

Santo Tomás de Aquino



Tomás de Aquino foi antes de tudo um professor. Entre os muitos tratados filosóficos e teológicos que escreveu, todos marcadamente escolares, sobressai a 'Suma Teológica'. Trata-se de uma síntese dirigida àqueles que iniciavam o estudo do saber teológico. Sua intenção era ajudá-los a caminhar com ordem e clareza pelos conceitos fundamentais sem se desviar para temas secundários ou controversos. Aquino reúne na SUMA a filosofia, a teologia e a mística, isto é, o saber humano, a tradição cristã, a ética pessoal e social, a contemplação e união com Deus, tendo sempre como objetivo maior de se alcançar a realização plena do ser humano e da sociedade.

O Que é a Suma Teológica

Suma Teológica é o título da obra básica de São Tomás de Aquino, frade, teólogo e santo da Igreja Católica, um corpo de doutrina que se constitui numa das bases da dogmática do catolicismo e considerada uma das principais obras filosóficas da escolástica. Foi escrita entre os anos de 1265 a 1273. Nesta obra Aquino trata da natureza de Deus, das questões morais e da natureza de Jesus.

A obra aqui está completa na tradução clássica de Alexandre Correia. Está dividida em Prima Pars, Pars Prima Secundae, Secunda Secundae, Tertia Pars e Suplementos. Toda a obra foi compilada do Site [Permanência](#), com excessão da Questão 94 com seus Artigos na Pars Prima Secundae, que foi tirada do site [Filosofia](#).

Alguns artigos estavam faltando no site, por isso foi necessário fazer a tradução dos mesmos a partir do texto em inglês disponível no site [New Advent](#) e também no texto espanhol. Na Prima Pars, os artigos com a minha tradução são parcialmente o Artigo 3 da Questão 96; e a Questão 100 completa.

Peço desculpas pelos eventuais erros de tradução, porque não sou tradutor profissional; e também por eventuais erros na compilação dos artigos. Qualquer erro que acharem, sugestões, ou correções, podem me enviar por [email](#).

Boa leitura a todos e que Deus nos abençoe!

Disponibilizado em:

† Livros Católicos para Download



Índice

Suma Teológica	0
O Que é a Suma Teológica.....	1
Prima Pars.....	115
Sobre a doutrina sagrada	116
Questão 1: Do que é e do que abrange a doutrina sagrada.....	116
Art. 1 — Se, além das ciências filosóficas, é necessária outra doutrina.	116
Art. 2 — Se a doutrina sagrada é ciência.	117
Art. 3 — Se a doutrina sagrada é uma só ciência.....	118
Art. 4 — Se a doutrina sagrada é ciência prática.	118
Art. 5 — Se a doutrina sagrada é mais digna que as outras ciências.....	119
Art. 6 — Se esta doutrina é sabedoria.	120
Art. 7 — Se Deus é o objeto desta ciência.	121
Art. 8 — Se esta doutrina é argumentativa.	122
Art. 9 — Se a doutrina sagrada deve usar de metáforas.	123
Art. 10 — Se na Sagrada Escritura uma mesma letra tem vários sentidos: o histórico ou literal, o alegórico, o tropológico ou moral e o anagógico.	124
Tratado De Deo Uno	126
Questão 2: Deus existe?.....	126
Art. 1 — Se a existência de Deus é por si mesma conhecida.....	126
Art. 2 — Se é demonstrável a existência de Deus.....	127
Art. 3 — Se Deus Existe.	128
Questão 3: Da simplicidade de Deus.....	131
Art. 1 — Se Deus é corpo	131
Art. 2 — Se em Deus há composição de matéria e forma.	132
Art. 3 — Se Deus é idêntico à sua essência ou natureza.	133
Art. 4 — Se em Deus se identificam a essência e a existência.....	134
Art. 5 — Se Deus pertence a algum gênero.	135
Art. 6 — Se em Deus há acidentes.	136
Art. 7 — Se Deus é absolutamente simples.	137
Art. 8 — Se Deus entra na composição dos outros seres.	138
Questão 4: Da perfeição de Deus	140
Art. 1 — Se Deus é perfeito.....	140
Art. 2 — Se Deus encerra as perfeições de todos os seres.	141
Art. 3 — Se alguma criatura pode ser semelhante a Deus.	142
Questão 5: Do bem em geral.....	144

Art. 1 — Se o bem difere realmente do ser.	144
Art. 2 — Se o bem é logicamente anterior ao ser.	145
Art. 3 — Se todo o ser é bom.	146
Art. 4 — Se o bem tem, antes, a natureza da causa final do que as demais causas.	147
Art. 5 — Se a noção de bem implica o modo, a espécie e a ordem.	148
Art. 6 — Se o bem se divide adequadamente em honesto, útil e deleitável.	149
Questão 6: Da bondade de Deus.	151
Art. 1 — Se ser bom convém a Deus.	151
Art. 2 — Se Deus é o sumo bem.	151
Art. 3 — Se é próprio de Deus ser bom por essência.	152
Art. 4 — Se todas as coisas são boas pela bondade divina.	153
Questão 7: Da infinidade de Deus.	155
Art. 1 — Se Deus é infinito.	155
Art. 2 — Se algum outro ser, que não Deus, pode ser infinito por essência.	156
Art. 3 — Se pode haver um infinito atual em grandeza.	157
Art. 4 — Se é possível existir atualmente uma infinita multidão de seres.	158
Questão 8: Da existência de Deus nas coisas.	160
Art. 1 — Se Deus está em todas as coisas.	160
Art. 2 — Se Deus está em toda parte.	161
Art. 3 — Se estão bem assinalados os modos por que Deus existe em todas as coisas, dizendo-se que existe por essência, poder e presença.	162
Art. 4 — Se estar em toda parte é próprio de Deus.	163
Questão 9: Da imutabilidade de Deus.	166
Art. 1 — Se Deus é absolutamente imutável.	166
Art. 2 — Se ser imutável é próprio de Deus.	167
Questão 10: Da eternidade de Deus.	169
Art. 1 — Se é boa a seguinte definição de eternidade: a posse total, simultânea e perfeita de uma vida interminável.	169
Art. 2 — Se Deus é eterno.	170
Art. 3 — Se ser eterno é próprio só de Deus.	171
Art. 4 — Se a eternidade difere do tempo.	172
Art. 5 — Se o evo difere do tempo.	173
Art. 6 — Se há só um evo.	175
Questão 11: Da unidade divina.	177
Art. 1 — Se a unidade acrescenta alguma coisa ao ser.	177
Art. 2 — Se unidade e multiplicidade se opõem.	178

Art. 3 — Se Deus é uno.	179
Art. 4 — Se Deus é soberanamente uno.	180
Questão 12: Como Deus é conhecido por nós.	182
Art. 1 — Se algum intelecto criado pode ver a Deus em essência.....	182
Art. 2 — Se a essência de Deus é vista pelo intelecto criado mediante alguma imagem interior.	183
Art. 3 — Se a essência de Deus pode ser vista com os olhos do corpo.	184
Art. 4 — Se o intelecto criado pode, pelas suas potências naturais, ver a essência divina.	185
Art. 5. — Se o intelecto criado precisa, para ver a essência de Deus, de algum lume criado.	187
Art. 6 — Se os que vêem a essência de Deus, uns a vêem mais perfeitamente que outros.	188
Art. 7 — Se os que vêem a Deus em essência o compreendem.	189
Art. 8 — Se os que vêem a Deus em essência vêem tudo em Deus.	191
Art. 9 — Se os que vêem a divina essência nela vêem as coisas por meio de certas imagens.....	192
Art. 10 — Se os que vêem a Deus em essência vêem simultaneamente tudo o que nele vêem.	193
Art. 11 — Se nesta vida podemos ver a Deus em essência.....	194
Art. 12 — Se pela razão natural podemos conhecer a Deus nesta vida.	195
Art. 13 — Se pela graça alcançamos um conhecimento mais elevado de Deus, que pela razão natural.	196
Questão 13: Dos nomes divinos.	198
Art. 1 — Se algum nome convém a Deus.....	198
Art. 2 — Se algum nome se predica de Deus substancialmente.	199
Art. 3 — Se algum nome se predica de Deus propriamente.....	201
Art. 4 — Se os nomes predicados de Deus são sinônimos.....	202
Art. 5 — Se é univocamente que os mesmos nomes se atribuem a Deus e às criaturas.	203
Art. 6 — Se os mesmos nomes se predicam primeiro das criaturas que de Deus.....	205
Art. 7 — Se os nomes que implicam relação com as criaturas são atribuídos a Deus temporalmente.	206
Art. 8 — Se o nome de Deus é um nome de natureza.....	209
Art. 9 — Se o nome de Deus é comunicável.	210
Art. 10 — Se o nome de Deus dele se predica univocamente, quanto à natureza, à participação e à opinião.....	212
Art. 11 — Se a denominação — aquele que é — é por excelência o nome próprio de Deus.	213
Art. 12 — Se podemos formar sobre Deus proposições afirmativas.....	214
Questão 14: Da ciência de Deus.	217
Art. 1 — Se em Deus há ciência.	217
Art. 2 — Se Deus se conhece a si mesmo.	218
Art. 3 — Se Deus se compreende a si mesmo.	219

Art. 4 — Se o inteligir de Deus é a sua própria substância.	220
Art. 5 — Se Deus conhece seres diferentes de si.	221
Art. 6 — Se Deus tem dos outros seres conhecimento próprio	222
Art. 7 — Se a ciência de Deus é discursiva.	225
Art. 8 — Se a ciência de Deus é causa das coisas.	226
Art. 9 — Se Deus tem ciência do não-ser.	226
Art. 10 — Se Deus conhece o mal.	227
Art. 11 — Se Deus conhece o singular.	228
Art. 12 — Se Deus pode conhecer infinitos seres.	230
Art. 13 — Se Deus tem ciência dos futuros contingentes.	231
Art. 14 — Se Deus conhece os enunciáveis.	234
Art. 15 — Se a ciência de Deus é variável.	234
Art. 16 — Se Deus tem ciência especulativa das coisas.	236
Questão 15: Das idéias.	238
Art. 1 — Se existem idéias.	238
Art. 2 — Se há muitas idéias.	239
Art. 3 — Se Deus tem idéias de tudo o que conhece.	240
Questão 16: Da Verdade	242
Art. 1 — Se a verdade existe somente no intelecto, ou, antes, nas coisas.	242
Art. 2 — Se a verdade existe somente no intelecto que compõe e divide.	243
Art. 3 — Se a verdade e o ser se convertem.	244
Art. 4 — Se o bem é racionalmente anterior à verdade.	245
Art. 5 — Se Deus é a verdade.	246
Art. 6 — Se há uma só verdade pela qual todas as coisas são verdadeiras.	247
Art. 7 — Se a verdade criada é eterna.	248
Art. 8 — Se a verdade é imutável.	249
Questão 17: Da falsidade	251
Art. 1 — Se há falsidade nas coisas.	251
Art. 2 — Se há falsidade nos sentidos.	252
Art. 3 — Se há falsidade no intelecto.	253
Art. 4 — Se o verdadeiro e o falso são contrários.	254
Questão 18: Da vida de Deus.	256
Art. 1 — Se todos os seres vivem.	256
Art. 2 — Se a vida é uma operação.	257
Art. 3 — Se a Deus convém a vida.	258

Art. 4 — Se todas as coisas são vida em Deus.	260
Questão 19: Da vontade de Deus.	262
Art. 1 — Se Deus tem vontade.	262
Art. 2 — Se Deus quer coisas diversas de si.	263
Art. 3 — Se Deus quer necessariamente tudo o que quer.	264
Art. 4 — Se a vontade de Deus é a causa das coisas.	266
Art. 5 — Se se pode determinar alguma causa à vontade divina.	267
Art. 6 — Se a vontade de Deus sempre se cumpre.	268
Art. 7 — Se a vontade de Deus é mutável.	270
Art. 8 — Se a vontade de Deus impõe necessidade às coisas queridas.	271
Art. 9 — Se Deus quer o mal.	272
Art. 10 — Se Deus tem livre arbítrio.	274
Art. 11 — Se devemos distinguir em Deus a vontade que se manifesta por um sinal.	274
Art. 12 — Se se distinguem convenientemente cinco sinais da vontade divina, a saber: a proibição, o preceito, o conselho, a operação e a permissão.	275
Questão 20: Do Amor de Deus.	277
Art. 1 — Se em Deus há amor.	277
Art. 2 — Se Deus ama todos os seres.	278
Art. 3 — Se Deus ama igualmente todos os seres.	279
Art. 4 — Se Deus ama sempre mais os seres melhores.	280
Questão 21: Da justiça e da misericórdia de Deus	283
Art. 1 — Se em Deus há justiça.	283
Art. 2 — Se a justiça de Deus é verdade.	284
Art. 3 — Se a Deus convém a misericórdia.	285
Art. 4. — Se há justiça e misericórdia em todas as obras de Deus.	286
Questão 22: Da providência de Deus	288
Art. 1 — Se a providência convém a Deus.	288
Art. 2 — Se todos os seres estão sujeitos à providência divina.	289
Art. 3 — Se Deus providencia imediatamente sobre todos os seres.	291
Art. 4 — Se a divina providência impõe necessidade às coisas sobre que providencia.	292
Questão 23: Da Predestinação.	294
Art. 1 — Se os homens são predestinados por Deus.	294
Art. 2 — Se a predestinação atribui alguma realidade ao predestinado.	295
Art. 3 — Se Deus reprová alguém.	296
Art. 4 — Se os predestinados são eleitos por Deus.	297
Art. 5 — Se a presciência dos méritos é causa da predestinação.	298

Art. 6 — Se a predestinação é certa.....	300
Art. 7 — Se é certo o número dos predestinados.....	301
Art. 8 — Se a predestinação pode ajudar-se das preces dos santos.	303
Questão 24: Do Livro da Vida	305
Art. 1 — Se o livro da vida é o mesmo que a predestinação.	305
Art. 2 — Se o livro da vida só concerne à vida gloriosa dos predestinados.....	306
Art. 3 — Se alguém é riscado do livro da vida.....	307
Questão 25: Da Potência divina.....	309
Art. 1 — Se Deus tem potência.	309
Art. 2 — Se a potência de Deus é infinita.....	310
Art. 3 — Se Deus é onipotente.....	311
Art. 4 — Se Deus pode tornar o passado inexistente.	313
Art. 5 — Se Deus só pode fazer o que faz.	314
Art. 6 — Se Deus pode fazer coisas melhores que as que faz.....	315
Questão 26: Da beatitude divina.	317
Art. 1 — Se a beatitude convém a Deus.	317
Art. 2 — Se Deus é feliz pelo intelecto.....	317
Art. 3 — Se Deus é a beatitude de todos os que são felizes.	318
Art. 4 — Se a beatitude de Deus inclui todas as outras.	319
Tratado De Deo Trino	320
Questão 27: Da processão ou da origem das pessoas divinas	320
Art. 1 — Se em Deus há alguma processão.	320
Art. 2 — Se a processão, em Deus, pode chamar-se geração.....	321
Art. 3 — Se há em Deus outra processão além da geração do Verbo.	322
Art. 4 — Se a processão do Amor, em Deus, é geração.....	323
Art. 5 — Se em Deus há mais de duas processões.....	325
Questão 28: Das relações divinas.	326
Art. 1 — Se há em Deus relações reais.	326
Art. 2 — Se a relação em Deus é o mesmo que a sua essência.	327
Art. 3 — Se as relações atribuídas a Deus real e mutuamente se distinguem.	329
Art. 4 — Se em Deus só há quatro relações reais, a saber, a paternidade, a filiação, a espiração e a processão.	330
Questão 29: Das Pessoas divinas	332
Art. 1 — Se é acertada a seguinte definição de pessoa: A pessoa é uma substância individual de natureza racional.....	332
Art. 2 — Se pessoa é o mesmo que hipóstase, subsistência e essência.	333

Art. 3 — Se deve ser aplicado a Deus o nome de pessoa.	335
Art. 4 — Se o nome de pessoa significa, em Deus, relação ou substância.	336
Questão 30: Da pluralidade das pessoas em Deus.....	339
Art. 1 — Se se devem admitir várias pessoas em Deus.	339
Art. 2 — Se em Deus há mais de três pessoas.	340
Art. 3 — Se os termos numerais introduzem alguma realidade em Deus.	341
Art. 4 — Se o nome de pessoa pode ser comum às três pessoas.	343
Questão 31: Da Unidade e da Pluralidade em Deus.....	345
Art. 1 — Se em Deus há Trindade.	345
Art. 2 — Se o Filho é outro que não o Pai.	346
Art. 3 — Se a locução exclusiva só deve-se acrescentar ao termo essencial, em Deus.	348
Art. 4 — Se a locução exclusiva pode ser unida ao termo pessoal, mesmo se o predicado for comum.	349
Questão 32: Do conhecimento das pessoas divinas.....	351
Art. 1 — Se podemos conhecer a Trindade das Pessoas divinas pela razão natural.	351
Art. 2 — Se devemos introduzir noções em Deus.	353
Art. 3 — Se há cinco noções.	355
Art. 4 — Se é lícito opinar contrariamente sobre as noções.	356
Questão 33: Da Pessoa do Pai.	358
Art. 1 — Se compete ao Pai ser princípio do Filho, ou do Espírito Santo.	358
Art. 2 — Se o nome de Pai é propriamente nome de Pessoa divina.	359
Art. 3 — Se o nome de Pai, tomado pessoalmente, se atribui primariamente a Deus.	360
Art. 4 — Se é próprio do Pai ser ingênito.	361
Questão 34: Do Verbo.....	364
Art. 1 — Se o Verbo, em Deus, é nome de pessoa.	364
Art. 2 — Se Verbo é o nome próprio do Filho.	366
Art. 3 — Se o nome de Verbo importa relação com a criatura.	367
Questão 35: Da imagem.....	369
Art. 1. — Se a imagem se predica pessoalmente, de Deus.	369
Art. 2. — Se o nome de imagem é próprio do Filho.	370
Questão 36: Da pessoa do Espírito Santo.....	372
Art. 1. — Se o nome de Espírito Santo é nome próprio de alguma das pessoas divinas	372
Art. 2. — Se o Espírito Santo procede do Filho.	373
Art. 3. — Se o Espírito Santo procede do Pai, pelo Filho.	376
Art. 4. — Se o Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo.	377
Questão 37: Do amor, nome do Espírito Santo.	380

Art. 1 – Se Amor é o nome próprio do Espírito Santo.....	380
Art. 2 – Se o Pai e o Filho amam-se pelo Espírito Santo.....	381
Questão 38: O Dom como nome do Espírito Santo.....	384
Art. 1 – Se o Dom é nome Pessoal.	384
Art. 2 – Se o Dom é nome próprio do Espírito Santo.	385
Questão 39: Das Pessoas referidas à essência.....	387
Art. 1 – Se em Deus, essência é o mesmo que Pessoa.....	387
Art. 2 – Se devemos dizer que as três Pessoas são de uma só essência.....	388
Art. 3 – Se os nomes essenciais, como o de Deus, se predicam das três Pessoas no singular ou plural.	389
Art. 4 – Se os nomes essenciais concretivos podem ser supostos pela Pessoa, de modo a ser verdadeira a proposição seguinte: Deus gerou a Deus.....	391
Art. 5 – Se os nomes essenciais tomados em abstrato podem ser supostos pela Pessoa, de modo a ser verdadeira a proposição: a essência gera a essência.....	393
Art. 6 – Se as Pessoas podem ser predicadas dos nomes essenciais concretos, de modo a dizermos: Deus é as três Pessoas ou a Trindade.	395
Art. 7 – Se os nomes essenciais devem ser apropriados às Pessoas.	395
Art. 8 – Se os nomes essenciais são convenientemente atribuídos ou apropriados às Pessoas pelos santos doutores.....	397
Questão 40: Das Pessoas quanto às relações ou propriedades.	401
Art. 1 – Se, em Deus, a relação é o mesmo que Pessoa.....	401
Art. 2 – Se as Pessoas se distinguem pelas relações.....	402
Art. 3 – Se, abstraídas das Pessoas, pelo intelecto, as propriedades ou as relações ainda permanecem as hipóstases.	403
Art. 4 – Se os atos nocionais se preinteligem às propriedades.....	405
Questão 41: Das Pessoas em relação aos atos nocionais.	407
Art. 1 – Se os atos nocionais se devem atribuir às Pessoas.	407
Art. 2 – Se os atos nocionais são voluntários.....	408
Art. 3 – Se os atos nocionais procedem de algo.	409
Art. 4 – Se em Deus há potência, quanto aos atos nocionais.	411
Art. 5 – Se a potência de gerar ou de espirar significa a relação e não a essência.....	413
Art. 6 – Se o ato nocional pode ter como termo várias Pessoas, de modo a haver em Deus várias Pessoas geradas ou espiradas.....	414
Questão 42: Da igualdade e da semelhança das Pessoas divinas entre si.	416
Art. 1 – Se a igualdade convém às Pessoas divinas.....	416
Art. 2 – Se a Pessoa procedente é coeterna com o seu princípio, como o Filho com o Pai.	418
Art. 3 – Se nas Pessoas divinas há a ordem da natureza.	419

Art. 4 – Se o Filho é igual ao Pai em grandeza.	420
Art. 5 – Se o Filho está no Pai e inversamente.....	421
Art. 6 – Se o Filho é igual ao Pai pelo poder.....	422
Questão 43: Da missão das Pessoas divinas.	424
Art. 1 – Se a alguma das Pessoas divinas é próprio o ser enviada.	424
Art. 2 – Se a missão pode ser eterna.....	425
Art. 3 – Se a missão invisível da Pessoa divina é somente quanto ao Dom da graça santificante.	426
Art. 4 – Se também ao Pai convém ser enviado.	427
Art. 5 – Se ao Filho convém ser enviado invisivelmente.....	428
Art. 6 – Se a missão invisível se realiza em todos os que participam da graça.....	429
Art. 7 – Se convém ao Espírito Santo ser enviado visivelmente.	430
Art. 8 – Se nenhuma Pessoa é enviada senão por aquela da qual procede eternamente.	432
Tratado sobre a obra dos seis dias.....	434
Questão 44: De como procedem de Deus as criaturas e da causa primeira de todos os seres.	434
Art. 1 – Se é necessário sejam todos os seres criados por Deus.	434
Art. 2 – Se a matéria prima é causada por Deus.	435
Art. 3 – Se a causa exemplar é algo diverso de Deus.....	436
Art. 4 – Se Deus é a causa final de todas as coisas.....	437
Questão 45: Do modo da emanção das coisas, do primeiro princípio.	439
Art. 1 – Se criar é fazer alguma coisa do nada.	439
Art. 2 – Se Deus pode criar alguma coisa.....	440
Art. 3 – Se a criação é alguma coisa na criatura.....	441
Art. 4 – Se ser criado é próprio dos seres compostos e subsistentes.	442
Art. 5 – Se só Deus pode criar.	443
Art. 6 – Se criar é próprio de uma das Pessoas.....	445
Art. 7 – Se necessariamente se encontra nas criaturas o vestígio da Trindade.....	447
Art. 8 – Se há criação nas obras da natureza e da arte.....	448
Questão 46: Do princípio da duração das coisas criadas.	450
Art. 1 – Se a universalidade das criaturas, designada atualmente pela denominação de mundo, começou ou existiu abeterno.....	450
Art. 2 – Se é artigo de Fé ou conclusão demonstrável que o mundo começou.	453
Art. 3 – Se a criação das coisas teve um princípio temporal.....	455
Questão 47: Da distinção das coisas em comum.	457
Art. 1 – Se a multidão e a distinção das coisas vêm de Deus.....	457
Art. 2 – Se a desigualdade das coisas provém de Deus.	458
Art. 3 – Se nas criaturas há uma ordem dos agentes.....	460

Art. 4 – Se há um mundo só ou vários.	461
Questão 48: Da distinção das coisas em especial.	462
Art. 1 – Se o mal é alguma natureza.	462
Art. 2 – Se há mal nas coisas.	463
Art. 3 – Se o mal tem no bem o seu sujeito.	464
Art. 4 – Se o mal corrompe totalmente o bem.	466
Art. 5 – Se o mal é suficientemente dividido em pena e culpa.	467
Art. 6 – Se a pena participa, mais do que a culpa, da natureza do mal.	468
Questão 49: Da causa do mal.	470
Art. 1 – Se o bem pode ser causa do mal.	470
Art. 2 – Se o sumo bem, Deus, é causa do mal.	471
Art. 3 – Se há um mal sumo, causa de todo mal.	472
Tratado dos anjos	475
Questão 50: Da substância dos anjos em absoluto.	475
Art. 1 – Se o anjo é absolutamente incorpóreo.	475
Art. 2 – Se o anjo é composto de matéria e forma.	476
Art. 3 – Se é grande o número dos anjos existentes.	478
Art. 4 – Se os anjos diferem pela espécie.	480
Art. 5 – Se os anjos são incorruptíveis.	481
Questão 51: Da relação dos anjos com os corpos.	483
Art. 1 – Se os anjos estão naturalmente unidos a corpos.	483
Art. 2 – Se os anjos assumem corpos.	484
Art. 3 – Se os anjos exercem operações vitais, nos corpos que assumem.	485
Questão 52: Da relação dos anjos com os lugares.	488
Art. 1 – Se o anjo está em algum lugar.	488
Art. 2 – Se o anjo pode estar em vários lugares simultaneamente.	488
Art. 3 – Se vários anjos podem estar simultaneamente no mesmo lugar.	490
Questão 53: Do movimento local dos anjos.	491
Art. 1 – Se o anjo pode mover-se localmente.	491
Art. 2 – Se o anjo atravessa uma posição média.	492
Art. 3 – Se o movimento do anjo é instantâneo.	494
Questão 54: Do conhecimento angélico.	496
Art. 1 – Se o inteligir do anjo é a sua substância.	496
Art. 2 – Se o inteligir do anjo é a sua essência.	497
Art. 3 – Se a virtude ou a potência intelectual do anjo difere da sua essência.	498

Art. 4 — Se no anjo há os intellectos agente e possível.	499
Art. 5 — Se os anjos têm somente o conhecimento intellectual.....	500
Questão 55: Dos meios do conhecimento angélico.	501
Art. 1 — Se os anjos conhecem pela sua substância.	501
Art. 2 — Se os anjos inteligem por espécies recebidas das coisas.....	502
Art. 3 — Se os anjos superiores inteligem por espécies mais universais que a dos inferiores.....	503
Questão 56: Do conhecimento angélico dos seres imateriais.....	505
Art. 1 — Se o anjo se conhece a si mesmo.	505
Art. 2 — Se um anjo conhece outro.....	506
Art. 3 — Se os anjos, pelas suas faculdades naturais, podem conhecer a Deus.....	507
Questão 57: Do conhecimento angélico em relação às coisas materiais.....	509
Art. 1 — Se os anjos conhecem as coisas materiais.....	509
Art. 2 — Se o anjo conhece o singular.	510
Art. 3 — Se os anjos conhecem o futuro.....	511
Art. 4 — Se os anjos conhecem as cogitações dos corações.	513
Art. 5 — Se os anjos conhecem os mistérios da graça.....	514
Questão 58: Do modo do conhecimento angélico.	516
Art. 1 — Se o intellecto angélico às vezes está em potência.....	516
Art. 2 — Se o anjo pode inteligir simultaneamente muitas coisas.	517
Art. 3 — Se o anjo conhece percorrendo.....	518
Art. 4 — Se os anjos inteligem compondo e dividindo.	519
Art. 5 — Se no intellecto do anjo pode haver falsidade.	520
Art. 6 — Se nos anjos há conhecimento vespertino e matutino.	521
Art. 7 — Se o conhecimento vespertino é o mesmo que o matutino.	522
Questão 59: Da vontade dos anjos.	524
Art. 1. — Se nos anjos há vontade.	524
Art. 2 — Se nos anjos difere a vontade, do intellecto e da natureza.	525
Art. 3 — Se nos anjos há livre arbítrio.....	526
Art. 4 — Se nos anjos há o apetite irascível e o concupiscível.....	527
Questão 60: Do amor ou da dileção dos anjos.	529
Art. 1 — Se nos anjos há amor ou dileção natural.....	529
Art. 2 — Se nos anjos há dileção eletiva.	530
Art. 3 — Se o anjo se ama a si mesmo por dileção natural e eletiva.....	531
Art. 4 — Se um anjo, pela dileção natural, ama a outro como a si mesmo.....	532
Art. 5 — Se o anjo, pela dileção natural, mais ama a Deus que a si mesmo.	533

Questão 61: Da produção natural do ser angélico.	535
Art. 1. — Se os anjos são a causa da própria existência.	535
Art. 2 — Se o anjo foi produzido por Deus abeterno.....	536
Art. 3 — Se os anjos foram criados antes do mundo corpóreo.	536
Art. 4 — Se os anjos foram criados no céu empíreo.....	537
Questão 62: Da perfeição dos anjos na existência da graça e da glória.	539
Art. 1 — Se os anjos foram criados em estado de beatitude.....	539
Art. 2 — Se o anjo precisava da graça para se converter a Deus.....	540
Art. 3 — Se os anjos foram criados em graça.	541
Art. 4 — Se o anjo bem-aventurado mereceu a sua beatitude.	542
Art. 5 — Se o anjo possuiu a beatitude imediatamente depois de um ato meritório.....	543
Art. 6 — Se os anjos conseguiram a graça e a glória conforme a quantidade das suas capacidades naturais.	544
Art. 7 — Se os anjos beatos conservam o conhecimento e a dileção naturais.	545
Art. 8 — Se o anjo bem-aventurado pode pecar.	546
Art. 9 — Se os anjos beatos podem progredir na beatitude.....	547
Questão 63: Da malícia dos anjos quanto à culpa.....	549
Art. 1 — Se pode haver nos anjos o mal da culpa.....	549
Art. 2 — Se nos anjos pode haver somente os pecados da soberba e da inveja.....	550
Art. 3 — Se o diabo desejou ser como Deus.....	551
Art. 4 — Se alguns demônios são naturalmente maus.	552
Art. 5 — Se o diabo, no primeiro instante da sua criação, foi mau por culpa da própria vontade.	553
Art. 6 — Se mediou alguma demora entre a criação e a queda do anjo.	555
Art. 7 — Se o anjo supremo, dentre os que pecaram, era o supremo de todos.	556
Art. 8 — Se o pecado do primeiro anjo foi causa de outros pecarem.	558
Art. 9 — Se mais anjos pecaram do que perseveraram.....	559
Questão 64: Da pena dos demônios.	560
Art. 1 — Se o intelecto dos demônios ficou entenebrecido pela privação do conhecimento de toda verdade.	560
Art. 2 — Se a vontade dos demônios está obstinada no mal.	562
Art. 3 — Se há dor nos demônios.....	563
Art. 4 — Se o nosso ar é o lugar da pena dos demônios.....	564
Tratado da criação corpórea	566
Questão 65: Da obra da criação da criatura corpórea.....	566
Art. 1 — Se a criatura corpórea procede de Deus.	566
Art. 2 — Se a criatura corpórea foi feita para a bondade de Deus.....	567

Art. 3 — Se a criatura corpórea foi criada por Deus mediante os anjos.....	568
Art. 4 — Se as formas dos corpos procedem dos anjos.....	570
Questão 66: Da ordem da criação quanto à distinção.....	572
Art. 1 — Se a informidade da matéria precedeu, no tempo, à formação da mesma.....	572
Art. 2 — Se a matéria informe é a mesma em todos os corpos.	574
Art. 3 — Se o céu empíreo foi criado simultaneamente com a matéria informe.....	576
Art. 4 — Se o tempo foi concriado com a matéria informe.....	578
Questão 67: Da obra da distinção em si mesma.....	580
Art. 1 — Se a luz se atribui, propriamente, aos seres espirituais.	580
Art. 2 — Se a luz é corpo.	580
Art. 3 — Se a luz é qualidade.	581
Art. 4 — Se convenientemente a produção da luz se coloca no primeiro dia.....	583
Questão 68: Da obra do segundo dia.....	586
Art. 1 — Se o firmamento foi feito no segundo dia.	586
Art. 2 — Se as águas estão sobre o firmamento.....	587
Art. 3 — Se o firmamento divide umas, de outras águas.	589
Art. 4 — Se há só um céu.	590
Questão 69: Da obra do terceiro dia.....	592
Art. 1 — Se com propriedade se diz que a congregação das águas foi feita no terceiro dia.....	592
Art. 2 — Se se lê com conveniência que a produção das plantas foi feita no terceiro dia.....	594
Questão 70: Da obra do ornato, quanto ao quarto dia.....	596
Art. 1 — Se os astros deviam ser produzidos no quarto dia.....	596
Questão 71: Da obra do quinto dia.....	598
Art. único — Se se descreve convenientemente a obra do quinto dia.	598
Questão 72: Da obra do sexto dia.....	600
Art. único — Se a obra do sexto dia é descrita convenientemente.	600
Questão 73: Das coisas pertencentes ao sétimo dia.....	602
Art. 1 — Se o sétimo dia deve ser considerado como o do acabamento das obras divinas.	602
Art. 2 — Se Deus descansou de todas as suas obras no sétimo dia.....	603
Art. 3 — Se a benção e a santificação são próprias do sétimo dia.....	604
Questão 74: De todos os seis dias em comum.....	606
Art. 1 — Se esses dias são enumerados suficientemente.	606
Art. 2 — Se todos esses dias são um só dia.	607
Art. 3 — Se a Escritura usa de palavras convenientes para exprimir as obras dos seis dias.....	609
Tratado sobre o homem	612

Questão 75: Da alma em si mesma.....	612
Art. 1 — Se a alma é corpo.....	612
Art. 2 — Se a alma humana é algo de subsistente.....	613
Art. 3 — Se as almas dos brutos são subsistentes.	615
Art. 4 — Se a alma é o homem.....	616
Art. 5 — Se a alma é composta de matéria e forma.	617
Art. 6 — Se a alma humana é corruptível.	618
Art. 7 — Se a alma e o anjo são da mesma espécie.....	620
Questão 76: Da união da alma e do corpo.	622
Art. 1 — Se o princípio intelectivo está unido ao corpo como forma.....	622
Art. 2 — Se o princípio intelectivo se multiplica com a multiplicação dos corpos, ou se há um só intelecto para todos os homens.....	625
Art. 3 — Se, além da alma intelectiva, há no homem, outras almas essencialmente diferentes, a saber, a sensitiva e a nutritiva.	628
Art. 4 — Se há, no homem, além da alma intelectiva, outra forma.	630
Art. 5 — Se a alma intelectiva deve estar unida a um corpo humano.....	632
Art. 6 — Se a alma intelectiva está unida ao corpo mediante certas disposições acidentais.	634
Art. 7 — Se a alma está unida ao corpo do animal mediante algum outro corpo.....	635
Art. 8 - Se a alma está toda em qualquer parte de todo.....	636
Questão 77: Do que se refere às potências da alma em geral.	639
Art. 1 — Se a essência mesma da alma é potência desta.	639
Art. 2 — Se há várias potências ativas da alma.....	641
Art. 3 — Se as potências ativas se distinguem pelos seus atos e objetos.	642
Art. 4 — Se há alguma ordem entre as potências da alma.	643
Art. 5 — Se todas as potências da alma nela estão como no sujeito próprio.	644
Art. 6 — Se as potências da alma defluem da essência da mesma.	645
Art. 7 — Se uma potência da alma nasce da outra.....	647
Art. 8 — Se todas as potências da alma permanecem nela, quando separada do corpo.	648
Questão 78: Das potências da alma em especial.	650
Art. 1 — Se se devem distinguir cinco gêneros de potências da alma, a saber: o vegetativo, o sensitivo, o apetitivo, o motivo local e o intelectivo.....	650
Art. 2 — Se as partes vegetativas estão bem enumeradas assim: a nutritiva, a aumentativa e a geratriz.	652
Art. 3 — Se se distinguem convenientemente só cinco sentidos externos.	653
Art. 4 — Se os sentidos internos se distinguem convenientemente.	655
Questão 79: Das potências intelectivas.....	659

Art. 1 — Se o intelecto é uma potência da alma ou se é a essência mesma dela.	659
Art. 2 — Se o intelecto é uma potência passiva.....	660
Art. 3 — Se se deve admitir um intelecto agente.	661
Art. 4 — Se o intelecto agente faz parte da alma.	662
Art. 5 — Se o intelecto agente é um só para todos.	664
Art. 6 — Se a memória está na parte intelectual da alma.	665
Art. 7 — Se a memória intelectual é potência diferente do intelecto.	667
Art. 8 — Se a razão é potência diferente do intelecto.....	668
Art. 9 — Se a razão superior e a inferior são potências diversas.....	669
Art. 10 — Se a inteligência é potência diferente do intelecto.	671
Art. 11 — Se o intelecto especulativo e o prático são potências diversas.....	672
Art. 12 — Se a síndese é uma potência especial distinta das outras.	673
Art. 13 — Se a consciência é uma potência.	674
Questão 80: Das potências apetitivas em comum.	676
Art. 1 — Se o apetite é uma potência especial da alma.	676
Art. 2 — Se o apetite sensitivo e o intelectual são potências diversas.....	677
Questão 81: Da sensualidade.	679
Art. 1 — Se a sensualidade é somente apetitiva.....	679
Art. 2 — Se o apetite sensitivo se divide em irascível e concupiscível, como potências diversas.....	680
Art. 3 — Se o irascível e o concupiscível obedecem à razão.....	681
Questão 82: Da vontade.	683
Art. 1 — Se a vontade deseja alguma coisa necessariamente.....	683
Art. 2 — Se a vontade quer necessariamente tudo quanto quer.	684
Art. 3 — Se a vontade é potência mais elevada que o intelecto.	685
Art. 4 — Se a vontade move o intelecto.	686
Art. 5 — Se se devem distinguir o irascível e o concupiscível, no apetite superior, que é a vontade..	688
Questão 83: Do livre arbítrio.	690
Art. 1 — Se o homem tem livre arbítrio.....	690
Art. 2 — Se o livre arbítrio é uma potência.....	691
Art. 3 — Se o livre arbítrio é potência apetitiva ou cognitiva.	692
Art. 4 — Se o livre arbítrio é potência diferente da vontade.....	693
Questão 84: Por meio do que a alma, unida ao corpo, entende as coisas corpóreas.	695
Art. 1 — Se a alma conhece os corpos pelo intelecto.....	695
Art. 2 — Se a alma, pela sua essência, entende os seres corpóreos.....	697
Art. 3 — Se a alma entende todas as coisas por meio de espécies que lhe são naturalmente inatas...	698

Art. 4 — Se as espécies inteligíveis efluem, para a alma, de algumas foras separadas.....	700
Art. 5 — Se a alma intelectiva conhece as coisas materiais nas razões eternas.....	702
Art. 6 — Se o conhecimento intelectivo é derivado das coisas sensíveis.	703
Art. 7 — Se o intelecto pode inteligir em ato, pelas espécies inteligíveis, que traz em si mesmo, sem se valer dos fantasmas.	705
Art. 8 — Se o juízo do intelecto fica impedido, por privação dos sentidos.	707
Questão 85: Do modo e da ordem de inteligir.....	709
Art. 1 — Se o nosso intelecto entende as coisas corpóreas e materiais por abstração dos fantasmas.....	709
Art. 2 — Se as espécies inteligíveis, abstraídas dos fantasmas, são o objeto que o nosso intelecto entende.....	711
Art. 3 — Se o que é mais universal tem prioridade em o nosso conhecimento intelectual.....	713
Art. 4 — Se podemos inteligir muitas coisas simultaneamente.	715
Art. 5 — Se o nosso intelecto entende compondo e dividindo.....	717
Art. 6 — Se o intelecto pode ser falso.....	718
Art. 7 — Se um pode inteligir melhor que outro uma mesma coisa.	719
Art. 8 — Se o intelecto entende o indivisível antes do divisível.....	720
Questão 86: Do que o nosso intelecto conhece nas coisas materiais.....	722
Art. 1 — Se o nosso intelecto conhece o singular.....	722
Art. 2 — Se o nosso intelecto pode conhecer o infinito.	723
Art. 3 — Se o nosso intelecto conhece os contingentes.....	724
Art. 4 — Se o nosso intelecto conhece os futuros.	725
Questão 87: Como a alma intelectiva se conhece a si mesma e àquilo que nela existe.	727
Art. 1 — Se a alma intelectiva se conhece a si mesma pela sua essência.	727
Art. 2 — Se o nosso intelecto conhece os hábitos da alma pela essência deles.	729
Art. 3 — Se o nosso intelecto conhece o ato próprio.	730
Art. 4 — Se o intelecto entende o ato da vontade.....	731
Questão 88: Como a alma humana conhece as coisas que lhe são superiores.	733
Art. 1 — Se a alma humana, no estado da vida presente, pode entender as substâncias imateriais, em si mesmas.	733
Art. 2 — Se o nosso intelecto pode chegar a entender as substâncias imateriais, pelo conhecimento das coisas materiais.....	736
Art. 3 — Se Deus é o que primariamente é conhecido pela mente humana.	737
Questão 89: Do conhecimento da alma separada.	739
Art. 1 — Se a alma separada pode entender alguma coisa.	739
Art. 2 — Se a alma separada entende as substâncias separadas.....	741
Art. 3 — Se a alma separada conhece todas as coisas naturais.	742

Art. 4 – Se a alma separada conhece as coisas singulares.	743
Art. 5 – Se o hábito da ciência adquirida nesta vida permanece na alma separada.	744
Art. 6 – Se o ato da ciência adquirida nesta vida permanece na alma separada.....	745
Art. 7 – Se a distância local Impede o conhecimento da alma separada.....	746
Art. 8 – Se as almas separadas conhecem as coisas que se passam neste mundo.	747
Questão 90: Da produção primeira do homem quanto a alma.....	749
Art. 1 – Se a alma humana foi feita, ou é da substância de Deus.	749
Art. 2 – Se a alma tem o ser produzido por criação.....	750
Art. 3 – Se a alma racional é produzida imediatamente por Deus, ou mediante.....	751
Art. 4 – Se a alma humana foi produzida antes do corpo.	752
Questão 91: Da produção do corpo do primeiro homem.....	754
Art. 1 – Se o corpo do primeiro homem foi feito do limo da terra.	754
Art. 2 – Se o corpo humano foi produzido imediatamente por Deus.....	755
Art. 3 – Se o corpo do homem teve disposição conveniente.....	757
Art. 4 – Se na Escritura está convenientemente descrita a produção do corpo humano.	758
Questão 92: Da produção da mulher.	760
Art. 1 – Se a mulher devia ter sido produzida na primeira produção das causas.....	760
Art. 2 – Se a mulher devia ter sido feita do homem.	761
Art. 3 – Se a mulher devia ter sido formada da costela do homem.	762
Art. 4 – Se a mulher foi formada imediatamente por Deus.....	763
Questão 93: O fim da produção do homem, na medida em que ele é "imagem e semelhança de Deus".	764
Art. 1 – Se a Imagem de Deus está no homem.	764
Art. 2 – Se a imagem de Deus está nas criaturas irracionais.	765
Art. 3 – Se o anjo é mais à imagem de Deus que o homem.....	766
Art. 4 – Se a imagem de Deus está em qualquer homem.....	767
Art. 5 – Se no homem está a imagem de Deus quanto à Trindade das divinas Pessoas.	768
Art. 6 – Se a Imagem de Deus está no homem só quanto à alma.	769
Art. 7 – Se a imagem de Deus está na alma atualmente.	771
Art. 8 – Se a Imagem da divina Trindade está na alma só por comparação com o objeto, que é Deus.	773
Art. 9 – Se a semelhança se distingue, com propriedade da imagem.	774
Questão 94: Do estado e da condição do primeiro homem, quanto ao intelecto.....	776
Art. 1 – Se o primeiro homem via a Deus em essência.	776
Art. 2 – Se Adão, no estado de inocência, via os anjos em essência.	777
Art. 3 – Se o primeiro homem tinha ciência de todas as coisas.....	778

Art. 4 – Se o homem, no estado primitivo, podia enganar-se.	780
Questão 95: Do que se refere à vontade do primeiro homem, a saber da graça e da justiça.	782
Art. 1 – Se o primeiro homem foi criado em graça.	782
Art. 2 – Se o primeiro homem tinha paixões da alma.....	783
Art. 3 – Se Adão tinha todas as virtudes.	784
Art. 4 – Se as obras do primeiro homem eram menos eficazes para merecer, que as nossas.....	786
Questão 96: Do domínio que tocava ao homem no estado de inocência.....	788
Art. 1 – Se Adão no estado de inocência tinha domínio sobre os animais.	788
Art. 2 – Se o homem tinha domínio sobre todas as outras criaturas.	789
Art. 3 – Se os homens eram iguais em estado de inocência	790
Art. 4 – Se um homem, no estado de inocência, tinha domínio sobre outro.....	791
Questão 97: O estado do corpo de Adão: Preservação do indivíduo.	793
Art. 1 – Se o homem, no estado de inocência, era imortal.....	793
Art. 2 – Se o homem, no estado de inocência era passível.....	794
Art. 3 – Se o homem; no estado de inocência, precisava de alimentos.	795
Art. 4 – Se a árvore da vida podia ser causa de imortalidade.....	796
Questão 98: Do que diz respeito à conservação da espécie.	798
Art. 1 – Se no estado de inocência havia geração.....	798
Art. 2 – Se no estado de inocência havia geração por meio do coito.....	799
Questão 99: Da condição da prole a gerar, quanto ao corpo.....	801
Art. 1 – Se as crianças recém-nascidas, no estado de inocência, tinham virtude perfeita, quanto ao movimento dos membros.	801
Art. 2 – Se no primitivo estado nasceriam mulheres.	802
Questão 100: Da condição da prole a gerar, quanto à justiça.	804
Art. 1 – Se os homens nasceram justos.....	804
Art. 2 - Se no estadode inocência, os filhos haviam nascidos confirmados na justiça.	805
Questão 101: Da condição da prole a gerar quanto a ciência.	807
Art. 1 – Se no estado de inocência as crianças nasceriam com ciência perfeita.	807
Art. 2 – Se no estado de inocência os recém-nascidos teriam o uso perfeito da razão.	808
Questão 102: Do paraíso morada do homem.....	809
Art. 1 – Se o paraíso era um lugar material.	809
Art. 2 – Se o paraíso era lugar conveniente à habitação humana.	810
Art. 3 – Se o homem foi colocado no paraíso para cultivá-lo e guardá-lo.	812
Art. 4 – Se o homem foi feito no paraíso.	812
Tratado sobre a conservação e o governo das coisas.....	814
Questão 103: Do governo das coisas em comum.	814

Art. 1 – Se o mundo é governado por alguém.	814
Art. 2 – Se o fim do governo do mundo é algo de exterior ao mesmo.	815
Art. 3 – Se o mundo tem um só governador.	816
Art. 4 – Se o efeito do governo do mundo é um só e não vários.	817
Art. 5 – Se todos os seres estão sujeitos ao governo divino.	818
Art. 6 – Se todas as coisas são imediatamente governadas por Deus.	819
Art. 7 – Se podem acontecer coisas fora da ordem do governo divino.	820
Art. 8 – Se pode haver alguma resistência à ordem do governo divino.	821
Questão 104: Dos efeitos do governo divino em especial. - Traduzir.	822
Art. 1 – Se as criaturas necessitam de ser conservadas na existência por Deus.	822
Art. 2 – Se Deus conserva todas as criaturas imediatamente.	824
Art. 3 – Se Deus pode reduzir algum ser ao nada.	825
Art. 4 – Se algum ser é reduzido ao nada.	826
Questão 105: Da mutação das criaturas, por Deus.	828
Art. 1 — Se Deus pode mover imediatamente a matéria para a forma.	828
Art. 2 — Se Deus pode mover imediatamente algum corpo.	829
Art. 3 — Se Deus move imediatamente o intelecto criado.	830
Art. 4 — Se Deus pode mover a vontade criada.	831
Art. 5 — Se Deus opera em todo agente.	832
Art. 6 — Se Deus pode fazer alguma coisa fora da ordem estabelecida para as coisas.	834
Art. 7 — Se tudo o que Deus faz, fora da ordem natural das coisas, é milagre.	835
Art. 8 — Se um milagre é maior que outro.	836
Questão 106: Da iluminação dos anjos.	837
Art. 1 — Se um anjo ilumina outro.	837
Art. 2 — Se um anjo pode mover a vontade do outro.	838
Art. 3 — Se o anjo inferior pode iluminar o superior.	840
Art. 4 — Se o anjo superior ilumina, em relação a tudo o que sabe, o inferior.	841
Questão 107: Da locução dos anjos.	842
Art. 1 — Se um anjo fala com outro.	842
Art. 2 — Se o anjo inferior fala com o superior.	843
Art. 3 — Se o anjo fala com Deus.	844
Art. 4 — Se a distância local tem alguma influência na locução angélica.	845
Art. 5 — Se todos os anjos conhecem a linguagem de um anjo com outro.	845
Questão 108: Da ordenação dos anjos por hierarquias e ordens.	847
Art. 1 — Se todos os anjos são da mesma hierarquia.	847

Art. 2 — Se numa mesma hierarquia há muitas ordens.	848
Art. 3 — Se há vários anjos numa mesma ordem.	849
Art. 4 — Se a distinção de hierarquia e de ordens procede da natureza dos anjos.	850
Art. 5 — Se as ordens dos anjos são convenientemente denominadas	851
Art. 6 — Se os graus das ordens estão convenientemente distribuídos.	854
Art. 7 — Se as ordens permanecerão depois do dia do juízo.	856
Art. 8 — Se os homens serão transferidos às ordens dos anjos.	857
Questão 109: Da ordem dos anjos maus.	859
Art. 1 — Se há ordens de demônios.	859
Art. 2 — Se entre os demônios há superiores.	860
Art. 3 — Se nos demônios há iluminação.	861
Art. 4 — Se os bons anjos têm superioridade sobre os maus.	861
Questão 110: Do governo dos anjos sobre a criatura corpórea.	863
Art. 1 — Se a criatura corpórea é governada pelos anjos.	863
Art. 2 — Se a matéria corpórea obedece à vontade dos anjos.	864
Art. 3 — Se os corpos obedecem aos anjos quanto ao movimento local.	865
Art. 4 — Se os anjos podem fazer milagres.	866
Questão 111: Da ação dos anjos sobre os homens.	868
Art. 1 — Se o anjo pode iluminar o homem.	868
Art. 2 — Se os anjos podem imutar a vontade do homem.	869
Art. 3 — Se o anjo pode imutar a imaginação do homem.	870
Art. 4 — Se o anjo pode imutar os sentidos humanos.	871
Questão 112: Da missão dos anjos.	873
Art. 1 — Se os anjos são enviados para ministério.	873
Art. 2 — Se todos os anjos são enviados em ministério.	874
Art. 3 — Se os anjos enviados também assistem.	875
Art. 4 — Se todos os anjos da segunda hierarquia são enviados.	876
Questão 113: Da guarda dos bons anjos.	878
Art. 1 — Se os homens são guardados pelos anjos.	878
Art. 2 — Se cada homem é guardado por um anjo.	879
Art. 3 — Se guardar os homens pertence só à ínfima ordem dos anjos.	880
Art. 4 — Se a todos os homens são delegados anjos da guarda.	881
Art. 5 — Se o anjo é delegado para guardar o homem, desde o nascimento deste.	882
Art. 6 — Se o anjo da guarda às vezes abandona o homem para cuja guarda foi deputado.	883
Art. 7 — Se os anjos se contristam com os males dos que guardam.	883

Art. 8 — Se entre os anjos pode haver luta ou discórdia.	884
Questão 114: Do ataque dos demônios.	886
Art. 1 — Se os homens são atacados pelos demônios.....	886
Art. 2 — Se tentar é próprio do diabo.....	887
Art. 3 — Se todos os pecados procedem da tentação do diabo.	888
Art. 4 — Se os demônios podem seduzir os homens com milagres verdadeiros.	889
Art. 5 — Se o demônio vencido fica por isso impedido de atacar.	890
Questão 115: Da ação da criatura corpórea.	891
Art. 1 — Se há algum corpo ativo.	891
Art. 2 — Se na matéria corpórea há razões seminais.	893
Art. 3 — Se os corpos celestes são a causa do que é feito neste mundo, nos corpos inferiores.	894
Art. 4 — Se os corpos celestes são causa dos atos humanos.	896
Art. 5 — Se os corpos celestes podem causar impressões sobre os demônios.....	897
Art. 6 — Se os corpos celestes impõem necessidade ao que lhes está sujeito à ação.....	898
Questão 116: Se há fado.	900
Art. 1 — Se há fado.	900
Art. 2 — Se há fado nas coisas criadas.	901
Art. 3 — Se o fado é imutável.	902
Art. 4 — Se tudo está sujeito ao fado.	903
Questão 117: Do que respeita a ação do homem.	904
Art. 1 — Se um homem pode ensinar a outro.	904
Art. 2 — Se os homens podem ensinar os anjos.....	906
Art. 3 — Se o homem, por virtude da alma, pode imutar a matéria corpórea.....	907
Art. 4 — Se a alma humana separada pode mover os corpos, ao menos localmente.	908
Questão 118: Da geração da alma humana.	910
Art. 1 — Se a alma sensitiva é transmitida com o sêmen ou por criação de Deus.....	910
Art. 2 — Se a alma intelectiva é causada pelo sêmen.	912
Art. 3 — Se as almas humanas foram criadas simultaneamente, no princípio do mundo.....	914
Questão 119: Da propagação do homem quanto ao corpo.	916
Art. 1 — Se algo do alimento se transforma realmente em a natureza humana.	916
Art. 2 — Se o sêmen é um alimento supérfluo ou faz parte da substância do gerador.	919
Pars Prima Secundae	921
Tratado da bem-aventurança.....	922
Questão 1: Do fim último em comum.	922
Art. 1 — Se convém ao homem agir para um fim.....	922

Art. 2 — Se agir para um fim é próprio da natureza racional.	923
Art. 3 — Se os atos humanos não são especificados pelo fim.	924
Art. 4 — Se há um fim último da vida humana, ou se, nos fins, se deve proceder ao infinito.	925
Art. 5 — Se é possível à vontade de um mesmo homem buscar simultaneamente vários fins últimos.	926
Art. 6 — Se tudo o que o homem quer é por causa do fim último.	928
Art. 7 — Se há um só fim último para todos os homens.	929
Art. 8 — Se todos os outros seres têm o mesmo fim último do homem.	929
Questão 2: Em que consiste a beatitude do homem.	931
Art. 1 — Se a beatitude do homem consiste nas riquezas.	931
Art. 2 — Se a beatitude do homem consiste na honra.	932
Art. 3 — Se a felicidade do homem consiste na glória.	933
Art. 4 — Se a beatitude do homem consiste no poder.	934
Art. 5 — Se a beatitude do homem consiste nos bens do corpo.	935
Art. 6 — Se a beatitude do homem consiste no prazer.	936
Art. 7 — Se a beatitude do homem consiste em algum bem da alma.	938
Art. 8 — Se a beatitude do homem consiste em algum bem criado.	939
Questão 3: Que é a beatitude.	941
Art. 1 — Se a beatitude é algo de incriado.	941
Art. 2 — Se a beatitude é operação.	942
Art. 3 — Se a beatitude consiste também na atividade dos sentidos.	943
Art. 4 — Se a beatitude consiste no ato da vontade.	944
Art. 5 — Se a beatitude consiste na atividade do intelecto prático.	946
Art. 6 — Se a beatitude do homem consiste na consideração das ciências especulativas.	947
Art. 7 — Se a beatitude do homem consiste no conhecimento das substâncias separadas, i. é, dos anjos.	948
Art. 8 — Se a beatitude do homem consiste na visão da essência divina em si mesma.	950
Questão 4: Do necessário à beatitude.	951
Art. 1 — Se a deleitação é necessária à beatitude.	951
Art. 2 — Se a deleitação, na beatitude, tem prioridade sobre a visão.	952
Art. 3 — Se a beatitude supõe a compreensão.	953
Art. 4 — Se a retidão da vontade é necessária para a beatitude.	954
Art. 5 — Se o corpo é necessário à beatitude.	955
Art. 6 — Se a perfeição do corpo é necessária à perfeita beatitude do homem.	957
Art. 7 — Se para a beatitude são também necessários bens externos.	958
Art. 8 — Se os amigos são necessários à beatitude.	959

Questão 5: Da consecução da beatitude.	961
Art. 1 — Se o homem pode alcançar a beatitude.	961
Art. 2 — Se um homem pode ser mais feliz que outro.	962
Art. 3 — Se a beatitude pode ser obtida nesta vida.	963
Art. 4 — Se a beatitude pode ser perdida.	964
Art. 5 — Se o homem pelas suas faculdades naturais pode alcançar a beatitude.	965
Art. 6 — Se o homem pode tornar-se feliz por obra de uma criatura superior, o anjo.	967
Art. 7 — Se são necessárias obras para que o homem alcance de Deus a beatitude.	968
Art. 8 — Se todos desejam a beatitude.	969
Tratado dos atos humanos.	971
Questão 6: Do voluntário e do involuntário.	971
Art. 1 — Se há voluntário nos atos humanos.	971
Art. 2 — Se há voluntário nos brutos.	973
Art. 3 — Se o voluntário pode existir sem algum ato.	974
Art. 4 — Se se pode violentar a vontade.	975
Art. 5 — Se a violência causa o involuntário.	976
Art. 6 — Se o medo causa o involuntário absoluto.	977
Art. 7 — Se a concupiscência causa o involuntário.	978
Art. 8 — Se a ignorância causa o involuntário.	979
Questão 7: Das circunstâncias dos atos humanos.	981
Art. 1 — Se a circunstância é acidente do ato humano.	981
Art. 2 — Se as circunstâncias dos atos humanos devem ser consideradas pelo teólogo.	982
Art. 3 — Se as circunstâncias estão convenientemente enumeradas no terceiro livro das Éticas de Aristóteles.	983
Art. 4 — Se são circunstâncias principais a causa por que se age e o em que se realiza a operação.	984
Questão 8: Dos atos em que há vontade.	986
Art. 1 — Se a vontade quer só o bem.	986
Art. 2 — Se a vontade quer também os meios ou só o fim.	987
Art. 3 — Se pelo mesmo ato a vontade quer o fim e o meio.	988
Questão 9: Do motivo da vontade.	990
Art. 1 — Se a vontade é movida pelo intelecto.	990
Art. 2 — Se a vontade pode ser movida pelo apetite sensitivo.	991
Art. 3 — Se a vontade se move a si mesma.	992
Art. 4 — Se a vontade é movida por algum objeto exterior.	993
Art. 5 — Se a vontade humana é movida pelo corpo celeste.	994
Art. 6 — Se a vontade é movida só por Deus, como princípio exterior.	995

Questão 10: Do modo pelo qual a vontade é movida.	997
Art. 1 — Se a vontade é movida para alguma coisa, naturalmente.	997
Art. 2 — Se a vontade é necessariamente movida pelo seu objeto.	998
Art. 3 — Se a vontade é movida necessariamente pela paixão do apetite inferior.	999
Art. 4 — Se a vontade é necessariamente movida por Deus.	1000
Questão 11: Da fruição.	1002
Art. 1 — Se fruir é próprio só da potência apetitiva.	1002
Art. 2 — se fruir é próprio só do homem.	1003
Art. 3 — Se há fruição só do último fim.	1004
Art. 4 — Se a fruição é só do bem possuído.	1005
Questão 12: Da intenção.	1006
Art. 1 — Se a intenção é ato do intelecto ou da vontade.	1006
Art. 2 — Se a intenção só se refere ao fim último.	1007
Art. 3 — Se se pode Intender várias coisas simultaneamente.	1007
Art. 4 — Se é um só e mesmo movimento a intenção do fim e a vontade dos meios.	1008
Art. 5 — Se os brutos Intendem o fim.	1009
Questão 13: Da eleição.	1011
Art. 1 — Se a eleição é ato da vontade ou da razão.	1011
Art. 2 — Se a eleição convém aos brutos.	1012
Art. 3 — Se a eleição só existe em relação aos meios.	1013
Art. 4 — Se a eleição só existe em relação aos atos humanos.	1014
Art. 5 — Se há eleição só do possível.	1014
Art. 6 — Se o homem elege necessariamente.	1015
Questão 14: Do conselho.	1017
Art. 1 — Se o conselho é inquirição.	1017
Art. 2 — Se o objeto do conselho são somente os meios ou também os fins.	1018
Art. 3 — Se o conselho tem por objeto só nossos atos.	1018
Art. 4 — Se o conselho respeita tudo o que fazemos.	1019
Art. 5 — Se o conselho procede por modo resolutório.	1020
Art. 6 — Se a inquirição do conselho procede ao infinito.	1021
Questão 15: Do consentimento.	1023
Art. 1 — Se consentir é próprio só da parte apreensiva da alma.	1023
Art. 2 — Se o consentimento convém aos brutos.	1024
Art. 3 — Se o consentimento tem por objeto o fim.	1024
Art. 4 — Se o consentimento para agir pertence sempre à razão superior.	1025

Questão 16: Do uso.	1027
Art. 1 — Se usar é ato da vontade.	1027
Art. 2 — Se usar convém aos brutos.	1028
Art. 3 — Se o uso pode ter por objeto também o fim último.	1028
Art. 4 — Se o uso precede a eleição.	1029
Questão 17: Dos atos ordenados pela vontade.	1031
Art. 1 — Se ordenar é ato da razão ou da vontade.	1031
Art. 2 — se ordenar convém aos brutos.	1032
Art. 3 — Se o uso precede a ordem.	1032
Art. 4 — Se o ato ordenado e a ordem são um mesmo ato.	1033
Art. 5 — Se o ato da vontade é ordenado.	1034
Art. 6 — Se um ato da razão pode ser ordenado.	1035
Art. 7 — Se um ato do apetite sensitivo pode ser ordenado.	1036
Art. 8 — Se os atos da alma vegetativa estão sujeitos ao império da razão.	1037
Art. 9 — Se os membros do corpo obedecem à razão.	1038
Questão 18: Da bondade e da malícia dos atos humanos em geral.	1040
Art. 1 — Se todas as ações humanas são boas ou se as há más.	1040
Art. 2 — Se a ação humana haure no objeto a sua bondade ou malícia.	1041
Art. 3 — Se as circunstâncias tornam uma ação boa ou má.	1042
Art. 4. — Se a bondade e a malícia dos atos humanos provêm do fim.	1043
Art. 5. — Se os atos morais bons e maus diferem especificamente.	1044
Art. 6. — Se o fim diversifica especificamente os atos em bons e maus.	1045
Art. 7 — Se a espécie de bondade proveniente do fim está compreendida na proveniente do objeto, como a espécie, no gênero.	1046
Art. 8 — Se há atos especificamente indiferentes.	1047
Art. 9 — Se um ato individualmente considerado pode ser indiferente.	1048
Art. 10 — Se uma circunstância pode especificar um ato como bom ou mau.	1049
Art. 11 — Se toda circunstância referente à bondade ou à malícia especifica um ato.	1050
Questão 19: Da bondade do ato interior da vontade.	1052
Art. 1 — Se a bondade da vontade depende do seu objeto.	1052
Art. 2 — Se a bondade da vontade depende só do objeto.	1052
Art. 3 — Se a bondade da vontade depende da razão.	1053
Art. 4 — Se a bondade da vontade humana depende da lei eterna.	1054
Art. 5 — Se a vontade discordante da razão errônea é má.	1055
Art. 6 — Se a vontade concorde com a razão errônea é boa.	1057
Art. 7 — Se a bondade da vontade depende do fim intencional.	1058

Art. 8 — Se o grau de bondade da vontade depende do grau de bondade da intenção.	1059
Art. 9 — Se a bondade da vontade humana depende da sua conformidade com a divina.....	1060
Art. 10 — Se a vontade humana, querendo um objeto, deve conformar-se sempre com a divina...	1061
Questão 20: Da bondade e da malícia dos atos humanos exteriores.....	1063
Art. 1 — Se o bem e o mal está, primeiro, no ato exterior, que no ato da vontade.	1063
Art. 2 — Se toda bondade e malícia do ato exterior depende da vontade.	1064
Art. 3 — Se o ato interior da vontade e os atos exteriores tem a mesma bondade ou malícia.	1064
Art. 4 — Se o ato exterior aumenta a bondade ou a malícia do ato interior.	1066
Art. 5 — Se as conseqüências de um ato aumentam-lhe a bondade ou a malícia.	1067
Art. 6 — Se um mesmo ato pode ser bom e mau.	1068
Questão 21: Das conseqüências dos atos humanos em razão da bondade ou da malícia deles.	1070
Art. 1 — Se o ato humano, por ser bom ou mau, implica a noção de retitude ou de pecado.	1070
Art. 2 — Se o ato humano, por ser bom ou mau, é digno de louvor ou de culpa.	1071
Art. 3 — Se o ato humano, pela sua bondade ou malícia, é meritório ou demeritório.	1072
Art. 4 — Se o ato do homem, bom ou mau, é meritório ou demeritório perante Deus.	1073
Tratado das paixões da alma.....	1075
Questão 22: Do sujeito das paixões da alma.	1075
Art. 1 — Se a alma tem paixões.	1075
Art. 2 — Se a paixão reside mais na parte apreensiva que na apetitiva.	1076
Art. 3 — Se a paixão reside mais no apetite sensitivo que no intelectivo.....	1077
Questão 23: Da diferença das paixões entre si.....	1079
Art. 1 — Se as paixões do apetite irascível são as mesmas do concupiscível.	1079
Art. 2 — Se a contrariedade entre as paixões do irascível é correlativa à existente entre o bem e o mal.....	1080
Art. 3 — Se toda paixão da alma tem contrária.....	1081
Art. 4 — Se uma mesma potência pode ter paixões especificamente diferentes e não contrárias entre si.	1082
Questão 24: Da ordem das paixões entre si.	1084
Art. 1 — Se as paixões do irascível tem prioridade sobre as do concupiscível.	1084
Art. 2 — Se o amor é a primeira das paixões do concupiscível.	1085
Art. 3 — Se a esperança é a primeira entre as paixões do irascível.	1086
Art. 4 — Se as principais paixões são as quatro seguintes: a alegria e a tristeza, a esperança e o temor.	1087
Questão 25: Do bem e do mal nas paixões da alma.....	1089
Art. 1 — Se as paixões da alma são moralmente boas ou más.....	1089
Art. 2 — Se todas as paixões da alma são moralmente más	1089

Art. 3 — Se qualquer paixão sempre diminui a bondade do ato moral.	1090
Art. 4 — Se alguma paixão da alma é na sua espécie moralmente boa ou má.	1092
Questão 26: Do amor.....	1093
Art. 1 — Se o amor pertence ao concupiscível.....	1093
Art. 2 — Se o amor é paixão.....	1094
Art. 3 — Se o amor é o mesmo que a dileção.....	1095
Art. 4 — Se o amor se divide convenientemente em amor de amizade e de concupiscência.	1096
Questão 27: Da causa do amor.....	1098
Art. 1 — Se o bem é a causa única do amor.	1098
Art. 2 — Se o conhecimento é causa do amor.....	1099
Art. 3 — Se a semelhança é causa do amor.....	1100
Art. 4 — Se as outras paixões podem ser causa do amor.....	1101
Questão 28: Dos efeitos do amor.	1102
Art. 1 — Se a união é efeito do amor.....	1102
Art. 2 — Se o amor causa a mútua inerência, i. é, se faz com que o amante esteja no amado e reciprocamente.....	1103
Art. 3 — Se o êxtase é um efeito do amor.	1104
Art. 4 — Se o zelo é efeito do amor.....	1105
Art. 5 — Se o amor é paixão lesiva.	1106
Art. 6 — Se o amante faz tudo por amor.....	1107
Questão 29: Do ódio.	1109
Art. 1 — Se o objeto e a causa do ódio é o mal.	1109
Art. 2 — Se o amor é causa do ódio.....	1109
Art. 3 — Se o ódio é mais forte que o amor.	1110
Art. 4 — Se podemos nos odiar a nós mesmos.	1111
Art. 5 — Se podemos odiar a verdade.....	1112
Art. 6 — Se podemos odiar alguma coisa em universal.	1113
Questão 30: Da concupiscência.	1115
Art. 1 — Se a concupiscência reside só no apetite sensitivo.	1115
Art. 2 — Se a concupiscência é uma paixão especial da potência concupiscível.....	1116
Art. 3 — Se certas concupiscências são naturais e outras, não-naturais.....	1117
Art. 4 — Se a concupiscência é infinita.	1118
Questão 31: Do prazer em si mesmo.	1120
Art. 1 — Se o prazer é uma paixão.....	1120
Art. 2 — Se o prazer se realiza no tempo.	1121
Art. 3 — Se a alegria é absolutamente o mesmo que o prazer.	1122

Art. 4 — Se o prazer reside no apetite intelectual.....	1123
Art. 5 — Se os prazeres corpóreos e sensíveis são maiores que os espirituais e intelectuais.	1124
Art. 6 — Se os prazeres do tato são maiores que os dos outros sentidos.	1125
Art. 7 — Se há algum prazer inatural.....	1126
Art. 8 — Se um prazer pode ser contrário a outro.	1127
Questão 32: Da causa do prazer.	1129
Art. 1 — Se a atividade é a causa própria e primeira do prazer.	1129
Art. 2 — Se o movimento é causa do prazer.	1130
Art. 3 — Se a memória e a esperança são causas do prazer.	1131
Art. 4 — Se a tristeza é causa do prazer.	1132
Art. 5 — Se as ações dos outros são-nos causa de prazer.	1132
Art. 6 — Se fazer bem a outrem é causa de prazer.	1133
Art. 7 — Se a semelhança é causa do prazer.	1135
Art. 8 — Se a admiração é causa de prazer.	1136
Questão 33: Dos efeitos do prazer.....	1137
Art. 1 — Se a dilatação é efeito do prazer.	1137
Art. 2 — Se o prazer nos provoca o desejá-lo mais.	1138
Art. 3 — Se o prazer impede o uso da razão.....	1139
Art. 4 — Se o prazer aperfeiçoa a operação.....	1140
Questão 34: Da bondade e da malícia dos prazeres.	1142
Art. 1 — Se todo prazer é mau.....	1142
Art. 2 — Se todo prazer é bom.	1143
Art. 3 — Se há algum prazer melhor que todos os outros.	1144
Art. 4 — Se o prazer é a medida ou a regra do bem e do mal.....	1145
Questão 35: Da dor e da tristeza em si mesmas.	1147
Art. 1 — Se a dor é paixão da alma.	1147
Art. 2 — Se a tristeza é dor.	1148
Art. 3 — Se a dor contraria o prazer.	1149
Art. 4 — Se a tristeza é universalmente contrária ao prazer.	1150
Art. 5 — Se alguma tristeza é contrária ao prazer da contemplação.	1151
Art. 6 — Se o evitamento da tristeza é mais veemente que o desejo do prazer.....	1153
Art. 7 — Se a dor externa é maior que a dor interna do coração.....	1154
Art. 8 — Se Damasceno assinala convenientemente quatro espécies de tristeza, a saber: a acedia, a ansiedade, a misericórdia e a inveja.	1156
Questão 36: Das causas da tristeza.....	1158
Art. 1 — Se o bem perdido é, mais que o mal anexo, causa da dor.	1158

Art. 2 — Se a concupiscência é causa da dor ou tristeza.....	1159
Art. 3 — Se o desejo de unidade é causa da dor.....	1160
Art. 4 — Se um poder maior deve ser considerado como causa da dor.	1161
Questão 37: Dos efeitos da dor e da tristeza.....	1162
Art. 1 — Se a dor elimina a faculdade de aprender.	1162
Art. 2 — Se o gravame do ânimo é efeito da tristeza.	1163
Art. 3 — Se a tristeza impede toda operação.	1164
Questão 38: Dos remédios da dor ou tristeza.	1165
Art. 1 — Se o prazer mitiga a dor ou tristeza.	1165
Art. 2 — Se o pranto mitiga a tristeza.	1166
Art. 3 — Se o amigo que se compadece conosco mitiga a tristeza.	1167
Art. 4 — Se a contemplação da verdade mitiga a dor.	1167
Art. 5 — Se o sono e o banho mitigam a tristeza.....	1168
Questão 39: Ou da bondade e da malícia da dor ou tristeza	1170
Art. 1 — Se toda tristeza é má.	1170
Art. 2 — Se a tristeza implica a noção de bem honesto.	1171
Art. 3 — Se a tristeza pode ser um bem útil.	1172
Art. 4 — Se a tristeza é o sumo mal.	1172
Questão 40: Da esperança e do desespero.....	1174
Art. 1 — Se a esperança é o mesmo que o desejo ou cobiça.	1174
Art. 2 — Se a esperança pertence à potência cognitiva.	1175
Art. 3 — Se os brutos têm esperança.....	1176
Art. 4 — Se o desespero é o contrário da esperança.....	1177
Art. 5 — Se a experiência é causa da esperança.....	1178
Art. 6 — Se a juventude e a embriaguez são causas da esperança.	1179
Art. 7 — Se a esperança é causa do amor.....	1179
Art. 8 — Se a esperança coadjuva, ou antes, impede a nossa atividade.	1180
Questão 41: Do temor em si mesmo.....	1182
Art. 1 — Se o temor é paixão da alma.	1182
Art. 2 — Se o temor é uma paixão especial.	1183
Art. 3 — Se há algum temor natural.	1183
Art. 4 — Se Damasceno assinala convenientemente seis espécies de termo: a indolência, o pejo, a vergonha, a admiração, o estupor e a agonia.....	1184
Questão 42: Do objeto do temor	1187
Art. 1 — Se o bem é objeto do temor.	1187
Art. 2 — Se há temor do mal natural.	1187

Art. 3 — Se pode haver temor do mal da culpa.	1189
Art. 4 — Se o temor pode ser temido.	1190
Art. 5 — Se os males insólitos e os repentinos sejam mais de se temerem.	1190
Art. 6 — Se é mais para temer aquilo que não tem remédio.	1191
Questão 43: Da causa do temor.	1193
Art. 1 — Se o amor é causa do temor.	1193
Art. 2 — Se a deficiência é a causa do temor.	1194
Questão 44: Dos efeitos do temor.	1195
Art. 1 — Se o temor causa contração.	1195
Art. 2 — Se o temor nos torna conciliativos.	1196
Art. 3 — Se o tremor é efeito do temor.	1197
Art. 4 — Se o temor trava a operação.	1198
Questão 45: Da coragem.	1199
Art. 1 — Se a coragem é contrária ao temor.	1199
Art. 2 — Se a coragem resulta da esperança.	1200
Art. 3 — Se a deficiência pode ser causa da coragem.	1201
Art. 4 — Se os corajosos são mais audazes antes dos perigos do que depois de estarem neles.	1202
Questão 46: Da ira, em si mesma.	1204
Art. 1 — Se a ira é uma paixão especial.	1204
Art. 2 — Se o objeto da ira é o mal.	1205
Art. 3 — Se a ira tem sua sede no concupiscível.	1206
Art. 4 — Se a ira é acompanhada da razão.	1206
Art. 5 — Se a ira é mais natural que a concupiscência.	1207
Art. 6 — Se a ira é mais grave que o ódio.	1208
Art. 7 — Se a ira só tem por objeto os susceptíveis de justiça.	1210
Art. 8 — Se Damasceno assinala convenientemente três espécies de ira, a saber: o fel, a mania e o furor.	1211
Questão 47: Da causa eficiente da ira e dos seus remédios.	1212
Art. 1 — Se sempre nos iramos por alguma coisa feita contra nós.	1212
Art. 2 — Se o contempto ou o desprezo é motivo de ira.	1213
Art. 3 — Se a nossa excelência é a causa de nos irarmos mais facilmente.	1214
Art. 4 — Se uma deficiência é causa de mais facilmente nos irarmos contra outrem.	1215
Questão 48: Dos efeitos da ira.	1217
Art. 1 — Se a ira causa o prazer.	1217
Art. 2 — Se o ardor é, por excelência, efeito da ira.	1218
Art. 3 — Se a ira priva da razão.	1219

Art. 4 — Se a ira causa a taciturnidade.	1220
Tratado dos hábitos.	1222
Questão 49: Da substância dos hábitos.	1222
Art. 1 — Se o hábito é uma qualidade.	1222
Art. 2 — Se o hábito é uma determinada espécie de qualidade.	1223
Art. 3 — Se o hábito implica ordenação para o ato.	1225
Art. 4 — Se é necessário existir o hábito.	1226
Questão 50: Do sujeito dos hábitos.	1228
Art. 1 — Se o corpo é susceptível de algum hábito.	1228
Art. 2 — Se os hábitos existem na alma, mais pela essência do que pela potência.	1229
Art. 3 — Se as potências da parte sensitiva são susceptíveis de algum hábito.	1231
Art. 4 — Se o intelecto é susceptível de hábitos.	1232
Art. 5 — Se a vontade é susceptível de algum hábito.	1233
Art. 6 — Se nos anjos há hábitos.	1234
Questão 51: Da causa dos hábitos quanto à geração deles.	1237
Art. 1 — Se há hábitos procedentes da natureza.	1237
Art. 2 — Se certos hábitos podem ser causados por algum ato.	1238
Art. 3 — Se o hábito pode ser gerado por um só ato.	1239
Art. 4 — Se o homem tem hábitos infundidos por Deus.	1240
Questão 52: Do aumento dos hábitos.	1242
Art. 1 — Se os hábitos são susceptíveis de aumento.	1242
Art. 2 — Se o aumento dos hábitos se faz por adição.	1244
Art. 3 — Se qualquer ato aumenta o hábito.	1246
Questão 53: Da diminuição e da corrupção dos hábitos.	1247
Art. 1 — Se o hábito pode perder-se.	1247
Art. 2 — Se o hábito pode diminuir.	1248
Art. 3 — Se o hábito destrói-se ou diminui só pelo cessar da atividade.	1249
Questão 54: Da distinção dos hábitos.	1251
Art. 1 — Se podem existir muitos hábitos numa mesma potência.	1251
Art. 2 — Se os hábitos distinguem-se pelos objetos.	1252
Art. 3 — Se os hábitos se distinguem pelo bem e pelo mal.	1253
Tratado das virtudes em geral.	1255
Questão 55: Das virtudes quanto à sua essência.	1255
Art. 1 — Se a virtude humana é um hábito.	1255
Art. 2 — Se é da essência da virtude humana ser um hábito operativo.	1256

Art. 3 — Se é da essência da virtude ser um hábito bom.	1257
Art. 4 — Se é exata a definição de virtude comumente dada: a virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual vivemos retamente, de que ninguém pode usar mal, e que Deus obra em nós, sem nós.	1258
Questão 56: Do sujeito da virtude.	1261
Art. 1 — Se a virtude existe na potência da alma como sujeito.	1261
Art. 2 — Se uma virtude pode existir em duas potências.	1262
Art. 3 — Se o intelecto é o sujeito da virtude.	1262
Art. 4 — Se o irascível e o concupiscível podem ser sujeitos da virtude.	1264
Art. 5 — Se nas potências sensitivas apreensivas internas pode haver virtude.	1265
Art. 6 — Se a vontade é sujeito de alguma virtude.	1266
Questão 57: Da distinção entre as virtudes intelectuais.	1268
Art. 1 — Se os hábitos intelectuais especulativos são virtudes.	1268
Art. 2 — Se se distinguem convenientemente três virtudes intelectuais especulativas, a saber: a sapiência, a ciência e o intelecto.	1269
Art. 3 — Se a arte é uma virtude intelectual.	1270
Art. 4 — Se a prudência é virtude diferente da arte.	1271
Art. 5 — Se a prudência é uma virtude necessária ao bem viver.	1273
Art. 6 — Se convenientemente adjungem-se à prudência a eubulia, a sínese e a gnome.	1274
Questão 58: Da distinção entre as virtudes morais e as intelectuais.	1276
Art. 1 — Se toda virtude é moral.	1276
Art. 2 — Se a virtude moral se distingue da intelectual.	1277
Art. 3 — Se a virtude humana se divide suficientemente em moral e intelectual.	1278
Art. 4 — Se a virtude moral pode existir sem a intelectual.	1279
Art. 5 — Se a virtude intelectual pode existir sem a moral.	1280
Questão 59: Das relações entre as virtudes morais e a paixão.	1282
Art. 1 — Se a virtude moral é uma paixão.	1282
Art. 2 — Se as virtudes morais podem coexistir com as paixões.	1283
Art. 3 — Se a virtude é compatível com a tristeza.	1284
Art. 4 — Se toda virtude moral diz respeito às paixões.	1285
Art. 5 — Se a virtude moral pode existir sem as paixões.	1286
Questão 60: Da distinção das virtudes morais entre si.	1288
Art. 1 — Se há uma só virtude moral.	1288
Art. 2 — Se as virtudes morais se distinguem entre si por serem umas relativas às obras e outras, às paixões.	1289
Art. 3 — Se uma só virtude é a que versa sobre as obras.	1290
Art. 4 — Se a paixões diversas correspondem virtudes morais diversas.	1291

Art. 5 — Se as virtudes morais se distinguem pelos objetos das paixões.	1292
Questão 61: Da distinção entre as virtudes cardeais.	1295
Art. 1 — Se as virtudes morais devem chamar-se cardeais ou principais.	1295
Art. 2 — Se são quatro as virtudes cardeais.	1296
Art. 3 — Se as demais virtudes devem mais que as referidas, chamar-se principais.	1297
Art. 4 — Se as quatro referidas virtudes são diversas e distintas entre si.	1298
Art. 5 — Se as quatro virtudes cardeais se dividem convenientemente em virtudes exemplares, virtudes da alma purificada, purgatórias e políticas.	1299
Questão 62: Das virtudes teologais.	1302
Art. 1 — Se há virtudes teologais.	1302
Art. 2 — Se as virtudes teologais se distinguem das morais e intelectuais.	1303
Art. 3 — Se se admitem convenientemente três virtudes teologais: a fé, a esperança e a caridade.	1304
Art. 4 — Se na ordem das virtudes teologais a fé é anterior à esperança e a esperança, à caridade.	1305
Questão 63: Da causa das virtudes.	1307
Art. 1 — Se a virtude existe em nós por natureza.	1307
Art. 2. — Se as virtudes podem ser causadas em nós pelas obras habituais.	1308
Art. 3 — Se além das virtudes teologais, há em nós outras infundidas por Deus.	1309
Art. 4 — Se virtudes infusas diferem especificamente das adquiridas.	1310
Questão 64: Do meio termo das virtudes.	1312
Art. 1 — Se a virtude moral consiste num meio termo.	1312
Art. 2 — Se o meio termo da virtude moral é o meio termo da razão ou o da coisa.	1313
Art. 3 — Se as virtudes intelectuais consistem num meio termo.	1314
Art. 4 — Se a virtude teológica consiste num meio termo.	1315
Questão 65: Da conexão das virtudes.	1317
Art. 1 — Se as virtudes morais são necessariamente conexas.	1317
Art. 2 — Se as virtudes morais podem existir sem a caridade.	1319
Art. 3 — Se podemos ter a caridade, sem as outras virtudes morais.	1320
Art. 4 — Se a fé e a esperança podem, às vezes, existir sem a caridade.	1321
Art. 5 — Se a caridade pode existir sem a fé e a esperança.	1322
Questão 66: Da igualdade das virtudes.	1324
Art. 1 — Se uma virtude pode ser maior ou menor.	1324
Art. 2 — Se todas as virtudes de um mesmo homem são igualmente intensas.	1325
Art. 3 — Se as virtudes morais têm preeminência sobre as intelectuais.	1327
Art. 4 — Se a justiça é a principal entre as virtudes morais.	1328
Art. 5 — Se a sabedoria é a maior das virtudes intelectuais.	1329

Art. 6 — Se a caridade é a maior das virtudes teologais.....	1330
Questão 67: Da duração das virtudes depois desta vida.	1332
Art. 1 — Se as virtudes morais permanecem depois desta vida.....	1332
Art. 2 — Se as virtudes intelectuais perduram depois desta vida.	1333
Art. 3 — Se a fé perdura depois desta vida.....	1334
Art. 4 — Se a esperança perdura, depois da morte, no estado da glória.	1336
Art. 5 — Se algo da fé ou da esperança perdura na glória.....	1337
Art. 6 — Se a caridade subsiste, depois desta vida, na glória.....	1339
Tratado dos dons do Espírito Santo	1340
Questão 68: Dos dons.	1340
Art. 1 — Se os dons se distinguem das virtudes.	1340
Art. 2 — Se os dons são necessários à salvação do homem.	1342
Art. 3 — Se os dons do Espírito Santo são hábitos.	1343
Art. 4 — Se são convenientemente enumerados os sete dons do Espírito Santo.....	1344
Art. 5 — Se os dons são conexos.....	1346
Art. 6 — Se os dons do Espírito Santo permanecem na pátria.	1347
Art. 7 — Se a dignidade dos dons se funda na enumeração de Isaías, cap. XI.	1348
Art. 8 — Se as virtudes têm preeminência sobre os dons.	1350
Questão 69: Das bem-aventuranças.	1352
Art. 1 — Se as bem-aventuranças se distinguem das virtudes e dos dons.....	1352
Art. 2 — Se os prêmios atribuídos as bem-aventuranças pertencem a esta vida.	1353
Art. 3 — Se as bem-aventuranças são enumeradas convenientemente.....	1354
Art. 4 — Se os prêmios das bem-aventuranças estão convenientemente enumerados.....	1357
Questão 70: Dos frutos do Espírito Santo.	1359
Art. 1 — Se os frutos do Espírito Santo, enumerados pelo Apóstolo em Galat. V, são atos.	1359
Art. 2 — Se os frutos diferem das bemaventuranças.	1360
Art. 3 — Se o Apóstolo enumera convenientemente os doze frutos.	1361
Art. 4 — Se os frutos do Espírito Santo contrariam as obras da carne, que o Apóstolo enumera.	1363
Tratado dos vícios e pecados.....	1365
Questão 71: Dos vícios e dos pecados em si mesmos.	1365
Art. 1. — Se o vício é contrário à virtude.	1365
Art. 2 — Se o vício é contrário à natureza.	1366
Art. 3 — Se o vício, i. é, o hábito mau, é pior que o pecado, i. é, o ato mau.	1367
Art. 4 — Se o ato vicioso ou pecado pode coexistir com a virtude.	1368
Art. 5 — Se qualquer pecado implica um ato.	1369

Art. 6 — Se o pecado é convenientemente definido assim: o dito, feito ou desejado contra a lei eterna.....	1371
Questão 72: Da distinção entre os pecados	1373
Art. 1 — Se os pecados diferem especificamente pelos seus objetos.	1373
Art. 2 — Se convenientemente se distinguem os pecados espirituais, dos carnis.....	1374
Art. 3 — Se os pecados se distinguem especificamente pelas suas causas.	1375
Art. 4 — Se convenientemente os pecados se distinguem em pecados contra Deus, o próximo e nós mesmos.	1376
Art. 5 — Se a divisão dos pecados, fundada no reato em venial e mortal, lhes diversifica a espécie.	1377
Art. 6 — Se os pecados de comissão e omissão diferem especificamente.	1379
Art. 7 — Se o pecado se divide acertadamente em pecado por pensamentos, palavras e obras.	1380
Art. 8 — Se a superabundância e o defeito diversificam as espécies de pecados.....	1381
Art. 9 — Se os vícios e os pecados se diversificam especificamente segundo as circunstâncias diversas.	1382
Questão 73: Da relação dos pecados entre si.	1384
Art. 1 — Se todos os pecados são conexos.....	1384
Art. 2 — Se todos os pecados são iguais.....	1385
Art. 3 — Se a gravidade dos pecados varia com os objetos deles.....	1386
Art. 4 — Se a gravidade dos pecados difere da dignidade das virtudes a que se opõem; de modo que à maior virtude se oponha maior pecado.....	1387
Art. 5 — Se os pecados carnis implicam menor culpa que os espirituais.....	1388
Art. 6 — Se a gravidade dos pecados depende da causa deles.....	1389
Art. 7 — Se a circunstância agrava o pecado.....	1390
Art. 8 — Se a gravidade do pecado cresce com o aumento do dano causado.	1392
Art. 9 — Se o pecado se agrava conforme a condição da pessoa contra quem pecamos.	1393
Art. 10 — Se a grandeza da pessoa que peca agrava o pecado.	1395
Questão 74: Do sujeito dos pecados.....	1397
Art. 1 — Se a vontade pode ser sujeito do pecado.	1397
Art. 2 — Se só a vontade é sujeito do pecado.	1398
Art. 3 — Se na sensualidade pode haver pecado.	1398
Art. 4 — Se na sensualidade pode haver pecado mortal.	1400
Art. 5 — Se o pecado pode existir na razão.....	1401
Art. 6 — Se o pecado da deleitação morosa reside na razão.	1401
Art. 7 — Se o pecado do consentimento no ato reside na razão superior.....	1402
Art. 8 — Se o consentimento na deleitação é pecado mortal.	1404

Art. 9 — Se na razão superior, enquanto diretiva das potências inferiores, i. é, enquanto consente no ato do pecado, pode haver pecado venial.	1406
Art. 10 — Se na razão superior, como tal, i. é, enquanto contempla as razões eternas, pode haver pecado venial.	1407
Questão 75: Das causas dos pecados em geral.	1409
Art. 1 — Se o pecado tem causa.	1409
Art. 2 — Se o pecado tem causa interior.	1410
Art. 3 — Se o pecado tem causa exterior.	1411
Art. 4 — Se o pecado é causa do pecado.	1412
Questão 76: Das causas do pecado em especial.	1414
Art. 1 — Se a ignorância pode ser causa do pecado.	1414
Art. 2 — Se a ignorância é pecado.	1415
Art. 3 — Se a ignorância escusa totalmente do pecado.	1416
Art. 4 — Se a ignorância diminui o pecado.	1418
Questão 77: Da causa do pecado por parte do apetite sensitivo: se a paixão da alma é causa do pecado.	1420
Art. 1 — Se a vontade é movida pela paixão do apetite sensitivo.	1420
Art. 2 — Se a razão pode ser travada pela paixão contrária à sua ciência.	1421
Art. 3 — Se o pecado causado pela paixão, deve ser tido como causado pela fraqueza.	1423
Art. 4 — Se o amor próprio é o princípio de todo o pecado.	1424
Art. 5 — Se se consideram convenientemente como causas dos pecados a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida.	1425
Art. 6 — Se o pecado fica atenuado pela paixão.	1426
Art. 7 — Se a paixão excusa totalmente do pecado.	1427
Art. 8 — Se o pecado provocado pela paixão pode ser mortal.	1429
Questão 78: Da causa do pecado, por parte da vontade, chamada malícia.	1430
Art. 1 — Se se pode pecar de propósito ou por malícia intencional.	1430
Art. 2 — Se todo o que peca por hábito peca por malícia intencional.	1431
Art. 3 — Se quem peca por malícia intencional peca por hábito.	1432
Art. 4 — Se quem peca por malícia intencional peca mais gravemente que quem peca por paixão.	1433
Questão 79: Das causas exteriores do pecado, e primeiro por parte de Deus.	1435
Art. 1 — Se Deus é causa do pecado.	1435
Art. 2 — Se Deus é causa do ato pecaminoso.	1436
Art. 3 — Se Deus é causa da obsecação e do endurecimento.	1437
Art. 4 — Se a obsecação e o endurecimento sempre se ordenam à salvação do obsecado e endurecido.	1438
Questão 80: Da causa do pecado por parte do diabo.	1440

Art. 1 — Se o diabo é causa direta de o homem pecar.....	1440
Art. 2 — Se o diabo pode induzir ao pecado instigando interiormente.	1441
Art. 3 — Se o diabo pode nos necessitar a pecar.....	1442
Art. 4 — Se todos os pecados vêm da sugestão do diabo.	1443
Questão 81: Da causa do pecado do homem, quanto a origem deste; ou, do pecado original.	1445
Art. 1 — Se o primeiro pecado do primeiro pai se lhe transmitiu aos descendentes pela geração...1445	
Art. 2 — Se também os outros pecados, quer do primeiro pai, quer dos pais imediatos, se transmitem aos descendentes.....1447	
Art. 3 — Se o pecado do primeiro pai se transmitiu, pela geração, a todos os homens.1448	
Art. 4 — Se quem fosse milagrosamente formado de carne humana, contrairia o pecado original. 1449	
Art. 5 — Adão não tendo pecado, se os filhos de Adão e Eva contrairiam o pecado original, se só ela tivesse pecado.....1450	
Questão 82: Do pecado original quanto à sua essência.	1452
Art. 1 — Se o pecado original é um hábito.1452	
Art. 2 — Se num mesmo homem há muitos pecados originais.1453	
Art. 3 — Se o pecado original é a concupiscência.....1454	
Art. 4 — Se o pecado original se mani-festa igualmente em todos.1455	
Questão 83: Do sujeito do pecado original.	1457
Art. 1 — Se o pecado original está mais na carne que na alma.1457	
Art. 2 — Se o pecado original está mais na essência da alma que nas potências.1458	
Art. 3 — Se o pecado original contaminou mais a vontade que as outras faculdades.....1459	
Art. 4 — Se as referidas potências — a geratriz, a potência concupiscível e o sentido do tacto, foram mais contaminadas que as outras.....1460	
Questão 84: Da causa do pecado, enquanto é um causa de outro.	1462
Art. 1 — Se a cobiça é a raiz de todos os pecados.1462	
Art. 2 — Se a soberba é o início de todos os pecados.1463	
Art. 3 — Se além da soberba e da avareza, há outros pecados especiais chamados capitais.....1464	
Art. 4 — Se devemos admitir sete vícios capitais, a saber: a vanglória, a inveja, a ira, a avareza, a tristeza, a gula e a luxúria.....1465	
Questão 85: Dos efeitos do pecado e, primeiro, da corrupção do bem da natureza.....	1468
Art. 1 — Se o pecado diminui o bem da natureza.1468	
Art. 2 — Se a natureza humana pode ser privada totalmente do seu bem pelo pecado.....1469	
Art. 3 — Se a fraqueza, a ignorância, a malícia e a concupiscência são convenientemente consideradas lesões da natureza conseqüentes ao pecado.1471	
Art. 4 — Se a privação do modo, da espécie e da ordem são efeitos do pecado.....1472	
Art. 5 — Se a morte e as outras misérias do corpo são efeitos do pecado.1473	
Art. 6 — Se a morte e as demais misérias do corpo são naturais ao homem.1474	

Questão 86: Da mácula do pecado.	1476
Art. 1 — Se o pecado causa mácula na alma.	1476
Art. 2 — Se a mácula permanece na alma depois do ato do pecado.	1477
Questão 87: Do reato da pena.....	1479
Art. 1 — Se o reato da pena é efeito do pecado.....	1479
Art. 2 — Se um pecado pode ser pena de outro.....	1480
Art. 3 — Se algum pecado implica o reato da pena eterna.	1481
Art. 4 — Se ao pecado é devida uma pena quantitativamente infinita.....	1482
Art. 5 — Se todo pecado implica o reato da pena eterna.....	1483
Art. 6 — Se o reato da pena permanece depois do pecado.	1484
Art. 7 — Se toda pena tem como causa uma culpa.	1485
Art. 8 — Se alguém pode ser punido pelo pecado de outrem.....	1487
Questão 88: Do pecado venial e do mortal.	1489
Art. 1 — Se o pecado venial se opõe convenientemente ao mortal.	1489
Art. 2 — Se o pecado venial difere, em gênero, do mortal, de modo que tanto o mortal como o venial o sejam genericamente.....	1490
Art. 3 — Se o pecado venial é uma disposição para o mortal.	1492
Art. 4 — Se o pecado venial pode vir a ser mortal.....	1493
Art. 5 — Se a circunstância pode tornar mortal o pecado venial.	1494
Art. 6 — Se um pecado mortal pode tornar-se venial.	1495
Questão 89: Do pecado venial em si mesmo.....	1497
Art. 1 — Se o pecado venial causa mácula na alma.....	1497
Art. 2 — Se os pecados veniais são designados convenientemente pela madeira, pelo feno e pela palha.....	1498
Art. 3 — Se o homem, no estado de inocência, podia pecar venialmente.....	1499
Art. 4 — Se um anjo bom ou mal pode pecar venialmente.....	1501
Art. 5 — Se os movimentos primeiros da sensualidade, nos infiéis, são pecados mortais.	1502
Art. 6 — Se o pecado venial pode coexistir numa pessoa só com o original.....	1503
Tratado da lei	1505
Questão 90: Da essência da lei.	1505
Art. 1 — Se a lei é algo de racional.....	1505
Art. 2 — Se a lei se ordena sempre para o bem comum, como para o fim.	1506
Art. 3 — Se a razão particular pode legislar.....	1507
Art. 4 — Se a promulgação é da essência da lei.....	1508
Questão 91: Da diversidade das leis.	1509
Art. 1 — Se há uma lei eterna.	1509

Art. 2 — Se há em nós uma lei natural.....	1510
Art. 3 — Se há uma lei humana.....	1511
Art. 4 — Se é necessário haver uma lei divina.	1512
Art. 5 — Se há só uma lei divina.....	1513
Art. 6 — Se há uma lei constituída pelo estímulo da sensualidade.	1514
Questão 92: Dos efeitos da lei.....	1516
Art. 1 — Se o efeito da lei é tornar os homens bons.	1516
Art. 2 — Se os atos da lei estão convenientemente assinalados na expressão: são atos da lei ordenar, proibir, permitir e punir.	1517
Questão 93: Da lei eterna.	1519
Art. 1 — Se a lei eterna é a razão suma existente em Deus.	1519
Art. 2 — Se a lei eterna é conhecida de todos.	1520
Art. 3 — Se toda lei deriva da lei eterna.	1521
Art. 4 — Se o necessário e o eterno estão sujeitos à lei eterna.	1522
Art. 5 — Se os contingentes naturais estão sujeitos à lei eterna.....	1523
Art. 6 — Se todas as coisas humanas estão sujeitas à lei eterna.....	1524
Questão 94: Da lei natural.	1526
Art. 1 — Se a lei natural é um hábito.	1526
Art. 2— Se a lei natural contém muitos preceitos ou um só.	1527
Art 3 — Se todos os atos das virtudes são de lei da natureza.	1528
Art. 4 — Se a lei da natureza é uma em todos.....	1529
Art. 5 — Se a lei da natureza pode ser mudada.....	1531
Art. 6 — Se a lei da natureza pode ser abolida do coração do homem.....	1532
Questão 95: Da Lei humana	1534
Art. 1 — Se é útil terem os homens estabelecido leis.	1534
Art. 2 — Se toda lei feita pelos homens é derivada da lei natural.....	1535
Art. 3 — Se Isidoro expõe convenientemente a qualidade da lei positiva.	1536
Art. 4 — Se Isidoro estabelece convenientemente a divisão das leis humanas ou do direito humano.	1537
Questão 96: Do poder da lei humana.	1540
Art. 1 — Se a lei humana deve ser feita para o bem comum ou antes, para o particular.....	1540
Art. 2 — Se à lei humana pertence coibir todos os vícios.....	1541
Art. 3 — Se a lei humana ordena os atos de todas as virtudes.....	1542
Art. 4 — Se a lei humana obriga no foro da consciência.	1543
Art. 5 — Se todos estão sujeitos à lei.....	1544
Art. 6 — Se é lícito a quem está sujeito à lei agir fora dos termos dela.	1545

Questão 97: Da mudança das leis.	1547
Art. 1 — Se a lei humana deve de algum modo ser mudada.	1547
Art. 2 — Se a lei humana há de sempre ser mudada quando aparecerem melhores instituições.	1548
Art. 3 — Se o costume pode obter força de lei e abrogar a lei.	1549
Art. 4 — Se os chefes do povo podem dispensar nas leis humanas.	1550
Questão 98: Da lei antiga.	1552
Art. 1 — Se a lei antiga era boa.	1552
Art. 2 — Se a lei antiga procedia de Deus.	1553
Art. 3 — Se a lei antiga foi dada pelos anjos, ou imediatamente por Deus.	1554
Art. 4 — Se a lei antiga devia ter sido dada só ao povo judeu.	1555
Art. 5 — Se todos os homens estavam obrigados a observar a lei antiga.	1557
Art. 6 — Se a lei antiga foi dada, no tempo conveniente, a Moisés.	1558
Questão 99: Dos preceitos da lei antiga.	1560
Art. 1 — Se a lei antiga continha só um preceito.	1560
Art. 2 — Se a lei antiga continha preceitos morais.	1561
Art. 3 — Se a lei antiga continha preceitos cerimoniais, além dos morais.	1562
Art. 4 — Se, além dos preceitos morais e cerimoniais, há preceitos judiciais, na lei antiga.	1563
Art. 5 — Se a lei antiga contém outros preceitos, além dos morais, dos judiciais e dos cerimoniais.	1564
Questão 100: Dos preceitos morais da lei antiga.	1566
Art. 1 — Se todos os preceitos morais pertencem à lei da natureza.	1566
Art. 2 — Se os preceitos morais da lei abrangem todos os atos virtuosos.	1567
Art. 3 — Se todos os preceitos morais da lei antiga reduzem-se aos dez preceitos do decálogo.	1568
Art. 4 — Se os preceitos do decálogo se distinguem convenientemente.	1569
Art. 5 — Se os preceitos do decálogo estão convenientemente enumerados.	1570
Art. 6 — Se os dez preceitos do decálogo estão convenientemente ordenados.	1573
Art. 7 — Se os preceitos do decálogo foram dados convenientemente.	1575
Art. 8 — Se os preceitos do decálogo admitem dispensa.	1576
Art. 9 — Se o modo da virtude está na alçada do preceito da lei.	1578
Art. 10 — Se o modo da caridade está na alçada do preceito da lei divina.	1579
Art. 11 — Se se distinguem convenientemente outros preceitos morais da lei, além do decálogo.	1581
Art. 12 — Se os preceitos morais da lei antiga justificavam.	1582
Questão 101: Dos preceitos cerimoniais em si mesmos.	1585
Art. 1 — Se a razão dos preceitos cerimoniais está em serem concernentes ao culto de Deus.	1585
Art. 1 — Se a razão dos preceitos cerimoniais está em serem concernentes ao culto de Deus.	1586
Art. 2 — Se os preceitos cerimoniais são figurativos.	1587

Art. 3 — Se deviam ter sido muito os preceitos cerimoniais.	1589
Art. 4 — Se as cerimônias da lei antiga se dividiam convenientemente em sacrifícios, coisas sagradas, sacramentos e observâncias.	1590
Questão 102: Das causas dos preceitos cerimoniais.	1592
Art. 1 — Se os preceitos cerimoniais tem causa.	1592
Art. 2 — Se os preceitos cerimoniais tinham causa literal ou, se só figurada.	1593
Art. 3 — Se se pode assinalar uma razão conveniente das cerimônias relativas aos sacrifícios.	1594
Art. 4 — Se se pode dar razão suficiente das cerimônias da lei antiga relativas às coisas sagradas.	1599
Art. 5 — Se se podem dar causas convenientes aos sacramentos da lei antiga.	1607
Art. 6 — Se as observâncias cerimoniais tinham causa racional.	1617
Questão 103: Da duração dos preceitos cerimoniais.	1624
Art. 1 — Se a cerimônias da lei existiram antes dela.	1624
Art. 2 — Se as cerimônias da lei antiga tinham a virtude de justificar no tempo dessa lei.	1625
Art. 3 — Se as cerimônias da lei antiga cessaram com o advento de Cristo.	1627
Art. 4 — Se depois da paixão de Cristo, podem-se observar as cerimônias legais, sem pecado mortal.	1629
Questão 104: Dos preceitos judiciais.	1632
Art. 1 — Se a razão dos preceitos judiciais está em se ordenarem ao próximo.	1632
Art. 2 — Se os preceitos judiciais são figurativos.	1633
Art. 3 — Se os preceitos judiciais da lei antiga implicam obrigação perpétua.	1634
Art. 4 — Se os preceitos judiciais podem ter divisão certa.	1635
Questão 105: Da razão de ser dos preceitos judiciais.	1637
Art. 1 — Se a lei antiga constituiu convenientemente os chefes.	1637
Art. 2 — Se os preceitos judiciais relativos ao convívio social foram convenientemente estabelecidos.	1639
Art. 3 — Se os preceitos judiciais relativos aos estrangeiros foram convenientemente estabelecidos.	1646
Art. 4 — Se a lei antiga estabeleceu convenientemente preceitos relativos à sociedade doméstica.	1649
Questão 106: Da lei do Evangelho, chamada nova, em si mesma considerada.	1653
Art. 1 — Se a lei nova é uma lei escrita.	1653
Art. 2. — Se a lei nova justifica.	1654
Art. 3 — Se a lei nova devia ter sido dada desde o princípio do mundo.	1655
Art. 4 — Se a lei nova há de durar até o fim do mundo.	1656
Questão 107: Da comparação entre a lei nova e a antiga.	1659
Art. 1 — Se a lei nova difere da antiga.	1659
Art. 2 — Se a lei nova cumpriu a antiga.	1661

Art. 3 — Se a lei nova está contida na antiga.....	1663
Art. 4 — Se a lei nova é mais onerosa do que a antiga.....	1664
Questão 108: Do conteúdo da lei nova.	1666
Art. 1 — Se a lei nova devia ordenar ou proibir certos atos externos.....	1666
Art. 2 — Se a lei nova ordenou suficientemente os atos externos.....	1667
Art. 3 — Se a lei nova ordenou suficientemente os atos internos do homem.....	1669
Art. 4 — Se a lei nova propôs convenientemente conselhos certos e determinados.	1672
Tratado da Graça	1675
Questão 109: Da necessidade da graça.....	1675
Art. 1 — Se sem a graça o homem pode conhecer a verdade.....	1675
Art. 2 — Se o homem pode querer e fazer o bem sem a graça.....	1676
Art. 3 — Se o homem pode amar a Deus sobre todas as coisas, só pelas suas faculdades naturais, sem o auxílio da graça.....	1678
Art. 4 — Se o homem, sem a graça, só pelas suas faculdades naturais, pode cumprir os preceitos da lei.....	1679
Art. 5 — Se o homem pode merecer a vida eterna, sem a graça.	1680
Art. 6 — Se o homem pode preparar-se a si mesmo para a graça, sem o auxílio externo da mesma.	1681
Art. 7 — Se o homem pode ressurgir do pecado sem o auxílio da graça.	1682
Art. 8 — Se o homem pode, sem a graça, não pecar.....	1684
Art. 9 — Se quem já conseguiu a graça pode, por si mesmo, praticar o bem e evitar o pecado, sem outro auxílio da mesma.....	1685
Art. 10 — Se o homem, constituído na graça, precisa do auxílio da mesma para perseverar.	1687
Questão 110: Da graça de Deus quanto à sua essência.....	1689
Art. 1 — Se a graça produz algum efeito na alma.....	1689
Art. 2 — Se a graça é uma qualidade da alma.	1690
Art. 3 — Se a graça é o mesmo que a virtude.....	1691
Art. 4 — Se a graça está na essência da alma como no sujeito, ou em alguma das duas potências..	1693
Questão 111: Da divisão da graça.....	1695
Art. 1 — Se a graça se divide convenientemente em graça santificante e gratuita.	1695
Art. 2 — Se a graça se divide convenientemente em operante e cooperante.	1696
Art. 3 — Se a graça se divide convenientemente em preveniente e subsequente.	1697
Art. 4 — Se o Apóstolo divide convenientemente a graça gratuita.....	1698
Art. 5 — Se a graça gratuita é mais digna que a santificante.	1700
Questão 112: Da causa da graça.....	1702
Art. 1 — Se só Deus é a causa da graça.	1702

Art. 2 – Se, da parte do homem, é necessária alguma preparação ou disposição para a graça.....	1703
Art. 3 – Se é necessariamente dada a graça a quem para ela se prepara, ou faz tudo quanto pode.....	1704
Art. 4 – Se a graça é maior em um que em outro.	1705
Art. 5 – Se o homem pode saber que tem a graça.....	1706
Questão 113: Da justificação do ímpio, que é efeito da graça operante.	1708
Art. 1 – Se a justificação do ímpio é a remissão dos pecados.....	1708
Art. 3 – Se, para a justificação do ímpio, é necessária a moção do livre arbítrio.	1710
Art. 4 – Se, para a justificação do ímpio, é necessária a moção da fé.	1711
Art. 5 – Se, para a justificação do ímpio, é necessária a moção do livre arbítrio contra o pecado. ...	1712
Art. 6 – Se a remissão dos pecados deve ser enumerada entre as condições exigidas para a justificação do ímpio.	1713
Art. 7 – Se a justificação do ímpio é instantânea ou sucessiva.	1715
Art. 8 – Se a infusão da graça é, na ordem da natureza, a primeira das condições exigidas para a justificação do ímpio.	1717
Art. 9 - Se a justificação do ímpio é a máxima obra de Deus.	1718
Art. 10 – Se a justificação do ímpio é obra milagrosa.	1719
Questão 114: Do mérito, que é efeito da graça cooperante.....	1721
Art. 1 – Se o homem pode merecer perante Deus.	1721
Art. 2 – Se, sem a graça, podemos merecer a vida eterna.....	1722
Art. 3 – Se o homem, constituído em graça, pode condignamente merecer a vida eterna.	1723
Art. 4 – Se a graça é o princípio do mérito, mais pela caridade, do que pelas outras virtudes.....	1724
Art. 5 – Se o homem pode merecer por si a primeira graça.	1725
Art. 6 – Se um homem pode merecer para outro a primeira graça.....	1726
Art. 7 – Se podemos, por nós mesmos, merecer levantarmo-nos da queda.....	1727
Art. 8 – Se o homem pode merecer o aumento da graça ou da caridade.	1728
Art. 9 – Se podemos merecer a perseverança.	1729
Art. 10 – Se podemos merecer os bens temporais.	1730
Secunda Secundae.....	1733
Tratado sobre a Fé.....	1734
Questão 1: Do objeto da fé.	1734
Art. 1 - Se o objeto da fé é a verdade primeira.	1734
Art. 2 - Se o objeto da fé é algo de complexo, a modo do objeto do juízo.	1735
Art. 3 - Se é a fé susceptível de falsidade.	1736
Art. 4 - Se é o objeto da fé algo de visível.	1737
Art. 5 - Se as verdades da fé podem ser objeto de ciência.	1738
Art. 6 - Se as verdades da fé devem distinguir-se em certos artigos.	1739

Art. 7 - Se os artigos da fé aumentaram na sucessão dos tempos.	1740
Art. 8 - Se os artigos da fé estão convenientemente enumerados.	1742
Art. 9 - Se os artigos da fé estão convenientemente dispostos no símbolo.	1744
Art. 10 - Se pertence ao Sumo Pontífice ordenar o símbolo da fé.	1746
Questão 2: Do ato de Fé.	1748
Art. 1 - Se crer é cogitar com assentimento.	1748
Art. 2 - Se o ato da fé se distingue convenientemente em ato de crer a Deus, crer Deus e crer em Deus.	1749
Art. 3 - Se crer é necessário à salvação.	1750
Art. 4 - Se é necessário crer no que a razão natural pode provar.	1751
Art. 5 - Se estamos obrigados a crer em alguma coisa explicitamente.	1752
Art. 6 - Se todos estão obrigados igualmente a ter fé explícita.	1753
Art. 7 - Se crer explicitamente no mistério de Cristo é necessário à salvação, para todos.	1754
Art. 8 - Se crer na Trindade explicitamente é de necessidade para a salvação.	1756
Art. 9 - Se crer é meritório.	1757
Art. 10 - Se a razão conducente às verdades da fé diminui o mérito desta.	1758
Questão 3: Do ato exterior da Fé.	1760
Art. 1 - Se a confissão é um ato de fé.	1760
Art. 2 - Se a confissão da fé é necessária à salvação.	1761
Questão 4: Da fé em si mesma.	1762
Art. 1 - Se é uma definição exata da fé a que dá o Apóstolo quando diz: É a fé a substância das coisas que se devem esperar um argumento das coisas que não aparecem.	1762
Art. 2 - Se a fé está na inteligência como no sujeito.	1764
Art. 3 - Se a caridade é a forma da fé.	1765
Art. 4 - Se a fé informe pode vir a ser informada e inversamente.	1766
Art. 5 - Se é a fé uma virtude.	1767
Art. 6 - Se é a fé uma só.	1768
Art. 7 - Se é a fé a primeira das virtudes.	1769
Art. 8 - Se é mais certa a fé que a ciência e as outras virtudes intelectuais.	1770
Questão 5: Dos que tem a Fé.	1772
Art. 1 - Se nem o anjo, nem o homem, na sua condição primitiva, tinham fé.	1772
Art. 2 - Se os demônios tem fé.	1773
Art. 3 - Se o herético, que não crê num artigo de fé, pode ter fé informe nos outros.	1774
Art. 4 - Se pode um ter maior fé que outro.	1775
Questão 6: Da causa da Fé.	1777
Art. 1 - Se é a fé infundida no homem por Deus.	1777

Art. 2 - Se é a fé informe um dom de Deus.	1778
Questão 7: Dos efeitos da Fé.	1780
Art. 1 - Se o temor é efeito da fé.	1780
Art. 2 - Se a purificação do coração é efeito da fé.	1781
Questão 8: Do dom do intelecto.	1782
Art. 1 - Se o intelecto é um dom do Espírito Santo.	1782
Art. 2 - Se temos o dom do intelecto simultaneamente com o da fé.	1783
Art. 3 - Se o intelecto, considerado dom do Espírito Santo, é prático ou somente especulativo.	1784
Art. 4 - Se o dom do intelecto é infuso em todos os que tem a graça.	1784
Art. 5 - Se o dom do intelecto existe mesmo nos que não tem a graça santificante.	1785
Art. 6 - Se o dom do intelecto se distingue dos outros dons.	1786
Art. 7 - Se ao dom do intelecto corresponde a sexta bem-aventurança, a saber: Bem-aventurados os limpos de coração porque eles viram a Deus.	1788
Art. 8 - Se, dentre os frutos, a fé corresponde ao dom do intelecto.	1789
Questão 9: Do dom da ciência.	1790
Art. 1 - Se a ciência é um dom.	1790
Art. 2 - Se o dom da ciência versa sobre as coisas divinas.	1791
Art. 3 - Se a ciência, considerada como dom, é uma ciência prática.	1792
Art. 4 - Se ao dom da ciência corresponde a terceira bem-aventurança, que é: Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados.	1793
Questão 10: Da infidelidade em comum.	1794
Art. 1 - Se a infidelidade é pecado.	1794
Art. 2 - Se a infidelidade está no intelecto como no sujeito.	1795
Art. 3 - Se a infidelidade é o máximo dos pecados.	1796
Art. 4 - Se qualquer ação do infiel é pecado.	1797
Art. 5 - Se há várias espécies de infidelidade.	1797
Art. 6 - Se a infidelidade dos gentios ou dos pagãos é mais grave que as outras.	1799
Art. 7 - Se se deve disputar publicamente com os infiéis.	1800
Art. 8 - Se os infiéis devem, de algum modo, ser compelidos a aceitar a fé.	1801
Art. 9 - Se se pode ter comunhão com os infiéis.	1802
Art. 10 - Se os infiéis podem ter governo ou domínio sobre os fiéis.	1803
Art. 11 - Se se devem tolerar os ritos dos infiéis.	1805
Art. 12 - Se os filhos dos judeus e demais infiéis devem ser batizados contra a vontade dos pais.	1806
Questão 11: Da heresia.	1808
Art. 1 - Se a heresia é uma espécie de infidelidade.	1808
Art. 2 - Se a heresia versa propriamente sobre matéria de fé.	1809

Art. 3 - Se se devem tolerar os heréticos.	1810
Art. 4 - Se os convertidos da heresia devem, absolutamente, ser recebidos pela Igreja.	1811
Questão 12: Da apostasia.....	1813
Art. 1 - Se a apostasia pertence à infidelidade.....	1813
Art. 2 - Se o príncipe, por apostasia da fé, perde o governo dos súditos, de modo a estes já não estarem obrigados a lhe obedecer.	1814
Questão 13: Da blasfêmia em geral.	1816
Art. 1 - Se a blasfêmia se opõe à confissão da fé.	1816
Art. 2 - Se a blasfêmia é sempre pecado mortal.	1817
Art. 3 - Se o pecado de blasfêmia é o maior dos pecados.	1818
Questão 14: Da blasfêmia contra o Espírito Santo.....	1820
Art. 1 - Se o pecado contra o Espírito Santo é o mesmo que o pecado de pura malícia.	1820
Art. 2 - Se são convenientemente assinaladas as seis espécies de pecado contra o Espírito Santo: o desespero, a presunção, a impenitência, a obstinação, a impugnação da verdade conhecida e a inveja da graça fraterna.	1821
Art. 3 - Se o pecado contra o Espírito Santo é irremissível.	1823
Art. 4 - Se o homem pode pecar contra o Espírito Santo, sem ter cometido antes outros pecados.	1824
Questão 15: Da cegueira da mente e do embotamento do sentido.....	1826
Art. 1 - Se a cegueira da mente é pecado.	1826
Art. 2 - Se o embotamento do sentido difere da cegueira da mente.	1827
Art. 3 - Se a cegueira da mente e o embotamento do sentido não nascem dos vícios carnis.....	1828
Questão 16: Dos preceitos sobre a fé, a ciência e o intelecto.....	1830
Art. 1 - Se a lei antiga devia estabelecer preceitos relativos à crença.	1830
Art. 2 - Se a Lei Antiga estabeleceu convenientemente os preceitos relativos à ciência e ao intelecto.	1831
Tratado sobre a Esperança.....	1833
Questão 17: Da esperança em si mesma.....	1833
Art. 1 - Se a esperança é uma virtude.	1833
Art. 2 - Se a felicidade eterna é o objeto próprio da esperança.	1834
Art. 2 - Se a felicidade eterna é o objeto próprio da esperança.	1835
Art. 3 - Se podemos esperar para outrem a felicidade eterna.	1836
Art. 4 - Se podemos lícitamente esperar no homem.	1836
Art. 5 - Se a esperança é uma virtude teologal.	1837
Art. 6 - Se a esperança é uma virtude distinta das outras virtudes teologais.....	1838
Art. 7 - Se a esperança precede a fé.....	1839
Art. 8 - Se a caridade é anterior à esperança.	1840

Questão 18: Do sujeito da esperança.....	1842
Art. 1 - Se a esperança tem a vontade, como sujeito.	1842
Art. 2 - Se os bem-aventurados têm esperança.	1843
Art. 3 - Se os condenados têm esperança.	1844
Art. 4 - Se a esperança dos viadores é susceptível de certeza.	1845
Questão 19: Do dom do temor.	1846
Art. 1 - Se Deus pode ser temido.	1846
Art. 2 - Se o temor se divide convenientemente em temor filial, inicial, servil e do mundo.	1847
Art. 3 - Se o temor do mundo é sempre mau.	1848
Art. 4 - Se o temor servil é bom.	1849
Art. 5 - Se o temor servil é substancialmente o mesmo que o temor filial.	1850
Art. 6 - Se o temor servil coexiste com a caridade.	1851
Art. 7 - Se o temor é o início da sabedoria.	1852
Art. 8 - Se o temor inicial difere substancialmente do temor filial.	1853
Art. 9 - Se o temor é um dom do Espírito Santo.	1853
Art. 10 - Se o temor diminui com o aumento da caridade.	1855
Art. 11 - Se o temor subsiste na pátria.	1856
Art. 12 - Se a pobreza de espírito é a bem-aventurança correspondente ao dom do temor.	1857
Questão 20: Do desespero.	1859
Art. 1 - Se o desespero é pecado.	1859
Art. 2 - Se o desespero pode existir sem a infidelidade.	1860
Art. 3 - Se o desespero é o máximo dos pecados.	1861
Art. 4 - Se o desespero nasce da acédia.	1862
Questão 21: Da presunção.	1864
Art. 1 - Se a presunção, pecado contra o Espírito Santo, se funda em Deus ou nas nossas próprias forças.	1864
Art. 2 - Se a presunção é pecado.	1865
Art. 3 - Se a presunção se opõe mais ao temor que à esperança.	1866
Art. 4 - Se a presunção é causada pela vanglória.	1867
Questão 22: Dos preceitos relativos a esperança e ao temor.	1868
Art. 1 - Se se deve estabelecer algum preceito relativo à virtude da esperança.	1868
Art. 2 - Se a Lei devia estabelecer algum preceito relativo ao temor.	1869
Tratado sobre a Caridade.	1871
Questão 23: Da caridade em si mesma.	1871
Art. 1 - Se a caridade é amizade.	1871
Art. 2 - Se a caridade é uma realidade criada na alma.	1872

Art. 3 - Se a caridade é uma virtude.....	1873
Art. 4 - Se a caridade é uma virtude especial.....	1875
Art. 5 - Se a caridade é uma só virtude.	1875
Art. 6 - Se a caridade é a mais excelente das virtudes.	1876
Art. 7 - Se sem a caridade pode haver verdadeira virtude.	1877
Art. 8 - Se a caridade é a forma das virtudes.	1879
Questão 24: Da caridade relativamente ao seu sujeito.....	1880
Art. 1 - Se a vontade é o sujeito da caridade.	1880
Art. 2 - Se a caridade é causada em nós por infusão.	1881
Art. 3 - Se a caridade é infundida conforme a capacidade das faculdades naturais.	1882
Art. 4 - Se a caridade pode aumentar.	1883
Art. 5 - Se a caridade aumenta por adição.....	1884
Art. 6 - Se a caridade aumenta por qualquer ato da mesma.	1885
Art. 7 - Se a caridade aumenta ao infinito.	1886
Art. 8 - Se a caridade nesta vida pode ser perfeita.	1887
Art. 9 - Se se distinguem convenientemente três graus de caridade: a incipiente, a proficiente e a perfeita.....	1888
Art. 10 - Se a caridade pode diminuir.....	1889
Art. 11 - Se a caridade, uma vez possuída, pode perder-se.....	1891
Art. 12 - Se a caridade se perde por um só ato de pecado mortal.	1892
Questão 25: Do objetivo da caridade.....	1895
Art. 1 - Se o amor de caridade só se limita a Deus e não se estende ao próximo.	1895
Art. 2 - Se a caridade deve ser amada com caridade.	1896
Art. 3 - Se também as criaturas irracionais devem ser amadas com caridade.	1897
Art. 4 - Se o homem ama-se a si mesmo com caridade.	1898
Art. 5 - Se o homem deve amar o seu corpo com caridade.....	1899
Art. 6 - Se devemos amar os pecadores com caridade.	1899
Art. 7 - Se os pecadores se amam a si mesmos.	1901
Art. 8 - Se a caridade exige necessariamente que amemos aos nossos inimigos.....	1902
Art. 9 - Se a caridade exige necessariamente que manifestemos aos inimigos sinais ou efeitos da nossa amizade.	1903
Art. 10 - Se devemos amar os anjos com caridade.	1904
Art. 11 - Se devemos amar os demônios com caridade.....	1905
Art. 12 - Se se enumerarem convenientemente os quatro objetos que devemos amar com caridade - Deus, o próximo, o nosso corpo e nós mesmos.....	1906
Questão 26: Da ordem da caridade.	1907

Art. 1 - Se há alguma ordem na caridade.....	1907
Art. 2 - Se devemos amar mais a Deus que ao próximo.	1907
Art. 3 - Se o homem deve amar com caridade mais a Deus que a si mesmo.	1908
Art. 4 - Se o homem deve, com caridade, amar mais a si mesmo que ao próximo.....	1909
Art. 5 - Se o homem deve amar ao próximo mais que ao próprio corpo.	1910
Art. 6 - Se devemos amar mais a um próximo que a outro.	1911
Art. 7 - Se devemos amar mais os melhores do que os mais chegados a nós.	1912
Art. 8 - Se devemos amar mais aquele que nos é mais chegado pela origem carnal.	1914
Art. 9 - Se devemos amar com caridade, mais aos filhos que aos pais.....	1915
Art. 10 - Se devemos, amar mais à mãe que ao pai.	1916
Art. 11 – Se devemos amar mais a mulher que o pai e a mãe.....	1917
Art. 12 - Se devemos amar mais o benfeitor que o beneficiado.....	1918
Art. 13 - Se a ordem da caridade subsiste na pátria.	1919
Questão 27: Do principal ato de caridade que é o amor.	1921
Art. 1 - Se é mais próprio da caridade amar ou ser amado.	1921
Art. 2 - Se amar, enquanto ato de caridade, difere da benevolência.	1922
Art. 3 - Se Deus deve ser amado, com caridade, por causa dele mesmo e não, por causa de outro ser.	1923
Art. 4 - Se Deus pode ser imediatamente amado nesta vida.....	1924
Art. 5 - Se Deus pode ser totalmente amado.....	1925
Art. 6 - Se deve haver algum modo no amor divino.	1926
Art. 7 - Se é mais meritório amar o inimigo que o amigo.	1927
Art. 8 - Se é mais meritório amar ao próximo que a Deus.....	1928
Questão 28: Da alegria.....	1929
Art. 1 - Se a alegria é um efeito da caridade em nós.	1929
Art. 2 - Se a alegria espiritual, causada pela caridade, pode ser mesclada de tristeza.	1930
Art. 3 - Se a nossa alegria espiritual, causada pela caridade, pode ser completa.	1931
Art. 4 - Se a alegria é uma virtude.....	1932
Questão 29: Da paz.....	1934
Art. 1 - Se a paz é o mesmo que a concórdia.	1934
Art. 2 - Se todos os seres desejam a paz.	1935
Art. 3 - Se a paz é um efeito próprio da caridade.	1936
Art. 4 - Se a paz é uma virtude.	1937
Questão 30: Da misericórdia.	1938
Art. 1 - Se o mal propriamente incita à misericórdia.	1938
Art. 2 - Se os nossos defeitos são a razão pela qual temos misericórdia.....	1939

Art. 3 - Se a misericórdia é uma virtude.....	1940
Art. 4 - Se a misericórdia é a máxima das virtudes.	1941
Questão 31: Da beneficência.....	1943
Art. 1 - Se a beneficência é um ato de caridade.	1943
Art. 2 - Se devemos beneficiar a todos.	1944
Art. 3 - Se devemos beneficiar mais aos que nos são mais chegados.	1945
Art. 4 - Se a beneficência é uma virtude especial.	1946
Questão 32: Da esmola.	1948
Art. 1 - Se dar esmola é ato de caridade.	1948
Art. 2 - Se se distinguem convenientemente os gêneros de esmolas.	1949
Art. 3 - Se as esmolas corporais são mais principais que as espirituais.	1951
Art. 4 - Se as esmolas corporais produzem efeito espiritual.....	1952
Art. 5 - Se é de preceito dar esmola.....	1953
Art. 7 - Se podemos dar esmola do adquirido ilicitamente.	1955
Art. 8 - Se quem está sob o poder de outrem pode dar esmola.....	1957
Art. 9 - Se devemos dar esmola de preferência aos que nos são mais chegados.....	1958
Art. 10 - Se devemos dar esmola abundantemente.	1959
Questão 33: Da correção fraterna.	1961
Art. 1 - Se a correção fraterna é ato de caridade.....	1961
Art. 2 - Se a correção fraterna é de preceito.....	1962
Art. 3 - Se a correção fraterna pertence só aos prelados.	1963
Art. 4 - Se alguém está obrigado a corrigir o seu prelado.....	1964
Art. 5 - Se o pecador deve corrigir o delinquente.	1965
Art. 6 - Se devemos cessar a correção fraterna, por temermos que o pecador fique pior.	1966
Art. 7 - Se, na correção fraterna, deve por força de preceito, a advertência secreta preceder à pública.	1967
Art. 8 - Se a apresentação de testemunhas deve preceder a advertência pública.....	1970
Questão 34: Do ódio.	1972
Art. 1 - Se podemos odiar a Deus.....	1972
Art. 2 - Se odiar a Deus é o máximo dos pecados.	1973
Art. 3 - Se todo ódio ao próximo é pecado.	1974
Art. 4 - Se o ódio ao próximo é o gravíssimo dos pecados cometidos contra ele.	1974
Art. 5 - Se o ódio é um vício capital.....	1975
Art. 6 - Se o ódio nasce da inveja.	1976
Questão 35: Da acédia.	1978
Art. 1 - Se a acédia é pecado.	1978

Art. 2 - Se a acédia é um vício especial.	1979
Art. 3 - Se a acédia é pecado mortal.	1980
Art. 4 - Se a acédia deve ser considerada vício capital.	1981
Questão 36: Da inveja.	1983
Art. 1 - Se a inveja é tristeza.	1983
Art. 2 - Se a inveja é pecado.	1984
Art. 3 - Se a inveja é pecado mortal.	1985
Art. 4 - Se a inveja é vício capital.	1986
Questão 37: Da discórdia.	1988
Art. 1 - Se a discórdia é pecado.	1988
Art. 2 - Se a discórdia é filha da vanglória.	1989
Questão 38: Da contenção.	1991
Art. 1 - Se a contenção é pecado mortal.	1991
Art. 2 - Se a contenção é filha da vanglória.	1992
Questão 39: Do cisma.	1994
Art. 1 - Se o cisma é pecado especial.	1994
Art. 2 - Se o cisma é mais grave pecado que a infidelidade.	1995
Art. 3 - Se os cismáticos tem algum poder.	1996
Art. 4 - Se é pena conveniente aos cismáticos o serem excomungados.	1997
Questão 40: Da guerra.	1999
Art. 1 - Se guerrear é sempre pecado.	1999
Art. 2 - Se os clérigos e os bispos podem guerrear.	2000
Art. 3 - Se é lícito nas guerras usar de insídias.	2002
Art. 4 - Se é lícito guerrear nos dias festivos.	2003
Questão 41: Da rixa.	2004
Art. 1 - Se a rixa é sempre pecado.	2004
Art. 2 - Se a rixa é filha da ira.	2005
Questão 42: Da sedição.	2007
Art. 1 - Se a sedição é um pecado especial, distinto dos outros.	2007
Art. 2 - Se a sedição é sempre pecado mortal.	2008
Questão 43: Do escândalo.	2009
Art. 1 - Se o escândalo é convenientemente definido como um dito ou um ato menos reto, que dá ocasião à queda.	2009
Art. 2 - Se o escândalo é pecado.	2010
Art. 3 - Se o escândalo é pecado especial.	2011
Art. 4 - Se o escândalo é pecado mortal.	2012

Art. 5 - Se de escândalo passivo também são susceptíveis os varões perfeitos.	2013
Art. 6 - Se os varões perfeitos são susceptíveis de escândalo ativo.	2014
Art. 7 - Se devemos abandonar os bens espirituais para evitar escândalo.	2015
Art. 8 - Se devemos abandonar bens temporais para evitar escândalo.	2017
Questão 44: Dos preceitos da caridade.	2019
Art. 1 - Se se deve estabelecer algum preceito sobre a caridade.	2019
Art. 2 - Se deviam estabelecer-se dois preceitos sobre a caridade.	2020
Art. 3 - Se bastam dois preceitos sobre a caridade.	2021
Art. 4 - Se foi convenientemente mandado que amemos a Deus de todo o coração.	2022
Art. 5 - Se, convenientemente, ao preceito - Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração se acrescenta e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças.	2023
Art. 6 - Se o preceito do amor de Deus pode ser observado nesta vida.	2024
Art. 7 - Se foi convenientemente dado o preceito do amor do próximo.	2024
Art. 8 - Se a ordem da caridade é objeto de preceito.	2025
Questão 45: Do dom da sabedoria.	2027
Art. 1 - Se a sabedoria deve ser enumerada entre os dons do Espírito Santo.	2027
Art. 2 - Se a sabedoria tem o intelecto como sujeito.	2028
Art. 3 - Se a sabedoria só é prática ou especulativa.	2029
Art. 4 - Se a sabedoria pode existir sem a graça e coexistir com pecado mortal.	2030
Art. 5 - Se a sabedoria existe em todos os que tem a graça.	2031
Art. 6 - Se a sétima bem-aventurança corresponde ao dom da sabedoria.	2031
Questão 46: Da estultícia.	2034
Art. 1 - Se a estultícia se opõe à sabedoria.	2034
Art. 2 - Se a estultícia é pecado.	2035
Art. 3 - Se a estultícia é filha da luxúria.	2035
Tratado sobre a prudência	2037
Questão 47: Da prudência em si mesma.	2037
Art. 1 - Se a prudência reside na potência cognoscitiva ou na apetitiva.	2037
Art. 2 - Se a prudência só pertence à razão prática, ou se também à especulativa.	2038
Art. 3 - Se a prudência conhece o particular.	2039
Art. 4 - Se a prudência é virtude.	2040
Art. 5 - Se a prudência é uma virtude especial.	2041
Art. 6 - Se a prudência preestabelece o fim às virtudes morais.	2042
Art. 7 - Se a prudência pertence estabelecer o meio termo nas virtudes morais.	2043
Art. 8 - Se mandar é o ato principal da prudência.	2043
Art. 9 - Se a solicitude pertence à prudência.	2044

Art. 10 - Se a prudência se estende ao governo da multidão ou se só ao de nós mesmos.	2045
Art. 11 - Se a prudência, concernente ao nosso bem próprio é da mesma espécie que a concernente ao bem comum.	2046
Art. 12 - Se a prudência é própria dos súditos ou só dos chefes.	2047
Art. 13 - Se pode haver prudência nos pecadores.	2048
Art. 14 - Se há prudência em todos os que têm a graça.	2049
Art. 15 - Se a prudência existe em nós por natureza.	2050
Art. 16 - Se a prudência pode perder-se pelo esquecimento.	2051
Questão 48: As partes da prudência.	2052
Art. único - Se estão convenientemente assinaladas as partes da prudência.	2052
Questão 49: Das partes singulares e como integrantes da prudência.	2054
Art. 1 - Se a memória faz parte da prudência.	2054
Art. 2 - Se o intelecto faz parte da prudência.	2055
Art. 3 - Se a docilidade deve ser considerada parte da prudência.	2056
Art. 4 - Se a solércia faz parte da prudência.	2057
Art. 5 - Se a razão deve ser considerada parte da prudência.	2058
Art. 6 - Se a providência deve ser considerada parte da prudência.	2058
Art. 7 - Se a circunspecção pode ser parte da prudência.	2059
Art. 8 - Se a cautela deve ser considerada parte da prudência.	2060
Questão 50: Das partes subjetivas da prudência.	2062
Art. 1 - Se a arte de reinar deve ser considerada espécie da prudência.	2062
Art. 2 - Se a política deve ser considerada parte da prudência.	2063
Art. 3 - Se a econômica deve ser considerada espécie de prudência.	2064
Art. 4 - Se se deve considerar uma espécie de prudência de ordem militar.	2064
Questão 51: Das virtudes anexas a prudência.	2066
Art. 1 - Se a eubulia é uma virtude.	2066
Art. 2 - Se a eubulia é uma virtude distinta da prudência.	2067
Art. 3 - Se a síntese é virtude.	2068
Art. 4 - Se a gnome é uma virtude especial, distinta da síntese.	2069
Questão 52: Do dom do conselho.	2071
Art. 1 - Se o conselho deve ser contado entre os dons do Espírito Santo.	2071
Art. 2 - Se o dom do conselho corresponde convenientemente à virtude da prudência.	2072
Art. 3 - Se o dom do conselho permanece na pátria.	2073
Art. 4 - Se a quinta bem aventurança, que é sobre a misericórdia, corresponde ao dom do conselho.	2074
Questão 53: Da imprudência.	2075

Art. 1 - Se a imprudência é pecado.	2075
Art. 2 - Se a imprudência é pecado especial.	2076
Art. 3 - Se a precipitação é pecado compreendido na imprudência.	2077
Art. 4 - Se a inconsideração é um pecado especial compreendido na imprudência.	2078
Art. 5 - Se a inconstância é um vício compreendido na imprudência.	2079
Art. 6 - Se os referidos vícios nascem da luxúria.	2080
Questão 54: Da negligência.	2081
Art. 1 - Se a negligência é um pecado especial.	2081
Art. 2 - Se a negligência se opõe à prudência.	2082
Art. 3 - Se a negligência pode ser pecado mortal.	2083
Questão 55: Dos vícios opostos à prudência, que tem semelhança com ela.	2084
Art. 1 - Se a prudência da carne é pecado.	2084
Art. 2 - Se a prudência da carne é pecado mortal.	2085
Art. 3 - Se a astúcia é um pecado especial.	2086
Art. 4 - Se o dolo é um pecado compreendido na astúcia.	2087
Art. 5 - Se a fraude pertence à astúcia.	2087
Art. 6 - Se é lícito ter solicitude pelas coisas temporais.	2088
Art. 7 - Se devemos ser solícitos pelo futuro.	2089
Art. 8 - Se os referidos vícios nascem da avareza.	2090
Questão 56: Dos preceitos pertinentes à prudência.	2092
Tratado sobre a justiça	2094
Questão 57: Do direito.	2094
Art. 1 - Se o direito é objeto da justiça.	2094
Art. 2 - Se o direito se divide convenientemente em direito natural e direito positivo.	2095
Art. 3 - Se o direito das gentes é o mesmo que o direito natural.	2096
Art. 4 - Se devem distinguir-se especialmente o direito paterno e o ao senhor.	2097
Questão 58: Da justiça.	2099
Art. 1 - Se foi convenientemente definida pelos jurisperitos a justiça como a vontade constante e perpétua de dar a cada um o que lhe pertence.	2099
Art. 2 - Se a justiça é sempre relativa a outrem.	2100
Art. 3 - Se a justiça é uma virtude.	2101
Art. 4 - Se o sujeito da justiça é a vontade.	2102
Art. 5 - Se a justiça é uma virtude geral.	2103
Art. 6 - Se a justiça geral inclui essencialmente todas as outras virtudes.	2104
Art. 7 - Se há uma justiça particular além da justiça geral.	2105
Art. 8 - Se a justiça particular tem matéria especial.	2106

Art. 9 - Se a justiça versa sobre as paixões.....	2107
Art. 10 - Se a mediedade da justiça é uma mediedade real.	2108
Art. 11 - Se o ato da justiça consiste em dar a cada um, o que lhe pertence.	2109
Art. 12 - Se a justiça tem preeminência sobre todas as virtudes orais.	2110
Questão 59: Da injustiça.	2112
Art. 1 - Se a injustiça é um vício especial.	2112
Art. 2 - Se se considera injusto quem comete injustiça.	2112
Art. 3 - Se podemos sofrer a injustiça voluntariamente.	2113
Art. 4 - Se todo aquele que pratica uma Injustiça peca mortalmente.	2115
Questão 60: Do juízo.....	2116
Art. 1 - Se o juízo é um ato de justiça.....	2116
Art. 2 - Se é lícito julgar.	2117
Art. 3 - Se o juízo fundado numa suspeita é ilícito.....	2118
Art. 4 - Se as dúvidas devem ser interpretadas no melhor sentido.....	2119
Art. 5 - Se devemos sempre julgar de acordo com as leis escritas.	2120
Art. 6 - Se um juízo usurpado se torna pervertido.....	2121
Questão 61: Das partes subjetivas da justiça.	2123
Art. 1 - Se a justiça é convenientemente dividida em duas partes, a distributiva e a comutativa.	2123
Art. 2 - Se a mediedade é considerada do mesmo modo na justiça distributiva e na comutativa.....	2124
Art. 3 - Se a matéria de ambas as justiças é diversa.	2125
Art. 4 - Se o justo é absolutamente o mesmo que a reciprocidade de ação.	2127
Questão 62: Da restituição.....	2129
Art. 1 - Se a restituição é um ato de justiça comutativa.	2129
Art. 2 - Se é necessário, para a salvação, fazer-se a restituição do que foi tirado injustamente a outrem.....	2130
Art. 3 - Se basta restituir simplesmente o que foi injustamente tirado a outrem.....	2131
Art. 4 - Se devemos restituir o que não tiramos injustamente a outrem.	2132
Art. 5 - Se devemos sempre restituir aquele de quem recebemos alguma coisa.....	2133
Art. 6 - Se quem se apoderou da coisa alheia está sempre obrigado a restituí-la.	2134
Art. 7 - Se quem não tomou o alheio está obrigado a restituir.	2136
Art. 8 - Se estamos obrigados a restituir imediatamente ou se, ao invés, podemos licitamente diferir a restituição.	2137
Questão 63: Da aceitação das pessoas.....	2139
Art. 1 - Se a aceitação de pessoas é pecado.	2139
Art. 2 - Se na dispensação dos bens espirituais há lugar para a aceitação de pessoas.	2140
Art. 3 - Se no testemunhar a honra e o respeito há o pecado de aceitação de pessoas.....	2141

Art. 4 - Se no juízo tem lugar a aceitação de pessoas.	2142
Questão 64: Do homicídio.	2144
Art. 1 - Se matar quaisquer seres vivos é ilícito.	2144
Art. 2 - Se é lícito matar os pecadores.	2145
Art. 3 - Se é lícito ao particular matar um pecador.	2146
Art. 4 - Se é lícito aos clérigos matar os malfeitores.	2147
Art. 5 - Se é lícito matar-se a si mesmo.	2148
Art. 6 - Se é lícito em algum caso matar um inocente.	2149
Art. 7 - Se é lícito matar a outrem para nos defendermos.	2150
Art. 8 - Se quem mata casualmente um homem incorre no reato de homicídio.	2152
Questão 65: Dos outros pecados de injustiça cometidos contra a pessoa.	2154
Art. 1 - Se mutilar um membro pode ser lícito em algum caso.	2154
Art. 2 - Se é lícito aos pais açoitar os filhos, ou aos senhores, os escravos.	2155
Art. 3 - Se é lícito encarcerar alguém.	2156
Art. 4 - Se o pecado se agrava quando as referidas injustiças são cometidas contra pessoas chegadas a outras.	2157
Questão 66: Do furto e do roubo.	2159
Art. 1 - Se é natural ao homem a posse dos bens externos.	2159
Art. 2 - Se é lícito a alguém possuir uma coisa como própria.	2159
Art. 3 - Se é da essência do furto o apoderar-se ocultamente das coisas alheias.	2161
Art. 4 - Se o furto e a rapina são pecados especificamente diferentes.	2162
Art. 5 - Se o furto sempre é pecado.	2162
Art. 6 - Se o furto é pecado mortal.	2163
Art. 7 - Se é lícito furtar por necessidade.	2164
Art. 8 - Se pode haver rapina, sem pecado.	2165
Art. 9 - Se o furto é pecado mais grave que a rapina.	2166
Questão 67: Da injustiça do juiz no julgar.	2168
Art. 1 - Se podemos julgar justamente quem de nós não depende.	2168
Art. 2 - Se ao juiz é lícito julgar contra a verdade que conhece, fundado no que lhe propõem, <i>em contrário</i>	2169
Art. 3 - Se o juiz pode julgar mesmo quem não tem nenhum acusador.	2170
Art. 4 - Se o juiz pode lícitamente relaxar a pena.	2171
Questão 68: Do pertinente à acusação injusta.	2173
Art. 1 - Se alguém está obrigado a acusar.	2173
Art. 2 - Se é necessário fazer a acusação por escrito.	2174
Art. 3 - Se a acusação se torna injusta pela calúnia, pela prevaricação e pela tergiversação.	2175

Art. 4 - Se o acusado, cuja prova falhar, está sujeito à pena de talião.	2176
Questão 69: Dos pecados contrários à justiça no atinente ao réu.	2178
Art. 1 - Se sem pecado mortal pode o acusado negar a verdade que o condenaria.	2178
Art. 2 - Se é lícito ao acusado defender-se cavilosamente.	2179
Art. 3 - Se é lícito ao réu recusar o juiz por apelação.	2180
Art. 4 - Se é lícito ao condenado à morte resistir, podendo.	2181
Questão 70: Da injustiça relativa a pessoa da testemunha.	2183
Art. 1 - Se estamos obrigados a testemunhar.	2183
Art. 2 - Se basta o testemunho de duas ou três testemunhas.	2184
Art. 3 - Se o testemunho de uma testemunha só deve ser recusado por causa de culpa.	2186
Art. 4 - Se o falso testemunho é sempre pecado mortal.	2187
Questão 71: Da injustiça cometida em juízo por parte dos advogados.	2188
Art. 1 - Se o advogado está obrigado a patrocinar a causa dos pobres.	2188
Art. 2 - Se certos podem ser, por direito, justamente privados de exercer o ofício de advogado.	2189
Art. 3 - Se peca o advogado que defende uma causa injusta.	2190
Art. 4 - Se é lícito ao advogado receber dinheiro pelo seu patrocínio.	2191
Questão 72: Da contumélia.	2193
Art. 1 - Se a contumélia consiste em palavras.	2193
Art. 2 - Se a contumélia ou o convício é pecado mortal.	2194
Art. 3 - Se devemos suportar as contumélias proferidas contra nós.	2195
Art. 4 - Se a contumélia nasce da ira.	2196
Questão 73: Da detração.	2198
Art. 1 - Se a detração consiste em denegrir a reputação alheia com palavras ocultas.	2198
Art. 2 - Se a detração é pecado mortal.	2199
Art. 3 - Se a detração é mais grave que todos os pecados cometidos contra o próximo.	2200
Art. 4 - Se quem ouve com complacência o detrator peca gravemente.	2202
Questão 74: Do sussuro.	2204
Art. 1 - Se o sussuro é pecado distinto da detração.	2204
Art. 2 - Se a detração é pecado mais grave que o sussuro.	2205
Questão 75: Da derrisão.	2206
Art. 1 - Se a derrisão é um pecado especial, distinto dos pecados já referidos.	2206
Art. 2 - Se a derrisão pode ser um pecado mortal.	2207
Questão 76: Da maldição.	2209
Art. 1 - Se é lícito amaldiçoar a outrem.	2209
Art. 2 - Se é lícito amaldiçoar uma criatura irracional.	2210

Art. 3 - Se amaldiçoar é pecado mortal.....	2211
Art. 4 - Se a maldição é mais grave pecado que a detração.	2212
Questão 77: Da fraude cometida na compra e na venda.	2213
Art. 1 - Se podemos vender uma coisa por mais do que vale.	2213
Art. 2 - Se a venda torna-se injusta e ilícita por causa de um defeito da coisa vendida.....	2216
Art. 3 - Se o vendedor está obrigado a revelar o vício da coisa vendida.	2217
Art. 4 - Se é lícito, negociando uma coisa, vendê-la mais caro do que custou.	2218
Questão 78: Do pecado de usura.....	2221
Art. 1 - Se receber usura pelo dinheiro mutuado é pecado.....	2221
Art. 2 - Se podemos, pelo dinheiro mutuado, exigir uma outra vantagem.	2223
Art. 3 - Se estamos obrigados a restituir todo o dinheiro que recebemos com usura.	2225
Art. 4 - Se é lícito receber dinheiro a título de mútuo, sob a condição de pagar usura.	2226
Questão 79: Das partes quase integrantes da justiça.	2228
Art. 1 - Se evitar o mal e fazer o bem são partes da justiça.....	2228
Art. 2 - Se a transgressão é um pecado especial.....	2229
Art. 3 - Se a omissão é um pecado especial.	2230
Art. 4 - Se o pecado de omissão é mais grave que o de transgressão.	2231
Questão 80: Das partes potenciais da justiça.	2233
Art. único. – Se estão convenientemente assinaladas às virtudes anexas à justiça.	2233
Questão 81: Da religião.....	2236
Art. 1 – Se a religião ordena o homem só para Deus.....	2236
Art. 2 – Se a religião é uma virtude.	2238
Art. 3 – Se a religião é uma só virtude.	2238
Art. 4 – Se a religião é uma virtude especial distinta das outras.	2239
Art. 5 – Se a religião é uma virtude teologal.	2240
Art. 6 – Se a religião deve ser preferida às outras virtudes morais.	2241
Art. 7 - Se a religião tem algum ato externo.	2242
Art. 8 – Se a religião é o mesmo que a santidade.	2243
Questão 82: Da devoção.	2245
Art. 1 – Se a devoção é um ato especial.	2245
Art. 2 – Se a devoção é um ato de religião.....	2246
Art. 3 – Se a contemplação ou meditação é causa da devoção.	2246
Art. 4 – Se a alegria é efeito da devoção.....	2248
Questão 83: Da oração.....	2249
Art. 1 – Se a oração é um ato de virtude apetitiva.	2249

Art. 2 – Se é conveniente orar.....	2250
Art. 3 – Se a oração é um ato de religião.	2251
Art. 4 – Se devemos orar só a Deus.	2252
Art. 5 – Se na oração devemos pedir alguma coisa determinada a Deus.....	2253
Art. 6 – Se devemos pedir a Deus, nas nossas orações, bens temporais.....	2253
Art. 7 – Se devemos orar pelos outros.....	2255
Art. 8 – Se devemos orar pelos inimigos.....	2256
Art. 9 – Se estão convenientemente assinaladas as sete petições da Oração Dominical.	2257
Art. 10 – Se orar é próprio da criatura racional.	2259
Art. 11 – Se os santos que estão na pátria oram por nós.	2260
Art. 12 – Se a oração deve ser vocal.	2261
Art. 13 – Se a oração tem necessidade de ser atenta.....	2262
Art. 14 – Se a oração deve ser diuturna.....	2263
Art. 15 – Se a oração é meritória.	2264
Art. 16 – Se os pecadores obtêm de Deus o que lhe pedem nas suas orações.....	2266
Art. 17 – Se as consideram convenientemente como partes da oração: a obsecração, as orações, a postulação e a ação de graças.....	2267
Questão 84: Da adoração.....	2269
Art. 1 – Se a adoração é ato de latria ou de religião.....	2269
Art. 2 – Se a adoração implica atos corpóreos.....	2270
Art. 3 – Se a adoração exige lugar determinado.....	2271
Questão 85: Dos sacrifícios.	2272
Art. 1 – Se oferecer sacrifício a Deus é exigido pela lei da natureza.	2272
Art. 2 – Se só a Deus supremo devemos oferecer sacrifício.	2273
Art. 3 – Se a oblação do sacrifício é um ato especial de virtude.....	2274
Art. 4 – Se todos são obrigados a oferecer sacrifícios.	2275
Questão 86: Das oblações e das primícias.....	2276
Art. 1 – Se estamos obrigados a fazer oblações por necessidade de preceito.	2276
Art. 2 – Se as oblações são devidas só aos sacerdotes.	2277
Art. 3 – Se podemos fazer oblações de todas as coisas que possuímos licitamente.....	2278
Art. 4 – Se estamos obrigados à solução das primícias.....	2279
Questão 87: Dos dízimos.....	2281
Art. 1 – Se estamos obrigados a pagar dízimos por necessidade de preceito.....	2281
Art. 2 – Se estamos obrigados a pagar dízimos de tudo.	2283
Art. 3 - Se devemos pagar o dizimo aos sacerdotes.....	2285
Art. 4 – Se também os sacerdotes são obrigados a pagar dízimos.	2286

Questão 88: Do voto.....	2288
Art. 1 – Se o voto consiste no só propósito da vontade.	2288
Art. 2 – Se devemos sempre fazer voto do nosso maior bem.	2289
Art. 3 – Se todo voto exige cumprimento.	2290
Art. 4 – Se é útil fazer voto.	2291
Art. 5 – Se o voto é um ato de latria ou de religião.	2292
Art. 6 – Se é mais louvável e meritório fazer uma obra sem voto do que por voto.	2293
Art. 7 – Se o voto se torna solene pelo recebimento das ordens sagradas e pela profissão na vida religiosa.	2295
Art. 8 – Se Os sujeitos à autoridade de outrem ficam impedidos de fazer voto.	2296
Art. 9 – Se os menores podem obrigar-se por voto ao ingresso numa religião.	2297
Art. 10 – Se um voto pode ser dispensado.	2298
Art. 11 – Se pode ser dispensado o voto solene de continência.	2299
Art. 12 – Se para a comutação ou dispensa do voto é necessária a licença do prelado.	2301
Questão 89: Do juramento.....	2303
Art. 1 – Se jurar é invocar a Deus como testemunha.....	2303
Art. 2 – Se é lícito jurar.....	2304
Art. 3 – Se se assinalaram convenientemente as três condições do juramento: a justiça, o juízo e a verdade.	2305
Art. 4 – Se o juramento é um ato da religião ou de latria.....	2306
Art. 5 – Se devemos desejar e reiterar o juramento como útil e bom.	2307
Art. 6 – Se é lícito jurar pelas criaturas.	2308
Art. 7 – Se o juramento tem força obrigatória.....	2309
Art. 8 – Se é maior a obrigação do juramento do que do voto.....	2310
Art. 9 – Se há quem possa dispensar do juramento.	2311
Art. 10 – Se ao juramento se opõe alguma circunstância de pessoa ou de tempo.	2312
Questão 90: Da invocação do nome divino a modo de adjuração.	2315
Art. 1 – Se é lícito adjurar os homens.	2315
Art. 2 – Se é lícito adjurar os demônios.	2316
Art. 3 – Se é lícito adjurar uma criatura irracional.	2317
Questão 91: Da invocação laudatória do nome de Deus.....	2318
Art. 1 – Se devemos louvar a Deus oralmente.....	2318
Art. 2 – Se devemos nos servir do canto para louvar a Deus.....	2319
Questão 92: Da superstição.	2321
Art. 1 – Se a superstição é um vício contrário à religião.....	2321
Art. 2 – Se há diversas espécies de superstição.	2322

Questão 93: Da superstição consistente em prestar um culto indevido ao verdadeiro Deus.	2324
Art. 1 – Se o culto do verdadeiro Deus pode encerrar algo de pernicioso.	2324
Art. 2 – Se no culto de Deus pode haver supérfluo.	2325
Questão 94: Da idolatria.	2327
Art. 1 – Se é exato considerar a idolatria como uma espécie de superstição.	2327
Art. 2 – Se a idolatria é pecado.	2329
Art. 3 – Se a idolatria é o mais grave dos pecados.	2330
Art. 4 – Se é o homem a causa da idolatria.	2331
Questão 95: Da superstição divinatória.	2333
Art. 1 – Se a adivinhação é pecado.	2333
Art. 2 – Se a adivinhação é uma espécie de superstição.	2334
Art. 3 – Se podemos determinar várias espécies de adivinhação.	2335
Art. 4 – Se a adivinhação feita com invocação dos demônios é ilícita.	2337
Art. 5 – Se a adivinhação feita por meio dos astros não é ilícita.	2338
Art. 6 – Se a adivinhação feita por meio dos sonhos é ilícita.	2339
Art. 7 – Se a adivinhação feita por meio de augúrios, agouros e semelhantes observações de causas externas é ilícita.	2341
Art. 8 – Se a adivinhação por meio de sortes é ilícita.	2342
Questão 96: Das observâncias supersticiosas.	2345
Art. 1 – Se recorrer a observâncias da arte notória é ilícito.	2345
Art. 2 – Se as observâncias ordenadas a causar alterações no corpo, como por exemplo na saúde ou outras semelhantes, são lícitas.	2346
Art. 3 – Se as observâncias ordenadas a nos fazerem prever certos fortúnios ou infortúnios são ilícitas.	2347
Art. 4 – Se trazer palavras sagradas escritas e penduradas ao pescoço é ilícito.	2348
Questão 97: Da tentação feita a Deus.	2351
Art. 1 – Se tentar a Deus consiste na prática de certos atos pelos quais lhe espera um efeito, só do poder divino.	2351
Art. 2 – Se tentar a Deus é pecado.	2352
Art. 3 – Se o tentar a Deus se opõe à virtude da religião.	2353
Art. 4 – Se tentar a Deus é mais grave pecado que a superstição.	2354
Questão 98: Do perjúrio.	2356
Art. 1 – Se o perjúrio supõe a falsidade do que é confirmado sob juramento.	2356
Art. 2 – Se todo perjúrio é pecado.	2357
Art. 3 – Se todo perjúrio é pecado mortal.	2358
Art. 4 – Se peca quem impõe um juramento a quem perjúria.	2359

Questão 99: Do sacrilégio.	2361
Art. 1 – Se o sacrilégio é violação de uma coisa sagrada.	2361
Art. 2 – Se o sacrilégio é um pecado especial.	2362
Art. 3 – Se as espécies de sacrilégio se distinguem segundo as coisas sagradas.	2363
Art. 4 – Se a pena do sacrilégio deve ser pecuniária.	2364
Questão 100: Da simonia.	2366
Art. 1 – Se a simonia é a vontade deliberada de comprar e vender um bem espiritual ou um bem anexo a ele.	2366
Art. 2 – Se é sempre ilícito dar dinheiro em troca dos sacramentos.	2368
Art. 3 – Se é lícito dar e receber dinheiro em pagamento das obras espirituais.	2370
Art. 4 – Se é lícito receber dinheiro em paga de bens conexos com os bens	2371
Art. 5 – Se é lícito dar bens espirituais como pagamento de um serviço material ou oral.	2373
Art. 6 – Se é pena adequada privar o simoníaco do que adquiriu por simonia.	2374
Questão 101: Da piedade filial.	2378
Art. 1 – Se a piedade filial concerne determinadas pessoas.	2378
Art. 2 – Se a piedade filial obriga a sustentar os pais.	2379
Art. 3 – Se a piedade filial é uma virtude distinta das outras.	2379
Art. 4 – Se para cumprir os deveres de religião, é necessário omitirmos os deveres filiais para com os pais.	2380
Questão 102: Do respeito.	2383
Art. 1 - Se o respeito é uma virtude especial distinta das outras.	2383
Art. 2 – Se o respeito tem por objeto cultuar e honrar os constituídos em dignidade.	2384
Art. 3 – Se o respeito é uma virtude superior à piedade filial.	2385
Questão 103: Da dulia.	2387
Art. 1 – Se a honra importa algum elemento material.	2387
Art. 2 – Se a honra é propriamente devida aos superiores.	2388
Art. 3 – Se a dulia é uma virtude especial distinta da latria.	2389
Art. 4 – Se a dulia tem diversas espécies.	2390
Questão 104: Da obediência.	2392
Art. 1 – Se um homem está obrigado a obedecer a outro.	2392
Art. 2 – Se a obediência é uma virtude especial.	2393
Art. 3 – Se a obediência é a máxima das virtudes.	2394
Art. 4 – Se em tudo devemos obedecer a Deus.	2396
Art. 5 – Se os súditos estão obrigados a obedecer em tudo aos superiores.	2397
Art. 6 – Se estão obrigados os Cristãos a obedecer ao poder secular.	2398
Questão 105: Da desobediência.	2400

Art. 1 – Se a desobediência é pecado mortal.....	2400
Art. 2 – Se a desobediência é o mais grave dos pecados.....	2401
Questão 106: Do reconhecimento ou gratidão.....	2403
Art. 1 – Se a gratidão é uma virtude especial distinta das outras.....	2403
Art. 2 – Se o inocente está obrigado mais que o penitente, a render graças a Deus.	2404
Art. 3 – Se estamos obrigados a render ação de graças a todos os que nos fazem benefícios.	2404
Art. 4 – Se devemos retribuir logo o benefício.	2406
Art. 5 – Se a retribuição dos benefícios deve levar em conta o afeto ou o feito do benfeitor.....	2407
Art. 6 – Se é necessário retribuirmos mais do que o benefício recebido.	2408
Questão 107: Da ingratidão.	2410
Art. 1 – Se a ingratidão sempre é pecado.	2410
Art. 2 – Se a ingratidão é um pecado especial.	2410
Art. 3 – Se a ingratidão sempre é pecado mortal	2411
Art. 4 – Se devemos privar os ingratos, dos benefícios,	2413
Questão 108: Da vingança.....	2414
Art. 1 – Se a vingança é lícita.....	2414
Art. 2 – Se a vingança é uma virtude especial distinta das outras.	2415
Art. 3 – Se a vingança deve ser exercida por meio das penas habituais entre os homens.....	2416
Art. 4 – Se se deve exercer a vingança contra os que pecaram Involuntariamente.....	2417
Questão 109: Da verdade.....	2420
Art. 1 – Se a verdade é uma virtude.....	2420
Art. 2 – Se a verdade é uma virtude especial.....	2421
Art. 3 – Se a verdade faz parte da justiça.....	2422
Art. 4 – Se a virtude da verdade tende antes para diminuir a realidade.	2423
Questão 110: Da mentira.	2425
Art. 1 – Se a mentira sempre se opõe à verdade.	2425
Art. 2 – Se a mentira se divide suficientemente em ofíciosa, jocosa e perniciosa.	2426
Art. 3 – Se toda mentira é pecado.	2427
Art. 4 – Se toda mentira é pecado mortal.....	2429
Questão 111: Da simulação e da hipocrisia.	2432
Art. 1 – Se toda simulação é pecado.	2432
Art. 2 – Se a hipocrisia é o mesmo que a simulação.....	2433
Art. 3 – Se a hipocrisia se opõe à virtude da verdade.....	2434
Art. 4 – Se a hipocrisia é sempre pecado mortal.	2435
Questão 112: Da jactância.....	2437

Art. 1 – Se a jactância se opõe à virtude da verdade.	2437
Art. 2 – Se a jactância é pecado mortal.....	2438
Questão 113: Da ironia.	2440
Art. 1 – Se a ironia, pela qual simulamos ser menos do que somos, é pecado.	2440
Art. 2 – Se a ironia é pecado menor que a jactância.....	2441
Questão 114: Da amizade chamada afabilidade.....	2442
Art. 1 – Se a amizade é uma virtude especial.	2442
Art. 2 – Se a amizade de que tratamos faz parte da justiça.....	2443
Questão 115: Da adulação.	2445
Art. 1 – Se a adulação é pecado.	2445
Art. 2 – Se a adulação é pecado mortal.	2446
Questão 116: Do litígio.	2448
Art. 1 – Se o litígio se opõe à virtude da amizade ou afabilidade.	2448
Art. 2 – Se o litígio é pecado menor que o vício contrário, da complacência ou adulação.	2448
Questão 117: Da liberalidade.	2450
Art. 1 – Se a liberalidade é uma virtude.....	2450
Art. 2 - Se a liberalidade tem por objeto o dinheiro.	2451
Art. 3 – Se usar do dinheiro é ato de liberalidade.....	2452
Art. 4 – Se o ato principal da liberalidade é dar.	2453
Art. 5 – Se a liberalidade faz parte da justiça.....	2454
Art. 6 – Se a liberalidade é a maior das virtudes.....	2455
Questão 118: Da avareza.	2456
Art. 1 – Se a avareza é pecado.	2456
Art. 2 – Se a avareza é um pecado especial.	2457
Art. 3 – Se a avareza se opõe à liberalidade.	2458
Art. 4 – Se a avareza é sempre pecado mortal.	2459
Art. 5 – Se a avareza é o máximo dos pecados.	2460
Art. 6 – Se a avareza é pecado espiritual.	2461
Art. 7 – Se a avareza é um pecado capital.	2462
Art. 8 – Se são filhos da avareza os vícios assim chamados: traição, fraude, falácia, perjúrio, inquietude, violência e coração obdurado.....	2463
Questão 119: Da prodigalidade.	2465
Art. 1 – Se a prodigalidade se opõe à avareza.	2465
Art. 2 – Se a prodigalidade é pecado.	2466
Art. 3 – Se a prodigalidade é mais grave pecado do que a avareza.....	2467
Questão 120: Da epiqueia.	2469

Art. 1 – Se a epiqueia é uma virtude.....	2469
Art. 2 – Se a epiqueia faz parte da justiça.....	2470
Questão 121: Do dom da piedade.	2471
Art. 1 – Se a piedade é um dom.....	2471
Art. 2 – Se ao dom da piedade corresponde a segunda bem aventurança, a saber: Bem aventurados os humildes.....	2472
Questão 122: Justiça.....	2473
Art. 1 – Se os preceitos do decálogo são preceitos de justiça.....	2473
Art. 2 – Se o primeiro preceito do decálogo está bem formulado.....	2474
Art. 3 – Se o segundo preceito do decálogo foi bem formulado.....	2475
Art. 4 – Se o terceiro preceito do decálogo, sobre a santificação do sábado, foi bem formulado.....	2476
Art. 5 – Se foi bem formulado o quarto preceito, que manda honrar os pais.....	2479
Art. 6 – Se os outros seis preceitos do decálogo estão convenientemente formulados.....	2480
Tratado sobre a fortaleza.....	2482
Questão 123: Da coragem.....	2482
Art. 1 – Se a coragem é uma virtude.....	2482
Art. 2 – Se a coragem é uma virtude especial.....	2483
Art. 3 – Se a coragem tem por objeto o temor e a audácia.....	2484
Art. 4 – Se a coragem deve arrostar só o perigo da morte.....	2485
Art. 5 – Se a coragem consiste propriamente em arrostar o perigo de morte, na guerra.....	2486
Art. 6 – Se suportar o mal é o ato principal da coragem.....	2487
Art. 7 – Se o corajoso age em vista do bem do seu próprio hábito.....	2488
Art. 8 – Se o corajoso se compraz no seu ato.....	2488
Art. 9 – Se a coragem consiste, sobretudo em vencer os obstáculos repentinos.....	2490
Art. 10 – Se o corajoso recorre à ira nos seus atos.....	2490
Art. 11 – Se a coragem é uma virtude cardeal.....	2492
Art. 12 – Se a coragem é a mais excelente de todas as virtudes.....	2492
Questão 124: Do martírio.....	2494
Art. 1 – Se o martírio é um ato de virtude.....	2494
Art. 2. – Se o martírio é um ato de coragem.....	2495
Art. 3 – Se o martírio é um ato da máxima perfeição.....	2496
Art. 4 – Se a morte é da essência do martírio.....	2497
Art. 5 – Se só a fé é causa do martírio.....	2498
Questão 125: Do temor.....	2500
Art. 1 – Se o temor é pecado.....	2500
Art. 2 – Se o pecado do temor se opõe à coragem.....	2501

Art. 3 – Se o temor é pecado mortal.....	2502
Art. 4 – Se o temor escusa do pecado.....	2503
Questão 126: Do vício da destemidez.....	2504
Art. 1 – Se a destemidez é pecado.....	2504
Art. 2 – Se ser impávido se opõe à coragem.....	2505
Questão 127: Da audácia.....	2506
Art. 1 – Se a audácia é pecado.....	2506
Art. 2 – Se a audácia se opõe à coragem.....	2506
Questão 128: Das partes da coragem.....	2508
Art. único. – Se estão convenientemente enumeradas as partes da coragem.....	2508
Questão 129: Da magnanimidade.....	2511
Art. 1 – Se a magnanimidade tem por objeto as honras.....	2511
Art. 2 – Se a magnanimidade tem, por natureza, como objeto as grandes honras.....	2512
Art. 3 – Se a magnanimidade é uma virtude.....	2513
Art. 4 – Se a magnanimidade é uma virtude especial.....	2515
Art. 5 – Se a magnanimidade faz parte da coragem.....	2516
Art. 6 – Se a confiança pertence à magnanimidade.....	2517
Art. 7 – Se a segurança faz parte da magnanimidade.....	2519
Art. 8 – Se os bens da fortuna concorrem para a magnanimidade.....	2519
Questão 130: Da presunção.....	2521
Art. 1 – Se a presunção é pecado.....	2521
Art. 2 – Se a presunção se opõe à magnanimidade, por excesso.....	2522
Questão 131: Da ambição.....	2524
Art. 1 – Se a ambição é pecado.....	2524
Art. 2 – Se a ambição se opõe à magnanimidade, por excesso.....	2525
Questão 132: Da vanglória.....	2526
Art. 1 – Se o desejo da glória é pecado.....	2526
Art. 2 – Se a vanglória se opõe à magnanimidade.....	2527
Art. 3 – Se a vanglória é pecado mortal.....	2528
Art. 4 – Se a vanglória é pecado capital.....	2529
Art. 5 – Se se consideram com conveniência era filhas da vanglória: a desobediência, a jactância, a hipocrisia, a contenção, a pertinácia, a discórdia e o espírito de novidade.....	2530
Questão 133: Da pusilanimidade.....	2532
Art. 1 – Se a pusilanimidade é pecado.....	2532
Art. 2 – Se a pusilanimidade se opõe à magnanimidade.....	2533
Questão 134: Da magnificência.....	2535

Art. 1 – Se a magnificência é uma virtude.....	2535
Art. 2 – Se a magnificência é uma virtude especial.....	2536
Art. 3 – Se a matéria da magnificência são os grandes gastos.....	2537
Art. 4 – Se a magnificência faz parte da coragem.....	2538
Questão 135: Da parcimônia.....	2540
Art. 1 – Se a parcimônia é um vício.....	2540
Art. 2 – Se à parcimônia se opõe algum vício.	2541
Questão 136: Da paciência.....	2542
Art. 1 – Se a paciência é uma virtude.....	2542
Art. 2 – Se a paciência é a mais principal das virtudes.....	2543
Art. 3 – Se podemos ter a paciência sem a graça.	2544
Art. 4 - Se a paciência faz parte da coragem.....	2545
Art. 5 – Se a paciência é o mesmo que a longanimidade.....	2546
Questão 137: Da perseverança.....	2548
Art. 1 – Se a perseverança é uma virtude.	2548
Art. 2 – Se a perseverança faz parte da coragem.	2549
Art. 3 - Se a constância está compreendida na perseverança.	2550
Art. 4 – Se a perseverança precisa do auxílio da graça.	2551
Questão 138: Dos vícios opostos à perseverança.	2553
Art. 1 – Se a molície se opõe à perseverança.....	2553
Art. 2 – Se a pertinácia se opõe à perseverança.	2554
Questão 139: Do dom da fortaleza.	2556
Art. 1 – Se a fortaleza é um dom.....	2556
Art. 2 – Se a quarta bem–aventurança, a saber – Bem–aventurados os que tem fome e sede da justiça – corresponde ao dom da fortaleza.	2557
Questão 140: Dos preceitos relativos à coragem.....	2558
Art. 1 – Se convenientemente estão estabelecidos, na lei divina, os preceitos relativos à coragem.....	2558
Art. 2 – Se a lei divina estabelece convenientemente os preceitos sobre as partes da coragem.	2559
Tratado sobre a temperança	2561
Questão 141: Da temperança.....	2561
Art. 1 – Se a temperança é virtude.	2561
Art. 2 – Se a temperança é uma virtude especial.	2562
Art. 3 – Se a temperança somente versa sobre as concupiscências e os prazeres.....	2563
Art. 4 – Se a temperança versa somente sobre as concupiscências e os prazeres do tato.	2564
Art. 5 – Se a temperança versa sobre os prazeres próprios do gosto.	2566
Art. 6 – Se a regra da temperança deve ser tirada das necessidades da vida presente.....	2567

Art. 7 – Se a temperança é uma virtude cardeal.....	2568
Art. 8 – Se a temperança é a máxima das virtudes.	2569
Questão 142: Dos vícios opostos à temperança.	2570
Art. 1 – Se a insensibilidade é um vício.	2570
Art. 2 – Se, a intemperança é um pecado pueril.....	2571
Art. 3 – Se a timidez é maior vício que a intemperança.	2572
Art. 4 – Se o pecado da intemperança é o mais censurável.	2574
Questão 143: Das partes da temperança em geral.	2576
Art. único – Se Túlio enumera convenientemente as partes da temperança, dizendo serem a continência, a clemência e a modéstia.	2576
Questão 144: Da vergonha.....	2578
Art. 1 – Se a vergonha é uma virtude.....	2578
Art. 2 – Se o objeto da vergonha é o ato desonesto.....	2579
Art. 3 – Se mais nos envergonhamos das pessoas que nos são mais chegadas.	2581
Art. 4 – Se nos homens virtuosos pode haver vergonha.	2582
Questão 145: Da honestidade.	2584
Art. 1 – Se a honestidade é o mesmo que a virtude.	2584
Art. 2 – Se o honesto é o mesmo que o belo.	2585
Art. 3 – Se o honesto difere do útil e do deleitável.....	2586
Art. 4 – Se a honestidade deve ser considerada parte da temperança.	2587
Questão 146: Da abstinência.....	2588
Art. 1 – Se a abstinência é uma virtude.	2588
Art. 2 – Se a abstinência é uma virtude especial.	2589
Questão 147: Do jejum.	2591
Art. 1 – Se o jejum é ato de virtude.	2591
Art. 2 – Se o jejum é ato de abstinência.....	2592
Art. 3 – Se o jejum é objeto de preceito.	2593
Art. 4 – Se todos estão obrigados ao jejum da Igreja.	2594
Art. 5 – Se estão convenientemente determinados os tempos do jejum da Igreja.	2596
Art. 6. – Se o jejum exige que comamos uma só vez.	2597
Art. 7 – Se foi convenientemente determinado aos que jejuam o comerem na hora nona.	2598
Art. 8 – Se foi convenientemente imposta aos que jejuam a abstinência de carnes, de ovos e de laticínios.	2599
Questão 148: Da gula.....	2601
Art. 1 – Se a gula é pecado.	2601
Art. 2 – Se a gula é pecado mortal.	2602

Art. 3 – Se a gula é o máximo dos pecados.....	2602
Art. 4 – Se foram convenientemente distinguidas as espécies da gula relativas às estas cinco circunstâncias: a pressa, a suculência, o excesso, a avidez e a delicadeza.....	2604
Art. 5 – Se a gula é um vício capital.....	2605
Art. 6. – Se foram convenientemente determinados os cinco derivados da gula, a saber, a alegria inepta, a escurrilidade, a imundice, o multilóquio, o embotamento mental, concernente à inteligência.	2606
Questão 149: Da sobriedade.	2608
Art. 1 – Se a matéria própria da sobriedade é a bebida.	2608
Art. 2 – Se a sobriedade é em si mesma uma virtude especial.....	2609
Art. 3 – Se o uso do vinho é totalmente ilícito.....	2609
Art. 4 – Se as pessoas mais excelentes estão mais obrigadas à sobriedade.....	2610
Questão 150: Da embriaguez.	2612
Art. 1 – Se a embriaguez é pecado.....	2612
Art. 2 – Se a embriaguez é pecado mortal.	2613
Art. 3 – Se a embriaguez é o gravíssimo dos pecados.	2614
Art. 4 – Se a embriaguez escusa do pecado.....	2615
Questão 151: Da castidade.....	2616
Art. 1 – Se a castidade é uma virtude.	2616
Art. 2 – Se a castidade é uma virtude geral.	2617
Art. 3 – Se a castidade é uma virtude distinta da abstinência.	2618
Art. 4 – Se a pudicícia concerne especialmente à castidade.	2619
Questão 152: Da virgindade.	2620
Art. 1 – Se a virgindade consiste na integridade da carne.	2620
Art. 2 – Se a virgindade é ilícita.	2621
Art. 3 – Se a virgindade é uma virtude.....	2623
Art. 4 – Se a virgindade é mais excelente que o matrimônio.	2624
Art. 5 – Se a virgindade é a maior das virtudes.....	2625
Questão 153: Do vício da luxúria.	2627
Art. 1 – Se a matéria da luxúria são apenas as concupiscências e os prazeres venéreos.....	2627
Art. 2 – Se algum ato venéreo pode-se praticar sem pecado.	2627
Art. 3 – Se a luxúria relativa aos atos venéreos pode ser pecado.	2629
Art. 3 – Se a luxúria relativa aos atos venéreos pode ser pecado.	2630
Art. 4 – Se a luxúria é um vício capital.	2631
Art. 5 – Se se consideram convenientemente como nascidos da luxúria: a cegueira do espírito, a inconsideração, a precipitação, a inconstância, o amor de si, o ódio de Deus, o apego à vida presente, o horror ou o desespero da futura.....	2631

Questão 154: Das partes da luxúria. 2634

Art. 1 – Se foram convenientemente assinaladas seis espécies de luxúria, a saber: a simples fornicção, o adultério, o incesto, o estupro, o rapto e o vício contra a natureza.....	2634
Art. 2 – Se a simples fornicção é pecado mortal.	2635
Art. 3 – Se a fornicção é o gravíssimo dos pecados.	2638
Art. 4 – Se os contados e os beijos constituem pecado mortal.	2639
Art. 5 – Se a poluição noturna é pecado.	2640
Art. 6 – Se o estupro deve ser considerado uma espécie de luxúria.	2642
Art. 7 – Se o rapto é uma espécie de luxúria distinto do estupro.....	2643
Art. 8 – Se o adultério é uma espécie de luxúria, distinta das outras.....	2644
Art. 9 – Se o incesto é uma espécie determinada de luxúria.....	2645
Art. 10 – Se o sacrilégio pode ser uma espécie de luxúria.....	2647
Art. 11 – Se o vício contra a natureza é uma espécie de luxúria.	2648
Art. 12 – Se o vício contra a natureza é o pecado máximo entre as espécies de luxúria.	2649

Questão 155: Da continência. 2651

Art. 1 – Se a continência é virtude.	2651
Art. 2 – Se a matéria da continência são as concupiscências dos prazeres do tato.	2652
Art. 3 – Se o sujeito da continência é a potência concupiscível.....	2653
Art. 4 – Se a continência tem preeminência sobre a temperança.....	2654

Questão 156: Da incontinência..... 2656

Art. 1 – Se a incontinência pertence à alma ou ao corpo.	2656
Art. 2 – Se a incontinência é pecado.	2657
Art. 3 – Se o incontinente peca mais que o intemperante.	2658
Art. 4 – Se a incontinência da ira é pior que a da concupiscência.	2659

Questão 157: Da clemência e da mansidão..... 2661

Art. 1 – Se clemência e mansidão de todo se identificam.	2661
Art. 2 – Se tanto a clemência como a mansidão são virtudes.	2662
Art. 3 – Se as referidas virtudes são partes da temperança.	2663
Art. 4 – Se a clemência e a mansidão são as virtudes mais importantes.....	2664

Questão 158: Da iracúndia. 2666

Art. 1 – Se irar-se pode ser lícito.	2666
Art. 2 – Se a ira é pecado.....	2667
Art. 3 – Se toda ira é pecado mortal.	2668
Art. 4 – Se a ira é o gravíssimo dos pecados.	2669
Art. 5 – Se foram convenientemente determinadas pelo Filósofo as espécies de iracúndia.	2670
Art. 6 – Se a ira deve ser contada entre os vícios capitais.	2671

Art. 7 – Se foram convenientemente determinadas as seis filhas da ira, que são: a rixa, a entumescência de coração, a contumélia, a vociferação, a indignação e a blasfêmia.....	2672
Art. 8 – Se há algum vício oposto à iracúndia, proveniente da ausência da ira.	2673
Questão 159: Da crueldade.	2675
Art. 1 – Se a crueldade se opõe à clemência.....	2675
Art. 2 – Se a crueldade difere da sevícia ou feridade.....	2675
Questão 160: Da modéstia.	2677
Art. 1 – Se a modéstia faz parte da temperança.....	2677
Art. 2 – Se o objeto da modéstia são só os atos externos.	2677
Questão 161: Da humildade.....	2679
Art. 1 – Se a humildade é uma virtude.....	2679
Art. 2 – Se a humildade regula o apetite ou, antes, o juízo da razão.	2680
Art. 3 – Se devemos por humildade nos sujeitar a todos.	2682
Art. 4 – Se a humildade faz parte da modéstia ou da temperança.....	2683
Art. 5 – Se a humildade é a máxima das virtudes.	2684
Art. 6 – Se se distinguem convenientemente os doze graus de humildade, discriminados na Regra de São Bento.	2685
Questão 162: Da soberba.....	2688
Art. 1 – Se a soberba é pecado.....	2688
Art. 2 – Se a soberba é um pecado especial.....	2689
Art. 3 - Se o sujeito da soberba é o irascível.	2690
Art. 4 – Se Gregório assinala convenientemente quatro espécies de soberba.	2692
Art. 5 – Se a soberba é pecado mortal.....	2694
Art. 6. – Se a soberba é o gravíssimo dos pecados.	2695
Art. 7 – Se a soberba é o primeiro de todos os pecados.....	2696
Art. 8 – Se a soberba deva ser considerada como vício capital.	2698
Questão 163: Do pecado do primeiro homem.....	2699
Art. 1 – Se a soberba foi o primeiro pecado do primeiro homem.	2699
Art. 2 – Se a soberba do primeiro homem consistiu em ter desejado ser semelhante a Deus.....	2700
Art. 3 – Se o pecado dos nossos primeiros pais foi mais grave que os outros.	2702
Art. 4 – Se o pecado de Adão foi mais grave que o de Eva.	2703
Questão 164: Da pena do primeiro pecado.....	2705
Art. 1 – Se a morte foi a pena do pecado dos nossos primeiros pais.	2705
Art. 2 – Se as penas particulares dos nossos primeiros pais estão convenientemente determinadas na Escritura.	2707
Questão 165: Da tentação dos nossos primeiros pais.....	2711

Art. 1 – Se foi conveniente o homem ter sido tentado pelo diabo.....	2711
Art. 2 – Se foi conveniente o modo e a ordem da primeira tentação.	2712
Questão 166: Da estudiosidade.....	2714
Art. 1 – Se a matéria da estudiosidade é propriamente o conhecimento.....	2714
Art. 2 – Se a estudiosidade faz parte da temperança.	2715
Questão 167: Da curiosidade.	2717
Art. 1 – Se pode haver curiosidade em relação ao conhecimento intelectual.	2717
Art. 2 – Se o vício da curiosidade respeita o conhecimento sensível.	2719
Questão 168: Da modéstia enquanto consistente nos movimentos exteriores do corpo.	2721
Art. 1 – Se nos movimentos exteriores do corpo pode haver virtude.	2721
Art. 2 – Se pode haver uma virtude reguladora dos divertimentos.	2722
Art. 3 – Se pode haver pecado nos divertimentos excessivos.	2724
Art. 4 – Se a abstenção total dos divertimentos constitui pecado.	2725
Questão 169: Da modéstia enquanto reguladora do ornato exterior.	2727
Art. 1 – Se há algum vício ou alguma virtude em matéria de ornato exterior.....	2727
Art. 2 – Se os ornatos femininos constituem pecado mortal.....	2729
Questão 170: Dos preceitos da temperança.....	2731
Art. 1 – Se os preceitos da temperança foram convenientemente estabelecidos pela lei divina.....	2731
Art. 2 – Se estão convenientemente estabelecidos na lei divina os preceitos relativos às virtudes anexas à temperança.	2732
Tratado sobre os atos específicos de certos homens	2733
Questão 171: Da profecia.....	2733
Art. 1 – Se a profecia pertence ao conhecimento.....	2733
Art. 2 – Se a profecia é um hábito.....	2735
Art. 3 – Se a profecia só tem por objeto os futuros contingentes.	2736
Art. 4 – Se o profeta conhece pela revelação divina, tudo o que pode ser reconhecido profeticamente.	2738
Art. 5 – Se o profeta discerne sempre o que conhece pelo seu espírito próprio, do que conhece pelo espírito de profecia.	2739
Art. 6. – Se o que é conhecido ou anunciado profeticamente pode ser falso.	2740
Questão 172: Da causa da profecia.....	2742
Art. 1 – Se a profecia pode ser natural.....	2742
Art. 2 – Se a revelação profética se faz por meio dos anjos.	2744
Art. 3 – Se a profecia supõe uma disposição natural.....	2744
Art. 4 – Se a profecia supõe a pureza de costumes.	2745
Art. 5 – Se há profecias provenientes dos demônios.....	2747

Art. 6. – Se os profetas dos demônios às vezes falam verdade.	2748
Questão 173: Do modo do conhecimento profético.	2750
Art. 1 – Se os profetas veem a essência mesma de Deus.	2750
Art. 2 – Se, na revelação profética, Deus imprime na alma do profeta novas espécies das coisas, ou se somente um novo lume.	2751
Art. 3 – Se a visão profética sempre supõe a alienação dos sentidos.	2752
Art. 4 – Se os profetas sempre conhecem o que profetizam.....	2754
Questão 174: Da divisão da profecia.	2755
Art. 1 – Se convenientemente se divide a profecia em profecia de predestinação, de presciência e de cominação.	2755
Art. 2 – Se a profecia por visão intelectual e imaginária é mais excelente que a por visão somente intelectual.....	2756
Art. 3 – Se os graus da profecia podem distinguir-se pela visão imaginária.....	2758
Art. 4 – Se Moisés foi o mais excelente dos profetas.	2760
Art. 5 – Se os bem-aventurados têm algum grau de profecia.....	2761
Art. 6 – Se os graus da profecia variam no decurso do tempo.	2762
Questão 175: Do rapto.....	2764
Art. 1 – Se a alma do homem é arrebatada pelas coisas divinas.	2764
Art. 2 – Se o rapto pertence, antes, à potência apetitiva que à cognoscitiva.....	2765
Art. 3 – Se Paulo, durante o rapto, viu a essência de Deus.....	2767
Art. 4 – Se Paulo, durante o rapto, ficou alheado dos sentidos.....	2768
Art. 5 – Se a alma de Paulo, durante o rapto, ficou totalmente separada do corpo.	2769
Art. 6 – Se Paulo ignorava que a sua alma estava separada do corpo.....	2770
Questão 176: Da graça das línguas.	2773
Art. 1 – Se os que alcançaram o dom das línguas falavam todas as línguas.....	2773
Art. 2 – Se o dom das línguas é mais excelente que a graça da profecia.....	2774
Questão 177: Da graça gratuita que consiste na palavra.	2776
Art. 1 – Se a palavra constitui uma graça gratuita.	2776
Art. 2 – Se as mulheres também podem receber a graça da palavra de sabedoria e de ciência.	2777
Questão 178: Da graça dos milagres.	2779
Art. 1 – Se alguma graça gratuita se ordena à operação de milagres.....	2779
Art. 2 – Se os maus podem fazer milagres.	2780
Questão 179: Da divisão da vida em ativa e contemplativa.	2783
Art. 1 – Se a vida se divide convenientemente em ativa e contemplativa.	2783
Art. 2 – Se a vida suficientemente se divide em ativa e contemplativa.	2784
Questão 180: Da vida contemplativa.	2785

Art. 1 – Se a vida contemplativa não encerra nenhum afeto, mas está toda no intelecto.	2785
Art. 2 – Se as virtudes morais pertencem à vida contemplativa.	2786
Art. 3 – Se a vida contemplativa implica vários atos.....	2787
Art. 4 – Se a vida contemplativa consiste só na contemplação de Deus ou também na consideração de qualquer verdade.	2788
Art. 5 – Se a vida contemplativa, neste mundo, pode chegar à visão da divina essência.	2790
Art. 6 – Se o ato da contemplação se discrimina pelos três movimentos – o circular, o retilíneo e o oblíquo.	2791
Art. 7 – Se a contemplação produz prazer.	2793
Art. 8 – Se a vida contemplativa é diuturna.....	2795
Questão 181: Da vida ativa.	2796
Art. 1 - Se a vida ativa abrange os atos de todas as virtudes morais.....	2796
Art. 2 – Se a prudência pertence à vida ativa.....	2797
Art. 3 – Se ensinar é ato da vida ativa ou da contemplativa.....	2798
Art. 4 – Se a vida ativa perdura após esta vida.	2799
Questão 182: Da comparação entre a vida ativa e a vida contemplativa.....	2801
Art. 1 – Se a vida ativa é mais principal que a contemplativa.....	2801
Art. 2 – Se a vida ativa é mais meritória que a contemplativa.....	2802
Art. 3 – Se a vida ativa impede a contemplativa.....	2804
Art. 4 – Se a vida ativa tem prioridade sobre a contemplativa.....	2804
Questão 183: Dos ofícios e dos estados dos homens em geral.....	2806
Art. 1 – Se o estado, por natureza, importa a condição de liberdade ou de servitude.	2806
Art. 2 – Se na Igreja deve haver diversidade de ofícios ou de estados.....	2807
Art. 3 – Se os ofícios se distinguem pelos atos.	2808
Art. 4 – Se a diferença dos estados se funda na que há entre os incipientes, os proficientes e os perfeitos.	2809
Questão 184: Do estado de perfeição em geral.....	2811
Art. 1 – Se a perfeição da vida cristã se funda especialmente na caridade.....	2811
Art. 2 – Se alguém pode ser perfeito nesta vida.....	2812
Art. 3 – Se a perfeição desta vida está na observância dos preceitos ou se na dos conselhos.	2813
Art. 4 – Se todo o perfeito está no estado de perfeição.....	2815
Art. 5 – Se os prelados e eis religiosos estão no estado de perfeição.	2816
Art. 6. – Se todos os prelados eclesiásticos estão no estado de perfeição.....	2817
Art. 7 – Se o estado dos religiosos é mais perfeito que o dos prelados.	2819
Art. 8 – Se também os presbíteros com cura de almas e os arqui-diáconos têm maior perfeição que os religiosos.	2820

Questão 185: Do atinente ao estado dos bispos.....	2824
Art. 1 – Se é lícito desejar o episcopado.	2824
Art. 2 – Se é lícito recusar, obstinadamente a imposição do episcopado.	2826
Art. 3 – Se o que é escolhido para episcopado deve ser o melhor que os outros.	2827
Art. 4 – Se o bispo pode abandonar os seus deveres para entrar numa religião.	2829
Art. 5 – Se é ilícito ao bispo, por causa de alguma perseguição abandonar materialmente o rebanho que lhe foi confiado.	2830
Art. 6 – Se o bispo pode possuir algo de próprio.	2832
Art. 7 – Se pecam mortalmente os bispos, se não dão aos pobres os bens eclesiásticos, que grangeiam.....	2833
Art. 8 - Se os religiosos promovidos a bispo ficam obrigados à observância das regras.	2835
Questão 186: Do em que principalmente consiste o estado de religião.	2837
Art. 1 – Se a religião implica o estado de perfeição.	2837
Art. 2 – Se todo religioso está obrigado à prática de todos os conselhos.	2838
Art. 3 – Se a perfeição religiosa exige a pobreza.	2839
Art. 4 – Se a perfeição religiosa exige a continência perpétua.	2842
Art. 5 – Se a perfeição religiosa requer a obediência.	2843
Art. 6 – Se a perfeição religiosa exige os votos de pobreza, continência e obediência.....	2845
Art. 7 – Se se pede afirmar que nos referidos três votos consiste a perfeição religiosa.	2846
Art. 8 – Se o voto de obediência é o mais principal dos três votos de religião.	2848
Art. 9 – Se o religioso sempre peca mortalmente, que transgredir as prescrições da sua regra.....	2849
Art. 10 – Se o religioso, num mesmo gênero de pecado, peca mais gravemente que o secular.	2851
Questão 187: Do concernente aos religiosos.....	2853
Art. 1 – Se aos religiosos é lícito ensinar, pregar e fazer atos semelhantes.	2853
Art. 2 – Se aos religiosos é lícito tratarem de negócios seculares.	2854
Art. 3 – Se os religiosos estão obrigados ao trabalho manual.	2856
Art. 4 – Se aos religiosos é lícito viver de esmolas.	2859
Art. 5 – Se aos religiosos é lícito mendigar.	2862
Art. 6 – Se é lícito aos religiosos trajar mais pobremente que os outros homens.	2864
Questão 188: Da diferença das religiões.	2866
Art. 1 – Se há uma só religião.....	2866
Art. 2 – Se devem ser instituídas religiões cujo fim é a vida ativa.	2867
Art. 3 – Se uma religião pode ordenar-se à vida militar.....	2868
Art. 4 – Se alguma religião pode ser instituída com o fim da pregação ou de ouvir confissões.....	2870
Art. 5 – Se alguma religião deva ser instituída, cujo fim seja o estudo.....	2871

Art. 6 – Se a religião que vaca à vida contemplativa, é superior à que exerce as obras da vida ativa.	2873
Art. 7 – Se o terem os religiosos bens comuns diminui a perfeição de uma religião.	2874
Art. 8 – Se é mais perfeita a religião dos que vivem em sociedade do que a dos que levam uma vida solitária.....	2878
Questão 189: Do ingresso em religião.	2881
Art. 1 – Se não devem entrar em religião senão os exercitados na observância dos preceitos.....	2881
Art. 2 – Se certos devem obrigar-se por voto a entrar em religião.....	2884
Art. 3 – Se quem se obrigou por voto a entrar em religião precisa cumpri-lo.....	2885
Art. 4 – Se quem fez voto de entrar em religião está obrigado a nela permanecer perpetuamente.	2886
Art. 5 – Se os menores devem ser recebidos na religião.	2887
Art. 6 – Se por submissão aos pais é dever desistir de entrar em religião.	2889
Art. 7 – Se os presbíteros com curato podem licitamente entrar em religião.....	2890
Art. 8 – Se é lícito o transferir-se de uma religião para outra que pelo menos seja mais rigorosa. ...	2891
Art. 9 – Se se deve induzir outrem a entrar em religião.	2893
Art. 10 – Se é louvável que alguém entre em religião sem ouvir o conselho de muitos e sem diuturna deliberação.....	2894
Tertia Pars.....	2897
Tratado do verbo encarnado.....	2898
Questão 1: Da conveniência da encarnação	2898
Art. 1 —Se foi conveniente que Deus se encarnasse.....	2898
Art. 2 — Se foi necessário, para a salvação do gênero humano, que o Verbo de Deus se encarnasse.	2899
Art. 3 — Se, mesmo que o homem não tivesse pecado, Deus ter-se-ia encarnado.....	2901
Art. 4 — Se Deus mais principalmente se encarnou para remédio dos pecados atuais do que para remédio do pecado original.	2903
Art. 5 — Se foi conveniente Cristo encarnar-se desde o princípio do gênero humano.	2904
Art. 6 — Se a obra da Encarnação devia ser diferida até o fim do mundo.	2906
Questão 2: Do modo da união do Verbo Encarnado	2908
Art. 1 — Se a união do Verbo encarnado se operou numa só natureza.....	2908
Art. 2 — Se a união do Verbo encarnado se fez na Pessoa.....	2910
Art. 3 — Se a união do Verbo encarnado se fez no suposto ou na hipóstase.	2911
Art. 4 — Se a pessoa de Cristo é composta.....	2913
Art. 5 — Se em Cristo houve união de alma e de corpo.	2914
Art. 6 — Se a natureza humana se uniu ao Verbo de Deus acidentalmente.....	2915
Art. 7 — Se a união da natureza divina e humana é algo de criado.	2918
Art. 8 — Se união e assunção se identificam.	2918

Art. 9 — Se a união das duas naturezas em Cristo é a máxima das uniões.	2919
Art. 10 — Se a união da Encarnação se fez pela graça.	2921
Art. 11 — Se à união da Encarnação precederam alguns méritos.	2922
Art. 12 — Se a graça da união era natural ao homem Cristo.	2923
Questão 3: Da união relativamente à pessoa que assumiu	2925
Art. 1 — Se à Pessoa divina convém assumir a natureza criada.	2925
Art. 2 — Se à natureza divina convém assumir.	2926
Art. 3 — Se, abstraída a personalidade pelo intelecto, a natureza pode assumir.	2926
Art. 4 — Se uma Pessoa pode assumir a natureza criada, sem a assumir outra.	2928
Art. 5 — Se alguma outra Pessoa divina, que não a Pessoa do Filho, podia ter assumido a natureza humana.	2928
Art. 6 — Se duas Pessoas divinas poderiam assumir uma natureza numericamente a mesma.	2929
Art. 7 — Se uma mesma Pessoa divina pode assumir duas naturezas humanas.	2931
Art. 8 — Se era mais conveniente ter-se encarnado o Filho de Deus, que o Padre ou o Espírito Santo.	2932
Questão 4: Da união relativamente ao assumido	2935
Art. 1 — Se a natureza humana era, mais que qualquer outra natureza, apta a ser assumida pelo Filho de Deus.	2935
Art. 2 — Se o Filho de Deus assumiu uma pessoa.	2936
Art. 3 — Se a Pessoa divina assumiu um homem.	2937
Art. 4 — Se o Filho de Deus devia ter assumido a natureza humana abstrata de todos os indivíduos.	2938
Art. 5 — Se o Filho de Deus devia ter assumido a natureza humana em todos os indivíduos.	2939
Art. 6 — Se era conveniente que o Filho de Deus assumisse a natureza humana da raça de Adão.	2940
Questão 5: Da assunção das partes da natureza humana	2942
Art. 1 — Se o Filho de Deus assumiu um verdadeiro corpo.	2942
Art. 2 — Se Cristo tinha um corpo carnal ou terrestre ou celeste.	2943
Art. 3 — Se o Filho de Deus assumiu a alma.	2944
Art. 4 — Se o Filho de Deus assumiu o entendimento humano ou intelecto.	2946
Questão 6: Da ordem da assunção	2948
Art. 1 — Se o Filho de Deus assumiu a carne mediante a alma.	2948
Art. 2 — Se o Filho de Deus assumiu a alma mediante o espírito.	2949
Art. 3 — Se a alma de Cristo foi assumida pelo Verbo, antes da carne.	2950
Art. 4 — Se a carne de Cristo foi primeiro assumida pelo Verbo que unida à alma.	2951
Art. 5 — Se o Filho de Deus assumiu toda a natureza humana mediante as suas partes.	2952
Art. 6 — Se o Filho de Deus assumiu a natureza humana mediante a graça.	2953

Questão 7: Da graça de Cristo como um homem particular	2955
Art. 1 — Se na alma assumida pelo Verbo havia a graça habitual.....	2955
Art. 2 — Se em Cristo havia virtudes.....	2956
Art. 3 — Se em Cristo existiu a fé.....	2957
Art. 4 — Se em Cristo existia a esperança.....	2958
Art. 5 — Se em Cristo existiam os dons.	2959
Art. 6 — Se em Cristo houve o dom do temor.....	2960
Art. 7 — Se em Cristo havia as graças gratuitas.....	2961
Art. 8 — Se Cristo teve a profecia.	2962
Art. 9 — Se Cristo tinha a plenitude da graça.	2963
Art. 10 — Se a plenitude da graça é própria de Cristo.....	2964
Art. 11 — Se a graça de Cristo era infinita.	2965
Art. 12 — Se a graça de Cristo podia aumentar.	2966
Art. 13 — Se a graça habitual em Cristo era uma consequência da união.	2968
Questão 8: Da graça de Cristo, enquanto Ele é a cabeça da Igreja.....	2970
Art. 1 — Se a Cristo, enquanto homem, compete ser a cabeça da Igreja.	2970
Art. 2 — Se Cristo é a cabeça dos homens quanto aos corpos.....	2971
Art. 3 — Se Cristo é a cabeça de todos os homens.....	2972
Art. 4 — Se Cristo, enquanto homem, é a cabeça dos anjos.	2973
Art. 5 — Se a graça pela qual Cristo é a cabeça da Igreja é idêntica à que tinha como um homem particular.	2974
Art. 6 — Se ser cabeça da Igreja é próprio de Cristo.	2975
Art. 7 — Se o diabo é a cabeça dos maus.	2976
Art. 8 — Se o Anti-Cristo é a cabeça dos maus.	2977
Questão 9: Da ciência de Cristo em geral	2979
Art. 1 — Se Cristo tinha alguma ciência além da divina.....	2979
Art. 2 — Se Cristo teve a ciência dos santos ou dos que gozam da visão beatífica.....	2980
Art. 3 — Se em Cristo há uma outra ciência infusa além da ciência beatífica.....	2981
Art. 4 — Se Cristo tinha alguma ciência experimental adquirida.	2982
Questão 10: Da ciência da beatitude da alma de Cristo	2984
Art. 1 — Se a alma de Cristo contemplava e contempla o Verbo, ou a essência divina.....	2984
Art. 2 — Se a alma de Cristo conhece todas as coisas no Verbo.	2985
Art. 3 — Se a alma de Cristo pode conhecer infinitas coisas no Verbo.	2986
Art. 4 — Se a alma de Cristo vê o Verbo mais perfeitamente que qualquer outra criatura.....	2988
Questão 11: Da ciência inata ou infusa da alma de Cristo.....	2990
Art. 1 — Se pela ciência infusa Cristo sabia tudo.....	2990

Art. 2 — Se a alma de Cristo não podia conhecer pela ciência infusa, senão servindo-se dos fantasmas.	2991
Art. 3 - Se a alma de Cristo tinha a ciência Infusa por via de comparação.	2992
Art. 4 — Se a ciência infusa em Cristo era menor que nos anjos.	2993
Art. 5 — Se em Cristo havia a ciência habitual.....	2993
Art. 6 — Se a alma de Cristo só tinha um hábito de ciência.	2994
Questão 12: Da ciência adquirida da alma de Cristo.....	2996
Art. 1 — Se mediante essa ciência Cristo sabia tudo.	2996
Art. 2 — Se Cristo progredia nessa ciência.	2997
Art. 3 — Se Cristo aprendia dos homens.	2998
Art. 4 — Se Cristo recebeu alguma ciência dos anjos.	2999
Questão 13: Da potência da alma de Cristo	3001
Art. 1 — Se a alma de Cristo tinha a onipotência.	3001
Art. 2 — Se a alma de Cristo tem a onipotência para causar mudanças nas criaturas.....	3002
Art. 3 — Se a alma de Cristo tinha a onipotência em relação ao próprio corpo.	3004
Art. 4 — Se a alma de Cristo tinha a onipotência quanto à execução da própria vontade.	3005
Questão 14: Das fraquezas do corpo, que Cristo assumiu na natureza humana.....	3007
Art. 1 — Se o Filho de Deus devia assumir a natureza humana com as suas fraquezas corpóreas. ..	3007
Art. 2 — Se Cristo estava necessariamente sujeito às misérias humanas.	3008
Art. 3 — Se Cristo contraiu alguma fraqueza corporal.	3009
Art. 4 — Se Cristo devia ter assumido todas as misérias corporais dos homens.	3010
Questão 15: Das fraquezas atinentes à alma que Cristo assumiu com a natureza humana	3012
Art. 1 — Se em Cristo houve pecado.	3012
Art. 2 — Se em Cristo houve o atrativo do pecado.....	3013
Art. 3 — Se em Cristo houve ignorância.	3014
Art. 4 — Se a alma de Cristo era passível.....	3015
Art. 5 — Se Cristo sofreu verdadeiramente a dor sensível.	3017
Art. 6 — Se Cristo sofreu a tristeza.	3018
Art. 7 — Se em Cristo houve temor.	3019
Art. 8 — Se em Cristo houve admiração.	3020
Art. 9 — Se em Cristo havia a ira.....	3021
Art. 10 — Se Cristo, enquanto viandante neste mundo simultaneamente gozava da visão beatífica.	3022
Questão 16: Do conveniente a Cristo no seu ser e no seu dever	3023
Art. 1 — Se é falsa a proposição: Deus é homem.	3023
Art. 2 — Se é falsa a proposição: o homem é Deus.	3025

Art. 3 — Se Cristo pode ser chamado o homem do Senhor.	3026
Art. 4 — Se o próprio à natureza humana pode-se atribuir a Deus.....	3027
Art. 5 — Se as propriedades da natureza humana podem ser atribuídas à natureza divina.	3028
Art. 6 — Se é falsa a proposição; Deus se fez homem.	3029
Art. 7 — Se é verdadeira a proposição: o homem foi feito Deus.	3030
Art. 8 — Se é verdadeira a proposição; Cristo é uma criatura.....	3032
Art. 9 — Se referente a Cristo, é verdadeira a proposição: o homem começou a existir.	3033
Art. 10 — Se é falsa a proposição – Cristo, enquanto homem, é criatura, ou começou a existir.	3034
Art. 11 — Se Cristo, enquanto homem, é Deus.	3035
Art. 12 — Se Cristo, enquanto homem, é hipótese ou pessoa.....	3036
Questão 17: Do que pertence à unidade de Cristo quanto ao seu ser mesmo	3037
Art. 1 — Se em Cristo há unidade ou dualidade.	3037
Art. 2 — Se em Cristo há um só ser ou dois.....	3039
Questão 18: Da unidade de Cristo quanto a vontade	3041
Art. 1 — Se Cristo tem duas vontades – uma divina e outra humana.	3041
Art. 2 — Se em Cristo havia uma vontade sensitiva, além da vontade racional.	3043
Art. 3 — Se Cristo tinha duas vontades racionais.	3044
Art. 4 — Se em Cristo havia livre arbítrio.....	3045
Art. 5 — Se a vontade humana de Cristo quis coisas diferentes das que Deus quer.	3046
Art. 6 — Se havia em Cristo vontades contrárias.....	3047
Questão 19: Da unidade de operação em Cristo.....	3049
Art. 1 — Se em Cristo é uma só a operação da divindade e da humanidade.	3049
Art. 2 — Se em Cristo há várias operações humanas.	3051
Art. 3 — Se a ação humana de Cristo podia ser meritória.....	3053
Art. 4 – Se Cristo podia merecer para os outros.	3054
Questão 20: Da sujeição de Cristo ao Pai	3056
Art. 1 — Se devemos dizer que Cristo era sujeito ao Pai.	3056
Art. 2 — Se Cristo estava sujeito a si próprio.....	3057
Questão 21: Da oração de Cristo	3060
Art. 1 — Se convinha a Cristo orar.	3060
Art. 2 — Se a Cristo, considerado na sua sensibilidade, convinha orar.	3061
Art. 3 — Se convinha a Cristo orar por si.	3062
Art. 4 — Se a oração de Cristo sempre foi ouvida.	3063
Questão 22: Do sacerdócio de Cristo	3065
Art. 1 — Se a Cristo convém ser sacerdote.	3065

Art. 2 — Se Cristo foi ao mesmo tempo sacerdote e vítima.....	3066
Art. 3 — Se o efeito do sacerdócio de Cristo é a expiação dos pecados.	3067
Art. 4 — Se o efeito do sacerdócio de Cristo não só pertencia aos outros, mas também a ele próprio.	3068
Art. 5 — Se o sacerdócio de Cristo permanece eternamente.....	3069
Art. 6 — Se o sacerdócio de Cristo era segundo a ordem de Melquisedeque.	3070
Questão 23: Se a adoção convém a Cristo.....	3072
Art. 1 — Se a Deus convém adotar filhos.	3072
Art. 2 — Se adotar convém a toda a Trindade.....	3073
Art. 3 — Se ser adotado é próprio da criatura racional.	3074
Art. 4 — Se Cristo, enquanto homem, é filho adotivo de Deus.	3074
Questão 24: Da predestinação de Cristo	3076
Art. 1 — Se a Cristo cabia ser predestinado.....	3076
Art. 2 — Se é falsa a proposição — Cristo, enquanto homem, foi predestinado para Filho de Deus..	3077
Art. 3 — Se a predestinação de Cristo é o exemplar da nossa predestinação.	3078
Art. 4 — Se a predestinação de Cristo é a causa da nossa predestinação.....	3079
Questão 25: Da adoração de Cristo	3081
Art. 1 — Se por uma mesma adoração deve ser adorada a divindade e a humanidade de Cristo.....	3081
Art. 2 — Se a humanidade de Cristo deve ser adorada por adoração de latria.	3082
Art. 3 — Se a imagem de Cristo deve ser adorada com adoração de latria.	3083
Art. 4 — Se à cruz de Cristo devemos prestar a adoração de latria.	3084
Art. 5 — Se à Mãe de Deus deve ser prestada a adoração de latria.....	3086
Art. 6 — Se as relíquias dos santos devem de algum modo ser adoradas.	3086
Questão 26: Da denominação dada a Cristo, de medianoiro entre Deus e os homens	3088
Art. 1 — Se é próprio de Cristo ser o medianoiro entre Deus e os homens.	3088
Art. 2 — Se Cristo enquanto homem é o mediador entre Deus e os homens.....	3089
A vida de Cristo	3091
Questão 27: Da santificação da Virgem Maria.....	3091
Art. 1 — Se a Santa Virgem foi santificada antes de nascer, no ventre materno.	3091
Art. 2 — Se a Santa Virgem foi santificada antes de ser animada.	3092
Art. 3 — Se a Santa Virgem foi purificada do contágio do germen da concupiscência.	3094
Art. 4 — Se pela santificação no ventre materno a Santa Virgem foi preservada de todo pecado atual.	3096
Art. 5 — Se a Santa Virgem, pela santificação no ventre materno, obteve a plenitude ou a perfeição da graça.....	3097
Art. 6 — Se ser santificada no ventre materno foi, depois de Cristo, próprio à Santa Virgem.	3099

Questão 28: Da virgindade da Santa Virgem Maria	3101
Art. 1 — Se a Mãe de Deus foi virgem quando concebeu a Cristo.	3101
Art. 3 — Se a mãe de Cristo permaneceu Virgem depois do parto.	3104
Art. 4 — Se a Mãe de Deus fez voto de virgindade.....	3106
Questão 29: Dos desposórios da Mãe de Deus.....	3108
Art. 1 — Se Cristo devia nascer de uma virgem esposada.	3108
Art. 2 — Se entre Maria e José houve verdadeiro matrimônio.	3110
Questão 30: Da Anunciação da Santa Virgem.....	3112
Art. 1 — Se era necessário fosse anunciado à Santa Virgem o que nela haveria de cumprir-se.....	3112
Art. 2 — Se à Santa Virgem a anunciação devia ser feita por um anjo.....	3113
Art. 3 — Se o anjo anunciante devia aparecer à Virgem em forma corpórea.	3114
Art. 4 — Se a anunciação se cumpriu em perfeita ordem.	3116
Questão 31: Da concepção do Salvador quanto à matéria de que o Seu corpo foi concebido	3118
Art. 1 — Se a carne de Cristo foi tomada de Adão.....	3118
Art. 2 — Se Cristo tomou a sua carne da raça de Davi.....	3119
Art. 3 — Se a genealogia de Cristo foi bem discriminada pelos Evangelistas.	3120
Art. 4 — Se a matéria do corpo de Cristo devia ser tomada de uma mulher.	3123
Art. 5 — Se a carne de Cristo foi concebida do sangue mais puro da Virgem.....	3125
Art. 6 — Se uma parte determinada do corpo de Cristo existiu em Adão e nos outros patriarcas....	3126
Art. 7 — Se a carne de Cristo foi contaminada do pecado, nos antigos patriarcas.	3127
Art. 8 — Se Cristo foi dizimado na pessoa de Abraão.....	3128
Questão 32: Do princípio ativo na concepção de Cristo	3131
Art. 1 — Se a obra da concepção de Cristo deve ser atribuída ao Espírito Santo.	3131
Art. 2 — Se Cristo deve ser considerado como concebido do Espírito Santo.....	3132
Art. 3 — Se o Espírito Santo deve ser considerado pai de Cristo segundo a humanidade.	3133
Art. 4 — Se a Santa Virgem foi de algum modo, princípio ativo na concepção do corpo de Cristo...3134	
Questão 33: Do modo e da ordem da concepção de Cristo	3137
Art. 1 — Se o corpo de Cristo foi formado desde o primeiro instante da sua concepção.....	3137
Art. 2 — Se o corpo de Cristo foi animado no primeiro instante da sua concepção.	3138
Art. 3 — Se a carne de Cristo foi primeiro concebida e depois assumida.	3140
Art. 4 — Se a concepção de Cristo foi natural.	3141
Questão 34: Da perfeição do filho concebido.....	3142
Art. 1 — Se Cristo foi santificado no primeiro instante da sua concepção.....	3142
Art. 2 — Se Cristo, como homem, teve o uso do livre-arbítrio no primeiro instante da sua concepção.	3143
Art. 3 — Se Cristo, no primeiro instante da sua concepção, podia merecer.	3144

Art. 4 — Se Cristo, no primeiro instante da sua concepção, gozou plenamente da visão beatífica.	3145
Questão 35: Da natividade de Cristo	3147
Art. 1 — Se a natividade deve ser atribuída, antes, à natureza que à Pessoa.	3147
Art. 2 — Se a Cristo deve atribuir-se uma natividade temporal.	3148
Art. 3 — Se pela natividade temporal de Cristo, a Santa Virgem possa ser considerada sua mãe.	3149
Art. 4 — Se a Santa Virgem deve chamar-se Mãe de Deus.	3150
Art. 5 — Se Cristo teve duas filiações.....	3151
Art. 6 — Se Cristo nasceu sem sua mãe sofrer dores.	3153
Art. 7 — Se Cristo devia ter nascido em Belém.	3154
Art. 8 — Se Cristo nasceu no tempo conveniente.	3155
Questão 36: Da manifestação de Cristo nascido.....	3157
Art. 1 — Se a natividade de Cristo devia ser manifesta a todos.	3157
Art. 2 — Se a natividade de Cristo devia manifestar-se a certos.	3158
Art. 3 — Se foram bem escolhidos aqueles a quem foi manifestada a natividade de Cristo.	3159
Art. 4 — Se Cristo devia por si mesmo manifestar a sua natividade.	3160
Art. 5 — Se a natividade de Cristo devia manifestar-se pelos anjos e pela estrela.	3161
Art. 6 — Se a natividade de Cristo foi manifestada na ordem conveniente.....	3163
Art. 7 — Se a estrela, que apareceu aos Magos era uma das estrelas do céu.	3164
Art. 8 — Se era conveniente que os Magos viessem adorar e venerar a Cristo.	3166
Questão 37: Da circuncisão de Cristo.....	3168
Art. 1 — Se Cristo devia ser circuncidado.	3168
Art. 2 — Se foi imposto a Cristo o nome conveniente.....	3169
Art. 3 — Se Cristo foi convenientemente oferecido no Templo.....	3170
Art. 4 — Se à Mãe de Deus era conveniente se apresentasse no Templo para purificar-se.	3172
Questão 38: Do batismo de João	3174
Art. 1 — Se era conveniente que João batizasse.	3174
Art. 2 — Se o batismo de João procedia de Deus.	3175
Art. 3 — Se o batismo de João conferia a graça.....	3176
Art. 4 — Se pelo batismo de João só Cristo devia ser batizado.	3177
Art. 5 — Se o batismo de João devia cessar depois que Cristo foi batizado.....	3177
Art. 6 — Se os que já tinham recebido o batismo de João deviam receber também o batismo de Cristo.	3178
Questão 39: Do batizado de Cristo	3181
Art. 1 — Se devia Cristo ser batizado.	3181
Art. 2 — Se Cristo devia receber o batismo de João.....	3181
Art. 3 — Se Cristo foi batizado no tempo conveniente.....	3182

Art. 4 — Se Cristo devia ter sido batizado no Jordão.....	3184
Art. 5 — Se no batismo de Cristo os céus deviam abrir-se.	3185
Art. 6 — Se é exato dizer-se que o Espírito Santo desceu sobre Cristo batizado em forma de pomba.	3186
Art. 7 — Se a pomba, sob a forma da qual apareceu o Espírito Santo, era uma pomba verdadeira.	3188
Art. 8 — Se convenientemente se fez ouvir, depois de Cristo batizado, a palavra do Pai, proclamando o seu Filho.	3189
Questão 40: Do gênero de vida que levou Cristo.....	3191
Art. 1 — Se Cristo devia participar da sociedade humana ou viver uma vida solitária.	3191
Art. 2 — Se Cristo devia viver neste mundo uma vida austera.....	3192
Art. 3 — Se Cristo devia viver neste mundo uma vida pobre.	3194
Art. 4 — Se Cristo viveu segundo a lei.	3195
Questão 41: Da tentação de Cristo	3197
Art. 1 — Se Cristo devia ser tentado.	3197
Art. 2 — Se Cristo devia ser tentado no deserto.....	3198
Art. 3 — Se Cristo devia ser tentado depois do jejum.	3199
Art. 4 — Se foi conveniente o modo e a ordem da tentação.	3200
Questão 42: Da doutrina de Cristo.....	3204
Art. 1 — Se Cristo devia pregar não só aos Judeus, mas também aos gentios.....	3204
Art. 2 — Se Cristo devia pregar aos judeus sem os chocar.	3205
Art. 3 — Se Cristo devia ensinar tudo publicamente.	3206
Art. 4 — Se Cristo devia ensinar a sua doutrina por escrito.	3207
Questão 43: Dos milagres feitos por Cristo em geral	3209
Art. 1 — Se Cristo devia fazer milagres.	3209
Art. 2 — Se Cristo fez milagres por poder divino.	3210
Art. 3 — Se Cristo começou a fazer milagres por ocasião das bodas de Cana, mudando água em vinho.	3211
Art. 4 — Se os milagres que Cristo fez foram suficientes a lhe manifestar a divindade.....	3212
Questão 44: De cada uma das espécies de milagres.	3215
Art. 1 — Se houve conveniência nos milagres que Cristo fez em relação a substâncias espirituais.	3215
Art. 2 — Se Cristo fez convenientemente milagres em relação aos corpos celestes.	3217
Art. 3 — Se Cristo fez com conveniência milagres em relação aos homens.....	3219
Art. 4 — Se Cristo fez convenientemente milagres atinentes às criaturas irracionais.	3222
Questão 45: Da transfiguração de Cristo.....	3224
Art. 1 — Se devia Cristo transfigurar-se.....	3224
Art. 2 — Se a referida luminosidade era gloriosa.	3225

Art. 3 — Se foram escolhidas testemunhas convenientes da transfiguração.	3226
Art. 4 — Se convenientemente se acrescentou o testemunho da voz paterna que dizia: Este é o meu filho dileto.	3228
Questão 46: Da Paixão de Cristo.....	3230
Art. 1 — Se era necessário Cristo sofrer pela liberação do gênero humano.	3230
Art. 2 — Se era possível outro modo da liberação humana que não fosse a paixão de Cristo.	3231
Art. 3 — Se havia outro modo mais conveniente da liberação humana do que pela paixão de Cristo.	3232
Art. 4 — Se Cristo devia ter sofrido na cruz.	3234
Art. 5 — Se Cristo sofreu todos os sofrimentos.	3235
Art. 6 — Se a dor da paixão de Cristo foi maior que todas as outras dores.	3237
Art. 7 — Se Cristo sofreu em toda a sua alma.	3239
Art. 8 — Se a alma de Cristo, durante o tempo da sua paixão, fruía totalmente o gozo da bem-aventurança.	3240
Art. 9 — Se Cristo sofreu no tempo conveniente.	3241
Art. 10 — Se Cristo sofreu no lugar conveniente.....	3243
Art. 11 — Se foi conveniente Cristo ser crucificado com os ladrões.	3245
Art. 12 — Se a paixão deve ser atribuída à sua divindade.	3246
Questão 47: Da causa eficiente da paixão de Cristo	3248
Art. 1 — Se Cristo foi morto por outrem ou por si mesmo.....	3248
Art. 2 — Se Cristo morreu por obediência.	3249
Art. 3 — Se Deus Pai entregou Cristo à Paixão.	3250
Art. 4 — Se foi conveniente que Cristo sofresse da parte dos gentios.....	3251
Art. 5 — Se os perseguidores de Cristo o conheceram.....	3252
Art. 6 — Se o pecado dos que crucificaram a Cristo foi o gravíssimo dos pecados.	3253
Questão 48: Do modo da paixão de Cristo	3255
Art. 1 — Se a Paixão de Cristo causou a nossa salvação a modo de mérito.	3255
Art. 2 — Se a Paixão de Cristo causou a nossa salvação a modo de satisfação.....	3256
Art. 3 — Se a Paixão de Cristo se realizou a modo de sacrifício.	3257
Art. 4 — Se a Paixão de Cristo obrou a nossa salvação a modo de redenção.	3258
Art. 5 — Se ser Redentor é próprio de Cristo.	3259
Art. 6 — Se a Paixão de Cristo obrou a nossa salvação a modo de eficiência.	3260
Questão 49: Dos efeitos da paixão de Cristo	3262
Art. 1 — Se pela Paixão de Cristo somos liberados do pecado.....	3262
Art. 2 — Se pela Paixão de Cristo fomos livrados do poder do diabo.	3263
Art. 3 — Se pela Paixão de Cristo os homens foram liberados da pena do pecado.	3264

Art. 4 — Se pela Paixão de Cristo fomos reconciliados com Deus.....	3265
Art. 5 — Se Cristo com a sua Paixão nos abriu as portas do céu.	3266
Art. 6 — Se Cristo pela sua Paixão mereceu ser exaltado.	3267
Questão 50: A morte de Cristo	3269
Art. 1 — Se foi conveniente que Cristo morresse.	3269
Art. 2 — Se na morte de Cristo a divindade separou-se da carne.	3270
Art. 3 — Se na morte de Cristo houve separação entre a divindade e a alma.	3271
Art. 4 — Se Cristo, no tríduo da morte, cessou de ser homem.	3272
Art. 5 — Se o corpo de Cristo foi identicamente o mesmo quando vivo e quando morto.	3273
Art. 6 — Se a morte de Cristo produziu algum efeito para a nossa salvação.	3274
Questão 51: Da sepultura de Cristo	3276
Art. 1 — Se foi conveniente Cristo ser sepultado.	3276
Art. 2 — Se Cristo foi sepulto de modo conveniente.....	3277
Art. 3 — Se o corpo de Cristo se reduziu a cinza, no sepulcro.....	3278
Art. 4 — Se Cristo permaneceu no sepulcro só um dia e duas noites.	3279
Questão 52: Da descida de Cristo aos infernos.....	3281
Art. 1 — Se devia Cristo descer ao inferno.	3281
Art. 2 — Se Cristo também desceu ao inferno dos condenados.	3282
Art. 3 — Se Cristo esteve todo no inferno.	3284
Art. 4 — Se Cristo se demorou algum tempo no inferno.....	3285
Art. 5 — Se Cristo, descendo aos infernos, dele livrou os Santos Patriarcas.....	3285
Art. 6 — Se Cristo livrou alguns condenados do inferno.	3287
Art. 7 — Se as crianças mortas no pecado original foram livradas pela descida de Cristo.	3288
Art. 8 — Se Cristo, com a sua descida aos infernos, livrou as almas do purgatório.	3289
Questão 53: Da ressurreição de Cristo	3291
Art. 1 — Se era necessário Cristo ressurgir.	3291
Art. 2 — Se Cristo devia ressurgir no terceiro dia.	3292
Art. 3 — Se Cristo foi o primeiro que ressurgiu.	3294
Art. 4 — Se Cristo foi à causa da sua ressurreição.	3295
Questão 54: Da qualidade de Cristo ressurrecto	3297
Art. 1 — Se Cristo depois da ressurreição tinha um verdadeiro corpo.	3297
Art. 2 — Se o corpo de Cristo ressurgiu inteiro.....	3298
Art. 3 — Se o corpo de Cristo ressurgiu glorioso.	3299
Art. 4 — Se o corpo de Cristo devia ressurgir com cicatrizes.....	3301
Questão 55: Da manifestação da ressurreição	3303

Art. 1 — Se a ressurreição de Cristo devia manifestar-se a todos.....	3303
Art. 2 — Se deviam os discípulos ver Cristo ressurgir.....	3304
Art. 3 — Se Cristo, depois da ressurreição devia conviver continuamente com os discípulos.....	3305
Art. 4 — Se Cristo devia aparecer aos discípulos sob figura diferente.	3307
Art. 5 — Se Cristo devia declarar com provas a verdade da sua ressurreição.....	3308
Art. 6 — Se as provas aduzidas por Cristo manifestaram suficientemente a verdade da sua ressurreição.....	3309
Questão 56: Da causalidade da ressurreição de Cristo.....	3313
Art. 1 — Se a ressurreição de Cristo é a causa da ressurreição dos corpos.....	3313
Art. 2 — Se a ressurreição de Cristo é a causa da ressurreição das almas.	3315
Questão 57: Da Ascensão de Cristo	3317
Art. 1 — Se devia Cristo ascender ao céu.	3317
Art. 2 — Se ascender ao céu convinha a Cristo enquanto de natureza divina.	3318
Art. 3 — Se Cristo subiu por virtude própria.....	3319
Art. 4 — Se Cristo subiu acima de todos os céus.	3321
Art. 5 — Se o corpo de Cristo subiu acima de todas as criaturas espirituais.....	3322
Art. 6 — Se a ascensão de Cristo é a causa da nossa salvação.	3323
Questão 58: De Cristo sentado à direita do Pai	3325
Art. 1 — Se deve Cristo sentar-se à direita de Deus Padre.....	3325
Art. 2 — Se estar sentado à direita do Padre convém a Cristo enquanto Deus.	3326
Art. 3 — Se estar sentado à direita do Padre convém a Cristo enquanto homem.....	3327
Art. 4 — Se estar sentado à direita do Padre é próprio de Cristo.....	3328
Questão 59: Do poder judiciário de Cristo	3330
Art. 1 — Se o poder judiciário deve ser especialmente atribuído a Cristo.	3330
Art. 2 — Se o poder judiciário convém a Cristo enquanto homem.	3331
Art. 3 — Se Cristo conquistou por seus méritos o poder judiciário.....	3332
Art. 4 — Se Cristo tem o poder judiciário sobre todas as coisas humanas.....	3333
Art. 5 — Se além do juízo proferido no tempo presente haverá um outro juízo universal.....	3334
Art. 6 — Se o poder judiciário de Cristo se estende aos anjos.	3336
Os Sacramentos em geral.....	3338
Questão 60: Dos Sacramentos.....	3338
Art. 1 — Se o sacramento é genericamente um sinal.....	3338
Art. 2 — Se todo sinal de uma coisa sagrada é sacramento.	3339
Art. 3 — Se o sacramento não é sinal senão de uma só coisa.	3340
Art. 4 — Se um sacramento é sempre uma realidade sensível.	3341
Art. 5 — Se os sacramentos implicam coisas determinadas.....	3342

Art. 6 — Se para significar os sacramentos são necessárias palavras.	3343
Art. 7 — Se os sacramentos exigem palavras determinadas.	3344
Art. 8 — Se é lícito fazer algum acréscimo às palavras nas quais consiste a forma dos sacramentos.	3345
Questão 61: Da necessidade dos Sacramentos.....	3348
Art. 1 — Se os sacramentos eram necessários à salvação humana.....	3348
Art. 2 — Se antes do pecado os sacramentos eram necessários ao homem.	3349
Art. 3 — Se depois do pecado, antes de Cristo, deviam existir sacramentos.....	3350
Art. 4 — Se, depois de Cristo, deviam existir certos sacramentos.	3351
Questão 62: Do efeito principal dos Sacramentos, que é a graça.	3353
Art. 1 — Se os sacramentos são a causa da graça.	3353
Art. 2 — Se a graça sacramental faz algum acréscimo à graça das virtudes e à dos dons.	3354
Art. 3. — Se os sacramentos da lei nova contêm a graça.	3355
Art. 4 — Se nos sacramentos há alguma virtude causadora da graça.....	3356
Art. 5 — Se os sacramentos da lei nova tiram a sua virtude da Paixão de Cristo.....	3357
Art. 6 — Se os sacramentos da lei antiga causavam a graça.	3359
Questão 63: Do efeito dos sacramentos que é o caráter.....	3361
Art. 1 — Se os sacramentos imprimem algum caráter na alma.	3361
Art. 2 — Se o caráter é um poder espiritual.	3362
Art. 3 — Se o caráter sacramental é o caráter de Cristo.....	3363
Art. 4 — Se o caráter está nas potências da alma como no seu sujeito.	3364
Art. 5 — Se o caráter existe na alma indelevelmente.....	3365
Art. 6 — Se todos os sacramentos da lei nova imprimem caráter.....	3366
Questão 64: Da causa dos sacramentos	3368
Art. 1 — Se só Deus, ou também o ministro contribui interiormente para o efeito do sacramento.	3368
Art. 2 — Se os sacramentos procedem só da instituição divina.	3369
Art. 3 — Se Cristo, enquanto homem tinha o poder de produzir o efeito interior dos sacramentos.	3370
Art. 4 — Se Cristo podia comunicar aos ministros o poder que tem nos sacra-mentos.....	3371
Art. 5 — Se o sacramento pode ser conferido por maus ministros.	3372
Art. 6 — Se os maus, ministrando os sacramentos, pecam.	3373
Art. 7 — Se os anjos podem ministrar os sacramentos.	3374
Art. 8 — Se a intenção do ministro é necessária para a perfeição do sacramento.	3375
Art. 9 — Se a fé do ministro é necessária para o sacramento.	3376
Art. 10 — Se a intenção reta do ministro é necessária para a perfeição do sacramento.....	3378
Questão 65: Do número dos sacramentos	3380

Art. 1 — Se devem ser sete os sacramentos.....	3380
Art. 2 — Se os sacramentos convenientemente se ordenam segundo o modo predito.....	3382
Art. 3 — Se o sacramento da Eucaristia é o primeiro de todos os sacramentos.	3384
Art. 4 — Se todos os sacramentos são necessários à salvação.....	3385
O Batismo	3387
Questão 66: Do concernente ao sacramento do batismo.	3387
Art. 1 — Se o batismo é uma ablução.....	3387
Art. 2 — Se o batismo foi instituído depois da paixão de Cristo.....	3388
Art. 3 — Se a água é a matéria própria do batismo.	3389
Art. 4 — Se para o batismo é necessária água pura.	3391
Art. 5 — Se esta é a forma conveniente do batismo: Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo.	3392
Art. 6 — Se se pode batizar em nome de Cristo.	3394
Art. 7 — Se a imersão na água é necessária no batismo.	3395
Art. 8 — Se é necessária no batismo a tríplice imersão.....	3396
Art. 9 — Se o batismo pode ser reiterado.....	3398
Art. 10 — Se é conveniente o rito de que usa a Igreja ao batizar.....	3399
Art. 11 — Se são convenientemente admitidos três batismos: o de água, o de sangue e o de espírito ou do Espírito Santo.	3401
Art. 12 — Se o batismo de sangue é o mais principal dos três.....	3402
Questão 67: Dos ministros pelo quais se confere o sacramento do batismo.....	3404
Art. 1 — Se é do ofício do diácono batizar.....	3404
Art. 2 — Se batizar é ofício dos presbíteros ou só dos bispos.	3405
Art. 3 — Se um leigo pode batizar.	3406
Art. 4 — Se uma mulher pode batizar.....	3406
Art. 5 — Se o não-batizado pode conferir o sacramento do batismo.	3407
Art. 6 — Se vários podem simultaneamente batizar.	3408
Art. 7 — Se no batismo há necessidade de quem retire da fonte sagrada o batizado.....	3410
Art. 8 — Se quem retira o batizado da fonte sagrada está obrigado a dar-lhe instrução.	3411
Questão 68: Dos que recebem o batismo	3412
Art. 1 — Se todos estão obrigados a receber o batismo.	3412
Art. 2 — Se nos podemos salvar sem batismo.....	3413
Art. 3 — Se o batismo deve ser diferido.	3414
Art. 4 — Se os pecadores devem ser batizados.	3415
Art. 5 — Se aos pecadores batizados se lhes devem impor obras satisfatórias.	3416
Art. 6 — Se os pecadores que se apresentam ao batismo devem confessar os seus pecados.	3417

Art. 7 — Se da parte do batizado é necessário a intenção de receber o sacramento do batismo.....	3418
Art. 8 — Se a fé é necessária da parte do batizado.	3419
Art. 9 — Se as crianças devem ser batizadas.	3420
Art. 10 — Se os filhos dos judeus ou de outros infiéis devem ser batizados, mesmo contra a vontade dos pais.....	3422
Art. 11 — Se se deve batizar as crianças ainda no ventre materno.....	3423
Art. 12 — Se os loucos e os dementes devem ser batizados.....	3424
Questão 69: Dos efeitos do batismo	3426
Art. 1 — Se o batismo dele todos os pecados.....	3426
Art. 2 — Se o batismo nos libera totalmente do reato do pecado.	3426
Art. 3 — Se o batismo deve livrar das penalidades da vida presente.....	3427
Art. 4 — Se o batismo confere ao homem a graça e as virtudes.	3429
Art. 5 — Se se consideram convenientemente efeitos do batismo certos a dos de virtudes: a incorporação com Cristo, a iluminação e a fecundidade espiritual.	3430
Art. 6 — Se às crianças o batismo confere a graça e as virtudes.	3431
Art. 7 — Se o batismo produz o efeito de se abrirem as portas do céu.	3432
Art. 8 — Se o batismo produz o mesmo efeito em todos.....	3433
Art. 9 — Se a ficção impede o efeito do batismo.....	3434
Art. 10 — Se, desaparecida a ficção, o batismo produz o seu efeito.....	3435
Questão 70: Da circuncisão, que precedeu o batismo.	3436
Art. 1 — Se a circuncisão foi preparatória e figurativa do batismo.	3436
Art. 2 — Se a circuncisão foi convenientemente instituída.	3437
Art. 3 — Se o rito da circuncisão era como devia ser.	3438
Art. 4 — Se a circuncisão conferia a graça justificante.	3439
Questão 71: Dos preparativos que se fazem junto com o batismo.	3442
Art. 1 — Se a catequese deve preceder ao batismo.....	3442
Art. 2 — Se o exorcismo deve preceder ao batismo.....	3442
Art. 3 — Se as práticas do exorcismo têm alguma eficácia ou são apenas simbólicas.....	3443
Art. 4 — Se é próprio do sacerdote catequizar e exorcizar o catecúmeno.	3445
O Sacramento da Confirmação.....	3447
Questão 72: Do sacramento da confirmação	3447
Art. 1 — Se a confirmação é um sacramento.	3447
Art. 2 — Se o crisma é a matéria conveniente deste sacramento.....	3448
Art. 3 — Se é necessário para este sacramento ser válido que a sua matéria, a crisma, tenha sido primeiro consagrado pelo bispo.	3450

Art. 4 — Se esta é a forma conveniente deste sacramento: Eu te assinalo com o sinal da cruz e te confirmo com a crisma da salvação, em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo, Amem.	3451
Art. 5 — Se o sacramento da confirmação imprime caráter.	3452
Art. 6 — Se o caráter da confirmação pressupõe necessariamente o caráter do batismo.	3453
Art. 7 — Se este sacramento confere a graça santificante.	3454
Art. 8 — Se este sacramento deve ser conferido a todos.	3455
Art. 9 — Se deve-se conferir a confirmação na fronte.	3456
Art. 10 — Se o confirmado deve ser sustido por outrem ao receber a confirmação.	3457
Art. 11 — Se só o bispo pode conferir este sacramento.	3458
Art. 12 — Se o rito deste sacramento é o que deve ser.	3459
O Sacramento da Eucaristia	3461
Questão 73: Do sacramento da Eucaristia em si mesmo	3461
Art. 1 — Se a Eucaristia é um sacramento.	3461
Art. 2 — Se a Eucaristia é um só ou vários sacramentos.	3462
Art. 3 — Se este sacramento é de necessidade para a salvação.	3463
Art. 4 — Se a este sacramento se dão acertadamente vários nomes.	3464
Art. 5 — Se era conveniente a instituição deste sacramento.	3465
Art. 6 — Se o cordeiro pascal foi a figura precípua deste sacramento.	3466
Questão 74: Da matéria específica da Eucaristia	3468
Art. 1 — Se a matéria deste sacramento é o pão e o vinho.	3468
Art. 2 — Se a matéria deste sacramento deve ser uma determinada quantidade de pão e de vinho.	3469
Art. 3 — Se a matéria deste sacramento deve ser pão de trigo.	3470
Art. 4 — Se este sacramento deve celebrar-se com pão asmo.	3471
Art. 5 — Se é matéria própria deste sacramento o vinho da vide.	3472
Art. 6 — Se deve ser misturada a água com o vinho.	3473
Art. 7 — Se a mistura da água é indispensável neste sacramento.	3474
Art. 8 — Se a água deve ser misturada em grande quantidade.	3475
Questão 75: Da conversão do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo	3477
Art. 1 — Se neste sacramento está o corpo de Cristo verdadeiramente ou se só em figura e como em sinal.	3477
Art. 2 — Se neste sacramento permanece a substância do pão e do vinho depois da consagração.	3479
Art. 3 — Se a substância do pão, depois da consagração deste sacramento, se aniquila, ou se resolve na matéria primitiva.	3480
Art. 4 — Se o pão pode converter-se no corpo de Cristo.	3481
Art. 5 — Se neste sacramento permanecem os acidentes do pão e do vinho.	3483

Art. 6 — Se feita a consagração, remanesce neste sacramento a forma substancial do pão.	3484
Art. 7 — Se a conversão de que se trata se faz instantânea ou sucessivamente.	3485
Art. 8 — Se é falsa a proposição: o pão se torna no corpo de Cristo.	3486
Questão 76: Do modo pelo qual Cristo está neste sacramento	3489
Art. 1 — Se Cristo está totalmente contido neste sacramento.	3489
Art. 2 — Se sob uma e outra espécie deste sacramento Cristo está contido totalmente.	3490
Art. 3 — Se o corpo de Cristo está todo em qualquer parte das espécies do pão ou do vinho.	3491
Art. 4 — Se a quantidade dimensiva do corpo de Cristo está toda neste sacramento.	3492
Art. 5 — Se o corpo de Cristo está neste sacramento como em um lugar.	3493
Art. 6 — Se o corpo de Cristo se moveu, movendo-se o sacramento.	3494
Art. 7 — Se o corpo de Cristo enquanto está neste sacramento, pode ser visto por certos olhos, ao menos pelos dos glorificados.	3496
Art. 8 — Se quando neste sacramento aparece miraculosamente a carne ou um menino, aí está o verdadeiro corpo de Cristo.	3497
Questão 77: Dos acidentes remanescentes neste sacramento	3499
Art. 1 — Se os acidentes remanescem neste sacramento, sem sujeito.	3499
Art. 2 — Se neste sacramento a quantidade dimensiva do pão ou do vinho é sujeito dos outros acidentes.	3500
Art. 3 — Se as espécies remanescentes neste sacramento podem alterar a matéria exterior.	3502
Art. 4 — Se as espécies sacramentais podem corromper-se.	3503
Art. 5 — Se das espécies sacramentais pode provir alguma geração.	3504
Art. 6 — Se as espécies sacramentais podem nutrir.	3506
Art. 7 — Se as espécies sacramentais se fracionam neste sacramento.	3507
Art. 8 — Se com o vinho consagrado pode-se misturar outro líquido.	3508
Questão 78: Da forma do sacramento da Eucaristia.	3511
Art. 1 — Se esta é a forma deste sacramento: Isto é o meu corpo; e: Este é o cálice do meu sangue.	3511
Art. 2 — Se esta é a forma conveniente da consagração do pão: Isto é o meu corpo.	3513
Art. 3 — Se esta é a forma conveniente da consagração do vinho: Este é o cálice do meu sangue... ..	3514
Art. 4 — Se as referidas palavras das formas encerram alguma virtude criada, efetiva da consagração.	3517
Art. 5 — Se as referidas locuções são verdadeiras.	3518
Art. 6 — Se a forma da consagração do pão não produz o seu efeito até que se profira a forma da consagração do vinho.	3520
Questão 79: Dos efeitos deste sacramento	3522
Art. 1 — Se este sacramento confere a graça.	3522

Art. 2 — Se o efeito deste sacramento é fazer-nos alcançar a glória.	3523
Art. 3 — Se o efeito deste sacramento é a remissão do pecado mortal.	3524
Art. 4 — Se por este sacramento se perdoam os pecados veniais.	3525
Art. 5 — Se este sacramento remite totalmente a pena do pecado.	3526
Art. 6 — Se este sacramento nos preserva dos pecados futuros.	3527
Art. 7 — Se este sacramento não aproveita senão a quem o recebe.....	3528
Art. 8 — Se o pecado venial impede o efeito deste sacramento.....	3529
Questão 80: Do uso ou da recepção deste sacramento em geral	3531
Art. 1 — Se se devem distinguir dois modos de receber o corpo de Cristo — o sacramental e o espiritual.....	3531
Art. 2 — Se só os homens ou se também os anjos podem receber este sacramento espiritualmente.	3532
Art. 3 — Se ninguém, a não ser o justo, pode receber sacramentalmente a Cristo.....	3533
Art. 4 — Se o pecador, recebendo o corpo de Cristo, sacramentalmente, peca.....	3534
Art. 5 — Se chegar-se a este sacramento com a consciência do pecado é o gravíssimo de todos os pecados.	3536
Art. 6 — Se o sacerdote deve negar o corpo de Cristo ao pecador que o pede.....	3538
Art. 7 — Se a poluição noturna impede de se receber o corpo de Cristo.	3539
Art. 8 — Se a comida ou a bebida tomadas antes impedem de receber este sacramento.....	3542
Art. 9 — Se os que não tem o uso da razão devem receber este sacramento.	3544
Art. 10 — Se é lícito receber este sacramento cotidianamente.	3546
Art. 11 — Se é lícito deixar de todo a comunhão.	3547
Art. 12 — Se é lícito receber o corpo de Cristo sem o sangue.....	3548
Questão 81: Do uso que Cristo fez deste sacramento	3550
Art. 1 — Se Cristo tomou o seu próprio corpo e sangue.	3550
Art. 2 — Se Cristo deu o seu corpo a Judas.....	3551
Art. 3 — Se Cristo, tomou e deu aos discípulos, o seu corpo impassível.....	3552
Art. 4 — Se, na ocasião da morte de Cristo, este sacramento estivesse conservado numa píxide, ou fosse consagrado por um dos Apóstolos, Cristo aí morreria.	3553
Questão 82: Do ministro deste sacramento	3555
Art. 1 — Se a consagração deste sacramento é própria do sacerdote.	3555
Art. 2 — Se vários sacerdotes podem consagrar uma mesma hóstia.....	3556
Art. 3 — Se cabe só aos sacerdotes a dispensação deste sacramento.	3557
Art. 4 — Se o sacerdote, que consagra, esta obrigado a tomar este sacramento.....	3558
Art. 5 — Se um mau sacerdote pode consagrar a Eucaristia.	3559
Art. 6 — Se a missa do sacerdote mau vale menos que a de um bom.....	3560

Art. 7 — Se os heréticos, os cismáticos e os excomungados podem consagrar.....	3561
Art. 8 — Se o sacerdote degradado pode celebrar este sacramento.	3562
Art. 9 — Se podemos receber licitamente a comunhão, dos sacerdotes heréticos ou excomungados, ou também pecadores, e ouvir a missa dita por eles.	3563
Art. 10 — Se é lícito ao sacerdote abster-se totalmente de consagrar a Eucaristia.....	3564
Questão 83: Do rito deste sacramento	3566
Art. 1 — Se na celebração deste sacramento Cristo é imolado.	3566
Art. 2 — Se foi convenientemente determinado o tempo da celebração deste mistério.....	3567
Art. 3 — Se é necessário celebrar este sacramento em edifício e vasos sagrados.....	3569
Art. 4 — Se foram convenientemente ordenadas as palavras proferidas neste sacramento.	3572
Art. 5 — Se as cerimônias usadas na celebração deste mistério são convenientes.....	3576
Art. 6 — Se se pode obviar suficientemente às deficiências ocorrentes. na celebração deste sacramento, observando-se às determinações da Igreja.	3580
O Sacramento da Penitência	3584
Questão 84: Do sacramento da penitência	3584
Art. 1 — Se a penitência é um sacramento.....	3584
Art. 2 — Se os pecados são a matéria própria deste sacramento.	3585
Art. 3 — Se esta é a forma deste sacramento: Eu te absolvo.	3586
Art. 4 — Se a imposição das mãos do sacerdote é necessária neste sacramento.....	3588
Art. 5 — Se este sacramento é necessário à salvação.	3589
Art. 6 — Se a penitência é a segunda tábua, depois do naufrágio.	3590
Art. 7 — Se este sacramento foi convenientemente instituído na Lei Nova.	3591
Art. 8 — Se a penitência deve durar até ao fim da vida.	3593
Art. 9 — Se a penitência pode ser contínua.....	3594
Art. 10 — Se o sacramento da penitência deve reiterar-se.....	3595
Questão 85: Da penitência enquanto virtude.....	3598
Art. 1 — Se a penitência é uma virtude.	3598
Art. 2 — Se a penitência é uma virtude especial.	3599
Art. 3 — Se a virtude da penitência é uma espécie de justiça.	3600
Art. 4 — Se o sujeito próprio da penitência é a vontade.	3601
Art. 5 — Se o princípio da penitência resulta do temor.....	3602
Art. 6 — Se a penitência é a primeira das virtudes.....	3603
Questão 86: Do efeito da penitência quanto à remissão dos pecados mortais.	3605
Art. 1 — Se a penitência apaga todos os pecados.	3605
Art. 2 — Se o pecado pode ser perdoado sem a penitência.....	3606
Art. 3 — Se pela penitência pode ser perdoado um pecado sem o serem os outros.	3607

Art. 4 — Se, perdoada a culpa pela penitência permanece o reato da pena.	3609
Art. 5 — Se, perdoada a culpa mortal, são delidos todos os resquícios do pecado.	3610
Art. 6 — Se a remissão da culpa é efeito da penitência como virtude.	3611
Questão 87: Da remissão dos pecados veniais.	3613
Art. 1 — Se o pecado venial pode ser perdoado sem a penitência.	3613
Art. 2 — Se para a remissão dos pecados veniais é necessária a infusão da graça.	3614
Art. 3 — Se os pecados veniais ficam perdoados pela aspersão da água benta, pela bênção episcopal e práticas semelhantes.	3615
Art. 4 — Se o pecado venial pode ser remitido, sem que o mortal o seja.....	3616
Questão 88: Do redito dos pecados perdoados pela penitência.....	3618
Art. 1 — Se os pecados perdoados ressurgem por causa de um pecado subsequente.	3618
Art. 2 — Se os pecados perdoados fá-los ressurgir a ingratidão, que se manifesta especialmente por quatro gêneros de pecados.....	3620
Art. 3 — Se a ingratidão do pecado subsequente à penitência faz ressurgir um tão grande reato quanto o fora o dos pecados antes perdoados.....	3621
Art. 4 — Se a ingratidão, por causa da qual o pecado subsequente faz voltarem os pecados já perdoados, é um pecado especial.....	3622
Questão 89: Da recuperação das virtudes pela penitência.....	3624
Art. 1 — Se as virtudes se recuperam pela penitência.	3624
Art. 2 — Se depois da penitência recuperamos o mesmo grau de virtude que antes tínhamos.	3625
Art. 3 — Se pela penitência recobramos a nossa anterior dignidade.....	3626
Art. 4 — Se as obras virtuosas feitas com caridade, podem ser mortificadas.....	3628
Art. 5 — Se as obras mortificadas pelo pecado revivem pela penitência.....	3629
Art. 6 — Se pela penitência subsequente também as obras mortas, isto é, não feitas com caridade, revivem.....	3630
Questão 90: Das partes da penitência em geral	3632
Art. 1 — Se devemos distinguir partes na penitência.....	3632
Art. 2 — Se são convenientemente assinaladas as seguintes partes da penitência — a contrição, a confissão e a satisfação.....	3633
Art. 3 — Se as três partes referidas são partes integrantes da penitência.....	3634
Art. 4 — Se a penitência está convenientemente dividida em penitência anterior ao batismo, penitência dos pecados mortais e penitência dos pecados veniais.....	3635
Suplemento.....	3637
O Sacramento da penitência (continuação)	3638
Questão 1: Das partes da penitência em especial, e primeiro, da contrição.	3638
Art. 1 — Se a contrição é a dor dos pecados assumida com o propósito de confessar e satisfazer. ..	3638
Art. 2 — Se a contrição é ato de virtude.	3639

Art. 3 — Se a atrição pode se tornar contrição.....	3640
Questão 2: Do objeto da contrição.	3642
Art. 1 — Se devemos ter contrição das penas e não só da culpa.	3642
Art. 2 — Se devemos ter contrição do pecado original.	3642
Art. 3 — Se devemos ter contrição de todos os pecados atuais que cometemos.	3643
Art. 4 — Se devemos ter contrição também dos pecados futuros.	3644
Art. 5 — Se devemos ter contrição dos pecados alheios.....	3645
Art. 6 — Se devemos ter contrição de cada pecado mortal.	3646
Questão 3: Da intensidade da contrição.	3648
Art. 1 — Se a contrição é a maior dor de que a natureza é susceptível.	3648
Art. 2 — Se a dor da contrição pode ser excessiva.	3650
Art. 3 — Se deve ser maior a dor de um pecado que de outro.	3650
Questão 4: Do tempo da contrição.	3652
Art. 1 — Se toda esta vida é tempo de contrição.	3652
Art. 2 — Se devemos ter dor incessante do pecado.....	3653
Art. 3 — Se mesmo depois desta vida as almas têm contrição dos pecados.	3654
Questão 5: Do efeito da contrição.	3656
Art. 1 — Se a remissão do pecado é efeito da contrição.	3656
Art. 2 — Se a contrição pode delir totalmente o reato da pena.	3657
Art. 3 — Se uma pequena contrição basta para apagar grandes pecados.	3658
Questão 6: Da confissão quanto a sua necessidade.....	3659
Art. 1 — Se a confissão é necessária à salvação.....	3659
Art. 2 — Se a confissão é de direito natural.....	3660
Art. 3 — Se todos estão obrigados à confissão.	3661
Art. 4 — Se podemos lícitamente confessar um pecado que não cometemos.....	3662
Art. 5 — Se estamos obrigados a confessar sem demora.	3663
Art. 6 — Se pode alguém ser dispensado de confessar a um homem.....	3665
Questão 7: Da quiddidade da confissão.	3667
Art. 1 — Se Agostinho define bem a confissão dizendo: A confissão é a que faz descobrir a doença latente, pela esperança do perdão.	3667
Art. 2 — Se a confissão é um ato de virtude.	3668
Art. 3 — Se a confissão é ato da virtude de penitência.....	3669
Questão 8: do ministro da confissão.....	3671
Art. 1 — Se é necessário confessar a um sacerdote.	3671
Art. 2 — Se em algum caso é lícito confessar a outros que não ao sacerdote.	3672

Art. 3 — Se fora do caso de necessidade pode um não sacerdote ouvir confissão de pecados veniais.	3673
Art. 4 — Se é necessário confessarmos ao sacerdote próprio.....	3674
Art. 5 — Se podemos confessar a outrem, que não ao nosso sacerdote próprio, por privilégio ou ordem do superior.	3676
Art. 6 — Se no fim da vida o penitente pode ser absolvido por qualquer sacerdote.	3678
Art. 7 — Se a pena temporal, cujo reato permanece depois da penitência, é determinada segundo a gravidade da culpa.	3679
Questão 9: Da qualidade da confissão.	3681
Art. 1 — Se a confissão pode ser informe.....	3681
Art. 2 — Se é necessário a confissão ser íntegra.....	3682
Art. 3 — Se podemos confessar por meio de outrem ou por escrito.	3683
Art. 4 — Se as dezesseis condições enumeradas pelos Mestres são necessárias à confissão.	3684
Questão 10: Do efeito da confissão.	3686
Art. 1 — Se a confissão livra da morte do pecado.	3686
Art. 2 — Se a confissão livra, de algum modo, da pena.....	3686
Art. 3 — Se a confissão abre o paraíso.	3687
Art. 4 — Se devemos considerar como efeito da confissão o dar esperança da salvação.	3688
Art. 5 — Se uma confissão geral basta para apagar os pecados mortais esquecidos.	3688
Questão 11: Do sigilo da confissão.	3690
Art. 1 — Se em qualquer caso o sacerdote está obrigado a ocultar os pecados que ouviu sob o sigilo da confissão.....	3690
Art. 2 — Se o sigilo da confissão abrange também o que não se ouviu nela.....	3691
Art. 3 — Se só o sacerdote está obrigado ao sigilo da confissão.	3692
Art. 4 — Se com licença do confitente pode o sacerdote revelar a outrem o pecado ouvido sob o sigilo da confissão.....	3693
Art. 5 — Se o que sabemos por confissão, e também de qualquer outro modo, podemos revelar. ..	3694
Questão 12: Da satisfação, quanto a sua quididade.	3696
Art. 1 — Se a satisfação é uma virtude ou um ato de virtude.	3696
Art. 2 — Se a satisfação é um ato de justiça.	3697
Art. 3 — Se é boa a definição da satisfação dada por Agostinho, e reproduzida pelo Mestre das Sentenças, e que reza: a satisfação consiste em eliminar as causas dos pecados e não lhes permitir a entrada às sugestões.	3698
Questão 13: Da possibilidade da satisfação.	3701
Art. 1 — Se o homem pode satisfazer a Deus.....	3701
Art. 2 — Se um pode cumprir por outro uma pena satisfatória.	3702
Questão 14: Da qualidade da satisfação.	3705

Art. 1 — Se podemos satisfazer por um pecado, sem satisfazermos por outro.	3705
Art. 2 — Se quem primeiro teve contrição de todos os pecados, e depois veio a pecar, pode, estando assim sem caridade, satisfazer pelos outros pecados, que lhe foram perdoados.....	3706
Art. 3 — Se depois de termos a caridade começa a valer a satisfação precedente.	3707
Art. 4 — Se as obras feitas sem caridade merecem algum bem, ao menos temporal.	3708
Art. 5 — Se as obras referidas valem para a mitigação das penas do inferno.	3709
Questão 15: Dos meios pelos quais satisfazemos.	3711
Art. 1 — Se a satisfação há de dar-se por obras penais.....	3711
Art. 2 — Se os flagelos com que somos punidos por Deus nesta vida podem ser satisfatórios.	3712
Art. 3 — Se se enumeram convenientemente as obras satisfatórias, quando se diz que são três: a esmola, o jejum e a oração.	3713
Questão 16: Dos que recebem o sacramento da penitência.	3715
Art. 1 — Se pode haver penitência para os inocentes.	3715
Art. 2 — Se os santos que estão na glória são susceptíveis de penitência.	3716
Art. 3 — Se também o anjo, bom ou mau, é susceptível da penitência.	3717
Questão 17: Do poder das chaves.....	3719
Art. 1 — Se deve ter a Igreja o poder das chaves.	3719
Art. 2 — Se o poder das chaves é o poder de ligar e de desatar pelo qual o juiz eclesiástico deve receber no reino os dignos e dele excluir os indignos.	3720
Art. 3 — Se há duas chaves ou uma só.	3721
Questão 18: Do efeito das chaves.....	3724
Art. 1 — Se o poder das chaves se estende ao perdão da culpa.	3724
Art. 2 — Se o sacerdote pode perdoar a pena do pecado.	3726
Art. 3 — Se o sacerdote, pelo poder das chaves, pode ligar.....	3727
Art. 4 — Se o sacerdote pode ligar e absolver por arbítrio próprio.....	3728
Questão 19: Dos ministros das chaves.	3730
Art. 1 — Se o sacerdote da Lei Velha tinha o poder das chaves.....	3730
Art. 2 — Se Cristo tinha o poder das chaves.	3731
Art. 3 — Se só os sacerdotes têm o poder das chaves.....	3731
Art. 4 — Se também os varões santos não sacerdotes tem o uso das chaves.	3732
Art. 5 — Se os maus sacerdotes têm o uso das chaves.	3733
Art. 6 — Se os cismáticos, os heréticos, os excomungados, os suspensos e os degradados têm o uso das chaves.	3734
Questão 20: Daqueles sobre quem pode exercer-se o poder das chaves.....	3736
Art. 1 — Se o sacerdote pode exercer o seu poder das chaves sobre qualquer.	3736
Art. 2 — Se um sacerdote pode sempre absolver o seu súbdito.	3737

Art. 3 — Se pode alguém exercer o poder das chaves relativamente ao seu superior.	3738
Questão 21: Da definição da excomunhão, da sua conveniência e da sua causa.....	3740
Art. 1 — Se é boa a seguinte definição da excomunhão: a excomunhão é a separação da comunhão da Igreja, quanto ao fruto e aos sufrágios gerais.....	3740
Art. 2 — Se a Igreja deve excomungar alguém.	3741
Art. 3 — Se alguém deva ser excomungado, por causa de um dano material.	3742
Art. 4 — Se uma excomunhão injustamente proferida não produz nenhum efeito.	3743
Questão 22: Dos que podem excomungar e ser excomungados.....	3745
Art. 1 — Se qualquer sacerdote pode excomungar.	3745
Art. 2 — Se os não-sacerdotes podem excomungar.....	3746
Art. 3 — Se um excomungado ou um suspenso pode excomungar.	3746
Art. 4 — Se alguém pode excomungar a si mesmo, ao seu igual, ou ao superior.	3747
Art. 5 — Se contra alguma corporação inteira pode ser proferida sentença de excomunhão.	3748
Art. 6 — Se quem já foi excomungado uma vez pode sê-lo de novo.	3748
Questão 23: Da comunicação com os excomungados.....	3750
Art. 1 — Se é lícito comunicar com o excomungado, por necessidades puramente temporais.	3750
Art. 2 — Se quem comunica com o excomungado fica excomungado.....	3751
Art. 3 — Se comunicar com o excomungado, nos casos não permitidos, é pecado mortal.....	3751
Questão 24: Da absolvição da excomunhão.	3753
Art. 1 — Se qualquer sacerdote pode absolver o seu súdito da excomunhão.	3753
Art. 2 — Se alguém pode ser absolvido contra a vontade.....	3754
Art. 3 — Se pode o excomungado ser absolvido de uma excomunhão, sem o ser de todas.	3754
Questão 25: Da indulgência em si mesma.....	3756
Art. 1 — Se a indulgência pode remitir algo da pena satisfatória.	3756
Art. 2 — Se as indulgências valem tanto quanto o seu conteúdo.	3757
Art. 3 — Se se deve conceder uma indulgência por um subsídio temporal.	3760
Questão 26: Dos que podem conceder indulgências.	3762
Art. 1 — Se qualquer sacerdote pároco pode conceder indulgências.	3762
Art. 2 — Se um diácono ou um não sacerdote pode conceder indulgências.	3763
Art. 3 — Se pode o bispo conceder indulgência.	3763
Art. 4 — Se quem está em pecado mortal pode conceder indulgências.	3764
Questão 27: Daqueles para quem valem as indulgências.....	3765
Art. 1 — Se a indulgência vale para quem está em pecado mortal.	3765
Art. 2 — Se as indulgências valem para os religiosos.	3765
Art. 3 — Se a quem não praticou o ato prescrito, para ganhar a indulgência, se lhe pode às vezes conceder esta.	3766

Art. 4 — Se a indulgência vale para quem a concede.....	3767
Questão 28: Da solenidade da penitência.....	3768
Art. 1 — Se uma penitência deve ser pública ou solenemente imposta.	3768
Art. 2 — Se uma penitência solene pode ser reiterada.	3769
Art. 3 — Se a penitência solene deve ser imposta às mulheres.	3769
O Sacramento da extrema unção	3771
Questão 29: Do sacramento da extrema unção.....	3771
Art. 1 — Se a extrema unção é sacramento.	3771
Art. 2 — Se a extrema unção é um só sacramento.	3772
Art. 3 — Se este sacramento foi instituído por Cristo.	3773
Art. 4 — Se o óleo de oliveira é a matéria conveniente a este sacramento.	3774
Art. 5 — Se é necessário ser o óleo consagrado.	3775
Art. 6 - Se é necessária a matéria deste sacramento ser consagrada pelo bispo.	3776
Art. 7 — Se este sacramento tem uma forma.	3777
Art. 8 — Se a forma deste sacramento deve ser proferida mediante uma oração indicativa e não deprecativa.....	3778
Art. 9 — Se a referida oração é a forma própria deste sacramento.	3779
Questão 30: Do efeito do sacramento da extrema unção.	3780
Art. 1 — Se a extrema unção tem o poder de perdoar os pecados.....	3780
Art. 2 — Se a saúde do corpo é efeito deste sacramento.....	3781
Art. 3 — Se este sacramento imprime caráter.....	3782
Questão 31: Do ministro do sacramento da extrema unção.	3784
Art. 1 — Se também um leigo pode conferir este sacramento.	3784
Art. 2 — Se os diáconos podem conferir este sacramento.....	3784
Art. 3 — Se só o bispo pode conferir este sacramento.....	3785
Questão 32: Daqueles a quem este sacramento deve ser conferido e em que parte do corpo.	3786
Art. 1 — Se este sacramento deve ser conferido também aos sãos.....	3786
Art. 2 — Se este sacramento deve ser ministrado em qualquer enfermidade.	3786
Art. 3 — Se aos loucos e aos dementes pode ser conferido este sacramento.....	3787
Art. 4 — Se este sacramento deve ser conferido às crianças.	3788
Art. 5 — Se neste sacramento deve ser ungido todo o corpo.	3788
Art. 6 — Se estão bem determinadas as partes onde o doente deve ser ungido: os olhos, o nariz, os ouvidos, os lábios, as mãos e os pés.	3789
Art. 7 — Se os mutilados devem ser ungidos com as unções que convêm a essas partes.....	3790
Questão 33: Da reiteração deste sacramento.	3791
Art. 1 — Se este sacramento deve ser reiterado.	3791

Art. 2 — Se pode ser reiterado na mesma enfermidade.	3791
O Sacramento da ordem	3793
Questão 34: Do sacramento da ordem.	3793
Art. 1 — Se deve haver a ordem na Igreja.	3793
Art. 2 — Se a ordem foi convenientemente definida assim: A ordem é como um selo da Igreja pelo qual o poder espiritual é comunicado ao ordenado.	3794
Art. 3 — Se a ordem é sacramento.	3795
Art. 4 — Se a forma deste sacramento esta bem expressa na letra do Mestre.	3796
Art. 5 — Se este sacramento tem matéria.	3796
Questão 35: Do efeito do sacramento da ordem.	3798
Art. 1 — Se o sacramento da ordem confere a graça santificante.	3798
Art. 2 — Se o sacramento da ordem, em todos os seus graus, imprime caráter.	3799
Art. 3 — Se o caráter da ordem pressupõe o do batismo.	3800
Art. 4 — Se a ordem pressupõe necessariamente o caráter da confirmação.	3800
Art. 5 — Se o caráter de uma ordem necessariamente pressupõe o de outra.	3801
Questão 36: Da qualidade dos que recebem este sacramento.	3803
Art. 1 — Se os que recebem a ordem devem viver uma vida santa.	3803
Art. 2 — Se deve o ordenando ter ciência perfeita da Escritura.	3804
Art. 3 — Se só pelo mérito da vida pode alguém adquirir o poder das ordens.	3805
Art. 4 — Se peca quem promove indignos à ordem.	3806
Art. 5 — Se quem está em pecado mortal pode, sem pecado, exercer a ordem recebida.	3807
Questão 37: Da distinção das ordens, das suas funções e do caráter que imprimem.	3809
Art. 1 — Se se devem distinguir várias ordens.	3809
Art. 2 — Se há sete ordens.	3810
Art. 3 — Se as ordens devem ser divididas em sacras e não-sacras.	3813
Art. 4 — Se as funções das ordens estão bem determinadas pelo Mestre das Sentenças.	3813
Art. 5 — Se ao sacerdote se lhe imprime o caráter quando lhe é apresentado o cálice.	3815
Questão 38: Dos que conferem este sacramento.	3818
Art. 1 — Se só o bispo é quem pode conferir o sacramento da ordem.	3818
Art. 2 — Se os heréticos excluídos da Igreja podem conferir as ordens.	3819
Questão 39: Dos impedimentos a este sacramento.	3822
Art. 1 — Se o sexo feminino impede receber a ordem.	3822
Art. 2 — Se as crianças e os que carecem do uso da razão podem receber a ordem.	3823
Art. 3 — Se a escravidão impede de receber o sacramento da ordem.	3824
Art. 4 — Se o homicídio é causa impediende de receber as ordens sacras.	3825
Art. 5 — Se os filhos ilegítimos devem ser impedidos de receber a ordem.	3826

Art. 6 — Se pode alguém ser impedido por mutilação de algum membro.	3826
Questão 40: Dos anexos ao sacramento da ordem.	3828
Art. 1 — Se os ordenados devem fazer a rasura da coroa.	3828
Art. 2 — Se a coroa é uma ordem.	3829
Art. 3 — Se quem recebe a coroa renuncia aos bens, temporais.	3829
Art. 4 — Se deve haver um poder episcopal, superior à ordem sacerdotal.	3830
Art. 5 — Se o episcopado é uma ordem.	3831
Art. 6 — Se pode haver na Igreja um superior aos bispos.	3832
Art. 7 — Se as vestes dos ministros a Igreja as instituiu acertadamente.	3833
O Sacramento do matrimônio	3836
Questão 41: Do sacramento do matrimônio como instituição natural.	3836
Art. 1 — Se o matrimônio é natural.	3836
Art. 2 — Se o matrimônio ainda é de preceito.	3837
Art. 3 — Se o ato matrimonial é sempre pecado.	3838
Art. 4 — Se o ato matrimonial é meritório.	3840
Questão 42: Do matrimônio como sacramento.	3842
Art. 1 — Se o matrimônio é sacramento.	3842
Art. 2 — Se o matrimônio devia ser instituído antes do pecado.	3843
Art. 3 — Se o matrimônio confere a graça.	3844
Art. 4 — Se a conjunção carnal é da integridade do matrimônio.	3846
Questão 43: Do matrimônio e dos esponsais.	3847
Art. 1 — Se se definem bem os esponsais, dizendo que são a promessa das núpcias futuras.	3847
Art. 2 — Se a idade de sete anos foi acertadamente determinada para se poderem contrair esponsais.	3848
Art. 3 — Se os esponsais podem ser dirimidos.	3851
Questão 44: Da definição do matrimônio.	3853
Art. 1 — Se o matrimônio é uma união.	3853
Art. 2 — Se o matrimônio está bem denominado.	3854
Art. 3 — Se o Mestre das Sentenças definiu bem o matrimônio.	3855
Questão 45: do consentimento matrimonial em si mesmo considerado.	3857
Art. 1 — Se o consentimento é causa eficiente do matrimônio.	3857
Art. 2 — Se é necessário ser o consentimento expresso por palavras.	3858
Art. 3 — Se o consentimento expresso sob forma de promessa para o futuro tem como efeito o matrimônio.	3859
Art. 4 — Se o consentimento, mesmo expresso por palavras de presente, produz o matrimônio embora falte o consentimento interior.	3860

Art. 5 — Se o consentimento dado às ocultas por palavras de presente dá lugar ao matrimônio.	3861
Questão 46: Do consentimento seguido de um juramento ou da conjunção carnal.	3863
Art. 1 — Se o juramento adjunto ao consentimento num casamento futuro, implica o matrimônio.	3863
Art. 2 — Se a conjunção carnal, depois das palavras que exprimem o consentimento num matrimônio, tem o matrimônio como efeito.	3864
Questão 47: Do consentimento coacto e condicionado.	3866
Art. 1 — Se o consentimento pode ser coado.	3866
Art. 2 — Se o varão constante é susceptível do temor causado pela coação.	3867
Art. 3 — Se o consentimento coacto anula o matrimônio.	3868
Art. 4 — Se o consentimento coacto, ao menos para a parte que coagiu, causa o matrimônio.	3869
Art. 5 — Se o casamento condicionado gera o matrimônio.	3869
Art. 6 — Se uma ordem paterna pode obrigar os filhos ao contrato matrimonial.	3870
Questão 48: Do objeto do consentimento.	3872
Art. 1 — Se o consentimento gerador do matrimônio é o consentimento na conjunção carnal.	3872
Art. 2 — Se pode haver matrimônio quando alguém consente em casar com uma mulher por causa desonesta.	3873
Questão 49: Dos bens do matrimônio.	3875
Art. 1 — Se certos bens são necessários para justificar o matrimônio.	3875
Art. 2 — Se o Mestre das Sentenças determinou com acerto os bens do casamento: a fidelidade, os filhos e o Sacramento.	3876
Art. 3 — Se o sacramento é o mais principal entre os bens do matrimônio.	3878
Art. 4 — Se o ato conjugal pode ser justificado pelos referidos bens, de modo a não ser absolutamente pecado.	3879
Art. 5 — Se o ato conjugal pode ser justificado mesmo sem os bens do matrimônio.	3881
Art. 6 — Se sempre que o marido tem conjunção com a esposa, não intencionando nenhum dos bens do matrimônio, mas só o prazer, peca mortalmente.	3882
Questão 50: Dos impedimentos do matrimônio em geral.	3884
Art. único — Se os impedimentos ao matrimônio foram bem determinados.	3884
Questão 51: Do impedimento do erro.	3888
Art. 1 — Se o erro deve ser considerado como um impedimento essencial ao matrimônio.	3888
Art. 2 — Se todo erro impede o matrimônio.	3889
Questão 52: Do impedimento da condição servil.	3892
Art. 1 — Se a condição servil impede o matrimônio.	3892
Art. 2 — Se o escravo pode contrair matrimônio sem o consentimento do senhor.	3894
Art. 3 — Se a escravidão pode sobrevir ao matrimônio por ter-se o marido vendido a outrem como escravo.	3895

Art. 4 — Se os filhos devem seguir a condição do pai.	3896
Questão 53: Do impedimento do voto e da ordem.	3898
Art. 1 — Se pela obrigação de um voto simples deve ser anulado o matrimônio contraído.	3898
Art. 2 — Se o voto solene anula o casamento já contraído.	3899
Art. 3 — Se a ordem impede o matrimônio.	3900
Art. 4 — Se é possível, depois de ter contraído o matrimônio, receber uma ordem sagrado.	3902
Questão 54: Do impedimento de consangüinidade.	3904
Art. 1 — Se é boa a seguinte definição de consanguinidade: A consangüinidade é o vínculo, que liga os descendentes ele um mesmo tronco por geração carnal.	3904
Art. 2 — Se a consangüinidade se divide bem por graus e por linhas.	3905
Art. 3 — Se a consangüinidade impede o matrimônio por direito natural.	3908
Art. 4 — Se a Igreja podia fixar no quarto grau os laços de parentesco impedientes de matrimônio.	3910
Questão 55: Do impedimento da afinidade.	3913
Art. 1 — Se a afinidade pode resultar do matrimônio com um parente.	3913
Art. 2 — Se a afinidade subsiste, depois da morte do marido, entre os consangüíneos do marido e da mulher.	3914
Art. 3 — Se o concúbito ilícito causa a afinidade.	3915
Art. 4 — Se dos esposais pode resultar alguma afinidade.	3916
Art. 5 — Se a afinidade pode ser causa da afinidade.	3917
Art. 6 — Se a afinidade impede o matrimônio.	3919
Art. 7 — Se a afinidade em si mesma também tem graus.	3919
Art. 8 — Se os graus de afinidade tem a mesma extensão que os de consangüinidade.	3920
Art. 9 — Se o casamento contraído entre afins ou consangüíneos deve sempre ser rompido.	3921
Art. 10 — Se para dirimir o casamento contraído entre afins e consangüíneos, deve-se proceder por via de acusação.	3922
Art. 11 — Se em tal causa, como nas outras se deve proceder à audição de testemunhas.	3923
Questão 56: Do impedimento de parentesco espiritual.	3925
Art. 1 — Se o parentesco espiritual impede o matrimônio.	3925
Art. 2 — Se só pelo batismo se contrai o parentesco espiritual.	3926
Art. 3 — Se o parentesco espiritual se contrai entre o batizado e quem o recebe ao sair da fonte batismal.	3928
Art. 4 — Se o parentesco espiritual se transmite da marido para a mulher.	3929
Art. 5 — Se o parentesco espiritual se transmite aos filhos carnis do pai espiritual.	3930
Questão 57: Do parentesco legal oriundo da adoção.	3931
Art. 1 — Se a adoção foi bem definida: o ato de assumir legitimamente um estranho como filho ou neto, e assim por diante.	3931

Art. 2 — Se pela adoção se contrai algum vínculo impediendo do matrimônio.	3933
Art. 3 — Se o parentesco legal não se contrai senão entre o pai adotante e o filho adotado.	3934
Questão 58: Do impedimento da impotência, do malefício, da loucura ou demência, do incesto e da falta de idade.	3936
Art. 1 — Se a impotência impede de se contrair matrimônio.	3936
Art. 2 — Se um malefício pode impedir o matrimônio.	3938
Art. 3 — Se a loucura impede o matrimônio.	3940
Art. 4 — Se o incesto cometido com a irmã da esposa anula o matrimônio.	3940
Art. 5 — Se a falta de idade impede o matrimônio.	3941
Questão 59: Da disparidade de culto como impedimento ao matrimônio.	3943
Art. 1 — Se um fiel pode casar com um infiel.	3943
Art. 2 — Se o matrimônio dos infiéis é verdadeiro matrimônio.	3944
Art. 3 — Se o esposo convertido à fé pode continuar a viver com a mulher infiel que não quer converter-se, e com a qual, quando infiel ele contraiu, matrimônio.	3946
Art. 4 — Se um fiel convertido pode repudiar sua esposa infiel, que quer continuar a coabitar com ele, sem ofender ao Criador.	3947
Art. 5 — Se um fiel, depois de repudiada a esposa infiel, pode casar com outra mulher.	3949
Art. 6 — Se outros vícios rompem, como a infidelidade, o matrimônio.	3950
Questão 60: Do uxoricídio.	3953
Art. 1 — Se é lícito ao marido matar a esposa apanhada no ato do adultério.	3953
Art. 2 — Se o uxoricídio impede o matrimônio.	3954
Questão 61: Do impedimento ao matrimônio, que é o voto solene.	3956
Art. 1 — Se um dos cônjuges, mesmo depois da cópula carnal, pode, contra a vontade do outro, entrar em religião.	3956
Art. 2 — Se um dos cônjuges pode, antes da cópula carnal e contra a vontade do outro, entrar em religião.	3957
Art. 3 — Se uma mulher pode casar com outro, por ter o seu marido entrado em religião, antes da cópula carnal.	3957
Questão 62: Do impedimento da fornicção, sobreveniente ao matrimônio consumado.	3959
Art. 1 — Se por causa, de fornicção é lícito ao marido repudiar a esposa.	3959
Art. 2 — Se o marido está obrigado por lei a repudiar a esposa que fornicou.	3960
Art. 3 — Se o marido pode, por juízo próprio, repudiar a esposa que fornicou.	3961
Art. 4 — Se marido e mulher, em causa de divórcio, devem julgar-se em igualdade de condições.	3963
Art. 5 — Se depois do divórcio o marido pode casar com outra.	3964
Art. 6 — Se depois do divórcio marido e mulher podem reconciliar-se.	3965
Questão 63: Das segundas núpcias.	3967
Art. 1 — Se as segundas núpcias são lícitas.	3967

Art. 2 — Se o segundo matrimônio é sacramento.....	3967
Questão 64: Dos anexos ao matrimônio, e primeiro, do cumprimento do dever conjugal.	3969
Art. 1 — Se um cônjuge esta obrigado, por necessidade de preceito, a cumprir para com o outro o dever conjugal.....	3969
Art. 2 — Se o marido está obrigado a cumprir o dever conjugal se a esposa não lh'o pede.	3970
Art. 3 — Se é lícito à mulher menstruada pedir o cumprimento do dever conjugal.....	3971
Art. 4 — Se a mulher menstruada deve cumprir o dever conjugal se o marido o pede.	3972
Art. 5 — Se marido e mulher estão no mesmo pé de igualdade quanto ao ato matrimonial.	3973
Art. 6 - Se marido e mulher podem emitir voto contrário ao dever conjugal sem consentimento mútuo.....	3974
Art. 7 — Se em dias santos deve ser proibido pedir o cumprimento do dever conjugal.	3976
Art. 8 — Se quem pede o cumprimento do dever conjugal em dia santo peca mortalmente.....	3976
Art. 9 — Se há obrigação do dever conjugal em dia festivo.	3977
Art. 10 — Se as núpcias devem ser proibidas em certos tempos.....	3977
Questão 65: Da pluralidade das mulheres.	3979
Art. 1 — Se ter várias mulheres é contra a lei da natureza.....	3979
Art. 2 — Se outrora podia ser lícito ter várias mulheres.	3982
Art. 3 — Se ter uma concubina é contra a lei da natureza.	3984
Art. 4 — Se ter relações com a concubina é pecado mortal.....	3986
Art. 5 — Se outrora era lícito ter concubina.	3987
Questão 66: Da bigamia e da irregularidade dela derivada.....	3989
Art. 1 — Se a bigamia de quem teve duas esposas sucessivas implica irregularidades.....	3989
Art. 2 — Se a irregularidade resulta da bigamia pela qual um tem duas esposas, simultânea ou sucessivamente, uma de direito e outro de fato.	3990
Art. 3 — Se incorre em irregularidade quem casou com uma não virgem.....	3991
Art. 4 — Se a bigamia desaparece pelo batismo.	3992
Art. 5 — Se é lícito dar dispensa a um bígamo.	3993
Questão 67: Do libelo de repúdio.	3995
Art. 1 — Se a indissolubilidade do matrimônio é de lei natural.	3995
Art. 2 — Se pode ser lícito em virtude de uma dispensa, repudiar a esposa.....	3996
Art. 3 — Se a lei de Moisés permitia repudiar a mulher.....	3997
Art. 4 — Se era lícito à mulher repudiada casar com outro marido.....	3999
Art. 5 — Se era lícito ao marido retomar a esposa repudiada.	4000
Art. 6 — Se a causa do repúdio era o ódio pela mulher.	4001
Art. 7 — Se as causas de repúdio deviam ser escritas no libelo.	4002
Questão 68: Dos filhos ilegitimamente nascidos.	4003

Art. 1 — Se os filhos nascidos fora de um verdadeiro matrimônio são ilegítimos.	4003
Art. 2 — Se os filhos ilegítimos devem sofrer o detrimento da sua ilegitimidade.	4004
Art. 3 — Se o filho ilegítimo pede ser legitimado.	4004
A Ressurreição.....	4006
Questão 69: Do concernente a ressurreição e, primeiro, do lugar das almas depois da morte.	4006
Art. 1 — Se às almas depois da morte lhes são atribuídos determinados receptáculos.....	4006
Art. 2 — Se imediatamente depois da morte as almas são conduzidas ao céu ou ao inferno.	4007
Art. 3 — Se as almas, que estão no céu ou no inferno, podem sair de lá.....	4009
Art. 4 — Se o limbo do inferno é o mesmo que o seio de Abraão.....	4011
Art. 5 — Se o limbo é o mesmo que o inferno dos condenados.....	4012
Art. 6 — Se o limbo dos meninos é o mesmo limbo dos Patriarcas.	4013
Art. 7 — Se se devem distinguir os tantos receptáculos quantos os referidos.	4014
Questão 70: Da qualidade da alma separada do corpo, e da pena do fogo corpóreo, que lhe é infligida.	
.....	4017
Art. 1 — Se na alma separada subsistem as potências sensitivas.	4017
Art. 2 — Se na alma separada subsistem também os atos das potências sensitivas.....	4020
Art. 3 — Se a alma separada pode sofrer a ação do fogo corpóreo.	4022
Questão 71: Dos sufrágios pelos mortos.	4026
Art. 1 — Se os sufrágios feitos por um não podem aproveitar a outro.	4026
Art. 2 — Se os defuntos podem ser socorridos pelas obras dos vivos.	4027
Art. 3 — Se os sufrágios feitos pelos pecadores aproveitam aos mortos.....	4029
Art. 4 — Se os sufrágios feitos pelos vivos aos mortos aproveitam a quem os faz.	4030
Art. 5 — Se os sufrágios aproveitam aos que estão no inferno.....	4031
Art. 6 — Se os sufrágios aproveitam aos que estão no purgatório.	4034
Art. 7 — Se os sufrágios aproveitam às crianças que estão limbo.....	4036
Art. 8 — Se os sufrágios de algum modo aproveitam aos santos que estão na pátria.....	4036
Art. 9 — Se as almas dos mortos podem ser socorridas só, ou sobretudo, pelas orações da Igreja, pelo sacrifício do altar e pelas esmolas.....	4038
Art. 10 — Se também as indulgências concedidas pela Igreja aproveitam aos mortos.	4039
Art. 11 — Se as exéquias fúnebres aproveitam aos defuntos.	4040
Art. 12 — Se os sufrágios feitos por um defunto mais lhe aproveitam, que aos outros, por quem não o foram.....	4042
Art. 13 - Se os sufrágios feitos por muitos valem tanto para cada um como se fossem feitos a cada um singularmente.	4043
Art. 14 — Se os sufrágios comuns valem por aqueles por quem não foram especialmente feitos, quanto por aqueles por quem foram feitos valem simultaneamente os sufrágios especiais e os comuns.....	4044

Questão 72: Da oração dos santos na pátria.	4046
Art. 1 — Se os santos tem conhecimento das nossas orações.	4046
Art. 2 — Se devemos invocar os santos para orarem por nós.	4048
Art. 3 — Se as orações, que os santos fazem por nós a Deus, são sempre ouvidas.	4049
Questão 73: Dos sinais que precederão ao juízo.	4052
Art. 1 — Se o advento do Senhor, como juiz, será precedido de alguns sinais.	4052
Art. 2 — Se no tempo do juízo o sol e a lua realmente se escurecerão.	4053
Art. 3 — Se as virtudes dos céus se comoverão, quando vier o Senhor.	4054
Questão 74: Do fogo da última conflagração.	4056
Art. 1 — Se o mundo será purificado.	4056
Art. 2 — Se a purificação do mundo será pelo fogo.	4057
Art. 3 — Se fogo do juízo final será da mesma espécie que o elementar.	4058
Art. 4 — Se esse fogo purificará também os céus superiores.	4060
Art. 5 — Se o fogo do juízo consumirá os outros elementos.	4061
Art. 6 — Se todos os elementos serão purificados pelo fogo da conflagração final.	4063
Art. 7 — Se o fogo da última conflagração deve seguir-se ao juízo.	4064
Art. 8 — Se o fogo da conflagração final terá sobre os homens o efeito que se lhe atribui.	4065
Art. 9 — Se o fogo da conflagração final há de envolver os réprobos.	4066
Questão 75: Da ressurreição.	4068
Art. 1 — Se haverá a ressurreição dos corpos.	4068
Art. 2 — Se a ressurreição será de todos em geral.	4070
Art. 3 — Se a ressurreição é natural.	4071
Questão 76: Da causa da ressurreição.	4074
Art. 1 — Se a ressurreição de Cristo é a causa da nossa ressurreição.	4074
Art. 2 — Se o som da trombeta será a causa da nossa ressurreição.	4075
Art. 3 — Se de algum modo os anjos contribuirão para a ressurreição.	4077
Questão 77: Do tempo e do modo da ressurreição.	4078
Art. 1 - Se o tempo da ressurreição deve ser diferido até ao fim do mundo, para todos ressurgirem simultaneamente.	4078
Art. 2 — Se esse tempo é oculto.	4080
Art. 3 — Se a ressurreição terá lugar de noite.	4082
Art. 4 — Se a ressurreição se dará súbita ou sucessivamente.	4082
Questão 78: Do termo original da ressurreição.	4084
Art. 1 — Se para todos a morte será o termo original da ressurreição.	4084
Art. 2 — Se todos ressuscitarão das suas cinzas.	4086

Art. 3 — Se as cinzas, de que o corpo humano se reconstituirá, tem alguma inclinação natural para a alma que lhe estava unida.	4087
Questão 79: Das condições dos ressurrectos e, primeiro, da identidade deles.	4089
Art. 1 — Se a alma retomará, na ressurreição, o mesmo corpo a que estava unida antes.	4089
Art. 2 — Se o mesmo homem individualmente é quem ressurgirá.	4091
Art. 3 — Se as cinzas de um corpo humano devem, na ressurreição, voltar a constituir a mesma parte do corpo que nelas se dissolveu.	4094
Questão 80: Da integridade do corpo dos ressurrectos.	4096
Art. 1 - Se todos os membros do corpo humano ressurgirão.	4096
Art. 2 — Se os cabelos e as unhas ressurgirão com o corpo.	4097
Art. 3 — Se os humores ressurgirão com o corpo.	4098
Art. 4 — Se tudo o pertencente verdadeiramente à natureza humana ressurgirá com o corpo.	4099
Art. 5 — Se tudo o que as partes do corpo humano tinham de material ressuscitará.	4104
Questão 81: Da qualidade dos ressurgentes.	4106
Art. 1 — Se todos ressurgem em idade viril.	4106
Art. 2 — Se todos ressurgirão com a mesma estatura.	4107
Art. 3 — Se todos ressurgirão com o sexo masculino.	4108
Art. 4 — Se os ressurrectos terão a vida animal de modo a exercerem a função nutritiva e a genésica.	4109
Questão 82: Da impassibilidade dos corpos dos bem-aventurados ressurrectos.	4111
Art. 1 — Se os corpos dos santos depois da ressurreição serão impassíveis.	4111
Art. 2 — Se a impassibilidade será igual em todos.	4114
Art. 3 — Se a impassibilidade priva os corpos gloriosos do exercício atual dos sentidos.	4114
Art. 4 — Se os corpos gloriosos exercerão os atos de todos os sentidos.	4116
Questão 83: Da subtileza dos corpos dos bem-aventurados.	4120
Art. 1 — Se a subtileza é propriedade dos corpos gloriosos.	4120
Art. 2 — Se em razão da sua subtileza pode um corpo glorioso ocupar simultaneamente o mesmo lugar de um corpo não glorioso.	4122
Art. 3 — Se por milagre podem dois corpos ocupar simultaneamente o mesmo lugar.	4124
Art. 4 — Se um corpo glorioso pode ocupar o mesmo lugar já ocupado por outro corpo glorioso. ..	4127
Art. 5 — Se pela sua subtileza um corpo glorioso não está mais adstrito a existir num lugar que lhe seja igual.	4128
Art. 6 — Se o corpo glorioso em razão da sua subtileza é impalpável.	4129
Questão 84: Da agilidade dos corpos bem-aventurados ressurrectos.	4131
Art. 1 — Se os corpos gloriosos serão ágeis.	4131
Art. 2 — Se os santos não empregarão nunca a sua agilidade para moverem-se.	4132
Art. 3 — Se os santos se movem instantaneamente.	4134

Questão 85: Da claridade dos corpos bem-aventurados.....	4139
Art. 1 — Se a claridade é propriedade dos corpos gloriosos.	4139
Art. 2 — Se a claridade de um corpo glorioso pode ser vista por olhos não gloriosos.....	4140
Art. 3 — Se um corpo glorioso é necessariamente visto por um corpo não glorioso.	4141
Questão 86: Da condição dos corpos dos condenados, depois da ressurreição.....	4143
Art. 1 — Se os corpos dos condenados ressurgirão com as suas deformidades.	4143
Art. 2 — Se os corpos dos condenados serão corruptíveis.....	4144
Art. 3 — Se os corpos dos condenados serão impassíveis.	4146
Questão 87: Do conhecimento que terão os ressuscitados, no juízo, no concernente aos méritos e aos deméritos.....	4149
Art. 1 — Se depois da ressurreição cada qual conhecerá todos os pecados que cometeu.....	4149
Art. 2 — Se cada um poderá ler tudo o que outro tem na consciência.....	4151
Art. 3 — Se todos os méritos ou deméritos, próprios e alheios, serão conhecidos num rápido olhar.	4152
Questão 88: Do tempo e do lugar do juízo universal.	4154
Art. 1 — Se haverá um juízo universal.	4154
Art. 2 — Se o juízo universal será instruído e sentenciado oralmente.	4155
Art. 3 — Se o tempo do juízo final é ignoto.	4156
Art. 4 — Se o juízo se dará no vale de Josafá ou em lugar adjacente.....	4158
Questão 89: Dos que devem julgar e, dos que devem ser julgados no juízo universal.....	4160
Art. 1 — Se há homens que julgarão com Cristo.	4160
Art. 2 — Se o poder judiciário compete à pobreza voluntária.....	4161
Art. 3 — Se os anjos devem julgar.	4163
Art. 4 — Se depois do dia do juízo os demônios executarão contra os condenados a sentença do juiz.	4164
Art. 5 — Se todos os homens comparecerão ao juízo.....	4165
Art. 6 — Se os bons serão julgados no juízo.	4166
Art. 7 — Se os maus serão julgados.	4167
Art. 8 — Se os anjos serão julgados no juízo final.	4168
Questão 90: Da forma sob a qual vira o juiz julgar.	4169
Art. 1 — Se Cristo virá julgar sob sua forma humana.	4169
Art. 2 — Se Cristo no juízo aparecerá sob a forma da humanidade gloriosa.	4170
Art. 3 — Se a divindade poderá ser contemplada, sem alegria, pelos maus.....	4172
Questão 91: Do estado do mundo depois do juízo.	4174
Art. 1 — Se o mundo será renovado.....	4174
Art. 2 — Se o movimento dos corpos celestes cessará, nessa renovação do mundo.	4175

Art. 3 — Se com a renovação do mundo aumentará a claridade dos corpos celestes.....	4180
Art. 4 — Se os elementos serão renovados pela recepção de alguma claridade.....	4182
Art. 5 — Se as plantas e os animais hão de subsistir, nessa renovação.	4184
Questão 92: Da visão da essência divina por parte dos bem-aventurados.....	4186
Art. 1 — Se o intelecto humano pode chegar a ver a essência de Deus.	4186
Art. 2 — Se os santos, depois da ressurreição, verão a Deus com os olhos do corpo.....	4194
Art. 3 — Se os santos, vendo a Deus em essência, vêem tudo o que Deus vê em si mesmo.	4197
Questão 93: Da beatitude dos santos e das suas mansões.....	4202
Art. 1 — Se a beatitude dos santos será maior depois do juízo que antes.	4202
Art. 2 - Se os graus de beatitude devem chamar-se moradas.	4203
Art. 3 — Se as diversas moradas se distinguem pelos diversos graus de caridade.	4204
Questão 94: Das relações entre os santos e os condenados.....	4206
Art. 1 — Se os bem-aventurados na pátria verão as penas dos condenados.....	4206
Art. 2 — Se os bem-aventurados se compadecem das misérias dos condenados.	4207
Art. 3 — Se os bem-aventurados se alegram com as penas dos ímpios.	4207
Questão 95: Dos dotes dos bem-aventurados.....	4209
Art. 1 — Se devemos atribuir dotes aos bem-aventurados.....	4209
Art. 2 — Se dote é o mesmo que beatitude.....	4211
Art. 3 — Se também Cristo terá dotes.	4212
Art. 4 — Se os anjos tem dotes.....	4214
Art. 5 — Se se distinguem acertadamente três dotes da alma: a visão, a dileção e a fruição.	4215
Questão 96: Das auréolas.	4218
Art. 1 — Se a auréola é um prêmio diferente do prêmio essencial chamado coroa de ouro.	4218
Art. 2 — Se a auréola difere do fruto.....	4220
Art. 3 — Se o fruto é devido à só virtude da continência.....	4222
Art. 4 — Se acertadamente se atribuem três frutos às três partes da continência.	4223
Art. 5 — Se a auréola é devida à virgindade.	4225
Art. 6 — Se aos mártires é devida a auréola.	4228
Art. 7 — Se aos doutores é devida a auréola.	4230
Art. 8 — Se a Cristo é devida a auréola.....	4231
Art. 9 — Se os anjos devem ter auréola.....	4232
Art. 10 — Se a auréola é devida também ao corpo.....	4233
Art. 11 — Se se distinguem acertadamente três auréolas: a das virgens, a dos mártires e a dos pregadores.	4234
Art. 12 — Se a auréola das virgens é a mais excelente de todas.	4235

Art. 13 — Se um pode ter a auréola da virgindade, do martírio ou de doutor, de modo mais excelente que outro.....	4236
Questão 97: Da pena dos condenados.	4238
Art. 1 — Se os condenados no inferno são atormentados só pela pena do fogo.....	4238
Art. 2 — Se o verme que tortura os condenados é material.	4239
Art. 3 — Se o pranto que chorarão os condenados o será em sentido material.....	4239
Art. 4 — Se os condenados são rodeados de trevas materiais.....	4240
Art. 5 — Se o fogo do inferno, que cruciará os corpos dos condenados, será um fogo corpóreo.	4241
Art. 6 — Se o fogo do inferno é da mesma espécie que o nosso fogo material.	4243
Art. 7 — Se o fogo do inferno está no interior da terra.....	4244
Questão 98: Da vontade e do intelecto dos condenados.	4247
Art. 1 - Se toda vontade dos condenados é má.	4247
Art. 2 — Se os condenados podem arrepender-se do mal que fizeram.....	4248
Art. 3 — Se os condenados podem, com razão reta e deliberativa, querer não existir.	4249
Art. 4 — Se os condenados no inferno quereriam que houvesse outros condenados, além deles.	4249
Art. 5 — Se os condenados terão ódio a Deus.....	4250
Art. 6 — Se os condenados podem desmerecer.....	4251
Art. 7 — Se os condenados podem se servir dos conhecimentos obtidos neste mundo.....	4252
Art. 8 — Se os condenados às vezes pensarão em Deus.	4253
Art. 9 — Se os condenados vêem a glória dos bem-aventurados.	4254
Questão 99: Da misericórdia e da justiça de Deus para com os condenados.	4255
Art. 1 — Se a justiça divina inflige aos pecadores uma pena eterna.....	4255
Art. 2 — Se a divina misericórdia porá um termo a toda pena, tanto dos condenados como dos demônios.....	4258
Art. 3 — Se a divina misericórdia sofre que ao menos os homens sejam punidos eternamente.	4259
Art. 4 — Se ao menos à pena dos cristãos porá termo a divina misericórdia.....	4260
Art. 5 — Se todos os que praticam as obras de misericórdia serão punidos eternamente, ou se só aqueles que descuraram de praticar essas obras.	4262
Apêndice.....	4264
Questão 1: Do apêndice — da pena do pecado original.	4264
Art. 1 — Se ao pecado original, em si mesmo considerado, é devida uma pena sensível.	4264
Art. 2 — Se a alma das crianças não batizadas sofrerá uma pena espiritual.....	4266
Questão 2: Do apêndice — do purgatório.....	4269
Art. 1 — Se há purgatório depois desta vida.	4269
Art. 2 — Se é o mesmo o lugar onde as almas são purificadas e os condenados punidos.....	4270
Art. 3 — Se a pena do purgatório excede todas as penas temporais desta vida.	4271

Art. 4 — Se as penas do purgatório são voluntárias.	4272
Art. 5 — Se as almas do purgatório são punidas pelos demônios.....	4273
Art. 6 — Se a pena do purgatório expia a culpa do pecado venial.	4274
Art. 7 — Se o fogo do purgatório livra do reato da pena.....	4276
Art. 8 — Se das penas do purgatório um se livra mais cedo que outro.....	4276

Prima Pars

Na Prima Pars, a obra tratará os seguintes temas:

- Sobre a doutrina sagrada
- Tratado De Deo Uno
- Tratado De Deo Trino
- Tratado sobre a obra dos seis dias
- Tratado dos anjos
- Tratado da criação corpórea
- Tratado sobre o homem
- Tratado sobre a conservação e o governo das coisas

Sobre a doutrina sagrada

Questão 1: Do que é e do que abrange a doutrina sagrada

Para que fique bem delimitado o nosso intento, cumpre investigar, primeiro, qual seja a doutrina sagrada, em si mesma, e a que objetos se estende. Sobre este assunto discutem-se dez artigos:

Art. 1 — Se, além das ciências filosóficas, é necessária outra doutrina.

(IIa Ilae., q. 2, a. 3, 4; I Sent., prol., a. 1; I Cont. Gent., cap. IV, V; De Verit., q. 14, a. 10).

O primeiro discute-se assim — Parece desnecessária outra doutrina além das disciplinas filosóficas.

1. — Pois não se deve esforçar o homem por alcançar objetos que ultrapassem a razão, segundo a Escritura (Ecle. 3, 22): Não procures saber coisas mais dificultosas do que as que cabem na tua capacidade. Ora, o que é da alçada racional ensina-se, com suficiência, nas disciplinas filosóficas; logo, parece escusada outra doutrina além das disciplinas filosóficas.

2. — Ademais, não há doutrina senão do ser, pois nada se sabe, senão o verdadeiro, que no ser se converte. Ora, de todas as partes do ser trata a filosofia, inclusive de Deus; por onde, um ramo filosófico se chama teologia ou ciência divina, como está no Filósofo. Logo, não é preciso que haja outra doutrina além das filosóficas.

Mas, *em contrário*, a Escritura (2 Tm 3, 16): Toda a Escritura divinamente inspirada é útil para ensinar, para repreender, para corrigir, para instruir na justiça. Porém, a Escritura, divinamente revelada, não pertence às disciplinas filosóficas, adquiridas pela razão humana; por onde, é útil haver outra ciência, divinamente revelada, além das filosóficas.

SOLUÇÃO. — Para a salvação do homem, é necessária uma doutrina conforme à revelação divina, além das filosóficas, pesquisadas pela razão humana. Porque, primeiramente, o homem é por Deus ordenado a um fim que lhe excede a compreensão racional, segundo a Escritura (Is 64, 4): O olho não viu, exceto tu, ó Deus, o que tens preparado para os que te esperam. Ora, o fim deve ser previamente conhecido pelos homens, que para ele têm de ordenar as intenções e atos. De sorte que, para a salvação do homem, foi preciso, por divina revelação, tornarem-se-lhe conhecidas certas verdades superiores à razão.

Mas também naquilo que de Deus pode ser investigado pela razão humana, foi necessário ser o homem instruído pela revelação divina. Porque a verdade sobre Deus, exarada pela razão, chegaria aos homens por meio de poucos, depois de longo tempo e de mistura com muitos erros; se bem do conhecer essa verdade depende toda a salvação humana, que em Deus consiste. Logo, para que mais conveniente e segura adviesse aos homens a salvação, cumpria fossem, por divina revelação, ensinados nas coisas divinas. Donde foi necessária uma doutrina sagrada e revelada, além das filosóficas, racionalmente adquiridas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora se não possa inquirir pela razão o que sobrepuja a ciência humana, pode-se entretanto recebê-lo por fé divinamente revelada. Por isso, no lugar citado (Ecle 3, 25), se acrescenta: Muitas coisas te têm sido patenteadas que excedem o entendimento dos homens. E nisto consiste a sagrada doutrina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O meio de conhecer diverso induz a diversidade das ciências. Assim, o astrônomo e o físico demonstram a mesma conclusão, p. ex., que a terra é redonda; se bem o astrônomo, por meio matemático, abstrato da matéria; e o físico, considerando a mesma. Portanto, nada impede que os mesmos assuntos, tratados nas disciplinas filosóficas, enquanto cognoscíveis pela razão natural, também sejam objeto de outra ciência, enquanto conhecidos pela revelação divina. Donde a teologia, atinente à sagrada doutrina, difere genericamente daquela teologia que faz parte da filosofia.

Art. 2 — Se a doutrina sagrada é ciência.

(IIa IIae., q.1, a. 5, ad 2; I Sent., prol., a. 3. q^a. 2; De Verit., q. 14 a. 9, ad 3; in Boet., De Trin., q. 2, a. 2)

O segundo discute-se assim — Parece não ser ciência a doutrina sagrada.

1. — Pois toda ciência provém de princípios por si evidentes, ao passo que procede a doutrina sagrada dos artigos da fé, inevidentes em si, por serem não universalmente aceitos; porque a fé não é de todos, diz a Escritura (2 Ts 3, 2). Logo, não é ciência a doutrina sagrada.

2. — Ademais, do indivíduo não há ciência. Mas a doutrina sagrada trata de fatos individuais, como sejam os feitos de Abraão, Isaac, Jacó e semelhantes. Logo, não é ciência a doutrina sagrada.

Mas, *em contrário*, Agostinho: A esta ciência só aquilo se atribui com que se gera, nutre, defende e corrobora a fé salubérrima. Ora, a nenhuma ciência pertence tal, senão à doutrina sagrada. Por onde, é ciência a doutrina sagrada.

SOLUÇÃO. — A doutrina sagrada é ciência. Porém, cumpre saber que há dois gêneros de ciências. Umas partem de princípios conhecidos à luz natural do intelecto, como a aritmética, a geometria e semelhantes. Outras provém de princípios conhecidos por ciência superior; como a perspectiva, de princípios explicados na geometria, e a música, de princípios aritméticos. E deste modo é ciência a doutrina sagrada, pois deriva de princípios conhecidos à luz duma ciência superior, a saber: a de Deus e dos santos. Portanto, como aceita a música os princípios que lhe fornece o aritmético, assim a doutrina sagrada tem fé nos princípios que lhe são por Deus revelados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os princípios de qualquer ciência, ou são por si mesmos evidentes, ou se reduzem à evidência de alguma ciência superior. E tais são os princípios da doutrina sagrada, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na doutrina sagrada, os fatos individuais não são tratados principalmente, senão apenas introduzidos a título de exemplo prático, como nas ciências morais; ou também no intuito de apurar a autoridade dos homens que nos transmitiram a revelação divina, na qual se funda a Sagrada Escritura ou doutrina.

Art. 3 — Se a doutrina sagrada é uma só ciência.

(I Sent., prol., a. 2, 4)

O terceiro discute-se assim — Não parece uma só ciência a doutrina sagrada.

1. — Pois, como diz o Filósofo, cada ciência se ocupa com um só gênero de objetos. Ora, criador e criatura, objetos da doutrina sagrada, não pertencem ao mesmo gênero. Logo, não é uma só ciência a doutrina sagrada.

2. — Ademais, a doutrina sagrada trata dos anjos, das criaturas corpóreas e dos costumes humanos, se bem tais assuntos respeitem a ciências filosóficas diversas. Por onde, não é uma só ciência a doutrina sagrada.

Mas, *em contrário*, a ela se refere a Sagrada Escritura no singular, quando diz (Sb 10, 10): E lhe deu a ciência dos santos.

SOLUÇÃO. — É só uma ciência a doutrina sagrada. Pois, da potência, como do hábito, deve-se determinar a unidade pelo respectivo objeto, considerado na idéia formal e não materialmente. Assim: homem, asno e pedra convêm num só conceito formal de cor, objeto da potência visiva. Ora, considerando a Sagrada Escritura vários assuntos como divinamente revelados, conforme dissemos antes (a. 1 ad 2), todas as coisas divinamente reveláveis comunicam num só conceito formal do objeto desta ciência. Donde as abrange a doutrina sagrada como sendo uma só ciência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A doutrina sagrada não assenta conclusões a título igual sobre Deus e as criaturas, mas sim de Deus principalmente, e das criaturas enquanto se referem a Deus como princípio ou fim; o que não tolhe a unidade da ciência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada impede se distingam as potências inferiores ou hábitos por objetos, todos dependentes de uma potência ou hábito superior; pois estes últimos consideram o objeto por modo formalmente mais extenso. Assim, o sentido comum tem por objeto o sensível, que abrange o visível e o audível; por onde, apesar de ser uma só potência, estende-se a todos os objetos dos cinco sentidos. Semelhantemente, a doutrina sagrada, suposto seja uma somente, pode ocupar-se com os objetos de ciências filosóficas diversas, sob um aspecto, enquanto reveláveis divinamente; de modo que ela parece impressão da ciência divina, saber simples e singular de todos os objetos.

Art. 4 — Se a doutrina sagrada é ciência prática.

(I Sent., prol. a. 3, q. 1)

O quarto discute-se assim — Parece que a doutrina sagrada é uma ciência prática.

1. — Pois, segundo o Filósofo, no livro II da Metafísica, o fim do saber prático é o operar; e a doutrina sagrada à operação se ordena, conforme a Escritura (Tg 1, 22): Sede, pois, fazedores da palavra, e não ouvintes tão somente. Logo, é ciência prática.

2. Demais — A doutrina sagrada abrange a lei antiga e a nova. Ora, a lei respeita à ciência moral, que é prática. Donde, é ciência prática a doutrina sagrada.

Mas, *em contrário*, toda ciência prática tem por objeto as coisas factíveis pelo homem; v.g. a moral, os atos humanos e a arquitetura, os edifícios. Ora, a doutrina sagrada tem por objeto principal Deus, de

quem, pelo contrário, são obras os seres humanos. Por onde, não é ciência prática, mas, antes, especulativa.

SOLUÇÃO. — A doutrina sagrada, sendo uma única ciência, como dissemos antes (a. 3 ad 2), contém os objetos de várias disciplinas filosóficas pelo aspecto formal, que neles considera, de serem cognoscíveis à luz divina. Donde, embora nas ciências filosóficas, seja uma a especulativa, e outra, a prática, a sagrada doutrina compreende o objeto de ambas; bem como Deus, pela mesma ciência, conhece o próprio ser e suas obras. Contudo, é mais especulativa que prática, por conhecer antes das coisas divinas que dos atos humanos, tratando destes enquanto o homem, por eles, se ordena ao conhecimento perfeito de Deus, essência da felicidade eterna.

Donde resultam claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 5 — Se a doutrina sagrada é mais digna que as outras ciências.

(IIa IIae, q. 66, a. 5, ad 3; I Sent., prol., a.1; II Cont. Gent., cap. IV)

O quinto discute-se assim — Parece não ser a doutrina sagrada mais digna que as outras ciências.

1. — Pois é digno o saber enquanto certo; e as demais ciências, que partem de princípios indubitáveis, parecem mais certas que a doutrina sagrada, cujos princípios, ou artigos de fé, são sujeitos à dúvida. Donde, as outras ciências parecem mais dignas que ela.

2. Demais — a ciência inferior aproveita-se da superior; assim, do aritmético, o músico. Ora, a doutrina sagrada recebe algo das disciplinas filosóficas, pois, diz Jerônimo, os doutores antigos de tal modo encheram os livros de doutrinas e sentenças dos filósofos, que não sabemos o que mais seja neles de admirar: se a erudição secular ou a ciência das Escrituras. Logo, a doutrina sagrada é inferior às outras ciências.

Mas, *em contrário*, as demais ciências são chamadas escravas desta, segundo a Escritura (Pr 9, 3): Enviou as suas escravas a chamar à fortaleza.

SOLUÇÃO. — A dita ciência, por ser especulativa a um respeito e a outro, prática, sobreleva a todas as demais, tanto especulativas como práticas. Pois, das ciências especulativas, uma é considerada mais digna que outra, quer pela certeza, quer pela nobreza do assunto; e, de ambos os pontos-de-vista excede esta ciência às outras especulativas. Quanto à certeza, porque as outras a têm pelo lume natural da razão humana, que pode errar, e a possui esta pela luz da ciência divina, que se não pode enganar. Quanto à nobreza do assunto, porque esta versa principalmente sobre matérias que, pela sua profundidade, ultrapassam a razão; considerando as outras só aquilo que se pode alcançar racionalmente. — Das ciências práticas, mais digna é aquela que não é subordinada a um fim ulterior; assim, a civil supera a militar, pois o bem do exército se subordina ao do Estado. Ora, o fim da doutrina sagrada, enquanto prática, é a eterna felicidade, para a qual se ordenam, como ao fim último, todos os outros fins das ciências práticas. Por onde, é manifesto que, a todas as luzes, é mais digna que as outras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede ser o mais certo, por natureza, menos certo, pelo que nos toca, por causa da fraqueza do nosso intelecto, que está para as coisas mais evidentes como os olhos da coruja para a luz do sol, como diz Aristóteles. Donde, a dúvida de certos sobre os artigos da fé não provém da incerteza do assunto, senão da fraqueza do intelecto humano; se bem o mínimo conhecimento que pudermos adquirir das coisas altíssimas é mais desejável que o conhecimento certíssimo de coisas mínimas, conforme o Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esta ciência pode receber auxílio das filosóficas, não por lhe serem indispensáveis, mas para maior clareza dos assuntos de que trata. Porém, das outras ciências não recebe os seus princípios, senão de Deus, por imediata revelação. Nem, portanto, recebe das outras ciências como de superiores, senão que delas usa como inferiores e servas, como as arquitetônicas, das auxiliares e a civil, da militar. E esse mesmo usar delas não é por defeito ou insuficiência sua, e sim por imperfeição do nosso entendimento, que das coisas conhecidas pela razão natural (donde procedem as outras ciências) mais facilmente é levado para aquelas que a sobrepujam e são o objeto desta ciência.

Art. 6 — Se esta doutrina é sabedoria.

(I Sent., prol., a. 3, ql, 3; II Cont. Gent., cap. IV)

O sexto discute-se assim — Parece que esta doutrina não é sabedoria.

1. Pois nenhuma doutrina que receba de outra os seus princípios, merece o nome de sabedoria, cabendo ao sábio ordenar e não ser ordenado, como diz Aristóteles. Ora, esta doutrina recebe de outra os seus princípios, como do sobredito aparece (a. 2). Logo, não é sabedoria.

2. Demais — À sabedoria compete provar os princípios das outras ciências, por onde é chamada cabeça das demais, como se vê no Filósofo. Ora, não justifica esta doutrina os princípios das outras ciências, nem é, portanto, sabedoria.

3. Demais — Adquire-se esta doutrina pelo estudo, mas recebemos a sabedoria por infusão, e, por isso, se conta entre os sete dons do Espírito Santo, como se vê na Escritura (Is 2,2). Logo, esta doutrina não é sabedoria.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Dt 4, 6): Porque nisto mostrarei a vossa sabedoria e inteligência aos povos.

SOLUÇÃO. — De toda a sabedoria humana, é esta doutrina a mais alta, não relativa, mas absolutamente. Pois sendo próprio do sábio ordenar e julgar, e, pela causa mais alta, considerar as inferiores, sábio se chama, em qualquer gênero, quem lhe atende à altíssima causa. Assim, no tocante à construção, o artífice que traça a planta da casa é chamado sábio e arquiteto, em relação aos operários inferiores, que aplainam a madeira e preparam as pedras; donde o dito da Escritura (1 Cor 3,10): Lancei o fundamento como sábio arquiteto. Também, no que respeita à vida humana em conjunto, é o prudente chamado sábio, enquanto ordena os atos humanos ao fim obrigatório; donde outro dito da Escritura (Pr 10, 23): A sabedoria é, para o homem, prudência. Quem, portanto, considera a causa absoluta mais alta do universo, que é Deus, deve ser chamado sábio por excelência. Pelo que também se define a sabedoria conhecimento das coisas divinas, como se vê em Agostinho. Ora, o próprio da sagrada doutrina é considerar a Deus, causa altíssima, não só enquanto cognoscível por meio das criaturas — o que souberam os filósofos, como diz a Escritura (Rm 1, 19): O que se pode conhecer de Deus lhes é manifesto — senão também naquilo que só ele de si mesmo conhece e foi aos outros revelado e comunicado. Por isso, tal doutrina em sumo grau merece o nome de sabedoria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não recebe a sagrada doutrina os seus princípios de nenhum saber humano, senão da ciência divina, a qual regula todo o nosso conhecimento, a título de suprema sabedoria.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os princípios das demais ciências ou são por si evidentes, e não podem ser provados; ou se demonstram noutra ciência por algum motivo natural. Porém, o conhecimento próprio

desta ciência assenta na revelação, e não em premissas naturais. Onde, não lhe cabe provar os princípios das outras ciências, mas só julgá-las; porque tudo o que nelas repugnar à verdade desta, condena-se, de vez, como falso, segundo o Apóstolo (2 Cor 10, 4-5): Derribando os conselhos e toda a altura que se levanta contra a ciência de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por ser o juízo próprio do sábio, e por haver dois modos de julgar, deve a sabedoria ter dois sentidos. O primeiro modo de julgar é por inclinação: por exemplo, quem tiver bons costumes, por atração da virtude, pode com acerto julgar dos atos que se devem praticar moralmente. Por isto está em Aristóteles: o virtuoso é medida e regra dos atos humanos. — O segundo modo é pelo conhecimento: como o instruído na ciência moral poderia julgar dos atos de virtude, mesmo se a não tivesse. Ora, o primeiro modo de julgar as coisas divinas pertence à sabedoria enquanto dom do Espírito Santo, segundo a Escritura (1 Cor 2,15): O espiritual julga todas as coisas; e Dionísio: Hieroteu é douto, não só por aprender mas, antes, por sentir as coisas divinas. O segundo modo de julgar é próprio desta doutrina, enquanto se adquire por estudo, embora sejam os princípios recebidos pela revelação.

Art. 7 — Se Deus é o objeto desta ciência.

(I Sent. Prol., a. 4; in Boet., De Trin., q. 5, a. 4).

O sétimo discute-se assim — Parece não ser Deus o objeto desta ciência.

1. — Pois é necessário, em qualquer ciência, supor a essência do objeto, segundo o Filósofo. Ora, esta ciência não supõe a essência de Deus, pois, diz Damasceno: É impossível assinalar a essência divina. Onde, não é Deus o objeto desta ciência.

2. Demais — abrange o objeto da ciência tudo o que ela trata. Porém, na sagrada doutrina, há muitos outros assuntos além de Deus, p. ex.: as criaturas e os costumes humanos. Logo, não é Deus o objeto desta ciência.

Mas, *em contrário*, objeto da ciência é o assunto nela principalmente tratado. Ora, Deus é o assunto principal desta ciência, pois é chamada teologia ou tratado de Deus. Logo, Deus é o objeto desta ciência.

SOLUÇÃO. — Deus é o objeto desta ciência, porque o objeto está para a ciência como para a potência ou hábito. Ora, propriamente, é considerado objeto de potência ou hábito aquilo sob cujo aspecto se lhes refere qualquer coisa. Onde, referindo-se à vista, enquanto coloridos, o homem e a pedra, é a cor o objeto próprio da vista. Ora, a sagrada doutrina tudo trata com referência a Deus, por tratar ou do mesmo Deus ou das coisas que lhe digam respeito, como princípio ou fim. Pelo que, é Deus, verdadeiramente, o objeto desta ciência — o que também se demonstra pelos princípios da dita ciência, ou artigos da fé, de que Deus é objeto. Ora, idêntico objeto têm os princípios e toda a ciência, por estar a última, total e virtualmente, contida nos princípios. — Certos, porém, atendendo às matérias tratadas e não ao ponto-de-vista, a esta ciência assinalaram outro objeto; como, a realidade e os símbolos, ou as obras da reparação; ou todo Cristo, i.é., a cabeça e os membros. E, com efeito, são consideradas nesta ciência todas essas matérias, se bem com relação a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora seja impossível conhecermos a essência divina, contudo nesta doutrina, lhe usamos do efeito, no domínio natural ou da graça, em vez da definição da causa, para daí tirar as conclusões da ordem divina, consideradas na mesma doutrina. Assim como, em certas ciências filosóficas, pelo efeito se demonstra algo da causa, tomando aquele em lugar da definição desta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todos os demais assuntos tratados na doutrina sagrada estão incluídos em Deus, não como partes, espécies ou acidentes, mas como a ele de certo modo ordenados.

Art. 8 — Se esta doutrina é argumentativa.

(IIa Ilae, q. I, a. 5, ad 2; I Sent., prol., a. 5; I Cont. Gent., cap. IX; in Boet., De Trin., q. 2, a. 3; Quodlib., IV, q. 9, a.3)

O oitavo discute-se assim — Parece que esta doutrina não é argumentativa.

1. — Pois, diz Ambrósio: Deixa os argumentos quando se procura a fé. Ora, por esta doutrina procuramos principalmente a fé, pelo que diz a Escritura (Jo 20, 31): Foram escritos estes (prodígios) afim de que vós creais. Logo, a doutrina sagrada não é argumentativa.

2. Demais — se for argumentativa, há de sê-lo pela autoridade ou pela razão. Se pela autoridade tal não lhe parece caber à dignidade, pois fragilíssimo é o argumento de autoridade, conforme Boécio. Se pela razão, isso não lhe convém ao fim, porque, segundo Gregório, não tem mérito a fé onde a razão fornece a prova. Donde, não é argumentativa a doutrina sagrada.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Tt 1, 9) a respeito do bispo: Que abrange a palavra fiel, que é segundo a doutrina, para que possa exortar conforme à sã doutrina e convencer aos que o contradizem.

SOLUÇÃO. — Como as outras ciências não argumentam para provar os seus princípios, mas, com estes, raciocinam para demonstrar outros pontos, assim também, não argumenta esta doutrina para provar os seus princípios ou artigos da fé, senão que destes procede para mostrar outra verdade. Assim é que o Apóstolo (1 Cor 15) argumenta com a ressurreição de Cristo para provar a de todos os homens.

Cumprido, no entanto, considerar que as ciências filosóficas inferiores nem provam os seus princípios, nem disputam contra aqueles que os negam, mas isto deixam para a ciência superior. Porém, dentre elas, a suprema, a saber, a Metafísica, discute contra quem lhe nega os princípios, se o adversário concede algum ponto; mas, se nada concede, não se pode com ele discutir, bem que se lhe possam refutar as objeções. Da mesma forma, a sagrada doutrina, por não ter nenhuma superior, disputa contra quem lhe nega os princípios, com argumentos, se o adversário conceder algum ponto revelado; e assim, com as autoridades da doutrina sagrada, discutimos contra os hereges e, por um artigo da fé, contra os negadores de outro. Se, porém, o adversário não acredita em ponto algum da revelação divina, já não há meio para lhe provar com razões os artigos da fé, mas, sim, para lhe refutar as objeções contra esta, porventura assacadas. Porque, assentando a fé na verdade infalível, e sendo impossível demonstrar o contrário da verdade, claro está que as razões dirigidas contra a fé não são demonstráveis, senão argumentos refutáveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora não tenham cabimento, para provar os pontos da fé, os argumentos da razão humana, todavia, com os artigos da fé, esta doutrina argumenta para provar outras verdades, segundo o sobredito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Muitíssimo próprio a esta doutrina é o argumentar por autoridade, sendo-lhe os princípios obtidos pela revelação; pelo que é mister acreditar na autoridade daqueles a quem a revelação foi feita. Nem isso derroga à dignidade de tal doutrina; pois, embora fragilíssima a autoridade fundada na razão humana, efficacíssima é contudo a quem assenta na revelação divina.

Apesar disso, a doutrina sagrada também usa da razão humana, não, por certo, para provar a fé, o que lhe suprimiria o mérito, senão para manifestar, de algum modo, ensinamentos seus. Pois, como a graça não tolhe, mas aperfeiçoa a natureza, importa que a razão humana preste serviços à fé, assim como a inclinação natural da vontade está às ordens da caridade. No mesmo sentido julga a Escritura (2 Cor 10,5): Reduzindo a cativo todo o entendimento para que obedeça a Cristo. Donde provém que a doutrina sagrada até lança mão da autoridade dos filósofos, nos assuntos em que pela razão natural puderam conhecer a verdade. Assim, Paulo alega a palavra de Arato (At 17, 28): Como disseram ainda alguns de vossos poetas: Que somos linhagem divina.

Porém, de tais autoridades se aproveita a doutrina sagrada como de argumentos estranhos e prováveis, ao passo que emprega as autoridades dos escritores canônicos como argumentos próprios e necessários. Quanto às autoridades dos outros doutores da Igreja, delas usa como argumentos próprios mas de valor provável. Porque a nossa fé se apóia na revelação feita aos Apóstolos e Profetas, que escreveram os livros canônicos; não, porém, na revelação porventura feita aos demais doutores. Donde o dizer Agostinho: Somente aos livros da Escritura, chamados canônicos, aprendi a deferir a honra de crer firmissimamente que nenhum dos seus autores erraram, que os escreveram. Os outros escritores, porém, por mais eminentes que sejam na santidade ou na doutrina, eu os leio de modo a não ter por verdadeira uma sentença só porque foi por eles aceita ou escrita.

Art. 9 — Se a doutrina sagrada deve usar de metáforas.

(I Sent. Prol., a. 5; dist. XXXIV, q. 3, a. 1.2; III Cont. Gent., cap. CXIX; in Boet. De Trin., q. 2, a. 4)

O nono discute-se assim — Parece não dever a doutrina sagrada usar de metáforas.

1. — Pois o que é próprio de doutrina ínfima não pode convir a esta ciência, que ocupa, entre todas, o lugar supremo, como já se disse (a. 5). Ora, proceder por comparações e representações é próprio da poética, ínfima entre todas as doutrinas. Logo, usar de tais comparações não convém a esta ciência.

2. Demais — esta doutrina considera-se como ordenada à manifestação da verdade e, por isso, prêmio é prometido aos seus expositores (Eccle 24, 31): Aqueles que me esclarecem têm a vida eterna. Ora, nas comparações, a verdade se oculta. Logo, não convém a esta doutrina ensinar as coisas divinas por comparação com as corpóreas.

3. Demais — quanto mais sublimes as criaturas, tanto mais se assemelham a Deus. Se, pois, algumas delas são assimiladas, metaforicamente, a Deus, para tal hão de, necessariamente e sobretudo, ser escolhidas as mais sublimes e não as ínfimas; o que, entretanto freqüentemente se encontra na Escritura.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Os 12, 10): Eu lhes multipliquei as visões; e pela mão dos mesmos profetas fui representado. Ora, transmitir alguma coisa, com semelhança, é metafórico. Logo, é próprio da doutrina sagrada usar de metáforas.

SOLUÇÃO. — É conveniente à Sagrada Escritura transmitir as coisas divinas e espirituais por comparações metafóricas com as corpóreas. Pois, provendo Deus a todos, segundo a natureza de cada um, e sendo natural ao homem chegar, pelos sensíveis, aos inteligíveis — pois todo o nosso conhecimento começa pelos sentidos — convenientemente, a Sagrada Escritura nos transmite as coisas espirituais por comparações metafóricas com as corpóreas. E é isto o que diz Dionísio: É impossível alumiar-nos o raio divino sem ser circumvelado pela variedade dos véus sagrados.

Também convém à Sagrada Escritura, comumente proposta a todos, segundo o Apóstolo (Rm 1, 14) — Eu sou devedor a sábios e a ignorantes — propor as coisas espirituais por comparações com as corpóreas para que, ao menos assim, as compreendam os rudes, não idôneos para conceber os inteligíveis em si.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A poética usa de metáforas para representar, pois a representação é naturalmente delectável ao homem. Ao passo que a doutrina sagrada dela usa por necessidade e utilidade, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O raio da divina revelação não se destrói, como diz Dionísio, pelas figuras sensíveis que o velam, mas persiste na sua verdade. E não permitem, assim, que permaneçam nas semelhanças os espíritos aos quais foi feita a revelação; antes, eleva-os ao conhecimento dos inteligíveis e, por eles também outros se instruem no referente a tais assuntos. Por onde, o que em um lugar da Escritura é exposto metaforicamente, o é, em outros, mais expressamente. E, ainda o próprio ocultar das figuras é útil, para exercício dos estudiosos e contra a irrisão dos infiéis, dos quais diz o Evangelho (Mt 7, 6): Não deis aos cães o que é santo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como ensina Dionísio, é mais conveniente, pelas três razões seguintes, que as coisas divinas se transmitam, na Escritura, sob figura de corpos vis, do que sob a de corpos nobres — Primeiro, porque, assim, mais a alma humana se livra do erro; pois é manifesto que tais coisas não se dizem propriamente de Deus. O que poderia ser dúbio se as coisas divinas fossem descritas sob figuras de corpos nobres, sobretudo para aqueles que nada de mais nobre conhecem que os corpos. — Segundo, por ser este método mais conforme ao conhecimento que temos de Deus nesta vida; pois dele, mais do que aquilo que é, se nos manifesta o que não é. Por onde, as semelhanças com as coisas mais afastadas de Deus, mais verdadeiro nos tornam pensar, que as ultrapassa o que de Deus dizemos ou cogitamos. — Terceiro, porque assim mais se ocultam aos indignos as coisas divinas.

Art. 10 — Se na Sagrada Escritura uma mesma letra tem vários sentidos: o histórico ou literal, o alegórico, o tropológico ou moral e o anagógico.

(I Sent., prol., a. 5; IV, dist XXI, q.1, a.2, qa 1, ad 3; De Pot., q. 4, a. 1; Quodlib., III, q. 14, a. 1; VIII, q. 6; ad Gal., c. IV, lect. VII)

O décimo discute-se assim — Parece que na Sagrada Escritura, uma mesma letra não tem vários sentidos: o histórico ou literal, o alegórico, o tropológico ou moral e o anagógico.

1. — Pois a multiplicidade dos sentidos, num escrito, gera a confusão e o engano e obsta à segurança da arguição. Donde, não resulta nenhuma argumentação da multiplicidade de proposições, causa esta, antes, de sofismas. Ora, a Escritura Sagrada deve ser eficaz para mostrar a verdade, sem nenhuma falácia. Logo, nela não deve haver, numa mesma letra, vários sentidos.

2. Demais — diz Agostinho: A Escritura chamada Antigo Testamento transmite-se quadriformemente: pela história, pela etiologia, pela analogia e pela alegoria. Ora, essas quatro formas são completamente diferentes das quatro supra enumeradas. Logo, não é admissível que a mesma letra da Escritura Sagrada se exponha nos quatro sentidos preditos.

3. Demais — além dos sentidos preditos, há o parabólico, não contido nos quatro.

Mas, *em contrário*, Gregório: A Sagrada Escritura, pelo modo mesmo da sua locução, transcende todas as ciências; pois, com a mesma expressão, assim narra o feito como expõe o mistério.

SOLUÇÃO. — O autor da Sagrada Escritura é Deus, em cujo poder está dar significação não só às palavras, o que também o homem pode fazer, mas ainda às próprias coisas. Por isso, além do que se dá com todas as ciências, nas quais as palavras têm significação, esta ciência tem de próprio que as coisas mesmas significadas pelas palavras, por sua vez, também significam. Ora, a primeira significação, pela qual as palavras exprimem as coisas, é a do primeiro sentido, que é o histórico ou literal. E a significação pela qual as coisas expressas pelas palavras têm ainda outras significações, chama-se sentido espiritual, que se funda no literal e o supõe. Mas, este sentido espiritual tem três subdivisões. Pois, como diz o Apóstolo (Heb 7, 19), a lei antiga é figura da nova e esta, por sua vez, como diz Dionísio, o é da glória futura; e, demais, na lei nova, as coisas feitas pelo chefe são sinais das que nós devemos fazer. Ora, quando as coisas da lei antiga significam as da nova, o sentido é alegórico; quando as realizadas em Cristo, ou nos que o que significam, são sinais das que devemos fazer, o sentido é moral; e quando significam as coisas da glória eterna, o sentido é anagógico.

Mas como o sentido literal é o que o autor tem em vista, e o autor da Sagrada Escritura é Deus, cuja inteligência tudo compreende simultaneamente, não há inconveniente, como diz Agostinho, se, mesmo no sentido literal, uma expressão da Sagrada Escritura tem vários sentidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A multiplicidade de tais sentidos não gera o equívoco nem nenhuma outra espécie de multiplicidade; pois, como já se disse, esses sentidos se multiplicam, não por ter uma palavra muitas significações, mas porque as próprias coisas significadas pelas palavras podem ser sinais de outras coisas. Donde o não haver nenhuma confusão na Sagrada Escritura, por se fundarem todos os sentidos em um, o literal, com o qual somente se pode argumentar, e não com o sentido alegórico, como diz Agostinho. Mas, nem por isso, nada se perde da Escritura Sagrada; pois, não há nada de necessário à fé, contido no sentido espiritual, que ela não explique manifestamente, alhures, no sentido literal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A história, a etiologia, a analogia pertencem a um mesmo sentido literal. Pois, como expôs o próprio Agostinho, a história propõe algo pura e simplesmente; a etiologia assinala a causa de uma expressão, como quando o Senhor assinalou a causa por que Moisés deu licença de repudiar as mulheres, isto é, pela dureza do coração dos hebreus; a analogia mostra que a verdade de um passo da Escritura não repugna à de outro. Ora, dentre as quatro divisões propostas, só a alegoria abrange os três sentidos espirituais. E, assim, Hugo de São Vitor compreende, no sentido alegórico, também o anagógico, admitindo somente três sentidos: o histórico, o alegórico e o tropológico.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sentido parabólico se contém no literal, pois as palavras têm uma significação própria e outra figurada; e nem é o sentido literal a figura, mas o figurado. Pois, quando a Escritura se refere ao braço de Deus, o sentido literal não é que, em Deus, há esse membro corpóreo, mas o que é por tal membro significado, i.e, a virtude operativa.

Por onde se vê que nunca pode haver falsidade no sentido literal da Escritura Sagrada.

Tratado De Deo Uno

Questão 2: Deus existe?

O principal intento, pois, da doutrina sagrada é transmitir o conhecimento de Deus, não somente enquanto existente em si, mas ainda como princípio e fim dos seres, e, especialmente, da criatura racional, como é claro pelo que antes se disse. Ora, pretendendo fazer a exposição desta doutrina, 1o. trataremos de Deus; 2o. do movimento da criatura racional para Deus; 3o. de Cristo que, enquanto homem, é via para tendermos a Deus.

Mas a consideração sobre Deus será tripartida. Assim, 1o. trataremos do que pertence à essência divina; 2o. do que pertence à distinção das pessoas; 3o. do que pertence à processão, que de Deus têm as criaturas.

Sobre a essência divina, porém, devemos considerar: 1o. se Deus existe; 2o. como é, ou antes, como não é; 3o. devemos considerar o que pertence à operação de Deus, a saber, a ciência, a vontade e o poder.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a existência de Deus é por si mesma conhecida.

(I Sent., dist. 3, q. 1, a. 2; Cont. Gent. I, 10, 11; III, 38; De Verit., q. 10, a. 12; De Pot., q. 7, a. 2, ad 2; in Os 8; in Boet. De Trin., q. 1, a. 3, ad 6)

O primeiro discute-se assim — Parece que a existência de Deus é conhecida por si mesma.

1. — Pois são assim conhecidas de nós as coisas cujo conhecimento temos naturalmente, como é claro quantos aos primeiros princípios. Ora, diz Damasceno: O conhecimento da existência de Deus é naturalmente ínsito em todos. Logo, a existência de Deus é conhecida por si mesma.

2. Demais — Dizem-se por si mesmas conhecidas as proposições que, conhecidos os termos, imediatamente se conhecem, o que o filósofo atribui aos primeiros princípios da demonstração; pois sabido o que são o todo e a parte, imediatamente se sabe ser qualquer todo maior que a parte. Ora, inteligida a significação do nome Deus, imediatamente se entende o que é Deus. Pois, tal nome significa aquilo do que se não pode exprimir nada maior; ora, maior é o existente real e intelectualmente, do que o existente apenas intelectualmente. Donde, como o nome de Deus, uma vez inteligido, imediatamente existe no intelecto, segue-se que também existe realmente. Logo, a existência de Deus é por si mesma conhecida.

3. Demais — A existência da verdade é por si mesma conhecida, pois quem lhe nega a existência a concede; porquanto, se não existe, é verdade que não existe. Portanto, se alguma coisa é verdadeira, é necessária a existência da verdade. Ora, Deus é a própria verdade, como diz a Escritura (Jo 14, 6): Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Logo, a existência de Deus é por si mesma conhecida.

Mas, *em contrário* — Ninguém pode pensar o contrário do que é conhecido por si, como se vê no Filósofo, sobre os primeiros princípios da demonstração. Ora, podemos pensar o contrário da existência de Deus, segundo a Escritura (Sl 52, 1): Disse o néscio no seu coração: Não há Deus. Logo, a existência de Deus não é por si conhecida.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode uma coisa ser conhecida por si: absolutamente, e não relativamente a nós; e absolutamente e relativamente a nós. Pois qualquer proposição é conhecida por si, quando o predicado se inclui em a noção do sujeito, p. ex.: O homem é um animal, pertencendo animal à noção de homem. Se, portanto, for conhecido de todos o que é o predicado e o sujeito, tal proposição será para todos evidente; como se dá com os primeiros princípios da demonstração, cujos termos — o ser e o não ser, o todo e a parte e semelhantes — são tão comuns que ninguém os ignora. Mas, para quem não souber o que são o predicado e o sujeito, a proposição não será evidente, embora o seja, considerada em si mesma. E por isso, como diz Boécio, certas concepções de espírito são comuns e conhecidas por si, mas só para os sábios, como p. ex.: os seres incorpóreos não ocupam lugar.

Digo, portanto, que a proposição Deus existe, quanto à sua natureza, é evidente, pois o predicado se identifica com o sujeito, sendo Deus o seu ser, como adiante se verá (q. 3, a. 4). Mas, como não sabemos o que é Deus, ela não nos é por si evidente, mas necessita de ser demonstrada, pelos efeitos mais conhecidos de nós e menos conhecidos por natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Conhecer a existência de Deus de modo geral e com certa confusão, é-nos naturalmente ínsito, por ser Deus a felicidade do homem: pois, este naturalmente deseja a felicidade e o que naturalmente deseja, naturalmente conhece. Mas isto não é pura e simplesmente conhecer a existência de Deus, assim como conhecer quem vem não é conhecer Pedro, embora Pedro venha vindo. Pois, uns pensam que o bem perfeito do homem, a felicidade, consiste nas riquezas; outros, noutras coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Talvez quem ouve o nome de Deus não o entende como significando o ser, maior que o qual nada possa ser pensado; pois, alguns acreditam ser Deus corpo. Porém, mesmo concedido que alguém entenda o nome de Deus com tal significação, a saber, maior do que o qual nada pode ser pensado, nem por isso daí se conclui que entenda a existência real do que significa tal nome, senão só na apreensão do intelecto. Nem se poderia afirmar que existe realmente, a menos que se não concedesse existir realmente algum ser tal que não se possa conceber outro maior, o que não é concedido pelos que negam a existência de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A existência da verdade em geral é conhecida por si; mas a da primeira verdade não o é, relativamente a nós.

Art. 2 — Se é demonstrável a existência de Deus.

(Infra, q. 3, a. 5; III Sent., dist. 24, q. 1, a. 2, q. 1ª 2; Cont. Gent. I, 12; De Pot., q. 7, a. 3; in Boet. De Trin, q. 1, a. 2)

O segundo discute-se assim — Parece que não é demonstrável a existência de Deus.

1. Pois, tal existência é artigo de fé. Ora, as coisas da fé não são demonstráveis, porque a demonstração dá a ciência, e a fé é própria do que não é aparente, como se vê no Apóstolo (Heb 11,1). Logo, a existência de Deus não é demonstrável.

2. Demais — O termo médio da demonstração é a quiddidade. Ora, não podemos saber o que é Deus, como diz Damasceno. Logo, não lhe podemos demonstrar a existência.

3. Demais — Se se demonstrasse a existência de Deus, só poderia sê-lo pelos seus efeitos. Ora, sendo Deus infinito e estes, finitos, e não havendo proporção entre o finito e o infinito, os efeitos não lhe são

proporcionados. E, como a causa se não pode demonstrar pelo efeito, que não lhe é proporcionado, conclui-se que não se pode demonstrar a existência de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Rm 1, 20): As coisas invisíveis de Deus se vêm depois da criação do mundo, consideradas pelas obras que foram feitas. Ora, isto não se daria, se a existência de Deus não se pudesse demonstrar pelas coisas feitas, pois o que primeiro se deve inteliir de um ser é se existe.

SOLUÇÃO. — Há duas espécies de demonstração. Uma, pela causa, pelo porquê das coisas, a qual se apóia simplesmente nas causas primeiras. Outra, pelo efeito, que é chamada a posteriori, embora se baseie no que é primeiro para nós; quando um efeito nos é mais manifesto que a sua causa, por ele chegamos ao conhecimento desta. Ora, podemos demonstrar a existência da causa própria de um efeito, sempre que este nos é mais conhecido que aquela; porque, dependendo os efeitos da causa, a existência deles supõe, necessariamente, a preexistência desta. Por onde, não nos sendo evidente, a existência de Deus é demonstrável pelos efeitos que conhecemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A existência de Deus e outras noções semelhantes que, pela razão natural, podem ser conhecidas de Deus, não são artigos de fé, como diz a Escritura (Rm 1,19), mas preâmbulos a eles; pois, como a fé pressupõe o conhecimento natural, a graça pressupõe a natureza, e a perfeição, o perfectível. Nada, entretanto, impede ser aquilo, que em si é demonstrável e cognoscível, aceito como crível por alguém que não compreende a demonstração.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando se demonstra a causa pelo efeito, é necessário empregar este em lugar da definição daquela, cuja existência se vai provar: e isto sobretudo se dá em relação a Deus. Pois, para provar a existência de alguma coisa, é necessário tomar como termo médio o que significa o nome e não o que a coisa é, porque a questão — o que é — segue-se à outra — se é. Ora, os nomes a Deus se impõe pelos efeitos, como depois se mostrará; donde, demonstrando a existência de Deus, pelo efeito, podemos tomar como termo médio a significação do nome de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Efeitos não proporcionados à causa não levam a um conhecimento perfeito dela; todavia, por qualquer efeito nos pode ser, manifestamente, demonstrada a existência da causa, como se disse. E assim, pelos seus efeitos, pode ser demonstrada a existência de Deus, embora por eles não possamos perfeitamente conhecê-lo na sua essência.

Art. 3 — Se Deus Existe.

(I Sent., dist. 3, div. Prim. Part. Textus; Cont. Gent. I, 13, 15, 16, 44; II, 15; III, 44; De Verit., q. 5, a. 2; De Pot., q. 3, a. 5; Compend. Theol., c. 3; VII Physic., lect. 2; VIII, lect. 9 sqq; XII Metaph., lect. 5 sqq.)

O terceiro discute-se assim — Parece que Deus não existe.

1. Pois, um dos contrários, sendo infinito, destrói o outro totalmente. E como, pelo nome de Deus, se inteliir um bem infinito, se existisse Deus, o mal não existiria. O mal, porém, existe no mundo. Logo, Deus não existe.

2. Demais — O que se pode fazer com menos não se deve fazer com mais. Ora, tudo o que no mundo aparece pode ser feito por outros princípios, suposto que Deus não exista; pois, o natural se reduz ao princípio, que é a natureza; e o proposital, à razão humana ou à vontade. Logo, nenhuma necessidade há de se supor a existência de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ex 3, 14), da pessoa de Deus: Eu sou quem sou.

SOLUÇÃO. — Por cinco vias pode-se provar a existência de Deus. A primeira e mais manifesta é a procedente do movimento; pois, é certo e verificado pelos sentidos, que alguns seres são movidos neste mundo. Ora, todo o movido por outro o é. Porque nada é movido senão enquanto potencial, relativamente àquilo a que é movido, e um ser move enquanto em ato. Pois mover não é senão levar alguma coisa da potência ao ato; assim, o cáldo atual, como o fogo, torna a madeira, cáldo potencial, em cáldo atual e dessa maneira, a move e altera. Ora, não é possível uma coisa estar em ato e potência, no mesmo ponto de vista, mas só em pontos de vista diversos; pois, o cáldo atual não pode ser simultaneamente cáldo potencial, mas, é frio em potência. Logo, é impossível uma coisa ser motora e movida ou mover-se a si própria, no mesmo ponto de vista e do mesmo modo, pois, tudo o que é movido há-de sê-lo por outro. Se, portanto, o motor também se move, é necessário seja movido por outro, e este por outro. Ora, não se pode assim proceder até ao infinito, porque não haveria nenhum primeiro motor e, por conseqüência, outro qualquer; pois, os motores segundos não movem, senão movidos pelo primeiro, como não move o báculo sem ser movido pela mão. Logo, é necessário chegar a um primeiro motor, de nenhum outro movido, ao qual todos dão o nome de Deus.

A segunda via procede da natureza da causa eficiente. Pois, descobrimos que há certa ordem das causas eficientes nos seres sensíveis; porém, não concebemos, nem é possível que uma coisa seja causa eficiente de si própria, pois seria anterior a si mesma; o que não pode ser. Mas, é impossível, nas causas eficientes, proceder-se até o infinito; pois, em todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é causa da média e esta, da última, sejam as médias muitas ou uma só; e como, removida a causa, removido fica o efeito, se nas causas eficientes não houver primeira, não haverá média nem última. Procedendo-se ao infinito, não haverá primeira causa eficiente, nem efeito último, nem causas eficientes médias, o que evidentemente é falso. Logo, é necessário admitir uma causa eficiente primeira, à qual todos dão o nome de Deus.

A terceira via, procedente do possível e do necessário, é a seguinte — Vemos que certas coisas podem ser e não ser, podendo ser geradas e corrompidas. Ora, impossível é existirem sempre todos os seres de tal natureza, pois o que pode não ser, algum tempo não foi. Se, portanto, todas as coisas podem não ser, algum tempo nenhuma existia. Mas, se tal fosse verdade, ainda agora nada existiria pois, o que não é só pode começar a existir por uma coisa já existente; ora, nenhum ente existindo, é impossível que algum comece a existir, e portanto, nada existiria, o que, evidentemente, é falso. Logo, nem todos os seres são possíveis, mas é forçoso que algum dentre eles seja necessário. Ora, tudo o que é necessário ou tem de fora a causa de sua necessidade ou não a tem. Mas não é possível proceder ao infinito, nos seres necessários, que têm a causa da própria necessidade, como também o não é nas causas eficientes, como já se provou. Por onde, é forçoso admitir um ser por si necessário, não tendo de fora a causa da sua necessidade, antes, sendo a causa da necessidade dos outros; e a tal ser, todos chamam Deus.

A quarta via procede dos graus que se encontram nas coisas. — Assim, nelas se encontram em proporção maior e menor o bem, a verdade, a nobreza e outros atributos semelhantes. Ora, o mais e o menos se dizem de diversos atributos enquanto se aproximam de um máximo, diversamente; assim, o mais cáldo é o que mais se aproxima do maximamente cáldo. Há, portanto, algo verdadeiríssimo, ótimo e nobilíssimo e, por conseqüente, maximamente ser; pois, as coisas maximamente verdadeiras são maximamente seres, como diz o Filósofo. Ora, o que é maximamente tal, em um gênero, é causa de tudo o que esse gênero compreende; assim o fogo, maximamente cáldo, é causa de todos os cáldos, como no mesmo lugar se diz. Logo, há um ser, causa do ser, e da bondade, e de qualquer perfeição em tudo quanto existe, e chama-se Deus.

A quinta procede do governo das coisas — Pois, vemos que algumas, como os corpos naturais, que carecem de conhecimento, operam em vista de um fim; o que se conclui de operarem sempre ou freqüentemente do mesmo modo, para conseguirem o que é ótimo; donde resulta que chegam ao fim, não pelo acaso, mas pela intenção. Mas, os seres sem conhecimento não tendem ao fim sem serem dirigidos por um ente conhecedor e inteligente, como a seta, pelo arqueiro. Logo, há um ser inteligente, pelo qual todas as coisas naturais se ordenam ao fim, e a que chamamos Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho, Deus sumamente bom, de nenhum modo permitiria existir algum mal nas suas obras, se não fosse onipotente e bom para, mesmo do mal, tirar o bem. Logo, pertence à infinita bondade de Deus permitir o mal para deste fazer jorrar o bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A natureza, operando para um fim determinado, sob a direção de um agente superior, é necessário que as coisas feitas por ela ainda se reduzam a Deus, como à causa primeira. E, semelhantemente, as coisas propositadamente feitas devem-se reduzir a alguma causa mais alta, que não a razão e a vontade humanas, mutáveis e defectíveis; é, logo, necessário que todas as coisas móveis e suscetíveis de defeito se reduzam a algum primeiro princípio imóvel e por si necessário, como se demonstrou.

Questão 3: Da simplicidade de Deus

Conhecida a existência de uma coisa, resta inquirir como existe, para que se saiba o que é. Porém, como não podemos saber o que é Deus, mas o que não é, não podemos considerar como é, mas, como não é.

Logo, 1o. consideraremos como não é; 2o. como é de nós conhecido; 3o. como se nomeia.

Ora, podemos mostrar como Deus não é removendo o que lhe não convém, p. ex.: a composição, o movimento, e atributos semelhantes.

Portanto, 1º. devemos tratar da sua simplicidade, pela qual dele se remove a composição. E sendo os seres corpóreos simples, imperfeitos e partes, devemos tratar, 2º. da perfeição de Deus; 3º. da sua infinidade; 4º. da sua imutabilidade; 5º. da sua unidade.

Na primeira questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se Deus é corpo

(Cont. Gent. I, 20; II, 3; compend. Theol., c. 16.)

O primeiro discute-se assim — Parece que Deus é corpo. 1. Pois, corpo é o que tem três dimensões. Ora, a Sagrada Escritura atribui a Deus dimensão tríplice, dizendo (Jó 11,8-9): Ele é mais elevado que o céu, e que farás tu? E mais profundo do que o inferno, e como o conhecerás? A sua medida é mais comprida do que a terra e mais longa que o mar. Logo, Deus é corpo.

2. Demais — Todo figurado é corpo, pois a figura é qualidade quantitativa. Ora, Deus é figurado, como escreve a Escritura (Gn I, 26): Façamos o homem à nossa imagem e semelhança; e a figura se chama imagem, segundo o Apóstolo (Heb I, 3): sendo o resplendor da glória e a figura da sua substância, i. é, a imagem. Logo, Deus é corpo.

3. Demais. — Tudo o que tem partes corpóreas é corpo. Ora, a Escritura as atribui a Deus: Se tu tens braços como Deus (Jó 40, 4); e a destra do Senhor fez proezas (Sl 33, 16); e os olhos do Senhor estão sobre os justos (Sl 117, 16). Logo, Deus é corpo.

4. Demais. — O corpo tem situação. Ora, o que se diz desta, a Escritura diz de Deus: Vi ao Senhor assentado (Is 6,1); e o Senhor está para julgar (Is 3, 13). Logo, Deus é corpo.

5. Demais. — Nada pode significar lugar donde ou para onde, sem ser corpo ou algo de corpóreo. Ora, na Escritura, Deus é denominado termo local para onde (Sl 33, 6): Chegai-vos a ele e sereis iluminados; e donde (Jr 17, 13): Os que se apartam de ti serão escritos sobre a terra. Logo, Deus é corpo.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jo 4, 24): Deus é espírito.

SOLUÇÃO. — Que, absolutamente, Deus não é corpo, pode-se demonstrar de três modos: Primeiro, porque nenhum corpo move sem ser movido, como claramente se induz dos casos singulares. Ora, já se demonstrou ser Deus o primeiro motor imóvel. Logo, é manifesto que não é corpo; Segundo, porque é necessário que o ser primeiro exista em ato e de nenhum modo em potência. Pois, embora num mesmo ser, que passa da potência para o ato, aquela seja, temporalmente, anterior a este, em si, contudo, o ato é anterior à potência, porque o potencial não se atualiza senão pelo atual. Ora, como se demonstrou, Deus é o ente primeiro; logo, é impossível existir nele algo de potencial. E, sendo todo corpo potencial, porque o contínuo, como tal é divisível ao infinito, é impossível Deus ser Corpo; Terceiro, porque Deus é o mais nobre dos seres, como do sobredito resulta. Ora, é impossível um corpo ser tal, porque todo o

corpo é vivo ou não vivo. Se vivo, é manifestamente mais nobre que o não vivo; não vivendo, porém, enquanto corpo — porque então todo corpo viveria — necessariamente há-de viver por outro princípio; assim o nosso corpo vive pela alma. Ora, o princípio da vida do corpo é mais nobre que este. Logo, é impossível Deus ser corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — como já se disse, a Sagrada Escritura nos transmite as coisas espirituais e divinas comparando-as com as corpóreas. Assim, quando atribui a Deus dimensão tríplice, designa-lhe a quantidade virtual, por comparação com a quantidade corpórea; com a profundidade atribuí-lhe a virtude de conhecer as coisas ocultas; com a altitude, a excelência da sua virtude sobre todos os seres; com a longitude, a duração do seu ser; com a latitude, o afeto de dileção para com todos. — Ou, como diz Dionísio, pela profundidade de Deus se lhe entende a incompreensibilidade da essência; pela longitude, o processo da virtude que tudo penetra; e pela latitude, a sua superextensão sobre os seres enquanto todos caem sob a sua proteção.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O homem é considerado imagem de Deus, não pelo corpo, mas pelo que o torna mais excelente que os outros animais; por isso a Escritura, depois de ter dito (Gn I, 26): Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, acrescenta: O qual presida aos peixes do mar, etc. Ora, o homem é mais excelente que todos os animais, pela razão e pelo intelecto. Donde, pelo intelecto e pela razão, que são incorpóreos, é a imagem de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A Escritura atribui a Deus partes corpóreas, em razão de seus atos, por uma certa semelhança. Pois, assim como o ato dos olhos é ver, atribuem-se olhos a Deus, para lhe significar a virtude visual, inteligível e não, sensivelmente, e assim, simultaneamente, em relação às outras partes.

RESPOSTA À QUARTA. — Mesmo o que é próprio da situação não se atribui a Deus, senão por semelhança; assim, diz-se que se assenta, por causa da imobilidade e autoridade; e que está de pé por causa da força em debelar tudo o que se lhe opõe.

RESPOSTA À QUINTA. — Não nos aproximamos de Deus com passos corpóreos, pois, está em toda parte; mas, com afetos mentais: e do mesmo modo, dele nos afastamos. E assim, o aproximar-se e o afastar-se, à semelhança com o movimento local, designam o afeto espiritual.

Art. 2 — Se em Deus há composição de matéria e forma.

(I Sent., dist. 35, a. 1; Cont. Gent. I, I, 17; Compend. Theol., c. 28)

O segundo discute-se assim. — Parece que há em Deus composição de forma e matéria.

1. — Pois, sendo a alma a forma do corpo, tudo o que tem alma é composto de

matéria e forma. Ora, a Escritura atribui a alma a Deus, quando o Apóstolo, falando da pessoa divina, diz (Heb 10, 38): Mas o meu justo vive de fé; porém, se ele se apartar, não agradará à minha alma. Logo, Deus é composto de matéria e forma.

2. Demais. — A ira, a alegria e paixões tais são próprias do composto, diz o Filósofo. Ora, a Escritura atribui a Deus todas as paixões (Sl 105, 40): E se acendeu de furor o Senhor contra o seu povo. Logo, Deus é composto de matéria e forma.

3. Demais. — A matéria é o princípio da individuação. Ora, parece que Deus é um indivíduo: pois, não se predica de muitos. Logo, é composto de matéria e forma.

Mas, *em contrário*, todo composto de matéria e forma é corpo; pois, a quantidade dimensiva é a primeira inerente à matéria. Ora, Deus não é corpo, como se demonstrou. Logo, não é composto de matéria e forma.

SOLUÇÃO. — É impossível haver matéria em Deus. Primeiro, porque esta é potencial. Ora, como demonstramos, Deus é ato puro, sem nenhuma potencialidade. Logo, é impossível ser composto de matéria e forma. Segundo, por ser a forma a causa da bondade de todo composto em que ela concorre com a matéria; o qual, por isso, e necessariamente, é bom por participação, na medida em que a matéria participa da forma. Ora, Deus, ser primariamente bom e ótimo, não é bom por participação, porque o bem essencial é anterior ao participado. Terceiro, porque todo agente age pela sua forma e, portanto, esta é que determina o modo de ser daquele. Ora, o ser que é agente primária e essencialmente há de, por força, ser também forma, essencial e primariamente. Mas, Deus é o agente primeiro, por ser causa eficiente primeira, como já demonstramos. Logo, é essencialmente a sua forma e não é composto de matéria e forma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alma é atribuída a Deus por semelhança no agir. Pois, como pela nossa alma é que queremos alguma coisa, assim, consideramos agradável à alma de Deus o que lho é à vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ira e outras paixões se atribuem a Deus por semelhança de efeito; pois, sendo próprio do irado punir, à ira de Deus se chama punição, metaforicamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As formas de que a matéria é susceptível, por ela se individuem; a qual, por sua vez, não pode existir em outro ser, porque é o sujeito primeiro. Porém, a forma, em si mesma, e se nada o impedir, pode ser recebida por muitos sujeitos. Mas, a forma que não puder ser recebida pela matéria, e for subsistente por si mesma, individua-se pelo fato mesmo de não poder ser recebida. Ora, tal é a forma de Deus. Logo, daí se não segue que ele tenha matéria.

Art. 3 — Se Deus é idêntico à sua essência ou natureza.

(I Set., dist. 34, q. 1, a. 1; Cont. Gent. I, 21; Qq. Disp. De Un. Verb., a. 1; de Anima, a. 17, ad 10; Quodlib. II, q. 2, a. 2; Compend. Theol., c. 10; Opusc. XXXVII, de Quattuor Oppos., c. 4)

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus não é idêntico à sua essência ou natureza.

1. — Pois, nada pode estar em si mesmo. Ora, diz-se que a essência ou a natureza de Deus, que é a divindade, está em Deus. Logo, Deus não é idêntico à sua essência ou natureza.

2. Demais. — O efeito assimila-se à causa, porque todo agente, como é, assim age. Ora, nos seres criados, não se identificam o suposto e a sua natureza; assim, o homem não é o mesmo que a humanidade. Logo, nem Deus é idêntico à divindade.

Mas, *em contrário*. — Dizemos que Deus não somente é vivo, mas, que é a vida, como o faz a Escritura (Jo 14, 6): Eu sou o caminho, a verdade e a vida. Ora, a vida está para o vivente como a deidade, para Deus. Logo, Deus é a própria divindade.

SOLUÇÃO. — Para entendermos que Deus é idêntico à sua essência ou natureza, é preciso saber que, nos seres compostos de matéria e forma, necessariamente diferem entre si a natureza, a essência e o suposto. Pois, a essência ou natureza, em si mesma, compreende somente o que entra na definição da espécie. Assim, a humanidade, em si mesma, compreende o que constitui a definição do homem e faz

com que este seja o que é. A humanidade é, pois, o que faz o homem ser homem. Mas, a matéria individual, com todos os acidentes individuantes, não entra na definição da espécie; assim, a definição do homem não implica que ele tenha tais carnes e tais ossos, tal brancura e tal negrura, ou atributos semelhantes. Por isso, tais carnes e tais ossos, bem como os acidentes designativos de uma determinada matéria, não se incluem na humanidade. E, contudo, incluindo-se no ser humano, este encerra em si algo que não encerra a humanidade. Por onde, não são totalmente idênticos o homem e a humanidade: esta constitui como que a parte formal daquele, pois os princípios definidores desempenham o papel de forma, relativamente à matéria individuante. Ora, a individuação dos seres não compostos de matéria e forma não se opera pela matéria individual, i. é, por uma determinada matéria, mas antes, as próprias formas por si se individuam. Por onde, em tais seres, essas formas mesmas é que hão de, necessariamente ser os supostos subsistentes, não diferindo, por isso, o suposto, da natureza. E, como já demonstramos, não sendo Deus composto de matéria e forma, há de por força ser a sua divindade, a sua vida e o mais que dele se predicar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não podemos dizer nada dos seres simples, senão comparando-os com os compostos, de que temos conhecimento. Por isso, tratando de Deus, usamos de palavras concretas para lhe exprimirmos a subsistência, porque, para nós, só os compostos subsistem; e empregamos nomes abstratos para lhe significarmos a simplicidade. Quando, pois, atribuímos a Deus a divindade, a vida ou outro atributo qualquer, essa atribuição deve referir-se à diversidade existente na acepção do nosso intelecto e não, a qualquer diversidade existente em Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os efeitos de Deus o imitam, não perfeitamente, mas na medida do possível, por causa da deficiência na imitação. Pois, o ser simples e uno não pode ser representado senão pelo múltiplo. Por isso, esses efeitos implicam a composição, donde resulta não terem o suposto idêntico à natureza.

Art. 4 — Se em Deus se identificam a essência e a existência.

(I Sent., dist. 8, q. 4, a. 1, 2; q. 5, a. 2; dist. 34, q. 1, a. 1; II dist. 1, q. 1, a. 1; Cont. gent. I, 22, 52; Qq. Disp., de Pot., q. 7, a. 2; de Spirit. Creat., a. 1; Compend. Theol., c. 11; Opusc. XXXVII, de Quattuor Oppos., c. 4; De Ent. Et Ess., c. 5)

O quarto discute-se assim. — Parece que em Deus não se identificam a essência e a existência.

1. — Pois, se assim não fosse, nada se poderia acrescentar ao ser divino. Ora, o ser que não é susceptível de nenhuma adição é o ser em geral, que se predica de todos; e, portanto, Deus seria tal ser de todos predicado. Ora; isto é falso, segundo aquilo da Escritura (Sb 14,21): Deram às pedras e ao pau um nome comunicável. Logo, a existência de Deus não é idêntica à sua essência.

2. Demais. — Como já se disse, podemos saber se Deus existe, mas não, o que é. Logo, não se identificam a existência de Deus e a sua essência, quiddidade ou natureza.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: A existência não é um acidente, em Deus, mas verdade subsistente. Logo, o que subsiste em Deus é a sua existência.

SOLUÇÃO. — Deus é, não somente, a sua essência, como já demonstramos, mas também a sua existência, o que se pode provar de muitos modos. Primeiro, porque tudo o que existe num ente, sem lhe constituir a essência, deve ser causado pelos princípios desta, como acidentes próprios resultantes da espécie. Assim, a faculdade de rir resulta do ser humano e é causada pelos princípios essenciais da

espécie. Ou, então, deve ser causado por algum ser exterior: assim, o calor da água é causado pelo fogo. Por onde, sendo a existência mesma do ente diferente da sua essência, é necessário seja essa existência causada por algum ser exterior, ou pelos princípios essenciais do referido ente. Ora, é impossível seja ela causada somente pelos princípios essenciais deste, pois, nenhum ente de existência causada é suficiente para ser causa da sua própria existência. Portanto e necessariamente, o ente cuja existência difere da essência, há de ter aquela causada por outro ser. Mas, isto não se pode dizer de Deus, pois, já provamos ser ele a causa eficiente primeira. Logo, é impossível que, em Deus, a existência seja diferente da essência. Segundo, porque a existência é a atualidade de toda forma ou natureza; assim, a bondade ou a humanidade não são atuais senão quando as supomos existentes. Necessariamente, pois, a existência está para a essência, da qual difere, como o ato para a potência. Ora, Deus nada tendo de potencial, como demonstramos, resulta que a sua essência não difere da sua existência e, portanto, são idênticas. Terceiro, porque, assim como o que tem fogo, sem ser fogo, é ígneo por participação, assim também o que existe, sem ser a existência, existe por participação. Ora, como já estabelecemos, Deus é a sua essência. Se, portanto, não for a sua existência, será ser por participação e não, por essência. Logo, não será o ser primeiro, o que é absurdo. Por consequência, Deus é a sua existência e não somente, a sua essência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão — ser que não é susceptível de nenhuma adição — pode ser entendida em duplo sentido. Ou porque é tal que, por natureza, não se lhe pode adicionar nada, como se dá com o animal irracional, que, por natureza, não pode ter razão; ou porque a sua essência não comporta nenhuma adição, como é o caso do animal em geral, que, por essência, sendo desprovido de razão, não a comporta, sem que, por outro lado essa essência exija que seja privado dela.

Ora, no primeiro sentido é o ser divino que não é susceptível de adição; e no segundo, o ser em geral.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O vocábulo ser é susceptível de duplo sentido. Ora significa o ato de existir; ora a composição proposicional, que o espírito descobre quando une o predicado ao sujeito. Na primeira acepção, não podemos conhecer a existência de Deus nem a sua essência, mas só na segunda. Pois, sabemos que a proposição que formamos sobre Deus, quando dizemos —Deus existe— é verdadeira; e isto sabemos pelos efeitos de Deus, como já dissemos.

Art. 5 — Se Deus pertence a algum gênero.

(I Sent., dist. 8, q. 4, a. 2; dist. 19, q. 4, a. 2; Cont. Gent. I, 25; De Pot., q. 7, a. 3; Compend. Theol., c. 12; De Ent. Et Ess., c. 6)

O quinto discute-se assim. — Parece que Deus pertence a algum gênero.

1. — Pois, substância é o ser por si subsistente, o que é por excelência próprio de Deus. Logo, Deus pertence ao gênero da substância.

2. Demais. — Uma coisa mede-se pela sua congênere, como as longitudes, pela longitude e os números, pelo número. Ora, Deus é a medida de todas as substâncias, como o diz o Comentador. Logo, Deus pertence ao gênero da substância.

Mas, *em contrário*, o gênero é, racionalmente, anterior ao seu conteúdo. Ora, nada é anterior a Deus, nem material nem racionalmente. Logo, não pertence a nenhum gênero.

SOLUÇÃO. — De dois modos uma coisa pode pertencer a um gênero: absoluta e propriamente, como as espécies, que ele abrange; ou por via de redução, como os princípios e as privações. Assim, o ponto e a unidade se reduzem ao gênero da quantidade, como princípios; a cegueira, como toda privação, ao gênero do seu hábito. — Ora, de nenhum desses modos Deus pertence a um gênero. E, por outro lado, que não pode ser espécie de nenhum, de três modos pode ser demonstrado. Primeiro, porque uma espécie é constituída pelo seu gênero e pela sua diferença; e sempre a origem da diferença constitutiva da espécie está para a origem do gênero, como o ato, para a potência. Assim, animal deriva da natureza sensitiva, por concreção; pois, chama-se animal o ser dessa natureza sensitiva. Racional, por seu lado, deriva da natureza intelectual, pois racional é o ser que tem essa natureza. Ora, intelectual está para sensitivo como o ato, para a potência, o mesmo se dando em casos semelhantes. Ora, como em Deus nenhuma potência vem acrescentar-se ao ato, impossível é que seja espécie de qualquer gênero. Segundo, porque sendo a existência a essência de Deus, como já demonstramos, se Deus pertencesse a algum gênero, este seria necessariamente o do ser, pois o gênero exprime a essência de uma coisa e predica o que a coisa é. Ora, como o Filósofo o demonstra, o ser não pode constituir gênero de nada; pois, todo gênero implica diferenças estranhas à sua essência. E não é possível descobrir nenhuma diferença exterior ao ser, visto que não pode o não-ser diferenciar nada. Donde resulta que Deus não pertence a nenhum gênero. Terceiro, porque todas as coisas pertencentes a um mesmo gênero devem ter também a mesma quiddidade ou essência genérica, que lhes é atribuída por atribuição essencial. Mas diferem pela existência; assim, não é a mesma a existência do homem e a do cavalo, nem a de tal homem e a de tal outro. Por onde é necessário que, em todas as coisas de um mesmo gênero, difira a existência da quiddidade ou essência. Ora, em Deus não há tal diferença, como já demonstramos. Portanto, é manifesto que Deus não pertence especificamente a nenhum gênero. Donde resulta que não tem gênero, nem diferenças, nem definição, nem demonstração — salvo pelo efeito; porque a definição consta de gênero e diferença e é o meio para chegar à demonstração. — E também é claro que Deus não se inclui em nenhum gênero, como princípio, por via de redução. Pois, o princípio redutível a um gênero não pode estender-se além desse gênero. Assim, o ponto só é princípio da quantidade contínua, e a unidade, da discreta. Ora, Deus é o princípio de todos os seres, como a seguir se demonstrará. Logo, não está contido em nenhum gênero, como em princípio.

DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O nome de substância não significa somente o que subsiste por si, porque o ser em si mesmo não é gênero, como demonstramos. Mas, significa a essência, à qual convém existir desse modo, i. é, por si mesma; sem que isso, porém, lhe constitua a essência própria. Por onde, é claro que Deus não está incluído no gênero da substância.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto à medida proporcionada, pois esta há de, necessariamente, ser homogênea com o que mede. Ora, Deus não é medida proporcionada a nenhum ser; mas é considerado como medida de todos, porque cada um existe enquanto dele se aproxima.

Art. 6 — Se em Deus há acidentes.

(I Sent., dist. 8, q. 4, a. 3; Cont. Gent. I, 23; De Pot., q. 7, a. 4; Compend. Theol., c. 23.)

O sexto discute-se assim. Parece que em Deus há acidentes.

1. — Pois, a substância em nenhum ser é acidente. Ora, o que num é acidente não pode ser substância em outro. Assim, prova-se que o calor, sendo acidente em outros seres, não pode ser a forma substancial do fogo. Ora, a sabedoria, a virtude e qualidades semelhantes, que são acidentes em nós, atribuem-se a Deus. Logo, há nele acidentes.

2. Demais. — Em cada gênero há um primeiro termo. Ora, muitos são os gêneros de acidentes. Se, portanto, os termos primeiros desses gêneros não existem em Deus, haverá muitos seres primeiros além de Deus, o que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, todo acidente existe num sujeito. Ora, Deus não pode ser sujeito, porque não pode sê-lo a forma simples, como diz Boécio. Logo, não há nele acidentes.

SOLUÇÃO. — Do que dissemos, claramente resulta que, em Deus, não pode haver acidentes. — Primeiro, porque o sujeito está para o acidente como a potência para o ato; pois, em relação ao acidente, o sujeito é, de certo modo, atual. Ora, em Deus não há absolutamente nada de potencial, conforme se conclui do que já dissemos.

Segundo, porque Deus é o seu ser. Ora, como diz Boécio, embora o que existe seja susceptível de acréscimo, contudo, o ser em si de nenhum modo o é. Assim, um corpo cáldo pode ter algo de estranho à calidez, como a brancura; mas, no calor mesmo, nada mais há além dele próprio.

Terceiro, porque tudo o que existe por si mesmo é anterior ao que tem existência accidental. Donde, sendo Deus o ser absolutamente primeiro, nada pode ter de accidental; nem mesmo os acidentes próprios, — como o de risível, no homem — podem nele existir. Porque todos os acidentes são causados pelos princípios do sujeito, e, em Deus, causa primeira, nada pode ser causado. Donde se conclui, que em Deus, não há nenhum acidente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude e a sabedoria não se atribuem univocamente a Deus e a nós, como a seguir se dirá. — Donde se não segue que os acidentes existam em Deus como em nós.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sendo a substância anterior aos acidentes, os princípios destes se reduzem aos daquela, como ao que lhes é anterior. Mas, para que todos os seres dependam de Deus, não é necessário que ele seja o primeiro no gênero da substância, senão, o primeiro, fora de todo gênero, relativamente ao ser total.

Art. 7 — Se Deus é absolutamente simples.

(I Sent., dist. 8, q. 4, a. 1; Cont. Gent. I, 16, 18; De Pot., q. 7, a. 1; Compend. Theol., c. 9; Opusc. XXXVII, de Quattuor Oppos., c. 4; De Caus., lect. 21)

O sétimo discute-se assim. — Parece que Deus não é absolutamente simples.

1. — Pois, como o que provém de Deus o imita, do ser primeiro procedem todos os outros e, do bem primeiro, todos os bens. Ora, dos seres provenientes de Deus nenhum é absolutamente simples. Logo, também não o é Deus.

2. Demais. — Tudo o que há de melhor deve ser atribuído a Deus. Ora, para nós, o composto é melhor que o simples; assim, os corpos mistos são melhores que os elementos e estes, que as suas partes. Logo, não devemos dizer que Deus é absolutamente simples.

Mas, *em contrário*, como diz Agostinho, Deus é verdadeira e sumamente simples.

SOLUÇÃO. — De muitos modos podemos provar que Deus é absolutamente simples. Primeiro, pelo que já dissemos. Pois, não havendo em Deus composição de partes quantitativas, por não ser corpo, nem de forma e matéria; nem havendo nele, diferença entre a natureza e o suposto; nem composição de

gêneros e diferenças; nem de sujeito e acidentes, é claro que Deus de nenhum modo é composto, mas absolutamente simples. Segundo, porque todo composto é posterior aos seus componentes, dos quais depende. Ora, Deus é o ser primeiro, como já demonstramos. Terceiro, porque todo composto terá causa; pois, coisas entre si diversas não se reduzem à unidade, senão por um princípio que as unifique. Ora, Deus não tem causa, como já demonstramos, por ser a causa eficiente primeira. Quarto, em todo composto deve haver potência e ato, que não existem em Deus; pois das partes, uma haveria de ser ato da outra, ou, pelo menos, todas seriam como que potências em relação ao todo. Quinto, porque nenhum composto se identifica com qualquer das suas partes, como manifestamente se dá num todo de partes dessemelhantes. Assim, nenhuma das suas partes é o homem, como não é o pé nenhuma das partes deste. Quanto a um todo de partes dessemelhantes, embora algumas atribuições do todo também o sejam das partes — p. ex., qualquer parte do ar ou da água é ar ou água — contudo há atribuições do todo que não convêm às partes — p. ex., por ter uma quantidade de água dois côvados, não há de tê-los também cada uma das suas partes. Logo, todo composto tem alguma coisa que dele difere. E embora se possa dizer que também no ser que tem forma há algo que dele difere, p. ex., no branco há algo que lhe não pertence à essência — contudo nada há na forma mesma que lhe seja alheio. Por onde, sendo Deus a forma pura, ou antes o ser em si mesmo, de nenhum modo pode ser composto. E a esta razão alude Hilário quando diz: Deus, sendo o poder, não tem fraquezas; nem sendo luz, consta de trevas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os seres provenientes de Deus o imitam, como os seres causados imitam a causa primeira. Pois, da natureza do causado é, de certo modo, ser composto, porque o seu ser é, pelo menos, diverso da sua quiddidade, como a seguir se verá.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Para nós, os seres compostos são melhores que os simples, porque a perfeição da bondade da criatura não se encontra no simples, mas no múltiplo. Ao contrário, a perfeição da divina bondade está na simplicidade, como a seguir se verá.

Art. 8 — Se Deus entra na composição dos outros seres.

(I Sent., dist. 8, q. 1, a. 2; Cont. Gent., I, 17, 26, 27; III, 51; de Pot., q. 6, a. 6; De Verit., q. 21, a. 4)

O oitavo discute-se assim. — Parece que Deus entra na composição dos outros seres.

1. — Pois, Dionísio diz: Ser de todas as coisas é o que, além de existir, é a divindade. Ora, tal ser entra na composição do ser individual. Logo, Deus entra na composição dos outros seres.

2. Demais. — Deus é forma, como o diz Agostinho: O verbo de Deus (que é Deus) é forma não informada. Ora, a forma faz parte do composto. Logo, Deus é parte dos seres compostos.

3. Demais. — Coisas que existem e de nenhum modo diferem são idênticas. Ora, Deus e a matéria prima, em nada diferindo entre si, são absolutamente idênticos. Mas, como a matéria prima entra na composição de todos os seres, o mesmo há de dar-se com Deus. — Prova da média. Seres diferentes hão de diferir por certas diferenças; logo, hão de necessariamente ser compostos. Ora, Deus e a matéria prima são absolutamente simples; portanto, de nenhum modo diferem.

Mas, *em contrário*, Dionísio: Não há nele (em Deus) contacto nem qualquer comunhão por onde vá de mistura com partes.

SOLUÇÃO. — Três erros se cometeram neste assunto. Uns ensinaram ser Deus a alma do mundo, como se lê em Agostinho; e a ele se reduzem os que disseram ser Deus a alma do primeiro céu. — Outros,

porém, afirmaram ser ele o princípio formal de todas as coisas, e tal se diz ter sido a opinião dos Almarianos. — E o terceiro erro foi o de Davi de Dinant, concebendo estultissimamente Deus como matéria prima. — Ora, todas estas doutrinas são falsas, pois de nenhum modo é possível que Deus entre na composição de qualquer ser, nem como princípio formal, nem como material. — Primeiro, porque, consoante ficou dito, Deus é a causa eficiente primeira. Ora, a causa eficiente não coincide numericamente com a forma de seu efeito, mas só especificamente; assim, um homem gera outro. A matéria, porém, não coincide com a causa eficiente, nem numérica nem especificamente, pois é potencial, e esta atual. — Segundo, porque sendo Deus a causa eficiente primeira, é-lhe próprio, primária e essencialmente o agir. Ora, o que faz parte da composição de um ser não é agente primário e essencial; pois é, antes, o composto que age. Assim, não é a mão que age, mas, o homem, por meio dela; e o fogo aquece pelo calor. Logo, Deus não pode fazer parte de nenhum composto. — Terceiro, porque nenhuma parte do composto pode ser, absolutamente, a primeira entre os seres; nem, portanto, a matéria e a forma que são as partes primeiras dos compostos. Pois, aquela é potencial, e a potência é, em si mesma, posterior ao ato, como do sobredito resulta. A forma, por seu lado, como parte do composto, é participada. Ora, como o participante é posterior ao ser que existe por essência, assim também o é o próprio participado. P. ex., o fogo, matéria ígnea, é posterior, ao que é fogo por essência. Ora, já demonstramos que Deus é o ser absolutamente primeiro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A divindade é chamada ser de todos os seres, efetiva e exemplarmente, e não, por essência.

RESPOSTA A SEGUNDA. — O verbo é forma exemplar; mas não é forma como parte de um composto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os seres simples, ao contrário dos compostos, não diferem entre si senão pelo que são. Assim, o homem e o cavalo diferem entre si, por ser aquele racional e este irracional; mas essas diferenças não mais diferem entre si, por outras. Por onde, em rigor de expressão, não se dirá propriamente — diferem, mas — são diversos. Pois, segundo o Filósofo, a palavra — diverso — se emprega em sentido absoluto; ao passo que todo ser diferente de outro, difere por alguma coisa. Por isso, rigorosamente falando, a matéria prima e Deus não diferem, mas são diversos entre si. Donde, não se segue que sejam idênticos.

Questão 4: Da perfeição de Deus

Depois de termos tratado da simplicidade divina, devemos tratar da perfeição de Deus. E como um ser é bom na medida em que é perfeito, havemos de tratar, primeiro, da perfeição divina e, depois, da bondade divina. Na primeira questão, discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se Deus é perfeito.

(Cont. Gent. I, 28; De Verit., q. 2, a. 3, ad 13; Compend. Theol., c. 20; De Div. Nom., c. 13, lect. 1.)

O primeiro discute-se assim. — Parece que não é próprio de Deus ser perfeito.

1. — Pois, "perfeito" é como quem diz — totalmente feito. Ora, a Deus não pode convir o ser feito. Logo, nem ser perfeito.
2. Demais. — Deus é o princípio primeiro das coisas. Ora, este é imperfeito; assim, a semente é o princípio dos animais e das plantas. Logo, Deus é imperfeito.
3. Demais. — Como já estabelecemos, a essência de Deus é o ser mesmo. Ora, parece que este é imperfeitíssimo, pois é generalíssimo e susceptível de todas as adições. Logo, Deus não é perfeito.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Mt 5, 48): Sede vós logo perfeitos como também vosso pai celestial é perfeito.

SOLUÇÃO. — Conforme refere Aristóteles, certos filósofos antigos — os Pitagóricos e Espeusipo — não concebiam que o princípio primeiro fosse ótimo e perfeitíssimo. E a razão é que tais filósofos consideravam só o princípio material. Ora, o princípio material primeiro é imperfeitíssimo; pois, sendo a matéria em si mesma potencial, por força o princípio material primeiro há de ser totalmente potencial por excelência e, portanto, totalmente imperfeito. Deus, porém, é considerado como primeiro princípio, não material, mas, no gênero, da causa eficiente; e, então, há de necessariamente ser perfeitíssimo. Pois, assim como, em si mesma, a matéria é potencial, assim, o agente é, em si mesmo, atual. Por onde, o primeiro princípio ativo há de, por força, ser soberanamente ativo, e, por consequência, perfeito em máximo grau. Pois, um ser é considerado perfeito na medida em que é atual; porque perfeito se chama aquilo ao que nada falta, nos limites da sua perfeição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz Gregório: Balbuciando, proclamamos como podemos os atributos excelsos de Deus: pois, o que não é feito, não pode, propriamente, ser chamado perfeito. Ora, como, dentre as coisas feitas, chamamos perfeita à que passa da potência para o ato, essa palavra — perfeito — foi empregada para significar tudo aquilo a que não falta o ser atual, quer o tenha por ser feito, quer não.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O princípio material, que em nós existe imperfeitamente, não pode ser, em absoluto, primeiro, mas é precedido por outro, que é perfeito. Assim, embora o sêmen seja o princípio do animal dele gerado, tem contudo, como princípio, o animal ou a planta donde deriva. Pois, antes do potencial, há de necessariamente existir o atual, porque o ser potencial não se atualiza senão pelo que já é atual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ser em si é o mais perfeito de todos por atualizar a todos; pois, nenhum ser é atual senão enquanto existente. Por onde, o ser em si é o que atualiza todos os outros e, mesmo, as próprias formas. Por isso, não está para outros como o recipiente para o recebido, mas, antes, como o recebido para o recipiente. Assim, quando designo o ser do homem, do cavalo, ou de qualquer outro

ente, considero o ser mesmo como princípio formal e como recebido; e não como um sujeito a que sobrevém a existência.

Art. 2 — Se Deus encerra as perfeições de todos os seres.

(I Sent., dist. 2, a. 2, 3; Cont. Gent. I, 28, 31; II, 2; De Verit., q. 2, a. 1; Compend. Theol., c. 21, 22; De Div. Nom., c. 5, lect. 1, 2.)

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não encerra a perfeição de todos os seres.

1. — Pois, Deus é simples, como já se demonstrou. Ora, muitas e diversas são as perfeições dos seres. Logo, Deus não encerra todas as perfeições deles.

2. Demais. — Os contrários não podem coexistir num mesmo ser. Ora, as perfeições dos seres são contrárias; pois, cada espécie se completa pela sua diferença específica, e as diferenças que dividem um gênero e constituem as espécies, são contrárias. Logo, não podendo os contrários coexistir num mesmo ser, Deus não encerra as perfeições de todos os seres.

3. Demais. — O vivente é mais perfeito que o ser simplesmente existente, e o que pode compreender, do que o simples vivente. Logo, viver é mais perfeito que existir e compreender, que viver. Ora, Deus é o ser, por essência. Por onde, não encerra em si a perfeição da vida, da sabedoria e outras.

Mas, *em contrário*, Dionísio: Deus encerra, de modo perfeito, em seu ser, tudo o que existe.

SOLUÇÃO. — Deus encerra em si as perfeições de todos os seres e, por isso, é denominado ser universalmente perfeito; pois, no dizer do Comentador, não lhe falta nobreza de nenhum gênero. — E isto pode ser demonstrado de dois modos. Primeiro, porque toda a perfeição do efeito deve existir na causa eficiente. — Segundo, conforme a mesma noção, quando o agente é unívoco; tal o caso de um homem, que gera outro. Ou de modo mais eminente, sendo o agente equívoco; assim, no sol está o equivalente das coisas por virtude dele geradas. Ora, como é manifesto, o efeito preexiste virtualmente na causa agente. Mas, preexistir na virtude da causa agente é preexistir de modo não mais imperfeito, senão, mais perfeito. Pois, preexistir na potência da causa material é preexistir de modo mais imperfeito, porque a matéria, como tal, é imperfeita; ao contrário, o agente, como tal, é perfeito. Ora, sendo Deus a causa primeira eficiente das coisas, necessário é que as perfeições de todas nele preexistam de modo mais eminente. E nesta razão tocou Dionísio dizendo: Deus, sendo um ser deixa de ser outro, mas, é tudo, como causa de tudo. — Segundo, porque, como do sobredito resulta, Deus é o ser por si subsistente; por onde, é necessário encerre em si a perfeição total do ser. Ora, é manifesto que, se um corpo cáldo não tem toda a perfeição da calidez, é porque não participa do calor em toda a natureza deste; mas se o calor fosse por si subsistente, nada lhe poderia faltar da sua virtude. Donde, sendo Deus o próprio ser subsistente, nenhuma das perfeições do ser lhe pode faltar. Ora, na perfeição do ser se incluem as perfeições de todas as causas, pois cada uma é perfeita na medida em que é ser. Donde resulta que a Deus não pode faltar nenhuma das perfeições das causas. E também nesta razão toca Dionísio, dizendo, que Deus não existe, de certo modo, mas de modo primário e uniforme, encerra em si a totalidade do ser, pura, simples e incircunscritamente. E, depois, acrescenta que é ele o ser de tudo que subsiste.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como o sol no dizer de Dionísio, sendo único e luzindo para todos igualmente, não deixa de encerrar, virtual e antecedentemente, na unidade da sua ação, as substâncias e as qualidades múltiplas e diferentes dos seres sensíveis, assim, com maior razão,

na causa universal, hão de necessariamente preexistir todas as coisas unificadas na sua própria natureza. Assim, coisas diversas e opostas entre si preexistem em Deus na unidade, sem prejuízo de sua simplicidade.

Por onde, é clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO**.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Dionísio, no mesmo capítulo, embora o ser em si seja mais perfeito que a vida, e a vida, que a sabedoria, consideradas essas noções abstratamente, todavia, o vivente é mais perfeito que o simples ser, porque também o tem; e o que tem a sabedoria, além de ser, vive. Embora, pois, a noção do ser em si não inclua a do vivente e a do que tem a sabedoria, por não haver necessidade de o participante do ser o participar em todas as suas formas; contudo, o ser mesmo de Deus inclui em si a vida e a sabedoria, por não lhe poder faltar nenhuma das perfeições do ser, a ele que é o ser mesmo subsistente.

Art. 3 — Se alguma criatura pode ser semelhante a Deus.

(I Sent., dist. 48, q. 1, a. 1; II, dist. 16, q. 1, a. 1, ad 3; Cont. Gent. I, 29; De Verit., q. 2, a. 11; q. 3, a. 1, ad 9; q. 23, a. 7, ad 9 sqq.; De Pot., q. 7, a. 7; De Div. Nom., c. 9, lect. 3)

O terceiro discute-se assim. — Parece que nenhuma criatura pode ser semelhante a Deus.

1. — Pois, como diz a Escritura (Sl 85,8), não há semelhante a ti entre os deuses, Senhor. Ora, dentre todas as criaturas, são mais excelentes as que se chamam deuses, por participação. Com muito menos razão, portanto, podem outras criaturas ser chamadas semelhantes a Deus.

2. Demais. — Semelhança supõe comparação. Ora, não se comparam coisas de gêneros diversos, que, portanto, também não têm semelhança entre si; assim, não dizemos que a doçura é semelhante à brancura. E não sendo nenhuma criatura congênere com Deus, que não pertence a nenhum gênero, segundo já se demonstrou, resulta que nenhuma criatura é semelhante a Deus.

3. Demais. — Semelhantes se chamam os seres que têm a mesma forma. Ora, nenhum ser pode ter a mesma forma que Deus, pois em nenhum, senão só em Deus, a essência é a existência. Logo, nenhuma criatura pode ser semelhante a Deus.

4. Demais. — Seres semelhantes têm semelhança mútua, pois a um se assemelha o outro. Se, pois, alguma criatura for semelhante a Deus, há de Deus ser semelhante a ela, o que vai contra a Escritura (Is. 40,18) que diz: A quem, pois, tendes vós assemelhado a Deus?

Mas, *em contrário*, a Escritura (Gn 1, 26): Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. E noutro lugar (1 Jo 3, 2): Quando ele aparecer seremos semelhantes a ele.

SOLUÇÃO. — Fundando-se a semelhança na conveniência ou comunidade de forma, a sua multiplicidade é correlativa aos múltiplos modos por que existe a comunidade formal. Assim, certas coisas se consideram semelhantes por terem de comum a mesma forma, na mesma proporção e do mesmo modo; e, destas se diz que são, não somente semelhantes, mas iguais na semelhança; assim, duas coisas igualmente brancas são semelhantes pela brancura. E esta é a mais perfeita das semelhanças. — De outra maneira, dizem-se semelhantes as coisas que têm forma comum, na mesma proporção, não, porém, do mesmo modo, mas, mais ou menos; assim, se diz que o menos branco é semelhante ao mais branco. E esta semelhança é imperfeita. — De terceiro modo, semelhantes se dizem as coisas que têm forma comum, não porém, na mesma proporção, como claramente se dá com

os agentes não unívocos, Ora, todo agente, como tal, produzindo efeito semelhante a si, e agindo pela sua forma, é necessário haver no efeito a semelhança da forma do agente. Se, pois, este for da mesma espécie que o seu efeito, haverá semelhança formal entre um e outro, na mesma proporção específica; assim, um homem gera outro. Se, porém, o agente não for da mesma espécie, haverá semelhança, não, porém, quanto à proporção específica; assim, as coisas geradas pela virtude do sol encerram, certamente, alguma semelhança com ele, do qual recebem a forma, por semelhança, não específica, mas genérica apenas. Se, pois, houver algum ente não contido em nenhum gênero, os seus efeitos ainda mais remotamente terão a semelhança da forma agente e não chegarão a participar da semelhança desta, na mesma proporção específica ou genérica, mas só analogicamente, no sentido em que se diz que o ser em si é comum a tudo.

E deste modo, as coisas criadas por Deus, primeiro e universal princípio de todos os seres, com ele se assemelham, enquanto seres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como ensina Dionísio, a expressão da Escritura — nada é semelhante a Deus — não é contrária ao assemelhar-se com ele; pois, as mesmas coisas podem ser semelhantes e não semelhantes a Deus. Semelhantes, enquanto o imitam, na medida em que é possível ser imitado quem não é perfeitamente imitável, Não semelhante, por outro lado, enquanto deficientes, relativamente à causa; e isso, não somente no concernente à intensidade e à remissão, no sentido em que o menos branco é deficiente em relação ao mais branco, mas ainda, por não haver conveniência específica nem genérica.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus não se comporta com as criaturas como sendo seres de gêneros diversos; mas, como o ser que está acima de todos os gêneros, dos quais é o princípio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não se diz que a semelhança da criatura com Deus se funda na comunidade de forma, relativamente à mesma proporção genérica, e específica. Mas, só relativamente à analogia, sendo então, Deus o ser por essência e os outros, por participação.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora de algum modo se possa conceder que a criatura é semelhante a Deus, contudo, de maneira nenhuma é admissível seja Deus semelhante à criatura. Pois, como diz Dionísio, entre seres da mesma ordem admite-se a mútua semelhança; não, porém, entre a causa e seu efeito. Assim, dizemos que a imagem de uma pessoa lhe é semelhante, e não, ao contrário. E, do mesmo modo, pode-se de certa maneira dizer que a criatura é semelhante a Deus; não, porém, que seja Deus semelhante à criatura.

Questão 5: Do bem em geral

Em seguida, devemos tratar do bem. Primeiro, do bem em geral; segundo, da bondade de Deus; na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o bem difere realmente do ser.

(I. Sent., dist. VIII, q.1, a.3; dist. XIX, q.5, a.1, ad 3; De Verit., q.1, a.1., q.21, a.1; De Pot., q.3, a.7, ad 6)

O primeiro discute-se assim. — Parece que o bem difere realmente do ser.

1. — Pois diz Boécio: Vejo que, nas coisas, difere o ser do bem. Logo, ser e bem diferem realmente.
2. Demais. — Nenhum ser se dá forma a si mesmo. Ora, o bem se concebe como informação do ser, como se vê no Comentador. Logo, o bem difere realmente do ser.
3. Demais. — O bem é susceptível de mais e de menos, e o ser não o é. Logo, este difere realmente daquele.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Somos bons na medida em que somos.

SOLUÇÃO. — O bem e o ser, realmente idênticos, diferem racionalmente, o que assim se demonstra. A essência do bem consiste em tornar alguma coisa desejável; pois, por isso, diz o Filósofo, que o bem é o que todas as coisas desejam. Ora, é claro que uma coisa é desejável na medida em que é perfeita, pois todos os seres desejam a própria perfeição. E como um ser é perfeito na medida em que é atual, é claro que é bom na medida em que é ser, pois o ser é a atualidade das coisas, como resulta manifestamente do que já se disse. Por onde, é claro, que o bem e o ser são realmente idênticos; mas, o bem acrescenta à noção de ser a de desejável, que lhe é estranha.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o ser e o bem sejam na realidade idênticos, contudo, como racionalmente diferem, essas duas noções não têm, tomadas em absoluto, a mesma significação. Pois, como o ser significa, propriamente, o que é atual, e o ato, em sentido próprio, se ordena à potência, é ente, absolutamente falando, o que se distingue, primariamente da potência pura. Ora, tal é o caso de toda realidade substancial; e, por isso, pelo seu ser substancial, é que uma coisa é chamada ente, em sentido absoluto. Pelos atos que se lhe acrescentarem, porém, é chamada ser, de certo modo; assim, ser branco exprime o ser sob determinado aspecto, porque o tornar-se branco, advindo ao já atualmente preexistente, não elimina nenhum estado potencial absoluto. Mas, bem significa perfeição desejável e, por consequência, refere-se a um estado último. Por onde, o que tem a perfeição última se chama o bem perfeito absoluto. Aquilo, porém, que não tem essa perfeição, que deve ter, embora tenha a perfeição proveniente da atualidade, não é considerado, contudo, absolutamente, nem perfeito, nem bom, senão só relativamente. Assim, pois, pelo seu ser primeiro, e que é substancial, uma coisa é considerada ser, no sentido absoluto da palavra, e boa relativamente, isto é na medida em que é ser. Pelo contrário, quanto ao último ato, é considerada ser, relativamente, e boa, absolutamente. Por onde, o dito de Boécio, que nas coisas, difere o ser, do bem, deve ser referido ao bem e ao ser, tomados absolutamente; pois, pelo ato primeiro, uma coisa é ser, absolutamente, como, pelo ato último é bem, em sentido absoluto. E contudo, pelo ato primeiro, é bem, de certo modo, assim como, de certo modo é ente, quanto ao último ato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem se concebe como informação, quando considerado, em sentido absoluto, quanto ao último ato.

E semelhantemente, deve-se **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO**, que o bem é susceptível de mais e de menos, enquanto ato superveniente, p. ex., como ciência ou virtude.

Art. 2 — Se o bem é logicamente anterior ao ser.

(I. Sent., dist. VIII, q.1, a.3; III Cont. Gent., cap. XX; De Verit., q. 21. a.2, ad 5; a. 3)

O segundo discute-se assim. — Parece que o bem é logicamente anterior ao ser.

1. — Pois a ordem dos nomes é relativa ao que significam. Ora, entre os nomes de Deus, Dionísio coloca o bem, antes do ser. Logo, aquele é logicamente anterior a este.

2. Demais. — Devemos considerar como primeira a noção que se estende a maior número de objetos. Ora, o bem tem maior extensão que o ser; pois, como diz Dionísio, o bem se estende ao que existe e ao que não existe, ao passo que o ser, só ao que existe. Logo, o bem é logicamente anterior ao ser.

3. Demais. — O que é mais universal tem, logicamente prioridade. Ora, o bem é mais universal que o ser, porque é, por natureza, desejável, e certos desejam mesmo o não-ser, como diz a Escritura (Mt 26,24): Melhor fora ao tal homem não haver nascido, etc. logo, o bem é logicamente anterior ao ser.

4. Demais. — não só o ser é desejável, mas também a vida, a sabedoria e coisas semelhantes. Por onde se vê, que o ser é um caso particular do desejável, do qual o bem exprime o aspecto universal. Logo, o bem é logicamente anterior ao ser.

Mas, *em contrário*, diz o livro De Causis: A primeira das coisas criadas é o ser.

SOLUÇÃO. — O ser é logicamente anterior ao bem. Pois a noção que o nome significa é aquilo que a inteligência concebe a respeito do objeto e que exprime pela palavra. Ora, é anterior logicamente aquilo que o intelecto concebe em primeiro lugar; e isto é o ser, porque uma coisa é cognoscível na medida em que é atual, como diz Aristóteles. Por onde, o ser é o objeto próprio do intelecto e, portanto, é o primeiro inteligível, assim como o som é o primeiro audível. Logo, logicamente o ser é anterior ao bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dionísio considera os nomes divinos e os classifica enquanto se referem à causalidade divina; pois diz, designamos a Deus pelas criaturas, como a causa, pelos efeitos. Ora, o bem, sendo de natureza desejável, implica relação de causa final, cuja causalidade é a primeira de todas; pois o fim é considerado causa das causas porque faz agir o agente, que, por sua vez, move a matéria para a forma. E assim, no causar, o bem é anterior ao ser, como o fim, à forma; e é por isso que, entre os nomes designativos da causalidade divina, o bem vem antes do ser. — Por outro lado, os Platônicos, não distinguindo a matéria da privação, e considerando-a não-ser, davam maior extensão à participação do bem que à do ser; mas como a matéria prima participa do bem, para o qual tende, e como nada tende senão para o semelhante, a matéria dos platônicos, sendo não-ser, não participa do ser. E por isso diz Dionísio que o bem se estende ao que não existe.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO**— Ou também se pode dizer que o bem se estende ao existente e ao não-existente; não, pela predicação, mas, pela causalidade; e, assim, devemos entender por não-existente, não o que absolutamente não existe, mas o que, sendo potencial, está privado da atualidade. Pois o bem exerce a função de fim, no qual repousa o que já é atual e para o qual se move o que, ainda não estando atualizado, é potencia pura. O ser, porém, implica somente a relação de causa formal e inerente ou exemplar; ora, essa causalidade só se estende ao que já é atual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O não-ser é desejável, não por si, mas acidentalmente, enquanto é desejável a suspensão de um mal, a qual se dá pelo não-ser. — Mas, a eliminação do mal só é desejável por privar de algum ser; e, portanto, este é que é desejável em si, ao passo que o não-ser o é só acidentalmente, enquanto o homem deseja um certo ser cuja privação não suporta. E, neste sentido, se diz que o não-ser é um bem acidentalmente.

RESPOSTA À QUARTA. — A vida, a sabedoria e causas semelhantes são desejadas enquanto atuais; o que em tudo isso se deseja é um certo ser. E assim, só o ser é desejável e, por consequência, só ele é bom.

Art. 3 — Se todo o ser é bom.

(I. Sent., dist. VIII, q.1, a.3; II Cont. Gent., cap. XLI; III, cap. XX; De Verit., q.21, a.2; In Boet., De Hebd., lect. II)

O terceiro discute-se assim. — Parece que nem todo ser é bom.

1. — Pois a idéia de bem acrescenta alguma coisa à de ser, conforme do sobredito resulta; e, portanto a restringe, como o faz a substância, a quantidade, a qualidade e atributos semelhantes. Se, pois, a idéia de bem restringe a de ser, nem todo ser é bom.

2. Demais. — Nenhum mal é bom, pois diz a Escritura (Is 5, 20): ai de vós os que ao mal chamais bem, e ao bom mau! Ora, há seres maus. Logo, nem todo ser é bom.

3. Demais. — O bem é por natureza desejável. Ora, tal não é a natureza da matéria prima, que é, somente, uma tendência ou um desejo. Logo, ela não é boa por natureza e, por tanto, nem todo ser é bom.

4. Demais. — Como diz o Filósofo, na ordem matemática não há bem. Ora, as idéias matemáticas são seres, pois, do contrario não constituíam ciência. Logo, nem todo ser é bom.

Mas, em contrario. — Tudo o que não é Deus é criatura de Deus. Ora, toda criatura de Deus é boa, como diz a Escritura, (1 Tm 4, 4); e Deus mesmo é o máximo bem. Logo, todo ser é bom.

SOLUÇÃO. — Todo ser, como tal, é bom, pois é atual e, de certo modo, perfeito, porque toda atualidade é perfeição. Ora, esta, sendo, por natureza desejável e boa, como do sobredito resulta, conclui-se daí, a bondade de todo ser.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A substância, a quantidade, a qualidade e tudo o que nelas se contém, restringem o ser, aplicando-o a alguma quiddidade ou natureza. Assim, o bem nada acrescenta ao ser senão o atributo de desejável e perfeito, o que convém a este em qualquer natureza em que se encontre. Por onde, o bem não restringe o ser.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nenhum ser é como tal, considerado mau, mas enquanto tem alguma deficiência; assim, considera-se mau o homem sem virtude, como a vista sem penetração.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A matéria prima, sendo ser potencial, também é bem potencial. E embora, com os platônicos, se possa dizer que ela é não-ser, por causa da privação que lhe é adjunta, contudo, participa algo do bem, a saber, a sua ordenação ou aptitude para o mesmo. E, por isso, não lhe convém o ser desejado, mas, o desejar.

RESPOSTA À QUARTA. — As idéias matemáticas não subsistem realmente separadas, pois, se subsistissem, o ser mesmo delas seria um bem. São separáveis só racionalmente, enquanto abstraídas do movimento e da matéria; e, assim, são estranhas ao fim, que tem natureza motora. E nem é inconveniente haver algum ser que nosso espírito não identifica com o bem, porque a noção de ser é anterior a de bem, como já se disse.

Art. 4 — Se o bem tem, antes, a natureza da causa final do que as demais causas.

(I. Sent., dist. XXXIV. Q.2, a.1, ad 4; I Cont. Gent., cap. XL; De Verit., q.21, a.1; De Div. Nom., cap. I. Lect. III; II Phys., lect. V)

O quarto discute-se assim. — Parece que o bem tem mais a natureza das outras causas do que a da final.

1. — Pois, como diz Dionísio, o bem é louvado como belo. Ora, este implica a natureza da causa formal. Logo, o bem implica igualmente essa natureza.

2. Demais. — O bem é difusivo de si, como resulta das palavras de Dionísio, dizendo: pelo bem é que tudo subsiste e é. Ora, ser difusivo implica a natureza de causa eficiente. Logo, o bem tem a natureza dessa causa.

3. Demais. — Diz Agostinho que nós existimos porque Deus é bom. Ora, nós existimos porque Deus é a nossa causa eficiente. Logo, o bem implica a natureza de tal causa.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: Aquilo para o que alguma coisa existe é o fim e o bem de tudo o mais. Logo, o bem tem a natureza de causa final.

SOLUÇÃO. — Sendo o bem aquilo que todos os seres desejam, e implicando isto a idéia de fim, é claro que o bem implica essa mesma idéia, mas também a de causa eficiente e de causa formal. Pois vemos que aquilo que é primeiro no causar, é último no efeito; assim o fogo aquece antes de comunicar sua forma, embora esta lhe resulte da sua forma substancial. Assim, na ordem da causalidade, primeiro, vem o bem e o fim, que move a causa eficiente; depois, ação desta, que move para a forma; e, terceiro, sobrevém a forma. E universalmente, quanto ao efeito: primeiro, vem a forma, que determina o ser; segundo, nessa forma descobrimos uma virtude ativa, própria do ser enquanto perfeito, pois é perfeito o que pode produzir algo de semelhante a si, como diz o Filósofo; terceiro, segue-se a noção do bem, pela qual a perfeição se funda no ser.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O belo e o bem considerados em relação ao sujeito, se identificam, porque têm o mesmo fundamento — a forma; e, por isso, o bem é louvado como belo. Mas, racionalmente, diferem, pois o bem, propriamente, se refere ao apetite, sendo o que todos os seres desejam; e, portanto, exerce a função de fim, porque o apetite é um como que movimento para a realidade. O belo, porém, diz respeito à faculdade cognoscitiva, pois, chamam-se belas às coisas, que, vistas, agradam. E, por isso, o belo consiste na proporção devida; pois os sentidos se deleitam com os seres, devidamente proporcionados, como se lhes fossem semelhantes; porque eles, ao modo de toda virtude cognoscitiva, são, de certa maneira, proporção. Ora, o conhecimento implicando assimilação, e esta supondo uma forma, o belo depende, propriamente, da noção de causa formal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem é considerado difusivo de si, no mesmo sentido em que se diz que o fim move.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ser dotado de vontade é considerado bom se a tem boa, porque, por meio da vontade é que usamos de todas as nossas faculdades; e por isso não se chama bom o homem que tem bom intelecto, mas o que tem a vontade boa. Pois a vontade visa o fim como objeto próprio; e assim, a expressão — nós existimos porque Deus é bom — refere-se à causa final.

Art. 5 — Se a noção de bem implica o modo, a espécie e a ordem.

(Ia. Ilae, q. 85, a.4; De Verit., q.21, a.6)

O quinto discute-se assim. — Parece que a noção de bem não implica o modo, a espécie e a ordem.

1. — Pois o bem e o ser diferem racionalmente, como já se disse. Ora, o modo, a espécie e a ordem parece pertencerem à noção de ente; pois, diz a Escritura (Sb 11, 21): Todas as coisas dispuseste com medida, e conta, e peso, reduzindo-se a esta trindade a espécie, o modo e a ordem; e, como diz Agostinho — A medida determina o modo a cada coisa, o número dá-lhe espécie, e o peso a atrai para o repouso e a estabilidade. Logo, a noção de bem não implica o modo, a espécie e a ordem.

2. Demais. — O modo, a espécie e a ordem são bens. Ora, se a noção de bem os implicasse, o modo também seria modo, espécie e ordem, o mesmo se dando com a espécie e com a ordem; o que seria proceder ao infinito.

3. Demais. — o mal é privação do modo, da espécie e da ordem. Ora, ele não elimina totalmente o bem. Logo, a noção de bem não consiste no modo, na espécie e na ordem.

4. Demais. — Aquilo que implica a noção de bem não pode ser chamado mal. Ora, diz-se mau modo, má espécie, má ordem. Logo, a noção de bem não implica o modo, a espécie e a ordem.

5. Demais. — O modo, a espécie e a ordem, são causados pelo peso, pelo número e pela medida, como se vê no passo aduzido de Agostinho. Ora, nem todos os bens tem peso, número e medida, pois diz Ambrósio: é da natureza da luz não ter sido criada com número, peso e medida. Logo, a noção de bem não consiste no modo, na espécie e na ordem.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Estas três coisas — o modo, a espécie e a ordem, — existem nas coisas feitas por Deus como bens gerais; e assim, onde elas são grandes os bens são grandes; onde pequenas, também eles são pequenos e, onde não existem, nenhum bem existe. Ora, tal não se daria se a noção de bem as implicasse. Logo, esta noção implica o modo, a espécie e a ordem.

SOLUÇÃO. — Um ser é considerado bom na medida em que é perfeito, pois, nessa mesma, é desejável, como já se demonstrou. Ora, consideramos como perfeito aquilo a que nada falta, segundo o modo da sua perfeição. E como pela forma é que cada ser é o que é, e esta tem as suas pressuposições e as suas conseqüências necessárias, para um ente ser perfeito e bom é necessário que tenha a forma, com o que ela preexige a determinação ou comensuração ou dos seus princípios, materiais ou eficientes; e isso é expresso pela palavramodo, dizendo-se, por isso, que a medida determina o modo. A forma mesma, por sua vez, é expressa pela palavra espécie, porque é a forma que constitui cada ser na sua espécie; e se diz que o número dá a espécie porque as definições, que a significam, são como os números, segundo o Filósofo. Pois, assim como a unidade adicionada ou subtraída ao número faz-lhe variar a espécie, assim, as diferenças apostas ou subtraídas às definições. Da forma, em último lugar, resulta a tendência para um fim, para a ação ou para algo semelhante, porque o ser atual age e tende para o que formalmente lhe convém; o isso pertence ao peso e à ordem. Por onde a noção de bem, implicando a perfeição, há de implicar o modo, a espécie e a ordem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A divisão do bem em questão não resulta do ser enquanto perfeito e, como tal, bom.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O modo, a espécie e a ordem chamam-se bens da mesma maneira porque se chamam entes; não por serem como subsistentes, mas por fazerem com que certas coisas sejam entes e boas. Mas, por isso, não é necessário tenham outros atributos, pelos quais sejam bons, pois são considerados tais, não em virtude de uma informação estranha, mas por serem a razão formal de certas coisas serem boas. Assim, dizemos que a brancura é um ser, não porque sejam em si mesma, um princípio de ser, mas porque faz um sujeito ser, sob certo ponto de vista, i. é, branco.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Um ser corresponde a uma determinada forma; por onde, quantos modos de ser tiver um sujeito, tantas vezes haverá lugar para o modo, a espécie e a ordem. Assim, um homem realiza uma vez essa trindade enquanto homem, outra, enquanto branco, outra enquanto virtuoso, enquanto sábio e enquanto ao mais que se possa dizer dele. O mal, porém, priva de um desses modos de ser; p. ex., a cegueira, privando da vista, não elimina totalmente o modo, a espécie e a ordem, mas, só na medida em que resultem do ser dela.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz Agostinho, todo modo, como tal, é bom, o mesmo podendo-se afirmar da espécie e da ordem; mas, o mau modo, a má espécie ou a má ordem chamam-se assim por serem menores, que o que deveriam ser; ou por se não acomodarem às coisas a que se deviam acomodar, considerando-se, portanto, maus por seres não adaptados e incongruentes.

RESPOSTA À QUINTA. — Diz-se que a natureza da luz é sem número, peso e medida, não absolutamente, mas por comparação com as coisas corpóreas; pois a virtude da luz atinge a todos os seres corpóreos, como qualidade ativa do céu, que é o primeiro corpo alterante.

Art. 6 — Se o bem se divide adequadamente em honesto, útil e deleitável.

(IIa. Hae, q. 145, a. 3; II Sent., dist. 21, q. 1, a. 3; I Eth., lect. V)

O sexto discute-se assim. — Parece que o bem não se divide adequadamente em honesto, útil e deleitável.

1. — Pois o bem, como diz o Filósofo, se reparte pelos dez predicamentos. Ora, o honesto, o útil e o deleitável, podem-se encontrar num só. Logo, tal divisão não é adequada.

2. Demais. — Toda divisão se faz por contrariedades. Ora, as três partes da divisão supra não são contrárias; pois o honesto também é deleitável e nada de desonesto é útil, como também diz Túlio. Logo, tal divisão não é adequada.

3. Demais. — Quando uma coisa tem sua razão de ser em outra, ambas não constituem mais que uma. Ora, o útil é bom, só por causa do deleitável ou do honesto. Logo, não deve ser-lhes considerado contrário, na divisão.

Mas, em contrario, Ambrosio aceita esta divisão do bem.

SOLUÇÃO. — Esta divisão é propriamente do bem humano. Mas serve também, propriamente, para o bem como tal, se considerarmos essa noção mais alta e largamente. Pois é bem aquilo que é desejável e termo do movimento do apetite, termo que pode ser apreciado conforme o movimento dos corpos naturais. Ora, o movimento de um corpo natural acaba, absolutamente falando, no seu último termo; relativamente, porém, no termo médio, pelo qual chega ao último; e assim, chama-se termo de um

movimento qualquer ponto em que uma parte dele acaba. Porém, o termo último do movimento pode ser tomado, em sentido amplo, como a causa mesma para o qual ele tende, p. ex., o lugar ou a forma; ou como o repouso na mesma. Por onde, chama-se útil que é desejável e termina o movimento do apetite, relativamente, como meio de tender a outra coisa. Honesto se chama ao que é desejado com uma coisa, que termina total e ultimamente o movimento do apetite, à qual, em si mesma este tende; pois, honesto se denomina aquilo que é desejado em si mesmo. A deleitação, por fim, é o que termina o movimento do apetite, como repouso na coisa desejada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem, enquanto tem o mesmo sujeito que o ente, se reparte pelos dez predicamentos; mas em na sua noção própria, aplica-se-lhe a divisão supra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A referida divisão não se estabelece por contrariedades reais, mas, nocionais. — Assim, chama-se propriamente deleitável aquilo que nada tem de desejável, além da deleitação; podendo ser, às vezes, nocivo e desonesto. Útil é chamado aquilo que é desejado, não por si mesmo, mas só enquanto conducente a outra coisa, como p. ex., tomar um remédio amargo. Honesto, por fim, o que é desejado em si mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ao bem se aplica a tripartida divisão supra, não como se ele fosse unívoco, isto é, predicado igualmente de cada um dos três termos; mas, como análogo, que se predica por prioridade e posteridade. Assim, é predicado, primariamente, do honesto; secundariamente, do deleitável e, em terceiro lugar, do útil.

Questão 6: Da bondade de Deus.

Em seguida devemos tratar da bondade de Deus. E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se ser bom convém a Deus.

(I Cont. Gent., cap. XXXVII; XII Metaphys., lect. VII)

O primeiro discute-se assim. — Parece que ser bom não convém a Deus.

1. — Pois a noção de bem implica a de modo, espécie e ordem. Ora, sendo Deus imenso e não ordenado a nenhum outro ser, estas noções não lhe convém. Logo, também, não lhe convém o ser bom.

2. Demais. — Bem é o que todos os seres desejam, ora, como nem todos o conhecem, nem todos o desejam, porque não se deseja o que não se conhece. Logo, ser bom não convém a Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Lm 3, 25): Bom é o Senhor para os que nele esperam, para a alma que o busca.

SOLUÇÃO. — Ser bom convém a Deus de modo excelente. Pois uma coisa é boa na medida em que é desejável. Por outro lado, todo ser deseja a perfeição própria; e a perfeição e a forma do efeito é uma certa semelhança do agente, porque todo agente produz um ato que lhe é semelhante. Por onde, o agente, em si mesmo, é desejável e assume o caráter de bem; pois dele é desejada a participação, por semelhança. Ora, como Deus é a causa eficiente primeira de todos os seres, é claro que lhe convém a característica de bom e desejável. E, por isso, Dionísio atribui o bem a Deus, como causa eficiente primeira, dizendo que Deus é chamado bom como sendo o princípio porque todas as coisas subsistem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO — Ter modo, espécie, e ordem pertence à natureza do bem criado. Ora, o bem existe em Deus, como na sua causa. Logo, pertence a Deus impor aos outros o modo, a espécie e a ordem, que nele existem como na causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todos os seres, desejando as próprias perfeições, desejam a Deus mesmo, por serem elas umas semelhanças do ser divino, conforme resulta claro do que já dissemos. E assim, das criaturas que desejam a Deus, umas — as racionais — o conhecem em si mesmo; outras, porém, conhecem certas participações de sua bondade de que também é susceptível o conhecimento sensível; outras, por fim, têm um apetite natural, sem conhecimento, inclinadas que são para seus fins por um ser superior dotado de conhecimento.

Art. 2 — Se Deus é o sumo bem.

(II Sent., dist. I, q.2, a.2, ad. 4; I Cont. Gent. Cap. XLI)

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não é o sumo bem.

1. — Pois o sumo bem diz algo mais que bem; do contrário, conviria a qualquer bem. Ora, tudo o que é constituído por adição é composto. Logo, o sumo bem o é. Mas, sendo Deus sumamente simples, como já se demonstrou, não é o sumo bem.

2. Demais. — O bem é o que todos os seres desejam, como diz o Filósofo. Ora, além de Deus, fim de todos os seres, nada mais há que todos desejem. Logo, não há outro bem além de Deus; o que também se vê na Escritura (Lc 18, 19): Ninguém é bom senão só Deus. Ora, sumo implica comparação com

outros: assim, o sumo cáldido supõe comparação com tudo o que é cáldido. Logo, Deus não pode ser considerado sumo bem.

3. Demais. — sumo importa comparação. Ora, não se comparam coisas que não são do mesmo gênero; assim, inconvenientemente seria dizer que a doçura é maior ou menos que a linha. Ora, Deus, não sendo do mesmo gênero que os outros bens, como resulta claro do sobredito, conclui-se que não pode ser considerado, em relação a eles, o sumo bem.

Mas, em contrario, diz Agostinho que a Trindade das divinas Pessoas é o sumo bem, que sabem discernir as almas inteiramente puras.

SOLUÇÃO. — Deus é o sumo bem, absolutamente, e não só num determinado gênero ou ordem de coisas. Assim, o bem é atribuído a Deus, conforme já se disse, enquanto todas as perfeições desejadas dele efluem, como de causa. Não efluem dele, porém, como de agente unívoco, segundo do sobredito claramente resulta. Mas, como de agente, que não tem de comum com os seus efeitos nem a espécie nem o gênero. Ora, a semelhança do efeito que se encontra, na causa unívoca, de maneira uniforme, encontra-se na causa equivocada, de maneira mais excelente; assim, o calor existe de modo mais excelente no sol, que no fogo. Por onde, existindo o bem em Deus, como na causa primeira, não unívoca de todos os seres, nele necessariamente existe de modo excelentíssimo. E, por isso, é chamado sumo bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O sumo bem não acrescenta ao bem nenhuma realidade absoluta mas, somente, uma relação. A relação, porém, em virtude da qual alguma coisa se diz de Deus, relativamente às criaturas, só nestas existe realmente e não, nele, em quem existe só racionalmente; assim, um objeto é considerado cognoscível relativamente à ciência, não porque se refira a esta, mas porque esta se lhe refere a ele. E assim, de nenhum modo, há qualquer composição no sumo bem, mas os outros seres é que lhe são inferiores em bondade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O dito — o bem é o que todos os seres desejam — não significa que cada bem seja desejado por todos, mas, que tudo o que é desejado tem o caráter de bem. E o dito — ninguém é bom senão só Deus — se entende do bem por essência, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Coisas que não pertencem a um mesmo gênero não podem ser comparadas, desde que estão contidas em gêneros diversos. Ora, negamos que Deus seja do mesmo gênero que os outros bens, não por pertencer a algum outro gênero, mas por estar fora de todos os gêneros e ser o princípio de todos. De modo que é comparável a tudo o mais, por excelência; relação essa expressa pela qualidade de sumo bem.

Art. 3 — Se é próprio de Deus ser bom por essência.

(I Cont. Gent., cap. XXXVIII; III, cap. XX; De Verit., q. 21, a. 1, ad 1; a. 5; Compend. Theol., cap. CIX; De Div. Nom., cap. IV, lect. I; In Boet., De Hebdomad., Lect. III, IV)

O terceiro discute-se assim. — Parece que não é próprio de Deus ser bom por essência.

1. — Pois também como a unidade, o bem se converte no ser, conforme já se disse. Ora, todo ser é essencialmente um, segundo claramente se vê no Filósofo. Logo, todo ser é bom por essência.

2. Demais. — Se o bem é o que todos os seres desejam, como todas as coisas desejam a existência, a existência de cada uma delas é-lhe o bem próprio. Ora, cada coisa existe pela sua essência. Logo, também será boa por essa mesma essência.

3. Demais. — Cada coisa é boa pela sua bondade; se pois, alguma há que não seja boa pela sua essência, a essência não lhe há-de necessariamente ser a bondade. Logo, sendo a bondade ente, é necessário que seja boa; mas, se outra por bondade o for, ressurgue a questão. Ora, ou se há-de proceder ao infinito, ou se há-de chegar a alguma bondade que não seja boa por outra. Logo, pela mesma razão, devia-se ficar no primeiro termo, sendo, então, cada coisa boa pela sua própria essência.

Mas, em contrario, diz Boécio que todos os seres, menos Deus, são bons por participação e, portanto, não por essência.

SOLUÇÃO. — Só Deus é bom pela sua essência. Pois dizemos que um ser é bom enquanto perfeito, e uma coisa pode ter perfeição de três modos. A primeira a constitui na sua existência; pela segunda, alguns acidentes se lhe acrescentam, necessários à sua perfeita operação; pela terceira atinge uma outra coisa, como fim. Assim, a primeira perfeição de fogo consiste na sua existência, que lhe advém da forma substancial; a segunda, na calidez, leveza, secura e acidentes semelhantes; a terceira perfeição em repousar no seu lugar. Ora, esta tríplice perfeição a nenhum ser é própria, por essência, senão só a Deus, de quem só a essência é a existência, e a quem nenhum acidente advém; e o que dos mais seres se diz acidentalmente, a ele lhe convém essencialmente, como, ser poderoso, sábio e atribuições semelhantes, conforme do sobredito claramente resulta; e assim, também ele a nenhum outro ser se ordena como ao fim, antes é o fim último de todas as coisas. Por onde, é manifesto que só Deus tem, por essência, omnímota perfeição. Logo, só ele é bom por essência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A unidade não implica a noção de perfeição mas, só a de indivisibilidade, que convém a cada coisa em conformidade com a sua essência. Quanto às essências dos seres simples, elas são indivisas, atual e potencialmente; as dos compostos, porém, só atualmente. Logo, é forçoso que cada coisa seja uma por essência, mas não boa, desse mesmo modo, como se demonstrou.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora uma coisa seja boa na medida em que tem a existência, contudo, a essência da criatura não se lhe identifica com a existência. Logo, não se conclui que uma coisa criada seja boa pela sua essência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A bondade da criatura não é a essência da mesma, mas, algo de acrescentado que consiste, quer, na sua existência, quer em alguma perfeição sobreveniente, ou na sua ordem para um fim. Porém essa mesma bondade acrescentada chama-se boa, do mesmo modo por que se chama ser. Ora, é considerada ser pela razão de, por ela, alguma coisa existir e não, por existir ela, em virtude de outra coisa. Logo, será considerada boa porque, por ela, alguma coisa é boa e não por ter alguma outra bondade que a torne tal.

Art. 4 — Se todas as coisas são boas pela bondade divina.

(I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 2, ad 3; I Cont. Gent., cap. XL; De Verit., q. 21, a. 4)

O quarto discute-se assim. — Parece que todas as coisas são boas pela bondade divina.

1. — Pois, diz Agostinho: Considera tal bem e tal outro; elimina isto e aquilo e contempla o bem em si mesmo, se puderes; então, verás Deus, bem que não o é por outro, mas, bem de todos os bens. Logo, as coisas são boas pelo bem mesmo, que é Deus.

2. Demais. — Como diz Boécio, todas as coisas se consideram boas enquanto ordenadas a Deus, e isto em razão da bondade divina. Logo, todas são boas em razão desta bondade.

Mas, em contrario, todas as coisas são boas enquanto existem. Ora, dizemos que existem, não pelo ser divino, mas, pelo próprio. Logo, todas são boas, não pela bondade divina, mas pela própria.

SOLUÇÃO. — Nada impede, que aquilo que implica relação seja denominado como do exterior; assim, o que está colocado num lugar é por este denominado, e o que é medido é designado pela sua medida. Variaram, porém, as opiniões, quanto ao que recebe denominação absoluta. — Assim, Platão admitia espécies separadas de todas as coisas, e que os indivíduos recebem a sua denominação, quase participando dessas espécies; p. ex., dizemos que Sócrates é homem, por participar da idéia separada de homem, e assim como admitia serem separadas as idéias de homem e de cavalo, a que chamava homem em si, e cavalo em si, assim também considerava separadas as idéias de ser e de unidade, a que chamava ser em si e unidade em si, pela participação das quais cada ser é ente e uno. Porém, ensinava que o ente em si, e a unidade em si, constituem o sumo bem, e como o bem e a unidade no ser se convertem, dizia que o bem em si mesmo é Deus, por cuja participação todas as coisas são chamadas boas. — E embora tenhamos por irracional esta opinião, como também Aristóteles abundantemente o prova, por ensinar que as espécies separadas das coisas naturais são subsistentes por si mesmas, contudo é absolutamente verdadeiro, que há uma realidade primeira que é, por essência, ser e bondade e é chamada Deus, conforme de sobredito resulta. E com este modo de ver também Aristóteles concorda. — Ora, é participando dessa realidade, primaria e essencialmente ser e bondade, por uma certa forma de assimilação, embora remota e deficiente, que as coisas podem ser consideradas seres e boas, como do sobredito se conclui. — Assim, pois, cada ser é bom pela divina bondade, princípio primeiro exemplar, efetivo e final de toda bondade. Contudo, cada realidade é considerada boa também por uma semelhança da divina bondade, que lhe é inerente, que é a sua forma própria e o fundamento essencial das suas denominações. De modo que há uma só bondade, em virtude da qual todas as coisas são boas; e, por outro lado, há muitas bondades. Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 7: Da infinidade de Deus.

Após havermos tratado da perfeição de Deus, devemos tratar da sua infinidade e da sua existência nas coisas; pois, dizemos que Deus, sendo sem limites e infinito, está em toda parte e em todas as coisas. Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se Deus é infinito.

(I Sent., dist. XLIII, q. 1, a. 1; I Cont. Gent., cap. XLIII; De Verit., q. 2, a. 2, ad 5; q. 29, a. 3; De Pot. q. 1, a. 2; Quod Lib., III, a. 3; Compend. Theol., cap. XVIII, XX).

O primeiro discute-se assim. — Parece que Deus não é infinito.

1. — Pois, todo infinito é imperfeito, porque implica as características de parte e de matéria, como diz Aristóteles. Ora, Deus é perfeitíssimo. Logo, não é infinito.
2. Demais. — Segundo o Filósofo, finito e infinito se referem à quantidade. Ora, Deus, não sendo corpo, não tem quantidade, como já se demonstrou. Logo, não é infinito.
3. Demais. — O que está em um lugar porque não está em outro é localmente finito; e, portanto, de substância finita também há de ser o que é uma coisa, por não ser outra. Ora, Deus é o que é e não outro ser, pois não é pedra, nem madeira. Logo, não é de substância infinita.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que Deus é infinito, eterno e incircunscritível.

SOLUÇÃO. — Todos os filósofos antigos, considerando como as causas efluem, indefinidamente, do primeiro princípio, atribuem-lhe com razão a infinidade, segundo refere Aristóteles. Mas, como certos erraram sobre a natureza desse princípio, conseqüentemente, tinham que errar em relação à sua infinidade. Assim, considerando o primeiro princípio, matéria, atribuíram-lhe logicamente a infinidade material, dizendo que o primeiro princípio das coisas é um corpo infinito.

Ora, devemos considerar, que se chama infinito ao que não é finito; e que de certo modo, a matéria é limitada pela forma e esta, por aquela. A matéria, pela forma, porque antes de receber a esta, é potencial em relação a muitas formas; mas, desde que recebe uma fica por essa limitada. A forma, de seu lado, é limitada pela matéria enquanto que, em si mesma considerada, é comum a muitos seres; mas, uma vez recebida numa matéria, torna-se determinadamente a forma de um certo ser. A matéria, ademais se aperfeiçoa pela forma que a delimita. Por onde, o infinito atribuído à matéria é algo de imperfeito, pois é quase a matéria sem forma.

A forma, porém, não é aperfeiçoada pela matéria; antes, esta lhe contrai a amplitude. Portanto, o infinito resultante da forma não determinada pela matéria tem caráter de perfeito. Ora, o que é formal, por excelência, é o ser em si mesmo, como do sobredito se colhe. E como o ser divino não é recebido em nenhum outro, mas é o seu próprio ser subsistente, como já demonstramos, é manifesto que Deus é infinito e perfeito.

Donde resulta clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — O limite é como que a forma da quantidade; e a prova está em que a figura, que consiste num limite da quantidade, é uma forma quantitativa. Por onde, o infinito próprio à quantidade é um infinito relativo à matéria e que não pode ser atribuído a Deus, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por isso mesmo que o ser de Deus é por si subsistente e não recebido por nenhum sujeito — como infinito que é — é que se distingue de todos os demais, e todos dele diferem; assim como, se a brancura por si subsistente existisse, o fato mesmo de ela não existir em outro ser a diferenciaria de qualquer brancura existente num sujeito.

Art. 2 — Se algum outro ser, que não Deus, pode ser infinito por essência.

(I Sent., dist. XLIII, q. 1, a. 2; De Verit., q. 29, a. 3; Quodlib., IX, a. 1; X, q. 2, a.1, ad 2; XIII, q. 2, ad 2; XI Metaph., lect. X).

O segundo discute-se assim. — Parece que além de Deus, seres há que podem ser infinitos por essência.

1. — Pois, a virtude de um ser lhe é proporcional à essência. Ora, se a essência de Deus é infinita, necessariamente infinita lhe há de ser a virtude. Logo, pode produzir efeito infinito, desde que a quantidade da virtude se conhece pelo seu efeito.

2. Demais. — O que tem virtude infinita tem essência infinita. Ora, o intelecto criado, apreendendo o universal, capaz de abranger muitos singulares, tem virtude infinita. Logo, toda substância intelectual criada é infinita.

3. Demais. — A matéria prima é diferente de Deus, como já se demonstrou. Ora, é infinita. Logo, há algo, além de Deus, que pode ser infinito.

Mas, *em contrário*, o infinito não pode proceder de nenhum princípio, como diz Aristóteles. Ora, fora de Deus, todo ser tem nele o primeiro princípio, de que procede. Logo, além de Deus, nenhum ser é infinito.

SOLUÇÃO. — Além de Deus, pode existir o infinito relativo, mas não, o absoluto. Assim, se nos referimos ao infinito próprio da matéria, é claro que todo ser atualmente existente tem uma certa forma e, portanto, a sua matéria há de ser por esta determinada. Mas, como a matéria assim sujeita a uma forma substancial é potencial em relação a muitas formas acidentais, o finito absoluto pode ser relativamente infinito; p. ex., um pedaço de madeira, finito pela forma é contudo relativamente infinito, por ser suscetível potencialmente de infinitas figuras.. Se, porém, tratamos do infinito formal, é claro que os sujeitos que têm a forma unida à matéria são absolutamente finitos e de nenhum modo infinitos. Se existirem, porém, formas criadas não sujeitas à matéria, mas por si subsistentes — como certos opinaram, dos anjos, — essas serão de certo modo infinitas, por não serem determinadas nem contraídas por matéria nenhuma. Mas, como a forma criada assim subsistente possui o seu ser e não o tem por essência, este necessariamente há de ser recebido e contraído por uma determinada natureza e, portanto, não pode ser absolutamente infinito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É contrário à noção mesma de coisa feita ter a essência idêntica à existência, porque o ser por si subsistente não é um ser criado. Por onde, é contrário à noção de coisa feita ser absolutamente infinita. Logo, assim como Deus, embora tenha o poder infinito, não pode contudo fazer com que uma coisa por ele feita não o seja — o que seria contraditório — assim também não pode fazer uma criatura sua absolutamente infinita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fato mesmo de ter o intelecto uma virtude que se estende, de certo modo, a infinitas coisas, procede de ser ele uma forma não imersa na matéria, mas, totalmente separada,

como a substância dos anjos; ou, pelo menos, uma potência intelectiva da alma intelectiva unida ao corpo e que não é ato de nenhum órgão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A matéria prima, não sendo atual, mas somente potencial, não existe por si mesma na natureza das coisas; e, por isso, tem mais de concriado que de criado. Além disso, mesmo como potencial, é infinita, não absoluta, mas relativamente, porque a sua potência não se estende senão às formas naturais.

Art. 3 — Se pode haver um infinito atual em grandeza.

(De Verit., q. 2, a. 2, ad 5; Quodlib., IX, a. 1; XII, q. 2, ad 2; I Physic., lect. IX; III, lect VII; I De Caelo, lect. IX).

O terceiro discute-se assim. — Parece que pode haver um infinito atual em grandeza.

1. — Pois, nas ciências matemáticas não há falsidade, porque na abstração não há mentira, como diz Aristóteles. Ora, essas ciências empregam o infinitamente grande; assim, diz o geômetra nas suas demonstrações: Seja tal linha infinita. Logo, não é impossível haver o infinitamente grande.

2. Demais. — Não é impossível convir a uma coisa o que não lhe contraria a noção. Ora, ser infinito não vai contra a noção de grandeza; ao contrário, finito e infinito parece que são atribuições que a quantidade sofre. Logo, não é impossível haver uma grandeza infinita.

3. Demais. — A grandeza é como o contínuo, que se define: o divisível ao infinito, como se vê em Aristóteles. Ora, os contrários são correlativos e têm medida comum. E sendo a divisão oposta à adição, e o aumento, à diminuição, resulta que a grandeza pode crescer ao infinito e, portanto, pode ser infinita.

4. Demais. — O movimento e o tempo têm, da grandeza percorrida pelo primeiro, a quantidade e a continuidade, como diz Aristóteles. Ora, não repugna à natureza do tempo e do movimento serem infinitos, porque cada indivisível que se pode designar no tempo e no movimento circular é princípio e fim. Logo, também não é contra a noção de grandeza o ser infinito.

Mas, *em contrário*. — Todo corpo tem superfície e portanto é finito, por lhe ser ela o limite. Logo, todo corpo é finito, podendo-se dizer o mesmo da superfície e da linha. Logo, nada é infinito em grandeza.

SOLUÇÃO. — Uma coisa é ser infinito em essência e outra, em grandeza. Ora, dado que existisse um corpo infinito em grandeza, como o fogo, ou o ar, nem por isso o seria em essência, porque esta seria determinada a alguma espécie pela forma e a algum indivíduo, pela matéria. Por onde, estabelecido, pelo que já vimos, que nenhuma criatura é infinita por essência, resta indagar se alguma o é pela grandeza. — Ora, devemos saber que o corpo, que é a grandeza completa, pode ser tomado em dupla acepção: matematicamente, quando nele se considera só a quantidade; e naturalmente, quando se levam em conta a matéria e a forma. — Ora, que o corpo natural não pode ser atualmente infinito, é manifesto. Pois, todos têm forma substancial determinada; e como desta resultam os acidentes, necessariamente de uma determinada forma resultarão determinados acidentes, entre os quais, a quantidade. Por onde, todo corpo natural tem uma determinada quantidade, maior ou menor e, portanto, não pode ser infinito. E isto também se deduz claramente no movimento. Pois, todo corpo natural tem algum movimento natural. Ora, tal movimento não pode ser um corpo infinito; o reto, não, porque só tem naturalmente esse movimento o que está fora do seu lugar, o que não pode convir ao corpo infinito que, então, ocuparia todos os lugares e qualquer lugar, indiferentemente, seria o seu. O

movimento circular, também não, porque, neste, é necessário cada parte do corpo ser transferida para o lugar em que estava outra, o que não pode dar-se com um corpo circular suposto infinito; pois, do contrário, duas linhas, partindo do centro, quanto mais dele se afastassem tanto mais distanciaria uma da outra e, dada a infinidade do corpo, haveria entre elas uma distância infinita; e, então, uma nunca poderia ocupar o lugar da outra. — O mesmo se pode dizer do corpo matemático, pois se o imaginarmos atual, havemos de lhe atribuir uma forma determinada, porque nada se atualiza senão por uma forma. Por onde, a forma do ser quantitativo, como tal, sendo a figura, o corpo em questão há de ter alguma figura e, então, será finito, pois a figura é, precisamente o que está compreendido em um ou vários termos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O geômetra não precisa supor nenhuma linha atualmente infinita, mas, uma da qual possa subtrair quanto for necessário e a que chama infinita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o infinito não contrarie a idéia de grandeza, em geral, contraria, contudo, a de qualquer grandeza de espécie quantitativa, como dois côvados, três côvados, a grandeza circular ou triangular e semelhantes. Ora, não é possível existir num gênero o que em nenhuma espécie existe. Logo, não é possível haver nenhuma grandeza infinita, pois nenhuma espécie de grandeza é tal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O infinito quantitativo, conforme se disse, é o próprio à matéria. Assim, pela divisão do todo avançamos na matéria, que é a razão de existirem as partes. Ao contrário, pela adição, aproximamo-nos do todo, que se comporta como forma. Por isso, não encontramos o infinito na adição da grandeza, mas, só, na divisão.

RESPOSTA À QUARTA. — O movimento e o tempo existem em ato sucessivo e não, simultaneamente e, por isso, têm a potência de mistura com o ato; ao passo que a grandeza é toda atual. Logo, o infinito próprio à quantidade e dependente da matéria repugna à totalidade da grandeza; não porém, à do tempo ou do movimento, pois existir em potência é próprio da matéria.

Art. 4 — Se é possível existir atualmente uma infinita multidão de seres.

(II Sent., dist. I, q. 1, a. 5, ad 17; De Verit., q. 2, a. 10; Quodlib., IX, a. 1; XII, q. 2, ad 2; III Physic., lect. XII).

O quarto discute-se assim. — Parece que é possível existir atualmente uma infinita multidão de seres.

1. — Pois não é impossível o potencial atualizar-se. Ora, o número é multiplicável ao infinito. Logo, não é impossível existir atualmente uma infinita multidão de seres.

2. Demais. — De uma espécie qualquer é possível existir atualmente um indivíduo. Ora, as espécies de figuras são infinitas. Logo, é possível existirem atualmente infinitas figuras.

3. Demais. — Seres que se não opõem uns aos outros não mantêm, entre si, impedimentos. Ora, admitida uma multidão de seres, ainda se poderiam admitir muitos outros, não opostos aos primeiros. Logo, não é impossível, simultaneamente, existirem outros ainda, e assim ao infinito. Logo, é possível existirem, atualmente, seres infinitos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 11, 21): Todas as coisas dispuseste com medida e conta e peso.

SOLUÇÃO. — Sobre este assunto houve duas opiniões. — Uns, com Avicena e Algazal, disseram ser impossível existir atualmente uma multidão infinita, em si mesma; mas que, acidentalmente, tal multidão não é impossível. Pois, diz-se que a multidão é infinita em si mesma, quando é necessária à realização de alguma coisa; o que é impossível, porque, então, essa coisa dependeria de um número

infinito de condições e nunca viria a existir, por não ser possível percorrer o infinito. Acidentalmente, porém, diz-se infinita a multidão que não contribui, senão por acidente, para a existência de alguma coisa. E isto pode se ver p. ex., na operação do ferreiro, que exige uma certa multidão em si mesma, a saber, a arte, existente na alma, a mão, que move, e o martelo, elementos estes que, multiplicados ao infinito, não permitiriam nunca a existência da obra, que dependeria, então, de infinitas causas. Porém, a multidão dos martelos empregados sucessivamente para substituir os que se quebraram é accidental; pois, é por acidente que se empregam muitos martelos, nada importando o emprego de um, de dois, de muitos ou de infinitos, se o ferreiro operar num tempo infinito. E, deste modo, admitiam a possibilidade da multidão atualmente infinita, por acidente. — Ora, isto é impossível, porque toda multidão deve pertencer a uma determinada espécie, e as espécies de multidão dependem das espécies dos números; e como nenhuma espécie de número é infinita, pois cada um é uma multidão medida pela unidade, conclui-se a impossibilidade de existir uma infinita multidão atual, em si, ou acidentalmente. — Demais. Toda a multidão realmente existente é criada, e todo criado está compreendido em alguma determinada intenção do criador; pois, nenhum agente obra em vão. Por onde, necessariamente, todos os seres criados estão compreendidos em um certo número. Logo, é impossível existir uma infinita multidão atual, mesmo acidentalmente. — É possível, porém, existir uma infinita multidão potencial. Pois, o aumento da multidão resulta da divisão da grandeza; quanto mais um ser é dividido, tanto mais elementos numéricos resultam. Por onde, assim como o infinito existe potencialmente na divisão do contínuo, porque avançamos na matéria, como já demonstramos, assim também, do mesmo modo existe no aumento da multidão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O potencial se atualiza, conforme o seu modo de ser; assim, os dias se atualizam, não simultânea, mas sucessivamente. Semelhantemente, é de modo sucessivo e não simultâneo, que a multidão infinita se atualiza, pois além de qualquer multidão podemos sempre supor outra, ao infinito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Numericamente é que são infinitas as espécies de figuras, como o trilátero, o quadrilátero e assim por diante. Ora, a multidão, numericamente infinita, não se atualizando ao mesmo tempo, o mesmo se dá com a multidão de figuras.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora certas coisas não contrariem as outras, contudo o infinito é contrário a qualquer espécie de multidão. Por onde, não é possível existir uma infinita multidão atual.

Questão 8: Da existência de Deus nas coisas.

Parecendo, pois, convir ao infinito estar em toda parte e em todos os seres, devemos examinar se isso realmente é assim. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se Deus está em todas as coisas.

(I Sent., dist. XXXVII, q. 1, a. 1; III Cont. Gent., cap. LXVII)

O primeiro discute-se assim. — Parece que Deus não está em todas as coisas.

1. — Pois, o que é superior a tudo, não está em tudo. Ora, Deus é superior a tudo, conforme a Escritura (Sl 112, 4): Excelso é o Senhor sobre todas as gentes, etc. Logo, Deus não está em todas as coisas.

2. Demais. — O que está em outra coisa, por esta é contido. Ora, Deus não está contido nas coisas, mas antes, as contém. Logo, não está nelas, mas elas é que estão nele. Por isso diz Agostinho: Todas as coisas estão, antes, nele, que ele, em qualquer delas.

3. Demais. — Quanto mais intensa é a virtude de um agente, a tanto mais longe se estende. Ora, Deus é agente de máxima virtude. Logo, a sua ação pode estender-se a tudo o que dele dista, sem ser necessário estar em todas as coisas.

4. Demais. — Os demônios também são seres e, contudo, Deus não está neles, pois como diz a Escritura (2 Cor 6, 14), não há comércio entre a luz e as trevas. Logo, Deus não está em todas as coisas.

Mas, *em contrário*. — Um ser está onde age. Ora, Deus age em todas as coisas, segundo a Escritura (Is 26, 12): Senhor, tu és o que fizeste em nós todas as nossas obras. Logo, Deus está em todas as coisas.

SOLUÇÃO. — Deus está em todas as coisas, não, por certo, como parte da essência ou como acidente de cada uma delas, mas como o agente está presente ao que aciona. Pois, é necessário que todo agente esteja em conjunção com o ser sobre o qual age imediatamente, e o atinja pela sua virtude; e assim Aristóteles prova que móvel e motor devem existir simultaneamente. Ora, tendo Deus a existência idêntica à essência, o ser criado há de necessariamente ser efeito próprio seu, assim como queimar é efeito próprio do fogo. Ora, tal efeito Deus causa nas coisas, não somente quando começam a existir, mas enquanto subsistem; assim como a luz é causada no ar pelo sol, durante todo o tempo em que permanece iluminado. Logo, enquanto subsistir uma coisa, é necessário que Deus lhe esteja presente, conforme o modo de existência próprio dela. Ora, o ser é o que de mais íntimo tem uma coisa e o que de mais profundo existe em todas as coisas; pois, comporta-se como forma em relação a tudo o que na coisa existe, conforme no sobredito se colhe. Logo, é necessário que Deus esteja, e intimamente, em todas as coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus é superior a todos os seres pela excelência da sua natureza; e contudo está em todas as coisas e lhes é causa do ser, como antes se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora se diga que uma coisa corpórea esteja em outra, quando nesta está contida, contudo, os seres espirituais contêm aquilo em que estão; assim, a alma contém o corpo. Por isso Deus está nas coisas por as conter. Todavia, por semelhança com as coisas corpóreas, dizemos que todas estão em Deus, porque as contém.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ação de nenhum agente, por maior virtude que tenha este, atinge o distante, senão por intermédio de um meio. Ora, é pela sua virtude máxima que Deus age

imediatamente sobre todas as coisas. Por isso nada há tão distante que Deus, por assim dizer, não contenha em si. Dizemos porém, que as coisas distam de Deus, por dissemelhança de natureza ou de graça, assim como dizemos que ele é superior a todas pela excelência da sua natureza.

RESPOSTA À QUARTA. — Os demônios têm, de Deus, a natureza, não, porém, a deformidade da culpa. Por onde, não se pode conceder, de modo absoluto, que Deus esteja neles, senão acrescentando-se: enquanto seres. Devemos porém dizer, absolutamente, que Deus está nas coisas cujos nomes designam uma natureza não deformada.

Art. 2 — Se Deus está em toda parte.

(Infra., q. 16, a. 7, ad 2; q. 52, a. 2; I Sent., dist. XXXVII, q. 2, a.1; III Cont. Gent., cap. LXVIII; Quodl. XI, a. 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não está em toda parte.

1. — Pois, estar em toda parte significa estar em todos os lugares. Ora, isto não convém a Deus, que não está em nenhum lugar, como se dá com todos os seres incorpóreos, conforme Boécio. Logo, Deus não está em toda parte.

2. Demais. — O tempo está para o sucessivo, como o lugar para o permanente. Ora, o indivisível no gênero da ação ou do movimento não pode estar em diversos tempos. Logo, nem o indivisível no gênero das coisas permanentes pode estar em todos os lugares. E não sendo o ser divino sucessivo, mas permanente, Deus não pode estar em vários lugares e, portanto, não está em toda parte.

3. Demais. — O que está totalmente em algum lugar nada tem fora desse lugar. Ora, se Deus está em algum lugar, há de sê-lo totalmente, pois não tem partes. Logo, nada tem desse lugar e, portanto, não está em toda parte.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jr 23, 24): Encho eu o céu e a terra.

SOLUÇÃO. — Sendo o lugar uma realidade, de dois modos podemos entender a expressão — estar num lugar: como as outras coisas, quando dizemos que uma está em outras, de qualquer modo — assim, os acidentes do lugar nele estão; ou de um modo próprio ao lugar — assim, as coisas estão colocadas num lugar. Ora, de ambos esses modos, Deus está, de certa maneira, em todos os lugares, o que é estar em toda parte. Do primeiro modo, assim como está em todas as coisas, a que dá virtude e operação, assim, está em todos os lugares, dando-lhes o ser e a virtude locativa. Demais, as coisas estão colocadas em lugares, porque os enchem. Ora, Deus enche todos os lugares, não como um corpo, do qual se diz que enche um lugar porque dele exclui qualquer outro corpo; pois Deus, embora estando em todos os lugares, deles não exclui os outros seres, antes, os enche a todos porque dá o ser às coisas que os ocupam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os seres incorpóreos não ocupam lugar pelo contato da unidade dimensiva, como os corpos, mas pelo contato da virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há duas espécies de indivisível. Um é termo do contínuo, como o ponto, nas coisas permanentes, e o momento, nas sucessivas. Ora, o indivisível permanente, tendo situação determinada, não pode estar nas várias partes do lugar ou em vários lugares. Semelhantemente, o indivisível da ação ou do movimento, tendo neste ou naquela uma ordem determinada, não pode estar em muitas partes do tempo. O outro indivisível é o que está fora de todo gênero do contínuo e, deste

modo, chamam-se indivisíveis as substâncias incorpóreas, como Deus, o anjo e a alma. Ora, tal indivisível não se aplica ao contínuo como parte dele, mas enquanto o atinge pela sua virtude. Por onde, conforme essa virtude pode se estender a uma ou muitas coisas, grandes ou pequenas, estará em um ou muitos lugares, em lugar grande ou pequeno.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O todo é assim denominado em relação às partes. Ora, há duas espécies de partes. A das partes da essência e, assim, a forma e a matéria consideram-se partes do composto, o gênero e a diferença, partes da espécie. E a das partes da quantidade, nas quais qualquer quantidade se resolve. Ora, o que está totalmente num lugar, pela totalidade quantitativa, não pode estar fora desse lugar, pois, a quantidade do que ocupa um lugar é comensurada pela quantidade deste e, portanto, não há totalidade quantitativa se não houver totalidade local. A totalidade da essência, porém, não é comensurada pela totalidade do lugar; e por isso o que está todo, por totalidade de essência, em algum lugar, não está impedido, de nenhum modo, de estar fora desse lugar. E isto se vê também nas formas accidentais que têm quantidade accidental. Assim, a brancura, pela totalidade essencial está em toda e qualquer parte de uma superfície, porque em qualquer apresenta a essência perfeita da sua espécie. Se lhe considerarmos, porém, a totalidade, quanto à sua quantidade accidental, não está toda em cada parte da superfície. Nas substâncias incorpóreas, porém, não há totalidade essencial nem accidental, senão a que é realizada pela plenitude da essência. Logo, assim como a alma está toda em cada parte do corpo, assim Deus está todo em todos os seres e em cada um em particular.

Art. 3 — Se estão bem assinalados os modos por que Deus existe em todas as coisas, dizendo-se que existe por essência, poder e presença.

(I Sent., dist, XXXVII, q. 1, a. 2; et in expos. lit.).

O terceiro discute-se assim. — Parece que estão mal assinalados os modos por que Deus existe em todas as coisas, dizendo-se que existe por essência, poder e presença.

1. — Pois, estar por essência em alguma coisa é estar essencialmente. Ora, Deus, não sendo da essência de nenhuma coisa, em nenhuma está essencialmente. Logo, não se deve dizer que nelas está por essência, presença e poder.

2. Demais. — Estar presente a uma coisa é não lhe faltar. Ora estar Deus por essência nas coisas é não lhes faltar. Logo, o mesmo é estar em todas por essência e por presença e, portanto, é supérfluo dizer que Deus está nas coisas por essência, presença e poder.

3. Demais. — Assim como Deus é o princípio de todas as coisas pelo seu poder, assim, também o é pela ciência e pela vontade. Ora, não se diz que está nas coisas por esta e por aquela. Logo, nem pela potência.

4. Demais. — Como a graça, há muitas outras perfeições acrescentadas à substância de um ser. Se, pois, dizemos que Deus está em certos seres, de modo especial, pela graça, devemos admitir um modo especial pelo qual está nas coisas, segundo uma determinada perfeição.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Deus, de modo comum está em todas as coisas pela presença, poder e substância; contudo, de modo familiar, diz-se que está em certos seres pela graça.

SOLUÇÃO. — De dois modos se pode dizer que Deus está numa coisa: como causa agente e, assim, está em todas as que criou: e como o objeto da ação está no agente, o que é próprio das operações da alma, pois assim é que está o objeto conhecido no ser que conhece e o desejado, no que deseja. — Ora, deste

segundo modo, Deus está especialmente na criatura racional, que o conhece e o ama atual ou habitualmente. E como isto a criatura o tem da graça, como a seguir se verá, dizemos que Deus está nos santos pela graça.

Para compreendermos, porém, como é que ele está nos demais seres, que criou, devemos examinar o que se dá com as coisas humanas. Ora, dizemos que um rei está, pelo poder, em todo reino, embora ele não esteja presente em todo. Por outro lado, dizemos que alguém está presente a todas as coisas que abrange com o seu olhar; e que todas as coisas, situadas numa parte da casa, estão presentes a alguém que, contudo não está, pela sua substância, em todas as partes da mesma. Por fim, dizemos que um ser está, pela sua substância ou essência, no lugar pela substância ocupado.

Alguns, porém, como os Maniqueus, disseram que ao divino poder estão sujeitas as criaturas espirituais e incorpóreas; mas, que as visíveis e corpóreas estão sujeitas ao poder do princípio oposto. Ora, contra estes devemos dizer que Deus está em todos os seres pelo seu poder. — Outros, ainda, embora acreditassem que todas as coisas estão sujeitas ao divino poder, não admitiam contudo que a providência divina estendesse até às inferiores realidades corpóreas. E esses poderiam se servir das palavras de Jó (Jó 22, 14): Nas nuvens está escondido, nem tem cuidado das nossas coisas. Ora, contra estes, tivemos que estabelecer que Deus está em todas as coisas pela sua presença. — Outros, por fim, embora admitindo que todas as coisas dependem da providência divina, ensinavam contudo, que nem todas foram criadas imediatamente por Deus, mas só as primeiras criaturas, que, por sua vez, criaram as outras. Ora, contra estes, há de dizer-se, que ele está em todas pela essência. — Assim, pois, Deus está em todas as coisas pelo poder, porque todas lhe estão sujeitas; pela presença, porque tudo lhe está descoberto e como a nú diante dos olhos; e pela essência, porque a todas está presente como causa de serem, conforme se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dizemos que Deus está em todas as coisas, não pela essência delas, como se delas fizesse parte, mas, pela sua, porque a sua substância está presente a todas como causa de serem, conforme já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um ser pode estar presente a outro, que o vê, embora dele diste pela substância, como dissemos; e por isso, distinguimos dois modos — por essência e por presença.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É da natureza da ciência e da vontade, que a coisa conhecida esteja em quem conhece, e a querida, em quem quer. Por onde, pela ciência e pela vontade, as coisas estão, antes em Deus, que Deus nelas. Mas, é da essência do poder ser princípio de ação sobre outrem. Por onde, quanto ao poder, o agente se relaciona com a coisa exterior e a ela se aplica; e, assim, podemos dizer que, desse modo, o agente está em outro ser.

RESPOSTA À QUARTA. — Nenhuma outra perfeição acrescentada à substância, a não ser a graça, faz com que Deus esteja em algum ser, como objeto conhecido e amado. Por onde, só a graça constitui um modo particular de existir Deus, nas coisas. Há, porém, outro modo singular de Deus existir no homem, que é a união, do qual em seu lugar se tratará.

Art. 4 — Se estar em toda parte é próprio de Deus.

(Infra, q. 52, a. 2; 112, a. 1; I Sent., dist. XXXVII, q. 2, a. 2; q. 3, a. 2; IV Cont. Gent., cap. XVII; Quodl., XI, a. 1; De Div. Nom., cap. III, lect. I).

O quarto discute-se assim. — Parece que estar em toda parte não é próprio de Deus.

1. — Pois, o universal, segundo o Filósofo, existe em toda parte e sempre; e a matéria prima, existindo em todos os corpos, está em toda parte. Ora, nem esta é Deus, nem aquele, como do sobredito resulta. Logo, estar em toda parte não é próprio de Deus.

2. Demais. — O número está nas coisas numeradas. Ora, todo o universo foi constituído com número, como se vê na Escritura (Sb 2, 21). Logo, há um número que está em todo universo e, portanto, em toda parte.

3. Demais. — Todo o universo é no seu conjunto uma espécie de corpo perfeito, como diz Aristóteles. Ora, o universo está em toda parte, porque fora dele não há nenhum lugar. Logo, nem só Deus está em toda parte.

4. Demais. — Se houvesse um corpo infinito, nenhum lugar existiria, fora dele. Logo, estaria em toda parte, e, portanto, esse modo de existir não é próprio de Deus.

5. Demais. — A alma, como diz Agostinho, está toda em todo corpo e em cada uma das partes dele. Se, portanto, no mundo não existisse senão um só animal, a alma do mesmo estaria em toda parte. Logo, estar em toda parte, não é próprio de Deus.

6. Demais. — Como diz Agostinho, a alma onde vê, aí sente; e onde sente, aí vive; e onde vive, aí está. Ora, a alma vê quase em toda parte, porque vê, sucessivamente, mesmo todo céu. Logo, ela está em toda parte.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Quem ousará considerar como criatura o Espírito Santo, que está em todas as coisas, e em toda parte e sempre, o que, certo, é próprio da divindade? **SOLUÇÃO.** — Estar em toda parte, primariamente e por si, é próprio de Deus. Quando digo estar em toda parte primariamente, entendo estar desse modo por si, totalmente. Pois, não estaria primariamente em toda parte o ser que tivesse partes diversas em lugares diversos, porquanto, o que convém a um ser, em razão de uma parte, não lhe convém primariamente; assim a brancura do dente de um homem convém primariamente, não ao homem, mas ao dente. Em seguida, quando digo — por si — refiro-me àquilo a que não convém estar em toda parte por acidente, em virtude de alguma condição restritiva, como seria o caso de um grão de milho, que existiria em toda parte, dado que, nenhum outro corpo existisse. Logo, convém o existir em toda parte, por si, ao ser que desse modo existe, qualquer que seja a hipótese. Ora, isto convém propriamente a Deus; pois, sejam quantos forem os lugares supostos, mesmo que sejam infinitos mais que os existentes, em todos eles estará necessariamente, porque nada pode existir sem ser por ele. Por onde, existir em toda parte, primariamente e por si, convém a Deus, e lhe é próprio; pois, por mais lugares que se suponham, Deus existe necessariamente em cada um deles, não por partes, mas por si mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O universal e a matéria prima existem, certo, em toda parte, mas não com identidade de ser.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O número, sendo acidente, está num lugar, não por si, mas acidentalmente; nem está todo, mas por partes, em cada uma das coisas numeradas. Donde, pois, não se segue que esteja em toda parte, primariamente e por si.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O corpo total do universo está em toda parte, mas não primariamente, porque não está todo em qualquer lugar, mas por partes. Demais, nem por si, porque se supusessem outros lugares neles não estaria.

RESPOSTA À QUARTA. — Se existisse um corpo infinito estaria em toda parte, parcialmente.

RESPOSTA À QUINTA. — Se existisse um só animal, a sua alma estaria em toda parte, primariamente, por certo, mas por acidente.

RESPOSTA À SEXTA. — A expressão — onde vê — pode-se entender em duplo sentido. Ou o advérbio onde determina o ato de ver, considerado em relação ao objeto e, então, é verdade que, vendo o céu, no céu vê e, pela mesma razão, sente no céu; mas, daí não se segue que viva, ou esteja no céu, porque viver e existir não implicam nenhum ato transitivo para um objeto exterior. Ou, pode-se tomar o advérbio como determinando o ato de ver, que emana do sujeito que vê, e, então, é verdade que a alma, onde sente e vê, aí está e vive, conforme este modo de falar; mas daqui não se segue que ela esteja em toda parte.

Questão 9: Da imutabilidade de Deus.

Em seguida devemos tratar da imutabilidade divina e da eternidade divina, que daquela resulta.

Na imutabilidade discutem-se duas questões:

Art. 1 — Se Deus é absolutamente imutável.

(I Sent., dist. VIII, q. 3, a. 1; I Cont. Gent., cap. XIII, XIV; II, cap. XXV; De Pot., q. 8, a. 1, ad 9; Compend. Theol., cap. IV; in Boet., De Trin., q. 5, a. 4, ad 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que Deus não é absolutamente imutável.

1. — Pois, tudo o que se move a si mesmo é, de certo modo, mutável. Ora, diz Agostinho: O espírito criador move-se a si mesmo não, porém, temporal e localmente. Logo, Deus é de certo modo mutável.
2. Demais. — A Escritura diz (Sb 7, 24), que a sabedoria é mais ágil do que todo o movimento. Ora, Deus é sabedoria mesma. Logo, é mutável.
3. Demais. — Aproximar-se e afastar-se implicam movimento. Ora, a Escritura diz de Deus (Tg 4, 8): Chegai-vos para Deus e ele se chegará para vós. Logo, Deus é mutável.

Mas, *em contrário*, diz a mesma Escritura (Mt 3, 6): Porque eu sou o Senhor, e não mudo.

SOLUÇÃO. — Do que já foi estabelecido resulta a imutabilidade de Deus. — Primeiro, porque como já se demonstrou, há um ser primeiro chamado Deus, ato puro, necessariamente, sem nenhuma mistura de potência, pois que esta é em si posterior ao ato. Ora, tudo o que muda, de qualquer modo, é, de certa maneira, potencial. Logo, é impossível que Deus seja mutável, de qualquer modo.

Segundo, porque de todo movido há algo que permanece e algo que se modifica: assim o que se move da brancura para a negrura permanece pela substância; de maneira que todo ser movido implica uma composição. Ora, como já demonstramos, Deus, absolutamente simples, não tem nenhuma composição. Logo, é claro que não pode sofrer nenhuma mudança.

Terceiro, porque todo ser movido adquire, pelo seu movimento, algo que não possuía, e atinge o que primeiro não atingia. Ora, Deus, sendo infinito, compreendendo em si a plenitude da perfeição da totalidade do ser, nada pode adquirir, e nem atingir nada que antes não atingisse. Logo, de nenhum modo é suscetível de movimento. E por isso certos antigos, quase arrastados por essa verdade, ensinaram que o princípio primeiro é imóvel.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo aduzido, Agostinho se exprime ao modo de Platão, cuja doutrina era que o primeiro móvel se move a si mesmo, denominando movimento toda operação, no sentido em que são considerados movimentos, também, entender, querer e amar. Ora, como Deus se entende e ama a si mesmo, diziam que a si mesmo se move. Não, porém, no sentido em que agora tomamos o movimento e a mutação, a saber, como próprios do ser potencial.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É pelas suas participações, que a sabedoria é considerada móvel, enquanto que a sua semelhança se difunde até aos últimos elementos das coisas. Pois, nada pode existir que não proceda da divina sapiência por uma certa imitação, como do princípio primeiro eficiente e formal, no mesmo sentido em que as produções da arte procedem da mente do artista. Assim, pois, dizemos que há um quase lanço e movimento para as coisas, da divina sapiência, cuja semelhança se infunde gradualmente, começando pelos seres mais elevados, que dela mais perfeitamente participam, até às

coisas ínfimas, que menos participam; assim como dizemos, que o sol avança até à terra, porque a toca com os raios da sua luz. E, neste sentido, diz Dionísio: Que toda a derivação pela qual Deus se nos manifesta, chega até nós pela ação do pai das luzes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As expressões citadas da Escritura são metafóricas. Pois, assim como dizemos que o sol entra pela casa ou dela sai, porque os seus raios a invadem, assim, dizemos que Deus se aproxima ou se afasta de nós, na medida em que percebemos a influência ou a deficiência da sua bondade.

Art. 2 — Se ser imutável é próprio de Deus.

(Infra, q. 10, a. 3; q. 65, a. 1, ad 1; III, q. 57, a. 1, ad 1; I Sent., dist. VIII, q. 3, a. 2; dist. XIX, q. 5, a. 3; II, dist. VII, q. 1, a. 1; De Malo, q. 16, a. 2, ad 6; Quodl., X, q. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que ser imutável não é próprio de Deus.

1. — Pois, como diz o Filósofo, existe matéria em todo ser que se move. Ora, há certas substâncias criadas, como os anjos e as almas, que, na opinião de muitos, não têm matéria. Logo, ser imutável não é próprio de Deus.

2. Demais. — Tudo o que é movido é levado para um fim. Ora, o ser que já alcançou o fim último não é mais movido, como é o caso de certas criaturas, p. ex., de todos os bem-aventurados. Logo, certas criaturas são imóveis.

3. Demais. — Tudo o que é mutável é variável. Ora, as formas são invariáveis, como se lê no livro Dos seis princípios: A forma consiste na essência simples e invariável. Logo, ser imutável não é próprio só de Deus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Só Deus é imutável; tudo o que fez é mutável porque veio do nada.

SOLUÇÃO. — Só Deus é absolutamente imutável; toda criatura, pelo contrário, é de certo modo mutável. — Mas, é preciso saber que um ente pode ser considerado mutável de dois modos: por um poder de mutação que lhe é inerente, ou em virtude de um poder estranho. Ora, todas as criaturas, antes de existirem, não eram possíveis em virtude de qualquer poder criado, porque nenhuma criatura é eterna; mas, só pelo poder de Deus, que podia trazê-las à existência. Ora, da vontade de Deus depende tanto o dar a existência às coisas, como lhas conservar, pois ele lhes conserva o ser dando-o continuamente. Por onde, se a elas lhes retirasse a sua ação todas voltariam ao nada, como se lê claramente em Agostinho. Assim, pois, como no poder do Criador estavam as coisas antes de existirem realmente, assim, no mesmo poder está fazer com que não existam, depois de terem existido. Por onde, pelo poder de um outro ser, Deus, elas são mutáveis porque por ele puderam vir a existir, tiradas do nada, e podem vir a cair em o não-ser.

Se, porém, considerarmos mutável o ser em virtude de um poder que lhe é inerente, ainda assim, toda criatura é, de algum modo, mutável. Pois, há na criatura dupla potência, a ativa e a passiva. Pela passiva, um ser pode conseguir a sua perfeição, existindo ou conseguindo o fim. Se, pois, considerarmos a mutabilidade de um ser quanto ao poder existir, nem todos implicam a mutabilidade, mas, só aqueles em que a potencialidade pode coexistir com o não-ser. Por onde, os corpos inferiores implicam a mutabilidade, tanto pelo ser substancial, porque a matéria deles pode coexistir com a privação da forma substancial dos mesmos, como pelo ser accidental, se o sujeito for compatível com a privação do acidente. Assim, o sujeito homem comporta o não ser branco e, portanto, pode mudar-se do branco

para o não branco. Se, porém, o acidente for tal, que resulte dos princípios essenciais do sujeito, a privação desse acidente não é compatível com a existência do sujeito, e, por isso, não pode variar em relação a tal acidente; assim, a neve não se pode tornar negra. A matéria dos corpos celestes, porém, não é compatível com a privação da forma, porque esta esgota, aperfeiçoando o ato, toda a potencialidade daquela. Por onde, não são mutáveis quanto ao ser substancial, mas, podem mudar de lugar, porque o sujeito é compatível com a privação de tal lugar ou tal outro. As substâncias incorpóreas, enfim, formas por si mesmas subsistentes, mas que estão para o ser próprio como a potência para o ato, não são compatíveis com a privação desse ato, porque a existência, seguindo-se à forma, e só se corrompendo o que perde a forma, as formas por si mesmas não são suscetíveis potencialmente do não-ser. Tais substâncias, são portanto, em si mesmas, imutáveis e invariáveis. E é o que diz Dionísio: As substâncias intelectuais criadas são puras de toda geração e de toda variação, porque são incorpóreas e imateriais. Entretanto, elas continuam sujeitas à mutabilidade, de dois modos. Primeiro, por serem potenciais, em relação ao fim, e assim podem, por livre escolha, variar do bem para o mal, como diz Damasceno. Segundo, localmente, enquanto que, por sua virtude finita, podem atingir certos lugares que antes não podiam. Ora, tal não se pode dizer de Deus, que enche todos os lugares pela sua infinidade, como já dissemos.

Assim, pois, toda criatura tem o poder de mudar: ou substancialmente, como os corpos corruptíveis; ou só localmente, como os corpos celestes; ou pela relação com o fim e pela aplicação da virtude própria a diversos objetos, como os anjos. E, universalmente, todas as criaturas, em geral, são mutáveis em relação ao poder do Criador, de quem depende o ser ou o não-ser delas. Ora, como Deus não é mutável de nenhum desses modos, ele é própria e absolutamente imutável.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede quanto ao mutável substancial ou acidentalmente; e de tal movimento trataram os filósofos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os bons anjos, além da imutabilidade do ser, que por natureza lhes convém, têm a imutabilidade da escolha, em virtude do poder divino; contudo, neles permanece a mutabilidade local.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As formas são invariáveis no sentido em que não podem ser sujeito de variação, à qual contudo estão submetidas, enquanto o sujeito muda, justamente em relação a elas. Por onde, é claro que elas variam, conforme o que são; pois, não são seres, porque são sujeito da existência, mas por fazerem alguma coisa existir.

Questão 10: Da eternidade de Deus.

Em seguida devemos tratar da eternidade. E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se é boa a seguinte definição de eternidade: a posse total, simultânea e perfeita de uma vida interminável.

(I Sent., dist. VIII, q. 2, a. 1; De Causis, lect. II).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não é boa a definição de eternidade, que dá Boécio: a posse total, simultânea e perfeita de uma vida interminável.

1. — Pois, “interminável” é um conceito negativo. Ora, a negação é própria à noção de deficiência, que não convém à eternidade. Logo, na definição desta não deve entrar a palavra interminável.

2. Demais. — A eternidade implica uma espécie de duração. Ora, esta é própria, mais do ser, que da vida. Logo, a palavra vida não se devia incluir na noção de eternidade, mas, antes a de ser.

3. Demais. — Chama-se totalidade o que tem partes. Ora, isto não pode convir à eternidade, que é simples. Logo, é mal aplicada na definição a palavra total.

4. Demais. — Nem vários dias, nem vários tempos podem existir simultaneamente. Ora, na eternidade distinguem-se muitos dias e tempos, pois diz a Escritura (Mq 5, 2): *Cuja geração é desde o princípio, desde os dias da eternidade*; e (Rm 16, 25): *segundo a revelação do mistério encoberto desde tempos eternos*. Logo, a eternidade não é total e simultânea.

5. Demais. — “Todo” é idêntico a “perfeito”. Ora, se já se incluiu na definição a palavra total, é inútil acrescentar perfeita.

6. Demais. — A posse não é própria da duração. Ora, a eternidade é uma duração. Logo, não é posse.

SOLUÇÃO. — Assim como devemos partir do simples para chegar ao conhecimento do composto, assim devemos partir do tempo para chegar ao conhecimento da eternidade. Ora, o tempo não é senão o número das partes do movimento, por anterioridade e posteridade. Pois, como em qualquer movimento, a uma parte sucede outra, pela enumeração das diversas partes, anteriores e posteriores, apreendemos o tempo, que não é senão o número do que é anterior e posterior, no movimento. Mas, onde não há movimento, mas, sempre o mesmo modo de existir, não se pode descobrir anterioridade e posteridade. Por onde, assim como a essência do tempo consiste na enumeração do que é anterior e posterior no movimento, assim, a da eternidade, consiste na apreensão da uniformidade do que está absolutamente fora do movimento.

Demais. Consideram-se medidas pelo tempo as coisas que nele têm princípio e fim, como diz Aristóteles; e isto, porque tudo o que é movido inclui um princípio e um fim. Logo, o que é absolutamente imutável, não tendo sucessão, também não pode ter princípio nem fim. — Assim, pois, por duas características se conhece a eternidade: o que nela está é interminável, isto é, não tem princípio nem fim, duas noções que implica o termo, e em segundo lugar, justamente por não ter sucessão, a eternidade existe total e simultaneamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Costuma-se definir o que é simples, por negação; assim, ponto é o que não tem parte; mas isto não quer dizer, que a negação seja a essência de tais seres, senão

que o nosso intelecto, apreendendo primeiro o composto, só pode chegar ao conhecimento do simples, removendo a composição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que é verdadeiramente eterno não só é ser, como também vivente; e a vida se estende, de certo modo, até à operação, mas não ao ser. Ora, a extensão da duração parece que deve ser considerada relativamente à operação, antes que relativamente ao ser; e, por isso, o tempo é o número do movimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz a definição, que a eternidade é total, não por ter partes, mas, porque nada lhe falta.

RESPOSTA À QUARTA. — Assim como a Deus, embora incorpóreo, a Escritura aplica, metaforicamente, nomes de coisas corpóreas, assim também à eternidade, que existe total e simultaneamente, aplica a denominação própria do que é sucessivo no tempo.

RESPOSTA À QUINTA. — O tempo pode ser considerado, em si mesmo, como sucessivo, ou em um dos seus momentos, que é imperfeito. Ora, a definição diz — total e simultaneamente — para excluir o tempo; e, perfeita, para excluir o momento temporal.

RESPOSTA À SEXTA. — O que é possuído o é firme e tranquilamente; e, por isso, para designar a imutabilidade e a indeficiência da eternidade a definição empregou a palavra posse.

Art. 2 — Se Deus é eterno.

(I Sent., dist. XIX, q. 2, art. 1; I Cont. Gent., cap. XV; De Pot., q. 3, a. 17, ad 23; Compend Theol., cap. V, VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não é eterno.

1. — Pois, nada do que lhe é feito lhe pode ser atribuído. Ora, a eternidade é feita, conforme a expressão de Boécio: O momento que passa constitui o tempo; o que permanece, a eternidade; e Agostinho : Deus é o autor da eternidade. Logo, Deus não é eterno.

2. Demais. — O anterior e o posterior à eternidade por ela não se mede. Ora, Deus é anterior, como diz o livro De Causis; e posterior, conforme a Escritura (Ex 15, 18): O Senhor reinará eternamente e além da eternidade. Logo, ser eterno não é próprio de Deus.

3. Demais. — A eternidade é uma espécie de medida. Ora, a Deus não convém ser medido. Logo, nem ser eterno.

4. Demais. — A eternidade não tem presente, pretérito, nem futuro, porque existe total e simultaneamente, como se disse. Ora, a Escritura aplica a Deus palavras que exprimem os tempos presente, pretérito e futuro. Logo, Deus não é eterno.

Mas, *em contrário*, diz Atanásio: Eterno Padre, Eterno Filho, Eterno Espírito Santo. **SOLUÇÃO.** — A noção da eternidade resulta da imutabilidade, como a de tempo resulta do movimento, conforme do sobredito resulta. Ora, sendo Deus o ser imutável por excelência, convém-lhe, excelentemente, a eternidade. Nem só é eterno, mas é a sua eternidade, ao passo que nenhuma coisa é a própria duração, porque não é o próprio ser. Deus, porém, sendo o seu ser uniformemente e a sua própria essência, há de, necessariamente, ser a sua eternidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pela nossa apreensão é que se diz que o momento permanente constitui a eternidade. Pois, assim, como a nossa apreensão do tempo tem a sua causa no apreendermos o fluxo mesmo do momento, assim procede em nós a apreensão da eternidade, de apreendermos o momento permanente. E a expressão de Agostinho — Deus é o autor da eternidade — entende-se da eternidade participada. Pois, Deus comunica a sua eternidade a certos seres, do mesmo modo por que comunica a sua imutabilidade.

E daqui se deduz clara **a RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.** — Pois, diz-se que Deus é anterior à eternidade, enquanto participado pelas substâncias materiais; e, por isso, o mesmo livro diz, que a inteligência se alça ao nível da eternidade. E na expressão do Êxodo: o Senhor reinará eternamente e além da eternidade — eternamente é empregado no sentido de século, como se lê em outra versão. Assim, pois, diz-se que reinará além da eternidade, porque dura mais que qualquer século, i. é, além de qualquer duração dada; pois, século não é mais que o período de um ser, como diz Aristóteles. Ou ainda, diz-se que reina além da eternidade, porque, se alguma coisa existisse sempre, como o movimento do céu, segundo certos filósofos, ainda Deus reinaria mais, porque o seu reino existe total e simultaneamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A eternidade não é outra coisa senão Deus. Por onde, diz-se que Deus é eterno, não porque seja, de certo modo, medido; pois, a noção de medida emprega-se aí só para auxiliar nossa apreensão.

RESPOSTA À QUARTA. — As palavras que designam os diversos tempos atribuem-se a Deus, porque a sua eternidade os inclui a todos; não, porém, que ele encerre qualquer variação, que se desenvolva no presente, no pretérito e no futuro.

Art. 3 — Se ser eterno é próprio só de Deus.

(I Sent., dist. VIII, q. 2, a. 2; IV, dist. XLIX, q. 1, a. 2, q. 3; Quodl., X, q. 2; De Div. Nom., cap. X, lect. III; De Causis, lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que ser eterno não é próprio de Deus.

1. — Pois, diz a Escritura (Dn 12, 3): E os que tiverem ensinado a muitos o caminho da justiça, esses luzirão como as estrelas por todas as eternidades. Ora, não haveria várias eternidades se só Deus fosse eterno. Logo, nem só ele o é.

2. Demais. — Diz ainda a Escritura (Mt 25, 41): Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno. Logo, nem só Deus é eterno.

3. Demais. — Todo necessário é eterno. Ora, há muitas coisas necessárias, como p. ex., todas as proposições demonstrativas. Logo, nem só Deus é eterno.

Mas, *em contrário*, diz Jerônimo a Dámaso: Só Deus não tem princípio. Ora, tudo o que tem princípio não é eterno. Logo, só Deus é eterno.

SOLUÇÃO. — A eternidade, verdadeira e propriamente, só a Deus convém; pois resulta da imutabilidade, como já vimos, e só Deus é absolutamente imutável, segundo estabelecemos. E, na medida em que os seres dele recebem a imutabilidade, nessa mesma lhe participam da eternidade. Ora, há certos seres que recebem de Deus a imutabilidade, de modo tal que nunca mais deixam de existir; e, neste sentido, a Escritura (Ecl 1, 4) diz que a terra permanece sempre firme. Há outros seres que, na

Escritura, também se denominam eternos, por durarem diuturnamente, embora sejam corruptíveis; assim os montes chamam-se eternos (Sl 45, 5) e fala-se dos frutos eternos (Dt 33, 15). Mas, há ainda outros seres, que mais amplamente participam da eternidade, por terem o ser incorruptível ou mesmo, além disso, imutável a operação, como os anjos e os bem-aventurados, que gozam do Verbo; pois, quanto à visão do Verbo, não são mutáveis as cogitações dos santos, conforme diz Agostinho. Por isso se diz que os que vêm a Deus possuem a vida eterna, segundo a Escritura (Jo 17, 3): A vida eterna porém consiste em que eles te conheçam por um só verdadeiro Deus, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Consideram-se muitas as eternidades, por serem muitos os que dela participam, contemplando a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fogo do inferno chama-se eterno, só por ser interminável. Há, porém, mudança nas penas dos condenados, como se vê na Escritura (Jó 24, 19): Ele passa das águas da neve para um excessivo calor. Por onde, no inferno não há verdadeira eternidade, mas antes, tempo, conforme a mesma Escritura (Sl 80, 16): E durará o tempo deles por todos os séculos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Necessário significa um certo modo de ser da verdade, pois esta, segundo o Filósofo, está no intelecto. O verdadeiro e o necessário são, assim, eternos por existirem num intelecto eterno, que é só o divino. Donde não se segue, que alguma coisa, fora de Deus, seja eterna.

Art. 4 — Se a eternidade difere do tempo.

(Infra, a. 5; I Sent., dist. VIII, q. 2, a. 2; dist. XIX, q. 2, a. 1; De Pot., q. 3, a. 14, ad 10, 18; De Div. Nom., cap. X, lect. III)

O quarto discute-se assim. — Parece que a eternidade não difere do tempo.

1. — Pois, é impossível existirem duas medidas simultâneas de duração, se uma for parte da outra; assim, não podem existir simultaneamente dois dias ou duas horas, ao passo que a hora e o dia são simultâneos porque aquela faz parte deste. Ora, a eternidade e o tempo existem simultaneamente e ambos implicam uma certa medida da duração. Logo, a eternidade, não sendo parte do tempo, porque o excede e o inclui, resulta que este é parte daquela e dela não difere.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, o momento temporal permanece idêntico a si mesmo na totalidade do tempo. Ora, isto mesmo é o que constitui a essência da eternidade, a saber, permanecer indivisivelmente idêntica a si mesma em todo decurso do tempo. Logo, a eternidade é um momento temporal. Ora, este não difere essencialmente do tempo. Logo, deste não difere substancialmente a eternidade.

3. Demais. — Assim como a medida do primeiro movimento é a medida de todos os outros, segundo Aristóteles, assim também a medida do primeiro ente há-de ser a de todos os demais. Ora, a eternidade mede o ser primeiro, que é o divino. Logo, mede todos os demais seres. E como o ser das coisas corruptíveis é medido pelo tempo, este ou é a eternidade ou parte dela.

Mas, *em contrário*, a eternidade existe toda simultaneamente. Ora, no tempo há anterioridade e posterioridade. Logo, não se identificam.

SOLUÇÃO. — É claro que o tempo não se identifica com a eternidade. A razão da diversidade deles, porém, alguns a descobriram em a eternidade não ter princípio nem fim e o tempo tê-los. Mas, esta diferença é acidental e não essencial, porque, dado que o tempo sempre existiu e sempre existirá,

permanece ainda, admitindo-se a opinião dos que consideram sempiterno o movimento do céu, uma diferença entre a eternidade e o tempo, como diz Boécio. Essa consiste em ser a eternidade a medida do permanente e o tempo, a do movimento; pois, a primeira existe toda simultaneamente e o tempo, não. Se, porém, considerarmos a diferença referida, relativamente ao medido, e não às medidas, então a doutrina em questão tem certo fundamento. Pois, só é medido pelo tempo o que tem princípio e fim temporais, como diz Aristóteles. Por onde, se o movimento do céu durasse sempre, o tempo não o mediria na totalidade da sua duração, porque o infinito não é mensurável; medir-lhe-ia, porém, os círculos, que têm princípio e fim temporais. Podemos ainda descobrir outro fundamento na opinião que discutimos, relativamente às medidas mesmas, se considerarmos o fim e o princípio, potencialmente. Pois, mesmo dado que o tempo dure sempre, ainda assim seria possível descobrir nele princípio e fim, considerando-lhe as partes, no sentido em que falamos do princípio e do fim do dia ou do ano. Ora, isto não pode convir à eternidade, embora tais diferenças resultem da diferença primária e essencial, a saber, que a eternidade existe toda simultaneamente, e o tempo, não.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procederia se o tempo e a eternidade fossem medidas do mesmo gênero; o que, evidentemente é falso, dadas as naturezas daquele e desta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O momento temporal constitui um mesmo sujeito, em todo o decurso do tempo, mas não na concepção racional. Pois, assim como o tempo corresponde ao movimento, assim o momento temporal, ao móvel. Ora, este é um mesmo sujeito em todo decurso do tempo, mas muda na concepção racional, segundo está aqui ou acolá. E essa alternância constitui o movimento, do mesmo modo que o fluxo do momento, enquanto alternado racionalmente, constitui o tempo. A eternidade, ao contrário, permanece a mesma quanto ao sujeito e quanto à nossa concepção. Logo, não se identifica com o momento temporal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como a eternidade é a medida do ser em si mesmo, assim o tempo é a medida própria do movimento. Por onde, na medida em que um ser se afasta da existência permanente e sujeita-se à mudança, nessa mesma se afasta da eternidade e se sujeita ao tempo. Logo, o ser das coisas corruptíveis, sendo mutável, não é medido pela eternidade, mas, pelo tempo. Pois, este mede não só o que atualmente muda, mas também o que é suscetível de mudança e, portanto, mede, não só o movimento, mas também o repouso, próprio ao ser ao qual o movimento é natural embora não seja atualmente movido.

Art. 5 — Se o evo difere do tempo.

(I Sent., dist. VIII, q. 2, a. 2; dist. XIX, q. 2, a. 1; II, dist. 2, q. 1, a. 1; De Pot., q. 3, a. 14, ad 18; Quodl., X, q. 2).

O quinto discute-se assim. — Parece que o evo não difere do tempo.

1. — Pois, diz Agostinho, que Deus move as criaturas espirituais no tempo. Ora, entende-se por evo a medida das substâncias espirituais. Logo, o tempo não difere do evo.

2. Demais. — É da essência do tempo ter anterioridade e posterioridade, ao passo que a eternidade, por essência, existe toda simultaneamente, como já dissemos. Ora, o evo não é a eternidade, pois diz a Escritura (Eccl 1, 1), que a sabedoria eterna é anterior ao evo. Logo, este não existe todo simultaneamente mas tem anterioridade e, portanto, é tempo.

3. Demais. — Se no evo não há anterioridade e posterioridade, segue-se que nos seres eviternos não há diferença entre ser, ter sido, ou haver de ser. Ora, como é impossível tais seres não tenham existido, segue-se que é impossível não hajam de ser, o que é falso, porque Deus pode reduzi-los a nada.

4. Demais. — A duração dos seres eviternos sendo infinita, na sua continuidade, se o evo existe total e simultaneamente, segue-se que há seres criados atualmente infinitos, o que é impossível. Logo, o evo não difere do tempo.

Mas, *em contrário*, diz Boécio: Tu que fazes sair o tempo, do evo.

SOLUÇÃO. — O evo difere do tempo e da eternidade, sendo o termo médio entre ambos.

Esta diferença, porém, uns a descobrem em que a eternidade não tem princípio nem fim; o evo tem princípio, mas não tem fim; e o tempo tem princípio e fim. — Mas esta diferença é acidental, como já dissemos, pois mesmo que os seres eviternos tivessem existido sempre e sempre houvessem de existir; e mesmo que viessem a deixar de existir um dia, o que Deus poderia fazer, mesmo assim, o evo se distinguiria da eternidade e do tempo.

Outros, porém, descobrem a diferença em que a eternidade não tem antes nem depois; o tempo tem antes e depois, implicando inovação e antiguidade; e o evo tem antes e depois, mas, sem renovação e antiguidade. — Mas, esta opinião implica contradição, que manifestamente ressalta, se a renovação e a antiguidade se referirem à medida mesma. Pois, não podendo ser simultâneos o anterior e o posterior da duração, se o evo tem antes e depois, é necessário que, desaparecendo uma parte anterior, sobrevenha, como renovamento, a que lhe sucede; e, desde logo, haveria no evo renovação, como no tempo. Se, porém, se referirem às coisas medidas, também daí resultam inconvenientes. Pois, as coisas temporais envelhecem no tempo, porque têm o ser transmutável; e é dessa transmutabilidade que resultam o antes e o depois do tempo, como se vê em Aristóteles. Se, portanto, o sujeito de eviternidade não envelhece nem se renova temporalmente, é porque tem o ser intransmutável. Logo, a sua medida não tem antes nem depois.

Devemos, portanto, admitir que, sendo a eternidade a medida do ser permanente, na medida em que uma criatura se afasta da permanência do ser, nessa mesma se afasta da eternidade. Ora, certas se afastam de modo tal, que o ser delas está sujeito à transmutação ou nesta consiste. Outras, porém, afastam-se menos, porque o ser delas nem consiste na transmutação, nem está sujeito a esta; contudo tem a transmutação adjunta, atual ou potencialmente. E isto bem se vê nos corpos celestes cujo ser substancial é intransmutável mas tem adjunto o movimento local. O mesmo se dá com os anjos, que têm o ser intransmutável, mas variável quanto à eleição, na medida em que isso lhes pertence à natureza; e variável, ainda, pelos pensamentos, pelos afetos, e a seu modo, localmente. Por isso medem-se pelo evo, meio termo entre a eternidade e o tempo. Ora, o ser que se mede pela eternidade, nem é mutável, nem admite nenhuma espécie de mudança; assim pois, no tempo, há antes e depois; no evo, não há, mas pode vir conjuntamente com eles; a eternidade não os tem, nem com eles é compatível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As criaturas espirituais, quanto aos afetos e pensamentos, em que há sucessão, medem-se pelo tempo; e, por isso, diz Agostinho, que ser movido no tempo é ser movido quanto aos afetos. Quanto ao ser natural, porém, elas são medidas pelo evo. E, por fim, quanto à visão da glória, participam da eternidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O evo existe todo e simultaneamente; não é porém a eternidade, porque em si comporta antes e depois.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No ser do anjo em si mesmo considerado, não há diferença do pretérito e futuro, senão só por mutações adjuntas. Mas, quando dizemos que o anjo é, foi ou há-de ser, isso implica diferença na acepção do nosso intelecto, que compreende o ser angélico por comparação com as diversas partes do tempo. E quando o nosso intelecto diz, que o anjo é ou foi, supõe algo de incompatível com a suposição contrária, mesmo para o poder divino; e quando diz que será, não faz ainda tal suposição. Ora, o ser e o não-ser do anjo, dependendo do poder divino, Deus pode, absolutamente falando, fazer com que o ser dele não venha a existir; não pode, porém, fazer que não exista, existindo; ou que não seja, depois que foi.

RESPOSTA À QUARTA. — A duração do evo é infinita, porque não tem limites no tempo. Por onde, não é inconveniente existir uma criatura infinita, por não ser limitada por nenhuma outra.

Art. 6 — Se há só um evo.

(II Sent., dist. II, q. 1, a. 2; Quodl., V, q. 4; Opusc. XXXVI, De Instant., cap. III).

O sexto discute-se assim. — Parece que não há um só evo.

1. — Pois, diz o livro apócrifo de Esdras (III, IV, 40): a majestade e o poder dos evos está em ti, Senhor.
2. Demais. — Gêneros diversos têm medidas diversas. Ora, certos seres eviternos — os corpos celestes — pertencem ao gênero das coisas corpóreas; outros, porém — os anjos — são substâncias espirituais. Logo, não há um só evo.
3. Demais. — Designando o evo a duração, os seres que têm o mesmo evo têm a mesma duração. Ora, nem todos os seres eviternos têm a mesma duração, porque uns começam a existir depois de outros, bem o demonstram as almas humanas. Logo, não há um só evo.
4. Demais. — Seres que não dependem uns dos outros não têm a mesma medida de duração; por isso é que todas as coisas temporais são medidas pelo mesmo tempo, porque a causa de todos os movimentos é, de certo modo, o primeiro movimento, medido pelo primeiro tempo. Ora, os seres eviternos não dependem uns dos outros. Logo, não há um só evo.

Mas, *em contrário*. — O evo é mais simples que o tempo e mais se aproxima da eternidade. Ora, o tempo é um só. Logo, com maior razão, o evo.

SOLUÇÃO. — Sobre este assunto houve duas opiniões. Uns dizem que o evo é um só e outros, que muitos. Para sabermos qual delas é a mais verdadeira, devemos considerar a causa da unidade do tempo, pois pelo conhecimento do corporal, chegamos ao do espiritual. Assim, uns dizem que há um só tempo para todos os seres corpóreos, porque só há um número para todas as coisas numeradas; pois, o tempo é número, segundo o Filósofo. Mas, isto não basta, porque o tempo não é um número separado da coisa numerada, mas, nesta existente; do contrário, não seria contínuo, pois a continuidade de dez braças de pano, por exemplo, não está em um número, mas no pano numerado. Ora, o número existente nos numerados não é o mesmo para todos, mas cada um tem o seu.

Por isso, outros querem ver a causa da unidade do tempo na unidade da eternidade, princípio de toda duração. De modo que todas as durações se reduzem a uma, se lhes considerarmos o princípio; são muitas, pelo contrário, se considerarmos a diversidade dos seres que recebem a duração do influxo do primeiro princípio. — Outros, por fim, descobrem a causa da unidade do tempo na matéria prima, sujeito primeiro do movimento, cuja medida é o tempo. Ora, nenhuma destas duas opiniões pode ser

considerada suficiente, porque seres que se unificam em virtude de um princípio, ou pelo sujeito, sobretudo remoto, não têm unidade, pura e simplesmente, mas sobre certo ponto de vista.

Por onde, a verdadeira razão da unidade do tempo é a unidade do primeiro movimento, pelo qual, sendo simplicíssimo, todos os demais são medidos, como diz Aristóteles. Assim, pois, o tempo está para esse movimento, não só como a medida, para o medido, mas também como o acidente, para o sujeito e, portanto, dele recebe a unidade; ao passo que está para os outros movimentos somente como medida, para o que é medido; e nem se multiplica com a multidão deles, porque uma medida distinta pode medir muitas coisas.

Isto posto, devemos saber que houve dupla opinião a respeito das substâncias espirituais. Assim, uns diziam que todas ou, pelo menos, muitas, no sentir de outros, procederam de Deus em uma quase igualdade, como ensina Orígenes. Outros, porém, diziam que todas as substâncias procederam de Deus num certo grau e numa certa ordem; este foi o sentir de Dionísio que diz haver, entre as substâncias espirituais e ainda, numa mesma ordem de anjos, primeiras, médias e últimas. Ora, pela primeira opinião, é necessário admitirem-se vários evos correlativos aos vários seres eviternos primeiros e iguais. Pela segunda, é necessário admitir-se um só evo, porque, medindo-se cada ser pelo que é mais simples no seu gênero, como diz Aristóteles, o ser de todas as criaturas coeternas há-de forçosamente ser medido pelo que o é primariamente, tanto mais simples quanto mais elevado for. Ora, sendo esta opinião mais verdadeira, como a seguir se demonstrará, concedemos, no caso presente, que há um só evo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Evo é às vezes tomado por século, período de duração de um ser; e, então consideram-se os evos muitos, como os séculos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora os corpos celestes e os espirituais difiram pelo gênero da natureza, têm, contudo, de comum, o serem intransmutáveis, e, por isso, medem-se pelo evo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora os seres temporais não comecem todos simultaneamente, contudo, todos estão no mesmo tempo, por causa do movimento primeiro medido pelo tempo. E, assim, todos os seres eviternos têm um mesmo evo, em virtude do primeiro dentre eles, embora nem todos comecem simultaneamente.

RESPOSTA À QUARTA. — Para que várias coisas tenham a mesma medida, não é necessário que esta seja a causa de todas aquelas, mas, que seja mais simples que elas.

Questão 11: Da unidade divina.

Após o que precede, devemos tratar da unidade divina. E sobre esta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a unidade acrescenta alguma coisa ao ser.

(Infra, q. 30, a. 3; I Sent., dist. XIX, q. 4, a. 1, ad 2; dist. XXIV, a. 3; De Pot., q. 9, a. 7; Quodl., X, q. 1, a. 1; IV, Metaphys., lect. II; X, lect. III).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a unidade acrescenta alguma coisa ao ser.

1. — Pois, tudo o que pertence a um gênero determinado acrescenta algo ao ser. Ora, a unidade, sendo o princípio do número, espécie de quantidade, pertence a um gênero determinado. Logo, acrescenta alguma coisa ao ser.

2. Demais. — O que divide uma noção comum adiciona-lhe alguma realidade. Ora, o ser é dividido pela unidade e pela multiplicidade. Logo, a unidade acrescenta algo de real ao ser.

3. Demais. — Se a unidade não acrescenta nada ao ser, este identifica-se com ela. Ora, é tautologia dizer que um ente é ente. Logo, também o é dizer que o ser é um — o que é falso. Portanto, a unidade acrescenta alguma coisa ao ser.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: Nada existe que não participe da unidade; o que não se daria se esta acrescentasse ao ser alguma coisa. Logo, não acrescenta.

SOLUÇÃO. — A unidade não acrescenta nada ao ser, mas, só a negação da divisão; pois, ser uno não é senão ser indiviso; e daqui resulta claramente, que a unidade é conversível no ser. Pois, todo o ser ou é simples ou composto. Aquele é indiviso, atual e potencialmente. Este não recebe o ser enquanto as suas partes estiverem divididas. Mas, só depois que elas o constituem e compõem. Por onde, é manifesto que o ser de qualquer coisa consiste na sua indivisão; e daí vem que todo ente conserva o seu ser na medida em que conserva a unidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Certos, pensando que a unidade convertível no ser se identifica com a que é princípio do número, professaram opiniões diversas. Assim, Pitágoras e Platão, vendo que a unidade convertível no ser não acrescenta a este nenhuma realidade, mas lhe significa a substância indivisa, pensaram que o mesmo se dá com a unidade, princípio do número. E como este se compõe de unidades, pensaram que os números são as substâncias de todas as coisas. Avicena, ao contrário, considerando que a unidade, princípio do número, acrescenta alguma realidade à substância, aliás, o número, composto de unidade não seria uma espécie de quantidade, acreditou que a unidade convertível no ser adiciona-lhe à substância alguma realidade, como branco, ao homem. Mas, isto é manifestamente falso. Pois, um ser é uno pela sua substância; porque, se o fosse em virtude de outra causa, como esta, de novo, seria una, havia de sê-lo, por sua vez, em virtude de uma terceira e, assim iríamos ao infinito. Por isso, devemos parar no primeiro termo e, portanto, dizer que a unidade convertível no ser nenhuma realidade lhe acrescenta; mas a unidade, princípio do número, acrescenta-lhe um atributo que pertence ao gênero da quantidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada impede que uma realidade dividida, de um certo modo, seja indivisa, de outro; assim, o que é numericamente dividido é indiviso especificamente. De modo que um ente uno sob um aspecto, pode ser múltiplo sob outro. Contudo será uno, absolutamente falando, e múltiplo, relativamente, o ser que for absolutamente indiviso, de qualquer dos modos seguintes. Ou pela

essência, embora dividido no que não lhe é essencial, como se dá com um mesmo sujeito afetado de acidentes diversos; ou pelo ato, embora dividido em potência, como acontece com o que é uno pelo todo e múltiplo pelas partes. O que, pelo contrário, for indiviso relativamente, e dividido absolutamente, como se dá com o que é dividido quanto à essência, e indiviso só quanto à apreensão da razão, ou ao seu princípio ou causa, será múltiplo absolutamente, e uno relativamente. Tal é o caso do que, numericamente múltiplo, é uno especificamente, ou quanto ao princípio. Assim pois, o ser é dividido pela unidade e pela multiplicidade: por aquele absolutamente, e por esta relativamente, pois a própria multidão não poderia participar do ser se, de certo modo, não estivesse contida na unidade. E, por isso, diz Dionísio: Não há multidão que não participe da unidade. Assim o múltiplo pelas partes é uno pelo todo: o múltiplo quanto aos acidentes é uno pelo sujeito; o que é múltiplo numericamente é especificamente uno; as coisas especificamente múltiplas unificam-se pelo gênero, e as múltiplas, pela procedência, são unificadas pelo princípio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não há tautologia em dizer-se que o ser é uno, porque a unidade acrescenta algo de racional ao ser.

Art. 2 — Se unidade e multiplicidade se opõem.

(I Sent., dist. XXIV, q. 1, a. 3, ad 4; De Pot., q. 3, a. 16, ad 3; q. 9, a. 7, ad 14 sqq.; X Metaphys., lect. IV, VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que unidade e multiplicidade não se opõem.

1. — Pois, não se pode predicar de uma coisa o que lhe é contrário. Ora, toda multidão é, de certo modo, uma, como acabamos de ver. Logo, a unidade não se lhe opõe.

2. Demais. — Nenhum ser é constituído pelo seu contrário. Ora, a unidade constitui a multidão. Logo, não se lhe opõe.

3. Demais. — A unidade se opõe à unidade. Ora, a multiplicidade se opõe ao pequeno número. Logo, a unidade não lhe é contrária.

4. Demais. — Se a unidade se opõe à multidão há-de se lhe opor como o indiviso ao dividido e, portanto, como a privação ao hábito. Ora, isto é inadmissível, porque daí resultaria que a unidade é posterior à multidão e por ela definida, quando a verdade é que esta se define por aquela. Logo, haveria círculo na definição, o que é inconveniente. Logo, unidade e multiplicidade são contrárias.

Mas, *em contrário*. — Os opostos têm noções opostas. Ora, a noção da unidade funda-se na indivisibilidade, ao passo que a da multiplicidade implica a divisão. Logo, unidade e multiplicidade opõem-se.

SOLUÇÃO. — A unidade se opõe à multiplicidade, mas, de modos diversos. Pois, a que é princípio do número opõe-se à multidão numérica como a medida, ao medido, porque corresponde à noção de primeira medida; e o número é a multidão por essa unidade medida, como se vê em Aristóteles. Ao passo que a unidade convertível no ser opõe-se à multidão a modo de privação, como o indiviso, ao dividido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A privação, sendo uma negação no sujeito, segundo o Filósofo, nenhuma elimina totalmente o ser, mas, só parcialmente. Por onde, em se tratando do ser mesmo, a sua universalidade faz com que a privação do ser neste ser se funde; o que não se dá com as

privações das formas especiais como a da vista, da brancura ou semelhantes. E o que se dá com o ser dá-se com a unidade e a bondade, que nele se convertem; pois, a privação de um bem há-de se fundar no bem, assim como na unidade se há de fundar a remoção de qualquer parte dela. Donde vem, que a multidão é uma certa unidade, assim como o mal é um certo bem e o não-ser, um certo ser. Um contrário, porém, não se predica de outro, porque um deles é absolutamente, e o outro relativamente. Assim, um ser relativo, como potencial, é não ser, absolutamente, i. é, em ato; ou ainda, o ser, absolutamente, no gênero da substância, é não ser relativamente quanto a algum acidente. E, logo, do mesmo modo, o bem, relativamente, é absolutamente mal, ou ao inverso; assim como o que é absolutamente uno é, relativamente, múltiplo, e ao inverso.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há duas espécies de todo: um homogêneo, composto de partes dissemelhantes. Ora, qualquer todo homogêneo é constituído de partes, que têm a mesma forma que ele, assim, qualquer parte da água é água; e tal é a constituição do contínuo, nas suas partes. Em qualquer todo heterogêneo, pelo contrário, as partes não têm a mesma forma que ele; assim nenhuma parte da casa é casa, como nenhuma parte do homem é homem. E tal espécie de todo é a multidão. Pois, como nenhuma das suas partes tem a sua forma, compõe-se a multidão de unidades, como a casa, do que não é casa. Não que as unidades constituam a multidão, enquanto que, sendo de natureza indivisível, a ela se lhe oponham mas, pelo que elas têm de ser; do mesmo modo por que as partes de uma casa a constituem, não por não serem casa, mas por serem determinados corpos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O múltiplo tem muitas acepções. Absolutamente, opõe-se à unidade; e, noutro sentido, implicando um certo excesso, opõe-se ao pequeno número. Por onde, no primeiro sentido, dois é multidão; no segundo, não.

RESPOSTA À QUARTA. — A unidade opõe-se privativamente ao múltiplo, enquanto este é dividido. Por onde, é necessário que a divisão exista, primeiro, na unidade; não absolutamente, mas, em virtude da apreensão da nossa razão. Pois, apreendemos o simples pelo composto e, por isso, definimos o ponto — o que não tem parte, ou, o princípio da linha. A multidão, porém, mesmo racionalmente, é conseqüente à unidade; pois, não concebemos seres divididos como multidão, senão porque atribuímos a unidade a cada parte da divisão. Logo, a unidade entra na definição da multidão, mas não esta, na daquela. A idéia de divisão, porém, o nosso intelecto a tira da negação do ser, de modo tal que, primeiramente, o intelecto apreende o ente; depois, diferenciando esse ente de outro, apreende a divisão; em terceiro lugar, a unidade, e em quarto e último, a multidão.

Art. 3 — Se Deus é uno.

(Infra., q. 103, a. 3; I Sent., dist. II, a. 1; II. dist. 1, q. 1, a. 1; I Cont. Gent., cap. XLII ; De Pot., q. 3, a. 6; Compend. Theol., cap. XV; De Div. Nom., cap. XIII, lect. II, III; VIII Physic., lect. XII; XII Metaphys., lect. X).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus não é uno.

1. — Pois, diz a Escritura (1 Cor 8, 5): E assim sejam muitos os deuses e muitos os senhores.
2. Demais. — Nem a unidade, princípio do número, nem quantidade nenhuma pode ser predicada de Deus. Do mesmo modo, nem a unidade, que se converte no ser, porque importa privação, sendo imperfeição, não pode convir a Deus. Logo, não se pode dizer que Deus é uno.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Dt 6, 4): Ouve, Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor.

SOLUÇÃO. — Por três razões se demonstra que Deus é uno. — A primeira funda-se na sua simplicidade. Pois, como é manifesto, aquilo que faz um ente singular ser o que é, de nenhum modo é comunicável a muitos, assim, o que faz Sócrates ser homem pode convir a muitos outros seres, mas só a um ser pode convir o que o constitui um determinado homem. Se portanto, Sócrates fosse o determinado homem, que é, pela mesma razão porque é homem, então, como não podem existir vários Sócrates, também não poderiam existir vários homens. E o mesmo se dá com Deus que, sendo a sua própria natureza, como já se demonstrou, é Deus pela mesma razão porque é um Deus e, portanto, é impossível existirem vários deuses.

A segunda funda-se na infinidade da sua perfeição. Pois, como já se demonstrou, Deus compreende em si a perfeição total do ser. Ora, se existissem vários deuses, necessariamente tinham que diferir e, portanto, algo conviria a um que não conviria aos outros; e se tal fosse uma privação, eles não seriam absolutamente perfeitos; se fosse perfeição, esta faltaria aos outros. Logo, é impossível existirem vários deuses. E, por isso, os antigos filósofos, quase arrastados pela verdade, admitindo um princípio infinito, consideravam-no único. — A terceira razão funda-se na unidade do mundo. Pois, vemos que todos os seres existentes se ordenam uns para os outros, na medida em que uns servem aos outros. Ora, coisas diversas não podem convir numa mesma ordem, se não forem assim dispostas por um só ordenador. Pois, a multiplicidade de seres reduz-se melhor à unidade da ordem por um só, do que por muitos ordenadores; porque a unidade é, em si, a causa da unidade, ao passo que a multiplicidade causa a unidade só acidentalmente, enquanto a tem, de certo modo. Ora, como o ser primeiro é perfeitíssimo por si mesmo e não por acidente, necessariamente, o que reduz todos os seres à unidade da ordem há-de ser uno. E a isto chamamos Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando o Apóstolo diz que os deuses são muitos, alude ao erro de certos, que adoravam muitos deuses, considerando tais os planetas, os demais astros, ou mesmo cada uma das partes deste mundo. E por isso, o Apóstolo acrescenta, no mesmo passo (1 Cor 8, 6): Para vós, porém há um só Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A unidade, princípio do número, não é predicada de Deus, mas só do que tem o ser material. Pois, essa unidade pertence ao gênero dos seres matemáticos, que têm o ser na matéria, embora dela abstraído pela razão. A unidade, porém, convertível no ser é metafísica e, por isso, não depende, em si mesma, da matéria. Ora, embora em Deus não haja nenhuma privação, contudo, pelo nosso modo de apreender, ele não é de nós conhecido senão por meio da privação e da remoção. E desde então, nada impede que prediquemos de Deus certas afirmações, privativamente, como: é incorpóreo, infinito. E do mesmo modo dizemos que é uno.

Art. 4 — Se Deus é soberanamente uno.

(I Sent., dist. XXIV, q. 1, a. 1; De Div. Nom., cap. XIII, lect. III).

O quarto discute-se assim. — Parece que Deus não é soberanamente uno.

1. — Pois, unidade significa privação de divisão. Ora, a privação não é suscetível de mais e de menos. Logo, Deus não é mais uno que os outros seres, que têm esse atributo.

2. Demais. — Nada é mais indivisível que o que o é, atual e potencialmente, como o ponto e a unidade. Ora, um ser é considerado uno na medida em que é indivisível. Logo, Deus não é mais uno que a unidade e que o ponto.

3. Demais. — O que é bom por essência é bom soberanamente. Logo, soberanamente uno é o que tem esse atributo por essência. Ora, todo ser é uno por essência, como se vê no Filósofo. Logo, todo ser é uno soberanamente e, portanto, Deus não o é mais que os outros seres.

Mas, *em contrário*, diz Bernardo: Entre todos os seres que consideramos unos, a unidade da Divina Trindade ocupa o primeiro lugar.

SOLUÇÃO. — O uno é o ente indiviso, logo, para que algo seja ao máximo uno é preciso que seja ente ao máximo e indiviso ao máximo. Ora, Deus é um e outro. Ele é ente ao máximo, uma vez que não tem um ser determinado por nenhuma natureza que o receba, mas Ele é o próprio ser subsistente, sem nenhuma determinação. Além do mais, é indiviso ao máximo, não estando dividido nem em ato nem em potência, de qualquer maneira que se possa dividir, mas é simples absolutamente, como já se demonstrou. Fica então claro que Deus é ao máximo uno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a privação em si mesma não seja suscetível de mais nem de menos, contudo, como o seu contrário o é, dizemos que também o privativo está sujeito a essa lei. Logo, na medida em que um ser é mais, menos, ou de nenhum modo dividido ou divisível, nessa mesma o consideramos mais, menos, ou soberanamente uno.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ponto e a unidade, que é princípio do número, não são soberanamente entes, porque não têm o ser senão num sujeito. Por onde, nenhum deles é soberanamente uno. Pois, como o sujeito não é tal, por causa da diversidade entre eles e os seus acidentes, assim, o mesmo se dá com o acidente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora todo ser seja uno pela substância, contudo, a substância de qualquer não pode causar, a título igual, a unidade, porque a substância de certos seres é composta de partes e a de outros, não.

Questão 12: Como Deus é conhecido por nós.

Tendo, no que fica dito, tratado de como Deus é, em si mesmo, resta tratarmos como é, em relação ao nosso conhecimento, i. é, como é conhecido pelas criaturas.

E nesta questão, discutem-se treze artigos:

Art. 1 — Se algum intelecto criado pode ver a Deus em essência.

(Infra., a. 4, ad 3; Ia lae., q. 3, a. 8, et q. 5, a. 1; IV Sent., dist. XLIX, q. 2, a. 1; III Cont. Gent., cap. LI, LIV, LVII; De Verit., q. 8, a. 1; Quodl., X, q. 8; Compend. Theol., cap. CIV, et part. II cap. XI, X; in Matt., cap. V; in Ioan., cap. I, lect. XI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que nenhum intelecto criado pode ver a Deus em essência.

1. — Pois, Crisóstomo, expondo aquilo do Evangelho (Jo 1, 18): Ninguém jamais viu a Deus, diz: o que Deus é, em si mesmo, não somente os profetas mas, nem os anjos e os arcanjos o viram. Pois, que criatura poderá ver, como é, o increado? E também Dionísio, falando de Deus: os sentidos não o alcançam, nem a fantasia, nem a opinião, nem a razão, nem a ciência. 2. Demais. — O infinito, como tal, é, em si mesmo, inconhecível. Ora, Deus é infinito, como se demonstrou. Logo é, como tal, inconhecível.

3. Demais. — O intelecto criado só pode conhecer o que existe, pois o que primeiramente cai sob a apreensão do sentido é o ente. Ora, Deus, não é um existente, mas está acima de toda a existência, como diz Dionísio.

4. Demais. — Sendo o objeto conhecido a perfeição do ser que conhece, deve haver proporção entre um e outro. Ora, o intelecto criado, distando infinitamente de Deus, não há nenhuma proporção entre eles. Logo, nenhum intelecto criado pode ver a Deus em essência.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Jo 3, 2): Nós outros o veremos bem como ele é.

SOLUÇÃO. — Como um ser é conhecível enquanto atual, Deus, ato puro, sem nenhuma potência, é, em si mesmo, soberanamente conhecível. Mas, o que é, em si mesmo, soberanamente conhecível pode não o ser a um determinado intelecto, pelo próprio excesso de sua inteligibilidade; assim, o sol, soberanamente visível, não pode ser visto pelo morcego, por causa do excesso da sua luz. — levando isto em consideração, certos disseram que nenhum intelecto criado pode ver a Deus, em essência. — Mas, esta opinião é errônea. Pois, consistindo a felicidade última do homem, na sua altíssima operação, que é a do intelecto, se o intelecto criado não pudesse nunca ver a essência de Deus, ou não alcançaria nunca a beatitude, ou esta haveria de consistir em outro ser que não Deus, o que é contrário à fé. Pois, a perfeição última da criatura racional está no que é o princípio da sua existência, e um ser é perfeito na medida em que atinge o seu princípio. Além disso, tal opinião é também contrária à razão, pois é ínsito no homem o desejo natural de conhecer a causa, depois de conhecido o efeito, nascendo daqui a admiração. Se, portanto, a inteligência da criatura racional não pudesse atingir a causa primeira das coisas, seria vão o desejo da natureza. — Por onde, devemos admitir, pura e simplesmente, que os bem-aventurados vêem a essência de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um e outro passo referem-se à visão da compreensão e, por isso, antes, Dionísio tinha dito: De todos ele é universalmente incompreensível e os sentidos etc. E Crisóstomo, logo depois das palavras citadas, acrescenta: Visão, aqui, significa a contemplação e a compreensão certíssima do Pai, tal como o Pai mesmo a tem do Filho.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O infinito próprio à matéria, não delimitada pela forma, é, em si mesmo, inconhecível, porque todo o conhecimento se realiza por meio da forma. Más, o infinito da forma não delimitada pela matéria é, em si mesmo, soberanamente conhecível. Ora, é deste último modo, e não do primeiro, que Deus é infinito, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não se diz que Deus é um inexistente porque de nenhum modo exista, mas, por estar acima de tudo o que existe, sendo o seu próprio ser. Donde se segue, não que seja absolutamente inconhecível, mas, que excede todo conhecimento, isto é, não pode ser compreendido.

RESPOSTA À QUARTA. — Proporção tem duplo sentido. Num, significa relação certa entre duas quantidades; assim, duplo, triplo, igual são espécies de proporção. Noutro, significa qualquer proporção entre dois termos; e assim, pode haver proporção entre a criatura e Deus, enquanto aquele se lhe refere como o efeito à causa, e a potência ao ato. E neste sentido o intelecto criado pode ser proporcionado ao conhecimento de Deus.

Art. 2 — Se a essência de Deus é vista pelo intelecto criado mediante alguma imagem interior.

(III Sent., dist. XIV, a. 1, q. 3; IV, dist. XLIX, q. 2, a. 1; De Verit., q. 8, a. 1; q. 10, a. 2; III Cont. Gent., cap. XLIX, LI; IV, cap. VII; Quodl., VII, q. 1, a. 1; Compend. Theol., cap. CV, et part II, cap. IX; in Ioan., cap. I, lect. XI; cap. XIV, lect. II; in I Cor., cap. XIII, lect. IV; De div. Nom., cap. I, lect. I; in Boet., De Trin., q. 1, a. 2)

O segundo discute-se assim. — Parece que a essência de Deus é vista pelo intelecto criado mediante uma imagem interior.

1. — Pois, diz a Escritura (1 Jo 3, 2): Sabemos que, quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele; porquanto, nós outros o veremos bem como ele é.

2. Demais.— Agostinho diz: Quando conhecemos a Deus, forma-se em nós uma imagem dele.

3. Demais. — A inteligência em ato é idêntica ao inteligível em ato, como o sentido em ato o é ao sensível em ato. Ora, tal, não se dá senão em quanto o sentido é informado pela imagem da coisa sensível, e o intelecto pela da coisa inteligida. Logo, se Deus for visto em ato pelo intelecto criado, necessariamente há de sê-lo por alguma imagem.

Mas, *em contrário*, Agostinho, explicando o passo do Apóstolo — vemos agora como num espelho em enigma. — diz: As palavras espelho e enigma podem-se entender como significando quaisquer imagens acomodadas ao nosso conhecimento de Deus. Ora, ver a Deus em essência, não é vê-lo enigmaticamente, nem através de um espelho; antes, é vê-lo de modo oposto a este último. Logo, a divina essência não é vista por meio de imagens.

SOLUÇÃO. — Tanto para a visão sensível, como para a intelectual, duas condições se requerem: a virtude visiva e a união da coisa vista com a potência que vê; pois, a visão atualiza-se só porque a coisa vista está, de certo modo, em quem vê. Ora, é claro que as coisas corpóreas vistas não podem estar em essência, em quem as vê, mas só em imagem; assim como está nos olhos, não a substância, mas, a imagem da pedra, pela qual a visão se atualiza. Do contrário, se a coisa vista fosse também o princípio da virtude visiva, necessariamente, quem a visse dela receberia tanto a virtude da visão como a forma pela qual a vê.

Ora, é manifesto que Deus é, de um lado, o autor da faculdade intelectual e, de outro lado pode ser visto pela inteligência. E como a virtude intelectual da criatura não é a essência de Deus, conclui-se que é uma imagem participada dela, que é a inteligência primeira. Por onde, a virtude intelectual da criatura é chamada um certo lume inteligível, quase derivado da luz primeira, quer isto se entenda da virtude natural, ou de alguma perfeição acrescentada, na ordem da graça ou da glória. Logo, para ver a Deus, é necessária uma certa imagem dele, na potência visiva, pela qual a inteligência se torna capaz de vê-lo.

Mas, quanto à coisa vista, que, necessariamente há de unir-se, de algum modo, ao sujeito que vê, a essência de Deus não pode ser vista por nenhuma imagem criada. Primeiro, porque, como diz Dionísio, por meio de imagens de coisas de ordem inferior, de nenhum modo podem ser conhecidas coisas superiores; assim pela imagem de um corpo, não pode ser conhecida a essência de um ser incorpóreo; e, com maioria de razão, a essência de Deus não pode ser vista por nenhuma espécie criada. Segundo, porque a essência de Deus é o seu próprio ser, como já se demonstrou, o que não se dá com nenhuma forma criada, que, logo, não pode ser imagem que represente, ao sujeito que vê, a sobredita essência — Terceiro, porque a divina essência é algo de incircunscrito, contendo em si de modo sobre-eminente tudo o que pode ser expresso ou inteligido pelo intelecto criado; e, portanto, de nenhum modo pode ser representada por qualquer espécie que seja, porque toda forma criada é determinada por alguma noção, como a sabedoria, ou a potência, ou a existência mesma, ou algo de semelhante. Por onde, dizer que Deus pode ser visto por meio de alguma imagem, é dizer que a essência divina não pode ser vista, o que é errôneo.

Logo, devemos dizer que para vermos a essência de Deus, é necessário alguma semelhança por parte da potência visiva, a saber, o lume da glória divina, ajudando o intelecto para que veja a Deus, como está na Escritura (Sl 35, 10): E no teu lume veremos o lume. Logo, a essência de Deus não pode ser vista por nenhuma imagem criada, que a represente tal como ela em si mesma é.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O passo aduzido se refere à imagem que participa do lume da glória.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No lugar citado, Agostinho refere-se ao conhecimento de Deus, que temos nesta vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A divina essência é o seu ser mesmo. Por onde, assim como as outras formas inteligíveis, que não são o próprio ser, unem-se ao intelecto por um certo ser, pelo qual o informam e atualizam, assim, a essência divina une-se ao intelecto, criado, como inteligência em ato que já é, atualizando o intelecto, por si mesma.

Art. 3 — Se a essência de Deus pode ser vista com os olhos do corpo.

(Infra., a. 4, ad 3; IIa IIae, q. 175, a. 4; IV Sent., dist. XLIV, q. 2, a. 2; in Matt., cap. V.)

O terceiro discute-se assim. — Parece que a essência de Deus pode ser vista com os olhos do corpo.

1. — Pois, diz a Escritura (Jó 19, 26): E na minha carne verei a Deus, etc.; e ainda (42, 5): Eu te ouvi por ouvido da orelha, mas agora te vê o meu olho.

2. Demais. — Agostinho diz: A virtude dos olhos deles (dos bem-aventurados) será, pois, mais poderosa; não que vejam mais penetrantemente do que dizem que as serpentes ou as águias vêem; porquanto, por maior que seja a intensidade da vista desses animais, não podem ver mais

que os corpos; mas, porque verão os seres incorpóreos. Ora, quem pode ver o incorpóreo pode elevar-se até à visão de Deus. Logo, os olhos glorificados podem ver a Deus.

3. Demais. — Deus pode ser visto, em visão imaginária, pelo homem, pois diz a Escritura (Is 6, 1): Vi o Senhor assentado sobre um alto e elevado sólio, etc. Ora, sendo a fantasia um movimento produzido pelo sentido, em ato, a visão imaginária origina-se do sentido, como ensina Aristóteles: Logo, Deus pode ser visto por visão sensível.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A Deus nunca ninguém viu, nem nesta vida, tal como ele é, nem na vida dos anjos, de modo porque são vistos os seres materiais, por visão corpórea.

SOLUÇÃO. — É impossível que Deus seja visto, quer pelo sentido da vista, quer por algum outro sentido ou potência da parte sensitiva. Pois, toda potência desse gênero é ato de um órgão corpóreo, como a seguir se dirá. Ora, o ato é proporcionado à potência a que pertence. Logo, nenhuma potência sensível pode ir além dos seres corpóreos. Ora, sendo Deus incorpóreo, como já demonstramos, não pode ser visto pelo sentido, nem pela imaginação, mas só pelo intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão — na minha carne verei a Deus, meu salvador — não significa que Deus haja de ser visto com os olhos da carne. Assim também o passo — mas agora te vê o meu olho se refere à visão mental, no sentido do Apóstolo (Ef 1, 17): Deus vos dê o espírito de sabedoria e de luz, para o conhecerdes, os olhos iluminados do vosso coração.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Agostinho emprega, no passo aduzido, linguagem dubitativa e condicional, o que é claro pelo que diz antes: Pois eles teriam uma potência toda diferente (i. é, os olhos dos glorificados) se por eles fossem vistas as naturezas incorpóreas. E, logo depois, vem a **SOLUÇÃO.**: É muito crível que, então, veremos os corpos que formam os novos céus e as terras novas, de modo que vejamos, com claríssima evidência, Deus presente em toda parte e governando todas as coisas, mesmo as corpóreas; não como agora, apreendendo com inteligência as coisas invisíveis de Deus, por meio das suas criaturas; mas, como no meio de homens vivos, e exercendo os movimentos da vida, logo que os vemos, não cremos apenas que vivem, mas os vemos realmente, como tais. Donde é claro, que ele quer dizer, que os olhos glorificados. hão-de ver a Deus como agora os nossos olhos vêem a vida de um homem. Ora, esta não é vista pelos olhos corpóreos, como algo de visível em si mesma, mas como um sensível accidental, que não é conhecido pelo sentido, mas conjuntamente com este, por alguma outra potência cognoscitiva. Porém, em virtude da perspicácia do intelecto e da refulgência da claridade divina, num mundo renovado, pode-se dar que, da visão dos corpos, imediatamente conheçamos intelectualmente a divina presença;

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na visão imaginária não se vê a essência de Deus, mas realiza-se uma forma na imaginação, representativa de Deus, segundo uma certa semelhança, no gênero daquelas de que se serve a Escritura divina, quando descreve metaforicamente as coisas sensíveis.

Art. 4 — Se o intelecto criado pode, pelas suas potências naturais, ver a essência divina.

(Infra., q. 64, a. 1, ad 2; Ia Iae., q. 5, ^a 5; II Sent., dist. IV a. 1; dist. XXIII, q. 2, a. 1; IV, dist. XLIX, q. 2, a. 6; I Cont. Gent., cap. III; III, cap. XLIX, LII; De Verit., q. 8, art. 3; De Anima, a. 17, ad 10; in I Tim., cap. VI, lect. III).

O quarto discute-se assim. — Parece que o intelecto criado pode, pelas suas potências naturais, ver a essência divina.

1. — Pois, diz Dionísio: O anjo é um espírito puro, claríssimo, recebendo em si, por assim dizer, toda a beleza de Deus. Ora, um ser é visto quando é visto o seu espelho. Logo, como o anjo se entende a si mesmo, pelas suas faculdades naturais, há-de entender também, do mesmo modo, a essência divina.

2. Demais. — O que é sumamente visível torna-se-nos menos visível por defeito da possa vista corpórea ou intelectual. Ora, o intelecto angélico não padece nenhum defeito. Logo, sendo Deus sumamente inteligível, há-de sê-lo para o anjo, e, portanto, este pode, pelas suas potências naturais, apreender outros inteligíveis, e, com maior razão, entender a Deus.

3. Demais. — O sentido do corpo não pode elevar-se até entender a substância incorpórea, que lhe está acima da natureza. Se, pois, ver a Deus em essência excede a natureza de qualquer intelecto criado, conclui-se que nenhuma pode chegar a ver a essência de Deus, o que é errôneo, como do sobredito resulta. Logo, é natural ao intelecto criado ver a essência de Deus.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Rm 6, 23): A graça de Deus é a vida eterna. Ora, esta consiste na visão da essência divina, conforme aquilo do Evangelho (Jo 17, 3): Esta é a vida eterna em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus a ti, etc. Logo, ver a essência de Deus convém ao intelecto criado, por graça e não por natureza.

SOLUÇÃO. — É impossível ao intelecto criado ver a essência de Deus, pelas suas faculdades naturais. Pois, o conhecimento opera-se pela presença do objeto no sujeito, Ora, aquele está no segundo, conforme ao modo deste. Logo, o conhecimento de qualquer sujeito conhecente há-de ser conforme ao modo da natureza deste. Se, portanto, o modo de ser do objeto conhecido exceder o modo da natureza do sujeito, que conhece, o conhecimento desse objeto há-de, necessariamente, exceder a natureza do sujeito.

Ora, é múltiplo o modo de existir das coisas. Uma, por natureza, não têm o ser senão numa certa matéria individual, e tais são todos os seres corpóreos. Outras, e tais as substâncias incorpóreas a que chamamos anjos, são por natureza subsistentes por si mesmas, sem nenhuma matéria; contudo, não são o próprio ser mas o possuem pois, só de Deus é próprio o modo de existir, pelo qual é o seu mesmo ser subsistente.

Ora, sendo a nossa alma, pela qual conhecemos, a forma de uma determinada matéria, é-nos conatural conhecer as coisas que têm o ser só na matéria individual. A nossa alma, porém, encerra virtudes cognoscitivas de duas espécies, uma é ato de órgão corpóreo e a esta é conatural conhecer as coisas que têm o ser na matéria individual; e, por isso, os sentidos não podem conhecer senão o singular. Outra, porém, é a virtude cognoscitiva do intelecto... que não é ato de nenhum órgão corpóreo; e por isso é-nos conatural conhecer, por meio dele as naturezas que têm o ser numa determinada matéria individual, mas não como tais, senão enquanto abstrai dessa matéria pela consideração da inteligência. Por onde, pela inteligência, podemos conhecer tais coisas universalmente, o que sobrepuja a capacidade do sentido. — Ao intelecto angélico, por seu lado, é conatural conhecer as naturezas, que não existem na matéria, o que sobreleva a faculdade natural do intelecto, no estado da vida presente, em que está unida ao corpo.

Ora, de tudo isto se conclui, que conhecer o ser mesmo subsistente é conatural só ao intelecto divino e sobre-excede a faculdade natural de qualquer intelecto criado, porque nenhuma criatura é o seu

próprio ser, mas o tem participadamente. — Logo, o intelecto criado não pode ver a Deus, por essência, a menos que Deus, por graça, se lhe una e se lhe torne inteligível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É conatural ao anjo o modo de conhecer a Deus consistente em ter o próprio anjo, em si, uma refulgente semelhança de Deus. Ora, conhecer a Deus por qualquer semelhança criada não é conhecer a essência de Deus, como acima ficou dito. Logo, não se conclui que o anjo possa, pelas suas potências naturais, conhecer a essência de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A inteligência do anjo não tem defeito, entendendo-se esta palavra privativamente, i. é, de modo que ao anjo falte algo do que deve ter. Tomada, porém, em sentido negativo, não há criatura que não seja deficiente comparada com Deus, pois não tem aquela excelência própria de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vista, sendo absolutamente material, de nenhum modo pode elevar-se ao que quer que seja de imaterial. Porém o nosso intelecto, como o angélico, elevado, de certo modo e por natureza, acima da matéria, pode ascender, pela graça, a algo de mais alto que lhe sobrepassa a natureza. E a prova é que a vista de modo nenhum conhece por abstração o que conhece concretamente; assim, de nenhum modo pode perceber uma natureza senão como individual. Porém, o nosso intelecto pode considerar abstratamente o que conhece de maneira concreta. Assim, embora conheça coisas que têm a forma realizada na matéria, contudo, decompõe o composto nas suas duas componentes e considera a forma em si mesma. Semelhantemente, o intelecto angélico, embora lhe seja conatural conhecer o ente concreto em uma natureza particular, pode contudo separá-lo pelo intelecto, conhecendo que uma coisa é ele e outra, o ser que tem. Por onde, o intelecto criado sendo capaz, por natureza, de apreender uma forma concreta e um ser concreto, abstratamente, por uma como análise resolutiva, pode também, pela graça, ser elevado, de modo que conheça a substância separada e o ser separado subsistente.

Art. 5. — Se o intelecto criado precisa, para ver a essência de Deus, de algum lume criado.

(II Sent., dist. XIV, a. 1, q. 3; IV, dist., XLIX, q. 2, a. 6; III Cont. Gent., cap. LIII, LIV; De Verit., q. 8, a. 3; q. 18, a. 1, ad 1; q. 20, a. 2; Quodl., VII, q. 1, a. 1; Compend. Theol., cap. CV).

O quinto discute-se assim. — Parece que o intelecto criado não precisa de nenhum lume criado para ver a essência de Deus.

1. — Pois, as coisas sensíveis, por si mesmas lúcidas, não precisam de nenhum outro lume para serem vistas. Logo, nem as inteligíveis. Ora, como Deus é inteligível, não é visto por nenhum lume criado.

2. Demais. — Se Deus é visto por um intermediário não o é em essência. Ora, tal se dá se é visto por meio de um lume criado. Logo, não é visto em essência.

3. Demais. — Nada impede que o que é criado seja natural a uma criatura. Se, pois, a essência de Deus é vista por meio de algum lume criado, este lume poderá ser natural a alguma criatura que, então, não precisaria de nenhum outro lume para ver a Deus, o que é impossível. Logo, não é necessário a toda criatura acrescentar-se um lume, para ver a essência de Deus.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 35, 10): No teu lume veremos o lume.

SOLUÇÃO. — Tudo o que é elevado acima da natureza própria é necessário que tenha uma disposição, que lhe seja superior; assim, se o ar tiver que receber a forma do fogo, é necessário que receba alguma disposição para tal forma. Ora, quando um intelecto criado vê a Deus em essência, esta torna-se-lhe a forma inteligível. Por onde, é necessário lhe seja acrescentada alguma disposição sobrenatural, para que se eleve a tanta sublimidade. Ora, como a virtude natural do intelecto criado não lhe basta para que veja a essência de Deus, como já demonstramos, necessário é lhe seja aumentada pela divina graça a virtude intelectual, e este aumento chama-se iluminação do intelecto, assim como o próprio inteligível é chamado luz ou lume, do qual diz a Escritura (Ap 21, 23): A claridade de Deus a alumiou, i. é, a sociedade dos bem-aventurados que vêem a Deus. E este lume os torna deiformes, i. é, semelhantes a Deus, conforme aquilo do Evangelho (1 Jo 3, 2): Quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele e o veremos bem como ele é.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lume criado é necessário para ver a essência de Deus; não que torne essa essência inteligível, que, em si mesma, é incompreensível, mas porque dá ao intelecto a capacidade de entender, do modo pelo qual o hábito dá a uma potência capacidade de operar. Semelhantemente, o lume corpóreo é necessário para a visão exterior, tornando, atualmente, o meio transparente, de maneira que possa a cor afetá-lo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é preciso que o lume em questão, necessário para vermos a essência de Deus, seja uma imagem na qual vejamos essa essência, mas, sim uma quase perfeição do intelecto, que o fortifica para que possa ver a Deus. Por onde, pode-se dizer, que não é um intermediário no qual, mas antes, pelo qual Deus é visto. Ora, isto não tolhe a visão de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A disposição para a forma do fogo não pode ser natural, senão para o que já tem essa forma. Por onde, o lume da glória só poderia ser natural à criatura se esta fosse de natureza divina, o que é impossível. Mas, por este lume, a criatura racional torna-se deiforme, como dissemos.

Art. 6 — Se os que vêem a essência de Deus, uns a vêem mais perfeitamente que outros.

(Infra, q. 62, a. 9; IV Sent., dist. XLIX, q. 2, a. 4; III Cont. Gent., cap. LVIII)

O sexto discute-se assim. Parece que, dos que vêem a essência de Deus, uns não a vêem mais perfeitamente que outros.

1. — Pois, diz a Escritura (1 Jo 3, 2): Nós outros o veremos bem como ele é. Ora, Deus só tem um modo de ser. Logo, será visto por todos do mesmo modo e, portanto, não mais perfeitamente por uns do que por outros.

2. Demais. — Agostinho diz que uma mesma coisa não pode ser entendida mais por um do que por outro. Ora, todos os que vêem a Deus em essência a entendem; pois, Deus é visto pelo intelecto e não pelo sentido, como já se estabeleceu. Logo, dos que vêem a essência de Deus, uns não a vêem mais claramente que outros.

3. Demais. — Por duas razões pode uma coisa ser vista mais perfeitamente por uns do que por outros: por causa do objeto visível, ou por causa da potência visual de quem vê. No primeiro caso, é porque o objeto é recebido por quem vê mais perfeitamente, i. é, por semelhança mais perfeita. Ora, isto não se dá no caso vertente, pois Deus está presente ao intelecto, que lhe contempla a essência, não por qualquer semelhança, mas pela essência mesma. Donde se conclui, que só por diferença da potência

intelectiva é que uns a vêem mais perfeitamente que outros e, portanto, quem tiver a potência. intelectiva naturalmente mais sublime, mais claramente a verá. Ora, isto é inadmissível, porque foi prometida aos homens uma beatitude igual à dos anjos.

Mas, *em contrário*, a vida eterna consiste na Visão de Deus, conforme aquilo da Escritura (Jo 17, 3): A vida eterna porém consiste em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus, etc. Logo, se todos vêem igualmente a essência de Deus, na vida eterna, todos serão iguais. Ora, o Apóstolo diz o contrário (1 Cor 15, 41): Há diferença de estrela a estrela na claridade.

SOLUÇÃO. — Dos que vêem a essência de Deus, uns a vêem mais perfeitamente que outros, o que não se dá, porque haja em uns semelhança de Deus mais perfeita que em outros; pois, essa visão não se há-de realizar por nenhuma semelhança, como demonstramos; mas, sim, porque o intelecto de uns terá maior virtude ou faculdade para ver a Deus, que o de outros. Ora, a faculdade de ver a Deus não é própria ao intelecto criado, pela sua natureza mesma, mas, pelo lume da glória, que o constitui numa como deiformidade, conforme resulta do que já foi visto. Por onde, o intelecto que mais participar do lume da glória mais perfeitamente verá a Deus. Ora, desse lume mais participa quem mais caridade tem, porque onde há maior caridade há mais desejo e este torna, de certo modo, quem deseja, apto e preparado para receber o desejado. Logo, quem mais caridade tiver mais perfeitamente verá a Deus e mais feliz será.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na expressão — nós outros o veremos bem como ele é — o advérbio como determina o modo da visão relativamente à coisa vista, sendo o sentido: nós o veremos bem como ele é, porque lhe veremos o ser mesmo que se lhe identifica com a essência. Mas, não determina o modo da visão relativamente a quem yê, como se significasse que o modo de ver será perfeito, como perfeito é, em Deus o modo de ser.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.** — Pois, quando se diz que uns não integem a mesma coisa mais que outros, isto é verdade se se refere ao modo de ser integido, pois quem o integir diferentemente do que é não o intege verdadeiramente; não é verdade, porém, se se referir ao modo de quem intege, pois o integir de uns é mais perfeito que o de outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A diversidade da visão não será por causa do objeto, porque o mesmo objeto — a essência de Deus — será apresentado a todos; nem por causa da participação diversa do objeto, por meio de semelhanças diferentes; mas, por causa da capacidade diversa dos intelectos, não natural, mas gloriosa, como dissemos.

Art. 7 — Se os que vêem a Deus em essência o compreendem.

(III Sent., dist. XIV, a. 2, q. 1; dist. XXVII, q. 3, a. 2; IV, dist. XLIX q. 2, a. 3; III Cont. Gent., cap. LV; Qq disp., De Verit., q. 2, a. 1, ad 3; q. 8, a. 2; q. 20, a. 5; De Virtut., q. 2, a. 10, ad 5; Comp. Theol., cap. CVI; in Ioan., cap. I, lect. XI; Eph., cap. V, lect. III)

O sétimo discute-se assim — Parece que os que vêem a Deus em essência o compreendem.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Fp 3, 12): Mas eu prossigo, para ver se de algum modo poderei compreender. Ora, não prosseguia em vão, como ele próprio o diz (1 Cor 9, 26): Pois eu assim corro, não como a coisa incerta. Logo, compreende. E, pela mesma razão os outros, que ele para tal convida, dizendo (1 Cor 9, 24): correi de tal maneira que o alcanceis.

2. Demais. — Como diz Agostinho, é compreendido o que é totalmente visto, de modo que nada escape a quem vê. Ora, se Deus é visto em essência, há-de sê-lo totalmente e de modo que nada escape a quem o vê, pois Deus é simples. Logo, quem o vê em essência o compreende.

3. Demais. — E nem vale dizer que é visto todo, mas não totalmente. — Totalmente exprime o modo de quem vê, ou o modo de ser visto. Ora, quem vê a Deus em essência o vê totalmente, se nos referirmos ao modo do ser visto, pois o vê como ele é, conforme se disse. Semelhantemente, vê-o totalmente, se nos referirmos ao modo de quem vê, pois o intelecto de quem vê a essência de Deus a vê com toda virtude de que é capaz. Logo, quem vê a Deus em essência vê-o totalmente. Logo, compreende-o.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Jr 32, 18): Ó fortíssimo, grande e poderoso, o Senhor dos exércitos é o teu nome. Grande conselho e incompreensível no pensamento. Logo, não pode ser compreendido.

SOLUÇÃO. — Nenhum intelecto criado pode compreender a Deus; porém, atingi-lo, de qualquer modo, pela mente, é grande beatitude, diz Agostinho.

E isto se evidencia considerando que compreendemos o que perfeitamente conhecemos. Ora, é perfeitamente conhecido o que o é em toda a sua cognoscibilidade. Por onde, não é compreendido aquilo que, sendo cognoscível por ciência demonstrativa, é admitido por opinião fundada em alguma razão provável. Assim, compreende que um triângulo tem os três ângulos iguais a dois retos quem aceitar essa verdade em virtude de uma demonstração; quem a aceitar, porém, por uma opinião provável, porque é uma proposição expressa pelos sábios ou por muitos outros, não a compreende, porque não alcança o perfeito modo do conhecimento pelo qual essa verdade é cognoscível.

Ora, nenhum intelecto criado pode alcançar aquele perfeito modo de conhecimento pelo qual a essência divina é cognoscível, o que assim se demonstra. Um ser é cognoscível na medida em que é atual. — Ora, Deus, cujo ser é infinito, como já demonstramos, é infinitamente cognoscível; mas, nenhum intelecto criado pode conhecê-lo infinitamente, porque cada qual conhece a divina essência mais ou menos perfeitamente, conforme é inundado de maior ou de menor lume da glória. Ora, como o lume criado da glória, recebido por qualquer intelecto criado, não pode ser infinito, é impossível que qualquer intelecto dessa natureza conheça infinitamente a Deus. Logo, não pode compreendê-lo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A palavra compreensão tem duplo sentido. Um estrito e próprio, segundo o qual um objeto se inclui no sujeito que compreende; e, neste sentido, Deus não pode, de nenhum modo, ser compreendido pelo intelecto, nem por nenhuma outra potência, porque, sendo infinito, não pode ser incluído no finito, de maneira que algum ser finito possa compreendê-lo tal como infinitamente é. Ora, é dessa compreensão que agora se trata. Mas, a compreensão, em sentido, mais amplo, opõe-se à pesquisa; assim, diz-se que compreende aquele que possui a quem procurava. E neste sentido, Deus é compreendido pelos bem-aventurados, conforme aquilo da Escritura (Ct 3, 4): Aferrei dele nem o largarei; sentido no qual se entendem os lugares do Apóstolo sobre a compreensão. Neste sentido, a compreensão é um dos três dotes da alma correspondente à esperança, como a visão à fé, e a fruição à caridade. Nós, porém, não temos ou possuímos tudo o que vemos, pois vemos às vezes, o que está distante ou o que escapa ao nosso poder. Nem tão pouco, fruimos de tudo o que temos, quer porque não nos deleitamos com tais causas, quer porque não são o fim último do nosso desejo, que não satisfazem nem acalmam. Ora, estas três coisas os eleitos as possuem em Deus: vêem-no e, por isso, têm-no sempre presente e podem vê-lo sempre; e, por fim, possuindo-o, fruem-no como fim último, que satisfaz o desejo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus é incompreensível, não porque haja uma parte dele que é vista e outra não; mas, porque não é visto tão perfeitamente como é visível. Assim, uma proposição demonstrável não é conhecida total e perfeitamente, como é cognoscível, quando conhecida por uma razão provável, embora desse tudo, tudo dela se conheça — sujeito, predicado e composição. Por isso Agostinho, definindo a compreensão, diz: Compreendemos o todo quando o vemos de modo tal que nada dele nos escape, ou quando os seus limites podem ser vistos pelo olhar. Ora, vemos os limites de um objeto quando chegamos ao fim, no modo de conhecê-lo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A palavra — totalmente — significa o modo de ser do objeto; não que o modo total de ser do objeto não seja apreendido pelo conhecimento mas, porque não é o modo de ser do conhecimento. Por onde, quem vê a Deus em essência vê, nele, que existe infinitamente e é infinitamente cognoscível; mas, esse modo infinito não lhe pertence, de maneira que conheça infinitamente; assim, podemos saber provavelmente que uma proposição é demonstrável, embora não a conheçamos demonstrativamente.

Art. 8 — Se os que vêem a Deus em essência vêem tudo em Deus.

(Infra., q. 57, a. 5; q. 106, a. 1, ad 1; III q. 10, a. 2; II Sent., dist. XI, a. 2; III, dist. XIV, a. 2, q. 2; IV, dist. XLV, q. 3, a. 1; dist. XLIX, q. 2, a. 5; III Cont. Gent., cap. LVI LIX; De Verit., q. 8, a. 4; q. 20, a. 4, 5).

O oitavo discute-se assim. — Parece que os que vêem a Deus em essência vêem tudo em Deus.

1. Pois, diz Gregório: O que não verão os que vêem a quem tudo vê? Ora, Deus vê tudo. Logo, tudo vêem os que vêem a Deus.

2. Demais. — Quem vê um espelho vê tudo o que nele reflete. Ora, todos os seres feitos por Deus, ou os que ele pode fazer, nele se refletem como num espelho; pois Deus conhece, em si mesmo, todas as coisas. Logo, quem vê a Deus vê tudo o que existe ou pode existir.

3. Demais. — Quem entende o mais entende o menos, como diz Aristóteles. Ora, tudo o que Deus faz ou pode fazer é menos que a sua essência. Logo, quem entende a Deus entende tudo que Deus faz ou pode fazer.

4. Demais. — A criatura racional deseja naturalmente saber tudo. Se, pois, vendo a Deus, não souber tudo, não acalma o seu desejo natural e, então, vendo a Deus, não será feliz, o que é inadmissível. Logo, vendo a Deus sabe tudo.

Mas, *em contrário*, os anjos vêem a Deus por essência e, entretanto, não sabem tudo. Pois os inferiores são purificados da ignorância, pelos superiores, como diz Dionísio. E, além disso, eles não conhecem os futuros contingentes e as cogitações dos corações, que só a Deus pertencem. Logo, os que vêem a essência de Deus nem por isso vêem tudo.

SOLUÇÃO. — O intelecto criado, vendo a essência divina, não vê nela, por isso, tudo o que Deus faz ou pode fazer. Pois, é manifesto que as coisas são vistas em Deus segundo nele estão. Ora, todas as coisas estão em Deus como os efeitos estão virtualmente na causa. Por onde, são vistas em Deus como aqueles, nestas. Mas, é manifesto que, quanto mais perfeitamente uma coisa for vista, tanto mais efeitos nela poderão ser descobertos. Assim, quem tem um intelecto eminente deduz imediatamente, de um princípio demonstrativo proposto, o conhecimento de muitas conclusões, o que não pode fazer quem, dotado de intelecto mais fraco, precisa de receber de outrem a explicação de cada uma dessas conclusões. Por onde, o intelecto que compreende totalmente a causa, pode conhecer, nela, todos os

efeitos com as suas razões. Ora, nenhum intelecto criado pode compreender totalmente a Deus, como já demonstramos. Logo, nenhum, vendo a Deus, pode saber tudo o que ele faz ou pode fazer, o que seria compreender-lhe o poder. Mas o intelecto que mais perfeitamente vir a Deus, tanto mais poderá conhecer o que ele faz ou pode fazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Gregório refere-se à suficiência do objeto, i. é, Deus que, em si mesmo, contém suficientemente todas as coisas e as manifesta. Mas daí não se segue que, quem o vê tudo conheça, porque ninguém o compreende perfeitamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quem vê um espelho não vê necessariamente tudo o que ele reflete, a menos que, com o olhar, o abranja perfeitamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora seja mais ver a Deus, que todo o resto, contudo, é mais vê-lo de modo tal a conhecer nele todas as coisas, que de modo a nele conhecer não todas, mas poucas ou muitas. Pois, como já se demonstrou, a multidão das causas conhecidas em Deus depende do modo mais ou menos perfeito de o ver.

RESPOSTA À QUARTA. — O desejo natural da criatura racional é conhecer tudo o que lhe pertence à perfeição do intelecto, a saber, as espécies, os gêneros e as razões das coisas, que verá em Deus quem lhe vir a essência. Porém, conhecer seres singulares ou os seus pensamentos e atos não é da perfeição do intelecto criado, nem é essa a tendência do seu desejo, bem como não lhe pertence conhecer o que Deus não fez, mas pode fazer. Aliás, se só Deus fosse visto, fonte e princípio de todo ser e de toda verdade, ele satisfaria o desejo natural de saber, de modo tal, que nada mais buscaríamos e seríamos felizes. Por isso, diz Agostinho: (Ó Deus), como o homem é infeliz! Conhece tudo, menos a ti! Feliz, contudo, de quem te conhecer, ignorando tudo o mais! Quem te conhecer, porém, a ti e a todas as coisas, não por elas será mais feliz, mas, por ti só, bem-aventurado.

Art. 9 — Se os que vêem a divina essência nela vêem as coisas por meio de certas imagens.

(III Sent., dist. XIV, a. 1, q. 4, 5; De Verit., q. 8, a. 5).

O nono discute-se assim. — Parece que os que vêem a divina essência nela vêem as coisas por meio de certas imagens.

1. — Pois, todo conhecimento se dá por uma assimilação entre o conhecente e o conhecido. Assim, se o intelecto, em ato de conhecimento, se torna, no objeto inteligido, em ato de inteligibilidade, é por ser informado pela semelhança do que deve conhecer; do mesmo modo que, se a visão em ato se torna no sensível em ato, é porque a pupila é informada pela semelhança da cor. Por onde, o intelecto que vê a Deus em essência, para ver nele algumas criaturas há-de ser informado pelas semelhanças delas.

2. Demais. — Conservamos na memória as coisas que vimos primeiro. Ora, São Paulo, vendo num rapto a essência de Deus, como diz Agostinho, recordava-se, depois de acabada a visão, de muitas coisas que nela vira; e, por isso, ele mesmo diz (2 Cor 12, 4) que ouviu lá palavras secretas que não é permitido a um homem referir. Logo, é forçoso admitir que no seu intelecto permaneceram certas semelhanças das coisas de que se recordava. E, pela mesma razão, quando contemplava presencialmente a essência de Deus, tinha certas semelhanças ou espécies das coisas que nela via.

Mas, *em contrário*, pela mesma espécie vemos o espelho e as coisas que ele reflete. Ora, todas as coisas são vistas em Deus, que é um como espelho inteligível. Logo, se Deus mesmo não é visto por meio de

nenhuma semelhança, mas pela sua essência, também as coisas nela vistas não são vistas por nenhuma semelhança ou espécie.

SOLUÇÃO. — Os que contemplam a Deus em essência não vêem por nenhuma espécie as coisas que nela vêem, mas, por essa essência divina mesma, que lhes está unida ao intelecto. Assim, conhecemos uma coisa quando temos uma imagem dela, o que de dois modos se pode dar. Pois, como duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si; de dois modos a potência cognoscitiva pode assimilar-se a um objeto cognoscível. Ou em si, quando é diretamente informada pela imagem do objeto, e então o conhece em si mesmo; ou quando informada pela espécie de outro objeto semelhante ao primeiro, e então este não é conhecido em si mesmo mas, por meio do que lhe é semelhante. Assim, um é o conhecimento que temos de um homem, em si mesmo, e outro, o que dele temos por meio de uma imagem. Por onde, conhecer as coisas pelas semelhanças delas em nós existentes é conhecê-las em si mesmas ou nas suas naturezas próprias; mas, conhecê-las por meio das imagens delas preexistentes em Deus, é vê-las em Deus. E estes dois modos de conhecimento diferem. Por isso, o conhecimento que têm das coisas os que as vêem em Deus mesmo, cuja essência contemplam, não é um conhecimento mediante outras imagens, mas mediante a só essência divina presente ao intelecto, pela qual também Deus é visto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O intelecto criado de quem vê a Deus se assimila às coisas vistas enquanto ele está unido com a divina essência, na qual preexistem as imagens de todas as coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há certas potências cognoscitivas, que, das espécies primeiramente concebidas, podem formar outras; assim, a imaginação forma, das espécies pré-concebidas de monte e de ouro, a espécie de monte áureo; e o intelecto, das espécies pré-concebidas de gênero e de diferença, a diferença específica. E, igualmente, da semelhança de imagem podemos formar, em nós, a semelhança do ser ao qual ela pertence. E assim, Paulo, ou qualquer outro, vendo a Deus, pela visão mesma da essência divina, pode formar em si semelhanças das coisas vistas na divina essência; e essas permaneceram em Paulo mesmo depois que deixou de contemplar a essência de Deus. Esta visão, porém, pela qual são vistas as coisas, por meio de tais espécies assim concebidas, é diferente da visão pela qual as coisas são vistas em Deus.

Art. 10 — Se os que vêem a Deus em essência vêem simultaneamente tudo o que nele vêem.

(Infra., q. 58, a. 2; II Sent., dis. III, q. 2, a. 4; III dist. XIV, a. 2, q. 4; III Cont. Gent., cap. LX; De Verit., q. 8, a. 14; Quodl., VII, q. 1, a. 2).

O décimo discute-se assim. — Parece que os que vêem a Deus em essência não vêem simultaneamente tudo o que nele vêem.

1. — Pois, segundo o Filósofo, podemos saber muitas coisas; mas, inteligir só uma. Ora, como Deus é visto pelo intelecto, inteligimos o que nele vemos. Logo, os que vêem a Deus não podem ver muitas coisas simultaneamente.

2. Demais. — Agostinho diz que Deus move a criatura espiritual no tempo, i. é, pela inteligência e pelo afeto. Ora, a criatura espiritual é o anjo, que vê a Deus. Logo, os que vêem a Deus integem e amam sucessivamente, pois o tempo implica a sucessão.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Nossos pensamentos não serão volúveis, indo e vindo de um objeto para outro, mas, simultaneamente e de um só olhar veremos toda a nossa ciência.

SOLUÇÃO. — As coisas vistas no Verbo sê-lo-ão simultânea e não, sucessivamente. Isto se prova considerando que não podemos inteligir muitas coisas simultaneamente, porque as inteligimos por espécies diversas. Ora, por espécies diversas, o intelecto de um mesmo homem não pode ser simultaneamente informado, para, por meio delas, inteligir, assim como um mesmo corpo não pode ter simultaneamente diversas figuras. Por onde, as coisas que podem ser inteligidas por meio de uma só espécie, podem ser simultaneamente inteligidas. Assim, as diversas partes de um todo são inteligidas sucessiva, e não, simultaneamente, se cada uma delas for inteligida por meio da sua espécie própria; serão inteligidas, ao contrário, simultaneamente, se todas o forem pela espécie do todo. Ora, como já demonstramos, as coisas vistas em Deus não são vistas cada uma pela sua representação, mas, todas, pela essência una de Deus. Por onde, são vistas simultânea e não, sucessivamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por meio de uma só espécie inteligimos um só objeto; mas, as coisas inteligidas por meio de uma mesma espécie são inteligidas simultaneamente; assim, pela espécie de homem inteligimos o que é animal e o que é racional e, pela espécie de casa, a parede e o teto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os anjos não conhecem simultaneamente todas as coisas, pelo conhecimento que lhes é natural, em virtude do qual conhecem as coisas por espécies diversas infusas: e, portanto, quanto à inteligência, são movidos no tempo. Mas, as coisas que vêem em Deus eles as vêem simultaneamente.

Art. 11 — Se nesta vida podemos ver a Deus em essência.

(IIa. IIae., q. 180, a. 5; III Sent., dist. XXVII, q. 3, art. 1; dist. XXXV, q. 2, a. 2, q. 2; IV, dist. XLIX, q. 2, a. 7; III Con. Gent., cap. XLVII; De Verit., q. 10, a. 2; Quodl. I, q. 1; II Cor., cap. II, lect. 1).

O undécimo discute-se assim. — Parece que nesta vida podemos ver a Deus em essência.

1. — Pois, diz a Escritura (Gn 32, 30): Eu vi a Deus face a face. Ora, ver Deus face a face é vê-lo em essência, como diz o Apóstolo (1 Cor 13, 12): Nós agora vemos a Deus como por um espelho, em enigmas; mas então face a face. Logo, nesta vida podemos ver a Deus em essência.

2. Demais. — O Senhor diz de Moisés (Nm 12, 8): Porque eu lhe falo cara a cara, e ele vê o Senhor claramente, e não debaixo de enigmas ou figuras. Ora, isto é ver a Deus em essência.

3. Demais. — Aquilo pelo que conhecemos e julgamos tudo o mais deve-nos ser conhecido em si mesmo. Ora, já nesta vida, conhecemos tudo em Deus, pois diz Agostinho: Se ambos vemos que é verdade o que dizes e o que digo, onde, pergunto, o vemos? Nem em ti nem em mim, mas ambos, nessa verdade mesma comunicável superior às nossas mentes. E o mesmo, noutro lugar, diz que julgamos de tudo segundo a verdade divina. E ainda, noutro: É próprio da razão julgar das coisas corpóreas por meio de razões incorpóreas e sempiternas que, se não fossem superiores à nossa mente, não seriam por certo incomutáveis. Logo, já nesta vida vemos a Deus em si mesmo.

4. Demais. — Segundo Agostinho, tudo o que está na alma em essência é visto por uma visão intelectual. Ora, esta atinge as coisas inteligíveis, não por semelhanças, mas pelas essências mesmas delas, como diz ainda esse autor, no mesmo passo. Ora, como Deus está em essência em a nossa alma, por essa essência nós o vemos.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Ex 33, 20): Nenhum homem me verá e depois, viverá. O que comenta a Glosa: Nesta vida mortal podemos ver a Deus por certas imagens, não porém pela espécie mesma da sua natureza.

SOLUÇÃO. — Um homem puramente homem não pode ver a Deus, em essência, senão separado desta vida mortal. E a razão é que, como já dissemos, o modo de conhecer depende da natureza do sujeito conhecente. Ora, nesta vida, a nossa alma tem o ser na matéria corpórea. Logo, não conhece naturalmente senão o que tem a forma na matéria, ou que, por meio desta, pode ser conhecido. Ora, é manifesto, que a divina essência não pode ser conhecida pelas naturezas das coisas materiais. Pois, como já demonstramos, o conhecimento de Deus, por meio de qualquer semelhança criada, não é a visão da sua essência. Por onde, é impossível à alma do homem, nesta vida, ver a essência de Deus. E a prova está em que a nossa alma, quanto mais abstrata das coisas corpóreas, tanto mais capaz se torna dos inteligíveis abstratos; e, por isso, no sonho e no alheamento dos sentidos do corpo, são melhor percebidas as revelações divinas e as previsões dos futuros. Logo, ser a alma elevada até ao supremo inteligível, que é a essência divina, não lhe é possível enquanto viver esta vida mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo Dionísio, quando a Escritura diz que certos viram a Deus, refere-se a certas figuras formadas, sensíveis ou imaginárias, e que representam algo de divino, por meio de alguma semelhança. E o dito de Jacó — Eu vi a Deus face a face — refere-se, não à essência divina, mas, à figura que representava a Deus. E o fato mesmo de ver a Deus falando, embora em visão imaginária, implica um caso eminente de profecia, como a seguir se dirá, quando se tratar dos graus da profecia. Ou quer designar uma certa eminência da contemplação inteligível, superior ao estado comum.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como Deus opera miraculosa e sobrenaturalmente sobre as coisas corpóreas, assim também, sobrenaturalmente e fora da ordem comum, elevou até à visão da sua essência certos espíritos que, embora vivendo na carne, não lhe usavam os sentidos. É o que diz Agostinho de Moisés, o doutor dos Judeus; e de Paulo, doutor dos gentios. E disto mais abundantemente trataremos, quando estudarmos o rapto do Apóstolo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando dizemos que vemos tudo em Deus e de conformidade com ele julgamos de tudo, queremos significar que tudo conhecemos e julgamos por uma participação da sua luz; pois, o mesmo lume natural da razão é uma certa participação do divino lume; e assim também dizemos que vemos e julgamos todos os sentidos no sol, i. é, por meio da luz do sol. Por isso, diz Agostinho: Os objetos das ciências formam uma paisagem, que não pode ser vista senão iluminada pelo seu sol, i. é, por Deus. Assim, pois, como para vermos o sensível não necessitamos ver a substância do sol, assim, para vermos o inteligível não necessitamos ver a essência de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. — A visão intelectual apreende o que está na alma em essência, como objetos inteligíveis no intelecto. E é assim, que Deus está na alma dos bem-aventurados; não, porém, em a nossa, na qual está pela presença, pela essência e pela potência.

Art. 12 — Se pela razão natural podemos conhecer a Deus nesta vida.

(Infra., q. 32, a. 1; q. 86, a. 2, ad 1; I Sent., dist. III, q. 1, a. 1; III, dist. XXVII, q. 3, a. 1; IV Cont. Gent., cap. I; in Boet. De Trinit., q. 1, a. 2; I Rom., cap. I, lect. VI).

O duodécimo discute-se assim. — Parece que pela razão natural não podemos conhecer a Deus nesta vida.

1. — Pois, diz Boécio, que a razão não apreende uma forma simples. Ora, Deus é a forma simples por excelência, como já se demonstrou. Logo, a razão natural não pode chegar ao conhecimento dele.

2. Demais. — A alma nada entende pela razão natural sem fantasma, como diz Aristóteles. Ora, de Deus, que é incorpóreo, não podemos ter em nós um fantasma. Logo, não podemos dele ter conhecimento natural.

3. Demais. — O conhecimento da razão natural é comum aos bons e aos maus, como lhes é comum a natureza. Ora, o conhecimento de Deus é próprio só dos bons; pois, diz Agostinho, que a fraca penetração do intelecto humano não pode chegar a uma luz tão excelente sem ser purificada pela santidade da fé. Logo, Deus não pode ser conhecido pela razão natural.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo (Rm 1, 19): O que se pode conhecer de Deus lhes é manifesto a eles, i. é., Deus é conhecível pela razão natural.

SOLUÇÃO. — O nosso conhecimento natural tem o seu princípio nos sentidos. Por onde, podemos entender até onde pudermos chegar mediante os sensíveis. Ora, mediante eles, o nosso intelecto não pode chegar a ver a divina essência. Pois, as criaturas sensíveis, sendo efeitos de Deus, não adequadas à virtude da causa, partindo do conhecimento sensível, não podem chegar a conhecer a virtude total de Deus; e por conseqüência, não lhe podem ver a essência. Mas, como os efeitos são dependentes da causa, podemos por eles chegar ao conhecimento da existência de Deus e dos atributos que lhe convém necessariamente, como causa primeira de todos os seres, que sobrepassa todos os seus efeitos. E assim conhecemos a sua relação com as criaturas de todas as quais é causa; e como estas diferem dele por que não é nenhuma das que criou; e enfim, sabemos que o que dele removemos não é por deficiência sua, mas, por sobre-excelência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A razão não pode atingir uma forma simples de modo a lhe conhecer a quiddidade; pode, contudo, conhecer-lhe a existência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus é conhecido pelos fantasmas que, dos seus efeitos, apreende o conhecimento natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conhecimento da essência de Deus, sendo efeito da graça, só os bons o podem ter; mas, o conhecimento de Deus pela razão natural podem-no ter tanto os bons como os maus. Por isso, diz Agostinho: Não aprovo o que disse nesta oração: Deus, que só aos puros permitiste saberem a verdade — pois poderiam responder que muitos, embora não puros conhecem muitas verdades, i. é., pela razão natural.

Art. 13 — Se pela graça alcançamos um conhecimento mais elevado de Deus, que pela razão natural.

O décimo terceiro discute-se assim. — Parece que pela graça não alcançamos um conhecimento mais elevado de Deus, que pela razão natural.

1. — Pois, diz Dionísio, que quem se unir a Deus nesta vida une-se-lhe como ao que é absolutamente desconhecido. E diz o mesmo de Moisés, que contudo foi elevado a uma certa excelência, no conhecimento da graça. Ora, também pela razão natural podemos-nos unir a Deus, ignorando o que ele é. Logo, pela graça, não conhecemos a Deus mais plenamente, que pela razão natural.

2. Demais. — Pela razão natural não podemos chegar ao conhecimento das coisas divinas sem nos servirmos dos fantasmas. Logo, o mesmo se dará com o conhecimento pela graça. Pois, diz Dionísio, que o divino raio não pode luzir para nós senão coado através da variedade dos sagrados véus. Logo, pela graça não conhecemos mais plenamente a Deus, do que pela razão natural.

3. Demais. — O nosso intelecto adere, pela graça, à fé em Deus. Ora, parece que a fé não é um conhecimento, pois como diz Gregório, as coisas que se não vêem são o objeto da fé e não, do conhecimento. Logo, a graça não nos acrescenta nenhum conhecimento mais excelente de Deus.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo (1 Cor 2, 10): Deus nos revelou pelo seu espírito, a saber, aquilo que nenhum dos príncipes deste século conhece; i. é, nenhum filósofo, como expõe a Glosa.

SOLUÇÃO. — Pela graça, alcançamos de Deus um conhecimento mais perfeito que pela razão natural, o que assim se demonstra. O conhecimento que temos, pela razão natural, exige duas condições: os fantasmas recebidos dos sentidos e o lume natural inteligível, em virtude do qual abstraímos dos fantasmas as concepções inteligíveis. Ora, quanto a estas duas condições, o conhecimento humano é ajudado pela revelação da graça. Pois, o lume natural do intelecto é reforçado pela infusão da luz da graça. E, por vezes, os fantasmas se formam, na imaginação do homem, por influência divina e exprimem melhor as coisas divinas, que os recebidos naturalmente dos sentidos, como se dá com as visões proféticas. E, também, às vezes, certas coisas sensíveis ou mesmo, palavras, são formadas divinamente, para exprimirem algo de divino. Assim, no batismo de Cristo, o Espírito Santo foi visto em forma de pomba e ouviu-se a voz do Pai, dizendo (Mt 3, 17): Este é meu Filho amado.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora pela revelação da graça não conheçamos, nesta vida, o que Deus é, e, assim, a ele nos unamos como a um desconhecido, contudo, conhecemo-lo mais plenamente enquanto se nos revelam efeitos seus, em maior número e excelência, e enquanto, por divina revelação, lhe atribuímos certas perfeições que a razão natural não pode alcançar, como p. ex, que é uno e trino.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por meio dos fantasmas recebidos dos sentidos pela razão natural, ou formados na imaginação por influência divina, alcançamos um conhecimento intelectual tanto mais excelente quanto mais forte for o nosso lume inteligível. E, assim, pela revelação, o conhecimento derivado dos fantasmas é mais perfeito, ajudado como é pela infusão do divino lume.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A fé é um certo conhecimento, enquanto que, por ela, o intelecto é determinado a algo de cognoscível. Mas, esta determinação a um objeto procede, não da visão do crente, mas, da visão daquele no qual se crê. E, assim, por essa falta de evidência, o conhecimento da fé é inferior ao conhecimento científico; pois, a ciência determina o intelecto a um objeto, pela visão e pela inteligência dos primeiros princípios.

Questão 13: Dos nomes divinos.

Depois de considerado o que pertence ao conhecimento divino, devemos tratar dos nomes divinos, pois nomeamos as coisas conforme as conhecemos.

E, nesta questão, discutem-se doze artigos:

Art. 1 — Se algum nome convém a Deus.

(I Sent., dist. I, expos. Text., q. 6; dist. XXII, a. 1; De Div. Nom., cap. I, lect. I, III)

O primeiro discute-se assim. — Parece que nenhum nome convém a Deus.

1. — Pois, diz Dionísio: Que não se lhe pode dar nenhum nome, nem formar qualquer opinião a respeito dele. E a Escritura (Pr 30, 4): Qual é o seu nome, e qual é o nome de seu filho, se é que o sabes?

2. Demais. — Todo nome ou é abstrato ou concreto. Os concretos não convém a Deus, que é simples. Os abstratos, também não, porque não exprimem nada de perfeitamente existente. Logo, nenhum nome pode ser atribuído a Deus.

3. Demais. — Os nomes exprimem a substância qualificada; os verbos e os participios a exprimem no tempo; e os pronomes, demonstrativa ou relativamente. Ora, nada disto convém a Deus que não tem qualidade nem acidente, nem está no tempo, nem cai sob o alcance dos sentidos, de modo que possa ser designado, nem pode ser expresso relativamente; pois, os relativos fazem lembrar o que já foi dito, seja um nome, participio ou pronome demonstrativo. Logo, Deus não pode, de nenhum modo, ser nomeado por nós.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Ex 15, 3): O Senhor é como um homem guerreiro, seu nome é onipotente.

SOLUÇÃO. — Segundo o Filósofo, as palavras são sinais dos conceitos, que são semelhanças das coisas. Por onde, é claro que as palavras se referem às coisas que devem significar, mediante a concepção do intelecto. Logo, na medida em que uma coisa pode ser conhecida por nós, nessa mesma pode ser por nós nomeada. Ora, como já demonstramos, nós não podemos ver a Deus em essência, nesta vida. Mas somente o conhecemos por meio das criaturas, e por via da casualidade, da excelência e da remoção. Portanto, nós podemos nomeá-lo por meio das criaturas. Não, porém, que o nome que designa exprima a divina essência, como ela é, assim como a palavra homem significa a essência do homem tal como é, exprimindo-lhe a definição, que lhe declara a essência, pois a noção significada pelo nome é a definição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dizemos que Deus não tem nome ou está acima de qualquer denominação, porque a sua essência sobrepuja o que dele inteligimos e exprimimos pela palavra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como chegamos ao conhecimento e à denominação de Deus, por meio das criaturas, os nomes que lhe atribuímos têm a significação que convém às criaturas materiais, cujo conhecimento nos é conatural, como já dissemos. E como, dentre essas criaturas, as que são perfeitas e subsistentes são compostas; e não sendo, por outro lado, a forma delas completa e subsistente, mas, antes, o que faz com que alguma coisa exista, daí provém que todos os nomes que impomos para significar o que é completo e subsistente têm significação concreta, como convém a compostos. Os nomes, porém, impostos para significar formas simples, exprimem algo, não como subsistente, mas como aquilo pelo que alguma coisa existe; assim a brancura significa aquilo que faz com que uma coisa

seja branca. Ora, sendo Deus simples e subsistente, atribuímos-lhe nomes abstratos, para lhe exprimirem a simplicidade; os nomes concretos para lhe exprimirem a subsistência e a perfeição; embora todos esses nomes sejam deficientes para lhe exprimirem o modo de ser, assim como o nosso intelecto não o conhece, nesta vida, tal como é.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Significar a substância qualificada é significar o suposto com a natureza ou a forma determinada, na qual subsiste. Por onde, assim como certos nomes são atribuídos a Deus concretamente para lhe significarem a subsistência e a perfeição, como já dissemos, assim também se lhe atribuem nomes que significam a substância qualificada. Quanto aos verbos e aos participios, que exprimem o tempo, eles se atribuem a Deus, porque a eternidade inclui todos os tempos; pois, assim como não podemos apreender e exprimir os seres simples subsistentes, senão ao modo que convém aos compostos, assim, não podemos compreender ou exprimir pela palavra a eternidade simples senão ao modo das coisas temporais; e isto por causa da conaturalidade do nosso intelecto com as coisas compostas e temporais. Por fim, os pronomes demonstrativos se aplicam a Deus, enquanto designam o que é compreendido, e, não, o que é sentido, pois na medida em que compreendemos, nessa mesma designamos. E assim, do modo pelo qual os nomes, os participios e os pronomes demonstrativos se atribuem a Deus, desse mesmo podem ser significados pelos pronomes relativos.

Art. 2 — Se algum nome se predica de Deus substancialmente.

(I Sent., dist. II, a. 2; I Cont. Gent., cap. XXXI; De Pot., q. 7, a. 5).

O segundo discute-se assim. — Parece que nenhum nome se predica de Deus substancialmente.

1. — Pois, diz Damasceno: Tudo o que dizemos de Deus não exprime o que ele é substancialmente, mas, significa o que não é, ou alguma relação, ou alguma particularidade consecutiva à sua natureza ou ação.

2. Demais. — Dionísio diz: Em todos os santos teólogos acharás um hino às felizes participações da tearquia, exprimindo manifestativa e laudativamente cada uma das denominações de Deus. O sentido deste lugar é que os nomes que os Santos Doutores consagram ao divino louvor, se distinguem pelas participações de Deus. Ora, o que exprime a participação de um ser não significa nada do que lhe pertence à essência. Logo, os nomes predicados de Deus não se lhe atribuem substancialmente.

3. Demais. — Um ser é nomeado por nós conforme o modo pelo qual o compreendemos. Ora, nós não inteligimos a Deus em substância, nesta vida. Logo, nenhum dos nomes que lhe aplicamos se lhe aplica substancialmente.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Em Deus se identificam o ser forte, sábio, ou o que quer que digamos da sua simplicidade, para lhe significar a substância. Logo, todas essas denominações exprimem a divina substância.

SOLUÇÃO. — Os nomes atribuídos a Deus negativamente ou os que exprimem alguma relação dele com a criatura, é claro que de nenhum modo lhe significam a substância, mas, dele removem alguma coisa ou exprimem alguma relação que têm com algum ser ou, antes, que algum ser tem com ele.

Mas, as opiniões variam quanto aos nomes que de Deus se predicam absoluta e afirmativamente, como bom, sábio e outros. — Assim, uns disseram que, embora todos esses nomes se prediquem de Deus afirmativamente, contudo, são destinados, antes, para dele remover, que para afirmar alguma coisa. Por onde, dizem, quando afirmamos que Deus é vivo, queremos exprimir que não tem o mesmo modo de ser das coisas inanimadas, e assim por diante. Esta é a opinião de Moisés Maimónides. — Outros,

porém, dizem que tais nomes são impostos para exprimir as relações de Deus com as criaturas; assim, quando dizemos que Deus é bom, o sentido é, que Deus é a causa da bondade das coisas, e assim por diante. Mas, estas duas opiniões são inconvenientes, por três razões.

Primeiro, porque nenhuma dessas duas opiniões pode explicar a razão por que certos nomes se predicariam de Deus, de preferência a outros. Pois, ele é causa, tanto dos corpos, como dos bens; portanto, se quando dizemos que Deus é bom queremos dizer que Deus é a causa dos bens, semelhantemente, quando dizemos, que Deus é corpo, também significa isso que é a causa dos corpos. E, do mesmo modo, dizendo que é corpo; dele removemos que seja um ente puramente potencial, como a matéria prima.

Segundo, porque resultaria de tais opiniões, que todos os nomes aplicados a Deus não lhe convém senão em sentido secundário, como quando dizemos que um remédio é sã para, em sentido secundário, significar somente que é causa da saúde no animal que, primariamente, se chama sã.

Terceiro, porque tais opiniões vão contra a intenção dos que falamos de Deus, que, quando dizemos que Deus é vivo, queremos dizer coisa diferente, que quando dizemos que é a causa da nossa vida, ou que difere dos corpos inanimados.

E, portanto, devemos pensar, de outro modo, que tais nomes significam certamente a substância divina e de Deus se predicam substancialmente, mas o representam de modo deficiente, o que assim se demonstra. Os nomes exprimem a Deus do modo pelo qual o nosso intelecto o conhece. Ora, como o nosso intelecto o conhece por meio das criaturas, há de conhecê-lo do modo pelo qual estas o representam. Já demonstramos, porém, que Deus encerra em si, primariamente, quase absoluta e universalmente simples, todas as perfeições das criaturas. Por onde, uma criatura qualquer o representa e tem com ele semelhança, na medida em que tem alguma perfeição; não porém, que o represente como sendo da mesma espécie ou do mesmo gênero, mas, como um principio excelente, em relação a cuja: Porque ele é bom é que nós somos. forma os efeitos são deficientes, se deixarem, contudo, de exprimir alguma semelhança dele; assim, a forma dos corpos inferiores representam a virtude solar. E isso já o expusemos quando tratamos da perfeição divina. Por onde, os nomes em questão exprimem a divina substância, embora imperfeitamente, assim como imperfeitamente as criaturas o representam.

Assim, pois, quando dizemos, que Deus é bom, o sentido não é, que Deus é a causa da bondade, ou que Deus não é mau, mas que a bondade que atribuímos às criaturas, preexiste em Deus de modo mais eminente. Donde, pois não se segue que a Deus convém o ser bom; porque causa a bondade, mas, antes, pelo contrário, porque é bom difunde nas coisas a bondade, conforme aquilo de Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Damasceno diz que tais nomes não significam o que é Deus, porque nenhum deles exprime o que Deus perfeitamente é, mas, cada um o significa imperfeitamente, assim como imperfeitamente o representam as criaturas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Às vezes, uma coisa é a origem da qual um nome tira a sua significação, e outra, o objeto que ele designa. Assim, o nome de lapide ou pedra se origina daquilo que lesa o pé; não é, porém, usado para significar aquilo que lesa o pé, mas, uma espécie de corpo; do contrário, tudo o que lesa o pé seria lápide ou pedra. Donde devemos concluir, que os nomes divinos em questão são, certo, originados das participações da divindade. Assim, pois, como as criaturas representam a Deus, embora imperfeitamente, segundo as diversas participações das divinas perfeições, assim o nosso intelecto conhece e nomeia a Deus conforme cada uma dessas participações. Esses nomes, porém, não são impostos para significar as participações mesmas; e quando dizemos que Deus é vivo, queremos

dizer que de Deus procede a vida, querendo assim significar o princípio mesmo das coisas, no qual preexiste a vida, embora de modo mais eminente do que o que nós podemos compreender ou exprimir.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não podemos, nesta vida, conhecer a essência de Deus, tal como ela é em si mesma; mas, a conhecemos enquanto representada nas perfeições das criaturas e, assim é que os nomes que impomos a significam.

Art. 3 — Se algum nome se predica de Deus propriamente.

(I Sent., dist. IV, q. 1, a. 1; dis. XXII, a. 2; dist. XXXIII, a. 2; dist. XXXV, a. 1, ad 2; I Cont., cap. XXX; De Pot., q. 7, a. 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que nenhum nome se predica de Deus propriamente.

1. — Pois, todos os nomes que aplicamos a Deus são tirados das criaturas, como já se disse. Ora, tais nomes se aplicam a Deus metaforicamente; assim, quando dizemos que Deus é pedra ou leão ou algo de semelhante. Logo, os nomes que atribuímos a Deus se aplicam metaforicamente.

2. Demais. — Um nome que é removido de um ser, mais verdadeiramente do que é dele predicado, não se lhe aplica propriamente. Ora, todos os nomes como — bom, sábio, e semelhantes — removem-se de Deus mais verdadeiramente do que dele se predicam, como se lê claramente em Dionísio. Logo, nenhum desses nomes se predica propriamente de Deus.

3. Demais. — Sendo Deus incorpóreo, os nomes de corpos não se lhe atribuem senão metaforicamente. Ora, todos os nomes em questão implicam certas condições corpóreas, como o tempo, a composição e outras semelhantes. Logo, todos esses nomes se atribuem a Deus metaforicamente.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Há certos nomes que indicam evidentemente uma propriedade divina. Outros que exprimem, com clara verdade, a majestade divina; Outros por fim que se aplicam a Deus por metáfora e semelhança. Logo, todos esses nomes se predicam de Deus metaforicamente.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, conhecemos a Deus pelas perfeições que dele procedem para as criaturas, perfeições que nele existem de modo mais eminente que nestas. Ora, o nosso intelecto as apreende conforme o modo pelo qual elas existem nas criaturas e, como as apreende, assim as exprime por nomes. Ora, nos nomes que atribuímos a Deus há dois elementos a se considerarem, a saber: as perfeições mesmas que eles significam, como bondade, vida e outras; e o modo de significar. Quanto ao que significam tais nomes, convém a Deus propriamente e mais que às criaturas, dele se predicam primariamente. Quanto ao modo de significar, não se lhe atribuem propriamente, pois, esse modo é próprio das criaturas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Alguns nomes significam as perfeições procedentes de Deus para as coisas criadas, de maneira que o modo imperfeito mesmo, pelo qual a perfeição divina é participada pela criatura, está incluída na significação deles; assim, pedra significa um ser material. E tais nomes não se podem atribuir a Deus senão metaforicamente. Os nomes, porém, que significam as perfeições mesmas, absolutamente, sem que nenhum modo de participação se inclua na significação deles — como ente, bom, vivente e semelhantes — esses atribuem-se a Deus propriamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Dionísio diz que os nomes em questão podem ser negados de Deus, porque a significação deles não lhe convém, do mesmo modo pelo qual a exprimem, mas, de modo mais

excelente. E, por isso, Dionísio diz, no mesmo lugar, que Deus está acima de toda substância e de toda vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os nomes que se predicam propriamente de Deus implicam condições corpóreas, não pela significação mesma deles, mas, pelo modo de significar. Os que, porém, se atribuem a Deus, metaforicamente implicam condição corporal, pela sua significação mesma.

Art. 4 — Se os nomes predicados de Deus são sinônimos.

(I Sent., dist. II, a. 3; dist. XXII a. 3; I Cont. Gent., cap. XXXV; De Pot., q. 7, a. 6; Compend. Theol., cap. XXV).

O quarto discute-se assim. — Parece que os nomes predicados de Deus são sinônimos.

1. — Pois, chamam-se sinônimos os nomes que significam absolutamente o mesmo. Ora, os que de Deus se predicam significam absolutamente o mesmo. Assim, a bondade de Deus é a sua essência e também a sua sabedoria. Logo, tais nomes são absolutamente sinônimos.

2. Demais. — Nem vale dizer, que esses nomes significam a mesma realidade, mas, exprimem noções diversas. — Pois, a noção a que não corresponde nenhuma realidade, é vazia de sentido. Se, portanto, as noções em questão forem muitas e a realidade uma só, tais noções são vazias de sentido.

3. Demais. — O que tem unidade real e racional tem mais unidade que o que tem unidade real e multiplicidade racional. Ora, Deus é uno por excelência. Logo, não pode ter unidade real e multiplicidade racional e, portanto, os nomes que dele se predicam, não significando noções diversas, são necessariamente sinônimos.

Mas, *em contrário*. — Todos os sinônimos unidos uns aos outros não passam de tautologia, como quando se diz, roupa vestimentas. Se, portanto, todos os nomes de predicados de Deus são sinônimos, não se pode, com conveniência, dizer, que Deus é bom, ou coisa semelhante; e, contudo, diz a Escritura (Jr 32, 18): ó fortíssimo, grande e poderoso, o Senhor dos exércitos é o teu nome.

SOLUÇÃO. — Os nomes de que tratamos não são sinônimos predicados de Deus. E isto já o veríamos facilmente, se disséssemos que tais nomes são usados para negar ou para exprimir a relação de causa que há entre Deus e as criaturas; então, já seriam diversas as noções desses nomes, conforme as coisas diversas que negam ou os efeitos diversos que conotam. — Mesmo, porém, admitindo que, como já dissemos, tais nomes expressem a substância divina, embora imperfeitamente, ainda resulta claro, segundo o que já estabelecemos, que eles têm noções diversas. Pois, a noção significada pelo nome é uma concepção do intelecto relativa ao que essa noção exprime. Ora, como o nosso intelecto conhece a Deus por meio das criaturas, forma, para o inteligir, conceitos proporcionados às perfeições que, de Deus procedem para as criaturas; perfeições essas que, nele, preexistem com unidade e simplicidade e, nestas, divididas e múltiplas. Assim, pois, como às diversas perfeições das criaturas corresponde um princípio simples, representado, vária e multiplamente, pelas diversas perfeições delas, — assim às várias e múltiplas concepções do nosso intelecto corresponde algo de absolutamente uno e simples, apreendido imperfeitamente por tais concepções. E, portanto, os nomes atribuídos a Deus, embora signifiquem uma mesma realidade, contudo, não são sinônimos, porque a designam sob noções múltiplas e diversas.

Por onde, é clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Pois, chamam-se sinônimos os nomes que, tendo uma determinada noção, significam uma mesma realidade. Os nomes que exprimem noções

diversas de uma mesma realidade, não significam uma mesma coisa, primariamente e em si mesma, porque o nome não exprime uma realidade senão mediante um conceito do intelecto, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As noções várias de tais nomes não são inúteis e vãs, porque a todos eles corresponde algo de simples, que eles representam múltipla e imperfeitamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É pela sua perfeita unidade mesma que o que existe múltipla e divididamente nas criaturas, Deus o encerra em si simples e multiplamente. E porque o nosso intelecto o apreende multiplamente, tal como as coisas o representam, é que Deus, uno na realidade, é múltiplo racionalmente.

Art. 5 — Se é univocamente que os mesmos nomes se atribuem a Deus e às criaturas.

(I Sent., Prol., a. 2, ad 2; dist. XIX, q. 5, a. 2, ad 1; dist. XXXV, a. 4; I Cont. Gent., cap. XXXII, XXXIII, XXXIV; De Verit., q. 2, a. 2; De Pot., q. 7, a. 7; Compend. Theol., cap. XXVII).

O quinto discute-se assim. — Parece que é univocamente que os mesmos nomes se atribuem a Deus e às criaturas.

1. — Pois, todo equívoco se reduz ao unívoco, como o múltiplo à unidade. Assim, se o nome de cão se predica equivocadamente do que ladra e do cão marinho, é necessário que seja predicado de certos animais univocamente, a saber, de todos os que ladram; pois, do contrário, teríamos que proceder ao infinito. Ora, há certos agentes unívocos que convêm com os seus efeitos pelo nome e pela definição, p. ex., um homem gera outro; outros agentes, porém, são equívocos, assim o sol causa o calor; embora não seja cálido senão equivocadamente. Parece, pois, que o primeiro agente, ao qual todos os outros se reduzem, é um agente unívoco, e, portanto, os nomes atribuídos a Deus e às criaturas são predicados univocamente.

2. Demais. — Onde há equívoco não há semelhança. Ora, como há semelhança da criatura com Deus, conforme aquilo da Escritura (Gn 1, 26) — Façamos o homem à nossa imagem e semelhança — conclui-se que alguma realidade, pelo menos, podemos atribuir univocamente a Deus e às criaturas.

3. Demais. — A medida é homogênea com o medido, como diz Aristóteles. Ora, Deus é a medida primeira de todos os seres, como no mesmo lugar o diz. Logo, Deus é homogêneo com as criaturas, e portanto podemos predicar dele e delas algo de unívoco.

Mas, *em contrário*. — O que se predica de vários sujeitos, por um mesmo nome, mas não no mesmo sentido, é deles predicado equivocadamente. Ora, nenhum nome convém a Deus no mesmo sentido por que convém à criatura; assim, a sabedoria, nas criaturas é qualidade, não porém em Deus; pois, como o gênero faz parte da definição, se ele varia, varia também o sentido. E o mesmo se dá com tudo o mais. Logo, tudo o que se diz de Deus e das criaturas, diz-se equivocadamente.

Demais. — Deus dista mais das criaturas que estas, umas das outras. Ora, dá-se que, por causa da distância entre certas criaturas, nada pode predicar-se delas univocamente. Assim acontece com as que não convêm num mesmo gênero. Logo, com maior razão, não se pode predicar nada univocamente, senão só equivocadamente, de Deus e das criaturas.

SOLUÇÃO. — É impossível predicar-se qualquer coisa, univocamente, de Deus e das criaturas. Pois, todo efeito que não iguala a virtude da causa agente, recebe a semelhança do agente, não segundo o mesmo sentido mas, deficientemente; de modo que, o que nos efeitos existe dividida e multiplamente, existe na causa simples e uniformemente; assim, o sol, pela sua virtude una, produz nos seres da terra formas várias e múltiplas. Do mesmo modo, como já dissemos, todas as perfeições que existem nas coisas criadas, dividida e multiplamente, preexistem em Deus, una e simplesmente. Por onde, quando um nome, designando uma perfeição, é atribuído a uma criatura, esse nome exprime essa perfeição distintamente e enquanto que, pela sua definição, se separa do mais. Assim, pelo nome de sábio, aplicado ao homem, exprimimos uma perfeição distinta da essência, da potência, do ser e do mais que lhe convém. Quando, porém, atribuímos esse nome a Deus, não pretendemos exprimir nada distinto da sua essência, do seu poder ou do seu ser. De maneira que o nome de sábio, atribuído ao homem, circunscreve, de certo modo, e abrange o seu significado; não, porém, quando atribuído a Deus porque, então, deixa a qualidade significada como incompreendida e excedente à significação do nome. Por onde, é claro que o nome de sábio não tem o mesmo sentido, atribuído a Deus e ao homem. E o mesmo se dá com todos os outros. Logo, nenhum nome é predicado univocamente, de Deus e das criaturas.

Nem em sentido puramente equivoco como alguns disseram. Porque, então, por meio das criaturas, não poderíamos conhecer nem demonstrar nada de Deus, sem cairmos no sofisma de equivocação. Demais, esta opinião vai contra o Filósofo, que demonstra muitas verdades a respeito de Deus, como contra o Apóstolo, que diz (Rm 1, 20): As coisas invisíveis dele, depois da criação do mundo, compreendendo-se pelas coisas feitas, tornaram-se visíveis.

Devemos portanto dizer que os nomes em questão predicam-se de Deus e das criaturas, analogicamente, i. é, em virtude de uma proporção. E isto pode se dar com os nomes, de dois modos. Ou porque muitos termos são proporcionais a uma mesma realidade. E assim, são se diz tanto de um remédio como da urina; enquanto que esta e aquele se ordenam e proporcionam à saúde do animal, da qual a urina é o sinal, e o remédio, a causa da saúde do animal ou porque um termo é proporcional a outro, assim, são se diz do remédio e do animal, por ser aquele a causa da saúde deste. E, deste modo, certos nomes predicam-se de Deus e das criaturas analogicamente e não em sentido puramente equivoco, nem puramente unívoco pois, não podemos designar a Deus senão pelas criaturas, como já dissemos.

E assim, o que dizemos de Deus e das criaturas dizemo-lo por haver uma certa ordem da criatura para Deus, como o principio e a causa em que preexistem excelentemente todas as perfeições dos seres. De modo que esta como que comunidade de denominações é um meio termo entre a pura equivocação e a simples univocação. Pois, as predicções análogas não têm o mesmo sentido, como o têm as unívocas, nem sentidos totalmente diversos, como as equivocadas; mas, o nome assim empregado em sentido múltiplo significa proporções diversas relativas a um termo uno. Assim, o nome de sábio aplicado à urina é tomado como sinal da saúde do animal; aplicado a um remédio, porém, significa que este é a causa da saúde.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora as predicções equívocas se reduzam às unívocas, contudo, nas ações, o agente não unívoco precede, necessariamente, ao unívoco. Pois aquele é causa universal de toda a espécie; p. ex., o sol é a causa da geração de todos os homens. O agente unívoco, porém, não é causa agente universal de toda a espécie; do contrário, seria a causa de si mesmo, pois está contido na espécie; mas, é causa particular de um determinado indivíduo, que leva a participar da espécie. Por onde, a causa universal de toda a espécie não é o agente unívoco. Ora, a causa

universal tem prioridade sobre a particular. Por outro lado, o agente universal, embora não seja unívoco, também não é absolutamente equívoco, porque então não poderia produzir um ser semelhante a si; mas, pode ser chamado agente análogo. É assim que todas as predicções unívocas se reduzem a um termo primeiro não unívoco, mas, análogo, que é o ser.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A semelhança da criatura com Deus é imperfeita a tal ponto que não comporta gênero comum, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus não é uma medida proporcionada ao medido. Por onde, não é necessário que esteja contido no mesmo gênero da criatura.

E quanto às objeções *em contrário*, elas concluem que os nomes em questão não se predicam univocamente de Deus e das criaturas; mas isto não prova que se prediquem equivocadamente.

Art. 6 — Se os mesmos nomes se predicam primeiro das criaturas que de Deus.

(Supra, a. 3; I Sent., dist. XXII, a. 2; I Cont. cap. XXXIV; Comp. Thel. Cap. XXVII; Ephes., cap. III, lect. IV).

O sexto discute-se assim. — Parece que os mesmos nomes se predicam primeiro das criaturas que de Deus.

1. — Pois, como conhecemos um ser, assim o denominamos; porque, segundo o Filósofo, os nomes são os sinais das coisas inteligidas. Ora, nós conhecemos a criatura antes de conhecermos a Deus. Logo, todos os nomes que impomos convêm primeiro às criaturas, que a Deus.

2. Demais. — Segundo Dionísio, nomeamos a Deus por meio das criaturas. Ora, os nomes transferidos destas para Deus, como leão, pedra e outros, predicam-se primeiro delas que dele. Logo, todos os nomes se predicam primeiro das criaturas que de Deus.

3. Demais. — Todos os nomes preditados, em comum, de Deus e das criaturas, atribuem-se a Deus como causa de todos os seres, conforme diz Dionísio. Ora: o que se predica de um ser como causa é predicado em segundo lugar; assim, diz-se primeiro, do animal, que é *são*, do que do remédio, causa da saúde. Logo, tais nomes predicam-se das criaturas, antes de se predicarem de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ef 3, 14): Dobro os meus joelhos diante do Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, do qual toda a paternidade toma o nome nos céus e na terra. E o mesmo se deve dizer dos outros nomes que se predicam de Deus e das criaturas. Logo, tais nomes se predicam primeiro de Deus que das criaturas.

SOLUÇÃO. — Todos os nomes atribuídos analogicamente a vários seres não necessariamente de ser dependentes de um primeiro termo, a que são relativos; e, portanto, este termo há de entrar na definição de todos esses nomes. E como a noção expressa pelo nome é a definição, conforme Aristóteles, é necessário que este nome seja atribuído, primeiramente, ao termo da analogia, que entra na definição dos outros e, em segundo lugar, à destes, conforme se aproximam mais ou menos do primeiro termo. Por exemplo, *são*, atribuído ao animal, entra na definição dessa mesma palavra *são* atribuída ao remédio, assim chamado por causar a saúde do animal; e também entra na definição de *são*, atribuído à urina, assim chamada por ser o sinal da saúde do animal. Por onde, todos os nomes preditados metaforicamente de Deus, atribuem-se primeiro às criaturas que a Deus, porque, referidos a ele, não significam senão uma semelhança com tais criaturas ou tais outras. Assim, *rir*,

atribuído a um prado, não significa senão que o prado, quando floresce, é agradável, como o homem, quando ri, por semelhança de proporção; e, do mesmo modo, o nome leão, aplicado a Deus, não significa senão que Deus age fortemente, nas suas obras, como o leão, nas suas. Por onde, é claro que tais nomes, aplicados a Deus, não podem ser definidos senão por comparação com o sentido que têm quando atribuídos às criaturas.

Quanto aos nomes que não são atribuídos a Deus metaforicamente, o mesmo diríamos, se eles fossem predicados de Deus só causalmente, como certos disseram. Assim, quando dizemos — Deus é bom — não quereríamos dizer senão que Deus é a causa da bondade da criatura; e então o nome bom, atribuído a Deus, abrangeria na sua significação, a bondade da criatura e, por consequência, dir-se-ia da criatura, antes de ser predicado de Deus. Mas, como já demonstramos, tais nomes atribuem-se a Deus não só causal, mas também, essencialmente. Assim, quando dizemos — Deus é bom — ou — sábio queremos dizer, não somente, que é causa da sabedoria ou da bondade, mas, que estas qualidades nele preexistem de modo mais eminente. Por onde, neste sentido, deve-se dizer que, levando em consideração a coisa significada pelo nome, cada um deles é predicado de Deus, antes de ser das criaturas, porque dele é que lhe derivam as perfeições denominadas. Mas, quanto à imposição dos nomes nós os damos, primeiro, às criaturas, que é o que primeiro conhecemos, e, por isso, eles têm um modo de significar, que convém às criaturas, como já dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede quanto à imposição do nome.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O caso dos nomes atribuídos a Deus metaforicamente não é o mesmo que o dos demais nomes, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procederia se tais nomes fossem predicados de Deus só causal e não, essencialmente, como quando se diz — o remédio é são.

Art. 7 — Se os nomes que implicam relação com as criaturas são atribuídos a Deus temporalmente.

(Infra, q. 34, a. 3 ad 2; I Sent., dist. XXX, a. 1; dist. XXXVII, q. 2 a. 3).

O sétimo discute-se assim. — Parece que os nomes que implicam relação com as criaturas não são atribuídos a Deus temporalmente.

1. — Pois, todos esses nomes exprimem a divina substância, como em geral se diz. Por onde, conforme Ambrósio, o nome de Senhor é nome de poder, que é a divina substância; e Criador significa a ação de Deus, que é a sua essência. Ora, a substância divina não é temporal, mas eterna. Logo, tais nomes não são atribuídos a Deus temporal, mas, eternamente.

2. Demais. — Um ser a que convém um nome, a partir de um certo tempo, pode ser considerado como feito. Ora, a Deus não convém o ser feito. Logo, de Deus nada é predicado no tempo.

3. Demais. — Se certos nomes são predicados de Deus temporalmente, por importarem relação com as criaturas, o mesmo se pode dizer de todos os nomes que implicam tais relações. Ora, alguns desses nomes predicam-se de Deus ab aeterno. Assim, ab aeterno Deus conhece e ama a criatura, conforme aquilo da Escritura (Jr 31, 3): Com amor eterno te amei. Logo, todos os demais nomes, que importam relação com as criaturas, como Senhor e Criador, predicam-se de Deus ab aeterno.

4. Demais. — Os nomes de que tratamos exprimem uma relação. Mas, necessariamente, essa relação é alguma coisa em Deus ou somente na criatura. Ora, este último caso não pode ser, porque então Deus seria denominado Senhor segundo a relação contrária que existe nas criaturas; mas, nada é denominado pelo que é contrário. Logo, a relação é alguma coisa em Deus. Ora, em Deus não pode haver nada de temporal, porque ele está fora de qualquer tempo. Logo, tais nomes não se atribuem a Deus temporalmente.

5. Demais. — A relação faz com que uma atribuição seja relativa; p. ex., dominador vem de domínio, como branco, de brancura. Se, pois, a relação de domínio não existe realmente em Deus, mas, só racionalmente, conclui-se que Deus não é realmente Senhor, o que é falso, de maneira evidente.

6. Demais. — Quando dois termos relativos não são simultâneos por natureza, um pode existir sem que exista o outro; assim, o cognoscível existe, embora não exista conhecimento, como diz Aristóteles. Ora, os termos relativos predicados de Deus e das criaturas não são simultâneos por natureza. Logo, podemos atribuir alguma coisa a Deus em relação com a criatura, mesmo que esta não exista. E assim, os nomes Senhor e Criador predicam-se de Deus ab aeterno e não no tempo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a denominação relativa de Senhor convém a Deus temporalmente.

SOLUÇÃO. — Certos nomes, que implicam relação de Deus com a criatura, dele se predicam temporalmente e não, ab aeterno.

Para o demonstrar, deve saber-se que alguns ensinaram que a relação não é uma realidade da natureza, mas só da razão. Ora, esta opinião é evidentemente falsa, porquanto os seres da natureza têm, uma ordem natural e relação mútua entre si. Contudo, deve saber-se que, exigindo a relação dois extremos, três condições podem torná-la um objeto da natureza ou um simples ser de razão.

Assim, às vezes, esses dois extremos são seres somente de razão, e isso quando a ordem ou relação entre eles depende só da apreensão racional; p. ex., se dissermos que um mesmo ser é, para si, isso mesmo que é. Pois, quando a razão apreende uma mesma realidade sob dupla concepção, afirma-a como duas, e assim apreende uma certa relação dessa coisa consigo mesma. E o mesmo se dá com todas as relações entre o ser e o não-ser, relações que a razão forma, apreendendo o não-ser como um extremo. E ainda, o mesmo é o caso de todas as relações conseqüentes a um ato da razão, como o gênero, a espécie e outros.

Outras relações há, além dessas, nas quais os dois extremos são realidades da natureza; e isso se dá quando há uma relação entre dois termos fundada em algo que lhes convém realmente aos dois. É o que aparece manifestamente em todas as relações conseqüentes à quantidade, como grande e pequeno, duplo e meio, e semelhantes, pois a quantidade está realmente em cada um dos extremos. E o mesmo sucede com as relações resultantes da ação e da paixão, como, motivo e móvel, pai e filho e outras.

Outras vezes, por fim, um dos termos da relação é uma realidade da natureza e, o outro, somente de razão; e isto se dá sempre que os dois extremos não são da mesma ordem. Assim, o sentido e a ciência referem-se ao sensível e ao inteligível, que, como coisas, e quanto ao ser natural que têm, são estranhos à ordem do ser sensível e a do inteligível. Por onde, no caso da ciência e da sensação, há uma relação real, por se ordenarem essas atividades a conhecer e a sentir as coisas; mas, estas, em si mesmas consideradas, são estranhas a tal ordem e por isso, não têm relação real com a ciência e com a sensação, mas, relação somente de razão, enquanto o nosso intellecto as apreende como termos das

relações da ciência e do sentido. Por onde, diz o Filósofo, que essas coisas são tomadas relativamente, não porque se refiram a outras, mas, porque as outras se lhes referem a elas. Assim também, não dizemos que uma coluna está à direita senão porque está colocada p. ex., à direita de um animal, e, por isso, tal relação não está realmente na coluna, mas, no animal.

Ora, Deus, estando fora de toda a ordem das criaturas, ordenando-se-lhes todas elas, e não inversamente, é manifesto que elas se referem realmente a Deus, que, porém, não tem nenhuma relação real com a criatura, mas, só racional, enquanto elas se lhe referem. Assim, pois, nada impede que os nomes em questão, que implicam relação com a criatura, sejam predicados de Deus temporalmente; não que haja nele qualquer mutação, que só existe na criatura, assim como uma coluna está à direita de um animal, sem que haja nela nenhuma mudança, a qual existe só no animal, que mudou de lugar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Certos nomes relativos são impostos para exprimirem as relações em si mesmas, e como Senhor e servo, pai e filho, e outros; e estes se chamam relativos quanto ao ser. Outros, porém, são impostos para exprimirem coisas a que certas relações são consecutivas, como motor emóvel, chefe e chefiado e semelhantes, que se chamam relativos quanto à apelação. Assim, também em relação aos nomes divinos, devemos considerar as diferenças seguintes. Certos exprimem a relação mesma que Deus mantém com a criatura, como, Senhor. E estes significam a substância divina, não direta mas, indiretamente por que a pressupõem, assim como o domínio pressupõe o poder que é, no caso, a substância divina. Outros nomes, porém, exprimem diretamente a essência divina e, por via de consequência, implicam uma relação, como, Salvador, Criador e semelhantes, que exprimem a ação de Deus, que é a sua essência. Ora, estas duas categorias de nomes predicam-se de Deus temporalmente, se considerarmos a relação que implicam, principal ou consequentemente; não, porém, se considerarmos como significando a essência, direta ou indiretamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como as relações predicadas de Deus temporalmente nele não existem senão como distinções da nossa razão; do mesmo modo, não podemos aplicar a Deus as expressões — ser feito, ter sido feito — senão como um modo nosso de falar, sem que haja nenhuma mudança em Deus mesmo; tal é o caso do passo da Escritura (Sl 89, 1): Senhor, tu tens sido feito o nosso refúgio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A operação do intelecto e da vontade existem no agente; e, por isso, os nomes que exprimem relações consequentes à atividade dessas duas faculdades predicam-se de Deus ab aeterno. As relações, porém, resultantes de atos exteriores, i. é, de atos que, segundo o nosso modo de entender, se exteriorizam, quanto aos seus efeitos, essas incluem o tempo, na sua significação, assim, quando dizemos que Deus é Salvador, Criador, etc.

RESPOSTA À QUARTA. — As relações expressas pelos nomes em questão, predicados de Deus temporalmente, em Deus existem só como distinção da nossa razão; as relações, porém, opostas a estas estão realmente nas criaturas. Nem há inconveniente em Deus ser denominado pelas relações realmente existentes na criatura, contanto que a nossa inteligência subentenda que nele existem as relações opostas a essas; de modo tal que digamos que Deus é relativo à criatura, porque a criatura se lhe refere a ele, assim como o Filósofo diz que o cognoscível é considerado relativamente à inteligência, porque a ele é relativa a ciência.

RESPOSTA À QUINTA. — Estando a relação de sujeição realmente na criatura, esta é que, propriamente, se refere a Deus e não, Deus a ela. Donde se segue, que Deus é Senhor, não só conforme o nosso modo

de falar, mas, realmente, pois é chamado Senhor, do mesmo modo porque dizemos que a criatura lhe está sujeita.

RESPOSTA À SEXTA. — Para conhecermos se os termos relativos são simultâneos por natureza ou não, devemos considerar, não a ordem das coisas a que eles se referem, mas, as significações mesmas deles. Se, pois, um dos termos relativos inclui outro, na sua significação e não inversamente, não são simultâneos por natureza como, duplo, meio, pai e filho, e semelhantes. Mas se um inclui o outro, na sua significação, e não inversamente, não são simultâneos por natureza: E tal é a relação entre a ciência e o cognoscível. Pois, a palavra cognoscível exprime uma potência, ao passo que, ciência exprime um hábito ou um ato. Por onde, o cognoscível, pela sua significação mesma, preexiste à ciência. Se, porém, considerarmos o cognoscível como atual, então, é simultâneo com a ciência, também atual, pois o conhecido não é nada se dele não há nenhuma ciência. Por onde, embora Deus tenha prioridade sobre as criaturas, como porém, a significação da palavra — Senhor — implica a existência do servo, e vice-versa esses dois termos relativos, Senhor e servo, são simultâneos por natureza. Por onde, Deus não era Senhor, antes de existir a criatura que lhe estivesse sujeita.

Art. 8 — Se o nome de Deus é um nome de natureza.

(I Sent., dist. 2, expos. Lit.)

O oitavo discute-se assim. — Parece que o nome de Deus não é um nome de natureza.

1. — Pois, diz Damasceno, que Deus vem de *theein* que significa prover todas as coisas e delas cuidar; ou também pode vir de *aithen* porque o nosso Deus é o fogo que consome toda malícia; ou ainda de *theasthai*, i.é, ver todas as coisas. Ora, todos estes nomes designam operações. Logo, o nome de Deus significa operação e não, natureza.

2. Demais. — Nós nomeamos um ser na medida em que o conhecemos. Ora, a natureza divina é-nos desconhecida. Logo, o nome de Deus não significa a natureza divina.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio que Deus é nome de natureza.

SOLUÇÃO. — A origem da significação de um nome nem sempre se identifica com a coisa mesma que o nome significa. Assim, como conhecemos a substância de um ser pelas suas propriedades ou operações, denominamos também, às vezes, essa substância por alguma de suas operações ou propriedades. P. ex., denominamos a substância da pedra por uma das suas ações — a de ferir o pé; contudo, este nome é usado, não para significar tal ação, mas, a substância mesma da pedra. Os seres, porém, que são em si mesmos conhecidos de nós, como o calor, o frio, a brancura e semelhantes, não são denominados por meio de outros. E, por isso, o que o nome de tais seres significa é idêntico à causa que deu origem à significação.

Ora, como a natureza de Deus não nos é conhecida senão pelas suas operações e pelos seus efeitos, podemos denominá-lo mediante estes e aqueles, como já dissemos. Por onde, o nome de Deus é um nome que designa operação, considerando-lhe a origem, que é a providência universal das coisas. Pois, todos os que falam de Deus entendem designar, com esse nome, o ser cuja providência universal cuida de todos os seres. Por isso, diz Dionísio, que a divindade é a que vê tudo com providência e bondade perfeita. E assim, o nome de Deus, originado dessa operação, foi imposto para significar a natureza divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tudo isso, a que se refere Damasceno, diz respeito à providência, origem da significação do nome de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na medida em que podemos conhecer a natureza de um ser pelas suas propriedades e efeitos, podemos também impor-lhe um nome. Ora, como sabemos o que é a pedra por lhe conhecermos a substância, mediante uma de suas propriedades, esse nome — pedra — significa a natureza da pedra em si mesma, pois, significa-lhe a definição pela qual sabemos o que ela é; porque a definição é a noção expressa pelo nome, como diz Aristóteles. Ora, pelos efeitos divinos não podemos conhecer a natureza divina tal qual é, de modo que lhe conheçamos a essência, que só podemos conhecer pelo método de eminência, de causalidade e de negação, como já dissemos. Por onde, o nome de Deus significa a natureza divina; pois, é imposto para significar um ser superior a tudo o que existe, princípio de tudo e de tudo separado. E é isso o que querem exprimir os que usam de tal nome.

Art. 9 — Se o nome de Deus é comunicável.

O nono discute-se assim. — Parece que o nome de Deus é comunicável.

1. — Pois, a qualquer ser a que se comunica o que é significado pelo nome, comunica-se também o próprio nome. Ora, o nome de Deus, como já se disse, significa a natureza divina, comunicável aos demais seres, conforme aquilo da Escritura (2 Pd 1, 4): Comunicou-nos as mui grandes e preciosas graças que tinha prometido, para que, por elas, sejais feitos participantes da natureza divina. Logo, o nome de Deus é comunicável.

2. Demais. — Só os nomes próprios não são comunicáveis. Ora, o nome de Deus não é próprio, mas, apelativo, pois, como é claro, tem plural, conforme a Escritura (Sl 81, 6): Eu disse: Sois deuses. Logo, o nome de Deus é comunicável.

3. Demais. — O nome de Deus tem a sua origem na operação, como já se disse. Ora, outros nomes que impomos a Deus, originados das suas operações ou dos seus feitos, como bom, sábio, e outros, são comunicáveis. Logo, o nome de Deus é comunicável.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 14, 21): Deram às pedras e ao pau um nome incomunicável; referindo-se ao nome de deidade. Logo, o nome de Deus é incomunicável.

SOLUÇÃO. — Um nome pode ser comunicável de dois modos: propriamente e por semelhança. É propriamente comunicável o nome que se aplica a muitos seres na sua significação total; e, por semelhança, quando é imposto só em relação a uma parte da sua significação. Assim, o nome de leão é, propriamente, comunicado a todos os seres que têm a natureza que tal nome exprime; é, porém, comunicável, por semelhança, aos seres que participam algo de leonino, como, a audácia ou a fortaleza, e são por isso, metaforicamente, chamados leões.

Ora, para sabermos que nomes são propriamente comunicáveis, devemos considerar que toda forma existente num sujeito singular, que a individua, é comum a muitos seres, realmente ou, pelo menos, racionalmente. Assim, a natureza humana é comum a muitos seres, real e racionalmente; ao passo que a natureza do sol não o é real, mas só racionalmente, pois pode ser entendida como existente em muitos sujeitos; e isto porque o intelecto entende a natureza de uma espécie por abstração do singular. Por onde, existir num sujeito singular ou em vários é um fato estranho ao conceito que fazemos da natureza da espécie, e, por isso, o conceito da natureza específica ficando salvo, pode ser entendido como existente em vários seres. O singular pelo contrário, por isso mesmo que o é, é separado de tudo

o mais, e, por isso, todo nome imposto para significar o singular é incomunicável, real e racionalmente. Pois, a pluralidade de um de-terminado indivíduo não pode cair sob a nossa apreensão. Por onde, nenhum nome que signifique um determinado indivíduo é comunicável propriamente, a muitos outros, mas, só, por semelhança; assim, um indivíduo pode ser denominado metaforicamente Aquiles ou ter alguma das propriedades de Aquiles, p. ex., a fortaleza.

As formas, porém, que não se individualizam por meio de nenhum suposto estranho, mas, por si mesmas, porque são formas subsistentes, se as consideramos em si mesmas, não podem comunicar-se nem real nem racionalmente, mas só, talvez, por semelhança, como já dissemos tratando dos indivíduos. Mas, como não podemos entender as formas simples por si subsistentes, tais quais elas são em si mesmas, mas as entendemos como se fossem seres compostos, que têm as formas realizadas na matéria, por isso, como já dissemos, impomos-lhes nomes concretos, que designam a natureza existente em algum suposto. Por onde, no que diz respeito ao conteúdo dos nomes, o caso dos nomes que impomos para significarem as naturezas das coisas compostas é o mesmo que o dos que impomos para significarem as naturezas simples subsistentes.

Portanto, sendo o nome de Deus imposto para significar a natureza divina, como já dissemos, e não sendo esta multiplicável, como ficou demonstrado, resulta, que o nome de Deus é, certo, realmente incomunicável, mas pode ser comunicável conforme a opinião de alguém; assim, como o nome sol é comunicável, na opinião dos que admitem vários sois. E, neste sentido, diz a Escritura (Gl 4, 8): Serviéis aos que por natureza não são deuses; o que comenta a Glosa: Não são deuses por natureza, mas na opinião dos homens. Contudo, se o nome de Deus não é comunicável na sua significação total, o é por algo que nele existe, por uma certa semelhança; e, neste sentido, chamamos deuses aos que participam, por semelhança, algo de divino, conforme aquilo da Escritura (Sl 81, 6): Eu disse: sois deuses. Se, porém, existisse algum nome imposto para significar Deus, não em sua natureza, mas como sujeito, enquanto que ele é tal ser, esse nome seria, de qualquer modo, incomunicável, como se dá, talvez, com o tetragrama entre os Hebreus; e o mesmo se daria se alguém impusesse ao sol um nome que designasse precisamente esse indivíduo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A natureza divina não é comunicável senão pela participação da semelhança.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O nome de Deus é apelativo, e não próprio, porque significa a natureza divina como se ela existisse num sujeito; embora Deus mesmo, na realidade, não seja universal nem particular. Pois, os nomes não seguem o modo de ser real das coisas, mas o que existe em o nosso conhecimento. E, contudo, na verdade das coisas, o nome de Deus é incomunicável, como já dissemos, referindo-nos ao nome do sol.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os nomes — bom, sábio e semelhantes, são, certo, impostos como derivados das perfeições que procedem de Deus para as criaturas. São, porém, aplicados para significar, não a natureza divina mas, as perfeições mesmas, absolutamente falando; e, portanto, mesmo na verdade das coisas, são comunicáveis a muitos. Mas, o nome de Deus é imposto como tendo a sua origem na operação própria a Deus — e que nós experimentamos continuamente — para significarem a natureza divina.

Art. 10 — Se o nome de Deus dele se predica univocamente, quanto à natureza, à participação e à opinião.

O décimo discute-se assim. — Parece que o nome de Deus se lhe atribui univocamente, quanto à natureza, à participação e à opinião.

1. — Pois, entre quem afirma e quem nega não há contradição se as palavras têm sentidos diversos, pois, a equivocação impede que se contradigam. Ora, o católico, dizendo — um ídolo não é Deus — contradiz o pagão que afirma um ídolo é Deus. Logo, Deus é tomado univocamente nessas duas expressões.

2. Demais. — Assim como um ídolo é Deus conforme uma certa opinião e não na realidade das coisas, assim o gozo dos prazeres carnavais também se chama felicidade, de acordo com certa opinião e não na realidade. Ora, a palavra felicidade predica-se univocamente tanto da que o é, por opinião, como da que verdadeiramente é tal. Logo, também o nome de Deus se predica univocamente do Deus real, como do que uma opinião considera tal.

3. Demais. — São unívocos os termos que têm a mesma significação. Ora, quando um católico diz que Deus é uno, ele entende por esse nome um ser onipotente e digno de veneração, mais que todos os outros; e o mesmo entende o gentio quando diz que um ídolo é Deus. Logo, em ambos os casos o nome de Deus é empregado univocamente.

Mas, *em contrário*. — O que está na inteligência é uma semelhança do que existe na realidade, como diz Aristóteles. Ora, o termo animal é empregado equivocadamente quando atribuído a um animal verdadeiro e a um animal pintado. Logo, o nome de Deus é predicado equivocadamente quando é atribuído ao Deus verdadeiro e ao que a opinião julga tal.

Demais. — Ninguém pode exprimir o que não conhece. Ora, o gentio não conhece a natureza divina. Logo, quando diz — um ídolo é Deus — não exprime a verdadeira deidade, a qual o católico exprime dizendo que Deus é um só. Logo, o nome de Deus não se predica unívoca, mas, equivocadamente, do Deus verdadeiro e do que uma opinião qualquer julga como tal.

SOLUÇÃO. — O nome de Deus não é tomado, nas três significações propostas, nem unívoca, nem equívoca, mas analogicamente, o que assim se demonstra. Os termos unívocos têm a mesma significação; os equívocos têm significação diversa; nos análogos, porém, é necessário que a significação de um nome, tomado numa acepção, apareça na definição desse mesmo nome tomado em outras acepções. Assim, a palavra ser, predicado da substância, entra na definição de ser quando predicado do acidente; do mesmo modo são, predicado de um animal, entra na definição de são predicado da urina e de um remédio; pois, da saúde do animal, a urina é o sinal, e o remédio, a causa.

Ora, o mesmo se dá com o caso em questão, pois quando o nome de Deus é tomado pelo verdadeiro Deus, este vocábulo exprime, quer uma opinião, quer uma participação. Assim, quando dizemos que alguém é Deus por participação, entendemos por esse nome, um ser que tem semelhança com o verdadeiro Deus. Semelhantemente, quando dizemos que um ídolo é Deus, queremos, com o nome de Deus, designar um ser que a opinião dos homens considera tal. Por onde, é manifesto que são diferentes as significações desse nome; mas, uma delas está contida nas outras e, portanto, é claro que tal nome é predicado analogicamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A multiplicidade de acepções dos nomes não depende da predicação mas, da significação deles. Pois, o nome de homem tem sempre a mesma significação,

seja qual for a sua predicação, verdadeira ou falsa. Mas, teria múltiplas acepções, se com ele quiséssemos significar seres diversos; assim, se um quisesse designar com esse nome, o homem verdadeiro e outro, uma pedra ou coisa semelhante. Por onde, é claro que quando o católico diz que um ídolo não é Deus, contradiz ao pagão que tal afirma, porque ambos empregam o nome de Deus para designar o Deus verdadeiro. Mas, quando o pagão diz que um ídolo é Deus, não emprega esse nome para significar um Deus que uma opinião considera como tal, porque então diria a verdade; pois, que também os católicos às vezes empregam esse nome nessa significação, como quando a Escritura diz (Sl 95, 5): Todos os deuses das gentes são demônios.

E o mesmo devemos responder, à **SEGUNDA** e à **TERCEIRA OBJEÇÕES**. — Pois, essas objeções procedem, quanto à diversidade da predicação do nome, e, não, quanto à diversidade da significação.

RESPOSTA À QUARTA. — Não é em sentido puramente equivoco que predicamos o nome de animal, do animal verdadeiro e do pintado. Mas, o Filósofo toma os nomes equívocos em sentido lato, enquanto em si incluem os análogos; pois o ente, empregado analogicamente é atribuído às vezes, equivocadamente, aos diversos predicamentos.

RESPOSTA À QUINTA. — Nem o católico nem o pagão conhecem a natureza de Deus como ela é em si mesma; mas, só a conhecem pelas noções de causalidade ou de excelência ou de remoção, como já dissemos. E neste sentido, quando o gentio usa do nome de Deus, dizendo — Um ídolo é Deus, pode tomá-lo na mesma significação em que o toma o católico quando diz que um ídolo não é Deus. Porém se houvesse alguém desprovido totalmente da noção de Deus, esse não poderia nomeá-lo, a não ser no sentido em que nós proferimos nomes cuja significação ignoramos.

Art. 11 — Se a denominação — aquele que é — é por excelência o nome próprio de Deus.

(I Sent., dist. 8, q. 1, a. 1, 3; De Pot., q. 2, a.1; q. 7, a. 5; q. 10, a. 1 ad 9; De Div. Nom., cap. V, lect. I).

O undécimo discute-se assim. — Parece que a denominação — Aquele que é — não é, por excelência, o nome próprio de Deus.

1. — Pois, o nome de Deus é comunicável, como já dissemos. Ora, isto não se dá com a denominação — Aquele que é. Logo, esta denominação não é própria de Deus.

2. Demais. — Dionísio diz, que o nome de bem é manifestativo de todas as processões de Deus. Ora, convém a Deus, por excelência, ser o princípio universal das coisas. Logo, a denominação própria de Deus, por excelência, é a de bem e não Aquele que é.

3. Demais. — Todo nome divino parece que deve implicar uma relação com as criaturas, pois não conhecemos a Deus senão por meio destas. Ora, a denominação — Aquele que é — não implica nenhuma relação com as criaturas. Logo, essa denominação — Aquele que é — não é, por excelência, própria de Deus.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Ex 3, 13): a Moisés que perguntava: Se eles me disserem: que nome é o teu? Que lhes hei-de eu responder — respondeu-lhe o Senhor: Eis-aqui o que tu hás-de dizer aos filhos de Israel: Aquele que é me enviou a vós. Logo, é a denominação — Aquele que é — por excelência, própria de Deus.

SOLUÇÃO. — A denominação — Aquele que é — por excelência é própria de Deus, por três razões.

Primeira, pela sua significação, pois não significa nenhuma forma, mas, o próprio ser. Ora, sendo em Deus a existência idêntica à essência, o que não se dá com nenhum outro ser, como já demonstramos, é manifesto que, entre outras, a denominação de que se trata é a que convém a Deus, por excelência; pois, um ser é denominado pela sua forma.

Segunda, por causa da sua universalidade. Pois, todos os outros nomes são menos gerais, ou, se são equivalentes à denominação vertente, contudo, acrescentam-lhe algo, racionalmente, e de certo modo informam-na e a determinam. Ora, o nosso intelecto não pode, nesta vida, conhecer a essência mesma de Deus, tal como ela em si é; por onde, seja qual for o modo por que determinamos o que inteligimos de Deus, não poderemos nunca compreender o que Deus em si mesmo é. E, portanto, quanto menos determinados e quanto mais gerais e absolutos forem certos nomes, tanto mais propriamente nós os atribuiremos a Deus. E por isso, diz Damasceno, que de todos os nomes atribuídos a Deus, é o principal — Aquele que é; pois, compreendendo tudo em si, exprime o ser mesmo, como uma espécie de pélago infinito e indeterminado da substância. Ao passo que qualquer outro nome determina apenas um aspecto da substância da coisa designada, a denominação — Aquele que é — não determina nenhum modo de ser, porque se comporta indeterminadamente em relação a todos e, portanto, designa o pélago mesmo infinito da substância.

Terceira, pelo que está incluído na sua significação mesma, que é o ser presente, que se atribui a Deus por excelência, cujo ser não conhece pretérito nem futuro, como diz Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A denominação — Aquele que é — quanto à sua origem, é mais própria de Deus, que este último nome mesmo; pois, ela se origina do ser, tanto quanto à sua significação, como quanto ao conteúdo desta, conforme já dissemos. Mas, quanto ao ser designado, o nome de Deus é mais próprio, porque é usado para significar a natureza divina; se bem que mais próprio ainda é o nome do tetragrama, imposto para significar a própria essência incomunicável, e, por assim dizer, singular, de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O nome de bem é o principal nome de Deus, como causa; mas, não de Deus, considerado em absoluto, pois absolutamente falando, nós inteligimos o ser antes de inteligirmos a causa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é necessário que todos os nomes divinos impliquem relação de Deus com as criaturas; mas, basta que sejam impostos, fundados em certas perfeições, que procedem de Deus para elas; e entre essas perfeições a primeira é o ser mesmo, donde derivou a denominação — Aquele que é.

Art. 12 — Se podemos formar sobre Deus proposições afirmativas.

(I Sent., dist. IV, q. 2, a. 1; dist. XXII, a. 2, ad 1; I Cont. Gent., cap. XXXVI; De Pot., q. 7, a. 5, ad 2).

O duodécimo discute-se assim. — Parece que não podemos formar sobre Deus proposições afirmativas.

1. — Pois, diz Dionísio, que as negações, sobre Deus, são verdadeiras, mas, as afirmações são inconsistentes.

2. Demais. — Boécio diz, que a forma simples não pode ser sujeito. Ora, Deus é forma simples, por excelência, como já se demonstrou. Logo, não pode ser sujeito. Ora, todo o ser sobre o qual podemos

formar uma proposição afirmativa é tomado como sujeito. Logo, não podemos formar sobre Deus proposições afirmativas.

3. Demais. — Todo o intelecto, que compreende as coisas diferentemente do que elas são, é falso. Ora, Deus tem o ser sem nenhuma composição, como já se provou. E, como todo intelecto, que afirmar alguma coisa, a entende com composição, resulta que não podemos, verdadeiramente, formar sobre Deus proposições afirmativas.

Mas, *em contrário*, a fé não contém nada de falso. Ora, ela encerra certas proposições afirmativas, como: Deus é trino e uno, é onipotente. Logo, podemos formar, verdadeiramente, a respeito de Deus proposições afirmativas.

SOLUÇÃO. — Podemos formar, verdadeiramente, a respeito de Deus, proposições afirmativas. Para evidenciá-lo devemos considerar que, em qualquer proposição afirmativa verdadeira, é necessário que o predicado e o sujeito expressem a mesma realidade, de certo modo, e coisas diversas, quanto à noção. E isto é claro, não só quanto às proposições em que a predicação é accidental, mas também em relação àquelas em que ela é substancial. Pois, é manifesto que — homem e branco — têm idêntico sujeito, mas representam noções diferentes; pois, uma é a noção de homem e outra, a de branco. E o mesmo se dá quando digo — o homem é um animal racional; pois, o homem é, em si mesmo e verdadeiramente, animal racional; porque o mesmo é o suposto da natureza sensível, em virtude da qual é chamado animal, e da natureza racional, em virtude da qual é chamado homem. Por onde, também neste caso, o predicado e o sujeito têm idêntico suposto mas, noções diversas. E ainda, isto mesmo se dá, de certo modo, com as proposições nas quais um sujeito é predicado de si mesmo; pois, então àquilo que a inteligência toma como sujeito ela o faz desempenhar o papel de suposto; e ao que toma como predicado dá a natureza de forma do suposto; e é isto que leva os lógicos a dizerem que os predicados são tomados formalmente e os sujeitos, materialmente. Ora, a esta diversidade racional corresponde a pluralidade de predicado e de sujeito; ao passo que a identidade real do intelecto a exprime pela composição mesma. — Ora, Deus, em si mesmo considerado, é absolutamente uno e simples; contudo, o nosso intelecto o conhece por meio de conceitos diversos, já que não pode vê-lo tal como em si mesmo é. Mas, embora o entenda sob noções diversas, sabe, contudo que a todas as suas noções corresponde um mesmo ser simples. Por onde, essa pluralidade racional ele o representa pela pluralidade de predicado e sujeito; e a unidade, por meio da composição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dionísio diz, que as afirmações sobre Deus são inconsistentes; ou inconvenientes, segundo outra tradução, porque nenhum nome lhe convém quanto ao modo de significar, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O nosso intelecto não pode compreender as formas simples subsistentes, tais como elas em si mesmas são; mas, as apreende ao modo dos compostos, nos quais há um sujeito e o que a esse sujeito é inerente. Por onde, apreende a forma simples como se fosse sujeito e lhe atribui alguma coisa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A proposição — o intelecto que compreende as coisas diferentemente do que elas são é falso — tem duplo sentido, porque o advérbio diferentemente pode determinar o verbo compreende, em relação ao objeto compreendido, ou ao sujeito que compreende. No primeiro caso, a proposição é verdadeira e o seu sentido é: qualquer intelecto que compreende uma coisa diferentemente do que ela é, é falso. Ora, isto não se dá no caso vertente, porque o nosso intelecto, quando forma uma proposição sobre Deus, não diz que ele é composto, mas, simples. No segundo caso, porém, a proposição é falsa; pois, então, o modo pelo qual o intelecto compreende é diferente do pelo

qual a coisa existe. Pois, é manifesto que o nosso intelecto entende imaterialmente as coisas materiais que lhe são inferiores; não que as entenda como imateriais, mas, porque tem um modo imaterial de as entender. E, semelhantemente, quando entende os seres simples, que lhe são superiores, entende-os ao seu modo, como se fossem compostos, mas, sem pensar que sejam realmente compostos. E assim, o nosso intelecto não é falso, quando afirma em Deus alguma composição.

Questão 14: Da ciência de Deus.

Depois de termos considerado o que pertence à substância divina, resta considerarmos o que lhe pertence à operação. E como há duas espécies de operações, uma imanente no agente, e outra, que produz um efeito exterior, trataremos, primeiro, da ciência e da vontade, pois, o ato de inteligir é imanente no sujeito que entende e o de querer, no sujeito que quer. E, em segundo lugar, trataremos do poder divino considerado como princípio de operação divina que produz um efeito exterior. — Como, porém, inteligir é viver, depois de considerarmos a divina essência, trataremos da vida divina. — E, como a ciência diz respeito à verdade, trataremos da verdade e da falsidade. — Enfim, como todo objeto conhecido está no sujeito que conhece; e como as razões das coisas, enquanto existentes em Deus, que as conhece, chamam-se idéias, quando tratarmos da ciência também, conjuntamente, trataremos das idéias.

Ora, sobre a ciência discutem-se dezesseis artigos:

Art. 1 — Se em Deus há ciência.

(I Sent., dist. XXXV, a. 1; I Cont. Gent., cap. XLIV; De Verit., q. 2, a. 1; Compend. Theol., cap. XXVIII; XII Metaph., lect. VIII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que em Deus não há ciência.

1. — Pois, a ciência é um hábito que, sendo meio termo entre a potência e o ato, não podemos atribuir a Deus. Logo, em Deus não há ciência.
2. Demais. — A ciência, respeitante às conclusões, é um certo conhecimento causado por outro, a saber, pelo conhecimento dos princípios. Ora, em Deus, não há nada de causado. Logo, não há ciência.
3. Demais. — Toda ciência é universal ou particular. Ora, em Deus não há nem universal nem particular, como já se viu. Logo, nele não há ciência.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 11, 33): Ó profundidade das riquezas da sabedoria e da ciência de Deus!

SOLUÇÃO. — Em Deus há ciência perfeitíssima. Para evidenciá-lo, devemos considerar que os seres dotados de conhecimento distinguem-se dos que não o são, neste sentido que estes têm apenas a sua forma própria, ao passo que àqueles é natural poderem conter em si também a forma de outro ser, pois, a espécie do objeto conhecido está no conhecente. Por onde, é manifesto que a natureza do ser que não conhece é mais restrita e limitada; ao passo que a dos que são dotados de conhecimento tem maior amplitude e extensão; e por isso, diz o Filósofo que a alma é de certo modo tudo. Ora, a limitação da forma se dá pela matéria. Por isso, dissemos antes que, quanto mais imateriais são as formas, mais se aproximam de uma certa infinidade. Ora, é claro que a imaterialidade de um ser é a razão que o torna capaz de conhecimento; e conforme o modo da imaterialidade, assim o do conhecimento. Por isso, diz Aristóteles, que as plantas, por causa da sua materialidade, não conhecem; ao passo que o sentido é susceptível de conhecimento porque é capaz de receber as espécies sem matéria. E ainda mais capaz de conhecimento é o intelecto, porque é ainda mais separado e emerge da matéria, como diz Aristóteles. Por onde, sendo Deus o ser sumamente imaterial, como do sobredito resulta conclui-se que é, por excelência, dotado de conhecimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA QUESTÃO. — Como as perfeições procedentes de Deus para as criaturas estão em Deus de modo eminente, como já dissemos, sempre que um nome, derivado de

qualquer perfeição da criatura, é atribuído a Deus, é necessário que seja eliminado da sua significação tudo o que pertence ao modo imperfeito próprio à criatura. Por onde, a ciência não é, em Deus, qualidade nem hábito, mas, substância e ato puro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que nas criaturas existe dividida e multiplicadamente existe em Deus reduzido à simplicidade e à unidade, como dissemos. Ora, no homem, à diversidade de objetos conhecidos corresponde a diversidade de conhecimentos. Assim, quando conhece os princípios, dizêmo-lo dotado de inteligência; de ciência, porém, quando conhece as conclusões; quando conhece a causa altíssima, dizêmo-lo dotado de sabedoria; e, por fim, de conselho ou prudência, quando conhece o que deve fazer. Deus, porém, conhece tudo o que acabamos de enumerar, por um conhecimento uno e simples, como a seguir se dirá. Por onde o conhecimento simples de Deus pode receber, todas essas denominações supra referidas, mas, de modo que de cada uma delas, quando usada para a predicação divina, seja eliminado tudo o que há de imperfeição e seja conservado o que há de perfeito. E, neste sentido, diz a Escritura (Jó, 12, 13): A sabedoria e a fortaleza está em Deus; ele possui o conselho e a inteligência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ciência depende do modo de ser do sujeito que conhece; pois, o objeto conhecido está no sujeito conhecente ao modo deste. Por onde, sendo o modo de ser da divina essência mais elevado que o da criatura, a ciência divina não será como a da criatura, universal ou particular, habitual ou potencial, ou com qualquer disposição semelhante.

Art. 2 — Se Deus se conhece a si mesmo.

(I Cont. Gent., cap. XLVII; De Verit., q. 2, a. 2; Comp. Theol., cap. XXX; XII Metaph., lect. XI; De Causis, lect. XIII).

O segundo discute-se assim. parece que Deus não se conhece a si mesmo.

1. — Pois, como diz o livro De Causis: todo ser dotado de conhecimento, que conhece a sua própria essência, volta-se para ela de um modo perfeito. Ora, Deus não sai da sua própria essência, nem se move de modo nenhum e portanto, não lhe cabe voltar-se para a sua essência. Logo, não a conhece.

2. Demais. — Conhecer é de certo modo sofrer e ser movido, diz Aristóteles; a ciência é, por sua vez, um assimilar-se do espírito com a coisa conhecida; e por fim, o conhecido é a perfeição de quem conhece. Ora, nada se move, sofre ou se aperfeiçoa por si mesmo, nem é semelhante a si mesmo, como diz Hilário. Logo, Deus não se conhece a si mesmo.

3. Demais. — Principalmente pelo intelecto é que nós somos semelhantes a Deus, porque, por ele é que fomos feitos à imagem de Deus, como diz Agostinho. Ora, o nosso intelecto não se compreende a si mesmo senão conhecendo outras coisas, no dizer de Aristóteles. Logo, Deus não se conhece a si mesmo senão, talvez, conhecendo outros seres.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Cor 2, 11): As coisas que são de Deus, ninguém as conhece, senão o espírito de Deus.

SOLUÇÃO. — Deus se conhece a si mesmo e por meio de si mesmo. Para evidenciá-lo devemos saber que, nas operações que produzem um efeito exterior, o objeto desta, que lhe é assinalado como termo, é algo de exterior ao agente; mas, nas operações imanentes ao sujeito mesmo que opera, o objeto que lhe é assinalado como termo está no próprio sujeito e, por isto, é que a operação se atualiza. Por isso diz o Filósofo, que o sensível em ato é idêntico ao sentido em ato, e o inteligível em ato, ao intelecto em

ato. Pois, sentimos ou inteligimos alguma coisa em ato, porque o nosso intelecto ou o nosso sentido é informado pela espécie do sensível ou do inteligível. E, então, tanto o sentido como o intelecto diferem do sensível ou do inteligível, porque um e outro são potenciais. Ora, não havendo em Deus nenhuma potencialidade, mas sendo ato puro, necessariamente nele há de o intelecto ser idêntico, sob todos os pontos de vista, ao inteligível. Por onde, nem carece de espécie inteligível, como o nosso intelecto quando entende em potência; nem a espécie inteligível difere da substância do intelecto divino, como se dá com a nossa inteligência quando entende em ato; mas, a espécie inteligível mesma é o próprio intelecto divino e, portanto, conhece-se a si mesmo por meio de si mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Voltar-se para a sua própria essência não é senão o subsistir da coisa, em si mesma. Pois, a forma, aperfeiçoando a matéria a que dá o ser, como que se difunde, de certo modo, nela; mas, se tem o ser em si mesma, para si mesma se volta. Por onde, as potências cognitivas não subsistentes, mas que são atos de certos órgãos, não se conhecem a si mesmas, como cada um dos sentidos bem o demonstra. Pelo contrário, as potências cognitivas, por si mesmas subsistentes, a si mesmas se conhecem. E, por isso, diz o livro *De causis*, que todo ser dotado de conhecimento, que conhece a sua própria essência, volta-se para ela. Ora, ser subsistente por si mesmo convém, por excelência, a Deus. Por onde, conforme a este modo de falar, ele, mais que nenhum outro ser, volta-se para a sua própria essência e a si mesmo se conhece.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As expressões — passividade e mutação — tomam-se equivocadamente, no sentido em que consideramos o conhecimento como uma espécie de passividade e mutação, segundo diz Aristóteles. Pois, entender não é o movimento, ato do imperfeito, que procede de um sujeito e é recebido por outro; mas, o movimento, ato do perfeito, existente no próprio agente. Semelhantemente, quando dizemos que o intelecto é aperfeiçoado pelo inteligível ou com ele se assimila, entendemos que isso se dá com o intelecto que é, às vezes, potencial. Pois, por ser tal, é que difere do inteligível, com o qual se assimila, por meio da espécie inteligível — semelhança do objeto inteligido — que aperfeiçoa o intelecto, como o ato, a potência. Ora, o intelecto divino, que não é, de nenhum modo, potencial, não se aperfeiçoa pelo inteligível, nem com ele se assimila, mas é a sua própria perfeição e o seu próprio inteligível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A matéria prima, que existe em potência, não tem o seu ser natural, senão quando atualizada pela forma. Ora, o nosso intelecto possível comporta-se, na ordem do inteligível, como a matéria prima, na ordem dos seres naturais; pois, é potencial em relação aos inteligíveis, como a matéria prima em relação aos seres naturais. Por onde, o nosso intelecto possível não pode exercer a operação inteligível, senão aperfeiçoado pela espécie inteligível de algum objeto. E, como se entende a si mesmo, por meio da espécie inteligível, assim também, do mesmo modo entende as demais coisas. Pois, é manifesto que, conhecendo o inteligível, entende o seu próprio ato de conhecer e, por meio do ato, conhece a potência intelectual. Ora, Deus é ato puro, tanto na ordem da existência como na dos inteligíveis; e, portanto conhece-se a si mesmo por meio de si mesmo.

Art. 3 — Se Deus se compreende a si mesmo.

(I Sent., dist. XLIII, q. 1, a. 1, ad 4; III, dist. XIV, a. 2, qa. 1; I Cont. Gent., cap. III; III, cap. LV; De Verit., q. 2, a. 2, ad 5; Compend. Theologiae, cap. CVI).

O terceiro discute-se assim. Parece que Deus não se compreende a si mesmo.

1. — Pois, como diz Agostinho, um ser que se compreende, é para si mesmo, finito. Ora, Deus é, de todos os modos, infinito. Logo, não se compreende a si mesmo.

2. — Nem colhe dizer que Deus é infinito para nós, mas, para si mesmo, finito. — Pois, o que é verdadeiro para Deus é mais verdadeiro do que o que para nós o é. Se, portanto, Deus é para si mesmo finito, mas para nós, infinito, mais verdadeiro é ser ele finito do que infinito, o que vai contra o já estabelecido. Logo, Deus não se compreende a si mesmo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, no mesmo passo: Todo ser que a si mesmo se entende, a si mesmo se compreende. Ora, Deus entende-se a si mesmo. Logo, a si mesmo se compreende.

SOLUÇÃO. — Deus compreende-se perfeitamente a si mesmo, o que se demonstra do modo seguinte. Compreendemos uma coisa quando chegamos a ter dela um conhecimento total; e isto se dá quando conhecemos essa coisa tão perfeitamente quanto ela é cognoscível. Assim, uma proposição demonstrável é compreendida quando conhecida por demonstração, não, porém, quando conhecida por alguma razão provável. Ora, é manifesto que Deus se conhece a si mesmo tão perfeitamente quanto é cognoscível. Pois, um ser é cognoscível na medida em que é atual, porque conhecemos uma coisa, não enquanto potencial, mas, enquanto atual, como diz Aristóteles. Por onde, a faculdade cognoscitiva de Deus iguala à atualidade da sua existência, porque, enquanto atual, livre de toda a matéria e de toda potência é que Deus é suscetível de conhecimento, como já demonstramos. Logo, é manifesto que se conhece a si mesmo na medida em que é cognoscível. E, por isso compreende-se perfeitamente a si mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Compreender, em sentido próprio, significa ter e incluir em si alguma coisa; por onde, necessariamente, tudo o que é compreendido, como tudo o que é incluído, é finito. Ora, quando se diz que Deus se compreende a si mesmo, não se quer dizer que o seu intelecto seja algo diferente do seu ser, de modo que o apreenda e o inclua; mas, essa expressão deve ser entendida negativamente. Pois, assim como dizemos que Deus está em si mesmo, porque não é contido por nenhum ser exterior, assim dizemos que se compreende a si mesmo porque nada há do seu ser que lhe escape. E isto é o que leva Agostinho a afirmar, que uma coisa é totalmente apreendida pela vista, quando é percebida de tal modo que nenhuma parte dela escape a quem a vê.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando se diz que Deus é, para si mesmo, finito, isso se entende por semelhança de proporção. Pois, Deus não excede a capacidade do seu intelecto, assim como um ser finito não excede a capacidade de um intelecto finito. Mas, não dizemos que ele seja finito, para si mesmo, porque se compreenda como finito.

Art. 4 — Se o entender de Deus é a sua própria substância.

(I Cont. Gent., cap. XLV; Comp. Theol., cap. XXXI; XXII Metaph., lect. XI).

O quarto discute-se assim. — Parece que o entender de Deus não é a sua própria substância.

1. — Pois, entender é uma operação. Ora, esta significa algo procedente do agente que opera. Logo, o entender de Deus não é a sua própria substância.

2. Demais. — Quando conhecemos pela reflexão o nosso ato de entender, não conhecemos nada de grande ou principal, mas algo de secundário e acessório. Ora, se Deus é o seu próprio entender, o seu ato de intelecção será como aquele pelo qual conhecemos, pela reflexão, o nosso ato de entender; e, assim, o entender de Deus não será de grande importância.

3. Demais. — Todo ato de inteligir consiste em inteligir alguma coisa. Ora, quando Deus se entende a si mesmo, se não é diferente do seu ato de inteligir, entende-se como entendendo e como entendendo que se entende, e assim ao infinito. Logo, o inteligir de Deus não é a sua própria substância.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Para Deus, ser é ser sábio. Ora, ser sábio, é inteligir. Logo, para Deus, ser é inteligir. Ora, o ser de Deus é a sua própria substância, como já se disse. Logo, o inteligir de Deus é a sua própria substância. **SOLUÇÃO.** — É necessário admitir que o inteligir de Deus é a sua própria substância. Pois, se fosse diferente dela, seria necessário, como diz o Filósofo, que a substância divina tivesse o seu ato e a sua perfeição em algo dela diferente; e, para isso estaria a divina substância, como a potência, para o ato; o que é absolutamente, impossível, pois, inteligir é a perfeição e o ato do ser que entende. Por onde, para explicar a questão de que tratamos, devemos considerar o seguinte. Como já dissemos, inteligir não é ato orientado para nada de exterior, mas, imanente no sujeito, como ato e perfeição do mesmo, porque o ser é a perfeição do que existe; pois, como o ser é consecutivo à forma, assim o inteligir é consecutivo à espécie inteligível. Ora, em Deus não há forma diferente do seu ser, como já dissemos. Por onde, como a sua essência mesma é também a espécie inteligível, conforme já dissemos, segue-se necessariamente, que o seu ato mesmo de inteligir é a sua essência e o seu ser.

E assim é claro, por tudo o que precede, que, em Deus, o intelecto que entende, o objeto da inteligência, a espécie inteligível e o ato mesmo de inteligir são, absolutamente, uma só e mesma realidade. Por onde, é manifesto que, dizer que Deus é inteligente não introduz na sua substância nenhuma multiplicidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Inteligir não é uma operação transitiva para fora do agente, mas, nele imanente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Inteligir que entendamos, quando se trata de um ato de inteligência não-subsistente, não é ato de grande importância; tal é o caso, quando entendamos o nosso ato de inteligência, em que não há semelhança com o inteligir divino, que é subsistente.

DONDE SE DEDUZ CLARA A RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO. — Pois, o inteligir de Deus, subsistente em si mesmo, é relativo a Deus mesmo, e não, a qualquer outro ser, de modo que houvesse processo ao infinito.

Art. 5 — Se Deus conhece seres diferentes de si.

(I Sent., dist. XXXV, a. 2; I Cont. Gent., cap. XLVIII, XLIX; De Verit., q. 2, a. 3; Comp. Theol., cap. XXX; XII Metaph., lect. XI; De Causis, sect. XIII).

O quinto discute-se assim. — Parece que Deus não conhece seres diferentes de si.

1. — Pois, tudo o que é diferente de Deus está fora dele. Ora, Agostinho diz que Deus não vê nada fora de si próprio. Logo, não conhece os seres diferentes de si.

2. Demais. — A inteligência é a perfeição do ser inteligente. Se, pois, Deus entende seres de si diferentes, a sua perfeição ser-lhe-á algo de exterior e mais nobre que ele, o que é impossível.

3. Demais. — O ato mesmo de inteligir especifica-se pelo objeto inteligível, assim como todo ato se especifica pelo seu objeto. Por onde, a inteligência é tanto mais nobre, quanto mais nobre for o objeto inteligido. Ora, Deus é a sua própria inteligência, como do sobredito resulta. Se, portanto, conhece causas diferentes do seu ser, é especificado por algo que lhe é exterior, o que é impossível. Logo, não entende tais seres.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Heb 4, 13): Todas as coisas estão nuas e descobertas aos seus olhos.

SOLUÇÃO. — Deus conhece necessariamente seres de si diferentes. Pois, é manifesto que se entenda perfeitamente a si mesmo, do contrário, o seu ser, que é o seu entender, não seria perfeito. Ora, devemos conhecer perfeitamente a virtude da coisa que conhecemos perfeitamente. Mas, a virtude do que conhecemos não pode ser perfeitamente conhecida se não conhecermos até onde ela se estende. Ora, como a virtude divina, sendo a causa primeira eficiente dos seres, a eles se estende, como do sobredito resulta, Deus há necessariamente de conhecer seres dele diferentes. — E isto se torna ainda mais evidente, se acrescentarmos que o ser mesmo da causa agente primeira, i. é, Deus, é o seu entender. Por onde, todos os efeitos preexistentes em Deus, como na causa primeira, preexistem-lhe, necessariamente, na inteligência; e, portanto, todas as coisas nele existem sob uma forma inteligível, dado que tudo quanto existe em outro ser existe ao modo deste último.

Para sabermos, porém, de que modo Deus conhece os seres que lhe são diferentes, devemos considerar que uma coisa pode ser conhecida de duplo modo: em si mesma, e noutra coisa. Em si mesma, quando conhecida por uma espécie própria, a ela adequada; assim, quando os olhos vêem um homem sob forma humana. Noutra coisa, quando é vista pela espécie daquilo que a contém; assim, quando a parte é vista no todo, pela espécie deste; ou, quando um homem é visto num espelho pela imagem desse espelho; ou, por qualquer outro modo por que possamos ver uma coisa em outra. Por onde, devemos dizer que Deus se vê a si mesmo em si mesmo, porque vê pela sua essência. Os outros seres, porém, ele os vê, não neles, mas, em si mesmo, pois, a sua essência contém as semelhanças deles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras de Agostinho, dizendo que Deus nada vê fora de si mesmo, não devem ser entendidas como se significassem que Ele nada vê do que lhe é exterior, mas, que não vê as coisas exteriores, senão em si mesmo, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A coisa inteligida é a perfeição do ser que entende; não, certo, pela sua substância mesma mas, pela sua espécie, pela qual existe no intelecto como forma e perfeição deste; assim, não é uma pedra, mas a sua espécie, que está na alma, como diz Aristóteles. Ora, as coisas exteriores a Deus ele as entende, porque a sua essência contém as espécies delas, como dissemos. Donde não se segue, que uma coisa seja a perfeição do intelecto divino e outra, a essência mesma de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato mesmo de entender não é especificado pelo que é entendido em outro ser, mas, pelo objeto visto, principalmente, e no qual os outros se entendem. Pois, a intelecção é especificada pelo seu objeto, na medida em que a forma inteligível é o princípio da operação intelectual. Porque toda operação se especifica pela forma que é o seu princípio; assim, a calefação, pelo calor. Por onde, a operação intelectual se especifica pela forma inteligível, que atualiza o intelecto. E esta é a espécie principal do intelecto, a qual, em Deus, não é senão a sua essência mesma, em que estão compreendidas todas as espécies das coisas. Por isso, não é necessário que o entender divino, ou antes, Deus mesmo, seja especificado por algo diferente da essência divina.

Art. 6 — Se Deus tem dos outros seres conhecimento próprio

(I Sent., dist. XXXV, a. 3; I Cont. Gent., cap. I; De Pot., q. 6, a. 1; De Verit., q. 2, a. 4; De Causis, lect. X)

O sexto discute-se assim. — Parece que Deus não tem dos outros seres conhecimento próprio.

1. — Pois, como já se disse, Deus conhece todas as coisas do modo pelo qual elas estão nele. Ora todas elas estão em Deus como na causa primeira comum e universal. Logo, todas são por ele conhecidas como pela causa primeira e universal. Ora, isto é conhecer em geral e não, por conhecimento próprio. Logo, Deus tem dos outros seres um conhecimento geral e não próprio.

2. Demais. — Quanto dista a essência da criatura, da essência divina, tanto esta dista daquela. Ora, pela essência da criatura não pode ser conhecida a essência divina, como já dissemos. Logo, também, pela essência divina, não pode ser conhecida a essência da criatura. E assim como Deus não conhece nada, senão pela sua essência, resulta que não conhece a essência, de modo a lhe apreender a quiddidade, o que é ter conhecimento próprio de uma coisa.

3. Demais. — Não é possível ter conhecimento próprio de uma coisa senão pela sua essência própria. Ora, como Deus conhece tudo pela sua essência, parece que não conhece a essência própria de cada coisa; porque uma mesma realidade não pode ser a essência própria de coisas múltiplas e diversas. Logo, Deus não tem um conhecimento próprio das coisas.

Mas, *em contrário*. — Ter conhecimento próprio das coisas é conhece-las, não só em geral, mas enquanto distintas umas das outras. Ora, é assim que Deus conhece as coisas, conforme a Escritura (Heb 4, 12): Ela penetra, a palavra de Deus, até o íntimo da alma e do espírito, também às juntas e medulas, e discerne os pensamentos e intenções do coração. E não há criatura que esteja encoberta à sua presença.

SOLUÇÃO. — Certos erraram, dizendo que Deus não tem, das coisas, senão conhecimento geral, isto é, enquanto entes. Pois, assim como o fogo, se se conhecesse a si mesmo como princípio do calor, conheceria a natureza do calor, e todas as coisas como cálidas, assim Deus, conhecendo-se a si mesmo como princípio do ser, conhece a natureza do ser e todas as outras coisas, enquanto seres.

Mas, isto não é admissível; pois, inteligir uma coisa em geral e não, em particular, é inteligí-la imperfeitamente. Por onde, o nosso intelecto, quando passa da potência para o ato, antes de ter das coisas conhecimento próprio, tem conhecimento universal e confuso, como procedendo do imperfeito para o perfeito, segundo diz Aristóteles. Por onde, se Deus tivesse dos seres apenas conhecimento geral e não, especial, seguir-se-ia que o seu inteligir não seria absolutamente perfeito, e, por conseqüência, nem o seu ser; ora, isto vai contra o já demonstrado. Logo, devemos dizer, que Deus tem das coisas conhecimento próprio, não só por terem elas a comunidade do ser, mas, enquanto distintas umas das outras. E, para evidenciá-lo, devemos considerar, que certos, querendo demonstrar que Deus conhece muitas coisas, usam de exemplos como os seguintes: se um centro se conhecesse a si mesmo conheceria todas as linhas que dele partem; ou se a luz a si mesma se conhecesse, conheceria todas as cores.

Mas, estes exemplos, embora tenham certa semelhança, a saber, quanto à causalidade universal, não colhem, se considerarmos que a multidão e a diversidade não são causadas pelo princípio universal uno, quanto ao que é princípio de distinção, mas só quanto àquilo pelo que elas têm de comum entre si. Assim, a diversidade das cores não é causada só pela luz, mas pelas disposições diversas do meio diáfano que a recebe; e, semelhantemente, a diversidade das linhas é causada pela diversidade das situações. E daqui vem que a diversidade e a multidão, de que se trata, não podem ser conhecidas no princípio delas, por conhecimento próprio, mas, só em geral. Mas, com Deus tal não se dá; pois, como já demonstramos, tudo o que de perfeição existe em qualquer criatura, preexiste e está contido totalmente nele, de modo excelente. Ora, não é só o que as criaturas têm de comum — o ser — que pertence à perfeição delas, mas também o pelo que se distinguem umas às outras, como, viver, inteligir,

e outros caracteres pelos quais os seres vivos se distinguem dos não-vivos, e os inteligentes dos não-inteligentes. Demais, toda forma pela qual uma coisa é constituída na sua espécie própria é uma certa perfeição. Por onde, todas as coisas preexistem em Deus, não só pelo que é comum a todas, mas também no pelo que se distinguem.

Assim, pois, contendo Deus em si todas as perfeições, a sua essência está para a essência de todas as coisas, não como o comum está para o próprio, ou a unidade para os números, ou o centro para as linhas, mas, como o ato perfeito, para os atos imperfeitos; como se, p. ex., disséssemos que o homem está para o animal, ou o senário, que é número perfeito, para os números imperfeitos, que ele contém. Ora, é manifesto que, pelo ato perfeito, podem ser conhecidos os atos imperfeitos, não só em geral, mas também por conhecimento próprio; assim, quem conhece o homem tem do animal conhecimento próprio; e quem conhece o número senário, tem do ternário conhecimento próprio. Por onde, encerrando a essência de Deus, em si, todas as perfeições que tem a essência de qualquer ser, e ainda mais, Deus em si mesmo pode ter de todas as coisas conhecimento próprio. Ora, a natureza própria de cada coisa consiste em, de algum modo, participar da perfeição divina. Logo, Deus não se conheceria perfeitamente a si mesmo, se não conhecesse todos os modos pelos quais a sua perfeição é suscetível de ser participada pelos outros seres. E, também não conheceria perfeitamente a natureza mesma do ser, se não conhecesse todos os modos de ser. E, portanto, é manifesto que Deus tem, de todas as coisas, conhecimento próprio, enquanto que cada uma se distingue das outras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O conhecimento de uma coisa como ela está no sujeito conhecente, podemos compreendê-lo de duas maneiras.

De uma, o advérbio como implica o modo de conhecer relativamente à coisa conhecida, e, então, o sentido é falso. Pois, nem sempre o sujeito conhece o objeto conforme o ser que este tem naquele; assim os olhos não conhecem uma pedra, conforme o ser que esta tem neles; mas, pela espécie da pedra, que eles têm em si, é que os olhos conhecem a pedra, conforme o ser dela, em si mesma, fora dos olhos. O sujeito, pois, que conhece um objeto, conforme o ser que este tem, nele, não deixa, por isso, de conhecê-lo conforme o ser do objeto em si mesmo, fora do sujeito. Assim o intelecto conhece a pedra, conforme o ser inteligível, que esta tem nele, enquanto o sujeito sabe que conhece; mas, nem por isso, deixa de conhecer o ser que a pedra tem na sua natureza própria.

Se, porém, entendemos que o advérbio como implica o modo pelo qual o sujeito conhece, então, é verdade que só o sujeito conhece o objeto do modo pelo qual este nele está; pois, quanto mais perfeitamente o objeto está no sujeito, tanto mais perfeito é o modo de conhecer. Por onde, devemos dizer, que Deus, não somente conhece que as coisas nele estão, mas também, porque em si as contém, conhece-lhes a natureza própria delas, e tanto mais perfeitamente, quanto mais perfeitamente cada uma nele estiver.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A essência da criatura está para a essência de Deus, como o ato imperfeito, para o perfeito. Por onde, a essência da criatura não conduz suficientemente ao conhecimento da essência divina, mas, inversamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma mesma realidade não pode ser considerada como a expressão adequada da essência de coisas diversas. Ora, a essência divina excede todas as criaturas. Por onde, pode ser considerada como a expressão própria de cada coisa, enquanto susceptível de ser diversamente participada ou imitada pelas diversas criaturas.

Art. 7 — Se a ciência de Deus é discursiva.

(Infra, q. 85, a. 5; I Cont. Gent., cap. LV, LVII; De Verit., q. 2, a. 1, ad 4, 5; a. 3, ad 3; a. 13; Compend. Theol., cap. XXIX; in Iob., cap. XII, lect. II).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a ciência de Deus é discursiva.

1 — Pois, a ciência de Deus não é habitual, mas, um conhecimento atual. Ora, segundo o Filósofo, podemos saber habitualmente muitas coisas ao mesmo tempo; mas conhecer em ato, uma de cada vez. Logo, como Deus conhece muitas coisas, pois que se conhece a si mesmo e a seres diferentes de si, segundo se demonstrou, resulta que não conhece a todas simultaneamente, mas discorre de uma para outra.

2. Demais. — Conhecer os efeitos pela causa é ciência discursiva. Ora, Deus conhece os outros seres por si mesmo, como o efeito, pela causa. Logo, o seu conhecimento é discursivo.

3. Demais. — Deus conhece cada criatura mais perfeitamente do que nós. Ora, nós, pelas causas criadas lhes conhecemos os efeitos, e assim, discorremos das causas para os causados. Logo, o mesmo se dá com Deus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Deus não vê tudo particular ou separadamente como por um conceito, alternando, daqui para ali e dali para aqui; mas, vê todas as coisas simultaneamente.

SOLUÇÃO. — Na ciência divina não há nenhum discurso, o que assim se demonstra. Na ciência humana há duplo discorrer: um sucessivo, como quando, depois de conhecermos alguma coisa em ato; passamos a conhecer outra coisa. Outro, causal, quando, pelos princípios, chegamos ao conhecimento das conclusões. — Ora, o primeiro modo de discorrer não pode convir a Deus. Pois, se considerarmos, de per si, muitas das coisas que conhecemos sucessivamente, conheceremos a todas simultaneamente se as conhecermos numa terceira; p. ex. se conhecemos as partes no todo, ou se vemos no espelho diversas coisas. Ora, Deus vê todas as coisas num só Ser, que é ele próprio, como já se demonstrou. Logo, as vê todas simultânea e não, sucessivamente. Também o segundo modo de discorrer não pode convir a Deus. Primeiro, porque este segundo modo pressupõe o primeiro; pois, os que procedem dos princípios para as conclusões não consideram a ambos simultaneamente. Em segundo lugar, porque tal modo é o de quem procede do conhecido para o desconhecido. Onde é manifesto, que quando o primeiro é conhecido, ainda o segundo é ignorado, e, assim, o segundo não é conhecido no primeiro, mas pelo primeiro. E o termo do discurso é quando o segundo é visto no primeiro, resolvidos os efeitos nas causas, cessando, então, o discurso. Logo, Deus, vendo os seus efeitos em si mesmo, como na causa, o seu conhecimento não é discursivo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora conhecer seja, em si mesmo, um ato único, contudo, podemos conhecer muitas coisas numa só, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus não conhece efeitos desconhecidos pela causa como que primeiramente conhecida; mas os conhece na causa. Logo, o seu conhecimento não é discursivo, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certamente Deus, muito melhor que nós, vê os efeitos das coisas criadas, nas próprias causas; não, porém, que o conhecimento dos efeitos nele seja causado pelo conhecimento das coisas criadas, como em nós. Logo, a sua ciência não é discursiva.

Art. 8 — Se a ciência de Deus é causa das coisas.

(I Sent., dist. XXXVIII, art. 1; De Verit., q. 2, art. 14).

O oitavo discute-se assim. — Parece que a ciência de Deus não é a causa das coisas.

1. — Pois, Orígenes diz: Não é porque Deus sabe, que alguma coisa será, que ela há-de ser; mas, porque há-de ser, é que é conhecida por Deus antes que seja.

2. Demais. — Posta a causa, é posto o efeito. Ora, a ciência de Deus é eterna. Se, pois, a ciência de Deus é a causa das coisas criadas, parece que as criaturas existem abeterno.

3. Demais. — O cognoscível é anterior à ciência; e é a medida dela, como diz Aristóteles. Ora, o que é posterior e medido não pode ser causa. Logo, a ciência de Deus não é a causa das coisas.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Todas as criaturas espirituais e corpóreas, não porque existem, Deus as conhece, mas, antes existem porque ele as conhece.

SOLUÇÃO. — A ciência de Deus é a causa das coisas. Pois, a sua ciência está para todas as coisas criadas, assim como a ciência do artífice, para as coisas artificiais. Ora, a ciência do artífice é a causa dos artificiais, porque o artífice obra pelo seu intelecto. Donde, é necessário que a forma do intelecto seja o princípio da operação, como o calor, da calefação. Mas, devemos considerar que a forma natural, enquanto imanente na coisa à qual dá o ser, não designa um princípio de ação, mas, o princípio pelo qual tem inclinação para o efeito. Semelhantemente, a forma inteligível não designa um princípio de ação enquanto existe somente no ser inteligente, se não se lhe acrescenta uma inclinação para o efeito, o que se realiza pela vontade. Como, porém, a forma inteligível se reporta a realidades contrárias, objetos de uma mesma ciência, ela não produziria um efeito determinado, se não fosse a tal efeito determinada pelo apetite, como diz Aristóteles. Ora, é manifesto que Deus, pela sua inteligência, causa as coisas, pois, o seu ser é a sua ciência; donde, é necessário seja esta a causa das coisas, enquanto junta com a vontade. Por isso, a ciência de Deus, enquanto causa das coisas, costuma chamar-se ciência de aprovação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO — Orígenes exprimiu-se atendendo à noção da ciência, com a qual não convém a noção da causalidade, senão com a vontade adjunta, como se disse. Mas, quando diz que Deus tem presciência de alguns seres, porque hão-de existir, isso se deve entender relativamente à causa de consequência e não, de ser. Donde se segue, que se alguns seres hão-de existir, Deus tem deles presciência; contudo, não são os seres futuros a causa de Deus conhecê-los.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ciência de Deus é a causa das coisas, enquanto elas são objeto da sua ciência. Ora, não está na ciência de Deus que as coisas existissem abeterno. Donde, embora a ciência de Deus seja eterna, não se segue que abeterno sejam as criaturas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os seres naturais são meio termo entre a ciência de Deus e a nossa. Pois, nós derivamos o nosso conhecimento das coisas naturais, das quais Deus é a causa, pela sua ciência. Por onde, assim como os cognoscíveis naturais são anteriores à nossa ciência e são dela a medida, assim, a ciência de Deus é-lhes anterior e é deles a medida. Do mesmo modo, uma casa é meio termo entre a ciência do artífice, que a fez, e a de quem a conhece já feita.

Art. 9 — Se Deus tem ciência do não-ser.

(I Sent., dist. XXXVIII, a. 4; III, dist. XIV, art. 2, q. 2; I Cont. Gent., cap. LXVI; De Verit., q. 2, art. 8).

O nono discute-se assim. — Parece que Deus não tem ciência do não-ser.

1. — Pois, Deus não tem ciência senão da verdade. Ora, o ser e a verdade convertem-se. Logo, Deus não tem ciência do não-ser.

2. Demais. — A ciência exige semelhança entre o ciente e o sabido. Ora, o que não existe não pode ter nenhuma semelhança com Deus, que é o ser mesmo. Logo, o que não existe, não pode ser conhecido por Deus.

3. Demais. — A ciência de Deus é a causa do que ele conhece. Ora, não há causa do não-ser porque o não-ser não tem causa. Logo, Deus não tem ciência do que não existe.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 4, 17): O qual chama as coisas que não são como as que são.

SOLUÇÃO. — Deus conhece todas as coisas de qualquer modo que existam. Pois, nada impede aquelas coisas, que absolutamente não existem, virem de algum modo, a existir. Ora, existem, absolutamente falando, as coisas existentes em ato; e as que não existem em ato existem em potência, em relação ou a Deus mesmo, ou, à criatura. Em potência ativa ou passiva; ou, em potência de opinar, de imaginar, ou de qualquer outro, modo de significar. Ora, tudo o que pode a criatura fazer, pensar ou dizer, e também tudo o que, Deus mesmo pode fazer, ele o conhece, ainda que não exista em ato. Logo, pode dizer-se, que tem ciência, mesmo do não-ser; Mas, há uma certa diversidade a que devemos atender, nas coisas não existentes em ato. Pois, certas, embora não existam atualmente, contudo, existiram ou hão de existir; e de todas essas se diz que Deus as conhece pela ciência de visão. Porque, medindo-se o conhecimento de Deus, que é o seu ser, pela eternidade que, existindo sem sucessão, compreende a totalidade dos tempos, a intuição presente de Deus abarca essa totalidade temporal e todas as coisas existentes em qualquer tempo, como seres que lhe estão presentes. Há outras coisas, porém, que estão no poder de Deus, ou da criatura, e que, contudo, nem existem, nem existirão, nem existiram e, em relação a essas, não se diz que Deus tem a ciência de visão, mas, a de simples inteligência. E assim dizemos, porque as coisas, que vemos, têm um ser distinto, fora de nós.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que não existe em ato, mas, em potência, tem, nessa mesma medida, a verdade; pois é verdadeiro que existe em potência, e desse modo é conhecido de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus, sendo seu próprio ser, cada ser é, na medida em que participa da semelhança de Deus, como cada ser é cáldo, na medida em que participa do calor. E assim, as coisas existentes em potência, embora não existam em ato, são conhecidas por Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ciência de Deus é causa das coisas, juntamente com a vontade. Por onde, não é necessário, que tudo o que Deus sabe, seja, ou fosse, ou haja de ser, mas, somente, aquilo que ele quer que seja ou permitir que seja. E, logo, não está na ciência de Deus que isso seja, mas que possa ser.

Art. 10 — Se Deus conhece o mal.

(I Sent., dist. XXXVI, q. 1, a. 2; I Cont. Gent., cap. LXXI; De Verit., q. 2, a. 15, Quodl., XI, q. 2)

O décimo discute-se assim. — Parece que Deus não conhece o mal.

1. — Pois, diz o Filósofo, que o intelecto, que não está em potência, não conhece a privação. Ora, o mal é a privação do bem, como diz Agostinho. Logo, como a inteligência de Deus nunca está em potência, mas, sempre em ato, como do sobredito se colhe, conclui-se que Deus não conhece o mal.

2. Demais. — Toda ciência, ou é causa do que é sabido, ou é por este causada. Ora, a ciência de Deus não é causa do mal, nem pelo mal é causada. Logo, Deus não tem ciência do mal.

3. Demais. — Tudo o que é conhecido o é, ou por semelhança, ou por oposição. Ora, tudo o que Deus conhece o conhece pela sua ciência, como resulta do já dito. Mas, a essência divina nem é semelhança do mal, nem o mal se lhe opõe; pois, nada é contrário à essência divina, como diz Agostinho. Logo, Deus não conhece o mal.

4. Demais. — O conhecido por meio de outra coisa, e não, por si mesmo, é conhecido imperfeitamente. Ora, o mal não é conhecido de Deus em si mesmo, porque, então haveria de estar em Deus; pois, necessariamente o conhecido está no conhecente. Logo, o mal, sendo conhecido por outra coisa, i. é, pelo bem, é conhecido imperfeitamente, o que é impossível, porque nenhum conhecimento de Deus é imperfeito. Logo, Deus não tem ciência do mal.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Pr 15, 11): O inferno e a perdição estão diante do Senhor.

SOLUÇÃO. — Quem quer que conheça alguma coisa perfeitamente deve conhecer tudo o que lhe diga respeito. Ora, há certas coisas boas, que podem ser corrompidas pelo mal. Logo, Deus não as conheceria perfeitamente se também não conhecesse o mal. Pois, um ser é cognoscível na medida em que é; e, sendo a essência do mal a privação do bem, pelo mesmo conhecer Deus o bem, conhece também o mal, como pela luz se conhecem as trevas. Por isso, diz Dionísio: Deus por si mesmo tem a visão das trevas, não as vendo senão pela luz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Devemos entender a expressão do Filósofo do seguinte modo. O intelecto, que não está em potência, não conhece a privação, pela privação em si existente; e isso concorda com o que dissera antes, que o ponto, e todo indivisível é conhecido pela privação da divisão. E tal se dá porque as formas simples e indivisíveis não existem em ato na nossa inteligência, mas, somente em potência; pois, se existissem em ato em nossa inteligência, não seriam conhecidas pela privação. E é assim que os seres simples são conhecidos pelas substâncias separadas. Deus, portanto não conhece o mal por uma privação nele existente, mas pelo bem oposto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ciência de Deus não é a causa do mal, mas é a do bem, pelo qual é conhecido o mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o mal não se oponha à essência divina, que não é corruptível por ele, opõe-se, contudo, aos efeitos de Deus, que Deus conhece pela sua essência e, conhecendo-os, conhece os males opostos.

RESPOSTA À QUARTA. — Conhecer uma coisa somente por meio de outra é um conhecimento imperfeito, se essa coisa for cognoscível em si mesma. Ora, o mal não é cognoscível em si mesmo, porque é, por essência, privação do bem; e, assim, não pode ser definido nem conhecido a não ser pelo bem.

Art. 11 — Se Deus conhece o singular.

(I Sent., dist. XXXVI, q. 1, a. 1; II, dist. III, q. 2, a. 3; I Cont. Gent., cap. L, LXIII, LXV; Qu. Disp. De Anima, a. 20; De Verit., q. 2, a. 5; Compend. Theol., cap. XXXIII; I Periherm., lect. XIV).

O undécimo discute-se assim. — Parece que Deus não conhece o singular.

1. — Pois, o intelecto divino é mais imaterial do que o intelecto humano. Ora, o intelecto humano, por causa da sua imaterialidade, não conhece os seres singulares. Porque, como diz Aristóteles, a razão atinge o universal, e os sentidos, o particular. Logo, Deus não conhece o singular.

2. Demais. — Só conhecem o singular as nossas potências que recebem as espécies não separadas das condições materiais. Ora, em Deus, as coisas são, em sumo grau, separadas de toda a materialidade. Logo, ele não conhece o singular.

3. Demais. — Todo o conhecimento se realiza por alguma semelhança. Ora, a semelhança do singular, como tal, parece não estar em Deus; porque o princípio da singularidade é a matéria, que, como ser puramente potencial, é por completo dissemelhante de Deus, ato puro. Logo, Deus não pode conhecer o singular.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Pr 16, 2): Todos os caminhos dos homens estão patentes aos seus olhos.

SOLUÇÃO. — Deus conhece o singular. Pois, todas as perfeições, que se encontram nas criaturas, preexistem em Deus de maneira eminente, como do sobredito resulta. Ora, de conhecer o singular é capaz a nossa perfeição. Logo, necessariamente, Deus há de conhecê-lo também. Pois, o Filósofo considera inconveniente que alguma coisa seja conhecida de nós e o não seja de Deus; e daí, argumentando contra Empédocles, conclui que Deus seria insipientíssimo se ignorasse a discórdia. Ora, as perfeições existentes, divididas nos seres inferiores, existem em Deus, unida e simplesmente. Por onde, embora nós conheçamos, por uma faculdade, os seres universais e imateriais e, por outra, os singulares e materiais, Deus, pela sua simples inteligência, conhece a ambos.

Alguns, entretanto, querendo explicar como isso pode ser, disseram, que Deus conhece o singular, por causas universais. Pois, nada há em qualquer ser singular, que não seja originado de alguma causa universal. E põem para exemplo: um astrólogo que conhecesse todos os movimentos universais do céu, poderia pré-anunciar todos os eclipses futuros. — Mas, isto não basta; porque os seres singulares participam, pelas causas universais, de certas formas e virtudes que, embora unidas entre si, não se individualizam senão pela matéria individual. Por isso, quem conhecesse Sócrates, como branco, ou filho de Sofrónisco, ou qualquer outra modalidade, como essas, não o conheceria como um determinado homem. Donde, do referido modo, Deus não conheceria os seres singulares, na singularidade deles.

Outros, porém, disseram, que Deus conhece os seres singulares aplicando causas universais a efeitos singulares. — Mas, não é tal, porque ninguém pode aplicar uma coisa à outra, sem ter conhecimento prévio da primeira. — Logo, a referida aplicação não pode ser a razão de conhecer os seres particulares, mas, pressupõe o conhecimento destes.

E, portanto devemos dizer, diferentemente, que, sendo Deus a causa das coisas, pela sua ciência, como estabelecemos, a tanto se estende esta, a quanto se estende a sua causalidade. Portanto, a virtude ativa de Deus, estendendo-se não somente às formas, das quais deriva a noção universal, mas também, até à matéria, como se mostrará em seguida, é necessário, que a ciência de Deus se estenda até aos seres singulares, individuados pela matéria. Pois, Deus, conhecendo, pela sua essência, os seres diferentes de si, enquanto ela é semelhança das coisas, ou princípio ativo delas, necessariamente a sua essência será o princípio suficiente de conhecer tudo o que faz, não somente em universal, mas também, singularmente. E o mesmo se daria com a ciência do artífice, se fosse produtiva da coisa total e não, da forma somente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A nossa inteligência abstrai a espécie inteligível dos princípios individuantes. Por isso, a espécie inteligível do nosso intelecto não pode ser semelhança dos

princípios individuais, e por isso não conhece os seres singulares. Mas, a espécie inteligível do intelecto divino, que é a essência de Deus, não é imaterial, por abstração, mas, por si mesma; e existe como princípio de todos os princípios, que entram na composição dos seres, quer sejam princípios da espécie, quer do indivíduo. E assim, por ela, Deus conhece, não somente o universal, mas também o singular.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a espécie do intelecto divino, na sua essência mesma, não esteja sujeita a condições materiais, como as espécies recebidas pela imaginação e pelos sentidos, contudo, pela sua Virtude, estende-se aos seres materiais e imateriais, como foi dito.

RESPOSTA À TERCEIRA — A matéria, embora se afaste da semelhança com Deus, pela sua potencialidade, contudo, enquanto tem o ser potencial, conserva uma certa semelhança com o ser divino.

Art. 12 — Se Deus pode conhecer infinitos seres.

(Sent., dist. XXXIX, q. 1, a. 3; I Cont. Gent., cap. LXIX; De Verit., q. 2, a. 9; q. 20, a. 4, ad 1; Quodl., III, q. 2, a. 1; Compend.Theol., cap. XXXIII)

O duodécimo discute-se assim. — Parece que Deus não pode conhecer infinitos seres.

1. — Pois, o infinito, como tal é desconhecido porque o infinito é aquilo além do que podemos sempre continuar a tomar algo de novo quantitativamente, como diz Aristóteles. E Agostinho também diz, que tudo o que é compreendido pela ciência é limitado pela compreensão do ciente. Ora, o infinito não pode ser limitado. Logo, não pode ser compreendido pela ciência de Deus.

2. Demais. — Se se disser que o infinito, em si mesmo, é finito para a ciência de Deus, objeta-se *em contrário*: é da essência do infinito ser intransponível, como diz Aristóteles. Ora, o infinito não pode ser percorrido, nem pelo finito, nem pelo infinito, como ainda o prova Aristóteles. Logo, o infinito não pode ser finito para o finito, nem para o infinito; e portanto o infinito não é finito para a ciência de Deus, que é infinita.

3. Demais. — A ciência de Deus é a medida das coisas conhecidas. Ora, é contra a essência do infinito ser medido. Logo, o infinito não pode ser conhecido de Deus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: embora não haja nenhum número de números infinitos, contudo, não é incompreensível àquele cuja ciência não tem número.

SOLUÇÃO. — Deus conhece não só o ato, mas também o que está no seu poder ou no da criatura, como já demonstramos. Ora, como isso é infinito, devemos concluir que Deus conhece o infinito.

E embora a ciência da visão, cujo objeto são somente as coisas que existem, existirão, ou existiram, não conheça, como alguns dizem, o infinito, — pois, não supomos o mundo abeterno, nem que a geração e o movimento hão de permanecer eternamente, para que os indivíduos se multipliquem ao infinito — contudo, uma consideração mais diligente nos levará necessariamente a dizer que Deus conhece o infinito, mesmo pela ciência de visão. Pois, Deus conhece também as cogitações e as afeições dos corações, que se multiplicarão ao infinito, se permanecerem sem fim as criaturas racionais.

E isto é assim, porque o conhecimento de qualquer sujeito se estende conforme o modo da forma, que é o princípio do conhecimento. Pois, a espécie sensível, que está no sentido, tem semelhança de um só indivíduo, e, portanto, por ela, pode ser conhecido só um indivíduo. Porém a espécie inteligível do nosso intelecto é semelhante da coisa, na sua natureza específica, participável por infinitos seres particulares.

Por onde, o nosso intelecto, pela espécie inteligível do homem, conhece, de certo modo, infinitos homens; não, enquanto se distinguem uns dos outros, mas enquanto comunicam pela natureza específica. E isto, porque a espécie inteligível do nosso intelecto não tem semelhança dos homens, quanto aos princípios individuais, mas somente quanto aos princípios específicos. Ora, a essência divina pela qual o intelecto divino entende, tem semelhança suficiente de todas as coisas, que existem, ou podem existir, não somente quanto aos princípios comuns, mas também quanto aos próprios, de cada ser, como já se demonstrou. Donde se segue, que a ciência de Deus se estende a seres infinitos, mesmo enquanto distintos uns dos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O infinito é relativo à quantidade, segundo o Filósofo. Ora, é da essência da quantidade conter partes ordenadas. Portanto, conhecer o infinito, como tal, é conhecer uma parte após outra. Ora, assim, de nenhum modo pode ser conhecido o infinito, porque, por maior quantidade das partes, que se suponha, sempre é possível acrescentar mais uma. Ora, Deus não conhece o infinito, como enumerando-lhe parte por parte, pois, conhece todas as coisas, simultaneamente, sem sucessão, como já dissemos. Por isso, nada o impede de conhecer o infinito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A transição importa numa certa sucessão de partes; donde vem, que o infinito não pode ser percorrido, nem pelo finito nem pelo infinito. Mas, para haver compreensão, basta a adequação, pois dizemos que uma coisa é compreendida, quando nada dela foge à nossa compreensão. Donde, não é contra a noção do infinito o ser compreendido pelo infinito. E, assim, o infinito, em si mesmo, pode ser considerado finito, para a ciência de Deus, como compreendido, não, porém, como transponível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ciência de Deus é a medida das coisas; não, quantitativa, pois, o infinito carece de tal medida, mas porque mede a essência e a verdade delas. Pois, cada ser tem a verdade, na sua natureza, na medida em que imita a ciência de Deus, como o artificiado, enquanto concorda com a arte. Dado, porém, que existissem alguns seres numericamente infinitos, em ato — p. ex., homens infinitos; ou segundo a quantidade contínua, como se o ar fosse infinito, conforme alguns antigos disseram, contudo, é manifesto que teriam o ser determinado e finito, porque a essência deles seria limitada a algumas naturezas determinadas. Donde, seriam mensuráveis pela ciência de Deus.

Art. 13 — Se Deus tem ciência dos futuros contingentes.

(Infra, q. 86, a. 4; I Sent., dist. XXXVIII, a. 5; I Cont. Gent., cap. LXVII; De Verit., q. 2, a. 12; De Malo, q. 16 a. 7; Quodl., XI, q. 3; Opusc., II, Contra Graecos, Armênios, etc., cap. X; Compend. Theol., cap. CXXXIII; I Periherm., lect. XIV).

O décimo terceiro discute-se assim. Parece que Deus não tem ciência dos futuros contingentes.

1. — Pois, de causa necessária procede efeito necessário. Ora, a ciência de Deus é causa das coisas conhecidas, como se disse. Mas, sendo necessária, também será o que sabe, necessário. Logo, Deus não tem ciência do contingente.

2. Demais. — De toda condicional, cujo antecedente é absolutamente necessário, o conseqüente também o é; pois, o antecedente está para o conseqüente, como os princípios, para a conclusão. Ora, de princípios necessários não resulta senão conclusão necessária, como o prova Aristóteles. Mas, a seguinte proposição é uma condicional verdadeira: se Deus sabe que um contingente existirá, ele há de existir. Porque a ciência de Deus não tem por objeto senão a verdade. Ora, o antecedente desta condicional é absolutamente necessário, tanto por ser eterno, como por ser expresso no pretérito. Logo,

também o conseqüente é absolutamente necessário. Portanto, tudo o que é sabido por Deus é necessário; e, assim, ele não tem ciência dos contingentes.

3. Demais. — Necessariamente, tudo o que é sabido por Deus, existe, porque também tudo o que nós sabemos ser necessário existe; pois, a ciência de Deus é mais certa que a nossa. Ora, não existe necessariamente nenhum futuro contingente. Logo, nenhum futuro contingente é conhecido de Deus.

Mas, *em contrário*, diz o salmista (Sl 32, 15): Deus, que formou o coração de cada um deles, entende todas suas obras, i. é, dos homens. Ora, as obras dos homens, estando sujeitas ao livre arbítrio, são contingentes. Logo, Deus conhece os futuros contingentes.

SOLUÇÃO. — Como já demonstramos, Deus sabe, não somente tudo o que existe, em ato, mas também tudo o que está no seu poder ou no da criatura. Ora, como destas coisas umas são, para nós, futuros contingentes, segue-se que Deus conhece esses futuros.

Para evidenciá-lo, devemos ponderar, que qualquer contingente pode ser considerado à dupla luz. Primeiro, em si mesmo, enquanto já atual. E, então, não é tido como futuro, mas, como presente; nem como contingente, em relação a qualquer de duas atualizações, mas, como determinado por uma. Por isso, pode ser infalivelmente objeto de um conhecimento certo, por ex., do sentido da vista, como quando vejo Sócrates sentar-se. De outro modo, pode ser considerado o contingente como existe na sua causa, e, então, é tido como futuro e como contingente ainda não determinado por uma atualização; porque, a causa contingente, podendo tender para termos opostos, o contingente não é objeto de nenhum conhecimento. Por onde, quem conhece o efeito contingente, somente na sua causa, tem dele conhecimento apenas conjectural. Ora, Deus conhece todos os contingentes, não só enquanto existentes nas suas causas, mas também enquanto cada um deles existe em si mesmo.

Embora, porém, os contingentes se atualizem sucessivamente, Deus não os conhece, como nós, sucessivamente, tais como são, mas simultaneamente. Porque o seu conhecimento, como o seu ser, mede-se pela eternidade; e a eternidade, existindo toda simultaneamente, abrange o tempo todo, como já dissemos. Onde, tudo o que existe no tempo é abeterno presente a Deus; não somente porque ele encerra as razões das coisas, para si presentes, como alguns dizem, mas, porque a sua intuição projeta-se abeterno sobre tudo, enquanto existente na sua presencialidade.

Por onde, é manifesto que os contingentes infalivelmente são conhecidos por Deus, enquanto objetos do divino olhar, que os tem como na sua presença. E, contudo, são futuros contingentes, referidos às suas causas próximas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a causa suprema seja necessária, contudo, o seu efeito pode ser contingente, em virtude da causa próxima contingente. Assim, a germinação da planta é contingente, pela causa próxima, embora o movimento do sol, que é a causa primeira, seja necessária. Semelhantemente, o que Deus sabe é contingente, pelas causas próximas, embora a ciência de Deus, que é a causa primeira seja necessária.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uns dizem que o antecedente — Deus soube que um determinado contingente há de existir — não é necessário, mas, contingente; pois, embora pretérito, diz respeito ao futuro. — Mas, isso não lhe tira a necessidade, porque aquilo que dizia respeito ao futuro, necessariamente o disse, embora, às vezes, o futuro não se realize.

Outros, porém, dizem, que esse antecedente é contingente, por ser composto de necessário, e de contingente, como é contingente a afirmação — Sócrates é um homem branco. — Mas, também isto

não é verdade, porque quando dizemos — Deus soube que um determinado contingente há de existir — contingente é posto, aí, como objeto do verbo, e não, como parte principal da proposição. Portanto, a sua contingência ou a sua necessidade em nada influem para a proposição ser necessária ou contingente, verdadeira ou falsa. Pois, tanto pode ser verdade ter eu dito que o homem é asno, como, que Sócrates corre, ou Deus existe; a mesma sendo a essência do necessário e a do contingente.

Portanto, devemos concluir, que o antecedente é absolutamente necessário. Mas daí não resulta, como querem alguns, que o conseqüente também, o seja, por ser o antecedente a causa remota dele, o qual, pela sua causa próxima é contingente. — Pois, tal não é verdade, porque então seria falsa a condicional, cujo antecedente fosse causa remota necessária, e cujo conseqüente, um efeito contingente; como, p. ex., se eu dissesse: se o sol se move, a erva germinará.

E, portanto, devemos dizer, diferentemente, que, quando no antecedente se inclui o que pertence a um ato da alma, devemos tomar o conseqüente, não como ele em si mesmo é, mas, como está na alma. Pois um é o ser da coisa, em si mesma, e outro, o que tem na alma; assim, se eu disser — se a alma inteligir um objeto, esse é imaterial — deve-se compreender que tal objeto é imaterial, segundo está no intelecto; não, segundo o que em si mesmo é. Semelhantemente, se disser — se Deus conheceu uma coisa, ela existirá — deve-se compreender o conseqüente como objeto da ciência de Deus, i. é, enquanto lhe é presente. E então, é necessário, como o seu antecedente; porque, tudo o que existe, enquanto existir, existe necessariamente, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que se atualiza no tempo é por nós sucessivamente conhecido nele; mas, por Deus, na eternidade, que é superior ao tempo. Onde, para nós, que os conhecemos como tais, os futuros contingentes não podem ser certos; mas o são só para Deus, cujo inteligir está na eternidade, acima do tempo. Assim, quem vai por um caminho não vê os que lhe vêm atrás; mas, quem olhar todo o caminho, de uma certa altura, vê, ao mesmo tempo todos os que por ele transitam. E portanto, o que nós sabemos há de ser necessário ainda considerado no que em si mesmo é; porque os futuros contingentes não podemos conhecê-los.

As coisas, porém, sabidas de Deus, devem ser necessárias, pelo modo por que são objetos da ciência divina, como dissemos; não porém, absolutamente, enquanto considerados nas suas causas próprias. Onde, na proposição — é necessário, que tudo o que é sabido de Deus exista. — costuma-se distinguir. Pois, pode referir-se à realidade ou à afirmação. Entendida no real, é dividida e falsa, e o sentido é — toda realidade que Deus conhece é necessária. Entendida da afirmação, é composta e verdadeira, e o sentido é — esta afirmação, o que é sabido por Deus existe, é necessária.

Mas, alguns objetam, que essa distinção tem lugar nas formas separáveis da matéria, como se disser — é possível o branco ser preto. O que é certamente falso, quanto à afirmação, mas verdadeiro, quanto à realidade; pois, uma coisa branca pode ser preta. Ao contrário, esta afirmativa — o branco é preto — nunca pode ser verdadeira. Porém, nas formas inseparáveis da matéria, tal distinção não tem lugar, como se dissesse — é possível um corvo preto ser branco. Porque, em ambos os sentidos, tal afirmação é falsa.

Ora, o ser sabido de Deus é inseparável da realidade, porque o que é sabido de Deus não pode ser não-sabido. — Esta instância teria lugar se o que chamo — sabido — importasse alguma disposição inerente ao sujeito. Mas, como importe o ato do ciente, à realidade mesma sabida, embora sempre o seja, pode-se-lhe atribuir, em si mesma, algo que não se lhe atribui enquanto depende do ato do ciente. Assim, o ser material é atribuído à pedra em si, que não lhe é atribuído enquanto inteligível.

Art. 14 — Se Deus conhece os enunciáveis.

(I Sent., dist. XXXIII, a. 3; dist. XLI, a. 5; I Cont. Gent., cap. LVIII, LIX; De Verit., q. 2, a. 7).

O décimo quarto discute-se assim. — Parece que Deus não conhece os enunciáveis.

1. — Pois, conhecer os enunciáveis é próprio da nossa inteligência, enquanto compõe e divide. Ora, no intelecto divino não há nenhuma composição. Logo, Deus não conhece os enunciáveis.

2. Demais. — Todo conhecimento se realiza por alguma semelhança. Ora, em Deus, não há nenhuma semelhança dos enunciáveis, pois, é absolutamente simples. Logo, Deus não conhece os enunciáveis.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 93, 11): O Senhor conhece os pensamentos dos homens. Ora, os enunciáveis existem no pensamento dos homens. Logo, Deus conhece os enunciáveis.

SOLUÇÃO. — Como está no poder do nosso intelecto formar os enunciáveis, e como Deus sabe tudo o que está no seu poder, ou no da criatura, como dissemos, é necessário Deus conheça todos os enunciáveis, que podemos formular. Mas, como ele conhece as coisas materiais, imaterialmente, e as compostas, simplesmente, assim, conhece os enunciáveis não como tais, de maneira que haja no seu intelecto a composição ou a divisão deles; senão que conhece cada um por simples inteligência, inteligendo-lhes a essência. Como se nós, por isso mesmo que inteligimos o que é o homem, inteligíssemos tudo o que do homem se pode predicar. O de que não é capaz a nossa inteligência, que discorre de um termo para outro; pois, a espécie inteligível representa um objeto, porque não representa outro. Por isso, inteligindo o que é o homem, não inteligimos ao mesmo tempo, mas, numa certa sucessão, o mais que nele existe; donde, o que inteligimos separada e divididamente, é necessário reduzi-lo à unidade, compondo e dividindo, formando assim a enunciação. Ora, a espécie do intelecto divino, i. é, a sua essência, basta para explicar tudo; por isso, inteligindo a sua essência, conhece as essências de todas as coisas, e tudo o de que são susceptíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procederia se Deus conhecesse os enunciáveis, como tais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A composição do enunciável significa alguma realidade do objeto; e, assim, Deus, pelo seu ser, que é a sua essência, é semelhança de tudo aquilo significado pelos enunciáveis.

Art. 15 — Se a ciência de Deus é variável.

(I Sent., dist. XXXVIII, art. 2; dist. XXXIX, q. 1, a. 1, 2; dist. XLI, a. 5; De Verit., q. 2, a. 5, ad 2; a. 13).

O décimo quinto, discute-se assim. — Parece que a ciência de Deus é variável.

1. — Pois, a ciência é considerada relativamente ao cognoscível. Ora, aquilo que importa relação com a criatura predica-se de Deus temporal e variavelmente, segundo a variação das criaturas. Logo, a ciência de Deus é variável, segundo a variação das criaturas.

2. Demais. — Quem pode fazer muitas coisas, também pode conhecê-las. Ora, Deus pode fazer mais coisas, do que as que faz. Logo, pode conhecer mais do que as que conhece. E, portanto, a sua ciência pode variar, por aumento e diminuição.

3. Demais. — Deus soube que Cristo havia de nascer. Agora, porém, não sabe que Cristo há de nascer, porque Cristo já não deve nascer. Logo, nem tudo o que Deus soube, sabe; é portanto, a ciência de Deus é variável.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Tg 1, 17): Em Deus, não há mudança nem sombra alguma de variação.

SOLUÇÃO. — Sendo a ciência de Deus a sua substância, como resulta do que já foi dito, e sendo a sua substância absolutamente imutável, como já se demonstrou, resulta necessariamente, que a sua ciência é absolutamente invariável.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As expressões — Senhor, Criador e semelhantes — implicam relações com as criaturas, como tais. Mas, a ciência de Deus implica relação com elas, do modo pelo qual existem em Deus; pois, é por estar no ser, que entende, que um objeto é entendido, em ato. Ora, as coisas criadas estão, em Deus, invariavelmente; em si mesmas, porém, variavelmente. — Ou, devemos responder, de outro modo, que — Senhor, Criador e expressões semelhantes — implicam relações conseqüentes a atos, que se entendem como terminados nas criaturas; como elas em si mesmas existem; e, portanto, tais relações predicam-se variavelmente de Deus, conforme a variação das criaturas. Ao passo que a ciência, o amor e causas semelhantes implicam relações conseqüentes a atos, que se entendem como existentes em Deus e, por isso, dele se predicam invariavelmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus conhece mesmo aquilo que pode fazer e não faz. Mas, de poder fazer mais do que faz não se deduz que possa saber mais do que sabe; salvo se nos referirmos à ciência da visão, pela qual dizemos que sabe o que existe em ato, num determinado tempo. Porém, de saber que podem existir coisas, que não existem, ou não existirem, que existem, não se conclui que a sua ciência seja variável, mas sim, que conhece a variabilidade das coisas. Se existisse, ao contrário, alguma coisa cujo ser Deus antes não conhecesse, e depois viesse a conhecer, então a sua ciência seria variável. Ora, tal não pode dar-se, porque tudo o que existe ou pode existir em qualquer tempo, Deus o sabe, no seu ser eterno. E, portanto, desde que se admita que alguma coisa pode existir, num determinado tempo, é necessário admitir-se como sabida por Deus abeterno. Logo, não se deve conceder que Deus possa saber mais do que sabe, porque tal proposição implica que, antes, não soubesse o que depois veio a saber.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os antigos Nominalistas disseram, que é o mesmo enunciável — Cristo nascer, haver de nascer e haver nascido — porque essas três proposições têm a mesma significação: a natividade de Cristo. E de tal opinião resulta, que Deus sabe tudo o que soube; pois, o saber agora que Cristo nasceu, significa-lhe o mesmo que Cristo haverá de nascer. — Mas esta opinião é falsa, tanto porque a diversidade das partes da oração causa a diversidade dos enunciáveis, como porque dela resultaria, que uma proposição verdadeira, uma vez, sê-lo-ia sempre, o que vai contra o Filósofo, que diz que a oração — Sócrates está sentado — é verdadeira, estando ele sentado, e falsa, quando se levanta. — Logo, devemos pensar que a proposição —tudo o que Deus soube, sabe — não é verdadeira, referente aos enunciáveis. Mas, daí não se segue que a ciência de Deus seja variável. Pois, como Deus, sem variação da sua ciência, sabe que um mesmo ser, ora é, e, ora, não, assim sem variação essa mesma ciência sabe, que um enunciável, ora, é verdadeiro, e, ora, falso. Mas, a ciência de Deus seria variável se conhecesse os enunciáveis como tais, compondo e dividindo, como acontece com a nossa inteligência. E, por isso, o nosso conhecimento varia, segundo a verdade ou a falsidade; p. ex., se, mudada a realidade, conservamos dela a mesma opinião; ou segundo as diversas opiniões, como se, primeiro, disséssemos que alguém está sentado, e, em seguida, que não. Ora, nada disso se pode dar com Deus.

Art. 16 — Se Deus tem ciência especulativa das coisas.

(De Verit., q. 3, a. 3).

O décimo sexto discute-se assim. — Parece que. Deus não tem, das coisas, ciência especulativa.

1. — Pois, a ciência de Deus é a causa das coisas, como antes foi demonstrado. Ora, a ciência especulativa não é a causa das coisas sabidas. Logo, a ciência de Deus não é especulativa.

2. Demais. — A ciência especulativa nasce da abstração das coisas, o que não convém à ciência divina. Logo, a ciência de Deus não é especulativa.

Mas, *em contrário*, tudo o que é mais nobre devemos atribuir a Deus. Ora, a ciência especulativa é mais nobre que a prática, como está claro no Filósofo. Logo, Deus tem das coisas ciência especulativa.

SOLUÇÃO. — Há uma ciência, que é somente especulativa; outra, somente prática; outra, enfim, especulativa, num ponto de vista, e prática, em diverso.

Para evidenciá-lo devemos saber, que qualquer ciência pode ser considerada especulativa, de tríplice modo. Primeiro, quanto às coisas sabidas, que não são realizáveis por quem as conhece; tal a ciência humana das coisas naturais, ou das divinas. Segundo, quanto ao modo de conhecer; p. ex., se o construtor considerar uma casa, definindo e dividindo e considerando os predicados universais da mesma. O que é, por certo, considerar, de modo especulativo, o que é objeto de prática, e não, enquanto tal objeto. Pois, o praticável é tal, pela aplicação de uma forma à matéria, e não, pela resolução. do composto aos princípios formais universais. Terceiro, quanto ao fim; pois, o intelecto prático difere, pelo fim, do especulativo, como diz Aristóteles. Porque o intelecto prático ordena-se ao fim da operação, ao passo que o fim do intelecto especulativo é a consideração da verdade. Donde, o construtor que examinasse como uma casa possa ser feita, não a ordenando ao fim da operação, mas, somente ao do conhecimento, a examinaria especulativamente, quanto ao fim, e contudo, a respeito de um objeto de uma operação. Portanto, a ciência especulativa, em razão da própria coisa conhecida, é somente especulativa. A especulativa, porém, pelo modo ou pelo fim, é de certa maneira, especulativa, e de certa outra, prática. Quando porém, ordenada ao fim da operação, é prática, pura e simplesmente.

Segundo, pois, o que acaba de ser exposto, devemos concluir, que Deus tem, de si mesmo, somente a ciência especulativa, pois não é objeto de operação. Mas, de todos os outros seres, a tem especulativa e prática. Especulativa, quanto ao modo; pois, tudo o que nas coisas nós conhecemos especulativamente, definindo e dividindo, tudo isso Deus conhece muito mais perfeitamente. daquelas coisas, porém, que pode certamente fazer, sem que as faça em tempo nenhum, não tem ciência prática, enquanto que tal ciência tira a sua denominação do fim. Assim, pois, tem ciência prática daquilo que faz num determinado tempo. Quanto ao mal, embora não possa praticá-lo, contudo tem dele conhecimento prático, como o tem do bem, permitindo-o, impedindo-o, ou ordenando-o. Assim, as doenças não compreende a ciência prática do médico, que as cura com a sua arte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ciência de Deus é causa, não certamente de si mesmo, mas dos outros seres. De uns, i. é, daqueles que são feitos, num tempo determinado, em ato; e doutros, i. é, daqueles que pode fazer, embora nunca venha a fazê-los, pelo seu poder.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ser a ciência oriunda das coisas conhecidas não convém à ciência especulativa, como tal, mas, por acidente, enquanto humana.

RESPOSTA AO OBJETADO EM CONTRÁRIO. — Respondemos: não há ciência perfeita das coisas praticáveis, senão enquanto conhecidas como tais. Por onde, sendo a ciência de Deus, a todos os respeitos, perfeita, necessariamente conhece as coisas que pode fazer, como tais, e não somente, enquanto objeto de especulação. E contudo, nada perde da nobreza da ciência especulativa, porque vê todas as coisas diferentes de si, em si mesmo, a quem conhece especulativamente. Por onde, pela ciência especulativa de si mesmo, tem conhecimento especulativo e prático de todos os outros seres.

Questão 15: Das idéias.

Depois da consideração da ciência de Deus resta considerar as idéias. E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se existem idéias.

(Infra, q. 44, a. 3; I Sent., dist. XXXVI, q. 2, a. 1; De Verit., q. 3, a. 1; I Metaph., lect. XV).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não existem idéias.

1. — Pois, Dionísio diz que Deus não conhece as coisas pela idéia. Ora, as idéias não têm outro fim, senão serem meios de se conhecerem as coisas. Logo, não existem idéias.

2. Demais. — Deus conhece, em si mesmo, todos os seres, como se disse. Ora, não se conhece a si mesmo, por meio da idéia. Logo, nem outros seres.

3. Demais. — A idéia existe como princípio de conhecer e de operar. Ora, a ciência divina é princípio suficiente de conhecer e operar todas as coisas. Logo, não é necessário que tenha idéias.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: As idéias têm tanta importância que, sem as entender, ninguém poderá ser sábio.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir-se a existência das idéias na mente divina. Pois, ao que se chama em grego idéia chama-se, em latim, forma. Por onde, entendem-se por idéias as formas das outras coisas existentes fora delas. Ora, a forma de qualquer ser, existente fora deste, pode servir para dois fins: de exemplar daquilo de que é forma, ou de princípio de conhecimento do mesmo, enquanto as formas dos cognoscíveis se consideram existentes no conhecente. E, quanto a esses dois fins, é necessário admitirem-se idéias, o que assim se demonstra. Em todos os seres não gerados pelo acaso, é necessário seja a forma o fim da geração de cada um deles. Pois, o agente agiria, por causa da forma, senão enquanto também é semelhança desta, o que se pode dar de dois modos. Em certos agentes a forma da coisa a ser feita preexiste, pelo ser natural, como nos que agem por natureza; assim, o homem gera o homem e o fogo, o fogo. Em outros, porém, pelo ser inteligível, como nos que agem pelo intelecto; assim, a semelhança da casa preexiste, na mente do construtor. E a essa semelhança podemos chamar idéia da casa, porque o artífice entende assimilar a casa à forma que concebeu na mente. Ora, o mundo, não sendo feito por acaso, mas por Deus, agindo pela inteligência, como a seguir se dirá, é necessário que haja na mente divina uma forma, à semelhança da qual o mundo foi feito. E nisto consiste a essência da idéia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus não entende as coisas por uma idéia existente fora de si. E assim, Aristóteles refuta a opinião de Platão sobre as idéias, que as admitia existentes por si, e não no intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora Deus, pela sua essência, se conheça a si mesmo, e aos outros seres, contudo, aquela é princípio operativo destes, mas, não de si mesma. Por onde tem caráter de idéia, enquanto comparada com os outros seres, mas não, enquanto comparada com Deus mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus, pela sua essência é semelhança de todas as coisas. Por onde, a idéia, em Deus, não difere da sua essência.

Art. 2 — Se há muitas idéias.

(Infra, q. 44, a. 3; q. 47, a. 1, ad 2; I Sent., dist. XXXVI, q. 2, a. 2; III, dist. XIV, a. 2, q. 2; I Cont. Gent., cap. LIX; De Pot., q. 3, a. 16, ad 12, 13; De Verit., q. 3, a. 2; Quodl., IV, q. 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que não há muitas idéias.

1. — Pois, a idéia, em Deus, é a sua essência. Ora a essência de Deus é só uma. Logo, só uma também a idéia.

2. Demais. — Assim como a idéia é princípio de conhecer e de obrar, assim também, a arte e a sapiência. Ora, em Deus, não há muitas artes e muitas sapiências. Logo, nem muitas idéias.

3. Demais. — Se se disser que as idéias se multiplicam, pelas relações às diversas criaturas, responde-se *em contrário*. — A pluralidade das idéias existe abeterno. Se, pois, são muitas as idéias, e as criaturas são temporais, o temporal será a causa do eterno.

4. Demais. — Tais relações, ou existem realmente, só nas criaturas, ou também em Deus. Se somente nas criaturas, como estas não existem abeterno, não existirá a pluralidade das idéias, se se multiplicam só segundo essa relação. Se, porém, realmente existem em Deus, segue-se que, em Deus, há outra pluralidade real, que não a das Pessoas, o que vai contra Damasceno quando diz que, em Deus, tudo é unidade, exceto a não geração, a geração e a processão. Logo, não há muitas idéias.

Mas, *em contrário*, Agostinho: As idéias são certas formas principais, ou razões estáveis e inmutáveis das coisas, pois, elas não são formadas; e, por isso são eternas, existentes sempre do mesmo modo e contidas na inteligência divina. Mas, embora não nasçam nem desapareçam, dizemos, contudo, que, segundo elas, se forma tudo o que pode nascer e perecer, e tudo o que nasce e perece.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir muitas idéias. Para evidenciá-lo, devemos considerar que, em qualquer efeito, o fim último é o propriamente visado pelo agente principal; assim, a ordem do exército, pelo general. Ora, o que de melhor existe nas coisas é o bem da ordem do universo, como se vê no Filósofo. Portanto, a ordem do universo é propriamente a visada por Deus, e não provém de uma sucessão accidental de agentes, como quiseram alguns. Esses diziam, que Deus criou somente a primeira criatura; esta criou a segunda, e assim por diante, até produzir-se a tão grande multidão dos seres; e, segundo esta opinião, Deus não teria tido senão a idéia da primeira criatura. Mas, se a ordem mesma do universo a criou ele e a teve em mira, é necessário que tenha tido a idéia dessa ordem. Ora, não podemos ter idéias de um todo se não tivermos as idéias próprias das partes de que ele se constitui. P. ex., o construtor não pode conceber a espécie de uma casa sem ter a idéia própria de cada uma das suas partes. E, portanto, não de necessariamente existir, na mente divina, as idéias próprias de todas as coisas. E, por isso, diz Agostinho: Cada ser foi, com a sua idéia própria, criado por Deus. Donde se conclui que há muitas idéias na mente divina.

E é fácil compreender, que tal não repugna à simplicidade divina, se refletirmos que a idéia da coisa feita está na mente do operante, como inteligida; não, porém, como espécie, pela qual é inteligida, que é a forma atualizante do intelecto. Pois, a forma da casa é, na mente do construtor, algo por ele inteligido, à semelhança da qual constrói a casa, na matéria. Portanto, não é contra a sua simplicidade o divino intelecto inteligir muitas coisas; mas sê-lo-ia, se fosse informado por muitas espécies.

Por onde, há na mente divina, como inteligidas por ela, muitas idéias, o que podemos explicar da seguinte maneira. Deus conhece perfeitamente a sua própria essência, e, portanto, a conhece de todos os modos pelos quais ela é cognoscível. Ora, pode ser conhecida, não somente como em si é, mas

enquanto participável pelas criaturas, por algum modo de semelhança. Pois, cada criatura tem a sua espécie própria, segundo participa de algum modo da semelhança da divina essência. Assim, pois, enquanto Deus conhece a sua essência, como imitável, de certo modo, por tal criatura, conhece-a como a razão própria e como a idéia dessa criatura; e assim por diante. Por onde, é claro que Deus entende muitas razões próprias, de muitas coisas, que são muitas idéias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A idéia não designa a essência divina, como tal. Mas, enquanto exemplar ou razão desta ou daquela coisa. Por isso, havendo várias razões entendidas, numa mesma essência, dizemos haver muitas idéias.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A sapiência e a arte assim se chamam como designativas do modo pelo qual Deus entende; mas, a idéia, como o que entende. Ora, Deus, por uma só inteligência entende muitas coisas, e não somente as entende tais como são, mas também como foram entendidas, o que é entender muitas razões das mesmas. Assim, do artífice, que entende a forma de uma casa, realizada na matéria, dizemos que entende a casa; quando, porém, entende a forma da casa, enquanto pensada por si, entendendo-se como a entendendo, entende a idéia ou a razão da casa. Ora, Deus, não somente entende muitas coisas, pela sua essência, mas entende-se ainda como as entendendo assim. Ora, isto é entender muitas razões delas, ou existirem muitas idéias, no seu intelecto, como entendidas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tais relações, pelas quais se multiplicam as idéias, não são causadas pelas coisas, mas, pelo intelecto divino, comparando a sua essência com elas.

RESPOSTA À QUARTA. — As relações multiplicativas das idéias não estão nas coisas criadas, mas, em Deus. Pois, não são relações reais, como aquelas pelas quais as Pessoas se distinguem, mas, relações entendidas por Deus.

Art. 3 — Se Deus tem idéias de tudo o que conhece.

(I Sent., dist. XXXVI, q. 2, a. 3; De Pot., q. 1, a. 5, ad 10, 11; q. 3, a. 1, ad 13; De Verit., q. 3, a. 3, sqq.; De Div. Nom., cap. V, lect. III).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus não tem idéias de tudo o que conhece.

1. — Pois, Deus não tem idéia do mal, porque daí resultaria que nele há mal. Ora, o mal Deus o conhece. Logo, nem de tudo o que Deus conhece tem idéias.

2. Demais. — Deus conhece as coisas que não existem, nem existirão, nem existiram, como se disse. Ora, de tais coisas não há idéias; pois, diz Dionísio: os exemplares são as divinas vontades, determinativas e efetivas das coisas. Logo, nem de tudo o que Deus conhece tem idéias.

3. Demais. — Deus conhece a matéria prima, não suscetível de idéia, por não ter nenhuma forma. Logo, a mesma conclusão.

4. Demais. — Sabemos que Deus conhece, não só as espécies, mas também os gêneros, os singulares e os acidentes. Ora, deles não há idéias, segundo a opinião de Platão, que, primeiro, introduziu as idéias, como diz Agostinho. Logo, nem de tudo o que Deus conhece tem idéias.

Mas, *em contrário*. — As idéias são as razões existentes na mente divina, como se vê em Agostinho. Ora, Deus tem razões próprias de tudo o que conhece. Logo, tem idéia de tudo o que conhece.

SOLUÇÃO. — Considerando Platão as idéias como princípio do conhecimento e da geração das coisas, com ambos estes princípios se relaciona a idéia, enquanto existente na mente divina. Assim, como princípio da produção das coisas, pode chamar-se exemplar e é próprio do conhecimento prático. Como, de outro lado, princípio cognoscitivo, chama-se propriamente razão, e pode também ser próprio à ciência especulativa. Ora, como exemplar, diz respeito a todas as coisas feitas por Deus, em qualquer tempo; como princípio cognoscitivo, diz respeito a todas as coisas conhecidas de Deus, embora não sejam criadas em nenhum tempo; e a todas as conhecidas de Deus, na sua razão própria, e enquanto dele conhecidas por modo especulativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mal é conhecido de Deus, não pela razão própria, mas pela do bem. Por onde, Deus não tem idéia do mal, enquanto a idéia é exemplar, nem enquanto é razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Das coisas que não existem, nem existirão, nem existiram, Deus não tem conhecimento prático, senão só relativamente ao seu poder. Por onde, delas Deus não tem idéia enquanto esta significa exemplar, mas somente, enquanto significa noção.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Platão, segundo alguns, admitia a matéria não criada, e assim, não ensinou que houvesse idéia, mas, concausa da matéria. Mas, para nós, que consideramos a matéria criada por Deus, embora não sem a forma, Deus tem certamente idéia da matéria; não diferente, porém, da idéia do composto. Pois, a matéria, em si, não tem existência nem é cognoscível.

RESPOSTA À QUARTA. — Aos gêneros não pode corresponder uma idéia diferente da de espécie, idéia significando exemplar; pois, um gênero nunca se realiza a não ser em alguma espécie. O mesmo também se dá com os acidentes ligados ao sujeito inseparavelmente, porque existem simultaneamente com este. Mas, aos acidentes sobrevenientes ao sujeito corresponde uma idéia especial. Assim, por exemplo, o artífice, pela forma da casa, faz todos os acidentes conseqüentes à casa, desde o princípio; mas os que sobrevêm à casa já feita, como as pinturas e outros, ele os faz por alguma outra forma. Ora, segundo Platão, aos indivíduos não convém idéia diferente da espécie, tanto porque os seres singulares se individualizam pela matéria, que considerava increada, como alguns dizem, e concausa da idéia, como porque a tendência da natureza se detém nas espécies, nem produz os indivíduos senão para as conservar. Ora, a providência divina, não só se estende às espécies, mas também, aos indivíduos, como a seguir se dirá.

Questão 16: Da Verdade

Tendo a ciência por objeto a verdade, depois da consideração da ciência de Deus, devemos tratar da verdade, sobre a qual discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se a verdade existe somente no intelecto, ou, antes, nas coisas.

I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 1; Cont. Gent., cap. LX; De Verit., q. 1, a. 2; I Periherm., lect. III; VI Metaph., lect. IV.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a verdade não está somente no intelecto, mas, antes, nas coisas.

1. — Pois, Agostinho reprova esta definição da verdade: A verdade é aquilo que é visto; porque, então, as pedras, ocultas no mais profundo seio da terra, não seriam verdadeiras pedras, porque não se vêem. Também reprova esta outra: A verdade é tal que é vista pelo sujeito, se quiser e puder conhecê-la; pois, se assim fosse nenhuma verdade existiria, se ninguém pudesse conhecê-la. E define assim a verdade: A verdade é o que é. Donde se conclui, que a verdade está nas coisas e, não, no intelecto.

2. Demais. — Tudo o que é verdadeiro o é pela verdade. Se, pois, a verdade existe somente no intelecto, nada será verdadeiro senão na medida em que for inteligido; erro dos antigos Filósofos, como se vê em Aristóteles, dizendo ser verdadeiro tudo o que é visto. Donde se segue que os contraditórios são simultaneamente considerados verdadeiros, por diversos.

3. Demais. — A causa de ser uma coisa o que é, é essa coisa ainda em maior grau, como diz Aristóteles. Mas, conforme uma coisa é ou não é, assim a opinião ou a oração é verdadeira ou falsa, conforme o Filósofo. Logo, a verdade está, mais nas coisas, que no intelecto.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: O verdadeiro e o falso não estão nas coisas, mas no intelecto.

SOLUÇÃO. — Assim como o bem designa o termo para o qual tende o apetite, assim, a verdade, o termo para o qual tende o intelecto. Ora, a diferença entre o apetite e o intelecto, ou qualquer conhecimento, está em que o conhecimento supõe o objeto conhecido, no conhecente, ao passo que o apetite supõe que o apetente se inclina para a coisa mesma apetecida. E, assim, o termo do apetite, que é o bem, está na coisa apetecível, enquanto o termo do conhecimento, que é a verdade, está no próprio intelecto. Ora, o bem está na coisa, enquanto esta se ordena para o apetite; por isso, a noção da bondade deriva da coisa apetecível para o apetite, sendo, assim, a razão por que chamamos bom ao apetite do bem. Do mesmo modo, a verdade, estando no intelecto, enquanto este se conforma com a coisa intelegida, necessariamente a noção da verdade deriva para essa coisa, de maneira que também esta se chama verdadeira, enquanto se ordena, de certo modo, para o intelecto.

Ora, a coisa intelegida pode se ordenar para um certo intelecto ou em si, ou por acidente. Em si, ordena-se para o intelecto do qual o seu ser depende; por acidente, a um intelecto do qual é cognoscível. Como se dissermos que a casa depende, em si, do intelecto do artífice; e, por acidente, é relativa a um intelecto do qual não depende. Ora, julgamos uma coisa fundada, não no que ela existe por acidente, mas, no que lhe pertence por essência. Por onde, uma coisa é considerada verdadeira, absolutamente falando, quando se ordena para o intelecto, do qual depende. Por isso, são chamadas verdadeiras as coisas artificiais, em ordem ao nosso intelecto; assim, é chamada verdadeira a casa resultante da semelhança da forma, existente na mente do artífice; e verdadeira a oração, enquanto procede do intelecto verdadeiro. Semelhantemente, as coisas naturais chamam-se verdadeiras, enquanto realizam a

semelhança das espécies existentes na mente divina; assim, chamamos verdadeira à pedra que realiza a natureza própria da pedra, preexistente no conceito do intelecto divino. Por onde, a verdade, principalmente, existe no intelecto, e secundariamente, nas coisas, enquanto estas dependem do intelecto, como do princípio.

E, por onde a verdade é conhecida de modos diversos. Assim, Agostinho diz: A verdade é o meio pelo qual se manifesta aquilo que é. E Hilário: A verdade é declarativa e manifestativa do ser. O que é próprio dela, enquanto existente no intelecto. Mas, pertence à verdade da coisa, em ordem ao intelecto, a seguinte definição de Agostinho no mesmo lugar: A verdade é a suma semelhança do princípio, a qual não tem nenhuma dessemelhança. E esta definição de Anselmo: A verdade é a retidão, perceptível só da mente; pois, reto é o que concorda com o princípio. E uma outra, de Avicena: A verdade de uma coisa é a propriedade do ser que lhe foi atribuído.

Quando, porém, dizemos que a verdade é a adequação da coisa com o intelecto, essa definição pode convir a um e outro modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho refere-se à verdade da coisa; e exclui dessa noção da verdade a comparação com o nosso intelecto. Pois, de toda definição se exclui o que lhe é accidental.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os antigos filósofos não diziam que as espécies das coisas naturais procediam de algum intelecto, mas, que provinham do acaso. E por considerarem que a verdade implica relação com o intelecto, viam-se forçados a constituir a verdade das coisas em dependência do nosso intelecto; donde, as incongruências assinaladas pelo Filósofo, no lugar citado. Mas, tais incongruências desaparecem, se admitirmos que a verdade das coisas consiste na relação com o intelecto divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a verdade do nosso intelecto seja causada pela realidade, não é necessário, que a noção dela se encontre primariamente na realidade. Assim como a noção da saúde não se encontra, primeiro, no remédio, que no animal; pois, é a virtude e não a sanidade do remédio, a causa da saúde, que não é um agente unívoco. Semelhantemente, não é a verdade da coisa, mas o seu ser, que causa a verdade do intelecto. Por isso, o Filósofo diz, no lugar citado, que a opinião e a oração é verdadeira, porque a realidade existe, não porque seja verdadeira.

Art. 2 — Se a verdade existe somente no intelecto que compõe e divide.

I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 1, ad 7; I Cont. Gent., cap. LIX; De Verit., q. 1, a. 3, 9; I Periherm., lect. III; VI Metaph., lect. IV; III De Anima, lect. XI.

O segundo discute-se assim. — Parece que a verdade não existe somente no intelecto que compõe e divide.

1. — Pois, o Filósofo diz que, assim como os sentidos dos sensíveis próprios são sempre verdadeiros, assim também o intelecto, que apreende a quiddidade. Ora, a composição e a divisão não existem, nem no sentido, nem no intelecto, que apreende a quiddidade. Logo, a verdade não existe somente no intelecto que compõe e divide.

2. Demais. — Isaquediz que a verdade é a adequação da coisa com o intelecto. Ora, como o intelecto das coisas complexas pode-se-lhes adequar, assim também o das incomplexas, e, ainda, o sentido, que recebe a coisa como ela é. Logo, a verdade não está somente na composição e na divisão do intelecto.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que, dos seres simples e da quiddidade, não há verdade, nem no intelecto, nem nas coisas.

SOLUÇÃO. — A verdade, como dissemos, na sua noção primária, existe no intelecto. Pois, sendo toda realidade verdadeira, na medida em que tem a forma própria da sua natureza, necessariamente o intelecto conhecente será verdadeiro, na medida em que tem semelhança com a coisa conhecida, que é a forma do mesmo enquanto conhecente. E, por isso, a verdade é definida como a conformidade da coisa com a inteligência. Donde, conhecer tal conformidade é conhecer a verdade. Ora, esta o sentido de modo nenhum a conhece. Pois, embora a vista, por exemplo, tenha a semelhança do visível, contudo, não conhece a relação existente entre a coisa vista e aquilo que apreende dessa coisa. O intelecto, porém, pode conhecer a sua conformidade com a coisa inteligível; contudo, não apreende essa conformidade quando conhece a essência de uma coisa. Mas, quando julga estar a coisa de conformidade com a forma que dela apreendeu, então somente conhece e afirma a verdade. E isso o intelecto faz, compondo e dividindo. Pois, em toda proposição, o intelecto aplica alguma forma expressa pelo predicado, a alguma coisa, expressa pelo sujeito ou dela remove. Por onde, bem vemos que o sentido é verdadeiro, em relação à coisa que percebe, como também o é o intelecto, quando conhece a essência, sem que por isso conheça ou diga a verdade. E o mesmo se dá com as vozes incomplexas. A verdade, pois, pode existir no sentido, ou no intelecto, que conhece a essência, como numa coisa verdadeira; não, porém, como o conhecido no conhecente, que é o que implica o nome de verdadeiro. Ora, a perfeição do intelecto é a verdade enquanto conhecida. Logo, propriamente falando, a verdade está no intelecto que compõe e divide, não porém, no sentido nem no intelecto, que conhece a essência.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Art. 3 — Se a verdade e o ser se convertem.

I Sent., dist. VIII, q. 1, a. 3; dist. XIX, q. 5, a. 1, ad 3, 7; De Verit., q. 3, a. 1; 2, ad 1.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a verdade e o ser não se convertem.

1. — Pois, a verdade existe, propriamente, no intelecto, como se disse; o ser, porém, existe, propriamente, nas coisas. Logo, não se convertem.

2. Demais. — O que se estende ao ser e ao não-ser não se converte com o ser; ora, a verdade estende-se ao ser e ao não ser, pois, é verdade que o que é, é e o que não é, não é. Logo, a verdade e o ser não se convertem.

3. Demais. — Os seres que se relacionam por anterioridade e posterioridade, não se convertem uns nos outros. Ora, é certo que a verdade é anterior ao ser, pois, este não é inteligido, senão sob a noção da verdade. Logo, não são conversíveis.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que a mesma é a disposição das coisas, no ser e na verdade.

SOLUÇÃO. — Como o bem tem a natureza de apetecível, assim, a verdade se ordena ao conhecimento. Ora, cada ser é cognoscível na medida em que é, e, por isso, diz Aristóteles: Que a alma é, de certo modo, tudo, quanto ao sentido e ao intelecto. E, portanto, assim como o bem se converte com o ser, assim também a verdade. Mas, assim como o bem acrescenta ao ser a noção de apetibilidade, assim a verdade, a relação com o intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A verdade está nas coisas e no intelecto, como dissemos. Mas, a verdade existente nas coisas converte-se substancialmente com o ser; a que, porém, existe no intelecto converte-se com o ser, como o manifestativo com o manifestado. Pois, isto é da essência da verdade, como se disse. Embora possamos dizer, que também o ser está nas coisas e no intelecto, como a verdade; embora a verdade esteja, principalmente, no intelecto, ao passo que o ser está, principalmente, nas coisas. E isto é assim, por haver, entre a verdade e o ser, uma diferença de razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O não-ser não tem por onde seja conhecido; mas o é enquanto o intelecto o torna conhecível. Por onde, a verdade funda-se no ser, ao passo que o não ser é um ente de razão, isto é, apreendido pela razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O dizer-se que o ser não pode ser apreendido, sem a noção da verdade, pode-se entender duplamente. De um modo, significa que não podemos apreendê-lo, sem que a noção da verdade acompanhe essa apreensão; e, neste sentido, a locução é verdadeira. De outro modo, poderíamos compreendê-la, como significando que não podemos apreender o ser sem apreendermos a noção da verdade, o que é falso. A verdade, porém, não pode ser apreendida sem apreendermos a noção do ser, porque este se inclui na noção daquela. Seria isto o mesmo que compararmos o inteligível com o ser, que, não podendo ser inteligido sem ser inteligível, pode ser inteligido sem que seja inteligida a sua inteligibilidade. Semelhantemente, o ser inteligido é verdadeiro; contudo, não é inteligindo o ser que inteligimos o verdadeiro.

Art. 4 — Se o bem é racionalmente anterior à verdade.

De Verit., q. 21, a. 3; Hebr., cap. XI, lect. I.

O quarto discute-se assim. — Parece que o bem é racionalmente anterior à verdade.

1. — Pois, o que é mais universal é, na razão, anterior, como se lê em Aristóteles. Ora, o bem é mais universal que a verdade, que é um certo bem do intelecto. Logo, o bem é, racionalmente, anterior à verdade.

2. Demais. — O bem está nas coisas, a verdade, porém, na composição e divisão do intelecto, como se disse. Ora, as coisas existentes realmente são anteriores às existentes no intelecto. Logo, o bem é racionalmente anterior à verdade.

3. Demais. — A verdade é uma espécie de virtude, como se lê em Aristóteles. Ora, a virtude está incluída no bem, pois, ela é uma boa qualidade da mente, como diz Agostinho. Logo, o bem é anterior à verdade.

Mas, *em contrário*, diz o que existe em muitos é racionalmente anterior. Ora, a verdade existe em certas coisas, nas quais não existe o bem, a saber, nas matemáticas. Logo, a verdade é anterior ao bem.

SOLUÇÃO. — Embora o bem e a verdade se convertam no ser, pelo suposto, contudo diferem pela razão. E assim, a verdade, absolutamente falando, é anterior ao bem, o que se evidencia pelas duas considerações seguintes. Primeiro, porque a verdade está mais próxima do ser, e este é anterior ao bem; pois, a verdade diz respeito ao próprio ser, simples e imediatamente, ao passo que a noção do bem é consecutiva ao ser, enquanto este é, de certo modo, perfeito, pois é, como tal, apetecível. Segundo, porque o conhecimento naturalmente precede ao apetite; por onde, a verdade, dizendo respeito ao conhecimento, e o bem, ao apetite, a verdade será racionalmente anterior ao bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade e o intelecto mutuamente se incluem; pois, o intelecto entende a vontade, e a vontade quer que o intelecto entenda. Assim, entre as coisas ordenadas ao objeto da vontade, estão contidas também as que pertencem ao intelecto, e reciprocamente. Por onde, na ordem das coisas apetecíveis, o bem comporta-se como universal e a verdade, como particular; mas, na ordem dos inteligíveis dá-se o inverso. Logo, por ser a verdade um certo bem, segue-se que este é anterior, na ordem dos apetecíveis; não, porém, que seja anterior, absolutamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É anterior, na razão, o que em primeiro lugar cai sob a apreensão do intelecto. Ora, o intelecto, em primeiro lugar, apreende o ser em si; em segundo, a sua inteligência do ser; em terceiro, a sua apetência do ser. Donde, em primeiro lugar está a noção do ser; em segundo, a de verdade; em terceiro, a do bem, embora o bem esteja nas coisas.

RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO. — A verdade, considerada como virtude, não é a verdade comum, mas uma certa verdade, pela qual o homem se mostra como é, nas palavras e obras. A verdade da vida é aquela pela qual o homem, na sua vida, realiza o fim para o qual foi ordenado pelo intelecto divino; e, deste modo, também se disse que a verdade existe em outras coisas. A verdade da justiça é aquela pela qual o homem atribui a outrem o que lhe deve, segundo a ordem das leis. Ora, destas verdades particulares não se pode passar para a verdade geral.

Art. 5 — Se Deus é a verdade.

la IIae, q. 3, a. 7; I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 1; I Cont. Gent., cap. LIX sqq; III, cap. LI.

O quinto discute-se assim. — Parece que Deus não é a verdade.

1. — Pois, a verdade existe na composição e divisão do intelecto. Ora, em Deus, não há composição nem divisão. Logo, não há verdade.

2. Demais. — A verdade, segundo Agostinho, é semelhança de princípio. Ora, não há em Deus semelhança de princípio. Logo, em Deus não há verdade.

3. Demais. — Tudo o que dissemos de Deus dizemo-lo como da causa primeira universal, porque o ser de Deus é a causa de todo o ser, e a sua bondade, a causa de todo o bem. Se, pois, há em Deus verdade, tudo o que é verdadeiro sê-lo-á por ele. Ora, é verdade que alguns pecam. Logo, isso provirá de Deus, o que é claramente falso.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Jo 14, 6): Eu sou o caminho, a verdade e a vida.

SOLUÇÃO. — Conforme dissemos, a verdade existe no intelecto, que apreende a realidade como ela é; e, na realidade, enquanto tem o ser conformável com o intelecto. Ora, isto existe sobretudo em Deus. Pois, o seu ser não só é conforme com o seu intelecto, mas também é o seu próprio entender; e o seu entender é a medida e a causa de qualquer outro ser e de qualquer outro intelecto; e ele mesmo é o seu ser e o seu entender. Donde se segue, que não somente há nele verdade, mas também que é a mesma soma e primeira verdade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora no intelecto divino não haja composição nem divisão, contudo, ele julga de tudo e conhece todos os complexos, pela sua simples inteligência; e assim há verdade no seu intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A verdade de nosso intelecto está em conformar-se com o seu princípio, isto é, com as coisas de que tira o conhecimento. E também a verdade das coisas consiste em conformarem-

se com o seu princípio, isto é, com o intelecto divino. Ora, propriamente falando, não se pode dizer da verdade divina, a não ser, talvez, enquanto a verdade é própria do Filho, que tem princípio. Mas, se nos referimos à verdade essencialmente dita, a conformidade com o princípio não tem lugar, senão resolvendo a afirmativa na negativa, assim, quando dizemos que o Pai é por si, porque não é por outro. Semelhantemente, a verdade divina pode ser considerada semelhança de princípio, enquanto o seu ser não é dissemelhante do seu intelecto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O não ser e as privações não têm a verdade por si mesmas, mas só, pela apreensão do intelecto. Ora, toda apreensão do intelecto provém de Deus. Donde, tudo o que houver de verdade na afirmação — é verdade que este fornicou — vem de Deus. Mas quem objetar: logo, vem de Deus a fornicção deste — cometerá um sofisma de acidente.

Art. 6 — Se há uma só verdade pela qual todas as coisas são verdadeiras.

I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 2; III Cont. Gent., cap. XLVII; De Verit., q. 1, a. 4; q. 21, a. 4 ad 5; q. 27, a. 1 ad 7; Quodl., X, q. 4, a. 1.

O sexto discute-se assim. — Parece que uma só é a verdade pela qual todas as coisas são verdadeiras.

1. — Pois, segundo Agostinho, nada é maior que a mente humana, exceto Deus. Ora, a verdade é maior que a mente humana; do contrário esta julgaria da verdade, ao passo que, na realidade, ela tudo julga segundo a verdade e não, segundo a si mesma. Logo, só Deus é a verdade, e portanto, não há outra verdade fora dele.

2. Demais. — Anselmo diz, que assim como o tempo está para as coisas temporais, assim, a verdade, para as coisas verdadeiras. Ora, um só é o tempo de todas as coisas temporais. Logo, uma só é a verdade, pela qual todas as coisas são verdadeiras.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 11, 2): Vieram a menos as verdades entre os filhos dos homens.

SOLUÇÃO. — De certo modo, uma é a verdade pela qual todas as coisas são verdadeiras, e de certo modo, não. Para evidenciá-lo devemos saber, que quando alguma coisa é predicada, univocamente, de muitas, ela se encontra em qualquer destas, segundo a sua noção própria; assim, animal, em qualquer espécie de animal. Mas, quando uma coisa se predica, analogicamente, de muitas, encontra-se, segundo a noção própria, numa delas somente, da qual as outras tiram a sua denominação; assim, aplicamos o vocábulo — são — ao animal, à urina e ao remédio. Não que a saúde exista somente no animal, mas pela saúde deste é que o remédio se denomina são, porque a produz; e a urina, enquanto sinal da saúde. E embora a saúde não exista no remédio, nem na urina, contudo, em ambos existe alguma coisa pela qual um produz a saúde, e a outra a significa.

Ora, como dissemos, a verdade existe primariamente no intelecto e, posteriormente, nas coisas, enquanto estas se ordenam ao intelecto divino. Se, portanto, considerarmos a verdade em sua noção própria, enquanto existente no intelecto, então, em muitos intelectos criados, existem muitas verdades. E também em um só e mesmo intelecto, conforme os vários objetos conhecidos. Donde o dizer a Glosa àquilo da Escritura — Vieram a menos as verdades entre os filhos dos homens: assim como, da face de um mesmo homem resultam várias imagens semelhantes no espelho, assim de uma mesma verdade divina resultam muitas verdades. Se, porém, considerarmos a verdade enquanto existente nas coisas, então estas são todas verdadeiras, em virtude de uma primeira verdade, à qual cada uma delas se

assemelha, segundo a sua entidade. E assim, embora muitas sejam as essências ou as formas das coisas, uma só é a verdade do intelecto divino, em virtude da qual se denominam verdadeiras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alma julga de todas as coisas, não segundo qualquer verdade, mas, segundo a verdade primeira, enquanto esta nela se reflete, como num espelho, por meio dos inteligíveis primeiros. Donde se segue, que a verdade primeira é maior que a alma. Contudo, também a verdade criada, existente em nosso intelecto, é maior que a alma, não absolutamente, mas de certo modo, enquanto é a perfeição dela; assim como também podemos dizer, que a ciência é maior do que a alma. Mas, é verdade que nada de subsistente é maior que a mente racional, exceto Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O dito de Anselmo é exato, consideradas as coisas verdadeiras por comparação como intelecto divino.

Art. 7 — Se a verdade criada é eterna.

Supra, q. 10, a. 3 ad 3; I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 3; II Contra Gent., cap. XXXV; III cap. LXXXII, LXXXIV; De Verit., q. 1, a. 5; De Pot., q. 3, a. 17 ad 27.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a verdade criada é eterna.

1 — Pois, Agostinho diz, que nada é mais eterno do que a noção do círculo, e que dois e três são cinco. Ora, tais verdades são criadas. Logo, a verdade criada é eterna.

2. Demais. — Tudo o que existe sempre é eterno. Ora, os universais existem em toda a parte e sempre. Logo, são eternos; e portanto também o é a verdade, em máximo grau universal.

3. Demais. — Do que é verdade, no presente, podemos dizer que sempre foi verdade que haveria de ser. Ora, como a verdade da proposição, no presente, é uma verdade criada, assim também, a verdade da proposição, no futuro. Logo, alguma verdade criada é eterna.

4. Demais. — Tudo o que não tem princípio nem fim é eterno. Ora, a verdade dos enunciáveis não tem princípio nem fim. Porque se a verdade começou a existir, como antes não existisse, era verdadeiro que não existia, e portanto a verdade existia em virtude de alguma verdade; e, assim, a verdade existia antes de ter começado a existir. Semelhantemente, se dissermos que a verdade tem fim, segue-se que existe depois de cessar de existir, pois, será verdade que não existe. Logo, a verdade é eterna.

Mas, *em contrário*, só Deus é eterno, como já se demonstrou.

SOLUÇÃO. — A verdade dos enunciáveis não é outra senão a do intelecto, pois, o enunciável existe no intelecto e nos termos. Ora, enquanto no intelecto, tem a verdade por si mesmo. Mas, enquanto nos termos, diz-se verdadeiro, por significar alguma verdade do intelecto, e não, por nenhuma verdade existente nele próprio, como num sujeito; do mesmo modo que a urina se diz sã, não pela saúde, que nela exista, mas, por significar a saúde do animal. Semelhantemente, como dissemos acima, as coisas se chamam verdadeiras pela verdade do intelecto. Por onde, se nenhum intelecto fosse eterno, nenhuma verdade sê-lo-ia; mas, porque só o intelecto divino é eterno, só nele a verdade tem a sua eternidade. Nem daí resulta que algum outro ser, além de Deus, seja eterno; porque a verdade do intelecto divino é o próprio Deus, como já demonstramos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As noções do círculo e que dois e três são cinco têm a eternidade na mente divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O existir alguma coisa, sempre e em toda a parte, pode se entender de dois modos. De um modo, porque pode, por si, estender-se a todos os tempos e a todos os lugares; assim, convém a Deus existir em toda a parte e sempre. De outro modo, por não ter em si motivo para se determinar a algum lugar ou tempo; assim, uma se chama a matéria prima, não por ter uma forma, como o homem, que é um pela unidade formal, mas, pela remoção de todas as formas determinantes. E, deste modo, dizemos que todo universal existe em toda parte e sempre, por se abstraírem os universais, do lugar e do tempo. Mas, daí não se segue que sejam eternos, a não ser em algum intelecto eterno.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que agora existe foi futuro, antes de existir, porque pela sua causa havia de existir. Por isso, supressa a causa, tal existência não mais se realizaria. Ora, só a causa primeira é eterna. Donde, do que existe não se deduz que sempre foi verdadeiro o que haveria de existir, senão enquanto essa existência futura dependia de causa sempiterna; e tal causa só é Deus.

RESPOSTA À QUARTA. — Não sendo eterno o nosso intelecto, também não é eterna a verdade dos enunciáveis formados por nós, mas, começou em algum tempo. E, antes que tal verdade existisse, não era verdadeiro dizer que não existia, senão em virtude do intelecto divino, no qual somente a verdade é eterna. Mas, atualmente, é verdadeiro dizer que a verdade, antes, não existia. O que não é verdadeiro senão pela verdade atualmente existente em nosso intelecto e não, por alguma verdade fundada no real. Pois, a verdade de que se trata é uma verdade relativa ao não ser. Ora, o não ser não tira de si mesmo a sua verdade mas, somente, do intelecto que o apreende. Logo, dizer-se que a verdade não existia é verdadeiro, na medida em que lhe apreendemos o não ser, como lhe precedendo o ser.

Art. 8 — Se a verdade é imutável.

I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 3; De Verit., q. 1, art. 6.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a verdade é imutável.

1. — Pois, diz Agostinho, que a verdade não é igual à mente, porque seria mutável como a mente.
2. Demais. — O que permanece, após todas as mutações, é imutável. Assim, a matéria prima é ingênita e incorruptível, porque permanece, após todas as gerações e corrupções. Ora, a verdade permanece, após todas as mutações, porque, após todas elas, é verdadeiro dizer-se, existir ou não existir. Logo, a verdade é imutável.
3. Demais. — Se a verdade da enunciação muda, há de sobretudo mudar, com a mudança da realidade. Ora, tal não se dá; pois, segundo Anselmo, a verdade é uma certa retidão, pela qual uma coisa realiza o modo por que existe na mente divina. Ora, esta proposição — Sócrates está sentado — tira da mente divina a significação de Sócrates sentar-se — significação que permanece, mesmo que ele não esteja sentado. Logo, a verdade da proposição de maneira nenhuma se muda.
4. Demais. — Onde existe a mesma causa existe o mesmo efeito. Ora, a mesma realidade é a causa da verdade destas três proposições: Sócrates está sentado, estará sentado e esteve sentado. Logo, a mesma é a verdade delas. Mas, necessariamente, uma dessas três proposições será a verdadeira, Logo, a verdade delas permanece imutável e, pela mesma razão, a verdade de qualquer outra proposição.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 11, 2): Vieram a menos as verdades entre os filhos dos homens.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a verdade, propriamente, só existe no intelecto. Pois, as coisas se dizem verdadeiras pela verdade existente em algum intelecto; donde, a mutabilidade da verdade deve ser considerada em dependência do intelecto. Ora, a verdade deste consiste na sua conformidade com as coisas inteligidas, conformidade que pode variar de dois modos, assim como qualquer outra semelhança, pela mutação de um dos extremos. Assim, de um modo, a verdade varia por parte do intelecto, enquanto que da mesma coisa, existindo da mesma maneira, cada qual tem a sua opinião. De outro modo, se a coisa mudar-se, ficando a opinião a mesma. E, de ambos os modos, a mutação se faz do verdadeiro para o falso. Se, porém, existir algum intelecto, no qual não possa haver variação de opiniões, ou a cujo conhecimento nenhuma coisa possa escapar, nesse, a verdade é imutável. Ora, tal é o intelecto divino, como resulta do que vimos. Logo, a verdade do intelecto divino é imutável; ao passo que é mutável a do nosso, não porque seja sujeito à mutação, mas porque o nosso intelecto se muda, da verdade para a falsidade; pois, assim, as formas podem-se considerar mutáveis. Mas, a verdade do intelecto divino é aquela pela qual as coisas naturais se chamam verdadeiras, e é absolutamente imutável.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO — Agostinho refere-se à verdade divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A verdade e o ser convertem-se e são generalíssimos. Donde, assim como o ser não é gerado nem corrompido, em si mesmo, mas, por acidente, enquanto tal ser e tal outro é corrompido ou gerado, como diz Aristóteles, assim, a verdade muda; não que nenhuma permaneça, mas, porque não permanece aquela que antes existia.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma proposição é verdadeira, não só como as outras realidades o são, assim chamadas enquanto realizam o que é ordenado pelo intelecto divino; mas ainda, de um certo modo especial, enquanto exprime a verdade do intelecto. E esta consiste na conformidade do intelecto com o seu objeto, desaparecida a qual, muda-se a verdade da opinião e, por conseguinte, a da proposição. Assim, pois, a proposição — Sócrates está sentado — é verdadeira, estando ele sentado, tanto pela verdade do objeto, enquanto é uma voz significativa, como pela verdade da significação, enquanto significa uma opinião verdadeira. Porém, quando Sócrates se levanta, permanece a primeira verdade, mas muda a segunda.

RESPOSTA À QUARTA. — O sentar-se de Sócrates, causa da verdade da proposição — Sócrates está sentado — não tem a mesma causalidade, enquanto ele está sentado, e depois e antes de sentar-se. Por onde, também a verdade por ele causada apresenta-se diversamente e é diversamente expressa pelas proposições, no presente, no passado e no futuro. Portanto, de ser uma dessas três proposições verdadeira, não resulta que a mesma verdade permaneça invariável.

Questão 17: Da falsidade

Em seguida devemos tratar da falsidade. E nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se há falsidade nas coisas.

I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 1; De Verit., q. 1, a. 10; V Metaph., lect. XXII; VI lect. IV.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há falsidade nas coisas.

1. — Pois, diz Agostinho: Se a verdade é o que é, havemos de concluir, que o falso em nenhuma parte existe, quem quer que a isso repugne.

2. Demais. — Falso vem de falir (enganar). Ora, as coisas não enganam, como diz Agostinho, porque não manifestam senão a sua espécie. Logo, nelas não há falsidade.

3. Demais. — Como se disse, as coisas chamam-se verdadeiras relativamente ao intelecto divino, enquanto o imitam. Ora, qualquer coisa, como tal, imita a Deus. Logo, é verdadeira e sem falsidade. Portanto, nenhuma coisa é falsa.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Todo corpo é verdadeiro corpo e falsa unidade; porque imita a unidade mas não é unidade. Ora, todas as coisas imitam a divina unidade, mas deficientemente. Logo, em todas há falsidade.

SOLUÇÃO. — Como o verdadeiro e o falso se opõem, e os contrários têm o mesmo sujeito, necessariamente há de existir, em primeiro lugar, a falsidade, na potência onde, em primeiro, existe a verdade, isto é, no intelecto. Ora, nas coisas não há verdade nem falsidade, senão pela relação delas com o intelecto. E como um ser se nomeia, absolutamente, segundo o que lhe convém, por essência, e, relativamente, segundo o que lhe convém, por acidente, uma coisa se pode chamar falsa, absolutamente, pela relação essencial com o intelecto de que depende e a que se compara por si. Porém, relativamente a outro intelecto, com o qual se relacione acidentalmente, só se pode chamar falsa relativamente.

Ora, as coisas naturais dependem do intelecto divino como as artificiais do humano. E estas chamam-se falsas, absolutamente e em si mesmas, quando lhes falta a forma da arte; e por isso dizemos que um artífice fez obra falsa quando falhou na operação da sua arte. Assim, pois, nas coisas dependentes de Deus, não pode haver falsidade, relativamente ao intelecto divino, porque tudo o que existe, nelas, procede da ordenação desse intelecto. Exceto, talvez os agentes voluntários, que têm o poder de se subtrair a tal ordenação, nisso consistindo o mal da culpa. E, em tal sentido, os pecados chamam-se na Escritura, falsidades e mentiras, segundo aquilo (Sl 4, 3): Por que amais a vaidade e buscais a mentira? Assim também, e ao contrário, a operação virtuosa se chama verdade da vida, enquanto se subordina à ordem do divino intelecto, conforme a Escritura (Jo 3, 21): Aquele que obra a verdade chega-se para a luz.

Mas, relativamente ao nosso intelecto, com o qual as coisas naturais têm relação acidental, podem chamar-se falsas, não simples, mas: Chamamos falsas às coisas que apreendemos como verossímeis. E o Filósofo diz relativamente, e isto de dois modos. Primeiro, em razão do significado; chamando-se, assim, falso nas coisas, ao que é significado ou representado por palavra ou pensamento falso. E deste primeiro modo, qualquer coisa pode chamar-se falsa, relativamente ao que nela não existe. Assim, como se dissermos que é falso o diâmetro comensurável, segundo o Filósofo; ou se dissermos, com Agostinho, que um trágico é um falso Heitor. E, ao contrário, uma coisa pode chamar-se verdadeira,

pelo que lhe convém. Segundo, em razão da causa. E, assim, chama-se falsa a uma coisa, que é causa de se formar dela uma opinião falsa. Pois, é-nos natural julgar das coisas pela aparência exterior, porque o nosso conhecimento, atingindo, primeiramente e em si mesmo, os acidentes exteriores, tem a sua origem nos sentidos. Por isso, as coisas que, pelos seus acidentes externos, se assemelham a outras, chamam-se falsas por comparação com estas últimas; assim, o fel é um falso mel e o estanho, uma falsa prata. E, deste modo, diz Agostinho, que se chamam falsas todas as coisas a que é natural mostrarem-se quais não são ou o que não são. E também, deste modo, chama-se falso ao homem amante das opiniões ou locuções falsas. Mas, não pelas poder formar, porque, então, também os sábios e os sábios se chamariam falsos, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A realidade, relativamente ao intelecto, chama-se verdadeira, pelo que é; falsa, pelo que não é. Por onde, um verdadeiro ator trágico é um falso Heitor, como diz Agostinho. Assim pois, como há um certo não-ser, nas coisas existentes, assim também há nelas uma certa razão de falsidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As coisas nos enganam, não por si mesmas, mas, por acidente, oferecendo ocasião à falsidade, por terem a semelhança com outras coisas, de que não têm a existência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Relativamente ao intelecto divino, não se chamam falsas as coisas. Porque, então, seriam absolutamente falsas; mas, relativamente ao nosso intelecto, sendo então, falsas por acidente.

RESPOSTA À QUARTA. — A semelhança ou representação deficiente não induz razão de falsidade, senão quando dá ocasião à falsa opinião: por isso, não é qualquer semelhança que torna falsa uma realidade, mas, uma semelhança tal que seja capaz de causar opinião falsa, e isso, não a toda pessoa, mas em geral.

Art. 2 — Se há falsidade nos sentidos.

(Infra., q. 85, a. 6; De Verit., q. 1, a. 2; III De Anima, lect. VI; IV Metaph. Lect. XII).

O segundo discute-se assim. — Parece que nos sentidos, não há falsidade.

1. — Pois, diz Agostinho: Se todos os sentidos do corpo indicam o que os afeta, ignoro o que mais se possa exigir deles. Por onde se vê que não somos enganados pelos sentidos; e, portanto, neles não há falsidade.

2. Demais. — O Filósofo diz que a falsidade não é própria dos sentidos, mas da fantasia.

3. Demais. — Nas vozes incomplexas não há verdade nem falsidade, mas, só, nas complexas. Ora, compor e dividir não pertence aos sentidos. Logo, neles não há falsidade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Parece que todos os nossos sentidos nos enganaram, transviados pela semelhança.

SOLUÇÃO. — Não há falsidade nos sentidos, senão do mesmo modo pelo qual há verdade. Ora, esta neles não existe, de modo que a conheçam, mas, enquanto verdadeiramente apreendem os sensíveis, como dissemos antes. E isso se dá, porque eles apreendem as coisas como elas são. Onde, o poder haver neles falsidade, quando apreendem ou julgam as coisas de maneira diversa do que são. Mas, os sentidos apenas podem conhecer as coisas, enquanto têm em si a semelhança delas. Ora, a semelhança de uma coisa pode existir, nos sentidos, de três modos. Primariamente e em si mesma, como, p. ex., na

vista está a semelhança da cor e dos outros sensíveis próprios. Ou, em si mesma, mas não primariamente, como, p. ex., na vista está a semelhança da figura ou da grandeza e de todos os outros sensíveis comuns. De um terceiro modo, nem primariamente, nem em si: mas, por acidente; p. ex., na vista está a semelhança do homem, não enquanto homem, mas enquanto tal ser colorido é homem. Por onde, relativamente aos sensíveis próprios, os sentidos não têm conhecimento falso, senão por acidente, e em casos excepcionais. P. ex., por não ter sido, em virtude de uma indisposição do órgão, convenientemente recebida a forma sensível; assim como outros seres passivos, por causa da indisposição, recebem deficientemente a impressão dos agentes. Donde vem que, pela corrupção da língua enferma, as coisas doces parecem amargas. Porém, quanto aos sensíveis comuns, e aos por acidente, mesmo os sentidos bem dispostos podem julgar falsamente, por não se referirem a esses sensíveis direta, mas, accidental ou conseqüentemente, porque se referem também a outras coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Para os sentidos, sentir é ser afetado; donde, se se exprimem de maneira pela qual são afetados, não nos enganamos no juízo pelo qual julgamos sentir alguma coisa. Mas, de serem às vezes afetados de maneira diferente da realidade resulta nos exprimirem a coisa diferentemente do que ela é; e, então, eles nos enganam em relação à coisa; mas não, em relação ao sentir, em si mesmo.

RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. — Dizemos não ser a falsidade própria aos sentidos, porque não se enganam em relação ao seu objeto próprio. Por isso, outra tradução diz mais claramente, que o sentido do sensível próprio não é falso. À fantasia porém atribui-se a falsidade, porque representa a semelhança da coisa, mesmo ausente. Donde, quando alguém toma a semelhança pela realidade mesma, provém de tal apreensão a falsidade; e, por isso, o próprio Filósofo diz, que as sombras, as pinturas e os sonhos se dizem falsos, por não existirem as realidades de que têm a semelhança.

RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede, pois não há falsidade nos sentidos como há no sujeito, que conhece o verdadeiro e o falso.

Art. 3 — Se há falsidade no intelecto.

Infra., q. 58, a. 5; q. 85, a. 6; Sent., dist. XIX, q. 5, a. 1, ad 7; I Cont Gent., cap. LIX; III, cap. XVIII, De Verit., q. 1, a. 12; I Periherm., lect. III; III De Anima, lect XI; VI Metaph., lect. IV; IX, lect. XI.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não há falsidade no intelecto.

1. — Pois, diz Agostinho: Todo o que se engana não entende aquilo por onde se enganou. Ora, diz-se que há falsidade num conhecimento quando por ele nos enganamos. Logo, não há falsidade no intelecto.

2. Demais. — O Filósofo diz, que o intelecto é sempre reto. Logo, nele não há falsidade.

Mas, *em contrário*, diz Aristóteles: Onde há composição de intelecções há verdadeiro e falso. Ora, tal composição existe no intelecto. Logo, nele há verdadeiro e falso.

SOLUÇÃO. — Como as coisas têm o ser pela forma própria, assim, a potência cognoscitiva, o conhecimento, pela semelhança da coisa conhecida. Ora, a uma coisa natural não lhe falta o ser, que, pela sua forma, lhe convém, embora possa faltar-lhe algum acidente ou conseqüente. Assim, a um homem podem-lhe faltar os pés, mas, não, a essência humana. Assim também à potência cognoscitiva não lhe pode faltar o conhecimento quanto à coisa por cuja semelhança é informada, embora lhe possa faltar algum conseqüente ou acidente dela. Pois, como dissemos, a vista não se engana relativamente

ao seu sensível próprio, mas sim, aos sensíveis comuns que lhes são conseqüentes, e aos sensíveis por acidente. Por onde, como o sentido é informado diretamente pela semelhança dos sensíveis próprios, assim também o intelecto, pela semelhança da quiddidade da coisa. Portanto, quanto à quiddidade, o intelecto não se engana, como também não se engana um sentido quanto ao seu sensível próprio. Porém, o intelecto pode enganar-se no compor ou dividir, atribuindo à coisa, cuja quiddidade entende, algo que dela não resulte ou lhe seja contrário. Pois o intelecto, julgando de tais realidades comporta-se como os sentidos quando julgam dos sensíveis comuns acidentais; sempre conservada, contudo, a diferença já explicada, quando tratamos da verdade, a saber, que a falsidade pode existir no intelecto, não somente quando é falso o seu conhecimento, mas também porque ele a conhece, assim como conhece a verdade; ao passo que nos sentidos, a falsidade não existe como conhecida, segundo já dissemos

Como, porém, só pode existir falsidade no intelecto, quando ele compõe, também pode ela existir por acidente, na operação do intelecto, que conhece a quiddidade, quando tal conhecimento implica a composição. O que se pode dar de dois modos. De um modo se o intelecto atribuir a definição de uma coisa, a outra; como, por ex., se atribuir ao homem a definição do círculo. E então, a definição de uma coisa é falsa, atribuída a outra. De outro modo, quando compõe entre si partes da definição que não se podem adunar; e então, a definição não somente é falsa, em relação a uma determinada coisa, mas é falsa em si mesma. P. ex., se formasse essa definição —animal racional quadrúpede — o intelecto, que assim definisse, seria falso, porque é falso ao formar essa composição — algum animal racional é quadrúpede. Por isso, o intelecto não pode ser falso, quando conhece as quiddidades simples; mas, ou é verdadeiro, ou não entende absolutamente nada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A quiddidade da coisa, sendo o objeto próprio do intelecto, dizemos propriamente que entendemos alguma coisa quando dela julgamos, reduzindo-a à quiddidade; e tal se dá nas demonstrações em que não há falsidade. E nesse sentido é que se entende a expressão de Agostinho quando diz: Todo o que se engana não entende aquilo por onde se enganou. E não, como querendo significar que não nos enganamos em nenhuma operação do intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto dos princípios é sempre reto, pois, sobre eles não se engana, pela mesma razão porque não se engana sobre a quiddidade. Pois, princípios evidentes são os que se conhecem logo que se lhes conheçam os termos, porque o predicado está incluído na definição do sujeito.

Art. 4 — Se o verdadeiro e o falso são contrários.

O quarto discute-se assim. — Parece que o verdadeiro e o falso não são contrários.

1. — Pois, o verdadeiro e o falso opõem-se como o que é, ao que não é; porque a verdade é o que é, como diz Agostinho. Ora, o que é e o que não é não se opõem como contrários. Logo, o verdadeiro e o falso não são contrários.

2. Demais. — Um dos contrários não existe no outro. Ora, o falso existe no verdadeiro, pois, como diz Agostinho, um trágico não seria um falso Heitor, se não fosse um verdadeiro trágico. Logo, o verdadeiro e o falso não são contrários.

3. Demais. — Em Deus não há nenhuma contrariedade. Pois, diz Agostinho, nada é contrário à substância divina. Ora, Deus se opõe à falsidade; pois, a Escritura chama ao ídolo mentira (Jr 8, 5): Têm abraçado a mentira, i. é, os ídolos, diz a Glosa. Logo, o verdadeiro e o falso não são contrários.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera a falsa opinião contrária à verdadeira.

SOLUÇÃO. — O verdadeiro e o falso opõem-se como contrário e não, como a afirmação e a negação, consoante disseram alguns. Para evidenciá-lo devemos considerar, que a negação não acrescenta nada, nem determina sujeito algum e, por isso, pode predicar-se tanto do ser como do não-ser. P. ex., não vendo e não-sentando. A privação, porém, não acrescenta nada, mas determina o seu sujeito. Pois, a negação está no sujeito, diz Aristóteles; assim, cego só se chama àquele a que é natural ver. O contrário, porém, acrescenta alguma coisa e determina o sujeito; o negro, p. ex., é uma espécie de cor. A falsidade acrescenta alguma coisa. Pois consiste, como diz o Filósofo, em afirmar ou parecer que é alguma coisa que não é, ou que não é o que é. Assim, pois, como a verdade estabelece a aceção adequada à coisa, a falsidade, a que não é adequada. Logo, é manifesto, que a verdade e a falsidade são contrárias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que é, na realidade, é a verdade das coisas; mas o que é, como apreendido, é a verdade do intelecto, no qual reside a verdade primariamente. Donde, o falso é aquilo que não existe como apreendido. Ora, apreender o ser é contrário a apreender o não-ser; pois, como prova o Filósofo, à opinião — o bem é o bem — é contrária a outra — o bem não é o bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O falso não se funda no verdadeiro, que lhe é contrário, do mesmo modo que o mal não se funda no *bem contrário*; mas no que lhes é sujeito. E isto se dá, tanto com a verdade, como com a bondade, porque a verdade e o bem são comuns e convertem-se no ser. Por onde, assim como toda privação se funda num sujeito, que é o ser, assim, todo mal se funda nalgum bem, e toda falsidade, nalguma verdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os contrários e os opostos, privativamente, é natural fundarem-se num mesmo sujeito; por isso, em Deus, em si mesmo considerado, não há nenhuma contrariedade, nem em razão da sua bondade, nem da sua verdade, porque no seu intelecto não pode existir nenhuma falsidade. Mas, relativamente à apreensão nossa, há nele contrariedade, pois, à verdadeira opinião, a respeito de Deus, se opõe a falsa. E assim, os ídolos se chamam mentiras, opostas à verdade divina, porque a falsa opinião, sobre eles, contraria a verdadeira, sobre a unidade de Deus.

Questão 18: Da vida de Deus.

Sendo o inteligir próprio dos seres vivos, devemos tratar, após a consideração da ciência e da inteligência divinas, da vida de Deus.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se todos os seres vivem.

III Sent., dist. XXXV, q. 1, a. 1; IV, dist. XIV, q. 2, a. 3, qa. 2; dist. XLIX, q. 1, a. 2, qa. 3; I Cont. Gent., cap. XCVII; De Verit., q. 4, a. 8; De Pot., q. 10, a. 1; De Div. Nom., cap. VI, lect I; in Ioan., cap. XVII, lect. I; I De Anima, lect. XIV; II, lect. 1.

O primeiro discute-se assim. — Parece que todos os seres naturais vivem.

1. — Pois, como diz o Filósofo, o movimento é como uma certa vida naturalmente existente em todos os seres. Ora, todos os seres naturais participam do movimento. Logo, participam da vida.

2. Demais. — Dizemos que as plantas vivem por terem em si mesmas o princípio dos movimentos de crescer e de perecer. Ora, o movimento local é mais perfeito que o de crescer e o de perecer e lhe é anterior por natureza, como o prova Aristóteles. Por onde, todos os corpos naturais, tendo algum princípio de movimento local, conclui-se que todos os corpos naturais vivem.

3. Demais. — Entre os corpos naturais, os elementos são os mais imperfeitos. Ora, a eles se atribui a vida; pois, dizemos águas vivas. Logo, com maior razão, os outros corpos naturais têm vida.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: As plantas, segundo as últimas manifestações da vida, têm vida; donde podemos concluir, que elas têm o último grau de vida. Ora, os corpos inanimados são inferiores às plantas. Logo, não têm vida.

SOLUÇÃO. — Dos seres, que manifestamente vivem, podemos concluir quais os vivos e quais os não-vivos. Ora, viver convém manifestamente aos animais. Pois, como diz Aristóteles, a vida é manifesta nos animais. Por onde, o princípio da vida, nos animais, será necessariamente o critério para distinguirmos os seres vivos dos não-vivos. Pois, nesse princípio é que a vida começa a manifestar-se, e dele desaparece em último lugar. Ora, dizemos que um animal começa a viver quando começa a mover-se por movimento próprio; e que vive, enquanto se manifesta esse movimento. Pois, quando já não tem nenhum movimento, mas só é movido por outro ser, então, dizemos que o animal está morto, por falta de vida. Por onde, é claro, que são propriamente vivos os seres que se movem por si mesmos, por alguma espécie de movimento, quer o consideremos em sentido próprio, como quando o denominamos ato do imperfeito, isto é, do que existe em potência; quer, na acepção geral, como quando o denominamos ato do perfeito, chamando-se assim movimentos ao inteligir e ao sentir. Assim, consideram-se viventes todos os seres que por si mesmos se movem ou agem. Ao contrário, os seres que por natureza não se movem nem agem por si mesmos não podem chamar-se vivos senão por alguma semelhança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão do Filósofo pode entender-se ou do movimento primeiro, isto é, dos corpos celestes, ou do movimento em geral. E, de ambos os modos, o movimento se chama como que vida dos corpos naturais, por semelhança e não, propriamente. Pois, o movimento do céu é, no universo das naturezas corpóreas, o que é, no animal, o movimento do coração pelo qual se conserva a vida. Semelhantemente, qualquer movimento natural desempenha nos seres naturais papel semelhante ao da operação vital; e assim, se todo universo corpóreo fosse um animal, de

modo que o seu movimento proviesse de um motor intrínseco, como alguns ensinaram, movimento seria a vida de todos os corpos naturais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aos corpos graves e leves não é próprio serem movidos, senão enquanto estão fora da disposição da sua natureza. Assim, quando estão fora do lugar próprio; pois, quando no lugar próprio e natural, repousam. Mas, as plantas e os outros viventes movem-se por um movimento vital, por estarem na sua disposição natural, e não por se aproximarem ou se afastarem dela; antes, afastando-se de tal movimento, afastam-se da disposição natural. E, além disso, os corpos graves e leves são movidos por um motor extrínseco, gerador, que dá a forma, ou remove o obstáculo, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Chamam-se águas vivas as que têm fluxo contínuo. Pois, as águas paradas, que não continuam a correr, por um princípio de fluxo contínuo, chamam-se mortas, como as das cisternas e das lagoas. E isto, por semelhança, porque enquanto se movem, assemelham-se à vida. Mas, não têm a verdadeira essência da vida, por não terem o movimento por si mesmas, mas, da causa que as gerou, como se dá com o movimento dos outros corpos graves e leves.

Art. 2 — Se a vida é uma operação.

Infra., q. 54, a. 1, ad 2; III Sent., dist. XXXV, q. 1, a. 1, ad 1; IV, dist. XLIV, q. 1, a. 2, q^a 3; I Cont Gent., cap. XCVIII; De Div. Nom., cap. VI, lect. I.

O segundo discute-se assim. — Parece que a vida é uma operação.

1. — Pois, nada se divide senão em partes congêneres. Ora, a vida divide-se em operações, como se vê no Filósofo, que nelas distingue quatro partes: alimentar-se, sentir, mover-se localmente e inteligir. Logo, a vida é uma operação.

2. Demais. — Dizemos que a vida ativa difere da contemplativa. Ora, os contemplativos diversificam-se dos outros por certas operações. Logo, a vida é uma operação.

3. Demais. — Conhecer a Deus é uma operação. Ora, tal operação é vida, diz a Escritura (Jo 17, 3): A vida eterna porém consiste em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus a ti. Logo, a vida é operação.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: Para os viventes, viver, é ser.

SOLUÇÃO. — Conforme resulta do sobredito, o nosso intelecto conhecendo, como seu objeto próprio, a quiddidade da coisa, tira os elementos do seu conhecimento, dos sentidos, dos quais o objeto próprio são os acidentes exteriores. Donde resulta, que chegamos a conhecer a essência de um ser pelo que dele exteriormente nos aparece. E porque, como ressalta do que foi dito, nomeamos uma coisa segundo a conhecemos, conclui-se que, por meio das propriedades exteriores, impomos quase sempre os nomes significativos das essências das coisas. Por isso tais nomes são tomados, umas vezes, em acepção própria, exprimindo as essências próprias das coisas para cuja significação foram principalmente impostos. Outras vezes, porém, e menos exatamente, exprimem as propriedades em virtude das quais foram impostos. Por exemplo, é claro que o nome corpo foi imposto para significar um certo gênero de substâncias, por se encontrarem nelas três dimensões; e, por isso, às vezes usamos o nome de corpo para significar três dimensões, sendo o corpo considerado uma espécie de quantidade.

Por onde, devemos dizer o mesmo da vida. Pois, o nome vida é derivado de uma certa aparência externa das coisas, consistente em se moverem a si mesmas; porém este nome não se aplicou para

significar tal fenômeno, mas, sim, a substância à qual convém, por natureza, mover-se a si mesma, ou determinar-se, de qualquer modo, à operação. E, deste modo, viver não é senão o ser da natureza viva; o que a vida significa em abstrato, do mesmo modo que o nome curso significa correr, em abstrato. Por onde, vivo não é um predicado accidental, mas substancial. Outras vezes, porém, e menos propriamente, a vida é tomada para exprimir as operações vitais das quais esse nome vida deriva; e assim diz o Filósofo, que viver é principalmente sentir ou inteligir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No lugar citado, o Filósofo toma viver por operação vital. — Ou podemos dizer, e melhor, que sentir, inteligir e outras operações semelhantes, ora, consideram-se como tais; ora, como o ser mesmo das sustâncias que assim operam. Pois, diz⁹ que existir é sentir ou inteligir, i. é, ter natureza capaz de sentir ou inteligir. E então, o Filósofo distingue as quatro operações mencionadas da vida. Porque, nos seres deste mundo, há quatro gêneros de viventes. Uns têm natureza capaz somente de alimentar-se e, por conseqüência, de crescer e gerar. Outros, segundo vemos nos animais imóveis, como as ostras, a têm além disso, capaz de sentir. Outros ainda, como os animais perfeitos, a saber, os quadrúpedes, as aves e semelhantes, têm, além disso, a capacidade de se moverem localmente. E outros, enfim, como os homens, podem, além do mais, inteligir.

RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. — Chamam-se operações vitais aquelas cujos princípios, existindo nos seres que operam, levam-nos a se determinarem por si mesmos a elas. Ora, dá-se que, de algumas operações existem no homem, não somente os princípios naturais, como sejam as potências naturais, mas ainda se lhes acrescentam certos outros princípios, como os hábitos, que inclinam, a modo de natureza, a determinados gêneros de operações e as tornam delectáveis. Por isso, e por uma certa semelhança, chama-se vida, no homem, a operação que lhe é delectável, à qual se inclina, na qual se detém, e em relação à qual ordena a sua vida. E, assim, dizemos que uns levam vida luxuriosa e, outros, honesta. E deste modo distinguimos a vida contemplativa, da ativa, e dizemos que conhecer a Deus é a vida eterna. Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 3 — Se a Deus convém a vida.

I Cont. Gent., cap. XCVII, XCVIII; IV, cap. XI; in Ioan., cap. XIV, lect. III; XII Metaph., lect. VIII.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a vida não convém a Deus.

1. — Pois, dizemos que um ser vive quando se move a si mesmo, como foi demonstrado. Ora, a Deus não convém mover-se. Logo, nem viver.
2. Demais. — É necessário admitir em todos os viventes um princípio de vida; por isso, diz Aristóteles que a alma é a causa e o princípio do corpo vivo. Ora, Deus não tem nenhum princípio. Logo, não lhe convém a vida.
3. Demais. — O princípio da vida, nos viventes, que conhecemos, é a alma vegetativa, que só existe nos seres corpóreos. Logo, aos incorpóreos não convém a vida.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 83, 3): O meu coração e a minha carne se regozijaram no Deus vivo.

SOLUÇÃO. — A vida existe em Deus, por excelência, de maneira própria. Para evidenciá-lo devemos considerar, que vivos são os seres que otram por si mesmos, e sem serem movidos por outros. Por onde, quanto mais perfeita for essa faculdade, tanto mais perfeitamente um ser terá a vida. Ora, nos motores e nos movidos, há lugar para uma tríplice e ordenada distinção. Primeiro, o fim move o agente; este é principal quando age pela sua forma; o qual, porém, age, às vezes, por meio de um instrumento,

que, não agindo em virtude da própria forma, mas em virtude do agente principal, só lhe compete executar a ação.

Ora, há certos seres que se movem a si mesmos, só quanto à execução do movimento, sendo-lhes a forma pela qual agem e o fim pelo qual agem determinados pela natureza. Tais as plantas, que se movem a si mesmas, crescendo e perecendo, pela forma que lhes infundiu a natureza.

Outros, além disso, movem-se a si mesmos, não somente quanto à execução do movimento, mas também quanto à forma, princípio do movimento, com que a si próprios se movem. São os animais, de cujos movimentos é princípio uma forma, não infundida pela natureza, mas recebida pelos sentidos. Onde, quanto mais perfeitos tiverem os sentidos, tanto mais perfeitamente se hão de mover por si. Assim, os que têm apenas o tato, movem-se a si mesmos somente pelo movimento de dilação e constrição, como as ostras, cujo movimento pouco excede ao da planta. Os dotados, porém, de virtude sensitiva perfeita, capaz de conhecer não somente o que os atinge por contato, mas ainda o que está distante, movem-se por si, avançando por um movimento processivo.

Mas, embora tais animais recebam, pelos sentidos, a forma que lhes é princípio do movimento, contudo, não determinam por si, e para si próprios o fim da sua operação ou do seu movimento, fim que lhes é infundido pela natureza, por cujo instinto são levados a agir, por meio da forma apreendida pelos sentidos. Onde, superiores a esses animais são os seres que se movem a si mesmos ao fim por eles próprios determinado. O que só o podem fazer pela razão e pelo intelecto, ao qual pertence conhecer a proporção entre o fim e os meios, e ordenar estes para aqueles.

Portanto, o modo de viver dos que têm intelecto é mais perfeito, pois movem-se a si mesmos mais perfeitamente. E a prova é que num mesmo homem, a virtude intelectiva move as potências sensitivas, e estas, pelo seu império, os órgãos, que executam o movimento. É semelhança do que se dá com as artes. Assim, a arte de pilotar, à qual pertence o uso do navio, dá preceito à que concebe a forma dele; esta, por sua vez, preceitua à que deve executá-la, somente, pela disposição da matéria. Embora, porém, o nosso intelecto se mova por si mesmo a agir, contudo, certas condições lhe são impostas pela natureza, como os primeiros princípios, que ele não pode deixar de admitir, e o último fim, que não pode deixar de querer. Onde, embora sob certos respeitos, move-se a si mesmo, a outros, contudo, é necessário que seja movido por outro.

Mas o ser, cuja natureza é o seu próprio inteligir, e que não recebe de outro o que naturalmente tem, este desfruta o sumo grau da vida. E tal é Deus. Logo, em Deus existe por excelência a vida. Por isso o Filósofo, tendo demonstrado que Deus é inteligente, conclui, que tem vida perfeitíssima e sempiterna, porque o seu intelecto é perfeitíssimo e sempre atual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há duas sortes de ações, diz o Filósofo: uma transeunte à matéria exterior, como aquecer e cortar; outra, imanente no agente, como inteligir, sentir, querer. A primeira não é perfeição do agente motor, mas, do móvel; por isso difere da segunda, que é perfeição do agente. Por onde, sendo o movimento ato do móvel, a segunda ação, enquanto ato do operante, chama-se movimento do mesmo, por semelhança. Pois, assim como o movimento é ato do móvel, assim, a ação de que se trata é ação do agente, embora o movimento seja ato do imperfeito, isto é, do que existe em potência; ao passo que a ação, no caso vertente, é ato do perfeito, isto é, do que existe em ato, como diz Aristóteles. Do modo, pois, pelo qual inteligir é movimento, dizemos que se move o ser que se intelige. E assim também Platão ensinou, que Deus se move por si mesmo; e não, enquanto o movimento é ato do imperfeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como Deus é o seu próprio ser e o seu inteligir, assim também é a sua vida; e assim vive, porque não tem princípio o seu viver.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vida dos seres deste mundo é recebida numa natureza corruptível, que precisa da geração, que precisa da geração, para conservar a espécie, e do alimento, para conservar o indivíduo. E, por isso, não existe vida, em tais seres, sem alma vegetativa. Ora, tal não se dá com os seres incorruptíveis.

Art. 4 — Se todas as coisas são vida em Deus.

IV Cont. Gent., cap. XIII; De Verit., q. IV, a. 8; in Ioan., cap. I, lect. II.

O quarto discute-se assim. — Parece que todas as coisas não são vida em Deus.

1. — Pois, diz a Escritura (At 17, 28): Nele mesmo vivemos e nos movemos e existimos. Ora, nem todas as coisas, em Deus, são movimento. Logo, nem todas são vida, nele.

2. Demais. — Todas as coisas estão em Deus como no exemplar primeiro. Ora, os exemplados devem conformar-se, em Deus, com o exemplar. Mas, como nem todas as coisas têm vida, parece que nem todas são vida em Deus.

3. Demais. — Como diz Agostinho, a substância viva é melhor que qualquer substância não viva. Ora, se as coisas sem vida são vida, em Deus, parece que são mais verdadeiras em Deus que em si mesmas. O que é falso, pois, em si, existem em ato e, em Deus, em potência.

4. Demais. — Como Deus conhece as coisas boas e as que faz em determinado tempo, assim também, as más e as que pode fazer embora nunca as faça. Ora, se todas são nele vida, enquanto as conhece, parece que mesmo as más, e as que nunca serão feitas são também vida em Deus, enquanto as conhece. O que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Jo 1, 4): O que foi feito era vida nele. Ora, tudo, menos Deus, foi criado. Logo, tudo é, em Deus, vida.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a vida de Deus é o seu inteligir. Ora, em Deus são idênticos o intelecto, o que é inteligido e o próprio inteligir. Logo, tudo o que está como inteligido, em Deus, é o seu próprio viver ou a sua vida. Portanto, estando em Deus todas as coisas que ele fez, como inteligidas, resulta que todas são a sua própria vida divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dizemos que as criaturas estão em Deus, de duplo modo. De um modo, enquanto contidas e conservadas pela virtude divina, assim como dizemos que está em nós aquilo que está em nosso poder. E assim dizemos que as criaturas estão em Deus mesmo, enquanto existentes nas suas naturezas próprias. E neste sentido deve entender-se o dito do Apóstolo: Nele mesmo vivemos e nos movemos e existimos; porque mesmo o ser nosso, a nossa vida e o nosso movimento são causados por Deus. De outro modo, dizemos que as coisas estão em Deus, como no conhecente. E, assim, nele estão pelas suas razões próprias, que não diferem, em Deus, da essência divina. Por onde, as coisas, enquanto assim estão em Deus, são a divina essência. E como a essência divina é vida e não, movimento, resulta que as coisas, segundo este modo de falar, são em Deus vida e não movimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os exemplados necessariamente hão de conformar-se com o exemplar, pela essência formal e não, pelo modo de existir. Ora, a forma tem o ser, de um modo, no exemplar e de

outro no exemplado. Assim, a forma da casa, na mente do artífice, tem o ser imaterial e inteligível; na casa, porém, que existe fora da alma, tem o ser material e sensível. Por onde, as essências das coisas, em si mesmas não vivas, são vida na mente divina, porque nela têm o ser divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a matéria não fosse da essência das coisas naturais, mas somente a forma, de todos os modos elas existiriam mais verdadeiramente na mente divina, pelas suas formas, do que em si mesmas. E por isso Platão ensinou, que o homem separado é o verdadeiro homem; ao passo que o homem material é homem por participação. Mas, sendo a matéria, da essência das coisas naturais, devemos dizer, que elas têm o ser mais verdadeiro, absolutamente falando, na mente divina, que em si mesmas. Porque, na mente divina, têm-no incriado e, em si mesmas, criado. Mas, um determinado ser, como o de homem ou de cavalo, tem-no mais verdadeiramente na natureza própria que na mente divina. Pois, ao homem real é próprio o ser material, que não tem na mente divina. Assim, uma casa tem existência mais nobre na mente do artífice, que na matéria. Contudo, é mais verdadeira a que existe materialmente, do que a existente na mente; porque a primeira é casa em ato, e esta, somente em potência.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora o mal esteja na ciência de Deus, enquanto por ela compreendido, contudo, não está em Deus como se fosse criado ou conservado por ele, nem como tendo nele a sua razão; pois, é conhecido por Deus em razão do bem. Por onde, não podemos dizer, que o mal seja vida em Deus. Os possíveis, porém, que não existirão em tempo nenhum, podemos considerá-los vida em Deus, enquanto que viver, significando somente entender, eles são entendidos por Deus. Mas, não enquanto viver implica um princípio de operação.

Questão 19: Da vontade de Deus.

Depois de termos tratado do que pertence à ciência divina, devemos tratar do pertencente à vontade divina. De modo que o primeiro tratado será sobre a vontade mesma de Deus; o segundo sobre o que pertence à vontade, em absoluto; o terceiro sobre o que pertence ao intelecto, em relação com a vontade.

Sobre a vontade, em si mesma, discutem-se doze artigos:

Art. 1 — Se Deus tem vontade.

Infra., q. 54, a. 2; I Sent., dist. XLV, a. 1; I Cont. Gent., cap. LXXII, LXXIII; IV, cap. XIX; De Verit., q. 23, a. 1; Comp. Theol., cap. XXXII.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Deus não tem vontade.

1. — Pois, o objeto da vontade é o fim e o bem. Ora, não podemos estabelecer nenhum fim para Deus. Logo, Deus não tem vontade.
2. Demais. — A vontade é um apetite. Ora, o apetite, desejando o que não possui, implica uma imperfeição, que não convém a Deus. Logo, Deus não tem vontade.
3. Demais. — Segundo o filósofo, a vontade é um motor movido. Ora, Deus é o primeiro motor imóvel, como o mesmo prova. Logo, Deus não tem vontade.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Rm 12, 2): Para que experimenteis qual é a vontade de Deus.

SOLUÇÃO. — Tendo Deus intelecto, há de também ter vontade, pois esta acompanha aquele. Pois assim como o ser natural se atualiza pela forma, assim o intelecto entende em ato pela forma inteligível. Ora, qualquer ser tem uma inclinação tal para a sua forma natural que, não a possuindo, tende para ela e, se já a possui, nela repousa. E o mesmo se dá com qualquer perfeição natural, que é o bem da natureza. Essa inclinação para o bem, nos seres privados de conhecimento, chama-se apetite natural. Por onde, também a natureza intelectual tem uma inclinação semelhante para o bem apreendido pela forma inteligível; de modo que, quando o possui, nele repousa, e o deseja enquanto não o possui. Ora, uma e outra coisa pertencem à vontade. Logo, qualquer ser que tem intelecto tem vontade, assim como qualquer que tem sentido tem o apetite animal. E portanto, como Deus tem intelecto, necessariamente também tem vontade. E sendo o seu entender o seu ser, é também o seu querer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o fim de Deus não seja nenhum outro ser, senão ele próprio, contudo, Deus mesmo é o fim de tudo o que fez. E isto pela sua essência, porque é bom, por essência, como já demonstramos; pois, a essência do fim é o bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Em nós, a vontade pertence à parte apetitiva que, embora derive o seu nome de — apetir — contudo não é o seu único ato apetir o que não tem, mas também, amar o que tem, e nisso deleitar-se. Ora, deste último modo, Deus tem vontade, a qual sempre possui o bem, que é o seu objeto; pois, a sua essência não difere do bem, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Sendo o objeto principal da vontade o bem, que existe fora do querente, é necessário que a vontade seja movida por um ser diverso de si. Ora, o objeto da vontade de Deus é a sua bondade, que é a sua essência. Por onde, a vontade, sendo a essência de Deus, não é movida por

um ser estranho, mas somente por Deus mesmo, no sentido em que se chama movimento ao inteligir e ao querer. E, por isso, Platão disse, que o primeiro motor se move a si mesmo.

Art. 2 — Se Deus quer coisas diversas de si.

(I Sent., dist. XLV, a. 2; I Cont. Gent., cap. LXXV, LXXVI, LXXVII, De Verit., q. 23, a. 4)).

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não quer coisas diversas de si.

1. — Pois, a vontade de Deus é o seu ser. Ora, Deus não é diferente de si mesmo. Logo, não pode querer coisas diversas de si.

2. Demais. — O querido move o querente, como o apetível, o apetite, segundo Aristóteles. Ora, se Deus quisesse coisas diversas de si, a sua vontade seria movida por algo de estranho, o que é impossível.

3. Demais. — A quem lhe basta o que quer, nada mais quer além disso. Ora, a Deus basta-lhe a sua bondade, com a qual a sua vontade se sacia. Logo, Deus não quer coisas diversas de si.

4. Demais. — O ato da vontade multiplica-se na relação do que quer. Ora, se Deus se quisesse, a si mesmo e a coisas diversas de si, seguir-se-ia que o ato da sua vontade seria múltiplo, e, por conseqüente, o seu ser que é a sua vontade. Ora, tal é impossível. Logo, Deus não quer coisas diversas de si.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo (1 Ts 4, 3): Esta é a vontade de Deus, a vossa santificação.

SOLUÇÃO. — Deus não somente se quer a si mesmo, mas também a coisas diversas de si, o que resulta do símile antes introduzido. Pois, os seres naturais, não somente têm inclinação natural para adquirir o bem próprio, se não o possuem, e nele repousar, se já o possuem, mas também a difundi-lo nos outros, na medida do possível. E, por isso, vemos todo o agente, na medida em que é atual e perfeito, gerar um semelhante a si. E que é da essência da vontade comunicarmos a outrem o bem que possuímos, na medida do possível. Ora, isto é precipuamente próprio à vontade divina, da qual, por certa semelhança, deriva toda a perfeição. Donde, se as coisas naturais, enquanto perfeitas, comunicam a outras o seu bem, com maioria de razão e por semelhança, é próprio à vontade divina comunicar a outros o seu, na medida do possível. E portanto quer-se a si mesma e quer outras coisas; a si, porém, como fim; às outras como meios, enquanto convém à divina bondade que também os demais seres dela participem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a vontade divina seja, na realidade, o seu ser, contudo, deste difere pela razão, segundo o modo diverso de inteligir e significar, como resulta do sobredito. Pois, quando digo, Deus existe, isto não implica nenhuma relação com outro ser, como quando digo, Deus quer. E portanto, embora Deus não seja diferente de si, quer, contudo, coisas diversas de si.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que queremos por causa de um fim, este é a razão total do querer, e é ele que move a vontade. E isto se manifesta sobretudo naquelas coisas que queremos somente por causa do fim. Assim quem quer tomar uma poção amarga só procura nela a saúde, e é só isso o que lhe move a vontade. Diversamente, porém, acontece com quem toma uma poção doce, que pode querer, não somente por causa da saúde, mas, por si mesma. Donde, Deus, não querendo coisas diversas de si, senão por causa do fim, que é a sua bondade, como já se disse, não se segue que seja diferente da sua bondade o que lhe move a vontade. E assim como, inteligindo a sua essência, Deus entende as coisas diversas de si, assim também, querendo a sua bondade, quer coisas diversas de si.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Do bastar à vontade de Deus a sua bondade, não se segue que Deus não queira coisas diversas de si, mas que nada diverso quer, a não ser em razão da sua bondade. Assim também, o intelecto divino, embora perfeito, por isso mesmo que conhece a essência divina, contudo nesta conhece outras coisas.

RESPOSTA À QUARTA. — Assim como é uno o inteligir divino, porque vê muitas coisas na unidade, assim também, uma e simples é a vontade divina, porque quer muitas coisas, mas pela sua bondade una.

Art. 3 — Se Deus quer necessariamente tudo o que quer.

(I Cont. Gent., cap. LXXX sq.; III, cap. XCVII; De Verit., q. 23, a. 4; De Pot., q. 1, a. 5; q. 10, a. 2, ad 6).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus quer necessariamente tudo o que quer.

1. — Pois, tudo o que é eterno é necessário. Ora, tudo o que Deus quer o quer abeterno, aliás a sua vontade seria mutável. Logo, tudo o que ele quer o quer necessariamente.

2. Demais. — Deus, querendo a sua bondade, quer outras coisas de si diversas. Ora, quer a sua bondade necessariamente. Logo, quer necessariamente outras coisas diversas de si.

3. Demais. — Tudo o que é natural a Deus é necessário, porque é o ser necessário, em si, e o princípio de toda necessidade, como já se demonstrou. Ora, é natural a Deus querer tudo quanto quer, porque nele nada pode existir contra a sua natureza, como diz Aristóteles. Logo, tudo quanto Deus quer necessariamente o quer.

4. Demais. — Não ser, necessariamente, e não ser possivelmente são expressões equípolentes. Se, pois, Deus não quer necessariamente alguma das coisas que quer, é-lhe possível também não querê-la e, portanto, querer aquilo que não quer. Logo, a vontade divina é contingente em um e outro caso e, por consequência, imperfeita, porque todo contingente é imperfeito.

5. Demais. — Nenhuma ação pode resultar de uma causa capaz de produzir dois efeitos diferentes, exceto se, por um ser estranho, for inclinada a um deles como diz o Comentador. Se, pois, a vontade de Deus, em certos casos, tem duas possibilidades, segue-se que é determinada a uma delas por um ser estranho, e, assim, tem uma causa anterior.

6. Demais. — Tudo o que Deus sabe, necessariamente o sabe. Ora, como a ciência divina, também a vontade é a sua essência. Logo, Deus quer necessariamente tudo quanto quer.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo (Ef 1, 11): É Deus que faz todas as coisas segundo o conselho da sua vontade. Ora, o que é feito pelo conselho da vontade não o queremos necessariamente. Logo, Deus não quer necessariamente tudo o que quer.

SOLUÇÃO. — Em duplo sentido dizemos que uma coisa é necessária; absolutamente e por suposição. A necessidade absoluta resulta da natureza dos termos, ou porque o predicado está incluído na definição do sujeito — assim, é necessário o homem ser animal; ou porque o sujeito é da essência do predicado — assim, é necessário o número ser par ou ímpar. Ora, assim, não é necessário, p. ex., Sócrates sentar-se. Por onde, não é necessário, absolutamente, mas podemos dizer que o é, por suposição; pois, suposto que esteja sentado, é necessário que o esteja, enquanto o está.

Ora, no querer divino, devemos considerar que é um necessário absoluto o querer Deus alguma coisa; mas, isso não é verdade em relação a tudo o que quer. Pois, a vontade divina tem relação necessária com a divina bondade, que é o seu objeto próprio. Donde, o querer Deus necessariamente a existência da sua bondade, do mesmo modo que a nossa vontade quer necessariamente a beatitude; e que qualquer outra potência tem relação necessária com o seu objeto próprio e principal, p. ex., a vista, com a cor; pois, é da sua natureza o tender para ela. As demais coisas, porém, Deus as quer enquanto ordenadas à sua bondade, como o fim delas. Ora, querendo o fim não queremos necessariamente os meios, senão os que são tais que, sem eles, o fim não possa existir: assim, querendo a conservação da vida, queremos o alimento e, querendo atravessar o mar, queremos o navio. Mas, não queremos necessariamente aquelas coisas sem as quais o fim pode existir; p. ex., um cavalo, para passear, porque podemos andar sem ele; e o mesmo se dá em outros casos. Ora, sendo a bondade de Deus perfeita, e podendo existir sem os outros seres, que nenhuma perfeição lhe acrescentam, segue-se não ser necessário de necessidade absoluta, que Deus queira coisas diversas de si. Mas o é por suposição; pois, suposto que queira, não pode deixar de querer, pois, suposto que queira, não pode deixar de querer, pois, não se lhe pode mudar a vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De querer Deus abeterno tudo quanto quer, não se segue que o queira necessariamente, exceto por suposição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora Deus queira necessariamente a sua bondade, contudo, não quer necessariamente aquilo que quer por causa dela, pois, esta pode existir sem tais coisas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é natural nem inatural a Deus, ou contra a sua natureza, mas é voluntário, querer alguma daquelas coisas que não quer necessariamente.

RESPOSTA À QUARTA. — Às vezes, uma causa necessária tem relação não-necessária com certo efeito; e isso por deficiência deste e não daquela. Assim, a virtude do sol tem relação não necessária com qualquer dos fenômenos contingentes da terra, não por deficiência de tal virtude, mas, do efeito proveniente não necessariamente da causa. Do mesmo modo, o querer Deus não necessariamente alguma daquelas causas que quer, não é por deficiência da sua vontade, mas, pela deficiência da coisa querida, em virtude da natureza mesma desta, que é tal que, sem ela, pode existir a perfeita bondade de Deus. Ora, tal deficiência acompanha todo o bem criado.

RESPOSTA À QUINTA. — Necessariamente a causa em si mesma contingente, há de ser determinada ao efeito por algo de exterior. Ora, a vontade divina, que tem de si mesma a sua necessidade, determina-se por si ao objeto querido, com a qual tem relação não necessária.

RESPOSTA À SEXTA. — Como o ser divino é, em si, necessário, assim também o querer e o saber divinos; mas o saber divino tem relação necessária como seu objeto; não a tem porém o querer divino com as coisas queridas. E isto porque a ciência tem por objeto as coisas, conforme elas existem no sujeito; a vontade, porém, refere-se a elas conforme são em si mesmas. Logo, todas as coisas têm existência necessária, enquanto existem em Deus, mas não têm necessidade absoluta enquanto existem em si mesmas, de modo a serem em si mesmas necessárias. E por isso, Deus sabe necessariamente tudo o que quer.

Art. 4 — Se a vontade de Deus é a causa das coisas.

I Sent., dist. XLIII, q. 2, a. 1; dist. XLV, a. 3; II Cont. Gent., cap. XXIII; De Pot., q. 1, a. 5; q. 3, a. 15.

O quarto discute-se assim. — Parece que a vontade de Deus não é a causa das coisas.

1. — Pois, diz Dionísio: Assim como o nosso sol, sem raciocinar ou preeleger, mas pelo seu próprio ser, ilumina todas as coisas que lhe podem participar da luz; assim também o bem divino, pela sua própria essência, incute em todos os seres existentes raios da bondade divina. Ora, todo o ser que age pela vontade, age racional e deliberadamente. Logo, Deus não age pela vontade e, portanto, a vontade de Deus não é a causa das coisas.

2. Demais. — O essencial ocupa, em qualquer ordem, o primeiro lugar; assim, o que é essencialmente fogo ocupa o primeiro lugar na ordem das coisas ígneas. Ora, Deus é o agente primeiro. Logo, é agente pela sua essência, que é a sua natureza, e portanto age por natureza e não, pela vontade; e não é, pois, a vontade divina a causa das coisas.

3. Demais. — Tudo o que, em virtude de ser o que é, causa outro ser, é causa por natureza e não pela vontade. Assim, o fogo é causa da calefação, porque é quente; mas o artífice é causa do edifício, porque o quer fazer. Ora, Agostinho diz que nós existimos porque Deus é bom. Logo, Deus é causa das coisas pela sua natureza e não, pela sua vontade.

4. Demais. — Cada efeito tem sua causa. Ora, das coisas criadas é causa a ciência de Deus, como já se disse. Logo, a vontade de Deus não pode ser a causa delas.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sb 11, 26): E como poderia subsistir coisa alguma, se tu não quisesses?

SOLUÇÃO. — É necessário admitir-se, por tríplice razão, que a vontade de Deus é a causa das coisas, e que Deus age pela vontade e não, por necessidade de natureza, como alguns opinaram.

A primeira razão resulta da própria ordem das causas agentes. Pois, como o intelecto e a natureza agem por causa de um fim, como o prova Aristóteles, é necessário que ao agente por natureza sejam predeterminados, por algum intelecto superior, o fim e os meios necessários para o fim. Assim, o fim e o modo certo de uma seta são-lhe predeterminados pelo sagitário. E, portanto, quem age pelo intelecto e pela vontade deve ter prioridade sobre o agente por natureza. Por onde, sendo Deus o primeiro, na ordem dos agentes, necessariamente há de agir pelo intelecto e pela vontade.

A segunda razão funda-se na função do agente natural, ao qual é próprio produzir um efeito, pois, a natureza não sendo impedida, opera sempre do mesmo modo. E isto porque age conforme ao que é; por isso, como tal, há de produzir um determinado efeito, pois todo agente por natureza tem o ser determinado. Ora, o ser divino não sendo determinado, mas contendo em si toda a perfeição do existir, não lhe é possível agir por necessidade de natureza; salvo se causasse algum ser de existência indeterminada e infinita, o que é impossível, como do sobredito se colhe. Logo, não age por necessidade de natureza, mas os efeitos determinados pela sua infinita perfeição procedem da determinação da sua vontade e do seu intelecto.

A terceira razão funda-se na relação entre os efeitos e a causa. Pois, os efeitos procedem da causa agente, na medida em que nela preexistem; porque todo agente age semelhantemente a si. Os efeitos, porém, preexistem na causa, ao modo da causa. Ora, o ser divino, sendo o seu próprio inteligir, os seus efeitos nele preexistem de modo inteligível. E, portanto, também dele procedem de modo inteligível e,

por consequência, ao modo da vontade. Pois, a sua inclinação a realizar o que foi concebido pelo intelecto pertence à vontade. Logo, a vontade de Deus é a causa das coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dionísio, com as palavras citadas, não quis excluir a eleição, de Deus, absoluta, mas relativamente; pois, embora a eleição importe um certo discernimento, contudo, comunica não somente a alguns seres a sua bondade, mas a todos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A essência de Deus, sendo o seu inteligir e o seu querer, segue-se, em virtude de agir por essência, que age ao modo do intelecto e da vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem é o objeto da vontade. Por onde, dizemos que existimos porque Deus é bom, na medida em que a sua bondade é a sua razão de querer tudo o mais, como estabelecemos.

RESPOSTA À QUARTA. — De um mesmo efeito, ainda em nós, é causa a ciência, como dirigente, pois ela é a que concebe a forma da obra; e a vontade, como imperante; pois, a forma, enquanto existente apenas no intelecto, não é determinada, senão pela vontade, a existir ou não, no efeito. Por isso, o intelecto especulativo em nada se ocupa com a operação. Mas, a potência é a causa exeqüente, porque designa um princípio imediato de operação. Todas essas faculdades, porém, se unificam em Deus.

Art. 5 — Se se pode determinar alguma causa à vontade divina.

I Sent., dist. XLI, a. 3; I Cont. Gent., cap. LXXXVI, LXXXVII; III, XCVII; De Verit., q. 6, a. 2; q. 23, a. 1, ad 3; a. 6 ad 6; Ephes., cap. I, lect. I.

O segundo discute-se assim. — Parece que se pode determinar alguma causa à vontade divina.

1. — Pois, pergunta Agostinho: Quem ousará dizer que Deus criou irracionalmente todas as coisas? Ora, no agente voluntário, a razão de operar é também a causa de querer. Logo, a vontade de Deus tem alguma causa.

2. Demais. — Quem quer o que fez, por nenhuma outra causa, senão porque quer, não tem nenhuma outra causa de agir senão a sua vontade. Ora, a vontade de Deus é a causa de todas as coisas, como já se demonstrou. Se, portanto, a sua vontade não tem nenhuma outra causa, não devemos buscar outra causa, em todas as coisas naturais, senão essa vontade. E então, todas as ciências são vãs, que se esforçam por descobrir as causas de certos efeitos. Ora, tal é inadmissível. Logo, devemos assinalar alguma causa à vontade divina.

3. Demais. — O que fizemos sem nenhuma outra causa, senão porque quisemos, depende simplesmente de nossa vontade. Se, pois, a vontade de Deus não tem nenhuma causa, resulta que todas as coisas criadas dependem simplesmente da sua vontade, sem nenhuma outra causa, o que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Toda causa eficiente é maior do que o seu efeito; mas, nada é maior que a vontade de Deus. Logo, não se lhe deve buscar nenhuma causa.

SOLUÇÃO. — De nenhum modo a vontade de Deus tem causa. Para evidenciá-lo devemos considerar, que a causa da nossa vontade querer há de ter semelhança com a causa de o nosso intelecto inteligir. Ora, se o nosso intelecto entende os princípios e as conclusões, a inteligência do princípio é a causa da ciência da conclusão. Mas, se entender a conclusão, no próprio princípio, apreendendo a ambos por uma mesma intuição, a ciência da conclusão não seria causada pela inteligência dos princípios, porque um mesmo ser não pode causar-se a si próprio. Mas, entenderia os princípios como causa da conclusão. O

mesmo se dá com a vontade, em relação à qual, o fim está para os meios, como, em relação ao intelecto, os princípios, para as conclusões. Por onde, se por um ato quisermos o fim e, por outro, os meios, a vontade do fim será a causa dos meios. Mas se, por um só ato, quisermos o fim e os meios, já não se dará tal, porque um mesmo ser não pode causar-se a si próprio; e contudo será verdadeiro dizer-se que queremos que os meios se ordenem para o fim. Ora, Deus inteligindo todas as coisas, na sua essência, por um só ato, também por um só ato as quer todas, na sua bondade. Onde, assim como, nele, inteligir a causa não é a causa do inteligir os efeitos, mas ele próprio entende os efeitos, na causa, assim também, sua vontade do fim não lhe é causa de querer os meios; contudo, quer que estes se ordenem àqueles. Logo, quer que os meios existam por causa do fim, mas não os quer aqueles por causa deste.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade de Deus é racional, não porque haja alguma causa de Deus querer, mas porque quer que tal coisa exista por causa de tal outra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus, querendo que os efeitos provenham de causas certas, para que se conserve a ordem das coisas, não é vão buscarmos além da vontade de Deus, outras causas. Sê-lo-ia, contudo, se a estas buscássemos como primeiras e independentes da divina vontade. E nesse sentido, diz Agostinho: Aprove à vaidade dos filósofos atribuir também às outras causas efeitos contingentes; porque de nenhum modo podiam descobrir a causa superior a todas as outras, que é a vontade de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus, querendo que os efeitos dependam das suas causas, quaisquer efeitos que pressuponham outro não dependem só da vontade de Deus, mas também desse outro. Mas, os efeitos primeiros só da vontade divina dependem. Assim, se disséssemos, que Deus quis que o homem tivesse mãos para servirem ao intelecto, fazendo várias obras; e quis que tivesse intelecto, para que fosse homem; e quis que fosse homem para que o gozasse ou para complemento do universo. O que tudo não pode reduzir-se a fins criados ulteriores. Daí o dependerem tais efeitos da simples vontade de Deus: os outros porém dependem, além disso, da ordem das outras causas.

Art. 6 — Se a vontade de Deus sempre se cumpre.

I Sent., dist., XLVI, a. 1; dist. XLVII, a. 1, 3; De Verit., q. 23, a. 2; I Tim., cap. II, lect. I

O sexto discute-se assim. — Parece que nem sempre se cumpre a vontade de Deus.

1. — Pois, diz o Apóstolo (1 Tm 2, 4): Deus quer que todos os homens se salvem e que cheguem a ter conhecimento da verdade. Ora, tal não se dá. Logo, a vontade de Deus nem sempre se cumpre.

2. Demais. — A ciência está para a verdade, como a vontade para o bem. Ora, Deus sabe toda a verdade. Logo, quer todo o bem. Mas nem todo o bem se faz; pois, há muitos que podem ser feitos e não se fazem. Logo, nem sempre se cumpre a vontade de Deus.

3. Demais. — A vontade de Deus, sendo a causa primeira, não exclui as causas médias, como já se disse. Ora, os efeitos da causa primeira podem ser impedidos por deficiência da causa segunda. Assim, o efeito da virtude motiva é impedido pela debilidade da tibia. Logo, o efeito da vontade divina pode ser impedido pela deficiência das causas segundas, e, portanto, nem sempre se cumpre essa vontade de Deus.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 113, 3): Tudo quanto quis Deus, fez.

SOLUÇÃO. — Necessariamente, a vontade de Deus há de sempre cumprir-se. Para evidenciá-lo devemos considerar que o efeito, conformando-se pela sua forma, com o agente, o mesmo se dá, com as causas agentes, que se dá com as causas formais. Ora, quanto às formais, embora algum ente possa ser deficiente, em relação a alguma forma particular, contudo nenhum pode sê-lo em relação à forma universal; assim, pode um ente não ser homem ou vivente, nenhum porém há que não seja ser. E o mesmo há de dar-se com as causas agentes. Pois, um ser pode escapar à ordem de uma causa agente particular; não porém, à de uma causa agente universal, na qual estão compreendidos todos os seres particulares. Se uma causa particular falhar seu efeito, tal será por impedimento de alguma outra causa particular, contida na ordem da causa universal. Portanto, o efeito de nenhum modo pode escapar à ordem da causa universal. E bem o mostram os seres corpóreos. Assim pode ficar impedida uma estrela de produzir o seu efeito, contudo, qualquer efeito resultante, para as coisas corpóreas, da causa corpórea impediente, é forçoso que se reduza, por algumas causas médias, à virtude universal do primeiro céu. Ora, sendo a vontade de Deus a causa universal de todas as coisas, é impossível não consiga o seu efeito. Donde, o que escapa à vontade divina, numa ordem, entra nela por outra. Assim, o pecador pecando, afasta-se, o quanto pode, da vontade divina; reentra, porém, na ordem desta quando punido pela divina justiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lugar do Apóstolo, Deus quer que todos os homens se salvem etc., podemos entendê-lo de tríplice modo. Primeiro, acomodando-se a distribuição a este sentido: Deus quer que se salve todos os homens que se salvam; não que haja algum que ele queira que não se salve, mas, que nenhum se salva sem que Deus o queira, como diz Agostinho.

De um segundo modo, podemos entendê-lo no sentido em que a distribuição se faça conforme os gêneros dos indivíduos e não conforme os indivíduos de cada gênero: e, assim, Deus quer que haja quem se salve, em todos os estados humanos — homens e mulheres — judeus e gentios, pequenos e grandes: não porém, todos de cada estado.

De terceiro modo, segundo Damasceno, entendemo-lo relativamente à vontade antecedente e não à conseqüente. Mas, esta distinção não se aplica à vontade divina, na qual não há anterioridade nem posterioridade, mas às coisas queridas. E, para a compreensão disto, devemos atender a que cada ser, enquanto bom, é querido de Deus. Um ser, porém, considerado em si mesmo, primária e absolutamente, pode ser bom ou mau; contudo, considerado juntamente com outro, o que é considerá-lo conseqüentemente, pode comportar-se de maneira contrária. Assim, considerado absolutamente, é bom o homem viver, e mau morrer; mas se acrescentarmos que certo homem é homicida ou constitui perigo para a multidão, nesse caso é-lhe bom morrer e mau, viver. Portanto, podemos dizer, que o juiz justo quer, antecedentemente, que todo homem viva, mas, conseqüentemente, que o homicida seja enforcado. Do mesmo modo, Deus quer, antecedentemente, que todo homem se salve; mas, conseqüentemente, que alguns se danem, conforme a exigência da sua justiça. Não queremos porém, de maneira absoluta, mas relativa, o que queremos antecedentemente. Porque a vontade quer as coisas como são em si mesmas; ora, em si mesmas, têm existência particular. Donde, queremos uma coisa absolutamente quando a queremos, consideradas todas as suas circunstâncias particulares; o que é querê-la conseqüentemente. Por isso, podemos dizer, que o juiz justo quer absolutamente que o homicida seja enforcado; mas, relativamente, e enquanto homem, que viva. O que mais se pode chamar veiedade, que vontade absoluta. E assim, é claro, que tudo o que Deus quer, absolutamente se realiza, embora não se realize o que quer antecedentemente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ato da virtude cognoscitiva se realiza quando o conhecido está no conhecente; porém, o da virtude apetitiva se ordena às coisas como elas existem em si mesmas. Ora,

tudo o que pode ter razão de ser e de verdade está totalmente em Deus de modo virtual; mas, não existe totalmente nas coisas criadas. Portanto, Deus conhece toda a verdade, mas não quer todos os bens, senão enquanto se quer a si mesmo, em quem virtualmente existem todos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A causa primeira quando não é universalmente primeira, isto é, quando não compreende em si todas as causas, pode ser impedida no seu efeito, pela deficiência da causa segunda. Mas, quando é universalmente primeira, o efeito de nenhum modo pode escapar à sua ordem. E é o que se dá com a vontade de Deus, como dissemos.

Art. 7 — Se a vontade de Deus é mutável.

I Sent., dist. XXXIX, q. 1, a. 1; dist. XLVIII, q. 2, a. 1, ad 2; I Cont. Gent., cap. LXXXII; III, cap. XCI, XCVI, XCVIII; De Verit., q. 12, a. 2, ad 3; Hebr., cap. VI, lect. IV.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a vontade de Deus é mutável.

1. — Pois, diz a Escritura (Gn 6, 7): Pesa-me de os ter feito. Ora, quem se arrependeu do que fez tem vontade mutável.

2. Demais. — A Escritura diz (Jr 18, 7), da pessoa do Senhor: Falarei contra uma gente e contra um reino, para desarraigá-lo e destruí-lo e arruiná-lo. Mas, se aquela gente se arrepender do seu mal, também eu me arrependerei do mal que tenho pensado fazer contra ela. Logo, Deus tem vontade mutável.

3. Demais. — Tudo o que Deus faz, voluntariamente o faz. Ora, Deus não faz sempre as mesmas coisas: assim, ora manda observar a lei, ora o proíbe. Logo, tem vontade mutável.

4. Demais. — Deus não quer necessariamente o que quer, como se disse antes. Logo, pode querer e não querer a mesma coisa. Mas, tudo o que tem poder em relação a dois contrários é mutável; assim o que pode ser e não ser é mutável, quanto à substância; e o que pode estar e não estar num lugar é mutável, quanto ao lugar.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Nm 23, 19): Deus não é, como o homem, capaz de mentir, nem, como o filho do homem, sujeito à mudança.

SOLUÇÃO. — A vontade de Deus é absolutamente imutável. Mas, sobre este assunto, devemos considerar que, mudar-se a vontade, é diferente de querer a mutação de certas coisas. Pois, podemos querer que agora se faça tal coisa, e em seguida, o contrário, permanecendo a mesma vontade imóvel. Mas, a vontade se mudaria se começássemos a querer o que antes não queríamos ou deixássemos de querer o que queríamos. O que não se pode dar, sem pressupormos a mutação, por parte do conhecimento, ou quanto à disposição da substância mesma da pessoa que quer. Ora, como a vontade tem por objeto o bem, podemos começar a querer uma coisa de duplo modo. De um modo, se nos começar a ser bom o que dantes não nô-lo era; o que não vai sem mudança nossa. Assim, chegando o frio, começa-nos a ser bom assentarmo-nos ao fogo, o que, dantes, não nô-lo era. De outro modo, quando conhecemos como bom o que dantes ignorávamos que o fosse. Pois, deliberamos para sabermos o que nos é bom. Ora, já demonstramos que tanto a substância de Deus, como a sua ciência é absolutamente imutável. Logo, é forçoso que seja a sua vontade absolutamente imutável.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa expressão do Senhor devemos entendê-la metaforicamente e por semelhança conosco. Assim, quando nos arrependemos, destruimos o que fizemos, embora isso possa fazer-se sem mutação da vontade; como quando às vezes queremos, sem

mutação da nossa vontade, fazer algo com intenção simultânea de o destruir em seguida. Assim, pois, dizemos que Deus se arrependeu, por essa semelhança de agir, delindo da face da terra pelo dilúvio o homem que criara.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vontade de Deus, com ser a causa primeira e universal, não exclui as causas médias, a cuja virtude pertence produzir certos efeitos. Mas, porque todas as causas médias não podem adequar-se à virtude da causa primeira, muitas causas existem na virtude, na ciência, e na vontade divina, que não estão contidas na ordem das causas inferiores, como a ressurreição de Lázaro. Por onde, quem considerasse as causas inferiores poderia dizer: Lázaro não ressurgirá; — mas considerando a causa primeira divina, dizer: Lázaro ressurgirá. — E Deus quer tanto isto como aquilo, a saber, que alguma coisa haja de ser, segundo as causas inferiores; que, contudo, não será, segundo a causa superior; ou reciprocamente. Por onde, devemos concluir que Deus, por vezes, prenuncia um futuro, enquanto contido na ordem das causas inferiores — como, p. ex., segundo a disposição da natureza ou dos méritos — que, entretanto, não se realizará, porque existe de maneira diferente na causa superior divina. Assim, o que predisse a Ezequias, como refere a Escritura (Is 38, 1) — Dispõe da tua casa, porque tu morrerás e não viverás — não se realizou, porque estava determinado diferentemente e abeterno, pela ciência e pela vontade divina, que é imutável. E, por isso, diz Gregório: Deus muda a sentença, mas não o conselho, isto é, a sua vontade. Quando diz, pois — Também eu me arrependerei — isso deve entender-se metaforicamente, porque os homens, quando não cumprem o que prometeram, dizemos que se arrependeram.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Da razão aduzida não podemos concluir, que Deus tem vontade mutável, mas que quer a mutação.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora não seja necessário, absolutamente, querer Deus alguma coisa, contudo é necessário por suposição, por causa da imutabilidade da divina vontade, como dissemos.

Art. 8 — Se a vontade de Deus impõe necessidade às coisas queridas.

(I Cont. Gent., cap. LXXXV; II, cap. XXIX, XXX; De Verit., q. 23, a. 5; De Malo, q. 16, a. 7, ad 15; Quodl., XI, q. 3; XII, q. 3, ad 1; I Periherm., lect. XIV).

O oitavo discute-se assim. — Parece que a vontade de Deus impõe necessidade às coisas queridas.

1. — Pois, diz Agostinho: Só se salva quem quiser que se salve. Logo, devemos rogar-lhe que queira, porque necessariamente se fará se ele o quiser.

2. Demais. — Toda a causa que não pode ser impedida produz necessariamente o seu efeito, porque a natureza sempre obra do mesmo modo, se nada a impedir, como diz Aristóteles. Ora, a vontade de Deus não pode ser impedida, pois o Apóstolo diz (Rm 9, 19): Quem é o que resiste à sua vontade? Logo, a vontade de Deus impõe necessidade às coisas queridas.

3. Demais. — O necessário apriori o é absolutamente; assim, é necessário que o animal morra, por ser composto de elementos contrários. Ora, as coisas criadas por Deus estão para a vontade divina como para o ser primeiro, do qual recebem a necessidade; pois é verdadeira esta condicional — se Deus quiser alguma coisa, ela existirá — e toda condicional verdadeira é necessária. Logo, tudo o que Deus quer é necessário, absolutamente.

Mas, *em contrário*, Deus quer que se façam todos os bens que se fazem. Se, pois, a vontade impõe necessidade às coisas queridas, segue-se que todo bem se produz necessariamente. E então parece o livre arbítrio, o conselho e coisas semelhantes.

SOLUÇÃO. — A vontade divina impõe necessidade a certas coisas queridas, mas não, a todas. E a razão disto alguns a foram buscar nas causas médias, porque aquelas coisas que Deus produz por causas necessárias são necessárias; mas, contingentes as que produz por causas contingentes. Porém esta opinião não é exata, por duas razões. — A primeira, porque o efeito de qualquer causa primeira é contingente, pela deficiência da causa segunda, que lho impede; assim, a virtude do sol é impedida por deficiência da planta. Ora, nenhuma deficiência da causa segunda pode impedir a vontade de Deus de produzir o efeito. — A segunda é que, se a distinção entre o contingente e o necessário se referir só às causas segundas, tal estará contra a intenção e a vontade divina, o que é inadmissível.

E portanto melhor diremos, que tal se dá pela eficácia da vontade divina. Pois, da causa eficaz para agir resulta o efeito, não somente, de fato, mas também quanto ao seu feito ou modo de ser. Assim, da debilidade da virtude seminal ativa resulta que o filho nasce diferente do pai, pelos acidentes próprios, quanto ao modo de existir. Ora, a vontade divina, sendo efficacíssima, não somente produz as coisas que quer que se façam, mas, também do modo pelo qual assim as quer. Ora, Deus quer que algumas se façam necessariamente outras, contingentemente, havendo assim ordem nas coisas, para complemento do universo. E por isso, a certos efeitos adaptou causas necessárias e indeficientes, das quais resultam necessariamente. A outros, causas contingentes, defectíveis, das quais resultam efeitos contingentes. Por onde, não é porque as causas próximas sejam contingentes que os efeitos queridos de Deus se realizam contingentemente, mas, porque Deus, querendo que se realizassem contingentemente, adaptou-lhes causas contingentes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As citadas palavras de Agostinho devem entender-se como referentes à necessidade, não absoluta, mas condicional, nas coisas queridas por Deus. Pois, é necessário que a condicional — se Deus quiser tal coisa, ela se dará necessariamente — seja verdadeira.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como nada resiste à vontade divina, resulta que, não somente se farás as coisas que Deus quer que se façam, mas se farão contingente ou necessariamente, conforme ele o quiser.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O posterior tira a sua necessidade do que lhe é anterior, mas ao modo deste. Donde, as coisas feitas por vontade divina têm a necessidade que Deus quer que tenham, a saber, absoluta, ou somente condicional. E assim, nem todas as coisas são necessárias absolutamente.

Art. 9 — Se Deus quer o mal.

Infra., q. 48, a. 6; I Sent., dist. XLVI, a. 4; I Cont. Gent., cap. XCV; De Pot., q. 1, a. 6; De Malo., q. 2, a. 1, ad 6.

O nono discute-se assim. — Parece que Deus quer o mal.

1. — Pois, quer todo o bem que existe. Ora, é bom que o mal exista, conforme Agostinho: Embora o mal em si não seja bem, contudo é bom que exista, para que não somente exista o bem, mas também o mal. Logo, Deus quer o mal.

2. Demais. — Dionísio diz: O mal contribui para a perfeição de todo o universo. E Agostinho: A admirável beleza do universo resulta de todos os seres; e nela, mesmo o que é mal, bem ordenado e posto no seu

lugar, põe mais em evidência o bem, de modo que este mais agrade e seja mais louvável, quando comparado com o mal. Ora, Deus quer tudo o que pertence à perfeição e à beleza do universo, pois isso é o que ele sobretudo quer nas criaturas. Logo, quer o mal.

3. Demais. — Ser feito e não ser feito o mal são opostos contraditórios. Ora, Deus não quer que o mal não se faça, porque praticando-se certos males nem sempre se cumpriria a vontade de Deus. Logo, Deus quer que o mal se faça.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Ninguém se torna pior por causa de um homem sábio. Mas, Deus vale mais que qualquer sábio. Logo, com maior razão, ninguém se torna pior por causa de Deus. Pois, uma coisa tem como autor a quem voluntariamente a fez. Logo, pela vontade de Deus o homem não se torna pior: Mas, sabemos que por qualquer mal uma coisa se torna pior. Portanto, Deus não quer o mal.

SOLUÇÃO. — Sendo o bem por natureza apetecível, como dissemos, e o mal se lhe opondo, é impossível o mal como tal ser apetido, quer pelo apetite natural, quer pelo animal, ou pelo intelectual, que é a vontade. Mas o mal podemos apetecê-lo por acidente, enquanto conduz a algum bem. E isto se dá com qualquer apetite, pois, o agente natural não busca a privação ou a corrupção; mas uma forma concomitante à privação de outra e à geração de um ser, que é a corrupção de outro. Assim, o leão, matando o cervo, busca o alimento, que não é possível sem a morte deste animal. Semelhantemente, o impudico busca o prazer, que não é possível sem a deformidade da culpa. Ora, o mal que acompanha um bem é a privação de outro bem; pois, nunca seria apetido o mal, nem mesmo por acidente, se o bem, que vai de mistura com ele, não fosse mais apetido do que o outro bem de que ele priva. Ora, nenhum bem Deus quer mais do que a sua bondade: mas, quer mais um bem que outro. Onde, o mal da culpa, que priva da ordem para o bem divino, Deus de nenhum modo o quer; mas, quer o mal do defeito natural, ou o da pena, querendo algum bem ao qual se une esse mal. Assim, querendo a justiça, que a pena, e querendo seja conservada a ordem da natureza, quer que algumas coisas naturalmente se corrompam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Alguns disseram, que, embora Deus não queira o mal quer contudo que ele exista ou seja praticado. E isto diziam porque o mal em si mesmo, se ordena para algum bem; e essa ordem criam estar implicada no dizerem — o mal existir ou ser praticado. Mas, esta opinião não é verdadeira, porque o mal não se ordena ao bem, essencialmente, mas por acidente. Pois, não está na intenção do pecador que, do pecado, resulte algum bem, assim como não estava na intenção do tirano que, pelas suas perseguições, brilhasse a paciência dos mártires. E, portanto, não se pode dizer que tal ordem para o bem se subentenda no dizer-se que é bom que o mal exista ou seja praticado. Porque não se julga uma coisa pelo que lhe convém acidentalmente, senão essencialmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mal não contribui para a perfeição ou beleza do universo, senão por acidente, como dissemos. Por onde, que o mal contribui para a perfeição do universo é uma conclusão, que Dionísio considera como inconveniente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o ato de praticar o mal se oponha contraditoriamente ao de não praticá-lo, contudo, querer que o mal seja praticado e que não o seja não se opõem contraditoriamente, pois, ambas são proposições afirmativas. Assim, Deus nem quer que o mal seja praticado, nem que não o seja; mas, quer permitir que o seja, e isto é bem.

Art. 10 — Se Deus tem livre arbítrio.

II Sent., dist. XXV, q. 1, a. 1; I Cont. Gent., cap. LXXXVIII; De Verit., q. 24, a. 3; De Malo, q. 16, a. 5.

O décimo discute-se assim. — Parece que Deus não tem livre arbítrio.

1. — Pois, Jerônimo diz: Só em Deus não há pecado, nem pode haver; os outros seres, tendo livre arbítrio, podem-se inclinar para uma e outra parte.

2. Demais. — O livre arbítrio é a faculdade da razão e da vontade, que elege o bem e o mal. Ora, Deus não quer o mal, como se disse. Logo, não tem livre arbítrio.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: O Espírito Santo distribui a cada um conforme quer, isto é, pelo livre arbítrio da vontade e não, por força da necessidade.

SOLUÇÃO. — Temos livre arbítrio em relação ao que queremos não necessariamente ou por instinto natural. Assim, não é por livre arbítrio, mas, por instinto natural, que queremos ser felizes. Por onde, dos outros animais, pelo que buscam por instinto natural, não dizemos que se movem por livre arbítrio. Ora, Deus, querendo a sua bondade necessariamente, e os outros seres, não necessariamente, como demonstramos, em relação ao que quer, não necessariamente, tem livre arbítrio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Parece que Jerônimo exclui de Deus o livre arbítrio, não absolutamente, mas só quanto à possibilidade de cair em pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. — O mal da culpa é assim chamado pela sua aversão à bondade divina, pela qual Deus quer todas as coisas, como já demonstramos. Por onde, é claro que é impossível a Deus querer esse mal. E contudo, Deus pode querer termos opostos como que tal coisa exista ou não; do mesmo modo que nós, sem pecar, podemos querer e não querer sentar.

Art. 11 — Se devemos distinguir em Deus a vontade que se manifesta por um sinal.

I Sent., dist. XLV, a. 4; De Verit., q. 23, a. 3.

O undécimo discute-se assim. — Parece que não devemos distinguir em Deus a vontade que se manifesta por um sinal.

1. — Pois, assim como a vontade de Deus é causa das coisas, assim também, a sua ciência. Ora, nenhum sinal se atribui à ciência. Logo, também nenhum sinal devemos atribuir à vontade divina.

2. Demais. — Todo sinal que não concorda com o assinalado é falso. Ora, se os sinais atribuídos à vontade divina não concordam com ela, são falsos; e se concordam, são supérfluos. Logo, nenhum sinal devemos atribuir à vontade divina.

Mas, *em contrário*, a vontade de Deus é una, por ser una a própria essência de Deus. Mas, às vezes, é expressa no plural, como quando diz a Escritura (Sl 110, 2): Grandes são as obras do Senhor, apropriadas a todas as suas vontades. Logo, é necessário que, às vezes, o sinal da vontade seja tomado por ela.

SOLUÇÃO. — De Deus, umas coisas se predicam propriamente, e outras, metaforicamente, como resulta do que já dissemos. Assim, certas paixões humanas se predicam de Deus metaforicamente, pela semelhança do efeito. Daí, o que é sinal de tal paixão em nós, é significado metaforicamente em Deus,

pelo nome dessa paixão. Assim, entre nós, os irados costumam punir e, por isso, é a punição sinal da ira, sendo daí a punição expressa pelo nome de ira, quando atribuída a Deus.

Semelhantemente, o que em nós costuma ser sinal de vontade dizemos, às vezes, metaforicamente que é vontade em Deus; assim, o ordenar alguma coisa é sinal que quer que tal coisa se faça. Por onde, o preceito divino às vezes se chama, metaforicamente, vontade de Deus, segundo aquilo da Escritura (Mt 6, 10): Seja feita a vossa vontade, assim na terra como no céu. Mas, entre a vontade e a ira há esta diferença, que a ira nunca se atribui propriamente a Deus, pois, em sua significação principal, ela inclui a paixão; ao contrário, a vontade se lhe atribui propriamente, donde o distinguirmos em Deus a vontade propriamente dita da que o é metaforicamente. Pois, a vontade propriamente dita se chama vontade de beneplácito; porém, a vontade metaforicamente dita se chama vontade de sinal, por se chamar vontade ao sinal mesmo dela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ciência não é causa do que fazemos, senão pela vontade; pois, não fazemos o que sabemos, sem querermos. Logo, o sinal não se atribui à ciência, como se atribui à vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os sinais da vontade se chamam vontades divinas, não porque sejam sinais que Deus queira; mas, porque aquilo, que em nós costuma ser sinal de vontade, chama-se em Deus — vontades divinas. Assim, a punição não é sinal de Deus estar irado, mas, porque em nós é sinal de ira, chamamos-lhe ira divina.

Art. 12 — Se se distinguem convenientemente cinco sinais da vontade divina, a saber: a proibição, o preceito, o conselho, a operação e a permissão.

I Sent., dist. XLV, a. 4; De Verit., q. 23, a. 3.

O duodécimo discute-se assim. — Parece inconveniente admitir cinco sinais da vontade divina, a saber, a proibição, o preceito, o conselho, a operação e a permissão.

1. — Pois aquilo mesmo que Deus em nós preceitua ou aconselha, às vezes obra em nós; e por vezes permite o mesmo que proibiu. Logo, tais sinais não se devem dividir por oposição.

2. Demais. — Deus nada obra sem querer, como diz a Escritura (Sb 11, 25-26). Ora a vontade de sinal se distingue da de beneplácito. Logo, a operação não deve ser compreendida na vontade de sinal.

3. Demais. — Operação e permissão são própria em geral a todas as criaturas, porque Deus obra em todas e em todas permite que alguma coisa seja feita. Ora, o preceito, o conselho e a proibição são próprios somente à criatura racional. Logo, não entram convenientemente numa mesma divisão, por não serem da mesma ordem.

4. Demais. — O mal é praticado de mais maneiras que o bem, porque o bem só se realiza de um modo, e o mal, de muitos, como está claro no Filósofo em Dionísio. Logo, é inconveniente determinar em relação ao mal um só sinal — a proibição, e em relação ao bem, dois — o conselho e o preceito.

SOLUÇÃO. — Pelos sinais em questão costumamos manifestar que queremos alguma coisa. Ora, podemos declarar que queremos alguma coisa, por nós mesmos ou por outrem. Por nós mesmos, fazendo-a direta ou indiretamente, e por acidente. Diretamente, quando fazemos alguma coisa, em si mesma, e então dizemos que o sinal é a operação. Indiretamente, quando não há impedimento para o

operante, pois ao que remove o obstáculo se chama motor por acidente, como ensina o Filósofo; então dizemos que o sinal é a permissão. Manifestamos, demais, querer alguma coisa, por meio de outrem, ordenando-o a faze-la; ou por indução necessária, preceituando o que queremos e proibindo o contrário; ou por alguma indução persuasória, o que pertence ao conselho. Ora, como por estes modos manifestamos querer alguma coisa, por isso, esses cinco sinais se denominam, às vezes, pelo nome de vontade divina, como sinais da vontade. Assim, que o preceito, o conselho e a proibição se chamam vontade de Deus, claramente o diz a Escritura (Mt 6, 10): Seja feita a vossa vontade, assim na terra como no céu. Que a permissão ou a operação se chamem vontade de Deus, está claro em Agostinho: Nada disso aconteceu sem que o Onipotente o queira, permitindo que aconteça, ou fazendo. — Ou também se pode dizer, que a permissão e a operação referem-se ao presente: a permissão, ao mal, e a operação, ao bem. Quanto ao futuro, a proibição é relativa ao mal; o preceito, ao bem necessário; o conselho, ao bem superabundante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede que, em relação à mesma coisa, manifestemos diversamente a nossa vontade, assim como existem muitos nomes com a mesma significação. Por onde, nada impede tenham o mesmo objeto o preceito, o conselho, a operação, a proibição e a permissão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como podemos exprimir metaforicamente que Deus quer alguma coisa, que não quer pela vontade propriamente dita, assim também podemos exprimir do mesmo modo, o que quer propriamente. Por onde, nada impede que a vontade de beneplácito e de sinal se refiram ao mesmo objeto. Mas, a operação sempre se identifica com a vontade de beneplácito; não porém, o preceito ou o conselho, quer porque a operação se refere ao presente e o preceito e o conselho, ao futuro, quer, porque a operação é, em si, efeito da vontade, e o preceito e o conselho se exercem por meio de outrem, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A criatura racional é senhora do seu ato. Por isso, em relação a ela distinguem-se certos sinais da divina vontade, enquanto que Deus ordena a criatura racional a agir voluntariamente e por si. Mas, as outras criaturas só agem movidas da operação divina; e por isso, em relação a elas só têm lugar a operação e a permissão.

RESPOSTA À QUARTA. — Todos os males da culpa, embora se realizem multiplamente, contudo convém no discordarem da vontade divina, e por isso se lhes determina um sinal — a proibição. Mas os bens se relacionam diversamente com a bondade divina. Pois, há certos sem os quais não podemos conseguir a fruição dessa bondade; e para esses é o preceito. Outros, porém, nós os conseguimos mais perfeitamente, e para esses é o conselho. Ou devemos dizer, que o conselho visa, não somente a consecução dos melhores bens, mas ainda evitar os menores males.

Questão 20: Do Amor de Deus.

Em seguida devemos tratar do que pertence absolutamente à vontade de Deus. Ora, em nossa parte apetitiva residem as paixões da alma, como a alegria, o amor, e outras; e os hábitos das virtudes morais, como a justiça, a fortaleza e outros. Donde, primeiro, trataremos do amor de Deus, e, segundo, da justiça e da misericórdia.

Art. 1 — Se em Deus há amor.

Infra., q. 82, a. 5, ad 1; III Sent., dist. XXXII, a. 1, ad 1; I Cont. Gent., cap. XCI; IV, cap. XIX; De Div. Nom., cap. IV, lect. IX.

O primeiro discute-se assim. — Parece que em Deus não há amor.

1. — Pois, em Deus não há nenhuma paixão. Ora, o amor é uma paixão; logo, em Deus não há amor.
2. Demais. — O amor, a ira, a tristeza, e paixões semelhantes se dividem por oposição. Ora, a tristeza e a ira só se dizem de Deus metaforicamente. Logo, também o amor.
3. Demais. — Dionísio diz: O amor é uma força unitiva e concretiva. Ora, isto não pode ter lugar em Deus, que é simples. Logo, em Deus não há amor.

Mas, *em contrário*, a Escritura (1 Jo 4, 16): Deus é caridade.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir o amor em Deus. Pois, o primeiro movimento da vontade e de qualquer virtude apetitiva é o amor. Ora, o ato da vontade e de qualquer virtude apetitiva tende para o bem e para o mal, como para seus objetos próprios: para o bem, principalmente e em si mesmo, como objeto da vontade e do apetite; para o mal, porém, secundária e mediatamente, enquanto se opõe ao bem. Por onde e necessariamente, os atos da vontade e do apetite, que dizem respeito ao bem, naturalmente têm prioridade sobre os que dizem respeito ao mal. Assim, a alegria deve ter prioridade sobre a tristeza, e o amor, sobre o ódio. Pois, o que é em si tem sempre prioridade sobre o que é por outro. Além disso, o que é mais geral tem naturalmente prioridade; por isso, o intelecto busca a verdade geral de preferência a certas verdades particulares. Ora, há certos atos da vontade e do apetite, que dizem respeito ao bem, sob certa e especial condição; assim, a alegria e o prazer recaem sobre o bem presente e possuído; o desejo, porém, e a esperança, sobre o bem ainda não alcançado. O amor visa o bem em geral, quer já obtido, quer ainda por obter; donde, o ser naturalmente o primeiro ato da vontade e do apetite. Por isso, todos os outros movimentos do apetite o pressupõem, como a raiz primeira. Assim, ninguém deseja senão o bem amado, ninguém se alegra senão com ele, só há ódio ao que contraria a coisa amada. Semelhantemente, a tristeza e as outras paixões da mesma espécie manifestamente se referem ao amor como ao primeiro princípio. Logo, qualquer ser que tenha vontade e apetite há-de ter amor. Ora, eliminado o primeiro princípio, tudo mais se elimina. Mas, já demonstramos que em Deus há vontade. Logo, é forçoso admitir que há nele também amor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude cognoscitiva não move senão mediante a apetitiva. E assim como a razão universal nos move mediante a particular, conforme diz Aristóteles, assim também o apetite intelectual, chamado vontade, move-nos mediante o apetite sensitivo. Por onde, o motor próximo do nosso corpo é o apetite sensitivo. Por isso, certas alterações no corpo sempre acompanham o ato do apetite sensitivo, e sobretudo do coração, que é o primeiro princípio do movimento do animal, como diz o Filósofo. Assim, pois, os atos do apetite sensitivo, enquanto têm anexa uma transmutação corporal, chamam-se paixões; mas não atos da vontade. Portanto o amor, a

alegria e o prazer, enquanto significam atos do apetite sensitivo, são paixões; não porém, enquanto significam atos do apetite intelectual. Ora, assim é que existem em Deus. Por isso, diz o Filósofo, que Deus se compraz numa operação una e simples; e, pela mesma razão, ama sem paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nas paixões do apetite sensitivo devemos distinguir uma parte, por assim dizer, material, isto é, a transmutação corporal; e outra formal, relativamente ao apetite. Assim na ira, como diz Aristóteles, a parte material é a subida do sangue ao coração ou algo de semelhante; a formal, porém, o apetite da vindicta. Além disso, quanto ao formal, descobrimos em algumas destas paixões uma certa imperfeição; assim, no desejo, que busca um bem não obtido, e na tristeza, cujo objeto é um mal presente. O mesmo se dá com a ira, que pressupõe a tristeza. Outras paixões, porém, nenhuma imperfeição implicam, como o amor e a alegria. Ora, nenhuma destas paixões convêm a Deus pelo que têm de material, como dissemos. Por onde, aquelas que implicam uma imperfeição, mesmo formal, não podem convir a Deus, a não ser metaforicamente e por semelhança de efeitos, como estabelecemos. Porém, as que não implicam imperfeição se predicam de Deus propriamente, como o amor e a alegria; contudo, sem paixão, conforme ficou dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato de amor sempre tende a dois objetos, a saber, ao bem, que desejamos para outrem e à pessoa a quem o queremos, pois, amar alguém é propriamente querer-lhe bem. Por isso, quem se ama a si mesmo, a si mesmo se quer bem, e assim, quanto pode, procura unir-se ao bem que quer. E por isso o amor se chama virtude unitiva, mesmo em Deus, mas sem composição. Porque o bem que ele para si quer não é outro senão ele próprio, que é bom por essência, como já demonstramos. Quando porém, amamos a outrem, nós lhe queremos bem. Por isso, tratamo-lo como a nós mesmos, referindo-lhe o bem, como a nós mesmos. Pelo que, dizemos que o amor é uma força concretiva, porque por ele, atraímos outrem a nós, tratando-o como a nós próprios. E também o amor divino é uma força concretiva existente em Deus, sem nenhuma composição, pela qual Deus quer o bem a outros seres.

Art. 2 — Se Deus ama todos os seres.

Infra., q. 23, a. 3, ad 1; Ia IIae., q. 110, a. 1; II Sent., dist. XXVI, a. 1; III, dist. XXXII a. 1, 2; I Cont. Gent., cap. CXI; III, cap. CL; De Verit., q. 27 a. 1; De Virtut., q. 2, a. 7, ad 2; in Ioan., cap. V, lect. III; De Div. Nom., cap. IV, lect. IX.

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não ama todos os seres.

1. — Pois, o amor põe o amante fora de si e, de certo modo, o transfere para o amado. Ora, é impróprio dizer que Deus, exteriorizando-se a si mesmo, se transfere aos outros seres. Logo, é inadmissível que Deus ame seres diversos de si.

2. Demais. — O amor de Deus é eterno. Ora, os outros seres, diferentes de Deus, não existem abeterno senão em Deus. Logo, Deus não os ama senão em si mesmo. Mas, enquanto estão nele, dele não diferem. Portanto, Deus não ama seres diversos de si.

3. Demais. — O amor é duplo: de concupiscência ou de amizade. Ora, Deus não ama as criaturas irracionais por amor de concupiscência, porque de nada precisa, além de si mesmo; e nem pelo de amizade, que não pode existir em relação aos irracionais, como está claro no Filósofo. Logo, Deus não ama todos os seres.

4. Demais. — A Escritura diz (Sl 5, 6): Aborrece a todos os que obram a iniquidade. Ora, nada pode ser ao mesmo tempo odiado e amado. Logo, Deus não ama todos os seres.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sb 11, 24): Tu amas todas as coisas que existem e não aborreces nada que fizeste.

SOLUÇÃO. — Deus ama tudo o que existe, porque tudo o que existe, na medida mesma em que existe, é bom; pois, o ser mesmo de qualquer coisa, assim como qualquer perfeição sua, é um bem. Ora, já demonstramos que a vontade de Deus é a causa de todos os seres. Donde resulta necessariamente, que um ente tem o ser, ou qualquer bem, na medida mesma em que é querido de Deus. Logo, a cada ser existente Deus quer algum bem. Por onde, o amor não sendo senão querer bem a alguém, é claro que Deus ama tudo quanto existe. Não porém como nós. Pois, longe de ser causa da bondade das coisas, a nossa vontade é movida por essa bondade, como pelo seu objeto. O nosso amor, pelo qual queremos bem a alguém, não é a causa da bondade desse ser; mas, inversamente, a bondade verdadeira ou suposta do ser, a quem queremos bem, provoca o nosso amor, que nos faz querer que tal se conserve o bem que possui e se lhe acrescente o que não possui; e para isso cooperamos. Ao contrário, o amor de Deus infunde e cria a bondade dos seres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amante, transferindo-se para o amado, exterioriza-se a si mesmo, enquanto quer o bem para o amado e obra, pela sua providência, como se o fizesse para si próprio. Por isso, diz Dionísio: Devemos ousar dizer, que é verdade que a própria causa de tudo, por abundância da bondade amante, se exterioriza a si mesma, pela providência para com tudo o que existe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora as criaturas não existissem abeterno senão em Deus, contudo, por terem nele existido desse modo, Deus as conheceu abeterno nas suas naturezas próprias. E pela mesma razão as amou. Assim como nós, pelas semelhanças das coisas que em nós existem, conhecemos as que existem em si mesmas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Só pode haver amizade para com as criaturas racionais, capazes de retribuir o amor e de participarem das obras da vida. E às quais é próprio suceder bem ou mal, conforme a fortuna e a felicidade; assim como também lhes é própria a benevolência. Mas, as criaturas irracionais não podem chegar a amar a Deus nem à participação da vida intelectual e feliz, que Deus vive. Portanto Deus, propriamente falando, não ama as criaturas irracionais, por amor de amizade mas, como por amor de concupiscência, ordenando-as às racionais. E mesmo a si próprio; não que delas precise, mas, pela sua bondade e para nossa utilidade. Pois, nós desejamos alguma coisa tanto para nós como para os outros.

RESPOSTA À QUARTA. — Nada impede que, a uma luz, amemos, e, a outra, odiemos a uma mesma coisa. Assim, Deus ama os pecadores enquanto têm uma certa natureza; pois, como tais, existem e provêm de Deus. Mas enquanto pecadores não existem, mas, têm o ser falho; e, como isso não lhes vem de Deus, são, como tais odiados dele.

Art. 3 — Se Deus ama igualmente todos os seres.

II Sent., dist. XXVI, a. 1, ad 2; III, dist. XIX, a. 5, qa 1; dist. XXXII, a. 4; I Cont. Gent., cap. XCI.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus ama igualmente todos os seres.

1. — Pois, diz a Escritura (Sb 6, 7): Tem igualmente cuidado de todos. Ora, a providência, que Deus tem das coisas, provém do amor com que as ama. Logo, ama igualmente a todos os seres.

2. Demais. — O amor é a essência de Deus. Ora, tal essência não é suscetível de mais nem menos. Logo, nem o seu amor. Portanto, não ama a uns seres mais que outros.

3. Demais. — Assim como o amor de Deus se estende às criaturas, assim também a sua ciência e a sua vontade. Ora, não se diz que Deus conhece nem quer uns seres mais do que outros. Logo, não ama a uns mais que a outros.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Deus ama todos os seres que criou e, dentre eles, mais ama às criaturas racionais; e, dentre estas, mais as que são membros do seu Unigênito. E muito mais o seu próprio Unigênito.

SOLUÇÃO. — Consistindo o amor em querer bem a alguém, qualquer ser pode ser mais ou menos amado, de duplo modo. Primeiro, quanto ao ato mesmo da vontade, que é mais ou menos intenso. E assim Deus não ama a uns seres mais do que a outros, porque os ama a todos por um ato uno da vontade, o qual permanece sempre o mesmo. Segundo, quanto ao bem mesmo que se quer ao para o ser amado; e assim dizemos que alguém mais ama a quem maior bem deseja, embora, não com vontade mais intensa. E deste modo é forçoso dizer-se que Deus ama a uns seres mais do que a outros. Pois, sendo o seu amor a causa da bondade dos seres, como demonstramos, não seria um melhor do que outro se Deus não quisesse a um maior bem que a outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dizemos que Deus cura igualmente de todos os seres; não que, assim fazendo, dispense a todos os mesmos bens, mas porque governa tudo com sapiência e bondade iguais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede, quanto à intensidade do amor, relativamente ao ato da vontade, que é a divina essência. Mas o bem que Deus quer à criatura não é a divina essência. Logo, nada impede que esse bem seja suscetível de intensidade ou de remissão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Inteligir e querer significam apenas atos, e não incluem na sua significação nenhuns objetos, por cuja diversidade se possa dizer que Deus sabe ou quer mais ou menos, como se diz a respeito do amor.

Art. 4 — Se Deus ama sempre mais os seres melhores.

III Sent., dist. XXXI, q. 2, a. 3, qa. 3; dist. XXXII, a. 5.

O quarto discute-se assim. — Parece que Deus nem sempre mais ama os seres melhores.

1. — Pois, é manifesto que Cristo, sendo Deus e homem, é melhor que todo gênero humano. Ora, Deus mais amou o gênero humano que a Cristo, conforme aquilo da Escritura (Rm 8, 32): Ao seu próprio Filho não perdoou, mas por nós todos o entregou. Logo, Deus nem sempre mais ama os melhores.

2. Demais. — O anjo é melhor que o homem; por isso, diz a Escritura (Sl 8, 6), a respeito do homem: Pouco menos o fizeste que os anjos. Ora, Deus mais ama o homem do que o anjo, conforme o Apóstolo (Heb 2, 16): Em nenhum lugar tomou aos anjos, mas, tomou a descendência de Abraão. Logo, nem sempre Deus mais ama os seres melhores.

3. Demais. — Pedro foi melhor que João, porque mais amava a Cristo, o que o Senhor, sabendo que era verdade, perguntou a Pedro (1 Jo 21, 15): Simão, filho de João, tu me ama mais do que estes? Contudo, Cristo mais amou a João que a Pedro, como diz Agostinho sobre aquilo — Viu o discípulo a quem Jesus amava. — Por este sinal do Evangelho distingue-se João aos outros discípulos: Não que só a ele amasse, mas, porque mais do que aos outros o amava. Logo, nem sempre Deus ama os melhores.

4. Demais. — O inocente é melhor que o penitente; pois, a penitência é a segunda tábua, depois do naufrágio, diz Jerônimo. Ora, Deus mais ama o penitente, que o inocente, porque mais com ele se rejubila, diz o Evangelho (Lc 15, 7): Digo-vos que assim haverá maior júbilo no céu sobre um pecador que fizer penitência, que sobre noventa e nove justos, que não hão mister de penitência. Logo, Deus nem sempre mais ama aos melhores.

5. Demais. — Melhor é o justo precito, que o pecador predestinado. Ora, Deus mais ama o pecador predestinado, porque lhe quer maior bem: a vida eterna. Logo, nem sempre Deus mais ama os melhores.

Mas, *em contrário*, cada ser ama o seu semelhante, como é manifesto pela Escritura (Eccl 13, 19): Todo animal ama ao seu semelhante. Ora, um ser é tanto melhor quanto mais se assemelha a Deus. Logo, os seres melhores são os mais amados de Deus.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir-se que Deus mais ama os seres melhores. Pois, como já dissemos o amar a Deus mais a um que a outros, significa querer-lhe maior bem porque a vontade de Deus é a causa da bondade dos seres. Por onde, são melhores aqueles aos quais quer maior bem. Logo, Deus mais ama aos melhores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus ama a Cristo, não somente mais que a todo o gênero humano, mas, mais que a toda a universalidade das criaturas. Pois, quis-lhe maior bem e deu-lhe um nome superior a qualquer outro nome, como a verdadeiro Deus. E nem Cristo perde nada da sua excelência por Deus tê-lo entregue à morte, para a salvação do gênero humano; antes, tornou-se vencedor glorioso, pois, foi posto o principado sobre o seu ombro, diz a Escritura (Is 9, 5).

RESPOSTA À SEGUNDA. — Conforme o que foi dito, Deus ama, de preferência a todos os anjos, a natureza humana assumida pelo Verbo de Deus, na pessoa de Cristo, melhor que eles, sobretudo em virtude da união. Mas, falando em geral, da natureza humana e comparando-a com a angélica, na ordem da graça e da glória, descobrimos entre elas uma igualdade, porque a mesma é a medida do homem e do anjo, como diz a Escritura (Ap 21, 17). De modo que, a esta luz, certos anjos são superiores a certos homens, e certos homens, a certos anjos. Mas, pela condição da natureza, o anjo é melhor que o homem. Nem Deus assumiu a natureza humana porque, em absoluto, mais amasse o homem, mas porque este era mais necessitado. Assim, o bom pai de família dá o mais precioso ao servo doente que ao filho são.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essa dúvida, sobre Pedro e João, resolve-se de muitas maneiras. — Assim, Agostinho considera um mistério, dizendo que a vida ativa, simbolizada em Pedro, mais ama a Deus, que a contemplativa, simbolizada em João. Porque sente mais as angústias da vida presente e mais ardentemente deseja libertar-se delas a fim de ir para Deus. Mas, Deus mais ama a vida contemplativa porque mais a conserva; pois, não acaba com a vida do corpo, como a ativa. — Outros, porém, dizem que Pedro mais amou a Cristo, nos seus membros, e do mesmo modo também foi dele mais amado; por isso, confiou-lhe a sua Igreja. João, porém, mais amou a Cristo em si mesmo, e assim também foi mais amado dele, que lhe confiou por isso a sua Mãe. — Outros ainda dizem, que é incerto qual dos dois

amou mais a Cristo com amor de caridade; e, semelhantemente, qual Deus mais amou, quanto à maior glória da vida eterna. Mas, dizemos que Pedro mais o amou, pela presteza ou pelo fervor, João porém foi mais amado, por certos indícios de familiaridade, que Cristo mais lhe demonstrava, por causa da sua juventude e pureza. — Outros, finalmente, dizem que Cristo mais amou a Pedro, quanto ao dom mais excelente da caridade, e mais a João, quanto ao dom da inteligência. Logo, Pedro foi melhor e mais amado, absolutamente falando, e João, relativamente. — Mas é presunção querer julgar de tais coisas, porque, como diz a Escritura (Pr 16, 2), o Senhor pesa os espíritos, e mais ninguém.

RESPOSTA À QUARTA. — Os penitentes estão para os inocentes como o excedente para o excedido. Pois, inocentes ou penitentes, melhores e mais amados são os que têm maior graça. Porém, todas as condições iguais, a inocência é mais digna e mais amada. Dizemos contudo que Deus mais se rejubila com o penitente do que com o inocente, porque mais freqüentemente os penitentes ressurgem mais cautos, humildes e fervorosos. Por isso, diz Gregório: Na batalha, o mais querido do chefe é o soldado que, arrependido da fuga, volta-se e ataca fortemente o inimigo, mais que o que nunca fugiu, mas também nunca atacou fortemente. Ou, outra razão é que o mesmo dom da graça custa mais ao penitente, que mereceu a pena, do que ao inocente, que não a mereceu; assim como cem marcos são dom maior ao pobre que ao rei.

RESPOSTA À QUINTA. — A vontade de Deus, sendo a causa da bondade dos seres, devemos pesar a bondade de um ser amado de Deus, de acordo com o tempo em que a vontade divina lhe dá algum bem. Ora, durante o tempo em que ela der ao pecador predestinado um bem maior, melhor será ele, embora seja pior noutro tempo; pois também, num certo tempo, não é bom nem mau.

Questão 21: Da justiça e da misericórdia de Deus

Depois de termos tratado do amor de Deus, devemos tratar da sua justiça e da sua misericórdia. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se em Deus há justiça.

(V Sent., dist. XLVI, q. 1, a. 1. q^a 1; I Cont. Gent., cap. XCIII; De Div. Nom., cap. VIII, lect IV).

O Primeiro discute-se assim. — Parece que em Deus não há justiça.

1. — Pois, a justiça se divide por oposição à temperança. Ora, em Deus não há temperança. Logo, nem justiça.

2. Demais. — Quem faz tudo ao bel prazer da sua vontade não obra segundo a justiça. Ora, como diz o Apóstolo (Ef 1, 11), “Deus obra todas, as coisas segundo o conselho da sua vontade”. Logo, não se lhe deve atribuir justiça.

3. Demais. — É ato de justiça restituir o devido. Ora, Deus a ninguém é devedor. Logo, não lhe cabe a justiça.

4. Demais. — Tudo o que há em Deus é a sua essência. Ora, isto não convém à justiça, pois, conforme Boécio, o bem respeita à essência, mas a justiça, ao ato. Logo, a Deus não convém à justiça.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 10, 8): O Senhor é justo e ele amou a justiça.

SOLUÇÃO. — Há duas espécies de justiça. Uma consistente no mútuo dar e receber; p. ex., a que consiste na compra e venda em outros tratos ou trocas semelhantes. Esta é chamada pelo Filósofo justiça comutativa ou reguladora das trocas ou tratos; e essa não convém a Deus, segundo aquilo do Apóstolo (Rm 11, 35): Quem lhe deve alguma coisa primeiro para esta lhe haver de ser recompensada? Outra consiste na distribuição e se chama justiça distributiva, pela qual um governador ou administrador dá segundo a dignidade de cada um. Ora, assim como a ordem devida, na família ou em qualquer multidão governada, demonstra a justiça do governador, assim também a ordem do universo manifesta, tanto nos seres naturais, como nos dotados de vontade, a justiça de Deus. Por isso diz Dionísio: Devemos ver a verdadeira justiça de Deus no distribuir ele a todos os seres segundo o que convém à dignidade de cada um, e no conservar cada natureza na sua ordem própria e virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Das virtudes morais, umas concernem às paixões; assim, a temperança, à concupiscência; a fortaleza, ao temor e à audácia; a mansidão, à ira. Tais virtudes só se podem atribuir a Deus metaforicamente, porque nele nem há paixões, como já demonstramos, nem apetite sensitivo, que é o sujeito dessas virtudes, como diz o Filósofo. Porém, outras virtudes morais concernem às operações; assim, quanto ao dar e ao receber, a justiça, a liberalidade e a magnificência. E tais virtudes não existem na parte sensitiva, mas na vontade; por isso, nada impede sejam atribuídas a Deus. Não, contudo, no concernente às ações civis, mas as convenientes a Deus. Pois, seria ridículo louvar a Deus pelas suas virtudes políticas, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sendo o bem inteligido o objeto da vontade, Deus só pode querer aquilo que está na razão da sua sabedoria; e esta é como a lei da justiça, pela qual a sua vontade é reta e justa. Por onde, o que faz por sua vontade justamente o faz; assim como nós fazemos justamente o que fazemos de acordo com a lei; nós, porém, pela lei de um superior, ao passo que Deus, pela sua própria lei.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A cada um é devido o que lhe pertence. Ora, dizemos que uma coisa pertence a alguém quando se lhe ordena. Assim, o servo pertence ao senhor e não, inversamente; pois, é livre quem é causa com relação a si próprio. Por onde, a palavra devido implica uma certa ordem de exigência ou necessidade de um ser em relação a outro, ao qual se ordena. Ora, há uma dupla ordem a se considerar nas coisas. Uma, pela qual uma criatura se ordena para outra; assim, as partes, ao todo, os acidentes, às substâncias, e cada coisa, ao seu fim. Outra, pela qual todas as criaturas se ordenam para Deus. Por onde, o devido também pode ser considerado à dupla luz, quanto à obra divina. Ou enquanto algo é devido a Deus, ou, a uma criatura. E de um e outro modo, Deus paga o devido. Pois, é devido a Deus o cumprirem os seres aquilo que a sua sapiência e a sua vontade estabeleceram e que manifesta a sua bondade. E deste modo a justiça de Deus concerne à sua dignidade, atribuindo-se a si o que lhe é devido.

Por outro lado, é devido a uma criatura o ter aquilo que se lhe ordena, como ao homem ter mãos e lhe servirem os outros animais. E assim, também Deus faz justiça, dando-lhe o devido, segundo a exigência da natureza e à condição de cada uma. Mas este débito depende do primeiro, porque a cada criatura é devido o que se lhe ordena pela ordem da divina sapiência. E, embora Deus dê, deste modo, o devido a cada uma, contudo, não é devedor, pois, não se ordena para os outros seres, mas estes, para ele. Por isso, dizemos que a justiça é, umas vezes, em Deus, conveniência com a sua bondade, e outras, retribuição dos méritos. E a um e outro modo alude Anselmo dizendo: És justo punindo os maus, por isso lhes convir aos méritos; mas também o és perdoando-lhes, por convir isso à tua bondade.

RESPOSTA À QUARTA. — Por dizer respeito ao ato, não resulta que a justiça deixe de ser a essência de Deus, pois, também aquilo que é da essência de um ente pode ser princípio de ação. Mas, o bem nem sempre concerne ao ato, pois, dizemos que um ser é bom, não somente pela ação, mas também pela perfeição essencial. Por isso, no mesmo lugar, se diz que o bem está para o justo, como o geral, para o especial.

Art. 2 — Se a justiça de Deus é verdade.

(IV Sent., dist. XLVI, q. 1, a. 1, q^a 3).

O segundo discute-se assim. — Parece que a justiça de Deus não é verdade.

1. — Pois, a justiça pertence à vontade, da qual é a retidão, como diz Anselmo. Ora, a verdade pertence ao intelecto, segundo o Filósofo. Logo, a justiça não pertence à verdade.

2. Demais. — A verdade, segundo o Filósofo, é virtude diferente da justiça. Logo, ela não se inclui em a noção da justiça.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 84, 11): A misericórdia e a verdade se encontraram. Onde, verdade é tomada na acepção de justiça.

SOLUÇÃO. — A verdade consiste na adequação da inteligência com o objeto, conforme dissemos. Ora, o intelecto que é causa do objeto é dele a regra e a medida; dá-se, porém, o inverso com o intelecto, que tira das coisas a sua ciência. Portanto quando as causas são a medida e a regra do intelecto, a verdade consiste na adequação deste com aquele, e tal é o nosso caso. Assim, a nossa opinião e o nosso conhecimento são verdadeiros ou falsos conforme exprimem o que a coisa é ou que não é. Mas, quando o intelecto é a regra ou a medida das coisas, a verdade consiste na adequação delas com o intelecto; assim, também dizemos verdadeira a obra do artista quando concorda com a arte. Ora, os artificiais

estão para a arte, como as obras justas, para a lei, com a qual concordam. Por onde, a justiça de Deus, que constitui a ordem das coisas, conforme a idéia da sua sabedoria, que lhes serve de lei, chama-se convenientemente verdade. Do mesmo modo também se diz que em nós há a verdade da justiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A justiça, quanto à lei reguladora, pertence à razão ou intelecto; mas quanto ao império pelo qual as obras são reguladas pela lei, pertence à vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A verdade a que se refere o Filósofo, no lugar citado, é uma virtude pela qual nos mostramos, em palavras e obras, tais quais somos. Por isso, consiste na conformidade do sinal com a sua significação; não, porém, na conformidade do efeito com a causa e a regra, como dissemos a respeito da verdade da justiça.

Art. 3 — Se a Deus convém a misericórdia.

(IIa Ilae, q. 30, a. 4; IV Sent., dist. XLVI, q. 2, a. 1, qa 1; I Cont. Gent., cap. XCI: Psalm., XXIV).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a Deus não convém a misericórdia.

1. — Pois, a misericórdia é uma espécie de tristeza, como diz Damasceno. Ora, em Deus não há tristeza. Logo, nem misericórdia.

2. Demais. — A misericórdia é preterição da justiça. Ora, Deus não pode preterir as exigências da sua justiça, conforme aquilo da Escritura (2 Tm 2, 13): Se não cremos, ele permanece fiel; não pode negar-se a si mesmo. Ora, negar-se-ia a si mesmo, diz a Glosa, se negasse o que disse. Logo, não lhe convém a misericórdia.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 110, 4): O Senhor é misericordioso e compassivo.

SOLUÇÃO. — A misericórdia máxima devemos atribuí-la a Deus; mas, quanto ao efeito e não, quanto ao afeto da paixão. Para evidenciá-lo, é mister considerar que misericordioso é quem possui coração comiserado, por assim dizer, por contristar-se com a miséria de outrem, como se fora própria e esforçar-se por afastá-la como se esforçaria por afastar a sua própria. Tal é o efeito da misericórdia. Ora, não é próprio de Deus contristar-se com a miséria de outrem. Mas, é muito próprio dele afastá-la, entendendo-se por miséria qualquer defeito. Pois, defeitos não se eliminam senão pela perfeição de alguma bondade. Ora, Deus, como dissemos, é a origem primeira da bondade.

Devemos porém ponderar que comunicar perfeições às causas pertence tanto à bondade divina, como à justiça, à liberalidade e à misericórdia, mas segundo razões diversas. Assim, a comunicação das perfeições, considerada absolutamente, pertence à bondade, como já demonstramos. Mas, pela justiça, como mostramos, Deus comunica perfeições proporcionadas às coisas. Ao passo que pela liberalidade ele lhes dá as perfeições, não visando a sua utilidade, mas só por mera bondade. Finalmente, pela misericórdia, as perfeições dadas às coisas por Deus eliminam-lhes todos os defeitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede, considerando-se a misericórdia em relação ao afeto da paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus age misericordiosamente, quando faz alguma coisa não *em contrário*, mas, além da sua justiça. Assim, quem desse duzentos dinheiros ao credor, ao qual só deve cem, não pecaria contra a justiça, mas agiria liberal ou misericordiosamente. O mesmo se daria com quem perdoasse a injúria, que lhe foi feita; pois, quem perdoa, de certo modo dá; e por isso o Apóstolo chama ao perdão, doação (Ef 4, 32): Perdoai-vos uns aos outros como também Cristo vos perdoou. Donde

resulta que, longe de suprimir a justiça, a misericórdia é a plenitude dela. Donde, o dizer a Escritura (Tg 2, 13): A misericórdia triunfa sobre o justo.

Art. 4. — Se há justiça e misericórdia em todas as obras de Deus.

(IV Sent., dist. XLVI, q. 2, a. 2, q^a 2; II Cont. Gent., cap. XXVIII; De Verit., q. 28, a. 1, ad 8; Psalm., XXIV; Rom., cap. XV, lect.I).

O quarto discute-se assim. — Parece que nem em todas as obras de Deus há misericórdia e justiça.

1. — Pois, umas se atribuem à misericórdia, como a justificação dos ímpios; outras, à justiça, como a danação deles. Por isso, diz a Escritura (Tg 2, 13): Far-se-á juízo sem misericórdia aquele que não usou de misericórdia. Logo, nem todas as obras de Deus manifestam a misericórdia e a justiça.

2. Demais. — O Apóstolo atribui a conversão dos Judeus à justiça e à verdade; a conversão dos gentios, porém, à misericórdia (Rm 15, 8-9). Logo, nem em todas as obras de Deus há justiça e misericórdia.

3. Demais. — Muitos justos se afligem neste mundo. Ora, isto é injusto. Logo, em nem todas as obras de Deus há justiça e misericórdia.

4. Demais. — É de justiça pagar o devido, e de misericórdia, socorrer à miséria; por onde, tanto a obra de justiça como a de misericórdia pressupõe um objeto. Ora, a criação nada pressupõe. Logo, nela não há misericórdia nem justiça.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 24, 10): Todos os caminhos do Senhor são misericórdia e verdade.

SOLUÇÃO. — Necessariamente descobrimos, em qualquer obra de Deus, a misericórdia e a verdade; se tomarmos misericórdia no sentido de remoção de qualquer defeito. Embora nem todo defeito possa chamar-se miséria, propriamente dita, mas somente o defeito da natureza racional, que é capaz de felicidade; pois a esta se opõe a miséria.

E a razão dessa necessidade é a seguinte. Sendo o débito pago pela divina justiça um débito para com Deus ou para com alguma criatura, nem um nem outro podem faltar em qualquer obra divina. Pois, Deus nada pode fazer que não convenha à sua sapiência e à sua bondade; e, nesse sentido, dizemos que algo lhe é devido. Semelhantemente, tudo quanto faz, nas criaturas, o faz em ordem e proporção convenientes, e nisso consiste a essência da justiça. E, portanto, é necessário haja justiça em todas as obras divinas.

Mas a obra da divina justiça sempre pressupõe a da misericórdia e nesta se funda. Pois, nada é devido a uma criatura, senão em virtude dum fundamento preexistente ou previsto; o que, por sua vez pressupõe um fundamento anterior. Ora, não sendo possível ir até o infinito, é necessário chegar a algum que só dependa da bondade da divina vontade, que é o fim último. Assim, se dissermos que ter mãos é devido ao homem, em virtude da alma racional, por seu lado, ter alma racional é necessário para que exista o homem e este existe pela bondade divina. E assim a misericórdia se manifesta radicalmente em todas as obras de Deus. E a sua virtude se conserva em tudo o que lhe é posterior, e mesmo aí obra mais veementemente, pois a causa primária mais veementemente influi, que a segunda. Por isso, Deus, pela abundância da sua bondade, dispensa o devido a uma criatura mais largamente do que o exigiriam as proporções dela. Porque, para conservar a ordem da justiça, bastaria menos do que o conferido pela divina bondade, excedente a toda a proporção da criatura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Certas obras se atribuem à justiça e certas, à misericórdia, porque mais veementemente se manifesta, numas a justiça e noutras, a misericórdia. E contudo, na danação dos réprobos, manifesta-se a misericórdia não, certo, perdoando totalmente, mas de algum modo, aliviando, por punir alguém do merecido. Por outro lado, na justificação do ímpio manifesta-se a justiça, perdoando as culpas por causa do amor, que entretanto Deus infunde misericordiosamente, como de Madalena se lê no Evangelho (Lc 7,47): perdoados lhe são seus muitos pecados, porque amou muito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A justiça e a misericórdia de Deus se manifestam na conversão dos Judeus e dos Gentios. Porém, na conversão daqueles, salvos em virtude das promessas feitas aos patriarcas, manifesta-se um aspecto da justiça, que não se manifesta na conversão destes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também em serem os justos punidos neste mundo, manifesta-se a justiça e a misericórdia. Porque essas aflições os fazem expiar alguns pecados leves e mais os separam dos afetos terrenos, elevando-os para Deus, conforme aquilo de Gregório: Os males que nos castigam neste mundo, nos obrigam a ir para ti.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora a criação nada pressuponha quanto à natureza das coisas, contudo algo se lhes pressupõe, no conhecimento de Deus. E assim, também se manifestam as exigências da justiça pelo receberem as coisas o ser, conforme a conveniência delas com a sapiência e a bondade divina. E também, de certo modo, as da misericórdia, por passarem as coisas do não ser para o ser.

Questão 22: Da providência de Deus

Depois de havermos tratado do que pertence absolutamente à vontade, devemos passar a tratar do que concerne simultaneamente ao intelecto e a vontade, a saber: da providência, a respeito de todos os seres; da predestinação, da reprobção e do que delas depende, em relação especialmente ao homem, em ordem à salvação eterna. Pois, a ciência moral, após tratar das virtudes morais, trata da prudência, à qual pertence à providência.

Ora, sobre a providência de Deus discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a providência convém a Deus.

(I Sent., dist. XXXIX, q. 2; De Verit., q. 5, a. 1, 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a providência não convém a Deus.

1. — Pois, segundo Túlio, a providência faz parte da prudência. Ora, o papel da prudência sendo aconselhar o bem, como diz o Filósofo, não pode convir a Deus, que, não tendo dúvidas, não precisa de conselho. Logo, a Deus não convém a providência.

2. Demais. — Tudo em Deus é eterno. Ora, a providência concernente aos seres não eternos, como diz Damasceno, não é eterna. Logo, em Deus não há providência.

3. Demais. — Nenhuma composição há em Deus. Ora, a providência, incluindo em si a vontade e o intelecto, parece ser composta. Logo, em Deus não há providência.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sb 15, 3): Mas a tua providência, ó Pai, é a que governa todas as coisas.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir a providência em Deus. Pois, todo bem existente nas coisas foi criado por Deus, como demonstramos. Ora, o bem existe, não só na substância delas, mas ainda, no ordenarem-se para o fim e, sobretudo, para o fim último, que é a bondade divina, segundo estabelecemos. Logo, o bem da ordem, existente nas criaturas, foi criado por Deus. Mas, Deus é a causa dos seres, pelo seu intelecto; portanto, é necessário, como vimos, que a razão de qualquer efeito seu nele preexista. Por onde, também necessariamente a razão da ordem das coisas para o fim há de preexistir na mente divina. Ora, a razão de se ordenarem os seres para um fim se chama propriamente providência. Pois, é parte principal da prudência, à qual se ordenam duas outras partes — a memória das causas passadas e a inteligência das presentes; porque, lembrando o passado e entendendo o presente é que conjecturamos sobre a providência do futuro. Ora, é próprio da prudência, segundo o Filósofo, ordenar as causas para um fim. Quer em relação a nós mesmos chamando-se então prudente o homem que ordena bem os seus atos para o fim da sua vida; quer em relação a outros que nos estão sujeitos, na família, na cidade ou na república. E, nesta acepção, a Escritura diz (Mt 24, 25): O servo fiel e prudente a quem seu senhor pôs sobre sua família. Ora, neste sentido, a prudência ou providência pode convir a Deus. Pois, Deus sendo o fim último, nada tem que se ordena a outro fim. Por isso, chamamos providência divina à razão da ordem dos seres para um fim. Onde o dizer Boécio, que a providência é a mesma razão divina própria ao sumo de todos os chefes, a qual tudo dispõe. Ora, disposição tanto pode chamar-se à razão da ordem dos seres para um fim, como à da ordem das partes no todo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo o Filósofo, a prudência propriamente ordena o que a eubulia aconselha retamente, e a sínese retamente julga. Onde, embora o conselho, sendo uma indagação sobre o que é duvidoso, não convenha a Deus, contudo, cabe-lhe preceituar sobre as coisas que devem ordenar-se para um fim e das quais tem a razão reta, conforme aquilo da Escritura (Sl 148,

6): Preceito pôs e não se quebrantará. E, deste modo convém a Deus, essencialmente, a prudência e a providência. Entretanto, também podemos dizer, que a própria razão das coisas a serem feitas se chama, em Deus, conselho; não por causa da indagação, mas, pela retidão do conhecimento, à qual chegam os que tomam conselho, perquirindo. Daí o dito da Escritura (Ef 1, 11): Aquele que obra todas as coisas segundo o conselho da sua vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ao cuidado da providência duas coisas pertencem: a razão da ordem, que se chama providência, e a disposição e execução dela, que se chama governo. Aquela é eterna, esta, temporal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A providência pertence ao intelecto, mas pressupõe a vontade do fim. Pois ninguém ordena o que deve fazer, em vista de um fim, sem conhecê-la. Por isso, a prudência pressupõe as virtudes morais, pelas quais o apetite busca o bem. E, contudo, se a providência concernisse igualmente à vontade e ao intelecto divinos, seria sem nenhum detrimento da divina simplicidade, porque, em Deus, vontade e intelecto são idênticos, como vimos.

Art. 2 — Se todos os seres estão sujeitos à providência divina.

(Infra, q. 102, a. 5; I Sent., dist. XXXIX, q. 2, a. 2; III Cont. Gent., cap. I, LXIV, LXXV, XCIV; De Verit., q. 5, a. 2" sqq.; Compend. Theol., cap. CXXIII. CXXX, CXXXII; Opusc. XV. De Angelis, cap. XIII, XIV, XV; De Divin. Nom. cap. III. lect. I).

O segundo discute-se assim. — Parece que nem todos os seres estão sujeitos à providência divina.

1. — Pois, nenhum objeto da providência é fortuito. Logo, se Deus providencia sobre tudo, nada será fortuito, não havendo assim acaso e sorte; o que vai contra a opinião geral.

2. Demais. — Todo provedor sábio procura, na medida do possível, excluir o defeito e o mal das coisas que administra. Ora, vemos que existem muitos males nas coisas. Logo, Deus, ou não os pode impedir, e não é onipotente, ou não cura de todos os seres.

3. Demais. — O que se realiza necessariamente não requer providência ou prudência. Por isso, conforme o Filósofo, a prudência é a razão reta acerca das coisas contingentes, que supõe conselho e eleição. Por onde, muitas coisas, realizando-se necessariamente, nem todas dependem portanto da providência.

4. Demais. — Quem depende de si próprio não depende da providência de nenhum governador. Ora, os homens fê-lo Deus dependerem de si próprios, conforme a Escritura (Eccl 15, 14): Deus criou o homem desde o princípio, e o deixou na mão do seu conselho. E especialmente os maus, segundo ainda o mesmo (Sl 80, 13): Eos abandonou segundo os desejos do seu coração. Logo, nem todos os seres estão submetidos à divina providência.

5. Demais. — Diz o Apóstolo (1 Cor 9,9): Acaso tem Deus cuidado dos bois? Ora, pela mesma razão não o tem das outras criaturas irracionais. Logo, nem todos os seres estão submetidos à divina providência.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, da divina sapiência (Sb 8, 1): Ela, pois, toca desde uma extremidade até a outra com fortaleza, e dispõe todas as causas com suavidade.

SOLUÇÃO. — Certos, como Demócrito e os epicuristas, pensando ser o mundo obra do acaso, negaram totalmente a providência. Outros disseram que estão sujeitos à providência só os seres incorruptíveis. E também os corruptíveis, não individual, mas especificamente, pois, como tais, são incorruptíveis. É

representando a opinião desses que Jó diz (Jó 22, 14): Nas nuvens está escondido, nem tem cuidado das nossas causas, e passeia pelos pólos do céu. Mas Rabi Moisés, que da generalidade dos seres corruptíveis excetua os homens, pelo esplendor do intelecto, de que participam, segue a opinião dos outros quanto aos demais indivíduos corruptíveis.

É necessário, porém, admitir que todos os seres estão sujeitos à divina providência, não só universal, mas também singularmente. O que assim se demonstra. Todo agente agindo para um fim, a ordenação dos efeitos para o fim é proporcional à extensão da causalidade do agente primeiro. E quando, nas obras de um agente, o efeito não se ordena ao fim, é que tal efeito resulta de alguma outra causa contra a intenção do agente. Ora, a causalidade de Deus, agente primeiro, se estende a todos os seres, tanto corruptíveis como incorruptíveis, e não só quanto aos princípios da espécie, mas também quanto aos indivíduos. Por onde, tudo o que tem de algum modo o ser foi necessariamente ordenado por Deus a um fim, segundo a Escritura (Rm 13,1): E as (potestades) que há, essas foram por Deus ordenadas. E sendo a providência de Deus a razão da ordem das coisas para o fim, como dissemos, todos os entes estão necessariamente sujeitos à providência divina na medida mesma em que participam do ser.

E, do mesmo modo, já demonstramos que Deus, conhece tudo, tanto o universal como o particular. E estando o seu conhecimento para as coisas, como o conhecimento da arte para o artificiado, como dissemos, necessariamente tudo há-de depender da sua ordem, como todos os artificiosos dependem da ordem da arte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Uma é a ordem da causa universal e outra, a da particular. Pois, é possível escapar-se à ordem desta, mas não à daquela. Um efeito escapa à ordem de uma causa particular só por outra causa particular impediante; p. ex., a ação da água impede a combustão da madeira. Mas, incluindo-se todas as causas particulares na causa universal, é impossível qualquer efeito escapar à ordem desta. Donde o chamar-se casual ou fortuito, em relação à uma causa particular, o efeito que lhe escapa à ordem. Mas, em relação à causa universal, à qual não pode subtrair-se, diz-se que tal efeito foi previsto. Assim, o encontro de dois escravos, embora casual, quanto a eles, foi contudo previsto pelo senhor, que cientemente os mandou a um determinado lugar, sem que um soubesse do outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que se dá com o que cura de uma causa particular não se dá com o provisor universal. Pois, o provisor particular exclui, na medida do possível, a deficiência do que lhe está sujeito aos cuidados; mas o provisor universal, se permite algum defeito num ser particular, é para não ficar impedido o bem do todo. Por isso, dizemos que as corrupções e deficiências dos seres naturais são contrárias à natureza particular, embora estejam na intenção da natureza universal, porque o defeito de um ser contribui para o bem de outro, ou mesmo de todo o universo; pois a corrupção de um ser é a geração de outro, pela qual se conserva a espécie. Ora, sendo Deus o provisor universal de todos os entes, é próprio à sua providência permitir certos defeitos, em certos seres particulares, a fim de que não se impeça o bem perfeito do universo. Porquanto muitos bens faltariam ao universo se se impedissem todos os males. Assim não seria possível a vida do leão, sem a morte de outros animais; nem existiria a paciência dos mártires, sem a perseguição dos tiranos. Por isso, diz Agostinho: Deus onipotente de nenhum modo permitiria o mal nas suas obras se não fosse tão poderoso e bom, para tirar o bem, mesmo do mal. E os que subtraíram à divina providência os seres corruptíveis, sujeitos ao acaso e ao mal, foram sem dúvida levados pelas duas objeções, ora resolvidas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem não é o instituidor da natureza, mas usa das causas naturais, nas obras da arte e da virtude. Por isso a providência humana não se estende aos seres naturais necessários, a que, entretanto, se estende a providência de Deus, autor da natureza. E foram levados sem dúvida

pela objeção formulada os que subtraíram à divina providência o curso dos seres naturais, atribuindo-a a lei da matéria, como Demócrito, e outros físicos antigos.

RESPOSTA À QUARTA. — Dizer-se que Deus entregou o homem a si próprio não exclui a divina providência, mas significa que não lhe foi infundida uma virtude operativa, determinada a um só termo, como o foi aos seres naturais. Pois, estes são levados e como dirigidos por outro ser para o fim que lhes é próprio, e não agem por si mesmos, dirigindo-se a si mesmos para esse fim, como o fazem as criaturas racionais, pelo livre arbítrio, pelo qual aconselham e elegem. Donde o dito expressivo da Escritura: na mão do seu conselho. Mas reduzindo-se a Deus, como à causa, os atos mesmos do livre arbítrio necessariamente estão sujeitos à divina providência; pois a providência humana se inclui na divina como a causa particular, na universal. — Mas a providência de Deus se estende, de modo mais excelente aos justos, que aos ímpios, não permitindo que contra eles aconteça o que possa, afinal, impedir-lhes a salvação; pois os que amam a Deus todas as coisas lhes contribuem para seu bem. Porém, por isso mesmo que não livra os ímpios do mal da culpa, dizemos que os abandona; não que sejam por isso totalmente excluídos da sua providência; pois se não fossem conservados pela sua providência, voltariam ao nada. E foi sem dúvida esta a razão que levou Túlio a subtrair à divina providência as coisas humanas, sobre as quais exercemos o nosso conselho.

RESPOSTA À QUINTA. — A criatura racional sendo, pelo livre arbítrio, senhora de seus atos, como dissemos, está sujeita de maneira especial à divina providência, de modo que Deus lhe imputa por culpa ou mérito o que ela faz, e lhe atribui a pena ou o prêmio. E é porque Deus, segundo o Apóstolo, não cura dos bois; sem querer com isso dizer que as criaturas irracionais não dependam individualmente da providência de Deus, como pensava Rabi Moisés.

Art. 3 — Se Deus providencia imediatamente sobre todos os seres.

(Infra, q. 103, a. 6; III Cont. Gent., cap. LXXVI, LXXVII, LXXXIII, XCIV; Compend. Theol., cap. CXXX, CXXXI; Opusc. XV, De Angelis., cap. XIV).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus não providencia imediatamente sobre todos os seres.

1. — Pois, devemos atribuir a Deus toda dignidade. Ora, é próprio da dignidade real ter ministros, mediante os quais exerça a providência sobre os seus súditos. Logo, com maior razão, Deus não provê imediatamente a todos os seres.

2. Demais. — É próprio da providência ordenar as coisas para um fim, que lhes é a perfeição e o bem. Pois, é da essência de uma causa levar a bom termo o seu efeito. Ora, toda causa agente é efeito da providência. Logo, se Deus provê imediatamente a todos os seres, anular-se-ão todas as causas segundas.

3. Demais. — Agostinho diz: É preferível não saber, a saber certas coisas, p. ex., as vis; e o mesmo diz o Filósofo. Ora, devemos atribuir a Deus tudo o que há de melhor. Logo, ele não tem providência imediata de certos seres vis e mínimos.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Jó 34,13): A qual outro estabeleceu sobre a terra? Ou a quem pôs sobre o mundo que fabricou? Ao que diz Gregório: Rege por si mesmo o mundo que por si mesmo criou.

SOLUÇÃO. — Duas coisas cabem à providência: a razão da ordem dos seres a quem ela provê, a um fim; e a execução dessa ordem, a que se chama governo. — Quanto à primeira, Deus, que tem no seu intelecto a razão de todos os seres, mesmo dos mínimos, a todos provê imediatamente. E

preestabelecendo certas causas a certos efeitos, deu-lhes a virtude de os produzir. Logo, é necessário nele preexistir a razão da ordem desses efeitos. — Quanto à segunda, a providência, que governa os inferiores pelos superiores, emprega certos seres médios; não por defeito do seu poder, mas pela abundância da sua bondade, que comunica a dignidade de causa, mesmo às criaturas.

E, deste modo, fica excluída a opinião de Platão, que, segundo Gregório Nisseno (Nemésio), admitia tríplice providência. A primeira, a do sumo Deus, primária e principalmente provê aos seres espirituais e por consequência a todo mundo, quanto aos gêneros, às espécies e às causas universais. A segunda provê aos seres particulares susceptíveis de geração e corrupção; e esta atribui aos deuses, que percorrem os céus, isto é, às substâncias separadas, que movem em círculos os corpos celestes. A terceira é a providência das coisas humanas, que atribui aos demônios, que os Platônicos consideravam seres médios entre nós e os deuses, segundo refere Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É próprio da dignidade real ter ministros executores da sua providência. E só por defeito é que ela não tem a razão do que devem fazer; pois toda ciência operativa é tanto mais perfeita quanto mais particularidades considera num ato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ter Deus providência imediata de todos os seres não exclui as causas segundas, executoras da sua ordem, como do sobredito se colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não podendo inteligir muitas coisas simultaneamente é nos preferível não conhecer o vil e o mal que nos impede a consideração do melhor. E porque, às vezes, pensar mal nos inclina a vontade para ele. Mas tal não se dá com Deus, que, tudo vendo simultaneamente, por simples intuição, não pode ter vontade inclinada ao mal.

Art. 4 — Se a divina providência impõe necessidade às coisas sobre que providencia.

(I Sent., dist. XXXIX, q. 2, a. 2; III Cont. Gent., cap. LXXII, XCIV; De Malo, q. 16, a. 7, ad 15; Opusc. II, Contra Graecos, Armenos, etc., cap. X; Compend. Theologiae, cap. CXXXIX. CXL; Opusc. XV., De Angelis, cap. XV; I Periherm., lect. XIV; IV Metaph., lect. III).

O quarto discute-se assim. — Parece que a divina providência impõe necessidade às coisas sobre que providência.

1. — Pois, todo efeito procedente de uma causa direta, a qual ainda existe ou já existiu, e da qual ele resulta necessariamente, tem uma procedência necessária, como o prova o Filósofo. Ora, a providência de Deus, sendo eterna, preexiste, e, não podendo ser frustrada, produz o seu efeito necessariamente. Logo, a providência divina impõe necessidade às coisas sobre que providência. 2. Demais. — Todo provisor procura o mais possível dar firmeza à sua obra, para que não falhe. Ora, Deus é sumamente poderoso. Logo, infunde a firmeza da necessidade às coisas de que tem providência.

3. Demais. — Boécio diz: O destino, procedendo das imóveis origens da providência, adstringe os atos e as fortunas dos homens ao indissolúvel nexa causal. Logo, a providência impõe necessidade às causas.

Mas, *em contrário*, Dionísio: Não é da providência corromper a natureza. Ora, certas coisas são de natureza contingente. Logo, a providência divina não impõe necessidade às coisas excluindo-lhes a contingência.

SOLUÇÃO. — A providência divina impõe necessidade a umas coisas, mas não a todas, como certos acreditavam. Pois, a ela pertence ordenar os seres para um fim. Ora, depois da bondade divina, fim exterior aos seres, o bem principal neles próprios existentes é a perfeição do universo. E esta não existiria senão se encontrassem neles todos os graus de existência. Por onde, pertence à providência divina criar todos os graus de seres. Por isso, adaptou causas necessárias a certos efeitos, para estes se realizarem necessariamente; a outros, porém, causas contingentes, para se realizarem contingentemente, conforme a condição das causas próximas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Efeito da divina providência é realizar-se uma coisa, não somente de qualquer modo, mas contingente ou necessariamente. Por onde, infalível e necessariamente, como também contingentemente, se realiza o que a razão da divina providência assim determinou que se realizasse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ordem imóvel e certa da divina providência consiste em realizar-se tudo conforme ela previu, necessária ou contingentemente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A indissolubilidade e a imutabilidade, de que fala Boécio, pertencem à certeza da providência, cujo efeito nunca falha, como não falha também o modo de realização, que Deus previu, mas não pertence à necessidade dos efeitos. E devemos ponderar que o necessário e o contingente resultam propriamente do ser como tal. Por isso, o modo da contingência e da necessidade se incluem na previsão de Deus, universal provisor de todos os seres; não porém na previsão de quaisquer provisos particulares.

Questão 23: Da Predestinação.

Depois de termos tratado da divina providência, devemos tratar da predestinação e do livro da vida. Sobre a predestinação, discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se os homens são predestinados por Deus.

(I Sent., dist. XL, q. 1, a. 2; III Contr. Gent., cap. CLXIII; De Verit.; q. 6, a. 1; Ad Rom., cap. I, lect. III)

O primeiro discute-se assim. — Parece que os homens não são predestinados por Deus.

1. — Pois, Damasceno diz: Devemos saber que Deus tem presciência de tudo, mas nem tudo predetermina; assim tem presciência do que existe em nós, mas não o predetermina. Ora, os méritos e os deméritos estão em nós, por sermos senhores dos nossos atos, pelo livre arbítrio. Logo, o que pertence ao mérito ou ao demérito não é predestinado por Deus; e, assim, desaparece a predestinação do homem.

2. Demais. — Todas as criaturas se ordenam aos seus fins pela divina providência, como se disse. Ora, não dizemos que as outras criaturas são predestinadas por Deus. Logo, nem os homens.

3. Demais. — Os anjos são capazes de felicidade, como os homens. Ora, aos anjos não convém serem predestinados, segundo parece, por não ter nunca havido miséria neles, e por implicar a predestinação o propósito da comisseração, como diz Agostinho. Logo, os homens não são predestinados.

4. Demais. — Os benefícios conferidos por Deus aos homens são revelados aos varões santos pelo Espírito Santo, conforme aquilo do Apóstolo (1 Cor 2, 12): Ora, nós não recebemos o espírito deste mundo, mas sim, o espírito que vem de Deus, para sabermos as coisas que por Deus nos foram dadas. Logo, sendo a predestinação um benefício de Deus, se Deus predestinasse os homens, os predestinados o saberiam, o que é evidentemente falso.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Rm 8, 30): E aos que predestinou, a estes também chamou.

SOLUÇÃO. — Convém a Deus predestinar os homens. Pois, tudo está sujeito à divina providência, como estabelecemos. Ora, à providência pertence ordenar as coisas para um fim, conforme dissemos. Mas, duplo é o fim ao qual se ordenam os seres criados. Um excede à proporção e à faculdade da natureza criada. Esse fim é a vida eterna, consistente na visão divina, que excede à natureza de toda criatura, como vimos. Outro é o fim proporcionado à natureza, que a criatura pode atingir em virtude dessa mesma natureza. Ora, para um ser alcançar um fim, a que não pode chegar em virtude da sua natureza, é preciso ser levado por outro, assim como a seta é impelida ao alvo pelo seteiro. Por onde, propriamente falando, a criatura racional, capaz da vida eterna, atinge-a, como que levada por Deus. E a razão dessa levada preexiste em Deus, como nele existe a razão da ordem de todas as coisas para o fim, a que chamamos providência. Pois, a razão de uma coisa ser feita, existente na mente do seu autor, é uma certa preexistência, neste, daquela. Por onde, à razão da referida levada da criatura racional para o fim da vida eterna chama-se predestinação; pois, destinar é levar. Portanto, é claro que a predestinação, quanto ao seu objeto faz parte da providência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Damasceno chama predestinação à imposição da necessidade, como se dá com os seres naturais, que são predeterminados a um fim; o que é claro, pelo que acrescenta: Pois nem quer a malícia, nem compele à virtude. Por onde, não exclui a predestinação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As criaturas irracionais não são capazes de alcançar aquele fim excedente à faculdade da natureza humana. Por isso, não dizemos propriamente, que são predestinadas; embora, por abuso de linguagem, falemos às vezes de predestinação, relativamente a qualquer outro fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ser predestinado convém aos anjos, como aos homens, embora aqueles nunca fossem pecadores. Pois, o movimento não se especifica pela sua origem, mas, pelo seu termo. Assim, para o embranquecimento, em si mesmo, não importa ter sido negro, pálido ou ruivo aquilo que embranquece. Semelhantemente, em nada importa para a predestinação, em si mesma, que um ser seja predestinado de um estado miserável ou não, à vida eterna. Todavia, podemos dizer, que conferir a alguém um bem superior ao que lhe é devido, é próprio, como vimos, à misericórdia.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora, por especial privilégio, a certos lhes seja revelada a predestinação, contudo não convém que o seja a todos; porque então os que não são predestinados desesperariam, e a certeza dos predestinados geraria a negligência.

Art. 2 — Se a predestinação atribui alguma realidade ao predestinado.

(I Sent., dist. XL, q. 1, a. 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que a predestinação algo atribui ao predestinado.

1. — Pois, toda ação produz uma paixão. Logo, se a predestinação é, em Deus, ação, deve ser nos predestinados, paixão.

2. Demais. — Orígenes comentando aquilo de S. Paulo (Rm 1, 4) - O que é predestinado, etc., diz: A predestinação concerne ao que não existe, mas a destinação, ao que existe. E Agostinho: A predestinação é a destinação de um ser que existe. Logo, a predestinação só é própria a algum ser que existe; e, portanto, atribui uma realidade ao predestinado.

3. Demais. — A preparação é uma realidade no preparado. Ora, a predestinação é a preparação dos benefícios de Deus, como diz Agostinho. Logo, a predestinação é uma realidade nos predestinados.

4. Demais. — O temporal não entra na definição do eterno. Ora, a graça, que é algo de temporal, entra na definição da predestinação; pois dizemos que a predestinação é a preparação da graça, nesta vida, e a da glória na outra. Logo, a predestinação nada tem de eterno. Portanto e necessariamente, não existe em Deus, em quem tudo é eterno, mas nos predestinados.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a predestinação é a presciência dos benefícios de Deus. Ora, a presciência não está no seu objeto, mas no presciente. Logo, também a predestinação não está nos predestinados, mas no predestinador.

SOLUÇÃO. — A predestinação não é uma realidade nos predestinados, mas somente no predestinador. Pois, como dissemos, faz parte da providência. Ora, a providência não está nas coisas que constituem o seu objeto, mas é uma razão existente no intelecto do provisor, segundo ficou estabelecido. Mas, a execução da providência, a que se chama governo, passivamente está nos governados e ativamente, no governador. Por onde, é manifesto, que a predestinação é uma certa razão da ordem de determinados seres para a salvação eterna, existente na mente divina. Porém, a execução dessa ordem incumbe aos predestinados, passivamente, e a Deus, ativamente. Pois, a execução da predestinação se chama vocação e glorificação, conforme a Escritura (Rm 8, 30): E aos que predestinou, a estes também chamou; e aos que chamou, a estes também glorificou.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As ações transeuntes à matéria exterior produzem uma paixão; assim, a calefação e a ação de cortar. Não porém as ações imanentes no agente, como inteligir e querer, segundo dissemos. E tal ação é a predestinação. Por onde, nada atribui aos predestinados; mas, a execução dela, transeunte às coisas exteriores, produz neles algum efeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Às vezes, a destinação é tomada como a missão real de alguém para um termo e neste sentido só tem destinação o que existe. Outras vezes, tem o sentido de missão, concebida mentalmente; e então se diz, que destinamos aquilo que com firmeza mentalmente propomos. E nesta acepção, diz a Escritura (2 Mc 6, 20): Eleazar resolveu (destinou) não admitir coisas ilícitas por amor da vida. E assim a destinação pode se referir ao que não existe. Contudo, a predestinação, em virtude da precedência, que importa, pode convir ao não existente como quer que deste se compreenda a destinação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Há dupla preparação. Uma, a do paciente para sofrer, e essa, está no preparado. Outra, a do agente para agir, e essa está no agente. E tal é a predestinação, pela qual dizemos que um agente dotado de inteligência se prepara a agir, preconcebendo a razão da obra a realizar. E assim, Deus, concebendo a razão da ordem de alguns para a salvação, desde a eternidade preparou, predestinando.

RESPOSTA À QUARTA. — Não é como existente, por essência, que a graça entra na definição da predestinação. Mas enquanto esta diz respeito à graça, como a causa ao efeito e o ato ao objeto. Donde não se conclui que a predestinação seja algo de temporal.

Art. 3 — Se Deus reprova alguém.

(I Sent., dist. XL, q. 4, a. 1; III Cont. Gent., cap. CLXIII; ad Rom., cap. IX, lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus não reprova ninguém.

1. — Pois, ninguém reprova a quem ama, segundo aquilo da Escritura (Sb 11, 25): Porque tu amas todas as coisas que existem e não aborreces nada de quanto fizeste. Logo, Deus não reprova ninguém.

2. Demais. — Se Deus reprova alguém, a reprovação necessariamente está para os reprovados, como a predestinação, para os predestinados. Ora, a predestinação é a causa da salvação dos predestinados. Logo, a reprovação é a da perdição dos réprobos. O que é falso, segundo a Escritura (Os 13, 9): A tua perdição, ó Israel, toda vem de ti; só em mim está o teu auxílio. Logo, Deus não reprova ninguém.

3. Demais. — A ninguém se lhe deve imputar o que não pode evitar. Ora, quem Deus reprovasse pereceria inevitavelmente, segundo a Escritura (Eccle 7, 14): Considera as obras de Deus; porque ninguém pode corrigir a quem ele desprezou. Logo, não se lhes pode imputar aos homens o perecerem, o que é falso. Logo, Deus não reprova ninguém.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Mt 1, 2-3): Eu ameí a Jacó e aborreci a Esaú.

SOLUÇÃO. — Deus reprova certos homens. Porque, como dissemos, a predestinação faz parte da providência. Ora, esta pode permitir alguns defeitos nas coisas que lhe estão sujeitas, segundo ficou estabelecido. Por onde, como pela divina providência é que os homens alcançam a vida eterna, pode também ela permitir que certos não a alcancem. E a isto se chama reprovar. Se pois, a predestinação, concernente aos que Deus ordenou à salvação eterna, faz parte da providência, também o faz a reprovação, concernente aos que aberram do fim. Logo, reprovação não somente significa presciência,

mas algo lhe acrescenta racionalmente, como providência, conforme dissemos. Assim, pois, como a predestinação inclui a vontade de conferir a graça e a glória, assim a reprobção a de permitir a incidência na culpa, e a de infligir a esta a pena do dano.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus ama a todos os homens, e mesmo a todas as criaturas, por lhes querer algum bem; mas, nem por isso quer a todos qualquer bem. Assim, aos que não quer o bem da vida eterna dizemos que os odeia ou reprová.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O causar da reprobção não é o mesmo que o da predestinação. Pois, esta é causa, tanto da glória esperada pelos predestinados na vida futura, como da graça recebida na vida presente. Aquela porém não é causa da culpa, na vida presente, mas sim do abandono de Deus. É, contudo, causa da pena eterna, que lhe é aplicada na vida futura. Ora, a culpa provém do livre arbítrio do reprovado, que é abandonado da graça. E assim se verifica o dito do Profeta: A tua perdição, ó Israel, vem de ti.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A reprobção de Deus não priva de nada a capacidade do reprovado. E assim, quando se diz que o reprovado não pode alcançar a graça, devemos entendê-lo não, por impossibilidade absoluta, mas condicional. No sentido em que dissemos acima, que necessariamente se salva o predestinado, por necessidade condicionada, que não tira a liberdade do arbítrio. Por onde, embora o reprovado por Deus não possa alcançar a graça, contudo, só por seu livre arbítrio é que cai em determinados pecados. O que merecidamente se lhe imputa por culpa.

Art. 4 — Se os predestinados são eleitos por Deus.

(I Sent., dist. XLI, a. 2; De Verit., q. 6, a. 2; ad Ram., cap. IX, lect. II).

O quarto discute-se assim. — Parece que não são os predestinados eleitos por Deus.

1. — Pois, Dionísio diz que assim como o sol material projeta luz em todos os corpos, sem os eleger, assim, Deus, a sua bondade. Ora, esta se comunica precipuamente aos participantes da graça e da glória. Logo, Deus comunica, sem eleição, a graça e a glória, o que constitui a predestinação.

2. Demais. — Elegemos o que existe. Ora, mesmo os seres que não existem são predestinados abeterno. Logo, certos são predestinados sem eleição.

3. Demais. — Eleição supõe discriminação. Ora, Deus quer que todos os homens se salvem, como está na Escritura (1 Ti 2, 4). Logo, na predestinação, que preordena os homens a que se salvem, não há eleição.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Ef 1, 4): Assim como nos elegeu mesmo antes do estabelecimento do mundo.

SOLUÇÃO. — O conceito de predestinação pressupõe a eleição, e esta, o amor. Porque, segundo dissemos, a predestinação faz parte da providência. Ora, como a prudência, a providência é a razão existente no intelecto e que determina que certos seres se ordenem ao seu fim, como vimos. Ora, sem preexistir a vontade do fim, nada pode ser determinado a se ordenar para ele. Por onde, a predestinação de certos, a que se salvem, pressupõe racionalmente, que Deus lhes quer a salvação, o que inclui a eleição e o amor. O amor, por querer-lhes Deus o bem da salvação eterna; pois, amar é querer um bem a alguém, como dissemos. A eleição, por querer-lhes tal bem a uns de preferência a outros; pois, certos são reprovados, conforme vimos. Mas a eleição e o amor não se exercem do mesmo

modo em nós e em Deus. Porque a nossa vontade não causa o bem que ama; ao contrário, o bem preexistente é que nos incita a amá-lo. Por isso, elegemos a quem amamos. Por onde, em nós, a eleição precede o amor, mas o inverso se dá com Deus, cuja vontade, querendo bem a quem ama é causa de que este, de preferência a outro, possua esse bem. E portanto é claro que o amor, racionalmente, é anterior à eleição, e esta, à predestinação. Por onde, todos os predestinados são eleitos e amados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Considerada em geral a comunicação da bondade divina, Deus a comunica sem eleição, porque nenhum ser há que, de algum modo, não participe dela, conforme dissemos. Mas, considerada a comunicação de um determinado bem, Deus não o concede sem eleição; pois, dá certos bens a uns, que não dá a outros. Por onde, é mister levar em conta a eleição, na atribuição da graça e da glória.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Necessariamente a eleição concerne ao que existe quando, como acontece conosco, a vontade é a ela provocada pelo bem preexistente realmente. Ora, em Deus não é assim, como vimos. E por isso, diz Agostinho: Deus, elegendo o que não existe, nem por isso erra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já vimos, Deus quer por vontade antecedente, que todos os homens se salvem; o que não é querer de modo absoluto, mas relativo. Mas, não o quer por vontade conseqüente, o que seria querer de modo absoluto.

Art. 5 — Se a presciência dos méritos é causa da predestinação.

(I Sent., dist. XLI, a. 3; III Cont. Gent., cap. CLXIII; De Verit., q. 6, a. 2; in Ioan., cap. XV, lect. III ad Ram., cap. I, 1lect. III; cap. VIII, 1lect. VI; cap. IX, 1lect. III; ad Ephes., cap. 1, lect. I, IV).

O quinto discute-se assim. — Parece que a presciência dos méritos é a causa da predestinação.

1 - Pois, diz a Escritura (Rm 8, 29): porque os que ele conheceu na sua presciência também os predestinou. E àquilo do Apóstolo (Rm 9, 15) — Eu terei misericórdia com quem me aprouver, etc., diz a Glosa: Terei misericórdia com aquele que prevejo voltará a mim, de todo o coração. Logo, a presciência dos méritos é a causa da predestinação.

2. Demais. — A predestinação divina, sendo o propósito de se comiserar, como diz Agostinho, inclui a vontade divina, que não pode ser irracional. Ora, nenhum outro fundamento pode ter a predestinação senão a presciência dos méritos. Logo, esta é a causa ou a razão da predestinação.

3. Demais. — Como diz a Escritura (Rm 9, 14), não há injustiça em Deus. Ora, é injusto que a iguais se dêem coisas desiguais. Mas todos os homens são iguais por natureza e pelo pecado original; ao passo que a desigualdade deles se funda no mérito e no demérito dos próprios atos. Logo, só pela presciência dos diferentes méritos é que Deus prepara situações desiguais aos homens, predestinando e reprovando.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Tt 3, 5): Não por obras de justiça que tivéssemos feito nós outros, mas, segundo a sua misericórdia, nos salvou. Ora, se nos salvou, nos predestinou à salvação. Logo, não é a presciência dos méritos a causa ou a razão da predestinação.

SOLUÇÃO. — Incluindo a predestinação a vontade, como dissemos, devemos perquirir a noção da predestinação, como perquirimos a da vontade divina. Ora, segundo ficou dito, não podemos descobrir nenhuma causa do ato de querer da divina vontade; mas podemos descobrir-lhe a razão de querer, relativamente às coisas queridas, enquanto Deus quer uma coisa por causa de outra. Ora, ninguém

houve nunca, tão insano de mente, a ponto de dizer que os méritos, quanto ao ato do Predestinador, fossem a causa da divina predestinação. Mas o que se discute é saber se, relativamente ao efeito, a predestinação tem alguma causa. O que é o mesmo que indagar se Deus, pelos méritos de alguém preordenou dar-lhe o efeito da predestinação.

Ora, alguns disseram, que tal efeito se preordena a alguém por causa dos méritos preexistentes em outra vida. Tal foi a opinião de Orígenes, ensinando que as almas humanas, criadas desde o início, recebem, quando neste mundo unidas ao corpo, diversos estados correspondentes à diversidade das suas obras. Mas, esta opinião é rejeitada pelo Apóstolo, quando diz (Rm 9, 11-13): Porque não tendo elas ainda nascido, nem tendo ainda feito bem ou mal... não por respeito às suas obras, mas por causa da vocação de Deus lhe foi dito a ela: O mais velho, pois, servirá ao mais moço.

Outros dizem, que os méritos preexistentes nesta vida são a causa e razão do efeito da predestinação. Assim, os Pelagianos ensinavam, que do bem fazer está em nós o início, mas, em Deus, a consumação. Donde resulta ser o efeito da predestinação dado a quem se preparou inicialmente, e recusado a qualquer outro. Mas, contra esta opinião diz o Apóstolo (2 Cor 3, 5): Não que sejamos capazes de nós mesmos, de ter algum pensamento como de nós mesmos. Ora, não podemos descobrir nenhum princípio anterior ao pensamento. Por onde, não podemos dizer exista em nós algum início, razão do efeito da predestinação.

E, por isso, opinaram outros, que os méritos conseqüentes ao efeito da predestinação é que são a razão dela. E querem dizer com isso, que Deus, tendo preordenado a dar a graça, e sabendo quem haverá de usar bem dela, a esse a dá. Como um rei que desse um cavalo ao soldado que soubesse haveria de usá-lo bem. — Mas estes distinguem entre o efeito da graça e o do livre arbítrio, como se não pudesse daquela e deste provir um mesmo efeito. Ora, é claro, que o resultado da graça, sendo o próprio efeito da predestinação, a este não lhe pode servir de causa, pois, nela se inclui. Logo, se alguma outra causa em nós causar a predestinação será diferente do efeito desta. Mas não diferem os efeitos do livre arbítrio, dos da predestinação, como os da causa segunda não diferem dos da causa primeira. Pois como já dissemos, a divina providência produz os seus efeitos, mediante as operações das causas segundas. Por onde, o que fazemos por livre arbítrio provém da predestinação.

Devemos, pois, dizer que podemos considerar o efeito da predestinação à dupla luz. Primeiro, em particular. E assim, nada impede seja um efeito dela a razão de outro; o posterior, do anterior, na ordem da causa final; por seu lado, o anterior, do posterior, na ordem da causa meritória, que se reduz à disposição da matéria. Assim se disséssemos, que Deus preordenou haver de dar a alguém, por causa dos seus méritos, a glória; e que preordenou haver de dar a alguém a graça, para que merecesse a glória. De outro modo, podemos considerar o efeito da predestinação em geral. E então é impossível que todo o efeito da predestinação em geral tenha alguma causa dependente de nós. Pois tudo o que há no homem, ordenando-o à salvação, está compreendido no efeito da predestinação, até mesmo a preparação para a graça. E nem isto se opera senão por auxílio divino, conforme aquilo da Escritura: Converte-nos, Senhor, a ti, e nós nos converteremos. Contudo, o efeito da predestinação neste sentido tem como causa a divina bondade, à qual se ordena como ao fim, na sua totalidade; e da qual procede, como do princípio primeiro motor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O uso previsto da graça não é a razão de ela ser conferida, senão na ordem da causa final, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Em geral, o efeito da predestinação tem na própria bondade divina a sua razão. Em particular, porém, um efeito é a razão de outro, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Da própria bondade divina podemos deduzir a razão de serem uns predestinados e outros, reprovados. Pois, dizemos que Deus fez todas as coisas por causa da sua bondade, i. é, para que elas a manifestem. Ora, é forçoso que as criaturas, não podendo atingir a simplicidade divina, representem de maneira multiforme a una e simples divina bondade. Por isso, a bem do acabamento do universo, requerem-se diversos graus de seres, dos quais uns nele ocupam lugar preeminente e outros, ínfimo. E para que os seres conservem a variedade dos graus, Deus permite aconteçam certos males, para que se não impeçam muitos bens, como dissemos.

Consideremos, pois, todo o gênero humano, como consideramos a universalidade das coisas. Assim quanto aos homens, Deus quis mostrar a sua bondade, pela misericórdia, perdando os predestinados e pela justiça, punindo os réprobos. E esta é a razão de eleger Deus a uns e reprovar a outros; a qual assinala o Apóstolo quando diz (Rm 9, 22-23): Querendo Deus mostrar a sua ira, (i. é, a vindicta da justiça), e fazer manifesto o seu poder, sofreu (i. é, permitiu) com muita paciência, os vasos de ira aparelhados para a morte, a fim de mostrar as riquezas da sua glória, sobre os vasos de misericórdia, que preparou para a glória. E noutro lugar (2 Ti 2, 20): Ora, numa grande casa não há somente vasos de ouro e de prata, mas também vasos de pau e de barro; e uns por certo são destinados a usos de honra, outros, porém, a usos de desonra.

Mas, só a divina vontade é a razão da eleição de uns para a glória e da reprovação de outros. Por isso, diz Agostinho: Se não queres errar, não te metas a indagar porque Deus chama a si uns e não outros. Como também, apesar de a matéria prima ser toda e em si mesma uniforme, podemos, na ordem dos seres naturais, assinalar uma razão por que uma parte dessa matéria Deus a criou desde o princípio sob a forma de fogo, e outra, sob a de terra; e essa razão é a diversidade específica desses seres. Mas, só da simples vontade de Deus depende o ter esta parte da matéria uma forma, e aquela, outra. Como da simples vontade do artífice depende a posição de tal pedra nesta parte da parede e de tal outra, naquela; embora a arte exija que numa e noutra parte estejam algumas pedras. Mas nem por isso Deus é injusto, por preparar coisas desiguais a seres desiguais. Pecaria ele contra a noção de justiça, se o efeito da predestinação fosse pago como um débito e não, dado de graça. Ora, o que alguém dá gratuitamente pode dá-lo a seu talante e sem lesar a justiça a quem lhe aprouver; mais ou menos, contanto que a ninguém prive do que é devido. E é o que diz o pai da família no Evangelho (Mt 20, 14-15): Toma o que te pertence e vai-te... não me é lícito fazer o que quero?

Art. 6 — Se a predestinação é certa.

(I Sent., dist. XL, q. 3; De Vert., q. 6, a. 3; Quodl., XI, q. 3; XII, q. 3).

O sexto discute-se assim. — Parece que não é certa a predestinação.

1. — Pois, sobre aquilo do Apocalipse (Ap 3, 11): Guarda o que tens, para que ninguém tome a tua coroa, diz Agostinho: Outro não receberá se este não perder. Logo a coroa, efeito da predestinação, pode ser ganha e perdida; e, portanto, a predestinação não é certa.

2. Demais. — Do possível não pode resultar o impossível. Ora, é possível um predestinado, p. ex., Pedro, pecar, e em seguida ser morto. Dessa suposição resulta ficar frustrado o efeito da predestinação. Ora, isto não é impossível. Logo, não é certa a predestinação.

3. Demais. — Deus pode tudo o que pôde. Ora, podia não predestinar quem predestinou. Logo, pode atualmente não predestinar. Portanto, não é certa a predestinação.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura (Rm 8, 29): — porque os que ele conheceu na presciência também os predestinou, etc. — diz a Glosa: A predestinação é a presciência e a preparação dos benefícios de Deus, pela qual com certeza se salvam os que se salvam.

SOLUÇÃO. — A predestinação certíssima e infalivelmente produz o seu efeito; todavia, não impõe necessidade, causando-o necessariamente. Pois, como dissemos, a predestinação faz parte da providência. Ora, nem tudo o que desta depende é necessário, mas certos efeitos se realizam contingentemente, segundo a condição das causas próximas, que a providência ordenou para eles. Contudo, conforme demonstramos, é infalível a ordem da providência. Por onde, também é certa a ordem da predestinação, que porém não elimina o livre arbítrio do qual provém contingentemente o efeito daquela. — E, nesta questão, também devemos lembrar o que antes dissemos, que embora certíssimas e infalíveis, a ciência e a vontade divinas não tiram às causas a contingência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos dizemos que tem alguém uma coroa. De um modo, pela predestinação divina, e então ninguém perde a sua coroa. De outro, pelo mérito da graça, pois, o merecido, de certa maneira, é nosso; e então, como consequência do pecado mortal, podemos perder a coroa. Mas outro recebe a coroa perdida, subrogado no lugar de quem a perdeu. Pois, Deus não permite a queda de uns sem lhes substituir outros, segundo a Escritura (Jó 34, 24): Ele destruirá a sua inumerável multidão e porá outros em seu lugar. Assim, os homens substituíram os anjos decaídos, e os Gentios, os Judeus. E o substituto em estado de graça também recebe a coroa, no sentido em que gozará, na vida eterna, dos bens que o outro praticou; pois, nessa vida, gozaremos do bem praticado tanto por nós mesmos, como por outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora, em si considerado, seja possível o predestinado morrer em pecado mortal, todavia tal é impossível, uma vez que é predestinado. Donde não se segue, que a predestinação pode falhar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Incluindo a predestinação a divina vontade, assim como já dissemos ser necessário, por suposição, por causa da imutabilidade dessa vontade, mas não absolutamente, que Deus queira uma determinada criatura, assim o mesmo devemos dizer a propósito da predestinação. Por onde, não devemos dizer que Deus possa não predestinar quem predestinou, entendendo-o num sentido composto; embora, absolutamente falando, Deus possa predestinar ou não; o que, porém, não destrói a certeza da predestinação.

Art. 7 — Se é certo o número dos predestinados.

(I Sent., dist. XL, q. 3; De Verit., q. 6, a 4).

O sétimo discute-se assim. — Parece que não é certo o número dos predestinados.

1. — Pois, não é certo o número que podemos aumentar. Ora, o número dos predestinados podemos aumentá-lo, como diz a Escritura (Dt 1, 11): O Senhor Deus... ajunte a este número muitos milhares. E a Glosa: Isto é, um número definido para Deus, que conhece os que o compõem. Logo, não é certo o número dos predestinados.

2. Demais. — Não se pode dar a razão porque Deus preordenou à salvação um número de homens, de preferência a outro. Ora, Deus nada faz sem razão. Logo, não foi preordenado por ele o número certo dos que se devem salvar.

3. Demais. — A obra de Deus é mais perfeita que a da natureza. Ora, nas obras desta, o bem se manifesta quase sempre; e, em poucos casos, a falha é o mal. Se, pois, Deus instituisse um número certo dos que se deveriam salvar, mais numerosos deveriam ser os que se salvassem que os que se condenassem. Mas, a Escritura diz o contrário (Mt 7, 13-14): Larga é a porta e espaçoso é o caminho que guia para a perdição e muitos são os que entram por ela. Que estreita é a porta e que apertado o caminho que guia para a vida! E que poucos são os que acertam com ele! Logo, não foi preordenado por Deus o número dos que se devem salvar.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: É certo e não pode aumentar, nem diminuir o número dos predestinados.

SOLUÇÃO. — O número dos predestinados é certo. Alguns porém disseram que o é formal, mas não materialmente. Como p. ex., se disséssemos ser certo que cem ou mil se salvarão, mas não estes ou aqueles. Ora, esta opinião destrói a certeza da predestinação, de que já tratamos. E portanto devemos dizer que, para Deus, o número dos predestinados é certo, não só formal, mas ainda, materialmente. Devemos, porém advertir, que afirmamos ser certo o número dos predestinados para Deus, não só em razão do conhecimento, porque sabe quantos devem salvar-se; pois, assim, também sabe ao certo o número das gotas da chuva e da areia do mar; mas, em razão de uma certa eleição e determinação.

Para evidenciá-lo devemos saber, que todo agente busca produzir um efeito finito, como resulta do que dissemos sobre o infinito. Ora, quem busca uma medida determinada, no efeito que produz, procura um certo número, nas partes essenciais dele, necessárias para a perfeição do todo; não escolhe determinado número, em si mesmo, nas partes exigidas não principalmente, mas em razão de outras; e só as toma em número tal que seja necessário por causa dessas outras. Assim, um construtor escolhe a medida determinada da casa, e mesmo o número determinado dos compartimentos que nela quer fazer, bem como o das dimensões da parede ou do teto; mas, não escolhe o número determinado das pedras, senão que as toma tantas quantas bastem a construir a parede, nas suas dimensões demarcadas.

Ora, o mesmo devemos dizer de Deus, em relação a todo o universo que é seu efeito. Assim, Deus lhe preordenou as dimensões e o número conveniente das suas partes essenciais, as quais se ordenam, de certo modo, à perpetuidade: quantas esferas, quantas estrelas, quantos elementos, quantas espécies de seres. Mas, os indivíduos corruptíveis se ordenam ao bem do universo, não principal, mas, secundariamente, enquanto conservam o bem da espécie. Por isso, embora Deus saiba deles todos o número certo, não preordenou contudo, em si, o número dos bois ou dos mosquitos ou de seres semelhantes, que a sua divina providência somente cria na medida bastante à conservação das espécies. Ora, dentre todas as criaturas, ordenam-se principalmente ao bem do universo as racionais, como tais incorruptíveis; sobretudo as que, alcançando a beatitude, mais imediatamente atingem o fim último. Por onde, o número dos predestinados é certo, para Deus, não somente em razão do conhecimento, mas também em razão de uma certa e principal predeterminação. O que porém de nenhum modo se dá com o número dos réprobos, que Deus preordenou ao bem dos eleitos, aos quais todas as causas lhes contribuem para seu bem.

Quanto ao número de todos os predestinados — tantos homens se salvarão quantos os anjos decaídos, dizem uns; quantos os anjos fiéis, dizem outros; não somente quantos os decaídos, mas mesmo, quantos os anjos criados, dizem ainda outros. Mas, é melhor pensar, que só Deus sabe o número dos eleitos à suprema felicidade (como está na Coleta pelos vivos e defuntos).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lugar citado do Deuteronômio deve ser entendido dos que são prenotados por Deus, relativamente à justiça presente. Ora, o número deles aumenta e diminui; mas não o dos predestinados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A noção da quantidade da parte se deduz da sua proporção com o todo. E assim, a razão porque Deus fez tantas estrelas, e tantas espécies de seres e tantos predestinou, é a proporção das partes principais com o bem do universo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem proporcionado ao estado comum da natureza se realiza em muitos seres e falha em poucos. Mas, o contrário se dá com o bem excedente a esse estado comum. Assim, a ciência suficiente para administrar a própria vida muitos a têm, e os poucos que dela carecem se chamam tolos ou estultos; são porém pouquíssimos em relação aos outros os que atingem à ciência profunda das coisas inteligíveis. Ora, consistindo na visão de Deus, a eterna beatitude excede o estado comum da natureza, sobretudo porque a graça se perdeu pela corrupção do pecado original, e por isso poucos se salvam. E aqui refulge por excelência a misericórdia de Deus, elevando alguns à salvação, que muitos não alcançam abandonados ao curso comum e inclinação da natureza.

Art. 8 — Se a predestinação pode ajudar-se das preces dos santos.

(I Sent., dist. XLI, a. 4; III, dist. XVII, a. 3, q^a 1, ad 3; IV, dist. XLV, q. 3, a. 3, ad 5; De Verit., q. 6, a. 6).

O oitavo discute-se assim. — Parece que a predestinação não pode ajudar-se das preces dos santos.

1. — Pois, nada do que é eterno pode ser precedido pelo temporal; e por conseqüência, não pode o temporal contribuir para a existência do eterno. Ora, a predestinação é eterna. Logo, sendo temporais, as preces dos santos não podem contribuir para ninguém ser predestinado. Por onde, a predestinação não é ajudada pelas preces dos santos.

2. Demais. — Ninguém, senão por falta de conhecimento, precisa de conselho, assim como nada, senão por falta de virtude, precisa de auxílio. Ora, nada disto convém a Deus predestinador; donde o dizer a Escritura (Rm 11, 34): Quem ajudou o espírito do Senhor? Ou quem foi o seu conselheiro? Logo, a predestinação não se pode ajudar das preces dos santos.

3. Demais. — O que pode ser ajudado também pode ser impedido. Ora, de nenhum modo pode a predestinação ser impedida. Logo, nem pode ser de ninguém ajudada.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Gn 25, 21): E orou Isaque por sua mulher ... ao Senhor, o qual ... permitiu que Rebeca concebesse. Ora, dessa concepção nasceu Jacó, que foi predestinado. Mas não se cumpriria a predestinação se não tivesse nascido. Logo, a predestinação pode ajudar-se das preces dos santos.

SOLUÇÃO. — Houve diversos erros sobre essa questão. — Uns, atendendo à certeza da divina predestinação, disseram, que são supérfluas as orações e tudo o mais que se faça para alcançar a salvação eterna; porque, feitas tais coisas ou não, os predestinados se salvam e não se salvam os réprobos. — Mas, tal opinião vai contra todas as advertências da Sagrada Escritura, exortando à oração e a outras boas obras.

Outros, porém, disseram, que, pelas orações muda-se a divina predestinação. E tal se diz ter sido a opinião dos Egípcios, ensinando que a ordenação divina, a que chamavam fado, pode ser impedida por alguns sacrifícios e orações. — Mas também contra esta opinião é a autoridade da Sagrada Escritura (1

Rg 15, 29): Mas o triunfador em Israel não perdoará e nem se dobrará pelo arrependimento; e (Rm 11, 29): os dons e a vocação de Deus são imutáveis.

Por onde, devemos dizer, de outro modo, que duas coisas se devem considerar na predestinação; a preordenação divina em si mesma e seu efeito. Quanto àquela, de maneira alguma pode a predestinação ajudar-se das preces dos santos. Pois, estas não fazem com que ninguém seja predestinado por Deus. Quanto ao efeito, dizemos que a predestinação se ajuda das preces dos santos e de outras boas obras. Porque a Providência, da qual ela faz parte, não elimina as causas segundas, mas prevê o efeito de maneira tal que mesmo a ordem das causas segundas se lhe sujeite. Assim como, pois, da providência dependem os efeitos naturais, de modo que mesmo as causas naturais se ordenem a esses efeitos, sem as quais estes não poderiam existir, assim também, quando Deus predestina a salvação de alguém, entra também na ordem da predestinação tudo o que tal pessoa faça para salvar-se, como as orações ou outros bens, e causas semelhantes, próprias ou de outrem, sem as quais ninguém alcançará a salvação. Por isso, os predestinados devem se esforçar por bem agir e orar, porque, de tal modo se cumpre com certeza o efeito da predestinação. Donde o dito da Escritura (2 Pd 1, 10): Ponde cada vez maior cuidado em fazerdes certa a vossa vocação e eleição por meio das boas obras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção mostra que a predestinação não se pode ajudar das preces dos santos, quanto à preordenação em si mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De duplo modo dizemos que alguém é ajudado por outrem. De um modo, quando dele recebe auxílio; o que, sendo próprio do fraco, não convém a Deus. E nesse sentido que se deve entender o lugar: Quem ajudou o espírito do senhor? De outro modo, dizemos que alguém é ajudado por outrem, quando este lhe executa a obra; assim, o senhor é ajudado pelo criado. E deste modo Deus é de nós ajudado, quando lhe executamos a ordem, segundo a Escritura (1 Cor 3, 9): Porque nós outros somos uns cooperadores de Deus. Nem é isto por defeito da divina virtude, mas porque ela usa de causas intermédias para conservar nas coisas a beleza da ordem e também para comunicar às criaturas a dignidade causal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As causas segundas não podem, como vimos, escapar à ordem da causa primeira universal; antes, elas a executam. Por onde, a predestinação pode ser ajudada, mas não impedida pelas criaturas.

Questão 24: Do Livro da Vida

Devemos em seguida tratar do livro da vida. E sobre este assunto discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se o livro da vida é o mesmo que a predestinação.

(I Sent., dist. XL, q. 1, a. 2, ad 5; III, dist. XXXI, q. 1, a. 2, q. 2; De Verit., q. 7, a. 1, 4; ad Philipp., cap. IV, lect. I; ad Hebr., cap. XII; lect. IV).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o livro da vida não é o mesmo que a predestinação.

1. — Pois, diz a Escritura (Eccli 24, 32): Tudo isto é o livro da vida; e a Glosa: Isto é, o Novo e o Velho Testamento. Ora, isto não é a predestinação. Logo, o livro da vida não é o mesmo que a predestinação.

2. Demais. — Agostinho diz que o livro da vida é uma certa virtude divina, por força da qual cada um conserva na memória as suas boas ou más obras. Ora, a virtude divina não pertence à predestinação, mas, antes, ao atributo do poder. Logo, o livro da vida não é o mesmo que a predestinação.

3. Demais. — A predestinação se opõe a reprobção. Por onde, se o livro da vida fosse a predestinação, também haveria um livro da morte.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura (Sl 68, 29): sejam riscados do livro dos viventes — diz a Glosa: Este livro é o conhecimento de Deus, pelo qual predestinou à vida os que previu.

SOLUÇÃO. — Em relação a Deus falamos metaforicamente de livro da vida, por semelhança com as coisas humanas. Pois é costume dos homens inscrever num livro os eleitos a algum cargo, como os soldados, os conselheiros, que antigamente se chamavam Padres Conscritos. Ora, é claro, pelo que já dissemos, que todos os predestinados são eleitos por Deus à vida eterna. Por onde, a inscrição dos predestinados se chama livro da vida.

Dizemos, porém, metaforicamente, que está inscrito no intelecto o que alguém conserva com segurança na memória, conforme a Escritura (Pr 3, 1): Não te esqueças da minha lei e guarde o teu coração os meus preceitos; e logo em seguida: Grava-as sobre as tábuas do teu coração. Pois inscrevemos nos livros materiais para socorrer a memória. Por isso, chamamos livro da vida à ciência mesma de Deus, pela qual se lembra com segurança dos predestinados à vida eterna. Pois, assim como a escritura de um livro indica as coisas que devemos fazer, assim a ciência de Deus lhe significa os que devem ser levados à vida eterna, segundo aquilo da Escritura (2 Ti 2, 19): Porém, o fundamento de Deus está firme, o qual tem este selo: o Senhor conhece os que são dele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos podemos conceber o livro da vida. De um, significa a inscrição dos eleitos à vida; e é nesse sentido que agora tratamos de tal livro. De outro modo, significa as coisas que levam à vida. E isto de duas maneiras. Ou das coisas a serem feitas, e, assim, o Novo e o Velho Testamento se chamam livro da vida. Ou das já feitas, e assim livro da vida se chama aquela virtude divina pela qual cada um conserva na memória os próprios feitos. Como também livro da milícia pode chamar-se o livro onde se inscrevem os escolhidos para a milícia; ou onde se ensina a arte militar, ou onde se narram feitos militares.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não se costumam inscrever os rejeitados, mas os escolhidos. Por isso, não corresponde à reprobção um livro da morte, como à predestinação, o da vida.

RESPOSTA À QUARTA. — Racionalmente, difere da predestinação o livro da vida; pois, implica o conhecimento daquela, como resulta da Glosa citada.

Art. 2 — Se o livro da vida só concerne à vida gloriosa dos predestinados.

(III Sent., dist. XXXI, q. 1, a. 2, q^a 2; De Verit., q. 7, a. 5, 6, 7).

O segundo discute-se assim. — Parece que o livro da vida não concerne somente à vida gloriosa dos predestinados.

1. — Pois, o livro da vida é o conhecimento desta. Ora, Deus conhece pela sua, todas as outras vidas. Logo, o livro da vida concerne precipuamente à vida divina e não só à dos predestinados.

2. Demais. — Assim como a da glória, também a vida da natureza vem de Deus. Se, pois, o conhecimento daquela se chama livro da vida, também o desta há de assim chamar-se.

3. Demais. — Alguns são eleitos para a graça, que não o são para a vida da glória, como está claro na Escritura (Jo 6, 71): Não é assim que eu vos escolhi em número de doze? E contudo um de vós é o diabo. Ora, o livro da vida é a inscrição da eleição divina, como foi dito. Logo, também concerne à vida da graça.

Mas, *em contrário*, o livro da vida é o conhecimento da predestinação, como se disse. Ora, a predestinação só concerne à vida da graça, enquanto ordenada para a glória; pois não são predestinados os que, tendo a graça, ficam privados da glória. Logo, o livro da vida não concerne senão à glória.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o livro da vida supõe a inscrição ou conhecimento dos eleitos à vida. Ora, alguém só é eleito para o que não lhe cabe por natureza. E além disso, aquilo para o que alguém é eleito desempenha o papel de causa final. Assim o soldado não é escolhido ou inscrito para que se arme, mas para lutar, que é o fim próprio da milícia. Ora, o fim sobrenatural é a vida da glória, como dissemos. Logo, propriamente, é a esta que o livro da vida concerne.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vida divina, mesmo como gloriosa, é natural a Deus. Por onde, em relação a ela não há eleição nem por consequência livro da vida. Pois, não dizemos que um homem é eleito para ter sentidos, ou para qualquer atributo resultante da natureza.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.** — Em relação à vida natural, não há eleição nem livro da vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vida da graça não tem natureza de fim, mas de meio. Por onde, não dizemos de ninguém, que para ela seja eleito, senão enquanto ordenada para a glória. E por isso não se consideram eleitos, absolutamente falando, mas sim, relativamente, os que, tendo a graça, não alcançam a glória. Semelhantemente, só relativa, e não absolutamente, é que se consideram inscritos no livro da vida. Enquanto deles está determinado, na ordenação e na ciência divina, que hão de alcançar uma certa ordem para a vida eterna, conforme a participação da graça.

Art. 3 — Se alguém é riscado do livro da vida.

(I Sent., dist. XL, q. 1. a. 2, ad 5; q. 3, ad 3; III, dist. XXXI, q. 1, a. 2, qª 2; Ad Philipp., cap. IV. lect. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que ninguém é riscado do livro da vida.

1. — Pois, diz Agostinho: O livro da vida é a presciência de Deus, que não pode enganar-se. Ora, ninguém pode escapar à presciência de Deus, nem à predestinação. Logo, ninguém, pode ser riscado do livro da vida.

2. Demais. — Tudo o que existe num sujeito, existe ao modo deste. Ora, o livro da vida é algo de eterno e imutável. Logo, tudo o que nele existe há de existir, não temporal, mas imóvel e indelevelmente.

3. Demais. — Ser riscado opõe-se a ser inscrito. Ora, ninguém pode ser de novo inscrito no livro da vida. Logo, nem do mesmo, riscado.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 68, 29): Sejam riscados do livro dos viventes.

SOLUÇÃO. — No pensar de alguns, ninguém pode ser verdadeiramente riscado do livro da vida, mas somente, na opinião dos homens. Pois, é habitual a Escritura dizer, que uma coisa é feita quando é conhecida. E assim são considerados inscritos no livro da vida os de que os homens assim opinam, por causa da justiça presente, que neles descobrem. Mas então dele consideram-se riscados quando se sabe que, neste ou no futuro século, decaíram dessa justiça. E a Glosa também assim explica o sentido do salmo: — Sejam riscados do livro dos viventes.

Mas, entre os prêmios dos justos, está não serem riscados do livro da vida, segundo àquilo da Escritura (Ap 3, 5): Aquele que vencer será assim vestido de vestiduras brancas e eu não apagarei o seu nome do livro da vida. Ora, o prometido aos santos não o é só na opinião dos homens. Por onde, podemos dizer que não só à essa opinião, mas ainda à realidade se refere o ser ou não riscado do livro da vida. Pois, esse livro é a inscrição dos que são ordenados à vida eterna, à qual alguém é ordenado por duas causas: por predestinação divina, que nunca falha, e pela graça. Pois quem tem a graça por isso mesmo é digno da vida eterna; todavia esta ordenação, às vezes, falha, porque alguns eram ordenados, pela graça recebida, a alcançar a vida eterna, e, contudo, a perderam, pelo pecado mortal. Por onde, os ordenados pela predestinação divina a alcançar a vida eterna estão, absolutamente falando, inscritos no livro da vida; porque nele estão inscritos como havendo de alcançá-la, em si mesma; e esses não serão nunca dele riscados. Dizemos, porém, que estão inscritos no livro da vida, não absoluta, mas relativamente, os ordenados a alcançar a vida eterna, não por predestinação divina, mas só pela graça. Porque nele estão inscritos como havendo de alcançar a vida eterna em sua causa e não, em si mesma. E esses podem ser dele riscados, sem que isto se refira ao conhecimento de Deus, que ignoraria o que previu, mas à coisa conhecida, sabendo então Deus que, embora anteriormente ordenado à vida eterna, o que perdeu a graça já não o é.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ser riscado não se refere, como dissemos, ao livro da vida, relativamente à presciência, como se em Deus houvesse mudança; mas, relativamente às coisas previstas, que são mutáveis.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora as coisas sejam, em Deus, imutáveis, contudo em si mesmas, são mutáveis. E a esta situação é que se refere o ser riscado do livro da vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Do modo por que dizemos que alguém é riscado do livro da vida, podemos também dizer que é nele inscrito de novo. Quer quanto à opinião dos homens, ou porque de novo

começa, pela graça, a ordenar-se para a vida eterna. O que também está compreendido no conhecimento divino, embora não de novo.

Questão 25: Da Potência divina.

Depois de termos tratado da ciência e da vontade divinas, e do que lhes concerne, resta-nos tratar da potência divina.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se Deus tem potência.

(I Sent., dist. XLII, q. 1, a. 1; I Cont. Gent., cap. XVI; II. cap. II: De Pot., q. 1, a. 1; q. 7, a. 1).

O primeiro discute-e assim. — Parece que Deus não tem potência.

1. — Pois, a matéria prima está para a potência, como Deus, agente primeiro, para o ato. Ora, nenhum ato há na matéria prima, em si mesma considerada. Logo, nenhuma potência tem Deus, agente primeiro.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, melhor que a potência é o seu ato, pois é melhor a forma que a matéria, e a ação que a potência ativa, da qual é o fim. Ora, nada é melhor do que o existente em Deus, por ser divino tudo o que em Deus existe, como se demonstrou. Logo, nenhuma potência há em Deus.

3. Demais. — A potência é princípio de operação. Ora, como em Deus não há acidente, a operação divina é a sua essência. Mas, esta não tem nenhum princípio. Logo, a idéia de potência não convém a Deus.

4. Demais. — Como ficou demonstrado, a ciência e a vontade divinas são a causa das coisas. Ora, causa e princípio se identificam. Logo, não se pode atribuir a Deus potência, mas somente ciência e vontade.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 88, 9): Poderoso és, Senhor, e a tua vontade está sempre em roda de ti.

SOLUÇÃO. — Há duas espécies de potência — a passiva, que de nenhum modo existe em Deus; e a ativa, que lhe devemos atribuir, soberanamente. Pois, como é manifesto, um ser é princípio ativo de um efeito, na medida em que é atual e perfeito; e recebe uma ação, na medida em que é deficiente e imperfeito. Ora, como demonstramos, Deus é ato puro, absoluta e universalmente perfeito, não deixando lugar a nenhuma imperfeição. Por isso, soberanamente lhe convém ser princípio ativo, mas de nenhum modo, passivo. Pois, a natureza de princípio ativo convém à potência ativa, por ser esta princípio de ação transitiva. A potência passiva, pelo contrário, é princípio de sofrer a ação exterior, como diz o Filósofo. Donde se conclui, que Deus tem soberanamente a potência ativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A potência ativa não se divide do ato, por oposição, mas nele se funda; pois um ser age na medida em que é atual. Ao contrário, a potência passiva se divide do ato, por oposição; pois, um ser sofre na medida em que é potencial. Por onde, esta é a potência excluída de Deus, e não, a ativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sempre que o ato difere da potência, necessariamente aquele é que é mais nobre que esta. Ora, a ação de Deus não difere da sua potência, pois tanto esta como aquela lhe pertencem à essência, porque o seu ser não difere da sua essência. Por onde, nenhuma necessidade há de existir nada mais nobre que a potência de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A potência, nas criaturas, não só é princípio de ação, mas também de efeito. Assim, pois, em Deus se verifica a noção de potência, como princípio do efeito, mas não como princípio

de ação, a qual é a divina essência. Salvo conforme o modo de o entendermos. Assim, enquanto a essência divina encerra, exemplarmente, tudo o que há de perfeição nas criaturas, podemos concebê-la como dotada de ação e de potência, como também a concebemos sob a noção de suposto, que tem natureza, e sob a de natureza.

RESPOSTA À QUARTA. — Não concebemos a potência, em Deus, como diferente da ciência e da vontade divinas realmente, mas só racionalmente. Isto é, enquanto potência implica a idéia de princípio executor do que é mandado pela vontade, dirigida pela ciência, três coisas que existem em Deus identificadas. — Ou devemos dizer que a ciência mesmo ou a vontade divina, enquanto princípios efetivos, têm natureza de potência. Por onde, a consideração da ciência e da vontade precede, em Deus, à da potência, como a causa precede à obra e ao efeito.

Art. 2 — Se a potência de Deus é infinita.

(I Sent., dist. XLIII, q. I, a. 1; I Cont. Gent., cap. XLIII: De Pot., q. 1, a. 2: Compend. Theol., cap. XIX; VIII Physic., lect. XXIII: XII Metaph., lect. VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que a potência de Deus não é infinita.

1. — Pois, todo infinito é imperfeito, segundo o Filósofo. Ora, a potência de Deus não é imperfeita. Logo, não é infinita.

2. Demais. — Para não ser frustrada, toda potência há de manifestar-se pelo efeito. Ora, se a potência de Deus fosse infinita, poderia causar um efeito infinito. O que é impossível.

3. Demais. — O Filósofo prova, que se a potência de um corpo fosse infinita, moveria instantaneamente. Ora, Deus não move instantaneamente, mas, no tempo, a criatura espiritual; e no espaço e no tempo, a corpórea, segundo Agostinho. Logo, a sua potência não é infinita.

Mas, *em contrário*, Hilário diz que Deus tem imenso poder, é vivo e poderoso. Ora, o imenso é infinito. Logo, o poder divino é infinito.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a potência ativa existe em Deus enquanto ele é um ser em ato. Ora, o seu ser, não sendo limitado por nada de receptivo, é infinito, como ficou claro pelo que dissemos, quando tratamos da infinidade da essência divina. Por onde, necessariamente, a potência ativa de Deus é infinita. Ora, verifica-se que, quanto mais perfeita é a forma pela qual um agente obra, tanto maior é a sua potência de agir. Assim, quanto mais quente for um corpo, tanto maior será a sua potência de aquecer; e tê-la-ia mesmo infinita se o seu calor fosse infinito. Por onde, a essência divina, em si mesma, pela qual Deus age, sendo infinita, como demonstramos, infinita lhe há de ser a potência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo se refere ao infinito da matéria não determinada pela forma, infinito esse que convém à quantidade. Ora, não é assim infinita a divina essência, como demonstramose, por conseqüência, nem a sua potência. Donde não se segue que seja imperfeita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A potência de um agente unívoco se manifesta inteira no seu efeito; assim, a potência geratriz do homem só pode gerar outro homem. Mas a potência do agente não unívoco não se manifesta inteira na produção do seu efeito; assim, a potência solar, não se manifesta inteira na geração de um animal nascido da putrefação. Ora, manifestamente, Deus não é um agente unívoco; pois, como demonstramos, nada pode com ele convir, nem em espécie nem em gênero. Portanto, o seu efeito

sempre será menor que a sua potência. Logo, não é necessário esta se manifeste infinita, pela produção de um efeito infinito. Mas ainda, nem se frustraria a potência de Deus, se nenhum efeito produzisse. Pois, frustrado fica o que não atinge o fim para que se ordena. Ora, a potência de Deus não se ordena a nenhum efeito, como ao fim; antes, é o fim do seu efeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Filósofo prova que, se um corpo tivesse potência infinita moveria instantaneamente. E, contudo, demonstra que a potência do motor do céu é infinita porque pode mover em tempo infinito. Donde se conclui, segundo o seu pensamento, que se existisse, a potência infinita de um corpo moveria instantaneamente; não, porém, a potência de um motor incorpóreo. E a razão é que o corpo motor de outro é um agente unívoco, e, por isso, toda a potência do agente se manifesta no movimento. Ora, sendo tanto maior a potência do corpo motor, quanto mais velozmente move, por força, sendo infinita, moverá improporcionalmente mais rápido, o que é mover num instante. Mas o motor incorpóreo é um agente não unívoco. Por onde, não é necessário se manifeste toda a sua virtude no movimento, de modo que mova num instante. E, sobretudo, porque move segundo a disposição da sua vontade.

Art. 3 — Se Deus é onipotente.

(III^a, q. 13, a. 1; I Sent., dist. XLII, q. 2, a. 2; III, dist. I, q. 2, a. 3; II Cont. Gent., cap. XXII, XXV; De Pot., q. 1, a. 7; q. 5, a. 3; Quodl., III, q. 1, a. 1; V, q. 2, a. 1; XII, q. 2, a. 1; VI Ethic., lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus não é onipotente.

1. — Pois, todas as coisas podem ser movidas e sofrer uma ação. Ora, Deus, sendo imóvel, como vimos, não o pode. Logo, não é onipotente.
2. Demais. — Pecar é praticar um ato. Ora, Deus não pode pecar nem se negar a si mesmo, como diz a Escritura (2 Ti 2, 13). Logo, não é onipotente.
3. Demais. — Diz-se que Deus manifesta a sua onipotência, sobretudo perdoando e comiserando-se. Logo, o máximo que pode a divina potência é perdoar e comiserar-se. Ora, muito mais que perdoar e comiserar-se é criar outro mundo ou causa semelhante. Logo, Deus não é onipotente.
4. Demais. — Àquilo da Escritura (1 Cor 1, 20): — Deus convenceu de estultícia a sabedoria deste mundo — diz a Glosa: Deus convenceu de estultícia a sabedoria deste mundo mostrando ser possível o que ela julgava impossível. Por onde, não devemos julgar nada possível ou impossível, pelas causas inferiores, como o faz a sabedoria deste mundo, senão pelo poder divino. Logo, se Deus é onipotente tudo lhe é possível, e nada impossível. Mas, eliminando o impossível, eliminado fica o necessário; pois é impossível não existir o que existe necessariamente. Logo, nada será necessário se Deus for onipotente; e, portanto, Deus não é onipotente.

Mas, *em contrário*, diz o Evangelho (Lc 1, 37): Porque a Deus nada é impossível.

SOLUÇÃO. — Todos, em geral, confessam que Deus é onipotente, mas é difícil mostrar a razão dessa onipotência. Pois, pode ser dúbio o sentido dessa atribuição: Deus pode tudo. — Mas, quem considerar retamente compreenderá que, referindo-se a potência ao possível, o dizer-se que Deus pode tudo não significa senão que pode tudo o que for possível e, por isso, dize-mo-lo onipotente. Ora — possível — é susceptível de duplo sentido, segundo o Filósofo.

Num sentido, é relativo a alguma potência; assim, dizemos ser possível ao homem o que lhe depende da potência. Ora, não podemos dizer que Deus é onipotente por poder tudo o possível à natureza criada, porque a divina potência tem maior amplitude. Por outro lado, se dissermos que Deus é onipotente, porque pode tudo o que ao seu poder é possível, haverá círculo nesta explicação da onipotência. Pois, seria o mesmo dizer que Deus é onipotente por poder tudo o que pode. Donde se conclui que Deus é dito onipotente por poder tudo o que é absolutamente possível; que é outro sentido da expressão — possível. Assim, uma coisa é possível ou impossível, absolutamente, pela relação dos termos. Há possível absoluto quando o predicado não repugna ao sujeito, p. ex., Sócrates estar sentado; e impossível absoluto, quando repugna, p. ex., ser um homem asno. Mas, devemos considerar que, agindo todo agente conforme a sua natureza, a cada potência ativa, segundo a natureza do ato em que se funda, assim, lhe corresponde o possível, como objeto próprio. P. ex., o que pode ser aquecido é objeto próprio da potência calefactiva. Ora, o ser divino, fundamento da divina potência, é infinito, não limitado a nenhum gênero de ser, mas encerra exemplarmente a perfeição de todo o ser. Por onde, tudo o que tem ou pode ter natureza de ente está contido na possibilidade absoluta, em relação à qual dizemos que Deus é onipotente. Pois, só a noção de não ser se opõe à de ser. Portanto, só repugna à noção do possível absoluto, objeto da onipotência divina, o que implica em si simultaneamente o ser e o não-ser. Porque isto não está sujeito a ela; não por deficiência da potência divina, mas, por não ter natureza de factível, nem de possível. Por onde, tudo o que não implique contradição está contido nesses possíveis, relativamente aos quais dizemos que Deus é onipotente. As coisas, porém, que implicam contradição não constituem objeto da divina onipotência, por não poderem ter a natureza de coisas possíveis. Por isso, é mais conveniente dizer que não podem ser feitas, em vez de dizer que Deus não pode fazê-las. Nem isto vai contra as palavras do Anjo: Porque a Deus nada é impossível. Pois, o contraditório, não podendo ser conceito, nenhum intelecto pode concebê-lo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como vimos, é pela potência ativa e não, pela passiva, que dizemos ser Deus onipotente. Logo, não repugna à onipotência não poder ser movida nem sofrer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pecar é desviar-se da ação perfeita. Por onde, poder pecar é poder desviar-se, ao agir, o que repugna à divina onipotência. Por isso, Deus sendo onipotente, não pode pecar. E o dito do Filósofo — Deus, como o homem virtuoso, pode fazer o mal — pode-se entender condicionalmente, isto é, como aquilo cujo antecedente é impossível; assim, se dissermos que Deus pode agir mal, se quiser. Pois, nada impede seja verdadeira uma cláusula condicional, de que o antecedente e o conseqüente são impossíveis; como se dissermos, p. ex., — se o homem é asno, tem quatro pés. Ou então, podemos entender essa afirmação no sentido que Deus pode fazer certas coisas que, agora, nos parecem más, e que seriam boas se ele as fizesse. Ou então, o Filósofo se exprime de acordo com a comum opinião dos gentios, que diziam transformarem-se os homens em deuses, como Júpiter ou Mercúrio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Dizemos que a onipotência de Deus se manifesta, sobretudo em perdoar e comiserar-se, porque o perdoar livremente os pecados é prova do seu poder sumo; pois, quem está sujeito à lei de um superior não pode livremente perdoá-los. Ou porque, perdoados aos homens e deles comiserando-se, leva-os Deus a participar do infinito bem, último efeito da divina virtude. Ou ainda porque, como dissemos, o efeito da divina misericórdia é o fundamento de todas as obras divinas, pois, o devido a alguém só o é pelo indevido que Deus lhe deu. E nisto principalmente se manifesta a divina bondade à qual pertence à instituição primeira de todos os bens.

RESPOSTA À QUARTA. — O possível absoluto é assim chamado por sê-lo por si mesmo, e não, por causas superiores ou inferiores. O possível, porém, assim denominado relativamente a uma potência, o

é pela causa próxima. Por onde, o que, por natureza, só pode ser feito por Deus, como criar, justificar e coisas semelhantes, chama-se possível em virtude de uma causa superior. Aquilo porém que é de natureza a ser feito por causas inferiores chama-se possível em virtude dessas causas; pois, da condição da causa próxima provém a contingência ou a necessidade do efeito, conforme dissemos. Por onde, considera-se estulta a sabedoria do mundo por julgar impossível a Deus o que o é à natureza. E assim, é claro que a onipotência de Deus não exclui das coisas a impossibilidade e a necessidade.

Art. 4 — Se Deus pode tornar o passado inexistente.

(IIa Ilae, q. 152, a 3, ad 3; I Sent., dist. XLII, q. 2, a. 2; II Cont. Gent., cap. XXV; De Pot., q. 1, a. 3, ad 3; Quodl., V, q. 7, a. 1; VI Ethic., 1ecl. II).

O quarto discute-se assim. — Parece que Deus pode tornar o passado inexistente.

1. — Pois, o impossível por si é mais impossível que o por acidente. Ora, Deus pode fazer o impossível por si, como, dar vista a um cego ou ressurgir um morto. Logo, com maior razão, pode fazer o impossível por acidente. Ora, o passado não ter sido é impossível por acidente; por ex., só por ser já passado, é acidentalmente impossível Sócrates não correr. Logo, Deus pode tornar o passado inexistente.

2. Demais. — Como o seu poder não diminui, tudo o que Deus pôde fazer ainda o pode. Ora, antes de Sócrates ter corrido, Deus podia fazer com que não corresse. Logo, depois que correu, pode fazer com que não tenha corrido.

3. Demais. — A caridade é maior virtude que a virgindade. Ora, Deus pode reparar a caridade perdida. Logo, também a virgindade. E, portanto pode fazer com que não seja corrupta aquela que o foi.

Mas, *em contrário*, Jerônimo: Deus, que pode tudo, não pode tornar virgem uma corrupta. Logo, pela mesma razão, não pode fazer com que o passado não seja.

SOLUÇÃO. — O poder de Deus, como dissemos, não abrange o que implica contradição. Ora, o passado não ter sido implica contradição. Pois, assim como a implica dizer que Sócrates está e não está sentado, assim também que esteve e não esteve sentado. Porque, se dizer que esteve sentado é enunciar um passado, dizer que não o esteve é enunciar o que não se deu. Por onde, não está no poder divino tornar inexistente o passado. E é o que diz Agostinho: Quem diz: se Deus é onipotente torne o feito não feito, não vê que diz: se é onipotente torne falso o que em si é verdadeiro. E o Filósofo: Deus só está privado de tornar o feito não feito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É impossível, por acidente, o passado não ter sido, considerando-se o passado, i. é, a corrida de Sócrates. Contudo, considerando o passado, como tal, é impossível a inexistência, não só em si mesma, mas absolutamente, por implicar contradição. E assim, é mais impossível do que ressurgir um morto, que não a implica, e se chama impossível relativamente ao poder natural. Ora, impossíveis como este estão no poder de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus, pela perfeição do seu poder, pode tudo, mas lhe escapa à potência o que não tem natureza de possível. Assim também, se atendermos à imutabilidade do seu poder, Deus pode tudo o que pôde; porém, certas coisas que, antes quando eram factíveis, tinham a natureza de possível, já não a têm quando feitas. E, então dizemos que não as pode, por não poderem elas ser feitas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora Deus possa remover toda corrupção da alma e do corpo da mulher corrupta, todavia, não pode fazer com que não tenha sido corrupta; como também não pode fazer com que um pecador não o tenha sido e que não tivesse perdido a caridade.

Art. 5 — Se Deus só pode fazer o que faz.

(I Sent., dist. XLIII, q. 2; II Cont. Gent., cap. XXIII. XXVI, XXVII; III, cap. XCVIII, De Pot., q. 1, a. 5).

O quinto discute-se assim. — Parece que Deus só pode fazer o que faz.

1. — Pois, não pode fazer o que não previu nem preordenou que devia fazer. Ora, só previu e preordenou que havia de fazer o que faz. Logo, só pode fazer o que faz.

2. Demais. — Deus só pode o que deve e o que é justo que se faça. Ora, nem deve nem é justo fazer o que não faz. Logo, só pode fazer o que faz.

3. Demais. — Deus só pode fazer o bom e conveniente às coisas feitas. Ora, não lhes é bom nem conveniente às coisas feitas por Deus, o que existirem diferentemente do que existem. Logo, Deus só pode fazer o que faz.

Mas, *em contrário*, o Evangelho (Mt 26, 53): Acaso cuidas tu que eu não posso rogar a meu pai, e que ele me não porá aqui logo pronto mais de doze legiões de anjos? Mas nem ele rogava, nem o pai mandava, para repelir os Judeus. Logo, Deus pode fazer o que não faz.

SOLUÇÃO. — Sobre este assunto houve duas sortes de erros.

Uns disseram que Deus age como por necessidade de natureza. Pois, assim como da ação dos seres naturais só podem provir os efeitos dela provenientes, p. ex. do sêmen humano, o homem, e da semente da oliveira, a oliveira, assim também, da ação divina não poderiam resultar outros seres ou outra ordem de seres diferentes dos atualmente existentes. — Mas, como já demonstramos, Deus não age por necessidade de natureza, senão que a sua vontade é a causa de todas as coisas; e nem a sua vontade, natural e necessariamente, está determinada a produzi-las. Por onde, de nenhum modo a ordem atual das coisas provém de Deus necessariamente e de maneira tal, que não possa provir outra.

Outros, porém, disseram que o poder divino se determinou à ordem atual dos seres, por causa da ordem da sapiência e da justiça divinas, sem as quais Deus nada faz. — Mas, a potência, que é a essência de Deus, não difere da sua sabedoria. Por onde, podemos dizer, com razão, que nada está no poder de Deus, que não esteja na ordem da divina sabedoria; pois, esta compreende todo o poder da potência. Contudo, a ordem que a divina sabedoria infundiu nas coisas, e na qual está o fundamento da justiça, como dissemos, não condiz de modo tal com a sabedoria divina, que esta fique limitada a tal ordem. Pois é manifesto que todo o fundamento da ordem que o sábio infunde nas coisas que faz, deriva do fim. Quando, pois, o fim se proporciona às coisas feitas em vista dele, a sabedoria de quem as fez se limita a uma ordem determinada. Mas a divina bondade é um fim que excede, sem proporções, a todas as criaturas. Portanto não está a divina sabedoria determinada a nenhuma ordem de seres com exclusão de qualquer outra. Por onde, devemos concluir que Deus pode, absolutamente falando, fazer coisas diferentes do que faz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Em nós, a potência e a essência diferem da vontade e do intelecto; o intelecto, da sapiência; à vontade, da justiça. Por isso, o que está na potência pode não estar na vontade justa ou no intelecto sábio. Mas, em Deus, identificam-se a potência, a essência, a vontade,

o intelecto, a sapiência e a justiça. Portanto, nada pode lhe estar na potência que também não o possa na vontade justa e no intelecto sábio. Contudo, a sua vontade, como vimos, não está necessariamente determinada a esta ou àquela coisa, a não ser talvez por suposição. Nem a sabedoria de Deus e a sua justiça estão determinadas a essa ordem, como dissemos. Pois, nada impede esteja alguma coisa no poder divino, que Deus não quer e não está incluído na ordem de coisas que estabeleceu. E compreendendo nós o poder como exequente, a vontade, como imperante, e o intelecto e a sapiência, como dirigentes, dizemos que Deus pode, por potência absoluta, tudo o que é atribuído ao seu poder, em si mesmo considerado. E isto abrange tudo o que tem natureza de ser, como vimos. Dizemos, porém, que Deus pode, por potência ordenada o que a esta é atribuído, enquanto executora da ordem da vontade justa. Por onde, devemos concluir, que, pela potência absoluta, Deus pode fazer coisas diversas das que previu e preordenou que haveria de fazer. Não é possível, porém, faça coisas diversas das que previu e predeterminou que haveria de fazer. Pois, o seu próprio fazer está sujeito à presciência e à preordenação; não porém o seu poder, que lhe é natural. Por onde, Deus faz o que quer; porém, o que pode não é porque o queira, mas, porque está na sua natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus nada deve a ninguém, senão a si próprio. Por isso, dizer que Deus só pode fazer o que deve é dizer que só pode o que lhe é conveniente e justo. Mas, duplo é o sentido da expressão conveniente e justo. Considerando a expressão — conveniente e justo — como ligada, primeiro, com o verbo é, de modo que se restrinja ela às causas presentes e, assim, se refira à potência, essa expressão é falsa e o seu sentido é: Deus só pode fazer o que presentemente é conveniente e justo. Mas, se a ligarmos, primeiramente, ao verbo pode — que tem força ampliativa, e, depois, ao verbo — é — significará algo de presente e confuso; e, então, será verdadeira neste sentido: Deus só pode fazer aquilo que, se o fizesse, seria conveniente e justo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não obstante a ordem atual das causas determinadas às existências, contudo a tal ordem não ficam limitadas a sapiência nem o poder divino. Onde, embora às coisas existentes nenhuma outra ordem seja boa e conveniente, entretanto Deus poderia fazer outras e lhes impor outra ordem.

Art. 6 — Se Deus pode fazer coisas melhores que as que faz.

(I Sent., dist. XLIV, a. 1, 2, 3).

O sexto discute-se assim. — Parece que Deus não poderia fazer coisas melhores que as que faz.

1. — Pois, tudo o que Deus faz, potentíssima e sapientíssimamente o faz. Ora, tanto melhor fazemos o que tanto mais poderosa e sabiamente fazemos. Logo, Deus não pode fazer melhor do que faz.

2. Demais. — Agostinho assim argumenta: Se Deus podia e não quis gerar o Filho igual a si, foi invejoso. Pela mesma razão, foi invejoso, se podia e não quis fazer as coisas melhores, que as fez. Ora, a inveja de nenhum modo existe em Deus. Logo, tudo o que fez é ótimo e, portanto, nada pode fazer melhor do que faz.

3. Demais. — Não é possível fazer nada melhor do que aquilo que em máximo grau é bom, pois, nada é maior que o máximo. Ora, como diz Agostinho, cada coisa que Deus fez é boa; mas muito boa é a simultânea universalidade das coisas; porque todas compõem a admirável beleza do universo. Logo, Deus não pode fazer melhor o bem do universo.

4. Demais. — Cheio de graça, de verdade e repleto sem medida, do Espírito, o Homem Cristo não pode ser melhor. Mas, também se diz que a beatitude criada é o sumo bem e, portanto não pode ser melhor. E ainda, a Virgem Maria, exaltada sobre todos os coros dos anjos, não pode ser melhor. Logo, nem tudo Deus pode fazer melhor do que fez.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz que Deus é poderoso para fazer todas as coisas mais abundantemente do que pedimos ou entendemos (Ef 3, 20).

SOLUÇÃO. — Dupla é a bondade de uma coisa. Uma, pertence-lhe à essência; assim, ser racional é da essência do homem. E, quanto a esta bondade, Deus não pode fazer um ser melhor do que é, embora possa fazer outro melhor. Assim, não pode fazer o número quaternário maior; pois, se fosse maior, já não seria quaternário, mas outro número. Ora, a adição da diferença substancial, nas definições, é como a da unidade, nos números, como diz Aristóteles. Outra é a bondade exterior à essência do ser; assim o bem do homem é ser virtuoso ou sábio. E, quanto a esta, Deus pode fazer coisas melhores do que as que fez. Mas, absolutamente falando, Deus pode fazer qualquer coisa melhor que a fez.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Se, quando dizemos que Deus pode fazer melhor alguma coisa do que fez, melhor for um nome, a proposição é verdadeira, pois, pode fazer uma coisa melhor do que qualquer outra. E a mesma coisa pode, de certo modo, fazê-la melhor; embora, de outro modo, não o possa. Mas, como dissemos, se melhor for advérbio e implicar o modo por parte de quem faz, então Deus nada pode fazer melhor, porque nada pode fazer com maior sabedoria e bondade. Se, porém, o advérbio implica o modo no que é feito, então Deus pode fazer melhor, porque pode dar às coisas que fez um melhor modo accidental de existir, embora não essencial.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Da natureza do filho é, quando for perfeito, igualar-se ao pai; mas não é da natureza de nenhuma criatura ser melhor do que Deus a fez. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Supostas coisas existentes, o universo não pode ser melhor, por causa da convenientíssima ordem, que Deus lhes atribuiu, no que consiste o bem do mesmo. Pois, se uma delas fosse melhor, corromper-se-ia a proporção da ordem; como haveria de corromper-se a melodia da citara, se fosse uma corda mais tensa que outra. Mas Deus poderia fazer outras coisas, ou acrescentá-las às já feitas, e então o universo seria melhor.

RESPOSTA À QUARTA. — A humanidade de Cristo, por estar unida a Deus; a beatitude criada, por ser a fruição de Deus, e a beata Virgem, por ser a Mãe de Deus, têm uma certa dignidade infinita, proveniente do bem infinito, que é Deus. E, por este lado, nada pode ser melhor que elas, bem como, nada pode ser melhor que Deus.

Questão 26: Da beatitude divina.

Depois de termos tratado da unidade da divina essência, devemos tratar da divina beatitude. E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a beatitude convém a Deus.

(II Sent., dist. 1, q. 2, a. 2, ad 4; I Conto Gent., cap. C).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a beatitude não convém a Deus.

1. — Pois, segundo Boécio, ela é o estado perfeito pela reunião de todos os bens. Ora, em Deus não existe reunião de bens nem composição. Logo, não lhe convém a beatitude.

2. Demais. — A beatitude ou a felicidade é o prêmio da virtude, segundo o Filósofo. Ora, em Deus não convém o prêmio, tampouco o mérito. Logo, nem a bem-aventurança.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo (1 Ti 6, 15): A Cristo mostrará Deus a seu tempo o bem-aventurado e o só poderoso, o Rei dos reis, e o Senhor dos senhores.

SOLUÇÃO. — A Deus convém a máxima beatitude. Pois, o que se entende pela denominação de beatitude é o bem perfeito da natureza intelectual, à qual compete conhecer a suficiência do bem que possui; da qual depende o bem ou o mal, que lhe possa suceder, e o ser senhora dos seus atos. Ora, uma e outra coisa convém excelentissimamente a Deus, isto é, ser perfeito e inteligente. Por onde a máxima beatitude lhe convém.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A reunião dos bens existe em Deus, não, a modo de composição, mas, por simplicidade. Porque, o múltiplo nas criaturas preexiste em Deus de modo simples e uno, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — À beatitude ou à felicidade se acrescenta o prêmio quando a adquirimos, assim como o termo da geração se acrescenta ao ser, que passa da potência para o ato. Portanto, como Deus tem o ser, sem que seja gerado, assim, sem merecer, tem a beatitude.

Art. 2 — Se Deus é feliz pelo intelecto.

(II Sent., dist. XVI, a. 2; I TIM., cap. VI lect III).

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não é feliz pelo intelecto.

1. — Pois, a beatitude é o sumo bem. Ora, Deus é bom por essência, porque o bem é próprio ao ser que é por essência, segundo Boécio. Logo, também a beatitude existe em Deus, pela sua essência e não, pelo intelecto.

2. Demais. — A beatitude tem natureza de fim. Ora, o fim, como o bem, é objeto da vontade. Logo, Deus é feliz pela vontade e não, pelo intelecto.

Mas, *em contrário*, Gregório: Glorioso é ele que, gozando-se a si mesmo, não precisa do louvor accidental. Ora, ser glorioso é ser feliz. E como gozamos de Deus pelo intelecto, porque a visão é a recompensa total, segundo Agostinho, a beatitude existe em Deus, pelo intelecto.

SOLUÇÃO. — A beatitude, como do sobredito se colhe, significa o bem perfeito da natureza intelectual. Donde, do mesmo modo que cada ser deseja a sua perfeição, também a natureza intelectual deseja naturalmente ser feliz. Ora, a operação da inteligência pela qual uma natureza intelectual apreende, de certo modo, tudo, é o que há nessa natureza de mais perfeito. Logo, a beatitude de qualquer natureza intelectual criada consiste em entender. Mas, em Deus, a essência e o entender só diferem pela noção racional, e não, realmente. Portanto, devemos atribuir a Deus a beatitude pela inteligência, bem como aos bem-aventurados, assim chamados por assimilação com a beatitude divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O argumento prova que Deus é feliz por essência; não porém, que a felicidade lhe convenha em virtude da sua essência, mas antes, em virtude do intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A beatitude, sendo um ser, é objeto da vontade. Ora, o objeto nós o concebemos como anterior ao ato da potência. Por onde, quanto ao modo de entender, a beatitude divina é anterior ao ato da vontade que nela repousa. Ora, ela não pode ser senão um ato da inteligência. Logo, a beatitude consiste num ato do intelecto.

Art. 3 — Se Deus é a beatitude de todos os que são felizes.

(Ia IIae, q. 3, a. 1; IV Sent., dist. XLIX, q. 1, a. 2, q. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus é a beatitude de todos os que são felizes.

1. — Pois, Deus é o sumo bem, como se viu. Ora, como também resulta do sobredito, é impossível haver vários bens sumos. Logo, a beatitude, sendo por essência o sumo bem, não é outra senão Deus.

2. Demais. — A beatitude é o fim da natureza racional. Ora, ser tal fim só a Deus convém. Logo, só Deus é a beatitude dos que são felizes.

Mas, *em contrário*, a felicidade de um é maior que a de outro, conforme a Escritura (1 Cor 15, 41): Há diferença de estrela a estrela, na claridade. Ora, nada é maior do que Deus. Logo, a felicidade é algo diverso de Deus.

SOLUÇÃO. — A beatitude da natureza intelectual consiste num ato do intelecto, no qual podemos considerar dois elementos: o objeto do ato, que é o inteligível; e o próprio ato, que é o entender. Considerada, pois, em relação ao seu objeto, a beatitude é só Deus; porque só é feliz quem entende a Deus, como diz Agostinho: Feliz quem te conhece, mesmo sendo ignorante do mais. Mas, relativamente ao ato de quem entende, a beatitude é algo de criado, nas criaturas felizes. Em Deus, porém, é algo de in-creado, mesmo nesta segunda relação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quanto ao seu objeto, a beatitude é o sumo bem absoluto. Mas, quanto ao ato é o sumo bem das criaturas felizes, não absoluto, mas no gênero dos bens participados por elas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há duplo fim, segundo o Filósofo: um, que consiste na coisa possuída, outro, na posse desta coisa. Assim, para o avaro, o fim é o dinheiro e a aquisição dele. Ora, da criatura racional é o fim último Deus, como coisa; e a beatitude criada, como uso, ou antes, como fruição da coisa.

Art. 4 — Se a beatitude de Deus inclui todas as outras.

(I Cont. Gent., cap. CII).

O quarto discute-se assim. — Parece que a divina beatitude não inclui todas as outras.

1. — Pois, há beatitudes falsas. Ora, em Deus nada pode ser falso. Logo, a divina beatitude não inclui todas as outras.

2. Demais. — Para alguns a beatitude consiste em coisas corpóreas, como os prazeres, as riquezas e coisas semelhantes, que não podem convir a um Deus incorpóreo. Logo, a beatitude de Deus não inclui todas as outras.

Mas, *em contrário*, a beatitude é uma certa perfeição. Ora, a divina perfeição inclui todas as outras, como dissemos. Logo, a divina beatitude inclui todas as outras.

SOLUÇÃO. — Tudo o que em qualquer beatitude verdadeira ou falsa, é desejável, preexiste na divina, total e eminentemente. Pois, quanto à felicidade contemplativa, Deus tem contínua e certíssima contemplação de si e de todos os demais seres. Quanto à ativa, tem o governo de todo o universo. Quanto à felicidade terrena, consistente no prazer, nas riquezas, no poder, na dignidade, e na glória, segundo Boécio, tem o gáudio de si mesmo e de todos os demais seres, em lugar do prazer; em lugar das riquezas, a onímoda abundância, que elas prometem; a onipotência, em lugar do poder; a regência de tudo, em lugar da dignidade e, em lugar da glória, a admiração de todas as criaturas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Falsa, e portanto, inexistente em Deus, é a beatitude que não tem natureza verdadeira. Mas, o que quer que se assemelhe, tenuemente que seja com a beatitude, preexiste totalmente na divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os bens existentes corporalmente, nos seres corpóreos, existem em Deus ao modo deste, isto é, espiritualmente.

E no atinente à unidade da divina essência, baste o que dissemos até aqui.

Tratado De Deo Trino

Questão 27: Da processão ou da origem das pessoas divinas

Depois de termos tratado do que concerne à unidade da essência divina, resta tratar do que pertence à Trindade das Pessoas, em Deus. E distinguindo-se as Pessoas divinas pelas relações de origem, devemos, conforme a ordem da doutrina, tratar primeiro da origem ou da processão; segundo, das relações de origem; terceiro, das Pessoas.

Sobre a processão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se em Deus há alguma processão.

(I Sent., dist. XIII, a. 1; IV Cont. Gent., cap. XI; De Pot., q. 10, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que em Deus não há nenhuma processão.

1. — Pois, processão significa movimento para o exterior. Ora, em Deus nada há de móvel nem exterior. Logo, nem processão.
2. Demais. — Todo procedente é diverso daquilo de que procede. Ora, em Deus, sumamente simples, não há nenhuma diversidade. Logo, em Deus não há processão.
3. Demais. — Proceder de outro parece repugnar à noção de primeiro princípio. Ora, Deus é o primeiro princípio, como já se demonstrou. Logo, em Deus não pode haver processão.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor (Jo 8, 42): Eu saí de Deus.

SOLUÇÃO. — A Escritura usa, falando das coisas divinas, de expressões que implicam processão. Ora, dessa processão há vários conceitos. Uns a compreendem no sentido em que o efeito procede da causa; e assim Ário, dizendo que o Filho procede do Pai como a primeira criatura deste, e o Espírito Santo, do Pai e do Filho, como criatura de ambos. E segundo esta opinião, nem o Filho nem o Espírito Santo seriam verdadeiro Deus, o que vai contra a Escritura quando diz, do Filho (1 Jo, 5, 20): E estejamos em seu verdadeiro Filho. Este é o verdadeiro Deus; e do Espírito Santo (1 Cor 6, 19): Acaso não sabeis que os vossos membros são templos do Espírito Santo? Ora, só Deus pode ter templo. — Outros, porém, concebem a processão no sentido em que se diz que a causa se manifesta no efeito, movendo-o ou imprimindo-lhe a sua semelhança. Assim o entendeu Sabélíio, ensinando que o mesmo Deus Padre se chama Filho, enquanto encarnado na Virgem, e Espírito Santo enquanto santifica e dá vida à criatura racional. Mas contra esta doutrina vão as palavras do Senhor, a respeito de si mesmo (Jo 5, 19): O Filho não pode de si mesmo fazer coisa alguma; e muitas outras, mostram não ser o Pai o mesmo que o Filho.

Mas, consideradas diligentemente, ambas essas opiniões concebem a processão como tendendo para o exterior; e por isso não a atribuem a Deus. Mas como toda processão supõe uma certa ação, assim como pela ação que recai sobre a matéria exterior, a processão é exterior, assim pela que permanece no próprio agente, é interior. O que sobretudo se vê no intelecto, cuja ação, o inteligir, permanece no ser que entende; pois, quem entende, por isso mesmo causa algo dentro de si, que é o conceito da coisa entendida, nascida da potência intelectual e procedente do conhecimento da coisa. E esse conceito, expresso pela palavra, chama-se verbo mental, significado pelo verbo oral. Mas, como Deus está acima de tudo, o que dele se diz não se deve entender ao modo das criaturas ínfimas, que são os corpos, mas

por semelhança com as criaturas supremas, que são as substâncias intelectuais, se bem tal semelhança seja deficiente para representar o divino. Por onde, não se deve conceber a processão como a dos seres corpóreos, quer pelo movimento local, quer pela ação de alguma causa produtora de um efeito exterior, como o calor procedente do agente, que aquece, para o corpo aquecido; mas segundo a emanação inteligível, isto é, do verbo inteligível emanando de quem o pronuncia e neste permanecendo. E é assim que a fé católica atribui a processão a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ela se funda na processão por movimento local, ou na que se realiza pela ação transitiva para a matéria exterior ou o efeito exterior. Ora, tal processão não existe em Deus, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que procede por processão exterior deve ser diverso daquilo donde procede; mas o que procede interiormente pelo processo inteligível, não é necessariamente diverso; antes, quanto mais perfeitamente proceder, tanto mais se unifica com o ser donde procede. Pois, é manifesto, que quanto mais uma coisa é inteligida, tanto mais íntima e mais unida com o ser inteligente é a concepção intelectual; porque o intelecto, ao inteligir em ato, unifica-se com a coisa inteligida. Donde, como o inteligir divino é o auge da perfeição, como vimos, necessário se faz que o Verbo divino seja perfeitamente uno com o ser donde procede, sem a mínima diversidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Proceder de um princípio, como de estranho e diverso, repugna à essência do primeiro princípio; mas proceder como íntimo e sem diversidade, de maneira inteligível, é da essência do primeiro princípio. Assim, pois, quando dizemos ser o construtor o princípio da casa, esse princípio inclui, por essência, a concepção da sua arte, que também se incluiria na essência do primeiro princípio se tal princípio fosse o construtor. Ora, Deus, primeiro princípio das coisas, está para as coisas criadas como o artífice, para as artificadas.

Art. 2 — Se a processão, em Deus, pode chamar-se geração.

(IV Cont. Gent., cap. X, XI; De Pot., q. 2, a. 1; Opusc. II, Contra Graecos, Armemos, etc., cap. III; Compend. Theologiae, cap. XL, XLIII; ad Coloss., cap. 1, lect IV).

O segundo discute-se assim. — Parece que a processão, em Deus, não pode chamar-se geração.

1. — Pois, a geração é a passagem do não ser para o ser e se opõe à corrupção, sendo a matéria o sujeito de uma e outra. Ora, nada disto convém a Deus. Logo, não pode haver nele geração.

2. Demais. — Como se disse, em Deus há processão ao modo inteligível. Ora, em nós, tal processão não se chama geração. Logo, nem em Deus.

3. Demais. — Todo gerado, recebendo o ser do gerador, o ser de qualquer gerado é recebido. Mas nenhum ser recebido é por si subsistente. Ora, como o ser divino é por si subsistente, segundo antes se provou, segue-se que o ser de nenhum gerado é divino. Logo, em Deus não há geração.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 2, 7): Eu te gerei hoje.

SOLUÇÃO. — A processão do Verbo, em Deus, chama-se geração. O que se evidencia considerando-se que em duplo sentido usamos do vocábulo geração. Num sentido, é comum a todos os seres susceptíveis de geração e de corrupção; e assim, a geração nada mais é que a mudança do não-ser para o ser. Noutro sentido, refere-se propriamente aos seres vivos; e assim, a geração significa a origem de um ser vivo do princípio vivente conjunto, ao que propriamente se chama natividade. Todavia, nem

tudo que de tal maneira existe se diz gerado, senão propriamente o que procede por semelhança de natureza. Assim, o pêlo ou o cabelo não têm a natureza de ser gerado ou de filho, mas somente aquilo que procede por semelhança de natureza. Não, porém, qualquer semelhança. Assim, os vermes, gerados dos animais, não têm natureza de geração nem de filiação, embora tenham semelhança genérica. O que é necessário, pois, para haver em essência tal geração, é que ela proceda por semelhança, em a natureza da mesma espécie, como o homem procede do homem e o cavalo, do cavalo. Ora, nos seres vivos, que passam da potência para o ato, como o homem e os animais, incluem-se ambos os modos de geração. Se, porém houver algum ser vivo cuja vida não seja uma passagem da potência para o ato, a processão, se porventura existir em tal ser, exclui absolutamente a primeira espécie de geração, mas pode ter a própria dos seres vivos. — Por onde, a processão do Verbo, em Deus, é por natureza uma geração, pois procede a modo de atividade inteligível, que é uma operação vital, e de um princípio conjunto, como dissemos; e pela razão de semelhança, pois a concepção do intelecto é semelhança da coisa inteligida, e é existente na mesma natureza, sendo em Deus idênticos o inteligir e o existir, como demonstramos. Portanto, a processão do Verbo, em Deus, se chama geração e o próprio Verbo procedente se chama Filho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ela colhe, quanto à geração no primeiro sentido, enquanto implica a passagem da potência para o ato. E, nesse sentido, não existe em Deus, como o dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O inteligir em nós não é a substância mesma do intelecto. Por onde, o nosso verbo, procedente da atividade intelectual, não é da mesma natureza que o ser donde procede; e por isso não tem a natureza própria e completa da geração. Ao contrário, o inteligir divino é a substância mesma do ser divino que inteligé, como vimos. Por onde, o Verbo procede como subsistente na mesma natureza, e por isso propriamente se chama gerado e Filho. Daí o empregar a Escritura expressões próprias a significar a geração dos seres vivos, como a concepção e o parto, para exprimir a processão da divina Sapiência. Assim, da pessoa da divina Sapiência diz (Pr 8, 24): Ainda não havia os abismos e eu estava já concebida. Antes de haver outeiros era eu dada à luz. Porém, usamos do nome concepção, em relação ao nosso intelecto, por existir no verbo deste semelhança com a causa inteligida, embora não haja identidade de natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem tudo o que é recebido o é num sujeito; do contrário não se poderia dizer que toda a sua substância a criatura a tenha recebido de Deus; pois, não há nenhum sujeito capaz de receber toda a sua substância. Por onde, o que é gerado, em Deus, recebe o ser do gerador; não que tal ser seja recebido em alguma matéria, o que repugna à subsistência do ser divino; mas se diz recebido enquanto, procedendo de outro, tem o ser divino, e não como tendo existência diversa da do ser divino. Pois a própria perfeição do ser divino contém o Verbo, por processão inteligível; e o princípio do Verbo, bem como tudo o que lhe pertence à perfeição, como dissemos.

Art. 3 — Se há em Deus outra processão além da geração do Verbo.

(I Sent., dist. XIII, a. 2; IV Cont. Gent., cap. XIX; De Pot., q. 10, a. 1, 2; Opusc. II, Contra Graecos, Armenos. etc., cap. III).

O terceiro discute-se assim. — Parece não haver em Deus outra processão além da geração do Verbo.

1. — Pois, pela mesma razão haveria, dessa processão, outra, e assim ao infinito, o que repugna. Logo, é mister limitarmo-nos à primeira, de modo que haja em Deus só uma processão.

2. Demais. — Cada natureza tem apenas um modo de comunicação; e isto porque as operações tendentes a um termo têm unidade e diversidade. Ora, a processão, em Deus, implica a comunicação da natureza divina; e sendo esta somente uma, como se viu, conclui-se que só uma processão há em Deus.

3. Demais. — Se há em Deus outra processão além da processão inteligível do Verbo, não poderá ser senão a do Amor, que implica ato da vontade. Ora, tal processão não pode ser diferente da do intelecto inteligível, porque em Deus a vontade não difere do intelecto, como se viu. Logo, em Deus não há outra processão além da do Verbo.

Mas, *em contrário*, o Espírito Santo procede do Pai. Pois é diferente do Filho, segundo a Escritura (Jo 15, 26): Eu rogarei ao Pai e Ele vos dará outro consolador. Logo, em Deus há outra processão, além da do Verbo.

SOLUÇÃO. — Em Deus há duas processões, a do Verbo e uma outra. O que se evidencia considerando que em Deus a processão implica um ato que não tende a nenhum termo extrínseco, mas permanece no próprio agente. Ora, tal ato, nos seres de natureza intelectual, pertence ao intelecto e à vontade. Ora, a processão do Verbo implica um ato inteligível. Segundo, porém, o ato da vontade, há em nós outra processão — a do amor, pela qual o amado está no amante, assim como, pela concepção do verbo, a coisa dita ou inteligida está no inteligente. Donde, além da processão do Verbo, há em Deus outra processão, que é a do Amor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é necessário ir até ao infinito, nas processões divinas; pois, a processão interior, em a natureza intelectual, termina na processão da vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Tudo o que há em Deus é Deus, como vimos; o que não se dá com os outros seres. Por onde, a natureza divina se comunica por qualquer processão sem termo exterior; não assim as demais naturezas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora em Deus não haja diferença entre a vontade e o intelecto, contudo é da essência da vontade e do intelecto que as processões dependentes da ação de uma e de outro se realizem numa certa ordem. Não há, portanto, processão do amor senão relativamente à processão do verbo; pois, nada pode ser amado pela vontade sem ser concebido pelo intelecto. Assim, pois, como há uma certa ordem entre o Verbo e o principio donde procede, embora em Deus sejam idênticas a substância e a concepção do intelecto, assim também, embora em Deus se identifiquem a vontade e o intelecto, a processão do amor divino distingue-se, por ordem, da processão do Verbo divino; porque da essência do Amor é proceder da concepção do intelecto.

Art. 4 — Se a processão do Amor, em Deus, é geração.

(Infra, q. 30, a. 2, ad 2; I Sent., dist. XIII, a 3, ad 3, 4; III. dist. VIII. a. 1, ad 8; IV Contra Cent., cap. XIX; De Pot., q. 2. a. 4, ad 7; q. 10, a. 2, ad 22; Compend. Theol., cap. XLVI).

O quarto discute-se assim. — Parece que a processão do Amor, em Deus, é geração.

1. — Pois, o que procede por semelhança de natureza, nos seres vivos, se diz gerado e nascido. Ora, o que em Deus procede ao modo do amor procede por semelhança de natureza, do contrário seria estranho à natureza divina e haveria então processão para o exterior. Logo, o que em Deus procede ao modo do amor procede como gerado e nascido.

2. Demais. — Como a semelhança é da essência do verbo, assim também é da essência do amor; e por isso diz a Escritura (Eccl 13, 19): Todo animal ama o seu semelhante. Se, portanto, em razão da semelhança, convém ao Verbo procedente ser gerado e nascido, resulta que também ao Amor procedente convém o ser gerado.

3. Demais. — Não está num gênero o que não está em nenhuma das suas espécies. Se pois, há em Deus alguma processão do Amor, é necessário que, além desse nome comum, tenha ela um nome especial. Ora, não se lhe pode dar outro nome sem ser o de geração. Logo, resulta que a processão do Amor em Deus é geração.

Mas, *em contrário*, é que, se assim fosse, seguir-se-ia que o Espírito Santo, procedente como Amor, procederia como gerado; o que vai contra o dito de Atanásio: O Espírito Santo vem do pai e do Filho, não feito, nem criado, nem gerado, mas procedente.

SOLUÇÃO. — A processão do Amor em Deus se não deve chamar geração. Para evidenciá-lo, devemos saber que a diferença entre o intelecto e a vontade está em que o intelecto se atualiza quando nele está à causa inteligida, segundo a semelhança dela; ao passo que a vontade se atualiza, não porque nela exista alguma semelhança do que é querido, mas por inclinar-se para a causa querida. Portanto, a processão, segundo a natureza do intelecto, funda-se na noção de semelhança e como tal, pode ter natureza de geração, pois todo gerador gera o seu semelhante. Porém a processão, segundo a natureza da vontade, não se funda na noção de semelhança, mas antes, na noção de um agente que impele e move para algum termo. Logo, o que em Deus procede ao modo do amor não procede como gerado ou como filho, mas antes como espírito, nome que designa uma certa moção vital e um impulso, no sentido em que se diz que alguém é movido ou impelido pelo amor a fazer alguma causa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tudo o que existe em Deus se identifica com a divina natureza, não se podendo portanto, em razão dessa identificação, conceber a noção própria de tal ou tal processão, segundo a qual uma se diferencia de outra. Mas, é necessário que a noção distinta de tal e tal processão seja considerada segundo a ordem de uma em relação à outra. Ora, semelhante ordem é considerada segundo a noção de vontade e de intelecto. Donde, segundo tal noção própria, a cada processão, em Deus, lhe cabe o nome adequado, imposto para significar a noção própria do objeto. E daí resulta que o procedente ao modo do amor recebe a natureza divina e contudo não se chama nascido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma é a semelhança do verbo e outra a do amor. Tem-na o verbo enquanto é certa semelhança da causa inteligida, como o gerado é semelhança do gerador. Tem-na o amor, não por ser em si mesmo semelhança, mas por esta ser princípio do amor. Donde se não segue que o amor seja gerado, mas que o gerado é princípio do amor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Só pelas criaturas podemos nomear a Deus, como dissemos. E porque nas criaturas a comunicação da natureza só se dá pela geração, a processão em Deus não tem outro nome próprio ou especial senão o de geração. Dai o ficar sem nome especial a processão que não é geração, podendo contudo chamar-se espiração por ser processão do Espírito.

Art. 5 — Se em Deus há mais de duas processões.

(IV Cont Gent., cap. XXIV; De Pot., q. 9, a. 9; 10, a. 2. ad argumenta sed contra)

O quinto discute-se assim. — Parece que há em Deus mais de duas processões.

1. — Pois, assim como a ciência e a vontade se atribuem a Deus, assim também a potência. Se, portanto, se admitem em Deus duas processões, segundo o intelecto e a vontade, resulta que se deve admitir uma terceira, segundo a potência.

2. Demais. — A bondade é por excelência o princípio da processão; pois, como se disse, o bem é difusivo de si. Logo, devemos admitir uma processão, em Deus, segundo a bondade.

3. Demais. — O vigor da fecundidade é maior em Deus que em nós. Ora, em nós não há só uma, mas muitas processões do verbo; pois de um verbo procede outro, e semelhantemente, de um, outro amor. Logo, há em Deus mais de duas processões.

Mas, *em contrário*, em Deus só há dois procedentes, o Filho e o Espírito Santo. Logo, só há nele duas processões.

SOLUÇÃO. — Em Deus só se podem admitir processões segundo os atos imanentes no agente. Ora, tais atos, em a natureza intelectual e divina, são apenas dois — entender e querer. Pois o sentir, que também se considera como operação do que sente, está fora da natureza intelectual; nem é totalmente diverso do gênero de atos tendentes ao exterior, pois o sentir se completa pela ação sensível, no sentido. Donde se conclui que em Deus não pode haver outra processão, além da do Verbo e do Amor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A potência é princípio de ação transitiva, e por isso, fundados nela, admitimos a ação transitiva. E assim, quanto ao atributo da potência, não se admite processão da Pessoa divina, mas só das criaturas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A bondade, como diz Boécio, pertence à essência e não à operação, a não ser talvez como objeto da vontade. Donde, como é necessário admitir as processões divinas, em relação a certos atos, não se podem admitir outras processões, relativamente à bondade e atributos semelhantes, a não ser a do Verbo e a do Amor, pelas quais Deus entende e ama a sua essência, a sua verdade e a sua bondade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já demonstramos, Deus, por um ato simples, tudo entende e semelhantemente tudo quer. Donde, o não poder existir nele um verbo, procedendo, de outro verbo, nem um amor procedendo de outro amor; mas existe um só Verbo perfeito com um só perfeito amor. E isto lhe manifesta a perfeita fecundidade.

Questão 28: Das relações divinas.

Em seguida devemos tratar das relações divinas, sobre as quais quatro questões se discutem:

Art. 1 — Se há em Deus relações reais.

(I Sent., dist. XXVI, q. 2, 2, a. 1; IV Cont, Gent., cap. XIV; De Pot., q. 8, a. Compend. Theol., cap. LIII; in Ioan., cap. XVI, lect. IV).

O primeiro discute-se assim. — Parece não haver em Deus nenhuma relações reais.

1. — Pois, diz Boécio: Quando usamos dos predicamentos, na predicação divina, tudo o que podemos predicar inclui-se na substância; e absolutamente não pode ser predicado o que importa relação com outra coisa. Ora, tudo o que realmente existe em Deus, dele podemos predicar. Logo, em Deus não existe realmente relação.

2. Demais. — Diz Boécio, no mesmo livro: A mesma relação existente na Trindade entre o Pai e o Filho; e ambos, com o Espírito Santo, é a que existe entre o idêntico e o idêntico. Ora, esta última é relação somente de razão, porque toda relação real exige dois extremos reais. Logo, em Deus não são reais, mas somente de razão.

3. Demais. — A relação de paternidade é uma relação de princípio. Ora, quando se diz — Deus é o princípio das criaturas — não importa isso nenhuma relação real, mas somente de razão. Logo, nem a paternidade, em Deus, é relação real, e pela mesma razão, nem as outras relações que se lhe atribuem.

4. Demais. — A geração em Deus funda-se na processão do verbo inteligível. Ora, as relações nascidas da operação do intelecto são somente de razão. Logo, a paternidade e a filiação que se atribuem a Deus, pela geração, são relações somente de razão.

Mas, *em contrário*, o pai é assim chamado por causa da paternidade; e o filho, por causa da filiação. Se, pois, em Deus não há realmente nem paternidade nem filiação, segue-se que Deus não é realmente Pai nem Filho, mas somente segundo a noção de inteligência, o que é a heresia sabeliana.

SOLUÇÃO. — Certas relações existem realmente em Deus, o que se evidencia considerando que só nas coisas relativas a outras encontram-se relações só de razão e não, reais. O que não existe nos outros gêneros; pois, estes, como a quantidade e a qualidade, na sua noção própria, significam o que é inerente a um sujeito. Ora, as coisas relativas a outras exprimem, na sua noção própria, só tal relação. E tal relação está, às vezes, na própria natureza das coisas; como p. ex., nas que por natureza se coordenam e têm inclinação umas para as outras; e essas relações são necessariamente reais. Assim, p. ex., o corpo pesado tem inclinação e tendência para o centro e por isso há uma relação entre aquele e este; e o mesmo se dá em casos semelhantes. Outras vezes, porém, a relação expressa pelas coisas relativas a outras só existe na apreensão mesma da razão, comparando umas com as outras; e neste caso a relação é somente de razão, como quando, p. ex., a razão compara o homem com o animal e a espécie, com o gênero. Mas quando uma coisa procede de um princípio da mesma natureza, necessariamente ambos, o procedente e o princípio da processão, devem convir na mesma ordem, e assim é necessário tenham mútuas relações reais. Ora, como em Deus as processões existem na identidade de natureza, como mostramos, necessariamente serão reais as relações admitidas nas processões divinas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A relação com alguma coisa de nenhum modo se predica de Deus, na noção própria do que é relativo a alguma coisa; isto é; enquanto tal noção própria deriva da

comparação com o ser onde existe a relação, mas com outra coisa. Mas nem por isso quis Boécio excluir de Deus a relação, senão apenas significar que dele se não deve predicar a modo de inerência, segundo a relação própria de razão; mas antes ao modo do que é relativo a outra coisa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A relação que importa a denominação de idêntico é só de razão, se idêntico se toma no seu sentido absoluto; pois, tal relação só pode consistir na ordem que a razão descobre numa coisa para consigo mesma, segundo dois quaisquer dos seus aspectos. É porém diferente o caso, quando certas coisas se dizem idênticas não pelo número, mas pela natureza do gênero ou da espécie. Boécio, pois, assimila as relações existentes em Deus à relação de identidade, não em todos os aspectos, mas só quando tais relações não diversificam a relação de identidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Procedendo a criatura, de Deus, com diversidade de natureza, Deus está fora da ordem de todas as criaturas; nem é por natureza que com elas mantém relações. Pois não as produz por uma necessidade imposta à sua natureza, mas pelo intelecto e pela vontade, como dissemos. E, portanto, em Deus, não há relação real com as criaturas. Ao contrário, estas mantém com Deus relação real, pois estão incluídas na ordem divina, e por natureza dependem de Deus. Ora, as processões divinas existem na mesma natureza. Logo, não há semelhança, na objeção.

RESPOSTA À QUARTA. — As relações oriundas da só operação do intelecto, nas coisas mesmas inteligíveis, são relações apenas de razão, porque esta a descobre entre duas coisas inteligíveis. Mas as relações oriundas da operação do intelecto, e que existem entre o verbo intelectualmente procedente e o princípio donde procede, não são apenas de razão, mas reais; pois, realidade é o próprio intelecto ou a razão e está realmente para o que procede inteligivelmente, como as coisas corporais, para o que procede corporalmente. E assim a paternidade e a filiação são relações reais em Deus.

Art. 2 — Se a relação em Deus é o mesmo que a sua essência.

(I Sent., dist. XXXIII, a. 1; IV Cont. Gent., cap. XIV; De Pot., q. 8, a. 2; Quodl. VI, q. 1; Compend. Theol., cap. LIV. LXVI, LXVII).

O segundo discute-se assim. — Parece que em Deus a relação não é o mesmo que a sua essência.

1. — Pois, como diz Agostinho: Nem tudo o que se predica de Deus se predica substancialmente; assim, algumas predicções são relativas, como a do Pai, relativamente ao Filho; e estas não se predicam substancialmente. Logo a relação não é a essência divina.

2. Demais. — Diz Agostinho: Tudo o que se predica relativamente tem, além disso, um ser próprio, como, homem-senhor e homem-servo. Se, pois, há em Deus quaisquer relações, necessariamente nele haverá algo mais que elas.

3. Demais. — Um ser relativo é referente a outro, como diz Aristóteles. Se, pois, a relação é a própria essência divina, segue-se que o ser da divina essência consiste em referir-se a outro; o que repugna à perfeição do ser divino, por excelência absoluto e por si subsistente, como se demonstrou. Logo, a relação não é a própria essência divina.

Mas, *em contrário*, tudo o que não é a essência divina é criatura. Ora, a relação realmente convindo a Deus, e não sendo a essência divina, será necessariamente criatura. Então, não se deve render-lhe um culto de latria, o que vai contra ao que a Igreja canta num Prefácio: Para que seja adorada, nas Pessoas, a propriedade, e na majestade, a igualdade.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria dizem ter errado Gilberto Porretano, que depois retratou o seu erro no concílio Remense. Ensinava ele, que as relações em Deus são acrescentadas ou de proveniência extrínseca.

Ora, para esclarecer o assunto, devemos considerar que dois elementos se hão de levar em conta em qualquer dos nove gêneros de acidentes. Um é o ser conveniente a cada gênero, enquanto acidente. E isso é, em geral, em todos, ser inerente a um sujeito, pois o ser do acidente consiste na inerência. O outro elemento a considerar é a noção própria de cada um dos referidos gêneros. Ora, nos outros gêneros que não o da relação, como a quantidade e a qualidade, a noção própria do gênero reside na sua relação com o sujeito; pois, a quantidade se chama medida, e a qualidade, disposição da substância. Ao contrário, a essência própria da relação não consiste em referir-se ao ser em que está, mas a algo de exterior.

Se, portanto, considerarmos criaturas as relações como tais, veremos que são acrescentadas, e não, de proveniência intrínseca. E exprimem uma referência que de certo modo atinge a própria coisa relacionada, para outra. Se porém considerarmos a relação como acidente, então é inerente ao sujeito e neste tem o ser accidental.

Mas Gilberto Porretano a considerou somente do primeiro modo. Ora, tudo o que nas coisas criadas tem ser accidental tem-no substancial quando referido a Deus; pois, nada existe, em Deus, como um acidente num sujeito, porque tudo o que nele existe é a sua essência. Por onde, considerada a relação como tendo um ser accidental, nas coisas criadas, que lhes servem de sujeito, ela, realmente existindo em Deus, tem o ser da essência divina, sempre idêntico a si mesma. Mas quando referente a outro termo, a relação exprime antes uma referência ao termo do que à essência. Por onde, é claro que a relação realmente existente em Deus é, realmente, o mesmo que a essência; e só desta difere racionalmente, porque a relação supõe referência ao termo oposto, o que não está compreendido na denominação de essência. Donde resulta com clareza que, em Deus, não diferem, mas se identificam, o ser da relação e o da essência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras de Agostinho não significam que a paternidade, ou qualquer outra relação essencial existente em Deus, não seja idêntica à divina essência; mas que não se predica substancialmente como existindo no sujeito a que se atribui; senão, relativamente. Por isso só dois predicamentos se atribuem a Deus; pois, os outros supõem relação com o sujeito de que se predicam, tanto quanto ao ser como quanto à noção do gênero próprio. Ora, nada do que existe em Deus pode, por causa da sua simplicidade, ter relação com o seu sujeito ou com o que se predica, senão a de identidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como nas coisas criadas, assim em Deus, se bem de maneira diferente, as predicções relativas implicam não somente o caráter de relatividade, mas ainda algo absoluto. Pois, na criatura difere a realidade do conteúdo do nome relativo; em Deus, porém, não há diferença, mas tudo é uma mesma realidade, não perfeitamente expressa pelo nome de relação, como compreendida na significação de tal nome. Pois, já dissemos, quando tratamos dos nomes divinos, que mais contém a perfeição da divina essência do que pode ser expresso por qualquer nome. Donde se não segue, que em Deus, além da relação, haja realmente outro ser, senão apenas quando se considera a significação do nome.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a divina perfeição nada mais contivesse do que significa o nome relativo, o ser divino seria imperfeito, como referente a algum outro; como p. ex., se Deus não contivesse mais do que significa o nome de sapiência, não seria um ser subsistente. Mas de ser a perfeição da divina

essência maior do que o conteúdo significativo de qualquer nome, não se segue tenha a divina essência ser imperfeito, pelo fato de o nome relativo, ou qualquer outro, dito de Deus, não implicar sentido de perfeição; pois, a divina essência em si compreende a perfeição de todos os gêneros, como dissemos.

Art. 3 — Se as relações atribuídas a Deus real e mutuamente se distinguem.

(I Sent., dist. XXVI, q. 2, a. 2; De Pot., q. 2, a. 5, 6).

O terceiro discute-se assim. — Parece que real e mutuamente não se distinguem as relações atribuídas a Deus.

1. — Pois, coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si. Ora, toda relação existente em Deus é idêntica à divina essência. Logo, as relações reais mutuamente se não distinguem.

2. Demais. — Como a paternidade e a filiação se distinguem pelo que significam, da essência divina, assim também a bondade e a potência. Mas, por tal distinção, não há nenhuma diferença real entre a bondade e a potência divina. Logo, nem entre a paternidade e a filiação.

3. Demais. — Entre as relações divinas não há distinção real senão quanto à origem. Ora, não parece que uma relação nasça de outra. Logo, as relações não se distinguem realmente umas das outras.

Mas, *em contrário*, Boécio: Em Deus, a substância contém a unidade, a relação multiplica a Trindade. Se, pois, as relações se não distinguem, real e mutuamente, não haveria em Deus Trindade real, mas só racional; o que é erro sabeliano.

SOLUÇÃO. — Quando a uma coisa se atribui outra é necessário atribuir àquela tudo o que for da essência desta; p. ex., a quem se atribuir o ser humano há-se de lhe atribuir o racional. Pois, a essência da relação está em referir-se uma coisa a outra, pelo que uma se opõe relativamente à outra, como dissemos. Ora, em Deus havendo relação real, segundo dissemos, há necessariamente oposição real. Ora, a oposição relativa inclui por natureza a distinção. Donde o haver necessariamente em Deus distinção real, não por certo quanto à realidade absoluta da essência que é suma unidade e simplicidade; mas, de natureza relativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo o Filósofo, o argumento segundo o qual coisas idênticas a uma terceira são idênticas entre si, colhe em relação a coisas real e racionalmente idênticas, como túnica e vestuário. E por isso, no mesmo lugar diz, que embora seja o mesmo que o movimento tanto a ação como a paixão, contudo daí se não segue sejam idênticas; pois, a ação implica relação com o agente que causa o movimento do móvel; ao passo que a paixão supõe a receptividade. Do mesmo modo, embora a paternidade e a filiação se identifiquem, por natureza, com divina essência, contudo uma e outra, pelas suas noções próprias, implicam relações opostas. Por isso mutuamente se distinguem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Potência e bondade não implicam, por essência, nenhuma oposição. Por isso a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora as relações propriamente falando, não nasçam nem procedam umas das outras, contudo consideram-se como opostas, no proceder uma realidade de outra.

Art. 4 — Se em Deus só há quatro relações reais, a saber, a paternidade, a filiação, a espiração e a processão.

O quarto discute-se assim — Parece não haver em Deus senão quatro relações reais, a saber, a paternidade, a filiação, a espiração e a processão.

1. — Pois, há a considerar em Deus as relações da inteligência com o inteligido e da vontade com o objeto querido; que são relações reais, nem se contém nas supra mencionadas. Logo, não há em Deus somente quatro relações reais.

2. Demais. — Admitem-se relações reais em Deus, quanto à processão inteligível do Verbo. Ora, as relações inteligíveis se multiplicam ao infinito, como diz Avicena. Logo, há em Deus infinitas relações reais.

3. Demais. — As idéias existem em Deus abeterno, como se disse. Nem se distinguem entre si senão relativamente ao seu objeto, segundo foi dito. Logo, em Deus há muitas relações eternas.

4. Demais. — A igualdade, a semelhança e a identidade são relações e em Deus existem abeterno. Logo, nele existem abeterno mais revelações que as supra mencionadas.

Mas, *em contrário*, parece que são menos. Pois, segundo o Filósofo, o mesmo caminho de Atenas a Tebas é o de Tebas a Atenas. Logo, pela mesma razão, idêntica é a relação entre o Pai e o Filho, chamada paternidade, e a entre o Filho e o Pai, chamada filiação. E assim não há em Deus quatro relações.

SOLUÇÃO. — Segundo o Filósofo, toda relação se funda ou na quantidade, como a que há entre o duplo e o meio; ou na ação e na paixão, como a existente entre um agente e o seu ato, entre o senhor e o escravo, e outras. Ora, em Deus não existindo quantidade, pois, é grande, sem quantidade, como diz Agostinho, resulta que nele relação real só pode existir fundada na ação. Não porém em ações que causem em Deus uma processão extrínseca,; pois, as relações de Deus com as criaturas, nele não estão realmente, como dissemos. Por onde, as relações reais, só se podem admitir em Deus mediante ações que causem nele uma processão interna e não, externa. Ora, processão dessa natureza só há duas, como dissemos; uma, fundada na ação do intelecto, que é a processão do Verbo; outra, na da vontade, que é a do Amor. E, segundo qualquer delas é necessário admitir duas relações opostas: uma, a do que procede do princípio, e outra, a do próprio princípio. A processão do Verbo se chama geração, na sua noção própria, pela qual convém aos seres vivos. Ora, a relação do princípio da geração, nos seres vivos perfeitos, se chama paternidade; e a do que procede do princípio, filiação. Porém a processão do Amor não tem nome próprio, como dissemos e, portanto, nem as relações que nela se fundam. Chama-se contudo espiração à relação do princípio desta processão, e à do procedente, processão. Embora esses dois nomes pertençam às próprias processões ou origens, e não às relações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nos seres em que diferem o intelecto e o inteligido, a vontade e o seu objeto, pode haver relação real entre a ciência e a coisa sabida, a vontade e a coisa querida. Mas em Deus, são absolutamente idênticos o intelecto e o inteligido, pois, inteligindo-se, tudo entende; e pela mesma razão nele se identificam a vontade e a coisa querida. Por onde, tais relações em Deus não são reais, como não são as que existem entre duas identidades. Real é, contudo, a relação com o Verbo, compreendendo-se este como coisa inteligida; assim, quando entendemos uma pedra, o que o intelecto concebe, da coisa inteligida, se chama verbo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As relações inteligíveis multiplicam-se em nos ao infinito, pois por um ato inteligimos a pedra, e por outro, essa relação, ainda por outro, esta última, e assim ao infinito se multiplicam os atos de inteligir e, por consequência, as relações inteligidas. O que não se dá com Deus, que por um só ato tudo inteligé.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As relações são ideais, como inteligidas por Deus. Donde, da pluralidade delas se não segue que haja muitas em Deus, mas que Ele conhece muitas.

RESPOSTA À QUARTA. — A igualdade e a semelhança não são em Deus relações reais, mas apenas de razão, como depois se verá.

RESPOSTA À QUINTA. — Embora o caminho de um termo para outro seja o mesmo que em sentido inverso, contudo as relações são diferentes. Por isso, daí não se pode concluir que seja a mesma relação entre o Pai e o Filho e reciprocamente. Mas poderíamos concluir tal, de um meio termo absoluto que porventura houvesse entre eles.

Questão 29: Das Pessoas divinas

Depois de termos estudado o que necessário conhecer preliminarmente a respeito das processões e das relações, é mister tratarmos das Pessoas.

Primeiro, consideradas absolutamente; depois, relativamente. Do primeiro modo devemos considerar as Pessoas em geral e, em seguida, em particular. Ora, consideradas em geral, dão lugar a quatro questões. A primeira é a significação da palavra pessoa. A segunda é o número das Pessoas. A terceira, a que resulta do número das Pessoas ou se lhe opõe, como a diversidade, a semelhança e coisas semelhantes. A quarta, a que respeita ao conhecimento das Pessoas. Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se é acertada a seguinte definição de pessoa: A pessoa é uma substância individual de natureza racional.

(III.^a, q. 2, a. 2; I Sent., dist. XXV, a. 1; De Pot., q. 9, a. 2; De unione Verbi, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece desacertada a seguinte definição de pessoa que dá Boécio: A pessoa é uma substância individual de natureza racional.

1. — Pois, não é possível definir o singular. Ora, pessoa significa um ser singular. Logo, é inconvenientemente definida.

2. Demais. — A substância incluída na definição de pessoa é tomada como substância primeira ou como segunda. Se como primeira, é supérfluo acrescentar individual, porque a substância primeira é individual. Se como segunda, o acréscimo é falso e implica oposição nos adjetivos, pois, as substâncias segundas são os gêneros ou as espécies. Logo, a definição é mal enunciada.

3. Demais. — O nome intencional não deve entrar na definição de um ser. Assim, não faria um enunciado certo quem dissesse — O homem é uma espécie de animal; pois, homem designa um ser, e espécie é o nome intencional. Ora, pessoa, designando um ser, pois significa uma substância de natureza racional, é inconveniente introduzir-lhe, na definição, indivíduo, que é o nome intencional.

4. Demais. — A natureza é princípio de movimento e de quietação no ser em que ela existe essencial e não acidentalmente, como diz o Filósofo. Ora, o conceito de pessoa se realiza em seres imutáveis, como Deus e os anjos. Logo, na definição de pessoa não se deveria incluir a natureza mas, antes, a essência.

5. Demais. — A alma separada é uma substância individual de natureza racional. Ora, não é uma pessoa. Logo, tal definição de pessoa não é acertada.

SOLUÇÃO. — Embora o universal e o particular se encontrem em todos os gêneros, contudo, de certo modo especial, o indivíduo se encontra no gênero da substância. Pois, esta se individua por si mesma, ao passo que os acidentes se individualizam pelo seu sujeito, que é a substância; assim, uma determinada brancura denomina-se tal enquanto está num certo sujeito. Por isso, e convenientemente, os indivíduos substanciais diferem dos outros por um nome especial, pois se chamam hipóstases ou substâncias primeiras.

Mas ainda, de modo mais especial e perfeito manifesta-se o particular e o individual nas substâncias racionais, que são senhoras dos próprios atos; e não somente são levadas, como os outros, mas agem por si mesmas; pois, os atos são de natureza singular. E, portanto, entre as outras substâncias, os indivíduos de substância racional têm certo nome especial, a saber, o de pessoa. E por isso, à predita

definição de pessoa, acrescenta-se substância individual, para significar o singular no gênero da substância; e acrescenta-se mais — de natureza racional, para exprimir o singular na ordem das substâncias racionais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora nenhum singular seja susceptível de definição, todavia o que constitui a essência comum da singularidade o é; e assim o Filósofo define a substância primeira, e do mesmo modo Boécio define a pessoa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Segundo alguns, a substância entra na definição de pessoa como substância primeira, que é a hipóstase. Mas nem por isso é supérfluo acrescentar-se individual. Pois, o nome de hipóstase, ou substância primeira exclui noção de universal e de parte; assim, não dizemos que o homem, em geral, seja hipóstase, nem da mão, que é parte; mas, acrescentando-se individual, exclui-se da pessoa a idéia de assumível; porque a natureza humana, em Cristo, não é pessoa, por ter sido recebida por um ser mais digno, a saber, pelo Verbo de Deus. Mas melhor será dizer, que a palavra substância é usada em sentido geral e se divide em primeira e segunda; e, acrescentando-se-lhe individual, ela usurpa as funções de substância primeira.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As diferenças substanciais, não nos sendo conhecidas, ou também, não tendo denominação, é-nos necessário às vezes recorrer às diferenças accidentais, em lugar delas como se disséssemos: o fogo é um corpo simples, cáldo e seco. Pois, os acidentes próprios são efeitos das formas substanciais e as manifestam. E, semelhantemente, podemos recorrer aos nomes intencionais para definir certas realidades não susceptíveis de definição adequada. É assim que o nome de indivíduo entra na definição de pessoa para designar o modo de subsistir próprio às substâncias particulares.

RESPOSTA À QUARTA. — Segundo o Filósofo, o nome de natureza foi primeiramente imposto para significar a geração dos seres vivos, que se chama natividade. E porque tal geração provém de um princípio intrínseco, estendeu-se esse nome a significar o princípio intrínseco de qualquer movimento. Nesse sentido é que Aristóteles define a natureza. E porque tal princípio é formal ou material tanto a forma como a matéria se chamam geralmente natureza. Completando-se, porém, pela forma e essência de cada ser, comumente se chama natureza a essência, significada pela definição. E é nessa acepção que aqui se toma a palavra natureza. E por isso Boécio, no mesmo livro, diz que natureza é a que informa pela diferença específica; pois, a diferença específica completa a definição e é tomada da própria forma da coisa. E portanto, foi mais conveniente usar, na definição de pessoa, que é um ser singular de um gênero determinado, o nome de natureza, que o de essência, derivado de ser, que é generalíssimo.

RESPOSTA À QUINTA. — A alma faz parte da espécie humana. Logo, como embora separada, tende por natureza para a união, não pode chamar-se substância individual, que é a hipóstase, ou substância primeira; assim como não o pode a mão nem qualquer outra parte do homem. E portanto, não lhe cabe a definição e nem o nome da pessoa.

Art. 2 — Se pessoa é o mesmo que hipóstase, subsistência e essência.

(I Sent., dist. XXIII, a. 1; De pot., q. 9, a. 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que pessoa é o mesmo que hipóstase, subsistência e essência.

1. — Pois, diz Boécio que os Gregos davam à substância individual de natureza racional o nome hipóstase. Ora, também para nós isto é significado pelo nome de pessoa. Logo, pessoa é absolutamente o mesmo que hipóstase.

2. Demais. — Como dizemos que há em Deus três pessoas, assim também dizemos que há três substâncias; o que não seria possível se pessoa e substância não significassem o mesmo. Logo, pessoa significa absolutamente o mesmo que substância.

3. Demais. — Boécio diz: a ousia, o mesmo que essência, significa um composto de matéria e forma. Ora, o que é composto de matéria e forma é o indivíduo substancial, que se chama hipóstase e pessoa. Logo, todos os nomes referidos parecem significar o mesmo.

Mas, *em contrário*, Boécio: Os gêneros e as espécies somente subsistem: os indivíduos, porém, não somente subsistem, mas também substão. Ora, como de subsistir deriva a palavra substância; de substar, as substâncias ou hipóstases. Ora, como ser hipóstase ou pessoa não convém aos gêneros e às espécies, a hipóstase ou pessoa não é o mesmo que substância.

Demais. — Boécio diz: A hipóstase chama-se matéria, mas a ousiosis, isto é, a substância, se chama forma. Ora, nem a forma nem a matéria se podem chamar pessoas. Logo, pessoa difere da hipóstase e da substância.

SOLUÇÃO. — Segundo o Filósofo, em dois sentidos se emprega a palavra substância. Num sentido, significa aqüididade da coisa, expressa pela definição, e por isso dizemos que a definição exprime a substância da coisa; e a essa substância os Gregos chamam ousia, o que nós podemos traduzir por essência. Noutro sentido, chama-se substância ao sujeito ou suposto que subsiste no gênero da substância. E este, em acepção comum, pode receber o nome significativo da intenção; e assim, se chama suposto. Mas também pode receber os três nomes significativos da coisa, a saber: ser de natureza, substância e hipóstase, conforme ao tríplice aspecto da substância na acepção presente. Assim, enquanto existente por si, e não em outro ser, chama-se substância; pois, dissemos subsistirem por si as coisas existentes, não em outro ser, mas em si mesmas. Enquanto é o suposto de alguma natureza comum, chama-se ser de natureza; como, este homem é um ser de natureza. E enquanto é o suposto dos acidentes, chama-se hipóstase ou substância. Porém, o que esses três nomes significam comumente em todo o gênero das substâncias, o nome de pessoa significa no gênero das substâncias racionais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Hipóstase, entre os Gregos, pela própria significação do nome, pode exprimir qualquer indivíduo substancial; mas pelo modo usual de falar, veio a significar o indivíduo de natureza racional, por causa da excelência dessa natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como nós dissemos que há em Deus a pluralidade de três pessoas e três substâncias, assim os Gregos dizem que há nele três hipóstases. Mas como o nome de substância, que pela significação própria corresponde ao de hipóstase, nós o empregamos equivocadamente, significando, ora, essência e, ora, hipóstase; preferiram, para não haver ocasião de erro, traduzir hipóstase por substância e não por substância.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A essência propriamente é a significada pela definição, e esta abrange os princípios específicos e não os individuais. Por isso, nos seres compostos de matéria e forma, a essência significa não somente a forma ou a matéria, mas o composto da matéria e da forma comum, como princípios da espécie. Ora, o composto de tal matéria e de tal forma é por natureza hipóstase e pessoa. Assim, a alma, a carne, os ossos são da essência do homem, mas tal alma, tal carne e tais ossos são da essência de tal homem. Logo, a hipóstase e a pessoa acrescentam à noção de essência a de princípios individuais; nem são o mesmo que a essência, nos compostos de matéria e forma, como dissemos, quando tratamos da simplicidade divina.

RESPOSTA À QUARTA. — Boécio diz subsistirem os gêneros e as espécies, enquanto que a alguns indivíduos é próprio o subsistir, por estarem compreendidos em gêneros e espécies inclusos no predicamento da substância. E não que as próprias espécies ou gêneros subsistam, exceto segundo a opinião de Platão, que admitia subsistirem as espécies das coisas separadamente dos indivíduos. Substar, porém, é próprio aos mesmos indivíduos, em relação aos acidentes, que estão fora das idéias de gêneros e de espécies.

RESPOSTA À QUINTA. — O indivíduo composto de matéria e forma pode substar ao acidente, pela propriedade da matéria; por isso Boécio diz: A forma simples não pode ser sujeito. Mas se subsiste por si, é pela propriedade da sua forma, que não se acrescenta à coisa subsistente, mas dá o ser atual à matéria, de modo a poder assim subsistir o indivíduo. E por isso Boécio atribui a hipóstase à matéria, e a ousiosis, ou subsistência, à forma; porque a matéria é o princípio do substar, e a forma, o do subsistir.

Art. 3 — Se deve ser aplicado a Deus o nome de pessoa.

(I Sent., dist. XXIII, a. 2; De Pot., q. 9, a. 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não deve ser aplicado a Deus o nome de pessoa.

1. — Pois, Dionísio diz: Universalmente falando, não devemos ousar dizer ou pensar nada, a respeito da divindade oculta e supersubstancial, exceto o que nos foi divinamente revelado pelas Sagradas Letras. Ora, o nome de pessoa não nos é expresso, na Sagrada Escritura, nem em o Novo nem no Velho Testamento. Logo, não se deve aplicar a Deus o nome de pessoa.

2. Demais. — Boécio diz: O nome de pessoa originou-se das pessoas que representavam certos homens, nas comédias e nas tragédias. Pois pessoa vem de personar, porque necessariamente numa concavidade o som se desenvolve mais intenso. Os Gregos, porém, chamavam a tais pessoas — prósopa(máscaras), por se colocarem na face e, estando diante dos olhos, ocultarem o vulto. Mas tal nome só metaforicamente talvez possa convir a Deus. Logo, o nome de pessoa só metaforicamente se aplica a Deus.

3. Demais. — Toda pessoa é hipóstase. Ora, o nome de hipóstase parece não convir a Deus; pois, ela é, segundo Boécio, o que substá aos acidentes, que em Deus não existem. E Jerônimo também diz que o nome de hipóstase esconde o veneno debaixo do mel. Logo, o nome de pessoa se não deve aplicar a Deus.

4. Demais. — Ao que não convém uma definição também não convém o definido. Ora, a definição referida de pessoa parece não convir a Deus. Quer por importar a razão o conhecimento discursivo, que, não convindo a Deus, como se demonstrou, não pode Deus ser dito de natureza racional. Quer também porque Deus se não pode chamar substância individual; pois, de um lado, o princípio de individuação é a matéria e Deus é imaterial; e, de outro, Deus, não substando aos acidentes, não se pode chamar substância. Logo, o nome de pessoa não se deve aplicar a Deus.

Mas, *em contrário*, o símbolo de Atanásio diz: Uma é a pessoa do Pai, outra á do Filho, outra a do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. — Pessoa significa o que há de mais perfeito de toda a natureza, i. é, o que subsiste em a natureza racional. Donde, como se devem atribuir a Deus todas as perfeições, pois a sua essência as contém todas, devemos aplicar-lhe o nome de pessoa. Não porém do mesmo modo pelo qual o

aplicamos à criatura, mas de modo mais excelente, como se dá com os outros nomes impostos à criatura e atribuídos a Deus, conforme demonstramos quando tratamos dos nomes divinos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a Escritura, tanto no Velho como no Novo Testamento, não aplique a Deus o nome de pessoa, contudo, o que o nome significa muitas vezes nela o encontramos, aplicado a Deus, a saber, que é por excelência o ser existente por si mesmo e perfeitíssimamente inteligente. Pois, se a Deus somente devêssemos aplicar necessariamente as palavras que dele diz a Sagrada Escritura, seguir-se-ia que nunca poderíamos falar de Deus em língua diversa daquela em que primeiro foi transmitida a Escritura do Velho e do Novo Testamento. Ora, a necessidade de disputar com os heréticos obrigou a fé antiga a buscar novos nomes aplicáveis a Deus. E nem tal novidade se devia evitar, que não é profana, por não se desviar do sentido das Escrituras. Pois, o Apóstolo ensina que devemos evitar as palavras de novidade profana(1 Ti 6, 20).

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o nome de pessoa não convenha a Deus, considerando-se a origem desse nome, contudo convém-lhe soberanamente pelo seu conteúdo. Pois, de serem representados nas comédias e nas tragédias certos varões famosos, veio a usar-se o nome de pessoa para significar os homens revestidos de certa dignidade; e daí o costume de se chamarem pessoas, nas igrejas, aos que têm alguma dignidade. Por isso certos definem como pessoa a hipóstase com propriedade distinta pertencente à dignidade. E como muito digno é o subsistir em a natureza racional, por isso se chama pessoa todo indivíduo de natureza racional, como vimos. Ora, a dignidade da natureza divina, excedendo toda dignidade, também, a esta luz, convém a Deus o nome de pessoa, por excelência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O nome de hipóstase, considerada a causa que deu origem a esse nome, não convém a Deus, pois, não é substância de acidentes. Mas, lhe convém se considerarmos o seu conteúdo, pois, foi imposto para significar um ser subsistente. E Jerônimo diz que nesse nome se oculta o veneno, porque antes de claramente conhecida a sua significação, entre os latinos, os helênicos dele usavam para enganar os simples e os levar a admitir várias essências, desde que admitiam várias hipóstases, pois o nome de substância, ao qual corresponde em grego o de hipóstase comumente é tomado, entre nós, no sentido de essência.

RESPOSTA À QUARTA. — Deus pode chamar-se natureza racional, enquanto razão não implica discurso, mas a natureza intelectual em geral. Mas ser indivíduo não pode convir a Deus, considerada a matéria como princípio de individuação, senão somente enquanto implica a incomunicabilidade. A substância, porém, convém a Deus, por significar ela o que existe por si. Alguns, contudo, dizem que a referida definição de Boécio, não é definição de pessoa no sentido em que dizemos haver pessoas em Deus. E por isso Ricardo de São Vitor, querendo corrigir essa definição, disse que a pessoa, quando se trata de Deus, é a existência incomunicável da natureza divina

Art. 4 — Se o nome de pessoa significa, em Deus, relação ou substância.

(I Sent., dist. XXIII, a. 3; De Pot., q. 9, a. 4).

O quarto discute-se assim. — Parece que não significa relação, em Deus, o nome de pessoa, mas a substância divina.

1. — Pois, Agostinho escreve: Quando falamos na pessoa do Pai, nada dizemos diferente da substância do Pai, referindo-se pessoa a ele, e não ao Filho.

2. Demais. — A questão o que é se formula a respeito da essência. Ora, como diz Agostinho, no mesmo lugar, quando se afirma que Três são os que dão testemunho no céu, o Pai, o verbo e o Espírito Santo, e se pergunta — Que três? — responde-se: As Três Pessoas. Logo, o nome de pessoa significa a essência.

3. Demais. — Segundo o Filósofo, o que é significado pelo nome é a sua definição. Ora, a definição de pessoa é: substância individual de natureza racional, como se disse. Logo, o nome de pessoa significa substância.

4. Demais. — A pessoa, nos homens e nos anjos, não significa relação, mas algo de absoluto. Se, portanto, em Deus, significasse relação, equivocadamente se diria dele, dos homens e dos anjos.

Mas, *em contrário*, diz Boécio, que todo nome concernente às Pessoas significa relação. Ora, nenhum nome concerne de mais perto às Pessoas do que o nome de pessoa. Logo, tal significa relação.

SOLUÇÃO. — A significação do nome de pessoa, em Deus, dá origem a uma dificuldade, por ser predicado, com pluralidade, das três Pessoas, fugindo, assim, à natureza dos nomes essenciais; e, além disso, não se emprega em sentido relativo, como os nomes que exprimem relação. Por isso pensaram alguns que o nome de pessoa, pura e simplesmente, por força do vocábulo, significa a essência divina, como o nome de Deus e o de sábio. Mas, por causa dos ataques dos heréticos, e por ordem do Concílio, conveio-se em que pudesse ser usado em sentido relativo, e sobretudo no plural ou com nome partitivo, como quando dizemos — As Três Pessoas; ou — Uma é a Pessoa do Pai e outra, a do Filho. Porém, no singular pode se tomar absoluta ou relativamente. — Mas, esta razão não é suficiente. Porque se o nome de pessoa, por força da sua significação, não pode exprimir senão a essência divina, quando se diz — três pessoas — não se elimina o erro dos heréticos; antes, dar-se-lhe-á ocasião de fortalecer-se.

E por isso outros disseram, que o nome de pessoa, em Deus, simultaneamente significa a essência e a relação. — E desses, uns ensinaram que ele significa a essência principalmente, e a relação, secundariamente. Pois, pessoa significa, por assim dizer — por si uma. Ora, a unidade é própria da essência. E o dizer-se — por si — implica relação, secundariamente; pois, entende-se que o Pai existe por si, como distinto do Filho, pela relação. — outros porém ensinaram, inversamente, que tal nome significa relação, principalmente, e essência, secundariamente; porque, na definição de pessoa, natureza é posta secundariamente. E estes se achegaram mais da verdade.

Ora, para esclarecermos esta questão, devemos considerar que o que é próprio a uma significação menos geral, pode não o ser a outra mais geral; assim, racional se inclui na significação de homem, sem contudo incluir-se na de animal. Por isso, uma coisa é indagar a significação de animal, e outra, a do animal que é homem. Semelhantemente, uma coisa é indagar a significação do nome de pessoa em geral, e outra, a da pessoa divina. Pois, em geral, pessoa significa uma substância individual de natureza racional, como se disse. O indivíduo, por outro lado, é em si mesmo indistinto, mas, distinto dos outros. Logo, pessoa, em qualquer natureza, significa aquilo que, em tal natureza é distinto; assim, em a natureza humana, tais carnes, tais ossos e tal alma, que são princípios individuantes do homem, e que, embora não pertençam à significação da pessoa, em geral, pertencem contudo à da pessoa humana. Ora, em Deus, a distinção não se faz senão pelas relações de origem, como se disse. Mas, nele, a relação não é um acidente inerente ao sujeito, mas, a própria divina essência; portanto, é subsistente, como esta. Logo, assim como a deidade é Deus, assim a paternidade divina é Deus Padre, que é uma pessoa divina. Logo, a pessoa divina significa uma relação subsistente; o que é significá-la a modo de substância, que é a hipóstase subsistente na divina natureza, embora desta não difira a sua subsistência.

E assim, é verdade que o nome de pessoa significa a relação, principalmente, e a essência, secundariamente; não contudo a relação, como tal, mas como hipóstase. E semelhantemente, significa a essência, principalmente, e a relação, secundariamente, enquanto essência é o mesmo que hipóstase; e esta, em Deus, é uma relação distinta; e assim, a relação, como tal, secundariamente se inclui em a noção de pessoa. E deste modo podemos também dizer, que essa significação do nome de pessoa não foi percebida antes do ataque dos heréticos. Por isso, só era usado em sentido absoluto. Mas depois foi aplicado em sentido relativo, por congruência com a sua significação. De modo que tal emprego relativo lhe provém não somente do uso, segundo a primeira opinião, mas também da significação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O nome de pessoa se diz em sentido absoluto e não, relativo, porque significa a relação, não como tal, mas, a modo de substância, que é a hipótese. E neste sentido Agostinho diz, que significa a essência, por ser em Deus a essência idêntica à hipóstase, não diferindo, nele, aquilo que é do pelo que é.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A questão — o que é — ora se formula a respeito da natureza significada pela definição, como quando se pergunta — que é o homem? e se responde — um animal racional mortal. Ora, do suposto, como quando se pergunta — que nada no mar? e se responde — o peixe. E assim a quem pergunta — que três? — responde-se — as Três Pessoas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como se disse, a relação se entende em Deus no sentido de substância individual, isto é, distinta ou incomunicável.

RESPOSTA À QUARTA. — A noção diversa do que é menos geral não gera equivocação, no mais geral. Assim, embora diferente da do cavalo a definição própria do asno, ambas contudo se univocam em o nome de animal, porque a ambas convém a definição geral deste. Donde, embora a significação da pessoa divina implique a relação, e não, a pessoa angélica, ou humana, daí não se segue que o nome de pessoa seja usado equivocadamente. Embora também não o seja univocamente; pois, como se demonstrou, nada se pode dizer univocamente de Deus e das criaturas.

Questão 30: Da pluralidade das pessoas em Deus

Em seguida se trata da pluralidade das pessoas. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se se devem admitir várias pessoas em Deus.

(I Sent., dist. II, 4; dist. XXIII, a. 4; De Pot., q. 9, a. 5; Compend, Theol., cap. L, LV; Quold. VII, q. 3, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não se devem admitir várias pessoas em Deus.

1. — Pois, pessoa é uma substância individual de natureza racional. Ora, se em Deus há várias pessoas, segue-se que há várias substâncias, o que é herético.

2. Demais. — A pluralidade das propriedades absolutas não gera distinção de pessoas, nem em Deus nem em nós. Logo, com muito maior razão, a pluralidade de relações. Ora, em Deus não há outra pluralidade além da das relações, como antes se disse. Logo, não se pode dizer que há em Deus várias pessoas.

3. Demais. — Boécio, falando de Deus diz que é verdadeiramente uno o que não é susceptível de número nenhum. Ora, a pluralidade implica o número. Logo, não há várias pessoas em Deus.

4. Demais. — Onde quer que haja número, aí haverá todo e a parte. Ora, se em Deus há número de pessoas, será preciso nele introduzir o todo e a parte, o que repugna à divina simplicidade.

Mas, *em contrário*, Atanásio: Uma é a pessoa do Padre, outra a do Filho, outra a do Espírito Santo. Logo, Padre, Filho e Espírito Santo são várias pessoas.

SOLUÇÃO. — Do que já estabelecemos, resulta haver em Deus várias pessoas. Pois, foi demonstrado que o nome de pessoa significa, em Deus, relação, como realidade subsistente na divina natureza. Ora, já provamos que há várias relações reais em Deus. Donde se segue a existência de várias realidades subsistentes na divina natureza, e isto é o mesmo que existirem nela várias pessoas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na definição da pessoa não se introduz a substância como significando essência, mas como suposto; o que é manifesto por se lhe acrescentar individual. E para exprimir a substância, com tal significação, os Gregos têm o nome de hipóstase; por isso, como nós dizemos três pessoas, dizem eles três hipóstases. Nós, porém, não nos acostumamos a dizer três substâncias para se não entenderem três essências, por causa da equivocação do nome.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As propriedades absolutas em Deus, como a bondade e a sapiência, mutuamente se não opõem e por isso nem realmente se distinguem. Embora, pois, lhes convenha o subsistir, não são por isso três realidades subsistentes, por onde seriam várias pessoas. Mas, nas coisas criadas, as propriedades absolutas, como a brancura e a doçura, não subsistem, embora realmente entre si se distingam. Em Deus, porém, as propriedades relativas subsistem, e realmente se distinguem umas das outras, como antes se disse. Donde, a pluralidade de tais propriedades basta para causar a das pessoas divinas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A suma unidade e simplicidade de Deus excluem toda a pluralidade das atribuições absolutas; não porém a das relações. Porque estas se predicam de uma coisa dependentemente de outra, e assim não importam composição na coisa a que se atribuem, como ensina Boécio no mesmo livro.

RESPOSTA À QUARTA. — Há duas sortes de número: o simples ou absoluto, como dois, três, quatro; e o existente nas coisas numeradas, como dois homens e dois cavalos. Se, pois, considerarmos o número absoluta ou abstratamente, nada impede existir em Deus todo e parte; mas isto só se dá na acepção do nosso intelecto, pois só neste existe o número absoluto, separado das coisas numeradas. Se, porém, considerarmos o número enquanto nestes existente, então, no mundo das criaturas, um é parte de dois, e dois, de três; e um homem, de dois, e dois, de três. Mas em Deus não é assim porque tanto é o Pai quanto toda a Trindade, como a seguir se demonstrará.

Art. 2 — Se em Deus há mais de três pessoas.

(I Sent., dist. X, a. 5; dist. XXXIII, a. 2. ad 1; IV. Cont. Gent., cap. XXVI; De Pot., q. 9, a. 9; Compend. Theol., cap. LVI. LX).

O segundo discute-se assim. — Parece que há em Deus mais de três pessoas.

1. — Pois, a pluralidade das pessoas divinas se funda na das propriedades relativas, como se disse. Ora, há quatro relações em Deus, segundo se disse, a saber, a paternidade, a filiação, a espiração comum e a processão. Logo, há em Deus quatro pessoas.

2. Demais. — Não há em Deus maior diferença entre a natureza e a vontade que entre a natureza e o intelecto. Ora, uma é a pessoa divina procedente ao modo da vontade, como amor; outra ao modo da natureza, como filho. Logo, há também outra procedente ao modo do intelecto, como verbo; e outra procedente ao modo da natureza, como filho. E assim, de novo resulta que não há somente três pessoas em Deus.

3. Demais. — Das criaturas as mais excelentes são dotadas de várias operações intrínsecas; p. ex., o homem é dotado, a mais que os outros animais, do entender e do querer. Ora, Deus infinitamente excede toda a natureza. Logo, há nele a pessoa procedente, não somente como vontade e intelecto, mas, de infinitos outros modos. Logo, são infinitas as pessoas divinas.

4. Demais. — Pela sua infinita bondade é que o Padre comunica-se infinitamente a si próprio, produzindo uma pessoa divina. Ora, também o Espírito Santo tem infinita bondade. Logo, o Espírito Santo também produz uma pessoa divina; e esta por sua vez outra, e assim ao infinito.

5. Demais. — Tudo o que contém um determinado número é medido, pois o número é uma medida. Ora, as pessoas divinas são imensas, como está claro em Atanásio: imenso o pai, imenso o Filho, imenso o Espírito Santo. Logo, não estão contidas com número ternário.

Mas, *em contrário*, a Escritura (1 Jo 5, 7): Três são os que dão testemunho no céu: o Pai, o Verbo e o Espírito Santo. E aos que perguntarem — Que três? — responde-se — As Três pessoas, como diz Agostinho. Logo, há só três pessoas divinas.

SOLUÇÃO. — Segundo já dissemos, é necessário admitir em Deus somente três pessoas. Pois, como demonstramos, várias pessoas supõem várias relações subsistentes entre si realmente distintas. Ora, a distinção real entre as relações divinas só existe em razão da oposição relativa. Logo, duas relações opostas pertencem necessariamente a duas pessoas; e as relações que não forem opostas forçosamente pertencerão à mesma pessoa. Por onde, a paternidade e a filiação, sendo relações opostas, necessariamente hão de pertencer a duas pessoas. E assim, a paternidade subsistente é a pessoa do Pai, e a filiação subsistente a pessoa do Filho. Quanto às outras duas relações, elas não se opõem a nenhuma destas, mas se opõem entre si; é impossível, portanto, convirem ambas a uma mesma pessoa. Logo, e

necessariamente, uma delas convirá a ambas as referidas pessoas, ou uma convirá a uma pessoa e a outra, a outra. Mas não pode a processão convir ao Pai e ao Filho, ou a um deles; porque do contrário a processão do intelecto, que é a geração em Deus, e na qual se fundam a paternidade e a filiação, nasceria da processão do amor, na qual se fundam a espiração e a processão, se a pessoa geradora e a gerada procedessem da espirante — o que vai contra o já estabelecido. Donde se conclui que a espiração convém à pessoa do Pai e à do Filho, por não ter nenhuma oposição relativa nem com a paternidade nem com a filiação. E por conseguinte há de necessariamente convir a processão à outra pessoa, chamada pessoa do Espírito Santo, procedente como amor, conforme estabelecemos. Logo há somente três pessoas em Deus, a saber, o Pai, o Filho e o Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora haja em Deus quatro relações, contudo uma delas, a espiração, não se separa da pessoa do Pai e do Filho, mas a ambas convém. E assim, embora seja relação, não se chama contudo propriedade, por não convir a uma pessoa apenas; nem é relação pessoal, i. é., constitutiva da pessoa. Mas estas três relações — a paternidade, a filiação e a processão — chamam-se propriedades pessoais, sendo como pessoas constituintes; pois, a paternidade é a pessoa do Pai, a filiação a do Filho, e a processão a do Espírito Santo procedente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que procede a modo de intelecto, como o verbo, procede pela razão de semelhança, como também o que procede ao modo de natureza; e por isso se disse antes que a processão do Verbo é a geração mesma, ao modo da natureza. Porém o Amor, como tal, não procede como semelhança daquilo donde procede, embora em Deus o Amor seja co-essencial, enquanto divino; logo, a processão do Amor não se chama geração, em Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem, mais perfeito que os outros animais, é dotado de mais operações intrínsecas que eles, porque a sua perfeição é a modo de composição. E por isso os anjos, mais perfeitos e mais simples, têm menos operações intrínsecas que o homem, não havendo neles o imaginar, o sentir e faculdades semelhantes. Mas, em Deus, por natureza, só há uma operação que é a sua essência. E como há nele duas processões, já o demonstramos.

RESPOSTA À QUARTA. — A objeção procederia se o Espírito Santo tivesse uma bondade numericamente diferente da do Pai; pois então seria necessário que, assim como o Pai, pela sua bondade, produz uma pessoa divina, assim também o Espírito Santo. Mas uma mesma é a bondade do Pai e a do Espírito Santo; e só se distinguem pelas relações das pessoas. Por onde, a bondade convém ao Espírito Santo, como recebida de outrem; porém ao Pai, como de quem se comunica a outrem. Mas a oposição de relação não permite que com a relação do Espírito Santo co-exista a relação de princípio respeitante à divina pessoa; pois ele procede das outras pessoas que em Deus podem existir.

RESPOSTA À QUINTA. — O número determinado se mede pela unidade, considerando-se um número simples, que só existe na acepção do intelecto. Se porém se considerar nas pessoas divinas, o número expressivo de realidades, então elas são incompatíveis com a de medida, pois a mesma é a grandeza das três pessoas, como a seguir se verá. Ora, nenhum ser se mede por si mesmo.

Art. 3 — Se os termos numerais introduzem alguma realidade em Deus.

(I Sent., dist. XXIV, a. 3; De Pot., q. 9, a. 7; Quodl. X, q. 1, a. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os termos numerais introduzem alguma realidade em Deus.

1. — Pois, a unidade divina é a sua essência. Ora, todo número é a unidade repetida. Logo, todo termo numeral, significando em Deus a essência, nele introduz alguma realidade.

2. Demais. — Tudo o que se diz de Deus e das criaturas, mais eminentemente convém àquele que a estas. Ora, os termos numerais introduzem uma realidade nas criaturas. Logo, muito mais em Deus.

3. Demais. — Se os termos numerais não introduzem nenhuma realidade em Deus, mas se empregam somente para remover, removendo-se assim a unidade pela pluralidade, e por esta, aquela, resulta um círculo para a razão, causa de confusão para o intelecto e que a nenhuma certeza conduz, o que é inconveniente. Donde se conclui que os termos numerais introduzem alguma realidade em Deus.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: O estado de consórcio, que é estado de pluralidade, tira a inteligência da singularidade e da solidão. E Ambrósio: Quando dizemos que Deus é um, a unidade exclui a pluralidade de deuses, sem nele introduzir a quantidade. Por onde se vê, que tais nomes se empregam para remover e não para introduzir nenhuma realidade em Deus.

SOLUÇÃO. — O Mestre das Sentenças ensina, que os termos numerais nada introduzem em Deus, mas somente removem. Outros, porém, dizem o contrário. Mas para esclarecer esta questão devemos considerar, que toda pluralidade resulta de alguma divisão. E esta pode ser de duas espécies. Uma é a material, resultante da divisão do contínuo, e da qual provém o número, espécie de quantidade; e por isso tal número só é próprio às coisas materiais susceptíveis de quantidade. Outra é a divisão formal, que se faz por formas opostas ou diversas, e da qual resulta a multidão, que não se compreende em nenhum gênero, mas pertence aos transcendentais, que dividem o ser em unidade e multiplicidade. E tal multidão só pode existir nos seres imateriais.

Alguns, pois, só considerando a multidão, espécie da quantidade discreta, e vendo que esta não existe em Deus, ensinaram, que os termos numerais nada introduzem em Deus mas somente dele removem. — Outros, porém, considerando a mesma multidão, ensinaram, que assim como existe em Deus a ciência, na sua noção própria e não só na sua noção genérica, pois em Deus nenhuma qualidade existe; assim também o número existe em Deus na sua noção própria e não na sua noção genérica, que é a quantidade.

Nós, porém, dizemos que os termos numerais, quando predicados de Deus, não provém do número enquanto espécie de quantidade, porque então só se atribuíram a Deus metaforicamente, à semelhança das outras propriedades corporais, como a latitude, a longitude e semelhantes; mas provém da multidão enquanto transcendental. Ora, a multidão assim compreendida está para os seres múltiplos, dos quais se predica, como a unidade conversível com o ser, para o ser. Ora, tal unidade, como dissemos, ao tratarmos da unidade de Deus, nada mais acrescenta ao ser do que a negação da divisão, pois uno significa o ser indiviso. E assim, dito de qualquer ser, uno o significa enquanto indiviso; p. ex., dito do homem significa-lhe a natureza ou a substância não dividida. E, pela mesma razão, quando dizemos de certas coisas, que são múltiplas, a multidão assim compreendida as significa com indivisão no tocante a cada uma delas. — Ao passo que o número, espécie de quantidade, acrescenta um acidente ao ser; bem como a unidade, princípio do número. Logo, os termos numerais significam, em Deus, as realidades das quais se predicam, e, além disto, nada mais acrescentam senão a negação, como se disse; e, neste ponto, o Mestre das Sentenças ensinou a verdade. Assim, quando dizemos — A essência é una — uno significa a essência indivisa; quando dizemos — A pessoa é una — significa a pessoa indivisa; quando dizemos — As pessoas são várias — exprimimos tais pessoas com a indivisão que cabe a cada uma delas, pois é da natureza da multidão constar de unidades.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A unidade sendo um transcendental, é mais geral que a substância e a relação; e o mesmo se dá com a multidão. Donde o poderem existir, em Deus, em lugar delas, na medida conveniente ao sujeito a que forem unidas. E contudo tais nomes, em virtude da significação própria, acrescentam à essência ou à relação uma certa negação de divisão, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A multidão, que introduz uma realidade nas coisas criadas, é uma espécie de quantidade e se não aplica à divina predicação; senão somente a multidão transcendental, que às coisas das quais se predica nada mais acrescenta, salvo a indivisão de cada uma delas. E é essa a multidão, que se predica de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A unidade não remove a multidão mas, a divisão, que tem prioridade racional sobre esta e aquela. A multidão porém remove, não a unidade, mas a divisão relativa a cada uma das coisas das quais ela consta. E isto já antes expusemos quando tratamos da unidade divina.

E devemos também saber, que as autoridades aduzidas, em sentido oposto, não provam suficientemente a tese. Pois embora a pluralidade exclua a solidão; e a unidade, a pluralidade dos deuses, todavia daí se não segue seja apenas essa a significação de tais nomes. Assim, a brancura, embora exclua a negrura, contudo não exprime somente essa exclusão.

Art. 4 — Se o nome de pessoa pode ser comum às três pessoas.

(Sent., dist. XXV a. 3; De Pot., q. 8, a. 3, ad 11).

O quarto discute-se assim. — Parece que o nome de pessoas não pode ser comum às três pessoas.

1. — Pois, às três pessoas só a essência é comum. Ora, o nome de pessoa não significa diretamente a essência. Logo, não é comum às três.

2. Demais. — O comum se opõe ao comunicável. Ora, por essência a pessoa é comunicável, como resulta claro da definição de Ricardo de S. Vitor supra mencionada. Logo, o nome de pessoa não é comum às três.

3. Demais. — Se fosse comum as três, essa comunidade considerar-se-ia do ponto de vista real ou racional. Ora, do ponto de vista real, não, porque nesse caso as três pessoas seriam uma só. Nem também do ponto de vista racional só, porque então a pessoa seria um universal. Ora, já se demonstrou que em Deus não existe universal nem particular, gênero nem espécie. Logo, o nome de pessoa não é comum às três.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que, quando se pergunta — Que três? — a resposta é — As Três pessoas — por lhes ser comum o que constitui a essência da pessoa.

SOLUÇÃO. — O próprio modo de falar mostra que, quando dizemos três pessoas as três é comum o nome de pessoa do mesmo modo que, dizendo três homens, queremos exprimir que homem é comum aos três. Ora, é claro que não há comunidade real, como se uma essência fosse comum às três, pois, daí haveria de seguir-se que, sendo uma a essência, uma só seriam as três pessoas.

Mas, os que inquiriram a questão de saber qual seja essa comunidade, deram-lhe soluções diversas. — Assim uns disseram, que é a comunidade de negação, por se introduzir, na definição de pessoa, a palavra comunicável. — Outros porém ensinaram, que é a de intenção, por se pôr na definição a palavra indivíduo, como se se dissesse que ser uma espécie é comum ao cavalo e ao boi. — Mas ambas

estas opiniões se excluem por não ser o nome de pessoa nome de negação, nem de intenção, mas de realidade.

E portanto devemos dizer que, mesmo em se tratando do homem, o nome de pessoa é comum por uma comunidade de razão, não como gênero ou espécie, mas como indivíduo indeterminado. Pois, os nomes genéricos ou específicos, como homem ou animal, são empregados para significar as próprias naturezas comuns, não porém as intenções delas, expressas pelos nomes de gênero ou de espécie. Mas o indivíduo indeterminado, como algum homem, significa a natureza comum com um certo modo de existir próprio ao ser particular que é por si subsistente e distinto dos outros. Ao passo que o nome de um ser, enquanto expressivo de uma designação singular, significa uma determinação distintiva; assim, o nome de Sócrates exprime tais carnes e tais ossos. Mas, entre o nome indeterminado e o de pessoa há a diferença seguinte: aquele significa uma natureza ou um indivíduo natural, com um modo de existir próprio dos seres singulares; ao passo que este é empregado não para exprimir o indivíduo natural, mas uma realidade subsistente numa determinada natureza. Pois, é comum racionalmente a todas as pessoas divinas, que cada uma delas subsista distinta das outras, em a natureza divina. E assim o nome de pessoa, racionalmente considerado, é comum às três pessoas divinas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede quanto à comunidade real.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a pessoa seja incomunicável, contudo o modo mesmo de existir incomunicável pode ser comum a muitas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora haja em Deus comunidade racional e não real, daí se não segue haja em Deus universal ou particular, gênero ou espécie. Quer porque, tratando-se do homem, nem a comunidade de pessoa é a do gênero ou da espécie; quer porque as pessoas divinas têm uma mesma essência, ao passo que o gênero e a espécie, como qualquer universal, se predicam de vários sujeitos, essencialmente diferentes.

Questão 31: Da Unidade e da Pluralidade em Deus.

Em seguida devemos tratar da unidade e da pluralidade em Deus. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se em Deus há Trindade.

(Sent., dist. XXIV, q. 2, a. 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há trindade em Deus.

1. — Pois, todo nome divino significa substância ou relação. Ora, o nome de Trindade não significa substância, porque então se predicaria, de cada uma das pessoas; e nem relação, porque não é empregado como referente a outro. Logo, não se deve aplicar a Deus o nome de Trindade.

2. Demais. — O nome de Trindade, significando multidão, é coletivo e portanto não convém a Deus, porque a unidade expressa pelo nome coletivo é mínima, ao passo que a de Deus é máxima. Logo, o nome de Trindade não convém a Deus.

3. Demais. — Todo trino é tríplice. Ora, a triplicidade, sendo uma espécie de desigualdade, não existe em Deus. Logo, nem a Trindade.

4. Demais. — Sendo Deus a sua essência, tudo o que nele existe está na unidade da sua essência. Ora, se em Deus há Trindade, esta existirá na unidade da sua essência. Logo, haverá nele três unidades essenciais, o que é herético.

5. Demais. — Em tudo o que se diz de Deus, o concreto é predicado do abstrato; assim a deidade é Deus e a paternidade é o Pai. Ora, à Trindade se não pode chamar trina, porque então haveria nove realidades em Deus, o que é errôneo. Logo, não se deve aplicar o nome de Trindade a Deus.

Mas, *em contrário*, diz Atanásio: Devemos venerar a Unidade na Trindade e a Trindade na Unidade.

SOLUÇÃO. — O nome de Trindade em Deus significa um determinado número de pessoas. Pois, assim como pomos a pluralidade de pessoas em Deus, assim também devemos usar do nome de Trindade; porquanto, o mesmo que a pluralidade significa indeterminadamente, determinadamente o significa o nome de Trindade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O nome de Trindade, segundo a etimologia do vocábulo, significa a essência una de três pessoas; e é como se disséssemos unidade de três. Mas, na sua expressão própria esse vocábulo significa antes o número das pessoas de uma mesma essência. Por isso não podemos dizer que o Pai seja Trindade, pois não é três pessoas. Porque o vocábulo não significa as relações mesmas das pessoas, mas antes o número delas, nas suas relações mútuas. E daí vem que este, pela sua denominação, não é um termo que exprima relação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Duas coisas implica o nome coletivo: a pluralidade dos supostos e uma certa unidade, a saber, a de uma determinada ordem. Assim, o povo é uma multidão de homens compreendidos numa mesma ordem. Ora, quanto à primeira, o nome de Trindade convém com os nomes coletivos; mas quanto à segunda, deles difere; pois, na divina Trindade não somente há unidade de ordem, mas com esta vai também a de essência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Trindade se emprega em sentido absoluto, pois significa o número ternário das pessoas. Ao passo que a triplicidade significa proporção de desigualdade; pois, é uma espécie de proporção desigual, como está claro em Boécio. Logo, não há em Deus triplicidade, mas Trindade.

RESPOSTA À QUARTA. — Pela Trindade divina se entendem o número e as pessoas enumeradas. Assim, quando falamos da Trindade na unidade, não introduzimos o número na unidade da essência, como se esta fosse três vezes uma; mas, as pessoas enumeradas, na unidade da natureza, assim como dizemos, que os supostos de uma natureza nela existem. E inversamente, dizemos, que há unidade na Trindade, como dizemos, que a natureza está nos seus supostos.

RESPOSTA À QUINTA. — Quando dizemos - A Trindade é trina - com a idéia de número, que aí introduzimos, exprimimos a multiplicidade do mesmo número, em si mesmo; pois, o que chamamos trino importa distinção nos supostos do ser do qual o predicamos. Portanto, não podemos dizer que a Trindade é trina; pois seguir-se-ia, de ser trina a Trindade, que três seriam os seus supostos; assim como, de dizer-se que Deus é trino, resulta serem três os supostos da divindade.

Art. 2 — Se o Filho é outro que não o Pai.

(I Sent., dist. IX, q. 1, a. 1; dist. XIX, q. 1, a. 1, ad 2; dist. XXIV, q. 2, a. 1; De Pot., q. 9, a. 8).

O segundo discute-se assim. — Parece não é o Filho outro que não o Pai.

1. — Pois outro implica relação de diversidade substancial. Se, portanto, o Filho é outro que não o Pai, resulta que é deste diverso, o que vai contra Agostinho quando afirma que, dizendo três pessoas, não queremos nisso compreender a diversidade.

2. Demais. — Todos os seres entre si outros, de algum modo entre si diferem. Se, pois, o Filho é outro que não o Pai, resulta que é deste diferente; o que vai contra Ambrósio, dizendo, O Pai e o Filho são unos pela divindade; nem há entre eles diferença de substância ou qualquer outra diversidade.

3. Demais. — De ser outro deriva o ser alheio. Ora, o Filho não é alheio ao Pai: pois, Hilário diz, que nas pessoas divinas nada é diverso, nada alheio, nada separável. Logo, o Filho não é outro que não o Pai.

4. Demais. — Outro e outra coisa significam o mesmo e só diferem pela significação genérica. Ora, se o Filho é outro que não o Pai, resulta que o primeiro é outra coisa, diferente do Pai.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Una é a essência do Pai, do Filho e do Espírito Santo, na qual não é uma coisa o Pai, outra, o Filho e outra, o Espírito Santo, embora pessoalmente seja um o Pai, outro, o Filho, outro, o Espírito Santo.

SOLUÇÃO. — Pois que se incorre em heresia proferindo palavras desordenadas, como diz Jerônimo, por isso, quando se fala da Trindade, é necessário proceder com cautela e modéstia. Porque, como diz Agostinho, em nenhum assunto mais perigosamente se erra, em nenhum a perquirição é mais laboriosa e a descoberta mais frutuosa. Importa por isso, ao tratarmos da Trindade, evitar dois erros opostos, prudentemente caminhando entre um e outro. Tais são o erro de Ário, ensinando a Trindade das substâncias com a das pessoas; e o da Sabélí, ensinando a unidade de pessoa com a de essência.

Por onde, para escapar ao erro de Ario, devemos evitar aplicar a Deus os nomes de diversidade e diferença, para não o privarmos da unidade de essência. Podemos, porém, usar da palavra distinção, por causa da oposição relativa. E assim, quando em qualquer escritura autêntica encontramos a diversidade ou diferença de pessoas, diversidade ou diferença significam distinção. E

para não destruímos a simplicidade da divina essência, devemos evitar os nomes de separação e divisão, que é a do todo em suas partes. Para não destruímos a igualdade, devemos evitar o nome de disparidade.

Para não eliminarmos a semelhança, devemos evitar as palavras alheio e discrepante; assim, diz Ambrósio, que no Pai e no Filho não há discrepância, mas, a divindade uma; e segundo Hilário, como se disse, em Deus nada é alheio, nada separável.

Por outro lado, para evitarmos o erro de Sabélion devemos evitar a palavra singularidade a fim de não tolhermos a comunicabilidade à essência divina; por isso diz Hilário: É sacrilégio ensinar que o Pai e o Filho são cada qual um Deus. Devemos também evitar a expressão único para não tolhermos o número das pessoas; donde, o dito de Hilário, no mesmo livro, que de Deus se excluem os conceitos de singular e de único. Dizemos, contudo, único Filho, por não haver vários filhos em Deus; não dizemos, porém, único Deus, por ser a divindade comum a todas as pessoas. Também devemos evitar a palavra confundido, para não tolhermos às pessoas a ordem de natureza; donde o dizer Ambrósio: Nem é confundido o que é uno, nem pode ser múltiplo o que não é diferente. Enfim, devemos evitar o nome de solitário para não tolhermos o consórcio das três pessoas; assim, Hilário diz: Não devemos ensinar que Deus é solitário nem diverso.

Ora, a palavra outro, no masculino, só importa distinção de suposto. Por isso, podemos com conveniência dizer que o Filho é outro que não o Pai, por ser outro suposto da natureza divina, como é outra pessoa e outra hipóstase.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Outro, sendo um nome particular, diz respeito ao suposto, e por isso satisfaz-lhe à noção da distinção de substância, que é a hipóstase ou a pessoa. Mas a diversidade exige a distinção substancial da essência. E, portanto, não podemos dizer que o Filho seja diverso do Pai, embora seja outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diferença importa distinção formal. Ora, em Deus há uma só forma, como se lê na Escritura (Fp 2, 6): O qual, tendo a natureza de Deus. — Por onde, não convém propriamente a Deus o nome de diferença, como é claro pela autoridade aduzida. — Contudo, Damasceno usa do nome de diferença, tratando das pessoas divinas, no sentido em que a propriedade relativa é significada a modo de forma; e daí o dizer ele, que não diferem entre si as hipóstases pela substância, mas pelas propriedades determinadas. Ao passo que a diferença é tomada no sentido de distinção, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Alheio é o estranho e dissemelhante. Ora, tal não dizemos quando empregamos a palavra outro. E assim, dizemos que o Filho é outro que não o Pai, embora não digamos que seja alheio.

RESPOSTA À QUARTA. — O gênero neutro é uniforme, ao passo que o masculino e o feminino são formados e distintos. E por isso, pelo gênero neutro convenientemente exprimimos a essência comum; mas, pelo masculino e pelo feminino, um suposto determinado em a natureza comum. Por isso, quando se trata do homem, à pergunta — Quem é este? — Responde-se — Sócrates — que é nome do suposto. Mas, à pergunta — Que coisa é este? — responde-se — animal racional e mortal. Por onde, em Deus a distinção, sendo pessoal e não, essencial, dizemos que o Pai é outro que não o Filho, não, porém, outra coisa; e, ao inverso, dizemos que são um, não, porém uno.

Art. 3 — Se a locução exclusiva só deve-se acrescentar ao termo essencial, em Deus.

(I Sent., dist. XXI, q. 1, art. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não devemos acrescentar ao termo essencial, em Deus, a locução exclusiva só.

1. — Pois, segundo o Filósofo, só é quem não está com outro. Ora, Deus está com os anjos e as almas santas. Logo, não podemos dizer que Deus está só.

2. Demais. — Tudo o que se acrescentar ao termo essencial, em Deus, pode ser predicado de qualquer das pessoas, em si, e de todas simultaneamente. Assim, podemos dizer com conveniência que Deus é sábio; podemos dizer — o Padre é Deus sábio, e a Trindade é Deus sábio. Ora, Agostinho escreve: Devemos examinar a opinião que ensina não ser só o Padre o verdadeiro Deus. Logo não se pode dizer — só Deus.

3. Demais. — A locução só, acrescentada ao termo essencial, constituirá uma predicação pessoal ou uma predicação essencial. Ora, pessoal não pode ser; porque a proposição só Deus é Pai é falsa, pois também o homem pode sê-lo. Nem essencial, porque se fosse verdadeira a proposição — Só Deus cria — sê-lo-ia também estoutro — Só o Pai cria — porque tudo o dito de Deus pode sê-lo do Pai. Ora, esta última proposição é falsa, porque também o Filho é criador. Logo, a locução só não se pode acrescentar ao termo essencial, em Deus.

Mas, *em contrário*, a Escritura (1 Tm 1, 17): Ao Rei dos séculos imortal, invisível, a Deus só.

SOLUÇÃO. — Esta locução só pode ser tomada como categoremática ou sincategoremática. Categoremática é a locução, que atribui de modo absoluto uma realidade a um suposto, como branco, ao homem, quando dizemos homem branco. Donde, se neste sentido tomássemos a locução só, de nenhum modo poderia ser acrescentada a qualquer termo, em Deus; porque afirmaria a soledade relativamente ao termo ao qual se acrescentasse; donde resultaria ser Deus solitário, o que vai contra o que dissemos. Porém, sincategoremática é a locução, que implica uma ordenação do predicado para o sujeito como a locução todo ou nenhum. E semelhantemente a locução só, porque exclui qualquer outro suposto, da união com o predicado. Assim quando dizemos — Sócrates só escreve — não queremos com isso significar que Sócrates seja solitário, mas que ninguém participa com ele do ato de escrever, embora muitos coexistam com ele. E deste modo nada impede se acrescente a locução só, a algum termo essencial em Deus, excluindo-se todos os outros seres de uma união predicativa com Deus; como se disséssemos, — só Deus é eterno, pois, nada, fora dele, o é.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora os anjos e as almas santas estejam sempre com Deus, todavia, se nele não houvesse pluralidade de pessoas, estaria só ou solitário. Pois, não exclui a solidão o estar associado com um ser de natureza diversa; assim dizemos que alguém está só num jardim embora nele haja muitas plantas e animais. E, de idêntica maneira, Deus estaria só e solitário, embora estando com ele anjos e homens, se não existissem várias pessoas divinas. Logo, a sociedade com os anjos e as almas não exclui de Deus a solidão absoluta, e muito menos a relativa, referente a um atributo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A locução só, propriamente falando, não se emprega em relação ao predicado, que é tomado formalmente; pois, diz respeito ao suposto, por excluir este, ao qual se une, outro suposto. Mas o advérbio somente, sendo exclusivo, pode ser empregado em relação ao sujeito e

ao predicado, e assim podemos dizer — somente Sócrates corre, i. é, nenhum outro; e — Sócrates corre somente, i. é, nada mais jaz. Por onde, não se pode propriamente dizer — o Pai só é Deus, ou a — Trindade só é Deus; a menos que em relação ao predicado não se subentenda alguma particularidade, como no dizer a Trindade é o Deus que só é Deus. Ora, quando Agostinho diz que não só o Pai é Deus, mas só a Trindade o é, exprime-se expositivamente como se afirmasse: quando se diz — Ao rei dos séculos invisível, a Deus só — esse dito não se aplica à pessoa do Pai, mas só à Trindade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De um outro modo a locução só pode se acrescentar ao termo essencial; pois, duplo é o sentido da proposição — só Deus é Pai. — Porque a palavra, — Pai — pode ser predicada da pessoa do Pai, e então a proposição é verdadeira, pois, tal pessoa não é homem. Ou pode significar a relação somente e então é falsa, pois, a relação de paternidade também se encontra em outros seres, embora não univocamente. Do mesmo modo, é verdadeira a proposição — só Deus cria, — mas dela se não segue — logo, só o Pai; porque, como dizem os lógicos, a locução exclusiva imobiliza o termo ao qual se une, de modo a se não poder descer abaixo dele, para nenhum suposto. Assim, não há seqüência nestas duas proposições: Só o homem é um animal racional mortal; logo, só Sócrates.

Art. 4 — Se a locução exclusiva pode ser unida ao termo pessoal, mesmo se o predicado for comum.

(I Sent., dist. XXI, q. 1, a. 2; in Matth., cap. XI).

O quarto discute-se assim. — Parece que a locução exclusiva pode se unir ao termo pessoal, mesmo se o predicado for comum.

1. — Pois, diz o Senhor, falando ao Pai (Jo 17, 3): Para que te conheçam por um só verdadeiro Deus a ti. Logo, só o Pai é Deus verdadeiro.

2. Demais. — Diz a Escritura (Mt 11, 27): Ninguém conheceu o Filho senão o Pai, o que é como se dissesse: Só o Pai conheceu o Filho. Ora, ter conhecido o Filho é comum. Donde se conclui o mesmo que antes.

3. Demais. — A locução exclusiva não exclui aquilo que pertence à noção do termo ao qual se une; e portanto, não lhe exclui a parte nem o todo. Assim, não há seqüência nestas proposições: Sócrates só é branco; — logo, a sua mão não é branca; ou logo, o homem não é branco. Ora, uma pessoa está compreendida na noção de outra, como o Pai, na do Filho e reciprocamente. Portanto, o dizer-se que só o pai é Deus não exclui o Filho ou o Espírito Santo. Donde se conclui que essa locução é verdadeira.

4. Demais. — Canta a Igreja: Tu só és altíssimo, Jesus Cristo.

Mas, *em contrário*. — A locução — Só o Pai é Deus — comporta duas interpretações, a saber: O Pai é Deus — e — Nenhum outro senão o Pai é Deus. Ora, esta última é falsa, pois, o Filho é outro que não o Pai e é Deus; logo, também estoura é falsa: Só o Pai é Deus. E assim, em casos semelhantes.

SOLUÇÃO. — Quando dizemos — Só o Pai é Deus — esta proposição pode ter sentido múltiplo. Assim, significando só a soledade em relação ao Pai, é falsa, pois é tomada em sentido categoremático. Mas, se for tomada em sentido sincategoremático, de novo pode ter sentido múltiplo. Se implicar alguma exclusão da forma do sujeito, então é verdadeira e o sentido de — só o Pai é Deus — é: Aquele com o qual nenhum outro é Pai, é Deus. E neste sentido expõe Agostinho: Dizemos que o Pai é só, não que esteja separado do Filho ou do Espírito Santo; mas, assim dizendo, queremos significar que, existindo simultaneamente com ele, não são o Pai. Mas este sentido não resulta do modo habitual de falar, sem

se subentender alguma outra proposição como esta: Aquele que só é chamado Pai, é Deus. Pois, no seu sentido próprio, a locução exclusiva repele qualquer união com o predicado. Assim que, a proposição é falsa se exclui outro, no masculino; é porém, verdadeira se exclui somente outra causa, no neutro; pois, o Filho é outro que não o Pai, não porém outra causa; e semelhantemente o Espírito Santo.

Mas, a locução só, dizendo respeito propriamente ao sujeito, como vimos, mais se emprega para excluir outro que outra coisa. Por onde, tal locução não a devemos aplicar extensivamente, mas, explicá-la como for encontrada em escritura autêntica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito — um só verdadeiro Deus a ti — não se entende da pessoa do Pai, mas, de toda a Trindade, como expõe Agostinho. Ou se se entender da pessoa do Pai, não se excluem as outras pessoas por causa da unidade de essência; pois, só exclui apenas outra coisa, como dissemos.

E semelhante é a **RESPOSTA À SEGUNDA.** — Pois, quando dizemos do Pai algo de essencial, não excluimos o Filho ou o Espírito Santo, por causa da unidade de essência. Por onde, devemos saber que, no lugar citado, a expressão ninguém não é, conforme à significação desse vocábulo, o mesmo que nenhum homem, pois, não poderíamos exceptuar a pessoa do Pai. Mas essa palavra é tomada no sentido usual, distributivamente, para significar qualquer natureza racional.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A locução exclusiva não exclui o que pertence à noção do termo ao qual está unida, se não diferem pelo suposto, como a parte e o todo. Ora, o Filho difere do Pai, pelo suposto; e portanto, a razão não é a mesma.

RESPOSTA À QUARTA. — Não dizemos, em sentido absoluto, que só o Filho seja altíssimo; mas, que só é altíssimo com o Espírito Santo, na glória de Deus Padre.

Questão 32: Do conhecimento das pessoas divinas.

Em seguida devemos tratar do conhecimento das Pessoas divinas. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se podemos conhecer a Trindade das Pessoas divinas pela razão natural.

(I Sent., dist. III, q. 1, a. 4; De Verit., q. 10, a. 13; in Boet. De Trin., q. 1, a. 4; ad Rom., cap. I, lect. VI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a Trindade das divinas Pessoas pode ser conhecida pela razão natural.

1. — Pois, os filósofos não chegaram ao conhecimento de Deus senão pela razão natural. Ora, disseram muitas coisas sobre a Trindade das Pessoas. — Assim, diz Aristóteles: Com este número ternário, aplicamo-nos a magnificar o Deus uno, superior às propriedades das coisas criadas. — E Agostinho também diz: Aí li (nos livros dos Platônicos), não certamente com estas palavras, mas exatamente com este sentido, que no princípio era o Verbo, e o Verbo estava junto de Deus, e Deus era o Verbo, e o mais que se segue; ora, tais palavras ensinam a distinção das Pessoas divinas. — E por sua vez diz a Glosa, que os magos do Faraó erraram no terceiro sinal, a saber, no conhecimento da terceira Pessoa, i. é, o Espírito Santo; e portanto conheceram pelo menos duas. — E enfim o Trimegisto diz: A mónada gerou a mónada, e em si refletiu o seu ardor; por onde declara a geração do Filho e a processão do Espírito Santo. Logo, podemos ter conhecimento das Pessoas divinas, pela razão natural.

2. Demais. — Ricardo de S. Vitor diz: Creio sem dúvida que a qualquer explanação da verdade não somente não faltam os argumentos prováveis, mas, nem os necessários. Donde, as razões para provar a Trindade das Pessoas alguns as foram buscar no infinito da bondade divina, que a si mesma infinitamente se comunica, na processão das divinas Pessoas. Outros, porém, foram-nas buscar no fato de não poder ser agradável a posse de nenhum bem, sem a co-participação de outrem. Porém Agostinho, para manifestar a Trindade das Pessoas, parte da processão do verbo e do amor em a nossa mente; e essa via nós a seguimos no que antes dissemos. Logo, pela razão natural pode ser conhecida a Trindade das Pessoas.

3. Demais. — É supérfluo revelar ao homem o que ele não pode conhecer pela sua razão. Ora, não se pode dizer, que a revelação divina, quanto ao conhecimento da Trindade, seja supérflua. Logo, a Trindade das Pessoas pode ser conhecida pela razão humana.

Mas, *em contrário*, Hilário: Não pense o homem poder alcançar com a inteligência o sacramento da geração. E Ambrósio: É impossível conhecer o segredo da geração: a mente falha, a palavra emudece. Ora, pela origem da geração e da processão se distingue a Trindade das Pessoas divinas, como do sobredito resulta. Logo, como o homem não pode saber e alcançar com a inteligência aquilo de que não pode obter a razão necessária, segue-se que a Trindade das Pessoas não pode ser pela razão conhecida.

SOLUÇÃO. — É impossível chegar, pela razão natural, ao conhecimento da Trindade das Pessoas divinas. Pois, já demonstramos, que o homem, pela razão natural, não pode chegar ao conhecimento de Deus, a não ser pelas criaturas. Ora, estas levam ao conhecimento daquele como o efeito, ao da causa. Donde, podemos conhecer, de Deus, pela razão natural, o que necessariamente lhe convém como princípio de todos os seres; e este fundamento já usamos quando tratamos de Deus. Mas, sendo comum a toda a Trindade, a virtude criadora de Deus pertence à unidade da essência e não à distinção das Pessoas.

Logo, pela razão natural podemos conhecer o que pertence à unidade essencial de Deus e não, o concernente à distinção das Pessoas.

E quem pretender provar a Trindade das Pessoas pela razão natural, duplamente irá de encontro à fé. — Primeiro, quanto à dignidade mesma desta, cujo objeto são as realidades invisíveis, sobre excedentes à razão humana. Donde o dizer o Apóstolo (Hb 11, 1): A fé se refere às coisas que não aparecem; e noutro lugar (1 Cor 2, 6): Entre os perfeitos falamos da sabedoria; não porém da sabedoria deste século nem da dos príncipes deste século; mas falamos da sabedoria de Deus, em mistério, que está encoberta. — Segundo, quanto à utilidade de atrair os outros à fé. Pois quando, para provar a fé, apresentamos razões não necessitantes, caímos na irrisão dos infiéis, crentes que nos apoiamos em tais razões para crermos.

Logo, não devemos tentar provar as verdades da fé senão com autoridades, para os que as admitem. Para os outros, porém, basta provar não ser impossível o que a fé ensina. Daí o dizer Dionísio: Quem recusa totalmente as Sagradas Letras longe estará da nossa filosofia; mas com quem admitir a verdade das Sagradas Escrituras também nós usaremos da mesma regra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os filósofos não conheceram o mistério da Trindade das divinas Pessoas, pelas suas propriedades, que são a paternidade, a filiação e a processão, segundo aquilo do Apóstolo (1 Cor 2, 6): Falamos da sabedoria de Deus, a qual nenhum dos príncipes deste século conheceu, i. é, dos filósofos, segundo a Glosa. Conhecera porém eles alguns atributos essenciais próprios às Pessoas, como o poder, ao Pai, a sabedoria, ao Filho, a bondade, ao Espírito Santo, como a seguir se verá — Quanto ao dito de Aristóteles — Com este número aplicamo-nos etc., não devemos entendê-lo como introduzindo o número ternário, em Deus, mas como significando que os antigos usavam este número nos sacrifícios e nas orações, por causa de certa perfeição que ele encerra. — Também nos livros dos Platônicos se lê — No princípio era o Verbo — não que o Verbo signifique a pessoa gerada em Deus, mas enquanto que por tal palavra se entende a razão ideal das coisas, própria ao Filho, pela qual Deus as criou a todas. — E embora conhecessem as propriedades das três Pessoas, diz-se contudo que erraram no terceiro sinal, i. é, no conhecimento da terceira Pessoa, transviando-se quanto à bondade, própria do Espírito Santo, pois, conhecendo-o como Deus, não o glorificaram como Deus, segundo diz o Apóstolo (Rm 1, 21). Ou porque, admitindo os Platônicos um ser primeiro, a que chamavam o pai de toda a universalidade das coisas, conseqüentemente admitiam outra substância inferior a ele, a que denominavam mente ou intelecto paterno, que encerrava as razões de todas as coisas, como o expõe Macróbio no Sonho de Cipião. Mas não admitiam nenhuma terceira substância separada correspondente ao Espírito Santo. Assim também nós não admitimos o Pai e o Filho, diferentes pela substância, erro de Orígenes de Ário, discípulos neste ponto dos Platônicos. — Quanto ao dito de Trimegisto — A mónada gerou a mónada e em si refletiu o seu ardor, não devemos referi-lo à geração do Filho nem à processão do Espírito Santo, mas à produção do mundo; pois, um só Deus produziu um mundo, por amor de si mesmo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De duplo modo podemos dar a razão de uma coisa. De um modo, para lhe provar suficientemente o fundamento; assim, nas ciências da natureza damos a razão suficiente para provar que o movimento do céu é sempre de velocidade, uniforme. De outro modo, damos, não a razão que lhe prove suficientemente o fundamento, mas a explicativa da congruência desse fundamento já estabelecido, com os efeitos dele resultantes. Assim, a astrologia dá a razão dos excêntricos e dos epiciclos, mostrando que, admitido esse fundamento, podem-se explicar as aparências sensíveis dos movimentos celestes, sem ser contudo essa razão suficientemente probante; pois talvez, admitida outra opinião, as referidas aparências se pudessem explicar. Por onde, do primeiro modo, podemos dar a razão para provar a unidade de Deus e outros semelhantes atributos. Mas, ao segundo modo pertencem

as razões dadas para manifestar a Trindade; a saber, que esta admitida, são tais razões congruentes, embora não provem suficientemente a Trindade das Pessoas. E isto mesmo se evidencia, em particular. — Assim, a bondade infinita de Deus se manifesta também na produção das criaturas; porque só um poder infinito é capaz de produzir do nada; mas necessário não é, de comunicar-se Deus com infinita bondade, que dele proceda um ser infinito, senão que cada ser deve receber a divina bondade segundo o seu modo. E semelhantemente, o dito — sem a co-participação de outrem não pode ser agradável a posse de nenhum bem — se aplica a uma pessoa que, não possuindo a bondade perfeita, precisa, para ter a plena bondade do prazer, do bem de outro ser que lhe esteja unido. — Quanto à semelhança do nosso intelecto, ela nada prova, suficientemente, de Deus, pois o intelecto não existe univocamente em Deus e em nós. — Donde vem o dizer Agostinho, que pela fé chegamos ao conhecimento, mas não inversamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conhecimento das divinas Pessoas nos é necessário duplamente. — Primeiro, para pensarmos retamente da criação das coisas; pois, dizendo que todas as fez Deus pelo seu Verbo, excluimos o erro dos que ensinam que Deus as produziu por necessidade de natureza. Introduzindo a processão do Amor, mostramos que Deus não produziu as criaturas por precisar delas ou por qualquer outra causa extrínseca, mas pelo amor da sua bondade. Por isso Moisés, depois de ter dito — No princípio criou Deus o céu e a terra — acrescenta — Disse Deus: Faça-se a luz — para manifestar o Verbo divino; e em seguida: — E viu Deus que a luz era boa — para mostrar a aprovação do divino Amor; e semelhantemente nas outras obras. — Segundo e mais principalmente, para pensarmos retamente sobre a salvação do gênero humano, levada a cabo pelo Filho encarnado e pelo dom do Espírito Santo.

Art. 2 — Se devemos introduzir noções em Deus.

(I Sent., dist. XXXIII, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que não devemos introduzir noções em Deus.

1. — Pois, Dionísio diz: Não devemos ousar afirmar de Deus nada mais do que o que nos foi expresso pelas Sagradas Letras. Ora, a Sagrada Escritura nenhuma menção faz das noções. Logo, não devemos admitir noções em Deus.

2. Demais. — Tudo quanto dizemos de Deus concerne à unidade da essência ou à Trindade das Pessoas. Ora, nem a esta nem àquela concernem as noções. Pois, das noções nada se predica essencialmente; assim, não dizemos que a paternidade seja sábia ou crie; nem lhes atribuímos propriedades da pessoa, pois não dizemos que a paternidade gere e a filiação seja gerada. Logo, em Deus se não devem introduzir noções.

3. Demais. — Nos seres simples não devemos introduzir noções abstratas, que sejam princípios de conhecimento; pois, os seres simples a si mesmos se conhecem. Ora, as Pessoas divinas são simplicíssimas. Logo, nelas não devemos introduzir noções.

Mas, *em contrário*, diz João Damasceno: Reconhecemos a diferença das hipóstases, i. é, das Pessoas, por três propriedades, a saber, a paternal, a filial e a processional. Logo, devemos introduzir em Deus, propriedades e noções.

SOLUÇÃO. — Prepositivo, atendendo à simplicidade das Pessoas, disse que se não devem introduzir em Deus propriedades e noções; e quando as encontra, expõe o abstrato pelo concreto. E assim como

costumamos dizer — Rogo à tua benignidade — i. é, — a ti benigno — assim, quando se fala da paternidade em Deus, entende-se o Deus Padre.

Mas, como já ficou demonstrado, não prejudica a divina simplicidade aplicarmos a Deus nomes concretos e abstratos, porque, como inteligimos assim nomeamos. Porque o nosso intelecto, não podendo atingir a simplicidade divina, em si mesma considerada, por isso apreende e nomeia as realidades divinas ao seu modo, i. é, segundo o que descobre nas coisas sensíveis, das quais tira o conhecimento. Ora, para significar as formas simples destas, usamos de nomes abstratos; e para significar as coisas subsistentes, de nomes concretos. E por isso, como já dissemos, exprimimos as realidades divinas, pelo concernente à simplicidade, com nomes abstratos; e pelo concernente à subsistência e ao complemento, com nomes concretos. Ora, é necessário exprimir, abstrata e concretamente, não só os nomes essenciais, como quando dizemos divindade e Deus, sabedoria e sábio; mas também os pessoais, como quando dizemos paternidade e pai.

E a isto sobretudo nos obrigam duas razões. A primeira é a instância dos heréticos. Pois, se nos perguntassem, ao confessarmos que o Pai, o Filho e o Espírito Santo são um só Deus em três Pessoas, pelo que são um só Deus e pelo que são três Pessoas, do mesmo modo que responderíamos serem um Deus pela essência e pela divindade, assim também devem existir certos nomes abstratos pelos quais possamos responder que as Pessoas se distinguem. E tais são as propriedades ou noções expressas em abstrato, como paternidade e filiação. E assim, em Deus, a essência significa o que é, a Pessoa, quem é, e a propriedade, enfim, pelo que é.

A segunda é que, em Deus, uma Pessoa se refere a duas, a saber, a Pessoa do Pai à do Filho e à do Espírito Santo. Não porém pela mesma relação; porque daí resultaria referirem-se também o Filho e o Espírito Santo ao Pai por uma e mesma relação; e assim como em Deus só a relação multiplica a Trindade, seguir-se-ia não serem duas Pessoas o Filho e o Espírito Santo.

Nem se pode dizer, como queria prepositivo, que assim como Deus de um só modo se refere às criaturas, embora estas diversamente se lhe refiram a ele, assim também o Pai, por uma só relação, se refere ao Filho e ao Espírito Santo, se bem estes se lhe refiram a ele por duas relações. Porque, consistindo a razão específica do relativo em referir-se a outro, necessário é dizer-se, que duas relações não são especificamente diversas se lhes corresponde, por contrariedade, uma só relação; e por isso necessariamente são diversas as relações entre senhor e pai, segundo a diversidade entre filiação e escravidão. Ora, todas as criaturas de Deus se lhe referem por uma só espécie de relação. Porém o Filho e o Espírito Santo não se referem ao Pai pelas relações da mesma natureza; e portanto, o caso não é o mesmo.

Além disso, Deus não tem necessariamente uma relação real com as criaturas, como já dissemos. E de outro lado, não há inconveniente em se multiplicarem nele as relações de razão. Mas no Padre é necessário haver uma relação real que o refira ao Filho e ao Espírito Santo; e daí, segundo a dupla relação do Filho e do Espírito Santo com o Padre, o ser forçoso admitir neste duas relações, que o refiram ao Filho e ao Espírito Santo. Por onde, sendo a Pessoa do padre uma só, é necessário separadamente exprimir as relações em abstrato, chamadas propriedades e noções.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a Sagrada Escritura não mencione as noções, menciona contudo as Pessoas, nas quais aquelas se compreendem, como abstrato, no concreto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As noções, em Deus, não significam realidades, mas umas certas razões, pelas quais se conhecem as Pessoas, embora essas noções ou razões nele existam realmente, como já

dissemos. Por onde, tudo o que se referir a um ato essencial ou pessoal não se pode predicar das noções, porque isto lhes repugna ao modo da significação. Assim, não podemos dizer que a paternidade gere ou crie, seja sábia ou inteligente. Porém, o que for essencial e não se referir a nenhum ato, mas remover de Deus as condições da criatura, pode-se predicar das noções; e assim pode dizer, que a paternidade é eterna ou imensa, ou predicarções semelhantes. Semelhantemente, pela sua identidade real, podem os substantivos pessoais e essenciais ser predicados das noções; e assim podemos dizer: A paternidade é Deus e a paternidade é Pai.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora as Pessoas sejam simples, contudo, sem prejuízo da simplicidade, podem ser expressas em abstrato as razões próprias delas, como dissemos.

Art. 3 — Se há cinco noções.

(I Sent., dist. XXVI, q. 2, a. 3; dist. XXVIII, q. 1, a. 1; De Pot., q. 3, a. 9, ad 21, 27; q. 10, a. 5, ad 12; Compend Theol., cap. LVII sqq).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não há cinco noções.

1. — Pois, as noções próprias das Pessoas são as relações pelas quais se distinguem. Ora, em Deus, como se disse, não há senão quatro relações. Logo, só há também quatro noções.

2. — Demais. — Por ter uma só essência, diz-se que Deus é uno; mas, por serem três as Pessoas, que é trino. Se portanto, há nele cinco noções, há de se chamar quino, o que é inconveniente.

3. — Demais. — Se, por existirem em Deus três Pessoas, existem cinco noções, é necessário que em alguma das pessoas haja certas noções, duas ou mais, assim como na Pessoa do Pai existe a inascibilidade, a paternidade e a expiração comum. Ora, ou estas três noções diferem realmente, ou não. Se diferem, segue-se que a Pessoa do Pai é composta de várias realidades. Se, porém, só racionalmente diferem, segue-se que uma delas pode predicar-se da outra, podendo então dizer-se, que assim como a bondade de Deus é a sua sabedoria, por não haver entre elas diferença real, assim a expiração comum é a paternidade — o que se não concede. Logo, não há cinco noções.

Mas, *em contrário*, parece sejam mais as noções. Pois, assim como o Pai, de ninguém procedendo, dá origem à noção da inascibilidade, assim do Espírito Santo não procede outra pessoa. E, portanto, será necessário admitir-se uma sexta noção.

Demais. — Sendo comum ao Pai e ao Filho o proceder deles o Espírito Santo, assim é comum ao Filho e ao Espírito Santo o procederem do Pai. Logo, assim como há uma noção comum ao Pai e ao Filho, assim deve haver outra comum ao Filho e ao Espírito Santo.

SOLUÇÃO. — Chama-se noção à razão própria pela qual se conhece a Pessoa divina. Ora, as Pessoas, divinas se multiplicam pela origem; e como esta implica a proveniência de outro ser e o ser proveniente doutro, por estes dois modos podemos conhecer a pessoa. Por onde, não pode a Pessoa do Pai ser conhecida como provinda de outro, mas como a que ninguém provém; cabendo-lhe então deste modo a noção da inascibilidade. Mas, enquanto alguém dele provém de duplo modo pode o Pai ser conhecido pela noção de paternidade; e enquanto dele provém, o Espírito Santo, o é pela noção de expiração comum. O Filho, por seu lado, pode ser conhecido como proveniente de outro por nascimento; e assim, é conhecido pela filiação; e porque dele procede outra Pessoa, a saber, o Espírito Santo, é conhecido ainda pelo mesmo modo porque o Pai o é, a saber, pela expiração comum. Quanto ao Espírito Santo, pode ser conhecido enquanto procedente de outro ou de outros, e assim o é pela processão; não o é,

porém, por dele proceder outro, pois, nenhuma pessoa divina dele procede. Logo, há cinco noções em Deus, a saber: a inascibilidade, a paternidade, a filiação, a espiração comum, e a processão. Mas delas só quatro são relações, pois a inascibilidade só por uma redução é relação, como depois se dirá. Enquanto às outras quatro, elas são somente propriedades, pois, a espiração comum, convindo a duas pessoas, não é uma propriedade. E três são as noções pessoais, i. é, constitutivas das Pessoas, a saber, a paternidade, a filiação e a processão; pois, a espiração comum e a inascibilidade se chamam noções de Pessoas, não porém pessoais, como a seguir mais claro ficará.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Além das quatro relações é necessário introduzir outra noção, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A essência em Deus é entendida como significativa de uma certa realidade; e, semelhantemente, como certas realidades, são entendidas as Pessoas. Mas as noções consideram-se como razões notificativas das Pessoas. Por onde, embora Deus seja denominado uno pela unidade de essência, e trino, pela Trindade das Pessoas, todavia não lhe chamamos quino, por causa das cinco noções.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como só a oposição relativa faz a pluralidade real em Deus, às varias propriedades de uma Pessoa, não se opondo relativamente entre si, realmente não diferem. Mas nem por isso se predicam umas das outras, pois se consideram como significativas das diversas razões das Pessoas; assim como também não dizemos, que o atributo da potência é o atributo da ciência, embora digamos que a ciência é uma potência.

RESPOSTA À QUARTA. — A pessoa, importando dignidade, como já se disse, nenhuma noção pode ser admitida, no Espírito Santo, por não provir dele nenhuma Pessoa. Pois, isto não lhe pertence à dignidade, como pertence a autoridade do Pai não provir ninguém.

RESPOSTA À QUINTA. — O Filho e o Espírito Santo não convém em se originarem do Pai de um modo especial, como o Pai e o Filho convém em produzirem o Espírito Santo de um modo especial. Ora é necessário que o princípio de conhecimento seja algo de especial. Portanto, não há semelhança.

Art. 4 — Se é lícito opinar contrariamente sobre as noções.

(I Sent., dist. XXXIII, a. 5).

O quarto discute-se assim. — Parece que não é lícito opinar contrariamente sobre as noções.

1. — Pois, Agostinho diz em matéria nenhuma se erra mais perigosamente do que na da Trindade, à qual é certo pertencerem as noções. Ora, opiniões contrárias não vão sem erro. Logo, não é lícito opinar contrariamente sobre as noções.

2. Demais. — Pelas noções se conhecem as Pessoas, como se disse. Ora, destas não é lícito opinar contrariamente. Logo, nem daquelas.

Mas, *em contrário*, os artigos da fé não concernem às noções. Logo, destas se pode opinar de tal maneira ou de tal outra.

SOLUÇÃO. — Duplamente pode uma verdade ser de fé. — De um modo direto; e assim aquelas que principalmente nos foram por Deus transmitidas, como o ser ele trino e uno, o ter-se encarnado o seu Filho e semelhantes. E opinar falsamente sobre tais coisas é ao mesmo tempo incidir em heresia, sobretudo se isso for acompanhado de pertinácia. — Porém, de modo indireto pertencem à fé as

afirmações das quais resulta algo de contrário a ela; assim, de se dizer que Samuel não foi filho de Elcana seguir-se-ia a falsidade da Escritura Divina. Donde, no tocante a tais assuntos, alguém pode opinar falsamente, sem perigo de heresia, antes de ser considerado determinado que daí se segue algo contrário a fé; e sobretudo se não aderir pertinazmente. Mas, depois de ser manifesto e sobretudo se for determinado pela Igreja, que daí segue algo contrário a fé, já não pode então errar sem heresia. Donde vem o se reputarem hoje heresia muitas opiniões que outrora se não reputavam tais, por ser hoje mais manifesto o que delas se segue. Assim, pois, devemos dizer que sobre as noções, alguns opinaram contrariamente sem perigo de heresia, não entendendo sustentar nada de contrário a fé. Mas quem opinasse falsamente sobre as noções, considerando que daí se seguiria algo de contrário a fé, incidiria em heresia.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 33: Da Pessoa do Pai.

Em seguida, devemos tratar das Pessoas em especial. E primeiro da Pessoa do Pai, sobre a qual quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se compete ao Pai ser princípio do Filho, ou do Espírito Santo.

(I Sent., dist. XII, a. 2, ad 1; dist. XXIX, a. 1; III, dist. XI, a. 1. ad 5; De Pot., q. 10, a. 1, ad 8 sqq.; Contra errores Graec., cap. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o Pai não pode ser princípio do Filho ou do Espírito Santo.

1. — Pois, princípio e causa se identificam, segundo o Filósofo. Ora, não dizemos que o Pai é causa do Filho. Logo, nem devemos dizer que é deste o princípio.
2. Demais. — Um princípio supõe um principiado. Se, pois, o Pai é o princípio do Filho, segue-se que este principiou e, por consequência, foi criado, o que é errôneo.
3. Demais. — O nome de princípio supõe prioridade. Ora, em Deus não há anterior nem posterior, como diz Atanásio. Logo, a ele não lhe devemos aplicar o nome de princípio.

Mas, *em contrário*, Agostinho: O pai é o princípio de toda divindade.

SOLUÇÃO. — O nome de princípio significa aquilo de que alguma coisa procede, pois damos tal nome a tudo aquilo de que alguma causa de qualquer modo procede, e inversamente. Donde, como do Pai procede outro, resulta que o Pai é princípio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os Gregos aplicam a Deus, indiferentemente os nomes de coisa e de princípio, mas os Doutores latinos não usam do nome de causa, mas só do de princípio. E a razão é que princípio é mais que causa, como causa o é mais que elemento; assim, o primeiro termo ou mesmo a primeira parte de uma coisa se chama princípio e não, causa. Ora, quanto mais comum é um nome tanto mais convém a Deus, como dissemos, porque os nomes, quanto mais especiais tanto mais determinam o modo conveniente à criatura. Donde, o nome de causa importa diversidade de substância e dependência entre uma coisa e outra, o que não importa o nome de princípio. Pois, em todos os gêneros de causa, sempre existe diferença entre a causa e o efeito, relativamente a alguma perfeição ou virtude. Usamos do nome de princípio, porém, mesmo entre coisas que não diferem do modo por que acabamos de expor, mas somente segundo certa ordem; assim, quando dizemos que o ponto é o princípio da linha, ou ainda, que a primeira parte da linha é desta o princípio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os Gregos dizem, que o Filho e o Espírito Santo principiam. Mas isto não usam dizer os nossos Doutores; pois, embora atribuamos ao Pai alguma autoridade, em razão de princípio, todavia não atribuímos, quer ao Filho, quer ao Espírito Santo, qualquer sujeição ou minoração, para evitar a ocasião de algum erro. E deste modo diz Hilário: O Pai é maior pela autoridade de doador; mas não é menor o Filho, ao qual um ser é dado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o nome de princípio, quanto à proveniência da sua significação, se considere como supondo a prioridade, todavia não significa a prioridade, mas a origem. Pois, o que o nome significa não é o mesmo que a razão da sua significação, como dissemos.

Art. 2 — Se o nome de Pai é propriamente nome de Pessoa divina.

(Infra, q. 40, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que o nome de Pai não é propriamente nome de Pessoa divina.

1. — Pois, o nome de Pai significa uma relação. Ora, a pessoa é uma substância individual. Logo, o nome de Pai não é propriamente significativo de pessoa.

2. Demais. — Generante tem significação mais geral do que pai; pois, todo pai é generante, não porém inversamente. Ora, o nome de significação mais geral, mais propriamente se aplica a Deus, como se viu. Logo, mais propriamente se aplica à Pessoa divina o nome de generante e o de genitor, que o de Pai.

3. Demais. — Nenhum nome metafórico pode ser aplicado em sentido próprio. Ora, o verbo, em nós, metaforicamente se chama genito, ou prole; e por conseqüência, aquele de quem o verbo procede metaforicamente se chama pai. Logo, em Deus, o princípio do Verbo não se pode propriamente chamar Pai.

4. Demais. — Tudo quanto propriamente se diz de Deus, dele e não das criaturas se diz primariamente. Ora, a geração a título primário não se atribui a Deus, mas às criaturas, segundo parece; pois, mais verdadeiramente parece que há a geração onde um ser procede de outro, distinto este, daquele, não só relativa mas ainda essencialmente. Logo, o nome de pai, originado da geração, não é próprio a nenhuma das divinas pessoas.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Sl 88, 27): Ele me invocará dizendo: Tu és meu Pai.

SOLUÇÃO. — O nome próprio de uma pessoa significa aquilo pelo qual ela se distingue de todas as outras. Assim, pois, como da natureza do homem é o ter alma e corpo, assim da idéia de tal homem é tal alma e tal corpo, como diz o Filósofo; porquanto é dessa maneira que tal homem se distingue dos outros. Ora, o que distingue a pessoa do Pai de todas as outras é a paternidade. Logo, o nome próprio dessa pessoa é Pai, significativo da paternidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Em nós, a relação não é uma pessoa subsistente. Por isso, o nome de pai, em nós, não significa a pessoa mas a sua relação. Ora, em Deus, não é assim, como alguns falsamente opinaram, porque a relação que significa o nome de Pai é uma pessoa subsistente. Por isso dissemos, que o nome de pessoa em Deus significa relação subsistente na divina natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A denominação de um ser deve se tirar sobretudo da sua perfeição e do seu fim, como diz o Filósofo. Ora, a geração exprime o vir à ser; ao passo que a paternidade significa o complemento da geração. Por onde, mais próprio é da divina pessoa o nome de pai do que o de generante ou genitor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Em a natureza humana, o verbo, não sendo nada de subsistente, não se pode propriamente chamar genito ou filho. Ao contrário, o Verbo divino é uma realidade subsistente em a natureza divina; por isso própria e não metaforicamente se chama Filho; e o seu princípio, Pai.

RESPOSTA À QUARTA. — Os nomes de geração, paternidade e outros que propriamente se atribuem a Deus, primeiro se predicam dele que das criaturas, quanto à realidade significada, embora não quanto ao modo de significar. Daí o dizer a Escritura (Ef 3, 14-15): Dobro eu os meus joelhos diante do Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo, do qual toda a paternidade toma o nome nos céus e na terra. E isto assim se explica. É manifesto que do seu termo — a forma do gerado — é que a geração recebe a sua espécie. E

quanto mais tal forma estiver próxima da do generante, tanto mais verdadeira e perfeita será a geração; assim, a geração unívoca é mais perfeita que a não unívoca, por ser da natureza do generante o gerar o que lhe é semelhante pela forma. Donde, o fato mesmo de se identificarem numericamente, em Deus, as formas do generante e do genito, e de nas coisas criadas se não identificarem numérica, mas apenas especificamente, mostra que a geração, e por consequência a paternidade, primeiro se atribui a Deus que às criaturas. Logo, o haver em Deus distinção entre o genito e o generante, mas apenas quanto à relação, pertence à verdade da divina geração e paternidade.

Art. 3 — Se o nome de Pai, tomado pessoalmente, se atribui primariamente a Deus.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o nome de pai, tomado pessoalmente, não se atribui primariamente a Deus.

1. — Pois, o comum é intelectualmente anterior ao próprio. Ora, o nome de Pai, tomado pessoalmente, é próprio da Pessoa do Pai; tomado essencialmente, é comum a toda a Trindade, pois, a toda a Trindade chamamos Pai nosso. Logo, o nome de pai, tomado essencialmente, se atribui primeiro do que tomado pessoalmente.

2. Demais. — De coisas da mesma natureza nada se predica por anterioridade e posterioridade. Ora, a paternidade e a filiação predica-se como constituindo uma só noção, por ser uma Pessoa divina Pai do Filho, e toda a Trindade Pai nosso ou da criatura; pois, segundo Basílio, receber é comum à criatura e ao Filho. Logo, a Deus a denominação de Pai, tomada essencialmente, não se atribui, antes, do que quando tomada pessoalmente.

3. Demais. — Não se comparam coisas que não correspondem a uma mesma noção. Ora, o Filho é comparável à criatura em razão da filiação ou da geração, segundo a Escritura (Cl 1, 15): Que é a imagem do Deus invisível, o primogênito de toda a criatura. Logo, em Deus, a paternidade, em sentido pessoal, não se atribui a Deus primeiro que em sentido essencial; mas, segundo a mesma noção.

Mas, *em contrário*, o eterno é anterior ao temporal. Ora, Deus é abeterno Pai do Filho, ao passo que é Pai temporal das criaturas. Logo, a paternidade, em Deus, relativamente ao Filho, se diz primeiro do que em relação à criatura.

SOLUÇÃO. — Um nome se atribui primeiro ao ser ao qual perfeitamente se aplica toda a sua noção, do que àquele ao qual a noção se aplica parcialmente; pois a este se atribui como por semelhança com aquele do qual perfeitamente se predica, porque todo o imperfeito deriva do perfeito. Assim, o nome de leão atribui-se primeiro ao animal ao qual convém a noção total do leão, e que é chamado propriamente tal, do que a um homem no qual se encontre algo da noção do leão, p. ex., a audácia, a força, ou qualquer outro atributo semelhante: pois, a esse homem se atribui por semelhança. Ora, é manifesto, pelo que já dissemos, que a noção perfeita de paternidade e de filiação existe em Deus Pai e em Deus Filho, pois, a mesma é a natureza e a glória do Pai e do Filho. Ao passo que na criatura existe a filiação, relativamente a Deus, não na sua noção perfeita, pois não é a mesma a natureza do Criador e a da criatura; mas, por certa semelhança. E esta, quanto mais perfeita, tanto mais se aproximará da verdadeira noção da filiação. Assim, de certas criaturas como as irracionais, se diz que Deus é Pai, só pela semelhança de vestígio, segundo a Escritura (Jó 38, 28): Quem é o pai da chuva? ou: Quem produziu as gotas de orvalho? De certas outras, porém, como as racionais, por semelhança de imagem, conforme a Escritura (Dt 32, 6): Não é ele teu pai, que te possuiu e te fez e te criou? Ainda de outras é Pai pela semelhança da graça, e estas também se chamam filhos adotivos, enquanto ordenadas à

herança da glória eterna por um dom recebido da graça, segundo o Apóstolo (Rm 8, 16-17): porque o mesmo Espírito dá testemunho ao nosso espírito de que somos filhos de Deus, e se somos filhos, também herdeiros. De outras, enfim, pela semelhança da glória, enquanto desta já possuem a herança segundo o Apóstolo (Rm 5, 2): E nos gloriamos na esperança da glória dos filhos de Deus.

Donde resulta claro que, de Deus, a paternidade se predica primariamente enquanto importa relação de Pessoa com Pessoa, do que enquanto importa relação sua com as criaturas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os nomes comuns, empregados em sentido absoluto, têm prioridade sobre os próprios, quanto à ordem do nosso intelecto, pois se incluem no conceito destes; não porém inversamente. Assim, o conceito da Pessoa de Pai inclui o de Deus, se bem não ao inverso. Mas, os nomes comuns, que implicam relação com as criaturas, predicam-se posteriormente aos próprios, que incluem relações pessoais; porque, em Deus, a pessoa procedente procede como princípio da produção das criaturas. Pois, assim como se entende que o verbo concebido pela mente do artífice procede deste antes de proceder o artificiado, o qual é produzido por semelhança com o verbo mentalmente concebido; assim, do Pai procede o Filho, antes da criatura, à qual se atribui o nome de filiação por participar algo da semelhança do Filho, como está claro na Escritura (Rm 8, 29): Os que Ele conheceu na sua presciência, também os destinou para serem conformes à imagem de seu Filho.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que receber é comum à criatura e ao Filho, não por invocação, mas por certa semelhança remota, em razão da qual ele se chama primogênito da criatura. Por isso a autoridade citada acrescenta: Para ser ele o primogênito entre muitos irmãos — depois de haver dito: Certos se tornam conformes à imagem do Filho de Deus. Ora, o Filho de Deus tem naturalmente, sobre todos os seres uma certa singularidade, a saber, possuir por natureza o que recebe, como diz o mesmo Basílio. E é neste sentido que se chama unigênito, como se vê na Escritura (Jo 1, 18): O unigênito, que está no seio do Pai, esse é quem nos deu a conhecer.

Donde resulta a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 4 — Se é próprio do Pai ser ingênito.

(I Sent., dist. XIII, a. 4; dist. XXVIII, q. 1, a. 1; Cont. Errores Graec., cap. VIII).

O quarto discute-se assim. — Parece que não é próprio do Pai ser ingênito.

1. — Pois, toda propriedade introduz alguma realidade no ente ao qual pertence. Ora, ingênito nada introduz no Pai, mas somente dele remove. Logo, não implica nenhuma propriedade sua.
2. Demais. — Ingênito é palavra que se emprega em sentido privativo ou negativo. Se negativo, então tudo o que não for genito pode se chamar ingênito. Ora, o Espírito, bem como a essência divina, não é genito. Por isso, também lhes convém o ser ingênito; o que não é, portanto, próprio do Pai. Se porém o sentido for privativo, como toda privação implica uma imperfeição no ser privado, segue-se que a pessoa do Pai é imperfeita; o que é impossível.
3. Demais. — Ingênito, por não se predicar de Deus relativamente, não significa relação. Logo, significa substância. Portanto ingênito e genito substancialmente diferem. Ora, o Filho, que é genito, não difere substancialmente do Pai. Logo, este se não deve chamar ingênito.
4. Demais. — É próprio o que a um só convém. Ora, como em Deus há vários procedentes de outro, nada impede haver também vários não existentes por outro. Logo, não é próprio do Pai ser ingênito.

5. Demais. — Sendo o Pai princípio da pessoa genita, sê-lo-á também da procedente. Se portanto, pela contrariedade que tem com a pessoa genita, é próprio do Pai ser ingênito, também dele deve se admitir como próprio não poder ser procedente.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: Um vem de outro, isto é, do ingênito o genito, pela propriedade de cada um, a saber, a inascibilidade e a origem.

SOLUÇÃO. — Como as criaturas têm um princípio primeiro e outro, segundo, assim as Pessoas divinas, nas quais não há prioridade e posterioridade, têm um princípio sem princípio, que é o Pai, e um princípio com princípio, que é o Filho. Ora, nas criaturas um princípio primeiro de dois modos se nos manifesta: como tendo relação com o que de si provém, e como não procedente de outro. Assim, pois, o Pai se nos manifesta pela paternidade e pela espiração comum, quanto às pessoas dele procedentes; porém, como princípio sem princípio, manifestasse-nos por não proceder de outro, o que constitui a propriedade de inascibilidade, significada pelo nome ingênito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Alguns dizem que a inascibilidade, significa da pelo nome ingênito, como propriedade do Pai, não se aplica só negativamente, mas importa ao mesmo tempo, em o Pai, de ninguém proceder e ser princípio de outros; ou importa uma autoridade universal; ou ainda plenitude primária. — Mas isto não é verdade, porque então a inascibilidade não seria propriedade distinta da paternidade e da espiração, mas as incluiria, como o comum inclui o próprio; pois as palavras — primário e autoridade — não significam em Deus senão o princípio da origem. — E portanto devemos dizer, segundo Agostinho, que ingênito importa a negação da geração passiva, pois, diz, tanto vale dizer ingênita como dizer não Filho. Mas, daí não se segue que se não deva considerar ingênito como noção própria do Pai, pois, conhecemos o primário e o simples por meio de negações; assim dizemos que ponto é o que não tem parte.

REPOSTA À SEGUNDA. — As vezes ingênito se toma só em acepção negativa, e é assim que Jerônimo diz, que o Espírito Santo é ingênito, i. é, não genito. — Outras vezes se emprega ingênito em sentido, de certo modo, privativo, sem que, contudo, importe qualquer imperfeição; pois, múltiplo é o sentido da palavra privação. Ora, significa que um ser não tem o que lhe seria natural ter, de outro, embora não seja da natureza de tal ser possuir tal atributo; como se chamássemos à pedra coisa morta por não ter a vida, que certos seres naturalmente têm. Ora, significa que um ser não tem o que lhe seria natural ter, como recebido de outro ser congênere; assim, se chamássemos à toupeira cega. E de um terceiro modo significa, que um ser não tem o que naturalmente deveria ter, e então importa imperfeição. Assim, pois, ingênito diz-se do Pai, não privativamente, mas sim do segundo modo, i. é, enquanto um suposto da natureza divina não é genito, e outro o é. — Mas, a esta luz, também ao Espírito Santo se pode chamar ingênito. Por onde, para que seja próprio só do Pai, é necessário incluir-se ulteriormente, em o nome de ingênito, a conveniência a uma das Pessoas divinas, como sendo princípio de outra, e assim importando a negação, no gênero do princípio, aplicado a Deus em sentido pessoal. Ou ainda, devemos entender por ingênita o que de nenhum modo procede de outro, e não samente o que não procede pela geração. Assim pois, ao Espírito Santo. procedente de outro por processão, como pessoa subsistente, não convém ser ingênito; e nem também à divina essência da qual se pode dizer que, no Filho e no Espírito Santo, procede de outro, a saber do Pai.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Segundo Damasceno, ingênito, de um modo, significa o mesmo que incriado, no sentido substancial; pois, por aí difere a substância criada da incriada. De outro modo, significa o que não é genito, e é em sentido relativo, da mesma maneira que a negação se reduz ao gênero da afirmação; assim não-homem se reduz ao gênero da substância, e não-branco, ao da qualidade. Donde, genito, em Deus, importando relação, ingênito também a esta se reduz. E daí se não segue, que o Pai

ingênito se distinga substancialmente do Filho genito, senão só relativamente, enquanto se nega do Pai a relação do Filho.

RESPOSTA À QUARTA. — Assim como na ordem dos gêneros é preciso admitir-se um que é o primeiro, assim em a natureza divina é necessário admitir-se um princípio chamado ingênito, não proveniente de outro. Logo, admitir dois inascíveis é admitir dois deuses e duas naturezas divinas. Por isso diz Hilário: sendo Deus um só não podem ser dois os inascíveis. E isto precipuamente porque, se estes fossem dois, um deles não procederia do outro e assim, não se distinguindo por oposição relativa, necessariamente se distinguiriam por diversidade de natureza.

RESPOSTA À QUINTA. — A propriedade do Pai, de não proceder de outro, antes é significada pela remoção da natividade do Filho, do que pela da processão do Espírito Santo. Tanto porque esta última não tem nome especial, como já vimos, como porque, mesmo na ordem da natureza, pressupõe a geração do Filho. Por onde, removido do Pai o não ser genito, como todavia é princípio de geração, resulta conseqüentemente, que não é procedente pela processão do Espírito santo, pois este não é princípio de geração, mas procedente do genito.

Questão 34: Do Verbo.

Em seguida, devemos tratar da Pessoa do Filho. Ora, atribuem-se três nomes ao Filho, a saber, Filho, Verbo e Imagem. Mas, a natureza do Filho fica tratada dependentemente da do Pai. Portanto, resta tratarmos do Verbo e da Imagem. Sobre o Verbo discutem-se três artigos:

Art. 1 – Se o Verbo, em Deus, é nome de pessoa.

(Ia. Ilae., q. 93, a. 1. ad. 2; I Sent., dist. XXVII, q. 2, a. 2, qa. 1; De Pot., q. 9, a. 9, ad 7; De Verit., q. 4, a. 2; a. 4, ad 4).

O primeiro discute-se assim. – Parece que o Verbo, em Deus, não é nome de pessoa.

1. – Pois, os nomes pessoais em Deus se predicam em sentido próprio, como Pai e Filho. Ora, em Deus, o Verbo se predica metaforicamente, como diz Orígenes. Logo, o Verbo, em Deus, não é nome de pessoa.

2. Demais. – Segundo Agostinho, o verbo é o conhecimento com amor. E segundo Anselmo, para o Sumo Espírito – dizer – nada mais é do que a intuição cogitativa. Ora, o conhecimento, a cogitação e a intuição se predicam essencialmente, em Deus. Logo, o Verbo, em Deus, não significa nome de pessoa.

3. Demais. – Da natureza do Verbo é o ser dito. Ora, segundo Anselmo, assim como o Pai o Filho e o Espírito Santo são inteligentes, assim também são dicentes. E, semelhantemente, cada um deles é dito. Logo, o nome de Verbo se predica, em Deus, essencial e não pessoalmente.

4. Demais. – Nenhuma pessoa divina é feita. Ora, o Verbo de Deus é feito. Pois, diz a Escritura (Sl 128, 8): Ofogo, o granizo, a neve, a geada, o espírito das tempestades, que executam a sua palavra. Logo, em Deus, o verbo não é nome de pessoa.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Assim como o Filho se refere ao Pai, assim o Verbo, ao ser ao qual pertence. Ora, Filho é nome de pessoa porque se predica relativamente. Logo, também o Verbo.

SOLUÇÃO. – O nome de Verbo, em Deus, em acepção própria, é nome de pessoa e de nenhum modo de essência. Para evidenciá-lo devemos saber, que o verbo, em nós, de tríplice modo se usa, em acepção própria; e, de um quarto modo, imprópria ou figuradamente. Ora, mais manifesta e comumente em nós se chama verbo o que é proferido pela palavra e que procede do interior, quanto a duas características que aparecem no verbo exterior, a saber, a palavra em si mesma e a sua significação. Ora, a palavra significa o conceito do intelecto, segundo o Filósofo; e como ainda diz o mesmo, ela procede da imaginação; ao passo que a palavra não significativa não se pode chamar de verbo. Pois, o verbo se chama palavra exterior por significar o conceito interior da mente. Assim, chama-se verbo, primária e principalmente, o conceito interior da mente; secundariamente, a palavra mesma significativa deste conceito; e em terceiro lugar, a imaginação mesma da palavra. E a esta tríplice modalidade do verbo se refere Damasceno, dizendo: Verbo se chama o movimento natural do intelecto, segundo o qual este se move, entende e cogita, e é uma como luz e esplendor – quanto ao primeiro modo; em seguida, verbo é o que se não profere por palavra, mas se pronuncia no coração – quanto ao terceiro; e enfim, o verbo é anjo, i. é, o núncio, da inteligência – quanto ao segundo. – Porém, de um quarto modo e figuradamente, chama-se verbo o que significado ou feito pela palavra; e neste sentido costumamos dizer: Este é o verbo que te disse, ou, que o rei mandou, aludindo-se a algum fato significado pela palavra de quem simplesmente a enuncia ou manda.

Porém, em Deus propriamente se usa do vocábulo verbo para significar o conceito do intelecto. Por isso, diz Agostinho: Quem puder entender o verbo não somente antes da palavra soar, mas ainda, antes de serem apreendidas pela cogitação as imagens dos seus sons, já pode ver alguma semelhança daquele Verbo, do qual foi dito: No princípio era o Verbo. Mas, o conceito mental procede, por natureza, de outro, i. é, do conhecimento de quem o concebe. E, por isso, o Verbo, enquanto propriamente predicado de Deus, significa uma realidade procedente de outra; e isso pertence à essência dos nomes pessoais, em Deus, porque as pessoas divinas se distinguem pela origem, como se disse. Onde, necessariamente vem, que o nome de Verbo predicado propriamente de Deus, não é tomado em acepção essencial, mas somente pessoal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os arianos, dos quais Orígenes é a fonte, ensinaram que o Filho é outro que não o Pai por diversidade de substância. Mas, como o Filho se chama Verbo de Deus, esforçaram-se por negar que seja esse um nome próprio dele; para não serem forçados a confessar, admitindo a idéia de Verbo procedente, que o Filho de Deus não é extra-substancial ao Pai, pois o verbo procede interiormente de quem o profere; de modo que lhe é imanente. – Mas é forçoso, desde que se admita o verbo de Deus, em sentido metafórico, admitir-se o verbo divino em sentido próprio. Pois nada, senão em virtude da manifestação, pode se chamar metaforicamente verbo, porque ou manifesta, como verbo, ou é pelo verbo manifestado. Ora, se for deste último modo, é necessário admitir-se o verbo pelo qual se manifeste. E se se chamar verbo, porque manifesta exteriormente, essas manifestações exteriores não se chamam verbos senão como significativas do conceito interior da mente, que manifestamos também por sinais exteriores. E assim, embora por vezes, em Deus, o verbo se predique metaforicamente, todavia é necessário nele admitirmos o Verbo propriamente dito, em sentido pessoal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada do que concerne ao intelecto se predica pessoalmente de Deus, senão o Verbo; porque só este significa o que emana de outro; pois, o verbo é a concepção formada pelo intelecto. Ora, o intelecto, enquanto atualizado pela espécie inteligível é considerado de modo absoluto. E semelhantemente, o entender, que está para o intelecto em ato como a essência, para o ser em ato; pois, entender não significa ação que saia do intelecto, mas é imanente no ser que entende. Portanto, quando dizemos que o Verbo é conhecimento, este conhecimento não significa o ato do intelecto conhecente, ou qualquer hábito dele, mas, aquilo que o intelecto concebe, quando conhece. Por isso diz Agostinho, que o Verbo é a sabedoria gerada, e que nada mais é senão a própria concepção do sábio a qual, de igual modo, também se pode chamar conhecimento gerado. E do mesmo modo podemos entender que, dizer, em Deus, é cogitar intuitivamente, i. é, enquanto que essa cogitação intuitiva divina leva à concepção do Verbo de Deus. Porém esse vocábulo –cogitação– não convém propriamente ao Verbo divino. Pois, diz Agostinho: Ao chamado Verbo não se pode denominar cogitação; para que se não creia haver em Deus algo de mutável que, depois de ter recebido a forma do verbo, possa vir a perdê-la sujeito a uma como informe transformação. Pois, a cogitação consiste propriamente em indagar a verdade, o que não pode ter lugar em Deus. Pois, quando o intelecto já atingiu a forma da verdade, não cogita, mas contempla perfeitamente. Por onde, Anselmo impropriamente toma a cogitação pela contemplação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como, propriamente falando, o Verbo se predica de Deus, pessoal e não essencialmente, assim também o dizer. Por onde, não sendo o Verbo comum ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo, também não é verdade seja o Pai o Filho e o Espírito Santo um só dicente. Por isso Agostinho ensina: Em Deus não se entende como um só o que diz, por aquele Verbo coeterno. Mas, ser dito convém a qualquer das Pessoas, pois, é dito não só o Verbo, mas ainda as coisas por este inteligidas ou significadas. Assim, pois, a uma só das Pessoas divinas convém o ser dita, do modo pelo qual o verbo

é dito; porém, a cada uma delas convém ser dita do modo pelo qual o é, pelo verbo, a coisa inteligida. Assim, o Pai concebe o Verbo inteligindo-se a si, ao Filho, ao Espírito Santo e a tudo o mais que a sua ciência contém; de maneira que toda a Trindade e mesmo toda criatura sejam ditas pelo Verbo, do mesmo modo que o intelecto humano diz, pelo verbo, ser pedra o que concebe como pedra. Porém, Anselmo toma impropriamente dizerpor inteligir, que, contudo, diferem. Pois, inteligir só importa relação entre o inteligente e o objeto inteligido, na qual se não compreende nenhuma idéia de origem, mas só uma certa informação do nosso intelecto, como atualizado pela forma da coisa inteligida. Em Deus, porém, importa omnímota identidade, em quem se identifica absolutamente o inteligente com o inteligido, como já vimos. Ao passo que dizer importa principalmente relação com o verbo concebido, pois dizer nada é senão proferir o verbo. E, mediante o verbo, importa relação com o objeto inteligido, o qual pelo proferido se manifesta a quem entende. Assim, só a Pessoa que profere o Verbo é, em Deus, dicente, embora cada uma das Pessoas singularmente seja inteligente e inteligida e, por conseguinte, dita pelo Verbo.

RESPOSTA À QUARTA. – Verbo, no lugar citado se toma em sentido figurado, enquanto o significado ou o efeito de verbo se chamam verbo. Assim, dizemos que as criaturas executam o verbo de Deus, por executarem algum efeito ao qual foram ordenados pelo Verbo concebido da divina sabedoria. Do mesmo modo dizemos, que alguém cumpre o verbo do Rei, quando executa a obra a qual é levada por esse verbo.

Art. 2 - Se Verbo é o nome próprio do Filho.

(I Sent., dist. XXVII, q. 2, a. 2, q^a 2; De Verit., q. 4. a. 3; Contra errors Graec., cap. XII. Ad Hebr., cap. 1, lect. II).

O segundo discute-se assim. – Parece que o Verbo não é o nome próprio do Filho.

1. – Pois, o filho é uma pessoa divina subsistente. Ora, o verbo não significa nenhuma realidade subsistente, como em nós o vemos. Logo, o Verbo não pode ser nome próprio da pessoa do Filho.
2. Demais. – O verbo procede de quem o diz, por uma certa prolação. Se pois o Filho é propriamente Verbo, não procede do Pai senão a modo de prolação; o que é a heresia de Valentino, como se vê em Agostinho.
3. Demais. – Todo nome próprio de pessoa significa alguma propriedade desta. Se, pois, o Verbo é nome próprio do Filho, significará alguma propriedade deste e assim haverá mais propriedades em Deus do que as supra enumeradas.
4. Demais. – Quem entende, entendendo, concebe o verbo. Ora, o Filho entende. Logo, é um certo verbo e portanto não lhe é próprio ser o Verbo.
5. Demais. – Diz a Escritura, do Filho (Hb 1, 3): Sustentando tudo com a palavra da sua virtude; donde conclui Basílio que o Espírito Santo é o Verbo do Filho. Logo, não é próprio do Filho ser Verbo.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Só o Filho é considerado como Verbo.

SOLUÇÃO. – O Verbo divino propriamente dito é considerado como pessoa, e é o nome próprio da pessoa do Filho. Pois significa uma certa emanção do intelecto. Ora, a pessoa divina que procede por emanção do intelecto se chama Filho, denominando-se tal processão geração, como se demonstrou. Por onde resulta que só o Filho propriamente pode chamar-se Verbo divino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Em nós não se identifica o ser com o inteligir; por isso o que em nós é essência inteligível não pertence à nossa natureza. Ora, o ser de Deus se lhe identifica com o inteligir. Portanto, o Verbo de Deus não é nele um acidente ou algum efeito seu, mas lhe pertence à natureza mesma. Logo e necessariamente, deve ser uma realidade subsistente; pois, tudo o que existe em a natureza de Deus, subsiste. E por isso Damasceno diz, que o Verbo de Deus é substância e ente hipostático; ao passo que os outros verbos, i. é, os nossos, são virtudes da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O erro de Valentino não foi condenado por ensinar que o Filho nasce por prolação, como o faziam os Arianos, segundo refere Hilário; mas, pelo modo diverso de prolação que admitia, como se vê em Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O nome de Verbo importa a mesma propriedade que a do nome de Filho. E por isso diz Agostinho: Do modo porque se diz Verbo também se diz Filho. Pois, a natividade do Filho, que é propriedade pessoal sua, é significada por diversos nomes, que se lhe atribuem para lhe exprimirem diversamente a perfeição. Assim, para mostrarmos que é conatural com o Pai, lhe chamamos Filho; que é coeterno, Esplendor; que é absolutamente semelhante, Imagem; que é imaterialmente gerado, Verbo. E não é possível achar um só nome para designarmos tudo isso.

RESPOSTA À QUARTA. – Convém ao Filho ser inteligente do mesmo modo que lhe convém ser Deus, desde que, em Deus, inteligir é predicado essencial, como vimos. Ora, o Filho é Deus gerado e não Deus gerador. Por onde, é por certo inteligente, não como produtor do Verbo, mas como Verbo procedente, i. é, enquanto em Deus o Verbo procedente não difere realmente do intelecto divino, mas só relativamente se distingue do princípio do Verbo.

RESPOSTA À QUINTA. – Quando a Escritura diz, do Filho: Sustentando tudo com a palavra da sua virtude – o verbo é tomado figuradamente pelo seu efeito. Por isso, a Glosa a esse lugar diz, que verbo significa império, i. é, enquanto pelo efeito da virtude do Verbo é que as coisas se conservam no ser, assim como pelo efeito da mesma virtude é que vem ao ser. Quando, porém, Basílio interpreta verbo por Espírito Santo, fala imprópria e figuradamente, no sentido em que se pode dizer que verbo de alguém é tudo aquilo que lhe é manifestativo do ser; podendo-se então dizer que o Espírito Santo é verbo do Filho porque o manifesta.

Art. 3 – Se o nome de Verbo importa relação com a criatura.

(Infra q. 37, a. 1, ad 3; I Sent., dist. XXVII, q. 2, a. 3; De Verit., q. 4, a. 5; Quodl. IV, q. 4, a. 1, ad 1).

O terceiro discute-se assim. – Parece que o nome de Verbo não importa relação com a criatura.

1. – Pois, todo nome, que designe um efeito na criatura, essencialmente se predica de Deus. Ora, o verbo não se predica essencial, mas, pessoalmente, como se disse. Logo, não importa relação com a criatura.

2. Demais. – O que importa relação com as criaturas se predica de Deus temporalmente, como Senhor e Criador. Ora, o Verbo se predica de Deus abeterno. Logo, não importa relação com a criatura.

3. Demais. – O verbo importa relação com o ser donde procede. Se, portanto, importa relação com a criatura, segue-se que desta procede.

4. Demais. – As idéias são várias, conforme as diversas relações com as criaturas. Se, pois, o Verbo importa relação com as criaturas, segue-se que em Deus não há um só, mas vários verbos.

5. Demais. – Se o Verbo importa relação com a criatura, só pode ser enquanto estas são dele conhecidas. Ora, Deus, não somente conhece o ser, mas ainda o não-ser. Logo, o Verbo, importará relações com o não-ser, o que é falso.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o nome de Verbo implica, não somente relação com o Pai, mas ainda com as potências, que foram feitas operativas pelo Verbo.

SOLUÇÃO. – O Verbo importa relação com as criaturas. Pois, Deus, conhecendo-se, conhece a todas. Ora, o Verbo concebido na mente é representativo de tudo o que é inteligido em ato. Por isso, são tantos os nossos verbos quantas as coisas que inteligimos. Mas, como Deus, pelo mesmo ato, se entende a si e a todas as coisas, o seu único Verbo é expressivo não só do Pai, mas também das criaturas. E assim a ciência de Deus é cognoscitiva, ao passo que a da criatura é cognoscitiva e factiva; assim, o Verbo de Deus é somente expressivo do que existe em Deus; o das criaturas, porém, é expressivo e operativo. Por isso diz a Escritura (Sl 32, 9): Ele disse e foram feitas as coisas, porque o Verbo implica a razão factiva das coisas que Deus faz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O nome de pessoa inclui também indiretamente a natureza; pois, a pessoa é uma substância individual de natureza racional. Ora, o nome de pessoa divina, no concernente à relação pessoal, não implica relação com a criatura, mas o implica no que concerne a natureza. Nada porém impede, desde que a essência se inclui na significação de pessoa, que esta última importe relação com a criatura. Pois, assim como é próprio ao Filho ser Filho, assim também Ihe é próprio ser Deus gerado ou Criador gerado. E deste modo, o nome de Verbo importa relação com a criatura.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Derivando as relações das ações, certos nomes importam relação de Deus com a criatura, resultante da ação de Deus transitiva para um efeito exterior, como criar e governar. E tais nomes se predicam de Deus temporalmente. Outros porém exprimem a relação resultante de ação não transitiva para um efeito exterior, mas imanente no sujeito, como, saber e querer; e tais nomes não se predicam de Deus temporalmente. Ora, é esta última relação com a criatura que importa o nome de Verbo. Nem é verdade que os nomes que importam relação de Deus com as criaturas se prediquem todos temporalmente; mas só aqueles, que importam relação resultante da ação divina transitiva para um efeito exterior, é que temporalmente se predicam.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As criaturas não são conhecidas por Deus, de ciência que ele por meio delas obtivesse, mas pela sua essência. Por onde, não é necessário que o Verbo proceda das criaturas, embora seja delas expressivo.

RESPOSTA À QUARTA. – O nome de idéia, sendo principalmente imposto para significar relação com a criatura, predica-se de Deus no plural, e não é nome pessoal. Mas, o nome de Verbo principalmente é imposto para significar relação com quem o profere e, por consequência, com as criaturas, enquanto que Deus, entendendo-se, entende a todas. E por isso de Deus só há um Verbo pessoalmente predicado.

RESPOSTA À QUINTA. – Assim como a ciência de Deus se refere ao não ser, assim também o Verbo de Deus; pois, não há no Verbo de Deus nada menos do que na ciência de Deus, como diz Agostinho. Contudo, do ser, o Verbo é expressivo e factivo, ao passo que, do não ser, é expressivo e manifestativo.

Questão 35: Da imagem

Em seguida devemos tratar da imagem. E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1. – Se a imagem se predica pessoalmente, de Deus.

(Infra, q. 93, a. 5, ad. 4; I Sent., dist. XXVIII, q. 2, a. 2).

O primeiro discute-se assim. – Parece que a imagem não se predica pessoalmente, de Deus.

1. – Pois, Agostinho diz: Uma é a divindade e a imagem da santa Trindade, à semelhança da qual foi feito o homem. Logo, a imagem se predica essencial e não, pessoalmente.

2. Demais. – Hilário diz: A imagem é a espécie que não difere da coisa imaginada. Ora, a espécie ou forma se diz, de Deus, essencialmente. Logo, também a imagem.

3. Demais. – Imagem vem de imitar, que implica anterioridade e posterioridade. Ora, nas Pessoas divinas não há anterior nem posterior. Logo, imagem não pode ser nome pessoal de Deus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Que é mais absurdo do que falar de imagem de si? Logo, a imagem se diz de Deus, relativamente, e é, portanto, nome pessoal.

SOLUÇÃO. – A semelhança é da essência da imagem. Não basta, porém, qualquer semelhança para haver imagem, mas, a existente na forma da coisa; ou, pelo menos, em alguma revelação da forma. Ora, principalmente a figura é que se considera como sendo a revelação da forma das coisas corpóreas; assim, vemos que, de animais diversos pela forma, diversas são as figuras, não porém as cores. Por onde, a cor de uma coisa, pintada na parede, sem se lhe pintar a figura, não se chama imagem. Nem a própria semelhança, porém, da espécie ou da figura basta, mas a essência da imagem requer a origem; pois, como diz Agostinho, um ovo não sendo a expressão de outro, não é deste a imagem. Donde, a verdadeira imagem há de necessariamente proceder de outro ser ao qual seja semelhante pela forma ou, ao menos, por uma revelação desta. Ora, o que em Deus importa processão ou origem é pessoal. Logo, o nome de Imagem é pessoal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Chama-se propriamente imagem o que procede, por semelhança, de outro; e o de que alguma coisa procede por semelhança se chama propriamente exemplar, e impropriamente, imagem. É no primeiro sentido que Agostinho (Fulgêncio) usa do nome de imagem, dizendo ser a divindade da santa Trindade a imagem à qual o homem foi feito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Espécie, no sentido em que Hilário a considera na definição de imagem, importa a forma de um ser aplicada a outro. E deste modo chama à imagem espécie de um ser, assim como se chama forma de um ser aquilo que, tendo forma semelhante a tal ser, com ele se assemelha.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A imitação nas Pessoas divinas, não implica posterioridade, mas somente semelhança.

Art. 2. – Se o nome de imagem é próprio do Filho.

(Infra, q. 93, a. 1. ad2; I Sent., dist. III, q. 3, ad. 5 dist. XXVIII, q. 2, a. 1. ad 3; a. 3; II, dist. XVI, a. 1; Contra errors Graec., cap. X; I Cor., cap. XL, lect. II; II, cap. IV, lect. II Coloss, cap. I, lect. IV; Hebr., cap. I, lect II).

O segundo discute-se assim. – Parece que o nome de Imagem não é próprio do Filho.

1. – Pois, como diz Damasceno, o Espírito Santo é a imagem do Filho. Logo, este não é próprio do Filho.
2. Demais. – A imagem é por essência semelhança expressiva, como diz Agostinho. Ora, isto convém ao Espírito Santo, que procede a modo de semelhança. Logo, o Espírito Santo é imagem; e, portanto, ser Imagem não é próprio do Filho.
3. Demais. – Também o homem se chama imagem de Deus, segundo a Escritura (1 Cor 11, 7): O varão não deve cobrir a sua cabeça, porque é a imagem e glória de Deus. Logo, ser Imagem não é próprio do Filho.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que só o Filho é Imagem do Pai.

SOLUÇÃO. – Os doutores dos Gregos dizem comumente, que o Espírito Santo é a imagem do Pai e do Filho. Mas, os Doutores latinos só ao Filho atribuem o nome de imagem; pois, só ao Filho atribui tal nome e Escritura canônica. Assim, o Apóstolo diz (Cl 1, 15): Que é a imagem de Deus invisível, o primogênito de toda a criatura; e, noutro lugar (Hb 1, 3): O qual, sendo resplendor da glória é a figura da sua substância.

E a razão disto alguns a dão dizendo, que o Filho convém com o Pai não somente pela natureza, mas também pela noção de princípio; ao contrário, o Espírito Santo não convém com o Filho nem com o Pai por nenhuma noção. – Mas, esta explicação não é suficiente. Pois, assim como pelas relações não há em Deus igualdade nem desigualdade, como diz Agostinho, assim, nem semelhança, necessária essencialmente à imagem.

E por isso outros dizem, que o Espírito Santo não pode ser chamado imagem do Filho, por não haver imagem de imagem. Nem também do Pai, porque a imagem se refere imediatamente ao ser do qual é, ao passo que o Espírito Santo se refere ao Pai pelo Filho. E nem tão pouco é imagem do Pai e do Filho, porque então haverá uma só imagem, de dois, o que é impossível. Por onde se conclui, que o Espírito Santo de nenhum modo é imagem. – Mas, nada disto é exato. Pois, sendo o Pai e o Filho princípio uno do Espírito Santo, como adiante se dirá, nada impede sejam o Pai e o Filho, como um só, uma só imagem, assim como o homem é a imagem una de toda a Trindade.

E, portanto, devemos dizer, diferentemente, que embora o Espírito Santo, pela sua processão, receba a natureza do Pai, como o Filho, e todavia não se chama nato, assim, embora receba a espécie semelhante do Pai, não se chama imagem. Porque o Filho procede como Verbo, a cuja essência pertence à semelhança de espécie com o ser donde procede: mas isto não pertence à essência do amor, embora convenha ao Amor chamado Espírito Santo, enquanto amor divino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Damasceno e os outros doutores Gregos comumente usam do nome de imagem significando perfeita semelhança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o Espírito Santo seja semelhante ao Pai e ao Filho, todavia daí se não segue seja imagem, pela razão já exposta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A imagem de um ser de duplo modo se encontra em outro. De um modo, como no que é da mesma natureza específica; assim a imagem do rei está no seu filho. De outro modo, como no que é de outra natureza; e assim a imagem do rei, na moeda. Ora, do primeiro modo o Filho é a imagem do Pai; e do segundo se diz, que o homem é a imagem de Deus. Por onde, para significarmos, no homem, a imperfeição da imagem, dele não só dizemos que é imagem, mas que é à imagem; com o que significamos certo movimento do que tende à perfeição. Mas do Filho de Deus não podemos dizer que seja à imagem, pois, é a perfeita imagem do Pai.

Questão 36: Da pessoa do Espírito Santo

Em seguida devemos tratar do que se refere à pessoa do Espírito Santo; o qual, não somente assim se chama, mas também, Amor e Dom de Deus.

Assim sobre o Espírito Santo, discutem-se quatro artigos:

Art. 1. – Se o nome de Espírito Santo é nome próprio de alguma das pessoas divinas

(I Sent., dist. X, a. 4; I Cont. Gent., cap. XIX; Compend. Theol., cap. XLVI, XLVII).

O primeiro discute-se assim. – Parece que o nome de Espírito Santo não é nome próprio de nenhuma das Pessoas divinas.

1. – Pois, nenhum nome comum às três Pessoas é próprio de qualquer delas. Ora, o nome Espírito Santo é comum às três Pessoas. Assim, Hilário mostra que o Espírito Santo de Deus, umas vezes, significa o Pai, como quando diz a Escritura (Is 61, 1): O Espírito do Senhor repousou sobre mim, outras, o Filho, como quando diz (Mt 12, 28): Lanço fora os demônios pela virtude do Espírito de Deus, mostrando que expulsa os demônios pelo poder da sua natureza; outras ainda, o Espírito Santo, como neste lugar (Jl 2, 28): Eu derramarei o meu espírito sobre toda a carne. Logo, o nome de Espírito Santo não é próprio de nenhuma das Pessoas divinas.

2. Demais. – Os nomes das Pessoas divinas predicam-se relativamente, como afirma Boécio. Ora, o nome de Espírito Santo não se predica relativamente. Logo, não é próprio de Pessoa divina.

3. Demais. – Por ser nome de uma das Pessoas divinas, o Filho não se pode predicar de qualquer. Ora, diz-se espírito deste ou daquele homem, como se vê pela Escritura (Nm 11, 17): Disse o Senhor a Moisés: Tirarei do teu espírito e lho darei a eles; e noutro lugar (IV Rg 2, 15): O espírito d'Elías repousou sobre Eliseu. Logo, Espírito Santo não parece ser nome próprio de nenhuma das Pessoas divinas.

Mas, *em contrário*, a Escritura (1 Jo 5, 7): São três os que dão testemunho no céu: O Pai, o Verbo e o Espírito Santo. Pois, como diz Agostinho, quando se pergunta – Que três? – a resposta é – As três Pessoas. Logo, Espírito Santo é nome de Pessoa divina.

SOLUÇÃO. – Havendo em Deus duas processões, a que é ao modo do amor não tem nome próprio, como dissemos. Por onde, as relações fundadas nessa processão são inominadas, como também dissemos. E por isso, o nome da Pessoa procedente desse modo não tem nome próprio, pela mesma razão. Mas, isso como o falar usual aplicou certos nomes para significar as referidas relações, quando lhes chamamos processão e espiração, que, na sua significação própria, mais exprimem atos nocionais, que relações; assim também, para exprimir a Pessoa divina procedente por amor, o uso da Escritura aplicou o nome de Espírito Santo.

E da razão desse modo de falar podemos dar dupla explicação. – A primeira é a própria comunidade da pessoa chamada Espírito Santo; pois, como diz Agostinho, sendo o Espírito Santo comum às duas outras Pessoas, o que destas duas se diz comumente, dele se diz propriamente. Pois, o Pai, é espírito, e também o Filho; o Pai é santo e também o Filho. – A segunda é a sua significação própria. Pois, o nome de espírito, nas coisas corpóreas, significa certo impulso e certa moção; assim chamamos espírito ao sopra e ao vento. Ora, é próprio do amor mover e impelir a vontade do amante para o amado. E quanto

à santidade, ela se atribui à coisas ordenadas para Deus. E como a Pessoa divina procede pelo amor por que Deus é amado, convenientemente ela se chama Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O que chamamos Espírito Santo, levando em conta a força das duas expressões, é comum a toda a Trindade. Pois, o nome de espírito significa a imaterialidade da substância divina, porque o espírito corpóreo é invisível e pouco material; por isso, a todas as substâncias imateriais e invisíveis damos o nome de espírito. E quando dizemos santo, queremos significar a pureza da divina bondade. Se porém tomarmos as duas palavras – Espírito Santo – como uma só expressão, nesse caso, pelo uso da Igreja, Espírito Santo é empregado para significar uma das três Pessoas, i. é, a procedente por amor, pela razão já dada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o ao que chamo Espírito Santo não se predique relativamente, todavia é tomado como nome relativo, quando usado para significar a Pessoa distinta das outras só pela relação. Contudo, pode-se também compreender nesse nome alguma relação, significando então Espírito o que é por assim dizer espirado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pelo nome de Filho se entende só a relação do que vem de um princípio, com esse princípio; mas pelo nome de Pai se entende a relação do princípio e, semelhantemente, pelo de Espírito, enquanto importa uma certa força motora. Ora, a nenhuma criatura convém ser princípio em relação a qualquer das Pessoas divinas: mas, ao inverso. Por onde, podemos dizer Pai nosso e Espírito nosso, não porém, Filho nosso.

Art. 2. – Se o Espírito Santo procede do Filho.

(I Sent., dist. XI, a. 1; IV Cont. Gent., cap. XXIV, XXV; De port., q. 10, a. 4, 5; Contra errores Graec., parte II, cap. XXVII usque ad XXXII; Compend. Theol., cap. XLIX; Contra Graecos, Armenos, etc., cap. IV; in Ioan., cap. XV, lect. VI; cap. XVI, lect IV).

O segundo discute-se assim. – Parece que o Espírito Santo não procede do Filho.

1. – Pois, segundo Dionísio, não devemos ousar dizer nada da divindade substancial, além do que nos foi devidamente expresso nas Sagradas Letras. Ora, a Sagrada Escritura não diz que o Espírito Santo procede do Filho, mas só, que procede do Pai (Jo 15, 26): O espírito de verdade que procede do Pai. Logo, o Espírito Santo não procede do Filho.

2. Demais. – No símbolo do Sínodo Constantinopolitano lê-se: Cremos no Espírito Santo, Senhor e vivificador, procedente do Pai, e que deve ser com o Pai e o Filho adorado e glorificado. Logo, de nenhum modo se devia acrescentar, em o nosso símbolo, que o Espírito Santo procede do Filho; mas devem se considerar réus de anátema os que o fizeram.

3. Demais. – Damasceno diz: dizemos que o Espírito Santo procede do Pai e lhe chamamos Espírito do Pai; porém não dizemos que procede do Filho, embora lhe chamemos Espírito do Filho. Logo, o Espírito Santo não procede do Filho.

4. Demais. – Nada procede do ser em que repousa. Ora, o Espírito Santo repousa no Filho, pois diz a legenda de Santo André: A paz convosco e com todos os que crêem em um Deus Padre, e num só seu Filho, único Senhor Jesus Cristo, e em um Espírito Santo procedente do Pai e que permanece no Filho. Logo, o Espírito Santo não procede do Filho.

5. Demais. – O Filho procede como Verbo. Ora, o nosso espírito parece que não procede, em nós, do nosso verbo. Logo, nem o Espírito Santo procede do Verbo.

6. Demais. – O Espírito Santo procede perfeitamente do Pai. Logo, é supérfluo dizer que procede do Filho.

7. Demais. – No que é perfeito não difere o ser, do poder, como diz o Filósofo; e, muito menos em Deus. Ora, o Espírito Santo pode se distinguir do Filho, mesmo se deste não procede; pois, diz Anselmo: O Filho e o Espírito Santo têm certamente o ser do Pai, mas de diverso modo; um nascendo, o outro, procedendo, de maneira que ambos entre si se distinguem. E depois acrescenta: Pois, se por outra razão não se diversificassem o Filho e o Espírito Santo, só por aí se diversificariam. Logo, o Espírito Santo, não existindo pelo Filho, deste se distingue.

Mas, *em contrário*, diz Atanásio: O Espírito Santo não é feito, nem criado, nem gerado pelo Pai e pelo Filho, mas é deles procedente.

SOLUÇÃO. – É necessário admitir-se que o Espírito Santo procede do Filho. Pois, se deste não procedesse, dele não poderia de modo nenhum pessoalmente distinguir-se, o que resulta claro do que já dissemos. Nem é possível dizer-se que as Pessoas divinas se distingam entre si, absolutamente falando, pois, daí seguir-se-ia não ser uma a essência das três, porquanto tudo o que de Deus absolutamente se predica pertence à unidade de essência. Donde se conclui, que só pelas relações se distinguem, entre si as Pessoas divinas. Ora, as relações só como opostas é que podem distinguir as Pessoas, o que assim se demonstra: tem o Pai duas relações; uma referente ao Filho e outra, ao Espírito Santo; as quais todavia, por não serem opostas, não constituem duas pessoas, mas pertencem unicamente à só pessoa do Pai. Se, portanto, no Filho e no Espírito Santo só houvesse duas relações, pelas quais um e outro se referissem ao Pai, elas não seriam opostas entre si, como não o são as duas pelas quais o Pai a eles se refere. Por onde, como a pessoa do Pai é una, seguir-se-ia também ser una a pessoa do Filho com a do Espírito Santo, tendo duas relações opostas às duas do Pai. Ora, isto é herético porque destrói a fé na Trindade. Logo, é necessário refiram-se entre si o Filho e o Espírito Santo por opostas relações senão as de origem, como já provamos. Mas as relações opostas de origem se fundam no princípio e no que provém do princípio. Logo, e necessariamente, ou o Filho procede do Espírito Santo, o que ninguém diz, ou o Espírito Santo procede do Filho, como nós confessamos.

Com o que também está de acordo a razão da processão de um e outro. Pois, já dissemos que o Filho, como Verbo, procede a modo de intelecto; porém, o Espírito Santo a modo de vontade, como Amor. Ora, necessariamente, do verbo procede o amor. Pois não amamos senão a quem apreendemos pela concepção mental. Por onde, desta maneira, é manifesto que o Espírito Santo procede do Filho.

Mas também a própria ordem das coisas assim o ensina. Pois, nunca vemos de um ser procederem desordenadamente outros, salvo quando diferem só materialmente; assim, um ferreiro faz muito cutelos materialmente distintos entre si, sem nenhuma ordem mútua. Porém as coisas, que se distinguem não só pela distinção material, sempre mantém uma certa ordem entre si. Por isso, também a ordem das criaturas manifesta o esplendor da divina sabedoria. Se pois de uma mesma pessoa, a do Pai, procedem duas outras, o Filho e o Espírito Santo, é necessário tenham elas entre si uma certa ordem, e esta não pode ser outra senão a de natureza, por cuja ordem um procede do outro. Logo, não é possível dizer-se, que o Filho e o Espírito Santo procedem do Pai de modo tal que nenhum deles proceda do outro; a menos que introduzamos entre eles uma distinção material, o que é impossível.

Por isso, também os próprios Gregos admitem certa ordem relativa ao Filho, na processão do Espírito Santo; pois concedem que o Espírito Santo é Espírito do Filho e que procede do Pai pelo Filho. E diz-se que alguns deles concedem, que o Espírito Santo vem do Filho, ou dele promana; não, porém, que proceda. O que provém da ignorância ou da petulância. Pois quem refletir atentamente verá que é generalíssimo o vocábulo processão, dentre todos os que exprimem uma origem qualquer. Assim, dele usamos para designar qualquer origem, dizendo, p. ex., que a linha procede do ponto; o raio, do sol; o rio, da fonte, e em outros casos semelhantes. Por onde, de tudo o que se refere à origem podemos concluir, que o Espírito Santo procede do Filho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não devemos dizer de Deus o que não se acha na Sagrada Escritura textualmente ou pelo sentido. Embora pois nela não leiamos textualmente, que o Espírito Santo procede do Filho, encontramo-lo todavia, quanto ao sentido e precipuamente onde diz o Filho, falando do Espírito Santo (Jo 16, 14): Ele me clarificará porque há de receber do que é meu. E também de ordinário devemos entender na Sagrada Escritura, como necessariamente dito, do Filho, o que diz do Pai, mesmo quando acrescentar a locução exclusiva, exceto quando o Pai e o Filho se distinguem segundo relações opostas. Assim, as palavras do Senhor (Mt 11, 27): Ninguém conhece o Filho senão o Pai – não impedem o Filho de se conhecer a si mesmo. Logo, quando se diz que o Espírito Santo procede do Pai, mesmo acrescentando que só do Pai procede, isso não exclui o Filho; pois, como princípio do Espírito Santo, não se opõem Pai e Filho, senão somente enquanto um é Pai e outro Filho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Cada Concílio instituiu algum símbolo, por causa de algum erro que condenava. Por isso, o Concílio seguinte não constituía símbolo diferente do primeiro, mas apenas o explanava, contra os heréticos insurgentes, desenvolvendo o que já implicitamente continha o primeiro. Assim, o Sínodo Calcedonense determinou que os membros do Concílio Constantinopolitano transmitiriam a doutrina do Espírito Santo, não inferindo ser insuficiente o que estabeleceu o Concílio anterior, reunido em Nicéia, mas declarando-lhe o sentido, contra os heréticos. Pois, como no tempo dos antigos Concílios ainda não era nascido o erro dos que dizem não proceder o Espírito Santo, do Filho, não foi necessária referência explícita a este erro. Mas, quando ele mais tarde apareceu, foi expresso em certo Concílio reunido no ocidente por autoridade do Romano Pontífice, por cuja autoridade também foram reunidos e confirmados os antigos Concílios. – Ora, que o Espírito Santo procede do Filho já estava implícito no dizer-se que procede do Pai.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Foram os Nestorianos os primeiros a ensinarem que o Espírito Santo não procede do Filho, como se vê por um símbolo deles, condenado no Sínodo Efesino. E tal erro foi seguido por Teodoreto Nestoriano e vários depois deles, entre os quais também Damasceno; razão pela qual a opinião deste não a devemos seguir, nesta matéria. Embora certos digam que Damasceno, se não confessa que o Espírito Santo procede do Filho, também não o nega, pelas palavras citadas.

RESPOSTA À QUARTA. – O dizer-se que o Espírito Santo repousa ou permanece no Filho, não exclui que dele proceda; pois, também dizemos que o Filho permanece no Pai, e todavia dele procede. E também dizemos que o Espírito Santo repousa no Filho, ou como o amor do amante, no amado, ou considerando a natureza humana de Cristo, em virtude do que diz a Escritura (Jo 1, 33): Aquele sobre que tu vires descer o Espírito e repousar sobre ele, esse é o que batiza no Espírito Santo.

RESPOSTA À QUINTA. – O Verbo divino não é comparável ao verbo vocal, do qual não procede o espírito; porque então o Verbo divino teria sentido metafórico. Mas é comparável ao verbo mental, do qual procede o amor.

RESPOSTA À SEXTA. – Por proceder perfeitamente do Pai, não somente não é supérfluo dizer-se que o Espírito Santo procede do Filho, mas antes, é absolutamente necessário. Pois sendo uma mesma a virtude do Pai e do Filho, tudo quanto procede do Pai há de necessariamente proceder do Filho, salvo o que repugnar à propriedade da filiação. Assim o Filho não procede de si mesmo, embora proceda do Pai.

RESPOSTA À SÉTIMA. – O Espírito Santo distingue-se pessoalmente do Filho porque a origem de um se distingue da do outro. Mas a diferença mesma da origem consiste em proceder o Filho só do Pai, ao passo que o Espírito Santo, do Pai e do Filho. E nem de outro modo se distinguiriam as processões, como já ficou antes demonstrado.

Art. 3. – Se o Espírito Santo procede do Pai, pelo Filho.

(I Sent., dist. XII, a. 3; Contra errores Graec., parte II, cap. IX).

O terceiro discute-se assim. – Parece que o Espírito Santo não procede do Pai, pelo Filho.

1. – Pois quem procede de outrem por meio de um terceiro não procede imediatamente. Logo, se o Espírito Santo procede do Pai, pelo Filho, não procede imediatamente, o que parece inadmissível.

2. Demais. – Se o Espírito Santo procede do Pai, pelo Filho, deste procede por causa do Pai. Ora, o que faz com que uma coisa seja o que é mais essa coisa do que ela própria o é. Logo, procede o Espírito Santo mais do Pai do que do Filho.

3. Demais. – O Filho tem o ser por geração. Se pois o Espírito Santo procede do Pai, pelo Filho, segue-se que, primeiro, é gerado o Filho e, depois, procede o Espírito Santo. E assim, não é eterna esta processão, o que é herético.

4. Demais. – Quando se diz que alguém obra por meio de outrem, pode-se também dizer o inverso. Assim, dizendo-se que o rei obra por meio do súdito pode-se também dizer que o súdito obra por meio do rei. Ora, de modo nenhum se pode dizer que o Filho espira o Espírito Santo, pelo Pai. Logo, de nenhum modo se pode dizer que o Pai espira o Espírito Santo, pelo Filho.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: Suplico-te conserves a religião da minha fé, para que sempre te obtenha a ti, ó Pai; e adore juntamente contigo o teu Filho; e mereça o teu Espírito Santo, que vem de ti, pelo teu Unigênito.

SOLUÇÃO. – Em todas as locuções onde se diz, que alguém obra por outro, a preposição por designa, na causal, alguma causa ou princípio desse ato. Mas, como o ato é uma mediania entre o autor e a sua obra, algumas vezes a locução causal, à qual se adjunge a preposição por, é causa do ato como partindo do agente. E, então é a causa de o agente agir, quer seja causa final, formal, efetiva ou motora. Final, quando, p. ex., dizemos que o artífice obra por cobiça do lucro; formal, se dissermos que obra pela sua arte; motora, se dissermos, que obra por ordem de outro. Outras vezes porém a locução causal, à qual se adjunge a preposição por, é causa do ato enquanto este termina no seu resultado; como se dissermos: O artífice obra pelo martelo. Pois isto não significa que o martelo seja a causa de agir o artífice, mas sim, a de proceder, deste, o artificiado; e que isto mesmo o martelo recebe do artífice. E tal é o que certos ensinam, dizendo que a preposição por, ora designa o autor, diretamente, como quando se diz – o rei obra pelo súdito; ora indiretamente, como na frese – o súdito obra pelo rei.

Ora, como o Filho recebe do Pai a razão de proceder de si o Espírito Santo, podemos dizer que o Pai, pelo Filho, espira o Espírito Santo, ou que este procede do Pai, pelo Filho, o que é o mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Em qualquer ação duas coisas se devem considerar: o suposto agente e a virtude pela qual age; assim o fogo aquece pelo calor. Considerando-se pois no Pai e no Filho a virtude pela qual espiram o Espírito Santo, não há aí lugar para nenhuma mediania, por ser essa uma mesma virtude. Considerando-se porém as próprias Pessoas espirantes, então de proceder o Espírito Santo comumente do Pai e do Filho, resulta proceder imediatamente do Pai, por vir deste; e, mediatamente, por vir do Filho; e daí o dizer-se que procede do Pai, pelo Filho. Assim como Abel procedeu imediatamente de Adão, como pai; e mediatamente, por proceder a sua mãe, Eva, de Adão; embora tal exemplo de processão material seja impróprio para exprimir a processão imaterial das Pessoas divinas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se o Filho recebesse do Pai outra virtude numericamente diversa, para espirar o Espírito Santo, resultaria ser o Filho uma como causa segunda e instrumental; e, então, mais procederia o Espírito Santo do Pai, que do Filho. Mas uma mesma virtude espirativa, numericamente, existe no Pai e no Filho; logo, igualmente de um e outro procede o Espírito Santo. Embora por vezes se diga que este, principal ou propriamente, procede do Pai, por ter o Filho, do Pai, tal virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a geração do Filho é coeterna com quem o gera e, por isso, o Pai não existia anteriormente à geração do Filho, assim, a processão do Espírito Santo é coeterna com o seu princípio. Por onde, o Filho não foi gênito antes de proceder o Espírito Santo, mas ambos são eternos.

RESPOSTA À QUARTA. – Quando se diz que alguém obra por meio de outro, nem sempre essa preposição é conversível; assim, não dizemos que o martelo obra por meio do ferreiro.

Mas dizemos que o súdito obra por meio do rei, porque age como senhor do seu ato; ao passo que o martelo, não agindo, mas sendo usado, só é designado como instrumento. E dizemos, que o súdito obra por meio do rei, embora a preposição por designe meio; porque quanto mais primário for o suposto, no agir, tanto mais a sua virtude se manifestará imediata, no efeito. Pois, a virtude da causa primaria prende ao seu efeito a causa segunda; e por isso os primeiros princípios, nas ciências demonstrativas, se chamam imediatos. Assim pois, sendo o súdito um meio, na ordem dos supostos agentes, dizemos, que por ele obra o rei; mas na ordem das virtudes, dizemos que o súdito obra pelo rei, porque a virtude deste faz com que a ação daquele atinja o seu efeito. Ora, entre o Pai e o Filho não se considera a ordem, quanto à virtude, mas somente, quanto aos supostos; e por isso dizemos, que o Pai espira pelo Filho e não, inversamente.

Art. 4. – Se o Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo.

(I Sent., dist. XI, a. 2, 4; dist. XXIX, a. 4; IV Cont. Gent., cap. XXV).

O quarto discute-se assim. – Parece que o Pai e o Filho não são um mesmo princípio do Espírito Santo.

1. – Pois, o Espírito Santo não procede do Pai e do Filho, enquanto são um mesmo princípio: nem quanto à natureza, porque então procederia de si mesmo, por ter com eles unidade de natureza; nem quanto a alguma propriedade, porque dois supostos não podem ter uma mesma propriedade, como se sabe. Logo, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como de vários, e portanto estes não são um mesmo princípio do Espírito Santo.

2. Demais. – Quando se diz que o Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo, não se quer assim designar a unidade pessoal, porque então o Pai e o Filho seriam uma só pessoa. Nem tampouco a unidade de propriedade, porque se, por uma propriedade, o Pai e o Filho são um mesmo princípio do

Espírito Santo, pela mesma razão, por duas propriedades, o Pai seria um duplo princípio do Filho e do Espírito Santo, o que é inadmissível. Logo, o Pai e o Filho não são um mesmo princípio do Espírito Santo.

3. Demais. – O Filho não convém mais com o Pai do que o Espírito Santo. Ora, o Espírito Santo e o Pai não são um mesmo princípio, em relação a nenhuma pessoa divina. Logo, nem o Pai e o Filho.

4. Demais. – Se o Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo, esse princípio único ou é o Pai ou o que não o é. Ora, nenhuma destas duas hipóteses é possível, pois se o princípio único for o Pai, resulta que o Filho é Pai; e se for o que não é Pai, resulta que o Pai não é Pai. Logo, não se deve dizer, que Pai e o Filho sejam um mesmo princípio do Espírito Santo.

5. Demais. – Se o Pai são um mesmo princípio do Espírito Santo, pode-se dizer, inversamente, que um princípio do Espírito Santo são o Pai e o Filho. Ora, esta proposição é falsa; pois, o a que chamo princípio necessariamente é suposto à pessoa do Pai ou à do Filho e, de ambos os modos, a proposição é falsa. Logo, também esta o é: o Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo.

6. Demais. – A unidade substancial produz a identidade. Se, pois, o Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo, segue-se que constituem um mesmo princípio. Ora, isto é negado por muitos. Logo, não se deve conceder que o Pai e o Filho sejam um mesmo princípio do Espírito Santo.

7. Demais. – O Pai, o Filho e o Espírito Santo, por serem um mesmo princípio da criatura, são considerados um só Criador. Ora, o Pai e o Filho não são um só espirador, mas, dois espiradores, como muitos dizem e é consoante à opinião de Hilário, de acordo com a qual devemos confessar ter o Espírito Santo por autores o Pai e o Filho. Logo, estes não são um mesmo princípio do Espírito Santo.

Mas *em contrário*, diz Agostinho, que o Pai e o Filho não são os dois princípios, mas um mesmo princípio do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – O Pai e o Filho não são um só, em tudo o que a oposição de relação não os distingue entre si. Ora, o serem o princípio do Espírito Santo não os opõe relativamente. Donde se segue, que o Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo. Certos, porém, consideram impróprio dizer – o Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo. Pois, o nome de princípio em sentido particular, não significando a pessoa, mas, a propriedade, é tomado, dizem, adjetivamente. E como o adjetivo não se determina pelo adjetivo, não se pode afirmar convenientemente que o Pai e o Filho sejam um mesmo princípio do Espírito Santo, a menos que se não entenda – um mesmo – adverbialmente, sendo então o significado: são um mesmo princípio, i. é, de um modo. Mas, por semelhante razão, poderíamos dizer, que o Pai é duplo princípio do Filho e do Espírito Santo, i. é, de dois modos. Logo, devemos dizer, que embora o nome de princípio signifique propriedade, todavia significa-a a modo de substantivo, como o nome de pai ou de filho, mesmo aplicado às criaturas. Por isso, é susceptível de número, pela forma significada, como se dá com os outros substantivos. Assim, pois, como o Pai e o Filho são um só Deus, por causa da unidade da forma, significada pelo nome Deus, assim também são um mesmo princípio do Espírito Santo, por causa da unidade de propriedade significada pelo nome de princípio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Atendendo-se à virtude espirativa, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, enquanto essa virtude lhes dá unidade, significando, de certo modo, a natureza com propriedade, como depois demonstraremos. Nem é inconveniente ter uma propriedade dois supostos, que tem a mesma natureza. Se porém considerarmos os supostos da espiração, então o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como vários; pois deles procede como amor unitivo de ambos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando dizemos: O Pai e o Filho são um mesmo princípio do Espírito Santo - queremos designar uma propriedade, que é a forma significada pelo nome. Não se segue porém daí que, por serem várias as propriedades, possamos dizer que o Pai são vários princípios, o que implicaria pluralidade de supostos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não pelas propriedades relativas, mas pela essência é que há em Deus semelhança e dissimilaridade. Donde, como o Pai não é mais semelhante a si do que ao Filho, assim, nem o Filho o é mais ao Pai do que o Espírito Santo.

RESPOSTA À QUARTA. – Estas duas proposições – o Pai e o Filho são um mesmo princípio, que é o Pai – ou – um mesmo princípio, que não é o Pai – não são opostas contraditoriamente; e, portanto não é necessário conceder-se uma, com exclusão da outra. Pois, quando dizemos – o Pai e o Filho são um mesmo princípio – o que chamamos princípio não tem suposição determinada, mas antes, confusa e aplicada simultaneamente às duas pessoas. Por onde, a objeção se funda no sofisma de Figura de Dicção, passando da suposição confusa para a determinada.

RESPOSTA À QUINTA. – Também esta proposição é verdadeira – Um mesmo princípio do Espírito Santo é o Pai e o Filho. Pois, o a que chamamos princípio não é aplicado a uma pessoa somente, mas indistintamente, às duas, como foi dito.

RESPOSTA À SEXTA. – Podemos dizer, convenientemente, que o Pai e o Filho, são um mesmo princípio, aplicando a palavra princípio confusa, indistinta e simultaneamente às duas pessoas.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Alguns dizem, que o Pai e o Filho, embora sejam um mesmo princípio do Espírito Santo, são todavia dois espiradores, por causa da distinção dos supostos, como também dois espirantes, porque os atos se referem aos supostos. Não é a mesma porém a significação do nome Criador, pois, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho como de duas pessoas, distintas, segundo foi dito; ao passo que a criatura não procede das três pessoas, como de pessoas distintas, mas como dotadas de uma mesma essência. – Contudo, parece melhor dizer que, sendo espirante adjetivo e espirador substantivo, podemos afirmar que o Pai e o Filho são dois espirantes, por causa da pluralidade dos supostos, não sendo porém dois espiradores, por causa da unidade de espiração. Pois os adjetivos recebem o número dos supostos; ao passo que os substantivos o têm de si mesmos, pela forma significada. E o dito de Hilário, que o Espírito Santo provém do Pai e do Filho como de autores, deve ser entendido como empregando um substantivo em vez de adjetivo.

Questão 37: Do amor, nome do Espírito Santo.

Em seguida, vamos tratar do nome de Amor. E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se Amor é o nome próprio do Espírito Santo.

(I Sent., dist. X, a. 1, ad 4; dist. XXVII, q. 2, a. 2, q^a 2).

O primeiro discute-se assim. – Parece não é Amor o nome próprio do Espírito Santo.

1. – Pois, Agostinho diz: Não sei porque, assim como o Pai, o Filho e o Espírito Santo se chamam sabedoria, constituindo simultaneamente, não três, mas uma só sabedoria, assim Pai, o Filho, o Espírito Santo, constituindo todos simultaneamente uma caridade só. Ora, nenhum nome, que se predique de cada Pessoa e de todas, em comum, singularmente, é nome próprio de qualquer das Pessoas. Logo, o nome do Amor não é o próprio do Espírito Santo.

2. Demais. – O Espírito Santo é uma pessoa subsistente. Ora, Amor não significa uma pessoa subsistente, mas uma ação transeunte do amante para o amado. Logo, Amor não é o nome próprio do Espírito Santo.

3. Demais. – O amor é o nexu dos amantes; pois, segundo Dionísio, é uma força unitiva. Mas, o nexu é o meio, entre as coisas conexas, e não algo delas procedente. Ora, o Espírito Santo procedendo do Pai e do Filho, como já se demonstrou, parece que não seja amor nem nexu entre o Pai e o Filho.

4. Demais. – Todo amante tem algum amor. Ora, o Espírito Santo é amante. Logo, tem algum amor. Se pois o Espírito Santo é amor, amor será do amor e espírito, do espírito, o que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: O próprio Espírito Santo é Amor.

SOLUÇÃO. – O nome de amor, em Deus, pode ser tomado em sentido essencial e pessoalmente. Pessoalmente, é o nome próprio do Espírito Santo, como o Verbo é o do filho. Para evidenciá-lo, devemos considerar o seguinte. Em Deus, como já se demonstrou, há duas processões, uma intelectual, que é a do Verbo; outra, pela vontade, que é a do amor. Como porém a primeira nos é mais conhecida, encontraram-se nomes mais apropriados para exprimir os conceitos a ela referentes, o que não se dá com a processão da vontade. Daí o usarmos de certos circunlóquios para significar a Pessoa assim procedente. E o darmos também os nomes de processão e espiração, como já dissemos, às relações derivadas desta processão; significando porém esses nomes, quanto a propriedade, mais a origem que a relação. E contudo ambas essas processões podem ser consideradas do mesmo modo. Pois assim como em quem entende está uma certa concepção intelectual da coisa entendida, que se chama verbo; assim também, quem ama alguma coisa recebe, no seu afeto, uma por assim dizer impressão da coisa amada, que nos leva a dizer que ela está no amante como a coisa inteligida, no inteligente. De modo que quem se entende e se ama a si mesmo está, não só por identidade de ser, mas ainda como o inteligido, no inteligente e o amado, no amante.

Mas, quanto ao intelecto, há vocábulos apropriados a significar a relação do inteligente com a coisa inteligida, como é claro quando digo entender. E também outros vocábulos significam o processo da concepção intelectual, como, dizer e verbo. Por onde, de Deus, o entender se predica só essencialmente, por não importar relação com o verbo procedente. Verbo, porém, significando o que procede, dele se predica pessoalmente; e, enfim, dizer, importando relação do princípio do Verbo com o Verbo mesmo, se predica nocionalmente.

Quanto à vontade, porém, além das expressões – ter dileção e amar, que importam relação do amante com a coisa amada, não há outras, que exprimam a relação entre a impressão mesma ou o afeto da coisa amada – que nasce no amante, quando ama – e o seu princípio, ou inversamente. E assim, por inófia de vocábulos, exprimimos essas relações pelas palavras – amor e dileção, como se denominássemos o Verbo – inteligência concebida, ou sabedoria gerada.

Portanto, o amor ou a dileção, enquanto só implicam relação entre o amante e a coisa amada, predicam-se essencialmente, como inteligência e entender. Se usarmos porém desses vocábulos para exprimirmos a relação entre o que procede por amor e o seu princípio, e inversamente, de maneira que, por amor, entendamos espirar o amor procedente; nesse caso, Amor é nome de Pessoa; e – ter dileção ou amar – é verbo nocional, como –dizer ou gerar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –Agostinho fala da caridade, entendida de Deus essencialmente, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. –Embora, entender, querer e amar exprimam ações transeuntes para um objeto, todavia são ações imanentes no agente, como dissemos; mas de modo que importam, no próprio agente, certa relação com o objeto. Por onde, o amor, mesmo em nós, é algo de imanente, e é verbo mental imanente em quem o diz; mas relativo à coisa verbalmente expressa, ou amada. Mas em Deus, no qual não há acidente algum, há algo maior, porque tanto o Verbo como o Amor são subsistentes. Quando pois dizemos, que o Espírito Santo é o amor do Pai para com o Filho ou para com qualquer outro ser, não dizemos que seja algo de transeunte para outro, mas assim exprimimos somente a relação do amor com a coisa amada, assim como, no Verbo, exprimimos a sua relação com a realidade que ele exprime.

RESPOSTA À TERCEIRA. –O Espírito Santo se chama nexa entre o Pai e o Filho, enquanto amor; pois o amor do Pai por si mesmo e pelo Filho, sendo uma única dileção, e inversamente, implica em ser o Espírito Santo, como Amor, uma relação recíproca entre o Pai e o Filho, que une quem ama a quem é amado. Ora, pelo fato de que o Pai e o Filho mutuamente se amam, é necessário que de ambos proceda o Espírito Santo, que é o mútua Amor. Segundo pois a sua origem, o Espírito Santo não é o meio, mas a terceira pessoa da Trindade; mas segundo o estado predito, é o nexa médio das duas de que procede.

RESPOSTA À QUARTA. – Ao Filho, embora entenda, não lhe cabe produzir o Verbo, porque entender lhe convém como Verbo procedente. Assim, também embora o Espírito Santo ame, essencialmente falando, todavia não lhe cabe espirar o amor, o que seria amar em sentido nocional; pois, ama essencialmente como Amor procedente, e não como princípio donde procede o amor.

Art. 2 – Se o Pai e o Filho amam-se pelo Espírito Santo.

(I Sent., dist. XXXII, q. 1; De Pot., q. 9, a. 9 ad 13).

O segundo discute-se assim. – Parece que o Pai e o Filho não se amam pelo Espírito Santo.

1. – Pois, Agostinho prova que o Pai não é sábio por sabedoria gerada. Ora, como o Filho é sabedoria gerada, assim o Espírito Santo é Amor procedente, como já se disse. Logo, o Pai e o Filho não se amam pelo Amor procedente, que é o Espírito Santo.

2. Demais. – Quando se diz – o Pai e o Filho se amam pelo Espírito Santo – o verbo amar é tomado em sentido essencial ou nocional. Ora, tal proposição não pode ser verdadeira se for o verbo tomado essencialmente, porque então, por idêntica razão, poderíamos dizer, que – o Pai entende pelo Filho. Nem

se for tomado nocionalmente pois, ainda pela mesma razão, poderíamos dizer, que – o Pai e o Filho espiram pelo Espírito Santo – ou que – o Pai gera pelo Filho. Logo, de nenhum modo esta proposição é verdadeira – o Pai e o Filho amam-se pelo Espírito Santo.

3. Demais. – Pelo mesmo amor o Pai ama ao Filho, a si e a nós. Ora, ele não se ama pelo Espírito Santo, pois nenhum ato nocional se reflete sobre o princípio desse ato; assim não se pode dizer, que o Pai se gera ou se espira. Logo, também não se pode dizer que se ama pelo Espírito Santo, tomado amar em sentido nocional. Demais, o amor com o qual nos ama não é o Espírito Santo, porque, importando relação com a criatura, pertence à essência. Logo, também é falsa a proposição – o Pai ama ao Filho pelo Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que pelo Espírito Santo é que o Gerado é amado do Gerador, e ama ao seu Gerador.

SOLUÇÃO. – Quando se diz – o Pai ama ao Filho pelo Espírito Santo – causa dificuldade o emprego do ablativo causal, parecendo que o Espírito Santo é o princípio de se amarem o Pai e o Filho, o que é absolutamente impossível. Por isso certos consideram falsa a proposição – o Pai e o Filho amam-se pelo Espírito Santo. E dizem, que Agostinho a retratou quando retratou a sua semelhante – o Pai é sábio por sabedoria gerada. – Outros porém a consideram como proposição imprópria e dizem que deve ser entendida: o Pai ama o Filho pelo Espírito Santo, i. é, pelo amor essencial, próprio do Espírito Santo. – Outros ainda disseram que o ablativo, no caso vertente, exprime um sinal, sendo o sentido – o Espírito Santo é sinal de que o Pai ama o Filho – deste procedendo aquele como Amor. – Ainda outros consideraram o ablativo como significando causa formal; pois, o Espírito Santo é o amor pelo qual o Pai e o Filho formalmente entre si se amam. – E outros, enfim, consideraram o ablativo como exprimindo um efeito formal. E estes são os que mais se aproximaram da verdade.

Ora, para evidenciar a questão devemos saber que, denominando-se as coisas comumente pelas suas formas – p. ex., o branco, pela brancura, o homem, pela humanidade – tudo aquilo que for causa da denominação de uma coisa está para com ela na relação de causa formal. Assim, dizendo – tal pessoa está vestida pela sua vestimenta, este ablativo, embora não seja formal, exerce a função de causa formal. Ora, uma coisa pode ser denominada pelo que dela procede; não só como o agente, pela ação, mais ainda pelo termo mesmo da ação, que é o efeito, quando este se inclui no conceito da ação. Assim dizemos que o fogo aquece pela calefação, embora esta não seja calor, que é forma do fogo, mas ação procedente do fogo; e dizemos que a árvore está florida pelas flores, embora estas não sejam a forma daquela, mas efeitos procedentes. E por isso devemos dizer, que amar, em Deus, tendo duas acepções, a essencial e a nocional, na essencial o Pai e o Filho não se amam pelo Espírito Santo, mas, pela sua essência. Donde o dizer Agostinho: Quem ousará afirmar que o Pai não se ama a si mesmo, ao Filho e ao Espírito Santo, sem ser pelo Espírito Santo? E neste sentido são procedentes as primeiras opiniões. Porém, nocionalmente falando, amar não é senão espirar o amor, como dizer é produzir o verbo, e florir, produzir flores. Pois, assim como dizemos que a árvore está florida, pelas flores, também dizemos que o Pai é dicente de si e da criatura, pelo Verbo ou pelo Filho; e que o Pai e o Filho se amam a si e a nós pelo Espírito Santo ou pelo Amor procedente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dizemos que Deus é sábio ou inteligente só em sentido essencial; e por isso não podemos dizer que o Pai é sábio ou inteligente, pelo Filho. Mas amar dele predicamos não só essencial, mais ainda nocionalmente. E, então podemos afirmar que o Pai e o Filho se amam pelo Espírito Santo, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando o conceito de uma ação importa um efeito determinado, o princípio da ação pode receber a sua denominação da ação e do efeito; assim, podemos dizer que a árvore está florida pelo florescimento e pelas flores. Mas, quando não importa um efeito determinado, então o princípio da ação não pode ser denominado pelo efeito, mas só por ela; assim, não dizemos que a árvore produz a flor pela flor, mas, pela produção da flor. Ora, quando digo espira ou gera isso importa somente um ato nocional; e daí o não podermos dizer que o Pai espira pelo Espírito Santo, ou gera pelo Filho. Mas podemos afirmar que o Pai diz pelo Verbo, como por Pessoa procedente, e diz por dicção, como por ato nocional, porque dizer importa uma determinada pessoa procedente, pois, é produzir o verbo. E semelhantemente, amar, em sentido nocional, é produzir o amor. Portanto, podemos dizer que o Pai ama ao Filho pelo Espírito Santo, como por Pessoa procedente; e pela própria dileção, como por ato nocional.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Pai ama pelo Espírito Santo não só o Filho mas também a si mesmo e a nós. Pois, como acaba de ser dito, amar, nocionalmente, não só importa produção de Pessoa divina, mas ainda, a Pessoa produzida pelo amor, a qual tem relação com a coisa diletta. Por onde, assim como o Pai se diz a si e a toda criatura; assim, ama-se a si e a toda criatura, pelo Verbo que gerou, enquanto o Verbo gerado suficientemente representa o Pai e toda criatura; assim, ama-se a si e a toda criatura pelo Espírito Santo, enquanto este procede, como amor, da bondade primeira, pela qual o Pai ama a si e a toda criatura. E assim também é claro, que o Verbo e o Amor procedente importam relação com a criatura, como secundariamente, enquanto a verdade e a bondade divina é princípio de inteligir e de amar toda criatura.

Questão 38: O Dom como nome do Espírito Santo.

Em seguida vamos tratar do dom, sobre o qual discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se o Dom é nome Pessoal.

(I Sent., dist. XVIII, a. 1).

O primeiro discute-se assim. – Parece que o dom não é um nome pessoal.

1. – Pois, todo nome pessoal importa alguma distinção em Deus. Ora, o nome de dom não importa nenhuma distinção em Deus; assim, como diz Agostinho, o Espírito Santo é dado, como dom de Deus, de modo que se dá a si mesmo como Deus. Logo, dom não é nome pessoal.

2. Demais. – Nenhum nome pessoal convém à essência divina. Ora, esta é um dom, que o Pai faz ao Filho, como diz Hilário. Logo, dom não é nome pessoal.

3. Demais. – Nenhuma das divinas Pessoas, segundo Damasceno, é sujeita ou dependente. Ora, o dom importa uma certa sujeição a quem e àquele por quem é dado. Logo, não é nome pessoal.

4. Demais. – O dom, importando relação com a criatura, há-se de atribuir a Deus temporalmente. Ora, os nomes pessoais se atribuem de Deus abeterno, como Pai e Filho. Logo, dom não é nome pessoal.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Assim como o corpo carnal não passa de carne, assim o dom do Espírito Santo é o Espírito Santo mesmo. Logo, o Espírito Santo, sendo nome pessoal, é também dom.

SOLUÇÃO. – O nome de dom importa aptidão para ser dado. Ora, o que é dado tem relação com quem dá e com aquele a quem é dado; pois não o daria quem não o possuísse e a alguém é dado para que possua. Ora, dizemos que uma Pessoa divina é de alguém, ou pela origem, e assim o Filho é do Pai; ou porque é possuída de alguém. E como possuímos o que podemos usar e gozar como queremos, deste modo a divina Pessoa não pode ser possuída senão pela criatura racional unida a Deus. Certamente as outras criaturas podem ser movidas por uma Pessoa divina; não está porém no poder delas gozar dessa Pessoa e usar-lhe do efeito. O que às vezes alcança a criatura racional; p. ex., tornando-se participante do Verbo divino e do Amor procedente, de modo a poder verdadeira e livremente conhecer a Deus e amá-lo retamente. Por onde, só a criatura racional pode possuir uma Pessoa divina. Mas não o pode por virtude própria: é necessário que do alto lho seja dado. Ora, dizemos que uma coisa nos é dada quando a temos de outrem. E assim, à divina Pessoa convém o ser dada e ser Dom.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O nome de dom importa distinção pessoal no sentido em que se diz ser originariamente de alguém. E, contudo, o Espírito Santo se dá a si mesmo, como a si mesmo se pertencendo e de si mesmo podendo usar, ou antes, gozar, assim como chamamos livre ao homem que a si mesmo se pertence. E é o que diz Agostinho: Que mais é teu que tu? – Ou se deverá melhor dizer, que o dom deve ser, de certo modo, de quem o dá. Ora, em muitos sentidos dizemos que uma coisa é de alguém. Num sentido, a modo de identidade, como o faz Agostinho; e, então, dom, não se distinguindo do doador, mas de quem o recebe, dizemos, que o Espírito Santo se dá. Outras vezes, dizemos que uma coisa é de alguém como uma possessão ou uma servidão; e, então, o dom necessária e essencialmente distinguindo-se de quem o dá, o dom de Deus é algo de criado. Em terceiro sentido se diz que uma coisa é de alguém somente pela origem; e assim o Filho é do Pai e o Espírito Santo, de ambos. Ora, neste sentido dizemos, que o dom é doador, do qual então se distingue pessoalmente e é nome pessoal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No primeiro sentido é que se diz, que a essência é dom do Pai, pois é a essência, por identidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como nome pessoal, o dom não importa sujeição ao doador, mas somente origem dele. Importa, porém, livre uso ou fruição por parte do doado, como se disse.

RESPOSTA À QUARTA. – Dom não se chama ao que é atualmente dado, mas ao que é de natureza a ser dado; e por isso a Pessoa divina abeterno se chama Dom, embora temporalmente dada. E nem por importar relações com a criatura é necessário que seja essencial; mas é necessário inclua no seu conceito algo de essencial, como a essência se inclui no conceito de Pessoa, segundo dissemos.

Art. 2 – Se o Dom é nome próprio do Espírito Santo.

(I Sent., dist. XVIII, a. 2).

O segundo discute-se assim. – Parece que Dom não é um nome próprio de Espírito Santo.

1. – Pois, chama-se dom o que é dado. Ora, diz a Escritura (Is 9, 6): Um filho nos foi dado a nós. Logo, ser Dom tanto convém ao Filho como ao Espírito Santo.

2. Demais. – Todo nome próprio de uma pessoa significa-lhe alguma propriedade. Ora, o nome de Dom não significa nenhuma propriedade do Espírito Santo. Logo, não é nome próprio dele.

3. Demais. – Espírito Santo pode ser o espírito de qualquer homem, como se disse. Não pode, porém, ser o dom atribuído a qualquer homem, mas só a Deus. Logo, Dom não é nome próprio do Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Assim como ser nascido consiste em o Filho provir do Pai, assim, ser Dom de Deus consiste, para o Espírito Santo, em proceder do Pai e do Filho. Ora, o Espírito Santo recebe o seu nome próprio de proceder do Pai e do Filho. Logo, Dom é o nome próprio do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – Dom, pessoalmente considerado, em Deus, é o nome próprio do Espírito Santo. Para evidenciá-lo, devemos saber que dom, propriamente, é uma doação irretribuível, segundo o Filósofo; i. é, dado sem intenção de retribuição, e portanto é, por natureza, gratuita. Ora, a razão da doação gratuita é o amor; pois, a quem damos uma coisa gratuitamente a esse lhe queremos bem; e, portanto, a primeira coisa que lhe damos é esse amor pelo qual lhe queremos bem. Por onde, é manifesto que o amor é por essência um dom do primeiro, pelo qual todos os outros se dão gratuitamente. Logo, procedendo o Espírito Santo como Amor, consoante já se disse, procede em razão de dom primeiro. Por isso Agostinho diz, que pelo dom, que é o Espírito Santo, muitos dons próprios se dividem pelos membros de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como o Filho, por proceder como Verbo, cuja essência é ser semelhança do seu princípio, se chama propriamente Imagem, embora também o Espírito Santo seja semelhante ao Pai; assim também o Espírito Santo, por proceder do Pai, como Amor, se chama propriamente Dom, embora também o Filho seja dado. Pois o mesmo ser dado o Filho provém do amor do Pai, segundo a Escritura (Jo 3, 16): Assim amou Deus ao mundo, que lhe deu o seu Filho unigênito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O nome de dom importa em ser do doador por origem. E assim importa a propriedade da origem do Espírito Santo, que é a processão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dom, antes de ser dado, é só do doador; mas depois de ser dado, é do doado. Como pois o Dom não importa doação em ato, não se pode dizer, que seja dom do homem, mas, de Deus doador. Porém quando já tiver sido doado, então, é o espírito ou o dom do homem.

Questão 39: Das Pessoas referidas à essência.

Depois de termos tratado, em absoluto, das Pessoas divinas, resta tratar das Pessoas referidas à essência, às propriedades e aos atos nocionais, e das relações delas entre si.

Ora, na primeira destas questões discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se em Deus, essência é o mesmo que Pessoa.

(Supra. Q. 3, a. 3; I Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 1; III dist. VI, q. 2, ad 2).

O primeiro discute-se assim. – Parece que em Deus não é essência o mesmo que pessoa.

1. – Pois, nos seres em que essência é o mesmo que pessoa ou suposto, necessariamente há, para uma natureza, só um suposto, como é claro em todas as substâncias separadas. Porque, de causas idênticas realmente, uma não pode ser multiplicada sem que as outras também o sejam. Ora em Deus, há uma só essência e três Pessoas, como do sobredito resulta. Logo, essência não é o mesmo que pessoa.

2. Demais. – De um mesmo sujeito não se pode fazer uma afirmação e uma negação simultaneamente e da mesma vez. Ora, a afirmação e a negação verificam-se na essência e na pessoa; pois, esta é distinta e aquela não o é. Logo, não se identificam pessoa e essência.

3. Demais. – Nada a si mesmo é sujeito. Ora, a pessoa é sujeita à essência, sendo por isso chamada suposto ou hipóstase. Logo, não se identificam pessoa e essência.

Mas, *em contrário*, Agostinho: O mesmo é dizer pessoa do Pai e substância do Pai.

SOLUÇÃO. – Aos que refletirem na simplicidade divina esta questão não padece dúvidas. Pois já demonstramos que a divina simplicidade exige em Deus a identidade de essência e de suposto; este, nas substâncias intelectuais, não difere da pessoa. Mas a dificuldade surge, de conservar a essência a sua unidade, embora multiplicadas as Pessoas divinas. E por dizer Boécio que a relação multiplica a Trindade das pessoas, afirmaram alguns que, em Deus, a essência e a pessoa diferem, do mesmo modo por que diziam que as relações são assistentes, considerando-as somente como relativas a um termo e não como realidades.

Mas, como antes já demonstramos, se bem que as relações existam acidentalmente nas coisas criadas, em Deus são a própria essência divina. Donde se segue que, em Deus, a essência não difere realmente da pessoa, embora as Pessoas entre si se distingam realmente. Pois pessoa, como dissemos, significa relação enquanto subsistente na natureza divina. Porém a relação, comparada com a essência, não difere realmente, senão só racionalmente; mas comparada com a relação oposta, dela se distingue realmente em virtude da sua oposição. Assim, permanece una a essência e três, as Pessoas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nas criaturas, não podem os supostos distinguir-se pelas relações, mas hão necessariamente de distinguir-se pelos princípios essenciais; porque as relações, nas criaturas, não são subsistentes. Porém em Deus as relações são subsistentes; logo, os supostos podem distinguir-se enquanto mutuamente se opõem. Mas nem por isso se distingue a essência; porque as próprias relações mutuamente se não distinguem, enquanto realmente idênticas à essência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diferindo em Deus a essência e a pessoa, pelo modo de conceber da inteligência, segue-se que um atributo se pode afirmar de uma, que se nega de outra; e por conseguinte suposta uma, não se supõe a outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Impomos nomes a Deus ao modo das coisas criadas, como dissemos. E como as naturezas das coisas criadas se individualizam pela matéria, sujeita à natureza específica, resulta que os indivíduos se chamam sujeitos, supostos ou hipóstases. Donde vem que também as Pessoas divinas se chamam supostos ou hipóstases, sem que nelas haja qualquer suposição ou sujeição real.

Art. 2 – Se devemos dizer que as três Pessoas são de uma só essência.

(I Sent., dist. XXV, exposit. text.; dist. XXXIV, q. 1, a. 2).

O segundo discute-se assim. – Parece que não devemos dizer serem as três Pessoas de uma só essência.

1. – Pois, diz Hilário: O Padre, o Filho e o Espírito Santo são três certamente pela substância, porém um pela consonância. Ora, a substância é a essência de Deus. Logo, não são as três Pessoas de uma só essência.

2. Demais. – Nada devemos afirmar de Deus que não esteja expresso pela autoridade da Sagrada Escritura, como está claro em Dionísio. Ora, nunca a Sagrada Escritura diz, que o Pai, o Filho e o Espírito Santo sejam de uma só essência. Logo, tal não devemos afirmar.

3. Demais. – A natureza divina é o mesmo que a essência divina. Bastaria, pois, dizer, segundo parece, que as três Pessoas têm a mesma natureza.

4. Demais. – Não se costuma dizer, que a pessoa é da essência, mas antes, que esta é daquela. Logo, não parece conveniente dizer, que as três Pessoas são de uma só essência.

5. Demais. – Segundo Agostinho, não dizemos que as três Pessoas provêm de uma só essência, para que se não pense que, em Deus, uma coisa é a essência e outra, a pessoa. Mas como as preposições, também os casos oblíquos encerram a idéia de transição. Donde, pela mesma razão não devemos dizer, que as três Pessoas são de uma só essência.

6. Demais. – O que pode ser ocasião de erro não se deve dizer de Deus. Ora, dizer que as três Pessoas são de uma só essência ou substância dá ocasião a erro. Assim, diz Hilário: A substância una predicada do Pai e do Filho significa ou um ser subsistente, em dois sentidos diversos; ou uma substância dividida em duas substâncias imperfeitas; ou uma terceira substância primária apropriada e assumida pelas duas outras. Por onde, não se deve dizer, que as três Pessoas sejam de uma só substância.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o nome homoousion firmado no Concílio Niceno, contra os Arianos, significa o mesmo que dizer serem as três Pessoas de uma só essência.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o nosso intelecto nomeia as coisas divinas, não ao modo delas, pois assim não nas pode conhecer; mas ao modo das coisas criadas. Ora, nas coisas sensíveis, das quais o nosso intelecto tira a sua ciência, a natureza de uma espécie se individualiza pela matéria, fazendo a natureza a função de forma e o indivíduo, de suposto da forma. Por isso, também em Deus, pelo seu modo de significar, a essência é como a forma em relação às três Pessoas. Assim, na ordem das coisas criadas, dizemos que uma forma pertence ao ser do qual ela é; como a saúde ou a beleza, a um certo homem. Porém não dizemos que um ser, que tem uma forma, pertença a essa forma, senão acrescentando um adjetivo designativo de tal forma; assim, dizemos: que esta mulher é de egrégia forma, este homem é de perfeita virtude. E semelhantemente, como, em Deus, a multiplicidade de pessoas não implica a da

essência, dizemos que uma só é a essência das três Pessoas; e que as três Pessoas são de uma só essência, entendendo-se, que esses genitivos são empregados para designarem a forma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Substância, no caso, se toma como hipóstase e não como essência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora não se encontre textualmente dito na Escritura que as três Pessoas são de uma só essência, encontra-se, todavia, nesse sentido. Como nos lugares: Eu e o Pai somos uma mesma coisa (Jo 10, 30); O Pai está em mim, e eu no Pai (Jo 38; 14, 10). E o mesmo se conclui de muitos outros lugares.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Designando a natureza o princípio do ato, e derivando, porém, a essência do verbo ser, podem considerar-se da mesma natureza os seres que convêm em algum ato, como, p. ex., todos os que aquecem; mas da mesma essência se não podem chamar senão os que têm o mesmo ser. Poronde, melhor exprimimos a unidade divina dizendo que as três Pessoas são de uma só essência, do que dizendo que são de uma só natureza.

RESPOSTA À QUARTA. – A forma, absolutamente falando, é de ordinário expressa como pertencendo ao ser do qual é; p. ex.: a virtude de Pedro. Porém, inversamente, não costumamos dizer, que pertence à forma o ser que a tem, senão quando queremos determiná-la ou designá-la. E então se requerem dois genitivos, significando um a forma e o outro, a determinação dela; como se dissermos: Pedro é de grande virtude. Ou então se requer um genitivo com a força de dois, como se dissermos: Este é homem de sangue, i. é, derramador de muito sangue. Ora, a essência divina, considerada forma em relação à pessoa, convenientemente se chama essência da pessoa. Porém não, inversamente; salvo se se fizer um acréscimo à designação da essência; p. ex., dizendo, que o Padre é uma pessoa de essência divina, ou que as três Pessoas são de uma só essência.

RESPOSTA À QUINTA. – A preposição de (por e de) não designa relação de causa formal, mas antes, de causa eficiente ou material. Ora, estas causas sempre se distinguem dos seres dos quais o são; pois, nenhum ser é a sua própria matéria ou o seu princípio ativo. Porém, há seres, que são a sua própria forma como o demonstram todos os seres imateriais. Logo, quando dizemos que as três Pessoas são de uma só essência, significando essência, forma, não queremos dizer seja uma coisa a essência e outra, a pessoa, o que assim seria se disséssemos, que as três Pessoas são provenientes da mesma, essência.

RESPOSTA À SEXTA. – Diz Hilário: Muito prejudicadas ficariam as coisas santas se deixassem de o ser porque muitos assim não as reputam. Assim, se entendem mal a expressão homoousion, que isso me importa a mim, que bem a entendo? E antes: Pois, é uma substância pela mesma propriedade de geração e não resultante de porções, de uma união ou comunhão.

Art. 3 – Se os nomes essenciais, como o de Deus, se predicam das três Pessoas no singular ou plural.

(I Sent., dist. IX, q. 1, art. 2).

O terceiro discute-se assim. – Parece que os nomes essenciais, como o de Deus, não se predicam das três Pessoas, no singular, mas no plural.

1. – Pois, assim como homem significa o que tem humanidade, assim Deus, o que tem a divindade. Ora, as três Pessoas têm todas as três a divindade. Logo, as três Pessoas são três Deuses.

2. Demais. – Diz a Escritura (Gn 1, 1): No princípio criou Deus o céu e a terra, estando no texto hebraico Elohim, que se pode interpretar como deuses ou juízes. O que assim é dito, por causa da pluralidade das Pessoas. Logo, as três Pessoas são vários deuses e não um só Deus.

3. Demais. – O vocábulo coisa, empregado em sentido absoluto, parece significar a substância. Ora, esse vocábulo se predica no plural, das três Pessoas. Assim, diz Agostinho: As coisas de que devemos gozar são o Padre, o Filho e o Espírito Santo. Logo, também os outros nomes essenciais podem predicar-se no plural, das três Pessoas.

4. Demais. – Assim como Deus significa o que tem a divindade, assim Pessoa significa que subsiste em alguma natureza intelectual. Ora, dizemos três Pessoas. Logo, pela mesma razão, podemos dizer três Deuses.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Dt 6, 4): Ouve Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor.

SOLUÇÃO. – Dos nomes essenciais, uns exprimem a essência, substantivamente, outros, porém, adjetivamente. Os primeiros predicam-se das três Pessoas só no singular e não no plural; porém os segundos dos três se predicam no plural.

E a razão é que os nomes substantivos significam a substância de uma coisa; porém os adjetivos, o acidente, inerente ao sujeito. Ora, a substância, tendo o ser por si, também por si tem a unidade ou a multiplicidade; e por isso, a singularidade ou a pluralidade do nome substantivo é considerada em relação à forma significada pelo nome. Os acidentes, porém, existindo num sujeito, também deste recebem a unidade ou a multiplicidade. Por isso, nos adjetivos, consideram-se a singularidade e a pluralidade relativamente aos supostos.

Ora, nas criaturas, uma mesma forma não tem vários supostos senão pela unidade da ordem; assim, a forma da multidão ordenada. Por onde, os nomes que significam essa forma, sendo substantivos e empregados no singular, predicam-se de vários; não, porém, se fossem adjetivos. Assim, dizemos que muitos homens são um colégio, um exército ou um povo; mas dizemos que vários homens são colegiados. Ora, em Deus, a essência divina é expressa, como se disse, em sentido formal; pois, é simples e soberanamente una, como demonstramos. Por onde, os nomes que significam substantivamente a essência divina, predicam-se das três Pessoas no singular e não no plural. E é a razão de dizermos, que Sócrates, Platão e Cícero são três homens; e não que o Padre, o Filho e o Espírito Santo são três deuses, senão um só. Porque nos três supostos da natureza humana há três humanidades; ao contrário, nas três Pessoas só há uma essência divina. Mas os nomes, que significam a essência, como adjetivos, predicam-se das três Pessoas no plural, por causa da pluralidade dos supostos. Pois, adjetivamente, dizemos três existentes, três sábios, ou três eternos, incriados e imensos. Substantivamente, porém, dizemos, como Atanásio diz no Símbolo, um incriado, imenso e eterno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora signifique o que tem a divindade, contudo o nome de Deus também tem outra significação, pois é empregado substantivamente, ao passo que a expressão – tem a divindade – o é adjetivamente. Por onde, embora sejam três os que têm a divindade, daí se não segue a existência de três deuses.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Línguas diversas têm modo diverso de falar. Por isso, onde os Gregos dizem três hipóstases, por causa da pluralidade dos supostos, os Hebreus dizem Elohim no plural. Nós, porém, não dizemos, no plural, nem deuses nem substâncias, para não referirmos a pluralidade à substância.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O nome de coisa pertence aos transcendentais. Por isso, enquanto implica relação, predica-se de Deus no plural; mas, quando significa substância, no singular, Por isso, diz Agostinho, no mesmo lugar, que a mesma Trindade é uma realidade suma.

RESPOSTA À QUARTA. – A forma significada pelo nome de pessoa não é a essência ou a natureza, mas a personalidade. Por onde, sendo três as personalidades, i. é, três propriedades pessoais, no Padre, no Filho e no Espírito Santo, dos três se predicam não no singular mas, no plural.

Art. 4 – Se os nomes essenciais concretivos podem ser supostos pela Pessoa, de modo a ser verdadeira a proposição seguinte: Deus gerou a Deus.

(I Sent., dist. IV, q. 1 a. 2; dist. V, q. 1, a. 2).

O quarto discute-se assim. – Parece que os nomes essenciais concretivos não podem ser supostos pela pessoa, de modo a ser verdadeira a proposição – Deus gerou a Deus.

1. – Pois, como dizem os lógicos, um termo singular significa e supõe a mesma realidade. Ora, o nome de Deus é um termo singular, porque não pode ser predicado no plural, como se disse. Logo, significando a essência, é tomado pela essência e não, pela pessoa.

2. Demais. – O termo tomado como sujeito não restringe pelo termo tomado como predicado, em razão da significação deste, mas somente em razão do tempo juntamente significado. Ora, quando digo – Deus cria – esse nome supõe a essência. Logo, quando digo – Deus gerou – o termo Deus não pode, em razão do predicado nocional, ser suposto pela pessoa.

3. Demais. – Se é verdadeira a proposição – Deus gerou – porque o Padre gera; igualmente o será esta outra – Deus não gera – porque o Filho não gera. Logo, há Deus gerador e Deus não gerador. Onde parece seguir-se, que há dois Deuses.

4. Demais. – Se Deus gerou a Deus, ou a si mesmo se gerou como Deus, ou gerou outro Deus. Ora, a si mesmo como Deus, não; pois, segundo Agostinho, nenhuma coisa a si mesma se gera. Nem outro Deus, pois, só há um. Logo, é falsa a proposição Deus gerou a Deus.

5. Demais. – Se Deus gerou a Deus, este último é o Deus Padre, ou um Deus que não é o Padre. Se o Deus Padre, então este é gerado. Se um Deus, que não é o Padre, então há um que não é o Padre, o que é falso. Logo, não se pode dizer, que Deus gerou a Deus.

Mas, *em contrário*, diz o Símbolo: Deus de Deus.

SOLUÇÃO. – Alguns disseram, que o nome de Deus e outros semelhantes, são, por natureza, propriamente supostos pela essência; mas, com um adjunto nocional, empregam-se como supostos pela pessoa. E parece que esta opinião nasceu da consideração da divina simplicidade, que exige se identifiquem em Deus o possuidor e o possuído. Assim, o ser que tem a divindade, que é o significado do nome Deus, identifica-se com a divindade.

Mas, na propriedade das locuções, não devemos atender somente à coisa significada, mas também ao modo de significar. Ora, como o nome de Deus significa a essência divina como ela existe no ser que a tem, assim o nome de homem significa a humanidade no suposto. Onde o dizerem outros, e melhor, que o nome de Deus, pelo modo de significar, pode propriamente ser suposto pela pessoa, como o

nome de homem. Por isso, umas vezes, o nome de Deus é suposto pela essência, como quando dizemos – Deus cria; porque esse predicado convém ao sujeito em razão da forma significada, que é a divindade. Outras vezes, porém, supõe a pessoa: uma somente como quando dizemos – Deus gera; ou duas como quando dizemos – Deus espira; ou três, como no lugar da Escritura (1 Ti 1, 17): Ao rei dos séculos, imortal, invisível, a Deus só honra e glória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O nome de Deus, embora convenha com os termos singulares por não se multiplicar a forma significada, todavia, convém com os termos comuns por se encontrar esta em vários supostos. Por onde, não é necessário seja sempre suposto pela essência, que significa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção procede contra os que diziam, que o nome de Deus não tem natural suposição pela pessoa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não se aplica do mesmo modo o nome de Deus, quando suposto pela pessoa, e o nome de homem. Pois, como a humanidade, forma significada pelo nome de homem, realmente se divide em diversos supostos, tal forma, em si, é suposta pela pessoa, mesmo nada se acrescentando que o determine, em relação à pessoa, que é um suposto distinto. Porque a unidade ou comunidade da natureza humana não é real, mas somente, lógica. Por isso, o termo de homem não é suposto pela natureza comum senão por exigência de algum acréscimo; p. ex., quando dizemos – homem é espécie. Ora, a forma significada pelo nome de Deus, a saber, a essência divina, é uma mesma e comum, realmente. Por isso é suposta, em si, pela natureza comum; mas a sua suposição se determina, em relação à pessoa, por um adjunto. E, portanto, quando dizemos – Deus gera, o nome de Deus, em razão do ato nocional, é suposto pela pessoa do Padre. Ao contrário, quando dizemos – Deus não gera, nada acrescentamos que determine esse nome à pessoa do Filho, a locução será verdadeira, como se disséssemos – O Deus gênito não gera. Donde se não segue, que haja um Deus gerador e um Deus não gerador; salvo se acrescentamos alguma propriedade pessoal; como, p. ex., se dissermos – O Padre é o Deus gerador e o Filho é o Deus não gerador. – Donde não resulta que existam vários deuses; pois, o Padre e o Filho são um só Deus, como dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – Falsa é a proposição – o Padre gerou-se a si mesmo Deus, porque o se, exprimindo reciprocidade, designa o mesmo suposto. Nem é a isto contrário o dito de Agostinho, que Deus Padre gerou a um outro de Si mesmo. Porque, o pronome se ou é um ablativo e significa – gerou outro, diferente de si; ou exprime uma relação simples e, assim, importa identidade de natureza, mas sendo a locução imprópria ou enfática e significando – gerou outro simílico a si. Do mesmo modo, é falsa a proposição – gerou outro Deus. Pois, embora o Filho seja outro que não o Pai, como dissemos, todavia se não pode dizer, que seja outro Deus. Porque se entenderia, que a significação do adjetivo outro recaísse sobre o substantivo Deus, exprimindo então uma distinção da divindade. Certos porém admitem a proposição – gerou outro Deus, considerando – outro, um substantivo, e construindo Deus, como apostro à expressão – outro que é Deus. Mas, este modo de falar é impróprio e devemos evitá-lo para não darmos ocasião a erro.

RESPOSTA À QUINTA. – É falsa a proposição – Deus gerou um Deus que é o Deus Padre, porque Padre, construído aí como apostro de Deus, restringe-o a exprimir a pessoa do Padre, e o sentido é – gerou um Deus, que é o próprio Padre; sendo então o Padre gerado, o que é falso. Por isso, é verdadeira a negativa – gerou um Deus que não é o Deus Padre. Se porém se entender, que não há apostro e que se deve fazer uma interposição de palavras, então, inversamente, a afirmativa seria verdadeira e a negativa, falsa, sendo o sentido – gerou um Deus, que é o Deus que é o Padre. Mas essa explicação é forçada e, por isso, é melhor que a afirmativa seja negada simplesmente e a negativa concedida. – Contudo,

Prepositino disse, que tanto é falsa a negativa como a afirmativa. Pois, o relativo que, na afirmativa, pode implicar o suposto; mas, na negativa, implica o significado e o suposto. Por onde, o sentido da afirmativa é: ser Deus Padre convém à Pessoa do Filho. E o da negativa: ser Deus Padre não somente não convém à Pessoa do Filho, mas, nem à divindade deste. – Mas isto é irracional porque, segundo o Filósofo, a um mesmo sujeito pode convir a afirmação e a negação.

Art. 5 – Se os nomes essenciais tomados em abstrato podem ser supostos pela Pessoa, de modo a ser verdadeira a proposição: a essência gera a essência.

(I Sent., dist. V, q. 1, a. 1, 2; De Um. Verb., a. 1, ad 12; Contra Errores Graec., cap. IV; in Decretal., II).

O quinto discute-se assim. – Parece que os nomes essenciais, tomados em abstrato, podem ser supostos pela pessoa, de modo a ser verdadeira a proposição – a essência gera a essência.

1. – Pois, Agostinho diz: O Pai e o Filho são uma mesma sabedoria porque são uma mesma essência; e, em particular, a sabedoria da sabedoria, como a essência da essência.
2. Demais. – As coisas, que em nós estão, geram-se ou corrompem-se com a nossa geração ou a nossa corrupção. Ora, o Filho é gerado. Logo, estando no Filho à essência divina, parece que esta é gerada.
3. Demais. – Deus é o mesmo que a essência divina, como do sobredito resulta. Ora, como se viu, é verdadeira a proposição – Deus gera a Deus. Logo, também o é esta outra – a essência gera a essência.
4. Demais. – O que é predicado de um sujeito pode ser suposto por ele. Ora, a essência divina é o Pai. Logo, ela pode supor-se pela pessoa do Pai. E, portanto, a essência gera.
5. Demais. – A essência é um princípio gerador, pois é o Pai, que é gerador. Se, portanto, a essência não for um princípio de geração, será a essência geratriz e não geratriz, o que é impossível.
6. Demais. – Agostinho diz: O Pai é o princípio de toda a divindade. Ora, só o princípio, gerando ou espirando. Logo, o Pai gera ou espira a divindade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que nada se gera a si mesmo. Ora, se a essência gera a essência, não gera senão a si mesma; pois, não há nada em Deus, que se distinga da essência divina. Logo, a essência não gera a essência.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria, errou o abade Joaquim quando asseverou, que, como se diz – Deus gerou a Deus, também se pode dizer – a essência gerou a essência; considerando, que, por causa da divina simplicidade, não se distingue Deus, da divina essência. – Mas, nisto se enganou, pois que, para haver verdade numa proposição, devemos considerar não somente a coisa significada, senão também o modo de significar, como já vimos. Por onde, embora, na realidade, seja Deus o mesmo que a divindade, contudo, o modo de significar não é o mesmo em ambos os casos. Pois, o nome de Deus, significando a essência divina, no ser que a tem, pelo modo da sua significação é-lhe natural poder ser suposto pela pessoa. E assim, as propriedades das pessoas podem ser predicadas do nome de Deus, podendo dizer-se que Deus é gerado ou gerador, como vimos. Mas, o nome de essência não pode, pelo modo da sua significação, ser suposto pela pessoa; porque significa a essência como forma abstrata. Logo, as propriedades das Pessoas, pelas quais se distinguem umas das outras, não podem ser atribuídas à essência; o que significaria, que há uma distinção na essência divina, como há distinção nos supostos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Para nos fazer entender a unidade da essência e da pessoa, os santos Doutores por vezes manifestaram o seu pensamento de modo mais expressivo do que o permite a natureza do assunto. Por isso, as suas expressões não se devem amplificar, mas, explicar; por ex., os nomes abstratos, pelos concretos, ou mesmo pelos nomes pessoais. Assim, quando dizem – essência da essência, – ou – sabedoria da sabedoria, o sentido é – o Filho, que é essência e sabedoria, vem do Pai, que é essência e sabedoria. Demais, nesses nomes abstratos devemos atender a uma certa ordem. Assim, o que é próprio do ato mais proximamente se refere às pessoas; porque os atos se atribuem aos supostos. Por onde, menos imprópria é a proposição – natureza da natureza, ou – sabedoria da sabedoria, do que esta – essência da essência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nas criaturas, o gerado não recebe a mesma natureza, numericamente, que a do gerador; mas diversa, numericamente, que começa no gerado, de novo, pela geração e extingue-se pela corrupção. Portanto, o gerado gera-se e corrompe-se por acidente. Ora, o Deus gerado tem a mesma natureza, numericamente, que o gerador. Logo, a natureza divina do Filho não é gerada, nem por essência nem por acidente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora Deus e a divina essência sejam realmente idênticos, contudo, em razão do modo de significar de uma e da outra, devemos nos referir a cada qual, de modo diverso.

RESPOSTA À QUARTA. – A essência divina é predicada do Pai por modo de identidade, por causa da divina simplicidade. Mas, daí se não segue, que possa ser suposta pelo Pai, por causa do modo diverso de significar. A objeção seria porém procedente, relativamente aos conceitos, que se predicam uns dos outros, como o universal, do particular.

RESPOSTA À QUINTA. – A diferença entre os nomes substantivos e adjetivos está em implicarem aqueles o seu suposto; ao passo que estes não, pois ligam a realidade significada ao substantivo. Por isso, dizem os lógicos que os nomes substantivos supõem, ao passo que os adjetivos não supõem, mas copulam. Portanto, os nomes pessoais substantivos podem ser predicados da essência por causa da identidade. Nem de tal resulta, que a propriedade pessoal determine uma essência distinta. Mas é atribuída ao suposto implicado pelo nome substantivo. Ao passo que os adjetivos nocionais e os pessoais não podem ser predicados da essência, senão com um substantivo adjunto. Por isso, não podemos dizer que a essência é geratriz. Podemos, porém, dizer que a essência é uma realidade geratriz, ou Deus gerador, supondo-se realidade e Deus pela pessoa; mas não, se forem supostos pela essência. Assim não há contradição em dizer-se, que a essência é uma realidade geratriz e uma realidade não geratriz; porque, no primeiro caso, realidade é tomada como pessoa; no segundo, como essência.

RESPOSTA À SEXTA. – A divindade, enquanto é a mesma em várias pessoas, tem certa conveniência com a forma do nome coletivo. Por isso, quando dizemos – O Pai é o princípio de toda divindade, isso pode significar a universalidade das Pessoas, por ser ele de todas as Pessoas divinas o princípio. Nem por isso há de necessariamente ser o princípio de si mesmo, do mesmo modo que um indivíduo do povo é chamado guia de todo o povo, não, porém de si mesmo. Ou podemos dizer que o Pai é o princípio de toda divindade, não por gerá-la ou espirá-la, mas, porque a comunica, gerando-a e espirando-a.

Art. 6 – Se as Pessoas podem ser predicadas dos nomes essenciais concretos, de modo a dizermos: Deus é as três Pessoas ou a Trindade.

(I Sent., dist. IV, q. 2, a. 2, ad 4, 5,).

O sexto discute-se assim. – Parece que as Pessoas não podem predicar-se dos nomes essenciais concretos, de modo a dizermos – Deus é as três Pessoas ou a Trindade.

1. – Pois, a proposição – um homem é todo homem – é falsa porque Sócrates não é todo homem, nem Platão, nem qualquer outro. Ora, semelhantemente, a proposição – Deus é a Trindade – não pode ser verificada em nenhum dos supostos da natureza divina; pois, nem o Pai é a Trindade, nem o Filho, nem o Espírito Santo. Logo, é falsa a proposição – Deus é a Trindade.

2. Demais. – Os inferiores não se predicam dos seus superiores senão por predicação accidental, como quando digo – um animal é homem; pois, é um acidente para o animal ser homem. Ora, o nome de Deus está para as três Pessoas como um nome comum, para os inferiores, segundo Damasceno. Logo, os nomes das Pessoas não podem ser predicados do nome de Deus, senão acidentalmente.

Mas, *em contrário*, Agostinho: cremos que um mesmo Deus é a Trindade una do nome divino.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, embora os nomes pessoais ou os adjetivos nocionais não possam ser predicados da essência, contudo os substantivos o podem, por causa da identidade real da essência e da pessoa. Ora, a essência divina é idêntica realmente não só a cada uma das pessoas, mas às três. Por isso uma pessoa, as duas ou as três podem ser predicadas da essência, como se dissermos – A essência é o Pai, o Filho e o Espírito Santo. E como o nome de Deus pode, por si, ser suposto pela essência, como vimos, assim como é verdadeira a proposição – A essência é as três Pessoas – também o será esta outra – Deus é as três Pessoas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, o nome de homem pode, em si, ser suposto pela pessoa; mas, pelo seu adjunto, pode ser tomado pela natureza comum. Assim, é falsa a proposição – Um homem é todo homem, por não poder ser verificada em nenhum suposto. Ora, o nome de Deus é, em si mesmo, tomado pela essência. Por onde, embora de nenhum dos supostos da natureza divina seja verdadeira a proposição – Deus é a Trindade – contudo é verdadeira pela essência. E foi por não atender a isso que Porretano a negou.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando dizemos – Deus ou a divina essência é o Pai – há predicação por identidade, e não como a de um inferior predicado do superior; porque em Deus não há universal nem singular. Por onde, como implica predicação essencial a proposição – o Pai é Deus – assim também esta outra – Deus é o Pai – implica predicação essencial e, de nenhum modo; accidental.

Art. 7 – Se os nomes essenciais devem ser apropriados às Pessoas.

(I Sent., dist. XXXI, q. 1, a. 2; De Verit., q. 7, a. 3).

O sétimo discute-se assim. – Parece que os nomes essenciais não devem ser apropriados às pessoas.

1. – Pois, devemos evitar o que pode redundar em erro de fé, quando falamos de Deus; porque, como diz Jerônimo, por palavras desordenadamente proferidas incorre-se em heresia. Ora, apropriar a uma das Pessoas o que é comum às três pode levar a um erro contra a fé. Pois poderíamos entender que somente a essa Pessoa convém o que se lhe apropria, ou que mais lhe convém, que às outras. Logo, os atributos essenciais se não devem apropriar às Pessoas.

2. Demais. – Os atributos essenciais empregados em abstrato, significam ao modo da forma. Ora, uma Pessoa não se comporta, em relação à outra, como forma; pois a forma não se distingue do suposto ao qual pertence. Logo, os atributos essenciais, sobretudo empregados em abstrato, não se devem apropriar às Pessoas.

3. Demais. – O próprio é anterior ao apropriado, pois pertence à ação deste. Ora, os atributos essenciais, pelo modo de os compreendermos, são anteriores às Pessoas, como o comum é anterior ao próprio. Logo, os atributos essenciais não devem ser apropriados.

Mas, *em contrário*, a Escritura (1 Cor 1, 24): Cristo, virtude de Deus e sabedoria de Deus.

SOLUÇÃO. – É conveniente, para explicar as verdades da fé, apropriar os atributos essenciais às Pessoas. Pois, embora a Trindade das Pessoas não possa ser provada demonstrativamente, como vimos, convém entretanto que seja declarada por certas noções mais manifestas. Ora, os atributos essenciais das Pessoas nos são mais manifestos, pela razão, do que as próprias; porque, pelas criaturas, das quais temos conhecimento, podemos com certeza chegar ao conhecimento das propriedades essenciais; não, porém, ao das propriedades pessoais, como vimos. Assim, pois, como recorremos à semelhança de vestígio ou de imagem, que descobrimos nas criaturas, para a manifestação das Pessoas divinas, assim também, para a dos atributos essenciais. E a esta manifestação das Pessoas pelos atributos essenciais se chama apropriação.

Ora, as Pessoas divinas podem ser manifestadas pelos atributos essenciais, de dois modos. De um modo, por via de semelhança; e assim, os atributos pertencentes ao intelecto apropriam-se ao Filho, que procede ao modo do intelecto, como Verbo. De um outro modo, por dissemelhança; assim, o poder é apropriado ao Pai, como diz Agostinho, porque de ordinário nossos pais tornam-se fracos na velhice, o que não devemos pensar de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os atributos essenciais não os apropriamos às Pessoas de modo a os considerar próprios delas; mas para os manifestar por via de semelhança ou dissemelhança, como vimos. Donde se não segue nenhum erro para a fé; ao contrário, melhor se manifesta assim a verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se os atributos essenciais se apropriassem às Pessoas de modo que lhes fossem próprios, seguir-se-ia, que uma estaria para a outra na relação de forma. O que refuta Agostinho, mostrando que o Pai não é sábio pela sabedoria que gerou, como se só o Filho fosse sabedoria; de modo que o Pai só possa chamar-se sabedoria simultaneamente com o Filho, e não, separado deste. Ora, a verdade é que o Filho se chama sabedoria do Pai porque é sabedoria pela sabedoria do Pai. Pois, cada um é, por si mesmo, sabedoria, e ambos simultaneamente são uma só sabedoria. Por onde, o pai não é sábio pela sabedoria que gerou, mas pela sua sabedoria essencial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora o atributo essencial, na sua noção própria, seja anterior à Pessoa; segundo o modo de inteligir, contudo, em razão de ser apropriado, nada impede seja o próprio da Pessoa anterior ao apropriado. Assim como a cor é posterior ao corpo enquanto corpo, mas é naturalmente anterior ao corpo branco, enquanto branco.

Art. 8 – Se os nomes essenciais são convenientemente atribuídos ou apropriados às Pessoas pelos santos doutores.

(I Sent., dist. XIV, exposit. litt.; dist. XXXI, q. 2, a. 1; q. 3, a. 1; dist. XXXIV, q. 2; dist. XXXVII q. 1, a. 3, ad 5; De Verit., q. 1, a. 7; a. 3; ad Rom., cap. XI, lect. V; II ad Cor., cap. XIII, lect. III).

O oitavo discute-se assim. – Parece que os nomes essenciais são inconvenientemente atribuídos ou apropriados às Pessoas pelos santos Doutores.

1. – Pois, Hilário diz: A eternidade está no Pai; a beleza, na Imagem; o uso, no Dom. Com cujas palavras introduz três nomes próprios das Pessoas, a saber: o de Pai, o de Imagem, próprio ao Filho, como se disse; e o de Dom, próprio ao Espírito Santo, como se demonstrou. E introduz também três apropriados; pois, a eternidade a apropria ao Pai; a beleza, ao Filho; o uso, ao Espírito Santo. E parece que irracionalmente. Porque a eternidade implica a duração da existência; a beleza, por seu lado, é o princípio do existir; e o uso respeita à operação. Ora, a essência e a operação não vemos que sejam apropriadas a nenhuma das Pessoas. Logo, parecem inconvenientes estes apropriados às Pessoas.

2. Demais. – Diz Agostinho: No Pai está a unidade; no Filho, a igualdade; no Espírito Santo, a combinação da unidade e da igualdade. E parece que inconvenientemente. Pois, uma Pessoa não é formalmente denominada por aquilo que se apropria a outra; assim, o Pai não é sábio por sabedoria gerada, como se disse. Mas no mesmo lugar acrescenta: Todas essas três coisas são uma só por causa do Pai; todas iguais, por causa do Filho; todas conexas, por causa do Espírito Santo. Logo, não se apropriam convenientemente às Pessoas.

3. Ainda. – Segundo Agostinho, ao Pai se atribui o poder; ao Filho, a sabedoria; ao Espírito Santo, a bondade. Mas, isto parece inadmissível. Assim, a virtude é própria do poder; e, entretanto, a Escritura a considera propriedade do Filho, quando diz (1 Cor 1, 24): Cristo, virtude de Deus; e também do Espírito Santo, segundo o lugar (Lc 6, 19): Saía dele uma virtude que curava a todos. Logo, o poder não deve ser apropriado ao Pai.

4. Ainda. – Agostinho diz: Não se devem compreender indiscriminadamente as palavras do Apóstolo – dele, por ele e nele, pois, diz – dele, por causa do Pai; por ele, por causa do Filho; nele, por causa do Espírito Santo. Mas isto parece inconvenientemente dito. Pois, o dizer – nele – parece importar a relação de causa final, que é a primeira das causas. Logo, essa relação causal deveria ser apropriada ao Pai, que é princípio sem princípio.

5. Ainda. – A verdade aparece na Escritura como apropriada ao Filho (Jo 16, 6): Eu sou o caminho e a verdade e a vida. E semelhantemente, o livro da vida, segundo o salmo (Sl 39, 8): Na cabeceira do livro está escrito de mim; o que a Glosa comenta: i. é, junto do Pai, que é a minha cabeça. Do mesmo modo, a expressão – Aquele que é; pois, aquilo da Escritura (Is 65, 1) – Eu me dirijo às nações, diz a Glosa: Fala o Filho, que disse a Moisés: Eu sou quem sou. Ora, parece que esses atributos são considerados próprios ao Filho e não, apropriados. Pois a verdade, segundo Agostinho, é a suma semelhança do princípio, sem nenhuma dissemelhança; e portanto parece que propriamente convém ao Filho, que tem princípio. Também o ser livro da vida parece-lhe próprio, por significar um ser, de outro, porque todo livro é escrito por alguém. E enfim, a expressão – Que é – parece própria ao Filho. Porque, se pelas palavras de Moisés – Eu sou quem sou – é a Trindade quem fala, ele poderia também ter dito: Aquele que é o Pai, o Filho e o Espírito Santo mandou-me para vós. Logo, também a seguir poderia dizer: Aquele que é o Pai, o Filho e o Espírito Santo mandou-me para vós, declarando uma Pessoa certa. Ora, isto é falso, pois

nenhuma Pessoa é Pai e Filho e Espírito Santo. Logo, não pode a referida expressão ser comum à Trindade, mas é própria do Filho.

SOLUÇÃO. – O nosso intelecto, que parte das criaturas para chegar ao conhecimento de Deus, deve considerá-lo do modo pelo qual as considera. Ora, o exame de qualquer criatura faz-nos descobrir nelas quatro coisas, na ordem seguinte. Primeira, que, considerada absolutamente, é um ser. Segunda, que se manifesta como una. Terceira, que é dotada de virtude operativa e causal. Quarta, que tem relação com os seus efeitos. Donde o aplicarmos a Deus essa quádrupla consideração.

Por onde, se do primeiro modo considerarmos Deus absolutamente, no seu ser mesmo, então a apropriação de Hilário significa que a eternidade é apropriada ao Pai; a beleza ao Filho; o uso, ao Espírito Santo.

Pois eternidade, enquanto significa o ser não principiado, tem semelhança com a propriedade do Pai, de ser princípio sem princípio.

A beleza ou especiosidade tem semelhança com os próprios do Filho. Pois, três condições exige a beleza. Primeiro, a integridade ou perfeição; donde vem, que coisas mesquinhas são por isso mesmo feias. Segundo, a proporção devida ou consonância. E, por fim, o esplendor, que nos leva a chamarmos belas às coisas de colorido brilhante. – Ora, pela primeira condição, a beleza tem semelhança com a propriedade do Filho, por trazer o Filho em si, verdadeira e perfeitamente, a natureza do Pai. Por isso, Agostinho, indicando-o, diz na sua exposição: Em quem, i. é, no Filho, está à suma e primeira vida, etc. Pela segunda ela convém com a propriedade do Filho, como imagem expressa do Pai. Por isso chamamos bela à imagem, que representa perfeitamente o seu objeto, embora feio. Ao que alude Agostinho quando diz: Em quem há tão grande conveniência, e a primeira igualdade, etc.. Finalmente, pela terceira, convém com a propriedade do Filho, enquanto Verbo, que é a luz e esplendor do intelecto, no dizer de Damasceno. E a isto alude Agostinho, quando diz: Como Verbo perfeito a quem nada falta, e como arte de Deus onipotente, etc.

Quanto ao uso, ele tem semelhança com as propriedades do Espírito Santo, tomando-se, o uso em sentido lato, segundo o qual usar compreende em si também o gozar; pois, usar é submeter alguma coisa ao império da nossa vontade; e gozar é usar com prazer, como diz Agostinho. Ora, o uso pelo qual o Pai e o Filho mutuamente se gozam convém com a propriedade do Espírito Santo, enquanto Amor. E a isso se refere Agostinho: Aquela dileção, aquele prazer, aquela felicidade ou beatitude é chamada uso por ele. Quanto ao uso, pelo qual gozamos de Deus, ele tem semelhança com a propriedade do Espírito Santo, enquanto Dom. E isso o mostra Agostinho quando diz: Na Trindade é o Espírito Santo a suavidade do Gerador e do Gerado, derramando-se sobre nós com grande largueza e fertilidade.

Por onde, é claro que a eternidade, a especiosidade e o uso se atribuem ou apropriam às Pessoas; não porém a essência ou a operação. Porque, sendo por natureza comum, não têm nenhuma semelhança com as propriedades das Pessoas.

Pela segunda consideração, vemos que Deus é uno. E assim, Agostinho apropria a unidade ao Pai; a igualdade, ao Filho; a concórdia ou o nexo, ao Espírito Santo. O que tudo manifestamente importa a unidade, mas de modo diferente. Assim, a unidade tem sentido absoluto, nada mais pressupondo. Por isso se apropria ao Pai que não pressupõe nenhuma outra pessoa, por ser princípio sem princípio. Porém a igualdade importa a unidade em relação a outro ser; pois, é igual a outro o ser que tem a mesma quantidade que ele. Por isso a igualdade se apropria ao Filho, princípio com princípio. O nexo,

enfim, implica unidade de dois seres. Por isso se apropria ao Espírito Santo, enquanto o Espírito Santo procede das duas Pessoas.

Por onde também podemos entender o dito de Agostinho, que os três são um, por causa do Pai; iguais, por causa do Filho; conexos, por causa do Espírito Santo. Pois, é claro que uma atribuição pertence primariamente ao ser ao qual primeiro convém; assim, dizemos que todos os seres inferiores vivem, pela alma vegetativa, na qual primeiramente se encontra a essência da vida deles. A unidade, por seu lado, imediatamente existe na Pessoa do Pai, mesmo se, por impossível, fossem removidas as outras Pessoas. Por isso as outras Pessoas recebem do Pai a unidade. Mas, removidas elas, não existe no Pai a igualdade, a qual imediatamente aparece, reposto o Filho. Por isso, todos se consideram iguais por causa do Filho; não que o Filho seja princípio da igualdade do Pai; mas que, se não fosse o Filho igual ao Pai, este não poderia chamar-se igual. Pois, a sua igualdade é primeiramente considerada em relação ao Filho; assim, mesmo o ser o Espírito Santo igual ao Pai vem do Filho. Semelhantemente, excluído o Espírito Santo, nexa das outras duas Pessoas, não poderíamos compreender a unidade de ligação entre o Pai e o Filho. Por isso que são conexos pelo Espírito Santo; pois, posto o Espírito Santo, compreendemos porque o Pai e o Filho podem chamar-se conexos.

Segundo, porém, o terceiro ponto de vista, pelo qual consideramos em Deus a virtude suficiente para causar, tem lugar uma terceira apropriação, a saber, a do poder, da sabedoria e da bondade. Essa apropriação se funda na idéia de semelhança, se levarmos em conta a realidade das divinas pessoas; e na idéia de dissemelhança, se levarmos em conta a realidade das criaturas. Assim, o poder tem a natureza de princípio, e por isso tem semelhança com o Pai celeste, princípio de toda divindade. Mas falta, por vezes, ao pai humano, por causa da velhice. A sabedoria, por sua vez, tem semelhança com o Filho celeste, como Verbo, que nada mais é do que o conceito da sabedoria. Falta, porém, às vezes aos filhos dos homens, quando ainda em tenra idade. Por fim, abundância, razão e objeto do amor, têm semelhança com o Espírito divino, que é Amor. Mas parece repugnar ao espírito terreno, por importar um certo impulso violento, conforme diz a Escritura (Is 25, 4): O espírito dos robustos é como um torvelinho que impele uma parede. Quanto à virtude, ela se apropria ao Filho e ao Espírito Santo, não no sentido em que chamamos virtude à potência mesma de um ser, mas no sentido em que às vezes chamamos virtude ao que resulta da potência desse ser, quando dizemos que um ato virtuoso é a virtude de um agente.

Finalmente, o quarto ponto de vista, pelo qual consideramos a Deus em relação aos seus efeitos, tem lugar a apropriação de quem, por quem e em quem. Pois, a preposição de importa por vezes a relação de causa material, o que não é possível em Deus. Outras vezes, porém, importa relação de causa eficiente; a qual convém a Deus em razão da sua potência ativa; e por isso se apropria ao pai, do mesmo modo que a potência. Quanto à preposição por, ela designa às vezes a causa média (instrumental), como quando dizemos que o ferreiro trabalha por meio do martelo. E assim, às vezes a preposição por não é um apropriado, mas próprio do Filho, segundo aquilo da Escritura (Jo 1, 3): Todas as coisas foram feitas por ele; não que o Filho seja instrumento, mas por ser em si princípio com princípio. Outras vezes, porém, a preposição por designa uma relação de forma pela qual o agente opera; como quando dizemos que o artifice opera pela arte. Por onde, como a sabedoria e a arte se apropriam ao Filho, assim também a locução por quem. Enfim, a preposição em denota propriamente a relação de continente. Ora, Deus contém as coisas de duplo modo. De um modo, pelas semelhanças delas; no sentido em que dizemos que as coisas estão em Deus por estarem na ciência dele. E assim a locução – nele mesmo, deve apropriar-se ao Filho. Mas, de outro modo, as coisas estão contidas em Deus, enquanto Deus pela sua bondade as conserva e governa, conduzindo-as ao fim conveniente. E assim a locução em quem se apropria, como a bondade, ao Espírito Santo. Nem é necessário, que a relação de causa final, embora

seja esta causa a primeira das causas, se aproprie ao Pai, princípio sem princípio. Porque as Pessoas divinas, das quais o Pai é o princípio, não procedem como tendendo a um fim, pois cada uma delas é o último fim; mas por uma processão natural, considerada como pertencente essencialmente, antes, à potência natural.

Quanto ao que se objeta, concernente a outros pontos, devemos responder, que a verdade, pertencendo ao intelecto, como já vimos, apropria-se ao Filho, embora não lhe seja própria. Pois a verdade, como dissemos, pode ser considerada em relação ao intelecto ou ao objeto. Pois, assim como o intelecto e o objeto, essencialmente considerados, são realidades essenciais e não pessoais, assim também a verdade. Ora; a definição aduzida de Agostinho, é da verdade enquanto apropriada ao Filho. Quanto ao livro da vida, ele importa diretamente o conhecimento; mas, indiretamente, a vida, pois é, como dissemos, o conhecimento que Deus tem dos que devem alcançar a vida eterna. Por isso se apropria ao Filho, embora a vida se aproprie ao Espírito Santo, por importar um certo movimento interior, convindo assim com o próprio do Espírito Santo, como Amor. Mas ser escrito por outro não é da essência do livro, como tal, mas enquanto produto da arte. Por isso não implica origem, nem é nada de pessoal, mas, apropriado à Pessoa. Quanto à expressão – Que é, ela é apropriada à Pessoa do Filho, não na noção própria dessa expressão, mas como adjunto; a saber, enquanto que a fala de Deus a Moisés prefigurava a liberdade do gênero humano, operada pelo Filho. Contudo, tomado relativamente, poderia o que referir-se, às vezes, à Pessoa do Filho e então seria tomado em sentido pessoal como por exemplo, se disséssemos: O Filho é o gerado que é, do mesmo modo que o Deus gerado é pessoal. Mas tomado como indefinido, o sentido é essencial. Embora o pronome – este, gramaticalmente falando, diga respeito a uma pessoa certa, todavia qualquer coisa susceptível de designação pode, gramaticalmente falando, ser designada por esse pronome, se bem não seja, por natureza, pessoa; assim, dizemos esta pedra e este asno. Por onde, a essência divina, gramaticalmente falando, enquanto significa e suposta pelo nome de Deus, pode ser designada pelo pronome este, conforme a Escritura (Ex 15, 2): Este é o meu Deus e eu o glorificarei.

Questão 40: Das Pessoas quanto às relações ou propriedades.

Em seguida, vamos tratar das Pessoas quanto às relações ou propriedades. E discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se, em Deus, a relação é o mesmo que Pessoa.

(I Sent., dist. XXVI, q. 2, a. 1; dist. XXXIII, a. 2; Compend. Theol., cap. LXVII).

O primeiro discute-se assim. – Parece que em Deus, a relação não é o mesmo que pessoa.

1. – Pois, entre coisas idênticas, multiplicada uma, também as outras se multiplicam. Ora, numa mesma pessoa podem existir várias relações. Assim, na Pessoa do Pai há a paternidade e a espiração comum. Ainda mais: pode uma só relação existir em duas pessoas; assim a espiração comum existe no Pai e no Filho. Logo, relação não é o mesmo que pessoa.

2. Demais. – Nada existe em si mesmo, segundo o Filósofo. Ora, a relação existe na pessoa. Nem se pode dizer, que o seja em razão de identidade; porque, assim, existiria também na essência. Logo, a relação ou propriedade e pessoa não são o mesmo, em Deus.

3. Demais. – Todas as coisas entre si idênticas, o são de modo tal que tudo o que for predicado de uma sê-lo-á também das outras. Ora, nem tudo o que é predicado da pessoa o é também da propriedade. Assim, dizemos que o Pai gera, sem dizermos que a paternidade seja gerativa. Logo, a propriedade não é o mesmo que pessoa, em Deus.

Mas, *em contrário*, em Deus não difere – o que é – do pelo que é, como se vê em Boécio. Ora, o Pai é Pai. E pela paternidade. Logo, é o mesmo que a paternidade. E pela mesma razão as outras propriedades identificam-se com as pessoas.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria há diversas opiniões. Uns disseram, que as propriedades nem são pessoas nem estão nas pessoas. E a isso foram levados pelo modo de significar das relações, que não significam o que está num sujeito, mas, antes, o que se refere a um sujeito. E por isso disseram que as relações são de proveniência extrínseca, como já expusemos. – Mas, como a relação, sendo uma realidade em Deus, é a própria essência, e a essência é o mesmo que pessoa, como do sobredito resulta, conclui-se necessariamente, que relação é o mesmo que pessoa.

Outros, porém, considerando esta mesma identidade, disseram, que as propriedades são pessoas, mas, não estão nas pessoas, porque admitiam propriedades em Deus só como um modo de falar, segundo já vimos. Ora, é necessário admitirmos propriedades em Deus, como demonstramos, que têm significação abstrata, como formas das pessoas. Por onde, sendo da essência da forma o existir no ser ao qual pertence, é necessário admitir que as propriedades existem nas pessoas e, contudo, são as pessoas; assim como dizemos estar em Deus a essência, que, todavia, é Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A pessoa e a propriedade são idênticas realmente, mas diferem logicamente. E por isso não é necessário que, multiplicada uma, se multiplique a outra. Mas devemos saber que, por causa da divina simplicidade, distingue-se dupla identidade real em Deus, em relação a coisas, que diferem nas criaturas. Pois, por excluir a divina simplicidade a composição de forma e de matéria, segue-se que em Deus identifica-se o abstrato com o concreto, como divindade e Deus. E como a divina simplicidade exclui a composição de sujeito e de acidente, segue-se que tudo o que é atribuído a Deus o é à essência; por isso, sabedoria e virtude identificam-se em Deus, por existirem ambas na divina essência. Ora, em virtude desta dupla identidade, a propriedade em Deus é o mesmo que pessoa. Porque as propriedades pessoais são o mesmo que as pessoas, pela mesma razão

por que o abstrato é o mesmo que o concreto. Pois, são aspróprias pessoas subsistentes, como a paternidade é o próprio Pai; a filiação, o Filho, e a processão, o Espírito Santo. Porém, as propriedades não pessoais identificam-se com as pessoas por outra razão de identidade, em virtude da qual o que é atribuído a Deus é a sua essência. Quanto à espição comum ela identifica-se com a pessoa do Pai e com a do Filho; não que seja uma pessoa por si subsistente, mas assim como essa essência existe em duas pessoas, assim também, uma propriedade, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dizemos que as propriedades estão na essência só a modo de identidade. Nas pessoas, porém, dizemos estarem a modo de identidade, não só realmente, mas também quanto ao modo de significar, como a forma está no suposto. Logo, as propriedades determinam e distinguem as pessoas, não porém, a essência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os participios e as palavras nocionais significam atos nocionais. Ora, os atos pertencem aos supostos. As propriedades, porém, não significam supostos, mas, formas destes. Por onde repugna, pelo seu modo de significar, que os participios e as palavras nocionais se prediquem das propriedades.

Art. 2 – Se as Pessoas se distinguem pelas relações.

(I Sent., dist. XXVI, q. 2, a. 2; IV Cont. Gent., cap. XXIV; De Pot. q. 8, a. 3; q. 9, a. 4, ad 15; Quodl.. IV, q. 4, a. 2).

O segundo discute-se assim. – Parece que as pessoas não se distinguem pelas relações.

1. – Pois, os seres simples se distinguem por si mesmos. Ora, as Pessoas divinas são simples por excelência. Logo, distinguem-se por si mesmas e não, pelas relações.

2. Demais. – Nenhuma forma se distingue a não ser pelo seu gênero. Assim, o branco não se distingue do preto senão pela qualidade. Ora, a hipóstase significa o indivíduo, no gênero da substância. Logo, as hipóstases se não podem distinguir pelas relações.

3. Demais. – O absoluto é anterior ao relativo. Ora, a distinção primária é a das divinas Pessoas. Logo, estas se não distinguem pelas relações.

4. Demais. – O que pressupõe distinção não pode ser deste primeiro princípio. Ora, a relação pressupõe a distinção, porque entra na definição desta; pois, é próprio do relativo o referir-se a outro. Logo, o primeiro princípio distintivo em Deus não pode ser relação.

Mas, *em contrário*, diz Boécio, que só a relação multiplica a Trindade das divinas Pessoas.

SOLUÇÃO. – Quaisquer seres, que têm algo de comum, hão de necessariamente ter também algum distintivo. Por onde, convindo as três Pessoas pela unidade de essência, é necessário inquirir algo que as distinga para serem várias. Ora, duas diferenças há entre as divinas Pessoas, a saber, a de origem e a relação, que embora não difiram realmente, diferem contudo pelo modo de significar. Pois, a origem significa um ato, como geração; e a relação, uma forma, como paternidade.

Certos, porém, atendendo a que a relação resulta do ato, disseram que as hipóstases, em Deus, se distinguem pela origem; assim dizemos que o Pai se distingue do Filho enquanto aquele gera e este é gerado. Porém as relações ou propriedades manifestam conseqüentemente as distinções das hipóstases ou das pessoas; assim como nas criaturas as propriedades manifestam as distinções dos indivíduos, que se fazem por princípios materiais.

Mas esta opinião se não pode sustentar, por duas razões. – Primeiro porque, para serem duas coisas consideradas distintas, é necessário essa distinção ter um fundamento intrínseco a ambas; assim, as criaturas se distinguem pela matéria ou pela forma. Ora, a origem de um ser não significa nada de intrínseco, mas como um ponto de partida, de um termo, e como chegada a outro. Assim, a geração significa a tendência para o ser gerado e a procedência do gerador. Por onde, não é possível o gerado e o gerador se distinguirem só pela geração, mas hão de distinguir por sinais existentes tanto no gerador como no gerado. Ora, na Pessoa divina não se podem conceber outras realidades além da essência e da relação ou propriedade. Donde, convindo pela essência, resulta que as Pessoas divinas se distinguem pelas relações umas das outras. – Segundo, porque a distinção, nas Pessoas divinas, não se deve entender como algo de comum, que se divide, pois a essência comum permanece indivisa; mas é necessário que as próprias distinções constituam realidades distintas. Pois, as relações ou propriedades distinguem ou constituem hipóstases ou pessoas por serem as próprias pessoas subsistentes; assim, a paternidade é o Pai e a filiação, o Filho, por não diferir em Deus, o abstrato do concreto. Mas, contra a noção de origem é que constituam hipóstase ou pessoa. Porque a origem, no sentido atual significa uma procedência da pessoa subsistente e, portanto, a pressupõe. Porém em sentido passivo, como natividade, significa a tendência para a pessoa subsistente, que ainda não constitui.

Por onde, melhor se dirá, que as pessoas ou hipóstases se distinguem antes pelas relações do que pela origem. Pois embora se distingam de um outro modo, todavia, primária e mais principalmente se distinguem pelas relações, segundo o modo de entender. Por isso, o nome de Pai não somente significa a propriedade, mas também a hipóstase; mas o nome de Gerador ou Generante significa somente a propriedade. Porque o nome de pai significa a relação distintiva e constitutiva da hipóstase; porém, o nome de Generante ou Gerador significa a origem, que não é distintiva e constitutiva da hipóstase.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As Pessoas são as próprias relações subsistentes. Por isso não repugna à simplicidade das divinas Pessoas o serem distintas pelas relações.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As Pessoas divinas não se distinguem pelo ser no qual subsistem, nem por nada de absoluto; mas quanto sujeitos de relações. Para distinguir basta a relação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quanto mais primária a relação, tanto mais próxima da unidade e, portanto, deve ser mínima. Logo, a distinção das Pessoas não deve se fundar senão no que minimamente as distingue, a saber, na relação.

RESPOSTA À QUARTA. – A relação pressupõe a distinção dos supostos, quando é acidente; mas se a relação for subsistente não pressupõe, mas implica a distinção. Quando pois, se diz, que é próprio ao ser relativo o referir-se a outro, por outro se entende o correlativo, que não lhe é anterior, mas, simultâneo, por natureza.

Art. 3 – Se, abstraídas das Pessoas, pelo intelecto, as propriedades ou as relações ainda permanecem as hipóstases.

(I Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 2; De Pot., q. 8, a. 4; Compend. Theol., cap. IX).

O terceiro discute-se assim. – Parece que, abstraídas das pessoas, pelo intelecto, as propriedades ou as relações, ainda permanecem as hipóstases.

1. – Pois, aquilo ao que alguma coisa se refere, por adição, pode ser concebido, mesmo depois de separada essa coisa. Assim, animal pode ser concebido, mesmo separado de racional. Ora, a pessoa se

refere à hipóstase por adição; pois, a pessoa é a hipóstase, com propriedade distinta, que respeita à dignidade. Logo, removida, da pessoa, a propriedade pessoal, ainda é concebível a hipóstase.

2. Demais. – Não é pela mesma razão, que o Pai é Pai e é alguém. Pois, sendo Pai pela paternidade, se por esta também fosse alguém, seguir-se-ia, que o Filho, em quem não há paternidade, não seria ninguém. Removida pois pelo intelecto a paternidade, do Pai, ainda lhe resta o ser alguém, que é o ser hipóstase. Logo, removida a propriedade, da pessoa, permanece a hipóstase.

3. Demais. – Agostinho ensina: Dizer ingênito não é o mesmo que dizer Pai; pois, mesmo que não tivesse gerado o Filho, nada impediria chamar-lhe ingênito. Ora, se não tivesse gerado o Filho não teria a paternidade, Logo, removida esta, ainda permanece a hipóstase do Pai, como ingênita.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: Nada tem o Filho, que não seja nascido. Pois, pela natividade é que é Filho. Logo, removida a filiação, não permanece a hipóstase do Filho. E o mesmo se dá com as outras Pessoas.

SOLUÇÃO. – Dupla é a abstração feita pelo intelecto. Uma pela qual o universal é abstraído do particular; assim, animal, de homem. Outra, pela qual a forma é abstraída da matéria; assim a forma do círculo é abstraída, pelo intelecto, de toda matéria sensível.

Ora, entre estas abstrações há a seguinte diferença. Na que se funda no universal e no particular, não permanece aquilo do que se fez a abstração; assim, removida do homem a diferença de racional, já não permanece, no intelecto, a idéia de homem, mas somente, a de animal. Porém, na abstração, que separa a forma da matéria, ambas permanecem no intelecto; assim, abstraindo do ar a forma do círculo, permanece separadamente em nosso intelecto tanto o conceito de círculo como o de ar. Ora, em Deus não há realmente universal nem particular, nem forma nem matéria; contudo, segundo o nosso modo de falar, existe em Deus alguma semelhança de tais coisas; e nesse sentido Damasceno diz, que a substância é comum, porém a hipóstase é particular.

Se, pois, nos, referimos à abstração fundada no universal e no particular, então, removidas as propriedades, permanece no intelecto a essência comum; não, porém, a hipóstase do Pai, que é por assim dizer particular. Se, porém, nos referimos à abstração pela qual a forma se separa da matéria, então, removidas as propriedades não pessoais, permanece o conceito das hipóstases e das pessoas, assim como, removido do Pai, pelo nosso intelecto, o ser ingênito ou espirante, permanece a hipóstase ou a pessoa do Pai.

Mas, removida pelo intelecto a propriedade pessoal, elimina-se o conceito de hipóstase. Pois, as propriedades pessoais não se entendem acrescentadas às hipóstases divinas, como a forma, ao sujeito preexistente, mas essas propriedades implicam em si os supostos, sendo elas próprias pessoas subsistentes; assim, a paternidade é o próprio Pai. Pois, a hipóstase, sendo substância individual, significa algo de distinto, em Deus. Ora, sendo a relação a que distingue e constitui as hipóstases, como vimos (a. 2), resulta que, removidas pelo intelecto as relações pessoais, não permanecem as hipóstases.

Mas, como dissemos (Ibid), alguns ensinam que as hipóstases, em Deus, não se distinguem pelas relações, mas somente pela origem; de modo que se entenda ser o Pai uma hipóstase, por não provir de outro; o Filho, porém, por provir de outro, por geração. Mas as relações acrescentadas, sendo como propriedades, que respeitam a dignidade constituem a essência da pessoa e por isso se chamam pessoais. Onde, removidas pelo intelecto tais relações, permanecem certamente as hipóstases; não porém as pessoas.

Mas isto não pode ser, por duas razões. Primeiro, porque as relações distinguem e constituem as hipóstases, como já demonstramos (Ibid). Segundo, porque toda hipóstase de natureza racional é pessoa, como é claro pela definição de Boécio: Pessoa é uma substância individual de natureza racional. Por onde, para haver hipóstase, e não pessoa, seria necessário abstrairmos a racionalidade, da natureza, não, porém, a propriedade, da pessoa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A pessoa não acrescenta, além da hipóstase, nenhuma propriedade distintiva em sentido absoluto; mas, uma propriedade distintiva concernente à dignidade; pois, tudo isso devemos admitir em lugar de uma diferença. À dignidade, porém, pertence a propriedade distintiva, enquanto concebida como subsistente em a natureza racional. Por isso, removida da pessoa, a propriedade distintiva, não permanece a hipóstase, que permaneceria se fosse eliminada da natureza a racionalidade. Pois, tanto é substância individual a pessoa como a hipóstase; donde, em Deus, da essência de ambos é a relação distintiva.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pela paternidade, não somente o Pai é Pai, mas é também pessoa e é alguém, ou hipóstase. Sem, contudo, seguir-se que o Filho não seja ninguém ou hipóstase, como se não segue que não seja pessoa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A intenção de Agostinho não foi dizer, que a hipóstase do Pai permaneça como ingênita, removida a paternidade; como se a inascibilidade constituísse e distinguísse essa hipóstase do Pai. Pois tal não pode ser, porque ser ingênito, não implicando nenhum acréscimo, é expressão empregada negativamente, como diz o próprio Agostinho. Mas fala em geral; pois, nem todo ingênito é o Pai. Removida, pois, a paternidade, não permanece em Deus, a hipóstase do Pai, como o que odistingue das outras Pessoas, mas como o que o distingue das criaturas, segundo entendem os Judeus.

Art. 4 – Se os atos nocionais se preinteligem às propriedades.

(I Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 2; De Pot., q. 8. a. 3, ad 7; q. 10, a. 3; Compend. Theol., cap. LXIII).

O quarto discute-se assim. – Parece que os atos nocionais se preinteligem às propriedades.

1. – Pois, diz o Mestre das Sentenças, que o Pai sempre é, porque sempre gerou o Filho. E assim, parece que a geração, intelectualmente, precede à paternidade.

2. Demais. – Toda relação pressupõe, no intelecto, aquilo no que se funda; p. ex., a igualdade supõe a quantidade. Ora, a paternidade é uma relação fundada na ação chamada geração. Logo, a paternidade pressupõe a geração.

3. Demais. – A geração ativa está para a paternidade como a natividade, para a filiação. Ora, a filiação pressupõe a natividade, pois, o Filho o é porque nasceu. Logo, também a paternidade pressupõe a geração.

Mas, *em contrário*. – A geração é obra da pessoa do Pai. Ora, esta é a paternidade que a constitui. Logo, a paternidade é anterior, conceptualmente, à geração.

SOLUÇÃO. – Segundo os que ensinam que as propriedades não distinguem e não constituem hipóstases, mas manifestam as hipóstases distintas e constituídas, deve-se concluir, absolutamente, que as relações, pelo modo de serem inteligidas, são consecutivas aos atos nocionais; de maneira que podemos dizer, em sentido absoluto – porque gera, é Pai.

Mas, supondo que as relações distingam e constituam hipóstases, em Deus, é necessário distinguirmos. Porque a palavra origem tem, em Deus, significação ativa e passiva. Ativa, como quando a geração se atribui ao Pai, e a espiração considerada como ato nocional, se atribui ao Pai e ao Filho. Passiva, como quando a natividade se atribui ao Filho e a processão, ao Espírito Santo. Ora, a origem, com significação passiva, precede, absoluta e conceitualmente falando, às propriedades das pessoas procedentes, mesmo às pessoais; porque origem, em tal sentido, considera-se como significando a tendência (via) para a pessoa constituída pela propriedade. Semelhantemente, a origem, em sentido ativo, é anterior, pelo intelecto, à relação da pessoa originante, que não é pessoal. Assim, o ato nocional da espiração, pelo intelecto, precede a propriedade relativa inominada, comum ao Pai e ao Filho.

Mas, a propriedade pessoal do Pai pode ser considerada a dupla luz. De um modo, como relação, e assim, ainda uma vez, conceitualmente pressupõe o ato nocional; porque a relação, como tal, funda-se no ato. De outro modo, enquanto constitutiva da pessoa; e assim é necessário, que a relação se preintelija ao ato nocional, como a pessoa agente se preintelige à ação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando o Mestre das Sentenças diz – porque gera, é Pai – toma-se a denominação de Pai como designando somente a relação, e não, como exprimindo a pessoa subsistente; porque, do contrário, seria necessário, inversamente, dizer – porque é Pai, gera.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção procede no tocante à paternidade, como relação, e não, como constitutiva da pessoa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A natividade é a tendência (via) para a pessoa do Filho. Logo, conceitualmente falando, precede à filiação, mesmo enquanto esta é constitutiva da pessoa do Filho. Mas a geração ativa é considerada como nascendo da pessoa do Pai; e portanto pressupõe a propriedade pessoal do Pai.

Questão 41: Das Pessoas em relação aos atos nocionais.

Em seguida devemos tratar das Pessoas em relação aos atos nocionais. E nesta questão, discutem-se seis artigos:

Art. 1 – Se os atos nocionais se devem atribuir às Pessoas.

O primeiro discute-se assim. – Parece que os atos nocionais não se devem atribuir às pessoas.

1. – Pois, diz Boécio, que todos os gêneros aplicados à divina predicação, transformam-se na substância divina, exceto os relativos. Ora, a ação é um dos dez gêneros. Se, pois, alguma ação é atribuída a Deus, pertencer-lhe-á à essência e não, à noção.

2. Demais. – Agostinho ensina, que tudo o que se diz de Deus, substancial ou relativamente se diz. Ora, o que respeita à substância é expresso pelos atributos essenciais; porém o que respeita à relação é expresso pelos nomes das pessoas e pelos das propriedades. Logo, além destas atribuições, não se devem atribuir às pessoas os atos nocionais

3. Demais. – É próprio da ação provocar a paixão. Mas, em Deus, não se admitem paixões. Logo, nem se devem nele admitir atos nocionais.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho (Fulgêncio): É próprio certamente do Pai o ter gerado o Filho. Ora, a geração é um determinado ato. Logo, devemos admitir em Deus atos nocionais.

SOLUÇÃO. – Nas Pessoas divinas, considera-se a distinção relativamente à origem. Ora, a origem não pode ser convenientemente designada senão por certos atos. Por onde, para exprimir a ordem da origem, nas Pessoas divinas, é necessário atribuírem-se às Pessoas atos nocionais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Toda origem é designada por algum ato. Ora, a Deus pode ser atribuída uma dupla ordem de origem. Uma, enquanto a criatura dele procede, o que é comum às três Pessoas. Por onde, as ações atribuídas a Deus, para designar a processão das criaturas, dele, pertencem à essência. Porém, considera-se em Deus outra ordem de origem enquanto uma Pessoa procede de outra. Por isso, os atos que designam a ordem dessa origem são nocionais, porque as noções das Pessoas são as relações mútuas delas, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os atos nocionais, considerados somente no seu modo de significar, diferem das relações das Pessoas; mas, na realidade, são-lhes absolutamente idênticos. Por isso, diz o Mestre das Sentenças, que a geração e a natividade se chamam, por outros nomes, paternidade e filiação. – Para evidenciá-lo devemos atender a que, primeiramente, podemos atribuir a origem de uma coisa, a outra, pelo movimento. Pois é claro que só ao movimento, como causa, podemos atribuir a modificação, que um ser sofreu nas suas disposições. Por onde, a ação, na sua significação primária, importa origem do movimento. Pois, assim como o movimento, enquanto existente num móvel e procedente de outro, chama-se paixão, assim também, a origem desse mesmo movimento, enquanto causada por outro movimento e terminada no móvel, chama-se ação. Por onde, removido o movimento, a ação nada mais implica senão a ordem da origem, enquanto que o proveniente de um princípio procede de alguma causa ou princípio. Por isso, como em Deus não há movimento, a ação pessoal de quem produz a Pessoa não é senão os modos de se haver do princípio para com a Pessoa oriunda desse princípio. E tais modos são as próprias relações ou noções. Mas, como nós não podemos falar das coisas divinas e inteligíveis senão ao modo das coisas sensíveis, das quais tiramos o conhecimento e cujas ações e paixões, enquanto implicam movimento, diferem das relações resultantes dessas ações e paixões; foi necessário

expressar os modos de se haver das Pessoas, separadamente, como atos e como relações. E assim é claro, que são idênticos na realidade, diferindo somente quanto ao modo de significar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ação, enquanto importa a origem do movimento, implica por si mesma a paixão. Por isso, não se admite ação nas Pessoas divinas. Por onde, nelas se não admitem paixões, senão apenas gramaticalmente falando, quanto ao modo de significar; assim como ao Pai atribuímos o gerar e ao Filho, o ser gerado.

Art. 2 – Se os atos nocionais são voluntários.

(I Sent., dist. VI; IV Cont. Gent., cap. XI; De Pot., q. 2, a. 3; q. 10, a. 2, ad 4, 5).

O segundo discute-se assim. – Parece que os atos nocionais são voluntários.

1. – Pois, diz Hilário: O Pai gerou o Filho, não levado por uma necessidade natural.
2. Demais. – Diz a Escritura (Cl 1, 13): Transferiu-nos para o reino de seu Filho muito amado. Ora, amar pertence à vontade. Logo, o Filho foi gerado do Pai, pela vontade.
3. Demais. – Nada é mais voluntário do que o amor. Ora, o Espírito Santo procede do Pai e do Filho, como Amor. Logo, procede voluntariamente.
4. Demais. – O Filho, como Verbo, procede intelectualmente. Ora, todo verbo procede do dicente, pela vontade. Logo, o Filho procede do Pai pela vontade e não, pela natureza.
5. Demais. – O que não é voluntário é necessário; se, pois, não foi pela bondade que o Pai gerou o Filho, resulta que o gerou necessariamente, o que vai contra Agostinho.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o Pai não gerou o Filho pela bondade, nem por necessidade.

SOLUÇÃO. – Quando dizemos que uma coisa existe ou a fazemos pela nossa vontade, isso pode se entender de duplo modo. De um modo, designando pela preposição só a concomitância; e assim posso dizer, que sou homem pela minha vontade, a saber, porque quero ser homem. E neste sentido podemos dizer que o Pai gerou o Filho, pela vontade, assim como é Deus pela vontade, pois quer ser Deus e quer gerar o Filho. De outro modo, importando a preposição a relação de princípio, e assim se diz que o artífice opera pela vontade, porque a vontade é o princípio da obra. E deste modo dizemos que Deus Pai não gerou o Filho pela vontade, mas, produziu pela vontade a criatura. Onde o cânon do sínodo Sirmiese: Se alguém disser, que o Filho foi feito pela vontade de Deus, como qualquer das criaturas, seja anátema.

E a razão disto é que a vontade e a natureza, como causas, diferem, por ser esta determinada a um efeito, e aquela, não. Pois, o efeito é assimilado à forma pela qual o agente age. Ora, é manifesto, que uma coisa só tem uma forma natural, pela qual recebe o ser; por onde, age segundo o que é. Mas, a forma pela qual a vontade age não é somente uma, senão várias, segundo forem várias as noções inteligidas. Por isso, o que é feito pela vontade não se identifica com o agente, mas é tal qual o agente quer e entende que o seja. Assim, a vontade é princípio de efeitos, que podem se revestir de modalidades diferentes. Porém, daqueles que não têm senão um modo de ser, desses o princípio é a natureza.

Ora, o poder ser de um ou outro modo, absolutamente não convém à natureza divina; ao contrário, isso é próprio à essência da criatura; pois Deus existe necessariamente e por si, ao passo que a criatura foi

feita do nada. Por isso os Arianos, querendo concluir que o Filho é criatura, disseram que o Pai o gerou pela vontade, entendendo por vontade o princípio. Nós, porém, devemos dizer que o Pai gerou o Filho, não pela vontade, mas pela natureza. Donde a explicação de Hilário: A vontade de Deus deu a natureza ao Filho, nascido de uma substância impassível e ingênita. Pois, todas as coisas foram criadas tais quais Deus as quis; porém o Filho, nascido de Deus, subsiste como convém a Deus.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A autoridade aduzida colhe contra os que privavam a geração do Filho também da concomitância da vontade paterna, dizendo, que o Pai gerou por natureza o Filho sem, todavia, nele existir a vontade de o gerar; do mesmo modo que nós padecemos muitas coisas por necessidade natural, contra a nossa vontade, como a morte, a velhice e misérias semelhantes. Ora, o contrário é bem claro pelo que precede e se segue. Pois aí se lê: O Pai não gerou o Filho, sem querer e quase coagido, ou levado por necessidade natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Apóstolo chama a Cristo o Filho muito amado de Deus, por ser de Deus superabundantemente dileto; mas não por ser o amor o princípio da geração do Filho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também a vontade, como natureza, quer certas coisas, naturalmente; assim, a vontade do homem naturalmente tende à felicidade. E, semelhantemente, Deus quer-se e ama-se a si mesmo. Mas, quanto ao que é diferente de si, a vontade de Deus é livre, de certo modo, como dissemos (q. 19, a. 3). Porém, o Espírito Santo procede como Amor, enquanto Deus se ama a si mesmo. Por onde, procede, naturalmente, embora proceda ao modo da vontade.

RESPOSTA À QUARTA. – Mesmo nas concepções intelectuais, fazemos a redução aos primeiros princípios, que são naturalmente inteligidos. Ora, Deus naturalmente se entende a si mesmo. Logo, neste sentido, a concepção do Verbo divino é natural.

RESPOSTA À QUINTA. – O necessário ou é essencial ou acidentalmente. – Acidentalmente, de duplo modo. Como por uma causa agente e necessitante; assim, dizemos ser necessário o que é violento. Ou como por causa final; assim o meio conducente ao fim se chama necessário, por não podermos, sem ele, alcançar o fim ou o alcançarmos como devemos. Ora, de nenhum destes modos a geração divina é necessária, porque Deus não existe para um fim, nem se concebe nele a coação. – Porém, diz-se necessário essencialmente o que não pode deixar de existir; assim é necessária a existência de Deus. E, deste modo é necessário que o Pai gere o Filho.

Art. 3 – Se os atos nocionais procedem de algo.

(I Sent., dist. V, q. 2; III, dist. XI, art. 1).

O terceiro discute-se assim. – Parece que os atos nocionais não procedem de algo.

1. – Pois, se o Pai gera o Filho de algo, ou é de si mesmo ou de algum outro. Se de algum outro, como o ser de que um outro é gerado está nesse outro, segue-se que há no Filho algo de alheio ao Pai. O que vai contra Hilário quando diz: Nada neles é diverso ou alheio. Ou então o Pai gera de si mesmo o Filho. Ora, aquilo de que alguma coisa é gerada recebe, sendo subsistente, a predicação dessa coisa; assim, dizemos que um homem é branco, porque permanece quando – de não branco se torna branco. Donde se segue, ou que o Pai não subsiste, gerado o Filho; ou que o Pai é o Filho; o que tudo é falso. Logo, o Pai não gera o Filho de algo, mas do nada.

2. Demais. – Aquilo de que alguma coisa é gerada é princípio dessa coisa. Se pois o Pai gera o Filho da Sua essência ou da sua natureza, segue-se que a essência ou a natureza do Pai é o princípio do Filho.

Não, porém, princípio material, pois que em Deus não há lugar para a matéria. Logo, é um como princípio ativo, como o gerador é princípio do gerado. Donde resulta, que a essência gera; o que antes foi contestado.

3. Demais. – Agostinho diz, que as três Pessoas não provêm da mesma essência, por não diferirem a essência e a pessoa. Mas a Pessoa do Filho não é diferente da essência do Pai. Logo, o Filho não provém da essência do Pai.

4. Demais. – Toda criatura vem do nada. Ora, o Filho na Escritura, é chamado criatura; pois, nela se diz pela boca da Sabedoria gerada (Eccl 24, 5): Eu saí da boca do Altíssimo, a primogênita antes de todas as criaturas. E em seguida, pela boca da mesma Sabedoria (Eccl 24, 14): Eu fui criada desde o princípio e antes dos séculos. Logo, o Filho não foi gerado de algo, mas, do nada. E o mesmo se pode dizer, do Espírito Santo, segundo a Escritura (Zc 12, 1): Disse o Senhor que estendeu o céu e que fundou a terra e que formou o espírito do homem dentro nele. E ainda segundo outra letra (Am 4, 13): Eis quem forma os montes e quem cria o vento.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Deus Padre gerou da sua natureza e sem início o Filho, seu igual.

SOLUÇÃO. – O Filho não foi gerado do nada, mas, da substância do Pai. Pois, como demonstramos, a paternidade, a filiação e a natividade existem em Deus verdadeira e propriamente. Ora, entre a geração verdadeira, pela qual se procede como filho, e a produção, há a seguinte diferença: o produzir faz alguma coisa, da matéria exterior; assim, o artífice faz um escabelo, da madeira; ao passo que o homem gera um filho, de si mesmo. Mas assim como o artífice criado faz alguma coisa da matéria, assim Deus faz do nada, como a seguir se demonstrará; e não que se transforme o nada na substância da coisa, mas porque por si mesmo produz a substância inteira da coisa, sem pressuposição de nenhum outro ser. Se, pois, o Filho procedesse do Pai, tendo recebido a existência como provindo do nada, estaria para o Pai como o artificiado, para o artífice; e então é manifesto, que não lhe poderíamos atribuir a filiação propriamente dita, mas só segundo certa semelhança. Donde resulta que, se o Filho procedesse do Pai, como existindo do nada, não seria verdadeira e propriamente Filho, contrariamente ao que diz a Escritura (1 Jo 5, 20): Para que estejamos em seu verdadeiro Filho, Jesus Cristo. Logo, o verdadeiro Filho de Deus não procede do nada; nem é feito, mas somente gerado.

E se certos se chamarem filhos de Deus, estes feitos do nada, sê-lo-á só metaforicamente, por alguma assimilação com aquele que verdadeiramente é Filho. Por isso, enquanto só ele é o verdadeiro e natural Filho de Deus, chama-se unigênito, segundo a Escritura (Jo 1, 18): O Filho unigênito, que está no seio do Pai, esse é quem o deu a conhecer. Porém, por semelhança com ele, os outros se chamam filhos adotivos, sendo ele chamado primogênito, por assim dizer metaforicamente, conforme a Escritura (Rm 8, 29): Os que ele conhece na sua presciência também os destinou para serem conformes à imagem de seu Filho, para que ele seja o primogênito entre muitos irmãos.

Donde se conclui, que o Filho é gerado da substância do Pai, porém diferentemente dos filhos dos homens. Pois, parte da substância do gerador passa para a substância do filho. Ao contrário, a divina natureza é indivisível. Por onde, e necessariamente, o Pai, gerando o Filho, não lhe transfunde nada da sua natureza, mas lhe comunica a natureza inteira, permanecendo a distinção só pela origem, como vimos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando dizemos que o filho nasceu do Pai, a preposição designifica o princípio generante consubstancial, não porém o princípio material. Pois, o que

é produzido da matéria o é pela transmutação dela em alguma forma. Ora, a divina essência não é transmutável nem susceptível de outra forma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando dizemos que o Filho é gerado da essência do Pai, isso significa, segundo a exposição do Mestre das Sentenças, a relação de um como princípio ativo. Eis as suas palavras: O Filho é gerado da essência do Pai, i. é, do Pai-essência; por isso, Agostinho ensina: O que afirmo do Pai-essência é como se expressamente o afirmasse da essência do Pai. – Mas isto não basta para explicar o sentido dessa locução. Pois, podemos dizer que a criatura vem de Deus-essência, sem que todavia proceda da essência de Deus. Por onde e de outro modo, podemos dizer que a preposição *de* sempre denota a consubstancialidade. Por isso, não dizemos que a casa procede do arquiteto, por não ser esta causa consubstancial. Podemos, porém, dizer que uma coisa procede de outra, de qualquer modo que esta seja entendida como princípio consubstancial. Quer seja princípio ativo, como quando dizemos que o filho procede do pai; quer seja princípio material, como quando dizemos que o cutelo é de ferro; quer seja princípio formal, somente nos seres em que as próprias formas são subsistentes e não, de proveniência intrínseca, podendo assim dizer, que um anjo é de natureza intelectual. E deste modo dizemos que o Filho é gerado da essência do Pai, enquanto esta, comunicada ao Filho pela geração, neste subsiste.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando dizemos que o Filho é gerado da essência do Pai – Fazemos um acréscimo pelo qual se pode conservar a distinção. Mas quando dizemos que as três Pessoas são da essência divina – nenhum acréscimo fazemos que possa implicar a distinção expressa pela preposição. Logo, não é o mesmo caso.

RESPOSTA À QUARTA. – Quando dizemos – a sabedoria é criada – podemos entendê-la, não da sabedoria que é o Filho de Deus, mas da sabedoria criada, que Deus infundiu nas criaturas. Assim, diz a Escritura (Eccl 1, 9-10): Ele mesmo é o que a criou, i. é, a sabedoria, no Espírito Santo, e a difundiu por todas as suas obras. Nem há inconveniente em referir-se a Escritura, num mesmo texto, à sabedoria gerada e à criada, porque esta é uma certa participação da sabedoria incriada. – Ou essa expressão pode referir-se à natureza criada assumida pelo Filho, sendo o sentido: Fui criada desde o início e antes de todos os séculos, i. é, fui prevista como devendo unir-me à criatura. – Ou, quando fala em sabedoria criada e gerada, insinua-nos o modo da geração divina. Pois na geração, ensina-nos, o gerado recebe a natureza do gerador, o que é uma perfeição; porém na criação, o criador não muda, mas o criado não recebe a natureza do criador. Por isso o Filho é considerado simultaneamente criado e gerado, deduzindo-se da criação a imutabilidade do Pai, e da geração a unidade da natureza no Pai e no Filho. E assim é exposto o sentido dessa passagem da Escritura por Hilário. Quanto às citações aduzidas, elas não falam do Espírito Santo, mas do espírito criado, que, ora é chamado vento, ora ar, ora sopro do homem, ora também alma, ou qualquer substância invisível.

Art. 4 – Se em Deus há potência, quanto aos atos nocionais.

(I Sent., dist. VII. q. 1. a. 1; De Pot., q. 2. a. 1).

O quarto discute-se assim. – Parece que em Deus não há potência, quanto aos atos nocionais.

1. – Pois, toda potência é ativa ou passiva. Ora, nenhuma delas pode convir a Deus, quanto aos atos nocionais: a passiva nele não existe, como já se demonstrou; a ativa, por seu lado, não convém a uma Pessoa em relação à outra, por não serem feitas as Pessoas divinas, como se demonstrou. Logo, em Deus não há potência, quanto aos atos nocionais.

2. Demais. – A potência é relativa ao possível. Ora, as Pessoas divinas não são do número dos possíveis, mas, dos necessários. Logo, quanto aos atos nocionais, dos quais as divinas Pessoas procedem, não se deve admitir potência em Deus.

3. Demais. – O Filho procede como Verbo, que é concepção do intelecto; porém o Espírito Santo procede como Amor, que pertence à vontade. Ora, em Deus, a potência é relativa aos efeitos e não, ao inteligir e querer, como se estabeleceu. Logo, em Deus deve-se admitir potência, em relação aos atos nocionais.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Se Deus Padre não pôde gerar o Filho igual a si, onde está a onipotência de Deus Padre?. Logo, em Deus, há potência, quanto aos atos nocionais.

SOLUÇÃO. – Assim como se admitem atos nocionais em Deus, assim também devemos admitir nele a potência, quanto a tais atos; pois, esta nada mais significa senão o princípio de um ato. Portanto, assim como inteligimos o Pai, como princípio da geração, e o Pai e o Filho como princípio de inspiração, necessário é atribuímos ao Pai a potência de gerar, e ao Pai e ao Filho, a de espirar. Porque a potência de gerar é o princípio pelo qual o gerador gera; pois, todo gerador gera por algum meio; por onde, é necessário admitir a potência de gerar em todo gerador. E, no espirante, a potência de espirar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como, quanto aos atos nocionais, nenhuma pessoa procede, como feita, assim também não há potência, em Deus, quanto aos atos nocionais, em relação à pessoa feita, mas só em relação à pessoa procedente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O possível, enquanto se opõe ao necessário, resulta da potência passiva, que não existe em Deus. Por onde, nem em Deus há nada de possível, deste modo; mas só enquanto o possível está contido no necessário. E assim podemos dizer que, como é possível existir Deus, assim é possível o Filho ser gerado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Potência significa princípio, e este importa distinção daquilo de que é princípio. Ora, há uma dupla distinção a fazer, no que dizemos de Deus: uma real e outra, apenas racional. Assim, realmente, Deus se distingue, por essência, das coisas de que é o princípio, pela criação; do mesmo modo que uma pessoa se distingue de outra, da qual é o princípio, pelo ato nocional. Mas a ação não se distingue do agente, em Deus, senão apenas pela razão; do contrário a ação seria nele um acidente. Logo, relativamente às ações pelas quais certas coisas procedem de Deus e são distintas dele, essencial ou pessoalmente, a potência pode ser atribuída a Deus, quanto à noção própria de princípio. Por onde, como admitimos em Deus a potência de criar, podemos também admitir a de gerar ou espirar. Ora, inteligir e querer não são atos tais, que designem a processão de alguma coisa, de Deus distinta, essencial ou pessoalmente. Por onde, quanto a tais atos, não se pode atribuir a noção de potência a Deus, senão apenas racionalmente e quanto ao modo de significar. Pois, em Deus, têm significações diversas o intelecto e o inteligir, embora o inteligir de Deus seja a sua essência, sem princípio.

Art. 5 – Se a potência de gerar ou de espirar significa a relação e não a essência.

(I Sent., dist. VII, q. 1, a. 2; De Pot., q. 2, a. 2).

O quinto discute-se assim. – Parece que a potência de gerar ou de espirar significa a relação e não a essência.

1. – Pois, potência por definição significa princípio; assim, dizemos que a potência ativa é princípio de agir, como se vê no Filósofo. Ora, a Deus, o princípio, quanto à pessoa só se lhe atribui nocionalmente. Logo, a potência, em Deus, não significa a essência, mas, a relação.

2. Demais. – Em Deus, não diferem o poder e o agir, Ora, geração, em Deus, significa relação. Logo, também a potência de gerar.

3. Demais. – O que em Deus significa a essência é comum às três pessoas. Ora, a potência de gerar não é comum às três pessoas, mas, própria ao Pai. Logo, não significa a essência.

Mas, *em contrário*, assim como Deus pode gerar o Filho, assim também o quer. Ora, a vontade de gerar significa a essência. Logo, também a potência de gerar.

SOLUÇÃO. – Certos ensinaram que a potência de gerar significa relação, em Deus. – Mas tal não pode ser, pois potência propriamente se chama ao princípio pelo qual um agente age. Ora, todo agente que produz um efeito, pela sua ação, produz o que lhe é semelhante, quanto à forma pela qual age. Assim, o homem gerado é semelhante ao gerador, pela natureza humana, por cuja virtude o pai pode gerar um filho. Por onde, pela potência geratriz de qualquer gerador, este se assemelha ao gerado. Ora, o Filho de Deus se assemelha ao Pai gerador, pela natureza divina. Portanto, a natureza divina, no Pai, é a sua potência de gerar. Por isso, Hilário diz: A natividade de Deus não pode deixar de ter a natureza da qual se originou; e nem subsiste diferente de Deus, porque não subsiste por uma causa diferente de Deus.

Donde concluímos, que a potência de gerar significa principalmente a essência divina, como ensina o Mestre das Sentenças; e não somente, a relação ou a essência, enquanto idêntica à relação, de modo a significar igualmente esta e aquela. Pois, embora a paternidade seja expressa como forma do Pai, contudo é propriedade pessoal, estando para a pessoa do Pai como uma forma individual, para um indivíduo criado. Ora, a forma individual das coisas criadas constitui a pessoa generante; mas não é o princípio pelo qual o generante gera; porque então Sócrates geraria a Sócrates. Por onde, nem a paternidade pode ser concebida como o princípio pelo qual o Pai gera; mas, como constituindo a pessoa do generante, sem o que o Pai geraria o Pai. Ora, o princípio pelo qual o Pai gera é a natureza divina, pela qual o Filho com ele se assimila. E neste sentido, Damasceno diz, que a geração é obra da natureza, não como generante, mas como o princípio pelo qual o generante gera. Por onde, a potência de gerar significa diretamente a natureza divina, mas indiretamente, a relação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A potência não significa a relação mesma de princípio, do contrário estaria no gênero da relação; mas significa princípio, não no sentido em que o agente o é, mas no em que o é aquilo pelo que o agente age. Ora, o agente distingue-se do seu efeito e o gerador, do gerado. Mas aquilo pelo que o gerador gera é comum ao gerado e ao gerador; e tanto mais perfeitamente quanto mais perfeita for a geração. Por onde, sendo a geração divina perfeitíssima, o princípio pelo qual o gerador gera é-lhe comum com o gerado, e com ele idêntico numericamente, como nos seres criados. Quando dizemos, pois, que a essência divina é o princípio pelo qual o gerador gera,

não queremos significar que ela se distingue do gerado, como se concluiria se disséssemos que a essência divina gera.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como em Deus se identifica a potência de gerar com a geração, assim também a essência divina é realmente idêntica à geração e à paternidade; mas não, racionalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando digo – potência de gerar, significo a potência diretamente, e, indiretamente, a geração, como se dissesse – essência do Pai. Por onde, quanto à essência significada, a potência de gerar é comum às três Pessoas; porém, quanto à noção conotada, é própria à Pessoa do Pai.

Art. 6 – Se o ato nocional pode ter como termo várias Pessoas, de modo a haver em Deus várias Pessoas geradas ou espiradas.

(I Sent., dist. VII, q. 2; exposit. Litt.; De Pot., q. 2. a. 4: q. 9. a. 9, ad 1 sqq.).

O sexto discute-se assim. – Parece que os atos nocionais podem ter como termo várias pessoas, de modo a haver em Deus várias pessoas geradas ou espiradas.

1. – Pois, aquele que tem a potência de gerar pode gerar. Ora, o Filho tem a potência de gerar. Logo, pode gerar. Não porém a si mesmo. Portanto, a outro Filho. Logo, Deus pode ter vários filhos.

2. Demais. – Agostinho diz: O Filho não gerou o Criador. Pois, não que não pudesse, mas não convinha.

3. Demais. – Deus Pai é mais poderoso para gerar do que um pai criado. Ora, um homem pode gerar vários filhos. Logo, também Deus; tanto mais que a potência do pai não diminui, depois de ter gerado um filho.

Mas, *em contrário*, em Deus não difere o ser, do poder; se, pois, Deus pudesse ter vários Filhos, eles existiriam. E assim existiriam nele mais de três pessoas, o que é herético.

SOLUÇÃO. – Como ensina Atanásio, em Deus há somente um Pai, um Filho, um Espírito Santo. – Do que podemos dar quatro razões. – A primeira é tirada das relações pelas quais unicamente as pessoas se distinguem. Pois, sendo as pessoas divinas as próprias relações subsistentes, não poderiam existir vários Pais ou vários Filhos, em Deus, sem existirem várias paternidades e várias filiações. O que certamente não seria possível senão pela distinção material das coisas; pois, as formas específicas só se multiplicam pela matéria, que não existe em Deus. Por onde, em Deus, não pode existir mais de uma filiação subsistente, assim como a brancura subsistente não pode ser senão uma. – A segunda é tirada das processões. Porque Deus entende e quer todas as coisas por um ato simples e uno. Por onde, não pode haver senão uma pessoa procedente ao modo do verbo, que é o Filho; e senão uma ao modo do amor, que é o Espírito Santo. – A terceira é tirada do modo de proceder. Porque as pessoas procedem naturalmente, como se disse, pois a natureza é determinada a um só efeito. – A quarta é tirada da perfeição das pessoas divinas. Pois, o Filho é perfeito por conter totalmente a filiação divina, porque só há um Filho. E o mesmo se deve dizer das outras pessoas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora absolutamente falando, devamos conceder que a potência que tem o Pai também a tem o Filho, não podemos contudo conceder que o Filho tenha a potência de gerar, se a expressão verbal *generandi* for gerúndio de um verbo ativo, sendo o sentido, que o Filho tenha a potência para gerar. Pois, embora o ser seja o mesmo, do Pai e do Filho, todavia não convém ao Filho ser Pai, por causa do adjunto nocional. Se, porém, a expressão verbal *generandi* corresponder a um gerúndio de um verbo passivo, tem o Filho a potência de gerar, isto é, de ser gerado. E

semelhantemente, se corresponder ao gerúndio de um verbo impessoal, sendo o sentido – potência de gerar, isto é, pela qual é gerado por alguma pessoa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho, com as palavras citadas, não pretende afirmar que o Filho possa gerar o Filho; mas, que não é por impotência que o Filho não gera, como a seguir se verá.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A imaterialidade e a perfeição divina requerem que não possam existir vários Filhos em Deus, como já se disse. Onde, o não existirem vários Filhos não é por impotência do Pai, para gerar.

Questão 42: Da igualdade e da semelhança das Pessoas divinas entre si.

Em seguida devemos tratar da relação das Pessoas entre si. E primeiramente, da igualdade e da semelhança; segundo, da missão.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 – Se a igualdade convém às Pessoas divinas.

(I Sent., dist. XIX, q. 1. a. 1).

O primeiro discute-se assim. – Parece que a igualdade não convém às pessoas divinas.

1. – Pois, a igualdade supõe a unidade quantitativa, como está claro no Filósofo. Ora, em Deus não há nem a quantidade contínua intrínseca, chamada grandeza; nem a quantidade contínua extrínseca chamada lugar e tempo; nem a igualdade fundada na quantidade discreta, pois duas pessoas são mais que uma. Logo, às pessoas divinas não convém a igualdade.

2. Demais. – As pessoas divinas têm a mesma essência, como se disse. Ora, a essência é expressa como forma. Ora, a conveniência pela forma não produz a igualdade, mas, a semelhança. Logo, às pessoas divinas devemos atribuir a semelhança e não a igualdade.

3. Demais. – Quaisquer seres iguais o são entre si, pois, chamamos igual ao igual ao igual. Ora, as pessoas divinas não podem se considerar iguais entre si. Porque, como diz Agostinho, a imagem, que perfeitamente reproduz o ser de que é imagem, deve-lhe ser igual a ele, e não, ele a ela. Ora, imagem do Pai é o Filho, e portanto não é o Pai igual ao Filho. Logo, nas pessoas divinas não há igualdade.

4. Demais. – A igualdade é uma determinada relação. Ora, nenhuma relação é comum a todas as pessoas; pois, pelas relações é que as pessoas se distinguem umas das outras. Logo, a igualdade não convém às pessoas divinas.

Mas, *em contrário*, diz Atanásio, que as três pessoas são entre si coeternas e coiguais.

SOLUÇÃO. – É forçoso admitirmos a igualdade das pessoas divinas. Pois, segundo o Filósofo, o igual é uma quase negação do menor e do maior. Ora, não podemos, nas pessoas divinas, introduzir o conceito de maior nem de menor; porque, como diz Boécio, a diferença de divindade resulta da opinião dos que a aumentam ou a diminuem, como os Arianos que, fazendo variar a Trindade pelos graus dos méritos, a destroem e introduzem nela a pluralidade. E a razão disso está em não poderem seres desiguais ter a mesma quantidade numérica. Ora, a quantidade em Deus não é senão a sua essência mesma. Onde resulta, que se existisse qualquer desigualdade nas pessoas divinas, elas não teriam a mesma essência e, portanto, não constituiriam um só Deus, o que é impossível. Logo, devemos admitir a igualdade das pessoas divinas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Há duas sortes de quantidade. Uma a chamada de massa ou dimensiva, só existente na matéria, e, portanto não nas pessoas divinas. Outra é a quantidade de virtude, assim chamada por se fundar na perfeição de uma natureza ou forma. E essa nós a designamos quando dizemos que um corpo é mais ou menos cáldo segundo tiver o calor mais ou menos perfeitamente. Ora, esta quantidade virtual é considerada, primeiro, radicalmente, isto é, quanto à perfeição mesma da forma ou da natureza; e nesse sentido falamos em grandeza espiritual, como chamamos grande ao calor que o é pela sua intensidade e perfeição. Por isso, diz Agostinho, que, em coisas que não são grandes pela massa, ser maior é o ser melhor; pois, melhor se diz o que é mais

perfeito. Em segundo lugar, a quantidade é considerada virtual, pelos efeitos da forma. Ora, o primeiro efeito da forma é o ser, pois, cada coisa tem o ser pela sua forma. E o segundo efeito é a ação, pois todo agente age pela sua forma. Por onde, a quantidade virtual se funda no ser e na ação. No ser, porque as coisas de natureza mais perfeita são de maior duração. E na ação, porque as coisas de natureza mais perfeita têm maior poder de agir. E assim, como diz Agostinho, entende-se que há igualdade no Pai, no Filho e no Espírito santo, porque nenhum deles precede pela eternidade, excede pela grandeza ou supera pelo poder.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Considerada relativamente à quantidade virtual, a igualdade inclui em si a semelhança e ainda mais, porque exclui o excesso. Pois, todos os seres que comunicam pela mesma forma, podem ser chamados semelhantes, mesmo se participarem desigualmente dessa forma; como se se disser que o ar é semelhante ao fogo, pelo calor. Mas não se podem chamar iguais se um participar da forma mais perfeitamente que os outros. Ora, como não somente é a mesma a natureza do Pai e do Filho, mas também em ambos há igualdade perfeita, podemos dizer que o Filho é semelhante ao Pai, para excluirmos o erro de Eunômio; mas também podemos dizer que é igual, para excluirmos o erro de Ario.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A igualdade ou a semelhança em Deus podem ser expressas de dois modos: por nomes e por verbos. Quando expressa por nomes, dizemos que há nas pessoas divinas mútua igualdade e semelhança; porque o Filho é igual e semelhante ao Pai, e inversamente. E isto por não ser a essência divina mais do Pai do que do Filho. Por onde, assim como o Filho tem a grandeza do Pai, que o torna igual a este, assim o Pai tem a do Filho, que também o torna igual a ele. Mas nas criaturas, como diz Dionísio, não há conversão da igualdade em semelhança. Pois, as coisas causadas se dizem semelhantes às causas por terem as formas destas; não, porém, inversamente, porque a forma está principalmente na causa e secundariamente, no causado. Os verbos, porém, significam a igualdade com movimento. E embora não haja movimento em Deus, pode ele todaviareceber. Pois, pelo Filho receber do Pai o que o torna igual ao Pai, e não, inversamente, por isso dizemos que o Filho é o igual ao Pai, e não inversamente.

RESPOSTA À QUARTA. – Nas pessoas divinas não devemos considerar senão a essência em que comunicam, e as relações pelas quais se distinguem. Mas a igualdade supõe uma e outra coisa: a distinção das pessoas, porque nada é igual a si mesmo; e a unidade de essência, pois as pessoas são iguais entre si por terem a mesma grandeza e a mesma essência. É, porém, manifesto que uma coisa não se refere a si mesma por nenhuma relação real. E também nenhuma relação se refere a outra por qualquer terceira relação. Quando, pois, dizemos que a paternidade se opõe à filiação, essa oposição não é uma relação média entre a paternidade e a filiação, porque de um e outro modo a relação se multiplicaria ao infinito. Por onde, a igualdade e a semelhança, nas pessoas divinas, não é nenhuma relação distinta das relações pessoais, mas no seu conceito incluem tanto as relações distintivas das pessoas como a unidade de essência. Por isso o Mestre das Sentenças diz, que em Deus a apelação é somente relativa.

Art. 2 – Se a Pessoa procedente é coeterna com o seu princípio, como o Filho com o Pai.

(III Sent., dist. XI, a. 1; De Pot., q. 3, a. 13; Compend, Theol., cap. XLIII; In Decretal. I; Ioan., cap. I. lect. I).

O segundo discute-se assim. – Parece que a pessoa procedente não é coeterna com o seu princípio, como o Filho, com o Pai.

1. – Pois Ario assinala doze modos de geração. O primeiro modo é o pelo qual a linha provém do ponto, no que falta a igualdade da simplicidade. O segundo, pelo qual a emissão dos raios provém do sol, no que falta a igualdade de natureza. O terceiro, pelo qual o caráter ou a impressão provem do carimbo, no que falta a consubstancialidade e a eficiência do poder. O quarto, pelo qual a imissão da boa vontade provém de Deus, no que também falta a consubstancialidade. O quinto, pelo qual provem o acidente da substância; mas ao acidente falta a subsistência. O sexto, pelo qual a abstração da espécie provém da matéria, da mesma maneira que o sentido recebe a espécie, da coisa sensível; no que falta a igualdade de espiritualidade. O sétimo, pelo qual a excitação da vontade provém do conhecimento, cuja excitação é temporal. O oitavo é pela transfiguração, da maneira pela qual do ar se faz a imagem; e esse é material. O nono, pelo qual o movimento provém do motor, onde também há efeito e causa. O décimo, pelo qual as espécies provém gênero, o que não convém a Deus, pois, o Pai não é predicado do Filho, como o gênero da espécie. O undécimo é o pela ideação, como a arca exterior procede da que está na mente. O duodécimo, pelo qual os seres que nascem, p. ex., um homem, procede de um pai, no que há anterioridade e posterioridade no tempo. É, portanto, claro que, em todos os modos pelos quais uma coisa procede de outra, ou falta a igualdade de natureza ou a de duração. Se, pois, o Filho procede do Pai, é necessário dizer ou que ele é menor que o Pai, ou que é posterior, ou uma e outra coisa.

2. Demais. – Tudo o que provém de outro tem princípio. Logo, o Filho não é eterno e nem o Espírito Santo.

3. Demais. – Tudo o que se corrompe deixa de existir. Logo, tudo o que é gerado começa a existir, pois, o gerado o é, para existir. Ora, o Filho foi gerado pelo Pai. Logo começa a existir e não é coeterno com o Pai

4. Demais. – Se o Filho foi gerado pelo Pai, ou foi sempre ou devemos admitir um instante em que foi gerado. Se sempre foi gerado, como toda coisa gerada é imperfeita, segundo claramente o mostram as sucessivas, como o tempo e o movimento, que estão sempre em vir a ser, resulta que o Filho é sempre imperfeito, o que é inadmissível. Logo, devemos admitir de sorte que, antes desse momento, o Filho não existia.

Mas, *em contrário*, diz Atanásio, no Símbolo que todas as três pessoas são coeternas entre si.

SOLUÇÃO. – Devemos admitir que o Filho é coeterno com o Pai. Para evidenciá-lo é mister notar que, o ser tudo o que existe, em virtude de um princípio, posterior ao seu princípio, pode dar-se de dois modos: relativamente ao agente ou relativamente à ação. – Relativamente ao agente, devemos distinguir entre os agentes voluntários e os naturais. Nos voluntários, por causa da eleição no tempo; pois, assim como está no poder de um agente voluntário escolher a forma que vai conferir ao efeito, segundo dissemos, assim no poder do mesmo está escolher o tempo em que produzirá esse efeito. Com os agentes naturais, porém, tal se dá porque esses agentes não tem originariamente a perfeição da virtude natural para agir, mas a recebem só depois de certo tempo; assim, o homem não pode gerar desde que começa a existir. – Relativamente à ação, é impossível o que provém de um princípio ser simultâneo com este, porque a ação é sucessiva. Por onde, dado que um agente viesse a agir, deste

modo, imediatamente depois de ter começado a existir, o efeito não existiria concomitantemente, no mesmo instante, mas no instante em que terminasse a ação.

Ora, é claro, pelo que demonstramos, que o Pai não gera o Filho pela vontade, mas pela natureza; e demais, que a natureza do Pai é perfeita abeterno; e ainda que a ação pela qual o Pai produz o Filho não é sucessiva, porque então o Filho de Deus seria gerado sucessivamente, e a sua geração seria material e sujeita ao movimento, o que é impossível. Donde se conclui, que o Filho existiu desde que existiu o Pai. E portanto é coeterno com o Pai. E, semelhantemente, o Espírito Santo, com ambos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como ensina Agostinho, nenhum modo de processão de qualquer criatura representa perfeitamente a geração divina. Por onde, é necessário buscarmos a semelhança, de muitos modos de maneira a completar por uma o que a outra falta. Por isso diz o Sínodo Efesino: Que o Esplendor te mostre que o Filho coexiste sempre coeterno com o Pai. Que o Verbo te mostre ser impassível a natividade. Que o nome de Filho te insinue a consubstancialidade. Mas, dentre todas as semelhanças, a processão do verbo, do intelecto, é a que mais expressamente a representa; pois, o verbo não é posterior ao princípio donde procede, a menos que não seja o intelecto tal que passe da potência para o ato; o que não se pode dizer de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A eternidade exclui o princípio de duração, mas não o de origem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Toda corrupção é uma certa mutação; donde, tudo o que se corrompe começa a não ser e cessa de ser. Ora, a geração divina não é uma transmutação, como se disse. Por isso, o Filho sempre é gerado e o Pai sempre gera.

RESPOSTA À QUARTA. – No tempo, uma coisa é o seu elemento indivisível, que é o instante e outra, o persistente, que é o tempo. Mas na eternidade, o próprio instante é indivisível e sempre existente, como se disse. Ora, a geração do Filho não é num instante do tempo ou no tempo, mas na eternidade. E portanto, para exprimirmos a presencialidade e a permanência da eternidade, podemos, com Orígenes, dizer que sempre nasce. Mas, com Gregório e Agostinho, melhor é dizermos sempre nascido, designando sempre a permanência da eternidade, e nascido, a perfeição do ser gerado. Assim, pois, o Filho não é imperfeito, nem existia quando ainda não existia, como disse Ário.

Art. 3 – Se nas Pessoas divinas há a ordem da natureza.

(I Sent., dist. XII, a. 1; dist. XX, a. 3; De Pot., q. 10, a. 3; Contra errors Graec., parte II, cap. XXXI).

O terceiro discute-se assim. – Parece que nas pessoas divinas não há a ordem da natureza.

1. – Pois, tudo o que existe em Deus é essência ou pessoa ou noção. Ora, a ordem da natureza não significa a essência, nem nenhuma das pessoas ou das noções. Logo, a ordem da natureza não existe em Deus.

2. Demais. – Em todos os seres onde há a ordem da natureza, um é anterior ao outro, ao menos pela natureza e pelo conceito. Ora, nas pessoas divinas, não há anterior nem posterior, como diz Atanásio (no Símbolo). Logo, nas pessoas divinas não há a ordem da natureza.

3. Demais. – Tudo o ordenado é distinto. Ora, a natureza, em Deus, não é distinta. Portanto, não é ordenada. Logo, não há em Deus a ordem da natureza.

4. Demais. – A natureza divina é a sua essência. Ora, em Deus, não há a ordem da essência. Logo, nem a da natureza.

Mas, *em contrário*. – Onde quer que haja pluralidade sem ordem, há confusão. Ora, nas pessoas divinas não há confusão, como diz Atanásio. Logo; há ordem.

SOLUÇÃO. – A ordem supõe sempre relação com um princípio. Ora, a palavra princípio tem múltiplos sentidos, a saber: o locativo, como o ponto; o intelectual, como o princípio da demonstração; o relativo a cada causa. Assim também a ordem. Mas, em Deus, o princípio é relativo à origem, sem idéia de prioridade, como vimos. Por onde, há necessariamente em Deus a ordem, quanto à origem, sem idéia de prioridade. E essa é a ordem da natureza, conforme Agostinho, quando diz: Não por ser um anterior ao outro, mas por ser um procedente do outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ordem da natureza significa a noção de origem, em comum, não porém, em especial.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nas criaturas, embora a que provém de um princípio seja com este coevo, quanto à duração, todavia o seu princípio lhe é anterior, real e logicamente se o considerarmos na sua noção própria. Mas, considerando as relações mesmas de causa e de causado, e de princípio e de principiado, é claro que são relativas, simultaneamente, real e logicamente, porque um entra na definição do outro. Ora, em Deus as próprias relações são pessoas subsistentes numa mesma natureza. Donde, nem quanto a natureza nem quanto às relações, uma pessoa pode ser anterior à outra, e nem quanto à natureza e ao intelecto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando falamos da ordem da natureza, isso não significa que a natureza mesma seja ordenada, mas que a ordem, nas pessoas divinas, é considerada na sua origem natural.

RESPOSTA À QUARTA. – A natureza, de certo modo, importa a noção de princípio; não porém a essência. Por isso a ordem de origem melhor se denomina ordem de natureza do que de essência.

Art. 4 – Se o Filho é igual ao Pai em grandeza.

(I Sent., dist. XIX, q. 1, a. 2; IV Cont. Gent., cap. VII, XI. In Boet. De Trin., q. 3, a. 4).

O quarto discute-se assim. – Parece que o Filho não é igual ao Pai em grandeza.

1. – Pois, ele próprio o diz, na Escritura (Jo 14, 28): O Pai é maior do que eu. E o Apóstolo (1 Cor 15, 28): O mesmo Filho estará sujeito aquele que sujeitou a ele todas as coisas.

2. Demais. – A paternidade é própria à dignidade do Pai. Ora, a paternidade não convêm ao Filho. Logo, nem toda dignidade que tem o Pai tem o Filho. Portanto, não é igual ao Pai em grandeza.

3. Demais. – Onde há todo e partes, muitas são mais que uma só ou algumas; assim, três homens são mais que dois ou um. Ora, em Deus, o todo é universal e parte; pois, a relação ou a noção inclui várias noções. Portanto, como no Pai há três noções, e no Filho somente duas, não é este igual ao Pai.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Fp 2, 6): Não julgou que fosse uma usurpação o ser igual a Deus.

SOLUÇÃO. – Devemos admitir que o Filho seja igual ao Pai em grandeza. Mas a grandeza de Deus não é outra coisa senão a perfeição da sua natureza. Ora, é da essência da paternidade e da filiação que o filho, pela geração, tenha a perfeição da natureza existente no pai, como também o pai. Mas como a geração humana é uma transmutação do ser, que passa da potência para o ato, o filho não é imediatamente igual, desde o seu nascimento, ao pai que o gerou, mas, pelo crescimento continuado, chega à igualdade, a menos que não suceda de outro modo, por defeito do princípio da geração.

Ora, é manifesto pelo que dissemos, que em Deus há, própria e verdadeiramente, paternidade e filiação. Nem se pode dizer que a virtude de Deus Pai fosse deficiente ao gerar; nem que Filho de Deus chegasse à perfeição sucessivamente e por mudanças. Por onde, necessário é concluir, que abeterno foi igual ao Pai em grandeza. E por isso Hilário diz: Suprime as enfermidades do corpo, suprime o desenvolvimento da inteligência, suprime as dores do parto e toda a humana necessidade: todo filho, pela natividade natural, é igual ao pai porque tem a semelhança da natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras citadas entendem-se ditas da natureza humana de Cristo, pela qual é menos do que o Pai e a este sujeito. Mas, pela sua natureza divina, é igual ao Pai. E é o que diz Atanásio no Símbolo: Igual ao Pai pela divindade; menor que o Pai, pela humanidade. Ou conforme Hilário: OPai é maior pela autoridade Doador; mas menor não é aquele a quem foi dado o mesmo ser. E diz ainda, que a sujeição do Filho é o amor da natureza, i. é, o reconhecimento da autoridade paterna; porém, a sujeição aos demais é pela imperfeição da criação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A igualdade se funda na grandeza. Ora, esta, em Deus, exprime perfeição da natureza, como se disse, e pertence à essência. Portanto, a igualdade em Deus e a semelhança dizem respeito ao essencial; nem podemos lhe atribuir desigualdade ou semelhança quanto à distinção das relações. Por isso diz Agostinho: A questão da origem é a de saber de que um ser provém: a da igualdade, a de saber, que qualidade tem. Logo, a paternidade é a dignidade do Pai, assim como é a sua essência. Pois, a dignidade é um absoluto e pertence à essência. Portanto, assim como a mesma essência, que no Pai é a paternidade, no Filho é a filiação; assim, a mesma dignidade, que no Pai é a paternidade, no Filho é a filiação. Por onde, verdadeiramente dizemos que toda dignidade que tem o Pai, tem o Filho, sem daí seguir-se que pelo Pai ter a paternidade, também a tenha o Filho. Porque se muda o ponto de vista absoluto (quid) no relativo (ad aliquid). Pois a mesma é a essência e a dignidade do Pai e do Filho; mas, no Pai, pela relação de dador: no Filho, pela de quem recebe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A relação em Deus não é um todo universal, embora seja predicada de cada uma das relações; porque todas as relações são essencial e existencialmente uma mesma relação; o que repugna à noção de universal, cujas partes se distinguem pelo ser. E semelhantemente, a pessoa, como dissemos, não é um universal em Deus. Por onde, todas as relações juntas não são em nada maiores que uma só delas; nem todas as pessoas juntas são em nada maiores que uma delas somente; porque a perfeição total da natureza divina está em cada uma das pessoas.

Art. 5 – Se o Filho está no Pai e inversamente.

(I Sent., dist. XIX, q. 3, a. 2; IV Cont. Gent., cap. IX; Ioan., cap. X; cap. XVI, lect. VII).

O quinto discute-se assim. – Parece que o Filho não está no Pai e inversamente.

1. – Pois, segundo o Filósofo, de oito modos pode um ser existir em outro; e por nenhum deles o Filho está no Pai; e inversamente, como claramente o verá quem examinar cada um desses modos. Logo, o Filho não está no Pai, nem inversamente.

2. Demais. – O que saiu de um ser já neste não está. Ora, o Filho abeterno saiu do Pai, segundo a Escritura (Mq 5, 2): Cuja geração é desde o princípio, desde os dias da eternidade. Logo, o Filho não está no Pai.

3. Demais. – Um dos contrários não está no outro. Ora, o Filho e o Pai opõem-se relativamente. Logo, um não pode estar no outro.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Jo 14, 10): Eu estou no Pai e o Pai está em mim.

SOLUÇÃO. – Três coisas devemos considerar no Pai e no Filho, a saber: a essência, a relação e a origem. E segundo cada uma delas, o Filho está no Pai e inversamente. – Pela essência o Pai está no Filho, porque o Pai é a sua essência e a comunica ao Filho sem sofrer nenhuma mudança. Onde se segue que, estando no Filho a essência do Pai, no Filho está o Pai. Semelhantemente, sendo o Filho a sua essência, segue-se que está no Pai, no qual também ela está. E é o que diz Hilário: Conseqüente com a sua natureza, para assim nos exprimirmos, Deus imutável gera um imutável Deus subsistente. E entendemos que neste está a natureza subsistente de Deus, por estar nele Deus. – Mas, quanto às relações, é claro que um contrário está no outro relativamente, pelo intelecto. – Também quanto à origem, é claro que a processão do verbo inteligível não é exterior, mas permanece no dicente. Pois, o que é dito pelo verbo no verbo está contido. – E o mesmo devemos dizer do Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O modo de ser das criaturas não representa suficientemente o modo de ser de Deus. Por isso, de nenhum dos modos, que o Filósofo enumera, o Filho está no Pai e inversamente. O modoporem que mais se aproxima é aquele pelo qual dizemos que um ser está no seu princípio originante; salvo que, nos seres criados, falta a unidade de essência entre o princípio e o que dele provém.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Filho sai do Pai a modo de processão interior, assim como o verbo sai da mente e nela permanece. Por onde, esse modo de proceder, em Deus, funda-se na só distinção das relações, e não em nenhuma separação essencial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Pai e o Filho opõem-se pelas suas relações e não, pela essência. E contudo um dos contrários está relativamente no outro, como se disse.

Art. 6 – Se o Filho é igual ao Pai pelo poder.

(I Sent., dist. XX, a. 2; IV Cont. Gent., cap. VII, VIII).

O sexto discute-se assim. – Parece que o Filho não é igual ao Pai pelo poder.

1. – Pois, diz a Escritura (Jo 5, 19): O Filho não pode de si mesmo fazer coisa alguma senão o que vir fazer ao Pai. Mas, o Pai pode fazer por si. Logo, o Pai é maior que o Filho, pelo poder.

2. Demais. - Maior é o poder de quem manda e ensina do que o de quem obedece e ouve. Ora, o Pai manda o Filho, segundo a Escritura (Jo 14, 31): Faço o que o Pai me ordena. O Pai também ensina ao Filho, segundo ainda o Evangelho (Jo 5, 20): O Pai ama ao Filho e mostra-lhe tudo o que faz. Enfim o Filho ouve, ainda segundo a Escritura (Jo 5, 30): Assim como ouço, julgo. Logo, o Pai tem maior poder que o Filho.

3. Demais. – Pela sua onipotência é que o Pai gera um Filho igual a si, segundo Agostinho: Se não pôde gerar um filho igual a si, onde está a onipotência de Deus Padre? Ora, o Filho não pode gerar o Filho, como se demonstrou. Logo, nem tudo o que pode a onipotência do Pai o pode também o Filho. Portanto, este não lhe é igual em poder.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Jo 5, 19): Tudo o que fizer o Pai o faz também semelhantemente o Filho.

SOLUÇÃO. – Éforçoso admitirmos que o Filho é igual ao Pai em poder. Pois, o poder de agir resulta da perfeição da natureza. Assim, vemos que quanto mais perfeita for a natureza de uma criatura, tanto maior será o seu poder de agir. Porque, como demonstramos, a essência mesma da paternidade e da

filiação divina exige que o Filho seja igual ao Pai em grandeza, i. é, em perfeição natural. Donde resulta que o Filho é igual ao Pai em poder. – E o mesmo devemos dizer do Espírito Santo, em relação às outras duas pessoas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando a Escritura diz: O Filho não pode de si mesmo fazer coisa alguma– não o priva por isso de nenhum poder do Pai; pois, logo acrescenta: - Tudo o que fizer o Pai o faz também semelhantemente o Filho. Mas essa expressão mostra que o Filho tem o poder, do Pai, de quem recebeu a natureza. Por isso diz Hilário: A unidade da natureza divina é tal que o Filho faz por si o que não faz de si.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando a Escritura diz que o Pai ensina e o Filho ouve, não quer dizer senão que o Pai comunica a sua ciência ao Filho e também a sua essência. No mesmo sentido podemos entender o mandado do Pai; porque abeterno deu ao Filho, gerando-o, a ciência e a vontade de agir. – Ou antes, devemos referir o mandado a Cristo, na sua natureza humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a mesma essência é no Pai a paternidade, e no Filho, a filiação, assim pelo mesmo poder o Pai gera e o Filho é gerado. Por onde é manifesto que tudo quanto pode o Pai pode o Filho. Donde, porém não se segue que este possa gerar; mas que se muda o ponto de vista absoluto (quid) o relativo a (ad aliquid). Pois, geração significa relação em Deus. Tem portanto o Filho o mesmo poder que o Pai, mas com outra relação. Porque o Pai o tem como dador, e é o que se exprime quando se diz que pode gerar; o Filho, porém, o tem como quem recebe e é o que se exprime quando se diz que pode ser gerado.

Questão 43: Da missão das Pessoas divinas.

Em seguida, vamos tratar da missão das Pessoas divinas. E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se a alguma das Pessoas divinas é próprio o ser enviada.

(I Sent., dist. XV, q. 1, a. 1; IV Cont. Gent., cap. XXIII; Contra errors Graec., cap. XIV).

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é próprio a nenhuma das Pessoas divinas o ser enviada.

1. – Pois, o enviado é menor que quem envia. Ora, uma Pessoa divina não é menor que outra. Logo, uma não é enviada por outra.

2. Demais. – Tudo o que é enviado é separado de quem o envia. Por isso diz Jerônimo: O que está preso e unido a um corpo não pode ser enviado. Ora, das divinas Pessoas, nada é separável, como diz Hilário. Logo, uma Pessoa não é enviada por outra.

3. Demais. – Quem é enviado parte de um lugar e vai de novo a outro, onde não estava. Ora, isto não é possível a uma Pessoa divina, que está em toda parte. Logo, à Pessoa divina não convém o ser enviada.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Jo 8, 16): Eu não sou só, mas eu e o Pai que me enviou.

SOLUÇÃO. – Duas relações implica o conceito de missão: a do enviado com quem o enviou e a do enviado com o termo ao qual é enviado. Ora, o fato de alguém ser enviado supõe uma processão, do enviado, daquele que envia; ou pelo império, como quando o senhor envia o servo; ou por conselho, como se disséssemos que o conselheiro envia o rei a guerrear; ou pela origem, como se disséssemos que a flor é emitida pela árvore. Mas também supõe a relação com o termo ao qual é enviado, de modo a vir a estar de certa maneira onde antes não estava. Ou porque antes de nenhum modo aí estivesse; ou porque de algum modo comece a estar onde antes não estava. Ora, a missão pode convir à Pessoa divina enquanto implica, de um lado, processão original de quem envia; e de outro lado, um novo modo de estar em algum lugar. Assim, dizemos que o Filho foi enviado pelo Pai ao mundo, por neste começar a estar, visivelmente, pela carne assumida; e, contudo, já antes estava no mundo, como diz a Escritura (Jo 1, 10).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A missão importa diminuição no enviado, por implicar a processão do princípio que envia, pelo império ou pelo conselho; pois, quem ordena é maior e quem aconselha é mais sábio. Mas em Deus não importa senão a processão de origem, que se funda na igualdade, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O enviado, que começa a estar onde antes de nenhum modo estava, move-se localmente, pois que foi enviado; por onde e necessariamente, separa-se localmente de quem o envia. Ora, tal não se dá com a missão da Pessoa divina; porque a Pessoa divina enviada, assim como não começa a estar onde antes não estava, assim não deixa de estar onde estava. Por isso tal missão não implica separação, tendo só a distinção de origem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto à missão fundada no movimento local, o que não tem lugar em Deus.

Art. 2 – Se a missão pode ser eterna.

(I Sent., dist. XV, q. 4, a. 3).

O segundo discute-se assim. – Parece que a missão pode ser eterna.1. – Pois, diz Gregório: O Filho é enviado do mesmo modo que é gerado. Ora, a geração do Filho é eterna. Logo, também é a missão.

2. Demais. – O ser ao qual convém uma coisa, temporalmente, é mutável. Ora, a Pessoa divina não o é. Logo, a missão da Pessoa divina não é temporal, mas eterna.

3. Demais. – Missão importa processão. Ora, a processão das divinas Pessoas é eterna. Logo, também a missão.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Gl 4, 4): Quando veio o cumprimento do tempo, enviou Deus a seu Filho.

SOLUÇÃO. – No atinente à origem das Pessoas divinas, devemos atender a uma certa diferença. Pois certas coisas, pela significação, importam somente relação com o princípio, como a processão e o nascimento. Outras, porém, além da relação com o princípio, determinam o termo da processão. Destas, umas determinam o termo eterno, como a geração e a espiração; pois, a geração é a processão da Pessoa divina para a natureza divina; e a espiração, em sentido passivo, importa processão do Amor subsistente. Mas outras, além da relação com o princípio, implicam um termo temporal, como missão e dação; pois, o enviado o é para estar em outro lugar; e o doado o é para ser possuído. Ora, só temporalmente é que a Pessoa divina pode ser possuída por uma criatura, ou nela estar de modo pelo qual antes não estava.

Por isso, missão e dação a Deus se atribuem apenas temporalmente; mas a geração e a espiração, só abeterno; ao passo que a processão e o nascimento, tanto eterna como temporalmente. Pois, o Filho procede abeterno, para ser Deus; porém, temporalmente, para ser também homem pela missão visível; e estar no homem, pela invisível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Gregório refere-se à geração temporal do Filho, como gerado, não do Pai, mas, da mãe; ou porque o fato mesmo de o Filho poder ser enviado vem de ser abeterno gerado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O estar a Pessoa divina em alguém, de novo modo; ou ser possuída por alguém, temporalmente, não implica nenhuma mudança na Pessoa, mas sim na criatura. Assim como também Deus é temporalmente chamado Senhor, por causa das mudanças da criatura.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A missão não somente importa processão de um princípio, mas determina o termo temporal dela; por isso ela só pode ser temporal. Ou a missão inclui a processão eterna e faz o acréscimo do efeito temporal, pois a relação da Pessoa divina com o seu princípio não é senão abeterno. Por onde, há dupla processão, a saber, a eterna e a temporal. Não que a relação com o princípio seja dupla, mas por serem os dois os termos: o temporal e o eterno.

Art. 3 – Se a missão invisível da Pessoa divina é somente quanto ao Dom da graça santificante.

(I Sent., dist. XIV, q. 2, a. 2).

O terceiro discute-se assim. – Parece que a missão invisível da Pessoa divina não é só quanto ao dom da graça santificante.

1. – Pois, ser enviada a Pessoa divina é o mesmo que ser doada. Por onde, se a Pessoa divina é enviada só quanto aos dons da graça santificante, não será doada a Pessoa divina, mas só os seus dons. Ora, afirmá-lo é o erro dos que dizem não ser o Espírito Santo dado, mas apenas, os seus dons.

2. Demais. – A expressão – quanto – implica uma relação causal. Ora, a Pessoa divina é causa de possuirmos o dom da graça santificante e não, inversamente, conforme a Escritura (Rm 5, 5): A caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. Logo, inconvenientemente se diz que a Pessoa divina é enviada quanto aos dons da graça santificante.

3. Demais. – Agostinho ensina: Diz-se que o Filho é enviado porque é percebido temporalmente pelo nosso espírito. Ora, o Filho é conhecido, não só pela graça santificante, mas também pela graça gratuita, assim como pela fé e pela ciência. Logo, a Pessoa divina não é enviada quanto apenas à graça santificante.

4. Demais. – Rábano diz que o Espírito Santo foi dado aos Apóstolos para operarem milagres. Pelo que não é um dom de graça santificante, mas da gratuidade. Logo, a Pessoa divina não é dada somente quanto à graça santificante.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o Espírito Santo procede temporalmente, para santificar a criatura. Ora, a missão é a processão temporal. Logo, como a santificação da criatura não se opera senão pela graça santificante, segue-se que a missão invisível da Pessoa divina não existe senão pela graça santificante.

SOLUÇÃO. – À Pessoa divina convém o ser enviada, no sentido em que existe de novo modo em alguém; e ser dada, no sentido de ser possuída por alguém. Ora, nada disto é possível senão pela graça santificante. Pois, há um modo comum pelo qual Deus está em todas as coisas pela essência, pela potência e pela presença; assim como a causa está nos efeitos que participam da sua bondade. Mas além desse modo comum, há um modo especial, que convém a natureza racional, na qual dizemos que Deus está, como o conhecido, no conhecente, e o amado, no amante. E porque, conhecendo e amando, a criatura racional atinge, pela sua operação, o próprio Deus; deste modo especial dizemos não somente que Deus está na criatura racional, mas também nela habita, como no seu templo. E assim, nenhum outro efeito pode ser a razão de estar a Pessoa divina na criatura racional, de novo modo, senão a graça santificante. Por onde, somente quanto a tal graça a Pessoa divina é enviada e procede temporalmente. – Semelhantemente, consideramo-nos possuidores só daquilo de que livremente podemos usar ou gozar. Ora, o poder de gozar a Pessoa divina só é possível pela graça santificante. – Contudo, pelo próprio dom dessa graça possuímos o Espírito Santo que habita em nós. Por onde, o próprio Espírito Santo é dado e é enviado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O dom da graça santificante aperfeiçoa a criatura racional, para que livremente use, não só do próprio dom criado, mas para que também goze da própria Pessoa divina. E assim, a missão invisível se opera pelo dom da graça santificante; e contudo a própria Pessoa divina é dada.

RESPOSTA À SEGUNDA. –A graça santificante dispõe a alma para receber a Pessoa divina, e é o que queremos significar quando dizemos que o Espírito Santo é dado, quanto ao dom da graça. Contudo, o próprio dom da graça vem do Espírito Santo; e isto o exprimimos quando dizemos que a caridade está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Embora por alguns outros efeitos o Filho possa ser conhecido por nós, todavia não habita em nós nem é possuído por nós, por outros efeitos.

RESPOSTA À QUARTA. –Fazer milagres manifesta a graça santificante, assim como a manifesta o dom da profecia e qualquer graça gratuita. Por isso, a graça gratuita é chamada manifestação do Espírito. Assim, pois, se diz que o Espírito Santo foi dado aos Apóstolos para fazerem milagres, porque lhes foi dada a graça santificante como sinal manifestativo. Se, porém, fosse dado somente o sinal da graça santificante, sem a graça, não se diria ter sido dado o Espírito Santo, pura e simplesmente; senão talvez com alguma determinação, assim como se diz que é dado o espírito profético ou de milagres, a quem recebeu do Espírito Santo a virtude de profetizar ou de fazer milagres.

Art. 4 – Se também ao Pai convém ser enviado.

(I Sent., dist. XV, q. 2; Contra errores Graec., cap. XIV).

O quarto discute-se assim. – Parece que também ao Pai convém ser enviado.

1. – Pois, ser a divina Pessoa enviada é o mesmo que ser dada. Ora, o Pai dá-se a si mesmo, porquanto não pode ser possuído se a si mesmo não se der. Logo, pode-se dizer que o Pai a si mesmo se envia.

2. Demais. – A Pessoa divina é enviada para fazer a graça habitar em nós. Ora, pela graça toda a Trindade habita em nós, segundo a Escritura (Jo 14, 23): Nós viremos a ele e faremos nele morada. Logo, qualquer das divinas Pessoas é enviada.

3. Demais. – O que convém a uma das Pessoas convém a todas, salvo as noções e o ser tal pessoa. Ora, a missão não significa nenhuma pessoa; e nem a noção, pois, há somente cinco noções, como se disse. Logo, a qualquer Pessoa divina convém o ser enviada.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que só o Pai nunca se considera enviado.

SOLUÇÃO. – A missão, por essência, importa a processão de outrem; e, em Deus, quanto à origem, como dissemos. Por onde, não procedendo o Pai de outrem, de nenhum modo lhe convém o ser enviado; mas só ao Filho e ao Espírito Santo, aos quais convém o proceder de outrem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –Se dar significa a comunicação liberal de uma coisa, então o Pai se dá a si mesmo, porque liberalmente se comunica à criatura para ser gozado. Se, porém, implica a autoridade de quem dá, relativamente ao que é dado, então não convém ser dado senão à Pessoa divina que procede de outra, assim como não convém o ser enviada.

RESPOSTA À SEGUNDA. –Embora o efeito da graça também provenha do Pai, que por ela habita em nós bem como o Filho e o Espírito Santo; como, todavia, o Pai não procede de outrem, não o consideramos enviado. E é o que afirma Agostinho quando diz que o Pai, por ser conhecido de alguém no tempo, não se considera por isso enviado; pois não tem de quem provenha ou de quem proceda.

RESPOSTA À TERCEIRA. —A missão, importando processão de quem envia, inclui na sua significação, a noção; não por certo em especial, mas, em geral, enquanto que provir de outro é comum às duas noções.

Art. 5 – Se ao Filho convém ser enviado invisivelmente.

(I Sent., dist. XV, q. 4. a. 1; IV Cont. Gent., cap. XXXIII).

O quinto discute-se assim. – Parece que não convém ao Filho ser enviado invisivelmente.

1. – Pois, a missão invisível da Pessoa divina depende dos dons da graça. Ora, todos os dons da graça pertencem ao Espírito Santo, segundo a Escritura (1 Cor 12, 11): Todas estas coisas obra só um e o mesmo Espírito. Logo, o Espírito Santo somente é que é invisivelmente enviado.

2. Demais. – A missão da divina Pessoa se faz pela graça santificante. Ora, os dons pertencentes à perfeição do intelecto não são dons da graça santificante, pois podem ser possuídos sem a caridade, conforme a Escritura (1 Cor 13, 2): E se eu tiver o dom de profecia e conhecer todos os mistérios e quanto se pode saber, e se tiver toda a fé, até o ponto de transportar montes, e não tiver caridade, não sou nada. Procedendo, pois, o Filho como Verbo do intelecto, resulta que lhe não convém ser invisivelmente enviado.

3. Demais. – A missão da Pessoa divina é uma processão, como já se disse. Ora, uma é a processão do Filho, outra, a do Espírito Santo. Logo, também são diferentes as missões, se ambos são enviados. E então uma delas será supérflua, por ser suficiente uma para santificar a criatura.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura a respeito da Sabedoria divina (Sb 9, 10): Envia-a dos teus santos céus e do trono da tua grandeza.

SOLUÇÃO. – Pela graça santificante, toda a Trindade habita em a nossa alma, segundo a Escritura (Jo 14, 23): Nós viremos a ele e faremos nele morada. Ora, o ser a Pessoa divina enviada a alguém, pela graça invisível, significa um novo modo dessa divina Pessoa inabitar; e a sua origem, de outra Pessoa. Por onde, convindo tanto ao Filho como ao Espírito Santo, inabitar em alguém pela graça e o originar-se de outrem, a ambos convém o serem enviados invisivelmente. Porém ao Pai, embora lhe convenha o inabitar em nós pela graça, contudo não lhe convém o originar-se de outrem e, por consequência, nem o ser enviado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora todos os dons, como tais, sejam atribuídos ao Espírito Santo, por ser por essência o dom primeiro, como Amor, conforme dissemos, todavia, alguns dons, nas suas noções próprias, são atribuídos ao Filho por uma certa apropriação, a saber, a que pertence ao intelecto. E quanto a tais dons é que se atribui a missão ao Filho. Por onde, diz Agostinho, que o Filho é enviado a cada um invisivelmente, quando por cada um é conhecido e percebido.

RESPOSTA À SEGUNDA. —A alma se conforma com Deus pela graça. Por onde, se alguma Pessoa divina for enviada a alguém, pela graça, necessariamente esta há-se de assimilar com a Pessoa divina enviada, por algum dom da graça. E sendo o Espírito Santo amor, a alma com ele se assimila pelo dom da caridade. Por onde, relativamente ao dom da caridade é que se considera a missão do Espírito Santo. O Filho, porém, é o Verbo, não de qualquer modo, mas como espirador do Amor. Por isso diz Agostinho: O Verbo que pretendemos insinuar é conhecimento com amor. Logo, o Filho é enviado, não quanto a qualquer perfeição do intelecto, mas quanto a uma instrução do intelecto tal que nos faça prorromper nos afetos do amor, como diz a Escritura (Jo 6, 45): Todo aquele que do Pai ouviu e aprendeu, e vem a

mim. E noutro lugar (Sl 38, 4): Na minha meditação se encenderá fogo. Donde o dizer Agostinho sinaladamente, que o Filho é enviado àquele por quem é conhecido e percebido; pois a percepção significa uma notícia experimental. E essa é a que se chama propriamente sapiência, ou ciência saborosa, segundo a Escritura (Ecle 6, 23): A sapiência que faz o homem inteligente é segundo o nome que tem.

RESPOSTA À TERCEIRA. –A missão importa a origem da Pessoa enviada e a inabitação em alguém pela graça, como dissemos. Se, pois, falamos da missão, quanto à origem, então a missão do Filho se distingue da do Espírito Santo, assim como a geração se distingue da processão. Se porém quanto ao efeito da graça, então as duas missões se comunicam radicalmente pela graça. Mas se distinguem pelos efeitos da graça, que são a iluminação do intelecto e a ardência do afeto. Por onde, é manifesto que uma pode existir sem a outra, porque nenhuma existe sem a graça santificante; nem uma pessoa se separa de outra.

Art. 6 – Se a missão invisível se realiza em todos os que participam da graça.

(I Sent. Dist., XV, q. 5, a. 1).

O sexto discute-se assim. – Parece que a missão invisível não se realiza em todos os que participam da graça.

1. – Pois, os Patriarcas do Testamento Velho foram participantes da graça. Ora, não parece que a eles lhes fosse feita a missão invisível, pois, diz a Escritura (Jo 7, 39): Ainda o Espírito não fora dado, por não ter sido ainda glorificado Jesus. Logo, a missão invisível não se realiza em todos os participantes da graça.

2. Demais. – O progresso na virtude não é possível senão pela graça. Ora, a missão invisível não parece fundada no progresso da virtude, que é contínuo. Pois a caridade, ou sempre aproveitando ou sempre faltando, a missão seria contínua. Logo, a missão invisível não se realiza em todos os que participam da graça.

3. Demais. – Cristo e os bem-aventurados têm a plenitude da graça. Ora, parece que neles não se realiza a missão, porque esta supõe uma distancia. – Ora, Cristo, enquanto homem, e todos os bem-aventurados estão unidos perfeitamente a Deus. Logo, nem em todos os que têm a graça se realiza a missão invisível.

4. Demais. – Os sacramentos da lei nova contem a graça, e todavia não se diz que neles se realiza a missão invisível. Logo, nem em todos os que tem a graça se realiza a missão invisível.

Mas, *em contrário*, segundo diz Agostinho, a missão invisível se realiza para santificar a criatura. Ora, toda a criatura que tem a graça está santificada. Logo, em toda criatura nessas condições se realiza a missão invisível.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a missão, por essência, importa em vir a estar o enviado onde antes não estava, como se dá no domínio das coisas criadas; ou estar onde antes já estivera, mas de certo modo, no sentido em que a missão é atribuída às Pessoas divinas. E assim, naquele em que se realiza a missão devemos considerar duas coisas, a saber: a inabitação da graça e uma certa invocação provocada pela graça. Por onde, naqueles em quem se encontra uma e outra se realiza a missão invisível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –A missão invisível foi realizada nos Patriarcas do Testamento Velho. Por isso, diz Agostinho que, enquanto enviado invisivelmente, o Filho está nos homens ou com os homens. O que já se realizou com os Patriarcas e Profetas. Logo, quando a Escritura diz: Ainda o Espírito não fora dado – entende-se da dação feita visivelmente no dia de Pentecostes.

RESPOSTA À SEGUNDA. –Mesmo relativamente ao progresso da virtude ou ao aumento da graça, realiza-se a missão invisível. Por isso, diz Agostinho que a pessoa a quem é enviado o Filho essa o conhece e percebe quanto ele pode ser conhecido pela apreensão de quem progride, ou da alma racional perfeita em Deus. Contudo a missão invisível se considera, precipuamente, em relação ao aumento da graça pelo qual praticamos atos que antes não praticávamos; ou entramos em algum novo estado de graça. P. ex., quando alguém, pela graça, faz milagres ou profetiza, ou quando, pelo fervor da caridade, se expõe ao martírio ou renuncia às coisas que possui ou pratica qualquer obra difícil.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A missão invisível realiza-se nos bem-aventurados, no princípio mesmo da bem-aventurança. Depois porém, neles se realiza a missão invisível; não quanto à intensidade da graça, mas por lhes serem revelados alguns mistérios de novo, o que se dará até o dia do juízo. E esse aumento depende da extensão da graça que se estende a muitas coisas. Porém em Cristo realizou-se a missão invisível desde o momento da sua concepção, mas não depois; porque, desde o princípio da sua concepção foi cheio de toda sabedoria e graça.

RESPOSTA À QUARTA. – A graça está nos sacramentos da nova lei instrumentalmente, assim como a forma do artificio está nos instrumentos da arte, pela influência que decorre do agente para o paciente. Ora, a missão não se considera realizada senão em relação ao termo. Por onde, a missão da divina Pessoa não se realiza nos sacramentos, mas nos que, pelos sacramentos, recebem a graça.

Art. 7 – Se convém ao Espírito Santo ser enviado visivelmente.

(I Sent., dist. XVI, a. 1).

O sétimo discute-se assim. – Parece que não convém ao Espírito Santo ser visivelmente enviado.

1. – Pois, o Filho, enquanto visivelmente mandado ao mundo, é considerado menor que o Pai. Ora, nunca se lê na Escritura que o Espírito Santo seja menos que o Pai. Logo, ao Espírito Santo não convém ser enviado.

2. Demais. – A missão visível é considerada relativamente a alguma criatura tomada como visível; assim, a missão do Filho, segundo a carne. Ora, o Espírito Santo não assumiu nenhuma criatura visível. Por onde, não pode ser considerado como estando numa criatura visível de modo diferente por que está em outras; senão talvez por um sinal, como está também nos sacramentos e em todas as figuras da Lei. Logo, o Espírito Santo não é enviado visivelmente; ou devemos dizer que a sua missão visível é considerada segundo todos esses modos referidos.

3. Demais. – Qualquer criatura visível é um efeito demonstrativo de toda a Trindade. Logo, por tais criaturas visíveis, o Espírito Santo não é mais enviado, que outra Pessoa.

4. Demais. – O Filho foi enviado visivelmente segundo a mais digna das criaturas visíveis, a saber, segundo a natureza humana. Se, pois, o Espírito Santo é enviado visivelmente, devia tê-lo sido segundo algumas criaturas racionais.

5. Demais. – As coisas que Deus realiza visivelmente, realiza-o pelo ministério dos anjos, como diz Agostinho. Por onde, as formas que vieram a existir visivelmente, o devem à ação dos anjos; e assim, os próprios anjos é que são enviados e não o Espírito Santo.

6. Demais. – Se o Espírito Santo é enviado visivelmente, isso não pode ser senão para manifestar a missão invisível; pois, as coisas invisíveis se manifestam pelas visíveis. Logo, a quem não foi feita a missão invisível também não deve ser feita a visível; e a todos aos quais foi feita a invisível, quer em o novo quer no velho Testamento, também deve sê-lo a visível, o que evidentemente é falso. Logo, o Espírito Santo não é enviado invisivelmente.

Mas, *em contrário*, diz Escritura (Mt 3, 16) que o Espírito Santo desceu sobre o Senhor batizado, em forma de pomba.

SOLUÇÃO. – Deus provê a todos os seres, ao modo de cada um. Ora, é conatural ao homem ser levado pelas coisas visíveis às invisíveis, como resulta do que já foi dito. Por onde, é necessário que as coisas invisíveis de Deus ao homem sejam manifestadas pelas visíveis. Assim, pois como Deus, de certo modo, se revelou aos homens, ele próprio e as processões eternas das Pessoas, por meio de criaturas visíveis, e de certos indícios; assim foi conveniente que também as missões invisíveis das Pessoas divinas fossem manifestadas por meio de algumas criaturas visíveis. – Mas, de modo diferente são enviados o Filho e o Espírito Santo. Pois, a este enquanto procede como Amor, compete ser o dom da santificação; àquele, porém enquanto princípio do Espírito Santo, compete ser o autor dessa santificação. Por isso, o Filho é enviado visivelmente como Autor da santificação, e o Espírito Santo, como indicio dela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –O Filho assumiu a criatura visível, com que se manifestou, na unidade da pessoa, de modo a poder ser atribuído ao Filho de Deus o que o for a essa criatura. E assim, em razão da natureza assumida, o Filho é considerado menor que o Pai. Mas o Espírito Santo não assumiu nenhuma criatura visível com que se manifestasse na unidade da pessoa, de modo a ser dele predicado o que a ela lhe convém. Por isso não pode ser considerado menor que o Pai, por causa de nenhuma criatura visível.

RESPOSTA À SEGUNDA. –A missão visível do Espírito Santo não é considerada relativamente à visão imaginária, que é uma visão profética. Pois, diz Agostinho: A visão profética não se manifesta aos olhos corpóreos, por formas corpóreas mas ao espírito, por imagens espirituais dos corpos. Porém a tal pomba e o fogo, com os olhos os viram todos os que viram. Demais, nem ao Espírito Santo se aplicam tais figuras, como ao Filho, do qual disse a Escritura (1 Cor 10, 4): Cristo porém era pedra. Pois essa pedra já existia como criatura e, para exprimir a ação, foi tomada pelo nome de Cristo, o qual ela significava. Mas a referida pomba e o fogo vieram à existência de súbito, para significarem expressamente o que significam. Pois, parecem-me semelhantes àquela chama, que apareceu na sarça a Moisés, e àquela coluna, que era seguida pelo povo no deserto, e aos relâmpagos e trovões, que prorromperam enquanto a lei era dada no monte. Porque a figura corporal dessas coisas veio à existência para significar e pregar uma determinada realidade. – E assim é claro, que a missão visível não é considerada relativamente às visões proféticas, que eram figuradas e não, corpóreas; nem aos sinais sacramentais do velho e do novo Testamento, pelos quais certas coisas já preexistentes são assumidas para significarem outras coisas. Mas a Escritura diz, que o Espírito Santo é enviado visivelmente, enquanto revelado por certas criaturas, como por sinais para isso adrede preparados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora essas criaturas visíveis as criasse toda a Trindade, todavia foram feitas para revelar especialmente esta ou aquela pessoa. Pois, assim como por diversos nomes é designado o

Pai, o Filho e o Espírito Santo; assim também puderam ser significados por diversas coisas, embora entre eles não haja nenhuma separação ou diversidade.

RESPOSTA À QUARTA. –Era necessário declarar a pessoa do Filho como o autor da santificação, conforme dissemos. Por onde e necessariamente, a missão visível do Filho havia de realizar-se pela natureza racional, à qual convém o agir e pode convir o ser santificada. Indício porém da santificação podia ser qualquer outra criatura. Nem era necessário que a criatura visível formada para esse fim fosse assumida pelo Espírito Santo na unidade de pessoa; pois que ele não a assumiria para realizar nada, mas somente para indicar. E por isso também não devia durar mais que o tempo necessário para realizar os seus desígnios.

RESPOSTA À QUINTA. – Essas criaturas visíveis foram formadas pelo ministério dos anjos; não contudo para significarem a pessoa do anjo, mas a do Espírito Santo. Pois, por estar o Espírito santo nessas criaturas visíveis como o assinalado, no sinal; por isso dizem que, por elas, o Espírito Santo é enviado visivelmente, e não, o anjo.

RESPOSTA À SEXTA. – Não é necessário que a missão visível seja sempre manifestada exteriormente por algum sinal visível; mas, como diz a Escritura (1 Cor 12, 7) – a cada um é dada a manifestação do Espírito para proveito seu, i. é, da Igreja. Cuja utilidade está em, por sinais visíveis, confirmar-se e propagar-se a fé. O que certo e principalmente foi feito por Cristo e pelos Apóstolos, segundo a Escritura (Hb 2, 3): A qual tendo começado a ser anunciada pelo Senhor, foi depois confirmada entre nós pelos que a ouviram. Por isso foi necessária a missão visível do Espírito Santo a Cristo, aos Apóstolos e aos outros primitivos santos, nos quais, de algum modo, estava fundada a Igreja; de modo, porém, que a missão visível feita a Cristo declarasse a missão invisível, missão esta a ele feita, não quando nasceu, mas no princípio da sua concepção. Mas a missão visível foi feita a Cristo, no batismo, sob a forma de pomba, animal fecundo, para mostrar a autoridade de Cristo para dar a graça, pela regeneração espiritual. Por isso tonitruou a voz do Padre (Mt 3, 17) – Este é meu filho amado – para que, pela semelhança com o Unigênito, os outros se regenerassem. Na transfiguração, sob a figura de nuvem lúcida, para mostrar a exuberância da doutrina; e por isso foi dito (Mt 17, 5): Ouvi-o. Porém aos Apóstolos, sob a forma de assopro, para mostrar o poder do ministério no dispensar os sacramentos; por isso foi-lhes dito (Jo 20, 23): Aos que vós perdoardes os pecados serão perdoados. Sob a figura de línguas de fogo ainda, para significar o dever de ensinarem; por isso, foi dito (At 2, 4) que começaram a falar em várias línguas. Enfim, aos Patriarcas do velho Testamento não foi necessária a missão visível do Espírito Santo porque a missão visível do Filho tinha que se cumprir antes da do Espírito Santo; pois, este manifesta o Filho, como o Filho o Pai. Todavia, houve aparições visíveis das Pessoas divinas aos Patriarcas do Testamento velho, mas que se não podem chamar missões visíveis porque não foram feitas, segundo Agostinho, para designar a inabituação da divina Pessoa pela graça, senão para manifestar alguma outra coisa.

Art. 8 – Se nenhuma Pessoa é enviada senão por aquela da qual procede eternamente.

(I Sent., dist. XV, q. 3; De Pot., q. 10, a. 4, ad 14; Contra errores Graec, cap. XIV).

O oitavo discute-se assim. – Parece que nenhuma Pessoa divina senão por aquela da qual procede eternamente.

1. – Porque, como diz Agostinho, o Pai por ninguém é enviado porque de ninguém procede. Se pois uma Pessoa divina é enviada por outra, é necessário que dessa proceda.

2. Demais. – O mitente tem autoridade sobre o enviado. Mas, em relação à Pessoa divina, não pode haver autoridade senão pela origem. Logo, é necessário que a Pessoa enviada se origine da que envia.

3. Demais. – Se uma Pessoa divina pode ser enviada por outra, da qual não provém, nada impede dizer que o Espírito Santo é dado pelo homem, embora deste não provenha. O que vai contra Agostinho. Logo, uma Pessoa divina não é enviada senão por outra, da qual procede.

Mas, *em contrário*, é que o Filho é enviado pelo Espírito Santo, segundo a Escritura (Is 48, 16): Agora o Senhor Deus me enviou e o seu Espírito. Ora, o Filho não procede do Espírito Santo. Logo, uma Pessoa divina é enviada por outra, da qual não procede.

SOLUÇÃO. – Há várias opiniões sobre esta matéria. Segundo uns, uma Pessoa divina não é enviada senão por outra, da qual procede eternamente. E deste modo, quando se diz, que o Filho de Deus foi enviado pelo Espírito Santo, isto se refere à natureza humana, em dependência da qual foi enviado para pregar. Agostinho, porém, diz que o Filho é enviado tanto por si como pelo Espírito Santo; e o Espírito Santo também é enviado por si e pelo Filho; assim, não é a qualquer Pessoa divina que convém ser enviada, mas somente à Pessoa existente por outra; enviar, porém, convém a qualquer Pessoa.

Ora, ambas estas doutrinas encerram de algum modo a verdade. Porque quando se diz, que alguma Pessoa é enviada, com isso tanto se designa a própria Pessoa existente por outra, como o efeito visível ou invisível, no qual se funda a missão da Pessoa divina. Se, pois, o mitente é designado como princípio da Pessoa enviada, então não é qualquer pessoa que envia, mas somente aquela a que é próprio ser o princípio da outra pessoa. E assim, o Filho é enviado somente pelo Pai; o Espírito Santo, porém, pelo Pai e pelo Filho. Mas se a Pessoa mitente for entendida como o princípio do efeito no qual se funda a missão, nesse caso toda a Trindade envia a Pessoa enviada. Mas nem por isso o homem dá o Espírito Santo, pois ele não pode causar o efeito da graça.

Assim ficam claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Tratado sobre a obra dos seis dias

Questão 44: De como procedem de Deus as criaturas e da causa primeira de todos os seres.

Após a consideração das Divinas Pessoas, resta considerar como procedem de Deus as criaturas. E esta consideração será tripartida: primeiro, consideraremos a produção das criaturas; segundo, a distinção delas; terceiro, a conservação e o governo. A respeito do primeiro ponto, três outros se devem considerar: primeiro, qual seja a causa primeira dos seres; segundo, de como procedem da causa primeira as criaturas; terceiro, do princípio da duração das coisas.

A respeito do primeiro quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se é necessário sejam todos os seres criados por Deus.

(Infra, q. 65, a. 1; II Sent., dist. 1. q. 1, a. 2; dist. XXXVII, q. 1, a. 2; II Cont. Gent., cap. XV; De Pot., q. 3, a. Compend. Theol., cap. LXVIII; Opusc. XV. De Angelis, cap. IX; De Div. Nom., cap. V, lect I).

O primeiro discute-se assim. – Não parece necessário sejam todos os seres causados por Deus.

1. – Nada impede existir uma coisa sem o que não é da sua essência, como, um homem sem a brancura. Ora, a relação do causado com a causa não parece ser da essência dos seres, pois, sem ela, compreendem-se alguns seres. Logo, podem existir sem ela. Por onde, nada impede existam alguns seres não causados por Deus.

2. Demais. – Um ser precisa da causa eficiente para existir. Logo, o que não pode deixar de existir não precisa de causa eficiente. Mas nada do que é necessário pode deixar de existir, pois o que necessariamente existe não pode deixar de existir. Como, porém, muitas coisas sejam necessárias, nos seres, parece que nem todos provêm de Deus.

3. Demais. – Os seres que tem causa podem por esta ser demonstrados. Ora, nas matemáticas não há demonstração pela causa agente, como se vê no Filósofo. Logo, nem todos os seres provêm de Deus como de causa agente.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Rm 9, 36): Porque dele, e por ele, e nele existem todas as coisas.

SOLUÇÃO. – Necessário é admitir-se como causado por Deus tudo o que de qualquer modo existe. Pois, a coisa existente em outra por participação, é nessa outra causada necessariamente pelo ser ao qual ela essencialmente convém; assim, o ferro torna-se ígneo pelo fogo. Ora, já quando antes se tratou da divina simplicidade demonstrou-se que Deus é o ser mesmo por si subsistente; e demonstrou-se também que o ser subsistente não pode ser mais de um; assim, se fosse subsistente, a brancura não podia ser mais de uma, pois as brancuras se multiplicam pelos seres que as contém. Donde se conclui que todos os seres, exceto Deus, não tem o ser por si mesmo, mas por participação. Logo, todos os seres diversificados, por participarem diversificadamente do ser, e, assim, mais ou menos perfeitos, necessariamente devem ser causados por um ser primeiro perfeitíssimo. – Por onde, disse Platão ser necessário admitir a unidade como anterior a toda multidão. E Aristóteles diz que o ser maximamente ser e verdadeiro é causa de todos os seres e de toda a verdade; assim como, o maximamente cálido é causa de toda a calidez.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –Embora a relação com a causa não entre na definição do causado, contudo resulta da essência deste; pois do ser por participação resulta que é causado por outro. Por onde, tal ente não pode existir sem que seja causado; assim como não o pode o homem sem que seja capaz de rir-se. Mas como o ser causado não é da essência de um ente puro e simples, daí resulta que certo ser não é causado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por esta objeção muitos foram levados a admitir que o necessário não tem causa, como se diz na Física de Aristóteles. Mas tal aparece manifestamente como falso nas ciências demonstrativas, nas quais princípios necessários são causas de conclusões necessárias. Por onde, diz Aristóteles, que há certos seres necessários que encerram a causa da sua necessidade. Pois não só por poder o efeito não existir é que se requer a causa agente, mas porque o efeito não existiria se a causa não existisse. E esta condicional é verdadeira, quer sejam o antecedente e o conseqüente possíveis ou impossíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Consideradas abstratas pela razão, as entidades matemáticas não são abstratas pelo ser. Ora, um ser tem causa agente na medida em que tem o ser. Assim, pois, embora as entidades matemáticas tenham causa agente, contudo não é pela relação que tem com tal causa que caem sob a consideração do matemático. Por onde, nas ciências matemáticas, nada se demonstra pela causa agente.

Art. 2 – Se a matéria prima é causada por Deus.

(II Cont. Gent., cap. XVI; De Pot., q. 3, a. 5; Compend. Theol., cap. LXIX; VIII Phys., lect II).

O segundo discute-se assim. – Parece que a matéria prima não é causada por Deus.

1. – Tudo o que é feito compõe-se de um sujeito e de alguma outra coisa, como diz Aristóteles. Ora, a matéria prima não tem nenhum sujeito. Logo, não pode ser feita por Deus.
2. Demais. – A ação e a paixão dividem-se por oposição mútua. Mas assim como o primeiro princípio ativo é Deus, assim o primeiro princípio passivo é a matéria. Logo, Deus e a matéria prima são dois princípios divididos por oposição mútua, sem provir um do outro.
3. Demais. – Todo agente age semelhantemente a si; e assim como todo agente age enquanto está em ato, segue-se que tudo o que é feito está, de algum modo, em ato. Ora, a matéria prima, como tal, só existe em potência. Logo, é contra a essência da matéria prima o ser feita.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Duas coisas fizeste, Senhor: uma semelhante a ti, isto é, o anjo; outra semelhante ao nada, isto é, a matéria prima.

SOLUÇÃO. – Os antigos filósofos aos poucos, e como pé por pé, entraram no conhecimento da verdade. Assim, a princípio, como que, mais grosseiros de existência, não reputavam entes senão os corpos sensíveis. E dentre eles, os que em tais corpos admitiam o movimento, consideravam-no a este somente segundo certos acidentes, p. ex., segundo a raridade e a densidade, por congregação e segregação. E supondo sem causa a substância mesma dos corpos, buscavam certas causas a tais transmutações accidentais, como a amizade, a luta, a inteligência e coisas semelhantes. Outros filósofos, porém, mais em progresso, distinguiram, pelo intelecto, entre a forma substancial, e a matéria sem causa; e perceberam transmutação nos corpos segundo formas essenciais. Dessas transmutações admitiam certas causas mais universais como o círculo oblíquo, segundo Aristóteles, ou as Idéias, segundo Platão. Deve-se, porém, considerar que a matéria é limitada pela forma a uma determinada espécie; assim

como a substância de uma espécie é limitada, por acidente superveniente, a um determinado modo de ser; p. ex., homem é limitado por branco. Uns e outros filósofos, portanto, consideraram o ser por certa consideração particular, seja enquanto este ser, seja enquanto tal ser. E, por isso, atribuíram às coisas causas agentes particulares. Mas ulteriormente alguns se alçaram a considerar o ser enquanto ser e consideraram a causa das coisas não só enquanto estas ou tais, mas enquantoentes. Ora, a causa das coisas enquanto entes deve sê-lo não somente enquanto são tais coisas, pelas formas acidentais, nem somente enquanto são estas coisas, pelas formas substanciais; mas também segundo tudo o que lhes pertence ao ser de qualquer modo. Assim que, é necessário também admitir a matéria prima como causada pela causa universal dos seres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo, no lugar citado, fala do vir a ser particular, que é o da forma, em forma accidental ou substancial. No caso vertente, porém, falamos das coisas segundo a emanção delas do princípio universal do ser; de cuja emanção nem a matéria é excluída, embora o seja do primeiro modo de facção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A paixão é efeito da ação. Por onde, é racional que o primeiro princípio passivo seja efeito do primeiro princípio ativo, pois tudo o que é imperfeito é causado pelo perfeito. Ora, é necessário que o primeiro princípio seja perfeitíssimo, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Tal objeção não prova que a matéria não seja causada, mas que não é causada sem forma; pois embora tudo o que é causado exista em ato, não é todavia ato puro. Por onde necessariamente, também aquilo que se comporta como potência é causado, se o todo do qual o seu ser faz parte é causado.

Art. 3 – Se a causa exemplar é algo diverso de Deus.

(Supra, q. 15; I Sent., dist. XXXVI, q. 2; I Cont. Gent., cap. LIV; De Verit., q. 3, a. 1, 2; De Div. Nom., cap. V, lect. III; I Metaphys., lect. XV).

O terceiro discute-se assim. – Parece que a causa exemplar é algo diverso de Deus.

1. – Pois, o exemplado tem a semelhança do exemplar. As criaturas, porém, muito distam da divina semelhança. Logo, Deus não é a causa exemplar delas.

2. Demais. – Tudo o que existe por participação se reduz a algo que é existente por si, como o que é ígneo se reduz ao fogo, como já se disse. Ora, todas as coisas sensíveis só existem por participação de alguma espécie, como claramente se depreende de se não encontrar, em nenhuma delas, somente o pertencente à essência da espécie, mas de se acrescentarem princípios individuantes aos princípios da espécie. Logo, é necessário admitirem-se as espécies mesmas como existentes por si, como, o homem em si e o cavalo em si assim por diante. Ora, tais entidades se chamam exemplares. Por onde, há, fora de Deus, certas coisas que são causas exemplares.

3. Demais. – As ciências e as definições se referem às espécies em si mesmas e não enquanto existentes em seres particulares, pois dos particulares não há ciência nem definição. Logo, há certos entes que são entes ou espécies não existentes nos seres singulares, e tais se chamam exemplares. Por onde, conclui-se o mesmo que antes.

4. Demais. – Isto mesmo se lê em Dionísio dizendo, que o ser que o é por si mesmo é anterior ao que é a vida em si mesma e ao que é a sapiência em si mesma.

Mas, *em contrário*, é que o exemplar é idêntico à idéia. Ora, as idéias, como diz Agostinho, são as formas principais contidas na inteligência divina. Logo, os exemplares das coisas não existem fora de Deus.

SOLUÇÃO. – Deus é a causa exemplar primeira de todas as coisas. Para evidenciá-lo devemos considerar que para a produção de qualquer coisa é necessário um exemplar, para que o efeito resulte de uma forma determinada. Assim o artífice produz uma determinada forma na matéria, por causa do exemplar considerado, quer esse exemplar lhe seja exterior, quer seja concebido interiormente na sua mente. Ora, é manifesto que as coisas existentes em a natureza resultam de formas determinadas; e é necessário seja essa determinação das formas reduzida, como ao primeiro princípio, à divina sabedoria, que cogitou a ordem do universo, consistente na distinção das coisas. E, portanto, é necessário admitir-se que na divina sabedoria estão as razões de todas as coisas, a que chamamos antes idéias, isto é, formas exemplares existentes na mente divina. E essas, embora multiplicadas enquanto referidas às coisas, contudo não são realmente diversas da essência divina, pois a semelhança desta pode ser participada diversamente por seres diversos. Assim, pois, Deus é o exemplar primeiro de todas as coisas. Mas também, entre os seres criados, uns podem chamar-se exemplares de outros, enquanto estes tem com aqueles semelhanças, ou segundo a mesma espécie ou segundo a analogia de alguma imitação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –Embora as criaturas não alcancem o serem semelhantes a Deus segundo a natureza delas, por semelhança específica, como o homem gerado é semelhante ao homem gerador; alcançam, contudo, a semelhança com Deus segundo a representação da essência inteligida por Ele, como a casa existente na matéria é semelhante à existente na mente do artífice.

RESPOSTA À SEGUNDA. –É da essência do homem existir na matéria; por isso não se pode encontrar um homem sem matéria. Embora, pois, tal homem exista por participação da espécie, não pode contudo ser reduzido a algo existente por si, na mesma espécie, mas a uma espécie superexcedente, como são as espécies separadas. E a mesma é a natureza dos outros seres sensíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Embora a ciência e a definição seja só dos seres, não é necessário contudo que as coisas tenham o mesmo modo de existir que o intelecto, de entender. Pois nós, por virtude do intelecto agente, abstraímos as espécies universais das condições particulares. Não é necessário todavia que os universais subsistam sem os particulares, como exemplares destes.

RESPOSTA À QUARTA. –Como diz Dionísio, a vida em si mesma e a sapiência em si mesma, ora designa o próprio Deus, ora virtudes inerentes às coisas mesmas; não porém coisas subsistentes, como queriam os antigos.

Art. 4 – Se Deus é a causa final de todas as coisas.

(Infra, q. 65, a. 2; q. 103, a. 2; II Sent., dist. 1, q. 2, a. 1, 2; Cont. Gent., cap. XVII; Compend. Theol., cap. C, CI).

O quarto discute-se assim. – Parece não seja Deus a causa final de todas as coisas.

1. – Pois, agir por um fim parece ser próprio de um ser que precisa de um fim. Ora, Deus de nada precisa. Logo, não lhe cabe agir por um fim.

2. Demais. – O fim da geração e a forma do gerado, e o agente não são numericamente idênticos, como diz Aristóteles; pois o fim da geração é a forma do gerado. Ora, Deus é o primeiro de todos os agentes. Logo, não é a causa final de todas as coisas.

3. Demais. – Todas as coisas desejam o fim, mas nem todas desejam Deus, porque nem todas o conhecem. Logo, Deus não é o fim de todas as coisas.

4. Demais. – A causa final é a primeira das causas. Se, pois, Deus for causa agente e causa final, segue-se que há n'ele anterior e posterior, o que é impossível.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Pr 16, 4): Tudo fez o Senhor por causa de si mesmo.

SOLUÇÃO. – Todo agente age por um fim; ao contrário, da ação do agente não resultaria antes uma que outra coisa senão pelo acaso. Ora, o agente e o paciente como tais têm idêntico fim, mas em sentidos diferentes. Pois uma e mesma coisa é o que o agente visa imprimir e o que o paciente visa receber. Há, porém, certos seres que simultaneamente agem e sofrem a ação, e são os agentes imperfeitos; e a esses convém que, mesmo no agir, visem alguma aquisição. Mas ao agente primeiro, que é somente agente, não cabe agir para a aquisição de algum fim; mas ele visa somente comunicar a sua perfeição, que é a sua bondade. E cada uma das criaturas visa conseguir a própria perfeição, que é semelhança da perfeição e da bondade divina. Assim, pois, a divina bondade é o fim de todas as coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agir por indigência só é próprio do agente imperfeito, a que é natural agir e sofrer a ação. Mas tal não cabe em Deus. Por onde, só ele é maximamente liberal, porque não age para sua utilidade, mas só por sua bondade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A forma do gerado só é o fim da geração enquanto é semelhança da forma do generante, que visa comunicar a sua semelhança. Do contrário, a forma do gerado seria mais nobre que a do generante, pois o fim é mais nobre do que as coisas que dele dependem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todas as coisas desejam Deus como fim, desejando qualquer bem, quer pelo apetite inteligível, quer pelo sensível, quer pelo natural, que é sem conhecimento; pois nada tem a natureza de bom e de desejável senão enquanto participa da semelhança de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Sendo Deus a causa eficiente, exemplar e final de todas as coisas, e provindo d'ele a matéria prima, segue-se que o primeiro princípio de todas as coisas é só um na realidade. Pois, nada impede que em Deus se considerem muitas coisas, pela razão, das quais algumas caem, antes de outras, sob a apreensão da nossa inteligência.

Questão 45: Do modo da emanção das coisas, do primeiro princípio.

Em seguida discute-se sobre o modo da emanção das coisas, do primeiro princípio, que se chama criação.

Sobre o que oito artigos se discutem:

Art. 1 – Se criar é fazer alguma coisa do nada.

(II Sent., dist. I, q. 1, a. 2).

O primeiro discute-se assim. – Parece que criar não é fazer alguma coisa do nada.

1. – Pois, diz Agostinho: fazer é produzir o que antes de nenhum modo existia; ao passo que criar é constituir alguma coisa, tirando-a do que já existia.

2. Demais. – A nobreza da ação e do movimento depende do seu termo. Por onde, mais nobre é a ação que parte de um bem para outro e de um para outro ser, do que a transitiva do nada para alguma coisa. Ora, a criação é a nobilíssima das ações e a primeira de entre todas. Logo, não é a passagem do nada para o ser, mas antes, de um ser para outro.

3. Demais. – Esta preposição – de (ex) – implica relação de alguma causa, e sobretudo da causa material, como quando falamos de uma estátua feita de bronze. Ora, não pode o nada ser matéria do ser, nem de nenhum modo causa dele. Logo, criar não é fazer alguma coisa, do nada.

Mas *em contrário*, àquilo da Escritura (Gn 1) – no princípio criou Deus o céu, etc. – diz a Glossa; criar é fazer alguma coisa, do nada.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, não devemos considerar somente a emanção de qualquer ser particular, de um agente particular, mas também o da totalidade dos seres, da causa universal, que é Deus; e é a esta emanção que designamos com o nome de criação. Pois, o procedente a modo de emanção particular não lhe é pressuposto a esta; assim, à geração do homem não é pressuposta a existência do homem, mas o homem é feito do não-homem, e o branco, do não-branco. Por onde, considerando-se a emanção universal de todos os seres, do primeiro princípio, é impossível seja pressuposto qualquer ser a essa emanção. Pois, o nada é o mesmo que nenhum ente. Por onde, assim como o homem é gerado do não-ser, que é não-homem, assim também a criação, que é a emanção do ser total, procede do não-ser que é o nada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho emprega, em sentido equívoco, o nome de criação, no sentido em que dizemos serem criadas as coisas que se mudam para melhor, como quando dizemos ter sido alguém criado bispo. Ora, não é neste sentido que agora tratamos da criação, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As mudanças recebem a sua espécie e dignidade, não do termo de origem (a quo), mas do termo final (ad quem). Por onde, tanto mais perfeição e prioridade tem uma mudança, quanto mais o seu termo final tem nobreza e prioridade, embora seja mais imperfeito o termo de origem, oposto ao termo final. Pois, embora a geração, absolutamente, tenha maior nobreza e prioridade que a alteração por ser a forma substancial mais nobre que a accidental, contudo a privação da forma substancial, termo originário da geração, é maior imperfeição que o contrário, termo originário da alteração. Semelhantemente, a criação tem maior perfeição e prioridade que a geração e a

alteração, porque o termo final é a substância total da coisa; ao passo que o considerado termo originário é, absolutamente, não-ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando se diz que alguma coisa é feita do nada, a preposição de (ex) não designa a causa material, mas somente a ordem; como quando dizemos que da manhã se faz o meio dia, i. é., o meio dia vem após a manhã. Devemos, porém, entender que a preposição de (ex) pode incluir a negação implicada na expressão nada, ou ser incluída por ela. Se for o primeiro o sentido, então há aí a afirmação da ordem e indica a ordem daquilo que é, relativamente, ao não ser precedente. Se porém a negação incluir a preposição, então a ordem é negada, e o sentido da expressão – feito do nada, é: não é feito de alguma coisa, como se disséssemos: este fala do nada, porque não fala de ninguém. E ambos esses modos de nos exprimirmos se verificam, quando dizemos que alguma coisa é feita do nada. Mas, no primeiro sentido, a preposição de (ex) implica a ordem, como se disse. O segundo sentido importa a relação de causa material, que é negada.

Art. 2 – Se Deus pode criar alguma coisa.

(II Sent., dist. I, q. 1, a. 2; II Cont., Gent., cap. XVI; De Pot., q. 3, a. 1; Compend. Theol., cap. LXIX; Opusc. XXXVII. De Quatuor Opposit., Ca; p. VIII Phys., lect. III).

O segundo discute-se assim. – Parece que Deus não pode criar nada.

1. – Pois, segundo o Filósofo, os antigos filósofos admitiram como concepção comum do espírito que do nada nada se faz. Mas o poder de Deus não se estende até contrariar os primeiros princípios, de modo a fazer, por exemplo, com que o todo não seja maior que sua parte; ou que a afirmação e a negação sejam simultaneamente verdadeiras. Logo, Deus não pode fazer alguma coisa do nada, ou criar.

2. Demais. – Se criar é fazer alguma coisa do nada, então ser alguma coisa criada é vir-a-ser. Ora, todo vir-a-ser é mudar-se. Logo, criação é mutação. Mas toda mutação está em algum sujeito, como é claro pela definição de movimento, pois movimento é o ato do que existe em potência. Logo, é impossível que alguma coisa seja feita do nada por Deus.

3. Demais. – O que está feito necessariamente esteve, em algum tempo, para vir-a-ser. Ora, não se pode dizer que aquilo que é criado venha a ser e esteja feito simultaneamente; pois, nos seres permanentes, o que vem a ser não é, e o que já está feito já é; do contrário alguma coisa seria e não seria simultaneamente. Logo, se alguma coisa vem a ser, o seu vir-a-ser precede sua existência. Mas tal é impossível, sem que preexista um sujeito em que se sustente o próprio vir-a-ser. Logo, é impossível que alguma coisa se faça do nada.

4. Demais. – Não se pode percorrer uma distância infinita. Ora, é infinita a distância entre o ser e o nada. Logo, não é possível que do nada alguma coisa se faça.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Gn 1, 1): No princípio criou Deus o céu e a terra; a isso diz a Glosa que criar é fazer alguma coisa do nada.

SOLUÇÃO. – Não somente não é impossível que alguma seja criada por Deus, mas é necessário admitir-se que todos os seres foram criados por Deus, como resulta do que já foi estabelecido (q. 44). Pois, se alguém faz alguma coisa de outra, aquela da qual faz é pressuposta à ação de quem faz e não é produzida por tal ação. Assim, o artífice opera com as coisas naturais, p. ex., a madeira e o ar, que não são causados pela ação da arte, mas pela da natureza; por sua vez, a própria natureza causa os seres naturais, quanto à forma, mas pressupõe a matéria. Se pois Deus não atuasse senão sobre algum

pressuposto, seguir-se-ia que esse pressuposto não foi causado por ele. Pois, já mostramos antes, que nada pode existir nos seres que não provenha de Deus, causa universal de todo o ser. Donde, necessário é dizer-se que Deus, do nada, traz as coisas ao ser.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os antigos filósofos como já antes se disse, só consideraram o emanarem os efeitos particulares das causas particulares, que, na sua ação, devem pressupor alguma coisa; e, assim, era comum opinião deles que do nada nada se faz. Mas isto não se dá com a primeira emanação, do princípio universal das coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A criação é mutação somente segundo o modo de se inteligir. Pois, é da essência da mutação que um mesmo ser seja diferente, agora, do que era antes. Assim, ora um mesmo ser atual é diferente agora do que era antes, como se dá com os movimentos segundo a quantidade, a qualidade e a ubiquação; outras vezes o ser é o mesmo só em potência, como na mutação substancial, cujo sujeito é a matéria. Mas na criação, pela qual é produzida toda a substância da coisa, só pelo intelecto é que se pode admitir que um mesmo ser seja agora diferentemente do que foi antes; como se se entender que alguma coisa, que não existiu antes totalmente, agora exista. Mas, como a ação e a paixão convenham na substância una do movimento, e difiram somente segundo relações diversas, como diz Aristóteles, necessário é que, subtraído o movimento, não remanesçam senão relações diversas no criador e no criado. Como, porém, o modo de exprimir siga o inteligir, como já se disse, a criação é expressa a modo de mutação; e por isso se diz que criar é fazer alguma coisa do nada. Embora, neste assunto, mais convenha se diga fazer e ser feito do que mudar e ser mudado; porque fazer e ser feito importam relação de causa e efeito e de efeito a causa, mas a mutação importa consequência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nas coisas que vem a ser, sem movimento, simultâneos são o virem a ser e o serem feitas; quer tal feitura seja o termo do movimento, como a iluminação, pois simultaneamente uma coisa se ilumina e está iluminada; quer não seja termo do movimento, como simultaneamente se forma o verbo na mente e está formado. Assim, em tais casos, o que vem a ser é; mas, quando se diz vir-a-ser, quer-se significar que alguma coisa provém de outra e que antes não existia. Donde, realizando-se a criação sem movimento, simultaneamente alguma coisa é criada e está criada.

RESPOSTA À QUARTA. – Tal objeção procede de uma falsa imaginação, como se existisse algum termo médio infinito entre o nada e o ser, o que é claramente falso. E tal falsa imaginação provém de que a criação é expressa como certa mutação existente entre dois termos.

Art. 3 – Se a criação é alguma coisa na criatura.

(I Sent., dist. XL. Q. 1, a. 1, ad 1, II, dist. I q. 1, a. 2, ad 4, 5; II Cont., Gent., cap. XVIII; De Pot., q. 3, a. 3).

O terceiro discute-se assim. – Parece que a criação não é alguma coisa na criatura.

1. – Pois, assim como a criação, em acepção passiva, é atribuída à criatura, assim, em acepção ativa, é atribuída ao Criador. Mas a criação, em acepção ativa, não é alguma coisa no Criador, porque então se seguiria que em Deus há algo temporal. Logo, a criação, em acepção passiva, não é alguma coisa na criatura.

2. Demais. – Não há meio termo entre o Criador e a criatura. Ora, criação exprime um meio termo entre ambos, pois não é Criador por não ser eterna; nem criatura, porque então seria necessário, pela mesma razão, admitir outra criação pela qual ela fosse criada, e assim ao infinito. Logo, a criação não é alguma coisa.

3. Demais. – Se a criação é alguma coisa, além da substância criada, é necessário seja acidente desta. Ora, todo acidente está num sujeito. Logo, a coisa criada seria o sujeito da criação e assim se identificariam o sujeito e o termo da criação, o que é impossível. Porque o sujeito é anterior ao acidente e o conserva; porém o termo é posterior à ação ou à paixão da qual é termo e, desde que existe, cessa a ação ou a paixão. Logo, a criação mesma não é alguma coisa.

Mas, *em contrário*. – Fazer-se alguma coisa, em toda a sua substância, é mais do que só pela sua forma substancial ou accidental. Ora, a geração pura e simples ou condicionada, pela qual alguma coisa se faz, na forma substancial ou accidental, é algo no ser gerado. Logo, com a maioria de razão a criação, pela qual alguma coisa se faz em toda a sua substância, é algo no criado.

SOLUÇÃO. – A criação introduz alguma coisa no criado, mas só relativamente. Pois, o que é criado não o é por movimento ou por mutação, porque o feito por movimento ou por mutação o é por algo preexistente, e tem lugar nas produções particulares de certos entes. Ora, tal se não pode dar na produção do ser total pela causa universal de todos os entes, que é Deus. Por onde Deus, criando, produz as coisas sem movimento. Ora, eliminando o movimento à ação e à paixão, não remanesce senão a relação, como já se disse. Donde resulta que a criação, na criatura, não é senão uma certa relação com o Criador como com o princípio do seu ser; assim como a paixão, que supõe o movimento, importa relação com o princípio deste.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A criação, em acepção ativa, significa a ação divina, que é a sua essência, em relação à criatura. Mas, em Deus, a relação com a criatura não é real, senão somente racional. Porém, a relação da criatura com Deus é real, como já antes se disse quando se tratou dos nomes divinos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sendo a criação significada como mutação, como já se disse; e sendo a mutação um termo médio, de certo modo, entre o movente e o movido, resulta que a criação é significada como termo médio entre o Criador e a criatura. E contudo a criação, em acepção passiva, está na criatura e é criatura. E nem por isso é necessário que esta seja criada por uma outra criação; porque as relações, referindo-se a outra coisa, pelo fato mesmo de serem tais, não se referem por algumas outras relações, mas por si mesmas, como já antes se disse, quando se tratou da igualdade das pessoas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ser criado é termo da criação enquanto esta significa mutação; mas enquanto verdadeiramente ela é relação, o criado é o sujeito dela e anterior a ela no ser, como o sujeito é anterior ao acidente. Mas a criação tem certa razão de prioridade, por parte do objeto ao qual se refere, porque é princípio do criado. Mas nem por isso há-se necessariamente de dizer que, enquanto existe a criatura é criada, pois a criação importa de novo ou em começo, a relação da criatura com o Criador.

Art. 4 – Se ser criado é próprio dos seres compostos e subsistentes.

(De Pot., q. 3, a. 1, ad 12; a. 3, ad 2; a. 8, ad 3; De Verit., q. 27, a. 3, ad 9; Quot., IX, q. 5, a. 1; Opusc. XXXVII; De Quatuor Opposit., cap. IV).

O quarto discute-se assim. – Parece que ser criado não é próprio dos seres compostos e subsistentes.

1. – Pois, se diz no livro De causis: A primeira das coisas criadas é o ser. Ora, o ser da coisa criada não é subsistente. Logo, a criação não é própria do ser subsistente e composto.

2. Demais. – É criado o que vem do nada. Ora, os seres compostos não provêm do nada, mas dos seus componentes. Logo, não convém aos entes compostos o serem criados.

3. Demais. – É propriamente produzido pela primeira emanção, o que é suposto na segunda; assim, a coisa natural é produzida pela geração natural, que é suposta na operação da arte. Ora, o que é suposto na geração natural é a matéria. Logo, a matéria é que propriamente é criada e não o composto.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Gn 1, 1): No princípio criou Deus o céu e a terra. Ora, o céu e a terra são coisas compostas subsistentes. Logo, são propriamente criadas.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, ser criado é de certo modo vir a ser. Ora, este se ordena ao ser da coisa. Por onde, convém propriamente o vir a ser e o ser criado aos entes aos quais convém o ser. Ora, tal convém propriamente aos seres subsistentes, quer simples como as substâncias separadas, quer compostos como as substâncias materiais. Pois, o ser propriamente convém ao que o tem, e esse é subsistente no seu ser. Porém as formas, os acidentes e outras coisas semelhantes não se chamam seres, como se por si existissem, mas porque por elas alguma coisa existe; assim à brancura se chama ser porque por ela um sujeito é branco. Onde, segundo o Filósofo, do acidente mais propriamente se diz que é do ser, do que ser. Portanto, assim como os acidentes, as formas e atribuições semelhantes, não subsistentes, são mais coexistentes do que entes; assim, mais se devem chamar concriadas do que criadas. Pois propriamente criados são os seres subsistentes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando se diz que a primeira das coisas criadas é o ser, a palavra ser não importa a substância criada, mas a razão própria do objeto da criação. Pois, uma coisa se diz criada porque é ser, e não porque é tal ser; porquanto a criação é o emanar o ser total do ser universal, como já se disse. Um modo semelhante de falar seria dizer que o primeiro visível é a cor, embora o que propriamente é visto seja um objeto colorido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Criação não significa constituição de uma coisa composta por princípios preexistentes; mas se diz que um composto é criado quando é produzido para o ser simultaneamente com todos os seus princípios.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção não prova que só a matéria seja criada; mas que a matéria não existe senão por criação. Pois a criação é a produção do ser total e não só da matéria.

Art. 5 – Se só Deus pode criar.

(Infra. q. 65, a. 3; 90, a. 3; II Sent., dist. I, q. 1, a. 3; IV, dist. V, q. 1, a. q.^a 3; II Cont. Gent., cap. XX, XXI, De Verit., q. 5, a. 9, De Pot., q. 3, a. 4; Quodl., III, q. 3, a. 1; Compend. Theol., cap. LXX; Opusc. XV, De Angelis, cap. X; XXXVII, De Quatuor Opposit., cap. VI).

O quinto discute-se assim. – Parece que nem só Deus pode criar.

1. – Pois, segundo o Filósofo, perfeito é o que pode fazer algo de semelhante a si. Ora, as criaturas imateriais são mais perfeitas que as materiais; e estas últimas fazem outras semelhantes a si, pois o fogo gera o fogo e o homem, o homem. Logo, a substância imaterial pode fazer outra semelhante a si; mas não o pode fazer senão por criação, porque não tem matéria com que faça. Portanto, alguma criatura pode criar.

2. Demais. – Quanto maior é a resistência por parte da coisa feita, tanto maior virtude se requer no que faz. Ora, mais resiste o contrário do que o nada. Logo, maior virtude há em fazer alguma coisa de um

contrário – o que todavia a criatura faz – do que fazer alguma coisa do nada. Portanto, com maioria de razão, a criatura pode fazer tal.

3. Demais. – A virtude de quem faz se considera segundo a medida do que é feito. Ora, o ser criado é finito, como já se provou quando se tratou da infinidade de Deus. Logo, para produzir por criação algo criado, não se requer mais que uma virtude finita. Mas ter uma virtude finita não é contra a natureza da criatura. Logo, não é impossível a criatura criar.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que nem os bons nem os maus anjos podem ser criadores de nada. Portanto, muito menos as outras criaturas.

SOLUÇÃO. – Como aparece logo, à primeira vista e segundo o que já se demonstrou, criar não pode ser ação própria senão de Deus somente. Pois, é necessário que os efeitos mais universais sejam reduzidos a causas mais universais e primeiras. Ora, dentre todos os efeitos, o mais universal é o ser em si mesmo. Por onde, importa seja ele o efeito próprio da causa primeira e universalíssima que é Deus. E por isso também se diz que nem a inteligência nem a alma nobre dá o ser senão enquanto opera por operação divina. Porém, produzir o ser em absoluto, e não enquanto tal ou tal, pertence à noção de criação. Por onde é manifesto, que a criação é ação peculiar do próprio Deus.

Pode dar-se, porém, que uma coisa participe da ação peculiar a outra, não por virtude própria, mas instrumentalmente, enquanto age por virtude dessa outra; assim o ar, por virtude do fogo, pode aquecer e queimar. E por isso alguns opinaram que, embora a criação seja ação própria de uma causa universal, contudo uma causa inferior, enquanto age em virtude da causa primeira, pode criar. E assim ensinou Avicena que a substância primeira separada, criada por Deus, cria outra depois de si, e a substância do orbe com a sua alma; e que a substância do orbe cria a matéria dos corpos inferiores. E também, do mesmo modo, o Mestre das Sentenças diz que Deus pode comunicar à criatura o poder de criar, de modo a criar por ministério e não por autoridade própria.

Mas isto não pode ser. Pois, a causa segunda instrumental não participa da ação da causa superior, senão enquanto, por alguma causa que lhe é própria, coopera para o efeito do agente principal. Pois, se assim não agisse, segundo o que lhe for próprio, em vão se esforçaria para agir; e nem seria necessário haver instrumentos determinados de determinadas ações. Assim vemos que o machado, cortando a madeira, fabrica um escabelo, efeito próprio do agente principal. Mas o efeito próprio de Deus criador – o ser em absoluto – é pressuposto a todos os outros. Por onde não pode nenhum outro ser cooperar dispositiva e instrumentalmente para tal efeito, porque a criação não depende de um pressuposto que possa ser disposto por ação do agente instrumental. Assim que é impossível convenha a alguma criatura o criar, quer por virtude própria, quer instrumentalmente, quer por ministério.

E, sobretudo, é impróprio dizer que um corpo crie, pois nenhum corpo age senão por contacto ou movendo; e assim requer para a sua ação algo de preexistente que possa ser tocado ou movido; o que é contra a noção de criação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Um ser perfeito, participante de alguma natureza, faz outro semelhante a si; não por certo produzindo absolutamente tal natureza, mas aplicando-a a alguma coisa. Assim tal homem não pode ser causa da natureza humana absolutamente, porque então seria causa de si mesmo; mas é causa de existir a natureza humana num outro homem gerado, pressupondo, portanto, para a sua ação uma matéria determinada pela qual é tal homem. Mas, assim como o homem participa da natureza humana, assim também qualquer ser criado participa, para que assim digamos, da natureza de existir, porquanto só Deus é o ser, como antes se viu (q. 7, a. 1, ad 3; a. 2). Por onde,

nenhum ser criado pode produzir algum ente absolutamente, senão enquanto causa nestee ser; e assim é necessário que aquilo pelo que alguma coisa é tal serse preintelija à ação pela qual faz algo de semelhante a si. Ora, na substância imaterial não se pode preinteligir nada pelo que ela seja tal, porque ela é tal pela sua forma, pela qual tem o ser, pois as substâncias imateriais são formas subsistentes. Logo, a substância imaterial não pode produzir outra semelhante a si, quanto ao ser desta, mas quanto a alguma perfeição superveniente, como se dissermos que um anjo superior ilumina o inferior, segundo está em Dionísio. E conforme tal modo também nos seres celestes há paternidade, consoante as palavras do Apóstolo (Ef 3, 15): Do qual toda a paternidade toma onome nos céus e na terra. E disto evidentemente resulta que nenhum ser criado pode causar alguma coisa, salvo pressupondo-se outra coisa; o que repugna à noção de criação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De um contrário alguma coisa se faz por acidente, como diz Aristóteles; porém, em si, alguma coisa se faz de um sujeito em potência. Pois, o contrário resiste ao agente, privando a potência do ato ao qual o agente tende a reduzir a matéria; assim o fogo tende a reduzir a água a um ato semelhante a ele, mas é impedido pela forma e pelas disposições contrárias pelas quais a potência é como que ligada para que se não reduza ao ato. E quanto mais ligada estiver a potência, tanto maior virtude se requer no agente para reduzir a matéria ao ato. Por onde, muito maior virtude se requer no agente se não preexistir nenhuma potência. E assim é claro que muito maior virtude é fazer alguma coisa do nada do que do contrário.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A virtude de quem faz não se considera somente na substância da coisa feita, mas também no modo de fazer; assim, o maior calor não somente aquece mais senão ainda mais rapidamente. Embora, pois, causar um efeito finito não demonstre poder infinito, todavia causá-lo do nada demonstra tal poder, o que resulta claro do já dito. Se pois, tanto maior virtude se requer no agente quanto mais remota do ato estiver a potência, necessário é que a virtude de um agente, nenhuma potência sendo pressuposta, como é o agente infinito, seja infinita; porque nenhuma proporção entre uma potência e outra, que pressupõe a virtude de um agente natural, é como a proporção entre o não-ser e o ser. E como nenhuma criatura tem pura e simplesmente um poder infinito, nem um ser infinito, conforme já antes se provou, resulta que nenhuma criatura pode criar.

Art. 6 – Se criar é próprio de uma das Pessoas.

(II Sent., prol.; De Pot., q. 9, a. 5. ad 20).

O sexto discute-se assim. – Parece que criar é próprio de uma das Pessoas.

1. – Pois, o anterior é causa do posterior, e o perfeito, do imperfeito. Ora, a processão da divina Pessoa é anterior à da criatura e mais perfeita; porque a divina Pessoa procede por semelhança perfeita do seu princípio, ao passo que a criatura procede por semelhança imperfeita. Logo, as processões das divinas Pessoas são a causa da processão das coisas. E assim, criar é própria da pessoa.

2. Demais. – As Pessoas divinas não se distinguem entre si senão pelas suas processões e relações. Portanto, o que é diferentemente atribuído às divinas Pessoas convém-lhes segundo as processões e relações delas. Ora, a causalidade das criaturas lhes é diversamente atribuída; pois, no Símbolo da fé (Niceno) atribui-se ao Pai o ser Criador de todas as coisas visíveis e invisíveis; ao Filho, porém, que por ele todas as coisas foram feitas; e por fim ao Espírito santo, que é o Senhor e o vivificador. Logo, a causalidade das criaturas convém às Pessoas segundo processões e relações.

3. Demais. – Se se disser que a causalidade da criatura é considerada segundo algum atributo essencial apropriado a uma das Pessoas, isso não parece suficiente. Porque qualquer efeito divino é causado por qualquer atributo essencial, a saber, o poder, a bondade e a sapiência e, assim, não pertence mais a um que a outro. Logo, um determinado modo de causalidade não deve ser atribuído a uma Pessoa antes que a outra, salvo se se distinguirem as Pessoas, na criação, segundo relações e processões.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio que todas as causalidades são comuns a toda a divindade.

SOLUÇÃO. – Criar é propriamente causar ou produzir o ser das coisas. Ora, como todo agente age conforme a natureza que tem, o princípio da ação podemos considerá-la pelo efeito da mesma; assim, é o fogo que gera o fogo. Portanto, criar convém a Deus segundo o seu ser, que é a sua essência, a qual é comum às três Pessoas. Por onde, criar não é próprio a uma qualquer das Pessoas, mas comum à toda a Trindade.

Contudo, as divinas Pessoas, segundo a natureza da processão delas, exercem a causalidade em relação à criação das coisas. Pois, como já se demonstrou antes, quando se tratou da ciência e da vontade de Deus, Deus é a causa das coisas pelo intelecto e pela vontade, assim como o artífice é causa das coisas artificiais. Mas este opera pelo verbo concebido no intelecto e pelo amor da vontade referido a algum objeto. Por onde, Deus Padre fez a criatura pelo seu Verbo que é o Filho; e pelo seu Amor, que é o Espírito santo. E, deste modo, as processões das Pessoas são as razões da produção das criaturas, enquanto incluem os atributos essenciais, que são a ciência e a vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As processões das divinas Pessoas são a causa da criação, conforme foi dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a natureza divina, embora comum às três Pessoas, convém-lhes contudo numa certa ordem, enquanto o Filho recebe a natureza divina do Pai, e o Espírito Santo, de ambos; assim também, a virtude de criar, embora comum às três pessoas, convém-lhes contudo numa certa ordem, pois o Filho a tem do Pai, e o Espírito Santo, de ambos. Por onde, o ser Criador se atribui ao Pai como a quem não recebe de outrem a virtude de criar. Do Filho porém se diz – Todas as coisas foram feitas por ele, – enquanto tem a mesma virtude, mas recebida de outrem; pois a preposição pordenota de ordinário a causa média ou o princípio proveniente de outro princípio. Mas ao Espírito Santo, que recebe de ambos a mesma virtude, atribui-se-lhe, que, dominando, governe e vivifique as coisas criadas pelo Pai por meio do Filho. – E também pode a razão comum desta atribuição ser deduzida da apropriação dos atributos essenciais. Pois, como já antes se disse, ao Pai é atribuído e apropriado o poder, que se manifesta maximamente na criação; e por isso lhe é atribuído o ser Criador. Ao Filho, porém, apropria-se a sabedoria, em virtude da qual o agente opera pelo intelecto; e por isso se diz do Filho: Todas as coisas foram feitas por ele. Ao passo que ao Espírito Santo se apropria a bondade, à qual pertence o governo, que conduz as coisas aos devidos fins, e a vivificação, porque a vida consiste num movimento interior, e o primeiro movente é o fim e a bondade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora qualquer efeito de Deus proceda de qualquer dos atributos, contudo cada efeito se reduz ao atributo com o qual tem conveniência, segundo a razão própria; assim a ordenação das coisas, com a sabedoria; e a justificação do ímpio, com a misericórdia e a bondade que se difunde com superabundância. Porém a criação, produção da própria substância da coisa, reduz-se ao poder.

Art. 7 – Se necessariamente se encontra nas criaturas o vestígio da Trindade.

(Infra, q. 93, a. 6; I Sent., disto III, q. 2, a. 2; IV Cont. Gent., cap. XXVI: De Pot., q. 9, a. 9).

O sétimo discute-se assim. – Parece não se encontrar necessariamente nas criaturas o vestígio da Trindade.

1. – Qualquer ser pode se investigar pelos seus vestígios. Ora, a Trindade das Pessoas não pode ser investigada partindo das criaturas, como já antes se disse. Logo, vestígios da Trindade não há nas criaturas.

2. Demais. – Tudo o que há na criatura é criado. Se, pois, o vestígio da Trindade se encontra nas criaturas, por alguma das propriedades destas, é forçoso haja também em cada uma delas o vestígio da Trindade; e assim ao infinito.

3. Demais. – Um efeito não representa senão a sua causa. Ora, a causalidade das criaturas pertence à natureza comum, mas não às relações pelas quais as Pessoas se distinguem e enumeram. Logo, na criatura não se encontra o vestígio da Trindade, mas somente da unidade de essência.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o vestígio da Trindade aparece nas criaturas.

SOLUÇÃO. – Todo efeito representa de certa maneira a sua causa, mas de diversos modos. Pois, tal efeito representa somente a causalidade e não a forma da causa; assim, o fumo representa o fogo. E tal representação se chama representação do vestígio; pois, o vestígio indica o passar de algum transeunte, não porém qual este seja. Mas tal outro efeito representa a causa quanto à semelhança da forma dela; assim o fogo gerado representa o fogo gerador e a estátua de Mercúrio, Mercúrio. E esta é a representação da imagem. Ora, as processões das divinas Pessoas se consideram relativamente aos atos do intelecto e da vontade, como já se disse. Pois, o Filho procede como Verbo do intelecto e o Espírito Santo, como Amor da vontade. Por onde, nas criaturas racionais, em que há intelecto e vontade, encontra-se a representação da Trindade, a modo de imagem, enquanto nelas se encontram o verbo concebido e o amor procedente. Porém em todas as criaturas se encontra a representação da Trindade a modo de vestígio, enquanto que em qualquer delas se encontram certos aspectos que de necessidade se hão de reduzir às divinas Pessoas como à causa. Pois, qualquer criatura subsiste no seu ser, tem uma forma pela qual está numa determinada espécie, e se ordena a algum outro ser. Portanto, enquanto é uma certa substância criada, representa a causa e o princípio e demonstra, assim, a pessoa do Pai, que é princípio sem princípio. Enquanto porém tem uma certa forma e espécie, representa o Verbo, porque a forma do artificado provém da concepção do artífice. E, por fim, enquanto ordenada, representa o Espírito Santo, que é Amor; porquanto a ordem do efeito para outra coisa, provém da vontade do criador. E por isso diz Agostinho, que o vestígio da Trindade se encontra em cada criatura, enquanto é alguma coisa determinada, é formada por alguma espécie e tem uma certa ordem. E a isto se reduzem aqueles três aspectos – número, peso e medida – de que fala a Escritura (Sb 9); pois a medida se refere à substância da coisa limitada pelos seus princípios; o número, à espécie; o peso, à ordem. E ainda a estes três aspectos se reduzem outros três de que fala Agostinho: o modo, a espécie e a ordem. Assim como o de que fala alhures: o que consta, o que é discernido e o que é congruente: pois alguma coisa subsiste, pela sua substância; é discernida, pela forma, é congruente, pela ordem. Sendo que a isto facilmente pode ser reduzido tudo o que de semelhante for dito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A representação do vestígio funda-se nas coisas apropriadas; desse modo se pode chegar, pelas criaturas, à Trindade das divinas pessoas, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A criatura é um ser propriamente subsistente, na qual se encontram os três aspectos referidos; nem é necessário que em cada uma das propriedades da criatura se encontrem os três aspectos; mas, na medida deles é que o vestígio se atribui à coisa subsistente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também as processões das Pessoas são causa e razão da criação, de certo modo, como se disse.

Art. 8 – Se há criação nas obras da natureza e da arte.

(II Sent., dist. I. q. 1, a. 3, ad 5; a. 4, ad 4; De Pot., q. 3, a. 8; VII Metaphys., Lect. VII).

O oitavo discute-se assim. – Parece haver criação nas obras da natureza e da arte.

1. – Pois, em qualquer obra da natureza e da arte se produz alguma forma. Ora, esta não é produzida de alguma coisa, porque, por sua parte, não tem matéria. Logo, é produzida do nada. Assim que, em qualquer operação da natureza e da arte há criação.

2. Demais. – O efeito não é mais poderoso que a causa. Ora, nas coisas naturais só se encontra, como agente, a forma accidental, que é forma ativa ou passiva. Logo, por operação da natureza, não se produz nenhuma forma substancial. Resta, portanto, que o seja por criação.

3. Demais. – A natureza faz o semelhante a si. Ora, encontram-se certos seres gerados, em a natureza, que não o são por algo de semelhante a eles, como é claro nos animais gerados por putrefação. Logo, a forma deles não provém da natureza, mas existe por criação. E idêntica é a razão em casos similares.

4. Demais. – O que não é criado não é criatura. Se, pois nos seres da natureza não há criação, segue-se que não são criaturas; o que é herético.

Mas, *em contrário*, Agostinho distingue a obra da propagação, que é obra da natureza, da de criação.

SOLUÇÃO. – A dúvida presente é suscitada por causa das formas. Sobre as quais alguns, admitindo-as como latentes, ensinaram que não começam por ação da natureza, mas que já existiam anteriormente na matéria. E estes assim ensinaram por ignorância do que seja a matéria, não sabendo distinguir entre a potência e o ato. Pois, por preexistirem as formas potencialmente na matéria, admitiram-nas como absolutamente preexistentes. Outros, porém, ensinaram que as formas são produzidas ou causadas por um agente separado, a modo de criação; e, segundo estes, há criação em qualquer operação da natureza. Mas assim o ensinaram por ignorarem o que seja a forma. Pois, não consideravam que a forma natural do corpo não é subsistente, mas é o meio pelo qual alguma coisa existe. Assim, pois, que, como o ser feito e o ser criado convenham propriamente só ao ser subsistente, como já se disse, não é próprio das formas o serem feitas nem criadas, mas o serem concriadas. O que, porém, se faz por um agente natural é composto, porque é feito da matéria. Por onde, nas obras da natureza, não há criação, mas algo se pressupõe à operação da natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As formas começam a existir em ato quando os compostos estão feitos; não que elas sejam feitas por si, mas somente por acidente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As qualidades ativas em a natureza agem em virtude das formas substanciais. Por onde, o agente natural não somente produz um semelhante a si pela qualidade, mas pela espécie.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Para a geração dos animais imperfeitos basta o agente universal, que é a virtude celeste, à qual eles se assemelham, não pela espécie, mas por certa analogia; nem vale dizer que as formas deles são criadas por um agente separado. Porém para a geração dos animais perfeitos não basta o agente universal, mas se requer um agente próprio, que é um gerador unívoco.

RESPOSTA À QUARTA. – A operação da natureza pressupõe princípios criados; assim que, as coisas feitas pela natureza se chamam criaturas.

Questão 46: Do princípio da duração das coisas criadas.

Conseqüentemente devemos considerar o princípio da duração das coisas criadas. E sobre este assunto, três questões se discute:

Art. 1 – Se a universalidade das criaturas, designada atualmente pela denominação de mundo, começou ou existiu abeterno.

(II Sent .. dist. I, q. 1, a. 5; II Cont. Gent., cap. XXXI; seqq.; De Pot., q. 3, a. 17; Quodl., III, q. 14, a. 2; Compend. Theol., cap. XCVIII; VIII Phys., Lect. II; I De coel. et mund., 1ect. VI, XXIX; XII Metaphys., lect. V).

O primeiro discute-se assim. – Parece que a universalidade das criaturas, atualmente designada pela denominação de mundo, não começou, mas existe abeterno.

1. – Tudo o que começou a existir foi, antes, possível; do contrário seria impossível o existir. Ora, o ser possível é a matéria, potencial em relação ao ser que existe pela forma, e ao não-ser que é privação. Se pois o mundo começou a existir, antes foi matéria. Mas não pode ser matéria sem forma. Ora, a matéria do mundo com a forma é o mundo. Logo, o mundo existiu antes de começar a existir, o que é impossível.

2. Demais. – O que tem a virtude de existir sempre não pode ora ser e ora não ser, porque uma coisa perdura no ser enquanto a virtude dela o permite. Mas todo incorruptível tem a virtude de existir sempre, pois esta não se limita a um determinado tempo de duração. Logo, nenhum incorruptível pode ora ser e ora não ser. Mas tudo o que começa a existir, ora é e ora não é. Por onde, nenhum incorruptível começa a existir. Há porém muito seres incorruptíveis no mundo, como os corpos celestes, e todas as substâncias intelectuais. Logo, o mundo, não começou a existir.

3. Demais. – Nada do que é ingênito começou a existir. Mas o Filósofo diz que a matéria e o céu são ingênitos. Logo, a universalidade das coisas não começou a existir.

4. Demais. – Vácuo é onde não há, mas pode haver corpo. Ora, se o mundo começou a existir, onde agora está o corpo do mundo antes não havia corpo nenhum, embora pudesse havê-lo; pois, do contrário, agora aí não estaria. Logo, antes do mundo, havia o vácuo, o que é impossível.

5. Demais. – O começar de novo a ser movido é em virtude do princípio que o motor ou o móvel tem atualmente em estado que antes não tinha; pois por isso um ser é movido. Por onde, antes de qualquer movimento de novo incipiente, houve outro e, logo, o movimento sempre existiu. E portanto também o móvel, pois o movimento não existe senão no móvel.

6. Demais. – Todo movente ou é natural ou voluntário. Ora, nenhum começa a mover sem que preexista algum movimento, pois a natureza sempre opera do mesmo modo. Por onde, sem que preceda alguma mutação em a natureza do movente ou no móvel, não começa a existir, pelo movente natural, um movimento que antes não existia. Mas, a vontade, sem imutação própria pode retardar em fazer o que propõe. Ora, tal não se dá senão em virtude de alguma imutação imaginada pelo menos, relativamente ao tempo. Assim, quem quer fazer uma casa amanhã e não hoje, espera exista amanhã, o que hoje não existe; e, ao menos, espera que dia de hoje passe e o de amanhã chegue; ora, isto não vai sem mudança, pois o tempo é o número do movimento. Conclui-se portanto que, antes de qualquer movimento incipiente de novo, existiu outro. E assim conclui-se o mesmo que antes.

7. Demais. – Tudo o que está sempre no seu princípio e sempre no seu fim não pode começar nem acabar; pois, o que começa não está no fim, e o que acaba não está no princípio. Ora, o tempo sempre está no seu princípio e no seu fim, pois não existe do tempo senão o momento presente, fim do pretérito e princípio do futuro. Logo, o tempo não pode começar nem acabar. E, por consequência, nem o movimento, do qual o tempo é o número.

8. Demais. – Deus é anterior ao mundo, ou por natureza somente ou também por duração. Se só por natureza, então, sendo Ele abeterno, também o mundo o é. Se porém é anterior pela duração, como o anterior e o posterior na duração constituem o tempo, então antes do mundo existia o tempo, o que é impossível.

9. Demais. – Posta a causa suficiente, posto fica o efeito; pois a causa à qual se não segue o efeito é imperfeita e necessita de outra que o faça seguir-se. Ora, Deus é a causa suficiente do mundo: final, em razão da sua bondade; exemplar, em razão da sua sabedoria; e efetiva, em razão do seu poder, como resulta do que já antes se viu. Como, porém, Deus é abeterno, também o mundo o é.

10. Demais. – De quem a ação é eterna também o efeito o é. Ora, a ação de Deus é a sua substância eterna. Logo, também o mundo é eterno.

Mas, *em contrário*, a Escritura: (Jo 17, 5) Pai, glorificai-me a mim em ti mesmo, com aquela glória que eu tive em ti antes que houvesse mundo, e (Pr 8, 22): O Senhor me possui no princípio de seus caminhos, desde o princípio, antes que criasse coisa alguma.

SOLUÇÃO. – Nada existe abeterno, exceto Deus; o que não é impossível de se provar. Pois, já se demonstrou antes que a vontade de Deus é a causa das coisas. Portanto, existem necessariamente as coisas que Deus quiser necessariamente, porque a necessidade do efeito depende da necessidade da causa, como diz Aristóteles. Ora, já antes se demonstrou que, falando em absoluto, Deus não quer necessariamente senão a si mesmo. Logo, não é necessário Deus querer que o mundo sempre existisse; mas o mundo existe enquanto Deus assim o quiser, porque a existência do mundo depende da vontade de Deus como da sua causa. Logo, não é necessário que o mundo tenha existido sempre; e isso não pode ser provado por demonstração.

Nem as razões que para isso apresenta Aristóteles são demonstrativas pura e simplesmente, mas só de certo modo, isto é, para contraditar as razões dos antigos que ensinavam que o mundo começou; mas segundo certos modos na verdade impossíveis. O que se verá por uma tríplice consideração. – Primeira, porque tanto na Física como tratado Do céu, rejeita certas opiniões, como as de Anaxágoras, Empédocles e Platão, contra as quais apresenta razões contraditórias. – Segunda, porque, sempre que trata desta matéria, traz os testemunhos dos antigos; o que não é próprio de quem demonstra, mas de quem persuade com probabilidade. – Terceira, porque expressamente diz haver certos problemas dialéticos dos quais não temos as razões; como – se o mundo é eterno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O mundo, antes de existir, foi possível, não por certo pela matéria, potência passiva, mas pela potência ativa, Deus. E também no sentido em que se diz que alguma coisa é absolutamente possível, mas não por alguma potência, senão pela só natureza dos termos, que não se repugnam entre si; sentido em que o possível se opõe ao impossível, como é claro pelo Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que tem a virtude de existir sempre, desde que a tem, não pode ora existir e ora não existir; mas, antes que a tivesse, não existia. Por onde, a razão apresentada por

Aristóteles não conclui pura e simplesmente que os seres incorruptíveis não começaram a existir; mas que não começaram a existir, ao modo natural pelo qual o começam os seres geráveis e corruptíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aristóteles na Física, prova que a matéria é ingênita porque não tem um sujeito do qual ela seja; no tratado Do Céu, porém, que o céu é ingênito porque não é gerado de nenhum contrário. Por onde, é claro que de nenhum modo se conclui senão que a matéria e o céu não começaram por geração, como alguns ensinavam, sobretudo do céu. Nós, porém, dizemos que a matéria e o céu vieram ao ser pela criação, como resulta claro do que já foi dito.

RESPOSTA À QUARTA. – Para a noção do vácuo não basta defini-lo como aquilo no que nada está; mas se requer que ele seja um espaço capaz de conter um corpo e no qual não haja nenhum corpo, como é claro por Aristóteles. Nós, porém, dizemos que não houve lugar nem espaço antes do mundo.

RESPOSTA À QUINTA. – O motor primeiro existiu sempre do mesmo modo; não assim, porém, o primeiro móvel que, tendo começado a existir, antes não existia. Contudo não começou a existir por mutação, senão por criação, que não é mutação, como já antes se disse. Por onde, é claro que a razão dada por Aristóteles procede contra os que admitiam os móveis eternos, mas o movimento não-eterno, como se vê pelas opiniões de Anaxágoras e Empédocles. Nós, porém, ensinamos que, desde que os móveis começaram, o movimento sempre existiu.

RESPOSTA À SEXTA. – O agente primeiro é um agente voluntário; e embora tivesse a vontade eterna de produzir algum efeito, contudo não o produziu eterno. E nem é necessário pressupor-se qualquer mutação, mesmo por imaginação de tempo. Pois, um é o modo de se entender o agente particular, que pressupõe alguma coisa para causar outra; e outro o de se entender o agente universal, que produz o todo. Assim, o agente particular produz a forma e pressupõe a matéria; e por isso importa que produza uma forma proporcionada à matéria devida. Por onde, e racionalmente, nele se leva em conta o produzir a forma em tal matéria e não em tal outra, pela diferença que vai de matéria a matéria. Não é, porém, racional a Deus, que simultaneamente produza a forma e a matéria; mas o é dele pensar-se que produz a natureza congruente com a forma e com o fim. Porém o agente particular pressupõe o tempo, como pressupõe a matéria. Por onde, e racionalmente, nele se leva em conta ao agir num tempo posterior e não no anterior, por imaginação de suceder o tempo ao tempo. Mas do agente universal, que produz o ser e o tempo, não se pode pensar que atue agora e não antes, por imaginação de um tempo depois de outro, como se o tempo se lhe propusesse à ação; e deve-se pensar que deu ao seu efeito, quanto e quando quis, o tempo, conforme julgava conveniente para demonstrar o seu poder. Assim, o mundo leva mais manifestamente ao conhecimento do divino criador, não tendo existido sempre, do que sempre tendo existido; pois se é manifesto, do que não existiu sempre, que tem causa, não o é do que sempre existiu.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Como diz Aristóteles, a anterioridade e a posterioridade existem no tempo do mesmo modo que no movimento. Por onde, princípio e fim devem ter, no tempo, a mesma aceção que têm no movimento. Suposta porém a eternidade do movimento, é necessário que qualquer momento, em relação ao movimento, seja deste princípio e termo; o que se não dará se o movimento começou. E a mesma é a noção do momento do tempo. Assim, é claro que a objeção, instando quanto ao momento, como sendo sempre o princípio e o fim do tempo, pressupõe a eternidade do tempo. Por isso Aristóteles apresenta essa objeção contra os que, admitindo a eternidade do tempo, negavam a do movimento.

RESPOSTA À OITAVA. – Deus é anterior ao mundo pela duração. Anterior, porém, não designa a anterioridade do tempo, mas a da eternidade. – Ou, ainda, designa a eternidade do tempo imaginado e

não realmente existente; assim como quando se diz “acima do céu nada há”, acima designa um lugar imaginário somente, segundo o que, é possível imaginarem-se outras dimensões acrescentadas às do corpo celeste.

RESPOSTA À NONA. – Assim como o efeito resulta da causa agente natural, ao modo da forma desta; assim resulta do agente voluntário segundo a forma por este preconcebida e definida, como já antes se viu. Embora, pois, Deus seja abeterno a causa suficiente do mundo, deve-se, contudo, admitir o mundo produzido por ele enquanto isso estava na predefinição da sua vontade; isto é, tendo o ser depois de não o ter tido, para que mais manifestamente declare o seu autor.

RESPOSTA À DÉCIMA. – Posta a ação segue-se o efeito, segundo a exigência da forma, que é princípio da ação. Mas nos agentes voluntários, o que é concebido e predefinido é tomado como a forma, que é princípio da ação. Logo, da ação eterna de Deus não resulta um efeito eterno, mas o efeito que Deus quiser, como, p. ex., existir depois de não ter existido.

Art. 2 – Se é artigo de Fé ou conclusão demonstrável que o mundo começou.

(II Sent., dist. I, q. 1. art. 5; II Cont. Gent., cap. XXXVIII; De Pot., q. 3, a. 14; Quodl., XII, q. 6, a. 1; Opusc. XXVII, De AEternitate Mundi).

O segundo discute-se assim. – Parece não ser artigo de fé – que o mundo começou – mas conclusão demonstrável.

1. – Pois tudo o que é feito tem o princípio da sua duração. Ora, pode-se provar demonstrativamente que Deus é a causa efetiva do mundo; e, mesmo, assim o admitiram os filósofos mais prováveis. Logo, pode-se provar demonstrativamente que o mundo começou.

2. Demais. – Se é necessário admitir-se o mundo como feito por Deus, ou o foi do nada ou de alguma coisa. Ora, não de alguma coisa, porque então a matéria do mundo lhe seria anterior; contra o que, procedem as razões de Aristóteles ensinando que o céu é ingênito. Logo, é necessário admitir-se o mundo como feito do nada, e, assim, tendo o ser depois do não-ser e, portanto, como tendo começado.

3. Demais. – Tudo o que opera pelo intelecto opera começando de um certo princípio, como é claro por todas as coisas artificiais. Ora, Deus é agente pelo intelecto. Logo, opera começando de um certo princípio. E portanto o mundo, que é seu efeito, nem sempre existiu.

4. Demais. – É manifesto que certas artes e a habitação das regiões começaram em determinados tempos. Ora, isto não se daria se o mundo sempre tivesse existido. Logo, é manifesto que ele nem sempre existiu.

5. Demais. – É certo que nada pode se equiparar a Deus. Mas, se o mundo sempre existiu equipara-se a Deus pela duração. Logo, é certo que ele nem sempre existiu.

6. Demais. – Se o mundo sempre existiu, dias infinitos precederam um determinado dia. Ora, não se pode percorrer o infinito. Logo, nunca se teria chegado a esse determinado dia, o que é manifestamente falso.

7. Demais. – Se o mundo é eterno também a geração o é. Logo, um homem foi gerado por outro, ao infinito. Ora, o pai é a causa eficiente do filho, como diz Aristóteles. Logo, nas causas eficientes, pode-se proceder até ao infinito, o que é refutado pelo mesmo filósofo.

8. Demais. – Se o mundo e a geração sempre existiram, infinitos homens já existiram. Ora, a alma do homem é imortal. Logo, existiriam atualmente infinitas almas humanas, o que é impossível. Por onde e necessariamente, pode-se saber, e sem que o seja somente pela fé, que o mundo começou.

Mas, *em contrário*. – Os artigos da fé não se podem provar demonstrativamente, porque a fé se refere ao que se não vê, como diz a Escritura (Heb 11). Mas que Deus é o Criador do mundo, de modo que este tenha começado, é artigo de fé; pois dizemos – Creio em um só Deus etc.; e, demais, Gregório escreve que Moisés profetou do passado, dizendo – No princípio criou Deus o céu e a terra – por onde exprimiu a novidade do mundo. Logo, o começo do mundo só se conhece pela revelação. E logo, não pode ser provado demonstrativamente.

SOLUÇÃO. – Que o mundo não existiu sempre só se sabe pela fé e não pode ser demonstrativamente provado, como já antes se disse do mistério da Trindade. E a razão disto é que não se pode dar uma demonstração de que o mundo começou, tirada do próprio mundo. Pois o princípio da demonstração é aquilo que a coisa é. Ora, cada ser, segundo a natureza da sua espécie, faz abstração do lugar e do tempo, por isso, se diz que os universais existem em toda parte e sempre. Por onde, não se pode demonstrar que o homem, o céu ou a pedra não existissem sempre. Semelhantemente, também a demonstração não pode ser tirada do agente voluntário. Pois, a vontade de Deus não pode ser investigada pela razão, senão no tocante às coisas que, em absoluto, são necessariamente queridas por Ele, como já se disse. Pode, porém, a vontade divina ser manifestada ao homem pela revelação, na qual se apóia a fé. Por onde, pode-se acreditar que o mundo começou, não porém demonstrá-lo nem o saber pela ciência. E é útil atentemos nisto, não vá alguém, presumindo demonstrar o que é de fé, apresentar razões não necessárias, matéria de irrisão aos infiéis, que ficariam pensando que nós cremos, por tais razões, nas coisas de fé.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Agostinho, dupla é a opinião dos filósofos que ensinaram a eternidade do mundo. Pois admitiam que a substância do mundo não provém de Deus; e destes o erro é intolerável e, portanto, por si mesmo refutado. Outros admitiam o mundo eterno, mas diziam que foi feito por Deus. Pois não querem tenha o mundo início no tempo, mas início na sua criação; assim que, de um modo apenas inteligível, ele sempre seja feito. E, como diz o mesmo autor, encontraram um meio para explicarem o seu pensamento. Pois assim como, dizem, um pé calcando desde toda a eternidade na poeira, sempre estaria por baixo o vestígio, que ninguém duvidaria ter sido causado pelo pé; assim também o mundo sempre existiu, se sempre existiu quem o fez. Mas para o entendermos devemos considerar que a causa eficiente, que age por movimento, necessariamente precede no tempo o seu efeito, pois este existe no termo da ação e é necessário seja todo agente princípio da ação. Se a ação, porém, for instantânea e não sucessiva, não é necessário a causa eficiente seja anterior ao que é feito, como é patente na iluminação. Por onde dizem que, de ser Deus a causa ativa do mundo não se segue necessariamente seja anterior ao mundo na duração, porque a criação que produziu o mundo não é uma mutação sucessiva, como já antes se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os que admitem o mundo eterno dizem que ele foi feito, por Deus, do nada; não que tenha sido feito depois do nada, no sentido em que entendemos o vocábulo criação; mas porque não foi feito de alguma coisa. Assim, alguns deles não recusam o nome de criação, como se vê claramente em Avicena.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa é a objeção de Anaxágoras, que apresenta Aristóteles. Mas não conclui com necessidade senão quanto ao intelecto que, deliberando, investiga o que deva ser feito; o que é semelhante ao movimento. Ora, tal é o intelecto humano, mas não o divino, como já antes se viu.

RESPOSTA À QUARTA. – Os que admitem a eternidade do mundo admitem que uma região infinitas vezes se mudou de inabitável para habitável, e vice-versa. E semelhantemente, que as artes, por diversas corrupções e acidentes, infinitas vezes foram inventadas e de novo corrompidas. Donde vem o dizer Aristóteles que é ridículo concluir de tais mutações particulares, a novidade total do mundo.

RESPOSTA À QUINTA. – Mesmo que o mundo sempre tenha existido, nem por isso se equipararia à Deus na sua eternidade, como diz Boécio; porque o ser divino é o ser totalmente simultâneo, sem sucessão, o que se não dá com o mundo.

RESPOSTA À SEXTA. – Um percurso sempre se entende de termo a termo. Ora, sejam quantos forem os dias passados que se quisessem, daí até o dia atual é finito o número dos dias e puderam ser percorridos. Porém a objeção procederia se, postos os extremos, os meios fossem infinitos.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Nas causas eficientes em si mesmas é impossível proceder até ao infinito, como, p. ex., se as causas requeridas para um efeito se multiplicassem ao infinito; assim, se, uma pedra fosse movida por um bastão e este pela mão, e isto ao infinito. Mas não se reputa por impossível o poder proceder-se até ao infinito, por acidente, nas causas agentes; de modo que, por exemplo, todas as causas, multiplicadas ao infinito se ordenem a uma só causa, sendo porém a multiplicação delas accidental. Assim, se um artífice usa de muitos martelos, por acidente, porque um se quebra após outro, resulta por consequência que tal martelo entra em ação depois de tal outro. E semelhantemente sucede a tal homem, capaz de gerar, o ser gerado por outro, pois gera enquanto homem e não enquanto filho de outro homem. Por onde, todos os homens, que geram, têm o mesmo grau, nas causas eficientes a saber, o grau de gerador particular. E, portanto, não é impossível que o homem seja gerado pelo homem, ao infinito. Mas sê-lo-ia, se a geração de tal homem dependesse de tal outro e do corpo elementar e do sol e assim ao infinito.

RESPOSTA À OITAVA. – Os que admitem a eternidade do mundo fogem, de muitas maneiras, a esta objeção. Assim, uns não reputam por impossível existirem infinitas almas em ato, como se vê em Algazel, por se tratar, dizem, de um infinito por acidente. Mas isto já foi refutado antes. Outros, porém, afirmam que a alma se corrompe com o corpo. Outros, ainda, que, de todas as almas só remanesce uma. Outros, por fim, como se refere Agostinho, admitiam que haja um circuito de almas, por isto que as almas separadas dos corpos, após um determinado currículo temporal, de novo voltam a eles. E de todas estas opiniões vamos tratar nos artigos seguintes. Devemos todavia considerar que a objeção supra é particular; por ela poderia dizer alguém que o mundo foi eterno, ou, pelo menos, alguma criatura, como o anjo; mas não o homem. Nós porém indagamos universalmente, se alguma criatura existe abeterno.

Art. 3 – Se a criação das coisas teve um princípio temporal.

(II Sent., dist. 1, q. 1, a. 6).

O terceiro discute-se assim. – Parece que a criação das coisas não teve um princípio temporal.

1. – Pois, o que não está no tempo não está em algum tempo. Ora, a criação das coisas não foi no tempo; porque, por ela, a substância é produzida quanto ao ser, e o tempo não mede a substância das coisas, sobretudo das incorpóreas. Logo, a criação não teve um princípio temporal.

2. Demais. – O Filósofo prova que tudo o que está vindo a ser esteve vindo a ser, e, assim, todo vir à ser implica anterioridade e posterioridade. Ora, o princípio do tempo, sendo indivisível, não tem anterior e posterior. Logo, como o ser criado é de certo modo vir à ser, parece que as coisas não tiveram um princípio temporal.

3. Demais. – Também o próprio tempo foi criado. Ora, o tempo, sendo divisível, não pode ter um princípio temporal, pois o princípio do tempo é indivisível. Logo, a criação das coisas não teve um princípio temporal.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Gn 1, 1): No princípio criou Deus o céu e a terra.

SOLUÇÃO. – As palavras da Escritura – No princípio criou Deus o céu e a terra – são construídas de tríplice maneira, para excluir três erros. – Pois, alguns ensinaram que o mundo sempre existiu e o tempo não teve princípio. E para excluir esse erro se constrói – No princípio – isto é, do tempo. – Outros, porém, ensinaram serem dois os princípios da criação: um, dos bens; outro, dos males. E, para excluir este se constrói: No princípio, isto é, no Filho. Pois assim como o princípio efetivo é apropriado ao Pai, por causa do seu poder; assim, o princípio exemplar o é ao Filho, por causa da sua sabedoria. De modo que o dito da Escritura (Sl 103, 24), Todas as coisas fizeste com sabedoria, se entenda no sentido que Deus fez tudo no Princípio, isto é, no Filho, segundo as palavras do Apóstolo (Cl 1, 16): Nele, isto é, no Filho, foram criadas todas as coisas. – Outros, por fim, disseram que os seres corpóreos foram criados por Deus, mediante as criaturas espirituais. E, para excluir este erro constrói-se: No princípio criou Deus o céu e a terra, isto é, antes de todas as coisas. Pois quatro seres se admitem como simultaneamente criados, a saber: o céu empíreo, a matéria corpórea chamada terra, o tempo e a natureza angélica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não se diz que as coisas foram criadas num princípio temporal, como se o princípio do tempo fosse a medida da criação; mas que, simultaneamente com o tempo, foram criados o céu e a terra.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa expressão do Filósofo se entende do vir a ser por movimento ou que é termo deste. Porque, como é forçoso admitir, em qualquer movimento, uma posição de anterioridade e outra de posterioridade, antes de qualquer movimento imaginado, isto é enquanto alguma coisa é movida e vem a ser – deve-se admitir um anterior e também algo que virá depois. Pois o princípio ou o termo do movimento, não é movimento em ato, como já antes se disse. Por onde, alguma coisa é criada, que anteriormente não o era.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada vem a ser senão segundo o que é. Ora, da essência do tempo é o momento; por onde, não pode ele vir a ser senão segundo algum momento; não que no tempo o momento seja primariamente tempo, mas que, por ele, começa o tempo.

Questão 47: Da distinção das coisas em comum.

Depois da produção do ser das criaturas, deve-se considerar a distinção das coisas. E esta consideração será tripartida. Pois, primeiro, consideraremos a distinção das coisas em comum. Segundo, a distinção do bem e do mal. Terceiro, a distinção da criatura espiritual e da corporal.

Sobre o primeiro ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se a multidão e a distinção das coisas vêm de Deus.

(II Cont. Gent., cap. XXXIX usque XLV inclus.: III, cap. XCVII; De Pot., q. 3, a. 1, ad 9; art. 16; Compend. Theol., cap. LXXI, LXXII, CII, XII Metaphys., lect. II: De Causis, lect. XXIV).

O primeiro discute-se assim. – Parece que a multidão e a distinção das coisas não vêm de Deus.

1. – É natural à unidade produzir a unidade. Ora, Deus é maximamente um, como resulta do já provado. Logo, não produz senão um efeito.

2. Demais. – O exemplado assemelha-se ao seu exemplar. Ora, Deus é a causa exemplar do seu efeito, como já antes se disse. Logo, Deus, sendo único, também um só é o seu efeito e não vários.

3. Demais. – O que depende do fim ao fim se proporciona. Ora, o fim da criatura é só um, a saber, a divina bondade, como antes se demonstrou. Logo, o efeito de Deus não é mais de um.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Gn 1) que Deus separou a luz das trevas edividiu as águas das águas. Logo, a distinção e a multidão das coisas vêm de Deus.

SOLUÇÃO. – Vários pensaram diversamente sobre a causa da distinção das coisas.

Assim, alguns atribuíram-na à matéria só, ou de simultaneidade com um agente. À matéria só, como Demócrito e todos os antigos físicos, que só admitiam a causa material; e, de acordo com estes, a distinção das coisas provém do acaso, pelo movimento da matéria. Porém à matéria simultaneamente com um agente atribuiu Anaxágoras a multidão das coisas, ensinando que o intelecto distingue as coisas, separando o que estava de mistura com a matéria. Mas esta opinião não pode se manter, por duas razões. Primeira, é que já antes se demonstrou ter sido também a própria matéria criada por Deus. Por onde, é necessário reduzir a uma causa mais alta a distinção que, por algum modo pertence à matéria. Segunda, que a matéria existe por causa da forma e não inversamente. Ora, as coisas se distinguem pelas formas próprias. Logo, não é a matéria que lhes dá a distinção, mas antes e inversamente, na matéria criada há deformidade para se acomodar às diversas formas.

Outros porém atribuíram a distinção das coisas aos agentes segundos, como Avicena ensinando que Deus, inteligendo-se, produziu a inteligência primeira, na qual, não sendo a essência idêntica à existência, teve necessariamente começo a composição de potência e ato, como a seguir se verá. Assim, pois, a primeira inteligência, inteligendo a causa primeira, produziu a inteligência segunda; inteligendo-se a si mesma, no que tem de potência, produziu o corpo do céu que ela move; por fim, inteligendo-se a si mesma, no que têm de ato, produziu a alma do céu. Mas esta opinião não pode se manter, por duas razões. Primeira, porque, como já antes se demonstrou, só a Deus pertencendo o criar, as coisas que não podem ser causadas senão por criação são produzidas só por Deus. Ora, tais coisas são todas as que estão submetidas à geração e à corrupção. Segunda, porque, de acordo com tal posição, a universalidade das coisas não proviria da intenção do agente primeiro, mas do concurso de muitas causas

agentes. Ora, isso é o mesmo que dizer que provêm do acaso; e assim, pois, o complemento do universo, consistente na diversidade das coisas, proviria do acaso, o que é impossível.

Donde o dever-se admitir que a multidão e a distinção das coisas vêm da intenção do agente primeiro, Deus. Pois, trouxe as coisas ao ser, para comunicar a sua bondade às criaturas, que a representam. E, como esta não pode ser representada suficientemente por uma só criatura, produziu muitas e diversas; e assim o que falta a uma, para representar a divina bondade, é suprido por outra. Pois, a bondade, existente em Deus pura e simplesmente, bem como uniformemente, existe nas criaturas múltipla e divididamente. Por onde, com mais perfeição participa da divina bondade e a representa todo o universo do que outra criatura qualquer. – E por ser a divina sabedoria a causa da distinção das coisas, diz Moisés que as coisas são distintas pelo Verbo de Deus, que é a concepção da sabedoria; e isso mesmo diz a Escritura (Gn 1, 3): E disse Deus: Faça-se a luz... E dividiu a luz das trevas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O agente natural age pela forma pela qual existe, e esta sendo só uma para cada ser, só o ser uno é que age. Porém o agente voluntário, como Deus, segundo o que já antes se viu, age pela forma inteligida. Portanto, não repugnando à unidade e à simplicidade de Deus inteligirmuitas coisas, como já vimos, resulta que Ele, embora seja único, pode fazer muitas coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção valeria quanto ao exemplado perfeitamente representativo do exemplar, que se não multiplica senão materialmente; por onde a imagem incriada, que é perfeita, é só uma. Porém nenhuma criatura representando perfeitamente o exemplar primeiro, a divina essência, esta pode ser representada por muitas. E contudo, chamando-se às idéias exemplares, à pluralidade das coisas corresponde na mente divina a das idéias.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nas ciências especulativas, o meio da demonstração, o qual perfeitamente demonstra a conclusão, é só um; mas os meios prováveis são muitos. E semelhantemente, nas operações, não se exige que seja mais de um o meio que leva ao fim, quando esse meio é adequado, para que assim digamos, ao fim. Mas assim não se comporta a criatura com o fim, que é Deus. Por onde, é necessário sejam elas multiplicadas.

Art. 2 – Se a desigualdade das coisas provém de Deus.

(Infra, q. 65. a. 2; II Cont. Gent., cap. XLIV, XLV; III, cap. XCVII; De Pot., q. 3, a. 16; De Anima, a. 7; Compend. Theol., cap. LXXIII, c. II; De Div. Nom., cap. IV. lect. XVI).

O segundo discute-se assim. – Parece não provém de Deus a desigualdade das coisas.

1. – Quem é ótimo produz coisas ótimas. Ora, entre coisas ótimas, uma não o é mais que outra. Logo Deus, que é ótimo, deve fazer todas as coisas iguais.

2. Demais. – A igualdade é efeito da unidade, como diz Aristóteles. Ora, Deus é um. Logo, fez todas as coisas iguais.

3. Demais. – A justiça consiste em dar a indivíduos desiguais coisas desiguais. Ora, Deus é justo em todas as suas obras. Como, porém, a sua operação, pela qual comunica o ser às coisas, não pressupõe nelas nenhuma desigualdade, resulta que as fez todas iguais.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Eccle 33, 7-8): Porque é que um dia é preferido a outro dia, uma luz a outra luz, e um ano a outro ano, provindo todos do mesmo sol? Foi a ciência do Senhor que os diferenciou.

SOLUÇÃO. – Orígenes, querendo excluir a opinião dos que admitem distinção nas coisas, pela contrariedade dos princípios do bem e do mal, ensinou que, no princípio, todas as coisas foram criadas por Deus iguais. Dizia, pois, que Deus primeiramente criou só as criaturas racionais, e todas iguais. Nelas nasceu a desigualdade primeiramente do livre arbítrio, por se converterem umas mais ou menos a Deus e se afastarem outras mais ou menos d'Ele. Onde, as criaturas racionais que, por livre arbítrio, se converteram para Deus, foram promovidas às diversas ordens de anjos, segundo a diversidade dos méritos. Porém, as que se afastaram de Deus foram ligadas a diversos corpos, segundo a diversidade do pecado; e tal diz ser a causa da criação e da diversidade dos corpos.

Mas, segundo essa opinião, a universalidade das criaturas corpóreas não teria como causa a bondade de Deus a elas comunicada, mas sim a punição do pecado, o que vai contra as palavras da Escritura (Gn 1, 31): Viu Deus todas as coisas que tinha feito e eram muito boas. E, como diz Agostinho, que há de mais insensato que pretender que este sol único neste mundo único não foi destinado pelo Artífice supremo ao ornamento e a utilidade da criação corpórea, mas que tal se deu por uma alma ter pecado? E por consequência, se cem almas tivessem pecado este mundo teria cem sóis?

Portanto devemos dizer que, assim como a sabedoria de Deus é a causa da distinção das coisas, assim também da desigualdade. O que do seguinte modo se esclarecerá. Há dupla distinção nas coisas: uma formal, para as que só especificamente diferem; outra, porém, material, para as que só numericamente diferem. Mas como a matéria existe pela forma, a distinção material existe pela formal. Por onde vemos que, nas coisas incorruptíveis, há um só indivíduo de uma espécie, porque esta em um só suficientemente se conserva; mas nos seres geráveis e corruptíveis são muitos os indivíduos de uma espécie, para a conservação desta. Por onde se vê que a distinção formal é mais importante que a material. Ora, a distinção formal sempre requer a desigualdade, porque, como diz Aristóteles, as formas das coisas são como os números, nos quais as espécies variam pela adição ou subtração da unidade. Por onde, nos seres naturais, vemos que as espécies são gradativamente ordenadas; assim, os compostos são mais perfeitos do que os elementos, as plantas do que os minerais, os animais do que as plantas e os homens do que os outros animais; e, em cada uma dessas classes, encontram-se espécies mais perfeitas do que as outras. Portanto, sendo a divina sabedoria a causa da distinção das coisas, para a perfeição do universo, assim o será da desigualdade. Pois, não seria perfeito o universo se nas coisas só se encontrasse um grau de bondade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O agente ótimo deve produzir o seu efeito total ótimo; não contudo que faça ótima, pura e simplesmente, qualquer parte do todo, mas ótima em proporção com o todo; assim, desapareceria a bondade do animal se qualquer parte dele tivesse a dignidade dos olhos. Assim, pois, Deus fez ótimo todo o universo, ao modo da criatura; não fez ótimas porém cada uma das criaturas, mas uma melhor que outra. E por isso de cada uma delas diz a Escritura (Gn 1, 4): Viu Deus que a luz era boa, e assim com outras. Mas de todas juntas diz: Viu Deus todas as coisas que tinha feito; e eram muito boas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que primeiro procede da unidade é a igualdade, e, depois, a multiplicidade. Por isso do Pai, a quem, segundo Agostinho, se apropria a unidade, procedeu o Filho, a quem se apropria a igualdade; e, depois procedeu a criatura, à qual convém a desigualdade. Contudo também a criatura participa de uma certa igualdade, a saber, a de proporção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Foi essa razão a que moveu Orígenes. Mas não tem lugar senão na retribuição dos prêmios, cuja desigualdade é devida à desigualdade no mérito. Mas, na constituição das coisas, não há desigualdade das partes em virtude de qualquer desigualdade precedente, quer dos méritos, quer da disposição da matéria; mas em virtude da perfeição do todo. O que bem se vê nas obras da arte, pois

não é por ter matéria diversa que o teto difere dos alicerces, mas o artífice busca matéria diversa para que a casa seja perfeita, pelas diversas partes e tal matéria ele a faria, se pudesse.

Art. 3 – Se nas criaturas há uma ordem dos agentes.

O terceiro discute-se assim. – Parece que, nas criaturas não há ordem dos agentes.

1. – Pois, o agente que age sem intermediário é mais perfeito que o agente por intermediário. Ora, Deus é agente potentíssimo. Logo, não age por intermediário e, assim, uma criatura não age sobre outra.

2. Demais. – Um agente faz, por natureza, outro ser semelhante a si. Ora, aquilo à semelhança do que alguma coisa se faz é o exemplar. Se, pois, uma criatura é causa agente em relação a outra, segue-se que os seres mais dignos são os exemplares dos inferiores; opinião reprovada por Dionísio.

3. Demais. – Agente e fim incidem na mesma espécie, como diz Aristóteles. Se, pois, uma criatura é causa ativa de outra, será também uma a causa final da outra. O que vai contra a Escritura (Pr 16, 4): Tudo fez o Senhor por causa de si mesmo.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 13, 1): Todo homem esteja sujeito aos poderes superiores. E Dionísio diz que a lei da Divindade é reduzir a si os seres inferiores por meio dos superiores. Logo, uma criatura age sobre outra.

SOLUÇÃO. – Alguns, opinando segundo a lei dos Mouros, ensinaram que as criaturas nenhuma ação têm; assim diziam que o fogo não aquece, mas Deus pelo fogo. – Ora, segundo estes, seriam em vão atribuídas às coisas as virtudes ativas, as qualidades e as formas. Por onde, deve-se dizer que a desigualdade mesma constituída nas coisas criadas pela divina sabedoria, como já se viu, exige que uma criatura atue sobre outra. Pois, a desigualdade das criaturas resulta de ser mais perfeita uma do que outra. Ora, o mais perfeito está para o menos perfeito como o ato para a potência. E como é da natureza do existente em ato agir sobre o existente em potência, é necessário que uma criatura atue sobre outra. Mas assim como a criatura, pelo seu ser atual, participa de Deus, ato puro, assim também de Deus participa quanto à virtude de agir, e age por virtude de Deus como a causa segunda por virtude da causa primeira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Tudo o que se faz pela ação da criatura Deus pode fazer sem a criatura. Não é portanto por deficiência do seu poder que age mediante a criatura; mas por abundância da sua bondade; donde provém que não somente comunica à criatura que seja em si boa, mas ainda a dignidade de ser causa de bondade para outras.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É reprovada por Dionísio a opinião dos que ensinavam que certas inteligências separadas são exemplares primeiros; porque o primeiro de todos os exemplares é Deus. Nada porém impede que, secundariamente, uma criatura seja o exemplar de outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fim último de todos os seres é Deus. Há todavia outros fins subordinados a este, enquanto uma criatura é ordenada para outra como para o seu fim; isto é, as mais imperfeitas ordenadas às mais perfeitas, como a matéria para a forma; os simples para o composto; as plantas para os animais; os animais para os homens, como se vê na Escritura (Gn 1). Por onde se vê, que a ordem do universo se manifesta no agir uma criatura sobre outra, no ser uma feita à semelhança de outra e no ser uma o fim de outra.

Art. 4 – Se há um mundo só ou vários.

(De Pot., q. 3, a. 16, ad 1: XII Metaphys., lect. X; I De Cael. et Mund., lect. XVI sqq.).

O terceiro discute-se assim. – Parece que não há só um mundo, mas vários.

1. – Pois, como diz Agostinho, é inconveniente dizer que Deus criou as coisas sem razão. Mas, pela mesma razão por que criou um mundo podia criar muitos, por não estar o seu poder limitado à criação de um só, e ser infinito, como antes se demonstrou. Logo, Deus criou vários mundos.

2. Demais. – A natureza faz o que é melhor, e, com maioria de razão, Deus. Ora, melhor é haver vários mundos que um só, porque melhor é haver muitos do que um só. Logo vários mundos foram feitos por Deus.

3. Demais. – Tudo o que teve uma forma numa matéria pode ser numericamente multiplicado, permanecendo a espécie a mesma, porque a multiplicação numérica vem da matéria. Ora, o mundo tem uma forma material. Pois, assim como dizendo homem exprimo a forma, e dizendo este homem exprimo a forma na matéria; assim, dizendo mundo exprimo a forma, e dizendo este mundo exprimo a forma na matéria. Logo, nada impede haja diversos mundos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jo 1, 10): O mundo foi feito por ele; falando do mundo no singular, como se só existisse um.

SOLUÇÃO. – A ordem existente nas coisas criadas por Deus manifesta a unidade do mundo. Pois, se diz uno este mundo pela unidade da ordem, segundo a qual uns seres se ordenam a outros. Porque todos os seres criados por Deus mantêm entre si e para com Ele uma ordem, como já antes se demonstrou. Por onde, é necessário que todas as coisas pertençam a um só mundo. E só puderam admitir vários mundos os que admitiam não ser uma sabedoria ordenadora, mas o acaso, a causa do mundo; como Demócrito, dizendo que do concurso dos átomos nasceu este mundo e poderiam resultar infinitos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A razão de ser o mundo um só é que todas as coisas devem ser ordenadas por uma só ordem e em relação a um ser. E por isso Aristóteles concluiu a unidade de Deus governador, da unidade da ordem existente nas coisas; e Platão pela unidade do exemplar prova a unidade do mundo, que é como exemplado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nenhum agente visa a pluralidade material como fim, porque a multidão material não tem termo certo, mas, por si, tende ao infinito; ora, este repugna à noção de fim. Mas quando se diz que é melhor existirem muitos mundos que um só, isso se diz segundo a multidão material. Ora, tal melhoria não está na intenção de Deus agente; porque, pela mesma razão se poderia dizer, se Deus tivesse feito dois mundos, que melhor teria sido se tivesse feito três, e assim ao infinito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mundo consta da sua matéria total. Pois, não é possível existir outra terra diferente desta, porque qualquer outra, onde quer que se achasse, tenderia para o centro desta. E a mesma razão vale para os outros corpos, que são partes do mundo.

Questão 48: Da distinção das coisas em especial.

Em seguida devemos tratar da distinção das coisas em especial. E em primeiro lugar, da distinção do bem e do mal; depois, da distinção entre a criatura espiritual e a corporal.

Sobre o primeiro ponto, devemos estudar o mal e a sua causa. Sobre o mal seis artigos se discutem:

Art. 1 – Se o mal é alguma natureza.

(II Sent., dist. XXXIV, a. 2; III Cont. Gent., cap. VII sqq.; De Malo. q. 1, a. 1; Compend. Theol., cap. CXV; De Div. Nom., cap. IV, lect XIV).

O primeiro discute-se assim. – Parece que o mal é uma certa natureza.

1. – Pois, todo gênero é alguma natureza. Ora, o mal é um gênero e, por isso, diz Aristóteles, que o bem e o mal não estão em um gênero, mas são gêneros de outros seres. Logo, o mal tem uma certa natureza.

2. Demais. – Toda diferença constitutiva de uma certa espécie é uma natureza. Ora, em moral, o mal é uma diferença constitutiva; pois, o hábito mau difere especificamente do bom como a liberalidade, da iliberalidade. Logo, o mal significa uma certa natureza.

3. Demais. – Cada um de dois contrários significa uma certa natureza. Ora, o mal e o bem não se opõem como a privação ao hábito, mas como contrários, conforme prova o Filósofo; por haver entre o bem e o mal um certo meio e por ser possível a volta do mal para o bem. Logo, o mal exprime uma certa natureza.

4. Demais. – O que não é não age. Ora, o mal age, porque corrompe o bem. Logo, o mal é um certo ente e uma certa natureza.

5. Demais. – Para a perfeição do universo só pode concorrer o que é ser e natureza. Ora, o mal concorre para tal perfeição, segundo diz Agostinho: De todas as coisas compõe-se a admirável beleza do universo; na qual, mesmo o que se chama mal, quando bem ordenado e no seu lugar, mais eminentemente realça o bem. Logo, o mal é uma certa natureza.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: o mal não é existente, nem é bom.

SOLUÇÃO. – Um contrário se conhece pelo outro; assim, pela luz as trevas. Por onde, também se deve concluir o que seja o mal pela natureza do bem. Ora, já antes dissemos que bem é tudo o que é apetível. E assim, buscando toda natureza o seu ser e a sua perfeição, necessariamente resulta que o ser e a perfeição de cada natureza têm razão de bondade. Por onde, não é possível que o mal exprima um ser, uma certa forma ou natureza. E logo conclui-se que a palavra mal exprime uma certa ausência de bem. Donde vem o dizer-se que o mal nem é existente nem é bom; pois o ser, enquanto tal, sendo bom, desaparecido este, desaparece aquele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Aristóteles, no lugar citado, exprime-se segundo a opinião dos Pitagóricos que, opinando ser o mal uma certa natureza, ensinavam que o bem e o mal são gêneros. Pois, Aristóteles costuma, sobretudo nas obras de lógica, pôr exemplos que eram prováveis no seu tempo, segundo a opinião de alguns filósofos. – Ou também se pode responder que, como diz o Filósofo, a primeira contrariedade é o hábito e a privação, porque essa contrariedade mantém-se sempre em todos os contrários, por ser sempre um deles imperfeito em relação ao outro; assim, o negro em relação ao branco, o amargo em relação ao doce. Por onde, o bem e o mal se chamam gêneros, não

pura e simplesmente, mas dos contrários; pois, como toda forma tem a natureza de bem, assim toda privação, como tal, tem a de mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como o bem e o mal têm natureza de fim, só dos atos morais são diferenças constitutivas, pois estes se especificam pelo fim, objeto da vontade, do qual eles dependem. E nem a remoção do fim constitui espécie aos atos morais, senão enquanto essa remoção se liga ao fim indevido; assim como nos seres materiais não há privação de uma forma substancial senão pela substituição de outra. Assim, pois, o mal, diferença constitutiva nos atos morais, é um certo bem adjunto à privação de outro bem; p. ex. o fim do intemperante é, não por certo o privar-se do bem racional, mas o deleitável aos sentidos, sem o governo da razão. Por onde o mal, como tal, não é diferença constitutiva, senão em virtude do bem adjunto.

Por onde também é clara a **RESPOSTA À TERCEIRA.** – Pois, no lugar citado, o Filósofo fala do bem e do mal no atinente aos atos morais. Assim que, entre o bem e o mal há um meio; pois, bem se chama o que é ordenado; mal, não só o que é desordenado, mas também nocivo a outrem. Donde o dizer o Filósofo, que o pródigo é certamente vão, não porém mau. E por isso, do mal moral podemos voltar para o bem; não, porém, de nenhum mal, pois da cegueira não se sai para a visão, embora seja a cegueira um certo mal.

RESPOSTA À QUARTA. – De três modos se pode dizer que um ser age. De modo formal, como quando se diz que a brancura faz o branco; e, assim dizemos que o mal, em razão da privação mesma, corrompe o bem, pois o mal é a corrupção mesma ou privação do bem. De modo efetivo, como quando se diz que o pintor faz uma parede branca. De terceiro modo, como causa final, quando se diz que o fim é eficiente por mover a causa eficiente. Ora, por estes dois últimos modos, o mal nada faz por si mesmo, isto é, enquanto implica uma certa privação, senão enquanto o bem lhe é adjunto. Pois, toda ação o é por alguma forma; e tudo o que é desejado como fim é alguma perfeição. Por onde, como diz Dionísio, o mal não age nem é desejado senão por virtude do bem adjunto; por si, porém, é infinito e está fora da vontade e da intenção.

RESPOSTA À QUINTA. – Como já se disse, as partes do universo têm ordem entre si, enquanto uma age sobre outra e é desta fim e exemplar. Ora tal, como dissemos, não pode convir ao mal, senão por virtude do bem adjunto. Por onde, o mal não pertence à perfeição do universo, nem se inclui na ordem deste, senão por acidente, isto é, em razão do bem adjunto.

Art. 2 – Se há mal nas coisas.

(Supra, q. 22, a. 2. ad 2; I Sent., dist. XLVI, a. 3; II, dist. XXXIV, a. 1; III Cont. Gent., cap. LXXI; De Pot., q. 3, a. 6, ad 4: Compend. Theol., cap. CXLII; De Div., Nom., cap. IV, lect. XVI).

O segundo discute-se assim. – Parece que não há mal nas coisas.

1. – Pois, tudo o que há nas coisas ou é algum ente, ou privação de alguma coisa, o que é não-ente. Ora, Dionísio diz que o mal difere do existente e ainda mais do não existente. Logo, de nenhum modo há mal nas coisas.

2. Demais. – Ente e coisa são termos que se convertem. Por onde, se há mal nas coisas, segue-se que este é uma coisa; o que vai contra o que estabeleceu a objeção anterior.

3. Demais. – Muito branco é o que nenhuma mistura tem de preto, como diz Aristóteles, Logo, melhor é o que nenhuma mistura tem de mau. Ora, Deus sempre faz o que é melhor, e muito mais do que a criatura. Logo, nas coisas feitas por Ele nenhum mal se encontra.

Mas, *em contrário*, se a opinião supra fosse exata, desapareceriam todas as proibições e penas, que só existem por causa dos males.

SOLUÇÃO. – Como já antes se disse, a perfeição do universo exige a desigualdade entre as coisas, para que todas representem um grau de bondade. Ora, há um grau de bondade que leva uma coisa a ser de tal modo boa que nunca possa ser deficiente. Há outro, porém, que não exclui a deficiência. E ambos estes graus se acham realizados nos seres; pois, há certas coisas, como as incorruptíveis, que nunca podem perder o ser que têm; outras, porém, como as corruptíveis, que o podem. Ora, assim como a perfeição do universo exige existam não somente seres incorruptíveis, mas também corruptíveis; assim também exige existam certos seres de bondade deficiente e que, por isso mesmo às vezes descambam para o mal. Pois, a essência do mal consiste precisamente em haver num ente deficiência do bem. Por onde é manifesto, que há mal nas coisas, bem como corrupção, pois esta é uma espécie de mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O mal difere do ser e do não-ser, ambos considerados em absoluto; pois nem um como hábito, nem uma como pura negação, mas existe a modo de privação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ser tem dupla acepção. Numa, significando a entidade da coisa, enquanto dividida pelos dez predicamentos, converte-se na coisa. Noutra, significa a verdade da proposição consistente na composição e notificada pelo verbo é; e, nesta acepção, o ser responde à pergunta: se é. E assim dizemos que a cegueira, ou qualquer outra privação, está nos olhos. De modo que, nesta acepção, também o mal é chamado ente. E foi pela ignorância desta distinção que alguns, considerando que algumas coisas se chamam más, ou que se diz existir o mal nas coisas, pensaram que o mal tem uma certa realidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus, a natureza ou qualquer agente fazem o que é melhor totalmente, mas não o que o é em cada uma das partes, senão pela relação com o todo, conforme já se disse. Ora, o todo em si, que é a universalidade das criaturas, é melhor e mais perfeito se nele existirem certas realidades que possam ter e que, de fato, às vezes tenham deficiência de bem; e Deus tal não impede. Quer por não ser próprio da providência destruir, senão salvar a natureza, como diz Dionísio; e da natureza mesma das coisas resulta, que as susceptíveis de deficiência às vezes são deficientes. Quer porque como diz Agostinho, Deus é tão poderoso de modo a poder tirar o bem do mal. Por onde, muitos bens seriam tolhidos se Deus não permitisse nenhum gênero de mal. Assim, não se geraria o fogo se o ar se não corrompesse; nem se conservaria a vida do leão se não fosse morto o asno. Nem tão pouco seria louvada a justiça do vingador e a paciência do padecente, se não fosse a iniquidade do perseguidor.

Art. 3 – Se o mal tem no bem o seu sujeito.

(Supra, q. 9, a. 4, ad 2; II Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 4; III Cont. Gent., cap. XI; De Malo, q. 1, a. 2; Compend. Theol., cap. CXVIII).

O terceiro discute-se assim. – Parece que o mal não tem no bem o seu sujeito.

1. – Pois, todos os bens são existências. Ora, Dionísio diz que – o mal não é existente, nem está nos seres existentes. Logo, o mal não tem no bem o seu sujeito.

2. Demais. – O mal não é um ente; mas o bem o é. Ora, o não-ser não exige um ser no qual exista como num sujeito. Logo, nem o mal exige o bem como sujeito de existência.

3. Demais. – Um contrário não pode ser sujeito de outro. Ora, o bem e o mal são contrários. Logo, este não está naquele como no sujeito.

4. Demais. – Chama-se branco aquilo em que a brancura está como no seu sujeito. Logo, também o mal é aquilo em que a maldade está como no seu sujeito. Se portanto, o mal tiver no bem o seu sujeito, segue-se que o bem é mal, contra o que diz a Escritura (Is 5, 20): Ai de vós os que ao mal chamais bom, e ao bom mau!

Mas, em contrária, diz Agostinho, que o mal não pode existir senão no bem.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, o mal importa a remoção do bem, não porém qualquer remoção. Pois, podemos considerar a remoção do bem privativa e negativamente. A remoção do bem, negativamente considerada, não tem natureza de mal; do contrário se seguiria que as coisas de nenhum modo existentes seriam más; e ainda, que uma coisa seria má por não ter a bondade de outra coisa; por ex., que o homem seria mau por não ter a velocidade da cabra ou a fortaleza do leão. Porém a remoção do bem, em acepção privativa, chama-se mal; assim, a privação da vista chama-se cegueira. Ora, o sujeito da privação e da forma é um e o mesmo, a saber, o ser em potência; quer o ser em potência pura e simplesmente, como a matéria, que é sujeito da forma substancial e da privação oposta; quer o ser em potência, sob certo ponto de vista, e em ato, absolutamente; como o corpo diáfano, que é sujeito das trevas e da luz. Ora, é manifesto que a forma pela qual alguma coisa existe em ato, é uma certa perfeição e um certo bem; assim que, todo ser em ato é um certo bem. E semelhantemente, todo ser em potência, como tal, é um certo bem enquanto ordenado para o bem; pois, assim como é ser em potência, assim é bem em potência. Logo, resulta que o sujeito do mal é o bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dionísio entende que o mal não está nos seres existentes, como se fosse parte ou propriedade natural de um ser existente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O não-ser, em acepção negativa, não exige um sujeito. Mas a privação é a negação num sujeito, como diz Aristóteles; e tal não-ser é o mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mal não tem, como o sujeito, bem que se lhe opõe, mas algum outro bem; assim, o sujeito da cegueira não é a vista, mas o animal. Parece, então, como diz Agostinho, que nesta questão falha a regra dos dialectas, afirmando que os contrários não podem existir simultaneamente. Deve-se porém entendê-la, segundo a acepção comum do bem e do mal e não enquanto especialmente se considera tal bem e tal mal. Assim, o branco e o preto, o doce e o amargo e semelhantes contrários não se tomam senão em acepção especial, por estarem em certos gêneros determinados. Mas o bem abrange todos os gêneros; por onde, um bem pode simultaneamente existir com a privação de outro.

RESPOSTA À QUARTA. – O profeta impreca o ai! contra os que dizem que o bem, como tal, é mau. Isto, porém, não resulta das premissas, como se vê do que foi dito.

Art. 4 – Se o mal corrompe totalmente o bem.

(Ia IIae, q. 85, a. 2; II Sent., dist. XXXIV, a. 5; Cont. Gent., cap. XII; De Malo, q. 2, a. 12).

O quarto discute-se assim. – Parece que o mal corrompe totalmente o bem.

1. – Pois um dos contrários é totalmente corrompido pelo outro. Ora, o bem e o mal são contrários. Logo, este pode corromper totalmente aquele.

2. Demais. – Agostinho diz que o mal prejudica enquanto priva do bem. Ora, o bem é semelhante e uniforme a si mesmo. Logo, é totalmente eliminado pelo mal.

3. Demais. – O mal, enquanto dura, prejudica e elimina o bem. Ora, um ser ao qual sempre se tira alguma coisa, um dia há-se de consumir, a menos que seja infinito, o que não se pode dizer de nenhum bem criado. Logo, o mal consome totalmente o bem.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que o mal não pode consumir totalmente o bem.

SOLUÇÃO. – O mal não pode consumir totalmente o bem, o que se evidencia se se considerar a tríplice divisão do bem. Há um certo bem totalmente eliminado pelo mal, e é o que a este se opõe; assim a luz é totalmente eliminada pelas trevas, e a vista pela cegueira. Há outro bem que não é totalmente diminuído pelo mal, nem diminui; a saber, o bem que é sujeito do mal; assim, pelas trevas, nada é diminuído da substância do ar. Há, por fim, outro bem diminuído certamente pelo mal, não porém totalmente; e este é a capacidade do sujeito para o ato.

Mas a diminuição deste bem não deve ser entendida como subtração, o que se dá com a diminuição quantitativa, mas como remissão, o que se dá com a diminuição qualitativa e formal. Ora, a remissão dessa capacidade se mede pelo contrário à intenção da mesma. Pois, tal intenção depende das disposições pelas quais a matéria é preparada para o ato: quanto mais elas se multiplicarem no sujeito, tanto mais capaz será este de receber a perfeição e a forma. E contrariamente, a capacidade sofre remissão pelas disposições contrárias: quando mais se multiplicarem na matéria e forem intensas, tanto mais se há de remitir o poder de agir.

Se, portanto, as disposições contrárias não puderem ser multiplicadas e intensas ao infinito, mas até certo limite, também a capacidade predita não poderá sofrer diminuição ou remissão ao infinito. O que bem se vê nas qualidades ativas e passivas dos elementos; assim, a frigidez e a umidade, que diminuem ou remitem a capacidade da matéria para a forma ígnea, não podem multiplicar-se ao infinito. Se, porém, as disposições contrárias o puderem, também a capacidade referida diminuirá ou se remitirá ao infinito. Todavia, não poderá ser totalmente eliminada, porque permanece sempre radicalmente na substância do sujeito. Assim, se se interpuserem infinitos corpos opacos entre o sol e o ar, ao infinito diminuirá a capacidade do ar para a luz; não poderá ela, porém, ser totalmente eliminada, enquanto permanecer o ar, que, por natureza, é diáfano. Semelhantemente, podem-se adicionar pecados ao infinito, pelos quais cada vez mais diminuirá a capacidade da alma para a graça, pois eles são como obstáculos postos entre nós e Deus, conforme aquilo de Isaías (Is 59, 2): Más são as vossas iniquidades que puseram uma separação entre vós e o vosso Deus. Todavia a referida capacidade nunca será totalmente aniquilada, na alma, porque resulta da natureza desta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O bem oposto ao mal fica totalmente eliminado; não assim, porém, os outros bens, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A capacidade de que se acabou de falar é meio entre o sujeito e o ato. Por onde, pela parte por que atinge o ato, diminui pelo mal; permanece porém pela parte pela qual se atém ao sujeito. Logo, embora o bem seja semelhante a si mesmo, contudo, pela sua comparação com elementos diversos, é eliminado parcial e não totalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Alguns, imaginando a diminuição do bem predito, por semelhança com a diminuição quantitativa, disseram que, assim como o contínuo pode ser dividido ao infinito, feita a divisão segundo a mesma proporção, de modo que se torne, p. ex., a metade da metade ou o terço do terço; assim acontece no caso vertente. – Mas neste caso não cabe tal **SOLUÇÃO.** Pois, na divisão em que se conserva a mesma proporção, subtrai-se cada vez menos; assim a metade da metade é menos que a do todo. Mas, o segundo pecado não diminui menos do que o precedente a capacidade referida, mas talvez, igualmente ou mais. – Por onde, devemos concluir que, embora a capacidade mesma seja algo de finito, contudo diminui ao infinito, não em si, mas por acidente, enquanto as disposições contrárias também aumentam ao infinito, como se disse.

Art. 5 – Se o mal é suficientemente dividido em pena e culpa.

(II Sent., dist. XXXV, a. 1: De Malo, q. 1, a. 4).

O quinto discute-se assim. – Parece que o mal é insuficientemente dividido em pena e culpa.

1. – Pois, um defeito é um mal. Ora, em todas as criaturas, há defeitos, por não poderem se conservar no ser, cujo defeito, entretanto, nem é pena nem culpa. Logo, o mal não é suficientemente dividido em pena e culpa.

2. Demais. – Nos seres irracionais não há culpa nem pena; há neles, todavia, corrupção e defeito, coisas que implicam essencialmente o mal. Logo, nem todo mal é pena ou culpa.

3. Demais. – A tentação é um mal, sem todavia ser culpa; pois, a tentação não consentida não é pecado, mas matéria para exercer a virtude, como diz a Glosa sobre aquilo da Escritura (2 Cor 12, 7): E para que a grandeza das revelações. Nem também pena, pois a tentação precede à culpa, ao passo que a pena se lhe segue a esta. Logo, insuficientemente se divide o mal em pena e culpa.

Mas, *em contrário*, parece que a divisão é supérflua. Pois, como diz Agostinho, mal é o que prejudica. Ora, o que prejudica merece pena. Logo, todo mal se contém na pena.

SOLUÇÃO. – O mal, como já antes se disse, é a privação do bem; e este, principalmente e por si, consiste na perfeição e no ato. Ora, o ato existe de dois modos: como ato primeiro e como segundo. Aquele é a forma e a integridade da coisa; este é a operação. Logo, também importa que o mal de duplo modo exista. De um modo, por privação da forma ou de alguma parte requerida para a integridade da coisa; assim, a cegueira e o carecer de um membro são males. De outro modo, por privação da operação devida; quer esta completamente inexista, quer não tenha o modo e a ordem devidos. Como, porém, o bem absoluto é o objeto da vontade, o mal, privação do bem, segundo uma razão especial, existe nas criaturas racionais que têm vontade. Portanto o mal, por privação da forma e integridade da coisa, tem a natureza de pena; pois é da natureza da pena ser contrária à vontade e principalmente suposto que todas as coisas estão sujeitas à providência e à justiça divinas, como antes se demonstrou. Porém, o mal que consiste na privação da operação devida, quanto ao que é voluntário, tem a natureza de culpa; pois, se imputa alguma coisa por culpa a quem se transvia da ação perfeita, da qual é senhor pela vontade. Assim, portanto, todo mal, considerado como voluntário, é pena ou culpa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sendo o mal a privação do bem e não negação pura, como já antes se disse, nem toda falta de bem é mal, mas a do bem natural ao ser e que este deve ter. Assim, a falta de visão não é um mal na pedra, mas no animal; porque é contra a natureza da pedra o ter a visão. Semelhantemente, também é contra a natureza da criatura o conservar-se no ser por si mesma; pois então, o mesmo ente daria e conservaria o ser. Donde, tal falta não é mal da criatura.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A pena e a culpa não dividem o mal absolutamente, mas sim, o voluntário.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A tentação, importando provocação ao mal, sempre há o mal da culpa no tentador. Mas, no tentado não existe propriamente o mal, senão enquanto é de certo modo alterado, ao modo porque a ação do agente está no paciente. Porém, enquanto induzido ao mal pelo tentador, o tentado incide em culpa.

RESPOSTA À QUARTA. – Da natureza da pena é o atingir o agente em si mesmo afligindo-o. Porém, da natureza da culpa é o prejudicar o agente na sua ação. Assim, ambas se contem no mal, enquanto este, por natureza, prejudica.

Art. 6 – Se a pena participa, mais do que a culpa, da natureza do mal.

(IIa Ilae, q. 19, a. 1; II Sent., dist. XXXVII. q. 3, a. 2; De Malo, q. 1, a. 5).

O sexto discute-se assim. – Parece que a pena participa, mais do que a culpa, da natureza do mal.

1. – Pois, a culpa está para a pena como o mérito para o prêmio. Ora, o prêmio participa, mais do que o mérito, da natureza do bem, pois é deste o fim. Logo, a pena participa, mais do que a culpa, da natureza do mal.

2. Demais. – Maior mal é o que se opõe ao maior bem. Ora, a pena, como já se disse, opõe-se ao bem do agente; e a culpa, ao da ação. Sendo, porém, o agente melhor do que a ação, resulta que pior é a pena do que a culpa.

3. Demais. – A privação mesma do fim é uma certa pena, chamada a carência da visão divina; porém o mal da culpa vem da privação da ordem em relação ao fim. Logo, a pena é maior mal que a culpa.

Mas, *em contrário*. – O artífice sábio faz mal menor para evitar o maior; assim como o médico amputa um membro para se não corromper o corpo. Ora, a sabedoria de Deus inflige a pena para evitar a culpa. Logo, esta é maior mal que aquela.

SOLUÇÃO. – A culpa participa, mais do que a pena, da natureza do mal. E não só mais do que as penas sensíveis, que consistem na privação dos bens corpóreos, e às quais a maior parte dos homens atendem; mas também mais do que a pena em acepção universal, segundo a qual a privação da graça ou da glória são determinadas penas. E disto é dupla a razão. – A primeira é que pelo mal da culpa nós nos tornamos maus; não porém pelo da pena, segundo aquilo de Dionísio: Ser punido não é mal, mas sim fazer-se digno da pena. E isto porque, consistindo o bem puro e simples, no ato, e não na potência, e sendo o último ato a operação ou o uso de quaisquer coisas possuídas, o bem absoluto do homem é relativo à boa operação ou ao bom uso das coisas possuídas. Ora, nós usamos de todas as coisas pela vontade. Por onde, pela vontade boa, porque o homem usa bem das coisas possuídas, dizem que ele é bom; e pela vontade má, mau. Porém, o que tem a vontade má também pode usar mal do bem que possui; como se um gramático voluntariamente falar de modo incôgruo. Logo, consistindo a culpa em si mesma num ato desordenado da vontade, e a pena em a privação de qualquer dos bens de que usa a

vontade, mais perfeitamente participa da natureza do mal a culpa do que a pena. – A segunda razão pode se deduzir de ser Deus o autor do mal da pena, não porém do mal da culpa. E a razão é que o mal da pena priva do bem a criatura; quer se considere como bem da criatura um bem criado; assim a cegueira priva da visão; quer como bem incriado, assim pela carência da visão divina fica privada a criatura do bem incriado. Porém, o mal da culpa opõe-se propriamente ao bem incriado em si mesmo. Pois contraria ao implemento da divina vontade e ao divino amor, pelo qual o bem divino é amado em si mesmo e não só enquanto participado pela criatura. Por onde se vê, que a culpa mais participa da natureza do mal do que a pena.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a culpa tenha na pena o seu termo, como o mérito no prêmio, contudo a culpa não é incorrida por causa da pena, como o mérito é adquirido por causa do prêmio; mas antes inversamente, a pena é estabelecida para ser evitada a culpa. E assim esta é pior que aquela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ordem da ação, eliminada pela culpa, é bem mais perfeito do agente, por ser perfeição segunda, do que o bem eliminado pela pena, que é perfeição primeira.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não se compara a culpa com a pena, como o fim com a ordem para o mesmo; porque de ambos pode se vir a ficar privado de certo modo, tanto pela culpa como pela pena. Pela pena, enquanto o próprio homem mesmo se afasta do fim e da ordem para o fim. Pela culpa, porém, enquanto tal privação pertence à ação, não ordenada para o fim devido.

Questão 49: Da causa do mal.

Em seguida se trata da causa do mal. E, sobre este assunto, três artigos se discutem:

Art. 1 – Se o bem pode ser causa do mal.

(Ia Ilae, q. 75, a. 1; II Sent., dist. I, q. 1. a. 1, ad 2; dist. XXXIV; a. 3; II Cont. Gent., cap. XLI; III, cap. X, XIII; De Pot., q. 3, a. 6, ad 1 sqq.; De Malo, q. 1, a. 3; De Div. Nom., cap. IV, lect. XXII).

O primeiro discute-se assim. – Parece que o bem não pode ser causa do mal.

1. – Pois, a Escritura diz (Mt 7, 18): Não pode a árvore boa dar maus frutos.
2. Demais. – De dois contrários um não pode ser a causa do outro. Ora, o mal é o contrário do bem. Logo, o bem não pode ser causa do mal.
3. Demais. – O efeito deficiente não procede senão da causa deficiente. Ora, o mal, se tiver causa, é um efeito deficiente. Logo, tem uma causa deficiente. Mas, como tudo o que é deficiente é mau, só o mal pode ser a causa do mal.
4. Demais. – Dionísio diz que o mal não tem causa. Logo, o bem não é a causa do mal.

Mas, *em contrário*, dia Agostinho: De nada mais pode nascer o mal, a não ser do bem.

SOLUÇÃO. – É forçoso admitir-se que todo mal tenha, de certo modo, causa. Pois, o mal é a falta do bem natural ao ser e que este deve ter. Mas a deficiência de um ser, em relação à sua natural e devida disposição, só pode provir de alguma causa que o arrasta contrariamente à sua disposição; assim, um grave não pode mover-se para cima senão por uma causa que o impele; e a ação do agente só é deficiente, por algum impedimento. Ora, só o bem pode ser causa, porque nada é causa senão enquanto ser, e todo ser, como tal, é bom.

E se considerarmos a natureza especial das causas veremos que o agente, a forma e o fim importam certa perfeição e se prendem à natureza do bem; e também a matéria, como potência para o bem, tem a natureza deste. E assim, do que já se disse antes, é claro que o bem é causa do mal, por meio da causa material; pois, se demonstrou que o bem é o sujeito do mal. Quanto à causa formal, o mal não a tem, pois ele é, antes, a privação da forma. E, semelhantemente, nem causa final, sendo, pelo contrário, o mal a privação da ordenação ao fim devido; pois, não só o fim tem a natureza de bem, mas também o útil, que se ordena ao fim. Porém, o mal tem causa ao modo do agente, não certo por si, mas por acidente.

Para cuja evidência deve saber-se que de um modo é causado o mal na ação e de outro no efeito. Na ação, o mal é causado por defeito de algum dos princípios dela, a saber, do agente principal ou do instrumental; assim, o defeito no movimento do animal pode provir da debilidade da força motora, como nas crianças, ou só na inaptidão do instrumento, como nos côxos. Porém, num efeito qualquer, o mal é causado ora pela virtude do agente, sem que o seja no efeito mesmo dele; ora por defeito do agente ou da matéria. Assim; é causado pela virtude do agente, quando, da forma visada pelo agente resulta necessariamente a privação de outra forma; p. ex., da existência da forma ígnea resulta a privação da forma do ar ou da água. Onde, quanto mais o fogo for perfeito em virtude, tanto mais perfeitamente imprimirá a sua forma e assim, também, tanto mais perfeitamente corromperá o seu contrário. Por onde, o mal e a corrupção do ar e da água resultam da perfeição do fogo. Mas isso por acidente, pois o fogo não visa privar a forma da água, senão imprimir a forma própria; mas, fazendo tal,

causa a dita privação, por acidente. Porém, se houver defeito no efeito próprio do fogo, p. ex., que este seja deficiente no aquecer, tal se terá dado ou por defeito da ação, o que redundará no defeito de algum princípio, como ficou dito; ou por indisposição da matéria que não recebe a ação do fogo agente. Mas o fato mesmo da deficiência atinge o bem, ao qual é próprio, por si, agir. Por onde, é verdade que o mal denenhum modo tem causa, a não ser por acidente. Assim, o bem é a causa do mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Agostinho, O Senhor chama árvore má à má vontade e árvore boa à boa vontade. Mas a vontade boa não produz nenhum ato moralmente mau, pois é pela própria vontade boa que o ato moral é julgado bom. Porém, o ato mesmo da vontade má é causado pela criatura racional, que é boa. E assim é a causa do mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bem não causa o mal que lhe é contrário, mas outro; assim, a bondade do fogo causa o mal da água; o homem, bom por natureza, causa o ato moral mau. E isto mesmo por acidente, como se disse. Contudo, acontece que também, de dois contrários, um causa o outro por acidente; assim, o frio reinante no exterior aquece, fazendo o calor retrair-se para o interior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mal tem causa deficiente, de um modo nas coisas voluntárias, e de outro nas naturais. Pois, o agente natural produz o seu efeito tal como este é, salvo se for impelido por alguma causa extrínseca; e isto mesmo é um defeito do agente. Por onde, nunca aparece o mal no efeito, sem que preexista algum outro mal no agente ou na matéria, como já se disse. Nos atos voluntários, porém, o defeito da ação procede da vontade deficiente no ato porque não se submete, neste, à sua regra. Cujo defeito porém não é culpa, se bem dele resulta esta, porque a vontade obra com tal defeito.

RESPOSTA À QUARTA. – O mal não tem causa por si mesmo, mas só por acidente, como já se disse.

Art. 2 – Se o sumo bem, Deus, é causa do mal.

(Supra, q. 48, a. 6; II Sent., disto XXXII, q. 2, a. 1; dist. XXXIV, a. 3; dist. XXXVII, q. 3, a. 1; II Cont; Gent., cap. XLI; III, cap. LXXI; De Malo, q. 1, a. 5; Compend. Theol., cap. CXLI; In Ioan., cap. IX, lect. ad Rom., cap. I, lect. VII).

O segundo discute-se assim. – Parece que o sumo bem, Deus, é causa do mal.

1. – Pois, diz a Escritura (Is 45, 6-7): Eu Sou o Senhor, e não há outro. Eu o que formo a luz e crio as trevas, o que faço a paz e crio o mal; e outra passagem (Am 3, 6): Se acontecerá algum mal na cidade, que o senhor não fizesse?

2. Demais. – O efeito da causa segunda reduz-se à causa primeira. Ora, o bem é a causa do mal, como já se disse. Sendo portanto Deus a causa de todo bem, como mais acima se demonstrou, segue-se também que todo o mal vem de Deus.

3. Demais. – Como diz Aristóteles, a causa da salvação de uma nau é idêntica à do perigo. Ora, Deus é a causa da salvação de todas as coisas. Logo também é a causa de toda perdição e de todo mal.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que Deus não é o autor do mal, porque não é causa da tendência para o não-ser.

SOLUÇÃO. – Como resulta do que já foi dito, o mal consistente na deficiência da ação é sempre causado pela deficiência do agente. Em Deus porém não há nenhuma deficiência, pois Ele é a suma perfeição, como já antes se demonstrou. Por onde, o mal consistente na deficiência da ação, ou causado por deficiência do agente, não se reduz a Deus como a sua causa. – Porém, o mal consistente na corrupção

de certas coisas reduz-se a Deus como à sua causa. E isto é claro tanto nas coisas naturais como na ordem do voluntário. Pois, já se disse que um agente produtor, pela sua virtude, de uma forma, da qual resulte corrupção e deficiência, causa, pela mesma virtude a corrupção e a deficiência. Ora, é manifesto que a forma principalmente visada por Deus nas coisas criadas é o bem da ordem do universo. Esta, porém, requer, como antes foi dito, existam certos seres susceptíveis da deficiência, que por vezes realmente têm. E assim Deus, causando, nas coisas, o bem da ordem do universo, por consequência e como por acidente causa as corrupções delas, conforme diz a Escritura (1 Rg 2, 6): O Senhor é o que tira a vida e a dá. E no dito da mesma (Sb 1, 13) –Deus não fez a morte– deve-se entender a morte como visada em si mesma. Pois, à ordem do universo pertence também a da justiça, exigindo que se inflija uma pena aos pecadores. E, neste sentido, Deus é o autor do mal que é pena, não porém do que é culpa, pela razão supra exposta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As passagens citadas se referem ao mal da pena, não porém ao da culpa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O efeito da causa segunda deficiente reduz-se à causa prima não deficiente, quanto ao que ele tem de entidade e de perfeição; não porém quanto ao que tem de deficiência. Assim, tudo o que na claudicação é movimento é causado pela virtude motora; mas o que nela é obliquidade não vem da virtude motora mas da curvatura da perna. E semelhantemente, tudo o que é realidade e ato na má ação reduz-se a Deus como à sua causa; mas o que nela é deficiência não é causado por Deus, mas pela causa segunda deficiente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A submersão da nau é atribuída ao nauta, como à causa, porque não fez o necessário para a salvação dela; mas Deus não deixa de fazer o necessário à salvação. Por onde o símile não colhe.

Art. 3 – Se há um mal sumo, causa de todo mal.

(II Sent., dist. I, q. 1, a. 1, ad 1; dist. XXXIV, a. 1, ad 4; II Cont. Gent., cap. XLI; III, cap. XV; De Pot., q. 3, a. 6; Compend. Theol., cap. CXVII; Opusc. XV, De Angelis, cap. XVI; De Div. Nom., cap. IV, lect. XXII).

O terceiro discute-se assim. – Parece que há um mal sumo, causa de todo mal.

1. – Pois, efeitos contrários têm causas contrárias. Ora, há contrariedade nas coisas, segundo a Escritura (Ecl 33, 15): Contra o mal está o bem, e contra a morte a vida; assim também contra o homem justo o pecador. Logo, há dois princípios contrários, um do bem, outro do mal.

2. Demais. – Se um dos contrários está em a natureza das coisas, também o outro, como diz Aristóteles. Ora, o sumo bem está em a natureza das coisas, pois ele é a causa de todo bem, como já antes se demonstrou. Logo, também o mal sumo, que lhe é oposto, é causa de todo o mal.

3. Demais. – Como nas coisas há o bom e o melhor, assim também o mau e o pior. Ora, bem e o melhor se dizem pela relação com o ótimo. Logo, o mau e o pior pela relação com algum sumo mau.

4. Demais. – Tudo o que é por participação se reduz ao que é por essência. Ora, as coisas más para nós não são más por essência, mas por participação. Logo, deve haver algum mal sumo, causa de todo mal.

5. Demais. – Tudo o que é accidental se reduz ao que é essencial. Ora, o bem é causa do mal accidental. Logo, é necessário admitir algum mal sumo, causa essencial dos males. Nem se pode dizer que o mal

não tenha causa por si, senão só acidente; porque daí resultaria que o mal não existe na maioria, mas só na minoria dos casos.

6. Demais. – O mal do efeito se reduz ao da causa, porque o efeito deficiente vem de causa deficiente, como já antes se disse. Ora, não se pode ir até o infinito. Logo, é necessário admitir um primeiro mal, causa de todo mal.

Mas, *em contrário*, o sumo bem é causa de todo ser, como já antes se demonstrou. Logo, não pode haver um princípio que lhe seja oposto e causa dos males.

SOLUÇÃO. – Do já dito resulta que não há um primeiro princípio do mal, como há um do bem.

Primeiro, porque o primeiro princípio do bem é por essência bom, como antes já foi demonstrado. Ora, nada pode ser mau por essência, pois já se demonstrou que todo ser, como tal, é bom, e que o mal só pode existir no bem como no seu sujeito.

Segundo, porque o primeiro princípio do bem é o sumo e perfeito bem, que preencerra em si toda bondade, como antes ficou demonstrado. Porém, não pode haver um mal sumo, pois, segundo já se demonstrou, embora o mal sempre diminua o bem, todavia não pode nunca consumi-lo totalmente, e, assim, sempre remanescendo o bem, nada pode haver íntegra e perfeitamente mau. Pelo que o Filósofo diz: o mal integral se destruirá a si mesmo, pois, destruído todo o bem, o que é exigido para a integridade do mal, elimina-se também o próprio mal, cujo sujeito é o bem.

Terceiro, porque a essência do mal repugna à noção de princípio. Quer por ser o mal causado pelo bem, como antes já se demonstrou. Quer por não poder assim ser causa primeira; pois, a causa accidental é posterior à essencial, como está claro em Aristóteles.

E os que admitiram dois princípios primeiros, um bom e outro mau, esses caíram em tal erro pelo mesmo fundamento por que professaram semelhantes opiniões estranhas aos antigos; a saber, por não considerarem a causa universal de todo ser, mas somente as causas particulares de efeitos particulares. E por isso, se verificavam ser nociva a outra uma coisa, em virtude da sua natureza, consideravam a natureza dessa coisa má, como se, por ex., disséssemos ser a natureza do fogo má porque queimou a casa de um pobre. Ora, o juízo sobre a bondade de uma coisa não se deve formar pela referência a algo de particular, mas por si mesmo e pela referência a todo o universo, no qual cada coisa tem o seu lugar mui ordenadamente, como se vê pelo já dito. E semelhantemente, os que pensaram que dois efeitos particulares contrários têm duas causas particulares contrárias, não souberam reduzir estas à causa universal comum. E por isso julgaram que até quanto aos primeiros princípios há contrariedade nas causas. Mas, como todos os contrários convêm em algo de comum, necessário é descobrir-lhes uma causa comum superior às causas contrárias próprias; assim, superior às qualidades contrárias dos elementos encontra-se a virtude do corpo celeste. E semelhantemente, superior a tudo o que de qualquer modo existe, encontra-se um primeiro princípio de existir, como antes já se demonstrou.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os contrários convêm num mesmo gênero e também na razão de existirem. Por onde, embora tenham causas particulares contrárias, todavia é necessário chegar-se a uma causa primeira comum.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Da natureza da privação e do modo de ser (hábito) é que se refiram à mesma coisa. Ora, o sujeito da privação é o ser em potência, como já ficou dito. Por onde, sendo o mal a privação do bem, como resulta do já dito (*ibid*), o mal se opõe ao bem com o qual vai junta a potência; não porém ao sumo bem, que é ato puro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cada coisa se considera segundo a sua noção própria. Ora, assim como a forma é uma perfeição, assim a privação é uma remoção. Por onde toda forma, toda perfeição e todo bem se consideram pela aproximação ao termo perfeito; porém a privação e o mal, pelo afastamento do termo. Por isso não se considera o mau e o pior pela aproximação ao mal sumo, como se considera o bom e o ótimo pela aproximação ao sumo bem.

RESPOSTA À QUARTA. – Não se considera mal nenhum ser, por participação, mas por privação da participação. Por onde, não é necessário fazer-se a redução a algo que seja por essência mau.

RESPOSTA À QUINTA. – O mal não pode ter causa senão por acidente, como antes se demonstrou. Onde é impossível fazer-se a redução a algo que seja por si causa do mal. E o dizer-se que o mal existe na maioria dos casos é absolutamente falso. Pois, os seres geráveis e corruptíveis, em que unicamente consiste o mal da natureza, são pequena parte de todo o universo. E demais, em cada espécie, a deficiência da natureza se dá na minoria dos casos. Só nos homens o mal aparece na maioria, porque não o bem, quanto aos sentidos do corpo, é o bem do homem como homem, mas sim o bem racional; ora, são mais numerosos os sequazes dos sentidos que os da razão.

RESPOSTA À SEXTA. – Nas causas do mal não se pode proceder até ao infinito; mas é mister reduzir todos os males a alguma causa boa, da qual resulta o mal por acidente.

Tratado dos anjos

Questão 50: Da substância dos anjos em absoluto.

Em seguida deve-se tratar da distinção entre a criatura corpórea e a espiritual. E, primeiro, da criatura puramente espiritual chamada anjo na Sagrada Escritura. Segundo, da criatura puramente corpórea. Terceiro, da criatura composta de corpo e espírito, que é o homem.

Quanto aos anjos, pois, deve-se tratar primeiro, do que lhes pertence à substância. Segundo, do que lhes pertence ao intelecto. Terceiro, do que lhes pertence à vontade. Quarto, do que lhes pertence à criação.

Quanto à substância, esta deve ser considerada em absoluto e por comparação com os corpos.

Sobre a substância deles em absoluto cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se o anjo é absolutamente incorpóreo.

(II Cont. Gent., cap. XLVI, XLIX; Opusc. XV, De Angelis, cap. XVIII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o anjo não é absolutamente incorpóreo.

1. — Pois o incorpóreo só em relação a nós e não em relação a Deus não é absolutamente incorpóreo. Ora, Damascenodiz que o anjo é dito incorpóreo e imaterial quanto a nós; mas, comparado com Deus, conclui-se que é corpóreo e material. Logo, não é absolutamente incorpóreo.

2. Demais. — Só o corpo é movido, como o prova Aristóteles. Ora, Damasceno diz, ibidem, que o anjo é uma substância intelectual sempre móvel. Logo, o anjo é substância corpórea.

3. Demais. — Ambrósio diz: Toda criatura está circunscrita pelos limites certos da sua natureza. Ora, estar circunscrito é próprio dos corpos. Logo, toda criatura é corpórea. Mas os anjos são criaturas de Deus, como se lê na Escritura (Sl 148, 2) Louvai o Senhor todos os seus anjos; ao que se acrescenta: Porque Ele falou e as coisas se fizeram; mandou e foram criadas. Logo, os anjos são corpóreos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 103, 4): Que faz os anjos, seus espíritos.

SOLUÇÃO. — É necessário admitirem-se certas criaturas incorpóreas. Pois, o que Deus principalmente visa, nas coisas criadas, é o bem, que consiste ao assemelhar-se com Ele. Ora, a perfeita assimilação do efeito com a causa se dá quando aquele imita a esta segundo a virtude pela qual a causa produz o efeito; assim o cáldo produz o cáldo. Ora, Deus produz a criatura pelo intelecto e pela vontade, como já ficou dito. Donde, para a perfeição do universo se requer existam algumas criaturas intelectuais. Inteligir, porém, não pode ser ato do corpo, nem de nenhuma virtude corpórea, porque todo corpo está situado no lugar e no tempo. Por onde, é necessário admitir-se, para que o universo seja perfeito, a existência de alguma criatura incorpórea. Mas os antigos, ignorando a virtude intelectual e não distinguindo entre o sentido e o intelecto, opinaram que nada existe no mundo, fora o que pode ser apreendido pelos sentidos e pela imaginação. E como a imaginação só percebe o corpo, opinaram que nenhum ente, além do corpo, pode existir, como diz o Filósofo. Donde procedeu o erro dos Saduceus

dizendo que não há espírito (At 23, 8). Mas o fato mesmo de ser o intelecto superior ao sentido prova racionalmente que há certos seres incorpóreos compreensíveis só por aquele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As substâncias incorpóreas são o meio termo entre Deus e as criaturas corpóreas. Ora, o meio, comparado com um extremo, é outro extremo; assim o tépido, comparado com o cáldo, é frígido. E por tal razão se diz que os anjos, comparados com Deus, são materiais e corpóreos; e não por haver neles algo da natureza corpórea.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Movimento aí se toma no sentido em que se diz que inteligir e querer são certos movimentos. Por onde se diz que o anjo é substância sempre móvel porque sempre está em ato de intelecção e não, como nós, ora em ato, ora em potência. Por onde se vê que a objeção procede de um equívoco.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ser circunscrito por limites locais é próprio dos corpos; mas por limites essenciais é comum a qualquer criatura, tanto corporal como espiritual. Por onde diz Ambrósioque, embora certos seres não estejam contidos em lugares corpóreos, todavia não escapam à circunscrição da substância.

Art. 2 — Se o anjo é composto de matéria e forma.

(I Sent., dist. VIII, a. 5, a. 2; II, dist. III, q. 1, a. 1; II Cont. Gent., cap L, LI; De Spirit. Creat., a. 1; Quodl. III, q. 8, IX, q. 4, a. 1; Compend. Theol., cap. LXXIV; Opusc. XV, De Angelis, cap. V seqq.; cap. XVIII; De Ent. et Ess., cap. V).

O segundo assim se discute. — Parece que o anjo é composto de matéria e forma.

1. — Pois, todo o contido em algum gênero é composto de gênero e diferença, a qual, acrescentada ao gênero, constitui a espécie. Ora, o gênero provém da matéria, e a diferença, da forma, como se vê em Aristóteles. Logo, tudo o que está em um gênero é composto de matéria e forma. Ora, o anjo está no gênero da substância. Logo, é composto de matéria e forma.

2. Demais. — Onde existem as propriedades da matéria existe esta. Ora, propriedades da matéria são receber e substar; por onde diz Boécioque a forma simples não pode ser sujeito. Ora, tal se dá com o anjo. Logo, este é composto de matéria e forma.

3. Demais. — A forma é ato. Ora, o que é só forma é ato puro. Mas o anjo não é ato puro, pois só Deus o é. Logo, não é somente forma, mas tem esta, na matéria.

4. Demais. — A forma propriamente é limitada e definida pela matéria. Logo, a forma sem matéria é infinita. Ora, a forma do anjo não é infinita, porque toda criatura é finita. Logo, a forma do anjo existe na matéria.

Mas em contrario diz Dionísioque a primeiras criaturas compreendidas como incorpóreas, são-no também como imateriais.

SOLUÇÃO. — Alguns ensinam que os anjos são compostos de matéria e forma; é esta a opinião que Avicibrão se esforça por estabelecer. Pois supõe que tudo o que for distinto pelo intelecto também o será nas coisas. Ora, na substância incorpórea, o intelecto apreende algo pelo que ela se distingue da corpórea e algo pelo que com esta convém. Por onde, quer concluir daí que aquilo pelo que a substância incorpórea difere da corpórea é como que a forma daquela; e o que está sujeito a esta forma distintiva, e é como que comum, é a matéria da substância incorpórea. E por isso ensina ser a mesma a matéria

universal dos seres espirituais e dos corpóreos; de modo que se entenda que a forma da substância incorpórea esteja impressa na matéria dos seres espirituais, como a forma da quantidade o está na dos corpóreos.

Mas, de primeira vista, conclui-se que é impossível seja a mesma a matéria dos seres espirituais e dos corpóreos. Pois não é possível que a forma espiritual e a corporal sejam recebidas pela mesma parte da matéria, porque então uma mesma coisa, numericamente, seria corpórea e espiritual. Donde se conclui que uma parte é a parte da matéria que recebe a forma corpórea e outra a que recebe a forma espiritual. Mas a matéria não pode ser dividida em partes senão enquanto submetida à quantidade; removida esta, permanece a substância indivisível, como diz Aristóteles. Donde resulta que a matéria dos seres espirituais está sujeita à quantidade, o que é impossível. Logo, é impossível que uma mesma seja a matéria dos seres corpóreos e dos espirituais.

Mas, além disso, é impossível que a substância intelectual tenha qualquer espécie de matéria. Pois, a operação de cada ser segue-lhe o modo da substância. Ora, inteligir é operação fundamentalmente imaterial. O que se vê claramente pelo seu objeto; pois é deste que todo ato tira a sua espécie e sua essência.

Assim, pois, um ser é inteligido enquanto abstraído da matéria; porque as formas da matéria são individuais, e o intelecto não as apreende como tais. Donde se conclui que toda substância intelectual é absolutamente imaterial.

Por onde, não é necessário seja distinta, nas coisas, o que o é pelo intelecto; pois este não apreende as coisas ao modo delas, mas ao seu modo. E daí vem que as coisas materiais, inferiores ao nosso intelecto, existem neste, de modo mais simples do que em si mesmas. Porém as substâncias angélicas são superiores ao nosso intelecto. Donde, não poder ele chegar a apreendê-las tais como em si mesmas são; mas ao seu modo, enquanto apreende coisas compostas. E assim também apreende Deus, como já antes se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É a diferença que constitui a espécie. Ora, é constituído numa espécie o ser determinado a um grau especial, entre os entes; porque as espécies das coisas são como números, diferentes pela adição e subtração da unidade, como diz Aristóteles. Ora, nas coisas materiais, é uma a coisa que determina ao grau especial, a saber, a forma, e outra a que é determinada, a saber, a matéria; por onde, uma é a origem do gênero e outra a da diferença. Mas, nas coisas imateriais, não há um determinante e determinado; mas, cada uma delas, em si mesmas, tem um grau determinado entre os entes. Logo, o gênero e a diferença, nelas, não provém de origens diferentes, mas sim de uma mesma origem. O que todavia é diferentemente compreendido pelo nosso intelecto; pois, enquanto este considera uma dessas coisas indeterminadamente, descobre nelas a noção de gênero; e enquanto determinadamente, a de diferença.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa objeção é formulada por Avicibrão. E seria necessária se fossem idênticos os modos pelos quais recebem o intelecto e a matéria. Ora, isto é claramente falso. Pois a matéria recebe a forma para ser constituída, por esta, no ser de uma espécie, seja do ar, do fogo ou de qualquer outra. Mas não é assim que o intelecto recebe a forma; do contrario se verificaria a opinião de Empédocles, ensinando que conhecemos a terra pela terra e o fogo pelo fogo. Mas a forma inteligível está no intelecto segundo a natureza mesma da forma, pois é assim que é conhecida por ele. Por onde, tal recepção não é recepção da matéria, mas da substância imaterial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora, no anjo não haja composição de forma e de matéria, há todavia nele ato e potência. E isto pode ser manifestado considerando as coisas materiais, nas quais se descobre uma dupla composição. A primeira, de matéria e forma, pelas quais uma natureza é constituída. Mas a natureza assim composta não é o seu ser, senão o do seu ato; por onde, tal natureza está para o seu ser como a potencia para o ato. Logo, eliminada a matéria, e posto que a forma mesma subsista sem a matéria, contudo ainda permanece a relação da forma com o seu ser, como a da potência com o ato. E tal composição é a que se deve admitir nos anjos. E daí vem o dizerem alguns que o anjo é composto do pelo que é e daquilo que é, ou, do ser e daquilo que é, como diz Boécio; pois aquilo que é é a forma mesma subsistente; porém o ser em si é o pelo que a substância é; assim, a corrida é a pela que o corredor corre. Mas, em Deus, não difere a essência, da existência, como antes se demonstrou. Por onde, só Deus é ato puro.

RESPOSTA À QUARTA. — Toda criatura é finita por si mesma, enquanto a sua essência não é absolutamente subsistente, mas limitada pela natureza à qual advém. Mas nada impede que uma criatura seja, de certo modo, infinita. Assim as criaturas materiais têm a infinidade por parte da matéria, mas a finidade por parte da forma, que é limitada pela matéria na qual é recebida. Porém, as substâncias imateriais criadas, finitas na sua essência, são infinitas por não terem as suas formas recebidas por outro ser. Seria como se disséssemos que a brancura, existindo separada, é infinita, quanto à sua essência, por não ser esta concretizada em nenhum sujeito; mas, finita pela sua existência por estar realizada numa natureza especial. E por isso se diz que a inteligência é finita superiormente porque recebe o seu ser de um ser superior; mas é infinita inferiormente porque não é recebida em matéria nenhuma.

Art. 3 — Se é grande o número dos anjos existentes.

(Infra, q. 112, a. 4, ad 2; II Sent., dist. III, q. 1, a. 3; II Cont. Gent., cap. XCII; De Pot., q. 6, a. 6; Opusc. XV, De Angelis, cap. II)

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos não são em grande número.

1. — Pois, o número é espécie de quantidade e resulta da divisão do contínuo. Ora, este não existe nos anjos, que são incorpóreos, como já antes de demonstrou. Logo, os anjos não podem ser em grande número.

2. Demais. — Quanto mais um ser se aproxima da unidade, tanto menos multiplicado é, como se vê nos números. Ora, a natureza angélica é, entre as outras naturezas criadas, a mais próxima de Deus. Logo, sendo Deus maximamente uno, resulta que em a natureza angélica há um mínimo de multidão.

3. Demais. — O efeito próprio das substâncias separadas são os movimentos dos corpos celestes. Ora, estes são em pequeno número determinado, que pode ser apreendido por nós. Logo, os anjos não são em maior multidão que os movimentos dos corpos celestes.

4. Demais. — Dionísio diz que pelos raios da divina bondade subsistem todas as substâncias inteligíveis e intelectuais. Mas o raio não se multiplica senão pela diversidade dos que o recebem. Ora, não se pode dizer que a matéria seja receptiva do raio inteligível, por serem as substâncias intelectuais imateriais, como antes se demonstrou. Logo, conclui-se que a multiplicação das substâncias intelectuais não pode ser senão segundo a exigência dos corpos primários, a saber, os celestes; de maneira que nestes determinem, de certo modo, a multiplicação dos preditos raios. E assim se conclui o mesmo que antes.

Mas *em contrário* diz a Escritura (Dn 7, 10): Um milhão de ministros o serviam, e mil milhões assistiam diante dele.

SOLUÇÃO. — Diversos trataram, por vias diversas, a questão do número das substâncias separadas.

Assim, Platão ensinou que elas são as espécies das coisas sensíveis; como, p. ex., se disséssemos que a natureza humana em si é separada. E, segundo esta opinião, é necessário que as substâncias separadas sejam relativas ao número das espécies sensíveis. — Porém Aristóteles refuta esta doutrina, por ser a matéria da essência das espécies sensíveis. Por onde, as substâncias separadas não podem ser as espécies exemplares de tais sensíveis, mas têm natureza mais elevada que a das coisas sensíveis.

Ensinou todavia Aristóteles, que essas naturezas mais perfeitas se ordenam às sensíveis, em dependência das noções de motor e do fim, por isso se esforçou por deduzir, do número dos motores primeiros, o das substâncias separadas.

Mas, como isto repugna ao testemunho da Sagrada Escritura, Rabbi Moisés, judeu, querendo conciliar as coisas, ensinou que os anjos, como substâncias imateriais, multiplicam-se pelo número dos movimentos dos corpos celestes, segundo Aristóteles. Mas acrescentou, para salvar a Escritura, quem nesta, os anjos também são chamados homens anunciadores das coisas divinas, e das virtudes das coisas naturais, manifestativas da onipotência de Deus. — Mas é estranho ao costume da Escritura o chamarem-se às virtudes das coisas irracionais, anjos.

Deve-se portanto dizer que também os anjos, como substâncias imateriais, existem em multidão máxima e excedem toda multidão material. E é isto o que Dionísio: muitos são os exércitos bem-aventurados das inteligências supremas, excedendo a comensuração fraca e limitada dos nossos números materiais. E a razão disto é que, sendo a perfeição do universo o que Deus principalmente visou na criação das coisas, quanto mais perfeitos forem os seres tanto em maior excesso foram criados por Deus. Porém, assim como, nos corpos, o excesso se realiza pela grandeza, assim, nos seres incorpóreos, pode-se fundar ele na multidão. Pois vemos que os corpos incorruptíveis, os mais perfeitos entre os corpos, excedem como incomparavelmente, pela grandeza, os corruptíveis. Assim, toda a esfera dos corpos ativos e passivos é algo de pequeno em relação aos corpos celestes. Por onde, é racional que as substâncias imateriais excedam, pela multidão, e como incomparavelmente, as materiais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nos anjos não há o número, quantidade discreta, causada pela divisão do contínuo; mas o número causado pela distinção das formas, enquanto a multidão pertence aos transcendentais, como já ficou dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por ser a natureza angélica próxima de Deus, importa tenha o mínimo de multidão na sua composição; e não que a multidão se realiza em poucos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essa objeção é de Aristóteles; e concluiria com necessidade, se as substâncias separadas existissem por causa das substâncias corpóreas. Então seriam inúteis as substâncias imateriais, salvo para causarem algum movimento nas coisas corpóreas. Mas não é verdade que as substâncias imateriais existam por causa das corporais, porque o fim é mais nobre que os meios. E por isso também Aristóteles diz, no mesmo passo, que essa razão não é necessária, mas provável. Demais, foi forçado a usar dela, pois, ao conhecimento dos seres inteligíveis só podemos chegar pelos dos sensíveis.

RESPOSTA À QUARTA. — Essa objeção procede segundo a opinião dos que ensinavam ser a matéria a causa da distinção das coisas. Isto porém não está provado. Donde, a multiplicação dos anjos não se pode admitir como fundada na matéria nem nos corpos; mas sim em ter a divina sabedoria planejado diversas ordens de substâncias imateriais.

Art. 4 — Se os anjos diferem pela espécie.

(II Sent., dist. III, q. 1, a. 4; dist. XXXII, q. 2, a. 3; IV, dist. XII, q. 1, a. 1, qª 3; II Cont. Gent., cap. XCII; De Spirit. Creat., a. 8; Qu. De Anima. a. 3; De Ent. et Ess., cap. V).

O quarto discute-se assim. — Parece que os anjos não diferem pela espécie.

1. — Sendo a diferença mais nobre que o gênero, os seres que convém pelo que têm de mais nobre convém pela última diferença constitutiva e, assim, são os mesmos em espécie. Ora, todos os anjos convém pelo que têm de mais nobre, a saber, a inteligência. Logo, são todos da mesma espécie.

2. Demais. — O mais e o menos não diversificam a espécie. Ora, os anjos diferem uns dos outros só pelo mais e pelo menos, a saber, enquanto um é mais simples que outro e de intelecto mais perspicaz. Logo, não diferem pela espécie.

3. Demais. — A alma e o anjo dividem-se por oposição. Mas todas as almas são da mesma espécie. Logo também os anjos.

4. Demais. — Quanto mais perfeita a natureza de um ser, tanto mais este deve se multiplicar. Ora, isto seria impossível se, numa espécie, só existisse um indivíduo. Logo, há muitos anjos de uma mesma espécie.

Mas *em contrário* é que, nos seres de uma mesma espécie, não há anteriores e posteriores, como diz Aristóteles. Ora, entre os anjos, ainda da mesma ordem, há primeiros, médio e últimos, como diz Dionísio. Logo, os anjos não são da mesma espécie.

SOLUÇÃO. — Alguns disseram que todas as substâncias espirituais, mesmo as almas, são da mesma espécie. Outros, que todos os anjos são da mesma espécie, não porém as almas. Outros ainda, que são da mesma espécie todos os anjos da mesma hierarquia ou da mesma ordem. — Mas isto é impossível. Pois, os seres que convém pela espécie e diferem pelo número, convém pela forma e se distinguem pela matéria. Ora, se os anjos não se compõem de matéria e forma, como antes se demonstrou, segue-se que é impossível haver dois anjos da mesma espécie. Como também seriam impossíveis várias brancuras separadas, ou várias humanidades; pois as brancuras não são várias senão enquanto existem em substâncias. — Mesmo, porém, que os anjos tivessem matéria, nem assim poderiam existir vários anjos da mesma espécie. Pois, então, seria necessariamente a matéria o princípio que distinguiria um do outro; não, certo, pela divisão quantitativa, por serem os anjos incorpóreos, mas pela diversidade das potências. Ora, esta diversidade material causa, não só a diversidade específica, mas também a genérica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A diferença é mais nobre que o gênero, como o determinado o é mais que o indeterminado, e o próprio do que o comum; não, porém, por serem de naturezas diferentes. O contrário importaria em serem todos os irracionais da mesma espécie; ou em existir neles alguma forma mais perfeita que a alma sensível. Logo, os irracionais diferem, pela espécie, segundo diversos graus determinados da natureza sensitiva. E, semelhantemente, todos os anjos diferem pela espécie, segundo os diversos graus da natureza intelectual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mais e o menos não diversificam a espécie, enquanto causados pela intenção e remissão da mesma forma, mas enquanto causados pelas formas dos diversos graus; como se disséssemos que o fogo é mais perfeito que o ar. E é deste modo que os anjos se diversificam pelo mais e pelo menos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem da espécie prepondera sobre o do indivíduo. Por isso muito melhor é se multipliquem as espécies angélicas do que os indivíduos de uma mesma espécie.

RESPOSTA À QUARTA. — A multiplicação numérica, podendo estender-se até ao infinito, não é a visada pelo agente; mas só a específica, como antes já se disse. Por onde, a perfeição da natureza angélica exige a multiplicação das espécies e não a dos indivíduos de uma mesma espécie.

Art. 5 – Se os anjos são incorruptíveis.

O quinto discute-se assim. — Parece não sejam os anjos incorruptíveis.

1. — Pois, diz Damasceno, do anjo, que é uma substância intelectual, dotada de imortalidade por graça e não por natureza.

2. Demais. — Platão diz: Ó deuses dos deuses, dos quais o autor mesmo e o pai sou eu. Sois, por certo, minha obra; corruptíveis por natureza, mas, se eu quiser, incorruptíveis. Ora, estes deuses se podem entender como não sendo seres diferentes dos anjos. Logo, estes são, por natureza, corruptíveis.

3. Demais. — Segundo Gregório, todas as coisas tenderiam ao nada se a mão do Onipresente não as conservasse. Ora, o que pode ser reduzido ao nada é corruptível. Logo, como os anjos foram feitos por Deus, resulta que são corruptíveis por natureza.

Mas, em contrario, diz Dionísio que as substâncias intelectuais têm vida indeficiente, isentas de corrupção universal, da morte, da matéria e da geração.

SOLUÇÃO. — deve-se dizer que os anjos são, por natureza, incorruptíveis. E a razão é que nada se corrompe senão porque a forma se separa da matéria. Onde, sendo o anjo a própria forma subsistente, como já se disse, é impossível seja corruptível a substância dele. Pois, o que convém a um ser, pela própria natureza deste, nunca deste pode separar-se; porém do ser ao qual alguma coisa convém, por causa de outra, desse ela pode ser separada, separada que seja coisa pela qual a primeira lhe convinha. Assim, a rotundidade não pode ser separada do círculo, porque lhe convém pela própria natureza dele; mas um círculo de bronze pode perder a rotundidade se a figura circular for separada do bronze. Ora, o ser em si compete à forma, pois é pela forma que um ser é atual. Porém, a matéria é um ser atualizado pela forma. Por onde, o composto de matéria e forma deixa de ser atual quando a forma for separada da matéria. Mas se a própria forma for subsistente no seu ser, como é o caso dos anjos, conforme já se disse, ela não pode perder o ser. Por onde, a imaterialidade do anjo é a razão de ser ele incorruptível por natureza. E um sinal dessa incorruptibilidade pode ser deduzido da operação intelectual angélica. Pois, como cada ente opera enquanto está em ato, a operação indica o modo de ser do ente. Porém a espécie e a natureza da operação se compreendem pelo objeto. Ora, como todo objeto inteligível, estando fora do tempo, é sempiterno, resulta que toda substância intelectual é incorruptível por natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Damasceno se refere à imortalidade perfeita, que inclui onímoda imutabilidade; pois, toda mutação é de certo modo, morte, como diz Agostinho. Ora, a perfeita imutabilidade os anjos só alcançam pela graça, como a seguir se verá.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Platão entende, por deuses, os corpos celestes, que pensava serem compostos de elementos e, portanto, corruptíveis por natureza, embora sempre se conservassem no ser, por obra da vontade divina.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já antes se disse, é necessário o que tem causa à sua necessidade. Por onde, não repugna ao necessário nem ao incorruptível tenham o ser dependente de outro como da causa. Onde, o dizer-se que todos os seres, mesmos os anjos, voltariam ao nada, se não fossem conservados por Deus, não significa haja nos anjos algum princípio de corrupção; mas que o ser angélico depende de Deus como da causa. Pois não se chama corruptível o que Deus pode reduzir ao nada, subtraindo-lhe a conservação, mas o que traz consigo algum princípio de corrupção: a contrariedade, ou, ao menos, a potência da matéria.

Questão 51: Da relação dos anjos com os corpos.

Em seguida se trata dos anjos por comparação com os seres corpóreos. E, primeiro, da relação dos anjos com os corpos. Segundo, da relação dos anjos com os lugares corpóreos. Terceiro, da relação dos anjos com o movimento local.

Sobre o primeiro ponto três artigos se discutem:

Art. 1 — Se os anjos estão naturalmente unidos a corpos.

(I Sent., dist. VIII, a. 1; II Cont. Gent., cap. XCI; De Pot. q. 6, a. 6; De Malo. q. 16, a. 1; De Spirit. Creat., a. 5; Opusc. XV, De Angelis, cap. XVIII)

O primeiro discute-se assim. — Parece que os anjos estão naturalmente unidos a corpos.

1. — Pois, diz Orígenes: só da natureza de Deus, i.é., do Padre, do Filho e do Espírito Santo, pode-se entender que é próprio o existir sem substância material e sem nenhuma mistura de corpo. — Bernardo também diz: Concedamos só a Deus tanto a imortalidade como a incorporeidade, do qual, somente, a natureza, nem por si nem por outro, precisa do auxílio de um instrumento corporal. Pois é claro que todo espírito criado precisa de tal auxílio. — Agostinho, por fim, diz: Os demônios chamam-se animais aéreos, porque se ajudam da natureza dos corpos aéreos. Ora a mesma é a natureza do demônio e do anjo. Logo, os anjos estão naturalmente unidos a corpos.

2. Demais. — Gregório chama ao anjo animal racional. Ora, todo animal é composto de corpo e alma. Logo, os anjos estão naturalmente unidos a corpos.

3. Demais. — É mais perfeita a vida dos anjos do que a das almas. Ora, a alma não somente vive, mas também vivifica o corpo. Logo, os anjos vivificam corpos que lhes estão naturalmente unidos.

Mas, *em contrário* diz Dionísio que os anjos, compreendidos como incorpóreos, também o devem ser como imateriais.

SOLUÇÃO. — Os anjos não estão naturalmente unidos a corpos. Pois o que é accidental a uma natureza não se encontra nela universalmente; assim, ter asas não é da natureza do animal e por isso não convém a todo animal. Ora, como inteligir não é ato do corpo, nem nenhuma virtude deste — como a seguir se verá — não é da natureza da substância intelectual como tal, estar unida a um corpo; mas isto é accidental, por qualquer outra razão, à uma substância intelectual. Assim, à alma humana convém estar unida a um corpo, por ser imperfeita e potencial, no gênero das substâncias intelectuais, não tendo, por natureza, a plenitude da ciência, mas tirando-a das coisas sensíveis por meio dos sentidos do corpo, como a seguir se dirá. Mas havendo, em qualquer gênero, algo de imperfeito, é necessário que, nesse mesmo gênero, preexistam algo de perfeito. Há, portanto, algumas substâncias perfeitas intelectuais, em a natureza intelectual, que não precisam de tirar a ciência, das coisas sensíveis. Logo, nem todas as substâncias intelectuais estão unidas a corpos; mas há algumas separadas deles, e a estas chamamos anjos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como antes já se disse, alguns opinaram que todo ente é corpo. E considera-se como consequência dessa opinião, o terem alguns ensinado que não há nenhuma substância incorpórea que não estejam unidas a corpos; e portanto, terem alguns afirmado que Deus é a alma do mundo, como Agostinho refere. Mas, como isto repugna à fé católica, que exalta Deus sobre todas as coisas, segundo a Escritura (Sl 8, 2) — A tua magnificência se elevou sobre os céus. — Orígenes, rejeitando tal opinião, no tocante a Deus, seguiu a opinião dos outros, no tocante às outras coisas; assim

como se enganou, em muitos outros assuntos, seguindo a opinião dos antigos filósofos. — E a expressão de Bernardo pode-se explicar dizendo que os espíritos criados precisam de um instrumento corporal, não que este lhes esteja naturalmente unido, mas sim que é assumido para algum fim, como a seguir se dirá. — E quanto a Agostinho, ele não afirma mas usa da opinião dos Platônicos, que ensinavam haver certos animais aéreos a que chamavam demônios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Gregório chama ao anjo animal racional, metaforicamente, pela semelhança com a razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Vivificar, efetivamente, é absolutamente uma perfeição e, por isso, convém a Deus, segundo a Escritura (1 Rs 2, 6): O Senhor é quem tem a vida e a dá. Mas vivificar, formalmente, pertence à substância que é parte de alguma natureza e que não tem em si a natureza íntegra da espécie. Por onde, a substância intelectual não unida a um corpo é mais perfeita que a unida.

Art. 2 — Se os anjos assumem corpos.

(II Sent., dist. VIII, a. 2; De Pot., q. 6, a. 7)

O segundo discute-se assim. — Parece que os anjos não assumem corpos.

1. — Pois, a operação angélica, como a da natureza, nada tem de supérfluo. Mas tê-lo-ia se os anjos assumissem corpos, porque o anjo, tendo uma virtude que excede toda virtude corpórea, não precisa de corpo. Logo, o anjo não assume nenhum corpo.

2. Demais. — O fato de assumir termina em alguma união, pois, assumir é como que tomar para si. Ora, o corpo não se une ao anjo como à forma, como antes já se disse. Porém, o que se lhe une, como ao motor, não é assumido; do contrário, resultaria que todos os corpos movidos pelos anjos seriam por eles assumidos. Logo, os anjos não assumem corpos.

3. Demais. — Os anjos não assumem corpos de terra ou de água, porque não poderiam desaparecer subitamente; nem de fogo, porque queimariam as coisas em que tocassem; nem de ar, porque o ar não é susceptível de figura nem de cor. Logo, os anjos não assumem corpos.

Mas *em contrário* diz Agostinho que os anjos apareceram a Abraão em corpos assumidos.

SOLUÇÃO. — Alguns disseram que os anjos nunca assumem corpos, e tudo o que se lê na divina Escritura sobre aparições angélicas, aconteceu em visão profética, isto é, em imaginação. — Mas isto repugna ao intento da Escritura. Pois, o que é visto por visão imaginária é somente na imaginação do vidente e, por isso, é visto por todos de maneiras diferentes. Ora, na divina Escritura aparecem, por vezes, anjos vistos igualmente por todos. Assim, os anjos aparecidos a Abraão foram vistos por ele, por toda a sua família, por Lote e pelos habitantes de Sodoma; semelhantemente, o anjo aparecido a Tobias foi visto por todos. Por onde é manifesto que tal aconteceu por visão corpórea, pela qual, vendo-se o que está fora do vidente, isso pode ser visto por todos. Ora, por tal visão, não se vê senão o corpo. Portanto, como os anjos não são corpos, nem estão naturalmente unidos a estes, como já se viu, resulta que, às vezes, assumem corpos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os anjos não precisam de um corpo assumido, por si mesmos, mas por causa de nós; para que, praticando familiarmente com os homens, indiquem-lhes a sociedade espiritual que estes esperam com eles terão, na vida futura. E o fato de terem os anjos assumido corpos, no Velho Testamento não foi senão o indício figurativo de que o Verbo de Deus

haveria de assumir um corpo humano; pois, todas as aparições do Antigo Testamento foram ordenadas a essa aparição, pela qual o Filho de Deus se manifestou encarnado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O corpo assumido está unido ao anjo, não, certo, como à sua forma, nem somente como ao seu motor, mas como ao motor representado pelo corpo móvel assumido. Pois, assim como as propriedades das coisas inteligíveis são descritas pela Sagrada Escritura sob semelhanças com as coisas sensíveis; assim, os corpos sensíveis são formados pelos anjos, mediante a divina virtude, de modo que sirvam para representar as propriedades inteligíveis deles. E é assim que o anjo assume um corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o ar, pela sua rarefação, não conserve a figura nem a cor, todavia pode às vezes condensar-se, colorir-se e configurar-se, como se vê nas nuvens. E é assim que os anjos assumem um corpo aéreo, condensando-o, por virtude divina, quanto for necessário para a formação do corpo a ser assumido.

Art. 3 — Se os anjos exercem operações vitais, nos corpos que assumem.

(II Sent., dist. VIII, a. 4; De Pot., q. 6, a. 8)

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos exercem operações vitais nos corpos que assumem.

1. — Pois aos anjos não convém nenhuma dissimulação da verdade. Ora, seria dissimulação se o corpo assumido por eles parecesse vivo, com operações vitais e, na realidade, não o fosse. Logo, os anjos exercem, no corpo que assumem, operações vitais.

2. Demais. — Nas obras angélicas nada é em vão. Ora, em vão se formariam, no corpo assumido pelo anjo, olhos, narizes e outros órgãos sensoriais, se ele não sentisse, com esses órgãos. Logo, o anjo sente, com o corpo assumido; o que é mui propriamente, operação vital.

3. Demais. — Mover-se com movimento progressivo é uma das operações vitais, como se vê em Aristóteles. Ora, manifestamente os anjos se manifestam movendo-se com os corpos que assumem. Pois, diz a Escritura (Gn 18, 16), que Abraão ia com eles conduzindo os anjos que lhe apareceram. E Tobias, ao anjo que lhe perguntava (Tb 5, 7) — Tu sabes o caminho que leva à terra dos Medos? — responde: Sei, e tenho andado muitas vezes estes caminhos. Logo, os anjos exercem freqüentemente operações vitais, nos corpos que assumem.

4. Demais. — Falar é operação do ser vivo que se realiza pela voz, som proferido pela boca do animal, como diz Aristóteles. Ora, é manifesto, em muitos lugares na Escritura, que os anjos falaram pelos corpos que assumiram. Logo, exercem, nesses corpos, operações vitais.

5. Demais. — Comer é operação própria do animal; por isso, o Senhor, depois da ressurreição, como prova da vida ressurgida, comeu com os discípulos, como está na Escritura. Ora, certos anjos, manifestando-se em corpos assumidos, comeram; e Abraão, depois de os haver adorado, ofereceu-lhes alimentos, como se lê na Escritura (Gn 18). Logo, os anjos exercem operações vitais, nos corpos que assumem.

6. Demais. — Gerar outro homem é ato vital. Ora, tal convém aos anjos, pelos corpos que assumiram, pois diz a Escritura (Gn 6, 4): Depois que os filhos de Deus tiveram comercio com as filhas dos homens,

geraram estas filhas que foram homens possantes e afamados no século. Logo, os anjos exercem operações vitais nos corpos que assumem.

Mas *em contrário*. — Os corpos assumidos pelos anjos não vivem, como antes já se disse. Logo, nem por tais corpos podem se exercer operações vitais.

SOLUÇÃO. — Certas operações vitais têm algo de comum com as outras operações; assim, a locução, operação vital, convém, como som, com os outros sons de seres inanimados; e a marcha, como movimento, convém com outros movimentos. Ora, os anjos podem, pelos corpos que assumem, exercer as operações vitais, no que elas têm de comum com outras operações. Não, porém, quanto ao que é próprio às tais operações; porque, segundo o Filósofo, a ação é própria de quem é própria a potência. Por onde, nenhuma operação vital pode realizar o ser sem vida, a qual é o princípio potencial de tal operação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como não é contra a verdade que a Escritura descreva coisas inteligíveis sob figuras sensíveis, pois tal não diz para afirmar que o inteligível seja sensível, mas para dar a entender, por figuras sensíveis, as propriedades dos inteligíveis, segundo certa semelhança; assim não repugna à veracidade dos santos anjos que os corpos por eles assumidos pareçam homens vivos, embora não o sejam. Pois não são assumidos senão para que as propriedades e as operações espirituais dos anjos sejam designadas pelas propriedades e operações humanas. O que não se poderia fazer congruentemente se eles assumissem verdadeiros homens porque então revelariam propriedades dos próprios homens e não dos anjos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sentir é operação totalmente vital. Por onde, de nenhum modo se pode dizer que os anjos sintam, pelos órgãos dos corpos assumidos. Mas nem por isso tais órgãos se formaram superfluamente, pois não se formaram para que, por eles, se sentisse, mas para que designassem as virtudes espirituais dos anjos; assim como, pelos olhos, se designa a virtude cognoscitiva do anjo e, pelos outros membros, as outras virtudes deles, como ensina Dionísio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O movimento proveniente de um motor conjunto é operação propriamente vital. Mas assim não é que se movem os corpos assumidos pelos anjos, pois estes não são as formas daqueles. Por onde, movidos tais corpos, os anjos se movem por acidente; pois estão estes naqueles como motores nos moveis; e por isso estão num ponto porque não estão em outro. O que não se pode dizer de Deus. Por onde, embora Deus não se mova, movidas as coisas em que Ele está, porque está em toda parte, contudo os anjos se movem por acidente, pelo movimento dos corpos assumidos. Não, porém, pelo movimento dos corpos celestes, embora também estejam nestes como os motores nos móveis; porque os corpos celestes não mudam, totalmente, de lugar. Nem é determinado ao espírito que move o orbe, um lugar, segundo alguma parte determinada da substância desse orbe, o qual está ora no oriente, ora no ocidente; mas, sim, segundo uma posição determinada, pois, a virtude motora está sempre no oriente, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À QUARTA. — Os anjos, propriamente, não falam pelos corpos assumidos, mas por um símile de locução, enquanto formam, no ar, sons semelhantes às vozes humanas.

RESPOSTA À QUINTA. — Nem ainda o comer, propriamente falando, convém aos anjos, pois, importa a absorção da comida convertível na substância de quem come. E embora o alimento não se convertesse no corpo de Cristo ressurrecto, mas se resolvesse na matéria primitiva, todavia Cristo tinha um corpo de natureza susceptível de se converter com o alimento e, por isso, houve verdadeiro ato de comer. Mas a comida tomada pelos anjos nem se convertia no corpo assumido, nem esse corpo era de natureza a

poder operar tal conversão; e por isso não houve verdadeiro ato de comer, senão figurativo da alimentação espiritual. E foi isto o que o anjo disse a Tobias, (Tb 12, 18-19) Quando eu estava convosco, parecia-vos que eu comia e bebia convosco; mas eu sustento-me de um manjar e bebida invisível. Abraão, porém, ofereceu-lhes alimentos, pensando que fossem homens; embora, neles, venerasse a Deus, pois Deus costuma estar nos profetas, como diz Agostinho.

RESPOSTA À SEXTA. — Como diz Agostinho, muitos experimentados, ou instruídos pelos experientes, confirmam que os Silvanos e os Faunos, chamados vulgarmente incubos, são muitas vezes luxuriosos com as mulheres, desejando-as e realizando o ato carnal com elas, de modo que é imprudência negar tal fato. Porém os santos anjos de Deus de nenhum modo puderam assim manchar-se, antes do dilúvio. Por onde, entendem-se por filhos de Deus os de Sete, que eram bons; porém, a Escritura chama filhas dos homens às nascidas da estirpe de Caim, nem é para admirar que delas pudessem nascer gigantes, embora nem todos assim o nascessem, mas muito mais antes que depois do dilúvio. Se, porém, por vezes, alguns nasceram de coito com os demônios, tal não se operou pelo sêmen emitido por eles ou pelos corpos assumidos, mas pelo sêmen de algum homem, obtido para tal fim; e isto por ter o mesmo demônio, súcubo em relação ao homem, se tornado incubo em relação à mulher, assim como assumem as sementes de outros seres para a geração de alguns deles, como diz Agostinho. De modo que o nascido de tal operação não é filho do demônio, mas do homem de quem foi obtido o sêmen.

Questão 52: Da relação dos anjos com os lugares.

Em seguida se trata do lugar que ocupa o anjo. E, sobre este ponto, três artigos se discutem:

Art. 1 — Se o anjo está em algum lugar.

(I Sent., dist. XXXVII, q. 3, a. 1; II, dist. VI, q. 1, a. 3; De Pot., q. 3, a. 19, ad 2; Quodl. I, q. 3, a. 1; Opusc. XV, De Angelis, cap. XVIII)

O primeiro artigo discute-se assim. — Parece que o anjo não está em nenhum lugar.

1. — Pois, diz Boécio: A opinião comum entre os sábios, é que os seres incorpóreos não estão em nenhum lugar; e Aristóteles diz que nem tudo o que existe está em algum lugar, mas só o corpo móvel. Ora, o anjo não é corpo, como se demonstrou. Logo, o anjo não está num lugar.

2. Demais. — O lugar é uma quantidade com posição. Logo, tudo o que está em algum lugar tem alguma situação. Ora, ter uma situação não pode convir ao anjo, cuja substância é independente da quantidade, cuja propriedade diferencial é ter posição. Logo, o anjo não está em um lugar.

3. Demais. — Estar em um lugar é ser medido e contido por ele, como se vê pelo Filósofo. Ora, o anjo não pode ser medido nem contido pelo lugar, porque o continente é mais formal que o conteúdo, como, p. ex, o ar do que a água, como diz o Filósofo. Logo, o anjo não está em um lugar.

Mas em contrario é o que se diz na Coleta (do Completório): Os teus santos anjos, que habitam nessa casa, nos guardem em paz.

SOLUÇÃO. — Convém ao anjo estar em um lugar, mas só equivocadamente é que se diz que o anjo e o corpo estão num lugar. Pois, o corpo está em um lugar pelo ocupar, segundo o contato da quantidade dimensiva; ora, esta não existe nos anjos, mas sim a quantidade virtual. Portanto, pela aplicação da virtude angélica, de algum modo, a algum lugar, diz-se que o anjo está num lugar corpóreo.

Donde é claro que não se deve dizer que o anjo seja comensurado pelo lugar, ou que tenha uma situação no contínuo. Pois, tal convém ao corpo situado num lugar enquanto dotado de quantidade dimensiva. — Semelhantemente, também não se deve dizer tal, fundando-se em que o anjo seja contido pelo lugar. Pois, a substância incorpórea, atingindo pela sua virtude a coisa corpórea, contém-na sem que por essa seja contida. Assim, semelhantemente diz-se que o anjo está num lugar corpóreo, não como contido, mas como contendo, de certo modo.

Donde resulta clara **A RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 2 — Se o anjo pode estar em vários lugares simultaneamente.

(Supra, q. 8, a. 2, ad 2; infra, q. 112, a. 1; I Sent., dist. XXXVII, q. 3, a. 2; IV dist. X, q. 1, a. 3, q^a. 2; Qu. De Anima, a. 10, ad 18).

O segundo discute-se assim. — Parece que o anjo pode estar em vários lugares simultaneamente.

1. — Pois, não é menor a virtude do anjo que a da alma. Ora, a alma está simultaneamente em vários lugares, por estar toda em qualquer parte do corpo, como diz Agostinho. Logo, o anjo pode estar em vários lugares simultaneamente.

2. Demais. — O anjo está no corpo assumido; e, como tal corpo é contínuo, resulta que o anjo está em qualquer parte dele. Ora, as diversas partes deste lhe determinam os diversos lugares. Logo, o anjo está simultaneamente em vários lugares.

3. Demais. — Damasceno diz que o anjo opera onde está. Ora, Às vezes ele opera simultaneamente em vários lugares, como se vê do anjo que subverteu Sodoma. Logo, o anjo pode estar em vários lugares simultaneamente.

Mas em contrario diz Damasceno, que os anjos, estando no céu, não estão na terra.

SOLUÇÃO. — O anjo tem virtude e essência finitas. Pelo contrario, a essência e a virtude divina é infinita e é a causa universal de tudo; por isso, tal virtude atinge todos os seres em toda parte e não só em alguns lugares. Porém, a virtude do anjo, sendo finita, não atinge todos os seres, senão um ser determinado. Ora, é necessário que o ser relativo a uma virtude, o seja como ser uno. Assim, pois, como o universo dos seres se refere, como dotados de unidade, à universal virtude de Deus, assim qualquer ser particular se refere, como um ser uno, à virtude angélica. Por onde, o anjo, estando em um lugar pela aplicação de sua virtude a esse lugar, segue-se que não está em toda parte, nem em muitos lugares, mas em um somente.

Mas, neste ponto, alguns se enganaram. Assim, certos, não podendo furtar-se à imaginação, conceberam a indivisibilidade angélica como a do ponto; e por isso acreditaram que o anjo não pode estar senão num lugar como o do ponto. — Porém manifestamente se enganaram. Pois o ponto é um indivisível que tem uma situação, ao passo que o anjo é um indivisível existente fora do gênero da quantidade e da situação. Por onde, não é necessário se lhe determine um lugar indivisível pela situação, mas sim divisível ou indivisível, maior ou menor segundo aplique voluntariamente e mais ou menos a sua virtude a um corpo. E assim a todo corpo ao qual ele se aplicar, pela sua virtude, corresponder-lhe-á um lugar.

Nem contudo é necessário, se algum anjo move o céu, que esteja em toda parte. — Primeiro, porque a sua virtude não se aplica senão ao que primariamente move. Ora, é uma a parte do céu na qual primariamente está o movimento, a saber, a do oriente. Por isso, o Filósofo atribui à parte do oriente a virtude de motor dos céus. — Segundo, porque não ensinam os filósofos que uma substância separada mova todos os orbes imediatamente. E, por isso, não é necessário esteja ela em toda parte.

Por onde é claro que estar em um lugar convém diversamente ao corpo, ao anjo e a Deus. Pois, o corpo está em um lugar circunscritivamente, porque é medido pelo lugar. O anjo, porém, não circunscritivamente, por não ser medido pelo lugar, mas definitivamente, pois se está em um lugar é que não está noutro. Deus, enfim, nem circunscritiva nem definitivamente, pois está em toda parte.

E daqui se deduz facilmente a **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES**; pois, tudo aquilo ao que se aplica a ação do anjo, imediatamente, se lhe reputa por lugar, embora seja este contínuo.

Art. 3 — Se vários anjos podem estar simultaneamente no mesmo lugar.

(I Sent., dist. XXXVII, q. 3, a. 3; De Pot., q. 3, a. 7, ad 11; a. 19, ad 1; Quodl. I, q. 3, a. 1, ad 2)

O terceiro discute-se assim. — Parece que vários anjos podem estar simultaneamente no mesmo lugar.

1. — Pois, vários corpos não podem estar simultaneamente no mesmo lugar pelo encherem. Ora, os anjos não o enchem, porque só o corpo enche o lugar de modo a não haver vácuo, como se vê pelo Filósofo. Logo, vários anjos podem estar no mesmo lugar.

2. Demais. — O anjo e o corpo diferem entre si mais do que dois anjos. Ora, o anjo e o corpo podem estar simultaneamente no mesmo lugar, por não haver nenhum lugar que não esteja cheio pelo corpo sensível, como o prova Aristóteles. Logo, com maioria de razão, dois anjos podem estar no mesmo lugar.

3. Demais. — A alma está em qualquer parte do corpo, segundo Agostinho. Ora, os demônios, embora não se intrometam na mente, intrometem-se, contudo, por vezes, nos corpos; e assim a alma e o demônio estão no mesmo lugar. Logo, por semelhante razão, o mesmo se dá com quaisquer outras substâncias espirituais.

Mas em contrario. — Duas almas não podem estar num mesmo corpo. Logo, pela mesma razão, nem dois anjos poderão estar no mesmo lugar.

SOLUÇÃO. — Dois anjos não podem estar simultaneamente no mesmo lugar. E a razão é por ser impossível duas causalidades completas procederem imediatamente de um mesmo agente. O que se evidencia em todo gênero de causas, pois, uma é a forma próxima de uma coisa e um é o motor próximo, embora possam existir vários motores remotos. Nem vale a instância apoiada no fato de vários puxarem um navio; porque, como a força de cada um, por si, é insuficiente para movê-lo, nenhum deles é o motor perfeito, mas todos, simultaneamente, exercem a função de um só motor, enquanto todas as forças se agregam para produzirem um si movimento. Por onde, entendendo-se que o anjo está num lugar porque sua virtude imediatamente ocupa um lugar ao modo de um continente perfeito, como já se disse, em um mesmo lugar não pode estar senão um só anjo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é o implemento o que impede estejam vários anjos no mesmo lugar; mas outra causa, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O anjo e o corpo não estão do mesmo modo num lugar. Por isso a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também o demônio e a alma não se comparam com o corpo segundo a mesma relação causal; pois, a alma é a forma do corpo, não, porém, o demônio. Por onde, a objeção não colhe.

Questão 53: Do movimento local dos anjos.

Em seguida devemos tratar do movimento local dos anjos. E, sobre assunto, três artigos se discutem:

Art. 1 — Se o anjo pode mover-se localmente.

(I Sent., dist. XXXVII, q. 4, a. 1; Opusc. XV, De Angelis, cap. XVIII)

O primeiro discute-se assim. — Parece que o anjo não pode mover-se localmente.

1. — Pois, como o Filósofo o prova, nenhum ser indivisível pode mover-se, nem enquanto está no ponto de partida porque então ainda não se move; nem quando já está no de chegada, porque, então, já se moveu. Donde resulta que tudo o que se move está, enquanto em movimento, parte, no ponto de partida e, parte, no de chegada. Ora, o anjo, é indivisível. Logo, não pode mover-se localmente.

2. Demais — O movimento é o ato do ser imperfeito, como diz Aristóteles. Ora o anjo bem-aventurado não é imperfeito. Logo, o anjo bem-aventurado não pode mover-se localmente.

3. Demais. — O movimento supõe a carência. Ora, nenhuma carência há nos santos anjos. Logo, eles não se movem localmente.

Mas, *em contrário*, pela mesma razão pode mover-se o anjo bem-aventurado e a alma bem-aventurada. Ora, é necessário admitir-se que esta se move localmente, pois é artigo de fé que a alma de Cristo desceu aos infernos. Logo, o anjo beato se move localmente.

SOLUÇÃO. — O anjo beato pode mover-se localmente; mas, como o estar em um lugar convém equivocadamente ao corpo e ao anjo, o mesmo se dá com o mover-se localmente. Pois, o corpo está em um lugar enquanto é por este contido e comensurado. E por isso é necessário também seja o movimento local do corpo comensurado pelo lugar e submetido às exigências destes. Donde resulta que, tal a continuidade da grandeza, tal a do movimento; e a anterioridade e a posterioridade na grandeza, são correlatas às do movimento local do corpo, como diz Aristóteles. Mas o anjo não está num lugar como comensurado e contido, senão, antes, como continente. Por onde, não há-de necessariamente o movimento local do anjo ser comensurado pelo lugar, nem submetido às exigências deste, de modo a ter continuidade local; mas é um movimento não contínuo. Assim, não estando o anjo em um lugar senão pelo contato da sua virtude, como já se disse, o movimento local do anjo não será, por força, senão os seus diversos contatos com os diversos lugares sucessiva e não simultaneamente, porque o anjo não pode estar simultaneamente em vários lugares, como antes se disse. Ora, não é necessário sejam tais contatos contínuos, pois, pode existir neles certa continuidade. Porquanto, como já ficou dito, nada impede se assinale ao anjo um lugar divisível pelo contato da sua grandeza. Por onde, assim como o corpo deixa, sucessiva e não simultaneamente, o lugar em que primeiro estava, e isso lhe causa a continuidade no seu movimento local; assim também o anjo pode deixar, sucessivamente, o lugar divisível em que primeiro estava e, assim, o seu movimento será contínuo. Mas como também pode deixar, simultaneamente, todo um lugar, e aplicar-se do mesmo modo e totalmente a outro, o seu movimento não será contínuo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Esta objeção falha, duplamente, o fim que visou. Primeiramente, porque a demonstração de Aristóteles serve para o indivisível quantitativo, ao qual corresponde um lugar necessariamente indivisível; o que se não pode dizer do anjo. Segundo, porque a dita demonstração serve para o movimento contínuo. Pois, se o movimento não fosse contínuo, podia dizer-se que uma coisa se move estando no ponto de partida e no de chegada; porque, se chamaria

movimento à sucessão das diversas posições, relativamente à mesma coisa: e então esta poderia considerar-se como movendo-se, em qualquer das posições que ocupasse. Mas a continuidade do movimento tal não permite, pois nenhum contínuo está no seu termo, como se vê pela linha, que não está no ponto; donde necessariamente resulta, que tudo o que se move não está totalmente, enquanto em movimento, em nenhum dos termos, mas, parte, em um e, parte, em outro. Ora, não sendo contínuo o movimento do anjo, a demonstração de Aristóteles não colhe, no caso. Mas se o for, pode-se conceder que o anjo, enquanto se move, está, parte, no ponto de partida e, parte, no de chegada; sem que todavia essa parcialidade se refira à substância do anjo, mas ao lugar. Porque, no início do seu movimento contínuo, o anjo está no lugar divisível total, donde começou a mover-se; mas, durante o seu movimento, está numa parte do primeiro lugar, que abandona, e noutra do segundo, que ocupa. E o poder ocupar partes de dois lugares convém ao anjo porque ele pode ocupar um lugar divisível pela aplicação de sua virtude, assim como o corpo pela da sua grandeza. Onde se segue que o corpo móvel localmente é divisível pela grandeza; o anjo, porém, pode aplicar a sua virtude a algo de divisível.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O movimento do que existe em potência é o ato do imperfeito. Mas o resultante da aplicação de uma virtude é próprio a um ser atual, pois um ser tem virtude enquanto é atual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O movimento do ser potencial supõe a carência deste; mas não supõe o do ser atual, pois, ao contrário, tal movimento é por carência de outro ser. E, desse modo, o anjo se move localmente por causa da nossa carência, conforme a Escritura (Hb 1, 14): Todos os espíritos são uns administradores, enviados para exercer o seu ministério a favor daqueles que hão de receber a herança da salvação.

Art. 2 – Se o anjo atravessa uma posição média.

(I Sent., dist. XXXVII, q. 4, a. 2; Quodl. I, a. 3, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que o anjo não atravessa nenhuma posição média.

1. — Tudo o que atravessa uma posição média antes de atravessar um lugar que lhe seja maior atravessa um que lhe seja igual. Ora, o anjo sendo indivisível, o lugar que lhe é igual é o próprio ao ponto. Se portanto o anjo, no seu movimento, atravessa uma posição média, necessariamente há-de percorrer pontos infinitos, no seu movimento, o que é impossível.

2. Demais. — O anjo tem uma substância mais simples do que a nossa alma. Ora, esta pode, pelo pensamento, passar de um extremo a outro sem passar pelo meio; assim, posso pensar na Gália e depois na Síria, sem pensar na Itália, que está no meio. Logo, com maioria de razão, pode o anjo passar de um extremo a outro sem passar pelo meio.

Mas, em contrario, se o anjo se move de um lugar para outro, quando tiver chegado já não se move, porque já se moveu. Ora, tudo o que já se moveu movia-se, precedentemente, e portanto movia-se em algum lugar. Porém, se ainda não se movia, quando estava no ponto de partida, necessariamente havia de mover-se quando estava no meio. E assim é forçoso que o anjo atravesse uma posição média.

SOLUÇÃO. — Como já ficou dito antes, o movimento local do anjo pode ser contínuo ou não contínuo. — Se, pois, for contínuo, não pode o anjo mover-se de um extremo para outro, sem passar pelo meio. Porque, como diz Aristóteles, o meio é por onde passa o que se move continuamente, antes de chegar ao fim; pois, a ordem de anterioridade e posterioridade, no movimento contínuo, é correlata à de

anterioridade e posteridade na grandeza, como diz o mesmo Filósofo. Se, porém, o movimento não for contínuo, é possível que o anjo atravessasse de um extremo a outro, sem passar pelo meio. O que assim se demonstra. Entre dois lugares extremos quaisquer há infinitos lugares médios, sejam esses lugares divisíveis ou indivisíveis. Se indivisíveis, a questão é clara; pois, entre dois pontos quaisquer, há infinitos pontos médios, porque dois pontos de modo nenhum podem se seguir um ao outro sem um meio termo, como o prova o Filósofo. E o mesmo se deve necessariamente dizer dos lugares divisíveis, o que se demonstra pelo movimento contínuo de qualquer corpo. Pois um corpo não se move de um lugar para outro sem ser num determinado tempo. Ora, nesse tempo total, que mede o movimento do corpo, não se podem tomar dois momentos nos quais o corpo que se move não esteja num lugar ou noutro; pois, se em ambos os momentos ele estivesse num e mesmo lugar, resultaria que nesse lugar estaria em repouso, porque o estar em repouso não é senão o estar num mesmo lugar em todos os momentos. Ora, como entre o primeiro e o último momento do tempo, que mede o movimento, há infinitos momentos, resulta que, entre o primeiro lugar, donde começou o movimento, e o último, no qual terminou, há infinitos lugares. O que também se declara, sensivelmente, da maneira seguinte. Seja, pois, um corpo de um palmo, e seja de dois palmos o caminho que ele percorre. Ora, é manifesto que o primeiro lugar, donde começa o movimento, é de um palmo; e o lugar onde ele termina é de outro palmo. E é claro que quando o corpo começa a mover-se, paulatinamente abandona o primeiro palmo e penetra no segundo. Portanto, na medida em que se divide a grandeza do palmo, na mesma se multiplicam os lugares médios; porque, qualquer ponto tomado na grandeza do primeiro palmo é princípio de um lugar, cujo termo é o ponto tomado na grandeza do outro palmo. Por onde, sendo a grandeza divisível ao infinito, e sendo também os pontos de qualquer grandeza potencialmente infinitos, segue-se que, entre dois lugares quaisquer há infinitos lugares médios. Ora, o móvel só pode percorrer a infinidade destes pela continuidade do movimento; porque, assim como os lugares médios são infinitos em potência, assim também se devem admitir, no movimento contínuo, certos infinitos em potência. Se, portanto, o movimento não for contínuo, todas as suas partes se contarão como atuais. E, por conseqüência, se um móvel qualquer se mover por um movimento não contínuo, resulta ou que não percorre todos os meios, ou que se contam meios infinitos como atuais, o que é impossível. Logo, se o movimento do anjo não for contínuo, não percorre todos os meios. Ora, mover-se de um extremos para outro, sem passar pelo meio, pode convir ao anjo, não porém ao corpo. Porque este, sendo medido e contido pelo lugar de necessidade há de obedecer às leis do lugar, no seu movimento. Mas a substância do anjo não está sujeita ao lugar como contida por este, ao qual é superior, como continente; por isso, no poder do anjo está o aplicar-se ao lugar, como quiser, quer por um meio termo, quer sem ele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lugar do anjo é considerado como lhe sendo igual, não pela grandeza deste, mas pelo contato da virtude; e assim o dito lugar pode ser divisível e nem sempre ser da natureza do ponto. Todavia os lugares médios, mesmo divisíveis, são infinitos, como ficou dito; são, porém, percorridos pela continuidade do movimento, como resulta do que acaba de ser demonstrado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Movendo-se localmente, a essência do anjo se aplica aos diversos lugares; a essência da alma, porém, não se aplica às coisas nas quais pensa, antes nela é que estão as coisas pensadas. Portanto não há ponto de comparação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No movimento contínuo, o ter-se movido não é parte, mas termo do mover-se; donde resulta que o mover-se é anterior ao ter-se movido. E por isso é necessário que tal movimento suponha uma posição média. Mas, no movimento não contínuo, o ter-se movido é parte, como a unidade é parte do número; por onde, a sucessão dos diversos lugares é o que constitui tal movimento, mesmo sem posições médias.

Art. 3 — Se o movimento do anjo é instantâneo.

(I Sent., dist. XXXVII, q. 4, a. 3; Quodl. IX, q. 4; XI, q. 4)

O terceiro discute-se assim. — Parece que o movimento do anjo é instantâneo.

1. — Pois, quanto mais forte for a virtude do motor, e quanto menos lhe resistir o móvel, tanto mais veloz será o movimento. Ora, a virtude do anjo, que se move a si mesmo, excede sem proporção a do motor de qualquer outro corpo. Ora, como as velocidades são inversamente proporcionais ao tempo, e como qualquer tempo é proporcional a outro, resulta que se um corpo qualquer se move no tempo, o anjo se move no instante.

2. Demais. — O movimento do anjo é mais simples do que quaisquer mutações corpóreas. Ora, certas são instantâneas, como a iluminação; quer esta não se realize sucessivamente, como a calefação; quer o raio luminoso atinja o que está próximo primeiro que o remoto. Logo, com maior razão, o movimento do anjo se realiza no instante.

3. Demais. — Se o anjo se move, no tempo, de um lugar para outro, é claro que, no último instante desse tempo, está no ponto de chegada. E assim, em todo o tempo precedente, esteve ou num lugar imediatamente precedente, considerado como ponto de partida, ou, parte, em um e, parte, em outro. Se, porém, se der esta última hipótese, segue-se que o anjo é divisível, o que é impossível. Logo, em todo o tempo precedente, esteve no ponto de partida. E, logo, aí repousa, pois, estar em repouso é estar sempre no mesmo lugar, como já se disse. Donde se segue que o anjo não se move senão no último instante do tempo.

Mas, em contrario, em toda mutação, há posições anteriores e posteriores. Ora, a prioridade e a posteridade, no movimento, contam-se pelo tempo. Logo, todo movimento se realiza no tempo, mesmo o do anjo, pois neste há posições anteriores e posteriores.

SOLUÇÃO. — Alguns disseram que o movimento local do anjo é instantâneo; pois, movendo-se ele de um lugar para outro, esteve, em todo o tempo precedente, no ponto de partida; porém, no último instante desse tempo está no ponto de chegada. E nem é preciso haver um meio entre esses dois pontos, assim como nenhum meio há entre o tempo e o termo do mesmo; ao passo que, entre dois momentos do tempo, há um meio. E por isso diziam não ser possível admitir-se um último instante, em que o anjo estava no ponto de partida; assim como na iluminação e na geração substancial do fogo não se pode admitir um último instante em que o ar foi tenebroso, ou em que a matéria esteve sob a privação da forma ígnea, mas, sim, um último tempo tal que, no seu termo, há luz no ar ou forma ígnea na matéria. Assim, a iluminação e a geração substancial chamam-se movimentos instantâneos.

Mas tal explicação não colhe no caso vertente; o que assim se demonstra. Da natureza do corpo em repouso é não estar em lugares diferentes, em tempos diferentes; logo, em qualquer dos instantes no primeiro, no médio ou no último — do tempo que mede o repouso, o corpo está no mesmo lugar. Mas da essência do movimento é que o móvel esteja em lugares diferentes, em tempos diferentes, e, portanto, em posição diversa em qualquer instante do tempo que mede o movimento. Donde, no último momento, há-de o corpo ter uma forma que antes não tinha e, assim, é claro que permanecer sempre em alguma coisa, por ex., na brancura, é estar nela em qualquer instante de determinado tempo. E, por isso, não é possível que um móvel em todo tempo precedente repouse no ponto de partida e esteja, no último instante do seu tempo, no ponto de chegada. Mas isto é possível no movimento, porque mover-se num tempo total qualquer não é estar na mesma posição em qualquer instante desse tempo. Portanto, todas as mutações instantâneas são termos do movimento contínuo,

assim como a geração é o termo da alteração da matéria e a iluminação, o do movimento local do corpo iluminador. Porém o movimento local do anjo não é o termo de nenhum outro movimento contínuo, mas é um movimento próprio independente. Onde, é impossível dizer-se que o anjo estava, num tempo total, em certo lugar, e, no último instante, em outro; mas é necessário determinar um instante em que esteve, ultimamente, no lugar precedente. Onde, porém, há muitos momentos sucedendo uns aos outros, aí há necessariamente tempo, pois este não é senão a sucessão do anterior e do posterior no movimento. Onde resulta que o movimento do anjo se realiza no tempo — contínuo se o seu movimento for contínuo; não contínuo, se assim o for. Pois tal movimento pode realizar-se desses dois modos, como já se disse. Ora, a continuidade do tempo provém da do movimento, como diz o Filósofo.

Mas esse tempo, contínuo ou não, não é idêntico ao que mede o movimento do céu e pelo qual se medem todos os seres corpóreos, donde resulta a mutabilidade deles. Pois, o movimento do anjo não depende de tal movimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Se o tempo do movimento do anjo não for contínuo, mas uma sucessão dos instantes mesmos, não terá proporção com o tempo contínuo, que mede o movimento dos seres corpóreos, pois não tem a mesma natureza deste. Se porém for contínuo, terá a proporção dita, não por causa do motor e do móvel, mas por causa das grandezas nas quais se opera o movimento. — Além disso, a velocidade do movimento do anjo não depende da quantidade da sua virtude, mas da determinação da sua vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A iluminação é termo do movimento e é alteração; não é porém, movimento local como significando que a luz se move primeiro para o que lhe é próximo do que para o remoto. Ora, o movimento do anjo é local e não é termo do movimento. Por onde, não há símile.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essa objeção é procedente em relação ao tempo contínuo. Ora, o tempo do movimento do anjo pode ser não contínuo; e assim o anjo pode, em um instante, estar num lugar e, em outro instante, noutro lugar, sem que exista nenhum tempo intermediário. Se, porém, o tempo do movimento do anjo for contínuo, este, em todo o tempo precedente ao último instante, move-se por infinitos lugares, como antes já se expôs. Está, porém, parte, em um dos lugares contínuos e, parte, em outro; não que a substância angélica seja divisível, mas que se aplica a uma parte do primeiro lugar e a uma do segundo, como também já se disse antes.

Questão 54: Do conhecimento angélico.

Considerado o que pertence à substância do anjo, deve se considerar o que lhe diz respeito ao conhecimento. Ora, esta consideração será quadripartita. Assim, primeiro, deve-se considerar o que pertence à virtude cognoscitiva do anjo. Segundo, o que pertence ao meio pelo qual o anjo conhece. Terceiro, o que é conhecido por ele. Quarto, o modo do conhecimento angélico.

Sobre o primeiro ponto cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se o inteligir do anjo é a sua substância.

(Opusc, XV, De Angelis, cap. XIII)

O primeiro se discute assim. — Parece que o inteligir do anjo é a sua substância.

1. — Pois o anjo é mais sublime e simples que o intelecto agente da alma. Ora, a substância do intelecto agente é a sua ação, como está claro em Aristóteles e em Averroes. Logo com maior razão, a substância do anjo é a sua ação, a saber, o inteligir.

2. Demais. — O Filósofo diz que a ação do intelecto é vida. Ora, sendo o viver a essência dos viventes, como diz Aristóteles, resulta que a vida é essência. Logo, a ação do intelecto é a essência do anjo que entende.

3. Demais. — Se os extremos são idênticos, o meio não difere deles, porque mais dista um extremo do outro, do que o meio. Ora, no anjo se identificam o inteligente e o inteligido, ao menos quando o anjo entende a sua essência. Logo o inteligir, meio entre o inteligente e o inteligido, identifica-se com a substância do anjo inteligente.

Mas, em contrario, mais difere da substância de uma coisa a ação do que a existência mesma da coisa. Ora, de nenhuma criatura a existência é substância, porque isto só é próprio de Deus, como resulta do anteriormente dito. Logo, nem do anjo, nem de qualquer outra criatura a ação é a substância.

SOLUÇÃO. — É impossível a ação do anjo, ou de qualquer outra criatura, ser a sua substância. Pois a ação é propriamente a atualidade da virtude, como a existência é a da substância ou essência. Ora, é impossível um ser, que não é ato puro, mas tem algo de potencial, ser a sua atualidade, porquanto esta repugna a potencialidade. E como só Deus é ato puro, só nele a substância é a existência e o agir. — Demais. Se o inteligir fosse a substância do anjo, seria necessário que esse inteligir fosse subsistente. Ora, não podendo haver mais de um inteligir subsistente, como não pode haver mais de um abstrato subsistente, a substância de um anjo não se distinguiria da de Deus, que é o inteligir mesmo subsistente, nem da de outro anjo. — Se, além disso, o anjo mesmo fosse o seu inteligir, não poderia haver graus mais e menos perfeitos, no inteligir, pois isto se dá pela participação diversa do inteligir em si.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito, que o intelecto agente é a sua ação, é uma predicação, não por essência, mas por concomitância; porque, estando a sua substância em ato, imediatamente, quanto nessa substância está, segue-se-lhe a ação. O que não se dá com o intelecto possível, que só age depois de atualizado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vida não está para o viver como a essência para a existência, mas como a corrida para o correr, em que aquela significa um ato em abstrato e este, em concreto. Donde se não segue que, se viver é existir, a vida seja essência. Todavia, algumas vezes, a vida é considerada como

essência; assim, na expressão de Agostinho, que a memória, a inteligência e a vontade são uma essência e uma vida. Mas não é isso o que quer dizer o Filósofo quando afirma que a ação do intelecto é vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ação transitiva para algo extrínseco é, realmente, um meio entre o agente e o paciente; mas a que permanece no agente não é senão e unicamente pelo modo de significar. Pois, realmente, ela resulta da união do objeto com o agente; assim, é de unificar-se o inteligido com o inteligente que resulta o inteligir, um como efeito diferente de um e outro.

Art. 2 — Se o inteligir do anjo é a sua essência.

O segundo discute-se assim. — Parece que o inteligir do anjo seja a sua essência.

1. — Pois, para os viventes o viver é a essência, como diz Aristóteles. Ora, o inteligir é, de certo modo, viver, como diz o mesmo. Logo, o inteligir do anjo é a sua essência.

2. Demais. — Uma causa está para outra como um efeito para outro. Ora, a forma pela qual o anjo existe é a mesma pela qual entende, pelo menos, a si mesmo. Logo o seu inteligir se lhe identifica com a essência.

Mas, em contrario. O inteligir do anjo é o seu movimento, como se vê claramente em Dionísio. Ora a essência não é movimento. Logo, a essência do anjo não é o seu inteligir.

SOLUÇÃO. — A ação do anjo não é a sua essência como não é a de nenhuma criatura. Pois, há duplo gênero de ação, como diz Aristóteles. Uma transitiva para algo de exterior, causando-lhe paixão, como queimar e cortar. Outra, porém, não passa para algo de extrínseco mas permanece no próprio agente, como sentir, entender e querer; e por tal ação, nada de extrínseco se muda, mas tudo se passa no próprio agente que age. Ora, é manifesto que, no primeiro gênero, a ação não pode ser a essência mesma do agente, pois esta é constitutiva do agente em si, ao passo que a ação considerada eflui do agente para o ato. A ação do segundo gênero, porém, tem, por natureza, a infinidade ou absolutamente ou de certo modo. Absolutamente como: o entender, cujo objeto é o verdadeiro; o querer, cujo objeto é o bem; e convertendo-se ambos com o ser, ambos, por essência, se referem a tudo e recebem a espécie do objeto. De certo modo, porém, o sentir é infinito, por se referir a todos os seres sensíveis, como, p. ex., a visão a todos os visíveis. Todavia, o ser de qualquer criatura está incluído num gênero e numa espécie; ao passo que só o ser de Deus é absolutamente infinito compreendendo em si tudo, como diz Dionísio. Por isso só a essência divina é o divino entender e o divino querer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Viver, umas vezes, se toma pela essência mesma do vivente; outras vezes, porém, pela operação vital, isto é, a operação pela qual se manifesta um ser vivo. E, neste sentido, o Filósofo diz que entender é, de certo modo, viver, distinguindo assim os diversos graus de seres vivos pelas diversas operações vitais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A essência mesma do anjo é a razão de todo o seu ser; não, porém, a de todo o seu entender, porque não pode entender tudo pela sua essência. Por onde, na sua noção própria, enquanto é uma determinada essência, respeita a existência mesma do anjo; mas lhe respeita o entender pela noção de um objeto mais universal, i. é. o verdadeiro ou o ente. E assim é claro que, embora seja a forma a mesma, não é esta todavia, segundo a mesma noção, o princípio de existir e de entender. E, por isso, não se segue que, no anjo, se identifiquem a essência e o entender.

Art. 3 — Se a virtude ou a potência intelectual do anjo difere da sua essência.

(Infra, q. 77, a. 1; q. 79, a. 1)

O terceiro discute-se assim. — Parece que a virtude ou potência intelectual do anjo não difere da sua essência.

1. — Pois, inteligência e intelecto designam a potência intelectual. Mas Dionísio, em vários lugares de seus livros, chama aos anjos intelectos e inteligências. Logo, o anjo é sua potência intelectual.

2. Demais. — Se a potência intelectual do anjo é diferente da essência deste, é necessário seja um acidente, pois chamamos acidente de um ser ao que é diferente da essência. Ora, a forma simples não pode ser sujeito, como diz Boécio. Logo, o anjo não é forma simples, o que vai contra o já estabelecido.

3. Demais. — Agostinho diz que Deus fez a natureza angélica aproximada d'Ele; porém. A matéria prima aproximada do nada. Donde resulta que o anjo é mais simples que a matéria prima, como mais próximo de Deus. Mas, a matéria prima é a sua potência. Logo, com maior razão, o anjo é a sua potência intelectual.

Mas, em contrario, Dionísio diz que os anjos se dividem em substância, virtude e operação. Logo, neles, uma coisa é a substância, outra a virtude e outra a operação.

SOLUÇÃO. — Nem no anjo, nem em nenhuma criatura, a virtude ou potência operativa é o mesmo que a essência. E isto assim se prova. Como a potência é relativa ao ato, é necessário que, tal a diversidade dos atos, tal a das potências; e por isso se diz que um ato próprio corresponde a uma potência própria. Ora, em toda criatura, a essência difere da existência e aquela está para esta como a potência para o ato, segundo resulta do que já foi dito. O ato, porém, ao qual é relativa a potência operativa é a operação. Ora, no anjo, o inteligir não se lhe identifica com a essência, como não se identifica com esta nenhuma outra operação, quer no anjo quer em qualquer outro ser criado. Por onde, a essência do anjo não é a sua potência intelectual, como a essência de nenhuma criatura é a sua potência operativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O anjo se chama intelecto e inteligência porque todo o seu conhecimento é intelectual. Porém o conhecimento da alma é, em parte, intelectual e, em parte, sensitivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A forma simples, sendo ato puro, não pode ser sujeito de nenhum acidente; porque o sujeito está para o acidente como a potência para o ato. E um tal ser é só Deus; sendo essa forma à qual se refere Boécio no lugar citado. Porém a forma simples que não é a sua existência mas está para esta como a potência para o ato, pode ser o sujeito do acidente e, precipuamente, do acidente resultante da espécie, pois este pertence à forma; ao passo que o acidente do individuo, não resultante da espécie total, resulta da matéria, que é o princípio de individuação. E uma tal forma simples é o anjo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A potência da matéria corresponde ao ser mesmo substancial; não, porém, a operativa, que corresponde ao ser accidental. E, por isso, não há símile.

Art. 4 — Se no anjo há os intelectos agente e possível.

(II Cont. Gent., cap. XCVI)

O quarto discute-se assim. — Parece que no anjo há os intelectos agente e possível.

1. — Pois, o Filósofo diz que, assim como em toda a natureza há um princípio que é a causa de todas as coisas serem feitas, e outro que as faz a todas, assim também o mesmo se dá com a alma. Ora, o anjo é uma natureza de certa espécie. Logo, há nele os intelectos agente e possível.

2. Demais. — Receber é próprio do intelecto possível; iluminar, porém, é próprio do intelecto agente, como se vê em Aristóteles. Ora, um anjo recebe iluminação de outro que lhe é superior e ilumina o inferior. Logo, há nele os intelectos agente e possível.

Mas, *em contrário*, os intelectos agente e possível, em nós supõem relação com os fantasmas, que estão para o intelecto possível, como as cores para a visão; e, para o intelecto agente, como as cores para a luz, segundo se vê em Aristóteles. Ora, tal não se dá com o anjo. Logo, neste não há os intelectos agente e possível.

SOLUÇÃO. — A necessidade de supor, em nós, um intelecto possível, foi porque, de fato, ora, inteligimos em potência e não em ato. Donde ser necessário existir uma virtude potencial em relação aos inteligíveis, antes do ato mesmo de inteligir mas que se atualize, em relação a eles, quando adquire a ciência e, depois, quando raciocina. E uma tal virtude se chama intelecto possível. Por outro lado, a necessidade de se supor um intelecto agente está em que as naturezas das coisas materiais, que nós inteligimos, não subsistem fora da alma como imateriais e inteligíveis em ato, mas são somente, como tais, inteligíveis em potência. Donde ser forçoso existir alguma virtude que torne tais naturezas inteligíveis em ato, e tal virtude, em nós, se chama intelecto agente.

Ora, ambas essas necessidades não existem nos anjos porque estes não são, nunca, inteligentes em potência somente, em relação às coisas que naturalmente inteligem; nem os inteligíveis deles são potenciais, mas atuais; pois, inteligem, primária e principalmente, as coisas imateriais, como a seguir se verá. E, portanto, não pode haver neles os intelectos agentes e possível, senão equivocadamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo admite a existência desses dois princípios em todos os seres susceptíveis de geração e vir-a-ser, como as suas próprias palavras o demonstram. Porém, nos anjos, a ciência não é gerada, mas existe naturalmente. Por isso não se lhes deve atribuir a agência e a possibilidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ao intelecto agente é próprio o iluminar, não, por certo, outro ser inteligente, mas os inteligíveis, atualizando-os, pela abstração. Porém, ao intelecto possível é próprio o ser potencial em relação aos cognoscíveis naturais; e, por vezes, atualizar-se. donde, o fato de um anjo iluminar a outro não pertence à essência do intelecto agente; nem à do intelecto possível pertence o de ser iluminado quanto aos mistérios sobrenaturais, em relação a cujo conhecimento esse intelecto está, por vezes, em potência. Se, contudo, alguém quiser chamar a tais fatos intelectos agente e possível, fá-lo-á equivocadamente; nem devemos nos importar com as denominações.

Art. 5 — Se os anjos têm somente o conhecimento intelectual.

(III Cont. Gent., cap. CVIII; De Malo, q. 16, a. 1, ad 14)

O quinto discute-se assim. — Parece que os anjos não têm somente o conhecimento intelectual.

1. — Pois, diz Agostinho que nos anjos há a vida que entende e sente. Logo, tem a potência sensitiva.
2. Demais. — Isidoro diz que os anjos conhecem muitas coisas por experiência. Ora, esta consta de muitos fatos rememorados, como diz Aristóteles. Logo, têm eles também a potência memorativa.
3. Demais. — Dionísio diz que, nos demônios, a fantasia é proterva. Ora, a fantasia pertence à virtude imaginativa. E, pela mesma razão, os anjos, por serem da mesma natureza.

Mas, em contrario, diz Gregório que o homem sente, como os animais, e entende, como os anjos.

SOLUÇÃO. — A nossa alma tem certas potências, cujas operações se exercem por órgãos corpóreos; e tais operações são o ato de certas partes do corpo, como a visão o é dos olhos e a audição, dos ouvidos. Porém, ela tem certas faculdades, cujas operações não se exercem por órgãos corpóreos, como a inteligência e a vontade; e tais operações não são o ato de nenhuma parte do corpo. Ora, os anjos, não tendo corpos que lhes estejam naturalmente unidos, como no sobredito se colhe, só o intelecto e a vontade, dentre as faculdades humanas, podem lhes convir. E mesmo o Comentador reconhece que as substâncias separadas se dividem em inteligência e vontade. Pois, convém à ordem do universo que a suprema criatura intelectual o seja total e não parcialmente, como a nossa alma. E, por isso, os anjos são também chamados Intelectos e Inteligências, como antes já se disse.

E quanto às **OBJEÇÕES** em contrario pode-se lhes responder de duplo modo. — Ou que as autoridades citadas seguem a opinião dos que ensinavam terem os anjos e os demônios corpos que lhes estão naturalmente unidos. E assim Agostinho, nos seus livros, usa freqüentemente dessa opinião, embora sem pretender afirmá-la; e por isso diz que não se deve gastar muito tempo com tal assunto. — Ou então, de outro modo, pode-se responder que tais autoridades, e outras semelhantes, devem ser interpretadas como por comparação. Pois, assim como o sentido tem apreensão certa do sensível próprio, assim é costume dizer-se que também o intelecto sente as coisas por uma apreensão certa, chamada, igualmente, sentença. Porém a experiência, podendo ser atribuída aos anjos, por semelhança das coisas conhecidas, não o pode pela virtude cognoscitiva. Assim, há em nós experiência quando conhecemos o singular pelos sentidos; mas os anjos, embora conheçam o singular, como a seguir se verá, não o conhecem pelos sentidos. A memória, contudo, podemos admiti-la, nos anjos, na acepção que Agostinho admite em a nossa alma, se bem não lhes possa convir considerada como parte da alma sensitiva. Semelhantemente, a fantasia proterva é atribuída aos demônios por termo uma falsa estimação prática do verdadeiro bem; pois, o engano, em nós, propriamente resulta da fantasia, pela qual, à vezes, tomamos as semelhanças das coisas pelas próprias coisas, como acontece com os adormecidos e os loucos.

Questão 55: Dos meios do conhecimento angélico.

Em seguida trataremos dos meios do conhecimento angélico. E, sobre este assunto, três artigos se discutem:

Art. 1 — Se os anjos conhecem pela sua substância.

(Infra, q. 84, a. 2, q. 87, a. 1; Iª IIª, q. 50, a. 6; q. 51, a.1, ad 2; II Sent., dist. III, part, II, a. 2, a. 1; III, dist., XIV, a. 1, qª 2; II Cont. Gent., cap. XLVIII; De Verit., q. 8, a. 8)

O primeiro discute-se assim. — Parece que os anjos conhecem pela substância.

1. — Pois Dionísio diz que os anjos conhecem as coisas da terra pela natureza própria da inteligência. Ora, a natureza do anjo é a sua essência. Logo, é por esta que o anjo conhece as coisas;

2. Demais. — Segundo o Filósofo, nos seres sem matéria identificam-se a inteligência e o que é inteligido. Ora, é em virtude daquilo pelo que se entende que o inteligido se identifica com o ser que entende. Logo, nos seres sem matéria, como os anjos, o pelo que se entende é a substância mesma do ser inteligente.

3. Demais. — O que existe em outrem neste está ao modo do mesmo. Ora, o anjo, tendo natureza intelectual, tudo o que nele existe aí está por modo inteligível, mas tudo nele está, porque os seres inferiores estão nos superiores essencialmente, e estes, naqueles, participativamente; por onde, diz Dionísio, que Deus congrega tudo em todos, isto é, todas as coisas em todos os seres. Logo, o anjo conhece, na sua substância, todas as coisas.

Mas, *em contrário*, Dionísio diz que os anjos são iluminados pelas razões das coisas, logo, conhecem por estas e não pela substância própria.

SOLUÇÃO. — O pelo que o intelecto entende, está para o intelecto, que entende, como se lhe fosse a forma; pois é pela forma que o agente age. Ora, para a potência ser perfeitamente completada pela forma, é necessário seja contido por esta tudo o ao que a potência se estende; e daí vem que, nos seres corruptíveis, a forma não completa perfeitamente a potência da matéria, porque esta se estende a mais seres que os abrangidos por tal ou tal forma. A potência intelectual do anjo, porém, estende-se à inteligência de todas as coisas, por ser o ente ou o verdadeiro comum o objeto do intelecto. Todavia, a essência angélica, determinada a um gênero e a uma espécie, não compreende em si todas as coisas, sendo isto próprio à essência divina, de tal modo infinita, que em si e de modo perfeito, compreende, absolutamente, a todas. Por onde, só Deus conhece tudo pela sua essência; ao passo que o anjo assim não conhece, sendo necessário que o seu intelecto seja aperfeiçoado por certas espécies, para as conhecer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando se diz que o anjo conhece as coisas pela sua natureza, a preposição *pela* não determina o meio de cognição, que pe a semelhança do objeto, mas a virtude cognoscitiva, que convém ao anjo pela sua natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como o sentido em ato é o sensível em ato, no dizer de Aristóteles, sem que, todavia, a própria faculdade sensitiva seja a semelhança mesma do sensível que está no sentido, mas que de ambos resulta a unidade como do ato e da potência; assim também se diz que a inteligência em ato é o objeto inteligido em ato, não por ser a substância da inteligência a semelhança mesma pela qual entende, mas por lhe ser tal semelhança a forma. Assim, identifica-se esta expressão: nos seres sem

matéria o mesmo é a inteligência e o objeto inteligido. — como esta outra: inteligência em ato é o inteligido em ato. Pois, é por ser imaterial que alguma coisa é inteligida em ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As coisas inferiores, bem com as superiores, ao anjo lhe estão, de certo modo, na substância; não por certo, perfeitamente, nem pela razão própria, pois a essência do anjo, sendo finita, distingue-se, pela sua própria natureza, dos outros seres; mas por uma certa razão comum, na essência de Deus, porém, estão todas as coisas perfeitamente e segundo a razão própria, como na primeira e universal virtude operativa, da qual procede tudo quanto existe, seja próprio ou comum, em qualquer coisa. E por isso Deus, pela sua essência, tem o conhecimento próprio de todas as coisas; não, porém, o anjo, que só o tem comum.

Art. 2 — Se os anjos integram por espécies recebidas das coisas.

(II Sent., dist. III, part. II, q. 2, a. 1 ad 2; II Cont. Gent., cap. XCVI; De Verit., q. 8, a. 9)

O segundo discute-se assim. — Parece que os anjos integram por espécies das coisas.

1. — Pois, tudo o que é inteligido o é por alguma semelhança de si existente no ser que integra. Ora, a semelhança de um ser, existente em outro, neste existe, ou a modo de exemplar, de maneira que tal semelhança é a causa do ser. Por onde e necessariamente toda a ciência do ser inteligente ou será a causa da coisa inteligida, ou será causada por esta. Ora, a ciência do anjo não é a causa das coisas existentes, em a natureza, mas só a ciência divina. Logo, é necessário que todas as espécies pelas quais o intelecto angélico integra sejam recebidas das coisas.

2. Demais. — A luz da inteligência angélica é mais forte que a luz do intelecto agente, na alma. Ora, este abstrai dos fantasmas as espécies inteligíveis. Logo, aquela pode abstrair as espécies mesmo das próprias coisas sensíveis. E assim nada impede se diga que o anjo integra por espécies recebidas das coisas.

3. Demais. — As espécies existentes no intelecto comportam-se indiferentemente para com o presente ou o distante, salvo enquanto recebidas das coisas sensíveis. Se, pois, o anjo não integra por tais espécies, o seu conhecimento, se comportaria indiferentemente para com as coisas próximas e as distantes e, o anjo se moveria localmente em vão.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio que os anjos não congregam o conhecimento divino mediante as coisas divisíveis ou sensíveis.

SOLUÇÃO. — As espécies pelas quais os anjos integram não são recebidas das coisas, mas lhes são conaturais a eles. Pois, a distinção e a ordem das substâncias espirituais devem ser entendidas como a distinção e a ordem das corporais. Ora, os corpos superiores têm, em a sua natureza, a potência totalmente aperfeiçoada pela forma; o que se não dá com os inferiores, que recebem ora, uma, ora, outra forma, pela ação de algum agente. Semelhantemente, também as substâncias inferiores intelectuais, a saber, as almas humanas, têm uma potência intelectual naturalmente incompleta, mas que se completa sucessivamente ao receberem das coisas as espécies inteligíveis. Porém, nas substâncias espirituais superiores, isto é, nos anjos, a potência intelectual é naturalmente completa pelas espécies inteligíveis, enquanto estas lhe são conaturais para integrar tudo que naturalmente podem conhecer.

E isto mesmo também resulta do próprio modo de ser de tais substâncias. Pois, as almas substanciais inferiores; i. é, as almas, têm um ser afim com o corpo, enquanto formas dos corpos; assim que, pelo

seu próprio modo de ser, lhes cabe obtenham dos corpos e por eles a sua perfeição inteligível; do contrario, em vão estariam unidas a estes. Porém as substâncias superiores, i. é, os anjos, são totalmente independentes dos corpos, subsistentes imaterialmente e no seu ser inteligível; e, por isso, alcançam a sua perfeição inteligível por um efluxo inteligível, pelo qual recebem de Deus as espécies das coisas conhecidas simultaneamente com a natureza intelectual. Por onde, diz Agostinho, que os outros seres inferiores aos anjos são causados de tal modo que primeiro cheguem ao conhecimento da criatura racional e, depois, sejam constituídos no seu gênero.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na mente do anjo estão as semelhanças das criaturas, não destas mesmas promanadas, mas de Deus, causa delas e em quem primariamente existem a semelhanças das coisas. E por isso Agostinho que, assim como a razão pela qual a criatura é feita está primeiro no Verbo de Deus, do que essa criatura mesma, assim o conhecimento dessa mesma razão primeiro se realiza na criatura intelectual, vindo, depois, a constituição mesma da criatura.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Só pelo meio se pode chegar de um extremo a outro. Ora, o ser da forma, na imaginação, e que, se bem não tenha matéria, não vai sem condições materiais, é o meio entre o ser da forma, que está na matéria, e o da que está no intelecto pela abstração da matéria e das condições materiais. Por onde, por poderoso que seja o intelecto angélico, não poderia reduzir as formas materiais ao ser inteligível, sem que primeiro as reduzisse ao das formas imaginadas; ora, isto é impossível por não ter o anjo imaginação, como já se disse. Mas mesmo dado que pudesse abstrair das coisas materiais as espécies inteligíveis, não as abstrairia porque, tendo espécies inteligíveis conaturais, delas não precisaria.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conhecimento do anjo se comporta indiferentemente para com o que é localmente distante e próximo. Mas nem por isso o movimento local do anjo é em vão, pois, não se move localmente para buscar o conhecimento, mas obrar alguma coisa em algum lugar.

Art. 3 — Se os anjos superiores inteligem por espécies mais universais que a dos inferiores.

(Infra., q. 89, a. 1; Sent., dist. III, part. II, q. 2, a. 2; II Cont. Gent., cap. XCVIII; De Verit., q. 8, a. 10; Qu. De Anima, a. 7, ad 2; a. 18; De Causis, lect. X)

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos superiores não inteligem por espécies mais universais que as dos inferiores.

1. — Pois, considera-se o universal como abstraído do particular. Ora, os anjos não inteligem por espécies abstraídas das coisas. Logo, não se pode dizer que as espécies do intelecto angélico sejam mais ou menos universais.

2. Demais. — O conhecido em especial o é mais perfeitamente do que o conhecido em universal; pois, conhecer alguma coisa em universal é, de certo modo, o meio entre a potência e o ato. Se, portanto, os anjos superiores conhecem por formas mais universais do que as dos inferiores, segue-se que aqueles têm uma ciência mais imperfeita que a destes; o que é inadmissível.

3. Demais. — Coisas diversas não podem ter a mesma noção. Ora, se o anjo superior conhece, por uma forma universal, as diversas coisas, que o inferior conhece por várias formas especiais, resulta que aquele usa uma forma universal para conhecer coisas diversas. Logo, não poderá ter um conhecimento próprio de cada uma; o que é inadmissível.

Mas *em contrário* diz Dionísio que os anjos superiores participam mais em universal, da ciência, do que os inferiores. E, noutro passo que os superiores têm formas mais universais.

SOLUÇÃO. — entre os seres superiores são os que mais próximos e semelhantes são ao ser primeiro, que é Deus. Ora, em Deus, toda a plenitude do conhecimento intelectual contém-se na una essência divina, pela qual Ele tudo conhece. Esta plenitude inteligível porém existe nas criaturas inteligíveis de modo inferior e menos absolutamente. E por isso é forçoso que as inteligências inferiores conheçam por muitas espécies o que Deus conhece pela sua essência una; e tanto mais serão essas espécies quanto mais inferior for a inteligência. Assim, pois, quanto mais for o anjo superior, tanto mais poderá apreender, por menos espécies, a universalidade dos inteligíveis. E portanto e necessariamente as suas formas serão mais universais, abrangendo cada uma delas muitas coisas. E mesmo em nós temos de certo modo exemplo disto. Pois certos, por debilidade da inteligência, não podem compreender a verdade inteligível sem que lhes expliquem cada verdade em particular; ao passo que outros, de mais forte inteligência, com pouco podem compreender muito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O universal pode ser abstraído dos seres particulares, enquanto o intelecto, conhecendo-o tira das coisas o conhecimento. Porém, ao intelecto que não conhecer deste modo o universal por ele conhecido não será abstraído das coisas, mas lhes preexistirá de certo modo; quer na ordem causal, sendo assim que as razões universais das coisas existem no Verbo de Deus; quer ao menos, na ordem da natureza, estando assim tais razões no intelecto angélico.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De dois modos se pode conhecer uma coisa em universal. Em relação à coisa conhecida, como se se lhe conhecesse somente a natureza universal; e assim conhecer alguma coisa em universal é conhecer de modo mais imperfeito; pois, imperfeitamente conheceria o homem quem dele conhecesse apenas a qualidade de animal. De outro modo, quanto ao meio de conhecer e, assim, é mais perfeito conhecer alguma coisa em universal; pois, mais perfeito é o intelecto que, por um meio universal, pode conhecer cada ser em particular, do que não pode.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Seres diversos não podem ter a mesma razão adequada. Mas, se for excelente, pode ser uma mesma a razão própria e a semelhança de seres diversos. Assim, no homem, há uma prudência universal quanto a todos os atos de virtude; e essa mesma pode ser considerada como razão própria e semelhança da prudência particular do leão, quanto aos atos de magnanimidade; da prudência da raposa, quanto aos atos de cautela, e assim por diante. Semelhantemente, a essência divina, pela sua excelência, é tomada como a razão própria de tudo o que nela está singularmente; donde o se lhe assimilarem os seres singulares pelas suas razões próprias. E do mesmo modo se deve dizer, da razão universal existente na mente angélica, que por esta, em virtude da sua excelência, muitas coisas podem ser conhecidas por conhecimento próprio.

Questão 56: Do conhecimento angélico dos seres imateriais.

Em seguida se tratará do conhecimento dos anjos quanto às coisas que conhecem. E, primeiro, do conhecimento dos seres imateriais. Segundo, do conhecimento das coisas materiais.

Sobre o primeiro ponto três artigos se discutem:

Art. 1 — Se o anjo se conhece a si mesmo.

(II Cont. Gent., cap. XCVIII; De Verit., q. 8, a. 6; III De Anima, lect. IX; De Causis, lect. XIII)

O primeiro discute-se assim. — Parece que o anjo não se conhece a si mesmo.

1. — Pois, diz Dionísio que os anjos ignoram as próprias virtudes. Ora, conhecida a substância, conhecida está a virtude. Logo, o anjo não conhece a sua essência.

2. Demais. — O anjo é uma substância singular; do contrário, não agiria, pois, os atos são próprios dos seres singulares subsistentes. Ora, não sendo nenhum singular inteligível, não pode ser conhecido; e, assim, como o anjo só tem o conhecimento intelectual, nenhum anjo poderá conhecer-se a si mesmo.

3. Demais. — O intelecto se move pelo inteligível, pois, o inteligir é certo modo de padecer, como diz Aristóteles. Ora, nada se move ou padece por si mesmo, como se vê pelas coisas corpóreas. Logo, o anjo não pode inteligir-se a si mesmo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o anjo, na sua própria conformação, i. é, na iluminação da verdade se conhece a si mesmo.

SOLUÇÃO. — Como já ficou dito, o objeto comporta-se diferentemente em relação à ação imanente no sujeito e à transitiva para algo de exterior. Pois, nesta última, o objeto ou a matéria, para a qual passa o ato, é separada do agente, como, p. ex., o ser aquecido, do que aquece, e o edifício, do edificador. Mas, para que a ação imanente resulte, é necessário, que o objeto se una com o agente; assim, é necessário que o sensível se una com o sentido para que este se atualize. De modo que o objeto unido com a potência, está para tal ação como forma, princípio de ação nos outros agentes; pois, como o calor é o princípio formal da calefação, no fogo, assim a espécie da coisa vista é o princípio formal da visão nos olhos.

Mas devemos considerar que tal espécie do objeto, ora está na faculdade cognoscitiva, em potência somente e, então, esta só em potência conhece; sendo, para que conheça em ato, necessário esteja a faculdade cognoscitiva reduzida ao ato da espécie. Se, porém, a faculdade tiver a espécie sempre em ato, então por esta pode conhecer sem nenhuma mutação ou recebimento precedente. Donde resulta que ser movido pelo objeto não é da essência do ser conhecente como tal, mas enquanto é potência cognoscitiva. E não importa para ser a forma princípio de ação, que ela própria seja às vezes inerente, e que seja por si subsistente; pois, o calor não aqueceria menos se fosse por si subsistente, do que aquece sendo inerente. Portanto, se há algum ser que, no gênero dos inteligíveis, se comporte como forma inteligível subsistente, esse se entende a si mesmo. O anjo, porém, sendo imaterial, é uma forma subsistente e, assim, inteligível em ato. Donde resulta que, pela sua forma, que é a sua substância, entende-se a si mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A citação é de antiga tradução, corrigida pela nova, que diz: além disso também eles mesmos, i. e., os anjos, terem conhecido as próprias virtudes; e em lugar disto estava na antiga tradução: e além disso eles ignorarem as próprias virtudes. Embora também se

possa conservar a letra da antiga tradução, quanto à este ponto, que os anjos não conhecem perfeitamente a sua virtude, enquanto procedente da ordem da sabedoria divina, para eles incompreensível.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nós não inteligimos as coisas corpóreas singularmente, não em razão da singularidade, mas da matéria que é nelas o princípio de individuação. Donde, se alguns seres singulares forem subsistentes, sem matéria, como os anjos, nada impede que sejam inteligíveis em ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ser movido e padecer convêm ao intelecto em potência; por isso, não tem lugar no intelecto angélico, sobretudo quanto ao inteligir-se este a si mesmo. Pois, a ação do intelecto não é da mesma natureza que a dos corpos, transeunte para outra matéria.

Art. 2 — Se um anjo conhece outro.

(II Cont. Gent., cap. XCVIII; De Verit., q. 8, art 7)

O segundo discute-se assim. — Parece que um anjo não conhece outro.

1. — Pois, diz o Filósofo que, se o intelecto humano encerrasse em si alguma natureza do número das naturezas das coisas sensíveis, essa, existente interiormente, impediria a manifestação de naturezas estranhas; do mesmo modo que, se a pupila fosse colorida de uma certa cor, não poderia ver todas as cores. Ora, o intelecto humano se comporta, como o angélico, no conhecimento das coisas corpóreas, como o angélico, no dos seres imateriais. Ora, como este encerra em si uma determinada natureza, do número das naturezas imateriais, resulta que não pode conhecer outros.

2. Demais. — Toda inteligência conhece o que lhe é superior, enquanto por este causada; e o que lhe é inferior, enquanto o causa. Ora, um anjo não é a causa do outro. Logo, um não conhece outro.

3. Demais. — Um anjo não pode, pela sua própria essência, como conhecente, conhecer outro; pois, todo conhecimento supõe a razão de semelhança, e a essência do anjo conhecente, não sendo semelhante à do conhecido, senão genericamente, como já vimos, resulta que um anjo não teria de outro conhecimento próprio, mas só geral. E também, do mesmo modo, não se pode dizer que um anjo conheça outro pela essência do conhecido, pois o pelo que o intelecto entende lhe é intrínseco e só a Trindade é extrinsecamente interior à inteligência angélica. Semelhantemente, ainda, não se pode dizer que um anjo conhece outro por uma espécie, pois esta, sendo imaterial, como o anjo inteligido, deste não difere, logo, de nenhum modo pode um anjo conhecer outro.

4. Demais. — Se um anjo entendesse outro, ou seria por uma espécie inata e, então, se Deus criasse um novo anjo este não poderia ser conhecido pelos já existentes; ou por uma espécie adquirida das coisas e, então, resultaria que os anjos superiores não poderiam conhecer os inferiores, dos quais nada recebem. Logo, de nenhum modo, um anjo pode conhecer outro.

Mas, em contrario, é o dito: toda inteligência conhece as coisas que se não corrompem.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, de duplo modo efluíram do Verbo de Deus as coisas nele existentes abeterno: para o intelecto angélico, e como subsistentes na sua própria natureza. Efluíram para o intelecto angélico por lhe ter impresso as semelhanças das coisas que criou no ser natural. Porém, no Verbo de Deus, existiram, existiram não só as noções das coisas corpóreas mas também as de todas as criaturas espirituais. Assim, pois, em cada uma destas criaturas espirituais foram impressas pelo Verbo de Deus as noções de todas as coisas, tanto corpóreas como espirituais. Todavia, por tal arte que, em

cada anjo fosse impressa a noção da sua espécie, segundo a existência natural e intelectual, simultaneamente; de modo que o anjo subsistisse em a natureza de sua espécie, inteligindo-se por esta espécie. Porém, as noções de outras naturezas, tanto espirituais como naturais foram impressas no anjo somente segundo a existência intelectual, de modo que o anjo, por tais espécies impressas, conhecesse tanto as criatura corpóreas como as espirituais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — as naturezas espirituais dos anjos se distinguem umas das outras por uma certa ordem, como já se disse. Assim que a natureza de um anjo não lhe impede o intelecto de conhecer outras naturezas angélicas; pois tanto os superiores como os inferiores têm-lhe afinidade com a natureza, existindo diferença somente quanto aos diversos graus de perfeição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A relação de causa e a de causado não faz com que um anjo conheça outro, senão em razão da semelhança, enquanto causa e causado são semelhantes. Donde, admitindo-se entre os anjos semelhança sem causalidade, haverá em um o conhecimento do outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Um anjo conhece outro pela espécie deste, existente no intelecto daquele, e a qual difere de outro anjo, de quem é semelhança, não pela existência material e imaterial, mas pela natural e intencional. Pois, é o anjo mesmo que é forma subsistente, com existência natural, e não a sua espécie, existente no intelecto de outro anjo, no qual ela tem existência inteligível somente; do mesmo modo que a forma da cor, na parede, tem existência natural, tendo, entretanto, no meio que a transmite, existência intencional somente.

RESPOSTA À QUARTA. — Deus fez cada criatura proporcionada ao universo que quis criar. Por onde, se Ele tivesse determinado fazer mais anjos ou mais naturezas das coisas, teria impresso nas mentes angélicas mais espécies inteligíveis; do mesmo modo que o edificador, querendo fazer uma casa maior, far-lhe-ia maior o fundamento. Assim a razão porque Deus acrescentasse alguma criatura ao universo seria também a de acrescentar mais alguma espécie inteligível ao anjo.

Art. 3 — Se os anjos, pelas suas faculdades naturais, podem conhecer a Deus.

(II Sent., dist. XXIII, q. 2, a. 1; III Cont. Gent., cap. XLI, XLIX; De Verit., q. 8, a. 3)

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos, pelas suas faculdades naturais, não podem conhecer a Deus.

1. — Pois, Dionísio diz, que Deus está colocado, por uma virtude incompreensível, sobre todas as inteligências celestes. E, em seguida, acrescenta que, por estar acima de toda substância, está segregado de todo conhecimento.

2. Demais. — Deus dista infinitamente do intelecto angélico. Ora, seres infinitamente distantes não podem ser atingidos. Logo, resulta que o anjo, pelas suas faculdades naturais, não pode conhecer a Deus.

3. Demais. — A Escritura diz (1 Cor 13, 12): Nós agora vemos a Deus como por um espelho, em enigmas; mas então face a face. Donde resulta que há um duplo conhecimento de Deus. Por um, Deus é visto na sua essência, no sentido em que se diz vê-lo face a face; por outro, é visto no espelho das criaturas. Ora, conhecer a Deus, pelo primeiro modo, o anjo não o pode pelas suas faculdades naturais, como já antes se demonstrou. E quanto à visão especular, ela não convém aos anjos, que não conhecem as coisas

divinas pelas coisas sensíveis, como diz Dionísio. Logo, pelas suas faculdades naturais, não podem conhecer a Deus.

Mas, em contrario, os anjos têm maior poder de conhecimento que os homens. Ora, estes, pelas faculdades naturais, podem conhecer a Deus, segundo a Escritura (Rm 1, 19): Porque o que se pode conhecer de Deus é-lhes manifesto. Logo, com maior razão, os anjos.

SOLUÇÃO. — Os anjos podem ter, pelas suas faculdades naturais, algum conhecimento de Deus. Para a evidencia do que, devemos considerar nos três modos pelos quais se pode conhecer alguma coisa. De um modo, pela presença da essência da coisa no conhecente, como a luz é vista nos olhos; e, assim, se diz que o anjo se entende a si mesmo. De outro modo, pela presença da semelhança da coisa na potência cognoscitiva; como uma pedra é vista pelos olhos, por estar nestes a semelhança dela. De um terceiro modo, enquanto a semelhança da coisa conhecida não é recebida imediatamente dessa coisa, mas de outra que primeiro a recebeu; assim, vemos um homem num espelho. Ora, ao primeiro modo pertence o conhecimento divino, pelo qual Deus conhece pela sua essência; e este modo de conhecer não o pode ter criatura nenhuma pelas suas faculdades naturais, como antes já se disse. Ao terceiro modo pertence o conhecimento pelo qual conhecemos a Deus, nesta vida, pela semelhança dele, existente nas criaturas, segundo a Escritura (Rm 1, 20): Porque as coisas visíveis de Deus, compreendendo-se pelas obras que foram feitas, tornaram-se visíveis. E, por isso, se diz que vemos a Deus num espelho, o conhecimento, porém, pelo qual o anjo, pelas suas faculdades naturais, conhece a Deus, é um meio termo entre os dois outros modos, e se assemelha ao conhecimento pelo qual uma coisa é entendida por meio da espécie dela recebida. Pois, estando a imagem de Deus impressa na própria natureza do anjo, este, pela sua essência, conhece a Deus, de quem é semelhança. Todavia, não contempla a essência mesma de Deus, porque nenhuma semelhança criada é suficiente para representar tal essência. Por onde, tal conhecimento mais se aproxima ao do terceiro modo, por ser a natureza mesma do anjo um como espelho representativo da divina semelhança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dionísio se refere ao conhecimento de compreensão, como as suas palavras expressamente o declaram. E, de tal modo, Deus não é conhecido de nenhuma inteligência criada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De distar infinitamente de Deus o intelecto e a essência do anjo resulta que este não pode compreender a Deus, nem contemplar a divina essência, pelas suas faculdades naturais. Não resultam porém, quem por isso, nenhum conhecimento possa ter de Deus; pois, assim como Deus dista infinitamente do anjo, assim o conhecimento que Deus tem de si mesmo dista infinitamente do que o anjo tem de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conhecimento, que o anjo naturalmente tem de Deus é um meio termo entre os dois modos de conhecer; contudo se aproxima mais de um do que do outro, como acima se disse.

Questão 57: Do conhecimento angélico em relação às coisas materiais.

Em seguida se trata das coisas materiais conhecidas dos anjos. E, sobre este assunto, cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se os anjos conhecem as coisas materiais.

(II Cont. Gent., cap. XCIX; De Verit., q. 8, a. 8; q. 10, a. 4)

O primeiro discute-se assim. — Parece que os anjos não conhecem as coisas materiais.

1. — Pois, o objeto inteligido é a perfeição de quem entende. Ora, as coisas materiais não podem ser a perfeição dos anjos, por lhes serem inferiores. Logo, os anjos não as conhecem.

2. Demais. — A visão intelectual apreende as coisas que estão na alma pela essência delas, como diz a Glosa. Ora, os seres materiais não podem estar na alma do homem ou na inteligência do anjo, pelas essências delas. Logo, não podem ser conhecidos pela visão intelectual, mas só pela imaginária, que apreende as semelhanças dos corpos, e pela sensível, que apreende os próprios corpos. Como, porém, os anjos não têm visão imaginária, nem a sensível, mas só a intelectual, não podem conhecer as coisas materiais.

3. Demais. — As coisas materiais não são inteligíveis em ato, mas são cognoscíveis pela apreensão do sentido e da imaginação, que não existem nos anjos. Logo, estes não as conhecem.

Mas, *em contrário*, o que pode a virtude inferior pode também a superior. Ora, se o intelecto humano, que é, na ordem da natureza, inferior ao angélico, pode conhecer as coisas materiais, como muito maior razão o pode este último.

SOLUÇÃO. — A ordem dos seres e tal, que os superiores são mais perfeitos que os inferiores e, o que estes contém de deficiente, parcial e multiplicante, aqueles contém eminentemente e por uma certa totalidade e simplicidade. E, portanto, como no sumo vértice das coisas, todas preexistem sobressubstancialmente, em Deus, no seu ser simples, como diz Dionísio. Ora, dentre todas as outras criaturas, os anjos, sendo as mais próximas e semelhantes a Deus, mais e mais perfeitamente participam da bondade divina, como diz Dionísio. Portanto, nos anjos, todas as coisas materiais preexistem, mais simples e imaterialmente do que nelas próprias; porém, mais múltiplas e imperfeitamente do que em Deus. Mas, como o ser está noutro ao está ao modo desse outro; e sendo os anjos, por naturezas inteligentes; por isso, como Deus, por essência, conhece as coisas materiais, eles as conhecem pelas possuírem nas espécies inteligíveis delas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O objeto inteligido é a perfeição de quem entende pela espécie inteligível existente. E, assim, as espécies inteligíveis existentes no intelecto angélico são deste as perfeições e os atos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sentido apreende as essências das coisas, mas somente os acidentes exteriores. Do mesmo modo a imaginação, que só apreende as semelhanças dos corpos. Só o intelecto apreende as essências das coisas; e por isso, diz Aristóteles, que o objetivo dele é a quiddidade da coisa, em relação à qual o intelecto não erra, assim como também não erra o sentido em relação ao sensível próprio. Assim, pois, as essências das coisas materiais estão na inteligência do homem ou do anjo, como o inteligido está em quem entende e não pela existência real delas. Há, porém, certas coisas que estão na inteligência ou na alma, por ambos os modos de ser; e, de ambos, há visão intelectual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se o anjo recebesse das próprias coisas materiais o conhecimento que delas tem, necessariamente abstraindo-as, as tornaria inteligíveis em ato, ora, não é delas que ele tira o conhecimento; mas as conhece pela espécies inteligíveis, em ato, das coisas que são conaturais, assim como a nossa inteligência conhece pelas espécies que torna inteligíveis por abstração.

Art. 2 — Se o anjo conhece o singular.

(Infra., q. 89, a. 4; II Sent., dist. III, part. II, q. 2, a. 3; II Cont. Gent., cap. C; De Verit., q. 8, a. 11; q. 10, a. 5; Qu. De Anima, a. 20; Quodl. VII, a. 1, a. 3; Opusc. XV, De Angelis, cap. XII, XV.)

O segundo discute-se assim. — Parece que o anjo não conhece o singular.

1. — Pois, diz o Filósofo que o sentido conhece o singular porém, a razão (ou o intelecto), o universal. Ora, os anjos têm unicamente o intelecto, como faculdade cognoscitiva, segundo já se viu. Logo,

2. Demais. — Todo conhecimento se realiza por certa assimilação do conhecente com o conhecido. Ora, como o anjo é imaterial, conforme se viu, e a matéria é o princípio da singularidade, não pode haver nenhuma assimilação do anjo com o singular como tal, logo, aquele não pode conhecer este.

3. Demais. — Só por espécies singulares ou por espécies universais é que o anjo poderia conhecer o singular. Ora, não pelas primeiras, porque, então, ele deveria ter infinitas espécies. Nem pelas ultimas, pois, o universal não é princípio suficiente do conhecimento do singular como tal, porque todo universal se conhece o singular só em potência. Logo, o anjo não conhece o singular.

Mas, em contrario. Ninguém pode guardar o que não conhece. Ora, os anjos guardam os homens, conforme a Escritura (Sl 90, 11): Mandou aos seus anjos acerca de ti, que te guardem em todos os teus caminhos. Logo, o anjo não conhece o singular.

SOLUÇÃO. — Alguns negaram totalmente aos anjos o conhecimento do singular. — Mas isto, em primeiro lugar, derroga a fé católica dizendo que as coisas inferiores deste mundo são administradas pelos anjos, como diz a Escritura (Heb 1, 14): Todos os espíritos são administradores. Ora, se não conhecessem o singular nenhuma providência poderiam tomar em respeito do que se faz neste mundo, porque os atos têm por objeto o singular. O que vai contra a Escritura (Eccl 5, 5): Não digas diante do anjo: Não há Providência. E, segundo lugar, derroga o ensinamento da filosofia dizendo que os anjos são os motores dos orbes celestes, pela inteligência e pela vontade.

E, por isso, outros ensinaram que o anjo tem, certamente, conhecimento do singular, mas por causas universais, às quais se reduzem todos os efeitos particulares; como se um astrólogo julgasse certo eclipse futuro pelas disposições dos movimentos celestes. — Mas esta opinião não escapa às dificuldades apontadas, porque conhecer de tal modo o singular não é conhecê-lo como tal, isto é, como existente num lugar e momento dados. Assim, o astrólogo, conhecendo o eclipse futuro pelo cômputo dos movimentos celestes, conhece-o universalmente e não como realizado num lugar e momento dados, salvo se o conhecer pelos sentidos. Ora, a administração, a providência e o movimento visam o singular, enquanto relativos de um determinado lugar e tempo.

Portanto deve-se responder diferentemente, que, assim como o homem conhece, por diversas potências cognoscitivas, os gêneros de todas as coisas — pelo intelecto o universal e o imaterial; pelo sentido, o singular e o corpóreo; assim o anjo, por uma só potência intelectiva tem ambos esses conhecimentos. Pois a ordem das coisa postula que, quanto mais for um ser superior, tanto mais íntima

tenha a sua potência, que mais coisas abranja. Assim, como no homem mesmo se vê, o sentido comum, superior ao próprio, embora seja uma potência única, conhece tudo o que conhecem os cinco sentidos exteriores, e certas outras coisas, como a diferença entre o branco e o doce, que nenhum dos sentidos exteriores conhece; e o mesmo se dá em outros casos. Donde, sendo o anjo pela ordem natural superior ao homem, inconveniente é dizer-se que o homem, por qualquer das suas potências, conheça alguma coisa, que o anjo, pela sua única potência cognoscitiva, o intelecto, não conheça. Por isso, Aristóteles não admite que uma disputa conhecida de nós Deus a ignore.

Quanto ao modo, porém, pelo qual o intelecto angélico conhece o singular, podemos explica-lo assim. De Deus efluem as criaturas para subsistirem em as suas naturezas próprias, de modo a também serem objeto do conhecimento angélico. Ora, é manifesto que, de Deus, eflui para as coisas não só o pertencente à natureza universal, mas também o que constitui o princípio de individuação; pois, Deus é a causa da substância total da coisa, material e formalmente. E, como causa, do mesmo modo conhece, porque a ciência divina é causa das coisas, como já se demonstrou. Portanto, assim como Deus, pela sua essência. Pela qual causa todas as coisas não só é de todas a semelhança; mas também conhece a todas, tanto pelas naturezas universais como pela singularidade delas; assim também os anjos, pelas espécies neles infundidas por Deus, conhecem as coisas, não só quanto à natureza universal, mas também quanto à singularidade delas, por serem elas certas representações multiplicadas da única e simples essência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo se refere à nossa inteligência, que só por abstração entende as coisas; e, por essa mesma abstração das condições materiais, o abstraído torna-se universal. Ora, tal modo de entender não convém aos anjos, como já se disse; e, logo, a razão não é a mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os anjos, por natureza, não se assimilam às coisas materiais, como uma coisa assimila a outra por conveniência genérica, específica ou accidental; mas como o superior se assimila ao inferior; assim, o sol com o fogo. E, por este mesmo modo, Em Deus há a semelhança formal e material de todas as coisas, por preexistir, nele, como na causa, tudo o que se encontra nas coisas. Assim, pela mesma razão, as espécies da inteligência angélica, que são certas semelhanças das coisas, não só formal, mas também materialmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os anjos conhecem o singular por formas universais, que, todavia, são semelhanças das coisas, tanto quanto aos princípios universais como aos princípios de individuação. E, como podem conhecer muitas coisas, pela mesma espécie, já antes ficou dito.

Art. 3 — Se os anjos conhecem o futuro.

(Infra, q. 86, a. 4; IIa Iae, q. 95, a. 1; I Sent., dist. XXXVIII, a. 5; II, dist. III, q. 2, a. 3, ad 4; dist. VII, q. 2, a. 2; III Cont. Gent., cap. CLIV; De Verit., q. 8, art. 12; De Malo, q. 16, a. 7; De Spirit Creat., a. 5, ad 7; Qu. De Anima, a. 20, ad 4; Quodl. VII, q. 3, a. 1, ad 1; Compend. Theol., cap. CXXXIV; In Isaiam, cap. III).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos conhecem o futuro.

1. — Pois, os anjos são superiores aos homens, pelo conhecimento. Ora, alguns homens conhecem o futuro. Logo, com maior razão, os anjos.

2. Demais. — O presente e o futuro são diferenças de tempo. Ora, o intelecto do anjo está acima do tempo; pois, a inteligência se equipara à eternidade, i. é., ao evo, como diz o livro Das causas. Logo, para o intelecto angélico não difere o pretérito do futuro, os quais ele conhece indiferentemente.

3. Demais. — O anjo não conhece por espécies oriundas das coisas, mas por espécies inatas universais. Ora, estas se referem igualmente ao pretérito, ao presente e ao futuro. Logo, resulta que os anjos indiferentemente os conhecem.

4. Demais. — Diz-se que alguma coisa está distante tanto temporal como localmente. Ora, os anjos conhecem as coisas localmente distantes. Logo, também as distantes no futuro.

Mas, *em contrário*. O que é próprio só à divindade não convém aos anjos. Ora, é-lhe sinal próprio conhecer o futuro, conforme a Escritura (Is 41, 23): Anunciar as coisas que hão de vir para o futuro, é ficaremos sabendo que vós sois deuses. Logo, os anjos não conhecem o futuro.

SOLUÇÃO. — De dois modos se pode conhecer o futuro. Na sua causa; e, então o futuro, necessariamente oriundo das suas causas, pode ser conhecido pela ciência certa, como, p. ex., que o sol nascerá amanhã. Porém, as coisas oriundas na maioria dos casos das suas causas, são conhecidas, não certa mas conjecturalmente; assim, o médico conhece de antemão a saúde do enfermo. Este modo de conhecer o futuro o têm os anjos, e, tanto mais que nós, quanto mais universal e perfeitamente conhecem a causas das coisas; assim como os médicos, que mais agudamente vêm as causas, melhor prognosticam do futuro estado da doença. As coisas, porém, provenientes das suas causas, mas na minoria dos casos, são de todo desconhecidas, como o que é casual e fortuito.

Por outro lado, o futuro é conhecido em si mesmo. E, assim, só Deus conhece as coisas futuras, não só as provenientes das suas causas necessariamente, ou na maioria dos casos, como também as casuais e fortuitas, pois Deus vê tudo na sua eternidade. Pois esta, sendo simples, está presente a todo o tempo e o encerra em si. Por isso, Deus, de um intuito, percorre todas as coisas feitas na totalidade do tempo, como se foram presentes e as vê todas como em si mesmas são, conforme já antes se disse, quando se tratou da ciência de Deus. Ao passo que o intelecto angélico, como qualquer outro intelecto criado, é deficiente, em comparação com a eternidade divina. Por onde, o futuro, na sua substância, não pode ser conhecido por nenhum intelecto criado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os homens não conhecem o futuro, senão pelas suas causas, ou pela revelação de Deus. E, deste modo, os anjos conhecem muito mais sutilmente as coisas futuras.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o intelecto angélico esteja fora do tempo que mede os movimentos corpóreos, há todavia, nesse intelecto, o tempo segundo a sucessão das concepções inteligíveis, pois conforme diz Agostinho, Deus move a criatura espiritual no tempo. E assim, havendo sucessão no intelecto angélico, não lhe são presentes todas as coisas feitas na totalidade do tempo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora, em si mesmas, a espécies existentes no intelecto angélico igualmente se refiram ao presente, ao pretérito e ao futuro, todavia, estes tempos não se referem igualmente às espécies. Pois, as coisas presentes são de natureza a se assimilarem às espécies existentes na mente do anjo e, assim, por estas, podem ser conhecidas. Mas, as coisas futuras ainda não têm tal natureza e, por isso, não podem ser conhecidas por meio de tais espécies.

RESPOSTA À QUARTA. — As distâncias locais já estão em a natureza das coisas e participam de alguma espécie cuja semelhança existe no anjo; p que não é verdade das coisas futuras, como já e disse. Logo, o símile não é o mesmo.

Art. 4 — Se os anjos conhecem as cogitações dos corações.

(De Verit., q. 8, a. 13; De Malo, a. 16, a. 8; Opusc. X, a. 38; Opusc. XII, a. 36; I Cor., cap. II, lect. II)

O quarto discute-se assim. — Parece que os anjos conhecem as cogitações dos corações.

1. — Pois, Gregório diz, a propósito da passagem da Escritura (Jó 28) — Não se lhe igualará o ouro, ou o cristal — que, então, i. é., na beatitude dos ressurgidos, um será conhecido de outro como a si mesmo; e, como se trata do intelecto de cada um, a consciência é simultaneamente penetrada. Ora, os ressurgidos serão semelhantes aos anjos, como diz a Escritura (Mt 22, 30). Logo, um anjo pode ver o que está na consciência do outro.

2. Demais. — As figuras estão para os corpos como as espécies inteligíveis para o intelecto. Ora, o corpo, vista lhe fica a figura. Logo, vista a substância intelectual, vista fica a espécie inteligível que nela está. Portanto, como um anjo vê outro, e mesmo a alma, resulta que pode lhes conhecer o pensamento.

3. Demais. — As coisas que estão em o nosso intelecto são mais semelhantes ao anjo, que as existentes na fantasia; pois aquelas são inteligidas em ato, estas, porém, só em potência., ora, as existentes na fantasia podem ser conhecidas pelo anjo, como seres corporais, pois, a fantasia é uma virtude do corpo. Logo, resulta que o anjo pode conhecer as cogitações do intelecto.

Mas, *em contrário*, o que é próprio de Deus não convém aos anjos. Ora, é próprio de Deus conhecer as cogitações dos corações, segundo a Escritura (Jr 17): Depravado é o coração do homem, e impenetrável: quem o conhecerá? Eu sou o Senhor que esquadrinha os corações. Logo, os anjos não conhecem os segredos dos corações.

SOLUÇÃO. — A cogitação do coração pode ser conhecida de duplo modo. — De um modo, pelo seu efeito. E assim pode ser conhecida, não só pelo anjo, mas também pelo homem; e tanto mais sutilmente quanto tal efeito for mais oculto. Pois, às vezes, uma cogitação é conhecida, não só pelo ato exterior, mas também pela imutação do vulto; assim como também os médicos podem conhecer certos afetos da alma, pelo pulso. E tanto mais os anjos, ou os demônios, quanto mais sutilmente compreendem tais imutações corporais ocultas. Por isso Agostinho diz que, por vezes, compreendem mui facilmente as disposições humanas, não só as exteriorizadas pela voz, mas ainda as concebidas no pensamento, por serem sinais expressos no corpo pela alma; embora também diga não se possa afirmar como isso se realiza.

De outro modo, as cogitações podem ser conhecidas, enquanto existentes no intelecto, e os afetos, enquanto na vontade. E, assim, só Deus pode conhecer as cogitações dos corações e os afetos das vontades. Sendo a razão disto que a vontade da criatura racional só de Deus depende e só ele pode agir sobre ela, da qual é o objeto principal e o último fim; o que a seguir se demonstrará. Portanto, as coisas existentes na vontade ou que só dela dependem apenas de Deus são conhecidas. Ora, é manifesto que só da vontade depende que alguém considere alguma coisa atualmente; pois, quem tem o hábito da ciência, ou espécies inteligíveis em si existentes, deles usa quando quiser. E por isso, diz a Escritura (1 Cor 2, 11): Ninguém conhece as coisas que são do homem, senão o espírito do homem, que nele mesmo reside.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA PERGUNTA. — Atualmente o pensamento de um homem não é conhecido de outro, por duplo impedimento: pela crassidão do corpo, ou pela vontade que esconde os seus segredos. Ora, o primeiro obstáculo desaparecerá na ressurreição e não existe nos anjos. Mas o segundo permanecerá depois dela e existe atualmente nos anjos. E contudo, a claridade do corpo

representará a qualidade da inteligência, quanto à quantidade da graça e da glória. Assim que um poderá ver a inteligência do outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora um anjo veja as espécies inteligíveis de outro, por ser proporcionado à nobreza das substâncias o modo das espécies inteligíveis, na sua maior e menor universalidade; todavia não se segue que um conheça, como outro, pensando atualmente, uma dessas espécies inteligíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O apetite dos brutos não é senhor do seu ato, mas segue a impressão de outra causa, corporal ou espiritual. Como, pois, os anjos conhecem as coisas corpóreas e as disposições delas, pode, por aí, conhecer o que está no apetite e na apreensão fantástica dos brutos e também dos homens, enquanto, nestes, o apetite sensitivo se atualiza por alguma impressão corpórea, como sempre acontece com os brutos. Contudo não resulta daí necessariamente, que os anjos conheçam o movimento do apetite sensitivo e a apreensão da fantasia no homem, enquanto movidos pela vontade e pela razão; pois, a parte inferior da alma participa, de certo modo, da razão, como obediente à que impera, segundo diz Aristóteles. E, por isso, não se segue que o anjo, conhecendo o que está no apetite sensitivo ou na fantasia do homem, conheça o que está na cogitação ou na vontade; porque o intelecto e a vontade não dependem do apetite sensitivo e da fantasia, antes, pode usar destes de diversos modos.

Art. 5 — Se os anjos conhecem os mistérios da graça.

(IV Sent., dist. X, a. 4, qa. 4; Ephes., cap. III, lect. III).

O quinto discute-se assim. — Parece que os anjos conhecem os mistérios da graça.

1. — Pois, dentre todos os mistérios, o mais excelente é o da Encarnação de Cristo. Ora, os anjos o conhecem desde o princípio; pois Agostinho diz, que este mistério estava escondido em Deus, desde os séculos, de modo que fosse conhecido dos principies e potestades celestes. E a Escritura diz (1 Tm 3, 16), que foi visto pelos anjos aquele grande sacramento de piedade. Logo, os anjos conhecem os mistérios da graça

2. Demais. — As razões de todos os mistérios da graça estão contidas na divina sabedoria. Ora, os anjos vêm a sabedoria mesma de Deus, que Ihe é a essência. Logo, os anjos conhecem os mistérios da graça.

3. Demais. — Os profetas são instruídos pelos anjos, como se vê em Dionísio. Ora, os profetas conheceram os mistérios da graça, conforme diz a Escritura (Am 3, 7): Porque o Senhor Deus não faz nada sem ter revelado antes o seu segredo aos profetas, seus servos. Logo, os anjos conhecem os mistérios da graça.

Mas, *em contrário*, ninguém aprende o que conhece. Ora, os anjos, mesmo os mais elevados, interrogam sobre os mistérios divinos da graça e aprendem; pois, como se disse, a Sagrada Escritura introduz certas essências celestes fazendo perguntas ao próprio Jesus e aprendendo a ciência da sua divina operação por nós, e Jesus ensinando-as sem intermediário. E isto mesmo se vê na Escritura (Is 63, 1), onde aos anjos que perguntam: Quem é este que vem de Edom? Jesus responde: Eu, que falo a justiça.

SOLUÇÃO. — Os anjos têm duplo modo de conhecer. — Um, natural, pelo qual conhecem as coisas, quer pela essência deles, quer por espécies inatas. E, por este modo, não podem conhecer os mistérios da graça, que dependem da pura vontade de Deus. Pois, se um anjo não pode conhecer os pensamentos de

outro, dependentes da vontade deste, muito menos poderá conhecer o que só da vontade de Deus depende: e assim argumenta a Escritura (1 Cor 2, 11): Ninguém conhece as coisas que são do homem, senão o espírito do homem, que nele mesmo reside; assim também as coisas que são de Deus ninguém as conhece, senão o Espírito de Deus.

Há, porém, outro modo de conhecimento angélico, que os torna felizes, pelo qual vêm o Verbo e neste as coisas. E, por este modo, conhecem os mistérios da graça, não todos, por certo, nem todos os anjos igualmente, mas na medida em que Deus quiser lhes revelar, segundo a Escritura (1 Cor 2, 10): A nós, porém, Deus revelou-o por meio de seu Espírito. E isto de maneira que os anjos superiores, contemplando mais profundamente a divina sabedoria, conhecem, na visão de Deus, mais e mais altos mistérios e os manifestam aos inferiores, iluminando-os. E, desses mistérios, alguns eles os conheceram desde o princípio da sua criação; outros, porém, mais tarde lhes foram revelados, segundo lhes convinham aos deveres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De duplo modo podemos nos referir ao mistério da Encarnação de Cristo. Em geral, e assim a todos os anjos foi revelado desde o princípio da beatitude deles. E a razão é que todos os ofícios deles dependem deste princípio geral, como diz a Escritura (Heb 1,14): Em verdade todos os espíritos são uns administradores, enviados para exercer o seu ministério a favor daqueles que hão de receber a herança da salvação; o que se realiza pelo mistério da Encarnação. Por isso é necessário que esse mistério tenha sido revelado a todos comumente, desde o princípio. De outro modo, podemos considerar o mistério da Encarnação quanto à condições especiais. E, assim, nem a todos os anjos foram todas reveladas, desde o princípio; antes, certas só mais tarde foram conhecidas dos anjos, mesmos superiores, como se vê pela citada autoridade de Dionísio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora os anjos bem-aventurados contemplem a divina sabedoria, todavia, não a compreendendo, não conhecem necessariamente tudo o que ela encerra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tudo o que os profetas conheceram sobre o mistério da graça, pela divina revelação, mais excelentemente foi revelado aos anjos. E embora Deus tivesse revelado, em geral, aos profetas, o que haveria de fazer para a salvação do gênero humano, contudo, nesta matéria, os Apóstolos conheceram os profetas, conforme está na Escritura (Ef 3, 4): Por onde podeis, lendo-as, conhecer a inteligência que tenho do mistério de Cristo, o qual em outras gerações não foi conhecido dos filhos dos homens, assim como agora tem sido revelado aos seus santos Apóstolos. Mas ainda, dentre os próprios profetas, os posteriores conheceram o que não conheceram os anteriores, segundo a Escritura (118, 100): Mais que os anciãos entendi; e Gregório diz que na sucessão dos tempos acentuou-se o aumento do conhecimento divino.

Questão 58: Do modo do conhecimento angélico.

Em seguida, devemos tratar do modo do conhecimento angélico. E, sobre este ponto, sete artigos se discutem:

Art. 1 — Se o intelecto angélico às vezes está em potência.

(Ia IIae, q. 50, a. 6; II Cont. Gent., cap. XCVII, XCVIII, CI; De Malo, q. 16, a. 56)

O primeiro discute-se assim. — Parece que o intelecto angélico às vezes está em potência.

1. — Pois o movimento é o ato do existente em potência, como diz Aristóteles. Ora, as mentes angélicas, inteligindo, movem-se, como diz Dionísio. Logo, às vezes, estão em potência.

2. Demais. — Como o desejo busca o que não se tem mas que se pode ter, quem deseja entender alguma coisa está em potência em relação a ela. Mas a Escritura diz (1 Pd 1, 12): Ao qual os mesmos anjos desejam ver. Logo, a inteligência angélica, às vezes, está em potência.

3. Demais. — No livro Das causas se diz que a inteligência entende ao modo da sua substância. Mas a substância angélica tem, de mistura, algo de potencial. Logo, às vezes, entende em potência.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que os anjos, desde que foram criados, gozam, por uma santa e pia contemplação, da eternidade mesma do Verbo. Ora, o intelecto que contempla não está em potência, mas em ato. Logo, o intelecto angélico não é potencial.

SOLUÇÃO. — Como diz o Filósofo, de dois modos pode o intelecto estar em potência. Um é o estado em que se encontra antes de aprender ou descobrir, i. é., antes de ter o hábito da ciência. Outro é o em que já tem a ciência, mas sem a atualizar. — Ora, do primeiro modo, o intelecto angélico nunca está em potência em relação às coisas que o seu conhecimento natural pode alcançar. Pois, assim como os corpos superiores, i. é., os celestes não têm, quanto à existência, uma potência que não seja completada pelo ato, assim as inteligências celestes, i. é., angélicas, não têm nenhuma potência inteligível que não seja totalmente completada pelas espécies inteligíveis conaturais. Mas, quanto ao que lhes foi divinamente revelado, nada impede que lhes seja potencial o intelecto; pois, assim, também os corpos celestes estão, às vezes, em potência a serem iluminados pelo sol. — Do segundo modo, porém, o intelecto angélico pode estar em potência em relação às coisas que conhece por conhecimento natural; pois, nem todas as que assim conhece sempre atualmente as considera. Todavia, o conhecimento que tem do Verbo e das coisas vistas neste, nunca é potencial, pois o Verbo é contemplado sempre e atualmente, bem como as coisas nele vistas. Pois esta visão é a beatitude dos anjos; e a beatitude não consiste num hábito, mas num ato, como diz o Filósofo

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O movimento, na expressão citada, não se entende como o ato do imperfeito, i. é., do que existe em potência, mas como o ato do perfeito, i. é., do que existe em ato. E assim, o entender e o sentir se chamam movimentos, como diz Aristóteles

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esse desejo dos anjos não exclui a coisa desejada mas o tédio que dela pudessem ter. — Ou se diz, que desejam a visão de Deus, em respeito a novas revelações que dele recebem, conforme o oportuno às suas atividades.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na substância do anjo não há nenhuma potência desprovida do ato. E semelhantemente, nem o intelecto angélico está em potência de modo a ficar desprovido do ato.

Art. 2 — Se o anjo pode inteligir simultaneamente muitas coisas.

(II Sent., dist. III, part. II, q. 2, a. 4; II Cont. Gent., cap. CI; De Verit., q. 8, a. 14)

O segundo discute-se assim. — Parece que o anjo não pode inteligir simultaneamente muitas coisas.

1. — Pois o Filósofo diz que se podem saber muitas coisas, mas inteligir só o que é uno.
2. Demais. — Nada é inteligido senão porque o intelecto é informado pela espécie inteligível, assim como o corpo o é pela figura. Ora, um mesmo corpo não pode ser informado por diversas figuras. Logo, um mesmo intelecto não pode inteligir simultaneamente diversos inteligíveis.
3. Demais. — Inteligir é um movimento. Ora, nenhum movimento termina em termos diversos. Logo, não pode o intelecto inteligir simultaneamente muitas coisas.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a potência espiritual da mente angélica fácil e simultaneamente compreendo tudo o que quiser

SOLUÇÃO. — Assim como a unidade do movimento supõe a do seu termo, assim a unidade da operação supõe a do seu objeto. Ora, certas coisas, como as partes de um contínuo, podem ser consideradas como só uma ou como várias. Assim, considerando cada parte de per si, são muitas e, por isso, não são apreendidas pelo sentido e pelo intelecto por uma só operação e simultaneamente. De outro modo, as partes podem ser consideradas como formando uma unidade no todo e, então, são conhecidas simultaneamente por uma só operação, tanto pelo sentido como pelo intelecto, por ser considerado o contínuo, na sua totalidade, como diz Aristóteles. E, assim, também o nosso intelecto inteligente simultaneamente o sujeito e o predicado como partes de uma mesma proposição e como duas coisas comparadas mas que convém na mesma comparação. Por onde se vê que muitas coisas, enquanto distintas, não podem ser simultaneamente inteligidas; mas o podem enquanto unificadas num mesmo inteligível. Ora, uma coisa é inteligível em ato quando a sua similitude está no intelecto. Portanto, todas as coisas que podem ser conhecidas por uma mesma espécie inteligível são conhecidas como um só inteligível e, logo, simultaneamente. As que, porém, são conhecidas por diversas espécies inteligíveis são apreendidas como diversos inteligíveis. Assim, pois, os anjos, quando conhecem as coisas pelo Verbo, as conhecem a todas por uma só espécie inteligível, que é a essência divina. E, portanto, por tal conhecimento conhecem a todas simultaneamente; assim como também na pátria os nossos pensamentos não serão volúveis, indo e vindo constantemente de umas para outras coisas, mas veremos toda a nossa ciência por um e simultâneo conspecto, como diz Agostinho. Porém, pelo conhecimento pelo qual os anjos conhecem por espécies inatas, podem inteligir por esse simultaneamente tudo o que conhecem, por uma mesma espécie; não assim o que conhecerem por espécies diversas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Inteligir muitas coisas como se fossem uma só é, de certo modo, inteligir uma só.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto é informado pela espécie inteligível que trás em si. E por isso pode, por uma só, intuir simultaneamente muitos inteligíveis, do mesmo modo que um corpo, por uma só figura, pode simultaneamente assimilar-se a muitos corpos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deve-se dar a mesma resposta que à primeira.

Art. 3 — Se o anjo conhece discorrendo.

(Infra, q. 79, ad. 8; q. 85, a. 5; De Verit., q. 8, a. 15; q. 15, a. 1)

O terceiro discute-se assim. — Parece que o anjo conhece discorrendo.

1. — Pois, o discurso do intelecto consiste em conhecer uma coisa por meio de outra. Ora, os anjos conhecem assim quando, pelo Verbo, conhecem as criaturas. Logo, o intelecto angélico conhece discorrendo.

2. Demais. — Tudo o que pode a virtude inferior pode a superior. Ora, o intelecto humano pode silogizar e conhecer as causas pelos efeitos, e nisso consiste o discurso. Logo, o intelecto angélico, superior na ordem da natureza, também o pode, com maior razão.

3. Demais. — Isidoro diz que os demônios conhecem muitas coisas por experiência. Ora, o conhecimento experimental é discursivo; pois, como diz Aristóteles, de muitas coisas memoradas resulta uma experiência e, de muitas experiências, resulta um universal. Logo, o conhecimento dos anjos é discursivo.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio que os anjos não congregam o conhecimento divino por meio de difusos raciocínios, nem chegam simultaneamente a esses conhecimentos especiais por algum meio comum.

SOLUÇÃO. — Como já se disse muitas vezes, os anjos têm, entre as substâncias espirituais o grau que têm os corpos celestes entre as corpóreas; por isso, Dionísio lhes chama inteligências celestes. Ora, a diferença entre os corpos celestes e os terrenos está nestes alcançarem a sua última perfeição pela mudança e pelo movimento; ao passo que aqueles logo, pela própria natureza, a atingem. Assim, também os intelectos inferiores, i. é, dos homens, por um certo movimento e discurso da operação intelectual, atingem a perfeição e o conhecimento da verdade, passando de um objeto conhecido para outro. Se, porém, imediatamente, pelo próprio conhecimento do princípio, tivessem como conhecidas todas as conclusões conseqüentes, não haveria neles lugar para o discurso. Ora, é isto o que se dá com os anjos, pois, imediatamente, vêem tudo o que podem conhecer nas coisas que primeiro naturalmente conhecem. E por isso se chamam eles intelectuais, pois, também em nós se dizem inteligidas as coisas imediata e naturalmente apreendidas; sendo essa a razão por que se chama intelecto ao hábito dos primeiros princípios. Porém, as almas humanas que chegam ao conhecimento da verdade por um certo discurso se chamam racionais; e isso nelas se dá pela debilidade da sua luz intelectual. Se, pois, tivessem a plenitude dessa luz, como os anjos, imediatamente, no primeiro aspecto dos princípios, apreender-lhe-iam todo o conteúdo, vendo tudo o que dele se pudesse deduzir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O discurso designa um certo movimento. Ora, todo movimento passa de uma posição anterior para outra posterior. Daí o considerar-se como conhecimento discursivo o passar de um primeiro objeto conhecido para outro, que era, antes, ignorado. Se, porém, conhecido um, o outro o fosse simultaneamente, como no espelho é vista simultaneamente a imagem da coisa, então tal conhecimento não seria discursivo. Ora, é assim que os anjos conhecem as coisas no Verbo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os anjos podendo silogizar, como conhecedores do silogismo, vêem nas causas os efeitos e nos efeitos as causas; não, porém, que adquiram o conhecimento da verdade desconhecida silogizando das causas para os causados e destes para aquelas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Admite-se experiência nos anjos e nos demônios por certa similitude, enquanto conhecem os sensíveis presentes, sem, todavia, nenhum discurso.

Art. 4 — Se os anjos integram compo e dividindo.

(Infra, q. 85, a. 5; De Malo, q. 16, a. 6 ad 19)

O quarto discute-se assim. — Parece que os anjos integram compo e dividindo.

1. — Onde há, pois, multidão de coisas inteligidas há composição dos intelectos, como diz Aristóteles. Ora, no intelecto angélico há tal multidão, porque integram diversas coisas por diversas espécies, e não todas simultaneamente. Logo, há nele composição e divisão.

2. Demais. — Mais dista a afirmação da negação do que duas naturezas opostas quaisquer, porque a distinção primeira se faz pela afirmação e negação. Ora, como se viu, o anjo não conhece quaisquer naturezas distantes por uma, mas por várias espécies. Logo é necessário conheça, por diversas espécies, a afirmação e a negação. Donde resulta que o anjo integram compo e dividindo.

3. Demais. — A linguagem é sinal de inteligência. Ora, os anjos, falando com os homens, proferem enunciados afirmativos e negativos, que são sinais de composição e divisão no intelecto, como se vê em muitos lugares da Sagrada Escritura. Logo, resulta que o anjo integram compo e dividindo.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio que a virtude intelectual dos anjos resplandece pela perspicua e simples visão da mente divina. Ora, a inteligência simples não tem composição nem divisão, como diz Aristóteles. Logo, o anjo integram sem composição nem divisão.

SOLUÇÃO. — Assim como no intelecto que raciocina a conclusão se liga ao princípio; assim, no que compõe e divide, o predicado se liga ao sujeito. Se, pois, o nosso intelecto visse, imediatamente, no próprio princípio, a verdade da conclusão, nunca integramia discorrendo ou raciocinando. Semelhantemente, se o nosso intelecto tivesse conhecimento imediato, pela apreensão da quiddidade do sujeito, de tudo o que lhe pode ser atribuído ou deste removido, nunca integramia compo e dividindo, mas somente integramindo a quiddidade. Por onde é claro que da mesma causa provém o integramir do intelecto que discorre e do que compõe e divide; e essa está em que o intelecto não pode ver imediatamente, na primeira apreensão de qualquer coisa, primariamente apreendida, tudo o que nesta, pela sua virtude, está contido; o que se dá pela debilidade da nossa luz intelectual, como já se disse. Ora, tendo o anjo luz intelectual perfeita, por ser espelho puro e claríssimo, como diz Dionísio, resulta que ele, que não integram raciocinando, também não integram compo e dividindo. Contudo, integram a composição e a divisão dos enunciados, como também o raciocínio dos silogismos; pois, integram as coisas compostas simplesmente, as móveis, imovelmente, e as materiais, imaterialmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é qualquer pluralidade de objetos inteligidos que causa a composição; mas a daqueles nos quais um é atribuído a outro ou deste removido. Ora, o anjo, integramindo a quiddidade de uma coisa, simultaneamente integram tudo o que lhe pode ser atribuído ou dela removido. E assim, integramindo a quiddidade integram, pelo seu uno e simples intelecto, tudo o que nós só podemos integramir compo e dividindo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As diversas quiddidades das coisas diferem menos entre si quanto à razão de existir, do que a afirmação e a negação. Todavia, quanto à razão do conhecimento, a afirmação e negação mais convém entre si, porque, conhecendo-se a verdade da afirmação, imediatamente se conhece a falsidade da negação oposta.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O exprimirem os anjos enunciados afirmativos e negativos manifesta que eles conhecem a composição e a divisão; não, porém, que conheçam compo e dividindo, mas conhecendo simplesmente a quiddidade.

Art. 5 — Se no intelecto do anjo pode haver falsidade.

(III Cont. Gent., cap. CVIII; De Malo, q. 16, a. 6)

O quinto discute-se assim. — Parece que no intelecto do anjo pode haver falsidade.

1. — Pois, a protérvia implica a falsidade. Ora, nos demônios há a fantasia proterva, como diz Dionísio.
2. Demais. — A ignorância é causa de falsa apreciação. Ora, nos anjos pode haver ignorância, como diz Dionísio. Logo, resulta que neles pode haver falsidade.
3. Demais. — Quem quer que decaia da verdade da sabedoria e tenha razão depravada tem falsidade ou erro no seu intelecto. Ora, Dionísio o afirma dos demônios. Logo, resulta que no intelecto dos anjos pode haver falsidade.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que o intelecto é sempre verdadeiro. E também Agostinho: só o verdadeiro é inteligido. Ora, os anjos nada conhecem senão inteligindo. Logo, no conhecimento angélico não pode haver engano e falsidade.

SOLUÇÃO. — A verdade sobre este assunto depende, de certo modo, do que já antes se disse. Pois, já ficou dito que o anjo não entende compondo e dividindo, mas entendendo a quiddidade. Ora, o intelecto que atinge a quiddidade é sempre verdadeiro; assim como o sentido o é, quanto ao seu objeto próprio, como diz Aristóteles. Em nós, porém, há, por acidente, engano e falsidade no entender a quiddidade, e isso em razão de alguma composição; quer tomemos a definição de uma coisa pela de outra coisa; quer as partes da definição não sejam entre si coerentes, como se, p. ex., tomássemos por definição, que certo ser é um animal quadrúpede volátil, sem que nenhum animal o seja. E isto se dá com os seres compostos, cuja definição consta de elementos diversos, nos quais um é matéria do outro. Mas na inteligência das quiddidades simples não há falsidade, como diz Aristóteles; porque ou elas, na sua totalidade, não são atingidas e nós nada conhecemos, ou se conhecem como são.

Assim, pois, falsidade, erro ou engano por si, não pode haver no intelecto de nenhum anjo; mas o pode por acidente, embora de modo diferente do pelo qual existe em nós. Pois, nós, por vezes, chegamos à inteligência da quiddidade compondo e dividindo; assim quando, dividindo, ou demonstrando, investigamos uma definição. Ora, tal não se dá com os anjos que, pela quiddidade, conhecem todos os enunciados relativos a uma determinada coisa. É, porém, claro que a quiddidade da coisa pode ser um princípio de conhecimento em relação àquilo que naturalmente lhes convém ou dela se remove; não, porém, em relação ao que depende da ordenação sobrenatural de Deus. Portanto, os anjos bons, tendo a vontade reta, não julgam pelo conhecimento da quiddidade da coisa, daquilo que a esta pertence sobrenaturalmente, a não ser por ordenação divina. E, por isso, nesses anjos não pode haver falsidade ou erro. Os demônios, porém, com vontade perversa, desviando da divina sabedoria o intelecto, julgam das coisas, por vezes, absolutamente, segundo a condição natural. E não se enganam quanto ao que naturalmente pertence à coisa. Mas podem enganar-se quanto ao sobrenatural; como se, considerando um homem morto, julgassem que não haveria de ressurgir; e se, vendo Cristo homem, não o julgassem Deus.

E daqui se deduz clara a **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES** feitas de um e outro lado. — Pois, a protérvia dos demônios vem de não se submeterem à divina sabedoria. — A ignorância, por outro lado, existe nos anjos não em relação aos cognoscíveis naturais, mas aos sobrenaturais. Também é claro que o seu intelecto da quiddidade é sempre verdadeiro, salvo acidentalmente, enquanto, indevidamente, se ordena a alguma composição ou divisão.

Art. 6 — Se nos anjos há conhecimento vespertino e matutino.

(Infra q. 62, a. 1, ad 3; q. 64, a. 1, ad 3; II Sent., dist. XII, a. 3; De Verit., q. 8, a. 16; De Pot., q. 4, a. 2, respons. Ad object; Ephes., cap. III, lect. III)

O sexto discute-se assim. — Parece que nos anjos não há conhecimento vespertino nem matutino.

1. — Pois, a tarde e a manhã vão de mistura com as trevas. Ora, no conhecimento do anjo nenhuma treva há, porque não há nele erro nem falsidade. Logo, esse conhecimento não pode ser chamado matutino nem vespertino.

2. Demais. — Entre a tarde e a manhã está a noite e, entre a manhã e a tarde está o meio dia. Se, portanto, há nos anjos conhecimento matutino e vespertino, deve neles haver, pela mesma razão, conhecimento meridiano e noturno.

3. Demais. — A ciência se distingue pela diferença dos objetos conhecidos, e, por isso, diz o Filósofo que as ciências se dividem segundo os seus objetos. Ora, é tríplice a existência delas, a saber: no Verbo, em a natureza própria e em a natureza angélica, como diz Agostinho. Logo, se se admitir o conhecimento matutino e vespertino nos anjos, em virtude da existência das coisas no Verbo e em a natureza própria, também se deverá admitir neles o terceiro conhecimento, por causa da existência das coisas na inteligência angélica.

Mas, *em contrário*, Agostinho distingue, nos anjos, os conhecimentos matutino e vespertino.

SOLUÇÃO. — Essa concepção dos conhecimentos matutino e vespertino nos anjos foi introduzida por Agostinho, que quer entender os seis dias, nos quais se lê que Deus fez todas as coisas, de maneira a não significarem os nossos dias comuns percorridos pelo circuito do sol, pois se lê que o sol foi feito no quarto dia; mas um só dia, a saber, o conhecimento angélico representado nos seis gêneros de coisas. Pois, assim como o nosso dia habitual tem a manhã por princípio e a tarde por fim, assim o conhecimento da existência mesma primordial das coisas se chama matutino e se refere à existência das coisas no Verbo. Porém, se chamam conhecimento vespertino ao da existência mesma da coisa criada, considerada esta na sua própria natureza. Pois, a existência das coisas começou no Verbo como num princípio primordial, tendo esse efluxo o seu termo na existência que as coisas têm na própria natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tarde e manhã não se entendem, no conhecimento angélico, relativamente à mistura com as trevas, mas a um princípio e um termo. — Ou se deve responder que nada impede, como diz Agostinho, seja uma coisa, em comparação com outra, chamada luz e, com outra, treva. Assim como a vida dos fiéis e dos justos, em comparação com a dos ímpios, é chamada luz, segundo a Escritura (Ef 5, 8): Outrora éreis trevas, mas agora sois luz no Senhor. Contudo, essa mesma vida, comparada com a da glória, é chamada tenebrosa pela Escritura (2 Pd 1, 19): Temos ainda a palavra dos profetas, à qual fazeis bem de atender, como a uma tocha que ilumina a um lugar tenebroso. Assim, pois, o conhecimento, pelo qual o anjo conhece as coisas segundo a natureza própria delas, é dia, comparado com a ignorância ou o erro; mas é obscuro, comparado com a visão do Verbo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O conhecimento matutino e vespertino se refere ao mesmo ser, i. é, aos anjos iluminados, distintos das trevas, i. é, dos maus anjos. Porém, os bons anjos, conhecendo a criatura, não se lhe prendem, o que seria o entenebrecer-se e fazer-se noite, mas o referem ao louvor de Deus em quem, como no princípio, tudo conhecem. E assim, depois da tarde não vem a noite, mas a manhã, por ser esta o fim do dia precedente e o princípio do seguinte, referindo os anjos o conhecimento da obra precedente ao louvor de Deus. E, quanto ao meio-dia, este se compreende na

denominação de dia, como sendo o meio entre dois extremos. — Ou pode o meio dia referir-se ao conhecimento do próprio Deus, sem princípio nem fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também os anjos são criaturas. Por isso a existência das coisas, na inteligência angélica, se compreende no conhecimento vespertino, como o da existência delas na sua natureza própria.

Art. 7 — Se o conhecimento vespertino é o mesmo que o matutino.

(De Verit., q. 8, a. 16; De Pot., q. 4, a. 2, ad 10, 19, 22)

O sétimo discute-se assim. — Parece que o conhecimento vespertino é o mesmo que o matutino.

1. — Pois, diz a Escritura (Gn 1, 5): Da tarde e da manhã se fez o dia primeiro. Ora, por dia se entende o conhecimento angélico, como diz Agostinho. Logo, o mesmo é o conhecimento matutino que o vespertino dos anjos.

2. Demais. — É impossível uma potência ter simultaneamente duas operações. Ora, os anjos sempre estão em ato de conhecimento matutino, porque sempre vêem a Deus e as coisas em Deus, conforme a Escritura (Mt 18, 10): Os seus anjos sempre vêem a face de meu Pai, etc. Logo, se o conhecimento vespertino fosse diverso do matutino, de nenhum modo o anjo poderia ter aquele em ato.

3. Demais. — Diz a Escritura (1 Cor 13, 10): Mas quando vier o que é perfeito, abolido será o que é em parte. Ora, se o conhecimento vespertino é diferente do matutino, aquele está para este como o imperfeito para o perfeito. Logo, não poderá o conhecimento vespertino existir simultaneamente com o matutino.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que muito difere o conhecimento de qualquer coisa no Verbo de Deus e na sua própria natureza; de modo que o primeiro conhecimento merecidamente pertence ao dia e o segundo, à tarde.

SOLUÇÃO. — Como se disse, pelo conhecimento vespertino os anjos conhecem as coisas em a natureza própria delas. O que se não deve entender no sentido que eles tirem o seu conhecimento quase da natureza própria das coisas, como se a preposição em indicasse relação com um princípio; pois, segundo vimos, os anjos não tiram das coisas o seu conhecimento. Resta, portanto, que a expressão natureza própria deve ser compreendida relativamente à natureza do objeto conhecido, enquanto este cai sob o conhecimento; e assim chama-se conhecimento vespertino ao pelo qual os anjos conhecem a existência que as coisas têm em a natureza própria delas. E esta eles a conhecem por duplo modo: pelas espécies inatas e pelas razões das coisas existentes no Verbo. Pois, contemplando o Verbo, não somente conhecem a existência que elas têm nele, mas também a que têm a natureza própria; assim como Deus, contemplando-se a si mesmo, conhece o ser que as coisas têm na própria natureza delas. Se, portanto, se considerar como vespertino o conhecimento que têm, contemplando o Verbo, da existência das coisas em a natureza própria, então esse conhecimento é um e essencialmente o mesmo que o matutino, deste diferindo só quanto aos objetos conhecidos. Se, porém, se considerar como vespertino o conhecimento que os anjos têm, por formas inatas, da existência das coisas em a natureza próprias delas, então este difere do matutino. E é este o sentido de Agostinho dizendo que é um conhecimento imperfeito por comparação com o outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como, no sentir de Agostinho, o número de seis dias é considerado em relação aos seis gêneros de coisas conhecidas dos anjos; assim, a unidade do dia

é considerada em relação à do objeto conhecido, que, todavia, pode ser conhecido por diversos conhecimentos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Podem pertencer simultaneamente à mesma potência duas operações, das quais uma se refira à outra; assim, é claro que a vontade quer simultaneamente o fim e os meios; e o intelecto entende simultaneamente os princípios e, por estes, as conclusões, uma vez a ciência adquirida. Ora, o conhecimento vespertino, nos anjos, referindo-se ao matutino, como diz Agostinho, nada impede que ambos neles existam simultaneamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A presença do perfeito exclui o imperfeito, que lhe é oposto; assim a fé, referindo-se ao que se não vê, será excluída pela visão presente. Mas a imperfeição do conhecimento vespertino não se opõe à perfeição do matutino; pois, o ser uma coisa conhecida em si mesma não se opõe a ser conhecida na sua causa. E, do mesmo modo, em nada repugna seja uma coisa conhecida por dois meios, dos quais um é mais perfeito e outro mais imperfeito; assim como, para a mesma conclusão, podemos empregar um meio demonstrativo e um dialético. E semelhantemente, o anjo pode conhecer uma mesma coisa pelo Verbo encarnado e pela espécie inata.

Questão 59: Da vontade dos anjos.

Em seguida devemos tratar do que respeita à vontade dos anjos. E, primeiro, trataremos da vontade mesma. Segundo, do seu movimento, que é amor ou dileção.

E, sobre o primeiro ponto, quatro artigos se discutem:

Art. 1. — Se nos anjos há vontade.

(II Cont. Gent., cap. XLVII; De Verit., q. 23, a. 1)

O primeiro discute-se assim. — Parece que nos anjos não há vontade.

1. — Porque, como diz o Filósofo, a vontade está na razão. Ora, nos anjos não há razão, mas algo que lhe é superior. Logo, neles não há vontade, mas algo que lhe é superior.

2. Demais. — A vontade é uma espécie de apetite, como é claro pelo Filósofo. Ora, este é de natureza imperfeita, pois se refere ao que ainda não é possuído. Resulta, logo, que nos anjos não há vontade, porque neles não há, sobretudo nos santos, nenhuma imperfeição.

3. Demais. — O Filósofo diz que a vontade é um motor movido, pois é movida pelo objeto apetecível inteligido. Ora, os anjos, sendo incorpóreos são imóveis. Logo neles não há vontade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que na alma está a imagem da Trindade representada pela memória, a inteligência e a vontade. Ora, a imagem de Deus se encontra, não só na alma humana, mas também no espírito angélico, pois também este é capaz de Deus. Logo, nos anjos há vontade.

SOLUÇÃO. — É forçoso admitir-se a vontade nos anjos. Para a evidência do que se deve considerar na procedência de todos os seres, da vontade divina; todos, a seu modo, mas diversamente, inclinando-se ao bem, pelo apetite. — Assim, certos buscam o bem pela só tendência natural, sem conhecimento, como as plantas e os corpos inanimados. E essa inclinação para o bem se chama apetite natural. — Outros, porém, buscam o bem com algum conhecimento; não, certo, conhecendo a natureza mesma do bem, mas conhecendo algum bem particular, como o sentido, que conhece o doce, o branco e coisas semelhantes. E essa inclinação resultante de tal conhecimento se chama apetite sensitivo. — Outros seres, por fim, buscam o bem conhecendo-lhe a natureza mesma, o que é próprio do intelecto. E esses buscam-no perfeitissimamente não como somente dirigidos ao bem por meio de outrem, como os seres sem conhecimento; nem como se dirigidos fossem ao bem particular somente, como os seres que têm apenas conhecimento sensível; mas como inclinados que são ao mesmo bem universal. E esta inclinação se chama vontade. Onde, conhecendo os anjos, pelo intelecto, a natureza universal do bem, é manifesto que neles há vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um é o modo pelo qual a razão transcende o sentido, e outro o pelo qual o intelecto transcende a razão. A razão transcende o sentido pela diversidade dos objetos conhecidos: este conhece o particular, aquela, o universal. E, por isso, é forçoso seja um o apetite próprio à razão, e tendente ao bem universal; outro, o próprio ao sentido e tendente ao bem particular. O intelecto e a razão, porém diferem quanto ao modo de conhecer, pois aquele conhece por intuição simples, e esta, percorrendo de um objeto para outro. Todavia, a razão, pelo discurso, chega a conhecer o universal, que o intelecto conhece sem discurso. Portanto, o mesmo é o objeto proposto ao apetite pela razão e pelo intelecto. Por onde, nos anjos, puras inteligências, não há apetite superior à vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o nome da parte apetitiva seja derivado de se apetirem as coisas que se não têm, todavia ela se estende não só a tais coisas, mas ainda a muitas outras; assim como o nome lápida é derivado de lesão do pé, sem que, contudo, tal denominação convenha somente à lápida. Semelhantemente, a potência irascível é assim chamada por causa da ira, embora compreenda várias outras paixões, como a esperança, a audácia e demais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que a vontade é um motor movido porque o querer é um certo movimento e uma certa intelecção; ora, nada impede exista nos anjos um tal movimento, que é ato do ser perfeito, como diz Aristóteles.

Art. 2 — Se nos anjos difere a vontade, do intelecto e da natureza.

(I Sent., dist. XLII, q. 1, a. 2, ad 3; De Verit., q. 22, a. 10)

O segundo discute-se assim. — Parece que nos anjos não difere a vontade do intelecto e da natureza.

1. — Pois o anjo é mais simples que o corpo natural. Ora, este, pela forma, busca o seu fim, que lhe é o bem. Logo, com maior razão, o anjo. Mas a forma deste é ou a natureza mesma, na qual subsiste, ou a espécie, que lhe está no intelecto. Logo, o anjo, pela sua natureza ou pela espécie inteligível, busca o bem. Ora, essa tendência para o bem, pertencendo à vontade, esta, no anjo, não lhe difere da natureza ou do intelecto.

2. Demais. — O objeto da inteligência é o verdadeiro; o da vontade, porém, o bem. Ora, o bem e o verdadeiro não diferem real mas só nocionalmente. Logo, a vontade e o intelecto não diferem realmente.

3. Demais. — A distinção entre o próprio e o comum não diversifica as potências; pois a mesma potência visiva atinge a cor e a brancura. Ora, o bem e o verdadeiro estão entre si como o comum está para o próprio, por ser o verdadeiro um certo bem, a saber, do intelecto. Logo, a vontade, cujo objeto é o bem, não difere do intelecto, cujo objeto é o verdadeiro.

Mas, *em contrário*, nos anjos a vontade só tende para o bem; ao passo que o intelecto tende pelo conhecimento, para o bem e para o mal. Logo, a vontade, nos anjos, difere do intelecto.

SOLUÇÃO. — A vontade angélica não é senão uma certa virtude e potência, que não se lhes confunde com a natureza, nem com o intelecto. — Que se não lhes confunde com a natureza o prova o seguinte: a natureza ou a essência de um ser dentro nesse mesmo ser se compreende; e assim, tudo que se refere a algo de exterior a esse ser não lhe pertence à essência. Por isso vemos que a causa da inclinação ao ser, nos corpos naturais, não é algo que se lhes acrescente à essência; mas é a matéria, apetitiva da existência, que não tem, e a forma, que mantém o ser na existência. Mas a causa da inclinação deles a algo de extrínseco é-lhes acrescentada à essência; assim, inclinam-se ao lugar pelo peso ou leveza; e inclinam-se a fazer algo de semelhante a si, pelas qualidades ativas. Ora, a vontade, tendo inclinação natural para o bem, só haverá identidade entre a vontade e a essência quando o bem estiver totalmente contido na essência do ser que quer, a saber, em Deus, que senão em razão da sua bondade, nada quer fora de si. O que se não pode dizer de nenhuma criatura, por estar o bem infinito fora da essência de qualquer ser causado. Por onde, nem a vontade do anjo nem a de qualquer outra criatura podem-se lhes identificar com a essência. — Semelhantemente, a vontade se não pode identificar com o intelecto do anjo ou do homem. Pois, ao passo que o conhecimento se opera por estar o conhecido no conhecente, a vontade tende para a coisa exterior. Donde, o intelecto humano ou angélico atinge a

coisa exterior, enquanto a esta, existente pela essência fora dele, lhe é natural existir nele de certo modo. Porém, a vontade atinge a coisa exterior, enquanto que, por uma certa inclinação, tende de algum modo para tal coisa. Ora, é próprio de uma faculdade ter em si o exterior, e de outra, que esse ser tenda para tal coisa. E, portanto, em qualquer criatura, necessariamente difere o intelecto da vontade. Não, porém, em Deus, que tem em si mesmo o ser e o bem universais; por onde, tanto a vontade como o intelecto se lhe identificam com a essência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O corpo natural, pela forma substancial, tem inclinações essenciais; mas tende para o exterior por meio de algo que lhe é acrescentado, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — as potências não se diversificam pela distinção material dos objetos, mas por uma distinção formal, fundada na noção do objeto. Portanto, as noções diversas de bem e de verdadeiro bastam para diversificar o intelecto, da vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De se converterem o bem e o verdadeiro, resulta na realidade que o bem é inteligido pelo intelecto sob a noção de verdadeiro, e este é apetecido pela vontade sob a noção de bem. Contudo, a diversidade das noções basta para diversificar as potências, como já se disse.

Art. 3 — Se nos anjos há livre arbítrio.

(II Sent., dist. XXV, q. 1, a. 1; II Cont. Gent., cap. XLVIII; De Verit., q. 23, a. 1; q. 24, a. 3; De Malo, q. 16, a. 5; Compend. Theol., cap. LXXVI)

O terceiro discute-se assim. — Parece que nos anjos não há livre arbítrio.

1. — Pois, o ato do livre arbítrio é eleger. Mas, como a eleição depende do apetite pré-aconselhado, e o conselho, de um certo exame, conforme diz Aristóteles, não pode haver eleição, nos anjos, que não conhecem inquirindo, por ser isto próprio ao discurso da razão. Logo, conclui-se que, neles, não há livre arbítrio.

2. Demais. — O livre arbítrio supõe duplo termo. Ora, no intelecto angélico nada há que possa tender para um duplo termo, porque esse intelecto nunca se engana, como se disse, quanto aos inteligíveis naturais. Logo, nem pelo apetite pode haver nos anjos livre arbítrio.

3. Demais. — O que é natural aos anjos, lhes convém mais ou menos; pois, a natureza intelectual dos anjos superiores é mais perfeita. Ora, o livre arbítrio não é suscetível de mais nem menos. Logo, nos anjos, não há livre arbítrio.

Mas, *em contrário*. A liberdade do arbítrio supõe a dignidade humana. Ora, os anjos são mais dignos do que os homens. Logo, se existe nos homens, existe nos anjos, com maior razão, essa liberdade.

SOLUÇÃO. — Certos seres há que não agem com livre arbítrio, mas quase levados e movidos por outros; assim, a seta é movida ao fim pelo arqueiro. Outros, porém, agem com certo arbítrio, mas que não é livre, como os animais irracionais; assim, a ovelha foge do lobo, em virtude de um juízo pelo qual o julga nocivo a si, sem esse juízo ser livre, mas ínsito naturalmente. Por onde, só o ser inteligente pode agir com livre juízo, conhecendo a noção universal do bem, pela qual poderá julgar boa tal ou tal coisa. Por isso, onde houver intelecto, haverá livre arbítrio. E daí resulta que o livre arbítrio, bem como o intelecto, existe nos anjos, e mesmo de maneira mais excelente que nos homens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo fala da eleição própria ao homem. Ora, como o juízo especulativo do homem difere do angélico, por ser este sem inquisição e aquele, inquisitivo,

assim também os juízos operativos. Por isso, há nos anjos eleição, sem todavia deliberação inquisitiva do conselho, mas com a imediata captação da verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como se disse, o conhecimento se dá quando as coisas conhecidas estão no ser que conhece. Ora, só por imperfeição um ser não tem o que naturalmente deve ter. Onde, o anjo não seria de natureza perfeita, se o seu intelecto não fosse capaz de todas as verdades que naturalmente pode conhecer. Porém, o ato da virtude apetitiva implica a inclinação do afeto para a coisa exterior. Ora, a perfeição de um ser não depende de qualquer objeto, para o qual se incline, mas somente do objeto que lhe é superior. Por onde, não lhe é imperfeição, se o anjo não tem a vontade determinada às coisas que lhe são inferiores; mas ser-lhe-ia, se não fosse inclinada às que lhe são superiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O livre arbítrio, bem como o juízo do intelecto, existe de modo mais nobre nos anjos superiores do que nos inferiores. Contudo, é verdade que a liberdade, em si mesma, considerando-se nela a remoção da coação, não padece aumento nem diminuição; porque as privações e as negações, em si mesmas, não se remitem nem intensificam, mas só pela sua causa ou por alguma afirmação adjunta.

Art. 4 — Se nos anjos há o apetite irascível e o concupiscível.

(Infra, q. 8, a. 5; II Sent., dist. VII, q. 2, a. 1; ad 1; De Malo, q. 14, a. 1, ad 3)

O quarto discute-se assim. — Parece que nos anjos há o apetite irascível e o concupiscível.

1. — Pois, diz Dionísio que, nos demônios, há furor irascível e concupiscência amente. Ora, os demônios têm a mesma natureza que os anjos bons, pois o pecado não lhes mudou a natureza. Logo, nos anjos há o apetite irascível e o concupiscível.

2. Demais. — O amor e a alegria pertencem ao apetite concupiscível; porém, a ira, a esperança e o temor, ao irascível. Ora, essas paixões se atribuem, na Escritura, aos anjos bons e aos maus. Logo, nos anjos, há o apetite irascível e o concupiscível.

3. Demais. — Há certas virtudes atribuídas tanto ao apetite irascível como ao concupiscível; assim, a caridade e a temperança pertencem ao concupiscível; a esperança, porém, e a fortaleza, ao irascível. Ora, essas virtudes existem nos anjos. Logo, neles existem ambos os apetites.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que os apetites irascível e concupiscível pertencem à parte sensitiva, que não existe nos anjos. Logo, neles não há os dois apetites.

SOLUÇÃO. — Não o apetite intelectual, mas só o sensitivo é que se divide em irascível e concupiscível. E disso a razão é que as potências se distinguem, não pela distinção material, mas só pela formal dos seus objetos; por isso, se a uma potência corresponde um objeto nocionalmente comum, não haverá distinção de potências pela diversidade dos objetos próprios contidos no comum. Assim, sendo a cor como tal o objeto próprio da potência visiva, não se distinguirão várias potências visivas pela diferença entre o branco e o preto. Mas, se objeto próprio de uma potência fosse o branco, como tal, distinguir-se-ia a potência visiva do branco da visiva do preto. Ora, é manifesto, pelo já dito, que o objeto do apetite intelectual, chamado vontade, é o bem sob a sua noção comum; nem pode haver apetite que não busque o bem. Onde, o apetite da parte intelectual não se divide pela distinção de quaisquer bens particulares, como acontece com o apetite sensitivo, que não visa o bem nocionalmente comum, mas

um certo bem particular. Portanto os anjos, tendo apenas o apetite intelectual, o apetite deles se não divide em irascível e concupiscível, mas permanece indiviso e se chama vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Metaforicamente é que se atribui o furor e a concupiscência aos demônios; assim como também se atribui a Deus a ira, pela semelhança de efeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O amor e a alegria, como paixões, pertencem ao apetite concupiscível; mas, como denominações de um ato simples da vontade, pertencem à parte intelectual; sendo então amar querer um bem para si ou para outro e o alegrar-se é o descansar da vontade no bem possuído. E em geral nenhum afeto, como paixão, se predica dos anjos, segundo Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A caridade, como virtude, não pertence ao apetite concupiscível, mas à vontade, Pois, o objeto desse apetite sendo o bem deleitável sensível, não pode atingir o bem divino, objeto da caridade. E pela mesma razão deve se dizer que a esperança não pertence ao apetite irascível; pois o objeto deste é o árduo sensível, que não é o arrastado pela virtude da esperança, que visa o árduo divino. Porém a temperança, como virtude humana, diz respeito às concupiscências dos deleitáveis sensíveis, as quais pertencem ao apetite concupiscível; e semelhantemente, a fortaleza diz respeito às audácias e aos temores do apetite irascível. Donde, a temperança, como virtude humana, pertence ao apetite concupiscível; e a fortaleza, ao irascível. Não é, porém, assim que essas virtudes existem nos anjos; pois, não há neles paixões de concupiscências, ou do temor e da audácia, que devam ser reguladas pela temperança e pela fortaleza. Mas se lhes atribui a temperança enquanto manifestam moderadamente a vontade pela regra da vontade divina; e a fortaleza enquanto firmemente executam a vontade divina; o que tudo fazem pela vontade e não pelos apetites irascível e concupiscível.

Questão 60: Do amor ou da dileção dos anjos.

Em seguida deve se considerar o ato da vontade, que é o amor ou dileção, pois, todo ato da virtude apetitiva deriva do amor ou dileção.

E, sobre este ponto, cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se nos anjos há amor ou dileção natural.

(III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 2.)

O primeiro discute-se assim. — Parece que nos anjos não há amor ou dileção natural.

1. — Pois, o amor natural se opõe ao intelectual, como se vê em Dionísio. Ora, o amor do anjo é intelectual. Logo, não é natural.

2. Demais. — Os seres que amam por amor natural mais são conduzidos do que agem por si; pois nenhum tem o domínio da sua natureza. Ora, os anjos não são conduzidos, mas agem por si, dotados que são de livre arbítrio, como já se demonstrou. Logo, neles não há amor ou dileção natural.

3. Demais. — Toda dileção ou é reta ou não; respeitando aquela à caridade, esta, à iniquidade. Ora, a caridade não respeita à natureza, por ser superior a esta; nem a iniquidade, por ser contrária à mesma. Logo, não há nos anjos dileção natural.

Mas, *em contrário*, a dileção se segue ao conhecimento, pois só se ama o que se conhece, como diz Agostinho. Ora, nos anjos há conhecimento natural. Logo, também há a dileção natural.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir-se nos anjos a dileção natural; o que se evidencia considerando-se que o anterior deve existir no posterior. Ora, sendo a natureza, essência do ser, anterior ao intelecto, o que pertence à natureza deve existir também nos seres inteligente. Mas, é comum a toda natureza uma certa inclinação, que é o apetite natural ou o amor; e essa inclinação existe diversamente nas diversas naturezas; em cada uma ao modo dessa. Donde, na natureza intelectual, a inclinação natural se funda na vontade; na sensitiva, no apetite sensitivo; enfim, na desprovida de conhecimento, na só tendência da natureza. Por isso, o anjo, sendo de natureza intelectual, necessário é tenha na sua vontade a dileção natural.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amor intelectual se opõe ao natural, que é somente natural; pois, como tal lhe não acrescenta a natureza, além da essência da mesma, a perfeição do sentido ou do intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todos os seres da totalidade do universo são conduzidos por outro; salvo o agente primeiro, o qual, identificando-se nele a natureza e a vontade, age de modo que por nenhum outro é conduzido. Por onde, não é inconveniente que o anjo seja conduzido, pois a sua inclinação natural lhe foi infundida pelo autor da sua natureza. Contudo, ele não é conduzido de modo tal que não tenha atividade própria, dotado que é de vontade livre.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como o conhecimento natural sempre é verdadeiro, a dileção natural sempre é reta, pois, o amor natural nada mais é do que a inclinação da natureza, nela infundida pelo seu autor. Dizer, portanto, que não seja reta a inclinação da natureza é ir contra o autor desta. Contudo, uma é a retidão da dileção natural, outra a da caridade e da virtude; pois, esta é perfectiva daquela. Do

mesmo modo que uma é a verdade do conhecimento natural, e outra a do conhecimento infuso ou adquirido.

Art. 2 — Se nos anjos há dileção eletiva.

(Ia IIae, q. 10, a. 1; De Verit., q. 22, a. 2.)

O segundo discute-se assim. — Parece que nos anjos não há dileção eletiva.

1. — Pois a dileção eletiva é o amor racional resultando do conselho, que consiste numa inquirição, como diz Aristóteles. Ora, o amor racional se opõe ao intelectual, próprio dos anjos, como diz Dionísio. Logo, nos anjos não há dileção eletiva.

2. Demais. — Além do conhecimento infuso, só há nos anjos o natural, pois eles não partem de princípios para chegar a conclusões. E assim comportam-se para com tudo o que naturalmente podem conhecer como o nosso intelecto para com os primeiros princípios naturalmente cognoscíveis, conforme já se disse. Logo, nos anjos, além da dileção gratuita só há a dileção natural, não havendo, portanto, a eletiva.

Mas, *em contrário* — Pelo que nos é natural, nem merecemos nem desmerecemos. Ora, os anjos, pela sua dileção, merecem ou desmerecem. Logo, há neles dileção eletiva.

SOLUÇÃO. — Há nos anjos uma dileção natural e outra eletiva, sendo aquela o princípio desta, pois sempre o que tem prioridade de existência exerce a função de princípio. Por onde, sendo a natureza o que é primário em qualquer ser, é necessário que o atinente a ela seja nesse ser o princípio. E isto bem se vê no homem, quanto ao intelecto e quanto à vontade. Pois, o intelecto conhece os princípios naturalmente e desse conhecimento resulta para a ciência das conclusões, não conhecidas naturalmente, mas por invenção ou por doutrina. E semelhantemente, o fim é na vontade o que o princípio é no intelecto, conforme diz Aristóteles. Donde, a vontade tende naturalmente para o seu fim último, pois todo homem quer naturalmente a felicidade. E dessa vontade natural resultam todas as demais vontades, porque o homem quer, por causa de um fim, tudo o que quer. Portanto, a dileção do bem, que o homem naturalmente quer como fim, é uma dileção natural; porém, a dileção do bem, amado por causa do fim, é derivada da primeira e é a dileção eletiva.

Mas as coisas se passam diferentemente em relação ao intelecto e à vontade. Pois, como já ficou dito, pelo conhecimento intelectual as coisas conhecidas estão no ser que conhece. Sendo por imperfeição da natureza intelectual que o intelecto humano não apreende imediata e naturalmente todos os inteligíveis, mas só alguns, pelos quais, de certo modo, alcança os outros. — Ao passo que, inversamente, o ato da virtude apetitiva parte do apetente para as coisas, das quais, umas são por si boas e apetecíveis, e outras o são dependentemente de outra. Por isso, não é imperfeição apetecer naturalmente uma coisa, como fim e outra, por eleição, como ordenada ao fim. Ora, sendo a natureza intelectual dos anjos perfeita, neles há só o conhecimento natural; não o racionativo; havendo porém a dileção natural e a eletiva. — Tudo porém o que se acaba de dizer é com exclusão do sobrenatural, do qual não é a natureza o princípio suficiente, e disso se tratará em seguida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dividindo-se por oposição o amor racional do intelectual, nem toda dileção eletiva é amor racional. Pois, chama-se amor racional ao que resulta do conhecimento racionativo. Ora, nem toda eleição resulta do discurso da razão, mas só a eleição humana, como já se disse quando se tratou do livre arbítrio. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Resulta a resposta do que ficou dito.

Art. 3 — Se o anjo se ama a si mesmo por dileção natural e eletiva.

(Ia Ilae, q. 26, a. 4; q. 29, a. 4; De Div. Nom., cap. IV, lect. IX)

O terceiro discute-se assim. — Parece que o anjo não se ama a si mesmo por dileção natural e eletiva.

1. — Pois a dileção natural se refere ao fim, como já se disse; ao passo que a eletiva, aos meios. Mas o referente ao fim não se pode identificar com o referente aos meios, no mesmo ponto de vista. Logo, a dileção natural e a eletiva não podem ter o mesmo objeto.

2. Demais. — O amor é virtude unitiva e concretiva, como diz Dionísio. Mas a união e a concreção se referem a diversos objetos reduzidos a um só. Logo, não pode o anjo amar-se a si mesmo.

3. Demais. — Dileção é movimento. Mas todo movimento tende para um termo. Logo, o anjo se não pode amar a si mesmo por amor natural nem eletivo.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que a amizade para com outrem vem da que temos para conosco mesmo.

SOLUÇÃO. — Tendo o amor por objeto o bem, e sendo este substancial e accidental, conforme diz Aristóteles, de dois modos pode uma coisa ser amada: como bem subsistente e como bem accidental ou inerente. A que se ama pelo primeiro modo, a essa se lhe deseja algum bem; a que se ama pelo segundo é a que se deseja para outra coisa: assim a ciência é amada, não por ser boa, mas por ser possuída. A esta espécie de amor alguns chamaram concupiscência; à primeira, porém, amizade. Ora, é claro que os seres privados de conhecimento naturalmente apetece o que lhes é o bem; assim, o fogo apetece o lugar superior. Por isso, também o anjo e o homem naturalmente apetece o bem próprio e a própria perfeição; e a isto se chama amar-se a si mesmo. Por onde, naturalmente o anjo, como o homem, ama-se a si mesmo, pois deseja para si algum bem, pelo apetite natural. Mas, na medida em que deseja para si e por eleição algum bem, nessa mesma ama-se a si por dileção eletiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O anjo, como o homem, não se ama a si mesmo por dileção natural e eletiva, em relação ao mesmo ponto de vista, mas a diversos, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como mais é ser uno do que ser unido, assim é mais uno o amor a si mesmo do que o às diversas coisas que estão unidas ao amante. E Dionísio, usando os termos união e concreção, quis mostrar como o amor deriva do amante para os outros seres, do mesmo modo que, de um deriva unicidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como o amor é ação imanente no agente, assim é movimento imanente no amante, e não transitivo, necessariamente, a algo de exterior; pode, porém, refletir-se sobre o amante para que se ame a si mesmo, assim como o conhecimento se reflete no conhecente, para que se conheça a si mesmo.

Art. 4 — Se um anjo, pela dileção natural, ama a outro como a si mesmo.

(De div. nom., cap. IV, lect. IX)

O quarto discute-se assim. — Parece que um anjo, por dileção natural, não ama a outro como a si mesmo.

1. — Pois, a dileção resulta do conhecimento. Ora, um anjo não conhece a outro como a si mesmo, pois, conhecendo-se a si mesmo por meio da sua essência, só conhece a outro pela sua semelhança, como já se disse antes. Logo, um anjo não ama a outro como a si mesmo.

2. Demais. — A causa é superior ao causado e o princípio, ao que de si deriva. Ora, a dileção para com outrem deriva da para consigo mesmo, conforme diz o Filósofo. Logo, um anjo não ama a outro como a si mesmo, mas se ama a si mesmo mais.

3. Demais. — A dileção natural ama o fim e não se pode perder. Ora, um anjo não é fim de outro; e além disso, essa dileção pode perder-se, como se vê pelos demônios, que não amam aos bons anjos. Logo, um anjo não ama a outro, por dileção natural, como a si mesmo.

Mas, *em contrário*, o que se encontra em todos os seres, mesmo nos desprovidos de razão, é natural. Ora, como diz a Escritura (Ecle 13, 19), todo animal ama ao seu semelhante. Logo, um anjo ama naturalmente a outro como a si mesmo.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o anjo e o homem naturalmente se amam a si mesmo. Ora, o que com outro ser se unifica com este se identifica e, por isso, cada ser ama o que consigo se unifica. E se o for por união natural, ama-lo-á por dileção natural; se por união não-natural, ama-lo-á por dileção não-natural. Assim, o homem ama o seu concidadão por dileção da virtude política; o consangüíneo, porém por dileção natural, pois se unifica com ele pelo princípio da geração natural. Ora, é manifesto que o que com outro se unifica, genérica ou especificamente, por natureza se unifica. Por onde, um ser ama, por dileção natural, aquilo que com ele especificamente se unifica, na medida em que ama a sua própria espécie. O que se vê, mesmo nos seres desprovidos de conhecimento; pois, o fogo tem inclinação natural para comunicar a sua forma, que é o seu bem, a outro ser; assim como naturalmente se inclina a buscar o seu bem, isto é, estar na parte superior. Portanto, deve-se dizer que um anjo ama a outro, por natural dileção, na medida em que com esse outro convém, por natureza. Na medida, porém, em que com esse outro convém, por outras conveniências ou dele difere, por certas diferenças, não o ama por natural dileção.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão como a si mesmo pode, de um modo, determinar o conhecimento ou a dileção da parte do conhecido e do amado. E assim um anjo conhece a outro como a si mesmo, conhecendo a existência desse outro como se conhece a si mesmo existente. De outro modo, pode determinar o conhecimento e a dileção, da parte de quem ama e conhece. E assim, não conhece a outro como a si mesmo, pois, se conhece a si por meio da sua essência, a outro, porém, não o conhece pela essência desse. Semelhantemente, não ama a outro como a si mesmo, porquanto a si mesmo se ama pela sua vontade, a outro, porém, não o ama pela vontade desse..

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como não designa a igualdade, mas a semelhança. Pois, fundando-se a dileção natural na unidade natural, o que está menos unificado com o anjo, naturalmente é menos amado. Por onde, ele ama naturalmente o que consigo se unifica, numericamente, mais do que o unificado específica ou genericamente. Mas é natural tenha, para com outro, dileção semelhante à para

consigo mesmo, enquanto que, amando-se a si mesmo, por querer para si o bem, ame a outro querendo-lhe o bem desse outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que a dileção natural visa o fim, não enquanto alguém deseja para outro algum bem, mas enquanto, desejando para si algum bem, conseqüentemente o deseja para outrem, estando este identificado com aquele. E nem pode essa dileção natural ser perdida, mesmo dos anjos maus, de modo que deixassem de ter dileção natural para com os santos anjos, com os quais comunicam pela natureza, embora os odeiem, diversificados que são pela justiça e pela injustiça.

Art. 5 — Se o anjo, pela dileção natural, mais ama a Deus que a si mesmo.

(Ia Ilae, q. 109, a. 3; IIa Ilae, q. 26, a. 3; II Sent., dist. III, part. II, q. 3; III dist. 29, a. 3; Quodl. I, q. 4, a. 3; De div. nom., cap. IV, lect. IX, X)

O quinto discute-se assim. — Parece que o anjo, por dileção natural, não ama a Deus mais que a si mesmo.

1. — Pois, como já se disse, a dileção natural se funda na união natural. Ora, a natureza divina dista maximamente da do anjo. Logo, por dileção natural, o anjo ama a Deus menos que a si próprio ou mesmo que a outro anjo.

2. Demais. — Toda causa inclui, em grau eminente, o seu efeito. Ora, o que alguém ama por dileção natural é por causa de si, pois todo ser ama alguma coisa, enquanto é o seu bem. Logo, por dileção natural, o anjo não ama a Deus mais que a si mesmo.

3. Demais. — A natureza se reflete sobre si mesma, pois vemos que todo agente naturalmente age para a conservação de si. Ora, a natureza não se refletiria sobre si mesma se tendesse mais para outra coisa do que para si própria. Logo, por dileção natural, o anjo não ama a Deus mais que a si mesmo.

4. Demais. — É próprio à caridade o amarmos a Deus mais que a nós mesmos. Ora, a dileção da caridade não é natural aos anjos, mas se lhes infunde nos corações pelo Espírito Santo, que lhes foi dado, como diz Agostinho. Logo, por dileção natural, os anjos não amam a Deus mais que a si mesmos.

5. Demais. — A dileção natural sempre permanece, permanecendo a natureza. Ora, o amor a Deus mais que a si mesmo não permanece no anjo ou no homem pecadores; pois, como diz Agostinho dois amores fizeram duas cidades, a saber: a terrena, o amor de si até o desprezo de Deus; a celeste, porém, o amor de Deus até o desprezo de si. Logo, amar a Deus mais que a si mesmo não é natural.

Mas, *em contrário*. Todos os preceitos morais da lei pertencem à lei natural. Ora, amar a Deus mais que a si mesmo, sendo preceito moral da lei, o é também da lei natural. Logo, por dileção natural, o anjo ama a Deus mais que a si mesmo.

SOLUÇÃO. — Alguns disseram que o anjo, por dileção natural, ama a Deus mais que a si mesmo, por amor de concupiscência, pois mais deseja para si o bem divino do que o seu bem. E também por amor de amizade, querendo o anjo, naturalmente, para Deus, maior bem do que para si; pois, naturalmente, quer que Deus seja Deus, querendo, porém, para si, a sua natureza própria. Mas, absolutamente falando, por dileção natural, mais se ama a si do que a Deus, pois, naturalmente mais intensa e principalmente ama-se a si do que a Deus.

Mas, surgirá de manifesto a falsidade desta opinião a quem considerar para o que se movem, naturalmente, os seres naturais; pois, a inclinação natural, nos seres desprovidos de razão indica a da

vontade da natureza intelectual. Ora, o ser natural que, por natureza, depende de outro, naquilo mesmo que é, mais principalmente se inclina para esse outro do que para si próprio. E essa inclinação natural se verifica nas coisas naturalmente feitas. Assim, uma coisa é produzida pela natureza como é natural que a façamos, diz Aristóteles. Ora, vemos a parte se expor, naturalmente, para a conservação do todo; assim, a mão se expõe ao golpe, sem deliberar, para a conservação de todo o corpo. E, como a razão imita a natureza, tal imitação encontramos nas virtudes políticas; pois, é próprio do cidadão virtuoso expor-se ao perigo de morte pela conservação de toda a república; e se o homem fosse parte natural de tal república, natural lhe seria essa inclinação. Como, porém, em Deus mesmo é o bem universal, e esse bem abrange também o anjo, o homem e toda criatura, porque toda criatura, naturalmente, pelo seu ser, vem de Deus, resulta que, por dileção natural, também o anjo, como o homem, ama a Deus mais e mais principalmente do que a si próprio. Do contrário, se naturalmente amasse mais a si mesmo que a Deus, resultaria que a dileção natural seria perversa e não se aperfeiçoaria, mas se destruiria pela caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa objeção procede quanto aos seres que entre si se distinguem no mesmo pé de igualdade, nos quais um, não sendo a razão da existência e da bondade do outro, ama naturalmente mais a si mesmo do que ao outro, pois, mais unificado está consigo mesmo do que com o outro. Mas ao ser que é a razão total da existência e da bondade dos outros, mais se ama, naturalmente, do que a si mesmo; e assim, dissemos que cada parte ama, naturalmente, o todo mais que a si; e cada indivíduo singular ama, naturalmente, mais o bem da sua espécie do que o seu bem singular. Ora, Deus, sendo não somente o bem de uma espécie, mas o mesmo bem universal absolutamente, daí resulta que cada ser ama naturalmente, ao seu modo, mais a Deus que a si mesmo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No dizer-se que deus é amado pelo anjo enquanto é o bem deste, se enquanto exprimir o fim, então há falsidade, pois, o anjo não ama naturalmente a Deus por causa do bem do anjo, mas por causa de Deus mesmo. Se, porém, exprimir a razão do amor, por parte do amante, então há verdade, pois, não estaria na natureza de nenhum ser amar a Deus se cada um não dependesse do bem, que é Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A natureza se reflete em si mesma, não só quanto ao que lhe é singular, mas muito mais quanto ao comum. Pois, cada ser se inclina não somente para a sua conservação individual, mas ainda para a específica. E muito mais cada ser tem inclinação natural para o bem absolutamente universal.

RESPOSTA À QUARTA. — Deus, como bem universal de que depende todo bem natural, é amado por dileção natural, de cada ser; mas, enquanto bem beatificante, universalmente, de todos os seres, pela beatitude sobrenatural, é amado pela dileção da caridade.

RESPOSTA À QUINTA. — Identificando-se, em Deus, a sua substância e o bem comum, todos os que vêem a essência divina, em si, pelo mesmo movimento de dileção, movem-se para ela como distinta dos outros seres e como sendo um bem comum. E sendo, enquanto bem comum, naturalmente amada de todos, é impossível não a ame quem a vê. Os que, porém, não a vêem a conhecem por certos efeitos particulares que, por vezes, contrariando-lhes a vontade, diz-se, então, que esses odeiam a Deus. Mas, como bem comum de todos, cada qual naturalmente o ama mais que a si mesmo.

Questão 61: Da produção natural do ser angélico.

Após o que ficou dito da natureza, do conhecimento e da vontade dos anjos, resta considerar-lhes a criação, ou o começo deles, em universal. E esta consideração é tripartita. Assim, primeiro consideraremos como foi produzido o ser natural deles. Segundo, como foram aperfeiçoados pela graça ou pela glória. Terceiro, como alguns deles tornaram-se maus.

Sobre o primeiro ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1. — Se os anjos são a causa da própria existência.

(Supra, q. 44, a. 1; Opusc. XV, De Angelis cap. IX, XVII)

O primeiro discute-se assim. — Parece que os anjos não tem causa da própria existência.

1. — Pois, na Escritura (Gn 1) se trata das coisas criadas por Deus. Ora, nela não se faz nenhuma menção dos anjos. Logo, estes não foram criados por Deus.

2. Demais. — O filósofo diz que se houver alguma substância que seja forma sem matéria, terá imediatamente, por si mesma, o ser e a unidade, e não terá causa que a faça ente e una. Ora, os anjos são formas imateriais, como já antes se demonstrou. Logo, não tem causa da sua existência.

3. Demais. — A forma do que é feito por um agente deste provém. Ora, os anjos, sendo formas, não recebem a forma de nenhum agente. Logo, não tem causa agente.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz (Sl 148, 2): Louvai-o, todos os seus anjos; e depois acrescenta: Porque ele disse, e foram feitas as coisas.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir-se que os anjos, bem como todos os seres, menos Deus, foram feitos por Deus. Pois, só Ele é a própria existência, diferindo, em todos os outros, a essência da existência, como resulta do já visto. Donde, é manifesto que só Deus é o ser pela sua essência, sendo todos os outros seres por participação. Ora, tudo o que é por participação é causado pelo que é por essência; assim, tudo o que é ígneo é causado pelo fogo. Por onde, é necessário que os anjos tenham sido criados por Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho diz que os anjos não foram omitidos na primeira criação das coisas, mas estão incluídos nas expressões do céu ou da luz. Assim, pois, ou foram omitidos ou estão incluídos em os nomes das coisas corpóreas, porque Moisés falava a um povo rude, ainda incapaz de compreender a natureza incorpórea. E se se lhes dissesse existirem certos seres superiores a toda natureza corpórea, isso lhes seria ocasião de idolatria, à qual eram inclinados, e à qual Moisés precipuamente queria arrancá-los.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As substâncias que são formas subsistentes não têm nenhuma causa formal da sua existência e da sua unidade, nem causa agente, pela transmutação da matéria da potência para o ato; mas tem causa que lhes produziu a substância total.

Donde se deduz a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 2 — Se o anjo foi produzido por Deus abeterno.

O segundo discute-se assim. — Parece que o anjo foi produzido por Deus abeterno.

1. — Pois, Deus, causa da existência do anjo, não age por algo que lhe foi acrescentado à essência, mas o seu ser é eterno. Logo, produziu os anjos abeterno.
2. Demais. — O que nem sempre existiu está sujeito ao tempo. Ora, o anjo está fora do tempo, como diz Alberto. Logo, o anjo sempre existiu.
3. Demais. — Agostinho prova a incorruptibilidade da alma por ser o intelecto capaz da verdade. Ora, sendo a verdade incorruptível, é também eterna. Logo, a natureza intelectual da alma e do anjo não só é incorruptível, mas também eterna.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura da pessoa a Sabedoria gerada (Pr 8, 22): O Senhor me possuiu no princípio de seus caminhos, antes que criasse coisa alguma. Ora, os anjos foram feitos por Deus, como já se demonstrou. Logo, houve tempo em que eles não existiram.

SOLUÇÃO. — Só Deus, Pai, Filho e Espírito Santo, existe abeterno. Pois a fé católica indubitavelmente o ensina, sendo o contrário rejeitado como herético. Assim, Deus produziu as criaturas por tê-las feito do nada, isto é, depois de terem sido nada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo a essência de Deus o seu próprio querer, de ter Ele, pela sua essência, produzido os anjos e as outras criaturas, não se segue não as tivesse produzido pela sua vontade. Ora, esta quer, não porém necessariamente, a produção das criaturas, como antes ficou dito. Logo, produziu as que quis e quando as quis.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O anjo não está no tempo que numera o movimento do céu, pois está fora de todo movimento da natureza corpórea. Não está, porém, fora do tempo que lhe numera tanto a sucessão da sua existência, posterior à não existência, como a das suas operações. Por onde diz Agostinho que Deus move a criatura espiritual no tempo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os anjos e as almas dotadas de intelecto, pelo fato mesmo de terem uma natureza pela qual são capazes da verdade, são incorruptíveis. Essa natureza, porém, não a tiveram abeterno, mas Deus lhes deu quando quis. Por onde se não segue que os anjos existissem abeterno.

Art. 3 — Se os anjos foram criados antes do mundo corpóreo.

(II Sent., dist. II, q. 1, a. 3; De Pot., q. 3, a. 18; Opusc. XV, De Angelis, cap. XVII, Opusc. XXIII, in Decretal. I)

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos foram criados antes do mundo corpóreo.

1. — Pois, diz Jerônimo: Ainda se não completaram seis mil dos nossos anos, e quantos tempos, quantas sucessões de séculos devem se computar, durante os quais os Anjos, os Tronos, as Dominações e as outras ordens serviram a Deus! Damasceno também diz: Alguns afirmam que, antes de toda a criação, foram gerados os anjos, como diz o Teólogo Gregório; pois, primeiro, Deus pensou as virtudes angélicas e celestes e o seu pensamento foi criação.
2. Demais. — A natureza angélica é média entre a divina e a corpórea. Ora, aquela é eterna; esta, temporal. Logo, a natureza angélica foi feita antes da criação do tempo e depois da eternidade.

3. Demais. — Mais dista a natureza angélica da corpórea do que uma natureza corpórea da outra. Ora, destas, uma foi feita antes de outra, sendo por isso descritos, no princípio do Genesis, os seis dias da criação das coisas. Logo, com maior razão, a natureza angélica foi feita antes de qualquer natureza corpórea.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Gn 1, 1): No princípio criou Deus o céu e a terra. Ora, isto não seria verdade se Deus tivesse criado antes algum ser. Logo, os anjos não foram criados antes da natureza corpórea.

SOLUÇÃO. — Sobre este assunto dupla é a opinião dos santos Doutores, sendo a mais provável a que ensina terem os anjos sido criados simultaneamente com a natureza corpórea. Pois eles fazem parte do universo, não constituindo um, por si, mas concorrendo, com a criatura corpórea, para a constituição do mesmo universo. O que bem se verá considerando a ordem de uma criatura em relação a outra. Pois, a ordem das coisas entre si é o bem do universo. Ora, nenhuma parte é perfeita, separada do todo. Logo, não é provável que Deus, cujas obras são perfeitas, como diz a Escritura (Dt 32, 4), tivesse criado a criatura angélica separadamente, antes das outras criaturas. — Todavia, não se deve reputar por errônea a opinião contrária, sobretudo por causa da opinião de Gregório Nazianzeno, cuja autoridade é tão grande, na doutrina cristã, que ninguém ousaria acusar-lhe de erro os ensinamentos, bem como os ensinamentos de Atanásio, segundo diz Jerônimo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Jerônimo se exprime segundo o pensamento dos Doutores gregos, todos concordes em sentir que os anjos foram criados antes do mundo corpóreo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus não faz parte do universo, mas está totalmente acima deste, cuja total perfeição preencerra em si, de modo mais eminente. O anjo, porém, faz parte do universo. Logo, a razão não é a mesma..

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todas as criaturas corpóreas se unificam pela matéria; mas os anjos não convém, por esta, com tais criaturas. Por onde, criada a matéria das criaturas corpóreas, todas elas foram, de certo modo, criadas; mas, criados os anjos, nem por isso criado estaria o universo.

Se porém se aceitar a opinião *em contrário*, deve-se expor a passagem (Gn 1, 1) — No princípio criou Deus o céu e a terra — assim: no princípio, i. é, no Filho ou no princípio do tempo; não no princípio, i. é, antes de qualquer ser existir, salvo se se disser, antes de qualquer ser, no gênero das criaturas corporais.

Art. 4 — Se os anjos foram criados no céu empíreo.

(Infra, q. 102, a. 2, ad 1; II Sent., dict. VI, a. 3; Opusc. XV, De Angelis, cap. XVII)

O quarto discute-se assim. — Parece que os anjos não foram criados no céu empíreo.

1. — Pois, são substâncias incorpóreas. Ora, a substância incorpórea não depende do corpo pelo seu ser e, por conseqüência, nem pelo vir-a-ser. Logo, os anjos não foram criados num lugar corpóreo.

2. Demais. — Agostinho diz que os anjos foram criados na parte superior do ar. Logo, não no céu empíreo.

3. Demais. — O céu empíreo é chamado o céu supremo. Se, logo, os anjos tivesse sido nele criados, não lhes caberia subir a um céu superior, o que vai contra o que a Escritura diz da pessoa do anjo pecador (Is 14, 13): Subirei ao céu.

Mas, *em contrário*, diz Estrabão, a propósito do passo — No princípio criou Deus o céu e a terra: Chama aqui, céu, não ao firmamento visível, mas ao empíreo, i. é, ígneo ou intelectual, assim dito não pelo ardor, mas pelo esplendor e o qual, imediatamente depois de feito, se encheu de anjos.

SOLUÇÃO. — Como já ficou dito, das criaturas corpóreas e espirituais se constitui o universo unido. Assim, foram criados seres espirituais, de certo modo ordenados aos seres corpóreos e que a todos estes presidem. Por onde, foi conveniente que os anjos, devendo presidir a toda natureza corpórea, fossem criados no corpo supremo, quer se dê a este a denominação de empíreo ou qualquer outra. Por isso, Isidoro diz que céu supremo é o dos anjos, comentando a passagem da Escritura (Dt 10, 14): O céu é do Senhor teu Deus, e o céu dos céus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os anjos não foram criados em lugar corpóreo, como se dependentes do corpo, pelo ser ou pelo vir a ser deles; pois, Deus poderia ter criado os anjos antes de toda criatura corpórea, e muitos santos Doutores assim o pensam. Mas foram feitos em lugar corpóreo para mostrar a relação que tem com a natureza corpórea e que, pela sua virtude, tem contato com corpos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Talvez Agostinho, pela suprema parte do ar entenda a suprema parte do céu, com a qual o ar tem certa conveniência por causa da sua sutileza e diafaneidade. — Ou se refere, não a todos os anjos, mas aos que pecaram e que, segundo alguns, eram das ordens inferiores. Pois, nada impede dizer-se que os anjos superiores, tendo sobre todos os corpos virtude elevada e universal, foram criados no lugar supremo da criatura corpórea; os outros, porém, tendo virtudes mais particulares, foram criados nos corpos inferiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O passo citado se refere não a algum céu corpóreo, mas ao da santa Trindade, ao qual o anjo pecador quis subir quando quis, de certo modo, equiparar-se a Deus, como a seguir se verá.

Questão 62: Da perfeição dos anjos na existência da graça e da glória.

Em seguida devemos investigar como os anjos foram constituídos na existência da graça ou da glória.

E sobre este assunto, nove artigos se discutem:

Art. 1 — Se os anjos foram criados em estado de beatitude.

(II Sent., dist. IV, a. 1)

O primeiro discute-se assim. — Parece que os anjos foram criados em estado de beatitude.

1. — Pois, como foi dito, os anjos que perseveram na beatitude, na qual foram criados, não possuem por natureza o bem que têm. Logo, os anjos foram criados em estado de beatitude.

2. Demais. — A natureza angélica é mais nobre do que a corpórea. Ora, a criatura corpórea foi imediatamente, desde o princípio, criada, formada e perfeita; nem a sua formação foi precedida, quanto ao tempo, de um estado informe, mas quanto à natureza somente, como diz Agostinho. Logo, nem a natureza angélica Deus a criou informe e imperfeita. Mas a formação e a perfeição dela se realiza pela beatitude, pela qual goza de Deus. Portanto, foi criada em estado de beatitude.

3. Demais. — Segundo Agostinho, todas as coisas das quais se lê que foram feitas na obra dos seis dias, o foram simultaneamente; e é então necessário que todos esses seis dias tenham existido imediatamente, desde o princípio da criação das coisas. Ora, nesses seis dias, segundo a exposição de Agostinho, houve o conhecimento angélico matutino pelo qual os anjos conheceram o Verbo e as coisas, no Verbo. Portanto, imediatamente, desde o princípio da criação, os anjos conheceram o Verbo e as coisas, no Verbo. Ora, os anjos beatos são os que vêem o Verbo. Logo, imediatamente, desde o princípio da criação, os anjos estiveram em estado de beatitude.

Mas, *em contrário*, da natureza da beatitude é a estabilidade ou a confirmação no bem. Ora, os anjos não foram confirmados no bem, imediatamente, desde que foram criados, e isso o prova a queda de alguns. Logo, não estiveram, desde a sua criação, em estado de beatitude.

SOLUÇÃO. — Por beatitude se entende a última perfeição racional ou intelectual da natureza; donde vem ser a beatitude naturalmente desejada, pois cada ser naturalmente deseja a sua última perfeição. Ora, a última perfeição racional ou intelectual da natureza é dupla. Uma, que pode ser atingida por essa natureza considerada em si mesma, e essa perfeição se chama, de algum modo, beatitude ou felicidade. Por onde, a perfeitíssima contemplação do homem, pela qual o ótimo inteligível, que é Deus, pode ser contemplado nesta vida, Aristóteles a considera a felicidade última. Mas, acima dessa, há outra felicidade, que esperamos no futuro, pela qual veremos Deus como Ele é. E esta é superior à natureza de qualquer intelecto criado, como antes já se demonstrou. — Portanto, quanto à primeira beatitude, que o anjo podia atingir, em virtude de sua natureza, foi criado beato; pois, essa perfeição o anjo não a adquire por algum movimento discursivo, como o homem, mas imediatamente lhe é coexistente, pela dignidade da sua natureza, como antes já se disse. Porém, a beatitude última, excedente à capacidade da sua natureza, os anjos não a tiveram imediatamente, no princípio da sua criação, porque essa beatitude não é algo da natureza, senão o fim desta; e, por isso eles não a deviam ter, imediatamente, desde o princípio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo citado, beatitude é empregada pela perfeição natural que o anjo tinha no estado de inocência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A criatura corporal não podia ter imediatamente, no princípio da sua criação, a perfeição à qual é levada pela sua operação. Por onde, segundo Agostinho, as plantas não germinaram da terra, imediatamente, desde as primeiras obras, que deram à terra somente a virtude germinativa das plantas. E semelhantemente, a criatura angélica, no princípio da sua criação, teve a perfeição da sua natureza; não porém a perfeição à qual devia chegar, pela sua operação.

REPOSTA À TERCEIRA. — O anjo tem duplo conhecimento do Verbo: um natural, outro, pela glória. Pelo primeiro, conhece o Verbo pela semelhança deste que transluz em a natureza angélica; pelo segundo, porém, o anjo conhece o Verbo pela sua essência. E, por um e outro, o anjo conhece as coisas no Verbo; imperfeitamente, pelo conhecimento natural; perfeitamente, pelo conhecimento da glória. Ora, o primeiro conhecimento das coisas, no Verbo, os anjos o tiveram desde o princípio da sua criação; o segundo, porém, só quando se tornaram beatos pela conversão ao bem. E este é o que propriamente se chama conhecimento matutino.

Art. 2 — Se o anjo precisava da graça para se converter a Deus.

O segundo discute-se assim. — Parece que o anjo não precisava da graça para se converter a Deus.

1. — Pois, não precisamos da graça para o que podemos naturalmente fazer. Ora, o anjo, amando naturalmente a Deus, como já vimos, naturalmente a ele se converte. Logo, o anjo não precisava da graça para se converter a Deus..

2. Demais. — Precisamos de auxílio só para o que é difícil. Ora, converter-se a Deus não era difícil para o anjo, pois neste nada existia que a tal conversão repugnasse. Logo, o anjo não precisava do auxílio da graça para se converter a Deus.

3. Demais. — Converter-se a Deus é preparar-se para a graça e, por isso, diz a Escritura: Convertedei-vos a mim, e eu me converterei a vós. Ora, nós não precisamos da graça para nos prepararmos para ela, pois então iríamos ao infinito. Logo, o anjo não precisava da graça para se converter a Deus.

Mas, *em contrário*. Convertendo-se a Deus, o anjo chega à beatitude. Portanto, se não precisasse da graça, para se converter a Deus, resulta que dela não precisaria para ter a vida eterna, o que é contra a Escritura, dizendo: A graça de Deus é a vida eterna.

SOLUÇÃO. — Os anjos precisava da graça para se converterem a Deus, objeto da beatitude. Pois, como já dissemos antes, o movimento natural da vontade é o princípio de tudo o que queremos. Ora, a inclinação natural da vontade é para o que lhe é naturalmente conveniente. Portanto, para o que lhe é naturalmente superior a vontade não pode tender senão levada por algum princípio sobrenatural, que a ajude. Assim, é claro que o fogo tem inclinação natural para aquecer e para gerar o fogo; mas gerar a carne está acima da virtude natural do fogo; por isso, para gerá-la, o fogo não tem nenhuma inclinação, salvo se for movido, como instrumento, pela alma nutritiva. Mas, já ficou demonstrado, quando se tratou do conhecimento de Deus, que ver a Deus por essência, no que consiste a última beatitude da criatura racional, está acima da natureza de qualquer intelecto criado. Por isso, nenhuma criatura racional pode ter o movimento da vontade ordenado para essa beatitude, sem ser movida por um agente sobrenatural; e é a isto que chamamos auxílio da graça. Logo, deve-se dizer que o anjo a essa felicidade não se pode converter, senão pelo auxílio da graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O anjo naturalmente ama a Deus como ao princípio natural da sua existência. Aqui porém falamos da conversão a Deus, enquanto Ele beatifica pela visão da sua essência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Difícil é o que transcende o poder do agente; e isso de duplo modo pode dar-se. De um primeiro modo, transcende esse poder em respeito à ordem natural do agente. E então, se pode atingir o fim, com algum auxílio, chama-se difícil; se, porém, de nenhum modo o pode, chama-se impossível; p. ex., é impossível ao homem voar. De outro modo, transcende o poder, não em respeito à ordem natural deste, mas em virtude de algum impedimento adjunto ao mesmo. Assim, subir não é contra a ordem natural da potência da alma motora, porque à alma, em si mesma, é natural mover-se para qualquer parte; mas, ficando impedida disso, pelo peso do corpo, é difícil ao homem subir. Ora, por certo, difícil é ao homem converter-se à felicidade última, tanto por lho ser superior à natureza como por haver um impedimento proveniente da corrupção do corpo e da infecção do pecado. Ao anjo, porém, lho é difícil somente por ser uma atividade sobrenatural.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Qualquer movimento da vontade para Deus podendo chamar-se conversão, tríplice é essa conversão. — Uma, pela dileção perfeita, e é a da criatura que já goza de Deus. E, tal conversão requer a graça consumada. — Outra é o merecimento da beatitude; e essa requer a graça habitual, princípio do merecimento. — Pela terceira, preparamo-nos a ter a graça. E essa não exige nenhuma graça habitual, mas a operação de Deus que converte a alma para si, segundo a Escritura: Converte-nos Senhor, a ti, e nós nos converteremos. Por onde se vê que não se procede até o infinito.

Art. 3 — Se os anjos foram criados em graça.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos não foram criados em graça.

1. — Pois, Agostinho diz: A natureza angélica foi primeiro criada informe e era chamada céu; porém, depois, recebeu forma e se chamou luz. Ora, esta formação se realizou pela graça. Logo, os anjos não foram criados em graça.

2. Demais. — A graça inclina a criatura racional para Deus. Se, portanto, o anjo tivesse sido criado em graça, nenhum se teria desviado de Deus.

3. Demais. — A graça é um meio termo entre a natureza e a glória. Ora, os anjos não foram bem-aventurados desde a sua criação. Logo, também não foram criados em graça, mas primeiro só tiveram a natureza; depois alcançaram a graça e, por último, foram beatificados.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Quem estabeleceu os anjos na sua vontade boa, senão aquele que os criou com a sua vontade, i. é, com o casto amor a que eles aderem, constituindo-os simultaneamente em a sua natureza e repartindo-lhes a graça?

SOLUÇÃO. — São diversas as opiniões nesta matéria. Embora uns dissessem que os anjos foram criados com os seus dons naturais somente; e outros, que o foram em graça, contudo, como mais provável e consentâneo aos ditos dos santos, deve-se admitir que foram criados em graça santificante. Assim, pois, vemos que todas as coisas criadas no decurso do tempo, por obra da divina providência, e produzidos pela operação de Deus, foram produzidas na primeira condição delas mediante certas razões seminais, como diz Agostinho; assim as árvores, os animais, e seres semelhantes. Ora, é manifesto que a graça santificante está para a beatitude, como a razão seminal, em a natureza, para o efeito natural; por onde,

a graça é chamada na Escritura, amente de Deus. Como pois, segundo a opinião de Agostinho, se ensina que imediatamente, desde a primeira criação da criatura corpórea, foram-lhe infundidos as razões seminais de todos os efeitos naturais; assim também, imediatamente, desde o princípio, os anjos foram criados em graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa infirmitade do anjo pode-se compreender por comparação com a formação da glória e, então, a infirmitade precedeu temporalmente a formação; ou por comparação com a formação da graça e, assim, aquela precedeu a esta não temporal, mas naturalmente, como também Agostinho o ensina a respeito da formação corporal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Toda forma inclina o seu sujeito ao modo da natureza deste. Ora, o modo natural da natureza intelectual é que se conduza ao que quer, livremente. Por onde, a inclinação da graça não impõe necessidade, mas quem tem a graça pode não usar dela e pecar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a graça seja o meio termo entre a natureza e a glória, na ordem da natureza; todavia, na ordem do tempo, não deviam simultaneamente existir, em a natureza criada, a glória e a natureza, pois a glória é o fim da operação da natureza mesma, ajudada pela graça. A graça, porém, não se comporta como fim da operação, porque não resulta das obras, mas é o princípio de bem operar. E portanto, era conveniente dar a graça imediatamente, com a natureza.

Art. 4 — Se o anjo bem-aventurado mereceu a sua beatitude.

O quarto discute-se assim. — Parece que o anjo bem-aventurado não mereceu a sua beatitude.

1. — Pois, o mérito provém da dificuldade do ato meritório. Ora, o anjo não teve nenhuma dificuldade em obrar bem. Logo, a boa obra não lhe foi meritória.

2. Demais. — Nós não merecemos pelo que nos é natural. Ora, natural ao anjo era que se convertesse a Deus. Logo, por isso não mereceu a felicidade.

3. Demais. — Se o anjo bem-aventurado mereceu a sua beatitude ou a mereceu antes de a ter, ou depois de a ter tido. Ora, antes, não, pois, segundo a opinião de muitos, antes não teve a graça, sem a qual não há nenhum mérito. Nem depois, porque então, ainda continuaria a merecer, o que é falso; pois, se assim fosse, um anjo menor, merecendo, poderia chegar ao grau do anjo superior, e não seriam estáveis as distinções dos graus da glória, o que é inadmissível. Logo, o anjo bem-aventurado não mereceu a sua beatitude.

Mas, *em contrário*. Diz a Escritura, que a medida do anjo, na celeste Jerusalém, é a medida do homem. Ora, o homem não pode alcançar a beatitude senão pelo mérito. Logo, nem o anjo.

SOLUÇÃO. — Só a Deus é natural a beatitude perfeita, porque nele se identifica a essência com a beatitude. Porém, a qualquer criatura a beatitude não é natural, mas é o fim último. Ora, qualquer ser, alcança, pela sua operação, o seu último fim. E essa operação conducente ao fim ou é factiva do fim, quando este não excede a virtude do que opera, visando-o, e assim a medicação é factiva da saúde; ou é meritória do fim, quando este excede a virtude do que opera, visando-o, e então o fim é esperado como dom alheio. Ora, a beatitude última excede tanto a natureza angélica como a humana, conforme resulta do já dito. Donde se conclui que, tanto o anjo como o homem mereceram a sua beatitude.

E se o anjo, pois, foi criado em graça, sem a qual não há nenhum mérito, podemos dizer sem dificuldade que mereceu a sua beatitude; e semelhantemente, se alguém dissesse que o anjo teve, de algum modo,

a graça antes da glória. —Se porém o anjo não teve a graça antes de ser bem-aventurado, então devemos dizer que alcançou a beatitude sem mérito, como nós, a graça. O que todavia é contra a natureza da beatitude, que exerce a função de fim e é o prêmio da virtude, como também ensina o Filósofo. —Ou se deve dizer que os anjos merecem a beatitude pelo que, já bem-aventurados operam nos divinos ministérios, como outros sentiram. O que contudo é contra a natureza do mérito; pois, sendo como a via para o fim, e a quem já está no termo não cabendo mover-se para este, ninguém merece o que já tem. —Ou se deve dizer que o mesmo ato de conversão para Deus é meritório, enquanto promana do livre arbítrio; e é a fruição bem-aventurada enquanto atinge o fim. Mas também esta opinião é inadmissível, por não ser o livre arbítrio a causa suficiente do mérito, e portanto o ato não poder ser meritório, enquanto livre, sem que seja informado pela graça. Ora, não pode ser informado simultaneamente pela graça imperfeita, princípio do mérito e pela perfeita, princípio da fruição. Por onde, não é possível, simultaneamente, fruir e merecer a fruição.

Por onde, melhor diremos que o anjo teve a graça, antes de ser beatificado, e por ela mereceu a beatitude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A dificuldade de bem obrar aos anjos não lhes provém de nenhuma contrariedade ou impedimento da virtude natural; mas de qualquer obra boa superar a virtude da natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não pela conversão natural o anjo mereceu a beatitude, mas pela conversão da caridade, que procede da graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A resposta resulta claro do já dito.

Art. 5 — Se o anjo possuiu a beatitude imediatamente depois de um ato meritório.

O quinto discute-se assim. — Parece que o anjo não possuiu a beatitude imediatamente depois de um ato meritório.

1. — Pois é mais difícil ao homem do que ao anjo obrar bem. Ora, o homem não é premiado imediatamente depois de cada ato. Logo, nem o anjo.

2. Demais. — O anjo imediata e instantaneamente, desde o princípio da sua criação, já era ativo, pois, mesmo os corpos naturais começam a mover-se no instante mesmo da sua criação; e se o movimento do corpo pudesse ser instantâneo, como a operação do intelecto e da vontade, teria ele o movimento desde o primeiro instante da sua geração. Se, portanto, o anjo mereceu a beatitude por um movimento da sua vontade, mereceu-a no primeiro instante da sua criação. Logo, se a beatitude dos anjos não sofre demora, foram bem-aventurados imediatamente, desde o primeiro instante.

3. Demais. — Entre corpos muito distantes uns dos outros deve haver muitos meios. Ora, o estado de beatitude dos anjos muito dista do estado de natureza dos mesmos. Ora, o meio entre um e outro estado é o mérito. Logo, é necessário tenha o anjo chegado à beatitude por muitos méritos.

Mas, *em contrário*. A alma do homem e o anjo se ordenam semelhantemente à beatitude, sendo por isso prometida aos santos a igualdade com os anjos. Ora, à alma separada do corpo, se mereceu a beatitude, imediatamente a consegue, não havendo nenhum impedimento. Logo, por igual razão também o anjo. Ora, este, pelo primeiro ato de caridade, ganhou o mérito da beatitude. Logo, como não havia nenhum impedimento, o anjo chegou à beatitude por um só ato meritório.

SOLUÇÃO. — O anjo, imediatamente depois do primeiro ato de caridade, pelo qual mereceu a beatitude, foi bem-aventurado. E a razão está em que a graça aperfeiçoa a natureza ao modo desta, assim como toda perfeição é recebida pelo perfectível ao modo deste. Ora, o próprio à natureza angélica é o adquirir a perfeição natural, não sucessivamente, mas por natureza e imediatamente, como antes se demonstrou. Assim, pois, como o anjo por natureza se ordena à perfeição natural, assim pelo mérito se ordena à glória. Por onde, imediatamente depois do mérito, conseguiu a beatitude. Ora, o mérito da beatitude, não só no anjo, como também no homem, pode existir por um único ato; pela merecer o homem por qualquer ato informado da caridade. Donde se conclui que, imediatamente depois de um ato informado pela caridade, o anjo tornou-se bem-aventurado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem, por natureza, não foi criado para alcançar imediatamente a última perfeição, como o anjo. E por isso foi-lhe traçada uma via mais longa, para merecer a beatitude, do que ao anjo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O anjo está fora do tempo que mede as coisas corpóreas. Por isso os instantes diversos, no atinente aos anjos, não se compreendem senão pela sucessão dos atos dos mesmos. Ora, não podiam simultaneamente ter o ato meritório da beatitude e o ato desta, que é a fruição, por pertencer aquele à graça imperfeita e este, à consumada. Donde se conclui que se devem admitir diversos instantes, num dos quais mereceu o anjo a beatitude e, noutro, tornou-se beato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É da natureza do anjo conseguir a perfeição à qual se ordena, imediatamente. Por onde, não se requer senão um só ato meritório, que pode ser chamado meio, por se ordenar o anjo, por ele, à beatitude.

Art. 6 — Se os anjos conseguiram a graça e a glória conforme a quantidade das suas capacidades naturais.

O sexto discute-se assim. — Parece que os anjos não conseguiram a graça e a glória conforme a quantidade das suas capacidades naturais.

1. — Pois a graça é dada pela mera vontade de Deus. Logo, também a quantidade de graça depende da vontade de Deus e não da quantidade das suas capacidades naturais.

2. Demais. — Mais próximo está da graça o ato humano do que a natureza, pois aquele é preparatório da graça. Mas esta não provém das obras, como diz a Escritura. Logo, com maior razão, a quantidade da graça, nos anjos, não é segundo a quantidade das suas capacidades naturais.

3. Demais. — O homem e o anjo se destinam por igual à beatitude ou graça. Ora, ao homem não é dada mais graça, segundo o grau das suas capacidades naturais. Logo, nem ao anjo.

Mas, *em contrário*, diz o Mestre das Sentenças que os anjos criados mais sutis, pela natureza, e mais perspicazes, pela sabedoria, também foram dotados de maiores capacidades da graça.

SOLUÇÃO. — é racional sejam a graça e a perfeição da beatitude dadas aos anjos segundo o grau das suas capacidades naturais. E a razão disso é dupla. — A primeira se deduz da parte do próprio Deus que, na ordem da sua sabedoria, constituiu diversos graus em a natureza angélica. Ora, como esta foi feita por Deus para conseguir a graça e a beatitude, assim também os graus dessa natureza foram ordenados aos diversos graus da graça e da glória. Do mesmo modo que se o edificador polir pedras para construir uma casa, o fato mesmo de polir algumas mais belas e artisticamente mostra que as destina a uma parte mais nobre da casa. Donde, resulta que Deus ordenou a maiores dons da graça e a mais ampla beatitude

os anjos, que fez de mais elevada natureza. — Em segundo lugar, o mesmo resulta por parte do próprio anjo. Pois, este não é composto de diversas naturezas, de modo que a inclinação de uma impeça ou retarde a tendência de outra, como acontece com o homem, no qual o movimento da parte intelectual é retardado ou impedido pela inclinação da parte sensitiva. Quando, porém, não há nada que a retarde ou impeça, a natureza se move para o seu objeto segundo toda a sua virtude. Por onde, é racional que os anjos dotados de melhor natureza se convertessem para Deus mais forte e eficazmente. E isto também se dá com os homens, pois, segundo a intenção de converterem-se para Deus, é-lhes dada maior graça e glória. Donde se conclui que os anjos dotados de melhores capacidade naturais tiveram mais graça e glória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como a graça, também a natureza do anjo provém da mera vontade de Deus. E assim como esta ordenou para a graça a natureza, assim também os graus da natureza para os da graça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os atos da criatura racional desta mesma promanam; mas a natureza vem imediatamente de Deus. Donde, mais racional é seja a graça dada conforme o grau da natureza, do que segundo as obras.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A diversidade das capacidades naturais é uma nos anjos, especificamente diferentes, e outra nos homens, só numericamente diferentes. Pois, a diferença específica é formal, mas a numérica, material. Por onde, no homem há alguma coisa que pode impedir ou retardar o movimento da natureza intelectual; não, porém, nos anjos. E, por isso, não é a mesma a razão num e noutro caso.

Art. 7 — Se os anjos beatos conservam o conhecimento e a dileção naturais.

O sétimo discute-se assim. — Parece que os anjos beatos não conservam o conhecimento e a dileção naturais.

1. — Pois, diz a Escritura: Mas quando vier o que é perfeito, abolido será o que é em parte. Ora, a dileção e o conhecimento natural são imperfeitos, por comparação com o conhecimento e a dileção da beatitude. Logo, com a beatitude, cessa esse conhecimento e essa dileção.

2. Demais. — Quando uma só coisa basta, é supérflua outra. Ora, aos santos anjos basta o conhecimento e a dileção da beatitude. Logo, seria supérflua a subsistência neles do conhecimento e da dileção naturais.

3. Demais. — A mesma potência não tem simultaneamente dois atos, como uma linha não termina, pelo mesmo lado, em dois pontos. Ora, os santos anjos estão sempre em ato de conhecimento e de dileção bem-aventurada; pois a felicidade não é habitual, mas atual, como diz Aristóteles. Logo, os anjos nunca podem ter conhecimento e dileção naturais.

Mas, *em contrário*. — Enquanto permanecer uma natureza lhe permanece a operação. Ora, a beatitude não destrói a natureza, da qual é a perfeição. Logo não destrói o conhecimento e a dileção naturais.

SOLUÇÃO. — Os anjos bem-aventurados conservam o conhecimento e a dileção naturais. Pois, a relação mútua existente entre os princípios das operações existe também entre estas. Ora, é manifesto, a natureza está para a beatitude como o que é primeiro para o que é segundo; pois, esta se acrescenta àquela. Mas, como o que é primeiro se deve sempre encontrar no que é segundo, resulta se deve

conservar a natureza na beatitude. E que semelhantemente, é forçoso que, no ato da beatitude, se conserve o da natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A perfeição superveniente destrói a imperfeição que lhe for oposta. Ora, a imperfeição da natureza não se opõe à perfeição da beatitude, mas nela se subsume; assim como a imperfeição da potência se subsume na da forma, ficando eliminada pela forma, não a potência, mas a privação, oposta à forma. E também, semelhantemente, a imperfeição do conhecimento natural não se opõe à perfeição do conhecimento da glória, pois nada impede conhecer alguma coisa simultaneamente, por meios diversos; assim, uma coisa pode ser conhecida simultaneamente pelo meio provável e pelo demonstrativo. E semelhantemente, o anjo pode conhecer a Deus, simultaneamente, pela essência deste — e nisso consiste o conhecimento da glória, e pela essência própria, o que respeita ao conhecimento da natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os atributos da beatitude são auto-suficientes; mas, para existirem, preexistem os da natureza; pois, nenhuma beatitude, salvo a incriada, é subsistente por si.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Duas operações não podem promanar simultaneamente de uma só potência, a menos que uma se ordene à outra. Ora, o conhecimento e a dileção naturais ordenam-se ao conhecimento e à dileção da glória. Por onde, nada impede tenha o anjo o conhecimento e a dileção naturais e o conhecimento e a dileção da glória.

Art. 8 — Se o anjo bem-aventurado pode pecar.

O oitavo discute-se assim. — Parece que o anjo bem-aventurado pode pecar.

1. — Pois, a beatitude não suprime a natureza, como se disse. Ora, da essência da natureza criada é ser deficiente. Logo, o anjo bem-aventurado pode pecar.

2. Demais. — As potências racionais são relativas a termos opostos, como diz o Filósofo. Ora, a vontade do anjo beato nunca deixa de ser racional. Logo, é relativa ao bem e ao mal.

3. Demais. — Pelo livre arbítrio o homem pode escolher o bem e o mal. Ora, a liberdade do arbítrio não diminui nos anjos beatos. Logo, podem pecar.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que nos santos anjos há a natureza, que não pode pecar. Logo, não podem pecar.

SOLUÇÃO. — Os anjos bem-aventurados não podem pecar, pois a beatitude deles consiste em ver a essência de Deus. Ora, esta é a essência mesma da bondade. Donde, o anjo que vê a Deus está para o próprio Deus, como está para a noção comum do bem quem quer que não vê a Deus. Ora, é impossível que alguém queira ou faça alguma obra sem visar o bem; ou que queira se desviar do bem como tal. Logo, o anjo beato, não podendo querer ou agir sem visar a Deus, não pode, assim querendo ou agindo, pecar. Por onde, o anjo beato de nenhum modo pode pecar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem criado, em si considerado, pode ser deficiente. Mas pela união perfeita com o bem incriado, como é a união da felicidade, ele consegue não poder pecar, pela razão supra dita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes racionais são relativas a termos opostos quanto ao a que não estão naturalmente ordenadas; não, porém, quanto ao a que estão. Assim, o intelecto não pode deixar de assentir aos princípios naturalmente conhecidos; e semelhantemente, a vontade não pode deixar de

aderir ao bem, como tal, porque está naturalmente ordenada para ele como para o seu objeto. Portanto, a vontade dos anjos é relativa a termos opostos, quanto a fazer ou não fazer muitas coisas. Mas, quanto a Deus mesmo, que vêem como sendo a própria essência da bondade, não são relativos a termos opostos; antes, conformando-se com Deus, se dirigem a tudo, sejam quais forem os opostos que escolham; e nisso não há pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O livre arbítrio está para a eleição dos meios como o intelecto para as conclusões. Ora, como é manifesto pela sua virtude o intelecto pode proceder a diversas conclusões segundo os princípios dados; mas, se proceder a alguma conclusão preterindo a ordem dos princípios será isso defeito seu. Por onde, à perfeição da liberdade do arbítrio pertence o poder de eleger diversos meios, conservada a ordem do fim; mas, será um defeito da sua liberdade se eleger algum meio divertindo da ordem do fim, e pecando. Donde, maior é a liberdade do arbítrio nos anjos, que não podem pecar, do que em nós, que podemos.

Art. 9 — Se os anjos beatos podem progredir na beatitude.

O nono discute-se assim. — Parece que os anjos beatos podem progredir na beatitude.

1. — Pois, a caridade é o princípio do mérito. Ora, os anjos têm a caridade perfeita. Logo, os anjos beatos podem merecer. Ora, crescendo com o mérito o prêmio da beatitude, os anjos beatos podem progredir nesta.

2. Demais. — Agostinho diz que Deus usa de nós para a nossa utilidade e para a sua bondade; e semelhantemente, dos anjos, dos quais usa nos ministérios espirituais, pois eles são espíritos administradores, mandados ao ministério por causa dos que recebem a herança da salvação, conforme a Escritura. Ora, isso em nada lhes seria útil, se por aí não merecessem nem progredissem na beatitude. Conclui-se, portanto, que os anjos beatos podem merecer e progredir na beatitude.

3. Demais. — Só por imperfeição não pode progredir aquele que não está no sumo grau. Ora, neste grau não estão os anjos. Logo, se não podem progredir, resulta que há neles imperfeição e defeito, o que é inconveniente.

Mas, *em contrário*, merecer e progredir é próprio do estado do viandante. Ora, os anjos não são viandantes, mas compreensores. Logo, os anjos beatos não podem merecer e nem progredir na beatitude.

SOLUÇÃO. — Em qualquer momento, a intenção do motor visa um fim determinado, ao qual pretende conduzir o móvel; pois, a intenção visa o fim, ao qual repugna o processo ao infinito. Ora, é manifesto, não podendo a criatura racional atingir a beatitude, consistente na visão de Deus, pela sua virtude, como resulta do supradito, ela necessita ser conduzida por Deus à beatitude. Logo, é forçoso haver algo de determinado ao que qualquer criatura racional seja dirigida, como ao último fim. Mas, esse algo determinado não pode se referir, na visão divina, ao objeto mesmo visto, pois a sua verdade é contemplada, em graus diversos, por todos os bem-aventurados. Porém, quanto ao modo da visão, o termo é de diversos modos prefixado, segundo a intenção do dirigente ao fim. Pois, por ser a criatura racional levada a ver a suma essência, não é possível seja levada ao sumo modo da visão, que é a compreensão, modo que só a Deus pode convir, como resulta do sobredito. Mas, sendo necessária eficácia infinita para compreender a Deus, e a eficácia da criatura na visão, não podendo ser senão finita, de infinitos modos, mais ou menos claramente, pode a criatura racional inteligir a Deus, dado que qualquer finito diste, em infinitos graus, do infinito. E como a beatitude consiste na visão mesma, assim

o grau daquela consiste num certo modo desta. Portanto, toda criatura racional é conduzida por Deus ao fim da beatitude, de modo a alcançar um certo grau desta, por predestinação divina; e conseguido esse grau, não pode atingir outro mais elevado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O merecer é próprio do que se move para um fim. Ora, a criatura racional move-se para um fim, não somente padecendo, mas também operando. E se esse fim estiver ao alcance da sua operação, esta se considera aquisitiva do fim; assim o homem, meditando, adquire a ciência. Se porém o fim não lhe estiver ao alcance, mas for esperado em virtude de outro, a operação será meritória do fim. Mas, ao que está no último termo não lhe convém o mover-se, mas o ser movido. Por onde, da caridade imperfeita, que é a da via, é próprio o merecer; porém, da perfeita é o próprio, não o merecer, mas fruir do prêmio. Do mesmo modo que, nos hábitos adquiridos, a operação precedente ao hábito é aquisitiva deste; porém, a proveniente do hábito já adquirido é a operação perfeita acompanhada do prazer. E semelhantemente, o ato da caridade perfeita não tem a natureza do mérito, mas, antes, pertence à perfeição do prêmio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De dois modos se diz que uma coisa é útil. De um, como via para o fim; assim é útil o mérito da beatitude. De outro, como a parte é útil ao todo; assim as paredes, à casa; e deste modo, os ministérios dos anjos são úteis aos anjos beatos, enquanto parte da beatitude deles; pois é da natureza do perfeito, como tal, difundir em outros a perfeição adquirida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o anjo beato não esteja, no sumo grau da beatitude absoluta, está todavia no último, quanto a si mesmo, por predestinação divina. Contudo, a alegria dos anjos pode ser aumentada por causa da salvação dos salvos, pelo ministério deles, conforme a Escritura: Haverá júbilo entre os anjos de Deus por um pecador que faz penitência. Mas essa alegria respeita o prêmio accidental, que certamente pode aumentar até o dia do juízo. De onde vem o dizerem certos que os anjos também podem merecer, quanto ao prêmio accidental. Melhor, porém é dizer-se que o bem-aventurado de nenhum modo pode merecer, a menos que não seja simultaneamente viador, como Cristo que, único, foi viador e compreensor. Ora, a alegria predita é, antes, adquirida do que merecida em virtude da beatitude.

Questão 63: Da malícia dos anjos quanto à culpa.

Em seguida, devemos considerar como os anjos se tornaram maus. E primeiro, quanto ao mal da culpa. Segundo, quanto ao mal da pena.

Sobre o primeiro ponto nove artigos se discutem:

Art. 1 — Se pode haver nos anjos o mal da culpa.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não pode haver nos anjos o mal da culpa.

1. — Pois, o mal da culpa só pode existir nos seres potenciais, como diz Aristóteles, por ser o ente potencial o sujeito da privação. Ora, os anjos, sendo formas subsistentes, não têm o ser potencial. Logo, não pode haver neles o mal da culpa.

2. Demais. — Os anjos são mais dignos do que os corpos celestes. Ora, nestes não pode haver mal, como dizem os filósofos. Logo, nem naqueles.

3. Demais. — O natural a um ser neste sempre existe. Ora, é natural aos anjos moverem-se para Deus pelo movimento de dileção. Logo, disto não podem eles ser privados. Mas, como amando a Deus não pecam, os anjos não podem pecar.

4. Demais. — O apetite só pode desejar o bem ou o que tem a aparência de bem. Ora, para os anjos não pode haver bem aparente que não seja verdadeiro, porque neles não pode de nenhum modo haver erro; ou, pelo menos, este não podia preceder à culpa. Logo, os anjos só podem apetir o bem verdadeiro. Mas ninguém que deseje o verdadeiro bem peca. Logo, o anjo, apetindo, não peca.

Mas, *em contrário*, diz Jó: E entre os seus anjos achou crime.

SOLUÇÃO. — O anjo, como qualquer criatura racional, considerado na sua natureza, pode pecar; e só por dom da graça, não pela condição da natureza, é que pode convir a uma criatura a impecabilidade. E a razão disto é que pecar não é senão o declinar um ato da retidão que deve ter, quer se considere o pecado nos seres naturais, nos artificiais ou nos morais. Ora, só não pode declinar da retidão o ato cuja regra é a virtude do agente. Assim, se a mão do artífice fosse a regra mesma da incisão, ele nunca poderia cortar a madeira senão em linha reta; mas, se a retidão da incisão depender de outra regra a incisão poderá ser reta e não reta. Ora, só a divina vontade é a regra do seu ato, porque não está ordenada para um fim superior. Porém, toda vontade de qualquer criatura não traz, no seu ato, a retidão, senão enquanto regulada pela vontade divina, da qual depende o último fim. Assim, a vontade de um ser inferior deve se regular pela do superior, como a vontade do soldado pela do chefe do exército. Portanto, só na vontade divina não pode haver pecado; ao passo que o pode, segundo a ordem da natureza, na vontade de qualquer criatura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nos anjos não há potência quanto ao ser natural; havendo porém, quanto à parte intelectiva, que pode converter-se para tal coisa ou tal outra, pode quanto a essa parte haver mal neles.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os corpos celestes só têm operação natural; por onde, como em a natureza deles não pode existir o mal da corrupção, assim também na ação natural dos mesmos não pode existir o mal da desordem. Mas, além da ação natural, há nos anjos a ação do livre arbítrio, em relação à qual pode haver neles mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É natural ao anjo converter-se para Deus pelo movimento de dileção, enquanto Deus é o princípio do ser natural. Mas, converter-se a Deus como objeto da beatitude sobrenatural, só o é por amor gratuito, do qual podia desviar-se pecando.

RESPOSTA À QUARTA. — De dois modos pode haver pecado moral, no ato do livre arbítrio. — De um, quando se escolhe algum mal; assim, o homem peca escolhendo o adultério que, em si, é mau. E tal pecado sempre procede de alguma ignorância ou erro; do contrário, o mal não seria escolhido como bem. Assim, o adúltero erra, em particular, escolhendo a deleitação de um ato desordenado, como um bem a ser atualmente praticado, por causa da inclinação da paixão ou do hábito; embora, em geral, não erre, mas pense, com verdade, nessa matéria. Ora, deste modo não podia haver pecado nos anjos, porque neles nem há paixões que liguem a razão ou o intelecto, como do sobredito resulta: nem, além disso, podia haver um hábito, inclinando ao pecado, e que precedeu o primeiro pecado. — De outro modo pode-se pecar pelo livre arbítrio, escolhendo-se o bem em si, mas sem a ordem devida à medida ou à regra; de maneira que o defeito, inducente ao pecado, só existe por parte da eleição que não observa a ordem devida senão quanto à coisa escolhida. Assim, se alguém escolhesse o orar, sem atender à ordem instituída pela Igreja. E pecado tal não pressupõe a ignorância, mas somente a ausência de consideração das coisas que deviam ser consideradas. E, deste modo, o anjo pecou convertendo-se, pelo livre arbítrio, ao bem próprio, sem se ordenar à regra da divina vontade.

Art. 2 — Se nos anjos pode haver somente os pecados da soberba e da inveja.

O segundo discute-se assim. — Parece que nos anjos não pode haver somente os pecados da soberba e da inveja.

1. — Quem quer que seja capaz do deleite de qualquer pecado é também capaz desse pecado. Ora, os demônios deleitam-se também com as obscenidades dos pecados carnavais, como diz Agostinho. Logo, neles também podem existir esses pecados.

2. Demais. — Como a soberba e a inveja são pecados espirituais, assim também a preguiça, a avareza e a ira. Mas, como ao espírito convém os pecados espirituais, à carne convém os carnavais. Logo, não só a soberba e a inveja podem existir nos anjos, mas também a preguiça e a avareza.

3. Demais. — Segundo Gregório, da soberba nascem vários vícios e, semelhantemente da inveja. Ora, posta a causa, segue-se o efeito. Se portanto, a soberba e a inveja podem existir nos anjos, por uma razão semelhante, também o podem os outros vícios.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que o diabo não é fornicador, ou ébrio, nem vicioso de maneiras semelhantes; é contudo, soberbo e invejoso.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode o pecado existir em um ser: pelo reato e pelo afeto. — Pelo reato, por certo todos os pecados podem existir nos demônios, porque, induzindo os homens a todos, incorrem o reato de todos. — Porém, pelo afeto, podem existir nos maus anjos só os pecados a que pode a natureza espiritual propender. Ora, esta não pode propender para os bens próprios só aos corpos, senão para os susceptíveis de existir nos seres espirituais; pois, nenhum ser deseja senão o que pode, de certo modo, convir-lhe à natureza. Ora, quando desejamos bens espirituais, só pode haver pecado se nesse afeto não for observada a regra imposta pelo que é superior; sendo pecado de soberba esse não submeter-se ao superior, no que for devido. Donde, o primeiro pecado do anjo não pôde ser outro senão o da soberba. — Mas, conseqüentemente, podia haver nos maus anjos a inveja; pois, pela

mesma razão porque o afeto tende a alguma coisa apetecível, por essa mesma se rebela contra o oposto. Assim, o invejoso sofre como bem de outrem, por considerá-lo impedimento ao seu. Ora, o bem alheio não podia ser considerado impedimento ao bem afetado pelo anjo mau, senão por desejar este uma excelência singular, que cessa pela excelência de outrem. Donde, ao pecado da soberba seguiu-se no anjo pecador o mal da inveja, pela qual sofre, não só com o bem do homem, mas ainda com a excelência divina, enquanto Deus usa dela para a sua glória, contra a vontade do próprio diabo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os demônios não se deleitam com as obscenidades dos pecados carnis, como se as desejassem; mas tudo da inveja procede: deleitam-se com quaisquer pecados dos homens, por serem estes impedimentos ao bem humano.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A avareza, como pecado especial, é o apetite imoderado das coisas temporais aplicadas ao uso da vida humana e que podem ser avaliadas em dinheiro; e essas coisas, bem como as deleitações carnis, os demônios não as desejam. Donde, a avareza, em acepção própria, não pode existir neles. Mas, se por avareza se entender toda cobiça imoderada de possuir qualquer bem criado, então ela se inclui na soberba, que existe nos demônios. Porém a ira, assim como a concupiscência, já é acompanhada de certa paixão; por isso não pode existir nos demônios senão metaforicamente. Quanto à preguiça, ela é uma forma de tristeza, que torna o homem tardo para os atos espirituais, por causa do trabalho corporal, o qual não convém aos demônios. Assim, resulta claro, que somente a soberba e a inveja são pecados puramente espirituais, que podem competir aos demônios; contanto porém, que não se tome a inveja como uma paixão, mas como vontade rebelada contra o bem de outrem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na inveja e soberba dos demônios se compreendem todos os pecados delas derivados.

Art. 3 — Se o diabo desejou ser como Deus.

(IIa Ilae, q. 163, a. 2; II Sent., dist. V, q. 1 a. 2; dist. XXII, q. 1, a. 2; II Cont. Gent., cap. XIV; De Malo, q. 16, a. 1)

O terceiro discute-se assim. — Parece que o diabo não desejou ser como Deus.

1. — Pois, o que não incide na apreensão também não incide no apetite; porquanto, o bem apreendido move o apetite sensível, racional ou intelectual e só em tais apetites pode haver pecado. Ora, não é objeto da apreensão, o ser qualquer criatura igual a Deus; pois, isso implica contradição, porque necessariamente o finito seria infinito, se com este se iguala. Logo, o anjo não podia desejar ser como Deus.

2. Demais. — O fim da natureza pode ser apetido sem pecado. Ora, assimilar-se a Deus é o fim para o qual tende naturalmente toda criatura. Se portanto, o anjo desejou ser como Deus, não por igualdade, mas por semelhança, resulta que nisso não pecou.

3. Demais. — O anjo foi criado em maior plenitude de ciência do que o homem. Ora, nenhum homem, a menos que não seja de todo amente, elege ser igual ao anjo e muito menos a Deus; porque a eleição só pode visar coisas possíveis, com as quais se ocupa o conselho. Logo, muito menos pecou o anjo, desejando ser como Deus..

Mas, *em contrário*, diz a Escritura da pessoa do diabo: Subirei ao céu... e serei semelhante do Altíssimo. E Agostinho diz, que inchado de soberba, quis chamar-se Deus.

SOLUÇÃO. — O anjo, sem nenhuma dúvida pecou por querer ser como Deus. Mas isto se pode entender em duplo sentido: por equiparação e por semelhança. — Do primeiro modo, não podia desejar ser como Deus, porque sabia, por conhecimento natural, ser isso impossível; e nem ao seu primeiro ato pecaminoso, precedeu um hábito ou uma paixão que ligasse a virtude cognoscitiva, de modo a, sendo esta deficiente num caso particular, eleger o impossível, como às vezes acontece conosco. E ainda, dado que isso fosse possível, seria contra o desejo natural. Pois, há em cada um o desejo natural de conservar o seu ser, que não se conservaria se se transmutasse em uma natureza mais elevada. Por onde, nenhum ser de natureza de grau inferior pode desejar o grau da natureza superior; assim, não deseja o asno ser cavalo, porque já não seria asno se se transferisse no grau da natureza superior. Mas, neste ponto, a imaginação se engana. Pois, por desejar um homem subir a um grau mais alto, quanto a certos acidentes, que podem aumentar sem a destruição do sujeito, imagina que pode desejar um grau mais elevado de natureza, ao qual não pode chegar sem que deixe de existir. Ora, é manifesto que Deus excede o anjo, não por certos acidentes mas pelo grau da natureza; e assim, também um anjo excede o outro. Donde, é impossível um anjo inferior desejar ser igual ao superior e, muito menos, igual a Deus.

Mas, desejar ser como Deus, por semelhança, de dois modos pode se dar. — De um modo, quanto ao pelo que é natural a um ser o assemelhar-se a Deus. E assim, quem neste sentido deseja ser semelhante a Deus não peca, pois, deseja alcançar a semelhança com Deus, na ordem devida, a saber, enquanto tem essa semelhança recebida de Deus. Se, porém, desejasse ser semelhante a Deus por justiça, como por virtude própria e não pela virtude de Deus, pecaria. — De outro modo, pode alguém desejar ser semelhante a Deus quanto ao que não lhe é natural que com Deus se assemelhe; como se alguém desejasse criar o céu e a terra. O que é próprio de Deus; e, nesse desejo, haveria pecado.

Ora, deste modo é que o diabo desejou ser como Deus. Não que com Deus se assemelhasse, por não haver ninguém a quem fosse inferior, absolutamente, porque, então desejaria o seu não-ser; pois nenhuma criatura pode existir, senão por participar o ser dependentemente de Deus. Mas desejou indebitamente ser semelhante a Deus, porque desejou como fim último da beatitude aquilo ao que podia chegar pela virtude da sua natureza, desviando o seu desejo da beatitude sobrenatural, que é graça de Deus. — Ou, se desejou como fim último a semelhança com Deus, que é dom da graça, quis tê-la pela virtude da sua natureza, e não pelo auxílio divino, segundo a disposição de Deus. E isto é consoante às palavras de Anselmo, dizendo ter o demônio desejado aquilo que obteria se perseverasse. — E estas duas explicações se reduzem a uma só: de uma e outra maneira o diabo desejou ter a beatitude final, pela sua virtude, o que é próprio de Deus.

Como porém o que é por si é princípio e causa do que existe por outro, daí também resulta que desejou ter um certo principado sobre todos os outros seres. No que também perversamente quis assemelhar-se a Deus.

E, daqui se deduzem claramente as **RESPOSTAS A TODAS AS OBJEÇÕES.**

Art. 4 — Se alguns demônios são naturalmente maus.

O quarto discute-se assim. — Parece que alguns demônios são naturalmente maus.

1. — Pois, diz Porfírio, como refere Agostinho, que há um certo gênero de demônios de natureza falaz, que simulam os deuses e as almas dos defuntos. Ora, ser falaz é ser mau. Logo, alguns demônios são naturalmente maus.

2. Demais. — Como os anjos foram criados por Deus, assim também os homens. Ora, alguns homens são naturalmente maus, dos quais diz a Escritura: A malícia lhes é natural. Logo, também alguns homens podem ser naturalmente maus.

3. Demais. — Alguns animais irracionais têm certas malícias naturais; assim, as raposas são naturalmente sarrateiras, o lobo naturalmente é rapace; e contudo são criaturas de Deus. Logo, também os demônios, embora criaturas de Deus, podem ser naturalmente maus.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que os demônios não são naturalmente maus.

SOLUÇÃO. — Tudo o existente, enquanto existe e tem uma determinada natureza, tende naturalmente para algum bem, por provir de um princípio bom, pois, sempre o efeito se converte no seu princípio. Ora, acontece que todo bem particular vai sempre acompanhado de algum mal; assim, com o fogo vai junto o mal de ser consumido de outros seres; mas nenhum mal pode ir de mistura com o bem universal. Se, portanto, há algum ser cuja natureza se ordene a algum bem particular, esse pode naturalmente tender para algum mal, não como mal, mas acidentalmente, enquanto esse mal vai com algum bem. Se, porém, há algum ser cuja natureza seja ordenada ao bem, segundo a noção comum de bem, esse não pode tender para nenhum mal. Ora, é manifesto, toda natureza intelectual, se ordena ao bem universal, que pode apreender e é o objeto da vontade. Onde, sendo os demônios substâncias intelectuais, de nenhum modo podem ter inclinação natural para qualquer mal. E logo, não podem ser naturalmente maus..

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho, no passo citado, repreende Porfírio dizendo que os demônios são naturalmente falazes; e afirma que são falazes, não naturalmente, mas por vontade própria. Mas Porfírio ensinou que os demônios são naturalmente falazes, pelos conceber como animais de natureza sensitiva e alma passiva. Ora, a natureza sensitiva se ordena para algum bem particular com o qual pode ir o mal de mistura. E, deste modo, os demônios podem ter inclinação natural para o mal; acidentalmente, porém, enquanto o mal está de mistura com o bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pode-se dizer que a malícia de alguns homens é natural, quer pelo costume, que é uma segunda natureza, quer por inclinação natural, por parte da natureza sensitiva, a alguma paixão desordenada; assim, certos são chamados naturalmente iracundos ou concupiscentes. Não, porém, por parte da natureza intelectual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os brutos, segundo a natureza sensitiva, têm inclinação natural a certos bens particulares, com os quais vão de mistura certos males. Assim a raposa, a buscar o alimento sagazmente, com o que vai junto o dolo; por isso, ser dolosa não é mal para a raposa, porque lhe é natural, assim como também não é mal para o cão ser furioso, conforme diz Dionísio.

Art. 5 — Se o diabo, no primeiro instante da sua criação, foi mau por culpa da própria vontade.

O quinto discute-se assim. — Parece que o diabo, no primeiro instante da sua criação, foi mau por culpa da própria vontade.

1. — Pois, diz a Escritura falando do diabo: Ele era homicida desde o princípio.

2. Demais. — Segundo Agostinho, a infirmitade da criatura não precedeu à formação no tempo, mas na origem somente. Pois, por céu, que se lê como criado em primeiro lugar, se entende, conforme diz Agostinho, a natureza angélica informe. E a expressão da Escritura referindo que Deus disse: Faça-se a

luz, e a luz foi feita, se entende da formação da natureza angélica pela sua conversão ao Verbo. Logo, simultaneamente foi a natureza do anjo criada e a luz foi feita. Mas, simultaneamente, feita a luz, esta se separou das trevas, pelas quais se entendem os anjos pecadores. Logo, no primeiro instante da sua criação, uns anjos foram bem-aventurados e outros pecaram.

3. Demais. — O pecado se opõe ao mérito. Mas, no primeiro instante da sua criação, alguma natureza intelectual pode merecer, como a alma de Cristo ou ainda os próprios bons anjos. Logo, também os demônios, no primeiro instante da sua criação, puderam pecar.

4. Demais. — A natureza angélica é mais virtuosa do que a corpórea. Ora, o ser corpóreo começa imediatamente, no primeiro instante da sua criação, a operar; assim, o fogo, no primeiro instante em que foi gerado, começa a mover-se para o alto. Logo, também o anjo, no primeiro instante da sua criação, pôde operar. E, então, a sua operação ou foi reta ou não-reta. Se reta, mereceram com ela a beatitude, pois tinham a graça. Ora, como nos anjos, segundo já antes se viu, ao mérito segue-se imediatamente o prêmio, eles teriam de ser imediatamente bem-aventurados e, então, nunca teriam pecado, o que é falso. Logo, conclui-se que, no primeiro instante, não operando retamente, pecaram.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura. E viu Deus todas as coisas que tinha feito e eram muito boas. Ora, entre esses seres estavam também os demônios. Logo estes, algum tempo, foram bons.

SOLUÇÃO. — Alguns ensinaram que os demônios foram maus imediatamente, desde o primeiro instante da sua criação; não, certo, por natureza, mas pelo pecado da própria vontade; pois, desde que o demônio foi feito, recusou a justiça. E, como diz Agostinho, a essa opinião, quem com ela aquiescer nem por isso irá com aqueles heréticos, a saber, os maniqueus, que atribuem ao diabo a natureza do mal.

Mas esta opinião encontra a autoridade da Escritura que, sob a figura do príncipe de Babilônia, diz do diabo: Como caíste do céu, ó Lucifer, tu que ao nascer do dia tanto brilhavas? E, noutro passo, diz ao diabo, na pessoa do rei de Tiro: Tu estiveste nas delícias do paraíso de Deus. Por isso, a opinião supra foi racionalmente reprovada, como errônea.

Donde veio o dizerem alguns que os anjos, no primeiro instante da sua criação, podendo pecar, não pecaram todavia.

Mas também esta opinião é reprovada por alguns pela razão que, quando duas operações se seguem uma à outra, é impossível ambas terminarem no mesmo momento. Ora, é manifesto, o pecado do anjo foi-lhe obra posterior à criação, da qual o termo é o ser mesmo do anjo; ao passo que o termo da operação do pecado é serem os anjos maus. Logo, é impossível que o anjo tivesse sido mau, no primeiro instante em que começou a existir.

Mas ainda esta explicação não pode ser considerada como suficiente, pois tem cabida somente nos movimentos temporais que se realizam sucessivamente. Assim, se o movimento local se segue à alteração, não podem esta e aquela terminar no mesmo instante. Mas, se as mudanças forem instantâneas, simultaneamente e no mesmo instante pode se realizar o termo da primeira e o da segunda mutação; assim, no mesmo instante, ilumina-se a lua pelo sol e o ar, pela lua. Ora, é manifesto que a criação é instantânea e, semelhantemente, o movimento do livre arbítrio, nos anjos; pois, como do sobredito se colhe, eles não precisam de colações e nem do discurso racional. Donde, nada impede sejam simultâneos e no mesmo instante o termo da criação e o do livre arbítrio.

E portanto devemos dizer, diferentemente das outras doutrinas, que é impossível tivesse o anjo pecado, no primeiro instante, por um ato desordenado do livre arbítrio. Pois, embora um ser simultaneamente, com o primeiro instante em que começou a existir, pudesse também começar a agir, todavia, essa operação, simultânea com a existência, lhe adveio do agente do qual recebeu a existência; assim, mover-se para o alto é próprio ao fogo em virtude do gerador deste. Onde, o ser que tiver a existência recebida de um agente deficiente, que possa ser causa defectiva da ação, poderá, no primeiro instante em que começou a existir, ter operação defectiva; assim, o tibia claudicante de nascença, pela debilidade da geração, imediatamente começará a claudicar. Ora, o agente que trouxe os anjos ao ser, Deus, não pode ser causa do pecado.

Donde, não se pode dizer que o diabo fosse mau, no primeiro instante da sua criação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como afirma Agostinho, quando se diz que o diabo peca desde o começo, deve-se pensar que peca não no começo, em que foi criado, mas no começo do pecado; isto é, que nunca se separou do seu pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esta distinção entre a luz e as trevas, entendendo-se por trevas os pecados dos demônios, deve se compreender em relação à presciência de Deus. Por isso, Agostinho diz que só pode discernir a luz das trevas aquele que pôde prever-lhes a queda mesmo antes de terem caído.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tudo o que é meritório provém de Deus; logo, no primeiro instante da sua criação o anjo podia merecer. Mas não se pode raciocinar do mesmo modo em relação ao pecado, como já se disse.

RESPOSTA À QUARTA. — Deus não escolheu, entre os anjos, antes da aversão de uns e da conversão de outros, como diz Agostinho; e assim todos, criados em graça, no primeiro instante mereceram. Mas alguns deles, imediatamente, puseram impedimento à própria beatitude, anulando o mérito precedente; e, por isso, foram privados da beatitude, que mereceram.

Art. 6 — Se mediou alguma demora entre a criação e a queda do anjo.

O sexto discute-se assim. — Parece que mediou alguma demora entre a criação e a queda do anjo.

1. — Pois, diz a Escritura: Tu caminhavas perfeito nos teus caminhos, desde o dia da tua criação, até que a iniquidade se achou em ti. Mas, o andar, sendo movimento contínuo, requer certa demora. Logo, mediou alguma demora entre a criação e a queda do diabo.

2. Demais. — Orígenes diz que a serpente antiga não rastejou, imediatamente desde o princípio, sobre o peito e o ventre; pelo que se lhe entende o pecado. Logo, o diabo não pecou imediatamente depois do primeiro instante da sua criação.

3. Demais. — Poder pecar é comum ao homem e ao anjo. Ora, houve um lapso de tempo entre a formação do homem e o seu pecado. Logo, por igual razão, houve também um lapso entre a formação do diabo e o seu pecado.

4. Demais. — O diabo foi criado num instante e pecou em outro. Ora, entre quaisquer dois instantes, medeia um tempo. Logo, decorreu algum tempo entre a criação e a queda do diabo.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura que o diabo não permaneceu na verdade. E, como diz Agostinho, é preciso compreender esse passo no sentido que o diabo foi constituído na verdade, não permanecendo nela porém.

SOLUÇÃO. — Sobre esse assunto há dupla opinião. Mas a mais provável e consoante aos ditos dos Santos é que o diabo pecou imediatamente depois do primeiro instante da sua criação. E é necessário admiti-lo, se se estabelecer que o diabo praticou um ato de livre arbítrio, no primeiro instante da sua criação, e foi criado em graça, como antes dissemos. Pois, os anjos obtendo a beatitude por um só ato meritório, como antes ficou dito, se o diabo, criado em graça, no primeiro instante, mereceu, receberia a beatitude imediatamente após esse primeiro instante, se não tivesse imediatamente posto impedimento, pecando. Se porém se admitir que o anjo não foi criado em graça, ou que não podia praticar um ato de livre arbítrio, no primeiro instante, nada impede tenha decorrido um lapso de tempo entre a criação e a queda.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por movimentos corporais, medidos pelo tempo, a Sagrada Escritura entende, às vezes, metaforicamente, os movimentos espirituais instantâneos; e assim, pela expressão — andar — se entende o movimento do livre-arbítrio que tende para o bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Orígenes diz, que a serpente antiga não rastejou, imediatamente desde o princípio, sobre o peito, por causa do primeiro instante, em que não era má.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O anjo tem o livre arbítrio inflexível, depois da eleição; e portanto, seria confirmado no bem se não estivesse posto impedimento à beatitude, imediatamente depois do primeiro instante em que teve o movimento natural para o bem. O mesmo, porém, não se dando com o homem, a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. — É verdade que há um tempo médio entre dois instantes quaisquer, se o tempo for contínuo, como o prova Aristóteles. Mas, em relação aos anjos, que não estão sujeitos ao movimento celeste, primariamente medido pelo tempo contínuo, por tempo se entende a sucessão mesma das operações do intelecto ou também do afeto. Assim pois, se entende que nos anjos o primeiro instante corresponde à operação da mente angélica, pela qual ela se converte a si mesma pelo conhecimento vespertino; porque, no primeiro dia se comemora a tarde e não a manhã. E certamente, essa operação foi boa em todos os anjos. Mas, alguns deles converteram-se dessa operação para o louvor do Verbo, pelo conhecimento matutino; outros, porém, permanecendo em si mesmos, fizeram-se noite, intumescidos da soberba, como diz Agostinho. E assim, sendo a operação primeira comum a todos, eles se distinguiram pela segunda. E portanto, no primeiro instante, todos foram bons; no segundo, distinguiram-se os bons dos maus.

Art. 7 — Se o anjo supremo, dentre os que pecaram, era o supremo de todos.

O sétimo discute-se assim. — Parece que o anjo supremo, dentre os que pecaram, não era o supremo de todos.

1. — Pois, diz a Escritura: Tu eras um Querubim que estendia as suas asas e protegia (o trono de Deus), e eu coloquei-te sobre o monte santo de Deus. Ora, a ordem dos Querubins está subordinada à dos Serafins, como diz Dionísio. Logo, o anjo superior, dentre os que pecaram, não era superior a todos.

2. Demais. — Deus fez a natureza intelectual para que ela conseguisse a beatitude. Se portanto o anjo superior a todos pecou, segue-se que o plano divino, na mais nobre das criaturas, ficou frustrado, o que é inconveniente.

3. Demais. — Quanto mais um ser se inclina para outro, tanto menos poderá deste separar-se. Ora, o anjo, quanto mais elevado, tanto mais se inclina para Deus. Logo, tanto menos poderá, pecando, perder a Deus; e, assim, resulta que o anjo que pecou não foi o supremo de todos, mas estava entre os inferiores.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: o primeiro anjo que pecou, por ser o chefe de todas as ordens dos anjos e lhes transcender o esplendor, era, comparado com eles, mais esplêndido.

SOLUÇÃO. — Duas coisas se devem considerar no pecado: a propensão e o motivo para pecar. Se, pois, considerarmos, nos anjos, a propensão, menos parece terem pecado os superiores que os inferiores. Por isso Damasceno diz que o maior dos que pecaram era o chefe dos da ordem terrestre. E esta opinião parece consoante à posição dos Platônicos referida por Agostinho. Pois, diziam eles, que todos os deuses eram bons; mas, dos demônios, uns bons, outros maus, chamando deuses às substâncias intelectuais superiores ao globo lunar e, demônios, as inferiores a esse globo, mas superiores aos homens na ordem da natureza. Nem se deve rejeitar esta opinião como alheia à fé, pois toda criatura corporal é governada por Deus, por meio dos anjos, como diz Agostinho. Onde, nada impede dizer-se, que os anjos inferiores estão divinamente ordenados a administrar os corpos inferiores; os superiores, porém, a administrar os corpos superiores; e por fim, os mais elevados de todos, a assistirem a Deus. E segundo esta opinião, Damasceno diz que os que caíram foram dos inferiores, na ordem dos quais, todavia, permaneceram alguns bons.

Se porém se considerar o motivo para pecar, é este maior nos superiores que nos inferiores. Pois, o pecado dos demônios foi a soberba, como antes se disse; e desta o motivo é a excelência, maior nos superiores. Por isso diz Gregório que pecou o mais elevado de todos; opinião que parece mais provável. Porquanto o pecado do anjo não procedeu de nenhuma propensão, mas somente do livre arbítrio. Por onde, mais digna de consideração parece ser a razão tirada do motivo para pecar. — Mas nem por isto se deve rejeitar a outra opinião, porque mesmo nos chefes dos anjos inferiores podia haver algum motivo para pecar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Querubim quer dizer plenitude da ciência e, Serafim, ardentesou que incendeiam. Assim, é claro que o Querubim tira a sua denominação da ciência, que pode ir com o pecado mortal; porém, a denominação de Serafim vem do ardor da caridade, que não pode coexistir com tal pecado. Por isso, o primeiro anjo pecador não era denominado Serafim, mas Querubim.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A intenção divina não se frustra nem nos que pecam nem nos que se salvam. Pois, Deus tem a presciência de um e outro acontecimento, dos quais tira glória para si, salvando a uns pela sua bondade, punindo aos outros pela sua justiça. Ora, a criatura intelectual, pecando, desvia-se do último fim. E nem isso repugna a qualquer criatura sublime, pois, a criatura intelectual foi criada por Deus, de natureza tal que esteja no arbítrio dela agir visando o fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por maior inclinação que o mais elevado de todos os anjos tivesse para o bem, ela, todavia, não se lhe impunha com necessidade. Onde, podia não a seguir, com seu livre arbítrio.

Art. 8 — Se o pecado do primeiro anjo foi causa de outros pecarem.

O oitavo discute-se assim. — Parece que o pecado do primeiro anjo não foi causa de os outros pecarem.

1. — Pois, a causa é anterior ao efeito. Ora, todos pecaram simultaneamente, como diz Damasceno. Logo, o pecado de um não foi causa de os outros pecarem.

2. Demais. — O primeiro pecado do anjo só pôde ser a soberba, como antes se disse. Ora, a soberba busca a excelência, e mais repugna a esta que alguém se submeta a um inferior do que a um superior. E, assim, não parece tivessem os demônios pecado por terem querido antes se submeter a algum dos anjos superiores, do que a Deus. O pecado de um anjo teria sido, sim, a causa de os outros pecarem se esse tivesse induzido os outros a se lhe submeterem. Logo, resulta que o pecado do primeiro anjo não foi a causa de os outros pecarem.

3. Demais. — É maior pecado querer submeter-se a outrem, contra Deus, do que querer, contra Deus, governar a outrem, porque, neste último caso, é menor o motivo de pecar. Se, pois, o pecado do primeiro anjo foi causa de os outros pecarem pelos ter induzido a se lhe submeterem, mais gravemente pecaram os anjos inferiores que o superior; o que vai contra a Escritura: Este dragão que formaste; ao que diz a Glossa: O que era mais excelente do que todos os outros, pelo ser, tornou-se maior pela malícia. Logo, o pecado do primeiro anjo não foi causa de os outros pecarem.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura que o dragão arrastou consigo a terceira parte das estrelas.

SOLUÇÃO. — O pecado do primeiro anjo foi causa de os outros pecarem, não os obrigando, mas os induzindo por uma quase exortação. E a prova disto resulta de se submeterem todos os demônios ao demônio supremo, como se vê manifestamente do que diz o Senhor, na Escritura: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, que foi preparado para o diabo e para os seus anjos. Pois, a ordem da divina justiça determina que quem consentiu na culpa, sugestionado por outrem, a este deve submeter-se, na pena, segundo a Escritura: Todos aquele que é vencido, é escravo daquele que o venceu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora os demônios tivessem pecado simultaneamente, contudo o pecado de um podia ser a causa de os outros pecarem. Pois, o anjo não precisa de nenhum lapso de tempo para escolher, exortar ou consentir, como o homem, que precisa deliberar para eleger e consentir, e carece da locução vocal para exortar; coisas todas que se realizam no tempo. Ora, como é claro, também no mesmo instante concebemos algo na mente e começamos a falar; e no último instante da locução, quem compreendeu o pensamento já pode assentir ao que dissemos; e isso de dá sobretudo com os princípios primeiros, simultaneamente ouvidos e admitidos. Portanto, eliminado o tempo da locução e da deliberação, necessário para nós, no mesmo instante em que o primeiro anjo exprimiu o seu desejo por meio duma locução inteligível, foi possível aos outros consentir nele.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O soberbo, prefere em igualdade de situação, submeter-se antes ao superior que ao inferior. Mas, se conseguir, sob o inferior, alguma excelência maior que sob o superior, antes prefere obedecer àquele do que a este. Portanto, não era contra a soberba dos demônios o terem querido obedecer ao inferior, consentindo-lhe no principado e querendo tê-lo como príncipe e chefe, para conseguirem, pela virtude natural, a beatitude última; sobretudo porque, por então, estavam também sujeitos ao anjo supremo na ordem da natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já ficou dito antes, nada há no anjo que lhe retarde as tendências; antes, é movido para o seu objeto, bom ou mau, em toda a sua virtude. Assim, pois, tendo o anjo supremo virtude natural maior que os inferiores, resvalou no pecado com mais intenso movimento. Por onde, também veio a ser maior na malícia.

Art. 9 — Se mais anjos pecaram do que perseveraram.

O nono discute-se assim. — Parece que mais anjos pecaram do que perseveraram.

1. — Pois, como diz o Filósofo, o mal é mais freqüente do que o bem.

2. Demais. — A justiça e o pecado encontram-se, pela mesma razão, nos anjos e nos homens. Ora, há mais homens maus que bons, segundo a Escritura: O número dos insensatos é infinito. Logo, pela mesma razão, nos anjos.

3. Demais. — Os anjos se distinguem pelas pessoas e pelas ordens. Se, portanto, mais anjos perseveraram, parece que nem em todas as ordens houve pecadores.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Muitos mais estão conosco do que tu com eles; o que se entende dos bons anjos, que nos auxiliam, e dos maus, que se nos opõem.

SOLUÇÃO. — Mais anjos perseveraram do que pecaram, por se o pecado contra a inclinação natural. Ora, o que é contra a natureza acontece menos freqüentemente, pois esta consegue sempre ou quase sempre o seu efeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo aduzido, o Filósofo se refere aos homens que, abandonando o bem da razão, só conhecido de poucos, praticam o mal por seguirem os bens sensíveis, conhecidos do maior número. Ora, a natureza dos anjos sendo somente intelectual, a objeção não colhe.

Por onde é clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Para os que dizem que o diabo era o maior da ordem inferior dos anjos, a que preside aos acontecimentos terrestres, é claro que houve anjos decaídos, não de todas as ordens, mas só da ínfima. Segundo, porém, os que dizem que o maior dos diabos era da ordem suprema, é provável terem caído alguns, de cada uma das ordens; assim como, a fim de suprirem a ruína angélica, foram assumidos homens, para cada ordem. No que tudo mais comprova a liberdade do livre arbítrio, capaz de se inclinar para o mal, qualquer que seja o grau da criatura. A Sagrada Escritura, contudo, não atribui aos demônios os nomes de certas ordens, como os dos Serafins e dos Tronos; porque esses nomes provêm do ardor da caridade e da habitação com Deus, que não podem coexistir com o pecado. Atribuem-se-lhes, porém, os nomes de Querubins, Potestades e Principados, nomes derivados da ciência e do poder, comuns tanto aos bons como aos maus.

Questão 64: Da pena dos demônios.

Conseqüentemente devemos tratar da pena dos demônios. E sobre este ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o intelecto dos demônios ficou entenebrecido pela privação do conhecimento de toda verdade.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o intelecto dos demônios ficou entenebrecido pela privação do conhecimento de toda verdade.

1. — Pois, se conhecesse alguma verdade, conheceriam sobretudo a si mesmos, o que seria conhecerem substâncias separadas. Ora, isto não lhes conviria à miséria, pois, é própria de uma grande beatitude; a ponto que alguns ensinaram ser a felicidade última do homem o conhecimento das substâncias separadas. Logo, os demônios estão privados de todo conhecimento da verdade.

2. Demais. — O que por natureza é manifesto, em máximo grau, parece ser, em máximo grau, manifesto aos anjos, bons ou maus. E se não nos é a nós, nesse mesmo grau, isso provém da debilidade do nosso intelecto que recebe os dados dos fantasmas; assim como, por debilidade dos olhos a coruja não pode ver a luz do sol. Ora, os demônios não podem conhecer a Deus, manifestíssimo em si mesmo, pois é a suma das verdades, porque não têm o coração puro, que só pode ver a Deus. Logo, também não podem ter conhecimento dos outros objetos.

3. Demais. — O conhecimento angélico das coisas é duplo, segundo Agostinho: o matutino e o vespertino. Ora, aquele não compete aos demônios, porque não vêm as coisas no Verbo. Nem também o vespertino, que refere as coisas conhecidas ao louvor do Criador; donde o vir a ser tarde depois da manhã, como diz a Escritura. Logo, os demônios não podem ter conhecimento das coisas.

4. Demais. — Os anjos, no seu conhecimento, conheceram o mistério do reino de Deus, como diz Agostinho. Ora, os demônios estão privados desse conhecimento, pois, se eles o conhecessem nunca sacrificariam o Senhor da glória, como diz a Escritura. Logo, pela mesma razão, estão privados de qualquer outro conhecimento da verdade.

5. Demais. — Quem conhece qualquer verdade, ou a conhece naturalmente, como conhecemos os primeiros princípios; ou pela receber de outrem, como o que sabemos aprendendo; ou pela experiência de um longo tempo, como o que sabemos pelo ter descoberto. Ora, os demônios não podem, pela própria natureza, conhecer a verdade, porque deles estão separados os bons anjos, como a luz das trevas, segundo diz Agostinho; e toda manifestação se faz pela luz, na expressão da Escritura. Semelhantemente, nem pela revelação; nem por aprender dos bons anjos, pois, não há comércio entre a luz e as trevas, como diz a Escritura. Nem pela experiência de longo tempo, porque esta nasce dos sentidos. Logo, os demônios não têm nenhum conhecimento da verdade. Mas, *em contrário*, diz Dionísio que, dados aos demônios os dons angélicos, nós de nenhum modo os consideramos mudados, permanecendo íntegros e esplendíssimos. Ora, entre esses dons naturais está o conhecimento da verdade. Logo, eles têm algum conhecimento desta.

SOLUÇÃO. — Há um duplo conhecimento da verdade: o obtido pela natureza e o pela graça. Sendo este último, também duplo: um é somente especulativo, quando, p. ex., são revelados a algumas pessoas certos segredos divinos; outro, porém, é afetivo, produz o amor de Deus e pertence propriamente ao dom da sabedoria. — Ora, destas três formas de conhecimento, a primeira nem foi suprimida nem diminuída nos demônios. Pois, resulta da própria natureza angélica, que é naturalmente inteligência ou

mente. Por isso, por causa da simplicidade da substância, essa natureza de nada pode ser privada, de maneira a ser punida pela privação dos dons naturais, como o homem o é pela privação da mão, do pé ou de outro qualquer membro. Por onde diz Dionísio (loc. cit) que os dons naturais permanecem íntegros, nos demônios e, por isso o conhecimento natural não se lhes diminuiu. — Porém, a segunda forma de conhecimento, a que se obtém pela graça e consiste na especulação, não lhes tendo sido tirada, foi-lhes contudo diminuída. Porque, dos segredos divinos é-lhes revelado somente o necessário, ou mediante os anjos, ou por alguns efeitos temporais da divina virtude, como diz Agostinho. Não, porém, como o é aos próprios santos anjos, aos quais mais claramente mais coisas são reveladas no Verbo mesmo. — Mas, da terceira forma de conhecimento eles são totalmente privados, bem como da caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A felicidade consiste na aplicação ao que nos é superior. Ora, as substâncias separadas são-nos superiores, na ordem da natureza; por isso, pode haver uma certa razão de felicidade para o homem em as conhecer, embora a felicidade perfeita dele esteja em conhecer a substância primeira, Deus. Mas às substâncias separadas é-lhes conatural mutuamente se conhecerem, assim como é a nós conhecer as naturezas sensíveis. Por onde, assim como a felicidade do homem não consiste em conhecer estas naturezas, assim a dos anjos não consiste em mutuamente se conhecerem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que é manifestíssimo, por natureza, é-nos oculto como excedente à capacidade do nosso intelecto e não só porque este receba os dados, dos fantasmas. Ora, a substância divina excede não só a capacidade do intelecto humano, mas também a do angélico. Por onde, nem o próprio anjo, pela sua natureza, pode conhecer a substância de Deus. Contudo pode, pela sua natureza, ter de Deus um conhecimento mais elevado que o homem, por causa da perfeição do seu intelecto. E um tal conhecimento de Deus permanece também nos demônios; pois, embora não tenham a pureza, que vem da graça, têm, todavia, a pureza natural, suficiente para o conhecimento natural que têm de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A criatura é treva, comparada com a excelência da luz divina. E por isso, o conhecimento próprio à criatura, na sua natureza própria, se chama vespertino, porque a tarde vai de mistura com as trevas, se bem tenha alguma luz; quando, porém, esta faltar totalmente, faz-se a noite. Assim, pois, também o conhecimento das coisas, em a natureza própria delas, quando for referido ao louvor do Criador, como se dá com os bons anjos, tem algo da luz divina e pode chamar-se vespertino; se, porém, não se referir a Deus, como se dá com os demônios, não se chama vespertino, mas noturno. Por isso, se lê na Escritura que Deus chamou noite às trevas, que separou da luz.

RESPOSTA À QUARTA. — O mistério do reino de Deus, realizado por Cristo, certamente todos os anjos o conheceram, desde o princípio, de algum modo; sobretudo desde que foram beatificados pela visão do Verbo, que os demônios nunca tiveram. Mas, todos os anjos não o conheceram, nem perfeita nem igualmente. Por onde, muito menos os demônios conheceram perfeitamente o mistério da Encarnação, durante a existência de Cristo, no mundo. Pois, como diz Agostinho, não lhes foi dado a conhecer, como aos santos anjos, que fruem da eternidade participada do Verbo; mas lhes foi, por certos efeitos temporais, como para os aterrorizar. Porque, se perfeitamente e com certeza tivessem sabido ser Cristo o Filho de Deus e tivessem conhecido o efeito da sua Paixão, nunca teriam tentado crucificar o Senhor da glória.

RESPOSTA À QUINTA. — De três modos os demônios conhecem qualquer verdade. — Primeiro, pela sutileza de sua natureza; pois, embora entenebrecidos pela privação da luz da graça, são todavia lúcidos pela luz da natureza intelectual. — Segundo, pela revelação aos santos anjos, com os quais, embora não

convenham pela conformidade da vontade, convém, contudo, pela semelhança da natureza intelectual, podendo, por essa natureza, receber o que por outros for manifestado. — Terceiro, conhecem pela experiência de um longo tempo, embora não a adquiram pelos sentidos, mas como pelas coisas singulares se completa a semelhança da espécie inteligível que lhes é naturalmente infusa, conhecem certas coisas presentes, que não conheciam enquanto ainda eram futuras, como já se disse antes, ao tratar do conhecimento dos anjos.

Art. 2 — Se a vontade dos demônios está obstinada no mal.

O segundo discute-se assim. — Parece que a vontade dos demônios não está obstinada no mal.

1. — Pois a liberdade do arbítrio pertence à natureza do ser intelectual, que permanece nos demônios, como já se disse. Ora, essa liberdade, por si e primariamente, se ordena ao bem e não ao mal. Logo, a vontade do demônio não está obstinada no mal, de modo que não possa voltar ao bem.

2. Demais. — Maior é a misericórdia infinita de Deus que a malícia finita do demônio. Ora, da malícia da culpa à bondade da justiça ninguém volta senão pela misericórdia de Deus. Logo, também os demônios podem voltar ao estado da malícia para o da justiça.

3. Demais. — Se os demônios têm a vontade obstinada no mal, a teriam obstinada sobretudo no pecado pelo qual pecaram. Mas esse pecado, a soberba, não mais permanece neles por não permanecer o motivo dela, a excelência. Logo, o demônio não está obstinado na malícia.

4. Demais. — Gregório diz que o homem pôde ser resgatado por outrem, porque por outrem caiu. Ora, os demônios inferiores caíram pelo primeiro deles, como se disse antes. Logo, a queda deles podia ser resgatada por outrem. Logo, não está obstinados na malícia.

5. Demais. — Quem está obstinado na malícia nunca pratica boas obras. Ora, o demônio faz algumas boas obras; assim, confessa a verdade, dizendo a Cristo: Sei quem és, o Santo de Deus; também os demônios crêem e estremecem, como diz a Escritura; e Dionísio também diz que eles desejam o bom e o ótimo: existir, viver e inteligir. Logo, não estão obstinados na malícia.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: A soberba daqueles que te aborrecem, sobe continuamente; o que se entende dito dos demônios. Logo, perseveram sempre obstinados na malícia.

SOLUÇÃO. — Era opinião de Orígenes, que toda vontade da criatura pode inclinar-se para o bem e para o mal, por causa da liberdade do arbítrio; exceto a alma de Cristo, por efeito da união do Verbo. — Mas esta opinião destrói a verdade da beatitude em relação aos santos anjos e aos homens; porque a estabilidade sempiterna é da essência da verdadeira beatitude, sendo, por isso, que esta se chama vida eterna. Também repugna à autoridade da Sagrada Escritura, declarando que os demônios e os homens maus serão enviados para o suplício eterno; mas os bons serão transferidos para a vida eterna. Por onde, essa opinião deve ser reputada por errônea e se deve ter firmemente, segundo a fé católica, que a vontade dos bons anjos está confirmada no bem e a dos demônios obstinada no mal.

Porém, a causa desta obstinação deve ser buscada, não na gravidade da culpa, mas na condição da natureza ou do estado. Pois, como diz Damasceno, a morte é para os homens o que é a queda para os anjos. Ora, é manifesto, todos os pecados mortais, grandes ou pequenos, dos homens são remissíveis, antes da morte; porém, depois dela, são irremissíveis e perpetuamente permanecem.

Logo, para se inquirir da causa dessa obstinação, é mister considerar que a virtude apetitiva, em todos os seres, é proporcionada à apreensiva, da qual é movida, assim como é o móvel proporcionado ao motor. Ora, o apetite sensitivo busca o bem particular, ao passo que a vontade atinge o universal, como já antes se disse; do mesmo modo que a apreensão sensível atinge o singular, ao passo que o intelecto, o universal.

Mas, a apreensão do anjo difere da do homem por apreender imovelmente, pelo intelecto, assim como nós apreendemos os primeiros princípios, objeto do intelecto; ao passo que o homem apreende movelmente, pela razão, discorrendo de uma verdade para outra, podendo tender para qualquer de dois opostos. Por onde, a vontade do homem adere a um objeto, movelmente, quase podendo abandoná-lo para aderir ao contrário; a do anjo, porém, adere fixa e imovelmente. E portanto, considerada antes da adesão, pode a vontade angélica aderir livremente a um termo ou ao seu oposto, isso nas coisas que ela não quer necessariamente; mas, depois de já ter aderido, adere imovelmente.

E, por isso, se costuma dizer que o livre arbítrio do homem é flexível e capaz de termos opostos, tanto antes como depois da eleição; porém, o do anjo é flexível quanto aos opostos, antes da eleição, não, porém, depois. Assim, pois, os bons anjos, uma vez tendo aderido à justiça, nela foram confirmados; mas os maus, pecando, obstinaram-se no pecado. Quanto à obstinação dos homens condenados, a seguir se dirá (Supplem.Q. 98, a. 1, 2).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tanto os bons como os maus anjos têm o livre arbítrio; mas segundo o modo e a condição da sua natureza, como foi dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A misericórdia de Deus libera do pecado os penitentes. Porém, os incapazes de penitência, por aderirem imovelmente ao mal, esses não são liberados pela divina misericórdia.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ao diabo ainda lhe permanece o pecado pelo qual pecou, quanto ao apetite, embora não quanto ao que crê poder alcançar. Como quem pensasse poder cometer um homicídio, e o quisesse sendo, em seguida, privado do poder de o perpetrar; contudo poderia permanecer-lhe a vontade do homicídio, de modo a querer tê-lo cometido ou a cometê-lo, se pudesse.

RESPOSTA À QUARTA. — Não é a causa total de ser o pecado do homem remissível, o ter pecado por sugestão de outrem. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUINTA. — O ato do demônio é duplo. Um procede da vontade deliberada e esse pode ser propriamente chamado ato do demônio. E tal ato sempre é mau, porque, embora algumas vezes faça algo de bom, todavia não o faz bem; assim, dizendo a verdade para enganar, e não a acreditando e confessando voluntariamente, mas coagido pela evidência das coisas. Porém, outro ato do demônio sendo natural, pode ser bom e lhe atesta a bondade da natureza. E todavia abusa também desse ato, para o mal.

Art. 3 — Se há dor nos demônios.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não há dor nos demônios.

1. — Pois, a dor e a alegria, mutuamente se opondo, não podem simultaneamente existir no mesmo ser. Ora, nos demônios há alegria; porquanto Agostinho diz: O diabo tem poder sobre aqueles que desprezam os preceitos de Deus, e se alegram com esse tão infeliz poder. Logo, neles não há dor.

2. Demais. — A dor é a causa do temor; pois, tememos o futuro daquilo que sofremos, quando é presente. Ora, nos demônios não há temor, conforme a Escritura: Foi feito para que não temesse a nada. Logo, neles não há dor.

3. Demais. — Doer-se do mal é bom. Ora, os demônios não podem fazer o bem. Logo, não podem ter dor, ao menos pelo mal da culpa, o relativo ao verme da consciência.

Mas, *em contrário*, o pecado do demônio é mais grave que o do homem. Ora, este é punido pela dor, por causa do deleite no pecado, segundo a Escritura: Quanto ela se tem glorificado e vivido em deleites, tanto lhe daí de tormento e pranto. Logo, com maioria de razão, o diabo, que se glorificou maximamente, é punido pelo pranto da dor.

SOLUÇÃO. — O temor, a dor, a alegria e outras paixões, como tais, não podem existir nos demônios; pois, como tais, pertencem propriamente ao apetite sensitivo, virtude que se exerce pelo órgão corpóreo. Mas, enquanto designam atos simples da vontade, podem neles existir; sendo necessário então dizer que neles há dor. Pois esta, significando ato simples da vontade, não é senão o recalçar desta quanto ao que é ou ao que não é. Ora, é claro, os demônios querem não fossem muitas coisas que são, e fossem muitas que não são; assim, invejosos, querem fossem danados os que se salvam. Por onde, é forçoso admitir que neles há dor; e, precipuamente, porque é da natureza da pena repugnar à vontade. Ora, eles estão privados da beatitude, que naturalmente desejam; e, em muitos deles, é reprimida a vontade iníqua.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A dor e a alegria, relativamente ao mesmo objeto, são opostos; não são porém, relativamente a objetos diversos. Por onde, nada impede que alguém simultaneamente se doa de uma coisa e goze com outra; e sobretudo enquanto a dor e a alegria supõem atos simples da vontade, pois não só em relação a coisas diversas, mas também em relação a uma mesma coisa, pode haver algo que queremos e algo que não.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como, nos demônios, há a dor do presente, assim há o temor do futuro. E a expressão — Foi feito para que não temesse a nada — se entende do temor de Deus, que coíbe o pecado. Pois, alhures está escrito, que os demônios crêem e estremecem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O doer-se do mal da culpa, em si mesma, atesta a bondade da vontade, à qual esse mal se opõe. Doer-se porém do mal da pena, ou do mal da culpa, por causa da pena, atesta a bondade da natureza, à qual o mal da pena se opõe. Por isso Agostinho diz, que a dor do bem perdido, no suplício, é testemunho da natureza boa. Logo, o demônio, de vontade perversa e obstinada, não se dói do mal da culpa.

Art. 4 — Se o nosso ar é o lugar da pena dos demônios.

O quarto discute-se assim. — Parece que o nosso ar não é o lugar da pena dos demônios.

1. — Pois, o demônio é de natureza espiritual. Ora, a natureza espiritual não é afetada pelo lugar. Logo, não há nenhum lugar de pena para os demônios.

2. Demais. — O pecado do homem não é mais grave que o do demônio. Ora, o lugar da pena do homem é o inferno. Logo, muito mais, o do demônio. Logo, não o é o ar caliginoso.

3. Demais. — Os demônios são punidos pela pena do fogo. Ora, no ar caliginoso não há fogo. Logo, esse ar não é o lugar da pena dos demônios.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o ar caliginoso é um quase cárcere para os demônios, até o tempo do juízo.

SOLUÇÃO. — Os anjos, por natureza, são medianeiros entre Deus e os homens. Ora, está na ordem da divina providência, que o bem dos seres inferiores seja obtido pelos superiores. O bem do homem, porém, pode ser obtido duplamente pela divina providência. De um modo, diretamente; induzindo ao bem e retraindo do mal, o que convenientemente se faz pelos anjos bons. De outro modo, indiretamente: p. ex., quando alguém se exerce atacado pela impugnação de um contrário. E era conveniente que esta obtenção do bem humano se realizasse pelos maus anjos, afim de que não fossem eliminados totalmente, depois do pecado, da utilidade da ordem natural. Assim, pois, duplo lugar de pena é devido aos demônios. Um, em razão da culpa, e esse é o inferno. Outro, porém, em razão da exercitação humana e, esse é o ar caliginoso. Mas, como a busca da salvação humana se prolongará até o dia do juízo, até então durará o ministério dos anjos e a exercitação causada pelos demônios. Por isso, até então, também os bons anjos nos serão para cá mandados, e os demônios hão-de exercitar-nos neste ar caliginoso; embora alguns destes estejam também agora no inferno, para atormentar os que induziram ao mal, assim como alguns bons anjos estão com as almas santas no céu. Mas depois do dia do juízo, todos os maus, homens e anjos, estarão no inferno; os bons, porém, no céu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um lugar não é de pena, para o anjo, nem para a alma, porque lhes afete a natureza, alterando-a; mas porque lhes afeta a vontade, contristando-a, enquanto o anjo ou a alma compreende estar num lugar, que não lhe convém à vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma alma, na ordem da natureza, não é superior a outra, como os demônios, na ordem da natureza, são superiores aos homens. Por isso a razão não é a mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Alguns disseram que a pena sensível dos demônios e das almas, bem como a beatitude dos santos, serão diferidas até o dia do juízo; o que é errôneo e repugna à sentença do Apóstolo: Se a nossa casa terrestre desta morada for desfeita, temos um edifício no céu. Outros, porém, embora não sejam da mesma opinião, quanto às almas, são-no quanto aos demônios. Mas é melhor sentir que se deve fazer o mesmo juízo das almas más e dos maus anjos, de um lado, e das almas boas e dos bons anjos, de outro. Donde, assim como o lugar celeste pertence à glória dos anjos e, contudo, esta não diminui por virem eles a nós, porque consideram esse lugar como seu, do mesmo modo pelo qual dizemos que a honra do bispo não diminui quando não se assenta atualmente na cátedra; semelhantemente, embora os demônios não estejam atualmente ligados ao fogo da Geena, quando estão em o ar caliginoso, contudo, por isso mesmo que sabem que essa prisão lhes é devida, a pena não se lhes diminui. Por isso diz uma certa Glossa, que eles levam consigo o fogo da Geena para onde quer que vão. Nem vai contra o dito da Escritura, que pediram ao Senhor que não os mandasse ir para o abismo; porque assim o pediram reputando por pena se fossem excluídos do lugar em que podem prejudicar aos homens. Por onde, em outra passagem se diz, que pediam-lhe instantemente que os não lançasse fora do país.

Tratado da criação corpórea

Questão 65: Da obra da criação da criatura corpórea.

Depois de tratar da criatura espiritual devemos tratar da corpórea, em cuja produção a Escritura comemora as três obras seguintes. A obra da criação, quando diz: No princípio criou Deus o céu e a terra etc.; da distinção, quando diz: Dividiu a luz das trevas e as águas que estavam por baixo do firmamento das que estavam por cima do firmamento; e a obra da ornamentação, quando diz: Façam-se uns luzeiros no firmamento, etc. Portanto, devemos tratar, em primeiro lugar, da obra da criação; em segundo, da da distinção; em terceiro, da da ornamentação.

Sobre o primeiro ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a criatura corpórea procede de Deus.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não procede de Deus a criatura corpórea.

1. — Pois, diz a escritura: Aprendi que todas as obras que Deus fez perseverarão para sempre. Ora, os corpos visíveis não duram eternamente, conforme a Escritura: As coisas visíveis são temporais, e as invisíveis são eternas. Logo, Deus não fez os corpos visíveis.

2. Demais. — Diz a Escritura: E viu Deus todas as coisas que tinha feito, e eram muito boas. Ora, as criaturas corpóreas são más, e o experimentamos por muitos males que nos causam, por exemplo, muitas serpentes, o calor do sol e coisas semelhantes; assim, pois, é mau o que é nocivo. Logo, as criaturas corpóreas não procedem de Deus.

3. Demais. — O que procede de Deus dele não afasta, antes, a ele conduz. Ora, as criaturas corpóreas afastam de Deus, como diz a Escritura: Não atendendo nós às coisas que se vêem. Logo, as criaturas corpóreas não procedem de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Qual fez o céu e a terra, o mar, e todas as coisas que neles há.

SOLUÇÃO. — Vários heréticos opinam que os seres visíveis não foram criados por Deus, mas pelo mau princípio, e tiram argumentos para o seu erro do lugar do Apóstolo: Deus deste século cegou os entendimentos dos infieis. — Mas tal opinião é absolutamente inadmissível. Pois, se seres diversos para algo se unificam é necessário que essa unificação tenha alguma causa, pois não se unificam por si mesmos. Onde, sempre que se encontra alguma unidade em seres diversos, é necessário recebam estes de alguma causa uma a sua unidade; assim, diversos corpos cálidos recebem do fogo o calor. Ora, o ser se encontra comumente em todas as coisas, embora diversas. Logo, é forçoso haver um princípio do ser, em virtude do qual exista tudo o que de qualquer modo existe — seres invisíveis e espirituais ou visíveis e corporais. — Quanto ao diabo, ele se chama deus do século presente, não pela criação, mas por lhe servirem os que vivem mundamente, segundo o modo de falar do Apóstolo: O deus deles é o ventre.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as criaturas de deus perduram, de certo modo, eternamente, ao menos quanto à matéria; pois, as criaturas de nenhum modo se reduzem ao nada, mesmo as corruptíveis. Porém, quanto mais se aproxima de Deus, que é imóvel, tanto mais imóveis são. Pois, as criaturas corruptíveis perduram perpetuamente quanto à matéria, transformando-se quanto à

forma substancial. As criaturas incorruptíveis, porém, permanecem, por certo, substancialmente, mas são mutáveis sob outros aspectos, p. ex., localmente, como os corpos celestes, ou em relação aos afetos, como as criaturas espirituais. E o dito do Apóstolo — As coisas visíveis são temporais — embora verdadeiro quanto às coisas em si mesmo consideradas, por estar toda criatura visível sujeita ao tempo, quanto ao seu ser ou ao seu movimento, todavia o Apóstolo quis aplicá-lo às coisas visíveis consideradas como prêmios do homem. Pois, dos prêmios do homem, os consistentes em tais coisas são temporalmente transitórios; ao passo que permanecem eternamente os que consistem nas coisas invisíveis. Por isso, antes já tinha dito: Produz em nós um peso eterno de glória.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A criatura corpórea, por natureza, é boa; mas não é o bem universal, senão um certo bem particular e restrito; e dessa particularidade e restrição resulta, na criatura, a contrariedade, em virtude da qual um bem se contrapõe ao outro, embora um e outro, em si mesmo, seja bem. Donde vem que certos, considerando, nas coisas, não a natureza própria delas, mas a conveniência deles, julgam absolutamente más as que lhes são nocivas; sem atenderem que o nocivo para um, sob certo aspecto, é profícuo para outro ou para os mesmos, sob diferente aspecto. O que de nenhum modo se daria se os corpos fossem maus e nocivos em si mesmos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As criaturas, em si mesmas, não afastam, mas aproximam de Deus, pois as coisas invisíveis de Deus, compreendendo-se pelas coisas feitas, tornaram-se visíveis, como diz o Apóstolo. E se afastam de Deus, é por culpa dos que delas usam insipientemente; por onde, diz a Escritura: as criaturas se fizeram um laço para os pés dos insensatos. Mas o fato mesmo de afastarem de Deus prova que dele procedem; pois, se afastam de Deus os insipientes, é que os aliciam por algum bem nelas existentes, bem que têm de Deus.

Art. 2 — Se a criatura corpórea foi feita para a bondade de Deus.

O segundo discute-se assim. — Parece que a criatura corpórea não foi feita para a bondade de Deus.

1. — Pois diz a Escritura: Criou as coisas para que todas subsistissem. Logo, todas as coisas foram criadas para o próprio ser delas, e não para a bondade de Deus.

2. Demais. — O bem, exercendo a função de fim, o que, nas coisas, é melhor há-de ser fim do menos bom. Ora, a criatura espiritual está para a corpórea, como o melhor para o menos bom. Logo, esta é para aquela e não para a bondade de Deus.

3. Demais. — A justiça dá coisas desiguais a seres desiguais. Ora, Deus é justo. Logo, antes de qualquer desigualdade criada por Deus, está a que Ele não criou. Ora, esta só pode ser a proveniente do livre arbítrio. Por onde, toda desigualdade resulta dos diversos movimentos do livre arbítrio. Mas as criaturas corpóreas não sendo iguais às espirituais, foram feitas para certos movimentos do livre arbítrio e não, para a bondade de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Tudo fez o Senhor por causa de si mesmo.

SOLUÇÃO. — Orígenes ensinou que a criatura corpórea não estava na intenção primeira de Deus o fazê-la, mas o fez como pena da criatura espiritual, que pecou. Pois, admitia que Deus, no princípio, fez só as criaturas espirituais, e todas iguais; e essas sendo dotadas de livre arbítrio, converteram-se umas, para Deus; e segundo a grandeza da conversão, assim lhes coube grau maior ou menor, permanecendo elas na sua simplicidade; outras, porém, afastaram-se de Deus e foram ligadas a corpos diversos, segundo o modo da sua aversão de Deus. — Mas, esta opinião é errônea. Primeiro, por contrariar a Escritura que,

após ter narrado a criação de todas as espécies de criaturas corpóreas, acrescenta: E Deus viu que isto era bom, quase dizendo que cada qual por isso foi feita por que a existência em si mesma é boa. Ao passo que, segundo a opinião de Orígenes, a criatura corpórea foi feita, não porque é bom que ela exista, mas para que fosse punido o mal de outrem. Segundo, porque resultaria proveniente do acaso a disposição do mundo corpóreo tal como existe. Pois, se o corpo do sol foi feito tal que conviesse à punição de algum pecado da criatura espiritual, resultaria a existência de vários sois no mundo, se várias criaturas espirituais pecaram semelhantemente àquela, para a punição de cujo pecado, Orígenes admite como criado o sol. E o mesmo se daria com os outros seres, o que é absolutamente inadmissível.

Por onde, eliminada esta opinião como errônea, devemos considerar que a totalidade do universo se constitui de todas as criaturas, como o todo das partes. Se porém quisermos determinar o fim de algum modo e das suas partes, descobriremos, primeiro, que cada parte é para os seus atos, assim, os olhos, para ver; segundo, que a parte menos nobre é para a mais nobre, assim, os sentidos para o intelecto, o pulmão para o coração; terceiro, todas as partes são para a perfeição do todo, assim, a matéria para a forma, pois as partes são quase a matéria do todo; e por fim, o homem total é para algum fim extrínseco, a saber, para gozar de Deus. Por onde, também nas partes do universo cada criatura é para o seu próprio ato e perfeição; segundo, as criaturas menos nobres para as mais nobres, como as criaturas inferiores do homem são para este; depois, cada criatura é para a perfeição de todo o universo; e por fim, todo o universo, com as suas partes, se ordena para Deus como para o fim, enquanto nelas, por uma certa imitação, é representada a bondade divina, para a glória de Deus. Mas, além disso, as criaturas racionais, de certo modo especial, têm Deus como fim porque podem alcançá-lo pelas suas operações, conhecendo e amando. E assim é claro que a bondade divina é o fim de todos os seres corporais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Toda criatura, pelo fato mesmo de existir, representa o ser divino e a sua bondade. Por onde, o ter Deus dado o ser a todas as coisas, para que existissem, não exclui que as tivesse criado para a sua bondade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fim próximo não exclui o fim último. Donde, o ter a criatura corpórea sido feita, de certo modo, para a espiritual, não exclui que tenha sido feita para a bondade de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A igualdade da justiça se dá na retribuição; pois o justo consiste em dar coisas iguais a seres iguais. Mas ela não tem lugar na primeira instituição das coisas. Pois, assim como o artífice coloca pedras no mesmo gênero em partes diversas do edifício, sem injustiça; não por alguma diversidade precedente delas, mas atendendo à perfeição de todo o edifício, que não existiria se as pedras nele não ocupassem posições diversas; assim Deus instituiu, desde o princípio, criaturas diversas e desiguais, para que houvesse perfeição no universo, e isso segundo a sua sapiência, sem injustiça, e sem nenhuma pressuposição, portanto, de diversidade de méritos.

Art. 3 — Se a criatura corpórea foi criada por Deus mediante os anjos.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a criatura corpórea foi criada por Deus, mediante os anjos.

1. — Pois, assim como todas as coisas são governadas pela divina sabedoria, assim também por esta todas foram feitas, conforme a Escritura: Todas as coisas fizeste com sabedoria. Mas, ordenar é próprio do sábio, como diz Aristóteles. Por onde, no governo das coisas, as inferiores são regidas pelas superiores, numa certa ordem, como diz Agostinho. Logo, também na criação das coisas houve uma ordem tal, que a criatura corpórea, como inferior, foi criada pela espiritual, como superior.

2. Demais. — A diversidade dos efeitos mostra a das causas, porque a mesma causa sempre produz o mesmo efeito. Se, pois, todas as criaturas, tanto espirituais como corpóreas fossem criadas imediatamente por Deus, não haveria entre elas diversidade, nem uma distaria de Deus mais do que outra. O que é evidentemente falso, pois, como diz o Filósofo, alguns seres são corruptíveis por distarem muito de Deus.

3. Demais. — Para a produção de um efeito finito não se requer virtude infinita. Ora, todos os corpos são finitos. Logo, podiam ser produzidos por virtude finita das criaturas espirituais e o foram; pois, em tais criaturas não difere o ser do poder, sobretudo porque nenhuma dignidade conveniente a um ser, segundo a sua natureza, lhe é denegada, salvo por sua culpa.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: No princípio criou Deus o céu e a terra, pelos quais se entende a criatura corpórea. Logo, esta foi imediatamente criada por Deus.

SOLUÇÃO. — Alguns ensinaram, que as coisas procederam de Deus gradativamente, de modo que dele imediatamente procedeu a primeira criatura; esta produziu, outra, e assim por diante, até a criatura corpórea. — Mas esta opinião é inadmissível. Porque a primeira produção da criatura corpórea foi por via de criação, pela qual é produzida a matéria em si mesma; pois, no vir-a-ser, o imperfeito tem prioridade sobre o perfeito. Ora, é impossível que alguma coisa seja criada a não ser por Deus.

Para evidenciá-lo devemos considerar que, quanto mais superior é uma causa, tanto mais seres abrange no causar. Ora, o que nas coisas é substrato é mais comum do que o que as informa e restringe; assim, ser é mais comum do que viver e viver do que entender e a matéria do que a forma. Por tanto, quanto mais alguma coisa é substrato, tanto mais diretamente procede da causa superior. E logo, o que é o primeiro de todos os substratos propriamente depende da causalidade da causa suprema e, por consequência, nenhuma causa segunda pode produzir nada, sem que se pressuponha, na coisa produzida, algo causado pela causa superior. Ora, a criação é a produção de uma coisa na sua substância total, sem se pressupor nada de inciado ou de criado por outrem. Donde se conclui que ninguém pode criar nada, salvo Deus, causa primeira. E por isso, Moisés, para mostrar que todos os corpos foram criados imediatamente por Deus, disse: No princípio criou Deus o céu e a terra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na produção das coisas há uma certa ordem; não, por certo, de modo a ter uma criatura sido criada por outra, o que é impossível; mas de modo a terem sido, pela divina sapiência, constituídos diversos graus nas criaturas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O próprio Deus, sem detrimento da sua simplicidade, conhece coisas diversas, como antes se demonstrou. E portanto, também é a causa pela sua sapiência das diversas coisas criadas, segundo as diversas coisas conhecidas; assim como o artífice, apreendendo diversas formas, produz diversos artefatos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A grandeza da virtude do agente não só é medida pela coisa feita, mas também pelo modo de fazer; pois, uma mesma coisa é diferentemente feita por uma virtude maior e por uma menor. Ora, produzir um ser finito, sem que nada se lhe pressuponha, sendo próprio, como é, da virtude infinita, não pode competir a nenhuma criatura.

Art. 4 — Se as formas dos corpos procedem dos anjos.

O quarto discute-se assim. — Parece que as formas dos corpos procedem dos anjos.

1. — Pois, Boécio diz, que das formas que são sem matéria procedem as que são na matéria. Ora, aquelas são substâncias espirituais, ao passo que estas são as dos corpos; logo, provém das primeiras.

2. Demais. — O que é participado se reduz ao que é essencialmente. Ora, as substâncias espirituais são, por essência, formas; ao passo que as criaturas corpóreas participam das formas. Logo, as formas das coisas corpóreas são derivadas das substâncias espirituais.

3. Demais. — As substâncias espirituais têm maior virtude causal que os corpos celestes. Ora, estes causam as formas dos seres inferiores, que vemos, e, por isso, são considerados a causa da geração e da corrupção. Logo, muito mais, as formas existentes na matéria são derivadas das substâncias espirituais.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que não se deve pensar que a matéria corporal serve à vontade dos anjos; mas, antes, à de Deus. Pois, diz-se que a matéria corporal serve à vontade daquele do qual recebeu a espécie. Logo, as formas corporais não procedem dos anjos, mas de Deus.

SOLUÇÃO. — Certos foram de opinião que todas as formas corporais são derivadas das substâncias espirituais chamadas anjos. E esta opinião se subdivide em dois ramos. — Assim, Platão ensinava que as formas subsistentes na matéria corporal são derivadas das subsistentes sem matéria, ao modo de uma certa participação. Admitia, pois, a subsistência imaterial do homem, e semelhantemente, a do cavalo e dos outros seres, de cujas substâncias se constituem os correspondentes seres singulares sensíveis; de modo que permanece na matéria corporal, certa impressão das tais formas separadas, por uma como assimilação, a que chamavam participação. E ensinavam os Platônicos que a ordem das formas corresponde à das substâncias separadas. Assim, a substância separada, que é cavalo, é a causa de todos os cavalos; acima dessa há a vida separada, chamada a vida em si e causa de toda vida; e, por fim, estava a substância, a que chamavam o ser em si, causa de todo o ser. — Avicena porém e certos outros ensinavam que as formas das coisas corporais não subsistem, por si, na matéria, mas só no intelecto. Assim, todas as formas existentes na matéria corporal procedem das existentes no intelecto das criaturas espirituais, a que uns chamam inteligências e nós chamamos anjos; do mesmo modo que das formas existentes na mente do artífice procedem as formas dos artefatos. — E esta opinião vem a cair na de alguns modernos heréticos, que admitem, por certo, um Deus criador acima de tudo, mas dizem que a matéria corporal foi formada pelo diabo e por ele distribuída em várias espécies.

Ora, todas essas opiniões procedem da mesma raiz. Pois, procuravam a causa das formas, como se estas, em si mesmas, fossem feitas. — Mas, como Aristóteles o prova, tudo o que é propriamente feito é composto. Ora, às formas das coisas corruptíveis é natural ora serem, ora não serem, não sendo elas mesmas as geradas ou corrompidas, senão os seus compostos; e pois, as formas não têm o ser, senão os compostos; e do modo pelo qual a alguma coisa convém o vir-a-ser, desse mesmo lhe convém o ser. E, portanto, como o semelhante é feito pelo semelhante, não se deve considerar como causa das formas corporais nenhuma forma imaterial, mas algum composto; assim um fogo é gerado por outro. De maneira que, as formas corporais são causadas, não de alguma forma imaterial, mas por ser a matéria quase reduzida da potência ao ato, por algum agente composto. Mas, como o agente composto, que é corpo, é movido pela substância espiritual criada, conforme diz Agostinho, segue-se ulteriormente, que também as formas corporais derivam das substâncias espirituais; não que estas infundam formas, senão que movem para elas. Finalmente, se reduzem a Deus, como à causa primeira, mesmo as espécies do intelecto angélico, que são umas como razões seminais das formas corpóreas.

Ora, na criação primeira da criatura corporal não há a considerar nenhuma transmutação da potência para o ato. Por onde, as formas corporais que os corpos, na primeira criação, tiveram, foram imediatamente produzidas por Deus, a cuja única vontade a matéria obedece como à causa própria. Por isso, para o significar, Moisés antes de narrar as obras de cada um dos dias, diz: — Deus disse: faça-se isto ou aquilo; querendo exprimir que a formação das coisas foi feita pelo Verbo de Deus, do qual, conforme Agostinho, procede toda forma, toda união e concórdia das partes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Boécio entende por formas sem matéria as razões das coisas existentes na mente divina, como também diz o Apóstolo: Pela fé reconhecemos que os séculos foram formados pela palavra de Deus; de sorte que o visível fosse feito do invisível. Se, porém, por formas sem matéria entende os anjos, deve-se concluir que deles vêm as formas existentes na matéria, não por influxo, mas por movimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As formas participadas pela matéria reduzem-se, não a certas formas da mesma natureza, por si subsistentes, como queriam os Platônicos, mas às formas inteligíveis ou do intelecto angélico, donde procedem pelo movimento; ou, ulteriormente, das razões do intelecto divino, pelas quais também as sementes das formas são infundidas nas coisas criadas, de modo que possam ser reduzidas ao ato, pelo movimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os corpos celestes causam as formas nos seres inferiores deste mundo, não influenciando, mas movendo.

Questão 66: Da ordem da criação quanto à distinção.

Em seguida, devemos tratar da obra da distinção.

E, primeiro, da ordem da criação, quanto à distinção. Segundo, da distinção em si mesma.

Art. 1 — Se a informidade da matéria precedeu, no tempo, à formação da mesma.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a informidade da matéria precedeu, no tempo, à formação da mesma.

1. — Pois, diz a Escritura: A terra, porém, estava informe e vazia, ou, invisível e descomposta, segundo outra letra; pelo que se designa a informidade da matéria, conforme Agostinho. Logo, houve um tempo em que a matéria, antes de ser formada, foi informe.

2. Demais. — O operar da natureza imita o de Deus, assim como a causa segunda imita a primeira. Ora, na operação da natureza, a informidade precede, no tempo, à formação. Logo, também na de Deus.

3. Demais. — Como parte da substância, a matéria tem preponderância sobre o acidente. Ora, Deus pode fazer existir o acidente sem o sujeito, como se vê no Sacramento do Altar. Logo, podia ter feito a matéria existir sem a forma.

Mas, *em contrário*. A imperfeição do efeito atesta a do agente. Ora, Deus é agente perfeitíssimo, pelo que dele se diz: As obras de Deus são perfeitas. Logo, a obra por ele criada nunca foi informe.

Demais. — a formação da criatura corporal foi realizada pela obra da distinção. Ora, à esta se opõe a confusão como, à formação, a informidade. Se, pois, a informidade precedeu no tempo à formação da matéria, segue-se que, no princípio, houve a confusão, na criatura corporal, a qual os antigos chamavam Caos.

SOLUÇÃO. — Neste assunto diversas são as opiniões dos Santos Padres. Agostinho pretende que a informidade da matéria corporal não precedeu, no tempo, mas só pela origem ou pela ordem da natureza, à formação da mesma. Outros porém, como Basílio, Ambrósio e Crisóstomo, opinam que a informidade precedeu, no tempo, à formação. E embora essas opiniões pareçam contrárias, contudo pouco entre si diferem. Pois, Agostinho compreende a informidade da matéria diferentemente dos outros.

Para ele, essa informidade significa carência de qualquer forma; sendo, portanto, impossível dizer-se que tal informidade precedeu, no tempo, quer à formação, quer à distinção da matéria. O que é manifesto, quanto à formação; pois, se precedeu, na duração, a matéria informe já era atual, porque a duração, sendo termo da criação, importa o ato e este, em si mesmo, é forma. Dizer, portanto, que a matéria precedeu, sem forma, é idêntico a dizer que o ser atual não o é, o que implica contradição. Nem mesmo se pode dizer que tinha alguma forma comum, sobrevivendo-lhe, depois, formas diversas, pelas quais se tornou distinta. Pois, tal opinião seria idêntica à dos antigos físicos, que ensinavam ser a matéria prima algum corpo em ato, como o fogo, o ar, a água ou um corpo médio. Donde resultaria que o vir-a-ser não seria senão o alterar-se. Porque essa forma precedente, dando o ser atual, no gênero da substância, e tornando o ser tal e não tal outro, resultaria que a forma superveniente não causaria simplesmente o ser atual, mas um ser atual, o que é próprio à forma accidental; e portanto, as formas seguintes seriam acidentes, em relação aos quais não há geração, mas alteração. Portanto, deve-se dizer

que a matéria prima nem foi criada completamente sem forma, nem com forma comum, senão com formas distintas. Por onde, se a informidade da matéria, se refere à condição da matéria prima, que, de si mesma, nenhuma forma tem, tal informidade não precedeu à formação ou à distinção da mesma, no tempo, como diz Agostinho; senão somente pela origem ou pela natureza, do modo pelo qual a potência é anterior ao ato e a parte, ao todo.

Outros Santos Padres, porém, compreendem a informidade como exclusiva, não de qualquer forma, mas só da formosura e da beleza que, atualmente, se manifesta na criatura corpórea. E, assim, sentem que tal informidade da matéria corporal precedeu, pela duração, à formação da mesma. Por onde, neste sentido, Agostinho concorda com eles, em parte, e, em parte, discorda, como a seguir se virá.

Quanto à expressão do Gênesis, ela pode significar que, faltando-lhe uma tríplice formosura, por isso informe era chamada a criatura corporal. Assim, faltando ao corpo diáfano total, chamado céu, a beleza da luz, por isso se diz que as trevas cobriam a face do abismo. Faltava também, à terra, dupla beleza. Uma, a que tem por estar descoberta das águas e, por isso, se diz que a terra estava informe ou invisível; pois, o seu aspecto corporal não podia aparecer, por causa das águas que de todos os lados a cobriam. Outra, a que tem, por estar ornada de ervas e plantas, dizendo-se, por isso, que era vazia ou descomposta, i. é., não ornada, segundo diferente lição. E assim, tendo preestabelecido duas naturezas criadas, o céu e a terra, exprimiu a informidade do céu dizendo: as trevas cobriam a face do abismo, incluindo no céu também o ar; e a informidade da terra, dizendo: A terra estava informe e vazia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Terra, aqui, é tomada em sentidos diferentes por Agostinho e pelos outros Santos Padres. Conforme Agostinho, pelos nomes terra e água, deve se entender neste passo a matéria prima em si mesma. Porque Moisés não podia dar a compreender a matéria prima a um povo rude, a não ser por semelhança com coisas desse povo conhecidas. Por isso, exprimiu-a sob múltíplice semelhança, não a denominando somente água, ou somente terra, para não parecer que, na verdade das coisas, a matéria prima fosse a terra ou a água. Se bem tenha semelhança com a terra, como fundamento que é das formas; e com a água, como apta a ser informada por diversas formas. Assim, neste sentido, é chamada a terra informe e vazia, ou invisível e descomposta, pois a matéria é conhecida pela forma. Por onde, em si mesma considerada, é chamada invisível, ou vazia, completando-se a sua potência pela forma. Por isso também Platão chamou à matéria lugar. — Outros Santos Padres porém, entendem por terra o elemento mesmo da terra, e a opinião deles sobre a sua informidade, já a referimos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A natureza produz o efeito atual, do ser em potência; sendo, portanto, necessário que, na sua operação, a potência preceda ao ato, no tempo; assim como a informidade, à formação. Mas Deus produz do nada o ser atual; e, portanto pode produzir imediatamente um ser perfeito, pela magnitude do seu poder.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O acidente, sendo forma, é um certo ato; porém a matéria, em si mesma, é ser em potência. Por onde, mais repugna à matéria existir em ato, sem a forma, do que ao acidente sem o sujeito.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO EM CONTRÁRIO. — Se, segundo outros Santos Padres a informidade precedeu, no tempo, à formação da matéria, isso não foi por impotência de Deus, mas pela sua sapiência, para que se conservasse a ordem na condição das coisas, de modo a que fossem levadas do imperfeito ao perfeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Alguns físicos antigos ensinavam a confusão, exclusiva de toda distinção, salvo Anaxágoras que admitia somente o intelecto como distinto e sem imisção. Mas, antes da obra da distinção, a Escritura Sagrada coloca múltiplas distinções. — Assim, primeiro, a do céu e da terra, na qual também se mostra a distinção quanto à matéria, como a seguir se verá; e tudo isto, quando diz: No princípio criou Deus o céu e a terra. — Segundo, a distinção dos elementos, quanto às suas formas, nomeando a terra e a água, sem nomear o ar e o fogo, por não ser claro aos rudes, aos quais Moisés falava, que tais seres são corpos, como manifestamente o são a terra e a água. Embora Platão (no Timeu) entendesse, pelo ar, o espírito do Senhor, porque o ar também se chama espírito, e, pelo fogo, o céu, porque dizia ser este de natureza ígnea, como refere Agostinho. Mas Rabbi Moisés, concordando em outros pontos com Platão, diz que o fogo é expresso pelas trevas; pois, como afirma, o fogo não luz na esfera própria. Porém, parece mais conveniente o que já antes ficou dito, a saber, que, na Escritura, Espírito do Senhor costuma ser tomado pelo Espírito Santo, do qual se diz que é conduzido na superfície das águas, não corporalmente, mas do mesmo modo que a vontade do artífice é conduzida na superfície da matéria a que quer dar forma. — A terceira distinção é expressa em relação à situação, porque a terra estava debaixo das águas, que a tornavam invisível; e quanto ao ar, sujeito das trevas, dele se afirma que estava sobre as águas, quando se diz as trevas cobriam a face do abismo. E o que restava a distinguir, pelo que se segue se verá.

Art. 2 — Se a matéria informe é a mesma em todos os corpos.

O segundo discute-se assim. — Parece que a matéria informe é a mesma em todos os corpos.

1. — Pois, diz Agostinho: Vejo as duas coisas que fizeste: uma, informada, outra, informe. E esta, diz, é a terra invisível e sem forma, com que exprime a matéria das coisas corporais. Logo, a matéria de todos os corpos é a mesma.

2. Demais. — O Filósofo diz, que as coisas do mesmo gênero têm a mesma matéria. Ora, todos os corpos têm o mesmo gênero, isto é, o corpóreo. Logo, todos têm a mesma matéria. 3. Demais. — Atos diversos supõem potências diversas, assim como um só ato supõe uma só potência. Ora, a forma de todos os corpos é a mesma, a saber, a corporeidade. Logo, todos têm a mesma matéria.

4. Demais. — A matéria, em si mesma, é só potência. Ora, pelas formas é que há a distinção dos seres. Logo, em si, é a mesma a matéria de todos os corpos.

Mas, *em contrário*. Todos os seres que têm a mesma matéria transmutam-se uns nos outros e são mutuamente ativos e passivos, como diz Aristóteles. Ora, não se comportam assim mutuamente os corpos celestes e os inferiores. Logo, a matéria deles não é a mesma.

SOLUÇÃO. — Várias são as opiniões dos filósofos, nesse assunto. — Platão e todos os filósofos anteriores a Aristóteles ensinavam que todos os corpos são da natureza dos quatro elementos. Ora, como estes têm a mesma matéria, como o mostra a geração e a corrupção deles, resulta, consequentemente, que todos os corpos têm a mesma matéria. E o fato de serem certos corpos incorruptíveis, Platão o explicava (no Timeu) não pela condição da matéria, mas pela vontade do artífice, isto é, de Deus, que ele imagina dizendo aos corpos celestes: Dissolúveis pela vossa natureza, sois indissolúveis pela minha vontade, porque esta é maior do que a vossa constituição.

Esta opinião, porém, Aristóteles a refuta, pelos movimentos naturais dos corpos. Pois, como o corpo celeste tem movimento natural diverso do movimento natural dos elementos, resulta que a natureza dele é diferente da dos quatro elementos. E sendo o movimento circular próprio do corpo celeste, sem

contrariedade; e o dos elementos, contrários entre si, pois um é de baixo para cima e o outro de cima para baixo; assim, no corpo celeste não há contrariedade, e as há nos corpos elementares. Ora, sendo os contrários a causa da corrupção e da geração, conclui-se que o corpo celeste é incorruptível, por natureza, ao passo que os elementos são corruptíveis.

Não obstante, porém, essa diferença, da corruptibilidade e incorruptibilidade natural, Avicébron, considerando a unidade da forma corporal, ensinou que todos os corpos têm a mesma matéria. Mas, se a forma da corporeidade fosse, em si, uma, à qual outras formas sobreviessem, pelas quais os corpos se distinguíssem, seria forçoso admitir tal doutrina; pois, tal forma é imutavelmente inerente à matéria e, por ela, todos os corpos seriam incorruptíveis. Mas a corrupção, dando-se então pela remoção das formas subseqüentes não o seria absolutamente mas relativamente, pois, um certo ser atual seria o substrato da privação. Como também opinavam os antigos físicos, admitindo como sujeito dos corpos um certo ser atual, p. ex., o fogo, o ar ou outros semelhantes.

Ora, suposto que nenhuma forma do corpo corruptível permaneça como substrato da geração e da corrupção, resulta, necessariamente, que não é a mesma a matéria dos corpos corruptíveis e a dos incorruptíveis. Pois, sendo pelo que é, potencial, em relação à forma, é forçoso que, em si, a matéria também o seja quanto à forma de todos os corpos dos quais é a matéria comum. Portanto, atualizada por uma forma, ela é atual só quanto à essa forma, permanecendo, portanto, potencial, quanto às formas de todos os corpos. Nem isto se exclui se uma dessas formas for mais perfeita que as outras e as contiver, pela sua virtude; porque a potência em si mesma, comporta-se indiferentemente em relação ao perfeito e ao imperfeito. Por onde, quando se une a uma forma imperfeita, é potencial em relação à perfeita, e inversamente. Portanto, a matéria, unida à forma do corpo incorruptível; e não estando unida a esta, atualmente, será simultaneamente forma e privação; pois, a privação não é senão a carência da forma, naquilo que, em relação à forma, é potencial. Ora, esta disposição não é senão a do corpo corruptível; é, logo, impossível que seja a mesma, por natureza, a matéria do corpo corruptível e a do incorruptível.

E nem se deve dizer, como Averrois o imagina que o próprio corpo celeste, matéria do céu, potencial quanto à situação não o é quanto ao ser; sendo a sua forma substância separada que se lhe une como motor. Pois, é impossível supor um ser em ato sem que o seu todo seja ato e forma, ou tenha ato e forma. Removida, portanto, pelo intelecto, a substância separada tida como motor, se o corpo celeste não tem forma, o que é ser composto da forma e do sujeito da mesma — resulta que é totalmente forma e ato. Ora, todo ser tal é intelecto em ato, o que não se pode dizer do corpo celeste, que é sensível. Resta, portanto, que a matéria do corpo celeste, em si considerada, não é potencial senão quanto à forma que tem, pouco importando, no caso, qual seja ela, alma ou qualquer outra. Por onde, tal forma aperfeiçoa a sua matéria a ponto que, nesta, de nenhum modo resta potência para o ser, mas somente para a situação, como diz Aristóteles. Assim que, não é a mesma a matéria do corpo celeste e a dos elementos, salvo por analogia, enquanto convém em a noção de potência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho segue, neste ponto, a opinião de Platão, que não admitia a quinta essência. — Ou então a matéria informe é uma, pela unidade da ordem; assim como todos os corpos se unificam na ordem da criatura corpórea.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se se considerar o gênero fisicamente, os seres corruptíveis e incorruptíveis não estão no mesmo gênero, por causa das diversas modalidades da potência que têm, como diz Aristóteles. Porém, no ponto de vista lógico, só um é o gênero de todos os corpos, por causa da noção uma da corporeidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A forma da corporeidade não é a mesma em todos os corpos, porque não difere das formas pelos quais estes se distinguem, como se disse.

RESPOSTA À QUARTA. — Como a potência é relativa ao ato, são diversos os seres potenciais que se ordenam a atos diversos; assim, a vista, a cor, e o ouvido, ao som. Onde, por isso mesmo, a matéria do corpo difere da do elemento, porque não é potencial em relação à forma do elemento.

Art. 3 — Se o céu empíreo foi criado simultaneamente com a matéria informe.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o céu empíreo não foi criado simultaneamente com a matéria informe.

1. — Pois, se o céu empíreo é alguma coisa, deve ser corpo sensível e, portanto, móvel. Ora, não é móvel porque, se o fosse, o seu movimento o depreenderíamos pelo de algum corpo aparente, fato nunca verificado. Logo, tal céu não foi criado simultaneamente com a matéria informe.

2. Demais. — Agostinho diz que os corpos inferiores são regidos pelos superiores em uma certa ordem. Se, pois, o céu empíreo é o corpo supremo, necessário é tenha alguma influência nos corpos inferiores. Ora, tal não se dá, sobretudo se esse céu for considerado imóvel; porque só o corpo movido pode mover. Logo, o céu empíreo não foi criado simultaneamente com a matéria informe.

3. Demais. — Nem vale dizer que o céu empíreo é o lugar da contemplação e não é destinado a efeitos naturais. Pois, Agostinho diz: Nós, enquanto percebemos, com a mente, algo de eterno, não estamos neste mundo. Por onde se vê que a contemplação eleva a mente acima dos seres corpóreos. Logo, não há um lugar corpóreo deputado à contemplação.

4. Demais. — Entre os corpos celestes há um que é diáfano, em parte, e, em parte, lúcido, a saber, o céu sideral. Há também o céu totalmente diáfano, chamado, por alguns, céu aquoso ou cristalino. Se, pois, há algum céu superior, esse há de ser totalmente lúcido. Ora, tal não pode ser, porque então o ar seria continuamente iluminado, sem que nunca fosse noite. Logo, o céu empíreo não foi criado simultaneamente com a matéria informe.

Mas, *em contrário*, comenta Estrabo: no dito da Escritura: — No princípio criou Deus o céu e a terra — céu significa não o firmamento visível, mas o empíreo, isto é, ígneo.

SOLUÇÃO. — O céu empíreo é uma doutrina de Estrabo, Beda e Basílio, sendo concordes em o considerarem como o lugar dos bem-aventurados. Assim, Estrabo e Beda dizem que, logo depois de criado, ficou cheio de anjos. Basílio também afirma: Assim como os danados são precipitados na últimas trevas, assim a remuneração das boas obras se realiza nessa luz de além mundo, onde aos bem-aventurados está o domicílio do descanso. Porém esses autores entre si diferem quanto aos fundamentos de tal doutrina. Assim, Estrabo e Beda admitem o céu empíreo pelo identificarem com o firmamento, que foi feito, não no princípio, mas no segundo dia. Porém o fundamento de Basílio está em que não se deve supor tenha Deus começado, absolutamente, a sua obra pelas trevas; objeção dos maniqueus, que chamam ao Deus do Testamento Velho Deus das trevas.

Mas tais razões não são muito cogentes. Pois, essa questão do firmamento, do qual se lê que foi feito no segundo dia, é resolvida de um modo por Agostinho e de outro por outros Santos Padres. Santo Agostinho resolve a questão das trevas dizendo que a informidade, pela qual elas são designadas, não precedeu à formação, quanto à duração, mas quanto à origem. Para os outros, porém, não sendo as

trevas nenhuma criatura, senão a privação da luz, elas atestam que a divina sapiência estabeleceu primeiro num estado de imperfeição as coisas que criou do nada, levando-as, depois, a um estado perfeito.

De maneira que a questão formulada pode ser convenientemente resolvida considerando-se a condição mesma da glória. Pois, dupla é a glória esperada na remuneração futura: uma espiritual; outra corporal, consistindo, não só na glorificação dos corpos humanos, mas também na total inovação do mundo. Ora, a glória espiritual já começou, desde o princípio do mundo, na beatitude dos anjos, igualmente prometida aos santos, pela Escritura. E por isso convinha que, também desde o princípio, a glória corporal começasse em algum corpo, isento desde o princípio da servidão da corrupção e da mutabilidade; e totalmente lícido, como o será toda criatura corpórea, depois da ressurreição futura. E tal é o céu chamado empíreo, i. é, ígneo, não pelo ardor, mas pelo esplendor.

Devemos saber, porém, que Agostinho diz que Porfírio discernia os anjos, dos demônios, atribuindo a estes os lugares aéreos e àqueles os etéreos ou empíreos. Mas Porfírio, sendo platônico, considerava esse céu sidéreo como ígneo, chamando-lhe, por isso, empíreo ou etéreo, derivando de ser o nome de éter inflamado e não de ter o movimento veloz, como quer Aristóteles. E isto aqui se diz, não vá ninguém pensar que Agostinho concebia o céu empíreo como os modernos agora o concebem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os corpos sensíveis são móveis em virtude da natureza mesma do mundo, pois o movimento da criatura corpórea causa a multiplicação dos elementos. Mas, na consumação última da glória, cessará o movimento dos corpos; e tal era necessário que fosse, desde o princípio, a disposição do céu empíreo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Muito provável é que o céu empíreo, segundo alguns, sendo destinado ao estado da glória, não tenha influência sobre os corpos inferiores, subordinados a outra ordem, como destinados ao decurso natural das coisas. — Porém é mais provável sentir que assim como os supremos anjos assistentes, embora não sejam enviados, como quer Dionísio, influem todavia sobre os médios e os últimos, que são os enviados; assim também o céu empíreo, embora não movido, influi sobre os corpos movidos. E por isso pode-se dizer que não é algo de transitivo e adveniente, pelo movimento, o que influi sobre o primeiro céu movido, mas algo de fixo e de estável; p. ex. a virtude de conter ou causar, ou algo de semelhante que implique uma dignidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O lugar corpóreo é atribuído à contemplação, não por necessidade, mas por congruência, para que a claridade exterior convenha com a interior. Por isso, Basílio diz que o espírito assistente não podia estar imerso em trevas, mas possuía, em si, o hábito de existir na luz e na alegria.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz Basílio, é certo que o céu foi feito tomando a forma redonda; com um corpo espesso e de tal modo forte que possa separar as coisas extrínsecas das internas. Por isso foi constituída, necessariamente, depois dele, uma região abandonada, sem luz, por estar excluído o fulgor, irradiante na parte superior. Mas, sendo o corpo do firmamento, embora sólido, diáfano por não interceptar a luz — pois, vemos a das estrelas, não obstante os céus intermédios — pode-se, de outro modo, dizer que o céu empíreo tem luz não condensada, emitindo raios, como o corpo do sol, porém mais sutil; ou tem a claridade da glória, diferente da claridade natural.

Art. 4 — Se o tempo foi concriado com a matéria informe.

O quarto discute-se assim. — Parece que o tempo não foi concriado com a matéria informe.

1. — Pois, diz Agostinho, falando a Deus: Duas coisas encontro que fizeste não sujeitas ao tempo, a saber, a matéria prima corpórea e a natureza angélica. Logo, o tempo não foi concriado com a matéria informe.

2. Demais. — O tempo se divide em diurno e noturno. Ora, no princípio, não havia noite nem dia, mas somente depois, quando Deus separou a luz das trevas. Logo, no princípio, não havia tempo.

3. Demais. — O tempo é o número do movimento do firmamento o qual, como se lê na Escritura, foi feito no segundo dia. Logo, no princípio não havia tempo.

4. Demais. — O movimento, sendo anterior ao tempo, devia, mais que o tempo, ser das coisas criadas em primeiro lugar.

5. Demais. — Como o tempo, assim também o lugar é uma medida extrínseca. Logo, não há porque se conte, entre os primeiros seres criados, antes o tempo que o lugar.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que a criatura espiritual e corporal foi criada no princípio do tempo.

SOLUÇÃO. — Comumente se diz que os seres primeiramente criados foram quatro: a natureza angélica, o céu empíreo, a matéria corpórea e o tempo. Mas deve-se atender a que tal doutrina não procede, segundo a opinião de Agostinho. Pois, no lugar supracitado, admite dois seres como sendo os primeiros criados, a saber, a natureza angélica e a matéria corpórea, sem mencionar o céu empíreo. Ora, estes dois seres — a natureza angélica e a matéria informe, precedem à formação, não pela duração, mas pela natureza; mas, como pela natureza precedem à formação, assim também do mesmo modo, precedem o movimento e o tempo. Portanto, este não pode ser conumerado com elas. — A enumeração supra procede, porém, segundo a opinião de outros Santos Padres, que ensinam ter a informidade da matéria precedido, pela duração, à formação; e então é necessário supor, para essa duração, um tempo; de outro modo, não se pode conceber medida para tal duração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito de Agostinho se funda em que a natureza angélica e a matéria informe precedem o tempo, quanto à origem ou natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como, segundo os outros Santos Padres, a matéria, de certo modo, era informe e, só depois, foi formada, assim também o tempo foi, de certo modo informe e, depois, foi formado e se dividiu em dia e noite.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se o movimento do firmamento não teve início imediatamente, desde o princípio, então o tempo que o precedeu não foi o número desse movimento, mas de algum outro movimento, que foi o primeiro. Pois, é accidental ao tempo ser o número do movimento do firmamento enquanto esse movimento é o primeiro de todos. Se porém o movimento primeiro fosse outro, desse a medida seria o tempo, porque todas as coisas se medem pela primeira do gênero. Logo, é necessário concluir-se que, desde o princípio, imediatamente, houve algum movimento ao menos segundo a sucessão dos conceitos e dos afetos, na mente angélica. Ora, não se pode compreender o movimento sem o tempo, pois, este não é senão a enumeração da prioridade e da posterioridade no movimento.

RESPOSTA À QUARTA. — Entre os primeiro seres criados, contando-se os que têm uma relação geral com as coisas, há-se de contar o tempo, que serve de medida comum; não, porém, o movimento que só é relativo a um sujeito móvel.

RESPOSTA À QUINTA. — Compreende-se que haja lugar no céu empíreo, que contém todas as coisas. E como o lugar se refere aos seres permanentes, foi concriado total e simultaneamente com eles. Porém o tempo, que não é permanente, foi concriado com a matéria informe, no seu princípio; e, assim, ainda agora, não há no tempo outra atualidade, salvo o momento presente.

Questão 67: Da obra da distinção em si mesma.

Em seguida, devemos tratar da obra da distinção em si mesma. E, primeiramente, da obra do primeiro dia. Segundo, da do segundo. Terceiro, da do terceiro.

Sobre o primeiro ponto quatro artigos se discutem.

Art. 1 — Se a luz se atribui, propriamente, aos seres espirituais.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a luz se atribui, propriamente, aos seres espirituais.

1. — Pois, Agostinho diz que a luz é melhor e mais certa, nos seres espirituais; e que de Cristo não se diz que é luz, do mesmo modo que é pedra; senão, luz, própria, e, pedra, figuradamente.

2. Demais. — Dionísio coloca a luz entre os nomes explicativos de Deus. Ora, estes nomes se predicam, propriamente, dos seres espirituais. Logo, a luz se predica destes seres, propriamente.

3. Demais. — O Apóstolo diz: Porque tudo o que se manifesta é luz. Ora, a manifestação mais propriamente se atribui aos seres espirituais que aos corporais. Logo, também a luz.

Mas, *em contrário*, Ambrósio coloca o esplendor entre as coisas que se dizem de Deus metaforicamente.

SOLUÇÃO. — Pode-se considerar qualquer nome de duplo ponto de vista: segundo a sua imposição primeira e segundo o seu uso. Assim é claro que o nome de visão, primeiramente imposto para significar o ato do sentido da vista, foi, por causa da dignidade e da certeza desse sentido, estendido, pelo uso, não só a todo o conhecimento dos outros sentidos — sendo por isso que dizemos: vede como sabe, ou como cheira, ou como é cálido; mas, ainda ulteriormente, ao conhecimento do intelecto, segundo a expressão da Escritura: Bem-aventurados os puros de coração, porque verão a Deus. E semelhantemente, deve-se dizer o mesmo do vocábulo luz, imposto, primeiramente, para significar a causa da manifestação, no sentido da vista; e estendido, em seguida, para significar tudo o que causa a manifestação, em qualquer conhecimento. Se, pois, se considerar tal nome na sua imposição primeira, a luz se atribui metaforicamente aos seres espirituais, como ensina Ambrósio. Se, porém, for considerado conforme o uso corrente e estendendo-se a todas as manifestações, então predica-se propriamente dos seres espirituais.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 2 — Se a luz é corpo.

O segundo discute-se assim. — Parece que a luz é corpo.

1. — Pois, Agostinho diz que a luz tem o primeiro lugar entre os corpos. Logo, é corpo.

2. Demais. — O Filósofo diz que a luz é uma espécie de fogo. Ora, este é corpo. Logo, a luz é corpo.

3. Demais. — Ser transportado, entrecortado e refletido são propriedade dos corpos. Ora, todas essas propriedades, que só aos corpos convém, se atribuem à luz ou aos seus raios, pois, os diversos raios se conjugam ou separam, como diz Dionísio, o que também só aos corpos pode convir. Logo, a luz é corpo.

Mas, *em contrário*, dois corpos não podem estar simultaneamente no mesmo lugar. Ora, a luz está no mesmo lugar, simultaneamente com o ar. Logo, não é corpo.

SOLUÇÃO. — Que é impossível a luz seja corpo, de tríplice modo se prova. O primeiro argumento é tirado do lugar. Pois o lugar de um corpo não é o de outro; nem é naturalmente possível estejam dois corpos quaisquer simultaneamente no mesmo lugar, porque o contíguo exige situação distinta.

Em segundo lugar, o mesmo resulta da natureza do movimento. Se, pois, a luz fosse corpo, a iluminação seria o movimento local do corpo. Ora, nenhum movimento dessa espécie pode ser instantâneo, porque tudo o que se move localmente deve chegar ao meio do espaço a percorrer, antes de chegar ao fim. Ora, a iluminação é instantânea e nem se pode dizer que se realize num tempo imperceptível. Porquanto, se num espaço pequeno, o tempo nos escapasse, o mesmo não se daria num grande espaço, p. ex., o que meia entre o oriente e o ocidente. Ora, assim que o sol nasce num ponto do oriente, ilumina-se todo o hemisfério, até o ponto oposto. — Mas ainda há outra consideração a fazer, quanto ao movimento, a saber. Todo corpo tem um movimento natural determinado; ora, o movimento da iluminação se opera em todas as direções, sem que seja antes circular que reto. Por onde, é manifesto que a iluminação não é o movimento local de nenhum corpo.

Em terceiro lugar, o mesmo resulta da geração e da corrupção. Pois, se a luz fosse corpo, resultaria que este se corromperia e a sua matéria receberia outra forma, quando o ar se entenebrece, por ausência da luz. O que não se dá, a menos que não se considerem também as trevas como corpo. E nem ainda se compreenderia de que matéria fosse gerado esse corpo imenso que quotidianamente enche meio hemisfério. E seria também ridículo dizer-se que ele se corrompe unicamente pela ausência de luz. E se dissermos que não se corrompe, mas nasce e move-se em círculo, simultaneamente com o sol, o que se há de opor ao fato de obscurecer-se toda a casa pela só interposição de um corpo contra a candeia? E nem se diga que a luz se congrega em torno da candeia, porque não era antes aí maior do que agora a claridade. Ora, como todos esses fatos repugnam não só à razão, mas também aos sentidos, conclui-se que é impossível a luz ser corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho entende por luz o corpo atualmente lúcido, isto é, o fogo, o nobilíssimo dos quatro elementos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aristóteles denomina luz ao fogo, na sua matéria própria; assim como o fogo, na matéria aérea, se denomina chama, e, na térrea, carvão. Todavia, não se ligue muita importância aos exemplos dados por Aristóteles nos tratados de lógica, porque os apresenta como prováveis, segundo a opinião dos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tais propriedades se atribuem todas à luz, metaforicamente, como também se podem atribuir ao calor. Pois, sendo o movimento local naturalmente o primeiro dos movimentos, como prova o Filósofo, aplicamos os nomes próprios a esse movimento local, à alteração e a todos os movimentos; assim como também o nome de distância, derivado do lugar, se aplica a todos os contrários, como diz Aristóteles.

Art. 3 — Se a luz é qualidade.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a luz não é uma qualidade.

1. — Pois, toda qualidade permanece no sujeito, mesmo depois de ter o agente desaparecido; p. ex., o calor conserva-se na água ainda depois de afastado o fogo. Ora, retirado o foco luminoso, a luz não permanece no ar. Logo, não é uma qualidade.

2. Demais. — Toda qualidade sensível tem o seu contrário; assim o quente e o frio, o branco e o preto. Mas a luz nada é contrário, pois as trevas são a privação dela. Logo, a luz não é uma qualidade sensível.

3. Demais. — A causa é mais poderosa que o efeito. Ora, a luz dos corpos celestes causa as formas substanciais nos seres inferiores terrestres, pois é a que dá o ser espiritual às cores, tornando-as atualmente visíveis. Logo, a luz não é uma qualidade sensível, mas antes, uma forma substancial ou espiritual.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz que a luz é uma qualidade.

SOLUÇÃO. — alguns disseram que a luz, no ar, não tem o ser natural, como, p. ex., a cor não o tem na parede; mas o ser intencional, como p. ex., a semelhança da cor, no ar. — Mas isto não pode ser, por duas razões. Primeiro, porque a luz qualifica o ar, tornando-o atualmente luminoso. Porém a cor não o qualifica, pois não se diz que o ar é colorido. Segundo, porque a luz produz um efeito natural, pois, com os raios do sol aquecem-se os corpos; ao passo que as intenções não produzem transmutações naturais.

Outros, porém, disseram que a luz é a forma substancial do sol. — Mas também essa opinião é inadmissível, por duas razões. Primeiro, porque nenhuma forma substancial é, por si mesma, sensível; pois, a qualidade é o objeto do intelecto, como diz Aristóteles, e a luz é, em si, visível. Segundo, porque é impossível seja a forma substancial, em um ser, accidental em outro; pois, sendo próprio da forma substancial, por si mesma, constituir a espécie, sempre e em todos os seres ela vai junto com esta. Ora, a luz não é a forma substancial do ar, pois do contrário este se corromperia com a ausência daquela. Logo, não pode ser a forma substancial do sol.

Deve-se, portanto, dizer que, assim como o calor é uma qualidade ativa, resultante da forma substancial do fogo; assim a luz é uma qualidade ativa resultante da forma substancial do sol ou de qualquer outro corpo por si lúcido, se porventura existe. E a prova é que os raios das diversas estrelas têm diversos efeitos segundo as naturezas diversas dos corpos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Resultando a qualidade da forma substancial, conforme o sujeito se comporta no receber a qualidade, assim mesmo se comportará no receber a forma. Quando, pois, a matéria já recebeu a forma, perfeitamente, também firmemente fica estabelecida a qualidade resultante da forma; assim, p. ex., se a água se convertesse em fogo. Porém, se a forma substancial foi recebida imperfeita e como incoativa, a qualidade resultante permanece, por certo, por algum tempo, mas não sempre; como bem se vê na água aquecida, que torna à sua natureza. Ora, a iluminação não se opera por nenhuma transmutação da matéria, para receber a forma substancial, como se se operasse alguma incoação desta; por onde, a luz não permanece senão enquanto permanece o agente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É acidentalmente que a luz não *tem contrário*, como qualidade natural que é do primeiro corpo alterante, que escapa à contrariedade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como o calor produz a forma do fogo, quase instrumentalmente, em virtude da forma substancial; assim a luz age, quase instrumentalmente, em virtude dos corpos celestes, para produzir as formas substanciais e para tornar as cores atualmente visíveis, enquanto qualidade que é do primeiro corpo sensível.

Art. 4 — Se convenientemente a produção da luz se coloca no primeiro dia.

O quarto discute-se assim. — Parece que não se coloca convenientemente a produção da luz no primeiro dia.

1. — Pois, sendo a luz uma qualidade, como já se disse, e sendo a qualidade um acidente, esta não é, por natureza, um ser primeiro, mas segundo. Logo, não se deve colocar no primeiro dia a produção da luz.

2. Demais. — Pela luz se distingue a noite, do dia; e esta é a função do sol, que se considera como feito no quarto dia. Logo, não se deve colocar a produção da luz no primeiro dia.

3. Demais. — A noite e o dia resultam do movimento circular do corpo lúcido. Ora, o movimento circular é próprio do firmamento, do qual se lê que foi feito no segundo dia. Logo, não se deve colocar no primeiro dia a produção da luz, que distingue as noites e os dias.

4. Demais. — Se se disser que se trata da luz espiritual, responde-se, *em contrário*, que a luz da qual se lê ter sido criada no primeiro dia, distingue-se das trevas. Ora, não havia, no princípio, trevas espirituais, pois, mesmo os demônios eram, então, bons, como antes se disse. Logo, não se deve colocar no primeiro dia a produção da luz.

Mas, *em contrário*. Era necessário fosse criado no primeiro dia aquilo sem o que não pode existir o dia. Ora, este não pode existir sem a luz. Logo, era necessário se fizesse a luz no primeiro dia.

SOLUÇÃO. — Há duas opiniões sobre a produção da luz. — Agostinho opina que não pareceu conveniente a Moisés ter calado a produção da criatura espiritual. Assim, quando diz: No princípio criou Deus o céu e a terra, por céu — explica Agostinho — se entende a criatura espiritual ainda informe; por terra, porém, a matéria informe da criatura corporal. E por ser mais digna que a corporal, a natureza espiritual foi formada antes. Por isso, a formação da natureza espiritual foi significada pela produção da luz, entendendo-se esta como espiritual. Pois, a formação da natureza espiritual está em ser iluminada, para aderir ao Verbo de Deus.

Outros porém são de opinião que Moisés omitiu a produção da criatura espiritual; mas aduzem razões diferentes. — Assim, Basílio diz que Moisés começou a sua narração, desde o princípio temporal das coisas sensíveis; mas a natureza espiritual i. é, angélica, a omitiu, porque foi criada antes. — Crisóstomo, porém, dá outra razão. Moisés falava a um povo rude, capaz de apreender só o corporal, e queria fazê-lo abandonar a idolatria. Ora, dar-lhes-ia ocasião à ela, se lhes falasse em quaisquer substâncias superiores a todas as criaturas corpóreas; pois as tomariam como deuses, inclinados que já eram a adorar, desse modo, o sol, a luz e as estrelas, o que lhes proíbe a Escritura.

Porém, Moisés já tinha-se referido a criatura corporal como constituída em múltíplice informidade. Uma a exprimiu dizendo: A terra, porém, estava informe e vazia; outra: E as trevas cobriam a face do abismo. — Ora, era necessário que, primeiramente, fosse removida a informidade das trevas, pela produção da luz, por duas razões. — Primeira, porque sendo a luz, como já se disse, uma qualidade do primeiro corpo, por ela devia começar o mundo a ser formado. Segunda, porque, pela sua comunidade, a luz faz com que possam os corpos inferiores comunicar com os superiores. Pois, assim como no conhecimento partimos dos seres mais comuns, assim também na operação; por isso o ser vivo é gerado antes do animal, que o é antes do homem, como diz Aristóteles. Por onde, a ordem da divina sabedoria devia manifestar-se de modo a, entre as obras da distinção, ser produzida a luz como forma do primeiro

corpo, e como a mais comum. — Basílio acrescentou, contudo, terceira razão, convém saber que, por meio da luz, se manifestam todos os demais seres. — Mas ainda pode-se acrescentar uma quarta, que já se referiu numa das objeções, convém saber: não podendo haver dia sem luz, era necessário fosse essa feita no primeiro dia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo a opinião que ensina ter a informidade da matéria precedido, na duração, à formação, necessário é dizer-se que a matéria foi, no princípio, criada em união com as formas substanciais; sendo depois formada segundo algumas condições acidentais, entre as quais tem a luz o primeiro lugar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Alguns dizem que essa luz era uma nuvem lúcida, que, após a criação do sol, voltou à matéria preexistente. Mas isto não é admissível, porque a Escritura, no princípio do Gênesis, comemora a instituição da natureza, que a seguir perseverou. Por onde, não se pode dizer que foi então produzida alguma coisa, que depois deixou de ser. — Por isso, outros dizem que essa nuvem lúcida ainda subsiste unida com o sol, de modo a não poder ser separada dele. Mas nesta suposição tal nuvem seria supérflua; ora, nada é vão nas obras de Deus. — Por onde, outros dizem que dessa nuvem se formou o corpo do sol. Mas ainda isto não se pode admitir, se se admite que o corpo do sol não é da natureza dos quatro elementos, mas é incorruptível por natureza; pois então, a sua matéria não pode se unir a outra forma.

A verdade, portanto, é, como pensa Dionísio, que tal luz era a do sol, embora ainda informe, por já ser ela da substância do mesmo e ter a virtude iluminativa, em comum; mas em seguida foi-lhe dada, a essa luz, uma especial e determinada virtude para um efeito particular. Assim que, conforme esta opinião, houve na criação de tal luz uma tríplice distinção entre a luz e as trevas. Primeiro, quanto à causa, estando a da luz na substância do sol, e a das trevas, na opacidade da terra. Segundo, quanto ao lugar, estando a luz em um hemisfério e as trevas, no outro. Terceiro, quanto ao tempo, estando, no mesmo hemisfério, a luz, numa parte do tempo, e as trevas, em outra. E é isto que significa o dito: Chamou à luz dia, e às trevas noite.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Basílio diz que a luz e as trevas existiram, então, pela emissão e contração da luz, e não pelo movimento. — Mas Agostinho objeta, *em contrário*, que nenhuma razão havia para essa vicissitude de emitir-se e retraindo-se a luz, por não existirem homens e animais, a cujos usos isso serviria. E demais, não pode a natureza do corpo lúcido retraindo a luz, enquanto presente, senão miraculosamente. Ora, na instituição primeira da natureza, não se busca o milagre, senão o que está em a natureza das coisas, como diz Agostinho.

Por onde, deve-se dizer que é duplo o movimento, no céu: um, comum a todo céu, causa do dia e da noite, e esse foi instituído no primeiro dia; outro, porém, diversificado pelos diferentes corpos, e causa das diversidades dos dias, entre si, dos meses e dos anos. E por isso, no primeiro dia, menciona-se só a distinção da noite e do dia, causada pelo movimento comum; porém, no quarto, menciona-se a diversidade dos dias, dos tempos e dos anos, quando se diz: Para os tempos, os dias e os anos; e essa diversidade se opera pelos movimentos próprios.

RESPOSTA À QUARTA. — Segundo Agostinho, a informidade não precedeu à formação, quanto à duração. Por onde, é necessário dizer-se que, pela produção da luz se entende a da criatura espiritual; não a criatura espiritual perfeita pela glória, pois, com esta não foi criada a luz, mas a perfeita pela graça, com a qual, como já se disse, foi a luz criada. — Assim, por tal luz se operou a separação das trevas, isto é, da informidade da outra criatura não formada. — Ou, se todas as criaturas foram criadas

simultaneamente, distinguia-se a luz das trevas espirituais, ainda não existentes, porque o diabo não foi criado mau; mas Deus as previa como futuras.

Questão 68: Da obra do segundo dia.

Em seguida, devemos falar da obra do segundo dia.

E sobre este assunto, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o firmamento foi feito no segundo dia.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o firmamento não foi feito no segundo dia.

1. — Pois, diz a Escritura: Chamou Deus ao firmamento céu. Ora, o céu foi feito antes de todos os dias, como é claro pela passagem: No princípio criou Deus o céu e a terra. Logo, o firmamento não foi feito no segundo dia.

2. Demais. — As obras dos seis dias se ordenam pela disposição da divina sapiência. Ora, não lhe seria lógico, a esta, se fizesse posteriormente o que é naturalmente anterior. Mas, o firmamento é naturalmente anterior à água e à terra, das quais, todavia, se faz menção antes da formação da luz, no primeiro dia. Logo, o firmamento não foi feito no segundo dia.

3. Demais. — Tudo o feito durante os seis dias foi formado da matéria criada primeiro, antes de qualquer dia. Ora, o firmamento não podia ser formado de matéria preexistente; porque então seria susceptível de geração e corrupção. Logo, o firmamento não foi feito no segundo dia.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Disse também Deus: faça-se o firmamento. E a seguir: E da tarde e da manhã se fez o dia segundo.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, devem-se observar duas coisas, em tais questões. Primeira, que se conserve de maneira inconcussa a verdade da Escritura. Segunda, como a divina Escritura pode ser exposta em muitos sentidos, ninguém deve aderir a uma exposição de maneira tão precisa, a ponto de ser a Escritura objeto de irrisão para os infiéis, aos quais se fecharia, então, a via para a crença, se se estabelecesse, por uma razão certa, como falso aquilo que se presumia ser o sentido escritural.

Ora, é preciso saber-se que a lição sobre ter sido o firmamento feito no segundo dia pode ter duplo sentido. Num, trata-se do firmamento em que estão os astros, e então teremos que expor diversamente, segundo as várias opiniões dos homens sobre o firmamento. — Assim, uns disseram ser esse firmamento composto dos elementos. E tal foi a opinião de Empédocles, ensinando que, então esse corpo era indissolúvel por não haver discórdia na sua composição, mas somente amizade. — Outros porém disseram que o firmamento é da natureza dos quatro elementos; não que seja composto dos elementos, mas sendo um como elemento simples. E esta foi a opinião de Platão (no Timeu), admitindo que o corpo celeste é o elemento do fogo. — Outros ainda disseram que o céu não é da natureza dos quatro elementos, mas é um quinto corpo, além deles. E esta foi a opinião de Aristóteles.

Ora, segundo a primeira opinião poder-se-ia absolutamente conceder que o firmamento, mesmo na sua substância, foi feito no segundo dia. Pois, à obra da criação pertence o produzir a substância mesma dos elementos; à obra da distinção, porém, e da ornamentação, o formar das coisas, dos elementos preexistentes.

Mas, segundo a opinião de Platão, não é procedente se creia que o firmamento, na sua substância, foi feito no segundo dia. Pois, fazer o firmamento, segundo tal opinião, é produzir o elemento do fogo. Ora, a produção dos elementos pertence à obra da criação, conforme os que admitem que a informidade da

matéria precedeu, no tempo, à formação da mesma; pois, as formas dos elementos são o que primeiro advêm à matéria.

E muito menos pode-se admitir, conforme a opinião de Aristóteles, que o firmamento, na sua substância, fosse produzido no segundo dia, entendendo-se, por esses dias, a sucessão do tempo. Pois o céu, incorruptível por natureza, é de matéria que não pode ser sujeita a outra forma. Por onde, é impossível que o firmamento fosse feito da matéria existente, anteriormente, no tempo. Por isso, a produção da substância do firmamento pertence à obra da criação. Mas alguma formação dele, segundo essas duas opiniões, pertence à obra do segundo dia; assim, Dionísio diz que o lume do sol foi informe no primeiro tríduo, tendo sido formado, em seguida, no quarto dia.

Se, porém, esses dias não designam a sucessão do tempo, ma somente a ordem da natureza, como quer Agostinho, nada impede, dizer-se, segundo qualquer das sobreditas opiniões, que a formação do firmamento, na sua substância pertence ao segundo dia.

Mas também se pode, de outro modo, entender que o firmamento, do qual se lê como feito no segundo dia, não é onde estão fixas as estrelas, mas a parte do ar onde se condensam as nuvens. E se chama firmamento por causa da espessura do seu ar. Pois, do espesso e sólido se chama corpo firme, diferentemente do corpo matemático, como diz Basílio. — E, conforme esta exposição, nada de repugnante resultando de qualquer das opiniões, Agostinho a recomenda, dizendo: Julgo esta consideração digníssima de louvor. Diz, nem é contra a fé e pode ser acreditada com a prova sob os olhos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo Crisóstomo, Moisés disse, primeiro sumariamente, o que Deus fez: No princípio criou Deus o céu e a terra, e, em seguida, explicando-o por partes. Como se alguém dissesse: este artífice fez esta casa; e, em seguida, acrescentasse: primeiro, fez-lhe os fundamentos; segundo, erigiu as paredes; terceiro, superpôs o teto. Assim, não devemos entender que é um o céu, quando se diz: No princípio criou Deus o céu e a terra; e outro, quando se diz que o firmamento foi feito no segundo dia. Porém, pode-se dizer que um é o céu do qual se lê como criado no princípio, e outro o do qual se lê como feito no segundo dia; e isto de diversos modos. — Pois, segundo Agostinho, o primeiro é a natureza espiritual informe; o segundo, o céu corpóreo. — Porém, segundo Beda e Estrabo, o primeiro é o céu empíreo; o segundo, o céu sidéreo. — Mas, segundo Damasceno, o primeiro é um céu esférico, sem estrelas, do qual os filósofos falam quando dizem que esse é a nona esfera e o móvel primeiro, movido pelo movimento diurno; pelo segundo, porém, entende-se o céu sidéreo. — Conforme, ainda, outra exposição, à qual Agostinho alude, o céu feito no primeiro dia é o céu sidéreo mesmo; ao passo que pelo firmamento, feito no segundo dia entende-se o espaço do ar no qual as nuvens se condensam, e que também se chama céu equivocadamente. E, assim, para designar a equivocação, diz-se expressivamente: E chamou Deus o firmamento céu, como, antes, dissera: E chamou à luz dia, porque dia também significa o espaço de vinte e quatro horas. E o mesmo se deve observar, em outras passagens, como diz Rabbi Moisés.

Do que acaba de ser dito é clara a **RESPOSTA À SEGUNDA E À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 2 — Se as águas estão sobre o firmamento.

O segundo discute-se assim. — Parece que as águas não estão sobre o firmamento.

1. — Pois, a água é naturalmente pesada. Ora, o lugar mais próprio dos graves não é o superior, mas o inferior. Logo, as águas não estão sobre o firmamento.

2. Demais. — A água é naturalmente fluida. Ora, o fluido não pode se manter sobre um corpo redondo, como a experiência o mostra. Logo, sendo o firmamento um corpo redondo, a água não pode estar sobre ele.

3. Demais. — A água, sendo elemento, se ordena à geração do corpo misto, assim como o imperfeito se ordena ao perfeito. Ora, não é sobre o firmamento o lugar da mistão, mas sobre a terra. Logo, seria vão estar a água sobre o firmamento. Mas, como nada é vão nas obras de Deus, as águas aí não estão.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura que dividiu as águas que estavam por baixo do firmamento das que estavam por cima do firmamento.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, maior é a autoridade desta Escritura do que a capacidade de todo o engenho humano. Donde, de nenhum modo duvidamos que aí estejam as águas, de qualquer maneira que seja e quaisquer que elas sejam. — Mas, quais sejam essas águas, todos não o explicam do mesmo modo. — Assim, Orígenes diz que as águas que estão sobre os céus são substâncias espirituais. Por onde, diz a Escritura: Águas que estão sobre os céus louvem o nome do Senhor; e: Águas que estais por cima dos céus bendizei todas ao Senhor. — Mas, a isto responde Basílio, que tal não se diz porque sejam as águas criaturas racionais, mas significa que a consideração delas, contemplada prudentemente pelos que têm senso, completa a glorificação do Criador. Por onde, no mesmo lugar o mesmo se diz do fogo, da saraiva e de coisas semelhantes; coisas todas, sabemos, que não são criaturas racionais.

Logo, deve-se dizer, que se trata de águas materiais. Mas quais sejam, é mister defini-las diversamente, segundo as várias opiniões sobre o firmamento. — Se, pois, por firmamento se entende o céu sidéreo, que se admite ter a natureza dos quatro elementos, também as águas, que estão sobre os céus, poderão ser consideradas da mesma natureza que as águas elementais. — Se, porém, por firmamento se entende o céu sidéreo, que não tem a natureza dos quatro elementos, então, também essas águas, que estão sobre ele, não serão da natureza das águas elementais.

Mas, assim como, segundo Estrabo, o céu empíreo, isto é, ígneo, é assim chamado por causa do seu esplendor; assim também será chamado o outro céu, que está acima do sidéreo, aquoso, por causa da diafaneidade.

Posto, pois, que o firmamento é de outra natureza, que não a dos quatro elementos, ainda se pode dizer que ele divide as águas entendendo-se por água, não o elemento desse nome, mas a matéria informe dos corpos; pois então, como diz Agostinho, tudo o que está entre os corpos divide águas de águas.

Se porém, por firmamento se entende a parte do ar na qual as nuvens se condensam, então as águas que sobre ele estão são águas que, resolvidas pela evaporação, elevam-se sobre uma parte do ar, gerando-se delas as chuvas. Mas, admitir que as águas resolvidas pela evaporação, elevam-se acima do céu sidéreo, como alguns disseram e a cuja opinião alude Agostinho, é de todo impossível. Quer por causa da solidez do céu; ou da região média ígnea, que consumiria tais vapores; ou porque o lugar, para onde são levados os corpos leves e rarefeitos está abaixo do côncavo do orbe da luz; ou também porque, sensivelmente, é visível que os vapores não se elevam até os cumes de certos montes. E o que dizem da rarefação do corpo, até o infinito, por ser divisível até o infinito, é vão. Pois, o corpo natural não se divide nem se rarifica até o infinito, senão só até um certo limite.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Parece a alguns que se resolveria essa objeção, pelo fato de as águas, embora naturalmente graves, estarem contudo contidas sobre os céus, por virtude divina. — Mas essa **SOLUÇÃO**. Agostinho a exclui, dizendo que agora nos importa indagar como Deus instituiu as naturezas das causas; e não o que nelas quis obrar, para manifestação do seu poder. — Por onde,

deve-se dizer, de outro modo, que, a **SOLUÇÃO**. resulta do que acabamos de dizer, segundo as duas últimas opiniões, sobre as águas e o firmamento. Assim, conforme a primeira opinião, é necessário estabelecer para os elementos uma ordem diferente da de Aristóteles; de modo que certas águas espessas estejam ao redor da terra, e outras tênues ao redor do céu; e que aquelas estejam para o céu como estas para a terra. Ou que, pela água se entenda a matéria dos corpos, como foi dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Resulta clara a resposta à segunda objeção das duas últimas opiniões. Assim, conforme a primeira, responde Basílio de dois modos. De um, dizendo não ser necessário que tudo o que aparece como redondo, na concavidade, seja também redondo ou convexo na parte superior. De outro, que as águas que estão sobre os céus não são fluidas, mas firmadas, fora do céu, por uma como solidez glacial. Por isso é chamado esse céu por alguns, céu cristalino.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Segundo a terceira opinião, as águas estão sobre o firmamento, elevadas por evaporação, por causa da utilidade das chuvas. Porém, conforme a segunda opinião, o firmamento sobre o qual estão as águas é o céu totalmente diáfano, sem estrelas; este céu, o consideram como o primeiro móvel, motor de todo o céu pelo movimento diurno, cujo movimento opera a continuidade da geração, assim como o céu em que estão os astros opera, pelo movimento zodiacal, a diversidade da geração e da corrupção, pelo acesso e recesso, e pelas diversas virtudes das estrelas. Porém, segundo a primeira opinião, as águas aí estão, conforme Basílio, para temperar o calor dos corpos celestes. E como sinal disso, alguns admitiram, conforme diz Agostinho, que a estrela de Saturno é frigidíssima por causa da vizinhança das águas superiores.

Art. 3 — Se o firmamento divide umas, de outras águas.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o firmamento não divide umas, de outras águas.

1. — Pois, cada corpo tem, especificamente, o seu lugar natural. Ora, água é da mesma espécie que água, como diz o Filósofo. Logo, não se podem distinguir, localmente, umas, de outras águas.

2. Demais. — Se se disser que essas águas da parte superior do firmamento são de outra espécie que as da parte inferior, digo *em contrário* o seguinte. — Seres especificamente diversos não precisam de outro que os distingam. Se, pois, as águas superiores e inferiores diferem especificamente, o firmamento não as distingue umas, de outras águas.

3. Demais. — Só pode distinguir umas, de outras águas o que é tocado delas por ambos os lados; como a parede levantada no meio de um rio. Ora, é manifesto, as águas inferiores não atingem o firmamento. Logo, este não divide umas, de outras águas.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Faça-se o firmamento no meio das águas, e separe umas águas das outras águas.

SOLUÇÃO. — Quem considerasse superficialmente a letra do Gênesis, poderia ter tal imaginação, segundo a posição de certos filósofos antigos, que ensinavam ser a água um corpo infinito, princípio de todos os outros corpos. E que essa imensidade das águas podia estar expressa na denominação de abismo, quando a Escritura diz: As trevas cobriram a face do abismo. E também ensinavam que esse céu sensível, que vemos, não contém abaixo de si todos os seres corporais, mas é o corpo infinito das águas superiores ao céu. E assim, poder-se-ia dizer que o firmamento do céu divide as águas exteriores das interiores, i. é, de todos os corpos contidos abaixo do céu, cujo princípio ensinavam ser a água.

Como porém se demonstra por verdadeiras razões a falsidade dessa doutrina, não podemos considerá-la como expressiva do sentido da Escritura. Mas devemos atender a que Moisés, falando a um povo rude, e condescendendo com a ignorância deles, propôs-lhes só o manifestamente aparente aos sentidos. Pois todos, por mais rudes que sejam, depreendem pelos sentidos que a terra e a água são corpos. Mas já nem todos percebem que o ar é corpo; a ponto de até certos filósofos dizerem que o ar nada é, chamando vácuo ao que está cheio de ar. Por isso, Moisés faz menção expressa da água e da terra, sem nomear o ar, para não propor nada de ignoto a gente rude. Mas, para exprimir a verdade aos capazes, dá lugar para se compreender o que seja o ar, denominando-o como anexo à água, quando diz que as trevas cobriam a face do abismo; dando assim a entender que sobre a face das águas há um corpo diáfano, sujeito da luz e das trevas.

Quer, pois, entendamos, por firmamento, o céu onde estão as estrelas, ou o espaço nebuloso do ar, com propriedade se diz que o firmamento divide umas, de outras águas, sendo estas ou a matéria informe, ou todos os corpos diáfanos, incluídos nessa comum denominação. Pois, o céu sidéreo distingue os corpos inferiores diáfanos dos superiores; ao passo que o ar nebuloso distingue a parte superior do ar, onde se geram as chuvas e outras impressões, da inferior, conexa com as águas e compreendida nesta denominação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Se por firmamento se entende o céu sidéreo, as águas superiores não são da mesma espécie que as inferiores. Se porém se entende o ar nebuloso, então ambas as águas são da mesma espécie; deputando-se-lhes dois lugares, embora não pela mesma razão; pois, o lugar superior é o da geração delas e o inferior, do repouso.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se se admitem as águas como especificamente diversas, diz-se que o firmamento as divide, não como causa da divisão, mas como limite de umas e outras.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Moisés, por causa da invisibilidade do ar e de corpos semelhantes, compreendeu todos os corpos dessa natureza na denominação de água. Por onde, é manifesto que há águas de ambos os lados do firmamento, como quer que se compreenda este.

Art. 4 — Se há só um céu.

O quarto discute-se assim. — Parece que há só um céu.

1. — O céu se opõe à terra, conforme se diz: No princípio criou Deus o céu e a terra. Mas a terra é uma só. Logo, também é um só o céu.

2. Demais. — Todo o existente com a sua matéria total é único. Ora, assim é o céu, como o prova o Filósofo. Logo, há só um céu.

3. Demais. — O que se predica de vários univocamente, deles se predica por uma só razão. Ora, se vários céus há, de vários se predica o vocábulo céu, univocamente; pois, se se predicasse equivocadamente, não se poderia dizer em sentido próprio, que há vários céus, haja para isso alguma razão comum. Ora, não se pode assinalar qual esta seja. Logo, não se pode dizer que existam vários céus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Louvai-o, céus dos céus.

SOLUÇÃO. — Neste assunto, há certa diversidade entre Basílio e Crisóstomo. Assim, para este, só há um céu; e a expressão plural, céu dos céus, provém de uma propriedade da língua hebraica que usa o nome

céu só no plural, como também acontece em latim, em que há muitos nomes sem singular. Porém, Basílio e Damasceno que o segue, dizem que há vários céus. — Mas, esta diversidade é antes de palavra, que real. Pois, Crisóstomo denomina um só céu todo o corpo que está sobre a terra e a água; assim também as aves do ar se chamam, por isso, aves do céu. Mas, o haver nesse corpo muitas distinções levou Basílio a admitir vários céus.

Por onde, para se conhecer a distinção dos céus, deve-se considerar que céu, na Escritura, toma-se em tríplice acepção. — Ora, empregado própria e naturalmente, chama-se céu qualquer corpo sublime e luminoso, atual ou potencialmente, e incorruptível por natureza. E neste sentido admite-se três céus. O primeiro, totalmente lúcido, chamado empíreo. O segundo, totalmente diáfano, chamado céu aquoso e cristalino. O terceiro, em parte diáfano e em parte atualmente lúcido, chama-se céu sidéreo, e é dividido em oito esferas, convém a saber, a das estrelas fixas e as sete dos planetas, perfazendo os denominados oito céus.

Num segundo sentido, céu é o que participa de alguma propriedade do corpo celeste, convém a saber, a sublimidade e a luminosidade, atual ou potencial. E assim, Damasceno compreende como um só céu todo o espaço que vai das águas até a esfera da lua, e o denomina aéreo. Por onde, na sua opinião, há três céus, o aéreo, o sidéreo e outro superior, entendendo-se que este último é o ao que, conforme a lição — até ao terceiro dia — o Apóstolo foi arrebatado. Mas, como esse espaço contém dois elementos, o fogo e o ar, e em ambos há uma região chamada superior e outra inferior, por isso Rabano distingue, neste céu, quatro outros: a suprema região do fogo, chamando-lhe céu ígneo; depois, a inferior ou céu Olímpio, por causa da altura do monte chamado Olimpo; em seguida, à suprema região do ar chamou-lhe céu etéreo, por causa da inflamação; e, por fim, à região inferior, céu aéreo. E assim, como estes quatro céus se connumeram com os três superiores, são ao todo sete céus corpóreos, conforme Rábano.

Num terceiro sentido céu se emprega metaforicamente; assim, por vezes, a própria santa Trindade é chamada céu, por causa da sua sublimidade e luz espiritual. Em relação a esse céu é que se entende o dito do diabo: Subirei ao céu, isto é, à igualdade com Deus. Outras vezes, como ensina Agostinho, também os bens espirituais, entre os quais a remuneração dos santos, se denominam céus, por causa da eminência deles, conforme a Escritura: Grande é a vossa recompensa nos céus. Outras vezes ainda, os três gêneros das visões sobrenaturais; a corpórea, a imaginária e a intelectual, chamam-se três céus, dos quais Agostinho expõe, que Paulo foi arrebatado até ao terceiro céu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A terra está para o céu, como o centro para a circunferência. Donde, assim como muitas circunferências podem ter o mesmo centro, assim, existindo só uma terra, admitem-se muitos céus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa objeção procede, se o céu importa a universidade das criaturas corporais; havendo então, só um céu.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Em todos os céus encontra-se comumente a sublimidade e alguma luminosidade, como do sobredito se colhe.

Questão 69: Da obra do terceiro dia.

Em seguida, devemos considerar a obra do terceiro dia. E, nesta questão, dois artigos se discutem:

Art. 1 — Se com propriedade se diz que a congregação das águas foi feita no terceiro dia.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não se diz com propriedade que a congregação das águas foi feita no terceiro dia.

1. — Pois, a palavra *faça-se* exprime as coisas feitas no primeiro e no segundo dia. Assim, está escrito: Disse Deus, *faça-se a luz*; e disse também: *faça-se o firmamento*. Ora, o terceiro dia entra na mesma divisão que a dos outros dois. Logo, a obra desse dia devia ser expressa pela palavra *faça-se* e não somente pela palavra *congreguem-se*.
2. Demais. — Primitivamente, a terra estava coberta de águas por toda parte, sendo por isso dita invisível. Portanto, não havia nenhum lugar, sobre a terra, em que as águas pudessem congregarem-se.
3. Demais. — Coisas sem mútua continuidade não ocupam o mesmo lugar. Ora, nem todas as águas têm mútua continuidade. Logo, nem todas foram congregadas no mesmo lugar.
4. Demais. — A congregação é própria do movimento local. Ora, as águas são naturalmente fluentes e correm adunadas. Logo, para tal não era necessário recorrer-se a um preceito divino.
5. Demais. — A terra também aparece denominada no princípio da sua criação, quando se diz: No princípio criou Deus o céu e a terra. Logo, é impróprio dizer-se que o nome de terra foi imposto no terceiro dia.

Mas, *em contrário*, basta a autoridade da Escritura.

SOLUÇÃO. — Neste assunto devemos sentir diferentemente, conforme a exposição de Agostinho ou dos outros Santos Padres. Agostinho, em todas as suas obras, não fala em ordem de duração, mas só na de origem e natureza. Assim diz que em primeiro lugar foi criada a natureza espiritual informe e a natureza corpórea sem nenhuma forma, designada esta primeiramente pelos nomes de terra e água; não que essa informidade precedesse temporalmente à formação, senão só quanto à origem. Nem, na sua opinião, uma formação precedeu à outra, na duração, mas só na ordem da natureza. E segundo esta ordem era necessário que, primeiro, se colocasse a formação da natureza suprema, i. é, a espiritual; lendo-se, por isso, que, no primeiro dia foi feita a luz. Mas, assim como a natureza espiritual tem preeminência sobre a corporal, assim também têm preeminência os corpos superiores sobre os inferiores. Por onde, em segundo lugar, toca na formação dos corpos superiores, quando se diz: *Faça-se o firmamento*; pelo que se entende a impressão da forma celeste na matéria informe, no princípio ainda não existente, no tempo, mas só em origem. Por fim, em terceiro lugar, a impressão das formas elementais da matéria informe, precedente, não temporal, mas originalmente. Por onde, pelo dito as águas ajuntem-se num só lugar, e apareça o elemento árido, entende-se que na matéria corporal foi impressa a forma substancial da água, pela qual lhe compete à mesma um determinado movimento; e a forma substancial da terra, pela qual esta aparece com determinado aspecto.

Porém os outros Santos Padres, como nessas obras também se atende à ordem da duração, ensinam que a informidade da matéria precedeu, no tempo, à formação; e uma forma, à outra. Mas, dizem, pela informidade da matéria não se entende a carência de toda forma, porque já existia o céu, a água e a

terra, três denominações de seres manifestamente perceptíveis pelos sentidos; mas a carência da distinção devida e de uma certa beleza consumada. E por três nomes introduziu a Escritura três informidades. Ao céu, que está na parte superior e é a origem da luz, respeita a informidade das trevas. Ao passo que a informidade da água, que é média, é expressa pelo nome de abismo, significativo de uma certa imensidade desordenada de águas, como diz Agostinho. E por fim alude-se à terra quando se diz que a terra estava informe, ou invisível, por estar coberta de águas. Assim, pois, a formação do corpo supremo foi feita no primeiro dia; e como o tempo, resultante do movimento do céu, é o número do movimento desse corpo, fez-se, por essa formação, a distinção do tempo, i. é, da noite e do dia. Porém, no segundo dia, foi formado o corpo médio, i. é, a água que recebeu pelo firmamento uma certa distinção e ordem, de modo que o nome de água compreende também outras coisas, como antes se disse. Enfim, no terceiro dia foi formado o último corpo, i. é, a terra, por ter sido descoberta das águas, e fez-se a distinção no ínfimo lugar, entre a terra e o mar. Por onde, assim como, com bastante congruência, exprimiu-se a informidade da terra, dizendo que a terra era invisível, ou informe, assim a sua formação foi expressa pelo dito: E o elemento árido apareça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo Agostinho, na obra do terceiro dia, a Escritura não usa da palavra faça-se, como nas obras precedentes, para mostrar que as formas superiores, i. é, as espirituais, dos anjos e dos corpos celestes, são perfeitas no ser e estáveis; ao passo que as formas inferiores são imperfeitas e móveis. Por onde, a congregação das águas e a aparição do árido designam a impressão de tais formas: pois a água tem fluxo e refluxo e a terra está fixa estavelmente, como diz o mesmo. Porém, segundo os outros, devemos dizer que na obra do terceiro dia, completando-se somente quanto ao movimento local, não era necessário que a Escritura usasse da palavra faça-se.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Para Agostinho é clara a **SOLUÇÃO.**: não se deve dizer que a terra estava, primeiro, coberta de águas e que, depois, estas se congregaram; mas sim que foram feitas já congregadas. — Segundo os outros, porém, de três modos se responde, como diz Agostinho. De um, dizendo-se que no lugar onde se congregaram, se elevaram a maior altitude; pois, que o mar é mais alto que a terra, a experiência, no Mar Vermelho, o prova, como diz Basílio. De outro modo, dizendo-se que a água mais rarefeita, como nuvem, que cobria as terras, densificou-se pela congregação. De um terceiro, dizendo-se que a terra podia oferecer algumas partes côncavas, onde as águas, refluindo, fossem recebidas. Dentre essas opiniões a primeira parece mais provável.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todas as águas têm um termo, i. é, o mar, ao qual confluem, por meatos manifestos ou ocultos; e por isso se diz que as águas se congregam em um lugar. — Ou esse único lugar é assim chamado, não absolutamente, mas por comparação com o lugar da terra dessecada, sendo então o sentido: As águas ajuntem-se num só lugar, i. é, separadas da terra árida. Pois, para designar a pluralidade dos lugares da água, acrescenta: ao caminho das águas chamou mares.

RESPOSTA À QUARTA. — A ordem de Deus constitui os corpos no seu movimento natural; por onde, se diz que eles executam, pelos seus movimentos naturais, esse verbo. — Ou se pode dizer que era natural cercasse a água à terra, por todos os lados, como o ar cerca, por todos os lados, a água e a terra; mas, por necessidade de fim, i. é, para existirem animais e plantas sobre a terra foi necessário que alguma parte dela ficasse a descoberto das águas. O que alguns filósofos atribuem à ação do sol, dessecando a terra pela elevação dos vapores. Mas a Sagrada Escritura o atribui ao poder divino, não só no Gênesis, mas também em Jó, onde se diz da pessoa do Senhor: Encerrei o mar nos limites que lhe prescrevi; e Jeremias: não me temereis a mim, diz o Senhor..., que pus a areia por limite ao mar?.

RESPOSTA À QUINTA. — Segundo Agostinho, pela terra, da qual primeiro se fez menção, entende-se a matéria prima; agora, porém, se entende o elemento mesmo da terra. — Ou, se pode dizer, segundo

Basílio, que, primeiro, era a terra assim denominada, quanto à sua natureza, agora porém, o é quanto à sua principal propriedade, que é *secura*. Por onde se diz que chamou ao elemento árido terra. — Ou se pode dizer, conforme Rabbi Moisés, que a expressão chamou, onde quer que apareça, significa a equivocação do nome. Por onde, primeiro se disse que chamou à luz dia, porque também se chama dia ao espaço de vinte e quatro horas, conforme o que no mesmo lugar se diz: E da tarde e da manhã se fez o dia primeiro. Semelhantemente, deve-se dizer que o firmamento, i. é, o ar chamou céu, porque também se chama céu ao que foi criado em primeiro lugar. E ainda, semelhantemente, aí se diz árido, i. é, a parte descoberta das águas, chamou terra, para que esta se distinga do mar; embora seja chamada pelo nome comum de terra, quer esteja coberta quer descoberta das águas. E, em todos os passos, o dito chamou significa deu uma natureza ou propriedade para poder se assim chamado.

Art. 2 — Se se lê com conveniência que a produção das plantas foi feita no terceiro dia.

O segundo discute-se assim. — Parece que não se lê com conveniência que a produção das plantas foi feita no terceiro dia.

1. — Pois as plantas, como os animais, têm vida. Ora, a produção dos animais não se coloca entre as obras da distinção, mas pertence à obra do ornato. Logo, nem a produção das plantas devia se comemorar no terceiro dia, que pertence à obra da distinção.

2. Demais. — O que implica a maldição da terra não devia ser comemorado com a formação da mesma. Ora, a produção de certas plantas implica a maldição da terra, segundo a Escritura (Gn 3, 17-18): A terra será maldita na tua obra... ela te produzirá espinhos e abrolhos. Logo, não devia, universalmente, ser comemorada no terceiro dia, que é o da formação da terra.

3. Demais. — Como as plantas, também as pedras e os minerais aderem à terra; e todavia deles não se faz menção, na formação desta. Logo, nem as plantas deviam ter sido feitas no terceiro dia.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Gn 1, 12): E produziu a terra erva verde; e, em seguida, se acrescenta: E da tarde e da manhã se fez o dia terceiro.

SOLUÇÃO. — Como antes se disse, no terceiro dia foi removida a informidade da terra. Ora, descreve-se-lhe uma dupla informidade: uma, porque a terra era invisível, ou informe, por estar coberta das águas; a outra, porque estava desordenada, ou vazia, i. é, sem o devido decoro, adveniente das plantas que de certo modo a vestem. Assim, uma e outra informidade se lhe removeu nesse terceiro dia; a primeira, porque as águas, ajuntem-se num só lugar, e apareça o elemento árido; a segunda, porque a terra produziu erva verde.

Contudo, sobre a produção das plantas, Agostinho opina diferentemente dos outros expositores. Estes dizem, que as plantas foram produzidas, no terceiro dia, com as suas espécies atuais, conforme o sentido superficial do texto. Porém, opina Agostinho, diz-se que, então, a terra produziu a erva e as árvores, casualmente, i. é, recebeu a virtude de produzir. E ele o confirma com a autoridade da Escritura, dizendo (Gn 2, 4-5): Tal foi a origem do céu e da terra, quando foram criados, no dia em que o Senhor Deus fez o céu e a terra e toda a planta do campo antes que nascesse na terra e toda a erva da campina antes que germinasse. Logo, antes de nascerem na terra, nela se fizeram como na sua causa. E isto também se confirma pela razão. Porque, naqueles primeiros dias, Deus criou a criatura, originária ou causalmente; e descansou em seguida, porque desde então até agora ele opera, no governo das

coisas criadas, pela obra da propagação. Ora, produzir da terra, as plantas, pertence à essa obra. Por onde, no terceiro dia, não foram produzidas as plantas atual, senão causalmente.

Embora, segundo outros, possa-se dizer, que a primeira instituição das espécies pertence às obras dos seis dias. Mas, o proceder, das espécies primeiro instituídas, a geração de seres especificamente semelhantes, já isso pertence ao governo das coisas. E é o que diz a Escritura: Antes que nascesse na terra, ou antes que germinasse, i. é, antes que os semelhantes fossem produzidos dos semelhantes, como vemos agora realizar-se naturalmente, por via de seminação. Donde o dizer a Escritura sinaladamente: Produza a terra erva verde, e que dê semente; pois, foram produzidas espécies perfeitas de plantas, das quais nasceriam as sementes de outras. Nem importa onde tenham a força seminal, se na raiz, no tronco ou no fruto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A vida, nas plantas, é oculta, pois carecem do movimento local e dos sentidos, que distinguem, por excelência, o animado do inanimado. Por isso as plantas, aderindo imovelmente à terra, considera-se-lhe a produção uma como formação da terra.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Mesmo antes dessa maldição, os espinhos e os abrolhos foram produzidos, virtual ou atualmente, embora não o fossem para pena do homem; como se, p. ex., a terra, cultivada para dar-lhe alimento, germinasse em certas plantas infrutíferas e nocivas; por isso foi dito: Ela te produzirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Moisés só propôs aquelas coisas que manifestamente aparecem, como já se disse (q. 67, a. 4). Ora, os corpos minerais têm a geração oculta nas vísceras da terra; e, demais, desta não têm distinção manifesta, sendo, antes, considerados como espécies de terra. E por isso, não fez menção deles.

Questão 70: Da obra do ornato, quanto ao quarto dia.

Em seguida, devemos tratar da obra do ornato. E, primeiro, de cada um dos dias, em si. Segundo, de todos os seis dias, em comum.

Quanto ao primeiro ponto, devemos tratar da obra do quarto dia. Segundo, da do quinto. Terceiro, da do sexto. Quarto, do concernente ao sétimo dia.

Sobre o primeiro ponto, três artigos se discutem:

Art. 1 — Se os astros deviam ser produzidos no quarto dia.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os astros não deviam ser produzidos no quarto dia.

1. — Pois, são corpos naturalmente incorruptíveis. Logo, a matéria deles não pode existir sem as respectivas formas. Ora, essa matéria foi produzida pela obra da criação, antes dos dias. Logo, também as suas formas o foram. Logo, não foram feitas no quarto dia.

2. Demais. — Os astros são uns quasi vasos de luz. Ora, esta foi feita no primeiro dia. Logo, nesse mesmo dia, e não no quarto, também deviam ter sido feitos aqueles.

3. Demais. — Como as plantas estão fixas na terra, assim estão fixos os astros no firmamento; por onde, a Escritura diz que colocou-os no firmamento. Mas, a produção das plantas é descrita simultaneamente com a formação da terra, à qual são aderentes. Logo, também a produção dos astros devia ter sido feita, simultaneamente com a do firmamento, no segundo dia.

4. Demais. — O sol, a lua e os outros astros são causa das plantas. Mas, pela ordem natural, a causa precede o efeito. Logo, os astros não deviam ter sido feitos no quarto dia, mas no terceiro, ou antes.

5. Demais. — Muitas estrelas, segundo os astrólogos, são maiores que a lua. Logo, o sol e a lua, somente, não deviam ser considerados como os dois grandes luzeiros.

Mas, *em contrário*, basta a autoridade da Escritura.

SOLUÇÃO. — Na recapitulação das obras divinas, a Escritura assim diz (Gn 2, 1): Assim foram acabados os céus e a terra, e todo o seu ornato. Nessas palavras pode-se compreender uma tríplice obra: a da criação, pela qual, como se lê, foram produzidos o céu e a terra, mas informes; a da distinção, pela qual o céu e a terra foram aperfeiçoados, quer pelas formas substanciais, atribuídas à matéria totalmente informe, como sente Agostinho, quer quanto à decoração e à ordem convenientes, como dizem os outros Santos Padres. E a estas duas obras se ajunta o ornato, que difere da perfeição. Por onde, a perfeição do céu e da terra diz respeito ao que lhes é intrínseco; porém o ornato, ao que é delas distinto. Assim como o homem, que se aperfeiçoa pelas próprias partes e formas, orna-se, porém, com os vestimento ou coisas semelhantes. Ora, a distinção dos seres por excelência se manifesta no movimento local, que os separa uns dos outros. Por isso, à obra do ornato pertence a produção das coisas que têm movimento, no céu e na terra. Ora, como antes se disse, de três coisas se faz menção, na criação: do céu, da terra e da água. E essas três se formam pela obra da distinção, em três dias: no primeiro dia, o céu; no segundo, separam-se as águas; no terceiro, separa-se, na terra, o mar, da parte enxuta. E semelhantemente, na obra do ornato: no primeiro dia, que é o quarto, são produzidos os astros que se movem no céu, para ornato do mesmo; no segundo, que é o quinto, as aves e os peixes, para ornato do elemento médio, pois se movem no ar e na água, que se consideram idênticos; no terceiro dia, que é o sexto, são produzidos os animais, que se movem na terra, para ornato da mesma.

Mas, importa saber que, na produção dos astros, Agostinho não discorda dos outros Santos Padres. Pois, ensina que os astros foram feitos atual e não só virtualmente; porque o firmamento não tem a virtude produtiva deles, como a terra tem a das plantas. Por onde, a Escritura não diz: — Produza o firmamento astros — como diz: — Produza a terra erva verdejante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo Agostinho, nenhuma dificuldade oferece esta objeção. Pois, não admitindo a sucessão do tempo, em tais obras, não deve, por consequência dizer que a matéria dos astros estava sujeita a outra forma. Também nenhuma dificuldade há para os que dizem que os corpos celestes, sendo da natureza dos quatro elementos, são formados da matéria preexistente, como os animais e as plantas. Mas os que ensinam serem os corpos celestes de natureza diferente da dos elementos, e incorruptíveis por natureza, devem também dizer que a substância dos astros foi criada informe desde o princípio, estando agora formada, não, por certo, pela forma substancial, mas por acrescentamento de uma determinada virtude. E por isso, no princípio, não se faz menção dos astros, senão só no quarto dia, como diz Crisóstomo; para que, assim, se afaste o povo da idolatria, mostrando-se que eles não são deuses, pois não existiam no princípio. **RESPOSTA À SEGUNDA.** — Segundo Agostinho, nenhuma dificuldade resulta desta objeção; pois, a luz de que se fez menção, no primeiro dia, era espiritual e a que agora foi feita, é corporal. Se, porém, se entender que a luz feita no primeiro dia é corporal, deve-se dizer que tal luz foi produzida, segundo a natureza comum da luz; porém, no quarto dia, foi atribuída aos astros uma determinada virtude para determinados efeitos; sendo por isso que vemos o raio do sol ter uns efeitos, e o da lua, outros, e assim por diante. E, por causa dessa determinada virtude, diz Dionísio, que a luz do sol, primeiramente informe, foi formada no quarto dia.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Segundo Ptolomeu, os astros não são fixos nas esferas, mas têm movimento diferente do delas. Por onde, ensina Crisóstomo, não se diz que Deus os colocou no firmamento porque nele estejam fixos, mas porque mandou que aí estivessem; assim como pôs o homem no paraíso, para que nele estivesse. Mas, segundo a opinião de Aristóteles, as estrelas estão fixas nas esferas e só pelo movimento destas se movem. Contudo, a verdade real é que o movimento dos astros é percebido pelos sentidos; não, porém, o das esferas. Mas Moisés, condescendendo com um povo rude, exprimiu-se conforme ao sensivelmente, como já se disse (q. 68, a. 3). A objeção cessa, porém, se houver outro firmamento, que os sentidos, aos quais como se disse, se até Moisés, não distinguem, e que seja diferente, por natureza, do em que estão postos os astros. Pois, o firmamento, feito no segundo dia, quanto à parte inferior, só recebeu os astros, no quarto dia, quanto à parte superior; de modo que, conforme o que aparece aos sentidos, toma-se o todo pela parte.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz Basílio, coloca-se a produção das plantas antes da dos astros, para excluir a idolatria. Pois, os que crêem serem os astros deuses, dizem que as plantas tiram deles a sua origem primordial; embora, como diz Crisóstomo, assim os astros, com os seus movimentos, cooperem para a produção das plantas, como o agricultor.

RESPOSTA À QUINTA. — Segundo Crisóstomo, chamam-se dois grandes luzeiros, não tanto pelo tamanho, como pela eficácia e pela virtude; pois, embora as outras estrelas sejam maiores, em tamanho que a lua, contudo os efeitos desta se fazem mais sentir nos seres do nosso mundo; demais, ela aparece maior aos sentidos.

Questão 71: Da obra do quinto dia.

Art. único – Se se descreve convenientemente a obra do quinto dia.

Em seguida devemos tratar da obra do quinto dia; e parece que esta obra é descrita inconvenientemente.

1. – Pois, as águas só produzem aquilo para o que lhes basta a virtude. Ora, essa virtude não basta para a produção dos peixes e das aves, pois, muitos deles são gerados seminalmente. Logo, não é com conveniência que se diz: Produzam as águas répteis animados e viventes e aves que voem sobre a terra.

2. Demais. – Os peixes e as aves não são produzidos somente pela água; antes, na composição deles parece dominar sobretudo a terra, para onde os seus corpos naturalmente se movem; e por isso na terra descansam. Logo, sem conveniência se diz que os peixes e as aves são produzidos pela água.

3. Demais. – Como os peixes movem-se na água, assim as aves, no ar. Logo, se aqueles são produzidos pela água, estas deveriam sê-lo, não por ela, mas pelo ar.

4. Demais. – Nem todos os peixes reptam nas águas; pois, alguns deles têm pés, com que andam em terra, como as focas. Logo, não se designa suficientemente a produção dos peixes dizendo: Produzam as águas répteis animados e viventes.

5. Demais. – Os animais terrestres são mais perfeitos que as aves e os peixes. O que bem se vê por terem membros mais distintos e geração mais perfeita, pois, geram animais; ao passo que os peixes e as aves põem ovos. Ora, os seres mais perfeitos existem primeiro, na ordem da natureza. Logo, os peixes e as aves não deviam ter sido feitos no quinto dia, antes dos animais terrestres. Em contrário, basta a autoridade da Escritura.

SOLUÇÃO. – Como se disse antes, a ordem da obra do ornato corresponde à ordem da distinção. Por onde, assim como dentre os três dias deputados à distinção, o dia médio, que é o segundo, o foi à distinção do corpo médio, isto é, as águas; assim, dentre os dias deputados à obra do ornato, o dia médio, isto é; o quinto, o foi ao ornato do corpo médio, pela produção das aves e dos peixes. Por onde, assim como Moisés, no quarto dia, menciona os astros e a luz, para designar que o quarto dia corresponde ao primeiro, em que disse ter sido feita a luz; assim, neste quinto dia, menciona as águas e o firmamento do céu, para designar que o quinto dia corresponde ao segundo. – Mas, devemos saber que, assim como relativamente à produção das plantas, Agostinho difere dos outros expositores, assim também, na das aves e dos peixes. Pois, ao passo que os outros dizem terem sido os peixes e as aves produzidos, em ato, no quinto dia; Agostinho opina que no quinto dia a natureza das águas produziu, em potência, os peixes e as aves.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Avicena ensinava, que todos os animais podem ser gerados por uma certa mistão dos elementos, sem seminação, mesmo por via da natureza. Mas isto é inadmissível, porque a natureza, procedendo nos seus efeitos por modos determinados, os seres naturalmente gerados por seminação não o podem ser sem ela. – Por onde, deve-se dizer, diferentemente, que na geração natural dos animais, o princípio ativo: é a virtude formativa, que reside no sémen, para os seres gerados por seminação: em lugar de cuja virtude está a do corpo celeste, nos seres gerados da putrefacção. E o princípio material, na geração de qualquer dessas duas espécies de animais, é algum elemento ou algum elementado, Porém, na instituição primeira das coisas, o princípio ativo foi o Verbo de Deus, que da matéria elementar produziu os animais; quer em ato, segundo os

outros Santos Padres, quer virtualmente, segundo Agostinho (loc, cit.). Não que a água ou a terra tenham em si a virtude de produzir todos os animais, como ensinou A vicena; mas porque o fado mesmo de poderem os animais ser produzidos da matéria elementar, por virtude do sémen ou das estrelas, vem da virtude primitivamente dada aos elementos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os corpos das aves e dos peixes podem ser considerados de duplo modo. Ou em si, e então é necessário domine mais neles o elemento terrestre; porque para se fazer o equilíbrio da comistão no corpo do animal é necessário abunde nele quantitativamente o elemento menos ativo, isto é, a terra. Ou, considerados enquanto nascidos para se moverem com determinados movimentos; então, tendo certa afinidade com os corpos nos quais se movem a geração deles é como aqui ficou descrita.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ar, sendo insensível, não é considerado isoladamente, em si mesmo, mas junto com os outros seres: parcialmente, com a água, quanto à parte inferior, porque se incrassa com as exalações dela; e, parcialmente, com o céu, quanto à parte superior. Ora, diz-se que as aves, movendo-se na parte inferior do ar, voam sob o firmamento do céu, mesmo se firmamento for tomado pelo ar nebuloso. Por onde, a produção das aves é atribuída à água.

RESPOSTA À QUARTA. – A natureza vai de um extremo a outro, passando pelo meio. Por isso, entre os celestes e aquáticos, há certos animais médios, com pontos comuns com aqueles e computados com os que mais comunicam, pelo que os faz comunicarem com estes, e não pelo que o faz com o outro extremo. Contudo, para incluir todos esses seres, que têm particularidades especiais, entre os peixes, depois de haver dito: – Produzam as águas répteis animados e viventes; – acrescentou: Deus criou os grandes peixes etc.

RESPOSTA À QUINTA. – A produção desses animais se ordena pela ordem dos corpos que os adornam, mais do que pela própria dignidade; e contudo, via da geração, chega-se aos mais perfeitos pelos mais imperfeitos.

Questão 72: Da obra do sexto dia.

Art. único – Se a obra do sexto dia é descrita convenientemente.

Em seguida, trata-se da obra do sexto dia. E parece que é descrita inconvenientemente.

1. – Pois, como as aves e os peixes têm alma vivente, assim também os animais terrestres. Mas, esses animais não são a alma vivente mesma. Logo, inconvenientemente se diz: Produza a terra animais viventes; devendo-se dizer: Produza a terra quadrúpede com alma viva.

2. Demais. – O gênero não se divide por oposição com a espécie. Ora, os animais domésticos e os selvagens são computados entre os quadrúpedes, Logo, inconvenientemente estes são conumerados com aqueles.

3. Demais. – Assim como os outros animais pertencem a gênero e espécie determinados, assim também o homem. Ora, na produção do homem, não se faz menção do seu gênero nem da sua espécie. Logo, nem na produção dos outros animais se deveria fazê-lo, quando se diz no seu gênero ou na sua espécie.

4. Demais. – Mais semelhantes ao homem, do qual se diz que foi abençoado por Deus, são os animais terrestres do que as aves e os peixes. Ora, como se diz das aves e dos peixes, que foram abençoados, com muito maior razão dever-se-ia também dizer o mesmo dos outros animais.

5. Demais. – Certos animais são gerados da putrefacção, que é uma corrupção. Ora, a corrupção não convém à primeira instituição das coisas. Logo, tais animais não deveram ser produzidos, nessa primeira instituição.

6. Demais. – Certos animais são venenosos e nocivos ao homem. Ora, antes do pecado, nada devia lhe ser nocivo a este. Logo, tais animais ou não deveram, de nenhum modo, ser feitos por Deus, autor de todo bem; ou não deveram ser feitos antes do pecado.

Em contrário basta a autoridade da Escritura.

SOLUÇÃO. – Assim como no quinto dia foi ornado o corpo médio, que corresponde ao segundo dia; assim no sexto dia foi o último corpo, isto é, a terra, pela produção dos animais terrestres, e corresponde ao terceiro dia. Por onde, em ambos esses dias, se faz menção da terra. – E também aqui, segundo Agostinho, os animais terrestres foram produzidos potencialmente; segundo os outros Santos Padres, porém, em ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Basílio, pelo modo de falar da Escritura, podem-se coligar os diversos graus de vida que se encontram nos diversos viventes. – Assim as plantas, tendo vida imperfeitíssima e oculta, não se faz na produção delas nenhuma menção da vida, mas só da geração, porque só a vida geradora nelas se encontra; pois, a vida nutritiva e a aumentativa servem à geradora, como a seguir se dirá. – Entre os animais porém são mais perfeitos, comumente falando, os terrestres que as aves e os peixes; não que os peixes careçam de memória, como afirma Basílio e Agostinho nega, mas por causa da distinção dos membros e da perfeição da geração. E quanto a certas sagacidades, também alguns animais imperfeitos são melhores dotados, como as abelhas e as formigas. Por isso, os peixes são chamados, não animais viventes, mas répteis animados e viventes: ao passo, que os animais terrestres são chamados animais e viventes; por causa da perfeição da vida que têm. Pois se os peixes são corpos dotados, de algum modo, de alma, os animais terrestres são, pela perfeição da vida, umas quase almas que dominam os seus corpos. – Porém, o grau perfeitíssimo da vida sendo do

homem, não se diz que a vida dele foi produzida pela terra ou pela água, como a dos outros animais, mas por Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por animais domésticos ou animais se entendem os animais domésticos que, de algum modo, servem ao homem. Por animais selváticos, porém, se entendem os animais ferozes, como os ursos e os leões. Ao passo que répteis significa os animais, como as serpentes, sem pés com que se elevem da terra; ou, como os lagartos e as tartarugas, com pés pequenos, com os quais pouco se elevam. Mas, por haver certos animais, como os cervos e as cabras, não compreendidos em nenhuma dessas classes, acrescenta-se, para que o sejam, a palavra quadrúpedes, – Ou então, empregou-se quadrúpedes para significar o gênero, considerando os outros animais como espécies; pois, há certos répteis quadrúpedes, como os lagartos e as tartarugas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quanto aos outros animais e plantas, fez-se menção do gênero e da espécie, para designar a geração dos semelhantes pelos semelhantes. Porém não era necessário dizer tal em relação ao homem, porque o já dito dos outros animais também dele se pode entender. – Ou porque os animais e as plantas, como muito afastados da semelhança divina, foram produzidos no seu gênero e na sua espécie. Porém, do homem se diz que foi formado à imagem e semelhança de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – A bênção de Deus dá a virtude de multiplicar, pela geração. Por onde, já se subentende, sem ser necessário repetir, dos animais terrestres, o que foi dito das aves e dos peixes, primeiro nomeados. Para os homens, porém, se reitera a bênção, por haver neles uma certa e especial razão de multiplicação, a saber, completar-se o número dos eleitos; e para ninguém poder dizer que há algum pecado na junção de gerar filhos. Porém, as plantas de todo sem afeto na propagação da prole, e que geram sem nenhuma sensibilidade, foram julgadas indignas das palavras de bênção.

RESPOSTA À QUINTA. – Sendo a geração de um a corrupção de outro, não repugna à primeira instituição das coisas sejam gerados seres mais nobres, da corrupção dos menos nobres. Por onde puderam então ser gerados os animais oriundos da corrupção dos seres inanimados ou das plantas; não porem os oriundos da corrupção dos animais, senão só potencialmente.

RESPOSTA À SEXTA. – Agostinho diz, que, se o imperito entrar na oficina de algum artífice, nela verá muitos instrumentos, cujas causas ignora; e se for por demais insipiente, reputá-las-á por supérfluas. Se, porém, incauto, cair numa fornalha, ou ferir-se com alguma ferramenta aguda, julgará haver aí muitas causas nocivas, dando lugar a que o artífice, conhecedor do uso delas, zombe de tal insipiência. Assim, neste mundo, certos ousam criticar muitas causas, cujas causas não vêm. Pois muitas, embora não necessárias à nossa casa, completam a integridade do todo. Ora, o homem, antes do pecado, usando ordenadamente das coisas do mundo, os animais venenosos não lhe haviam de ser nocivos.

Questão 73: Das coisas pertencentes ao sétimo dia.

Em seguida, devemos considerar as coisas pertencentes ao sétimo dia.

E, sobre este assunto, três artigos se discutem:

Art. 1 – Se o sétimo dia deve ser considerado como o do acabamento das obras divinas.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o sétimo dia não deve ser considerado como o do acabamento das obras divinas.

1. – Pois, tudo o que neste século se realizou se inclui nas obras divinas. Ora, além de ser a consumação dos séculos, no fim do mundo, como diz a Escritura, o tempo da encarnação de Cristo também é tempo de um certo acabamento; pois, diz a mesma: tempo da plenitude; e o próprio Cristo, moribundo, disse: Tudo está consumado. Logo, o acabamento das obras divinas não foi próprio do sétimo dia.

2. Demais. – Quem completa a sua obra faz alguma coisa. Ora, não se lê que Deus tivesse feito alguma coisa no sétimo dia; mas, antes, que descansou de todas as obras. Logo, o acabamento das obras não é próprio do sétimo dia.

3. Demais. – Sendo perfeito o que não carece de nada do que deve ter não se pode considerar completo aquilo a que muitas coisas, não supérfluas, se acrescentam. Ora, depois do sétimo dia, foram feitas muitas coisas e produzidos muitos indivíduos; e mesmo certas espécies novas, que frequentemente aparecem, sobretudo, de animais gerados da putrefação. E também Deus cria quotidianamente novas almas e foi nova a obra da encarnação, da qual diz a Escritura: O Senhor criou uma causa nova sobre a terra. Novas são as obras milagrosas, das quais diz a mesma Escritura: Renova os teus prodígios e faze novas maravilhas. Muitas causas por fim são inovadas na glorificação dos santos, conforme o passo: E o que estaca sentado no trono disse: Eis que eu renovo todas as causas. Logo, o acabamento das obras divinas não deve ser atribuído ao sétimo dia.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: E Deus acabou no sétimo dia a obra que tinha feito.

SOLUÇÃO. – Dupla é a perfeição de uma coisa: a primeira e a segunda. A primeira torna perfeitas as coisas, na sua substância; e essa perfeição é a forma do todo, resultante da integridade das partes. Porém a perfeição segunda é fim. E este ou é operação; é assim que o fim do citarista é tocar cítara; ou é algo a que se chega pela operação; assim, o fim do edificador é a casa que edifica. Ora, como a forma é o princípio da operação, a perfeição primeira é a causa da segunda. A perfeição última, porém, fim de todo o universo, é a perfeita beatitude dos santos, que existirá na consumação última do século. Ora, a perfeição atribuída ao sétimo dia, e que foi a da primeira instituição das coisas, é a primeira, consistente na integridade do universo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se disse, a perfeição primeira é a causa da segunda. Ora, a consecução da beatitude requer duas condições: a natureza e a graça; sendo que a perfeição mesma da beatitude será no fim do mundo, como se disse. Mas esta consumação preexistiu causalmente: quanto à natureza, na primeira instituição das coisas; quanto à graça, na encarnação de Cristo, pois, a graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo, como diz a Escritura. Assim que, no sétimo dia, foi a consumação da natureza; na encarnação de Cristo, a da graça; no fim do mundo, a da glória.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No sétimo dia Deus fez alguma coisa. Não, criando novas criaturas, mas governando-as e movendo-as às suas operações próprias; o que, de algum modo, já pertence a uma certa incoação da perfeição segunda. Por onde, consumação das obras, segundo a nossa tradução, é atribuída ao sétimo dia. Mas, segundo outra tradução, é atribuída ao sexto. E ambas estas traduções se podem admitir, sendo, no sexto dia, a consumação quanto à integridade das partes do universo; e no sétimo, quanto à operação das partes. – Ou se pode dizer, que, no movimento contínuo, enquanto uma coisa ainda puder mover-se, não se pode considerar o movimento como perfeito, antes do repouso; pois, este é que indica a consumação do movimento. Ora Deus, podendo fazer mais criaturas, além das que fez, nos seis dias, o fato mesmo de ter cessado, no sétimo, de criar novas, se considera como a consumação das suas obras.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada do que, a seguir, foi feito por Deus é de maneira totalmente nova, que não tenha preexistido, de algum modo, nas obras dos seis dias. Assim, certas coisas preexistiram materialmente, como a formação da mulher da costela de Adão. Outras, porém, preexistiram, nas obras dos seis dias, não só material, mas também causalmente; assim, os indivíduos agora gerados preexistiram, nos primeiros indivíduos das suas espécies. Porém, se aparecerem algumas espécies novas, essas preexistiram em certas virtudes ativas; assim, os animais gerados da putrefação são produzidos pelas virtudes das estrelas e dos elementos, virtudes que desde o princípio eles receberam, mesmo se forem produzidas novas espécies de tais animais. Também certos animais de nova espécie nascem, por vezes, da união de animais especificamente diversos; assim, do asno e da égua é gerado o mulo. E esses animais também preexistiram, nas obras dos seis dias. Outros, porém, preexistiram pela semelhança; assim, as almas, que são criadas; e, semelhantemente, a obra da encarnação, pois, como diz a Escritura, o Filho de Deus foi feito por semelhança com os homens. E também a glória espiritual preexistiu, por semelhança, nos anjos; e a corporal, no céu, sobretudo no empíreo. Por onde diz a Escritura: Não há nada novo debaixo do sol... porque ela já existiu nos séculos que passaram antes de nós.

Art. 2 – Se Deus descansou de todas as suas obras no sétimo dia.

O segundo discute-se assim. – Parece que Deus não descansou de todas as suas obras, no sétimo dia.

1. – Pois, diz a Escritura: Meu Pai até agora não cessa de obrar, e eu obro também incessantemente. Logo, não descansou de todas as suas obras, no sétimo dia.

2. Demais. – O repouso se opõe ao movimento ou ao trabalho, que às vezes é causado do movimento. Ora, Deus produziu as suas obras, imóvel e sem trabalho. Logo, não se pode dizer que tivesse descansado delas no sétimo dia.

3. Se se disser que Deus descansou no sétimo dia, porque mandou ao homem descansar, responde-se o seguinte: o descanso contrapõe-se à operação. Ora o dito: Deus criou, ou fez isto ou aquilo não se interpreta como significando que Deus mandou criar ou fazer. Logo, também não é interpretação satisfatória dizer, que Deus descansou porque mandou o homem descansar.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Descansou no sétimo dia de toda a obra que tinha feito.

SOLUÇÃO. – O repouso se opõe propriamente, ao movimento e, por consequente, ao trabalho, resultante do movimento. Mas, embora este, em acepção própria, seja próprio aos corpos, todavia aplica-se também às coisas espirituais, de duplo modo. Primeiro, enquanto que toda operação é chamada movimento; assim, mesmo a bondade divina, de certo modo, se move e dirige para as coisas,

porque a elas se comunica, como diz Dionísio. Segundo, o desejo tendente a um objeto se chama de certo modo movimento. Por onde, também o repouso pode ser tomado em dupla acepção; como cessação das obras ou como satisfação do desejo. – Ora, de ambos os modos se diz que Deus descansou no sétimo dia. Do primeiro, por ter cessado, nesse dia, de criar novas criaturas; pois, nada fez a seguir que não estivesse incluído, de algum modo, nas primeiras obras, como se disse. Do segundo, porque Deus tendo a sua beatitude no gozo de si mesmo não precisava das coisas que criou. Por isso não se diz que, feitas as obras, nelas repousou, como se delas precisasse, para a sua beatitude; mas, sim que repousou delas, isto é, em si mesmo, pois a si se basta e satisfaz o seu desejo. E embora repousasse em si mesmo abeterno, contudo, o tê-lo feito, depois das obras, é o próprio do sétimo dia; e é isso a que Agostinho chama repousar das obras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus até agora não cessa de obrar, conservando e administrando as criaturas criadas, e não criando novas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O repouso não se opõe ao trabalho ou ao movimento; mas à produção de novas coisas e ao desejo tendente a algum objeto, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como Deus só em si mesmo repousa e tem no gozo de si a sua beatitude, assim também nós nos tomamos felizes unicamente pela fruição de Deus. E por isso, faz-nos repousar nele, das suas e das nossas obras. Por onde, embora seja exposição aceitável dizer que Deus repousou, porque nos manda repousar, todavia não é a única, sendo mesmo, a outra, principal e primeira.

Art. 3 – Se a bênção e a santificação são próprias do sétimo dia.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a bênção e a santificação não são próprias do sétimo dia.

1. – Pois, costuma-se considerar abençoado e santo qualquer tempo em que aconteça algum bem, ou em que se evite algum mal. Ora, para Deus nada acresce ou deperece; quer opere, quer cesse de operar. Logo, não é próprio ao sétimo dia especial bênção e santificação.

2. Demais. – Bênção vem de bondade. Ora, o bem é difusivo e comunicativo de si, segundo Dionísio. Logo, mais deviam ser abençoados os dias em que produziu as criaturas, do que quando cessou de produzi-las.

3. Demais. – Cada um dos dias em que foram criadas as novas criaturas é comemorado por uma bênção, pois, de cada um deles se diz : E Deus viu que era bom. Logo, não era necessário que, após a produção de todas as criaturas, fosse abençoado o sétimo dia.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Abençoou o dia sétimo, e o santificou, porque nele tinha cerrado de toda a sua obra.

SOLUÇÃO. – Como se disse antes, o repouso de Deus, no sétimo dia, se compreende em dupla acepção. Pela primeira, significa que cessou Deus de fazer novas obras, conservando e governando, apenas as criaturas já criadas. Pela segunda, repousou em si mesmo, depois das obras. Assim, pela primeira, a bênção é própria do sétimo dia; pois, como antes se disse, ela supõe a multiplicação. Por onde, foi dito às criaturas abençoadas: Crescei e multiplicai-vos. Ora, a multiplicação das coisas se faz pela atividade das criaturas; em virtude da qual se geram os semelhantes dos semelhantes. – Pela segunda, é própria ao sétimo dia a santificação. E a santificação máxima de um ser, consistindo no repousar em Deus, chamam-se santas as coisas consagradas a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A santificação do sétimo dia não está em poder alguma coisa crescer ou decrescer, para Deus; mas em que, para as criaturas, alguma coisa acresce, pela multiplicação e pelo repouso, em Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nos primeiros seis dias foram produzidas as coisas, nas suas primeiras causas; mas depois, por essas primeiras causas, as coisas se multiplicam e conservam; o que também pertence à bondade divina, cuja perfeição se ostenta, sobretudo, em que, só nela, Deus repousa; bem como nós, gozando-a.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O bem comemorado em cada um dos seis dias pertence à instituição primeira da natureza; porém, a bênção pertence ao sétimo dia, para a propagação da natureza.

Questão 74: De todos os seis dias em comum.

Em seguida tratamos de todos os seis dias em comum. E três artigos se discutem:

Art. 1 – Se esses dias são enumerados suficientemente.

O primeiro discute-se assim. Parece que esses dias não são suficientemente enumerados.

1. – Pois, a obra da criação não se distingue menos das da distinção e do ornato, do que estas duas últimas entre si. Ora, uns dias foram destinados à distinção e outros, ao ornato. Logo, também se deviam destinar outros à criação.

2. Demais. – O ar e o fogo são elementos mais nobres que a terra e a água. Ora, há um dia destinado à separação da água e outro, à da terra. Logo, também outros dias devem ser destinados à separação do fogo e à do ar.

3. Demais. – Não diferem menos as aves, dos peixes, do que dos animais terrestres; e o homem, por sua vez, difere mais dos outros animais, do que, entre eles, um, de outro. Ora, há um dia deputado à produção dos peixes do mar, e outro à dos animais da terra. Logo, também deve ser deputado um à produção das aves do céu, e outro, à do homem.

Mas *em contrário*. – Parece que há alguns dias destinados, superfluamente. Pois, a luz estando para o luzeiro como o acidente para o sujeito, é produzido este simultaneamente com o seu acidente próprio. Logo, não se devia destinar um dia para a produção da luz, e outros, para a dos astros. Demais. – Esses dias foram deputados à instituição primeira do mundo. Ora, no sétimo dia nada foi instituído primariamente. Logo, esse dia não devia ser conumerado com os outros.

SOLUÇÃO. – Do que já foi dito pode-se tornar manifesta a razão da distinção desses seis dias. Pois, era necessário distinguir, primeiro, as partes do mundo; e em seguida, orná-las, pelo como povoamento, de seus habitantes. – Porém, segundo outros Santos Padres três partes são designadas, na criatura corporal: a primeira se inclui na denominação de céu; a média, na de água; a ínfima, na de terra. Por onde, segundo os Pitagóricos, em três coisas consiste a perfeição: no princípio, no meio e no fim, como diz Aristóteles. Assim, a primeira parte é distinta no primeiro dia e ornada no quarto; a média é distinta no segundo e ornada no quinto; a ínfima é distinta no terceiro e ornada no sexto. – Agostinho, porém, concordando com estes, quanto aos últimos três dias, deles difere nos três primeiros. Porque, na sua opinião é formada no primeiro dia a criatura espiritual e nos dois últimos a corporal; assim que, no segundo dia são formados os corpos superiores e no terceiro os inferiores. E então, a perfeição das obras divinas corresponde à do número senário, resultante das suas partes alíquotas – um, dois, três – simultaneamente juntas. Assim, um dia é destinado à formação da criatura espiritual; dois, à da corporal, e três ao ornato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Segundo Agostinho, a obra da criação pertence à produção da matéria informe e da natureza espiritual informe; e estando ambas, fora do tempo, como ele diz, a criação delas se faz antes de qualquer dia. – Mas, segundo os outros Santos Padres, pode-se dizer que a obra da distinção e a do ornato se consideram em relação a certas mudanças da criatura, que é medida pelo tempo. Porém, a obra da criação consiste somente na ação divina, que produz num instante a substância das coisas; por onde se diz que qualquer das obras da distinção e do ornato, se fez *nó tempo*; da criação, porém, se diz que foi feita no princípio, por significar algo de indivisível.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fogo e o ar, por não serem distinguidos pelo vulgo, não são expressamente nomeados por Moisés entre as partes do mundo. Mas são computados, sobretudo quanto à parte inferior do ar, com a parte média, isto é, a água; sendo, quanto à parte superior, computados com o céu, como diz Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A produção dos animais é narrada, como servindo eles de ornato das partes do mundo. Por onde, os dias da produção dos animais distinguem-se ou unem-se segundo a conveniência ou diferença que têm, no ornar alguma parte do mundo.

RESPOSTA À QUARTA. – No primeiro dia, foi feita a natureza da luz, em algum sujeito; mas, no quarto dia se diz terem sido feitos os astros, não por ser a substância deles produzida de novo, mas por serem formados de modo como dantes não eram, como já se disse.

RESPOSTA À QUINTA. – Ao sétimo dia, segundo Agostinho, se destina alguma cousa, além de todas as atribuídas aos seis dias; e é que Deus repousou em si mesmo, das suas obras, por onde, era necessário que, após os seis dias, se fizesse menção do sétimo. – Segundo outros, porém, pode-se dizer que no sétimo dia o mundo teve um novo estado, tal que nada de novo se lhe acrescentasse. Por onde; depois dos seis dias, se coloca o sétimo, deputado ao cessar das obras.

Art. 2 – Se todos esses dias são um só dia.

O segundo discute-se assim. – Parece que todos esses dias são um só dia.

1. – Pois, diz a Escritura: Tal foi a origem do céu e da terra, quando foram criados, no dia em que o Senhor Deus fez o céu e a terra e toda a planta do campo antes que nascesse na terra. Logo um é o dia em que fez o céu e a terra e toda a planta do campo. Mas, fez o céu e a terra no primeiro dia, ou melhor, antes de qualquer dia; e fez os arbustos do campo no terceiro dia. Logo, um só dia são o primeiro, o terceiro e, por igual razão, todos os outros.

2. Demais. – Diz a Escritura: Aquele que vive eternamente, criou todas as coisas juntas. Ora, isto não se daria se os dias dessas obras fossem vários, porque vários dias não são simultâneos. Logo, não há vários dias, mas um só.

3. Demais. – No sétimo dia Deus cessou de fazer novas obras. Se, pois, o sétimo dia é dia diferente dos outros, segue-se que ele não fez esse dia, o que é inconveniente.

4. Demais. – Deus fez num instante a obra de cada dia, pois, de cada obra se diz: Disse e se fez. Se, pois, a obra seguinte a reservasse para outro dia, resultaria que, na parte restante do dia anterior teria cessado as obras; o que seria supérfluo. Logo, não há nenhum dia seguinte ao da obra precedente.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Fez-se tarde e manhã e segundo dia e o terceiro dia, e assim por diante. Ora, não se pode falar de segundo e terceiro onde só há um. Logo, não houve só um dia.

SOLUÇÃO. – Neste assunto, Agostinho dissente dos outros expositores. Pois, ensina que todos os chamados sete dias não são mais do que um só dia, que se apresenta sete vezes. Porém, os outros expositores sentem que foram sete dias diversos e não um só.

Ora, estas duas opiniões, referidas à exposição da letra da Escritura, têm entre si grande diversidade. – Assim, segundo Agostinho, por dia se entende o conhecimento da mente angélica; de modo que o primeiro dia é o conhecimento da primeira obra divina; o segundo, o da segunda, e assim por diante. Daí o dizer-se que cada obra teve o seu dia, porque Deus não produziu nada, nas coisas da natureza, que

não imprimisse na mente angélica, podendo esta conhecer simultaneamente muitas coisas, sobretudo no Verbo, em quem todo conhecimento angélico se termina e aperfeiçoa. De modo que os dias se distinguem pela ordem natural das coisas conhecidas e não pela sucessão do conhecimento ou pela da produção das coisas. Ora, o conhecimento angélico pode, própria e verdadeiramente, ser denominado dia, porque a luz, causa do dia, se encontra propriamente, segundo Agostinho, nos seres espirituais. Porém, segundo os outros, por esses dias se entende tanto a sucessão dos dias temporais como a da produção das coisas.

Se contudo, essas duas opiniões se referirem ao modo da produção das coisas, não há entre elas grande diferença. E isto por dois motivos, cujas exposições diversificam Agostinho dos outros, como resulta claro do que já se disse antes. – E o primeiro é que Agostinho pela terra e água, primeiramente criadas, entende a matéria totalmente informe; e pela produção do firmamento, congregação das águas e aparecimento da terra árida entende a impressão das formas na matéria corporal. Os outros Santos Padres, porém, pela terra e água primeiramente criadas, entendem os elementos mesmos do mundo existentes com formas próprias; e pelas obras seguintes entendem alguma distinção nos corpos, já antes existentes, como antes se disse. – Em segundo lugar, difere Agostinho dos outros quanto à produção das plantas e dos animais, por admitirem estes que, na obra dos seis dias, umas e outros foram produzidos atualmente; ao passo que, para Agostinho, o foram apenas potencialmente. Assim, o admitir este que as obras dos seis dias foram feitas simultaneamente, importa em terem as coisas o mesmo modo de produção.

De modo que, segundo todos, a matéria, na produção primeira das coisas, existia sob as formas substanciais dos elementos; e demais, nessa primeira instituição não havia animais nem plantas, em ato. Mas Agostinho difere dos outros em quatro pontos; pois, segundo os outros Santos Padres, depois da produção primeira da criatura, houve tempo em que não existia a luz; não havia Um firmamento formado; a terra não estava a descoberto das águas; e não estavam formados os astros do céu, que é o quarto ponto; coisas todas que não admite Agostinho. Por onde, para não ficar prejudicada nenhuma dessas opiniões, devem-se responder as objecções de uns e de outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. No mesmo dia em que Deus criou o céu e a terra, criou também todos os arbustos do campo, não em ato, mas antes que nascessem na terra, isto é, em potência; o que Agostinho atribui ao terceiro dia e, os outros, à instituição primeira das coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus criou todas as coisas simultaneamente, quanto à substância delas, de certo modo informe; mas não simultaneamente, quanto à formação feita pela distinção e pelo ornato; e por isso se usa, expressamente, da palavra criação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No sétimo dia, Deus cessou de fazer novas obras; não, porém, de propagar certas delas; e essa propagação é causa de sucederem outros dias, ao primeiro.

RESPOSTA À QUARTA. – Não é por impotência de Deus, como se precisasse de tempo para operar, que todas as coisas não foram simultaneamente distintas e ornadas; mas para que se conservasse a ordem, na instituição delas. Por onde, era necessário servissem diversos dias aos diversos estados do mundo. Assim sempre cada uma das obras seguintes acrescentava ao mundo um novo estado de perfeição.

RESPOSTA À QUINTA. – Segundo Agostinho, essa ordem dos dias deve referir-se à ordem natural das obras a eles atribuídas.

Art. 3 – Se a Escritura usa de palavras convenientes para exprimir as obras dos seis dias.

O terceiro discute-se assim. Parece que a Escritura não usa de palavras convenientes para exprimir as obras dos seis dias.

1. – Pois, se a luz, o firmamento e obras semelhantes foram feitos pelo Verbo de Deus; assim também, o céu e a terra, porque todas as coisas foram feitas por ele, como diz a Escritura. Logo, na criação do céu e da terra devia fazer-se menção— do Verbo de Deus, como nas outras obras.

2. Demais. – A água, apesar de criada por Deus, não é comemorada. Logo, se descreve insuficientemente a criação das coisas.

3. Demais. – Como diz a Escritura: E Deus viu todas as causas que tinha jeito, e eram muito bom, logo, de cada uma das obras se devia dizer: E Deus viu que isto era bom. Ora, isto se omite inconvenientemente na obra da criação e na do segundo dia.

4. Demais. – O Espírito de Deus é Deus. Ora, não é próprio de Deus ser transportado nem ter situação. Logo, inconvenientemente se diz que o Espírito de Deus movia-se sobre as águas.

5. Demais. – Ninguém faz o que já está feito. Logo, depois de se haver dito: Deus disse: Faça-se o firmamento e assim foi feito, é inconveniente acrescentar-se: E fez Deus o firmamento. E, semelhantemente, nas outras obras de Deus.

6. Demais. – A tarde e a manhã não dividem o dia suficientemente, pois este tem várias partes. Logo, inconvenientemente se diz que: E fez-se tarde e manhã, e foi o segundo dia ou o terceiro.

7. Demais. – Segundo e terceiro não correspondem propriamente a um, mas a primeiro. Logo, devia se ter dito: E fez-se tarde e manhã, e foi o primeiro dia, onde se diz: um dia.

SOLUÇÃO. – À primeira objeção respondo que, segundo Agostinho, a pessoa do Filho se comemora tanto na primeira criação das coisas, como na distinção e ornato delas, porém de maneira diferente. Pois, a distinção e o ornato pertencem à formação das coisas. Ora, assim como a formação das coisas artificiais é pela forma da arte, que está na mente do artífice e que pode ser chamada o verbo inteligível do mesmo; assim, a formação de toda criatura é pelo Verbo de Deus. Por onde, na obra da distinção e na do ornato, se faz menção do Verbo. Porém, na criação se comemora o Filho, como princípio, quando se diz: No princípio criou Deus; porque por criação se entende a produção da matéria informe. – Mas, segundo os outros, que ensinam que, primeiramente, foram criados os elementos, sob formas próprias, é mister dizer-se de outro modo. Assim, Basílio ensina que a expressão, Disse Deus, importa o império divino, pois, era necessário ser produzida a criatura que obedecesse, antes de se fazer menção do divino império.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Segundo Agostinho, entende-se por céu a natureza espiritual informe; e por terra, a matéria informe de todos os corpos. Assim nenhuma criatura foi omitida. – Segundo Basílio, porém, o céu e a terra são postos como dois extremos, para deles se deduzirem os médios; sobretudo porque o movimento de todos os corpos médios ou é para o céu, como o dos corpos leves, ou para a terra, como o dos graves. – Os outros, porém, dizem que, sob o nome de terra a Escritura costuma incluir todos os quatro elementos; por onde, depois de dizer: Louvai ao Senhor os que sois da terra, acrescenta: O jogo, o granizo, a neve, a geada.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na obra da criação se põe algo de correspondente ao dito na obra da distinção e do ornato – Viu Deus que isto ou aquilo era bom. Para a evidência do que, se deve considerar, que o Espírito Santo é amor. Ora, há duas coisas, diz Agostinho, por causa das quais Deus ama a sua criatura, convém saber, para que exista e para que perdure. E para que existisse o que devia perdurar, diz-se: O Espírito de Deus movia-se sobre as águas, entendendo-se por água a matéria informe; no mesmo sentido em que se diz que o amor do artífice é levado sobre alguma matéria, para formar dela a sua obra. Porém para que perdurasse o que fizera, se diz: Viu Deus que era bom. E com isto quer-se exprimir uma como complacência de Deus opífice, na cousa feita; e não que tivesse conhecimento da criatura já feita e comprazimento nela, diferentemente do que os tinha antes de havê-la feito. E assim, nas duas obras, da criação e da formação, insinua-se a Trindade das Pessoas. Na criação: a pessoa do Pai, como Deus criador; a do Filho, como o princípio pelo qual criou; e a do Espírito Santo, como o Espírito que é levado sobre as águas. E na formação: a pessoa do Pai, como Deus dicente; a do Filho, como o Verbo no qual é dito; a do Espírito Santo, como a complacência com a qual Deus viu ser bom o que estava feito. – Porém, na obra do segundo dia, não se põe – Viu Deus que era bom, porque, então, começa a obra da separação das águas, que se completa no terceiro dia. Por onde, o que se diz no terceiro dia refere-se também ao segundo. – Ou então, porque a separação feita no segundo dia é das obras não manifestas ao povo; por isso a Escritura não usa de tal aprovação. – Ou ainda, porque se entende por firmamento, absolutamente, o ar nebuloso, não pertencente às partes permanentes do universo, ou às partes principais do mundo. E estas três razões são alegadas pelo Rabbi Moisés. – Certos, porém, dão uma razão mística, tirada do número: porque o binário afasta-se da unidade, por isso não é aprovada a obra do segundo dia.

RESPOSTA À QUARTA. – Rabbi Moisés entende, com Platão, que o espírito do Senhor é o ar ou o vento; e diz, que com a expressão Espírito do Senhor a Escritura costuma sempre, em todos os passos, atribuir a Deus o Flato dos ventos. – Mas, segundo os outros Santos Padres, por Espírito do Senhor se entende o Espírito Santo, de quem se diz que é levado sobre a água, isto é, a matéria informe, segundo Agostinho; para não se pensar que Deus amasse as obras que ia fazer com amor de indigência, amor que depende das causas amadas, Por onde, procedeu-se acertadamente, insinuando primeiro algo de começado sobre o que se dissesse, do Espírito que o Espírito era levado, não localmente, mas com sobre excelente poder, como diz Agostinho. – Porém, segundo Basílio, era levado sobre o elemento da água, isto é, aquecia e vivificava a natureza da água, à semelhança da galinha incubadora, transmitindo a virtude vital aos ovos aquecidos, Pois, a água tem principalmente virtude vital, por se gerarem nela muitos animais e ser húmido o sémen de todos. – E também, como a vida espiritual é dada pela água do batismo, diz a Escritura: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus.

RESPOSTA À QUINTA. – Segundo Agostinho, essas três expressões designam o ser tríplice das coisas. O primeiro, o ser no Verbo, designa-o o dito: faça-se. O segundo, na mente angélica, o dito: foi feito. O terceiro, em a natureza própria, o dito: fez, E como, no primeiro dia se descreve a formação dos anjos, não era necessário acrescentar então: fez, – Porém, segundo outros, pode-se admitir que o dito: Disse Deus, faça-se importa o império de Deus, quanto ao fazer. O dito: foi feito importa o complemento da obra. Mas também era necessário acrescentar de que modo foi feito, sobretudo por causa dos que disseram que todas as coisas visíveis foram feitas pelos anjos. E então, para afastar essa opinião, acrescenta-se que Deus mesmo fez. Por onde, em cada uma das obras, depois de se dizer: e foi feito, acrescenta-se algum ato de Deus, como fez ou separou, ou chamou, ou outro semelhante.

RESPOSTA À SEXTA. – Segundo Agostinho, por tarde e manhã se entende o conhecimento angélico vespertino e matutino, de que já se tratou antes. – Ou, segundo Basílio, costumavase denominar o tempo total pela sua parte principal, o dia, conforme o dito da Escritura: Os dias da minha peregrinação,

nenhuma menção feita da noite. Porém, a tarde e a manhã estão postas como os termos do dia, do qual esta é o princípio e aquela o fim. – Ou porque a tarde, designando o princípio da noite; e a manhã, o do dia, era congruente, ao comemorar-se a distinção primeira das coisas, designarem-se só os princípios dos tempos. E põe-se em primeiro lugar a tarde porque, começando o dia com a luz, ocorre primeiro o termo da luz, que é a tarde, do que o das trevas e da noite, que é a manhã. – Ou, segundo Crisóstomo, para significar que o dia natural não termina com a tarde, mas com a manhã.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Diz-se um dia na instituição primeira do dia, para exprimir que o espaço de vinte e quatro horas constitui um dia; por onde, dizendo-se um, prefixa-se a medida do dia natural. – Ou para exprimir, assim, que o dia se consuma pela volta do sol a um mesmo ponto. – Ou porque, completo o setenário dos dias, volta-se ao primeiro dia, que é um com o oitavo. E essas três razões são aduzidas por Basílio.

Tratado sobre o homem

Questão 75: Da alma em si mesma.

Depois da consideração da criatura espiritual e corpórea, é mister considerar o homem, composto da substância espiritual e corpórea. E, primeiro, a natureza do homem mesmo; segundo, a sua produção.

Ora, considerar a natureza do homem, quanto à alma, pertence ao teólogo; não porém, quanto ao corpo, senão para tratar da relação que tem este com aquela. Por onde, a primeira consideração versará sobre a alma. E como, segundo Dionísio, três coisas se encontram nas substâncias espirituais, a saber, a essência, a virtude e a operação, consideraremos, primeiro, as coisas pertencentes à essência da alma; segundo, as pertencentes à virtude ou às potências dela; terceiro, as pertencentes à sua operação.

Sobre o primeiro ponto ocorre dupla consideração: a primeira é a da alma mesmo, em si; a segunda é a da sua união como o corpo.

Sobre a primeira destas duas considerações sete artigos se discutem:

Art. 1 — Se a alma é corpo.

(III Cont. Gent., cap. LXV; II De Anima, lect.I).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma é corpo.

1. — Pois, a alma é o motor do corpo. Ora, não há motor não movido. Primeiro, porque, parece só pode mover aquilo que é movido, pois, ninguém dá a outrem o que não tem; assim, o que não é quente não aquece. Segundo, porque o que se move sem ser movido, causaria o movimento sempiterno, sempre atualmente do mesmo modo, como o prova Filósofo; ora, tal não se vê no movimento do animal, proveniente da alma. Logo esta é um motor movido. Mas, como todo motor movido é corpo, a alma, logo também o é.

2. Demais. — Todo conhecimento se realiza por alguma semelhança. Ora, nenhuma semelhança pode haver entre um corpo e um ser incorpóreo; se, pois, a alma não fosse corpo não poderia conhecer as coisas corpóreas.

3. Demais. — É preciso haver algum contato do motor com o movido. Ora o contato só há entre corpos. Logo, como a alma move o corpo, resulta que não é corpo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a alma é dita simples por comparação com o corpo, porque não se difunde pela massa no espaço local.

SOLUÇÃO. — Para discutir a natureza da alma, é necessário pressupô-la como o primeiro princípio da vida dos seres vivos; assim, dizemos que os seres animados são vivos e as coisas inanimadas carecem de vida. Ora, esta se manifesta maximamente pela dupla operação do conhecimento e do movimento, cujo princípio os antigos filósofos, não podendo transcender a imaginação, consideravam como corpo; pois, diziam, só os corpos são coisas e o que não é corpo nada é. E então, consideravam a alma como um certo corpo. Ora, embora se possa mostrar, de múltiplos modos, a falsidade dessa opinião, empreguemos só um argumento com o qual mais comum e certamente se patenteará que a alma não é corpo. Assim, é manifesto, a alma não é um princípio qualquer da operação vital; pois, se o fosse, então

os olhos, princípio da visão, seriam a alma; o mesmo devendo dizer-se dos outros instrumentos desta. Mas, chamamos alma ao princípio primeiro da vida. Pois, embora algum corpo possa ser um certo princípio da vida, como o coração o é, no animal; contudo não pode ser o princípio primeiro da vida de qualquer corpo. Ora, é manifesto, ser princípio da vida ou vivente não cabe ao corpo como tal; do contrário todo corpo seria vivo ou princípio da vida. Logo, só cabe a um certo corpo como tal ser vivo, ou ainda, princípio da vida. Ora, o que torna esse corpo atualmente tal é algum princípio, chamado o seu ato. Por onde, a alma, princípio primeiro da vida, não é corpo, mas o ato dele, assim como o calor, princípio da calefação, não é corpo, mas um ato do corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo tudo o que se move movido por outro, e como não se pode continuar assim até o infinito, necessário é dizer-se que nem todo motor é movido. Pois, ser movido sendo o passar da potência para o ato, o motor dá o que tem ao móvel, atualizando-o. Mas, como o demonstra o Filósofo, há um certo motor absolutamente imóvel, não movido nem por si nem por acidente; e tal motor pode mover o movido sempre uniformemente. Há, porém, outro motor movido, não por si, mas por acidente e que, por isso, não move o movido sempre uniformemente; e tal motor é a alma. E há, ainda, outro motor não movido por si, e que é o corpo. E como os antigos filósofos da natureza pensavam que só o corpo existe, ensinavam que todo motor é movido e que a alma, movida por si, é também corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é necessário que a semelhança da causa conhecida esteja atualmente em a natureza do conhecente; mas, se há algo que conhece, primeiro, em potência e, depois, em ato, não é necessário que a semelhança do conhecido seja atual, senão apenas potencial, em a natureza do conhecente; assim, a cor está na pupila, não atual mas só potencialmente. Por onde, não é necessário que, em a natureza da alma, haja a semelhança atual das coisas corpóreas, mas sim que ela seja potencial em relação a tais semelhanças. Como, porém, os antigos filósofos da natureza não sabiam distinguir entre o ato e a potência, diziam que a alma é corpo para poder conhecer todos os corpos; e que é composta dos princípios de todos os corpos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Há um duplo contacto: o da quantidade e o da virtude. Pelo primeiro, o corpo só pode ser tocado pelo corpo; pelo segundo, pode ser facada por um ser incorpóreo que o mova.

Art. 2 — Se a alma humana é algo de subsistente.

(De Pot., q. 3, a. 9, 11; De Spirit. Creat., a. 2 Qu. De Anima, a. 1, 14; III De Anima, lect. VII).

O segundo discute-se assim. — Parece que a alma humana não é algo de subsistente.

1. — Pois, o que é subsistente é um determinado ser. Ora, a alma não é um determinado ser, mas um composto de corpo e alma. Logo não é ela algo de subsistente.

2. Demais. — Tudo o que é subsistente pode ser considerado capaz de operação. Ora, a alma não é assim considerada, pois, segundo o Filósofo, dizer que a alma sente ou entende é o mesmo que dizer alguém que ela tece ou edifica. Logo, a alma não é algo de subsistente.

3. Demais. — Se a alma fosse algo de subsistente, alguma operação dela haveria, independente do corpo. Mas nenhuma das suas operações é assim, nem ainda o entender, porque não é possível entender sem fantasma e os fantasmas não existem sem o corpo. Logo, a alma humana não é algo de subsistente.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Quem vê a natureza da mente, que é substância, mas não corpórea, vê que os que opinam ser ela corpórea erram por lhe adjungirem as fantasias dos corpos, sem as quais

não podem conceber nenhuma natureza. Logo, a natureza da alma humana não só é incorpórea, mas também é substância, isto é, algo de subsistente.

SOLUÇÃO. — Necessário é admitir-se que o princípio da operação intelectual, a que chamamos alma do homem, é um certo princípio incorpóreo e subsistente. Pois, é manifesto, pela inteligência o homem pode conhecer a natureza de todos os corpos. Ora, o que pode conhecer certas causas, necessariamente não deve ter nada delas, na sua natureza, porque a causa que a esta fosse naturalmente inerente impedir-lhe-ia o conhecimento das outras. Assim, vemos que a língua do doente, afetada de humor colérico e amargo, nada pode sentir de doce, mas tudo lhe parece amargo. Se, pois, o princípio intelectual tivesse em si a natureza de algum corpo, não poderia conhecer todos os corpos, porque cada corpo tem a sua natureza determinada. Logo, é impossível que o princípio intelectual seja corpo. E, semelhantemente, também é impossível que entenda por meio de órgão corpóreo, porque também a natureza determinada desse órgão corpóreo impediria o conhecimento de todos os corpos.

Assim, se uma determinada cor estivesse, não só na pupila, mas ainda num vaso de vidro, o líquido contido neste seria dessa mesma cor. Por onde, o princípio intelectual chamado alma ou intelecto, tem a sua operação própria, não comum com o corpo. Ora, só pode operar por si o que por si subsiste, pois operar só é próprio do ser atual. Por isso, uma causa opera do mesmo modo pelo qual existe e, assim, não dizemos que o calor aquece, mas que é cálido. Logo, conclui-se que a alma humana, chamada intelecto ou mente, é algo de incorpóreo e subsistente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um determinado ser pode compreender-se de duplo modo: significando qualquer subsistente, ou um subsistente completo em a natureza de alguma espécie. O primeiro modo exclui a inerência accidental e a da forma material. O segundo exclui também a imperfeição da parte. Assim, pode-se dizer que a mão é um determinado ser, no primeiro sentido, não, porém, no segundo. E, portanto, sendo a alma humana parte da espécie humana, pode chamar-se um determinado ser, segundo o primeiro modo, como algo de quase subsistente; mas não conforme o segundo, que é o em que se chama algo de determinado o composto de alma e corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aristóteles usa dessas palavras, não para exprimir opinião própria, mas a dos que diziam que entender é ser movido, como é claro pelo que afirma antes. — Ou deve dizer-se que o agir por si convém ao que existe por si. Ora, o existir por si pode-se atribuir a alguma causa que não seja inerente como acidente ou como forma material, mesmo se for parte. Mas diz-se que é, propriamente, subsistente por si o que nem é inerente desse predito modo, nem é parte; e segundo este modo de dizer, o olho ou a mão não se pode considerar subsistente por si e, por consequência, nem como operando por si. Por onde, também as operações das partes se atribuem ao todo, por meio delas; assim dizemos que o homem vê com os olhos e apalpa com as mãos; diferentemente de quando dizemos que o cálido aquece pelo calor, pois, propriamente falando, o calor de nenhum modo aquece. Logo, pode-se dizer que a alma entende como o olho vê; mas é mais próprio dizer-se que o homem entende por meio da alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O corpo é necessário para a ação do intelecto, não como o órgão pelo qual tal ação se exerce, mas em razão do objeto; pois os fantasmas estão para o intelecto como a cor para o sentido. Assim que, o precisar do corpo não impede, seja o intelecto subsistente; do contrário, o animal não seria algo de subsistente, por precisar dos sensíveis exteriores para sentir.

Art. 3 — Se as almas dos brutos são subsistentes.

(II. Cont. Gent., cap. LXXXII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as almas dos brutos são subsistentes.

1. — O homem tem o mesmo gênero que os outros animais. Ora, a alma humana é algo de subsistente, como já se demonstrou (a. 2). Logo, também as dos outros animais.

2. Demais. — O sensitivo está para os sensíveis como o intelectivo para os inteligíveis. Ora, o intelecto entende, sem o corpo, os inteligíveis. Logo também, do mesmo modo, o sentido apreende os sensíveis. Ora; as almas dos brutos são sensitivas. Logo, são subsistentes, pela mesma razão por que o é a alma intelectiva do homem.

3. Demais. — A alma dos brutos move-lhes o corpo. Ora, este não move mas é movido. Logo, aquela tem alguma operação independente do corpo.

Mas *em contrário*, foi dito: Cremos que só o homem tem alma substantiva; e não são substantivas as almas dos animais.

SOLUÇÃO. — Os antigos filósofos não faziam nenhuma distinção entre o sentido e o intelecto; e atribuíam ambos a um princípio corpóreo, como já se disse (a. 1). — Porém Platão distinguia entre o intelecto e o sentido, atribuindo ambos a um princípio incorpóreo e dizendo que, como o entender, também o sentir convém à alma, em si mesma. E daí resultava que também as almas dos brutos são subsistentes. — Mas Aristóteles estabeleceu que só o entender, entre as operações da alma, se exerce sem órgão corpóreo. Porém, o sentir, bem como as operações resultantes das operações da alma sensitiva, manifestamente se realizam com alguma imutação do corpo; assim, na visão, imuta-se a pupila, pela contemplação da cor, o mesmo se dando com as outras operações semelhantes. Por onde é manifesto que a alma sensitiva não tem, por si mesma, nenhuma operação própria, mas toda operação da alma sensitiva pertence ao conjunto. Donde resulta que as almas dos brutos, não operando por si mesmas, não são subsistentes, pois, cada ser tem, de maneira semelhante, o ser e a operação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem, tendo o mesmo gênero que os outros animais, deles difere pela espécie. Ora, a diferença específica depende da diferença formal. Nem é necessário que toda diferença formal importe na diversidade genérica.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sensitivo, de certo modo, está para os sensíveis, como o intelectivo para os inteligíveis, a saber, enquanto ambos são potenciais em relação aos seus objetos. Mas, de certo modo, comportam-se dissemelhantemente; pois, o sensitivo sofre a ação do sensível, com imutação do corpo e, por isso, a excelência dos sensíveis corrompe o sentido. Ao passo que isso não se dá com o intelecto, pois, este, entendendo os máximos inteligíveis, mais facilmente poderá entender os menores. E se, no entender, o corpo se fatiga, isso o é só por acidente; porque o intelecto precisa da operação das forças sensitivas, pelas quais lhe são preparados os fantasmas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A força motiva é dupla. Uma, a apetitiva, que governa o movimento, e a operação dessa, na alma sensitiva, não se realiza sem o corpo; assim, a ira, a alegria e outras paixões semelhantes supõem certa imutação do coração. A outra força motiva é a que resulta do movimento, pela qual os membros tornam-se capazes de obedecer ao apetite; e o ato dessa força não é mover, mas ser movido. Por onde se evidencia que mover não é ato da alma sensitiva que se realize sem o corpo.

Art. 4 — Se a alma é o homem.

(III Sent., dist., V, q. 3, a. 2; dist. XXII, q. 1, a. 1; II Cont. Gent., cap. LVII; Opusc. XVI, De Unit. Intell.; De Ent. Et Ess., cap. II; VII Metaphys., lect IX).

O quarto discute-se assim. — Parece que a alma é o homem.1. — Pois, diz a Escritura (2 Cor 4, 16): Essa é a razão porque não desfalecemos; mas ainda que se destrua em nós o homem exterior, todavia o interior se vai renovando de dia em dia. Ora, o que no homem é interior é a alma. Logo, a alma é o homem interior.

2. Demais. — A alma humana é uma determinada substância, mas não é a substância universal. Logo, é particular e, portanto, hipóstas e ou pessoa e não outra senão humana. Logo, a alma é o homem; pois, a pessoa humana é o homem.

Mas, *em contrário*, Agostinho elogia Varrão dizendo que o homem não é só alma, nem só corpo, mas simultaneamente, alma e corpo.

SOLUÇÃO. — Que a alma seja o homem, pode-se entender de dois modos. De um modo, que o homem é a alma, mas não este determinado homem, composto de alma e corpo, como Sócrates. E digo assim porque certos ensinaram que só a forma pertence à natureza da espécie, sendo a matéria parte do indivíduo e não da espécie.— O que certamente não pode ser verdadeiro. Pois, à natureza da espécie pertence aquilo que significa a definição. Ora, a definição, nas coisas naturais, não significa só a forma, mas a forma e a matéria. Por onde, a matéria é parte da espécie, nas sobreditas coisas; não por certo a matéria signada, que é o princípio de individuação, mas a matéria comum. Assim, pois, como da natureza de um determinado homem é que seja composto de tal alma e tais carnes e tais ossos, assim da natureza do homem é que o seja da alma e das carnes e dos ossos; pois, é necessário que a substância da espécie tenha tudo o que comumente pertence à substância de todos os indivíduos contidos na espécie.

Porém, de outro modo, pode-se entender no sentido em que uma determinada alma seja um determinado homem. E isso se poderia sustentar se se estabelecesse que a operação da alma sensitiva fosse só dela, sem o corpo, porque as operações atribuídas ao homem conviriam só à alma. Ora, cada coisa produzindo as suas operações próprias, o homem é o que opera as suas. Pois, já se demonstrou (a. 3) que sentir não é operação só da alma. — Sendo, portanto, o sentir uma certa operação do homem, embora não própria, é manifesto que este não é só a alma, mas algo composto de alma e corpo. Platão, porém, ensinando que o sentir é próprio da alma, podia ensinar que o homem é uma alma que usa de um corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo o Filósofo, um ser é principalmente aquilo que nele é o principal; assim, o que faz o chefe de uma cidade se considera como feito pela cidade. E, desse modo, às vezes se chama homem ao que neste é o principal; umas vezes, à parte intelectiva, segundo a verdade das coisas, chamada o homem interior; outras vezes, porém, à parte sensitiva com o corpo, segundo a opinião de alguns que só se detêm nas coisas sensíveis; e este se chama o homem exterior.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem toda substância particular é hipóstase ou pessoa, mas a que tem a natureza completa da espécie. Por onde, a mão ou o pé não se pode chamar hipóstase ou pessoa; e semelhantemente, nem a alma, que é parte da espécie humana.

Art. 5 — Se a alma é composta de matéria e forma.

(I Sent., dist. VIII, q. 5, a. 2; II dist. XVII, q. 1, a. 2; II Cont. Gent., cap. L; Quodl. III, q. VIII; IX, q. 4, a. 1; De Spirit. Creat., a. 1; a. 9, ad; Qu. De Anima, a. 6; Opusc. XV, De Angelis, cap. VII).

O quinto discute-se assim. — Parece que a alma é composta de matéria e forma.

1. — Pois, a potência se divide por oposição com o ato. Ora, todos os seres em ato, quaisquer que sejam, participam do primeiro ato, que é Deus; por cuja participação todos são bons, entes e viventes, como é claro pela doutrina de Dionísio. Logo, quaisquer seres em potência participam da primeira potência. Ora, esta é a matéria prima. Como, pois, a alma humana é, de certo modo, potencial, o que se evidencia por ser o homem, às vezes, inteligente em potência, resulta que ela participa da matéria prima, tendo a esta como parte sua.

2. Demais. — Onde quer que se encontrem as propriedades da matéria, aí se encontra a matéria. Ora, na alma se encontram tais propriedades, a saber, o ser sujeito e o transmutar-se; pois, é sujeito da ciência e da virtude e muda-se da ignorância para a ciência ou do vício para a virtude. Logo, na alma, há matéria.

3. Demais. — O que não tem matéria não tem a causa do seu ser, como diz Aristóteles. Ora, a alma, sendo criada por Deus, tem essa causa. Logo, tem matéria.

4. Demais. — O que não tem matéria, mas só forma, é ato puro e infinito. Ora, tal só Deus o é. Logo, a alma tem matéria.

Mas, *em contrário*, Agostinho prova que a alma não é feita de matéria corpórea nem espiritual.

SOLUÇÃO. — A alma não tem matéria, o que se pode duplamente provar. — Primeiro, pela natureza da alma, em comum, que a torna forma de certo corpo. Ora, ou a alma é, em si, forma total ou parcial. Se total, é impossível tenha, como parte, a matéria, considerada esta última como ser somente potencial; pois, a forma, como tal, sendo ato; o que é puramente potencial não pode ser parte dês te, pois, a potência, repugna ao ato, dividida, como é, por oposição a ele. Se parcial, essa parte a consideraremos como alma; e a matéria, de que é o ato primário, como o primeiro animado. Segundo, especialmente, pela natureza da alma humana, enquanto intelectiva. Pois, é manifesto, tudo o que é recebido por outro ser o é ao modo desse ser recipiente. Assim, o que é conhecido o é do modo pelo qual a sua forma está no conhecente. Ora, a alma intelectiva conhece as coisas em a natureza absoluta delas, p. ex., uma pedra enquanto absolutamente pedra. Por onde, a forma da pedra, na sua razão formal própria, está absolutamente na alma intelectiva. Logo, esta é forma absoluta e não algo composto de matéria e forma; pois, se o fosse, as formas das coisas ela as receberia como individuais; e assim não conheceria senão o singular, como se dá com as potências sensitivas, que recebem as formas das coisas num órgão corpóreo; pois, a matéria é o princípio da individuação das formas. Resulta, portanto, que a alma intelectiva e toda substância intelectual conhecedora das formas, absolutamente, carece da composição de forma e matéria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O ato primeiro é o princípio universal de todos os atos, pois, é o infinito, que virtualmente em si compreende todas as coisas, como diz Dionísio. Por isso, é participado por elas, não como parte, mas pela difusão da processão de si mesmo. Porém, a potência, como receptiva do ato, deve se proporcionar a este. Ora, os atos recebidos, procedentes do primeiro ato infinito, e sendo determinadas participações dele, são diversos. Por onde, não pode haver uma potência única receptiva de todos os atos, como há um ato único que influi em todos os atos

participados; do contrário, a potência receptiva se adequaria à potência ativa do ato primeiro. Há, porém, outra potência receptiva, na alma intelectiva, diferente daquela da matéria prima, como se vê pela diversidade das coisas recebidas; pois, ao passo que a matéria prima recebe as formas individuais, o intelecto recebe as absolutas. E, portanto, tal potência, existente na alma intelectiva, mostra que a alma não é composta de matéria e forma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ser sujeito e transmutar-se convêm à matéria como potencial. Se, portanto, uma é a potência do intelecto e outra a da matéria prima, também haverá noções diversas da sujeição e da transmutação. Assim, o intelecto é. sujeito da ciência e transmuta-se da ignorância para a ciência, enquanto é potencial em relação às espécies inteligíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A forma é, para a matéria, a causa do existir e do agir; por onde, o agente, como redutor da matéria ao ato da forma, transmutando-a, é-lhe a causa da existência. Se, porém, há alguma forma subsistente, esta não existe por nenhum princípio formal nem tem causa que a transmute da potência para o ato. Por isso, depois das palavras anteriores, o Filósofo conclui que os seres compostos de matéria e forma não têm outra causa a não ser a que os move da potência para o ato; todos os seres, porém, que não têm matéria e são seres, absolutamente, são a sua mesma quiddidade.

RESPOSTA À QUARTA. — Todo participado se compara com o participador, como ato deste. Ora, necessário é que qualquer forma criada, que se suponha por si subsistente, participe do ser; pois, a própria vida, ou qualquer causa de semelhante, participa do ser em si, como diz Dionísio. Ora, o ser, participado, sendo limitado pela capacidade do participante, segue-se que só Deus, que é o seu próprio ser é ato puro e infinito. Nas substâncias intelectuais, porém, há composição de ato e de potência; não de matéria e forma mas, de forma e do ser participado. E, por isso, alguns as consideram compostas da causa do ser e do ser; pois, o ser em si mesmo é a causa de qualquer outro ser existir.

Art. 6 — Se a alma humana é corruptível.

(II Sent. disto XIX, a. 1; IV, dist. q. 1, a. 1; II Cont. Gent., cap. LXXIX sqq.; Quodl. X, q. 3, a. 2; Qu. De Anima, a. 14; Compend. Theol., cap. LXXXIV).

O sexto discute-se assim. — Parece que a alma humana é corruptível.

1. — Pois, seres que têm princípio e processão semelhantes também têm fim semelhante. Ora, o princípio da geração dos homens é semelhante ao da dos asnos, pois ambos foram feitos da terra; e também é semelhante, em ambos. a processão da vida, pois, como diz a Escritura (Eccl 3, 19), todos respiram da mesma sorte, e o homem não tem nada de mais do que o bruto. Logo, como no mesmo passo da Escritura se conclui, por issouma é a morte dos homens e dos brutos, e de uns e outros é igual à condição. Mas, a alma dos brutos é corruptível. Logo, também o é a alma humana.

2. Demais. — Tudo o que provém do nada é redutível ao nada, porque o fim deve corresponder ao princípio. Mas, como diz a Escritura (Sb 2, 2), do nada somos nascidos; o que é verdade, não só do corpo, mas também da alma. Logo, como ainda no mesmo passo se conclui, depois desta vida seremos como se nunca tivéramos sido, mesmo em relação à alma.

3. Demais. — Não há ser que não tenha a sua operação própria. Ora, a operação própria da alma, inteligir por meio do fantasma, não vai sem o corpo. Pois, a alma não inteligie nada sem fantasma e este não existe sem o corpo, como diz Aristóteles. Logo, a alma não pode subsistir uma vez destruído o corpo.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que as almas humanas têm da bondade divina o serem intelectuais e o terem a vida substancial inconsumível.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir-se que a alma humana, a que chamamos princípio intelectual, é incorruptível. Pois, um ser pode se corromper de duplo modo: por si ou por acidente. Ora, é impossível um ser subsistente ser gerado ou corrompido por acidente, i. é., porque nele houve alguma parte gerada ou corrupta. Pois, a todo ente lhe convém o ser gerado ou corrompido do mesmo modo pelo qual lhe convém o ser, que pela geração se adquire e pela corrupção se perde. Por onde, o que tiver o ser por si só por si pode gerar-se ou corromper-se. Os seres porém não subsistentes, como os acidentes e as formas materiais, dizem-se feitos e corruptos pela geração e corrupção dos compostos. Ora, já se demonstrou antes (a. 3), que as almas dos brutos não são por si subsistentes, senão só a alma humana. Por isso, aquelas se corrompem, uma vez corruptos os seus corpos; porém esta só por si poderia corromper-se. Ora, isto é absolutamente impossível, não só a esta, mas a qualquer ser subsistente que seja só forma. Pois, é manifesto, o que convém, em si, a um ser, é inseparável deste. Ora, o ser em si, convém à forma, que é um ato. Por onde, a matéria adquire o ser atual na medida em que adquire a forma e corrompe-se na medida em que lhe sucede separar-se dela. Ao passo que, sendo impossível à forma separar-se de si mesma, impossível é também que a forma subsistente perca o ser.

Dado, porém, que a alma seja composta de matéria e forma, como certos dizem, ainda assim é necessário admiti-la como incorruptível. Pois, só se encontra corrupção onde se encontra a contrariedade; porque as gerações e as corrupções são passagens de uns para outros contrários. Por isso os corpos celestes, sem matéria sujeita à contrariedade, são incorruptíveis. Ora, na alma intelectual nenhuma contrariedade pode haver. Pois, ela é receptiva ao modo do seu ser e as coisas por ela recebidas o são sem contrariedade; pois que as noções dos contrários não são contrárias no intelecto, mas há uma só ciência dos contrários. Logo, é impossível que a alma intelectual seja corruptível.

Também se pode tirar uma prova desta doutrina do fato de cada ente desejar ser naturalmente, ao seu modo. Ora, o desejo, nos seres que conhecem, segue-se ao conhecimento. E, ao passo que o sentido não conhece o ser senão num determinado lugar e tempo, o intelecto o apreende absolutamente e referente a qualquer tempo. Por isso, todo ser que tem intelecto deseja existir sempre. Ora, o desejo natural não pode ser vão. Logo, toda substância intelectual é incorruptível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Salomão aplica essa razão à pessoa dos insipientes, como se exprime noutra parte. E quanto a dizer-se que o homem e os outros animais têm o princípio da geração semelhante, isso é verdade quanto ao corpo, pois, todos os animais foram feitos da terra, semelhantemente. Não, porém, quanto à alma; pois, ao passo que a dos brutos é produzida por uma virtude corpórea, a alma humana o é por Deus. E, para o exprimir, a Escritura (Gn 1) diz dos outros animais: Produza a terra animais viventes. Mas do homem: inspirou no seu rosto um assopro de vida. Por onde, conclui Salomão (Ecl 12, 7): E o pó se torne na sua terra de onde era, e o espírito volte para Deus que o deu. Do mesmo modo, a processão da vida é semelhante quanto ao corpo; e a isso se referem os passos (Ecl 3, 19): Todos respiram da mesma sorte (Sb 2, 2) a respiração nos nossos narizes é um fumo. Mas não é semelhante a essa a processão da alma, pois, o homem entende e os brutos não. Por isso é falso o dito: O homem não tem nada de mais do que o bruto. Por onde, semelhante é a morte, quanto ao corpo, mas não quanto à alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como se diz que um ser pode ser criado, não pela potência passiva, mas só pela potência ativa do Criador que, do nada, pode produzir uma coisa; assim também dizer que um ser é redutível ao nada não importa, na criatura, a potência para o não ser, mas sim a potência do Criador não influindo o ser. Ora, chama-se corruptível ao ente em que existe a potência para o não ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Inteligir, por meio do fantasma é, propriamente, operação da alma, enquanto unida ao corpo. Separada deste, porém, terá outro modo de inteligir, semelhante ao das outras substâncias separadas, como a seguir melhor se verá (q. 89, a. 1).

Art. 7 — Se a alma e o anjo são da mesma espécie.

(II Sent., dist. III. q. 1, a. 6; II Cont. Gent., cap. XCIV; Qu. De Anima, a. 7).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a alma e o anjo são da mesma espécie.

1. — Pois, cada ser é ordenado ao próprio fim pela natureza da sua espécie, que lhe dá a inclinação para o fim. Ora, idênticos são os fins

da alma e do anjo, a saber, a felicidade eterna. Logo, ambos são da mesma espécie.

2. Demais. — A diferença específica última é a mais nobre, porque realiza plenamente a noção da espécie. Ora, nada há de mais nobre, no anjo e na alma, do que o ser intelectual. Logo, eles convêm na última diferença específica, sendo, assim, da mesma espécie.

3. Demais. — A alma só difere do anjo por estar unida ao corpo. Ora este, sendo estranho à essência da alma, não é da mesma espécie que ela. Logo, a alma e o anjo são da mesma espécie.

Mas, *em contrário*. — Seres diferentes, por operações naturais diversas, diferem pela espécie. Ora, a alma e o anjo têm operações naturais diversas; pois, como diz Dionísio, os espíritos angélicos tem conceitos intelectuais simples e bons e não congregam elementos divisíveis para chegar à união com Deus; e, depois, diz ao contrário da alma. Logo, a alma e o anjo não são da mesma espécie.

SOLUÇÃO. — Orígenes ensinou que todas as almas humanas e os anjos são da mesma espécie. E isto porque ensinava que a diversidade de graus existentes em tais substâncias é acidental, como proveniente do livre arbítrio, segundo já se disse antes (q. 47, a. 2). Ora, tal não pode ser. Porque nas substâncias incorpóreas não pode haver diversidade numérica sem diversidade específica e sem desigualdade natural. Pois, não sendo compostas de matéria e forma, mas sendo formas subsistentes, é claro que necessário será haver entre elas diversidade específica. Porque não se pode compreender exista alguma forma separada que não seja única da sua espécie; assim como, se existisse a brancura separada, essa não poderia ser senão uma única, pois uma brancura não difere de outra senão porque é tal ou tal. Ora, a diversidade específica sempre vai com a diversidade natural concomitante; assim, nas espécies de cores, uma cor é mais perfeita que outra; e, semelhantemente, em outras espécies. E isto porque as diferenças que dividem o gênero são contrárias. Ora, os contrários entre si se comportam como o perfeito com o imperfeito, porque o princípio da contrariedade é a privação e o hábito, como diz Aristóteles. Também o mesmo se seguiria se tais substâncias fossem compostas de matéria e forma. Se, pois, a matéria de uma se distingue da de outra, necessário é que ou a forma seja o princípio da distinção da matéria, de modo que as matérias sejam diversas pela tendência para formas diversas, donde também resultaria a diversidade específica e a desigualdade natural; ou que a matéria seja o princípio da distinção das formas. Nem se pode dizer que esta matéria seja diferente daquela, senão quanto à divisão quantitativa, que não tem lugar nas substâncias incorpórea, como o anjo e a alma. Por onde, não é possível sejam ambos da mesma espécie. Como é porém que há muitas almas da mesma espécie, a seguir se demonstrará (q. 76, a. 2 ad 1).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa doutrina é procedente quanto ao fim próximo e natural. Ora, a beatitude eterna é o fim último e sobrenatural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A diferença específica última é a mais nobre, enquanto determinada em máximo grau, ao modo pelo qual o ato é mais nobre que a potência. Ora, desse modo, o intelectual não é nobilíssimo, por ser indeterminado e comum a muitos graus de intelectualidade, como o sensível a muitos graus, quanto ao ser sensível. Por onde, assim como nem todos os sensíveis são da mesma espécie, assim nem todos os intelectuais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O corpo não é da essência da alma; mas é da essência desta que seja capaz de união com o corpo. Por onde, nem, propriamente, a alma pertence a uma espécie, mas sim, o composto. E o fato mesmo de a alma precisar, de certo modo, do corpo para a sua operação, mostra que ela tem um grau de intelectualidade inferior ao do anjo, que não está unido a um corpo.

Questão 76: Da união da alma e do corpo.

Em seguida, temos de tratar da união da alma e do corpo. E, sobre esta questão, oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se o princípio intelectual está unido ao corpo como forma.

(II Cont. Gent., cap. LVI, LVII, LIX, LXVIII seqq.; De Spirit.Creat., a, 2; Qu. De Anima, a. 1, 2; De Unit.: Intell.; II De Anima, lect. IV; III, lect. VII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o princípio intelectual não está unido ao corpo como forma.

1. — Pois, diz o Filósofo que o intelecto é separado e não é ato de nenhum corpo. Logo, não está unido ao corpo como forma.

2. Demais. — Toda forma é determinada pela natureza da matéria a que pertence; do contrário não seria preciso a proporção entre aquela e esta. Se, pois, o intelecto estivesse unido ao corpo como forma, como todo corpo tem uma natureza determinada, seguir-se-ia que também o intelecto a teria e, então, não seria cognoscitivo, como é claro pelo que já foi dito (q. 75, a. 2). Ora, isto é contra a natureza dele; e, logo, não está unido ao corpo como forma.

3. Demais. — Toda potência receptiva, que é ato de algum corpo, recebe a forma material e individualmente; porque o recebido está no recipiente ao modo deste. Ora, a forma da causa inteligida não é recebida no intelecto, material e individualmente, mas antes, imaterial e universalmente; do contrário, o intelecto não seria cognoscitivo do imaterial e do universal, senão só do singular, como os sentidos. Logo, não está unido ao corpo como forma.

4. Demais. — Ao mesmo ser pertencem a potência e o ato; pois, é o mesmo ser que pode agir e que age. Mas, como resulta do já dito (Ibid), a ação intelectual não pertence a um determinado corpo. Logo, nem a potência intelectual é potência de nenhuma corpo determinado. Ora, a virtude ou potência não pode ser mais abstrata ou mais simples do que a essência, da qual deriva. Logo, também a substância do intelecto não é forma do corpo.

5. Demais. — O que tem o ser em si não se une ao corpo como forma; pois esta, sendo causa de alguma causa existir, o seu ser mesmo não é o ser da forma em si. Ora, o princípio intelectual tem o ser em si e é subsistente, Como já antes se disse (Ibid). Logo, não está unido ao corpo como forma.

6. Demais. — O inerente a uma causa em si sempre nela existe. Ora, é inerente à forma em si estar unida à matéria; e não por algum acidente, mas por essência, é o ato da matéria; do contrário, a matéria e a forma não constituiriam unidade substancial, mas accidental. Logo, a forma não pode existir sem a matéria própria. Ora, o princípio intelectual, sendo incorruptível, como antes se demonstrou (Ibid, a. 6), permanece não unido ao corpo, uma vez este corrompido. Logo, não está unido ao corpo como forma.

Mas, *em contrário*, segundo o Filósofo, a diferença é deduzida da forma da causa. Ora, a diferença constitutiva do homem é ser racional, qualidade esta que se lhe atribui em virtude do princípio intelectual. Logo este é a forma do homem.

SOLUÇÃO. — Deve-se admitir que o intelecto, princípio da operação intelectual, é a forma do corpo humano. Pois, aquilo que faz, primariamente, com que um ser opere, é a forma do ser ao qual se atribui à operação; assim, aquilo pelo que, primariamente, o corpo é sã é a saúde, e o pelo que,

primariamente, a alma sabe é a ciência; por onde, a saúde é a forma do corpo e a ciência é, de certo modo, a forma da alma. E a razão disto está em nenhum ser agir senão como atual; por onde, o que torna um ser atual também fá-lo agir. Ora, é manifesto que a alma é o princípio primário da vida do corpo. E como a vida se manifesta por operações diversas nos diversos graus de viventes, aquilo que produz, primariamente, cada uma das obras da vida é a alma. Pois é pela alma que, primariamente nos nutrimos, sentimos, movemo-nos localmente e, semelhantemente, inteligimos. Logo, esse princípio pelo qual primariamente inteligimos, quer se chame intelecto, quer alma intelectiva, é a forma do corpo. E tal é a demonstração de Aristóteles. E quem pretender que a alma intelectiva não é a forma do corpo, necessário é encontrar o modo pelo qual o ato de inteligir seja o ato de um determinado homem. Pois, cada um de nós sente que é o nosso ser mesmo que entende.

Ora, uma ação pode ser atribuída a alguém de tríplice modo, como se vê claramente no Filósofo. Assim, diz-se que um ser move ou age, totalmente, como o médico cura; parcialmente, como o homem vê com os olhos; acidentalmente, como se diz que o branco constrói porque acontece que um construtor é branco. Quando, pois, dizemos que Sócrates ou Platão entende, é manifesto que isso não lhe é atribuído por acidente; pois, o que dele essencialmente se predica é-lhe atribuído enquanto homem. Ou então, forçoso é dizer-se que Sócrates entende por si mesmo, na sua totalidade, como ensinava Platão, dizendo que o homem é a alma intelectiva; ou que o intelecto é uma parte de Sócrates

Ora, a primeira posição não se pode sustentar, como já se demonstrou antes (q. 75, a. 4), porque o homem que se percebe o seu entender é o mesmo que se percebe o seu sentir. Ora, sentir não vai sem o corpo. Portanto, necessário é seja este uma parte do homem.

Resta, portanto, que o intelecto, com o qual Sócrates entende seja parte deste, a ponto que lhe esteja, de certo modo, unido ao corpo. E esta união, diz o Comentador, se realiza pela espécie inteligível, que tem duplo sujeito: o intelecto possível e os fantasmas, que estão nos órgãos corpóreos. Assim, pela espécie inteligível, une-se o intelecto possível ao corpo de tal ou tal homem. — Mas esta continuidade ou união não basta para a ação do intelecto ser a ação de Sócrates. O que se torna patente pela semelhança com o sentido, do qual Aristóteles parte para considerar as coisas do intelecto. Ora, os fantasmas estão para o intelecto, diz, como as cores para a vista. Pois, assim como as espécies das cores estão na vista, assim as dos fantasmas, no intelecto possível. Mas é evidente que, pelo fato de estarem numa parede as cores, cujas semelhanças estão na vista, não se atribui à parede o ato da visão; e por isso, não dizemos que a parede vê, mas antes, que é vista. Assim também, do fato de estarem as espécies dos fantasmas no intelecto possível, não se segue que Sócrates, em quem estão os fantasmas, entenda; mas antes, que ele ou os seus fantasmas são entendidos.

Outros ensinaram que o intelecto está unido ao corpo como um motor, ambos constituindo uma unidade, de modo que a ação do intelecto pode ser atribuída ao todo. — Mas esta opinião é, de muitas maneiras, vã. —Primeiro, porque o intelecto não move o corpo senão pela apetição, cujo movimento pressupõe a operação do intelecto. Pois, não é porque Sócrates é movido pelo intelecto, que ele entende, mas antes, inversamente, porque entende é que é movido pelo intelecto. — Segundo, porque, sendo Sócrates um determinado indivíduo da natureza, cuja essência é una, composta de matéria e forma, se o intelecto não for à forma dele, resulta que lhe estranha à essência; e, então, o intelecto se há de comparar com todo Sócrates, assim como o motor com o movido. Ora, entender é ação imanente no próprio sujeito e não transeunte para outro, como a calefação. Logo, entender não pode ser atribuído a Sócrates por que seja este movido pelo intelecto. — Terceiro, porque a ação do motor nunca se atribui ao movido senão como a um instrumento; assim, a ação do carpinteiro é atribuída a serra. Se, portanto, entender é atribuído a Sócrates, porque é a ação do motor deste, segue-se que lhe é atribuído como a

instrumento; o que vai contra o Filósofo, ensinando que o inteligir não é por meio de um instrumento corpóreo. Quarto, porque, embora a ação da parte seja atribuída ao todo, como a ação dos olhos ao homem, contudo, esta nunca é atribuída à outra parte qualquer, a não ser, talvez, por acidente; pois, não dizemos que a mão vê porque os olhos vêem. Se, portanto, é do modo supradito que intelecto e Sócrates constituem unidade, a ação daquele não pode ser atribuída a este. Se, porém, Sócrates é um todo composto da união do intelecto com tudo o mais que é de Sócrates; e, contudo, o intelecto não se une a este mais, senão como motor, então resulta que Sócrates não é um, absolutamente; e, por consequência, não é ser absolutamente, pois, uma coisa é ser do mesmo modo pelo qual é uma.

Resta, portanto, só o modo ensinado por Aristóteles, a saber, que tal homem intelige porque o princípio intelectivo é a sua: forma. Assim, pois, da operação mesma do intelecto resulta que o princípio intelectivo está unido ao corpo como forma.

E isso mesmo também pode ser deduzido da natureza da espécie humana. Pois, a operação de um ser indicando-lhe a natureza, e a operação própria do homem, como tal, sendo inteligir; por ela transcende todos os animais. Donde vem que Aristóteles faz constituir a felicidade última nessa operação, como própria do homem. Ora, é necessário que o homem pertença a uma espécie determinada pelo princípio dessa operação; pois cada ser pertence à espécie que lhe é determinada pela forma da mesma. Resulta daí, portanto, que o princípio intelectivo é a forma própria do homem.

Mas devemos notar que, quanto mais nobre for a forma, tanto mais dominará a matéria corpórea, tanto menos nesta estará imersa e tanto mais a excederá pela sua operação ou virtude; por onde, vemos que a forma do corpo misto tem uma certa operação não causada pelas qualidades elementares. E quanto mais avançarmos em a nobreza das formas, tanto mais veremos a virtude da forma exceder a matéria elementar; assim, a alma vegetativa é mais que a forma do metal e a alma sensível, mais que a vegetativa. Ora, a alma humana é a última, em a nobreza das formas. Por onde, excede, pela sua virtude, a matéria corpórea, na medida mesma em que tem uma operação e uma virtude, das quais de nenhum modo participa a matéria corpórea. E essa virtude se chama intelecto.

Deve-se, porém, atender a que, se alguém disser que a alma é composta de matéria e forma, de nenhum modo poderá dizer que ela é a forma do corpo. Pois, sendo a forma ato, e a matéria, ser somente potencial, de nenhum modo o que é composto de matéria e forma poderá ser, em si e totalmente, forma de outro ente. Se, porém, for forma só quanto a uma parte de si, então chamamos alma ao que é forma; e primeiro animado, ao ser de que é forma, como antes já ficou dito (q. 75, a. 5).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Filósofo, a última das formas naturais, com a qual termina a consideração do Filósofo natural, i. é., a alma humana, é certamente separada; contudo, está unida à matéria. E a prova está em que o homem, juntamente com o sol, gera outro homem, da matéria. Porém, é separada quanto à virtude intelectiva; porque esta não é virtude de nenhum órgão corpóreo, como a virtude visiva ato dos olhos; pois, inteligir é ato que se não pode exercer por um órgão corpóreo, como se exerce a visão. Está, porém, na matéria, porque a alma mesma, a que pertence tal virtude, é forma do corpo e o termo da geração humana. Assim, pois, o Filósofo diz, que o intelecto é separado por não ser virtude de nenhum órgão corpóreo.

E daqui se deduzem as **RESPOSTAS À SEGUNDA E À TERCEIRA OBJEÇÕES.** Pois, para o homem inteligir todas as coisas pelo intelecto, e também os seres imateriais e universais, basta que a virtude intelectiva não seja ato do corpo.

RESPOSTA À QUARTA. — A alma humana, por causa da sua perfeição, não é forma imersa na matéria corpórea, ou por esta totalmente compreendida; por onde, nada impede que alguma virtude sua não seja ato do corpo, embora, na sua essência, seja a forma deste.

RESPOSTA À QUINTA. — A alma comunica à matéria corpórea o ser no qual subsiste; e, deste e da alma intelectiva constitui-se uma unidade, de modo que o ser de todo o composto é também o da alma mesma; o que não se dá com as outras formas não subsistentes. E por isso, a alma humana permanece no ser, destruído o corpo; não, porém, as outras formas.

RESPOSTA À SEXTA. — Em si, convém à alma estar unida ao corpo, assim como, em si, convém ao corpo leve o elevar-se. E assim como este permanece certamente leve, quando separado do lugar próprio, conservando, contudo, a aptidão e a inclinação para esse lugar; assim a alma humana permanece no ser, quando separada do corpo, conservando a aptidão e a inclinação natural para a união com o mesmo.

Art. 2 — Se o princípio intelectual se multiplica com a multiplicação dos corpos, ou se há um só intelecto para todos os homens.

(I Sent., disto VIII. q. 5., a. 2, ad 6; II, disto XVII, q. 2, a. 1; II Cont. Gent., cap. LXXIII, LXXV; De Spirit Creat., a. 9; Qu. De Anima, a. 3, Compende. Theol., cap. LXXXV; De Ubit Intellec. Per tot).

O segundo discute-se assim. — Parece que o princípio intelectual não se multiplica com a multiplicação dos corpos, mas há um só intelecto para todos os homens.

1. — Pois, nenhuma substância imaterial se multiplica numericamente, numa mesma espécie. Ora, a alma humana é substância imaterial, pois, não é composta de matéria e forma, como já se demonstrou (q. 75, a. 5). Logo, não há muitas da mesma espécie; mas todos os homens o são e, portanto, todos têm um só intelecto.

2. Demais. — Removida a causa, removido fica o efeito. Se, pois, com a multiplicação dos corpos, se multiplicassem as almas humanas, conseqüentemente, removidos aqueles, não permaneceria a multidão destas, restando só uma, de todas elas. O que é herético porque, então, desapareceria a diferença entre os prêmios e as penas.

3. Demais. — Se o meu intelecto é diferente do teu, o meu é um certo indivíduo, bem como o teu; pois, seres particulares são os que, diferindo pelo número, convêm na mesma espécie. Ora, tudo o que noutro ser é recebido o é ao modo do que recebe. Logo, as espécies das coisas seriam recebidas, individualmente, pelo meu e pelo teu intelecto. O que é contra a natureza deste, que é cognoscitivo do universal.

4. Demais. — O inteligido está no intelecto que entende. Se, pois, o meu intelecto é diferente do teu, é necessário seja uma a coisa inteligida por mim e outra, a por ti; e, assim, o inteligido será multiplicado individualmente e será somente potencial. E será forçoso abstrair de um e outro o ato cognitivo comum; pois de dois seres diversos quaisquer é necessário abstrair o que neles haja de inteligível comum. O que vai contra a natureza do intelecto, pois que, então não se poderia distinguir o intelecto da virtude imaginativa. Logo, é forçoso concluir ser um só o intelecto para todos os homens.

5. Demais. — Embora o discípulo receba a ciência do mestre, não se pode dizer que esta gera a daquele; porque, assim, também a ciência seria uma forma ativa, como o calor, o que evidentemente é falso. Portanto, numericamente a mesma é a ciência do mestre, comunicada ao discípulo; o que não é

possível, a menos que ambos tenham o mesmo intelecto. Logo, um só é o intelecto do mestre e do discípulo e, por consequência, de todos os homens.

6. Demais. — Agostinho diz: Se afirmar, que somente as almas humanas são muitas, a mim mesmo me tornarei ridículo. Ora, é sobretudo quanto ao intelecto que a alma humana é considerada una. Logo, há um só intelecto para todos os homens.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: as causas universais estão para as coisas universais, como as particulares para as coisas particulares. Ora, é impossível a alma, especificamente una, ser a mesma para animais especificamente diversos. Logo, é impossível que a alma intelectiva, numericamente una, possa ser a de seres numericamente diversos.

SOLUÇÃO. — É absolutamente impossível haja um só intelecto para todos os homens. E isto é evidente se, segundo a opinião de Platão, o homem é o seu intelecto mesmo. Pois, daí resultaria que, se Sócrates e Platão têm o mesmo intelecto, ambos são o mesmo homem e não se distinguirão um do outro senão pelo que lhes for exterior à essência. E, assim, a distinção entre eles seria a mesma que entre um homem vestido de túnica e outro de capa, o que é completamente absurdo. — Semelhantemente, também se verá a mesma impossibilidade se, conforme a opinião de Aristóteles, se admitir o intelecto como parte ou potência da alma, que é a forma do homem. Pois, é impossível que muitos seres, numericamente diversos, tenham a mesma forma; assim como o é tenham o mesmo ser, do qual a forma é o princípio.

Do mesmo modo verá essa impossibilidade quem, de qualquer maneira que seja, admitir a união do intelecto com tal homem ou tal outro. Pois, é manifesto, dado um só princípio agente e dois instrumentos, pode haver um só agente, absolutamente, mas várias ações; assim, se o mesmo homem tocar coisas diversas com as duas mãos, haverá, certamente, vários agentes, mas uma só ação; como se muitos puxarem, com uma corda, uma embarcação, haverá muitos que puxam, mas uma só ação tratora. Se, porém, for um o agente principal e um o instrumento, haverá um só agente e uma só ação; assim, se um ferreiro percute com um martelo um é o percutidor e uma a percussão. Ora, é manifesto, que seja como for o modo por que o intelecto, esteja unido ou ligado a tal homem ou tal outro, ele têm, entre os demais atributos do homem, a principalidade, pois, as forças sensitivas lhe obedecem e servem. Se, pois, se admitissem, para dois homens, vários intelectos e um só sentido, e se, assim, dois homens tivessem os mesmos olhos, seriam dois a ver, com uma só visão. Se, portanto, o intelecto é um, embora sejam diversos os meios de que todo intelecto usa, como de instrumentos, de nenhum outro modo poderiam Sócrates e Platão ser considerados senão como um só e mesmo homem, que entende. E se acrescentarmos que o ato mesmo de entender, próprio do intelecto, não se realiza por nenhum outro órgão a não ser pelo intelecto, resultará, mais, a unidade do agente e da ação, i. é., todos os homens serão um só ser inteligente, com o mesmo ato de entender, em relação ao mesmo inteligível.

Porém, a minha ação intelectual poderia diversificar-se da tua, pela diversidade dos fantasmas, pois que um é o fantasma de uma pedra em mim e outro, em ti, se o fantasma mesmo, enquanto um, o meu e outro, o teu, fosse a forma do intelecto possível. Porque, o mesmo agente, segundo as diversas formas, produz diversas ações; assim, segundo são diversas as formas das coisas, em relação aos mesmos olhos, assim são diversas as visões. Mas, o fantasma não é a forma do intelecto possível, mas sim, a espécie inteligível, dele abstraída. Ora, num mesmo intelecto, de fantasmas diversos da mesma espécie só pode ser abstraída uma espécie inteligível. O que bem se vê, considerando-se um mesmo homem, no qual podem existir diversos fantasmas das coisas; e, todavia, de todos eles é abstraída uma só espécie inteligível da pedra, pela qual o seu intelecto, por operação una, entende a natureza da pedra, não obstante a diversidade dos fantasmas. Se, pois, fosse um só o 'intelecto de todos os homens, as

diversidades dos fantasmas, neles, não poderiam causar a diversidade da operação intelectual, neste ou naquele, como supõe o Comentador. Conclui-se, portanto, que é absolutamente impossível e inconveniente admitir que há um só intelecto para todos os homens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. . Embora nem a alma intelectual, nem o anjo, tenham matéria de que provenham, aquela é, todavia, a forma de uma certa matéria. Por onde, conforme a divisão da matéria, assim há muitas almas da mesma espécie; ao passo que é absolutamente impossível assim existirem muitos anjos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cada ser tem a unidade do mesmo modo pelo qual tem o ser e, por conseqüência, o que se diz da multiplicação das coisas diz-se-lhes também do ser. Ora, é manifesto, a alma intelectual, está, por natureza, unida ao corpo, como forma; e contudo, destruído este, ela permanece no ser. E, pela mesma razão, a multidão das almas é relativa à dos corpos; contudo, destruídos estes, elas permanecem multiplicadas no seu ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A individuação do ser inteligente ou da espécie pela qual entende, não exclui a inteligência dos universais; do contrário, sendo os intelectos separados substâncias subsistentes e, por conseqüência, particulares, não poderiam entender os universais. Mas, a materialidade do conhecente e da espécie, pela qual conhece, impede o conhecimento do universal. Pois, assim como toda ação é relativa ao modo da forma pela qual o agente age, como, p. ex., a cale facção é relativa ao modo do calor; assim, o conhecimento é relativo ao modo da espécie, pela qual o conhecente conhece. Ora, é manifesto que a natureza comum se distingue e multiplica segundo os princípios individuates, que dependem da matéria. Se, pois, a forma, pela qual se faz o conhecimento, for material, não abstraída das condições da matéria, essa forma será a semelhança da natureza da espécie ou do gênero, porque será distinta e multiplicada, pelos princípios individuates; e, então, não poderá ser conhecida à natureza da coisa, na sua comunidade. Se, porém, a espécie for abstraída das condições da matéria individual, haverá a semelhança da natureza sem aquilo que a distingue e multiplica; e, assim, será conhecido o universal. Nem importa, quanto a isto, se o intelecto for um só ou se forem muitos; porque, mesmo que fosse só um, seria necessário sê-lo determinadamente, e também deveria ser a espécie pela qual entende uma espécie determinada.

RESPOSTA À QUARTA. — Quer o intelecto seja um, quer sejam muitos, só uma e mesma coisa é o que é entendido. Pois, isto não está no intelecto, conforme o que é, mas pela sua semelhança. Assim, não a pedra, mas sim a sua espécie é que está na alma como diz Aristóteles. E, contudo, é a pedra a entendida, e não a sua espécie, a não ser pela reflexão do intelecto sobre si mesmo; do contrário, não haveria ciências das causas, mas só das espécies inteligíveis. Ora, forçosamente, se diversas coisas se assemelham ao mesmo ser, se-lo-á por formas diversas. E como o conhecimento se opera pela assimilação do conhecente com a causa conhecida, resulta que a mesma coisa pode ser conhecida por diversos conhecentes, como se dá com os sentidos. Assim, vários vêm à mesma cor, sob semelhanças diferentes; e, do mesmo modo, vários intelectos entendem a mesma causa. Mas, na opinião de Aristóteles, entre os sentidos e o intelecto há só esta diferença: uma causa é sentida, conforme a disposição que tem, na sua particularidade, fora da alma; ao passo que a natureza da causa entendida existindo, por certo, fora da alma, aí não tem, contudo, o modo de ser pelo qual é entendida. Pois, o que é entendido é a natureza comum, separada de todos os princípios individuates. Ora, tal modo de existir, a causa não o tem fora da alma. Mas, conforme a opinião de Platão, que admitia serem as naturezas das causas separadas da matéria, a coisa entendida está fora da alma do mesmo modo pelo qual é entendida.

RESPOSTA À QUINTA. — De um modo está à ciência no mestre e, de outro, no discípulo. E a seguir se verá como ela é causada (q. 117, a. 1).

RESPOSTA À SEXTA. — Agostinho quer dizer que não há pluralidade de almas sem que estejam unidas sob a noção de uma mesma espécie.

Art. 3 — Se, além da alma intelectual, há no homem, outras almas essencialmente diferentes, a saber, a sensitiva e a nutritiva.

(II Cont. Gent., cap.LVIII; De Pot., q.3, a. 9, ad 9; De Spirit. Creat., a. 3; Qu. De Anima, a. 2; Quodl. XI, q. 5; Compend. Theol., cap. XC sqq.).

O terceiro discute-se assim. — Parece que, além da alma intelectual, há no homem, outras almas — a sensitiva e a nutritiva — essencialmente diferentes.

1. — Pois, a mesma substância não pode ser corruptível e incorruptível. Ora, ao passo que a alma intelectual é incorruptível, as outras almas - a sensitiva e a nutritiva — são corruptíveis, como resulta do que já vimos antes (q. 75, a. 6). Logo, no homem, não podem ter a mesma essência as almas intelectual, sensitiva e nutritiva.

2. — Se se disser que a alma sensitiva, no homem, é incorruptível, responde-se *em contrário*. — O corruptível e o incorruptível diferem genericamente, como diz o Filósofo. Ora, a alma sensitiva, no cavalo, no leão e nos outros animais, é corruptível. Se, pois, no homem, for incorruptível, não será do mesmo gênero a — alma sensitiva, no homem e no bruto. Ora, como o animal assim se chama porque tem alma sensitiva, não serão do mesmo gênero o homem e o animal, o que é inadmissível.

3. Demais. — O Filósofo diz que o embrião, antes de ser homem, é animal. O que não poderia ser, se as almas sensitiva e intelectual tivessem a mesma essência, porque então, seria animal, pela alma sensitiva e homem, pela intelectual. Logo, no homem, não é a mesma a essência das almas sensitiva e intelectual.

4. Demais. — O Filósofo diz que o gênero provém da matéria e a diferença, da forma. Mas racional, diferença constitutiva do homem, provém da alma intelectual; pois, o animal assim se chama por ter o corpo animado da alma sensitiva. Por onde, a alma intelectual está para o corpo animado pela alma sensitiva, como a forma para a matéria. Logo, a alma intelectual não é, no homem, essencialmente a mesma que a alma sensitiva, mas aquela pressupõe esta como o seu suposto material.

Mas, *em contrário*, está dito: Nem dizemos, como Jacó e os outros sírios escrevem, que há, num homem duas almas: uma animal, misturada com o sangue, que anime o corpo, e outra espiritual, dotada de razão. Mas dizemos que, no homem, só há uma mesma alma, que, pela sua união, vivifica o corpo, dispondo-se de si mesma, pela sua razão.

SOLUÇÃO. — Platão, como refere Aristóteles, admitia que um mesmo corpo têm diversas almas, mesmo distintas pelos órgãos, aos quais atribuía as diversas operações vitais. Assim, a virtude nutritiva está no fígado; a concupiscível, no coração; a cognoscitiva, no cérebro. Mas Aristóteles rejeita essa opinião, quanto àquelas partes da alma, que usam de órgãos corpóreos, nas suas operações, baseado em que nos animais vivos ainda, quando cortados em partes, em, cada uma delas se encontram as diversas operações da alma, como a sensibilidade e o apetite. O que não se daria, se os vários princípios das operações da alma, diversos por essência, fossem distribuídos pelas diversas partes do corpo. Mas fica na dúvida, quanto à parte intelectual, sobre se está separada das outras partes da alma só racionalmente, ou se também localmente. — A opinião de Platão, porém, poderia sustentar-se, se se admitisse que a alma está unida ao corpo, não como forma, mas como motor, segundo ele queria. Pois,

nenhum inconveniente resultaria de o mesmo móvel ser movido por diversos motores, sobretudo segundo partes diversas.

Mas, se admitimos que a alma está unida ao corpo, como forma, é absolutamente impossível existirem, no mesmo corpo, várias almas essencialmente diferentes. O que se pode demonstrar por tríplice razão.

E a primeira é que, o animal, com três almas, não seria absolutamente uno. Pois, nenhum ser é puro e simplesmente uno, senão pela forma una, pela qual as coisas existem; porque é em virtude do mesmo princípio que uma coisa existe e é una. Por onde, seres denominados por formas diversas não têm a unidade absoluta como, p. ex., homem branco. Se, portanto, o homem fosse vivo por uma forma, a alma vegetativa; animal, por outra, a sensitiva; homem, por outra, a racional, daí resultaria que não seria homem absolutamente. Ou, como também Aristóteles argumenta contra Platão, se uma fosse a idéia de animal e outra a de bípede, o animal bípede não seria uno absolutamente. E por isso, aos que admitem diversas almas num mesmo corpo, pergunta o que as contém, i. é., o que lhes dá unidade. E não se pode responder que sejam unidas pela unidade do corpo, porque, antes, é a alma que contém o corpo e lhe dá unidade, do que inversamente.

A segunda demonstra a impossibilidade, pelo modos da predicação. Pois, as predicações, dependentes de formas diversas, convêm entre si, umas às outras: ou por acidente, se as formas não forem ordenadas umas para as outras, assim p. ex., quando dizemos que o branco é doce; ou, se as formas forem ordenadas umas para as outras, haverá predicação em si, conforme o segundo modo dessa predicação, em que o sujeito entra na definição do predicado. Assim, a superfície, sendo precedente, à cor, se dissermos que um corpo, dotado de superfície, é colorido, haverá o segundo modo da predicação em si. Se, portanto, por uma forma, um ser é animal e, por outra, homem, resulta daí, ou que um desses predicados não convém ao outro, senão acidentalmente, se essas duas formas não forem ordenadas uma para a outra; ou que haverá então predicação, conforme o segundo modo de se predicar em si, se uma das almas for ordenada para a outra. Ora, ambas estas posições são manifestamente falsas, porque animal se predica, em si, do homem, e não por acidente; e homem não entra na definição de animal, mas inversamente. Logo, necessariamente é em virtude da mesma forma que um ser é animal e é homem; do contrário o homem não seria verdadeiramente animal, de modo que animal se predicasse, em si, do homem.

A terceira razão da impossibilidade está em que uma operação da alma, quando intensa, impede outra; o que de nenhum modo se daria se o princípio das ações não fosse essencialmente uno.

Portanto, é forçoso admitir que a alma sensitiva, intelectiva e nutritiva é, no homem, uma só alma.

E como seja isso possível, é fácil compreender se se considerarem as diferenças das espécies e das formas.

Pois, vemos que as espécies e as formas das causas diferem umas das outras, como o mais perfeito difere do menos perfeito. Assim, na ordem das causas, os seres animados são mais perfeitos que os inanimados; os animais, que as plantas; os homens, que os brutos; e, em cada um destes gêneros, há graus diversos. E, por isso, Aristóteles assimila as espécies das causas aos números, especificamente diferentes pela adição ou subtração da unidade; e compara as diversas almas às espécies das figuras, nas quais uma contém outra, como o pentágono contém e excede o tetrágono. Do mesmo modo, a alma intelectiva contém, pela sua virtude, tudo o que tem a alma sensitiva dos brutos e a nutritiva das plantas. Assim como, pois, a superfície pentagonal não o é, pela figura pentagonal e pela tetragonal,

porque esta seria inútil, desde que está contida naquela; assim também Sócrates não é homem, por uma alma, e animal, por outra, senão por uma só e mesma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. . A alma sensitiva não é incorruptível só pelo fato de ser sensitiva, mas por ser intelectiva. Enquanto, pois, unicamente sensitiva, é corruptível; quando, porém, unida ao princípio intelectivo, é incorruptível. Por onde, embora o sensitivo não dê a incorruptibilidade, todavia, não pode privar desta o intelectivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As formas não se unem ao gênero nem à espécie, mas ao composto. Por isso, o homem é corruptível, como os outros animais. Por onde, a diferença fundada no corruptível e no incorruptível, das formas, não torna o homem genericamente diferente dos outros animais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O embrião tem, primeiro, a alma que é somente sensitiva; desaparecida essa, advém à alma sensitiva e intelectiva, que é mais perfeita, como a seguir se mostrará mais plenamente (q. 118, a. 2 ad 2).

RESPOSTA À QUARTA. — Não se deve, das diversas razões ou intenções lógicas, resultantes do modo de entender, concluir a diversidade das coisas naturais; porque a razão pode apreender uma mesma coisa por modos diversos. Como, pois, segundo já se disse, a alma intelectiva contém, na sua virtude, aquilo que tem a sensitiva e ainda mais; a razão pode considerar separadamente o que pertence à virtude sensitiva como algo de imperfeito e material; e, vendo que isso é comum ao homem e aos outros animais, daí forma o conceito de gênero. Porém, aquilo em que a alma intelectiva excede a sensitiva, a razão o toma como formal e completivo, formando, daí, o conceito diferencial do homem.

Art. 4 — Se há, no homem, além da alma intelectiva, outra forma.

(IV. Sent., dist. XLIV, q; 1, a. 1, q^a 1, ad 4; IV Cont. Gent., cap LXXX De Spirit. Creat., a. 3; Qu. De Anima, a. 9; Quodl. I, q. 4, a.1; XI, q. 5; Compend. Theol., cap. XC).

O quarto discute-se assim. — Parece que há, no homem, outra forma, além da alma intelectiva.

1. — Pois, diz o Filósofo, a alma é o ato do corpo físico que tem a vida em potência. Ora, a alma está para o corpo como a forma para a matéria. Mas, o corpo tem uma forma substancial pela qual é corpo. Logo, à alma precede, no corpo outra forma substancial.

2. Demais. — O homem, bem como qualquer animal, move-se a si mesmo. Ora, todo ser que se move a si mesmo divide-se em duas partes, uma motora e, outra, movida, como o prova Aristóteles²⁸. Ora, a parte motora sendo a alma, é necessário que a outra parte seja tal, que possa ser movida. Mas, a matéria prima não pode ser movida, por ser potencial apenas, como o prova Aristóteles; e, tudo o que é movido é corpo. Logo, é necessário que, no homem e em qualquer animal, haja outra forma substancial pela qual seja constituído o corpo.

3. Demais. — A ordem das formas depende da tendência delas para a matéria prima; pois, anterior e posterior se dizem por comparação com algum princípio. Se, portanto, não houvesse, no homem, nenhuma forma substancial, além da alma racional, mas esta aderisse imediatamente à matéria prima, daí resultaria que a alma pertence à ordem das formas as mais imperfeitas, que aderem imediatamente à matéria.

4. Demais. — O corpo humano é um corpo misto. Ora, a missão não se opera só pela matéria, porque, então, só haveria corrupção. Logo, é necessário que permaneçam as formas dos elementos, no corpo

misto, que são as formas substanciais. Portanto, no corpo humano, há outras formas substanciais, além da alma intelectiva.

Mas, *em contrário*. — Uma mesma coisa tem um só ser substancial. Ora, como a forma substancial é que dá o ser substancial, cada coisa tem só uma forma substancial. Logo, é impossível que haja, no homem, alguma outra forma substancial, além da alma intelectiva.

SOLUÇÃO. — Se se admitisse, com os Platônicos, que a alma intelectiva não está unida ao corpo, como forma, mas só como motor, seria necessário admitir, no homem, outra forma substancial que constituísse, no seu ser, o corpo, movido pela alma. Mas se, como já dissemos antes (a. 1), a alma intelectiva está unida ao corpo como forma substancial, é impossível haja, no homem, qualquer outra forma substancial, além dela.

Para a evidência do que devemos considerar que a forma substancial difere da accidental, por não dar esta o ser absolutamente mas o ser sob certo aspecto; assim, o calor faz o seu objeto ser, não absolutamente, mas ser quente. Por onde, pela adveniência da forma accidental, um ser não é feito ou gerado, absolutamente, senão sob certo aspecto ou de determinado modo; e, semelhantemente, desaparecida a forma accidental, um corpo não se corrompe absolutamente, mas só de certo modo. Ao passo que a forma substancial dá o ser absoluto. Por isso, com a sua adveniência, um ser é gerado, puro e simplesmente; e, pelo seu desaparecimento, fica puro e simplesmente, incorrido. E, por essa razão, os antigos Filósofos da natureza, admitindo a matéria prima como um ser atual, ao modo do fogo, do ar ou corpos semelhantes, diziam que nenhum ser é, puro e simplesmente, gerado nem corrompido, mas que todo o vir a ser é alteração, como se vê em Aristóteles. Se, portanto além da alma intelectiva, preexistisse, na matéria, qualquer outra forma substancial, que tornasse atual o sujeito da alma, resultaria daí que a alma não dá o ser, puro e simplesmente e, por conseqüência não é forma substancial; e que, advindo à alma ou separando-se, não haveria geração nem corrupção, puro e simplesmente, mas só sob certo aspecto. Coisas manifestamente falsas.

Por onde, deve-se admitir que, além da alma intelectiva, nenhuma outra forma substancial há no homem; e que esta, assim como, na sua virtude, contém a alma sensitiva e a nutritiva, assim também contém todas as formas inferiores, fazendo, ela só, tudo o que as formas menos imperfeitas fazem nos outros seres.

E o mesmo se deve dizer da alma sensitiva, nos brutos, da nutritiva, nas plantas e, universalmente, de todas as formas mais perfeitas, em relação às mais imperfeitas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. . Aristóteles não diz que a alma é o ato do corpo somente, mas o ato do corpo físico orgânico tendo a vida em potência e, que tal potência não exclui a alma. Por onde, é manifesto, a alma também está incluída no ser de que ela é ato, do mesmo modo que o calor é o ato do que é cálido, a luz do que é lúcido; não que, separadamente, haja corpo lúcido sem luz, senão que é lúcido por ela. E, semelhantemente, se diz, que a alma é o ato do corpo, etc., porque, pela alma, é que há corpo, e esse, orgânico com vida potencial. Mas, o ato primeiro é assim chamado em relação ao ato segundo, que é a operação. Portanto, tal potência não rejeita, i. é., não exclui a alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A alma não move o corpo pelo seu ser, enquanto unida a este como forma. Mas, pela potência motora, cujo ato pressupõe o corpo já atualizado pela alma; de modo que esta, pela força motora, é a parte que move, sendo o corpo animado, a parte motora.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na matéria, consideram-se diversos graus de perfeição, como, ser, viver, sentir e entender. Mas, sempre, o que sobrevém, em segundo lugar, é mais perfeito do que o que existe

em primeiro. Por onde, a forma, que dá só o primeiro grau da perfeição da matéria, é imperfeitíssima; mas, a que dá o primeiro, o segundo e o terceiro, e assim por diante, é perfeitíssima e, contudo imediata à matéria.

RESPOSTA À QUARTA. — Avicena ensinava que as formas substanciais dos elementos permanecem integras no misto; e a mistão se faz pela redução das qualidades contrárias dos elementos à média. — Mas isto é impossível. Pois, as diversas formas dos elementos só podem existir nas diversas partes da matéria e, para essas diversidades, é necessário se suporem as dimensões, sem as quais a matéria não pode ser divisível. Ora, matéria sujeita à dimensão só se encontra no corpo. E, como corpos diversos não podem ocupar o mesmo lugar, segue-se que os elementos estão, no misto, distintos pela situação e, assim, não haverá verdadeira micção, em relação à totalidade, mas só em relação aos nossos sentidos, o que se dá quando corpos mínimos estão justapostos. — Porém Averróis ensinava que as formas dos elementos, pela sua imperfeição, são médias entre as formas acidentais e as substanciais e, portanto, admitindo o mais e o menos, ficando, mitigadas, na micção, reduzem-se ao médio e, deles, se compõe uma só fôrma. — Mas, isto ainda é mais impossível. Porque o ser substancial de qualquer coisa é indivisível; e toda adição ou subtração varia a espécie, como nos números, conforme diz Aristóteles. Por onde, é impossível que qualquer forma substancial seja susceptível de mais e de menos. Nem é menos impossível que haja um meio entre a substância e o acidente. — E, portanto, deve-sê admitir, com o Filósofo, a permanência, não atual, mas virtual, das formas dos elementos, no misto. Permanecem, assim, as qualidades próprias dos elementos, embora mitigados e nas quais está a virtude das formas elementares. E, deste modo, a qualidade da mistão é a disposição própria para receber a forma substancial do corpo misto, p. ex., a forma da pedra ou de qualquer ser animado.

Art. 5 — Se a alma intelectual deve estar unida a um corpo humano.

(II. Sent., dist. 1, q. 2, a. 5; De Malo, q. 5, a. 5; Qu. De Anima, a. 8).

O quinto discute-se assim. — Parece que a alma intelectual não deve estar unida a um corpo humano.

1. — Pois, a matéria deve ser proporcionada à forma. Ora, a alma intelectual é forma incorruptível. Logo, não deve estar unida a um corpo corruptível.

2. Demais. — A alma intelectual é uma forma imaterial em sumo grau; e a prova é que tem operações que não participam da matéria corpórea. Ora, quanto mais sutil é o corpo tanto menos tem de material. Logo, a alma deveria estar unida a um corpo sutilíssimo, como o fogo, e não a um corpo misto e, sobretudo, terrestre.

3. Demais. — Sendo a forma o princípio da espécie, de uma só forma não podem provir diversas espécies. Ora, a alma intelectual é forma una. Logo, não deve estar unida a um corpo composto de partes de espécies dessemelhantes.

4. Demais. — Uma forma mais perfeita deve estar unida a um corpo mais perfeito. Ora, a alma intelectual é a mais perfeita das almas. Se pois, os corpos dos outros animais têm proteções naturais, como os pêlos, que lhes servem de vestes, e as unhas, de calçado; e se têm, também, armas naturais, como as unhas, os dentes e os chifres; conclui-se que a alma intelectual não deveria estar unida a um corpo tão imperfeito, privado de tais auxílios.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: a alma é o ato do corpo físico orgânico tendo a vida em potência.

SOLUÇÃO. — Não existindo a forma pela matéria, mas, antes, a matéria pela forma, deve-se buscar, na forma, a razão de existir a matéria de tal ou tal modo, e não inversamente. Ora, a alma intelectiva, como já se estabeleceu antes (q. 55, a. 2), tem por ordem da natureza, o grau ínfimo, entre as substâncias intelectuais; pois, não tendo naturalmente infuso o conhecimento da verdade, como os anjos, deve hauri-la nas coisas divisíveis, por via dos sentidos, como diz Dionísio. Ora, a natureza não falta com o necessário a nenhum ser. E, por isso, a alma intelectiva deve ter não só a faculdade de entender, mas também a de sentir. E, como a ação dos sentidos não se realiza sem o instrumento corpóreo, é necessário esteja a alma intelectiva unida a um corpo, que possa ser o órgão conveniente dos sentidos. Ora, é necessário que o órgão do tacto seja o meio entre os contrários que ele apreende, a saber, o cálido e o frio, úmido e o seco e semelhantes; por isso, o tacto é potencial em relação a eles e pode senti-los. Onde, quanto maior igualdade de compleição tiver, tanto mais capaz de perceber será. Mas, a alma intelectiva tem, da maneira a mais completa, a virtude sensitiva, porque o inferior preexiste, mais perfeitamente, no superior, como diz Dionísio. Por onde, é necessário seja misto o corpo ao qual está unida a alma intelectiva, e possuindo, entre todos os outros, maior unidade de compleição. E é por isso que, entre todos os outros animais, o homem tem o melhor tacto; e, dentre os homens, os que têm melhor tacto têm melhor intelecto, sendo a prova que, os que são delicados de carne vemos serem bem dotados de inteligência, como diz o Filósofo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. . Talvez alguém quisesse responder a esta objeção, dizendo que o corpo do homem era incorruptível, antes do pecado. — Mas essa resposta não seria suficiente; porque o corpo do homem era imortal, antes do pecado, não por natureza, mas pela graça divina; pois, do contrário, o pecado não o privaria da imortalidade, como não privou os demônios. — E, portanto, deve-se responder diferentemente, que, na matéria, há uma dupla condição: uma escolhida para torná-la apta à forma, outra resultante necessariamente da disposição anterior. Assim, o artífice, para a forma da serra, escolhe matéria férrea, apta para cortar corpos duros; mas resulta necessariamente da matéria, que os dentes da serra possam embotar-se e ser roídos pela ferrugem. Assim, pois, à alma intelectiva é necessário um corpo de compleição uniforme. E, quanto a ser corruptível, isso resulta necessariamente da matéria. — E, se alguém dissesse que Deus poderia ter evitado essa necessidade, responde-se que, na constituição das coisas naturais, não se considera o que Deus poderia fazer, mas sim o que exige a natureza das coisas, como diz Agostinho. Contudo, Deus proviu, ministrando, com o dom da graça, remédio contra a morte.

RESPOSTA À SEGUNDA. — À alma intelectiva não é necessário o corpo para a operação intelectual em si mesma, mas para a virtude sensitiva, que exige um órgão de compleição uniforme. Por onde, é necessário seja a alma intelectiva unida ao corpo humano e não ao simples elemento ou ao corpo misto, no qual seria excessivo, quantitativamente, o fogo e não poderia haver uniformidade de compleição, por causa dessa virtude ígnea excessiva. Ora, o corpo humano, de uniforme compleição, tem uma certa dignidade, por estar longe dos contrários; e, por aí, assimila-se, de algum modo, ao corpo celeste.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As partes do animal, como os olhos, as mãos, a carne, os ossos e semelhantes, não estão especificamente no animal, mas sim o todo; e, por isso, propriamente falando, não se pode dizer que pertençam a espécies diferentes mas sim, a disposições diferentes. Ora, sendo a alma intelectiva, embora una em essência, múltipla em virtudes; por causa da sua perfeição, precisa, para as suas diversas operações, de disposições diversas, nas partes do corpo ao qual está unida. Por isso, vemos que a diversidade das partes é maior nos animais perfeitos do que nos imperfeitos e, nestes, que nas plantas.

RESPOSTA À QUARTA. — A alma intelectiva, sendo compreensiva dos universais, tem faculdade para infinitas causas. E, por isso, a natureza não lhe podia estabelecer determinados conhecimentos naturais, ou ainda, determinados auxílios de defesa ou de proteção, como para os outros animais, cujas almas tem apreensão e virtudes determinadas para causas particulares. Mas, em lugar de tudo isso, o homem tem naturalmente a razão; e as mãos, órgãos dos órgãos, e com elas pode preparar para si instrumentos de modos infinitos e com infinitos efeitos.

Art. 6 — Se a alma intelectiva está unida ao corpo mediante certas disposições accidentais.

(II Cont. Gent., cap. LXXI; De Spirit. Creat., a. 3; Qu. De Anima, a. 9; II De Anima, lect. I; VIII Metaphs., lect. V).

O sexto discute-se assim. — Parece que a alma intelectiva está unida ao corpo, mediante certas disposições accidentais.

1. — Pois, toda forma está em matéria para si própria e disposta. Ora, as disposições para a forma são acidentes. Logo, é necessário se preintelijam, na matéria, certos acidentes, antes da forma substancial e, portanto, antes da alma, que é uma forma substancial.

2. Demais. — Diversas formas da mesma espécie exigem partes diversas da matéria. Ora, estas não podem ser inteligidas, senão pela divisão das quantidades dimensionais. Logo, é necessário se inteliçam dimensões, na matéria, antes das formas substanciais, que são muitas da mesma espécie.

3. Demais. — O espiritual se une ao corpóreo pelo contacto de virtude. Ora, a virtude da alma é a sua potência. Logo, está unida ao corpo mediante a potência, que é um acidente.

Mas, *em contrário*, o acidente é posterior à substância, temporal e racionalmente, como diz Aristóteles. Logo, não se pode compreender haja na matéria alguma forma accidental anterior à alma, que é a forma substancial.

SOLUÇÃO. — Se a alma estivesse unida ao corpo só como motor, nada impediria, antes, seria necessário existir certas disposições médias entre a alma e o corpo, a saber: a potência, por parte da alma, com a qual moveria o corpo; e certa disposição, por parte do corpo, que o fizesse movido da alma. — Mas se a alma intelectiva está unida ao corpo, como forma substancial, segundo ficou dito antes (a. 1), é impossível haver qualquer disposição accidental entre o corpo e a alma, ou entre qualquer forma substancial e a sua matéria. E a razão disto é que, sendo a matéria potencial, em relação a todos os atos, numa certa ordem, é necessário que se suponha, em primeiro lugar, na matéria, aquele, dentre os atos, que for o primeiro absolutamente. Ora, o primeiro de todos os atos é o ser. Logo, é impossível supor a matéria como cáida ou quantitativa, antes de ter o ser em ato. Ora, este ela o tem pela forma substancial, que dá o ser absolutamente, como já ficou dito (a. 4). Por onde, é impossível a preexistência, na matéria, de quaisquer disposições accidentais, anteriores à forma substancial e, por conseguinte à alma. **DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** . Como resulta do que já foi dito (a. 3, 4), a forma que é mais perfeita contém, virtualmente, tudo o que pertence às formas inferiores; e, portanto, existindo uma e a mesma, aperfeiçoa a matéria segundo os diversos graus de perfeição. Ora é uma e essencialmente a mesma a forma pela qual o homem é ser atual, corpo, vivo, animal, homem. Pois, é manifesto, de cada gênero resultam os seus acidentes próprios. Por onde, como se supõe a matéria perfeita, quanto ao ser, antes de se lhe supor a corporeidade, e assim por diante; também se supõem os acidentes próprios ao ser, antes de supor-lhes a corporeidade. E, assim, pressupõem, na

matéria, disposições anteriores à forma, não quanto ao seu efeito total, mas só quanto ao efeitos posteriores.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As dimensões quantitativas são acidentes resultantes da corporeidade, que é própria a toda matéria. Por onde, a matéria já incluída na corporeidade e nas dimensões pode ser compreendida como distinta em partes diversas, recebendo, assim, formas diversas, segundo os graus ulteriores de perfeição. Pois, embora seja essencialmente a mesma a forma que atribui à matéria os diversos graus de perfeição, como já se disse, todavia difere, quanto à consideração da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A substância espiritual, unida ao corpo só como motor, unida está só pela potência e pela virtude; mas a alma intelectiva está unida ao corpo, como forma, pelo seu ser; pois, governa-o e move-o pela sua potência e virtude.

Art. 7 — Se a alma está unida ao corpo do animal mediante algum outro corpo.

(II Sent., dist. I, q. 2, a. 4, ad 3; II Cont. Gent., cap. LXXI; De Spirit.Creat., a. 3; Qu. De Anima, a. 9; II De Anima, lect. I; VIII Metaphys., lect.V).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a alma está unida ao corpo do animal mediante algum outro corpo.

1. — Pois, diz Agostinho, a alma governa o corpo pela luz, i. é, pelo fogo e pelo ar, corpos os mais semelhantes ao espírito. Ora, sendo corpos o fogo e o ar, a alma está unida ao corpo humano mediante outro corpo.

2. Demais. — Aquilo que, eliminado, dissolve a união de dois seres unidos, deve ser considerado como o termo médio entre eles. Ora, faltando o espírito, a alma separa-se do corpo. Logo, o espírito, que é um corpo sutil, é o termo médio entre a união do corpo e da alma.

3. Demais. — Seres muito distantes entre si não se unem senão por um ser médio. Ora, a alma intelectiva dista muito do corpo, tanto por ser incorpórea como por ser incorruptível. Logo, resulta que com ele está unida, mediante algum corpo incorruptível, considerado como sendo uma luz celeste, que concilia os elementos e os reduz à unidade.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, não se deve perguntar nem se o corpo e a alma são um só ser, nem se o são a cera e a sua forma. Mas, assim como a forma se une à cera, sem a mediação de nenhum corpo, assim a alma ao corpo.

SOLUÇÃO. — Se a alma, segundo os Platônicos, estivesse unida ao corpo somente como motor, seria necessário admitir entre a alma do homem, ou de qualquer animal, e o corpo, a intervenção de outros corpos médios; pois, é da natureza do motor mover um corpo distante por outros médios, mais próximos. — Se, porém, a alma se une ao corpo como forma, segundo já foi dito (a. 1), é impossível se faça essa união, mediante qualquer outro corpo. E a razão é que um ser é uno do mesmo modo pelo qual é ser. Ora, a forma, sendo essencialmente ato, atualiza por si mesma um ser, sem precisar de nenhum meio. Por onde, a unidade da coisa, composta de matéria e forma, provém da forma mesma que, em si, se une à matéria como ato desta. Nem há nenhum outro ser que una, senão o agente, que atualiza a matéria, como diz Aristóteles.

Donde resulta a falsidade das opiniões daqueles que supuseram corpos médios entre a alma e o corpo do homem. — Desses, certos Platônicos ensinavam que a alma intelectiva está naturalmente unida a um corpo incorruptível do qual nunca se separa e, mediante esse, se une ao corpo corruptível do homem. Outros, porém, diziam que se une ao corpo mediante o espírito corpóreo. — Outros, ainda, que se une mediante a luz que consideravam com corpo e com a natureza da quinta essência; de modo que, a alma vegetativa se une ao corpo, mediante a luz do céu sidéreo; a sensível, mediante a do céu cristalino; a intelectual, mediante a do céu empíreo. Coisas que são fictícias e ridículas; porque a luz não é corpo; porque, a quinta essência, sendo inalterável, não entra materialmente, mas só virtualmente, na composição do corpo misto; e porque a alma, como a forma à matéria, une-se imediatamente ao corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere à alma enquanto move o corpo e, por isso, usa da palavra governo. E é verdade, que ela move as partes mais grosseiras do corpo pelas mais sutis; e o primeiro instrumento da virtude motora é o espírito, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Faltando o espírito, desaparece a união da alma e do corpo; não que, por isso, ele seja médio entre ambos, mas porque desaparece a disposição pela qual o corpo está preparado para tal união. E, contudo, o espírito é meio no mover, como primeiro instrumento do movimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alma dista muito do corpo se se considerarem separadamente as condições de um e de outro. Por onde, se cada qual tivesse existência separada, seria necessária a intervenção de muitos corpos médios. Mas, como forma do corpo, a alma não têm o ser separado do ser do corpo, mas une-se imediatamente, pelo seu ser, com ele. Assim, pois, também qualquer forma, considerada como ato, dista imenso da matéria, ente somente potencial.

Art. 8 - Se a alma está toda em qualquer parte de todo.

(I Sent., dist. VIII, q. 5, a. 3; II Cont. Gent., cap. LXXII; De Spirit Creat., a. 4; Qu. De Anima, a. 10).

O oitavo discute-se assim. — Parece que a alma não está toda em qualquer parte do corpo.

1. — Pois, o Filósofo diz: não é necessário que a alma esteja em cada parte do corpo; mas, existindo num certo princípio do mesmo, faz viver as outras partes; pois, é-lhes simultaneamente natural executarem o movimento próprio, pela natureza.

2. Demais. — A alma está no corpo de que é ato. Ora, é ato do corpo orgânico. Logo, só neste pode estar. E como não é qualquer parte do corpo humano que é corpo orgânico, a alma não está toda em qualquer parte do corpo.

3. Demais. — Aristóteles diz, que uma parte da alma está para uma parte do corpo assim como o sentido da vista para a pupila; e assim, a alma toda, para o corpo todo do animal. Se, portanto, toda ela está em qualquer parte do corpo, resulta que qualquer parte do corpo é animada.

4. Demais. — Todas as potências da alma fundam-se na essência mesma da alma. Se, pois, a alma está toda em qualquer parte do corpo, resulta que todas as potências da alma estão em qualquer parte do corpo; e assim, a visão estará nos ouvidos e a audição nos olhos, o que é inadmissível.

5. Demais. — Se em qualquer parte do corpo estivesse toda a alma, qualquer delas dependeria imediatamente da alma. Logo, uma parte não dependeria de outra, nem seria mais importante uma que outra, o que é manifestamente falso. Logo, a alma não está toda em qualquer parte do corpo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a alma, em qualquer corpo, está toda em todo ele e toda em qualquer das partes dele.

SOLUÇÃO. — Como já se disse em outros artigos, se a alma estivesse unida ao corpo só como motor, poder-se-ia dizer que não estaria em qualquer parte do corpo, mas só numa, pela qual movesse as outras. — Mas, estando unida ao corpo como forma, necessário é que esteja no todo e em qualquer parte do corpo, pois, não é forma accidental do corpo, mas substancial. Ora, esta é a perfeição não só do todo, mas de qualquer das partes. E como o todo consiste em partes, a forma daquele, que não der o ser a cada uma destas, é um todo de composição e ordem, como a forma de uma casa; e tal forma é accidental. Ora, sendo a alma forma substancial, necessário é que seja a forma e o ato, não só do todo, mas de cada parte. Por onde, separada a alma, assim como já não se poderá falar de animal ou homem, senão equivocadamente, como se fala de um animal pintado ou de pedra; assim também não se poderá dizer tal das mãos, dos olhos, da carne ou dos ossos, segundo o Filósofo. E a prova está em que, separada a alma, nenhuma parte do corpo tem ação própria, porque tudo o que conserva a espécie conserva-lhe a operação. Ora, o ato está no ser de que é ato. Por onde, é necessário que a alma esteja em todo o corpo e em qualquer parte dele.

E que em qualquer dessas partes está toda, pode-se deduzir das considerações seguintes. Sendo todo o que se divide em partes, há uma tríplice totalidade correspondendo a tríplice divisão. Assim, há um todo que se divide em partes quantitativas, como toda a linha ou todo o corpo. Há outro que se divide nas partes da noção e da essência, como o definido, nas partes da definição, e o composto se resolve na matéria e na forma. Há ainda um terceiro todo, potencial, que se divide em partes virtuais.

Ora, o primeiro modo de totalidade só por acidente poderá convir às formas; e só àquelas formas que tenham inclinação indiferentemente para o todo quantitativo e suas partes; assim, à brancura, por natureza, é igualmente indiferente o estar em toda a superfície e em qualquer parte da mesma; e portanto, dividida esta, a brancura se divide por acidente. Mas a forma como a alma, sobretudo a dos animais perfeitos, que requer a diversidade das partes, não se relaciona igualmente com o todo e com as partes; por onde, não se divide por acidente, i. é., pela divisão da quantidade. Logo, a totalidade quantitativa não pode ser atribuída à alma, nem em si, nem por acidente. Mas, a totalidade da segunda espécie considerada segundo a perfeição da noção e da essência, convém propriamente e por si às formas. Semelhantemente, também a totalidade virtual, pois, a forma é princípio de operação.

Se, portanto, se perguntasse se a brancura está toda na superfície e em qualquer parte desta, seria necessário distinguir; porque, se se trata da totalidade quantitativa que a brancura têm por acidente, então, não estaria toda em qualquer parte da superfície. E o mesmo se deve dizer da totalidade virtual; pois, mais pode ferir a vista a brancura que está em toda a superfície, do que a que está em alguma partícula dela. Mas se se trata da totalidade da espécie e da essência, toda a brancura está em qualquer parte da superfície.

Mas como a alma não têm totalidade quantitativa, nem em si nem por acidente, como já se disse, basta dizer que a alma está toda em qualquer parte do corpo, quanto à totalidade da perfeição e da essência; não, porém, quanto à totalidade da virtude, porque está em qualquer parte do corpo, não por qualquer potência sua, mas, pela visão, nos olhos, pela audição, nos ouvidos e assim por diante.

Contudo, deve-se considerar que a alma, requerendo diversidade de partes, não se compara, do mesmo modo, com o todo e com as partes; mas, com o todo, primariamente e por si, como com o perfectível próprio e proporcionado; com as partes, porém, por posterioridade, enquanto elas se ordenam para o todo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo trata da potência motora da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A alma é o ato do corpo orgânico, como do perfectível primeiro e proporcionado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O animal se compõe da alma e de todo o corpo, que é o seu perfectível primeiro e proporcionado. Ora, assim, a alma não está na parte e não é necessário que à parte do animal seja o animal.

RESPOSTA À QUARTA. — Das potências da alma, umas excedem toda a capacidade do corpo, a saber, a inteligência e a vontade; e de tais potências não se diz que estejam em alguma parte do corpo. Porém, outras potências são comuns à alma e ao corpo; e não é necessário que qualquer dessas potências esteja em toda parte onde está a alma, mas só na parte do corpo que for proporcionada à operação de tal potência.

RESPOSTA À QUINTA. — Diz-se que uma parte do corpo é mais importante que outra, por causa das potências diversas de que são órgãos partes do corpo; assim, o órgão da potência mais importante é parte mais importante do corpo; ou ainda, é parte mais importante aquela que a essa mesma potência serve de maneira mais importante.

Questão 77: Do que se refere às potências da alma em geral.

Em seguida deve-se tratar do que se refere às potências da alma. Primeiro, em geral. Segundo, em especial.

Sobre o primeiro ponto, oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a essência mesma da alma é potência desta.

(Supra, q. 54, a. 3: I Sent., dist. III. q. 4, a. 2; Se Spirit. Creat., a. 11; Quodl. X. q. 3, a. 1; Qu. De Anima, a. 12).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a essência mesma da alma não é potência ativa desta.

1. — Pois, diz Agostinho: o espírito, o conhecimento e o amor estão, na alma, substancialmente, ou, por assim dizer, essencialmente; e ainda: a memória, a inteligência e a vontade são uma só vida, uma só inteligência e uma só essência.

2. Demais. — A alma é mais nobre que a matéria prima. Ora, esta é potência de si mesma. Logo, com maioria de razão, a alma.

3. Demais. — A forma substancial é mais simples que a accidental; e a prova é que ela não aumenta nem diminui, mas permanece indivisível. Ora, a forma accidental é virtude de si mesma. Logo, com maioria de razão, a substancial, que é a alma.

4. Demais. — Pela potência sensitiva, sentimos; e, pela intelectiva, inteligimos. Ora é pela alma que, primariamente, sentimos e inteligimos, segundo o Filósofo. Logo, a alma é potência de si mesma.

5. Demais. — O que não pertence à essência de uma coisa é acidente. Se, pois, a potência da alma é ulterior à essência da mesma, segue-se que é acidente; o que vai contra Agostinho, quando diz, que as qualidades preditas não estão na alma como sujeito, ao modo da cor ou da figura, no corpo, ou doutra qualquer qualidade ou quantidade; pois, tudo o que é desta natureza não excede o sujeito em que está. Ora, o espírito pode também conhecer e amar outras coisas.

6. Demais. — A forma simples não pode ser sujeito. Ora, a alma, não sendo composta de matéria e forma, como já se demonstrou antes (q. 75, a. 5), é forma simples. Logo, a potência da alma não pode estar em si mesma como num sujeito.

7. Demais. — O acidente não é princípio substancial da diferença. Ora, o sensível e o racional são diferenças substanciais e se radicam no sentido e na razão, potências da alma. Logo, estas não são acidentes e, portanto, são a essência da mesma.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: os espíritos celestes se dividem em essências, virtude e operação. Portanto, com maioria de razão, na alma, uma coisa é a essência e outra, a virtude ou potência.

SOLUÇÃO. — É impossível admitir que a essência da alma seja potência da mesma, embora alguns assim o ensinassem. O que se demonstra de duplo modo, quanto ao ponto em discussão. — Primeiro, porque, dividindo-se o ser e qualquer gênero do ser em potência e ato, necessário é que a potência e o ato sejam referidos ao mesmo gênero; por onde, se o ato não pertencer ao gênero da substância, a potência, que a ele se refere, não pode pertencer a esse gênero. Ora, a operação da alma não está no gênero da substância, salvo em Deus, do qual a operação é a própria substância. Por onde, a potência de Deus, princípio da operação, é a essência mesma dele. O que não pode ser verdadeiro, nem da alma,

nem de qualquer criatura, como já antes se disse também do anjo (q. 54, a. 3). — Segundo, tal é também impossível, quanto à alma, que é, por essência, ato. Se, pois, a essência mesma da alma fosse princípio imediato de operação, quem tivesse sempre alma, exerceria em ato as operações da vida; assim como, quem sempre têm alma é vivo em ato. Como forma, pois, a alma não é um ato ordenado a outro ato ulterior, mas é o último termo da geração. Por onde, não é pela essência, enquanto quanto forma, mas pela potência, que a alma é potencial em relação a outro ato. E assim, enquanto submetida à sua potência, ela se chama ato primeiro, ordenado ao ato segundo; pois, como se verifica, quem tem alma nem sempre exerce, em ato, as operações da vida. Por onde, na definição da alma se diz que é o ato do corpo tendo a vida em potência, cuja potência, todavia, não exclui a alma. Logo, conclui-se que a essência da alma não é potência da mesma, pois nada que seja ato pode estar em potência atual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere ao espírito enquanto se conhece e se ama. Assim, pois, o conhecimento e o amor, enquanto referidos à alma, como conhecida e amada, nela estão substancial ou essencialmente; porque a substância mesma ou essência da alma é que é conhecida e amada. E do mesmo modo se deve entender o que diz, noutro passo, que são a mesma vida, o mesmo espírito, a mesma essência. — Ou, como dizem alguns, essa maneira de falar é verdadeira quanto ao modo pelo qual o todo potencial, meio entre o todo universal e o integral, se predica das suas partes. Pois, o todo universal está, na sua essência e virtude totais, em qualquer das partes, como p. ex., animal, no homem e no cavalo; e, por isso, ele se predica propriamente, de cada parte. Porém, o todo integral não está em qualquer das partes, nem quanto à essência nem quanto à virtude totais; e, portanto, de nenhum modo se predica de cada parte; mas de certo modo, embora impropriamente, de todas simultaneamente; como se p. ex., dissermos que a parede, o teto e os alicerces são a casa. O todo potencial, enfim, está em cada uma das partes quanto à essência total, mas não quanto à virtude total; e, portanto, pode, de certo modo, predicar-se de qualquer das partes, mas não tão propriamente como o todo universal. E deste modo Agostinho diz, que a memória, a inteligência e a vontade são a essência mesma da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ato, em relação ao qual a matéria prima é potencial, é a forma substancial; por onde, a potência da matéria não difere da essência da mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ação, bem como o ser, é próprio do composto; pois, age o que existe. Ora, o composto tem pela forma substancial, o ser, substancialmente; e pela virtude, resultante da forma substancial, opera. Por onde, a forma accidental ativa, p. ex., o calor, está para a forma substancial do agente, a forma do fogo, assim como a potência da alma está para a alma.

RESPOSTA À QUARTA. — O fato mesmo de ser a forma accidental princípio de ação, resulta da forma substancial; por onde, esta é o princípio primeiro, embora não próximo da ação. E neste sentido o Filósofo diz que a alma é que nos faz inteligir e sentir.

RESPOSTA À QUINTA. — Se se entende por acidente o que se opõe, na divisão, à substância, então não pode haver entre eles nenhum termo médio; pois, se dividem relativamente à afirmação e à negação, i. é., relativamente ao estar e ao não estar num sujeito. E, deste modo, não sendo a potência da alma a essência da mesma, necessário é seja acidente e se compreenda na segunda espécie da qualidade. Se, porém, se se considerar o acidente como um dos cinco universais, então, haverá entre ele e a substância um termo médio. Porque, à substância pertence tudo o que é essencial à coisa. Ora, nem tudo o que for exterior à essência se poderá considerar como acidente, neste sentido, mas só o que não for causado pelos princípios essenciais da espécie. Assim, o próprio não é da essência da coisa, mas é causado pelos princípios essenciais da espécie; e, por isso, é meio termo entre a essência e o acidente, no sentido presente. E, deste modo, as potências da alma podem ser consideradas médias entre a substância e

acidente, sendo como que propriedades naturais à alma. — E o dito de Agostinho, que o conhecimento e o amor não estão na alma como os acidentes no sujeito, entende-se ao modo supra-referido, enquanto se comparam com a alma, sendo esta, não amante e conhecente, mas amada e conhecida. E, neste sentido, a sua prova é procedente; porque, se o amor estivesse na alma amada como num sujeito, seguir-se-ia que o acidente transcenderia o seu sujeito, pois, há ainda outras coisas amadas pela alma.

RESPOSTA À SEXTA. — A alma, embora não composta de matéria e forma, tem, contudo, algo de mistura com a potencialidade, como já se disse antes (q. 75, a. 5 ad 4). E, por isso, pode ser considerada sujeito do acidente. Porém, a proposição aí empregada realiza-se em Deus, ato puro; e nesta matéria é que Boécio a usou.

RESPOSTA À SÉTIMA. — O racional e o sensível, como diferenças, não se radicam nas potências do sentido e da razão, mas na alma sensitiva e racional mesma. Como, porém, as formas substanciais, em si, desconhecidas de nós, são conhecidas pelos acidentes, nada impede tomemos, por vezes, os acidentes pelas diferenças substanciais.

Art. 2 — Se há várias potências ativas da alma.

O segundo discute-se assim. — Parece que não há várias potências ativas da alma.

1. — Pois, a alma intelectiva é a que maior semelhança tem com Deus. Ora, em Deus, a potência é una e simples. Logo, também na alma intelectiva.

2. Demais. — Mais a virtude é superior e mais é unificada. Ora, a alma intelectiva excede, pela virtude, todas as outras formas. Logo, deve, em máximo grau, ter uma só virtude ou potência ativa.

3. Demais. — Operar é próprio do que existe em ato. Ora, é pela mesma essência da alma que o homem tem o ser, segundo os diversos graus de perfeição, como antes já se demonstrou (q. 76, a. 3, 4). Logo, pela mesma potência ativa da alma opera as diversas operações dos diversos graus.

Mas, *em contrário*, o Filósofo admite várias potências ativas da alma.

SOLUÇÃO. — É necessário admitirem-se várias potências ativas da alma; o que se evidencia considerando, como diz o Filósofo, nos seres ínfimos, que não podem, com poucos movimentos, conseguir a bondade perfeita, mas só algumas das imperfeitas. Porém, os seres superiores a estes alcançam a bondade perfeita, com muitos movimentos. E são ainda superiores a estes últimos os que a alcançam com poucos. Mas, a suma perfeição é a dos seres que, sem movimento, possuem a bondade perfeita. Do mesmo modo, é infimamente dotado para a saúde quem não pode conseguí-la perfeitamente, mas só parcialmente, com o uso de poucos remédios; melhor dotado é quem pode conseguir a saúde perfeita, mas com muitos remédios; ainda melhor quem a consegue com poucos remédios; e otimamente dotado quem a tem sem nenhum remédio. Por onde, devemos admitir que os seres inferiores ao homem alcançam certos bens particulares e, portanto, exercem algumas poucas e determinadas operações e virtudes. Porém o homem pode conseguir a bondade universal e perfeita, porque pode alcançar a beatitude. Estando, porém, no último grau dos seres, que, por natureza, são capazes da beatitude, necessita a alma humana de muitas e diversas operações e virtudes. Ao passo que, nos anjos, há menor diversidade de potências ativas; e em Deus não há nenhuma potência, ou ação além da essência. — Mas há ainda outra razão por que a alma humana abunda em diversidade de potências, a saber, por estar nos confins das criaturas espirituais e corporais; e, por isso, nela concorrem às virtudes de umas e de outras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alma intelectiva se aproxima da semelhança com Deus, mais do que as criaturas inferiores, pelo fato mesmo de poder conseguir a bondade perfeita, embora por muitas e diversas operações; sendo por aí, inferior às criaturas superiores.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude unificada é superior se se aplicar a coisas iguais; mas a virtude multiplicada é superior se mais coisas lhe estiverem sujeitas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O mesmo ente tem um só ser substancial, embora possa exercer operações diversas. Por onde, é Uma só a essência da alma, mas são várias as potências ativas.

Art. 3 — Se as potências ativas se distinguem pelos seus atos e objetos.

(Qu. De Anima, a. 13; II De Anima, lect IV).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as potências ativas não se distinguem pelos seus atos e objetos.

1. — Pois, nada do que é posterior ou extrínseco pode determinar um ser especificamente. Ora, o ato é posterior à potência; e o objeto é extrínseco. Logo, não podem determinar especificamente as potências ativas.

2. Demais. — Os contrários diferem em máximo grau. Se, pois, as potências ativas se distinguem pelos seus objetos, resultaria não terem os contrários à mesma potência ativa, o que, de ordinário, é evidentemente falso quase sempre; assim, a mesma potência visiva vê o branco e o preto, o mesmo gosto sente o doce e o amargo.

3. Demais. — Removida a causa, removido fica o efeito. Se, pois, a diferença das potências ativas resultasse da dos objetos, o mesmo objeto não pertenceria a diversas potências, o que, evidentemente é falso, pois, o mesmo que a potência cognoscitiva conhece, a apetitiva deseja.

4. Demais. — O que por si causa alguma coisa causa-a totalmente. Mas, certos objetos diversos há que, pertencendo a diversas potências, pertencem também a uma só potência; p. ex., o som e a cor pertencem à visão e à audição, potências ativas diversas; e contudo pertencem também à potência una do senso comum. Logo as potências ativas se não distinguem pela diferença dos objetos.

Mas, *em contrário*. — O que é posterior se distingue pelo que é anterior. Ora, o Filósofo diz, que os atos e as operações são, por natureza anteriores às potências; e, além disso, anteriores aos atos são os seus opostos ou objetos. Logo, as potências se distinguem pelos seus atos e objetos.

SOLUÇÃO. — A potência, como tal, sendo ordenada para o ato, é necessário que a noção dela seja deduzida do ato para o qual está ordenada; e, por consequência, é forçoso que a noção de potência se diversifique pela da do ato. Ora, a noção de ato se diversifica pela noção diversa de objeto. Mas, toda ação ou é de uma potência ativa ou de uma passiva. Ora, o objeto está para o ato da potência passiva como princípio e causa motora; assim a cor, enquanto move a vista é princípio da visão. Porém o objeto está para o ato da potência ativa como termo e fim; assim, objeto da virtude aumentativa é o todo completo que é o fim do aumento. Ora, estes dois fatores, a saber o princípio e fim ou termo, é que especificam a ação. Assim, a calefação difere do resfriamento em que, aquela passa do cálido, i. é., ativo para o cálido, e, este do frio para o frio. Por onde, é forçoso que as potências se diversifiquem pelos seus atos e objetos.

Mas, todavia, deve considerar-se que o accidental não diversifica a espécie. Não é porque o animal pode ter uma certa cor, que as espécies animais se diversificariam por essa diferença. Mas diversificam-se pela diferença que é essencial ao animal, i. é., pela da alma sensitiva, ora dotada de razão, ora sem ela; e, por isso, racional e irracional são as diferenças que separam os diferentes animais, constituindo-os em diversas espécies. Assim, pois, não é uma diversidade qualquer dos objetos que diversifica as potências da alma, mas a diferença do objeto ao qual a potência, em si, se refere. Assim, o sentido, em si, diz respeito à qualidade passível que, em si, se divide em cor, som e qualidades semelhantes; por onde, uma é a potência sensitiva da cor, a saber, a visão, e outra a do som, a saber, a audição. Mas à qualidade passiva, p. ex., a de um ser colorido, pode acidentalmente convir ser músico ou gramático, grande ou pequeno homem ou pedra. E, portanto, por semelhantes diferenças as potências da alma se não distinguem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o ato seja, pelo ser, posterior a potencia, é-lhe contudo anterior pelo ato cognitivo e pela noção, como o fim, no agente. Porém o objeto, embora seja extrínseco, é contudo o princípio ou o fim da ação. Ora, tudo quanto for intrínseco a uma ação deve se proporcionar ao princípio e ao fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se uma potência tivesse em si, um dos contrários, como seu objeto, seria necessário que outra tivesse outro. As potências da alma porém não dizem respeito, em si, à noção própria de contrário, mas à comum de cada um deles; assim, a visão não diz respeito, em si, à noção de branco, mas à de cor. E isto, porque um dos contrários encerra de certo modo a noção do outro, estando um para o outro como o perfeito para o imperfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede que um mesmo objeto seja relativo a noções diversas, podendo, portanto, pertencer a potências diversas da alma.

RESPOSTA À QUARTA. — A potência superior abrange uma noção mais universal do objeto do que a potência inferior; pois, quanto mais superior é a potência tanto maior extensão tem, em relação aos objetos. Por onde, muitos objetos sobre os quais se estende, em si, a potência superior, entram na mesma noção e, todavia, diferem pelas noções sobre as quais se exercem, por si, as potências inferiores. Donde vem o pertencerem objetos diversos a diversas potências inferiores, os quais, todavia, estão sujeitos à potência superior.

Art. 4 — Se há alguma ordem entre as potências da alma.

(Qu. De Anima, a. 13, ad 10).

O quarto discute-se assim. — Parece que não há nenhuma ordem entre as potências da alma.

1. — Pois, entre coisas compreendidas na mesma divisão não há anterior nem posterior, mas simultaneidade. Ora, as potências da alma se compreendem na mesma divisão. Logo, não há entre elas, nenhuma ordem.

2. Demais. — As potências da alma se referem aos objetos e à alma mesma. Mas, por parte da alma, que é una, não há entre elas nenhuma ordem; do mesmo modo, nem por parte dos objetos, que são diversos e completamente diferentes uns dos outros, como se vê pela cor e pelo som. Logo, não há uma ordem entre as potências da alma.

3. Demais. — Em potências ordenadas, a operação de uma depende da de outra. Ora, o ato de uma potência da alma não depende do ato de outra j pois, a visão pode se atualizar sem a audição e vice-versa. Logo, não há uma ordem entre as potências da alma.

Mas, *em contrário*, o Filósofo compara as partes ou potências da alma com as figuras: Ora, estas têm uma ordem entre si. Logo, também aquelas.

SOLUÇÃO. — Sendo a alma una, e as potências, várias; e sendo numa certa ordem que se passa da unidade para a multidão, necessário é que haja uma ordem entre as potências da alma. Ora, descobre-se entre elas, tríplice ordem, das quais, duas dizem respeito à dependência de uma potência da outra; e a terceira diz respeito à ordem dos objetos. Ora, de dois modos se pode considerar a dependência de uma faculdade, de outra: segundo a ordem de natureza, pela qual os seres perfeitos são naturalmente anteriores aos imperfeitos; e segundo a ordem da geração e do tempo, pela qual se passa do imperfeito para o perfeito. — Conforme, pois, a primeira ordem das potências, as intelectivas são anteriores às sensitivas e, por isso, dirigem-nas e governam-nas. E semelhantemente, as sensitivas, conforme esta mesma ordem, são anteriores às potências da alma vegetativa; Conforme, porém, a segunda ordem, as coisas se passam inversamente. Pois, as potências da alma vegetativa são anteriores, na via da geração, às da alma sensitiva e, por isso, preparam o corpo para as atividades destas. E, semelhantemente, o mesmo se passa com as potências sensitivas em relação às intelectivas. — Por fim, conforme a terceira ordem, certas forças sensitivas se ordenam umas para as outras, a saber, a visão, a audição e o olfato. Pois, o visível é naturalmente o que é primeiro, por ser comum aos corpos superiores e aos inferiores; ao passo que o som é perceptível no ar, o qual é naturalmente anterior à mistura dos elementos, de que depende o odor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As espécies de um gênero estão entre si por anterioridade e posterioridade, como os números e as figuras, quanto ao ser; embora se considerem simultâneas enquanto recebem a predicação do gênero comum.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ordem entre as potências da alma provém da alma que, segundo certa ordem, se inclina para diversos atos, embora seja una por essência; e também procede dos objetos, bem como dos atos, conforme já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procede, só quanto às potências entre as quais há ordem conforme ao terceiro modo. Porém as potências ordenadas conforme os outros dois modos, comportam-se entre si de modo que o ato de uma depende da outra.

Art. 5 — Se todas as potências da alma nela estão como no sujeito próprio.

(De Spirit, Creat., a.4, ad 3; Compend. Theol., cap. LXXXIX, XCII).

O quinto discute-se assim. — Parece que todas as potências da alma nela estão como em sujeito próprio.

1. — Pois, assim como as potências do corpo estão para o corpo, assim as da alma, para a alma. Ora, o corpo é o sujeito das potências corpóreas. Logo, a alma o é das da alma.

2. Demais. — As operações das potências da alma se atribuem ao corpo por causa da alma; pois, como está dito, a alma é o que nos faz, primariamente, sentir e inteligir. Ora, os primeiros princípios das operações da alma são as potências. Logo, estas estão na alma primariamente.

3. Demais. — Agostinho diz, que a alma sente certas coisas, como o temor e semelhantes, não pelo intermédio do corpo; antes, sem ele; outras, porém, sente pelo corpo. Ora, se a potência não estivesse só na alma, como no sujeito próprio, esta nada poderia sentir sem o corpo. Logo, a alma é o sujeito da potência sensitiva e, por paridade de razão, de todas as outras potências.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, sentir não é próprio da alma nem do corpo, mas do conjunto. Logo, a potência sensitiva está no conjunto, como no sujeito próprio. Por onde, não só a alma é o sujeito de todas as suas potências.

SOLUÇÃO. — É sujeito da potência operativa aquilo que é capaz de operar; pois, todo acidente denomina o sujeito próprio. Ora, o ser que pode operar é o mesmo que opera. Por onde, a potência pertence, necessariamente ao mesmo sujeito que a operação, como também diz o Filósofo. Ora, é manifesto, pelo que já ficou dito antes (q. 75, a. 2, 3; q. 76, a. 1 ad 1), que certas operações da alma se exercem sem órgão corpóreo, como entender e querer. Por onde, as potências, princípios destas operações, estão na alma como no sujeito próprio. Outras operações da alma, porém, se exercem pelos órgãos corpóreos, como, a visão pelos olhos; a audição, pelos ouvidos. E o mesmo se dá com todas as outras operações da parte nutritiva e da sensitiva. Por onde, as potências, princípios de tais operações, estão no conjunto, como no sujeito próprio, e não somente na alma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que todas as potências são da alma, não como sendo esta o sujeito delas, mas como o princípio; pois, é pela alma que o conjunto pode realizar as suas operações.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todas essas potências referidas estão na alma, antes de estarem no conjunto, não como sendo ela o sujeito, mas o princípio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Platão era de opinião, que sentir, como entender, é operação própria da alma. E Agostinho, em muitas questões filosóficas, recorre às opiniões de Platão, não defendendo-as mas, citando-as. Contudo, no tocante ao assunto presente, o seu dito, que a alma é capaz de certas sensações mediante o corpo, e de certas, sem ele, pode se entender de duplo modo. De um, as expressões mediante o corpo ou sem o corpo determinam o ato de sentir, enquanto este parte do ser que sente. E, então, a alma nada sente, sem o corpo, pois, o ato de sentir não pode resultar dela senão por um órgão corpóreo. De outro modo, essas expressões podem se estender com determinado o ato de sentir por parte do objeto sentido. E, então, a alma sente certas coisas mediante o corpo, i. é., nele existente; assim, quando sente um ferimento ou coisa semelhante, Certas outras coisas, porém, sente sem o corpo, i. é., sem que existam no corpo, mas só na apreensão da alma; assim quanto esta sente entristecer-se ou alegrar-se com qualquer audição.

Art. 6 — Se as potências da alma defluem da essência da mesma.

(I Sent., dist. III, q. 4, a. 2).

O sexto discute-se assim. — Parece que as potências da alma não defluem da essência da mesma.

1. — Pois, de um ser simples não podem provir seres diversos. Ora, a essência da alma é una e simples. Logo, sendo as suas potências muitas e diversas, não lhe podem proceder da essência.

2. Demais. — Aquilo de que alguma coisa procede é causa dessa coisa. Ora, não se pode considerar a essência da alma como causa das potências; conforme verá claramente quem discorrer pelos diversos gêneros e causas. Logo, as potências da alma não defluem da essência da mesma.

3. Demais. — Emanação denomina um certo movimento. Ora, nada se move por si mesmo, como o prova o Filósofo; salvo, levando-se em conta a parte, pois, então, diz-se que o animal se move a si mesmo, por ser uma parte dele a que move e outra, a movida. Ora, a alma nem mesmo é movida, como já se provou. Logo, ela não causa em si as suas potências.

Mas, *em contrário*. — As potências da alma são certas propriedades naturais da mesma. Ora, o sujeito é causa dos acidentes próprios, entrando por isso, na definição de acidente, como se vê em Aristóteles. Logo, as potências da alma emanam-lhe da essência, como da causa.

SOLUÇÃO. — A forma substancial e a accidental em parte convêm entre si e, em parte diferem. Convêm, por serem ambas ato e por atualizarem, de certo modo, as coisas, Diferem, porém, em dois pontos. — Primeiro, porque a forma substancial causa o ser, absolutamente, e tem como sujeito o ser apenas em potência; ao passo que a forma accidental não causa o ser, absolutamente, mas o que tem natureza ou tal grandeza, ou outra qualquer modalidade, pois, o sujeito dela é o ser atual. Por onde se vê claramente, que a atualidade existe na forma substancial antes de existir no sujeito desta. E como o que é primeiro é, em qualquer gênero, a causa, a forma substancial causa, no sujeito, o ser atual. Mas, inversamente, a atualidade se encontra nesta e, por isso, a atualidade desta forma é causada pela do sujeito; de modo que este, quando ainda em potência, é susceptível daquela; e, quando já em ato, é produtivo da mesma. Isto, porém, digo do acidente próprio e em si; pois, do acidente estranho o sujeito é somente susceptível da forma, sendo, então, o agente extrínseco o produtivo. — Segundo, as duas formas diferem entre si porque, existindo o que é menos principal por causa do que é mais principal, a matéria existe por causa da forma substancial; mas, inversamente, a forma accidental existe por causa do acabamento do sujeito.

Pois, como, é manifesto, pelo que já foi dito (a. 6), o sujeito das potências da alma é, ou a alma mesma em separado — que pode ser sujeito do acidente, por ter algo de potencialidade, como antes se disse (a. 1 ad 6; q. 75, a. 5 ad 4) — ou o composto. Ora, este é atualizado pela alma. Por onde, é claro que todas as potências da alma, quer tenham como sujeito a alma, em separado, ou o composto, emanam da essência da mesma, como do princípio; porque, como já ficou dito, o acidente é causado pelo sujeito, enquanto este é atual, e é recebido no mesmo enquanto este é potencial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De um ser simples podem proceder, naturalmente, muitos outros, por uma certa ordem; e, além disso, por causa da diversidade dos recipientes. Assim, pois, da essência una da alma procedem muitas e diversas potências, quer por causa da ordem delas, quer por causa da diversidade dos órgãos corpóreos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sujeito é causa do acidente próprio; tanto causa final e de certo modo ativa e também material, enquanto susceptível do acidente. E, por isso, pode-se admitir que a essência da alma é a causa de todas as potências, como fim e como princípio ativo; e de certas, como susceptivo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A emanação dos acidentes próprios, do sujeito, não se dá por qualquer transmutação; mas por um certo e natural resultar; como que, de um naturalmente resultando o outro, do mesmo modo que, da luz resulta a cor.

Art. 7 — Se uma potência da alma nasce da outra.

(I Sent., dist. III, q. 4, a. 3; dist. XXIV, q. 1, a. 2; Qu. De Anima, a. 13, ad. 7, 8).

O sétimo discute-se assim. — Parece que uma potência da alma não nasce de outra.

1. — De coisas que começam a existir simultaneamente, uma não nasce de outra. Ora, todas as potências da alma foram criadas simultaneamente com ela. Logo, uma não nasce de outra.

2. Demais. — A potência nasce da alma como o acidente do sujeito. Ora, uma potência não pode ser o sujeito de outra, porque não há acidente do acidente. Logo, uma não nasce de outra.

3. Demais. — O oposto não nasce do oposto; mas cada ser nasce do que lhe é especificamente semelhante. Ora, as potências da alma dividem-se por oposição, constituindo como espécies diversas. Logo, uma não procede de outra.

Mas, *em contrário*. — As s potências conhecem-se pelos atos. Ora, o ato de uma é causado pelo de outra; assim, o ato da fantasia, pelo ato do sentido. Logo, uma potência da alma é causada por outra.

SOLUÇÃO. — Em seres vários que, numa ordem natural, procedem de um só, assim como o primeiro é a causa de todos, assim o que estiver mais próximo dele é, de certo modo, causa dos que do mesmo estiverem mais afastados. Ora, como já ficou demonstrado antes (a. 4), há ordem múltipla entre as potências da alma; portanto, uma potência procede da essência da alma, mediante outra. — Mas, a essência da alma está para as potências como princípio ativo e final e como princípio receptivo, quer separadamente, por si, ou simultaneamente com o corpo. Ora, sendo o agente e o fim mais perfeito; e o princípio receptivo como tal, menos perfeito, resulta, por consequência, que as potências da alma primeiras, quanto à ordem da perfeição e da natureza, são os princípios das outras, como fim e princípio ativo. Pois, vemos que o sentido é para servir ao intelecto e não inversamente; porquanto o sentido é uma como participação deficiente do intelecto e, portanto, é de certo modo, pela sua origem natural, proveniente do intelecto, como o imperfeito, do perfeito. Mas, por via do princípio receptivo dá-se o inverso: as potências mais imperfeitas são princípios em relação às outras. Assim a alma, tendo a potência sensitiva, é considerada sujeito e como algo de material, em relação ao intelecto. E, por isso, as potências mais imperfeitas são anteriores, na via da geração, pois, antes é gerado o animal do que o homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como a potência emana da essência da alma, não por transmutação, mas como resultante natural, e existe simultânea mente com a alma; assim o mesmo se dá com uma potência em relação à outra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um acidente, por si, não pode ser sujeito de outro acidente; mas um acidente pode ser recebido pela substância, antes de outro; assim, a quantidade, antes da qualidade. E, deste modo, se diz que um acidente é sujeito de outro, como a superfície, da cor, porque, mediante um a substância recebe outro. E o mesmo se pode dizer das potências da alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As potências da alma se opõem entre si como o perfeito se opõe ao imperfeito e também como as espécies dos números e das figuras. Mas essa oposição não impede que uma se origine de outra pois, o imperfeito procede naturalmente do perfeito.

Art. 8 — Se todas as potências da alma permanecem nela, quando separada do corpo.

(IV Sent., dist. XLIV; q. 3, a. 3, q^a 1, 2: dist. I, q. 1, a. 1; II Cont. Gent., cap. LXXXI: De Virtut., q. 5, a. 4, ad 13; Qu. De Anima, a. 19; Quodl. X, q. 4, a. 2).

O oitavo discute-se assim. — Parece que todas as potências da alma nela permanecem, quando separada do corpo.

1. — Pois, como foi dito, a alma separa-se do corpo, levando consigo o sentido e a imaginação, a razão e o intelecto e a inteligência, o concupiscível e o irascível.

2. Demais. — As potências são as propriedades naturais da alma. Mas a propriedade é sempre inerente ao ser ao qual pertence e deste nunca se separa. Logo, as potências da alma nela permanecem, mesmo depois da morte.

3. Demais. — As potências da alma, mesmo as sensitivas, não se debilitam com a debilitação do corpo; porque, como já se disse, se um velho recebesse os olhos de um moço veria, por certo, como este. Ora, a debilidade é via para a corrupção. Logo, as potências não se corrompem com a corrupção do corpo, mas permanecem na alma separada.

4. Demais. — A memória é uma potência da alma sensitiva, como o Filósofo o prova. Ora, a memória permanece na alma separada; pois, na Escritura (Lc 16, 25) se diz ao conviva rico, com a alma no inferno: Lembra-te que recebeste os teus bens em tua vida. Logo, a memória permanece na alma separada e, por consequência, as outras potências da parte sensitiva também nela permanecem.

5. Demais. — A alegria e a tristeza permanecem ao concupiscível, potência da parte sensitiva. Ora, é manifesto, as almas separadas contristam-se e alegram-se com os prêmios ou penas que têm. Logo, a virtude concupiscível permanece na alma separada.

6. Demais. — Agostinho diz, que, assim como a alma vê certas coisas, por visão imaginária, quando o corpo jaz sem sentidos, não ainda completamente morto; assim também quando estiver completamente separada do corpo pela morte. Ora, a imaginação é uma potência da parte sensitiva. Logo, as potências dessa parte permanecem na alma separada e, por consequência, todas as outras potências. Mas, *em contrário*, foi dito: O homem se compõe só de duas substâncias: a alma e a sua razão, e a carne com os seus sentidos. Logo, destruída a carne, as potências sensitivas não permanecem.

SOLUÇÃO. — Como já ficou dito (a. 5, 6, 7), todas as potências se comparam com a alma, em separado, como com o princípio. Mas, certas potências se comparam com a alma, em separado, como com o sujeito, e são o intelecto e a vontade; e tais potências necessário é que permaneçam na alma, depois de destruído o corpo. Outras porém, estão no conjunto, como no sujeito próprio; assim, todas as das partes sensitiva e nutritiva. Ora, destruído o sujeito, o acidente não pode permanecer; por onde, corrupto o conjunto, tais potências não permanecem na alma, atualmente, mas só virtualmente, como no princípio ou na raiz. — E, por isso, é falsa a opinião de alguns, que tais potências permanecem na alma, mesmo depois de corrupto o corpo. E muito mais falsamente dizem; que também os atos dessas potências permanecem na alma separada, o que ainda é mais falso, por não haver nenhum ato delas que se não exerça por órgão corpóreo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A obra citada nenhuma autoridade tem e, por isso, tudo o que nela se acha deve-se desprezar, com a mesma facilidade com que foi escrito. Pode-se, todavia, dizer que a alma arrasta consigo as potências referidas, não atual, mas virtualmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As potências, de que dizemos não permanecerem em ato na alma separada, não são propriedades só da alma, mas do conjunto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que tais potências não se debilitam, com a debilitação do corpo, porque a alma, princípio virtual delas, permanece imutável.

RESPOSTA À QUARTA. — Essa lembrança deve-se entender do modo pelo qual Agostinho admite a memória no espírito, e não enquanto a considera parte da alma sensitiva.

RESPOSTA À QUINTA. — Há alegria e tristeza na alma separada, não segundo o apetite sensitivo, mas segundo o intelectivo; como também se dá com os anjos.

RESPOSTA À SEXTA. — Agostinho, nesse passo, exprime-se inquirindo e não afirmando. E, por isso, retrata certas coisas aí ditas.

Questão 78: Das potências da alma em especial.

Em seguida devem-se considerar as potências da alma em especial. Ao teólogo pertence indagar, especialmente, só das potências intelectivas e apetitivas, susceptíveis de virtude. Mas, como o conhecimento dessas potências depende, de certo modo, das outras, por isso a nossa consideração sobre as potências da alma, em especial, será tripartida. Pois, primeiro, devem-se considerar coisas que servem de preâmbulo ao intelecto. Segundo, as potências intelectivas. Terceiro, as potências apetitivas.

Sobre a primeira questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se se devem distinguir cinco gêneros de potências da alma, a saber: o vegetativo, o sensitivo, o apetitivo, o motivo local e o intelectivo.

(Supra, q. 16, a. 3; De Verit., q. 10, a. 1, ad 2; Qu. De Anima a. 13; I De Anima, lect. XIV; II, lect. III, V).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não se devem distinguir cinco gêneros de potências da alma, a saber: o vegetativo, o sensitivo, o apetitivo, o motivo local e o intelectivo.

1. — Pois, as potências da alma são consideradas partes da mesma. Ora, em geral, todos lhe admitem só três partes: a alma vegetativa, a sensível e a racional. Logo, só há três gêneros de potências e não cinco.

2. Demais. — As potências da alma são os princípios das operações vitais. Ora, como ensina o Filósofo, de quatro modos pode-se dizer que um ser vive: Embora os modos de viver sejam múltiplos, dizemos que um ser é vivo quando nele exista um apenas desses modos, a saber, o intelecto e os sentidos, o movimento e o repouso locais; e a estes devendo acrescentar-se o movimento alimentar, o de decrescimento e de aumento. Logo, só há quatro gêneros de potências da alma, excluindo-se o apetitivo.

3. Demais. — Ao que é comum a todas as potências não se deve atribuir nenhum gênero especial de alma. Ora, desejar convém a qualquer das potências da alma; assim, a visão deseja o visível conveniente, dizendo, por isso, a Escritura: A praça do corpo e a beleza do rosto desejará o teu olho; mas a verdura dos campos semeados leva muita vantagem a ambas as coisas. E, do mesmo modo, qualquer outra potência deseja o seu objeto conveniente. Logo, não se deve admitir o apetitivo como gênero especial das potências da alma.

4. Demais. — O princípio motor, nos animais, é o sentido ou o intelecto ou o apetite, como já se disse. Logo, não se deve considerar o gênero motivo, como especial da alma, além dos outros gêneros já mencionados.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: Consideramos como potências a vegetativa, a sensitiva, a apetitiva, a motiva local e a intelectiva.

SOLUÇÃO. — Cinco são os gêneros das potências da alma, já enumerados; mas as almas são três; e os modos de viver, quatro.

E a razão desta diversidade está em se distinguirem diversas almas segundo os modos diversos pelos quais a operação da alma sobreexcede a da natureza corpórea. Pois, esta, totalmente, está sujeita à alma, e com ela se compara como matéria e instrumento. — Ora, há uma operação da alma excedente de tal modo à natureza corpórea, que nem mesmo se exerce por meio de qualquer órgão corpóreo. E tal é a operação da alma racional. — Há outra inferior a esta, que se realiza pelo órgão, mas não por qualquer qualidade corpórea. E tal é a da alma sensitiva; pois, embora o cáldo e o frio, o úmido e o

seco, e outras qualidades corpóreas semelhantes sejam necessárias para a operação do sentido, todavia não o são, a ponto tal, que a operação da alma sensível se exerça, mediante a virtude de tais qualidades; sendo elas só necessárias para a devida disposição do órgão. — Por fim, a operação ínfima da alma é a que exerce pelo órgão corpóreo e em virtude de qualidade corpórea. Mas, ainda assim, sobreexcede a operação da natureza corpórea; pois, ao passo que as moções dos corpos procedem de um princípio exterior, tais operações procedem de um intrínseco, o que é comum a todas as operações da alma, porquanto, todo ser animado move-se, de certo modo, a si mesmo. E tal é a operação da alma vegetativa; assim, a digestão, e tudo o que dela resulta, realiza-se instrumentalmente pela ação do calor, como já se disse.

Quanto aos gêneros das potências da alma, eles se distinguem pelos objetos. Pois, quanto mais elevada for a potência, tanto mais universal será o seu objeto, como já antes se disse. Ora, o objeto da operação da alma pode ser encarado sob tríplice ordem. — Há uma potência que têm por objeto o corpo somente, unido à alma. E este gênero de potências se chama vegetativo; pois, a potência vegetativa só pode agir no corpo unido à alma. — Há, porém outro gênero de potências que visa um objeto mais universal, a saber, todo o corpo sensível, e não só o corpo unido à alma. — Há, por fim, outro gênero, que visa um objeto ainda mais universal e é, não só o corpo sensível, mas todo ente, universalmente. — Por onde se vê, que estes dois últimos gêneros de potências exercem operação relativa, não só a uma coisa conjunta, mas também a uma coisa extrínseca. Como porém é necessário que o ser ativo esteja ligado, de certo modo, ao seu objeto, em relação ao qual opera, necessário é que a coisa extrínseca, objeto da operação da alma, se compare com esta por dois aspectos da sua natureza. — De um modo, por lhe ser natural estar unida à alma e nesta estar pela sua semelhança. E, sob este aspecto, há dois gêneros de potências: o sensitivo, relativo ao objeto menos comum, que é o corpo sensível; e o intelectivo, relativo ao objeto comuníssimo, que é o ente universal. — De outro modo, porém, enquanto a alma mesma se inclina e tende para a coisa exterior. E ainda, a esta luz, há dois gêneros de potências: o apetitivo, pelo qual a alma está para a coisa extrínseca como fim, que é primeiro na intenção; e outro, o motivolocal, enquanto a alma está para a coisa exterior como para o termo da operação e do movimento; assim, todo animal se move para conseguir a coisa desejada intencionada.

Quanto aos modos de viver, eles se distinguem pelos graus dos viventes. — Assim, há certos viventes, como as plantas, em que só há o modo vegetativo. — Outros há, porém, nos quais, com o vegetativo existe também o sensitivo, não, porém, o motivo local; assim, os animais imóveis, como as conchas. — Outros ainda, além disso, têm o motivo local; assim, os animais perfeitos que, precisando de muitas coisas necessárias à vida, precisam por isso do movimento para poderem procurá-las, colocadas que estão à distância. — Outros viventes há, por fim, como os homens, nos quais, além desses, há o modo intelectivo. Quanto ao apetitivo, esse não constitui nenhum grau de vivência porque todos os que têm sentido também têm apetite, como já se disse.

E, por aqui, se resolvem as **DUAS PRIMEIRAS OBJEÇÕES**.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Apetite natural é a inclinação natural de um ser para alguma coisa. Por onde, toda potência deseja, por apetite natural, o que lhe é conveniente. Mas o apetite animal resulta da forma apreendida e supõe uma potência especial da alma, não bastando só a apreensão. Pois, a coisa desejada o é como naturalmente existe; ela não está porém desse modo na virtude apreensiva, mas só por semelhança. Por onde é claro, que a visão deseja naturalmente o visível, só para realizar o seu ato que é ver. O animal, porém, deseja a coisa vista, pela virtude apetitiva, não só para vê-la, mas também para outros usos. Pois, se a alma não precisasse das coisas percebidas pelo sentido senão por causa dos

atos dos sentidos, a saber, para que as sentisse, não seria necessário considerar o apetitivo como um gênero especial, entre as potências da alma, porque bastaria o apetite natural das potências.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora o sentido e o apetite sejam princípios motores, nos animais perfeitos, contudo, como sentidos, não bastam para mover, se não se lhes acrescentar alguma virtude. Pois, embora os animais imóveis tenham sentido e apetite, não têm, contudo, a virtude motora. Ora, esta não só está no apetite e no sentido, como ordenadora do movimento, mas também está nas partes mesmas do corpo, para que sejam aptas a obedecer ao apetite da alma motiva. E a prova está em que, quando os membros são privados da sua disposição natural, não obedecem à tendência para o movimento.

Art. 2 — Se as partes vegetativas estão bem enumeradas assim: a nutritiva, a aumentativa e a geratriz.

(IV Cont. Gent., cap. LVIII; Qu. De Anima, a. 13; II De anima, lect IX).

O segundo discute-se assim. — Parece que as partes vegetativas não estão bem enumeradas assim: a nutritiva, a aumentativa e a geratriz.

1. — Pois, tais virtudes são naturais. Ora, as potências da alma lhes são superiores. Logo, as mesmas não devem ser consideradas como potências.

2. Demais. — Ao que é comum aos vivos e aos não-vivos não se deve atribuir nenhuma potência da alma. Ora, a geração é comum a todos os seres susceptíveis de geração e corrupção, tanto vivos como não-vivos. Logo, a virtude geratriz não deve ser considerada como potência da alma.

3. Demais. — A alma é mais potente que a natureza corpórea. Ora, esta, pela mesma virtude ativa, dá a espécie e a quantidade devidas. Logo, com maioria de razão, a alma não tem uma potência aumentativa diferente da geratriz.

4. Demais. — A causa que dá o ser é a mesma que o conserva. Ora, pela potência geratriz é que o vivo adquire o ser; logo, pela mesma é que se conserva vivo. Ora, à conservação do vivo é que se destina a virtude nutritiva, como já se disse: Pois, é a potência capaz de conservar o ser que o recebe. Logo, a potência nutritiva não se deve distinguir da geratriz.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, as operações desta alma são gerar, alimentar-se e, por fim, crescer.

SOLUÇÃO. — São três as potências da alma vegetativa. Pois, o gênero vegetativo, como já se disse, tem como objeto o corpo mesmo, que vive pela alma, para cujo corpo necessária é tríplice operação dela. Uma, pela qual adquire o ser; e, a essa se destina à potência geratriz. Outra, pela qual adquire a quantidade devida; e a essa se destina à virtude aumentativa. Outra, enfim, pela qual se conserva no ser e na quantidade devida, e a essa se destina à virtude nutritiva.

Deve-se, porém, atender a uma certa diferença entre essas potências. Assim, a nutritiva e a aumentativa produzem o seu efeito no ser em que existem; pois é o corpo mesmo, que está unido à alma, que cresce e se conserva pela virtude aumentativa e pela nutritiva existentes na mesma alma. Porém, a virtude geratriz produz o seu efeito, não no mesmo corpo, mas em outro, pois nenhum ser é gerador de si mesmo. E, por isso, a virtude geratriz se aproxima, de certo modo, em dignidade, da alma sensitiva, cuja operação recai sobre coisas exteriores, embora de modo mais excelente e universal. Pois, o que é supremo, em a natureza inferior, confina com o que é ínfimo, na superior, como se vê em Dionísio. E, portanto, dessas três potências, a que é sobretudo final, principal e perfeita é a geratriz, como já se

disse. Pois, é próprio da coisa já perfeita fazer outra semelhante a si. Ora, as virtudes aumentativa e nutritiva servem à geratriz; porém, à aumentativa, a nutritiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essas virtudes se chamam naturais, quer porque produzem efeito semelhante à natureza, que também dá o ser, a quantidade e a conservação, embora o façam de modo mais alto; quer porque exercem a sua ação instrumentalmente, pelas qualidades ativas e passivas, princípios da ação natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A geração, nas coisas inanimadas, tem proveniência totalmente extrínseca. Mas, nos seres vivos ela se processa por certo modo mais elevado; por algo do próprio vivente, o sêmen, no qual reside o princípio formador do corpo. Por onde, é necessário existir uma potência no ser vivo que lhe prepare o sêmen; e essa é a virtude geratriz.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Realizando-se a geração do ser vivo pelo semen, necessário é que, no princípio, o animal seja gerado pequeno; e, por isso, é preciso que tenha uma potência da alma que o leve ao tamanho devido. Ao passo que o corpo inanimado é gerado de uma determinada matéria, por um agente extrínseco; e, por isso, recebe simultaneamente a espécie e a quantidade, segundo a condição da matéria.

RESPOSTA À QUARTA. — Como já se disse, a operação do princípio vegetativo se completa mediante o calor, que consome a umidade. Por onde, para a recuperação da umidade perdida, há necessidade da potência nutritiva, pela qual o alimento se converte na substância do corpo. O que também é necessário para o ato das virtudes aumentativa e geratriz.

Art. 3 — Se se distinguem convenientemente só cinco sentidos externos.

(II Sent., dist. II, q. 2, a. 2, ad 5; Qu. De Anima, a. 13; II De Anima, lect. XIV; III, lect. I).

O terceiro discute-se assim. — Parece que se distinguem inconvenientemente só cinco sentidos externos.

1. — Pois, o sentido é cognoscitivo dos acidentes. Ora, como estes são de muitos gêneros, e as potências se distinguem pelos seus objetos, resulta que os sentidos se hão de multiplicar pelo número dos gêneros dos acidentes.

2. Demais. — A grandeza, a figura e coisas semelhantes, chamadas sensíveis comuns, não são sensíveis por acidente, antes, dividem-se por oposição com estes. Ora, a diversidade dos objetos, por si, diversifica as potências. E como, mais que o som, a grandeza e a figura diferem da cor, resulta que, muito mais necessariamente, deve haver uma potência sensitiva cognoscitiva da grandeza ou da figura, que da cor e do som.

3. Demais. — Cada sentido se refere a um contrário; assim, a visão à do branco e preto. Ora, o tacto conhece vários contrários, a saber: o cálido e o frio, o úmido e o seco, e outros semelhantes. Logo, não constitui um só sentido, mas vários. Logo, há mais de cinco sentidos.

4. Demais. — A espécie não se divide por oposição com o gênero. Ora, o gosto é uma espécie de tacto. Logo, não se deve admitir nenhum outro sentido além do tacto.

SOLUÇÃO. — A razão da distinção e do número dos sentidos externos, alguns quiseram deduzi-la dos órgãos, no quais domina um dos elementos — a água, o ar ou outro qualquer. Outros porém, do meio, que é conjunto ou extrínseco; sendo este o ar, a água ou coisa semelhante. Outros, ainda, da natureza

diversa das qualidades sensíveis, segundo a qual a qualidade ou é a de um corpo simples ou a resultante de um complexo. — Mas nenhuma destas opiniões é aceitável. Pois, as potências não existem para os órgãos, mas estes para aquelas; por onde, não é por haver diversos órgãos que há de haver diversas potências, mas, antes, a natureza instituiu a diversidade de órgãos para corresponderem às das potências. E semelhantemente, atribuiu meios diversos aos diversos sentidos, como era conveniente aos atos das potências. Porém, conhecer as naturezas das qualidades sensíveis não é próprio do sentido, mas do intelecto.

Mas a razão do número e da distinção dos sentidos exteriores funda-se no que, propriamente e por si, pertence ao sentido. Ora, este é uma potência passiva, à qual é natural ser alterada pelo sensível externo. E o exterior é capaz de alterar porque, em si, é percebido pelo sentido, distinguindo-se, pela sua diversidade, as potências sensitivas.

Ora, dupla é a alteração: uma natural; outra, espiritual. Aquela consiste em a forma do alterante ser recebida no alterado, pelo seu ser natural; assim, o calor, no corpo aquecido. A espiritual, porém, consiste em a forma do alterante ser recebida no alterado, pelo seu ser espiritual; assim, a forma da cor, na pupila, que, nem por isso, se torna colorida. Ora, para a operação do sentido se requer a alteração espiritual, pela qual se realize no órgão do mesmo a espécie intencional da forma sensível; do contrário, se só a alteração natural bastasse para sentir, todos os corpos naturais, alterados, sentiriam.

Mas, em certos sentidos, como no da visão, só há a alteração espiritual. — Em outros porém, além dessa, há também a natureza, quer só por parte do objeto, quer também por parte do órgão. — Do objeto provém a transmutação natural, quer quanto ao lugar, como no som, objeto do ouvido, e resultante da percussão e da comoção do ar; quer quanto à alteração, como no odor, objeto do olfato, e o qual, para se evoluir, é preciso que o corpo seja, de algum modo, alterado pela calidez. — Por parte do órgão a mutação é natural no tacto e no gosto; assim, a mão, tocando corpos quentes, se aquece; e a língua se umedece pela umidade dos sabores. Ao passo que o órgão do olfato e o da audição não sofrem nenhuma mutação natural, quando sentem, salvo por acidente.

O sentido da visão, porém, que não precisa de nenhuma mutação natural do órgão e do objeto é, dentre todos os sentidos, o mais espiritual, perfeito e comum; em seguida, vem o sentido da audição, e, depois, o olfato, que sofrem mutação natural por parte do objeto. E, quanto ao movimento local, ele é mais perfeito do que o movimento de alteração e é anterior a este, como já se provou. Sendo o tacto e o gosto os sentidos os mais materiais, de cuja distinção a seguir se tratará. E daí resulta, que os outros três sentidos não se exercem por um meio conjunto e sem que alguma transmutação natural atinja o órgão, como acontece com os dois últimos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todos os acidentes têm a virtude de causar a mutação em si, mas só as qualidades da terceira espécie, que causam a alteração. Por onde, só tais qualidades são os objetos dos sentidos; porque, como diz Aristóteles, o sentido se altera pelas mesmas causas que alteram os corpos inanimados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A grandeza, a figura e atributos semelhantes, chamados sensíveis, comuns, são meios entre os sensíveis por acidente e os sensíveis próprios, objetos dos sentidos. Pois, os sensíveis próprios, sendo qualidades alterantes, causam, primariamente e por si, mutação no sentido. — Porém, todos os sensíveis comuns se reduzem à quantidade. Assim, é evidente que a grandeza e o número são espécies de quantidade. A figura, porém, é uma qualidade quantitativa, pois, a sua natureza consiste em limitar a grandeza. Ao passo que o movimento e o repouso são sentidos, na medida em que o sujeito, de um só ou de muitos modos, se comporta relativamente à sua grandeza ou a distância local, quanto ao

movimento de aumento e ao local; ou ainda relativamente às qualidades sensíveis, quanto ao movimento de alteração. Assim, sentir o movimento e o repouso é, de certo modo, sentir o que é uno e o que é múltiplo. A quantidade, por fim, é o sujeito próximo da qualidade alterativa; assim, a superfície é o sujeito da cor. Por onde, os sensíveis comuns não movem o sentido primariamente e por si, mas em razão da qualidade sensível, como a superfície, em razão da cor. E nem são, por isso, sensíveis por acidente, porque causam uma certa diversidade na mutação do sentido. Pois, este sofre mutação diferente, segundo a superfície é grande ou pequena, porque também a brancura pode ser considerada grande ou pequena e, portanto, é dividida segundo o seu sujeito próprio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Filósofo, o sentido do tato é, genericamente, um; mas, especificamente se divide em muitos sentidos e por isso, diz respeito às contrariedades diversas. Como estas, porém, não se separam, organicamente, umas das outras mas aplicam-se ao corpo todo, por isso a distinção delas não aparece. Porém o gosto, que percebe o doce e o amargo, identifica-se com o tacto, na língua e não por todo o corpo e, por isso, facilmente dele se distingue. — Mas também se poderia dizer que todas aquelas contrariedades convêm, singularmente, pelo gênero próximo e, totalmente, pelo gênero comum, que é o objeto do tacto, segundo a noção comum. Mas esse gênero comum não têm denominação, como também não a tem o gênero próximo do cálido e do frio.

RESPOSTA À QUARTA. — O sentido do gosto, segundo diz o Filósofo, é uma certa espécie de tacto, que só existe na língua. Não se distingue porém do tacto, genericamente, mas quanto às outras espécies espalhadas por todo o corpo. Se, pois, o tacto é um seu tido só, por causa da noção comum única do objeto, deve-se concluir que, pela natureza diversa da mutação se há de distinguir o gosto do tacto. Pois o órgão deste sofre mutação natural, e não só espiritual, quanto à qualidade que lhe serve de objeto próprio. Ao passo que o órgão do gosto não sofre mutação necessariamente natural, quanto à qualidade que lhe serve de objeto próprio, de modo que a língua se torne doce ou amarga; mas, quanto à qualidade preliminar, em que se funda o sabor, a saber, o humor, objeto do tacto.

Art. 4 — Se os sentidos internos se distinguem convenientemente.

(Qu. De Anima, art. 13).

O quarto discute-se assim. — Parece que os sentidos externos se distinguem inconvenientemente.

1. — Pois, o comum não se divide por oposição com o próprio. Logo, o sentido comum não deve ser enumerado entre as virtudes sensitivas interiores, além dos sentidos exteriores próprios.

2. Demais. — Para o que basta o sentido próprio e externo não se deve atribuir nenhuma virtude apreensiva interna. Ora, para julgar dos sensíveis bastam os sentidos próprios e externos, pois, cada sentido julga do seu objeto próprio. E, semelhantemente, bastam para perceberem os seus próprios atos; pois, sendo a ação do sentido, de certo modo, média entre a potência e o objeto, resulta que o sentido da vista pode perceber a sua visão, como lhe sendo mais próxima, muito mais do que percebe a cor; e assim por diante. Logo, não é necessário, para isso, admitir uma potência interna, chamada sentido comum.

3. Demais. — Segundo o Filósofo, a fantasia e a memorativa são paixões do primeiro sensitivo. Ora, a paixão não se divide por oposição com o sujeito. Logo, não se devem admitir a memória e a fantasia como potências outras, além do sentido comum.

4. Demais. — O intelecto depende do sentido, menos que qualquer potência, da parte sensitiva. Ora, o intelecto não conhece nada que não receba do sentido; e, por isso, diz Aristóteles que, aos que falta uma, sentido falta uma ciência. Logo, com maioria de razão, não se deve admitir uma potência da parte sensitiva chamada estimativa, para perceber as apreensões que o sentido não percebe.

5. Demais. — O ato da cogitativa — comparar, compor e dividir — e o da reminiscitiva — usar de um silogismo, para indagar — não distam menos do ato da estimativa e da memorativa, do que o ato da estimativa, do ato da fantasia. E, portanto, deve-se admitir a cogitativa e a reminiscitiva como outras virtudes, além da estimativa e da memorativa; ou, então, não se deve admitir a estimativa e a memorativa, como outras virtudes, além da fantasia.

6. Demais. — Agostinho admite três gêneros de visões: a corpórea, que se realiza pelo sentido; a espiritual, pela imaginação ou fantasia; e a intelectual, pelo intelecto. Logo, não há outra virtude interna, média entre o sentido e o intelecto, a não ser a imaginativa.

Mas *em contrário*, Avicena admite cinco potências sensitivas internas: o sentido comum, a fantasia, a imaginativa, a estimativa e a memorativa.

SOLUÇÃO. — Como a natureza não falha, nas coisas necessárias, forçoso é haver tantas ações da alma sensitiva quantas bastem para a vida do animal perfeito. E delas, as que não puderem se reduzir a um princípio, exigem potências diversas; pois, uma potência da alma não é outra coisa senão o princípio próximo da operação da alma.

Ora, deve-se considerar que, para a sua vida, é necessário que o animal perfeito apreenda a coisa, estando o sensível não só presente, mas ainda ausente; do contrário, pois que o seu movimento e ação resultam da apreensão, o animal não se moveria a buscar qualquer coisa ausente. Ora, é o contrário disso que se vê, sobretudo nos animais perfeitos, que se movem por movimento progressivo; pois, movem-se para alguma coisa apreendida como ausente. Logo, não somente é necessário que o animal, pela alma sensitiva, receba as espécies dos sensíveis, quando sofre mutação pela presença deles; mas ainda as retenha e conserve. Ora, receber e reter reduzem-se, nos seres corpóreos, a princípios diversos; assim, as coisas úmidas recebem bem mas retêm mal; e o contrário acontece com as secas. Por onde, sendo a potência sensitiva o ato do órgão corpóreo, é necessário haja outra potência que receba as espécies dos sensíveis e as conserve.

Além disso, deve-se considerar que, se o animal se movesse só pelo deleitável, e pelo doloroso, sensivelmente, não seria necessário admitir, no animal, senão a apreensão das formas percebidas pelo sentido, e com as quais se deleita ou sofre. Mas é necessário que o animal busque ou fuja certas coisas; não só por que sejam convenientes ou inconvenientes para serem sentidas, mas também por certas outras comodidades e utilidades ou nocividades. Assim, a ovelha, vendo o lobo aproximar-se, foge, não pela feiúra da cor ou da figura do mesmo, mas como sendo um inimigo da sua natureza. E, semelhantemente, a ave colhe a palha, não porque lhe deleite o sentido, mas por lhe ser útil para a feitura do ninho. Logo, é necessário ao animal perceber tais espécies intencionais, não percebidas pelo sentido externo. E essa percepção deve ter algum outro princípio, pois que a percepção das formas sensíveis provém da imutação sensível, não porém a das espécies intencionais preditas.

Assim portanto, à recepção das formas sensíveis é destinado o sentido próprio e comum, de cuja distinção a seguir se tratará. — Porém, à retenção e à conservação dessas formas é destinada a fantasia ou imaginação, que é um como tesouro das formas recebidas pelo sentido. Ao passo que, a apreender as espécies intencionais, que não são recebidas pelo sentido, se destina à virtude estimativa. — E, por

fim, a conservá-las se destina à virtude memorativa, que é o como tesouro de tais espécies intencionais. E a prova é que o princípio da lembrança resulta, nos animais, de alguma espécie intencional como esta, a saber, o que é nocivo ou inconveniente. E o passado, na sua natureza, à qual se reporta a memória, é computado entre tais espécies.

Deve-se considerar, porém, que, quanto às formas sensíveis, não há diferença entre o homem e os outros animais que, semelhantemente, sofrem mutação dos sensíveis externos. Mas há diferença quanto às espécies intencionais preditas. Pois, os animais percebem tais espécies só por um como instinto natural; ao passo que o homem, por uma certa comparação. E por isso, a chamada estimativa natural, nos animais, chama-se cogitativa no homem, que chega a tais espécies intencionais por uma certa comparação. Donde vem o chamar-se também razão particular, à qual os médicos assinalam um órgão determinado, a saber, a parte média da cabeça. Pois, é apreensiva das espécies intencionais individuais, assim como a razão intelectiva o é das espécies intencionais universais. — E, quanto a memorativa, o homem não somente tem a memória, como os outros animais, pela recordação súbita das coisas pretéritas; mas também a reminiscência, pela qual indaga silogisticamente a memória do passado, segundo as espécies intencionais individuais.

E, quanto a Avicena, ele admite uma quinta potência, média entre a estimativa e a imaginativa e que compõe e divide as formas imaginadas. E isso bem claramente se vê, quando, das formas imaginadas do ouro e de uma montanha, compomos a forma única de uma montanha de ouro, que nunca vimos. Mas essa operação não existe nos animais, mas só no homem em quem, para tal, basta à virtude imaginativa. E a ele também Averróis lhe atribui tal ação, em certo livro que escreveu.

Assim que não é necessário admitir mais de quatro virtudes internas da parte sensitiva, a saber: o sentido comum, a imaginação, a estimativa e a memorativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O sentido interno não se chama comum por predicação, como se fosse gênero; mas como sendo a raiz comum e o princípio dos sentidos externos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sentido próprio julga do sensível próprio, discernindo-o dos outros, que lhes são também subordinados; assim, discernindo o branco do preto ou do verde. Mas nem o sentido da vista nem o do gosto podem discernir o branco do doce; porque, necessariamente, quem discerne entre duas causas deve conhecê-las. Por onde, é forçoso pertença ao sentido comum o juízo, por discernimento do termo a que se refiram como ao término comum, todas as apreensões dos sentidos; e pelo qual sejam também percebidas as ações dos sentidos, como, p. ex., quando alguém se vê ver. Pois, isto não se pode dar pelo sentido próprio, que só conhece a forma do sensível que lhe causou mutação, na qual mutação se completa a visão, e da qual resulta outra mutação no sentido comum, que percebe a visão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como uma potência nasce da alma, mediante outra, como antes se disse; assim também a alma está sujeita a outra potência, mediante uma terceira. E, deste modo, a fantasia e a memorativa se chamam paixões do primeiro sensitivo.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora a operação do intelecto nasça do sentido, contudo, na causa apreendida por este último, o intelecto conhece muitas coisas que o sentido não pode perceber e o mesmo se dá com a estimativa, embora de modo inferior.

RESPOSTA À QUINTA. — Essa eminência, que a cogitativa e a memorativa têm no homem, não é pelo que é próprio à parte sensitiva, mas por uma certa afinidade e propinquidade com a razão universal,

segundo certa refluência. Por onde, não são virtudes diferentes, mas as mesmas, mais perfeitas do que às existentes nos outros animais.

RESPOSTA À SEXTA. — Agostinho chama visão espiritual a que se dá pelas semelhanças dos corpos, na ausência destes. Por onde se vê que ela é comum a todas as apreensões internas.

Questão 79: Das potências intelectivas.

Em seguida se tratará das potências intelectivas. E nesta questão treze artigos se discutem:

Art. 1 — Se o intelecto é uma potência da alma ou se é a essência mesma dela.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o intelecto não é uma potência da alma, mas é a essência mesma dela.

1. — Pois, intelecto é o mesmo que mente. Ora esta é, não uma potência, mas a essência mesma da alma, como diz Agostinho: A mente e o espírito não tem significação relativa, mas demonstram a essência. Logo, o intelecto é a essência mesma da alma.

2. Demais. — Os diversos gêneros de potências da alma não se unificam por nenhuma potência, mas só pela essência da alma. Ora, o apetitivo e o intelectivo são dois gêneros diversos das potências da alma, como já se disse, e que se unificam pela mente; pois Agostinho nesta compreende a inteligência e a vontade. Logo, a mente e o intelecto são a essência mesma da alma e não potências suas.

3. Demais. — Segundo Gregório, o homem entende com os anjos. Ora estes são chamados mentes e intelectos. Logo, a mente e o intelecto do homem não constituem uma potência da alma, mas a alma mesma.

4. Demais. — É por ser imaterial que uma substância é intelectiva. Ora, a alma é imaterial por essência. Logo, por essência, é intelectiva.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera o intelectivo como potência da alma.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir-se, conforme o que já ficou estabelecido, que o intelecto é uma potência da alma e não a essência mesma dela. Pois, o princípio imediato de operação é a essência mesma do operante só quando a operação mesma é ser deste. Porquanto, do mesmo modo que a potência está para a operação, como para o seu ato, assim também está a essência para o ser. Ora, só em Deus é que se identifica o intelecto com a essência. Ao passo que em todas as criaturas inteligentes, o intelecto é uma potência do inteligente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Umas vezes sentido se toma na acepção de potência; outras, porém, pela alma sensitiva mesma. Ora, esta é designada pelo nome da sua potência mais importante, que é o sentido. E, semelhantemente, a alma intelectiva é designada, umas vezes, pelo nome de intelecto, como pela sua virtude mais importante; assim, se diz que o intelecto é uma substância. E também deste modo Agostinho diz que a mente é espírito ou essência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O apetitivo e o intelectivo são gêneros diversos das potências da alma, segundo as naturezas diversas dos objetos. Ora, o apetitivo, em parte, convém com o intelectivo e, em parte, com o sensitivo, quanto ao modo de operar por meio de um órgão corpóreo ou sem tal órgão; pois o apetite resulta da apreensão. E é assim que Agostinho compreende a vontade na mente e o Filósofo, na razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nos anjos não pode haver outra virtude senão a intelectiva e a vontade, conseqüente ao intelecto. E, por isso, o anjo se chama mente ou intelecto, porque nisso consiste toda a virtude do mesmo. A alma, porém, têm muitas outras potências; assim, as sensitivas e as nutritivas. E portanto, não há símile.

RESPOSTA À QUARTA. — A imaterialidade mesma da substância inteligente criada não se lhe identifica com o intelecto; mas, dessa imaterialidade lhe advém à virtude de inteligir. Por onde, não é necessário que o intelecto seja a substância da alma, senão virtude e potência dela.

Art. 2 — Se o intelecto é uma potência passiva.

(III. Sent., dist. XIV, a. 1, q^a 2; De Verit., q. 16, a. 1, ad 13; III De Anima, lect. VIII, IX).

O segundo discute-se assim. — Parece que o intelecto não é uma potência passiva.

1. — Os seres sofrem pela matéria e agem pela forma. Ora, a virtude intelectiva resulta da imaterialidade da substância inteligente. Logo, conclui-se que o intelecto não é potência passiva.

2. Demais. — A potência intelectiva é incorruptível, como antes se disse (q. 75, a. 6). Ora, o intelecto, sendo passivo, é corruptível, como já se disse. Logo, a potência intelectiva não é passiva.

3. Demais. — O agente é mais nobre que o paciente, como diz Agostinho e Aristóteles. Ora, as potências da parte vegetativa, que, entretanto, são as ínfimas, dentre as potências da alma, são todas ativas. Logo, com maioria de razão, as potências intelectivas, que são as supremas, são todas ativas.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que inteligir é, de certo modo, sofrer.

SOLUÇÃO. — Sofrer se emprega em tríplice sentido. — De modo propríssimo, quando uma coisa que convém a outra, por natureza ou inclinação própria desta, é da mesma removida. Assim, quando a água perde a frieza, pela calefação, ou quando um homem está doente ou triste. — Segundo, de modo menos próprio, diz-se que alguém sofre, quando é privado de alguma causa, quer esta lhe seja conveniente, quer não; e, assim, diz-se que sofre não só quem está doente, mas ainda quem está são; não só quem está triste, mas ainda quem está alegre; ou de qualquer modo por que alguém seja alterado ou movido. — Terceiro, diz-se que alguém sofre, comumente, só porque o que é potencial em relação a alguma causa recebe aquilo em relação ao que era potencial, sem ser privado de nada. E, deste modo, diz-se que sofre tudo o que passa da potência para o ato, mesmo quando se aperfeiçoa. Assim, o nosso inteligir é sofrer.

O que bem se evidencia pela razão seguinte. A operação do intelecto, como já ficou dito antes (q. 78, a. 1), se exerce sobre o ser universal. Ora, pode-se saber se o intelecto está em ato ou em potência, se se sabe como ele se comporta em relação ao ser universal. Assim, há um intelecto que está para o ser universal como o ato do ser total. E tal é o intelecto divino, que é a essência de Deus, no qual original e virtualmente todo ser preexiste como na causa primeira; por isso, o intelecto divino não é potencial, mas é ato puro. E nenhum intelecto criado pode ser ato em relação ao ser universal total porque, então, deveria ser infinito. Por onde, todo intelecto criado, pelo fato mesmo de o ser, não pode ser ato de todos os inteligíveis, mas está para eles como a potência para o ato.

Ora, esta se comporta de duplo modo em relação ao ato. Há uma potência que é sempre perfeita pelo ato; como acontece com a matéria dos corpos celestes. Há outra potência que não é sempre atual, mas passa para o ato, como acontece com os seres susceptíveis de geração e corrupção. — Assim, o intelecto angélico está sempre em ato em relação aos seus inteligíveis, por causa da proximidade com o intelecto primeiro, que é ato puro, como antes se disse (q. 58, a. 1). Porém, o intelecto humano, ínfimo na ordem dos intelectos e maximamente remoto da perfeição do intelecto divino, é potencial em relação aos inteligíveis; e, no princípio, é uma como tábua em que nada está escrito, como diz o Filósofo. E isto se vê claramente do fato de, a princípio, sermos inteligentes só em potência; depois é que nos tornamos

inteligentes em ato. — Assim, pois, é claro que o nosso inteligir é um como sofrer, conforme o terceiro modo da paixão. E, por consequência, o intelecto é uma potência passiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção é procedente, em relação ao primeiro e ao segundo modo da paixão, que são próprios da matéria prima, Porém, o terceiro modo é o de qualquer ser existente em potência e reduzido a ato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto passivo, segundo alguns, chama-se apetite sensitivo, no qual estão as paixões da alma e que também, segundo Aristóteles, se chama racional por participação, porque obedece à razão. Segundo outros, porém, o intelecto passivo se chama virtude cogitativa, que é denominada razão particular. E, de um e outro modo, passivo pode ser tomado em acepção conforme aos dois primeiros modos da paixão: enquanto o assim chamado intelecto é o ato de um órgão corpóreo. Mas, o intelecto que é potencial em relação aos inteligíveis e ao qual Aristóteles, por isso, chama intelecto possível, só é passivo do terceiro modo; pois, não é ato de órgão corpóreo. E, portanto, é incorruptível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O agente é mais nobre que o paciente se à mesma coisa se referirem à ação e a paixão; não, porém, sempre, se se referirem a coisas diversas. O intelecto, porém, é virtude passiva, em relação ao ser universal total. Ao passo que o vegetativo é ativo em relação a um certo ser particular, a saber, o corpo conjunto. Por onde, nada impede tal passividade seja mais nobre que uma tal atividade.

Art. 3 — Se se deve admitir um intelecto agente.

(Supra. Q. 54. a. 4; II Cont. Gent., cap. LXXVII; De Spirit. Creat., a. 9, Compend. Theol., cap. LXXXIII; Qu. De Anima, a. 4; III De Anima, lect. X).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não se deve admitir um intelecto agente.

1. — Pois, o sentido está para os sensíveis assim como o intelecto para os inteligíveis. Ora, como o sentido é potencial em relação aos sensíveis, não se admite um sentido agente, mas somente o paciente. Logo, como o nosso intelecto é potencial em relação aos inteligíveis, resulta que não se deve admitir um intelecto agente, mas só o possível.

2. Demais. — Se se disser que, no sentido, há também algum agente, como luz, responde-se, *em contrário*, o seguinte. — A luz é necessária para a visão, enquanto torna o meio atualmente lícido; mas é a cor mesma, em si, a causa do lícido. Ora, não havendo, na operação do intelecto, nenhum meio que precise ser atualizado, nenhuma necessidade há de intelecto agente.

3. Demais. — O paciente recebe em si e a seu modo a semelhança do agente. Ora, o intelecto possível é uma virtude imaterial e, portanto, a sua imaterialidade basta para que nele sejam recebidas as formas, imaterialmente. Mas é pelo fato mesmo de ser imaterial que uma forma é inteligível em ato. Logo, nenhuma necessidade há de admitir um intelecto agente que torne as espécies inteligíveis em ato. Logo, nenhuma necessidade há de admitir um intelecto agente que torne as espécies inteligíveis em ato.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: como em toda a natureza, assim também na alma há um princípio pelo qual ela tudo se faz e outro pelo que tudo faz. Logo é preciso admitir um intelecto agente.

SOLUÇÃO. — Para Platão, nenhuma necessidade havia de se admitir um intelecto agente que atualizasse os inteligíveis, senão talvez para fornecer a luz inteligível a quem entende, como a seguir se

dirá (a. 4; q. 84, a. 6). Pois, o mesmo filósofo ensina que as formas das coisas naturais subsistem sem matéria e, por consequência, são inteligíveis; pois é por ser imaterial que um ser é inteligível em ato. E tais formas ele as denomina, espécies ouídéias, por cuja participação, ensina, se forma não só a matéria corpórea, para que os indivíduos fiquem naturalmente constituídos nos gêneros e espécies próprios, mas também os nossos intelectos, para que tenham ciência dos gêneros e espécies das coisas.

Mas Aristóteles, de um lado não admitindo a subsistência das formas das coisas naturais, sem matéria; e de outro, dizendo que as formas existentes na matéria não são inteligíveis em ato, resulta que as naturezas ou formas das coisas sensíveis, que inteligimos, não são inteligíveis em ato. Ora, nada passa da potência para o ato senão por um ser em ato; assim, o sentido torna-se atual pelo sensível atual. Logo, é necessário admitir-se uma virtude, no intelecto, que atualize os inteligíveis, abstraindo as espécies das condições materiais. E essa é a necessidade de se admitir um intelecto agente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como os sensíveis existem em ato fora da alma, não é necessário haver um sentido agente. — Por onde é claro que, na parte nutritiva, todas as potências são ativas; porém, na sensitiva, todas passivas; e, por fim, na intelectiva, há algo de ativo e algo de passivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A respeito do efeito da luz há duas opiniões. — Assim dizem uns, a luz, tornando as cores visíveis em ato, é necessária para a visão. E, então, semelhantemente e pela mesma razão, é necessário um intelecto agente, para inteligir, como é necessária a luz para ver. — Outros, porém, dizem que a luz é necessária para a visão, não porque torne as cores visíveis em ato, mas para que torne o meio lúcido em ato, como ensina o Comentador. E, então, a semelhança que Aristóteles descobre entre o intelecto agente e a luz está em que, assim como esta é necessária para se ver, assim aquele, para se inteligir; não porém pela mesma razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Suposto o agente, a sua semelhança deve ser recebida nos diversos seres, diversamente, segundo a disposição diversa deles. Mas, se o agente não preexiste, para nada serve a disposição do recipiente. Ora, o inteligível em ato não é algo de existente em a natureza das coisas, quanto à natureza dos seres sensíveis, não subsistentes sem matéria. Por onde, para inteligir não basta à imaterialidade do intelecto possível, sem o intelecto agente, que, por abstração, atualiza os inteligíveis.

Art. 4 — Se o intelecto agente faz parte da alma.

(II Sent., dist. XVII. Q. 2, a. 1; II Cont. Gent., cap. LXXVI, LXXVIII; De Spirit Creat., a 10; Qu. De Anima, a. 5; Compend. Theol, cap. LXXXVI; III De Anima, lect. X).

O quarto discute-se assim. — Parece que o intelecto agente não faz parte da alma.

1. — Pois, o efeito do intelecto agente é iluminar, para que possamos inteligir. Ora, isto se faz por algo de mais elevado que a alma, segundo a Escritura (Jo 1, 9): Era a luz verdadeira que ilumina a todo homem que vem a este mundo. Logo resulta, que o intelecto agente não faz parte da alma.

2. Demais. — O Filósofo diz que não se pode atribuir ao intelecto agente que ora entende e ora, não. Ora, a nossa alma não entende sempre, mas, ora, sim, ora, não. Logo, o intelecto agente não faz parte da alma.

3. Demais. — O agente e o paciente bastam para agir. Se, pois, o intelecto possível — virtude passiva — e, semelhantemente, o intelecto agente — virtude ativa — fazem parte da nossa alma, resulta que o

homem poderá inteligir sempre que quiser, o que, evidentemente, é falso. Logo, o intelecto agente não faz parte da nossa alma.

4. Demais. — O Filósofo diz, que o intelecto agente é um ser de substância atual. Ora, nada pode ser ao mesmo tempo atual e potencial. Se, portanto, o intelecto possível — potencial em relação a todos os inteligíveis — faz parte da nossa alma, resulta a impossibilidade de também dela fazer parte o intelecto agente.

5. Demais. — Se o intelecto agente faz parte da nossa alma, é necessário que seja uma potência. Porquanto, não é nem paixão nem hábito; pois, os hábitos e as paixões não desempenham função de agente em relação às paixões da alma; mas antes, a paixão é a ação mesma da potência passiva, ao passo que o hábito é algo resultante dos atos. Ora, toda potência, emanando da essência da alma, segue-se que o intelecto agente procede dessa mesma essência e, então, não está na alma por participação de algum intelecto superior, o que é inadmissível. Logo, o intelecto agente não faz parte da alma.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que é necessário existam na alma estas diferenças, a saber, o intelecto possível e o agente.

SOLUÇÃO. — O intelecto agente, de que se fala o Filósofo, faz parte da alma. E isso se evidencia considerando que é necessário admitir-se, além da alma intelectiva humana, a existência de um intelecto superior, do qual a alma obtém a virtude de inteligir. Pois, sempre, o ser participante, móvel, imperfeito, preexiste algo de anterior a si, que seja tal, por essência, imóvel e perfeito. Ora, a alma humana é intelectiva, por participação da virtude intelectual. E a prova está em que é intelectiva, não na sua totalidade, mas só em parte; pois, chega à inteligência da verdade, pelo discurso e pelo movimento, argumentando. E também tem inteligência imperfeita, quer por não inteligir tudo, quer por passar da potência para o ato, quando entende. Logo, é necessário exista um intelecto mais alto, que ajude a alma a inteligir.

Ora, certos ensinaram que esse intelecto, separado por substância, é o intelecto agente que, iluminando, por assim dizer, os fantasmas, torna-os inteligíveis em ato. — Mas, dado que exista tal intelecto agente separado, ainda assim é necessário admitir, na alma humana mesma, alguma virtude participada desse intelecto superior, pela qual a alma atualize os inteligíveis. Do mesmo modo que nos outros seres naturais perfeitos, existem, além das causas universais agentes, as virtudes próprias ínsitas neles, singularmente, e derivadas dos agentes universais. Assim, não somente o sol gera o homem, mas há ainda, em cada homem, a virtude geratriz de outro; e o mesmo se dá com os outros animais perfeitos. Ora, dentre os seres inferiores, não há nenhum mais perfeito que a alma humana. Por onde, é necessário concluir que há, nela, uma virtude derivada do intelecto superior e pela qual ela pode iluminar os fantasmas. E isto conhecemos pela experiência, quando nós percebemos abstrair as formas universais, das condições particulares; o que é torná-las inteligíveis em ato. Ora, nenhuma ação convém a uma coisa, senão por um princípio que lhe seja formalmente inerente, como antes se disse (q. 76, a. 1), ao tratar do intelecto potencial ou possível. Logo, é necessário que a virtude — princípio de tal ação — faça parte da alma. E, por isso, Aristóteles comparou o intelecto agente com a luz, que se dissemina no ar. Ao passo que Platão comparou o intelecto separado, que imprime em as nossas almas, com o sol, como refere Temístio.

Mas, pelos ensinamentos da nossa fé, o intelecto separado é Deus mesmo, Criador da alma e só em quem ela acha a sua beatitude, como a seguir se mostrará. Por onde, dele é que a alma humana

participa a luz intelectual, segundo aquilo da Escritura (Sl 4, 7): Gravada está, Senhor, sobre nós a luz do teu rosto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa luz verdadeira ilumina como causa universal, da qual a alma humana participa uma certa virtude particular, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O Filósofo não refere essas palavras ao intelecto agente, mas ao intelecto atual. Por isso, antes, do mesmo tinha dito: Pois ele é, quanto ao ato, o mesmo que a ciência da coisa. Ou, se se quiser entendê-las como referentes ao intelecto agente, significam então que não é por esse intelecto que ora inteligimos e ora, não; mas pelo intelecto potencial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se o intelecto agente se comparasse com o intelecto possível na qualidade de objeto agente em relação à potência, do mesmo modo que o visível em ato se compara com o que é visto, resultaria que, instantaneamente, inteligiríamos tudo, por ser o intelecto agente o princípio de atualização de todo conhecimento. Ora, ele não se comporta como objeto, mas como o atualizador dos objetos; e, para isso, é necessária, além da presença do intelecto agente, a presença dos fantasmas com a boa disposição das forças sensitivas e a exercitação em tal obra. Pois, uma coisa inteligida faz com que outras também o sejam; assim como, pelos termos, se integem as proposições e, pelos primeiros princípios, as conclusões. E, neste ponto, pouco importa que o intelecto agente faça parte da alma ou seja algo de separado.

RESPOSTA À QUARTA. — A alma intelectiva é, por certo, atualmente imaterial; mas é potencial em relação a determinadas espécies das coisas. Porém os fantasmas, inversamente, são semelhanças atualizadas de certas espécies, mas imateriais em potência. Por onde, nada impede seja uma e mesma a alma que, como atualmente imaterial, tenha uma virtude, que atualiza as coisas imateriais, abstraindo das condições da matéria individual, virtude essa chamada intelecto agente; e tenha outra virtude, chamada intelecto possível, receptiva de tais espécies e potencial em relação às mesmas.

RESPOSTA À QUINTA. — Sendo a essência da alma, criada pelo intelecto supremo, imaterial, nada impede que a virtude, participada desse intelecto e pela qual ela abstrai da matéria, proceda da sobredita essência do mesmo modo que as outras potências suas.

Art. 5 — Se o intelecto agente é um só para todos.

(II Sent., dist. XVII, q. 2, a. 1; De Spirit. Creat., a. 10; Qu De Anima, a. 5; Compend. Theol., cap. LXXXVI).

O quinto discute-se assim. — Parece que o intelecto agente é um só para todos.

1. — Pois, nada do que é separado do corpo se multiplica com a multiplicação dos corpos. Ora, o intelecto agente é separado, como já se disse. Logo, não se multiplica nos muitos corpos dos homens, mas é um só para todos.

2. Demais. — O intelecto agente gera o universal, que é um para muitos seres. Mas a causa da unidade é una em máximo grau. Logo, o intelecto agente é um só para todos.

3. Demais. — Todos os homens convêm nas primeiras concepções do intelecto, pois, assentem nelas pelo intelecto agente. Logo, todos convêm num só intelecto agente.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que o intelecto agente é como a luz. Ora, esta não é a mesma, nos diversos seres iluminados. Logo, não é o mesmo o intelecto agente, em todos os homens.

SOLUÇÃO. — A verdade, nesta questão, depende das remissas. Se, pois, o intelecto agente não fizesse parte da alma, mas fosse uma substância separada, seria um só o intelecto agente de todos os homens; e assim o entendem os que admitem a unidade desse intelecto. Se, porém, tal intelecto faz parte da alma, sendo uma virtude dela, necessário é admitirem-se vários intelectos agentes, segundo a pluralidade das almas, multiplicadas com a multiplicação dos homens, como já antes se disse (q. 76, a. 2). Pois, diversas substâncias não podem ter a mesma virtude, numericamente única.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo prova que o intelecto agente é separado, porque o possível o é; ora, diz, o agente é mais digno que o paciente. O intelecto possível diz-se separado por não ser ato de nenhum órgão corpóreo. E é desse mesmo modo que também se chama separado o intelecto agente, e não como se fosse uma substância separada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto agente causa o universal abstraindo-o da matéria. Mas, por isso, é necessário, não que seja um só para todos os que têm intelecto, mas que seja um só na sua relação com todas aquelas coisas das quais abstrai o universal, relativamente às quais o universal é um. E essa é a função do intelecto agente, enquanto imaterial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todos os seres de uma mesma espécie comunicam pela ação conseqüente à natureza da espécie; e, portanto pela virtude, que é princípio da ação; sem ser necessário que essa virtude seja, numericamente, a mesma, em todos. Ora, conhecer os primeiros inteligíveis é ação conseqüente à espécie humana. Por onde, é necessário que todos os homens comuniquem pela virtude que é princípio dessa ação; e tal é a virtude do intelecto agente. Mas, nem por isso, é necessário que ela seja a mesma, numericamente, em todos, embora o seja que derive, para todos, de um mesmo princípio. E, assim, essa comunicação dos homens, pelos primeiros inteligíveis, demonstra a unidade do intelecto separado, que Platão compara ao sol; não, porém, a do intelecto agente, que Aristóteles compara à luz.

Art. 6 — Se a memória está na parte intelectiva da alma.

(Iª IIae q. 67, a. 2; I Sent., dist. III q. 4, a. 1; III, dist. XXVI, q. 1, a. 5 ad. 4; IV, dist. XLIV, q. 3, a. 3qª 2, ad 4; dist. L, q. 1, a. 2; II Cont. Gent., cap. LXXIV; De Verit., q. 10, a. 2; q. 19, a. 1; Quodl. III, q. 9, a. 1; XII, q. 9, a. 1; I Cor., cap. XIII, lect. III; De Mem. et Remin., lect. II).

O sexto discute-se assim. — Parece que a memória não está na parte intelectiva da alma.

1. — Pois, Agostinho diz que à parte superior da alma pertencem aquelas coisas que não são comuns aos homens e aos animais. Ora, a memória é comum a uns e a outros, pois, o mesmo autor diz, que os animais podem sentir, pelos sentidos do corpo, as coisas corpóreas, e mandá-las à memória. Logo, a memória não pertence à parte intelectiva da alma.

2. Demais. — A memória guarda as coisas pretéritas. Mas pretérito se refere a um tempo determinado. Logo, a memória é cognoscitiva das causas, num determinado tempo, o que é conhecê-las local e atualmente. Ora, isto não é próprio do intelecto, mas do sentido. Logo, a memória não está na parte intelectiva, mas só na sensitiva.

3. Demais. — Na memória se conservam as espécies das coisas que não são pensadas atualmente. Ora, isso não se pode dar com o intelecto, pois este se atualiza informado pela espécie inteligível; ora, como o intelecto em ato é o inteligir mesmo, em ato, resulta que o intelecto entende atualmente. todas as coisas cujas espécies traz em si. Logo, a memória não está na parte intelectiva.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que a memória, a inteligência e a vontade são uma somente.

SOLUÇÃO. — Sendo da natureza da memória conservar as espécies das coisas não atualmente apreendidas, é preciso, antes de tudo, examinar se as espécies inteligíveis podem se conservar desse modo, no intelecto. Ora, Avicena ensinava que isso é impossível, dizendo que tal se dá com certas potências, atos de órgãos corpóreos, nas quais podem conservar-se algumas espécies sem a apreensão atual. Porém no intelecto, que não tem órgão corpóreo, nada existe senão inteligivelmente. Por onde é necessário ser inteligido em ato aquilo cuja semelhança existe no intelecto. Assim, pois, na opinião dele, logo que alguém acaba de inteligir alguma coisa em ato, acaba de existir a espécie dessa coisa no intelecto; sendo necessário, se quiser de novo inteligir tal coisa, converter-se ao intelecto agente, que Avicena admite como substância separada, para que dele efluam as espécies inteligíveis para o intelecto possível. E desse exercício e uso de se converter ao intelecto agente, resulta, segundo o mesmo filósofo, uma certa habilidade, para o intelecto possível, de se converter ao intelecto agente, e dizia ser o hábito da ciência. Segundo, pois, tal opinião, nada se conserva, na parte intelectiva, que não seja inteligido em ato. Por isso, não se pode admitir, desse modo, a memória na parte intelectiva.

Essa opinião, porém, manifestamente repugna as palavras de Aristóteles, dizendo que o intelecto possível, quando considerado em ato, torna-se, como ciente, nas coisas singulares; o que, porém, acontece, quando ele pode operar por si mesmo. Está, pois, então, em potência, de certo modo; não, porém, absolutamente, como antes de aprender ou descobrir. Ora diz-se que o intelecto possível se torna nas coisas singulares, recebendo as espécies delas. Por onde, recebendo as espécies dos inteligíveis, pode operar quando quiser, mas não operar sempre; porque então está, de certo modo, em potência, embora de maneira diferente da de antes de inteligir, a saber, do modo pelo qual o ciente habitual está em potência para considerar em ato. — Demais, tal opinião também repugna à razão. Pois, o que é recebido em algum ser o é ao modo do ser recipiente. Ora, o intelecto é de natureza mais estável e imóvel do que a matéria corpórea. Se, portanto, esta conserva as formas que recebe, não só enquanto, por elas, age atualmente, mais ainda depois que cessou de agir pelas mesmas; com muito maior razão, o intelecto, imóvel e inamissivelmente, recebe as espécies inteligíveis, tanto as recebidas dos sentidos, como as dimanadas de algum intelecto superior.

Se, portanto, se entende a memória somente como a virtude conservativa das espécies, é necessário admiti-la como existente na parte intelectiva. Se, porém, da natureza dela é ter como objeto o pretérito como tal, então não existe na parte intelectiva, senão só na sensitiva, apreensora dos particulares. Pois, o pretérito, como tal, exprimindo o ser, num determinado tempo, tem a condição do particular.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A memória, como conservativa das espécies, não nos é comum com os animais; pois, aquelas se conservam, não somente na parte sensitiva da alma, mas sobretudo no conjunto, porque a virtude memorativa é o ato de um órgão. Porém o intelecto, em si, é conservativo das espécies, mesmo sem a cooperação do órgão corpóreo. E, por isso, o Filósofo diz que a alma é o lugar das espécies, não toda ela, mas só o intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A preterição tem duplo ponto de referência: o objeto conhecido e o ato do conhecimento; ambos simultaneamente se unem na parte sensitiva, apreensiva das coisas, quando sofre mutação proveniente do sensível presente. Por onde, é simultaneamente que o animal se lembra de que, primeiro, sentiu no passado, e depois, de que sentiu um certo pretérito sensível. Mas, no atinente à parte intelectiva, a preterição é acidental e não conveniente por si mesma, quanto ao objeto do intelecto. Pois, o intelecto inteligi o homem como tal. Ora, a este, como tal, é-lhe acidental estar no presente, no pretérito ou no futuro. Quanto ao ato, porém, a preterição pode ser admitida, em si, tanto no intelecto como no sentido; porque o inteligir da nossa alma é um ato particular existente num

determinado tempo, segundo o qual é considerado inteligir agora, ontem ou amanhã. O que não repugna à intelectualidade; porque tal inteligir, embora seja um particular é, contudo, um ato imaterial, como antes já se disse (q. 76, a. 1), tratando-se do intelecto. E, portanto, assim como o intelecto se entende a si mesmo, embora seja um intelecto singular; assim também entende o seu inteligir, que é um ato singular, existindo no pretérito, no presente ou no futuro. Assim, pois, fica salva a natureza da memória, quanto a referir-se às coisas passadas, no intelecto, e segundo os quais ela se entende como tendo entendido anteriormente; não porém enquanto entende o pretérito, local e atualmente determinado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As espécies inteligíveis ora estão no intelecto só potencialmente, e então o intelecto é chamado potencial; ora estão segundo o acabamento último do ato e, então, o intelecto entende em ato; ora, estão de um modo intermédio entre a potência e o ato, e então o intelecto se chama habitual; e, deste último modo, o intelecto conserva as espécies, mesmo quando não as entende em ato.

Art. 7 — Se a memória intelectual é potência diferente do intelecto.

(Infra, q. 23, a. 7, ad 3; I Send., dist. III, q. 4, a. 1; II Cont. Gent., cap. LXXIV; De Verit., q. 10, a. 3).

O sétimo discute-se assim. — Parece que uma potência é a memória intelectual e outra, o intelecto.

1. — Pois, Agostinho compreende na mente a memória, a inteligência e a vontade. Ora, é manifesto que a memória é uma potência diferente da vontade. Logo, semelhantemente, também do intelecto.

2. Demais. — O fundamento da distinção das potências da parte sensitiva é idêntico ao da distinção das potências da parte intelectual. Ora, a memória, na parte sensitiva, é potência diferente do sentido, como antes já se disse (q. 78, a. 4). Logo, a memória da parte intelectual é uma potência diferente do intelecto.

3. Demais. — Segundo Agostinho, a memória, a inteligência e a vontade são iguais entre si, nascendo uma, da outra. Ora, isso não poderia ser, se a memória fosse a mesma potência que o intelecto. Logo, não é a mesma potência.

Mas, *em contrário*. — A memória é, por natureza, o tesouro ou o lugar conservativo das espécies. Ora, essa função o Filósofo atribui ao intelecto, como já se disse (a. 6). Logo, na parte intelectual, a memória não é potência diferente do intelecto.

SOLUÇÃO. — Como já ficou dito antes (q. 77, a. 3), as potências da alma se distinguem pelos aspectos diversos dos objetos, porque o de cada potência consiste em ser ordenada para seu objeto próprio. Ora, como também já se disse antes (Ibid., ad 4), desde que se ordene por essência a algum objeto, conforme o aspecto comum deste, nenhuma potência poderá ser diversificada pelas variadas diferenças particulares. Assim, a potência visiva, que diz respeito ao seu objeto, conforme a noção de colorido, não se diversifica pelas noções de branco e preto. Ora, o objeto do intelecto cai sob o aspecto comum de ente; pois, o intelecto possível é o princípio pelo qual a alma se torna em todas as causas. Por onde, a diferença do intelecto possível não se diversifica por nenhuma diferença entitativa.

Porém, diversifica-se a potência do intelecto agente da do intelecto possível. Porque em relação ao mesmo objeto, é necessário que um princípio seja potência ativa, que atualiza o objeto, e outro, potência passiva, que é movido pelo objeto atualizado. E, assim, a potência ativa está para o seu objeto como o ser em ato para o ser em potência; porém, a potência passiva está para o seu objeto,

inversamente, como ser em potência para o ser em ato. E portanto, não pode haver no intelecto nenhuma outra diferença de potências, a não ser a de intelecto possível e intelecto agente. Por onde é claro, que a memória não é potência diferente do intelecto. Porém, é da essência da potência passiva conservar, bem como receber.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora se diga que a memória, a inteligência e a vontade são três potências, contudo, não é conforme a intenção de Agostinho, que diz expressamente: se tomamos a memória, a inteligência e a vontade, como sempre presentes à alma, que sejam objetos de cogitação, quer não, então se incluem na memória. Porém, agora me refiro à inteligência pela qual inteligimos, cogitando; e vontade, amor ou dileção, a que une a sobredita prole e parentela. Por onde se vê que Agostinho não toma essas três atividades como potências; mas entende por memória a retenção habitual à alma; por inteligência, o ato do intelecto; por vontade, o ato da vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pretérito e o presente podem ser as diferenças próprias diversificativas das potências sensitivas; não, porém, das potências intelectivas, pela razão sobredita (a. 6, ad 2).

RESPOSTA À TERCEIRA. — A inteligência nasce da memória, como o ato, do hábito e, deste modo, também se iguala com ela; não se iguala, porém, como uma potência com outra.

Art. 8 — Se a razão é potência diferente do intelecto.

(III Sent., dist. XXXV, q. 2, a. 2, q^a 1; De Verit., q. 15, a. 1).

O oitavo discute-se assim. — Parece que a razão é potência diferente do intelecto.

1. — Pois, foi dito: Quando queremos subir do que é inferior para o que é superior, primeiro nos ajuda o sentido, depois a imaginação, em seguida a razão e, por fim, o intelecto. Portanto, a razão é uma potência diferente do intelecto, como a imaginação da razão.

2. Demais. — Boécio diz, que o intelecto está para a razão como a eternidade para o tempo. Mas, não é próprio de uma mesma virtude estar na eternidade e no tempo. Logo, a razão e o intelecto não são potências idênticas.

3. Demais. — O homem tem de comum com os anjos o intelecto; com os brutos, porém, o sentido. Ora, a razão, própria do homem e que o torna animal racional, é potência diferente do sentido. Logo, igualmente, também difere do intelecto, que, convindo, propriamente, aos anjos, faz com que sejam chamados intelectuais.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: o que torna o homem mais excelente que os animais irracionais, é a razão, ou mente, ou inteligência, ou qualquer outro vocábulo mais cômodo que se use. Logo a razão, o intelecto e a mente são uma só potência.

SOLUÇÃO. — A razão e o intelecto, no homem, não podem ser potências diversas; o que manifestamente se compreenderá se se considerar no ato deles. Pois, inteligir é apreender, pura e simplesmente, a verdade inteligível; ao passo que raciocinar é proceder de uma para outra intelecção, para conhecer a verdade inteligível. Por onde, os anjos que possuem perfeitamente, ao modo da sua natureza, o conhecimento da verdade inteligível, não têm necessidade de proceder de uma para outra; mas, simplesmente e sem discurso, apreendem a verdade das coisas, como diz Dionísio. Porém, os homens, chegam a conhecer a verdade inteligível, procedendo de uma para outra, como diz o mesmo

autor, no mesmo passo; e, por isso, se chamam racionais. Ora, é patente que o raciocinar está para o entender, como o ser movido para o repousar, ou o adquirir para o possuir; dos quais termos um pertence ao perfeito, o outro, porém, ao imperfeito. E como o movimento sempre procede do imóvel e termina no repouso, daí vem que o raciocínio humano, por via de inquisição ou de invenção, procede de certos princípios absolutamente inteligidos, que são os primeiros princípios; e, de novo, por via do juízo, volta, decompondo, aos primeiros princípios, à luz dos quais examina o que descobriu. Ora, é manifesto, que o ser movido e o repousar, mesmo nas coisas naturais, não se reduzem a potências diversas, mas a uma só e mesma; pois, é pela mesma natureza que uma coisa se move e repousa localmente. Logo, com muito maior razão, pela mesma potência entendemos e raciocinamos. E assim, é claro que, no homem, a razão e o intelecto constituem a mesma potência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa enumeração se faz segundo a ordem dos atos e não segundo a distinção de potência; embora o livro citado não tenha grande autoridade, como já se disse (q. 77, a. 8 ad 1).

RESPOSTA À SEGUNDA. — Resulta clara a resposta do que acaba de ser dito. Pois, a eternidade está para o tempo como o imóvel para o móvel. E, por isso, se Boécio compara o intelecto com a eternidade, comparou a razão com o tempo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os outros animais são de tal modo inferiores ao homem, que não podem atingir o conhecimento da verdade, que a razão indaga. Ao passo que o homem atinge, mas imperfeitamente, ao conhecimento da verdade inteligível, que os anjos conhecem. Por onde, a virtude cognoscitiva dos anjos não é de gênero diferente da virtude cognoscitiva da razão; mas está para esta como o perfeito para o imperfeito.

Art. 9 — Se a razão superior e a inferior são potências diversas.

(II Sent., dist. XXIV, q. 2, a. 2; De Verit q. 15, a 2).

O nono discute-se assim. — Parece que a razão superior e a inferior são potências diversas.

1. — Pois, Agostinho diz, que a imagem da Trindade está na parte superior da razão, não porém na inferior. Ora, as partes da alma são as potências mesmas dela. Logo, duas potências são a razão superior e a inferior.

2. Demais. — Nada nasce de si mesmo. Ora, a razão inferior nasce da superior e por esta é regulada e dirigida. Logo, a razão superior é potência diferente da inferior.

3. Demais. — O Filósofo diz que o princípio intelectivo da alma, pelo qual ela conhece o necessário, é princípio diferente e parte diversa do princípio opinativo e do raciocinativo, pelos quais conhece os contingentes. E isto o prova dizendo, que as causas genericamente diferentes ordenam-se partes da alma genericamente diferentes. Ora, o contingente e o necessário, assim como o corruptível e o incorruptível, são genericamente diferentes. Sendo, pois, o necessário idêntico ao eterno e o temporal, ao contingente, resulta que o princípio intelectivo, do Filósofo, é idêntico à parte superior da razão, que, segundo Agostinho, considera e delibera sobre as coisas eternas; e o raciocinativo ou opinativo do Filósofo, é idêntico à razão inferior, que, segundo Agostinho, busca a disposição das coisas temporais. Logo, são potências diferentes da alma a razão superior e a inferior.

4. Demais. — Damasceno diz: pela imaginação se faz a opinião; em seguida a mente, separando a opinião verdadeira da falsa julga de verdade e, por isso, mente provém de medir. E, por fim, o intelecto

é relativo ao que já foi julgado e determinado verdadeiramente. Assim, pois, o opinativo ou razão inferior difere da mente e do intelecto, que se pode compreender como a razão superior.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz, que a razão superior só se distingue da inferior pela sua função. Logo, não são duas potências.

SOLUÇÃO. — A razão superior e a inferior, como Agostinho as entende, de nenhum modo podem ser duas potências da alma. Pois, diz que a razão superior é a que considera ou delibera nas coisas eternas; considera, examinando-as em si mesma; delibera, tirando delas as regras das ações. Porém, denomina razão inferior a que se ocupa com as coisas temporais. Ora, as coisas temporais e as eternas se comparam com o nosso conhecimento, como sendo umas o meio de se conhecerem as outras. Pois, por via da invenção, chegamos ao conhecimento das coisas eternas, pelas temporais, conforme àquilo da Escritura (Rm 1, 20): Porque as coisas invisíveis de Deus, compreendendo-se pelas coisas feitas, tornaram-se visíveis. Ao passo que, por via do juízo, julgamos das coisas temporais pelas eternas, já conhecidas, e dispomos as temporais pelas noções das eternas. Mas pode suceder que o meio e aquilo a que, pelo meio, chegamos, pertençam a hábitos diversos. Assim, os primeiros princípios indemonstráveis pertencem ao hábito do intelecto; porém, as conclusões desses deduzidas, ao hábito da ciência. E, por isso, dos princípios da geometria é que se devem tirar as conclusões, noutra ciência, p. ex., na perspectiva. Mas a potência da razão, que atinge o termo médio e o último, é a mesma. Pois, o ato da razão é um como movimento, que passa daquele para este; e também é o móvel que, passando pelo meio, chega ao fim. Por onde, a razão superior e a inferior são uma só e mesma potência; distinguindo-se, porém, pela função dos atos e pelos diversos hábitos; assim, à razão superior se atribui a sapiência e, à inferior, a ciência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pode-se chamar parte ao que resulta de uma partição, de qualquer espécie que esta seja. Assim, a razão superior e a inferior chamam-se partes, não por serem potências diversas, mas como provenientes da divisão da razão pelas suas diversas funções.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão inferior é considerada como deduzida da superior e como por esta regulada, enquanto os princípios, de que usa aquela, são deduzidos dos princípios desta e por eles regulados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O princípio do conhecimento intelectual, de que o Filósofo fala, não se identifica com a razão superior. Pois, verdades conhecidas como necessárias também se encontram na ordem temporal, na qual se funda a ciência natural e a matemática. Porém, o opinativo e o raciocinativo têm objeto ainda menor que o da razão inferior, pois só se referem aos contingentes. Mas isso não quer dizer que seja absolutamente, uma a potência pela qual o intelecto conhece o necessário e, outra, pela qual conhece o contingente; porque conhece um e outro pela mesma noção do objeto, a saber, a noção de ente e de verdade. Por onde, os necessários, que têm o ser perfeito na verdade, conhece-os perfeitamente, atingindo-lhes a quiddidade, pela qual demonstra os acidentes próprios dos mesmos. Porém, conhece os contingentes imperfeitamente, por terem o ser imperfeito, bem como a verdade. Ora, o perfeito e o imperfeito em ato não diversificam a potência; mas diversificam os atos, quanto ao modo de agir e, por consequência, os princípios dos atos e os hábitos. E, por isso, o Filósofo introduziu duas sub-partes da alma, a capaz do conhecimento científico e a raciocinativa, não por serem duas potências, mas por se distinguirem pela aptidão diversa a receberem os diversos hábitos cuja diversidade é o que ele quer indagar no passo citado. Pois, os contingentes e os necessários, embora diferentes pelos gêneros próprios, convêm todavia, pela noção comum de ente, visada pelo intelecto, e em relação à qual eles se comportam diferentemente, como o perfeito e o imperfeito.

RESPOSTA À QUARTA. — Essa distinção de Damasceno é segundo a diversidade dos atos e não a das potências. Assim, opinião significa o ato do intelecto que abraça uma parte da contradição com temor da outra. Ao passo que julgar ou medir — donde provém o vocábulo mente — é o ato do intelecto pelo qual ele aplica princípios certos ao exame do que lhe é proposto. Enfim, inteligir é aderir, aprovativamente, ao que foi julgado.

Art. 10 — Se a inteligência é potência diferente do intelecto.

O décimo discute-se assim. — Parece que a inteligência é potência diferente do intelecto.

1. — Pois, como disse alguém, quando queremos subir do inferior para o superior, primeiro nos socorremos do sentido, depois da imaginação, em seguida, da razão depois, do intelecto e, por último, da inteligência. Ora, a imaginação e o sentido são potências diversas. Logo, também o intelecto e a inteligência.

2. Demais. — Boécio diz, que o homem é considerado diferentemente pelo sentido, pela imaginação, pela razão e pela inteligência. Ora, o intelecto é a mesma potência que a razão. Logo, conclui-se que a inteligência é potência diferente do intelecto, como a razão o é da imaginação e do sentido.

3. Demais. — Os atos são anteriores às potências, como diz Aristóteles. Ora, a inteligência é um ato separado dos outros, que são atribuídos ao intelecto. Pois, como diz Damasceno o primeiro movimento (no conhecimento) se chama *intelecção*; a *intelecção* aplicada a um objeto se chama *intenção*; a permanente e configurativa da alma conforme ao objeto conhecido se chama *cogitação*; a *cogitação* que permanece no mesmo sujeito, que a si mesmo se examina e julga, chama-se *frónesis*, i. e., *sapiência*; a *frónesis* desenvolvida constitui o *raciocínio*, i. é., a palavra interiormente ordenada; donde procede a palavra articulada pela língua. Logo resulta que a inteligência é uma potência especial.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, a inteligência se refere aos indivisíveis, nos quais não há falsidade. Ora, tal modo de conhecer pertence ao intelecto. Logo, a inteligência não é potência diferente do intelecto.

SOLUÇÃO. — O vocábulo inteligência significa, propriamente, o ato mesmo do intelecto, que é inteligir. Porém, em certos livros traduzidos do árabe, as substâncias separadas, a que nós chamamos anjos, denominam-se *Inteligências*, talvez porque tais substâncias sempre integrem em ato. Ao passo que, nos livros traduzidos do grego, chamam-se *Intelectos* ou *Mentes*. Assim, pois, a inteligência não se distingue do intelecto como uma potência, de outra, mas como o ato, da potência. E tal divisão é aceita, também pelos filósofos. Assim, ora admitem quatro intelectos: o agente, o possível, o habitual e o atual. Dos quais, o agente e o possível são potências diferentes; pois, como em todos os seres, há uma potência ativa e outra, passiva. Porém, os outros três se distinguem pelos três estados do intelecto possível, que, ora sendo somente potencial chama-se possível: ora, estando em ato primeiro, que é a ciência, chama-se habitual; ora, em ato segundo, que é a reflexão, chama-se intelecto em ato atual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Se tal autoridade deve ser aceita, por inteligência aí se entende o ato do intelecto; e, então, ela se divide por oposição com o intelecto, como o ato por oposição com a potência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Boécio entende por inteligência o ato do intelecto, que transcende o ato da razão. Por onde, no mesmo passo, diz que a razão tanto é própria ao gênero humano, como a inteligência só, ao divino; pois, é próprio de Deus inteligir todas as coisas, sem nenhuma investigação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — todos esses atos, que Damasceno enumera, pertencem à mesma potência, a saber, à intelectiva. Esta, primeiro, apreende, absolutamente, uma coisa, e tal ato se chama *intelecção*; segundo, ordena o que apreende a conhecer ou operar outra coisa, e a isso se chama *intenção*; o persistir na indagação do que intenciona chama-se *cogitação*; o exame do que foi cogitado, à luz de princípios certos, chama-se *saber* ou *ter sabedoria*, nisso consistindo a prudência ou sapiência, pois, pertence as sapiência julgar, como diz Aristóteles. Depois de estar certa de algo, por ter sido como examinado, cogita como possa manifestá-lo aos outros, e tal é à disposição da elocução interior; da qual procede a elocução exterior. Não é, pois, toda diferença dos atos que diversifica as potências; mas só a que se não pode reduzir ao mesmo princípio, como já se disse antes (q. 78, a. 4).

Art. 11 — Se o intelecto especulativo e o prático são potências diversas.

(III Sent., dist. XXIII, q.2, a. 3, q^a 2; De Verit., q. 3, a. 3; VI Ethic., lect. II; III De Anima, lect. XV).

O undécimo discute-se assim. — Parece que o intelecto especulativo e o prático são potências diversas.

1. — Pois, o apreensivo e o motivo são gêneros diversos de potências, como se vê em Aristóteles. Ora, o intelecto especulativo é somente apreensivo, ao passo que o prático é motivo. Logo, são potências diversas.

2. Demais. — Os aspectos diversos do objeto diversificam as potências. Ora, ao passo que o objeto do intelecto especulativo é a verdade, o do prático, é o bem; e ambos esses objetos diferem essencialmente. Logo, o intelecto especulativo e o prático são potências diversas.

3. Demais. — Na parte intelectiva, o intelecto prático está para o especulativo, como a estimativa para a imaginativa, na parte sensitiva. Ora, a estimativa difere da imaginativa como uma potência, de outra, como se disse antes (q. 78, a. 4). Logo, também o intelecto prático, do especulativo.

Mas, *em contrário*, como diz Aristóteles, o intelecto especulativo, por extensão, torna-se prático. Ora, uma potência não se muda em outra. Logo, o intelecto especulativo e o prático não são potências diversas.

SOLUÇÃO. — O intelecto prático e o especulativo não são potências diversas. E a razão é que, como já se disse antes (q. 77, a. 3), o acidental, em relação ao aspecto do objeto a que se refere uma potência, não diversifica a esta. Assim, é acidental ao colorido ser homem, grande ou pequeno; por isso, tais acidentes são apreendidos pela mesma potência visiva. Ora, é acidental ao que é apreendido pelo intelecto ser ou não ordenado à operação. E nisto está a diferença entre o intelecto especulativo e o prático; o que aquele apreende não se ordena à operação, mas só à consideração da verdade; ao passo que, o apreendido, por este se ordena à operação. E, por isso, o Filósofo diz que o fim especulativo difere do prático; por onde, denominados pelos seus fins, um se chama intelecto especulativo; o outro, prático, i. é., operativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O intelecto prático é motivo, não por executar o movimento, mas porque dirige para o movimento. O que lhe convém, segundo o modo da sua apreensão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A verdade e o bem incluem-se um no outro. Pois, a verdade é um certo bem, do contrário não seria desejável; e o bem é uma certa verdade, do contrário não seria inteligível. Portanto, assim como objeto do apetite pode ser o verdadeiro, sob o aspecto de bom, como p. ex.,

quando alguém deseja conhecer a verdade; assim também o objeto do intelecto prático é o bem que se ordena à operação, sob o aspecto de verdadeiro. Pois, o intelecto prático, como o especulativo, conhece a verdade, mas ordenando a verdade conhecida para a operação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Há muitas diferenças que diversificam as potências sensitivas, e que não diversificam as intelectivas, como já se disse antes (a. 7, ad 2; q. 77, a. 3 ad 4).

Art. 12 — Se a sindérese é uma potência especial distinta das outras.

(II Sent., dist. XXIV, q. 2, a. 3; De Verit., q. 16, a. 1).

O duodécimo discute-se assim. — Parece que a sindérese é uma potência especial, distinta das outras.

1. — Pois, as coisas que caem sob uma divisão pertencem ao mesmo gênero. Mas, na Glosa de Jerônimo, a sindérese é dividida por oposição ao irascível, ao concupiscível e ao racional, que são potências. Logo, a sindérese é uma potência.

2. Demais. — Os opostos são do mesmo gênero. Ora, a sindérese e a sensualidade se opõem, porque aquela sempre inclina para o bem e esta, sempre para o mal, sendo, por isso, representada pela serpente, como se vê em Agostinho. Logo, conclui-se que a sindérese é uma potência, como a sensualidade.

3. Demais. — Agostinho diz, que para o judicatório natural há certas regras, e sementes das virtudes, verdadeiras e inmutáveis. E a essas chamamos sindérese. Logo, pertencendo às regras inmutáveis, pelas quais julgamos, à razão, na sua parte superior, como diz Agostinho, conclui-se que a sindérese é idêntica à razão. E, assim, é uma potência.

Mas, *em contrário*. — As potências racionais se referem a termos opostos, segundo o Filósofo. Ora, a sindérese não se refere a tais termos mas inclina somente para o bem. Logo, não é potência; porque se o fosse, tinha que ser potência racional, pois, não se encontra nos brutos.

SOLUÇÃO. — A sindérese não é potência, mas hábito; embora certos tenham dito que é uma potência mais alta que a razão; e outros, que é a razão mesma, não enquanto razão, mas enquanto natureza.

E, para a evidência disto, deve-se considerar que, como já se disse antes (a. 8), o raciocínio do homem, sendo movimento, parte, como de um princípio imóvel da inteligência, de certas noções, naturalmente conhecidas, sem a investigação da razão; e termina também pelo intelecto, enquanto julgamos, pelos princípios naturalmente conhecidos por si mesmos, daquilo que descobrimos raciocinando. Ora, dá-se que, assim como a razão especulativa raciocina sobre as coisas especulativas, assim a razão prática, sobre as operáveis. Logo, é necessário que, não só os princípios das coisas especulativas, mas também o das operáveis, nos sejam naturalmente ínsitos.

Ora, os primeiros princípios das coisas especulativas, naturalmente ínsitos, em nós não pertencem a nenhuma potência especial, mas a um hábito especial, chamado intelecto dos princípios, como se vê em Aristóteles. Por onde, também os princípios das coisas operáveis, naturalmente ínsitos em nós, não pertencem a uma potência especial, mas a um hábito natural especial, a que chamamos sindérese. E, por isso, se diz que a sindérese instiga ao bem e murmura contra o mal, enquanto, pelos primeiros princípios, procedemos a descobrir e julgamos do descoberto. Logo, é claro, a sindérese não é uma potência, mas um hábito natural.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa divisão de Jerônimo se funda na diversidade dos atos e não na das potências. Pois, atos diversos podem pertencer à mesma potência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A oposição entre a sensualidade e a sindérese se funda na oposição dos atos; e não que pertençam elas a diversas espécies do mesmo gênero.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essas regras inmutáveis são os primeiros princípios das coisas operáveis, em relação às quais não é possível errar; e se atribuem à razão como à potência, e a sindérese como ao hábito. Por onde, por uma e outra, a saber, pela razão e pela sindérese, julgamos naturalmente.

Art. 13 — Se a consciência é uma potência.

(II Sent., dist. XXIV, q. 2, a. 4; De Verit., q. 17, a. 1).

O décimo terceiro discute-se assim. — Parece que a consciência é uma potência.

1. — Pois, diz Origines, a consciência é o espírito corretor e o pedagogo associado à alma, pelo qual ela foge das coisas más e adere às boas. Mas o espírito, na alma, denomina uma potência: quer a mente mesma, segundo aquilo da Escritura (Ef 4, 23) — Renovai-vos pois no espírito do vosso entendimento; quer a imaginação, chamando-se, por isso, imaginária a visão espiritual, com se vê Agostinho. Logo, a consciência é uma potência.

2. Demais. — Só uma potência da alma pode ser sujeito do pecado. Ora, a consciência é sujeito do pecado; pois, a Escritura diz, de certos (Tt 1, 15): acham-se contaminadas tanto a sua mente como a sua consciência. Logo, a consciência é uma potência.

3. Demais. — A consciência é, necessariamente, ato, hábito ou potência. Ora, não é ato, porque, então, não permaneceria sempre no homem. Nem hábito, porque, então, não seria uma só a consciência, mas muitas; pois somos dirigidos, nas ações, por muitos hábitos cognoscitivos. Logo, a consciência é uma potência.

Mas, *em contrário*. — A consciência pode se perder; não, porém, a potência. Logo, não é potência.

SOLUÇÃO. — A consciência, propriamente falando, não é potência, mas ato. O que se evidencia quer em razão do nome, quer pelo que, conforme o uso comum de falar, se atribui à consciência.

Segundo, pois, a propriedade do vocábulo, a consciência importa a ordenação da ciência para alguma coisa, porquanto, consciência significa ciência com outra coisa. Ora, a aplicação da ciência a alguma coisa se faz por um ato. Por onde, em virtude dessa noção do nome, é claro que a consciência é um ato.

E o mesmo resulta daquilo que se atribui à consciência. Assim, diz-se que ela testifica, liga, instiga e, mesmo, acusa ou remorde ou repreende. E tudo isso resulta da aplicação de algum conhecimento nosso ou ciência nossa aquilo que praticamos. E essa aplicação se faz de três modos. — Primeiro, quando reconhecemos ter ou não feito alguma coisa, segundo a Escritura (Eccl 7, 23): Porque sabes na tua consciência que também tu muitas vezes tens dito mal de outros. E, neste caso, diz-se que a consciência testifica. — Segundo, quando pela nossa consciência julgamos dever fazer alguma coisa, ou não. E então, diz-se que a consciência instiga ou liga. — Terceiro, quando, pela consciência, julgamos que alguma coisa foi bem ou mal feita. E então, diz-se que a consciência excusa, ou acusa ou remorde. Ora, é, claro que tudo isso resulta da aplicação atual da ciência àquilo que praticamos. Por onde, propriamente falando, a consciência denomina o ato.

Porém, como o hábito é o princípio do ato, às vezes se atribui o nome de consciência ao hábito primeiro natural, a saber, a sindérese; e é assim que Jerônimo denomina a consciência sindérese; Basílio, judicatório natural; e Damasceno, lei do nosso intelecto. Pois é costume nomear as causas pelos efeitos e vice-versa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Chama-se espírito à consciência, entendendo aquele pela mente, pois é um ditame desta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que há inquinação na consciência, não como num sujeito, mas do modo por que o conhecido está no conhecimento, a saber, enquanto alguém se conhece como inquinado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato, embora em si não permaneça sempre, permanece, contudo, na sua causa, que é a potência e o hábito. Ora, os hábitos pelos quais a consciência é informada, embora sejam muitos, recebem todos, porém, a eficácia de um hábito primeiro, a saber, o hábito dos primeiros princípios, chamado sindérese. Por onde, tal hábito se chama, por vezes, especialmente, consciência, como se disse acima.

Questão 80: Das potências apetitivas em comum.

Em seguida devem-se considerar as potências apetitivas, E sobre este assunto, quatro pontos se hão de tratar. Primeiro, do apetite em comum. Segundo, da sensualidade. Terceiro da vontade. Quarto, do livre arbítrio.

Sobre o primeiro, dois artigos se discutem:

Art. 1 — Se o apetite é uma potência especial da alma.

(III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 2; De Verit., q., 22, a 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o apetite não é uma potência da alma.

1. — Pois, não se deve atribuir uma potência especial da alma ao que é comum aos seres animados e aos inanimados. Ora, o apetite é-lhes comum porque, como diz Aristóteles, o bem é o que todos os seres desejam. Logo, é uma potência especial da alma.

2. Demais. — As potências se distinguem pelos objetos. Mas o que conhecemos é o mesmo que desejamos. Logo, a virtude apetitiva não deve ser diferente da apreensiva.

3. Demais. — O comum não se distingue por oposição com o próprio. Ora, cada uma das potências da alma deseja um certo bem apetecível particular, a saber, o objeto que lhe é conveniente. Logo, em relação a esse objeto, que é o apetecível comum, não é necessário introduzir uma potência distinta das outras, chamada apetitiva.

Mas, *em contrário*, o Filósofo distingue a apetitiva das outras potências. E Damasceno também distingue as virtudes apetitivas das cognitivas.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir na alma uma potência apetitiva. O que se evidencia considerando que cada inclinação resulta de uma forma; assim, o fogo, pela sua forma, se inclina para o lugar superior e para gerar um semelhante a si. Ora, a forma, nos entes que participam do conhecimento, se encontra de modo mais alto do que nos privados dele. Pois, nestes últimos, encontra-se somente a forma que determina cada um deles a um ser próprio, e que a cada qual é natural. E a inclinação natural resulta dessa forma natural, sendo chamada apetite natural. Ao passo que nos entes dotados de conhecimento, cada qual é determinado, pela forma natural, ao ser natural próprio, o qual todavia é susceptível de receber as espécies das outras coisas; assim, o sentido recebe as espécies de todos os sensíveis, e o intelecto, de todos os inteligíveis. De modo que a alma do homem se torna, de certo modo, em tudo, pelo sentido e pelo intelecto. Por onde, os entes dotados de conhecimento aproximam-se, de certo modo, da semelhança com Deus, em quem todas as coisas preexistem, como diz Dionísio. Portanto, assim como as formas existem, nos entes que têm conhecimento, de modo mais elevado que o das formas naturais; assim é necessário haja neles uma inclinação superior ao modo da inclinação natural e chamada apetite natural. E essa inclinação superior pertence à virtude apetitiva da alma, pela qual o animal pode apetecer as coisas que apreende, além daquelas às quais se inclina pela forma natural. E, portanto, é necessário admitir, na alma, uma potência apetitiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O apetecer encontra-se nos entes dotados de conhecimento, mas de modo superior ao comum, que existe em todos os outros seres, como já se disse. E, portanto, é necessário seja, para isso, determinada uma potência da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O apreendido e o apetecido são idênticos quanto ao objeto, mas diferem pela relação com ele. Pois, o objeto é apreendido como ente sensível ou inteligível; ao passo que é apetecido como conveniente ou bom. Ora, a diversidade de relações com os objetos, e não a diversidade material, é que fundamentam a diversidade das potências.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cada potência da alma é uma forma ou natureza, com inclinação natural para alguma coisa. Por onde, cada uma deseja o objeto que lhe é conveniente, por um apetite natural. Superior a este, porém, é o apetite animal, conseqüente à apreensão, e pelo qual alguma coisa é apetecida, não pela razão de ser conveniente ao ato de tal potência ou tal outra, como p. ex., a visão, a ver, e audição, a ouvir; mas por ser conveniente, absolutamente ao animal.

Art. 2 — Se o apetite sensitivo e o intelectivo são potências diversas.

(De Verit., q. 22, a. 4; q. 25, a. 1; III De Anima, lect. XIV).

O segundo discute-se assim. — Parece que o apetite sensitivo e o intelectivo não são potências diversas.

1. — Pois, as potências não se diversificam pelas diferenças acidentais, como se disse antes (q. 77, a. 3). Ora, é acidental ao apetecível ser apreendido pelo sentido ou pelo intelecto. Logo, o apetite sensitivo e o intelectivo não são potências diversas.

2. Demais. — O conhecimento intelectivo é o do universal e, por aí, se distingue do sensitivo que é o conhecimento do singular. Ora, essa distinção não tem lugar na parte apetitiva; pois, sendo o apetite movido, pela alma, para causas singulares, todos os apetites visam causas singulares. Logo, o apetite intelectivo não deve se distinguir do sensitivo.

3. Demais. — Assim como a apetitiva, como potência inferior, é dependente da apreensiva, assim também a motiva. Mas, não há, no homem, uma potência motiva, conseqüente ao intelecto, diferente da que, nos outros animais, é conseqüente ao sentido. Logo, pela mesma razão, não é diferente a potência apetitiva.

Mas, *em contrário*; o Filósofo distingue um duplo apetite, e diz, que o superior move o inferior.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir o apetite intelectivo como potência diferente da sensitiva. Pois, a potência apetitiva é uma potência passiva, cuja natureza é ser movida pelo que foi apreendido; por onde, o apetecível apreendido é motor não movido; porém, o apetite é motor movido, como diz Aristóteles. Ora, o passivo e o móvel se distinguem pela distinção do ativo e do motivo; pois, é forçoso que o motivo seja proporcionado ao móvel e o ativo, ao passivo, e a essência da potência passiva mesma está em ser ordenada ao que lhe é ativo. Ora, como o que é apreendido pelo intelecto é de outro gênero do que o apreendido pelo sentido, resulta que o apetite intelectivo é potência diferente do sensitivo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é por acidente que o apetecível é apreendido pelo sentido e pelo intelecto, mas em si mesmo é que convém a este. Pois, o apetecível só como apreendido é que move o apetite. Por onde, as diferenças do apreendido são, em si, as do apetecível. E, por isso, as potências apetitivas distinguem-se pelas diferenças das coisas apreendidas, como sendo os objetos próprios delas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o apetite intelectual busque coisas singulares exteriores à alma, busca-as todavia por meio de alguma noção universal; assim, quando deseja algo de bom. Por onde, diz o Filósofo, pode-se ter ódio universalmente, p. ex., quando o temos de todo gênero de ladrões. Semelhantemente, pelo apetite intelectual também podemos desejar bens imateriais, que os sentidos não apreendem, como a ciência, as virtudes e outros semelhantes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já foi dito, a opinião universal não move senão mediante a particular; e, semelhantemente, o apetite superior move mediante o inferior. E, portanto, não há outra virtude motiva conseqüente ao intelecto e ao sentido.

Questão 81: Da sensualidade.

Em seguida deve-se tratar da sensualidade, sobre a qual três artigos se discutem:

Art. 1 — Se a sensualidade é somente apetitiva.

(II Sent., Dist. XXIV, q. 2, a. 1; De Verit., q. 25, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a sensualidade não somente é apetitiva mas também cognitiva.

1. — Pois, Agostinho diz, que o movimento sensual da alma, que se exerce pelos sentidos do corpo, é-nos comum com os animais. Ora, os sentidos do corpo estão contidos na virtude cognitiva. Logo, a sensualidade é virtude cognitiva.

2. Demais. — Coisas que entram na mesma divisão pertencem ao mesmo gênero. Ora, Agostinho divide a sensualidade por oposição com a razão superior e a inferior, que pertencem ao conhecimento. Logo, também a sensualidade é uma virtude cognitiva.

3. Demais. — Na tentação do homem, a sensualidade está no lugar da serpente. Ora, a tentação dos nossos primeiros pais, desempenhou-se como anunciante e proponente do pecado, o que pertence à virtude cognitiva. Logo, a sensualidade é uma virtude cognitiva.

Mas, *em contrário*, a sensualidade se define: o apetite das coisas que pertencem ao corpo.

SOLUÇÃO. — Sensualidade é palavra tirada do movimento sensual, de que fala Agostinho; assim, como do ato se tira o nome da potência, como da visão a vista. Ora, o movimento sensual é o apetite conseqüente à apreensão sensível; pois, o ato da virtude apreensiva não se chama propriamente movimento, como a ação do apetite. Porque, a operação da virtude apreensiva se completa estando as coisas apreendidas no apreendente; ao passo que a operação da virtude apetitiva se completa pelo inclinar-se do apetente para a coisa apetecida. Por onde, a operação da virtude apreensiva é assimilada ao repouso; ao passo que a da virtude apetitiva mais se assimila ao movimento. Por isso, por movimento sensual se entende a operação da virtude apetitiva. Assim, a sensualidade é o nome do apetite sensitivo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito de Agostinho, que o movimento sensual da alma se exerce pelos sentidos do corpo, não quer dizer que os sentidos do corpo estejam compreendidos na sensualidade; mas antes, que o movimento desta é uma como inclinação para os sentidos do corpo, enquanto apetecemos as coisas apreendidas por eles. E assim, estes são como que os preâmbulos da sensualidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A sensualidade se divide por oposição com a razão superior e a inferior, enquanto estas têm de comum o ato da moção. Pois, a virtude cognitiva, à qual pertencem a razão superior e a inferior, é motiva; como também a virtude apetitiva, à qual pertence a sensualidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A serpente não só mostrou e propôs o pecado, mas também inclinou para o afeto deste; e por isto é que a sensualidade é representada pela serpente.

Art. 2 — Se o apetite sensitivo se divide em irascível e concupiscível, como potências diversas.

(Infra, q. 82, a. 5; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 2; De Verit., q. 25, a. 2 De Malo, q. 8, a. 3; III De Anima, lect XIV).

O segundo discute-se assim. — Parece que o apetite sensitivo não se divide em irascível e concupiscível, como potências diversas.

1. — Pois, cada potência da alma se refere a uma contrariedade, como a vista, ao branco e ao negro, conforme já foi dito. Ora, o conveniente e o nocivo são contrários. Portanto, como o concupiscível diz respeito ao conveniente, e o irascível, ao nocivo, resulta que à mesma potência da alma pertencem o irascível e o concupiscível.

2. Demais. — Ao apetite sensitivo pertence o que convém sensualmente. Ora, o que assim convém é objeto do concupiscível. Logo, nenhum apetite sensitivo é diferente do concupiscível.

3. Demais. — O ódio pertence ao irascível, pois, diz Jerônimo: Possuamos no irascível o ódio dos vícios. Ora, o ódio, como contrário do amor, pertence ao concupiscível. Logo, a faculdade do concupiscível é a mesma que a do irascível.

Mas, *em contrário*, Gregório Nisseno e Damasceno dizem que são duas as virtudes, o irascível e o concupiscível, partes do apetite sensitivo.

SOLUÇÃO. — O apetite sensitivo é, genericamente, uma só potência, que se chama sensualidade; mas divide-se em duas potências, que são espécies do apetite sensitivo, a saber, a irascível e a concupiscível. E isto se evidencia considerando que, nas coisas naturais corruptíveis, deve existir, não somente a inclinação para conseguir o conveniente e fugir o nocivo, mas também para resistir às coisas que, corrompendo e sendo contrárias, trazem impedimento e causam dano ao que é conveniente. Assim, o fogo tem inclinação natural, não só para afastar-se do lugar inferior, que não lhe é conveniente, e para tender ao superior, que lhe é, mas também para resistir ao que lhe traz corrupção e impedimento. Ora, sendo o apetite sensitivo a inclinação conseqüente à apreensão sensitiva, assim como o apetite natural é a conseqüente à forma natural, necessário é haver, na parte sensitiva, duas potências apetitivas. Uma, pela qual o animal se inclina, absolutamente, a buscar o que lhe é conveniente, conforme ao sentido, e a fugir o que é nocivo; e, essa se chama concupiscível. Outra, porém, pela qual resiste ao que se opõe às coisas convenientes e lhes causam dano, e essa se chama irascível; donde o considerar-se como objeto desta potência aquilo que é árduo, pois ela tende a superar e vencer os contrários.

Mas estas duas inclinações não se reduzem a um mesmo princípio; porque, por vezes, o animal arrosta a dor, contra a inclinação do concupiscível, para se opor ao que lhe é contrário, seguindo a inclinação do irascível. Por onde se vê que as paixões do irascível repugnam às do concupiscível. Pois, a concupiscência, acesa, diminui a ira e esta, acesa, diminui aquela na maior parte dos casos. E por aí é também claro que o irascível pugna pelo concupiscível e o defende, insurgindo-se contra o que, de um lado, impede as coisas convenientes ao concupiscível e por este apetecidas e, de outro, causa danos que o concupiscível quer evitar. Donde vem, que todas as paixões do irascível começam pelas do concupiscível e nelas terminam; assim, a ira, nascendo da pena que a provoca, termina pela alegria, depois que se vingou. E é por isso que os animais lutam pelas coisas do concupiscível, a saber, as que dizem respeito ao alimento e as venéreas, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude concupiscível diz respeito tanto ao conveniente como ao inconveniente; ao passo que a irascível visa resistir ao inconveniente, contra o qual luta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como, nas virtudes apreensivas da parte sensitiva, há uma virtude estimativa, perceptiva das coisas que não causam mutação no sentido, conforme já se disse (q. 78, a. 4); assim também, no apetite sensitivo, há uma virtude apetitiva do que lhe é conveniente, não segundo a deleitação do sentido, mas segundo é útil ao animal, para a sua defesa. E esta é a virtude irascível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ódio pertence, absolutamente, ao concupiscível; mas, em razão da impugnação causada pelo ódio, pode pertencer ao irascível.

Art. 3 — Se o irascível e o concupiscível obedecem à razão.

(Iª Ilae., q. 17, art. 7; De Verit., q. 25, a. 4; I Ethic., lect. XX).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o irascível e o concupiscível não obedecem à razão.

1. — Pois, são partes da sensualidade. Ora, esta não obedece à razão, sendo por isso denominada serpente por Agostinho. Logo, o irascível e o concupiscível também não lhe obedecem.

2. Demais. — O que obedece a alguém não lhe repugna. Ora, o irascível e concupiscível repugnam à razão, conforme a Escritura (Rm 7, 23): Mas sinto nos meus membros outra lei que repugna à lei do meu espírito. Logo, o irascível e o concupiscível não obedecem à razão.

3. Demais. — Assim como a virtude apetitiva é inferior à parte racional da alma, assim também o é a sensitiva. Ora, esta não obedece à razão, pois não ouvimos nem vemos quando queremos. Logo, semelhantemente, nem as virtudes do apetite sensitivo, a saber, o irascível e o concupiscível, lhe obedecem.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, a parte obediente à razão e que se deixa por ela persuadir se divide em concupiscência e ira.

SOLUÇÃO. — O irascível e o concupiscível obedecem à parte superior, em que residem o intelecto ou razão e a vontade, de dois modos: um quanto à razão; outro, quanto à vontade.

Assim, obedecem à razão, quanto aos atos próprios deles. E isso porque ao apetite sensitivo, nos animais, é natural ser movido pela virtude estimativa; como, p. ex., a ovelha, tendo o lobo como inimigo, teme. Ora, como já ficou dito (q. 78, a. 4), em lugar da estimativa o homem tem a virtude cogitativa, chamada por certos razão particular, por ser a que compara entre si as intenções individuais. Donde o ser natural ao apetite sensitivo, no homem, mover-se por ela. Mas a essa razão particular mesma é natural ser movida e dirigida pela razão universal; e daí vem que, nos raciocínios silogísticos, de proposições universais se tiram conclusões particulares. Por onde, como é claro, a razão universal impera sobre o apetite sensitivo, que se divide em concupiscível e irascível, e obedece àquela. E como deduzir conclusões singulares, de princípios universais, não é função do simples intelecto, mas da razão, resulta o dizer-se que o irascível e o concupiscível mais obedecem à razão do que ao intelecto. E isso todos podem experimentar em si mesmos; pois, a aplicação de certas considerações universais mitiga ou instiga a ira, o temor e afetos semelhantes.

À vontade, porém, está sujeito o apetite sensitivo, quanto à execução, que se faz pela virtude motiva. Pois, nos animais, o movimento se segue, imediatamente, ao apetite concupiscível e ao irascível; assim,

a ovelha, temendo o lobo, foge imediatamente; e isso porque não há, nos animais, um apetite superior que repugne. Ao passo que o homem não se move imediatamente pelo apetite concupiscível e pelo irascível; mas espera o império da vontade, que é apetite superior. Ora, em todas as potências motivas ordenadas, o segundo motor não move senão em virtude do primeiro. Por onde, o apetite inferior não basta para mover, sem que nisso consinta o superior. E isso diz o Filósofo: o apetite superior move o inferior, como a esfera superior, a inferior.

É, pois, desse modo, que o irascível e o concupiscível estão sujeitos à razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A sensualidade é representada pela serpente, naquilo que a primeira é próprio, quanto à parte sensitiva. Porém, o irascível e o concupiscível sobretudo denominam o apetite sensitivo, quanto ao ato ao qual induzem a razão, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz o Filósofo, deve-se distinguir, no animal, o principado despótico e o político. Assim, a alma domina o corpo pelo principado despótico; porém, o intelecto domina o apetite pelo principado político e real. Ora, chama-se principado despótico aquele pelo qual alguém governa escravos, que, como nada têm de seu, nenhuma faculdade têm para resistir, seja no que for, ao império de quem manda. Ao passo que se chama principado político e real aquele em virtude do qual alguém governa homens livres, que, embora sujeitos ao regime de quem preside, tendo contudo algo de próprio, podem opor-se ao império de quem manda. Ora, é pelo principado despótico, que a alma governa o corpo, porque os membros do corpo não podem resistir ao império da alma, em nada; mas, imediatamente, ao desejo desta, movem-se às mãos, os pés e qualquer outro membro susceptível de mover-se pelo movimento voluntário. Porém o intelecto ou razão governam o irascível e o concupiscível pelo principado político; porque o apetite sensível, tendo algo de próprio, pode opor-se ao império da razão. Pois, é natural a esse apetite ser movido, não somente pela estimativa, nos animais, e pela cogitativa, no homem, que é dirigido pela razão universal, mas também pela imaginativa e pelo sentido. Por onde, experimentamos que o irascível ou o concupiscível repugnam à razão, quando sentimos ou imaginamos algo de deleitável, que a razão proíbe, ou de triste, que ela ordena. Assim que, pelo repugnarem, em alguma coisa, à razão, não se exclua que o irascível e o concupiscível obedeçam à mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os sentidos externos necessitam, para os seus atos, dos sensíveis externos, que neles causam mutação e cuja presença não depende do poder da razão. Mas as virtudes internas, tanto as apetitivas como as apreensivas, não necessitam das coisas externas. E, portanto, sujeitam-se ao império da razão, que pode, não somente instigar ou mitigar o afeto da virtude apetitiva, como também formar os fantasmas da virtude imaginativa.

Questão 82: Da vontade.

Em seguida deve-se tratar da vontade. Sobre a qual cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se a vontade deseja alguma coisa necessariamente.

(Iª Ilae, q. 10, a. 1; II Sent., dist. ., q. 22, a. 5; De Malo, q. 6).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a vontade não deseja nada necessariamente.

1. — Pois, como diz Agostinho, se alguma coisa é necessária não é voluntária. Ora, tudo o que a vontade deseja é voluntário. Logo, ela nada deseja necessariamente.

2. Demais. — As potências racionais, segundo o Filósofo, se exercem sobre termos opostos. Ora, a vontade é uma potência racional, pois, como se disse, ela reside na razão. Logo, ela se exerce sobre termos opostos e, portanto, não está determinada, necessariamente, a nada.

3. Demais. — Pela vontade somos senhores dos nossos atos. Ora, não o somos do que é necessário. Logo, o ato da vontade não pode ter necessidade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que todos, com vontade una, desejam a beatitude. Ora, se este desejo não fosse necessário, mas contingente, falharia, pelo menos em alguns casos. Logo a vontade quer alguma coisa, necessariamente.

SOLUÇÃO. — O vocábulo — necessidade — tem muitas significações. Assim, é necessário o que não pode deixar de ser; podendo tal convir a uma coisa, quer por princípio intrínseco ou material, como quando dizemos que todo composto de elementos contrários deve necessariamente corromper-se; quer pelo princípio formal, como quando dizemos ser necessário que todo triângulo tenha três ângulos iguais e dois retos. E essa necessidade se chama natural e absoluta. — De outro modo, diz-se que uma coisa não pode deixar de ser, por um princípio intrínseco, que é fim ou agente. Fim, como quando alguém não pode, sem este, conseguir ou bem conseguir qualquer outro fim; assim, diz-se que o alimento é necessário à vida e um cavalo, para uma viagem. E essa é a necessidade de fim, chamada também, às vezes, utilidade. Porém a necessidade pode provir do agente, como quando alguém é por ele coagido de modo a não ser possível agir *em sentido contrário*. E essa é a vontade de coação, que repugna, absolutamente, à vontade, pois, denominamos violento o que vai contra a inclinação de um ser. Ora, o movimento mesmo da vontade é uma certa inclinação para alguma coisa. Por onde, assim como se chama natural ao que é conforme, à inclinação da natureza, assim se chama voluntário ao que é conforme a inclinação da vontade. Ora, como é impossível a simultaneidade do violento e do natural, assim também o é que absolutamente, o coagido ou violento seja voluntário. Porém, a necessidade de fim não repugna à vontade, quando esta não pode obtê-lo senão de um modo; assim, o desejo de atravessar o mar faz com que a vontade queira, necessariamente, o navio. Semelhantemente, a necessidade natural também não repugna à vontade. Antes, é necessário que, assim como o intelecto necessariamente adere aos primeiros princípios, assim a vontade adira necessariamente ao último fim, que é a beatitude. Pois, o fim está para a operação, como o princípio para a especulação, segundo já se disse. Por onde, é forçoso que o que convém a um ser, natural e imovelmente, seja o fundamento e o princípio de todas as demais conveniências; porque a natureza da coisa é, em cada ser, o que é primário, todo movimento procedendo de algum ser imóvel.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão de Agostinho deve-se entender do que é necessário pela necessidade de coação. Pois, a necessidade natural não tira a liberdade da vontade, como ele próprio o diz, no mesmo livro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vontade pela qual alguém quer naturalmente mais corresponde ao intelecto dos princípios naturais do que à razão, que se exerce sobre as oposições. Por onde, desse ponto de vista, é uma potência mais intelectual do que racional.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Somos senhores dos nossos atos enquanto podemos escolher tal coisa ou tal outra. Ora, a eleição não se refere ao fim, mas ao que leva para o fim, como se disse. Por onde, o desejo do fim último não é daqueles de que somos senhores.

Art. 2 — Se a vontade quer necessariamente tudo quanto quer.

(I^a IIae, q. 10, a. 2; II Sent., dist. XXV, a. 2; De Verit., q. 22, a. 6; De Malo, q. 3, a. 3; q. 6; I Periherm., lect XIV).

O segundo discute-se assim. — Parece que a vontade quer, necessariamente, tudo quanto quer.

1. — Pois, diz Dionísio, que o mal está fora do alcance da vontade. Logo, a vontade busca, necessariamente, o bem a si proposto.

2. Demais. — O objeto da vontade está para a mesma, como o motor, para o móvel. Ora, o movimento do móvel resulta, necessariamente, do motor. Logo, o objeto da vontade move-se necessariamente.

3. Demais. — Assim como o apreendido pelo sentido é o objeto do apetite sensitivo; assim o apreendido pelo intelecto é o objeto do apetite intelectual, chamado vontade. Ora, o apreendido pelo sentido move, necessariamente, o apetite sensitivo, conforme o dito de Agostinho: os animais são movidos pelas coisas vistas. Logo, o apreendido pelo intelecto move, necessariamente, à vontade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que pela vontade pecamos e por ela vivemos bem; e, então ela se exerce sobre termos opostos. Logo, não quer, necessariamente, tudo o que quer.

SOLUÇÃO. — A vontade não quer, necessariamente, tudo o que quer. E isso se evidencia considerando que, assim como o intelecto adere aos primeiros princípios natural e necessariamente, assim a vontade adere ao último fim, como já se disse (a. 2). Ora, há certos inteligíveis que não têm conexão necessária com os primeiros princípios; assim, as proposições contingentes, de cuja remoção não resulta a remoção dos primeiros princípios. E a essas o intelecto não assente, necessariamente. Há, porém proposições necessárias, que têm conexão necessária com os sobreditos princípios; assim, as conclusões demonstráveis, de cuja remoção resulta a remoção dos primeiros princípios. E, a esses, o intelecto assente necessariamente, conhecida que seja a conexão necessária das conclusões com os princípios, pela dedução da demonstração; não assente, porém, necessariamente, antes de conhecer, pela demonstração, a necessidade da conexão. Ora, o mesmo se passa com a vontade. Assim, há, certos bens particulares sem conexão necessária com a beatitude, porque, sem eles, pode um ser feliz. E a tais bens a vontade não adere necessariamente. Há outros, porém que têm com ela conexão necessária e pelos quais o homem adere a Deus, em quem só consiste a verdadeira beatitude. Contudo, antes de ser demonstrada, pela certeza da visão divina, a necessidade de tal conexão, a vontade não adere, necessariamente, a Deus nem às coisas de Deus. Mas à vontade de quem vê a Deus em essência adere a Ele necessariamente, assim como, nesta vida, queremos necessariamente, ser felizes. Por onde é claro, que a vontade não quer necessariamente tudo o que quer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade não pode buscar nada senão sob a noção de bem. Ora, como este é múltiplo, ela, por isso, não fica determinada a um só, necessariamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O motor causa, necessariamente, o movimento no móvel, só quando o poder do motor excede o móvel, de modo que toda a sua possibilidade fique sujeita ao motor. Ora, como a possibilidade da vontade é em relação ao bem universal e perfeito, a possibilidade dela não fica totalmente sujeita a nenhum bem particular. E, portanto, não é movida por este, necessariamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A virtude sensitiva não compara noções diversas, como a razão, mas apreende, absolutamente o seu objeto como uno. E por isso, por esse objeto uno, move, determinadamente, o apetite sensitivo. Mas a razão, comparando muitas noções, o apetite intelectivo ou vontade pode ser movido por muitos objetos, e não por um só, necessariamente

Art. 3 — Se a vontade é potência mais elevada que o intelecto.

(A. seq., ad 1; II^a Ilae, q. 23, a. 6, ad1; II Sent., dist. XXV, a. 2, ad 4; III, dist. XXVII, q. 1, a. 4; III Cont. Gent., cap. XXVI; De Verit., q. 22, a. 2; De Virt., q. 2, a. 3 ad 12, 13).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a vontade é potência mais elevada que o intelecto.

1. — Pois, o bem é o fim e o objeto da vontade. Ora, o fim é a primeira e a mais alta das causas. Logo, a vontade é a primeira e a mais elevada das potências.

2. Demais. — Vemos que as coisas naturais passam de imperfeitas a perfeitas. E isso também vemos nas potências da alma, em que se passa do sentido para o intelecto, que é mais nobre. Ora, há uma passagem natural do ato do intelecto para o da vontade. Logo, a vontade é potência mais perfeita e mais nobre que o intelecto.

3. Demais. — Os hábitos são proporcionados às potências, como as perfeições, aos perfectíveis. Ora, o hábito pelo qual a vontade se aperfeiçoa, que é a caridade, é mais nobre que aqueles pelos quais se aperfeiçoa o intelecto; pois diz a Escritura (Cor 13, 2): Se eu conhecer todos os mistérios e se tiver toda a fé e não tiver caridade, não sou nada. Logo, a vontade é potência mais elevada que o intelecto.

Mas, *em contrário*, o Filósofo ensina que a potência altíssima da alma é o intelecto.

SOLUÇÃO. — A eminência de uma coisa em relação à outra pode considerar-se sob duplo aspecto: absoluta e relativamente. Absolutamente, quando se considera uma coisa tal qual ela é; relativamente, quando se diz que ela é tal, por comparação com outra.

Assim, considerados o intelecto e a vontade em si mesmos, resulta que o primeiro é mais eminente; o que bem se verá, comparando entre si os seus objetos. Pois, o objeto do intelecto é mais simples e absoluto que o da vontade, porque é a noção mesma do bem desejável; ao passo que o objeto da vontade é o bem desejável, cuja noção está no intelecto. Ora, quanto mais um objeto é simples e abstrato, tanto mais é, em si, nobre e elevado. Por onde, o objeto do intelecto é mais elevado que o da vontade. Ora, como é a relação com o objeto que determina a essência própria de uma potência, segue-se que o intelecto, em si e absolutamente, é mais elevado e nobre que a vontade.

Relativamente, porém, e por comparação, com outra coisa, resulta que, às vezes, a vontade é mais elevada que o intelecto, por consistir o seu objeto em algo de mais elevado que o objeto do intelecto. Assim, se dissesse que o ouvido é, relativamente, mais nobre que a vista, por ser o objeto, de que provém um som, mais nobre que o que tem a cor; embora, em si mesma, seja a cor mais nobre e

simples que o som. Ora, como se disse antes (q. 16, a. 9; q. 27, a. 4), a ação do intelecto consiste em a noção da coisa inteligida nele residir; ao passo que a ação da vontade se completa pela sua inclinação à coisa como em si mesma é. E por isso o Filósofo diz, que o bem e o mal, objetos da vontade, estão nas coisas; enquanto que o verdadeiro e o falso, objetos do intelecto, estão na mente. Por onde, comparando: quanto mais a coisa, em que consiste o bem, for mais nobre que a alma mesma, na qual reside a noção inteligida, tanto a vontade será mais elevada que o intelecto. Porém, quanto mais a coisa, em que consiste o bem, for inferior à alma, também, por comparação com tal coisa, o intelecto é mais elevado que a vontade. Por isso, melhor é o amor, que o conhecimento de Deus; e, ao contrário, melhor é o conhecimento, que o amor das coisas materiais. Todavia, absolutamente, o intelecto é mais nobre que a vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A noção de causa se deduz da comparação de uma coisa com outra; e, de tal comparação, deduz-se que a noção do bem é a principal. Mas a verdade tem significação mais absoluta e exprime a noção do próprio bem. Por onde, o bem é uma espécie de verdade. Mas, por sua vez, também a verdade é uma espécie de bem, enquanto o intelecto é uma realidade e tem, como fim, a verdade. E, entre os demais fins, este é o mais excelente, como o intelecto o é, entre as outras potências.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que é anterior, na geração e no tempo, é mais imperfeito; pois, num mesmo ser, a potência precede ao ato, temporalmente, e a imperfeição, à perfeição. Mas o que é, em si mesmo e na ordem da natureza, anterior, é mais perfeito; assim, o ato é anterior à potência. E deste modo, o intelecto é anterior à vontade, como o motor, ao móvel, e o ativo, ao passivo; pois, é o bem inteligido que move a vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa razão procede, em relação à vontade comparada com o que é superior à alma; pois, pela virtude da caridade é que amamos a Deus.

Art. 4 — Se a vontade move o intelecto.

(Iª Ilae, q. 9, a. 1; II Cont. Gent., cap. XXVI; De Verit., q. 22, a. 12; De Malo, q. 6).

O quarto discute-se assim. — Parece que a vontade não move o intelecto.

1. — Pois o motor é mais nobre que o movido e anterior a este, porque é agente e o agente é mais nobre que o paciente, como diz Agostinho e o Filósofo. Ora, o intelecto tem prioridade sobre a vontade e é mais nobre que ela, como acima se disse (a. 3). Logo, ela não move o intelecto.

2. Demais. — Só por acidente talvez é que o movido move o motor. Ora, o intelecto move a vontade, porque o desejável apreendido pelo intelecto é motor não movido; ao passo que o apetite é motor movido. Logo, o intelecto não é movido pela vontade.

3. Demais. — Não podemos querer nada que não seja inteligido. Se, portanto, à vontade, querendo o inteligir, é quem o provoca, será necessário que também a esse querer preceda outro inteligir, e a este, outro querer, e assim até ao infinito, o que é impossível. Logo, a vontade não move o intelecto.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz, que em nós está o conhecer ou não qualquer arte que quisermos. Ora, alguma coisa está em nós pela vontade, ao passo que conhecemos as artes pelo intelecto. Logo, a vontade move o intelecto.

SOLUÇÃO. — De dois modos se diz que uma coisa move. — Como fim, como quando se diz que o fim move a causa eficiente. E, deste modo, o intelecto move a vontade, porque o bem inteligido é o objeto dela e a move, como fim. — De outro modo, como agente; assim, o alterante move o alterado e o impelente, o impelido. E, desta maneira, a vontade move o intelecto e todas as virtudes da alma, como diz Anselmo (Eadmeros). E a razão é que, em todas as potências ativas ordenadas, a potência que visa o fim universal move as que visam fins particulares. O que se vê tanto nas coisas naturais como nas políticas. Assim, o céu, que causa a conservação universal dos seres susceptíveis de geração e de corrupção, move todos os corpos inferiores, dos quais cada um trata da conservação da própria espécie ou mesmo, do indivíduo. Também o rei, que visa o bem comum do reino todo, move pelo seu império cada um dos prepostos das cidades, que se esforçam por conservar o regime em cada uma delas. Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim, em comum; e cada potência respeita um bem próprio, que lhe é conveniente; assim, a visão, a percepção da cor e o intelecto, o conhecimento da verdade. Por onde, à vontade, a modo de agente, move todas as potências da alma para os atos próprios delas, excetuando as virtudes naturais da parte vegetativa, independentes do nosso arbítrio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O intelecto pode ser considerado sob duplo aspecto; como apreensivo do ente e da verdade universal; e como uma realidade e uma potência particular, tendo um determinado ato. E, semelhantemente, a vontade também pode ser considerada sob duplo aspecto: em relação à comunidade do seu objeto, como apetitiva do bem comum; e como uma determinada potência da alma, tendo um determinado ato. Se, pois, se comparar o intelecto com a vontade, quanto à noção de comunidade dos objetos de ambos, então, como já se disse antes (a. 3), o intelecto é, em si, mais elevado e mais nobre que a vontade. Se porém considerarmos o intelecto e a vontade, aquele quanto à comunidade do seu objeto, e esta como uma determinada potência, então, o intelecto ainda é mais elevado que a vontade e tem prioridade sobre ela; porque, nas noções de ente e de verdade, apreendidas pelo intelecto, está contida a própria vontade com o seu ato e o seu objeto. Por onde, o intelecto entende a vontade com o seu ato e o seu objeto, bem como as demais coisas inteligidas em especial, como a pedra ou a madeira, que se contêm na noção comum de ente e de verdadeiro. Se, porém, for considerada a vontade, quanto à essência comum do seu objeto, que é o bem, e o intelecto, como uma realidade e uma potência especial, então, em a noção comum do bem está contido o intelecto, como algo de especial, e o inteligir, com o seu objeto, que é a verdade, sendo cada um bem especial. E, sob este aspecto, a vontade é mais elevada que o intelecto e pode movê-lo. Por onde se vê a razão por que essas potências; pelos seus atos, se incluem uma na outra; pois, o intelecto entende o querer da vontade; e esta quer o inteligir do intelecto. E, por semelhante razão, o bem está contido em a noção do verdadeiro, como um certo verdadeiro inteligido; e o verdadeiro, em a noção do bem, como um certo bem desejado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto move a vontade diferentemente do modo pelo qual a vontade move o intelecto, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é preciso proceder até ao infinito, mas deve-se parar no intelecto como no primeiro termo. Pois é necessário que a apreensão preceda a qualquer movimento da vontade; mas nem a toda apreensão precede um movimento da vontade, pois, o princípio do conselho e da intelecção é um princípio intelectual mais elevado que o nosso intelecto e que é Deus, como o reconhece Aristóteles, mostrando, desse modo, que não é preciso proceder até o infinito.

Art. 5 — Se se devem distinguir o irascível e o concupiscível, no apetite superior, que é a vontade.

(Supra, q. 59, a. 4; III Sent., dist. XVII, a. 1. q^a 3; De Verit., q. 25, a. 3; De Anima, lect. XIV).

O quinto discute-se assim. — Parece que se devem distinguir o irascível e o concupiscível no apetite superior, que é à vontade.

1. — Pois, virtude concupiscível é expressão derivada de concupiscência, e, irascível, de ira. Ora, há uma concupiscência, que não pode pertencer ao apetite sensitivo, mas só ao intelectivo, que é à vontade; assim, a concupiscência da sabedoria, da qual diz a Escritura (Sb 6, 21): O desejo da sabedoria conduz ao reino eterno. Há também uma ira, que não pode pertencer ao apetite sensitivo, mas só ao intelectivo; e assim, iramo-nos contra os vícios, pelo que Jerônimo nos adverte a que possuamos o ódio dos vícios, no irascível. Logo, devem-se distinguir o irascível e o concupiscível, no apetite intelectivo, como no sensitivo.

2. Demais. — Como se diz comumente, a caridade existe no concupiscível; a esperança, porém, no irascível. E não podem existir no apetite sensitivo, por não terem objetos sensíveis, mas inteligíveis. Logo, deve-se colocar o concupiscível e o irascível na parte intelectiva.

3. Demais. — Diz o livro Do espírito e da alma que a alma, antes de se unir com o corpo, tem essas potências, a saber, a irascível e a concupiscível, bem como a racional. Ora, nenhuma potência da parte sensitiva pertence só à alma, mas, ao conjunto, como já se disse antes (q. 77, a. 5, 8). Logo, o irascível e o concupiscível existem na vontade que é apetite intelectivo.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno, que a parte irracional da alma se divide em desiderativo e irascível, e o mesmo diz Damasceno. E o Filósofo: a vontade está na razão; porém, na parte irracional da alma estão a concupiscência e a ira ou o desejo e o ânimo.

SOLUÇÃO. — O irascível e o concupiscível não são partes do apetite intelectivo, chamado vontade. Pois, como já ficou dito (q. 59, a. 4; q. 79, a. 7), a potência ordenada para algum objeto, sob um aspecto comum, não se diversifica pelas diferenças especiais contidas nesse aspecto comum. Assim, pela vista se referir ao visível, sob o aspecto colorido, não se multiplicam as potências visivas pelas diversas espécies de cores. Se porém existisse alguma potência, que tivesse como objeto o branco como tal, e não como um colorido, seria ela diversa da potência que tivesse como objeto o negro como tal. Ora, o apetite sensitivo não respeita o aspecto comum do bem, porque o sentido não pode apreender o universal. Por onde, pelos diversos aspectos particulares dos bens, diversificam-se as partes do apetite sensitivo. Assim, o concupiscível se refere ao aspecto do bem enquanto deleitável ao sentido e conveniente à natureza. O irascível, de outro lado, se refere ao aspecto do bem, enquanto repele e impugna o que é nocivo. Ao passo que a vontade se refere ao bem segundo o aspecto comum deste. Por onde, nela, que é apetite intelectivo, não se diversificam nenhuma potências apetitivas, de maneira a haver, nesse apetite intelectivo, uma potência irascível e outra, concupiscível; do mesmo modo que, por parte do intelecto, não se multiplicam as virtudes apreensivas, embora se multipliquem por parte do sentido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amor, a concupiscência, e afetos semelhantes, têm dupla acepção. Ora, uma acepção comum, como paixões que vão acompanhadas de certa comoção do ânimo; e, nessa acepção, existem só no apetite sensitivo. Numa outra acepção, significam o simples afeto, sem paixão ou comoção do ânimo e, então, são atos da vontade e se atribuem também aos anjos e a Deus. Mas, nesta acepção, não pertencem a potências diversas, mas só a uma, chamada vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vontade em si mesma pode-se chamar irascível, enquanto quer impugnar o mal, não pelo ímpeto da paixão, mas pelo juízo da razão; e, do mesmo modo, pode chamar-se concupiscível, pelo desejo do bem. E assim, a caridade e a esperança estão no irascível e no concupiscível, i. é., na vontade, enquanto esta se ordena para tais atos.

E, deste modo, pode-se entender o passo que o irascível e o concupiscível estão na alma, antes que ela se una ao corpo; contanto que se refira à ordem da natureza e não à do tempo; embora não seja necessário dar fé às palavras do livro citado.

Por onde é clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Questão 83: Do livre arbítrio.

Em seguida tratamos do livre arbítrio. E, sobre este ponto, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o homem tem livre arbítrio.

(Supra, q. 59, a. 3; Ia-IIae, q. 13, a. 6; De Verit., q. 24, a. 1, 2; De Malo, q. 6).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o homem não tem livre arbítrio.

1. — Pois, quem tem livre arbítrio faz o que quer. Ora, o homem não faz o que quer como se vê pela Escritura (Rm 7, 19): Porque eu não faço o bem que quero; mas faço o mal, que não quero. Logo, o homem não tem livre arbítrio.

2. Demais. — Quem é livre pode querer e não querer, operar ou não. Ora, isso está no poder do homem, conforme a Escritura (Rm 9, 16): Não pertence ao que quer, o querer, nem ao que corre, o correr. Logo, o homem não tem livre arbítrio.

3. Demais. — É livre quem é causa de si, como diz Aristóteles. E não é livre o que é movido por outro. Ora, Deus move a vontade, conforme a Escritura (Pr 21, 1): O coração do rei se acha na mão do Senhor, e (Fl 2, 13): Eleo inclina para qualquer parte que quiser; e: Deus é o que opera em vós o querer e o perfazer. Logo, o homem não tem livre arbítrio.

4. Demais. — Quem é livre é senhor dos seus atos. Ora, o homem não o é, como diz a Escritura (Jr 10, 23): Não é do homem o seu caminho, nem é do varão o andar e o dirigir os seus passos. Logo, o homem não tem livre arbítrio.

5. Demais. — O Filósofo diz: Tal é um ser, tal é o seu fim que se propõe. Ora, não por nós mesmos, mas pela natureza, é que somos o que somos. Logo, vem da natureza, e não do livre arbítrio, o buscarmos um determinado fim.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ecle 15, 14): Deus criou o homem desde o princípio e deixou-o na mão do seu conselho, i. é, conforme a Glossa, na liberdade do arbítrio.

SOLUÇÃO. — O homem tem livre arbítrio; do contrário seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, os prêmios e as penas. E isto se evidencia, considerando, que certos seres agem sem discernimento; como a pedra, que cai e, semelhantemente, todos os seres sem conhecimento. Outros, porém, agem com discernimento, mas não livre, como os brutos. Assim a ovelha que, vendo o lobo, discerne que deve fugir, por discernimento natural, mas não livre, porque esse discernimento não provém da reflexão, mas do instinto natural. E o mesmo se dá com qualquer discernimento dos brutos. — O homem, porém, age com discernimento; pois, pela virtude cognoscitiva, discerne que deve evitar ou buscar alguma coisa. Mas esse discernimento, capaz de visar diversas possibilidades, não provém do instinto natural, relativo a um ato particular, mas da reflexão racional. Pois a razão, relativamente às coisas contingentes, pode decidir entre dois termos opostos, como se vê nos silogismos dialéticos e nas persuasões retóricas. Ora, os atos particulares são contingentes e, portanto, em relação a eles, o juízo da razão tem de se avir com termos opostos e não fica determinado a um só. E, portanto, é forçoso que o homem tenha livre arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já se disse antes (q. 81, a. 3 ad 2), o apetite sensitivo, embora obediente à razão, pode contudo recalcitrar, desejando o que a razão proíbe. Ora, o

bem que o homem não faz quando quer é o que consiste em ser concupiscente contra a razão, como diz a Glossa de Agostinho a esse passo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não se deve entender esse passo do Apóstolo no sentido em que o homem não quer e não corre por livre arbítrio; mas como significando que o livre arbítrio não é suficiente para isso, se não for movido e ajudado por Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O livre arbítrio é causa do seu movimento, porque o homem, pelo livre arbítrio, é levado a agir. Mas, contudo, não é necessário, para a liberdade, que o livre seja a causa primeira de si mesmo; assim como não é necessário, para uma causa ser causa de outra, que seja sua causa primeira. Ora, Deus, pois, é a causa primeira motora, tanto das causas naturais como das voluntárias. E assim como, movendo-as, não faz com que os atos delas deixem de ser naturais; assim também, movendo as voluntárias, não faz com que os seus atos deixem de ser voluntários, mas antes, causa-lhes essa qualidade, porque obra, em cada ser, conforme a propriedade deles.

RESPOSTA À QUARTA. — Diz-se que não está no homem escolher o seu caminho quanto à execução das eleições, nas quais o homem pode ser impedido, queira ou não. Mas as eleições em si mesmas dependem de nós, suposto, contudo, o auxílio divino.

RESPOSTA À QUINTA. — Dupla é a qualidade do homem: uma natural; outra, superveniente. — Aquela pode ser da parte intelectiva e do corpo ou das virtudes anexas ao corpo. Assim, por ter tal qualidade natural intelectiva é que o homem deseja o último fim, que é a beatitude; cujo desejo é natural e não depende do livre arbítrio, como resulta do sobredito (q. 82, a. 1, 2). E é por ter tal qualidade natural, quanto ao corpo e às virtudes anexas ao corpo, que o homem tem tal compleição ou tal disposição, em virtude de determinada impressão das coisas corpóreas, que se não podem aplicar à parte intelectiva, por não ser esta ato de nenhum corpo. Assim, pois, cada um se propõe o fim conforme a sua qualidade corpórea, porque, em virtude desta disposição, é que o homem se inclina a eleger ou repudiar alguma coisa. Essas inclinações, porém, são dependentes do juízo da razão, à qual obedece o apetite inferior, como já se disse (q. 81, a. 3). Por onde, não tolhem a liberdade do arbítrio. — Mas as qualidades supervenientes são como que hábitos e paixões pelas quais alguém se inclina mais a uma que a outra coisa, dependendo também essas inclinações do juízo da razão. E tais qualidades são, do mesmo modo, subordinadas à razão, enquanto de nós depende adquiri-las, causal ou dispositivamente, bem como excluí-las. Assim que, nada há de repugnante à liberdade do arbítrio.

Art. 2 — Se o livre arbítrio é uma potência.

(II Sent., dist. XXIV, q. 1, a. 1; De Verit., q. 24, a. 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que o livre arbítrio não é uma potência.

1. — Pois, o livre arbítrio não é senão o livre discernimento ou juízo. Ora, este não denomina uma potência, mas um ato. Logo, o livre discernimento não é potência.
2. Demais. — O livre arbítrio é uma faculdade da vontade e da razão. Ora, a faculdade denomina a facilidade da potência, cuja facilidade provém do hábito. Logo, o livre arbítrio é um hábito. E Bernardo também diz, que o livre arbítrio é o hábito da alma livre, em si. Logo, não é potência.
3. Demais. — Nenhuma potência natural é tolhida pelo pecado. Ora, o livre arbítrio é por ele tolhido; pois, Agostinho diz que o homem, usando mal do livre arbítrio, perde-se a si mesmo e a este. Logo, não é potência.

Mas, *em contrário*, só a potência pode ser sujeito do hábito. Ora, o livre arbítrio é sujeito da graça, pela assistência da qual escolhe o bem. Logo, é potência.

SOLUÇÃO. — Embora o livre arbítrio, na sua significação própria, denomine um ato, todavia, pelo uso comum de falar, o consideramos como o princípio desse ato, pelo qual princípio o homem julga livremente. Ora, o princípio de um ato, em nós, é potência e hábito; pois, conhecemos alguma coisa pela ciência e pela potência intelectual. Logo, é forçoso seja o livre arbítrio potência, hábito, ou potência acompanhada de um hábito. Ora, que não é hábito nem potência acompanhada deste, manifestamente resulta das duas razões seguintes. — Primeiro, porque, se é hábito, é necessariamente um hábito natural, pois, é natural ao homem ter livre arbítrio. Ora, nenhum hábito natural existe em nós, relativamente ao que depende do livre arbítrio; quando temos hábitos naturais em relação a alguma coisa, a essa nos inclinamos naturalmente, como, p. ex., quando damos assentimento aos primeiros princípios. Ora, aquilo ao que naturalmente nos inclinamos não depende do livre arbítrio, como já ficou dito quando se tratou do desejo da felicidade (q. 82, a. 1, 2). Por onde, é contra a essência própria do livre arbítrio ser hábito natural. Mas também contra a sua naturalidade é que seja um hábito não natural. E, portanto, resulta que de nenhum modo, é hábito. — A segunda razão vem de que se chamam hábitos os modos pelos quais nos avimos bem ou mal, em relação às paixões ou aos atos, como já se disse. Assim, pela temperança, bem nos avimos em relação às concupiscências; porém, pela intemperança, mal. Também, pela ciência, bem nos avimos em relação ao ato intelectual, enquanto conhecemos a verdade; porém, pelo ato contrário, mal. Ora, ao livre arbítrio é indiferente à boa ou a má eleição. Por onde, é impossível que seja hábito. Logo, resulta que é potência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É costume designar a potência pelo nome do ato. Assim, por esse ato, que é o livre discernimento ou juízo, designamos a potência que é o princípio do mesmo. Do contrário, se livre arbítrio denominasse um ato, não permaneceria sempre no homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Às vezes, a faculdade denomina a potência expedita para operar. E é assim que faculdade entra na definição do livre arbítrio. — Quanto a Bernardo, ele entende o hábito, não enquanto é dividido por oposição com a potência, mas enquanto significa um certo feitio pelo qual alguém se avém em relação ao ato. O que se dá tanto pela potência, como pelo hábito; pois, por aquela o homem se comporta como capaz de operar; por este, porém, como apto a operar bem ou mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se, que o homem, pecando, perdeu o livre arbítrio, não quanto à liberdade natural, que é a liberdade isenta da coação; mas quanto à liberdade isenta da culpa e da miséria. Do que se tratará mais tarde, na segunda parte desta obra, no tratado da moral (IIa. IIae, q. 85; q. 109).

Art. 3 — Se o livre arbítrio é potência apetitiva ou cognitiva.

(Iª IIae, q. 13, a. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o livre arbítrio não é potência apetitiva, mas cognitiva.

1. — Pois, diz Damasceno, o livre arbítrio segue presto à parte racional. Ora, a razão é potência cognitiva. Logo, o livre arbítrio é potência cognitiva.

2. Demais. — Dizer livre arbítrio é como dizer livre discernimento. Ora, discernir ou julgar é ato da virtude cognitiva. Logo, o livre arbítrio é potência cognitiva.

3. Demais. — A eleição pertence, principalmente, ao livre arbítrio. Ora, esta, incluindo a comparação de um juízo com outro, o que é próprio da virtude cognitiva, é uma propriedade do conhecimento. Logo, o livre arbítrio é potência cognitiva.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, a eleição é o desejo daquilo que está em nós. Ora, o desejo é ato da virtude apetitiva. Logo, também a eleição. O livre arbítrio é a virtude pela qual elegemos. Logo, é virtude apetitiva.

SOLUÇÃO. — A eleição é propriedade do livre arbítrio. Pois, se temos livre arbítrio é que podemos tomar uma coisa e recusar outra; e isso é eleger. Por onde, é mister considerar a natureza do livre arbítrio partindo da eleição. Ora, para esta concorre à virtude cognitiva e a apetitiva, cada uma com a sua parte. Por parte da cognitiva requer-se o conselho, pelo qual se julga a preferência de uma coisa sobre outra. E, por parte da apetitiva, requer-se que seja aceito, pelo apetite, aquilo que foi julgado pelo conselho. E por isso, Aristóteles deixou na dúvida, se a eleição pertence mais principalmente à virtude apetitiva ou à cognitiva. Pois, diz que a eleição é o intelecto apetitivo ou o apetite intelectual. Mas em outra passagem, indica de mais perto que seja o apetite intelectual, denominando a eleição desejo conciliável. E a razão é que o objeto próprio da eleição é aquilo que conduz ao fim. Ora, isto, como tal, tem a essência do bem chamado útil. Por onde, sendo o bem, como tal, o objeto do apetite, resulta que a eleição é, principalmente, ato da virtude apetitiva. E assim, o livre arbítrio é potência apetitiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As potências apetitivas acompanham às apreensivas. E, neste sentido, Damasceno diz que o livre arbítrio segue presto a parte racional.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O juízo é como a conclusão e a determinação do conselho. Ora, este é determinado, primeiro, pela sentença da razão; e, segundo, pela aceitação do apetite. Por onde, o Filósofo diz, que julgando pelo conselho, desejamos pelo conselho. E, deste modo, diz-se que a eleição mesma é um juízo; e por ele se denomina o livre arbítrio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A comparação incluída em a denominação de eleição, pertence ao conselho precedente, propriedade da razão. Pois o apetite, embora não seja reflexivo, contudo, enquanto movido pela virtude comparativa cognitiva, têm alguma semelhança com a comparação, enquanto prefere uma coisa à outra.

Art. 4 — Se o livre arbítrio é potência diferente da vontade.

(III, Q. 18, A. 3, 4; II SENT., DIST. XXIV, Q. 1, A. 3; DE VERIT., Q. 24, A. 6).

O quarto discute-se assim. — Parece que o livre arbítrio é potência diferente da vontade.

1. — Pois, Damasceno diz, que uma coisa é a *Θέλεις* e outra, a *βούλεις* — aquela é à vontade; esta, o livre arbítrio, porque, segundo o mesmo, a *βούλεις* é a vontade referente a alguma coisa, e que busca, por assim dizer, uma coisa por comparação com outras. Logo, o livre arbítrio é potência diferente da vontade.

2. Demais. — As potências conhecem-se pelos atos. Ora, a eleição, ato do livre arbítrio, é diferente da vontade, como já se disse no passo seguinte: a vontade quer o fim, a eleição, porém, aquilo que leva ao fim. Logo, o livre arbítrio é potência diversa da vontade.

3. Demais. — A vontade é apetite intelectivo. Ora, há no intelecto duas potências: o agente e o possível. Logo, também no apetite intelectivo deve existir alguma potência, além da vontade, e essa não pode ser senão o livre arbítrio. Logo, este é potência diferente da vontade.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que o livre arbítrio não é senão à vontade.

SOLUÇÃO. — É necessário sejam as potências apetitivas proporcionadas às apreensivas, como já se disse (q. 64, a. 2). Ora, assim como na apreensão intelectiva o intelecto é proporcionado à razão; assim, no apetite intelectivo proporcionam-se a vontade e o livre arbítrio, que não é senão a virtude eletiva. E isto bem se evidencia pela relação dos objetos e dos atos. Pois, inteligir importa na recepção simples de uma coisa; por onde, consideram-se inteligidos, no sentido próprio, os princípios que, sem raciocínio, são conhecidos em si mesmos. Mas, raciocinar, propriamente, é passar do conhecimento de uma coisa para o de outra; e, por isso, propriamente, raciocinamos sobre as conclusões, conhecidas pelos princípios. Semelhantemente, por parte do apetite, querer importa no simples desejo de uma coisa; e, por isso, diz-se que a vontade quer o fim, desejado em si mesmo. Ao passo que eleger é desejar uma coisa por causa de outra, que se quer conseguir; e, por isso, propriamente, se refere às coisas que conduzem ao fim. Ora, assim como, na cognição, o princípio está para a conclusão, na qual assentimos por causa dos princípios; assim, na apetição, o fim está para as coisas conducentes ao fim e que por causa daquele são desejadas. Por onde, é manifesto que assim como o intelecto está para a razão, assim está à vontade para a virtude eletiva, i. é., para o livre arbítrio. Mas, como já se demonstrou antes (q. 79, a. 8), a mesma potência que entende raciocina, assim como a mesma que repousa é movida. Logo, a mesma potência que quer também eleger. E, por isso, a vontade e o livre arbítrio não são duas potências, mas uma só.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Θέλσις se distingue da βούλησις pela diversidade das potências, mas pela diferença dos atos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A eleição e a vontade, i. é., o querer mesmo, são atos diversos, mas, contudo pertencem a uma mesma potência; assim como o inteligir e o raciocinar, segundo já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O intelecto se compara com a vontade como motor. E, por isso, não é preciso distinguir, na vontade, o agente, do possível.

Questão 84: Por meio do que a alma, unida ao corpo, entende as coisas corpóreas.

Em seguida deve-se tratar dos atos e dos hábitos da alma, quanto às potências intelectivas e apetitivas; pois, outras potências não pertencem diretamente à consideração do teólogo. Como, porém, os atos e os hábitos da parte apetitiva pertencem à consideração da ciência moral, serão, por isso, tratados na segunda parte desta obra, que versará a matéria moral. Agora só se tratará dos atos e dos hábitos da parte intelectual. E, primeiro, dos atos. Segundo, dos hábitos. Na consideração dos atos procederemos do modo seguinte. Primeiro, há a considerar como é que entende a alma unida ao corpo. Segundo, como entende quando separada do corpo. A primeira consideração, por sua vez, será tripartida. Assim, primeiro se considerará como a alma entende as coisas corpóreas, que lhe são inferiores. Segundo, como se entende a si mesma, e às coisas que lhe são interiores. Terceiro, como entende as substâncias imateriais, que lhe são superiores. Ora, sobre o conhecimento das coisas corpóreas, ocorre tríplice consideração. Primeiro, por meio do que as conhece. Segundo, como e em que ordem. Terceiro, o que nelas conhece.

Sobre o primeiro ponto, oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a alma conhece os corpos pelo intelecto.

(De Verit., q.10, a. 4).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma não conhece os corpos pelo intelecto.

1. — Pois, diz Dionísio que os corpos não podem ser compreendidos pelo intelecto; porque só os sentidos podem perceber o que é corpóreo. E diz também que a visão intelectual é só daquelas coisas que estão pela sua essência na alma. Ora, essas não são corpos. Logo, a alma pelo intelecto, não pode conhecer os corpos.

2. Demais. — O sentido está para os inteligíveis, como o intelecto para os sensíveis. Ora, a alma, pelo sentido, de nenhum modo pode conhecer as coisas espirituais, que são inteligíveis. Logo, de nenhum modo, pelo intelecto, pode conhecer os corpos, que são sensíveis.

3. Demais. — O intelecto se refere às coisas necessárias e que existem sempre do mesmo modo. Ora, todos os corpos são móveis e não existem sempre do mesmo modo. Logo, pelo intelecto, a alma não pode conhecer o corpo.

Mas, *em contrário*, a ciência está no intelecto. Se, pois, este não conhece os corpos, resulta que não há nenhuma ciência deles. E, então, desaparecerá a ciência natural, que é a do corpo móvel.

SOLUÇÃO. — Para evidenciar esta questão, deve-se dizer que os primeiros filósofos que pesquisaram as naturezas das coisas, pensavam que no mundo só existe corpo. E como viam que todos os corpos são móveis e julgavam estarem num fluxo contínuo, concluíram que nós não podemos ter nenhuma certeza da verdade das coisas. Pois, o que está em fluxo contínuo não pode ser apreendido com certeza porque, antes de ser discernido pela mente, já desapareceu: e, por isso, Heráclito disse que não é possível tocar duas vezes a água de um rio que corre, como refere o Filósofo.

Platão, porém, que veio depois, para poder salvar o conhecimento certo da verdade adquirida, por nós, por meio do intelecto, introduziu, além desses seres corpóreos, outro gênero de entes separado da matéria e do movimento, a que chamou espécies ou idéias. E, pela participação destas cada um dos

seres singulares e sensíveis se chama homem, cavalo ou coisa semelhante. Assim, pois, dizia que as ciências e as definições e tudo o que pertence ao ato do intelecto, não se refere aos corpos sensíveis que vemos, mas a esses seres imateriais e separados. De modo que a alma não entende esses seres corpóreos, mas sim, as espécies separadas deles.

Ora, de duplo modo se mostra à falsidade desta opinião. — Primeiro porque, sendo essas espécies imateriais e imóveis, seria excluído das ciências o conhecimento do movimento e da matéria, o que é próprio da ciência natural, bem como a demonstração pelas causas motoras e materiais. — Segundo, seria visível que, procurando conhecer as causas que nos são manifestas, introduzámos outras intermediárias, que não podem ser as substâncias das primeiras por diferirem delas essencialmente. De modo que, conhecidas essas substâncias separadas, nem por isso poderemos julgar das coisas sensíveis.

E a causa de Platão ter-se desviado da verdade está em que, julgando que todo conhecimento se dá em virtude de certa semelhança, pensava que a forma do conhecido está necessariamente no conhecente, do modo pelo qual ela está no conhecido. Assim, considerou que a forma da causa entendida está no intelecto universal, imaterial e imovelmente; coisa que ressalta da própria operação do intelecto, que entende universalmente e como por uma certa, necessidade; ora, o modo da ação é dependente do modo da forma agente. E então, concluiu pela necessidade de as coisas entendidas subsistirem em si mesmas imaterial e imovelmente. Ora, isto não é necessário. Pois, mesmo nos seres sensíveis, vemos que a forma está, num dos sensíveis, de modo diverso que em outro; p. ex., num a brancura é mais intensa, noutro, mais remissa; num a brancura vai com a doçura, noutro, sem ela. Ora, é também assim que a forma sensível está, de um modo, na coisa exterior à alma e, de outro, no sentido, que recebe as formas sensíveis sem matéria, p. ex., a cor do ouro sem o ouro. E, semelhantemente, o intelecto recebe, ao seu modo, imaterial e imovelmente, as espécies móveis e materiais dos corpos; pois, o recebido está no recipiente ao modo deste. — Logo, deve-se concluir que a alma, pelo intelecto, conhece os corpos por um conhecimento imaterial, universal e necessário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O passo de Agostinho deve se entender daquelas coisas pelas quais o intelecto conhece, e não daquelas que ele conhece. Ora, ele conhece os corpos, entendendo, mas não por meio de corpos nem de semelhanças materiais e corpóreas; mas por espécies imateriais e inteligíveis que, por essência, podem estar na alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como ensina Agostinho, não se deve dizer que, assim como sentido conhece só as coisas corpóreas, assim o intelecto, só as espirituais; porque, então, resultaria que Deus e os anjos não conheceriam os seres corpóreos. E a razão desta diversidade é que a virtude inferior não se estende ao domínio da virtude superior; mas a virtude superior opera, de modo mais excelente, o que pertence à inferior.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todo movimento supõe algo imóvel. Quando, pois, a transmutação é qualitativa, a substância permanece imóvel; e quando se transmuta a forma substancial, a matéria permanece imóvel. Ora, os modos de ser das coisas móveis são imóveis; assim, embora Sócrates nem sempre esteja sentado, contudo é imovelmente verdade que, quando está sentado, permanece num lugar. Por onde, nada impede ter uma ciência imóvel das coisas móveis.

Art. 2 — Se a alma, pela sua essência, entende os seres corpóreos.

(II Sent., dist. III, parte II, q. 2, a. 1; III dist. XIV, a. 1, q^a 2; II Cont. Gent., cap. XCVIII; Ve Verit., q. 8, a. 8).

O segundo discute-se assim. — Parece que a alma, pela sua essência, entende as coisas corpóreas.

1. — Pois, diz Agostinho, a alma resolve as imagens dos corpos e as tira feitas em si mesma, de si mesma; porquanto dá, para a formação delas, algo de sua substância. Ora, pelas semelhanças dos corpos é que os entende. Logo, pela sua essência, que dá para a formação de tais semelhanças e da qual as forma, conhece os seres corpóreos.

2. Demais. — O Filósofo diz que a alma, de certo modo, é tudo. Ora, como o semelhante se conhece pelo semelhante, resulta que a alma, por si mesma, conhece os seres corpóreos.

3. Demais. — A alma é superior às criaturas corpóreas. Ora, as inferiores estão nas superiores de modo mais eminente que em si mesmas, como diz Dionísio. Logo, todas as criaturas corpóreas existem de modo mais nobre na essência mesma da alma do que nelas próprias. Logo, pela sua substância, a alma pode conhecer as criaturas corpóreas.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a mente colige os conhecimentos das coisas corpóreas pelos sentidos do corpo. Ora, a alma mesma não é cognoscível pelos sentidos do corpo. Logo, não conhece os seres corpóreos pela sua substância.

SOLUÇÃO. — Os antigos filósofos ensinaram que a alma, pela sua essência, conhece os corpos. Pois, é ínsito em comum às almas de todos os animados conhecer o semelhante pelo semelhante. Assim, pensavam que a forma do conhecido está no conhecente do modo pelo qual está na coisa conhecida. Porém os Platônicos pensavam de modo contrário. Pois Platão, conhecendo que a alma intelectual é imaterial e conhece imaterialmente, ensinou a subsistência imaterial das formas das causas conhecidas. Ao passo que os primitivos fisiólogos, considerando que as coisas conhecidas são corpóreas e materiais, ensinavam ser necessário estejam na alma conhecente, materialmente. E como atribuíam à alma o conhecimento de tudo, diziam que a natureza dela é comum com a de todos os seres. E ainda, como a natureza dos principados é constituída pelos princípios, atribuíam à alma a natureza de princípio; de modo que, quem admitia o fogo como princípio de tudo admitia que a alma é de natureza ígnea; e, semelhantemente, em relação ao ar e à água. Porém Empédocles, que admitia quatro elementos materiais e dois motores, ensinou que também a alma é composta deles. Assim que, introduzindo as coisas na alma, materialmente, concluíram que todo conhecimento da alma é material, sem discernirem entre o intelecto e o sentido.

Mas tal opinião não tem provas. — Primeiro, porque no princípio material, do qual falavam, existem os principados só em potência. Ora, nada é conhecido como potencial, mas como atual, como já se evidenciou. Por onde, nem a potência mesma se conhece senão pelo ato. Portanto, não basta atribuir à alma a natureza dos princípios, para que ela conheça tudo, sem existirem nela as naturezas e as formas dos efeitos singulares, p. ex., do osso, da carne e coisas semelhantes, como argumenta Aristóteles contra Empédocles. — Segundo, porque se fosse necessário à coisa conhecida existir materialmente no conhecente, nenhuma razão haveria de carecerem de conhecimento as coisas que subsistem materialmente fora da alma. P.ex., se a alma conhece o fogo pelo fogo, também este, que existe fora da alma, conheceria o fogo.

Conclui-se, portanto, pela necessidade de existirem as coisas materiais conhecidas, no conhecente, não material, mas antes, imaterialmente. E a razão disto é que o ato do conhecimento se estende às coisas

existentes fora do conhecente. Ora, nós conhecemos também aquilo que está fora de nós, pois, pela matéria à forma de uma coisa é reduzida à unidade. Por onde é manifesto que a essência do conhecimento é oposta à da materialidade. E por isso, seres que recebem as formas só materialmente, de nenhum modo são cognoscitivas, como as plantas, segundo já se disse. E quanto mais imaterialmente um ser tem em si a forma da coisa conhecida, tanto mais perfeitamente conhece. Por onde, o intelecto, que abstrai a espécie, não só da matéria, mas também das condições materiais individuantes, conhece mais perfeitamente que o sentido, que recebe a forma da coisa conhecida sem matéria, por certo, mas em condições materiais. E dentre os próprios sentidos, a vista é o mais cognoscitivo, por ser menos material, como antes se disse. E, dentre os intelectos, mais perfeito é o mais imaterial.

Do sobredito resulta, pois, que, se há algum intelecto que, pela sua essência, conheça todas as coisas, necessário é que a sua essência contenha em si, imaterialmente, a todas elas; e é assim que os antigos ensinavam que a essência da alma é atualmente composta dos princípios de todos os seres materiais, para conhecer todas as coisas. Ora, é próprio de Deus ter a essência imaterialmente compreensiva de todas as coisas, enquanto que os efeitos preexistem virtualmente na causa. Portanto, só Deus entende, pela sua essência, todas as coisas; não a alma humana nem o anjo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo aduzido Agostinho fala da visão imaginária, que se faz por imagens corpóreas; para a formação de cujas imagens, a alma dá algo da sua substância, assim como o sujeito é dado para ser informado por alguma forma. E assim faz, de si mesma, tais imagens; não que a alma ou algo da alma se converta a ser tal ou tal imagem, mas no sentido em que se diz que um corpo torna-se colorido por ser informado pela cor. E essa interpretação ressalta do que se vai seguir. Pois, diz ele, que conserva alguma coisa, a saber, não formada com tal imagem, pela qual julgará livremente da espécie de tais imagens; e a isso chama mente ou intelecto. Porém à parte informada por tais imagens, a saber, a imaginativa, chama comum a nós e aos animais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aristóteles não ensinou, como os antigos fisiólogos, que a alma é composta, atualmente, de todas as coisas; mas disse que a alma é de certo modo tudo, enquanto potencial em relação a tudo: pelo sentido, em relação aos sensíveis; pelo intelecto, em relação aos inteligíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Qualquer criatura tem o ser finito e determinado. Por onde, a essência da criatura superior, embora tenha alguma semelhança da inferior, enquanto tem de comum o mesmo gênero, não tem, contudo, semelhança com ela, completamente; pois, é determinada a uma certa espécie, fora da qual está a espécie da criatura inferior. Mas, a essência de Deus é a semelhança perfeita de tudo, quanto a tudo o que se encontra nas coisas, como o princípio universal de todas elas.

Art. 3 — Se a alma entende todas as coisas por meio de espécies que lhe são naturalmente inatas.

(II Cont. Gent., cap. LXXXIII; De Verit., q. 10, a. 6; q. 11, a. 1; q. 18, a. 7; q. 19, a. 1; Qu. De Anima, a. 15).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a alma entende todas as coisas por espécies que lhe são naturalmente ínsitas.

1. — Pois, diz Gregório, o homem tem comum com o anjo o entender. Ora, o anjo entende tudo por formas que lhe são naturalmente ínsitas; por onde, se diz no livro De causis, que toda inteligência está cheia de formas. Logo, também a alma tem ínsitas em si as espécies das coisas naturais, pelas quais entende as coisas corpóreas.

2. Demais. — A alma intelectiva é mais nobre que a matéria prima corpórea. Ora, esta foi criada por Deus com formas, em relação às quais está em potência. Logo, com maioria de razão, a alma intelectiva foi criada por Deus com as espécies inteligíveis. E assim, entende as causas corpóreas por espécies que lhe são naturalmente ínsitas.

3. Demais. — Ninguém pode responder a verdade senão do que sabe. Mas, qualquer pessoa, sem ciência adquirida, pode responder a verdade atinente a cada assunto, contanto que seja habilmente interrogado, como narra Platão de um certo indivíduo. Logo, antes de alguém adquirir a ciência já tem conhecimento das causas; o que não se daria, se a alma não tivesse espécies que lhe são naturalmente ínsitas. Logo, por tais espécies é que ela entende as coisas corpóreas.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, falando do intelecto, que este é como uma tábua na qual nada está escrito.

SOLUÇÃO. — Como a forma é o princípio da ação, necessário é que uma coisa esteja para a forma, seu princípio de ação, como está para a ação. Assim, se o ser movido para o alto provém da leveza, o que só potencialmente é levado para cima é leve só em potências; o que, porém, é levado em ato é leve em ato. Ora, vemos que o homem conhece às vezes, só em potência, tanto quanto ao sentido como quanto ao intelecto. E de tal potência é reduzido ao ato: para sentir, pelas ações dos sensíveis no sentido; para entender, pela disciplina ou invenção. Por onde, deve-se dizer que a alma cognoscitiva está em potência tanto para as semelhanças, que são os princípios do sentir, como para as semelhanças, que são os princípios do entender. E por isto Aristóteles ensinou, que o intelecto, pela qual a alma entende, não tem nenhuma espécie que lhe sejam naturalmente ínsitas, mas é, no princípio, potencial em relação a todas essas espécies.

Mas, o que tem forma atual, não pode, às vezes, agir segundo essa forma, por causa de algum impedimento; assim se dá com um corpo leve se ficar impedido de ser levado para cima. E por isso Platão ensinava, que o intelecto do homem está naturalmente cheio de todas as espécies inteligíveis, mas, pela união com o corpo, é impedido de atualizar-se.

Mas esta opinião não é conforme a verdade. — Primeiro, porque, se a alma tem ciência natural de todas as coisas, não é possível que se esqueça de tal modo dela que não tenha consciência de a possuir. Pois, ninguém esquece o que naturalmente conhece; p. ex., que qualquer todo é maior que a sua parte e coisas semelhantes. E, sobretudo, ver-se-á a incongruência de tal opinião, se se admite como natural à alma estar unida ao corpo, como antes ficou estabelecido; pois, é incongruente que a operação natural a qualquer ser seja totalmente impedida por aquilo que lhe é natural a ele. — Em segundo lugar, aparecerá manifesta a falsidade de tal opinião no fato de, faltando algum sentido, faltar à ciência daquilo que, por esse sentido, é apreendido; assim, o cego de nascença não pode ter nenhum conhecimento das cores. O que não se daria se ao intelecto da alma fossem naturalmente ínsitas as noções de todos os inteligíveis. — E portanto, deve-se concluir que a alma não conhece as coisas corpóreas por espécies que lhe sejam naturalmente ínsitas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem tem de comum com os anjos o entender; mas não tem a eminência do intelecto deles. Assim como os corpos inferiores, que apenas existem, segundo Gregório, são deficientes em relação à existência dos corpos superiores. Pois, a matéria destes não é totalmente completa pela forma, mas é potencial em relação às formas que não tem; ao passo que a matéria dos corpos celestes é totalmente completa pela forma, de modo que não é potencial em relação à outra forma, como já se demonstrou. E, semelhantemente, o intelecto do anjo é perfeito, na

sua natureza, pelas espécies inteligíveis; ao passo que o intelecto humano é potencial, em relação a tais espécies.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A matéria prima tem o ser substancial, pela forma; por onde, era necessário que fosse criado sob alguma forma, pois, do contrário, não existiria em ato. Porém, existindo sob uma forma, é potencial em relação às outras. Ao passo que o intelecto não tem o ser substancial, pela espécie inteligível; por isso não há símile.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A interrogação ordenada procede de princípios comuns, conhecidos por si mesmos, para as noções próprias. E por tal processo é causada a ciência na alma do discente. Por onde, quando este responde a verdade a respeito daquilo sobre que é pela segunda vez interrogado, não é porque já a conhecesse de antemão, mas porque a aprende de novo. E nada importa se quem ensina, propondo ou interrogando, procede de princípios comuns, para a conclusão. Pois, de qualquer modo, o espírito do ouvinte se certifica do que é posterior pelo que é anterior.

Art. 4 — Se as espécies inteligíveis efluem, para a alma, de algumas formas separadas.

(De Verit., q. 10 a. 6; q. 11, a. 1; Qu. De Anima, a. 15).

O quarto discute-se assim. — Parece que as espécies inteligíveis efluem, para a alma, de algumas formas separadas.

1. — Todo ser participado é causado por um ser essencial; assim, um corpo ígneo se reduz ao fogo, como à sua causa. Ora, a alma intelectiva, enquanto entende em ato, participa dos inteligíveis; pois, o intelecto em ato é, de certo modo, a coisa inteligida em ato. Logo, as coisas que, em si e por essência, são inteligidas em ato, são as causas de a alma intelectiva entender em ato. Ora, as coisas inteligidas em ato, por essência, são formas agentes, sem matéria. Logo, as espécies inteligíveis, pelas quais a alma entende, são causadas por certas formas separadas.

2. Demais. — Os inteligíveis estão para a coisa inteligida como os sensíveis para o sentido. Ora, os sensíveis, que estão em ato, fora da alma, são as causas dos mesmos sensíveis que estão no sentido e pelos quais sentimos. Logo, as espécies inteligíveis, pelas quais o nosso intelecto entende, são causadas por certos inteligíveis em ato existentes fora da alma. Ora, estes não são senão formas separadas da matéria. Logo, as formas inteligíveis do nosso intelecto efluem de certas substâncias separadas.

3. Demais. — Tudo o que está em potência se reduz ao ato por aquilo que já está em ato. Portanto, a causa de o nosso intelecto, ser primeiramente potencial, e em seguida entender em ato, é algum intelecto sempre atual. Ora, este é o intelecto separado. Logo, é por certas substâncias separadas que são causadas as espécies inteligíveis, pelas quais entendemos em ato.

Mas, *em contrário*, se fosse assim, não precisaríamos dos sentidos para entender. O que é evidentemente falso, principalmente pelo fato de não poder, de nenhum modo, quem carece de um sentido ter ciência dos sensíveis desse sentido.

SOLUÇÃO. — Alguns ensinaram que as espécies inteligíveis do nosso intelecto procedem de certas formas ou substâncias separadas. E isso, de duplo modo.

Assim, para Platão, como já se disse, as formas das coisas sensíveis são subsistentes por si, sem matéria; p. ex., a forma do homem a que chamava homem em si, a forma ou idéia do cavalo, a que chamava

cavalo em si, e assim por diante. Ora, tais formas separadas, ensinava, são participadas tanto pela nossa alma como pela matéria corpórea; por aquela, a fim de conhecer; por esta, a fim de existir. Pois, assim como a matéria corpórea, participando da idéia da pedra, faz-se pedra, assim o nosso intelecto, participando dessa mesma idéia entende a pedra. E a participação da idéia faz-se por uma certa semelhança da idéia mesma, naquele que dela participa, ao modo pelo qual o exemplar é participado pelo exemplado. Portanto, ensinando que as formas sensíveis, existentes na matéria corpórea, efluem das idéias, como certas semelhanças delas que são, ensinava também que as espécies inteligíveis do nosso intelecto são certas semelhanças das idéias das quais efluem. E por isso, como se disse antes, Platão referia as ciências e as definições às idéias. Mas, sendo contra – essência das coisas sensíveis que as formas delas subsista sem as matérias, como Aristóteles o prova super abundantemente, por isso Avicena, rejeitando tal posição, ensinou que as espécies inteligíveis de todas as coisas, não subsistem, por certo, sem matéria, mas preexistem imaterialmente, nos intelectos separados. E destes derivam, primariamente, tais espécies para o intelecto seguinte; e assim por diante, até o último intelecto separado, a que chamava intelecto agente, do qual, como dizia, efluem as espécies inteligíveis para as nossas almas, e as formas sensíveis, para a matéria corpórea. — E assim, Avicena concorda com Platão em que as espécies inteligíveis do nosso intelecto efluem de certas formas separadas; ao passo que, para Platão, elas subsistem por si, como o refere Aristóteles, para Avicena elas existem no intelecto agente. E ainda Avicena, diferindo de Platão, ensina que as espécies inteligíveis não permanecem em o nosso intelecto, depois de ter este acabado de entender em ato, sendo preciso que o intelecto se converta a recebê-las de novo, reiteradamente. Por onde, não admite que a ciência seja naturalmente inata na alma, como Platão, que ensinava permanecerem na alma, imovelmente, as participações das idéias. Mas, segundo tal posição, não se poderia dar a razão suficiente porque a nossa alma está unida ao corpo. Pois, não se poderia dizer que a alma intelectiva está unida ao corpo, por causa do corpo; porque, nem a forma existe para a matéria, nem o motor para o móvel, mas antes, ao contrário. Mas, principalmente, o corpo é necessário à alma intelectiva para a operação própria dela, que é o entender, pois, pela sua essência, não depende do corpo. Se, pois, a alma fosse apta, por natureza, a receber as espécies inteligíveis, por influência somente de certos princípios separados, sem que as recebesse pelos sentidos, não precisaria, então, de corpo para entender e estaria unida ao corpo em vão. E nem é suficiente dizer que a nossa alma precisa dos sentidos para entender, sendo por eles excitada, de certo modo, à consideração das coisas, cujas espécies inteligíveis recebe, dos princípios separados. Porque tal excitação não é necessária à alma, senão por estar de certo modo adormecida, segundo os Platônicos, e esquecida, por causa da união com, o corpo. De modo que então, os sentidos só serviriam à alma intelectiva para eliminar o impedimento que lhe advém da união com o corpo. Logo, resta indagar qual a causa da união da alma com o corpo. Ora, não basta admitir, com Avicena, que os sentidos são necessários à alma, para, excitada por eles, converter-se à inteligência agente, da qual recebe as espécies. Porque, se estivesse em a natureza da alma entender por espécies influídas da inteligência agente, seguir-se-ia que, às vezes; a alma poderia converter-se à inteligência agente, por inclinação da sua natureza; ou ainda, excitada por um sentido, poderia converter-se a tal inteligência para receber as espécies de sensíveis próprios a outro sentido de que, p. ex., alguém estivesse privado. E, então, o cego de nascença poderia ter ciência das cores, coisa manifestamente falsa. — Por onde, deve-se concluir que as espécies inteligíveis, pelas quais a nossa alma entende, não efluem de formas separadas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As espécies inteligíveis, participadas pelo nosso intelecto, reduzem-se, como à causa primeira, a algum princípio inteligível por sua essência, que é Deus. E desse princípio procedem elas, mediante as formas das coisas sensíveis e materiais, das quais obtemos a ciência, como diz Dionísio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As coisas materiais, segundo o ser que têm fora da alma, podem ser sensíveis em ato, não porém, inteligíveis em ato. Por onde não há símile entre o sentido e o intelecto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O nosso intelecto possível reduz-se da potência ao ato por algum ser em ato, i. é., pelo intelecto agente, que é uma virtude da nossa alma, como já se disse; e não por algum intelecto separado, como pela causa próxima, embora talvez como pela causa remota.

Art. 5 — Se a alma intelectiva conhece as coisas materiais nas razões eternas.

(Supra, q. 12 a. 2 ad 3; De Verit., q. 8, a. 7, ad 13; q. 1a. 8).

O quinto discute-se assim. — Parece que a alma intelectiva não conhece as coisas materiais nas razões eternas.

1. — Aquilo, no que alguma coisa é conhecida, é objeto de conhecimento maior e anterior. Ora, a alma intelectiva do homem, no estado da vida presente, não conhece as razões eternas, porque não conhece a Deus, em quem existem tais razões e a quem está unido como a um ignoto, segundo diz Dionísio. Logo, a alma não conhece todas as coisas nas razões eternas.

2. Demais. — A Escritura diz: as coisas invisíveis de Deus vêm-se por aquelas que foram feitas. Logo, entre as coisas invisíveis de Deus enumeram-se as razões eternas. Portanto, estas razões são conhecidas pelas criaturas materiais, e não inversamente.

3. Demais. — As razões eternas não são senão as idéias. Pois, Agostinho diz, que as idéias são as razões estáveis das coisas existentes na mente divina. Se, portanto, se admite que a alma intelectiva conhece todas as coisas nas razões eternas, há-se de admitir a opinião de Platão, ensinando que toda ciência deriva das idéias.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Se ambos vemos ser verdade o que dizes, e ambos vemos ser verdade o que digo, onde, pergunto, o vemos? Por certo não o vejo eu em ti, nem tu em mim, mas ambos o vemos na verdade inmutável superior às nossas mentes. Ora, a verdade inmutável está contida nas razões eternas. Logo, a alma intelectiva conhece todas as coisas verdadeiras, nas razões eternas.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, os chamados filósofos, se porventura, disseram algumas coisas verdadeiras e acomodadas à nossa fé, devemos indicá-las a eles, como de possuidores injustos, para o nosso uso. Pois, as doutrinas dos gentios tem certas ficções simuladas e supersticiosas que cada um de nós, saindo da sociedade deles, deve evitar. E por isso Agostinho, que fora imbuído das doutrinas dos Platônicos, tomou o que encontrou de acomodado à verdade, nos ditos deles; porém o que achou contrário à nossa fé, mudou para melhor. Assim, como já se viu antes, Platão ensinava que as formas das coisas subsistem por si, separadas da matéria, e lhes chamava idéias, por participação das quais — dizia — o nosso intelecto conhece todas as coisas; pois, como a matéria corpórea, participando da idéia de pedra, faz-se pedra, assim o nosso intelecto, por participação da mesma idéia, conhece a pedra. Ora, é alheio à fé que as formas das coisas subsistam por si, fora delas, sem matéria, como queriam os Platônicos, dizendo que a vida em si ou a sapiência em si são certas substâncias criadoras, como refere Dionísio. Por onde, Agostinho ensinou, em lugar dessas idéias que Platão admitia, que as razões de todas as coisas existem na mente divina, de acordo com as quais todas as coisas são formadas, e segundo as quais também a alma humana conhece tudo.

Quando, pois, se pergunta se a alma humana conhece tudo nas razões eternas, deve-se responder que de duplo modo se pode dizer que uma coisa é conhecida em outra. — De um modo, como no objeto conhecido; como quando alguém vê num espelho as coisas cujas imagens nele se refletem. E deste modo, a alma, no estado da vida presente, não pode ver tudo nas razões eternas; pois esse é o conhecimento dos bem-aventurados que vêm a Deus e, nEle, tudo. — De outro modo, diz-se que uma coisa é conhecida em outra, como no princípio da cognição; como quando dizemos que no sol se vêem as coisas vistas por meio do sol. E assim, necessário é admitir que a alma humana conhece tudo nas razões eternas, por cuja participação conhecemos todas as coisas. Pois, o mesmo lume intelectual existente em nós não é senão uma semelhança participada do lume incriado, no qual estão contidas as razões eternas. Por onde, diz a Escritura: Muitos dizem: Quem nos patenteará os bens? A cuja pergunta o Salmista dá a seguinte resposta: Gravada está sobre nós, Senhor, a luz do teu rosto; como se dissesse: pela sigilação mesma do divino lume em nós todas as coisas são reveladas.

Como, porém, além do lume intelectual, são necessárias, em nós, espécies inteligíveis derivadas das coisas, para que possamos ter ciência das coisas materiais, por isso, não é só pela participação das razões eternas que temos ciência destas, como ensinavam os Platônicos, dizendo que só a participação das idéias basta para a aquisição da ciência. Por onde, diz Agostinho: Pois, pelo fato de os filósofos terem persuadido, com ensinamentos certíssimos que, pelas razões eternas se fazem todas as coisas temporais, puderam, por isso, contemplar nessas razões ou delas coligir quantos são os gêneros dos animais e quais as origens de cada um? Pois, não indagaram todas estas coisas pela história dos Lugares e dos tempos?

E que Agostinho não era de opinião que todas as coisas são conhecidas nas razões eternas, ou na verdade inmutável, como se essas próprias razões fossem vistas, é claro pelo que diz em outro passo: assegura-se, que não toda e qualquer alma racional é idônea para essa visão; a saber, das razões eternas, mas a que for santa e pura; como são as almas dos bem-aventurados.

E daqui se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Art. 6 — Se o conhecimento intelectual é derivado das coisas sensíveis.

(De Verit., q. 10, a. 6; q. 19, a. 1; Qu De Anima, a. 15; Quodl. VIII q. 2, a. 1; Compend. Theol., cap. LXXXI).

O sexto discute-se assim. — Parece que o conhecimento intelectual não é derivado das coisas sensíveis.

1. — Pois, diz Agostinho, não se deve derivar a plenitude da verdade, dos sentidos do corpo. O que prova de duplo modo. Primeiro, porque tudo o que o sentido corpóreo atinge, sofre comutação, sem nenhuma intermissão de tempo; ora, o que não permanece não pode ser percebido. De outro modo, porque todas as coisas que sentimos pelo corpo, conservamos as imagens, mesmo quando já não estejam presentes aos sentidos; como se dá no sono ou na loucura. Ora, pelos sentidos, não podemos discernir se sentimos os próprios sensíveis ou se as falsas imagens deles. Ora, nada pode ser percebido se não for discernido do que é falso. Donde conclui que não deve derivar a verdade, dos sentidos. Ora, como o conhecimento intelectual é apreensivo da verdade, não se pode derivá-lo, dos sentidos.

2. Demais. — Agostinho diz: Não é admissível que o corpo opere alguma coisa no espírito, sendo este como a matéria sobre a qual opera aquele; pois, de qualquer modo, o ser que opera é mais presente que o ser do qual jaz alguma coisa. Donde conclui que não é o corpo que opera no espírito a sua própria

imagem, mas é o espírito que a causa em si mesmo. Logo, o conhecimento intelectual não é derivado dos sentidos.

3. Demais. — O efeito não se estende para além da virtude da sua causa. Ora, o conhecimento intelectual, inteligindo o que o sentido não pode perceber, vai além dos sensíveis. Logo, o conhecimento intelectual não é derivado das coisas sensíveis.

Mas, *em contrário*, como o prova o Filósofo, o princípio do nosso conhecimento provém do sentido.

SOLUÇÃO. — Os filósofos se repartiram em três opiniões, no tocante a este assunto. — Assim, Demócrito dizia, que toda causa de qualquer conhecimento nosso está somente em que, dos corpos em que pensamos, provêm imagens que entram em as nossas almas, segundo refere Agostinho. E, como Aristóteles também refere, Demócrito ensinava que o conhecimento se opera por influências das imagens. E a razão desta opinião é que tanto Demócrito, como os antigos fisiólogos, não diferenciavam o intelecto, do sentido segundo Aristóteles. E portanto, como o sentido é imutado pelo sensível, pensavam que todo o nosso conhecimento se faz só pela imutação causada pelos sensíveis. E essa imutação Demócrito a explicava pelas influências das imagens.

Platão porém, contrariamente, ensinava que o intelecto difere do sentido e é uma virtude imaterial, que não se serve, para o seu ato, de órgão corpóreo. E como o incorpóreo não pode ser imutado pelo corpóreo, concluía que o conhecimento intelectual não se faz pela imutação do intelecto, causada pelos sensíveis, mas sim pela participação das formas inteligíveis separadas, como já se disse. E também dizia ser o sentido uma virtude que opera por si mesma. Por onde, o próprio sentido, por ser uma virtude espiritual, não é imutado pelos sensíveis, mas sim os órgãos dos sentidos; por cuja imutação, a alma é, de certo modo, excitada de maneira a formar em si as espécies dos sensíveis. E parece que Agostinho alude a esta opinião quando diz: o corpo não sente; mas a alma, por ele, do qual usa, como de nuncio, para formar em si mesma o que é anunciado, de fora. Assim, pois, segundo a opinião de Platão, nem o conhecimento intelectual procede do sensível, nem este, totalmente, das coisas sensíveis; mas, os sensíveis excitam a alma sensível para que sintam; e, semelhantemente, os sentidos excitam a alma intellectiva para que entenda.

Aristóteles, por fim, seguiu a via média. De um lado, admite com Platão, que o intelecto difere do sentido; mas, de outro ensina que o sentido não tem, sem comunicação do corpo, operação própria; de modo que sentir não é ato só da alma, mas do conjunto. E o mesmo doutrina em relação a todas as operações da parte sensitiva. Como, pois, não há inconveniência em que os sensíveis, exteriores à alma, causem alguma coisa no conjunto, Aristóteles concorda com Demócrito em que as operações da parte sensitiva são causadas pela impressão dos sensíveis no sentido; não, porém, por influência, como Demócrito ensinara, mas por uma operação. Pois Demócrito também ensinava que toda ação se dá por influência dos átomos, como se vê em Aristóteles. Porém, quanto ao intelecto, Aristóteles ensina que opera sem comunicação do corpo; pois, nada do que é corpóreo pode imprimir-se num ser incorpóreo. Por onde, para causar a operação intelectual, segundo Aristóteles, não basta só a impressão dos corpos sensíveis, mas se requer algo de mais nobre, porque o agente é mais nobre que o paciente, como ele mesmo o diz. Não porém a ponto tal que a operação intelectual seja causada em nós só pela impressão das outras coisas superiores, como queria Platão; mas, aquele agente mais nobre e superior, a que chamou intelecto agente, e de que já tratamos, torna os fantasmas, recebidos dos sentidos, em inteligíveis atuais, por meio da abstração.

Ora, segundo esta doutrina, a operação intelectual, quanto aos fantasmas, é causada pelo sentido. Como porém os fantasmas não bastam para imutar o intelecto possível, mas é preciso que se tornem

em inteligíveis atuais, por meio do intelecto agente, não se pode dizer que o conhecimento sensível seja a causa perfeita e total do conhecimento intelectual, mas, antes e de certo modo, a matéria da causa.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pelas palavras citadas, Agostinho quer dizer que a verdade não deve ser buscada totalmente, nos sentidos. Pois, é necessário o lume do intelecto agente para que conheçamos, imutavelmente, a verdade, nas coisas mutáveis, e discernamos as coisas mesmas, das suas semelhanças.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Agostinho não se refere ao conhecimento intelectual, mas ao imaginário. E como, segundo a opinião de Platão, a virtude imaginária tem operação pertencente só à alma, Agostinho, para mostrar que os corpos não imprimem as suas semelhanças na virtude imaginária, o que é feito pela própria alma, usou da mesma razão de que usa Aristóteles para provar que o intelecto agente é algo de separado, a saber, que o agente é mais nobre que o paciente. E sem dúvida, é forçoso, segundo esta opinião, admitir, na virtude imaginativa, não só uma potência passiva, mas também uma ativa. Porém, se admitimos, conforme a opinião de Aristóteles, que a operação da virtude imaginativa pertence ao conjunto, desaparece toda dificuldade; pois, o corpo sensível é mais nobre que o órgão do animal, enquanto é comparado com este órgão como ser atual para o potencial, ao mesmo modo porque o colorido em ato se compara com a pupila, que é colorida em potência. — Mas também se pode dizer que, embora a primeira imutação da virtude imaginária se realize pelo movimento dos sensíveis, por ser a fantasia um movimento sensível, contudo, há certa operação da alma, no homem, que, dividindo e compondo, forma as diversas imagens das coisas, mesmo as que não são recebidas dos sentidos. E nesta acepção podem-se admitir as palavras de Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conhecimento sensitivo não é a causa total do conhecimento intelectual. Por onde, não é para admirar se estenda para além daquele.

Art. 7 — Se o intelecto pode inteligir em ato, pelas espécies inteligíveis, que traz em si mesmo, sem se valer dos fantasmas.

(Infra, q. 89, a. 1; II Sent., dist. XX, q. 2, a. 2, ad 3; III, dist. XXXI, q. 2, a. 4; II Cont. Gent., cap. LXXIII, LXXXI; De Verit., q. 10, a. 2, ad 7; a. 8, ad 1; q. 19, a. 1; I Cor., cap. XIII, lect. XII; De Mem. et Remin., lect. III).

O Sétimo discute-se assim. — Parece que o intelecto pode inteligir, em ato, pelas espécies que traz em si, sem se valer dos fantasmas.

1. — Pois, o intelecto é atualizado pela espécie inteligível que o informa. Ora, o intelecto atualizado é o inteligir mesmo. Logo, as espécies inteligíveis bastam para o intelecto se atualizar sem se valer dos fantasmas.

2. Demais. — Mais depende a imaginação, do sentido, do que o intelecto, da imaginação. Ora, esta pode imaginar em ato, estando ausentes os sensíveis. Logo, com maioria de razão, o intelecto pode inteligir em ato, sem se valer dos fantasmas.

3. Demais. — Não há fantasmas de seres incorpóreos, porque a imaginação não transcende o tempo e o contínuo. Se, pois, o nosso intelecto não pudesse inteligir nada em ato, sem se valer dos fantasmas, resultaria que não poderia inteligir nada de incorpóreo. O que é claramente falso; pois inteligimos a verdade mesma, Deus e os anjos.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que, a alma não intelige nada sem o fantasma.

SOLUÇÃO. — É impossível ao nosso intelecto, no estado da vida presente, enquanto unido ao corpo, entender qualquer coisa, em ato, sem se valer dos fantasmas. O que ressalta de dois indícios. — Primeiro, sendo o intelecto uma virtude que não se serve de órgão corpóreo de nenhum modo seria impedido, no seu ato, por uma lesão em qualquer desses órgãos, se não fosse necessário, para tal ato, o ato de alguma potência que se serve do sobredito órgão. Ora, o sentido, a imaginação, e outras virtudes pertencentes à parte sensitiva servem-se de órgão corpóreo. Por onde, é manifesto que, para o intelecto entender em ato, não só adquirindo ciência nova, mas usando da ciência já adquirida, é necessário o ato da imaginação e das outras virtudes. Pois, vemos que, impedido o ato da virtude imaginativa, por lesão do órgão, como nos frenéticos, e, semelhantemente, impedido o ato da virtude memorativa, como nos letárgicos, o homem fica impedido de entender em ato, mesmo aquelas coisas cuja ciência já possuía. — Segundo, qualquer pode experimentar em si mesmo que, quando se esforça por entender uma coisa, forma fantasmas, para si, a modo de exemplos, nos quais como que vê o que se esforça por entender. E daí procede também que quando queremos fazer alguém entender alguma coisa, propomos-lhe exemplos pelos quais pode formar, para si, fantasmas, afim de entender.

E a razão disto é que a potência cognoscitiva é proporcionada ao cognoscível. Por onde, o intelecto angélico, totalmente separado do corpo, tem como objeto próprio à substância inteligível separada do corpo e, nesse inteligível, conhece as coisas materiais. Porém o intelecto humano, unido ao corpo, tem como objeto próprio a quiddidade ou natureza existente na matéria corpórea; e, por tais naturezas, do conhecimento das coisas visíveis ascende a um certo conhecimento das invisíveis. Ora, é da essência de tal natureza existir num indivíduo, o qual não existe sem matéria corpórea; como é da essência da natureza da pedra existir numa determinada pedra; da essência da natureza do cavalo, existir num determinado cavalo, e assim por diante. Por onde, a natureza da pedra, ou de qualquer coisa material, não pode ser conhecida completa e verdadeiramente, senão enquanto conhecida como existente num ser particular. Ora, este nós o apreendemos pelo sentido e pela imaginação. E por isso, é necessário, para entender em ato o seu objeto próprio, que o intelecto se valha dos fantasmas a fim de conhecer a natureza universal existente no particular. Se, porém o objeto próprio do nosso intelecto fosse a forma separada, ou se as formas das coisas sensíveis não subsistissem nos particulares, segundo Platão, não seria necessário que o nosso intelecto sempre, entendendo, se voltasse para os fantasmas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As espécies conservadas no intelecto possível neste existem habitualmente, quando ele não entende em ato, como já se disse antes. Por onde, para entendermos em ato, não basta à conservação mesma das espécies; mas é necessário que delas nos sirvamos como convém às coisas das quais são espécies, que são as naturezas existentes nos particulares.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo o próprio fantasma é semelhança da coisa particular; por onde, a imaginação não precisa de nenhuma outra semelhança particular, como precisa o intelecto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os seres incorpóreos, dos quais não há fantasmas, são conhecidos por nós por comparação com os corpos sensíveis, de que existem os fantasmas. Assim, entendimos a verdade considerando a coisa sobre a qual procuramos a verdade; ao passo que Deus, como diz Dionísio, o conhecemos como causa, quer por excesso, quer pela remoção. Porém, as outras substâncias incorpóreas não podemos conhecê-las, no estado da vida presente, senão pela remoção ou por alguma comparação com as coisas corpóreas. E portanto, quando de tais substâncias entendimos alguma coisa, necessário é que nos valhamos dos fantasmas dos corpos, embora elas mesmas não tenham fantasmas.

Art. 8 — Se o juízo do intelecto fica impedido, por privação dos sentidos.

(IIª Ilae, q. 154, a. 5; III Sent., dist. XV, q. 2, a. 3, qª 2. ad 2; De Verit., q. 12, a. 3, ad 1 sqq.; q. 28, a. 3, ad 6).

O oitavo discute-se assim. — Parece que o juízo do intelecto não fica impedido, por privação dos sentidos.

1. — Pois, o superior não depende do inferior. Ora, o juízo do intelecto é superior aos sentidos. Logo, não fica impedido pela privação deles.

2. Demais. — Silogizar é ato do intelecto. Ora, no sono há privação dos sentidos, como se diz em certa obra; todavia, acontece que alguém, dormindo, silogize. Logo, o juízo do intelecto não fica impedido pela privação dos sentidos.

Mas, *em contrário*, não se imputam, como pecado, as coisas contrárias, durante o sono, aos costumes lícitos. Ora, tal não se daria se o homem, dormindo tivesse o livre uso da razão e do intelecto. Logo, fica impedido o uso da razão, pela privação dos sentidos.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o objeto próprio e proporcionado ao nosso intelecto é a natureza da coisa sensível. Ora, não é possível fazer juízo perfeito de uma coisa sem que se conheça tudo o que pertence a tal coisa; e, sobretudo, se se ignorar o termo e o fim do juízo. Pois, o Filósofo diz: como o fim da ciência operativa é a obra, o fim da ciência natural é aquilo que é apreendido sempre e propriamente pelos sentidos. Assim, o ferreiro não procura o conhecimento da faca, senão por causa da operação, que o leva a fazer uma determinada faca; e, semelhantemente, o naturalista não procura conhecer a natureza da pedra e do cavalo, senão para conhecer as razões do que é percebido pelo sentido. Ora, é claro que o ferreiro não poderia formar um juízo perfeito a respeito da faca, se ignorasse como se faz uma faca; e, semelhantemente, o naturalista não poderia fazer um juízo perfeito das causas materiais, se ignorasse os sensíveis. Ora, todas as coisas que inteligimos, no estado da vida presente, nós as conhecemos por comparação com as coisas sensíveis naturais. Por onde, é impossível haver em nós um juízo perfeito do intelecto, durante a privação dos sentidos, pelos quais conhecemos as coisas sensíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o intelecto seja superior ao sentido, recebe contudo deste, de certo modo, os seus dados; e os seus objetos primeiros e principais fundam-se nos sensíveis. Por onde, necessariamente; o juízo do intelecto fica impedido pela privação dos sentidos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nos adormecidos, a privação dos sentidos é causada por certas evaporações e fumosidades que se desprendem, como se diz na obra citada. Por onde, segundo a disposição de tais evaporações, assim maior ou menor é a privação dos sentidos. E por isso, se for intenso o movimento dos vapores, haverá privação não só dos sentidos, mas também da imaginação, de modo que nenhum fantasma aparecerá; como acontece, principalmente quando alguém começa a dormir depois de muito haver comido e bebido. Se porém, o movimento dos vapores for um pouco remisso, aparecerão os fantasmas, mas disformes e desordenados, como acontece com os febricitantes. Mas se o movimento for ainda mais calmo, aparecerão os fantasmas ordenados, como costuma acontecer, sobretudo, no fim do sono, com os homens sóbrios e dotados de forte imaginação. Se por fim, o movimento dos vapores for módico, não só a imaginação ficará livre, mas também o próprio sentido comum fica-lo-á, em parte; de modo que o homem julga, por vezes, dormindo, que as coisas vistas são sonhos, discernindo, por assim dizer, entre as coisas e as semelhanças delas. Mas por outro lado, o sentido comum permanece ligado; e por isso, embora discirna, das coisas, algumas semelhanças, contudo cai sempre em alguns enganos. Assim pois, do modo pelo qual o sentido e a imaginação ficam livres, no sono, desse mesmo

fica livre o juízo do intelecto, não, porém, totalmente, Por onde, aqueles que, dormindo, silogizam, quando acordam sempre reconhecemos que, em algo, se enganaram.

Questão 85: Do modo e da ordem de inteligir.

Em seguida deve-se considerar o modo e a ordem de inteligir. E, sobre este ponto, oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se o nosso intelecto entende as coisas corpóreas e materiais por abstração dos fantasmas.

(Supra, q. 12, a. 4; II Cont. Gent., cap. LXXVII; II Metaphys., lect. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o nosso intelecto não entende as coisas corpóreas e materiais, por abstração dos fantasmas.

1. — Pois, o intelecto que entende uma coisa diferentemente do que ela é, é falso. Ora, as formas das coisas materiais não são abstraídas das coisas particulares, cujas semelhanças são os fantasmas. Se, portanto, entendemos as coisas materiais abstraindo as espécies, dos fantasmas, haverá falsidade em nosso intelecto.

2. Demais. — As coisas materiais são as coisas naturais, em cuja definição entra a matéria. Ora, nada pode ser entendido sem aquilo que entra na sua definição. Logo, as coisas materiais não podem ser entendidas sem a matéria. Ora, esta é o princípio de individuação. Por onde, as coisas materiais não podem ser entendidas, abstraindo o universal do particular, como seria o abstrair as espécies inteligíveis, dos fantasmas.

3. Demais. — Os fantasmas estão para a alma intelectiva, como as cores para a vista. Ora, esta não se exerce abstraindo, das cores, certas espécies, mas pela impressão das cores, na vista. Logo, também o entender não resulta da abstração de alguma coisa, dos fantasmas, mas da impressão destes no intelecto.

4. Demais. — Há, na alma intelectiva, o intelecto possível e o agente. Ora, é próprio do intelecto possível, não abstrair, dos fantasmas, as espécies inteligíveis, mas receber as espécies já abstraídas. E essa abstração, dos fantasmas, também não é própria ao intelecto agente, que está para eles como a luz para as cores; pois esta não abstrai nada das cores, mas, antes, influi nelas. Logo, de nenhum modo entendemos, abstraindo dos fantasmas.

5. Demais. — O Filósofo diz que o intelecto entende as espécies nos fantasmas. Logo, não é abstraindo-as.

Mas, *em contrário*, na medida em que as coisas são separáveis da matéria, nessa mesma se relacionam com o intelecto. Logo, é necessário que as coisas materiais sejam entendidas enquanto abstraídas, tanto da matéria, como das semelhanças materiais, que são os fantasmas.

SOLUÇÃO. — Como já se disse antes (q. 84, a. 7), o objeto cognoscível se proporciona à virtude cognoscitiva. Ora, há tríplice grau nesta virtude. — Há uma virtude cognoscitiva que é ato de órgão corpóreo, a saber, do sentido. Por onde, o objeto de qualquer potência sensitiva é a forma, enquanto existente na matéria corpórea. E como tal matéria é o princípio da individuação, forçosamente toda potência da parte sensitiva é cognoscitiva só do particular. — Há, porém, outra virtude cognoscitiva que nem é ato de órgão corpóreo, nem está, de qualquer modo, conjunta com a matéria corpórea, como o intelecto dos anjos. Por onde, o objeto desta virtude é a forma subsistente sem a matéria. Pois, embora conheçam os anjos as coisas materiais, só as vêem no imaterial a saber, em si mesmos ou em Deus. — O intelecto humano, porém, ocupa uma posição média. Pois não é ato de nenhum órgão; contudo, é uma

virtude da alma, a qual é forma do corpo, como é claro pelo que já se demonstrou (q. 76, a. 1). Por onde, é-lhe próprio conhecer a forma, existente, por certo, individualmente, na matéria corpórea, mas não enquanto existente em tal matéria. Pois, conhecer aquilo que existe na matéria individual, mas não enquanto está em tal matéria, é abstrair a forma, da matéria individual, representada pelos fantasmas. Donde é necessário concluir-se que o nosso intelecto entende as coisas materiais, abstraindo dos fantasmas; e por essas coisas assim consideradas, chegamos a um certo conhecimento das imateriais; como, inversamente, os anjos conhecem as coisas materiais pelos seres imateriais. — Platão, porém, atendendo só à imaterialidade do intelecto humano e não ao fato de estar unido, de certo modo, a um corpo, disse que o objeto do intelecto são as idéias separadas; que entendemos, não, por certo, abstraindo, mas, antes, participando dos seres abstratos, como se viu antes. (q. 84, a. 1)

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos se pode abstrair. De um modo, compondo e dividindo; assim, quando entendemos que uma coisa não está em outra ou está separada desta. De outro, considerando simples e absolutamente; assim, quando entendemos uma coisa sem considerar nada de outra. Ora, abstrair, pelo intelecto, causas que na realidade não estão separadas, conforme o primeiro modo, não vai sem falsidade. Mas nenhuma falsidade há em abstrair, com o intelecto, ao segundo modo, causas que na realidade, não estão separadas; como se vê manifestamente, nos sensíveis. Se, pois, entendermos ou dissermos que a cor não está no corpo colorido, ou está deste separada, haverá falsidade na opinião ou na oração. Se, porém, considerarmos a cor e a sua propriedade, sem considerar nada a respeito do corpo colorido; ou se exprimirmos com palavras o que entendemos, não haverá falsidade nem na opinião nem na oração. Pois, o corpo, não fazendo parte da essência da cor, nada impede entender esta, sem entender nada daquele. Semelhantemente, digo que o pertencente à essência da espécie de qualquer causa material, por exemplo, da pedra, do homem ou do cavalo, pode ser considerado sem os princípios individuais, que não são da essência da espécie. E isto é abstrair o universal, do particular, ou a espécie inteligível, dos fantasmas; isto é, considerar a natureza, sem considerar os princípios individuais, representados pelos fantasmas. Por onde, o dizer que o intelecto é falso quando entende uma coisa diferentemente do que ela é, é verdade se diferentemente se referir à coisa entendida. Pois, falso é o intelecto quando entende a causa de modo diferente do que ela é. Assim, seria falso o intelecto se abstraísse, da matéria, a espécie da pedra, de modo a entender que essa espécie não está na matéria, como ensinava Platão. Porém não é verdadeiro esse dito se diferentemente se referir ao que entende. Pois, não há falsidade em ser um o modo do intelecto ao entender, e outro o da coisa, enquanto existe; pois, a coisa entendida está em quem entende, imaterialmente, ao modo do intelecto; não porém, materialmente, ao modo da coisa material.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Alguns opinaram que a espécie de uma coisa natural é só a forma, e que a matéria não faz parte da espécie. Ora, segundo esta opinião, a matéria não entraria nas definições das coisas naturais. — E portanto, deve se dizer, de outro modo, que a matéria é dupla: a comum e a signada ou individual. A comum é, p. ex., a carne e o osso; a individual, estas carnes e estes ossos. Ora, o intelecto abstrai a espécie de uma coisa natural, da matéria sensível individual, e não da matéria sensível comum. Assim, abstrai a espécie do homem, de tais carnes e tais ossos determinados, os quais não sendo da essência da espécie, mas partes do indivíduo, como já se disse, a espécie pode ser considerada, sem eles. Mas a espécie do homem não pode ser abstraída, pelo intelecto, das carnes e dos ossos. Ao passo que as espécies matemáticas podem ser abstraídas, pelo intelecto, da matéria sensível; e não só da individual, mas também da comum; não, porém, da matéria inteligível comum, mas só da individual. E a matéria sensível é chamada matéria corporal, enquanto está sujeita às qualidades sensíveis, a saber, a calidez e a frieza a dureza e a moleza e outras; ao passo que a matéria inteligível é chamada substância, enquanto está sujeita à quantidade. Ora, como é manifesto, a quantidade existe na substância antes das qualidades sensíveis. Por onde, as quantidades, como os números, as dimensões e

as figuras, que são limites das quantidades, podem ser consideradas sem as qualidades sensíveis; o que é abstraí-las da matéria sensível. Mas não podem ser consideradas sem o intelecto da substância sujeita à quantidade; o que seria abstraí-las da matéria inteligível comum. Mas podem ser consideradas sem tal ou tal substância; o que é abstraí-las da matéria inteligível individual. — Há porém certas coisas que podem ser abstraídas mesmo da matéria inteligível comum, como o ente, a unidade a potência e o ato e outras semelhantes; e essas também podem existir sem nenhuma matéria, como se vê claramente, nas substâncias imateriais. Ora, como Platão não considerou o que acabamos de dizer sobre o duplo modo da abstração, ensinou ser separado, na realidade, tudo o que consideramos como abstraído pelo intelecto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As cores têm o mesmo modo de existir tanto na matéria corporal individual, como na potência visiva, e por isso, podem imprimir a sua semelhança na vista. Mas os fantasmas, sendo semelhanças de indivíduos, e existindo em órgãos corpóreos, não têm o mesmo modo de existir que tem o intelecto humano, como é claro pelo que já foi dito; e, portanto, não podem, pela sua virtude, imprimir nada no intelecto possível. Mas, pela virtude do intelecto agente, resulta uma certa semelhança, no intelecto possível, pela reflexão do intelecto agente sobre os fantasmas, a qual representa os objetos imaginados, só quanto à natureza da espécie. E deste modo, se diz que a espécie inteligível é abstraída dos fantasmas; não, porém, que alguma forma, numericamente a mesma, estivesse, antes, nos fantasmas, e viesse a estar, depois, no intelecto possível, do modo por que um corpo é tirado de um lugar e transferido para outro.

RESPOSTA À QUARTA. — Os fantasmas são iluminados pelo intelecto agente; e, depois, por virtude desse mesmo intelecto, as espécies inteligíveis são abstraídas deles. São, pois, iluminados, porque, assim como a parte sensitiva, pela união com a intelectiva, torna-se de maior virtude; assim os fantasmas, por virtude do intelecto agente, tornam-se aptos para que sejam deles abstraídas as intenções inteligíveis. E, depois, o intelecto agente abstrai, dos fantasmas, as espécies inteligíveis, enquanto, por virtude desse mesmo intelecto, podemos fazer entrar, em a nossa consideração, as naturezas das espécies, sem as condições individuais, pelas semelhanças das quais é informado o intelecto possível.

RESPOSTA À QUINTA. — O nosso intelecto não só abstrai as espécies inteligíveis, dos fantasmas, considerando as naturezas das coisas, universalmente; mas também as entende, nos fantasmas, porque não pode entender as coisas, das quais abstrai as espécies, senão voltando-se para os fantasmas, como antes se disse (q. 84, a. 7).

Art. 2 — Se as espécies inteligíveis, abstraídas dos fantasmas, são o objeto que o nosso intelecto entende.

(II Cont. Gent., cap. LXXV; IV, cap. XI; De Verit., q. 10, a. 9; De Spirit. Creat., a. 9, ad 6; Compend. Theol., cap. LXXXV; III De Anima, lect. VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que as espécies inteligíveis, abstraídas dos fantasmas, são o objeto que o nosso intelecto entende.

1. — Pois, o intelecto é atual em quem entende; porque a coisa atualmente entendida é o intelecto atual mesmo. Ora, da coisa entendida nada está no intelecto que entende, a não ser a espécie inteligível abstrata. Logo, tal espécie é o intelecto mesmo, em ato.

2. Demais. — É forçoso que o que é inteligido em ato esteja em alguma coisa; do contrário não seria nada. Ora, não está na coisa exterior à alma, porque, sendo esta coisa exterior material, nada do que nela existe pode ser inteligido em ato. Resta, pois, que o que é inteligido em ato esteja no intelecto. E então, não é senão a predita espécie inteligível.

3. Demais. — O Filósofo diz, que as palavras são as designações das paixões da alma. Ora, as palavras exprimem as coisas inteligidas, pois; exprimimos com a palavra o que inteligimos. Logo, as paixões mesmas da alma, a saber, as espécies inteligíveis, são o que é inteligido em ato.

Mas, *em contrário*. — A espécie inteligível está para o intelecto, como a espécie sensível para o sentido. Ora, esta não é o que é sentido, mas antes o meio pelo qual o sentido sente. Logo, aquela não é o que é inteligido, mas sim o meio pelo qual o intelecto entende.

SOLUÇÃO. — Alguns ensinaram que as nossas virtudes cognoscitivas não conhecem senão as próprias paixões; assim, o sentido não sente senão a paixão do seu órgão. E, segundo esta opinião, o intelecto só entende a sua paixão, que é a espécie inteligível que ele recebe. E então, tal espécie é o objeto mesmo da intelecção.

Mas esta opinião é manifestamente falsa, por dois motivos. — Primeiro, porque as coisas que inteligimos são idênticas às de que tratam as ciências. Se, pois, as que inteligimos fossem só as espécies que estão na alma, seguir-se-ia que todas as ciências não tratariam das coisas exteriores à alma, mas só das espécies inteligíveis que nela estão. E assim, segundo os Platônicos, todas as ciências tratam das idéias, que admitiam ser inteligidas em ato. — Segundo, porque cairíamos no erro dos antigos que diziam ser verdadeiro tudo o que se vê, de maneira tal que as proposições contraditórias seriam simultaneamente verdadeiras. Pois, se uma potência não conhece senão a própria paixão, só desta julga; e então, uma coisa é vista do modo pelo qual é afetada a potência cognoscitiva. Por onde, o juízo da potência cognoscitiva há de referir-se àquilo de que ela julga, a saber, à própria paixão e conforme esta última é. De modo que todos os juízos são verdadeiros. Assim, se o gosto somente sente a própria paixão, quem, tendo-o são, julgar que o mel é doce, julgará com verdade; e semelhantemente, quem, tendo o gosto corrompido, julgar que o mel é amargo, julgará com verdade. E ambos julgarão de acordo com o modo pelo qual o próprio gosto é afetado. Donde resulta que todas as opiniões serão igualmente verdadeiras e, universalmente, todas as aceções.

Por onde, deve-se dizer que a espécie inteligível é, para o intelecto, o meio pelo qual ele entende. O que assim se demonstra. Como já se disse, dupla é a ação: uma imanente ao agente, como ver e entender; outra, transeunte para coisas exteriores, como aquecer e cortar. E uma e outra se realizam por alguma forma. Ora, como a forma segundo a qual nasce à ação, tendente para a coisa exterior, é semelhança do objeto da ação — como o calor do corpo que aquece é semelhança do corpo aquecido — assim também, a forma, segundo a qual nasce à ação imanente ao agente, é semelhança do objeto. Por onde, pela semelhança da coisa visível é que a vista vê; e a semelhança da causa inteligida, que é a espécie inteligível, é a forma pela qual o intelecto entende. Ora, como o intelecto reflete sobre si mesmo, pela mesma reflexão entende o seu entender e a espécie pela qual entende. De modo que, secundariamente, a espécie intelectual é o objeto inteligido; mas o que é inteligido primariamente é a coisa da qual a espécie inteligível é semelhança. E isto mesmo resulta da opinião dos antigos dizendo que o semelhante se conhece pelo semelhante. Assim, diziam que a alma, pela terra nela existente, conhece a terra que lhe é exterior; e assim por diante. Se, portanto, tomamos a espécie da terra, pela terra, conforme a doutrina de Aristóteles, que diz que a pedra não está na alma, mas sim a espécie da pedra, daí resulta que a alma, pelas espécies inteligíveis, conhece as coisas, que lhe são exteriores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A coisa inteligida está em quem intelige, pela sua semelhança. E deste modo se diz que a coisa inteligida em ato é o intelecto em ato, enquanto a semelhança da coisa inteligida é a forma do intelecto, do mesmo modo que a semelhança da coisa sensível é a forma do sensível em ato. Donde não se segue que a espécie inteligível abstrata seja o que é inteligido em ato; mas que ela é a semelhança daquilo que é inteligido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A expressão coisa inteligida em ato inclui a coisa inteligida e o ato mesmo de inteligir. E semelhantemente, a expressão universal abstrato abrange a natureza mesma da coisa e a abstração ou universalidade. Ora, a natureza mesma que pode inteligir, abstrair, ou que é dotada da intenção da universalidade, só existe nos seres singulares; mas o ato mesmo de inteligir, abstrair, ou a intenção da universalidade existem no intelecto. O que podemos ver pela semelhança com os sentidos. Assim, a vista vê a cor de um pomo sem o odor. Se, pois, se perguntar onde está a cor que é vista, sem o odor, é claro que essa cor não pode estar senão no pomo. Mas o ser ela percebida, sem o odor, depende da vista, na qual está a semelhança da cor e não a do odor. Semelhantemente, a humanidade que é inteligida só pode estar em tal ou tal homem determinado. Mas o intelecto, no qual está a semelhança da natureza da espécie e não a dos princípios individuais, apreende a humanidade sem as condições individuais dela, isto é, tem-na abstraída, donde resulta a intenção da universalidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Há dupla operação na parte sensitiva. Uma consiste só na imutação; e assim completa-se a operação do sentido, quando é imutado pelo sensível. Outra, é a formação pela qual a virtude imaginativa forma, para si, a imagem de uma coisa ausente, ou mesmo nunca vista. E ambas estas operações unem-se no intelecto. Pois, primeiro, há a paixão do intelecto possível, pela qual é informado pela espécie inteligível. Assim informado, forma, em segundo lugar, ou a definição ou a divisão ou a composição, expressas pela palavra. Donde, a essência significada pelo nome é a definição; exprimindo, a enunciação, a composição e a divisão do intelecto. Logo, as palavras significam não as espécies inteligíveis, mas aquilo que o intelecto forma, para si, a fim de julgar das coisas exteriores.

Art. 3 — Se o que é mais universal tem prioridade em o nosso conhecimento intelectual.

(I Poster., lect. IV; I Metaphys., lect. I).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o que é mais universal não tem prioridade em o nosso conhecimento intelectual.

1. — Pois, o que tem prioridade e é mais conhecido, por natureza, é posterior e menos conhecido por nós. Ora, os universais têm prioridade, por natureza, porque se chama primeiro aquilo de que não há reciprocção quanto à consequência pela qual dizemos que uma coisa existe. Logo, os universais são posteriores.

2. Demais. — O composto é, para nós, anterior ao simples. Ora, os universais são o que há de mais simples. Logo, são conhecidos por nós posteriormente.

3. Demais. — O Filósofo diz, que nós conhecemos o definido antes de conhecermos as partes da definição. Ora, o mais universal é parte da definição do menos universal; assim, animal é parte da definição do homem. Logo, os universais são, quanto a nós, conhecidos posteriormente.

4. Demais. — Pelos efeitos, chegamos às causas e aos princípios. Ora, os universais são princípios. Logo, são conhecidos por nós posteriormente.

Mas, *em contrário*, pelo universal é que devemos chegar ao singular.

SOLUÇÃO. — Duas coisas devem-se considerar no conhecimento do nosso intelecto. A primeira é que o conhecimento intelectual tem o seu princípio, de certo modo, no sensitivo. E como o sentido conhece o singular e o intelecto, o universal, forçoso é que o conhecimento do singular seja, quanto a nós, anterior ao do universal. A segunda consideração é que o nosso intelecto procede da potência para o ato. Ora, tudo o que assim procede chega ao ato incompleto, meio termo entre a potência e o ato, antes de chegar ao ato perfeito. Ora, esse ato perfeito, ao qual chega o intelecto, é a ciência completa, pela qual as coisas são conhecidas distinta e determinadamente. O ato incompleto, porém, é a ciência imperfeita, pela qual as coisas são conhecidas indistintamente, com certa confusão; e o que é assim conhecido sob certo aspecto o é em ato e, de certo modo, em potência. Por onde, diz o Filósofo: o mais confuso é o que, primariamente, nos é manifesto e certo; depois, é que conhecemos os princípios e os elementos distintos.

Ora, é claro que conhecer uma coisa na qual várias outras se contêm, sem ter conhecimento próprio de cada uma das coisas naquela contidas, é conhecê-la com certa confusão. E assim, pode ser conhecido tanto o todo universal no qual se contêm as partes, potencialmente, como o todo integral; pois, ambos esses todos podem ser conhecidos com certa confusão, sem serem conhecidas, distintamente, as partes. Ao passo que conhecer distintamente o que se contém no todo universal, é ter conhecimento de coisa menos comum. Assim, conhecer um animal, indistintamente, é conhecê-lo como animal; conhecê-lo, porém, distintamente é conhecê-lo como animal racional ou irracional, o que é conhecer o homem ou leão. Ora, o nosso intelecto conhece o animal antes de conhecer o homem. E o mesmo se verá se se comparar o que quer que seja de mais universal com o menos universal.

Como, porém, o sentido, semelhantemente ao intelecto, passa da potência para o ato, a mesma ordem do conhecimento nele aparece. Pois, pelo sentido, discernimos o mais comum antes do menos comum, tanto local como temporalmente. Localmente, como quando alguma coisa, vista de longe, é apreendida como corpo antes de o ser como animal; antes como animal do que como homem; e antes como homem do que como Sócrates ou Platão. Temporalmente, pois que a criança, a princípio, distingue um homem do que não é homem e, depois, tal homem, de tal outro; donde vem que as crianças, a princípio denominam todos os homens, pais; depois, determinam cada pessoa, como diz Aristóteles. E a razão disto é manifesta. Pois, quem conhece uma coisa indistintamente ainda está em potência para conhecer o princípio da distinção; assim, quem conhece o gênero está em potência para conhecer a diferença. Por onde se vê que o conhecimento indistinto é médio entre a potência e o ato.

Logo, deve-se dizer que o conhecimento do singular é anterior, em relação a nós, ao do universal, bem como o conhecimento sensitivo é anterior ao intelectual. Mas, tanto em relação ao sentido como ao intelecto, o conhecimento mais comum é anterior ao menos comum.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos se pode considerar o universal. — De um modo, considerando-se a natureza do universal simultaneamente com a intenção da universalidade. E como esta, que faz com que o que tem unidade e identidade se refira a muitas coisas, provém da abstração do intelecto, necessário é que, deste modo, o universal seja posterior. Por onde, diz-se que, o animal universal ou não é nada ou é o que é posterior. Mas, para Platão, admitindo os universais como subsistentes, o universal é anterior ao particular que, na sua opinião, não existe senão por participação dos universais subsistentes chamados idéias. — De outro modo, o universal pode ser considerado quanto à própria natureza mesma, a saber, de animalidade ou humanidade, tal como existe nos seres particulares. E então, deve-se dizer que há uma dupla ordem da natureza. Uma, segundo a via da geração e do tempo e, então, o que é imperfeito e potencial tem prioridade. E, deste modo, o mais

comum tem prioridade, quando à natureza; o que manifestamente aparece na geração do homem e do animal; pois, este é gerado antes daquele, como diz Aristóteles. Outra é a ordem da perfeição ou da tendência da natureza; assim, ato, em si mesmo e pela sua natureza, é anterior à potência, e o perfeito, ao imperfeito. E, deste modo, o menos comum é anterior, por natureza, ao mais comum, como, p. ex., o homem, ao animal; pois, a tendência da natureza não estaca na geração do animal, mas busca gerar o homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O universal mais comum está para o menos comum como o todo para a parte. Como todo, nele está potencialmente contido, não só o menos universal, mas ainda outras coisas; assim, no animal está contido, não só o homem, mas também o cavalo. Como parte, a noção do menos comum contém, não só o mais comum, mas também outras coisas: assim no homem se contém, não só o animal, mas também o racional. Assim, pois, o animal, considerado em si, é anterior, em o nosso conhecimento, ao homem; mas o homem, é conhecido antes da noção de animal, como parte do mesmo homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma parte pode ser conhecida de duplo modo. Absolutamente, como é em si mesma; e, então, nada impede conhecer as partes antes do todo, p. ex., as pedras antes da casa. De outro modo, como partes de um determinado todo, e então, necessário é conhecermos o todo antes da parte; pois, conhecemos a casa, por um conhecimento confuso, antes de lhe distinguirmos cada uma das partes. Por onde, deve-se dizer que as partes da definição, absolutamente consideradas, são conhecidas antes do definido, do contrário não se conheceria este por aquelas; mas, como partes da definição são conhecidas posteriormente. Assim, conhecemos o homem por um conhecimento confuso, antes que saibamos distinguir tudo o que é da essência do homem.

RESPOSTA À QUARTA. — O universal, entendido simultaneamente com a intenção da universalidade, é, de certo modo, princípio de conhecimento, enquanto essa intenção é conseqüente ao modo de inteligir, que se opera pela abstração. Não é necessário, porém, que tudo o que é princípio de conhecimento seja princípio de existência, como pensava Platão; pois, por vezes, conhecemos a causa pelo efeito e a substância pelo acidente, como se vê em Aristóteles. — Se porém considerarmos a natureza mesma do gênero e da espécie, como existe nos seres particulares, então exerce a função de princípio formal em relação a eles; pois, ao passo que o singular existe pela matéria, a noção da espécie é deduzida da forma. Ora, a natureza do gênero se compara com a da espécie, sobretudo como princípio material; porque a natureza do gênero se deduz do que é material na coisa, ao passo que a da espécie, do que é formal; assim, a noção de animal se tira do sensitivo; a do homem, do intelectivo. E daí vem que a última tendência da natureza é para a espécie, não, porém, para o indivíduo nem para o gênero; porque a forma é o fim da geração; ao passo que a matéria existe pela forma. Não é necessário, porém, que o conhecimento de qualquer causa ou princípio seja posterior, quanto a nós; pois; às vezes conhecemos, pelas causas sensíveis, efeitos ignotos, e às vezes, inversamente.

Art. 4 — Se podemos inteligir muitas coisas simultaneamente.

(Supra. Q. 12, a. 10; q. 58, a. 2; II Sent., dist. III. Q. 3, a. 4; III, dist. XIV, a. 2, q^a 4; I Cont. Gent., cap. LV; De Verit., q. 8, a. 14; Qu. De Anima, a. 16, ad 5; Quodl., VII, q. 1, a. 2).

O quarto discute-se assim. — Parece que podemos inteligir muitas coisas simultaneamente.

1. — Pois, o intelecto está fora do tempo. Ora, anteriormente e posteriormente supõem o tempo. Logo, o intelecto não inteligie coisas diversas, por anterioridade e posterioridade, mas simultaneamente.

2. Demais. — Nada impede que diversas formas não opostas existam simultaneamente no mesmo ato; assim, o odor e a cor, num pomo. Ora, as espécies inteligíveis não são opostas. Logo, nada impede que um mesmo intelecto se atualize simultaneamente, segundo diversas espécies inteligíveis. E portanto, pode inteligir muitas coisas simultaneamente.

3. Demais. — O intelecto entende simultaneamente certos todos, como um homem ou uma casa. Ora, qualquer todo contém muitas partes. Logo, o intelecto entende simultaneamente muitas coisas.

4. Demais. — Não se pode conhecer a diferença entre duas coisas sem que elas sejam apreendidas simultaneamente, como diz Aristóteles; e o mesmo se dá com qualquer outra comparação. Ora, o nosso intelecto conhece a diferença e a comparação entre muitas coisas. Logo, conhece muitas simultaneamente.

Mas, *em contrário*, diz Aristóteles: podemos inteligir só uma coisa, mas saber muitas.

SOLUÇÃO. — Certamente o intelecto pode inteligir simultaneamente muitas coisas sob o aspecto da unidade, mas não sob o da multiplicidade. Digo, porém, sob o aspecto da unidade ou da multiplicidade, por uma ou várias espécies inteligíveis. Pois, o modo de uma ação resulta da forma, que é o princípio da ação. Ora, todas as coisas que o nosso intelecto pode inteligir, sob uma mesma espécie, ele as pode inteligir simultaneamente; donde vem que Deus vê tudo simultaneamente porque vê tudo pela unidade da sua essência. Tudo, porém, que o intelecto entende por diversas espécies, não entende simultaneamente. E a razão é que é impossível o mesmo sujeito ser simultaneamente perfeito por várias formas de um mesmo gênero de diversas espécies; assim como é impossível um mesmo corpo ser colorido, sob o mesmo ponto de vista, por diversas cores ou figurado por diversas figuras. Ora, todas as espécies inteligíveis pertencem ao mesmo gênero, porque são perfeições da mesma potência intelectual, embora as coisas de que são espécies sejam de gêneros diversos. Logo, é impossível que um mesmo intelecto seja perfeito simultaneamente por diversas espécies inteligíveis, afim de inteligir coisas atualmente diversas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O intelecto está fora do tempo, que é o número do movimento das coisas corpóreas. Mas a pluralidade mesma das espécies inteligíveis causa uma certa sucessão de operações inteligíveis, pela qual uma operação é anterior a outra; e esta sucessão Agostinho a denomina tempo, quando diz que Deus move a criatura espiritual, pelo tempo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não só as formas opostas não podem existir simultaneamente num mesmo sujeito, mas nem mesmo quaisquer formas de um mesmo gênero, embora não sejam opostas; como se vê pelo exemplo aduzido, das cores e das figuras.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As partes podem ser inteligidas de duplo modo. Com certa confusão, enquanto estão no todo; e, assim, conhecidas pela forma una do todo, são conhecidas simultaneamente. E, de outro modo, com conhecimento distinto, enquanto cada parte é conhecida pela sua espécie; e então, não são as partes conhecidas simultaneamente.

RESPOSTA À QUARTA. — Quando o intelecto entende a diferença ou a comparação entre uma coisa e outra, conhece ambas essas coisas, que entre si diferem ou são comparadas, sob a noção da comparação mesma ou da diferença; do mesmo modo que, como já se disse, conhece as partes sob a noção do todo.

Art. 5 — Se o nosso intellecto entende compoendo e dividendo.

(Supra, q. 58 a. 4).

O quinto discute-se assim. — Parece que o nosso intellecto não entende compoendo e dividendo.

1. — Pois, composição e divisão só se podem referir a muitas coisas. Ora, o intellecto não pode entendê-las simultaneamente. Logo, não pode entender compoendo e dividendo.

2. Demais. — Com toda composição e divisão vai junto o tempo presente, o pretérito ou o futuro. Ora, o intellecto faz abstração do tempo bem como de outras condições particulares. Logo, não entende compoendo e dividendo.

3. Demais. — O intellecto entende por assimilação da coisa. Ora, nas coisas não há composição nem divisão; pois cada coisa, singularmente, designada pelo predicado e pelo sujeito, tem unidade e identidade, se a composição for verdadeira; assim, o homem é verdadeiramente animal. Logo, o intellecto não compõe nem divide.

Mas, *em contrário*. — As palavras exprimem a composição do intellecto, como diz o Filósofo. Ora, nelas há composição e divisão, como é claro nas proposições afirmativas e negativas. Logo, o intellecto compõe e divide.

SOLUÇÃO. — O intellecto humano entende compoendo e dividendo, necessariamente. Pois, como sai da potência para o ato, tem certa semelhança com as coisas geradas, que não têm a sua perfeição imediatamente, mas a adquirem sucessivamente. Semelhantemente, o intellecto humano não adquire, imediatamente, pela primeira apreensão, conhecimento completo da coisa; mas, primeiro, apreende-lhe algo, por exemplo, a quiddidade, que é o objeto primeiro e próprio do intellecto; e em seguida, entende as propriedades, os acidentes, e as relações circunstantes à essência da coisa. E então, o intellecto há de, necessariamente, compor uma coisa apreendida, com outra, ou dividi-las, e de uma composição e divisão passar para outra, o que é raciocinar.

O intellecto angélico, porém, e o divino comportam-se como coisas incorruptíveis que são: imediatamente, desde o princípio, têm perfeição total. Por onde, tais intellectos têm imediata e perfeitamente o conhecimento total de uma coisa. E assim, conhecendo a quiddidade da coisa, dela conhece simultaneamente tudo o que nós podemos conhecer compoendo, dividendo e raciocinando. E portanto, o intellecto humano conhece compoendo, dividendo e raciocinando. Ao passo que o intellecto divino e o angélico conhecem, certamente, a composição, a divisão e o raciocínio, não, porém, compoendo, dividendo e raciocinando; mas pela intelecção da simples quiddidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A composição e a divisão do intellecto realizam-se por diferenciação ou comparação. Por onde, conhecer muitas coisas, compoendo e dividendo, é, para o intellecto, como conhecer a diferença ou a comparação das coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intellecto abstrai, dos fantasmas; e contudo não entende, em ato, senão voltando-se para eles, como antes ficou dito (a. 1; q. 84, a. 7). E, voltando-se para os fantasmas, à composição e à divisão do intellecto adjuge-se o tempo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A semelhança da coisa é recebida no intellecto, ao modo deste e não ao daquela. Por onde, à composição e à divisão do intellecto corresponde, certo, algo por parte da coisa, que, todavia não está na coisa do mesmo modo por que está no intellecto. Pois, o objeto próprio do intellecto humano é a quiddidade da coisa material, que está ao alcance do sentido e da imaginação. Ora,

dupla é a composição que se encontra nas coisas materiais. A primeira é a da forma e da matéria; e a esta corresponde, no intelecto, a composição, pela qual o todo universal é predicado da sua parte. Pois, o gênero é deduzido da matéria comum; a diferença completiva da espécie, da forma; e o particular, da matéria individual. A segunda composição é a do acidente em relação ao sujeito. E a esta composição real corresponde a composição do intelecto pela qual o acidente é predicado do sujeito; assim, quando se diz — O homem é branco. Contudo, difere a composição do intelecto da composição das coisas. Pois, na composição das coisas há diversidade; ao passo que a composição do intelecto é sinal de identidade das coisas compostas. Assim, o intelecto não compõe de modo a dizer que um homem é a brancura; mas diz que um homem é branco. i. é, tem brancura; pois há identidade, no sujeito, entre o que é tal homem e o que tem a brancura. E, semelhantemente, a composição da forma e da matéria. Pois, animal significa o que tem a natureza sensitiva; racional, o que tem a natureza intelectiva; homem, o que tem alma; Sócrates, por fim, o que tem tudo isso, com a matéria individual.

E conforme essa noção da identidade, o nosso intelecto compõe uma coisa com outra, predicando.

Art. 6 — Se o intelecto pode ser falso.

(Supra, q. 17, a. 3; q. 58, a. 5; I Sent., dist. XIX, q. 5, a. 1, ad 7; Cont. Gent., cap. LIX; III, cap. CVIII; De Verit., q. 1, a. 12; I Periherm., lect. III; III De Anima, lect XI; VI Metaphys., lect. IV; IX, lect, IX).

O sexto discute-se assim. — Parece que o intelecto pode ser falso.

1. — Pois, diz o Filósofo, que a verdade e a falsidade estão na mente. Ora, mente e intelecto são idênticos, como antes já se disse (q. 79). Logo, existe falsidade no intelecto.

2. Demais. — A opinião e o raciocínio pertencem ao intelecto. Ora, numa e noutro pode haver falsidade. Logo, pode haver falsidade no intelecto.

3. Demais. — O pecado está na parte intelectiva. Ora, há falsidade no pecado, conforme o dito da Escritura (Pr 14, 25), pois, os que praticam o mal erram. Logo, pode haver falsidade no intelecto.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: todos os que se enganam não lhe integem o porquê. E o Filósofo diz: o intelecto é sempre verdadeiro.

SOLUÇÃO. — Neste ponto, o Filósofo compara o intelecto com os sentidos. Pois, estes não se enganam, em relação ao seu objeto próprio — assim à vista em relação à cor — salvo por acidente, sobrevindo algum impedimento ao órgão, como quando o gosto de um febricitante julga doces as coisas amargas, porque a sua língua está repleta de maus humores. Porém os sentidos podem enganar-se em relação aos sensíveis comuns, como quando julgam da grandeza ou da figura; assim, se se julgar que o sol é como tamanho de um pé, que, entretanto, é maior que a terra. E com maior razão, eles se enganam em relação aos sensíveis por acidente; assim, quando julgam que o fel é mel, pela semelhança da cor. E a causa disso é evidente. Pois, cada potência, em si mesma, se ordena para o seu objeto próprio. Ora, potências assim ordenadas comportam-se sempre do mesmo modo. Por onde, enquanto permanecem tais, não lhes erra o juízo sobre o objeto próprio.

Ora, o objeto próprio da inteligência é a quiddidade da coisa, e, por isso, o intelecto não pode enganar-se no tocante a essa quiddidade, em si mesma considerada. Mas pode-o, no tocante aos acidentes da essência ou quiddidade, enquanto ordena um para outro, compondo, dividindo ou raciocinando. Por onde, não pode errar em relação às proposições imediatamente conhecidas, desde que o seja a

qüidade dos termos, como se dá, com os primeiros princípios, dos quais resulta também a infalibilidade da verdade, quanto à certeza das ciências, no tocante às conclusões.

Acidentalmente, porém, o intelecto pode enganar-se quanto a qüidade, em se tratando de coisas compostas; não por causa do órgão, porque o intelecto não é virtude que se sirva de órgão, mas por causa da composição interveniente na definição; quer porque a definição de uma coisa é falsa aplicada a outra — assim a definição do círculo é falsa aplicada ao triângulo — quer porque a definição é falsa, em si mesma, implicando composição de elementos impossíveis — assim se se admitisse, como definição de um ser, animal racional alado. Por onde, nas coisas simples, em cujas definições não pode intervir a composição, não podemos nos enganar; podemos, porém, ser deficientes, quanto totalmente não as atingimos, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que há falsidade na mente, pela composição e divisão.

E o mesmo se deve **RESPONDER À SEGUNDA OBJEÇÃO**, quanto à opinião e ao raciocínio.

E **TAMBÉM À TERCEIRA**, quanto ao erro dos que pecam, que consiste na aplicação ao apetecível.

Mas, na consideração absoluta da qüidade e do que por ela é conhecido, o intelecto nunca se engana. — E assim se exprimem os autores aduzidos *em contrário*.

Art. 7 — Se um pode entender melhor que outro uma mesma coisa.

(Supra, q. 12, a. 6, ad 1; IV Sent., dist. XLIX, q. 2, a. 4, ad 1; De Verit., q. 2, a. 2, ad II).

O sétimo discute-se assim. — Parece que um não pode entender melhor que outro uma mesma coisa.

1. — Pois, como diz Agostinho, quem entende uma coisa diferentemente do que ela é, não a entende. Porque não se pode duvidar que é perfeita a inteligência em relação à qual não há melhor. Por onde, não se pode ir ao infinito quanto ao modo de entender qualquer coisa; nem pode um entender a mais que outro.

2. Demais. — O intelecto, no entender, é verdadeiro. Ora, a verdade, sendo uma equação entre o intelecto e a coisa, não é susceptível de mais nem de menos, pois não se pode dizer, propriamente, que uma coisa é mais ou menos igual. Logo, também não se pode dizer que é mais ou menos entendida.

3. Demais. — O intelecto é o que há de formalíssimo no homem. Ora, a diferença de forma causa a diferença de espécie. Se, pois, um homem entende mais que outro, resulta que não são ambos da mesma espécie.

Mas, *em contrário*, a experiência mostra que uns entendem mais profundamente que outros; assim, quem pode reduzir uma conclusão qualquer aos primeiros princípios e às primeiras causas entende mais profundamente do que quem pode reduzi-la só às causas próximas.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode-se conceber que alguém entenda uma mesma coisa, mais que outrem. De modo tal que mais determine o ato de entender em relação à coisa entendida. E, então, um não pode entender uma mesma coisa mais que outro; porque se entendesse a coisa diferentemente do que ela é, melhor ou pior, enganar-se-ia e não entenderia, como argui Agostinho. De outro modo, pode-se conceber que mais determine o ato de entender, por parte de quem entende. E, então, um pode entender a mesma

coisa melhor que outro, porque tem melhor virtude no inteligir, assim como vê melhor uma coisa, pela visão corpórea, quem é dotado de virtude mais perfeita e que tem mais perfeita a virtude visiva.

Ora, isto pode se dar, no intelecto, de dois modos. De um modo, porque o intelecto mesmo é mais perfeito. Pois, como é manifesto, quanto melhor disposto for o corpo, tanto melhor disposta será a alma; o que se vê claramente nos seres especificamente diversos. E a razão está em que o ato e a forma são recebidos na matéria, segundo a capacidade desta. Por onde, os homens de corpo melhor disposto terão alma de melhor virtude para inteligir; e, por isso, como diz Aristóteles, vemos que os moles de carne são bem dispostos de mente. De outro modo, por parte das virtudes inferiores, que o intelecto necessita para a sua operação. Assim, os que são melhor dispostos quanto às virtudes imaginativa, cogitativa e memorativa, são-no também melhor para inteligir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A **SOLUÇÃO.** resulta claro do que acaba de ser dito.

E SEMELHANTEMENTE À SEGUNDA. — Pois, a verdade do intelecto consiste em que ele entende a coisa como ela é.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A diferença de forma, somente proveniente da disposição diversa da matéria, não produz a diversidade específica, mas só a numérica. Pois, as formas diversas de indivíduos diversos é a matéria que as diversifica.

Art. 8 — Se o intelecto entende o indivisível antes do divisível.

(Supra, q. 11, a. 2, ad 4; III De Anima, lect. XI).

O oitavo discute-se assim. — Parece que o intelecto entende o indivisível antes do divisível.

1. — Pois, o Filósofo diz que entendemos e sabemos, pelo conhecimento dos princípios e dos elementos. Ora, os indivisíveis são os princípios e os elementos dos divisíveis. Logo, aqueles são-nos conhecidos antes destes.

2. Demais. — O que entra na definição de uma coisa é conhecido por nós em primeiro lugar, porque a definição parte do que é primeiro e mais conhecido, como diz Aristóteles. Ora, o indivisível entra na definição do divisível, como o ponto na definição da linha; pois, a linha, segundo diz Euclides, é longitude sem latitude, cujas extremidades são dois pontos. E a unidade entra na definição de número, porque o número é a multidão mensurada pela unidade, como diz Aristóteles. Logo, o nosso intelecto entende o indivisível antes do divisível.

3. Demais. — O semelhante pelo semelhante se conhece. Ora, o indivisível é mais semelhante ao intelecto do que o divisível, porque o intelecto é simples, como diz Aristóteles. Logo, o nosso intelecto conhece primeiro o indivisível.

Mas, *em contrário*, diz Aristóteles que o indivisível se manifesta como a privação. Ora, a privação conhecida ulteriormente. Logo, também o indivisível.

SOLUÇÃO. — O objeto do nosso intelecto, no estado da vida presente, é a quiddidade da coisa material, que ele abstrai dos fantasmas, como resulta claro do que já foi dito (a. 1; q. 84, a. 7). E como aquilo que é conhecido primariamente e por si, pela virtude cognoscitiva, é o objeto próprio desta, pode-se considerar a ordem em que o indivisível é entendido por nós pela sua relação com a sobredita quiddidade. Ora, indivisível pode ser tomado em tríplice acepção. — Primeiro, como o contínuo e indivisível, pois é indiviso em ato, embora seja divisível em potência. E tal indivisível é entendido por nós antes de lhe

inteligirmos a divisão, que o desdobra em partes, porque o conhecimento confuso é anterior ao distinto, como já se disse (a. 3). — Segundo, especificamente; assim, a noção de homem é um indivisível. E também deste modo o indivisível é inteligido antes que o seja a sua divisão em partes de razão, como antes já se disse (loc. cit.); e ainda antes que o intelecto componha e divida, afirmando ou negando. E a razão disto é que tal duplo indivisível o intelecto o entende, entendendo-se a si mesmo, como o seu objeto próprio. — Terceiro, como absolutamente indivisível; assim, o ponto e a unidade, que não se dividem nem atual nem potencialmente. E este indivisível é conhecido ulteriormente, pela privação do divisível. Por onde, o ponto é definido privativamente: Ponto é o que não tem partes. E semelhantemente, a essência da unidade é ser indivisível, como diz Aristóteles. E a razão disto é que tal indivisível tem certa oposição com a causa corpórea, cuja quiddidade, primariamente e por si, é apreendida pelo intelecto. — Se porém o nosso intelecto entendesse por participação dos indivisíveis separados, como ensinavam os Platônicos, seguir-se-ia que tal indivisível seria inteligido primariamente, pois, segundo os Platônicos, o que tem prioridade é primariamente participado pelas coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na aquisição da ciência nem sempre os princípios e os elementos têm prioridade; pois, por vezes, pelos efeitos sensíveis chegamos ao conhecimento dos princípios e das coisas inteligíveis. Mas, no complemento da ciência, o conhecimento dos efeitos depende do conhecimento dos princípios e dos elementos; porque, como no mesmo passo diz o Filósofo, opinamos que sabemos quando podemos reduzir os principiaidos às suas causas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ponto não entra na definição da linha, comumente compreendida. Ora é manifesto que numa linha infinita e mesmo circular, não há ponto senão em potência. Mas Euclides define a linha finita reta; e por isso introduziu o ponto na definição da linha, como o limite na definição do limitado. E quanto à unidade, ela é a medida do número e, portanto, entra na definição do número mensurado. Não entra, porém, na definição do divisível, mas antes, inversamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A semelhança, pela qual entendemos, é a espécie do conhecido no conhecente. Por onde, não é pela semelhança da natureza com a potência cognitiva que uma coisa é conhecida primariamente, mas pela conveniência com o objeto; do contrário, a vista conheceria mais o ouvido do que a cor.

Questão 86: Do que o nosso intelecto conhece nas coisas materiais.

Em seguida deve-se tratar do que o nosso intelecto conhece nas coisas materiais.

E, sobre este ponto, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o nosso intelecto conhece o singular.

(II Sent., dist. III, q. 3, a. 3, ad 1; IV, dist. L, q. 1, a. 3; I Cont. Gent., cap. LXV; De Verit., q. 2, a. 5, 6; q. 10, a. 5; Qu. De Anima, a. 20; Quodl, VII, q. 1, a. 3; XII, q. 8; Opusc. XXIX, De Princip. Individ.: III De Anima Lect. VIII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o intelecto conhece o singular.

1. — Pois, quem conhece a composição conhece-lhe os extremos. Ora, o nosso intelecto conhece esta composição — Sócrates é homem — porque é capaz de formar uma proposição. Logo, o nosso intelecto conhece Sócrates como singular.

2. Demais. — O intelecto prático dirige para a ação. Ora, os atos se referem ao singular. Logo o intelecto o conhece.

3. Demais. — O nosso intelecto se entende a si mesmo. Ora, ele, em si mesmo, é um singular; do contrário não exerceria nenhum ato, pois os atos são próprios só do singular. Logo, este é conhecido pelo nosso intelecto.

4. Demais. — Tudo o que pode a virtude inferior pode a superior. Ora, o sentido conhece o singular. Logo, com maioria de razão, o intelecto.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: o universal é conhecido pela razão e o singular, pelo sentido.

SOLUÇÃO. — O nosso intelecto não pode conhecer o singular, nas coisas materiais, direta e primariamente. E isso porque o princípio da singularidade delas é a matéria individual. Ora, o nosso intelecto, como já se disse antes (q. 85, a. 1), entende abstraído a espécie inteligível, de tal matéria; e isso que ele abstrai é universal. Por onde, o nosso intelecto não conhece diretamente senão o universal. — Porém, indiretamente e por uma como reflexão, pode conhecer o singular. Pois, como já se disse (q. 84, a. 7), mesmo depois de haver abstraído as espécies inteligíveis, não pode, por ela, entender em ato, senão voltando-se para os fantasmas, nos quais entende as espécies inteligíveis, como diz Aristóteles. Assim, pois, entende diretamente o universal em si, pela espécie inteligível; indiretamente, porém, o singular, do qual são os fantasmas. E, assim, forma a proposição — Sócrates é homem.

Donde é clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — A eleição do particular operável é uma como conclusão de um silogismo do intelecto prático, como diz Aristóteles. Pois, de uma proposição universal não se pode concluir diretamente o singular, senão mediante o aceite de alguma proposição particular. Por onde, a razão universal do intelecto prático não move senão mediante uma apreensão particular da parte sensitiva, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não repugna seja entendido o singular como tal, senão só enquanto material; pois, só imaterialmente é que uma coisa pode ser entendida. Por onde, não repugna seja entendido o que é singular e imaterial, como o intelecto.

RESPOSTA À QUARTA. — A virtude superior pode tanto como a inferior, mas de modo mais eminente. Por onde, aquilo de que o sentido tem conhecimento, material e concretamente, i. é., do singular, diretamente, isso mesmo o intelecto conhece imaterial e abstratamente, o que é conhecer o universal.

Art. 2 — Se o nosso intelecto pode conhecer o infinito.

(De Verit., q. 2, art. 9; Compend. Theol., cap. CXXXIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que o nosso intelecto pode conhecer infinitas coisas.

1. — Pois, Deus excede toda a infinidade de todos os seres. Ora, o nosso intelecto pode conhecê-lo, como já se disse (q. 12). Logo, com maior razão, pode conhecer infinitas outras coisas.

2. Demais. — É natural ao nosso intelecto conhecer os gêneros e as espécies. Mas, de certos gêneros são infinitas as espécies, como os números, as proposições e as figuras. Logo, o nosso intelecto pode conhecer infinitas coisas.

3. Demais. — Se um corpo não impedisse outro de existir num mesmo lugar, nada impediria existirem infinitos corpos num mesmo lugar. Ora, uma espécie inteligível não impede outra de existir simultaneamente no mesmo intelecto, pois, é possível saberem-se muitas coisas habitualmente. Logo, nada impede que o nosso intelecto tenha, habitualmente, ciência de infinitas coisas.

4. Demais. — O intelecto, não sendo virtude da matéria corpórea, como já se viu (q. 76, a. 1), é potência infinita. Ora, uma virtude infinita pode se referir ao infinito. Logo, o nosso intelecto pode conhecer infinitas coisas.

Mas, *em contrário*, diz Aristóteles: o infinito, como tal é desconhecido.

SOLUÇÃO. — Sendo a potência proporcionada ao seu objeto, necessário é que o intelecto esteja para o infinito, na mesma relação em que está o seu objeto, que é a quiddidade da coisa material. Ora, nas coisas materiais, não há infinito atual, mas só potencial, enquanto que uma coisa sucede à outra, como diz Aristóteles. Por onde, em o nosso intelecto há o infinito potencial, enquanto ele apreende uma coisa depois de outra; pois, o nosso intelecto nunca entende tantas coisas de modo que não possa entender mais. Ora, nem atual nem habitualmente o nosso intelecto pode entender infinitas coisas. — Atualmente não, porque não pode conhecer simultaneamente em ato senão o que conhece por uma espécie. Ora, o infinito não tem uma só espécie; do contrário teria a essência de todo e de perfeito. Por onde, não pode ser entendido senão apreendendo-se lhe uma parte depois de outra, como resulta da sua definição em Aristóteles. Pois o infinito é aquilo de que se pode apreender uma quantidade, restando sempre alguma coisa mais a apreender. De modo que o infinito não poderia ser conhecido atualmente, sem que se lhe enumerassem todas as partes, o que é impossível. — E pela mesma razão, não podemos entender infinitas coisas, habitualmente. Pois, em nós, o conhecimento habitual é causado pela consideração atual. Assim que, entendendo, tornamo-nos cientes, como diz Aristóteles. Por onde, não poderíamos ter o conhecimento distinto habitual de coisas infinitas, sem que considerássemos todas elas, enumerando-as pela sucessão do conhecimento, o que é impossível. — E assim, nem atual nem potencialmente o nosso intelecto pode conhecer causas infinitas; mas só potencialmente, como já se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já ficou estabelecido antes (q. 7, a. 1), diz-se que Deus é infinito, como forma não determinada por qualquer matéria. Ao passo que, nas coisas materiais, diz-se infinita a que tem privação da determinação formal. E como a forma é conhecida em si, ao passo que a matéria sem a forma é desconhecida, daí vem que o infinito material é, em si, desconhecido.

Porém o infinito formal, que é Deus, é conhecido em si mesmo; desconhecido, porém, para nós, pela deficiência do nosso intelecto que, no estado da vida presente, tem aptidão natural para conhecer as coisas materiais. E portanto, na vida presente, não podemos conhecer a Deus, senão pelos efeitos materiais. Na vida futura, porém, será eliminada, pela glória, a deficiência do nosso intelecto. E então, poderemos ver o próprio Deus, na sua essência, sem que, todavia, o compreendamos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É natural ao nosso intelecto conhecer as espécies pela abstração dos fantasmas. Por onde, as espécies dos números e das figuras, quem não as imaginou, não as pode conhecer, nem atual nem habitualmente; salvo, talvez, genericamente e pelos princípios universais, o que é conhecer potencial e confusamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se dois ou muitos corpos estivessem num lugar, não seria necessário que entrassem nesse lugar, sucessivamente, de modo que pela sucessão mesma desse fato esses corpos localizados fossem enumerados. Ora, as espécies inteligíveis entram em o nosso intelecto sucessivamente, porque muitas, simultaneamente, não podem ser inteligidas. Por onde, necessariamente, em o nosso intelecto estão espécies enumeradas e não infinitas.

RESPOSTA À QUARTA. — Sendo infinito pela virtude, o nosso intelecto conhece o infinito. E a sua virtude é infinita por que não é determinada pela matéria corpórea. E, sendo capaz de conhecer o universal, abstrato da matéria individual, não fica conseqüentemente limitado a um indivíduo, mas, em si mesmo, se aplica a infinitos indivíduos.

Art. 3 — Se o nosso intelecto conhece os contingentes.

(De Verit., 9 isto é, q. 15, a. 2, ad 3; VI Ethic., lect. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o intelecto não conhece os contingentes.

1. — Pois, como diz Aristóteles, o intelecto, a sapiência e a ciência não se ocupam com coisas contingentes, mas necessárias.

2. Demais. — Como diz Aristóteles, coisas que ora existem e ora não existem são mensuradas pelo tempo. Ora, o intelecto faz abstração do tempo, como das outras condições materiais. Ora, como o próprio das coisas contingentes é, ora, existir e ora, não existir, resulta que tais coisas não são conhecidas pelo intelecto.

Mas, *em contrário*. — Toda ciência está no intelecto. Ora, há certas ciências que se ocupam com os contingentes, como as ciências morais, que têm por objeto os atos humanos sujeitos ao livre arbítrio; e também as ciências naturais, quanto à parte que trata dos seres susceptíveis de geração e corrupção. Logo, o intelecto conhece os contingentes.

SOLUÇÃO. — De dois modos podem-se considerar as coisas contingentes: enquanto contingentes e enquanto têm algo de necessário, pois nada há de tal modo contingente, que nada tenha em si de necessário. Como o fato mesmo de Sócrates correr é, em si, contingente; mas a dependência da corrida, em relação ao movimento, é necessária, pois é necessário que Sócrates se mova, se corre.

Ora, é pela matéria que um ser é contingente; pois, é contingente o que pode ser e não ser, e a potência pertence à matéria. Ao passo que a necessidade é resultante da essência da forma; pois, as coisas conseqüentes à forma existem necessariamente. A matéria, porém, é o principio da individuação. Ora, a noção do universal é apreendida, abstraindo a forma, da matéria particular. Pois, como já se disse antes

(a. 1), o intelecto, por si e diretamente, busca o universal; o sentido, porém, o singular, embora, indiretamente este também seja apreendido pelo intelecto, de certo modo, como ficou dito antes (Ibid). Por onde, os contingentes, como tais, são conhecidos diretamente pelo sentido e, indiretamente, pelo intelecto; porém as noções universais e necessárias dos contingentes são conhecidas pelo intelecto.

Por onde, se se atender às noções universais das coisas que se podem saber, todas as ciências se ocupam com o necessário. Se se atender, porém, às coisas mesmo, então há certas ciências que buscam o necessário e outras, o contingente.

Donde se deduzem **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 — Se o nosso intelecto conhece os futuros.

(Supra, q. 57, a. 3; IIª IIae, q. 95, a. 1; q. 172, a. 1; I Sent., dist. XXXVIII, a. 5, ad; II, dist. VII, q. 2, a. 2; III Cont. Gent., cap. CLIV; De Verit. Q. 8, a. 12; De Malo, q. 16, a. 7; Compend. Theol., cap. CXXXIII; In Isai., cap. III).

O quarto discute-se assim. — Parece que o nosso intelecto conhece as coisas futuras.

1. — Pois, o nosso intelecto conhece pelas espécies inteligíveis, que abstrai das condições particulares de lugar e tempo; e por isso elas se referem indiferentemente a todos os tempos. Ora, ele pode conhecer o presente. Logo, também as coisas futuras.

2. Demais. — O homem, mesmo quando privado dos sentidos, pode conhecer certos futuros, como é patente nos adormecidos e nos frenéticos. Ora, essa privação dos sentidos dá maior vigor à inteligência. Logo, o intelecto, por si mesmo, pode conhecer as coisas futuras.

3. Demais. — O conhecimento intelectual do homem é mais eficaz do que qualquer conhecimento dos brutos. Ora, certos animais prevêem certos futuros; assim, as gralhas pequenas, freqüentemente crocitando, anunciam a chuva que em breve virá. Logo, com maioria de razão, o intelecto humano pode conhecer as coisas futuras.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ecle 8, 6-7): É muita a aflição do homem, porque ignora as coisas passadas, e por nenhum mensageiro pode saber as futuras.

SOLUÇÃO. — Sobre o conhecimento dos futuros deve-se distinguir, do mesmo modo que sobre o dos contingentes. Pois, os futuros, enquanto sujeitos ao tempo, são singulares, que o intelecto humano não conhece senão pela reflexão, como já se disse antes (a. 1). Porém, as noções dos futuros podem ser universais e perceptíveis pelo intelecto, de modo que se pode ter ciência delas. Para tratarmos, porém, completamente do conhecimento dos futuros, deve-se saber que podem ser conhecidos de duplo modo: em si mesmos e nas suas causas. Em si mesmos, só podem ser conhecidos por Deus, a quem estão presentes, quando ainda são futuros, no decurso das causas; pois o olhar eterno de Deus domina, simultaneamente, todo o decurso do tempo como já se disse antes (q. 14, a. 13), quando se tratou da ciência de Deus. Mas, nas suas causas, podem ser conhecidos também de nós. E se provêm das causas necessariamente, são conhecidos com a certeza da ciência; assim, o astrólogo conhece o eclipse futuro. Se porém provêm das causas, no mais das vezes, então podem ser conhecidos por conjectura mais ou menos certa, conforme as causas forem mais ou menos inclinadas para os efeitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede, quanto ao conhecimento por meio das noções universais das coisas; pelas quais os futuros podem ser conhecidos segundo a dependência do efeito em relação à causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, a alma recebe uma certa colaboração do acaso de modo que, por sua natureza pode conhecer os futuros. Assim, quando se retrai dos sentidos corpóreos e, de certo modo, volta-se para si mesma, torna-se participante do conhecimento dos futuros. Tal opinião seria racional se admitíssemos que a alma adquire o conhecimento das causas pela participação das idéias, como ensinavam os Platônicos; porque então, ela conheceria, por natureza, as causas universais de todos os efeitos, mas ficaria impedida pelo corpo; de modo que, uma vez separada dos sentidos, conheceria os futuros. Ora, este modo de conhecer não é conatural ao nosso intelecto, que tira dos sentidos os elementos do seu conhecimentos. Por onde, não é por natureza que a alma, quando separada dos sentidos, conhece os futuros; mas é, antes, pela impressão de certas causas superiores espirituais e corporais. — Espirituais, como quando, pelo ministério dos anjos, com a virtude divina, o intelecto humano é iluminado e os fantasmas são ordenados ao conhecimento de certos futuros. Ou também quando, por operação dos demônios produz-se uma comoção na fantasia, designando de antemão certos futuros, que os demônios conhecem, como já se disse antes (q. 57, a. 3). Ora, essas impressões das causas espirituais a alma pode naturalmente recebê-las, sobretudo quando separada dos sentidos; porque, então, se torna mais próxima das substâncias espirituais e mais livre das agitações exteriores. — Mas também o fato pode sedar pela impressão das causas superiores corporais; pois, é manifesto que os corpos superiores causam impressão nos inferiores. Por onde, como as virtudes sensitivas são atos dos órgãos corpóreos, é conseqüente que a impressão dos corpos celestes cause, de certo modo, imutação na fantasia. E por isso, sendo os corpos celestes causa de muitos futuros, produzem-se na imaginação sinais de certos deles. E tais sinais são percebidos mais de noite, pelos que dormem, do que de dia, pelos que estão acordados; porque, como diz Aristóteles, as coisas transmitidas de dia dissipam-se facilmente; ao passo que o ar da noite é tranqüilo porque as noites são mais silenciosas. E despertam o sentido, no corpo, por causa do sono; pois, os pequenos movimentos interiores são sentidos mais pelos adormecidos do que pelos acordados. Ora, esses movimentos produzem os fantasmas, pelos quais são previstos os futuros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os brutos nada têm, acima da fantasia, que ordene os fantasmas, como os homens, que têm a razão; e por isso, a fantasia dos brutos é conseqüente, totalmente, à impressão celeste. Por onde, pelos movimentos deles podem-se conhecer certos futuros, como a chuva e outros, mais do que pelo movimento dos homens, que se movem pelo conselho da razão. E por isso diz o Filósofo: há certos homens imprudentíssimos que são previdentes em sumo grau; porque a inteligência deles não é trabalhada de cuidados; mas, deserta e vazia de tudo é, quando movida, como que levada pelo motor.

Questão 87: Como a alma intelectual se conhece a si mesma e àquilo que nela existe.

Em seguida deve-se considerar como a alma intelectual se conhece a si mesma e àquilo que nela existe.

E, sobre estes pontos, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a alma intelectual se conhece a si mesma pela sua essência.

(Supra, q. 14, a. 2, ad 3; II Cont. Gent., cap. LXXV; III, cap. XLVI; De Verit., q. 8, a. 6; q. 10, a. 8; Qu. De Anima, a. 16, ad 8; II De Anima, lect. VI; III, lect. IX).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma intelectual se conhece a si mesma, pela sua essência.

1. — Pois diz Agostinho, que a mente incorpórea conhece a si mesma por si mesma.

2. Demais. — O anjo e a alma humana convêm no gênero da substância intelectual comum. Ora, o anjo se entende a si mesmo, pela sua essência. Logo, também a alma humana.

3. Demais. — No que não há matéria, o intelecto se identifica com o que é inteligido, como diz Aristóteles. Ora, a alma humana, não sendo ato de nenhum corpo (q. 76, a. 1), não tem matéria. Logo, nessa alma, o intelecto se identifica com o que é inteligido; e, portanto, ela se entende pela sua essência.

Mas, *em contrário*, como diz Aristóteles, o intelecto se entende tanto a si mesmo como às outras coisas. Ora, estas ele as entende, não pela essência, mas pelas semelhanças delas. Logo, também não se entende a si, pela sua essência.

SOLUÇÃO. — É cognoscível o que é atual e não o que é potencial, como diz Aristóteles; assim, um ser conhecido é ente e verdadeiro, enquanto atual. O que manifestamente se vê, nas coisas sensíveis; pois, a vista não percebe o colorido potencial, mas só o atual. E, semelhantemente, é manifesto que o intelecto, como cognoscitivo das coisas materiais, só conhece o que é atual; donde vem que não conhece a matéria prima, senão enquanto esta tem proporção com a forma, como diz Aristóteles. Por onde, as substâncias imateriais, na medida em que são atualizadas pela essência própria, nessa mesma são inteligíveis por essa essência.

Ora, a essência de Deus; que é ato puro e perfeito, é, em si e perfeitamente, por si mesma inteligível. Por onde, Deus, pela sua essência, entende, não só a si mesmo, como a todas as causas. — A essência do anjo, porém, pertence ao gênero dos inteligíveis, como ato que é, mas não como ato puro e completo. Por onde, o entender angélico não é completo, pela essência do anjo; pois embora este se entenda a si mesmo, pela sua essência, contudo não pode conhecer tudo, por essa mesma essência; mas conhece as coisas diferentes de si pelas semelhanças delas. — Ao passo que o intelecto humano se comporta, no gênero das coisas inteligíveis, somente como ser potencial, assim como a matéria prima se comporta no gênero das coisas sensíveis; e, por isso ele se chama possível. Assim, pois, considerado na sua essência, comporta-se como potência inteligente. Por onde, tem, de si mesmo, virtude para entender, não, porém, para ser inteligido, senão quando se atualiza. E assim, até os próprios Platônicos admitiam a ordem dos entes inteligíveis como superior à dos intelectos; porque, o intelecto não entende senão pela participação do inteligível; ora, o que participa é inferior ao que é participado, na opinião deles.

Se, pois, o intelecto humano se atualizasse por participação das formas inteligíveis separadas, como ensinavam os Platônicos, por uma tal participação das coisas incorpóreas o intelecto humano se

inteligiria a si mesmo. Ora, como é conatural ao nosso intelecto, no estado da vida presente, referir-se às coisas materiais e sensíveis, como se disse antes (q. 84, a. 7), é conseqüente que ele se entenda a si mesmo, na medida em que é atualizado pelas espécies abstraídas das coisas sensíveis, pela luz do intelecto agente, que é o ato dos próprios inteligíveis e, mediante estes, ato do intelecto possível. Logo, não é pela sua essência, mas pelo seu ato, que o nosso intelecto se conhece a si mesmo. E isto, de dois modos. — Particularmente, enquanto Sócrates ou Platão percebe a si mesmo como tendo uma alma intelectiva, porque percebe o inteligir próprio. — De outro modo, universalmente, enquanto consideramos a natureza da mente humana, pelo ato do intelecto.

É verdade, porém, que o juízo e a eficácia deste conhecimento, pelo qual conhecemos a natureza da alma, compete-nos pela derivação da luz do nosso intelecto, da verdade divina, na qual se contêm as razões de todas as coisas, como antes se disse (q. 84, a. 5). Por onde, Agostinho diz: Contemplamos a verdade inviolável, pela qual, tão perfeitamente quanto podemos, definimos, não qual seja a mente de cada homem, mas qual deva ser, pelas razões sempiternas.

Ora, há diferença entre estes dois conhecimentos. — Pois, para se ter o primeiro conhecimento da alma, basta a presença mesma desta, que é o princípio do ato, pelo qual a alma se percebe a si mesma. — Mas, para ter da alma o segundo conhecimento, não basta a presença da mesma, mas requer-se diligente e sutil inquirição. Donde vem que muitos ignoram a natureza da alma, e muitos erraram também sobre a natureza dela. Pelo que Agostinho diz, falando de tal inquirição da alma: Que a alma não procure considerar-se como ausente, mas cure de se discernir como presente, i. é., conhecer a sua diferença, das outras coisas, o que é conhecer a sua quiddidade e natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alma se conhece a si mesma por si mesma, porque, afinal, chega ao conhecimento de si mesma, embora por ato seu. Pois, é ela mesma que é conhecida, porque se ama a si mesma, como no mesmo passo citado se acrescenta. Uma coisa, porém, pode ser considerada como conhecida por si mesma, de dois modos: porque lhe adquirimos o conhecimento sem ser pelo intermédio de nenhuma outra e, assim, é que se consideram os primeiros princípios conhecidos por si mesmos; ou porque não é cognoscível por acidente, como a cor é visível por si e a substância, por acidente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A essência do anjo está, como ato, no gênero dos inteligíveis; e portanto, se comporta como intelecto e como causa inteligida. Por onde, o anjo apreende a sua essência, por si mesmo. Não porém o intelecto humano, que, ou é absolutamente potencial, em relação aos inteligíveis, como intelecto possível; ou é o ato dos inteligíveis abstratos dos fantasmas, como intelecto agente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O passo citado do Filósofo é, universalmente, verdadeiro de todo intelecto. Pois, assim como o sentido em ato é o sensível em ato, por causa da semelhança do sensível, que é a forma do sentido em ato; assim o intelecto em ato é a coisa inteligida em ato, por causa da semelhança da coisa inteligida que é a forma do intelecto em ato. Por onde, o intelecto humano, atualizado pela espécie da coisa inteligida, é inteligido pela mesma espécie, como pela sua forma. Pois, dizer que, nos seres que não têm matéria, o intelecto é idêntico ao inteligido, é o mesmo que dizer que, nas coisas inteligidas em ato, o intelecto é idêntico ao que é inteligido. Porquanto, o que é inteligido em ato não tem matéria. Mas a diferença está em que as essências de certos seres não têm matéria; assim, as substâncias separadas, a que chamamos anjos, das quais cada uma tanto é inteligida como inteligente. Há porém certas coisas das quais as essências não são sem matéria, mas só as semelhanças abstratas delas. Por onde diz o Comentador, que a proposição induzida só é verdadeira das substâncias separadas; verifica-se de certo modo, nelas, o que não se verifica em outros seres, como já se disse.

Art. 2 — Se o nosso intelecto conhece os hábitos da alma pela essência deles.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 2; De Verit., q. 10, a. 9; Quold. VIII, q. 2, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que o nosso intelecto conhece os hábitos da alma pela essência deles.

1. — Pois, diz Agostinho, A fé não se manifesta no coração em que ela está, como se manifesta a alma de um homem, pelos movimentos do corpo; mas é possuída com ciência certíssima e proclamada pela consciência. E o mesmo se dá com os outros hábitos da alma. Logo, os hábitos da alma não são conhecidos pelos atos, mas por si mesmos.

2. Demais. — As coisas materiais exteriores à alma são conhecidas pelas semelhanças delas, que nela estão presencialmente; e por isso se diz que são conhecidas pelas suas semelhanças. Ora, os hábitos da alma estão nela, presencialmente, pela sua essência. Logo, são conhecidos pela sua essência.

3. Demais. — O que faz com que uma coisa seja o que é, tem, primariamente, as qualidades desta. Ora, as coisas externas são conhecidas da alma pelos hábitos e espécies inteligíveis. Logo, estes são, em si mesmos, mais conhecidos da alma.

Mas, *em contrário*. — Os hábitos são os princípios, tanto dos atos como das potências. Mas, como já ficou dito, os atos e as operações são, pela razão, anteriores às potências. Logo, pela mesma razão, são anteriores aos hábitos. E assim, tanto os hábitos como as potências são conhecidos pelos atos.

SOLUÇÃO. — O hábito, de certo modo, é o meio entre a potência pura e o ato puro. Pois, como já se disse (a. 1), só o atual é conhecido. Onde, na medida em que o hábito é deficiente, quanto ao ato perfeito, nessa mesma o é quanto a ser cognoscível por si mesmo. Mas é necessário que seja conhecido pelo seu ato, ou porque alguém percebe que tem um hábito, percebendo que produz um ato próprio desse hábito; ou porque inquire a natureza e a essência do hábito, pela consideração do ato. Ora, aquele modo de conhecer o hábito dá-se pela presença mesma dele, pois, é por esta causa do ato, pelo qual é imediatamente percebido. Ao passo que este dá-se pela perquirição atenta, como antes já se disse, a respeito da alma (a. 1).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a fé não seja conhecida pelos movimentos exteriores do corpo, é, todavia, percebida, por aquele em quem existe, também pelo ato interior do coração. Pois, ninguém tem consciência de ter fé, senão porque tem a percepção de que crê.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os hábitos estão presentes ao nosso intelecto, não como objetos dele, porque o objeto do nosso intelecto, no estado da vida presente, é a natureza da coisa material, como antes já se disse (q. 84, a. 7); mas estão presentes ao intelecto, como o meio pelo qual o intelecto entende.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O dito — o que faz uma coisa ser o que é, tem, primariamente as qualidades desta, é verdadeiro quando entendido de coisas pertencentes a uma mesma ordem, como no mesmo gênero de causa; assim, quando se diz que a saúde é desejável por causa da vida, resulta que esta é ainda mais desejável. Não é, porém, verdadeiro, entendido de coisas de ordens diversas; assim, se se disser que a saúde é desejável por causa do remédio, daí não se segue que este seja ainda mais desejável, porque a saúde pertence à ordem dos fins, ao passo que o remédio, à das causas eficientes. Assim, pois, de duas coisas pertencentes, em si, à ordem dos objetos do conhecimento, mais conhecida será a pela qual a outra é conhecida; como os princípios, mais que as conclusões. Ora, o hábito, como

tal, não pertence à ordem dos objetos; nem é o objeto conhecido pelo qual certas coisas sejam conhecida, mas sim, a disposição ou forma pela qual o conhecente conhece. E, portanto, a objeção não colhe.

Art. 3 — Se o nosso intelecto conhece o ato próprio.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 2, ad 3; II Cont. Gent., cap. LXXV; De Verit., q. 10, a. 9; II De Anima, lect VI).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o nosso intelecto não conhece o ato próprio.

1. — Pois, é propriamente conhecido o que é objeto da virtude cognoscitiva. Ora, o ato difere do objeto. Logo, o intelecto não conhece o ato próprio.

2. Demais. — Tudo o que é conhecido o é por algum ato. Ora, se o intelecto conhece o ato próprio, por algum ato o conhece; e, de novo, esse ato, por outro. Donde, há-se de proceder até o infinito, o que é impossível.

3. Demais. — O sentido está para o seu ato, como o intelecto para o seu. Ora, o sentido próprio não sente o seu ato, pois isso pertence ao sentido comum, como já se disse. Logo, nem o intelecto entende o seu ato.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Intelijo-me como inteligente.

SOLUÇÃO. — Como já ficou dito (a. 1, 2), só se conhece aquilo que é atual. Ora, a perfeição última do intelecto é a sua operação. Esta operação, porém, não é ao modo da ação tendente para uma coisa exterior, como p. ex., a edificação é a perfeição da coisa edificada; mas permanece no operante, como perfeição e ato deste, segundo já se disse. Por onde, isto é que primeiro é entendido, do intelecto, a saber, o seu próprio entender. — Mas, nesta intelecção, os diversos intelectos se comportam diversamente. — Assim, há um intelecto, o divino, que é o seu próprio entender. Por onde, Deus, entendendo-se como inteligente, entende a sua essência, pois esta é o seu entender. — Há, porém, outro intelecto, o angélico, que não é o entender próprio, como já se disse (q. 76, a. 1); todavia, o primeiro objeto do entender do anjo é a própria essência dele. Por onde, embora no anjo se distinga, pela razão, o entender-se a si próprio, do entender a sua essência, contudo, ele entende uma e outra coisa por um mesmo ato simultâneo. Porque, entender a sua essência é a perfeição própria desta; mas, por um mesmo ato simultâneo é entendida a coisa, com a sua perfeição. — Há, por fim, outro intelecto, o humano, que nem é o entender próprio, nem do seu entender é o objeto primeiro a essência própria, mas, algo de extrínseco, que é a natureza material da coisa. Por onde, o que é primariamente conhecido pelo intelecto humano é um objeto tal; secundariamente, é conhecido o ato mesmo pelo qual é conhecido o objeto; e, pelo ato, é conhecido o intelecto, em si, cuja perfeição é o entender. E, por isso, o Filósofo diz, que os objetos são conhecidos antes dos atos; e os atos, antes das potências.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O objeto do intelecto é algo de comum, a saber, o ser e a verdade, no que está também compreendido o ato mesmo de entender. Por onde, o intelecto pode conhecer o ato próprio, mas não primariamente. Porque o primeiro objeto do nosso intelecto, no estado da vida presente, não é qualquer ser e qualquer verdade, mas o ser e a verdade considerados nas coisas materiais, como já se disse (q. 84, a. 7); e por eles é que o intelecto chega ao conhecimento de todas as outras coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O entender humano, em si, não é o ato e a perfeição da natureza entendida, de modo que possa, por um só ato, ser entendida a natureza da coisa material e o entender mesmo, assim

como, por um só ato, é inteligida a coisa com a sua perfeição. Por onde, um é o ato pelo qual o intelecto entende uma pedra e outro, o pelo qual se entende como entendendo a pedra, e assim por diante. Nem há inconveniente em que o intelecto seja potencialmente infinito, como antes já se disse (q. 86, a. 2).

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sentido próprio sente por meio da imutação do órgão material pelo sensível exterior. Ora, não é possível que algo de material se imute a si mesmo; mas uma coisa é imutada por outra. Por onde, o ato do sentido próprio é percebido pelo sentido comum. Ora, como o nosso intelecto não entende por imutação material do órgão, não há símile.

Art. 4 — Se o intelecto entende o ato da vontade.

(Supra, q. 82, a. 4, ad 1; III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 2, ad 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que o intelecto não entende o ato da vontade.

1. — Pois, só é conhecido do intelecto aquilo que, de certo modo, lhe está presente. Ora, o ato da vontade não está presente ao intelecto, pois, são potências diversas. Logo, o ato da vontade não é conhecido pelo intelecto.

2. Demais. — O ato se especifica pelo seu objeto. Ora, o objeto da vontade difere do objeto do intelecto. Logo, o ato da vontade tem espécie diversa do objeto do intelecto. Logo, não é conhecido por este.

3. Demais. — Agostinho diz, que os afetos da alma não são conhecidos, nem pelas imagens, como os corpos, nem pela presença, como as artes, mas por certas noções. Ora, não pode haver na alma noções de outras coisas, senão da essência das coisas conhecidas ou das semelhanças destas. Logo, é impossível que o intelecto conheça os afetos da alma, que são atos da vontade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Intelijo-me como querendo.

SOLUÇÃO. — Como já se disse antes (q. 59, a. 1), o ato da vontade não é senão uma certa inclinação conseqüente à forma inteligida; assim como o apetite natural é a inclinação conseqüente à forma natural. Ora, a inclinação está, a seu modo, na coisa à qual pertença. Por onde, a inclinação natural está naturalmente na coisa natural; a do apetite sensível está sensivelmente, no ser que sente; e semelhantemente, a inteligível, que é ato da vontade, está inteligivelmente, no ser que entende, como no primeiro princípio e no sujeito próprio. Por isso, o Filósofo usa da locução: a vontade está na razão. Ora, é conseqüente que, o que está, inteligivelmente, num ser inteligente, seja por este entendido. Por onde, o ato da vontade é entendido pelo intelecto, enquanto alguém tem consciência de querer e enquanto conhece a natureza deste ato e, por conseqüência, a natureza do princípio do mesmo, que é o hábito ou a potência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procederia, se a vontade e o intelecto, sendo potências diversas, também diferissem; então, o que estivesse na vontade estaria ausente do intelecto. Ora, como ambas se radicam numa mesma substância da alma, e uma é, de certo modo, o princípio da outra, resulta conseqüentemente, que o que está na vontade está também, de certo modo, no intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem e o verdadeiro, objetos da vontade e do intelecto, diferem, certo, pela razão; contudo, um se contém no outro, como antes já se disse (q. 82, a. 4, ad 1); pois, o verdadeiro é um certo bem e o bem, um certo verdadeiro. Por onde, o que é da vontade cai sob a alçada do intelecto; e o que é do intelecto pode cair sob a da vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os afetos da alma não estão no intelecto, nem pela semelhança, somente, como os corpos, nem pela presença, como no sujeito próprio, conforme se dá com as artes; mas como o principiado está no princípio, no qual é ela a noção do principiado. E por isso Agostinho diz que os objetos da alma estão na memória, por meio de certas noções.

Questão 88: Como a alma humana conhece as coisas que lhe são superiores.

Em seguida deve-se considerar como a alma humana conhece as coisas que lhe são superiores, a saber, as substâncias imateriais. E, sobre este ponto, três artigos se discutem:

Art. 1 — Se a alma humana, no estado da vida presente, pode inteligir as substâncias imateriais, em si mesmas.

(II Cont. Gent., cap. LX ; III, cap. XLII usque ad XLVI; De Verit., q.10, a.11; q.18, a.5, ad 7 . 8 ; Qu. De Anima, a.16 ; In Boet. De Trin., q.6, art. 3; II Metaphys., lect. I).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma humana, no estado da vida presente, pode inteligir as substâncias imateriais em si mesmas.

1. — Pois diz Agostinho: Assim como a alma colhe, pelos sentidos do corpo, os conhecimentos das coisas corpóreas, assim, por si mesma, alcança conhecer os seres incorpóreos. Ora, estes são as substâncias imateriais, Logo, a alma humana intelige tais substâncias.

2. Demais. — O semelhante pelo semelhante se conhece. Ora, a mente humana mais se assemelha aos seres imateriais que às coisas materiais, pois é imaterial, como resulta do que já disse antes (q. 76, a. 1). Ora, se a nossa mente intelige as coisas materiais, com maior razão inteligirá as materiais.

3. Demais. — Como a excelência dos sensíveis corrompe o sentido, daí vem que os sensíveis em si, em máximo grau, não são nesse mesmo grau sentidos por nós. Ora, a excelência dos inteligíveis não corrompe o intelecto, como já se disse. Logo, aquilo que é, em si, inteligível em máximo grau, é também inteligível para nós, no mesmo grau. Como, porém, as coisas materiais não são inteligíveis, senão porque as tornamos inteligíveis em ato, abstraindo da matéria, é manifesto que, em si, são mais inteligíveis as substâncias imateriais, por natureza. Por onde, são muito mais inteligíveis por nós, que as coisas materiais.

4. Demais. — O comentador diz, que se as substâncias abstratas não pudessem ser inteligidas por nós, então a natureza teria operado em vão, fazendo com que não seja inteligido por nenhum intelecto aquilo que é, em si, naturalmente inteligido. Ora, nada é inútil ou vão, em a natureza. Logo, as substâncias imateriais podem ser inteligidas por nós.

5. Demais. — O sentido está para os sensíveis, como o intelecto para os inteligíveis. Ora, a nossa vista pode ver todos os corpos, quer sejam superiores e incorruptíveis, quer inferiores e corruptíveis. Logo, o nosso intelecto pode inteligir todas as substâncias inteligíveis, mesmo as superiores e imateriais.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 9, 16): As coisas que há nos céus, quem as investigará? Ora, as sobreditas substâncias consideram-se como estando no céu, segundo a Escritura (Mt 18, 10): Os seus anjos nos céus vêm incessantemente a face de meu Pai, que está nos céus. Logo, as substâncias imateriais não podem ser conhecidas pela investigação humana.

SOLUÇÃO. — Na opinião de Platão, as substâncias imateriais são não só inteligidas por nós, mas o são primariamente. Pois, Platão ensinava, que as formas imateriais subsistentes, a que chamava idéias, são os objetos próprios do nosso intelecto, sendo, assim, inteligidas por nós primariamente e por si. Ora, a alma conhece as coisas materiais na medida em que a fantasia e o sentido se imiscuem no intelecto. Por onde, quanto mais depurado for este, tanto mais perceberá a verdade inteligível dos seres imateriais.

Mas, segundo a doutrina de Aristóteles, mais de acordo com a nossa experiência, o nosso intelecto, no estado da vida presente, tem relação natural com as naturezas das coisas materiais; e, por isso, nada entende senão voltando-se para os fantasmas, como é claro pelo que já foi dito (q. 84, a. 7). E, assim, é manifesto que não podemos entender as substâncias imateriais, que não caem primariamente e por si sob a alçada dos sentidos e da imaginação conforme o modo do conhecimentos que experimentamos.

Averróis, porém, diz que por fim, nesta vida, o homem pode chegar a entender as substâncias separadas, pela continuação em nós ou pela união conosco de certa substância separada, a que chama intelecto agente, a qual, como substância separada que é, entende, naturalmente, as substâncias separadas. Por onde, quando estiver unida conosco, de modo que, por ela, possamos entender perfeitamente, também entenderemos as substâncias separadas; como agora, pela nossa união com o intelecto possível, entendemos as coisas materiais.

E essa união do intelecto agente conosco ele a compreende do modo seguinte. Quando entendemos pelo intelecto agente e pelos inteligíveis especulados — como quando entendemos as conclusões pelos princípios já entendidos — necessário é que o intelecto agente esteja para as coisas especuladas entendidas, como o agente principal está para os instrumentos ou como a forma para a matéria. Pois, é destes dois modos que a ação é atribuída a dois princípios: ao agente principal e ao instrumento, como, p. ex., a secção, atribuída ao artífice e à serra; à forma e ao sujeito, como, p. ex., a calefação, atribuída ao calor e ao fogo. Ora, de ambos os modos, o intelecto agente há de estar para os inteligíveis especulados, como a perfeição, para o perfectível e ao ato, para a potência. É simultaneamente, porém, que um ser recebe o perfeito e a perfeição; assim a pupila recebe o visível em ato e a luz. Por onde, o intelecto possível recebe simultaneamente os princípios especulados entendidos, e o intelecto agente. E quanto mais recebemos princípios especulados entendidos, tanto mais nos aproximaremos do ponto em que o intelecto agente há de unir-se conosco perfeitamente. De modo que, quando conhecermos todos os princípios especulados entendidos, então o intelecto agente unirá conosco perfeitamente e poderemos, por ele, conhecer todos os seres, tanto os materiais como os imateriais. E nisto faz consistir a felicidade última do homem. Nem importa, para a questão, que Averróis admita por si mesmo que, nesse estado de felicidade, o intelecto possível entende as substâncias separadas pelo intelecto agente; ou que deduza essa opinião mostrando que, se fosse verdadeira a opinião de Alexandre, considerando como corruptível o intelecto possível, então este nunca poderia entender as substâncias separadas.

Ora, também a opinião de Averróis, que acaba de ser exposta, não pode subsistir.

Primeiro, porque, se o intelecto agente é uma substância separada, impossível é que, por esta, entendamos formalmente; pois, é pela forma e pelo seu ato que o agente, formalmente, age, visto, que todo agente age enquanto atual, como já disse antes (q. 76, a. 1), a respeito do intelecto possível.

Segundo, porque se o intelecto agente é como acaba de ser dito, uma substância separada, não se unirá substancialmente, mas só pela sua luz, enquanto está é participada pelas coisas entendidas especuladas, e não em relação às outras ações do intelecto agente; de modo que, quando vemos as cores iluminadas pelo sol, não se une conosco a substância do sol, para que possamos fazer as ações deste; mas somente, a luz do sol, para podermos ver as cores.

Terceiro, porque, dado que, pelo modo sobredito, a substância do intelecto agente se unisse conosco, contudo os da opinião de Averróis ensinam que essa união é total, não quanto a um ou dois inteligíveis, mas quanto a todas as coisas entendidas. Ora, a virtude do intelecto agente não é esgotada por todas as coisas especulativas entendidas; porque muito mais é entender as substâncias separadas, do que, todas as coisas materiais. Por onde é manifesto que, mesmo entendidas que sejam todas as coisas materiais, nem

assim ficaria o intelecto agente unido conosco, de modo a podermos, por ele, inteligir as substâncias separadas.

Quarto, porque, sendo concedido a muito raros, neste mundo, inteligir todos os objetos materiais, ninguém, ou pouquíssimos, chegariam à felicidade. O que vai conta o Filósofo, dizendo que a felicidade é um bem comum que podem alcançar todos os que não são privados da virtude. E é também contra a razão que, de seres contidos numa espécie, só poucos consigam o fim da espécie.

Quinto, porque o Filósofo diz expressamente que a felicidade é a operação conforme à virtude perfeita. E tendo enumerado muitas virtudes, conclui que a felicidade última, consistente no conhecimento dos máximos inteligíveis, deve ser conforme à virtude da sapiência, que estabeleceu como a capital, dentre as ciências especulativas. Por onde se vê Aristóteles colocou a felicidade última do homem no conhecimento das substâncias separadas, tais como podem ser alcançadas pelas ciências especulativas, e não por união com o intelecto agente, imaginada por alguns.

Sexto, porque, como já se demonstrou antes (q. 79, a. 4), o intelecto agente não é uma substância separada, mas uma virtude da alma, estendendo-se, ativamente, às mesmas coisas às quais, se estende, receptivamente, o intelecto possível. Pois, como já se disse, o intelecto possível é o princípio pelo qual a alma pode vir a ser todas as coisas, e o intelecto agente é o princípio de fazer todas as coisas. Por onde, ambos esses intelectos se estendem, no estado da vida presente, só às coisas materiais que, tornadas inteligíveis em ato, pelo intelecto agente, são recebidas no intelecto possível.

E portanto, no estado da vida presente, nem pelo intelecto possível, nem pelo intelecto agente, podemos inteligir as substâncias separadas imateriais, em si mesmas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Do passo citado de Agostinho pode-se concluir que aquilo que a nossa mente conhece, dos seres incorpóreos, pode conhecer por si mesma. E isto é tão verdadeiro que, mesmo os filósofos podem dizer que a ciência da alma é um princípio para se conhecerem as substâncias separadas. Pois, conhecendo-se a si mesma, a nossa alma atinge, na medida em que isso lhe é possível, um certo conhecimento das substâncias incorpóreas; não as conhece, porém, em si e perfeitamente, conhecendo-se a si mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se a semelhança de natureza fosse razão suficiente do conhecimento, então seria necessário dizer, com Empédocles, que a alma, conhecendo tudo, tem a natureza de tudo. Mas o necessário, para conhecer, é que a semelhança da coisa conhecida esteja no conhecente, como forma deste. Ora, ao nosso intelecto possível, no estado da vida presente, é natural ser informado pelas semelhanças das coisas materiais abstratas dos fantasmas; e, por isso, conhece melhor as coisas materiais do que as substâncias imateriais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Entre o objeto e a potência cognoscitiva é necessário haver a mesma relação que há entre o ativo e o passivo, entre a perfeição e o perfectível. Por onde, se os sensíveis mais excelentes não são apreendidos pelos sentidos, a razão não é só porque eles corrompam os órgãos sensíveis, mas também porque são desproporcionadas às potências sensitivas. E, deste modo, as substâncias imateriais são desproporcionadas ao nosso intelecto, no estado da vida presente, de modo a não poder ser inteligidas por ele.

RESPOSTA À QUARTA. — A razão abduzida, do Comentador, é deficiente sob múltiplos aspectos. — Primeiro, porque se as substâncias separadas não são inteligidas por nós, daí não se segue que não sejam inteligidas por nenhum intelecto; pois, são inteligidas por si mesmas e umas, pelas outras. — Segundo, porque o fim das substâncias separadas não é serem inteligidas por nós. Ora, diz-se que é

inútil e vão o que não consegue o fim para qual existe. E assim, não se seguiria que as substâncias imateriais fossem vãs, mesmo se, de nenhum modo, fossem inteligidas por nós.

RESPOSTA À QUINTA. — Os sentidos conhecem os corpos superiores e os inferiores pelo mesmo modo, que é a imutação do órgão, pelo sensível. Ora, as substâncias materiais, que inteligimos por meio da abstração, não são inteligidas por nós do mesmo modo por que o são as substâncias imateriais; pois estas, não tendo nenhuns fantasmas, não podem ser inteligidas pelo mesmo meio.

Art. 2 — Se o nosso intelecto pode chegar a inteligir as substâncias imateriais, pelo conhecimento das coisas materiais.

(IV Sent., dist, XLIX, q.2, a.7, ad 12 ; II Cont. Gent., cap. XLI; De Verit., q.18, a. 5, ad 6; Qu. De Anima, a.16; In Boet. De Trin., q.6, a.3, 4 ; I Poster., XLI; De Causis, lect. VII).

O segundo discute-se assim. — Parece que o nosso intelecto pode chegar a inteligir as substâncias imateriais, pelo conhecimento das coisas materiais.

1. — Pois, como diz Dionísio, não é possível à mente humana subir à contemplação imaterial das hierarquias celestes, sem ajudar-se do auxílio material em si. Logo, conclui-se que, pelas coisas materiais, podemos ser levados a inteligir as substâncias imateriais.

2. Demais. — A ciência está no intelecto. Ora, há ciências e definições das substâncias imateriais; pois, Damasceno define o anjo; e, tanto as disciplinas teológicas como as filosóficas nos transmitem certos ensinamentos a respeito dos anjos. Logo, as substâncias imateriais podem ser inteligidas por nós.

3. Demais. — A alma humana pertence ao gênero das substâncias imateriais. Ora, ela pode ser inteligida por nós, por meio do seu ato, pelo qual entende as coisas materiais. Logo, também as outras substâncias imateriais podem ser inteligidas por nós, por meio dos seus efeitos sobre as coisas materiais.

4. Demais. — Só não pode ser compreendida pelos seus efeitos a causa que dista infinitamente deles. Ora, isto só é próprio de Deus. Logo, as outras substâncias imateriais criadas podem ser inteligidas por nós, por meio das coisas materiais.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que os inteligíveis não podem ser apreendidos pelos sensíveis, nem os seres simples pelos compostos, nem os incorpóreos pelos corpóreos.

SOLUÇÃO. — Como refere Averróis, um certo Avempace ensinava que, pelos verdadeiros princípios da filosofia, podemos chegar a inteligir as substâncias imateriais, por meio da intelecção das materiais. Pois, sendo natural ao nosso intelecto abstrair, da matéria, a quiddidade da coisa material, se houver ainda, nessa quiddidade, algo de material, o intelecto poderá, de novo abstrair; e, como isto não vai até ao infinito, ele poderá, finalmente, chegar a inteligir uma quiddidade absolutamente sem matéria. E isto é inteligir a substância imaterial. O que seria exatamente dito, se as substâncias imateriais fossem as formas e as espécies das matérias, como ensinavam os Platônicos. Não posto, porém, mas suposto que as substâncias imateriais sejam de essência totalmente diversa das quiddidades das coisas materiais, por mais que o nosso intelecto abstraia, da matéria, a quiddidade da coisa imaterial, nunca chegará a algo de semelhante à substância imaterial. Por onde, pelas substâncias materiais não podemos perfeitamente inteligir as imateriais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pelas coisas materiais podemos subir a um certo conhecimento das imateriais; não porém, a um conhecimento perfeito. Pois, não há comparação

própria entre as coisas materiais e as imateriais; mas as semelhanças são muito dissemelhantes, como diz Dionísio, se porventura algumas se deduzem, dos seres materiais, para se inteligirem os imateriais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É sobretudo por via de remoção que, nas ciências, se tratam as coisas superiores. Assim, Aristóteles dá a conhecer os corpos celestes pela negação das propriedades dos corpos inferiores. Por onde, com maioria de razão, as substâncias imateriais não pode ser conhecidas por nós, de modo que lhes apreendamos as quiddidades. Mas as ciências nos transmitem ensinamentos sobre elas, por via de remoção e por certas relações que têm com as coisas materiais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alma humana se entende a si mesma pelo seu entender, ato próprio dela e que revela perfeitamente a virtude e a natureza da mesma. Mas nem deste modo, nem pelo mais que se descobre nas coisas materiais, pode ser conhecida perfeitamente a virtude e a natureza das substâncias imateriais; porque os meios sobreditos não são adequados às virtudes delas.

RESPOSTA À QUARTA. — As substâncias imateriais criadas não têm o mesmo gênero natural que as substâncias materiais, porque não há nelas a mesma essência da potência e da matéria. Têm, todavia, o mesmo gênero lógico, porque também as substâncias imateriais, nas quais a quiddidade não se identifica com o ser, entram no predicamento da substância. Ao passo que Deus não tem de comum com as coisas materiais nem o gênero natural nem o lógico; pois Deus não está, absolutamente, em nenhum gênero, como já disse antes (q. 3, a. 5). Por onde, pelas semelhanças das coisas materiais, pode ser conhecido, afirmativamente, algo, sobre os anjo, quanto à essência comum deles, embora não quanto a essência específica. De Deus, porém, de nenhum modo.

Art. 3 — Se Deus é o que primariamente é conhecido pela mente humana.

(In Boet., De Trin., q. 1, a. 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus é o que primariamente é conhecido pela mente humana.

1. — Pois aquilo pelo qual todas as outras coisas são conhecidas e pelo que as julgamos, é primariamente conhecido por nós; assim, a luz, pelos olhos, e os primeiros princípios, pelo intelecto. Ora, à luz da verdade primeira conhecemos e julgamos todas as coisas, como diz Agostinho. Logo, Deus é o que primariamente é conhecido por nós.

2. Demais. — O que faz uma coisa ser o que é, tem, primariamente, as qualidades desta. Ora, Deus é a causa de todo o nosso conhecimento; pois, como diz a Escritura (Jo 1, 9), é luz verdadeira que ilumina todo homem vindo a este mundo. Logo, Deus é o que primariamente e em máximo grau é conhecido por nós.

3. Demais. O que é primariamente conhecido, em imagem, é o exemplar pelo qual é formada. Ora, a nossa mente é a imagem de Deus, como diz Agostinho. Logo, o que primariamente é conhecido por ela é Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jo 1, 18): Ninguém jamais viu a Deus.

SOLUÇÃO. — Como o intelecto humano ao estado da vida presente, não pode entender as substâncias imateriais criadas, conforme já se disse (a. 1); não pode, com maior razão, entender a essência da substância incriada. Por onde, deve-se dizer, simplesmente, que Deus não é o que primariamente é

conhecido por nós; mas, antes, pelas criaturas é que chegamos ao conhecimento de Deus, segundo aquilo da Escritura (Rm 1, 20): As coisas invisíveis de Deus vêm-se, consideradas pelas coisas que foram feitas. E o que primariamente é inteligido por nós, no estado da vida presente, é a quiddidade da coisa material, do objeto do nosso intelecto, como muitas vezes já se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — À luz da verdade primeira inteligimos e julgamos tudo, enquanto a luz mesma do nosso intelecto, natural ou gratuita, não é senão uma certa impressão da verdade primeira, como antes se disse (q. 84, a. 5). Por onde, como essa luz do nosso intelecto não está para este como o que é inteligido, mas como o por que se entende, com maior razão Deus não é o que primariamente é inteligido pelo nosso intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O dito: o que faz uma coisa ser o que é tem, primariamente, as qualidades desta, deve ser entendido de seres de uma mesma ordem, como antes se disse (q. 87, a. 2, ad 3). Ora, as coisas são conhecidas por causa de Deus; não porque Deus seja o primeiro conhecido, mas porque é a causa primeira da virtude cognoscitiva.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a nossa alma fosse a perfeita imagem de Deus, como o filho é do Pai, a nossa alma entenderia Deus imediatamente. Ora, como é uma imagem imperfeita, a objeção não colhe.

Questão 89: Do conhecimento da alma separada.

Em seguida deve-se tratar do conhecimento da alma separada.

E, sobre este ponto, oito artigos se discutem:

Art. 1 – Se a alma separada pode inteligir alguma coisa.

O primeiro discute-se assim. Parece que a alma separada não pode inteligir absolutamente nada.

1. – Pois, como diz o Filósofo, corrompe-se o inteligir de ficar com uma certa corrupção interna. Mas, tudo o que é interno, no homem, corrompe-se pela morte. Logo, também há de corromper-se o próprio inteligir.

2. Demais. – A alma humana, como já se disse, pode ser impedida de inteligir pela obstrução dos sentidos e pela imaginação perturbada. Ora, pela morte, os sentidos e a imaginação se corrompem totalmente, como resulta do sobredito. Logo, a alma, depois da morte, nada intelige.

3. Demais. – Se a alma separada intelige, necessariamente há de inteligir por meio de certas espécies. Ora, não intelige por meio de espécies inatas, porque, a princípio, é como uma táboa na qual nada está escrito, Nem por meio de espécies que abstraia das coisas, porque não tem os órgãos do sentido e da imaginação, mediante os quais as espécies inteligíveis são abstraídas das coisas. Nem ainda por meio de espécie já anteriormente abstratas e conservadas na alma, porque, então, a alma da criança nada inteligiria, depois da morte. Nem, enfim, por meio de espécies inteligíveis divinamente influídas, pois, então, tal conhecimento não seria o natural, que é o de que agora se trata, mas o da graça. Logo, a alma separada do corpo nada intelige.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que se a alma não tem nenhuma operação própria, não pode existir separada. Ora, ela pode existir separada. Logo, tem operação que lhe é própria e, sobretudo, a de inteligir, Logo, intelige quando separada do corpo.

SOLUÇÃO. – Esta questão encerra dificuldade porque a alma, enquanto esta unida ao corpo, não pode inteligir nada sem se voltar para os fantasmas, como a experiência o prova. Se, porém, como queriam os Platônicos, não é pela sua natureza que a alma assim intelige, mas só por acidente, enquanto unida ao corpo, então a questão pode se resolver facilmente. Pois, removido o impedimento do corpo, a alma tornaria à sua natureza, inteligindo simplesmente os inteligíveis, sem se voltar para os fantasmas, como acontece com as outras substâncias separadas. Mas, segundo tal opinião, não foi para a sua perfeição que a alma foi unida ao corpo, desde que intelige menos, unida a este, do que separada do mesmo; mas só para a perfeição do corpo. O que é irracional, porque a matéria existe para a forma e não inversamente. Se, porém, admitirmos que a alma intelige, por natureza, voltando-se para os fantasmas, como essa natureza não se muda pela morte do corpo, resulta que a alma, então, nada poderá inteligir, naturalmente, por não lhe estarem presentes os fantasmas para os quais se volte.

E portanto, para eliminar a dificuldade presente, deve-se considerar que, como nenhum ser opera senão enquanto atual, o modo de qualquer coisa operar segue-se-lhe ao modo de ser. Ora, um é o modo de ser da alma enquanto unida ao corpo, e outro, quando dele separada, permanecendo, porém sempre a mesma natureza dela. Não que lhe seja accidental o estar unida ao corpo, pois isso é em virtude da natureza da mesma; assim como também a natureza leve não se muda quando está no seu lugar próprio, como lhe é natural, e quando está fora desse lugar, o que lhe é contra a natureza. Por onde, segundo o modo, de ser pelo qual está unida ao corpo, à alma é próprio o modo de inteligir que

consiste em voltar-se para os fantasmas dos corpos, que estão nos órgãos corpóreos. Quando, porém, estiver separada do corpo, ser-lhe-à próprio o modo de inteligir consistente em voltar-se para o que é absolutamente inteligível, como as demais substâncias separadas do corpo. E, portanto, o modo de inteligir, que consiste em voltar-se para os fantasmas, é natural à alma, como natural lhe é o estar unida ao corpo; mas, como está fora da essência da sua natureza o existir separada do corpo, semelhantemente, é-lhe contra a natureza inteligir sem se voltar para os fantasmas. E é para operar conforme a sua natureza que está unida ao corpo.

Mas aqui surge ainda uma dúvida. Pois, como as coisas sempre se ordenam para o que lhes está melhor, e como é melhor modo de inteligir o que consiste em voltar-se para os inteligíveis, absolutamente, do que o consistente em voltar-se para os fantasmas, Deus devia ter instituído a natureza da alma tal que lhe fosse natural o modo de inteligir mais nobre, sem que ela precisasse, para isto, de estar unida ao corpo.

Deve-se, pois, considerar que, embora inteligir, voltando-se para o que é superior, seja, absolutamente, mais nobre do que inteligir, voltando-se para os fantasmas, contudo, aquele modo de inteligir, conquanto possível à alma, seria mais imperfeito. O que assim se evidencia. Em todas as substâncias intelectuais a virtude intelectiva existe por influência do lume divino. Ora, este, no primeiro princípio, é um e simples; e quanto mais as criaturas intelectuais distam do primeiro princípio, tanto mais se divide e diversifica esse lume, como se dá com as linhas que partem do centro. E daí vem que Deus, pela sua essência una, entende todas as coisas. Porém as substâncias intelectuais superiores, embora inteligam por meio de várias formas, contudo estas são em menor número, mais universais e mais aptas para a compreensão das coisas, por causa da eficácia da virtude intelectiva dessas substâncias. Ao passo que, nas substâncias inferiores, as formas são em maior número, menos universais e menos eficazes para a compreensão das coisas, porque elas são deficientes em relação à virtude intelectiva das superiores. Se, portanto, as substâncias inferiores tivessem formas da mesma universidade que as das superiores, como tais substâncias não têm a mesma eficácia no inteligir, não obteriam por meio dessas formas um conhecimento perfeito das coisas, mas um conhecimento comum e confuso. O que, de certo modo, se manifesta nos homens. Assim, os de intelecto mais fraco não obtêm, pelas concepções universais dos mais inteligentes, um conhecimento perfeito, se não lhes explicarem cada questão em especial.

Ora, é manifesto que, entre as substâncias intelectuais, conforme a ordem da natureza, as Ínfimas são as almas humanas. Pois, a perfeição do universo exigia que houvesse diversos graus nas coisas. Por onde, se as almas humanas fossem instituídas por Deus de maneira que inteligissem pelo modo próprio às substâncias separadas, elas não teriam um conhecimento perfeito, mas confuso e em comum. E, portanto, para que pudessem ter das coisas um conhecimento perfeito e próprio, foram naturalmente instituídas de maneira a estarem unidas aos corpos, de modo que tirem dos seres sensíveis, um conhecimento próprio deles; assim como aos homens rudes não pode ser comunicada a ciência senão por meio de exemplos sensíveis. Por onde é claro que é para a sua perfeição que a alma se acha unida ao corpo e entende, voltando-se para os fantasmas; e contudo pode existir separada e ter outro modo de inteligir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.

Discutidas diligentemente as palavras do Filósofo, ver-se-à que ele diz tal em virtude de uma suposição anteriormente feita, a saber, que inteligir, assim como sentir, é um certo movimento do composto. Pois, ainda não mostrara a diferença entre o intelecto e o sentido. – Ou se pode dizer que fala do modo de inteligir que consiste em voltar-se para os fantasmas.

Donde também se origina a **SEGUNDA OBJEÇÃO**.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A alma separada não entende por espécies inatas, nem por espécies que, na ocasião, abstrai, nem só por espécies conservadas, como afirma a **OBJEÇÃO**; mas por espécies participadas pela influência do divino lume, das quais a alma se torna participante do mesmo modo que as outras substâncias separadas, embora em grau inferior. Donde, logo que ela cessa de se voltar para o corpo, volta-se para o que é superior. Mas nem por isso o seu conhecimento deixa de ser natural; porque Deus é o autor não só da influência do lume gratuito, mas também do natural.

Art. 2 – Se a alma separada entende as substâncias separadas.

O segundo discute-se assim. Parece que a alma separada não entende as substâncias separadas.

1. – Pois, a alma é mais perfeita unida ao corpo do que dele separada, porque ela faz, naturalmente, parte da natureza humana e a parte é mais perfeita quando está no seu todo. Ora, a alma unida ao corpo não entende as substâncias separadas, como antes já se viu. Logo, com maior razão, quando dele estiver separada.

2. Demais. – Tudo o que é conhecido o é pela sua presença ou pela sua espécie. Ora, as substâncias separadas não podem ser conhecidas da alma pela sua presença, pois só Deus penetra a alma. Nem também por certas espécies que a alma pudesse abstrair, do anjo, porque este é mais simples que aquela. Logo, de nenhum modo a alma separada pode conhecer as substâncias separadas.

3. Demais. – Certos filósofos ensinaram que no conhecimento das substâncias separadas consiste a última felicidade do homem. Se, pois, a alma separada pode entender as substâncias separadas, ela consegue, com a só separação sua, a felicidade; o que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, as almas separadas conhecem as outras almas separadas; assim, o rico precipitado no inferno, viu Lázaro e Abraão. Logo, as almas separadas vêem também os demônios e os anjos.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, a nossa alma obtém, por si mesma, o conhecimento das coisas incorpôreas, isto é, conhecendo-se a si mesma, como antes já se disse. Ora, do modo pelo qual a alma separada se conhece a si mesma, podemos deduzir de que modo conhece as outras substâncias separadas. Ora, já ficou dito que, enquanto está unida ao corpo, ela entende voltando-se para os fantasmas. Por onde, não pode entender-se a si mesma senão na medida em que se atualiza, entendendo pela espécie, abstrata dos fantasmas; pois, é pelo seu ato que ela se entende a si mesma, como já antes se disse. Quando, porém, estiver separada do corpo, entenderá voltando-se, não para os fantasmas, mas para o que é por si mesmo inteligível e, assim, se entenderá a si mesma por si mesma. Ora, é comum a toda substância separada o entender, ao modo da sua substância, tanto o que lhe é superior como o que lhe é inferior; pois, uma coisa é entendida do modo pelo qual está em quem entende, e está em outra ao modo desta última. Ora, o modo da substância da alma separada é inferior ao da substância angélica, mas é conforme ao modo das outras almas separadas. Por onde, das outras almas separadas ela tem conhecimento perfeito; porém, dos anjos, imperfeito e deficiente, tratando-se de conhecimento natural da alma separada. Porque o conhecimento da glória é de outra natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alma separada é, por certo, mais imperfeita, se se considerar a natureza pela qual ela comunica com a natureza do corpo; contudo é, de certo modo, mais livre para entender, porque o gravame e liame do corpo impede-lhe a pureza da inteligência,

RESPOSTA À SEGUNDA. – A alma separada entende os anjos pelas semelhanças divinamente impressas; estas, porém, não têm a perfeita representação que eles têm, porque a natureza da alma é inferior à do anjo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não é no conhecimento de substâncias separadas quaisquer que consiste a felicidade última do homem, senão só no de Deus, que não pode ser visto senão por graça. Há, contudo, grande felicidade, embora não última, no conhecimento das outras substâncias separadas, se forem perfeitamente entendidas. Ora, a alma separada não as entende perfeitamente, com conhecimento natural, como já se disse.

Art. 3 – Se a alma separada conhece todas as coisas naturais.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a alma separada conhece todas as coisas naturais.

1. – Pois, nas substâncias separadas estão as razões de todos os seres naturais. Ora, as almas separadas conhecem as substâncias separadas. Logo, conhecem todas as coisas naturais.

2. Demais. – Quem entende o mais inteligível pode, com maior razão, entender o menos inteligível. Ora, a alma separada entende as substâncias separadas, que são inteligíveis em máximo grau. Logo, com mais razão, pode entender todas as coisas naturais, que são menos inteligíveis.

Mas, *em contrário*. – Os demônios têm conhecimento natural mais vigoroso que a alma separada. Ora, eles não conhecem todas as coisas naturais, mas, antes, aprendem-nas pela experiência do longo tempo, como diz Isidoro. Logo, nem as almas separadas conhecem todas as coisas naturais.

DEMAIS. – Se a alma, logo que fica separada, conhecesse todas as coisas naturais, em vão os homens se esforçariam por adquirir o conhecimento das coisas. Ora, isto é inadmissível. Logo, a alma separada não conhece todas as coisas naturais.

SOLUÇÃO. – Como já se disse antes, a alma separada entende pelas espécies que recebe por influência do divino lume, como os anjos. Contudo, como a natureza da alma é inferior à do anjo, ao qual esse modo de conhecer é conatural, a alma separada não alcança, por meio de tais espécies, um conhecimento perfeito das coisas, mas um conhecimento como em comum e confuso. Por onde, assim como os anjos, por meio de tais espécies, alcançam o conhecimento perfeito das coisas naturais, assim, as almas separadas alcançam um conhecimento imperfeito e confuso. Ora, os anjos, por meio das sobreditas espécies, conhecem todas as coisas naturais com conhecimento perfeito, porque todas as coisas que Deus fez com as suas naturezas próprias, Ele as fez na inteligência angélica, como diz Agostinho. Por onde, também as almas separadas têm conhecimento de todas as coisas naturais, não certo e próprio, mas comum e confuso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nem o próprio anjo conhece, pela sua substâncias todas as coisas naturais, mas por meio de certas espécies, como antes já ficou dito. E por isso, não se segue que a alma conheça todas as coisas naturais, porque conhece a substância separada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a alma separada não entende perfeitamente as substâncias separadas, assim também não conhece perfeitamente todas as coisas naturais, senão sob certa confusão, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Isidoro fala do conhecimento dos futuros, os quais nem os anjos, nem os demónios, nem as almas separadas alcançam, a não ser pelas causas deles ou pela revelação divina. Nós, porém, falamos do conhecimento natural.

RESPOSTA À QUARTA. – O conhecimento que nesta vida se adquire pelo estudo, é próprio e perfeito; o outro, porém, é confuso. Donde não se segue que esforço para aprender seja inútil.

Art. 4 – Se a alma separada conhece as coisas singulares.

O quarto discute-se assim. – Parece que a alma separada não conhece as coisas singulares.

1. – Pois, nenhuma potência cognoscitiva, a não ser o intelecto, permanece na alma separada, como do sobredito resulta. Ora, como já ficou estabelecido, o intelecto não conhece o singular. Logo, a alma separada não conhece as coisas singulares.

2. Demais. – Mais determinado é o conhecimento do singular que o do universal. Ora, a alma separada não tem nenhum conhecimento determinado das espécies das coisas naturais. Logo, com mais razão, não conhece as coisas singulares.

3. Demais. – Se a alma conhece as coisas singulares, mas não pelos sentidos, por igual razão conheceria todos os singulares. Ora, não os conhece todos. Logo, não conhece nenhum.

Mas, *em contrário*, o rico, precipitado no inferno, dizia: Tenho cinco irmãos, como se vê na Escritura.

SOLUÇÃO. – As almas separadas conhecem certas coisas singulares, mas não todas, mesmo das presentes. O que se evidencia considerando-se que há duplo modo de inteligir. Um, por abstração dos fantasmas; e, deste modo, as coisas singulares não podem ser conhecidas pelo intelecto diretamente, mas só indiretamente, como antes ficou dito. Outro, pela influência das espécies, por parte de Deus; e, deste modo, o intelecto pode conhecer as coisas singulares. Pois, assim como Deus, pela sua essência, como causa dos princípios universais e individuais, conhece todas as coisas, tanto as universais como as singulares, conforme já se viu antes; assim também as substâncias separadas, pelas espécies, que são umas semelhanças participadas da mesma divina essência, podem conhecer as coisas singulares. Há contudo diferença entre os anjos e as almas separadas, no seguinte: aqueles, por essas espécies, têm das causas um conhecimento perfeito e próprio; ao passo que estas o têm confuso. Por onde, os anjos, por causa da eficácia do seu intelecto, podem conhecer, pelas sobreditas espécies, não só as naturezas das coisas, em especial, mas também as coisas singulares contidas nessas espécies. Enquanto que as almas separadas não podem conhecer, por meio de tais espécies, senão somente aquelas coisas singulares para as quais estão de certo modo determinadas, quer por um conhecimento precedente, quer por alguma afeição, quer por uma relação natural ou por divina disposição; porque, tudo o que num ser é recebido, é determinado neste ao modo do mesmo, como recipiente que é.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O intelecto, por via de abstração, não conhece as coisas singulares. De maneira que, não assim, mas do modo referido, é que a alma separada as entende.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O conhecimento da alma separada é determinado para as espécies daquelas coisas ou indivíduos para os quais tem alguma determinada relação, como antes já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A alma separada não se comporta igualmente para com todas as coisas singulares, mas tem, para com umas, uma determinada relação, que não tem para com outras. E, portanto, não há a mesma razão para conhecer todas as causas singulares.

Art. 5 – Se o hábito da ciência adquirida nesta vida permanece na alma separada.

O quinto discute-se assim. – Parece que o hábito da ciência adquirida nesta vida não permanece na alma separada.

1. – Pois, diz a Escritura: A ciência será abolida.

2. Demais. – Certos há, menos bons, que neste mundo, são ricos de ciência; outros, porém, melhores que eles, dela carecem. Se, pois o hábito da ciência permanecesse na alma, mesmo depois da morte, resultaria que aqueles teriam, mesmo na vida futura, melhor posição que estes. O que é inadmissível.

3. Demais. – As almas separadas terão ciência das coisas, por influência do lume divino. Se, pois, a ciência adquirida nesta vida permanece na alma separada, resultaria a existência de duas formas da mesma espécie no mesmo sujeito. O que é impossível.

4. Demais. – O Filósofo diz: o hábito uma qualidade dificilmente removível; mas, pela doença ou por outra causa semelhante, a ciência, por vezes, corrompe-se. Ora, não há nenhuma imutação tão forte, nesta vida, como a que oriunda da morte. Logo, conclui-se que o hábito da ciência corrompe-se pela morte.

Mas, *em contrário*, diz Jerónimo: Aprendamos na terra aquilo cuja ciência persevera no céu.

SOLUÇÃO. – Certos ensinaram que o hábito da ciência não está no intelecto mesmo, mas nas virtudes sensitivas, a saber, a imaginativa, a cogitativa e a memorativa; e que as espécies inteligíveis não se conservam no intelecto possível. E se esta opinião fosse verdadeira, resultaria que, destruído o corpo, totalmente se destruiria o hábito da ciência adquirido nesta vida. Mas, como a ciência está no intelecto, que é o lugar das espécies, segundo diz Aristóteles, necessário é que o hábito da ciência adquirido nesta vida esteja, em parte, nas sobreditas virtudes sensitivas e, em parte, no intelecto mesmo. E isto se pode concluir considerando os atos mesmos dos quais se adquire o hábito da ciência; pois, os hábitos são semelhantes aos atos pelos quais são adquiridos, como diz o Filósofo. Ora, os atos do intelecto, pelos quais, na vida presente, se adquire a ciência, se realizam pelo voltar-se do intelecto para os fantasmas, que existem nas sobreditas virtudes sensitivas. Por onde, por meio de tais atos, tanto o intelecto possível adquire uma certa faculdade de considerar por meio de espécies recebidas; como as sobreditas virtudes inferiores adquirem uma certa habilidade, de modo que, voltando-se para elas, o intelecto possa, mais facilmente especular os inteligíveis. Mas, assim como o ato do intelecto, principal e formalmente está no intelecto mesmo; e, material e dispositivamente, está nas virtudes inferiores, o mesmo também se deve dizer do hábito. Por onde, a parte da ciência presente que alguém tiver, nas virtudes inferiores, não permanecerá na alma separada; mas, aquela que tiver no intelecto mesmo, essa necessariamente há de permanecer. Porque, como se diz na obra da dilatação e brevidade da vida, uma forma pode se corromper de duplo modo: em si mesma, quando corrompida pelo seu contrário, como o cálido pelo frio; e por acidente, isto é, pela corrupção do sujeito. Ora, é manifesto que a ciência existente no intelecto humano não pode corromper-se pela corrupção do sujeito, porque o intelecto é incorruptível, conforme ficou demonstrado. Semelhantemente, também as espécies inteligíveis existentes no intelecto possível não podem ser corrompidas pelo contrário, porque a intenção dos inteligíveis não *tem contrário* nenhum; e, principalmente, tratando-se da inteligência simples que entende a quiddidade. Quanto, porém, à operação pela qual o intelecto compõe e divide, ou ainda, raciocina, há nele contrariedade, por ser o falso, na proposição ou na argumentação, contrário ao verdadeiro. E, deste modo, a ciência, às vezes, se corrompe pelo contrário, a saber, quando alguém por

uma argumentação falsa, aberra da ciência verdadeira. E por isso o Filósofo estabelece dois modos pelos quais a ciência, em si mesma, se corrompe, a saber: pelo esquecimento, por parte da memorativa; e pelo engano, por parte da falsa argumentação. Ora, isto não tem lugar na alma separada. Por onde, deve-se concluir que o hábito da ciência, enquanto existente no intelecto, permanece na alma separada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No passo citado, o Apóstolo não se refere à ciência quanto ao hábito, mas quanto ao ato do conhecimento. E, assim, para o comprovar, acrescenta: Ligara conheço em parte.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como, em relação à estatura do corpo, um homem pode ser maior que outro melhor que ele; assim também nada impede que um tenha, na vida futura, um hábito da ciência que não tem outro melhor que ele, se bem que isso seja de quase nula importância, em comparação com as outras prerrogativas que terão os melhores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essas duas ciências não têm a mesma natureza. Donde, pois, não resulta nenhum inconveniente.

RESPOSTA À QUARTA. – A **OBJEÇÃO** procede, em relação à corrupção da ciência, quanto ao que ela tem procedente das virtudes sensitivas.

Art. 6 – Se o ato da ciência adquirida nesta vida permanece na alma separada.

O sexto discute-se assim. – Parece que o ato da ciência adquirida nesta vida não permanece na alma separada.

1. – Pois, diz o Filósofo, que, corrupto o corpo, a alma nem se lembra, nem ama. Ora, lembrar-se é pensar no que já se conhecia. Logo, a alma separada não pode ter ato da ciência que adquiriu nesta vida.

2. Demais. – As espécies inteligíveis não hão de ser mais eficientes na alma separada do que na que está unida ao corpo. Ora, pelas espécies inteligíveis não podemos entender, presentemente, a não ser voltando-nos para os fantasmas, como já se estabeleceu antes. Logo, também a alma separada não poderá entender de outro modo. E, então, de nenhum modo poderá entender pelas espécies inteligíveis adquiridas nesta vida.

3. Demais. – O Filósofo diz: os hábitos tornam os atos semelhantes aos atos pelos quais são adquiridos. Ora, adquire-se o hábito da ciência, nesta vida, pelos atos do intelecto, que se volta para os fantasmas. Logo, não pode tornar outros atos semelhantes a estes. – Ora, tais atos não são próprios à alma separada. Logo, esta não terá nenhum ato da ciência adquirida nesta vida.

Mas, *em contrário*, na Escritura se diz ao rico precipitado no inferno: Lembra-te que recebeste bens em tua vida.

SOLUÇÃO. – Duas coisas se devem considerar num ato : a espécie e o modo. Aquela se deduz do objeto ao qual é dirigido o ato da virtude cognoscitiva, por meio da espécie, que é semelhança do objeto. Porém o modo do ato é determinado pela virtude do agente.

Assim, vemos uma pedra por meio da espécie da mesma, que está nos olhos; mas se a vemos com agudeza, isso provém da virtude visiva dos olhos. Como, pois, as espécies inteligíveis permanecem na alma separada, segundo já se disse, e como o estado dela não é o mesmo que o da vida presente, resulta que, pelas espécies inteligíveis adquiridas nesta vida, a alma separada poderá inteligir o que antes já inteligira: não, porém, do mesmo modo, isto é, voltando-se para os fantasmas, mas por modo que lhe seja conveniente. Assim, que os atos da ciência adquirida nesta vida permanecem, por certo, na alma separada; mas não do mesmo modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo fala da reminiscência, enquanto a memória pertence à parte sensitiva, não, porém, enquanto a memória está, de certo modo, no intelecto, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os diversos modos de inteligir não provêm da diversidade das espécies; mas dos diversos estados da alma que intelige.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os atos pelos quais se adquire o hábito são semelhantes aqueles que os hábitos causam, quanto à espécie do ato; não, porém, quanto ao modo de agir. Pois, é o operar coisas justas, mas não justamente, isto é, deleitavelmente, que causa o hábito da justiça política, pelo qual operamos deleitavelmente.

Art. 7 – Se a distância local Impede o conhecimento da alma separada.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a distância local não impede o conhecimento da alma separada.

1. – Pois, diz Agostinho: as almas dos: mortos estão onde não se podem saber as causar passadas neste mundo. Sabem, entretanto, o que se faz entre elas. Logo, a distância local impede o conhecimento da alma separada.

2. Demais. – Agostinho diz: os demônios, pela celeridade do movimento, anunciam certas coisas que nos são desconhecidas: Ora, a agilidade do movimento de nada serviria para tal, se a distância local não impedisse o conhecimento dos demônios. Logo, com maior razão, a distância local impede o conhecimento da alma separada, inferior, por natureza, ao demônio.

3. Demais. – Assim como uma cousa dista localmente, assim também dista temporalmente. Ora, a distância temporal impede o conhecimento da alma separada; pois ela não conhece os futuros. Logo, resulta que a distância local também impede o conhecimento da mesma.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, que o rico, nos tormentos, levantando os olhos, viu Abraão de longe. Logo, a distância local não impede o conhecimento da alma separada.

SOLUÇÃO. – Certos ensinaram que a alma separada conhece as coisas singulares abstraindo das sensíveis. E se fosse verdade, poder-se-ia dizer que a distância local impede o conhecimento da alma separada. Pois, seria necessário que os sensíveis agissem sobre ela, ou esta, sobre os sensíveis. E num e noutro caso, seria necessária uma distância determinada. – Mas, tal opinião é impossível, porque a abstração das espécies, dos sensíveis, faz-se mediante os sentidos e outras potências sensíveis, que não permanecem atualmente na alma separada. Pois, a alma separada intelige os singulares pelo influxo das espécies, proveniente do lume divino, cujo lume se comporta do mesmo modo, tanto com o que está próximo como com o que está distante. Por onde, a distância local de nenhum modo impede o conhecimento da alma separada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Agostinho não diz que é porque estão as almas dos mortos nesse lugar, que as coisas passadas neste mundo não podem ser vistas, de modo a se crer que a distância local seja a causa de tal ignorância; mas isso pode se dar por algum outro motivo, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho se exprime, nesse passo, segundo a opinião de certos, pela qual os demónios têm corpos que lhe estão naturalmente unidos. E, segundo essa opinião, também eles podem ter potências sensitivas, para cujo conhecimento é necessária determinada distância. E a essa opinião Agostinho se refere expressamente no mesmo livro, embora pareça que nela toca antes expondo-a que aceitando-a, como é claro pelo que diz na Cidade de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os futuros, que distam temporalmente, não são entes em ato. Por isso não são cognoscíveis em si mesmos; pois, a deficiência que houver, em relação à entidade, haverá também em relação à entidade, haverá também em relação à cognoscibilidade. Ora, os seres distantes, localmente, são seres em ato e, em si, cognoscíveis. Por onde, não tem o mesmo fundamento a distância local e a temporal.

Art. 8 – Se as almas separadas conhecem as coisas que se passam neste mundo.

O oitavo discute-se assim. – Parece que as almas separadas conhecem as coisas que se passam neste mundo.

1. – Pois, se não as conhecessem, com elas não se ocupariam. Ora, conforme diz a Escritura, elas se ocupam com as causas que neste mundo se passam: Tenho cinco irmãos, para que lhes dê testemunho não suceda "irem também eles parar a este lugar de tormentos. Logo, as almas separadas conhecem tais coisas.

2. Demais. – Frequentemente os mortos aparecem aos vivos, adormecidos ou acordados, para lhes a visarem das coisas que neste mundo se passam; assim, Samuel apareceu a Saul, como se lê na Escritura. Ora, tal não se daria, se eles não conhecessem as coisas que se passam neste mundo.

3. Demais. – As almas separadas conhecem as coisas que entre elas se passam. Se, pois, não conhecem o que se passa entre nós, é que esse conhecimento lhes é impedido pela distância local; o que foi negado antes.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: ou os seus filhos estejam exaltados, ou estejam abatidos, ele não o conhecerá.

SOLUÇÃO. – As almas dos mortos não conhecem, por conhecimento natural – que é o de que agora se trata – as coisas que se passam neste mundo. E a razão disso pode ser deduzida do que já se disse antes. Pois, a alma separada conhece as coisas singulares, ou porque, de certo modo, está determinada em relação a elas, ou pelo vestígio de algum conhecimento QU afeto precedente, ou por ordem divina. Ora, as almas dos mortos, por ordem divina e pelo modo de ser delas, estão segregadas da conversação dos vivos, e em sociedade com as substâncias espirituais separadas do corpo. E por isso, ignoram o que se passa entre nós. Esta razão é dada por Gregório quando diz: Os mortos não sabem como se dispõe, depois que morreram, a "ida dos que ainda estão unidos à carne; porque a "ida do espírito dista muito da vida carnal; e assim. como os seres corpóreos e os incorpóreos são genericamente diversos, assim

também são distintos pelo conhecimento. E isto mesmo o confirma Agostinho, ao dizer que as almas dos mortos não têm contado com as coisas dos vivos.

Quanto às almas dos bem-aventurados, porém, diferem Agostinho e Gregório. – Pois, este no mesmo passo, acrescenta: O que, todavia, não se deve pensar, em relação as almas santas ; pois de nenhum modo se deve acreditar que ignorem algo de exterior, elas que, interiormente; vêm a claridade de Deus onnipotente. – Ao passo que Agostinho diz expressamente, que os mortos, mesmo santos, não sabem que jazem os vivos e os filhos destes, conforme está na Glossa sobre o passo da Escritura: Abraão não nos conheceu. O que ele confirma com o fado de não ser mais visitado, nem consolado nas tristezas, pela sua mãe, como quando ela vivia; não sendo provável que esta tenha se tornado mais cruel, numa vida mais feliz. E ainda porque o Senhor prometeu ao rei Josias que morreria para não ver os males que sobreviriam ao povo, como está na Escritura. Mas Agostinho explana o que fica exposto, como que duvidando e por isso disse antes: cada um aceite o que digo, como quiser. Ao passo que Gregório se exprime assertivamente, o que é claro pela sua maneira de escrever: de nenhum modo se deve acreditar. E é mais aceitável a opinião de Gregório, que as almas dos santos, que vêm a Deus, conhecem todas as causas presentes que neste mundo se passam. Pois, são iguais aos anjos, dos quais Agostinho afirma que não ignoram o que se passa entre os vivos. Como, porém, as almas dos santos estão perfeitissimamente unidas à justiça divina, não se contristam nem se ingerem nas causas dos vivos, senão na medida em que o exige a disposição da justiça divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. As almas dos mortos podem se ocupar com as causas dos vivos, mesmo se ignorem o estado destes; assim como nós nos ocupamos com as dos mortos, fazendo-lhes sufrágios, embora lhes ignoremos o estado. E demais, os fados dos vivos podem ser conhecidos, não por meio deles mesmos, mas pelas almas dos que vão, deste mundo, para o outro, ou pelos anjos, ou pelos demônios, ou ainda pela revelação do Espírito de Deus, como diz Agostinho, no mesmo livro.

RESPOSTA À SEGUNDA. De qualquer modo que os mortos apareçam aos vivos, isso se dá por especial dispensa de Deus, de modo que as almas deles possam imiscuir-se com as causas dos vivos; o que se deve contar entre os milagres divinos. Ou tais aparições se fazem por operações dos anjos bons ou maus, mesmo que os mortos o ignorem; assim como também os vivos, embora o ignorem, aparecem, em sonhos, a outros vivos, conforme diz Agostinho, no livro supra citado. – Por onde, pode dizer-se que Samuel apareceu por uma revelação divina, segundo a Escritura, que diz: dormiu e predisse ao rei o fim da sua vida. Ou essa aparição foi causada pelos demônios, no caso em que não se queira aceitar a autoridade do Eclesiástico, por não o contarem os Hebreus entre as Escrituras Canônicas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa ignorância não procede da distância local, mas da causa predita.

Questão 90: Da produção primeira do homem quanto a alma.

Em seguida deve-se considerar a produção primeira do homem. E, sobre este ponto, quatro pontos se devem examinar. Primeiro, a produção do homem em si mesmo. Segundo, do fim da produção. Terceiro, do estado e da condição do homem primeiramente produzido. Quarto, do lugar do mesmo.

Ora, sobre a produção, três pontos se devem examinar. Primeiro, da produção do homem quanto à alma. Segundo, quanto ao corpo do varão. Terceiro, quanto à produção da mulher.

Sobre o primeiro ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se a alma humana foi feita, ou é da substância de Deus.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a alma não foi feita, mas é da substância de Deus.

1. – Pois, diz a Escritura: Formou pois o Senhor Deus o homem do barro da terra, e inspirou no seu rosto um assopro de vida, e foi feito o homem em alma vivente. Ora, quem inspira emite algo de si. Logo a alma, pela qual o homem vive, é algo da substância de Deus.

2. Demais. – Como se estabeleceu antes, a alma é uma forma simples. Ora, a forma é ato, Logo, a alma é ato puro, o que só Deus é. Logo, a alma é da substância de Deus.

3. Demais. – Seres que existem e de nenhum modo diferem são idênticos. Ora, Deus e a alma existem e de nenhum modo diferem; porque, do contrário, seria necessário se diversificassem por algumas diferenças e, então, seriam compostos. Logo, Deus e a alma humana são idênticos.

Mas, *em contrário*, Agostinho enumera certas opiniões que diz serem muito e abertamente perversas e contrárias à fé católica; entre as quais a primeira é a dos que ensinam que Deus fez a alma, não do nada, mas de .li mesmo,

SOLUÇÃO. – Considerar a alma como da substância de Deus é opinião que encerra manifesta improbabilidade. Pois, como resulta do que já foi dito, a alma é, ora, potencial na sua inteligência haurindo a ciência, de certo modo, nas coisas; e tem diversas potências; o que tudo é alheio à natureza de Deus, que é ato puro, nada recebe de nenhum outro ser e não encerra em si nenhuma diversidade, como ficou provado antes. – Mas parece que esse erro se originou de duas opiniões, entre os antigos. Pois, os primeiros que começaram a investigar a natureza das coisas, não podendo ultrapassar os dados da imaginação, ensinaram que, além dos corpos, nada mais existe. E, por isso, consideravam Deus um determinado corpo, tendo-o como princípio dos outros corpos. E, concebendo a alma como da natureza desse corpo, considerado como princípio, conforme refere Aristóteles, concluíam que ela é da substância de Deus. Também os Maniqueus, conforme essa opinião, considerando Deus como uma luz material, ensinavam que a alma é uma parte dessa luz, ligada ao corpo. Ulteriormente, porém, outros conceberam a existência de um ser incorpóreo, não todavia separado do corpo, mas forma deste. Donde, o dizer Varrão que Deus é uma alma que governa o mundo, pela intuição ou movimento, e pela razão, segundo refere Agostinho. Assim, pois, certos ensinavam que a alma humana é parte dessa alma total, como o homem o é do mundo total, não conseguindo distinguir intelectualmente os graus das substâncias espirituais senão pelas distinções dos corpos. Ora, todas essas opiniões são insustentáveis, como ficou provado antes. Por onde, é manifestamente falso que a alma seja da substância de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não se deve tomar a palavra inspirar em acepção material. Mas o inspirar de Deus é o mesmo que produzir o espírito; embora o homem, inspirando corporalmente, não emita nada da sua substância, mas algo de uma natureza estranha.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a alma seja uma forma simples, por essência, esta essência, contudo, não é a sua existência; mas a alma é um ente por participação, como se vê pelo que foi dito antes. Logo, não é ato puro, como Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O diferente, em acepção própria, por algo difere; por isso busca-se diferença onde há conveniência. Por onde, entes diferentes hão de ser, de certo modo, compostos, pois diferem, por um lado e convêm por outro. Mas, conforme esta doutrina, embora todo diferente seja diverso, contudo, nem todo diverso é diferente, como diz Aristóteles. Pois, os seres simples são diversos, entre si mesmos; não diferem, porém por quaisquer diferenças das quais fossem compostos. Assim, o homem e o asno diferem pelas diferenças de racional e irracional, das quais não se pode dizer que difiram, ulteriormente, por outras diferenças.

Art. 2 – Se a alma tem o ser produzido por criação.

O segundo discute-se assim. – Parece que a alma não tem o ser produzido por criação.

1. – Pois, o que tem em si algo de material é produzido da matéria. Ora, a alma tem em si algo de material, por não ser ato puro. Logo, é feita da matéria e, portanto, não é criada.

2. Demais. Todo ato de qualquer matéria é tirado da potência desta; pois, como a matéria é potencial em relação ao ato, qualquer ato preexiste potencialmente na matéria. Ora, a alma é o ato da matéria corpórea, como resulta da definição da mesma. Logo, a alma é tirada da potência da matéria.

3. Demais. – A alma é uma forma. Se, pois, é produzida por criação, pela mesma razão todas as outras formas também o são. E, assim, nenhuma forma vem ao ser pela geração. O que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Deus criou o homem segundo a sua imagem. Logo, o homem é segundo a imagem de Deus, pela alma. Logo, a alma veio a existir por criação.

SOLUÇÃO. – A alma racional não pode ser produzida senão por criação, o que não é verdade das outras formas. E a razão é que, como o devir é via para o ser, a um ente convém o devir na mesma medida em que lhe convém o ser. Ora, propriamente, considera-se como sendo aquilo que tem o ser em si mesmo, e como subsistente nele. Por onde, só as substâncias são, própria e verdadeiramente, consideradas entes. Ao passo que o acidente não tem o ser, mas faz com que alguma coisa seja e, por isso, se chame ente; assim, a brancura chama-se ente porque faz alguma coisa ser branca. E por isso Aristóteles diz que o acidente é considerado mais como dependência do ente, do que ente. E o mesmo fundamento têm todas as outras formas não subsistentes. E, portanto, a nenhuma forma não subsistente convém, propriamente, o devir; mas se consideram como devindo, porque os seres compostos subsistentes devêm. Ora, a alma racional é uma forma subsistente, como antes já se estabeleceu; e por isso, propriamente, lhe convém o ser e o devir. E como não pode ser feita de matéria preexistente corpórea, porque então seria de natureza corpórea; nem espiritual, porque então as substâncias espirituais se transmutariam umas nas outras, necessário é concluir que a alma só pode devir por criação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alma tem, como elemento material, a sua própria essência simples; e tem como elemento formal, o ser participado que, necessária e simultaneamente se implica na essência da alma, porque o ser em si é consecutivo à forma. E a doutrina seria a mesma se se considerasse a alma como composta de determinada matéria espiritual, como certos dizem; pois essa matéria não é potencial em relação à outra forma, semelhante, nisto, à matéria do corpo celeste; do

contrário, a alma seria corruptível. Por onde, de nenhum modo a alma pode ser feita de uma matéria preexistente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando se diz que um ato é tirado da potência da matéria, não se quer dizer senão que é reduzido a ato o que antes existia em potência. Ora, como a alma racional não tem o ser dependente da matéria corpórea, mas sim, o ser subsistente, e excede a capacidade da matéria corpórea, como antes se disse por isso ela não é tirada da potência da matéria.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não há símile entre a alma racional e as outras formas como já se disse.

Art. 3 – Se a alma racional é produzida imediatamente por Deus, ou mediante

O terceiro discute-se assim. – Parece que a alma racional não é produzida imediatamente por Deus, mas mediante os anjos.

1. – Pois, os seres espirituais são de ordem superior aos corpóreos. Ora, os corpos inferiores são produzidos pelos superiores, como diz Dionísio. Logo, também os espíritos inferiores, que são as almas racionais, são produzidos pelos superiores, que são os anjos.

2. Demais. – O fim das coisas corresponde ao princípio, pois, Deus é o princípio e o fim delas. Logo, também a procedência das coisas, do princípio, corresponde à redução das mesmas ao fim. Ora, os seres ínfimos são reduzidos pelos supremos, como diz Dionísio. Logo, também obtêm o ser pelos primeiros; isto é, as almas, pelos anjos.

3. Demais. Perfeito é o ser que pode fazer outro semelhante a si, como diz Aristóteles. Ora, as substâncias espirituais são muito mais perfeitas que as corpóreas, Mas como os corpos produzem outros que lhes são especificamente semelhantes, com muito maior razão os anjos poderão fazer um ser, a alma racional, que lhes é inferior pela espécie da natureza.

Mas *em contrário*, diz a Escritura, que Deus mesmo inspirou. no rosto do homem um assopro de vida.

SOLUÇÃO. – Alguns ensinaram que os anjos, enquanto operam em virtude de Deus, causam as almas racionais. Mas tal opinião é absolutamente inadmissível e contrária à fé. Pois, como já se demonstrou antes, a alma racional não pode ser produzida senão por criação; porquanto só Deus pode criar. Porque só o primeiro agente pode agir, sem nenhum pressuposto; ao passo que o agente segundo pressupõe algo procedente do agente primeiro, como antes já se estabeleceu. Ora, o que produz alguma coisa, de outra, pressuposta, produz transmutando. Por onde, só Deus age criando; e nenhum outro agente age senão transmutando. E como a alma racional não pode ser produzida por transmutação de qualquer matéria, conclui-se que não pode ser produzida imediatamente, senão por Deus.

E daqui se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**, Pois, o causarem uns corpos outros, semelhantes ou inferiores: e o reduzirem os superiores os inferiores, tudo isso se dá por via de transmutação.

Art. 4 – Se a alma humana foi produzida antes do corpo.

O quarto discute-se assim. – Parece que a alma humana foi produzida antes do corpo.

1. – Pois, a obra da criação precedeu à da distinção e do ornato, como se disse antes. Ora, a alma tem o ser produzido por criação, segundo já ficou demonstrado; ao passo que o corpo é feito para ornato. Logo, a alma do homem foi produzida antes do corpo.

2. Demais. – A alma racional convém mais com os anjos do que com os brutos. Ora, aqueles foram criados antes dos corpos; ou logo, desde o princípio, imediatamente com a matéria corpórea; enquanto que o corpo do homem foi formado no sexto dia, quando já haviam sido produzidos os brutos. Logo, a alma humana foi criada antes do corpo.

3. Demais. – O fim se proporciona com o princípio. Ora, a alma permanece, ao termo da vida, posteriormente ao corpo. Logo, também, no princípio, foi criada antes do corpo.

Mas, *em contrário*, o ato próprio realiza-se na potência própria. Ora, como a alma é o ato próprio do corpo, neste foi produzida.

SOLUÇÃO. – Segundo Orígenes, não só a alma do primeiro homem, mas as almas de todos os homens foram criadas antes dos corpos, simultaneamente com os anjos. Pois, pensava que todas as substâncias espirituais, tanto as almas como os anjos, iguais, pela condição da natureza, só diferem pelo mérito. Assim, umas estão unidas aos corpos, e são as almas dos homens ou dos corpos celestes; outras, porém, permanecem na sua pureza, conforme as diversas ordens. Mas, como já tratamos dessa opinião, agora a deixamos de lado.

Agostinho também ensina que a alma do primeiro homem foi criada antes do corpo, com os anjos, mas, por outra razão. E é que, diz, o corpo do homem, nas obras dos seis dias, não foi produzido em ato, mas só nas suas razões causais. O que não se pode dizer da alma, que não foi feita de nenhuma matéria corpórea ou espiritual preexistente, nem podia ter sido produzida por nenhuma virtude criada. Donde conclui que a alma, em si mesma, foi criada simultaneamente com os anjos, nas obras dos seis dias, nos quais todas as coisas foram feitas; e que depois, por vontade própria, inclinou-se a governar um corpo. Mas isso ele não o diz afirmativamente, como as suas palavras o demonstram. Pois, escreve: Pode-se crer, se a nenhuma autoridade das Escrituras ou a nenhum princípio verdadeiro contradisser, que o homem foi feito no sexto dia, de todo que a razão causal do corpo humano estivesse nos elementos do mundo, enquanto que a alma, em si, já tinha sido criada.

Ora, esta opinião só pode ser admitida por aqueles que consideram a alma como tendo, em si, espécie e natureza completa; e unida ao corpo, não como forma, mas só para o governar. Se, porém a alma está unida ao corpo como forma e faz naturalmente, parte da natureza humana, tal opinião é absolutamente inadmissível. Pois, é manifesto, que Deus instituiu os primeiros seres, no estado perfeito da sua natureza, como o exigia a espécie de cada um. Ora, a alma, sendo parte da natureza humana, não tem sua perfeição natural senão unida ao corpo. Por onde, não era conveniente que fosse criada sem ele.

Sustentando-se, porém, a opinião de Agostinho, quanto às obras dos seis dias, poder-se-ia dizer que a alma humana precedeu, nessas obras, quanto a certa semelhança genérica, enquanto convém com os anjos no atinente à natureza intelectual; mas, em si mesma, foi criada simultaneamente com o corpo. Porém outros Santos ensinam, que tanto a alma como o corpo do primeiro homem, foram produzidos nas obras dos seis dias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Se a natureza da alma tivesse a espécie Íntegra, de modo que fosse criada, em si mesma, então a **OBJEÇÃO** procederia, afirmando que, no princípio, foi criada, em si mesma. Mas, como, naturalmente, ela é a forma do corpo, não podia ter sido criada separadamente, mas tinha que o ser num corpo.

E o mesmo se deve **RESPONDER À SEGUNDA OBJEÇÃO.** – Pois, a alma, se tivesse uma espécie, em si mesma, se assemelharia mais com os anjos; mas, sendo forma do corpo, pertence ao gênero dos animais, como princípio formal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É pela morte, deficiência do corpo, que a alma acidentalmente permanece posteriormente a Este. Ora, essa deficiência não podia existir ao princípio, na criação da alma.

Questão 91: Da produção do corpo do primeiro homem.

Em seguida devemos tratar da produção do corpo do primeiro homem.

E, sobre esta questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se o corpo do primeiro homem foi feito do limo da terra.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o corpo do primeiro homem não foi feito do limo da terra.

1. – Pois, é necessário maior poder para fazer alguma coisa, do nada, do que de outra coisa: porque o não ser dista mais, do ato, do que o ser em potência. Ora, como o homem é a mais digna das criaturas inferiores, convinha que o poder de Deus se manifestasse, em máximo grau, na produção do corpo do mesmo. Logo, não devia ter sido feito do limo da terra, mas do nada.

2. Demais. – Os corpos celestes são mais nobres que os terrestres. Ora, o corpo humano, aperfeiçoado por uma forma nobilíssima, qual é a alma racional, tem a máxima nobreza. Logo, não devia ter sido feito da matéria terrestre, mas, antes, da celeste.

3. Demais. – O fogo e o ar são corpos mais nobres que a terra e a água; o que se vê, pela subtileza deles, Ora, como o corpo humano é digníssimo, devia ter sido feito, antes, do fogo e do ar, do que do limo da terra.

4. Demais. – O corpo humano é composto dos quatro elementos. Logo, não é feito do limo da terra, mas de todos os elementos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Formou pois o Senhor Deus ao homem do barro da terra.

SOLUÇÃO. – Como Deus é perfeito, deu a perfeição às suas obras, conforme o modo de cada uma, segundo aquilo da Escritura: das obras de Deus são perfeitas, Ora, Ele, em si mesmo, é perfeito, porque preencerra em si todas as causas, não a modo de composição, mas simples e unificadamente, como diz Dionísio, do modo pelo qual os diversos efeitos preexistem na causa, segundo a virtude una desta. Esta perfeição, por sua vez, deriva para os anjos, enquanto no conhecimento deles estão todas as coisas produzidas por Deus, em a natureza, por formas diversas. Ao passo que tal perfeição deriva, para o homem, de modo inferior. Pois, ele não tem conhecimento natural de todas as coisas naturais; mas é composto, de certo modo, de todas as coisas. Assim, do género das substâncias espirituais, tem, a alma racional; da semelhança dos corpos celestes, o afastamento dos contrários, pela uniformidade máxima da compleição; e os elementos os tem substancialmente. De modo que os elementos superiores a saber; o fogo e o ar, predominam, nele, pela virtude; porque a vida consiste, principalmente, na calidez, produzida pelo fogo, e na umidade, pelo ar. Ao passo que os elementos inferiores nele abundam substancialmente. Pois, de outro modo, não poderia haver a homogeneidade na mistura, se os elementos inferiores, de menor virtude, não abundassem no homem, quantitativamente. E, por isso, porque se chama limo à terra misturada com a água, diz-se que o corpo do homem foi formado do limo da terra. Por onde, o homem é chamado mundo menor, por nele se encontrarem, de certo modo, todas as criaturas do mundo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A virtude de Deus criador manifestou-se no corpo humano, por ser a matéria deste produzida por criação. Ora, era necessário fosse esse corpo produzido da matéria dos quatro elementos, para que o homem tivesse conveniência com os corpos inferiores, sendo um como meio entre as substâncias espirituais e as corpóreas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o corpo celeste seja, em si, mais nobre que o terrestre, contudo convém menos com o ato da alma racional. Pois, esta adquire, de certo modo, o conhecimento da verdade, pelos sentidos, cujos órgãos não podem ser formados do corpo celeste, que é impassível. Nem é verdadeira a opinião de certos, que, admitindo a união da alma com o corpo, mediante uma certa luz, dizem advir algo, materialmente, da quinta essência, à composição do corpo humano. Pois, primeiro, estão em falso quando consideram a luz como corpo. Segundo, é impossível, por causa da impassibilidade do corpo celeste, que algo da quinta essência ou do corpo celeste seja dividido ou misturado com os elementos. Por onde, não entra, na composição dos corpos mistos, senão por efeito da sua virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se o fogo e o ar, que têm maior poder de ação, abundassem na composição do corpo humano, mesmo quantitativamente, atrairiam completamente para si tudo o mais; e não poderia dar-se a homogeneidade da mistura, necessária, na composição do homem, para a perfeição do sentido do tacto, fundamento dos outros sentidos. Pois, é mister que o órgão de cada sentido não contenha, em ato, mas só em potência, os contrários, que o sentido percebe. E isso de modo que careça, absolutamente, de qualquer gênero de contrários, como a pupila carece da cor, para ser potencial em relação a todas as cores; o que não seria possível no órgão do tacto, que é composto dos elementos, cujas qualidades percebe. Ou de modo que o órgão seja médio, entre os contrários, como necessariamente há de acontecer com o tato; pois, o médio é, de certo modo, potencial em relação aos extremos.

RESPOSTA À QUARTA. – O limo da terra contém terra e água, que congutina as partes daquela. Porém, dos outros elementos a Escritura não fez menção. Quer, porque quantitativamente abundam menos, no corpo do homem, como já se disse; quer também porque, na produção total das coisas, a Escritura, composta para um povo de rudes, não devia mencionar o fogo e a água, não percebidos pelo sentido deles.

Art. 2 – Se o corpo humano foi produzido imediatamente por Deus.

O segundo discute-se assim. – Parece que o corpo humano não foi produzido imediatamente por Deus.

1. – Pois, como diz Agostinho, os seres corpóreos são dispostos por Deus, por meio da criatura angélica. Ora, o corpo humano foi formado da matéria corpórea, como já se disse. Logo, tinha que ser produzido mediante os anjos e não imediatamente por Deus.

2. Demais. – O que é susceptível de ser feito pelo poder criado, não é necessário seja produzido imediatamente por Deus. Ora, o corpo humano pode ser produzido, pela virtude criada, do corpo celeste; assim como certos animais são gerados da putrefacção, pela virtude ativa do corpo celeste. E Albumazar diz, que nos lugares onde muito abunda o calor ou o frio, os homens não se geram, senão somente nos lugares temperados. Logo, não era necessário que o corpo humano fosse formado imediatamente por Deus.

3. Demais. – Nada se faz da matéria corpórea, senão por alguma transmutação material. Ora, toda transmutação corpórea é causada pelo movimento do corpo celeste, que é o primeiro dos movidos. Mas, como o corpo humano é produzido da matéria corpórea, resulta que, para a formação dele, o corpo celeste contribuiu com alguma operação.

4. Demais. – Agostinho diz que, nas obras dos seis dias, o homem foi feito, corporalmente, nas suas razões causais, que Deus inseriu na criatura corpórea só depois é que foi formado em ato. Ora, o que preexiste na criatura corpórea, pelas razões causais, pode ser produzido por uma virtude corpórea. Logo, o corpo humano foi produzido por alguma virtude criada, e não imediatamente por Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Deus criou o homem da ferra.

SOLUÇÃO. – A formação do corpo humano, no princípio, não podia ter sido por nenhuma virtude criada, mas, imediatamente, por Deus. Se bem ensinassem alguns, que as formas existentes na matéria corpórea são derivadas de certas formas imateriais.

Mas o Filósofo repele essa opinião, porque não convém às formas serem feitas, em si mesmas, mas ao composto, como já se expôs antes. E como, necessariamente, o agente há de ser semelhante ao seu efeito, não convém à forma pura e imaterial produzir uma forma material, que não é produzida senão porque o composto o é. E portanto, é forçoso, que a forma existente na matéria seja a causa de outra do mesmo modo existente, pois, o composto é gerado pelo composto. Porém Deus, embora absolutamente imaterial, é o único que, pela sua virtude, pode produzir a matéria, criando. Por onde, só dele é próprio produzir a forma na matéria, sem nenhum adminículo de qualquer forma material precedente. E por isso os anjos não podem transmutar os corpos, no atinente a qualquer forma, sem a cooperação de sementes, conforme Agostinho. Ora, como nunca foi constituído nenhum corpo humano, cuja virtude formasse, via de geração, outro, especificamente semelhante, necessariamente o primeiro corpo humano foi formado imediatamente por Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora os anjos sirvam a Deus em certos ministérios, relativamente aos corpos, há porém determinadas operações que Deus exerce sobre a criatura corpórea, que os anjos não podem realizar de nenhum modo, como, ressuscitar os mortos e dar vista aos cegos. Ora, por esse poder é que Deus também formou o corpo do primeiro homem, do limo da terra. Contudo, podia ter-se dado que os anjos exercessem algum ministério, na formação do corpo do primeiro homem, assim como exercerão, na ressurreição última, o de coligir as cinzas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os animais perfeitos, gerados de semente, não podem ser produzidos só pela virtude do corpo celeste, como imagina Avicena; embora, para a geração natural deles coopere a virtude desse corpo, conforme o dito do Filósofo, segundo o qual o homem e o sol geram o homem, da matéria. E daí vem o ser necessário uma região temperada para a geração do homem e dos outros animais perfeitos. Ao passo que basta a virtude dos corpos celestes para gerar, da matéria já disposta, certos animais imperfeitos. Pois, é manifesto—que para a produção de um ser perfeito é necessário mais que para a de um imperfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O movimento do céu é a causa das transmutações naturais; não porém das que se fazem fora da ordem da natureza e pela só virtude divina, como, a ressurreição dos mortos e a visão dos cegos. Ora, a isso é semelhante a formação do homem, do limo da terra.

RESPOSTA À QUARTA. – Pelas razões causais dizemos, de duplo modo, que al juma cousa preexiste nas criaturas. De um modo, pela potência ativa e passiva, de maneira que essa causa não só possa ser feita da matéria preexistente, mas também, que alguma criatura preexistente possa fazê-las. De outro modo, só pela potência passiva, isto é, que possa ser feita da matéria preexistente, por Deus. E, segundo Agostinho, deste modo é que o corpo do homem, pelas razões, causais, preexistia nas obras produzidas.

Art. 3 – Se o corpo do homem teve disposição conveniente.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o corpo do homem não teve disposição conveniente.

1. – Sendo o homem o mais nobre dos animais, o seu corpo deveria ter sido disposto, do melhor modo, para a vida própria ao animal, a saber, a dos sentidos e a do movimento. Ora, há certos animais de sentidos mais agudos que os do homem, e de movimento mais veloz; assim, os cães têm melhor odor e as aves movem-se mais velozmente. Logo, o corpo do homem não está convenientemente disposto.

2. Demais. – Perfeito é o ser ao qual nada falta. Ora, falham ao corpo humano mais atributos que aos corpos dos outros animais, que têm tegumentos e armas naturais, para se protegerem, coisas que o homem não tem. Logo, o corpo humano está imperfeitissimamente disposto.

3. Demais. – O homem dista mais das plantas do que dos brutos. Ora, as plantas têm estatura ereta e os brutos, inclinada. Logo, o homem não devia ter estatura ereta.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Deus criou o homem reto.

SOLUÇÃO. – Todos os seres naturais foram produzidos pela arte divina; e por isso são de certo modo artificiais pelo próprio Deus. Ora, qualquer artífice procura dar a melhor disposição à sua obra, não absolutamente, mas por comparação com o fim. E se a tal disposição acompanhar algum defeito, disso não cura o artífice. Assim, o artífice que faz uma serra para cortar, fá-la de ferro, para ser capaz do corte; e não pensa em fazê-la de vidro, que é matéria mais bela, pois tal beleza seria impedimento para o fim. Assim Deus deu a cada ser natural a melhor disposição, não, certo, absolutamente, mas conforme a ordenação ao fim. E é o que diz o Filósofo: E por ser mais digno assim; não, certo, absolutamente, mas para a substância de cada ser. Ora o fim próximo do corpo humano é a alma racional e as operações dela; pois, a matéria é para a forma e os instrumentos, para as ações do agente. Portanto, digo que Deus instituiu o corpo humano com ótima disposição, segundo a conveniência para determinada forma e determinadas operações. E se se manifesta algum defeito na disposição de tal corpo, devemos considerar que esse defeito resulta da necessidade da matéria, em relação às coisas necessárias, no corpo, para haver a proporção devida entre a alma e as suas operações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O tato, fundamento dos outros sentidos, é mais perfeito no homem do que em qualquer outro animal. E, por isso, era necessário que o homem tivesse uma compleição mais homogênea que todos os outros animais. Pois precede a todos quanto às virtudes sensitivas inferiores, como resulta do que já foi dito. E, por uma certa necessidade é inferior aos outros animais, quanto a alguns sentidos exteriores. Assim, o homem tem um olfato péssimo relativamente ao de todos os animais. Por isso era forçoso, que em relação ao seu corpo, tivesse cérebro melhor que o deles todos. Quer para mais livremente realizar com perfeição as operações das virtudes sensitivas internas, necessárias à operação do intelecto, como já se disse antes; quer também para a frigidez do cérebro mitigar o calor do coração, que necessariamente deve abundar no homem, para ter estatura ereta. Ora, o desenvolvimento do cérebro impede, pela sua umidade, o de olfato, que exige a secura. Semelhantemente, pode-se descobrir a razão por que certos animais têm visão mais aguda e audição mais subtil do que o homem, no impenho oposto a esses sentidos, que resulta necessariamente, o homem, da perfeita homogeneidade de compleição. E a mesma razão explica por que certos animais são mais velozes que o homem: é que a homogeneidade da compleição humana repugna a essa excelência na velocidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os chifres e as unhas, armas dos animais: a espessura da pele, a multidão dos pelos e das penas, que lhes são os tegumentos atestam a abundância do elemento terrestre,

repugnante à homogeneidade e à delicadeza da compleição humana por isso tais atributos não convinham ao homem. Mas em lugar deles, tem a razão e as mãos, com as quais pode preparar para si, de infinitos modos, armas, cobertas e outras coisas necessárias à vida; e por isso, às mãos o Filósofo lhes chama órgão dos órgãos. E tal constituição convinha mais à criatura racional, capaz de infinitas concepções, para que tivesse a faculdade de preparar para si infinitos instrumentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ter estatura ereta era conveniente ao homem, por quatro razões. – Primeira, porque os sentidos lhe foram dados não só para buscar o necessário à vida, como fazem os outros animais, mas também para conhecer. Por onde, ao passo que os outros animais não se deleitam com os sensíveis, senão no tocante ao alimento e à geração, o homem e só ele se compraz com a beleza dos sensíveis em si mesma. Por isso, corno precipuamente no rosto é que os sentidos se manifestam, os outros animais têm o focinho inclinado para a terra, como para buscarem a comida e proverem-se de alimento. Ao contrário, o homem traz a fronte ereta, de modo que, pelos sentidos, e principalmente pela vista, que é o mais subtil e descobre mais diferenças nas coisas, possa, livremente e em toda parte, conhecer os objetos sensíveis, celestes e terrestres, e coligir de todos a verdade inteligível. – Segunda, para que as virtudes interiores exerçam mais livremente as suas operações por não ficar o cérebro, sede, de certo modo, das suas perfeições, deprimido, mas sobranceiro a todas as partes do corpo. – Terceira, porque seria forçoso, se o homem trouxesse a postura inclinada, usar das mãos como de patas anteriores isto e assim cessar-lhes-ia a utilidade para exercerem completamente as suas diversas atividades. – Quarta, porque, se tivesse a postura inclinada e usasse das mãos como de patas anteriores, teria necessariamente que tornar o alimento com a boca. E então tê-la-ia oblonga, os lábios rígidos e grossos, a língua também áspera para não ser ferida pelos contatos externos, como se dá com os outros animais. Ora, tal disposição impediria, de todo, a locução, atividade própria da razão. – E contudo, tendo a estatura ereta, o homem dista maximamente das plantas. Pois traz a sua parte superior, que é a cabeça, dirigida para a parte superior do mundo; e a inferior, para a parte inferior do mesmo: e assim está otimamente disposto, relativamente à disposição do todo. Ao contrário, as plantas têm a parte superior dirigida para a parte inferior do mundo, pois as raízes são comparáveis ao rosto; enquanto que a parte inferior delas se dirige para a parte superior do mundo. Por fim, os brutos oferecem uma posição média; pois a parte superior do animal é a receptora do alimento; e a inferior, a emissora do supérfluo.

Art. 4 – Se na Escritura está convenientemente descrita a produção do corpo humano.

O quarto discute-se assim. – Parece que na Escritura está inconvenientemente descrita a produção do corpo humano.

1. – Pois assim como o corpo humano foi feito por Deus, assim também, as outras obras dos seis dias. Mas, nessas outras, se diz: Disse Deus: Faça-se a luz e foi feita a luz. Logo, semelhantemente, também se devia dizer, da produção do homem.

2. Demais. – O corpo humano foi feito imediatamente por Deus, como antes ficou estabelecido. Logo, está dito inconvenientemente: Façamos o homem.

3. Demais. – A forma do corpo humano é a alma mesma, que é o espiráculo da vida. Portanto, depois de se ter dito: Formou o Senhor Deus ao homem do barro da ferra, acrescentou-se inconvenientemente: E inspirou no seu rosto um sopro de vida.

4. Demais. – A alma, espiráculo da vida, está em todo o corpo e, principalmente, no coração. Logo, não se devia dizer que: E inspirou no seu rosto um sopro de vida.

5. Demais. – Os sexos masculino e feminino são a tributos do corpo; ao passo que a alma é a imagem de Deus. Ora, a alma, segundo Agostinho, foi feita antes do corpo. Logo, depois de se ter dito: Criou Deus o homem à sua imagem, inconvenientemente se acrescentou Macho e fêmea os criou.

Em contrário está a autoridade da Escritura.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Agostinho, o homem tem preeminência sobre os outros seres, porque foi feito à imagem de Deus, e não, porque o próprio Deus tivesse feito só a ele e não aos outros. Pois, está escrito: Os céus são obras das tuas mãos, e: As suas mãos formaram a terra árida. Mas a Escritura usa, na produção do homem, de especial modo de falar, para mostrar que os outros seres foram feitos por causa do homem. Pois, o que queremos principalmente isso costumamos fazer com maior deliberação e esforço.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não se deve entender que Deus disse aos anjos – Façamos o homem – como alguns perversamente entenderam. Mas essas palavras significam a pluralidade das Pessoas divinas, cuja Imagem se acha mais expressivamente no homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Alguns entenderam que o corpo do homem foi, primeiro, formado no tempo e, depois, Deus lhe infundiu a alma nele já formado. – Mas é contra a razão da perfeição da primeira instituição das coisas, que Deus tivesse feito o corpo sem a alma ou esta sem aquele; pois ambos fazem parte da natureza humana. E tal seria ainda mais inconveniente, do corpo, que depende da alma, do que inversamente. – E então, para excluir essa opinião, outros ensinavam que quando se diz: Criou Deus o homem, quer se significar a produção do corpo simultaneamente com a alma; e o que se acrescenta: E inspirou no seu rosto, um sopro de vida, entende-se do Espírito Santo, assim como o Senhor o insuflou nos Apóstolos, conforme o dito: Recebi o Espírito Santo. Mas tal exposição fica excluída, como diz Agostinho, pelas palavras da Escritura. Pois ela ao que antes disse acrescenta: E foi feito o homem em alma vivente; o que o Apóstolo refere, não à vida espiritual, mas à animal. Logo, por espiráculo da vida entende-se a alma; de modo que quando se diz: Inspirou no sete rosto, um sopro de vida, isso é uma como exposição do que se dissera antes; pois, a alma é a forma do corpo.

RESPOSTA À QUARTA. – As operações da vida manifestam-se sobretudo na face do homem, por meio dos sentidos aí existentes; e por isso a Escritura diz que na face do homem foi inspirado o espiráculo da vida.

RESPOSTA À QUINTA. – Segundo Agostinho, todas as obras dos seis dias foram feitas simultaneamente. Por isso, a alma do primeiro homem, que considera como produzida simultaneamente com os anjos, não a considera feita antes do sexto dia; mas, nesse mesmo sexto dia, diz que foi feita em ato a alma do primeiro homem, e o corpo do mesmo, pelas razões causais. Porém outros Doutores dizem que tanto a alma como o corpo do homem foram feitos em ato, no sexto dia.

Questão 92: Da produção da mulher.

Art. 1 – Se a mulher devia ter sido produzida na primeira produção das causas.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a mulher não devia ter sido produzida na primeira produção das coisas.

1. – Pois, diz o Filósofo que a fêmea é o macho falho, Ora, nada de falho e deficiente devia existir na primeira instituição das coisas. Logo, nessa primeira instituição, a mulher não devia ter sido produzida.

2. Demais. – A sujeição e a diminuição foram subsequentes ao pecado. Pois, à mulher foi dito, depois do pecado: estará sob o poder de teu marido; e como diz Gregório; no que não delinquimos somos todos iguais. Ora, a mulher tem, naturalmente, menor virtude e dignidade que o homem; pois, como diz Agostinho, sempre é mais digno de honra o agente que o paciente. Logo, a mulher não devia ter sido produzida na primeira produção das coisas, antes do pecado.

3. Demais. – Devem-se evitar as ocasiões do pecado. Ora Deus tinha presciência que a mulher havia de ser, para o homem, ocasião de pecado. Logo, não devia tê-la produzido.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Não é bom que o homem esteja só, façamos-lhe um adjutório semelhante a ele.

SOLUÇÃO. – Era necessário que a mulher fosse feita para adjutório do homem. Não, certo, adjutório para qualquer outra obra, como alguns disseram; pois, nisso o homem pode ser ajudado, mais convenientemente, por outro homem, do que pela mulher; mas para o adjutório da geração. O que se pode compreender mais manifestamente, se se considerar o modo da geração, nos seres vivos. – Assim, certos têm conjuntamente 1) virtude da geração ativa e passiva, como acontece com as plantas, geradas da semente; pois, não há nelas nenhuma operação vital mais nobre que a geração e, por isso, a todo tempo e convenientemente, nelas, a virtude geratriz ativa vai junta com a passiva. – Porém os animais perfeitos têm a virtude geratriz ativa, no sexo masculino, e a passiva, no feminino. E como eles são capazes de alguma operação vital mais nobre que a geração, para cuja operação a vida se lhes ordena principalmente, por isso, o sexo masculino não se une com o feminino a todo o tempo, mas só no do coito. E assim podemos pensar que, pelo coito, constituem um só ser o macho e a fêmea, como na planta, a todo tempo, conjugam-se as virtudes masculina e feminina, embora em umas abunde mais uma dessas virtudes, e, noutras, a outra. – Ora, o homem se ordena a uma operação vital mais nobre, que é o inteligir. E por isso nele, com maior razão, devia haver a distinção entre uma e outra virtude, de modo que a fêmea fosse produzida separadamente do macho; e contudo, ambos se unissem, carnalmente, para a obra da geração. Por onde, logo depois da formação da mulher, diz a Escritura: Serão dois numa só carne.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na sua natureza particular, a fêmea é um ser deficiente e falho. Porque a virtude ativa, que está no sémen do macho, tende a produzir um ser perfeito semelhante a si, do sexo masculino. Mas o facto de ser a fêmea a gerada provém da debilidade da virtude ativa, ou de alguma indisposição da matéria; ou ainda, de alguma transmutação extrínseca, p. ex., dos ventos austrais, que são úmidos, como diz Aristóteles. Mas, por comparação com a natureza universal, a fêmea não é um ser falho, pois está destinada, por intenção da natureza, à obra da geração. Ora, a intenção da natureza universal depende de Deus, universal autor da mesma. Por isso na instituição desta produziu não só o macho mas também a fêmea.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há dupla sujeição. Uma servil, pela qual o superior usa do súdito, em sua utilidade, e essa sujeição foi introduzida depois do pecado. Outra é a sujeição econômica ou civil, pela qual o chefe usa dos súditos para o bem destes: e tal sujeição já existia antes do pecado. Pois faltaria o bem da ordem, na sociedade humana, se uns não fossem governados por outros, mais sábios. E assim, por essa sujeição, é que a mulher é naturalmente dependente do homem; porque este tem naturalmente maior discreção racional. Nem fica excluída a desigualdade dos homens, pelo estado da inocência, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se Deus tirasse do mundo todas as coisas nas quais o homem haure ocasião de pecar, o universo ficaria imperfeito. Nem devia eliminar-se o bem comum a pretexto de evitar o mal particular; e sobretudo. Deus é de tal modo poderoso que pode fazer redundar qualquer mal, em bem.

Art. 2 – Se a mulher devia ter sido feita do homem.

O segundo discute-se assim. – Parece que a mulher não devia ter sido feita do homem.

1. – Pois, o sexo é comum ao homem e aos brutos. Ora, as fêmeas destes não são feitas dos machos. Logo, nem a do homem deveria tê-lo sido.

2. Demais. Seres da mesma espécie têm a mesma matéria. Ora, o macho e a fêmea são da mesma espécie. Portanto, se o homem foi feito do limo da terra, deste mesmo, e não daquele, devia a mulher ter sido feita.

3. Demais. – A mulher foi feita para adjutório do homem, na geração. Ora, o parentesco muito próximo torna uma pessoa inepta para tal; e por isso os parentes próximos são excluídos do matrimônio, como se vê na Escritura. Logo, a mulher não devia ter sido feita do homem.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Criou da sua mesma substância, isto é, ao homem, um ajuda semelhante a ele, a mulher.

SOLUÇÃO. – Foi conveniente na primeira instituição das coisas, a mulher, diferentemente dos brutos, ser formada do varão. – Primeiro, para que, assim, se conferisse a este uma certa dignidade; de modo que, semelhantemente a Deus, também ele fosse o princípio de toda a sua espécie, assim como Deus é o princípio de todo o universo. Por isso a Escritura diz, que De um só Deus fez todo o gênero humano. Segundo, para que o homem amasse mais a mulher e mais inseparavelmente se lhe unisse, quando soubesse que de si mesmo foi ela produzida. – E por isso diz a Escritura: De varão foi tomada: por isso deixará o homem a seu pai e a sua mãe e se unirá à sua mulher, – O que era sumamente necessário, na espécie humana, na qual o homem e a mulher permanecem unidos por toda a vida; o que não se dá com os brutos. – Terceiro, porque, como diz o Filósofo, na espécie humana, o varão e a mulher unem-se, não só pela necessidade da geração, como os brutos, mas também para a vida doméstica, na qual há uns atos próprios ao homem e outros, à mulher, sendo aquele a cabeça desta. Por onde convenientemente, a mulher foi formada do homem, como do seu princípio. A quarta razão, enfim, é sacramental. Pois, com essa formação está figurado que a Igreja tira de Cristo o seu princípio. Por isso diz a Escritura: Este sacramento é grande, mas eu digo em Cristo e na Igreja.

E daqui se deduz a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – Matéria é aquilo de que alguma coisa se faz. Ora, natureza criada tem um determinado princípio; e como é determinada a um termo, também tem um determinado processo; por isso de determinada matéria, produz algo especificamente determinado. Mas, o poder divino, sendo

infinito, pode fazer um mesmo ser, especificamente, de qualquer matéria; assim, o homem, do limo da terra, e a mulher, do homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela geração natural se contrai um certo parentesco, que impede o matrimônio. Ora, a mulher não foi produzida, do homem, por geração natural, mas pela só virtude divina; por isso Eva não é chamada filha de Adão. Portanto, a objeção não colhe.

Art. 3 – Se a mulher devia ter sido formada da costela do homem.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a mulher não devia ter sido feita da costela do homem.

1. – Pois a costela do homem é muito menor que o corpo da mulher. Ora, do menor não se pode fazer o maior senão por adição; e se assim tivesse sido, havia de dizer-se que a mulher foi formada, antes, por essa adição, do que da costela. Ou pela rarefação, pois, como diz Agostinho, não é possível que um corpo cresça se não se rarefizer; ora, não parece que o corpo da mulher seja mais rarefeito que o do homem, pelo menos na proporção que tem a costela com o corpo de Eva. Logo, Eva não foi formada da costela de Adão.

2. Demais. – Nas obras primeiramente criadas nada havia de supérfluo. Logo, a costela de Adão lhe pertencia à perfeição do corpo. E portanto, faltando aquela, este ficou imperfeito. O que é inadmissível.

3. Demais. – A costela não pode ser separada do homem sem dor. Ora, esta não existia antes do pecado. Logo, a costela não devia ser separada do homem, para que, dela, a mulher fosse formada.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Da costela que tinha tirado de Adão formou o Senhor Deus a mulher.

SOLUÇÃO. – Era conveniente que a mulher fosse formada da costela do homem. – Primeiro, para significar que deve haver união entre o homem e a mulher. Pois, nem esta deve dominar aquele e, por isso, não foi formada da cabeça; nem deve ser desprezada pelo homem, numa como sujeição servil, c por isso não foi formada dos pés. – Segundo, por causa do sacramento; porque, – do lado de Cristo, dormindo na cruz, fluíram os sacramentos, isto é, o sangue e a água, com os quais foi a Igreja instituída.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Alguns dizem que, pela multiplicação da matéria, sem adição de mais nada, foi formado o corpo da mulher, do mesmo modo pelo qual o Senhor multiplicou os cinco pães. – Mas isso é absolutamente impossível. Pois, a multiplicação referida se deu ou pela transmutação da substância da própria matéria, ou pela transmutação das dimensões da mesma. Ora, não se deu pela transmutação da sobredita substância, quer porque a matéria, em si considerada, é absolutamente intransmutável, como potencial que é, e por ser essencialmente sujeito; quer porque a multiplicidade e a grandeza não se incluem na essência da matéria em si. Por onde, de nenhum modo se pode compreender a multiplicação da matéria, enquanto esta permanece sem adição, salvo se ela receber maiores dimensões. Mas, como diz o Filósofo, quando a mesma matéria recebe maiores dimensões, ela se rarefaz. Ora, admitir a multiplicação de uma mesma matéria, sem rarefacção, é afirmar a simultaneidade dos contraditórios, isto é, a definição sem o definido. – Por onde, como nas tais multiplicações não houve rarefação, necessário é admitir-se a adição da matéria, ou por criação, ou, o que é mais provável, pela conversão. E por isso. Agostinho diz que, Cristo saciou cinco mil homens, com cinco pães, do mesmo modo que, de poucos grãos produz a multidão das sementes; o que se dá pela conversão do alimento. E assim, diz-se que, com cinco pães, alimentou as turbas, ou que, da costela, formou a mulher, por ter sido feita adição à matéria preexistente da costela, ou dos pães.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A referida costela era da perfeição de Adão, considerado este, não como indivíduo, mas como princípio da espécie; assim como o sêmen, que pertence à perfeição do gerador, põe-se em liberdade, com deleite, por operação natural. Por onde, com muito maior razão, o corpo da mulher podia ter sido formado, pela virtude divina, da costela do homem, sem dor. E daí se deduz a resposta à terceira objeção.

Art. 4 – Se a mulher foi formada imediatamente por Deus.

O quarto discute-se assim. – Parece que a mulher não foi formada imediatamente por Deus.

1. – Pois nenhum indivíduo produzido pelo seu semelhante, especificamente, é feito imediatamente por Deus. Ora, a mulher foi feita do homem, que é da mesma espécie que ela. Logo, não foi feita imediatamente por Deus.

2. Demais. – Agostinho diz que os seres corpóreos são feitos por Deus, por intermédio dos anjos. Ora, o corpo da mulher é formado de matéria corpórea. Logo, foi feito pelo ministério dos anjos e não imediatamente, por Deus.

3. Demais. – As criaturas que preexistiam, pelas razões causais, são produzidas em virtude de alguma criatura e não, imediatamente, por Deus. Ora, o corpo da mulher foi produzido, segundo as razões causais, nas primeiras obras, como diz Agostinho. Logo, a mulher não foi produzida imediatamente por Deus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Só Deus, por quem subsiste toda a natureza, podia formar ou produzir a costela, para que a mulher existisse.

SOLUÇÃO. – Como já se disse antes, a geração natural de cada espécie é mediante uma determinada matéria. Ora, a matéria da qual naturalmente é gerado o homem é o sêmen humano, do homem ou da mulher. Por onde, de qualquer outra matéria um indivíduo da espécie humana não pode ser naturalmente gerado. Ora, só Deus, instituidor da natureza, pode, fora da ordem desta, dar o ser às coisas. E portanto só ele podia formar tanto o homem, do limo da terra, como a mulher, da costela do homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção procede quando um indivíduo é gerado do especificamente semelhante, por geração natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, não sabemos se os anjos prestaram o seu ministério a Deus, na formação da mulher; todavia, é certo que, assim como o corpo do homem não foi formado do limo da terra, pelos anjos, assim também nem o corpo da mulher, da costela de Adão, foi formado por eles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, no mesmo livro, na condição primeira das causas não estava que a mulher, absolutamente, fosse assim feita; mas estava, que pudesse sê-la. E logo, nas suas razões causais, o corpo da mulher preexistia, nas primeiras obras, não pela potência ativa, mas só pela passiva, em ordem à potência ativa do Criador.

Questão 93: O fim da produção do homem, na medida em que ele é "imagem e semelhança de Deus".

Em seguida devemos tratar do estado ou da condição do primeiro homem. E, primeiro quanto à alma. Segundo, quanto ao corpo.

Sobre o primeiro ponto duas questões se discutem. Primeira da condição do homem quanto ao intelecto. Segunda, da condição do homem quanto à vontade.

Sobre a primeira questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se a Imagem de Deus está no homem.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a imagem de Deus não está no homem.

1. Pois, diz Escritura: A quem pois tendes vós assemelhado a Deus? Ou que imagem fareis dele?
2. Demais. – Ser imagem de Deus é próprio do Primogénito, do qual diz a Escritura: que é a imagem do Deus invisível, o primogénito de toda a criatura. Logo, no homem não está a imagem de Deus.
3. Demais. – Hilário diz, que a imagem, é a espécie indiferente da causa de que é imaginada; e diz mais, que a imagem é a semelhança indiscreta e unida de uma causa que se iguala com outra. Ora, não há espécie indiferente de Deus e do homem; nem pode haver igualdade do homem com Deus. Logo, naquele não pode haver a imagem de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, onde há imagem, imediatamente há também semelhança; mas, onde há semelhança, não há, imediatamente, imagem. Por onde é claro que a semelhança é da essência da imagem, e que esta acrescenta algo à noção daquela, a saber, que seja a expressão de outra coisa; pois, imagem se chama aquilo que é feito como imitação de outra coisa. Por onde, por mais que um ovo seja semelhante e igual a outro, como, todavia, não é a expressão deste, não se diz que seja a imagem do mesmo. Enquanto que a igualdade não é da essência da imagem; pois, como diz Agostinho, no mesmo passo, onde está a imagem não, imediatamente, a igualdade, como claramente se vê na imagem de alguém refletida pelo espelho. É, contudo da essência da imagem perfeita; pois, nesta, nada falta do que esteja no ser de que ela é a expressão. – Ora, é manifesto, que no homem se encontra alguma semelhança de Deus, decorrente dele como do exemplar. Não há porém, nele semelhança, quanto à igualdade, porque o exemplar excede infinitamente esse exemplado. Por onde, diz-se que no homem está a imagem de Deus, não perfeita, mas imperfeita. E isso o exprime a Escritura, dizendo que o homem foi feito à imagem de Deus. Pois, a preposição à exprime uma certa aproximação, própria ao que está distante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Profeta fala das imagens corpóreas fabricadas pelos homens e, por isso, diz assinaladamente: que imagem fareis dele? Ao passo que o próprio Deus imprimiu no homem sua imagem espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Primogénito de toda criatura é a imagem perfeita de Deus, reproduzindo perfeitamente o ser de que é a imagem. Por isso se chama Imagem e nunca, à imagem. Porém, do homem, diz-se que é imagem, pela semelhança, e, à imagem, pela imperfeição da semelhança. E como a semelhança perfeita de Deus não pode existir senão na identidade da natureza, a imagem de Deus está no seu Filho primogénito, assim como a imagem do rei, no filho que lhe é conatural. No homem,

porém, como numa natureza estranha, do mesmo modo que a imagem do rei, numa moeda de prata, como está claro em Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como uno é o ente indiviso, a espécie se diz indiferente do mesmo modo pelo qual se diz que é una. Ora, diz-se que um ser é uno, não só numericamente, especifica ou genericamente, mas também por analogia ou por uma certa proporção; e essa é a unidade de conveniência da criatura com Deus. E a expressão – de uma coisa que se iguala com outra – pertence à essência da imagem perfeita.

Art. 2 – Se a imagem de Deus está nas criaturas irracionais.

O segundo discute-se assim. – Parece que a imagem de Deus está nas criaturas irracionais.

1. Pois, diz Dionísio: As coisas causadas têm imagens contingentes das suas causas: Ora, Deus é causa, não só das criaturas racionais, como também das irracionais. Logo, a imagem de Deus está nas criaturas irracionais.

2. Demais. – Quanto mais expressiva é a semelhança num ser, tanto mais ele realiza a essência da imagem. Ora, Dionísio diz que o raio solar tem a máxima semelhança com a bondade divina. Logo, é à imagem de Deus.

3. Demais. – Tanto mais um ser é perfeito em bondade, e tanto mais semelhante é a Deus. Ora, o todo universal é de bondade mais perfeita que a do homem; pois, embora os seres singulares sejam bons, contudo, todos, simultaneamente, são chamados, pela Escritura, muito bons, Logo, o todo universal é à imagem de Deus, e não só o homem.

4. Demais. – Boécio diz de Deus: Dirige o mundo com a mente e forma outros seres de imagem semelhante. Logo, todo o mundo é à imagem de Deus, e não só a criatura racional.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: É excelente, no homem o havê-la feito Deus à sua imagem, porque lhe deu um espírito inteligente pelo qual é superior aos animais. Logo, os seres que não têm intelecto não são à imagem de Deus.

SOLUÇÃO. – Qualquer semelhança, mesmo que seja a expressão de outra coisa, não basta para realizar a essência da imagem. Pois, se a semelhança for só genérica ou por algum acidente comum, nem por isso se dirá que uma coisa é à imagem de outra. Assim, não se pode dizer que um verme, nascido do homem, seja a imagem deste, por semelhança genérica. Nem ainda se pode dizer que se uma coisa se torna branca, à semelhança de outra, seja por isso à semelhança desta; porque branco é um acidente comum a várias espécies. Por onde, a essência da imagem requer a semelhança específica, como, p. ex., a imagem do rei, no filho; ou, pelo menos a semelhança por algum acidente próprio da espécie e, principalmente, pela figura e, assim, se diz que a imagem do homem está no cobre. Por isso, Hilário diz, assinaladamente que a imagem é uma espécie não diferente. – Ora, é manifesto que a semelhança específica é relativa à última diferença. Certas criaturas porém se assemelham a Deus, primeiro e sobretudo, comumente, enquanto são; segundo, enquanto vivem; terceiro, enquanto sabem ou integem; e estas, como diz Agostinho, não próximas de Deus, pela semelhança, de modo que não há criaturas que o sejam mais. Assim, pois, é claro que só as criaturas inteligentes, propriamente falando, são à imagem de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Todo imperfeito é uma certa participação do perfeito. Por isso, mesmo os seres deficientes, em relação à essência da imagem, enquanto, todavia, têm uma certa

semelhança com Deus, participam algo da essência da imagem. Por onde, como diz Dionísio, as coisas causadas têm imagens contingentes das suas causas, isto é, na medida em que lhes é possível tê-las, e não absolutamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dionísio assimila o raio solar à divina bondade, quanto à causalidade; não quanto à dignidade de natureza, exigida pela essência da imagem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O universo é mais perfeito, em bondade, que a criatura inteligente, extensiva e difusivamente; mas, intensiva e coletivamente, a semelhança da divina perfeição está, sobretudo, na criatura inteligente, capaz do sumo bem. – Ou se deve dizer que a parte não se divide por oposição com o todo, mas por oposição com outra parte. Por onde, quando se diz que só a natureza inteligente é à imagem de Deus, não se exclui que o universo não seja, por alguma das suas partes, à imagem de Deus, mas excluem-se as outras partes do mesmo.

RESPOSTA À QUARTA. – Boécio considera a imagem sob o ângulo da semelhança, pela qual o artificiado imita a espécie de arte que está na mente do artífice. Assim pois, qualquer criatura é imagem da razão exemplar, cuja imagem ela tem na mente divina. Ora, não é neste sentido que tratamos agora da imagem, mas enquanto se considera nela a semelhança de natureza; assim, enquanto todos os entes, como tais, assemelham-se ao ente primeiro; e à vida primeira, como vivos; e à suma sapiência, como inteligentes.

Art. 3 – Se o anjo é mais à imagem de Deus que o homem.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o anjo não é mais à imagem de Deus, que o homem.

1. Pois, diz Agostinho, que Deus a nenhuma outra criatura, a não ser ao homem, concedeu que fosse à sua imagem. Logo, não é verdade que o anjo seja mais à imagem de Deus, que o homem.

2. Demais. Segundo Agostinho: O homem é à imagem de Deus, de modo tal que, foi formado por Deus, sem a interposição de nenhuma criatura; por onde, nada está mais próximo de Deus que ele. Ora diz a imagem de Deus a criatura que d'Ele está próxima. Logo, o anjo não é mais a imagem de Deus que o homem,

3. Demais, – Diz-se que é à imagem de Deus a criatura de natureza intelectual. Ora, a natureza intelectual não padece intensão nem remissão; pois, pertencendo ao gênero da substância, não pertence ao do acidente. Logo, o anjo não é mais à imagem de Deus, que o homem.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que do anjo se diz que é o sinete da semelhança, porque, nele, a semelhança da divina imagem se manifesta mais expressivamente.

SOLUÇÃO. – A dupla luz podemos considerar a imagem de Deus, – Primeiro, quanto àquilo em que primariamente, se considera a essência da imagem, que é a natureza intelectual. E assim, a imagem de Deus está mais nos anjos do que nos homens; porque a natureza intelectual é mais perfeita neles, como do sobredito resulta, Segundo, pode-se considerar a imagem de Deus no homem, quanto àquilo no que ela é secundariamente, a saber, enquanto que, no homem, se encontra uma certa imitação de Deus. Pois o homem vem do homem, como Deus, de Deus; e a alma do homem está toda em todo o corpo e em qualquer parte do mesmo, como Deus, no mundo. E, segundo esta e outras semelhanças, a imagem de Deus está mais no homem, que no anjo. Mas, quanto a este ponto de vista só se considera a existência da divina imagem, no homem, pressupondo a primeira imitação, segundo a natureza intelectual; do contrário, também os brutos seriam à imagem de Deus. E portanto, como, no referente à

natureza intelectual, o anjo é mais à imagem de Deus, que o homem, é forçoso conceder que ele é, absolutamente, mais à imagem de Deus; o homem, porém, de certo modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho exclui da imagem de Deus, as outras criaturas inferiores, que carecem de intelecto; não, porém, os anjos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como se diz que o fogo é, especificamente, o mais subtil dos corpos, embora possa um fogo ser mais subtil que outro; assim se diz que nada é mais próximo de Deus, que a mente humana, no gênero da natureza intelectual. Pois, como dissera antes Agostinho, as criaturas inteligentes são de tal modo próximas de Deus, pela semelhança, que não há outras que mais que elas o sejam. Por onde, não exclui esse dito que o anjo seja mais à imagem de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando se diz que a substância não é susceptível de mais nem de menos, não se entende, por aí, que uma espécie de substância não seja mais perfeita que outra. Mas que um mesmo indivíduo não participa da sua substância, ora mais, ora menos; nem também a espécie da substância é participada, mais e menos, por diversos indivíduos.

Art. 4 – Se a imagem de Deus está em qualquer homem.

O quarto discute-se assim. – Parece que a imagem de Deus não está em qualquer homem.

1. Pois, diz a Escritura: O homem é a imagem de Deus, mas a mulher é a imagem do homem. Ora, como a mulher é indivíduo da espécie humana, não a qualquer indivíduo é próprio ser a imagem de Deus.

2. Demais. – A Escritura diz, que aqueles que Deus conheceu na sua presciência, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, a estes também chamou. Ora, nem todos os homens são predestinados. Logo, nem todos têm a conformidade da imagem.

3. Demais. – A semelhança é da essência da imagem, como já se disse antes. Ora, pelo pecado o homem torna-se dissemelhante de Deus. Logo, perde a imagem de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Certamente o homem passa como em imagem.

SOLUÇÃO. – Como se diz que o homem é a imagem de Deus, pela natureza intelectual, ele é a essa imagem no máximo grau, na medida em que, nesse mesmo grau, a natureza intelectual de Deus pode ser imitada. Ora, a natureza intelectual imita a Deus, em máximo grau, no ponto de vista em que Deus a si mesmo se entende e ama. Por onde, a imagem de Deus pode ser considerada, no homem, a tríplice luz. Primeiro, enquanto o homem tem aptidão natural para entender e amar a Deus; e essa aptidão consiste em a natureza mesma da mente, comum a todos os homens. Depois, enquanto o homem, atual ou habitualmente, conhece e ama a Deus, embora imperfeitamente; e essa é a imagem por conformidade da graça. Terceiro, enquanto o homem conhece a Deus atualmente e perfeitamente o ama; e assim essa é a imagem por semelhança da glória. Por onde, a propósito do passo da Escritura – Gravado esta, Senhor, sobre nos o lume do teu rosto a Glossa distingue tríplice imagem: a da criação, a da segunda criação e a da semelhança. Ora, a primeira imagem está em todos os homens; a segunda, só nos justos; a terceira, porém, só nos bem-aventurados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Tanto no homem como na mulher está a imagem de Deus, quanto aquilo em que, principalmente, consiste a essência da imagem, a saber, a natureza intelectual. Por onde, depois de a Escritura ter dito – Deus o criou à sua imagem – isto é, o homem, acrescenta: macho e fêmea os criou. – E disse no plural, os como comenta Agostinho, para não se entender que,

num só indivíduo estivessem reunidos ambos os sexos. Mas, num ponto de vista secundário, a imagem de Deus está no homem de um modo pelo qual não está na mulher. Pois aquele é o princípio e o fim desta, assim como Deus é o princípio e o fim de toda criatura. Por onde, depois de ter dito a Escritura, que o homem é a imagem e glória de Deus, mas a mulher é a glória do homem, mostra-se porque tal se disse, ao acrescentar: Porque não foi feito o homem da mulher, mas a mulher do homem; e não foi criado o homem por causa da mulher, mas sim a mulher por causa do homem.

RESPOSTAS À SEGUNDA E TERCEIRA. – Essas objeções colhem quanto à imagem pela conformidade da graça e da glória.

Art. 5 – Se no homem está a imagem de Deus quanto à Trindade das divinas Pessoas.

O quinto discute-se assim. – Parece que no homem não está a imagem de Deus quanto à Trindade das divinas pessoas.

1. Pois, Agostinho diz: Uma e essencial é a divindade e a imagem da santa Trindade, à cuja imagem foi feito o homem. E Hilário diz, que o homem é feito à imagem comum da Trindade. Logo, há, no homem, a imagem de Deus, quanto à essência e não quanto à Trindade das Pessoas.

2. Demais. – Como diz um autor, considera-se a imagem de Deus, no homem, segundo a eternidade. E Damasceno também diz, que ser o homem a imagem de Deus significa ser intelectual, ter livre arbítrio e, ser em si, revestido de poder. E Gregório Nisseno afirma que quando a Escritura diz que o homem foi feito à imagem de Deus, é o, mesmo que se dissesse que a natureza humana foi feita participante de todo bem, pois a divindade é a plenitude da bondade. Ora, nada disto respeita à distinção das Pessoas, mas, antes, à unidade da essência. Logo, no homem, está a imagem de Deus, não quanto à Trindade das Pessoas, mas quanto à unidade da essência.

3. Demais. – A imagem leva ao conhecimento do ser a que ela pertence. Se, pois, no homem está a imagem de Deus, quanto à Trindade das Pessoas, como o homem pode se conhecer a si mesmo pela razão natural, seguir-se-ia, que ele, por esse conhecimento, poderia conhecer a Trindade das divinas Pessoas; o que é falso, como antes já se demonstrou.

4. Demais. – O nome de imagem não convém a qualquer das três pessoas, mas só ao Filho. Pois, como diz Agostinho, só o Filho é a imagem do Pai. Se pois se considerasse, no homem a imagem de Deus, quanto à Pessoa, nele não haveria a imagem de toda a Trindade, mas só a do Filho.

Mas, *em contrário*, Hilário entende pela expressão – o homem foi feito à imagem de Deus, a pluralidade das divinas Pessoas.

SOLUÇÃO. – Como já ficou dito antes, a distinção das divinas Pessoas é só quanto à origem, ou antes, quanto às relações de origem. Ora, não é o mesmo o modo da origem, em todos os seres; mas esse modo, em cada ser, é segundo a conveniência da natureza do mesmo. Pois, de um modo, são produzidos os seres; animados, de outro, os inanimados; de um modo, os animais, de outro, as plantas. Por onde, é manifesto que a distinção das divinas pessoas é segundo. o que convém à natureza divina. E portanto, ser à imagem de Deus, quanto à imitação da divina natureza, não exclui o ser à mesma imagem, quanto à representação das três Pessoas; antes, uma coisa se segue à outra. – Assim pois, deve dizer-se que há no homem, a imagem de Deus, quanto à natureza divina e quanto à Trindade das Pessoas; pois, em Deus, nas três pessoas existe uma só natureza.

E daqui se deduz a **RESPOSTA ÀS DUAS PRIMEIRAS OBJEÇÕES.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção procederia, se a imagem de Deus estivesse no homem, representando Deus perfeitamente. Mas, como diz Agostinho, é extrema a diferença entre a trindade, que está em nós, e a Trindade divina. Por isso, ainda diz, na mesma obra: a trindade que esta em nós, antes a vemos, que nela cremos; que Deus, porém, é a Trindade, mais o cremos, que vemos.

RESPOSTA À QUARTA. – Certos disseram que no homem há só a imagem do Filho; mas isto é refutado por Agostinho. Primeiro, porque, sendo o Filho semelhante ao Pai, por igualdade essencial, necessário é que, se o homem foi feito à semelhança do Filho, também o fosse à do Pai. Segundo, porque se o homem tivesse sido feito só à imagem do Filho, o Pai não teria dito: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Quando, pois, se diz, criou Deus o homem à sua imagem, não se deve entender por aí, que o Pai fez o homem só à imagem do Filho, que é Deus – como alguns expuseram mas que Deus Trino fez o homem à imagem sua, isto é, de toda a Trindade. Assim, o dito criou o homem à sua imagem, pode ser entendido de duplo modo. Ou designando a preposição à o termo da produção e sendo, então, o sentido: Façamos o homem de tal modo que nele esteja a nossa imagem. Ou designando essa preposição a causa exemplar, assim como quando se diz, este livro foi feito à imagem daquele. E então a imagem de Deus é a essência divina mesma, chamada abusivamente imagem, enquanto por esta se entende o exemplar. Ou, como dizem alguns, a divina essência se chama imagem porque, por ela, uma pessoa imita a outra.

Art. 6 – Se a Imagem de Deus está no homem só quanto à alma.

O sexto discute-se assim. – Parece que a imagem de Deus não está no homem só quanto à alma.

1. Pois, como diz a Escritura o homem é a imagem de Deus, Ora, o homem não é somente. Logo, a imagem de Deus não está só na alma.

2. Demais. – A Escritura diz: Criou Deus o homem à sua imagem, ele o criou à imagem de Deus; macho e fêmea os criou. Ora, a distinção entre macho e fêmea é corporal. Logo, a imagem de Deus está no homem também corporalmente e não só quanto à alma.

3. Demais. – A imagem é considerada, principalmente, em relação à figura. Ora, esta diz respeito ao corpo, Logo, a imagem de Deus está no homem também corporalmente, e não só quanto à alma.

4. Demais. – Como diz Agostinho, há em nós tríplice visão: a corporal, a espiritual, ou imaginária, e a intelectual. Se pois, relativamente à visão intelectual, que pertence à mente, há alguma trindade em nós, enquanto somos à imagem de Deus; por idêntica razão o mesmo se dá com as outras visões.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Renovaivos pois no espírito do vosso entendimento, e vesti-vos do homem novo. Pelo que se dá a entender, que a nossa renovação que se opera segundo a vestimenta do homem novo, pertence à mente. Mas, noutro passo diz: E revestindo-se do novo, que é aquele que se renova para o conhecimento, segundo a imagem daquele que o criou; onde a renovação, quanto à vestimenta do homem novo, é atribuída à imagem de Deus. Logo, ser à imagem de Deus diz respeito só à alma.

SOLUÇÃO. – Embora haja, em todas as criaturas, certa semelhança de Deus, só na criatura racional se encontra essa semelhança ao modo de imagem, como antes já se disse; ao passo que, nas outras, ao modo de vestígio.

Ora, é pelo intelecto ou mente que a criatura racional excede as outras criaturas. Donde resulta que, na própria criatura racional, a imagem de Deus só existe, quanto à mente; porém, em outras partes que tenha essa criatura, há a semelhança de vestígio, assim como nos outros seres aos quais, quanto a tais partes, ela é assimilada.

E a razão disto pode ser manifestamente conhecida, a tendendo-se ao modo pelo qual representa o vestígio e o pelo qual representa a imagem. A imagem representa por semelhança específica, como antes já se disse. Ao passo que o vestígio é como o efeito, que representa a sua causa sem que o seja pela semelhança específica; assim as impressões deixadas pelo movimento dos animais chamam-se vestígios, e, semelhantemente, a cinza considera-se vestígio do fogo, e a desolação de um país, vestígio do exército inimigo.

Ora, a diferença referida pode ser considerada relativamente às criaturas racionais e às outras, e também à representação, naquelas, não só da semelhança da divina natureza como também da Trindade incriada. – Assim no atinente à semelhança da natureza divina, as criaturas racionais se consideram como realizando, de certo modo, a representação específica por imitarem a Deus, não só quanto ao ser e à vida, mas também quanto ao inteligir, como antes já se disse. Ao passo que as outras criaturas não integram, mas trazem em si um como vestígio do intelecto produtor, se se atender à disposição delas. – Semelhantemente, como a Trindade incriada se distingue, quanto à processão do verbo, da Pessoa dicente, e à do Amor, de arribas, conforme já se demonstrou; a criatura racional, na qual existe a processão do verbo, quanto ao intelecto, e a do amor, quanto à vontade, pode-se dizer que é a imagem da Trindade incriada, por uma certa representação específica. Enquanto que nas outras criaturas não existe o princípio do verbo, o verbo e o amor, mas manifestam certo vestígio de que essas distinções existam na causa produtora. Pois o fato mesmo de ter a criatura uma substância limitada e finita mostra que é proveniente de algum princípio. Enquanto que a espécie em si da criatura revela o verbo que a fez, como a forma da casa revela a concepção do artífice. E por fim, a ordem demonstra o amor de quem a produziu, pelo qual o efeito se ordena para o bem, assim como o uso do edifício demonstra a vontade do artífice.

Assim, pois, há no homem a semelhança de Deus, por meio da imagem, no que diz respeito à mente; mas, no respeitante às outras partes, por meio do vestígio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz-se que o homem é a imagem de Deus, não por ser essencialmente imagem, mas por trazer no espírito impressa tal imagem; assim como se diz que a moeda é a imagem de Cesar, por ter a imagem deste. Por onde, não é necessário introduzir a imagem de Deus em qualquer parte do homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como refere Agostinho, alguns viram a imagem de Deus no homem, não relativamente a um só indivíduo, mas a vários. Assim, diziam que o varão representa a pessoa do Padre; a do Filho é representada pelo que procede do varão por nascimento; e a terceira pessoa, como o Espírito Santo, diziam é a mulher que procede do varão sem ser dele filho ou filha. Mas esta opinião é visivelmente absurda. Primeiro, porque levaria a concluir que o Espírito Santo é o princípio do Filho, como a mulher é o princípio da prole nascida do homem. Segundo, porque um homem não seria a imagem senão de uma Pessoa. Terceiro, porque então a Escritura não devia ter mencionado a imagem de Deus no homem, senão depois da prole já produzida. – E, portanto, deve admitir-se, que a Escritura, depois de ter dito: Criou Deus o homem à sua imagem, acrescentou: macho e fêmea os criou não considerando a imagem de Deus quanto às distinções dos sexos, mas porque essa imagem é comum a ambos os sexos, por estar na mente, na qual não há distinção de sexos. Por isso a Escritura, depois de ter dito: Segundo a imagem daquele que o criou, acrescentou: não há macho nem fêmea.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a imagem de Deus não esteja no homem pela figura corpórea, contudo, no dizer de Agostinho, como só o corpo do homem entre os corpos dos animais terrestres, não é estirado e inclinado sobre o ventre, mas é tal que se torna mais apto a contemplar o céu, por isto pode-se com razão, admitir que tal corpo foi feito à imagem e à semelhança de Deus, mais que os corpos dos outros animais, o que contudo não se deve entender como se no corpo do homem estivesse a imagem de Deus, mas que a figura mesma do corpo humano representa, como vestígio, a imagem de Deus na alma.

RESPOSTA À QUARTA. – Tanto na visão corpórea, como na imaginária, manifesta-se uma certa trindade, como diz Agostinho. Assim, na visão corpórea, há primeiro, a espécie do corpo exterior; segundo, a visão mesma, que nasce da impressão de certa semelhança da predita espécie, na vista; terceiro, a intenção da vontade, que aplica a vista à visão, detendo-a na coisa vista. Semelhantemente, na visão, imaginária há, primeiro, a espécie, conservada na memória; segundo, a visão imaginária, proveniente de que o acume da alma, isto é, a virtude imaginária, é informado pela referida espécie; e, terceiro, há a intenção voluntária, que une a ambas. Ora, ambas essas trindades são deficientes, relativamente à essência da divina imagem. Pois, a espécie do corpo exterior está fora da natureza da alma. E a espécie que está na memória, embora não seja exterior à alma, é lhe contudo adventícia. E assim, de ambos os lados, é deficiente a representação da conaturalidade e da coeternidade das divinas Pessoas. Quanto à visão corpórea, ela não procede somente da espécie do corpo exterior, mas simultaneamente com esta, do sentido do vidente. E semelhantemente, a visão imaginária não só procede da espécie conservada na memória, mas também da virtude imaginativa.

Assim que, por aí, não é representada convenientemente a processão do Filho, só do Pai. E quanto à intenção da vontade, que une as duas visões referidas, ela destas não procede, nem na visão corpórea, nem na espiritual. Por onde, não é convenientemente representada a processão do Espírito Santo, do Pai e do Filho.

Art. 7 – Se a imagem de Deus está na alma atualmente.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a imagem de Deus não está na alma, atualmente.

1. Pois, diz Agostinho, que o homem foi feito à imagem de Deus, enquanto somos, sabemos que somos, e amamos o nosso ser e o nosso conhecimento. Ora, ser não significa ato. Logo, a imagem de Deus não está na alma, atualmente.

2. Demais. – Agostinho distingue a imagem de Deus na alma, enquanto esta é de tríplice modo, mente, conhecimento e amor. Ora, a mente não exprime o ato, mas antes, a potência, ou também, a essência intelectual da alma. Logo, a imagem de Deus não se manifesta atualmente.

3. Demais. – Agostinho distingue a imagem da Trindade na alma, quanto à memória, à inteligência e à vontade. Ora, são estas três, virtudes naturais da alma, como diz o Mestre das Sentenças. Logo, a imagem de Deus se manifesta quanto às potências e não quanto aos atos.

4. Demais. – A imagem da Trindade sempre permanece na alma. Ora, o ato não permanece sempre. Logo, a imagem de Deus não se manifesta na alma quanto aos atos.

Mas, *em contrário*, Agostinho distingue a trindade nas partes inferiores da alma, quanto à visão atual, sensível e imaginária. Logo, também a trindade, que está na mente, segundo a qual o homem é à imagem de Deus, deve ser considerada quanto à visão atual.

SOLUÇÃO. – Como já se disse antes, a essência da imagem implica uma certa representação da espécie. Se pois devemos admitir na alma a imagem da Trindade divina, necessário é que ela seja considerada, principalmente, por onde, tanto quanto possível, mais aproximadamente representa a espécie das divinas Pessoas. Ora, as divinas Pessoas se distinguem pela processão do Verbo, da Pessoa dicente, e pela processão do Amor, que liga as outras duas. Ora, em a nossa alma, o verbo não pode exigir sem a cogitação atual, como diz Agostinho. Por onde, primária e principalmente, a imagem da Trindade está na mente pelos atos, enquanto que, do conhecimento que temos, formamos interiormente, cogitando, o verbo e, daí, prorrompemos no amor. Mas, como os princípios dos atos são os hábitos e as potências, e como o ser está, virtualmente, no seu princípio, a imagem da Trindade pode ser admitida, na alma, secundária e como consequentemente, quanto às potências e, principalmente, quanto aos hábitos, enquanto que, nestes, os atos existem virtualmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Em o nosso ser está a imagem de Deus, isso nos é próprio, e nos torna superiores aos outros animais; ora, tal nos cabe pela mente. Por onde, esta trindade é idêntica com aquela que Agostinho admite e que consiste na mente, no conhecimento e no amor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho distingue essa trindade, primeiro, na mente. Mas a mente embora, de certo modo, se conheça a si mesma, totalmente, também, de certo modo, ignora-se, enquanto, sendo distinta das outras coisas, a si mesma também se busca, como Agostinho consequentemente o prova. Por onde, como o conhecimento não é totalmente adequado à mente, ele admite, na alma, três propriedades da mente, a saber, a memória, a inteligência e a vontade, que ninguém ignora que as possui. E, nessas três, distingue, principalmente, a imagem da Trindade, como sendo a primeira distinção, de certo modo, deficiente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como Agostinho o prova, dizemos que inteligimos, queremos ou amamos certas coisas, tanto quando delas cogitamos como quando não cogitamos. Ora, quando essas coisas não são objeto do nosso pensamento, são-no somente da memória, que, segundo o mesmo, não é senão a retenção habitual do conhecimento e do amor. Mas como, segundo ele próprio o diz, o verbo aí não pode estar, sem um pensamento atual, pois, pensamos em tudo o que dizemos, ainda que seja por aquele verbo interior, que não pertence à língua de nenhum povo, é antes por aquelas três potências que a imagem é conhecida, a saber, pela memória, pela inteligência e pela vontade. E chamo agora inteligência o ato mesmo pelo qual inteligimos, quando pensamos; e vontade, ou amor ou dileção o que une esse pai e que filho, Por onde é claro, que coloca a imagem da divina Trindade antes na inteligência e na vontade atual, do que no modo pelo qual ela existe na retenção habitual da memória; embora também quanto a esse modo, a imagem da Trindade esteja de certa maneira na alma, como no mesmo passo diz. E assim é manifesto que a memória, a inteligência e a vontade não são três virtudes, como se diz nas Sentenças.

RESPOSTA À QUARTA. – Poder-se-ia responder com as palavras de Agostinho: a mente sempre se lembra de si mesma, sempre a si mesma se entende e ama. O que alguns entendem como significando que a alma tem como que a inteligência atual e o amor de si mesma. Mas esta interpretação Agostinho a exclui acrescentando, que nem sempre ela se pensa como separada das causas diferentes de si. E assim, é claro que, a alma sempre se entende e ama, não atual, mas habitualmente. Embora se possa dizer que, percebendo o seu ato, entende-se a si mesma sempre que entende qualquer objeto. Mas nem sempre entendendo atualmente, como se dá com quem está adormecido, necessariamente deve concluir-se que os atos, embora não permaneçam sempre, em si mesmos, permanecem, contudo sempre nos seus princípios, isto é, nas potências e nos hábitos. Por onde, diz Agostinho: Se a alma

racional foi feita à imagem de Deus afim de poder usar da razão e do intelecto para inteligir e contemplar a Deus, tal imagem existiu, nela desde o princípio em que começou a existir.

Art. 8 – Se a Imagem da divina Trindade está na alma só por comparação com o objeto, que é Deus.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a imagem da divina Trindade está na alma não só por comparação com o objeto, que é Deus.

1. Pois, como já se disse, a imagem da divina Trindade está na alma, porque o verbo, em nós, procede do dicente e o amor, de ambos. Ora isto se dá, em nós, em relação a qualquer objeto. Logo, em relação a qualquer objeto, esta em a nossa mente a imagem da divina Trindade.

2. Demais. – Agostinho diz, que, quando buscamos na alma a trindade, buscamos-la em toda a alma, sem separar a ação racional, relativa às causas temporais, da contemplação das coisas eternas, Logo, também em relação aos objetos temporais, a imagem da Trindade está na alma.

3. Demais. – Por dom da graça é que podemos inteligir e amar a Deus. Se pois, pela memória, inteligência e vontade, ou amor de Deus, é que a imagem da Trindade está na alma, essa imagem está no homem, não pela natureza deste, mas pela graça. E assim, não é comum a todos.

4. Demais. – Os santos, que estão na pátria, são conformes em máximo grau à imagem de Deus, quanto à visão da glória. Por onde, diz a Escritura: Somos transformados de claridade em claridade, na mesma imagem. Ora, pela visão da glória, conhecem-se as coisas temporais. Logo, também por comparação com as coisas temporais, a imagem de Deus está em nós.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a imagem de Deus está na mente, não porque esta se lembra de si e a si se entende e ama; mas porque também pode lembrar-se de Deus, por quem foi feita, bem como inteligi-lo e amá-lo. Logo, é muito menos, relativamente aos outros objetos, que a imagem de Deus está na mente.

SOLUÇÃO. – Como já se disse antes, imagem importa semelhança, realizando, de certo modo, a representação da espécie. Por onde, necessariamente, a imagem da divina Trindade está na alma segundo algo que represente as divinas Pessoas pela representação da espécie, como é possível à criatura. Ora, como já se disse, as divinas Pessoas distinguem-se pela processão do Verbo, do dicente, e pela do Amor, de ambos! Ora, o verbo divino nasce de Deus pelo conhecimento de si mesmo, e o Amor procede de Deus enquanto Deus a si mesmo se ama. Mas é manifesto, que a diversidade dos objetos diversifica a espécie do verbo e a do amor. Pois, na mente do homem, o verbo concebido no concernente a uma pedra não é idêntico, especificamente, ao que respeita a um cavalo, nem é o amor especificamente o mesmo. Por onde, a imagem divina se considera no homem, quanto ao verbo concebido a respeito do conhecimento de Deus e ao amor, daí derivado. E assim, a imagem de Deus está na alma enquanto ela é levada ou lhe é natural ser levada para Deus. Ora, a mente é levada para algum objeto, de duplo modo: direta e imediatamente; e indireta e mediatamente, como quando se diz que alguém, vendo a imagem de um homem num espelho, levado para esse homem. E por isso Agostinho diz: a mente lembra-se de si, entende-se, ama-se, Se discernimos isso, discernimos a trindade; não, por certo. Deus, mas já a imagem de Deus. E isto se dá, não porque a mente seja levada para si mesma, absolutamente, mas porque, desse modo, pode ulteriormente ser levada para Deus, como é claro pela autoridade supra citada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A essência da imagem, necessariamente inclui que uma coisa há de proceder de outra, mas também devemos considerar que coisa é a procedente dessa outra; isto é, que o Verbo de Deus procede do conhecimento de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por certo que a alma toda representa uma trindade, não porque, como sustenta a objeção, além da ação relativa às coisas temporais e da contemplação das eternas, haja-se de buscar um terceiro termo em que a trindade se complete. Mas, na parte racional, que se ocupa com coisas temporais, embora se possa distinguir a trindade, não se pode, contudo, distinguir a imagem de Deus, como a seguir se diz; porque o conhecimento dessas coisas temporais é adventício à alma. E demais, os próprios hábitos pelos quais se conhecem tais coisas, nem sempre estão em exercício; mas, ora, se exercem pela sua presença; ora, só pela memória, mesmo depois que começam a se manifestar como presentes. O que é claro na fé, a qual, temporalmente nos advém, no presente; porém no estado da futura beatitude já não haverá fé, senão só a memória dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O conhecimento e o amor meritórios de Deus só existem pela graça. Há, contudo certo conhecimento e amor natural, como antes já se disse. Mas também é natural o fato mesmo de a mente poder inteligir a Deus, usando da razão, pelo que dissemos que a imagem de Deus sempre permanece na mente; e segundo diz Agostinho, quer essa imagem de Deus esteja esquecida, como obumbrada, de modo a quase não existir, como se dá com aqueles que não tem o uso da razão; quer seja obscura e deformada, como nos pecadores; quer seja clara e bela, como nos justos.

RESPOSTA À QUARTA. – Pela visão da glória, as coisas temporais serão vistas no próprio Deus; e por isso a visão de tais coisas pertencerá à imagem de Deus. E é o que diz Agostinho: naquela natureza à qual a mente felizmente aderir, verá imutavelmente tudo o que vir. Pois, no Verbo incriado estão as razões de todas as criaturas.

Art. 9 – Se a semelhança se distingue, com propriedade da imagem.

O nono discute-se assim. – Parece que a semelhança não se distingue com propriedade da imagem.

1. Pois, o gênero não se distingue, com propriedade, da espécie. Ora, a semelhança esta para a imagem como o gênero para a espécie; porque, onde está a imagem, esta imediatamente a semelhança, mas não inversamente, como se diz numa certa obra. Logo, não é com propriedade que a semelhança se distingue da imagem.

2. Demais. – A essência da imagem consiste não só na representação das divinas Pessoas, mas também na da divina essência; a cuja representação pertence a imortalidade e a indivisibilidade. Logo, não é com propriedade que se diz: a semelhança esta na essência, porque é imortal e indivisível; e a imagem, nas outras propriedades.

3. Demais. – A imagem de Deus no homem é tríplice: a da natureza, a da graça e a da glória, como antes já se estabeleceu. Ora, a inocência e a justiça pertencem à graça. Logo, é com impropriedade que se diz: a imagem é entendida quanto à memória, à inteligência e à vontade; a semelhança, porém, quanto à inocência e à justiça.

4. Demais. – O conhecimento da verdade pertence à inteligência; porém o amor da virtude, à vontade; e essas são duas partes da imagem. Logo, é com impropriedade que se diz: a imagem esta no conhecimento da verdade; a semelhança, no amor da virtude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Há quem pense não serem inúteis dois nomes, para a imagem e para a semelhança; pois, se fossem o mesmo, bastar-lhes-ia um só nome.

SOLUÇÃO. – A semelhança é uma unidade; pois, a unidade na qualidade causa a semelhança, como diz Aristóteles. Ora, a unidade, como a bondade e a verdade, sendo um dos transcendentais, é comum a todos os seres e pode aplicar-se a cada ser em particular. Por onde, assim como o bem pode não só ser precedente a um determinado ser em particular, como também subsequente, enquanto lhe designa alguma perfeição; o mesmo se dá na comparação da semelhança com a imagem. Assim; o bem do homem é lhe precedente, por ser o homem um bem particular; mas também é lhe subsequente, enquanto dizemos, especialmente, que um homem é bom pela perfeição da virtude. Do mesmo modo, a semelhança é considerada como preliminar à imagem, enquanto é mais comum que esta, conforme já se disse. Mas é considerada como subsequente à mesma, enquanto exprime uma perfeição dela. Assim, dizemos que uma imagem é ou não semelhante ao ser ao qual pertence, enquanto o representa perfeita ou imperfeitamente.

Por onde, a semelhança pode distinguir-se da imagem de dois modos. Primeiro, como preliminar a esta e existente em vários seres. Então, a semelhança se funda naquilo que é mais comum às propriedades da natureza intelectual, em relação às quais, propriamente, se considera a imagem. E neste sentido se disse: ninguém duvida que o espírito, isto é, a mente, foi feito à imagem de Deus; e algum querem que as outras propriedades do homem, isto é, as que pertencem às partes inferiores da alma, ou ainda ao corpo mesmo, tenham sido feitas à semelhança. E também se disse que a semelhança de Deus se funda na alma, enquanto esta é incorruptível: pois, o corruptível e o incorruptível são diferenças do ente em comum. De outro modo, pode-se considerar a semelhança enquanto significa a expressão e a perfeição da imagem. E neste sentido Damasceno diz: o que é feito à imagem exprime o elemento intelectual e dotado do Livre arbítrio, tendo o poder de dispor de si; o que, porém, a semelhança exprime é a semelhança da virtude, na medida em que ela pode existir no homem. E a isto mesmo se reduz o dito, que a semelhança diz respeito ao amor da virtude; pois, não há virtude sem amor da mesma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A semelhança não se distingue da imagem, pela noção comum da semelhança; pois assim, esta se inclui na noção da imagem mesma; mas porque alguma semelhança é deficiente em relação à essência da imagem, ou ainda, é perfectiva da imagem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A essência da alma está implicada na imagem, enquanto a alma representa a divina essência, quanto às propriedades da natureza intelectual; não, porém quanto às condições consequentes ao ser em comum, como é ser simples e indissolúvel.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também há certas virtudes que existem naturalmente na alma, ao menos quanto a alguns gérmenes; e, quanto a estes, poder-se-ia admitir a semelhança natural. Embora não seja impróprio que a chamada imagem, num ponto de vista, se chame semelhança em outro.

RESPOSTA À QUARTA. – O amor do verbo, que é o conhecimento amado, pertence à essência da imagem; mas o amor da virtude pertence à semelhança, bem como a virtude.

Questão 94: Do estado e da condição do primeiro homem, quanto ao intelecto.

Em seguida devemos tratar do estado ou da condição do primeiro homem. E, primeiro quanto à alma. Segundo, quanto ao corpo.

Sobre o primeiro ponto duas questões se discutem. Primeira da condição do homem quanto ao intelecto. Segunda, da condição do homem quanto à vontade.

Sobre a primeira questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se o primeiro homem via a Deus em essência.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o primeiro homem via a Deus em essência.

1. Pois, a beatitude do homem consiste na visão de Deus. Ora, o primeiro homem, vivendo no paraíso, tinha uma vida feliz e rica de todos os bens, como diz Damasceno. E Agostinho: Se os homens tinham os seus afetos, como agora os temos, como eram felizes naquele lugar de inenarrável beatitude, isto é, no paraíso? Logo, o primeiro homem, no paraíso, via a Deus em essência.

2. Demais. – Agostinho diz: ao primeiro homem não faltava nada do que a boa vontade pode alcançar. Ora, nada de melhor pode alcançar a boa vontade do que a visão da divina essência. Logo, o homem via a Deus em essência.

3. Demais. – Pela visão de Deus em essência, vê-se a Deus, sem termo médio e sem enigma. Ora, o homem, no estado de inocência, via a Deus sem termo médio, como diz o Mestre das Sentenças. Também o via sem enigma, porque, como diz Agostinho, o enigma importa obscuridade, e esta foi introduzida pelo pecado. Logo, o homem, no primeiro estado, via a Deus por essência.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Não primeiro o que é espiritual, senão o que é animal. Ora, o que é espiritual em máximo grau é ver a Deus em essência. Logo, o primeiro homem, no primeiro estado da vida animal, não via a Deus em essência.

SOLUÇÃO. – O primeiro homem não via a Deus em essência, no estado comum da sobredita vida; a menos que não se diga que o visse em raptos, quando infundiu o Senhor Deus um profundo sono a Adão, segundo refere a Escritura. E a razão é que, sendo a divina essência a beatitude mesma, o intelecto de quem vê tal essência está para Deus como qualquer homem está para a beatitude. Ora, é manifesto que nenhum homem pode, voluntariamente, deixar de querer a felicidade; pois, natural e necessariamente o homem a busca, e foge da infelicidade. Por onde ninguém que veja a Deus em essência pode afastar-se dele voluntariamente e pecar. Por isso todos os que assim o vêem estão de tal modo consolidados no amor de Deus, que não poderão pecar, eternamente. Ora, como Adão pecou, é claro que não via a Deus em essência.

Conhecia-o, todavia, por um certo conhecimento mais elevado que aquele com o qual agora o conhecemos; e assim, de certo modo, o seu conhecimento era intermédio entre o da vida presente e o da pátria, onde se vê a Deus em essência. Para a evidência do que devemos considerar que a visão de Deus, em essência, se divide por oposição com a visão de Deus, por meio da criatura. Ora, quanto mais uma criatura é elevada e semelhante a Deus, tanto mais claramente O vê; assim como um homem vê-se mais perfeitamente no espelho que mais nitidamente lhe reflete a imagem. Por onde é claro que Deus é muito mais eminentemente visto pelos efeitos inteligíveis, do que pelos sensíveis e corpóreos. Ora, na

vida presente o homem está privado do conhecimento pleno e lúcido dos efeitos inteligíveis, porque é solicitado pelas coisas sensíveis e a elas se atém. Mas, como diz a Escritura: Deus criou o homem reto, E a retidão do homem criado por Deus consistia em que as coisas inferiores se sujeitassem às superiores, e estas não fossem impedidas por aquelas. Por onde, o primeiro homem não ficava privado, pelas coisas exteriores, da contemplação firme e clara dos efeitos inteligíveis, que percebia pela irradiação da verdade primeira, fosse por conhecimento natural ou gratuito. E, por isso, diz Agostinho: Talvez, Deus antes falasse com os primeiros homens, como agora fala com os anjos, ilustrando-lhes as mentes pela própria verdade incomutável; embora não com tanta participação da divina essência como a de que os anjos são susceptíveis. Assim, pois, por esses efeitos inteligíveis de Deus, conhecia-o mais claramente do que agora conhecemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem era feliz no paraíso, não daquela perfeita beatitude à qual havia de ser transferido, consistente na visão da divina essência; levava, contudo, como diz Agostinho, uma vida feliz, de certo modo, por ter a integridade e uma certa perfeição natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Boa é a vontade bem ordenada. Ora, a do primeiro homem não seria ordenada, se, no estado de merecimento, quisesse ter o que lhe estava prometido como prêmio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Há duplo termo médio. Um, no qual o que por ele é visto o é simultaneamente com ele; assim, quando um homem se vê no espelho vê-se simultaneamente com o próprio espelho. Outro é aquele, pelo conhecimento do qual, chegamos ao conhecimento de algo desconhecido; tal é o termo médio da demonstração. Ora, Deus era visto sem este termo médio; não porém sem primeiro. Pois, não era necessário ao primeiro homem, como o é para nós, chegar ao conhecimento de Deus por uma demonstração deduzida de algum efeito; mas, simultaneamente, com os efeitos, sobretudo com os inteligíveis, conhecia a Deus ao seu modo. – Semelhantemente, devemos notar que a obscuridade que implica o nome de enigma pode ser entendida de duplo modo. Enquanto qualquer criatura é algo de obscuro, comparada com a imensidade do esplendor divino; e então Adão via a Deus em enigma, porque o via pelo efeito criado. De outro modo, pode se entender por obscuridade a que resultou do pecado, pela qual o homem fica privado, pela atração das coisas sensíveis, da consideração dos inteligíveis; e então não via a Deus a não ser em enigma.

Art. 2 – Se Adão, no estado de inocência, via os anjos em essência.

O segundo discute-se assim. – Parece que Adão, no estado de inocência, via os anjos em essência.

1. Pois, diz Gregório: Pois, no paraíso, o homem se acostumara a gozar das palavras de Deus e a conviver com os anjos, pela pureza do coração e celsitude da visão.

2. Demais. – No estado da vida presente, a alma, por estar unida a um corpo corruptível, fica privada do conhecimento das substâncias separadas; e isso a oprime, como diz a Escritura. E, daí vem, segundo já foi dito, que a alma separada pode ver as substâncias separadas. Ora, a alma do primeiro homem não sendo corruptível, não era oprimida pelo corpo. Logo, podia ver as substâncias separadas.

3. Demais. – Uma substância, conhecendo-se a si mesma, conhece outra, como foi dito. Ora, a alma do primeiro homem conhecia-se a si mesma. Logo, também conhecia as substâncias separadas.

Mas, *em contrário*. – A alma de Adão era da mesma natureza que as nossas. Ora, as nossas não podem inteligir as substâncias separadas. Logo, nem o podia a do primeiro homem.

SOLUÇÃO. – O estado da alma humana pode ser a dupla luz considerado. Primeiro, quanto aos modos diversos da sua existência natural; e então distingue-se o estado da alma separada, do estado da alma unida ao corpo. De outro modo, considera-se o estado da alma quanto à integridade e à corrupção, conservado o mesmo modo de existir natural e então distingue-se o estado de inocência do estado do homem depois do pecado. Ora, a alma do homem, no estado de inocência, bem como agora, era acomodada a um corpo que devia aperfeiçoar e governar. Por isso está dito que o primeiro homem foi feito em alma vivente, isto é, com uma alma que dá ao corpo a vida animal. Mas a integridade dessa vida ele a tinha, por ser o corpo totalmente sujeito à alma, não a empecendo – em nada, como já antes se disse. Ora, é manifesto, pelo que já ficou estabelecido, que, sendo a alma acomodada ao governo e à perfeição do corpo, quanto à vida animal, é próprio à nossa alma o modo de inteligir que consiste em recorrer aos fantasmas. Por onde, este modo de inteligir era próprio também à alma do primeiro homem.

Ora, quanto a este modo, há um movimento na alma, como diz Dionísio, de três graus. O primeiro é o pelo qual a alma, partindo das coisas exteriores, concentra-se em si mesma. Pelo segundo, ela sobe a unir-se às virtudes superiores unidas, isto é, aos anjos. Pelo terceiro, ulteriormente, é levada ao bem superior a todas as coisas, isto é, Deus. – Ora, pelo primeiro processo, consistente em partir a alma, das coisas sensíveis, para se concentrar em si, completa-se-lhe o conhecimento. Pois como já se disse antes, a operação intelectual da alma ordenando-se, naturalmente, às coisas exteriores, pode assim pelo conhecimento destas, ser conhecida perfeitamente a nossa operação intelectual, como o ato o é pelo seu objeto. E por essa operação intelectual pode ser perfeitamente conhecido o intelecto humano, como a potência o é pelo próprio ato. No segundo processo, porém não há o conhecimento perfeito, pois, como o anjo não entende recorrendo aos fantasmas, mas de modo muito mais eminente, como já se viu antes, o referido modo de conhecer, pelo qual a alma se conhece a si mesma, não leva suficientemente ao conhecimento do anjo. E muito menos ainda o terceiro processo termina em conhecimento perfeito, pois, mesmo os próprios anjos, por se conhecerem a si mesmos, não podem alcançar o conhecimento da divina substância, por causa do excedente dela.

Assim, pois a alma do primeiro homem não podia certamente ver os anjos em essência. Todavia tinha deles um modo de conhecimento mais excelente que o que temos, pois o seu conhecimento era mais certo e fixo, em relação aos inteligíveis interiores, do que o nosso. E por causa dessa tão grande eminência, diz Gregório que ele convivia com os espíritos dos anjos.

Donde resulta a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não por opressão do corpo a alma do primeiro homem era deficiente, na intelecção das substâncias separadas; mas porque o era o seu objeto conatural em relação à excelência das substâncias separadas. Ao passo que nós somos deficientes sob ambos esses aspectos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A alma do primeiro homem não podia, pelo conhecimento de si mesmo, chegar ao das almas separadas, como já se disse antes; porque é ao seu próprio modo que uma substância separada conhece outra.

Art. 3 – Se o primeiro homem tinha ciência de todas as coisas.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o primeiro homem não tinha ciência de todas as coisas.

1. – Pois, tal ciência ele a tinha por espécies adquiridas, por conaturais ou infusas. Ora, não por espécies adquiridas, porque o conhecimento por meio delas provém da experiência, como diz Aristóteles; e o

primeiro homem ainda não podia ter experiência de todas as coisas. Semelhantemente, nem por espécies conaturais: por ter ele a mesma natureza que nós, e a nossa alma é como uma tábua em que nada está escrito, como diz Aristóteles. Se era, pois, por espécies infusas, então a ciência que tinha das coisas não era da mesma natureza que a nossa, que haurimos delas.

2. Demais. – Todos os indivíduos da mesma espécie conseguem do mesmo modo a perfeição. Ora, os outros homens não têm ciência de todas as coisas, imediatamente, desde o princípio; mas a adquirem ao seu modo, na sucessão do tempo. Logo, nem Adão, desde que foi formado, teve ciência de todas as coisas.

3. Demais. – O homem foi colocado no estado da vida presente para que a sua alma progreda no conhecimento e no mérito: pois para isso foi a alma unida ao corpo. Ora, o homem naquele primeiro estado progrediria, no mérito; logo, também no conhecimento das coisas. E portanto, não tinha conhecimento de todas.

Mas, *em contrário*, ele, por si mesmo, impôs os nomes aos animais, como diz a Escritura. Ora, os nomes devem convir às naturezas das coisas. Logo, Adão conhecia as naturezas de todos os animais; e pela mesma razão tinha conhecimento de todas as outras coisas.

SOLUÇÃO. – Na ordem natural o perfeito precede o imperfeito, como o ato, a potência; pois o potencial só é atualizado pelo que já é atual. E como as coisas foram, no princípio, instituídas por Deus, não só para existirem em si mesmas, mas para serem os princípios de outras, por isso foram produzidas num estado perfeito, em virtude do qual pudessem ser princípios de outras. Ora, um homem pode ser princípio de outro, não somente pela geração corpórea, mas também pela instrução e pelo governo. E portanto, assim como o primeiro homem foi instituído no estado perfeito, quanto ao corpo, de modo que imediatamente pudesse gerar, assim também o foi quanto à alma, para que imediatamente, pudesse instruir os outros e governar.

Ora, como não pode instruir quem não tem ciência, por isso o primeiro homem foi instituído por Deus de modo a ter ciência de todas as coisas em relação às quais deve ser instruído. E estas são todas as que virtualmente existem nos primeiros princípios conhecidos por si mesmos, isto é, todas as que os homens podem naturalmente conhecer. – Mas para o governo da vida própria e o das dos outros é necessário não só o conhecimento das coisas que podem ser naturalmente conhecidas, mas também o das que excedem o conhecimento natural, porque a vida do homem se ordena a um fim sobrenatural; assim, para o governo da nossa vida é necessário conhecer as coisas da fé, Por isso o primeiro homem recebeu o conhecimento das coisas sobrenaturais na medida em que era necessário para o governo da vida humana, de conformidade com aquele primeiro estado. Porém ele não conhecia as outras coisas, que não podem ser conhecidas pelo seu esforço natural nem são necessárias ao governo da vida humana; como são as cogitações dos homens, os futuros contingentes e certos conhecimentos particulares como; por exemplo, quantos seixos jazem num rio e outros semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O primeiro homem tinha ciência de todas as coisas, por meio de espécies infusas por Deus. Mas nem por isso a sua ciência era de natureza diversa da natureza da nossa ciência; assim como os olhos, que Cristo deu ao cego de nascença, não eram de natureza diferente da daqueles que a natureza produziu.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Adão, como Primeiro homem, devia ter alguma perfeição que não cabe aos outros homens, segundo resulta do que já foi dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Adão, relativamente à ciência das coisas naturais, que se podem conhecer, não progrediria quanto ao número das coisas sabidas, mas quanto ao modo de saber; pois, o que sabia pela inteligência, saberia, depois, pela experiência. Relativamente porém, aos conhecimentos sobrenaturais, progrediria mesmo quanto ao número, por meio de novas revelações; assim como os anjos progredem por novas iluminações. Mas não há símile entre o progresso no mérito e o na ciência, porque um homem não é o princípio do merecimento de outro, como é o da ciência.

Art. 4 – Se o homem, no estado primitivo, podia enganar-se.

O quarto discute-se assim. – Parece que o homem, no estado primitivo, podia enganar-se.

1. – Pois, diz a Escritura: A mulher foi enganada em prevaricação.

2. Demais. – O Mestre das Sentenças diz: a mulher não se horrorizou, com a serpente falante, por ter pensado que esta recebera esse poder de Deus. O que era falso. Logo, a mulher enganouse antes do pecado.

3. Demais. – É natural que quanto mais de longe uma coisa é vista, tanto menos vista é. Ora, a natureza dos olhos não tendo sido afetada pelo pecado, o princípio supra se lhe aplicava, já no estado de inocência. Logo, o homem havia de se enganar relativamente ao tamanho da coisa vista, como agora.

4. Demais. – Agostinho diz, que no sonho, a alma adere à semelhança da coisa, como se fosse a própria coisa. Ora, no estado de inocência, o homem havia de comer e, por conseguinte, de dormir e sonhar. Logo, enganouse quando aderiu às semelhanças, como se estas fossem as coisas.

5. Demais. – O primeiro homem não conhecia como já se disse, as cogitações dos outros homens e os futuros contingentes. Se, pois, alguém lhe dissesse algo de falso, sobre tais coisas ele ter-se-ia enganado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Tomar o falso como verdadeiro não é da natureza criada do homem, mas pena de danado.

SOLUÇÃO. – Alguns disseram que, sob o nome de engano duas coisas podem se entender: qualquer opinião irrefletida, pela qual aderimos ao falso, como se fosse verdadeiro, sem o assentimento da crença; e, além dessa, a crença firme. Ora, em relação às coisas das quais Adão tinha ciência, de nenhum dos dois sobreditos modos o homem podia enganar-se, antes do pecado; mas, quanto às coisas de que não tinha conhecimento, podia enganar-se, tomando-se o engano na acepção lata, como opinião qualquer, sem o assentimento da crença. E isto dizem, porque pensa com falsidade, relativamente a tais coisas, não é nocivo ao homem; e, desde que não aderiu, assentindo temerariamente, não há culpa.

Mas tal posição não se coaduna com a integridade do primeiro estado. Pois, como diz Agostinho, naquele primeiro estado evitava-se tranquilamente o pecado, permanecendo o que, não era de nenhum modo possível qualquer mal.

Ora, é manifesto que, assim como a verdade é o bem do intelecto, assim a falsidade é-lhe o mal, segundo diz Aristóteles. Por onde, não era possível, o intelecto do homem, no estado de inocência, aderir a uma falsidade como se fosse verdade. Pois, assim como nos membros do corpo do primeiro homem havia certa carência de uma perfeição, a saber o esplendor, sem que todavia qualquer mal nele pudesse existir; assim também no intelecto podia haver carência de algum conhecimento sem que nele, de qualquer modo, pudesse existir qualquer opinião falsa.

E isto também claramente resulta da retidão mesma do primitivo estado, pela qual, enquanto a alma permanecesse sujeita a Deus, as virtudes inferiores do homem seriam sujeitas às superiores, nem a estas poriam obstáculos aquelas. Ora, sendo manifesto, pelo que já foi dito, que o intelecto é sempre verdadeiro, em relação ao seu objeto próprio, nunca poderá em si mesmo, enganar-se; mas todo engano lhe advém de alguma potência inferior, por exemplo, da fantasia ou outra semelhante. E por isso vemos que quando à faculdade natural de julgar não há nenhum obstáculo, não nos enganamos com tais aparições, mas só quando lhe há obstáculo, como acontece com os que dormem. Por onde é claro, que a retidão do primitivo estado não era compatível com nenhum engano do intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora à sedução da mulher se seguisse o pecado por obra, contudo ela já foi subsequente ao pecado da elação interior. Pois, diz Agostinho: a mulher não teria acreditado nas palavras da serpente, se já não lhe existisse na mente o amor do próprio poder e uma certa soberba presunção de si.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mulher pensava que a serpente recebera o poder de falar, não da natureza, mas de alguma operação sobrenatural. – Embora não seja necessário seguir, neste ponto, a autoridade do Mestre das Sentenças.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se fosse representado algo ao sentido ou à fantasia do primeiro homem de modo diferente do da existência natural, nem por isso ele se enganaria porque pela razão discerniria a verdade.

RESPOSTA À QUARTA. – O que acontece em sonho não se imputa ao homem, porque não tem então o uso da razão, ato próprio do homem.

RESPOSTA À QUINTA. – O homem, no estado de inocência, não acreditaria em quem dissesse uma falsidade sobre os contingentes futuros ou as cogitações dos corações; mas acreditaria que tal seria possível, o que não era pensar com falsidade. – Ou se pode dizer que lhe adviria algum socorro divino, para que não se enganasse no tocante às coisas de que não tinha ciência. – Nem vale a instância que certos aduzem, dizendo que, na tentação, não lhe adveio o socorro, para que não se enganasse, embora então dele mais tivesse necessidade; porque já lhe precedera o pecado, na alma, e não recorreu ao auxílio divino.

Questão 95: Do que se refere à vontade do primeiro homem, a saber da graça e da justiça.

Em seguida devemos tratar o que diz respeito à vontade do primeiro homem. E sobre este ponto duas questões se discutem. A primeira, da graça e da justiça do primeiro homem. A segunda, do uso da justiça, quanto ao domínio sobre os demais seres.

Art. 1 – Se o primeiro homem foi criado em graça.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o primeiro homem não foi criado em graça.

1. – Pois, a Escritura, distinguindo Adão de Cristo, diz: Foi feito o primeiro homem Adão em alma vivente, o último Adão em espírito vivificante. Ora, a vivificação de Cristo vem da graça. Logo, é próprio de Cristo ter sido feito em graça.

2. Demais. – Agostinho diz, que Adão não leve o Espírito Santo. Ora, quem tem a graça tem o Espírito Santo. Logo, Adão não foi criado em graça.

3. Demais. – Agostinho diz: Deus ordenou a vida dos anjos e a dos homens de modo que, nela, primeiro mostrasse o poder do livre arbítrio deles; em seguida, o poder do benefício da sua graça e o juízo da justiça. Portanto, primeiro fez o homem e o anjo só com a liberdade do arbítrio natural; e depois conferiu-lhes a graça.

4. Demais. – O Mestre das Sentenças diz: Ao homem, na criação lhe foi dado auxílio com o qual podia subsistir, mas não progredir. Ora, quem tem a graça pode progredir, pelo mérito. Logo, o primeiro homem não foi criado em graça.

5. Demais. – Para receber a graça é necessário o consentimento da parte de quem recebe; pois assim se consuma um como matrimônio espiritual entre Deus e a alma. Ora, consentimento para a graça não pode haver senão da parte de quem anteriormente já existia. Logo, o homem não recebeu a graça no primeiro instante da sua criação.

6. Demais. – Mais dista a natureza, da graça, do que esta, da glória, que não é senão a graça consumada. Ora, no homem, a graça precedeu à glória. Logo, com muito maior razão, a natureza precedeu a graça. Mas, *em contrário*. – O homem e o anjo ordenam-se igualmente para a graça. Ora, este foi criado em graça, pois, Agostinho diz: Deus estava simultaneamente neles, criando a natureza e distribuindo a graça. Logo, também o homem foi criado em graça.

SOLUÇÃO. – Alguns dizem que o primeiro homem não foi criado em graça, contudo esta lhe foi depois conferida antes que pecasse. E na verdade, muitas autoridades dos Santos atestam que o homem, no estado de inocência, tinha a graça. – Mas, como outros dizem, ele foi criado em graça; e para isto é necessário admitir a retidão mesma do primeiro estado, na qual Deus fez o homem, conforme a Escritura: Deus criou o homem reto.

E tal retidão consistia em que a razão era sujeita a Deus; à razão, as virtudes inferiores; e à alma, o corpo. Ora, a primeira sujeição era a causa da segunda e da terceira. Pois, enquanto a razão permanecia sujeita a Deus, as virtudes inferiores eram-lhe sujeitas a ela, como diz Agostinho. Ora, é manifesto que tal sujeição do corpo à alma e a das virtudes inferiores à razão, não era natural, porque do contrário permaneceriam depois do pecado; pois, nos demônios, os dons naturais permaneceram depois do pecado como diz Dionísio. Por onde é manifesto, que também aquela primeira sujeição pela qual a

razão se submetia a Deus, não era só natural, mas em virtude do dom natural da graça; pois o efeito não pode ser superior à causa. Por isso, Agostinho diz: imediatamente depois que transgrediram o preceito, abandonados da graça divina ficaram confusos com a nudez dos seus corpos; pois, sentiram o movimento novo da desobediência da carne, como pena recíproca da própria desobediência. Por onde se dá a entender, que se, com o abandono da graça, dissipou-se a obediência da carne em relação à alma, pela graça, existente na alma é que as virtudes inferiores lhe estavam sujeitas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Com as palavras aduzidas, o Apóstolo quer mostrar que há um corpo espiritual, se há um corpo animal; pois a vida daquele começou com Cristo, primogênito dentre os mortos, como a vida deste começou com Adão. Mas nas palavras do Apóstolo não está que Adão não tinha alma espiritual, senão que não foi espiritual quanto ao corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como se diz no mesmo passo, não se nega que de algum modo o Espírito Santo estivesse em Adão, como esta nos outros justos; mas que não estava nele como agora está nos fiéis, admitidos a entrarem na herança eterna logo depois da morte.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Do passo citado de Agostinho não se conclui que o anjo ou o homem fossem criados com a natural liberdade do arbítrio, antes de terem a graça. Mas mostra primeiro o que neles podia o livre arbítrio, antes da confirmação; e o que, depois, conseguiram com o auxílio da graça confirmante.

RESPOSTA À QUARTA. – O Mestre se exprime de acordo com a opinião dos que admitiam que o homem não foi criado em graça, mas somente com faculdades naturais. – Ou pode-se dizer que, embora o homem fosse criado em graça, todavia foi-lhe concedido, por criação da natureza, que pudesse progredir pelo mérito, mas em virtude de graça super-adveniente.

RESPOSTA À QUINTA. – Não sendo contínuo o movimento da vontade, nada impedia que, mesmo no primeiro instante da sua criação o primeiro homem consentisse na graça.

RESPOSTA À SEXTA. – Merecemos a glória por ato da graça; não porém a graça por ato da natureza. Por onde, a razão da comparação não é a mesma.

Art. 2 – Se o primeiro homem tinha paixões da alma.

O segundo discute-se assim. – Parece que o primeiro homem não tinha paixões da alma.

1. – Pois, por tais paixões é que a carne deseja contra o espírito, Ora, isso não se dava no estado de inocência. Logo, nesse estado não havia paixões da alma.

2. Demais. – A alma de Adão era mais nobre que o corpo. Ora, o seu corpo era impassível. Logo, também na alma de Adão não havia paixões.

3. Demais. – Pela virtude moral se refreiam as paixões da alma. Ora, em Adão havia virtude moral perfeita. Logo, dele estavam totalmente excluídas as paixões.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: havia neles o amor imperturbado de Deus, e algumas outras paixões da alma.

SOLUÇÃO. – As paixões da alma estão no apetite sensível, cujos objetos são o bem e o mal. Por onde, dessas paixões, umas se ordenam ao bem, como o amor e a alegria; outras, ao mal, como o temor e a dor. Ora, no primeiro estado não havia nenhum mal existente nem iminente; nem faltava nenhum bem

dos que a vontade, nesse tempo, quisesse ter, como se vê claramente em Agostinho. Por onde, todas as paixões, que dizem respeito ao mal, como o temor, a dor e outras, não existiam em Adão; semelhantemente, nem as que dizem respeito ao bem não alcançado e atualmente desejado, como a cobiça estuante. Porém, existiam no estado de inocência as paixões referentes ao bem presente, como a alegria e o amor; ou as referentes a um bem futuro, a obter em tempo devido, como o desejo e a esperança sem aflições. Mas de modo diferente do pelo que existem em nós. Pois em nós o apetite sensível, onde se radicam as paixões, não se sujeita totalmente à razão; e por isso as nossas paixões previnem, umas vezes, e impedem o juízo da razão e, outras vezes, resultam desse juízo quando o apetite sensível obedece de algum modo à razão. Ao passo que, no estado de inocência, o apetite inferior, estando totalmente sujeito à razão, não havia nele, das paixões da alma, senão as resultantes do juízo da mesma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A carne deseja contra o espírito, porque as paixões repugnam à razão; ora tal não se dava no estado de inocência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O corpo humano no estado de inocência era impassível, quanto às paixões que removem a disposição natural, como a seguir se dirá. E semelhantemente, a alma era impassível, quanto às paixões que travam a razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. A virtude moral perfeita não elimina totalmente as paixões, mas as ordena; pois, como diz Aristóteles, é próprio do homem sóbrio desejar como deve e o que deve.

Art. 3 – Se Adão tinha todas as virtudes.

O terceiro discute-se assim. – Parece que Adão não tinha todas as virtudes.

1. – Pois, certas virtudes visam refrear a imoderação das paixões; assim, a temperança refreia a concupiscência imoderada; e a fortaleza, o temor imoderado. Ora, não havia imoderação das paixões no estado de inocência. Logo, nem as sobreditas virtudes.

2. Demais. – Certas virtudes dizem respeito às más paixões; assim, a mansidão, refreia a ira e a fortaleza, o temor. Ora, como já se disse, tais paixões não existiam no estado de inocência. Logo, nem as sobreditas virtudes.

3. Demais. – A penitência é virtude atinente ao pecado anteriormente cometido. De seu lado, a misericórdia é virtude que diz respeito à miséria. Ora, no estado de inocência não havia pecado nem miséria. Logo, nem tais virtudes.

4. Demais. – A perseverança é uma virtude. Ora, Adão não a teve, como bem o mostra o pecado subsequente. Logo, não teve todas as virtudes.

5. Demais. – A fé é uma virtude. Ora, ela não existia no estado de inocência; pois, importa um conhecimento velado, que repugna à perfeição do primeiro estado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O príncipe dos vícios venceu Adão, feito do limo da terra à imagem de Deus, armado de pudicícia, formado na temperança, magnífico pelo esplendor.

SOLUÇÃO. – O homem, no estado de inocência, teve, de certo modo, todas as virtudes; o que pode se tornar manifesto pelo que já ficou dito. Pois, como já se disse antes, era tal a retidão do primeiro estado, que a razão era submissa a Deus, e as virtudes inferiores, à razão. Ora, estas nada mais são que certas perfeições, pelas quais a razão se ordena para Deus; e as virtudes inferiores dispõem-se pela

regra da razão, como se verá mais claramente quando se tratar das virtudes. Por onde, a retidão do primeiro estado exigia que o homem tivesse, de certo modo, todas as virtudes.

Mas devemos considerar que há certas virtudes, como a caridade e a justiça que, por essência, não importam nenhuma imperfeição. E tais virtudes existiam, no estado de inocência, em si mesmas, habitual e atualmente.

Há outras virtudes, porém, que, por essência, importam a imperfeição, ou quanto ao ato, ou quanto à matéria. E se tal imperfeição não repugna à perfeição do primeiro estado, então tais virtudes podiam existir nesse estado. Assim a fé, referente às coisas que se não vêm; e a esperança, às que não se tem. Pois, a perfeição do primeiro estado não chegava até à visão de Deus em essência e à posse dele com o gozo da beatitude final. Por onde, a fé e a esperança podiam existir, no primeiro estado, tanto habitual como atualmente. Se porém a imperfeição, da essência de uma determinada virtude repugna à perfeição do primeiro estado, então essa virtude podia nele existir, habitual, mas não atualmente. Como claramente se vê na penitência, que é a dor pelo pecado cometido; e na misericórdia, que é a dor pela miséria alheia. Pois, à perfeição do primeiro estado tanto repugna a dor como a culpa e a miséria. Por onde, tais virtudes existiam, no primeiro homem, habitual mas não atualmente. Pois, era o primeiro homem de tal modo disposto que, se precedesse o pecado, condoer-se-ia; e, semelhantemente, se visse a miséria alheia, socorrer-lhe-ia tanto quanto pudesse. E por isso o Filósofo diz: a vergonha, que se refere a um fato torpe, existe no virtuoso só condicionalmente; pois ele é de tal modo disposto que haveria de se envergonhar, se cometesse algo de torpe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A temperança e a fortaleza constituem a super abundância das paixões, só acidentalmente, enquanto encontram paixões super abundantes no sujeito. Mas por natureza é próprio dessas virtudes, moderar as paixões.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Repugnam à perfeição do primeiro estado as paixões ordenadas ao mal, que dizem respeito a este enquanto existente em quem é afetado pela paixão, como o temor e a dor. Mas as paixões referentes ao mal, em outrem, não repugnam à perfeição do primeiro estado. Pois nesse estado o homem podia odiar a malícia dos demônios, bem como amar a bondade de Deus. E por isso as virtudes referentes a tais paixões podiam existir no sobredito estado, habitual e atualmente. As que são, porém referentes às paixões, que dizem respeito ao mal no mesmo sujeito, se se referirem só a tais paixões, não podiam ter existido atualmente no primeiro estado, mas só habitualmente, como já se disse no tocante à penitência e à misericórdia. Há porém certas virtudes referentes não só a essas, como às outras paixões; assim, a temperança, referente não só às dores, mas também aos prazeres; e a fortaleza, referente não só ao temor, como também à audácia e à esperança. Por onde, podia haver, no primeiro estado, o ato da temperança, enquanto moderador dos prazeres; e, semelhantemente, a fortaleza, enquanto moderadora da audácia ou da esperança. Não, porém enquanto moderam a tristeza e o temor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deduz-se clara a resposta, do que foi dito.

RESPOSTA À QUARTA. – Em dupla acepção se entende a perseverança. – Como virtude e exprimindo um hábito, pelo qual alguém elege o perseverar no bem; nesse sentido Adão teve a perseverança. – Ou, noutra acepção, como circunstância da virtude, e exprimindo uma certa continuação da virtude, sem corrupção; e nesse, Adão não a teve.

RESPOSTA À QUINTA. – Deduz-se clara a resposta, daquilo que acaba de ser dito.

Art. 4 – Se as obras do primeiro homem eram menos eficazes para merecer, que as nossas.

O quarto discute-se assim. – Parece que as obras do primeiro homem eram menos eficazes para merecer, que as nossas.

1. – Pois, a graça é dada pela misericórdia de Deus, que mais socorre aos mais indigentes. Ora, nós precisamos mais da graça, do que o primeiro homem, no estado de inocência. Logo, ela nos é infundida mais copiosamente; e, sendo ela a raiz do mérito, as nossas obras tornam-se mais eficazes para merecer.

2. Demais. – O mérito supõe necessariamente a luta e a dificuldade, conforme a Escritura : Não é coroado senão depois que combateu conforme a Lei. E o Filósofo diz: a virtude implica o bem difícil. Ora, na vida presente maior é a luta e a dificuldade. Logo, também maior é a eficácia para merecer.

3. Demais. – O Mestre das Sentenças diz: o homem, então não mereceria, resistindo à tentação; agora, porém merece quem a ela resiste. Logo, mais eficazes são as nossas obras para merecer, do que no estado primitivo..

Mas, *em contrário*, neste caso, o homem estaria em melhor condição, depois do pecado.

SOLUÇÃO. – O grau do mérito pode ser avaliado de dois modos. – Primeiro, pelo radicar-se na caridade e na graça. E tal grau corresponde ao prêmio essencial, consistente na fruição de Deus; assim, quem proceder com maior caridade mais perfeitamente gozará de Deus. – De outro modo, pode-se avaliar o grau do mérito pelo grau da obra. E este é duplo: absoluto e proporcional. Assim a viúva, que colocou duas pequenas moedas no gazofilácio, fez obra menor, absolutamente falando que aqueles que fizeram grandes dádivas; mas, pela quantidade proporcional, fez mais, conforme o julgamento do Senhor, porque a sua dádiva, ia mais além das suas posses. Um e outro grau do mérito porém corresponde ao prêmio accidental, que é o gozo do bem criado.

Portanto devemos concluir que as obras do homem eram mais eficazes para merecer, no estado de inocência, do que depois do pecado, se se atender ao grau do mérito, relativamente à graça, mais copiosa então, por não encontrar nenhum obstáculo da parte da natureza humana. Semelhantemente, se se considerar o grau absoluto da obra; pois, como o homem tinha maior virtude suas obras eram mais meritórias. Mas se se considerar a quantidade proporcional, maior é o grau do mérito depois do pecado, por causa da fraqueza do homem; pois, uma obra de pequena monta excede mais o poder daquele, que a faz com dificuldade, do que uma obra de grande valia, o poder de quem a faz sem dificuldade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem, depois do pecado, precisa da graça para maior número de obras do que antes dele, mas não de mais graças. Pois, antes do pecado precisava da graça, e era essa a necessidade principal dela, para alcançar a vida eterna. Mas depois, precisa da graça também para remissão do pecado e sustentáculo da fraqueza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A dificuldade e a luta respeitam ao grau do mérito, quanto à quantidade proporcional da obra, conforme já se disse. E é sinal da presteza da vontade, que se esforça por alcançar aquilo que lhe é difícil. Ora, essa presteza é causada pela magnitude da caridade. Assim, pode dar-se que faça um qualquer obra fácil, com vontade tão pronta, como outro, uma difícil; porque está preparado para fazer também o que lhe fosse difícil. Porém a dificuldade atual, como pena, acarreta também o ser satisfatória pelo pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Resistir à tentação não era meritório, para o primeiro homem, na opinião dos que dizem que ele não tinha a graça; assim como, ainda agora, não o é para quem não a tem. Mas há diferença no seguinte, que, no primeiro estado, nada, interiormente, impelia ao mal, como agora. Por onde, então, o homem podia resistir á tentação, sem a graça, mais que agora.

Questão 96: Do domínio que tocava ao homem no estado de inocência.

Em seguida devemos considerar o domínio que tocava ao homem, no estado de inocência.

E, sobre esta questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se Adão no estado de inocência tinha domínio sobre os animais.

O primeiro discute-se assim. – Parece que Adão no estado de inocência não tinha domínio sobre os animais.

1. – Pois, diz Agostinho que, pelo ministério dos anjos, os animais foram trazidos a Adão para este lhes impor os nomes. Ora, não seria necessário para isso o ministério deles, se Adão, por si mesmo tivesse o domínio sobre os animais. Logo, no estado de inocência, o homem não tinha domínio sobre os animais.

2. Demais. – Seres opostos entre si não se podem bem reunir sob um mesmo senhor. Ora, muitos animais são naturalmente inimigos, como a ovelha e o lobo. Logo, todos os animais não estavam submetidos ao domínio do homem.

3. Demais. – Jeronimo diz: ao homem não necessitado antes do pecado, Deus deu o domínio sobre os animais ; pois, tinha presciência que Ele, depois da queda, leria neles um adminículo.

4. Demais. – É próprio do senhor ordenar. Ora, ordem só se pode sensatamente dar a quem tem razão. Logo, o homem não tinha domínio sobre os animais irracionais.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, falando do homem: presida aos peixes do mar, às aves do céu, às bestas e a todos os répteis que se movem sobre a terra.

SOLUÇÃO. – Como já se disse antes, a desobediência, para com o homem, dos seres que lhe deviam estar sujeitos, foi-lhe pena subsequente a ter sido desobediente a Deus. Por onde, no estado de inocência, antes da sobredita desobediência, não lhe resistia nenhum dos seres que lhe deviam estar naturalmente sujeitos. Ora, todos os animais estão naturalmente sujeitos ao homem. – O que resulta claro de três razões. – Primeiro, do processo mesmo da natureza. Pois, como na geração das coisas manifesta-se uma certa ordem, pela qual se sobe do imperfeito ao perfeito, sendo assim a matéria por causa da forma; e uma forma mais imperfeita por causa de outra mais perfeita, assim o mesmo se dá com o uso dos seres naturais. Pois os seres mais imperfeitos servem ao uso dos mais perfeitos; assim, as plantas tiram da terra a sua nutrição, os animais, das plantas; o homem; enfim, das plantas e dos animais. Por isso, diz o Filósofo, que a caça dos animais silvestres é justa e natural, porque, por ela, o homem vindica para si o que é naturalmente seu. – Segundo, da ordem da divina providência, que sempre governa as coisas superiores pelas inferiores. Por onde, sendo o homem superior a todos os animais, como feito à imagem de Deus, é racional que eles lhe estejam sujeitos ao domínio. Terceiro, da propriedade dos homens e da dos animais. Pois estes têm, na estimativa natural, uma participação da prudência, para certos atos particulares; enquanto que o homem tem a prudência universal, que é a razão de todas as suas ações. Ora, tudo o que é participado é dependente do que é essencial e universalmente. Donde resulta ser natural a sujeição dos animais ao homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nos seres sujeitos, muitas coisas pode, fazer o poder superior que não pode o inferior. Ora, o anjo é naturalmente superior ao homem. Por onde, a virtude angélica podia agir sobre os animais, de modo por que não o podia o poder humano, a saber, que, imediatamente todos se reunissem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certos dizem que os animais atualmente ferozes e que matam os outros, eram, no primeiro estado, mansos, não só relativamente ao homem, como também aos outros animais. Mas tal é absolutamente irracional. Pois, pelo pecado do homem não se mudou a natureza dos animais, de modo que vivessem de ervas os que agora, naturalmente, comem as carnes dos outros, como os leões e os falcões. Nem a Glosa de Beda diz que os vegetais e as ervas fosse dados como alimento a todos os animais, mas só a alguns; pois, do contrário, haveria discrepância natural entre alguns deles. Mas, nem por isso haviam de subtrair-se ao domínio do homem, como atualmente não se subtraem ao de Deus, cuja providência governa a todos. E desta o homem seria o executor, como agora ainda se dá com os animais domésticos; pois damos as galinhas em alimento aos falcões domésticos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os homens, no estado de inocência, não precisavam dos animais para as necessidades corpóreas : nem para se cobrirem, pois estavam nus e não se envergonhavam, não sendo excitados por nenhum movimento de concupiscência desordenada; nem para se alimentarem, pois se nutriam dos vegetais do paraíso; nem para se transportarem, pois tinham a força do corpo. Deles necessitavam porém para haurirem o conhecimento experimental da natureza dos mesmos. E isso o significa o fato de ter Deus apresentado ao homem os animais, para que lhes impusesse nomes designativos das suas naturezas.

RESPOSTA À QUARTA. – Todos os animais participam de certo modo, pela estimativa natural, da prudência e da razão; assim, os grous seguem o chefe e as abelhas obedecem ao rei. E desse mesmo modo todos os animais de então haviam de obedecer, por si mesmos, ao homem, como, agora, os domésticos lhe obedecem.

Art. 2 – Se o homem tinha domínio sobre todas as outras criaturas.

O segundo discute-se assim. — Parece que o homem não tinha domínio sobre todas as outras criaturas.

1. – Pois, o anjo tem naturalmente maior poder que o homem. Mas, como Jiz Agostinho, a matéria corpórea não obedeceria à vontade mesmo dos santos anjos, Logo, muito menos ao homem, no estado de inocência.

2. Demais. – Das virtudes da alma, só existem, nas plantas, a nutritiva, a aumentativa, e a geratriz. Ora, a estas não é natural obedecer à razão, como hem se yê num mesmo homem. Logo, como pela razão é que o homem tem o domínio, resulta que este, no estado de inocência, não dominaria sobre as plantas.

3. Demais. – Quem domina sobre uma cousa pode mudá-la. Ora, o homem não pode mudar o curso dos corpos celestes, o que só Deus pode, como diz Dionísio. Logo, não dominava sobre eles.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, falando do homem: Domine em toda a terra.

SOLUÇÃO. – No homem de certa maneira estão todas as coisas; por onde, do modo pelo qual domina o que em si mesmo está desse mesmo lhe cabe dominar os outros seres. Ora quatro atributos se devem considerar no homem a saber: a razão, pela qual convém com os anjos; as potências sensitivas, pelas quais convém com os animais; as potências naturais, pelas quais convém com as plantas; e o corpo, em si, pelo qual convém com os seres inanimados. Ora, a razão no homem exercendo a função de dominador, e não do sujeito ao domínio, ele, no primitivo estado não dominava sobre os anjos. E a expressão sobre toda criatura entende-se das que não são à imagem de Deus. Porém, sobre as potências sensitivas, como o irascível e o concupiscível, que de certo modo obedecem à razão, a alma

domina, imperando; por isso no estado de inocência dominava pelo império sobre os animais. Ao passo que o homem domina as potências naturais e ao mesmo corpo, não imperando, mas usando. E desse mesmo modo também ele no estado de inocência, dominava sobre as plantas e os seres inanimados; não pelo império ou pela imutação, mas usando sem impedimento do auxílio delas.

E daqui resultam as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Art. 3 – Se os homens eram iguais em estado de inocência

O terceiro discute-se assim. — Parece que no estado de inocência todos eram iguais (Tradução minha das três objeções e *em contrário*, pode e deve conter erros).

1. – Pois, diz Gregório: "Onde não há pecado, não há desigualdade." Mas no estado de inocência não havia pecado. Logo, todos eram iguais.

2. – Demais. – Além disso, semelhança e igualdade são as bases do amor mútuo, de acordo com Eclesiástico 13,19 "Todo ser vivo ama o seu semelhante, assim todo homem ama o seu próximo." Naquele estado havia entre os homens uma abundância de amor, que é o vínculo da paz. Logo, todos eram iguais no estado de inocência.

3. – Demais. – Além disso, a causa cessando, o efeito também cessa. Mas a causa da desigualdade atual entre os homens parece surgir, por parte de Deus, a partir do fato de que Ele recompensa alguns e pune outros; e por parte da natureza, a partir do fato de que alguns, através de um defeito da natureza, nascem fracos e deficientes, outros fortes e perfeitos, o que não teria sido o caso no estado primitivo. Logo, etc.

Mas *em contrário*, diz a Escritura (Romanos 13: 1): "As coisas que são de Deus, são bem ordenadas" [Vulg "Aqueles que são, são ordenados por Deus"]. Mas a ordem consiste principalmente na desigualdade; pois diz Agostinho: "A ordem dispõe coisas iguais e desiguais em seu devido lugar." Logo, no estado primitivo, que era mais adequado e ordenado, a desigualdade teria existido.

SOLUÇÃO. – Forçoso é admitir-se alguma disparidade no primeiro estado ao menos quanto ao sexo, pois sem a diversidade sexual não havia geração. E também semelhantemente quanto à idade, pois uns nasciam dos outros, não sendo estéreis os que se unissem.

Mas, no tocante à alma, também haveria diversidade, quanto à justiça e à ciência. Pois, o homem não obrava coagido, mas com livre arbítrio, pelo qual pode aplicar o espírito, mais ou menos, a fazer, querer ou conhecer alguma coisa. Por onde, uns progrediriam na justiça e na ciência, mais que outros. Também por parte do corpo podia haver disparidade. Pois, o corpo humano não estava de tal modo isento das leis da natureza que não recebesse, mais ou menos, alguma ajuda ou auxílio dos agentes exteriores, porquanto a vida do homem sustentava-se de alimentos. E assim, nada impede dizer que, segundo a disposição diversa do ar e o sítio diverso das estrelas, uns fossem gerados mais robustos de corpo, maiores, mais belos e de melhor compleição: que outros. Mas, de modo tal que, naqueles que se salientassem, não houvesse nenhuma deficiência ou pecado, quer da alma quer do corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pelas palavras citadas, Gregório entende excluir a disparidade que se funda na, diferença da justiça e do pecado; pela qual uns devem sofrer, penalmente, a coerção de outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A igualdade é a causa de ser igual a dileção mútua. Todavia, entre desiguais pode haver maior dileção que entre iguais, embora não haja de lado a lado igual correspondência. Assim, o pai ama naturalmente, o filho, mais do que um irmão, a outro; embora o filho não ame o pai tanto quanto dele é amado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A causa da disparidade podia provir, por parte de Deus, não de ele punir a uns e premiar a outros; mas, de sublimar mais a uns, e a outros, menos, de modo que a beleza da ordem resplendesse mais nos homens. E também por sua parte, a natureza podia causar a disparidade, ao modo supra-dito, sem nenhum defeito da mesma.

Art. 4 – Se um homem, no estado de inocência, tinha domínio sobre outro.

O quarto discute-se assim. – Parece que um homem, no estado de inocência, não tinha domínio sobre outro.

1. – Pois, diz Agostinho: Deus não quis que o homem racional, feito à sua imagem, exercesse o domínio a não ser sobre os irracionais; não sobre outro homem, mas sobre o animal.

2. Demais. – As consequências penais do pecado não existiam no estado de inocência. Ora, foi consequência penal do pecado, que um homem exercesse domínio sobre outro; pois, na Escritura, se diz à mulher, após o pecado: Estarás sob o poder de teu marido. Logo, no estado de inocência, não estava um homem sujeito a outro.

3. Demais. – A sujeição se opõe à liberdade. Ora, esta é um dos principais bens, que não faltaria no estado da inocência, em que não havia ausência de nada que a boa vontade pudesse desejar, como diz Agostinho. Logo, no estado de inocência um homem não dominaria sobre outro.

Mas, *em contrário*. – A condição do homem no estado de inocência não era mais digna que a dos anjos. Ora, entre estes, uns dominam os outros, donde vem o chamar-se Dominações uma das ordens. Logo, não era contra a dignidade do estado de inocência que um homem dominasse outro.

SOLUÇÃO. – Em duplo sentido se pode entender o domínio. De um modo, enquanto se opõe à servidão; e assim chama-se senhor àquele a quem outrem está sujeito, como servo. De outro modo, o domínio é comumente referido a qualquer sujeito; e assim quem tem o ofício de governar e dirigir homens livres, pode se chamar senhor. Ora, na primeira acepção, um homem não dominava sobre outro, no estado de inocência; mas, na segunda, podia dominar.

E a razão é que o servo difere do homem livre por ser o livre causa de si, como diz Aristóteles: ao passo que aquele se ordena para outrem. Assim pois quando alguém domina a outrem como servo, fá-lo servir à sua utilidade. E como todos desejam o bem próprio e, por consequência, se contristam quando cedem a outrem o bem que devera ser próprio, daí vem que tal domínio não pode deixar de ser acompanhado da pena dos que são sujeitos; e por isso, no estado de inocência, não existia tal domínio de um homem sobre outro.

Ora, quem domina um homem livre dirige-o para o bem próprio deste, ou para o bem comum. E tal domínio de um homem sobre outro existiria, no estado de inocência, por duas razões. – Primeira, porque sendo o homem animal naturalmente social, os homens, no estado de inocência, viveriam socialmente. Ora, não podia haver vida social de muitos, sem que presidisse alguém, que os dirigisse

para o bem comum. Pois, muitos tendem para a multiplicidade e um, para a unidade. Por onde, como diz o Filósofo, quando muitos se ordenam para um fim, sempre existe um principal e dirigente.

Segunda, porque se um homem tivesse sobre os outros sobre eminência de ciência e de justiça, inconveniente seria que não a empregasse para a utilidade dos outros, conforme a Escritura: Cada um, segundo a graça que recebeu, comunique-a aos outros, E Agostinho: os justos imperam, não por cobiça de dominar, mas por dever de dirigir; e: isso a ordem natural o prescreve; assim criou Deus o homem.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS À TODAS AS OBJEÇÕES**, fundadas na primeira acepção do domínio.

Questão 97: O estado do corpo de Adão: Preservação do indivíduo.

Em seguida devemos tratar do que diz respeito ao estado do primeiro homem, quanto ao corpo. E primeiro quanto à conservação do indivíduo. Segundo, quanto à conservação da espécie.

Art. 1 – Se o homem, no estado de inocência, era imortal.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o homem no estado de inocência não era imortal.

1. Pois, mortal entra na definição do homem. Ora, removida a definição, removido fica o definido. Logo se o homem existia não podia ser imortal.

2. Demais. – O corruptível e o incorruptível diferem genericamente, como diz Aristóteles. Ora, coisas genericamente diferentes não se transmutam umas nas outras. Logo, se o primeiro homem era incorruptível não podia o homem ser corruptível na vida presente.

3. Demais. – Se o homem, no estado de inocência, era imortal, havia de sê-lo por natureza ou por graça. Ora, por natureza não, porque como esta permanece especificamente a mesma, ainda agora o homem seria imortal. Nem, semelhantemente, pela graça; porque tendo o primeiro homem recuperado a graça pela penitência, conforme a Escritura: – Tirou-o de seu pecado – também teria necessariamente recuperado a imortalidade, o que é evidentemente falso. Logo, o homem não era imortal, no estado de inocência.

4. Demais. – A imortalidade é prometida ao homem como prêmio, conforme a Escritura: não haverá mais morte. Ora, o homem não foi criado na posse de prêmio, mas capaz de merecê-lo. Logo, no estado da inocência, não era imortal.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: pelo pecado entrou a morte neste mundo. Logo, antes do pecado, o homem era imortal.

SOLUÇÃO. – De três modos se pode dizer Que um ser é corruptível. – Primeiro, porque, quanto à matéria, ou não a tem, como o anjo; ou a tem potencial a uma 'só forma, como o corpo celeste. E de tal ser se diz que é materialmente incorruptível. – Segundo, porque, quanto à forma, a um ser corruptível por natureza seja inerente alguma disposição que o livra, totalmente da corrupção. E de tal ser se diz que é incorruptível, quanto à glória; pois, como diz Agostinho, Deus formou a alma de tão poderosa natureza que faz redundar para o corpo, da felicidade, a plenitude da saúde, isto é, o vigor da incorruptibilidade. – Terceiro, porque, quanto à causa eficiente, o homem, no estado de inocência, seria incorruptível e imortal. Pois, como diz Agostinho, Deus fez o homem tal que, enquanto não pecasse, floresceria na imortalidade, de maneira a ser ele próprio o autor da sua vida ou morte. Logo, o seu corpo não era indissolúvel, por qualquer influxo de imortalidade nele existente; mas era-lhe inerente uma tal virtude da alma, sobrenatural e divinamente dada, pela qual podia preservar o corpo de toda corrupção, enquanto permanecesse a mesma sujeita a Deus. E isso foi racionalmente feito. Pois, excedendo a alma racional a proporção da matéria corpórea, como já se disse antes, era conveniente que, no princípio, lhe fosse dada virtude, pela qual pudesse conservar o corpo superior à natureza da matéria corpórea.

DONDE AS RESPOSTAS À PRIMEIRA E SEGUNDA OBJEÇÕES. – Essas objeções se fundam no incorruptível e imortal por natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa virtude de preservar o corpo da corrupção não era natural à alma humana mas dom da graça. E embora recuperasse a graça, para o efeito da remissão da culpa e o mérito

da glória, não a recuperou contudo para o da imortalidade perdida. E isso estava reservado a Cristo, que repararia, melhorando-a a deficiência da natureza, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À QUARTA. – A imortalidade da glória, prometida como prêmio, difere da imortalidade conferida ao homem no estado de inocência.

Art. 2 – Se o homem, no estado de inocência era passível.

O segundo discute-se assim. – Parece que o homem no estado de inocência era passível.

1. Pois, sentir é de certo modo sofrer. Ora, o homem no estado de inocência, era sensível. Logo, também passível.

2. Demais. – O sono é uma paixão. Ora, o homem no estado de inocência dormia, segundo a Escritura: Infundia pois o Senhor Deus, um profundo sono a Adão. Logo, era passível.

3. Demais. – A mesma Escritura acrescenta que tirou uma das suas costelas, Logo, era passível, ao menos pela ablação de uma das suas partes.

4. Demais. – O corpo do homem era mole, que é passivo, em relação ao duro. Ora, o corpo do primeiro homem sofreria se lhe viesse de encontro algum corpo duro. E, portanto, o primeiro homem era passível.

Mas, *em contrário*, se fosse passível seria corruptível, pois, a paixão, aumentada, altera a substância.

SOLUÇÃO. – Paixão tem duplo sentido. – Um próprio; e então se diz que sofre aquilo que é removido da sua disposição natural. Pois, a paixão é efeito da ação: ora, nas coisas naturais, os contrários agem e sofrem, entre si, removendo um ao outro, da disposição natural. – Noutro sentido, a paixão é tomada em comum, relativamente a qualquer imutação, mesmo que esta diga respeito à perfeição da natureza: assim, inteligir ou sentir é de certo modo sofrer. Ora, neste segundo sentido, o homem no estado de inocência era passível e sofria, tanto na alma como no corpo. Ao passo que no primeiro sentido da paixão era impassível, na alma e no corpo, e ainda, imortal. E podia, se persistisse sem pecado, livrar-se da paixão e da morte.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS ÀS DUAS PRIMEIRAS OBJEÇÕES.** – Pois, sentir e dormir não tiram ao homem a sua disposição natural; mas ordenam-se para o bem da natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como já se disse antes, a referida costela estava em Adão, como princípio do gênero humano; assim como o sêmen nele está como princípio, pela geração. Assim pois como a emissão do sêmen não é acompanhada de paixão, que remova o homem da sua disposição natural, o mesmo se deve dizer da ablação da referida costela.

RESPOSTA À QUARTA. – O corpo do homem, no estado de inocência, podia ser preservado de modo a não sofrer nenhuma lesão proveniente de qualquer corpo duro. E isso, em parte, pela própria razão pela qual podia evitar as causas nocivas; e, em parte, pela divina providência, que o defendia de tal modo, que nada lhe ocorresse de imprevisto, que o ferisse.

Art. 3 – Se o homem; no estado de inocência, precisava de alimentos.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o homem, no estado de inocência, não precisava de alimentos.

1. – Pois, o alimento é necessário ao homem para recuperar as forças perdidas. Ora, o corpo de Adão, sendo incorruptível, não sofria nenhuma perda. Logo, não lhe era necessário o alimento.
2. Demais. – O alimento é necessário para nutrir; mas, nutrição implica paixão. Ora, como o corpo do homem era impassível, não lhe era necessário o alimento, segundo parece.
3. Demais. – O alimento nos é necessário para a conservação da vida. Ora, Adão podia conservar a vida de outro modo; pois, se não tivesse pecado não morreria. Logo, o alimento não lhe era necessário,
4. Demais. – Da alimentação resulta a rejeição do supérfluo, o que implica certa torpeza, que não condiz com a dignidade do primeiro estado. Logo, conclui-se que o homem, no primeiro estado, não usava de alimentos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Come de todos os frutos das árvores do paraíso.

SOLUÇÃO. – O homem no estado de inocência tinha a vida animal, que necessita de alimentos: porém, depois da ressurreição, terá a vida espiritual que deles não necessita. Para o entendimento do que devemos considerar que a alma racional é alma e espírito. E alma pelo que tem de comum com os animais, que é dar a vida ao corpo; e por isso diz a Escritura: Foi jeito o homem em alma vivente, isto é, que dá vida ao corpo, Mas é espírito pelo que lhe é próprio a si e não aos animais, isto é, ter virtude intelectual imaterial. Por onde, no primeiro estado, o que a alma tinha como alma, era comum com o corpo, e, por ter a vida, da alma, é que o sobredito corpo chamava-se animal. Ora, o princípio primeiro da vida, nos seres inferiores, é como diz Aristóteles, a alma vegetal, cujas operações são: usar de alimento, gerar e crescer. Por onde, tais operações cabiam ao homem, no primeiro estado. No último estado, porém, depois da ressurreição, a alma comunicará de certo modo ao corpo o que lhe é próprio como espírito, a saber: a imortalidade, a todos; a impassibilidade, a glória e a virtude, só aos bons, cujos corpos serão chamados espirituais. E por isso depois da ressurreição os homens não precisarão de alimentos; mas no estado de inocência precisavam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Segundo diz Agostinho, como havia de ler corpo imortal, o que se sustentava de alimento? Pois, o que é imortal não necessita comer nem beber. Porque como já se disse antes, a imortalidade do primeiro estado era quanto a uma virtude sobrenatural residente na alma, e não quanto a qualquer disposição inerente ao corpo. Por onde, pela ação do calor, podia perder-se alguma umidade, do referido corpo; e para que não se consumisse totalmente, era necessário que o homem se restaurasse, alimentando-se.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há por certo na nutrição, paixão e alteração; mas relativamente ao alimento, que se converte na substância do ser alimentado. Por onde, não se pode daí concluir que o corpo do homem fosse passível, mas sim, que o era o alimento tomado; embora tal paixão fosse para a perfeição da natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se o homem não buscasse alimento para si, pecaria; assim como pecou tomando do alimento proibido. Pois, simultaneamente lhe foi preceituado se abstivesse da árvore da ciência do bem e do mal e se alimentasse de todas as outras árvores do paraíso.

RESPOSTA À QUARTA. – Uns dizem que o homem, no estado de inocência não se alimentaria senão na medida do necessário. E por isso não haveria emissão de superfluidades. Mas é irracional que não houvesse, no alimento tomado, partes inúteis, e não aptas a se converterem em nutrição do homem. Por onde necessariamente haveriam de ser emitidas superfluidades. Contudo, por provisão divina, daí não resultaria nenhuma indecência.

Art. 4 – Se a árvore da vida podia ser causa de imortalidade.

O quarto discute-se assim. – Parece que a árvore da vida não podia ser causa da imortalidade.

1. – Pois, nada pode atuar além do que lhe permite a espécie, o efeito não podendo exceder à causa. Ora, a árvore da vida era corruptível; do contrário não podia ser tomada como alimento pois que este, como já se disse, se converte na substância do ser nutrido. Logo, a árvore da vida não podia conferir a incorruptibilidade ou imortalidade.

2. Demais. – Os efeitos causados pelas virtudes das plantas e dos outros seres da natureza são naturais. Se pois a árvore da vida causasse a imortalidade, esta seria natural.

3. Demais. – Tal imortalidade viria a se confundir com as fábulas dos antigos ridicularizados pelo Filósofo, que diziam tornarem-se imortais os deuses que comiam de certo alimento.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Para que não suceda que ele lance a sua mão e tome também da árvore da vida, e coma e viva eternamente.

DEMAIS. – Agostinho diz: O fato de comer da árvore da vida impediria a corrupção do corpo; e por isso este, ainda depois do pecado, podia permanecer indissolúvel se lhe fosse logo permitido comer da sobredita árvore.

SOLUÇÃO. – A árvore da vida causava a imortalidade, não absolutamente, mas de certo modo. Para a evidência do que devemos considerar que o homem, no primeiro estado, tinha, para a conservação da vida, dois remédios contrários a duas deficiências. – Destas, a primeira é a perda da umidade por ação do calor natural, instrumento da alma. E essa deficiência o homem a eliminaria comendo das outras árvores do paraíso, como agora a eliminamos pelos alimentos que tomamos. – A segunda deficiência vem, como diz o Filósofo, de que, o assimilado de um corpo estranho, e acrescentado à umidade preexistente diminui a virtude ativa da espécie. Assim, a água acrescentada ao vinho, primeiro converte-se no sabor deste; mas quanto mais for acrescentada tanto mais diminui a fortidão do vinho, até que enfim este se torna aquoso. Pois do mesmo modo, vemos que, no princípio, a virtude ativa da espécie é de tal modo forte, que pode tirar do alimento não só o que lhe basta para a restauração do perdido, mas também o suficiente para o crescimento. Porém depois o assimilado não basta para o crescimento; mas só para a restauração do perdido. E por fim, na idade da velhice, nem para isso basta, donde vem o decremento e finalmente a dissolução do corpo. Ora, essa deficiência o homem a eliminava pela árvore da vida, que lhe dá a virtude de fortificar a espécie contra a debilidade proveniente da imissão de elementos estranhos. E por isso diz Agostinho: o homem tomava do alimento para que não tivesse fome; da bebida, para que não tivesse sede; da árvore da vida, para que a velhice não o dissolvesse, E ainda: a árvore da vida, ao modo de remédio, impedia qualquer corrupção.

Mas, nem por isso causava, absolutamente a imortalidade. Porque, nem a virtude inerente à alma, para a conservação do corpo, era causada pela árvore da vida; nem também a imortalidade podia causar uma disposição tal ao corpo, que este nunca viesse a dissolver-se. E isso resulta claro de ser finita a

virtude de todos os corpos. Pois, a virtude da árvore da vida não podia chegar até dar ao corpo a virtude de durar por tempo infinito, senão só por determinado tempo. Porquanto é manifesto que quanto maior é uma virtude tanto mais durável efeito influi. Por onde, sendo finita a virtude da árvore da vida, preservava, uma vez que dela se comesse, da corrupção, por determinado tempo, acabado o qual o homem, ou seria transferido para a vida espiritual, ou precisaria, de novo comer da sobredita árvore.

E daqui se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**. – Pois, as primeiras concluem que a árvore da vida não causava a incorruptibilidade, absolutamente. – Enquanto as outras concluem que a causava, impedindo a corrupção, ao modo predito.

Questão 98: Do que diz respeito à conservação da espécie.

Em seguida, devemos considerar do que diz respeito à conservação da espécie. E, primeiro, a geração. Segundo, a condição da prole gerada.

Sobre a primeira questão dois artigos se discutem:

Art. 1 – Se no estado de inocência havia geração.

O primeiro discute-se assim. – Parece que no estado de inocência, não havia geração.

1. – Pois, como diz Aristóteles, a corrupção é contrária à geração. Ora, os contrários não podem recair sobre o mesmo objeto. Logo, no estado de inocência não havia corrupção e, portanto nem geração.

2. Demais. – A geração tem por fim fazer com que seja conservado, na espécie, o que não pode ser individualmente conservado; e por isso não há geração para os indivíduos que duram perpetuamente. Ora, no estado de inocência o homem viveria perpetuamente, sem morrer. Logo, nesse estado não havia geração.

3. Demais. – Os homens se multiplicam pela geração. Ora, entre muitos donos é necessário fazer-se a divisão das propriedades para se evitar a confusão de domínio. Logo, tendo o homem sido instituído senhor dos animais, daí resultaria, multiplicado o gênero humano pela geração, a divisão do domínio. O que é contrário ao direito natural, pelo qual, como diz Isidoro, todas as coisas são comuns. Logo, não havia geração no estado de inocência.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Crescei e multiplicai-vos e enchei a terra. Ora, essa multiplicação não podia dar-se sem nova geração, pois, foi criado no princípio só um casal. Logo, no primitivo estado havia geração.

SOLUÇÃO. – No estado de inocência haveria geração, para a multiplicação do gênero humano; do contrário o pecado do homem, de que resultou tão grande bem, teria sido muito necessário. Por onde, devemos considerar que o homem, pela sua natureza, foi constituído um como meio entre as criaturas corruptíveis e as incorruptíveis; pois, ao passo que a sua alma é naturalmente incorruptível, o corpo é naturalmente corruptível. Mas devemos atentar em que uma é a intenção da natureza, em relação às coisas corruptíveis, e outra, em relação às incorruptíveis, Ora, o que é da intenção da natureza é sempre e perpetuamente; ao passo que o que existe só temporariamente não é da intenção dela, principalmente, mas é ordenado para outro fim; pois, do contrário, a intenção ficaria anulada, Com a corrupção do que é temporário. Como, pois, das coisas corruptíveis, nada é perpétuo e permanece sempre, salvo a espécie, o bem desta está na intenção principal da natureza, e para a conservação dele se ordena a geração natural. As substâncias incorruptíveis, porém, permanecendo sempre, não só específica, mas ainda individualmente, nelas os próprios indivíduos estão na intenção principal da natureza. Assim pois o homem, em relação ao corpo corruptível por natureza, tem a geração; quanto à alma incorruptível, porém, a multidão dos indivíduos é em si, da intenção da natureza, ou antes, do autor da natureza, que, só, é o Criador das almas humanas. Por isso, para a multiplicação do gênero humano ele estabeleceu a geração, mesmo no estado de inocência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O corpo do homem, em si, no estado de inocência, era corruptível; mas, podia ser preservado da corrupção, pela alma. Por onde, não devia ser subtraída ao homem a geração, devida aos seres corruptíveis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A geração, no estado de inocência, embora não fosse por causa da conservação da espécie, seria, todavia, por causa da multiplicação dos indivíduos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No estado atual, multiplicados os donos, necessário é que se faça a divisão das propriedades, pois, como diz o Filósofo, a comunidade da propriedade é ocasião da discórdia. Mas no estado de inocência, as vontades dos homens seriam ordenadas de modo tal, que sem nenhum perigo de discórdia usufruiriam em comum, na medida em que coubesse a cada um, das coisas que lhes estivessem sujeitas ao domínio; pois que, ainda agora, tal se observa entre muitos homens bons.

Art. 2 – Se no estado de inocência havia geração por meio do coito.

O segundo discute-se assim. – Parece que no estado de inocência não havia geração por meio do coito.

1. – Pois, como diz Damasceno, o primeiro homem estava no paraíso terrestre como se fosse um anjo. Ora, no estado futuro da ressurreição, quando os homens forem semelhantes aos anjos, nem as mulheres terão maridos, nem os maridos mulheres, como diz a Escritura. Logo, também no paraíso não havia geração por meio do coito.

2. Demais. – Os primeiros homens foram criados em idade perfeita. Ora, se antes do pecado, eles gerassem por meio do coito, terse-iam, mesmo no paraíso, unido carnalmente. O que é claramente falso, conforme a Escritura.

3. Demais. – Na conjunção carnal o homem, pela veemente deleitação, assemelhase muitíssimo aos brutos. E por isso a continência, pela qual os homens se absterem de tais deleitações, é louvada. Ora, é pelo pecado que o homem é comparado aos brutos, conforme a Escritura: O homem, quando estava na honra, não o entendeu: foi comparado aos brutos irracionais, e se fez semelhante a eles. Logo, antes do pecado, não havia conjunção carnal do homem e da mulher.

4. Demais. – No estado de inocência não havia nenhuma corrupção. Ora, o coito corrompe a integridade da virgindade. Logo, não existia no estado de inocência.

Mas, *em contrário*, Deus, antes do pecado criou o homem e a mulher, como diz a Escritura. Ora, nada é vão, nas obras de Deus. Logo, mesmo que o homem não pecasse, haveria coito, para o que se ordena a distinção dos sexos.

DEMAIS. – A Escritura diz que a mulher foi feita para o auxílio do homem. Ora, esse auxílio não é senão a geração por meio do coito, pois, em qualquer outra obra, melhor seria um homem ajudado por outro, do que pela mulher. Logo, no estado de inocência, haveria a geração por meio do coito.

SOLUÇÃO. – Alguns dos antigos Doutores, considerando a vileza da concupiscência, no coito, no estado atual, ensinavam que no estado de inocência não se realizava desse modo a geração. Assim, Gregório Nisseno diz que no paraíso o gênero humano se multiplicaria como se multiplicaram os anjos, sem concúbito, por operação da divina virtude. E diz mais que Deus, antes do pecado, criou homem e mulher, prevendo o modo da geração que havia de existir depois do pecado, de que tinha preciência.

Mas tal opinião não é racional. Pois, o pecado não subtrai nem dá ao homem aquilo que lhe é natural. Ora, é manifesto que ao homem, assim como aos animais perfeitos, é natural gerar, pelo coito, à vida animal, que já tinha antes do pecado, como já se disse; e isso o indicam os membros naturais para tal

fim destinados. Por onde, não se deve dizer que antes do pecado não eram esses membros naturais usados, como o eram os outros.

Ora, no coito há duas coisas a se considerarem, no estado presente. – Primeira, que é natural para a geração a conjunção do homem e da mulher, pois, em toda geração, requer-se a virtude ativa e a passiva. Donde, em todos os seres em que há distinção dos sexos, estando a virtude activa no macho e a passiva, na fêmea, a ordem da natureza exige que para gerar unamse ambos pelo coito. – Segunda, a deformidade da imoderada concupiscência, que não havia no estado de inocência, quando as virtudes inferiores estavam absolutamente sujeitas à razão. E, por isso, Agostinho diz: Longe de nos o pensar que não pudesse gerar-se a prole sem o morbo da libidinidade; mas, os membros carnaís, como os outros, mover-se-iam pelo império da vontade, sem ardor e estímulo sedutor, com tranquilidade da alma e do corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem, no paraíso, seria como um anjo, quanto à alma espiritual; mas teria a vida animal do corpo. Mas depois da ressurreição o homem será semelhante ao anjo, espiritualizado, quanto à alma e quanto ao corpo. Por onde, não há semelhança de razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, se os primeiros pais não se uniram no paraíso, foi porque logo depois da formação da mulher, foram dele expulsos por causa do pecado. Ou porque esperavam, da autoridade divina, da qual receberam o mandato universal, o tempo determinado para a conjunção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como os brutos carecem de razão, o homem, na conjunção, torna-se bruto, porque o deleite do coito e o ardor da concupiscência não podem ser moderados pela razão. Mas no estado de inocência nada haveria que não fosse por esta moderado. Não que houvesse menor deleite sensível, como querem alguns; pois, este seria tanto maior quanto mais pura fosse a natureza e o corpo mais sensível; mas a virtude concupiscível não perturbaria, desordenadamente, o referido deleite, regulado pela razão, que faz, não com que este seja menor, mas com que a virtude concupiscível não se lhe torne imoderadamente inerente. E digo, imoderadamente, por causa da medida da razão. Assim o sóbrio não tem, no alimento moderadamente tomado, menor deleite que o guloso; mas o seu concupiscível concentra-se menos em tal deleite. E as palavras de Agostinho significam que do estado de inocência não está excluída a intensidade do deleite, mas o ardor da libidinidade e a perturbação da alma. Por isso a continência, no referido estado, não seria louvável, como, no tempo atual, em que o é, não por privar da fecundação, mas pela remoção da libidinidade desordenada. Pois então havia aquela sem esta.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho, naquele estado, sem nenhuma corrupção da integridade, o marido se uniria com a mulher. E isto podia dar-se, ficando salva a integridade data, assim como agora é possível, salva a mesma integridade, uma virgem ler o fluxo menstrual. Pois, assim como no parto não seria o gemido da dor, mas o implemento do termo que distenderia as vísceras femininas, assim, na concepção, não o desejo libidinoso, mas o uso voluntário é que uniria os sexos.

Questão 99: Da condição da prole a gerar, quanto ao corpo.

Em seguida devemos tratar da condição da prole a gerar. Primeiro quanto ao corpo. Segundo, quanto à justiça. Terceiro, quanto a Ciência.

Sobre a primeira questão dois artigos se discutem:

Art. 1 – Se as crianças recém-nascidas, no estado de inocência, tinham virtude perfeita, quanto ao movimento dos membros.

O primeiro discute-se assim. – Parece que as crianças, recém-nascidas, no estado de inocência, tinham virtude perfeita, quanto ao movimento dos membros.

1. – Pois, como diz Agostinho, à debilidade da mente é correlata a do corpo, o que bem se vê nas crianças. Ora, no estado de inocência, não havia nenhuma fraqueza da mente. Logo, também não haveria nas crianças a dita fraqueza do corpo.

2. Demais. – Certos animais têm, logo depois de nascidos, virtude suficiente para usarem dos membros. Ora, o homem sendo mais nobre que os animais, com muito maior razão lhe há de ser natural ter essa virtude, logo depois de nascido. E é por pena consequente ao pecado que não a tem.

3. Demais. – Não poder conseguir o deleitável desejado causa sofrimento. Ora, se as crianças não tivessem a virtude de mover os membros, frequentemente acontecer-lhes-ia não poderem conseguir tal deleitável. Donde o caírem em sofrimento, o que não podia ser, antes do pecado. Logo, no estado de inocência, não faltaria às crianças a virtude de mover os membros.

4. Demais. – A deficiência da velhice corresponde à da puerícia. Ora, aquela não existia, no estado de inocência. Logo, nem esta.

Mas, *em contrário*, tudo o que é gerado é imperfeito, antes de vir a ser perfeito. Ora, no estado de inocência, filhos eram produzidos por geração. Logo, a princípio seriam imperfeitos pelo tamanho e pela virtude do corpo.

SOLUÇÃO. – Só pela fé conhecemos o sobrenatural; e o que cremos à autoridade o devemos. Por onde, em tudo o que afirmarmos, devemos seguir a natureza das coisas, exceto em relação às verdades sobrenaturais, transmitidas pela autoridade divina. Ora, é manifestamente natural e de acordo com os princípios da natureza humana; que as crianças recém-nascidas não tenham virtude suficiente para mover os membros. Pois o homem tem naturalmente o cérebro de tamanho maior, proporcionalmente ao seu corpo, do que os brutos. E por isso é natural que, por causa da muita umidade do cérebro das crianças, os nervos, instrumentos do movimento, não sejam idôneos para mover os membros. Mas por outro lado, para nenhum católico é duvidosa a divina virtude de fazer com que os recém-nascidos tenham virtude perfeita para mover os membros. Pois, consta da autoridade da Escritura que Deus criou o homem reto: e esta retidão consiste, como diz Agostinho, na perfeita sujeição do corpo à alma. Assim como, pois, no primeiro estado, não podia haver nos membros do homem nada que lhes repugnasse à vontade ordenada; assim, esses membros não podiam ser deficientes em relação à vontade. Ora, é ordenada a vontade do homem, que tende para atos que lhe são convenientes, E como não são os mesmos os atos convenientes, às várias idades do homem, conclui-se que as crianças recém-nascidas não tinham suficiente virtude para mover os membros para quaisquer atos, mas só para os que fossem convenientes à puerícia, por exemplo, apegar-se aos seios e outros semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho refere-se à debilidade atual das crianças, que aparece mesmo relativamente aos atos convenientes à puerícia delas; como é claro pelo que dissera antes, que estando ao lado dos seios, antes chorariam e padeceriam fome, que se apegassem a eles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é por perfeição, que certos animais recém-nascidos tem o uso dos membros, pois, outros mais perfeitos não o tem. Mas tal lhes advém da segura do cérebro, e de serem imperfeitos os atos que lhes são próprios, para os quais pode bastar uma virtude, mesmo fraca,

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deduz-se clara a resposta do que foi dito no corpo do artigo. – Ou se pode dizer que nada desejariam senão do que lhes conviesse, no seu estado, por uma vontade ordenada.

RESPOSTA À QUARTA. – O homem, no estado de inocência, seria gerado, mas não, corrupto. Por onde, nesse estado, poderiam existir algumas deficiências pueris resultantes da geração; não, porém, senis, que levam à corrupção.

Art. 2 – Se no primitivo estado nasceriam mulheres.

O segundo discute-se assim. – Parece que no primitivo estado não nasceriam mulheres.

1. – Pois, diz o Filósofo, a fêmea é um macho falho, nascida como que contra a intenção da natureza. Ora, no dito estado, nada seria contra a natureza, na geração do homem. Logo, não nasceriam mulheres.

2. Demais. – Todo gerador gera o semelhante a si, se não for impedido, ou por deficiência da virtude, ou por indisposição da matéria; assim, um fogo pequeno não pode queimar a madeira verde. Ora, na geração, ao homem pertence a virtude ativa. E como, no estado de inocência, não havia no homem nenhuma deficiência de virtude, nem, na mulher, nenhuma indisposição da matéria, resulta que haveriam de nascer sempre homens.

3. Demais. – No estado de inocência a geração era ordenada à multiplicação dos homens. Ora, estes podiam suficientemente multiplicar-se pelo primeiro homem e pela primeira mulher, desde que viveriam perpetuamente. Logo, não era necessário nascessem mulheres, no estado de inocência.

Mas, *em contrário*, a natureza procederia, na geração, conforme Deus a instituiu. Ora, Deus instituiu o homem e a mulher, em a natureza humana, como diz a Escritura. Logo, mesmo no sobredito estado, haviam de ser gerados homens e mulheres.

SOLUÇÃO. – No estado de inocência, não faltaria nada do que pertence ao complemento da natureza humana. Ora, assim como para a perfeição do universo concorrem os diversos graus dos seres, assim também a diversidade dos sexos concorre para a perfeição da natureza humana. E por isso, no estado de inocência, ambos os sexos seriam produzidos por geração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A mulher chama-se macho falho por ser contra a intenção da natureza particular; não, porém, contra a da natureza universal, como já se disse antes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A geração da mulher se dá, não só por deficiência da virtude ativa ou pela indisposição da matéria, como refere a objeção, mas também, às vezes, por algum acidente extrínseco. Assim, como diz o Filósofo, o vento setentrional ajuda a geração dos machos; o austral, porém, a das fêmeas. As vezes também pela concepção da alma, pela qual facilmente é imutado o corpo. E isto podia dar-se precipuamente no estado de inocência. quando o corpo estava melhor sujeito à alma, de modo que, conforme a vontade do gerador, assim se distinguisse o sexo, na prole.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A prole seria gerada, com vida animal, à qual é próprio não só usar de alimento, como também gerar. Por onde, convinha que todos gerassem e não só os primeiros pais; donde resultaria que seriam gerados tanto mulheres quanto homens.

Questão 100: Da condição da prole a gerar, quanto à justiça.

Em seguida devemos tratar da questão da prole a gerar, quanto à justiça. Nesta, se discutem dois artigos:

Art. 1 – Se os homens nasceram justos.

O primeiro discute-se assim. – Parece que no estado de inocência os homens não nasceram justos (Tradução do artigo inteiro por mim, pode e deve conter erros).

1. – Pois Hugo de São Vítor diz: "Antes do pecado, o primeiro homem gerou filhos livres do pecado; mas não herdeiros da justiça paterna."

2. – Demais. – A justiça é efetuada pela graça, como o Apóstolo diz em Romanos 5,16-21. Atualmente, a graça não é passada de um para outro, pois seria natural; mas é infundida apenas por Deus. Logo, os filhos não nasceriam justos.

3. – Demais. – A justiça está na alma. Mas a alma não é transmitida pelos pais. Logo, tampouco a justiça seria transmitida dos pais para os filhos.

Mas, *em contrário*, Anselmo diz: "Enquanto o homem não pecasse, ele teria gerado filhos dotados com justiça e alma racional".

SOLUÇÃO. – O homem gera uma semelhança específica para si mesmo. Daí quaisquer qualidades accidentais resultam da natureza da espécie, o pai e o filho devem ser semelhantes, a menos que a natureza falhe no seu funcionamento, o que não teria ocorrido no estado de inocência. Mas acidentes individuais não existem necessariamente tanto no pai como no filho. Agora, a justiça original, em que o primeiro homem foi criado, foi um acidente pertencente a natureza das espécies, não como causado pelos princípios das espécies, mas como um dom conferido por Deus na natureza humana inteira. Isto é claro do fato que os opostos estão no mesmo gênero; e o pecado original, que é oposto à justiça original, é chamado de pecado da natureza, onde é transmitido do pai para a prole; e por esta razão também, os filhos devem ser assimilados a seus pais no que diz respeito à justiça original.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Estas palavras de Hugo são para ser entendidas não como o hábito da justiça, mas à ação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Alguns dizem que os filhos deveriam nascer, não com a justiça da graça, que é o princípio do mérito, mas com a justiça original. Mas uma vez que a raiz da justiça original, que conferiu justiça ao primeiro homem quando ele foi feito, consiste na sujeição sobrenatural da razão de Deus, em que a sujeição resulta da graça santificante, como explicado acima, devemos concluir que se os filhos nascessem em justiça original, eles também deveriam ter nascido em graça; assim dissemos acima que o primeiro homem foi criado em graça. Esta graça, contudo, não deve ter sido natural, pois não teriam sido transmitido pela virtude do sêmem; mas conferido ao homem imediatamente ao receber a alma racional. Do mesmo modo que a alma racional, que não é transmitida pelos pais, é infundida por Deus a medida que o corpo humano está apto para recebê-la.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 2 - Se no estado de inocência, os filhos haviam nascidos confirmados na justiça.

In Sent. l.2 d.20 q.2 a.3 ad 5.7; De Malo q.5 a.4 ad 8; Quodl 5 q.5 a.1. **O segundo discute-se assim. – Parece que no estado de inocência as crianças nasceram confirmadas na justiça (Tradução do artigo inteiro por mim, pode e deve conter erros).**

1. – Diz Gregório comentando Jó 3,13: (Pois agora, dormindo, eu estaria calado e repousaria no meu sono, etc): “Se a queda do homem não tivesse degradado aos primeiros pais, não gerariam filhos para o inferno, mas apenas gerariam os que devem agora devem ser salvos pelo Redentor”. Logo, todos nasceriam confirmados na justiça. 2. – Demais. – Anselmo diz: “Se os primeiros pais não houvessem caído na tentação, seriam confirmados, junto com sua descendência, para nunca mais poder pecar”. Logo, os filhos nasceriam confirmados na justiça. 3. – Demais. – O bem é mais poderoso que o mal. Mas no pecado do primeiro homem havia força para arrastar ao pecado todos os seus descendentes. Logo, se o primeiro homem se mantivesse na justiça, todos os seus descendentes haveriam sido confirmados na justiça. 4. – Demais. – O anjo que vence a tentação, mesmo que outros caíam, imediatamente é confirmado na justiça para que não pudessem pecar. Logo, de modo semelhante, o homem, se houvesse vencido a tentação, seria confirmado. Mas ele teria gerado filhos como ele. Logo, seus filhos nasceriam confirmados na justiça.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: “Quão feliz seria a sociedade humana se nem eles, isto é, os primeiros pais, houvessem cometido o mal que transmitiram aos seus descendentes, nem tampouco descendente algum cometesse pecado pelo que merecesse ser condenado”. Com isso, se dá a entender que, se os primeiros homens não tivessem pecado, algum de seus descendentes teria podido pecar. Logo, não deveriam nascer confirmados na graça. **SOLUÇÃO.** – Não parece possível que os filhos em estado de inocência nasceram confirmados na justiça. É evidente que os filhos ao nascer não possuíam uma perfeição superior a de seus pais no momento de gerá-los. E os pais, mesmo se gerassem, não estariam confirmados na justiça, pois a criatura racional se diz que está confirmada na justiça quando alcança a bem-aventurança pela visão clara de Deus, a quem, ao ser bondade por essência, não pode ser rejeitado, dado que todo quanto se deseja e se ama está em ordem desta suma verdade. Mas estamos falando segundo a lei geral, porque, por um privilegio especial, como a fé ensina sobre a Virgem Maria, pode suceder o contrário, e logo que Adão alcançasse a bem-aventurança pela visão de Deus, viria a ser espiritual em inteligência e corpo, acabando assim sua vida animal e, com ela, a geração. Por isso, é evidente que os filhos não nasceriam confirmados na justiça. **DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** – Se Adão não tivesse pecado não geraria filhos para o inferno, isto é, ninguém contrairia seu pecado, que é causa do inferno. Mas poderiam chegar ali se usassem mal sua liberdade. Pode também contestar-se que, ainda quando fossem condenados ao inferno pelo pecado, não se deveria estar confirmados na graça, sem uma especial providência que os guardaria imunes de pecado. **RESPOSTA À SEGUNDA.** – O que diz Anselmo não é uma afirmação, e sim uma opinião. Isto se prova no seu mesmo modo de falar quando diz: “Parece que, se não houvessem caído, etc” **RESPOSTA À TERCEIRA.** – Este argumento não é conclusivo, ainda quando Anselmo afirmou tal coisa como aparece em suas palavras. Os descendentes dos primeiros pais não são arrastados de tal modo ao pecado que não possam se voltar para a justiça. Isto é próprio dos condenados. Por isso tampouco transmitiriam uma tal necessidade de não pecar que lhes fizera absolutamente impecáveis. Isto é próprio dos bem-aventurados. **RESPOSTA À QUARTA.** – Não vale a comparação do homem com o anjo. O homem tinha livre arbítrio, mutável antes da escolha e depois dela. Mas não é o caso dos anjos, como dissemos anteriormente ao estudá-los.

Questão 101: Da condição da prole a gerar quanto a ciência.

Em seguida devemos tratar a condição da prole a gerar, quanto à ciência.

E sobre esta questão dois artigos se discutem:

Art. 1 – Se no estado de inocência as crianças nasceriam com ciência perfeita.

O primeiro discute-se assim. – Parece que no estado de inocência as crianças nasceriam com ciência perfeita.

1. – Pois, tal era Adão, tais filhos geraria. Mas, como já se disse antes, Adão tinha ciência perfeita. Logo, nasceriam dele filhos com ciência perfeita.

2. Demais. – A ignorância é causada pelo pecado, como diz Beda. Ora, ela é a privação da ciência. Logo, antes do pecado, os recém-nascidos teriam a ciência universal.

3. Demais. – Os recém-nascidos teriam a justiça. Ora, para esta é necessária a ciência, diretora das ações. Logo, teriam a ciência.

Mas, *em contrário*, a nossa alma é, por natureza, como uma tábua na qual nada está escrito, como diz Aristóteles. Ora, a natureza atual da alma é a mesma que a de então. Logo, as almas das crianças careceriam, no princípio da ciência.

SOLUÇÃO. – Como se disse antes, há de se crer só na autoridade em matéria de sobrenatural. Pois onde, quando essa falta, devemos seguir a condição da natureza. Ora, é natural ao homem adquirir a ciência pelos sentidos, como se disse antes. E a alma está unida ao corpo porque dele precisa para a sua operação própria; o que não se daria se, logo desde o princípio, tivesse ciência não adquirida pelas virtudes sensitivas. Logo, devemos pensar que as crianças, no estado de inocência, não nasceriam com ciência perfeita; mas a adquiririam, no decurso do tempo, sem dificuldade, descobrindo ou aprendendo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A perfeição na ciência foi um acidente individual do primeiro pai, enquanto instituído pai e instrutor de todo o gênero humano. Por onde, relativamente a ela, não geraria filhos semelhantes a si, senão só quanto aos acidentes naturais ou gratuitos, de toda a natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ignorância é a privação da ciência devida, naquele tempo. E essa ignorância não a teriam os recém-nascidos, pois possuiriam a ciência que lhes competia então. Por onde, neles não haveria ignorância; mas apenas deixariam de saber certas coisas, o que Dionísio admite também em relação aos santos anjos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As crianças teriam a suficiente ciência para se dirigirem nas obras da justiça, nas quais os homens agora se dirigem pelos princípios universais do direito. E essa ciência a teriam muito mais plenamente que agora os homens naturalmente a temos; e, semelhantemente, a ciência dos outros princípios universais.

Art. 2 – Se no estado de inocência os recém-nascidos teriam o uso perfeito da razão.

O segundo discute-se assim. – Parece que os recém-nascidos no estado de inocência teriam o uso perfeito da razão.

1. Pois, se agora as crianças não têm o uso perfeito da razão, é que a alma é agravada pelo corpo. O que então não se daria, conforme a Escritura: o corpo, que se corrompe, jaz pesada a alma. Logo, antes do pecado e da corrupção dele resultante, os recém-nascidos teriam o uso perfeito da razão.

2. Demais. – Certos animais, logo depois de nascidos, tem o uso de alguma indústria natural; assim, o cordeiro imediatamente foge do lobo. Por onde, muito mais forçosamente, os homens, no estado de inocência, logo depois de nascidos, teriam o uso perfeito da razão.

Mas, *em contrário*, a natureza procede, em todos os seres gerados, do imperfeito para o perfeito. Logo, as crianças não teriam, desde o princípio, o uso perfeito da razão.

SOLUÇÃO. – Como resulta do que foi dito antes, o uso da razão depende, de certo modo, do uso das virtudes sensitivas. Por onde, travados os sentidos, e impedidas as virtudes sensitivas interiores, o homem não tem o uso perfeito da razão, como bem se vê nos adormecidos e nos frenéticos. Ora, as virtudes sensitivas, sendo virtudes de órgãos corpóreos, impedidos que sejam os seus órgãos, necessariamente lhes hão de ficar impedidos os atos e, por consequência, o uso da razão. Mas, como nas crianças tais virtudes. ficam impedidas por causa da nímia umidade do cérebro, elas não têm o uso perfeito da razão, como não têm o dos demais membros. E por isso elas, no estado de inocência, não teriam o uso perfeito da razão, como o haveriam de ter na idade pefeita. Tê-le-iam, contudo, mais perfeito que agora, quanto ao que lhes dizia respeito, no sobredito estado, semelhantemente ao que se disse antes sobre o uso dos membros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O agravó proveniente da corrupção do corpo consiste em que o uso da razão fica impedido também em relação ao que é próprio ao homem, em qualquer idade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também os brutos não têm o uso perfeito da indústria natural, imediatamente, desde o princípio, como o tem depois. E isso bem se vê nas aves, que ensinam os filhos a voar; e o mesmo se nota nos outros géneros de animais. Mas no homem há um impedimento especial, resultante da abundância da umidade do cérebro, como antes se disse.

Questão 102: Do paraíso morada do homem.

Em seguida devemos tratar do paraíso, morada do homem.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se o paraíso era um lugar material.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o paraíso não era um lugar corpóreo.

1. – Pois, diz Beda, que o paraíso chega até o círculo lunar. Ora, tal não pode se dar com nenhum lugar terreno; quer por que fosse contra a natureza da terra o elevar-se tanto; quer por existir, sob o globo lunar, uma região ígnea, que consumiria a terra. Logo, o paraíso não é um lugar material.

2. Demais. – A Escritura menciona quatro rios nascidos no paraíso. Ora, esses rios aí mencionados tem, em outros lugares, origens manifestas, como também se vê claramente no Filósofo. Logo, o paraíso não é um lugar material.

3. Demais. – Alguns perquiriram muito diligentemente todos os lugares da terra habitável, e todavia nenhuma menção fizeram da situação do paraíso. Logo não é um lugar material.

4. Demais. – Afirma-se que a árvore da vida estava no paraíso. Ora tal árvore é espiritual, conforme a Escritura: É árvore da vida para aqueles que lançarem mão dela. Logo também o paraíso não era um lugar material, mas espiritual.

5. Demais. – Se o paraíso fosse um lugar material, necessariamente também seriam materiais as suas árvores. Ora, tal não podia ser, por terem elas sido produzidas no terceiro dia; pois, a Escritura menciona a plantação das árvores do paraíso depois das obras dos seis dias. Logo, o paraíso não é um lugar material.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Há três como opiniões geral, a respeito do paraíso; uma a dos que o querem compreender somente como material; a outra, a dos que se espiritualmente o compreendem " a terceira, a dos que o concebem de ambos os modos ; e confesso que esta é a que me agrada.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, o que se acomoda à concepção espiritual do paraíso nada impede que seja admitido; contanto que seja acreditada a verdade fidelíssima da história, confirmada pela narração dos factos passados; ora, o que a Escritura diz, do paraíso, é proposto como narração histórica. E assim, de tudo o que a Escritura historicamente nos transmite, deve-se ter como fundamento a verdade da história e, ulteriormente é que se devem procurar as exposições em sentido espiritual. E, pois o paraíso, como diz Isidoro, um lugar colocado nas partes do Oriente, cuja denominação, traduzida do grego para o latim, significa jardim. Por onde, convenientemente se considera situado na parte Oriental; pois há-se de crer que estava colocado no lugar mais nobre da terra toda. Ora, sendo o Oriente a dextra do céu, como se vê claramente no Filósofo, e sendo a dextra mais nobre que a esquerda, era conveniente que o paraíso terrestre fosse instituído por Deus na parte Oriental.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras de Beda não são verdadeiras, entendidas de uma situação manifesta. Podem contudo ser explicadas como significando que ascendia até o lugar do globo lunar, não pela eminência da situação, mas pela semelhança; pois, há nesse lugar uma perpétua tempérie de ar, como diz Isidoro; e por aí assemelha-se aos corpos celestes, que não têm contrariedade. Porém, é feita menção, antes do globo lunar, do que das outras esferas, porque esse globo é o limite dos corpos celestes, em relação a nós. E a lua também tem mais afinidades com a terra,

do que todos os corpos celestes; sendo por isso que, sujeita a certas trevas nebulosas, chega a ser quase opaca. Outros, porém dizem que o paraíso chegava até o globo lunar, isto é, até o meio do intervalo do ar, onde são produzidas as chuvas, os ventos e fenômenos semelhantes; e isso porque a influência sobre tais evaporações se atribuem, sobretudo à lua. Mas, a se seguir esta opinião, tal lugar não seria conveniente para a habitação humana, quer porque nele há a máxima intempérie, quer por não ser apropriado à compleição humana, como o ar inferior, mais vizinho da terra.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, deve-se acreditar que o lugar do paraíso está muito longe do conhecimento dos homens; que os rios, cujas fontes se dizem conhecidas, afundiram-se, em outras partes, nas terras e, depois de haverem percorrido espaçosas regiões, prorromperam em outros lugares. Pois, quem ignora que isso costuma dar-se com alguns rios?

RESPOSTA À TERCEIRA. – O referido lugar ficou separado das partes que habitamos por certas balizas: montes, mares ou alguma região ardente, que não podem ser ultrapassados. E é por isso que os descritores dos lugares não fizeram menção de tal lugar.

RESPOSTA À QUARTA. – A árvore da vida é uma árvore material, assim chamada por terem os seus frutos a virtude de conservar a vida, como já se disse antes. E contudo também significava algo de espiritual; assim como a pedra, no deserto era uma coisa material e todavia simbolizava Cristo. Semelhantemente, também a árvore da ciência do bem e do mal era uma árvore material, assim chamada por causa do futuro acontecimento. Porque, após havê-la comido, o homem, experimentando a pena, compreendeu a diferença entre o bem da obediência e o mal da desobediência, Mas também espiritualmente essa árvore podia significar o livre arbítrio, como certos disseram.

RESPOSTA Á QUINTA. – Segundo Agostinho, no terceiro dia foram produzidas as plantas, não atualmente. mas por certas razões seminais; mas, depois das obras dos seis dias, foram elas produzidas atualmente, tanto as do paraíso como as demais. – Porém, segundo outros Santos, necessário é dizer que todas as plantas foram produzidas, atualmente, no terceiro dia, e também as árvores do paraíso. E quanto à plantação das árvores do mesmo, depois das obras dos seis dias, isso se entende dito como recapitulação. E por isso em o nosso texto lê-se: O Senhor Deus tinha plantado desde o princípio um paraíso.

Art. 2 – Se o paraíso era lugar conveniente à habitação humana.

O segundo discute-se assim. – Parece que ri paraíso não era lugar conveniente à habitação humana.

1. – Pois, o homem e o anjo ordenam-se, semelhantemente para a felicidade. Ora, o anjo logo, desde o princípio, foi constituído habitante do lugar dos bem-aventurados, isto é, do céu empireo, Logo, também essa devia ser a habitação humana.

2. Demais. – Ao homem deve ser assinalado um lugar, por causa da alma ou por causa do corpo. Por causa daquela, devido lhe é o céu, lugar natural da alma, desde que a todos é ínsito o desejo do mesmo. Por causa deste, devido lhe é o mesmo lugar dos outros animais. Logo, o paraíso de nenhum modo era lugar conveniente à habitação humana.

3. Demais. – É inútil o lugar em que nada está localizado. Ora, depois do pecado, o paraíso já não era lugar da habitação humana. Logo, se era lugar congruente à habitação humana, Deus o instituiu inutilmente.

4. Demais. – Ao homem, de compleição temperada, congruente lhe é um lugar de clima temperado. Ora, tal não era o paraíso; pois, diz-se que estava sob o círculo equinocial, lugar calidíssimo, segundo parece; porque, duas vezes no ano, o sol passa pelo alto das cabeças dos que aí habitam. Logo, o paraíso não era lugar congruente à habitação humana.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz, que o paraíso era uma região divina e digna morada de quem foi feito à imagem de Deus.

SOLUÇÃO. – Como já se disse antes, o homem era incorruptível e imortal, não porque o seu corpo tivesse disposição incorruptível, mas por lhe ser inerente uma certa virtude da alma que preservava o corpo da corrupção.

Ora, o corpo humano pode ser corrompido interior e exteriormente. Inferiormente, pela consumpção da umidade e pela velhice, como já se disse antes; e esta corrupção o homem podia evitar, usando de alimentos. Por outro lado, o ar corrupto, principal causa da corrupção externa, se evita pela tempérie do mesmo. Ora, de ambos esses modos se podia evitar a corrupção, no paraíso; pois, como diz Damasceno, era lugar esplêndido pelo ar temperado, tenuíssimo e puríssimo, sempre coberto de plantas floridas, Por onde, é manifesto que o paraíso era lugar conveniente à habitação humana, no estado da primitiva imortalidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O céu empíreo é o mais elevado, dos lugares materiais e está fora de toda mutabilidade. Pela primeira qualidade, era lugar congruente à natureza angélica: pois, como diz Agostinho, Deus rege a criatura corpórea pela espiritual. E por isso é conveniente que a natureza espiritual seja constituída superior a toda a corpórea, como que presidindo-a. A segunda convém ao estado de beatitude, firmado em suma estabilidade. E, portanto o lugar da beatitude, sendo congruente ao anjo pela sua natureza, aí foi ele criado. Mas não era congruente ao homem pela sua natureza, pois ele não preside a todas as criaturas corpóreas, governando-as, o que só lhe compete em razão da beatitude. Por onde, não foi colocado, desde o princípio, no céu empíreo, mas para ele devia ser transferido, no estado final da beatitude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É ridículo dizer que a alma, ou qualquer substância espiritual, tenha algum lugar natural; mas, por uma certa congruência, um lugar especial é atribuído à criatura espiritual. O paraíso terrestre, porém, era lugar congruente ao homem, quanto à alma e quanto ao corpo; e isso porque a alma tinha a virtude de preservar o corpo humano, da corrupção, o que não cabia aos outros animais. E, por isso, como diz Damasceno, nenhum irracional habitava o paraíso; embora, por dispensação divina, os animais fossem para ali conduzidos a Adão, e a serpente nele penetrasse, por obra do diabo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O referido lugar não foi inútil, por não ter sido a habitação dos homens, depois do pecado; como também não foi inutilmente atribuída ao homem a imortalidade, que não havia de conservar. Mas por aí se manifesta a bondade de Deus para com o homem e o que este, pecando, perdeu. Embora seja dito que, atualmente, Enoque e Elias habitem o paraíso.

RESPOSTA À QUARTA. – Os que colocam o paraíso sob o círculo equinocial, opinam que há, sob tal círculo, um lugar temperadíssimo. E isso por causa da contínua igualdade dos dias e das noites; e porque o sol nunca se afasta muito, de modo que os habitantes viessem a ter excesso de frio. Nem sofrem eles, segundo dizem, excesso de calor, pois embora o sol lhes passe por sobre as cabeças, contudo não se demora muito nessa posição. Aristóteles porém diz expressamente que a dita região é inabitável, por causa do calor. E isso parece mais provável; porque as terras onde o sol nunca passa diretamente por

sobre as cabeças sofrem calor imoderado, só pela vizinhança do mesmo. Seja como for, devemos crer que o paraíso foi constituído num lugar temperadíssimo, sob o círculo equinoxial ou algures.

Art. 3 – Se o homem foi colocado no paraíso para cultivá-lo e guardá-lo.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o homem não foi colocado no paraíso para cultivá-lo e guardá-lo.

1. – Pois, o que foi imposto como pena do pecado não podia existir no paraíso, no estado de inocência. Ora, a agricultura foi imposta como pena do pecado, conforme a Escritura. Logo, o homem não foi colocado no paraíso para que o cultivasse.

2. Demais. – A guarda não é necessária onde não se teme nenhum ataque violento. Ora, tal ataque não era para temer, no paraíso. Logo, não era necessário que o homem o guardasse.

3. Demais. – Se o homem tivesse sido colocado no paraíso para cultivá-lo e guardá-lo, resultaria que aquele foi feito para este e não inversamente, o que é falso. Logo, o homem não foi colocado no paraíso para cultivá-lo e guardá-lo. Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Tomou pois o Senhor Deus ao homem, e pô-la no paraíso dar delicias para ele o hortar e guardar.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, esse passo da Escritura pode ser entendido em duplo sentido. – Em um, assim: Deus colocou o homem no paraíso, de maneira que Deus mesmo tratasse do homem e o guardasse. Tratasse, digo justificando-o; pois se tal operação cessar, o homem imediatamente se entenebrece, assim como o ar, se cessar a influência da luz. E o guardasse de toda corrupção e de todo o mal. – Em outro sentido, pode-se entender que o homem cultivasse e guardasse o paraíso. Porém essa operação não seria laboriosa, como o é depois do pecado; mas agradável, por causa da experiência das forças da natureza. E quanto à guarda, ela não podia ser contra nenhum ataque, mas seria para que o homem guardasse o paraíso para si afim de não perdê-lo pecando; o que tudo reverteria para seu bem. E assim o paraíso foi ordenado para o bem do homem, e não inversamente.

E daqui se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 – Se o homem foi feito no paraíso.

O quarto discute-se assim. – Parece que o homem foi feito no paraíso.

1. – Pois, o anjo foi criado no céu empíreo, lugar da sua habitação. Ora, o paraíso era lugar congruente à habitação humana, antes do pecado. Logo, o homem devia ter sido feito no paraíso.

2. Demais. – Os outros animais são conservados no lugar da sua geração; assim, os peixes, nas águas; e os animais que andam na terra, onde foram produzidos. Ora, o homem havia de ser conservado no paraíso, como já se disse. Portanto, devia nele ter sido feito.

3. Demais. – A mulher foi feita no paraíso. Ora, o homem, sendo mais digno que a mulher, com maior razão devia ter sido feito nele.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Tomou, pois o Senhor Deus ao homem, e pô-lo no paraíso das delicias.

SOLUÇÃO. – O paraíso era lugar congruente à habitação humana, quanto à incorrupção do primitivo estado. Ora, essa incorrupção o homem não a tinha por natureza, mas por dom sobrenatural de Deus. E

para que fosse imputada à graça de Deus e não à natureza humana, Deus fez o homem fora do paraíso; e depois nele o colocou, para que aí habitasse todo o tempo da vida animal, para, após haver alcançado a vida espiritual, ser transferido ao céu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O céu empíreo é lugar congruente aos anjos, quanto à natureza deles, e, por isso, nele foram criados.

E, semelhantemente, devemos RESPONDER À SEGUNDA. – Pois, tais lugares eram apropriados aos animais, pela natureza destes,

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mulher foi feita no paraíso, não por causa da sua dignidade, mas por causa da dignidade do princípio pelo qual o seu corpo foi formado. Porque, semelhantemente, também os filhos teriam nascido no paraíso, no qual já os pais estavam colocados.

Tratado sobre a conservação e o governo das coisas

Questão 103: Do governo das coisas em comum.

Depois que se tratou da criação das coisas e da distinção delas, resta agora, em terceiro lugar, tratar do governo das mesmas. E primeiro, em comum. Segundo, em especial; dos efeitos do governo.

Sobre a primeira questão oito artigos se discutem:

Art. 1 – Se o mundo é governado por alguém.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o mundo não é governado por ninguém.

1. – Pois, são governados os seres que são movidos ou operam em vista de um fim. Ora, os seres naturais, que são a maior parte do mundo, como não conhecem o fim, não são movidos nem operam em vista dele. Logo, o mundo não é governado.

2. Demais. – São governados os seres movidos para algum termo. Ora, o mundo, tendo em si a sua estabilidade, não é movido para nada. Logo não é governado.

3. Demais. – O que tem em si a necessidade, pela qual é determinado a um só termo, não precisa de governante externo. Ora, as principais partes do mundo são determinadas, nos seus atos e movimentos, a um só termo, necessariamente. Logo, o mundo não precisa de governo.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Tua providência ó Pai, é a que governa. E Boécio: Ó tu, que governas o mundo com perpétua razão.

SOLUÇÃO. – Alguns filósofos antigos negaram o governo do mundo, dizendo que tudo se realiza fortuitamente. Mas se demonstra a impossibilidade desta opinião, por duas razões. – Primeiro, pelo que se manifesta nos próprios seres. Pois vemos que os seres naturais realizam o melhor, sempre ou na maioria dos casos; o que não se daria se tais seres não fossem dirigidos a um fim bom, por alguma providência, o que é governar. Por onde, a mesma ordem certa das coisas demonstra manifestamente o governo do mundo; assim como quem entrasse numa casa bem ordenada, dessa mesma ordem concluiria a razão do ordenador, como diz Aristóteles (Cleantes), citado por Túlio. – Em segundo lugar, o mesmo resulta da consideração da divina bondade, da qual as coisas receberam o ser, como claramente se conclui do que já foi dito. Pois, como ser ótimo produz efeitos ótimos, repugna à suma bondade de Deus não levar as coisas produzidas até a perfeição. Ora, a perfeição última de um ser é a consecução do seu fim. Por onde, à divina bondade pertence, depois de ter dado às coisas a existência, levá-las ao fim. E isso é governar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos um ser é movido ou opera, em vista de um fim. De um modo, conduzindo-se a si mesmo ao fim, como o homem e as outras criaturas racionais; e tais seres conhecem a razão do fim e dos meios a ele conducentes. De outro modo se diz que um ser opera ou é movido para um fim, quando é por alguém conduzido ou dirigido para ele; assim, a seta, que não conhece o fim, é movida quando dirigida para o alvo, pelo sagifário, que o conhece. Por onde, assim como o movimento da seta para um determinado fim demonstra abertamente que ela é dirigida por

alguém dotado de conhecimento; assim, o curso certo dos seres naturais, privados de conhecimento, declara manifestamente que o mundo é governado por uma razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Em todas as coisas criadas há algo de estável. pelo menos a matéria prima; e algo de móvel, compreendendo-se, no movimento, também a operação. E de um e outro modo, as coisas precisam de governo; pois, isso mesmo que nas coisas é estável reduzir-se-ia ao nada, donde vieram, se as mãos do governador não as conservassem, como a seguir se verá.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A necessidade natural, inerente aos seres determinados a um termo, foi impressa neles por Deus, que dirige para o fim; assim como a necessidade pela qual a seta é levada a tender a um alvo determinado, é impressão do sagitário e não dela. Mas há diferença em que as qualidades recebidas de Deus pelas criaturas constituem a natureza delas; ao passo que, por violência é que o homem imprime nos seres naturais o que lhes é estranho à natureza. Por onde, assim como a fatalidade da violência, no movimento da seta, demonstra a direção do sagitário: assim, a necessidade natural das criaturas demonstra o governo da providência divina.

Art. 2 – Se o fim do governo do mundo é algo de exterior ao mesmo.

O segundo discute-se assim. Parece que o fim do governo do mundo não é nada de exterior ao mesmo.

1. – Pois, o fim do governo de um ser é o para o que tal ser tende. Ora, aquilo para o que um ser tende é um certo bem nele mesmo existente; assim o enfermo busca a saúde, que é um bem nele mesmo existente. Logo, o fim do governo dos seres é um bem não extrínseco, mas existente neles próprios.

2. Demais. – O Filósofo diz: dos fins, umas são tu operações e outras, tu obras, isto é, as coisas feitas. Ora, como a operação esta nos operantes, nada de extrínseco a todo o universo pode ser operado. Logo, nada de extrínseco pode ser o fim do governo das coisas.

3. Demais. – O bem da multidão é a ordem e a paz, que é a tranquilidade da ordem, como diz Agostinho. Logo, o mundo consiste numa multidão de coisas. E portanto o fim do governo do mundo é a ordem pacífica, existente nas coisas mesmas. Por onde, o fim do governo das coisas não é nenhum bem extrínseco.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Tudo fez o Senhor por causa de si mesmo, Mas, Ele mesmo está fora da ordem total do universo. Logo, o fim das coisas é algum bem extrínseco.

SOLUÇÃO. – Como o fim corresponde ao princípio, não é possível, uma vez conhecido este, ignorar-se o fim das coisas. Ora, sendo, conforme resulta do que já foi dito, o princípio das coisas, Deus, ser extrínseco a todo o universo, necessariamente também o fim delas há de ser algo de extrínseco. E isto racionalmente se demonstra. Pois, é manifesto que o bem tem natureza de fim. Por onde, o fim particular de um ser é algum bem particular; e o fim universal de todos, é algum bem universal. Ora, universal é o bem em si e essencial, que é a essência mesma da bondade; e particular é o bem, participativamente. E sendo manifesto que, em toda a universidade das criaturas, nenhum bem há que não o seja participado, necessariamente há de o bem, que é fim de todo o universo, ser extrínseco à totalidade do mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De muitos modos podemos conseguir um bem: de um modo, como forma existente em nós, e assim a saúde ou a ciência; de outro, como algo operado por nós, e assim o edificador consegue o fim fazendo a casa. De outro, como um bem adquirido ou

possuído, e assim quem comprou consegue o fim, possuindo o campo. Por onde, nada impede seja aquilo, a que é levado o universo, um bem extrínseco.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Filósofo se refere aos fins das artes, das quais umas tem como fim, as próprias operações. sendo assim o fim do citarista tocar citara : ao passo que outras tem, como fim uma coisa feita, sendo assim o fim do edificador, não edificar, mas a casa. Ora, dá-se, que o extrínseco pode ser fim, não só como operado, mas também como possuído e como adquirido, ou ainda, como representado; assim, se dissermos que Hércules é o fim da imagem feita para representá-lo. Por onde, pode-se dizer que o bem extrínseco a todo o universo é fim do governo dos seres; como adquirido e como representado; porque todos eles tendem a participar dele, e a assimilá-lo o mais possível.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Há um fim do universo que é um bem nele mesmo existente e esse fim é a ordem do dito universo. Porém tal bem não é o último fim, mas se ordena ao bem extrínseco como ao fim último; assim como também a ordem de um exército se ordena ao chefe, como diz Aristóteles.

Art. 3 – Se o mundo tem um só governador.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o mundo não tem um só governador.

1. – Pois, julgamos da causa pelo efeito. Ora, o governo dos seres manifesta que eles não são uniformemente governados e nem operam uniformemente; porque, certos fenômenos são contingentes, certos, necessários, e outros, ainda, tem modalidades diversas. Logo, o mundo não tem um só governador.

2. Demais. – Seres submetidos a um só governador não dissentem entre si, a não ser por imperícia, insipiência ou impotência do governador; o que não se pode supor em Deus. Ora, os seres criados dissentem entre si, entre si se combatem, como se vê nos contrários. Logo, o mundo não tem um só governador.

3. Demais. – A natureza sempre tende para o melhor. Ora, como diz a Escritura, melhor é pois estarem dois juntos do que alar um só. Logo, o mundo não é governado por um só governador, mas por vários.

Mas, *em contrário*, confessamos existir um só Deus e um só Senhor, conforme aquilo da Escritura: Para nós, há um só Deus, o Pai e só um Senhor. Ora, ambos dizem respeito ao governo: pois, ao senhor pertence o governo dos súbditos: e o nome de Deus é derivado da providência, como já se disse antes. Logo, o mundo tem um só governador.

SOLUÇÃO. – Necessário é admitir-se que o mundo tem um só governador. Pois, como o fim do governo do mundo é o essencialmente bom, que é ótimo, necessário é seja ótimo o governo do mundo. Ora, ótimo é o governo de um só. E a razão é que o governo não é senão a direção dos governados para um fim, que é um certo bem. Ora, a unidade se implica em a noção da bondade, como o prova Boécio; pois, como todas as coisas desejam o bem, desejam ao mesmo tempo a unidade, sem a qual não podem existir, porquanto, um ser existe na medida em que é uno. E por isso vemos que as coisas soberanamente repugnam à divisão, e que a dissolução de um ser provém de alguma deficiência sua. Por onde, aquilo para o que tende a intenção de quem governa a multidão é a unidade ou a paz. Ora, a causa da unidade, é o ser uno em si; sendo manifesto que diversos não podem unir e fazer concordarem, coisas múltiplas, a não ser que eles próprios se unam de algum modo. Ao passo que o ser uno, em si, pode ser causa da unidade mais convenientemente que muitos unidos; e por isso, a multidão é melhor governada por um só do que por vários. E conclui-se, portanto, que o governo do mundo,

governo ótimo, provém de um só governador. E é isto mesmo que o Filósofo ensina: os entes não querem ter mal dispostos; nem é boa a pluralidade dos principados ; haja, pois, um só príncipe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O movimento é o ato do móvel, proveniente do motor. Donde, a não uniformidade dos movimentos procede da diversidade dos móveis, exigida pela perfeição do universo, como se disse antes, e não pela pluralidade dos governadores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os contrários dissintam quanto aos fins próximos, convêm, contudo, quanto ao fim último, enquanto compreendidos numa mesma ordem do universo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nos bens particulares, dois são melhores que um só; mas ao bem essencial nenhuma adição de bondade pode ser feita.

Art. 4 – Se o efeito do governo do mundo é um só e não vários.

O quarto discute-se assim. – Parece que o efeito do governo do mundo é um só e não vários.

1. – Pois, efeito do governo é o causado pelo mesmo, nas coisas governadas. Ora este é um só a saber, o bem da ordem, como claramente se vê num exército. Logo é um só o efeito do governo do mundo.

2. Demais. – É natural que de um ser proceda só um outro. Ora, o mundo tem um só governador, como já se demonstrou. Logo, também é um só o efeito do governo.

3. Demais. – Se o efeito do governo não fosse um só, por causa da unidade do governador, então devia necessariamente ser multiplicado relativamente à multiplicidade dos seres governados. Ora, estes são para nós inumeráveis. Logo, os efeitos do governo não podem ser compreendidos num determinado número.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que a Divindade com providência e bondade perfeita contém todas as causas, e as completa a todas em si mesma. Ora, o governo se inclui na providência. Logo, são alguns, determinados, os efeitos do governo divino.

SOLUÇÃO. – Devemos considerar o efeito de qualquer ação relativamente ao fim desta; pois, da operação resulta a consecução do fim. Ora, o fim do governo do mundo é o bem com o qual tendem todas as coisas. Por onde, em tríplice acepção pode-se tomar o efeito do governo, – Primeiro, relativamente ao fim, em si mesmo; e, então, o governo só tem um efeito, que é assimilar-se ao Sumo Bem. Segundo, pode-se considerar o efeito do governo relativamente ao que leva a criatura à assimilação com Deus. E então, em geral, tem o governo dois efeitos, porque, quanto a duas coisas a criatura se assimila com Deus, a saber: quanto a ser Deus bom, e a criatura, boa; e quanto a ser Deus a causa da bondade dos outros seres, e uma criatura mover a outra para a bondade. Por onde, dois são os efeitos do governo: a conservação das coisas no bem, e a moção delas para o bem. – Terceiro, o efeito do governo pode ser considerado em particular e, então são para nós inúmeros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A ordem do universo inclui em si tanto a conservação das diversas coisas instituídas por Deus, como a moção delas; pois, segundo esta doutrina, dupla ordem se encontra nas coisas, por ser uma cousa melhor que outra, e uma movida por outra.

RESPOSTAS ÀS OUTRAS DUAS. – Deduzemse claras, do que acaba de ser dito.

Art. 5 – Se todos os seres estão sujeitos ao governo divino.

O quinto discute-se assim. – Parece que nem todos os seres estejam sujeitos ao governo divino.

1. – Pois, diz a Escritura: Vi que debaixo do sol não é o prêmio para os que melhor correm, nem a guerra, para os que são mais fortes, nem o pão para os que são mais sábios, nem as riquezas para os que são mais doutos, nem a boa aceitação para os que são mais hábeis artífices; mas que tudo se faz por encontro e por casualidade. Ora, seres submetidos a um governo não são casuais. Logo, o que está debaixo do sol não está sujeito ao governo divino.

2. Demais. – A Escritura diz: Acaso tem Deus, cuidado dos bois? Ora, cada qual cuida do que lhe está submetido ao governo. Logo, nem todos os seres estão sujeitos ao governo divino.

3. Demais. – Quem pode se governar a si mesmo não precisa do governo de outrem. Ora, a criatura racional pode se governar a si mesma, pois, tem o domínio dos seus atos, age por si; e não é levada por outrem, somente, o que é próprio de coisas governadas. Logo, nem todos os seres estão sujeitos ao governo divino.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Deus não abandonou o céu e a terra, o anjo e o homem, e nem ainda a estrutura interna de qualquer ser animado, por pequeno e desprezível que seja, nem a penazinha da ave, nem a florzinha da erva, nem a folha da árvore, sem a das suas partes, Logo, todos os sujeitos ao seu governo:

SOLUÇÃO. – Pela mesma razão Deus é governador e causa dos seres; pois a Ele pertence produzi-los e dar-lhes a perfeição, o que tudo é próprio de quem governa. Ora, Deus é, não a causa particular de um gênero de seres, mas a universal, da totalidade dos seres, como já se demonstrou. Por onde, assim como nada pode existir sem ser criado por Deus, assim também nada há que lhe possa escapar ao governo. – E isto mesmo também se deduz claramente da noção do fim. Pois, o governo de alguém se estende até onde pode alcançar o fim desse governo, Ora, o fim do governo divino é a bondade mesma de Deus, como antes se demonstrou. Por onde, como nada pode haver que se não ordene à bondade divina, como fim, segundo do sobredito se colhe, impossível é a qualquer ser subtrair-se ao governo divino. – Logo, estulta é a opinião dos que dizem que os seres inferiores corruptíveis deste mundo, ou mesmo ser em particular, ou ainda as coisas humanas, não são governados por Deus. E em nome desses diz a Escritura: O Senhor deixou a terra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz-se que estão debaixo do sol as coisas geradas e corrompidas pelo movimento do mesmo. E em todas elas se encontra o acaso; não que seja casual tudo quanto nelas se faz, mas porque em cada uma delas pode-se encontrar algo de casual. E isto mesmo demonstra que elas estão sujeitas ao governo divino. Pois, se tais seres corruptíveis não fossem governados por um superior, sobretudo, os que não tem conhecimento não tenderiam para nada; e, então, não poderia existir neles nada contrário à intenção, sendo esta contrariedade o que constitui a essência do acaso. Por onde, para significar que o casual realiza-se conforme à ordem de uma causa superior, na Escritura não se diz simplesmente que se viu o acaso em todas as coisas, mas se diz tempo e casualidade porque segundo certa ordem do tempo, encontram-se nas coisas deste mundo defeitos casuais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O governo é uma mutação das coisas governadas, proveniente do governador. Ora, todo movimento é um ato do móvel, proveniente do motor, como diz Aristóteles. Ora, como todo ato é proporcionado ao ser do qual resulta, necessário é que móveis diversos sejam movidos diversamente, mesmo relativamente ao movimento de um só motor. Assim pois, por um só modo do

governo de Deus as coisas são governadas diversamente, conforme a diversidade delas. E então, certas, tendo domínio sobre os seus atos, agem, por natureza, por si mesmas; e estas são governadas por Deus, não só por serem movidas por Ele, que nelas opera interiormente, mas ainda porque Ele as induz ao bem e retrai do mal por meio de preceitos e proibições, prêmios e penas. Ao passo que desse modo não são governadas por Deus as criaturas irracionais, que são levadas a agir, somente, e não agem. Assim, pois quando o Apóstolo diz, que Deus não cura dos bois, não os subtrai totalmente ao cuidado do governo divino; mas só quanto ao modo que convém propriamente à criatura racional.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A criatura racional governa-se a si mesma pelo intelecto e pela vontade; e ambas essas faculdades necessitam ser governadas e completadas pelo intelecto e pela vontade de Deus. E portanto, além do governo pelo qual a criatura racional se governa a si mesma, como senhora dos seus atos, necessita ela ser governada por Deus.

Art. 6 – Se todas as coisas são imediatamente governadas por Deus.

O sexto discute-se assim. – Parece que todas as coisas são governadas imediatamente por Deus.

1. – Pois, Gregório Nisseno ataca a opinião de Platão, que admitia três sortes de providência: a primeira, a do primeiro Deus que provê aos corpos celestes e a todos os seres do universo; a segunda, a dos deuses secundários, que percorrem o céu e provêm às coisas sujeitas à geração e à corrupção: e a terceira, enfim, a de certos demônios, guardas na terra, das ações humanas. Logo, resulta que todas as coisas são governadas imediatamente por Deus.

2. Demais. – Sendo possível, melhor é fazer-se uma coisa por um só que por muitos, como diz Aristóteles. Ora, Deus pode, por si mesmo, sem causas intermediárias, governar todas as causas. Logo, conclui-se que as governa a todas imediatamente.

3. Demais. – Em Deus nada há de deficiente e imperfeito. Ora, é um defeito do governador governar mediante outros; assim um rei terreno, não podendo fazer tudo, nem estar presente em todas as partes do reino, necessita ter, ministros, para o seu governo. Logo, Deus governa todas as coisas imediatamente.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Assim como os corpos mais crassos e inferiores são regidos, numa certa ordem, pelos mais subtis e potentes, assim, todos os corpos, pelo espírito racional da vida; e o espírito desertado da vida racional e pecador, pelo espírito da vida racional pio e justo; e esse, pelo próprio Deus.

SOLUÇÃO. – Dois elementos se devem considerar, no governo: o plano do governo, que é a providência mesma, e a execução. Quanto àquela, Deus governa imediatamente todas as coisas; quanto à esta, governa certos seres mediante outros. – E a razão é que, sendo Deus a essência mesma da bondade, deve-se-lhe atribuir tudo o que for ótimo. Ora, é ótimo em qualquer gênero, noção ou conhecimento prático – e tal é o governo por essência que sejam conhecidas as particularidades, em que consistem os atos. Assim, é ótimo o médico que não só conhece as coisas em universal, mas também pode conhecer as menores particularidades; e o mesmo se dá em outras condições. Por onde, deve-se dizer que Deus governa, essencialmente, todas as coisas, ainda nas mínimas particularidades. Mas como as coisas governadas devem pelo governo ser levadas à perfeição, tanto melhor será ele, quanto maior for a perfeição comunicada pelo governador às coisas governadas. Ora, maior perfeição é que um ser, além de ser bom em si mesmo, seja também para os outros; causa de bondade, do que ser somente bom em si mesmo. E portanto, Deus governa as coisas de modo a fazer de umas as causas das outras, quanto ao

governo; como se um mestre não só comunicasse a ciência aos seus discípulos, mas ainda os fizesse mestres de outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A opinião de Platão é atacada porque, mesmo quanto à essência do governo, admitia que Deus não governa imediatamente todas as coisas; o que bem se vê por ter tripartido a providência, que é da essência do governo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se Deus governasse só, seriam as coisas privadas da perfeição causal. Por onde não seria melhor fazer-se por um só o que é feito por muitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não só por imperfeição é que um rei terreno tem executores do seu governo, mas ainda por dignidade; pois, pela ordem dos ministros o poder real se torna mais excelente.

Art. 7 – Se podem acontecer coisas fora da ordem do governo divino.

O sétimo discute-se assim. Parece que podem acontecer coisas fora da ordem do governo divino.

1. – Pois, como diz Boécio, Deus dispõe tudo por meio do bem. Se portanto, nas coisas, nada acontecesse fora da ordem do governo divino, resultaria que nada nelas seria mau.

2. Demais. – Não é casual o que se realiza segundo a preordenação do governador. Se pois, nada acontece, nas coisas, fora da ordem do governo divino, resulta que, nelas, nada há de fortuito e casual.

3. Demais. – A ordem do governo divino é certa e imutável, porque se funda na razão eterna. Se pois, nas coisas, nada pode acontecer fora da ordem desse governo, resulta que tudo se realiza necessariamente e nada há, nelas, contingente, o que é inadmissível. Logo, podem-se dar coisas fora da ordem do governo divino.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Senhor, Senhor Rei Onipotente, porque no teu poder estão postas todas as coisas, e não há quem possa resistir à tua vontade.

SOLUÇÃO. – Pode um efeito resultar fora da ordem de uma causa particular; não, porém, fora da causa universal. E a razão é que, só por impedimento de alguma outra causa é que pode se dar alguma coisa fora da ordem de uma causa particular; e essa causa impediante há de necessariamente reduzir-se à causa primeira universal. Assim, uma indigestão se dá, fora da ordem da virtude nutritiva, por algum impedimento, por exemplo, de alimentos pesados, que hão de reduzir-se, necessariamente, a alguma outra causa, e assim até à causa primeira universal. Ora, como Deus é a causa primeira universal, não só de um gênero, mas da totalidade dos seres, é impossível que alguma coisa aconteça, fora da ordem do governo divino. Por onde, qualquer coisa que escape, de um lado, à ordem da divina providência, considerada essa ordem em relação a alguma causa particular, necessariamente há de entrar na sobredita ordem, por outra causa,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada há no mundo que seja totalmente mau, porque o mal sempre se funda no bem, como antes se demonstrou. Por onde, diz-se má a coisa que escapa à ordem de algum bem particular. Se pois escapasse, totalmente à ordem do governo divino, reduzir-se-ia totalmente ao nada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Chama-se casual, nas coisas, aquilo que escapa à ordem das causas particulares; mas, em relação à divina providência, nenhum acaso há no mundo, como diz Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Alguns efeitos se chamam contingentes por comparação às causas próximas que, nos seus efeitos, podem ser deficientes. E não porque alguma coisa possa realizar-se escapando à ordem total do governo divino, porque o fato mesmo de alguma coisa se dar fora da ordem da causa próxima é em virtude de alguma causa sujeita ao governo divino.

Art. 8 – Se pode haver alguma resistência à ordem do governo divino.

O oitavo discute-se assim. – Parece que alguma resistência pode haver à ordem do governo divino.

1. – Pois, a Escritura diz: a língua deles e as invenções da sua fantasia são contra o Senhor.
2. Demais. – Nenhum rei justo pune os que não lhe resistem às ordens. Se pois, nada se opusesse à ordem divina, ninguém seria punido justamente por Deus.
3. Demais. – Cada ser está sujeito à ordem do governo divino. Ora, há seres opostos a outros. Logo, há coisas que contrariam à ordem divina.

Mas, *em contrário*, diz Boécio: nada há que queira ou possa opor-se a este Sumo Bem. É pois o Sumo Bem. que rege firmemente todas as causas e as dispõe suavemente, como diz a Escritura falando da divina sapiência.

SOLUÇÃO. – De duplo modo podemos considerar a ordem da divina providência: em geral, enquanto resultante da causa governadora de tudo; e em especial, enquanto resultante de uma causa particular, executiva do governo divino. – Ora, do primeiro modo, nada se opõe à ordem do governo divino, o que se evidencia por duas razões. A primeira é que a ordem desse governo tende totalmente para o bem; e cada coisa, na sua operação e no seu impulso, não tende senão para o bem; pois, ninguém opera o mal refletidamente, como diz Dionísio. A segunda resulta clara de que, como já se disse antes, toda inclinação natural ou voluntária de um ser não é mais do que uma impressão do primeiro motor, assim como a inclinação da seta para o alvo determinado não é mais do que uma impressão do sagitário. Por onde todos os seres que agem, natural ou voluntariamente, chegam como espontaneamente ao fim para que foram ordenados divinamente. Por onde se diz que Deus dispõe de tudo suavemente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz-se que alguns pensam, falam ou agem contra Deus, não porque totalmente resistam à ordem do governo divino, pois mesmo os pecadores buscam algum bem; mas porque se opõem a algum determinado bem que lhes é conveniente pela sua natureza ou estado. E por isso são justamente punidos por Deus.

E daqui se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fato de uma coisa se opor a outra mostra que um ser pode resistir à uma ordem procedente de alguma causa particular; não porém à ordem dependente da causa universal total.

Questão 104: Dos efeitos do governo divino em especial. - Traduzir

Em seguida devemos tratar dos efeitos do governo divino em especial.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 – Se as criaturas necessitam de ser conservadas na existência por Deus.

O primeiro discute-se assim. Parece que as criaturas não necessitam de ser conservadas na existência por Deus.

1. – Pois, o que não pode deixar de existir não necessita ser conservado na existência, assim como o que não pode morrer não o necessita, para que não morra. Ora, há certas criaturas, que por natureza, não podem deixar de existir. Logo, nem todas necessitam ser conservadas na existência por Deus. Prova da média. O que é inerente a um ser o é necessariamente, e é impossível que o oposto também o seja; assim, o binário há de necessariamente ser par e é impossível seja ímpar. Ora, a existência em si resulta da forma, porque um ser é atual na medida em que tem forma. Ora, como há certas criaturas que são formas subsistentes, segundo foi dito, antes, dos anjos, a essas a existência, em si, é inerente. E a mesma essência têm os seres cuja matéria é potencial em relação a uma só forma, conforme se disse antes, dos corpos celestes. Logo, tais criaturas existem por natureza necessariamente e não podem deixar de existir; pois a potência para o não ser não pode fundar-se nem na forma, de que, em si, resulta a existência; nem na matéria existente com uma forma, que não pode perder, por não ser potencial em relação a outra forma.

2. Demais. – Deus é mais poderoso que qualquer agente criado. Ora, há agentes criados que podem comunicar ao seu efeito a conservação na existência; assim, cessada a ação do construtor, a casa permanece; cessada a ação do fogo, a água permanece aquecida por algum tempo. Logo, com maior razão, Deus pode cessada a sua operação, conferir à sua criatura a conservação na existência.

3. Demais. – Nada de violento pode suceder sem alguma causa agente. Ora, não é natural, mas violento, que uma criatura tenda para o não ser, pois todas buscam naturalmente a existência. Logo, nenhuma criatura pode tender para o não ser, sem que algum agente a leve à corrupção. Mas há certos seres sem corrupção possível, como as substâncias espirituais e os corpos celestes. Logo, tais criaturas não podem tender para o não ser, mesmo tendo cessado a operação de Deus.

4. Demais. – Há de ser por alguma ação que Deus conserva as coisas na existência. Ora, qualquer ação eficaz do agente causa algum efeito. Logo, é necessário que a ação de Deus conservador cause algo, na criatura. Ora, tal não se dá. Pois, tal ação não dá a existência à criatura, porque o já existente não pode vir a existir; nem algo de acrescentado, porque então, ou Deus não conservaria a criatura continuamente na existência, ou lhe acrescentaria algo, continuamente, o que é inadmissível. Logo, as criaturas não são conservadas na existência por Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Sustentando tudo com a palavra da sua virtude.

SOLUÇÃO. – Necessário é admitir-se, tanto segundo a fé, como segundo a razão, que as criaturas são conservadas na existência por Deus. Para cuja evidência deve-se considerar que, de duplo modo um ser é conservado por outro. – De um modo, indiretamente e por acidente; assim, diz-se que conserva uma coisa quem dela remove o que a corrompe; por exemplo, diz-se que conserva uma criança quem a guarda para que não caia no fogo. E neste sentido se diz que Deus conserva, não todos os seres, mas

alguns, porque certos há que não tem elementos corruptores, que necessitem ser removidos, para que sejam conservados na existência. – De outro modo se diz que um ser conserva outro, por si e diretamente, quando o conservado depende do conservador, a tal ponto que não pode existir sem este. E deste modo todas as criaturas necessitam da conservação divina. Pois, todas dependem de Deus, a tal ponto que nem por um momento poderiam subsistir, mas voltariam ao nada, se a operação divina não as conservasse na existência, como diz Gregório.

E isto pode ser compreendido do modo seguinte. Todo efeito depende da sua causa enquanto causa. Ora, devemos notar que qualquer agente é causa do seu efeito, só quanto ao vir a ser deste, e não diretamente, quanto à essência do mesmo. E isto se dá tanto com as coisas artificiais como com as naturais. Assim, o construtor é causa da casa quanto ao vir a ser desta e não, diretamente, quanto à existência dela. Porquanto, é manifesto que a forma da casa, que é composição e ordem, resulta da virtude natural de certas coisas. Pois, como o cozinheiro coze o alimento, ajudando-se da virtude natural ativa do fogo, assim o construtor faz a casa, servindo-se do cimento, das pedras e madeiras, susceptíveis e conservativas de tal composição e de tal ordem. Por onde, a existência da casa depende das naturezas dessas coisas, como o vir a ser dela depende da ação do construtor. – Ora, a essa mesma luz devemos considerar as coisas naturais. Porque, se um agente não é causa da forma, como tal, não será, por si, causa da existência resultante de tal forma, mas será causa do efeito, só quanto ao vir a ser. Mas é manifesto que se dois entes são da mesma espécie, um não pode ser, por si, causa da forma como tal do outro; porque então seria também causa da própria forma, pois arribas tem a mesma essência. Mas pode ser causa da dita forma, enquanto pertencente a uma determinada matéria, isto é, enquanto essa matéria adquire a tal forma. O que é ser causa só do vir a ser, como quando um homem gera outro e um fogo, outro fogo. E, portanto, sempre que é próprio ao efeito natural receber a impressão do agente, com a mesma essência que ela tem neste, então o vir a ser e não a existência do efeito é que depende do agente.

Mas, às vezes, não é da natureza do efeito receber a impressão do agente com a mesma essência que ela tem neste; como é patente em todos os agentes que não produzem o especificamente semelhante; assim os corpos celestes são causa da geração dos corpos inferiores, especificamente deles dissemelhantes. E tal agente pode ser causa da forma, quanto à essência de uma determinada forma e não só enquanto esta é recebida por tal matéria; sendo, portanto, causa, não só do vir a ser, mas também da existência.

Por onde, assim como o vir a ser de uma coisa não pode permanecer, cessada a ação do agente, causa do vir a ser do efeito; assim também a existência da mesma não pode permanecer, cessada a ação do agente, causa não só do vir a ser, como também da existência do efeito. E esta é a razão porque a água aquecida conserva o calor, cessada a ação do fogo; ao passo que o ar não permanece iluminado, nem por um momento cessada a ação do sol. Pois a matéria da água é susceptível do calor do fogo do mesmo modo pelo qual ele está no fogo; e por isso, unindo-se perfeitamente com a forma do fogo conservará sempre o calor; se, porém participar algo imperfeitamente da forma do fogo, por uma como incoação, o calor não se conservará sempre, mas só temporariamente, por causa da fraca participação do princípio do calor. Ao passo que ao ar de nenhum modo é natural receber a luz, do mesmo modo pelo qual ela está no sol, de maneira que receba a forma do sol, que é o princípio da luz; e por isso, cessada a ação do sol, imediatamente cessa a luz, que se não radica no ar.

Ora, todas as criaturas estão para Deus, como o ar para o sol iluminador. Pois, assim como o sol luz por natureza, ao passo que o ar se torna luminoso participando, não da natureza, mas da luz do sol; assim, só Deus existe pela sua essência, porque esta é a sua existência; ao passo que todas as criaturas têm a

existência participada, e não porque se identifique, nelas, a existência com a essência. Por onde, diz Agostinho: Se o poder governativo de Deus cessasse por algum instante nos seres criados, também cerraria imediatamente a espécie deles e toda a natureza sucumbiria, E o mesmo: Assim como o ar, com a presença da luz torna-se lícido, assim o homem, quando Deus lhe esta presente, ilumina-se e, quando ausente, imediatamente se entenebrece.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A existência, em si, resulta da forma da criatura, suposto, contudo o influxo de Deus. Por onde, a potência para o não ser, nas criaturas espirituais e nos corpos celestes, está antes em Deus, que pode subtrair o seu influxo, do que na forma ou na matéria de tais criaturas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus não pode comunicar a nenhuma, criatura que se conserve existente, cessada a sua operação; assim como não lhe pode comunicar que não seja a causa dela. Pois, uma criatura precisa de ser conservada por Deus, na medida em que a existência do efeito depende da causa da existência. Por onde, não há símile com o agente, que não é causa do existir, mas só do vir a ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção procede quanto à conservação resultante da remoção do elemento corruptor: e, dessa, nem todas as criaturas necessitam, como já se disse.

RESPOSTA À QUARTA. – Deus não conserva as coisas por uma nova ação, mas continuando a ação pela qual deu a existência; e essa ação é independente do movimento e do tempo, assim como a conservação da luz, no ar, resulta do influxo continuado do sol.

Art. 2 – Se Deus conserva todas as criaturas imediatamente.

O segundo discute-se assim. – Parece que Deus conserva imediatamente todas as criaturas.

1. – Pois, Deus é conservador das coisas pela mesma ação pela qual é criador, como já se disse. Ora, Ele é o criador imediato de todas as coisas. Logo, também é conservador imediato delas.

2. Demais. – Uma coisa é mais próxima de si mesma que de qualquer outra. Ora, não pode ser comunicado a nenhuma criatura o conservar-se a si mesma. Logo, com maior razão, não lhe pode ser o conservar a outra. Portanto, Deus conserva todas as coisas, sem a mediação de nenhuma causa média conservadora.

3. Demais. – O efeito é conservado na existência pela sua causa, não só quanto ao vir a ser, mas também quanto ao existir. Ora, todas as coisas criadas, segundo parece, não são causas dos seus efeitos, senão quanto ao vir a ser; pois, são apenas causas motoras como antes já se estabeleceu. Logo não são causas conservadoras da existência dos seus efeitos.

Mas, *em contrário*, uma coisa é conservada pelo mesmo ser que lhe deu a existência. Ora, Deus dá a existência às coisas mediante certas causas médias. Logo, também as conserva na existência, mediante certas causas.

SOLUÇÃO. – Como já se disse de duplo modo um ser conserva outro na existência: indireta e acidentalmente, removendo ou impedindo a ação do corruptor; e diretamente e por si, porque desse ser depende a existência do outro, como da causa depende a existência do efeito. Ora, de ambos esses modos uma criatura é conservativa da existência de outra. Pois é manifesto que, mesmo nas coisas corpóreas, muitas são as que impedem as ações dos elementos corruptores e por isso se chamam conservativas de outras; assim, o sal impede a putrefação da carne e, semelhantemente, o mesmo se

verifica com muitas outras coisas. Ora, dá-se também que a existência de certos efeitos depende de certas criaturas. Pois, sendo muitas as causas ordenadas, necessariamente é que o efeito dependa, primária e principalmente, da causa primeira; secundariamente, porém, de todas as causas médias. Por onde, principalmente, a causa primeira é conservativa do efeito; secundariamente porém todas as causas médias; e tanto mais quanto fôr a causa mais elevada e mais próxima da causa primeira. E por isso a conservação e a permanência das coisas atribui-se às causas superiores, mesmo nos seres corpóreos. Assim, como diz o Filósofo, o movimento diurno, que é o primeiro, é a causa da continuidade da geração; ao passo que o movimento segundo, pelo zodíaco, é a causa da diversidade, quanto à geração e à corrupção. E semelhantemente, os astrólogos atribuem a Saturno, supremo entre os planetas, o fixo e o permanente. E, portanto devemos concluir que Deus conserva as coisas na existência, mediante certas causas. **DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** – Deus criou imediatamente todas as coisas, mas na criação mesmo delas estabeleceu-lhes uma ordem, de modo que umas dependessem de outras, pelas quais secundariamente se conservassem na existência; pressuposta porém a conservação principal que de Deus mesmo procede.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Causa própria sendo a conservativa do efeito dela dependente, assim como não é possível a nenhum efeito ser causa de si mesmo, mas lhe é contudo possível ser causa de outro; assim também, embora nenhum efeito possa ser conservativo de si mesmo, pode contudo sê-lo de outra coisa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nenhuma criatura pode ser causa de outra, de modo que esta adquira uma nova forma ou disposição, salvo por meio de alguma mutação; pois, aquela sempre atua sobre um sujeito pressuposto. Mas depois que infundiu uma forma ou disposição no efeito, conserva-a sem nenhuma outra imutação deste. Assim compreende-se que haja mutação no ar recém-iluminado: mas a conservação da luz se dá sem nenhuma imutação do ar, só pela presença da luz.

Art. 3 – Se Deus pode reduzir algum ser ao nada.

O terceiro discute-se assim. – Parece que Deus não pode reduzir nenhum ser ao nada.

1. – Pois, diz Agostinho, Deus não é causa da tendência para o não ser. Ora, tal se daria se reduzisse ao nada qualquer criatura. Logo, Deus não pode reduzir nenhum ser ao nada.

2. Demais. – Deus, pela sua bondade, é a causa da existência das coisas, pois, como diz Agostinho, nós existimos porque Deus é bom. Ora, Deus não pode deixar de ser bom. Logo, não pode fazer com que as coisas deixem de existir, o que se daria se as reduzisse ao nada.

3. Demais. – Por alguma ação é que Deus haveria de reduzir seres ao nada. Ora, tal não é possível; pois, como toda ação tem como termo algum ser, também a ação do corruptor teria como termo um ser gerado, porque a geração de um é a corrupção de outro. Logo, Deus não pode reduzir nenhum ser ao nada.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Castiga-me, Senhor; porém seja isto segundo o teu juízo, e não no teu furor, para que não suceda que tu me reduzas a nada.

SOLUÇÃO. – Alguns ensinaram que Deus produziu as coisas agindo por necessidade de natureza. E a ser isso verdade, Ele não poderia reduzir nenhum ser ao nada, assim como não pode sofrer mutação na sua natureza. Mas, como já se demonstrou antes, essa posição é falsa e absolutamente contrária à fé católica, que ensina que Deus produziu os seres por livre vontade, conforme a Escritura: quantas coisas

quis, todas fez o Senhor. Logo, o comunicar Deus a existência à criatura depende da sua vontade; nem, como já se disse, conserva a existência das coisas de modo diverso do pelo qual continuamente lhas dá. Por onde, assim como, antes de as coisas existirem, podia não lhes outorgar a existência e, assim, não as fazer; do mesmo modo, depois de havê-las feito, pode deixar de lhes influir a existência e, então elas deixariam de existir, o que seria reduzi-las ao nada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. O não ser não tem, por si, causa; porque nada pode ser causa senão na medida em que é ente, pois este, propriamente falando, é a causa da existência. Por onde, Deus não pode ser a causa da tendência para o não ser; essa tendência as criaturas a trazem em si mesmas, como vindas do nada. Mas, por acidente, Deus pode ser causa da redução das coisas ao nada, subtraindo-lhes a sua ação.**RESPOSTA À SEGUNDA.** – A bondade de Deus é causa das coisas, não por necessidade de natureza, porque essa bondade não depende das coisas criadas; mas age por livre vontade. Por onde, assim como Deus podia, sem prejuízo da sua bondade, não dar a existência às coisas; assim também, sem detrimento da mesma, pode não lhas conservar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não por uma ação, mas por cessar de agir, é que Deus reduziria um ser ao nada.

Art. 4 – Se algum ser é reduzido ao nada.

O quarto discute-se assim. – Parece que há seres reduzidos ao nada.

1. – Pois, o fim corresponde ao princípio. Ora, no princípio, só Deus existia. Logo, as criaturas terão um fim tal, que nada existirá a não ser Deus; e assim serão reduzidas ao nada.

2. Demais. – Toda criatura tem potência finita. Ora, nenhuma potência finita se estende até o infinito; por isso Aristóteles prova que uma potência finita não pode mover, num tempo infinito. Logo, nenhuma criatura pode durar infinitamente. E, portanto, será reduzida ao nada.

3. Demais. – A forma e o acidente não tem a matéria, como parte. Ora, às vezes deixam de existir. Logo, são reduzidas ao nada.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Eu aprendi que todas as obras que Deus fez perseveram para sempre.

SOLUÇÃO. – O que Deus faz, em relação à criatura, ora provém do curso natural das coisas; ora é operado milagrosamente, fora da ordem natural imposta às criaturas, como a seguir se dirá. – Quanto ao que Deus há de fazer, segundo a ordem natural imposta às coisas, isso pode ser deduzido da própria natureza delas; o que porém se faz milagrosamente, ordena-se à manifestação da graça, conforme o Apóstolo que diz: A cada um é dada a manifestação do Espírito para proveito; e a seguir entre outras coisas trata de operação dos milagres. Ora, as naturezas das criaturas demonstram que nenhuma delas é reduzida ao nada; porque ou são imateriais e então não tem a potência para o não ser; ou são materiais e então permanecem sempre, ao menos quanto à matéria, que é incorruptível, como sujeito existente da geração e da corrupção. Por outro lado, reduzir algum ser ao nada não condiz com a manifestação da graça; pois, a potência e a bondade divinas mostram-se sobretudo na conservação das coisas na existência. – Por onde, deve-se dizer, simplesmente, que absolutamente nada será reduzido ao nada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O terem sido as coisas trazidas à existência, do nada, manifesta a potência de quem as produziu. Ora, se fossem reduzidas ao nada impediriam essa

manifestação, porque o poder de Deus se mostra sobretudo no conservá-las na existência, conforme aquilo do Apóstolo: Sustentando tudo com a palavra da sua virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A potência da criatura para existir é apenas receptiva; ao passo que a potência ativa é de Deus mesmo, de quem provém o influxo para a existência. Por onde, o durarem as coisas infinitamente resulta da infinidade da divina virtude. A virtude de certas coisas, porém, é determinada a permanecer num tempo determinado, porque podem ser impedidas de receber o influxo para a existência, proveniente de Deus, por algum agente contrário, ao qual uma virtude finita não pode resistir num tempo infinito, mas só num tempo determinado. Por onde, os seres que não *tem* *contrários*, embora tenham a virtude finita, perseveram eternamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As formas e os acidentes não são entes completos, porque não subsistem; mas, umas e outros tem algo do ente; pois, chamam-se entes, porque fazem alguma coisa existir. E contudo, do modo pelo qual existem, não serão absolutamente reduzidos ao nada; não porque alguma parte deles permaneça; mas porque permanecem na potência da matéria e do sujeito.

Questão 105: Da mutação das criaturas, por Deus.

Em seguida devemos tratar do segundo efeito do governo divino, que é a mutação das criaturas. E primeiro da mutação das criaturas por Deus. Segundo, da mutação de uma criatura por outra.

Sobre o primeiro ponto oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se Deus pode mover imediatamente a matéria para a forma.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Deus não pode mover imediatamente a matéria para a forma.

1. Pois, como o prova o Filósofo, só a forma de uma determinada matéria pode causar a forma noutra matéria, porque o semelhante causa o semelhante. Ora, Deus não é forma de nenhuma matéria. Logo, não pode causar aquela, nesta.

2. Demais. — Se um agente se refere a muitos termos, não produzirá nenhum deles, se não for determinado, em relação a um destes, por alguma outra causa; pois, como diz Aristóteles, a opinião universal não move, senão mediante alguma apreensão particular. Ora, a virtude divina é a causa universal de todas as coisas. Logo, não pode produzir nenhuma forma particular, senão mediante algum agente particular.

3. Demais. — Assim como o ser existente comum depende da causa primeira universal, assim, o ser determinado depende de determinadas causas particulares, como antes já se estabeleceu (q. 104, a. 2). Ora, é a forma própria de uma coisa que lhe determina a existência. Logo, as formas próprias das coisas não são produzidas por Deus, senão mediante causas particulares.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Gn 2, 7): Formou o Senhor Deus ao homem do barro da terra.

SOLUÇÃO. — Deus pode mover imediatamente a matéria para a forma, porque o ente em potência passiva pode ser atualizado pela potência ativa que a contém no seu poder. Estando, pois, a matéria contida no poder divino, como produzida por Deus, pode ser atualizada pela divina potência. E isto é ser a matéria movida para a forma, pois, esta não é senão o ato daquela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um efeito pode assimilar-se com a causa agente, de duplo modo; de um, segundo a mesma espécie, assim, o homem é gerado pelo homem e o fogo, pelo fogo; de outro, pela compreensão virtual, enquanto a forma do efeito está virtualmente compreendida na causa, e assim os animais gerados da putrefação, as plantas e os corpos minerais são assimilados ao sol e às estrelas, por cuja virtude são gerados. Portanto, o efeito se assimila com a causa agente segundo a extensão total da virtude do agente. Ora, como já ficou estabelecido (q. 44, a. 2), a virtude de Deus se estende à forma e à matéria. Por onde, o composto gerado é assimilado com Deus pela compreensão virtual, assim como se assimila com o composto gerador pela semelhança da espécie. Por onde, assim como o composto gerador pode mover a matéria para a forma, gerando um composto que lhe é semelhante, assim também Deus. Não o pode, porém, qualquer outra forma existindo sem matéria, porque esta não está contida na virtude de nenhuma outra substância separada. Por isso os demônios e os anjos operam sobre as coisas visíveis deste mundo, não, certo, imprimindo formas, mas aplicando germens corpóreos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procederia se Deus agisse por necessidade de natureza. Mas, agindo pela vontade e pelo intelecto, que conhece as razões próprias de todas as formas, e não só as razões universais, pode, determinadamente, imprimir na matéria esta forma ou aquela outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmo o ordenarem-se as causas segundas para determinados efeitos provém-lhes de Deus. Por onde, Deus, que ordena as outras causas para determinados efeitos, pode também produzir estes, por si mesmo.

Art. 2 — Se Deus pode mover imediatamente algum corpo.

(Opusc. XI, Resp. de XXXVI Art., 8. 13).

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não pode mover imediatamente nenhum corpo.

1. Pois, o motor e o movido devendo ser simultâneos, como o prova Aristóteles, necessário é haver contado entre eles. Ora, não pode haver contado entre Deus e qualquer corpo; pois, como diz Dionísio, Deus não é susceptível de contato, e, logo, não pode mover imediatamente nenhum corpo.

2. Demais. — Deus é motor não movido, pois, tal é o objeto desejável apreendido. Logo, Deus move como desejado e apreendido. Ora, o que não é corpo, nem virtude do corpo, só pode ser apreendido pelo intelecto. Logo, Deus não pode mover nenhum corpo imediatamente.

3. Demais. — Como o prova o Filósofo, a potência infinita move instantaneamente. Ora, é impossível a qualquer corpo ser movido instantaneamente; porque, realizando-se o movimento entre dois termos opostos, resultaria que esses dois opostos existiriam simultaneamente no mesmo ser, e tal é impossível. Logo, nenhum corpo pode ser movido imediatamente por uma potência infinita. Ora, a potência de Deus é infinita (q. 25, a. 2). Logo, Ele não pode mover imediatamente nenhum corpo.

Mas, *em contrário*. — Deus fez imediatamente as obras dos seis dias e nelas está incluído o movimento dos corpos, como é patente por aquilo da Escritura (Gn 1, 9): As águas ajuntem-se num mesmo lugar. Logo, Deus pode mover os corpos, imediatamente.

SOLUÇÃO. — É errôneo dizer-se que Deus não pode fazer, por si mesmo, todos os efeitos determinados operados por qualquer causa criada. Por onde, como os corpos são movidos imediatamente pelas causas criadas, a ninguém é lícito duvidar que Deus possa mover imediatamente qualquer corpo. E isto resulta conseqüentemente do que já foi dito antes (a. 1). Pois, o movimento de qualquer corpo ou resulta de alguma forma, como o movimento local dos graves e dos leves resulta da forma que lhes é dada pelo gerador, em razão do que, este se chama motor; ou é via para alguma forma, como, a calefação é via para a forma do fogo. Ora, é o mesmo ser que imprime a forma, dispõe para ela e dá o movimento, dela resultante.

Pois o fogo não somente gera outro fogo, mas também aquece e move para cima. Ora, como Deus pode imprimir imediatamente a forma na matéria, conseqüente é que possa mover, por qualquer movimento, qualquer corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Duplo pode ser o contato — o corpóreo, como quando dois corpos se tocam; e o virtual como quando dizemos que o que molesta toca o molestado. Ora, do primeiro modo, Deus, sendo incorpóreo, nem toca nem é tocado. Mas, pelo contato virtual, toca, movendo as criaturas; mas não é tocado, porque a virtude natural de nenhuma criatura pode atingi-lo. E é neste sentido que entende Dionísio dizendo que não há contado com Deus, i. é., de maneira que seja tocado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus move como desejado e inteligido. Mas não é necessário que sempre mova como desejado e inteligido pelo ser movido; senão enquanto desejado e conhecido por si mesmo, pois, tudo obra pela sua bondade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Filósofo pretende provar que a virtude do primeiro motor não o é em grandeza, pela razão seguinte. A virtude do primeiro motor é infinita; e o prova pelo fato de poder mover num tempo infinito. Ora, uma virtude infinita, se tivesse qualquer grandeza, moveria num tempo nulo, o que é impossível. Logo e necessariamente, a virtude infinita do primeiro motor não pode ter grandeza. Por onde é claro que o ser um corpo movido num tempo nulo não resulta senão de uma virtude de grandeza infinita. E a razão é que toda virtude susceptível de grandeza move pela sua totalidade, pois move por uma necessidade de natureza. Ora, a virtude infinita sobre excede, sem nenhuma proporção, qualquer virtude finita. E quanto maior for o poder do motor, tanto maior será a velocidade do movimento. Por onde, como um poder finito move num tempo determinado, resulta que o poder infinito não move num tempo tal, pois há sempre alguma proporção entre um tempo e outro. — Ora, uma virtude fora de qualquer grandeza é virtude de um ser inteligente, que age sobre os efeitos, conforme eles o comportam. E portanto, não podendo convir ao corpo o ser movido num tempo nulo, não se segue que mova num tempo tal.

Art. 3 — Se Deus move imediatamente o intelecto criado.

(Ia Ilae, q. 109, a. 1; Compend. Theol., cap. CXXIX).

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus não move imediatamente o intelecto criado.

1. Pois, a ação do intelecto é imanente ao indivíduo de que provém e, por isso, não passa para a matéria exterior, como diz Aristóteles. Ora, a ação do ser movido por outro, não é imanente aquele, mas provém deste. Logo, o intelecto não é movido por outro ser; donde resulta que Deus não pode movê-lo.

2. Demais. — O que tem em si o princípio suficiente do seu movimento não é movido por outro. Ora, o movimento do intelecto é o seu próprio inteligir-se a si mesmo; assim, diz-se, segundo o Filósofo, que inteligir e sentir são movimentos. Ora, o princípio suficiente de inteligir é a luz inteligível ínsita no intelecto. Logo, este não é movido por outro.

3. Demais. — Como o sentido é movido pelo sensível, assim o intelecto, pelo inteligível. Ora, Deus não é inteligível para nós, mas excede o nosso intelecto. Logo, não no-lo pode mover.

Mas, *em contrário*. — O docente move o intelecto do discente. Ora, Deus ensina ao homem a ciência, como diz a Escritura (Sl 93, 10). Logo, move a intelecto do homem.

SOLUÇÃO. — Assim como nos movimentos corpóreos chama-se movente o que dá a forma, princípio do movimento; assim diz-se que move o intelecto o que causa a forma, princípio da operação intelectual, chamada movimento do intelecto. Ora, no ser que entende, é duplo o princípio da operação do intelecto: um, a virtude intelectual mesma, cujo princípio está também no ser que entende em potência; o outro é o princípio do entender atual, que é a semelhança da coisa entendida nesse ser.

Por onde, diz-se que move o intelecto o que lhe dá a virtude de entender, para que entenda, ou o que nele imprime a semelhança da coisa entendida. Ora, de ambos esses modos Deus move o intelecto criado. — Pois, ele é o ser primeiro imaterial. E como a intelectualidade resulta da imaterialidade, segue-se que ele é o ser inteligente primeiro. Por onde, como o primeiro, em qualquer ordem, é causa de tudo o mais dele resultante, conclui-se que de Deus provém toda virtude de entender. — Semelhantemente, sendo

Deus o ser primeiro, e preexistindo nele, como na causa primeira, todos os entes, necessário é que estes estejam em Deus inteligivelmente, ao modo d'Ele. Pois, assim como todas as razões inteligíveis das coisas existem, primeiramente, em Deus, de quem derivam para os outros intelectos, afim de inteligirem em ato, assim também derivam para as criaturas, afim de que subsistam. Por onde, Deus move o intelecto criado dando-lhe a virtude, natural ou acrescentada, de inteligir, e imprimindo-lhe as espécies inteligíveis; e de tudo isso ele governa e conserva a existência.**DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A operação intelectual provém, por certo, do intelecto em que está, como da causa segunda; mas provém de Deus, como da causa primeira, pois, é ele que dá ao ser que entende o poder de inteligir.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A luz intelectual, simultaneamente com a semelhança da coisa entendida, é o princípio suficiente, embora secundário, do inteligir, pois, é dependente do primeiro princípio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O inteligível move o nosso intelecto, imprimindo-lhe, de certo modo, a sua semelhança pela qual ele pode inteligir. Mas as semelhanças que Deus imprime no intelecto criado não bastam para que ele seja entendido em essência, como antes já se estabeleceu (q. 12, a. 2). Por onde, Deus move o intelecto criado, embora a este não lhe seja inteligível, como já se disse.

Art. 4 — Se Deus pode mover a vontade criada.

(Infra, q. 106, a. 2; q. 111, a. 2; Ia Ilae, q. 9, a. 6; III Cont. Gent., cap. LXXXVIII, LXXXIX, XCI; De Verit., q. 22, a. 8; De Malo, q. 3, a. 3; Compend. Theol., cap. CXXIX).

O quarto discute-se assim. — Parece que Deus não pode mover a vontade criada.

1. Pois, tudo o que é movido por algo de estranho é coagido. Ora, como a vontade não pode ser coagida, não é movida por nada de estranho. E portanto não pode ser movida por Deus.

2. Demais. — Deus não pode fazer com que os contraditórios sejam simultaneamente verdadeiros. Ora, tal se daria se movesse a vontade; pois, ser movido voluntariamente é ser movido por si e não por outro. Logo, Deus não pode mover a vontade.

3. Demais. — O movimento é atribuído mais ao motor do que ao móvel; por isso, um homicídio não é atribuído à pedra, mas a quem a atirou. Se pois Deus move a vontade, resulta que as obras voluntárias não são imputadas ao homem por o mérito ou o demérito. Ora, isto é falso. Logo, Deus não move a vontade.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Fl 2, 13): Deus é o que opera em vós o querer e o perfazer.

SOLUÇÃO. — Assim como o intelecto, como já se disse (a. 3), é movido pelo objeto e por quem lhe deu a virtude de inteligir, assim a vontade é movida pelo objeto, que é o bem, e por quem causa a virtude volitiva. — Ora, a vontade pode ser movida por qualquer bem, como objeto; porém, só por Deus pode ser movida suficiente e eficazmente. Pois, só pode mover um móvel, suficientemente, o motor, cuja virtude ativa excede, ou, pelo menos, iguala a virtude passiva do móvel. Ora, a virtude Passiva da vontade se estende ao bem universal, que é o seu objeto, assim como o objeto do intelecto é o ente universal. Ora, como qualquer bem criado é particular e só Deus é o bem universal, só Deus satisfaz a vontade e a move, suficientemente, como objeto. — Semelhantemente, a virtude volitiva também é causada só por Deus. Pois, querer não é senão uma certa inclinação para o objeto da vontade, que é o bem universal. Ora, é o primeiro motor, ao qual é proporcionado o fim último, que inclina para o bem universal; assim como, nas coisas humanas, quem governa a multidão é que dirige para o bem comum.

— Por onde, de um e outro modo, é próprio de Deus mover a vontade; mas sobretudo, do segundo modo, inclinando-a interiormente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que o movido por outro é coagido, se for movido contra a sua inclinação própria; mas tal não se poderá dizer, se for movido por outro que lhe dá a inclinação própria. Assim não é coagido o grave movido para baixo, pelo gerador. Por onde, Deus, que dá à vontade a sua inclinação própria, não a coage, movendo-a.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ser movido voluntariamente é ser movido por si, i. é., por um princípio intrínseco; mas este princípio pode proceder de outro princípio, que seja extrínseco. E assim, ser movido por si não repugna ao ser movido por outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a vontade fosse movida por outro, de modo a não ser absolutamente movida por si, as suas obras não lhe seriam imputadas por mérito ou demérito. Mas o ser movida por outro, não excluindo o ser movida por si mesma, como já se disse, resulta, conseqüentemente, que não fica eliminada a razão do mérito nem do demérito.

Art. 5 — Se Deus opera em todo agente.

(II Sent., dist., I, part. I, q. I, a. 4; III Cont. Gent., cap. LXVII ; De Pot., q. 3, a. 7; Compend. Theol., cap. CXXXV).

O quinto discute-se assim. — Parece que Deus não opera em todo agente.

1. Pois, não se deve atribuir a Deus nenhuma insuficiência. Ora, se Deus opera em todo agente, há-de operar suficientemente. Logo, será supérflua a ação do agente criado.

2. Demais. — Uma operação não pode provir simultaneamente de dois agentes, assim como o movimento numericamente uno não pode pertencer simultaneamente a dois móveis. Se portanto, a operação da criatura agente provém de Deus, não pode provir da criatura, simultaneamente; e então nenhuma criatura exerce qualquer operação.

3. Demais. — O que faz alguma coisa é causa da operação da coisa feita, porque lhe dá a esta a forma pela qual opera. Se pois Deus é a causa da operação das coisas feitas por ele, é porque lhes dá a virtude de operar. Mas isso foi no princípio, quando fez as coisas. Donde resulta que, ulteriormente, ele não age sobre a criatura agente.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Is 26, 12): Senhor, tu és o que fizeste em nós todas as nossas obras.

SOLUÇÃO. — Alguns entenderam a operação de Deus nos agentes, de modo tal que nenhuma virtude criada pode operar nada, nas coisas, mas só Deus opera tudo imediatamente; assim, não seria o fogo que aquece, mas Deus, no fogo; e assim por diante, semelhantemente. — Ora isto é impossível. — Primeiro, porque ficaria destruída, nas coisas criadas, a ordem entre a causa e o causado, o que importaria na impotência do criador, pois, pertence à virtude do agente dar ao seu efeito a virtude de agir. Segundo, porque as virtudes operativas das coisas ser-lhes-iam atribuídas em vão se, com elas, nada operassem. Demais, todas as coisas criadas seriam, de certo modo, vãs se fossem destituídas da operação própria, porque cada coisa é feita para a sua operação. Pois, o imperfeito é sempre por causa do perfeito. Por onde, assim como a matéria é por causa da forma, assim esta, que é um ato primeiro, é por causa da sua operação, que é um ato segundo; de modo que a operação é o fim da coisa criada. E

portanto, a operação de Deus, nas coisas, há-de se entender de modo que estas tenham operação própria.

Para evidenciá-lo devemos considerar que, dos quatro gêneros de causas, a matéria não é princípio de ação, mas se comporta como sujeito recipiente do efeito da ação. Ao passo que o fim, o agente e a forma se comportam como princípio de ação, mas numa certa ordem. Pois, o primeiro princípio da ação é o fim, que move o agente; o segundo, o agente; o terceiro, afinal, a forma daquilo que o agente faz agir, embora também o próprio agente atue pela sua forma, como é patente nas coisas artificiais. Assim, o artífice é levado a agir pelo fim, que é a causa mesma operada, p. ex., uma arca ou um leito; e aplica à ação o machado, que corta com o seu gume.

E, é, pois, destes três modos que Deus, opera em qualquer agente. — Primeiro, pela moção do fim. Porque, buscando toda operação algum bem, verdadeiro ou aparente, e nada sendo ou parecendo bem senão enquanto participa de alguma semelhança do sumo bem, que é Deus, resulta que Deus mesmo é a causa final de qualquer operação. — Semelhantermente, deve-se também considerar que, sendo muitos os agentes ordenados, sempre o agente segundo age em virtude do primeiro, pois, o primeiro agente é que leva o segundo a agir. E então todos os seres agem em virtude de Deus mesmo e, portanto, ele é a causa de todas as ações dos agentes. — Em terceiro lugar deve-se considerar que Deus dá também as formas às criaturas agentes e lhes conserva a existência, além de mover as coisas a operarem, aplicando as formas e as virtudes delas à operação, assim como o artífice usa do machado para cortar, embora possa não ser quem deu a forma ao machado. Por onde, não somente Deus é a causa das ações, por lhes ter dado a forma, princípio de ação, assim como se diz que o gerador dos graves e dos leves é-lhes a causa do movimento; mas também porque conserva as formas e as virtudes das coisas, assim como o sol é considerado a causa da manifestação dos corpos, por lhes dar e conservar a luz, pela qual se manifestam as cores. E como a forma é intrínseca à coisa, e tanto mais quanto mais primeira e universal; e como Deus mesmo é a causa própria, em todas as coisas, do ser universal, em si, que de tudo, é o que nelas é mais íntimo; segue-se que Deus opera intimamente em todas as coisas. E por isto, na Sagrada Escritura, as operações da natureza são atribuídas a Deus que é como operante nela (Jó 10, 11): De pele e de carne me vestiste, de ossos e nervos me compuseste.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus opera suficientemente, nas coisas, ao modo de agente primeiro; mas, nem por isso é supérflua a operação dos agentes segundos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma mesma ação não pode proceder de dois agentes, de uma mesma ordem; mas, nada impede que uma e mesma ação proceda do agente primeiro e do segundo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus, não somente dá as formas às coisas, mas também as conserva na existência, leva-as a agir e é fim de todas as ações, como ficou dito.

Art. 6 — Se Deus pode fazer alguma coisa fora da ordem estabelecida para as coisas.

(Infra, q. 106, a. 3; III Cont. Gent., cap. XCVIII, XCIX; De Pot., q. 6, a. 1; Compende. Theol., cap. CXXXVI).

O sexto discute-se assim. — Parece que Deus não pode fazer nada fora da ordem estabelecida para as coisas.

1. Pois, como diz Agostinho, Deus instituidor e criador de todas as naturezas, nada faz contra a natureza. Ora, o que está fora da ordem, naturalmente estabelecida para as coisas, é contra a natureza. Logo, Deus não pode fazer nada fora dessa ordem estabelecida.

2. Demais. — Assim como a ordem da justiça provém de Deus, assim também, a da natureza. Ora, Deus não pode fazer nada fora da ordem da justiça, porque então haveria de fazer coisas injustas. Logo, não pode fazer nada fora da ordem da natureza.

3. Demais. — Deus instituiu a ordem da natureza. Se pois, fizesse alguma coisa fora dessa ordem seria mutável, o que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Deus às vezes faz certas coisas contrárias ao curso habitual da natureza.

SOLUÇÃO. — Como toda causa exerce o papel de princípio, de qualquer deriva uma certa ordem para os seus efeitos. Por onde, as ordens se multiplicam com a multiplicação das causas; e assim como uma causa está contida noutra, assim uma ordem, na outra. E portanto, a causa superior não está contida na ordem da causa inferior, mas inversamente. E um exemplo claro disso nos dão as coisas humanas; pois, do pai de família depende a ordem da casa, contida na ordem da cidade, que procede do seu governador, o qual, por sua vez, está compreendido na ordem do rei, que rege todo o reino.

Se portanto, considera-se a ordem das coisas enquanto dependente da causa primeira, então Deus não pode fazer nada contra a ordem delas; pois, se o fizesse, fá-lo-ia contra a sua presciência, vontade ou bondade. — Se porém se considerar a ordem das coisas, enquanto dependente de qualquer das causas segundas, então Deus pode operar fora da ordem delas. Porque ele não está sujeito à ordem das causas segundas; antes, esta é que lhe está sujeita, como procedente dele, não por necessidade de natureza, mas pelo arbítrio da vontade; pois poderia estabelecer outra ordem de coisas. Por onde, pode quando quiser, agir contra a ordem instituída; p. ex., causando efeitos das causas segundas, sem elas, ou, produzindo certos efeitos de que as causas segundas não são capazes. E por isso Agostinho diz: Deus age contra o curso habitual da natureza; mas, contra a lei suma não age, porque seria agir contra si mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Se dois modos pode se dar algo, nas coisas naturais, fora da ordem estabelecida. — De um modo, por ação do agente, que não deu a inclinação natural; assim, é contra a natureza, o homem que não deu ao corpo grave a sua inclinação natural movê-lo para cima. — De outro modo, por ação do agente de que depende a ação natural; o que não é contra a natureza, como bem se vê no fluxo e refluxo do mar; embora seja contra o modo natural da água, que se move para baixo. Pois, isto provém da impressão do corpo celeste, do qual depende a inclinação natural dos corpos inferiores. Ora, como a ordem da natureza foi infundida nas coisas por Deus, o que ele fizer fora dessa ordem não é contra a natureza. Por onde, diz Agostinho, que é natural a qualquer coisa o que lhe foi estabelecido por quem é o autor de todo o modo, de todo número e de toda ordem da natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ordem da justiça depende da relação com a causa primeira, que é a regra de toda justiça. Por onde, fora dessa ordem, Deus nada pode fazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus infundiu nas coisas uma ordem tal que reservasse para si o que houvesse, às vezes, de fazer, diferentemente da causa. E por isso quando age fora dessa ordem não muda.

Art. 7 — Se tudo o que Deus faz, fora da ordem natural das coisas, é milagre.

(II Sent., dist. XVIII, q. 1, a. 3; III Cont. Cent., cap. CI; De Pot., q. 6, a. 2; II Thessal., cap. II. lect. II).

O sétimo discute-se assim. — Parece que nem tudo o que Deus faz, fora da ordem natural das coisas, é milagre.

1. Pois, a criação do mundo e das almas, e a justificação dos ímpios, Deus as fez fora da ordem natural, pois, não as fez por meio da ação de nenhuma causa natural. E contudo nada disso é considerado milagre. Logo, nem tudo o que Deus faz, fora da ordem natural das coisas, é milagre.

2. Demais. — Considera-se milagre, como diz Agostinho, algo de árduo e insólito, superior à faculdade da natureza e à esperança de quem o admira. Ora, há certas coisas feitas, fora da ordem da natureza, e que contudo não são árduas, como a restauração e a sanificação das águas (IV Rg, 2). Nem são insólitas, porque acontecem freqüentemente; como quando os enfermos eram colocados nas praças para que, à sombra de Pedro, sarassem. Nem são superiores à faculdade da natureza; assim, quando doentes saram de febres. Nem são superiores à esperança; assim, todos esperamos a ressurreição dos mortos, que todavia se há de dar, fora da ordem da natureza. Logo, nem tudo o que se faz, fora da ordem da natureza, é milagre.

3. Demais. — A palavra milagre vem de admiração. Ora, esta se dá em relação às coisas manifestas aos sentidos. E às vezes algumas coisas se dão, fora da ordem natural, não manifestas ao sentido; como quando os Apóstolos vieram a ter ciência, sem que a procurassem ou a aprendessem. Logo, nem tudo o que se dá, fora da ordem da natureza; é milagre.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O que Deus faz contra o curso da natureza, de nós conhecido, e habitual, chama-se maravilha ou milagre.

SOLUÇÃO. — A palavra milagre vem de admiração. Ora, esta surge quando, sendo a causa oculta, os efeitos são manifestos; assim, admiramo-nos vendo um eclipse do sol e ignorando-lhe a causa, como diz Aristóteles. Ora, como a causa de um efeito aparente pode ser conhecida de uns e ignorada de outros, daí vem que é admirável para aqueles e não o é para estes; assim, quando o rústico se admira de um eclipse do sol, mas não, o astrólogo. Ora, chama-se milagre o que como provoca a admiração, porque tem em si causa oculta a todos, e que é Deus. Por onde, chama-se milagre tudo o que Deus faz, fora das causas que nós conhecemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a criação e a justificação do ímpio sejam operadas só por Deus, nem por isso, propriamente falando, se chamam milagres, porque não são de natureza a ser feitas por outras causas; e, assim, não se dão fora da ordem da natureza, pois que a essa ordem não pertencem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Chama-se ao árduo milagre, não por causa da dignidade da coisa na qual ele se dá, mas porque excede à faculdade da natureza. E semelhantemente, também se chama insólito, não porque não se dê freqüentemente, mas porque está fora da ordem natural. E ainda superior à faculdade da natureza se chama a uma coisa feita, não só por causa da sua substância, mas também por causa da

ordem e do modo de fazer. Enfim, diz-se que o milagre é superior à esperança da natureza, não, porém, superior à esperança da graça, proveniente da fé, pela qual acreditamos na ressurreição dos mortos,

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a ciência dos Apóstolos não fosse em si manifesta, manifestava-se contudo nos efeitos, que a tornavam miraculosa.

Art. 8 — Se um milagre é maior que outro.

(Ia Ilae, q. 113; a. 10; III Cont. Gent., cap. CI).

O oitavo discute-se assim. — Parece que um milagre não é maior que outro.

1. Pois, diz Agostinho: Nas coisas miraculosamente feitas, toda a razão do feito está na potência de quem faz. Ora, todos os milagres se fazem pela potência de Deus. Logo, um não é maior que outro.

2. Demais. — O poder de Deus é infinito. Ora, como o infinito excede, sem nenhuma proporção, todo finito, não causa admiração que produza antes um efeito, que outro. Logo, um milagre não é maior que outro.

Mas, *em contrário*, é o que o Senhor diz, na Escritura, falando das obras miraculosas (Jo 14, 12): Esse fará também as obras que eu faço, e fará outras ainda maiores.

SOLUÇÃO. — Não se pode dizer que nada seja milagroso, relativamente ao poder divino; porque qualquer coisa feita é mínima em comparação com esse poder, conforme a Escritura (Is 40, 15): Eis que as nações são reputadas como uma gota de água que cai dum balde e como um grão na balança. Mas podemos chamar milagroso a um fato, por comparação com a faculdade da natureza, que ele excede. Por onde, tanto maior se considera o milagre quanto mais excede essa faculdade. Ora, pode algum fato exceder a faculdade da natureza, de três modos. — De um, quanto à sua substância; assim, se dois corpos ocupam simultaneamente o mesmo lugar, se o sol retrocede, se o corpo humano é glorificado, coisas todas que a natureza de nenhum modo pode fazer e por isso ocupam o grau sumo, entre os milagres. — De outro modo, um fato excede a faculdade da natureza, não em si mesmo, mas relativamente à coisa na qual se dá; assim, a ressuscitação dos mortos, a iluminação dos cegos e coisas semelhantes. Pois, a natureza pode causar a vida, mas não num morto; e pode sustentar a vista, mas não num cego. E tais fatos ocupam o segundo lugar entre os milagres. — De terceiro modo, um fato excede a faculdade da natureza, quanto à maneira e à ordem por que é feito; assim, se alguém, subitamente, por virtude divina, sara de febre, sem a cura e o processo habitual da natureza, em tais casos; e se o ar, imediatamente, por divina virtude, se condensa em chuvas, sem as pausas naturais, como aconteceu pelas preces de Samuel e de Elias. E tais fatos ocupam o ínfimo lugar, entre os milagres. — Ora, todos esses fatos têm graus diversos relativamente aos modos diversos pelos quais excedem a faculdade da natureza.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES** relativas ao poder divino.

Questão 106: Da iluminação dos anjos.

Em seguida devemos considerar como uma criatura move outra; e tal consideração será tripartida. De modo que, primeiro, consideremos como os anjos movem, criaturas puramente espirituais, Segundo, como os corpos movem. Terceiro, como os homens movem, que são compostos de natureza espiritual e corpórea.

Sobre o primeiro ponto, ocorre tríplice consideração. Primeira, como um anjo age sobre outro. Segunda, como agem os anjos sobre a criatura corpórea. Terceira, como agem sobre os homens

Na primeira questão, é necessário considerar a iluminação e a locução dos anjos, como se ordenam entre si, tanto os bons como os maus.

Sobre a iluminação, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se um anjo ilumina outro.

(Infra, q. 111, a. 1; II, Sent., dist. IX, a. 2; dist. XI, part. II, q. 1, a. 2; De Verit., 1. 9, art. 1, 5; Compend. Theol., cap. CXXVI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que um anjo não ilumina outro.

1. — Pois, os anjos possuem, atualmente, a beatitude que esperamos, no futuro. Ora, então, um homem não iluminará outro, conforme a Escritura (Jr 31, 34): E não ensinará daí em diante varão ao seu próximo, nem varão ao seu irmão. Logo, atualmente, também um anjo não ilumina outro.

2. Demais. — Tríplice é a luz dos anjos: a da natureza, a da graça e a da glória. Ora, o anjo é iluminado, quanto à primeira luz, pela natureza criadora; quanto à segunda, pela graça justificante; quanto à terceira, pela glória beatificante, o que tudo vem de Deus. Logo, um anjo não ilumina outro.

3. Demais. — A luz é uma certa forma da mente. Ora, como diz Agostinho, a mente racional é formada só por Deus, sem interposição de nenhuma criatura. Logo, um anjo não ilumina a mente de outro.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: Os anjos da segunda hierarquia são purificados, iluminados e aperfeiçoados pelos da primeira.

SOLUÇÃO. — Um anjo ilumina outro. E isso se evidencia considerando que a luz, no referente ao intelecto, não é mais do que uma manifestação da verdade conforme a Escritura (Ef 5, 13): Tudo o que se manifesta é luz. Por onde, iluminar, não é mais do que transmitir a outrem a manifestação da verdade conhecida; e nesse sentido é que o Apóstolo diz (Ef 3, 8-9): A mim, que sou o mínimo de todos os santos, me foi dada esta graça de manifestar a todos qual seja a comunicação do sacramento escondido, desde os séculos, em Deus. Assim, pois, diz-se que um anjo ilumina outro, manifestando-lhe a verdade que conhece. E por isso Dionísio diz: Os teólogos mostram claramente que as ordens inferiores das substâncias celestes são ensinadas, no tocante às operações divinas, pelas mentes supremas.

Ora, como para a inteligência concorrem dois elementos, conforme já se disse antes (q. 103, a. 3), que são a virtude intelectiva e a semelhança da coisa inteligida; quanto a esses dois elementos, um anjo pode notificar a outro a verdade conhecida. — Primeiro, fortificando-lhe a virtude intelectiva. Pois, assim como a virtude de um corpo mais imperfeito é corroborada pela situação próxima de outro mais perfeito, aumentando, p. ex., o calor do menos cálido com a presença do mais cálido, assim, a virtude intelectiva de um anjo inferior é corroborada pela conversão, para o mesmo, de um anjo superior. Pois,

a ordem da conversão faz, no espiritual. o que faz, nas coisas corpóreas, a ordem da proximidade local. – Mas, em segundo lugar, um anjo manifesta a verdade a outro, quanto à semelhança da coisa inteligida. Porque o anjo superior alcança o conhecimento da verdade por uma concepção universal, para apreender a qual não é suficiente o intelecto do anjo inferior, pois, a este lhe é conatural apreender a verdade mais particularmente. Por onde, o anjo superior distingue, de certo modo, a verdade que apreende universalmente, de maneira a poder ela ser apreendida pelo inferior, e, assim, lhe propõe a este para que seja conhecida. Assim como, entre nós, os doutores distinguem multiformemente o que apreendem em síntese, acomodando-se à capacidade dos outros. E é o que Dionísio diz: Cada substância intelectual divide e multiplica, com provida virtude, a inteligência uniforme que lhe foi dada por um ser mais divino, conforme a analogia com a substância inferior, que eleva para cima.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todos os anjos, tanto os superiores como os inferiores, vêm imediatamente a essência de Deus e, a esta luz, um não ensina outro. E é a esta doutrina que o Profeta se refere quando diz: Não ensinará o varão ao seu irmão dizendo: conhece o Senhor. Porque todos me conhecerão, desde o menor até ao maior. Mas, quanto às razões das obras divinas, conhecidas em Deus, como na causa, por certo que Deus as conhece todas, em si mesmo, porque a si mesmo se compreende; ao passo que, dos que vêm a Deus, nele conhecerá mais razões quem mais perfeitamente o vir. Por onde, o anjo superior conhece mais razões das obras divinas, em Deus, do que o inferior e, sobre elas, ilumina a este. E é o que Dionísio significa, afirmando que os anjos são iluminados, quanto às razões das coisas existentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um anjo não ilumina outro, transmitindo-lhe a luz da natureza, da graça ou da glória, mas corroborando-lhe o lume natural e manifestando-lhe a verdade sobre o que pertence ao estado da natureza, da graça e da glória, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mente racional é formada imediatamente por Deus; ou como a imagem, pelo exemplar, porque não foi feita segundo nenhuma outra imagem, a não ser a de Deus; ou como o sujeito pela última forma completiva, porque a mente criada é sempre reputada informe, se não aderir à verdade primeira. Ao passo que as outras iluminações, provenientes do homem ou do anjo, são umas como disposições para a última forma.

Art. 2 — Se um anjo pode mover a vontade do outro.

(Infra, p. 111, a, 2; 1ª IIª, q. 9 a. 6; III Cont. Gent., cap. LXXXVIII; De Verit., q. 22, a. 9; De Malo, q. 3, a. 3).

O segundo discute-se assim. – Parece que um anjo pode mover a vontade de outro.

1. – Pois, segundo Dionísio, assim como um anjo ilumina outro, assim também o purifica e aperfeiçoa, conforme é claro pela autoridade supracitada (a. 1). Ora, a purificação e a perfeição respeitam à vontade; pois, aquela se refere à mácula da culpa, que concerne à vontade; esta se obtém pela consecução do fim, que é objeto da vontade. Logo, um anjo pode mover a vontade de outro.

2. Demais. – Como diz Dionísio, os nomes dos anjos designam-lhes as propriedades. Assim, chamam-se serafins os que abrasam ou aquecem, o que se realiza pelo amor, que diz respeito à vontade. Logo, um anjo move a vontade de outro.

3. Demais. – O Filósofo diz que o apetite superior move o inferior. Ora, como o intelecto do anjo superior é superior, assim também o apetite. Logo, conclui-se que o anjo superior pode imutar a vontade de outro.

Mas, *em contrário*. – Pode imutar a vontade quem pode justificá-la, pois, a justiça é a retidão da vontade. Ora, só Deus pode justificar. Logo, um anjo não pode mudar a vontade de outro.

SOLUÇÃO. – Como já se disse antes (q. 105, a. 4), a vontade é imutada duplamente: por parte do objeto e por parte da potência mesma. – Por parte do objeto movem a vontade: o bem em si, objeto dela, assim como o desejável move o apetite; e quem mostra o objeto, p. ex., quem mostra que alguma coisa é boa. Mas, como já se disse (ibid), os outros bens inclinam a vontade, de certo modo, que nenhum a mova suficientemente, o que só faz o bem universal, que é Deus; e esse bem só o mostra, como é visto em essência pelos bem-aventurados, aquele que, a Moisés que dizia: Mostra-me a tua glória – respondeu: Eu te mostrarei todo o bem, como se lê na Escritura (Ex 33, 18-19). Portanto, o anjo não move suficientemente a vontade, nem como objeto, nem como indicador do objeto. Mas a inclina como algo de amável e como manifestativo de certos bens criados ordenados para a bondade de Deus; e assim pode inclinar por modo de persuasão, ao amor da criatura ou de Deus. – Por parte, porém, da potência, em si, a vontade não pode ser movida, de nenhum modo, salvo por Deus. Pois, a operação da vontade é uma inclinação de quem quer para a coisa querida. Ora, tal inclinação só pode imutá-la quem conferiu à vontade a virtude volitiva; assim como só pode mudar a inclinação natural o agente, que pode dar a virtude, donde resulta essa inclinação. E como, só Deus é quem dá à criatura a potência volitiva, porque só ele é o autor da natureza intelectual, conclui-se que um anjo não pode mover a vontade de outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deve-se compreender a purificação e a perfeição conforme o modo de iluminação. E como Deus ilumina, imutando o intelecto e a vontade, assim os purifica dos defeitos e os aperfeiçoa quanto ao fim. A iluminação angélica, porém, reportando-se ao intelecto, como já se disse (a. 1), a purificação do anjo se entende relativamente à deficiência do intelecto, que é a ignorância; pois a perfeição é a consecução do fim do intelecto, que é a verdade conhecida. E é o que significa Dionísio quando diz: Na hierarquia celeste, a purificação, relativa às essências sujeitas, é uma como iluminação, quanto ao desconhecido, que as conduz a uma ciência mais perfeita. Assim, como se disséssemos que a visão corpórea é purificada, pela remoção das trevas; iluminada, pela perfusão da luz; aperfeiçoada, enfim, quando levada ao conhecimento do objeto colorido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um anjo pode levar outro ao amor de Deus, a modo de persuasão, como já antes se disse

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Filósofo se refere ao apetite inferior sensitivo, que pode ser movido pelo apetite superior intelectual, pertencente à mesma natureza da alma, e porque o apetite inferior é uma virtude do órgão corpóreo. O que não tem lugar nos anjos.

Art. 3 — Se o anjo inferior pode iluminar o superior.

(Infra, q. 107, a. 2; De Verit., q. 9, a. 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o anjo inferior pode iluminar o superior.

1. — Pois, a hierarquia eclesiástica é derivada da celeste e a representa, sendo por isso a superna Jerusalém chamada mãe nossa (Gl 4, 26). Ora, na Igreja, os superiores são iluminados e ensinados pelos inferiores, conforme aquilo do Apóstolo (1 Cor 14, 31): Podeis profetizar todos, um depois do outro, a fim de que todos aprendam, e todos sejam exortados. Logo, também na hierarquia celeste, os superiores podem ser iluminados pelos inferiores.

2. Demais. — Assim como a ordem das substâncias corpóreas depende da vontade de Deus, assim também a das substâncias espirituais. Ora, como já se disse (q. 105, a. 6), Deus às vezes opera fora da ordem das substâncias corpóreas. Logo, opera também às vezes fora da ordem das substâncias espirituais, iluminando as inferiores por meios superiores. E, portanto, os inferiores, iluminados por Deus, podem iluminar os superiores.

3. Demais — Um anjo ilumina o para o qual se converte, como antes se disse (a. 1). Ora, como essa conversão é voluntária, o anjo supremo pode se converter para o ínfimo, sem passar por nenhum meio. Logo, pode iluminá-lo imediatamente, e assim, este último pode iluminar os superiores.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: é lei imutável da divindade, que os seres inferiores dependam de Deus, por meio dos superiores.

SOLUÇÃO. — Os anjos inferiores nunca iluminam os superiores; antes, são sempre iluminados por estes. E a razão é que, como já se disse (q. 105, a. 6), uma ordem está compreendida noutra, como uma causa noutra. E por isso não há inconveniente em que, às vezes, alguma coisa se faça fora da ordem da causa inferior para se ordenar à causa superior; como, nas coisas humanas, abandona-se a ordem do chefe para se obedecer ao príncipe. Donde vem que, fora da ordem da natureza corpórea, Deus opera certos milagres, para conduzir os homens ao seu conhecimento. Ora, o abandono da ordem própria às substâncias espirituais de nenhum modo levaria os homens a se ordenarem para Deus, pois as operações dos anjos não nos são manifestas, como as dos corpos sensíveis. Por onde, a ordem que convém às substâncias espirituais nunca é abandonada por Deus, de modo que sempre os seres inferiores são movidos pelos superiores e não inversamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A hierarquia eclesiástica imita a celeste, de certo modo, mas não reproduz perfeitamente a semelhança dela. Pois, na hierarquia celeste, a razão total da ordem provém da proximidade com Deus. E por isso, os mais próximos de Deus são de grau mais sublime e de ciência mais clara; donde resulta que os superiores não são nunca iluminados pelos inferiores. Ao passo que na hierarquia eclesiástica, às vezes os mais próximos de Deus, pela santidade, são de grau ínfimo e de ciência não eminente; e certos são eminentes numa coisa, mesmo quanto à ciência, e deficientes em outra. E por isso, os superiores podem ser ensinados pelos inferiores.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já se disse, não é pelo mesmo fundamento que Deus age fora da ordem da natureza corpórea e da espiritual. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O anjo converte-se, pela vontade a iluminar outro anjo; mas a vontade do anjo é sempre regulada pela lei divina que instituiu a ordem dos anjos.

Art. 4 — Se o anjo superior ilumina, em relação a tudo o que sabe, o inferior.

O quarto discute-se assim. — Parece que o anjo superior não ilumina, em relação a tudo o que sabe, o inferior.

1. — Pois, diz Dionísio, que os anjos superiores têm ciência mais universal, que a dos inferiores, que é mais particular e dependente. Ora, maior compreensão tem a ciência universal que a particular. Logo, nem tudo o que sabem os anjos superiores o sabem, por iluminação deles, os inferiores.

2. Demais. — O Mestre das sentenças diz, que os anjos superiores conheceram, desde os séculos dos séculos, o mistério da Encarnação; ao passo que os inferiores não o conheceram enquanto ela não se consumou. E isto se conclui de que, a uns anjos que interrogam, como quem ignora (Sl 23, 10) — Quem é este Rei da glória? — outros respondem, como quem sabe — O Senhor das virtudes, esse é o Rei da glória — segundo expõe Dionísio. Ora, tal não se daria, se os anjos superiores iluminassem, em relação a tudo o que sabem, os inferiores; logo, não os iluminam desse modo.

3. Demais. — Se os anjos superiores anunciassem tudo o que conhecem, aos inferiores, nada do que aqueles conhecessem seria desconhecido destes. Portanto, sobre nada mais poderiam os superiores iluminar os inferiores, o que é inadmissível. Logo, os superiores não iluminam, sobre tudo, os inferiores.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Na pátria celeste, embora certas coisas sejam dadas, excelentemente, contudo nada é possuído singularmente. E Dionísio: Cada essência celeste comunica à inferior a inteligência que lhe foi dada pela superior, como é claro pelo passo supra-exarado (a. 1).

SOLUÇÃO. — Todas as criaturas participam da divina bondade, de modo a difundirem nas outras o bem que possuem; pois, é da essência do bem comunicar-se. Donde vem que os próprios agentes corpóreos transmitem, tanto quanto possível, a sua semelhança a outros. Por onde, quanto mais um agente participa da divina bondade, tanto mais tende a transfundir nos outros, no máximo possível, as suas perfeições. E por isso São Pedro adverte os que participam, pela graça, da divina bondade, dizendo (1 Pd 4, 10): Cada um, segundo o dom que recebeu, comunique-o aos outros, como bons despenseiros da multiforme graça de Deus. Logo, com maior razão, os santos anjos, que participam plenissimamente da divina bondade, dividem com os que lhes são inferiores tudo o que recebem de Deus. Mas o que é recebido pelos inferiores nestes não está do mesmo modo excelente por que está nos superiores. E por isso estes permanecem sempre em ordem mais alta e têm ciência mais perfeita; assim como o mestre entende uma mesma coisa mais plenamente que o discípulo, que dele aprende.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Considerar-se mais universal a ciência dos anjos superiores, quanto ao modo mais eminente de entender.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não se devem entender as palavras do Mestre das Sentenças como significando que os anjos inferiores ignoraram completamente o mistério da Encarnação; mas como significando que, além de não o terem conhecido, tão plenamente como os superiores, progrediram depois no conhecimento do mesmo, até que ele se cumprisse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Até o dia do juízo, sempre novas revelações serão feitas por Deus aos anjos supremos, no tocante à disposição do mundo e sobretudo à salvação dos eleitos. Por onde, sempre haverá matéria em que os anjos superiores iluminem os inferiores.

Questão 107: Da locução dos anjos.

Em seguida devemos tratar da locução dos anjos. E nesta questão cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se um anjo fala com outro.

(II Sent., dist. I, part. II, a. 3; De Verit., q. 9, a. 4; I Cor., cap. XIII, lect. I).

O primeiro discute-se assim. — Parece que um anjo não fala com outro.

1. — Pois, diz Gregório, que no estado da ressurreição a corpulência dos membros não esconderá a mente de um dos olhos de outro. Por onde, com maior razão, a mente de um anjo não poderá esconder-se a outro. Ora, a locução serve para manifestar a outrem o que está oculto na mente. Logo, não é preciso que um anjo fale a outro.

2. Demais. — Há dupla locução: a interior, pela qual falamos conosco mesmos; e a exterior, pela qual falamos com os outros. Ora esta manifesta-se por algum sinal sensível, como a voz ou um aceno; ou por algum membro do corpo, como a língua ou o dedo; o que tudo não pode convir ao anjo. Logo, um anjo não fala com outro.

3. Demais. — Quem fala excita o ouvinte a atentar para o que diz. Ora, não se vê por onde um anjo excite outro a que atente; pois isso se faz, nos homens, por algum sinal sensível. Logo, um anjo não fala com outro.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Cor 13, 1): Se eu falar as línguas dos homens e dos anjos.

SOLUÇÃO. — Os anjos falam de certo modo. Mas como diz Gregório, é digno que a nossa mente, excedendo a qualidade da linguagem corpórea, fique suspensa em relação aos modos sublimes e incógnitos da linguagem íntima. Para se entender, pois, como um anjo fala com outro, deve-se considerar que, como já dissemos ao tratar dos atos e das potências da alma (q. 82, a. 4), a vontade move o intelecto à operação deste. Ora, o inteligível está no intelecto de tríplice modo: habitualmente, ou pela memória, como diz Agostinho; como atualmente considerado ou concebido; e como referido a outra coisa. É manifesto, porém, que o inteligível transfere-se do primeiro para o segundo grau, pelo império da vontade; e por isso define-se o hábito como aquilo de que alguém usa, quando quer. E semelhantemente, também, pela vontade transfere-se do segundo grau para o terceiro; pois, por ela, o conceito da mente se ordena a outra coisa p. ex., a fazer ou a manifestar algo a outrem. Ora, quando a mente se atualiza, considerando o que tem, habitualmente, então falamos conosco mesmos; pois, o conceito mesmo da mente se chama verbo interior. Quando, pois, o conceito da mente de um anjo se ordena a manifestar-se a outro, por vontade do primeiro, então, esse conceito faz-se conhecido do outro; sendo assim que um anjo fala com outro. Pois, falar com outrem não é senão manifestar-lhe o conceito da mente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O conceito interior da nossa mente se oculta por um como duplo obstáculo. O primeiro é a vontade mesma, que pode reter interiormente o conceito do intelecto ou ordená-la para o exterior; e, no primeiro caso, só Deus, e mais ninguém, pode conhecer a mente de um homem, conforme aquilo da Escritura (1 Cor 2, 11): Qual dos homens conhece as coisas que são do homem, senão o espírito do homem que nele mesmo reside? O segundo é a materialidade do corpo. E assim, mesmo quando a vontade ordena o conceito da mente a manifestar-se a outrem, nem por isso ele é imediatamente conhecido deste, sendo necessário acrescentar-se algum sinal sensível. E é o que pensa Gregório, quando diz: conservamos o segredo da mente, aos olhos alheios,

como ocultando-o por trás da parede do corpo; e quando desejamos nos manifestar, saímos pela como janela da língua, mostrando-nos como interiormente somos. Ora, este obstáculo não existe no anjo; e por isso quando um quer manifestar o seu conceito, imediatamente o outro o conhece.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A locução externa por meio da palavra nos é necessária por causa do obstáculo do corpo. Por onde, convém ao anjo, não esta, mas só a locução interior, pela qual pode um anjo, não só falar consigo mesmo, concebendo interiormente, mas ainda manifestar-se voluntariamente a outro. E assim diz-se metaforicamente, que a locução dos anjos é a virtude mesma de cada um, pela qual manifesta o seu conceito, do modo predito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Em relação aos anjos bons, que sempre se vêm mutuamente no Verbo, não é necessário haver nenhum excitante, porque, como um sempre vê a outro, assim também sempre vê, nesse outro, tudo quanto para si for destinado. Mas, como já no primeiro estado da natureza, podiam falar uns com os outros; e como os anjos maus, ainda agora, falam-se entre si; deve-se dizer que, assim como o sentido é movido pelo sensível, assim, o intelecto, pelo inteligível. Assim como, pois, o sentido é excitado pelo sinal sensível, assim pode ser excitada a atenção da mente angélica por alguma virtude inteligível.

Art. 2 — Se o anjo inferior fala com o superior.

(De Verit., q. 9, a. 5; 1 Cor., cap. XIII, lect I).

O segundo discute-se assim. — Parece que o anjo inferior não fala com o superior.

1. — Pois, a respeito do passo (1 Cor 13, 1) — Se eu falar as línguas dos homens e dos anjos — diz a Glossa, que a linguagem dos anjos são as iluminações, pelas quais os superiores iluminam os inferiores. Ora, os inferiores nunca iluminam os superiores, como antes se disse (q. 106, a. 3). Logo, também nunca falam com os superiores.

2. Demais. — Como já se disse antes (q. 106, a. 1), iluminar não é senão manifestar a outrem o que já é, a si mesmo, manifesto; e isto é o mesmo que falar. E portanto, sendo falar o mesmo que iluminar, conclui-se o idêntico à objeção anterior.

3. Demais. — Gregório diz que Deus fala com os santos anjos quando lhes mostra às mentes os seus desígnios ocultos e invisíveis. Ora, isto é iluminar. Por onde, toda fala de Deus é iluminação e, por igual razão, toda fala do anjo. E, portanto, de nenhum modo o anjo inferior pode falar com o superior.

Mas, *em contrário*, como expõe Dionísio, os anjos inferiores disseram aos superiores (Sl 23, 10): Quem é este Rei da glória?

SOLUÇÃO. — Os anjos inferiores podem falar com os superiores. E, para evidenciá-lo, devemos considerar que, nos anjos, toda iluminação é locução, mas nem toda locução é iluminação. Pois, como já se disse (a. 1), o falar de um anjo não é senão fazer com que, por vontade própria, o seu conceito seja conhecido de outro. Ora, o que a mente concebe pode se referir a um duplo princípio: a Deus mesmo, verdade primeira; e à vontade de quem entende, pela qual um objeto é considerado em ato. Ora, como a verdade é a luz do intelecto, e a regra de toda verdade é o próprio Deus, a manifestação do que é concebido pela mente, é, no que depende da verdade primeira, tanto locução como iluminação; assim, p. ex., se um homem disser a outro, que o céu foi criado por Deus, ou o homem é um animal. Porém a manifestação do que depende da vontade de quem entende não pode se chamar iluminação, mas somente locução; assim, p. ex., se alguém disser a outrem: quero aprender isto, quero fazer isto ou

aquilo. E a razão é que a vontade criada não é luz, nem regra da verdade, mas participante da luz. Por onde, comunicar o que depende da vontade criada, como tal, não é iluminar. Pois, constitui a perfeição do meu intelecto, não, conhecer o que tu queres ou inteliges, mas somente o que se encerra na verdade da causa

É pois manifesto que os anjos são considerados superiores ou inferiores por comparação ao princípio, que é Deus. Por onde, a iluminação, dependente desse princípio, desce aos anjos inferiores por meio dos superiores. Ao passo que, em relação ao princípio, que é a vontade, o ser mesmo que quer é primeiro e supremo. E por isso, a manifestação do que depende da vontade comunica-se a outrem por meio do indivíduo mesmo que quer. E deste modo, tanto os anjos superiores falam com os inferiores, como estes com aqueles.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS À PRIMEIRA E À SEGUNDA OBJEÇÕES.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Toda locução dos anjos com Deus é iluminação; porque, como a vontade de Deus é a regra da verdade, mesmo saber o que Deus quer pertence à perfeição e à iluminação da mente criada. Mas, como já se disse, o mesmo não se dá com a vontade do anjo.

Art. 3 — Se o anjo fala com Deus.

(In Iob., cap. I, lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o anjo não fala com Deus.

1. — Pois, a locução serve para manifestar alguma coisa a alguém. Ora, o anjo não pode manifestar nada a Deus, que conhece tudo. Logo, não fala com Deus.

2. Demais. — Falar é ordenar para outrem conceito do intelecto, como já se disse (a. 1). Ora, o anjo ordena sempre para Deus o conceito da sua mente. Se, pois, às vezes fala com Deus, fala sempre; o que poderá parecer inadmissível a alguns, porque às vezes, um anjo fala com outro.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Zc 1, 12): E o anjo do Senhor replicou, e disse: Senhor dos exércitos, até quando diferirás tu o compadecer-te de Jerusalém? Logo, o anjo fala com Deus.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 1, 2), a locução do anjo consiste em o conceito da sua mente se ordenar para outrem. Ora, uma coisa se ordena para outra duplamente: — De um modo, para que comunique a outrem alguma coisa; assim, nos seres naturais, o agente se ordena para o paciente; e na linguagem humana, o mestre se ordena para o discípulo. E, neste ponto de vista; de maneira nenhuma o anjo fala com Deus, nem no referente à verdade das coisas, nem no que depende da vontade criada, porque Deus é o princípio e o instituidor de toda verdade e de toda vontade. — De outro modo, uma coisa se ordena a outra, da qual recebe algo; assim, nos seres naturais, o paciente se ordena para o agente e, na locução humana, o discípulo, para o mestre. E desta maneira, o anjo fala com Deus, ou consultando a divina vontade, quanto ao que deve fazer; ou admirando, sem nunca a compreender, a excelência de Deus, como diz Gregório: os anjos falam com o Senhor quando, considerando-se a si mesmos, ficam tomados de admiração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A locução nem sempre serve para nos manifestarmos a outrem; mas às vezes se ordena, finalmente, a que alguma coisa seja manifestada a quem fala; assim, quando o discípulo pergunta ao mestre.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os anjos sempre falam com Deus pela locução que consiste em louvá-lo e admirá-lo. Mas, na locução pela qual lhe consultam a sabedoria, sobre como devem agir, falando-lhe só quando lhes ocorre algo de novo a fazer, sobre o que desejam ser iluminados.

Art. 4 — Se a distância local tem alguma influência na locução angélica.

(II Sent., dist. XI, part. II, a. 3. ad 3; De Verit., q. 9, a. 6).

O quarto discute-se assim. — Parece que a distância local tem alguma influência na locução angélica.

1. — Pois, como diz Damasceno, o anjo opera onde está. Ora, a locução é uma operação do anjo. Logo, quando o anjo está num determinado lugar, resulta que pode falar até a uma distância do determinado lugar.

2. Demais. — Por causa da distância do ouvinte é necessário o gritar de quem fala. Ora, a Escritura diz, do Serafim (Is 4, 3): clamava um para o outro. Logo, na locução dos anjos, a distância local tem alguma influência.

Mas, *em contrário*, o rico, posto no inferno clamava a Abraão, diz a Escritura (Lc 16, 24), sem que lho impedisse a distância local. Logo, com maioria de razão, a distância local não pode impedir que um anjo fale com outro.

SOLUÇÃO. — A locução do anjo consiste numa operação intelectual, como resulta do que já foi dito (a. 1, 2, 3). Ora, tal operação, no anjo, é abstrata do lugar e do tempo. Pois, mesmo a nossa operação intelectual se dá pela abstração das circunstâncias de lugar e de tempo, exceto por acidente, por parte dos fantasmas, que de nenhum modo existem nos anjos. Por ser, pois, a operação intelectual deles absolutamente abstrata do lugar e do tempo, nada operam sobre ela nem a diversidade deste, nem a distância local. Por onde, esta não traz nenhum impedimento à locução angélica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A locução angélica, como já se disse (a. 1, ad 2), é interior; percebida, todavia, por outro anjo. Logo, está no anjo que fala e, por conseguinte, onde está esse anjo. Mas, como a distância local não impede que um anjo possa ver outro, assim, também não impede que um perceba, em outro, o que, neste, está ordenado para aquele; e isso é perceber um a locução do outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O referido clamor não é voz corpórea, necessitado pela distância local; mas significa a grandeza da coisa dita, ou a grandeza do efeito, conforme explica Gregório: cada um tanto menos clama quanto menos deseja.

Art. 5 — Se todos os anjos conhecem a linguagem de um anjo com outro.

(De Verit., q. 9, a. 7).

O quinto discute-se assim. — Parece que todos os anjos conhecem a locução de um anjo com o outro.

1. — Pois, a desigualdade da distância local faz com que nem todos ouçam a fala de um homem. Ora, na linguagem angélica, nenhuma influência tem a distância local, como já foi dito (a. 4). Logo, todos percebem quando um anjo fala com outro.

2. Demais. — Todos os anjos têm a mesma virtude de entender. Se, pois, o conceito da mente de um, ordenado para outro, é conhecido por um, sê-lo-á também pelos outros.

3. Demais. — A iluminação é uma espécie de locução. Ora a todos os anjos chega a iluminação que vai de um para outro; porque, como diz Dionísio, cada essência celeste comunica às outras a inteligência que lhe foi dada. Logo, também a locução de um anjo com outro chega a todos.

Mas, *em contrário*, um homem pode falar só a um outro. Logo, com maior razão, o mesmo também pode o anjo.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 1, 2), o conceito da mente de um anjo pode ser percebido por outro, quando aquele, por sua vontade, ordena o seu conceito para este. Ora, por alguma causa, uma coisa pode ser ordenada para um fim e não, para outro. Por onde, o conceito de um anjo pode ser conhecido só por outro e não por todos. De modo que um anjo pode perceber a locução de outro, sem que os demais a percebam; não que o impeça a distância local, mas tal se dando pela ordenação voluntária, como já se disse.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS À PRIMEIRA E À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — A iluminação se refere ao que emana da regra primeira da verdade, princípio comum a todos os anjos; e, por isso, as iluminações são comuns a todos. Ao passo que a locução pode se referir ao que se ordena ao princípio da vontade criada, o que é próprio a cada anjo; e por isso, não é necessário que tais locuções sejam comuns a todos.

Questão 108: Da ordenação dos anjos por hierarquias e ordens.

Em seguida devemos tratar da ordenação dos anjos por hierarquias e ordens; pois, como já se disse, os superiores iluminam os inferiores, e não vice-versa.

E sobre esta questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se todos os anjos são da mesma hierarquia.

(III, q. 8, a. 4; II Sent., dist. IX, a. 3; IV, dist. XXIV, q. 2, a. 1, q^a 2, ad 4; Ephes., cap. I, lect. VII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que todos os anjos são da mesma hierarquia.

1. — Pois, sendo os anjos as criaturas supremas, necessário é admitir-se que são otimamente dispostos. Mas, como diz claramente o Filósofo, a melhor disposição é a da multidão regida por um só chefe. Ora, como a hierarquia não é senão a chefia sagrada, resulta que todos os anjos são da mesma hierarquia.

2. Demais. — Dionísio diz, que a hierarquia é ordem, ciência e ação. Ora, todos os anjos convêm na mesma ordem, em relação a Deus, a quem conhecem e por quem são regulados, nas suas ações. Logo, todos são da mesma hierarquia.

3. Demais. — A chefia sagrada, chamada hierarquia, tanto existe entre os homens como entre os anjos. Ora, todos os homens são da mesma hierarquia. Logo, também todos os anjos.

Mas, *em contrário*, Dionísio distingue três hierarquias de anjos.

SOLUÇÃO. — Como se disse, a hierarquia é uma chefia sagrada. Ora, a palavra chefia abrange duas coisas: o chefe e o povo governado por ele. Ora, como Deus é o chefe, não só de todos os anjos, mas também dos homens e de toda criatura, por isso, uma só hierarquia formam todos os anjos e toda criatura racional, que possa ser participante das coisas sagradas, conforme a expressão de Agostinho: há duas cidades, i. é, duas sociedades; uma a dos anjos bons e dos homens; outra, a dos maus. Se, porém, se considerar a chefia em relação ao povo sujeito a um mesmo chefe, então forma uma chefia o povo que pode estar, de um mesmo modo, sob o governo de um mesmo chefe; e, os povos, que não puderem ser governados do mesmo modo, pelo mesmo chefe, formam chefias diversas. Assim, sob um mesmo rei, estão as diversas cidades, regidas por leis e governadores diversos. Ora, é manifesto que os homens recebem as iluminações divinas de modo diverso dos anjos; pois, estes a recebem na sua pureza inteligível, ao passo que aqueles sob semelhanças sensíveis, como diz Dionísio. E portanto, é forçoso distinguir a hierarquia humana da angélica.

E do mesmo modo, distinguem-se três hierarquias de anjos. Pois, como já se disse (q. 55, a. 3), quando se tratou do conhecimento dos anjos, os anjos superiores têm conhecimento mais universal da verdade, que os inferiores. Ora, esta apreensão universal do conhecimento pode ser dividida por três graus, nos anjos, pois, as razões das causas, sobre as quais os anjos são iluminados, podem-se considerar sob tríplice aspecto. — Primeiro, enquanto procedentes do primeiro princípio universal, que é Deus. E este modo convém à primeira hierarquia, que chega até Deus, e, como diz Dionísio, está colocada quase nos vestíbulos de Deus. — Segundo, enquanto tais razões dependem das causas universais criadas já, de certa maneira, multiplicadas. E este modo convém à segunda hierarquia. — Terceiro, enfim, enquanto tais razões se aplicam a coisas singulares dependentes das causas próprias. E este modo convém à ínfima hierarquia, o que plenamente ficará explicado quando se tratar de cada uma das ordens (a. 6). Assim, pois, as hierarquias se distinguem em relação à multidão governada.

Por onde, é manifesto que erram e vão contra a intenção de Dionísio, os que introduzem, nas divinas Pessoas, a hierarquia a que chamam superceleste. Pois, nas Pessoas divinas há uma ordem de natureza e não de hierarquia. Porque, como diz Dionísio, a ordem de hierarquia consiste em serem uns purificados, iluminados e aperfeiçoados e em purificar, iluminar e aperfeiçoar a outros. E longe de nós introduzir tais distinções nas Pessoas divinas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção é procedente, quanto à chefia, relativamente ao chefe, porquanto é ótimo que o povo seja governado por um só chefe, como explica o Filósofo nos passos citados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quanto ao conhecimento de Deus mesmo, a quem todos os anjos vêm do mesmo modo, i. é, em essência, neles não se distinguem hierarquias; mas, quanto à razão das coisas criadas, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todos os homens são da mesma espécie e, por isso, é-lhes conatural o mesmo modo de inteligir. Ora, como não se dá o mesmo com os anjos, não há semelhança de razão.

Art. 2 — Se numa mesma hierarquia há muitas ordens.

(II Sent., dist. IX, a. 3; IV, dist. XXIV, q. 2, a. 1, q^a 2, a. 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que numa mesma hierarquia não há muitas ordens.

1. — Pois, multiplicada a definição, multiplica-se o definido. Ora, a hierarquia, como diz Dionísio, é uma ordem. Se, portanto, são muitas as ordens, não haverá uma só, mas muitas hierarquias.

2. Demais. — Ordens diversas são graus diversos; e os graus, nos seres espirituais, são constituídos segundo os diversos dons espirituais. Ora, nos anjos, todos os dons espirituais são comuns, porque nada entre eles se possui singularmente. Logo, não são diversas as ordens dos anjos.

3. Demais. — Na hierarquia eclesiástica distinguem-se as ordens relativamente à purificação, à iluminação e à perfeição. Pois, a ordem dos diáconos é purgativa; a dos sacerdotes, iluminativa; a dos bispos, perfectiva, como diz Dionísio. Ora, qualquer anjo purifica, ilumina e aperfeiçoa. Logo não há distinção de ordens, nos anjos.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Ef 1, 21), que Deus constituiu Cristo homem acima de todo o principado, e potestade, e virtude, e dominação, que são as diversas ordens dos anjos; e certos, dentre eles, pertencem a uma mesma hierarquia, como a seguir se dirá (a. 6).

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 1), uma hierarquia é uma chefia, i.é., uma multidão ordenada, do mesmo modo, sob o governo de um chefe. Ora, não seria a multidão ordenada, mas confusa, se nela não houvesse diversas ordens. Logo, a noção mesma de hierarquia requer a diversidade das ordens, e esta é considerada relativamente aos diversos ofícios e atos. E isso bem se vê na cidade, em que são diversas as ordens, segundo os diversos atos; assim, uma é a ordem dos que julgam, outra, a dos que pugnam, outra, a dos que trabalham nos campos, e assim por diante. Mas, embora sejam muitas as ordens de uma mesma cidade, todas, contudo, podem reduzir-se a três, por ter qualquer multidão perfeita princípio, meio e fim. Por onde, há tríplice ordem de homens na cidade: uns são os supremos, como os nobres; outros, ínfimos, como o baixo povo; outros, médios, como o povo honrado. Assim, pois, em qualquer hierarquia angélica, as ordens se distinguem segundo os diversos atos e ofícios; e

toda essa diversidade se reduz a três ordens: a suma, a média e a ínfima. E por isso, em cada hierarquia, Dionísio coloca três ordens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ordem se toma em dupla acepção. Numa, a ordenação, em si, compreendendo graus diversos; e, deste modo, diz-se que a hierarquia é uma ordem. De outro modo, chama-se ordem a um mesmo grau; e assim, diz-se que há várias ordens numa mesma hierarquia.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na sociedade dos anjos, tudo é possuído em comum; contudo, uns possuem certas coisas de modo mais excelente que outros. Ora, o que pode comunicar o que possui tem posse mais perfeita que o que não o pode; assim é mais perfeitamente cáldo o que pode aquecer, do que o que não pode; e sabe mais perfeitamente quem pode ensinar, do que quem não o pode. E quanto mais perfeito for o dom comunicado, tanto mais perfeito será o grau de quem o comunica; assim, no grau mais perfeito do magistério está quem pode ensinar a ciência mais elevada. E, de acordo com esta semelhança deve-se distinguir a diversidade dos graus ou das ordens dos anjos, segundo os diversos ofícios e atos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O anjo inferior é superior ao homem mais elevado, em a nossa hierarquia, conforme aquilo da Escritura (Mt 11, 2): O que é menor no reino dos céus, é maior do que ele, i. é, do que João Baptista, do qual entre os nascidos de mulher não se levantou outro maior. Por onde, o anjo menor da celeste hierarquia pode não só purificar, mas iluminar e aperfeiçoar, e de modo mais alto do que as ordens da nossa hierarquia. E assim pela distinção destes atos não se distinguem as ordens celestes, mas por outras diferenças deles.

Art. 3 — Se há vários anjos numa mesma ordem.

(II. Sent., dist. IX a. 3., 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não há vários anjos numa mesma ordem.

1. — Pois, como já se disse antes (q. 50, a. 4), todos os anjos são desiguais entre si. Ora, consideram-se da mesma ordem seres iguais. Logo, muitos anjos não são da mesma ordem.

2. Demais. — O que pode suficientemente ser feito por um, é supérfluo que se faça por muitos. Ora, o pertencente a uma função angélica pode suficientemente ser feito por um anjo; assim como o atinente à função do sol é realizado por um sol apenas; tanto mais quanto mais perfeito é o anjo do que os corpos celestes. Se, portanto, as ordens se distinguem, pelas suas funções, como já se disse (a. 2), é supérfluo haver vários anjos da mesma ordem.

3. Demais. — Como ficou dito (q. 50, a. 4), todos os anjos são desiguais. Se, pois, vários anjos, p. ex., três ou quatro, são da mesma ordem, o ínfimo da ordem superior mais comunidade tem com o supremo da ordem inferior, do que com o supremo da sua ordem; e assim, não se vê que pertença antes à mesma ordem daquele do que deste. Logo, não há vários anjos numa mesma ordem.

Mas, *em contrário*, diz Isaías (Is 6, 3): Os serafins clamavam um para o outro. Logo há vários anjos na mesma ordem dos Serafins.

SOLUÇÃO. — No que conhecemos perfeitamente podemos distinguir até as mínimas particularidades — os atos; as virtudes e as naturezas. No que, porém, conhecemos imperfeitamente só podemos distingui-las universalmente, distinção que pouco abrange. Assim, quem conhece imperfeitamente as coisas

naturais distingue-lhes as ordens, em geral, colocando, numa ordem, os corpos celestes; noutra, os corpos inferiores inanimados; noutra, as plantas; noutra, os animais. Quem porém conhecer tais causas mais perfeitamente, poderá distinguir, entre os corpos celestes, e em cada um deles, várias ordens. Ora, nós, como diz Dionísio, conhecemos imperfeitamente os anjos e as suas funções. Por onde só em comum é que podemos distinguir as funções e as ordens deles; e desse modo muitos anjos estão contidos numa mesma ordem. Se, porém, lhes conhecêssemos perfeitamente as funções e as distinções, perfeitamente saberíamos que cada anjo tem a sua função própria e a sua ordem própria, entre os seres; e muito mais do que qualquer estrela, ainda que nos esteja oculta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todos os anjos de uma mesma ordem são, de certo modo, iguais, quanto à semelhança comum, que os constitui nessa ordem. Mas; em si mesmos, não são iguais. E por isso, Dionísio diz, que é preciso admitir, numa mesma ordem de anjos, os primeiros, os médios e os últimos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É-nos desconhecida a distinção especial de ordens e de funções, pela qual cada anjo tem uma função e uma ordem própria.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Numa superfície semi-branca e semi-negra, duas partes confinantes, dessas cores, têm, pela situação, mais pontos comuns, que duas partes brancas; mas, menos, pela qualidade. Assim também dois anjos, que estão nos limites de duas ordens, mais convêm, pela proximidade da natureza, do que qualquer outro, com os demais da sua ordem; menos, porém, pela idoneidade para funções semelhantes, porque essa idoneidade chega até certo termo.

Art. 4 — Se a distinção de hierarquia e de ordens procede da natureza dos anjos.

(II Sent., dist. IX, a. 7; IV, dist. XXIV, q. 1, a. 1, q^a 1, ad 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que a distinção das hierarquias e das ordens não procede da natureza dos anjos.

1. — Pois, chama-se hierarquia a chefia sagrada em cuja definição Dionísio compreende a semelhança com a deiformidade, tanto quanto possível. Ora, a santidade e a deiformidade os anjos as têm por graça e não por natureza. Logo, a distinção de hierarquias e ordens, nos anjos, procede da graça e não da natureza.

2. Demais. — Serafins chamam-se os ardentes ou que incendeiam, como diz Dionísio. Ora, isto respeita à caridade, procedente da graça e não da natureza, e que se difunde como diz a Escritura (Rm 5, 5), em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. E isto pertence não só às pessoas santas, mas também pode-se atribuir aos santos anjos, como diz Agostinho. Logo, as ordens dos anjos não procedem da natureza, mas da graça.

3. Demais. — A hierarquia eclesiástica modela-se pela celeste. Ora, as ordens dos homens não procedem da natureza, mas são dons da graça; pois, não é por natureza que um é bispo, outro sacerdote, outro, diácono. Logo, também as ordens dos anjos não procedem da natureza, mas, da graça somente.

Mas, *em contrário*, diz o Mestre das Sentenças: chama-se ordem dos anjos à multidão dos espíritos celestes, semelhantes, entre si, por algum dom da graça, do mesmo modo que têm de comum, entre si,

a participação dos dons naturais. Logo, a distinção das ordens dos anjos procede, não somente dos dons gratuitos, mas também, dos naturais.

SOLUÇÃO. — A ordem do governo, que é a ordem da multidão, regida por um chefe, supõe a relação com um fim. Ora, duplamente se pode entender o fim dos anjos. — De um modo quanto à faculdade da natureza, feita para conhecer e amar a Deus por conhecimento e amor naturais. E em relação a este fim, as ordens dos anjos se distinguem pelos dons naturais deles. — De outro modo, pode-se compreender o fim da multidão angélica como superior à faculdade natural deles, e consistente na visão da divina essência e no gozo imutável da bondade da mesma; e tal fim os anjos não podem alcançar senão pela graça. Por onde, em relação a este fim, as ordens dos anjos se distinguem, completamente, quanto aos dons gratuitos; positivamente, quanto aos naturais. Pois, os anjos recebem os dons gratuitos conforme a capacidade para os naturais, o que não se dá com os homens, segundo ficou dito (q. 62, a. 6). E, portanto, as ordens dos homens se distinguem somente pelos dons gratuitos e não segundo a natureza.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 5 — Se as ordens dos anjos são convenientemente denominadas

(II Sent., dist. IX, a. 3, 4; III, Cont.Gent., cap. LXXX; Compend. Theol., cap. CXXVI; Coloss., cap. I, lect. IV).

O quinto discute-se assim. — Parece que as ordens dos anjos não são convenientemente denominadas.

1. — Pois, todos os espíritos celestes chamam-se anjos e virtudes celestes. Ora, é inconveniente apropriar só a certos os nomes comuns. Logo, é inconvenientemente denominada uma ordem a dos Anjos e outra, a das Virtudes.

2. Demais. — Ser Senhor é próprio de Deus, conforme a Escritura (Sl 99, 3): Sabei que o Senhor é Deus. Logo, inconvenientemente uma das ordens dos espíritos celestes é chamada das Dominações.

3. Demais. — O nome de Dominação diz respeito a governo; e semelhantemente, os dos Principados e das Potestades. É pois, inconveniente atribuírem-se a três ordens esses três nomes.

4. Demais. — Denominam-se Arcanjos os que são como príncipes dos anjos. Logo, este nome só deve ser aplicado à ordem dos Principados.

5. Demais. — O nome de Serafim é imposto por causa do ardor, que diz respeito à caridade; enquanto que o de Querubim é imposto por causa da ciência. Ora, a caridade e a ciência são dons comuns a todos os anjos. Logo, não devem ser nomes de ordens especiais.

6. Demais. — Os Tronos chamam-se sedes. Ora, diz-se que Deus tem sede na criatura racional quando esta o conhece e ama. Logo, não deve a ordem dos Tronos distinguir-se da dos Querubins e dos Serafins. Assim, pois, conclui-se que as ordens dos anjos são inconvenientemente denominadas.

Mas, *em contrário*, é a autoridade da Sagrada Escritura que assim os denomina. Pois, nela se encontram as denominações de Serafins (Is 6), Querubins (Ez 1), Tronos (Cl 1), Dominações, Virtudes, Potestades, Principados (Ef 1), Arcanjos e Anjos (em várias passagens das Escrituras).

SOLUÇÃO. — Na denominação das ordens angélicas necessário é considerar-se que os nomes próprios a cada ordem designam as propriedades delas, como diz Dionísio. Para se compreender porém, a

propriedade de cada ordem, é preciso considerar, que de três modos podemos fazer uma atribuição, nos seres ordenados: por propriedade, excesso e participação. Assim, diz-se que uma coisa está em outra, por propriedade, quando é adequada e proporcionada à natureza desta. Por excesso, quando a coisa atribuída a outra é menos que esta, contudo lhe convém, por um certo excesso, como já se disse a respeito de todos os nomes atribuídos a Deus. Por participação, enfim, quando a atribuição não está no atribuído plenária, mas deficientemente; assim, os homens santos chamam-se deuses, participativamente. Se, pois, um ser deve receber a denominação que lhe designe a propriedade, tal denominação não deve provir daquilo que esse ser participa imperfeitamente, nem do que tem, em excesso, mas do que lhe é como coigual. Assim, quem quiser denominar propriamente o homem dirá que é uma substância racional; não, substância intelectual, denominação própria ao anjo, porque a simples inteligência convém ao anjo, por propriedade, e ao homem, por participação; nem substância sensível, denominação própria ao bruto, porque o sentido é menos do que o que é próprio ao homem, e a este lhe convém excelentemente, mais que aos brutos. E, portanto, devemos considerar que, nas ordens dos anjos, todas as perfeições espirituais são comuns a todos os anjos e todas existem mais abundantemente nos superiores, que nos inferiores.

Mas, como há graus nas próprias perfeições, a perfeição superior é atribuída à ordem superior, por propriedade, à inferior, porém, como participação; e, inversamente, a perfeição inferior é atribuída à ordem inferior, por propriedade, e à superior, por excesso. Donde resulta que a ordem superior é denominada pela perfeição superior. — E é assim que Dionísio expõe os nomes das ordens, conforme a conveniência para as perfeições espirituais delas. Ao passo que Gregório, na exposição desses nomes, parece atender mais aos ministérios exteriores. Assim, explica, chamam-se anjos os que, anunciam as coisas mínimas; Arcanjos, as sumas; pelas Virtudes fazem-se os milagres; pelas Potestades são debeladas as potestades adversas; os Principados são os que presidem aos bons espíritos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Anjo significa nuncio. Logo, todos os espíritos celestes, como manifestadores das ordens divinas, chamam-se anjos. Mas os anjos superiores têm, nessa manifestação, certa excelência, pela qual as ordens superiores são denominadas. Enquanto que a ordem ínfima dos anjos não acrescenta nenhuma excelência à manifestação comum; e por isso é denominada pela simples manifestação. E assim, o nome comum aplica-se, como próprio, à ínfima ordem, como diz Dionísio. Ou se pode dizer que a ordem ínfima pode ser chamada especialmente ordem dos anjos, porque nos anunciam imediatamente. — A virtude, porém, pode ser tomada em dupla acepção. Em acepção comum, a virtude é média entre a essência e a operação; e então, todos os espíritos celestes chamam-se virtudes celestes, bem como celestes essências. Noutra acepção, virtude importa excesso de força e então é nome próprio de ordem. Por onde, diz Dionísio, que o nome de Virtudes significa uma força viril e inconcussa; primeiro, em relação a todas as operações divinas que lhes são convenientes; e segundo, para receber os dons divinos. E assim, significa que, sem nenhum temor, acercam-se das coisas divinas que lhes dizem respeito; o que concerne à força do ânimo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Dionísio, a Dominação é louvada, em Deus singularmente, por excesso; mas, por participação, as Divinas Letras chamam Dominações aos principais ornatos, pelos quais os inferiores recebem os dons de Deus. E por isso, Dionísio diz que o nome de Dominações significa primeiro, a liberdade, que isenta da condição servil e da sujeição plebéia, a que a plebe está submetida; e da opressão tirânica a que, às vezes, até mesmo os maiores estão sujeitos. Em segundo lugar, significa um governo rígido e inflexível, que não se inclina a nenhum ato servil, nem a nenhum ato próprio aos que são sujeitos e oprimidos pelos tiranos. Em terceiro lugar, significa o desejo e a participação do verdadeiro domínio, que está em Deus. E semelhantemente, o nome de qualquer

ordem significa a participação do que exorta em Deus; p. ex., o nome de virtudes significa participação da divina virtude, e assim por diante.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os nomes de Dominação, de Potestade e de Principado dizem respeito ao governo, diversamente. — Pois, ao senhor pertence apenas preceituar sobre o que se deve fazer, e por isso, Gregório diz: certas ordens de anjos, a que outras, que lhes estão sujeitas, devem obedecer, chamam-se Dominações. — Ao passo que o nome de potestade designa certa ordenação, conforme a Escritura (Rm 13, 2): Aquele que resiste à potestade, resiste à ordenação de Deus. E, por isso, Dionísio diz, que o nome de Potestade significa uma ordenação, relativa, tanto ao recebimento das ordens divinas, como às ações divinas, que os superiores comunicam aos inferiores, conduzindo-os para o alto. À ordem das Potestades, pertence, pois, ordenar o que deve ser feito pelos súbditos. — Ser principal, por outro lado, como diz Gregório, é ser primeiro entre os demais; assim, são como que os primeiros, na execução do que é mandado. E por isso, Dionísio diz, que o nome de Principados significa condutor, com ordem sagrada. Pois, os que conduzem os outros, sendo os primeiros entre eles, chamam-se propriamente príncipes, conforme a Escritura (Sl 67, 26): Foram adiante os príncipes; juntamente com os que cantavam salmos.

RESPOSTA À QUARTA. — Os Arcanjos, segundo Dionísio, são médios entre os Principados e os Anjos. Ora, o meio, comparado com o extremo, é equiparado ao outro extremo, como participante da natureza de ambos; assim, o tépido, em comparação com o cálido, é frio, e em comparação com este é cálido. Assim, pois, os Arcanjos são chamados como que Príncipes dos Anjos, porque, em relação a estes, são príncipes, porém, em relação aos Principados são Anjos. — Segundo Gregório contudo, chamam-se Arcanjos porque presidem só a ordem dos Anjos, sendo como núncios das grandes coisas. E chamam-se Principados porque presidem a todas as virtudes celestes, cumpridoras das ordens divinas.

RESPOSTA À QUINTA. — O nome de Serafim não é imposto tanto pela caridade, como pelo excesso desta, excesso em que importa o nome de ardor ou de incêndio. Por onde, Dionísio interpreta o nome de Serafim pelas propriedades do fogo, no qual há excesso de calor. Pois, três coisas se podem considerar, no fogo. Primeira, o movimento contínuo para cima. Pelo que se significa que são movidos para Deus, indeclinavelmente. — Segunda, a virtude ativa, que é a calidez. E esta não existe de modo absoluto no fogo, mas com certa acuidade; porque ele tem ação penetrativa em máximo grau, e atinge até às mínimas intimidades; e demais com fervor super-excedente. E por aí se significa a poderosa ação que os referidos anjos exercem sobre os que lhes estão sujeitos, excitando-os a fervor semelhante e purificando-os totalmente pelo incêndio. — A terceira é a claridade. E isto significa que os ditos anjos trazem, em si mesmos, luz inextinguível e iluminam perfeitamente os outros. — Semelhantemente, o nome de Querubins é imposto, pelo excesso de ciência e é interpretado como Plenitude da ciência. O que Dionísio explica relativamente a quatro pontos: primeiro, quanto à visão perfeita de Deus; segundo, quanto ao pleno recebimento da divina luz; terceiro, quanto ao contemplarem, em Deus mesmo, a beleza da ordem das coisas deles derivada; quarto, quanto a difundirem copiosamente, nos outros, esse conhecimento, em que superabundam.

RESPOSTA À SEXTA. — A ordem dos Tronos têm excelência sobre as ordens inferiores por poderem conhecer imediatamente, em Deus, as razões das obras divinas. Ao passo que os Querubins têm a excelência da ciência; e os Serafins a do ardor. E embora nestas duas excelências esteja incluída a terceira, contudo, na dos Tronos não se incluem as duas outras. Por onde, a ordem dos Tronos se distingue das dos Querubins e Serafins. Pois, é comum para todos, que a excelência do inferior esteja contida na do superior, e não vice-versa. — Dionísio porém, explica o nome de Tronos, por conveniência com os sólios, na ordem material. Nos quais, há quatro causas a considerar. — Primeiro, o lugar, pois os

sólios se elevam na terra. E assim os anjos chamados Tronos elevam-se até o conhecimento imediato em Deus, das razões das coisas. — Segundo, nos sólios materiais se considera a firmeza, porque neles firmemente nos assentamos. No caso vertente porém, dá-se o inverso, pois os anjos é que estão firmados por Deus. — Terceiro, porque o sólio recebe quem se assenta e este pode ser transportado nele. Assim também os anjos, de que tratamos, recebem Deus em si mesmos e o levam, de certo modo, aos inferiores. — Quarto, figuradamente, pois, o sólio é aberto de um lado para receber quem se assenta. Assim também os referidos anjos estão, pela sua presteza, abertos para receber a Deus e lhe servir.

Art. 6 — Se os graus das ordens estão convenientemente distribuídos.

(II Sent., dist. IX, a. 3; III Cont. Gent., cap. LXXX; Compend.)

O sexto discute-se assim. — Parece que os graus das ordens estão inconvenientemente distribuídos.

1. — Pois, a ordem dos superiores é a suprema. Ora, as Dominações, os Principados e as Potestades têm, pelos seus próprios nomes, certa superioridade. Logo, estas ordens devem ser, entre todas, as supremas.

2. Demais. — Quanto mais próximo de Deus for uma ordem, tanto mais superior será. Ora, a ordem dos Tronos é a mais próxima de Deus, pois, nada se une mais proximamente com quem está sentado do que o seu assento. Logo, a ordem dos Tronos é a mais elevada.

3. — A ciência tem prioridade sobre o amor e o intelecto é mais elevado que a vontade. Logo também a ordem dos Querubins é mais elevada que a dos Serafins.

4. Demais. — Gregório coloca os Principados acima das Potestades. Logo, eles não estão colocados imediatamente acima dos Arcanjos, como diz Dionísio.

Mas, *em contrário*, Dionísio coloca na primeira hierarquia, como mais elevados, os Serafins; como médios, os Querubins, e os Tronos, como últimos. Na hierarquia média, as Dominações, como primeiros; as Virtudes, como médios; e as Potestades, como últimos. Na última, por fim, os Principados, como primeiros; os Arcanjos, como médios; e os Anjos, como últimos.

SOLUÇÃO. — Gregório e Dionísio distribuem os graus das ordens angélicas diferentemente, quanto aos Principados e às Virtudes, e, no mais, do mesmo modo. Pois, Dionísio coloca as Virtudes inferiores às Dominações e superiores às Potestades; os Principados, porém, inferiores às Potestades e superiores aos Arcanjos. Ao passo que Gregório coloca os Principados no meio, entre as Dominações e as Potestades; e as Virtudes, no meio, entre as Potestades e os Arcanjos. E ambas essas disposições podem se apoiar na autoridade do Apóstolo (Ef 1, 20) que, enumerando as ordens médias de maneira ascendente, diz, que Deus o constituiu, i. é, Cristo, à sua mão direita no céu, acima de todo o Principado, e Potestade, e Virtude, e Dominação; onde põe a Virtude entre a Potestade e a Dominação, conforme a distribuição de Dionísio. Mas, noutro passo, enumerando as mesmas ordens, de maneira descendente, diz (Cl 1, 16): quer sejam os Tronos, quer as Dominações, quer os Principados, quer as Potestades, tudo foi criado por ele e para ele; onde coloca os Principados como médios entre as Dominações e as Potestades, conforme a distribuição de Gregório.

Primeiro, pois, vejamos a razão da distribuição de Dionísio. Nela se deve considerar que, como já foi dito (a. 1), a primeira hierarquia vê as razões das coisas, no próprio Deus; a segunda, nas causas universais; a terceira, porém, quanto à determinação para efeitos especiais. E como Deus é o fim, não só dos

ministérios angélicos, mas também de todas as criaturas, à primeira hierarquia pertence à consideração do fim; à média, a disposição universal do que se deve fazer; à última, a aplicação da disposição ao efeito, que é a execução da obra. Ora, estas três coisas encontram-se, manifestamente, em qualquer operação. E por isso, Dionísio, deduzindo dos nomes das ordens as propriedades delas, colocou, na primeira hierarquia, as ordens, cujos nomes são impostos, relativos a Deus, e são os Serafins, os Querubins e os Tronos. Colocou na hierarquia média as ordens, cujos nomes designam um governo ou disposição comuns, e que são as Dominações, as Virtudes e as Potestades. Colocou, por fim, na terceira hierarquia, as ordens cujos nomes designam a execução da obra e que são os Principados, os Anjos e os Arcanjos.

Em relação ao fim, porém, três coisas se podem considerar. Pois, primeiro, considera-se o fim; depois, adquire-se o conhecimento perfeito dele; terceiro, fixa-se nele a intenção. Ora, destas três coisas, a segunda se adiciona a primeira e a terceira, a ambas as outras. E como Deus é o fim das criaturas, assim como o chefe é o fim do exército, conforme diz Aristóteles, pode-se descobrir, nas coisas humanas, um símile das ordens em questão. Assim, há certos que têm tal dignidade, que podem por si mesmos chegar-se familiarmente ao rei ou ao chefe; outros, além disso, podem ainda conhecer-lhe os segredos; outros por fim e ainda mais, sempre o acompanham, estando-lhe como conjuntos. E de acordo com esta semelhança, podemos compreender a disposição das ordens da primeira hierarquia. Pois, os Tronos estão elevados de modo que recebem a Deus, familiarmente, em si mesmos, porque podem conhecer nele imediatamente as razões das coisas; e isso é próprio de toda a primeira hierarquia. Ao passo que os Querubins conhecem supereminentemente os segredos divinos. E os Serafins, enfim, são excelentes pelo que é mais elevado que tudo, a saber, estar unido ao próprio Deus. De modo que a ordem dos Tronos é denominada pelo que é comum a toda a hierarquia; assim como, pelo que é comum a todos os espíritos celestes, é denominada a ordem dos Anjos.

Por outro lado, em a noção de governo três coisas se incluem. A primeira é a definição daquilo que se deve fazer, e isso é próprio às Dominações. A segunda é dar a faculdade de cumprir, e isso pertence às Virtudes. A terceira é ordenar de que modo o preceituado ou definido pode ser cumprido, para que se executem, e isso pertence às Potestades.

Ora, a execução dos ministérios angélicos consiste em anunciar as coisas divinas. Mas, na execução de qualquer ato, uns começam a ação e outros a dirigem; assim, no canto, os que entoam e, na guerra, os que comandam e dirigem os outros. E isto pertence aos Principados. Outros há porém que simplesmente executam, e isso pertence aos Anjos. Outros, por fim, têm uma situação média, e é o que se dá com os Arcanjos, como já se disse.

Ora, esta distribuição das ordens é congruente, porque sempre o mais elevado da ordem inferior tem afinidade com o último da superior; assim os ínfimos animais distam pouco das plantas. A primeira ordem, pois, é a das divinas Pessoas e tem o seu termo no Espírito Santo, que é o amor procedente; com esta tem afinidade a ordem suprema da primeira hierarquia, que tira a denominação do incêndio do amor. Depois, a ínfima ordem da primeira hierarquia é a dos Tronos que, em virtude do próprio nome, têm certa afinidade com as Dominações. Pois os Tronos, como diz Gregório, são aqueles pelos quais Deus decreta os seus juízos; e recebem as iluminações divinas para o fim de iluminarem imediatamente a segunda hierarquia, à qual pertence à disposição dos divinos ministérios. Em seguida, a ordem das Potestades tem afinidade com a dos Principados; pois, devendo as Potestades impor a ordem aos que lhes estão sujeitos, essa ordenação está imediatamente designada em o nome dos Principados, que são os primeiros na execução dos ministérios divinos, por presidirem ao governo dos povos e dos reinos,

que é o primeiro e o principal dos ministérios divinos, porque o bem do povo é mais divino que o de um só homem. E por isso, diz a Escritura: O príncipe do reino dos Persas resistiu-me.

Mas, também a distribuição que Gregório faz das ordens é congruente. Pois, como as Dominações definem e preceituam o que entende com os ministérios divinos, pelas disposições deles, em que se exercem os ministérios divinos, dispõem-se às ordens que lhe estão sujeitas. Porque, como diz Agostinho, os corpos são regidos numa certa ordem: os inferiores, pelos superiores, e todos, pela criatura espiritual; e o espírito mau, pelo bom. E a primeira ordem, depois das Dominações, é a dos Principados que governam também aos bons espíritos. Depois, as Potestades, pelas quais são afastados os maus espíritos, assim como pelas potestades terrenas são afastados os malfeitores, segundo a Escritura. Depois delas, as Virtudes, que têm poder sobre a natureza corpórea, na operação dos milagres. Em seguida, os Arcanjos e os Anjos, que anunciam aos homens grandes acontecimentos superiores à razão, ou pequenos, que a razão pode alcançar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É mais importante para os anjos estarem sujeitos a Deus, do que presidirem aos inferiores; e isto deriva daquilo. Por onde, as ordens que recebem denominação da superioridade não são as supremas, mas antes, as que recebem a denominação do se voltarem para Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A proximidade de Deus designada pelo nome dos Tronos, convém também aos Querubins e aos Serafins, e de modo mais excelente, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já se disse, o conhecimento. supõe o objeto conhecido em quem conhece; enquanto que o amor supõe. o amante unido à causa amada. Ora, o superior está, em si mesmo, de modo mais nobre que no inferior; ao passo que o inferior está de modo mais nobre no superior, que em si mesmo. Por onde, o conhecimento do que é inferior tem, preeminência sobre o amor; ao passo que o amor do que é superior, e sobretudo de Deus, tem preeminência sobre o conhecimento.

RESPOSTA À QUARTA. — Se considerarmos atentamente as distribuições das ordens, segundo Dionísio e segundo Gregório, veremos que em pouco, ou nada diferem, referidas à realidade. Assim, Gregório, deduz o nome dos Principados do presidirem aos bons espíritos; o que também convém às Virtudes, em cujo nome se compreende a fortaleza, que dá eficácia aos espíritos inferiores para executarem os divinos ministérios. — Ainda. As Virtudes de Gregório identificam-se com os Principados, de Dionísio. Pois, o primeiro dos ministérios divinos é fazer milagres, preparando-se, por aí, a via para a anunciação dos Arcanjos e dos Anjos.

Art. 7 — Se as ordens permanecerão depois do dia do juízo.

(II Sent., dist. XI, part. II, a. 6; IV, dist. XLVII, q. 1, a. 2)

O sétimo discute-se assim. — Parece que as ordens não permanecerão depois do dia do juízo.

1. — Pois, diz o Apóstolo, que Cristo destruirá todo o Principado, e Potestade, quando tiver entregado o reino a Deus e ao Padre, e isso há de ser na consumação última. Logo, por igual razão, nesse estado, todas as outras ordens serão suprimidas.

2. Demais. — É função das ordens angélicas purificar, iluminar e aperfeiçoar. Ora, depois do dia do juízo, nenhum anjo purificará, iluminará ou aperfeiçoará outro, porque não mais têm que progredir na ciência. Logo, será inútil permanecerem as ordens angélicas.

3. Demais. — O Apóstolo diz, dos anjos, que todos esses espíritos são uns ministros, enviados para exercer o seu ministério a favor daqueles que hão de receber a herança de salvação; por onde é patente que as funções dos anjos se ordenam a conduzir os homens à salvação. Ora, todos os eleitos, até o dia do juízo, hão de conseguir a salvação. Logo, depois do dia do juízo, não permanecerão as funções e as ordens dos anjos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: as estrelas, permanecendo na sua ordem e no seu curso o que é explicado como referente aos anjos. Logo, estes sempre permanecerão nas suas funções.

SOLUÇÃO. — Nas ordens angélicas, duas causas se podem considerar: a distinção dos graus e o exercício das funções. — A distinção dos graus nos anjos, se funda na diferença da natureza e da graça, como já se disse; e ambas essas diferenças permanecerão sempre neles. Pois, não podem ser privados das diferenças das naturezas, a não ser desaparecendo eles. E a diferença da glória sempre neles existirá, fundada na diferença do mérito precedente. — Quanto ao exercício das funções angélicas, esse, depois do dia do juízo, permanecerá de certo modo e, de outro, cessará. Cessará, quanto à condução de certos homens ao fim; permanecerá, porém, no que diz respeito à consecução última do fim. Assim, umas são as funções das ordens militares, na luta, e, outras, no triunfo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os Principados e as Potestades deixarão de existir, na referida consumação final, no atinente à condução dos fiéis ao fim; pois, conseguido este, já não é necessário tender para ele. E esta razão se deduz das palavras do Apóstolo: Quando tiver entregado o reino a Deus e ao Padre, i. é, quando levar os fiéis à fruição mesma de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As ações de uns anjos sobre outros devem-se considerar relativamente à semelhança dos nossos atos inteligíveis. Ora, há em nós muitos atos inteligíveis ordenados pela ordem da causa em relação ao causado; assim, quando por muitos meios chegamos gradualmente a uma conclusão. Ora, é manifesto que o conhecimento da conclusão depende de todos os meios precedentes, não só quanto à aquisição de nova ciência, mas também quanto à conservação desta. E a prova é que, se a alguém esquecer algum dos meios precedentes, poderá ter opinião ou fé, quanto à conclusão, mas não ciência, desde que é ignorada a ordem das causas. E portanto, como os anjos inferiores conhecem as razões das obras divinas pela luz dos superiores, desta luz depende o conhecimento deles, não só quanto à aquisição da nova ciência, mas também quanto à conservação desta. Por onde, embora depois do juízo, os anjos inferiores não mais progridam em nenhum conhecimento, contudo nem por isso deles se exclui a iluminação dos superiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora depois do dia do juízo, os homens não precisem mais ser levados à salvação pelo ministério dos anjos, contudo, aqueles que já o conseguiram terão alguma iluminação por ofício deles.

Art. 8 — Se os homens serão transferidos às ordens dos anjos.

(II Sent., dist. IX, a. 8)

O oitavo discute-se assim. — Parece que os homens não serão transferidos às ordens dos anjos.

1. — Pois, a hierarquia humana está compreendida na ínfima hierarquia celeste, como esta, na média, e a média, na primeira. Ora, os anjos da ínfima hierarquia nunca serão transferidos para a média ou para a primeira. Logo, nem os homens serão transferidos para as ordens dos anjos.

2. Demais. — Certas funções cabem às ordens dos anjos, como guardar, fazer milagres, afastar os demônios e outras, que não se consideram cabíveis às almas dos santos. Logo, não, serão estes transferidos às ordens dos anjos.

3. Demais. — Assim como os bons anjos levam ao bem, assim, os demônios, ao mal. Ora, como o reprovava Crisóstomo, é errôneo dizer que as almas dos homens maus convertem-se em demônios. Logo, não se deve concluir que as almas dos santos se transfiram para as ordens dos anjos.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor, falando dos santos: serão como os anjos de Deus no céu.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, as ordens dos anjos distinguem-se pela condição da natureza e pelos dons da graça. Se, pois, forem elas consideradas só quanto ao grau da natureza então de nenhum modo os homens poderão ser transferidos para elas porque permanecerá sempre a distinção das naturezas. Donde, certos, considerando isso, afirmaram que de nenhum modo os homens podem ser transferidos à igualdade angélica; o que é errôneo e repugna à promessa de Cristo: são iguais aos anjos por serem filhos da Ressurreição. Pois, o que procede da natureza é material, em relação à ordem; ao passo que o que é completo é dom da graça, dependente da liberalidade de Deus e não, da ordem da natureza. Por onde, por dom da graça, os homens podem merecer glória tão grande, que se igualem aos anjos, conforme os graus de cada ordem; e isso é serem os homens transferidos para as ordens dos anjos.

Outros, porém, dizem que, para as ordens dos anjos serão transferidos, não todos os que se salvam, mas só os virgens ou perfeitos; enquanto que os demais constituirão uma ordem própria, como que conjunta a toda a sociedade dos anjos. — Mas, esta opinião vai contra Agostinho, que diz não haverá duas sociedades, de homens e de anjos, mas uma só; pois, a beatitude de todos consiste em aderir a Deus uno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A graça é dada aos anjos em proporção dos dons naturais; o que não se dá com os homens, como já se disse. Onde, assim como os anjos inferiores não podem ser transferidos ao grau natural dos superiores, assim nem ao grau gratuito. Os homens, porém, podem subir ao grau gratuito, mas não, ao natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os anjos, pela ordem da natureza, são médios entre nós e Deus. Por onde, pela lei comum, por eles são administrados, não só as coisas humanas, mas também todos os seres corpóreos. Porém, os homens santos, mesmo depois desta vida, conservam a mesma natureza nossa. Por onde, pela lei comum, não administram as coisas humanas, nem intervêm nos negócios dos vivos, como diz Agostinho. Às vezes porém, por dispensa especial, a certos santos é concedido, vivos ou mortos, desempenhar esse ofício, quer fazendo milagres, quer afastando os demônios, ou fazendo coisas semelhantes, como diz Agostinho, no mesmo livro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é errôneo dizer que os homens são transferidos às penas dos demônios; mas, alguns ensinaram erradamente, que os demônios não são mais do que as almas dos defuntos, e isso é o que Crisóstomo reprovava.

Questão 109: Da ordem dos anjos maus.

Em seguida devemos considerar a ordem dos anjos maus.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se há ordens de demônios.

(II Sent., dist. VI. Q. 1, a. 4; IV dist. XLVII, q. 1, a. 2, qa 4; Ephes., cap. VI, lect. III).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há ordens de demônios.

1. — Pois, a ordem é da essência do bem, como o modo e a espécie, segundo diz Agostinho. E ao contrário, a desordem é da essência do mal. Ora, nos bons anjos, nada é desordenado. Logo, não há ordens de maus anjos.

2. Demais. — As ordens angélicas estão compreendidas em alguma hierarquia. Ora, os demônios, privados de toda santidade, não estão em nenhuma hierarquia, que é o principado sagrado. Logo, não há ordens de demônios.

3. Demais. — Os demônios decaíram das varias ordens dos anjos, como se diz comumente. Se pois, alguns demônios são considerados pertencentes a alguma ordem, porque dela decaíram, conclui-se que lhes deveriam ser atribuídos os nomes das várias ordens. Ora, nunca se soube que fossem chamados Serafins, Tronos ou Dominações. Logo, por igual razão, não estão nas demais ordens.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Ef 6, 12): nós temos que lutar contra os Principados e Potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (q. 108, a. 4, 7, 8), a ordem angélica é considerada em relação ao grau da natureza e ao da graça. Ora, a graça tem duplo estado: o imperfeito, que é o de merecer; e o perfeito, que é o da glória consumada. Se, pois, considerarem-se as ordens angélicas quanto à graça imperfeita, então os demônios lhes pertenceram, outrora, mas delas decaíram: e isto é conforme ao que já estabelecemos (q. 62, a. 3), que todos os anjos foram criados em graça. Se porém forem considerados quanto à natureza, então ainda agora eles a elas pertencem, pois não perderam os dons da natureza, como diz Dionísio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já se estabeleceu (q. 49, a. 3), o bem pode existir sem o mal, mas não este, sem aquele. Por onde, os demônios, na medida em que têm a natureza boa, são ordenados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ordenação dos demônios, considerada em relação a Deus ordenador, é sagrada, pois, ele usa deles para si mesmo. Mas em relação à vontade dos demônios, não o é, porque abusam da natureza própria, para o mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O nome de Serafins é imposto por causa do ardor da caridade; o de Tronos, por habitar neles a divindade; o de Dominações, por fim, importa uma certa liberdade. Tudo o que se opõe ao pecado. Por onde, tais nomes não se podem atribuir aos anjos pecadores.

Art. 2 — Se entre os demônios há superiores.

(Supra. Q. 63. a. 8; II Sent., dist. VI, q. 1. a. 4; IV, dist. XLVII, a. 2, qa 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que, entre os demônios, não há superiores.

1. — Pois, toda superioridade se funda nalguma ordem da justiça. Ora, os demônios perderam totalmente a justiça. Logo, entre eles não há superiores.

2. Demais. — Onde não há obediência e sujeição não há superioridade. Ora, esta não pode existir sem a concórdia, que de nenhum modo existe nos demônios, conforme a Escritura (Pr 23, 10): Entre os soberbos há sempre contendias. Logo entre os demônios não há superiores.

3. Demais. — Se entre eles existisse alguma superioridade, esta haveria de lhes pertencer, quer à natureza, quer à culpa ou à pena. Ora, não à natureza, porque não desta, mas do pecado é que resultou a sujeição e a servidão. Nem à culpa ou à pena, porque então os demônios superiores, que pecaram mais, estariam sujeitos aos inferiores. Logo, não há superiores entre os demônios.

Mas, *em contrário*, diz a Glossa: Enquanto durar o mundo, os anjos governarão, os anjos; os homens, os homens e os demônios, os demônios.

SOLUÇÃO. — Como o ato resulta da natureza da coisa, nos seres, cuja natureza é ordenada, necessariamente hão-de os atos se ordenar entre si. Como é patente nos seres corpóreos; pois, porque os corpos inferiores dependem, por ordem natural, dos corpos celestes, os atos e os movimentos daqueles estão sujeitos aos atos e movimentos destes. Ora, é manifesto, pelo que já foi dito (a. 1), que os demônios estão constituídos uns sob a dependência dos outros. Por onde, os atos daqueles dependem dos atos destes. E nisto consiste a essência da superioridade, a saber, que o ato do súdito esteja submetido ao do superior. Assim, pois, a disposição natural mesma dos demônios exige que haja entre eles superior. E isto também convém à divina sabedoria, que nada deixa desordenado no universo, e que atinge fortemente desde uma extremidade à outra, e dispõe todas as coisas com suavidade, como diz a Escritura (Sb 8, 1).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A superioridade, nos demônios, não se lhes funda na justiça, mas na justiça de Deus que tudo ordena.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A concórdia, pela qual uns demônios obedecem a outros, não nasce da amizade que tenham entre si, mas da nequícia comum com que odeiam os homens e repugnam à justiça de Deus. Pois, é o próprio aos homens ímpios unirem-se e submeterem-se aos de forças superiores, para executarem a própria nequícia.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os demônios não são iguais por natureza e por isso há entre eles superiores. O que não se dá com os homens, iguais por natureza. Ora, submeterem-se os demônios inferiores aos superiores, não é para bem, mas antes para mal destes; pois, fazer o mal sendo a máxima miséria, governar maus é ser mais miserável que eles.

Art. 3 — Se nos demônios há iluminação.

O terceiro discute-se assim. — Parece que nos demônios há iluminação.

1. — Pois, a iluminação consiste na manifestação da verdade. Ora, um demônio pode manifestar a verdade a outro, porque os superiores têm maior vigor, quanto ao acume da ciência natural. Logo, os demônios superiores podem iluminar os inferiores.

2. Demais. — O corpo com luz superabundante pode iluminar o que é dela deficiente; assim, o sol ilumina a lua. Ora, os demônios superiores têm mais abundante participação do lume natural. Logo, podem iluminar os inferiores.

Mas, *em contrário*. — A iluminação vai com a purificação e a perfeição, como antes se disse (q. 106, a. 1, 2). Ora, purificar não cabe aos demônios, conforme a Escritura (Ecle 34, 4): que coisa será limpa por um imundo? Logo, nem a iluminação.

SOLUÇÃO. — Nos demônios não pode haver iluminação. Pois, como já se disse (q. 107, a. 2), a iluminação sendo propriamente, a manifestação da verdade, ela se ordena por Deus, que ilumina todo intelecto. Mas, outra manifestação da verdade pode ser a locução, como quando um anjo manifesta a outro o seu conceito. Ora, a perversidade dos demônios faz com que um não procure ordenar o outro para Deus, mas, antes, afastá-lo da ordem divina. E por isso um não ilumina o outro, mas pode comunicar a este o seu conceito, por meio da locução.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é qualquer manifestação da verdade que se domina iluminação, mas só a que foi referida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que diz respeito ao conhecimento natural, não é necessária a manifestação da verdade, nem entre os anjos, nem entre os demônios. Pois, como já se disse (q. 55, a. 2), logo, desde o princípio do conhecimento deles, conheceram tudo o que respeita o conhecimento natural. Por onde, a maior plenitude de luz natural, existente nos demônios superiores, não pode ser causa de iluminação.

Art. 4 — Se os bons anjos têm superioridade sobre os maus.

O quarto discute-se assim. — Parece que os bons anjos não têm superioridade sobre os maus.

1. — Pois, a superioridade, nos anjos, se baseia sobretudo na iluminação. Ora, os maus anjos, sendo trevas, não são iluminados pelos bons. Logo, estes não têm superioridade sobre aqueles.

2. Demais. — O que os súbditos fazem de mal é atribuído à negligência do chefe. Ora, os demônios fazem muito mal. Se, pois, estão sujeitos ao governo dos bons anjos, resulta que há nestes alguma negligência, o que é inadmissível.

3. Demais. — A superioridade dos anjos resulta da ordem da natureza, como se disse antes (a. 2). Ora, se como se diz comumente, os demônios decaíram, das várias ordens, muitos deles são superiores, na ordem da natureza, a muitos bons anjos. Logo, estes não têm superioridade sobre todos os maus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: o espírito, transviado da vida racional e pecador, é governado pelo de vida racional, pio e justo. E Gregório: chamam-se potestades os anjos a cujo império estão sujeitas as virtudes adversas.

SOLUÇÃO. — Toda a ordem da superioridade está primária e originalmente em Deus; e é participada pelas criaturas, conforme o grau em que se aproximam de Deus. Assim, as mais perfeitas e mais próximas de Deus têm influência sobre as outras. Ora, a máxima perfeição, e que mais aproxima de Deus, é a das criaturas que o fruem, como os santos anjos, e dessa perfeição os demônios estão privados. Por onde, os bons anjos têm superioridade sobre os maus, que são governados por eles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os santos anjos revelam aos demônios muitas coisas dos mistérios divinos, quando a divina justiça exige certas se façam pelos demônios, quer para punição dos maus, quer para exercitação dos bons; assim como nas coisas humanas, os assessores do juiz revelam aos algozes a sentença do mesmo. E tais revelações, referidas aos anjos reveladores, são iluminações, porque eles as ordenam para Deus. Não o são, porém, em relação aos demônios, que assim não as ordenam, senão à satisfação da iniquidade própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os santos anjos são ministros da divina sabedoria. Por onde, assim como esta permite que certos males sejam feitos pelos maus anjos ou pelos homens, por causa do bem que deles venha, assim, os bons anjos não coíbem totalmente os maus de fazerem o mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O anjo inferior, na ordem da natureza, governa os demônios, embora superiores, nessa ordem; porque a virtude da divina justiça, a que inerem os bons anjos, é mais poderosa que a virtude natural angélica. Por isso, entre os homens, o espiritual julga todas as coisas, como diz a Escritura (1 Cor 11, 15). E o filósofo diz, que o virtuoso é a regra e a medida de todos os atos humanos.

Questão 110: Do governo dos anjos sobre a criatura corpórea.

Em seguida devemos considerar o governo dos anjos sobre a criatura corpórea.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a criatura corpórea é governada pelos anjos.

(III Cont. Gent., cap. LXXVIII; De Verit., q. 5, a. 8).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a criatura corpórea não é governada pelos anjos.

1. — Pois, seres com determinado modo de obrar não precisam ser governados por nenhum superior; e se precisamos ser governados é para não agirmos de modo diverso do necessário. Ora, os seres corpóreos obram determinados atos resultantes dos dons naturais, outorgados por Deus. Logo, não necessitam o governo dos anjos.

2. Demais. — Os seres inferiores são governados pelos superiores. Ora, há certos corpos considerados inferiores, e outros, superiores. Logo, aqueles são governados por estes, sem necessidade de serem governados pelos anjos.

3. Demais. — As diversas ordens dos anjos distinguem-se pelas diversas funções. Ora, se as criaturas corpóreas são governadas pelos anjos, estes terão tantas funções quantas às espécies daquelas. Logo, também haverá tantas ordens de anjos, quantos estas espécies, o que é contra o que já ficou estabelecido (q. 108, a. 2). Logo, a criatura corpórea não é governada pelos anjos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: todos os corpos são governados pelo espírito racional da vida. E Gregório: neste mundo visível nada pode ser disposto senão pela criatura invisível.

SOLUÇÃO. — Tanto nas coisas humanas, como nas naturais, é comum seja o poder particular submetido ao universal e por este regido; assim, o poder do bailio está submetido ao do rei. E também em relação aos anjos já foi dito (q. 108), que os superiores, que presidem aos inferiores, têm ciência mais universal. Ora, é manifesto, que a virtude de qualquer corpo é mais particular que a da substância espiritual; pois, ao passo que toda forma corpórea é individuada pela matéria e determinada, local e temporalmente, as formas imateriais são absolutas e inteligíveis. Por onde, assim como os anjos inferiores, de formas menos universais, são governados pelos superiores, assim todos os corpos são governados pelos anjos. E isto é ensinado não só pelos santos Doutores, mas também por todos os filósofos que admitem substâncias incorpóreas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As coisas corpóreas têm determinados atos, que só se exercem quando elas são movidas, porque é próprio do corpo não agir senão pelo movimento. Logo, é necessário seja a criatura corpórea movida pela espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede, segundo a opinião de Aristóteles, que ensinava serem os corpos celestes movidos pelas substâncias espirituais; e ele procurou determinar o número delas pelo dos movimentos que se verificam nos corpos celestes. Mas não ensinou existirem quaisquer substâncias espirituais com governo imediato sobre os corpos inferiores, a não serem talvez as almas humanas. E isto porque não admitia outras operações, nos corpos inferiores, senão as naturais para explicar as quais bastava o movimento dos corpos celestes. Mas nós admitimos que muitas coisas se realizam, nos corpos inferiores, que escapam aos atos naturais dos corpos. E para explicá-los não bastam as virtudes dos

corpos celestes, sendo necessário admitirmos que os anjos têm governo imediato, não só dos corpos celestes, mas também dos inferiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os filósofos trataram diversamente das substâncias imateriais. — Assim, para Platão, elas são as razões e as espécies dos corpos sensíveis, sendo umas mais universais que outras. E por isso ensina que essas substâncias têm o governo imediato de todos os corpos sensíveis, correspondendo a diversos corpos diversas substâncias. — Para Aristóteles porém, elas não são espécies de corpos sensíveis, mas algo de mais elevado e universal. E por isso, não lhes atribuiu o governo imediato de cada um dos corpos, mas só dos agentes universais, que são os corpos celestes. — Avicena enfim seguiu uma via média. Com Platão, admite uma substância espiritual que preside imediatamente à esfera dos corpos ativos e passivos; porque com Platão, admite serem as formas desses sensíveis derivadas das substâncias imateriais. Mas, diferindo de Platão, ensina a existência de uma só substância imaterial, que governa todos os corpos inferiores e a que chama Inteligência agente.

Mas os santos Doutores, de outro lado, ensinam com os Platônicos, que os diversos seres corpóreos são presididos por diversas substâncias corporais. Assim, Agostinho diz: Cada ser visível deste mundo tem uma inteligência, que lhe é preposta. Damasceno: O diabo era das virtudes angélicas que presidiam à ordem terrestre. E Orígenes, a propósito daquilo da Escritura — Aumenta vendo o anjo: o mundo precisa de anjos, que governem os animais, presidam-lhes ao nascimento, bem como ao crescimento dos rebentos, das plantações e dos demais seres. Mas isto não se funda em que um anjo por natureza seja mais apto a presidir aos animais, que às plantas; porque qualquer anjo, ainda mínimo, tem virtude mais alta e universal do que qualquer gênero de corpos; mas, sim, na ordem da divina sabedoria, que prepôs, a coisas diversas, diversos superiores. Daqui porém não se segue haja mais de nove ordens de anjos; pois, como já foi dito (q. 108, a. 2), as ordens se distinguem pelas funções gerais. Por onde, assim como, segundo Gregório, à ordem das Potestades pertencem todos os anjos que, propriamente, governam os demônios, assim, à das Virtudes pertencem todos os que governam as coisas puramente corpóreas e, pelo ministério destes realizam-se às vezes os milagres.

Art. 2 — Se a matéria corpórea obedece à vontade dos anjos.

(Supra, q. 65, a. 4; q. 91, a. 2; III, Cont. Gent., cap. CIII. De Pot., q. 6, a. 3; De Malo, q. 16, a. 9; Quodl., IX, q. 4, a. 5; Galat., cap. III, lect 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que a matéria corpórea obedece à vontade dos anjos.

1. — Pois, maior é a virtude do anjo que a da alma. Ora, a matéria corpórea obedece à idéia da alma; assim, pela idéia desta, o corpo do homem sofre a imutação do calor e do frio e, às vezes, até mesmo a da saúde e da doença. Logo, com maior razão, pela idéia do anjo se transmuta a matéria corpórea.

2. Demais. — Tudo o que pode a virtude inferior pode a superior. Ora, a virtude angélica é superior à corpórea. Ora, o corpo tem a virtude de transmutar a matéria corpórea para que esta receba determinada forma; assim quando o fogo gera o fogo. Logo, com maior razão, os anjos por virtude própria podem levar a matéria corpórea a determinada forma, transmutando-a.

3. Demais. — Toda a natureza corpórea é governada pelos anjos, como já se disse (a. 1); assim pois os corpos estão para eles como instrumentos, porquanto é da essência do instrumento ser motor movido. Ora, nos efeitos há algo da virtude dos agentes principais, que não pode ser causado pela virtude do instrumento e isto é o que há de principal no efeito. Assim, a digestão da nutrição dá-se em virtude do calor natural, instrumento da alma nutritiva; mas, se daí resulta a carne viva, é em virtude da alma.

Semelhantemente, é virtude própria da serra cortar a madeira; mas por virtude da arte é que esta chega a receber a forma de um leito. Logo, a forma substancial, que é o principal nos efeitos corpóreos, resulta da virtude dos anjos; e portanto, a matéria, quanto à sua informação, obedece aos anjos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não se deve pensar que a matéria das coisas visíveis obedeça à vontade dos anjos transgressores, mas, só a Deus.

SOLUÇÃO. — Os Platônicos ensinam que as formas materiais são causadas pelas imateriais, porque as concebem como umas participações destas. E a estes adere Avicena, sob certo aspecto, admitindo que todas as formas materiais procedem da concepção da Inteligência e que os agentes corpóreos só dispõem para as formas. — Mas enganaram-se pensando que a forma é algo feito por si mesmo, procedente, como tal, de um princípio formal. Pois, como o Filósofo o prova, o que vem propriamente a ser é o composto, que existe, propriamente, como por assim dizer subsistente. Ao passo que a forma não se chama ente, porque exista, mas porque é o princípio da existência de alguma coisa: e assim, por consequência, ela não vem propriamente a ser, pois, vem a ser o que existe, não passando o vir-a-ser se não de via para o existir. Ora, é manifesto que o feito é semelhante ao que o fez, porque todo agente age semelhantemente a si mesmo. Por onde, o que faz as coisas naturais tem semelhança com o composto, ou porque é composto, e assim o fogo gera o fogo; ou porque o composto total, quanto à matéria e quanto à forma, existe em virtude de quem os fez, o que é próprio de Deus. Assim, pois, toda informação da matéria ou vem imediatamente de Deus, ou de algum agente corpóreo; não porém imediatamente, do anjo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A nossa alma está unida ao corpo, como forma, não sendo pois, de admirar se este se transmuta, formalmente, à idéia daquela; sobretudo estando o movimento do apetite sensitivo, que se realiza com certa transmutação corpórea, sujeito ao império da razão. Ora, como o anjo não se comporta assim em relação aos corpos naturais, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que pode a virtude inferior pode a superior, não do mesmo, mas de modo mais excelente; assim como o intelecto conhece os sensíveis de modo mais excelente que o sentido. O anjo, pois, transmuta a matéria corpórea de modo mais excelente que os agentes corpóreos, a saber, movendo, como causa superior, estes agentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede que, por virtude dos anjos, resultem, nas coisas naturais, certos efeitos, para os quais não bastariam os agentes corpóreos. Mas isto não quer dizer que a matéria obedeça à vontade do anjo; assim como ela não obedece à vontade dos cozinheiros que, com uma certa sabedoria artística, obtêm um modo de decocção, por meio do fogo, que este por si só não poderia causar. E isto porque reduzir a matéria ao ato da forma substancial não excede à virtude do agente corpóreo, pois, é natural a este poder obrar o que lhe é semelhante.

Art. 3 — Se os corpos obedecem aos anjos quanto ao movimento local.

(De Pot., q. 6, a. 3; De Malo, q. 16, a. 1, ad 14; a. 10; Quodl. IX. Q. 4, a. 5; In Iob, cap. I, lect III).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os corpos não obedecem aos anjos, quanto ao movimento local.

1. — Pois, o movimento local dos corpos naturais resulta da forma deles. Ora, os anjos não causam as formas dos corpos naturais, como já se disse (a. 2). Logo, também não podem causar-lhes o movimento local.

2. Demais. — Como o prova Aristóteles, o movimento local é o primeiro dos movimentos. Ora, os anjos não podem causar os outros movimentos, transmutando formalmente a matéria. Logo, também não podem causar o movimento local.

3. Demais. — Os membros corpóreos obedecem às concepções da alma, quanto ao movimento local, por terem em si mesmos um princípio vital. Ora, nos corpos naturais não há nenhum princípio vital. Logo, eles não obedecem aos anjos, quanto ao movimento local.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que os anjos aplicam os germes corpóreos para produzirem certos efeitos. Ora, tal não podem fazer, senão movendo-se localmente. Logo, os corpos lhes obedecem, quanto ao movimento local.

SOLUÇÃO. — Como diz Dionísio, a divina sabedoria une as ínfimas, das criaturas superiores, às supremas, das inferiores. Por onde se vê, que a natureza inferior, no que há nela de supremo, tem contato com a natureza superior. Ora, a natureza corpórea é inferior à espiritual. Entre todos os movimentos corpóreos, porém, o movimento local é o mais perfeito, como o prova Aristóteles; e a razão é que o móvel, no movimento local, não é potencial em relação a algo do intrínseco, como tal, mas só a algo de extrínseco, que é o lugar. E por isso da natureza corpórea é natural ser movida, quanto ao movimento local, imediatamente, pela natureza espiritual. Por onde, os filósofos ensinaram, que os corpos supremos são movidos localmente pelas substâncias espirituais; e por isso vemos que a alma move o corpo, primária e principalmente, pelo movimento local.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há nos corpos outros movimentos locais, além dos que resultam das formas; assim, o fluxo e o refluxo do mar não resultam da forma substancial da água, mas se dão por virtude da lua. E com maior razão, certos movimentos locais podem ser causados pela virtude das substâncias espirituais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os anjos, causando o movimento local, que é o primeiro, podem por este causar os outros movimentos, empregando os agentes corpóreos, para produzirem tais efeitos; assim como o ferreiro emprega o fogo para amolecer o ferro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os anjos têm virtude menos limitada que a alma. Por onde, a virtude motiva desta é limitada pelo corpo a que esta unida, que ela vivifica e mediante o qual pode mover outros seres. Enquanto que, a virtude do anjo, não estando limitada por nenhum corpo, ele pode mover localmente corpos que não lhe estão conjuntos.

Art. 4 — Se os anjos podem fazer milagres.

(Infra, q. 114, a. 4; III Cont. Gent., cap. CII, CIII; De Pot., q. 6, a. 3, 4; Compend. Theol., cap. CXXXVI; Opusc. XI, Resp. de XXXVI Artic., a. 15, 16, 18; in Ioan, cap. X, lect. V).

O quarto discute-se assim. — Parece que os anjos podem fazer milagres.

1. — Pois, como diz Gregório, chamam-se virtudes os espíritos pelos quais mais freqüentemente se fazem presságios e os milagres.

2. Demais. — Como diz Agostinho, os magos fazem milagres por contratos privados; os bons Cristãos, por pública justiça; os maus Cristãos, por sinais da justiça publica. Ora, os magos fazem milagres por serem ouvidos pelos demônios, como o mesmo autor diz, no mesmo livro. Logo, os demônios podem fazer milagres e com maior razão os anjos bons.

3. Demais. — Como Agostinho diz, crê-se que as coisas visivelmente feitas, mesmo pelas potestades inferiores do ar, podem ser feitas, sem absurdo. Ora, dizemos que há milagre, quando um efeito das causas naturais é produzido sem dependência da causa; p. ex., quando alguém sara de febre, sem ser por operação da natureza. Logo, os anjos e os demônios podem fazer milagres.

4. Demais. — A virtude superior não esta sujeita à ordem da causa inferior. Ora, a natureza corpórea é inferior ao anjo. Logo, este pode operar fora da ordem dos agentes corpóreos, o que é fazer milagres.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, de Deus (Sl 135, 4): O que faz grandes maravilhas só.

SOLUÇÃO. — Diz-se que há propriamente milagre, quando alguma coisa se realiza, contra a ordem da natureza. Não basta porém para a existência do milagre que alguma coisa se faça contra a ordem de alguma natureza particular; pois então quem atirasse uma pedra para cima faria milagre, por isso contra a ordem da natureza da pedra. Chama-se, portanto, milagre ao que se faz contrariamente à ordem de toda a natureza criada. Ora, isso Deus apenas pode fazer; porque tudo quanto fizer o anjo, ou qualquer natureza criada, por virtude própria, fa-lo-á conforme à ordem da natureza criada e então não é milagre. Donde se conclui que só Deus pode fazer milagres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que certos anjos fazem milagres ou porque por desejo deles Deus os faz, assim como também se diz que os santos os fazem; ou porque desempenham certas funções, nos milagres, p. ex., reunindo as cinzas, na ressurreição geral, ou fazendo coisas semelhantes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Chamam-se milagres, simplesmente falando, segundo já disse, as coisas feitas contra a ordem de toda a natureza criada. Mas, como não nos é conhecida toda a virtude da natureza criada, por isso dizemos que para nós há milagre quando alguma coisa é feita contra a ordem da natureza criada, que conhecemos, por alguma virtude criada, que ignoramos. Assim não é milagre, em si mesmo, mas só para nós, qualquer coisa que os demônios façam por virtude natural; sendo desse modo que os magos fazem milagres, por meio dos demônios. E diz-se que isso se faz por contratos privados porque qualquer virtude criada está para o universo como a virtude de qualquer pessoa privada está para a cidade. Por onde, quando um mago faz qualquer coisa, por pacto concluído com o demônio, faz tal por um como contrato privado. A justiça divina porém está para todo o universo, como a lei pública, para a cidade. E por isso, diz-se que os bons Cristãos, quando fazem milagres, por meio da justiça divina, fazem-nos por justiça pública. Ao passo que os maus Cristãos os fazem pelos sinais da justiça pública, invocando o nome de Cristo ou empregando certos sacramentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As potestades espirituais podem fazer coisas viáveis neste mundo, empregando germes corpóreos, por meio do movimento local.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora os anjos possam fazer coisas contra a ordem da natureza corpórea, não podem entretanto fazer nada contra a ordem de toda a criatura; o que é exigido para a existência do milagre, como já se disse.

Questão 111: Da ação dos anjos sobre os homens.

Em seguida deve-se tratar da ação dos anjos sobre os homens. E primeiro discute-se se aqui eles podem, por virtude natural, imutar a estes. Segundo, de que modo são enviados por Deus, para o ministério dos homens. Terceiro, como guardam os homens.

Sobre o primeiro ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o anjo pode iluminar o homem.

(III Cont. Gent., cap. LXXXI; De Verit., q. II, a. 3; De Malo, q. 16, a. 12; Quodl IX, q. 4, a. 5).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o anjo não pode iluminar o homem.

1. — Pois, o homem é iluminado pela fé; por isso Dionísio atribui a iluminação ao batismo, que é o sacramento da fé. Ora, esta imediatamente vem de Deus, conforme a Escritura (Ef 2, 8): É pela graça que fostes salvos, mediante a fé, é isto não vem de vós, porque é um dom de Deus. Logo, o homem não é iluminado pelo anjo, mas, imediatamente, por Deus.

2. Demais. — A propósito do passo da Escritura (Rm 1, 19) — Deus lho manifestou — diz a Glossa: não só por meio da razão natural foram manifestadas as coisas divinas aos homens, mas também Deus lhes fez revelações, por meio das suas obras, i. é, por meio da criatura. Ora, tanto a razão natural, como a criatura, procedem imediatamente de Deus. Logo, Deus ilumina o homem imediatamente.

3. Demais. — Quem é iluminado conhece a sua iluminação. Ora, os homens não têm consciência de serem iluminados pelos anjos. Logo, não são iluminados por eles.

Mas, *em contrário*, Dionísio prova, que as revelações das coisas divinas chegam aos homens, mediante os anjos. Ora, tais revelações são iluminações, como já se disse (q. 106, a. 1; q. 107, a. 2). Logo, os homens são iluminados pelos anjos.

SOLUÇÃO. — Como esta na ordem da divina providência, que os seres inferiores estejam submetidos às ações dos superiores, conforme já se disse (q. 109, a. 2; q. 110, a. 1), em relação aos anjos inferiores, iluminados pelos superiores; assim também os homens, inferiores aos anjos, são por estes iluminados. Mas o modo dessas iluminações é, em parte, semelhante e, em parte, diverso. Pois, como se disse (q. 106, a. 1), a iluminação, que é a manifestação da divina verdade, é considerada a dupla luz: enquanto o intelecto inferior é reforçado pela ação do superior; e enquanto são propostas ao intelecto inferior as espécies inteligíveis do superior, para que possam ser apreendidas por aquele. E isto nos anjos se faz quando o anjo superior divide com o inferior, segundo a capacidade deste, a verdade universal concebida, como já se disse (Ibid). Mas o intelecto humano não pode apreender a verdade inteligível, em si mesma, por que lhe é conatural inteligir voltando-se para os fantasmas, conforme já ficou estabelecido (q. 84, a. 7). E por isso os anjos propõem aos homens a verdade inteligível, debaixo de semelhanças sensíveis, conforme ensina Dionísio, dizendo que é impossível chegue até nós a luz dos raios divinos, sem que seja circunvelada pela variedade dos sagrados véus. Mas por outro lado, o intelecto humano, como inferior, é fortificado pela ação do intelecto angélico. E nestes dois pontos de vista é que se considera a iluminação que o homem recebe do anjo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Duas coisas levam ao fim. — A primeira é o hábito do intelecto que o dispõe a obedecer à vontade, que tende para a divina verdade; pois, o intelecto assente à verdade da fé não como convencido pela razão, mas como obrigado pela vontade; pois, conforme Agostinho, só crê quem quer. E, a esta luz a fé vem só de Deus. — Em segundo lugar, para haver fé é

necessário que as coisas que se devem crer sejam propostas ao crente. E isto se opera por meio do homem, enquanto que a fé é pelo ouvido, conforme diz a Escritura (Rm 10, 17); mas, principalmente, por meio dos anjos, pelos quais são reveladas aos homens as coisas divinas. E portanto, os anjos contribuem em alguma coisa, para a iluminação da fé. — E contudo os homens são iluminados por eles, não só quanto ao que devem crer, mas também quanto ao que devem fazer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão natural, procedente de Deus, imediatamente, pode ser reforçada pelo anjo, como já se disse. E, semelhantemente, pelas espécies recebidas das criaturas, tanto mais alto se elevará à verdade inteligível, quanto mais forte for o intelecto humano. E assim o homem é auxiliado pelo anjo, para que, partindo das criaturas, chegue a um conhecimento divino mais perfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A operação intelectual e a iluminação podem ser consideradas de duplo modo. De um, em relação à coisa inteligida, assim quem entende ou é iluminado tem de ambas estas coisas consciência, porque conhece que algo lhe é manifestado. De outro modo, em relação ao princípio, e assim quem entende qualquer verdade nem por isso sabe o que seja intelecto, princípio da operação intelectual. E semelhantemente, quem é iluminado pelo anjo nem por isso se conhece como iluminado.

Art. 2 — Se os anjos podem imutar a vontade do homem.

(Supra, q. 106, a. 2; 1ª II^{ae}, q. 80, a. 1; II Sent., dist. VIII, a. 5; III Cont. Gent., cap. LXXXVIII, XCII; De Verit., q. 22, a. 9; De Malo, q. 3, a. 3, 4; In Ioann, cap. XIII, lect I).

O segundo discute-se assim. — Parece que os anjos podem imutar a vontade do homem.

1. — Pois, a propósito do passo da Escritura (Heb 1, 7) — Que faz aos seus anjos espíritos, e aos seus ministros chama de fogo — diz a Glossa, que são fogo por serem fervidos, de espírito, e queimarem os nossos vícios. Ora, tal não seriam sem imutarem a vontade. Logo, os anjos podem imutá-la.

2. Demais. — Beda diz, que o diabo não é o causador dos maus pensamentos, mas, o incensurador. Damasceno porém diz mais, que também é o causador; pois, escreve: toda malícia e as paixões imundas são excogitadas, por influência dos demônios, pois, lhes é concedido causarem-nas nos homens. E por igual razão, os anjos bons causam e incitam os bons pensamentos. Ora, isso não poderiam fazê-lo se não imutassem a vontade. Logo, imutam-na.

3. Demais. — Como já se disse (a. 1), o anjo ilumina o intelecto do homem mediante os fantasmas. Ora, como a fantasia, que serve ao intelecto, pode ser imutada pelo anjo, assim também o apetite sensitivo, que serve à vontade, pois, este é também uma virtude que usa de órgão corpóreo. Logo, assim como ilumina o intelecto também pode iluminar a vontade.

Mas, *em contrário*, imutar a vontade é próprio de Deus, conforme a Escritura (Pr 21, 1): O coração do rei está na mão do Senhor, ele o inclinará para qualquer parte que quiser.

SOLUÇÃO. — A vontade pode ser imutada de dois modos. — Interiormente; e então, como o seu movimento não é senão a inclinação para a coisa querida, só Deus, que dá à natureza intelectual a virtude para tal inclinação, pode imutá-la. Pois, assim como a inclinação natural procede de quem dá a natureza, assim a inclinação da vontade só pode proceder de Deus, que causa a vontade. — De outro modo, a vontade é movida pelo exterior. E isto, no anjo, se dá de uma só maneira, a saber, pelo bem apreendido pelo intelecto. Por onde, a causa de ser alguma coisa apreendida como bem desejado, move a vontade. De modo que só Deus pode mover eficazmente a vontade; o anjo, porém, e o homem podem

movê-la, persuadindo-a, como antes se disse (q. 106, a. 2). — Mas além deste modo, também a vontade do homem é movida pelo exterior, e isso pela paixão referente ao apetite sensitivo; assim, pela concupiscência ou pela ira a vontade é inclinada a querer um certo objeto. E então, também os anjos, na medida em que podem provocar essas paixões, podem movê-la; não porém necessariamente, porque a vontade sempre fica livre de consentir na paixão ou lhe resistir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que os ministros de Deus, homens ou anjos, queimam os vícios e inflamam as virtudes, persuadindo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os demônios não podem originar os pensamentos, causando-os interiormente porque a virtude cogitativa está sujeita à vontade. Diz-se porém, que o diabo é incensor dos pensamentos, na medida em que incita a pensar ou a desejar o que foi pensado, persuadindo ou concitando a paixão. E esse mesmo incender Damasceno chama causar, porque tal operação é interior. Ao passo que os bons pensamentos são atribuídos a Deus, princípio mais alto, embora sejam provocados pelo ministério dos anjos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O intelecto humano, no estado presente, não pode entender, a não ser voltando-se para os fantasmas. Mas a vontade humana pode querer alguma coisa, pelo juízo da razão, sem seguir a paixão do apetite sensitivo. E por isso o símile não é o mesmo.

Art. 3 — Se o anjo pode imutar a imaginação do homem.

(II Sent., dist. VIII, a. 5; De Malo, q. 3, a. 4; q. 16, a. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o anjo não pode imutar a imaginação do homem.

1. — Pois, como diz Aristóteles, a fantasia é um movimento provocado pelo sentido em ato. Ora, se fosse proveniente de imutação angélica não procederia do sentido em ato. Logo, é contra a natureza da fantasia, ato da virtude imaginária ser causada por imutação angélica.

2. Demais. — As formas da imaginação, sendo espirituais, são mais nobres que as da matéria sensível (q. 110, a. 2). Ora, o anjo não pode imprimir formas na matéria sensível, como já se disse. Logo, não pode imprimi-las na imaginação e, portanto não pode imutá-la.

3. Demais. — Como diz Agostinho, um espírito pode, influenciando sobre outro, por meio de tais imagens, comunicar o que sabe a este último, quer, este mesmo entenda, quer pelo primeiro, sejam manifestadas as coisas inteligidas. Ora, o anjo não pode influir na imaginação humana; nem esta pode apreender os inteligíveis que o anjo conhece. Logo, não pode imutar a imaginação.

4. Demais. — Na visão imaginária, o homem adere às semelhanças das coisas, como se fossem as próprias coisas. Mas nisso vai um engano. Ora, como o anjo bom não pode ser causa de engano, conclui-se que não pode causar a visão imaginária, imutando a imaginação.

Mas, *em contrário*, as coisas vêm-se nos sonhos, por visão imaginária. Ora, os anjos revelam certas coisas nos sonhos, como se lê, no Evangelho (Mt 1; 2), do anjo que apareceu desse modo a José. Logo, o anjo pode mover a imaginação.

SOLUÇÃO. — Tanto o anjo bom como o mau, pode, em virtude da sua natureza, mover a imaginação do homem. O que se pode explicar do seguinte modo. Como já se disse (q. 110, a. 3), a natureza corpórea obedece ao anjo, quanto ao movimento local. Assim, tudo quanto pode ser causado pelo movimento local de certos corpos cai sob o alcance da virtude natural dos anjos. Ora, é manifesto que as aparições

imaginárias são às vezes causadas em nós pela mutação local dos espíritos corpóreos e dos humores. Por onde, Aristóteles, assinalando a causa da aparição dos sonhos, diz que, quando o animal dorme descendo muito sangue para o princípio sensitivo, descem simultaneamente os movimentos, i. é, as impressões deixadas pelos movimentos dos sensíveis, conservadas nos espíritos sensuais — e movem o princípio sensitivo; de modo que resulta uma aparição, como se então o princípio sensitivo fosse movido pelas próprias coisas exteriores. E pode ser tão grande a comoção dos espíritos e dos humores, que tais aparições se dêem mesmo nos acordados, como bem se vê nos loucos e semelhantes. Ora, como isso se dá por movimento natural dos humores e às vezes mesmo por vontade do homem, que imagina voluntariamente o que antes sentira; assim também pode dar-se por virtude do anjo bom ou mau, ora com privação dos sentidos corpóreos, ora, sem tal privação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O princípio da fantasia vem do sentido em ato. Pois, não podemos imaginar o que de nenhum modo sentimos, total ou parcialmente; assim, um cego nato não pode imaginar a cor. Mas, às vezes a imaginação é informada, como já se disse, pelas impressões conservadas interiormente, de modo que surja o ato do movimento fantástico.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O anjo transmuta a imaginação, não por certo imprimindo alguma forma imaginária, que antes não tivesse sido de nenhum modo apreendida pelo sentido; assim, não pode fazer com que o cego imagine as cores; mas ele opera a sobredita transmutação por meio do movimento local dos espíritos e dos humores.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A referida influência do espírito angélico sobre a imaginação humana não é pela essência, mas pelo efeito que, do modo predito, causa na imaginação, à qual ele manifesta o que conhece, não porém do modo pelo qual conhece.

RESPOSTA À QUARTA. — O anjo, causando uma visão imaginária, ora, ilumina simultaneamente o intelecto, para que este conheça o que tais semelhanças significam e, então, não há engano nenhum. Outras vezes, porém, pela operação do anjo, aparecem na imaginação só as semelhanças das coisas; mas então o engano não por defeito do intelecto, ao qual tais coisas aparecem. Assim, Cristo não foi causa de engano, propondo às turbas, em parábolas, muitas coisas que lhes não explicou.

Art. 4 — Se o anjo pode imutar os sentidos humanos.

(II Sent., dist. VIII, art., 5; De Malo, q. 3. art. 4; q. 16, art. II).

O quarto discute-se assim. — Parece que o anjo não pode imutar os sentidos humanos.

1. — Pois, a operação sensitiva é vital. Ora, esta operação vital não resulta de princípio extrínseco. Logo, a operação sensitiva não pode ser causada pelo anjo.

2. Demais. — A virtude sensitiva é mais nobre que a nutritiva. Ora, o anjo, como se sabe, não pode imutar a virtude nutritiva, nem as outras formas naturais. Logo, também não pode imutar a virtude sensitiva.

3. Demais. — O sentido é naturalmente movido pelo sensível. Ora, o anjo não pode imutar a ordem da natureza, como antes se disse. Logo, não pode imutar os sentidos, mas sempre estes são movidos pelo sensível.

Mas, *em contrário*, os anjos que subverteram Sodoma, - feriram os Sodomitas de cegueira de sorte que não podiam encontrar a porta, como diz a Escritura (Gn 19, 11). E o mesmo nesta se lê, a respeito dos Sírios (4 Rg 6), que Eliseu levou para a Samaria.

SOLUÇÃO. — De dois modos podem os sentidos ser imutados. Pelo exterior, como quando é imutado pelo sensível; e pelo interior. Assim, vemos que perturbados os espíritos e os humores os sentidos são imutados; daí vem que a língua do enfermo, cheia de humor colérico, sente tudo amargo, o mesmo se dando com os demais sentidos. Ora, de ambos os supraditos modos, o anjo pode imutar, por virtude natural, os sentidos dos homens. Assim, pode opor exteriormente ao sentido um sensível, formado pela natureza, ou formando-o de novo, como faz, quando assume um corpo, conforme se disse antes (q. 51, a. 2). Semelhantemente, também pode mover interiormente os espíritos e os humores, segundo já disse (a. 3), pelos quais os sentidos sejam diversamente imutados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O princípio da operação sensitiva não pode existir sem o princípio interior, que é a potência sensitiva. Mas, esse princípio interior pode ser multiplicemente movido pelo exterior, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pela moção interior dos espíritos e dos humores, o anjo pode operar algo para imutar o ato da potência nutritiva; e semelhantemente, da potência apetitiva e da sensitiva, e de qualquer potência que se sirva de órgão corpóreo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O anjo nada pode fazer contra a ordem de todas as criaturas; mas o pode contra a ordem de uma natureza particular, porque não está sujeito a tal ordem. E assim, de modo singular pode imutar os sentidos, fora do modo comum.

Questão 112: Da missão dos anjos.

Em seguida deve-se tratar da missão dos anjos.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se os anjos são enviados para ministério.

(Hebr., cap. I, lect. VI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que os anjos não são enviados para ministério.

1. — Pois, qualquer missão é para algum determinado lugar. Ora, os atos intelectuais não determinam lugar, porque o intelecto abstrai deste e do tempo. E como os atos angélicos são intelectuais, resulta que os anjos não são enviados, para realizar os seus atos.

2. Demais. — O céu empírico é lugar pertencente à dignidade dos anjos. Se pois, eles nos são mandados, em ministério, resulta que algo lhes perece da dignidade, o que é inadmissível.

3. Demais. — As ocupações exteriores impedem a contemplação da sabedoria e por isso diz a Escritura: O que menos se distrai com outra qualquer ocupação alcançará a sabedoria. Se pois os anjos são enviados para ministérios exteriores, resulta que se desviam da contemplação. Ora, toda a felicidade deles consiste na contemplação de Deus. Se portanto, fossem enviados, diminuir-se-lhes-ia a beatitude, o que é inadmissível.

4. Demais. — É próprio do inferior ministrar, dizendo por isso Escritura: Qual é maior, o que está sentado à mesa, ou o que serve? Não é maior o que está sentado à mesa? Ora, os anjos são superiores a nós, na ordem da natureza. Logo, não são enviados para o nosso ministério.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Eis que eu enviarei o meu anjo, que vá adiante de ti.

SOLUÇÃO. — Do sobredito pode ser manifesto, que certos anjos são enviados por Deus para ministério. Pois, como já se estabeleceu, quando se tratou da missão das Pessoas divinas, diz-se que é enviado aquele que de algum modo, procede de alguém, de maneira que comece a estar onde antes não estava, ou, onde antes já estava, mas de outro modo. Assim, diz-se que o Filho é enviado, bem como o Espírito Santo, por ser procedente, originariamente, do Padre; de maneira que começa a ser, de novo, i. é, pela graça ou pela natureza assumida, onde já antes estava, pela presença da Deidade. Pois, é próprio de Deus estar em toda parte; sendo agente universal, a sua virtude atinge todos os entes, estando por isso em todas as cousas, como antes já se disse. Ao passo que a virtude do anjo, agente particular, não atinge todo o universo, mas, atingindo um ponto, não atinge outro, e assim, estando num lugar, está em outro. Ora, é manifesto, pelo que já se disse, que a criatura corpórea é administrada pelos anjos. Por onde, quando alguma coisa se deve fazer por algum dos anjos, em relação a alguma criatura corpórea, nessa ocasião é que o anjo aplica a esse corpo a sua virtude e, então nele começa a estar. Mas como tudo isso procede de ordem divina, resulta, conforme o que foi dito, que o anjo é enviado por Deus. A ação porém que o anjo enviado por Deus, exerce, procede de Deus, como do primeiro princípio, por cuja vontade e autoridade os anjos operam, reduz-se a Deus, como ao último fim. E essa é a razão de ser do ministro, que é um como instrumento inteligente; ora, o instrumento é movido por outro e a sua ação se ordena para outro. Por onde, as ações dos anjos chamam-se ministérios, e por isso se diz que eles são enviados em ministério.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos se diz que uma operação é intelectual. De um modo, consistindo como que no próprio intelecto, p. ex., a contemplação; e, tal operação não tem determinado lugar; antes, segundo Agostinho, também nós, enquanto temos pela mente, algo de externo, não estamos neste mundo. De outro modo, diz-se que uma ação é intelectual, quando regulada e ordenada por algum intelecto. E assim, é manifesto, que as operações intelectuais às vezes, tem lugares determinados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O céu empíreo pertence à dignidade do anjo, por certa congruência; pois, é congruente que o corpo supremo seja atribuído à natureza, que está acima de todos os corpos. Mas nem por isso o anjo recebe qualquer dignidade, do céu empíreo. Por onde, quando neste não está atualmente, nada se subtrai à dignidade angélica; assim como nada perde o rei, quando não está atualmente sentado no sólio real, que lhe é congruente à dignidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Em nós a ocupação exterior impede a pureza da contemplação, porque nos aplicamos à ação pelas virtudes sensitivas, cujos atos, quando praticados, retardam a atividade da virtude intelectual. Mas a atividade exterior do anjo, regulada só pela operação intelectual, de nenhum modo lhe impede a contemplação; pois, a atividade que é regra e razão de outra não impede a esta última, mas a coadjuva. E por isso Gregório diz, que os anjos não se exteriorizam de modo a serem privados das alegrias da contemplação interna.

RESPOSTA À QUARTA. — Os anjos, nas suas ações externas, servem principalmente a Deus e, secundariamente a nós. Não porque nós lhe sejamos superiores, absolutamente falando, mas porque qualquer homem ou anjo é superior a toda criatura, quando, aderindo a Deus, torna-se, com Deus, um só espírito. Donde o dizer a Escritura: Tendo cada um aos outros por superiores.

Art. 2 — Se todos os anjos são enviados em ministério.

(II Sent., dist. X. a. 2; Hebr., Xp. I. lect. VI)

O segundo discute-se assim. — Parece que todos os anjos são mandados em ministério.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Todos esses espíritos são uns administradores, enviados para exercer o seu ministério.
2. Demais. — Entre as ordens a suprema é a dos Serafins, como resulta do que já foi dito. Ora, um Serafim foi enviado para purificar os lábios do Profeta, como se lê em Isaías. Logo, com maior razão, os anjos inferiores são enviados.
3. Demais. — As divinas Pessoas excedem infinitamente todas as ordens dos anjos. Ora, Elas são enviadas, como antes se disse: Logo, com maior razão, qualquer dos anjos supremos.
4. Demais. — Se os anjos superiores não são enviados para ministério exterior, tal não é senão porque executam os ministérios divinos, pelos inferiores. Ora, como todos os anjos são desiguais, conforme já se estabeleceu, qualquer anjo, exceto o último, se serve do inferior. Logo, só o último é o enviado em ministério, o que vai contra a Escritura que diz: Um milhão o serviam. Mas, *em contrário*, diz Gregório, referente à sentença de Dionísio: As ordens superiores de nenhum modo exercem o ministério exterior.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta, é ordem da divina providência, não só quanto aos anjos, mas quanto a todo o universo, que os seres inferiores sejam governados pelos superiores. Mas para a manifestação da graça, que é de ordem mais alta, o princípio agora referido sofre transgressão, por

dispensa divina, quanto aos seres corpóreos. Assim, Deus iluminou o cego e ressuscitou Lázaro, imediatamente, sem a ação dos corpos celestes. Mas, também os anjos bons e maus podem exercer influência nos corpos, fora da ação dos corpos celestes, condensando as nuvens em chuvas, ou cousas semelhantes. Nem deve ninguém duvidar que Deus possa imediatamente revelar certas cousas aos homens, sem a mediação dos anjos; bem como os anjos superiores, sem a mediação dos inferiores. Segundo, pois, esta consideração, alguns disseram que pela lei comum os superiores não são enviados, mas só os inferiores; mas por dispensa divina às vezes também os superiores são enviados. — Mas isto não é racional, porque a ordem angélica é relativa aos dons da graça. Ora, a ordem da graça não deve ser preterida a nenhuma outra ordem, assim como a ordem da natureza lhe é preterida. E deve-se considerar também que a ordem da natureza, na operação dos milagres, é preterida, para a confirmação da fé, para o que nada serviria preterir a ordem angélica, porque nós não poderíamos percebê-lo. Ora, nada há tão grande, nos ministérios divinos, que não possa ser exercido pelas ordens inferiores. Por onde, Gregório diz, que os nuncios das cousas mais elevadas chamam-se Arcanjos. E por isso, foi enviado à Virgem Maria o Arcanjo Gabriel, tendo sido esse o mais elevado de todos os ministérios divinos, como no mesmo passo se diz. Por onde, deve-se concluir, absolutamente, com Dionísio, que os anjos superiores nunca são enviados para ministério exterior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como, nas Pessoas divinas, uma é a missão visível, relativa à criatura corpórea; outra, invisível, relativa ao afeto espiritual; assim também há uma missão angélica chamada exterior, relativa a algum ministério, referente a seres corpóreos e, para tal missão nem todos os anjos são enviados. Mas há outra missão, interior, relativa aos afetos intelectuais, pela qual um anjo ilumina outro; e assim todos os anjos são enviados. — Ou, de outro modo, deve-se dizer, que no passo citado, o Apóstolo quer provar que Cristo é maior que os anjos, pelos quais foi dada a lei, mostrando assim a excelência da lei nova sobre a antiga. Donde deve-se necessariamente compreender esse passo como referente só aos ministérios do anjo, pelos quais foi dada a lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Segundo Dionísio, o anjo mandado para purificar os lábios do profeta era dos inferiores; mas foi chamado Serafim, isto é, que incendeia, equivocadamente por ter vindo incendiar os lábios do profeta. — Ou se deve dizer, que os anjos superiores comunicam os dons próprios, pelos quais são denominados, mediante os anjos inferiores. Assim, diz-se que um Serafim purificou, incendiando, os lábios do profeta; não que o fizesse imediatamente, mas que, pela sua virtude, o fez por meio de um anjo inferior. Assim como se diz que o Papa absolve alguém, mesmo que dê a absolvição por ofício de outrem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As Pessoas divinas não são enviadas em ministério; mas, diz-se que o são, equivocadamente, como resulta do que se estabeleceu antes.

RESPOSTA À QUARTA. — Há muitos graus nos ministérios divinos. Donde, nada impede que mesmo anjos desiguais sejam enviados imediatamente para esses ministérios; de modo porém que os superiores sejam enviados para os ministérios mais altos, e os inferiores, para os inferiores.

Art. 3 — Se os anjos enviados também assistem.

(II. Sent., dist. X, a. 1; Hebr., cap. I, lect. VI; In Iob, cap. I lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os anjos enviados também assistem.

1. — Pois, diz Gregório: Logo, os anjos são enviados e assistem; porque embora o espírito angélico seja circunscrito, contudo o sumo espírito, Deus, não o é.

2. Demais. — Um anjo foi enviado a Tobias, em ministério. E contudo disse: Eu sou o anjo Rafael, um dos setes que assistimos diante de Deus, como se lê na Escritura. Logo, os anjos enviados assistem.

3. Demais. — Qualquer dos santos anjos está mais próximo de Deus do que Satan. Ora, Satan é assistente de Deus, conforme a Escritura: Tendo-se os filhos de Deus apresentado diante do Senhor; encontrou-se Satanás entre eles. Logo, com maior razão os anjos enviados em ministério assistem.

4. Demais. — Se os anjos inferiores não assistem é somente porque não recebem as iluminações divinas imediatamente, mas por meio dos superiores. Ora, qualquer anjo, exceto o que de todos é o supremo, recebe por meio do superior essas iluminações. Logo, só o anjo supremo assiste; o que vai contra aquilo da Escritura: Mil milhões assistiam diante dele.

Mas, *em contrário*, a propósito daquilo da Escritura — Porventura tem número os seus soldados? — diz Gregório: Assistem aquelas potestades, que não saem a anunciar certas cousas aos homens. Logo, os enviados em ministério não assistem.

SOLUÇÃO. — Dividem-se os anjos em assistentes e ministrantes, à semelhança dos que servem a um rei, dos quais uns sempre lhe assistem e lhe ouvem imediatamente as ordens; outros porém recebem, dos assistentes, o enunciado das ordens reais. Assim, os que estão à testa da administração das cidades chamam-se ministrantes e não assistentes. Deve-se pois considerar que, como todos os anjos vêm imediatamente a essência divina, diz-se que todos os que ministram assistem. Por onde, diz Gregório: podem sempre assistir, ou contemplar a face do Pai, os que são mandados em ministério exterior, para a nossa salvação. Mas nem todos os anjos podem alcançar os segredos dos divinos mistérios, na claridade mesma da divina essência; senão só os superiores, que anunciam aos inferiores. E então, só aqueles, que são os da primeira hierarquia, se diz que assistem, por ser próprio dela, como ensina Dionísio, receber a iluminação imediatamente de Deus. E daqui se deduzem as respostas à primeira e à segunda objeções, procedentes do primeiro modo de assistir.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não se diz que Satan assistia, mas que estava entre os assistentes; pois, como ensina Gregório, embora perdesse a beatitude, contudo não perdeu a natureza semelhante à dos anjos.

RESPOSTA À QUARTA. — Todos os assistentes vêm, imediatamente, certas cousas, na claridade da divina essência; e por isso diz-se que é próprio a toda a primeira hierarquia ser iluminada imediatamente por Deus. Mas, nela, os superiores alcançam mais que os inferiores, e isso lhes transmitem a estes, iluminando-os; assim como, dentre os que assistem ao rei, um entra, mais que outro, nos segredos do mesmo.

Art. 4 — Se todos os anjos da segunda hierarquia são enviados.

(II Sent., dist. X, a. 3; Hebr., cap. I, lect.VI).

O quarto discute-se assim. — Parece que todos os anjos da segunda hierarquia são enviados.

1. — Pois, todos os anjos ou assistem ou ministram, conforme está na Escritura. Ora, os anjos da segunda hierarquia, iluminados pelos da primeira, como diz Dionísio, não assistem: Logo, todos os anjos da segunda hierarquia são enviados em ministério.

2. Demais. — Gregório diz serem mais os que ministram que os assistentes. Ora, tal não seria, se os anjos da segunda hierarquia não fossem enviados em ministério. Logo, todos os dessa hierarquia são enviados em ministério.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que as Dominações estão acima de toda sujeição. Ora, ser enviado em ministério supõe sujeição. Logo, as Dominações não são enviadas em ministério.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, propriamente convém ao anjo ser enviado em ministério exterior, enquanto opera, em relação a alguma criatura corpórea, por ordem divina; e isso é a execução do divino ministério. As propriedades dos anjos porém manifestam-se pelos nomes dos mesmos, como diz Dionísio. Por onde, são enviados para o ministério externo os anjos das ordens em cujos nomes se compreende alguma execução. Ora, o nome das Dominações não importa em nenhuma execução, mas somente em disposição e ordem sobre o que se deve executar; compreendendo-se nos nomes das ordens inferiores tal execução. Assim, os anjos e os Arcanjos têm tais denominações, porque anunciam; as Virtudes e as Potestades são assim designados pela relação com algum ato; e também do Príncipe é próprio ser o primeiro entre os que operam, como diz Gregório. Por onde, é próprio a essas cinco ordens serem mandadas em ministério exterior; não porém, às quatro superiores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As Dominações contam-se entre os anjos ministrantes, não porque executem o ministério, mas porque dispõem e mandam o que deve ser feito pelos outros. Assim como nas construções os arquitetos não fazem nada manualmente, mas só dispõem e ordenam o que os outros devem fazer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pode-se dar dupla razão do número dos assistentes e dos ministrantes. — Pois, Gregório diz, que são mais estes do que aqueles. E o passo — um milhão o serviam — não o entende ele em acepção multiplicativa, mas, participativa, como se dissesse: mil do número dos mil. E assim exprime-se que é indefinido o número dos ministrantes, para significar o excesso; porém o dos assistentes é finito, pelo que se acrescenta — mil milhões assistiam diante dele. E isto está de acordo com a razão dos Platônicos, que diziam que, quanto mais os seres se aproximam do primeiro princípio uno, tanto menor é a multidão deles; assim como quanto mais um número se aproxima da unidade tanto menor multidão tem. E esta opinião é exata quanto ao número das ordens, das quais seis ministram e três assistem. — Mas Dionísio diz, que a multidão dos anjos transcende toda multidão material. Pois, assim como os corpos superiores transcendem imensamente em grandeza os corpos inferiores, assim as naturezas incorpóreas superiores transcendem em multidão todas as corpóreas, porque, o melhor é o mais visado e multiplicado por Deus. E segundo esta opinião, sendo os assistentes superiores aos ministrantes, serão mais que estes. Donde, conforme esta mesma opinião um milhão deve-se entender multiplicativamente, como se dissesse mil milhões. E como dez vezes cem são mil, se se dissesse, dez vezes cem mil dar-se-ia a entender, que eram tantos os assistentes como os ministrantes. Mas, como se diz — dez mil vezes cem mil — significa-se serem muito mais os assistentes que os ministrantes. — Mas não se quer dizer com isso que não é maior que esse o número dos anjos senão muito maior, porque excede toda multidão material. O que é expresso pela multiplicação dos maiores números, por si mesmos, que são os números denários, centenários e milenários, como diz Dionísio no mesmo lugar.

Questão 113: Da guarda dos bons anjos.

Em seguida deve-se tratar da guarda dos bons anjos e da impugnação dos maus.

E sobre a primeira questão oito artigos se discutem:

Art. 1 – Se os homens são guardados pelos anjos.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os homens não são guardados pelos anjos.

1. — Pois, guardas se delegam para os que não sabem ou não podem se guardar a si mesmos, como as crianças e os doentes. Ora, o homem, pelo livre arbítrio, pode-se guardar a si mesmo; e sabe guardar-se pelo conhecimento natural da lei natural. Logo, não é guardado pelo anjo.

2. Demais. — A guarda mais forte torna inútil a mais fraca. Ora, os homens são guardados por Deus, conforme a Escritura: Não adormecerá. nem dormirá o que guarda Israel. Logo, não é necessário o homem ser governado pelo anjo.

3. Demais. A perda do guardado redundando em negligência do guarda; por onde, diz a Escritura: Guarda este homem: se ele fugir, a tua vida responderá pela vida dele. Ora, muitos homens perecem quotidianamente caindo em pecado, aos quais os anjos não podem socorrer, ou aparecendo visivelmente, ou fazendo milagres, ou de qualquer modo semelhante. Portanto, os anjos seriam negligentes, se os homens lhes tivessem sido entregues à guarda, o que é claramente falso. Portanto, eles não são guardas dos homens.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Mandou aos, seus anjos acerca de ti, que te guardem em todos os teus caminhos.

SOLUÇÃO. — Conforme a disposição da divina providência, todas as cousas móveis e variáveis são movidas e regidas pelas imóveis e invariáveis. Assim, todos os seres corpóreos, pelas substâncias espirituais imóveis; e os corpos inferiores, pelos superiores, substancialmente invariáveis. E também nós somos regidos, quanto às conclusões, em relação às quais podemos opinar diversamente, pelos princípios a que invariavelmente nos atemos. Ora, é manifesto, que o conhecimento e os afetos do homem podem, em relação às cousas que ele deve fazer multiplicemente variar e falhar, quanto ao bem. E por isso é necessário sejam delegados anjos para a guarda dos homens, que os rejam e movam para o bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Pelo livre arbítrio o homem pode de certo modo evitar o mal, mas não suficientemente, porque os seus afetos bons são enfraquecidos pelas múltiplas paixões da alma. Semelhantemente, também o conhecimento universal da lei natural, que o homem naturalmente tem, de certo modo o dirige para o bem, mas não suficientemente, porque acontece que ele se engana muitas vezes, aplicando os princípios universais de direito às obras particulares. Por onde, diz a Escritura: Os pensamentos dos mortais são tímidos e incertos as nossas providências. E, portanto, é necessária ao homem a guarda dos anjos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Duas condições são necessárias para se fazer o bem: que o afeto se incline para ele, o que se dá em nós pelo hábito da virtude moral; e que a razão descubra vias congruentes para realizar o bem da virtude, o que o Filósofo atribui à prudência. Quanto à primeira, Deus guarda o homem, infundindo-lhe graça e virtudes. Quanto à segunda, guarda-o como instrutor universal, cuja instrução chega ao homem mediante os anjos como já se estabeleceu.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como os homens desviam-se do instinto natural do bem, pela paixão do pecado; assim também desviam-se das inspirações dos bons anjos, que procedem invisivelmente, iluminando-os, para bem agir. E por isso não é por negligência dos anjos, mas por malícia própria, que eles perecem. E por graça especial de Deus é que eles, contra a lei comum, às vezes aparecem visivelmente aos homens; assim como também fazem milagres, contra a lei comum.

Art. 2 — Se cada homem é guardado por um anjo.

O segundo discute-se assim. — Parece que cada homem não é guardado por um anjo.

1. — Pois este tem maior virtude que o homem. Ora, um homem basta para guardar muitos outros. Logo, com maior razão um anjo pode guardar muitos homens.

2. Demais. — Os seres inferiores são dependentes de Deus, por meio dos superiores, que se servem dos médios, como diz Dionísio. Ora, sendo todos os anjos desiguais, como já se disse, há só um anjo sem intermediário, em relação aos homens. Logo, é só um o que guarda imediatamente todos os homens.

3. Demais. — Os anjos maiores são delegados para maiores ofícios. Ora, não é maior ofício guardar antes um homem, do que outro, sendo todos os homens iguais por natureza. Ora, como, entre todos os anjos, um é maior que outro, como diz Dionísio, resulta que homens diversos não são guardados por anjos diversos.

Mas, *em contrário*, Jerônimo, expondo aquilo da Escritura — os seus anjos nos céus diz: Deve ser grande a dignidade das almas, para que cada uma tenha desde o princípio do nascimento, um anjo delegado para a sua guarda.

SOLUÇÃO. — Para cada homem é delegado um anjo da guarda. E a razão é que a guarda dos anjos é uma execução da divina Providência, em relação aos homens. Ora, a Providência de Deus procede, de um modo, com os homens e, de outro, com as outras criaturas corruptíveis, porque aqueles e estas se relacionam diferentemente com a incorruptibilidade. Pois, os homens são incorruptíveis, não só quanto à espécie comum, mas também quanto às formas próprias de cada um, que são as almas racionais, o que não se pode dizer dos outros seres corruptíveis. Ora, é manifesto que a Providência de Deus visa, principalmente, os seres que permanecem perpetuamente; quanto aos transitórios porém a Providência com eles se ocupa só para ordená-los para os seres perpétuos. Assim, pois a Providência de Deus está para cada homem como está para cada gênero ou espécie dos seres corruptíveis. Ora, segundo Gregório, ordens diversas são delegadas para os diversos gêneros de coisas; assim, as Potestades, para afastar os demónios; as Virtudes, para fazer milagres, em relação às coisas corpóreas. E é provável que às diversas espécies das coisas sejam prepostos diversos anjos duma mesma ordem. E por isso também é racional, que a homens diversos sejam delegados, como guardas, anjos diversos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos pode ser dado um guarda a um homem. Como homem singular e, assim, a um mesmo homem é necessário um guarda e, às vezes, vários são delegados para a guarda de um só. De outro modo como parte de um colégio e, então, a todo o colégio é preposto um só homem, como guarda, ao qual pertence tomar providência sobre o que diz respeito a cada homem, em dependência de todo o colégio; assim, sobre as obras exteriores, em relação às quais uns são edificadas e outros escandalizados. Os anjos porém são delegados como guardas dos homens, mesmo quanto ao que é invisível e oculto, que diz respeito à salvação de cada um em si mesmo. Por onde, a cada homem é delegado, como guarda, um anjo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como já se disse, todos os anjos da primeira hierarquia, quanto a certas cousas, são iluminados por Deus imediatamente; mas só os superiores são assim iluminados, quanto a outras cousas, que revelam aos inferiores. E o mesmo se deve dizer em relação às ordens inferiores. Pois, qualquer anjo ínfimo é iluminado, quanto a certas coisas, por –algum dos supremos, e quanto a outras, por aquele que lhe é imediatamente superior. E, assim, é possível que um anjo, iluminando imediatamente o homem, seja também superior a outros anjos, que ilumina.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora os homens sejam iguais, por natureza, contudo a desigualdade neles existe por serem ordenados pela divina Providência uns para coisas maiores e outros, para menores; conforme aquilo da Escritura: Pela grandeza da sua sabedoria, o Senhor distingui-os: a uns abençoou e exaltou; a outros amaldiçoou e humilhou. E, assim, maior ofício é guardar antes um homem que outro.

Art. 3 – Se guardar os homens pertence só à Ínfima ordem dos anjos.

O terceiro discute-se assim. – Parece que guardar os homens não pertence só à ínfima ordem dos anjos.

1. – Pois, como diz Crisóstomo, o passo de Mateus – os seus anjos nos céus – entende-se, não de quaisquer anjos, mas dos supremos. Logo, estes guardam os homens.

2. Demais. – O Apóstolo diz que os anjos são enviados para exercer o seu ministério a favor daqueles que hão de receber a herança da salvação; donde resulta que a missão dos anjos se ordena à guarda dos homens. Ora, cinco ordens são enviadas para ministério externo como já se disse. Logo, todos os anjos das cinco ordens são delegados à guarda dos homens.

3. Demais. – Para a guarda dos homens é preciso sobretudo afastar os demônios, o que pertence às Potestades, segundo Gregório; e fazer milagres, o que pertence às Virtudes. Logo, também estas ordens, e não só as ínfimas, são delegadas para a guarda.

Mas, *em contrário*, a guarda dos homens é atribuída aos Anjos da ordem ínfima, segundo Dionísio.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, de dois modos se exerce a guarda, em relação ao homem. – Uma é a guarda particular, pela qual a cada homem é delegado um anjo da guarda. E esta guarda pertence à ordem ínfima dos anjos, que devem, segundo Gregório, anunciar as coisas mínimas; ora, o que é mínimo, nas funções dos anjos, é buscar o que leva cada homem à salvação. – Outra, porém é a guarda universal; e esta se multiplica pelas diversas ordens; pois quanto mais universal for o agente tanto mais superior será. Assim, a guarda da multidão humana pertence à ordem dos Principados; ou talvez à dos Arcanjos, chamados príncipes dos anjos, sendo por isso Miguel, a que chamamos Arcanjo, considerado um dos primeiros príncipes. Depois sobre todas as naturezas corpóreas exercem guarda as Virtudes. Em seguida, também sobre os demônios exercem guarda as Potestades. E por fim, ulteriormente, sobre os bons espíritos, as Dominações, ou Principados, segundo Gregório.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. As palavras de Crisóstomo podem ser!, entendidas como referentes aos mais elevados, na ordem ínfima dos anjos; porque, como Dionísio diz, em qualquer ordem há primeiros, médios e últimos. Ora, é provável que os anjos maiores são delegados para a guarda dos que foram escolhidos por Deus para maior grau de glória.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem todos os anjos enviados exercem guarda especial sobre cada homem; mas, certas ordens têm guarda mais universal maior ou menor, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Mesmo os anjos inferiores exercem os ofícios dos superiores, enquanto em algo lhes participam dos dons deles, e estão para estes como executores da sua virtude. E deste modo; também todos os anjos da ínfima ordem podem tanto afastar os demônios como fazer milagres.

Art. 4 – Se a todos os homens são delegados anjos da guarda.

O quarto discute-se assim. – Parece que nem a todos os homens são delegados anjos da guarda.

1. – Pois, a Escritura, diz que Cristo é semelhante aos homens, e reconhecido por condição, como homem. Se pois a todos os homens fossem delegados anjos da guarda, também Cristo teria o seu anjo custódio. Ora, isto é inconveniente, porque Cristo é maior que todos os anjos. Logo, nem a todos os homens são delegados anjos da guarda.

2. Demais. – Adão foi o primeiro de todos os homens. Ora, ele não precisava de nem anjo custódio, ao menos no estado de inocência, porque então a nenhum perigo estava exposto. Logo, os anjos não são prepostos como guardas a todos os homens.

3. Demais. – Os anjos são delegados como guardas aos homens, para que os conduzam à vida eterna, incitem-nos a bem agir e os defendam contra os ataques dos demônios. Ora, os homens predestinados à condenação nunca chegarão à vida eterna; e também os infiéis, embora por vezes façam obras boas, contudo não as fazem bem, porque agem sem reta intenção; pois, a fé dirige a intenção, como diz Agostinho. E por fim, o Anticristo virá por obra de Satanás, como diz a Escritura. Logo, nem a todos os homens são deputados anjos da guarda.

Mas, *em contrário*, é a autoridade aduzida, de Jerônimo, que diz: cada alma tem um anjo da guarda que lhe é delegado.

SOLUÇÃO. – O homem, colocado no estado da vida presente, está como na via, que conduz à pátria. Ora, nessa via está ele exposto a muitos perigos, interiores e exteriores, conforme a Escritura: No caminho por onde eu andava, esconderam-me o laço. E por isso, assim como se dão guardas aos homens que andam por caminho não seguro, assim a cada homem, enquanto viandante, é delegado um anjo da guarda. Quando, porém já tiver chegado ao termo do caminho, não mais terá cada um o anjo custódio; mas sim, no céu, um anjo correinante e, no inferno, um demônio punidor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cristo, enquanto homem, sendo regido imediatamente pelo Verbo de Deus, não precisava da guarda dos anjos. E, demais, era, pela alma, compreensor; mas era, em razão da passibilidade do corpo, viandante. E por isso, não lhe era devido, nenhum anjo custódio como superior, mas antes um anjo ministrante, como inferior. Por onde, diz a Escritura: Os anjos se aproximaram, e o serviam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem, no estado de inocência, não corria nenhum perigo interior, porque interiormente tudo estava ordenado, como antes se disse. Mas corria perigos exteriores, por causa das insídias dos demônios, como o provaram os acontecimentos posteriores. E por isso precisava da guarda dos anjos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os predestinados à condenação, os infiéis e também o Anticristo, não estando privados do auxílio interior da razão natural, não estão privados também do auxílio exterior concedido por Deus a toda a natureza humana e que é a guarda dos anjos. E esta guarda, embora não os ajude para merecerem, por boas obras, a vida eterna, ajuda-nos contudo a fugir de certos males, pelos quais podem prejudicar a si mesmos e aos outros, pois, os próprios demônios são afastados pelos bons anjos,

para que não façam tanto mal quanto querem. E semelhantemente o Anticristo não fará o mal que quiser.

Art. 5 – Se o anjo é delegado para guardar o homem, desde o nascimento deste.

O quinto discute-se assim – Parece que o anjo não é delegado, para guardar o homem desde o nascimento deste.

1. – Pois, os anjos são mandados em ministério, a favor daqueles que hão de receber a herança da salvação, como diz o Apóstolo. Ora, os homens começam a receber a herança da salvação, quando batizados. Logo, o anjo é delegado para guardar o homem, desde o tempo do baptismo e não desde o do nascimento.

2. Demais. – Os homens são guardados pelos anjos, enquanto estes os iluminam pela doutrina. Ora, os recém-nascidos não são capazes de doutrina por não terem o uso da razão. Logo, não lhes são delegados anjos da guarda.

3. Demais. – As crianças no ventre materno têm, depois de certo tempo, alma racional, bem como a têm depois da natividade. Ora, enquanto no ventre materno, não lhes são delegados anjos da guarda, como se sabe, porque os ministros da Igreja ainda não lhes comunicaram os sacramentos. Logo, não são delegados aos homens anjos da guarda imediatamente depois do nascimento.

Mas, *em contrário*, diz Jerônimo, que cada alma, imediatamente depois de nascida, tem um anjo da guarda que lhe é deputado.

SOLUÇÃO. – Como diz Orígenes há, sobre este assunto, dupla opinião. Assim, uns ensinam que o anjo é dado ao homem, como guarda, desde o tempo do baptismo. Outros porém que desde o tempo do nascimento. E esta opinião Jerônimo a aprova, e com razão. Pois, os benefícios dados ao homem por Deus, desde que é cristão, começam do tempo do baptismo, como receber a Eucaristia e outros. Ora o que a Providência divina dá ao homem, desde que este tem natureza racional, ele o recebe desde que ao nascer tem tal natureza. E tal benefício é a guarda dos anjos, como resulta claro do que já foi dito. Por onde, desde a sua natividade, o homem tem um anjo da guarda, que lhe é deputado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os anjos são enviados em ministério eficaz só quanto aqueles que hão de receber a herança da salvação, se se considerar o efeito último da guarda que é o recebimento da herança. Contudo, também os outros não são privados desse ministério. Pois embora este não tenha a eficácia de os levar à salvação, é todavia eficaz, pelos livrar de muitos males.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A função de guardar se ordena à iluminação da doutrina como ao último e principal efeito. Contudo, tem também muitos outros efeitos, que convêm às crianças, a saber, afastar os demônios e livrar de outros males, tanto corpóreos como espirituais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Enquanto no ventre materno, a criança não está totalmente separada da mãe, sendo por uma como ligação ainda algo dela, assim como o fruto pendente é algo da árvore. E por isso pode-se provavelmente dizer que o anjo que guarda a mãe guarda a prole existente no ventre materno. Mas, ao separar-se da mãe, pela natividade, é-lhe deputado um anjo da guarda, como diz Jerônimo.

Art. 6 – Se o anjo da guarda às vezes abandona o homem para cuja guarda foi deputado.

O sexto discute-se assim. – Parece que o anjo da guarda às vezes abandona o homem à cuja guarda foi deputado.

1. – Pois, diz a Escritura falando da pessoa dos anjos: Medicamos Babilônia, e ela não sarou, deixemo-la – e, noutro passo: Arancar-lhe-ei a sebe, e ficará exposta ao roubo; e diz a Glossa, que isso se refere à guarda dos anjos.

2. Demais. – Deus guarda mais que o anjo. Ora, ele às vezes abandona o homem conforme está na Escritura: Ó Deus, Deus meu, olha para mim; porque me desamparaste? Logo, com maior razão o anjo da guarda abandona o homem.

3. Demais. Como diz Damasceno, os anjos, estando conosco, neste mundo, não estão no céu. Ora, como às vezes estão no céu, às vezes nos abandonam.

Mas, *em contrário*. – Os demónios sempre nos atacam, conforme a Escritura: O demônio, vosso adversário, anda ao redor de vós como um leão que ruge, buscando a quem devorar. Logo, com maior razão, os bons anjos sempre nos guardam.

SOLUÇÃO. – A guarda dos anjos, como do sobredito se colhe, é uma execução da divina Providência relativa aos homens. Ora, é manifesto que nem o homem nem ser algum pode subtrair-se totalmente à divina Providência; pois, na medida em que um ente participa da existência nessa mesma está sujeito à providência universal dos seres. Diz-se, porém que Deus, conforme a ordem da sua Providência, abandona o homem, na medida em que permite que este padeça alguma deficiência, quanto à pena ou à culpa. E semelhantemente, deve-se dizer que o anjo da guarda nunca abandona totalmente o homem; mas às vezes, o abandona na medida em que não impede entre em alguma tribulação, ou mesmo caia em pecado, conforme à ordem dos juízos divinos. E neste sentido, se diz que Babilônia e a casa de Israel foram abandonadas dos anjos, porque os seus anjos da guarda não as livraram de caírem em tribulações.

E daqui se deduzem as **RESPOSTAS À PRIMEIRA E SEGUNDA OBJEÇÕES.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora o anjo abandone às vezes o homem, localmente, não o abandona, contudo quanto ao efeito da guarda; porque, mesmo quando está no céu, sabe o que deve fazer em relação ao homem; nem precisa de intervalo de tempo para locomover-se, mas pode estar presente imediatamente.

Art. 7 — Se os anjos se contristam com os males dos que guardam.

(II Sent., dist., XI, part. I, a. 5).

O sétimo discute-se assim. — Parece que os anjos se contristam com os males dos que guardam.

1. — Pois, diz a Escritura: Os anjos da paz chorarão amargamente. Ora, o pranto é sinal de dor e de tristeza. Logo, os anjos se contristam com os males dos homens que guardam.

2. Demais. — Como diz Agostinho, a tristeza provém do que nos acontece contra a nossa vontade. Ora, a perdição de um homem é contra a vontade do seu anjo da guarda. Logo, os anjos se contristam com a perdição dos homens.

3. Demais. — Como a tristeza é contrária à alegria, assim o pecado, à penitência. Ora, os anjos se alegram com o pecador penitente, como se lê no Evangelho. Logo, se contristam quando o justo cai em pecado.

4. Demais. — Ao passo da Escritura — E tudo o que oferecem como primícias, diz a Glossa de Orígenes: Os anjos são levados a juízo, porque caíram, quer por negligência deles, quer por ignávia dos homens. Mas é racional que a gente sofra por causa dos males pelos quais é levado a juízo. Logo, os anjos se condoem com os pecados dos homens.

Mas, *em contrário*. — Onde há tristeza e dor não há perfeita felicidade; por isso, diz o Apocalipse: E não haverá mais morte, nem luto, nem clamor, nem mais dor. Ora, os anjos são perfeitamente felizes. Logo, de nada se condoem.

SOLUÇÃO. — Os anjos não se condoem com os pecados nem com as penas dos homens, pois, a tristeza e a dor procedem, como diz Agostinho, do que contraria à vontade. Ora, nada acontece no mundo contrário à vontade dos anjos e dos outros bem-aventurados, porque a vontade deles adere totalmente à ordem da divina justiça, e nada há no mundo que não seja feito ou permitido por essa justiça. Por onde, absolutamente falando, nada acontece no mundo, contra a vontade dos bem-aventurados. Pois, como diz o Filósofo, chama-se voluntário absolutamente, ao que alguém quer, em particular, quando age, i. é, consideradas todas as circunstâncias, embora considerado em universal, não fosse voluntário. Assim, o nauta não quer que as mercadorias sejam atiradas ao mar, absoluta e universalmente falando, mas o quer, estando em risco eminente de perder-se; e por isso há aqui, antes, um voluntário do que um involuntário, como no mesmo passo se diz. Por onde, os anjos, universal e absolutamente falando, não querem os pecados e as penas dos homens; querem contudo que, por elas, se conserve a ordem da divina justiça, que submete certos a penas e permite que pequem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras citadas de Isaías podem-se entender como referentes aos anjos anunciadores de Ezequías, que choraram, conforme o sentido literal, por causa das palavras de Rapsaco, de que se trata no mesmo livro. Pelo sentido alegórico porém, os anjos são apóstolos e pregadores da paz, que choram sobre os pecados dos homens. Se porém, pelo sentido anagógico, o passo se refere aos anjos bons, então o modo de falar é metafórico, para significar que eles querem, em universal, a salvação dos homens. Pois, é assim que tais paixões se atribuem a Deus e aos anjos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Resulta clara a **SOLUÇÃO.** do que acaba de ser dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tanto na penitência como no pecado dos homens, há razão para alegria dos anjos, que é o implemento da ordem da divina providência.

RESPOSTA À QUARTA. — Os anjos são levados a juízo, por causa dos pecados dos homens, não como réus, mas como testemunhas, para convencer os homens da ignávia própria.

Art. 8 – Se entre os anjos pode haver luta ou discórdia.

O oitavo discute-se assim. – Parece que entre os anjos não pode haver luta nem discórdia.

1. – Pois, diz a Escritura: que mantém a concórdia nas suas alturas. Ora, a luta se opõe à concórdia. Logo, entre os anjos sublimes não há luta.

2. Demais. – Onde há perfeita caridade e justa superioridade não pode haver luta. Ora, assim é entre os anjos. Logo, não pode entre eles haver luta.

3. Demais. – Se se disser que os anjos lutam pelos que guardam, necessário é que um anjo favoreça uma parte e outro, outra. Ora, se com uma está a justiça, com outra estará a injustiça. Donde resulta que um anjo bom será fautor da injustiça, o que é inadmissível. Logo, entre os bons anjos não há luta.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, da pessoa de Gabriel: O príncipe do reino dos Persas resistiu-me durante vinte e um dias. Ora, esse príncipe dos Persas era um anjo deputado à guarda do remo persa. Logo, um anjo resiste a outro e, portanto, há entre eles luta.

SOLUÇÃO. – Esta questão foi suscitada a propósito das palavras de Daniel, que acabamos de citar. – E Jerónimo as explica, dizendo que o príncipe do reino dos Persas era um anjo, que se opunha à libertação do povo de Israel, pelo qual Daniel orava, sendo a sua oração apresentada a Deus por Gabriel. E tal oposição podia ter-se dado, porque algum príncipe dos demónios tivesse induzido a pecado os judeus, levados para a Pérsia, o que era um obstáculo à oração de Daniel, pelo mesmo povo. – Mas, segundo Gregório, o príncipe do reino dos Persas era um anjo bom, deputado à guarda desse reino. – Para compreender-se porém como um anjo pode resistir a outro, deve-se considerar, que os juízos divinos relativos aos diversos reinos e aos diversos homens executam-se pelos anjos. Ora, embora, estes, nas suas ações, rejam-se pela ordem divina, acontece às vezes que, relativamente aos diversos reinos ou aos diversos homens, existem méritos ou deméritos contrários de modo que um é inferior ou superior a outro. Como porém, não podem saber porque a ordem da divina Sapiência determinou assim, sem que Deus lhes revele, têm os anjos necessidade de consultar essa sabedoria. Assim pois, enquanto consultam a divina vontade, sobre os méritos contrários e que se lhes opõem, diz-se que resistem uns aos outros; não que tenham vontades contrárias, pois são todos concordes em, cumprir a ordem de Deus, mas porque são opostas as coisas sobre que consultam.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 114: Do ataque dos demônios.

Em seguida deve-se tratar do ataque dos demônios.

E sobre esta questão cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se os homens são atacados pelos demônios.

(Supra, q. 64, a. 4).

O primeiro discute-se assim. — Parece que os homens não são atacados pelos demônios.

1. — Pois os anjos Deus os envia como deputados, à guarda dos homens. Ora, os demônios não são enviados por Deus, porque a intenção deles é perder as almas, enquanto que a de Deus é salvá-las. Logo, os demônios não são deputados a atacar os homens.

2. Demais. — Não há igualdade de condição na luta do fraco contra o forte, do ignaro contra o astuto. Ora, ao passo que os homens são fracos e ignaros, os demônios são poderosos e astutos. Logo, Deus, autor de toda justiça, não pode permitir que os homens sejam atacados pelos demônios.

3. Demais. — Para exercitar o homem bastam os ataques da carne e do mundo. Ora, Deus permite que os seus eleitos sejam atacados, para exercício deles. Logo, não é necessário que sejam atacados pelo demônio.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Nós não temos que lutar contra a carne e o sangue; mas sim contra os principados e potestades, contra os dominadores deste mundo tenebroso, contra os espíritos malignos espalhados pelos ares.

SOLUÇÃO. — Duas coisas se devem considerar em relação ao ataque dos demônios: o ataque em si, e a ordem dele. — O ataque, em si, procede da malícia dos demônios que, por inveja, esforçam-se por opor obstáculos ao homem adiantando em perfeição: e pela soberba, usurpam a semelhança do divino poder deputando determinados ministros seus a atacarem os homens, assim como os anjos são ministros de Deus, exercendo determinadas funções, para a salvação dos mesmos. — Por outro lado, a ordem mesma do ataque procede de Deus, que sabe servir-se ordenadamente dos males para deles tirar o bem. — Quanto aos anjos porém tanto a guarda, como a ordem dela dependem de Deus, como do autor primeiro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os maus anjos atacam os homens de dois modos. — Instigando-os ao pecado; e então não são mandados por Deus, para atacar, mas tal lhes permitem às vezes os justos juízos de Deus. — Outras vezes porém atacam os homens, para os punir: e então são mandados por Deus; assim, foi mandado o espírito da mentira para punir Acabe, rei de Israel, conforme a Escritura; pois, a pena depende de Deus, como do seu autor primeiro. Contudo, os demônios mandados para punir punem com intenção diferente daquela pela qual foram mandados; pois punem por ódio ou por inveja, embora Deus os tivesse mandado pela sua justiça.

REPOSTA À SEGUNDA. — Por não haver igualdade de condição na luta é que há compensação da parte do homem; principalmente, pelo auxílio da graça divina e, secundariamente, pela guarda dos corpos. Por onde, segundo a Escritura, Eliseu disse ao seu ministro: Não temas; muitos mais estão conosco do que com eles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Bastariam para a fraqueza humana, os ataques da carne e do mundo, como exercitação; mas não bastam, para malícia dos demônios, que usam de ambos para atacar os homens. Contudo, por ordenação divina, isso redundará em glória dos eleitos.

Art. 2 — Se tentar é próprio do diabo.

(II Sent., dist. XXI, q. 1, a. 1; Opusc. VII, Exposit. Orat. Dom., petit. VI; in Math., cap. IV; I Thess., cap. I lect. Unic.: Hebr., cap. XI, lect. IV).

O segundo discute-se assim. — Parece que tentar não é próprio do diabo.

1. — Pois, a Escritura diz que Deus tenta: Tentou Deus a Abraão. Também a carne e o mundo tentam; e diz-se ainda que o homem tenta a Deus e a outro homem. Logo, não é próprio do demônio tentar.

2. Demais. — O ignorante é que tenta. Ora, os demônios sabem o que devem fazer em relação aos homens. Logo não tentam.

3. Demais. — A tentação é via para o pecado. Ora este reside na vontade. Portanto, como os demônios não podem imutar a vontade do homem, segundo já se estabeleceu, resulta que deles não é próprio tentar.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Não vos haja tentado aquele que tenta: ao que, a Glossa: i. é, o diabo, cujo ofício é tentar.

SOLUÇÃO. — Tentar propriamente é experimentar alguma coisa; e se experimenta para que se saiba algo dessa coisa; sendo por isso o fim próprio de quem tenta, a ciência. Mas, às vezes busca-se ulteriormente pela ciência algum outro fim, bom ou mau; bom, quando se quer conhecer alguém, quanto à ciência ou à virtude, para fazê-lo progredir; mau, quando é para o enganar ou prejudicar. E deste modo pode-se compreender como tentar é diversamente atribuído a diversos. — Assim, diz-se que o homem tenta às vezes só para saber; e então tentar a Deus é pecado, porque o homem, como se estivesse incerto, presume experimentar a virtude de Deus. Outras vezes porém tenta para ajudar. Outras enfim para prejudicar. O diabo porém sempre tenta para prejudicar, fazendo cair em pecado. E por isso, diz-se que o ofício próprio dele é tentar; pois, embora também o homem às vezes tente assim, ele o faz como ministro do diabo. — Ao passo que quando se diz que Deus tenta, para saber, isso significa que faz os outros saberem. E por isso diz a Escritura: O Senhor vosso Deus vos tenta, para se fazer manifesto se o amais ou não. — Diz-se porém que a carne e o mundo tentam, instrumental ou materialmente, i. é, enquanto se pode conhecer um homem, porque seguir ou rejeitar as concupiscências da carne, e desprezar prosperidades ou adversidades do mundo; coisa de que o diabo também se serve, para tentar.

Donde se deduz a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os demônios sabem o que fazem, exteriormente, em relação aos homens; mas a condição interior do homem pela qual uns são mais inclinados a tal vício que a tal outro, só Deus, ponderador dos espíritos, a conhece. Por onde, o diabo explora a condição interior do homem, para tentá-lo no vício a que este é mais inclinado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O demônio, embora não possa imutar a vontade, pode contudo, como já se estabeleceu, imutar de certo modo as virtudes inferiores do homem, que, embora não coajam a vontade, contudo a inclinam.

Art. 3 — Se todos os pecados procedem da tentação do diabo.

(Iª Ilae, q. 80, a. 4; De Maio, q. 3, a. 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que todos os pecados procedem da tentação do diabo.

1. — Pois, diz Dionísio, que a multidão dos demônios é a causa de todos os males, próprios e dos outros. E Damasceno: todas as malícias e todas as imundícies são excogitadas pelo diabo.

2. Demais. — De qualquer pecador pode-se dizer o que o Senhor diz dos Judeus: Vós tendes por pai o demônio. Ora, isto é porque pecavam por sugestão do diabo. Logo, desta sugestão vem todo pecado.

3. Demais. — Assim como os anjos são deputedos à guarda dos homens, assim os demônios, à luta. Ora, todo o bem que fazemos procede da sugestão dos bons anjos, porque mediante anjos é que recebemos os dons divinos. Logo, também todo o mal que fazemos provém da sugestão do diabo.

Mas, *em contrário*, se disse: Nem todas as nossas más cogitações são excitadas pela instigação diabólica mas às vezes nascem do movimento do nosso arbítrio.

SOLUÇÃO. — De dois modos se pode considerar uma coisa: direta e indiretamente. Indiretamente, quando um agente causa uma disposição para determinado efeito, diz-se que é ocasional e indiretamente a causa desse efeito; assim, se se disser que o que seca a madeira é a ocasião da combustão da mesma. E deste modo deve-se dizer que o diabo é a causa de todos os nossos pecados, por ter instigado o primeiro homem a pecar, donde resultou, para todo o gênero humano, inclinação para todos os pecados. E neste sentido devem-se entender as palavras aduzidas de Damasceno e Dionísio, na primeira objeção. — Diretamente porém considera-se causa o que obra algum efeito, de modo direto. E então o diabo não é a causa de todos os pecados, pois nem todos são cometidos à instigação dele, mas muitos procedem da liberdade do arbítrio e da corrupção da carne. Porque, como diz Orígenes, mesmo que o diabo não existisse, os homens teriam desejo de alimentos, dos atos venéreos e coisas semelhantes; ora, em relação a tais coisas há muito desregramento se tais desejos não forem refreados pela razão, e, máxime, suposta a corrupção da natureza. Ora, refrear e ordenar esses desejos cai sob a alçada do livre arbítrio. Por onde, não é necessário que todos os pecados procedam da instigação diabólica. Mas se porventura alguns procederem dessa instigação para os cometer, os homens são atualmente enganados pelas mesmas blandícias com que o foram os nossos primeiros pais, como diz Isidro.

Donde se deduz a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pecados perpetrados sem instigação diabólica tornam, contudo, os homens filhos do diabo, enquanto o imitam a ele, o primeiro pecador.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem pode por si mesmo cair em pecado; mas, não pode obter mérito senão pelo auxílio divino, dado ao homem pelo ministério dos anjos. E por isso os anjos cooperam para todos os nossos bens, mas nem todos os nossos pecados procedem da sugestão dos demônios, embora não haja nenhum gênero de pecados que às vezes não provenham dessa sugestão.

Art. 4 — Se os demônios podem seduzir os homens com milagres verdadeiros.

(Supra. q. 110. a. 4, ad. 2; IIª Ilae, q. 178 a. 1, ad. 2; a. 2; II Sent., dist. VII, q. 3, a. 1; De Pot., q. 6, a. 5; In Matth., cap. XXIV; II Thess., cap. II, lect. II).

O quarto discute-se assim. — Parece que os demônios não podem seduzir os homens com milagres verdadeiros.

1. — Pois, os demônios terão especial influência nas obras do Anticristo. Mas diz o Apóstolo: A vinda dele é por obra de Satanás com todo o poder, e com sinais e prodígios mentirosos. Logo, com maior razão, em outros tempos, os fatos demoníacos maravilhosos não passarão de mentiras.

2. Demais. — Os verdadeiros milagres se realizam com alguma imutação nos corpos. Ora, os demônios não podem mudar a natureza de um corpo em outro: pois, diz Agostinho: Por nenhuma razão acreditarei que o corpo humano possa vir a ser verdadeiramente convertido em corpo de animal, por arte ou poder dos demônios. Logo, estes não podem fazer verdadeiros milagres.

3. Demais. — O argumento que pode referir-se a dois termos opostos não tem eficácia. Se pois milagres verdadeiros pudessem ser feitos pelos demônios para persuadir à falsidade, não poderiam ser eficazes para confirmar a verdade da fé. O que é inadmissível, conforme à Escritura: Cooperando com eles o Senhor, e confirmando a sua pregação com os milagres que a acompanhavam.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: pelas artes mágicas se fazem milagres muito semelhantes aos feitos pelos servos de Deus.

SOLUÇÃO. — Como resulta do já dito, milagres, em sentido próprio, não nos podem fazer os demônios nem nenhuma criatura, mas só Deus; porque o milagre propriamente dito vai contra a ordem de toda a natureza, cuja ordem compreende todas as virtudes criadas. Porém, chama-se milagre, em sentido lato, ao que excede à faculdade e à razão humanas. E assim os demônios podem fazer milagres, que enchem os homens de estupefação, porque excedem à faculdade e ao conhecimento destes. Pois também qualquer homem, quando faz algo que excede a faculdade e o conhecimento de outro, provoca o espanto deste, com a sua obra, de modo que parece, de certo modo, fazer milagre. Mas devemos saber que, embora essas obras dos demônios, que nos parecem milagres, não realizem a verdadeira essência destes, contudo eles fazem às vezes coisas verdadeiras. Assim os mágicos do Faraó, por virtude dos demônios fizeram serpentes e rãs verdadeiras. E, como diz Agostinho, quando caiu o fogo do céu e de um ímpeto consumiu a família de jó, com seus rebanhos; e um turbilhão destruiu-lhe a casa e lhe matou os filhos, essas foram obras de Satanás e não fantasmagorias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho, as obras do Anticristo podem se chamar sinais de mentira, quer porque há-de enganar com fantasmagorias os sentidos mortais, de modo a parecer realizar o que não realiza; quer porque, sendo os prodígios verdadeiros, arrastarão porém ao engano os que neles crerem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já se disse antes, a matéria corpórea não obedece à vontade dos anjos bons ou maus, de modo que os demônios possam pela sua virtude transmutar a matéria de uma forma para outra. Mas podem aplicar certos germes existentes nos elementos do mundo, para realizar tais efeitos, como diz Agostinho. Por onde deve-se dizer, que todas as transmutações das coisas corpóreas, que podem ser feitas por algumas virtudes naturais, entre as quais estão os referidos germes, podem ser feitas por operação dos demônios, com aplicação desses germes; assim quando certas coisas são

transmutadas em serpentes ou rãs, seres que podem ser gerados por putrefação. Porém as transmutações das coisas corpóreas, que não podem ser feitas por virtude da natureza, de nenhum modo podem ser realizadas por operação dos demônios, na verdade da expressão. E se às vezes algo de tal parece ser feito, por operação dos demônios, isso não se dá real, mas só aparentemente, o que pode acontecer de duplo modo. De um, interiormente; assim o demônio pode mudar a fantasia do homem e mesmo os sentidos corpóreos, de maneira que uma coisa pareça diversa do que é, como já se disse. E isto também se pode considerar como feito às vezes por virtude de certos agentes corpóreos. De outro modo, exteriormente. Pois assim como o demônio pode formar, do ar, um corpo de qualquer forma ou figura, de modo que, assumindo-o, apareça visivelmente, pela mesma razão pode revestir qualquer coisa de uma forma corpórea, de modo que seja visto, na figura desta. E é o que diz Santo Agostinho: a fantasia do homem, mesmo quando este pensa ou sonha, varia conforme os inumeráveis gênios das causas e, como corporificada na imagem de algum animal, aparece aos outros sentidos entorpecidos. O que significa, não que a virtude fantástica do homem, ou uma espécie da mesma, corporificada e com ela numericamente idêntica, seja manifestada aos sentidos de outrem, mas que o demônio, que forma uma certa espécie, na fantasia de um homem, também pode apresentar outra espécie semelhante aos sentidos de outro homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, quando os magos fazem as mesmas causas que os santos, fazem-nas com fim e por direito diverso. Pois aqueles as fazem, buscando a glória própria; estes, a de Deus. Aqueles, por um como comércio privado; estes porém por pública ordem e mandado de Deus, a quem estão sujeitas todas as criaturas.

Art. 5 — Se o demônio vencido fica por isso impedido de atacar.

(II Sent., dist. VI, a. 6).

O quinto discute-se assim. — Parece que o demônio vencido nem por isso fica impedido de atacar.

1. — Pois, Cristo venceu eficazissimamente o seu tentador. Mas este depois atacou-o de novo, incitando os Judeus a que o matassem. Logo, não é verdade que o diabo vencido cessa de atacar.

2. Demais. — Infringir uma pena ao que sucumbiu na luta é incitá-lo lutar mais fortemente. Ora, isto não é próprio da misericórdia de Deus. Logo, os demônios vencidos não ficam impedidos de atacar.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Então o demônio deixou-o, i. é, a Cristo que o havia vencido.

SOLUÇÃO. — Certos dizem que o demônio vencido por um homem não pode mais tentá-lo, nem quanto ao mesmo pecado, nem quanto a outro. Outros porém dizem que podem tentar outros homens, mas não o mesmo; e isto é mais provável se se entender como referido a um determinado tempo. Por onde, no Evangelho se diz que, consumada toda tentação, o diabo abandonou a Cristo; por algum tempo. E a razão disto é dupla. Uma se funda na divina clemência; pois, como Crisóstomo diz, o diabo não tenta os homens pelo tempo que quer, mas pelo que Deus permite; e Deus, depois de lhe ter permitido tentar, por um tempo, repele-o, por causa da fraqueza da nossa natureza. A outra razão se funda na astúcia do diabo; e por isso Ambrósio diz, que o diabo teme instar porque evita o mais possível ser derrotado. Mas que às vezes o diabo volte a tentar o que já abandonara, é claro pelo passo do Evangelho: Voltarei para minha casa, donde saí.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 115: Da ação da criatura corpórea.

Em seguida deve-se tratar da ação da criatura corpórea; e do destino atribuído a certos corpos.

Sobre as ações corpóreas seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se há algum corpo ativo.

(III Cont. Gent., cap. LXIX; De Verit., q. 5, a. 9 ad. 4, De Pot., q. 4, a. 7)

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há nenhum corpo ativo.

1. — Pois, diz Agostinho, há seres que são feitos e não agem, como os corpos; há um ser que é agente e não feito, que é Deus; e há outros, agentes e feitos, que são as substâncias espirituais.

2. Demais. — Todos os agentes, exceto o primeiro, necessitam, para agir, de um sujeito, sobre o qual lhes recaia a ação. Ora, abaixo da substância corpórea não há substância que seja susceptível de tal ação, porque essa substância está no último grau dos seres. Logo, a substância corpórea não é ativa.

3. Demais. — Toda substância corpórea tem quantidade. Ora, a quantidade impede o movimento e a ação da substância, porque a compreende e está como imersa nesta; assim como o ar nebuloso fica impedido de receber a luz. E prova disto é que, quanto maior for a quantidade do corpo, tanto mais este será pesado e grave ao mover-se. Logo, nenhuma substância corpórea é ativa.

4. Demais. — Todo agente recebe a sua virtude ativa da proximidade do ser ativo primeiro. Ora, os corpos compostos, em máximo grau, são os mais afastados do ser abaixo primeiro, que é simplicíssimo. Logo, nenhum corpo é agente.

5. Demais. — O corpo, que for agente, há-de agir, pela forma substancial ou pela accidental. Ora, não por aquela, porque os corpos não têm nenhum princípio de ação, a não ser as qualidades ativas, que são accidentais; e o acidente não pode ser causa da forma substancial, porque a causa é superior ao efeito. Nem, semelhantemente, pela forma accidental, porque o acidente não alcança além do seu sujeito, como diz Agostinho. Logo, nenhum corpo é ativo.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio que, entre as outras propriedades do fogo corpóreo, está a manifestação da sua grandeza, como ativo e poderoso, em relação às matérias dela susceptíveis.

SOLUÇÃO. — É sensível que certos corpos são ativos. Mas há três opiniões erradas, relativamente às ações dos corpos.

Assim, para uns os corpos são totalmente privados de ação. E esta é a opinião de Avicbrão, na obra A Fonte da vida, em que aduz razões, esforçando-se por provar que nenhum corpo age, sendo todas as ações, que parecem deles, as de alguma virtude espiritual, que os penetra a todos. Segundo tal opinião, pois, não é o fogo que aquece, mas uma virtude espiritual, que penetra, por meio dele. E essa opinião considera-se derivada da de Platão, que ensina serem todas as formas da matéria corpórea participadas, determinadas e realizadas numa particular matéria; ao passo que as formas separadas são absolutas e como que universais. E por isso considera essas formas separadas como causas das formas existentes na matéria. Por onde, sendo a forma da matéria corpórea de terminada a uma certa matéria, individuada pela quantidade, esta mesma quantidade, ensina Avicbrão, como princípio de individuação, retém e impede a forma corpórea, para que não possa agir sobre outra matéria. E só a forma espiritual e imaterial, não coarctada pela quantidade, pode influir sobre outra, pela sua ação.

Esta opinião porém não conclui que a forma corpórea não é agente, mas que não é agente universal. Pois, na medida em que uma coisa é participada, nessa mesma há-de necessariamente ser participado o que a essa coisa é próprio; assim, na medida em que um ser participa da luz, nessa mesma participa da visibilidade. Ora, agir, que não é mais do que atualizar alguma coisa, é em si próprio do ato, como ato; e, por isso todo agente age de modo semelhante a si. Por onde, a forma não determinada pela matéria quantificada é agente indeterminado e universal; sendo porém determinada a uma certa matéria particular, é agente determinado e particular. E assim se a forma do fogo fosse separada, como querem os Platônicos, seria de certo modo a causa de toda ignição. Porém a forma do fogo, existente numa determinada matéria corpórea, é a causa de uma determinada ignição, procedente de tal corpo para tal outro; sendo por isso que esse ato se realiza pelo contato dos dois corpos.

Mas esta opinião de Avicibrão sobreexcede a de Platão. Pois, este ensina que só as formas substanciais são separadas, e reduz as acidentais aos princípios materiais da grandeza e da pequenez, que considera como os primeiros contrários, do mesmo modo que outros consideram tais a rarefação e a densidade. Por onde, tanto Platão como Avicena, que em algo o segue, admitem que os agentes corpóreos agem pelas formas acidentais, dispondo a matéria para a forma substancial; ao passo que a perfeição última, que se realiza pela união com a forma substancial, procede de um princípio imaterial.

E esta é a segunda opinião sobre a ação dos corpos, à qual se aludiu antes, quando se tratou da criação.

A terceira opinião, enfim, é a de Demócrito, ensinando que a ação resulta do eflúvio dos átomos, do corpo agente; e a paixão, do recebimento destes nos poros do corpo paciente. Esta opinião é refutada por Aristóteles, pois dela resultaria que o corpo não seria passivo, na sua totalidade, e que a quantidade do corpo agente diminuiria pela ação, conseqüências manifestamente falsas.

Logo, deve-se concluir que um corpo age, como atual, sobre outro corpo, como potencial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito de Agostinho pode ser concedido, como referente a toda a natureza corpórea, simultaneamente considerada, que não tem nenhuma natureza inferior sobre que atue, como a natureza espiritual age sobre a corpórea e a incriada, sobre a criada. Porém o corpo que é potencial em relação a outro, no que tem este de atual, é-lhe inferior.

DONDE SE DEDUZ CLARA A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. — Deve-se contudo saber que é admissível o argumento seguinte de Avicibrão: Há um motor não movido, e é esse o autor primeiro das causas; logo, por oposição, há algo que é somente movido e paciente, que é a matéria prima, potência pura, como Deus é o ato puro. O corpo, porém, sendo composto de potência e ato, é agente e paciente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A quantidade não priva, de nenhum modo, a forma corpórea, da ação, como já se disse; mas a impede de ser agente universal, porque a forma é individuada pela matéria sujeita à quantidade. Não vem a ponto, porém, a prova deduzida do peso dos corpos. Primeiro, porque a quantidade adicionada não é a causa da gravidade, como o prova Aristóteles. Segundo, por ser falso que o peso torna o movimento mais lento; antes, quanto mais um corpo é pesado, tanto mais se move com movimento próprio. Terceiro, porque a ação não se realiza pelo movimento local, como ensina Demócrito, mas pela passagem da potência para o ato.

RESPOSTA À QUARTA. — O corpo não é o que dista de Deus, em máximo grau; pois, participa algo da semelhança do ser divino, pela forma que tem. Mas é a matéria prima o que há de mais distante de Deus, a qual, sendo somente potencial, de nenhum modo é agente.

RESPOSTA À QUINTA. — O corpo age tanto pela forma accidental como pela substancial. Assim, a qualidade ativa, como o calor, embora seja acidente, age contudo em virtude da forma substancial, como instrumento desta; e portanto pode agir como forma substancial. Assim, o calor natural, enquanto instrumento da alma, age para a geração da carne. Como acidente porém age por virtude própria. Nem é contra a essência do acidente o exceder o seu sujeito, pela ação, mas sim, pela existência; a menos talvez que alguém imagine que um acidente, numericamente o mesmo, deflúa do agente para o paciente, no sentido de Demócrito, que ensina que a ação se realiza pelo eflúvio dos átomos.

Art. 2 — Se na matéria corpórea há razões seminais.

(II Sent., dist. XVIII, q. 1, a. 2; De Verit., q. 5, a. 9, ad 8).

O segundo discute-se assim. — Parece que na matéria corpórea não há razões seminais.

1. — Pois, razão importa algo de espiritual. Ora, na matéria corpórea nada há espiritual, mas somente material, i. é, conforme a natureza dela. Logo, não há nela razões seminais.

2. Demais. — Agostinho diz, que os demônios fazem certas obras, servindo-se, com movimentos ocultos, de certos germes, que conhecem como existentes nos elementos. Ora, coisas aplicadas por meio do movimento local são corpos e não razões. Logo, é incongruente dizer-se que há na matéria corpórea razões seminais.

3. Demais. — O sêmen é princípio ativo. Ora, na natureza corpórea não há nenhum princípio ativo, porque não é próprio dela agir, como já se disse. Logo, nela não há razões seminais.

4. Demais. — Diz-se que há na matéria certas razões causais que se consideram suficientes para a produção das coisas. Ora, essas razões são diferentes das seminais, porque, há milagres que vão contra aquelas e não contra estas. Logo, é inconveniente dizer-se que há razões seminais na matéria corpórea.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Há nos elementos corpóreos de todas as coisas deste mundo, que nascem, corporal e visivelmente, certos germes latentes.

SOLUÇÃO. — Como diz Aristóteles, é costume derivar as denominações, do que é mais perfeito. Ora, em toda a natureza corpórea são os seres vivos os mais perfeitos, e por isso o próprio nome de natureza passou, dos seres vivos, para todos os seres naturais. Pois, como diz o Filósofo, o próprio nome de natureza foi primitivamente imposto para exprimir a geração dos seres vivos, chamada natividade. E sendo os seres vivos gerados de um princípio conjunto, como o fruto, da árvore, e o feto, da mãe, a que está ligado, estendeu-se, por consequência, o nome da natureza a todo princípio de movimento, que existe no ser movido. Ora, é manifesto que o princípio ativo e passivo da geração dos seres vivos é o sêmen, de que são gerados. E por isso Agostinho convenientemente chama razões seminais a todas as virtudes ativas e passivas, princípios das gerações e dos movimentos naturais.

Estas virtudes ativas e passivas porém podem ser consideradas em múltipla ordem. — Pois, em primeiro lugar, como diz Agostinho, existem no Verbo mesmo de Deus, principal e originariamente, como razões ideais. — Em segundo lugar, existem nos elementos do mundo, como nas causas universais, e foram produzidas simultaneamente com eles. — Em terceiro lugar, estão nas coisas produzidas pelas causas universais, na sucessão dos tempos; assim, estão numa determinada planta e num determinado animal, como em causas particulares. — De quarto modo, existem nos germes gerados dos animais e das plantas, estando então para os outros efeitos particulares, como as causas primordiais universais para os primeiros efeitos produzidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essas virtudes ativas e passivas dos seres naturais, embora se não possam chamar razões, por existirem na matéria corpórea, podem contudo se chamar assim quanto à origem, porque são derivadas das razões ideais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essas virtudes ativas e passivas estão em certas partes corpóreas; e se diz que são aplicados pelos demônios os germes, quando eles empregam tais virtudes, pelo movimento local, para produzirem certos efeitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sêmen masculino é o princípio ativo na geração do animal; mas também se pode chamar sêmen ao princípio feminino, que é passivo. E assim o mesmo nome pode significar as virtudes ativas e as passivas.

RESPOSTA À QUARTA. — Das palavras de Agostinho, ao tratar das razões seminais, pode-se suficientemente concluir que essas mesmas razões são também causais, como o sêmen; pois, diz ele, que assim como as mães são grávidas dos seus fetos, assim também o mundo está prenhe das causas dos seres que se vão produzir. Mas também as razões ideais podem se chamar causais; não porém propriamente falando, seminais, porque o sêmen não é um princípio separado. E contra tais razões não podem ser feitos milagres, bem como não o podem contra as virtudes passivas infusas na criatura, de modo que desta possa ser feito tudo o que Deus mandar. Mas contra as virtudes ativas naturais e as potências passivas ordenadas a tais virtudes, consideram-se feitos os milagres operados contra as razões seminais.

Art. 3 — Se os corpos celestes são a causa do que é feito neste mundo, nos corpos inferiores.

(II Sent., dist. XV, q. 1, a. 2; III Cont. Gent., cap. LXXXII; De Verit., q. 5, a. 9; Compend. Theol., cap. CXXVII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os corpos celestes não são a causa do que é feito, neste mundo, nos corpos inferiores.

1. Pois, diz Damasceno: Nós porém dizemos que eles, i. é, os corpos celestes, não são a causa de nada que é feito, nem da corrupção do que se corrompe; são porém, sobretudo, os sinais das chuvas e da transmutação do ar.

2. Demais. — O agente e a matéria bastam para produzir uma coisa. Ora, há nos corpos inferiores deste mundo a matéria paciente e também agentes contrários, como o calor, o frio e outros semelhantes. Logo, não é necessário, atribuir a causalidade do que é feito, nas coisas inferiores sobreditas, aos corpos celestes.

3. Demais. — O agente age semelhantemente a si. Ora, vemos que tudo, neste mundo é causado pelo calor e pelo frio, pela umidade e pela secura, e alterações qualitativas semelhantes, que não se dão nos corpos celestes. Logo, estes não são a causa do que é feito nas coisas deste mundo.

4. Demais. — Como diz Agostinho, nada é mais corpóreo do que o sexo. Ora, o sexo não é causado pelos corpos celestes; e a prova é que, de dois gêmeos, nascidos sob a mesma constelação, um é masculino e outro, feminino. Logo, os corpos celestes não são causa das coisas corpóreas realizadas neste mundo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: os corpos mais grosseiros e inferiores são regidos, numa certa ordem, pelos mais subtis e poderosos. E Dionísio diz: a luz do sol contribui para a geração dos corpos sensíveis, gera a própria vida, nutre, faz crescer e leva ao termo.

SOLUÇÃO. — Considerando que toda multidão procede da unidade; que o imóvel conserva-se do mesmo modo, e o movido tem aspectos multiformes, deve-se concluir que em toda a natureza, qualquer movimento procede do que é imóvel. Por onde, quanto mais um ser é imóvel, tanto mais é causa do que é móvel. Ora, os corpos celestes são os mais imóveis de todos os corpos, pois só têm movimento local. E portanto os movimentos vários e multiformes dos corpos inferiores deste mundo dependem do movimento dos corpos celestes, como de causa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito de Damasceno deve-se entender como exprimindo que os corpos celestes não são a causa primeira da geração e da corrupção das coisas, que se operam neste mundo, como dizem os que os consideram como deuses.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como princípios ativos, os corpos inferiores deste mundo têm só as qualidades ativas dos elementos, a saber, o calor, o frio e outros. E se as formas substanciais dos corpos inferiores só se diversificassem por esses acidentes, cujos princípios os antigos fisiólogos diziam ser a rarefação e a condensação, não seria necessária a existência de nenhum princípio ativo superior a esses corpos, mas eles agiriam por si mesmos. Os que pensarem bem, pois, concordarão que esses acidentes comportam-se como disposições materiais para as formas substanciais dos corpos naturais. Ora, a matéria não podendo agir por si mesma, é necessário admitir-se algum princípio ativo superior a essas disposições materiais. Daí o terem os Platônicos admitido as espécies separadas, pela participação das quais os corpos inferiores alcançam as suas formas substanciais. Estas porém não bastam; porque, tais espécies sendo consideradas como imóveis, daí resultaria que os corpos inferiores não teriam nenhuma variação, quanto à geração e à corrupção, o que é falso. Por onde, segundo o Filósofo, necessário é admitir-se algum princípio ativo móvel, causa, pela sua presença e ausência, da variedade dos corpos inferiores, quanto à geração e à corrupção; e tais são os corpos celestes. E por isso, tudo o que, nos corpos inferiores deste mundo, gera e especifica, é como que instrumento do corpo celeste, o que permite dizer que o homem e o sol geram o homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os corpos celestes não são semelhantes aos corpos inferiores, por semelhança específica, mas porque contêm em sua virtude universal tudo o que nos inferiores é gerado. E desse modo dizemos também que todas as coisas são semelhantes a Deus.

RESPOSTA À QUARTA. — As ações dos corpos celestes são recebidas diversamente pelos corpos inferiores, conforme à disposição diversa da matéria deles. Assim, acontece às vezes que a matéria da concepção humana não está totalmente disposta para o sexo masculino e, por isso forma em parte o masculino e em parte o feminino. E disto se serve Agostinho para repelir a adivinhação por meio dos astros, porque os efeitos destes variam, mesmo em relação às coisas corpóreas, segundo as disposições diversas da matéria.

Art. 4 — Se os corpos celestes são causa dos atos humanos.

(IIª Ilae, q. 95, a. 5; II Sent., dist.. XV, q. I, a. 3; XXV, a. 2, ad 5; III Cont. Gent., cap. LXXXIV, LXXXV. LXXXVII; De Verit., q. 5, a. 10; Compend. Theol., cap. CXXVII, CXXVIII; I Pheriherm., lect. XIV; III De Anima, lect: IV; VI Metaphys., lect. III; In Matth., capo II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os corpos celestes são causa dos atos humanos.

1. — Pois, esses corpos, sendo movido: pelas substâncias espirituais, como já se disse, agem como instrumentos, pela virtude delas. Ora, tais substâncias são superiores às nossas almas. Donde resulta, que podem causar impressão nestas e, portanto, serem causa dos atos humanos.

2. Demais. — Tudo o que é multiforme depende de princípio uniforme. Ora, os atos humanos são vários e multiformes. Logo, dependem dos movimentos uniformes dos corpos celestes, como do princípio.

3. Demais. — Os astrólogos freqüentemente vaticinam sobre os acontecimentos bélicos e outros atos humanos, cujos princípios são o intelecto e a vontade. Ora, tal não poderiam fazer se os corpos celestes não fossem causa dos atos humanos. Logo, eles são tal causa.

Mas *em contrário*, diz Damasceno: os corpos celestes não são de nenhum modo causa dos atos humanos.

SOLUÇÃO. — Os corpos celestes podem diretamente e por si impressionar os outros corpos, como já se disse; nas potências da alma humana, porém, que são atos de órgãos corpóreos, causam impressão, direta, mas acidentalmente; pois, os atos dessas potências são necessariamente obstruídos pelo obstáculo dos órgãos; assim, os olhos torvos não vêm bem.

Por onde, se o intelecto e a vontade fossem virtudes ligadas a órgãos corpóreos, como ensinaram alguns, dizendo que o intelecto não difere do sentido, daí necessariamente resultaria que os corpos celestes são causa das eleições e dos atos humanos. E, por consequência o homem agiria por instinto natural, como os animais, que lhe são inferiores e que, tendo as virtudes da alma ligadas a órgãos corpóreos, sempre agem naturalmente, por impressão dos corpos celestes. E daí a conclusão que o homem não teria livre arbítrio, mas seria determinado nas suas ações, como os outros seres naturais. Conclusões manifestamente falsas e contrárias à linguagem humana.

Deve-se pois saber que, indiretamente e por acidente, as impressões dos corpos celestes podem influir sobre o intelecto e a vontade, enquanto aquele e esta recebem algo das virtudes inferiores, ligadas a órgãos corpóreos. Mas, relativamente a isso, o intelecto se comporta diferentemente da vontade. Pois, recebe os seus dados, necessariamente, das virtudes inferiores; por onde, turbadas as virtudes imaginativa, cogitativa ou memorativa, necessariamente há-de turbar-se a ação do intelecto. A vontade porém não segue necessariamente a inclinação do apetite inferior. Pois, embora as paixões do irascível e do concupiscível, exerçam certa influência para inclinar a vontade, contudo esta conserva o poder de as seguir ou combater. Por onde, a impressão dos corpos celestes, na medida em que podem imutar as virtudes inferiores, alcança menos a vontade, causa próxima dos atos humanos, que o intelecto. Admitir, pois, que os corpos celestes são causa dos atos humanos, é opinião própria dos que dizem que o intelecto não difere dos sentidos. Assim, um deles dizia: a vontade dos homens é tal qual o pai dos homens e dos deuses a causa, cada dia. Ora, como é certo que o intelecto e a vontade não são atos de órgãos corpóreos, impossível é sejam os corpos celestes a causa dos atos humanos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As substâncias espirituais, que movem os corpos celestes, agem por certo sobre as corpóreas, mediante tais corpos; mas sobre o intelecto humano agem imediatamente, iluminando, embora não possam imutar a vontade, como já se estabeleceu.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a multiformidade dos movimentos corpóreos se reduz, como à causa, à uniformidade dos movimentos celestes, assim a multiformidade dos atos do intelecto e da vontade se reduz ao princípio uniforme, que são o intelecto e a vontade de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A maior parte dos homens seguem as paixões, movimentos sensitivos do apetite, para as quais podem concorrer os corpos celestes; ao passo que são poucos os prudentes, que resistem a tais paixões. E por isso os astrólogos, na maioria dos casos, podem predizer a verdade; e, sobretudo, em comum. Não porém em especial, porque nada impede que um homem, com o livre arbítrio, resista às paixões. Por onde, os próprios astrólogos dizem, que o homem prudente domina os astros, na medida em que domina as paixões próprias.

Art. 5 — Se os corpos celestes podem causar impressões sobre os demônios.

(De Pot., q. 6: a. 10).

O quinto discute-se assim. — Parece que os corpos celestes podem causar impressões sobre os demônios.

1. — Pois, os demônios, em dependência de certos crescentes da lua, Vexam os homens, que por isso se chamam lunáticos, como se lê na Escritura. Ora, tal não se daria se os demônios não estivessem sujeitos aos corpos celestes. Logo, eles o estão.

2. Demais. — Os nigromantes observam certas constelações para invocar os demônios. Ora, estes não seriam invocados, por meio dos corpos celestes, se a eles não estivessem sujeitos. Logo, estão sujeitos às ações de tais corpos.

3. Demais. — Os corpos celestes têm maior virtude que os inferiores. Ora, os demônios são afastados por certos corpos inferiores, como ervas, pedras e animais; por certos sons determinados; e por vezes, figurações e fingimentos, como diz Porfírio, citado por Agostinho. Logo, com maior razão, estão sujeitos à ação dos corpos celestes.

Mas, *em contrário*, os demônios são superiores, na ordem da natureza, aos corpos celestes. Pois, o agente é superior ao paciente, como diz Agostinho. Logo, os demônios não estão sujeitos à ação dos corpos celestes.

SOLUÇÃO. — Sobre os demônios há tríplice opinião. — A primeira é a dos Peri patéticos, que ensinam a não existência deles; e o que a arte nigromântica lhes atribui faz-se por virtude dos corpos celestes. E neste sentido é que Agostinho cita o dito de Porfírio: na terra são fabricadas pelos homens, potestades aptas a obedecerem aos vários efeitos dos astros. Mas esta opinião é manifestamente falsa. Pois, a experiência ensina que, por meio dos demônios, são feitas muitas coisas, para o que de nenhum modo bastaria a virtude dos corpos celestes. Assim, o falarem os possesos língua que desconhecem; citarem versos e passos de autores que nunca conheceram; fazerem os nigromantes com que estátuas falem e se movam, e coisas semelhantes.

Isto levou os Platônicos a dizer que os demônios são animais de corpo aéreo e espírito passivo, conforme Apuleio, citado por Agostinho. E esta é a segunda opinião, de acordo com a qual os demônios estão sujeitos aos corpos celestes, do mesmo modo pelo qual, como já se estabeleceu, o estão os homens. Mas, pelo que ficou exposto, esta opinião é evidentemente falsa. Pois, como já dissemos, os demônios são substâncias intelectuais não unidas a corpos. — Por onde é claro que não estão sujeitos à ação dos corpos celestes; nem em si mesmos, nem acidental, nem direta, nem indiretamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por duas razões é que os demônios podem vexar os homens, conforme certos crescentes da lua. — Primeira, para infamarem uma criatura de Deus, como o é a lua, segundo dizem Jerônimo e Crisóstomo. — A segunda está em que, podendo operar só mediante as virtudes naturais, como antes se disse, consideram, nas suas obras, as aptidões dos corpos para os efeitos intencionados. Ora, é manifesto que o cérebro é a mais úmida de todas as partes do corpo, como diz Aristóteles; e por isso está sujeito em máximo grau à ação da lua, que tem a propriedade de mover o humor. E como no cérebro é que têm o seu complemento as virtudes animais, por isso os demônios, conforme certos crescentes da lua, perturbam a fantasia do homem, quando descobrem que o cérebro está disposto para isso.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os demônios invocados sob certas constelações, acodem por duas razões. — Primeira, para fazerem os homens erradamente crer que há, nas estrelas, algum nome. — Segunda, porque vêm que, sob certas constelações, a matéria corpórea está mais disposta aos efeitos para os quais foram invocados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, os demônios são aliciados por vários gêneros de pedras, ervas, vegetais, animais, versos e ritos, não como os animais, pelos alimentos, mas como os espíritos, pelos sinais, a saber, enquanto tais coisas lhes são exibidas como sinal da honra divina, que para si desejam.

Art. 6 — Se os corpos celestes impõem necessidade ao que lhes está sujeito à ação.

(II Sent., dist. XV. q. I, a. 2, ad 3; a. 3. ad 4; III Cont. Gent., cap. LXXXVI; De Verit., q. 5, a. 9, ad I, 2; De Malo, q. 6, ad 21; q. 16, a. 7. ad 14, 16; I Perihem., lect. XIV; VI Metaphys., lecl. III).

O sexto discute-se assim. — Parece que os corpos celestes impõem necessidade ao que lhes está sujeito à ação.

1. — Pois, posta a causa suficiente, necessariamente segue-se o efeito. Ora, os corpos celestes são causa suficiente dos seus efeitos. E como esses corpos, com os seus movimentos e disposições, são considerados seres necessários, conclui-se que os efeitos deles se seguem necessariamente.

2. Demais. — O efeito do agente resulta, na matéria, necessariamente, quando a virtude daquele for tal que possa submeter esta a si totalmente. Ora, a matéria total dos corpos inferiores está sujeita à virtude dos corpos celestes, como sendo mais excelente. Logo, o efeito desses corpos é recebido, necessariamente, pela matéria corpórea.

3. Demais. — Se os efeitos do corpo celeste não se produzirem necessariamente, há-de ser por alguma causa impediante. Mas qualquer causa corpórea, que possa impedir o eleito do corpo celeste, há-de necessariamente reduzir-se a algum princípio celeste, porque os corpos celestes são a causa de tudo o

que neste mundo se faz. Logo, como esse princípio é necessário, segue-se que necessariamente fica impedido o efeito de outro corpo celeste, e assim tudo, neste mundo acontece necessariamente.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: não há inconveniente em que deixem de produzir-se muitas daquelas coisas corpóreas, como as águas e os ventos, que são sinais celestes. Assim, pois, nem todos os efeitos dos corpos celestes realizam-se necessariamente.

SOLUÇÃO. — A questão presente já está em parte resolvida pelo que ficou estabelecido; em parte, porém, encerra alguma dificuldade. Pois, como já se demonstrou, embora, por impressão dos corpos celestes, realizam-se certas inclinações em a natureza corpórea, a vontade contudo não obedece a essas inclinações necessariamente. E portanto nada impede que, pela eleição voluntária, fique impedido o efeito dos corpos celestes, não só em relação ao homem, mas também em relação a outras coisas a que se estende a operação humana. Ora, nenhum princípio semelhante existe nos seres naturais, pelo qual tenham a liberdade de obedecer ou não às impressões celestes. Donde resulta, que em relação a tais seres, pelo menos, tudo se realiza necessariamente, segundo a opinião antiga de certos que, supondo que tudo o que existe tem causa e que, introduzida a causa, o efeito se segue necessariamente, concluíam que tudo se produz necessariamente.

Mas essa opinião Aristóteles a rejeita refutando os dois princípios mesmos donde os adversários partem. — Primeiro, não é verdade resulte o efeito, necessariamente, de qualquer causa suposta; assim, certas causas se ordenam aos seus efeitos, não necessariamente, mas quase sempre; e por isso, às vezes falham, em alguns casos. Mas se falham às vezes, por efeito de alguma outra causa impediante, não fica de pé a refutação proposta porque esse impedimento mesmo, se dá necessariamente. — E por isso, deve-se dizer que, tudo o existente por si tem causa; não a tem porém o que é accidental, porque não tendo verdadeira unidade, não é verdadeiro ente. Assim, o branco tem causa; e semelhantemente, o músico; mas não, músico branco, porque, não é verdadeiro ente, nem tem verdadeira unidade. Ora, é manifesto que a causa impediante da ação de qualquer outra causa ordenada, na maior parte das vezes, ao seu efeito, concorre com esta, às vezes acidentalmente; e, tal concurso, sendo accidental, não tem causa. Por onde, o que resulta desse concurso não se reduz a nenhuma causa preexistente, da qual haja necessariamente de resultar. Assim, é alguma causa celeste que faz um corpo terrestre ígneo ser gerado na parte superior do ar e cair; semelhantemente, a existência na superfície da terra de qualquer matéria combustível pode se reduzir a algum princípio celeste.

Mas nenhum corpo celeste é causa de que o fogo cadente encontre essa matéria e a queime — fato accidental. Por onde, é claro que nem todos os efeitos dos corpos celestes são necessários.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os corpos celestes são causa dos efeitos inferiores mediante as causas particulares inferiores, que às vezes podem falhar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude do corpo celeste não é infinita e por isso exige uma determinada disposição na matéria, para produzir o seu efeito, tanto em relação à distância local como em relação às outras condições. E portanto, assim como a distância local impede o efeito do corpo celeste — pois o sol não produz o mesmo efeito calorífico na Dácia e na Etiópia — assim também a espessura, a frigidez, a calidez e outras disposições semelhantes da matéria podem impedir o efeito desse corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a causa impediante do efeito de outra causa seja redutível a algum corpo celeste, como à causa; contudo o concurso de duas causas, sendo accidental, não se reduz à causa celeste, como já se disse.

Questão 116: Se há fado.

Em seguida deve-se tratar do fado.

E sobre esta questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se há fado.

(III Cont. Gent., cap. XCIII; Compend. Theol., cap. CXXXVIII; Quodl. XII, q. 3, a. 2; Opusc. XXVIII, De Fato, cap. I; In Matth., cap. II; I Perihem., lect. XIV; VI Metaphys., lect. III).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há fado.

1. — Pois, diz Gregório: Esteja longe da mente dos fieis dizer que há fado.

2. — Coisas acontecidas por fado não são improvisadas, pois, como diz Agostinho, compreendemos o fado como originado de dizer, isto é, falar; de modo que se considera acontecido por fado aquilo que é de antemão e determinadamente falado por alguém. Ora o que é previsto não é fortuito nem casual. Se pois há coisas fatais, fica excluído o acaso e a fortuna, das coisas.

Mas, em contrario. — O que não existe não tem definição. Ora, Boécio define o fado assim: o fado é uma disposição inerente às coisas móveis, pela qual a Providência sujeita tudo às suas ordens. Logo, o fado existe.

SOLUÇÃO. — Vemos que na ordem das coisas inferiores, certas acontecem por fortuna ou acaso. Ora, às vezes, uma coisa, relativamente às causas inferiores, é fortuita ou casual, e relativamente a uma causa superior, é intencional. Assim, se dois servos do mesmo senhor forem mandados para o mesmo lugar, sem que um saiba do outro, o encontro deles, a eles mesmos relativo, é casual, porque se dá fora da intenção de ambos; relativamente porém ao senhor, que tal predeterminou, não é casual, mas intencional.

Ora, certos não querem reduzir a nenhuma causa superior o casual e fortuito nas coisas inferiores deste mundo. E estes negam o fado e a Providência, como, de Túlio, refere Agostinho. O que é contrário ao que já se disse, da Providência.

Outros porém pretendem reduzir a uma causa superior, que são os corpos celestes, todo o fortuito e casual, quer nas coisas naturais, quer nas humanas. E segundo estes o fado não é senão a disposição dos astros, sob os quais fomos concebidos ou nascidos. — Mas esta opinião não pode subsistir, por duas razões. — Primeira, quanto às causas humanas. Pois, como já se demonstrou, os atos humanos não estão sujeitos à ação dos corpos celestes, senão acidental e indiretamente. Ora, a causa fatal, de que dependem as coisas fatais, há-de necessariamente ser causa direta e por si do que é realizado. — A segunda, quanto a tudo o que é acidentalmente feito. Pois, como se disse antes, o acidental não é propriamente ser uno. Ora, toda ação da natureza termina em alguma unidade. Por onde, é impossível o acidental ser, em si, efeito de um princípio agente natural. Assim, não está no poder de nenhuma natureza, em si mesma, cavar um sepulcro e achar um tesouro. Logo, é manifesto que o corpo celeste age como princípio natural, e portanto os seus efeitos, neste mundo, são naturais. E por consequência, é impossível que qualquer virtude ativa desse corpo seja causa do que neste mundo se realiza acidentalmente, pelo acaso ou pela fortuna.

E portanto, deve-se dizer que o que se realiza acidentalmente neste mundo, quer em relação às causas naturais, quer às humanas, reduz-se a alguma causa preordenada, que é a Providência divina. Pois nada

impede que o accidental seja considerado como uno, por algum intelecto; do contrário, o intelecto não poderia formar esta proposição: o que cavava um sepulcro encontrou um tesouro. E assim como o intelecto pode apreender tal, também pode realizá-lo; p. ex., alguém ciente do lugar em que há um tesouro escondido, instigasse algum rústico, que o ignorasse, a cavar aí um sepulcro. Por isso nada impede que as causas feitas acidentalmente, neste mundo, como fortuitas ou casuais, sejam reduzidas a uma causa ordenadora, que age por meio do intelecto, e sobretudo do intelecto divino. Pois, só Deus pode imutar a vontade, como já, se estabeleceu. E por conseqüência, a ordenação dos atos humanos, cujo princípio é a vontade, deve ser atribuída só a Deus.

Assim, pois, estando todas as coisas feitas neste mundo sujeitas à Providência divina por serem por elas preordenadas e como que de antemão faladas, podemos admitir o fado; embora os santos Doutores se recusassem empregar esse nome, por causa dos que o aplicavam em relação à virtude da posição dos astros. Por onde, diz Agostinho: Quem atribuir ao fado as coisas humanas, porque dá esse nome à vontade ou ao poder de Deus mesmo, conserve a sua opinião, mas corrija o modo de falar. E nesse sentido também Gregório nega que haja fado.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO**.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada impede que uma coisa seja fortuita ou casual por comparação às causas próximas, e não, por comparação à divina Providência; e é assim que nada se faz no mundo ao acaso, como diz Agostinho.

Art. 2 — Se há fado nas coisas criadas.

(I Sent., dist. XXXIX, q. 2. a. 1, ad. 5; III Cont. Gent., cap. XCIII; De Verit., q. 5. a. 1, ad I; Quodl. XII, q. 3, a. 2; Compend. Theol., cap. CXXXVIII; Opusc. XXXVIII. De Fato, cap. II).

O segundo discute-se assim. — Parece que não há fado, nas coisas criadas.

1. — Pois, diz Agostinho, que é a vontade mesma ou o poder mesmo de Deus que se chama fado. Ora, a vontade e poder de Deus não está nas criaturas, mas em Deus. Logo, o fado não está nas coisas criadas; mas em Deus.

2. Demais. — O fado não é causa do fatal, como o próprio modo de falar o mostra. Ora, a causa, em si, universal das coisas acidentalmente feitas neste mundo, é só Deus, como já se disse. Logo, o fado está em Deus e não, nas coisas criadas.

3. Demais. — Se o fado está nas criaturas, é substância ou acidente; e quer um ou outro, é necessário se multiplique, com a multidão das criaturas. Ora, sendo o fado considerado como um só, resulta que não está nas criaturas, mas em Deus.

Mas, *em contrário*, diz Boécio: o fado é a disposição inerente às causas humanas.

SOLUÇÃO. — Como resulta claro do que já foi dito, a Providência divina executa, por causas médias, os seus efeitos. Ora, a ordenação mesma dos efeitos pode ser considerada de duplo modo. De um, enquanto está em Deus, e então, se chama Providência. Enquanto, porém, a referida ordenação é considerada nas causas médias, ordenadas por Deus à produção de certos efeitos, então ela assume a natureza do fado. E é isto que diz Boécio: A série fatal há-se de urdir, quer o lado se realize por certos espíritos, servos da Providência divina, ou pela alma, ou por toda a natureza, que é serva, ou pelos movimentos celestes dos astros, ou pela angélica virtude, ou pela variada solércia dos demônios, ou por

um só destes meios, ou por todos, de cada um dos quais já se tratou nos artigos precedentes. Assim, pois, é manifesto que o fado está nas coisas criadas mesmas, enquanto ordenadas por Deus a produzirem certos efeitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ordenação mesma das causas segundas, a que Agostinho chama série das causas, não tem a natureza de fado, senão enquanto dependente de Deus. E portanto, o poder ou a vontade de Deus pode se chamar fado, causalmente; essencialmente, porém, fado é a ordenação mesma, ou a série, i. é, a ordem das causas segundas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fado exerce a função de causa na mesma medida em que a exercem as causas segundas, cuja ordenação se chama fado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que o fado é a disposição, não no gênero da qualidade, mas designativa da ordem, que não é substância, mas relação. E essa ordem, considerada em relação ao seu princípio, sendo uma, diz-se que só há um fado. Se porém for considerada em relação aos efeitos, ou às causas médias mesmas, então ela se multiplica; e deste modo é que o poeta disse: Os teus fados te arrastam.

Art. 3 — Se o fado é imutável.

(Opusc. XXVIII, De Fato, cap. II, III).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o fado não é imutável.

1. — Pois, diz Boécio: Assim como o intelecto está para o raciocínio; o que é, para o que é gerado; o tempo, para a eternidade; o círculo, para o ponto central; assim está a série mutável do fado para a estável simplicidade da providência.

2. Demais. — Como diz o Filósofo, quando nos movemos, move-se tudo o que está em nós. Ora, o fado é uma disposição inerente às coisas móveis, como diz Boécio. Logo o fado é imutável.

3. Demais. — Se o fado é imutável, as coisas que lhe estão submetidas se realizarão imutável e necessariamente. Ora, as coisas atribuídas ao fado são as mais contingentes. Logo, nada haverá de contingente mas tudo se realizará necessariamente.

Mas, *em contrário*, diz Boécio: o fado é uma disposição imutável.

SOLUÇÃO. — A disposição das causas segundas, a que chamamos fado, pode ser duplamente considerada. Em relação a si mesmas, de tal modo, dispostas ou ordenadas, e em relação ao princípio primeiro, pelo qual são ordenadas que é Deus. — Ora, certos ensinam que a série mesma ou disposição das causas é em si necessária; de modo que tudo se realiza necessariamente, porque qualquer efeito tem a sua causa e, posta esta, aquele necessariamente se segue. Mas esta opinião é claramente falsa, em virtude do que já se disse. — Outros porém, contrariamente, dizem que o fado é mutável, mesmo no que depende da divina Providência. Por isso os Egípcios diziam que o fado pode ser mudado, por, certos sacrifícios, como refere Gregório Nissenos. Mas, esta opinião já foi excluída antes, porque repugna à imutabilidade divina.

E portanto deve-se dizer que o fado relativamente à consideração das causas segundas, é mutável; mas enquanto sujeito à divina Providência, participa da imutabilidade, não por necessidade absoluta, mas condicionada. É assim que consideramos esta condicional verdadeira ou necessária: Se Deus prevê que tal coisa há-de ser, ela será. Por onde, depois de ter dito que a série do fado é mutável, Boécio acrescen-

tou, após poucas palavras: a qual, originando-se da imutável Providência, também há-de necessariamente ser imutável.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Art. 4 — Se tudo está sujeito ao fado.

(Supra, a. 1)

O quarto discute-se assim. — Parece que tudo está sujeito ao fado.

1. — Pois, diz Boécio: A série do fado move o céu e os astros, tempera os elementos entre si e os transforma por alternada comutação; os próprios seres que nascem e morrem, a todos renova por progressos semelhantes dos fetos e do sêmen; ela mesma abrange os atos e as fortunas dos homens, pela indissolúvel conexão das causas. Logo, nenhuma exceção há que se não contenha na série do fado.

2. Demais. — Agostinho diz, que o fado existe na medida em que é referido à vontade e ao poder de Deus. Ora, a vontade de Deus é a causa de tudo o que se faz, como o mesmo diz. Logo, tudo está sujeito ao fado.

3. Demais. — O fado, segundo Boécio, é a disposição inerente às causas mutáveis. Ora, todas as criaturas são mutáveis, e só Deus é verdadeiramente imutável, como já se disse. Logo, há fado para todas as criaturas.

Mas, *em contrário*, diz Boécio, que coisas, colocadas sob a Providência, superam a série do fado.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o fado é a ordenação das causas segundas, em relação a efeitos divinamente previstos. Logo, tudo o que está sujeito a essas causas, está sujeito ao fado. Se porém há coisas feitas imediatamente por Deus, essas, não estando sujeitas às causas segundas, também não o estão ao fado; assim, a criação das coisas, a glorificação das substâncias espirituais, e outras semelhantes. E é isto o que diz Boécio: as coisas próximas da divindade suprema, estavelmente fixadas, excedem a ordem da fatal mutabilidade. Donde também resulta claro, que quanto mais uma causa estiver afastada da mente primeira, tanto mais está implicada nos maiores nexos do fado, porque mais está sujeita à necessidade das causas segundas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tudo ao que aí se alude é feito por Deus, mediante as causas segundas, e portanto, está contido na série do fado. Mas de todas as demais causas, não se pode dizer o mesmo, como já se estabeleceu.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fado depende da vontade e do poder de Deus, como no princípio primeiro. Por onde, não é necessário que tudo o sujeito à vontade ou ao poder divinos esteja sujeito ao fado, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora todas as criaturas sejam, de certo modo, mutáveis, contudo algumas delas não procedem das causas criadas mutáveis. E portanto não estão sujeitas ao fado, como já se disse.

Questão 117: Do que respeita a ação do homem.

Em seguida deve-se tratar do que respeita à ação do homem, composto de criatura espiritual e corpórea. E primeiro deve-se tratar da ação do homem. Segundo, da propagação da espécie humana.

Sobre a primeira questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se um homem pode ensinar a outro.

(II Sent., dist. IX, a. 2, ad 4; dist. XXVIII, a. 5. ad. 3; II Cont. Gent., cap. LXXV; De Verit., q. II a. I; Opusc. XVI, De Unit. Intell., cap. V).

O primeiro discute-se assim. — Parece que um homem não pode ensinar a outro.

1. — Pois, diz o Senhor, no Evangelho: Não queirais ser chamados mestres; ao que a Glossa de Jerônimo: Para que não atribuais aos homens a honra divina. Portanto, ser mestre é propriamente honra divina. Ora, ensinar é próprio do mestre. Logo, o

homem não pode ensinar, mas só de Deus isso é próprio.

2. Demais. — Um homem ensina causando, pela sua ciência, a ciência de outro. Ora, é por uma qualidade ativa que fazemos o que nos é semelhante. Donde se segue que a ciência é uma qualidade ativa, como o calor.

3. Demais. — A ciência requer o lume inteligível e a espécie da coisa inteligida. Ora, nada disto um homem pode causar em outro. Logo, não pode, ensinando, causar a ciência de outro.

4. Demais. — O mestre age sobre o discípulo somente propondo-lhe certos sinais vocais ou gestos, para exprimir alguma causa. Ora, por sinais ninguém pode ensinar, causando em outro a ciência; pois, esses sinais são de coisas conhecidas ou desconhecidas. Se de conhecidas, aquele a quem são feitos já possui a ciência e, logo, não a recebe do mestre. Se de desconhecidas, tais sinais nada ensinam; assim, se alguém propusesse, a um latino palavras gregas, cuja significação este ignora, não poderia ensiná-lo. Logo, ninguém pode, ensinando, causar a ciência em outrem.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Eu fui constituído pregador e Apóstolo, doutor das gentes na fé e na verdade.

SOLUÇÃO. — Sobre este assunto são várias as opiniões. — Assim, Averróis ensina que há um só intelecto possível para todos os homens, como já se disse; donde resulta que todos têm a mesma espécie inteligível. E então, diz que um homem, ensinando, não causa em outro ciência diversa da que tem; mas comunica-lhe a mesma que tem, movendo-o a ordenar os fantasmas da sua alma, para que se disponham convenientemente à apreensão inteligível. E tal opinião é verdadeira, quanto a ser a ciência do mestre igual à do discípulo, considerando-se a identidade relativamente à unidade da coisa sabida; pois, a mesma verdade conhecem discípulo e mestre. Mas, como já se viu, é falsa essa opinião quando ensina que todos os homens têm o mesmo intelecto possível, e as mesmas espécies inteligíveis só diferentes pela diversidade dos fantasmas.

Outra é a opinião dos Platônicos, para os quais a ciência é ínsita, desde o princípio, nas nossas almas, por participação das formas separadas, como já se disse; mas a alma, pela união com o corpo, fica impedida de considerar livremente aquilo de que tem ciência. E segundo esta opinião, o discípulo não recebe de novo, a ciência, do mestre; mas este o exercita na consideração daquilo de que já tem ciência;

e então aprender não é mais do que lembrar-se. Do mesmo modo, ensinam que os agentes naturais só dispõem para o recebimento das formas, que a matéria corpórea adquire por participação das espécies separadas. Mas, contra esta opinião já se estabeleceu antes, de conformidade também com Aristóteles, que o intelecto possível da alma humana é potência pura, relativamente aos inteligíveis. E, portanto, deve-se, diferentemente e conforme Aristóteles, dizer que o mestre causa a ciência no discípulo, conduzindo-o da potência ao ato. O que se evidencia considerando que, dos efeitos provenientes de um princípio exterior, uns procedem somente desse princípio; assim, a forma da casa é causada na matéria só pela arte. Outras porém procedem, ora de princípio exterior, ora, de interior; assim, a saúde é causada no enfermo, ora por um princípio exterior, a saber, a arte médica; ora, por um princípio interior, como quando alguém sara por virtude da natureza. Ora, em tais efeitos, a duas coisas se devem atender. Primeiro, que a arte, na sua operação, imita a natureza; pois, assim como esta cura um enfermo, alterando, digerindo e expulsando a matéria que causa a doença, assim também a arte. Segundo, o princípio exterior, que é a arte, não opera como agente principal, mas como coadjutor deste, que é o princípio interno, reforçando-o e ministrando-lhe os instrumentos e auxílios, de que se sirva a natureza para produzir o efeito; assim, o médico reforça a natureza e lhe fornece os alimentos e remédios de que ela necessita para o fim a que tende. Ora, o homem adquire a ciência pelo princípio interno, como bem se vê naquele que a adquire por invenção própria; e pelo externo, como claramente o mostra quem aprende. Pois, é ínsito em cada homem um certo princípio de ciência, a saber, a luz do intelecto agente, pelo qual conhece, logo, inicial e naturalmente, certos princípios universais de todas as ciências. Por onde, quando alguém aplica esses princípios universais a casos particulares, dos quais o sentido lhe ministram a memória e a experiência, adquire, por invenção própria, a ciência do que ignorava, partindo do conhecido para o desconhecido. E assim, qualquer docente conduz o discípulo, do que este conhece, para o que ignora, conforme Aristóteles, que diz, que toda doutrina e toda disciplina parte do conhecimento preexistente. Ora, o mestre conduz o discípulo, do conhecido ao desconhecido, de dois modos. Primeiro, ministrando-lhe certos auxílios ou instrumentos de que use o intelecto, para adquirir a ciência; assim, quando lhe propõe certas proposições menos universais, das quais entretanto o discípulo, pelo que sabe, pode julgar. Ou quando lhe propõe certos exemplos sensíveis — semelhantes, opostos, ou outros — pelos quais o intelecto do discente é levado ao conhecimento da verdade desconhecida. De outro modo, reforçando o intelecto do discente, não por qualquer virtude ativa, como de natureza superior conforme já se disse quando se tratou da iluminação angélica — pois, todos os intelectos humanos são do mesmo grau, na ordem da natureza; mas, propondo a ordem dos princípios, relativamente às conclusões, ao discípulo, que talvez não tenha tal virtude reflexiva, que possa, daqueles, deduzir estas. E, por isso, diz Aristóteles, que a demonstração é um silogismo, que faz saber; e assim, quem demonstra faz o ouvinte saber.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já se disse, o mestre, ensinando, usa somente do ministério externo, como o médico, curando; mas assim como a natureza interior é a causa principal do sarar, assim o lume interior do intelecto é a causa principal da ciência. E ambas essas coisas vêm de Deus. Por onde, assim como a Escritura diz de Deus — que sara todas as tuas enfermidades — assim, também diz — que ensina ao homem a ciência, enquanto o lume do seu rosto está gravado sobre nós, pelo qual todas as coisas nos são ensinadas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mestre não causa a ciência no discípulo, ao modo de agente natural, como objeta Averróis; por onde, não é necessário que a ciência seja uma qualidade ativa. Mas é o princípio pelo qual quem ensina se dirige, assim como a arte e o princípio pelo qual se dirige quem opera.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O mestre não causa o lume inteligível no discípulo, nem diretamente as espécies inteligíveis; mas, com a sua doutrina, move-o a que forme, pelo intelecto, os conceitos inteligíveis, cujos sinais o mestre lhe propõe exteriormente.

RESPOSTA À QUARTA. — Os sinais que o mestre apresenta ao discípulo, são de coisas conhecidas, universal e como confusamente, mas desconhecidas em particular e como distintamente. Por onde, não se pode dizer que quem adquire a ciência por si mesmo a si mesmo se ensina, ou seja mestre de si, porque não tem preexistente a ciência completa, como se exige para mestre.

Art. 2 — Se os homens podem ensinar os anjos.

(II Sent., dist. XI, part. II, a. 4; Opusc. I, Contra ERR. Graec., cap. XXVI; Ad Ephes., cap. III, lect. III).

O segundo discute-se assim. — Parece que os homens podem ensinar os anjos.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Para que a multiforme sabedoria de Deus seja manifestada por meio da Igreja aos principados e potestades nos céus. Ora, a Igreja é a reunião dos fiéis. Logo, os anjos aprendem alguma coisa, dos homens.

2. Demais. — Os anjos superiores, imediatamente iluminados por Deus, sobre as coisas divinas, podem instruir os inferiores, como já se disse. Ora, certos homens, e sobretudo os Apóstolos, são imediatamente instruídos pelo Verbo de Deus, sobre as coisas divinas, conforme a Escritura: Ultimamente, nestes dias, falou-nos por meio de seu Filho. Logo, certos homens puderam ensinar certos anjos.

3. Demais. — Os anjos inferiores são instruídos pelos superiores. Ora, certos homens são superiores a certos anjos, pois, como diz Gregório, num lugar, aqueles serão elevados às ordens supremas destes. Logo, certos anjos inferiores podem ser instruídos, sobre as coisas divinas, por certos homens.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que todas as iluminações divinas são trazidas aos homens, pelos anjos. Logo, estes não são instruídos por aqueles, sobre as causas divinas.

SOLUÇÃO. — Como já se estabeleceu, os anjos inferiores podem falar com os superiores, manifestando-lhes os seus pensamentos; mas, sobre as coisas divinas, os superiores não são nunca iluminados pelos inferiores. Ora, é manifesto, que os mais elevados dos homens estão sujeitos, mesmo aos ínfimos dos anjos, do mesmo modo porque os anjos inferiores estão sujeitos aos superiores. O que é claro pelo dito do Senhor, no Evangelho: Entre os nascidos de mulheres não se levantou outro maior que João Baptista; mas o que é menor no reino dos céus, é maior do que ele. Assim, pois, os anjos não são nunca iluminados pelos homens, sobre as causas divinas. Contudo, podem manifestar a estes, falando, as cogitações do coração, porque os segredos dos corações só Deus conhece.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho expõe do modo seguinte o passo aduzido, do Apóstolo. Este já havia dito antes: A mim, o mínimo dentre todos os santos, foi-me dada esta graça de iluminar a todos, sobre a economia do sacramento oculto, desde a origem dos séculos, em Deus; e digo de tal modo oculto, para que os Principados e as Potestades, nos céus, conheçam, pela Igreja, a multiforme sabedoria de Deus. Que é como se dissesse: Este sacramento era oculto aos homens; de modo tal porém que fosse conhecido da Igreja celeste, representada pelos Principados e Potestades, desde os séculos, e não antes; porque primitivamente, a Igreja estava onde, depois da ressurreição, também será congregada a Igreja dos homens. — Mas, também se pode dizer, de outro modo, como acrescenta o mesmo Agostinho, que o que está oculto os anjos não o conhecem tanto em Deus, mas,

antes, é-lhes manifesto quando se realiza e propala, neste mundo. E assim, quando foram completados, pelos Apóstolos, os mistérios de Cristo e da Igreja, algo de tais mistérios, que antes lhes estava oculto, foi manifestado. E deste modo, pode-se entender o dito de Jerônimo, que os anjos conheceram certos mistérios pela pregação dos Apóstolos; porque, com essa pregação apostólica, tais mistérios se completaram, relativamente aos objetos mesmos deles; assim, com a pregação de Paulo os gentios se converteram, assunto de que trata o Apóstolo no passo aduzido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os Apóstolos foram instruídos imediatamente pelo Verbo de Deus, porque lhes falou, não a divindade do Verbo, mas a humanidade. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certos homens, mesmo em vida, são maiores que alguns anjos, não em ato, mas por virtude, i. é, enquanto têm caridade tão intensa, que podem merecer maior grau de beatitude, que o de certos anjos. Assim, como se disséssemos que a semente de lima grande árvore tem maior virtude que a de lima pequena árvore, embora seja tal semente muito menor, atualmente.

Art. 3 — Se o homem, por virtude da alma, pode imutar a matéria corpórea.

(Ad Galat., cap. III. Lect. I).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o homem, por virtude da alma, pode imutar a substância corpórea.

1. — Pois, diz Gregório, que os santos fazem milagres, às vezes pela oração, às vezes pelo poder; assim Pedro, orando, ressuscitou Tabita morta e, increpando-os, fez morrerem Ananias e Safira, que haviam mentido. Ora, a obra miraculosa opera certa imutação na matéria corpórea. Logo, os homens, por virtude da alma, podem imutar a matéria corpórea.

2. Demais. — Aquilo da Escritura — quem vos fascinou para não obedecerdes à verdade? diz a Glossa: alguns têm olhos ardentes, que só pelos fixar infectam os outros, e sobretudo as crianças. Ora, tal não se daria, se a virtude da alma não pudesse imutar a matéria corpórea. Logo, o homem, por virtude da alma, pode imutar tal matéria.

3. Demais. — O corpo humano é mais nobre que os corpos inferiores. Ora, por apreensão da alma humana, este corpo é imutado, quanto ao calor e o frio, como o demonstram nos irados e pavorosos; e às vezes essa imutação chega até a doença e à morte. Logo, com maior razão, a alma pode, pela sua virtude, imutar a matéria corpórea.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a matéria corpórea obedece só à vontade de Deus.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, antes, a matéria corpórea não é imutada, para receber a forma, senão por algum agente composto de matéria e forma, ou por Deus mesmo, em quem, como na causa primordial, ambas existem virtualmente. E, por isso, como já se disse, os anjos não podem, por virtude natural, imutar a matéria corpórea, senão aplicando os agentes corpóreos à produção de certos efeitos. Logo, com maior razão, a alma, por natural virtude, não pode imutar a matéria corpórea, senão mediante certos corpos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que os santos fazem milagres por poder da graça e não da natureza. O que é claro pelo que Gregório diz, no mesmo lugar: Os que são filhos de Deus, pelo poder, como diz João, que há de admirar possam fazer milagres, por esse poder?

RESPOSTA À SEGUNDA. — Avicena ensina que a causa da fascinação está em ser natural à matéria corpórea obedecer, antes, à substância espiritual, do que aos agentes contrários naturais. E por isso, quanto mais forte for à imaginação da alma, tanto mais poderá imutar a matéria corpórea; e tal é, diz, a causa da fascinação dos olhos. — Mas, como já se demonstrou, a matéria corpórea não obedece à vontade da substância espiritual, mas só à do Criador. Por onde, melhor é dizer-se que a forte imaginação da alma imuta o espírito do corpo, que lhe está unido. E essa imutação dos espíritos se dá, principalmente, nos olhos, onde chegam os espíritos mais subtis. Os olhos, porém, infectam o ar contínuo, até um determinado espaço; e por esse modo, os espelhos, sendo novos e puros, contraem certa impureza da imagem da mulher menstruada, como diz Aristóteles. Assim, pois, da alma, veementemente agitada pela malícia, como acontece sobretudo com as velhas, resulta, pelo modo supradito, o olhar venenoso e nocivo, sobretudo para as crianças, que têm corpo tenro e facilmente impressionável. Mas, também é possível que, por permissão de Deus, ou ainda, por qualquer pato oculto, coopere para tal a malícia dos demônios, com os quais têm aliança as velhas adivinhas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alma está unida ao corpo humano, como forma; e o apetite sensitivo, que de certo modo obedece à razão, como antes se disse, é o ato de um órgão corpóreo. Por onde, é necessário que, para a alma humana apreender, seja movido o apetite sensitivo, por alguma operação corpórea. A apreensão da alma humana não basta porém para imutar os corpos exteriores, senão mediante a imutação do próprio corpo, como já foi dito.

Art. 4 — Se a alma humana separada pode mover os corpos, ao menos localmente.

(De Malo, q. 16, a. 10, ad 2).

O quarto discute-se assim. — Parece que a alma humana separada pode mover os corpos, ao menos localmente.

1. — Pois, o corpo obedece naturalmente à substância espiritual, quanto ao movimento local, como já se disse. Ora, a alma separada é uma substância espiritual. Logo, pode pelo seu império mover os corpos exteriores.

2. Demais. — No Itinerário de Clemente se diz conforme a narração de Nicetas a Pedro, que Simão Mago, com artes mágicas, conservava a alma de um menino, que matara, pela qual fazia operações mágicas. Mas isto não poderia se dar sem alguma transmutação dos corpos, pelo menos local. Logo, a alma separada tem a virtude de mover localmente os corpos.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a alma não pode mover nenhum outro corpo, a não ser o próprio.

SOLUÇÃO. — A alma separada, por virtude natural sua, não pode mover nenhum corpo. Pois, é manifesto que, estando unida ao corpo, não move senão o corpo vivo; por onde, qualquer membro morto do corpo não obedece à alma, quanto ao movimento local. Ora, sendo claro que nenhum corpo é vivificado pela alma separada, resulta que nenhum obedece a esta, quanto à virtude da sua natureza, relativamente ao movimento local, para o que algo pode lhe ser concedido, pela virtude divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há certas substâncias espirituais, cujas virtudes não são determinadas a nenhum corpo, como os anjos, naturalmente separados de corpos; e por isso muitos corpos podem lhes obedecer ao movimento. Porém a virtude motiva de uma substância separada, que for naturalmente determinada a mover algum corpo, poderá mover um corpo menor, mas não um

maior. Assim, segundo o Filósofo, o motor do céu inferior não pode mover o céu superior. Por onde, a alma, que por natureza está determinada a mover o corpo, do qual é forma, não pode mover nenhum outro, por virtude natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho e Crisóstomo, os demônios simulam freqüentemente que são almas de mortos, para confirmarem o erro dos Gentios, que tal acreditavam. Por onde, é crível que Simão Mago fosse iludido por algum demônio, que simulava ser a alma da criança que aquele matara.

Questão 118: Da geração da alma humana.

Em seguida deve-se tratar da geração do homem. E primeiro, quanto à alma. Segundo, quanto ao corpo.

Sobre a primeira questão três artigos se discutem:

Art. 1 — Se a alma sensitiva é transmitida com o sêmen ou por criação de Deus.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma sensitiva não é transmitida com o sêmen, mas por criação de Deus.

1. — Pois, como nada é gerado, senão da matéria, a substância perfeita, não composta de matéria e forma, não pode ser gerada, mas criada. Ora, a alma sensitiva é uma substância perfeita; do contrário não poderia mover o corpo; e sendo a forma deste, não é composta de matéria e forma. Logo, começa a existir, não por geração, mas, por criação.

2. Demais. — O princípio da geração, nos seres vivos, está na potência geratriz, que, sendo uma das virtudes da alma vegetativa, é inferior à alma sensitiva. Ora, como nada pode ultrapassar a ação da sua espécie, a alma sensitiva não pode ser causada por virtude geratriz do animal.

3. Demais. — Como o gerador gera o seu semelhante, necessário é que a forma do gerado esteja atualmente na causa da geração. Ora, nem a alma sensitiva, em si, nem nenhuma parte sua, está atualmente no sêmen; porque qualquer parte dessa alma só pode estar em alguma parte do corpo e, não há no sêmen nenhuma partícula do corpo, porque não há nenhuma que não seja gerada do sêmen e por virtude dele. Logo, a alma sensitiva não é causada pelo sêmen.

4. Demais. — Se há no sêmen algum princípio ativo da alma sensitiva, esse princípio permanece ou não, depois do animal gerado. Ora, não pode permanecer. Pois, ou se identificaria com a alma sensitiva do animal gerado, o que é impossível, porque então identificar-se-ia o gerador com o gerado, e o que faz com o que é feito, ou seria diferente, o que também é impossível, porque, como já se demonstrou, um animal não pode ter senão um princípio formal, que é a alma. Mas também, é impossível não permanecer, porque o é que um agente atue para a corrupção de si mesmo. Logo, a alma sensitiva não pode ser gerada do sêmen.

Mas, em contrário. — A virtude do sêmen está para os animais dele gerados, como a dos elementos do mundo, para os animais deles produzidos — p. ex., os gerados da putrefação. Ora, nestes últimos as almas são produzidas pela virtude dos elementos, conforme a Escritura: Produzam as águas répteis de alma vivente. Logo, as almas dos animais gerados do sêmen são produzidas pela virtude deste.

SOLUÇÃO. — Certos disseram que as almas sensitivas dos animais são criadas por Deus; opinião admissível, se a alma sensitiva fosse um ser subsistente, com existência e operação próprias; e então, teria que ser feita. E como o ser simples e subsistente não pode ser feito senão por criação, essa alma existiria, criada. — Mas, como resulta do que já se estabeleceu, é falso o ponto de partida, que a alma sensitiva tenha existência e operação próprias; porque então não se corromperia com a corrupção do corpo.

Por onde, não sendo forma subsistente, existe como as outras formas corpóreas às quais em si mesmas, não é devida a existência; diz-se que existem porque fazem existir os compostos subsistentes. Por onde, estes é que devem ser feitos. E como o gerador é semelhante ao gerado, necessário é que naturalmente

a alma sensitiva e formas semelhantes tenham a existência produzida por certos agentes corpóreos, que transmutam a matéria, da potência para o ato, por alguma virtude corpórea neles existentes. Ora, quanto mais potente é o agente, tanto mais pode difundir a sua ação a maior distância; assim, quanto mais quente for um corpo tanto mais longe alcançará a sua calefação. Por onde, os corpos não-vivos, sendo inferiores, na ordem da natureza, geram o semelhante, certo, não por meio de outro corpo, mas por si mesmos; assim, o fogo gera por si mesmo o fogo. Mas os corpos vivos, mais potentes, geram o semelhante sem e com intermédio de outro corpo. Sem intermédio na operação nutritiva, pela qual a carne gera a carne; com intermédio, no ato da geração, porque da alma geratriz deriva a virtude ativa do sêmen, mesmo do animal, ou da semente da planta, assim corno, do agente principal, deriva, a virtude motora do instrumento. E assim corno não difere dizer que algo é movido pelo instrumento ou pelo agente principal, assim, não difere, que a alma do gerado seja causada pela do gerador ou pela virtude desta derivada, existente no sêmen.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alma sensitiva não é uma substância perfeita subsistente por si. E como já se tratou disto antes, não é necessário repetir aqui.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude geratriz não gera somente por virtude própria, mas pela de toda a alma, da qual é potência. E por isso, a virtude geratriz da planta gera a planta, e a do animal, o animal. Pois, quanto mais perfeita for a alma tanto mais a virtude geratriz se ordena para a perfeição dos efeitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A virtude ativa do sêmen, derivada da alma geratriz, é por assim dizer moção dessa alma, não sendo alma, ou parte da alma, senão virtualmente; assim como na serra ou no machado não está a forma do leito, mas uma certa moção para tal forma. Por onde, não é necessário que essa virtude ativa tenha um órgão atual, mas funda-se no próprio espírito incluso no sêmen, que é espumoso, como o atesta a sua brancura. E nesse espírito há também certo calor, por virtude dos corpos celestes, por cuja virtude também os agentes inferiores agem, tendendo para a espécie, como já se disse. E como nesse espírito concorre a virtude da alma com a celeste, diz-se que o homem, com o sol, gera o homem. O calor elementar porém comporta-se instrumentalmente em relação à virtude da alma, como também em relação à virtude nutritiva, segundo diz Aristóteles.

RESPOSTA À QUARTA. — Nos animais perfeitos, gerados pelo coito, a virtude ativa está no sêmen do macho, conforme o Filósofo; e a fêmea ministra a matéria do feto. E nesta, logo, desde o princípio, existe a alma vegetal, por ato não segundo, mas, primeiro; assim como a alma sensitiva existe nos adormecidos. Pois, quando começa a alimentar-se, já opera atualmente. Por onde, essa matéria se transmuta pela virtude existente no sêmen do macho até que seja levada ao ato da alma sensitiva; e não que a virtude mesma, que existe no sêmen, venha a ser a alma sensitiva, porque então identificar-se-ia o gerador com o gerado e haveria, antes, nutrição e crescimento, do que geração, como diz o Filósofo. Porém, depois que, por virtude do princípio ativo, que existia no sêmen, foi produzida a alma sensitiva do gerado, quanto à parte principal, então a alma sensitiva do ser gerado começa a operar, como complemento do corpo próprio, nutrindo-se e crescendo. Porém, a virtude ativa, existente, no sêmen, deixa de existir com a dissolução deste e como o evanesco do seu espírito. Nem é isto inconveniente, porque essa virtude não é o agente principal, mas o instrumental; ora, a moção instrumental cessa com a existência do efeito.

Art. 2 — Se a alma intelectiva é causada pelo sêmen.

(Supra. q. 90, a. 2; II Sent., dist. XVIII, q. 2, a. I; II Cont. Gent., cap. LXXXVI, LXXXVIII, LXXXIX; De Pot., q. 3, a. 9; Quodl. XI, q. 5, ad I, 4; XII, q. 7, a. 2; Compend. Theol., cap. XCIII; Ad Rom., cap. V. lect. III).

O segundo discute-se assim. — Parece que a alma intelectiva é causada pelo sêmen.

1. — Pois, diz a Escritura: Todas as pessoas que tinham saído da coxa de Jacó eram ao todo sessenta e seis. Ora tudo o que é gerado do homem o é pelo sêmen. Logo, também a alma intelectiva.

2. Demais. — Como já se demonstrou, o homem tem uma mesma alma substancial intelectiva, sensitiva e nutritiva. Ora, a alma sensitiva do homem, bem como a dos animais, é gerada do sêmen; por onde, diz o Filósofo, que o animal não é feito simultaneamente com o homem, mas antes, é feito o animal, com alma sensitiva. Logo, também a alma intelectiva é causada pelo sêmen.

3. Demais. — É de um e mesmo agente a ação que termina na forma e na matéria; do contrário a matéria e a forma não constituiriam, em si, uma unidade. Ora, a alma intelectiva é forma do corpo humano, constituído por virtude do sêmen. Logo, também a alma intelectiva é causada por essa mesma virtude.

4. Demais. — O homem gera o seu especificamente semelhante. Ora, a espécie humana é constituída pela alma racional. Logo, esta provém do gerador.

5. Demais. — É inadmissível dizer que Deus coopera com os pecadores. Ora, se as almas racionais fossem criadas por Deus, ele às vezes cooperaria com os adúlteros, cujo coito ilícito pode ser fecundo. Logo, as almas racionais não são criadas por Deus.

Mas, *em contrário*, diz um autor: as almas racionais não são geradas pelo coito.

SOLUÇÃO. — É impossível a virtude ativa, existente na matéria, estender a sua ação até a produção de um efeito imaterial. Ora, é manifesto que o princípio intelectivo do homem, transcende a matéria, pois, tem uma operação sem nada de comum com o corpo. E portanto, é impossível que a virtude do sêmen produza esse princípio. Também, semelhantemente, porque a dita virtude age pela alma do gerador, a qual é um ato do corpo, que usa deste, para operar. Ora, pela operação do intelecto, a alma nada tem de comum com o corpo. Por onde, a virtude do princípio intelectivo, como tal, não pode provir do sêmen. E por isso, diz o Filósofo: Conclui-se que o intelecto só pode vir de fora. E semelhante mente, a alma intelectiva, cuja operação vital é independente do corpo, é subsistente, como já se estabeleceu; e portanto, deve ter existência e ser feita. Mas, como é uma substância imaterial, não pode ser causada por geração, senão só por criação de Deus. Ensinar, pois, que a alma intelectiva é gerada, é considerá-la não subsistente, e por consequência, como havendo de corromper-se com o corpo. Por onde, é herético dizer que a alma intelectiva é gerada do sêmen.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O passo citado emprega, por sinédoque, a parte pelo todo, i. é, a alma, por todo o homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Alguns disseram, que as operações vitais, do embrião não provêm da alma deste, mas da alma da mãe, ou da virtude do sêmen. — Mas, tudo é falso. Pois, as operações vitais, como sentir, nutrir-se e crescer, não podem provir de princípio extrínseco. Por onde, deve-se dizer, que a alma preexiste no embrião, sendo, a princípio, nutritiva; depois, sensitiva e, enfim, intelectiva.

Dizem porém alguns, que à alma vegetativa, existente a princípio, sobrevém a sensitiva; a esta, a intellectiva. E assim, há no homem três almas, sendo uma potencial em relação à outra. — O que já se refutou antes.

Por onde, dizem outros, que a mesma alma, a princípio somente vegetativa, em seguida, por ação da virtude do sêmen, transforma-se em sensitiva; e por fim, transforma-se em intellectiva, não por virtude ativa do sêmen, mas pela de um agente superior, Deus, que ilumina de fora. Sendo por isso que o Filósofo diz que o intelecto vem de fora. — Mas esta opinião pode subsistir. — Porque nenhuma forma substancial é susceptível de aumento nem de diminuição; mas a superadição de uma perfeição maior produz outra espécie, assim como adição da unidade causa outra espécie numérica. Ora, não é possível que uma mesma forma pertença a diversas espécies. — Segundo, porque havia de se seguir que a geração do animal é um movimento contínuo, procedendo, paulatinamente, do imperfeito para o perfeito, como acontece na alteração. — Terceiro, porque resultaria que a geração do homem ou do animal não é em si geração, por ser o sujeito dela um ser atual. Se, pois, desde o princípio há na matéria da geração uma alma vegetal, que depois é paulatinamente levada até à perfeição, haverá sempre a adição de uma perfeição superveniente, sem corrupção da precedente, o que vai contra a essência da geração, em si mesma. — Quarto, porque o causado pela ação de Deus é algo de subsistente — e então, há-de ser diferente, necessária e essencialmente, da forma preexistente, que não era subsistente, voltando, por consequência, a opinião dos que admitem várias almas no corpo; ou não é nada de subsistente, mas uma perfeição da alma preexistente — e então, necessariamente se segue que a alma intellectiva há de corromper-se uma vez corrupto o corpo, o que é impossível.

Há ainda outra opinião: a daqueles que dizem terem todos um só intelecto. E esta já foi refutada antes.

Por onde, deve dizer-se que, sendo a geração de um ser a corrupção de outro, necessário é admitir que, tanto no homem como nos animais, advindo uma mais perfeita forma, corrompe-se a anterior; de modo que a forma conseqüente tem tudo o que tinha a antecedente, e ainda mais. E assim, depois de muitas gerações e corrupções, é que vem a existir a última forma substancial, tanto no homem como nos animais. O que aparece sensivelmente nos animais gerados da putrefação. Por onde, deve-se dizer que a alma intellectiva é criada por Deus, no último termo da geração humana, e é simultaneamente sensitiva e nutritiva, uma vez corruptas as formas preexistentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe relativamente aos diversos agentes não ordenados entre si. Mas se forem muitos os agentes ordenados, nada impede que a virtude do agente superior alcance até a última forma; alcançando as virtudes dos agentes inferiores só alguma disposição da matéria. Assim, ao passo que a virtude do sêmen dispõe a matéria, a da alma dá a forma, na geração do animal. Ora, é manifesto, pelo que já ficou estabelecido, que toda a natureza corpórea age como instrumento da virtude espiritual, e sobretudo de Deus. Por onde, nada impede que a formação do corpo resulte de alguma virtude corpórea, sendo a alma intellectiva produzida só por Deus.

RESPOSTA À QUARTA. — O homem gera o seu semelhante, dispondo, pela virtude do seu sêmen, a matéria, a receber tal forma determinada.

RESPOSTA À QUINTA. — Na ação dos adúlteros, com o que é da natureza, e portanto bom, Deus coopera. Com o que porém é proveniente da volúpia desordenada, e portanto mau, Deus não coopera.

Art. 3 — Se as almas humanas foram criadas simultaneamente, no princípio do mundo.

(Supra, q. 90, a. 4; I Sant., dist. VIII. q. 5. a. 2, ad 6; II Sent., dist. III, q. I, a. 4, ad I; dist. XVII, q. 2, a. 2; II Cont. Gent., cap. LXXXIII, LXXIV; De Pot., q. 3, a. 10; De Malo, q. 5, a. 4; ad Hebr., cap. I, lect. IV).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as almas humanas foram criadas simultaneamente, no princípio do mundo.

1. — Pois, diz a Escritura: Deus descansou de toda a obra que fizera. Ora, tal não se daria se cada dia Deus criasse novas almas. Logo, todas foram criadas simultaneamente.

2. Demais. — As substâncias espirituais concorrem, especialmente, para a perfeição do universo. Se, pois, as almas fossem criadas simultaneamente com os corpos, inumeráveis substâncias espirituais seriam acrescentadas quotidianamente à perfeição do mesmo; e então, este, desde o princípio, seria imperfeito. O que vai contra aquilo da Escritura: Deus acabou a obra que tinha feito.

3. Demais. — Fim e princípio de uma mesma cousa se correspondem. Ora a alma intelectiva permanece, uma vez destruído o corpo. Logo; começou a existir antes dele.

Mas, *em contrário*, diz um autor, que a alma é criada simultaneamente com o corpo.

SOLUÇÃO. — Alguns ensinaram que é accidental à alma intelectiva estar unida ao corpo, considerando-a como da mesma condição que as substâncias espirituais, não unidas a corpo. Donde concluíram que as almas dos homens foram criadas, no princípio, simultaneamente com os anjos.

Mas esta opinião é falsa. — Primeiro, quanto ao ponto de partida. Pois, se fosse accidental à alma estar unida ao corpo, resultaria que o homem, constituído por essa união, seria um ser accidental, ou que a alma seria o homem — tudo o que é falso, como já se demonstrou. — E além disso, que a alma humana não é da mesma natureza que os anjos, a própria diversidade, nos modos de inteligir, o demonstra, como se estabeleceu antes. Assim, o homem intelige recebendo os dados, dos sentidos, e voltando-se para os fantasmas, como antes se demonstrou. E portanto, a sua alma necessita estar unida ao corpo, do qual precisa para a operação da parte sensitiva. O que não se pode dizer do anjo. — Segundo, é falsa a opinião em si mesma. Pois, se é natural à alma estar unida ao corpo, existir sem corpo vai-lhe contra a natureza, e assim existindo, não realiza a perfeição desta. Ora, é inadmissível que Deus começasse a sua obra por criaturas imperfeitas e pelo que é contra a natureza; pois, não fez o homem sem mãos ou sem pés, que são partes naturais dele. E com maior razão, não fez a alma sem o corpo.

Mas, se alguém disser que não é natural à alma estar unida ao corpo, necessário é inquirir à causa porque está unida. Ora, é necessário admitir-se, que o está por sua vontade ou por outra causa. — Por sua vontade, não é admissível. Primeiro, porque essa vontade seria irracional, se, não precisando do corpo, quisesse estar unida com ele; se porém precisasse, ser-lhe-ia natural estar com ele unida, porque a natureza não falha no necessário. Segundo, porque nenhuma razão havia para a vontade da alma, criada no princípio do mundo, decidir, só agora, depois de tanto tempo, a unir-se ao corpo; pois, a substância espiritual, escapando à ação das revoluções do céu, está fora do tempo. Terceiro, porque resultaria que é por acaso que uma determinada alma está unida a um determinado corpo; pois, para isso, é necessário o concurso de duas vontades — a da alma adveniente e a do homem gerador. — Se porém é contra a vontade, e contra a sua natureza, que está unida ao corpo, necessário é que tal se dê por uma causa violenta, e então isso lhe há-de ser penoso e triste, o que é conforme o erro de Orígenes, que dizia estarem as almas unidas ao corpo, como pena do pecado.

Por onde, todas essas conseqüências sendo inadmissíveis, deve-se admitir, absolutamente, que as almas não foram criadas antes dos corpos, mas são criadas ao mesmo tempo que são infundidas neles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que Deus cessou, no sétimo dia, não de fazer qualquer obra, pois, diz a Escritura: Meu Pai opera até hoje; mas, de fazer novos gêneros e espécies de cousas, que ainda não preexistissem de certo modo nas primeiras obras. Assim, pois, as almas atualmente criadas preexistiam, pela semelhança específica, nas primeiras obras, nas quais foi criada a alma de Adão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quanto ao numero dos indivíduos, algo pode ser acrescentado, cada dia, à perfeição do universo, não, porém, quanto ao elas espécies.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O permanecer a alma sem o corpo resulta da corrupção do corpo, subsequente ao pecado. E por isso não era conveniente que, por ele, comesçassem as obras de Deus, porque, como diz a Escritura: Deus não fez a morte, mas os ímpios a chamaram para si com mãos e palavras.

Questão 119: Da propagação do homem quanto ao corpo.

Em seguida, deve-se tratar da propagação do homem, quanto ao corpo.

E sobre esta questão, dois artigos se discute:

Art. 1 — Se algo do alimento se transforma realmente em a natureza humana.

(II Sent., disto XXX, q. 2, a. I; IV, dist. XLIV, q. I, a. 2, q^a 4; Quodl. VIII, q. 3, a. I).

O primeiro discute-se assim. — Parece que nada, do alimento, se converte, realmente em a natureza humana.

1. — Pois, diz a Escritura: Tudo o que entra pela boca passa ao ventre, e se lança depois num lugar escuro. Ora, o que é expulso, não se transforma realmente em a natureza humana. Logo, realmente, nada, do alimento, se transforma nessa natureza.

2. Demais. — O Filósofo distingue na carne a espécie e a matéria; e diz que a carne material advém e desaparece. Ora, o gerado do alimento advém e desaparece. Logo, este se converte na carne material, e não na específica. Ora, o que pertence realmente à natureza humana pertence à espécie humana. Logo, realmente o alimento não se transforma em a natureza humana.

3. Demais. — A umidade faz parte, fundamental e realmente, da natureza humana; e uma vez perdida não pode ser recuperada, como dizem os médicos. Ora, podê-lo-ia, se o alimento se convertesse na umidade mesma. Logo, realmente a nutrição não se converte em a natureza humana.

4. Demais. — Se o alimento se convertesse realmente em a natureza humana, o homem não teria nada que, perdido, não pudesse ser recuperado. Ora, a morte sobrevém ao homem por alguma perda. Logo, o homem poderia, alimentando-se, defender-se perpetuamente contra a morte.

5. Demais. — Se o alimento se convertesse realmente em a natureza humana, o homem poderia recuperar tudo o que perde; pois, o que nele é gerado do alimento pode perder-se e ser recuperado. Se, pois, vivesse muito tempo, seguir-se-ia que nada do que nele existia, no princípio da sua geração, permaneceria ao fim. E assim, um homem não seria numericamente idêntico a si mesmo, no decurso total da sua vida; pois, a identidade numérica exige a identidade da matéria. Ora, isto é inadmissível. Logo, o alimento não se transforma, realmente, em a natureza humana.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Os alimentos corruptos da carne, i. é, que perderam a forma, passam a formar os membros. Ora, a formação dos membros pertence realmente à natureza humana. Logo, os alimentos se transformam realmente nessa natureza.

SOLUÇÃO. — Segundo o Filósofo, cada ser está para a verdade, como esta para a existência. Ora, à natureza de um ser pertence, realmente, o que lhe pertence à constituição. Porém a natureza pode ser considerada a dupla luz: em comum, especificamente; e individualmente. Ora, à natureza real de um ser, considerada em comum, pertencem a forma, e a matéria comum; porém, a essa natureza, considerada em particular, pertencem a matéria individual signada e a forma individuada por essa matéria. Assim, a natureza humana, em comum, é, na sua realidade, constituída pela alma e pelo corpo; mas a natureza humana real de Pedro e Martinho é uma determinada alma e um determinado corpo.

Ora, há certos seres cujas formas não podem se conservar senão numa certa matéria signada; assim, a forma do sol que se não pode conservar senão na matéria que ela atualmente contém. E deste modo, alguns ensinaram que a forma humana não pode conservar-se senão numa certa matéria signada, informada por tal forma, desde o princípio, no primeiro homem; por onde, tudo quanto foi acrescentado, além do que os primeiros pais transmitiram aos pósteros, não pertence realmente à natureza humana, por não receber, por assim dizer, a forma dessa natureza. Como porém a matéria do primeiro homem, sujeita à forma humana, multiplica-se, em si mesma, originou-se, do corpo do primeiro homem, a multidão dos corpos humanos. E conforme aos desta opinião, o alimento não se converte realmente em a natureza humana; mas o consideram como um certo fomento para que a natureza, resistindo à ação do calor natural, este não lhe consuma a umidade fundamental. Assim, mistura-se o chumbo ou o estanho com a prata, para esta não ser consumida pelo fogo.

Mas esta opinião é irracional por muitas razões. — Primeiro, porque, pela mesma razão, uma forma pode ser realizada numa certa matéria e abandonar a matéria própria, e, portanto, todos os seres susceptíveis de geração são também susceptíveis de corrupção, é inversamente. Ora, é manifesto que a forma humana pode separar-se de determinada matéria que lhe está sujeita; do contrário, o corpo humano não seria corruptível. Logo, pode unir-se a outra matéria, convertendo-se então realmente, em algo de novo em a natureza humana. — Segundo, em todos os seres, nos quais a matéria está compreendida toda num só indivíduo, este é especificamente uno; como claramente se vê no sol, na lua, e seres semelhantes. — Terceiro, porque a matéria só pode multiplicar-se quantitativamente, como nos seres rarefeitos, cuja matéria é susceptível de maiores dimensões, ou substancialmente. Pois, permanecendo só a mesma substância material, não se pode dizer que a matéria multiplica-se, porque o ser idêntico a si mesmo não constitui multidão, sendo esta, necessariamente causada pela divisão. Por onde, é necessário que a matéria receba qualquer outra substância, por criação ou por conversão de outra causa na dita matéria. Donde se conclui que matéria nenhuma pode se multiplicar, a não ser pela rarefação, como quando, da água, resulta o ar; ou pela adição de outra causa, como quando o fogo se multiplica pela adição de lenha; ou por criação de matéria. Ora, é manifesto, que a matéria, nos corpos humanos, não se multiplica pela rarefação, porque então os corpos dos homens, em idade perfeita, seriam mais imperfeitos que os das crianças. Nem ainda por criação de matéria nova, porque, segundo Gregório, todas as causas foram criadas simultaneamente, quanto à substância material, embora, não, quanto à forma específica. Donde se conclui que a multiplicação do corpo humano só se dá porque o alimento nele se converte realmente. — Quarto, porque o homem, não diferindo dos animais e das plantas, pela alma vegetativa, resultaria que também os corpos destas e daqueles não se multiplicariam pela conversão do alimento no corpo nutrido, mas por uma certa multiplicação. O que não pode ser natural, porque a matéria por natureza não é susceptível senão de uma certa quantidade; e nada cresce naturalmente senão pela rarefação, ou pela conversão de outra coisa, nessa que cresce. E então, todas as operações gerativas e nutritivas, que constituem as virtudes naturais, seriam miraculosas. O que é absolutamente inadmissível.

E por isso, outros disseram, que a forma humana pode começar a existir em alguma outra matéria, considerada a natureza humana em comum; não porém considerada num determinado indivíduo, no qual a forma humana permanece fixa em determinada matéria, na qual foi primariamente impressa, quando gerado o indivíduo, de modo que este nunca a abandona até a sua corrupção final. E dizem que essa matéria faz parte, principal e realmente da natureza humana. Mas, como tal matéria não tem a quantidade devida, forçoso é que advenha outra, pela conversão do alimento, que seja suficiente para o crescimento necessário. E dizem que essa matéria faz parte, secundária e realmente, da natureza humana, porque não é necessária para o ser primeiro do indivíduo, mas para o seu aumento. E

portanto, tudo o mais, proveniente do alimento, não faz parte, verdadeira e propriamente falando, da natureza humana.

Mas esta opinião também é inadmissível. — Primeiro, porque considera a matéria dos corpos vivos como se fosse dos corpos inanimados, que, embora tenham a virtude de gerar o especificamente semelhante, não têm, contudo, a de gerar o individualmente semelhante, virtude que, nos vivos, é a nutritiva. Do contrário, a virtude nutritiva não acrescentaria nada aos corpos vivos e o alimento não se converteria realmente em a natureza deles. — Segundo, porque, como já se disse, a virtude ativa do sêmen é uma impressão derivada da alma geratriz. E portanto, não pode ter maior virtude de ação, do que a alma mesma, da qual deriva. Se, pois, da virtude do sêmen, uma certa matéria adquire verdadeiramente a forma da natureza humana, com maior razão a alma pode, na nutrição conjunta, imprimir, pela potência nutritiva, a verdadeira forma da natureza humana. — Terceiro, porque a nutrição é necessária, não só para o crescimento — do contrário, não mais seria necessária, terminado este — mas também para a restauração do perdido pela ação do calor natural. Pois, não haveria restauração se o gerado do alimento, não substituísse o perdido. Por onde, se o que primitivamente existia fazia verdadeiramente parte da natureza humana, assim também o faz o que é gerado do alimento. Por onde, segundo outros, deve-se dizer, que o alimento converte-se realmente, em a natureza humana, transformando-se nas espécies da carne, dos ossos e demais partes. E isto mesmo diz o Filósofo, quando escreve, que o alimento nutre porque é carne em potência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Senhor não disse que a totalidade do que entra pela boca é expulso organicamente, mas, tudo, no sentido em que, em cada alimento, há algo de impuro, expulso organicamente. — Ou se pode dizer que tudo o que é gerado do alimento pode também ser eliminado pelo calor natural, e expulso por certos poros ocultos, como explica Jerônimo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Alguns, pela carne específica entenderam aquilo que primeiro recebe a espécie humana e que provém do gerador; e dizem que isso permanece enquanto durar o indivíduo. Ao passo que a carne material, dizem, é gerada do alimento e não permanece sempre, mas, assim como veio a existir, assim deperece. — Esta opinião, porém, vai contra a intenção de Aristóteles, que diz, no lugar citado: assim como se dá com os seres que têm a espécie material, p. ex., o vegetal e a pedra, assim também com a carne, uma parte é específica e outra material. Ora, é manifesto que a referida distinção não tem lugar nos seres inanimados, não gerados do sêmen, e que não se nutrem. E demais, como o gerado, do alimento, é assimilado por mistura, pelo corpo, que se nutre, — como a água misturada com o vinho, segundo o próprio exemplo do Filósofo — não pode a natureza, do que sobrevém, diferir da do que o recebe, porque já verdadeiramente a mistura operou a unidade. Por onde, nenhuma razão há de ser a carne material consumida pelo calor natural, e a específica, permanecer. — E portanto, deve-se dizer, de outro modo, que a distinção do Filósofo não se refere a carnes diversas, mas à mesma, segundo diversos pontos de vista. Assim, considerada a carne especificamente, i. é, no que tem de formal, então permanece sempre, porque sempre lhe permanece a natureza e a disposição natural. Considerada, porém, materialmente, não permanece, mas se consome e restaura, lentamente, como se vê no fogo da fomalha, cuja forma permanece, ao passo que a matéria consumida lentamente, é substituída por outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — À umidade fundamental pertence tudo o em que se funda a virtude específica; e perdida, não pode ser readquirida, como se se amputasse a mão, o pé ou algo semelhante. Mas a umidade nutritiva é a que ainda não chegou a adquirir perfeitamente a natureza específica, estando em via para esta, como o sangue e outras semelhantes. Por onde, perdida essa umidade, não desaparece, mas permanece fundamentalmente, a virtude específica.

RESPOSTA À QUARTA. — Toda virtude do corpo passível enfraquece pela ação contínua, porque esses agentes também são paciente,s. E por isso, a virtude assimiladora é tão forte, no princípio que pode assimilar, não só o suficiente para a restauração das perdas, mas também para o crescimento. Mais tarde, porém, só pode assimilar o suficiente para restaurar as perdas, e então cessa o crescimento. Finalmente, nem isso o pode, e então começa o deperecimento, até que, faltando a virtude, totalmente o animal morre. Assim como a virtude do vinho que assimila a água que lhe é misturada, a pouco e pouco, pela mistura da água, se enfraquece, até tornar-se aquoso, como exemplifica o Filósofo.

RESPOSTA À QUINTA. — Como diz o Filósofo, quando uma certa matéria, em si, converte-se, em fogo, então se diz que este existe de novo; quando porém ela se converte no fogo preexistente, diz-se que este é alimentado. Por onde, se uma certa matéria, simultaneamente perder de todo, a espécie ígnea, e outra se converter em fogo, este será outro, numericamente. Se porém lentamente queimar-se um lenho, e se lhe substituir outro, e assim por diante, até que o primeiro fique totalmente consumido, permanecerá sempre o mesmo fogo, numericamente, porque sempre o que é acrescentado se transforma no fogo preexistente. E o mesmo, deve entender-se dos corpos vivos, nos quais, pela nutrição, é recuperado o consumido pelo calor natural.

Art. 2 — Se o sêmen é um alimento supérfluo ou faz parte da substância do gerador.

(II. Sent., dist. XXX. q. 2. a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que o sêmen não é um alimento supérfluo, mas faz parte da substância do gerador.

1. — Pois, diz Damasceno, que a geração é a obra da natureza, pela qual, da substância do gerador é produzido o gerado. Ora, o gerado o é, do sêmen. Logo, este faz parte da substância do gerador.

2. Demais. — O filho se assimila com o pai, porque deste recebeu alguma coisa. Ora, se o sêmen, do qual o ser é gerado, é um alimento supérfluo, ele nada receberia do avô e dos predecessores, nos quais tal alimento não existia, de nenhum modo. Logo, não teria relações com o avô e os demais ancestrais, como não tem com os outros homens.

3. Demais. — O gerador alimenta-se às vezes da carne do boi, do porco, e de animais semelhantes. Se, pois, o sêmen fosse um alimento supérfluo, o homem gerado do sêmen teria maior afinidade com o boi e o porco do que com o pai e os outros consangüíneos.

4. Demais. — Agostinho diz, que nós existimos em Adão, não só pelo princípio seminal, mas também pela substância do corpo. Ora, tal não se daria, se o sêmen fosse alimento supérfluo. Logo, não é tal.

Mas, *em contrário*, o Filósofo prova abundantemente que o sêmen é um alimento supérfluo.

SOLUÇÃO. — Esta questão depende, de certo modo, do que já foi estabelecido. Se, pois, a natureza humana tem a virtude de comunicar a sua forma à matéria, dela diferente, não só relativamente a outro ser, como relativamente a si mesma, manifesto é que o alimento, dissemelhante a princípio, torna-se semelhante pela forma comunicada. Ora, é ordem natural que um ser passe gradativamente da potência para o ato. Por onde, vemos que os seres gerados são a princípio imperfeitos, aperfeiçoando-se em seguida. Ora, é claro que o comum está para o próprio e o determinado, como o imperfeito, para o perfeito; e por isso, vemos que na geração do animal antes é gerado este, que o homem ou o cavalo.

Assim, pois, também o alimento, em si, primeiro recebe uma virtude comum, em relação a todas as partes do corpo e, afinal, é determinado a esta parte ou aquela outra.

Ora, não é possível considerar como sêmen aquilo que já se converteu resolvendo-se na substância dos membros. Pois, o que se resolveu, se não conservasse nada da natureza do ser donde proveio, então estaria, separando-se da natureza do gerador, em via de corrupção; e, portanto, não teria a virtude de provocar a natureza do todo, senão só a da parte. A menos que alguém diga que se separou de todas as partes do corpo, conservando a natureza de todas elas; porque então o sêmen seria um como animálculo em ato, e a geração animal se daria por divisão, assim como o lodo é gerado do lodo e como acontece com os animais que vivem, cortados em partes. Mas isto é inadmissível.

Conclui-se pois daqui, que o sêmen foi separado não do todo atual, mas do todo potencial; e tem a virtude de produzir todo o corpo, derivada da alma do gerador, como já se disse. E o que é potencial, em relação ao todo, é o que é gerado do alimento, antes de se converter na substância dos membros; e daí é derivado o sêmen. Por onde se diz que a virtude nutritiva serve à geração; pois, o que foi assimilado por essa virtude, a virtude geradora o recebe como sêmen. Para prova do que o Filósofo diz que os animais de copo grande, que necessitam de muito alimento, têm pouco sêmen, relativamente ao tamanho do corpo, e pouca geração; e, semelhantemente, os homens gordos têm pouco sêmen, pela mesma causa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A geração faz parte da substância do gerador, nos animais e nas plantas, porque o sêmen tira a sua virtude da forma do gerador, e é potencial em relação à substância deste.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A assimilação do gerador ao gerado não se funda na matéria, mas na forma do agente, que gera o que lhe é semelhante. Por onde, não é necessário, para que alguém seja relacionado com o avô, que neste existisse a matéria corpórea do sêmen, mas que tenha alguma virtude procedente do avô, mediante o pai.

E o mesmo se deve **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO.** — Pois, a afinidade não se funda na matéria, mas é, antes, derivada da forma.

RESPOSTA À QUARTA. — Pelas palavras de Agostinho não se deve entender que em Adão existia em ato próximo a virtude seminal de um determinado homem, ou a substância do seu corpo. Mas que ambas estavam em Adão originariamente. Pois, a matéria corpórea ministrada pela mãe, e a que ele chama substância do corpo, deriva originalmente, de Adão; e semelhantemente, a virtude ativa existente no sêmen do pai, que é o princípio seminal próprio de um determinado homem.

Mas diz-se que Cristo estava em Adão, quanto à substância corpórea, não porém, quanto ao princípio seminal. Porque a matéria do seu corpo, ministrada pela Virgem Maria, era derivada de Adão; não porém a virtude ativa, porque o corpo de Cristo não foi formado por virtude do sêmen viril, mas por obra do Espírito Santo. Pois, tal era a origem que convinha a Deus, bendito sobre todas as causas pelos séculos dos séculos. Amém.

FIM DA PRIMEIRA PARTE.

Pars Prima Secundae

O homem é considerado como feito à imagem de Deus, exprimindo imagem, como diz Damasceno, a inteligência, o livre arbítrio e o poder sobre si mesmo. Ora, como já se tratou do exemplar, i. é, de Deus, e do que procede voluntariamente do poder divino, resta considerar-lhe a imagem, i. é o homem, como também o princípio das suas obras, por ter livre arbítrio e ser senhor delas.

Na Pars Prima Secundae será tratado os seguintes temas:

- Tratado da bem-aventurança
- Tratado dos atos humanos
- Tratado das paixões da alma
- Tratado dos hábitos
- Tratado das virtudes em geral
- Tratado dos dons do Espírito Santo
- Tratado dos vícios e pecados
- Tratado da lei
- Tratado da Graça

Tratado da bem-aventurança

Questão 1: Do fim último em comum.

Deve-se tratar aqui primeiro, do fim último da vida humana. Em seguida, dos meios pelos quais o homem pode alcançar esse fim ou dele desviar-se; pois, é do fim que se deduz a natureza daquilo que se a ele ordena.

Ora, como se admite que o fim último da vida humana é a beatitude, necessário é, em primeiro lugar, tratar do fim último, em comum, e depois, da beatitude.

Sobre o primeiro ponto oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se convém ao homem agir para um fim.

(*infra*, a . 2; q. 6, a . 1; III cont. Gent., cap. II).

O primeiro artigo discute-se assim. — Parece que não convém ao homem agir para um fim.

1. — Pois, o que tem naturalmente prioridade é a causa. Ora, o fim, como a próprio palavra o indica, é por natureza o último. Logo, o fim não exerce a função de causa. Ora, o homem age para a causa da ação, pois, a preposição para designa função causal. Logo, não convém ao homem agir para um fim.

2. Demais. — O fim que é último não existe para outro. Ora, certas ações constituem um fim último, como se vê no Filósofo. Logo, nem tudo o homem faz para um fim.

3. Demais. — O homem age para um fim quando delibera. Ora, praticamos muitos atos sem deliberação e sem mesmo, muitas vezes, neles pensar; assim, enquanto pensamos em outras cousas, movemos o pé ou a mão, ou esfregamos a barba. Logo, nem tudo o homem faz para um fim.

Mas, *em contrário*. — Tudo o que pertence a um gênero deriva do princípio desse gênero. Ora, como se vê claramente no Filósofo, o fim é o princípio das operações do homem. Logo, a este convém fazer tudo para um fim.

SOLUÇÃO. — Das ações feitas pelo homem só se chamam propriamente humanas as que lhe são próprias, enquanto homem. Ora, este difere das criaturas irracionais, por ser senhor dos seus atos. Por onde, chamam-se propriamente ações humanas só aquelas de que o homem é senhor. Ora, senhor das suas ações o homem o é pela razão e pela vontade, sendo por isso o livre arbítrio chamado à faculdade da vontade e da razão. Portanto, chamam-se ações propriamente humanas as procedentes da vontade deliberada; e se há outras que convêm ao homem, essas podem, por certo, chamar-se ações do homem, mas não propriamente humanas, pois não procedem dele como tal. Ora, é manifesto que todas as ações procedentes de uma potência são por esta causadas, quanto à essência do objeto mesmo delas. E como o objeto da vontade é o fim e o bem, necessário é tendam todas as ações humanas para um fim.

DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Último na execução, o fim é contudo o primeiro na intenção do agente, e por isso tem a natureza de causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Qualquer ação humana que seja fim último há de necessariamente ser voluntária; do contrário não seria humana, como já se disse. Ora, em duplo sentido uma ação é

chamada voluntária. Por ser imperada pela vontade, como andar ou falar; ou por ser dela decorrente, como o querer, em si mesmo. Ora, é impossível que o ato mesmo decorrente da vontade seja fim último. Pois, o objeto da vontade é fim como o da visão é cor. Por onde, assim como é impossível que o primeiro visível seja a visão mesma, porque toda visão se refere a algum objeto visível; assim também é impossível que o primeiro desejável, que é fim, seja o querer em si mesmo. Donde resulta que se alguma ação humana for fim último, há de ser imperada pela vontade. E então, em tal caso, há de haver alguma ação do homem — ao menos, o próprio querer, que seja para um fim. Logo, faça o homem, seja o que for, é verdade dizer-se que age para um fim, mesmo operando um ato que seja o último fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tais ações não são propriamente humanas, por não procederem da deliberação da razão, princípio próprio dos atos humanos. E por isso têm certamente um fim imaginado, não, porém, estabelecido pela razão.

Art. 2 — Se agir para um fim é próprio da natureza racional.

(Infra. q. 12, a . 5; II Cont. Gent., cap. XXIII, cap. I, II, XVI; De Pot., q. 1 a .5; q. 3, a . 15; V Metaph., lect. XVI).

O segundo discute-se assim. — Parece que agir para um fim é próprio da natureza racional.

1. — Pois o homem, a quem é próprio agir para um fim, não age nunca para um fim desconhecido. Ora, há muitos seres que não conhecem o fim, ou porque carecem absolutamente de conhecimento, como as criaturas insensíveis, ou porque, como os brutos, não apreendem a noção de fim. Donde se conclui que é próprio da natureza racional agir para um fim.

2. — Demais. Agir para um fim é ordenar para este a ação própria, o que é obra da razão, e portanto não convém aos seres que dela carecem.

3. — Demais. O bem e o fim são o objeto da vontade. Ora, a vontade está na razão, como diz Aristóteles. Logo, agir para um fim é próprio só da natureza racional.

Mas, *em contrário*, o Filósofo prova que não só o intelecto, mas também a natureza, age para um fim.

SOLUÇÃO. — Todos os agentes agem necessariamente para um fim. Ora, eliminada a primeira, de várias causas ordenadas umas para as outras, necessário é sejam também essas outras eliminadas. Ora, a primeira de todas as causas é a final; pois, a matéria não busca a forma senão quando movida pelo agente, nada passando por si da potência para o ato. O agente porém só move visando um fim, pois se não fosse determinado a certo efeito não produziria antes um de preferência a outro. Ora, para produzir um determinado efeito, necessário é seja determinado a algo certo como natureza de fim. E esta determinação, operada em a natureza racional pelo apetite racional chamado vontade, o é, nos outros seres, pela inclinação natural denominada apetite natural.

Deve-se contudo considerar, que um ser tende para um fim pela sua ação ou pelo seu movimento, de duplo modo: movendo-se por si mesmo para o fim, como o homem; ou movido por outro, ao modo da seta tendendo para um fim determinado, movida pelo sagitante, que dirige para ele a sua ação. Por onde, os seres dotados de razão a si mesmos se movem para o fim, por terem o domínio dos seus atos pelo livre arbítrio, faculdade da vontade e da razão. Ao passo que os privados dela tendem ao fim por inclinação natural, como que movidos por outro e não por si mesmos, por não conhecerem a noção de fim. E portanto, não podem ordenar nada para um fim, mas somente são para este ordenados por

outro, pois toda a natureza está para Deus como o instrumento para o agente principal, conforme já se estabeleceu.

Por onde, é próprio da natureza racional tender para o fim, como conduzindo-se ou dirigindo-se para ele. Ao passo que a natureza irracional, como levada ou conduzida por outro; quer seja o fim apreendido, como pelos brutos dotados de conhecimento, quer não apreendido, como se dá com os seres totalmente dele privados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem conhece o fim quando age para ele, por si mesmo; mas quando levado ou conduzido por outro. p.ex., quando age por império de outrem, ou quando movido por impulso de outrem, não é necessário conheça o fim. E isso se dá com as criaturas irracionais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ordenar para o fim é próprio de quem por si mesmo se dirige para ele. Ao passo que ser ordenado para o fim é próprio de ser, que para o mesmo é levado por outro; o que pode convir à natureza irracional, mas proveniente de um ser dotado de razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O objeto da vontade é o fim e o bem universais. Por onde, por não serem capazes de apreender o universal, os seres privados de razão e de intelecto não podem ter vontade, senão apenas o apetite natural ou sensitivo determinado a um bem particular. Ora, é claro que as causas particulares são movidas pela causa universal; assim, o governador da república, que visa o bem comum, move pelo seu império todas as funções particulares dela. Por onde e necessariamente, todos os seres privados de razão hão-de ser movidos, para fins particulares, por alguma vontade racional, que alcance o bem universal e que é a vontade divina.

Art. 3 — Se os atos humanos não são especificados pelo fim.

(Infra, q. 18, a . 6: q. 72, ^a 3: II Sent. Dist. XL. A . 1; De Virtut., q. 1, ^a 2, ad 3; q. 2, a . 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os atos humanos não são especificados pelo fim.

1. — Pois, o fim é causa extrínseca. Ora, todo especificado o é por algum princípio intrínseco. Logo, os atos humanos não se especificam pelo fim.

2. Demais. — O que dá a espécie tem prioridade. Ora, o fim só existe posteriormente. Logo os atos humanos não se especificam pelo fim.

3. Demais. — O que é uno não pode caber senão em uma espécie. Ora, dá-se que um ato numericamente uno, é ordenado para fins diversos. Logo, o fim não especifica os atos humanos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Sendo o fim culpável ou louvável, louváveis ou culpáveis serão as nossas obras.

SOLUÇÃO. — Tudo o que é especificado o é pelo ato e não pela potência. Assim, os compostos de matéria e forma são especificados pelas formas próprias. E assim também se deve pensar a respeito dos movimentos próprios. Pois, distinguindo-se de certo modo o movimento pela ação e pela paixão, uma e outra se especificam pelo ato: esta, pelo ato, princípio do agir; aquela pelo que é o termo do movimento. Assim, a calefação — ato não é mais do que uma certa moção procedente do calor; e a calefação — paixão, do que o movimento para o calor. E a definição dá a razão da espécie.

Ora, de um e outro modo, os atos humanos, considerados, quer como ações, quer como paixões, especificam-se pelo fim. Pois, esses atos podem ser considerados de ambos os modos, porque o homem se move a si mesmo e é por si mesmo movido. Porém como já se disse, chamam-se humanos os atos procedentes da vontade deliberada. Ora, o objeto da vontade é o bem e o fim. Por onde é manifesto, que o princípio dos atos humanos, como tais, é o fim; e semelhantemente, também é o termo deles. Pois, um ato humano termina naquilo que a vontade visa, como fim; assim como nos agentes naturais a forma do gerado é conforme a do gerador. E porque, como diz Ambrósio, os costumes propriamente são humanos, os atos morais especificam-se propriamente pelo fim, pois, atos morais e atos humanos são o mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O fim não é, de nenhum modo, algo de extrínseco ao ato, porque está para este como princípio ou termo. Ora, é da essência mesma do ato proceder de um princípio, quanto à ação e tender para um termo, quanto à paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fim sendo, intencionalmente, primeiro, como já se disse, pertence à vontade; e assim especifica o ato humano ou moral.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato numericamente o mesmo, como procedente, uma vez, do agente, só se ordena a um fim próximo que o especifica; pode porém ordenar-se a vários fins remotos, dos quais um é fim do outro. É contudo possível seja um ato uno, quanto à natureza específica, ordenado a diversos fins da vontade. Assim o ato uno, quanto à natureza específica, de matar um homem, pode ordenar-se ao fim de conservar a justiça e o de satisfazer à ira. Donde, segundo a espécie moral, serão diversos os atos; pois, um será virtuoso e outro vicioso. Pois, o movimento não se especifica pelo termo accidental mas só pelo termo em si. Ora, fins morais são accidentais ao que é natural; e inversamente, a essência do fim natural é accidental ao moral. Por onde, nada impede que atos idênticos pela natureza específica sejam diversos pela espécie moral, e inversamente.

Art. 4 — Se há um fim último da vida humana, ou se, nos fins, se deve proceder ao infinito.

(II Metaph., lect. IV; I Ethic., lect II).

O quarto discute-se assim. — Parece que não há nenhum fim último da vida humana, mas que em relação aos fins, se deve proceder ao infinito.

1. — Pois, o bem é, por essência, difusivo de si, como se vê claramente em Dionísio. Se portanto, o que procede de um bem é, por sua vez, bem, necessário é seja um difusivo do outro, e então a procedência vai ao infinito. Ora, o bem exerce o papel de fim. Logo, procede-se, quanto aos fins, ao infinito.

2. Demais. — O racional pode multiplicar-se ao infinito. Assim, as quantidades matemáticas aumentam ao infinito; as espécies de números são infinitas porque, dado qualquer número, a razão pode pensar um maior. Ora, o desejo do fim resulta da apreensão da razão.

3. Demais. — O bem e o fim é o objeto da vontade. Ora, esta pode refletir infinitas vezes sobre si mesma; pois, posso querer alguma coisa, e querer que a queira, e assim ao infinito. Logo, em relação aos fins da vontade humana, procede-se ao infinito, sem nenhum fim último.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, os que a levam ao infinito aniquilam a natureza do bem. Ora, este desempenha o papel de fim. Logo, vai contra a essência do fim proceder-se ao infinito, e é portanto necessário admitir-se um último fim.

SOLUÇÃO. — Propriamente falando é impossível, em relação aos fins, proceder-se ao infinito, por qualquer lado que seja. — Pois, em coisas que constituem por si mesmas uma ordem mútua, necessariamente, removida a primeira, removidas serão as que dela dependem. Por onde, como o prova o Filósofo, não é possível, nas causas motoras, proceder ao infinito, pois então deixaria de existir o primeiro motor; e subtraído este, os outros, que só movem enquanto movidos por ele, não podem mover. — Ora, há dupla ordem de fins: a da intenção e a da execução, e em ambas é necessário haver algo de primordial. Pois, o primordial, na ordem da intenção, é como o princípio motor do apetite, eliminado o qual, o apetite por nada seria movido. E quanto à execução, é primordial o princípio que faz a operação começar, subtraído o qual, nada começaria a operar nada. Ora, o princípio da intenção é o último fim; e o da execução é o primeiro dos meios conducentes ao fim. Por onde, por nenhum lado é possível proceder ao infinito; pois, sem último fim nada seria desejado, nenhuma ação terminaria e nem mesmo descansaria a intenção do agente. E se não houvesse nenhum meio primeiro, conducente ao fim, ninguém começaria a fazer nada e nem terminaria o conselho, que procederia ao infinito.

Porém, nada impede que coisas sem nenhuma ordem mútua, por si mesmas, mas só por acidente conjugadas, sejam infinitas; pois, causas acidentais são indeterminadas. E é deste modo que os fins, e os meios a eles conducentes, podem ter infinidade accidental.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É da essência do bem ser difusivo de si, mas não, proceder de outro. Por onde, tendo ele a natureza de fim, e sendo o primeiro bem o último fim, a objeção não prova que não o seja, mas que, suposto o primeiro fim, se pode proceder ao infinito, inferiormente, em relação aos meios. E tal se daria, levando-se em conta só a virtude infinita do primeiro bem. Mas a difusão deste sendo segundo o intelecto, pela qual proflui nos causados, segundo uma certa forma, há uma certa forma, há um certo modo inerente ao efluxo dos bens, do primeiro bem, de cuja virtude difusiva eles participam. Por onde, a difusão deles não procede ao infinito, mas, como diz a Escritura (Sb 9), Deus dispôs todas as coisas em número, peso e medida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que é por si, a razão parte de princípios naturalmente conhecidos e avança para um certo termo. Por onde, como o prova o Filósofo, nas demonstrações não há processo ao infinito, porque nelas se atende a uma ordem de coisas mutuamente conexas por si mesmas e não, por acidente. Onde porém a conexão é accidental nada impede a razão proceder ao infinito. Ora, é accidental, à quantidade ou ao número preexistente, como tal, que se lhe acrescente uma quantidade ou unidade. Por onde, em tal caso, nada impede proceder-se ao infinito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essa multiplicação dos atos da vontade reflexa sobre si mesma é accidental em relação à ordem dos fins. E o evidencia o fato de refletir a vontade sobre si mesma, indiferentemente, uma ou várias vezes, em relação ao mesmo ato.

Art. 5 — Se é possível à vontade de um mesmo homem buscar simultaneamente vários fins últimos.

O quinto discute-se assim. — Parece impossível à vontade de um mesmo homem buscar simultaneamente vários fins últimos.

1. — Pois, diz Agostinho, que certos fizeram consistir o último fim do homem em quatro coisas: no prazer, no repouso, nos bens da natureza e na virtude, que constituem manifestamente pluralidade. Logo, o mesmo homem pode fazer consistir em muitas coisas o fim último da sua vontade.

2. Demais. — Onde não há mútuas oposições não há mútuas exclusões. Ora, há na realidade muitas coisas que mutuamente não se opõem. Logo, admitido um fim último da vontade, nem por isso ficam excluídos outros.

3. Demais. — Nem por ter posto em alguma coisa o seu último fim, a vontade perde sua livre potência. Mas antes de havê-lo posto, p. ex., no prazer, podia tê-lo posto em outra coisa, p. ex., nas riquezas. Logo, também, depois de alguém ter feito do prazer o último fim da sua vontade, pode simultaneamente fazê-lo consistir nas riquezas. E, portanto, é possível à vontade de um mesmo homem buscar diversos fins últimos.

Mas, *em contrário*. — O que constitui, como fim último, o repouso de alguém, domina-lhe o afeto, porque daquele lhe decorrem as regras de toda a vida. Por isso, na Escritura (Fp 3, 19) se diz que dos gulosos Deus é o ventre, por constituírem o fim último nos prazeres do ventre. Mas, segundo Mateus (Mt 6, 24), ninguém pode servir a dois senhores, i. é, não ordenados um para o outro. Logo, é impossível ter um mesmo homem vários fins últimos não mutuamente ordenados.

SOLUÇÃO. — É impossível à vontade de um mesmo homem tender simultaneamente para diversos fins últimos. — E pode-se dar disso tríplice razão.

A primeira é que, buscando cada ser a sua perfeição, busca-a como fim último, como bem perfeito e completo de si próprio. Por isso, diz Agostinho: Por fim do bem não entendemos um fim que o esgote, até que não mais exista, mas que o leve até a plenitude da perfeição. Forçoso é, pois, que o fim último satisfaça totalmente o desejo do homem, de modo que, além dele, nada mais se possa desejar. Ora, tal não se daria se fosse necessário algo de estranho à perfeição desse fim. Por onde, não é possível o desejo tender para dois fins, como se fossem ambos o bem perfeito dele.

A segunda razão é que, assim como, no processo da razão, o princípio é o que é naturalmente conhecido, assim, no do apetite racional ou vontade, necessariamente há de ser princípio o que é naturalmente desejado. Ora, este tem de ser um só, porque a natureza não tende senão para um termo. Mas, o princípio, no processo do apetite racional é o último fim. Por onde, necessariamente, na denominação de último se contém uma só tendência da vontade.

A terceira razão é: sendo as ações voluntárias especificadas pelo fim, como já se estabeleceu, necessário é derivar-se do fim último, que é comum, a noção do gênero, assim como os seres naturais tem o gênero fundado na razão formal comum. Ora, sendo tudo o que a vontade deseja, como tal, de um mesmo gênero, forçosamente há de ser uno o último fim. E tanto mais quanto, em qualquer gênero, há um primeiro princípio, e o fim último exerce tal função, como já se disse.

Ora, o fim último do homem, em geral, está para todo o gênero humano, assim como o fim último de um determinado homem está para esse homem. Por onde, assim como todos os homens têm um fim último, naturalmente, assim também necessário é seja, à vontade de um determinado homem, estatuído um fim último.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Toda essa pluralidade é tomada pela essência do bem perfeito uno, dela constituído, segundo os que em tais coisas põem o último fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora se possam admitir muitas coisas sem oposição mútua, contudo se opõe ao bem perfeito haver algo, fora dele, constitutivo da perfeição de um ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não está no poder da vontade fazer os opostos existirem simultaneamente, o que se daria se ela tendesse para vários fins últimos disparatados, como do sobredito se colhe.

Art. 6 — Se tudo o que o homem quer é por causa do fim último.

(IV Sent., dist. XLIV, q. 1, a. 3, q. 4; I Cont. Gent., cap. CI).

O sexto discute-se assim. — Parece que nem tudo o homem quer por causa do fim último.

1. — Pois, as coisas ordenadas ao último fim são consideradas sérias, sendo como que úteis. Ora, destas distinguem-se as jocosas. Logo, o que o homem faz jocosamente não o ordena ao último fim.

2. Demais. — Diz o Filósofo, que as ciências especulativas são cultivadas por si mesmas. Todavia, não se pode dizer que qualquer delas seja o último fim. Logo, nem tudo o que o homem deseja é por causa do último fim.

3. Demais — Quem ordena algo para algum fim, neste pensa, mas, nem sempre o homem pensa no último fim, em tudo o que deseja ou faz. Logo, nem tudo ele deseja ou faz por causa de tal fim.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O fim do nosso bem é a causa de serem amadas as outras causas; porém esse fim o é por si mesmo.

SOLUÇÃO. — Tudo quando o homem deseja há de forçosamente desejar por causa do último fim. E isso ressalta de dupla razão. — A primeira é que tudo quanto o homem deseja está compreendido em a noção de bem. E se não é desejado como bem perfeito, que é o último fim, há de necessariamente sê-lo como tendendo para esse bem; pois sempre o que é incoativo se ordena para a própria consumação, como é patente tanto nas obras da natureza como nas da arte. E assim, toda perfeição incoativa se ordena à perfeição consumada, que é o último fim. — A segunda é que o último fim está para a moção do apetite como o primeiro motor para as outras moções. Ora, é manifesto que as causas segundas motoras não movem senão enquanto movidas pelo primeiro motor. Por onde, os apetíveis secundários não movem o desejo senão em ordem ao apetível primário, que é o último fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As ações deleitáveis não se ordenam a nenhum fim extrínseco, mas somente ao bem daquele mesmo que se diverte, enquanto causam deleite ou descanso. Ao passo que o bem consumado do homem é o seu último fim.

E semelhantemente se deve **RESPONDER À SEGUNDA OBJEÇÃO**, quanto à ciência especulativa, desejada como um certo bem do especulador e compreendida no bem completo e perfeito, que é o último fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é necessário pensarmos sempre no último fim, todas as vezes que desejamos ou obramos alguma coisa. Pois, a virtude da primeira intenção, referida a tal fim, perdura no desejo de qualquer coisa, embora não se pense atualmente no último fim. Do mesmo modo que não é necessário quem anda por um caminho pensar no fim a cada passada.

Art. 7 — Se há um só fim último para todos os homens.

(Supra, a. 5; Ethic., lect. IX).

O sétimo discute-se assim. — Parece que não há um só fim último para todos os homens.

1. — Pois, parece que o último e soberano fim do homem é o bem inmutável. Ora, certos dele se desviam, pecando. Logo, não há só um fim último para todos os homens.

2. Demais. — A vida total do homem se regula pelo último fim. Se, pois, este fosse só um para todos os homens resultaria que eles não teriam intentos diversos no viver, o que patentemente é falso.

3. Demais. — O fim é o termo da ação e as ações se referem ao singular. Ora, os homens embora convenham pela natureza específica, diferem contudo pelo que respeita ao indivíduo. Logo, não há um só fim para todos os homens.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: todos os homens convêm no desejar o último fim, que é a felicidade.

SOLUÇÃO. — Sob duplo aspecto se pode considerar o último fim: quanto à sua essência e quanto ao seu conteúdo. — Ora, quanto à essência todos convêm no desejar o fim último; pois todos desejam alcançar a própria perfeição, que é a essência do fim último, como já se disse. — Mas quanto ao conteúdo, nem todos os homens nele convêm. Pois, uns desejam as riquezas, como o bem perfeito: outros porém, o prazer: outros, por fim, outras coisas. Assim como o doce é agradável a todo gosto, mas para este a mais agradável é a doçura do vinho, para aqueles, a do mel ou qualquer outra. Mas necessariamente, a mais deleitável há de ser a doçura em que mais se deleita quem tem o gosto perfeito. E semelhantemente é necessário seja completíssimo o bem, que deseja como último fim quem tem o afeto bem disposto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os que pecam se transviam do em que verdadeiramente consiste a essência do último fim; não porém, da intenção mesma para este, a qual falsamente os leva para outras coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os homens têm diversos intentos na vida, por causa das coisas diversas em que buscam a essência do sumo bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora as ações se refiram ao singular, contudo é-lhes o princípio primeiro de agir a natureza, que tende para um termo, como já se disse.

Art. 8 — Se todos os outros seres têm o mesmo fim último do homem.

(1, q. 103, a. 2; II Sent., dist. XXXVIII, a. 1, 2; Cont. Gent., cap. XVII, XXV; Verit., q. 5, a. 6, ad 4).

O oitavo discute-se assim. — Parece que todos os outros seres têm o mesmo fim último que o homem.

1. — Pois, o fim corresponde ao princípio. Ora, Deus, princípio dos homens, é também o de todos os demais seres. Logo, todos estes têm o mesmo fim do homem.

2. Demais. — Como diz Dionísio, Deus converte tudo para si, como fim último. Ora, ele é o fim último do homem porque só dele é que se há de fruir. Logo, todos os outros seres têm o mesmo fim último do homem.

3. Demais. — O fim último do homem é objeto da vontade. Ora, o objeto desta é o bem universal, fim de todos os seres. Logo, necessário é tenham todos eles o mesmo fim último que o homem.

Mas, *em contrário*, o fim último dos homens é a beatitude, que todos desejam, como diz Agostinho. Ora, não está nos animais desprovidos de razão o serem felizes, como diz ainda Agostinho. Logo, todos os outros seres não têm o mesmo fim último que o homem.

SOLUÇÃO. — No dizer do Filósofo, emprega-se o vocábulo fim em dupla acepção: como o porque se quer e como o pelo que se quer; i. é, como a causa mesma, cuja natureza é boa, e como o uso ou a aquisição dessa coisa. Assim, se dissermos que o fim do movimento do corpo grave é o lugar inferior, como coisa, ou o estar nesse lugar, como uso; e o fim do avarento é o dinheiro, como coisa, ou a posse dele, como uso. — Se, pois, considerarmos o último fim do homem, relativamente à coisa mesma que é o fim, então todos os outros seres têm o mesmo fim que o homem, pois Deus é o fim último tanto dele como deles. — Se porém considerarmos o último fim do homem quanto à consecução, então, as criaturas irracionais não têm o mesmo fim que o homem. Pois, este e as demais criaturas racionais obtêm o último fim conhecendo e amando a Deus; o que não se dá com as outras criaturas que alcançam o fim último, enquanto participam de alguma semelhança de Deus, na medida em que existem, vivem, ou ainda, conhecem.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.** — Pois, beatitude significa obtenção do último fim.

Questão 2: Em que consiste a beatitude do homem.

Em seguida devemos tratar da beatitude. Primeiro, no que consiste. Segundo, o que é. Terceiro, como podemos alcançá-la.

Sobre o primeiro ponto, oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a beatitude do homem consiste nas riquezas.

(III Cont. Gent., cap. XXX; I Ethic., lect. V).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste nas riquezas.

1. — Pois, sendo a beatitude o fim último do homem, há de consistir no que soberanamente lhe atrai o desejo. — Ora, tais são as riquezas, como diz a Escritura (Ecle 10, 19): Todas as coisas obedecem ao dinheiro. Logo, nelas consiste a beatitude do homem.

2. Demais. — Segundo Boécio, a beatitude é o estado perfeito, pela reunião de todos os bens. Ora, com o dinheiro pode-se obter tudo, pois a moeda foi inventada, no dizer do Filósofo, para ser como a fiança com a qual o homem consiga tudo quanto quiser. Logo, a beatitude consiste nas riquezas.

3. Demais. — O desejo do sumo bem nunca sendo vão, há de ser infinito. Ora, isto soberanamente se dá como o dinheiro, pois, como diz a Escritura (Ecle 5, 9), o avarento jamais se fartará de dinheiro. Logo, nas riquezas consiste a beatitude.

Mas, *em contrário*. — O bem do homem consiste, antes em conservar do que em dissipar a beatitude. Ora, como diz Boécio, as riquezas mais brilham gastas do que acumuladas: pois, a avareza sempre faz os odiosos e a liberalidade, os gloriosos. Logo, nas riquezas não consiste a beatitude.

SOLUÇÃO. — É impossível a beatitude do homem consistir nas riquezas. Ora, há duas espécies delas, como diz o Filósofo: as naturais e as artificiais. Aquelas são as que o homem busca para satisfazer suas necessidades naturais, como a comida e a bebida, os vestuários, os transportes, a habitação e outras semelhantes. Estas são as que não provêm da natureza, em si mesmas, como o dinheiro, mas que a arte humana inventou para facilitar as trocas e são como a medida das coisas venais.

Ora, claro é que a beatitude do homem não pode consistir nas riquezas naturais. Pois, buscando-as ele para outro fim, a saber, o sustento da sua vida, não lhe podem constituir o fim último, antes, para ele se ordenam como fim delas. Por onde, na ordem da natureza, todas essas coisas são inferiores ao homem e para ele feitas, conforme a Escritura (Sl 8, 7): Todas as coisas sujeitaste debaixo de seus pés.

Quanto às riquezas artificiais, elas não são buscadas senão por causa das naturais; pois, não o seriam se com elas não se comprassem as coisas necessárias ao uso da vida. Logo, com maior razão, não podem desempenhar o papel de fim último.

Por onde, é impossível consistir nas riquezas a beatitude, último fim do homem.

DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as coisas corpóreas obedecem ao dinheiro, para o sem número de estultos que só conhecem os bens materiais, susceptíveis de serem adquiridos com o dinheiro. Ora, o juízo sobre os bens humanos não o devemos procurar entre os estultos, mas entre os sábios; assim como o juízo sobre o sabor devemos aprendê-lo como os que têm o gosto são.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Com dinheiro podem-se adquirir todos os bens venais, não porém os espirituais, não susceptíveis de venda. Por isso, diz a Escritura (Pr 17, 16): De que serve ao insensato o ter grandes riquezas, se ele não pode comprar com elas a sabedoria?

RESPOSTA À TERCEIRA. — O desejo das riquezas naturais não é infinito, porque bastam à natureza numa certa medida. Mas o é o das artificiais porque serve à concupiscência desordenada, que se não altera, como se vê claramente no Filósofo. Porém, o desejo infinito das riquezas e o desejo do sumo bem diferem. Pois, quanto mais perfeitamente possuído o sumo bem, tanto mais é amado e tanto mais se desprezam as outras coisas, porque, quanto mais possuído, mais conhecido; donde o dito da Escritura (Ecl 24, 29): Aqueles que me comem terão ainda fome. E o contrário acontece com o desejo das riquezas e de quaisquer bens temporais, que quando já possuídos, são desprezados, sendo outros os desejados, como se exprime a Escritura (Jo 4, 13), quando o Senhor diz: Todo aquele que bebe desta água — como o que se designam os bens temporais — tornará a ter sede. E isso por ser a insuficiência deles mais conhecida quando possuídos. Por onde, isso mesmo põe-lhes a nu a imperfeição e o não poder consistir neles o sumo bem.

Art. 2 — Se a beatitude do homem consiste na honra.

(III Cont. Gent., cap. XXVIII; I Ethic., lect V).

O segundo discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste na honra.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a beatitude ou felicidade é o prêmio da virtude. Ora, tal prêmio o é por excelência a honra no dizer do mesmo Filósofo. Logo, nela consiste, por excelência a beatitude.

2. Demais. — O que principalmente convém a Deus e aos mais excelentes é a beatitude, bem perfeito. Ora, tal é a honra, como diz o Filósofo e também a Escritura (1 Tm 1, 17): A Deus só seja honra e glória. Logo, a beatitude consiste na honra.

3. Demais. — O maximamente desejado pelos homens é a beatitude. Ora, nada é mais desejável por eles do que a honra; pois, suportam dano em tudo o mais, contanto que não padeçam nenhum detrimento na honra própria. Logo, a beatitude consiste na honra.

Mas, *em contrário*. — A beatitude está em quem é feliz. Ora, a honra não está em quem é honrado, mas antes, em quem honra, que presta reverência ao honrado, como diz o Filósofo. Logo, a beatitude não consiste na honra.

SOLUÇÃO. — É impossível a beatitude consistir na honra. Pois, tributamos honra a alguém por alguma excelência sua; e assim é o sinal e o testemunho dessa excelência em quem é honrado. Ora, a excelência do homem se funda sobretudo na beatitude, que é dele o bem perfeito; e nas suas partes, i. é, naqueles bens pelos quais algo se participa da beatitude. Por onde, a honra pode por certo resultar da beatitude, mas esta não pode consistir principalmente naquela.

DONDE A RESPOSTA A PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Filósofo no mesmo passo, a honra não é o prêmio da virtude, pelo qual mourejam os virtuosos; mas estes recebem daqueles como de quem nada maior tivesse que dar, como prêmio. Mas o verdadeiro prêmio da virtude é a beatitude mesma, pela qual mourejam os virtuosos. Se, pois, obrassem por causa da honra, já não haveria virtude, mas ambição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A honra é devida a Deus e aos mais excelentes, como sinal ou testemunho da excelência preexistente; mas não que, em si os torne excelentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Do desejo natural da beatitude, resultante da honra, como se disse, provém que os homens soberanamente a desejam. Por onde, procuram sobretudo ser honrados pelos virtuosos, com cujo juízo se acreditam excelentes ou felizes.

Art. 3 — Se a felicidade do homem consiste na glória.

(III Cont. Gent., cap. XXIX).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste na glória.

1. — Pois, a beatitude consiste no que é atribuído aos santos em recompensa das tribulações sofridas no mundo. Ora, tal é a glória, segundo diz a Escritura (Rm 8, 18): As penalidades da presente vida não têm proporção alguma com a glória vindoura que se manifestará em nós. Logo, a beatitude consiste na glória.

2. Demais. — Como se vê em Dionísio, o bem é difundido de si. Ora, pela glória principalmente é que o bem do homem chega ao conhecimento dos outros, pois, como diz Ambrósio (Agostinho) ela não é senão um conhecimento glorioso acompanhado de louvor. Logo, a beatitude do homem consiste na glória.

3. Demais. — A beatitude é o mais estável dos bens. Ora, tal é a fama ou glória, pela qual os homens de certo modo conseguem a eternidade. Onde o dizer Boécio: Mostrai-vos perpetuadores da vossa imortalidade quando buscais a fama nos tempos futuros. Logo, a beatitude consiste na fama ou glória.

Mas, *em contrário*. — A beatitude é o verdadeiro bem do homem. Ora, a fama ou glória pode ser falsa; pois, como diz Boécio, muitos conseguiram as falsas opiniões do vulgo, muitas vezes, um grande nome. E que de mais torpe se pode pensar? Pois, os que são apregoados falsamente hão de eles próprios se envergonhar dos seus louvores. Logo, a beatitude do homem não consiste na fama ou glória.

SOLUÇÃO. — É impossível a beatitude do homem consistir na fama ou glória humana. Pois, a glória não é senão um conhecimento glorioso acompanhado de louvor, como diz (Agostinho) Ambrósio. Ora, a causa conhecida se refere, de um modo, ao conhecimento humano, e de outro, ao divino; pois aquele é causado pela coisa conhecida, e este é a causa desta. Por onde, a perfeição do bem humano, chamada beatitude, não pode ser causada pelo conhecimento humano; mas antes, este procede da beatitude de alguém e é, de certo modo, causado pela própria beatitude humana, incoada ou perfeita. E logo, na fama ou na glória não pode consistir a beatitude do homem; mas o bem deste depende, como da causa, do conhecimento de Deus. Portanto, da glória existente em Deus depende, como da causa, a beatitude do homem, conforme aquilo da Escritura (Sl 90, 16): livrá-lo-ei e glorificá-lo-ei; saciá-lo-ei com diuturnidade de dias e mostrar-lhe-ei o meu salvador.

Mas também devemos considerar, que o conhecimento humano muitas vezes falha, e sobretudo nos singulares contingentes, como os atos humanos. Por onde, freqüentemente a glória humana é falaz. Mas como Deus não pode enganar-se, a sua glória é sempre verdadeira, e por isso diz a Escritura (2 Cor 10, 18): O que é estimável é aquele a quem Deus recomenda.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Apóstolo não se refere, no passo aduzido, à glória procedente dos homens, mas da que procede de Deus, em face dos seus anjos. Por isso diz o Evangelho: O Filho do homem o confessará (na glória do seu Pai) ante os anjos de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem de um homem, que está no conhecimento de muitos, pela fama ou pela glória, se esse conhecimento for verdadeiro necessariamente há de derivar do bem nesse homem existente, e então pressupõe a beatitude perfeita ou incoada. Se porém for falso, não concorda como o objeto e então não existe o bem no que é celebrado pela fama. Por onde é claro que a fama de nenhum modo pode tornar o homem feliz.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A fama não tem estabilidade; antes, o falso rumor facilmente se perde; e se por vezes perseverar estável, sê-lo-á por acidente. Ora, a beatitude tem por si e sempre a estabilidade.

Art. 4 — Se a beatitude do homem consiste no poder.

(III Cont.Gent., cap. XXXI; Compend. Theol., part. II. cap. IX; De Regina. Princip., lib. I cap. VIII; In Matth., cap. V).

O quarto discute-se assim. — Parece que a beatitude consiste no poder.

1. — Pois, todos os seres desejam assimilar-se a Deus, último fim e princípio primeiro. Ora, os homens que tem o poder, consideram-se, pela semelhança deste, semelhantes a Deus em máximo grau; por isso, são chamados deuses na Escritura (Ex 22, 28): Não falarás mal dos deuses. Logo, a beatitude consiste no poder.

2. Demais. — A beatitude é o bem perfeito. Ora, perfeitíssimo é que o homem também possa governar os outros, o que convém aos constituídos no poder. Logo, a beatitude consiste no poder.

3. Demais. — A beatitude sendo soberanamente desejável opõe-se ao que se deve sobretudo evitar. Ora, os homens evitam sobretudo a servidão, à qual se contrapõe o poder. Logo, a beatitude consiste no poder.

Mas, *em contrário*. — A beatitude é o bem perfeito. Ora, o poder é soberanamente imperfeito. Pois, como diz Boécio, o poder humano não pode excluir as apreensões dos cuidados nem evitar o aguilhão dos temores. E ainda: Julgas poderoso o que é rodeado de satélites e que mais teme aqueles que aterroriza? Logo, a beatitude não consiste no poder.

SOLUÇÃO. — É impossível a beatitude consistir no poder, por duas razões. — Primeiro, porque o poder exerce a função de princípio, como se vê claro em Aristóteles; a beatitude, porém, de fim último. — Segundo, porque o poder tanto se refere ao bem como ao mal, ao passo que a beatitude é o bem perfeito e próprio do homem. Por onde, uma beatitude poderia consistir, mais, no bom uso do poder, que supõe a virtude, do que no próprio poder.

Por fim, quatro razões gerais podem ser aduzidas para mostrar que em nenhum dos sobreditos bem exteriores pode consistir a beatitude.

E a primeira é que, sendo a beatitude o sumo bem do homem, não se compadece com nenhum mal; ora, todos os bens preenumerados podem-se encontrar tanto nos bons como nos maus.

A segunda razão é que, sendo da essência da beatitude bastar-se a si mesma, como se vê em Aristóteles, necessário é que, uma vez alcançada não falte nenhum bem necessário ao homem. Ora,

obtido cada um dos bens, referidos até aqui, podem ainda faltar muitos outros necessários ao homem, como a sabedoria, a saúde do corpo e outros.

A terceira é a seguinte. Sendo a beatitude o bem perfeito, dela não pode provir nenhum mal para ninguém. Ora, isso não se dá com os referidos bens; pois como diz a Escritura (Eccl 5, 12), as riquezas às vezes se conservam para mal de seu dono; e o mesmo se dá com as outras três espécies de bens.

A quarta razão é a seguinte. O homem ordenando-se à beatitude naturalmente, ordena-se por princípios interiores; ora, os quatro bens aludidos provêm, antes, de causas exteriores e, muitas vezes, da fortuna, donde vem o serem chamados bens da fortuna.

Por onde é claro que de nenhum modo a beatitude neles consiste.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O poder divino é idêntico à sua bondade, e por isso não pode usar senão bem desta. Ora, tal não se dá com os homens. Por onde, não basta, para a beatitude, que o homem se assemelhe com Deus pelo poder, se também não se lhe assemelhar pela bondade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como é ótimo alguém usar bem do poder, no governo do povo, assim é péssimo usar mal; de modo que o poder tanto pode ser usado para o bem como para o mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A servidão é um impedimento para o bom uso do poder, e por isso os homens naturalmente, a fogem; mas daí não se deduz seja o poder o sumo bem do homem.

Art. 5 — Se a beatitude do homem consiste nos bens do corpo.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 1, a. 1, q. 1^a; III Cont. Gent., cap. XXXII; Compend. Theol., part. II, cap. IX; I Ethic., lect. X).

O quinto discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste nos bens do corpo.

1. — Pois, diz a Escritura (Eccl 30, 16): Não há riquezas maiores do que as da saúde do corpo. Ora, a beatitude consiste no que é ótimo. Logo, consiste na saúde do corpo.

2. Demais. — Dionísio diz que existir é melhor que viver, e viver, melhor que todos os mais bens. Ora, a existência ou a vida do homem implica necessariamente a saúde do corpo. Sendo, pois a beatitude o sumo bem do homem, resulta que ela implica sobretudo a saúde do corpo.

3. Demais. — Quanto mais comum for uma causa, tanto mais dependerá de um princípio mais alto, porque quanto mais elevada for a causa tanto maior extensão terá a sua agência. Ora, assim como a causalidade eficiente se considera relativamente à sua agência, assim a causalidade final relativamente ao apetite. Logo, assim como a causa eficiente primeira é a que influi em tudo, assim o fim último é o desejado de todos. Ora, a existência é o que soberanamente é desejado de todos. Logo, no que diz respeito à existência do homem, como o é a saúde do corpo, consiste por excelência a beatitude.

Mas, *em contrário*, pela beatitude o homem é excelente sobre todos os animais. Ora, pelos bens do corpo é ele superado por muitos; assim, pelo elefante, na diuturnidade da vida; pelo leão, na força; pelo veado, na velocidade. Logo, a beatitude do homem não consiste nos bens do corpo.

SOLUÇÃO. — É impossível a beatitude do homem consistir nos bens do corpo, por duas razões. — A primeira: é impossível que a conservação na existência de uma coisa ordenada para outra como para o fim seja o seu último fim. Assim, o piloto não busca, como último fim, a conservação da nau que lhe foi

confiada, porque a nau é ordenada para outro fim, que é navegar. Assim, pois, como a nau é confiada ao piloto para que a dirija, assim o homem é entregue à vontade e à sua razão, segundo aquilo da Escritura (Ecl 15, 14): Deus criou o homem desde o princípio, e o deixou na mão do seu conselho. Ora, é manifesto que o homem, não sendo o sumo bem, se ordena para algum fim outro. Por onde, é impossível seja o fim último da razão e da vontade humana a conservação da existência humana. — A segunda é a seguinte. Dado que o fim da razão e da vontade humana fosse a conservação da humana existência, nem por isso se poderia dizer que o fim do homem fosse algum bem do corpo. Pois, o ser do homem consiste em alma e corpo; e embora a existência do corpo dependa da alma, a existência desta, contudo, não depende daquele, como já vimos antes. E este em si, existe para a alma, como a matéria para a forma e os instrumentos para o motor, afim de por eles exercer a sua atividade. Por onde, todos os bens do corpo se ordena aos da alma, como fim. E portanto é impossível consistir a felicidade, que é fim último, nos bens do corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como o corpo se ordena para a alma, que é o seu fim, assim os bens exteriores, para o corpo. Por onde, é racional seja o bem deste preferível aos bens exteriores, que é o significado da expressão riquezas; do mesmo modo, o bem da alma é preferível a todos os bens do corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Existir, em si mesmo considerado, encerrando toda a perfeição da existência, tem preeminência sobre a vida e tudo o que dela se segue. E é esse o sentido em que fala Dionísio. Mas, considerado o existir mesmo, enquanto participado por tal ou tal ser, que não encerram a perfeição total da existência, mas a têm imperfeita, como acontece com qualquer criatura, então é manifesto que o existir ao qual se acrescenta uma perfeição é mais eminente. Por onde, no mesmo passo, Dionísio diz, que os seres vivos são melhores que os simplesmente existentes e os inteligentes, que os vivos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como o fim corresponde ao princípio, a razão aduzida prova que o fim último, que encerra toda a perfeição da existência, é o princípio primeiro do existir. E a semelhança com ele os entes a buscam, cada um na medida da própria perfeição; assim, uns, só pelo existir; outros, pelo viver; outros enfim, em menor número, pelo viver, pelo inteligir e pelo ser feliz.

Art. 6 — Se a beatitude do homem consiste no prazer.

(IV Sent., dist. XLIV. q. 1 a . 3, q. 4, ad 3, 4; III Cont. Gent., cap. XXVII, XXXIII; I Ethic., lect. V).

O sexto discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste no prazer.

1. — Pois a beatitude, sendo o fim último, não é desejada por outra coisa, senão as outras por ela. Ora, tal se dá sobretudo, com o prazer; porquanto, como diz Aristóteles, é ridículo perguntar a alguém porque quer deleitar-se. Logo, a beatitude consiste principalmente no prazer e nos deleites.

2. Demais. — A causa primeira produz impressão mais veemente que a segunda, como se diz no livro Das Causas. Ora, a influência do fim é relativa ao desejo do mesmo. Por onde, tem a natureza de fim último o que move principalmente o desejo; e tal é o prazer. E a prova é que o deleite absorve a vontade e a razão do homem a ponto de fazer desprezar os outros bens. Donde se conclui que o fim último do homem, que é a beatitude, consiste sobretudo no prazer.

3. Demais. — Como o desejo busca o bem, o que todos desejam há de ser ótimo. Ora, todos, sábios, insipientes e mesmo os irracionais, buscam o deleite. Logo, este é ótimo, e portanto no prazer consiste a beatitude, sumo bem.

Mas, *em contrário*, diz Boécio: Que são tristes as conseqüências dos prazeres, sabem-no todos os que querem lembrar-se das suas sensualidades; pois, se estas pudessem fazer os felizes, nenhuma razão haveria para que também os brutos não fossem considerados tais.

SOLUÇÃO. — Por serem as mais conhecidas de todas, as deleitações corpóreas receberam o nome de prazer, como diz Aristóteles, embora haja outros prazeres mais fortes, nos quais todavia não consiste principalmente a beatitude. Pois, uma coisa é o pertencente à essência de um ser, e outra o seu acidente próprio; assim, uma coisa é ser o homem animal racional e outra, um animal que ri. Ora, devemos considerar que toda deleitação é um acidente próprio que acompanha a beatitude, ou alguma parte dela. Pois, deleita-se quem tem algum bem a si conveniente, na realidade, em esperança ou, pelo menos, na memória. Ora, o bem conveniente perfeito é a beatitude mesma do homem; o imperfeito é uma participação próxima, remota ou, pelo menos, aparente da beatitude. Por onde, é manifesto que nem ainda a deleitação resultante do bem perfeito é a essência mesma da beatitude, mas algo que dela procede, como acidentalmente.

Ora, do prazer corpóreo não pode, mesmo do modo já referido, resultar o bem perfeito; pois, resulta do bem apreendido pelo sentido, virtude da alma que se serve do corpo. Ora, o bem pertencente ao corpo e apreendido pelo sentido não pode ser o bem perfeito do homem. Pois, a alma racional, excedendo a capacidade da matéria corpórea, a parte da alma independente do órgão corpóreo tem uma certa infinidade em relação a esse mesmo corpo e às partes da alma a ele ligadas. Pois, o imaterial é de certo modo infinito em relação ao material, porque a forma contrai-se, por assim dizer, e limita-se pela matéria; por onde, a forma separada da matéria é de certo modo infinita. Por isso o sentido, potência corporal, conhece o singular, determinado pela matéria; o intelecto porém, potência independente da matéria, conhece o universal abstrato desta e contém em si infinitos singulares. Por onde, como é claro, o bem conveniente ao corpo que causa, por apreensão do sentido, o prazer corpóreo não é o bem perfeito do homem, antes, é mínimo em comparação com o bem da alma. Por isso diz a Escritura (Sb 7, 9), que todo o ouro em comparação com a sabedoria é um pouco de areia. Assim, pois, nem o prazer corpóreo é a beatitude em si, nem é por si um acidente dela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A mesma razão por que se deseja o bem deseja-se o prazer, que não é mais do que a quietação do apetite no bem; assim como pela mesma virtude da natureza um peso é levado para baixo e aí repousa. Por onde, assim como o bem é desejado por si mesmo, assim também o prazer o é, por si, e não por outra coisa, por significar causa final. Significando, porém, causa formal, ou antes, motivo, então é apetível por outra coisa, i. é, por causa do bem, objeto do prazer que lhe e por conseguinte o princípio e lhe dá a forma. Pois o prazer é apetecido porque é o repouso no bem desejado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O apetite veemente do deleite sensível resulta de serem mais perceptíveis às operações dos sentidos, princípio do nosso conhecimento. Donde vem o serem desejados de muitos os deleites sensíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todos desejam os prazeres do mesmo modo por que desejam o bem; e contudo desejam o prazer em razão do bem, e não inversamente, como já se disse. Donde não se segue que o prazer seja o bem máximo e em si mesmo; mas que cada prazer resulta de um bem e que algum prazer resulta do bem máximo e em si.

Art. 7 — Se a beatitude do homem consiste em algum bem da alma.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a beatitude consiste em algum bem da alma.

1. — Pois, a beatitude é um dos bens do homem. Ora, estes se dividem em três classes: os bens externos, os bens do corpo e os bens da alma. Ora, a beatitude não consiste nos bens externos, nem do corpo, como já se demonstrou. Logo, consiste nos da alma.

2. Demais. — Mais amamos alguém do que o bem que lhe desejamos; assim, mais amamos o amigo a quem desejamos o dinheiro, do que o dinheiro. Ora, todos desejam para si algum bem e, portanto amam-se a si mesmo mais que todos os outros bens. Mas a beatitude é sumamente amada pois por ela tudo o mais é amado e desejado. Logo, ela consiste em algum bem do próprio homem; e como não consiste nos bens do corpo, há de por força consistir nos da alma.

3. Demais. — A perfeição é algo do ser aperfeiçoado. Ora, a beatitude é uma perfeição do homem. Logo, é algo destes. Mas não pertence ao corpo, como já se demonstrou. Logo, pertence à alma, e assim consiste nos bens desta.

Mas, *em contrário*, como diz Agostinho, aquilo que constitui a vida feliz deve ser amado por si. Ora, o homem não deve ser amado por si mesmo; antes, tudo o que nele existe deve ser amado por Deus. Logo, a beatitude não consiste em nenhum bem da alma.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o fim é considerado sob duplo aspecto: como a causa mesmo que desejamos alcançar, e como o uso, a obtenção ou posse dela.

Se, pois consideramos o último fim do homem quanto à coisa mesmo desejada como último fim, é impossível que este seja a alma ou algo dela.

Pois esta, em si considerada, é existente em potência; assim, de ciente, em potência, passa a ciente em ato; de virtuosa em potência, para virtuosa em ato. Ora, sendo o ato como o complemento da potência, é impossível o que é, em si, potencial, ter a natureza de último fim. Por onde, é impossível seja a alma em si o último fim de si mesma. — Também não o pode ser nada dela, potencial, atual ou habitual. Pois o bem, que é o último fim, é o bem perfeito que satisfaz o apetite. Ora, o apetite humano, que é a vontade, deseja o bem universal. Mas qualquer bem inerente à alma mesma é bem participado, é por consequência particularizado. Por onde, é impossível seja algum deles o último fim do homem.

Se considerarmos, porém, o último fim do homem quanto à obtenção mesma dele, à sua posse e a qualquer uso da coisa mesma desejada como fim, então ao último fim pertence algo do homem, por parte da alma, pois por esta é que o homem consegue a beatitude.

Aquilo, porém, que é desejado como fim, é o em que consiste a beatitude e faz feliz; e à consecução disto chama-se beatitude.

Por onde, devemos concluir que a beatitude é algo da alma; mas o em que ela consiste é algo de exterior à alma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na medida em que na divisão referida se compreendem todos os bens apetíveis pelo homem, considera-se bem da alma, não só a potência, o hábito ou ato, mas também o objeto, que é extrínseco. E deste modo nada impede considerar como um bem da alma o em que consiste a beatitude.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No caso vertente, a beatitude é amada, sobretudo como bem desejado; ao passo que o amigo é amado como o a quem se deseja o bem; e assim também o homem se ama a si mesmo. Por onde, um e outro amor não tem o mesmo fundamento. Se porém, pelo amor da amizade o homem ama algo acima de si mesmo, isso se há de examinar quando se tratar de caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A beatitude, em si, sendo perfeição da alma, é um certo bem a esta inerente. Mas o em que a beatitude consiste, i. é, em fazer feliz, é algo de exterior à alma, como já se disse.

Art. 8 — Se a beatitude do homem consiste em algum bem criado.

(l. q. 12, a. 1; IV Cont. Gent., cap. LIV; Compend. Theol., part. I cap. CVIII; part. II. cap. IX; De Regim. Princip., lib. I cap. VIII; In Psalm., XXXII)

O oitavo discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste em algum bem criado.

1. — Pois, como diz Dionísio, a divina sabedoria une os extremos das naturezas primárias aos princípios das secundárias; donde, pode-se concluir, o que é sumo em a natureza inferior deve atingir o que, na superior, é infinito. Ora, o sumo bem do homem é a beatitude. Sendo, pois o anjo, na ordem da natureza, superior ao homem, como já vimos, resulta que a beatitude deste consiste em atingi-lo, de certo modo.

2. Demais. — O fim último de uma coisa está na sua perfeição; por isso a parte é para o fim, que é o todo. Ora, a universidade total das criaturas, chamada mundo maior, está para o homem, chamado mundo menor, como o perfeito para o imperfeito. Logo, a beatitude do homem consiste na universidade total das criaturas.

3. Demais. — O homem torna-se feliz quando satisfaz o seu desejo natural. Ora, este não se estende a um bem maior que o que ele pode apreender. Não sendo ele pois capaz de um bem que exceda os limites de toda criatura, resulta que pode se tornar feliz por meio de algum bem criado, no qual então consiste a sua beatitude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: como a alma é a vida do corpo, assim, a vida feliz do homem é Deus, de quem diz a Escritura: Bem aventurado o povo que tem ao Senhor por seu Deus.

SOLUÇÃO. — É impossível a beatitude do homem consistir em algum bem criado. Pois esta é o bem perfeito que repousa totalmente o apetite; do contrário, se algo ainda restasse a apetecer não seria ele o fim último. Ora, o objeto da vontade, que é o apetite humano, é o bem universal, como o do intelecto é a verdade universal. Donde resulta claro, que nada pode satisfazer a vontade do homem senão o bem universal. Ora, disto não é capaz nenhum bem criado, mas só Deus, porque toda criatura tem a bondade participada. Por onde, só Deus pode satisfazer a vontade do homem, conforme a Escritura (Sl 102, 5): O que enche de bens o teu desejo. Logo, só em Deus consiste a beatitude dele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que é superior no homem atingir, por certo, o que é infinito na criatura Angélica, por certa semelhança; mas nem por isso aí repousa como no fim último, mas prossegue até a fonte universal mesma do bem, objeto universal da beatitude de todos os felizes, pois é o bem infinito e perfeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se um todo não é o último fim, mas se ordena a outro fim ulterior, então o último fim da parte não é o todo mesmo, mas algum outro. Ora, a universalidade das criaturas, para a

qual o homem está como a parte para o todo, não é o último fim, mas se ordena para Deus, que o é. Por onde, o bem do universo não é o último fim do homem, mas Deus mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem criado não é inferior ao que é o bem, intrínseco e inerente à capacidade do homem; porém o é ao bem infinito objeto dessa capacidade. Ora, o bem participado pelo anjo e por todo o universo é um bem infinito e limitado.

Questão 3: Que é a beatitude.

Em seguida devemos tratar da beatitude e o que ela exige.

Sobre o primeiro ponto oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a beatitude é algo de incriado.

(l. q. 26, a. 3; IV Sent., dist. XLIX, q. 1, a. 2, q. 1^a).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a beatitude é algo de incriado.

1. — Pois, como diz Boécio, é necessário confessar que Deus é a beatitude mesma.

2. Demais. — A beatitude é o mesmo bem. Ora, ser o sumo bem é próprio de Deus. Logo, como não há vários bens sumo, resulta que a beatitude é o mesmo que Deus.

3. Demais. — A beatitude é o fim último, para o qual naturalmente tende a vontade humana. Ora, esta não deve tender para nenhum outro fim, a não ser Deus, só do qual deve gozar, como diz Agostinho. Logo, a beatitude é o mesmo que Deus.

Mas, *em contrário*. — Nada do que é feito é incriado. Ora, a beatitude do homem é algo de feito, pois, segundo Agostinho, devemos gozar das coisas que nos fazem felizes. Logo, a beatitude não é algo de incriado.

SOLUÇÃO. — Como já se disse o fim tem dupla acepção. Numa é a coisa mesma que desejamos alcançar; assim, do avarento o fim é o dinheiro. Noutra, é a obtenção ou a posse ou o uso ou a função da coisa desejada; assim, se se disser que a posse do dinheiro é o fim do avarento e gozar da coisa voluptuosa é o fim do desregrado.

Ora, na primeira acepção, o fim último do homem é o bem incriado, i. é, Deus, que só, pela sua bondade infinita, pode satisfazer perfeitamente à vontade do homem.

Na segunda, porém, esse último fim é algo de criado nele mesmo existente, e que não é senão a obtenção ou o gozo do fim último.

Ora, o fim último chama-se beatitude. — Assim pois, considerada quanto à causa ou ao objeto, a beatitude do homem é algo de incriado. — Considerada, porém, quanto à sua essência mesma, é algo de criado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus é por essência a beatitude; pois é feliz, não pela obtenção ou participação de qualquer outra coisa, mas pela sua essência. Ao passo que os homens são felizes, como no mesmo passo diz Boécio, por participação, assim como são assim chamados deuses, por participação. Ora, a participação mesma da beatitude, pela qual dizemos que o homem é feliz, é algo de criado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que a beatitude é o sumo bem do homem, porque é a obtenção ou gozo do sumo bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A beatitude é chamada o último fim no sentido em que a obtenção do fim se chama fim.

Art. 2 — Se a beatitude é operação.

(IV. Sent. dist. XLIX. q. 1, a 2, q a. 2; I Cont. Gent., cap. C; I Ethic., lect. X; IX Metaph., lect. VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que a beatitude não é operação.

1. — Pois, como diz a Escritura (Rm 6, 22), tendes o vosso fruto em santificação, e por fim a vida eterna. Ora, a vida, sendo a existência mesma dos seres vivos, não é operação. Logo, esta não é a beatitude, o último fim do homem.
2. Demais. — Boécio diz que a beatitude é o estado perfeito pela reunião de todos os bens. Ora, estado não quer dizer operação. Logo, a beatitude não é operação.
3. Demais. — A beatitude, sendo a última perfeição do homem, designa algo de existente em quem é feliz. Ora, operação não significa algo de existente no operante, mas antes, algo dele procedente. Logo, ela não é operação.
4. Demais. — A beatitude é imanente em quem é feliz. Ora, a operação não é imanente, mas transeunte. Logo, não é operação.
5. Demais. — Um homem é susceptível de uma só beatitude. Ora, as operações são muitas. Logo, a beatitude não é operação.
6. Demais. — A beatitude está em quem é feliz, sem interrupção. Ora, a operação humana freqüentemente se interrompe, p. ex., pelo sono ou por qualquer outra inibição, ou pelo repouso. Logo, a beatitude não é operação.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a felicidade é uma operação de virtude perfeita.

SOLUÇÃO. — Na medida em que a beatitude do homem é algo de criado, nele existente, necessário admitir-se que é uma operação, pois é a sua última perfeição. Ora, o que é perfeito o é na medida em que está em ato, porque a potência sem ato é imperfeita. Logo, é necessário que a beatitude consista no último ato do homem. Ora, é manifesto, que a operação é o último ato do operante, sendo por isso denominado pelo Filósofo ato segundo; pois o que tem forma pode ser operante em potência, como o que sabe pode pensar em potência. Donde vem que todas as outras coisas também se consideram como sendo para a sua operação, como diz Aristóteles. Logo, necessário é seja a beatitude uma operação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Vida tem dupla acepção. — Numa, significa a existência mesma do vivente, e então a beatitude não é vida. Pois, como já ficou demonstrado, a existência de um homem, seja ele quem for, não é a sua beatitude, porque só de Deus a beatitude é o se. — Noutra acepção, chama-se vida à operação mesma do vivente, pela qual o princípio da vida se atualiza; assim, falamos de vida ativa ou contemplativa ou voluptuosa. E neste sentido a vida eterna se chama último fim, o que é claro pelo dito da Escritura (Jo 17, 3): A vida eterna porém consiste em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus a ti.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Boécio, quando definiu a beatitude, considerou a noção comum mesma dela. Pois, a noção comum da beatitude está em ser ela o bem comum perfeito, e isto exprimiu dizendo que é o estado perfeito pela união de todos os bens, o que não significa senão que o feliz está no estado do bem perfeito. Aristóteles, porém, exprimiu a essência mesma da beatitude, mostrando o que faz o homem estar nesse estado, que é por uma certa operação. Por isso também mostra que a beatitude é o bem perfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Aristóteles, dupla é a ação. Uma, procedente do operante para a matéria exterior, como queimar e secar. E tal operação não pode ser beatitude, pois não é ação e perfeição do agente, mas antes, do paciente, como no mesmo passo se diz. Outra é a ação imanente no próprio agente, como sentir, inteligir e querer. E essa é a perfeição e ato do agente e pode ser a beatitude.

RESPOSTA À QUARTA. — Beatitude, significando uma certa perfeição última, na medida em que os diversos seres capazes de beatitude podem alcançar os diversos graus de perfeição, nessa mesma medida necessário é dizer-se que a beatitude tem diversas acepções. — Assim, em Deus está a beatitude essencial, porque o seu ser mesmo é a sua operação, pela qual frui, não de outrem, mas de si mesmo. — Nos santos anjos, porém, a última perfeição relativa a alguma operação pela qual se unem ao bem incriado, e essa operação é-lhes única e sempiterna. — Nos homens, enfim, no estado da vida presente, a última perfeição depende da operação pela qual cada um se une a Deus. E esta não pode ser sempiterna nem contínua, e por consequência nem única porque se multiplica pela intercisão. E por isso, no estado da vida presente, a perfeita beatitude não pode ser conseguida pelo homem. Por onde, o Filósofo, colocando a beatitude do homem nesta vida, diz que é imperfeita, concluindo, depois de muitas reflexões: Nós os consideramos felizes como homens. Mas a beatitude perfeita nos é prometida por Deus quando formos como os anjos no céu, na expressão da Escritura. (Mt 22, 30) — Quanto, porém, à referida beatitude perfeita, cessa a objeção porque nesse estado de felicidade a mente do homem está unida a Deus por operação una, contínua e sempiterna. Enquanto que, na vida presente, na medida em que nos desviarmos da unidade e da continuidade de tal operação, nessa mesma nos desviaremos da perfeição da beatitude. Há, contudo, alguma participação da beatitude, e tanto maior quanto mais contínua e una puder ser a operação. Por onde, na vida ativa, ocupada por muitos negócios, há menos da essência da beatitude, do que na contemplativa, que se ocupa com um só objeto, que é a contemplação da verdade. E se por vezes o homem não pratica atualmente essa operação, contudo, porque pode, sempre que quiser, praticá-la e porque a cessação mesma — p.ex., do sono, ou de qualquer outra inibição natural — ele a ordena para ela, tal operação é considerada como sendo contínua.

E daqui se deduzem claras as **RESPOSTAS A QUINTA E À SEXTA OBJEÇÕES.**

Art. 3 — Se a beatitude consiste também na atividade dos sentidos.

(III Cont. Gent., cap. XXXIII. Compend. Theol., part. II, cap. IX; I Ethic., lect. X).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a beatitude consiste na atividade dos sentidos.

1. — Pois, não há nenhuma atividade do homem superior à sensitiva, a não ser a intelectiva. Ora, em nós, esta depende daquela, porque não podemos inteligir sem o fantasma, como diz Aristóteles. Logo, a beatitude consiste também na atividade sensitiva.

2. Demais. — Boécio diz, que a beatitude é o estado perfeito pela reunião de todos os bens. Mas certos bens são sensíveis e nós os atingimos por operação do sentido. Logo, esta é necessária para a beatitude.

3. Demais. — A beatitude é o bem perfeito, como o prova Aristóteles; o que não seria se o homem por ela não se aperfeiçoasse relativamente a todas as suas partes. Ora, certas destas partes se aperfeiçoam pelas operações sensitivas. Logo, são elas necessárias para a beatitude.

Mas, *em contrário*. — A atividade sensitiva nos é comum com os animais. Ora, comum não é a beatitude. Logo, esta não consiste na operação sensitiva.

SOLUÇÃO. — Uma coisa pode respeitar à beatitude de três modos: essencial, antecedente e conseqüentemente.

Essencialmente, por certo, não pode a atividade sensitiva lhe respeitar; pois, a beatitude do homem consiste essencialmente na sua união com o bem incriado, que é o último fim, como já se demonstrou; e a ele o homem não pode unir-se pela atividade dos sentidos. E semelhantemente, porque também, como já se demonstrou, a beatitude do homem não pode consistir nos bens corpóreos, únicos que alcançamos pela operação do sentido.

Porém a atividade dos sentidos pode concernir à beatitude, antecedente e conseqüentemente. — Antecedentemente, quanto à beatitude imperfeita, tal como pode ser obtida na vida presente, pois, a operação do intelecto preexige a do sentido. — Conseqüentemente, quanto à perfeita beatitude, que é esperada no céu; pois, após a ressurreição, da beatitude mesma da alma, como diz Agostinho, haverá uma certa refluência para o corpo e os sentidos corpóreos, de modo que se aperfeiçoem nas suas operações; e isto resultará mais claro quando se tratar, a seguir, da ressurreição dos corpos. E então, o ato pelo qual a alma humana se une a Deus, não dependerá do sentido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção aduzida prova que a operação do sentido exigida, antecedentemente, para a beatitude imperfeita, tal como ela pode ser adquirida nesta vida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A beatitude perfeita, tal como os anjos a têm absorve todos os bens pela união com a fonte universal de todo o bem; e ele não precisa, para isso, de cada um dos bens particulares. Mas para a beatitude imperfeita atual, é necessária a reunião dos bens suficientes à mais perfeita atividade desta vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na beatitude perfeita o homem totalmente se aperfeiçoa; mas quanto à parte inferior, por uma redundância da superior. Porém na beatitude imperfeita da vida presente, inversamente, da perfeição da parte inferior procede-se à da superior.

Art. 4 — Se a beatitude consiste no ato da vontade.

(I, q. 26, a. 2, ad 2; IV Sent., dist. XLIX, q. 1, a. 1, q. 2; III Cont. Gent. cap. XXVI; Quodl. VIII, q. 9, a. 1; Compend. Theol., cap. CVII),

O quarto discute-se assim. — Parece que a beatitude consiste no ato da vontade.

1. — Pois, como pensa Agostinho¹⁴, a beatitude do homem consiste na paz, por onde diz a Escritura (Sl 147, 14): O que estabeleceu a paz nos teus limites. Ora, a paz diz respeito à vontade. Logo, a beatitude do homem consiste na vontade.

2. Demais. — A beatitude é o sumo bem. Ora, o bem é objeto da vontade. Logo, a beatitude consiste na operação da vontade.

3. Demais. — Ao primeiro movente corresponde o último fim; assim, o último fim de todo um exército é a vitória, que é o último fim do chefe, que move a todos. Ora, o primeiro movente à operação é a vontade, que move toda as outras virtudes, como a seguir se dirá. Logo, a beatitude pertence à vontade.

4. Demais. — Se a beatitude é uma operação, necessariamente há de ser a mais nobre operação do homem. Ora, mais nobre é o amor de Deus, que é ato da vontade, do que o conhecimento, operação do intelecto, como se vê claramente na Escritura (1 Cor 13). Logo, a beatitude consiste num ato da vontade.

14 XIX De Civ. Dei.

5. Demais. — Agostinho diz que feliz é quem tem tudo o que quer e nada quer mal; e logo depois acrescenta: Aproxima-se de feliz quem quer bem tudo o que quer; pois, os bens fazem o feliz, dos quais ele já tem algo, que é a boa vontade mesma. Logo, a beatitude consiste no ato da vontade.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor, na Escritura (Jo 17, 3): A vida eterna porém consiste em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus a ti. Ora, a vida eterna é o fim último, como já se disse. Logo, a beatitude do homem consiste no conhecimento de Deus, ato do intelecto.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, duas coisas supõe a beatitude; a essência dela e a deleitação que acompanha e que lhe é como um acidente.

Digo, pois, que é impossível a beatitude essencial consistir em ato da vontade, por ser manifesto, pelo já estabelecido, que ela é a consecução do último fim e este não consiste em tal ato. Pois, a vontade busca o fim ausente, quando o deseja, e se compraz repousando no fim presente. Ora, como é manifesto, o desejo em si do fim não é a consecução dele, mas tendência para ele. Ao passo que o deleite advém à vontade quando o fim lhe é presente; e não inversamente, pois, não se torna presente uma coisa porque a vontade nela se deleita. Logo, é necessário seja outra, que não o ato da vontade, a causa que torna presente o fim. — E isto se vê manifestamente em relação aos fins sensíveis. Assim, se conseguir dinheiro fosse ato da vontade, o cubitoso, logo, desde o princípio, quando quer tê-lo, conseguiu-lo-ia. Ora, a princípio, este lhe está ausente e o consegue apreendendo-o com a mão ou por outro qualquer meio, e então é que se deleita com o dinheiro adquirido. — E o mesmo, se dá com o fim inteligível. Pois, primeiro, queremos conseguir-lo, e o conseguimos quando ele se nos torna presente por um ato do intelecto: e então a vontade, deleitada, repousa no fim já adquirido. Por onde, a essência da beatitude consiste num ato da vontade.

Porém à vontade pertence o deleite conseqüente à beatitude, segundo a expressão de Agostinho, quando diz ser a beatitude o alegrar-se com a verdade, porque a alegria em si é a consumação da felicidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A paz diz respeito ao fim último do homem; não que seja essencial a beatitude mesma, mas por lhe ser relativa, antecedente e conseqüentemente. Antecedentemente, enquanto está já removido tudo o que perturba e impede o último fim. E conseqüentemente, quando o homem, alcançado esse fim, fica em paz, com o desejo satisfeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O objeto primeiro da vontade não é o seu ato, assim como o objeto primeiro da visão não é a visão, mas o visível. Por onde, do fato mesmo de a beatitude pertencer à vontade, com seu objeto primeiro, resulta que lhe não pertence como ato da mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O intelecto apreende o fim antes da vontade; contudo, o movimento para o fim começa na vontade. Por onde, a esta cabe o que resulta em último lugar, da consecução do fim, a saber, a deleitação ou fruição.

RESPOSTA À QUARTA. — A dilecção, movendo, tem preeminência sobre o conhecimento; mas este é-lhe anterior, no atingir o objeto, pois só se ama o conhecido, como diz Agostinho. Portanto, atingimos,

primeiro, por ato do intelecto, o fim inteligível; assim como atingimos primeiro, pelo ato do sentido, o fim sensível.

RESPOSTA À QUINTA. — Quem tem tudo o que quer é feliz, por isso; mas não o é por um ato da vontade; senão por outra coisa. Porém não querer nada de mal é necessário à beatitude, como disposição devida para ela. Ora, a boa vontade se considera do número dos bens que fazem feliz, porque é uma certa inclinação para eles; assim como o movimento se reduz ao gênero do seu termo, como a alteração à qualidade.

Art. 5 — Se a beatitude consiste na atividade do intelecto prático.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 1 a . 1, q. 3; III Ethic., lect. X spp.).

O quinto discute-se assim. — Parece que a beatitude consiste na atividade do intelecto prático.

1. — Pois, o fim último da criatura consiste em assimilar-se com Deus. Ora, mais se assimila com ele pelo intelecto prático, causa das coisas inteligidas, do que pelo especulativo, cuja ciência é derivada das coisas. Logo, a beatitude do homem consiste, antes, na operação do intelecto prático do que na do especulativo.

2. Demais. — a beatitude é o bem perfeito do homem. Ora, o intelecto prático ordena-se sobretudo ao bem e o especulativo, ao verdadeiro. Por isso, somos considerados bons pela perfeição do intelecto prático e não pela do especulativo, pela qual nos consideram sábios ou inteligentes. Logo, a beatitude do homem consiste, antes, no ato do intelecto prático do que no do especulativo.

3. Demais. — A beatitude é um certo bem próprio ao homem. Ora, o intelecto especulativo se ocupa sobretudo com o que lhe é exterior, ao passo que o prático com o homem mesmo, como as suas operações e paixões. Logo, a beatitude do homem consiste, mais, na operação do intelecto prático que na do especulativo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que contemplação nos está prometida como fim de todas as opções e perfeição eterna das alegrias.

SOLUÇÃO. — A beatitude consiste, mais, na operação do intelecto especulativo, que na do prático.

O que resulta de tríplice consideração.

A primeira é que, se a beatitude do homem é atividade, necessário é seja a mais elevada delas. Ora, esta é relativamente ao objeto mais elevado, o da mais elevada potência, que é o intelecto, cujo objeto por excelência é o bem divino, objeto, não do intelecto prático, mas do especulativo. Por onde, na atividade contemplativa das coisas divinas consiste sobretudo a beatitude. E como, no dizer de Aristóteles, cada ser é considerado como sendo o que nele é ótimo; tal operação há-se ser sobretudo a própria do homem, e a em máximo grau deleitável.

A segunda resulta de ser a contemplação principalmente buscada por si mesma. Ora, o ato do intelecto prático não é buscado, por si mesmo em vista da ação, pois, as ações, em si, se ordenam a algum fim. Por onde é manifesto, que o último fim não pode consistir na vida ativa, pertencente ao intelecto prático.

A terceira resulta de que, na vida contemplativa, o homem comunica com seres superiores, i. é, com Deus e os anjos, com os quais se assimila, pela beatitude. Ora, pelo que pertence à vida ativa, os animais têm de certo modo comunidade com o homem, embora imperfeitamente.

Por onde, a beatitude última e perfeita, esperada na vida futura, consiste totalmente na contemplação. Enquanto a imperfeita, tal como pode ser adquirida nesta vida, consiste primeiro e principalmente na contemplação, e secundariamente na operação do intelecto prático, que ordena as ações e paixões humanas, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A referida assimilação do intelecto prático com Deus é por proporcionalidade, pois está para o seu objeto conhecido, como Deus, para o seu. Ao passo que a assimilação do intelecto especulativo com Deus é por união ou informação, que é assimilação muito maior. E todavia, pode-se dizer que, em relação à sua essência, que é principalmente conhecida, Deus não tem conhecimento prático, mas somente especulativo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto prático se ordena ao bem exterior, ao passo que o especulativo, para o bem em si mesmo, que é a contemplação da verdade. E se esse for perfeito, o homem também o fica totalmente sendo e torna-se bom; ora, esse bem o intelecto prático não o tem, antes ordena para ele.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procederia se o homem em si fosse o seu último fim.

Pois nesse caso a consideração e a ordenação dos seus atos e paixões seria a sua beatitude. Mas, como o fim último do homem é um bem que lhe é extrínseco, i.é, Deus, que atingimos por operação do intelecto especulativo, por isso a sua beatitude consiste, mais em tal atividade do que na do intelecto prático.

Art. 6 — Se a beatitude do homem consiste na consideração das ciências especulativas.

(III Cont. Gent., cap. XLVIII; Compend. Theol., cap. CIV).

O sexto discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste na consideração das ciências especulativas.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a felicidade é a operação segundo a virtude perfeita. E ao distinguir as virtudes, admite só três especulativas — a ciência, a sapiência e o intelecto — concernentes todas à consideração das ciências especulativas. Logo, a beatitude última do homem consiste na consideração dessas ciências.

2. Demais. — A beatitude última do homem é a desejada, naturalmente e por si mesma, por todos os homens. Ora, tal é a consideração das ciências especulativas; pois, como diz Aristóteles, todos os homens desejam naturalmente saber; e acrescenta, logo depois, que as ciências especulativas são buscadas por si mesmas. Logo, a beatitude consiste na consideração de tais ciências.

3. Demais. — A beatitude é a perfeição última do homem. Ora, tudo o que chega à perfeição há de sê-lo na medida em que é reduzido da potência ao ato. Ora, o intelecto humano se reduz ao ato pela consideração das ciências especulativas. Logo, nessa consideração há-de consistir a beatitude última do homem.

Mas, *em contrário*, diz Jeremias (9, 23): Não se glorie o sábio no seu saber, referindo-se à sabedoria das ciências especulativas. Logo, não consiste na consideração delas a beatitude última do homem.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, dupla é a beatitude do homem: uma, perfeita e outra, imperfeita. Há-de considerar-se como perfeita a que realiza a verdadeira essência da beatitude; e como imperfeita, a que não a realiza, mas só participa de uma semelhança particular da beatitude. Assim como a prudência perfeita é a do homem que conhece a razão do que deve agir; ao passo que a imperfeita é a de alguns brutos, que têm uns instintos particulares para certas operações semelhantes às da prudência.

Por onde, a beatitude perfeita não pode consistir essencialmente na consideração das ciências especulativas. E isto é evidente para quem refletir que a consideração da ciência especulativa não ultrapassa o alcance dos seus princípios, pois, nos princípios da ciência está virtualmente contida toda a ciência. Ora, os princípios primeiros das ciências especulativas são derivados dos sentidos, como claramente se vê no Filósofo. Por onde, toda a consideração das ciências especulativas não pode ultrapassar o ponto a que pode levar o conhecimento dos sensíveis. Ora, a beatitude última do homem, que é a sua perfeição última, não pode consistir no conhecimento dos sensíveis. Pois nada se aperfeiçoa pelo que é inferior, senão na medida em que este participa de algum modo do superior. Ora, é manifesto que a forma da pedra, ou de qualquer outro objeto sensível, é inferior ao homem. Por isso, não se aperfeiçoa o intelecto por essa forma, como tal, mas enquanto ela participa da semelhança de algo superior ao intelecto humano, que é o lume inteligível ou algo de tal. Ora, tudo o que existe em virtude de outra coisa se reduz ao existente por si. Por onde, é necessário que a perfeição última do homem se realize pelo conhecimento de algo superior ao intelecto humano. Já se demonstrou, porém, que, pelos sensíveis, não se pode chegar ao conhecimento das substâncias separadas, superiores ao intelecto humano. Donde se conclui que a beatitude última do homem não pode consistir na consideração das ciências especulativas. — Mas assim como as formas sensíveis participam de certa semelhança com as substâncias superiores, assim, a consideração das ciências especulativas é uma participação da beatitude verdadeira e perfeita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo aduzido, o Filósofo trata da felicidade imperfeita, tal como pode ser obtida nesta vida, segundo já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É desejada naturalmente não só a beatitude perfeita, mas também qualquer semelhança ou participação dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pela consideração das ciências especulativas o nosso intelecto se reduz ao ato, de certo modo; não porém ao ato último e completo.

Art. 7 — Se a beatitude do homem consiste no conhecimento das substâncias separadas, i. é, dos anjos.

(I, q. 64, 1, ad 1; III Cont. Gent., cap. XLIV; In Boet, de Trin., q. 6, a. 4, ad 3).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem consiste no conhecimento das substâncias separadas, i. é, dos anjos.

1. — Pois, como diz Gregório: De nada serve participar dos regozijos dos homens se não chegarmos a participar dos angélicos, com o que designa a beatitude final. Ora, podemos participar dos regozijos angélicos pela contemplação deles. Logo, nessa contemplação consiste a felicidade última do homem.

2. Demais. — A perfeição última de um ser consiste em unir-se ao seu princípio; assim, diz-se que o círculo é figura perfeita, porque tem o mesmo princípio e o mesmo fim. Ora, o princípio do conhecimento humano está nos anjos, pelos quais os homens são iluminados, como diz Dionísio. Logo, a perfeição do intelecto humano consiste na contemplação dos anjos. 3. Demais. — Uma natureza é perfeita quando está unida a uma natureza superior; assim, a perfeição última do corpo consiste em estar unido à natureza espiritual. Ora, superiores ao intelecto humano, na ordem da natureza, são os anjos. Logo, a perfeição última desse intelecto esta em se unir com os anjos mesmos, pela contemplação.

Mas, *em contrário*, diz Jeremias (Jr 9, 24): Porém nisto se glorie aquele que se gloria, em conhecer-me e em saber. Logo, a glória última do homem, ou a beatitude não consiste senão no conhecimento de Deus.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a beatitude perfeita do homem não consiste em ser a perfeição do intelecto, participativamente, mas em ser tal essencialmente. Ora, como é manifesto, o que constitui a perfeição de uma potência contém em essência o objeto próprio dessa potência. E sendo o objeto, próprio do intelecto a verdade, a contemplação do que tem a verdade participada não torna perfeito o intelecto, por perfeição última. Ora, sendo a disposição das coisas, quanto à existência, a mesma que a disposição quanto à verdade, segundo Aristóteles, todos os seres, por participação são também verdadeiros do mesmo modo. Ora, os anjos têm a existência participada, porque só em Deus a existência é a essência, como já se demonstrou na primeira parte. Onde resulta, que só Deus é a verdade por essência e que a contemplação dele torna perfeitamente feliz. — Nada, porém, impede admitir-se uma certa beatitude imperfeita pela contemplação dos anjos, e mesmo mais alta do que na consideração das ciências especulativas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Participaremos dos regozijos angélicos não só contemplando-os, mas, simultaneamente com eles, Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Para os que consideram as almas humanas criadas pelos anjos, é mui conseqüente consista a beatitude do homem na contemplação deles, sendo essa como que a união com o seu princípio. Mas isto é errôneo, como na primeira parte já se disse. Por onde, a perfeição última do intelecto humano procede da união com Deus, princípio tanto da criação da alma como da sua iluminação. Ao passo que o anjo ilumina como ministro, conforme já se estabeleceu na primeira parte. Por onde, pelo seu ministério, ajuda o homem a chegar à beatitude, não sendo porém o objeto da beatitude humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De dois modos pode ser a natureza superior atingida pela inferior. Primeiro, quanto ao grau da potência participante, e então a perfeição última do homem estará em chegar a contemplar como os anjos contemplam. Segundo, como o objeto é atingido pela potência, e então a perfeição última de uma potência está em atingir aquilo em que plenamente se encontra a essência do seu objeto.

Art. 8 — Se a beatitude do homem consiste na visão da essência divina em si mesma.

(I. q. 12, a. 1; De Verit., q. 8, a. 1; Quodl. X, q. 8; Compend. Theol., part. I. cap. CIV, CVI; part. II, cap. IX; In Matth., cap. V; In Ion., cap. I lect. XI).

O oitavo discute-se assim. — Parece que a beatitude do homem não consiste na visão da divina essência em si mesma.

1. — Pois, no dizer de Dionísio, pelo supremo intelecto o homem se une a Deus como ao completamente desconhecido. Ora, o que é visto em essência não é completamente desconhecido. Logo, a perfeição última do intelecto ou beatitude não consiste em ver Deus em essência.

2. Demais. — A perfeição da natureza mais alta é mais elevada. Ora, a perfeição própria do divino intelecto é contemplar a sua própria essência.

Logo, tal não alcança a perfeição do intelecto humano, que lhe é inferior.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Jo 3, 2): Quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele e o veremos bem como ele é.

SOLUÇÃO. — A beatitude última e perfeita não pode estar senão na visão da divina essência, para a evidência do que duas coisas se devem considerar. A primeira é que o homem não é perfeitamente feliz, enquanto lhe resta algo a desejar e a buscar. A segunda é que a perfeição de uma potência é relativa à natureza do seu objeto. Ora, o objeto do intelecto é a quiddidade, i. é, a essência da coisa, como diz Aristóteles. Por onde, a perfeição do intelecto está na razão direta do seu conhecimento da essência de uma coisa. De um intelecto, pois, que conhece a essência de um efeito sem poder conhecer, por ele, o eu a causa essencialmente é, não se diz que atinge a causa em si mesma, embora possa, pelo efeito, saber se ela existe. Por onde, permanece naturalmente no homem o desejo de também saber o que é a causa, depois de conhecido o efeito e de sabido que tem causa. E tal desejo é o de admiração e provoca a indagação, como diz Aristóteles. Por ex., quem contempla um eclipse do sol, considera-lhe a causa e, não sabendo qual seja, admira-se e, admirando-se, perquire; esta perquirição não repousa até que chegue a conhecer a essência da causa. — Se, pois, o intelecto humano, conhecendo a essência de um efeito criado, somente souber que Deus existe, a sua perfeição ainda não atingiu a causa primeira em si mesmo, restando-lhe ainda o desejo natural de perquirir a causa, e por isso não é perfeitamente feliz. Portanto, para a felicidade perfeita é necessário o intelecto atingir a essência mesma da causa primeira. E assim, terá a sua perfeição pela união com Deus como o objeto em que só consiste a beatitude do homem, conforme já se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dionísio se refere ao conhecimento dos que estão na via, em busca da beatitude.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já se disse, em dupla acepção se pode considerar o fim. Como a coisa mesma que é desejada, e então como já se disse, o fim da natureza superior é idêntico ao da inferior, e mesmo ao de todas as coisas. E como a aquisição dessa coisa mesma, e então o fim da natureza superior é diverso do fim da inferior, conforme a relação diversa com uma determinada coisa. Assim, pois, mais elevada é a beatitude de Deus, que compreende pelo intelecto a sua essência, que a do homem ou a do anjo, que vê mas não compreende.

Questão 4: Do necessário à beatitude.

Em seguida deve-se tratar do necessário à beatitude. E sobre esta Questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a deleitação é necessária à beatitude.

(Supra, q. 3, a. 4; II Sent., dist. XXXVIII, a. 2; dist. XLIX, q. 1, a. 1, q. 2; q. 3, a. 4, q. 4; Compend. Theol., cap. CVII, CLXV; X Ethic., lect. VI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a deleitação não é necessária para a beatitude.

1. — Pois, como diz Agostinho, a visão é toda a mercê da fé. Ora, o prêmio ou mercê da virtude é a beatitude, como se vê no Filósofo. Logo, nada mais é necessário à beatitude, além da visão.

2. Demais. — A beatitude é o bem por si suficientíssimo, como diz o Filósofo. Ora, o que necessita de qualquer outra coisa não é por si suficiente. Consistindo, pois, a essência da beatitude na visão de Deus, como já se demonstrou, resulta que a deleitação não é necessária à beatitude.

3. Demais. — A operação da felicidade ou da beatitude há-de ser não impedida, como diz Aristóteles. Ora, a deleitação impede a ação do intelecto, pois, corrompe a apreciação da prudência, conforme Aristóteles. Logo, ela não é necessária para a beatitude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a beatitude é o alegrar-se com a verdade.

SOLUÇÃO. — De quatro modos se pode dizer que uma coisa é necessária a outra. Primeiro, como preâmbulo ou preparação; assim, a disciplina é necessária à ciência. Segundo, como aperfeiçoamento; assim, a alma é necessária à vida do corpo. Terceiro, como coadjuvante extrínseco; assim, amigos são necessários para fazer alguma coisa. Quarto, como algo de concomitante; assim, se dissermos que o calor é necessário ao fogo. E deste modo é que a deleitação é necessária à beatitude, pois é causada pelo repouso do apetite no bem alcançado. Por onde, não sendo a beatitude senão a obtenção do sumo bem, não pode ela existir sem a concomitante deleitação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade de quem merece repousa só pelo fato de lhe ser feita mercê; o que é deleitar-se. Por onde, em a noção mesma de mercê feita já se inclui a deleitação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A deleitação resulta da visão mesma de Deus. Por onde, a quem vê a Deus não lhe pode faltar a deleitação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A deleitação concomitante à operação do intelecto não a impede, antes, a conforta, como diz Aristóteles; pois, no que fazemos com prazer, agimos mais atenta e perseverantemente. Ao passo que a deleitação estranha impede a operação. Umas vezes, por distraimento da intenção, pois, como já se disse, a nossa intenção se dirige sobretudo aquilo com que nos deleitamos; e quando intencionamos veementemente uma coisa, necessário é que a nossa intenção se retraia de outras. Por vezes, também, por contrariedade; assim, a deleitação do sentido, contrária à razão, impede a ponderação da prudência mais do que a do intelecto especulativo.

Art. 2 — Se a deleitação, na beatitude, tem prioridade sobre a visão.

(II Sent., dist. XXXVIII, a . 2, ad 6; III Cont. Gent., cap. XXVI; X Ethic., lect VI).

O segundo discute-se assim. — Parece que a deleitação tem, na beatitude, prioridade sobre a visão.

1. — Pois, como diz Aristóteles, a deleitação é a perfeição do ato. Ora, a perfeição é mais excelente que o perfectível. Logo, a deleitação tem prioridade sobre a operação do intelecto, que é a visão.

2. Demais. — Tem prioridade aquilo que faz uma coisa ser apetecível. Ora, as operações são apetecidas pelas suas deleições; por isso, a natureza apôs a deleitação às atividades necessárias à conservação do indivíduo e da espécie, para que tais operações não fossem abandonadas pelos animais. Logo, a deleitação tem prioridade, na beatitude, sobre a visão, operação do intelecto.

3. Demais. — A visão corresponde à fé; ao passo que a deleitação, ou fruição, à caridade. Ora, esta é maior que a fé, como diz o Apóstolo (1 Cor 13). Logo, a deleitação ou fruição tem prioridade sobre a visão.

Mas, *em contrário*. — A causa tem prioridade sobre o efeito. Ora, a visão é causa da deleitação. Logo, tem prioridade esta sobre aquela.

SOLUÇÃO. — O Filósofo suscita esta Questão e a deixa irresoluta. Mas, quem a considerar diligentemente há de por força concluir que a visão, operação do intelecto, tem prioridade sobre a deleitação. Pois, esta consiste na quietação da vontade; ora, a vontade só repousa em um objeto por causa da bondade do mesmo. Portanto, se repousa em alguma operação, esse repouso procede da bondade da operação. Nem a vontade busca o bem por causa do repouso, porque então ao ato mesmo dela seria o fim, o que vai contra o já estabelecido. Antes, busca repousar na operação, porque esta é o seu bem.

Por onde é manifesto, que a operação mesma, em que repousa a vontade tem prioridade sobre o repouso da vontade no bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Filósofo no mesmo passo, a deleitação completa a operação como a beleza, a juventude, pois, esta resulta daquela. Por onde, a deleitação é uma perfeição concomitante à visão e não uma como perfeição que torna perfeita a visão, na sua espécie.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A apreensão sensitiva não alcança a essência comum do bem, mas um bem particular deleitável. Por isso o apetite sensitivo dos animais é levado ao ato por causa da deleitação. O intelecto porém apreende a essência universal do bem, da consecução da qual resulta a deleitação, e por isso visa, antes, o bem que a deleitação. Donde resulta que o intelecto divino, instituidor da natureza, faz depender a deleitação da atividade. Ora, não se deve julgar nada absolutamente, conforme a ordem do apetite sensitivo, mas, antes, segundo a do intelectivo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A caridade não busca o bem amado por causa da deleitação; mas é-lhe conseqüente o deleitar-se no bem alcançado, que ama. E assim, não lhe corresponde, como fim, a deleitação mas, antes, a visão, que primariamente lhe torna presente o fim.

Art. 3 — Se a beatitude supõe a compreensão.

(I, q. 12, a. 7. ad I; I Sent., dist. I, q. a. 1; IV, dist. XLIV, q. 4, a. 5, q. 1^a).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a beatitude não supõe a compreensão.

1. — Pois, diz Agostinho: Alcançar a Deus com a mente é grande beatitude, porém é impossível compreender. Logo, sem compreensão há beatitude.

2. Demais. — A beatitude é a perfeição do homem, quanto à parte intelectual, que não abrange outras potências, senão o intelecto e a vontade, como já se disse na primeira parte. Ora, o intelecto suficientemente se aperfeiçoa pela visão de Deus e a vontade, pela deleitação nele. Logo, não é necessária, como terceiro elemento, a compreensão.

3. Demais. — A beatitude consiste na operação. Ora, as operações se determinam pelos objetos e os objetos gerais são dois; a verdade e o bem. A verdade porém corresponde à visão e o bem, a deleitação. Logo, não é necessária a compreensão, como terceiro elemento.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (1 Cor 9, 24): Correi de tal maneira que o alcanceis. Ora, a carreira espiritual termina em a beatitude; por onde, diz o mesmo (2 Tm 4, 7): Eu pelejei uma boa peleja; acabei a minha carreira; guardei a fé. Pelo mais me está reservada a coroa da justiça. Logo, a beatitude exige a compreensão.

SOLUÇÃO. — Consistindo a beatitude na consecução do último fim, o que ela supõe devemos considerá-lo quanto à ordem mesma do homem em relação ao fim. Ora, o homem se ordena a um fim inteligível, em parte, pelo intelecto e, em parte, pela vontade. Pelo intelecto, enquanto nele preexiste um conhecimento imperfeito do fim. Pela vontade; antes de tudo pelo amor, que é o seu movimento primeiro para algum objeto; em segundo lugar, pela relação real entre o amante e o amado, e que pode ser tríplice. Assim, umas vezes o amado, estando presente ao amante, já não é buscado. Outras, não estando, mas sendo impossível alcançá-lo, não é buscado. Outras, enfim, é possível obtê-lo, mas sendo de tal modo superior à faculdade de quem deve alcançá-lo, não pode ser obtido imediatamente; donde resulta uma relação entre quem espera e o que é esperado, a única que leva à busca do fim. E a cada uma desta tríplice relação corresponde algo na beatitude. Assim, o conhecimento perfeito corresponde à relação imperfeita; enquanto que a presença do fim, sem si, corresponde à relação de esperança; e afinal a deleitação no fim já presente resulta do amor, como já se disse. Por onde, é necessária, para a beatitude, esta tríplice concorrência: a visão, conhecimento perfeito do fim inteligível; a compreensão, que supõe a presença do fim; a deleitação ou fruição, que supõe o repouso do amante no amado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Compreensão tem duplo sentido. Num significa a inclusão do compreendido no compreensor, e assim tudo o que é compreendido pelo finito é finito; e então, Deus não pode ser compreendido por nenhum intelecto criado. Noutro sentido, compreensão não significa mais do que a posse de uma coisa já tida presencialmente; assim, diz-se que quem busca a outrem o compreende quando o possui. E neste sentido a compreensão é necessária à beatitude.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como à vontade pertence à esperança e o amor, porque quem ama alguma coisa não adquirida tende para ela; assim também lhe pertence à compreensão e a deleitação, porque quem tem alguma coisa nela repousa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A compreensão não é operação diferente da visão, mas relação com o fim já adquirido. Por onde, mesmo a visão, em si, ou a coisa vista, enquanto existente presencialmente, é o objeto da compreensão.

Art. 4 — Se a retidão da vontade é necessária para a beatitude.

(Infra, q. 5, a. 7; IV Cont. Gent., cap. XCII; Compend. Theol., cap. CLXVI).

O quarto discute-se assim. — Parece que a beatitude não implica a retidão da vontade.

1. — Pois, como já se disse, a beatitude consiste na atividade do intelecto. Ora, para a perfeita operação deste não é necessária a retidão da vontade, que torna os homens puros. Pois, diz Agostinho: Não aprovo o que disse na oração — Deus, que quiseste que só os puros conhecessem a verdade — porque se pode responder que muitos, embora não puros, conhecem muitas verdades. Logo, a beatitude não implica a retidão da vontade.

2. Demais. — O anterior não depende do posterior. Ora, a operação do intelecto é anterior à da vontade. Logo, a beatitude, operação perfeita do intelecto, não depende da retidão da vontade.

3. Demais. — O que se ordena a um fim já não é necessário, alcançando o fim; assim a nau, depois que se chegou ao porto. Ora, a retidão da vontade, causada pela virtude, se ordena como para o fim, à beatitude. Logo, alcançada esta, já não é necessária aquela.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Mt 5, 8): Bem-aventurados os limpos de coração, porque eles verão a Deus; e (Heb 12, 14): Segui a paz com todos, e a santidade, sem a qual ninguém verá o Deus.

SOLUÇÃO. — A retidão da vontade é necessária para a beatitude, tanto antecedente como concomitante. — Antecedentemente, por que tal retidão supõe a ordem devida em relação ao último fim. Ora, o fim está para o que se lhe ordena como a forma, para a matéria. Por onde, como esta não pode conseguir aquela, se para ela não estiver disposta de certo modo; assim nada consegue o fim sem estar para ele ordenado de certo modo. E portanto ninguém pode chegar à beatitude sem a retidão da vontade. — E concomitantemente, porque, como já se disse, a beatitude última consiste na visão da essência divina, que é a essência mesma da bondade. Assim, à vontade de quem vê a essência de Deus tudo ama, por força, subordinadamente a Deus; como também à vontade de quem não lhe vê a essência tudo ama, necessariamente, sob a noção comum, de bem. Ora, é isto mesmo o que constitui a vontade reta. Por onde, é manifesto que a beatitude não pode existir sem tal vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere ao conhecimento da verdade, que não é a essência mesma da bondade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todo ato da vontade é precedido por algum ato do intelecto. Há porém atos da vontade anteriores a atos do intelecto, pois, a vontade tende para o ato final do intelecto, que é a beatitude. E portanto, a reta inclinação da vontade é preexigida para a beatitude, assim como o movimento reto da seta à percussão do alvo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem tudo o que é ordenado a um fim cessa, alcançado o fim; mas somente aquilo que se inclui em a noção de imperfeição e de movimento. Donde, os meios conducentes ao movimento não são necessários, uma vez que se chegou ao fim. Mas a ordem devida, em relação ao fim, é necessária.

Art. 5 — Se o corpo é necessário à beatitude.

(IV Cont. Gent., cap. LXXIX, XCI; De Pot., q. 5, a. 10; Compemd. Theol., cap. CLI).

O quinto discute-se assim. — Parece que o corpo é necessário à beatitude.

1. — Pois, a perfeição da virtude e da graça pressupõe a da natureza. Ora, a beatitude é a perfeição da virtude e da graça. A alma porém, sem o corpo, não tem a perfeição da natureza, porque é naturalmente parte da natureza humana, e toda parte é imperfeita, separada do seu todo. Logo, a alma sem o corpo não pode ser feliz.

2. Demais. — Como já se disse, a beatitude é uma atividade perfeita. Ora, esta resulta do ser perfeito, porque nada age, senão enquanto é atual. Não tendo a alma porém o ser perfeito, quando separada do corpo, pois nenhuma parte separada do todo o tem, resulta que, dele separada, não pode ser feliz.

3. Demais. — A beatitude é a perfeição do homem. Ora, a alma sem corpo não é homem. Logo, a beatitude não pode existir, na alma, sem o corpo.

4. Demais. — Segundo o Filósofo, o ato da felicidade, no qual consiste a beatitude, não pode ser impedido. Ora, a atividade da alma separada fica impedida, pois, como diz Agostinho, é-lhe inerente um certo desejo natural de governar o corpo que, de certo modo, lhe retarda o encaminhar-se, com total contensão, ao supremo céu, i. é, à visão da essência divina. Logo, a alma sem o corpo não pode ser feliz.

5. Demais. — A beatitude é o bem suficiente e aquieta o desejo. Ora, tal não convém à alma separada, que ainda deseja a união com o corpo, como diz Agostinho. Logo, a alma separada do corpo não é feliz.

6. Demais. — O homem, na beatitude, se equipara aos anjos. Ora, tal não se dá com a alma sem o corpo, como diz Agostinho. Logo, não é feliz.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ap 14, 13): Bem-aventurados os mortos que morrem no Senhor.

SOLUÇÃO. — Dupla é a beatitude: a imperfeita, que conseguimos nesta vida; e a perfeita, que consiste na visão de Deus. — Ora, é manifesto que a beatitude desta vida necessariamente implica o corpo. Pois essa beatitude é operação do intelecto especulativo ou prático. E tal operação, nesta vida, não podendo existir sem o fantasma, que só existe no órgão corpóreo, como na primeira parte já se viu, resulta que a beatitude desta vida depende, de certo modo, do corpo.

Mas quanto à beatitude perfeita, uns ensinam que a alma, sem o corpo, não pode obtê-la. E dizem: as almas dos santos, separadas dos corpos, não chegarão a tal beatitude, até o dia do juízo quando os corpos ressurgirem. — Tal doutrina, porém, a rejeita como falsa, tanto a autoridade como a razão. — A autoridade porque está na Escritura (2 Cor 5, 6): Enquanto estamos no corpo, vivemos ausentes do Senhor; e acrescenta-se, mostrando a razão desse peregrinar: Porque andamos por fé e não por visão. Donde resulta que, enquanto andamos por fé e não por visão, sem a visão da divina essência ainda não estamos presentes a Deus. Ora, as almas dos Santos, separadas dos corpos, são-lhe presentes, e por isso acrescenta-se: Mas temos confiança, e ansiosos queremos mais ausentar-nos do corpo, e estar presentes ao Senhor. Por onde é manifesto, que essas almas, separadas dos corpos, andam por visão, contemplando a essência de Deus, na qual consiste a verdadeira beatitude. — E isto mesmo também se demonstra pela razão. Pois o intelecto, para a sua operação, só precisa do corpo por causa dos fantasmas, nos quais descobre a verdade inteligível, como na primeira parte se disse. Ora, como também já se demonstrou nessa mesma parte, a divina essência não pode ser vista pelos fantasmas.

Donde, consistindo a perfeita beatitude não depende do corpo humano, e portanto sem este a alma pode ser feliz.

Cumprе porém saber que de duplo modo uma coisa respeita à perfeição de outra. Como lhe constituindo a essência; assim, a alma é necessária à perfeição do homem. E como lhe contribuindo para o bem estar, assim a beleza do corpo ou a presteza do engenho contribuem para a perfeição do homem. Ora, embora o corpo não seja necessário à perfeição da beatitude humana, quanto ao primeiro modo, o é contudo quanto ao segundo. Pois, dependendo a operação da natureza do ser, quanto mais perfeita for a alma em sua natureza tanto mais perfeita será a sua operação, na qual consiste a felicidade, E por isso Agostinho, indagando se aos espíritos dos defuntos, sem corpos pode ser concedida a suma beatitude, responde: não podem ver a incomutável substância, como a vêm os anjos, seja por uma causa mais oculta, seja porque há neles um certo desejo natural de governar o corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A beatitude é a perfeição da alma, quanto ao intelecto, pelo qual ela transcende os órgãos do corpo; não porém que seja a forma natural deste. Por onde, essa perfeição natural permanece, pela qual à alma é devida a beatitude; embora não permaneça a perfeição da natureza pela qual é a forma do corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A alma se comporta, em relação à existência, diferentemente das outras espécies de partes. Pois a existência do todo não é a de cada uma das suas partes. Por onde, destruído o todo, ou a parte deixa totalmente de existir, como as partes do animal, quando este é destruído. Ou, se permanecem, têm existência atual diversa, como a parte da linha que tem existência diversa da linha total. Ora, à alma uma lhe resta a existência de composto, depois da destruição do corpo. E isto porque a existência da matéria é a mesma que a da forma, o que vem a ser a existência mesma do composto. Ora, a alma subsiste no seu ser, como na primeira parte se demonstrou. Donde se conclui que, depois da separação do corpo, tem o ser perfeito, e portanto é susceptível de operação perfeita, embora não tenha a natureza perfeita da espécie.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem, tendo a beatitude pelo intelecto, pode, permanecendo este, possuir aquela. Assim como os dentes de um Etíope que permitem seja considerado branco, podem ser alvos, mesmo depois de arrancados.

RESPOSTA À QUARTA. — De duplo modo pode uma coisa ser impedida por outra. Por contrariedade, como quando o frio impede a ação do calor; e tal impedimento da operação repugna à felicidade. E por defeito, como quando a coisa impedida não tem tudo o que implica a sua omnímota perfeição; e tal impedimento da operação não repugna à felicidade, senão a omnímota perfeição dela. Assim dizemos que a separação da alma do corpo a retarda a tender, com toda a contensão, a visão da divina essência. Pois, ela deseja gozar de Deus de modo que essa fruição redunde no corpo, como é possível. E portanto, enquanto frui de Deus, sem o corpo, o seu apetite repousa, no que possui, de modo tal que quereria que o seu corpo disso obtivesse participação.

RESPOSTA À QUINTA. — O desejo da alma separada se satisfaz totalmente, quanto ao desejável, pois, tem o que basta ao apetite. Mas não se satisfaz totalmente quanto ao apetente, que não possui o bem na totalidade do modo por que quereria possuí-lo. E portanto, reassumido o corpo, a beatitude aumenta, não intensiva, mas extensivamente.

RESPOSTA À SEXTA. — O que se diz no passo aduzido, que os espíritos dos defuntos não vêm a Deus como os anjos, não se deve entender quanto à desigualdade quantitativa, porque, já agora, certas almas de Santos foram elevadas às ordens superiores dos anjos, e vêm a Deus mais claramente que os anjos

inferiores. Mas deve ser entendido quanto à desigualdade proporcional, porque os anjos, mesmo os íntimos, têm toda a perfeição da beatitude que deverão ter; não, porém, as almas separadas dos Santos.

Art. 6 — Se a perfeição do corpo é necessária à perfeita beatitude do homem.

(III, q. 15, a. 10; IV Sent., dist. XLIX, q. 4, a. 5, q. 2).

O sexto discute-se assim. — Parece que a perfeição do corpo não é necessária à perfeita beatitude do homem.

1. — Pois, a perfeição do corpo é um bem temporal. Ora, como já se demonstrou, a beatitude não consiste nos bens corpóreos. Logo, à beatitude do homem não é necessária nenhuma perfeita disposição do corpo.

2. Demais. — A beatitude do homem consiste na visão da divina essência, como já se demonstrou. Ora, para esta operação em nada contribui o corpo, conforme se disse. Logo, nenhuma disposição do corpo é necessária à beatitude.

3. Demais. — Quanto mais abstrato do corpo for o intelecto, tanto mais perfeitamente entende. Ora, a beatitude consiste na operação perfeitíssima do intelecto. Logo, necessariamente há de a alma, de todos os modos, ser abstrata do corpo. Portanto, de nenhum modo é necessária qualquer disposição deste para a beatitude.

Mas, *em contrário*. — O prêmio da virtude é a beatitude, donde o dito da Escritura (Jo 13, 17): Bem-aventurados sereis, se as praticardes. Mas por seu lado, é prometida aos Santos, como prêmio, não só a visão de Deus e a deleitação, mas também a boa disposição do corpo, segundo Isaías (Is 66, 14): Vós o vereis, e folgará o vosso coração, e os vossos ossos como erva brotarão. Logo, a boa disposição do corpo é necessária à beatitude.

SOLUÇÃO. — Se nos referimos à beatitude do homem tal qual pode ser obtida nesta vida, é claro que ela implica a boa disposição do corpo. Pois, essa beatitude consiste, segundo o Filósofo, na operação da virtude perfeita. Ora, é manifesto, que pela invalidade do corpo o homem pode ser impedido de toda atividade virtuosa.

Se nos referimos porém à beatitude perfeita, então alguns afirmam que lhe não é necessária nenhuma disposição do corpo, antes é necessário que a alma esteja completamente separada dele. E por isso Agostinho cita as palavras de Porfírio: para a alma ser feliz deve estar separada de qualquer corpo. — Mas tal doutrina é inadmissível, porque sendo natural à alma estar unida a um corpo, não é possível que a perfeição dela exclua a sua natural perfeição.

Por onde, devemos admitir que à beatitude perfeita implica a todos os respeitos, a perfeita disposição do corpo, tanto antecedente como conseqüentemente. — Antecedentemente, porque, como diz Agostinho, sendo o corpo tal que o seu governo seja difícil e oneroso, como a carne que corrompe e onera a alma, a alma desvia-se da visão do sumo céu. Donde conclui que, quando o corpo atual já não for animal, mas espiritual, então equiparar-se-á aos anjos e ser-lhe-á glória o que lhe foi empecilho. — E conseqüentemente, porque a beatitude da alma redundará no corpo, de modo que este entre em posse da sua perfeição. E por isso diz Agostinho: Deus fez a alma de tão poderosa natureza, de modo a redundar a sua pleníssima beatitude, em a natureza inferior, o vigor da incorrupção.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A beatitude não consiste no bem corpóreo, como seu objeto; mas, tal bem pode contribuir para o decoro ou perfeição da beatitude.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o corpo não contribua, em nada, para a operação do intelecto pela qual vemos a essência de Deus, pode contudo impedir essa visão. Por isso, é necessária a perfeição do corpo para não ficar impedida a elevação da mente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A perfeita operação do intelecto implica por certo a separação deste corpo corruptível, que onera a alma; não porém a do corpo espiritual, que estará totalmente sujeito ao espírito. E disto tratará a terceira parte desta obra.

Art. 7 — Se para a beatitude são também necessários bens externos.

(2.2, q. 186, a 3, ad 4).

O sétimo discute-se assim. — Parece que para a beatitude são também necessários os bens externos.

1. — Pois o prometido aos Santos como prêmio se conclui na beatitude. Ora, a eles lhe estão prometidos os bens externos, como a comida e a bebida, as riquezas e o reinado, conforme a Escritura (Lc 22,30): Para que comais e bebais à minha mesa no meu reino: Mas entesourai para vós tesouros no céu; e (Mt 6, 20): Vinde benditos de meu Pai, possui o reino. Logo, para a beatitude, são necessários os bens externos.

2. Demais. — Segundo Boécio, a beatitude é o estado perfeito pela reunião de todos os bens. Ora, os bens externos são bens do homem, embora mínimos, como diz Agostinho. Logo, também eles são necessários para a beatitude.

3. Demais. — O Senhor diz (Mt 5, 12): O vosso galardão é copioso nos céus. Ora, estar nos céus significa estar em um lugar. Logo, ao menos um lugar externo é necessário para a beatitude.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 72, 25): Pois que tenho eu no céu? E, fora de ti, que desejei eu sobre a terra? Que é como se dissesse: Não quero senão o seguinte — (72, 28) para mim é bom unir-me a Deus. Logo, além de Deus nada mais é necessário à beatitude.

SOLUÇÃO. — Para a beatitude imperfeita, tal como pode ser alcançada nesta vida, são necessários os bens externos; não que lhe constituam a essência, mas como lhe servindo de instrumento, a ela que consiste na operação da virtude, como diz Aristóteles. Pois, precisa o homem nesta vida de bens necessários ao corpo, para a atividade — tanto da virtude contemplativa como da ativa; sendo-lhe ainda, para esta, necessários muitos outros bens pelos quais exerça as obras da virtude ativa.

Para a beatitude perfeita porém, que consiste na visão de Deus, de nenhum modo são necessários tais bens. E a razão é que todos os bens externos são necessários ou para o sustento do corpo animado, ou para certas operações adequadas à vida humana e as quais exercemos pelo corpo animado. Mas, a perfeita beatitude consistente na visão de Deus, há de tê-la a alma sem o corpo, ou unida ao corpo, não já animal, mas espiritual. E portanto, de nenhum modo tais bens externos, ordenados à vida animal, são necessários à beatitude. E sendo, nesta vida, a felicidade contemplativa mais semelhante a Deus, mais que a ativa se assemelha à perfeita beatitude, como resulta do que já foi dito, e portanto, necessita menos dos referidos bens do corpo, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as promessas materiais contidas na Sagrada Escritura devem entender-se metaforicamente, pois nelas se costumam designar as coisas espirituais

por meio das corpóreas, para das coisas conhecidas, nos elevarmos a desejar as desconhecidas, como diz Gregório numa homilia. Assim, pela comida e pela bebida se entende a deleitação da beatitude; pelas riquezas, a suficiência pela qual ao homem basta Deus; pelo reinado, a exaltação do homem até a união com Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os referidos bens, que servem à vida animal, não cabem à vida espiritual, na qual consiste a beatitude perfeita. E contudo, haverá nesta a reunião de todos os bens; pois, tudo o que estes tem de bom, há de totalmente conter-se na suma fonte deles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Segundo Agostinho, do galardão dos Santos não se diz que estejam nos céus corpóreos; mas, por céus entende-se a altura dos bens espirituais. — Contudo, haverá para os bem-aventurados um lugar corpóreo, que é o céu empíreo; não que este seja necessário à beatitude, senão por uma como congruência e decoro.

Art. 8 — Se os amigos são necessários à beatitude.

O oitavo discute-se assim. — Parece que os amigos são necessários à beatitude.

1. — Pois, a beatitude futura é freqüentemente designada nas Escrituras com o nome de glória. Ora, esta consiste em ser o bem de um homem levado ao conhecimento de muitos. Logo, à beatitude é necessária a sociedade dos amigos.

2. Demais. — Boécio — (Sêneca) diz, que sem a sociedade não é agradável à posse de nenhum bem. Ora, à beatitude implica a deleitação. Logo, também é necessária a sociedade dos amigos.

3. Demais. — A caridade se aperfeiçoa na beatitude. Ora aquela se estende ao amor de Deus e do próximo. Logo, para esta é necessária a sociedade dos amigos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 7, 11): E todos os bens me vieram juntamente com ela, i. é, com divina sabedoria, que consiste na contemplação de Deus. E portanto, nada mais é necessário à beatitude.

SOLUÇÃO. — Se nos referimos à felicidade da vida presente, o feliz precisa de amigos, como diz Aristóteles; não certo por utilidade, pois basta-se a si mesmo; nem pela deleitação, pois tem-na em si mesmo perfeita, praticando a virtude; mas para beneficiá-los, para deleitar-se vendo-os bem fazer e para ser, no bem fazer, coadjuvante por eles. Portanto, para bem obrar, o homem precisa de auxílio dos amigos, tanto nas obras da vida ativa, como nas da contemplativa.

Mas, se nos referimos à beatitude perfeita da pátria, não implica necessariamente a sociedade dos amigos, porque o homem tem a plenitude total da sua beatitude em Deus. Mas, tal sociedade contribui para a existência completa da beatitude; donde o dizer Agostinho: para a criatura espiritual ser feliz basta seja intrinsecamente coadjuvante pela eternidade, verdade e caridade do Criador; se porém deve dizer-se que é coadjuvante extrinsecamente, talvez isso só se dê pela visão mútua e pelo gáudio da sociedade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A glória essencial à beatitude é a que o homem tem, não junto de outro homem, mas junto de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A expressão citada deve entender-se como referente ao bem possuído, que não tem plena suficiência. O que não se aplica no caso vertente, porque o homem tem em Deus a suficiência de todos os bens.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A perfeição da caridade é essencial à beatitude, quanto ao amor de Deus, não do próximo. Por onde, se fosse uma única a alma que gozasse de Deus, ela seria feliz sem ter próximo a quem amasse. Mas, suposto este, resulta o amor para com ele, do perfeito amor de Deus. Por isso a amizade é como que concomitante à perfeita beatitude.

Questão 5: Da consecução da beatitude.

Em seguida devemos, tratar da consecução mesma da beatitude. E sobre esta Questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se o homem pode alcançar a beatitude.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o homem não pode alcançar a beatitude.

1. — Pois, assim como a natureza racional é superior à sensível, assim a intelectual o é à racional, como se vê claramente em muitos lugares de Dionísio. Ora, os brutos, dotados só da natureza sensível, não podem alcançar o fim da natureza racional. Logo, nem o homem de natureza racional, pode alcançar o fim da natureza intelectual, que é a beatitude.

2. Demais. — A verdadeira beatitude consiste na visão de Deus, que é a verdade pura. Ora, é conatural ao homem descobrir a verdade na ordem natural; por isso é que entende, nos fantasmas, as espécies inteligíveis, como diz Aristóteles. Logo, não pode alcançar a beatitude.

3. Demais. — A beatitude consiste na obtenção do sumo bem. Mas ninguém pode chegar ao que é sumo sem passar pelos meios. Ora, como entre Deus e a natureza humana é média a natureza Angélica, que o homem não pode ultrapassar, resulta que não pode alcançar a beatitude.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 93, 12): Bem-aventurado o homem a quem tu instruíres, Senhor.

SOLUÇÃO. — Beatitude significa obtenção do bem perfeito. Logo, quem quer que seja capaz de tal bem pode alcançá-la. Ora, como o seu intelecto pode apreender o bem universal e perfeito, e a sua vontade apetecê-lo, conclui-se que o homem é capaz do bem perfeito. E portanto, pode alcançar a beatitude. — E o mesmo também se conclui de ser ele capaz da visão da divina essência, como já se estabeleceu na primeira parte. Ora, dissemos que, nessa visão, consiste a sua perfeita beatitude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De modo diferente excede a natureza racional à sensitiva e a intelectual, à racional. Pois, racional excede a sensitiva quanto ao objeto do conhecimento; porque o sentido de nenhum modo pode, ao contrário da razão, conhecer o universal. Porém a natureza intelectual excede a racional quanto ao modo de conhecer a verdade inteligível; pois aquela apreende imediatamente a verdade, que a natureza racional alcança pela perquirição da razão, como resulta claro do já dito na primeira parte. Por onde, como a razão pode, movendo-se, alcançar aquilo que o intelecto apreende, conclui-se que a natureza racional pode alcançar a beatitude, que é a perfeição da natureza intelectual, embora de modo diferente do angélico. Pois os anjos a conseguiram imediatamente desde o princípio da sua condição; ao passo que os homens e ela chegam após certo tempo, enquanto que a natureza sensitiva de nenhum modo pode alcançar tal fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ao homem, no estado de vida presente, é conatural o modo de conhecer a verdade inteligível por meio dos fantasmas; mas, passada esta vida, tem outro modo conatural, como já se disse na primeira parte.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem não pode exceder os anjos pelo grau de natureza e de modo que lhes seja naturalmente superior. Pode-o contudo pela atividade do intelecto, entendendo que existe algo de superior aos anjos, que o beatifica, e que quando o alcançar perfeitamente, será perfeitamente feliz.

Art. 2 — Se um homem pode ser mais feliz que outro.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 1, a. 4, q. 2, In Matth., cap. XX; In Ioann, cap. XIV, lect. I; Cor., III, lect II).

O segundo discute-se assim. — Parece que um homem não pode ser mais feliz que outro.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a beatitude é o prêmio da virtude. Ora, a todos é dada igual recompensa pelas obras da virtude, conforme a Escritura (Mt 20, 10), quando diz que todos os que trabalharam na vinha não receberam mais que um dinheiro cada um; porque, na expressão de Gregório, tiveram em quinhão uma igual retribuição da vida eterna. Logo, um não será mais feliz que outro.

2. Demais. — A beatitude é o sumo bem. Mas nada pode ser maior do que o que é sumo. Logo, não pode haver uma beatitude maior que a alcançada pelo homem.

3. Demais. — A beatitude, sendo o bem perfeito e suficiente, aquieta o desejo do homem. Ora, esse desejo não se aquieta se faltar algum bem, que possa ser proporcionado; se porém não faltar nada do que possa tê-lo, não pode haver nenhum outro bem maior. Logo, ou o homem não é feliz, ou, se o é, não pode haver outra beatitude maior.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jo 14, 2): Na casa de meu Pai há muitas moradas, pelas quais, como ensina Agostinho, se entendem as diversas dignidades dos méritos, na vida eterna. Ora, a dignidade da vida eterna, dada ao mérito, é a beatitude mesma. Logo, há diversos graus de beatitude e esta não é igual para todos.

SOLUÇÃO. — Duas coisas se incluem na essência da beatitude: o fim último, em si, que é o sumo bem; e a obtenção ou gozo desse bem. — Ora, quanto ao bem em si, que é o objeto da beatitude e a causa, não pode uma beatitude ser maior que outra, porque só há um sumo bem, que é Deus, por cuja fruição os homens são felizes. — Mas quanto à obtenção ou gozo de tal bem, pode uma ser maior que outra; porque mais feliz será quem mais fruir desse bem. Ora, pode dar-se que um goze mais perfeitamente de Deus, que outro, por ser mais bem disposto ou ordenado a tal gozo. E a esta luz, pode um ser mais feliz que outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A unidade do dinheiro significa a unidade da beatitude, quanto ao objeto; enquanto a diversidade das moradas significa a diversidade da beatitude, quanto ao grau diverso da fruição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A beatitude é chamada o sumo bem por ser a posse perfeita ou a fruição do sumo bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nenhum bem-aventurado tem qualquer bem a desejar, porque possui o bem infinito, em si, que é o bem de todo bem, como diz Agostinho. Mas se diz que um é mais feliz que outro, quanto à diversa participação do mesmo bem. — A adição porém dos outros bens não aumenta a beatitude; por onde, diz Agostinho: Quem te conheceu a ti e aos outros bens, não é mais feliz, por estes, mas só por ti é feliz.

Art. 3 — Se a beatitude pode ser obtida nesta vida.

(IV Sent., dist. XLIII, a . 1, q ^a 1; dist. XLIX, q. 1, a . 1, q ^a 4; Cont. Gent., cap. XLVIII; I Ethic., lect. X, XVI).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a beatitude pode ser obtida nesta vida.

1. — Pois, diz a Escritura (Sl 118,1): Bem-aventurados os que se conservam sem mácula no caminho, os que andam na lei do Senhor. Ora, isto se dá nesta vida. Logo, nela se pode ser feliz.

2. Demais. — A participação imperfeita do sumo bem não elimina a essência da beatitude; do contrário, um não seria mais feliz que outro. Ora, nesta vida, os homens podem participar do sumo bem, conhecendo e amando a Deus, embora imperfeitamente. Logo, nesta vida o homem pode ser feliz.

3. Demais. — O que é dito por muitos não pode ser totalmente falso; pois se considera natural o que existe em muitos, porque a natureza não falha totalmente. Ora, muitos põem a beatitude nesta vida, como se vê claramente na Escritura (Sl 143, 15): Bem-aventurado chamarão ao povo que tem estas coisas, i. é, os bens da vida presente. Logo, pode-se nesta vida ser feliz.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jó 14, 1): O homem nascido da mulher, que vive breve tempo, é cercado de muitas misérias. Ora, a beatitude exclui a miséria. Logo o homem não pode ser feliz nesta vida.

SOLUÇÃO. — Podemos alcançar nesta vida uma certa participação de beatitude; beatitude perfeita porém e verdadeira não pode ser obtida. E isto podemos prová-lo de dois modos.

Primeiro, pela essência comum da beatitude. Pois, sendo ela o bem perfeito e suficiente, exclui todo mal e satisfaz todo desejo. — Ora, nesta vida não podemos excluir todo mal. Pois, a vida presente está sujeita a muitos males, que não podem ser evitados: à ignorância da inteligência; à afeição desordenada do apetite; e a muitos incômodos do corpo, que Agostinho diligentemente enumera. — Semelhantemente, também o desejo do bem não pode ser saciado nesta vida. Pois naturalmente o homem deseja a permanência do bem que possui. Ora, não só os bens da vida presente são transitórios, mas ainda passa a própria vida, que naturalmente desejamos e queríamos permanecesse perpetuamente, porque naturalmente ao homem lhe repugna a morte. Por onde, é impossível nesta vida obter-se a verdadeira beatitude.

Segundo, se se considerar o em que especialmente consiste a beatitude — a visão da essência divina, a que o homem não pode chegar nesta vida, como já se demonstrou na primeira parte.

Donde manifestamente resulta que ninguém nesta vida pode alcançar a verdadeira e perfeita beatitude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Certos se consideram felizes nesta vida, ou pela esperança da beatitude a alcançar, na vida futura, conforme aquilo da Escritura (Rm 8, 24) — Na esperança é que fomos salvos; ou por uma tal ou qual participação da beatitude, relativa a uma certa fruição do sumo bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A participação da beatitude pode ser imperfeita de duplo modo. Quanto ao objeto mesmo da beatitude, que não é visto na sua essência; e tal imperfeição elimina a essência da verdadeira beatitude. E segundo, quanto ao próprio participante que, certo, atinge o objeto da beatitude, em si mesmo, que é Deus, mas imperfeitamente, por comparação com o modo pelo qual Deus a si mesmo se goza. E tal imperfeição não elimina a verdadeira essência da beatitude porque,

sendo esta uma operação, como já se disse, a sua verdadeira essência se considera quanto ao objeto que especifica o ato, e não quanto ao sujeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os homens julgam haver nesta vida alguma beatitude, por uma certa semelhança com a verdadeira. E assim, não erram totalmente no seu juízo.

Art. 4 — Se a beatitude pode ser perdida.

(I. p. 64, a . 2; q. 94, a . 1; I Sent., dist., VIII, q. 3, a . 2; IV, dist. XLIX, q. 1, a . 1 q . 4; III Cont. Gent., cap. LXII; Compend. Theol., Art. I, cap. CLXVI; pArt. II, cap. IX; In Ioann, cap. X, lect V).

O quarto discute-se assim. — Parece que a beatitude pode ser perdida.

1. — Pois, a beatitude é uma perfeição, e toda perfeição está no perfectível, ao modo deste. Ora, sendo o homem mutável por natureza, resulta que a beatitude é participada por ele mutavelmente, e portanto pode perdê-la.

2. Demais. — A beatitude consiste na ação do intelecto, ao qual está sujeita a vontade. Ora, esta exerce entre termos opostos. Donde resulta que pode omitir a operação pela qual o homem se torna feliz, e então este deixa de o ser.

3. Demais. — Ao princípio corresponde o fim. Ora, a beatitude do homem tem princípio, porque ele não foi sempre feliz. Logo, há de ter fim.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Mt 25, 46), falando dos justos, que irão estes para a vida eterna, que é como já se disse, a beatitude dos Santos. Ora, o eterno não pode faltar. Logo, a beatitude não pode ser perdida.

SOLUÇÃO. — Se nos referimos à beatitude imperfeita, tal como pode ser obtida nesta vida, então pode ser perdida. — E isto é patente na felicidade contemplativa, que se perde ou pelo esquecimento, quando, p. ex., a ciência desaparece na doença; ou ainda por certas ocupações que nos desviam da contemplação. — É também patente na felicidade ativa. Pois, a vontade do homem pode transmutar-se, degenerando para o vício, da virtude, em cujo ato consiste principalmente a felicidade. Se porém a virtude permanecer íntegra, as transmutações exteriores podem perturbar a beatitude, impedindo muitas operações virtuosas; não podem contudo eliminá-la totalmente, porque ainda permanece a atividade virtuosa, enquanto o homem arrosta dignamente tais adversidades. — E como a beatitude desta vida pode ser perdida, o que vai contra a essência dela, por isso o Filósofo diz que alguns, nesta vida, são felizes, não absolutamente, mas como homens, cuja natureza está sujeito à mudança.

Se porém nos referimos à beatitude perfeita, esperada depois desta vida, devemos saber que Orígenes, seguindo o erro de alguns platônicos, ensinou que depois de adquirida a beatitude última o homem pode se tornar miserável.

Mas tal opinião resulta manifestamente falsa, de dupla razão.

A primeira é tirada da essência mesma comum da beatitude. Pois, sendo ela o bem perfeito e suficiente, necessário é satisfaça o desejo do homem e exclua todo mal. Ora, o homem deseja naturalmente conservar o bem que possui e ter a certeza de conservá-lo; do contrário necessariamente havia de afligir-se com o temor de perdê-lo ou com a dor pela certeza da perda. Logo, é necessário, para a verdadeira beatitude, que o homem tenha opinião certa de que nunca há de perder o bem possuído. E de tal opinião, sendo verdadeira, resulta que nunca há de perder a beatitude, sendo falsa, já em si é um

mal ter tal opinião; pois a falsidade é o mal do intelecto como o verdadeiro lhe é o bem, segundo diz Aristóteles. Logo, já não será verdadeiramente feliz, se algum mal nele existe.

Em segundo lugar, o mesmo resulta da consideração da essência da beatitude, em especial. Pois, como já se demonstrou, a perfeita beatitude do homem consiste na visão da essência divina. Ora, é impossível que, contemplando a essência divina, não queiramos contempla-la. Porque todo bem possuído, de que queiramos ser privados, ou é insuficiente, e em lugar dele buscamos outro mais suficiente; ou é acompanhado de algum incômodo, que causa aborrecimento. — Ora, a visão da divina essência enche a alma de todos os bens, porque une à fonte de toda vontade. Por onde, diz a Escritura (Sl 16, 15): Saciarme-ei quando aparecer a tua glória; e (Sb 7, 11): E todos os bens me vieram juntamente com ela, i. é, com a contemplação da sabedoria. — E semelhantemente, nenhum incômodo a acompanha; pois da contemplação da sabedoria diz a Escritura (Sb 8, 16): a sua conservação não tem nada de desagradável, nem a sua companhia nada de fastidioso. — É pois claro que, por vontade própria, o bem-aventurado não pode abandonar a beatitude. — E do mesmo modo, também não pode perdê-la, porque Deus dela o prive. Pois a privação da beatitude, sendo uma pena tal privação, não pode provir de Deus, juiz justo, senão por causa de alguma culpa, na qual não pode cair quem lhe vê a essência, porque essa visão é necessariamente acompanhada da retidão da vontade, como já se demonstrou. E semelhantemente, nenhum outro agente pode privar dela. Pois a mente unida com Deus fica elevada acima de tudo o mais; e assim, dessa união, nenhum outro agente pode excluí-la. Por onde, é inadmissível que, por quaisquer vicissitudes dos tempos, passe o homem da beatitude para a miséria, e inversamente; porque, tais vicissitudes temporais só podem recair sobre o que está sujeito ao tempo e ao movimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A beatitude é a perfeição consumada, que exclui do bem-aventurado toda deficiência. E portanto, sem mutabilidade, advém ao que a possui, por feito da virtude divina, que eleva o homem à participação da eternidade transcendente a toda mutação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vontade se exerce entre termos opostos, quanto às coisas ordenadas para o fim; mas ele se ordena por necessidade natural ao fim último, como resulta claro de não poder o homem deixar de querer ser feliz.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A beatitude tem princípio, quanto a condição do participante dela; mas não tem fim, por causa da condição do bem cuja participação torna feliz. Por onde uma é a razão porque a beatitude tem início e outra, a por que carece de fim.

Art. 5 — Se o homem pelas suas faculdades naturais pode alcançar a beatitude.

(I. q. 12, a . 4; q. 62, a . 1; infra, q. 62, a . 1; III Sent., dist., XXVII. Q. 2, a . 2; IV, dist. LXIX. q. 2, a . 6; III Cont.Gent., cap. LII, CXLVII).

Parece que o homem pelas suas faculdades naturais pode alcançar a beatitude.

1. — Pois, a natureza não falha no necessário. Ora, nada é tão necessário ao homem como o que o leve ao fim último. Logo, isto não falta à natureza humana, e, portanto, o homem pode, pelas suas faculdades naturais, alcançar a beatitude.

2. Demais. — O homem, sendo mais nobre que as criaturas irracionais, há de ser mais auto-suficiente. Ora, essas criaturas podem, pelas suas faculdades naturais, conseguir os seus fins. Logo, com maior razão, o homem pode, pelas suas, conseguir a beatitude.

3. Demais. — A beatitude é uma operação perfeita, segundo o Filósofo. Ora, o que começa uma coisa também a aperfeiçoa. Por onde, estando a operação imperfeita, que é como o princípio, nas operações humanas, sujeita ao poder natural do homem, pelo qual é senhor dos seus atos, resulta que pela sua potência natural ele pode atingir a operação perfeita, que é a beatitude.

Mas, *em contrário*. — O homem é naturalmente princípio dos seus atos pelo intelecto e pela vontade. Ora, a beatitude última, preparada para os Santos excede o intelecto e a vontade do homem. Pois, diz a Escritura (1 Cor 2, 9): O olho não viu, nem o ouvido ouviu, nem jamais veio ao coração do homem o que Deus tem preparado para aqueles que o amam. Logo, o homem, pelas suas faculdades naturais não pode alcançar a beatitude.

SOLUÇÃO. — A beatitude imperfeita, tal como pode ser alcançada nesta vida, o homem pode adquiri-la pelas suas faculdades naturais, do modo por que também adquire a virtude, em cuja operação tal beatitude consiste, como a seguir se dirá. — Mas a beatitude perfeita do homem, como já se disse, consiste na visão da essência divina. Ora, ver a Deus em essência, está acima da natureza, não só do homem, como também de toda criatura, conforme já se demonstrou na primeira parte. Pois, o conhecimento natural de uma criatura é conforme ao modo da sua substância, segundo, da inteligência, se diz no livro Das causas, que conhece o que lhe é superior e inferior, ao modo da sua substância. Ora, todo conhecimento conforme ao modo da substância criada não alcança a visão da divina essência, que excede infinitamente toda substância criada. Por onde, nem o homem, nem nenhuma criatura pode conseguir a beatitude última, pelas suas faculdades naturais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A natureza não falta com o necessário ao homem, pois embora não lhe desse, como aos outros animais, armas e tegumento, deu-lhe a razão e as mãos, com as quais pode adquirir as coisas necessárias. Assim também não lhe falta com esse necessário, embora não lhe desse, o que era impossível, nenhum princípio, pelo qual pudesse alcançar a beatitude, pois deu-lhe o livre arbítrio, pelo qual pudesse voltar-se para Deus, que o havia de tornar feliz. Pois, como diz Aristóteles, o que podemos por meio dos amigos também, de certo modo, por nós o podemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A natureza que pode alcançar o bem perfeito, embora para tal precise de auxílio exterior, é de mais nobre condição que a que não pode alcançar tal bem, senão só o imperfeito, embora para tal não precise do referido auxílio. Assim como, segundo o Filósofo, é melhor disposto para a saúde quem a pode conseguir perfeita, embora com auxílio da medicina, do que quem só pode consegui-la imperfeita, sem tal auxílio. E, portanto, a criatura racional, capaz de alcançar o perfeito bem da beatitude, precisando, para tal, do auxílio divino, é mais perfeita que a irracional, incapaz de tal bem, conseguindo apenas um bem imperfeito por virtude da sua natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Sendo da mesma espécie, o imperfeito e o perfeito podem ser causados pela mesma potência. Mas tal não se dá necessariamente, sendo de espécies diferentes, pois nem tudo o que pode causar uma disposição da matéria pode conferir-lhe a última perfeição. Ora, a operação imperfeita, dependente do poder natural do homem, não é da mesma espécie que a perfeita, que é a sua beatitude última; pois, os atos se especificam pelo objeto. Por onde, a objeção não colhe.

Art. 6 — Se o homem pode tornar-se feliz por obra de uma criatura superior, o anjo.

O sexto discute-se assim. — Parece que o homem pode tornar-se feliz por ato de uma criatura superior, como o anjo.

1. — Havendo nas coisas dupla ordem — uma, a das partes do universo entre si; a outra, a de todo o universo em relação ao bem que lhe é exterior — a primeira se ordena à segunda, como ao seu fim, conforme diz Aristóteles. Assim como a ordem das partes do exército, entre si, é para a de todo o exército, relativamente ao chefe. Ora, a ordem das partes do universo, entre si, funda-se em que as criaturas superiores agem sobre as inferiores, como na primeira parte se disse. Ora, a beatitude consiste na ordem do homem ao bem que está fora do universo e que é Deus. Logo, por ação sobre o homem de uma criatura superior, como o anjo, o homem pode tornar-se feliz.

2. Demais. — O que é potencialmente tal pode atualizar-se pelo que é tal atualmente; assim o cáldo potencial vem a atualizar-se pelo que atualmente já o é. Ora, o homem tem a felicidade em potência. Logo, pode tornar-se feliz em ato, por meio do anjo, que o é atualmente.

3. Demais. — A beatitude consiste, como já se disse, na operação do intelecto. Ora, o anjo pode iluminar o intelecto do homem, conforme se estabeleceu na primeira parte. Logo, pode tornar o homem feliz.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 83, 12): O senhor dará a graça e a glória.

SOLUÇÃO. — Estando todas as criaturas da natureza sujeitas a leis, por terem virtude e ação limitada, o que excede a natureza criada não pode ser feito por virtude de nenhuma criatura. E portanto, o que há de fazer-se, de superior à natureza, há de sê-lo imediatamente por Deus, como a ressurreição de um morto, o dar vista a um cego e coisas semelhantes. Ora, como já se demonstrou, a beatitude é bem excedente à natureza criada. Por onde, é impossível seja conferida pela ação de qualquer criatura; e portanto, o homem torna-se feliz pela só ação de Deus, se nos referimos à beatitude perfeita. — Se porém nos referimos à imperfeita, então ela tem a mesma essência da virtude, em cujo ato consiste.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quase sempre se dá nas potências ativas ordenadas, que levar ao fim último pertence à suprema potência; e as potências inferiores coadjuvam, dispondo, à consecução desse último fim. Assim, à arte de pilotar, que rege a de construir navios, pertence o uso do navio, e para ela é que o navio é feito. Por onde, na ordem do universo, o homem é seguramente ajudado pelos anjos, na consecução do último fim, supostos certos elementos precedentes, pelos quais se dispõe a tal consecução. Mas o fim último em si é alcançado pelo primeiro agente mesmo, que é Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando a forma de um ser existe, atual, perfeita e naturalmente, pode ser-lhe princípio de ação; assim o cáldo aquece pelo calor. Mas se a forma do ser é imperfeita e não natural, não pode ser princípio de comunicar-se com outra coisa; assim, a intenção da cor, na pupila, não pode causar o branco; e todas as coisas iluminadas ou aquecidas não podem aquecer ou iluminar outras, porque então a iluminação e o aquecimento iriam ao infinito. Ora, o lume da glória, pelo qual se vê a Deus, nele existe, certo, perfeita e naturalmente; em qualquer criatura, porém, imperfeita, similitudinária e participativamente. Por onde, nenhuma criatura feliz pode comunicar a outra a sua felicidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O anjo beato ilumina o intelecto do homem ou mesmo do anjo inferior, quanto a certas razões das obras divinas, não porém quanto à visão da divina essência, como na primeira parte se disse. Pois, para vê-la, todos são iluminados imediatamente por Deus.

Art. 7 — Se são necessárias obras para que o homem alcance de Deus a beatitude.

(l. q. 62, a . 4; Compend. Theol., cap. CLXXII).

O sétimo discute-se assim. — Parece que não são necessárias obras para que o homem alcance, de Deus, a beatitude.

1. — Pois, Deus, agente de virtude infinita, não preexige, para agir, matéria ou disposição desta, mas pode produzir o todo, imediatamente. Ora, as obras do homem, não lhe sendo necessárias para a beatitude, como causa eficiente, segundo se disse, só podem ser exigidas como disposições. Logo, Deus, que não preexige, no agir, disposições, confere a beatitude sem obras precedentes.

2. Demais. — Como Deus é autor imediato da beatitude, assim também institui a natureza imediatamente. Ora, na primeira instituição da natureza, produziu sem nenhuma disposição precedente ou ação da criatura; mas, imediatamente, fez cada ser perfeito na sua espécie. Logo confere a beatitude ao homem sem quaisquer obras precedentes.

3. Demais. — A Escritura diz (Rm 4, 6) que é feliz o homem a quem Deus atribui a justiça sem obras. Logo, não são necessárias quaisquer obras, para que o homem alcance a beatitude.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jo 13, 17): Se sabeis estas coisas, bem-aventurados sereis, se as praticardes. Logo, pela ação se chega à beatitude.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, necessariamente a beatitude supõe a retidão da vontade, que não é senão a ordem devida, desta, relativamente ao último fim, e tão indispensável à consecução dele como a devida disposição da matéria à da forma. Mas por aí não se prova que qualquer obra do homem deve preceder-lhe a beatitude. Pois Deus poderia fazer a vontade tender retamente e, simultaneamente, alcançá-lo, como às vezes dispõe a matéria, e simultaneamente lhe confere a forma. Porém a ordem da divina sabedoria exige que tal não se faça. Pois, como diz Aristóteles, dos seres que naturalmente possuem o bem perfeito, uns o possuem sem movimento, outros, por um só movimento e outros, por muitos. Ora, possuir o bem perfeito, imutavelmente, é próprio daquele que naturalmente o possui e possuir naturalmente a beatitude é próprio só de Deus. Por onde, só de Deus é próprio não ser movido para a beatitude por nenhuma obra precedente. E como a beatitude excede toda a natureza criada, nenhuma simples criatura a alcança, convenientemente, sem o movimento do ato pelo qual tende para ela. O anjo, porém, superior ao homem na ordem, da natureza, a alcança por ordem da divina sabedoria, pelo só movimento da obra meritória, como se expôs na primeira parte. Ao passo que os homens a conseguem pelos movimentos múltiplos dos atos chamados méritos. Por onde, também segundo o Filósofo, a beatitude é o prêmio das ações virtuosas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A obra do homem é preexigida para a consecução da beatitude, não por causa da insuficiência da divina virtude beatificante, mas para que seja conservada a ordem nas coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus produziu as primeiras criaturas imediatamente perfeitas, sem nenhuma disposição ou operação precedente da criatura; porque assim instituiu os primeiros indivíduos das

espécies para que, por eles a natureza se propagasse aos pósteros. E semelhantemente, logo desde o princípio da sua concepção, sem nenhuma obra meritória precedente, a alma de Cristo foi bem-aventurada porque dele, que é Deus e homem, a beatitude devia derivar-se para os outros, conforme aquilo da Escritura (Heb 2, 10): que levou muitos filhos à glória. Mas isto é-lhe singular. Pois, às crianças batizadas advém o mérito de Cristo, para alcançarem a beatitude, embora lhe falem méritos próprios, porque pelo batismo se tornavam membros de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Apóstolo se refere à beatitude da esperança, que se alcança pela graça justificante e que, certo, não é dada por causa de obras precedentes. Pois, ela não tem natureza de termo do movimento, como a beatitude, mas antes, é princípio do movimento pelo qual se tende à beatitude.

Art. 8 — Se todos desejam a beatitude.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 1, a. 3, q. 1^a).

O oitavo discute-se assim. — Parece nem todos desejam a beatitude.

1. — Pois, sendo o bem apreendido o objeto do apetite, como diz Aristóteles, ninguém pode desejar o que ignora. Ora, muitos ignoram o que seja a beatitude; e o evidencia, como diz Agostinho, o terem uns posto a beatitude no prazer do corpo, outros, na virtude da alma, outros, em outras coisas. Logo, nem todos desejam a beatitude.

2. Demais. — Como já se disse, a essência da beatitude é a visão da essência divina. Ora, alguns dizem ser impossível ao homem ver a Deus em essência; e portanto, tal não desejam. Logo, nem todos os homens desejam a beatitude.

3. Demais. — Agostinho diz, que feliz é quem tem tudo o que quer e nada quer mal. Ora, nem todos querem tal, pois, uns querem mal certas coisas, e contudo consentem em querê-las. Logo, nem todos querem a beatitude.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Se um comediante dissesse — Todos quereis ser felizes e não quereis ser miserável — diria algo que ninguém deixaria de confessar, na sua vontade.

SOLUÇÃO. — A beatitude pode ser considerada a dupla luz. — Quanto à sua essência comum, e então necessariamente todo homem a quer. Pois, a essência comum da beatitude está em ser ela o bem perfeito, como já se disse. Ora, sendo o bem o objeto da vontade, o bem perfeito de alguém é o que lhe satisfaz totalmente à vontade. Por onde, desejar a beatitude não é senão desejar que a vontade seja saciada, o que todos querem. — De outro modo, podemos considerar a beatitude quanto à sua noção especial, i. é, quanto ao em que ela consiste. E então, nem todos a conhecem porque não sabem a que coisa convenha à essência comum dela. E por conseguinte, nesta acepção nem todos a querem.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vontade segue a apreensão do intelecto ou da razão; mas assim como acontece que uma coisa, idêntica na realidade, é todavia diversa quanto à consideração da razão; assim também se dá que uma coisa é idêntica, na realidade, e todavia, sob um aspecto, é desejada e, sob outro, não. A beatitude, portanto, pode ser considerada quanto à noção de bem final e perfeito, e nisso consiste a essência comum dela; e, então, a vontade tende para ela, necessariamente, como já se disse. E pode também ser considerada sob outros pontos de vista especiais quanto à operação mesma, ou

quanto à potência operativa, ou quanto ao objeto; e então a vontade não tende para ela necessariamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A definição de beatitude dada por certos — Feliz é quem tem tudo o que quer, ou, a quem tudo lhe sucede como deseja — entendida de um modo, é boa e suficiente; de outro modo, porém, é imperfeita. — Assim, se a entendermos, absolutamente, de todas as coisas que o homem quer com desejo natural, então é verdade que quem tem tudo o que quer é feliz. Pois nada sacia o apetite natural do homem, senão o bem perfeito, que é a beatitude. — Entendida, porém do que o homem quer pela apreensão da razão, então o possuir o homem certas coisas, que quer, é antes miséria que beatitude, enquanto tais coisas, possuídas impedem-no de possuir o que quer naturalmente; assim como a razão recebe como verdadeiras, às vezes, coisas que impedem o conhecimento da verdade. — E conforme este ponto de vista, Agostinho acrescenta, para a perfeição da beatitude, que nada quer mal. Embora a primeira expressão — feliz é quem tem tudo o que quer — bem entendida, já podia bastar.

Tratado dos atos humanos

Questão 6: Do voluntário e do involuntário.

Como é necessário, pois, chegar-se à beatitude por meio de certos atos, é preciso, conseqüentemente, tratar dos atos humanos, para conhecermos os que a ela conduzem ou dela desviam. Mas, como as operações e os atos dizem respeito ao singular, toda ciência operativa se completa, considerada em particular. Por onde, a ciência moral, que versa sobre os atos humanos há de ser tratada, primeiro, em universal e, segundo, em particular.

Quanto à consideração universal dos atos humanos, há-se, primeiro de tratar deles, em si mesmos; segundo, dos seus princípios. Ora, desses atos, uns são próprios ao homem; outros são-lhe comuns com os animais. E como a beatitude é bem próprio do homem, conduzem a ela mais proximamente os atos propriamente humanos, que os que lhe são comuns com os animais. Portanto, há-se de tratar, primeiro, dos atos próprios ao homem. Segundo, dos que lhe são comuns com os animais, chamados paixões.

Sobre o primeiro ponto duas considerações se apresentam: primeira, da condição dos atos humanos; segunda, da distinção deles. Mas como se chamam atos humanos propriamente ditos, aos voluntários, por ser a vontade o apetite racional próprio do homem, é preciso considerar os atos enquanto voluntários. E portanto, há de se tratar, primeiro, do voluntário e do involuntário em comum; segundo, dos atos voluntários elícitos da vontade mesma, dela procedente imediatamente; terceiro, dos atos voluntários imperados pela vontade, procedentes da vontade mediante outras potências.

E como os atos voluntários têm certas circunstâncias pelas quais são julgados há-se de tratar, primeiro, do voluntário e do involuntário; e conseqüentemente, das circunstâncias dos atos em si, onde se manifesta o voluntário e o involuntário.

Sobre o primeiro ponto oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se há voluntário nos atos humanos.

(De Verit., q. 23, a . 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há voluntário nos atos humanos.

1. — Pois, como se vê em Gregório Nisseno, Damasceno e Aristóteles, é voluntário o que tem em si mesmo o seu princípio. Ora, o princípio dos atos humanos não está no homem mesmo, mas lhe é exterior; pois, o apetite do homem é movido a agir pelo apetível, que lhe é exterior e é um como motor não-movido, conforme diz Aristóteles. Logo, nos atos humanos não há voluntário.

2. Demais. — Como o prova o Filósofo, não há nos animais nenhum movimento incipiente que não seja precedido de algum movimento exterior. Ora, todos os atos do homem principiam, pois nenhum é eterno. Logo, o princípio de todos os atos humanos é exterior, e portanto não há neles voluntário.

3. Demais. — Quem age voluntariamente pode agir por si. Ora, tal não convém ao homem, pois, diz a Escritura (Jô 15, 5): Vós sem mim não podeis fazer nada. Logo, não há voluntário nos atos humanos.

Mas, *em contrário*, como diz Damasceno, voluntário é o ato que é operação racional. Ora, tais são os atos humanos. Logo, neles há voluntário.

SOLUÇÃO. — Necessariamente há voluntário nos atos humanos. Isto se evidencia considerando que o princípio de certos atos ou movimento está no agente ou no que é movido; e de outros movimentos ou atos o princípio é exterior. Assim, quando a pedra é movida para cima, o princípio dessa moção lhe é exterior; mas, quando movida para baixo, o princípio de tal moção está na pedra mesma. Ora, dos seres movidos por um princípio intrínseco, uns se movem a si mesmos e outros, não. E como todo agente ou ser movido age ou é movido para um fim, são perfeitamente movidos por um princípio intrínseco os seres em que há um princípio intrínseco, não só de serem movidos, mas de serem movidos para um fim. Ora, para que alguma coisa se faça para um fim, é necessário algum conhecimento deste. Por onde, tudo o que age ou é movido por um princípio intrínseco, com algum conhecimento do fim, tem em si mesmo o princípio de seu ato, não só para agir, mas agir para o fim. Enquanto que o que não tem nenhum conhecimento do fim, embora encerre em si o princípio da ação ou do movimento, não contém, contudo o princípio de agir ou ser movido para um fim, em si mesmo, mas em outro ser que lho imprime, para a sua moção em vista do fim. E por isso não se diz que tais seres se movem a si mesmo, mas que são movidos por outros. Ao passo que os que têm conhecimento do fim se consideram como movendo a si mesmos, por terem em si o princípio, não só de agir, mas ainda de agir para um fim. E portanto, como uma e outra coisa, i. é, o agir e o agir para um fim, procede de um princípio intrínseco, os movimentos de tais seres e os seus atos são chamados voluntários; pois, a denominação de voluntário importa em que o movimento e o ato procede da inclinação própria. Donde vem o chamar-se voluntário, conforme a definição de Aristóteles, de Gregório Nisseno e de Damasceno, o que tem um princípio interno, mas com a adição da ciência. Por onde, como o homem conhece por excelência o fim da sua obra e se move a si mesmo, os seus atos implicam o voluntário, em máximo grau.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todo princípio é princípio primeiro. Embora, pois, seja da essência do voluntário ter princípio intrínseco, não lhe vai contudo contra a essência que esse princípio seja causado ou movido por um princípio externo, pois essa essência não exige que tal princípio seja um princípio primeiro. Deve-se porém saber que pode um princípio de movimento ser primeiro, genericamente e não o ser em si mesmo; assim, no gênero dos seres alteráveis, o alterador primeiro é o corpo celeste, que todavia não é em si mesmo o primeiro motor, mas é movido localmente, pelo motor superior. Assim, pois, o princípio intrínseco do ato voluntário, que é a virtude cognoscitiva e apetitiva, é o primeiro princípio genérico do movimento apetitivo, embora seja movido por um princípio externo, quanto a outras espécies de movimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Certamente o primeiro movimento do animal é precedido de algum movimento externo, sob duplo aspecto. Primeiro, enquanto por este movimento externo um sensível é apresentado ao sentido do animal, cujo sensível, apreendido, move o apetite. Assim o leão, vendo um veado aproximar-se, pelo seu movimento, começa a ser movido para ele. Segundo, enquanto, pelo movimento externo, o corpo do animal começa, de algum modo, a imutar-se, por imutação natural, p. ex., pelo frio ou pelo calor. Ora, imutado um corpo, pelo movimento de outro corpo externo, também se imuta, acidentalmente, o apetite sensitivo, que é virtude do corpo orgânico; assim quando, por uma alteração do corpo, juntamente se move o apetite à concupiscência. Mas isto não vai contra a essência do voluntário, como já se disse; pois, tais moções por um princípio externo são de outro gênero.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus move o homem a agir, não só propondo-lhe ao sentido o apetível, ou imutando-lhe o corpo, mas também movendo a vontade mesma; porque todo movimento, tanto da vontade como da natureza, dele procede, como primeiro motor. E assim como não é contra a essência da natureza que o seu movimento provenha de Deus, como primeiro motor, por ser a natureza um instrumento de Deus, que se move; assim, não é contra a essência do ato voluntário proceder de Deus,

por ser a vontade movida por ele. É, porém, comum à essência do movimento, tanto natural, como voluntário, proceder de um princípio intrínseco.

Art. 2 — Se há voluntário nos brutos.

(II Sent., dist. XXV, a . 1, ad 6; De Verit., q. 23, a . 1; III Ethic., lect. IV).

O segundo discute-se assim. — Parece que não há voluntário nos brutos.

1. — Pois, voluntário vem de vontade e esta, fundando-se na razão, não pode existir nos brutos. Logo, neles não há voluntário.

2. Demais. — Por serem os atos humanos voluntários, diz-se que o homem é senhor deles. Ora, os brutos, que não agem, mas antes são levados — como diz Damasceno — não têm o domínio sobre seus atos. Logo, não há neles voluntário.

3. Demais. — Damasceno diz que os atos voluntários tem como seqüência o louvor e o vitupério. Ora, tal não se dá com os atos dos brutos. Logo, não há neles voluntário.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que às crianças e aos brutos é comum o voluntário. E o mesmo diz Gregório Nisseno e Damasceno[f]V. supra.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a essência do voluntário implica em o princípio do ato ser interno, como algum conhecimento do fim. Ora, duplo é este conhecimento: o perfeito e o imperfeito. Pelo perfeito não só é apreendida a coisa constitutiva do fim, mas também a idéia de fim e a proporção entre este e o que se lhe ordena. E tal conhecimento do fim só é próprio à criatura racional. O conhecimento imperfeito do fim é o consistente na só apreensão dele, sem se conhecer a idéia de fim e a proporção entre o ato e este. E tal conhecimento existe nos brutos, pelo sentido e pela estimativa natural. — Por onde, do perfeito conhecimento do fim depende o voluntário, na sua essência perfeita, pelo qual alguém pode, apreendido o fim e deliberando sobre ele e sobre o que para ele conduz, ser ou não movido para tal. — Porém, ao conhecimento imperfeito do fim segue-se o voluntário, no sentido imperfeito, enquanto que alguém, apreendendo o fim, não delibera mas é, subitamente, movido para ele. Por onde, o voluntário, na acepção perfeita, só é próprio à natureza racional; mas, na imperfeita, também existe nos brutos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade, designando o apetite racional, não pode existir nos seres carecedores de razão. Ao passo que a denominação de voluntário procede da vontade e pode se aplicar aos seres nos quais há participação da vontade, por alguma conveniência com ela. E deste modo o voluntário se atribui aos brutos, enquanto que, por algum conhecimento, são movidos para o fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O homem é senhor dos seus atos porque delibera sobre eles. Pois, é porque a razão deliberante se refere a termos opostos, que a vontade pode tender para um deles. Mas nesta acepção não há voluntário nos brutos, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O louvor e o vitupério são consecutivos ao ato voluntário, quanto à idéia perfeita de voluntário, que não existe nos brutos.

Art. 3 — Se o voluntário pode existir sem algum ato.

(Infra, q. 71, a . 5, ad 2; II Sent., dist. XXXV, a . 3; De Maio, q. 2, a . 1, ad 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o voluntário não pode existir sem algum ato.

1. — Pois, chama-se voluntário o que procede da vontade. Ora, nada pode proceder da vontade a não ser por algum ato, ao menos, da própria vontade. Logo, o voluntário não pode existir sem algum ato.

2. Demais. — Assim como se diz que alguém quer, por um ato da vontade, assim se diz que não quer, cessando tal ato. Ora, não querer causa o involuntário, que se opõe ao voluntário. Logo, este não pode existir, cessando o ato da vontade.

3. Demais. — Da essência do voluntário é o conhecimento, como já se disse. Ora, o conhecimento implica a existência de algum ato. Logo, o voluntário não pode existir sem qualquer ato.

Mas, *em contrário*. — Chama-se voluntário aquilo de que somos senhores. Ora, nós o somos de agir ou não, de querer ou não querer. Logo, como agir e querer é voluntário, do mesmo modo o é não agir e não querer.

SOLUÇÃO. — Chama-se voluntário o que procede da vontade. Ora, diz-se que uma coisa procede de outra, de duplo modo. Diretamente, quando uma coisa procede de outra, que é agente; assim, a calefação, do calor. Indiretamente, quando procede de outra porque esta não age; assim, dizemos que a submersão de um navio procede do piloto, porque este deixou de dirigi-lo. Ora, deve-se saber, que nem sempre o resultante da inação tem como causa a inação do agente; mas só é assim, quando este podia e devia agir. Se, pois, o piloto não pudesse dirigir o navio ou o governo deste lhe não fosse cometido, não se lhe havia de imputar a submersão causada pela sua ausência.

Como pois a vontade, querendo e agindo, pode e às vezes deve impedir o não querer e o não agir, um e outro lhe é imputado, como proveniente dela. E assim, o voluntário pode existir sem nenhum ato; às vezes, sem ato externo, mas com ato interno, como quando quer não agir; outras vezes, porém, também sem ato interno, como quando não quer agir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Chama-se voluntário não só o que procede da vontade agente, diretamente, mas também o que procede dela não agente, indiretamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não querer tem dupla acepção. — Ora, é tomado com força de expressão una, como infinitivo do verbo não querer. Quando, pois, digo — não quero ler — o sentido é — quero não ler; e assim — não querer ler — significa — querer não ler. E então não querer causa o voluntário. — Noutra acepção, é tomado com força de oração, e então não é afirmado o ato da vontade, e portanto não querer não causa o involuntário.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato do conhecimento é necessário, para o voluntário, do mesmo modo por que o é o da vontade; a saber, de maneira que esteja no poder de alguém pensar, querer e agir. E então, assim como não querer e não agir, a seu tempo, é voluntário, assim também não pensar.

Art. 4 — Se se pode violentar a vontade.

(I, q. 82, a. 1; II Sent., dist. XXV, a. 2; IV. Dist. XXXIX, a. 1; De Verit., q. 22, a. 5, 8).

O quarto discute-se assim. — Parece que a vontade pode ser violentada.

1. — Pois, um ser pode ser violentado por outro, que lhe é superior. Ora, há um ser — Deus — mais poderoso que a vontade humana. Logo, esta pode ser coagida por ele.

2. Demais. — Tudo o que é passivo é coagido pelo ativo correspondente, quando imutado por este. Ora, a vontade, motor movido, como diz Aristóteles, é virtude passiva. Sendo ela, pois, às vezes movida pelo ativo, correspondente, resulta, que às vezes é coagida.

3. Demais. — Movimento violento é o que vai contra a natureza. Ora, o movimento da vontade é às vezes contra a natureza, como é claro no movimento dela para pecar, contrário à natureza, conforme Damasceno. Logo, o movimento da vontade pode ser coagido.

Mas, *em contrário*, como diz Agostinho, o que se faz por vontade não se faz por necessidade. Logo, o que se faz por vontade não pode ser coagido, e portanto a vontade não pode ser coagida a agir.

SOLUÇÃO. — Duplo é o ato da vontade: um é ato seu imediato, como elícito e é o querer; outro é o ato por ela imperado e exercido mediante outra potência, como andar e falar, imperados pela vontade, exercidos porém pela potência motiva. Nestes, a vontade pode sofrer violência pela qual os membros externos podem ser impedidos de executarem o império da vontade. Mas, o ato próprio da vontade, em si mesmo, não pode ser violentado. E a razão, é que tal ato não é mais do que uma inclinação procedente do princípio cognoscitivo interior, assim como o apetite natural é uma inclinação procedente do princípio interno, sem conhecimento. Ora, o que é coagido ou violento procede de um princípio exterior. Por onde, vai contra a essência mesma do ato da vontade ser coagido ou violento. Assim, como é contra a essência da inclinação natural ou do movimento da pedra o ser levada para cima, embora tal se possa dar por violência; não podendo porém esse movimento violento proceder da natural inclinação dela. Assim também o homem pode ser arrastado por violência mas que tal lhe proceda da vontade repugna à essência da violência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus, mais poderoso que a vontade humana, pode movê-la, conforme aquilo da Escritura (Pr 21, 1): O coração do rei se acha na mão do Senhor; ele o inclinará para qualquer parte que quiser. Ora, se tal fosse por violência, já não seria com ato da vontade, nem seria movida a vontade, mas algo contra ela.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem sempre, que um ser passivo é imutado pelo ativo correspondente o movimento é violento; mas só quando tal se dá contra a inclinação interior do passivo. Do contrário todas as alterações e gerações dos corpos simples seriam não naturais e violentas. São porém naturais, pela aptidão interior da matéria ou do sujeito, para tal disposição. E semelhantemente, quando a vontade é movida pelo apetível, conforme a sua inclinação própria, o movimento não é violento, mas, voluntário.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Aquilo para o que tende a vontade, pecando, é mau e contra a natureza racional, na verdade das coisas; contudo, é apreendido como bom e conveniente à natureza; por ser conveniente ao homem quanto a alguma paixão do sentido, ou a algum hábito corrupto.

Art. 5 — Se a violência causa o involuntário.

(Infra. q. 73. a . 6; III Ethic., lect. I).

O quinto discute-se assim. — Parece que a violência não causa o involuntário.

1. — Pois, voluntário e involuntário procedem da vontade. Ora, esta, como já se disse, não pode ser violentada. Logo, a violência não pode causar o involuntário.

2. Demais. — O involuntário é acompanhado de tristeza, como diz Damasceno e o Filósofo. Ora, podemos às vezes sofrer violência sem nos contristarmos. Logo, ela não causa o involuntário.

3. Demais. — O que procede da vontade não pode ser involuntário. Ora, há certa violência procedente da vontade; assim quando alguém sobe, carregando um corpo pesado; e quando inflecte os membros contra a flexibilidade natural deles. Logo, a violência não causa o involuntário.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno e o Filósofo, que há involuntário por violência.

SOLUÇÃO. — A violência se opõe diretamente ao voluntário, como também ao natural. Pois a um e outro é comum proceder de princípio intrínseco, pela razão seguinte. Assim como no ser carente de conhecimento, a violência causa o que vai contra a natureza; assim, nos seres que conhecem, a violência produz o que vai contra a vontade. Ora, assim como o que vai contra a natureza se chama inatural, assim, o que vai contra a vontade, involuntário. Por onde, a violência causa o involuntário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O involuntário se opõe ao voluntário; pois, como já se disse, voluntário se chama não só o ato procedente, imediatamente, da vontade mesma, mas também o imperado por ela. Quanto ao primeiro, a vontade não pode ser violentada, como já se disse; por onde, a violência não pode tornar tal ato involuntário. Mas, quanto ao ato imperado, a vontade pode padecer violência e então, relativamente a tal ato, a violência causa o involuntário.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como se chama natural ao que é conforme a inclinação da natureza, assim, voluntário ao que é conforme à da vontade. Ora, natural se toma em dupla acepção. Numa, significa o procedente da natureza como princípio ativo; assim; aquecer é natural ao fogo. Noutra, como princípio passivo, e isso porque há, em a natureza, inclinação a receber a ação de princípio extrínseco; assim, diz-se que é natural o movimento do céu, por causa da aptidão natural do corpo celeste a tal movimento. Embora seja motor voluntário. E semelhantemente, voluntário pode ser tomado em dupla acepção. Numa, relativo à ação, como quando alguém quer fazer alguma coisa; noutra, relativo à paixão, como quando alguém quer sofrer alguma coisa, de outrem. Por onde, sendo a ação causada por algo exterior, e permanecendo, no qual sofre, a vontade de sofrer, não há, no caso, violento em si; porque, embora o que sofre não contribua para a ação, contribui contudo, querendo sofrer e, por isso, não pode ser considerado involuntário.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Filósofo, o movimento do animal pelo qual às vezes se move contra a inclinação natural do corpo, embora não seja natural a este, é contudo de certo modo natural ao animal, porque lho é o ser movido conforme o apetite. E portanto, não há violento, absoluta, mas relativamente falando. E o mesmo devemos dizer quando inflectimos os membros contra a disposição natural. Pois isto é violento relativamente, a saber, quanto ao membro particular; não porém absolutamente, quanto ao homem agente, em si mesmo.

Art. 6 — Se o medo causa o involuntário absoluto.

(VI Sent., dist. XXIX, q. 1, a. 1; Quodi. V. q. 5, a. 3; II Cor., cap. IX, Lect. 1; III Ethic., lect. I, II).

O sexto discute-se assim. — Parece que o medo causa o involuntário absoluto.

1. — Pois, assim como a violência é relativa ao que contraria presencialmente à vontade, assim o medo é relativo ao mal futuro, que a ela lhe repugna. Ora, a violência causa o involuntário absoluto. Logo, também o medo.

2. Demais. — O que tem em si tal natureza, assim se conserva com o acréscimo seja do que for; p.ex., o quente em si permanece tal, unido seja ao que for. Ora, o que se faz por medo é em si involuntário. Logo, permanece tal, mesmo sobrevivendo o medo.

3. Demais. — O que tem natureza condicional a tem relativamente; mas o que a tem sem nenhuma condição absolutamente a tem. Assim o necessário condicional o é relativamente; porém o necessário absolutamente, o é em si mesmo. Ora, o que se faz por medo é involuntário absolutamente; logo, não é voluntário absolutamente; logo, não é voluntário senão condicional, i. é, para evitar-se o mal temido. Logo, o que se faz por medo é involuntário absolutamente.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio) e também o Filósofo, que as ações feitas por medo são mais voluntárias que involuntárias.

SOLUÇÃO. — Como diz o Filósofo e Gregório Nisseno (Nemésio), as ações feitas por medo incluem um misto de voluntário e involuntário. Pois, consideradas em si, não há nelas voluntário; mas há o voluntário ocasional, i. é, o que evita o mal temido.

Mas, se bem se atentar, tais ações — voluntárias, absolutamente, e involuntárias, relativamente — são mais voluntárias que involuntárias. Pois, considera-se absoluto o atual; e o existente só na apreensão não existe absoluta, mas relativamente. Ora, os inspirados no medo são atuais na medida em que são praticados. E como os atos dizem respeito ao singular, e este, como tal se realiza num determinado lugar e tempo, um ato praticado é atual por se realizar em tal lugar e tal tempo e sob as outras condições individuais. Assim, pois, o praticado por medo é voluntário, por se realizar em determinado lugar e tempo e como sendo, em determinado caso, impedimento a um maior mal, temido; p. ex., a projeção de mercadorias ao mar torna-se voluntária em tempo de tempestade, pelo temor do perigo. Por onde é manifesto, que é voluntário absolutamente e verifica portanto a essência do voluntário, por ser o seu princípio interior. Mas o considerar-se, fora do caso figurado, o ato praticado por medo como repugnante à vontade, isto não o é senão em virtude de tal consideração. E portanto, é involuntário, relativamente, i. é, enquanto considerado como fora do caso vertente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ações feitas por medo e por violência diferem, não só quanto ao presente e ao futuro, mas ainda no seguinte. O praticado por violência é absolutamente contra o movimento da vontade, que nisso não consente; ao passo que o praticado por medo se torna voluntário porque tal movimento o visa não em si mesmo, mas por outra causa, i. é, para afastar o mal temido. Pois basta à essência do voluntário, que o seja por causa de outro fim, porque é voluntário não só o que é querido por si mesmo, como fim, mas também o querido por causa de outra coisa, como sendo o fim. Por onde, como é claro, no feito por violência a vontade interior não age; mas age, no feito por medo. E, portanto, como diz Gregório Nisseno (Nemésio), a definição de violento para excluir o feito por medo, não só se diz que violento é o que procede de princípio extrínseco, mas se acrescenta, sem

que o paciente em nada contribua para tal; pois, no feito por medo em algo concorre a vontade de quem teme.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que tem designação absoluta, como o cáldo e o branco, permanece como é, acrescentando-se seja o que for; mas o que a tem relativa varia segundo respeita coisas diversas; assim, o grande comparado com uma coisa é pequeno comparado com outra. Ora, o voluntário é assim chamado não só em si mesmo, como absolutamente, mas também por causa de outra coisa; como relativamente. E, portanto, nada impede seja voluntário no atinente a um ato, o que não o seria no atinente a outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O praticado por medo é voluntário sem condição, i. é, enquanto atualmente feito; mas é involuntário condicionalmente, i. é, se tal medo não estivesse iminente. Por onde, da objeção proposta antes se pode concluir o oposto.

Art. 7 — Se a concupiscência causa o involuntário.

(III Ethic., lect. II, IV).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a concupiscência causa o involuntário.

1. — Pois, como o medo, também a concupiscência é uma paixão. Ora, aquele causa, de certo modo, o involuntário. Logo também a concupiscência o causa.

2. Demais. — Assim como por temor o tímido age contra o que propusera, assim também o incontinente, por concupiscência. Ora, o temor causa, de certo modo, o involuntário. Logo, também a concupiscência.

3. Demais. — O voluntário supõe o conhecimento. Ora, esta a concupiscência o corrompe, pois, como diz o Filósofo, a deleitação, ou concupiscência da deleitação, corrompe a estimativa da prudência. Logo, a concupiscência causa o involuntário.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: O involuntário é feito com tristeza e é digno de misericórdia ou indulgência. Ora, nada disto cabe ao feito por concupiscência. Logo, esta não causa o involuntário.

SOLUÇÃO. — A concupiscência não causa o involuntário, mas, antes o voluntário. Pois este é assim chamado por inclinar-se a vontade para ele. Ora, pela concupiscência a vontade é inclinada a querer o desejado. Logo, a concupiscência causa, antes, o voluntário que o involuntário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O temor é relativo ao mal; a concupiscência porém ao bem. Ora, ao passo que aquele é contrário, esta é consona à vontade. Por onde, o temor, mais que a concupiscência, causa o involuntário.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Em quem age por medo, repugna a vontade ao que faz, em si considerado. Mas no que age por concupiscência, como o incontinente, não permanece a vontade anterior, pela qual repudiava o que deseja, senão que se muda a querer o que antes repudiava. E portanto, no feito por medo, há de certo modo involuntário; mas este de nenhum modo existe no feito por concupiscência. Pois o incontinente, por concupiscência, age contra o que antes propusera. Não, porém, contra o que atualmente quer. Ao passo que o tímido age contra o que ainda atualmente quer, em si mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a concupiscência travasse totalmente o conhecimento, como se dá com os que ela torna amantes, resultaria a eliminação do voluntário. Mas nem por isso haveria aí propriamente

involuntário; pois nos privados do uso da razão não há voluntário nem involuntário. Às vezes, porém, no feito por concupiscência não fica totalmente travado o conhecimento, porque não se elimina o poder de conhecer, mas só a consideração atual relativa ao que se vai fazer. Ora, isto mesmo é voluntário, porque voluntário se chama o que está no poder da vontade, como não agir, não querer, e semelhantemente, não considerar, pois, a vontade pode resistir à paixão, como a seguir se dirá.

Art. 8 — Se a ignorância causa o involuntário.

(Infra, q. 76, a. 3; II Sent., dist. XXXIX, q. 1, a. 1, ad. 4; dist. XLIII, a. 1, ad 3; De Malo, q. 3, a. 8; III Ethic., lect. I, III).

O oitavo discute-se assim. — Parece que a ignorância não causa o involuntário.

1. — Pois, como diz Damasceno, o involuntário merece vênia. Ora, às vezes o feito por ignorância não a merece, conforme aquilo da Escritura (1 Cor 14, 38): Se alguém, porém, o quer ignorar, será ignorado. Logo, a ignorância não causa o involuntário.

2. Demais. — Todo pecado supõe ignorância, conforme a Escritura (Pr 14, 22): Os que obram mal erram. Se pois a ignorância causasse o involuntário, resultaria que todo pecado seria involuntário, o que colide com o dito de Agostinho: todo pecado é voluntário.

3. Demais. — O involuntário é acompanhado de tristeza, como diz Damasceno. Ora, certos atos são feitos por ignorância e sem tristeza, como quando alguém mata o inimigo, que quer matar, pensando matar um cervo. Logo, a ignorância não causa o involuntário.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno e o Filósofo, que há involuntário por ignorância.

SOLUÇÃO. — A ignorância pode causar o involuntário, privando do conhecimento que ele implica, como já se disse. Mas, não é qualquer ignorância que priva desse conhecimento, pois, há-se de saber que a ignorância mantém tríplex relação com o ato da vontade: concomitante, conseqüente e antecedente.

A concomitante diz respeito ao que se faz e igualmente se havia de fazer, ainda que se soubesse. E então, a ignorância não induz a querer o que se faz; mas, por acidente, o feito é simultaneamente ignorado. Assim, no exemplo supra-aduzido, quando alguém mata, ignorando, o inimigo que quer matar, julgando matar um cervo. E tal ignorância não causa o involuntário, como diz o Filósofo, porque não causa nada de repugnante à vontade; mas, causa o não voluntário, (noluntário), porque não pode ser atualmente querido o ignorado.

A ignorância conseqüente à vontade é a voluntária, o que de dois modos se dá, conforme os dois modos de voluntário sobre-estabelecidos. — Um é quando o ato da vontade se apóia na ignorância; assim, quem quer ignorar para ter escusa do pecado ou para não se abster dele, conforme a Escritura (Jó 21, 14): Nós não queremos conhecer os teus caminhos. E esta ignorância se chama afetada. — Outro é quando alguém pode e deve saber, pois ao não agir e ao não querer chama-se voluntário, como já se disse. Assim, deste modo há ignorância quando alguém não considera atualmente o que pode e deve considerar; e essa é a ignorância da má eleição e procede da paixão ou do hábito. Ou quando alguém não cura de adquirir o conhecimento que deve ter. E conforme a este modo, a ignorância dos princípios universais do direito, que devam ser conhecimentos de todos, considera-se voluntária, quase procedente da negligência. — Sendo pois a ignorância voluntária, destes dois modos, não pode causar o involuntário absolutamente, mas causa o voluntário relativo, por preceder o movimento da vontade, levada a fazer o que não faria se houvesse ciência.

A ignorância antecedente à vontade não é voluntária, e contudo é causa de se querer o que de outro modo não se quereria. Assim, quando alguém, ignorando, por não ser obrigado a saber, alguma circunstância do ato que pratica, não o faria se a soubesse; p. ex., uma pessoa depois de ter empregado estudo, não sabe que um transeunte passa pela rua, atira uma seta e o mata. E tal ignorância causa o involuntário, absolutamente.

Donde se deduzem **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**. — Pois, a primeira se funda na ignorância do que se está obrigado a saber. — A segunda, na ignorância de eleição que, de certo modo, é voluntária, como se disse. — A terceira, enfim, na ignorância concomitante à vontade.

Questão 7: Das circunstâncias dos atos humanos.

Em seguida devemos tratar das circunstâncias dos atos humanos.

E sobre esta Questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a circunstância é acidente do ato humano.

(Infra. q. 18, a . 3; IV Sent., dist. XVI, q. a . 1, q . 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a circunstância não é um acidente do ato humano.

1. — Pois, como diz Túlio, é pela circunstância que a oração dá autoridade e firmeza à argumentação. Ora, a oração dá firmeza à argumentação, sobretudo pelo que é substancial, como a definição, o gênero, a espécie e coisas semelhantes, com as quais, ensina ainda Túlio, o orador deve argumentar. Logo, a circunstância não é acidente do ato humano.

2. Demais. — É próprio do acidente existir no ser. Ora, tal não se dá como o que circunsta, que é antes exterior. Logo, as circunstâncias não são acidentes dos atos humanos.

3. Demais. — Não há acidente de acidente. Ora, os atos humanos já são acidentes. Logo, as circunstâncias não são acidentes dos atos.

Mas, *em contrário*. — As condições particulares de uma coisa singular chamam-se acidentes, que a individuem. Ora, o Filósofo diz que as circunstâncias são particulares, i. é, condições particulares dos atos singulares. Logo, elas são acidentes individuais dos atos humanos.

SOLUÇÃO. — Sendo os nomes, segundo o Filósofo, sinais das coisas inteligidas, necessariamente, o processo de denominar há-de ser correlativo ao do conhecimento intelectual. Ora, o nosso conhecimento intelectual procede do mais para o menos conhecido; e por isso aplicamos os nomes das coisas mais conhecidas a significarem as menos conhecidas. Donde vem que, como diz Aristóteles, das coisas situadas num lugar derivou o nome de distância para todos os contrários; e semelhantemente, usamos dos nomes relativos ao movimento local para significar outros movimentos, porque os corpos, circunscritos pelo lugar são os que mais conhecemos. Donde resulta ter-se derivado o nome de circunstância, das coisas situadas num lugar, para os atos humanos.

Ora, diz-se que circunstância, localmente, o que embora extrínseco a uma coisa, com ela tem contato ou dela se aproxima, localmente. Por onde, todas as condições exteriores à substância do ato e que, contudo, respeitam de algum modo o ato humano, chamam-se circunstâncias. Ora, o que é exterior à substância de uma coisa, mas que à coisa mesma pertence, chama-se acidente. Donde o se denominarem as circunstâncias acidentes dos atos humanos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A oração dá, certo, firmeza à argumentação, primeiro, pela substância do ato; e secundariamente, pelas circunstâncias dele. Assim, primeiro, torna-se acusável quem perpetrou um homicídio; secundariamente, porque o perpetrou com dolo, com fito de lucro, em tempo ou lugar sagrado, ou de modos semelhantes. E por isso diz Túlio, significativamente, que pela circunstância e como secundariamente, a oração acrescenta a firmeza à argumentação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De duplo modo se atribui o acidente a um ser. Porque neste existe como quando se diz que branco é acidente de Sócrates. Ou porque existem ambos, simultaneamente, no mesmo sujeito; assim, considera-se o branco como accidental ao músico, por convirem ambos e de certa

maneira se tocarem, num mesmo sujeito. E deste modo é que as circunstâncias se chamam acidentes dos atos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já se disse, considera-se um acidente como pertencente a outro, pela conveniência de ambos, num mesmo sujeito, o que de dois modos pode dar-se. Ou por se fundarem eles nesse sujeito, sem nenhuma ordem — assim branco e músico, em Sócrates — ou, numa certa ordem, como quando o sujeito recebe um acidente mediante outro — assim, o corpo recebe a cor, mediante a superfície. Ora, de ambos esses modos, as circunstâncias se referem aos atos. Pois, umas, ordenadas para o ato, dizem respeito ao agente, sem mediação de nenhum outro ato, p. ex., o lugar e a condição da pessoa. Outras porem mediante o ato mesmo; assim, o modo de agir.

Art. 2 — Se as circunstâncias dos atos humanos devem ser consideradas pelo teólogo.

O segundo discute-se assim. — Parece que as circunstâncias dos atos humanos não devem ser consideradas pelo teólogo.

1. — Pois, os atos humanos não são considerados pelo teólogo senão enquanto qualificados, i. é, enquanto bons ou maus. Ora, as circunstâncias não podem qualificá-los, porque nenhuma coisa é qualificada, formalmente falando, pelo que lhe é exterior, senão pelo que nela existe. Logo, as circunstâncias dos atos não devem ser consideradas pelo teólogo.

2. Demais. — As circunstâncias são acidentes dos atos. Ora, um mesmo ato tem infinitos acidentes, e por isso, como diz Aristóteles, nenhuma arte ou ciência, senão só a sofística, se ocupa com o ente accidental. Logo, o teólogo não tem que considerar as circunstâncias dos atos humanos.

3. Demais. — Considerar as circunstâncias pertence ao retórico. Ora, a retórica não é parte da teologia. Logo, a consideração das circunstâncias não pertence ao teólogo.

Mas, *em contrário*. — A ignorância das circunstâncias causa o involuntário, como diz Damasceno e Gregório Nisseno (Nemésio). Ora, o involuntário escusa da culpa, cuja consideração incumbe ao teólogo. Logo, também a este incumbe a consideração das circunstâncias.

SOLUÇÃO. — As circunstâncias pertencem à consideração do teólogo por tríplice razão. — A primeira é que o teólogo considera os atos humanos enquanto por eles o homem se ordena à beatitude. Ora, tudo o que se ordena ao fim deve a este ser proporcionado. Ora, o ato é proporcionado ao fim por uma certa comensuração mediante as devidas circunstâncias. Por onde, a consideração das circunstâncias pertence ao teólogo. — A segunda é que o teólogo considera os atos humanos enquanto há neles bem e mal, melhor e pior; e isto se diversifica pelas circunstâncias, como a seguir se verá. — A terceira é que o teólogo considera os atos humanos, quanto à qualidade que têm de meritórios ou demeritórios e para o que é necessário, sejam voluntários. Ora, o ato humano é julgado voluntário ou involuntário, conforme o conhecimento ou ignorância das circunstâncias, como já se disse. E, portanto, a consideração das circunstâncias pertence ao teólogo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem ordenado a um fim e que se chama útil importa numa relação; por onde, diz o Filósofo que, no que é relativo, o bem é o útil. Ora, chama-se relativo não só o existente em outro ser, mas também o que é extrínseco, como bem se vê no que é direito e esquerdo, igual ou desigual e atribuições semelhantes. Por onde, a bondade, existindo nos atos

enquanto úteis ao fim, nada impede sejam considerados bons ou maus enquanto proporcionados a algo extrínseco.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os acidentes que se comportam absolutamente como tais fogem a qualquer arte, pela sua incerteza e infinidade. Mas tais acidentes não desempenham a função de circunstâncias porque, como já disse, estas, embora exteriores ao ato, dizem-lhe contudo respeito de certo modo, como ordenadas que são para ele. Porém, os acidentes, em si, caem sob o domínio da arte.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A consideração das circunstâncias pertence tanto ao moralista e ao político como ao retórico. — Ao moralista, enquanto que por elas se atinge ou não o meio termo da virtude, nos atos humanos e nas paixões. — Ao político e ao retórico, porém, enquanto que pelas circunstâncias os atos se tornam escusáveis ou acusáveis. De modo diverso, contudo; pois, ao passo que o retórico persuade, o político discerne. — ao teólogo, enfim, a quem servem todas as outras artes, pertence considerá-las, de todos os modos referidos. Pois, com o moralista considera os atos virtuosos e viciosos; e com o retórico e o político os considera enquanto merecem pena ou prêmio.

Art. 3 — Se as circunstâncias estão convenientemente enumeradas no terceiro livro das Éticas de Aristóteles.

(IV Sent., dist. XVI, q. 3, a . 1, q . 2, 3, De Malo, q. 2, a . 6; III Ethic., let. III).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as circunstâncias estão inconvenientemente enumeradas no terceiro livro das Éticas de Aristóteles.

1. — Pois, chama-se circunstância de um ato, o que a ele se refere, exteriormente. Ora, tais são o tempo e o lugar. Logo, há só duas as circunstâncias, a saber, quando e onde.

2. Demais. — Das circunstâncias se deduz o que é bem ou mal feito. Ora, isto diz respeito ao modo do ato. Logo, todas as circunstâncias se incluem numa, que é o modo de agir.

3. Demais. — As circunstâncias não pertencem à substância do ato mas sim às causas mesmas do ato. Logo, nenhuma circunstância deve ser deduzida da causa do ato. E portanto, nem quem age, nem a causa por que se age, nem o a respeito de que se age são circunstâncias: pois, quem age se considera como causa eficiente: a causa por que se age, como final; e o a respeito do que se age, como material.

Mas, *em contrário* é a autoridade do Filósofo no terceiro livro das Éticas, em Questão.

SOLUÇÃO. — Túlio, na sua Retórica, ensina sete circunstâncias, contidas no seguinte versículo:

Quem, o que, onde, com que auxílios, porque, de que modo, quando.

Pois devemos considerar quem fez os atos, com que auxílios ou instrumentos os fez, o que fez, onde fez, porque fez, de que modo fez, e quando fez. Aristóteles, porém, acrescenta a circunstância a respeito de que, que Túlio compreende em o que.

E a razão desta enumeração pode se fundamentar da maneira seguinte. Chama-se circunstância o como que existente de modo exterior à substância do ato, mas de certo modo o admitindo. O que de tríplice modo pode dar-se: atingindo o ato, em si; atingindo-lhe a causa; atingindo-lhe o efeito. O ato, em si é atingido a modo de medida, como o tempo e o lugar; ou a modo de qualidade, como o modo de agir. Atinge o efeito, como quando se considera o que alguém fez. A causa, se é final, a ela se refere o por causa do que se age; se é material ou objeto a esta se refere o a respeito do que se age; se é a causa do

agente principal, a ela se refere quem fez; se é a causa do agente instrumental, a ela se refere o com que auxílios fez.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O tempo e o lugar circunstam ao ato, a modo de medida; outras circunstâncias há porém, que atingem de qualquer outro modo, existindo exteriormente à substância dele.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O modo de ser bom ou mal não é considerado circunstância, mas, conseqüente de todas as circunstâncias. É considerado porém como circunstância especial o modo pertencente à qualidade do ato; p. ex., se alguém anda veloz ou retardamente; se alguém fere forte ou brandamente e assim por diante.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A condição da causa da qual depende a substância do ato não é considerada circunstância, mas condição adjunta. Assim como não se considera circunstância o ser alheio o objeto furtado. — o que pertence à substância do furto — mas, o ser grande ou pequeno. E o mesmo se dá com as outras circunstâncias atinentes às outras causas. Pois, o fim, que especifica o ato, não é circunstância, mas sim, o fim adjunto. Assim, não é circunstância se o forte age corajosamente por causa do bem que é a fortaleza; mas, se age corajosamente para a libertação do Estado, do povo cristão ou de modo semelhante. E o mesmo se dá como o que respeita ao que se faz; assim, se alguém, derramando água, lava outrem, isso não é circunstância da ablução; mas, sim, se, lavando resfria ou aquece, sana ou faz mal.

Art. 4 — Se são circunstâncias principais a causa por que se age e o em que se realiza a operação.

(IV Sent., dist. XVI. Q. 3, a. 2, q. 2; III Ethic., lect III).

O quarto discute-se assim. — Parece que não são circunstâncias principais a causa porque se age e o em que se realiza a operação, como diz o Filósofo.

1. — Pois, o em que se realiza a operação parece ser o lugar e o tempo, que não são circunstâncias principais por serem o que há de mais extrínseco ao ato. Logo, o em que se realiza a operação não é a principalíssima das circunstâncias.

2. Demais. — O fim é extrínseco ao ser. Logo, não é a principalíssima das circunstâncias.

3. Demais. — O que é principalíssimo, num ser, é-lhe a causa e a forma. Ora, a causa do ato, sem si, é a pessoa agente; e a forma do ato é o seu modo. Logo, estas duas circunstâncias são as principalíssimas.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio), que as circunstâncias principalíssimas são o fim e o objeto da ação.

SOLUÇÃO. — Propriamente humanos, como já se disse, são os atos voluntários. Ora, o motivo e o objeto da vontade é o fim. E portanto, a principalíssima de todas as circunstâncias é a que constitui o fim do ato, que é a razão por que se age; e secundária é a que atinge a substância do ato, i. e, aquilo que se fez. Ao passo que as outras circunstâncias são mais ou menos principais enquanto mais ou menos se aproximam das primeiras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pelo em que se realiza a operação o Filósofo não entende o tempo e o lugar, mas aquilo que se adjunge ao ato mesmo. Por onde, Gregório Nisseno,

como que expondo o dito do Filósofo, em lugar da expressão deste — em que se realiza a operação — diz — aquilo que é feito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fim, embora não seja da substância do ato, é contudo a causa principalíssima dele, enquanto leva o agente a agir. E é por isso que o ato moral se especifica, sobretudo, pelo fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A pessoa agente é causa do ato, enquanto movida pelo fim, e então ordena-se ao ato principalmente. Ao passo que as outras condições da pessoa não se ordenam assim, principalmente, ao ato. E o modo também não é a forma substancial do ato, que lhe é relativa ao objeto e ao termo ou fim; mas é uma como qualidade accidental dele.

Questão 8: Dos atos em que há vontade.

Em seguida devemos tratar dos atos mesmos da vontade, em especial. E primeiro, dos atos precedentes da vontade, em si, como elícitos dela. Segundo, dos atos imperados pela vontade.

Mas, como a vontade se move para o fim e para os meios, há-se de tratar, primeiro, dos atos pelos quais a vontade se move para o fim; e em seguida, dos atos pelos quais se move para os meios.

Ora, os atos da vontade para o fim são três: querer, fruir e intender. Por onde, trataremos, primeiro, da vontade. Segundo, da fruição. Terceiro, da intenção.

Sobre o primeiro ponto, três questões se consideram. A primeira, em que atos há vontade. A segunda é pelo que ela é movida. A terceira, como é movida.

Sobre a primeira Questão três artigos se discutem:

Art. 1 — Se a vontade quer só o bem.

(I, q. 19, a. 9; IV Sent., dist. XLIX, q. 1, a. 3, q. 1; De Verit., q. 22, a. 6).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a vontade não quer só o bem.

1. — Pois, uma mesma é a potência dos contrários; assim, a vista vê o branco e o negro. Ora, o bom e o mal são contrários. Logo, a vontade quer não só o bem, mas ainda o mal.

2. Demais. — As potências racionais buscam os contrários, segundo o Filósofo. Ora, a vontade é potência racional, pois, reside na razão, como diz Aristóteles. Logo, a vontade busca os contrários e, portanto, quer, não só o bem, mas ainda o mal.

3. Demais. — O bem e o ser se convertem entre si. Ora, a vontade quer, não só o ser, mas também o não-ser; assim, queremos, umas vezes, não andar e não falar; e também queremos, outras, certos futuros, que não são realidades atuais. Logo, a vontade não quer só o bem.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: o mal é contrário à vontade, e: todos os seres apeteçam o bem.

SOLUÇÃO. — A vontade é um apetite racional. Ora, todo apetite só pode desejar o bem; pois, o apetite não é mais do que uma inclinação do apetente para alguma coisa; e nada se inclina senão para o que lhe é semelhante e conveniente. Por onde, tudo o que existe sendo, enquanto ente e substância, um certo bem, necessário é que toda inclinação seja para um bem. E daí procede o dito do Filósofo: bem é o que todos os seres desejam.

Deve-se porém considerar que, como toda inclinação resulta de alguma forma, o apetite natural resulta de forma existente em a natureza; ao passo que o apetite sensitivo ou também o intelectivo ou racional, chamado vontade, resulta de forma apreendida. Assim como, pois, o para que tende o apetite natural é o bem existente na realidade, assim, o para que tende o apetite animal, ou voluntário, é o bem apreendido. Portanto, para a vontade tender para alguma coisa, não é necessário que exista o bem, na realidade, mas que algo seja apreendido sob a idéia de bem. E por isso diz o Filósofo: o fim é o bem ou o que parece tal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a potência dos contrários seja a mesma, contudo ela não se comporta com ambos, do mesmo modo. Assim, a vontade tende para o bem e para o mal; mas para aquele, apeteendo-o; para este, fugindo. E por isso o apetite atual do bem se chama

vontade, designando esta um ato de vontade; e é neste sentido que estamos agora tratando da vontade. Ao passo que à fuga do mal se chama antes negação da vontade (noluntas). Por onde, assim como a vontade quer o bem, assim a sua negação foge do mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A potência racional não busca quaisquer contrários, mas só os que se contêm no seu objeto conveniente; pois nenhuma potência busca senão o objeto que lhe convém. Ora, o objeto da vontade é o bem, e por isso ela busca só os contrários compreendidos no bem; assim, o ser movido e o repousar, o falar e o calar e outros semelhantes, para os quais a vontade é levada pela idéia de bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que não é ser real, é considerado ser de razão; por isso, as negações e as privações consideram-se seres de razão. E desse mesmo modo os futuros, enquanto apreendidos, são entes e, como tais, apreendidos sob a idéia de bem, a vontade tende para eles. Donde o dito do Filósofo: não ter mal se compreende na idéia de bem.

Art. 2 — Se a vontade quer também os meios ou só o fim.

(I Sent., dist. XLV, a. 2, ad 1; II dist. XXIV, q. 1^a a. a. 3, ad 3; De Verit., q. 22, a. 13, ad 9).

O segundo discute-se assim. — Parece que a vontade não quer os meios, mas só fim.

1. — Pois, diz o Filósofo: a vontade quer o fim; a eleição, porém, os meios.

2. Demais. — As coisas genericamente diversas ordenam-se potências diversas da alma, como diz Aristóteles. Ora, o fim e os meios pertencem a gêneros diversos do bem; pois, o fim que é o bem honesto ou deleitável pertence ao gênero da qualidade, da ação ou da paixão; ao passo que o bem chamado útil, que existe para o fim, é relativo a alguma coisa, como diz Aristóteles. Logo, se vontade só quer o fim, não pode querer os meios.

3. Demais. — Os hábitos, sendo perfeições das potências, a elas se proporcionam. Ora, dos hábitos chamados artes operativas, uns visam o fim, outros, o meio. Assim, à arte de pilotar cabe o uso do navio, que é o fim deste; à fazer navios porém, a construção da nau, que é meio, para um fim. Logo, querendo o fim, a vontade não quer os meios.

Mas, *em contrário*, nas coisas naturais, pela mesma potência são percorridos os meios e é alcançado o termo. Ora, o que diz respeito ao fim, são meios, pelos quais se chega aquele, como termo. Logo, se a vontade quer o fim há de também querer os meios.

SOLUÇÃO. — Vontade significa, ora, a potência mesma pela qual queremos; ora, o ato mesmo de vontade.

Se, pois, tratamos da vontade enquanto potência, ela se estende tanto ao fim como aos meios. Ora, cada potência se estende a tudo o em que pode existir, de qualquer modo, por natureza o seu objeto; assim, a vista se estende a tudo o que participa de algum modo da cor. Ora, a idéia de bem, objeto da potência da vontade, encontra-se não só no fim mas também nos meios.

Se porém tratamos da vontade, enquanto ato, então propriamente falando ela só quer o fim. Pois todo ato, que tira da potência a sua denominação, designa um ato simples dessa potência, assim, inteligir designa um ato simples do intelecto. Ora, o ato simples de uma potência recai sobre o objeto em si da potência. Ora, o que é, em si mesmo, bem e querido é o fim. Logo, a vontade propriamente quer o fim em si; ao passo que os meios não são bens e nem são queridos, em si mesmos, mas em ordem ao fim. E

por isso a vontade não os quer senão na medida em que quer o fim; portanto este é o que neles ela quer. Assim, inteligir, propriamente, se refere ao que é conhecido, em si, i. é, os princípios; enquanto que do conhecido por meio dos princípios não se diz que há inteligência, senão na medida em que nisso os princípios mesmos são considerados. Assim, pois, o fim está para os apetíveis, como o princípio, para os inteligíveis, segundo Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo se refere à vontade, enquanto ela designa propriamente um ato simples seu; não porém como designando uma potência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Coisas genericamente diversas e igualmente independentes, entre si, ordenam-se a potências diversas; assim, ao som e à cor, gêneros diversos de sensíveis, ordena-se à audição e a visão. Ora, o honesto e o útil não são igualmente independentes, entre si; mas estão um para o outro, como o que existe para si e o que existe para outro. E por isso ambos sempre se referem à mesma potência, assim como, pela potência visiva sente-se à cor e a luz, pela qual aquela é vista.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem tudo o que diversifica o hábito diversifica a potência. Pois os hábitos são certas determinações das potências para alguns atos especiais. Contudo, qualquer arte operativa considera tanto o fim como o meio. P. ex., a arte de pilotar considera, de um lado, como fim, o para o que opera; e de outro, como meio, aquilo que manda. Pelo contrário, a arte de fazer navio considera como meio aquilo que opera e, como fim, aquilo ao que ordena o operado. E assim por diante: em cada arte operativa há um fim que lhe é próprio e algo que é o meio e que lhe pertence, propriamente.

Art. 3 — Se pelo mesmo ato a vontade quer o fim e o meio.

(Infra. q. 12, a . 4; De Verit., q. 22, a . 14).

O terceiro discute-se assim. — Parece que pelo mesmo ato a vontade quer o fim e o meio.

1. — Pois, segundo o Filósofo, quando uma coisa existe para outra, só uma delas existe. Ora, a vontade não quer o meio senão para o fim. Logo, move-se para um e outro pelo mesmo ato.

2. Demais. — O fim é a razão de se querer o meio, assim como a luz é a da visão das cores. Ora, pelo mesmo ato vê-se a luz e a cor. Logo, pelo mesmo movimento a vontade quer o fim e o meio.

3. Demais. — É o mesmo, numericamente, o movimento natural que, pelos termos médios, tende ao que é último. Ora, os meios estão para o fim como o médio para o último. Logo, pelo mesmo ato a vontade quer o fim e os meios.

Mas, *em contrário*. — Os atos se diversificam pelos objetos. Ora, o fim e o meio, chamado útil, são espécies diversas de bens. Logo, não é pelo mesmo ato que a vontade os quer, a um e outro.

SOLUÇÃO. — Sendo o fim querido por si mesmo, e sendo o meio como tal querido para o fim, é claro que a vontade pode querer aquele sem querer este. Mas pode querer os meios sem querer o fim. Assim pois, a vontade quer o fim em si mesmo, de duplo modo: absolutamente e em si e em razão de querer os meios. Ora, é claro, pelo mesmo movimento uno é que a vontade, de um lado quer o fim, sendo este a razão de querer os meios, e, de outro, quer os meios. Diverso porém é o ato pelo qual quer o fim em si, absolutamente, o que às vezes tem precedência temporal; assim, quando alguém quer primeiramente a saúde e, depois, deliberando como possa curar-se, quer que se chame o médico para curar. E o mesmo se dá com o intelecto. Pois, primeiro, inteligimos os princípios em si; depois, os inteligimos nas conclusões, enquanto damos assentimento a estas por meio daqueles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção feita colhe quando a vontade quer o fim, como razão de querer os meios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora, sempre que vemos a cor vemos também a luz, pelo mesmo ato, contudo, podemos ver esta sem vermos aquela. — E semelhantemente, quem quer os meios quer sempre e pelo mesmo ato o fim; não porém, inversamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na execução da obra, os meios exercem a função de termos médios e o fim, de termo último. Donde, assim como o movimento natural para às vezes no meio e não alcança o termo, assim também às vezes realizamos o meio sem contudo conseguirmos o fim. Mas no querer se dá o inverso; pois, pelo fim, a vontade é levada a querer os meios, assim como o intelecto chega às conclusões pelos princípios, considerados meios. Donde, assim como o intelecto às vezes entende o meio sem por ele chegar à conclusão, assim também a vontade quer às vezes, o fim sem entretanto chegar a querer o meio.

E quanto ao que é objetado *em contrário*, a **SOLUÇÃO.** é clara pelo que já ficou dito antes. Pois, o útil e honesto não constituem espécies independentes um do outro, por igual; mas estão entre si como o que existe para si mesmo e o que existe para outra coisa.

Donde, o ato da vontade pode querer um sem querer o outro, mas não inversamente.

Questão 9: Do motivo da vontade.

Em seguida devemos tratar do motivo da vontade.

E sobre esta Questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se a vontade é movida pelo intelecto.

(I q. 82, a. 4; III Cont Gent., cap. XXVI; De Verit., q. 22, a. 12; De Malo, q. 6).

O primeiro discute-se assim. — parece que a vontade não é movida pelo intelecto.

1. — Pois, diz Agostinho, comentando aquilo do salmo (Sl 118, 20) — A minha alma desejou ansiosa em todo o tempo as tuas justificações! — O intelecto como que voa na frente, seguindo-se porém um efeito tardo ou nulo; conhecemos o bem mas não nos agrada o agir. Ora, tal não se daria se a vontade fosse movida pelo intelecto, porque o movimento do móvel procede da moção do motor. Logo, o intelecto não move a vontade.

2. Demais. — O intelecto exerce para com a vontade a função de apresentar o apetível, assim como a imaginação o apresenta ao apetite sensitivo. Ora, a esta, assim agindo, não move o apetite sensitivo; antes às vezes tratamos o imaginado como o que se nos mostra numa pintura, que não nos move, segundo diz Aristóteles. Logo, também o intelecto não move a vontade.

3. Demais. — Motor e movido não são idênticos, no mesmo ponto de vista. Ora, a vontade move o intelecto, pois, inteligimos quando queremos. Logo, o intelecto não move a vontade.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: o apetível inteligido é motor não movido; ao passo que a vontade é motor movido.

SOLUÇÃO. — Um ser precisa ser movido por outro, na medida em que é potencial em relação a vários atos; pois, é necessário que o potencial seja atualizado pelo que já é atual, chamando-se a isto mover. Ora, de duplo modo uma virtude da alma pode ser potencial em relação a diversos atos: quanto a agir ou não e quanto a fazer tal coisa ou tal outra. Assim, a vista às vezes vê atualmente e às vezes, não; às vezes vê o branco e às vezes, o preto. Logo, precisa de um motor, quanto a esses dois modos, isto é, para o exercício ou uso do ato e para a determinação deste. O exercício depende do sujeito que umas vezes age e outras não; e a determinação, do objeto, que é especificador dos atos.

Ora, a moção do sujeito, em si, provém de algum agente. E como todo agente age para um fim, segundo já se demonstrou, o princípio de tal moção provém do fim. Donde vem que a arte que visa um fim move, pelo seu império, a que visa o meio; assim, a arte de pilotar impera à que constrói a nau, como diz Aristóteles. Ora, o bem em comum, que tem natureza de fim, é o objeto da vontade. E portanto, por este lado, a vontade move, para os seus atos, as outras potências da alma; porque usamos destas quando queremos. Pois, os fins e as perfeições de todas as outras potências estão compreendidos, como bens particulares, no objeto da vontade. E sempre, a arte ou potência que visa o fim universal move a agir a arte ou potência que visa o fim particular, compreendido no universal. Deste modo, o chefe do exército, que visa o bem comum, i. é, a ordem de todo o exército, move, pelo seu império, qualquer dos tribunos, que visa a ordem de um batalhão.

O objeto porém move determinando o ato, a modo de princípio formal, pelo qual, nos seres naturais, a ação é especificada, como a calefação, pelo calor. Ora, o princípio formal primeiro é o ente e o

verdadeiro universal, objeto do intelecto. E, portanto, por este modo de moção, o intelecto move a vontade, apresentando-lhe o seu objeto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Da autoridade citada não se deduz que o intelecto não move, mas, que não move necessariamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a imaginação da forma, sem a apreciação do que é conveniente ou nocivo, não move o apetite sensitivo; assim também a apreensão do verdadeiro, sem a natureza de bem e de apetível, não move o apetite intelectual, que é a vontade. Por onde, não é o intelecto especulativo que move, mas, sim, o prático, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade move o intelecto, quanto ao exercício do ato, pois, o próprio verdadeiro, perfeição do intelecto, está contido, como um bem particular, no bem universal. Mas, quanto à determinação do ato, proveniente do objeto, o intelecto move a vontade, pois, o bem mesmo é apreendido por uma idéia especial compreendida na idéia universal de verdadeiro. Por onde é claro que o motor e o movido não se identificam, no mesmo ponto de vista.

Art. 2 — Se a vontade pode ser movida pelo apetite sensitivo.

(Infra, q. 10, a. 3; q. 77, a. 1; De Verit., q. 22, a. 9, ad 6).

O segundo discute-se assim. — Parece que a vontade não pode ser movida pelo apetite sensitivo.

1. — Pois, o motor e o agente são preeminentes ao paciente, como diz Agostinho. Ora, o apetite sensitivo é inferior à vontade, apetite intelectual, assim como o sensitivo o é ao intelecto. Logo, o apetite sensitivo não move o intelectual.

2. Demais. — Nenhuma virtude particular pode produzir efeito universal. Ora, o apetite sensitivo, resultante da apreensão particular do sentido, é uma virtude particular. Logo, não pode causar o movimento da vontade, que é universal, como resultante da apreensão universal do intelecto.

3. Demais. — Como está provado em Aristóteles, o motor não é movido pelo que ele põe em movimento, de maneira que a moção seja recíproca. Ora, a vontade move o apetite sensitivo, enquanto que este obedece à razão. Logo, o apetite sensitivo não move a vontade.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Tg 1, 14): Mas cada um é tentado pela sua própria concupiscência, que o abstrai e alicia. Ora, ninguém seria arrastado pela concupiscência que tem a sua sede no apetite sensitivo sem a vontade ser movida por esse apetite. Logo, o apetite sensitivo move a vontade.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o apreendido sob a idéia de bom e de conveniente move, como objeto, a vontade. Ora, uma coisa pode parecer boa e conveniente em dois pontos de vista, conforme se atenda ao que ou a quem é proposta; pois, conveniência supõe relação e portanto depende de um e outro extremo. E daí, vem que o gosto, diversamente disposto, não aceita, do mesmo modo, algo como conveniente e não conveniente. Donde o dito do Filósofo: cada um julga do fim, segundo suas disposições naturais.

Ora, é manifesto que, pela paixão do apetite sensitivo, o homem é imutado para alguma disposição. Por onde, quando levado por uma paixão, parece-lhe conveniente o que lhe não pareceria se dela estivesse isento; assim, o que parece bom ao irado não o parece ao calmo. Deste modo, pois, quanto ao objeto, o apetite sensitivo move a vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede seja mais débil, em certo ponto de vista, o que em si, é preeminente. Assim, a vontade em si, é preeminente ao apetite sensitivo, mas este tem sobreeminência quando a paixão domina e submete.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os atos e as eleições do homem dizem respeito ao particular. Onde, por isso mesmo que é uma virtude particular, o apetite sensitivo tem grande poder para dispor o homem de tal maneira que este aprecie o particular, de tal modo ou de tal outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Filósofo, a razão, na qual está a vontade, move, pelo seu império, o irascível e o concupiscível; não, certo, por principado despótico, como é o servo movido pelo senhor, mas por principado real ou político, como os homens livres são regidos pelo governador, os quais contudo podem resistir. Por onde, o irascível e o concupiscível podem resistir à vontade e assim nada impede seja esta às vezes movida por eles.

Art. 3 — Se a vontade se move a si mesma.

(De Malo, q. 6).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a vontade não se move a si mesma.

1. — Pois, todo motor, como tal, existe em ato; ao passo que o movido é potencial, porque o movimento é o ato do que existe em potência, como tal. Ora, nada podendo ser atual e potencial, no mesmo ponto de vista, nada se move a si mesmo. Logo, também a vontade não pode mover-se a si mesma.

2. Demais. — O móvel é movido pelo motor presente. Ora, a vontade estando sempre presente a si mesma, sempre a si mesma havia de mover-se, o que é claramente falso.

3. Demais. — A vontade é movida pelo intelecto, como já se disse. Se pois a si mesma se move, resulta que é movida simultânea e imediatamente por dois motores, o que é inadmissível. Logo, não se move a si mesma.

Mas, *em contrário*, a vontade é senhora dos seus atos e dela depende o querer e o não querer; o que não se daria se não pudesse mover-se a si mesma a querer. Logo, move-se a si mesma.

SOLUÇÃO. — Como já se disse antes, em razão do fim, objeto da vontade, a ela pertence mover as outras potências. Ora, segundo já foi dito, o fim está para os apetíveis como o princípio, para os inteligíveis. Ora, é manifesto que o intelecto, conhecendo o princípio, reduz-se da potência ao ato, quanto ao conhecimento das conclusões, e deste modo a si mesmo se move. E semelhantemente, a vontade, querendo o fim, move-se a si mesma a querer os meios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não sendo no mesmo ponto de vista que a vontade move e é movida, não é também desse modo que é atual e potencial; mas, querendo o fim, atualmente, reduz-se da potência ao ato, em relação aos meios, para os querer em ato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A potência da vontade está sempre e atualmente presente a si mesma; mas o ato pelo qual a vontade quer às vezes o fim nem sempre nela existe, sendo por ele que a si mesma se move. Onde não se segue que sempre se mova a si mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade não é movida pelo intelecto do mesmo modo pelo qual a si mesma se move; pois, ao passo que por aquele é movida quanto à apresentação do objeto, por si mesma o é quanto ao exercício do ato conforme a idéia do fim.

Art. 4 — Se a vontade é movida por algum objeto exterior.

(1, q. 105, a. 4; q. 106, a. 2; q. 111, a. 2; *Infra*, q. 80, a. 1; q. 109, ^a 2, ad 1; *III Cont. Gent.*, cap. LXXXIX; *De Verit.*, q. 22, a. 9; *De Malo*, q. 6; *Quod.*, I, q. 4, a. 2).

O quarto discute-se assim. — Parece que a vontade não é movida por nenhum objeto exterior.

1. — Pois, o movimento da vontade é voluntário e é da essência deste — como também da essência do que é natural — proceder de um princípio intrínseco. Logo, esse movimento não provém de nenhum objeto exterior.

2. Demais. — A vontade não pode sofrer violência, como já se demonstrou. Ora, violento é o que tem princípio exterior. Logo, a vontade não pode ser movida por nenhum objeto exterior.

3. Demais. — O que é suficientemente movido por um motor não há mister ser movido por outro. Ora, a vontade move-se suficientemente a si mesma. Logo, não é movida por nenhum objeto exterior.

Mas, *em contrário*. — A vontade é movida pelo objeto, como já se disse. Ora, o objeto da vontade pode ser uma coisa exterior proposta ao sentido. Logo, ela pode ser movida por um objeto exterior.

SOLUÇÃO. — É manifesto que quanto ao seu objeto, a vontade pode ser movida por algo de exterior. Mas, é forçoso ainda afirmar que ela é movida por algum princípio exterior, quanto ao exercício do ato. Pois, tudo o que, ora, age atualmente e, ora, é potencial, forçosamente há de ser movido por algum motor. Ora, é manifesto que a vontade começa a querer o que antes não queria. Logo, é necessário que, por alguma coisa, seja movida a querer. Por certo que, como já se disse, ela se move a si mesma, quando, querendo o fim, quer os meios. Ora, isto não se pode dar, senão pelo conselho; assim, quem quer sarar principia a cogitar de que modo pode consegui-lo, e dessa cogitação, conclui que pode sarar por meio do médico, e isso quer. Mas, como nem sempre quis, atualmente, a saúde, necessário é começasse a querer sarar, movida por algum motor. Se porém ela se movesse a si mesma a querer, seria forçoso que tal fizesse, mediante o conselho, em virtude de outra vontade pressuposta. E como tal processo não pode ir ao infinito, necessário é admitir-se que, no seu primeiro movimento, a vontade se move pelo impulso de algum motor externo, como conclui Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É da essência da vontade ter princípio intrínseco; mas não é necessário que este seja um princípio primeiro não movido por outro. E por isso, embora o princípio próximo do movimento voluntário seja intrínseco, contudo o princípio primeiro é extrínseco, assim com o é o princípio primeiro do movimento natural, que move a natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Para a essência do violento não basta seja o princípio extrínseco, mas é necessário acrescentar: sem que o paciente em nada contribua para tal. Ora, isso se não dá quando a vontade é movida por algo de exterior, pois, embora movida, ela é que quer. Ao passo que esse movimento seria violento se fosse contrário ao movimento da vontade, o que, no caso, não pode ser porque então ela querer e não querer ao mesmo tempo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade, em certo ponto de vista e na sua ordem, i. é, como agente próximo, move-se suficientemente; mas não pode mover-se a si mesma em relação a tudo, como se demonstrou. E por isso necessita ser movida por um primeiro motor.

Art. 5 — Se a vontade humana é movida pelo corpo celeste.

(I, q. 115, a. 4; Iac, q. 95, a. 5; II Sent. Dist. XV, 1. q. 1, a. 3; III, Cont. Gent., cap. LXXXVII; De Verit., q. 5, a. 10; De Malo, q. 6; Compend. Theol, cap. CXXVII, CXXVIII; In Math., cap. II; I Perih., lect. XIV; III De Anima, lect. IV; III Ethic., lect. XIII).

O quinto discute-se assim. — Parece que a vontade humana é movida pelo corpo celeste.

1. — Pois, todos os movimentos vários e multiformes se reduzem, como a causa, ao movimento uniforme, que é o do céu, conforme o prova Aristóteles. Ora, os atos humanos são vários e multiformes, pois, primeiro, não existindo, começaram depois a existir. Logo, reduzem-se, ao movimento do céu, naturalmente uniforme, como causa.

2. Demais. — Segundo Agostinho, os corpos inferiores são movidos pelos superiores. Ora, os movimentos do corpo humano, causados pela vontade, não podem se reduzir, ao movimento do céu como causa sem que também a vontade seja movida pelo céu. Logo, este move a vontade humana.

3. Demais. — Pela observação dos corpos celestes, os astrólogos prenunciam certas verdades relativas aos atos humanos futuros, procedentes da vontade. Ora, tal se não daria se os tais corpos não pudessem mover a vontade do homem. Logo, a vontade humana é movida pelo corpo celeste.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: os corpos celestes não são as causas dos nossos atos. Ora, sê-lo-iam se a vontade, princípio dos atos humanos, fosse movida por eles. Logo, aquela não é movida por estes.

SOLUÇÃO. — É manifesto que, do modo pelo qual é movida pelo objeto exterior a vontade, pode ser movida pelos corpos celestes; pois, assim como os corpos exteriores, propostos ao sentido, movem a vontade, assim também os órgãos das potências sensitivas caem sob a ação dos movimentos dos corpos celestes.

Mas certos ensinaram ainda que, assim como a vontade é movida por algum agente exterior, quanto ao exercício do ato, assim também os corpos celestes podem influir diretamente sobre ela. Isto, porém, é impossível. Pois, como diz Aristóteles, a vontade está na razão, que é uma potência da alma não ligada a órgão corpóreo. Donde se conclui que é uma potência absolutamente imaterial e incorpórea. Ora, é manifesto que nenhum corpo pode agir sobre um ser incorpóreo, antes, ao inverso, porque os seres incorpóreos e imateriais têm virtude mais formal e universal que quaisquer seres corpóreos. Logo, é impossível o corpo celeste influir diretamente sobre o intelecto e a vontade. E por isso Aristóteles, expondo a opinião dos que dizem com Homero — a vontade dos homens é tal qual a causa o pai dos deuses e dos homens. — i. é, Júpiter, pelo qual se entende todo o céu, atribui essa mesma opinião aos que diziam não diferir o intelecto, do sentido. Ora, todas as virtudes sensitivas, sendo atos de órgãos corpóreos, podem ser movidas acidentalmente pelos corpos celestes, uma vez que sejam movidos os corpos de que eles são os atos.

Como já se disse porém, que o apetite intelectual é, de certo modo, movido pelo sensitivo, o movimento dos corpos celestes atinge, indiretamente, a vontade, na medida em que as paixões do apetite sensitivo podem movê-la.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os movimentos multiformes da vontade humana reduzem-se a alguma causa uniforme, superior, contudo, ao intelecto e à vontade. Ora, isso se não pode dizer de qualquer corpo, mas só, de uma substância superior imaterial. Logo, não é necessário que o movimento da vontade seja reduzido ao movimento do céu, como causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os movimentos corpóreos humanos se reduzem ao movimento dos corpos celestes, como causa, na medida em que a disposição mesma dos órgãos, própria para o movimento, provém, de certo modo, da impressão de tais corpos. E enquanto o apetite sensitivo também é movido por essa impressão. E além disso, enquanto os corpos exteriores são movidos conforme ao movimento dos corpos celestes, principiando a vontade, em virtude desse ocurso, a querer ou não alguma coisa, como quando, chegando o frio, começamos a querer fazer fogo. Mas tal moção da vontade procede do objeto apresentado exteriormente e não, do impulso interior.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já se disse, o apetite sensitivo sendo ato do órgão corpóreo, nada impede que, por impressão dos corpos celestes, uns sejam inclinados, como por compleição natural, à ira, à concupiscência ou a qualquer paixão semelhante. Pois a maior parte dos homens seguem as paixões, às quais só os sábios resistem. Donde vem que, na maior parte dos casos, verifica-se o que é prenunciado dos atos humanos, pela consideração dos corpos celestes. Porém, como diz Ptolomeu, o sábio domina os astros, porque, resistindo às paixões, impede, por vontade livre e de nenhum modo sujeita ao movimento celeste, tais efeitos desses corpos. Ou, como diz Agostinho, devemos confessar que por um certo instinto ocultíssimo por que as mentes humanas são levadas, sem o saberem, é que às vezes os astrólogos dizem a verdade. E isso é obra dos espíritos sedutores, quando feito para enganar os homens.

Art. 6 — Se a vontade é movida só por Deus, como princípio exterior.

(I, q. 105, a. 4; q. 106, a. 2; q. 111, a. 2; II Sent., dist. XV, q. 1, a. 3; III Cont. Gent., cap. LXXXVIII, XCI, XCII; De Verit., q. 22, a. 8, 9; De Malo, q. 3, a. 3; q. 6; Compend. Theol, cap. CXXIX).

O sexto discute-se assim. — Parece que a vontade não é movida só por Deus, como princípio exterior.

1. — Pois, o inferior é por natureza movido pelo superior; assim, os corpos inferiores, pelos corpos celestes. Ora, à vontade humana é superior além de Deus, o anjo. Logo, ela pode ser movida também por este, como princípio exterior.

2. Demais. — O ato da vontade resulta do ato do intelecto. Ora, o intelecto humano é atualizado, não só por Deus, mas também pelo anjo, por meio de iluminação, como diz Dionísio. Logo, pela mesma razão também a vontade.

3. Demais. — Deus é a causa só dos bens, conforme a Escritura (Gn 1, 31): E viu Deus todas as coisas que tinha feito, e eram muito boas. Se, pois a vontade do homem fosse movida só por Deus, nunca seria movida para o mal; ora, pela vontade é que pecamos e vivemos retamente, como diz Agostinho.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Fp 2, 13): Deus é o que obra em vós o querer e o perfazer.

SOLUÇÃO. — O movimento da vontade, assim como o natural, procede do interior. Pois, embora um motor possa mover uma coisa natural, de cuja natureza ele não é a causa, contudo só pode causar o movimento natural o que é, de certo modo, a causa da natureza. Assim, a pedra é movida para cima pelo homem, que não lhe causa a natureza; mas esse movimento não lhe é natural a ela e só lhe pode ser causado pelo que lhe causou a natureza. E é por isso que o gerador move os corpos graves e leves

localmente, como diz o Filósofo. Por onde, o homem, dotado de vontade, pode ser movido pelo que não lhe é a causa; mas é impossível que o seu movimento voluntário proceda de algum princípio extrínseco, que não seja a causa da vontade.

Ora, só Deus pode ser a causa da vontade; o que de duplo modo se demonstra. Primeiramente, porque a vontade é uma potência da alma racional, que só Deus causa, por criação, como se disse na primeira parte. E depois, porque a vontade, ordenando-se ao bem universal, só Deus, que o é, pode ser a causa dela. Enquanto que qualquer outro bem é por participação e particular; ora, causa particular não pode dar inclinação universal. Logo, nem a matéria prima, potencial em relação a todas as formas, pode ser causada por qualquer agente particular.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O anjo não é superior ao homem a ponto de lhe ser causa da vontade, a modo dos corpos celestes, causa das formas naturais de que resultam os movimentos naturais dos corpos da natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto do homem é movido pelo anjo, quanto ao objeto que lhe é proposto ao conhecimento por virtude de iluminação Angélica. E assim também a vontade pode ser movida pela criatura exterior, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus, como universal motor, move a vontade do homem para o bem, objeto universal dela. E o homem, que não pode querer nada, sem essa moção universal, pode contudo pela razão determinar-se a querer tal coisa ou tal outra, que é bem verdadeiro ou aparentemente. — Às vezes, porém, e em especial, Deus move certos a quererem um determinado bem; assim aqueles que move pela graça, como a seguir se dirá.

Questão 10: Do modo pelo qual a vontade é movida.

Em seguida devemos tratar do modo pelo qual a vontade é movida.

E, sobre esta Questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a vontade é movida para alguma coisa, naturalmente.

(I, q. 60 a . 1, 2; III Sent., dist. XXVII, q. 1, a 2; De Verit.; Q. 22, a . 5; De Malo, q. 6; q. 16, a . 4, ad 5).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a vontade não é movida naturalmente para nada.

1. — Pois, agente natural é uma divisão que se opõe a agente voluntário, como se vê em Aristóteles. Logo, a vontade para nada é movida naturalmente.

2. Demais. — O natural a um ser é-lhe sempre inerente; assim, ao fogo, a calidez. Ora, nenhum movimento é sempre inerente à vontade. Logo, nenhum movimento lhe é natural.

3. Demais. — Ao passo que a natureza é determinada a um só termo, a vontade se exerce entre termos opostos. Logo, nada quer naturalmente.

Mas, *em contrário*, o movimento da vontade segue-se ao ato do intelecto. Ora, este entende certas coisas naturalmente. Logo, também a vontade quer naturalmente certas coisas.

SOLUÇÃO. — Como diz Boécio e Aristóteles, muitas acepções tem a palavra natureza. — Ora significa o princípio intrínseco das coisas moveis e então é matéria ou forma material, como se vê em Aristóteles. Outras vezes significa qualquer substância ou qualquer ente e então diz-se natural a um ser o que lhe convém substancialmente e lhe é, assim, inerente, por si. E o que não existe, por si, em qualquer ser, se reduz como ao seu princípio ao desse modo existente. E portanto é forçoso que tomada a natureza nesta acepção, o princípio, relativamente ao que convém ao ser, sempre seja natural. O que se dá manifestamente com o intelecto, pois os princípios do conhecimento intelectual são naturalmente conhecidos.

E também de modo semelhante, é forçoso que o princípio dos movimentos voluntários seja algo de naturalmente querido. Ora, isto é o bem em comum, para o qual a vontade naturalmente tende, como qualquer potência tende para o seu objeto; e também o fim último, que está para os apetíveis como os primeiros princípios das demonstrações, para os inteligíveis; e em geral, tudo o que convém ao ser que quer, segundo a sua natureza. Pois, com a vontade apetecemos não só o que pertence a tal potência, mas ainda o que pertence a cada uma das outras potências e ao homem total. Por onde, o homem quer naturalmente, não só o objeto da vontade, mas também tudo o que convém às outras faculdades. Assim, o conhecimento da verdade, conveniente ao intelecto; o existir, o viver e coisas semelhantes, que respeitam à consistência natural; o que tudo se compreende no objeto da vontade, como determinados bens particulares.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade é uma divisão que se opõe à natureza, do mesmo modo que uma causa se divide de outra, por oposição; pois, certas coisas se fazem natural e outras, voluntariamente. Há porém outra maneira de causar própria à vontade, senhora dos seus atos, além do modo próprio à natureza, que é determinada a um termo. Como porém a vontade se funda em alguma natureza, forçoso é seja de certa maneira participado pela vontade o modo próprio à natureza; assim, o que é próprio à causa anterior é participado pela posterior. Ora, a existência, que é natural, em cada ser, é anterior ao querer, que é voluntário; e, por isso a vontade quer certas coisas, naturalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Às coisas naturais é-lhes inerente o que é natural, como resultante só da forma; assim, a calidez, ao fogo. O que porém é natural como conseqüente à matéria não é sempre inerente em ato, mas às vezes só em potência. Pois, ao passo que a forma é ato, a matéria é potência. Ora, o movimento é o ato do que existe em potência, como diz Aristóteles. Portanto, o que nas coisas naturais pertence ao movimento, não lhes é sempre inerente; assim, o fogo nem sempre se move para cima, mas às vezes sai fora do seu lugar. E semelhantemente, não é necessário que a vontade, que passa da potência ao ato, quando quer alguma coisa, queira sempre em ato, mas só quando está em alguma disposição determinada. Ao passo que a vontade de Deus, ato puro, está sempre em ato de querer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Sempre corresponde à natureza o que lhe é uno e proporcionado. Assim, à natureza genérica o que é genericamente uno; à específica, o especificamente uno; à individuada, o individualmente uno. Ora, sendo a vontade como o intelecto, uma virtude imaterial, corresponde-lhe naturalmente um objeto comum, o bem, assim como um objeto comum corresponde ao intelecto, que é a verdade, o ser ou a quiddidade. Ora, o bem em comum abrange muitos bens particulares, a nenhum dos quais a vontade é determinada.

Art. 2 — Se a vontade é necessariamente movida pelo seu objeto.

(I, q. 82, a. 1, 2; II Sent., dist. XXV, a. 2; De Verit., q. 22, a. 6; De Malo, q. 6; Perih., lect. XIV).

O segundo discute-se assim. — Parece que a vontade é necessariamente movida pelo seu objeto.

1. — Pois, o objeto da vontade está para ela como o motivo para o móvel, conforme se vê em Aristóteles. Ora, o motivo, sendo suficiente, move necessariamente o móvel. Logo, a vontade pode ser movida necessariamente pelo seu objeto.

2. Demais. — Como a vontade é uma virtude imaterial, assim também o intelecto; e ambas essas potências se ordenam a objeto universal, como já se disse. Ora, o intelecto é movido necessariamente pelo seu objeto. Logo, também a vontade pelo seu.

3. Demais. — Tudo o que queremos ou é fim ou algo a este ordenado. Ora, o fim, segundo se sabe, é necessariamente querido, pois é como o princípio, nas ciências especulativas, ao qual assentimos necessariamente. Mas o fim sendo a razão de querermos os meios, resulta que também estes os queremos necessariamente. Logo, a vontade é movida necessariamente pelo seu objeto.

Mas, *em contrário*, as potências racionais, segundo o Filósofo, se movem entre os contrários. Ora, a vontade é potência racional, pois está na razão, como diz Aristóteles. Logo, move-se entre os contrários e portanto não é movida necessariamente para nenhum deles.

SOLUÇÃO. — De duplo modo é a vontade movida: quanto ao exercício do ato e quanto à especificação dele, procedente do objeto. — Ora, do primeiro modo a vontade não é movida necessariamente por nenhum objeto; pois podemos não cogitar de um objeto e por conseqüência não querê-lo atualmente.

Mas quanto ao segundo modo de moção, a vontade é ora necessariamente movida pelo objeto e, ora, não. Pois no movimento de qualquer potência, pelo seu objeto, deve-se considerar a razão por que este move aquela. Assim, o visível move a vista sob o aspecto de cor atualmente visível; por onde, proposta à vista, a cor necessariamente a move, a menos que a desviemos; e isto pertence ao exercício do ato. Se porém fosse proposta à vista algo de colorido, não atualmente, de todos os modos, mas, de certo modo, sim, e, de certo, não, a vista não veria tal objeto necessariamente; pois, podendo visá-lo por onde não atualmente colorido, não o veria. Ora, assim como o atualmente colorido é o objeto da vista, assim o

bem o é da vontade. Por onde, proposto à vontade um objeto, que seja bom universalmente e sob todos os pontos de vista, a vontade, se quer alguma coisa, há de tender para ele necessariamente, pois não poderia querer o contrário. Se porém se propuser um objeto que não seja bom, sob os pontos de vista, a vontade não tende para ele necessariamente.

E como a falta de qualquer bem tem a natureza de não-bom, só o bem perfeito e indiciente é tal que a vontade não pode deixar de querê-lo; e isso é a beatitude. Ao passo que quaisquer outros bens particulares, enquanto deficientes, podem ser considerados como não-bens e, como tais, ser repelidos ou aceitos pela vontade, cujo objeto pode uma mesma coisa, e luzes diversas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Motivo suficiente de uma potência só o é o objeto que tem, totalmente, a natureza de motivo; se porém de algum modo for deficiente, não moverá de modo necessário, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto é movido necessariamente pelo objeto que é sempre e necessariamente verdadeiro; não porém pelo que sendo contingente — como já se disse que é o bem — pode ser verdadeiro e falso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O fim último move a vontade necessariamente, porque é o bem perfeito. E de modo semelhante, tudo o que é ordenado a esse fim, sem o que este não pode ser alcançado, como existir, viver e meios tais. Tudo porém sem o que o fim pode ser alcançado não é querido necessariamente por quem quer o fim; assim também, as conclusões, sem as quais os princípios podem ser verdadeiros, não as admite necessariamente quem admite os princípios.

Art. 3 — Se a vontade é movida necessariamente pela paixão do apetite inferior.

(Infra. q. 77, a. 7; De Verit., q. 5, a. 10; q. 22, a. 9, ad 3, 6).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a vontade é movida necessariamente pela paixão do apetite inferior.

1. — Pois, diz a Escritura (Rm 7, 19): Porque eu não faço o bem, que quero; mas faço o mal, que não quero; e isso é dito a propósito da concupiscência, que é uma paixão. Logo, a vontade é necessariamente movida pela paixão.

2. Demais. — Como diz Aristóteles, cada qual julga do fim conforme suas disposições pessoais. Ora, não está no poder da vontade submeter imediatamente a paixão. Logo, também nesse poder não está não querer aquilo para o que a paixão se inclina.

3. Demais. — A causa universal não atinge o efeito particular senão mediante a causa particular; e por isso a razão universal não move senão mediante a estimativa particular, como diz Aristóteles. Ora, a razão universal está para a estimativa particular, como a vontade para o apetite sensitivo. Logo, só mediante este é que a vontade é movida a querer um objeto particular. E portanto, o apetite sensitivo estando disposto de certo modo por alguma paixão, a vontade não poderá ser movida em sentido oposto.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Gn 4, 7): A tua concupiscência estar-te-á sujeita, e tu dominarás sobre ela. Logo, a vontade do homem não é necessariamente movida pelo apetite inferior.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a paixão do apetite sensitivo move a vontade, por ser esta movida pelo objeto; i. é, enquanto que um homem, de certo modo disposto pela paixão, julga conveniente e bom o que, sem a paixão, não julgaria tal. E esta imutação do homem pela paixão de duas maneiras pode dar-se.

Primeiramente, ficando ele pela paixão de tal modo ligado, que perde o uso da razão; isso sucede com os loucos e amantes por causa da veemente ira ou concupiscência, ou qualquer outra perturbação corpórea; pois, tais paixões não sobrevivem sem transmutação corpórea. E elas os fazem agir como os brutos, que seguem necessariamente o ímpeto da paixão, pois neles não há algum movimento da razão e, por conseguinte, da vontade.

Outras vezes porém a razão não é pela paixão totalmente absorvida, mas o seu juízo fica em parte livre, e assim, permanece algo do movimento da vontade. Por onde, na medida em que a razão fica livre e não sujeita à paixão, nessa mesma medida o movimento da vontade, que permanece, não tende necessariamente para aquilo a que a paixão inclina.

Assim pois ou não há no homem o movimento da vontade, e só a paixão domina; ou, se esse movimento existe, a vontade não segue a paixão necessária.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade não pode fazer com que não surja o movimento da concupiscência, dizendo, por isso o Apóstolo (Rm 7, 19): Faço o mal que não quero, isto é, tenho dele desejo; pode, contudo, não querer ter desejo ou neste não consentir. E portanto, não segue necessariamente o movimento de concupiscência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Tendo o homem duas naturezas — a intelectual e a sensitiva — ora, a alma está totalmente num estado uniforme; ou porque a parte sensitiva está toda sujeita à razão, como acontece com os virtuosos, ou, inversamente, porque a razão é totalmente absorvida pela paixão, como se dá com os amantes. Mas às vezes, embora obnubilada pela paixão, a razão conserva-se parcialmente livre, e então podemos repelir totalmente a paixão ou ao menos, comportamo-nos de modo a não segui-la. E em tal disposição, algo lhe aparece como racional e algo como passional, pois o homem diversamente se dispõe em relação às diversas partes da alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade é movida, não só pelo bem universal apreendido pela razão, mas também pelo que é apreendido pelo sentido. E portanto, pode ser movida a algum bem particular, sem a paixão do apetite sensitivo. Pois, queremos e obramos muitas coisas, sem paixão, só pela eleição do apetite; o que sobretudo se manifesta naqueles em que a razão luta contra a paixão.

Art. 4 — Se a vontade é necessariamente movida por Deus.

(I, q. 83, a. 1, ad 3; De Verit., q. 24, a. 1, ad 3; De Malo, q. ad 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que a vontade é movida por Deus necessariamente.

1. — Pois, todo agente a que se não pode resistir move necessariamente. Ora, não se pode resistir a Deus, cujo poder é infinito, pois por isso diz a Escritura (Rm 9, 19): Quem é o que resiste à sua vontade? Logo, Deus move a vontade necessariamente.

2. Demais. — Como já se disse, a vontade é movida necessariamente quanto ao que naturalmente quer. Ora, diz Agostinho, é natural a cada ser que Deus nele opere. Logo, a vontade quer necessariamente tudo aquilo a que é movida por Deus.

3. Demais. — É possível aquilo que, posto, não causa nenhuma impossibilidade. Ora, de admitir-se que a vontade não quer aquilo a que Deus a move, resulta uma impossibilidade, a saber que a operação de Deus seria ineficaz.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Eccl 15, 14): Deus criou o homem desde o princípio e o deixou na mão do seu conselho. Logo, não lhe move a vontade necessariamente.

SOLUÇÃO. — Como diz Dionísio, à providência divina é próprio, não corromper, mas conservar a natureza das coisas. Por onde, move todas as coisas conforme à condição delas; e, assim, por moção divina as causas necessárias produzem os seus efeitos necessariamente, e as causas contingentes, os seus contingentemente. Ora, a vontade é um princípio ativo não determinado a um só termo, mas comportando-se indiferentemente em relação a muitos. Por onde, Deus a move sem determiná-la necessariamente a um termo, permanecendo-lhe, antes, o movimento contingente e não necessário, salvo naquilo ao que é naturalmente movida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No poder da divina vontade está não somente operar por meio da coisa que move, mas ainda, fazer tal de modo congruente a essa coisa. E por isso, mais repugnaria à divina moção ser a vontade movida necessariamente, o que não lhe convém à natureza, do que livremente, como lhe convém.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É natural a um ser tudo o que Deus nele opera para que seja o que é; assim, a cada ser convém o que Deus quer lhe convenha. Ora, ele não quer que tudo o operado nas coisas seja natural — p. ex., que os mortos ressurrejam — mas sim, que cada ser natural esteja submetido ao poder divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se Deus move a vontade para alguma coisa, é impossível mas não absolutamente, que a vontade para esta não seja movida. Donde não se segue que a vontade seja necessariamente movida por Deus.

Questão 11: Da fruição.

Em seguida devemos tratar da fruição.

E, nesta Questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se fruir é próprio só da potência apetitiva.

(I Sent., dist. I, q. 1, a . 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que fruir não é próprio só da potência apetitiva.

1. — Pois, fruir não é senão colher o fruto. Ora, o fruto da vida humana, que é a beatitude, colhe-o o intelecto, em cujo ato consiste a felicidade, como já se demonstrou. Logo, fruir não é próprio da potência apetitiva, mas do intelecto.

2. Demais. — Toda potência tem um fim próprio, que é a sua perfeição; pois, o fim da visão é conhecer o visível, o da audição, perceber os sons e assim por diante. Ora, o fim de uma coisa é o seu fruto. Logo, fruir é próprio de todas as potências e não só da apetitiva.

3. Demais. — A fruição importa num certo deleite. Ora, o deleite sensível pertence ao sentido, que se compras no seu objeto; e pela mesma razão o deleite intelectual pertence ao intelecto. Logo, a fruição pertence à potência apreensiva e não à apetitiva.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Fruir é aderir por amor, a alguma coisa, em si mesma. Ora, o amor respeita à potência apetitiva. Logo, também fruir é ato dessa potência.

SOLUÇÃO. — Fruição e fruto respeitam, segundo parece, a uma mesma realidade, e um deriva do outro. Qual seja o derivado, não vem ao caso, senão que, como parece provável, o mais manifesto também foi primeiro denominado. Ora, sendo-nos as coisas mais sensíveis as mais manifestas, o nome de fruição parece derivado dos frutos materiais. Ora, o fruto material é o que por último esperamos da árvore e o que colhemos com certa suavidade. Por onde, a fruição parece pertencer ao amor ou deleite que sentimos ante o termo da nossa expectativa, que é o fim. Ora, o fim e o bem é o objeto da potência apetitiva. Logo, é manifesto ser a fruição ato dessa potência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede que a uma só e mesma realidade se refiram diversas potências, sob diversos pontos de vista. Assim, a visão de Deus como tal é ato do intelecto; mas como bem e fim é objeto da vontade e podemos desse modo gozá-lo. De maneira que o intelecto, como potência agente, alcança esse fim; ao passo que a vontade o alcança como potência que move para o fim e deste goza, quando já obtido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já se disse, a perfeição e o fim de cada uma das outras potências estão contidos no objeto da potência apetitiva, como o próprio está contido no comum. Por onde, a perfeição e o fim de qualquer potência, como bem particular, pertence à potência apetitiva; e por isso esta move as outras aos fins próprios e, conseguindo o seu fim, ajuda também as outras a conseguirem os seus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Dois elementos há na deleitação: a percepção do conveniente, própria da potência apreensiva; e a complacência no que se apresenta como conveniente, própria da potência apetitiva e em que a deleitação encontra a sua plenitude.

Art. 2 — se fruir é próprio só do homem.

(I Sent., dist. I, q. 4, a 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que fruir é próprio só do homem.

1. — Pois, diz Agostinho, os homens somos os que fruímos e utilizamos. Logo, os brutos não podem fruir.

2. Demais. — Fruímos do fim último. Ora, este não podem conseguir os brutos. Logo, não podem fruir.

3. Demais. — Assim como o apetite sensitivo está sujeito ao intelectivo, assim o apetite natural, ao sensitivo. Ora, se fruir pertence ao apetite sensitivo, parece que, pela mesma razão, pode pertencer ao natural, o que é evidentemente falso, pois, este não pode fruir. Logo, também não o pode o sensitivo, e portanto não é próprio dos brutos fruir.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: não é absurdo pensar que também os brutos fruem do alimento e de qualquer outro prazer corpóreo.

SOLUÇÃO. — Como resulta do que já foi estabelecido, fruir não é ato da potência que chega ao fim, executando-o; mas da que impera a execução, pois, conforme já se disse, tal é próprio da potência apetitiva. Ora, nos seres privados de conhecimento, há, certo, a potência que alcança o fim, como executora; assim, o grave tende para baixo e o leve, para cima. Mas a potência que visa o fim, como imperativa, não reside neles, mas nalguma natureza superior. E esta move toda a natureza pelo seu império, assim como, nos seres que têm conhecimento, o apetite move as outras potências para os atos delas. Logo, é manifesto que os seres privados de conhecimento, embora cheguem ao fim, não podem contudo fruir dele, como o podem só os que têm conhecimento. O conhecimento do fim é porém duplo: o perfeito e o imperfeito. Pelo perfeito, conhecemos não só o fim e o bem, mas a idéia universal do bem e do fim; e tal conhecimento é próprio só da natureza racional. Pelo imperfeito, conhecemos particularmente o fim e o bem e tal conhecimento também existe nos brutos, cujas virtudes apetitivas não imperam livremente, mas são movidas ao que apreendem por um instinto natural. Por onde, à natureza racional convém a fruição na acepção perfeita; aos brutos, na imperfeita e, às demais criaturas, de nenhum modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere à fruição perfeita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é necessário que a fruição se refira ao último fim, absolutamente; mas ao que cada um considera como tal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O apetite sensitivo resulta de algum conhecimento; não, porém, o apetite natural, sobretudo enquanto existente nos seres carecentes de razão.

RESPOSTA À QUARTA. — No passo aduzido, — Agostinho se refere à fruição imperfeita, como resulta do modo mesmo por que se expressa; pois, diz, não é absurdo pensar que também os brutos fruem, como não o seria dizer que usam.

Art. 3 — Se há fruição só do último fim.

(I Sent., dist. I, q. 2, a. 1; Ad Philem., lect II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não é só do último fim que há fruição.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Fm 1, 20): Sim, irmão. Eu me gozarei de ti no Senhor. Ora, é manifesto que Paulo não colocou o seu último fim no homem. Logo, não é só do último fim que se frui.

2. Demais. — Fruto é o que se frui. Ora, diz o Apóstolo (Gl 5, 22): O fruto do espírito é a caridade, o gozo, a paz e coisas semelhantes, que não têm natureza de último fim. Logo, não é só deste que há fruição.

3. Demais. — Os atos da vontade refletem-se sobre si mesmos, pois queremos o querer e amamos o amar. Ora, fruir é ato da vontade, pois, como diz Agostinho, com a vontade fruímos. Logo, fruímos da nossa fruição. E não sendo esta o fim último do homem, senão o bem incriado, que é Deus, não é portanto a fruição só do último fim.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não fruímos quando queremos algo, por causa de outra coisa. Ora, só o fim último não é desejado por causa de nada. Logo, só dele há fruição.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a idéia de fruto compreende dois elementos: ser último e aquietar o apetite, com certa doçura e deleitação. Ora, o que é último pode sê-lo absoluta ou relativamente: absolutamente se não se refere a outra coisa; relativamente, se se refere a certas coisas. Ora, chama-se propriamente fruto, do qual fruímos em sentido próprio, aquilo que é absolutamente último, com que nos deleitamos a título de fim derradeiro. — Mas de nenhum modo pode chamar-se fruto ao que não é deleitável em si mesmo, mas desejado somente em dependência de outra coisa; assim uma poção amarga, desejada por causa da saúde. — Ao que porém traz consigo uma certa deleitação, à qual se referem realidades precedentes, podemos de algum modo chamar fruto; mas disso não fruímos, segundo a idéia própria e completa de fruto. Por onde, diz Agostinho: fruímos das coisas conhecidas nas quais descansa a vontade, com delícias. Ora, absolutamente, ela não descansa senão no fim último, pois enquanto está na expectativa de alguma coisa, o movimento da vontade fica suspenso, embora já tenha chegado a um termo. Assim, no movimento local, embora o meio do caminho seja princípio e fim, não é contudo considerado como fim atual senão quando nele repousamos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como pondera Agostinho, se o Apóstolo tivesse dito — Eu me gozarei de ti — e não acrescentasse — no Senhor — teria posto aí o fim da deleitação; mas fazendo o acréscimo referido, significou que pôs o fim no Senhor e dele fruiu; como se dissesse que fruiu do irmão, não a título de termo, mas de meio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fruto se refere, de um modo, à árvore que o produz e, de outro, ao homem que o goza. Àquela, como o efeito se refere à causa; a este, como último esperado deleitável. Ora, às coisas enumeradas pelo Apóstolo, no passo aduzido, chamam-se frutos porque são certos efeitos do Espírito Santo em nós, sendo por isso denominados frutos do Espírito Santo; não porém que delas fruamos a título de fim último. — Ou, de outro modo, chamam-se frutos, segundo Ambrósio, porque são buscados por si mesmos, não certo por não se referirem à beatitude, mas por terem em si mesmos a razão de nos agradarem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já se disse antes, fim significa, de um modo, a coisa mesma e, de outro, a aquisição dela. Não há aí porém dois fins, mas um só, considerado em si mesmo e aplicado a outro. Ora, Deus é o último fim como a realidade que é buscada por último; e é fruição, como posse do fim

último. Assim, pois, como Deus não é fim diferente da fruição dele, assim pela mesma idéia de fruição fruimos de Deus e da fruição divina. E o mesmo se dá com a beatitude criada, que consiste na fruição.

Art. 4 — Se a fruição é só do bem possuído.

O quarto discute-se assim. — Parece que a fruição não é só do bem possuído.

1. — Pois, diz Agostinho: Fruir é usar, com gáudio, não já da esperança, mas da coisa mesma. Ora, da coisa ainda não possuída não há gáudio, mas esperança. Logo, fruição é só do fim possuído.

2. Demais. — Como já se disse, a fruição, propriamente, só é do último fim; pois só este aquietar o apetite. Ora, o apetite só se satisfaz com o fim já possuído. Logo, a fruição, propriamente falando, só é do fim último.

3. Demais. — Fruir é colher o fruto. Ora, este só é colhido quando já está possuído o fim. Logo, só há fruição do bem possuído.

Mas, *em contrário*. — Fruir é aderir, por amor, a uma coisa, por ela mesma, como diz Agostinho. Ora, isto pode se dar mesmo com uma coisa não possuída. Logo, podemos fruir mesmo do fim ainda não possuído.

SOLUÇÃO. — Fruir importa relação da vontade com o fim último, enquanto que ela considera alguma coisa como tal fim. Ora, o fim último pode ser possuído de duplo modo: perfeita e imperfeitamente. Perfeitamente, quando possuído, não só intencional mas também realmente; imperfeitamente quando possuído só na intenção. Logo, a fruição perfeita é a do fim já realmente possuído; ao passo que a imperfeita é a do fim não real mas só intencionalmente possuído.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere à fruição perfeita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De duplo modo fica impedido o repouso da vontade: quanto ao objeto, que não sendo o fim último, ordena-se a outro fim; ou quanto ao que deseja o fim, mas ainda não o alcançou. Ora, ao passo que o objeto especifica o ato, do agente depende o modo de agir, que, conforme a sua condição é perfeito ou imperfeito. Por onde, do fim que não é último, a fruição é imprópria, como deficiente relativamente à idéia de fruição. Do fim último, porém, embora não ainda possuído, a fruição é própria, mas imperfeita, por causa do modo imperfeito de conseguir esse fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que alguém alcança ou possui o fim, não só real mas também intencionalmente, como se viu.

Questão 12: Da intenção.

Em seguida devemos tratar da intenção.

E sobre esta Questão, cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se a intenção é ato do intelecto ou da vontade.

(II Sent., dist. XXXVIII, a. 3; De Verit., q. 22, a. 13).

O primeiro discute-se assim. Parece que a intenção é ato do intelecto e não da vontade.

1. — Pois, diz a Escritura (Mt 6, 22): Se o teu olho for simples, todo o teu corpo será luminoso, significando olho, a intenção, como diz Agostinho. Ora, os olhos, sendo instrumentos da visão, significam potência apreensiva. Logo, a intenção não é ato da potência apetitiva, mas da apreensiva.

2. Demais. — No mesmo passo observa Agostinho, que a intenção é chamada luz pelo Senhor, quando o Evangelho diz (Mt 6, 23): Se pois a luz que em ti há são trevas, etc. Ora, a luz diz respeito ao conhecimento. Logo, também a intenção.

3. Demais. — A intenção designa um certo ordenar-se ao fim. Ora, ordenar é próprio da razão. Logo, a intenção pertence a esta e não à vontade.

4. Demais. — O ato da vontade recai sobre o fim ou sobre os meios. Quando recai sobre o fim chama-se vontade ou fruição; quando recai sobre os meios, eleição; ora, de uma e outra difere a intenção. Logo, esta não é ato da vontade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a intenção da vontade une o corpo visto à vista; e semelhantemente, a imagem existente na memória à fina ponta do espírito, que cogita interiormente. Logo, a intenção é ato da vontade.

SOLUÇÃO. — Intenção, como o próprio nome o indica, significa tender para alguma coisa. Ora, para alguma coisa tende tanto a ação do motor como o movimento do móvel. Ora, pela ação do motor é que o movimento do móvel tende. Logo, a intenção, primária e principalmente é própria do que move para o fim; e por isso dizemos que o arquiteto, bem como todos os que ordenam, move os outros pelo seu império, ao fim para o qual ele tende. Ora, como já se estabeleceu, a vontade move para o fim todas as outras potências da alma. Por onde é manifesto, que a intenção é propriamente ato da vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Chama-se intenção aos olhos, metaforicamente; não que ela seja própria do conhecimento, mas porque pressupõe este, pelo qual é proposto à vontade o fim para onde ela a move. Assim, com os olhos prevemos para onde devemos corporalmente tender.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Chama-se à intenção luz porque é manifesta ao que entende. Por isso também as obras se chamam trevas, porque o homem sabe o que entende, mas não o que resulta da obra, como Agostinho expõe no mesmo passo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por certo que a vontade não ordena, mas tende contudo para alguma coisa, segundo a ordem da razão. Por onde, esse nome de intenção designa um ato da vontade, pressuposta à ordenação da razão, que ordena uma coisa para o fim.

RESPOSTA À QUARTA. — A intenção é ato da vontade relativamente ao fim. Ora, de tríplice modo a vontade visa o fim. Absolutamente, e então chama-se vontade o ato pelo qual queremos, de modo

absoluto, a saúde ou coisa semelhante, que exista. De outra maneira, o fim é considerado como o em que a vontade descansa, e então a fruição respeita ao fim. Em terceiro lugar, o fim é considerado como o termo de algo que para ele ordena, e é assim que a intenção diz respeito ao fim. Pois, não entendemos a saúde só porque a queremos, mas porque queremos alcançá-la por alguma meio.

Art. 2 — Se a intenção só se refere ao fim último.

O segundo discute-se assim. — Parece que a intenção se refere só ao fim último.

1. — Pois, como está no livro das Sentenças de Próspero: o clamor a Deus é a intenção do coração. Ora, Deus é o fim do coração humano. Logo, a intenção só se refere ao fim.

2. Demais. — A intenção, enquanto termo respeita ao fim, como já se disse. Ora, o termo é por natureza último. Logo, a intenção sempre diz respeito ao fim último.

3. Demais. — Como a intenção visa o fim, assim também a fruição. Ora, esta sempre se refere ao fim último. Logo, também aquela.

Mas, *em contrário*. — Só um — a beatitude — é o fim último das vontades humanas. Se pois a intenção fosse relativa só ao fim último, não haveria intenções humanas diversas, o que é claramente falso.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a intenção diz respeito ao fim, como termo que é do movimento da vontade. Ora, relativamente a este, pode-se considerar o fim de duplo modo. Como o termo último, em que se descansa, e que é o termo do movimento total; ou como termo médio, princípio de uma parte do movimento e fim ou termo de outra. Assim, no movimento pelo qual se vai de A para C passando por B, C é o termo último, B, também termo, mas não último; e a ambos pode se referir a intenção. Por onde, embora sempre seja fim, nem por isso é necessário que sempre seja fim último.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Chama-se à intenção do coração clamor a Deus, não que Deus seja sempre objeto, mas, sim, o conhecedor da intenção. — Ou porque, quando oramos, dirigimos a Deus a nossa intenção que tem quase a força do clamor.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O termo tem a natureza de último, nem sempre, porém, em relação ao todo; mas às vezes, em relação a uma das partes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Fruição importa em repouso no fim, o que é próprio só do fim último. Ao passo que a intenção importa em movimento para o fim; não porém, repouso. Portanto não realizam a mesma noção.

Art. 3 — Se se pode Intender várias coisas simultaneamente.

(De Verit., q. 13, a. 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não se podem intender várias coisas simultaneamente.

1. — Pois, como diz Agostinho, o homem não pode intender simultaneamente Deus e as comodidades materiais. Logo, por igual razão, não pode intender duas coisas quaisquer.

2. Demais. — Intenção significa o movimento da vontade para um termo. Ora, um movimento não pode ter, no mesmo ponto de vista, vários termos. Logo, a vontade não pode intender simultaneamente muitas coisas.

3. Demais. — A intenção pressupõe o ato da razão ou do intelecto. Ora, não inteligimos várias coisas simultaneamente, segundo o Filósofo. Logo, também não as entendemos simultaneamente.

Mas, *em contrário*. — A arte imita a natureza. Ora, esta, com um só instrumento, intende duas utilidades; assim, a língua se ordena ao gosto e à locução, como diz Aristóteles. Logo do mesmo modo, a arte ou a razão pode ordenar um meio simultaneamente a dois fins. Portanto, podem-se intender várias coisas simultaneamente.

SOLUÇÃO. — Duas coisas quaisquer podem ser consideradas em duplo aspecto: ordenadas ou não, uma para a outra. Se ordenadas, é claro, pelo que já se disse, que o homem pode intender várias coisas simultaneamente; pois a intenção recai não só sobre o fim último, conforme já se disse, mas também sobre os meios. Assim, podemos intender simultaneamente o fim próximo e o fim último; p.ex., a preparação de um remédio e a saúde. Se porém não forem ordenadas, ainda assim o homem pode intender várias coisas simultaneamente; o que se evidencia quando prefere a outra uma coisa que julga melhor. E entre as condições que tornam uma coisa melhor que outra, está a que a faz servir a mais fins; e por isso, podemos preferi-la. Assim, pois, o homem intende várias coisas simultaneamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho quer dizer que o homem não pode intender simultaneamente Deus e as comodidades temporais, como fins últimos; porque, conforme já se demonstrou, um mesmo homem não pode ter vários fins últimos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um mesmo movimento pode ter, no mesmo ponto de vista, vários termos, se um se ordenar ao outro; mas não o pode, se os termos não forem assim ordenados. Note-se, porém, que pode ser considerado como uno, racionalmente, o que na realidade não é tal. Ora, a intenção é o movimento da vontade para algo de preordenado na razão, como já se disse. Por onde, coisas várias, na realidade, podem ser consideradas, enquanto dotadas de unidade racional, como um só termo da intenção. E isso, porque duas coisas ou concorrem para integrar outra, p. ex., o calor e o frio proporcionados, concorrem para a saúde; ou se incluem em outra que lhes é comum e é o termo da intenção, e assim a aquisição do vinho e de roupas, p. ex., estando contida no lucro, como algo que lhes é comum, nada impede intenda essas duas coisas quem intende o lucro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Conforme já se disse na primeira parte (q. 85 a 4), podemos inteligir várias coisas simultaneamente, contanto que tenham certa unidade.

Art. 4 — Se é um só e mesmo movimento a intenção do fim e a vontade dos meios.

(Supra, q. 8, a . 3; II Sent., q. XXXVIII, a . 4; De Verit., q. 22, a . 14).

O quarto discute-se assim. — Parece que não é um só e mesmo movimento a intenção do fim e a vontade dos meios.

1. — Pois, diz Agostinho, a vontade de ver uma janela tem como fim a visão dela; e outra é a vontade de ver, pela janela, os transeuntes. Ora, querer ver os transeuntes, pela janela, inclui-se na intenção; querer ver a janela, na vontade, que visa os meios. Logo, é um movimento da vontade a intenção do fim e, outro, o querer os meios.

2. Demais. — Os atos se distinguem pelos seus objetos. Ora, fins e meios são objetos diversos. Logo, querer o fim e os meios são movimentos diversos da vontade.

3. Demais.— À vontade dos meios se chama eleição. Ora, esta não é idêntica à intenção. Logo, a intenção do fim não é movimento idêntico ao da vontade dos meios.

Mas, *em contrário*, os meios estão para o fim como o que é médio para o termo. Ora, nos seres naturais, é o mesmo movimento que, pelo termo médio, chega ao termo último. Logo, também no domínio da vontade, o mesmo movimento é intenção do fim e vontade dos meios.

SOLUÇÃO. — De duplo modo se pode considerar o movimento da vontade para o fim e para os meios. — De um modo, enquanto a vontade se dirige para um e outro encarando-os absolutamente e em si. E então, há dois movimentos absolutos da vontade. — De outro modo, podemos considerar que é por causa do fim que a vontade busca os meios. E assim, por um e mesmo movimento, com o mesmo sujeito, a vontade tende para o fim e para os meios. Por ex., quando digo — quero o remédio por causa da saúde — não designo mais que um mesmo movimento da vontade, e isso porque o fim é a razão de querer os meios. Ora, é o mesmo ato que recai sobre o objeto e sobre a razão que permite apreendê-lo, assim como um mesmo olhar vê a cor e a luz, conforme já se disse. E o mesmo se dá com o intelecto que, por atos diversos, considera absolutamente o princípio e a conclusão; mas por um só ato assente à conclusão por causa dos princípios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere à vista da janela e dos transeuntes, por ela, enquanto a vontade exerce esses dois atos absolutamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fim, enquanto realidade, é objeto da vontade, diferente dos meios; mas é um e mesmo objeto com eles, enquanto é a razão de serem queridos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O movimento subjetivamente uno pode se diversificar pelo seu princípio e pelo seu fim; assim, a ascensão e a descida, como diz Aristóteles. Por onde, há eleição quando o movimento da vontade recai sobre os meios, enquanto ordenados ao fim. Chama-se intenção o movimento da vontade que recai sobre o fim, enquanto conseguindo pelos meios. E a prova é que pode haver a intenção do fim sem estarem ainda determinados os meios, sobre os quais recai a eleição.

Art. 5 — Se os brutos Intendem o fim.

O quinto discute-se assim. — Parece que os brutos intendem o fim.

1. — Pois, a natureza dos seres carecentes de razão dista mais da natureza do que da natureza sensível dos brutos. Ora, a natureza intende um fim, mesmo nos seres carecentes de razão, como o prova Aristóteles. Logo, com maior razão, os brutos intendem o fim.

2. Demais. — Como a intenção tem por objeto o fim, assim também a fruição, como se disse. Logo, e igualmente, de intenção.

3. Demais. — Não sendo o intender senão tender para algum fim, o que age para um fim o intende. Ora, os brutos agem para um fim, pois o animal se move em busca de alimento e para coisas semelhantes. Logo, intendem o fim.

Mas, *em contrário*. — A intenção do fim importa em ordenar-se para ele, e ordenar é próprio da razão. Ora, como os brutos não a tem, não intendem o fim.

SOLUÇÃO. — como já se disse, intender é tender para alguma coisa, o que é próprio do motor e do movido. — Se pois, se diz que intende o fim o que é movido para ele, então a natureza o intende, movida que é ao seu fim por Deus, assim como a seta pelo sagitante. E deste modo, também os brutos

intendem o fim enquanto movidos pelo instinto natural. — De outro modo, intender o fim é próprio do motor, enquanto ordena ao fim o movimento seu ou alheio, o que é obra só da razão. E nesta sentido, que é o de intender própria e principalmente, os brutos não intendem o fim, como já se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede sendo intender próprio do que é movido para o fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A fruição não importa, como a intenção, em ordenar-se uma coisa para um ser, mas o descanso absoluto no fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os brutos são movidos para o fim, não considerando que podem alcançá-lo pelo seu movimento, o que é próprio de quem intende; mas desejando-o, são movidos para ele por um instinto natural, quase movidos por outro ser, segundo acontece com tudo o que é naturalmente movido.

Questão 13: Da eleição.

Em seguida devemos tratar dos atos da vontade concernentes aos meios. São três: eleger, consentir e usar. Ora, como à eleição precede o conselho, devemos tratar, primeiro, da eleição; segundo, do conselho; terceiro, do consentimento; quarto do uso.

Sobre a eleição, seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se a eleição é ato da vontade ou da razão.

(I, q. 83, ^a 3; II Sent., dist. XXIV, q. 1, a . 2; De Verit., q. 22, a . 15; III Ethic., lect. VI, IX; VI, lect. II).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a eleição não é ato da vontade, mas da razão.

1. — Pois, a eleição importa numa certa comparação, pela qual se refere uma coisa a outra. Ora, comparar é próprio da razão. Logo, também a esta pertence a eleição.

2. Demais. — A mesma faculdade é a que raciocina e conclui. Ora, raciocinar, na ordem dos atos é próprio da razão. E como a eleição é uma como conclusão, na ordem dos atos, como diz Aristóteles, parece que ela é um ato da razão.

3. Demais. — A ignorância não é própria da vontade, mas, da virtude cognitiva. Ora, há uma certa ignorância da eleição, como diz Aristóteles. Logo, a eleição não pertence à vontade mas, à razão.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a eleição é o desejo das coisas que estão em nosso poder.

Ora, o desejo é ato da vontade. Logo, também a eleição.

SOLUÇÃO. — A palavra eleição inclui algo pertencente à razão ou intelecto e algo pertencente à vontade. Pois, como diz o Filósofo, a eleição é o intelecto apetitivo, ou o apetite intelectivo. Ora, sempre que dois elementos concorrem para constituir uma só realidade, um deles é como formal relativamente ao outro. Por onde, Gregório Nissen (Nemésio), diz que a eleição nem é o apetite, em si mesma, nem só conselho, mas algo de composto desses dois elementos. Pois, assim como dizemos que o animal é composto de corpo e alma, e que nem o corpo existe por si só, nem a alma só, mas ambos; assim também a eleição.

Devemos porém considerar, em relação aos atos da alma, que o ato essencialmente procedente de uma potência ou hábito, recebe a forma e a espécie da potência ou hábito superior, segundo a lei que subordina o inferior ao superior. Assim, se alguém pratica um ato de fortaleza, por amor de Deus, esse ato materialmente é, certo, de fortaleza; formalmente porém de caridade. Ora, como é manifesto, a razão precede de certo modo a vontade e lhe ordena o ato; a saber enquanto a vontade tende para o seu objeto conforme à ordem da razão, pois que a virtude apreensiva apresenta à apetitiva o seu objeto. Por onde, o ato pelo qual a vontade tende para algo que é proposto como bom, desde que é ordenado a um fim pela razão, é, certo, um ato de vontade, materialmente; formalmente, porém é ato de razão. Ora, a substância de tais atos é a matéria, relativamente à ordem imposta pela potência superior. E portanto, a eleição não é, substancialmente, ato da razão, mas da vontade; pois ela se completa por um certo movimento da alma para o bem escolhido. Logo, é de manifesto, ato de potência apetitiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A eleição importa numa certa comparação precedente; mas não é essencialmente a comparação mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A conclusão do silogismo, mesmo relativo aos atos, pertence à razão e se chama sentença ou juízo, a que a eleição se subordina. E por isso, a conclusão, em si, pertence à eleição como a algo dela resultante.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que há ignorância da eleição, não porque a eleição mesma seja ciência, mas por se ignorar o que se deve escolher.

Art. 2 — Se a eleição convém aos brutos.

(II Sent., dist. XXV, a . 1, ad 6, 7; V Metaphys, lect. XVI; III Ethic., lect V).

O segundo discute-se assim. — Parece que a eleição convém aos brutos.

1. — Pois, como diz Aristóteles, a eleição é o desejo de certas coisas em vista de um fim. Ora, os brutos desejam certas coisas em vista de um fim, pois agem para algum fim e são movidos pelo apetite. Logo, nos brutos há eleição.

2. Demais. — O nome mesmo de eleição parece significar que uma coisa é tomada de preferência a outras. Ora, os brutos tomam uma coisa de preferência a outras, como quando a ovelha come uma erva e rejeita outra. Logo há eleição nos brutos.

3. Demais. — Como diz Aristóteles, é pela prudência que escolhemos os meios. Ora, a prudência convém aos brutos, dizendo-se, por isso, que têm prudência, sem formação, todos aqueles que como as abelhas não podem ouvir os sons. E isto também é manifesto aos sentidos. Pois, manifestam-se admiráveis sagacidades nas operações de animais, como as abelhas, as aranhas e os cães. Assim, quando o cão, perseguindo um veado, chega a uma encruzilhada, explora, pelo faro, se o veado passou pelo primeiro caminho ou pelo segundo; assegurado de que não passou por eles, atira-se sem hesitar e sem explorar, pelo terceiro caminho. Ele como que emprega um silogismo disjuntivo, pelo qual poderia concluir que o veado passou por esse caminho desde que não passou pelos dois outros únicos. Logo, parece que a eleição convém aos brutos.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio) as crianças e os irracionais agem certo, voluntariamente, não, porém, escolhendo. Logo, nos brutos não há eleição.

SOLUÇÃO. — Sendo a eleição a preferência de uma coisa a outra, necessário é seja relativa a várias coisas elegíveis. E, portanto, em seres determinados unilateralmente, não pode haver eleição. Há, porém, diferença entre o apetite sensitivo e a vontade. Pois, como do sobredito resulta, o apetite sensitivo é determinado a um bem particular, conforme a ordem da natureza; ao passo que a vontade é, certo, segundo essa mesma ordem, determinada a algo de comum, que é o bem, mas se comporta indeterminadamente em relação aos bens particulares. Por onde, propriamente, à vontade pertence escolher, não porém ao apetite sensitivo, único existente nos brutos; e, por isso, não lhes convém a eleição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todo desejo de um meio em vista de um fim se chama eleição, mas o que é acompanhado de um certo discernimento de um meio, do outro; ora tal não pode ter lugar senão quando o desejo pode recair sobre vários objetos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O animal prefere uma coisa a outra porque o seu apetite está naturalmente determinado a ela. Por isso, quando pelo sentido ou pela imaginação lhe é apresentado algo a que

naturalmente se lhe inclina o apetite, imediatamente e sem eleição é movido para ela; assim como também, sem eleição, o fogo se move para cima e não para baixo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Aristóteles, o movimento é o ato do móvel procedente do motor. E por isso, a virtude deste aparece no movimento daquele. Por onde, em todos os seres movidos pela razão, manifesta-se a ordem da razão motora, embora os seres por ela movidos não a possuam. Assim, a seta tende diretamente ao alvo pelo movimento do arqueiro, como se ela mesma tivesse a razão dirigente. E o mesmo se vê nos movimentos dos relógios e de todos os engenhos humanos feitos pela arte. Ora, as coisas artificiais estão para a arte humana como todas as naturais, para a arte divina. E por isso, a arte se manifesta tanto nos seres movidos pela natureza como nos movidos pela razão, como diz o Filósofo. Donde resulta que, nas suas operações os brutos manifestam certas sagacidades, por serem dotados de uma inclinação natural para determinados modos de proceder ordenadíssimos e como dispostos por uma arte suma. Donde vem que certos animais são denominados prudentes ou sagazes, não porém que neles exista alguma razão ou eleição. E isso resulta de que todos os seres dotados da mesma natureza operam semelhantemente.

Art. 3 — Se a eleição só existe em relação aos meios.

(I Sent., dist., XLI, a . 1, II, dist. XXV, a . 3, ad 2; De Verit., q. 24, a . 1, ad 20; III Ethic., lect. V).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a eleição não existe só em relação aos meios.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a virtude torna a eleição reta; entretanto, tudo o que naturalmente se faz em vista dela não lhe pertence, mas a outra potência. Ora, o fim é a causa dela qual fazemos alguma coisa. Logo, a eleição recai sobre o fim.
2. Demais. — Eleição importa em preferência de uma coisa a outra. Ora, assim como relativamente aos meios, um poder ser preferido a outro, assim também relativamente aos diversos fins. Logo, a eleição pode recair tanto sobre o fim como sobre os meios.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a vontade visa o fim e a eleição, os meios.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a eleição resulta da sentença ou juízo, que é quase a conclusão de um silogismo operativo. Por onde, inclui-se na eleição aquilo que faz o papel de conclusão no silogismo prático. Ora, nas ações o fim se comporta como princípio e não como conclusão, segundo diz o Filósofo. Logo, o fim como tal não é objeto da eleição.

Mas, como na ordem especulativa, nada impede que o princípio de uma demonstração ou ciência seja a conclusão de outra demonstração ou de outra ciência, se bem o princípio primeiro indemonstrável não possa ser conclusão de nenhuma demonstração ou ciência, também o fim de uma operação pode se ordenar a outra como meio, e então se compreende na eleição. Assim, na ação do médico a saúde é o fim, e por isso não entra na eleição dele, que a supõe como princípio. Mas, a saúde do corpo se ordena ao bem da alma, e, por isso pode ser objeto da eleição, do que cuida da saúde da alma, o ser sã ou enfermo; pois, o Apóstolo diz: Porque quando estou enfermo, então estou forte. O fim último porém de nenhum modo pode ser objeto da eleição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os fins próprios das virtudes ordenam-se à beatitude como ao seu último fim. E deste modo podem ser objeto de eleição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já se estabeleceu antes, o último fim é único. Por onde, quando ocorrem vários fins, pode haver eleição dentre eles, enquanto se ordenam a um fim ulterior.

Art. 4 — Se a eleição só existe em relação aos atos humanos.

O quarto discute-se assim. — Parece que a eleição não existe só em relação aos atos humanos.

1. — Pois, a eleição tem por objeto os meios. Ora, estes não somente são atos, mas também órgãos, como diz o Filósofo. Logo, as eleições não recaem só sobre os atos humanos.

2. Demais. — A ação se distingue da contemplação. Ora, mesmo nesta tem lugar a eleição, p. ex., quando se prefere uma opinião a outra. Logo, a eleição existe não só em relação aos atos humanos.

3. Demais. — Há homens eleitos para certos ofícios seculares ou eclesiásticos, por outros que nenhuma ação tem sobre eles. Logo, a eleição não existe só em relação aos atos humanos.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: ninguém escolhe senão o que julga poder fazer por si mesmo.

SOLUÇÃO. — Como o objeto da intenção é o fim, são os meios o da eleição. Ora, o fim é uma ação ou uma realidade qualquer. E quando esta for o fim, necessário é que intervenha alguma ação humana; quer porque o homem faz essa realidade, que é o fim, como quando o médico produz a saúde, que é o seu fim e, por isso, se diz que produzir a saúde é o fim do médico; quer porque o homem, de algum modo, goza ou frui da realidade, que é o fim, sendo assim o dinheiro ou a sua posse o fim do avarento. E o mesmo se deve dizer do meio. Pois necessário é que este seja uma ação ou alguma realidade em que intervém alguma ação, pela qual o homem produz o meio ou dele usa. E deste modo, a eleição sempre diz respeito aos atos humanos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os órgãos se ordenam ao fim na medida em que o homem usa deles em vista do fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na própria contemplação há algum ato do intelecto, que assente a uma ou outra opinião. Ao passo que a ação exterior é a que se opõe à contemplação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem elege o bispo ou um chefe do estado escolhe nomeá-lo para tal dignidade. Do contrário, se nenhum ato seu houvesse para constituir o bispo ou o chefe, não lhe competiria a eleição. E semelhantemente, devemos dizer que sempre uma coisa preferida a outra implica alguma operação de quem a escolhe.

Art. 5 — Se há eleição só do possível.

(III Ethic., lect. V).

O quinto discute-se assim. — Parece que a eleição não é só do possível.

1. — Pois, a eleição é ato da vontade, como já se disse. Ora, há vontade do impossível como diz Aristóteles. Logo, também eleição.

2. Demais. — A eleição recai sobre o feito por nós, como se disse. Nada pois importa, quanto à eleição, que seja escolhido o impossível absoluto ou o impossível para quem escolhe. Ora, como freqüentemente não podemos realizar o que escolhemos, isso nos é impossível. Logo, há eleição de impossíveis.

3. Demais. — O homem não tenta fazer nada senão escolhendo. Ora, S. Bento diz que se um prelado mandar algo de impossível, é preciso tentar fazê-lo. Logo, pode haver eleição de impossíveis.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: não há eleição de impossíveis.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, as nossas eleições referem-se sempre às nossas ações. Ora, o que fazemos nos é possível. Logo, necessário é dizer-se que a eleição não recai senão sobre os possíveis.

Semelhantemente, a razão de se escolher um meio é ele nos conduzir ao fim. Ora pelo impossível ninguém pode conseguir um fim. E a prova está em que quando, deliberando, os homens chegam ao que lhes é impossível, recuam, quase não querendo passar além.

E isto também resulta claramente do modo de proceder da razão precedente à escolha. Pois, o meio que a eleição visa está para o fim como a conclusão para o princípio. Ora, é manifesto que uma conclusão impossível não resulta de um princípio possível. Por onde, não pode ser possível o fim sem que o meio também o seja. E ao impossível ninguém é movido. Logo, ninguém tenderia para o fim se não visse que o meio é possível. E portanto, o impossível não constitui objeto de eleição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade é média entre o intelecto e a operação exterior; pois o intelecto propõe à vontade o seu objeto e esta é a que causa a ação exterior. Assim, portanto, o princípio do movimento da vontade é considerada em relação ao intelecto que apreende algo como bem universal; ao passo que o termo ou perfeição do ato da vontade é considerado relativamente à ordem da operação pela qual tendemos à consecução da coisa; pois o movimento da vontade procede da alma para as coisas. E portanto, a perfeição do ato da vontade está em que há para alguém algum bem a ser realizado. Ora, isto é possível, e portanto só é completa a vontade do possível, que é o bem para quem o quer. Incompleta é porém a vontade do impossível chamada por alguns veleidades, porque o quereríamos se fosse possível. Ora, a eleição designa um ato da vontade já determinado aquilo que alguém deve fazer; logo, de qualquer modo, só recai sobre os possíveis.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sendo o objeto da vontade o bem apreendido, devemos julgar desse objeto na medida em que se compreende na apreensão. E portanto, assim como às vezes há vontade de algo apreendido como bem, e que contudo não o é verdadeiramente, assim também às vezes há eleição do que é apreendido como possível para o que escolhe, e que contudo não lhe é possível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tal diz S. Bento porque o súbdito não deve determinar a seu juízo o que é possível, mas sempre seguir juízo do superior.

Art. 6 — Se o homem elege necessariamente.

(I, q. 83, a. 1; II Sent., dist XXV, a. 2; De Verit., q.22, a. 6; q.24. a. 1; De Malo, q. 6; I Perih., lect. XIV).

O sexto discute-se assim. — Parece que o homem escolhe necessariamente.

1. — Pois, o fim está para o elegível, como os princípios para as suas conseqüências, segundo é patente em Aristóteles. Ora, dos princípios deduzem-se necessariamente as conclusões. Logo, pelo fim somos necessariamente levados a agir.

2. Demais. — Como já se disse, a eleição segue-se ao juízo da razão relativo ao que se deve fazer. Ora, a razão julga necessariamente de certas coisas, por serem necessárias as premissas. Logo, pelo fim somos necessariamente movidos a agir.

3. Demais. — Entre dois bens absolutamente iguais o homem não é movido a um de preferência ao outro; assim, o faminto à vista de alimentos igualmente apetíveis, em diversas partes e em distâncias iguais, não se move a um de preferência a outro, como diz Platão, expondo a razão do repouso da terra no meio, segundo o refere Aristóteles. E com maioria de razão, não é escolhido o que é considerado menos de preferência ao que é considerado igual. Logo, proposto dois ou mais bens, entre os quais um aparece como maior, é impossível escolher qualquer dos outros. Logo, é escolhido necessariamente o que aparece como melhor. Ora, toda eleição recai sobre o que de certo modo consideramos melhor. Portanto, toda eleição é necessária.

Mas, *em contrário*, a eleição é um ato da potência racional que se exerce sobre os contrários, segundo o Filósofo.

SOLUÇÃO. — O homem não escolhe necessariamente, e isto porque o que pode não existir não existe necessariamente. E que é possível escolher ou não escolher pode-se provar pela dupla faculdade do homem: querer ou não, agir ou não; pode também querer tal coisa ou tal outra, fazer isto ou aquilo. E o fundamento disso se deduz da própria virtude da razão. Pois, a vontade pode tender para tudo o que a razão apreende como bem. Ora, a razão pode apreender como bem não só o querer ou agir, mas também, o não querer e não agir. E além disso, em relação a todos os bens particulares, pode considerar o porque de um bem e o defeito de outro, que o torna mal; e deste modo, pode apreender cada um desses bens com elegível ou desprezível. Só o bem perfeito, que é a beatitude, a razão não pode apreendê-lo sob o aspecto de mal ou como tendo qualquer defeito. E por isso, o homem quer a beatitude necessariamente e não pode querer não ser feliz ou ser miserável. Ora, como a eleição não tem por objeto o fim mas, os meios, segundo já se disse, não visa o bem perfeito, que é a beatitude, mas os bens particulares. E portanto, o homem escolhe, não necessária, mas livremente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem sempre a conclusão procede necessariamente dos princípios; mas só quando eles não podem ser verdadeiros, se ela não o é. E semelhantemente, não é necessário que sempre do fim, resulte para o homem a necessidade de escolher os meios; porque nem todo meio é tal que, sem ele, o fim não possa ser conseguido; ou, se for tal, nem sempre é considerado sob esse aspecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A sentença ou juízo da razão sobre o que se deve fazer se refere a realidades contingentes, que podem ser feitas por nós; e nessas, as conclusões não resultam necessariamente de princípios necessários, com absoluta necessidade, mas deles resultam só condicionalmente, como quando se diz: se corre, move-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede que duas coisas sejam proposta como equivalentes, sob um mesmo aspecto, e contudo, em relação a uma, se considere alguma condição que a torna melhor e a vontade se incline mais para ela que para a outra.

Questão 14: Do conselho.

Em seguida devemos tratar do conselho. E sobre esta Questão, seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se o conselho é inquirição.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o conselho não é inquirição.

1. — Pois, como diz Damasceno, o conselho é apetitivo. Ora, não pertence ao apetite o inquirir. Logo, o conselho não é inquirição.

2. Demais. — O inquirir é próprio do intelecto discursivo, e por isso não convém a Deus, cujo conhecimento não é discursivo, como se estabeleceu na primeira parte. Ora, o conselho é atribuído a Deus, pois, como diz o Apóstolo (Ef 1, 11), obra todas as coisas segundo o conselho da sua vontade. Logo, o conselho não é inquirição.

3. Demais. — A inquirição é relativa ao duvidoso. Ora, o conselho se dá em relação a bens certos, conforme aquilo do Apóstolo (1 Cor 7, 25): Quanto porém às virgens não tenho mandamento do Senhor; mas dou conselho. Logo, o conselho não é inquirição.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio): Todo conselho é uma inquirição; mas, nem toda inquirição é conselho.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a eleição resulta de um juízo da razão relativo ao que se deve fazer. Ora, relativamente ao que se deve fazer há muita incerteza porque os atos versam sobre os singulares contingentes, pela sua variabilidade incertos. Ora, nas coisas duvidosas e incertas, a razão não profere o juízo sem uma inquirição precedente. Logo, é necessária a inquirição da razão antes do juízo relativo ao que se deve escolher. E a essa inquirição se chama conselho; e por isso o Filósofo diz, que a eleição é um desejo do que foi anteriormente deliberado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando os atos de duas potências se ordenam uns aos outros, há em cada um deles algo que depende da outra potência; e portanto, uns e outros podem ser designados pelo nomes de uma e outra potência. Ora, é manifesto que o ato da razão dirigente para os meios; e o ato da vontade subordinado à razão e tendente para eles ordenam-se um para outro. Por onde, de um lado, na eleição, ato da vontade, manifesta-se algo de racional, que é a ordem; e de outro lado, no conselho, ato da razão, manifesta-se de algum modo a vontade. Este elemento voluntário se apresenta como matéria, porque o conselho é relativo ao que o homem quer fazer; e também como movido, pois desde que o homem quer o fim, move-se ao conselho relativo aos meios. E por isso o Filósofo diz, que a eleição é um intelecto apetitivo, para mostrar que esses dois elementos nela concorrem. E Damasceno diz que o conselho é um apetite inquisitivo, para mostrar que pertence de certo modo tanto à vontade, relativamente à qual e pela qual se faz a inquirição, como à razão que inquire.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que se diz de Deus deve ser entendido sem nenhuma das nossas deficiências. Assim, a nossa ciência é das conclusões, obtida discorrendo das causas para os efeitos; ao passo que a ciência de Deus significa certeza relativamente a todos os efeitos, na causa primeira, sem nenhum discurso. E semelhantemente, o conselho é atribuído a Deus, quanto à certeza da sentença ou do juízo, que em nós procede da inquirição do conselho; mas tal inquirição não existe em Deus e portanto, sob este aspecto, o conselho não lhe é atribuído. E por isso Damasceno diz, que em Deus não há conselho, próprio do ignorante.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede serem alguns bens certíssimos, no juízo dos sábios e dos homens espirituais, e todavia não o serem no de muitos ou dos homens carnaís. E por isso formam-se conselhos a respeito deles.

Art. 2 — Se o objeto do conselho são somente os meios ou também os fins.

(III Sent., dist. XXXV, q. 2, a. 4, q. 1; III Ethic., lect VIII).

O segundo discute-se assim. Parece que o conselho tem por objeto não só os meios, mas também o fim.

1. — Pois, tudo o que encerra dúvida pode ser objeto de inquirição. Ora, em relação às obras humanas, pode haver dúvida quanto ao fim e não só quanto aos meios. Ora, sendo a inquirição no tocante às ações, um conselho, resulta que este pode ter por objeto o fim.

2. Demais. — A matéria do conselho são as ações humanas. Ora, destas, umas são fins, como diz Aristóteles. Logo, o conselho pode ter por objeto o fim.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nissen (Nemésio), o conselho tem por objeto, não o fim, mas os meios.

SOLUÇÃO. — O fim, nas ações, exerce a função de princípio, porque a razão de ser dos meios se deduz do fim. Ora, sobre um princípio não se discute, antes, deve ser suposto em toda inquirição. Por onde, sendo o conselho uma inquirição, tem por objeto, não o fim, mas só os meios. Pode porém acontecer que o fim de uma ação se ordene a outro fim; assim como o princípio de uma demonstração pode ser conclusão de outra. E como o que é considerado fim de uma inquirição pode ser considerado meio em relação a outra, o fim, nesse sentido, pode ser objeto do conselho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que é aceito como fim já é determinado. Por isso, enquanto duvidoso, não é tido como fim; e portanto se for objeto do conselho, este não tem por objeto o fim, mas o meio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As ações são objeto do conselho, na medida em que se ordenam a algum fim. Donde, a ação humana que for fim não poderá como tal ser objeto do conselho.

Art. 3 — Se o conselho tem por objeto só nossos atos.

(III Ethic., lect. VII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o conselho não tem por objeto só os nossos atos.

1. — Pois, o conselho importa numa como conferência. Ora, entre muitos conferentes pode-se tratar também do que é imutável e não feito por nós, como p. ex., as naturezas das coisas. Logo, o conselho não tem por objeto só os nossos atos.

2. Demais. — Há homens que às vezes, consultam sobre o estatuído por lei e são chamados por isso jurisconsultos. E contudo, os que assim consultam não podem fazer as leis. Logo, o conselho não tem por objeto só os nossos atos.

3. Demais. — Certos também fazem consultas sobre acontecimentos futuros, que todavia não estão em nosso poder. Logo, o conselho não tem por objeto só os nossos atos.

4. Demais. — Se o conselho tivesse por objeto só os nossos atos ninguém deliberaria sobre os dos outros. Ora, isto é claramente falso. Logo, o conselho não tem por objeto só os nossos atos.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio): Deliberamos sobre o que depende de nós e por nós pode ser feito.

SOLUÇÃO. — Conselho propriamente, significa conferência entre várias pessoas. Pois, como o próprio nome indica, conselho vem, por assim dizer, de consilium, porque vários se assentam juntos para assim conferenciar. Ora, há de se considerar, que para se conhecer algo de certo nas particularidades contingentes, é preciso que se levem em conta várias condições ou circunstâncias, que, não facilmente examinadas por um só, podem ser apreendidas com maior segurança por vários, pois o que um não percebe ocorrerá o outro. Ao passo que, relativamente ao necessário e universal, a reflexão é mais absoluta e mais simples, porque para tal reflexão mais facilmente um só pode se bastar a si mesmo. E por isso a inquirição do conselho tem propriamente por objeto os singulares contingentes. Porém o conhecimento da verdade, em tais casos, não tem importância tão grande que seja desejado por si mesmo, como se dá com o conhecimento do universal e necessário; mas é desejado, antes, enquanto útil para a ação, pois, as ações versam sobre os singulares contingentes. Portanto, deve-se dizer que o conselho propriamente tem por objeto os nossos atos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O conselho supõe uma conferência, não qualquer, mas relativa ao que se deve fazer, pela razão já exposta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O estabelecido por lei; embora não resulte da ação do que busca conselho, contudo o dirige para ela; pois, o ordenado por lei é uma razão de agirmos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conselho tem por objeto não só os nossos atos mas também o que se ordena às operações. Diz-se então que uma consulta é feita sobre acontecimentos futuros, enquanto o homem, por tais acontecimentos conhecidos, é levado a fazer ou evitar alguma coisa.

RESPOSTA À QUARTA. — Deliberamos sobre os feitos dos outros, na medida em que se unificam conosco; quer pela união afetiva, como quando alguém é solícito sobre as coisas do amigo, como se fossem suas; quer a modo de instrumento, pois o agente principal e o instrumental formam como uma só causa, agindo um por meio do outro e sendo neste sentido que o senhor delibera sobre o que deve fazer o seu servo.

Art. 4 — Se o conselho respeita tudo o que fazemos.

(III Sent., dist. XXXV, q. 2, a. 4, q. 1; III Ethic., lect. VII).

O quarto discute-se assim. — Parece que o conselho respeita tudo o que fazemos.

1. — Pois, a eleição é um desejo do que foi anteriormente deliberado, como já se disse. Ora, a eleição se refere a tudo o que fazemos. Logo, também o conselho.

2. Demais. — O conselho supõe inquirição da razão. Ora, sempre que não agimos levados do ímpeto da paixão, procedemos por inquirição racional. Logo, o conselho respeita tudo o que fazemos.

3. Demais. — Como diz o Filósofo, quando um ato pode ser realizado por vários meios, o conselho examina como se ele fará mais facilmente e melhor; se porém não há senão um meio, como, por ele se fará. Ora, tudo o que fazemos por um meio ou por muitos o fazemos. Logo, o conselho respeita tudo o que fazemos.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio) que o conselho não diz respeito às obras da educação e da arte.

SOLUÇÃO. — O conselho, como já se disse, é uma certa inquirição. Ora, de ordinário deliberamos sobre o que é duvidoso, e por isso a razão inquisitiva, chamada argumento, é a que leva da dúvida à fé. Ora, de dois modos pode dar-se que uma ação na ordem prática, não seja duvidosa. Ou porque, por vias determinadas, procedemos a determinados fins, como acontece com as artes que têm modos certos de operar; assim, um escritor não delibera sobre o modo de traçar as letras, pois isso está determinado pela arte. Ou então, porque tem pouca importância o agir de tal maneira ou de tal outra, como se dá com as coisas mínimas, que pouco ajudam ou impedem a consecução do fim; e o que é pouco a razão o considera quase como nada. Há portanto duas ordens de atos sobre os quais não deliberamos, embora ordenados ao fim, segundo o Filósofo: os de mínima importância e os já determinados no modo por que se devem fazer, como acontece com as operações das artes, excetadas as que são conjecturais, no dizer de Gregório Nisseno (Nemésio), como p. ex., a medicinal, a dos negócios e outras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A eleição pressupõe o conselho, em razão do juízo ou da sentença. Por onde, quando esta ou aquele são manifestados, sem inquirição, não é necessário que o conselho a faça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que é manifesto a razão não inquire, mas julga imediatamente. E portanto, não é necessário que haja inquirição do conselho em tudo o que é feito racionalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando um ato pode ser feito por um meio, mas por diversos modos, podemos duvidar, como quando é feito por vários meios, e portanto é necessário o conselho. Mas este não o é quando é determinado, não só o ato, mas também o modo.

Art. 5 — Se o conselho procede por modo resolutório.

(III Ethic., lect. VIII).

O quinto discute-se assim. — Parece que o conselho não procede por modo resolutório.

1. — Pois, o conselho tem por objeto os nossos atos. Ora, estes não procedem pelo modo resolutório, mas antes, pelo compositivo, i. é, indo do simples para o composto. Logo, nem sempre o conselho procede por modo resolutório.

2. Demais. — O conselho é uma inquirição racional. Ora, a razão parte do anterior para o posterior, segundo a ordem mais conveniente. Como pois o pretérito é anterior ao presente e este ao futuro, deve-se proceder, no conselho, do presente e do pretérito para o futuro; o que não entra na ordem resolutória. Logo, no conselho não se conserva esta ordem.

3. Demais. — O conselho só versa sobre o que nos é possível, como diz Aristóteles. Ora, a possibilidade de um ato depende de podermos nós fazê-lo ou não, de modo a chegar a um termo. Logo, na inquirição do conselho do conselho é necessário partir do presente.

Mas, *em contrário*, como diz o Filósofo, quem delibera inquire e resolve.

SOLUÇÃO. — Em toda inquirição é necessário partir de algum princípio. E se este for primeiro tanto na ordem do conhecimento como na do ser, o processo não é resolutório, mas antes compositivo. Pois, proceder das causas para os efeitos é processo compositivo porque aquelas são mais simples que estes. Se porém o que é primeiro na ordem do conhecimento for posterior na do ser, o processo é resolutório;

assim, quando julgamos de efeitos manifestos, resolvendo-os a causas simples. Ora, o princípio, na inquirição do conselho, é o fim, que, primeiro na intenção, é posterior quanto à realização. E sob este aspecto, necessariamente a inquirição do conselho há de ser resolutória, isto é, parte do intencionalmente futuro até chegar ao que imediatamente deve ser efeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O conselho tem por objeto os atos; mas a razão deles se deduz do fim. E portanto, a ordem do raciocínio relativo aos atos é contrária à ordem do agir.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão parte do que é primeiro na ordem racional; nem sempre porém do que é primeiro temporalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não procuraríamos saber se o que devemos fazer em vista de um fim é possível se isso não tivesse conveniência com o fim. E portanto, antes de considerar se um ato é possível, é necessário inquirir se é apto a conduzir ao fim.

Art. 6 — Se a inquirição do conselho procede ao infinito.

(III Ethic., lect. VIII)

O sexto discute-se assim. — Parece que a inquirição do conselho procede ao infinito.

1. — Pois, o conselho é uma inquirição relativa a casos particulares, da ordem prática. Ora, os singulares são infinitos. Logo, também o é a inquirição do conselho.

2. Demais. — Cabe à inquirição do conselho considerar, não só o que se deve fazer, mas também como se hão de remover os obstáculos. Ora, qualquer ação humana pode ser impedida infinitas vezes e o impedimento pode ser removido por alguma razão humana. Logo, vamos ao infinito buscando a remoção dos obstáculos.

3. Demais. — A inquirição da ciência demonstrativa não procede ao infinito, porque há de chegar a algum princípio evidente, de certeza absoluta. Ora, tal certeza não se pode encontrar nos singulares contingentes, variáveis e incertos. Logo, a inquirição do conselho procede ao infinito.

Mas, *em contrário*. — Ninguém busca o que é impossível alcançar, como diz Aristóteles. Ora, é impossível percorrer o infinito. Se pois, a inquirição do conselho fosse ao infinito, ninguém começaria a deliberar, o que é patentemente falso.

SOLUÇÃO. — A inquirição do conselho procede atualmente ao finito, sob duplo aspecto: quanto ao princípio e quanto ao termo. Pois essa inquirição parte, na verdade, de duplo princípio. Um próprio, em virtude do gênero mesmo das ações, que é o fim, sobre o qual não se delibera, mas antes o conselho o supõe, como princípio, segundo já se disse. Outro é tirado de um diverso gênero, por assim dizer, do mesmo modo que, nas ciências demonstrativas, em que uma ciência supõe, sem os discutir, dados de outra. Ora, esses princípios supostos na inquirição do conselho são todos os recebidos pelos sentidos, p. ex., que isto é pão ou ferro; e todos os conhecidos em universal por qualquer ciência especulativa ou prática, como p. ex., que fornicar é proibido por Deus e que o homem não pode viver se não se nutrir convenientemente. Ora, sobre tudo isto não discute quem delibera. Por outro lado o termo da inquirição consiste naquilo que nos é imediatamente possível fazer. Pois, assim como o fim exerce a função de princípio, assim os meios, a de conclusão. Por onde, o que ocorre a ser feito em primeiro lugar exerce a função de conclusão última, com a qual a inquirição termina. — Nada porém impede que,

potencialmente, o conselho procede ao infinito, enquanto podem ocorrer coisas infinitas a serem inquiridas por ele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os casos singulares são infinitos, não atual, mas só potencialmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora uma ação humana possa vir a ser impedida, nem sempre, porém, esse impedimento lhe está presente. E portanto, nem sempre se deve deliberar sobre a eliminação do impedimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nos singulares contingentes pode ser considerada uma ação como certa, ser bem não absolutamente, contudo relativamente a ela. Assim, não é necessário que Sócrates esteja sentado, mas o é, quando o está, e disso podemos ter a certeza.

Questão 15: Do consentimento.

Em seguida devemos tratar do consentimento.

E nesta Questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se consentir é próprio só da parte apreensiva da alma.

(Infra, q. 74, a . 7, ad 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que consentir é próprio só da parte apreensiva da alma.

1. — Pois, Agostinho, atribui o consentimento à razão superior. Ora, a razão designa a virtude apreensiva. Logo, desta é próprio o consentimento.

2. Demais. — Consentir é sentir simultaneamente. Ora, sentir é próprio da potência apreensiva. Logo, também consentir.

3. Demais. — Assim como assentir significa a aplicação do intelecto a alguma realidade, assim também o consentir. Ora, assentir é próprio do intelecto, virtude apreensiva. Logo, também a esta pertence o consentir.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: quem julga e não ama não sentencia, i. é, não dá o consentimento. Ora, amar é próprio da virtude apetitiva. Logo, também o consentimento.

SOLUÇÃO. — Consentir supõe a aplicação de um sentimento a uma realidade. Ora, é próprio ao sentido conhecer as coisas presentes, pois ao passo que a virtude imaginativa é apreensiva das semelhanças corpóreas, mesmo se estas pertencem a objetos, o intelecto é apreensivo das razões universais, que pode apreender indiferentemente, estejam os objetos determinados presentes ou ausentes. E como o ato da virtude apetitiva é uma como inclinação à realidade em si, a aplicação mesma da virtude apetitiva à realidade, enquanto aderente a esta, recebe, por uma certa semelhança, o nome de sentido, porque experimenta, por assim dizer, a realidade a que adere, enquanto que nela se compraz. Por isso diz a Escritura (Sb 1, 1): Senti bem ao Senhor, na bondade. E neste sentido consentir é ato da virtude apetitiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Aristóteles, a vontade está na razão. Por isso, quando Agostinho atribui o consentimento à razão, considera incluída nela a vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sentir, em acepção própria, pertence à potência apreensiva; mas, em virtude da semelhança tirada da experiência, é próprio da apetitiva, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assentir é como que sentir relativamente a uma coisa, e assim importa numa certa distância relativa aquilo a que se assente. Consentir porém é sentir simultaneamente, e assim supõe uma certa união com aquilo no que se consente. E por isso, se diz, mais propriamente, que a vontade, da qual é próprio o tender à realidade em si, consente; ao passo que do intelecto, cuja operação não é um movimento para a realidade, mas antes, ao inverso, como já se disse na primeira parte, se diz, com mais propriedade, que assente, embora se costume tomar uma palavra pela outra. E também se pode dizer que o intelecto assente, enquanto movido pela vontade.

Art. 2 — Se o consentimento convém aos brutos.

(Infra, q. 1, a . 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que o consentimento convém aos brutos.

1. — Pois, o consentimento implica a terminação do apetite em relação a um objeto. Ora, os apetites dos brutos são assim determinados. Logo, há neles consentimento.

2. Demais. — Removido o anterior, removido fica o posterior. Ora, o consentimento precede a ação. Logo, se os brutos tivessem consentimento não agiriam, o que é evidentemente falso.

3. Demais. — Diz-se às vezes, que os homens consentem em agir, levados por paixões como a concupiscência ou a ira. Ora, os brutos agem impelidos pela paixão. Logo, há neles consentimento.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: depois do julgamento, o homem dispõe e ama o que foi julgado pelo conselho, e isso se chama sentença, i. é, consentimento. Ora, nos brutos não há conselho. Logo, também não há consentimento.

SOLUÇÃO. — Consentimento, em sentido próprio não existe nos brutos, pois importa na aplicação do movimento apetitivo a um algum ato. Ora, dessa aplicação é capaz o que tem em seu poder o referido movimento; assim, um bastão pode tocar uma pedra, mas fazê-lo tocar a pedra é da alçada de quem pode movê-lo. Ora, o bruto não tem poder sobre o movimento apetitivo que procede do instinto natural. Por onde, embora por certo tenha apetite, a nada aplica o movimento apetitivo, e por isso não se diz, propriamente, que consente, o que é próprio só da natureza racional, que governa esse movimento e pode aplicá-lo a objetos diversos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nos brutos há determinação do apetite a um objeto, mas só passivamente. Ora, o consentimento importa numa determinação do apetite, não só passiva, mas sobretudo ativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Removido o anterior, removido fica o posterior que daquela propriamente resulta. Quando porém o anterior resulta de vários antecedentes, não desaparece com a remoção de um deles. Assim, se o endurecimento pode resultar do calor e do frio — como se dá com os tijolos endurecidos ao fogo, e com a água congelada, endurecida pelo frio — removido o calor, nem por isso removido fica o endurecimento. Ora, a execução de uma obra não resulta só do consentimento, mas também do impulso apetitivo próprio aos animais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os homens que agem levados pela paixão podem não segui-la, o que não se dá com os brutos, e portanto o caso não é o mesmo.

Art. 3 — Se o consentimento tem por objeto o fim.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o consentimento tem por objeto o fim.

1. — O que convém a um efeito convém com maior razão, à sua causa. Ora, consentimos nos meios por causa do fim. Logo, neste consentiremos, com maioria de razão.

2. Demais. — O intemperante tem como fim a sua ação, do mesmo modo que o virtuoso, a sua. Ora, aquele consente no ato próprio. Logo, o consentimento pode ter por objeto o fim.

3. Demais. — O desejo dos meios é a eleição, como já se disse. Se pois o consentimento recaísse só sobre os meios, não diferiria ele em nada da eleição, o que é patentemente falso, conforme se vê em Damasceno quando diz, que depois da disposição, que denominara sentença, se dá a eleição. Logo, o consentimento não tem por objeto só os meios.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, no mesmo passo, que há sentença, ou consentimento, quando o homem dispõe e ama o que foi julgado pelo conselho. Ora, este só recai sobre os meios. Logo, também o consentimento.

SOLUÇÃO. — Consentimento significa aplicação do movimento apetitivo, por quem o tem no seu poder, a algo de preexistente. Ora, na ordem das ações humanas, é preciso, primeiro, apreender o fim; depois, desejar o fim; em seguida, deliberar sobre os meios e, afinal, desejá-los. Ora, o apetite tende naturalmente para o último fim, e por isso a aplicação do movimento apetitivo ao fim apreendido não implica consentimento, mas um simples querer. Porém, o que supõe o fim último cai, como tal, sob o conselho; e então pode aí haver consentimento, na medida em que o movimento apetitivo se aplica ao que foi julgado pelo conselho. Ao contrário, o movimento apetitivo do fim não se apóia no conselho, antes, este é que naquele se apóia porque pressupõe o desejo do fim; ao passo que o apetite dos meios pressupõe a determinação do conselho. E portanto, a aplicação do movimento apetitivo à determinação do conselho é, propriamente, o consentimento. Por onde, como o conselho não tem por objeto senão os meios, o consentimento propriamente dito não recai senão sobre estes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como conhecemos as conclusões pelos princípios, dos quais não há ciência mas inteligência, que é superior à ciência; assim também consentimos nos meios por causa do fim, que todavia não é objeto do consentimento, mas da vontade que lhe é superior.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intemperante tem como fim, antes, o deleite resultante do ato do que o ato mesmo e, por isso, é que consente neste.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A eleição acrescenta ao consentimento uma certa relação referente ao que é preferido; e por isso, depois do consentimento, resta ainda a eleição. Pode dar-se porém que pelo conselho descubramos vários meios conducentes ao fim e consintamos em todos porque todos nos convêm; então, de muitos, que nos agradam, escolhemos um de preferência. Se porém encontrarmos só um que nos agrada, há entre o consentimento e a eleição, diferença não real, mas somente racional; e então o consentimento consiste em nos comprazermos com esse meio, para agir, e a eleição em o preferirmos aos que não nos agradam.

Art. 4 — Se o consentimento para agir pertence sempre à razão superior.

(Infra, q.79, a . 7. II Sent., dist. XXIV, q. 3, a . I. De Verit., q. 15, a . 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que o consentimento para agir nem sempre pertence à razão superior.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a deleitação resulta do ato e se lhe acrescenta como à mocidade a sua flor. Ora, consentir na deleitação pertence à razão inferior, como diz Agostinho. Logo, consentir no ato não pertence só à razão superior.

2. Demais. — Chama-se voluntária a ação na qual consentimos. Ora, muitas potências podem produzir ações voluntárias. Logo, não é só a razão superior que consente no ato.

3. Demais. — A razão superior tende para as coisas eternas, para contemplá-las e nelas se inspirar, como diz Agostinho. Ora, muitas vezes o homem consente em agir, não por causa de razões eternas, mas por temporais, ou ainda, movido por certas paixões. Logo, consentir num ato não pertence só à razão superior.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não é possível que o espírito se resolva eficazmente a cometer um pecado, se a intenção, que tem pleno poder de fazer com que se movam os membros ou se retraiam da ação, não ceder às solicitações de um ato mau ou não se deixar escravizar por ele.

SOLUÇÃO. — A sentença final sempre pertence ao superior, ao qual é próprio julgar os outros; e enquanto resta a julgar o que lhe é proposto, ainda não é pronunciada a sentença final. Ora, é manifesto que a razão superior é a que tem que julgar de tudo; pois julgamos das realidades sensíveis pela razão; e o que se refere às razões humanas, nós o julgamos segundo as razões divinas, que pertencem à razão superior. Por onde, enquanto for incerto se, segundo as razões divinas, devemos ou não resistir, nenhum julgamento da razão tem natureza de sentença final. Ora, a sentença final, quanto ao que se deve fazer, é o consentimento no ato. Logo, este pertence à razão superior, enquanto que, na razão, está incluída a vontade, como já se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O consentimento na deleitação, resulta do ato, pertence à razão superior, bem como lhe pertence o consentimento no ato; ao passo que o consentimento na deleitação resultante de um pensamento pertence à razão inferior, com também a esta lhe pertence o pensar. Contudo, se considerarmos como um ato o pensar ou não pensar, o juízo pertence à razão superior; e o mesmo se dá com a deleitação conseqüente. Se porém considerarmos tal ação como ordenada a outra, então ela pertence à razão inferior. Pois, a ação que se ordena a outra pertence a uma arte ou potência inferior à que tem por objeto o fim ao qual a referida ação é subordinada. Por isso, a arte que tem por objeto o fim se chama arquitetônica ou principal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por se chamarem voluntárias as ações nas quais consentimos, não é necessário que o consentimento se aplique a cada potência, mas à vontade, da qual procede o voluntário, e que está na razão, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que a razão superior consente, não só porque sempre move a agir, segundo as razões eternas, mas também, porque, segundo as mesmas razões, deixa de mover.

Questão 16: Do uso.

Em seguida devemos tratar do uso.

E sobre esta Questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se usar é ato da vontade.

(I Sent., dist. I, q. 1, a . 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que usar não é ato da vontade.

1. — Pois, como diz Agostinho, usar consiste em referir uma coisa à obtenção de outra. Ora, isto pertence à razão, à qual é próprio referir e ordenar. Logo, usar é ato da razão e não da vontade.

2. Demais. — Damasceno diz: o homem, primeiro, move-se à operação e depois, usa. Ora, agir pertence à potência executiva; o ato da vontade porém não se segue ao da potência executiva, antes, a execução é que vem em último lugar. Logo, o uso não é ato da vontade.

3. Demais. — Agostinho diz: Todas as coisas foram feitas para uso do homem, porque julgando, a razão, que lhe foi dada, usa de todas. Ora, julgar das coisas criadas por Deus, pertence à razão especulativa, que é totalmente distinta da vontade, princípio dos atos humanos. Logo, usar não é ato da vontade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Usar é servir-se de uma coisa ao alvitre da vontade.

SOLUÇÃO. — O uso de uma coisa importa na aplicação dessa coisa a alguma operação; e por isso se chama usar de uma coisa a operação à qual a aplicamos; assim cavalgar é usar do cavalo e bater é usar de um bastão. Ora, à operação aplicamos não só os princípios internos de ação, a saber, as potências mesmas da alma ou os membros do corpo — p. ex., o intelecto, para inteligir e os olhos, para verem — mas também as coisas exteriores, p. ex., o bastão para bater. Ora, é manifesto que não aplicamos a qualquer operação as coisas exteriores, senão por meio dos princípios intrínsecos, que são potências da alma, ou hábitos das potências, ou órgãos, que são membros do corpo. Como já se demonstrou porém, a vontade é a que move aos seus atos as potências da alma; e isso é aplicá-las à operação. Por onde, é manifesto que usar, primária e principalmente, é próprio da vontade como primeiro motor; da inteligência porém como dirigente; das outras potências, enfim, como executoras, que estão para a vontade, que as aplica à ação, como os instrumentos, para o agente principal. Propriamente porém, a operação não se atribui ao instrumento mas, ao agente principal; assim, a edificação se atribui ao operário e não, aos instrumentos. Por onde é manifesto que usar propriamente é ato da vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sem dúvida a razão refere uma coisa à outra; mas a vontade tende para essa coisa referida pela razão. E neste sentido, diz-se que usar é referir uma coisa à outra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Damasceno fala do uso enquanto pertence às potências executivas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A própria razão especulativa é aplicada pela vontade à operação do inteligir ou de julgar. E portanto, diz-se que o intelecto especulativo usa enquanto que, como as outras potências executivas, é movido pela vontade.

Art. 2 — Se usar convém aos brutos.

O segundo discute-se assim. — Parece que usar convém aos brutos.

1. — Pois, fruir é mais nobre que usar, porque, como diz Agostinho, o que usamos referimos ao que vamos gozar. Ora, fruir convém aos brutos, como já se disse. Logo, com maior razão o usar.

2. Demais. — Usar é aplicar os membros para agir. Ora, os animais fazem tal, pois usam dos pés para andar e dos chifres para chifrar. Logo, aos brutos convém o usar.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Só o animal dotado da razão é que pode usar das coisas.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, usar é aplicar um princípio de ação para agir, assim como consentir é aplicar o movimento apetitivo para desejar alguma coisa, conforme ficou estabelecido. Ora, só o ser que tem livre arbítrio sobre outro é que pode aplicar este último a um terceiro; ora, esse arbítrio só o tem o ser que sabe referir uma coisa à outra, o que pertence à razão. Por onde, só o animal racional pode consentir e usar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Fruir implica o movimento absoluto do apetite para o apetível; ao passo que usar implica esse movimento para uma coisa que se refere à outra. Se pois compararmos o usar e o fruir, quanto aos seus objetos, este é mais nobre que aquele, pois, o absolutamente desejável é melhor que aquilo que só relativamente o é. Se os compararmos porém, quanto à virtude apreensiva precedente, maior nobreza requer o uso, porque ordenar uma coisa a outra é próprio da razão; absolutamente falando, porém, também o sentido pode apreender uma realidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os animais usam de seus membros por instinto natural e não por conhecerem a relação deles com as suas operações. Por onde, não se diz propriamente, que aplicam os membros à ação nem que deles usam.

Art. 3 — Se o uso pode ter por objeto também o fim último.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o uso pode ter por objeto também o fim último.

1. — Pois, diz Agostinho, Todo o que frui, usa. Ora, também se frui do fim último. Logo, dele também se usa.

2. Demais. — Usar é tomar uma coisa conforme a quer a vontade, como se diz no mesmo passo. Ora, a vontade não quer nada mais fortemente que o fim último. Logo, o uso pode tê-lo como seu objeto.

3. Demais. — Hilário diz, que a eternidade está no Pai, a espécie na Imagem, i. é, no Filho, o uso no Dom, i. é, no Espírito Santo. Ora, este sendo Deus, é o fim último. Logo, o uso pode ter como objeto o fim último.

Mas, *em contrário*, como diz Agostinho, ninguém tem o direito de usar de Deus, mas só de fruí-lo. Ora, só Deus é o fim último. Logo, deste não se pode usar.

SOLUÇÃO. — Usar, como já se disse, importa na aplicação de uma coisa a outra. Ora, a coisa aplicada para a consecução de outra tem natureza de meio. Por onde, o uso sempre recai sobre os meios; e por isso as coisas acomodadas ao fim se chamam úteis, denominando-se às vezes uso a própria utilidade.

Devemos porém considerar, que fim último é empregado em duplo sentido: absoluta e relativamente. Pois, o fim designa, conforme já se disse, ora, uma realidade mesma, ora a obtenção ou o uso dela.

Assim, o fim do avarento é o dinheiro ou a posse dele. Por onde é manifesto que, absolutamente falando, o fim último é a realidade mesma, pois a posse do dinheiro não é boa senão por causa do bem que é o dinheiro. Mas, relativamente ao sujeito, a obtenção do dinheiro é o fim último, pois não o busca o avarento senão para possuí-lo. Logo, absoluta e propriamente falando, frui do dinheiro quem o erige em fim último; e o goza quem o refere à posse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere ao uso, comumente, enquanto implica uma ordenação do fim à fruição mesma, que ele comporta e que é procurada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vontade quer o fim para descansar nele; por onde, esse descanso mesmo, no fim, chamado fruição, é denominado por isso uso do fim. Os meios porém a vontade os quer, não somente para os usar em vista do fim, mas relativamente a outra realidade na qual repousa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nas palavras de Hilário, uso significa repouso no fim último, no sentido em que se diz comumente falando, que alguém usa do fim para obtê-lo, conforme já se disse. Donde o dizer Agostinho, que dá o nome de uso ao amor, à deleitação, à felicidade ou beatitude.

Art. 4 — Se o uso precede a eleição.

O quarto discute-se assim. — Parece que o uso precede a eleição.

1. — Pois, à eleição segue-se somente a execução. Ora, o uso pertencendo à vontade, precede à execução. Logo, precede também à eleição.

2. Demais. — O absoluto é anterior ao relativo; portanto, o mesmo relativo é anterior ao mais relativo. Ora, a eleição implica duas relações: uma a do meio escolhido com o fim; outra com o meio preferido. O uso porém implica uma relação só com o fim. Logo é anterior à eleição.

3. Demais. — A vontade usa das outras potências, movendo-as. Ora, movendo-se também a si mesma, como já se disse, ela usa também de si, aplicando-se à ação. Ora, isto o faz quando consente. Logo, o uso está no consentimento mesmo; e, como este precede à eleição, conforme já se disse, também o uso a precede.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: a vontade, após a eleição, lança-se na ação e dela usa.

SOLUÇÃO. — A vontade tem dupla relação com o objeto. Uma pela qual este nela está, de algum modo, em virtude de certa proporção ou ordem que há de uma para o outro. Por isso se diz que as coisas naturalmente proporcionadas a um fim naturalmente o desejam. Porém tal posse do fim é imperfeita; e como todo o imperfeito tende para a perfeição, tanto o apetite natural como o voluntário tendem à posse real do fim, o que é possuí-lo perfeitamente. E esta é a segunda relação da vontade com o objeto. Ora, o objeto querido não é só o fim, mas também os meios; e o último termo da primeira relação da vontade com estes é a eleição, na qual se completa a proporção da vontade, para que completamente queira os meios. Por onde é manifesto que o uso se segue à eleição, tomando-se uso no sentido em que a vontade emprega a potência executiva, movendo-a. Como porém a vontade move de certo modo também a razão e dela usa, pode-se entender por uso dos meios a consideração da razão pela qual ela os refere ao fim. E neste sentido, o uso precede a eleição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A moção pela qual a vontade leva a execução precede à execução mesma; é consecutiva porém à eleição. E assim, pertencendo o uso a essa moção da vontade, é meio termo entre a eleição e a execução.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O relativo por essência é posterior ao absoluto. Não é porém necessário que seja posterior o sujeito ao qual se atribuem as relações. Ao contrário, quanto mais prioridade tiver a causa, tanto mais relações terá com maior número de efeitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A eleição precede o uso se ambos se referirem à mesma realidade. Mas nada impede que o uso de uma coisa preceda à eleição de outra. E como os atos da vontade refletem-se sobre si próprios, em qualquer deles pode-se achar o consentimento, a eleição e o uso. Por exemplo, quando se diz que a vontade consente na sua eleição, consente no seu consentimento e usa de si para consentir e escolher. E sempre, desses atos, terão prioridade os que forem ordenados a algo de anterior.

Questão 17: Dos atos ordenados pela vontade.

Em seguida devemos tratar dos atos ordenados pela vontade.

E sobre esta Questão nove artigos se discutem:

Art. 1 — Se ordenar é ato da razão ou da vontade.

(II ^a, II ^a, q. 83, a . 1; IV Sent., dist. XV, q. 4, a . 1, q ^a 1, ad 3; De Verit., q.22, a 12, a . 12 ad 4. Quodl. IX, q. 5, a . 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que ordenar não é ato da razão mas, da vontade.

1. — Pois, ordenar é mover, conforme o nota Avicena, ao afirmar serem quatro as espécies de motores: o que aperfeiçoa, o que dispõe, o que ordena e o que aconselha. Ora, à vontade pertence mover todas as outras potências da alma, como já se disse. Logo, ordenar é ato da vontade.

2. Demais. — Assim como ser mandado é próprio de quem está sujeito, assim ordenar o é de quem é soberanamente livre. Ora, a liberdade está radicalmente sobretudo na vontade. Logo a esta pertence ordenar.

3. Demais. — À ordem segue-se imediatamente o ato. Ora, ao ato da razão não se segue, imediatamente, o agir; assim, quem julga que uma coisa deve ser feita não a realiza imediatamente. Logo, ordenar não é ato da razão, mas da vontade.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio) e também o Filósofo, que o apetite obedece à razão. Logo, é próprio desta ordenar.

SOLUÇÃO. — Ordenar é ato da razão, pressuposto contudo o ato da vontade. E isto se prova considerando que, como os atos da vontade e da razão podem reagir uns sobre os outros, enquanto que esta raciocina sobre o querer, e aquela quer o raciocinar, pode se dar que o ato da vontade seja precedido pelo da razão e inversamente. E prolongando-se a influência do ato anterior no conseqüente, acontece às vezes que um ato da vontade não subsiste senão na medida em que nele persiste, virtualmente, algo do ato da razão, conforme já dissemos ao tratar do uso e da eleição. E inversamente, acontece que não subsiste um ato da razão senão enquanto nele permanece, virtualmente, algo do ato da vontade. Ora, ordenar é, certa e essencialmente, ato da razão; pois quem manda dá uma ordem a alguém para fazer alguma coisa, intimando ou enunciando. Por onde, ordenar, a modo de intimação, é próprio da razão. Ora, a razão pode intimar ou enunciar de duplo modo. Absolutamente, e nesse caso a intimação é expressa por um verbo no modo indicativo, como quando alguém diz a outrem: *deves fazer isto*. Outras vezes porém a razão intima uma ordem a alguém, movendo-o à execução dela e tal intimação se exprime pelo verbo no modo imperativo, como quando se lhe diz *faze isto*. Ora, o que nas potências da alma, move primariamente ao exercício do ato é a vontade, como já se disse E como o segundo motor não move senão em virtude do primeiro, resulta que a moção mesma causada pela razão, imperando, provém-lhe do impulso da vontade. Donde se conclui que ordenar é ato da razão, pressuposto, porém o ato da vontade, por virtude do qual a razão move pela ordem, ao exercício do ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ordenar não é mover de qualquer modo; mas com uma certa intimação, que indica a outrem o que deve fazer, e isto é ato da razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A liberdade está radicalmente na vontade, como sujeito; mas tem como causa a razão; pois se a vontade pode se exercer livremente sobre objetos diversos, é porque a razão

pode ter várias concepções do bem. E por isso os filósofos definem o livre arbítrio como o juízo livre da razão, por ser esta a causa da liberdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção proposta conclui que a ordem não é ato da razão, absolutamente, mas acompanhada de certa moção, como já disse.

Art. 2 — se ordenar convém aos brutos.

O segundo discute-se assim. — Parece que ordenar convém aos brutos.

1. — Pois, segundo Avicena, a força que ordena o movimento reside no apetite; e a que executa o movimento, nos músculos e nos nervos. Ora, ambas existem nos brutos. Logo, podem ordenar.

2. Demais. — É próprio do escravo ser mandado. Ora, o corpo está para a alma como o servo para o senhor, no dizer do Filósofo. Logo, o corpo recebe as ordens da alma, mesmo nos brutos, composto de corpo e alma.

3. Demais. — Ordenando a si mesmo é que o homem se lança na ação. Ora, os animais também nela se lançam, como diz Damasceno. Logo, são capazes de ordenar.

Mas, *em contrário*. — A ordem é um ato da razão, como já se disse. Ora, os brutos não tem razão. Logo, não podem ordenar.

SOLUÇÃO. — Ordenar não é mais do que mandar alguém fazer alguma coisa, com certa moção intimativa. Ora, tal ato é próprio da razão. Logo, é impossível que os brutos, desprovidos de razão, possam de qualquer modo ordenar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que a potência apetitiva ordena um movimento na medida em que move a razão ordenadora. Ora, só os homens são capazes de tal. Pois, nos brutos, a potência apetitiva não é propriamente imperativa senão no sentido geral de mover.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O corpo dos brutos pode certamente obedecer, mas a alma não pode governar porque não pode ordenar. Não há por isso, no caso, relação entre quem ordena e quem é ordenado, mas só, entre o motor e o movido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os brutos impulsionam-se à ação de modo diferente dos homens. Estes o fazem por um imperativo da razão, equivalendo, neles, o impulso a uma ordem. Os brutos porém, pelo instinto natural; pois o apetite deles, uma vez apreendido o objeto conveniente ou não, imediatamente se move para ele ou dele se afasta. Logo são ordenados à ação por outrem, nela não se lançando por si mesmos. E portanto, há neles o impulso, mas não, a ordem.

Art. 3 — Se o uso precede a ordem.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o uso precede a ordem.

1. — Pois, a ordem é ato da razão, que pressupõe o da vontade, como já se disse. Ora, o uso é ato da vontade, como também já se disse. Logo, precede a ordem.

2. Demais. — A ordem é um dos meios, em vista do fim. Ora, o uso tem por objeto exatamente esses meios. Logo, é anterior à ordem.

3. Demais. — O ato de toda potência movida pela vontade se chama uso, pois a vontade usa de todas as potências, como já se disse. Ora, a ordem é um ato da razão, enquanto movida pela vontade, como também já se disse. Logo, a ordem é uma espécie de uso. E sendo o comum anterior ao próprio, o uso é anterior à ordem.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que o impulso para a ação precede o uso. Ora esse impulso nasce da ordem. Logo, esta precede o uso.

SOLUÇÃO. — O uso do meio, enquanto este é referido ao fim pela razão, precede a eleição, como já se disse. Logo, há forçosamente de preceder à ordem. Porém o uso do meio enquanto submetido à potência executora, depende da ordem, porque o ato de quem usa é conexo com o da coisa usada; assim, ninguém usa de um bastão antes que este, de algum modo, atue. A ordem porém não é simultânea com o ato do ser ordenado; mas naturalmente, é anterior à obediência a si devida, sendo mesmo às vezes essa prioridade temporal. Por onde, é manifesto que a ordem é anterior ao uso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todo ato da vontade precede o ato racional da ordem; mas há um que precede e é a eleição; outro que se segue e é o uso. Pois, após a determinação do conselho, juízo da razão, é que a vontade elege; depois da eleição, a razão ordena a quem deve empregar os meios escolhidos; enfim, executando a ordem da razão, a vontade põe-se a usar e essa vontade é, ora a de outrem, quando mandamos a outrem; ora, é a própria, quando ordenamos a nós mesmos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como os atos são anteriores às potências, assim os objetos, aos atos. Ora, o objeto do uso são os meios. Logo, como a ordem mesma é um meio, pode-se concluir mais acertadamente que ela é antes anterior do que posterior ao uso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como o ato da vontade que usa da razão, para ordenar, precede a ordem, assim também se pode dizer que esse mesmo uso da vontade precede qualquer ordem da razão, porque os atos dessas potências se refletem mutuamente uns sobre os outros.

Art. 4 — Se o ato ordenado e a ordem são um mesmo ato.

(III, q. 19, a . 2; De Unione Verbi, a . 5).

O quarto discute-se assim. — Parece que o ato ordenado e a ordem não são um mesmo ato.

1. — Pois, de potências diversas são diversos os atos. Ora, o ato ordenado procede de uma potência e a ordem, de outra; pois, uma é a potência que ordena e outra, a ordenada. Logo, ato ordenado e ordem não são um mesmo ato.

2. Demais. — Coisas separáveis uma da outra são diversas, pois nada se separa de si mesmo. Ora, às vezes o ato ordenado se separa da ordem; e é quando esta precede sem ser seguida daquele. Logo, ordem e ato ordenado diferem.

3. Demais. — Onde há prioridade de uma coisa sobre outra há diversidade. Ora, a ordem naturalmente precede o ato ordenado. Logo, este difere daquela.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que quando uma coisa é para outra, só uma existe. Ora, o ato ordenado não é senão para a ordem. Logo, ambos constituem um só ato.

SOLUÇÃO. — Nada impede que coisas múltiplas, a uma luz, sejam uma só, a outra. Antes, tudo o que é múltiplo se unifica, num certo ponto de vista, como diz Dionísio. Há-se entretanto de levar em conta a diferença seguinte: certas coisas que são múltiplas, absolutamente, relativamente, constituem uma só; com outras porém, o contrário se dá. Ora, a unidade é predicada do mesmo modo que o ser; e este, absolutamente, é substância e, relativamente, acidente ou ser de razão. Por onde, tudo o que é um, substancialmente, é um, absolutamente, e múltiplo, relativamente. Assim, o todo, no gênero da substância, composto das suas partes integrais ou essenciais, é um, absolutamente, porque é ente e substância, absolutamente; ao passo que as partes são entes e substâncias, no todo. Porém seres, que tem diversidade substancial e unidade accidental, são diversos, absolutamente, e um mesmo ser accidental; assim, muitos homens formam um povo e muitas pedras, um acervo, que é unidade de composição ou de ordem. Do mesmo modo muitos indivíduos com unidade genérica ou específica são múltiplos, absolutamente, e um, relativamente; pois, ser um, genérica ou especificamente, é ser racionalmente uno.

Ora, assim como no gênero dos seres naturais, o todo é composto de matéria e forma — por ex., o homem, de corpo e alma, o qual é um, naturalmente, embora tenha multidão de partes — assim também nos atos humanos, o ato de uma potência inferior se comporta materialmente em relação ao da potência superior, enquanto que aquela age por virtude da superior, que a move; e do mesmo modo o ato do primeiro motor se comporta como forma em relação ao ato do instrumento. Por onde é claro que a ordem e o ato ordenado constituem um só e mesmo ato, do mesmo modo que o todo é uno, embora múltiplo pelas suas partes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Se as potências diversas não fossem subordinadas entre si, os atos deles seriam diversos, absolutamente. Mas, quando uma potência move a outra, os seus atos constituem, de certo modo, um só, pois um só ato é o do motor e do móvel, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De poder a ordem ser separada do ato ordenado, resulta que são múltiplos, quanto às partes; assim as partes do homem podem ser separadas umas das outras, embora constituam uma unidade total.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede que nos seres múltiplos, pelas partes, mas unificados, pelo todo, um tenha prioridade sobre outro; assim, a alma tem de certo modo prioridade sobre o corpo e o coração, sobre os outros membros.

Art. 5 — Se o ato da vontade é ordenado.

(I Ethic., lect. XX).

O quinto discute-se assim. — Parece que o ato da vontade não é ordenado.

1. — Pois, como diz Agostinho, a alma ordena a si mesma o querer, mas não a faz querer. Ora, querer é ato da vontade. Logo, este não é ordenado.

2. Demais. — Ordenar convém a quem compreende a ordem. Ora, à vontade não compete compreendê-la, pois a vontade difere do intelecto, que compreende. Logo, o ato da vontade não é ordenado.

3. Demais. — Se um ato da vontade é ordenado, pela mesma razão todos hão de sê-lo. Ora, se todos o forem, há-se de proceder ao infinito necessariamente; porque o ato da vontade precede o da razão que ordena, como já se disse; e se esse ato da vontade for, por sua vez, ordenado, a ordem, que lhe

corresponde, há de preceder outro ato da razão e assim ao infinito. Ora, é impossível esse processo ao infinito. Logo, o ato da vontade não é imperado.

Mas, *em contrário*. — Tudo o que está em nosso poder está sujeito à nossa ordem. Ora, os atos da vontade por excelência caem sob nosso poder, pois todos os nossos atos se consideram como estando em nosso poder, enquanto voluntários. Logo, os atos da vontade são ordenados por nós.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a ordem não é senão o ato da razão que manda, com certa moção, que alguma coisa seja feita. Ora, é manifesto que a razão pode ordenar o ato da vontade. Pois, assim como pode julgar que é bom querer uma coisa, assim pode ordenar, mandando-nos querer. Por onde é claro que o ato da vontade pode ser ordenado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como Agostinho diz no mesmo passo, a alma já quer quando a si mesma se ordena, perfeitamente, que queira. E só por ordenar imperfeitamente é que às vezes ordena e não quer. Ora, a ordem imperfeita vem de que a razão é movida, por motivos diversos, a ordenar ou não, e por isso flutua entre esses dois termos e não ordena perfeitamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como cada um dos membros corpóreos age não só para si, mas para todo o corpo — p.ex., os olhos vêm para todo ele, — o mesmo se dá com as potências da alma. Pois, o intelecto entende, não só para si, mas para todas as potências; e para todas, e não só para si, a vontade quer. Portanto, o homem ordena-se a si mesmo o ato da vontade, por ser susceptível de compreender e querer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Sendo a ordem um ato da razão, ordenado é o ato que a ela está sujeito. Ora, o ato primeiro da vontade não procede de ordem da razão, mas do instinto da natureza, ou de uma coisa superior, como se disse antes. E portanto não é necessário proceder ao infinito.

Art. 6 — Se um ato da razão pode ser ordenado.

(De Vertut., q. 1, a . 7).

O sexto discute-se assim. — Parece que um ato da razão não pode ser ordenado.

1. — Pois, é inadmissível que alguém ordene a si mesmo. Ora, é a razão que ordena, como já se disse. Logo, o seu ato não pode ser ordenado.

2. Demais. — O essencial é diverso do participado. Ora, a potência, cujo ato é ordenado pela razão, é razão participativamente, com diz o Filósofo. Logo, não pode ser ordenado o ato da potência que é, por essência, razão.

3. Demais. — É ordenado o ato que está em nosso poder. Ora, conhecer e julgar a verdade, ato da razão, não está sempre em nosso poder. Logo, o ato da razão não pode ser ordenado.

Mas, *em contrário*. — O que fazemos livremente, podemos ordenar. Ora, o ato da razão se exerce livremente, pois, como diz Damasceno, o homem procura, percruta, julga e dispõe livremente. Logo, o ato da razão pode ser ordenado.

SOLUÇÃO. — A razão podendo refletir sobre si mesma, ordena não só os atos das outras potências mas, o seu próprio; e portanto, este pode ser ordenado. Devemos porém atender a que o ato da razão pode ser considerado sob duplo aspecto: relativamente ao seu exercício, e então pode sempre ser ordenado, como quando se indica a alguém que preste atenção e use da razão; e relativamente ao objeto, e então

ele se desdobra em dois. Ou, se trata da apreensão de uma verdade qualquer, e isso não está em nosso poder, pois depende de luz natural ou sobrenatural, de que dispomos; e portanto, neste caso, o ato da razão não está em nosso poder e não pode ser ordenado. Ou se trata de dar a razão o seu assentimento ao que apreende aquilo a que o nosso intelecto assente naturalmente, como os primeiros princípios, dar o assentimento ou o dissentimento não depende de nós, mas, da ordem da natureza, e portanto, propriamente falando, isso não pode ser ordenado por nós. Há porém certas verdades apreendidas que não convencem o intelecto de tal modo, que não possa assentir ou dissentir ou, pelo menos, suspender o assentimento ou o dissentimento, por uma causa qualquer; e em tais casos, assentir ou dissentir está em nosso poder e cai sob nossa ordem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A razão ordena a si mesma como a vontade a si mesma se move, conforme já se disse; e isso se dá porque essas duas faculdades podem refletir sobre o próprio ato e passar de um para outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por causa da diversidade dos objetos, submetidos ao ato da razão, nada impede que esta participe de si mesma, assim como o conhecimento das conclusões participa do conhecimento dos princípios.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Resulta clara do que foi dito.

Art. 7 — Se um ato do apetite sensitivo pode ser ordenado.

(l. q. 81. a . 3; infra, q. 56, a . 4 ad 3; q.58, a . 2; De Verit., q.25, a. . 4 De Virtut., q. 1, a . 4).

O sétimo discute-se assim. — Parece que um ato do apetite sensitivo não pode ser ordenado.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Rm 7, 19): Porque eu não faço o bem, que quero; e a Glossa explica, que o homem não quer ceder à concupiscência e contudo cede. Ora, ceder à concupiscência é ato do apetite sensitivo. Logo, tal ato não está sujeito ao nosso império.

2. Demais. — A transmutação formal da matéria corpórea só de Deus depende, como já se estabeleceu na primeira parte. Ora, o ato do apetite sensitivo causa o calor e o frio, que são transmutações corpóreas. Logo, o ato do apetite sensitivo não está sujeito ao império humano.

3. Demais. — O motor próprio do apetite sensitivo é o apreendido pelo sentido ou pela imaginação. Ora, não está sempre em nosso poder apreender desse modo um objeto. Logo, o ato do apetite sensitivo não está sujeito à nossa ordem.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio): o concupiscível e o irascível, que pertencem ao apetite sensitivo, obedecem à razão. Logo, o ato desse apetite cai sob as ordens da razão.

SOLUÇÃO. — Um ato cai sob nossas ordens na medida em que cai sob nosso poder, como já se disse. Por onde, para se compreender como o ato do apetite sensitivo cai sob o império da razão necessário é considerar como está em nosso poder. Ora, é de saber, que o apetite sensitivo difere do intelectivo, chamado vontade, por ser virtude de um órgão corpóreo, o que não se dá com a vontade. Ora, todo ato de uma potência, que se serve de órgão corpóreo, depende não só da potência da alma correspondente, mas também da disposição do órgão corpóreo; assim, a visão depende da potência visual e da qualidade dos olhos, que a facilita ou impede. Por onde, o ato do apetite sensitivo não só depende da potência apetitiva, mas também, da disposição do corpo. Porém a atividade de uma potência da alma resulta de uma apreensão ou imaginação. Ora, a apreensão imaginativa, sendo

particular, é regulada pela racional, que é universal, assim como uma virtude ativa particular é regulada pela virtude ativa universal. E portanto, por este lado, o ato do apetite sensitivo está sujeito à razão; ao passo que não o está a qualidade e a disposição do corpo; e isto impede que o movimento do apetite sensitivo esteja totalmente sujeito ao império da razão. E pode mesmo acontecer que esse movimento se precipite, subitamente, provocado pela apreensão da imaginação ou do sentido, e então escapa ao império da razão embora esta pudesse preveni-lo se o previsse. E por isso o Filósofo diz que a razão governa o irascível e o concupiscível, não com poder despótico, como o senhor governa o escravo, mas com poder político ou real, como se dá com homens livres, que não estão sujeitos ao governo de modo absoluto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Uma disposição do corpo, que impede o apetite sensitivo de submeter-se totalmente ao império da razão é que leva o homem a ceder à concupiscência, contra a sua vontade. E por isso o Apóstolo acrescenta, no mesmo lugar: Mas sinto nos meus membros outra lei que repugna à lei do meu espírito. Também o mesmo acontece por causa do movimento súbito da concupiscência, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A disposição do corpo mantém dupla relação com o ato do apetite sensitivo. Ou ela é precedente, como quando alguém está disposto de certo modo, corporalmente, para tal ou tal paixão; ou é conseqüente, como quando alguém se exalta, estando encolerizado. Ora, a disposição precedente escapa ao império da razão porque procede da natureza ou de alguma precedente moção, que não pode ser acalmada imediatamente. A disposição conseqüente porém esta sujeita a esse império porque depende do movimento local do coração, que se move diversamente segundo os diversos atos do apetite sensitivo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Para a apreensão do sentido sendo necessário o sensível externo, não está em nosso poder apreender nada, pelos sentidos, sem que o sensível esteja presente e essa presença dele, o homem pode usar do sentido como quiser, a menos que haja impedimento por parte do órgão. A apreensão imaginativa, porém, está subordinada à razão, na medida em que a força ou fraqueza da imaginação o permite. Assim, se um homem não pode imaginar a concepção racional, isso provém ou de não serem imagináveis os seres concebidos, como os incorpóreos; ou da fraqueza da virtude imaginativa, proveniente de alguma indisposição orgânica.

Art. 8 — Se os atos da alma vegetativa estão sujeitos ao império da razão.

(II ^a, II ^a, q. 148, a . 1, ad 3 III, q. 15, a . 2, ad 1; q. XIX, a . 2; II Sent., dist. XX, q. 1, a . 2, ad 3; De Verit., q. 13, a . 4: Quodl., IV, q. 11, a 1).

O oitavo discute-se assim. — Parece que os atos da alma vegetativa estão sujeitos ao império da razão.

1. — Pois, as forças sensitivas são mais nobres que as da alma vegetativa. Ora, aquelas estão sujeitas ao império da razão. Logo, estas também forçosamente, hão de estar.

2. Demais. — O homem é chamado um pequeno mundo, porque a alma é para o corpo o que Deus é para o mundo. Ora, Deus está no mundo de modo tal que todas as coisas lhe obedecem ao império. Logo, tudo o que existe no homem, incluindo-se as forças da alma vegetativa, obedece ao império da razão.

3. Demais. — Só os atos sujeitos ao império da razão são susceptíveis de louvor e de vitupério. Ora, os atos das potências nutritiva e geratriz são susceptíveis de louvor e de vitupério, de virtude e de vício, como o prova a gula, a luxúria e as virtudes opostas. Logo, os atos dessas potências estão sujeitos ao império da razão.

Mas, *em contrário*, diz Gregório Nisseno (Nemésio): o que diz respeito à potência nutritiva e à geratriz escapa à persuasão da razão.

SOLUÇÃO. — Dos atos, uns procedem do apetite natural, outros, do animal ou intelectual; pois, todo agente tende de certo modo para o fim. Ora, o apetite natural não é conseqüente a nenhuma apreensão, como acontece com o apetite animal e com o intelectual. A razão, por outro lado, impera ao modo de potência apreensora. Por onde, os atos procedentes do apetite intelectual ou do animal podem ser governados pela razão; mas não os procedentes do apetite natural. E por isso Gregório Nisseno (Nemésio) diz, que se chama natural ao que pertence à potência geratriz e à nutritiva. Por onde, o ato da alma vegetativa não está sujeito ao império da razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tanto mais imaterial é um ato e tanto mais nobre é e mais sujeito ao império da razão. Por onde, as virtudes da alma vegetativa, não obedecendo à razão, são íntimas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No caso, a semelhança é parcial, e não total, pois, assim como Deus move o mundo, assim a alma, o corpo; mas a alma não criou o corpo, do nada, com Deus criou o mundo, o que explica que este lhe está totalmente sujeito ao império.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A virtude e o vício, o louvor e o vitupério não se atribuem aos atos mesmos da potência nutritiva e da geratriz, a saber, a digestão e a formação do corpo humano; mas aos atos da parte sensitiva ordenados aos das duas sobreditas potências, por exemplo, aos atos de concupiscência relativos à gula e à sensualidade venérea, bem como ao exercício deles, conveniente ou inconveniente.

Art. 9 — Se os membros do corpo obedecem à razão.

(I, q. 81, a. 3 ad 2; infra, q. 56 a. 4, ad 3; q. 58, a. 2; II Sent., dist. XX, q. 1, a. 2, ad 3; De Pot., q. 3, a. 15, ad 4).

O nono discute-se assim. — Parece que os membros do corpo não obedecem à razão.

1. — Pois como se sabe, distam mais da razão que as virtudes da alma vegetativa. Ora, estas não obedecem à razão, como já se disse. Logo, muito menos os membros do corpo.

2. Demais. — O coração é o princípio do movimento animal. Ora, os movimentos do coração não estão sujeitos ao império da razão; pois, como diz Gregório Nisseno (Nemésio), seu pulsar não é regulado pela razão. Logo, o movimento dos membros corpóreos não está sujeito ao império da razão.

3. Demais. — Como diz Agostinho, o movimento dos órgãos da geração, ora, é importuno e involuntário; ora, não obedece à vontade, quando querido e o corpo fica frígido quando a concupiscência ferve na alma. Logo, o movimento dos membros não obedece à razão.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A alma ordena que a mão se mova e esta o faz com tanta felicidade, que apenas se distingue a ordem, da execução.

SOLUÇÃO. — Os membros do corpo são por assim dizer os órgãos das potências da alma; e portanto, do modo por que estas obedecem à razão, desse mesmo também obedecem aqueles. Ora, como as virtudes sensitivas estão sujeitas ao império da razão, mas não as naturais, assim também, todos os movimentos dos membros resultantes das potências sensitivas estão sujeitos ao sobredito império; não o estão porém, os resultantes das virtudes naturais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os membros não se movem a si mesmos mas são movidos pelas potências da alma, das quais certas mais se aproximam da razão que as virtudes da alma vegetativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que respeita ao intelecto e à vontade, primeiro encontramos o que é natural, donde o mais deriva; assim, do conhecimento natural dos primeiros princípios deriva o conhecimento das conclusões; do fim naturalmente desejado pela vontade resulta a eleição dos meios. Assim também, nos movimentos corpóreos, o princípio é natural. Pois, o princípio do movimento corpóreo procede do movimento do coração; e por isso este é natural e não voluntário, resultando, como acidente próprio, da vida, que procede da união do corpo com a alma. Semelhantemente, o movimento dos corpos graves e leves resulta da forma substancial dos mesmos, e por isso se diz que são movidos pelo gerador, conforme o Filósofo. E daqui vem que esse movimento se chama vital. Por onde, diz Gregório Nisseno (Nemésio), que assim como a potência geratriz e a nutritiva não obedecem à razão, assim também não obedece o movimento pulsativo, que é vital, assim designado essa expressão o movimento do coração, que se manifesta pelas veias pulsáteis.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, é por pena do pecado que o movimento dos membros genitais não obedece a razão; de modo que a alma sofra a pena da sua desobediência a Deus, precisamente no membro pelo qual o pecado original se transmite aos descendentes. Mas como pelo pecado dos nossos primeiros pais, conforme a seguir se dirá, a natureza foi abandonada a si mesma, privada do dom sobrenatural, que fora divinamente conferido ao homem, vejamos qual a razão natural por que, em particular, o movimento desses membros não obedece à razão. Aristóteles, no livro *De causis motus animalium* descobre a causa em os movimentos do coração e dos membros pudendos serem involuntários; pois, estes se movem em consequência de alguma apreensão, em virtude da qual o intelecto e a fantasia representam algo de que resultam paixões da alma, provocadoras de tal movimento. E não se movem conforme a injunção da razão ou do intelecto porque para o movimento de tais membros é necessária alguma alteração natural — a calidez ou a frieza — que não está sujeita ao império da razão. — E isso se dá especialmente com esses dois membros porque cada um deles é como que um animal separado, enquanto princípio de vida; ora, o princípio é, virtualmente, o todo. Assim, o coração é o princípio dos sentidos; e do membro genial procede a virtude seminal que constitui, virtualmente, todo o animal. E por isso tem naturalmente movimentos próprios, por ser necessário que os princípios sejam naturais, como já se disse.

Questão 18: Da bondade e da malícia dos atos humanos em geral.

Em seguida devemos tratar da bondade e da malícia dos atos humanos. Primeiro, de como é uma ação humana boa ou má. Segundo, do que resulta da bondade ou da malícia dos atos humanos, p. ex., o mérito ou o demérito, o pecado e a culpa.

Sobre o primeiro ponto ocorre tríplice consideração. A primeira é sobre a bondade e a malícia dos atos humanos em geral. A segunda, da bondade e da malícia dos atos interiores. A terceira, da bondade e da malícia dos atos externos.

Sobre a primeira questão onze artigos se discutem:

Art. 1 — Se todas as ações humanas são boas ou se as há más.

(De Malo, q. 2, a . 4).

O primeiro discute-se assim. — Parece que todas as ações do homem são boas e nenhuma é má.

1. — Pois, como diz Dionísio, o mal só age em virtude do bem. Ora, este não produz aquele. Logo, nenhuma ação é má.

2. Demais. — Nada age senão enquanto atual. Ora, nada é mau por ser atual, mas por ser a potência privação do ato; pois, um ser é bom na medida em que a potência é aperfeiçoada pelo ato, como diz Aristóteles. Ora, nada age enquanto mau, mas só enquanto bom. Logo, todas as ações são boas e nenhuma é má.

3. Demais. — Só acidentalmente o mal pode ser causa, como se vê claramente em Dionísio. Ora, de toda ação há de resultar algum efeito, necessariamente. Logo, nenhuma é má, mas todas são boas.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor (Jo 3, 20): Porquanto todo aquele que obra mal aborrece a luz. Há portanto ações humanas más.

SOLUÇÃO. — Fala-se do bem e do mal das coisas, porque há proporção entre estas e as suas ações. Ora, cada coisa é boa na mesma medida em que é, pois o bem e o ser se convertem, como já se disse na primeira parte. Só Deus porém tem toda a plenitude do ser, por causa da sua unidade e simplicidade; ao passo que as criaturas possuem a plenitude do ser que lhes convém, de modo múltiplo. Assim umas possuem o ser de modo relativo, e contudo falta-lhes algo à plenitude devida. A plenitude do ser humano, p. ex., implica a composição de alma e corpo, com todas as potências e instrumentos do conhecimento e do movimento; por onde, a quem faltar um desses elementos, faltar-lhe-á algo da plenitude do seu ser. Pois quanto tiver de ser tanto terá de bondade; e na medida em que lhe faltar algo da plenitude do seu ser, nessa mesma lhe faltará a bondade e será considerado mau; assim, para um cego é bem o viver e mal, estar privado da vista. Se porém não tivesse nenhum ser ou nenhuma bondade, não poderia considerar-se mau nem bom. Como porém da essência do bem é a plenitude do ser, o ente a que faltar a plenitude que lhe é devida, não será considerado bom, absoluta, mas relativamente, enquanto ser; poderá contudo ser considerado ser, absolutamente, e não ser, relativamente, conforme se disse na primeira parte.

Assim pois devemos concluir que toda ação, na medida em que é, nessa mesma é boa; e lhe faltará a bondade, sendo, por isso considerada má, na mesma medida em que lhe faltar algo da plenitude do ser devido; p. ex., se lhe faltar a quantidade determinada exigida pela razão, ou o lugar devido, ou coisa semelhante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mal age em virtude do bem deficiente. Se pois o bem faltasse totalmente, não haveria ser nem ação; e se o bem não fosse deficiente, não haveria mal. Por onde, a ação causada, em virtude de um bem deficiente, há de ser também deficientemente boa: é boa, relativamente e má, absolutamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada impede um ser tenha, num ponto de vista, a atualidade, que o faz agir e, noutro, a privação do ato, que lhe causa a ação deficiente. Assim um cego, tendo as pernas sãs, pode andar; mas, privado da vista, com a qual se dirige, a marcha fica-lhe defeituosa e há de ser trôpego no andar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma ação má pode, por si, produzir um efeito, na medida em que tiver algo de bondade e de ser. Assim, o adultério é causa de geração humana enquanto implica a união dos sexos e não, enquanto contraria a ordem racional.

Art. 2 — Se a ação humana haure no objeto a sua bondade ou malícia.

(Infra, q. 19, a . 1; II Sent., dist. 36, a . 5).

O segundo discute-se assim. — Parece que a ação humana não haure no objeto a bondade ou a malícia.

1. — Pois, o objeto de uma ação é uma realidade. Ora, não nas coisas, mas no uso que delas fazem os pecadores, está o mal, como diz Agostinho. Logo, a ação humana não haure no objeto a sua bondade ou malícia.

2. Demais. — O objeto é como a matéria da ação. Ora, a bondade de uma coisa não provém da matéria, mas antes, da forma, que a atualiza. Logo, não é no objeto que os atos haurem a bondade ou a malícia.

3. Demais. — O objeto da potência ativa está para a ação, como o efeito para a causa. Ora, a bondade da causa não depende do efeito, mas antes, ao contrário. Logo, não se tira do objeto a bondade nem a malícia do ato humano.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Os 9, 10): e se tornaram abomináveis como as coisas que amaram. Ora, o homem, pela malícia dos seus atos, é que se torna abominável perante Deus. Logo, essa malícia depende dos maus objetos que o homem ama. E o mesmo se deve dizer da bondade.

SOLUÇÃO. — Conforme já se disse, o bem e o mal das ações, como das demais coisas, depende da plenitude ou da deficiência do ser. Ora, o que em primeiro lugar concorre para tal plenitude é aquilo que especifica. E assim como a forma é a que especifica um ser natural, assim o objeto é o que especifica o ato, como o termo, o movimento. Por onde, assim como a bondade primeira de um ser natural depende da sua forma, que o especifica, assim a primeira bondade do ato moral depende do objeto conveniente; e por isso alguns costumam falar do que é bom, no seu gênero, como, p. ex., usar o que se possui. E assim como, nos seres naturais, o primeiro mal consiste em o ser gerado não conseguir a sua forma específica, p. ex., se a geração, em vez de produzir um homem, produz outro ser, assim também o primeiro mal nos atos morais, é o procedente do objeto, como tomar o bem de outrem. E este se chama o mal no seu gênero, tomando gênero no sentido de espécie, como quando dizemos gênero humano para significar toda a espécie humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora as coisas exteriores sejam em si mesmas boas, nem sempre contudo mantêm a proporção devida com tal ação ou tal outra; e por isso, consideradas como objetos de tais ações, cessam de ser boas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O objeto não é a matéria da qual procede a ação, mas a matéria sobre a qual ela recai; e exerce de certo modo a função de forma, enquanto especifica.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem sempre o objeto de uma ação humana é o de uma potência ativa. Pois, a potência apetitiva é de certo modo passiva, enquanto movida pelo objeto desejado, e contudo é princípio de atos humanos. Além disso, os objetos das potências ativas não são eleitos senão quando já transformados; assim, o alimento transformado é o efeito da potência nutritiva; ao passo que o ainda não transformado é como a matéria sobre a qual age essa potência. Demais disso, sendo o objeto de certo modo efeito da potência ativa, resulta que é o termo da ação dela. E por consequência dá-lhe a forma e a espécie, pois o movimento se especifica pelo termo. E embora a bondade de uma ação não seja causada pela bondade do seu efeito, contudo chamamos boa a ação capaz de produzir bom efeito; de modo que na proporção entre a ação e o efeito consiste a razão mesma da sua bondade.

Art. 3 — Se as circunstâncias tornam uma ação boa ou má.

(II Sent., dist. XXVI, a . 5; De Malo, q. 2, a . 4, ad 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as circunstâncias não tornam uma ação boa

1. — Pois, as circunstâncias circunstam ao ato, existindo como fora dele, segundo já se disse. Ora, o bem e o mal existem nas coisas mesmas, como diz Aristóteles. Logo, as ações não são nem boas nem más em virtude das circunstâncias.

2. Demais. — É sobretudo da bondade e malícia dos atos que trata a ciência dos costumes. Ora, as circunstâncias, sendo acidentes dos atos, escapam à consideração da ciência, pois nenhuma trata do que é accidental, como diz Aristóteles. Logo, a bondade e a malícia dos atos não resulta das circunstâncias.

3. Demais. — O que convém a uma coisa substancialmente não se lhe atribui acidentalmente. Ora, do primeiro modo é que o bem e o mal convêm às ações pois elas podem ser genericamente boas ou más, como já se disse. Logo, não lhes convêm serem boas ou más em virtude das circunstâncias.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o homem virtuoso age como e quando deve, e conforme às demais circunstâncias. Logo, ao contrário, o vicioso, dado a cada espécie de vício, age como e quando não deve e em desconformidade com as demais circunstâncias. Logo, as ações humanas são boas ou más conforme às circunstâncias.

SOLUÇÃO. — Os seres naturais não recebem da forma substancial, que as especifica, toda a plenitude da perfeição que lhes é devida, mas muito lhes acrescentam os acidentes supervenientes; assim ao homem, a figura, a cor e os demais acidentes, dos quais, a falta de algum, para a proporção normal, redundam em mal. Pois, o mesmo se dá com as ações, cuja plenitude de bondade não consiste toda na espécie, mas no que lhes advém como acidente. Ora, tais são as circunstâncias devidas. Logo, se uma delas falta, a ação há de ser má.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As circunstâncias são exteriores à ação, por não serem da essência desta, embora nela existam, como acidentes; do mesmo modo que os acidentes das substâncias naturais são exteriores às essências delas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem todos os acidentes tem relações contingentes com a substância, mas alguns as têm necessárias, e como tais são objetos da consideração científica. E é deste modo que a ciência dos costumes considera as circunstâncias dos atos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem e o ser se convertem. Ora, assim como este é substancial e accidental, assim também, tanto dos seres naturais como das ações morais, o bem é essencial e substancial.

Art. 4. — Se a bondade e a malícia dos atos humanos provêm do fim.

(II Sent., dist. XXXVI, a . 5).

O quarto discute-se assim. — Parece que a bondade e a malícia dos atos humanos não provêm do fim.

1. — Pois, como diz Dionísio, nenhum ato visa o mal como fim do agir. Logo, se pelo fim é que os atos são bons ou maus, nenhum será mau, o que é evidentemente falso.

2. Demais. — A bondade de um ato lhe é algo de intrínseco. Ora, o fim é causa extrínseca. Logo, não é em virtude do fim que uma ação se torna boa ou má.

3. Demais. — Um ato bom pode se ordenar a um fim mau, como quando alguém dá esmola por vanglória; e inversamente, um ato mau pode se ordenar a um fim bom, como quando alguém furta para dar aos pobres. Logo, não é o fim que confere a bondade ou a malícia aos atos.

Mas, *em contrário*, diz Boécio: quem visa um fim bom é bom, e quem visa um mau, é mau.

SOLUÇÃO. — As coisas se dispõem para a bondade como para o ser. Ora, há certas que têm o ser independente, e em relação a essas basta lhes consideremos o ser, absolutamente. Há outras porém que são dependentes, e devemos então considerar-lhes a causa de que dependem. Ora, assim como o ser de uma coisa depende do agente e da forma, assim a bondade depende do fim. Por isso, a bondade das Pessoas divinas, independente de tudo, não a julgamos relativamente a nenhum fim. As ações humanas porém e quaisquer outras, cuja bondade é dependente, tiram a bondade do fim de que dependem, abstraindo-se da bondade absoluta que lhes é intrínseca.

Assim pois a bondade de uma ação humana pode ser considerada em quatro pontos de vista. Uma é genérica, que convém à ação como tal; pois, é boa na medida em que é ação, como já se disse. Outra é específica, e lhe resulta do objeto conveniente. A terceira, dependente das circunstâncias, é como que accidental. E a quarta, depende do fim, é constituída pela relação com a causa mesma da bondade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem que visamos, quando agimos nem sempre o é verdadeiramente, mas às vezes é bem apenas aparente. E por isso, do fim resulta uma ação má.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o fim seja causa extrínseca, contudo a proporção devida e a relação com ele são inerentes à ação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede que uma ação deixa de ter todas as quatro bondades referidas. E então pode se dar que a ação boa na sua espécie e relativamente às circunstâncias se ordene a um fim mau, e inversamente. De modo que é absolutamente boa só a ação na qual concorrem todas as

bondades; pois, ao passo que qualquer defeito, por pequeno que seja, causa o mal, o bem procede só de uma causa íntegra, como diz Dionísio.

Art. 5. — Se os atos morais bons e maus diferem especificamente.

(I, q. 48, a . 1, ad 2; II Sent., dist. XL, a . 1; III Cont. Gent., cap. IX; De Malo, q. 2, a . 4; De Virtut., q. 1, a . 2, ad 3).

O quinto discute-se assim. — Parece que os atos morais bons e maus não diferem especificamente.

1. — Pois, a bondade e a malícia dos atos é como a das coisas, segundo já se disse. Ora, nestas o bem e o mal não diversificam a espécie; assim, da mesma espécie é tanto o homem bom como o mau. Logo, também a bondade e a malícia dos atos não os diversificam especificamente.

2. Demais. — O mal, sendo privação, é de certo modo, não-ser. Ora, este não pode diferenciar, como diz o Filósofo. E, como a diferença constitui a espécie, resulta que um ato mau não pertence a nenhuma espécie. Logo, o bem e o mal não diversificam especificamente, os atos humanos.

3. Demais. — Atos especificamente diversos produzem efeitos diversos. Ora, um efeito pertencente a uma determinada espécie pode resultar tanto de um ato bom como de um mau; assim, o homem é gerado tanto do adultério como do concúbito matrimonial. Logo, os atos bons não diferem especificamente dos maus.

4. Demais. — Os atos são às vezes bons e maus pela circunstância, como já se disse. Ora, esta, sendo acidente, não os especifica. Logo, não é pela bondade nem pela malícia que os atos diferem especificamente.

Mas, *em contrário*. — Segundo o Filósofo, hábitos semelhantes produzem atos semelhantes. Ora, os hábitos bons diferem especificamente dos maus, como a liberalidade, da prodigalidade. Logo, também os atos bons diferem do mesmo modo dos maus.

SOLUÇÃO. — Todo ato se especifica pelo seu objeto, com já se disse. Por onde, é necessário que qualquer diferença no objeto corresponda a uma diversidade específica nos atos. Devemos porém notar que uma diferença no objeto, causa da diferença específica dos atos, relativamente a um princípio ativo, não é causa relativamente a outro, pois, o accidental não especifica senão só o essencial. Ora, uma diferença no objeto pode ser essencial, relativamente a um princípio ativo, e accidental relativamente a outro; assim, o conhecimento da cor e o do som diferem relativamente ao sentido, mas não, relativamente ao intelecto.

Ora, a bondade e a malícia dos atos humanos são relativos à razão. Pois, como diz Dionísio, o bem do homem consiste em ser conforme à razão, e o mal, contrário. E na verdade, o bem de uma coisa é o que lhe convém, formalmente, e o mal, o que lhe contraria a ordem formal. Por onde é claro que a diferença entre o bem e o mal, considerada relativamente ao objeto, implica relação essencial com a razão, o que lhe torna o objeto conveniente ou não conveniente; e assim, chamam-se humanos ou morais os atos procedentes da razão. Logo, é claro que o bem e o mal diversificam especificamente os atos morais, pois, as diferenças essenciais diversificam as espécies.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Mesmo nos seres naturais o bem e o mal, i. é, o que é conforme ou contrário à natureza, diversifica-lhes as espécies; assim, o corpo vivo e o morto não

pertencem à mesma espécie. E, semelhantemente, o bem sendo o conforme à razão, e o mal, o que lhe é contrário, diversificam a espécie moral.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A privação que o mal supõe não é absoluta mas, resultante de uma certa potência. Assim, é especificamente mau um ato, não por não ter nenhum objeto mas por tê-lo não conveniente à razão, como apoderar-se dos bens alheios. Por onde, na medida em que o objeto for algo de positivo, pode constituir a espécie de um ato mau.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato conjugal e o adultério, enquanto referidos à razão, diferem especificamente e produzem efeitos também especificamente diferentes; pois, aquele merece louvor e prêmio e este, vitupério e pena. Não diferem porém de espécie enquanto relativos à faculdade de gerar; e portanto produzem o mesmo efeito, especificamente.

RESPOSTA À QUARTA. — A circunstância, considerada como diferença essencial do objeto enquanto esta é relativa à razão, pode especificar um ato moral. E isto se dá necessariamente, sempre que a circunstância muda em malícia a bondade de uma ato; pois, ela não torna mau o ato, senão porque contraria à razão.

Art. 6. — Se o fim diversifica especificamente os atos em bons e maus.

(II Sent., dist. XL, a . 1).

O sexto discute-se assim. — Parece que o fim não diversifica especificamente os atos em bons e maus.

1. — Pois, os atos se especificam pelo objeto. Ora, o fim não é objeto, de nenhum modo. Logo, o bem e o mal dele procedente não diversificam os atos especificamente.

2. Demais. — O accidental não especifica, como já se disse. Ora, é accidental a um ato ser ordenado para um fim; assim, quando se dá esmola por vanglória. Logo, o fim não diversifica especificamente os atos em bons e maus.

3. Demais. — Atos especificamente diversos podem se ordenar a um mesmo fim; assim ao fim da vanglória podem se ordenar os atos de diversas virtudes e de diversos vícios. Logo, o fim não diversifica especificamente os atos em bons e maus.

Mas, *em contrário*, demonstrou-se acima que os atos humanos especificam-se pelo fim. Logo, o fim diversifica especificamente os atos em bons e maus.

SOLUÇÃO. — Certos atos se chamam humanos, enquanto voluntários, com já se disse. Ora, o ato voluntário inclui dois outros: o interior, da vontade, e o exterior, tendo um e outro o seu objeto. Ora, o fim propriamente é o objeto do ato interior da vontade; ao passo que o ato exterior tem por objeto aquilo mesmo sobre o que recai. Por onde, assim como o ato exterior se especifica pelo objeto sobre o qual recai, assim o ato interior da vontade, pelo fim, como seu objeto próprio. Ora, o que procede da vontade tem por assim dizer valor de forma para o que procede do ato exterior, pois a vontade se serve, para agir, dos membros, a modo de instrumentos; e nem os atos exteriores tem valor moral senão enquanto voluntários. Logo, a espécie dos atos humanos é formalmente considerada em relação ao fim; e materialmente, em relação ao objeto do ato exterior. Por onde, diz o Filósofo: aquele que furta para cometer adultério é, propriamente falando, mais adúltero que ladrão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O fim equivale a um objeto, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É accidental ao ato exterior ordenar-se a um certo fim, mas não o é ao ato interior da vontade, pois este último está para o primeiro como a forma para a matéria.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando muitos atos especificamente diferentes se ordenam a um mesmo fim, há certo, especificamente, diversidade em relação aos atos exteriores, mas unidade em relação ao ato interior.

Art. 7 — Se a espécie de bondade proveniente do fim está compreendida na proveniente do objeto, como a espécie, no gênero.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a espécie de bondade proveniente do fim está compreendida na proveniente do objeto, como a espécie, no gênero; p. ex., quando alguém quer furtar para dar esmola.

1. — Pois, o ato se especifica pelo objeto, como já se disse. Ora, é impossível uma coisa estar compreendida em uma determinada espécie, que, por sua vez, não esteja na que lhe é própria; pois, uma mesma coisa não pode estar em diversas espécies não subordinadas entre si. Logo, a espécie procedente do fim está compreendida na que procede do objeto.

2. Demais. — A última diferença é sempre a que constitui a espécie especialíssima. Ora, a diferença procedente do fim é posterior à procedente do objeto, porque fim é sinônimo de último. Logo, a espécie procedente do fim está compreendida na procedente do objeto, como espécie especialíssima.

3. Demais. — Quanto mais uma diferença é formal tanto mais especial é, pois a diferença está para o gênero, como a forma, para a matéria. Ora, a espécie procedente do fim é mais formal que a procedente do objeto, como já se disse. Logo, aquela está compreendida nesta como a espécie especialíssima no gênero subalterno.

Mas, *em contrário*. — Cada gênero tem as suas diferenças determinadas. Ora, um ato de uma mesma espécie procedente do objeto pode se ordenar a infinitos fins; p. ex., o furto pode se ordenar a infinitos bens ou males. Logo, a espécie proveniente do fim não está compreendida, como gênero, na que procede do objeto.

SOLUÇÃO. — O objeto do ato exterior pode ter dupla relação com o fim da vontade. Pode-se lhe ordenar, essencialmente, como, p. ex., o lutar bem se ordena à vitória; ou, accidentalmente, assim furtar para dar esmola. Ora, como diz o Filósofo, necessariamente as diferenças dividem o gênero e lhe constituem as espécies, essencialmente. Se for accidental, a divisão não será procedente: p. ex., se dividíssemos os animais em racionais e irracionais, e estes em alados e não alados a divisão seria inaceitável, porque alados e não alados não determinam, essencialmente, irracionais. É necessário dividir assim: animais que têm e que não têm pés; destes, uns tem dois pés, outros, quatro, outros, muitos, divisões estas que determinam essencialmente a primeira diferença.

Portanto, quando o objeto não se ordena essencialmente ao fim, a diferença específica dele proveniente não determina essencialmente a resultante do fim, e reciprocamente. Por onde, uma dessas espécies, não se incluindo na outra, o ato moral pertence a duas como espécies disparatadas; e por isso dizemos que quem furta para fornicar pratica duas malícias num só ato. Se porém o objeto se ordena essencialmente ao fim, uma das diferenças é, essencialmente, determinante da outra, e portanto uma está compreendida na outra.

Resta porém examinar qual é a compreendida; e para o sabermos claramente devemos considerar, primeiro, que quanto mais particular é a forma donde deriva uma diferença, tanto mais específica é esta. Segundo, quanto mais universal é um agente, tanto mais universal é a forma que dele procede. Terceiro, quanto mais posterior é um fim, tanto maior é a sua correspondência a um agente mais universal; assim, ao passo que a vitória, fim último do exército, é o fim visado pelo general chefe, o comando de tal batalhão ou tal outro é o fim visado por chefes inferiores. Do sobredito se segue, que a diferença específica procedente do fim é mais geral; e a procedente do objeto essencialmente ordenado a um determinado fim, é específica em relação à primeira. Ora, a vontade, cujo objeto próprio é o fim, é motor universal em relação a todas as potências da alma, cujos objetos próprios são os dos atos particulares.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Substancialmente considerada, uma coisa não pode estar compreendida em duas espécies não ordenadas uma para a outra, mas considerada acidentalmente o pode, assim, uma fruta pertence, pela cor, a uma certa espécie, p. ex., a dos corpos brancos, e pelo odor, à dos perfumados. E semelhantemente, os atos que substancialmente pertencem a uma espécie natural, podem, pelas condições morais supervenientes, incluir-se em duas espécies, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Último na execução, o fim é o primeiro na intenção da razão, pela qual se determinam as espécies dos atos morais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A diferença está para o gênero como a forma para a matéria, enquanto ela atualiza o gênero; mas o gênero por sua vez é considerado como sendo mais formal que a espécie por ser mais absoluto e menos contracto. Por onde, as partes da definição se reduzem ao gênero de causa formal, como diz Aristóteles, e então o gênero é causa formal da espécie e tanto mais formal quanto mais comum.

Art. 8 – Se há atos especificamente indiferentes.

(II Sent., dist. XL, a . 5: De Malo, 1. 2, a . 5).

O oitavo discute-se assim. — Parece que não há atos especificamente indiferentes.

1. — Pois, o mal é a privação do bem, segundo Agostinho. Ora, privação e posse opõem-se imediatamente, conforme o Filósofo. Logo, nenhum ato é especificamente indiferente, quase médio entre o bem e o mal.

2. Demais. — Os atos humanos se especificam pelo fim ou pelo objeto, com já se disse. Ora, um e outro é bom ou mau. Logo, todo ato humano é especificamente bom ou mau e nenhum é indiferente.

3. Demais. — Como já se disse, é considerado bom o ato que tem a devida perfeição de bondade; mau, aquele ao qual ela falece. Ora, necessariamente todo ato ou tem a plenitude total da sua bondade ou algo dela lhe falta. Logo, e necessariamente, todo ato é especificamente bom ou mau e nenhum, indiferente.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: há certos fatos intermediários que podem ser produzidos com bom ou mau ânimo, dos quais seria temerário julgar. Logo, há atos especificamente indiferentes.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, todo ato se especifica pelo seu objeto; e o ato humano chamado moral se especifica pelo seu objeto, referido ao princípio dos atos humanos, que é a razão. Por onde, se o

objeto do ato inclui algo de conveniente à ordem da razão, esse ato será especificamente bom, p. ex., dar esmola a um pobre. Se porém incluir algo de repugnante à ordem da razão, será especificamente mau, p. ex., furtar, i. é, apoderar-se do alheio. Ora, pode acontecer que o objeto do ato nada inclua de pertencente à sobredita ordem, p. ex., juntar uma palha do chão, ir ao campo e outros. E tais atos são especificamente indiferentes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há duas espécies de privação: Uma é a do ser, a qual nada deixa e tudo elimina; assim, a cegueira elimina totalmente a vista; as trevas, a luz; a morte, a vida; e entre esta privação e o modo de ser que lhe é oposto não há intermediário possível. A outra consiste em ser privado de certo modo; assim a doença é privação da saúde, não por eliminá-la totalmente, mas por predispor para a sua perda total, que se dá pela morte; e esta privação, deixando alguma coisa, não está sempre em oposição imediata como o seu contrário. Ora, deste modo é que o mal é privação do bem, como diz Simplício ; pois, deixando algo dele, não o exclui totalmente. Por onde, pode haver um meio termo entre o bem e o mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todo objeto ou fim tem alguma bondade ou malícia, pelo menos natural mas, nem sempre implica a bondade ou malícia moral, considerada em relação à razão, como já se disse. Ora, é desta última que agora se trata.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem tudo o que convém a um ato lhe pertence à espécie. Por onde, embora em a noção da sua espécie não esteja compreendido tudo o que pertence à plenitude da bondade do ato, nem por isso este há de ser especificamente mau ou bom; assim, o homem não é especificamente nem virtuoso nem vicioso.

Art. 9 — Se um ato individualmente considerado pode ser indiferente.

(I Sent., dist. I, q. 3, ad 3; II, dist. XL, a . 5; IV, dist. XXVI, q. 1, a . 4; De Malo, q. 2, a . 5).

O nono discute-se assim. — Parece que um ato individualmente considerado pode ser indiferente.

1. — Pois, nenhuma espécie há que em si não contenha ou possa conter algum indivíduo. Ora, como já se disse, atos há especificamente indiferentes, Logo, um ato individual pode ser indiferente.

2. Demais. — Os atos individuais causam hábitos que lhes são conformes, como diz Aristóteles. Ora, hábitos há indiferentes, pois, diz o Filósofo, que certos, como os plácidos e os pródigos, embora não sejam maus, também não se consideram bons, por se desviarem da virtude, sendo portanto indiferentes quanto ao hábito. Logo, atos individuais há indiferentes.

3. Demais. — O bem moral se refere à virtude e o mal moral, ao vício. Ora, acontece às vezes que o homem não ordena a nenhum fim virtuoso ou vicioso um ato especificamente indiferente. Logo, atos individuais há indiferentes.

Mas, *em contrário*, diz Gregório numa homilia: É ociosa toda palavra a que falta a retidão necessária, ou um motivo de justa necessidade ou de piedosa utilidade. Ora, a palavra ociosa é má, pois, os homens darão conta dela no dia do juízo, como diz o Evangelho (Mt 12, 36). Pelo contrário, será boa a palavra que tem o motivo da justa necessidade ou da pia utilidade. Logo, toda palavra é boa ou má e, pela mesma razão, bom ou mau há de ser qualquer ato. Logo, nenhum ato individual é indiferente.

SOLUÇÃO. — Pode dar-se, às vezes que um ato especificamente indiferente seja, individualmente considerado, bom ou mau. E isto porque o ato moral, como já se disse, tira a sua bondade, não só do

objeto que o especifica, mas também, das circunstâncias, que são como que acidentes; assim uma coisa pode convir a um indivíduo humano, no ponto de vista dos seus acidentes individuais, e não convir ao homem especificamente considerado. Ora, é necessário que um ato individual se revista de alguma circunstância que o torne bom ou mau, ao menos quanto à intenção do fim. E sendo próprio da razão ordenar, o ato procedente da razão deliberativa, que não se ordena ao fim devido, por isso mesmo lhe repugna a ele e é mau; o que se ordena porém ao fim devido, entretanto na ordem da razão, é bom. Ora, como necessariamente todo ato se ordena ou não ao fim devido, todos os atos humanos, procedentes da razão deliberativa, individualmente considerados, ou são bons ou maus.

Os que, porém não procederem dessa razão, mas de uma certa imaginação, como coçar a barba, mover as mãos ou os pés, esses não são, propriamente falando, morais ou humanos, pois, este caráter lhes deriva da razão. Tais, atos serão portanto indiferentes, quase escapando ao gênero dos atos morais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De muitos modos pode um ato ser especificamente indiferente. De um modo, se a indiferença lhe for especificamente devida, e neste caso a objeção colhe. Mas deste modo nenhum ato é especificamente indiferente, pois não há nenhum objeto de ato humano que se não possa ordenar ao mal ou ao bem, pelo fim ou pela circunstância. De outro modo, porque não é especificamente, bom nem mau, e portanto só por outra coisa poderá vir a sê-lo. Assim o homem não é especificamente, nem branco nem negro; mas também a espécie não se opõe a tal, pois a brancura e a negrura podem lhe sobrevir de outra causa que não os princípios da espécie.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O Filósofo considera mau, propriamente falando, o que é nocivo aos outros homens. E nesse sentido diz que o pródigo não é mau porque a ninguém é nocivo, senão a si próprio. E o mesmo se dá com todos os que não são nocivos ao próximo. Ora, nós aqui denominamos mal, em geral, tudo o repugnante à razão; e neste sentido todo ato individual é bom ou mau, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todo fim que esteja na intenção da razão deliberativa pertence ao bem de alguma virtude ou ao mal de algum vício. Pois, o ato mesmo de quem, ordenadamente procura o sustento ou o descanso do próprio corpo ordena-se ao bem da virtude, porque a esse bem se ordena o corpo assim tratado.

Art. 10 — Se uma circunstância pode especificar um ato como bom ou mau.

(Supra, a . 5, ad 4; infra, q. 73, a . 7; IV Sent., dist. XVI, q. 3, a . 2, q^a 3; De Malo, q. 2, a . 6, 7).

O décimo discute-se assim. — Parece que uma circunstância não pode especificar um ato como bom ou mau.

1. — Pois, um ato se especifica pelo seu objeto. Ora, as circunstâncias diferem do objeto. Logo, não especificam o ato.

2. Demais. — As circunstâncias são como acidentes do ato moral, conforme se disse. Ora, o acidente não especifica. Logo, a circunstância não constitui nenhuma espécie de bem ou de mal.

3. Demais. — Uma mesma coisa não pode pertencer a várias espécies. Ora, um mesmo ato pode ter muitas circunstâncias. Logo, a circunstância não especifica um ato como bom ou mau.

Mas, *em contrário*. — O lugar é uma circunstância. Ora, ele pode especificar o ato moral como sendo mau; assim furtar em lugar sagrado é sacrilégio. Logo, a circunstância especifica um ato como bom ou mau.

SOLUÇÃO. — Assim como as espécies dos seres naturais são constituídas pelas formas naturais, assim, as dos atos morais, pelas suas formas, enquanto concebidas pela razão, segundo do sobredito resulta. Como porém a natureza é unilateralmente determinada, não podendo o seu processo ir ao infinito, é necessário chegar-se a uma forma última, donde derive a diferença específica, além da qual não pode haver outra diferença específica. E daí vem que o acidente de um ser natural não pode constituir tal diferença. Ao contrário, o processo da razão não está unilateralmente determinado, mas pode prosseguir além de qualquer termo dado. Por onde, o que é considerado circunstância superveniente ao objeto, que determina a espécie de um ato, pode por sua vez ser considerado pela razão ordenadora como condição principal do objeto determinante da espécie do ato. Assim, o apoderar-se do alheio, especificado pela noção de alheio como furto, exerce a função de circunstância, se ademais se considerarem as questões de lugar ou de tempo. Mas como a razão ainda pode, no concernente ao lugar, ao tempo e outras questões desse gênero, estabelecer relações, pode dar-se que a condição de lugar, relativamente ao objeto, seja considerada contrária à ordem da razão, p. ex., porque ela ordena que se não deve injuriar em lugar sagrado. De modo que o apoderar-se do alheio em tal lugar acrescenta uma contrariedade especial à ordem da razão. E portanto, o lugar, considerado antes como circunstância, o é agora como condição principal do objeto contrário à razão. E desta maneira sempre que alguma circunstância respeite uma ordem especial da razão, favorável ou contrária, necessariamente essa circunstância especifica o ato moral como bom ou mau.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A circunstância, na medida em que especifica um ato, é considerada condição do objeto, segundo já se disse, e uma como diferença específica do mesmo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A circunstância como tal, tendo natureza de acidente, não especifica; mas, sim, quando transformada em condição principal do objeto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem toda circunstância especifica um ato moral como bom ou mau, pois, não é qualquer que implica uma relação de conveniência ou inconveniência com a razão. Por onde, embora sejam muitas as circunstâncias de um ato, nem por isso ele há de pertencer a muitas espécies. Todavia não há inconveniente em um ato moral pertencer a várias espécies morais, mesmo disparatadas, como já se disse.

Art. 11 — Se toda circunstância referente à bondade ou à malícia especifica um ato.

(Infra, q. 73, a. 7; IV Sent., dist. XVI, q. 3, a. 2, q^a3; De Malo, q. 2, a. 7).

O undécimo discute-se assim. — Parece que toda circunstância referente à bondade ou malícia especifica um ato.

1. — Pois o bem e o mal são diferenças específicas dos atos morais. Por onde, o que causa uma diferença na bondade ou malícia do ato moral também a causa na diferença específica. Ora, tudo o que aumenta a bondade ou malícia de um ato, fá-lo diferir, sob este aspecto, e portanto especificamente. Logo, toda circunstância que aumenta a bondade ou malícia de um ato especifica-o.

2. Demais. — A circunstância adveniente ou implica em si alguma razão de bondade ou malícia, ou não implica. Se não, nada pode acrescentar à bondade ou malícia do ato; pois, o que não é bom não pode tornar melhor, nem pode tornar pior o que não é mau. Se, pelo contrário, incluir em si qualquer razão de bondade ou malícia, especifica por isso mesmo o ato. Logo, toda circunstância, que aumenta a bondade ou a malícia, constitui nova espécie de bem ou de mal.

3. Demais. — Segundo Dionísio, o mal é causado por um defeito qualquer. Ora, qualquer circunstância agravante da malícia implica um defeito especial. Logo, causa nova espécie de pecado. E pela mesma razão, qualquer que aumente a bondade parece acrescentar-lhe nova espécie de bondade, assim como qualquer unidade acrescentada ao número produz nova espécie numérica, pois, o bem consiste em número, peso em medida.

Mas, *em contrário*. — O mais e o menos não diversificam a espécie, mas um e outro é circunstância que aumenta a bondade ou a malícia. Logo, nem toda circunstância, que aumente a bondade ou a malícia, especifica o ato moral como bom ou mau.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a circunstância especifica um ato moral como bom ou mau, quando concernente a uma ordem especial da razão. Mas acontece, às vezes que uma circunstância não está nesse caso, quer quanto ao bem, quer quanto ao mal, senão sendo pressuposta outra circunstância que especifique como bom ou mau o ato moral. Assim, apoderar-se de alguma coisa em grande ou pequena quantidade só concerne à ordem da razão, relativamente ao bem ou ao mal, se for pressuposta outra condição da qual o ato tira a sua malícia ou a sua bondade; por exemplo, se esse bem for alheio — o que repugna à razão. Por onde, apoderar-se do alheio em grande ou pequena quantidade não diversifica a espécie do pecado; mas pode agravá-lo ou diminuí-lo. E o mesmo se dá com os outros males ou bens. Logo, nem toda circunstância, que aumente a bondade ou a malícia, diversifica a espécie do ato moral.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A diferença de aumento e diminuição, nas coisas susceptíveis, desta e daquela, não diversifica a espécie, assim como a diferença de maior ou menor brancura não faz diferir a espécie da cor. E, semelhantemente, o que diversifica, aumentando e diminuindo o bem ou o mal, não causa diferença específica no ato moral.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A circunstância que agrava o pecado ou aumenta a bondade de um ato não tem às vezes bondade ou malícia em si mesma, mas relativamente a uma outra condição do ato, como se disse. E portanto, não confere espécie nova, mas aumenta a bondade ou a malícia proveniente dessa outra condição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma circunstância pode implicar um defeito particular, não em si mesma, mas relativamente à outra coisa. E semelhantemente, pode acrescentar uma nova perfeição só por comparação com outra coisa. De modo que, embora aumente a bondade ou a malícia, contudo nem sempre faz variar a espécie de bem ou de mal.

Questão 19: Da bondade do ato interior da vontade.

Em seguida devemos tratar da bondade do ato interior da vontade.

E sobre esta questão, dez artigos se discutem:

Art. 1 — Se a bondade da vontade depende do seu objeto.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a bondade da vontade não depende do seu objeto.

1. — Pois, a vontade só pode querer o bem, porquanto, o mal lhe é contrário, como diz Dionísio. Se portanto a bondade da vontade dependesse do seu objeto, resultaria que toda vontade seria boa e má, nenhuma.

2. Demais. — O bem principal é do fim; e por isso a bondade deste, como tal, não depende de nada. Ora, segundo o Filósofo, a ação boa é um fim, embora a produção nunca o seja porque sempre se ordena, à coisa produzida, como ao fim. Logo, a bondade da vontade não depende de nenhum objeto.

3. Demais. — Qual é um ser tal é o que produz. Ora, o objeto da vontade é bom pela sua bondade natural. Logo, não pode ele conferir-lhe a ela uma bondade moral; e portanto esta, quando concernente à vontade, não depende do objeto.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a justiça é que leva certos a quererem ações justas; e pela mesma razão, pela virtude é que querem o bem. Ora, boa é a vontade que opera virtuosamente. Logo a bondade da vontade provém de querer o bem.

SOLUÇÃO. — O bem e o mal, em si, diferenciam os atos da vontade, à qual se referem, assim como o verdadeiro e o falso se referem à razão cujos atos distingue a diferença existente entre a verdade e a falsidade, que nos leva a considerar uma opinião como verdadeira ou falsa. Por onde, a vontade boa e a má são atos especificamente diferentes. Ora, a diferença específica dos atos depende dos objetos, como já se disse. Logo, o bem e o mal dos atos da vontade dependem propriamente dos objetos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Longe de sempre querer o verdadeiro bem, a vontade quer às vezes um bem aparente, bem, certo, de algum modo, mas que não convém, absolutamente ao apetite. E por isso o ato da vontade, nem sempre bom, é às vezes, mau.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora um ato possa de certo modo ser o fim último do homem, nem por isso é ato da vontade, como já se disse antes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem é apresentado à vontade pela razão como objeto; e na medida em que entra na ordem da razão, pertence à ordem moral e causa, no ato da vontade, a bondade moral. Pois a razão é o princípio dos atos humanos e morais, como antes se disse.

Art. 2 — Se a bondade da vontade depende só do objeto.

O segundo discute-se assim. — Parece que a bondade da vontade não depende só do objeto.

1. — Pois, o fim tem mais afinidade com a vontade do que com outra potência. Ora, os atos das outras potências recebem a sua bondade, não só do objeto, mas também do fim, como do sobredito resulta. Logo, também a vontade recebe a sua, não do objeto, mas do fim.

2. Demais. — A bondade de um ato provém não só do objeto mas também das circunstâncias, como já se disse. Ora, a diferença de bondade e malícia no ato da vontade varia com a diversidade das circunstâncias; assim, se queremos alguma coisa quando, onde, quanto e como devemos ou não devemos querer. Logo, a bondade da vontade depende não só do objeto, mas também das circunstâncias.

3. Demais. — A ignorância das circunstâncias excusa a malícia da vontade, como já se disse. Ora, isto não se daria se a bondade e a malícia da vontade não dependessem das circunstâncias. Logo, destas dependem e não só do objeto.

Mas, *em contrário*. — As circunstâncias, como tais, não especificam um ato, como já se disse. Ora, o bem e o mal são diferenças específicas do ato de vontade, segundo foi dito. Logo, a bondade e a malícia da vontade não dependem das circunstâncias, mas só do objeto.

SOLUÇÃO. — Em qualquer gênero, quanto mais uma coisa tiver prioridade sobre outras tanto mais simples será e tanto menos elementos de composição terá; assim os primeiros corpos são simples. Assim, como facilmente se verifica, o que num gênero tem prioridade é de certa maneira simples e uno. Ora, o princípio da bondade e malícia dos atos humanos procede de um ato da vontade. E portanto, a bondade e a malícia desta se fundam nalguma unidade, ao passo que a bondade e a malícia dos outros atos podem advir-lhes de origens diversas.

Ora, o que num gênero é princípio não é accidental, mas essencial; pois, tudo o que é accidental se reduz ao seu princípio, que é o essencial. Logo, a bondade da vontade depende unicamente do que torna o ato essencialmente bom, isto é, do objeto, e não das circunstâncias, acidentes do ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O fim é o objeto da vontade mas não das demais faculdades. Por onde, a bondade do ato da vontade proveniente do objeto não difere da que provém do fim, a não ser accidentalmente, se um fim depender de outro e uma vontade, de outra; ao passo que, nos atos das outras faculdades, há diferença entre essas duas bondades.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Suposto que a vontade quer o bem, nenhuma circunstância pode torná-la má. E quando se diz que podemos querer um bem quando não devemos, pode-se entendê-lo em dois sentidos. Ou a circunstância se refere ao objeto querido, e então a vontade não quer o bem, o que se dá se decidirmos praticar um ato quando não devemos; ou se refere ao ato de querer, e então é impossível queiramos um bem quando não devemos, porque devemos querer sempre o bem e só por acidente é que, querendo um determinado bem, ficamos impedidos de querer o bem devido; mas então o mal não provém de querermos esse determinado bem, mas de não querermos o outro. E o mesmo se deve dizer das outras circunstâncias.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ignorância das circunstâncias excusa a malícia da vontade, quando se referem ao objeto querido, fazendo com que ignoremos as circunstâncias do ato que queremos.

Art. 3 — Se a bondade da vontade depende da razão.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a bondade da vontade não depende da razão.

1. — Pois, o anterior não depende do posterior. Ora, o bem pertence, antes, à vontade que à razão, como do sobredito resulta. Logo, o bem da vontade não depende da razão.

2. Demais. — Como diz o Filósofo, a bondade do intelecto prático é a verdade conforme ao apetite reto. Ora, este é a vontade boa. Logo, a bondade da razão prática depende, mais, daquela da vontade, do que inversamente.

3. Demais. — O motor não depende do que é movido, mas inversamente. Ora, a vontade move a razão e as demais faculdades, como se disse. Logo, a bondade da vontade não depende da razão.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: É imoderada toda pertinácia do querer, quando a vontade não está sujeita a razão. Ora, a bondade da vontade consiste em não ser imoderada. Logo, depende da razão.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a bondade da vontade depende propriamente, do objeto, e este lhe é proposto pela razão; pois, o bem conhecido pelo intelecto é o objeto proporcionado à vontade, ao passo que não lhe é proporcionado a ela, mas ao apetite sensitivo, o bem sensível ou imaginário. Pois, enquanto que a vontade pode tender ao bem universal apreendido pela razão, o apetite sensitivo não tende senão para um bem particular, apreendido pela potência sensitiva. Logo, a bondade da vontade depende da razão, do mesmo modo por que depende do objeto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem sob o aspecto de bem, i. é, de desejável, é objeto antes da vontade que da razão. Porém o é da razão, sob o aspecto de verdadeiro, antes de o ser da vontade sob o de desejável; porque o apetite da vontade não pode tender para o bem se este não for apreendido primeiro pela razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No passo aduzido, o Filósofo se refere ao intelecto prático enquanto delibera e raciocina sobre os meios, e é então aperfeiçoado pela prudência. Ora, no concernente aos meios, a retitude da razão consiste na conformidade como o apetite do fim devido. Este, contudo pressupõe a apreensão reta do fim, pela razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade move de certa maneira a razão, que por sua vez e de algum modo move a vontade para o seu objeto, como já se disse.

Art. 4 — Se a bondade da vontade humana depende da lei eterna.

O quarto discute-se assim. — Parece que a bondade da vontade humana não depende da lei eterna.

1. — Pois, o que é medido só pode sê-lo por uma regra e uma medida. Ora, a regra da vontade humana, da qual depende a sua bondade, é a razão reta. Logo, essa bondade não depende da lei eterna.

2. Demais. — A medida deve ser homogênea com o medido, como diz Aristóteles. Ora, a lei eterna não é homogênea com a vontade humana. Logo, não lhe pode servir de medida, a ponto de dela depender a sua bondade.

3. Demais. — Da medida devemos estar certíssimos. Ora, a lei eterna nos é desconhecida. Logo, não pode ser a medida da nossa vontade, a ponto de a sua bondade dela depender.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: o pecado consiste em fazer, dizer ou desejar o que é contrário à lei eterna. Ora, a malícia da vontade é a raiz do pecado. E como a malícia se opõe à bondade, a bondade da vontade depende da lei eterna.

SOLUÇÃO. — Em todas as causas ordenadas o efeito depende mais da causa primeira que da segunda, porque esta não age senão em virtude daquela. Ora, é em virtude da lei eterna, que é a razão divina, que a razão humana é a regra da vontade humana, pela qual se lhe mede a bondade. E por isso, diz a

Escritura (Sl 4, 6 e 7): Muitos dizem: quem nos patenteará os bens? Gravado está, Senhor, sobre nós o lume do teu rosto, quase dizendo: a luz da razão, existente em nós, pode nos mostrar o bem e regular a vontade, na medida em que é a luz do teu rosto, i. é, dele derivada. Por onde, é manifesto que a vontade humana depende muito mais da lei eterna que da razão humana; de modo que, quando esta falha, é necessário recorrer aquela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O medido não pode ter várias medidas próximas; pode contudo tê-las várias, ordenando-se uma à outra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A medida próxima deve ser homogênea com o medido, não porém a remota.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a lei eterna nos seja desconhecida, enquanto existente na mente divina, contudo se nos torna conhecida de algum modo, ou pela razão natural, dela derivada e imagem própria sua, ou por alguma revelação superveniente.

Art. 5 — Se a vontade discordante da razão errônea é má.

(II Sent., dist. XXXIX., q. 3, a . 3; De Verit., q. 17, a . 4; Quodl. III, q. 12 a . 2; VIII, q. 6, a . 3; IX, q. 7, a . 2; Rom., cap XIV, lect. II; Galat., cap. V, lect. I).

O quinto discute-se assim. — Parece que a vontade discordante da razão errônea não é má.

1. — Pois, a razão, enquanto derivada da lei eterna, é a regra da vontade humana, como se disse. Ora, dessa lei não deriva a razão errônea, que portanto não pode ser regra da vontade humana. Logo, não é má a vontade discordante da razão errônea.

2. Demais. — Segundo Agostinho, a ordem de uma autoridade inferior não obriga quando contrária à da autoridade superior; assim, se um procônsul mandar o que o imperador proíbe. Ora, a razão errônea às vezes, propõe coisas contrárias à ordem do superior, que é Deus, cuja autoridade é suma. Logo, o ditame da razão errônea não obriga, e portanto não é má à vontade que discorda dessa razão.

3. Demais. — Toda vontade é má que é culpada de alguma espécie de malícia. Ora, a vontade discordante da razão errônea não pode ser culpada de nenhuma espécie de malícia; p. ex., se a razão erra dizendo que se deve fornicar, à vontade que não quer fazê-lo não pode ser culpada de nenhuma espécie de malícia. Logo, a vontade discordante da razão errônea não é má.

Mas, *em contrário*. — Como já ficou dito na primeira parte, a consciência não é senão a aplicação da ciência a um ato particular, e reside na razão. Logo, a vontade discordante da razão errônea é contrária à consciência. Ora, toda vontade tal é má, pois diz a Escritura (Rm 14, 23): E tudo o que não é segundo a fé é pecado, i. é, tudo o que é contrário à consciência. Logo, a vontade discordante da razão errônea é má.

SOLUÇÃO. — Sendo a consciência de certo modo um ditame da razão, pois é uma aplicação da ciência aos atos, como já se disse na primeira parte, indagar se a vontade discordante da razão errônea é má é o mesmo que indagar se a consciência errônea obriga. E a este propósito certos distinguiram três gêneros de atos: os genericamente bons, os indiferentes e os genericamente maus. E ensinam que não há erro se a razão ou a consciência decidir a prática de um ato genericamente bom ou genericamente mau, pois a mesma razão que ordena o bem proíbe o mal. Porém será errônea a razão ou a consciência se determinar, que devamos praticar, em virtude de um preceito, uma ação má em si mesma ou proibir a prática de um ato em si mesmo bom. E semelhantemente, será errônea a razão ou a consciência se

dispuser que um ato em si mesmo indiferente, como levantar uma palha do chão, é proibido ou ordenado. Doutrinam pois que a razão ou a consciência errônea em relação aos atos indiferentes, quer ordenando-os ou proibindo-os, obriga, de modo que a vontade discordante de tal razão errônea é má e comete pecado. Porém a razão ou a consciência errônea ordenando o mal em si, ou proibindo o que em si é bom e necessário à salvação, não obriga; e em tais casos a vontade discordante da razão ou da consciência errônea não obriga.

Mas esta doutrina é irracional. Pois, quanto aos atos indiferentes, a vontade discordante da razão ou da consciência errônea é má, de certo modo, pelo seu objeto, do qual depende a bondade ou malícia da vontade; não o é porém pelo objeto considerado em a sua natureza, senão só porque é apreendido acidentalmente pela razão como bom ou mau, como um bem a ser feito ou um mal a ser evitado. E como o objeto da vontade lhe é proposto pela razão, segundo já se disse, desde que um objeto lhe é proposto por ela como sendo mau, à vontade que o aceita, aceita o mal. Ora, tal se dá, não só com os atos indiferentes, mas também com os bons ou maus. Pois, não só um ato indiferente pode ser tomado acidentalmente como bom ou mau, mas ainda o bem pode assumir o aspecto do mal, ou o mal, o do bem, em virtude da apreensão da razão. P. ex., abster-se de fornicar é um bem, mas só é abraçado pela vontade na medida em que a razão lho propõe; se pois for proposto pela razão errônea como mal, à vontade o quer sob o aspecto de mal. Por onde, a vontade será má porque quer o mal, não em si, mas acidental, em virtude da apreensão da razão. Semelhantemente, crer em Cristo é em si bom e necessário à salvação; mas esse bem a vontade não o quer senão enquanto proposto pela razão. Por onde, ser for pela razão proposto como um mal; é como tal que à vontade o quer; não seja, em si, mal, senão só acidentalmente, pela apreensão da razão. E por isso o Filósofo diz: propriamente falando, é incontinente quem não obedece à razão reta; acidentalmente, quem não obedece à razão falsa.

Por onde, devemos concluir que toda vontade discordante da razão, reta ou errônea, é sempre má.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O juízo da razão errônea, embora não derive de Deus, contudo desde que essa razão o propõe como verdadeiro, ele há de conseqüentemente derivar de Deus de quem procede toda verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O dito de Agostinho se refere ao caso de sabermos que a autoridade inferior manda algo de contrário à ordem do superior. Mas quem, tomando a ordem do procônsul pela do imperador, a desprezasse, desprezaria a deste último. E semelhantemente, quem soubesse que a razão humana dita algo de contrário à ordem de Deus não estaria obrigado a segui-la; mas então, a razão não seria totalmente errônea. Se porém, a razão errônea propuser algo como sendo preceito de Deus, então desprezar-lhe o ditame será desprezar a ordem de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão, quando apreende o mal, sempre o apreende sob alguma noção de bem, p. ex., porque contraria a uma ordem divina, ou porque é escândalo ou por coisa semelhante. E então, a malícia da vontade se reduz a uma dessas espécies de malícia.

Art. 6 — Se a vontade concorde com a razão errônea é boa.

(De Verit., q. 17, a. 3, ad 4; Quodl.III, q. 12, a. 2; VIII, 1. 6, a. 3, 5; IX, q. 7, a. 2).

O sexto discute-se assim. — Parece que a vontade concorde com a razão errônea é boa.

1. — Pois, assim como a vontade discordante da razão busca o que esta considera mau, assim a concorde busca o que a razão considera bom. Ora, a vontade que discorda da razão, ainda má, é má. Logo, a concorde com a razão, ainda errônea, é boa.

2. Demais. — A vontade concorde com o preceito de Deus e com a lei eterna é sempre boa. Ora, esta e aquela são-nos propostos pela apreensão da razão, ainda errônea. Logo, a vontade que com esta concorda é boa.

3. Demais. — A vontade discordante da razão errônea é má. Por onde, se a que concorda também o fosse, toda vontade de quem segue a razão errônea seria má, e o deixaria perplexo, levando-o ao pecado necessariamente, o que é inadmissível. Logo, a vontade concorde com a razão errônea é boa.

Mas, *em contrário*. — A vontade dos que mataram os Apóstolos era má, e todavia, concordava com a razão errônea deles, conforme a Escritura (Jô 16, 2): Está a chegar o tempo em que todo o que vos matar julgará que nisso faz serviço a Deus. Logo, a vontade concorde com a razão errônea pode ser má.

SOLUÇÃO. — Assim como a questão anterior se identifica com a de saber se a consciência errônea obriga, assim esta é o mesmo que indagar se tal consciência excusa. Ora, esta questão depende do que já dissemos, a saber que a ignorância, ora causa o involuntário e ora, não. E como o bem e o mal moral dependem do ato voluntário, conforme do sobredito resulta, é claro que a ignorância, causa do involuntário, elimina a razão de bem e de mal moral; não porém a que não o causa. Pois, como já se disse, a ignorância de certo modo querida, direta ou indiretamente, não causa o involuntário. Refiro-me à ignorância diretamente voluntária, objeto de um ato da vontade, e à indiretamente voluntária, que se origina da negligência, em virtude da qual alguém não quer saber aquilo que deve, segundo já foi dito.

Se, pois, a razão ou a consciência errar voluntariamente, de modo direto, ou por negligência, não sabendo o que deveria saber, esse erro não impedirá que a vontade concorde com a razão ou a consciência assim errônea seja má. Se porém for um erro que cause o involuntário, proveniente da ignorância de alguma circunstância não filha da negligência, tal erro impede a vontade, com ele concorde, de ser má. P. ex., se a razão errônea disser que um homem deve ter relações com a esposa de outro, a vontade que concordar com essa razão errônea será má, porque o erro provém da ignorância da lei de Deus, que ele deveria conhecer. Se porém a sua razão errar, fazendo-o acreditar que vai ter relações com a sua legítima esposa, que lhe pede o débito conjugal, tal erro isenta a vontade do mal, porque provém da ignorância de uma circunstância que excusa, causando o involuntário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Dionísio, o bem procede da causa integra e o mal, de qualquer defeito. Por onde, para ser considerado mau o objeto da vontade, basta que o seja por natureza ou por ser apreendido como tal. Para ser bom, porém, há-de sê-lo de ambos os modos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lei eterna não pode errar, mas a razão humana o pode. Por onde, a vontade concorde com esta nem sempre é reta, e nem sempre é concorde com a lei eterna.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como num silogismo, também em moral, dado um inconveniente, necessariamente se seguem outros. Assim, suposto que alguém busque a vanglória, por ação a que esteja obrigado ou por omissão, sempre pecará. E nem há razão para a perplexidade, porque pode

abandonar a intenção má. E semelhantemente, suposto um erro da razão ou da consciência, procedente de ignorância que não excuse, necessariamente há-de seguir-se o mal da vontade, sem haver lugar para a perplexidade, porque podemos abandonar o erro, sendo a ignorância vencível e voluntária.

Art. 7 — Se a bondade da vontade depende do fim intencional.

(II Sent., dist. XXXVIII, a . 4, 5).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a bondade da vontade não depende do fim intencional.

1. — Pois, como já se disse, a bondade da vontade depende só do objeto. Ora, em relação aos meios, um é o objeto da vontade e outro, o fim visado. Logo, em relação a eles, a bondade da vontade não depende do fim intencional.

2. Demais. — É próprio da vontade boa querer observar o mandamento de Deus. Ora, isso pode referir-se a um mau fim, p. ex., a vanglória ou a cobiça, quando se quer obedecer a Deus para conseguir bens temporais. Logo, a bondade da vontade não depende do fim intencional.

3. Demais. — O bem e o mal, diversificando a vontade, diversificam também o fim. Ora, a malícia da vontade não depende da malícia do fim intencional; assim quem quer furtar para dar esmola tem vontade má, embora vise um fim bom. Logo, a bondade da vontade não depende de ser bom o fim intencional.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que a intenção é remunerada por Deus. Ora, Deus só remunera o bem. Logo, a bondade da vontade depende do fim intencional.

SOLUÇÃO. — A intenção mantém dupla relação com a vontade, conforme é precedente ou concomitante. — Precede causalmente a intenção da vontade quando queremos uma coisa em virtude de um fim intencional. E, em tal caso, a relação da coisa com o fim é considerada como a razão mesma da sua bondade; assim, quem quer jejuar por amor de Deus, faz bem, porque o faz por esse amor. Por onde, como a bondade da vontade resulta da bondade do objeto querido, conforme já se disse, ela há, necessariamente, de depender do fim intencional. — É conseqüente, de outro lado, a intenção da vontade, quando sobrevém a uma vontade já preexistente; como quando queremos fazer uma coisa e depois a referimos a Deus. E então a bondade da primeira vontade não depende da intenção seguinte, a não ser que um novo ato de vontade venha ligar esta aquela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando a intenção é a causa de querermos os meios, a relação destes com o fim torna-se a razão mesma da bondade do objeto, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vontade não pode ser boa se a má intenção é a causa de querermos. Assim, quem quer dar esmola por vanglória, quer o que é em si bom, mas por uma razão má; por onde, como o querer é mau, má lhe há-de ser a vontade. Se porém a intenção for conseqüente, a vontade podia ser boa e a intenção subsequente lhe deprava, não o ato anterior, mas o posterior.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos, o mal provém de qualquer defeito e o bem, de causa total e íntegra. Por onde, sempre será má a vontade, tanto querendo o mal em si, sob razão de bem, como o bem, sob a de mal. Mas para ser boa, é preciso que queira o bem, sob razão de bem, i. é, o bem pelo bem.

Art. 8 — Se o grau de bondade da vontade depende do grau de bondade da intenção.

O oitavo discute-se assim. — Parece que o grau de bondade da vontade depende do grau de bondade da intenção.

1. — Pois, a propósito do passo de Mateus (12, 35) — O homem bom do bom tesouro tira boas coisas — diz a Glosa: Cada um faz tanto bem quanto tenciona fazer. Ora, a intenção dá a bondade não só ao ato externo como também à vontade, segundo já se disse. Logo, o grau da vontade boa é relativo ao da intenção.

2. Demais. — Se a causa aumenta, o efeito também aumenta. Ora, a bondade da intenção é a causa de a vontade ser boa. Logo, quanto mais tivermos a intenção do bem tanto mais será a vontade boa.

3. Demais. — Em relação ao mal, a intenção é a medida do pecado; assim, quem atirar uma pedra com a intenção do homicídio, do homicídio será réu. Logo, pela mesma razão, relativamente ao bem, a bondade será boa na medida em que tencionamos fazer o bem.

Mas, *em contrário*. — A intenção pode ser boa e a vontade, má. Logo, pela mesma razão, aquela pode ser melhor que esta.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos considerar o grau dos atos e do fim intencional. Relativamente ao objeto, segundo queremos ou fazemos um bem maior; ou à intensidade do ato, segundo o agente quer ou age mais intensamente. Se pois tratamos do grau do querer ou da intenção, quanto ao objeto, é claro que o grau do ato não acompanha o da intenção; e isso pode dar-se de dois modos, relativamente ao ato externo. Primeiro, por não ser o objeto, que se ordena ao fim intencionado, proporcionando a este; assim, não poderia realizar a sua intenção quem, com dez libras, quisesse comprar o que vale cem. Segundo, por causa dos impedimentos, que podem se opor à realização do ato externo, e que nós não pudemos remover; assim, se quisermos ir a Roma e por impedidos, não o pudemos. Relativamente aos atos interiores da vontade porém, isto não pode dar-se senão de um modo, porque, ao contrário dos atos externos, estes dependem de nós. Mas a vontade pode querer um objeto não proporcionado, ao fim que intenciona e então absolutamente considerada, ela não é boa no mesmo grau que a intenção. Como porém esta, em si pertence de certo modo ao ato da vontade, do qual é a razão de ser, o grau da sua bondade redundava para este, pois que a vontade quer, como fim, um bem grande, embora o meio pelo qual visa consegui-lo, dele não seja digno.

Se porém considerarmos o grau da intenção e do ato, quanto à intensidade de ambos, a da primeira redundava para o ato interior e exterior da vontade. Pois, a intenção se comporta como formalmente, em relação a ambos, segundo do sobredito resulta claro; embora materialmente falando, a intenção possa ter uma intensidade que não tem, no mesmo grau, o ato interior ou exterior; p. ex., quando não queremos tomar o remédio com a mesma intensidade com que queremos a saúde. Contudo, esse mesmo querer intensamente a saúde redundava formalmente na intensa vontade de tomar o remédio. É preciso porém considerar que a intensidade do ato interior ou exterior pode referir-se à intenção como objeto desta; p. ex., quando temos a intenção de querer ou fazer alguma coisa, intensamente. Mas, daí não se segue que queiramos ou operamos intensamente, porque o grau do bem visado não é correlativo à bondade do ato interior ou exterior, como já se disse. Por onde, não merecemos tanto quanto temos a intenção de merecer, porque o grau do mérito consiste na intensidade do ato, como a seguir se dirá.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Glosa aduzida se refere ao juízo de Deus, que leva em conta principalmente o fim intencional. E por isso, outra Glosa diz, no mesmo passo, que o tesouro do coração é a intenção, pela qual Deus julga as obras. Pois, a bondade da intenção, como já dissemos, redundava de certo modo na bondade da vontade, que faz o mesmo ato exterior meritório, perante Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A bondade da intenção não é a causa total de ser a vontade boa. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Para a malícia da vontade basta a da intenção; por isso, quanto esta é má, tanto o é aquela. Mas como dissemos, o mesmo não se dá com a bondade.

Art. 9 — Se a bondade da vontade humana depende da sua conformidade com a divina.

(I Sent., dist. XLVIII, a . 1; De Verit., q. 23, a . 7).

O nono discute-se assim. — Parece que a bondade da vontade humana não depende da sua conformidade com a divina.

1. — Pois, é impossível a vontade humana conformar-se com a divina, segundo claramente diz a Escritura (Is 55, 9): Porque assim como os céus se levantam sobre a terra, assim se acham levantados os meus caminhos sobre os vossos caminhos, e os meus pensamentos sobre os vossos pensamentos. Se portanto para a bondade da vontade fosse necessária a sua conformidade com a vontade divina, resultaria que é impossível a vontade humana ser boa, o que é inadmissível.

2. Demais. — Assim como a nossa vontade deriva da divina, assim da ciência divina a nossa ciência. Ora, a nossa ciência não é necessariamente conforme com a divina, pois muitas coisas Deus sabe que nós ignoramos. Logo, nem é necessário que a nossa vontade seja conforme com a divina.

3. Demais. — A vontade é princípio de ação. Ora, a ação nossa não pode conformar-se com a divina. Logo, não é necessário que a nossa vontade seja conforme com a divina.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Mt 26, 39): Não se faça nisto a minha vontade, mas sim a tua; cujo sentido, segundo Agostinho expõe, é que Cristo quer que o homem seja reto e dirija-se para Deus. Ora, a retidão da vontade é a sua bondade. Logo, a bondade desta depende da sua conformidade com a vontade divina.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a bondade da vontade depende do fim intencional. Ora, o fim último da vontade humana é o sumo bem — Deus, segundo já dissemos. Logo e necessariamente a bondade da vontade humana há-se de ordenar para Deus, sumo bem. Ora, este bem, em si e primeiramente, comparado com a vontade divina, constitui-lhe o objeto próprio. E como o primeiro, em qualquer gênero, é a medida e a razão de tudo o que a esse gênero pertence; e sendo reto e bom aquilo que atinge a sua medida, segue-se que, para ser boa, a vontade humana há-se de conformar com a divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade humana há-se de conformar com a divina, não, se lhe equiparando, mas imitando-a. E semelhantemente, a ciência humana conforma-se com a divina, conhecendo a verdade; e a ação humana com a divina, convindo com a natureza do homem que age por imitação e não por equiparação.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS À SEGUNDA E À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 10 — Se a vontade humana, querendo um objeto, deve conformar-se sempre com a divina.

(I Sent., dist. XLVIII, a . 2, 3, 4; De Verit., q. 23, a . 8).

O décimo discute-se assim. — Parece que a vontade humana, querendo um objeto, não deve sempre conformar-se com a divina.

1. — Pois, não podemos querer o que ignoramos, porque o bem apreendido é o objeto da vontade. Ora, na maior parte das vezes, ignoramos o que Deus quer. Logo, a vontade humana não pode conformar-se com a divina, querendo um objeto.

2. Demais. — Deus quer danar quem ele de ante-mão sabe que morrerá em pecado mortal. Se pois, o homem querendo um objeto, tivesse que conformar a sua vontade com a divina, teria de querer a própria danação, o que é inadmissível.

3. Demais. — Ninguém é obrigado a querer nada contrário à piedade. Ora, às vezes, tal se daria se o homem quisesse o que Deus quer; assim iria contra a piedade um filho que quisesse a morte do pai, querida por Deus. Logo, o homem, querendo um objeto, não está obrigado a conformar a sua com a vontade de Deus.

1. Mas, *em contrário*, sobre aquilo do salmo (Sl 32, 1) — aos retos convém que o louvem — diz a Glosa: Tem o coração reto quem quer o que Deus quer. Ora, todos estão obrigados a ter o coração reto. Logo, a querer o que Deus quer.

2. Demais. — A forma da vontade, como de qualquer ato, provém do objeto. Se pois o homem deve conformar a sua vontade com a divina, isso há-de ser em relação ao objeto querido.

3. Demais. — A discordância das vontades consiste em os homens quererem coisas diversas. Ora, quem tiver vontade oposta à divina a tem má. Logo, tem má vontade quem, querendo um objeto, não a conforma com a divina.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta a vontade move-se para o objeto que lhe for proposto pela razão. Ora, acontece que esta aprecia um objeto diversamente, de modo que uma coisa boa, a uma luz não o é a outra. Por onde, a vontade de quem quer o que lhe parece bom, é boa; e também será boa a de quem não quer esse mesmo objeto por lhe parecer mau. Assim, o juiz tem vontade boa querendo a morte de um ladrão, que lhe parece justa; mas a vontade de outrem, p. ex., da esposa ou do filho, será também boa, não querendo a morte do mesmo, por ser má, por natureza.

Seguindo, pois, a vontade a apreensão da razão ou do intelecto, quanto mais geral for a noção do bem apreendido, tanto mais geral será o bem para o qual a vontade é movida, como se vê pelo exemplo aduzido. Pois o juiz, curando do bem comum, que é a justiça, quer a morte do ladrão, que lhe parece boa em relação ao estado comum; a esposa, porém, considerando o bem privado da família, quer que o seu marido, embora ladrão, não seja morto.

Ora, o bem de todo o universo é o que é apreendido por Deus, criador e governador do mesmo; e por isso, quer tudo de um ponto de vista universal, que é a sua bondade, bem de todo o universo. Ao passo que a apreensão da criatura, recai, por natureza, sobre algum bem particular, proporcionando à sua natureza. Ora, pode acontecer que uma coisa boa, num ponto de vista particular, não o seja, no ponto de vista universal, ou inversamente, como já se disse. E por isso pode se dar que uma vontade seja boa, quando quer, particularmente considerada, uma coisa que contudo, universalmente considerada, Deus

não quer; e inversamente. Donde vem que vontades diversas de homens diversos, querendo coisas opostas, podem ser boas, querendo-as por diversas razões particulares.

Não é porém reta a vontade do homem que quer um bem particular, quando não o referir ao bem comum, como fim; pois também o apetite natural de qualquer das partes deve se ordenar ao bem comum do todo. Ora, do fim provém a como que razão formal de querer o que a ele se lhe ordena. Por onde, quem quiser um bem particular com vontade reta há-de querê-lo materialmente; ao passo que há-de querer o bem comum divino, formalmente. Logo, a vontade humana querendo um objeto, tem de se conformar com a divina, formalmente, pois, tem de querer o bem divino e comum; não porém materialmente, pela razão já dita. Porém, num e noutro sentido, a vontade humana se conforma, de certo modo, com a divina, porque, conformando-se com ela pela razão comum do objeto querido, conforma-se pelo fim último; e não se conformando, em relação ao objeto querido materialmente, conforma-se na ordem da causa eficiente, porque a inclinação mesma conseqüente à natureza ou à apreensão particular de determinado objeto, todos os seres a receberem de Deus, causa eficiente. E por isso costuma-se dizer que, neste ponto, a vontade humana conforma-se com a divina, porque quer aquilo que Deus quer que ela queira.

Mas há outro modo de conformidade, no ponto de vista da causa formal, quando o homem quer uma coisa pela caridade, como Deus quer. E esta conformidade também se reduz à formal, que se funda na ordem ao último fim, objeto próprio da caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo a razão comum de querer, podemos conhecer o objeto querido por Deus, pois sabemos que ele só quer o bem. Logo, quem quer uma coisa, sob qualquer razão de bem, tem a sua vontade conforme com a divina, quanto a essa razão. Mas em casos particulares, não sabemos o que Deus quer, e então não estamos obrigados a conformar a nossa vontade com a divina. No estado da glória porém todos veremos em particular a relação de tudo o que quisermos com a vontade de Deus, a esse respeito; e portanto teremos a vontade conforme com a de Deus, não só formal, mas também materialmente e em tudo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus não quer a danação como tal, nem a morte, em si mesma, de ninguém, pois, quer que todos os homens se salvem (1 Tm 2, 4); mas o quer em nome da justiça. E por isso basta neste ponto que o homem queira que seja garantida a justiça de Deus e a ordem da natureza.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA.**

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO EM CONTRÁRIO. — Quem conforma a sua vontade com a divina, quanto à razão mesma de querer, quer mais o que Deus quer do que quem a conforma quanto à coisa querida; porque a vontade move-se principalmente mais para o fim que para os meios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A espécie e a forma de um ato funda-se mais na razão formal do objeto do que naquilo que nele existe materialmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não há oposição de vontades quando pessoas diversas querem coisas diversas, não pela mesma razão. Mas haveria se pela mesma razão o que é querido de um não o fosse de outro. Ora, tal não está em questão.

Questão 20: Da bondade e da malícia dos atos humanos exteriores.

Em seguida devemos tratar da bondade e da malícia dos atos humanos exteriores.

E sobre esta questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se o bem e o mal está, primeiro, no ato exterior, que no ato da vontade.

(De Malo, q. 2, a. 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o bem e o mal estão primeiro no ato exterior que no ato da vontade.

1. — Pois, a vontade tira a sua bondade do objeto, como já se disse. Ora, o ato exterior é o objeto do ato interior da vontade; assim, falamos em querer o furto ou, dar esmola. Logo, o bem e o mal estão primeiro no ato exterior que no ato da vontade.

2. Demais. — O bem se atribui primeiramente ao fim, porque a bondade dos meios deriva da do fim. Ora, o ato da vontade não pode ser fim, como já se disse, ao passo que o pode o ato de qualquer outra potência. Logo, o bem está primeiro no ato de outra potência que no da vontade.

3. Demais. — O ato da vontade se comporta formalmente em relação ao ato exterior, como já dissemos. Ora, como a forma advém à matéria, o que é formal é posterior. Logo, o bem e o mal estão primeiro no ato exterior que no ato da vontade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que pela vontade pecamos e por ela vivemos retamente. Logo, o bem e o mal moral existem primeiro na vontade.

SOLUÇÃO. — Certos atos exteriores podem ser considerados bons ou maus, em duplo sentido. Genericamente e levadas em conta as circunstâncias em si mesmas; assim, diremos que dar esmola, conforme às circunstâncias devidas, é um bem. Ou de outro modo, em ordem ao fim, e assim, dar esmola por vanglória reputamos por mal. Ora, sendo o fim o objeto próprio da vontade, é claro que a razão de bondade ou malícia, do ato exterior, em ordem a ele, está primeiro, no ato da vontade, donde deriva para o ato exterior. A bondade porém ou a malícia do ato exterior, em si mesmo, por causa da matéria devida e das devidas circunstâncias, não lhe deriva da vontade, mas antes da razão. Por onde, se considerarmos a bondade do ato exterior, relativamente à razão que o ordena e o apreende, ela é anterior à bondade do ato da vontade. Considerada porém na execução do ato, supõe a bondade da vontade, que lhe é o princípio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O ato exterior é objeto da vontade, enquanto à razão lhe propõe como um bem que apreende e ordena; e então a sua bondade é anterior à do ato da vontade. Mas considerado na sua realização, é efeito da vontade e posterior a esta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fim é primeiro na intenção; mas último na execução.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A forma, enquanto recebida na matéria, é-lhe posterior, na via da geração, embora seja por natureza anterior; mas enquanto existente na causa agente, é a todas as luzes anteriores. Ora, sendo a vontade relativamente ao ato exterior causa eficiente, a bondade do seu ato é a forma do ato exterior, como existente na causa agente.

Art. 2 — Se toda bondade e malícia do ato exterior depende da vontade.

(II Sent., dis. XL, a . 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que toda a bondade e malícia do ato exterior depende da vontade.

1. — Pois, diz a Escritura (Mt 7, 18): Não pode a árvore boa dar maus frutos, nem a árvore má dar bons frutos. Ora, por árvore se entende a vontade, e por fruto a sua obra, segundo a Glosa. Logo, não é possível a vontade interior ser boa e o ato exterior, mau, ou inversamente.

2. Demais. — Agostinho diz que só a vontade pode pecar. Logo, não havendo pecado nesta, também não haverá no ato exterior; portanto, toda bondade ou malícia deste daquela depende.

3. Demais. — O bem e o mal, de que agora tratamos, são diferenças do ato moral. Ora, estas por si dividem o gênero, segundo o Filósofo. E como o ato é moral desde que é voluntário, resulta que o bem e o mal de um ato procede da vontade.

Mas, *em contrário*, como diz Agostinho, coisas há que se não podem tornar boas por nenhum bem e nenhuma boa vontade.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, podemos considerar duas espécies de bondade e malícia do ato exterior; a relativa à matéria devida e às circunstâncias, e a relativa à ordem ao fim. Esta última, que se ordena ao fim, depende totalmente da vontade; ao passo que a primeira depende da razão, e desta depende a bondade da vontade na medida em que quer.

Ora, é mister lembrar-nos que, como já ficou dito, para uma coisa ser má basta um simples defeito; porém para ser boa, absolutamente, não basta uma bondade qualquer, senão a bondade íntegra. Se pois a vontade for boa pelo seu objeto próprio e pelo fim, conseqüentemente o ato exterior há-de ser bom. Mas não basta, para este último ser bom, a bondade da vontade oriunda do fim intencional; se porém a vontade for má, quer pelo fim intencional, quer pelo ato querido, conseqüentemente o ato exterior há-de ser mau.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade boa, significada pela árvore boa, deve ser entendida com tirando a sua bondade, do ato querido e do fim intencional.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Peca voluntariamente não só quem quer um mau fim, como também quem quer um mau ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Chama-se voluntário não só o ato interior da vontade, com também os atos exteriores, por procederem da vontade e da razão. Por onde, em relação aquele e a estes pode haver a diferença de bem e de mal.

Art. 3 — Se o ato interior da vontade e os atos exteriores tem a mesma bondade ou malícia.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o ato interior da vontade e os atos exteriores não tem a mesma bondade ou malícia.

1. — Pois, o princípio do ato interior é a potência da alma interior, apreensiva ou apetitiva; ao passo que o do ato exterior é a potência executora do movimento. Ora, onde há princípios diversos de ação há

atos diversos. O ato porém é o sujeito da bondade ou da malícia. Ora, como o mesmo acidente não pode estar em sujeitos diversos, não pode ter a mesma bondade o ato interior e o exterior.

2. Demais. — A virtude torna bom o homem e a sua obra, como diz Aristóteles. Ora, uma é a virtude intelectual da potência que manda e outra, a virtude moral da potência que obedece, como se vê claramente no Filósofo. Logo, uma é a bondade do ato interior, relativa à potência que manda, e outra, a do exterior, relativa à potência que obedece.

3. Demais. — Causa e efeito não podem se identificar, pois nada é causa de si mesmo. Ora, a bondade do ato interior é causa da do exterior, ou inversamente, com já se disse. Logo, ambos não podem ter a mesma bondade.

Mas, *em contrário*, já demonstramos que o ato da vontade se comporta como princípio formal em relação ao ato exterior. Ora, do formal e do material resulta uma mesma realidade. Logo, o ato interior e o exterior tem a mesma bondade.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o ato interior da vontade e o ato exterior, considerados na ordem da moralidade, constituem um só e mesmo ato. Uma vez acontece porém que o ato subjetivamente uno, tem várias razões de bondade e de malícia; e outras vezes uma só. Por onde, devemos concluir que, umas vezes, o ato interior e o exterior tem a mesma bondade e malícia, e outras, não. Mas, como também já dissemos, as duas referidas bondades ou malícias, a do ato interior e a do exterior, são subordinadas entre si. Ora, em coisas assim subordinadas, pode acontecer que uma seja boa só por ser subordinada a outra; tal uma poção amarga, boa só por ser curativa, não havendo por isso duas bondades — a da saúde e a da poção, mas uma só. Outras vezes porém, aquilo que subordina a outra coisa encerra em si alguma razão de bondade, além da sua subordinação; assim, um remédio saboroso, além de curar, é agradável.

Por onde, devemos dizer que, quando o ato exterior é bom ou mau só em virtude de ordenar-se a um fim, esse ato que visa um fim, mediante o ato da vontade, tem absolutamente, a mesma bondade e malícia deste último que, por si mesmo visa um fim. Quando porém o ato exterior tem, uma bondade ou malícia, própria, i. é, em virtude da matéria e das circunstâncias, então, a sua bondade difere daquela da vontade, que promana do fim; mas de modo tal que a bondade do fim redunde, da vontade, no ato exterior, e a da matéria e das circunstâncias redunde no ato da vontade, com já se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção aduzida prova que o ato interior e o exterior, diversos pelo gênero da natureza, constituem um só ato moral, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Aristóteles, as virtudes morais se ordenam aos seus próprios atos, como a fins; a prudência porém, que reside na razão, se ordena aos meios. E por isso são necessárias várias virtudes. Mas a razão reta relativa ao fim mesmo das virtudes não tem bondade diferente daquela da virtude, desde que a bondade da razão é participada por cada virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando uma coisa deriva para outra, como de causa agente unívoca, então há nas duas algo de diferente; assim, quando um corpo cáldo aquece, o seu calor é numericamente diferente do calor do corpo aquecido, embora sejam ambos os calores da mesma espécie. Quando porém uma coisa deriva para outra, por analogia ou proporção, então há numericamente uma só coisa; assim, da saúde do corpo do animal deriva a do remédio e a da urina, nem a desta e a daquela diferem da saúde do animal, causada pelo remédio e demonstrada pela urina. E deste modo, da bondade da vontade deriva a do ato exterior, e inversamente, em virtude da mútua relação entre ambos.

Art. 4 — Se o ato exterior aumenta a bondade ou a malícia do ato interior.

(II Sent., dist. XL, a . 3; De Malo, q. 2, a . 2, ad 8).

O quarto discute-se assim. — Parece que o ato exterior não aumenta a bondade ou a malícia do ato interior.

1. — Pois, diz Crisóstomo: É a vontade a recompensada pelo bem e condenada pelo mal. Ora, as obras são os testemunhos da vontade. Logo, Deus não as quer em si mesmas, para saber como julgar, mas por causa dos outros, afim de que todos entendam que ele é justo. Ora, como devemos apreciar o bem e o mal, antes pelo juízo de Deus, que pelo dos homens, o ato exterior não aumenta a bondade nem a malícia do ato interior.

2. Demais. — A bondade do ato interior e do exterior é a mesma, com já se disse. Ora, o aumento se dá pela adição de uma coisa a outra. Logo, o ato exterior não aumenta a bondade nem a malícia do ato interior.

3. Demais. — Toda a bondade da criatura nada acrescenta à bondade divina, porque deriva desta totalmente. Ora, a bondade do ato exterior deriva toda, às vezes, da do ato interior; e às vezes, inversamente, como se disse. Logo, um não aumenta a bondade ou a malícia do outro.

Mas, *em contrário*. — Todo agente visa conseguir o bem e evitar o mal. Se pois o ato exterior não aumenta a bondade nem a malícia, quem tem a vontade boa ou má pratica o bem e se afasta do mal, em vão, o que é inadmissível.

SOLUÇÃO. — Se nos referimos à bondade que ao ato exterior lhe advém da vontade do fim, ele nada acrescenta a essa bondade, salvo se a vontade em si mesma puder tornar-se melhor, no bem, e pior, no mal. Ora, isto pode se dar de três modos. — Primeiro, numericamente, se queremos fazer alguma coisa com fim bom ou mau, mas não fazemos; quando, depois queremos e fazemos, duplica-se o ato da vontade, e então há no caso dois bens ou dois males. Segundo. — extensivamente; assim quando uma pessoa quer fazer um bem ou um mal, mas por algum impedimento desiste, ao passo que outra continua o movimento da vontade até realizar a obra, é claro que a vontade desta última tem maior duração no bem ou no mal, tornando-se por isso pior ou melhor. — Terceiro, intensivamente, pois há certos atos exteriores deleitáveis ou penosos, que são de natureza a intensificar ou afrouxar a vontade. Ora, é inegável que tanto melhor ou pior é a vontade quanto mais intensamente tende para o bem ou para o mau.

Se porém nós nos referimos à bondade do ato exterior que lhe advém da matéria e das circunstâncias devidas, então ele está para a vontade como termo e fim. E deste modo, aumenta a bondade ou a malícia da vontade, porque toda inclinação ou movimento se completa conseguindo o fim ou atingindo o termo. Por onde, não há vontade perfeita senão a que age oportunamente. Se porém não houver possibilidade de a vontade perfeita operar quando pode, o defeito da consumação do ato exterior é absolutamente involuntário. Ora, o involuntário não merecendo pena nem premio, na realização de um bem ou de um mal, nada tira do premio ou da pena, quando o homem, por absoluta involuntariedade, deixou de fazer o bem ou o mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Crisóstomo se refere à vontade do homem perfeita, que cessa de agir somente pela impossibilidade de o fazer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto à bondade que o ato exterior tira da vontade do fim. Ora, diferente desta bondade é a que o ato exterior haure na matéria e nas circunstâncias, que não é

diferente porém daquela que à vontade lhe deriva do ato querido mesmo, com a qual se compara como razão e causa dela, conforme já se disse.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO**.

Art. 5 — Se as conseqüências de um ato aumentam-lhe a bondade ou a malícia.

(Infra, q. 73, a . 8; De Malo, q. 1, a . 3, ad15; q. 3, a . 10, ad 5).

O quinto discute-se assim. — Parece que as conseqüências de um ato aumentam-lhe a bondade ou a malícia.

1. — Pois, o efeito preexiste na causa virtualmente. Ora, as conseqüências resultando dos atos como os efeitos, das causas, preexistem neles virtualmente. Mas uma coisa é considerada boa ou ma pela virtude, porque, como diz Aristóteles, a virtude torna bom quem a possui. Logo, as conseqüências aumentam a bondade ou a malícia do ato.

2. Demais. — O bem feito pelos ouvintes são efeitos conseqüentes à predicação do doutor. Ora, tal bem redundando em mérito do pregador, como se vê claramente na Escritura (Fl 4, 1): Meus muito amados e desejados irmãos, gosto meu e coroa minha. Logo, as conseqüências de um ato aumentam-lhe a bondade ou a malícia.

3. Demais. — A pena aumenta proporcionalmente à culpa; por isso, diz a Escritura (Dt 25, 2): O número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Ora, a conseqüência do ato aumenta a pena, como na mesma se lê (Ex 21, 19): Se o boi é já de tempos avezado a marrar, e o dono, tendo sido disso advertido, não o encurralou, e o boi matar um homem ou uma mulher, será apedrejado, e a seu dono matá-lo-ão. Ora, este não seria morto, se o boi ainda mesmo em liberdade, não tivesse matado um homem. Logo, a conseqüência superveniente aumenta a bondade ou a malícia de um ato.

4. Demais. — Não incorre em irregularidade quem expõe outrem à morte, ferindo ou dando uma sentença, sem que contudo a morte daí resulte. Mas incorreria, se ela se seguisse. Logo, a conseqüência aumenta a bondade ou malícia do ato.

Mas, *em contrário*. — A conseqüência superveniente não torna mau o ato que era bom, nem bom o que era mau. Assim, se dermos esmola a um pobre, e este dela abusar para pecar, isso em nada diminui o nosso mérito; semelhantemente, o fato de sofrermos pacientemente a injúria que nos é irrogada, em nada excusa quem a fez. Logo, as conseqüências não aumentam a bondade nem a malícia dos atos.

SOLUÇÃO. — As conseqüências de um ato ou são previstas ou não. — No primeiro caso é claro que lhe aumentam a bondade ou a malícia. Assim, quem prevê que de ato seu muitos males podem resultar e nem por isso deixa de o praticar dá provas de uma vontade mais desordenada. — Se ao contrário, as conseqüências não forem previstas, então devemos distinguir. Se, ordinária e necessariamente resultam de um tal ato, aumentam-lhe a bondade ou a malícia. Pois, manifestamente, é melhor, no seu gênero, o ato do qual podem resultar muitos bens, e pior, se dele resultarem muitos males. Se porém as conseqüências resultam do ato acidental e extraordinariamente, não lhe aumentarão a bondade e a malícia; pois não podemos julgar nenhuma realidade pelo que lhe é acidental, senão só pelo que lhe é necessário.

DONDE A RESPOSTA Á PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude da causa se julga pelos seus efeitos essenciais e não pelos acidentais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem que os ouvintes fazem resultam da predicação do doutor, como efeitos necessários. Por isso redundam em prêmio daquele, sobretudo quando o bem foi previsto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As conseqüências pelas quais se devia infligir uma pena ao culpado resultam necessariamente da referida causa e além disso são punidas como previstas. Por isso são-lhe imputadas e merecem a pena.

RESPOSTA À QUARTA. — A objeção procederia se a irregularidade resultasse da culpa. Ora, ela resulta, não desta, mas, do fato, por algum defeito sacramental.

Art. 6 — Se um mesmo ato pode ser bom e mau.

(II Sent., dist. XL, a . 4).

O sexto discute-se assim. — Parece que um mesmo ato pode ser bom e mau.

1. — Pois, é uno o movimento contínuo, como diz Aristóteles. Ora, o mesmo movimento contínuo pode ser bom e mau; p. ex., se alguém vai à igreja continuamente, antes por vanglória, que para servir a Deus. Logo, o mesmo ato pode ser bom e mau.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, ação e paixão constituem um mesmo ato. Ora aquela pode ser boa, como a de Cristo, e esta, má, como a dos Judeus. Logo, um mesmo ato pode se bom e mau.

3. Demais. — Sendo o servo quase instrumento do senhor, o ato daquele é ato deste, como o ato do instrumento o é do artífice. Ora, pode dar-se que a ação do servo seja boa, por proceder da vontade boa do senhor, e má, por proceder da sua vontade má. Logo, o mesmo ato pode ser bom e mau.

Mas, *em contrário*. — Os contrários não podem coexistir no mesmo sujeito. Ora, o bem e o mal são contrários, Logo, um mesmo ato não pode ser bom e mau.

SOLUÇÃO. — Nada impede seja uma realidade una, pertencendo a um gênero, e múltipla, pertencendo a outro; assim, a superfície contínua é una, considerada no gênero da quantidade, sendo contudo múltipla, considerada no gênero da cor, se, em parte, for branca e, em parte, negra. E deste modo, nada impede seja um ato uno, referido ao gênero da natureza, e não o seja, referido ao gênero da moralidade; e inversamente, como já se disse. Assim, o andar contínuo, ato uno no gênero da natureza, pode vir a ser múltiplo, no da moralidade, mudada que seja à vontade de quem anda, a qual é o princípio dos atos morais. — Por onde, considerado no gênero da moralidade, é impossível o mesmo ato ser moralmente bom e mau; pode sê-lo entretanto, se tiver a unidade da natureza e não, a da moralidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O movimento contínuo procedente de intenções diversas, embora naturalmente uno, não o é moralmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ação e paixão pertencem ao gênero da moralidade, na medida em que são voluntárias. Por onde, segundo a diversidade das vontades que os inspiram, constituem moralmente dois atos e, portanto, um pode ser bom e o outro, mau.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato do servo, enquanto procedente da sua vontade, não é ato do senhor, mas só quando procede da ordem deste, e assim, a má vontade do servo não torna mau o ato do senhor.

Questão 21: Das conseqüências dos atos humanos em razão da bondade ou da malícia deles.

Em seguida devemos tratar das conseqüências dos atos humanos em razão da bondade ou da malícia deles.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o ato humano, por ser bom ou mau, implica a noção de retitude ou de pecado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o ato humano, por ser bom ou mau, não implica a noção de retitude ou de pecado.

1. — Pois, os monstros são pecados da natureza, como diz Aristóteles. Ora, eles não são atos, mas seres gerados contra a ordem da natureza. Ora, as produções da arte e da razão imitam as coisas da natureza, conforme no mesmo passo se diz. Logo, um ato, por ser desordenado e mau, não implica a noção de pecado.

2. Demais. — Como diz Aristóteles, de pecado é susceptível tanto a natureza como a arte, quando não chegam ao fim visado. Ora, a bondade e a malícia de um ato humano consistem sobretudo no fim intencional e na sua prossecução. Logo, a malícia de um ato não implica a noção de pecado.

3. Demais. — Se a malícia do ato implicasse a noção de pecado, onde quer que houvesse mal haveria pecado. Ora, isto é falso, pois a pena, embora implique a noção de mal, não implica a de pecado. Logo, não é por ser mau que um ato implica tal noção.

Mas, *em contrário*. — A bondade de um ato humano, como já se demonstrou, depende principalmente da lei eterna; e por conseqüência, a sua malícia consiste em discordar dessa lei. Ora, isto induz a noção de pecado, como diz Agostinho: pecado é um dito, ato ou desejo contrário à lei eterna. Logo, o ato humano, por ser mau, implica a noção de pecado.

SOLUÇÃO. — O mal é mais que o pecado e o bem, que a retitude, pois, embora qualquer privação do bem constitua sempre pecado, este em sentido próprio consiste num ato praticado em vista de um fim e que não conserva, para com ele a ordem devida. Ora, a ordem devida para com um fim é medida por uma determinada regra, que é, para os seres que agem conforme à natureza, a virtude mesma desta que inclina para o fim. Por onde, é reto o ato que procede da virtude natural, de conformidade com a inclinação natural para o fim; porque o meio não se afasta dos extremos, i. é, o ato, da ordenação do princípio ativo ao fim. O ato que se afasta porém de tal retitude, induz a idéia de pecado.

Mas os seres que agem por vontade tem como regra próxima a razão humana, e como suprema, a lei eterna. Por onde, sempre que um ato o homem o pratica em vista de um fim, conforme à ordem da razão e da lei eterna, é reto; quando porém se afasta dessa retidão considera-se pecado. Ora, é claro pelo que já dissemos, que todo ato voluntário é mau, que se afasta da ordem da razão e da lei eterna; ao passo que todo ato bom concorda com ambas essas ordens. Donde se colhe que o ato humano, por ser bom ou mau, implica a idéia de retitude ou de pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que os monstros são pecados por serem o resultado de um pecado inerente ao ato da natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há duplo fim: o último e o próximo. Ora, no pecado da natureza, o ato é falho em relação ao fim último, que é a perfeição do ser produzido; não o é porém em relação a qualquer fim próximo, pois por ele a natureza chega a produzir certos efeitos. Semelhantemente, no pecado da vontade há sempre deficiência em relação ao fim último visado, pois nenhum ato mau da vontade pode ordenar-se à beatitude, fim último; mas não há deficiência em relação a algum fim próximo, que a vontade visa e consegue. E por isso, como a intenção posta nesse fim se ordena ao fim último, mesmo ela pode induzir a idéia de retitude e de pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tudo se ordena ao fim por meio de um ato; por isso a natureza do pecado, que consiste no desviar-se da ordem final, consiste propriamente em um ato; ao passo que a pena diz respeito a pessoa que peca, como na primeira parte se disse.

Art. 2 — Se o ato humano, por ser bom ou mau, é digno de louvor ou de culpa.

O segundo discute-se assim. — Parece que o ato humano, por ser bom ou mau, não é digno de louvor ou de culpa.

1. — Pois, há pecado mesmo nos fenômenos da natureza, como diz Aristóteles. Ora, não se lhes atribui nem o louvor nem a culpa, como se vê ainda em Aristóteles. Logo, por ser mau ou pecado, um ato humano não é culposo; e por consequência nem é digno de louvor por ser bom.

2. Demais. — O pecado existe nos atos morais assim como nos da arte; pois, como diz Aristóteles, peca o gramático que não escreve bem e o médico que não dá o remédio conveniente. Entretanto, não é inculpado o artista por ter feito mal alguma coisa, porque tem a faculdade de fazer tanto uma obra boa como outra, má. Logo, também o ato moral, por ser mau, não é digno de culpa.

3. Demais. — Dionísio diz, que o mal implica debilidade e impotência. Ora, uma e outra elimina ou diminui a culpa. Logo, não é por ser mau que um ato humano é digno de culpa.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que dignas de louvor são as obras das virtudes; dignas de vitupério ou de culpa as obras contrárias. Ora, os atos bons são atos de virtude, pois esta torna bom quem a possui e os atos que pratica bons; logo, os atos opostos são maus. Por onde, o ato humano, por ser bom ou mau, é digno de louvor ou de culpa.

SOLUÇÃO. — Assim como o mal é mais que o pecado, assim este é mais que a culpa. Pois, chama-se culposo ou louvável o ato imputável a um agente; porquanto louvar ou inculpar não é mais do que imputar a alguém a malícia ou a bondade do seu ato. Ora, só é imputado ao agente o ato sobre o qual tem domínio, podendo praticá-lo ou não; e isto se dá com todos os atos voluntários, porque, pela vontade, o homem exerce domínio sobre os seus atos, como do sobredito resulta. Donde se conclui que o bem ou o mal dá razão para louvor ou culpa, só nos atos voluntários, nos quais se identificam o mal, o pecado e a culpa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo a natureza determinada, os atos naturais não estão no poder do agente natural. Por onde, embora nesses atos possa haver pecado, não há contudo, culpa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um é o papel da razão relativamente às coisas da arte e outro, relativamente aos atos morais. No respeito à arte, a razão se ordena a um fim particular de que cogita; na moral porém ordena-se ao fim comum de toda a vida humana; e o fim particular se ordena ao comum. Ora, o

pecado, desviando-se da ordem final, como já dissemos, de dois modos pode existir na produção da arte. Primeiro, por haver desvio em relação ao fim particular visado intencionalmente pelo artista, e este pecado é próprio da arte; assim, quando um artista, querendo fazer uma obra boa, fá-la má, ou inversamente. Segundo, porque se desvia do fim comum da vida humana; então dizemos que peca quem intencionalmente faz obra má, que induza outrem em engano; e este pecado não é próprio do artista, como tal, mas como homem. Por onde, pelo primeiro pecado, o artista é inculpado como tal; no segundo, é inculpado o homem, com tal. No domínio moral porém, onde a ordem da razão é relativa ao fim comum da vida humana, o pecado e o mal implicam sempre um desvio dessa ordem, relativamente ao fim comum da vida humana; por isso de tal pecado tem culpa o homem, como homem e como ser moral. Donde o dizer o Filósofo, o que voluntariamente peca, na arte, é preferível ao que peca contra a prudência e contra as virtudes morais, de que ela é diretriz.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A debilidade dos males voluntários cai sob o poder do homem; e portanto não elimina nem diminui a culpa.

Art. 3 — Se o ato humano, pela sua bondade ou malícia, é meritório ou demeritório.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o ato humano, pela sua bondade ou malícia, não é meritório nem demeritório.

1. — Pois, mérito e demérito se definem relativamente à retribuição, que só tem razão de ser no referente a outrem. Ora, nem todos os atos humanos implicam tal referência, pois certos não dizem respeito senão ao próprio indivíduo. Logo, nem todo ato humano bom ou mau é meritório ou demeritório.

2. Demais. — Ninguém merece pena ou prêmio por dispor do seu como quiser; assim, quem o destrói não é punido, como sê-lo-ia se destruísse o alheio. Ora, o homem é senhor dos seus atos. Logo, deles dispondo, bem ou mal, não merece pena nem prêmio.

3. Demais. — Não é por fazer bem a si próprio que alguém merece que outrem também lho faça; e o mesmo se diga do mal. Ora, o ato bom em si mesmo é um certo bem e perfeição do agente; e ao contrário, mal lhe é o ato desordenado. Logo, por fazer o mal e o bem, o homem não merece nem desmerece.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Is 3, 10-11): Dizei ao justo que ele será bem sucedido, pois, comerá o fruto dos seus conselhos. Ai do ímpio que corre ao mal; porque lhe será dada a retribuição das suas mãos.

SOLUÇÃO. — O mérito e o demérito se definem relativamente à retribuição feita conforme a justiça; e esta se faz a quem age em benefício ou detrimento de outrem. Ora, devemos considerar que quem vive em sociedade é de certo modo parte e membro de toda ela. Por onde, o bem ou o mal que fizer a outra pessoa redundará em bem ou mal de toda a sociedade, assim como quem lesa a mão lesa por consequência todo o homem. Portanto, quem age em benefício ou detrimento de uma pessoa singular torna-se de duplo modo digno de mérito ou demérito, por lhe ser devida retribuição, primeiro, pela pessoa singular beneficiada ou ofendida; segundo, por parte de toda a sociedade. Se porém ordenar o seu ato diretamente para o bem ou mal de toda a sociedade, esta deve-lhe retribuição, primária e principalmente; secundariamente, devem-na todas as suas partes. Por outro lado, se age para bem ou mal de si mesmo, também retribuição lhe é devida por vir isso a repercutir no bem comum da sociedade

de que é membro; não se lhe deve muito embora retribuição pelo bem ou mal da pessoa singular, que é no caso o próprio agente, senão por parte deste mesmo, na medida em que por analogia o homem é susceptível de fazer justiça a si próprio.

Por onde é claro que o ato bom ou mau implica o louvor ou a culpa na medida em que cai no poder da vontade; implica a retitude e o pecado, relativamente à ordem final; o mérito e o demérito enfim relativamente à retribuição devida a outrem por justiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os atos do homem bom ou mau, embora às vezes não se ordenem ao bem ou mal de nenhuma outra pessoa singular, ordenam-se contudo ao bem ou mal de outrem, que é a comunidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Também o homem que tem o domínio sobre os seus atos merece ou desmerece, dispondo bem ou mal deles, na medida em que depende de outrem, i. é, da comunidade, de que faz parte; e o mesmo se dará se usar bem ou mal de outros bens seus, dos quais a comunidade deve servir-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O próprio bem ou mal que alguém faz a si mesmo, pelo seu ato, redonda na comunidade, como dissemos.

Art. 4 — Se o ato do homem, bom ou mau, é meritório ou demeritório perante Deus.

(Infra, q. 114, a. 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que o ato do homem, bom ou mau, não é meritório nem demeritório perante Deus.

1. — Pois, como já se disse, o mérito e o demérito implicam relação com a recompensa de um benefício ou de um dano feito a outrem. Ora, o bom ou mau ato do homem não pode ser proveitoso nem nocivo a Deus, conforme aquilo da Escritura (Jô 25, 6-7): Se pecares, em que danarás tu a Deus? De mais disso, se obrares com justiça, que lhe darás? Logo, o ato do homem, bom ou mau, não é meritório nem demeritório perante Deus.

2. Demais. — O instrumento em nada merece nem desmerece nas mãos de quem o usa, porque toda a sua ação é devida a este último. Ora, o homem, quando age, é instrumento da divina virtude, que principalmente o move, conforme a Escritura comparando, manifestamente, o homem agente com um instrumento (Is 10, 15): Acaso gloriar-se-á o machado contra o que corta com ele? Ou levantar-se-á a serra contra aquele por quem é posta em movimento? Logo, bem ou mal agindo, o homem não merece nem desmerece perante Deus.

3. Demais. — O ato humano é meritório ou demeritório por ter relação com outrem. Ora, nem todos os atos humanos se ordenam a Deus. Logo, nem todos, bons ou maus, são meritórios ou demeritórios perante Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Eccl. 12, 14): E de tudo quanto se comete fará Deus dar conta no seu juízo, seja boa ou má essa coisa. Ora, juízo implica retribuição relativa ao mérito ou demérito de alguém. Logo, todo ato do homem, bom ou mau, é meritório ou demeritório perante Deus.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos o ato do homem é meritório ou demeritório enquanto se ordena a outrem, em si mesmo ou como parte de uma comunidade. Ora, de ambos os modos os nossos atos são meritórios ou demeritórios perante Deus. Primeiro, quanto a Deus em si mesmo, fim último do homem; pois, devemos referir todos os nossos atos a esse fim, como antes já demonstramos. Logo, quem faz um ato mau, não referível a Deus, não lhe conserva a honra, que é devida ao último fim. Por outro lado, em relação a toda a comunidade do universo, pois governador de toda comunidade deve precípuamente tratar do bem comum, e por isso compete-lhe retribuir ao que nessa comunidade é bem ou mal feito. Ora, Deus governa e dirige todo o universo, como estabelecemos na primeira parte, e especialmente as criaturas racionais. Por onde é manifesto, que os atos humanos são perante ele meritórios ou demeritórios; do contrário, resultaria que não cura de tais atos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus, em si mesmo, não ganha nem perde nada por via de um ato humano; o homem porém na medida das suas forças, subtrai ou concede alguma coisa a Deus, conservando ou não a ordem que ele instituiu.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ser o homem movido como instrumento de Deus não exclui que se mova a si mesmo pelo livre arbítrio, como do sobredito resulta. Logo, pelo seu ato merece ou desmerece perante Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem não se ordena, em si mesmo, totalmente e com tudo o que lhe pertence, à comunidade política; e por isso não há-de qualquer ato seu ser meritório e ou demeritório, em relação a essa comunidade. Mas o todo que é o homem, com tudo o que pode e tem, deve ordenar-se para Deus; donde, todo o ato humano, bom ou mau, é por essência meritório ou demeritório perante ele.

Tratado das paixões da alma

Questão 22: Do sujeito das paixões da alma.

Em seguida devemos tratar das paixões da alma. Primeiro, em geral. Segundo, em especial. Em geral, quatro questões devemos estudar, relativamente a elas. Primeiro, do sujeito delas. Segundo, da diferença entre elas. Terceiro, da comparação mútua entre as mesmas. Quarto, da sua malícia e bondade.

Sobre a primeira questão três artigos se discutem:

Art. 1 — Se a alma tem paixões.

(III Sent., dist. XV. Q. 2, a. 1, q^a 2; De Verit., q. 26, a. 1, 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma não tem paixões.

1. — Pois, sofrer é próprio da matéria. Ora, a alma não é composta de matéria e forma, como estabelecemos na primeira parte. Logo, a alma não tem paixões.
2. Demais. — A paixão é um movimento, como diz Aristóteles. Ora, a alma não é movida, como ainda Aristóteles o prova. Logo, nela não há paixões.
3. Demais. — A paixão é causa de corrupção, pois, como diz Aristóteles, toda paixão aumenta em detrimento da substância. Ora, a alma é incorruptível. Logo, não tem paixões.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 7, 5): Porque, enquanto estávamos na carne, as paixões dos pecados, que havia pela lei, obravam em nossos membros. Ora, os pecados existem propriamente, na alma. Logo, também as paixões chamadas dos pecados.

SOLUÇÃO. — A palavra sofrer tem tríplice acepção. Uma, comum, pela qual todo receber é sofrer, mesmo que o ser nenhum detrimento sofra; assim dizemos que o ar sofre quando é iluminado. Ora, isto é mais propriamente aperfeiçoar-se que sofrer. — Num sentido próprio, empregamos a palavra sofrer para significar uma coisa recebida com exclusão de outra, o que de dois modos pode dar-se. Ora, é excluído o que não convém ao ser; assim, quando o corpo de um animal sara, dizemos que sofre porque recebe a saúde, por exclusão da doença. — De outro modo, inversamente; assim, dizemos que estar doente é sofrer, porque recebemos a doença, por exclusão da saúde; e este é o modo mais próprio à paixão. Pois sofrer implica em alguma coisa ser atraída para o agente, porquanto, o ser que fica privado do que lhe é conveniente é considerado, sobretudo, como atraído para outro ser. E semelhantemente, Aristóteles diz que quando do menos nobre se gera o mais nobre há geração, absolutamente, e corrupção, relativamente; e ao inverso, quando do mais nobre é gerado o menos nobre.

Ora, deste três modos a alma tem paixões. Assim, quanto à recepção, dizemos que sentir e compreender é de certo modo sofrer. Por outro lado, a paixão acompanhada de exclusão só existe seguida de alteração corpórea. Por onde, a paixão propriamente dita não pode convir à alma senão acidentalmente, a saber, na medida em que o composto comporta o sofrimento. Ora, há aqui diversidade de situações; assim, quando tal alteração se faz para pior mais propriamente se realiza a noção de paixão, do que quando se faz para melhor, e por isso a tristeza é paixão mais propriamente que a alegria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sofrer acompanhado de exclusão e de alteração é próprio da matéria, e por isso só afeta os seres compostos de matéria e forma. Mas, quando implica somente recepção, não afeta só e necessariamente a matéria, mas pode também afetar qualquer ser existente em potência. Ora, a alma, embora não seja composta de matéria e forma, encerra contudo uma certa potencialidade, em virtude da qual lhe convém o receber e o sofrer, e nesse sentido dizemos que inteligir é sofrer, conforme Aristóteles.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sofrer e ser movido, embora não convenha à alma, em si mesma convém-lhe contudo acidentalmente, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe relativamente à paixão que implica alteração para pior; e tal paixão senão acidentalmente pode convir à alma; mas, em si mesma convém ao composto, que é corruptível.

Art. 2 — Se a paixão reside mais na parte apreensiva que na apetitiva.

(III Sent., dist. XV, q. 2, a. 1 q^a 2; De Verit., q. 26, a. 3; De Dir. Nom., cap. II, lect. IV; II Ethic., lect. V).

O segundo discute-se assim. — Parece que a paixão reside mais na parte apreensiva que na apetitiva.

1. — Pois, o que é primeiro, em qualquer gênero ocupa nesse gênero o primeiro lugar e é a causa do mais, como diz Aristóteles. Ora, a paixão existe na parte apreensiva antes de existir na apetitiva, pois esta não a sente sem que ela afete precedentemente aquela. Logo, a paixão reside mais na parte apreensiva que na apetitiva.

2. Demais. — O que tem maior atividade tem menor passividade, pois a ação se opõe à paixão. Ora, a parte apetitiva é mais ativa que a apreensiva. Logo, nesta sobretudo reside a paixão.

3. Demais. — Assim como o apetite sensitivo, também a potência apreensiva sensitiva é virtude de órgão corpóreo. Ora, a paixão da alma implica propriamente falando uma alteração corpórea. Logo, não está mais na parte apetitiva que na apreensiva sensitiva.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: os movimentos da alma a que os Gregos chamam $\pi\chi\delta\eta$, e o latinos, como Cícero, perturbações, outros os denominam afecções ou afetos, e outros ainda, como em grego e mais expressivamente, paixões. Donde se conclui claramente que as paixões da alma são o mesmo que afecções; e como estas pertencem manifestamente à parte apetitiva e não à apreensiva, conclui-se que aquelas residem mais na primeira que na última.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o nome de paixão implica que o paciente é atraído pela ação do agente. Ora, a alma é atraída para o objeto externo, mais pela virtude apetitiva que pela apreensiva. Pois por meio daquela põe-se em relação com as coisas mesmas tais como são, e por isso diz o Filósofo que o bem e o mal, objetos da potência apetitiva, estão nas coisas mesmas. A virtude apreensiva porém não é atraída para as coisas em si mesmas, mas as conhece pela espécie delas, que tem em si ou recebe conforme o modo que lhe é próprio; por isso, no mesmo lugar diz Aristóteles, que a verdade e a falsidade, que pertencem à inteligência, não estão nas coisas, mas na mente. Por onde claramente se vê que a paixão em si mesma reside mais na parte apetitiva que na apreensiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A intensidade se comporta de modo contrário conforme é relativa à perfeição ou à deficiência. Em relação à primeira a intensidade supõe aproximação de um primeiro princípio, e é tanto maior quanto mais próxima se acha dele. Assim, a intensidade da luz num

corpo lúcido varia com a aproximação do que é lúcido em máximo grau, e tanto mais lúcido é um corpo quanto mais próximo está deste último. Mas no atinente à deficiência, a intensidade varia, não com o aproximar-se do que é maximamente intenso, mas com o afastar-se da perfeição, pois nisto consiste a essência da privação e da deficiência. Por onde, quanto mais se afasta do termo último, tanto menos intensidade tem; e assim se explica que um defeito, pequeno sempre no princípio, aumente quanto mais progride. Ora, a paixão implica uma deficiência, pois é própria do ser potencial. Logo, os seres que se aproximam da perfeição primeira. — Deus, pouco tem de potencialidade e de paixão; e o contrário se dá conseqüentemente com os que dele mais se afastam. E assim também, na potência da alma, que tem prioridade, a saber, a apreensiva, há menos do que constitui a essência da paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude apetitiva é considerada mais ativa porque é sobretudo o princípio do ato exterior; e é tal em virtude do princípio que a torna, sobretudo passiva, i. é, por se ordenar ao objeto em si mesmo; pois, pela ação exterior é que chegamos a alcançá-los.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos na primeira parte, um órgão da alma pode alterar-se de duplo modo. Primeiro, por transmutação espiritual, enquanto recebe a espécie da coisa. E isto se dá essencialmente como o ato da virtude apreensiva sensitiva; assim os olhos são imutados pelo objeto visível, não que fique colorido mas por receber a espécie da cor. Há porém outra transmutação do órgão — a natural — pela qual se altera a sua disposição natural; isso se dá, p. ex., com o corpo aquecido ou resfriado ou afetado de modo semelhante. E tal transmutação é acidental em relação ao ato da virtude apreensiva sensitiva; assim quando os olhos se cansam por causa da visão forçada ou se embotam pela veemência do objeto visível. Ora, esta espécie de transmutação se ordena em si ao ato do apetite sensitivo; por isso na definição dos movimentos da parte apetitiva inclui-se, materialmente, uma transmutação natural do órgão, e assim dizemos que a ira faz ferver o sangue no coração. Por onde é claro que a paixão em essência reside mais no ato da virtude sensitiva apetitiva, do que no da virtude sensitiva apreensiva, embora uma e outra seja ato de órgão corpóreo.

Art. 3 — Se a paixão reside mais no apetite sensitivo que no intelectivo.

(I, q. 20, a. 1, ad 1; III Sent., dist. XV, q. 2, a. 1, q^a 2; IV dist. XLIX, q. 3, a. 1, q^a 2, ad 1; De Verit., q. 26, a. 3; II Ethic., lect. V).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a paixão não reside mais no apetite sensitivo que no intelectivo.

1. — Pois, diz Dionísio, que Hieroteu, ensinado por uma diviníssima inspiração, não só aprendeu as coisas divinas, como teve a paixão delas. Ora, a paixão do divino não pode pertencer ao apetite sensitivo, cujo objeto é o bem sensível. Logo, a paixão reside no apetite intelectivo tanto como no sensitivo.

2. Demais. — Quanto mais poderosa for uma atividade, tanto mais forte será a paixão correspondente. Ora, o objeto do apetite intelectivo, que é o bem universal, é mais poderosamente ativo que o do apetite sensitivo, que é o bem particular. Logo, a paixão reside essencialmente mais no apetite intelectivo que no sensitivo.

3. Demais. — A alegria e o amor são considerados paixões. Ora, afetam também o apetite intelectivo e não só o sensitivo; do contrário, a Escritura não os atribuiria a Deus e aos anjos. Logo, as paixões não residem mais no apetite sensitivo que no intelectivo.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, descrevendo as paixões animais: A paixão é um movimento da virtude apetitiva sensível provocado pela imaginação do bem ou do mal. Por outra: a paixão é um movimento da alma irracional provocado pela idéia do bem e do mal.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, existe propriamente paixão onde há transmutação do corpo; e esta se encontra nos atos do apetite sensível, não só espiritual — como na apreensão sensitiva — mas também natural. O ato do apetite intelectual, ao contrário, não requer nenhuma transmutação corpórea, porque esse apetite não é virtude de nenhum órgão. Por onde é claro, que a paixão, em essência, reside mais propriamente no ato do apetite sensitivo do que no do intelectual; e isso também se vê claramente nas definições aduzidas de Damasceno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo citado, paixão do divino significa afeto pelas coisas divinas e união com elas pelo amor, o que na verdade se realiza sem transmutação corpórea.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A magnitude da paixão depende não só da virtude do agente mas também da passibilidade do paciente; pois seres facilmente passíveis são-no em relação mesmo ao que é pouco ativo. Embora portanto, o objeto do apetite intelectual seja mais ativo que o do sensitivo, contudo este é mais passivo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amor, a alegria e sentimentos semelhantes, quando se atribuem a Deus, aos anjos ou aos homens, como pertencentes ao apetite intelectual, significam um ato simples da vontade com semelhança de efeito, sem paixão. Por isso, diz Agostinho: Os santos anjos punem sem ira e socorrem sem se perturbarem pela compaixão da miséria. E contudo as denominações de tais paixões lhes são aplicadas pelo uso ordinário da linguagem humana, para exprimirem uma certa conformidade de ação e não a fraqueza da paixão.

Questão 23: Da diferença das paixões entre si.

Em seguida devemos tratar da diferença das paixões entre si.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se as paixões do apetite irascível são as mesmas do concupiscível.

(De Verit., q. 26, a . 4).

O primeiro discute-se assim. — Parece que as paixões do apetite irascível são as mesmas do concupiscível.

1. — Pois, como diz o Filósofo, as paixões da alma são as de que resultam a alegria e a tristeza. Ora, esta e aquela pertencem ao concupiscível. Logo, as paixões do irascível não são diferentes das do concupiscível.

2. Demais. — Comentando o passo da Escritura (Mt 12, 33) — O reino dos céus é semelhante ao fermento, etc. — diz a Glosa de Jerônimo: Na razão tenhamos a prudência; no irascível, o ódio aos vícios; no concupiscível, o desejo das virtudes. Ora, o ódio pertence ao concupiscível, assim como o amor, que lhe é contrário, conforme diz Aristóteles. Logo, são as mesmas as paixões do concupiscível e do irascível.

3. Demais. — As paixões e os atos diferem especificamente, pelos seus objetos. Ora, as do irascível e do concupiscível tem os mesmo objetos, a saber, o bem e o mal. Logo, as de um e de outro são idênticas.

Mas, *em contrário*. — Atos de potências diversas, como ver e ouvir, são especificamente diversos. Ora, o irascível e o concupiscível são as duas potências que dividem o apetite sensitivo, como já dissemos na primeira parte. Logo, sendo as paixões movimentos do apetite sensitivo, conforme se disse antes as do irascível serão especificamente diferentes das do concupiscível.

SOLUÇÃO. — As paixões do irascível diferem especificamente das do concupiscível. Pois, tendo potências diversas objetos diversos, como dissemos na primeira parte, as paixões de potências diversas não-de se referir necessariamente a objetos diferentes. Por onde, com maioria de razão, paixões de potências diversas não-de diferir entre si especificamente; porque, para diversificar as espécies de potências é necessária maior diferença de objeto do que para diversificar as espécies de paixões ou atos. Pois, assim como nos seres naturais, as diversidades genéricas resultam das diversidades da potência da matéria, e a específica, das diversidades da forma na matéria existente, assim também os atos da alma pertencentes a potências diversas são diversos, não só específica mas também genericamente; os atos porém ou as paixões referentes a objetos diversos especiais compreendidos no objeto comum de uma mesma potência diferem como espécies desse gênero.

Portanto, para sabermos quais as paixões do irascível e quais as do concupiscível, é necessário saber qual é o objeto de uma e outra dessas potências. Ora, já dissemos na primeira parte, que o objeto da potência concupiscível é o bem e o mal sensíveis, em si mesmos considerados, sendo aquele delectável e este, doloroso. Mas como por vezes a alma tem que padecer dificuldade ou luta para alcançar um bem ou fugir de um mal de tal natureza, por estar um e outro acima do fácil alcance do animal, por isso o bem e o mal que forem por natureza árdios e difíceis constituem o objeto do irascível. Logo, todas as paixões que visam o bem ou o mal, absolutamente considerados, como a alegria, a tristeza, o amor, o

ódio e semelhantes, pertencem ao concupiscível; todas, porém, como a audácia, o temor, a esperança e semelhantes, que visam o bem ou o mal enquanto árduos, enquanto difíceis, de algum modo, de serem alcançados ou evitados, pertencem ao irascível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como dissemos na primeira parte, a potência irascível foi dada aos animais para vencerem os obstáculos que impidam o concupiscível de tender para o seu objeto, quer por tornarem o bem difícil de ser alcançado ou o mal difícil de ser superado. Por isso todas as paixões do irascível vem a resolver-se nas do concupiscível; e desde logo também das paixões do irascível resultam a alegria e a tristeza, que pertencem ao concupiscível.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Jerônimo atribui ao irascível o ódio dos vícios, não em si mesmo, pois então pertenceria propriamente ao concupiscível; mas, por causa da luta que implica, e que pertence ao irascível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem enquanto deleitável move o concupiscível; mas desde que implica dificuldade para ser alcançado encerra algo de repugnante ao concupiscível, donde a necessidade de se admitir a existência de uma outra potência que tenda para ele. E o mesmo se dá com o mal. Ora, tal potência é o irascível. Logo e conseqüentemente, as paixões do concupiscível e do irascível diferem entre si especificamente.

Art. 2 — Se a contrariedade entre as paixões do irascível é correlativa à existente entre o bem e o mal.

(III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 3; De Verit., q. 26, a. 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que a contrariedade entre as paixões do irascível é correlativa à existente entre o bem e o mal.

1. — Pois as paixões do irascível se ordenam às do concupiscível, como já dissemos. Ora, a contrariedade existente entre estas últimas — p. ex., entre o amor e o ódio, a alegria e a tristeza se baseiam na que existe entre o bem e o mal. Logo, o mesmo se dá com as paixões do irascível.

2. Demais. — As paixões diferem pelos seus objetos, como os movimentos, pelos seus termos. Ora, a contrariedade entre aqueles supõe a existente entre estes, como se vê em Aristóteles. Logo, a contrariedade entre as paixões também se baseia na que existe entre os seus objetos. Ora, o objeto do apetite é o bem ou o mal. Logo, em nenhuma potência apetitiva pode haver contrariedade entre as paixões senão fundada na que existe entre o bem e o mal.

3. Demais. — Toda paixão da alma supõe uma aproximação e um afastamento, como diz Avicena. Ora, aquela é causada pela idéia de bem; este, pela de mal; pois assim como o bem é o que todos os seres desejam, conforme Aristóteles, o mal é o que todos evitam. Logo, a contrariedade entre as paixões da alma só se pode fundar na que existe entre o bem e o mal.

Mas, *em contrário*. — O temor e a audácia são contrários, como se vê em Aristóteles. Ora, entre si não diferem só pelo bem e pelo mal, pois ambos dizem respeito a algum mal. Logo, nem toda contrariedade entre as paixões do irascível é correlativa à que existe entre o bem e o mal.

SOLUÇÃO. — A paixão é um movimento, como diz Aristóteles; logo, a contrariedade entre as paixões deve deduzir-se da existente entre os movimentos ou mutações. Ora, nestas e naquelas há dupla espécie de contrariedade, segundo Aristóteles. Uma, relativa à aproximação ou ao afastamento de um

mesmo termo e que é própria das mutações; assim, a contrariedade entre a geração, que é mudança para o ser, e a corrupção, mudança que parte do ser. A outra é a contrariedade dos termos, própria dos movimentos; assim o dealbar é um movimento do preto para o branco e se opõe ao enegrecer, que é um movimento do branco para o preto.

Assim pois há nas paixões da alma dupla contrariedade: baseada uma na contrariedade dos objetos, a saber, a que existe entre o bem e o mal; a outra, relativa à aproximação ou afastamento de um mesmo termo. Ora, nas paixões do concupiscível há só a primeira espécie de contrariedade, relativa aos objetos; ambas as espécies existem porém nas paixões do irascível. E a razão é que o objeto do concupiscível, como já se disse, é o bem e o mal sensíveis absolutamente considerados. Ora, o bem como tal não pode ser termo de afastamento mas só de aproximação; pois nenhum ser foge do bem com tal, antes, todos o desejam. Semelhantemente, nenhum ser deseja o mal como tal, mas todos o evitam; e por isso o mal não constitui um termo de aproximação, mas só de afastamento. Por onde, todas as paixões do concupiscível, como o amor, o desejo e alegria, referindo-se ao bem, para este tendem: e todas as paixões desse apetite referentes ao mal como o ódio, a aversão ou abominação e a tristeza, dele se afastam. Logo, entre as paixões do concupiscível não pode haver contrariedade por aproximação e afastamento do mesmo objeto.

O objeto do irascível porém é o bem ou o mal sensíveis, não absolutamente, mas enquanto difíceis ou árduos, consoante já dissemos. Ora, o bem árduo ou difícil, enquanto bem, provoca de um lado, a tendência para si, tendência própria à paixão da esperança; mas por outro lado, enquanto árduo e difícil, provoca o afastamento, próprio da paixão do desespero. Semelhantemente, o mal árduo, enquanto mal, por natureza deve ser evitado, e isto pertence à paixão do temor; provoca porém uma tendência para si, enquanto árduo. — pelo qual escapamos da sujeição ao mal — e essa tendência para ele constitui a audácia. Logo, entre as paixões do irascível há contrariedade fundada na que existe entre o bem e o mal. — p. ex., a contrariedade entre a esperança e o temor; e há a relativa à aproximação e ao afastamento de um mesmo termo, como entre a audácia e o temor.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 3 — Se toda paixão da alma tem contrária.

(Infra, q. 46, a. 1. ad 2; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 3; De Verit., q. 26, a. 4).

O terceiro discute-se assim. — Parece que toda paixão da alma tem contrária.

1. — Pois, toda paixão respeita ao irascível ou ao concupiscível, como já se disse. Ora, as paixões de ambos esse apetites tem contrariedade, a seu modo. Logo, toda paixão da alma tem contrária.

2. Demais. — Toda paixão da alma ou tem o bem como objeto ou o mal, que constituem os objetos universais da parte apetitiva. Ora, a paixão cujo objeto é o bem opõe-se à quem tem o mal como objeto. Logo, toda paixão tem contrária.

3. Demais. — Toda paixão da alma supõe aproximação ou afastamento, como já se disse. Ora, toda aproximação é contrária ao afastamento e vice-versa. Logo, toda paixão da alma tem contrária.

Mas, *em contrário*. — A ira é uma paixão da alma e a ela nenhuma paixão se lhe opõe, como se vê em Aristóteles. Logo, nem toda paixão da alma tem contrária.

SOLUÇÃO. — A paixão da ira tem isto de singular que não pode ter contrária, nem por aproximação e afastamento, nem pela contrariedade do bem e do mal, pois é causada por um mal presente difícil. Ora, a essa presença ou o apetite sucumbirá necessariamente, e então a ira não sai dos limites da tristeza, paixão do concupiscível; ou será levada a atacar o mal lesivo, e isso propriamente a constitui. Por outro lado, não lhe podemos supor um movimento de afastamento, porque o mal já é presente ou passado. Por onde, o movimento da ira não é contrariado por nenhuma paixão, no ponto de vista da aproximação ou do afastamento de um termo de referência. Semelhantemente, quanto à contrariedade entre o bem e o mal. Pois ao mal presente opõe-se o bem já alcançado, que não pode implicar a idéia de árduo ou difícil. Nem após a aquisição do bem permanece qualquer outro movimento, a não ser a quietação do apetite no bem adquirido, o que é próprio da alegria, paixão do concupiscível. Logo, ao movimento da ira nenhum outro movimento da alma pode ser contrário, senão só a cessação do movimento; e por isso diz o Filósofo que ser pacífico se opõe a ser irado, o que não é oposição por contrariedade, mas por negação ou privação.

Donde se deduzem **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 — Se uma mesma potência pode ter paixões especificamente diferentes e não contrárias entre si.

(III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 3; De Verit., q. 26, a. 4; II Ethic., lect. V).

O quarto discute-se assim. — Parece que uma mesma potência não pode ter paixões especificamente diferentes e não contrárias entre si.

1. — Pois, as paixões da alma diferem pelos seus objetos. Ora, estes são o bem e o mal cujas diferenças fundamentam a contrariedade das paixões. Logo, paixões da mesma potência, sem contrariedade mútua, não podem entre si diferir especificamente.

2. Demais. — A diferença específica é uma diferença formal. Ora, toda diferença formal implica alguma contrariedade, como diz Aristóteles. Logo, paixões da mesma potência, não contrárias, não diferem especificamente.

3. Demais. — Toda paixão da alma consistindo numa aproximação ou afastamento do bem ou do mal, resulta necessariamente que toda diferença entre as paixões se funda ou na diferença entre o bem e o mal, ou na aproximação ou afastamento, ou na de maior ou menor aproximação ou afastamento. Ora, as duas primeiras diferenças implicam a contrariedade entre as paixões como já se disse; ao passo que a terceira não diversifica a espécie, porque então seriam infinitas as espécies de paixões. Logo, uma mesma potência da alma não pode ter paixões especificamente diferentes e que não sejam contrárias.

Mas, *em contrário*. — O amor e a alegria diferem especificamente e pertencem ao concupiscível. Contudo não são contrários entre si, antes, aquele é causa desta. Logo, há paixões de uma mesma potência que diferem entre si especificamente sem entretanto serem contrárias.

SOLUÇÃO. — As paixões se distinguem pelas suas causas ativas, que são os seus objetos. Ora, a diferença das causas ativas pode ser considerada de dois pontos de vista; especificamente e conforme a natureza mesma delas, e assim o fogo difere da água; ou segundo a diversidade da faculdade que age. Ora, a diversidade da causa ativa ou motora, quanto à faculdade de mover, pode ser considerada, nas paixões da alma, por analogia com os agentes naturais. Assim, todo motor atrai de certo modo para si o paciente, ou de si o repele. No primeiro caso produz no paciente três efeitos. Primeiro, infunde-lhe a

inclinação ou aptitude a tender para si; assim, quando um corpo leve e situado no alto dá a leveza ao corpo que gera, pela qual este tem inclinação ou aptitude a elevar-se. Segundo, se o corpo gerado está fora do seu lugar próprio, dá-lhe o mover-se para o lugar. Terceiro, dá-lhe o repouso no lugar alcançado, pois pela mesma causa um corpo move-se para um lugar e nele repousa. E o mesmo se deve dizer quando se trata da causa de uma repulsão.

Ora, nos movimento da parte apetitiva o bem tem uma quase virtude atrativa, e o mal, repulsiva. Por onde, aquele causa primeiramente na potência apetitiva uma certa inclinação ou aptitude ou conaturalidade para si mesmo, e isto pertence à paixão do amor, ao qual por contrariedade, corresponde o ódio, por parte do mal. Em segundo lugar, o bem amado ainda não possuído; causa o movimento para ser conseguido o que pertence à paixão do desejo ou da concupiscência, e por contrariedade e quanto ao mal, a fuga ou a aversão. Terceiro, obtido o bem, o apetite produz um como repouso no bem possuído, o que respeita à deleitação ou alegria a que se opõe, do lado do mal, a dor ou a tristeza.

As paixões do apetite irascível porém já pressupõem, a aptitude ou inclinação a buscar o bem ou a evitar o mal, próprias do concupiscível, que visa o bem e o mal absolutamente.

Assim, em relação ao bem ainda não possuído, temos a esperança e o desespero; em relação ao mal presente, o temor e a audácia. Relativa porém ao bem não possuído, não há no irascível nenhuma paixão, porque, não existe nesse caso a idéia de árduo, como já dissemos; mas a paixão da ira resulta do mal presente.

Por onde é claro, que há três pares de paixões no concupiscível: amor e ódio, desejo e aversão, alegria e tristeza. Semelhantemente, há três no irascível: esperança e desespero, temor e audácia, e a ira a qual nenhum paixão se opõe.

Logo, são onze ao todo as paixões especificamente diferentes: seis do concupiscível e cinco do irascível. E estas abrangem todas as paixões da alma.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 24: Da ordem das paixões entre si.

Em seguida devemos tratar da ordem das paixões entre si.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se as paixões do irascível tem prioridade sobre as do concupiscível.

(III Sent., dist. XXVI, q. 1, a . 3; q.2 a . 3, qª 2; De Verit;. Q. 25, a . 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que as paixões do irascível tem prioridade sobre as do concupiscível.

1. — Pois, a ordem das paixões depende da dos objetos. Ora, o objeto do irascível é o bem árduo que, parece, é o supremo entre os outros bens. Logo, as paixões do irascível tem prioridade sobre as do concupiscível.

2. Demais. — O motor é anterior ao movido, Ora, o irascível está para o concupiscível como o motor para o movido, pois foi dado aos animais para vencerem os obstáculos que se opõem a que o concupiscível goze do seu objeto, conforme já dissemos; ou, na linguagem de Aristóteles, o que remove o obstáculo exerce a função de motor. Logo, as paixões do irascível tem anterioridade sobre as do concupiscível.

3. Demais. — A alegria e a tristeza são paixões do concupiscível. Ora, resultam das do irascível, pois, diz o Filósofo, que a punição acalma o ímpeto da ira, produzindo a deleitação em lugar da tristeza. Logo, as paixões do irascível tem prioridade sobre as do concupiscível.

Mas, *em contrário*. — As paixões do concupiscível visam o bem absoluto; as do irascível porém, o bem restrito, i. é, árduo. Ora, como o bem absoluto tem prioridade sobre o restrito, as paixões do concupiscível tem prioridade sobre as do irascível.

SOLUÇÃO. — As paixões do concupiscível abrangem um domínio mais vasto que as do irascível, pois há nelas algo relativo ao movimento, como o desejo, e algo relativo ao repouso, como a alegria e a tristeza; ao passo que as do irascível nada tem de relativo ao repouso mas só ao movimento. E a razão é que, aquilo em que repousamos nada contém de difícil ou árduo, que é o objeto do irascível.

Ora, o repouso, sendo o termo do movimento, é anterior na intenção, mas posterior na execução. Se pois compararmos as paixões do irascível com as do concupiscível, que supõem o repouso no bem, manifestamente aquelas precedem a estas, na ordem da execução; assim, a esperança precede à alegria e por isso a causa, conforme aquilo na Escritura (Rm 12, 12): na esperança alegres. A paixão concupiscível porém, que implica o repouso no mal, a saber, a tristeza, é média entre as duas paixões do concupiscível pois, sendo causada pelo ocorrer do mal que era temido, resulta do temor; mas precede ao movimento da ira, causa de nos arrojarmos à vingança. E como vingar-se do mal é apreendido como bom, o irado se alegra, após havê-lo conseguido. Por onde é manifesto, que toda paixão do irascível termina numa paixão do concupiscível que implica repouso, a saber, a alegria ou a tristeza.

Se porém compararmos as paixões do irascível com as do concupiscível, que importam o movimento, estas são manifestamente primeiras, porque aquelas lhe acrescentam algo, assim como o objeto do irascível acrescenta algo ao do concupiscível, a saber, o árduo ou a dificuldade. Assim, a esperança acrescenta ao desejo um certo esforço e uma certa elevação do ânimo para conseguir o bem árduo.

Semelhantemente, o temor acrescenta à aversão ou abominação uma certa depressão do ânimo por causa da dificuldade do mal.

Por onde, as paixões do irascível são médias entre as do concupiscível, que importam movimento para o bem ou para o mal, e as que importam repouso no bem ou no mal. Logo, é claro que as do irascível tem princípio e termo nas do concupiscível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procederia se da essência do objeto do concupiscível fosse algo de oposto ao árduo, como é da essência do objeto do irascível ser árduo. Ora, o concupiscível, tendo o bem absoluto, como objeto, este é naturalmente anterior ao do irascível, como o comum é anterior ao próprio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que remove o obstáculo não é motor por si mesmo, mas por acidente. Ora, no caso, trata-se da ordem em si mesma entre as paixões. E além disso, o irascível remove o obstáculo ao repouso do concupiscível no seu objeto. Donde não resulta senão que as paixões do irascível precedem as do concupiscível, que se referem ao repouso.

E é nisto que se funda a **TERCEIRA OBJEÇÃO**.

Art. 2 — Se o amor é a primeira das paixões do concupiscível.

(I, q. 20, a. 1; infra, q. 27, a. 4; III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 3; IV Cont. Gent., cap. XIX; De Verit., q. 26, a. 4; De Virtut., q. 3, a. 3; De Div. Nom., cap. IV, lect. IX).

O segundo discute-se assim. — Parece que o amor não é a primeira das paixões do concupiscível.

1. — Pois, a denominação da virtude concupiscível deriva da concupiscência, paixão idêntica ao desejo. Ora, a denominação é dada pelo que é mais importante, como diz Aristóteles. Logo, a concupiscência tem precedência sobre o amor.

2. Demais. — O amor importa uma certa união, pois é uma força unitiva e consistente, como diz Dionísio. Ora, a concupiscência ou desejo é um movimento para a união com a coisa cobiçada ou desejada. Logo, tem prioridade sobre o amor.

3. Demais. — A causa é anterior ao efeito. Ora, a deleitação é às vezes causa do amor, pois certos amam por deleitação, como diz Aristóteles. Logo, é anterior ao amor, que portanto não é a primeira entre as paixões do concupiscível.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que todas as paixões são causadas do amor, pois o amor, desejando ardentemente possuir o seu objeto, é desejo; quando porém já o possui e o goza é alegria. Logo, o amor é a primeira das paixões do concupiscível.

SOLUÇÃO. — Os objetos do concupiscível são o bem e o mal. Ora, sendo este a privação daquele, o bem há-de necessariamente ter prioridade. Logo, todas as paixões que o tem por objeto são naturalmente anteriores as que tem o mal como objeto tendo cada uma a sua paixão oposta, pois, buscando-se o bem é forçoso eliminar-se o mal oposto.

Ora, o bem tem natureza de fim que é, certo, primeiro na intenção e posterior, na execução. Por onde a ordem das paixões do concupiscível pode ser considerada relativamente à intenção ou à execução. Quanto a esta, é primeiro aquilo que primeiramente existe no ser que tende para o fim. Ora, é manifesto que tudo o que tende para um fim há-de ter, primeiro, aptidão para o alcançar e proporção

com ele, pois, nada tende para um fim não proporcionado. Segundo, há-de ser movido para o fim. Terceiro, repousa no fim alcançado. Ora, essa aptidão mesma da proporção do apetite com o bem é o amor, que não é mais do que a complacência no bem. Depois, o movimento para o bem é o desejo ou concupiscência. E por fim o repouso no bem é a alegria ou deleitação. Por onde, segundo esta ordem, o amor precede o desejo e este, a deleitação. O contrário, porém se dá na ordem da intenção, porque a deleitação intencionada causa o desejo e o amor, pois ela é o gozo do bem que, como o bem mesmo, é de certo modo fim, conforme já dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As coisas são denominadas conforme nós as conhecemos, pois, as palavras são signos das coisas inteligidas, segundo o Filósofo. Ora, comumente conhecemos a causa pelo efeito. Ora, o efeito do amor, quando o objeto amado já é possuído, é a deleitação; quando porém ainda não o é, é o desejo ou concupiscência. Pois, como diz Agostinho, o amor é mais sentido quando o produz a carência. Logo, entre todas as paixões do concupiscível, a concupiscência é a mais sensível, e por isso dela recebe a potência a sua denominação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há dupla união entre a coisa amada e o amante. — Uma real, por conjunção com a coisa mesma que é amada. E tal união respeita à alegria ou à deleitação, resultante do desejo. — Outra é a união afetiva, por aptidão ou proporção; assim, quando um ser tem aptidão relativamente a outro e inclinação para ele deste já participa. É assim que o amor implica a união, a qual precede ao movimento do desejo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A deleitação causa o amor, enquanto tem prioridade na intenção.

Art. 3 — Se a esperança é a primeira entre as paixões do irascível.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a esperança não é a primeira entre as paixões do irascível.

1. — Pois, a potência irascível recebe da ira a sua denominação. Ora, como esta é dada pelo que é mais importante, resulta ser a ira mais importante que a esperança e ter prioridade sobre ela.

2. Demais. — O árduo é o objeto do irascível. Ora, é mais árduo superar o mal contrário iminente e futuro — próprio da coragem; ou o mal já presente — próprio à ira, que esforçar-se por adquirir, absolutamente falando, qualquer bem; e semelhantemente, parece mais árduo vencer o mal presente que o futuro. Logo, a ira é paixão mais importante que a coragem e esta, que a esperança, e portanto a última não tem prioridade.

3. Demais. — No movimento para o fim, antes de chegarmos ao termo afastamo-nos do ponto inicial. Ora, o temor e o desespero importam afastamento de um ponto, ao passo que a coragem e a esperança implicam a aproximação. Logo, as duas primeiras precedem as duas últimas paixões.

Mas, *em contrário*. — O que mais se aproxima da que é primeiro mais prioridade tem. Ora, a esperança está mais próxima do amor, que é a primeira das paixões. Logo, tem prioridade entre todas as paixões do irascível.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, todas as paixões do irascível importam movimento para alguma coisa. Ora, este movimento, no irascível, pode proceder de dupla causa: ou só da aptidão ou proporção relativamente ao fim, o que é próprio do amor e do ódio; ou da presença do bem mesmo e do mal, o que pertence à tristeza ou à alegria. Mas ao passo que a presença do bem não causa nenhuma paixão no irascível, como já dissemos, a do mal causa a paixão da ira.

Ora, como na via da geração ou da consecução, a proporção ou a aptitude relativamente ao fim precede a consecução dele, a ira é entre todas as paixões do irascível a última na via da geração. Entre as outras paixões do irascível porém, que importam o movimento conseqüente ao amor ou ódio do bem e do mal, as que tem como objeto o bem, como a esperança e o desespero, hão naturalmente de ter prioridade sobre as que, como a coragem e o temor, tem por objeto o mal; porém de modo tal, que a esperança tem prioridade sobre o desespero, pois, é um movimento para o bem, em si mesmo, que, por natureza, é atrativo; o desespero, por seu lado, é um afastamento do bem, o que é próprio deste não como tal, mas em certo ponto de vista, e portanto acidentalmente. Pela mesma razão, o temos, implicando afastamento do mal, precede à audácia. Mas, que a esperança e o desespero tenham naturalmente prioridade sobre o temor e a coragem, resulta manifestamente de serem a razão destas duas últimas paixões, assim como o desejo do bem é a razão de se evitar o mal; pois a coragem resulta da esperança da vitória e o temor, do desespero de vencer. A ira, por outro lado, resulta da coragem, pois ninguém que deseja vingar-se se encoleriza em ousar vingar-se, conforme diz Avicena.

Por onde fica claro que a esperança é a primeira entre as paixões do irascível. E, se quisermos conhecer a ordem das paixões, segundo a geração, primeiramente surgem o amor e o ódio; depois, o desejo e a fuga; terceiro, a esperança e o desespero; quarto, o temor e a coragem; quinto, a ira; sexto e último, a alegria e a tristeza, que acompanham todas as paixões, como se diz. E de como o amor é anterior ao ódio; o desejo, à fuga; a esperança, ao desespero; o temor, à coragem; a alegria, à tristeza, do sobredito se colige.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo a ira causada pelas outras paixões como o efeito, pelas causas precedentes, dela, como do mais manifesto, a potência recebe a sua denominação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é o árduo, mas antes, o bem, a razão do aproximar-se ou do desejar. Por onde, a esperança, que visa o bem mais diretamente, tem prioridade, embora a coragem ou mesmo a ira tenham às vezes, que afrontar o que é mais árduo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O apetite, primariamente e por si, move-se para o bem, como seu objeto próprio e essa é a causa de afastar-se do mal. Pois, o movimento da parte apetitiva é proporcional, não ao movimento natural, mas à intenção da natureza, que visa o fim antes de visar a remoção do obstáculo contrário, não sendo este querido senão para a obtenção do fim.

Art. 4 — Se as principais paixões são as quatro seguintes: a alegria e a tristeza, a esperança e o temor.

(Infra, q. 84, a. 4, ad 2; II^a. II^o, q. 141, a. 7, ad 3; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 4; De Verit., q. 26, a. 5).

O quarto discute-se assim. — Parece que as quatro principais paixões não são as quatro seguintes: a alegria e a tristeza, a esperança e o temor.

1. — Pois, Agostinho em vez da esperança, coloca a cobiça.

2. Demais. — Há dupla ordem nas paixões da alma: a da intenção e a da execução ou geração. Ora, as paixões se consideram principais ou quanto à ordem da intenção, e nesse caso só a alegria e a tristeza, que são finais, são as principais; ou quanto à ordem da consecução ou geração, e então será o amor a principal. Logo, de nenhum modo se podem considerar como principais as quatro paixões seguintes: a alegria e a tristeza, a esperança e o temor.

3. Demais. — Como a coragem é causada pela esperança, assim o temor, pelo desespero. Logo, devem-se considerar a esperança e o desespero como paixões principais, na qualidade de causas; ou a esperança e a coragem por terem afinidades com as duas primeiras.

Mas, *em contrário*, diz Boécio, enumerando as quatro principais paixões: repele as alegrias, repele o temor, foge da esperança e nem a dor esteja presente.

SOLUÇÃO. — Estas quatro paixões são comumente consideradas como principais; as duas primeiras — a alegria e a tristeza — por serem absolutamente completivas e finais, relativamente a toda as outras, e a elas conseqüentes, como diz Aristóteles; o temor e a esperança, de outro lado, por serem completivas, não absolutamente, mas no gênero do movimento apetitivo de alguma coisa. Pois, relativamente ao bem, o movimento começa pelo amor, continua pelo desejo e termina pela esperança; e em relação ao mal, começa pelo ódio, continua pela aversão e termina pelo temor.

Por onde, o número dessas quatro paixões funda-se de ordinário na diferença entre o presente e o futuro, pois o movimento se refere ao futuro e o repouso, ao presente. Ora, o bem presente é objeto da alegria, o mal presente, da tristeza; o bem futuro, da esperança e o mal futuro, do temor. E as demais paixões referentes ao bem ou ao mal presente ou futuro reduzem-se a estas como complemento delas.

Por isso alguns também consideram principais as paixões em questão, por serem gerais. O que é verdade, se a esperança e o temor designarem o movimento do apetite tendente comumente para algo de desejável ou que deve ser evitado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho coloca o desejo ou cobiça em lugar da esperança, por visarem o mesmo objeto, i. é, ao bem futuro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As paixões em questão chamam-se principais, na ordem da intenção e como complementares. E embora o temor e a esperança não sejam as últimas, absolutamente, são-no contudo no gênero das que tendem para algo quase futuro. Nem pode haver dificuldade, a não ser sobre a ira; mas esta não pode ser considerada principal, porque é um certo efeito da audácia, que não pode ser paixão principal, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O desespero implica afastamento mas quase por acidente, do bem; e a audácia importa no aproximar-se, também accidental, do mal. Logo, estas paixões não podem ser principais; pois, o accidental não o pode ser. E assim também a ira, conseqüente à coragem, não pode ser considerada principal.

Questão 25: Do bem e do mal nas paixões da alma.

Em seguida devemos tratar do bem e do mal nas paixões da alma. E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se as paixões da alma são moralmente boas ou más.

(II Sent., dist. XXXVI, a . 2; De Malo, q. 10, a . 1, ad 1; q. 12, a . 2, ad 1; a . 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que nenhuma das paixões da alma é moralmente boa ou má.

1. — Pois, o bem e o mal moral são próprios do homem, conforme diz Ambrósio: os costumes se referem propriamente ao homem. Ora, as paixões não lhe são próprias, mas lhe são comuns a ele e aos animais. Logo, nenhuma paixão humana é moralmente boa ou má.

2. Demais. — O bem ou o mal do homem é o que é conforme à razão ou a ela contrário, como diz Dionísio. Ora, as paixões da alma residem, não na razão, mas no apetite sensitivo, como já vimos. Logo, não dizem respeito ao bem ou mal do homem, i. é, à bondade moral.

3. Demais. — O Filósofo diz que pelas paixões, não somos louvados nem vituperados. Ora, o somos relativamente ao bem e ao mal moral. Logo, as paixões não são boas ou más moralmente.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, referindo-se às paixões da alma: São más, se o amor é mau, boas, se bom.

SOLUÇÃO. — As paixões da alma podem considerar-se em dois pontos de vista: em si e enquanto caem sob o império da razão e da vontade. Em si consideradas e como uns movimentos do apetite irracional, não são susceptíveis de bem nem de mal moral, que dependem da razão, como já dissemos. São porém susceptíveis de bem ou de mal moral, enquanto caem sob o império da razão e da vontade. Pois, o apetite sensitivo depende mais estreitamente da razão e da vontade que os membros exteriores, cujos movimentos entretanto e cujos atos são bons ou maus moralmente na medida em que forem voluntários. Com maior razão, as paixões quando forem voluntárias, podem considerar-se boas ou más moralmente. Ora, consideram-se voluntárias ou por serem governadas ou por não serem sofreadas pela vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Em si mesmas consideradas, as paixões são comuns aos homens e aos animais; mas, enquanto governadas pela razão, são próprias do homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Também as virtudes inferiores apetitivas chamam-se racionais na medida em que participam, de algum modo, da razão, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando o Filósofo diz que não somos louvados nem vituperados por causa das paixões absolutamente consideradas não quer significar não sejam elas dignas de louvor ou vitupério, enquanto governadas pela razão. E por isso acrescenta: Pois não louvamos nem vituperamos quem teme ou se encoleriza, mas sim, quem é possuído dessas paixões, de certo modo, i. é, conforme ou contrariamente à razão.

Art. 2 — Se todas as paixões da alma são moralmente más

(Infra, q. 59, a . 2; De Malo, q. 12 a . 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que todas as paixões da alma são moralmente más.

1. — Pois, diz Agostinho: certos denominam as paixões doenças ou perturbações da alma. Ora, toda doença ou perturbação da alma é um mal moral. Logo, todas as paixões são moralmente más.

2. Demais. — Damasceno diz: a operação é um movimento conforme à natureza, e a paixão, contrário. Ora, o que encontra a natureza, nos movimentos da alma, se equipara ao pecado e ao mal moral; e por isso o mesmo autor diz, noutro passo, que o diabo caiu de um estado natural para outro, contrário à natureza. Logo, as paixões são moralmente más.

3. Demais. — Tudo o que induz ao pecado tem natureza de mal. Ora, tais são as paixões por isso, denominadas, na Escritura (Rm 7, 5), paixões dos pecadores. Logo, são moralmente más.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: do amor reto são retos todos os afetos. Pois, os que o nutrem desejam perseverar, condoem-se dos pecados, alegram-se com as boas obras.

SOLUÇÃO. — Sobre esta questão tinham opiniões diversas os estóicos e os peripatéticos, aqueles, considerando más todas as paixões, estes, tendo as moderadas por boas. Esta diferença de doutrinas porém, embora pareça grande, verbalmente é nula ou insignificante, realmente, para quem lhes considerar as intenções. Ora, os estóicos, não discernindo entre o sentido e a inteligência, e portanto entre o apetite intelectual e o sensitivo, não discerniam também entre as paixões da alma, cuja sede é o apetite sensitivo, e os simples movimentos da vontade, que residem no intelectual. Por onde, denominavam vontade qualquer movimento racional da parte apetitiva e paixão, qualquer movimento que extravasa dos limites da razão. Por isso, Túlio, seguindo-lhes a opinião, chama doenças a todas as paixões, donde se conclui que os doentes não tem saúde e os que não tem saúde são insipientes, chamando-se assim insanos aos insipientes. Os peripatéticos, por seu lado, denominavam paixões todos os movimentos do apetite sensitivo, considerando boas as moderadas pela razão e más as carecentes dessa moderação. Por onde se vê que Túlio, no mesmo livro rejeita como inconveniente a opinião dos peripatéticos, admitindo a moderação nas paixões e diz: devemos evitar todo mal, ainda moderado; pois, assim como não está são quem está moderadamente doente, assim não é sã a moderação, de que se trata, das doenças ou paixões da alma. Ora, as paixões não se consideram doenças ou perturbações da alma senão quando carecem da moderação da razão.

Donde se deduz a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todas as paixões da alma aumentam ou diminuem o movimento natural do coração, acelerando ou retardando-lhe a sístole ou a diástole; e isto manifesta a essência de paixão. Logo, não é necessário que toda paixão sempre se desvie da ordem natural da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As paixões da alma, quando contrárias à ordem da razão, inclinam para o pecado; ordenadas porém pela razão, auxiliam a virtude.

Art. 3 — Se qualquer paixão sempre diminui a bondade do ato moral.

(De Verit., q. 26, a. 7; De Malo, q. 3, a. 11; q. 12, a. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que toda paixão sempre diminui a bondade do ato moral.

1. — Pois, tudo o que empece o juízo da razão, do qual depende a bondade do ato moral, há necessariamente de diminuir esta bondade. Ora, toda paixão impede tal juízo, conforme diz Salústio: Todos os homens que deliberam sobre coisas duvidosas convém sejam isentos do ódio, da ira, da amizade e da misericórdia. Logo, toda paixão diminui a bondade do ato moral.

2. Demais. — O ato humano, quanto mais semelhante a Deus, tanto melhor; por isso, diz o Apóstolo (Ef 5, 1): Sede pois imitadores de Deus, como filhos muito amados. Ora, Deus e os santos anjos punem sem ira e auxiliam sem compartilhar da miséria, como diz Agostinho. Logo, é melhor praticar tais obras sem paixão da alma, que com ela.

3. Demais. — Do mesmo modo que o mal moral, o bem supõe dependência da razão. Ora, aquele é diminuído pela paixão, pois, peca-se menos por paixão do que por indústria. Logo, menor é o bem feito com paixão que o praticado sem ela.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a paixão da misericórdia serve à razão quando se comporta de modo que a justiça seja conservada, quer socorrendo o indigente, quer perdoando ao penitente. Ora, nada que sirva à razão diminui o bem moral. Logo, esse é o caso da paixão.

SOLUÇÃO. — Os estóicos, tendo por más todas as paixões da alma, admitiam conseqüentemente, que diminuam a bondade do ato moral, pois todo bem que vá de mescla com algum mal ou se destrói totalmente ou se torna menos bom. E isto é verdade se tomarmos por paixões da alma só os movimentos desordenados do apetite sensitivo, como perturbações ou doenças que são. Se porém denominarmos paixões todos os movimentos do apetite sensitivo, então a perfeição do bem humano requer sejam elas moderadas pela razão. Ora, sendo a razão quase a raiz do bem humano, este será tanto mais perfeito quanto maior for o número de coisas convenientes ao homem a que ele se aplicar. Por onde, não se duvide que também é da perfeição do bem moral que os atos dos membros exteriores sejam dirigidos pela regra da razão. Logo, podendo o apetite sensitivo obedecer à razão, como já dissemos, é da perfeição do ato moral ou humano que também as paixões da alma sejam reguladas pela razão.

Assim pois como é melhor queira o homem o bem e o pratique por um ato exterior, assim também é da perfeição do bem moral que a ele seja o homem levado, não pela vontade, mas também pelo apetite sensitivo. E neste sentido diz a Escritura (Sl 83, 3): O meu coração e a minha carne se regozijaram no Deus vivo, tomando-se coração pelo apetite intelectual e carne, pelo sensitivo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As paixões humanas podem manter dupla relação com o juízo da razão. Uma, antecedente e nesse caso como obnubilam o juízo da razão, do qual depende a bondade moral do ato, diminuam-lhe a bondade; pois é mais louvável praticar-se uma obra da caridade por um juízo da razão, do que só pela paixão da misericórdia. — Outra conseqüente, e isto de duplo modo. Primeiro, a modo de redundância, pois quando a parte superior da alma se move intensamente para algum objeto, também a parte inferior segue-lhe o movimento, e assim a paixão existente conseqüentemente no apetite sensitivo é sinal da intensidade da vontade, índice portanto de maior bondade moral. Segundo, a modo de eleição, como quando o homem, por juízo da razão, elege o ser afetado por alguma paixão, para agir mais prontamente, com a cooperação do apetite sensitivo. E assim a paixão da alma aumenta a bondade do ato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Em Deus e nos anjos não há apetite sensitivo nem membros corpóreos; e portanto, o bem neles não implica ordenação das paixões ou dos atos corpóreos, como em nós.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A paixão tendente ao mal que precede o juízo da razão diminui o pecado; mas se lhe for conseqüente, por algum dos modos sobreditos, aumenta-o ou é sinal de seu aumento.

Art. 4 — Se alguma paixão da alma é na sua espécie moralmente boa ou má.

(IIª. IIªº, q. 158, a . 1; IV Sent., dist. XV, q. 2, a . 1, qª 1, ad 4; dist. L, q. 2, a . 4, qª 3, ad3; De Malo, q. 10, a . 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que nenhuma paixão da alma é a na sua espécie moralmente boa ou má.

1. — Pois, o bem e o mal moral dependem da razão. Ora, as paixões, pertencendo ao apetite sensitivo, tem relações acidentais com a razão. Ora, como nada do que é acidental pertence a qualquer espécie de ser, resulta que nenhuma paixão é especificamente boa ou má.

2. Demais. — Os atos e as paixões se especificam pelos seus objetos. Se pois uma paixão fosse especificamente boa ou má, necessariamente seriam, na sua espécie, boas às paixões que tem um bom objeto, como o amor, o desejo e a alegria; e más, especificamente, as que, como o ódio, o temor e a tristeza têm um mau objeto. Ora, isto é falso, evidentemente. Logo, nenhuma paixão da alma é especificamente boa ou má.

3. Demais. — Não há espécie de paixão que não se encontre nos animais. Ora, de bem moral só o homem é susceptível. Logo, nenhuma paixão da alma é especificamente boa ou má.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a misericórdia está entre as virtudes. E o Filósofo, por sua vez, a vergonha é uma paixão louvável. Logo, há paixões especificamente boas ou más.

SOLUÇÃO. — O que já dissemos em relação aos atos também devemos dizer das paixões, a saber, que de dois modos podemos encarar a espécie do ato ou da paixão. Ou quanto ao gênero da natureza, e então o bem ou o mal moral não lhe pertencem à espécie; ou quanto ao gênero da moralidade, na medida em que participam do voluntário e do juízo da razão. E deste último modo o bem e o mal moral podem pertencer à espécie de paixão, entendendo-se por este objeto algo de conveniente à razão ou dela dissonante, como se dá com a vergonha, temor da torpeza e, com a inveja, tristeza causada pelo bem de outrem. Pertencem então à espécie do ato exterior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa objeção colheria, relativamente às paixões, enquanto pertencentes à espécie da natureza, isto é, considerando-se o apetite sensitivo em si mesmo. Enquanto porém ele obedece à razão, já o bem e o mal da razão não reside acidental, mas essencialmente, nas paixões desse apetite.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As paixões que tendem para o bem serão boas se esse bem for verdadeiro; e o mesmo se dá com as que se afastam de verdadeiro mal. Ao contrário porém as paixões que se afastam do bem ou tendem para o mal são más.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O apetite dos brutos não obedece à razão. E contudo, na medida em que é dirigido por uma certa estimativa natural, sujeita a uma razão superior, que é a divina, há neles uma quase semelhança do bem moral, quanto às paixões da alma.

Questão 26: Do amor.

Em seguida devemos tratar das paixões da alma em especial. E primeiro, das do concupiscível. Segundo, das do irascível.

O primeiro estudo será tripartido. Assim, primeiro, trataremos do amor e do ódio. Segundo, da concupiscência e da aversão. Terceiro, do prazer e da tristeza.

Sobre o amor há três pontos a se considerarem. Primeiro, do amor em si mesmo. Segundo, da causa do amor. Terceiro, dos seus efeitos.

Sobre a primeira questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o amor pertence ao concupiscível.

(III Sent., dist. XXVI, q. 2, a. 1; dist. XXVII, q. 1, a. 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o amor não pertence ao concupiscível.

1. — Pois, diz a Escritura (Sb 8, 2): A esta, i. é, à sabedoria, eu amei e requestei desde a minha mocidade. Ora, o concupiscível, sendo parte do apetite sensitivo, não pode tender para a sabedoria, que não é compreendida pelo sentido. Logo, o amor não pertence ao concupiscível.

2. Demais. — Parece que o amor se identifica com as outras paixões, segundo Agostinho, que diz: O amor, que deseja ardentemente possuir o objeto amado, é cobiça; o que já o possui e o goza é alegria; o que foge do que se lhe opõe é temor; o que sente o mal sucedido é tristeza. Ora, nem todas as paixões pertencem ao concupiscível; assim o temor, que entra na enumeração supra, pertence ao irascível. Logo, não se pode dizer, absolutamente, que o amor pertence ao concupiscível.

3. Demais. — Dionísio admite um certo amor natural. Ora, este mais parece pertencer às virtudes naturais, próprias da alma vegetativa. Logo, o amor não pertence absolutamente, ao concupiscível.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o amor pertence ao concupiscível.

SOLUÇÃO. — O amor é algo próprio ao apetite, pois ambos tem por objeto o bem; por onde, qual a diferença do apetite, tal a do amor. Ora, há uma espécie de apetite não conseqüente à apreensão do apetente, mas à de outrem; e este se chama apetite natural. Pois os seres naturais desejam o que lhes convém à natureza, não por apreensão própria, mas pela do instituído da natureza, como se disse no livro primeiro. Outra espécie de apetite há porém conseqüente à apreensão do apetente, mas necessária e não livremente, e tal é o apetite sensitivo, dos brutos, que contudo nos homens participa algo da liberdade, enquanto obedece à razão. Enfim, há outro apetite que acompanha a apreensão do apetente, conforme um juízo livre, e é o racional ou intelectivo chamado vontade.

Ora, em qualquer destes apetites, chama-se amor ao princípio do movimento tendente para o fim amado. No apetite natural, o princípio desse movimento é a conaturalidade do apetente relativamente ao objeto para que tende, e pode ser chamado amor natural, assim como a conaturalidade do corpo pesado em relação ao lugar médio se dá em virtude da gravidade e pode ser denominado amor natural. E semelhantemente, a coaptação do apetite sensitivo ou da vontade para algum bem, i. é, a complacência no bem, chama-se amor sensitivo, ou intelectivo ou racional. Por onde, o amor sensitivo pertence ao apetite sensitivo, como o amor intelectivo ao apetite intelectivo. E pertence ao

concupiscível, porque é assim denominado relativamente ao bem absoluto e não ao bem árduo, objeto do irascível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O passo aduzido da Escritura se refere ao amor intelectual ou racional.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Causal e não essencialmente é que se chama ao amor temor, alegria, cobiça e tristeza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amor natural tem sua sede não só nas potências da alma vegetativa, mas em todas as potências da alma, bem como em todas as partes do corpo, e em universal em todas as coisas; pois, como diz Dionísio, para todos o bem e o belo são agradáveis; e isso porque todas as coisas tem conaturalidade com o que lhes é conveniente, conforme a natureza de cada uma.

Art. 2 — Se o amor é paixão.

O segundo discute-se assim. — Parece que o amor não é paixão.

1. — Pois, nenhuma virtude é paixão. Ora, todo amor é virtude, de algum modo, como diz Dionísio. Logo, o amor não é paixão.

2. Demais. — O amor é uma união ou nexa, segundo Agostinho. Ora, união e nexa são antes relação que paixão. Logo, o amor não é paixão.

3. Demais. — Damasceno diz que a paixão é um certo movimento. Ora, o amor não implica o movimento do apetite, que é o desejo, mas o princípio desse movimento. Logo, não é paixão.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o amor é uma paixão.

SOLUÇÃO. — A paixão é um efeito do agente no paciente. Ora, o agente natural produz no paciente duplo efeito: dá-lhe a forma e o movimento conseqüente a esta; assim, a geração dá ao corpo a gravidade e o movimento que a ela se segue; e a conaturalidade mesma, princípio do movimento para o seu lugar conatural, por meio da gravidade, também pode de certo modo chamar-se amor natural. De maneira que o apetível dá ao apetite, primeiro, uma certa coaptação para ele, que é uma como complacência no apetível, donde resulta o movimento para este. Pois, o movimento apetitivo age circularmente pelo processo seguinte: o apetível move o apetite, introduzindo-lhe, por assim dizer, na intenção; e o apetite tende para o apetível, que deve ser realmente conseguido, de modo a o fim do movimento coincidir com o princípio do mesmo. Por onde, a primeira imutação do apetite pelo apetível se chama amor, que não é senão a complacência no apetível, da qual resulta o movimento para este, que é o desejo; e por último vem o repouso, que se chama alegria. Assim pois o amor, consistindo numa quase imutação do apetite pelo apetível, é manifesto que é paixão: propriamente, enquanto tem a sua sede no concupiscível; comumente e em geral, enquanto está na vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Virtude, significando o princípio do movimento ou da ação, Dionísio dá essa denominação ao amor enquanto princípio do movimento apetitivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A união é própria do amor enquanto que, pela complacência do apetite, o amante se refere ao que ama, como a si mesmo ou a algo de si. Por onde, é claro que o amor não é a relação mesma da união, antes, esta é conseqüência daquela. Por isso diz Dionísio, que o amor é uma virtude unitiva; e o Filósofo que a união é um efeito do amor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amor embora não designe o movimento do apetite tendente para o apetível, designa contudo o movimento do apetite em virtude do qual este sofre imutação do apetível, de modo a lhe agradar a ele.

Art. 3 — Se o amor é o mesmo que a dileção.

(I Sent., dist. X, Expos. Litt., III, dist. XXVII, q. 2, a. 1; De Div. Nom., cap. IV, lect IX).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o amor é o mesmo que a dileção.

1. — Pois, diz Dionísio, que o amor está para a dileção como quatro para duas vezes dois e o retilíneo, para o que tem linhas retas. Ora, estas expressões são idênticas. Logo, idênticos também hão-de ser o amor e a dileção.

2. Demais. — Os movimentos apetitivos diferem pelos seus objetos. Ora, o objeto da dileção e do amor é o mesmo. Logo, aquela e este se identificam.

3. Demais. — Se dileção e o amor diferem em algo, há-de ser sobretudo porque a dileção deve ser tomada no bom sentido e o amor, no mau, segundo disseram alguns, conforme refere Agostinho. Ora, de tal modo não diferem, pois, como diz Agostinho no mesmo passo, ambos esses vocábulos a Sagrada Escritura os emprega tanto no bom como no mau sentido. Logo, o amor e a dileção não diferem, como conclui no passo citado Agostinho, dizendo que não é uma coisa o amor e outra, a dileção.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que certos Santos consideram mais divino o nome de amor que o de dileção.

SOLUÇÃO. — Há quatro nomes que se empregam para significarem de certo modo o mesmo: amor, dileção, caridade e amizade, que contudo diferem no seguinte. A amizade, segundo o Filósofo, é um quase hábito; o amor, porém, e a dileção empregam-se parasignificar ato ou paixão; ao passo que caridade é usada em ambos esses sentidos. — Estes três vocábulos todavia exprimem um mesmo ato, mas diversamente. Assim, o mais geral deles é o amor, pois toda dileção ou caridade a ele se reduz, mas não inversamente; assim, a dileção acrescenta-lhe a eleição precedente, como o próprio nome o indica. Por onde, a dileção não pertence ao concupiscível, mas exclusivamente à vontade, e só é própria da natureza racional. A caridade por sua vez acrescenta ao amor uma certa perfeição, enquanto que, como o nome por si o está indicando, temos em grande preço o que amamos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dionísio se refere ao amor e à dileção enquanto existentes no apetite intelectual, e nesse caso identificam-se.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O objeto do amor é mais geral que o da dileção, porque tem maior extensão, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amor não difere da dileção como difere o bem do mal, mas no sentido supra-referido. Contudo, na potência intelectual, um e outro se identificam, e nesse sentido é que escreve Agostinho, no passo citado, acrescentando por isso logo depois: a vontade reta é o amor bom e, a perversa, o mau. Como porém o amor, paixão do concupiscível, inclina muitos para o mal, isto deu lugar a que certos introduzissem a diferença supra-mencionada.

RESPOSTA À QUARTA. — Alguns disseram que, mesmo na própria vontade, o nome de amor é mais divino que o de dileção, por implicar uma certa paixão, principalmente quando pertencente ao apetite sensitivo; ao passo que a dileção pressupõe o juízo da razão. O homem porém pode tender a Deus pelo

amor, antes, passivamente, quase atraído pelo próprio Deus, do que levado pela razão própria; e isso inclui a idéia de dileção, como dissemos. Por onde, mais divino que esta é o amor.

Art. 4 — Se o amor se divide convenientemente em amor de amizade e de concupiscência.

(I, q. 60, a . 3; II^{ad}. q. 23, a . 1; II Sent., III, part. II, q. 3: III, dist. XXIX, a . 3; IV, dist. XLIX, q. 1, a . 2, q^a 1, ad 3; De Virtut., q., q. 4, a . 3; De Div. Nom., cap. IV, Lect. IX, X).

O quarto discute-se assim. — Parece que não é conveniente a divisão do amor em amor de amizade e de concupiscência.

1. — Pois, ao passo que o amor é uma paixão, a amizade é um hábito, como diz o Filósofo. Ora, o hábito não pode ser parte em que se divide a paixão. Logo, não é conveniente dividir-se o amor em amor de concupiscência e de amizade.

2. Demais. — Não podem ser partes de uma divisão coisas que pertencem a uma mesma classificação, o que não se dá, p. ex., com as noções de homem e de animal. Ora, a concupiscência entra na mesma classificação que o amor, pois é como ele uma paixão. Logo, não pode este ser parte da concupiscência.

3. Demais. — Segundo o Filósofo, há três espécies de amizade: a útil, a deleitável e a honesta. Ora, a útil e a deleitável se incluem na concupiscência: Logo, esta não deve se dividir por oposição com a amizade.

Mas, *em contrário*. — Dizemos que ama uma coisa quem a deseja; assim diz-se que ama o vinho quem por doce, o deseja, como se vê no Filósofo. Ora, como diz o mesmo, não temos amizade pelo vinho ou coisas semelhantes. Logo, uma coisa é o amor de concupiscência e outra, o de amizade.

SOLUÇÃO. — Como diz o Filósofo, amar é querer bem a alguém. Assim pois o movimento do amor tende para um duplo termo: o bem que queremos a alguém, seja esse a nossa própria pessoa ou a de outrem; e a pessoa a quem o queremos. Ora, ao bem que queremos para outrem diz respeito o amor de concupiscência; a pessoa a quem o queremos, o amor de amizade.

Esta divisão porém é por anterioridade e posterioridade. Pois, a quem amamos por amor de amizade amamos absolutamente e em si mesmo; o que porém amamos por amor de concupiscência o amamos para outrem e não absolutamente e em si mesmo. Ora, como o ente por si e em absoluto é o que existe por si; e o ente relativo é o que existe em outro; assim o bem conversível no ser é o que absolutamente tem a bondade; ao passo que o bem de outrem é um bem relativo. Por conseqüência, o amor pelo qual amamos alguma coisa como boa em si mesma é o amor absoluto; enquanto que aquele pelo qual amamos algum bem, para outrem, é o amor relativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amor não se divide em amizade e concupiscência, mas em amor de amizade e de concupiscência. Assim, chamamos propriamente amigo àquele a quem queremos algum bem; e dizemos que desejamos o que queremos para nós.

Donde se deduz clara **A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pela amizade útil e deleitável, queremos, por certo, algum bem ao amigo, e nisso entra a noção de amizade. Mas pelo referirmos, ulteriormente, esse bem à nossa deleitação ou utilidade, a amizade útil e a deleitável, enquanto implicam o amor de concupiscência, perdem o caráter da verdadeira amizade.

Questão 27: Da causa do amor

Em seguida devemos tratar da causa do amor.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o bem é a causa única do amor.

(Infra, q. 29, a . 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o bem não é a causa única do amor.

1. — Pois, o bem não é a causa do amor senão porque é amado. Ora, acontece que também o mal é amado, conforme a Escritura (Sl 10, 6): aquele porém que ama a iniquidade aborrece a sua alma; do contrário, todo amor seria bom. Logo, nem só o bem é causa do amor.

2. Demais. — O Filósofo diz: amamos os que confessam os seus próprios vícios. Logo, o mal é causa do amor.

3. Demais. — Dionísio diz que não só o bem, mas ainda o belo é amável a todos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Certamente não é amado senão o bem. Logo, este é a causa do amor.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o amor reside na potência afetiva, que é passiva. Por onde, o seu objeto se lhe refere como causa do seu movimento ou ato. Logo, há-de própria e necessariamente ser causa do amor o que dele é o objeto. Ora, o objeto próprio do amor é o bem, pois, como já dissemos, o amor implica uma certa conaturalidade ou complacência do amante em relação ao amado; pois, o bem de cada qual é o que lhe é conatural e proporcionado. Donde se conclui, que o bem é a causa própria do amor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mal nunca é amado senão sob o aspecto de bem, i. é, enquanto é bem relativo; mas é apreendido como bem, absoluto. Assim é mau o amor que não tende para o que é absolutamente o verdadeiro bem. E deste modo o homem ama a iniquidade enquanto que ela alcança um certo bem, como o prazer, o dinheiro, ou coisa semelhante.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os que confessam os próprios vícios não são amados por causa desses vícios, mas por os confessarem, pois fazer tal é bom porque exclui o fingimento ou a simulação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Idêntico ao bem, o belo só racionalmente dele difere. Pois, sendo o bem o que todos os seres desejam, é da sua essência acalmar o apetite; ao passo que é da essência do belo causar o repouso da apreensão que o vê ou o conhece. Por onde, vêm o belo principalmente os sentidos mais susceptíveis de conhecimento, a saber, a vista e o ouvido, que servem à razão; assim, dizemos — belas vistas e belos sons. Em relação aos sensíveis porém dos outros sentidos, não usamos do nome de beleza; assim não dizemos belos sabores nem belos odores. Por onde é claro, que o belo acrescenta ao bem uma certa ordem à virtude cognoscitiva, de modo que bem se chama o que absolutamente agrada ao apetite, e belo aquilo cuja apreensão agrada.

Art. 2 — Se o conhecimento é causa do amor.

(IIª IIªe, q. 26, a . 2, ad 1; I Sent., dist. XV, q. 4, a . 1, a . 3).

O segundo discute-se assim. — Parece que o conhecimento não é causa do amor.

1. — Pois, por amor é que buscamos alguma coisa. Ora, buscamos coisas que não conhecemos, como as ciências, pois que, sendo o possuí-las o mesmo que conhecê-las, conforme Agostinho, quando as conhecemos as possuímos e já não as buscamos. Logo, o conhecimento não é causa do amor.

2. Demais. — A razão que nos leva a amar o conhecimento faz com que mais o amemos, quando o conhecemos. Ora, certos seres são mais amados que conhecidos; p. ex., Deus, que nesta vida pode ser amado em si mesmo sem ser contudo em si mesmo conhecido. Logo, o conhecimento não é causa do amor.

3. Demais. — Se o conhecimento fosse causa do amor, este não existiria sem aquele. Ora, há amor em todos os seres, como diz Dionísio, mas nem em todos conhecimento. Logo, este não é causa daquele.

Mas, *em contrário*, Agostinho afirma, que ninguém pode amar o desconhecido.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o bem é causa do amor, como objeto deste. Ora, o bem não é objeto do apetite senão quando apreendido. Logo, o amor implica a apreensão do bem amado. Por onde, o Filósofo diz que a vista corpórea é o princípio do amor sensitivo; e semelhantemente, a contemplação da beleza ou da bondade é o do amor espiritual. Assim pois, o conhecimento é a causa do amor, e a razão por que só o bem conhecido pode ser amado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quem busca a ciência não a ignora absolutamente; mas de certo modo já tem dela algum conhecimento, ou em geral, ou por algum de seus efeitos, ou por ouvir que outros a enaltecem, como diz Agostinho. Por onde, possuí-la é conhecê-la, não imperfeita, mas perfeitamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A perfeição do conhecimento não tem as mesmas exigências que a perfeição do amor. Pois, residindo na razão, aquele compete distinguir racionalmente coisas realmente unidas, e compor de certo modo coisas diversas, comparando umas com as outras. Por onde, a perfeição do conhecimento exige que o homem conheça em particular tudo o que inclui uma realidade, como, as partes, as virtudes, as propriedades. O amor porém reside na potência apetitiva, que visa a realidade como em si mesma é, e portanto para a sua perfeição basta que seja amada uma realidade tal com for apreendida. E o termos maior amor, que conhecimento, de uma determinada realidade, vem de que podemos amar perfeitamente o que imperfeitamente conhecemos; e isso bem se manifesta em relação às ciências, que podemos amar só pelo sumário conhecimento que delas temos, p. ex., sabendo que a retórica é uma ciência pela qual podemos persuadir os homens, amamos nela essa qualidade. E o mesmo se deve dizer em relação ao amor de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmo o amor natural, existente em todos os seres é causado por um certo conhecimento, não, certo, existente nos seres naturais mesmos, mas em quem os institui, como já se disse.

Art. 3 — Se a semelhança é causa do amor.

(III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 1, ad 3; De hebdom., lect. I; In Ioann., cap. XV, lect. IV; VIII Ethic., lect. I).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a semelhança não é a causa do amor.

1. — Pois, os contrários não podem ter a mesma causa. Ora, a semelhança é causa do ódio, porquanto, diz a Escritura (Pr 13, 10): Entre os soberbos sempre há contendas; e o Filósofo diz, que os oleiros rixam uns com os outros. Logo, a semelhança não é causa do amor.

2. Demais. — Agostinho diz: pode dar-se amemos em outrem o que não quereríamos ser; assim podemos amar um histrião, sem que quiséssemos sê-lo. Ora, tal não se daria se a semelhança fosse causa do amor, porque então amaríamos em outrem o que quereríamos ser. Logo, a semelhança não é causa do amor.

3. Demais. — Todos amamos as coisas de que temos necessidade e que não possuímos; assim, o doente ama a saúde e o pobre, as riquezas. Ora, exatamente porque tais coisas nos faltam e delas carecemos, delas somos dissemelhantes. Logo, não só a semelhança, mas também a dissemelhança é causa do amor.

4. Demais. — O Filósofo diz: amamos os que nos beneficiaram com dinheiro ou com a saúde; e semelhantemente, todos tem dileção pelos que conservam a amizade para com os mortos. Ora, nem todos os homens agem assim. Logo, a semelhança não é causa do amor.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ecle 13, 19): Todo animal ama ao seu semelhante.

SOLUÇÃO. — A semelhança propriamente falando é causa do amor. Devemos ponderar porém, que a semelhança entre várias coisas pode ser considerada sob dois pontos de vista. Ou dois seres têm a mesma qualidade em ato, e por ex., dizem-se semelhantes se ambos são brancos; ou um tem potencialmente e por uma certa inclinação o que o outro tem em ato, como se dissermos que o corpo grave que está fora do seu lugar tem semelhança com outro, que está no seu; ou ainda, no sentido em que a potência tem semelhança com o ato mesmo, pois este de certo modo está naquela.

Ora, o primeiro modo de semelhança causa o amor de amizade ou de benevolência. Pois, dois seres semelhantes, quase tendo a mesma forma, são por estas unificados, de certo modo; assim dois homens se unificam pela espécie humana e dois seres brancos, pela brancura; por onde, o afeto de um tende para o outro como sendo unificado consigo e lhe quer o bem como a si mesmo. — O segundo modo de semelhança porém causa o amor de concupiscência ou amizade, útil ou deleitável; porque o que existe em potência tem como tal o desejo do seu ato e se deleita na consecução dele, se for capaz de sentir e de conhecer.

Mas como já dissemos, pelo amor de concupiscência amamo-nos propriamente a nós mesmos, querendo o bem que desejamos. Pois amamo-nos mais a nós mesmo que aos outros, por temos unidade substancial conosco mesmos, ao passo que com os outros temos apenas a semelhança de forma. Por onde quem, sendo nosso semelhante pela participação da mesma forma, impede-nos a consecução do bem que amamos, torna-se-nos odioso, não por ser semelhante, mas por nos tolher o bem próprio. Por isso, porque tolhe um o lucro do outro, é que os oleiros rixam entre si. E entre os soberbos sempre há contendas, porque um é obstáculo à excelência que o outro deseja.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por isso mesmo que amamos em outrem o que em nós não amaríamos, é que há razão de semelhança proporcional. Pois, a mesma proporção existente entre uma pessoa e aquilo que os outros nela amam, há entre ela o que em si mesma ama; assim há semelhança proporcional quando um bom cantor ama um bom escritor, enquanto cada qual tem o que lhe convém conforme à sua arte.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem ama o que lhe falta tem semelhança com o que ama, assim como o potencial se assemelha ao atual, conforme já dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. — Pela mesma semelhança que há entre a potência e o ato, quem não é liberal ama quem o é, por esperar deste último o que deseja. E o mesmo acontece com o que persevera na amizade, em relação ao que não persevera. E de um e outro modo a amizade visa uma utilidade. — Ou se deve dizer que, embora nem todos os homens tenham as referidas virtudes, por hábito completo, tem-nas contudo, por uma certa predisposição pela qual quem não tem virtude ama o virtuoso, como lhe sendo conforme à razão.

Art. 4 — Se as outras paixões podem ser causa do amor.

O quarto discute-se assim. — Parece que outras paixões também podem ser causa do amor.

1. — Pois, diz o Filósofo, que certos são amados por prazer. Ora, o prazer é uma paixão. Logo, outras paixões também podem ser causa de amor.

2. Demais. — O desejo é uma paixão. Ora, podemos amar a outrem por desejo de algo que deles esperamos, como bem se vê em toda amizade fundada na utilidade. Logo, há outras paixões que podem ser causa do amor.

3. Demais. — Agostinho diz: Quem já não nutre esperanças de alcançar uma certa coisa, ou a ama fracamente, ou absolutamente não a ama, embora reconheça quão bela seja. Logo, a esperança também é causa do amor.

Mas, *em contrário*, todos os outros afetos da alma são causados pelo amor, como diz Agostinho.

SOLUÇÃO. — Não há nenhuma paixão que não pressuponha o amor, porque todas as paixões da alma implicam movimento ou repouso relativamente a algum objeto. Ora, todo movimento ou repouso procede de alguma conaturalidade ou coaptação, consoantes à essência do amor. Por onde, é impossível qualquer outra paixão da alma ser em universal causa de todo amor. Pode dar-se porém que alguma paixão seja causa de um determinado amor, assim como um bem é causa de outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É certo que o prazer é a causa do amor de quem por prazer ama; mas esse prazer por sua vez é causado por outro amor precedente, pois ninguém se deleita senão com o que é de certo modo amado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O desejo de um objeto sempre lhe pressupõe o amor. Mas, esse desejo pode ser causa de amarmos outro; assim, quem deseja o dinheiro ama por isso a pessoa de quem o recebeu.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A esperança causa ou aumenta o amor, por via do prazer, pois o provoca e também em virtude do desejo, pois ela o fortifica, porquanto não desejamos intensamente o que não esperamos. A própria esperança porém se reporta a algum bem amado.

Questão 28: Dos efeitos do amor.

Em seguida devemos tratar dos efeitos do amor. E sobre esta questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se a união é efeito do amor.

(I, q. 20, a. 1, ad 3; supra, q. 25, a. 2, ad 2; III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 1; De Div. Nom., cap. IV, lect. XII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a união não é efeito do amor.

1. — Pois, a ausência repugna à união. Ora, o amor é compatível com a ausência, conforme o amor é compatível com a ausência, conforme se vê no Apóstolo (Gl 4, 18): Sede pois zelosos do bem sempre, referindo-se a si mesmo, como explica a Glosa, e não só quando eu estou presente convosco. Logo, não é a união um efeito do amor.

2. Demais. — Toda união ou é essencial, como quando a forma se une à matéria, o acidente ao sujeito, à parte ao todo ou a outra parte para constituir o todo; ou é em virtude de uma semelhança genérica, específica ou accidental. Ora, o amor não causa a união essencial, do contrário nunca haveria amor por coisas divididas na essência. Mas também não causa a união baseada na semelhança, antes, é por esta causado, como já se disse. Logo, a união não é efeito do amor.

3. Demais. — O sentido em ato torna-se o sensível em ato e o intelecto em ato torna-se o objeto inteligido em ato. Ora, o amante em ato não se torna o objeto amado em ato. Logo, a união é mais efeito do conhecimento que do amor.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que qualquer amor é uma virtude unitiva.

SOLUÇÃO. — É dupla forma a união do amante com o amado. Uma real, quando este está presencialmente naquele; outra porém pelo afeto. E esta deve ser considerada relativamente à apreensão precedente, pois o movimento apetitivo é conseqüente à apreensão. Ora, sendo o amor de duas espécies — o de concupiscência e o de amizade, um e outro procede de uma certa apreensão de unidade entre o amado e o amante. Pois quem ama alguma coisa, quase desejando-a, apreende-a como necessário ao seu bem estar. Semelhantemente, quem ama alguém por amor de amizade quer-lhe o bem que quer a si mesmo, e por isso o apreende como outro eu, enquanto lhe quer o bem, do referido modo. E daí vem o dizer-se que o amigo é um outro eu; e Agostinho: Bem disse aquele que considerou o amigo como metade da sua alma.

Por onde, a primeira união o amor a causa efetivamente, porque leva a desejar e buscar a presença do amado, como algo que lhe convém e lhe pertence. A segunda união ele a causa formalmente, pois que o amor em si mesmo consiste nessa união ou nexo. Por isso Agostinho diz, que o amor é um quase laço que une ou tende a unir dois seres — o amante e o amado, — referindo-se une à união do afeto, sem a qual não há amor; e tende a unir, à união real.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe quanto à união real que, certo, implica a deleitação como causa; enquanto que o desejo importa na ausência real do amado, o objeto do amor pode lhe estar tanto ausente como presente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A união mantém tríplice relação com o amor. — Uma o causa e esta é substancial, no amor pelo qual nos amamos a nós mesmos; é porém união de semelhança, no amor pelo qual amamos os outros seres, como já se disse. — Há outra união porém, na qual consiste essencialmente o amor e esta se funda na coaptação do afeto, e se assimila à união substancial,

enquanto o amante tem relação com o amado como se fosse consigo mesmo, pelo amor de amizade, e como se fosse algo de si, pelo amor de concupiscência. Há por fim outra união, efeito do amor, e esta é a real, que o amante busca no ser amado e que se funda na conveniência do amor. Por isso segundo o Filósofo, Aristóteles disse que os amantes desejam constituir um único ser. Mas, como isto causaria a corrupção de ambos ou de um dos dois, buscam a união conveniente e própria, que os leva à convivência, à mútua conversação e a modos semelhantes de união.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conhecimento se completa pela união do conhecido com o conhecente, por semelhança. O amor porém faz com que a coisa amada mesma se una de certo modo com o amante, conforme já dissemos. Por onde, o amor é mais unitivo que o conhecimento.

Art. 2 — Se o amor causa a mútua inerência, i. é, se faz com que o amante esteja no amado e reciprocamente.

(III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 1 ad 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que o amor não causa a mútua inerência, i. é, não faz com que o amante esteja no amado e reciprocamente.

1. — Pois, o que está em outro ser é contido por este. Ora, o continente não se identifica com o conteúdo. Logo, o amor não pode causar a mútua inerência, de modo que o amado esteja no amante e reciprocamente.

2. Demais. — Não podemos penetrar no íntimo de um ser íntegro senão dividindo-o. Ora, dividir coisas realmente unidas não pertence ao apetite, no qual tem sua sede o amor, mas à razão. Logo, a mútua inerência não é efeito do amor.

3. Demais. — Se pelo amor o amante está no amado e inversamente, conclui-se que o amado se une ao amante, do mesmo modo por que este se une com aquele. Ora, a união mesma é o amor, como já se disse. Donde se conclui, que sempre o amante há-de ser amado por quem o ama, o que é claramente falso. Logo, a mútua inerência não é efeito do amor.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Jo 4, 16): aquele que permanecer na caridade permanece em Deus, e Deus nele. Ora, a caridade é o amor de Deus. Logo, pela mesma razão, qualquer amor faz com que o amado esteja no amante.

SOLUÇÃO. — O efeito em questão da mútua inerência, pode ser entendido relativamente à virtude apreensiva e à apetitiva.

Assim quanto à primeira, dizemos que o amado está no amante na medida em que este é assimilado pela apreensão daquele, conforme a Escritura (Fl 1, 7): porque vos tenha no coração. — Dizemos porém que o amante está no amado pela apreensão, enquanto não se contenta com uma apreensão superficial do amado, mas antes procura escutar intimamente tudo o que ao amado pertence, penetra-lhe o íntimo. Nesse sentido, do Espírito Santo, que é o Amor de Deus, diz a Escritura (1 Cor 2, 10): que penetra ainda o que há de mais oculto na profundidade de Deus.

Relativamente à virtude apetitiva porém, dizemos que o amado está no amante por provocar-lhe uma certa complacência do afeto, de modo que se deleite com o amado, ou com os seus bens, ou com a sua presença; ou ainda, quando o amado está ausente, busque-o por amor de concupiscência, ou os bens que, por amor de amizade, lhe quieria; e não por nenhuma causa extrínseca, como quando desejamos

alguma coisa por causa de outra, ou desejamos o bem a outrem por uma outra coisa qualquer, senão só por complacência do amado que lhe está intimamente radicada. Por isso o amor se chama íntimo, e se fala nas vísceras da caridade. — Inversamente porém, o amante está no amado, de um modo, pelo amor de concupiscência, de outro, pelo de amizade. Ora, o amor de concupiscência não repousa numa obtenção ou fruição qualquer, extrínseca ou superficial do bem amado, mas procura possuí-lo perfeitamente, quase penetrando-lhe no íntimo. Ao passo que no amor de amizade, o amante está no amado, porque reputa como seus os bens e os males do amigo, e como sua a vontade do amigo, de modo que se considere como afetado dos mesmos bens e dos mesmos males que afetam o amigo. E por isso é próprio dos amigos quererem as mesmas coisas, alegrarem-se e entristecerem-se com elas, segundo o Filósofo, que ainda diz em outro passo que, do modo supra-mencionado, considerando seu o que é do amigo, o amante se considere como estado no amado, quase identificado com ele, e enquanto, reciprocamente, quer e age por causa do amigo como por causa de si mesmo, quase considerando-o como identificado consigo, desse modo o amado está no amante.

Pode-se ainda entender a mútua inerência de um terceiro modo, relativamente ao amor de amizade, por via do amor mútuo, enquanto os amigos mutuamente se amam e mutuamente se querem bem e se beneficiam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amado está contido no amante, enquanto se lhe imprime no afeto por uma certa complacência deste. Inversamente porém o amante está contido no amado, enquanto busca de certo modo o que a este lhe é íntimo. Por onde, nada impede um mesmo ser seja, em diversos pontos de vista, continente e contido; assim. O gênero se contém na espécie e reciprocamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A apreensão da razão precede ao afeto do amor. Por onde, assim como a razão inquire, assim o afeto do amor penetra o ser amado, como do sobredito claramente resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe relativamente ao modo de mútua inerência, que não se encontra em qualquer amor.

Art. 3 — Se o êxtase é um efeito do amor.

(IIª-IIªº, q. 175, a. 2; III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 1 ad 4; II Cor., cap. XII, lect. I; De Div.Nom., cap. IV, lect X).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o êxtase não é efeito do amor.

1. — Pois, o êxtase implica uma certa alienação. Ora, esta nem sempre a produz o amor, pois os amantes são por vezes senhores de si. Logo, o amor não produz o êxtase.

2. Demais. — O amante deseja que o amado lhe esteja unido. Por onde, antes o atrai para si do que tende para ele, saindo fora de si.

3. Demais. — O amor une o amado ao amante, como dissemos. Se pois o amante tende, saindo fora de si, para o amado afim de buscá-lo, resulta que sempre mais o ama que a si mesmo, o que é claramente falso. Logo, o êxtase não é efeito do amor.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que o divino amor produz o êxtase, e que o próprio Deus por amor sofreu o êxtase. Ora, sendo todo amor uma como semelhança participada do amor divino, conforme na mesma obra se lê, resulta que todo amor causa o êxtase.

SOLUÇÃO. — Dizemos que alguém sofre o êxtase quando fica fora de si mesmo; e isso pode dar-se em relação à potência apreensiva como à apetitiva. — Em relação à primeira dizemos que alguém fica fora de si mesmo quando se alheia ao pensamento próprio, quer por elevado para um ser superior, com quando o é à compreensão de certas verdades que sobrepujam a capacidade da razão e dos sentidos; quer por ser rebaixado a um nível inferior, quando cai em fúria ou amênia, dizendo-se então que sofre êxtase. — Relativamente à parte apetitiva porém, dizemos que alguém sofre um êxtase quando o seu apetite busca algum objeto, saindo de certo modo fora de si mesmo.

Ora, o êxtase da primeira espécie o amor o produz dispositivamente, fazendo meditar no ser amado, como dissemos; e a meditação intensa num objeto abstrai o espírito, de outros. — O êxtase da segunda espécie o amor produz direta e absolutamente, quando é amor de amizade; não assim, mas de certo modo, quando é amor de concupiscência. Pois, nesta última espécie de amor, o amante é de algum modo levado para fora de si mesmo, porque, não contente com o gozo do bem possuído, busca fruir algo de extrínseco; mas, querendo ter para si esse bem extrínseco, não sai absolutamente de si, mas essa afeição pelo fim se encerra no próprio eu. Pelo amor de amizade porém, o afeto se alheia, absolutamente ao sujeito, porque quer bem ao amigo e pratica o bem, por causa mesma do amigo, quase dele tomando cuidado e providência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe quanto à primeira espécie de êxtase.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Objeção colhe em relação ao amor de concupiscência, que não produz absolutamente o êxtase, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem ama sai fora de si mesmo na medida em que quer bem ao amigo e por ele age. Ora, não quer as coisas do amigo mais que as suas. Donde não se segue que ama a outrem mais que a si mesmo.

Art. 4 — Se o zelo é efeito do amor.

(In Ioann., cap. II, lect. II; Cor., cap. XIV; lect. I; II, cap. XI, lect 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que o zelo não é efeito do amor.

1. — Pois, o zelo é princípio da contenção, e por isso diz a Escritura (1 Cor 3, 3): Por quanto, havendo entre vós zelos e contendas, etc. Ora, a contenção repugna ao amor. Logo, o zelo não é efeito do amor.

2. Demais. — O objeto do amor é o bem, de si mesmo comunicativo. Ora, o zelo repugna à comunicação, pois por zelo não admitimos participe outrem do ser amado; assim, dizemos que os homens tem zelos pelas esposas, porque não querem tê-las em comum com outros. Logo, o zelo não é efeito do amor.

3. Demais. — O zelo não vai sem o ódio nem sem o amor, pois, diz a Escritura (Sl 72, 3): Tive zelo sobre os ímpios. Logo, não deve ser considerado efeito mais do amor que do ódio.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que Deus é chamado zelote, pelo muito amor que tem pelos seres existentes.

SOLUÇÃO. — O zelo, qualquer que seja o sentido que lhe dê, provém da intensidade do amor. Ora, é manifesto que quanto mais intensamente uma potência tende para um objeto, tanto mais fortemente repele tudo o contrário e repugnante. Ora, sendo o amor um certo movimento para o amado com diz Agostinho, o amor intenso procura excluir tudo o a que repugna.

Porém isto se dá, de um modo, no amor de concupiscência, e de outro no de amizade. — Pois, quem intensamente deseja uma coisa é levado, contra tudo o que repugna à consecução ou ao gozo tranqüilo do ser amado. Dizemos então, que os maridos têm zelos pelas esposas, afim de a participação de outros não contrariar a posse exclusiva que delas querem ter. Semelhantemente, os que buscam a excelência se opõem aos que são considerados excelentes e lhes impedem a excelência que querem ter. E este é o zelo da inveja, da qual diz a Escritura (Sl 36, 1): Não queiras imitar aos malignos, nem invejes aos que obram iniquidade. — O amor de amizade porém quer o bem do amigo, e por isso quando é intenso leva a nos insurgir contra tudo o que repugna ao bem do amigo. E neste sentido dizemos que zela pelo amigo quem se esforça por repelir o que se diz ou faz contra o bem do mesmo. E também deste modo dizemos que zela por Deus quem se esforça por repelir como pode tudo o que é contra a honra ou a vontade de Deus, segundo aquilo da Escritura (3 Rs 19, 14): Eu me consumo de zelo pelo Senhor Deus dos exércitos; e sobre aquilo do Evangelho (Jo 2, 17): O zelo da tua casa me comeu, diz a Glosa que é devorado do zelo quem se apressa em corrigir qualquer mal que vê e, se não o pode, tolera-o gemendo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo aduzido o Apóstolo se refere ao zelo da inveja que é, certo, causa da contenção, não contra o objeto amado, mas, em favor dele, contra tudo o que lhe é impedimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem é amado enquanto é comunicável ao amante; por isso tudo o que impede a perfeição dessa comunicação torna-se odioso, e assim o zelo é causado pelo amor do bem. Acontece porém que, por bondade deficiente, certos bens limitados não podem ser integralmente possuídos por muitos, nascendo então do amor desses bens o zelo da inveja. Não nasce porém propriamente, dos bens que podem, na sua integralidade, ser possuídos por muitos; assim ninguém inveja outrem por causa do conhecimento da verdade, capaz de ser conhecida por muitos integralmente; mas talvez por causa da excelência desse conhecimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É do amor mesmo que procede o ódio pelo que repugna ao amado. Por onde, o zelo, propriamente falando, é considerado efeito, mais do amor que do ódio.

Art. 5 – Se o amor é paixão lesiva.

(III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 1, ad 4).

O quinto discute-se assim. — Parece que o amor é uma paixão lesiva.

1. — Pois, o desfalecimento ou langor manifesta uma certa lesão de quem desfalece. Ora, o amor causa desfalecimento ou langor, conforme a Escritura (Ct 2, 5): Acudi-me com confortativos de flores, trazei-me pomos que me alentem, porque desfaleço de amor. Logo, o amor é uma paixão lesiva.

2. Demais. — Derreter-se é quase dissolver-se. Ora, o amor causa derretimento, conforme a Escritura (Ct 5, 6): A minha alma se derreteu assim que ele (o meu amado) falou. Logo, o amor, causando derretimento, é corruptivo e lesivo.

3. Demais. — O fervor designa certo excesso de calidez, que é corruptivo. Ora, o fervor é causado pelo amor, pois Dionísio conta, entre as outras propriedades pertencentes ao amor dos Serafins, a calidez, a penetração e o grande fervor; e a Escritura diz (Ct 8, 6), que as suas lâmpadas (do amor) são umas lâmpadas de fogo e chama. Logo, o amor é uma paixão lesiva e corruptiva.

Mas, *em contrário* diz Dionísio, que todos os seres se amam intensamente, i. é, procurando conservar-se. Logo, o amor não é uma paixão lesiva, mas antes, conservadora e perfectiva.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, amor significa uma certa coaptação da virtude apetitiva para algum bem. Ora, o que tem coaptação para algo que lhe é conveniente não fica lesado por isso, antes, se for possível, mais se aperfeiçoa e melhora. Ao contrário, o que tem coaptação para algo de inconveniente fica por isso lesado e pior. Ora, o amor do bem conveniente aperfeiçoa e melhora o amante; ao passo que o amor inconveniente ao amante lesa-o e torna-o pior. Por onde, o homem se aperfeiçoa e melhora, soberanamente, pelo amor de Deus, e sofre lesão e piora pelo amor do pecado, conforme a Escritura (Os 9, 10): e se tornaram abomináveis com as coisas que amaram.

Mas isto que acaba de ser dito se refere ao que há de formal no amor e dependente do apetite. Pelo que tem de material, que é uma certa alteração corpórea, essa paixão pode ser lesiva pelo excesso da alteração, como acontece com os sentidos e com todos os atos de uma potência da alma, que se exerce mediante alguma alteração de órgão corpóreo.

RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES EM CONTRÁRIO. — Ao amor podem-se atribuir quatro efeitos próximos: derretimento, fruição, langor e fervor. O primeiro é o derretimento, oposto à congelção. Ora, as coisas congeladas se contraem de modo a não poderem ser facilmente penetradas. O amor porém, dá ao apetite a coaptação para receber o bem amado, na medida em que este está no amante, como já dissemos. Por onde, o congelamento ou dureza do coração é disposição repugnante ao amor. O derretimento pelo contrário implica um certo amolecimento do coração, que o torna apto a receber o amado. — Quando pois está presente e possuído este, causa o prazer ou fruição. — Quando ausente, causa duas paixões: uma, a tristeza pela ausência, manifestada pelo langor, sendo, por isso, que Túlio dá principalmente à tristeza o nome de ansiedade; outra, o desejo intenso de possuir o amado, manifestado pelo fervor. — E estes são os efeitos do amor formalmente considerado, conforme a relação entre a virtude apetitiva e o objeto. — Mas a paixão do amor produz, relativamente à alteração do órgão, certos efeitos proporcionados aos que acabamos de ver.

Art. 6 — Se o amante faz tudo por amor.

(III Sent., dist. XXVII, q. 1, a. 1).

O sexto discute-se assim. — Parece que o amante não faz tudo por amor.

1. — Pois, o amor é uma paixão, como dissemos. Mas, nem tudo o que faz o homem o faz por paixão; mas certas coisas, por eleição e certas, por ignorância, como diz Aristóteles. Logo, nem tudo o homem faz por amor.

2. Demais. — O apetite é princípio de movimento e da ação em todos os animais, como diz Aristóteles. Se pois tudo fazemos por amor, serão supérfluas as outras paixões da parte apetitiva.

3. Demais. — Nada é causado simultaneamente por causas contrárias. Ora, certos atos são praticados por ódio. Logo, nem tudo é feito por amor.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que tudo o feito por amor o é.

SOLUÇÃO. — Todo agente age em vista de um fim, como já dissemos. Ora, o fim é o bem de cada um desejado e amado. Por onde, é manifesto que todo e qualquer agente pratica todas suas ações por amor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe relativamente ao amor, paixão do apetite sensitivo; e nós nos referimos agora ao amor na sua acepção comum, enquanto compreende em si o amor intelectual, o racional, o animal e o natural. E é nesse sentido que Dionísio fala do amor.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O amor causa, como já dissemos o desejo, a tristeza, o prazer e, por consequência, todas as outras paixões. Por onde, todo ato procedente de qualquer paixão procede também do amor, como da causa primeira; logo, não são supérfluas as demais paixões, como causas próximas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também o ódio é causado pelo amor, como a seguir se dirá.

Questão 29: Do ódio.

Em seguida devemos tratar do ódio. E sobre esta questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se o objeto e a causa do ódio é o mal.

(Infra, q. 46, a . 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o objeto e a causa do ódio não é o mal.

1. — Pois, todo ente é como tal bom. Se pois o objeto do ódio é o mal, nenhuma coisa pode ser odiada, senão só algum defeito qualquer que tenha. Ora, isto é falso.

2. Demais. — Odiar o mal é louvável; assim, a Escritura diz em louvor de certos (II Mc 3, 1), que as leis eram exatamente guardadas, por causa da piedade do pontífice Onias e do ódio que ele tinha no coração contra todo mal. Ora, se só o mal é odiado, resulta que todo ódio é louvável, o que é claramente falso.

3. Demais. — Uma mesma coisa não pode ser simultaneamente boa e má. Ora, o amável para uns é odioso para outros. Logo, há ódio, não só do mal, mas ainda do bem.

Mas, *em contrário*. — O ódio é contrário ao amor. Ora, o objeto do amor é o bem, como antes dissemos. Logo, o objeto do ódio é o mal.

SOLUÇÃO. — Sendo o apetite natural derivado de uma apreensão, embora não conexa, a mesma natureza tem a inclinação do apetite natural e a do apetite animal, conseqüente à apreensão conexa, conforme já se disse. Ora, é manifesto, que assim como o amor natural consiste na consonância ou aptidão natural do apetite para o conveniente, assim, o ódio natural consiste na dissonância natural do apetite relativamente ao repugnante e corruptivo. Do mesmo modo o amor do apetite animal ou o do intelectivo é a consonância desse apetite com o apreendido como conveniente; e o ódio é uma certa dissonância do apetite em relação ao apreendido como repugnante e nocivo. Ora, como tudo conveniente tem, como tal, natureza de bem, assim tudo o repugnante o tem como tal natureza de mal. — E portanto, como o bem é o objeto do amor, o mal o é do ódio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O ser como tal não é por essência repugnante, mas conveniente, porque tudo se lhe reduz a ele. Mas um ente determinado pode ser contrário a outro; e neste ponto de vista, o ser odioso para outro é, para este, mal, não em si, mas relativamente a ele.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como podemos apreender como bem aquilo que não o é verdadeiramente, o mesmo se pode dar com o mal. Por onde, às vezes se dá que não é bem nem o ódio do mal nem o amor do bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amável ao apetite natural de um, por lhe convir à natureza, pode ser odioso para outros, por repugnar em relação a esse mesmo apetite; assim o calor que convém ao fogo, repugna à água. O mesmo se dá com o apetite animal, pois o que um apreende sob a noção de bem, outro apreende sob a de mal.

Art. 2 — Se o amor é causa do ódio.

(IV Cont. Gent., cap. XIX).

O segundo discute-se assim. — Parece que o amor não é causa do ódio.

1. — Pois, noções que por oposição se dividem são naturalmente simultâneas, como se diz. Ora, o amor e o ódio, sendo contrários, dividem-se por oposição. Logo, são naturalmente simultâneos, e portanto o primeiro não é causa do segundo.

2. Demais. — Um contrário não é causa do outro. Ora, amor e ódio são contrários. Logo, aquele não é causa deste.

3. Demais. — O posterior não é causa do anterior. Ora, o ódio é anterior ao amor, segundo parece, pois implicando ele o afastamento do mal, o amor importa na aproximação do bem. Logo, aquele não é causa deste.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que todos os afetos são causados pelo amor. Logo, também o ódio, que é um afeto da alma.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o amor consiste numa certa conveniência entre o amante e o amado, e o ódio, numa certa repugnância ou dissonância entre um e outro. Ora, o que convém a um ser deve se considerar antes do que o que lhe repugna, pois o que repugna é corruptivo ou impeditivo do conveniente. Por onde e necessariamente, o amor há-de ser anterior ao ódio; e só se odeia o que contraria o bem conveniente que se ama. Ora, neste sentido todo ódio é causado pelo amor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Das noções que se dividem por oposição umas, naturalmente são simultâneas, real e racionalmente; assim, duas espécies animais ou duas espécies de cores. De outras porém, simultâneas racionalmente, uma é realmente anterior à outra, de que é a causa, como é patente com as espécies dos números, das figuras e dos movimentos. Outras por fim não são simultâneas, nem real nem racionalmente, como a substância e o acidente, pois aquela é realmente causa deste, e o ente, na sua noção racional é atribuído primeiro à substância e depois ao acidente, porque a este não se atribui senão enquanto pertence à substância. — Ora, o amor e o ódio são por certo naturalmente simultâneos, no ponto de vista racional, não porém no real. Por onde, nada impede seja o amor causa do ódio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O amor e o ódio são contrários quando referidos ao mesmo objeto. Mas, não o são quando se referem a objetos contrários, sendo nesse caso um a consequência do outro; pois pela mesma razão pelo qual amamos uma coisa odiamos a sua contrária. E assim, o amor de uma leva-nos a odiar a outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na ordem da execução, primeiro nos afastamos de um termo e, depois, achegamo-nos ao outro; mas, o inverso se dá na ordem da intenção pois afastamo-nos de uma para nos achegarmos ao outro. Ora, o movimento apetitivo pertence mais à intenção do que à execução. Logo, o amor é anterior ao ódio, sendo um e outro movimentos apetitivos.

Art. 3 — Se o ódio é mais forte que o amor.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o ódio é mais forte que o amor.

1. — Pois, diz Agostinho: Não há ninguém que não fuja da dor mais do que deseja o prazer. Ora, fugir da dor é próprio do ódio, ao passo que o desejo do prazer é próprio do amor. Logo, aquele é mais forte que este.

2. Demais. — O mais débil é vencido pelo mais forte. Ora, quando o amor se converte no ódio é por este vencido. Logo, o ódio é mais forte que o amor.

3. Demais. — As afeições da alma se manifestam pelos seus efeitos. Ora, o homem se aplica mais em repelir o odioso do que em buscar o amado, pois até mesmo os animais se abstêm do prazer por temor do açoite, como diz Agostinho. Logo, o ódio é mais forte que o amor.

Mas, *em contrário*. — O bem é mais forte que o mal, pois o mal não age senão em virtude do bem, como diz Dionísio. Ora, o ódio e o amor diferem pela diferença existente entre o bem e o mal. Logo, o amor é mais forte que o ódio.

SOLUÇÃO. — É impossível seja o efeito mais forte que a causa. Ora, todo ódio precede, como de causa, de algum amor, como já dissemos. Logo, é impossível seja o ódio absolutamente mais forte que o amor.

Mas é necessário além disto, que o amor, absolutamente falando, seja mais forte que o ódio. Pois, um ser se move mais fortemente para os fins que para os meios. Ora, como o afastamento do mal se ordena à consecução do bem, como fim, conclui-se que, absolutamente falando, é mais forte o movimento da alma para o bem do que para o mal.

Às vezes porém o ódio parece mais forte que o amor, por duas razões. — Primeira, por ser mais sensível que ele. Pois, a percepção do sentido implica uma certa imutação e esta nós a sentimos mais vivamente no momento mesmo em que se opera do que quando já é consumada; e assim se explica que o calor da febre hética, embora maior, não é sentido tão intensamente como o calor da terçã, porque já se transformou num quase hábito da natureza. E também o amor é mais sentido na ausência do amado, porque, como diz Agostinho, ele não é tão sentido como quando o manifesta a falta do amado. Por onde, também se explica seja a repugnância pelo objeto odiado percebida mais sensivelmente do que a conveniência do amado. — Segunda, porque não há correlação entre o ódio e o amor correspondente. Pois, conforme a diversidade dos bens assim é a dos amores, na sua maior ou menor intensidade, e a esses amores se proporcionam os ódios opostos. E por isso, o ódio correspondente ao maior amor move mais que o menor amor.

DONDE SE DEDUZ CLARA A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim, o amor do prazer é menor que o da conservação própria ao qual corresponde a fuga da dor, e por isso fugimos mais à dor do que amamos o prazer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ódio nunca venceria o amor senão por causa de um amor maior que tem o seu ódio correspondente. Assim como nos amamos a nós mesmos mais que o amigo, por isso odiamos até o próprio amigo que nos contraria.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por ser o ódio mais sensível que o amor é que se age mais intensamente para repelir o que é odioso.

Art. 4 — Se podemos nos odiar a nós mesmos.

(IIª.IIªª, q. 25, a. 7; II Sent., dist XLII, q. 2, a. 2, qª, ad 2; III, q. XXVII, Expos. Litt; In Psalm., X; Ephes., cap. V, lect. IX).

O quarto discute-se assim. — Parece que podemos nos odiar a nós mesmos.

1. — Pois, diz a Escritura (Sl 10, 6): aquele que ama a iniquidade aborrece a sua alma. Ora, muitos amam a iniquidade. Logo, odeiam-se a si mesmos.

2. Demais. — Odiamos a quem queremos e fazemos mal. Ora, certos, às vezes, querem e fazem mal a si mesmos, como p. ex., os suicidas. Logo, odeiam-se a si mesmos.

3. Demais. — Boécio diz, que a avareza torna os homens odiosos, donde se pode concluir que todos odeiam o avarento. Ora, muitos são avarentos. Logo, odeiam-se a si mesmos.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Ef 5, 29): Ninguém aborreceu jamais a própria carne.

SOLUÇÃO. — É impossível, absolutamente falando, odiarmo-nos a nós próprios. Pois naturalmente, todos desejam o bem, nem podemos desejar nada senão sob a forma de bem, porque o mal é contrário à vontade, como diz Dionísio. Ora, amar alguém é querer-lhe bem, como já dissemos. Por onde e necessariamente, havemos de nos amar a nós mesmos, sendo impossível, absolutamente falando, que a nós mesmos nos odiemos.

Acidentalmente porém, podemos nos odiar a nós mesmos e isto de dois modos. — De um, quanto ao bem que a nós mesmos queremos. Pois pode suceder que o que desejamos como bem relativo seja absolutamente mal; e neste caso, queremos acidentalmente mal a nós próprios, i. é, odiamo-nos. — De outro modo, quanto à nós mesmos, a quem queremos o bem. Pois, um ser é sobretudo o que nele há de principal; e por isso dizemos que a cidade faz o que faz o rei, como se este constituísse toda ela. Ora, é manifesto ser o homem tal, sobretudo pela alma. Os que, porém, se consideram como sendo o que são sobretudo pela sua natureza corpórea e sensitiva, amam-se pelo que se julgam; mas, querendo o que contraria à razão, odeiam-se no que verdadeiramente são. — E de ambos os modos, aquele que ama a iniquidade, aborrece, não só a sua alma, mas também a si mesmo.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ninguém quer e faz mal a si mesmo senão na medida em que apreende esse mal sob a razão de bem. Assim, os suicidas apreendem sob a razão de bem a morte mesma, como termo de alguma miséria ou dor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O avarento odeia um acidente seu, mas nem por isso se odeia a si mesmo, assim como o doente odeia a sua doença por isso mesmo que se ama. — Ou devemos responder, que a avareza torna o avarento odioso aos outros, mas não a si mesmo; antes, ela é causada pelo amor desordenado de si mesmo, que leva o avarento a querer a si, mais do que é mister, os bens temporais.

Art. 5 — Se podemos odiar a verdade.

O quinto discute-se assim. — Parece que não podemos odiar a verdade.

1. — Pois, o bem, o ser e a verdade entre si se convertem. Ora, ninguém pode odiar a bondade, e portanto a verdade.

2. Demais. — Todos os homens desejam naturalmente saber, como diz Aristóteles. Ora, ciência só a há do verdadeiro. Logo, a verdade é naturalmente desejada e amada. Mas o que num ser existe naturalmente existe sempre. Logo, ninguém pode odiar a verdade.

3. Demais. — O Filósofo diz, que os homens amamos os que não são fingidos. Ora, isto não é senão por causa do amor à verdade. Logo, o homem ama naturalmente a verdade, e portanto não a odeia.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Gl 4, 16): Tornei-me eu logo vosso inimigo, porque vos disse a verdade.

SOLUÇÃO. — O bem, a verdade e o ser são idênticos na realidade, mas diferem racionalmente. Assim, o bem é por essência desejável, mas não o ser e a verdade, pois, bem é o que todos os seres desejam. Por onde, o bem como tal não pode ser odiado nem geral nem particularmente. O ser e a verdade porém não podem, por certo, ser odiados em geral, porque a dissonância causa o ódio e a conveniência, o amor; ora, o ser e a verdade são comuns a todas as coisas. Mas, em particular, nada impede seja odiado um certo ser e uma certa verdade, enquanto se apresentam como contrários ou repugnantes; a contrariedade porém e a repugnância não se opõem à noção de ser e à de verdade, como se opõe à de bondade.

Ora, um bem particular qualquer pode, de três modos, repugnar ou contrariar o bem amado. — Primeiro, porque a verdade, estando causal e originalmente nas coisas mesmas, às vezes odiamos uma verdade porque não queremos aceitá-la como tal. — Segundo, quando temos conhecimento de uma verdade que nos impede a busca do bem amado; tal o caso dos que queriam não conhecer as verdades da fé para pecarem livremente, e desses diz a Escritura (Jó 21, 14): nós não queremos conhecer os teus caminhos. — Terceiro, odiamos uma verdade particular, como repugnante, enquanto existente no intelecto de outrem; assim, quem quer que lhe fique oculto o pecado odeia qualquer conheça a verdade sobre esse pecado. E neste sentido, diz Agostinho, que os homens amam a verdade que os ilumina e odeiam a que os acusa.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Conhecer a verdade é em si mesmo amável, e por isso diz Agostinho, que acabamos de citar, que os homens amam a verdade que os ilumina. Mas por acidente o conhecimento da verdade pode ser odioso, quando impede a obtenção do que se deseja.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Amamos os homens não fingindo porque gostamos de conhecer a verdade como ela é, e tais homens assim a manifestam.

Art. 6 — Se podemos odiar alguma coisa em universal.

(Infra, q. 46, a. 7, ad 3).

O sexto discute-se assim. — Parece que não podemos odiar nada em universal.

1. — Pois, o ódio é uma paixão do apetite sensitivo, movido pela apreensão sensível. Ora, os sentidos não podem apreender o universal. Logo, não podemos odiar nada em universal.

2. Demais. — O ódio é causado por alguma dissonância, a qual repugna à comunidade. Ora, a comunidade entra em a noção do universal. Logo, não pode haver ódio de nada em universal.

3. Demais. — O objeto do ódio é o mal. Ora, o mal está nas coisas e não na mente, como diz Aristóteles. Ora, como o universal só existe na mente que o abstrai do particular, resulta que não pode haver ódio de nada em universal.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a ira sempre se refere ao singular e o ódio, ao genérico; assim, todos odiamos o ladrão e o caluniador.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos considerar o universal: como o substrato mesmo da noção de universalidade, ou como referente à natureza à qual essa noção é atribuída; pois, uma coisa é considerada a noção universal de homem e outra, considerar essa noção enquanto realiza num homem. Ora, na primeira acepção, nenhuma potência da parte sensitiva, quer a apreensiva, quer a apetitiva pode atingir o universal, porque este procede da abstração da matéria individual, matéria em que se radica toda virtude sensitiva. Esta virtude porém quer seja apreensiva, quer apetitiva, pode atingir um objeto universalmente. Assim, dizemos que o objeto da vista é a cor, genericamente; não que ela conheça a cor universal, mas porque a cognoscibilidade da cor pela vista não convém só a uma determinada cor, mas à cor em absoluto.

Por onde, também o ódio da parte sensitiva pode visar algo em universal; pois, ao animal pode se opor uma coisa pela sua natureza comum e não somente pela particular; assim o lobo se opõe à ovelha e por isso esta o odeia universalmente. A ira porém é sempre causada por algo de particular, a saber, pelo ato de alguém que nos lesa e esse ato é um particular. E por isso o Filósofo diz: a ira sempre é relativa ao singular; o ódio porém pode se referir ao seu objeto, genericamente.

Mas o ódio existente na parte intelectual, consecutivo à apreensão universal do intelecto, pode ter ambas as modalidades aqui examinadas, em relação ao universal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O sentido não apreende o universal como tal; porém apreende que, por acidente, tem a universalidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que é comum a todos, não pode ser a razão do ódio. Mas nada impede que o que é comum a muitos seja contrário a alguns, e portanto odioso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto ao universal como substrato da noção de universalidade, que então não é atingido pela apreensão ou pelo apetite sensitivo.

Questão 30: Da concupiscência.

Em seguida devemos tratar da concupiscência. E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a concupiscência reside só no apetite sensitivo.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a concupiscência não reside só no apetite sensitivo.

1. — Pois, há uma certa concupiscência da sabedoria, como diz a Escritura (Sb 6, 21): a concupiscência ou o desejo da sabedoria conduz ao reino eterno. Ora, o apetite sensitivo não pode se elevar até a sabedoria. Logo a concupiscência não reside só no apetite sensitivo.

2. Demais. — O apetite sensitivo não tem desejo dos mandamentos de Deus; antes, o Apóstolo diz (Rm 7, 18): em mim quero dizer, na minha carne, não habita o bem. Ora, o desejo dos mandamentos de Deus está compreendido na concupiscência, conforme aquilo da Escritura (Sl 118, 20): A minha alma desejou ansiosa em todo tempo as tuas justificações. Logo, a concupiscência não reside só no apetite sensitivo.

3. Demais. — Cada potência deseja o seu bem. Logo, a concupiscência existe em cada uma das potências da alma e não só no apetite sensitivo.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: a parte irracional, que obedece e segue à persuasão da razão, se divide em concupiscência e ira. Ora, esta é parte passiva e apetitiva da alma racional. Logo, a concupiscência reside no apetite sensitivo.

SOLUÇÃO. — Como diz o Filósofo, a concupiscência é um apetite deleitável. Ora, há duas espécies de deleites, como a seguir se dirá: um próprio ao bem inteligível, que pertence à razão; outro, próprio ao bem sensível. Ora, a primeira espécie pertence só à alma, ao passo que a segunda, à alma e ao corpo, porque, sendo os sentidos virtudes existentes em órgãos corpóreos, o bem sensível é bem do conjunto. Ora, o apetite de tal deleite é a concupiscência que, como o próprio nome o indica, pertence simultaneamente à alma e ao corpo. Por onde, a concupiscência, propriamente falando, reside no apetite sensitivo e na virtude concupiscível, que, da concupiscência, recebe a sua denominação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O apetite da sabedoria ou dos outros bens espirituais é chamado às vezes concupiscência, quer por causa de uma certa semelhança; quer por causa da intensidade do apetite da parte superior que redundando no inferior de modo tal que este, arrastado pelo superior, vem a tender, ao seu modo, para o bem espiritual, e assim também o corpo serve ao espírito, conforme a Escritura (Sl 83, 3): O meu coração e a minha carne se regozijaram no Deus vivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O desejo, propriamente falando, pode pertencer, não só ao apetite inferior, mas também e sobretudo ao superior. Pois, ele não implica, como a concupiscência, uma associação com o seu objeto, senão um simples movimento para a coisa desejada.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cada potência da alma deseja o seu bem próprio, por apetite natural, o qual não depende da apreensão. Mas, o desejo que tem do bem o apetite animal, que depende da apreensão, pertence só à virtude apetitiva. E enfim, desejar algo sob espécie de bem deleitável sensível — o que é propriamente ter concupiscência — pertence à virtude concupiscível.

Art. 2 — Se a concupiscência é uma paixão especial da potência concupiscível.

(Supra, q. 23, a . 4; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a . 3).

O segundo discute-se assim. — Parece que a concupiscência não é uma paixão especial da potência concupiscível.

1. — Pois, as paixões se distinguem pelos seus objetos. Ora, o objeto do concupiscível é o deleitável sensível, que também é o objeto da concupiscência, segundo o Filósofo. Logo, a concupiscência não é uma paixão especial do concupiscível.

2. Demais. — Agostinho diz, que a cobiça é o amor das coisas transitórias, e assim não se distingue do amor. Ora, todas as paixões especiais se distinguem umas das outras. Logo, a concupiscência não é uma paixão especial do concupiscível.

3. Demais. — Cada paixão do concupiscível tem a sua contrária, com já dissemos. Ora, à concupiscência não se opõe nenhuma paixão especial; pois, diz Damasceno, que o bem esperado constitui a concupiscência; o presente, a alegria. Semelhantemente, o mal esperado constitui o temor e o presente, a tristeza. Daqui resulta que, assim como a tristeza é contrária à alegria, assim o temor o é a concupiscência. Ora, este não reside no concupiscível mas, no irascível. Logo, a concupiscência não é nenhuma paixão especial do concupiscível.

Mas, *em contrário*, a concupiscência é causada pelo amor e tende para a deleitação, paixões do concupiscível. E assim, distingue-se, como paixão especial, das outras paixões do concupiscível.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o bem deleitável sensível é em geral o objeto do concupiscível; por onde, as várias paixões do concupiscível se distinguem pelas diferenças desse bem. Ora, as diversidades do objeto podem ser consideradas relativamente à natureza mesma dele ou às diversidades da virtude ativa. Ora, as diversidades do objeto ativo, fundadas em a natureza mesma deste, causam a diferença material das paixões; ao passo que as diversidades da virtude ativa produzem a diferença formal delas, que as diversifica especificamente.

Mas é preciso também levar em conta a noção de fim ou bem, como virtude motriz, quer enquanto realmente presente, quer enquanto ausente. Pois, quando presente, leva-nos a repousar nele; e quando ausente, nos move para ele. Por onde, quando o deleitável sensível adapta, de certo modo, a si e conforme o apetite, causa o amor; quando, ausente, atrai para si, causa a concupiscência; quando por fim, estando presente, produz a quietação do apetite, causa o deleite. Assim, pois, a concupiscência é uma paixão especificamente diferente do amor e da deleitação; mas, o desejar um objeto deleitável ou tal outro produz as diversidades numéricas da concupiscência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem deleitável não é objeto da concupiscência, absolutamente falando, senão enquanto ausente; assim como o sensível é, enquanto passado, objeto da memória. Ora, estas condições particulares diversificam as espécies de paixões ou também as das potências da parte sensitiva, que respeita objetos particulares.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A denominação de Agostinho se funda na causa e não na essência, pois a cobiça não é, em si mesma, amor, mas efeito deste. — Ou, de outro modo, podemos responder que Agostinho se refere à cobiça, em sentido lato, como designando qualquer movimento do apetite capaz de respeitar a um bem futuro. E assim, compreende em si o amor e a esperança.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A paixão diretamente oposta à concupiscência não tem denominação e está para o mal como a concupiscência para o bem. Mas, sendo relativa ao mal ausente, como o temor é às vezes tomada por este, assim como a cobiça o é, por vezes, pela esperança. Pois, como o bem e o mal pequenos quase não são levados em conta, consideram-se quaisquer movimentos do apetite para o bem ou para o mal futuros como esperança e temor, que respeitam o bem e o mal árduos.

Art. 3 — Se certas concupiscências são naturais e outras, não-naturais.

(Infra, q. 41, a. 3; q. 77, a. 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não são certas concupiscências naturais e outras, não-naturais.

1. — Pois, a concupiscência pertence ao apetite animal, como já se disse. Ora, o apetite natural se divide por oposição com o animal. Logo, nenhuma concupiscência é natural.

2. Demais. — A diversidade material não produz a diversidade específica, mas só a numérica, e não é compreendida no domínio da arte. Ora, se há concupiscências naturais e não-naturais, elas não diferem senão pelos seus objetos, o que produz a diferença material e numérica somente. Logo, as concupiscências não dividem em naturais e não-naturais.

3. Demais. — A razão se divide por oposição com a natureza, como se vê em Aristóteles. Se pois há no homem alguma concupiscência não-natural, ela há-de necessariamente ser racional. Ora, tal não pode ser porque, sendo a concupiscência uma paixão, pertence ao apetite sensitivo e não à vontade, que é um apetite racional. Logo, não há concupiscências não-naturais.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera certas concupiscências como naturais e outras, como não-naturais.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a concupiscência é um apetite do bem deleitável. Ora, de dois modos um bem pode ser tal. — Ou porque é conveniente à natureza do animal, como a comida, a bebida e coisas semelhantes e tal concupiscência do deleitável se chama natural. — Ou porque é conveniente ao animal em virtude de uma apreensão; assim, quando é apreendido algo como bom e conveniente, e por consequência, com isso há deleite. E esta concupiscência do deleitável se chama não-natural, denominando-se de ordinário cobiça.

Ora, as concupiscências da primeira espécie — as naturais, são comuns ao homem e aos animais, porque a uns e a outros há algo que lhes é naturalmente conveniente e deleitável. E, por isso, o Filósofo as denominacomuns e necessárias. — As da segunda espécie porém são próprias aos homens, que tem a propriedade de buscar algo como bom e conveniente, além daquilo que a natureza exige. E por isso diz ainda o Filósofo que as concupiscências da primeira espécie são irracionais; as da segunda porém são acompanhadas da razão. E como coisas diversas se fundamentam diversamente, as desta última espécie Aristóteles também as denominapróprias e adventícias, i. é, superiores às naturais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Aquilo mesmo que é desejado pelo apetite natural pode sê-lo, quando apreendido, pelo apetite animal. E neste sentido a comida, a bebida e coisas semelhantes, naturalmente apetecidas, podem ser objetos da concupiscência natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A diversidade entre as concupiscências naturais e as não-naturais não é somente material mas às vezes também formal, enquanto procede da diversidade dos objetos ativos.

Ora, o objeto do apetite é o bem apreendido. Por onde, a objetos ativos diversos correspondem apreensões diversas, conforme alguma coisa é apreendida como conveniente, por apreensão absoluta, que causa as concupiscências naturais, denominadas pelo Filósofo irracionais; ou conforme é apreendida, com deliberação, o que causa as concupiscências não naturais, que por isso são designadas por Aristóteles como acompanhadas da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem tem não somente a razão universal, pertencente à parte intelectiva mas também a particular, pertencente à sensitiva, como dissemos no livro primeiro. E desde então, a concupiscência que é acompanhada da razão também pode pertencer ao apetite sensitivo. E além disso, o apetite sensitivo, por sua vez, pode ser movido pela razão universal, mediante a imaginação particular.

Art. 4 — Se a concupiscência é infinita.

O quarto discute-se assim. — Parece que a concupiscência não é infinita.

1. — Pois, o objeto da concupiscência é o bem, que exerce a função de fim. Ora, quem introduz o infinito exclui o fim, como diz Aristóteles. Logo, a concupiscência não pode ser infinita.

2. Demais. — A concupiscência, procedendo do amor, busca o bem conveniente. Ora, o infinito, sendo desproporcionado, não pode ser conveniente. Logo, a concupiscência não pode ser infinita.

3. Demais. — Não podendo percorrer o infinito, não podemos portanto, chegar-lhe ao último termo. Ora, a concupiscência, atingindo o objeto último, transforma-se em deleitação. Logo, se a concupiscência fosse infinita nunca se transformaria na deleitação.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que por ser a concupiscência infinita é que os homens desejam coisas infinitas.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, há duas espécies de concupiscência: a natural e a não-natural. — Aquela não pode ser infinita em ato, pois é relativa àquilo que a natureza exige. Ora, como esta tende sempre a um fim finito e certo, o homem nunca deseja infinita comida ou bebida. Mas como em a natureza pode haver o infinito potencial por sucessão, também a concupiscência que lhe é relativa pode ser infinita do mesmo modo, de maneira que, obtido um alimento, deseje outro ou qualquer outra coisa exigida pela natureza, pois esses bens corpóreos, quando obtidos não permanecem perpetuamente, mas desaparecem. E por isso o Senhor disse à Samaritana (Jô 4, 13): Todo aquele que bebe desta água tornará a ter sede. — A concupiscência não-natural porém é absolutamente infinita, pois é conseqüente à razão, como já dissemos. Ora, esta pode proceder ao infinito. Por isso, quem deseja as riquezas pode desejá-las sem termo, de modo a torna-se, tanto quanto puder, rico, absolutamente.

Pode porém dar-se ainda outra razão, segundo o Filósofo, e é que há uma concupiscência finita e outra, infinita. A do fim é sempre infinita, pois o fim é desejado por si mesmo, como, p. ex., a saúde que, quanto melhor, tanto mais desejada é, ao infinito, assim como se o branco, em si mesmo, desagrega, o que mais branco é mais desagrega. — Mas, a concupiscência dos meios não é infinita, sendo eles desejados apenas na medida conveniente ao fim. Por onde os que põem o fim nas riquezas tem a concupiscência delas ao infinito; ao passo que aqueles que as desejam para as necessidades da vida desejam-nas finitas e bastantes a essas necessidades, como diz o Filósofo no mesmo passo. E o mesmo se deve dizer sobre as concupiscências de quaisquer outras coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tudo o que é objeto de concupiscência é desejado como um certo fim, quer por ser realmente finito, enquanto desejado uma vez, em ato; quer por ser finito, por cair no domínio da apreensão. E não pode ser apreendido sob a noção de infinito, porque, como diz Aristóteles, o infinito é aquilo além do qual podemos sempre tomar alguma coisa de novo, quanto à quantidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão tem, de certo modo, virtude infinita, porque pode considerar objetos infinitos em número, como bem se vê na adição dos números e das linhas. Por onde, o infinito é de certo modo proporcionado à razão. Pois, o universal, que a razão apreende, é de certa maneira, infinito, porque contém potencialmente infinitos singulares.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Para que nos deleitemos não é preciso consigamos tudo o que desejamos, mas, que nos deleitemos com aquilo que desejamos e conseguimos.

Questão 31: Do prazer em si mesmo.

Em seguida devemos tratar do prazer e da tristeza.

Sobre o prazer quatro questões devemos considerar. Primeira, do prazer em si mesmo. Segunda, das causas do prazer. Terceira, dos seus efeitos. Quarta, da sua bondade e malícia.

Sobre a primeira questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se o prazer é uma paixão.

(Infra, q. 35, a. 1; IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 1, q^a 1)

O primeiro discute-se assim. — Parece que prazer não é uma paixão.

1. — Pois, Damasceno distingue a operação, da paixão, dizendo que a operação é um movimento segundo a natureza; a paixão porém é um movimento contra a natureza. Ora, o prazer é uma operação, como diz o Filósofo. Logo, o prazer não é uma paixão.

2. Demais. — Sofrer é ser movido, como diz Aristóteles. Ora, o prazer consiste, não em ser movido, mas em tê-lo sido pois é causado pelo bem já adquirido. Logo, não é uma paixão.

3. Demais. — O prazer consiste numa certa perfeição de quem o goza, pois aperfeiçoa a operação, como diz Aristóteles. Ora, aperfeiçoar-se não é sofrer nem ser alterado, segundo o mesmo filósofo. Logo, o prazer não é uma paixão.

Mas, *em contrário*, Agostinho coloca o prazer ou gáudio ou alegria entre as paixões da alma.

SOLUÇÃO. — O movimento do apetite sensitivo chama-se propriamente paixão, como já se disse. Ora, qualquer afeto procedente da apreensão sensitiva é movimento do apetite sensitivo, que há-de convir necessariamente ao prazer. Pois, como diz o Filósofo o prazer é um certo movimento da alma e uma disposição simultaneamente completa para um objeto natural presente.

E para entendimento desta doutrina devemos considerar que, como certos seres naturais, assim também certos animais conseguem alcançar as suas perfeições naturais. E embora o ser movido para a perfeição não seja um ato simultaneamente completo, contudo o ato de conseguir a perfeição natural o é. Pois entre os animais e os outros seres naturais há a diferença que estes não sentem, quando constituídos no que lhes convém à natureza, ao passo que aqueles o sentem, e este sentimento causa um movimento da alma no apetite sensitivo, movimento que é o prazer. É pois, genericamente que se diz que o prazer é um movimento da alma. E quando se diz disposição para um objeto natural presente, i. é, existente realmente em a natureza, assinala-se a causa do prazer, que é a presença do bem conatural. Quando dizemos simultaneamente completo mostramos que a disposição não deve ser considerada enquanto se opera, mas depois de operada, quase no termo do movimento; pois o prazer não é um vir-a-ser, como queria Platão, mas antes, como diz Aristóteles, um estado. Quando por fim se diz sensível, excluem-se as perfeições das coisas insensíveis, não susceptíveis de prazer. — Por onde, conclui-se claramente que, sendo um movimento do apetite animal, conseqüente à apreensão do sentido, o prazer é uma paixão da alma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A operação conatural não impedida é uma perfeição segunda, como diz Aristóteles. Por onde, o prazer lhes advém às coisas constituídas na operação própria

conatural e não impedida, e constitui um estado perfeito, como dissemos. Assim, pois, quando se diz que o prazer é uma operação, essa predicação não é essencial, mas causal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Podemos considerar no animal, duplo movimento: o relativo à intenção que visa o fim, e este concerne o apetite; e o relativo à execução, e este respeita a operação exterior. Embora pois no ser que já conseguiu o bem com o qual se deleita, cesse o movimento de execução, pelo qual tendeu ao fim, não cessa contudo o movimento da parte apetitiva, a qual como antes desejava o que não possuía, agora se deleita como o bem que possui. Por onde, não obstante seja o prazer um certo repouso do apetite em presença do bem deleitoso, que lhe satisfaz, contudo ainda continua a imutação do apetite pelo seu objeto, em razão do qual o prazer é um movimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o nome de paixão convenha sobretudo e propriamente às paixões corruptivas e tendentes ao mal, como se dá com os sofrimentos corpóreos, e com a tristeza e o temor, na alma, contudo certas paixões se ordenam ao bem, como já se disse. E neste sentido o prazer se chama paixão.

Art. 2 — Se o prazer se realiza no tempo.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 1, q^a 3; De Verit., q. 8, a. 14, ad 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que o prazer se realiza no tempo.

1. — Pois, o prazer é um movimento, como diz o Filósofo. Ora, todo movimento se realiza no tempo. Logo, também o prazer.
2. Demais. — Chama-se diuturno ou moroso o que se realiza no tempo. Ora, certos prazeres se consideram morosos. Logo, o prazer se realiza no tempo.
3. Demais. — As paixões da alma são do mesmo gênero. Ora, há certas que existem no tempo. Logo, também o prazer.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o prazer não se produz em nenhum determinado tempo.

SOLUÇÃO. — De duplo modo pode uma coisa estar no tempo: em si e por outra coisa e quase por acidente. Pois, sendo o tempo o número das posições sucessivas, diz-se que estão, em si, no tempo, as coisas sujeitas por essência à sucessão ou ao que quer que à sucessão respeite, como o movimento, o repouso, o falar e coisas semelhantes. Noutra sentido, diz-se que estão, não em si mesmas, no tempo, as coisas cuja essência não implica nenhuma sucessão, mas que estão sujeitas a algo de sucessivo. Assim, ser homem, por essência, não implica sucessão, pois não é movimento, mas termo do movimento ou da mutação, ou da geração. Mas, enquanto sujeito a causas transmutáveis, ser homem implica o tempo.

Por onde, o prazer, em si mesmo, independe do tempo, porque supõe o bem já alcançado, que é quase o termo do movimento. — Mas se esse bem alcançado estiver sujeito à transmutação, o prazer se realizará, acidentalmente no tempo. Se porém for absolutamente intransmutável, o prazer não decorrerá no tempo, nem essencial nem acidentalmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Aristóteles, o movimento tem dupla acepção. Numa, é o ato do que é imperfeito, isto é, existente em potência, como tal, e esse movimento é sucessivo e temporal. Noutra, é o ato do que é perfeito, i. é, existente em ato, como inteligir, sentir,

querer e atos semelhantes, entre os quais também deleitar-se; e tal movimento não é sucessivo, nem em si temporal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Chama-se moroso ou diuturno o prazer acidentalmente temporal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As outras paixões não tem por objeto, como o prazer, o bem já alcançado. Por onde, tem, mais que ele, a natureza do movimento imperfeito. E por conseguinte, ao prazer convém, mais que a elas, não estar no tempo.

Art. 3 — Se a alegria é absolutamente o mesmo que o prazer.

(Infra, q. 35, a . 2; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a . 3; dist. XXVII, q. 1, a . 2 ad 3; IV, dist. XLIX, q. 3, a . 1, q^a 4; I Cont. Gent., cap. XC; De Verit., q. 25, a . 4, ad 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a alegria é absolutamente o mesmo que o prazer.

1. — Pois, as paixões da alma diferem pelos seus objetos. Ora, a alegria e o prazer tem o mesmo objeto, a saber, o bem adquirido. Logo, a alegria é absolutamente o mesmo que o prazer.

2. Demais. — Um mesmo movimento não pode terminar em dois termos. Ora, é o mesmo movimento — a concupiscência — que termina na alegria e no prazer. Logo, o prazer e a alegria são absolutamente idênticos.

3. Demais. — Se a alegria é diferente do prazer, pela mesma razão também hão-de sê-lo a ledice, a exultação, a juncundidade e assim serão todas essas paixões diferentes. Ora, isto é falso. Logo, a alegria não difere do prazer.

Mas, *em contrário* é que não atribuímos alegria aos animais, mas sim, prazer. Logo, não é o mesmo a alegria que o prazer.

SOLUÇÃO. — A alegria, como diz Avicena no seu livro De Anima, é uma espécie de prazer. Ora, devemos considerar que, assim como certas concupiscências são naturais e certas não-naturais e conseqüentes à razão, com já dissemos, assim também uns prazeres são naturais e outros, não-naturais e acompanhados da razão; ou, como dizem Damasceno e Gregório Nisseno (Nemésio), certos são corpóreos e certos, animais, o que vem a dar no mesmo. Pois, nós nos deleitamos com o que, sendo naturalmente desejado, é adquirido; e com o que desejamos segundo a razão. Ora, o nome de alegria não se aplica senão ao prazer conseqüente à razão. Por onde, não atribuímos a alegria aos brutos, senão só o prazer. Por outro lado, tudo o que desejamos, segundo a natureza, também podemos desejar com a deleitação da razão, mas não inversamente. Portanto, tudo o que causa prazer pode também causar alegria, em se tratando de seres racionais, embora nem tudo possa causar a alegria; assim, às vezes o que nos causa um prazer corpóreo não nos causa alegria, segundo a razão. Donde se conclui que o prazer abraça domínio mais vasto que a alegria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo o objeto do apetite animal o bem apreendido, as diversidades da apreensão se prendem, de certo modo, às do objeto. E assim, os prazeres animais, chamados também alegrias, distinguem-se dos corpóreos, chamados exclusivamente prazeres, como também já se disse, a respeito das concupiscência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Também entre as concupiscências há uma diferença semelhante a de que trata a objeção; assim, o prazer corresponde à concupiscência e a alegria, ao desejo, que parece

pertencer sobretudo à concupiscência animal. E assim como as diferenças do movimentos, assim também as do repouso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As outras denominações pertinentes ao prazer são-lhe impostas em virtude dos seus efeitos. Assim, a de *ledice* (*laetitia*) é imposta pelo alargamento do coração, como se disséssemos que é uma dilatação (*latitia*); a de exultação provém dos sinais exteriores do prazer interior, que se manifesta exteriormente enquanto a alegria interior prorrompe para o exterior; a de jucundidade por fim provém de certos sinais ou efeitos especiais da alegria. E contudo, todas essas denominações pertencem à alegria, pois não as aplicamos senão às naturezas racionais.

Art. 4 — Se o prazer reside no apetite intelectual.

(Infra, q. 35, a. 1; I Sent., dist. XLV, a. 1; IV, dist. XLIX, q. 3, a. 1, q^a 1, 2).

O quarto discute-se assim. — Parece que o prazer não reside no apetite intelectual.

1. — Pois, diz o Filósofo, que o prazer é um certo movimento sensível. Ora, movimento sensível não existe na potência intelectual. Logo, o prazer não reside também nesta potência.

2. Demais. — O prazer é uma paixão. Ora, toda paixão é própria do apetite sensitivo. Logo, só há prazer neste apetite.

3. Demais. — O prazer nos é comum com os brutos. Logo, só reside na parte que também nos é comum com eles.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 36, 4): Deleita-te no Senhor. Ora, o apetite sensitivo não pode aplicar-se a Deus, senão só o intelectual. Logo, pode haver prazer no apetite intelectual.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, há um certo prazer conseqüente à apreensão da razão. Ora, por esta apreensão é movido não só o apetite sensitivo, aplicando-se a um objeto particular, mas também o apetite intelectual, chamado vontade. E então, no apetite intelectual ou vontade há o prazer chamado alegria, não porém, o prazer corpóreo.

Ora, os prazeres de um e outro apetites diferem em que os do apetite sensível são acompanhados de certa transmutação corpórea; ao passo que os do apetite intelectual não são mais que um movimento simples da vontade. E neste sentido Agostinho diz, que a cobiça e a alegria não são mais do que a vontade que consente nos objetos queridos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na referida definição do Filósofo, sensível significa em geral, qualquer apreensão. Pois, diz ele que o prazer é relativo a todos os sentidos, e semelhantemente ao intelecto e à especulação. Ou podemos dizer que no passo aduzido o Filósofo define o prazer do apetite sensitivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O prazer tem a natureza de paixão, propriamente falando, por ser acompanhado de uma certa transmutação corpórea. E, neste sentido, não existe no apetite intelectual, mas existe, como simples movimento, assim também existe em Deus e nos anjos. Por onde, diz o Filósofo que Deus se regozija por ato simples e uno. E Dionísio diz, que os anjos não são susceptíveis do nosso prazer sensível, mas, se regozijam com Deus na alegria da incorrupção.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nós temos não só a alegria, que nos é comum com os brutos, mas também, a que nos é comum com os anjos. Por onde, no mesmo passo Dionísio diz, que os homens santos se

tornam muitas vezes participantes dos prazeres angélicos. E, assim há em nós não só o prazer do apetite sensitivo, que nos é comum com os brutos, mas também o do apetite intelectual, pelo qual comunicamos com os anjos.

Art. 5 — Se os prazeres corpóreos e sensíveis são maiores que os espirituais e intelectuais.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 5, q^a 1; In Psalm., XVIII; I Ethic., lect. XIII; XII Metaph., lect. VIII).

O quinto discute-se assim. — Parece que os prazeres corpóreos e sensíveis são maiores que os espirituais e intelectuais.

1. — Pois, todos procuramos algum prazer, segundo o Filósofo. Ora, o número dos que buscam os prazeres sensíveis é maior do que o dos que procuram os prazeres espirituais da inteligência. Logo, os prazeres corpóreos são mais intensos.

2. Demais. — A grandeza da causa é conhecida pelo efeito. Ora, os prazeres corpóreos produzem efeitos mais fortes; pois, como diz o Filósofo: transmutam o corpo e produzem a insânia em alguns. Logo, os prazeres corpóreos são maiores.

3. Demais. — É preciso temperar e refrear os prazeres corpóreos, por causa da veemência deles. Ora, não é preciso refrear os prazeres espirituais. Logo, os primeiros são mais fortes.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 118, 103): Que doces são as tuas palavras ao meu paladar: mais que o mel à minha boca! E o Filósofo diz: o prazer máximo é o que acompanha a atividade da sabedoria.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o prazer provém da união com o objeto conveniente, sentido ou conhecido. Devemos notar porém que as operações da alma, principalmente as sensitivas e as intelectivas, intransitivas à matéria exterior, são atos ou perfeições do agente, como entender, sentir, querer e atos semelhantes; ao passo que os atos que recaem sobre a matéria exterior são, antes, atos e perfeições da matéria transmutada, pois, o movimento é um ato que o móvel recebe do motor. Por onde, as referidas ações da alma sensitiva e intelectual são, de um lado, um certo bem do agente, e são também conhecidas pelo sentido e pelo intelecto; donde vem que delas, e não somente dos seus objetos, resulta o prazer.

Se porém compararmos os prazeres intelectuais com os sensíveis, enquanto que nos deleitamos com esses atos mesmos, que são o conhecimento sensível e o intelectual, não há dúvida que os prazeres intelectuais são muito maiores que os sensíveis. Pois nós nos deleitamos muito mais entendendo que sentindo um objeto, porque o intelecto, refletindo sobre o seu ato muito mais que o sentido sobre o seu, conhece mais perfeitamente e mais do que o sentido. E por isso o conhecimento intelectual é preferível, pois não há ninguém que não queira, antes, ser privado da visão corpórea do que da intelectual, equiparando-se aos brutos e aos estultos, como diz Agostinho.

Mas em compararmos os prazeres intelectuais espirituais como os sensíveis corpóreos, então absolutamente falando aqueles são maiores. E isto bem o demonstram os três elementos que requer o prazer: um bem conexo, o ser ao que ele se une e a união mesma. — Ora, o bem espiritual em si mesmo é maior que o corpóreo e mais amado. E a prova está em que os homens se abstêm dos prazeres corpóreos, mesmo dos maiores, para não perderem a honra, bem espiritual. — Semelhantemente, a parte intelectual é em si mesma muito mais nobre e mais cognoscitiva que a parte sensitiva. — E por fim, a união do intelecto com o seu objeto é mais íntima, mais perfeita e mais consistente que a união

do sentido com o seu. — Mais íntima, porque o sentido apreende os acidentes exteriores das coisas, ao passo que o intelecto penetra-lhes até a essência, pois, o seu objeto é a quiddidade. — Mais perfeita, porque à união do sensível com o sentido se acrescenta o movimento, que é um ato imperfeito; e por isso, os prazeres sensíveis não são de totalidade simultânea, mas há neles algo de transeunte e algo cuja consumação se espera, como bem o demonstram os prazeres da mesa e os venéreos. Os prazeres espirituais porém não implicando o movimento, tem uma totalidade simultânea. — Mais consistente, porque os objetos dos prazeres corpóreos são corruptíveis e presto desaparecem, ao passo que os bens espirituais são incorruptíveis.

Todavia, em relação a nós, os prazeres corpóreos são mais veementes, por três razões. — Primeiro, porque conhecemos as coisas sensíveis melhor que as espirituais. — Segunda, porque os prazeres sensíveis, sendo paixões do apetite sensitivo, implicam alguma transmutação corpórea, o que não se dá com os prazeres espirituais, senão por alguma redundância do apetite superior no inferior. — Terceira, porque os prazeres corpóreos são desejados como remédios contra deficiências ou moléstias corpóreas, que causam certas tristezas; e por isso tais prazeres, supervenientes a essas tristezas, são mais sentidos e, por consequência mais aceitos que os espirituais, sem tristezas contrárias, como a seguir se dirá.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É maior o número dos que buscam os prazeres corpóreos porque são mais conhecidos, e é maior o número dos que o conhecem. E também porque os homens precisamos desses prazeres como remédios contra toda sorte de dores e tristezas; e como a maior parte dos homens não pode alcançar os prazeres espirituais, próprios dos virtuosos, é conseqüente descambem para os corpóreos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A transmutação corpórea é causada sobretudo pelos prazeres corpóreos, enquanto são paixões do apetite sensitivo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os prazeres corpóreos pertencem à parte corpórea, regulada pela razão, e por isso precisam ser temperados e regulados por esta; ao passo que os espirituais pertencem ao ânimo, que é a regra mesma, e por isso são em si mesmos sóbrios e moderados.

Art. 6 — Se os prazeres do tato são maiores que os dos outros sentidos.

(IIª. IIªº q. 141, a . 4; IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a . 5, qª 2; De Malo, q. 14, a . 4, ad 1).

O sexto discute-se assim. — Parece que os prazeres do tato não são maiores que os dos outros sentidos.

1. — Pois, é máximo o prazer sem o qual cessa toda alegria. Ora, tal é o prazer da vista, conforme o dito da Escritura (Tb 5, 12): Que alegria poderei eu ter, eu que sempre estou em trevas e que não vejo a luz do céu? Logo, o prazer da vista é o maior de todos os prazeres sensíveis.

2. Demais. — Cada um acha prazer no que ama, diz Aristóteles. Ora, de todos os sentidos mais amamos o da vista. Logo, o prazer da vista é máximo.

3. Demais. — O princípio da amizade deleitável é por excelência a vista. Ora, a causa dessa amizade é o prazer. Logo, o prazer da vista é máximo.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que os maiores prazeres são os do tato.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, aquilo que é amado se torna deleitável. Ora, os sentidos, como diz Aristóteles, são amados por dois motivos: por causa do conhecimento e da utilidade. Logo, de um e

outro modo pode existir o prazer sensível. Mas, como apreender o conhecimento mesmo, enquanto um certo bem, é próprio do homem, próprios do homem são os prazeres dos sentidos da primeira espécie, a saber, os dependentes do conhecimento: ao passo que os prazeres dos sentidos, enquanto amados por utilidade, são comuns a todos os animais.

Se pois nos referimos ao prazer do sentido, em razão do conhecimento, é manifesto que o prazer da vista é maior que o de qualquer outro sentido. — Se porém a ele nos referimos, em razão da utilidade, o maior prazer será o do tato; pois, a utilidade dos sensíveis está em se ordenarem à conservação da natureza animal. Ora, para esta utilidade mais concorrem os sensíveis do tato, que conhece o constitutivo do animal, a saber, o quente e o frio, o úmido e o seco e qualidades semelhantes. Por onde, nesta acepção, os prazeres do tato são maiores, quase mais próximos do fim. E também por isto os animais não susceptíveis do prazer dos sentidos, senão em razão da utilidade, não gozam dos prazeres dos demais sentidos senão em ordem dos sensíveis do tato; assim, os cães não gozam com o cheiro das lebres mas, com o comê-las; nem o leão goza com a voz do boi; mas, com o devorá-lo, como diz Aristóteles.

Sendo pois o prazer do tato o máximo, em razão da utilidade, e o prazer da vista, em razão do conhecimento, quem quiser compará-los verá que, absolutamente, o prazer do tato é maior que o da vista, por se encerrar nos limites do prazer sensível. Pois como é manifesto, o natural, num ser, é o que há de mais forte. Ora, a estes prazeres do tato é que se ordenam as concupiscências naturais, como as da comida, as venéreas e semelhantes. — Se porém considerarmos o prazer da vista enquanto ela serve ao intelecto, então são mais fortes, pela mesma razão pela qual os prazeres intelectuais o são mais que os sensíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alegria, como já dissemos, significa um prazer animal e pertence sobretudo à vista; ao passo que o prazer natural pertence sobretudo ao tato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Amamos tanto a vista por causa do conhecimento, porque ela nos mostra as muitas diferenças das coisas, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é do mesmo modo que o prazer e a vista são causas do amor carnal. Pois o prazer e sobretudo o do tato, é causa final da amizade deleitável; ao passo que a vista é a causa da qual procede o princípio do movimento, enquanto que, pela vista do objeto amável, se imprime e espécie da coisa que atrai o amor e a concupiscência do prazer, que ela produz.

Art. 7 — Se há algum prazer inatural.

O sétimo discute-se assim. — Parece que nenhum prazer é inatural.

1. — Pois, o prazer é, para os afetos da alma, o que o repouso é para os corpos. Ora, o apetite do corpo natural não repousa senão no seu lugar conatural. Logo, nem pode haver repouso do apetite animal, que é o prazer, senão em algo que lhe seja conatural. Logo, não há prazer inatural.

2. Demais. — O contrário à natureza é violento. Ora, tudo o violento gera a tristeza, como diz Aristóteles. Logo, nada do que encontra a natureza pode ser deleitável.

3. Demais. — A causa do prazer, como é claro pela definição do Filósofo supra aduzida, está em nos sentirmos numa disposição conforme à natureza. Ora, é natural a cada ser a disposição que lhe é conforme à natureza, porque o movimento natural é o tendente para um termo natural. Logo, todo prazer é natural.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que certos prazeres são dolorosos e contra a natureza.

SOLUÇÃO. — Chama-se natural ao que é conforme à natureza, como diz Aristóteles. Ora, a natureza no homem pode ser considerada à dupla luz. — Primeiro, enquanto o intelecto e a razão constituem, por excelência, a natureza humana, e esta é que o coloca numa determinada espécie. E a esta luz, podem-se chamar prazeres naturais aos homens aqueles que lhes convêm de conformidade com a razão; assim, é natural ao homem deleitar-se com a contemplação da verdade e com os atos virtuosos. — Num segundo ponto de vista, a natureza no homem é aquilo que confina com a razão, i. é, que lhe é comum com os animais, e sobretudo que não obedece à razão. E a esta luz o que diz respeito à conservação do corpo, individualmente, como, a comida, a bebida, o sono e coisas semelhantes; ou, especificamente, como a atividade sexual, tudo isso é considerado como naturalmente deleitável ao homem.

Ora, conforme esses dois pontos de vista, podem certos prazeres serem inaturais, absolutamente, mas conaturais, relativamente. Pois, pode suceder que, num determinado indivíduo, venha a corresponder-se algum dos princípios naturais da espécie, e então, o que seria contrário à natureza da espécie, pode acidentalmente ser natural a esse indivíduo; assim, é natural que a água quente aqueça. Por onde, pode dar-se que aquilo que é contra a natureza do homem, relativamente à razão ou à conservação do corpo, se torne conatural a um determinado homem por causa de alguma corrupção existente em a natureza do mesmo. E esta corrupção pode provir do corpo ou da alma. Quanto ao corpo, de alguma doença — assim, os febricitantes acham amargo o doce e reciprocamente; ou da má compleição — assim, há quem se deleite comendo terra, carvão ou coisas semelhantes. Quanto à alma, quando alguém, por costume, se deleita em comer carne humana; no coito bestial ou com indivíduos do mesmo sexo; ou em coisas semelhantes, que não são conforme à natureza humana.

E daqui se deduzem **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 8 — Se um prazer pode ser contrário a outro.

O oitavo discute-se assim. — Parece que um prazer não pode ser contrário a outro.

1. — Pois, as paixões da alma se especificam e se opõem pelos seus objetos. Ora, o objeto do prazer é o bem. E como não há *bem contrário* a outro bem, antes, o bem é contrário ao mal e o mal, ao bem, como diz Aristóteles, conclui-se que nenhum prazer é contrário a outro.

2. Demais. — Uma coisa só tem uma contrariedade, como o prova Aristóteles. Ora, ao prazer é contrária a tristeza. Logo, um prazer não é contrário a outro.

3. Demais. — Só pela contrariedade de objetos com que nos deleitamos pode um prazer contrariar a outro. Ora, tal diferença é material, ao passo que a contrariedade em questão é uma diferença formal, como diz Aristóteles. Logo, não há contrariedade entre um prazer e outro.

Mas, *em contrário*. — Coisas do mesmo gênero e que se excluem, são contrárias, segundo o Filósofo. Ora, certos prazeres excluem outros, como diz o mesmo autor. Logo, há prazeres contrários.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o prazer dos afetos da alma é comparável ao repouso dos corpos naturais. Ora, dois corpos naturais repousam, de modo contrário, quando um repousa na parte superior e outro, na inferior, como diz Aristóteles. Por onde, nos afetos da alma, dois prazeres podem ser contrários.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão citada do Filósofo, deve entender-se no sentido que o bem e o mal se referem às virtudes e aos vícios; assim, dois vícios podem ser contrários, mas não, duas virtudes. Nos demais casos porém nada impede dois bens se contrariem; assim, o quente, bem do fogo, é contrário ao frio, bem da água. E deste modo, um prazer pode ser contrário a outro. Mas nos bens da virtude isso não se pode dar, porque o bem da virtude é considerado por conveniência com a regra una da razão.

REPOSTA À SEGUNDA. — O prazer é para afetos da alma, o que o repouso natural é para os corpos, pois respeita algo de conveniente e quase conatural. Assim, a tristeza é como um repouso violento, pois o que contrista repugna ao apetite animal, como o lugar do repouso violento repugna ao apetite natural. Ao repouso natural porém se opõem tanto o repouso violento do mesmo corpo como o de outro, conforme Aristóteles. Por onde, a um prazer se opõem tanto outro prazer, como a tristeza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os objetos com que nos deleitamos, sendo objetos dos prazeres, produzem não só a diferença material mas também a formal, se forem diversas as razões da complacência. Pois a natureza diversa do objeto diversifica a espécie do ato ou da paixão, como do sobredito resulta.

Questão 32: Da causa do prazer.

Em seguida devemos tratar das causas do prazer.

E sobre esta questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a atividade é a causa própria e primeira do prazer.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a atividade não é a causa própria e primeira do prazer.

1. — Pois, como diz o Filósofo: deleitar-se consiste em o sentido sofrer, porquanto o prazer supõe o conhecimento, como ficou dito. Ora, antes de conhecermos as atividades mesmas, conhecemos-lhe os objetos. Logo, a atividade não é a causa própria do prazer.

2. Demais. — O prazer consiste principalmente no fim alcançado o qual é principalmente desejado. Ora, nem sempre a atividade é um fim, mas às vezes este é o objeto da ação. Logo, a atividade não é a causa própria e por si mesma do prazer.

3. Demais. — O ócio e o descanso supõem a cessação da atividade. Ora, ambos são agradáveis, como diz Aristóteles. Logo, a atividade não é a causa própria do prazer.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o prazer é uma operação conatural, não impedida.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, duas condições são exigidas para o prazer: a consecução do bem conveniente e o conhecimento dessa consecução. Ora, aquela e este consistem numa determinada atividade; pois, o conhecimento atual é uma atividade e semelhantemente por uma certa atividade é que alcançamos o bem conveniente. E também a atividade própria é um certo bem conveniente. Por onde é necessário todo prazer dependa de alguma atividade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os objetos mesmos das atividades não são deleitáveis senão enquanto que conosco se conjugam, quer pelo só conhecimento, como quando nos deleitamos na consideração ou visão de certos objetos, quer simultaneamente como o conhecimento, de qualquer outro modo, como quando nos deleitamos sabendo que possuímos algum bem, p. ex., as riquezas, a honra ou coisas semelhantes, que por certo não seriam deleitáveis se não fossem conhecidas como possuídas. Pois, como diz o Filósofo, há grande prazer em considerar uma coisa própria nossa, isso procede do amor natural que temos por nós mesmos. Ora, possuir tais coisas não é senão usar ou poder usar delas, o que supõe alguma atividade. Por onde, é manifesto que todo prazer se reduz à atividade como à sua causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo quando os fins visados são, não as atividades, mas os resultados delas, estes são deleitáveis enquanto possuídos ou feitos, o que diz respeito a algum uso ou atividade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As atividades são deleitáveis enquanto proporcionadas e conaturais ao agente. Ora, como a virtude humana é finita, a atividade lhe é proporcional conforme uma certa medida. Por onde, excedendo essa medida, já não será proporcional nem deleitável, mas antes, laboriosa e molesta. E neste sentido, o ócio, o jogo e tudo o que respeita ao repouso é deleitável porque expunge a tristeza, procedente do que é penoso.

Art. 2 — Se o movimento é causa do prazer.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 2, ad 3).

O segundo discute-se assim. — Parece que o movimento não é causa do prazer.

1. — Porque, como já dissemos, o bem presentemente obtido é a causa do prazer; e por isso o Filósofo diz, que o prazer não é comparável à geração, mas à operação de um ser já existente. Ora, o que é movido para um termo ainda não o alcançou, mas de certo modo está em via de geração, relativamente a ele, enquanto que todo movimento implica a geração e a corrupção, como diz Aristóteles. Logo, o movimento não é causa do prazer.

2. Demais. — O movimento introduz no agir a fadiga e a lassidão. Ora, atividades laboriosas fatigantes não são deleitáveis mas antes, aflitivas. Logo, o movimento não é causa do prazer.

3. Demais. — O movimento implica uma certa inovação que se opõe ao hábito. Ora, as coisas habituais são-nos deleitáveis, como diz o Filósofo. Logo, o movimento não é causa do prazer.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Porque isto, Senhor, meu Deus, quando és eternamente para ti mesmo a tua alegria, e quando várias de tuas criaturas gozam junto de ti sempiternamente? Porque este vosso mundo se compraz, contínua e alternadamente na deficiência e na abundância, na guerra e na paz? Donde se conclui que os homens gozam e se deleitam com certas mudanças. E então, o movimento, parece, é causa do prazer.

SOLUÇÃO. — Três condições se requerem para o prazer: duas primeiras, cuja união é deleitável; e a terceira, o conhecimento dessa união. E de acordo com essas três condições o movimento se torna deleitável, como diz o Filósofo. Pois, quanto a nós, que nos deleitamos, a transmutação se nos torna deleitável porque a nossa natureza é sujeita a mudanças; por onde, o que agora nos é conveniente já não no-lo é mais tarde; assim, aquecer-se ao fogo, conveniente ao homem no inverno, não o é no verão. — Também quanto ao bem que deleita, e que se nos une a nós, a transmutação é deleitável. Porque a atividade continuada de um agente aumenta-lhe o efeito; assim, quanto mais alguém se aproxima do fogo, mais se aquece e desseca. Ora, a disposição natural implica uma certa medida. Logo, quando a presença continuada do objeto deleitável sobreexcede a medida dessa disposição natural, se torna desejável o seu afastamento. — E por fim, em relação ao conhecimento, também deleitável nos é a mudança. Pois, de um lado, o homem deseja conhecer, total e perfeitamente, tudo o que conhece; mas como, de outro, não pode apreender total e simultaneamente certos objetos, deleitar-se com a transmutação, de modo que, a uma parte sucede outra e, assim, seja sentido o todo. Donde o dito de Agostinho: Não queres por certo que as sílabas se detenham, mas que se evolem e dêem lugar a outras, de modo que ouças toda a palavra. O mesmo se dá com todas as coisas que formam um todo, mas que não existem simultaneamente: o todo, se pudesse ser apreendido simultaneamente, deleitaria mais que cada uma das partes.

Se portanto um objeto deleitável, intransmutável por natureza, não puder ser excessivo, pela sua continuada presença, em relação à disposição natural do homem; e se demais disso, puder ser apreendido total e simultaneamente, a sua mudança não será agradável. E quanto mais os prazeres se aproximarem deste tipo, tanto mais poderão ter uma presença continuada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o que é movido ainda não tenha chegado perfeitamente ao termo, já começa contudo de ter algo desse termo. E neste sentido, o movimento, em si mesmo, já participa algo do prazer, embora não encerre o prazer perfeito, pois os prazeres mais

perfeitos são os que tem por objeto objetos imóveis. — E também o movimento torna-se deleitável enquanto que por ele se torna conveniente o que antes não o era, ou deixa de o ser, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O movimento causa fadiga e lassidão, quando ultrapassa a nossa disposição natural. Ora, não é nesse sentido que o movimento é deleitável, mas enquanto remove o que encontre essa disposição natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O habitual é deleitável quando se torna natural, pois o hábito é uma quase segunda natureza. Ora, o movimento é deleitável, não por certo enquanto se afasta do habitual, mas antes, enquanto impede a corrupção da disposição natural, que poderia provir de uma atividade continuada. De modo que pela mesma causa de conaturalidade se tornam deleitáveis o hábito e o movimento.

Art. 3 — Se a memória e a esperança são causas do prazer.

(III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 1, ad. 3; XI Metaph., lect. VIII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a memória e a esperança não são causas do prazer.

1. — Pois, o prazer se refere ao bem presente, como diz Damasceno. Ora, a memória e a esperança se referem ao bem ausente; aquela ao passado, esta, ao futuro. Logo, a memória e a esperança não são causas do prazer.

2. Demais. — Os contrários não podem ter a mesma causa. Ora, a esperança é causa da aflição, conforme a Escritura (Pr 13, 12): A esperança que se retarda aflige a alma. Logo, a esperança não é causa do prazer.

3. Demais. — Tanto a esperança como a concupiscência e o amor convêm com o prazer, relativamente ao bem. Logo, não se deve dizer que, mais que a concupiscência e o amor, a esperança é causa do prazer.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Rm 12, 12): Na esperança alegres; e (Sl 76, 4): Lembrei-me de Deus e me deleitei.

SOLUÇÃO. — O prazer é causado pela presença do bem conveniente, quando sentido ou percebido de qualquer maneira. Ora, uma coisa pode nos estar presente de dois modos: pelo conhecimento, estando o objeto conhecido por uma semelhança no sujeito que conhece; ou realmente, como quando uma coisa se une a outra real e atualmente, ou em potência, por um modo qualquer de união. E sendo a união real mais íntima que a do conhecimento, que implica uma semelhança, bem como a união real atual mais que a potencial, máximo é o prazer dos sentidos, que requer a presença da coisa sensível. Em segundo lugar vem o prazer da esperança, no qual se dá a união deleitável, não só pela apreensão, mas também pela faculdade ou possibilidade de alcançar o bem que deleita. Em terceiro lugar, por fim, está o prazer da memória, que implica só a união de apreensão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A esperança e a memória se referem, certo, a objetos absolutamente ausentes, mas que, a certa luz, são presentes, quer só pela apreensão, quer pela apreensão e pela faculdade, pelo menos presumida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada impede os contrários tenham a mesma causa considerada em pontos de vista diversos. Por onde, a esperança, enquanto inclui a apreciação presente de um bem futuro, causa o prazer; enquanto porém privada da presença do mesmo, causa a aflição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amor e a concupiscência causam o prazer. Pois todo amado é deleitável ao amante, por ser o amor uma certa união ou conaturalidade entre o amante e o amado. Semelhantemente, todo objeto desejado é deleitável para quem o deseja, pois a concupiscência é principalmente o apetite do prazer. A esperança porém implicando uma determinada certeza da presença real do bem que deleita, ao contrário do amor e da concupiscência, é mais que esta e aquela causa do prazer, e semelhantemente, mais que a memória, atinente ao passado.

Art. 4 — Se a tristeza é causa do prazer.

O quarto discute-se assim. — Parece que a tristeza não é causa do prazer.

1. — Pois, um contrário não é causa de outro. Ora, a tristeza contraria o prazer. Logo, não é causa deste.
2. Demais. — Os efeitos dos contrários são contrários. Ora, a lembrança das coisas deleitáveis é causa de prazer. Logo, a das coisas tristes é causa da dor e não, do prazer.
3. Demais. — A tristeza está para o prazer como o ódio para o amor. Ora, o ódio não é causa do amor, antes pelo contrário, como foi dito. Logo, a tristeza não é causa do prazer,

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 41, 4): As minhas lágrimas foram o meu pão de dia e de noite. Ora, por pão entende-se o alimento do prazer. Logo, as lágrimas oriundas da tristeza podem ser deleitáveis.

SOLUÇÃO. — A tristeza pode ser considerada de duplo ponto de vista: como atual e como existente na memória, e de ambos esses modos pode ser causa do prazer. Assim, a tristeza atual é causa do prazer, por despertar a memória da coisa amada, cuja ausência contrista, mas cuja apreensão só por si já deleita. Mas a lembrança da tristeza se torna deleitável por causa da subsequente libertação, pois não padecer um mal implica a noção de bem. Por onde, aumenta-se-nos a matéria da alegria quando conhecemos estarmos livres de certas tristezas e dores, e como diz Agostinho: muitas vezes, estando alegres, lembramo-nos das coisas tristes; e são e sem dor, de coisas dolorosas, e isso faz com que nos tornemos mais alegres e como reconhecidos. E o mesmo Agostinho afirma que quanto maior foi o perigo na luta, tanto maior é a alegria do triunfo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Acidentalmente um contrário pode ser causa de outro; assim o frio às vezes aquece, como diz Aristóteles. Semelhantemente, a tristeza é causa accidental do prazer, enquanto que, por ela, se dá a apreensão de algum objeto deleitável.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lembrança das coisas tristes, enquanto tristes e contrárias às deleitáveis, não causam prazer, senão enquanto que o homem se sente liberto delas. E semelhantemente, a lembrança de coisas agradáveis perdidas pode causar a tristeza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ódio pode por acidente ser causa do amor; assim, quando amamos os que odeiam conosco um mesmo objeto.

Art. 5 — Se as ações dos outros são-nos causa de prazer.

O quinto discute-se assim. — Parece que as ações dos outros não nos são causa de prazer.

1. — Pois, a causa do prazer é um bem próprio que conosco se aduna. Ora, isto não se dá com as ações dos outros. Logo, estas não nos são causa de prazer.

2. Demais. — Uma ação é um bem próprio do agente. Se pois as ações dos outros são-nos causa de prazer, pela mesma razão hão-de sê-lo todos os demais bens deles, o que é claramente, falso.

3. Demais. — A ação é deleitável enquanto precedente de um hábito que nos é inato; por isso diz Aristóteles que devemos considerar o prazer de agir como sinal da formação de um hábito. Ora, as ações dos outros não procedem de hábitos nossos, mas às vezes de hábitos dos que agem. Logo, tais ações são deleitáveis, não para nós, mas para aqueles mesmos que agem.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (II Jo 4): Muito me alegrei por ter achado que alguns de teus filhos andam em verdade.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, duas condições se requerem para o prazer: a consecução do bem próprio e o conhecimento dessa consecução. Por onde, de três modos a ação de outrem pode ser causa de prazer. — Primeiro, quando por meio de tal ação conseguimos algum bem. E neste sentido, as ações daqueles que nos fazem bem nos são deleitáveis, pois é agradável receber um bem de outrem. — Segundo, quando por ação de outrem, chegamos a algum conhecimento ou a alguma apreciação do bem próprio. E por isso, nos deleitamos quando louvados ou honrados pelos outros, pois então entramos na apreciação de que em nós existe um certo bem. E como esta apreciação é mais fortemente produzida pelo testemunho dos bons e dos virtuosos, nós nos deleitamos sobretudo com os louvores deles. E essa é a razão por que, sendo o adulator um lisongeador fingido, as lisonjas são agradáveis a muitos. E ainda, recaindo o amor sobre um determinado bem; e tendo a admiração por objeto algo de grande, ser amado e admirado pelos outros é agradável, porque entramos então a estimar a nossa própria vontade ou grandeza, com o que nos deleitamos. — Terceiro, porque as ações mesmas dos outros, quando boas, são apreciadas como bem próprio nosso, em virtude do amor, que nos leva a estimar o amigo como a nós mesmos; e por causa do ódio, que nos leva a considerar o bem de outrem como nos sendo contrário, a ação má de um inimigo nos é deleitável. Por onde, diz a Escritura (1 Cor 13, 6): a caridade não folga com a injustiça, mas folga com a verdade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A operação de outrem pode adunar-se comigo pelo efeito, como no primeiro modo supra-referido; pela apreensão, como no segundo ou, pela afeição, como no terceiro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede, relativamente ao terceiro dos modos referidos, não porém aos dois primeiros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As ações dos outros, embora não procedem de hábitos em mim existentes, causam-me contudo algo de deleitável, ou me levam à apreciação ou à apreensão de um hábito próprio, ou procedem de algum hábito de quem se unifica comigo pelo amor.

Art. 6 — Se fazer bem a outrem é causa de prazer.

O sexto discute-se assim. — Parece que fazer bem a outrem não é causa de prazer.

1. — Pois, o prazer é causado pela consecução do bem próprio, como já foi dito. Ora, fazer bem não concerne à consecução, mas antes, ao dispêndio do bem próprio. Logo, é antes causa de tristeza que de prazer.

2. Demais. — O Filósofo diz, que o egoísmo é mais conatural ao homem que a prodigalidade. Ora, a esta pertence fazer bem aos outros, e àquele é próprio deixar de o fazer. Ora, como é deleitável a ação que a

cada um de nós é conatural, conforme Aristóteles, resulta que fazer bem aos outros não é causa de prazer.

3. Demais. — Efeitos contrários procedem de causas contrárias. Ora, certos atos, que consistem em fazer mal aos outros, são-nos naturalmente deleitáveis, como vencer, repreender ou increpar os outros; e também, para os irados, punir, conforme diz o Filósofo. Logo, fazer bem é antes causa de tristeza que de prazer.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que, é agradabilíssimo ser liberal para com os amigos ou estranhos e auxiliá-los.

SOLUÇÃO. — Fazer o bem a outrem pode ser causa de prazer, por tríplice razão. — Primeira, por comparação com o efeito, que é o bem praticado para com outrem. E neste sentido, reputando como nosso próprio o bem de outrem, pela união do amor, deleitamo-nos com o bem que lhe fazemos, sobretudo aos amigos, como com o bem que nos é próprio. — Segunda, por comparação com o fim; assim quando fazendo bem a outrem, esperamos conseguir um bem para nós mesmos, da parte de Deus ou dos homens; ora, a esperança é causa de prazer. — Terceira, por comparação com um princípio tríplice. Um é a faculdade de fazer bem, pela qual se nos desperta uma certa imaginação de algum bem abundantemente existente em nós, que podemos comunicar aos outros. E por isso, nós nos deleitamos com os filhos e as próprias obras, como com aquilo ao que comunicamos o nosso bem próprio. Outro princípio é o hábito, que nos inclina a fazer bem, e que nos torna conatural esse ato; e é por isso que os liberais dão aos outros liberalmente. O terceiro é um princípio motor; assim, quando somos movidos, por quem amamos, a lhe fazer bem; pois tudo o que fazemos ou sofremos por causa de um amigo nos é deleitável, porque o amor é a principal causa do prazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dispender o que é nosso, enquanto manifesta o bem próprio, é deleitável. Mas, enquanto dispêndio, sobretudo imoderado, pode ser causa de tristeza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A prodigalidade implica um dispêndio imoderado, que repugna à natureza; por isso se diz que ela é contra a natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Vencer, repreender e punir não são atos deleitáveis enquanto implicam o mal de outrem, mas enquanto dizem respeito ao bem próprio, que amamos mais do que odiamos o mal de outrem. — Assim, vencer é naturalmente agradável porque nos leva à estima da nossa própria excelência. E por isso, de todos os jogos os mais deleitáveis são aqueles em que há luta e que podem proporcionar vitória; e em geral, todas as lutas promissoras da esperança da vitória. — Repreender e increpar pode ser, de dois modos, causa de prazer. Primeiro, porque desperta em nós a imaginação da sabedoria e da excelência própria, pois increpar e corrigir é próprio dos prudentes e mais velhos. Segundo, porque, increpando e repreendendo, fazemos bem a outrem, e isso é deleitável, como já dissemos. — Quanto ao homem irado, é-lhe agradável o punir, porque lhe parece, assim, remover um aparente rebaixamento, proveniente de uma ofensa precedente. Porque ao ofendido lhe parece sofrer assim um rebaixamento, e por isso deseja libertar-se deste, retribuindo a ofensa. — Por onde é claro, que fazer bem a outrem pode, em si mesmo, ser deleitável; ao passo que fazer mal aos outros não é deleitável senão enquanto o consideramos como incluindo o bem próprio.

Art. 7 — Se a semelhança é causa do prazer.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a semelhança não é causa do prazer.

1. — Pois, governar e presidir implica dissemelhança. Ora, ambos são deleitáveis, naturalmente, como diz Aristóteles. Logo, mais que a semelhança, a dissemelhança é causa do prazer.

2. Demais. — Nada é mais dissemelhante do prazer que a tristeza. Ora, os que sofrem de alguma tristeza são os que mais procuram os prazeres, como diz Aristóteles. Logo, a dissemelhança é, mais que a semelhança, causa do prazer.

3. Demais. — Os que superabundam em certos prazeres não se deleitam, mas antes, se enfastiam com eles, como o mostram os que se abarrotam de alimentos. Logo, a semelhança não é causa do prazer.

Mas, *em contrário*, a semelhança é causa do amor, como antes se disse. Ora, o amor é causa do prazer. Logo, a semelhança é causa do prazer.

SOLUÇÃO. — A semelhança é uma certa unidade; por isso, o semelhante, enquanto uno, é deleitável e amável, como já dissemos. Por onde, o semelhante que não corrompe, mas aumenta o nosso bem próprio, é deleitável, absolutamente; assim, o homem para o homem, o jovem para o jovem. O que porém corrompe o nosso bem próprio se nos torna acidentalmente aborrecido e causa a tristeza, não por certo como semelhante e uno, mas por corromper o que tem maior unidade.

Ora, de dois modos o semelhante pode corromper o nosso bem próprio. De um modo, corrompendo a medida desse bem, por excesso; pois o bem, sobretudo o corpóreo, como a saúde, consiste numa certa comensuração; e por isso, os que superabundam em alimento ou em qualquer prazer corpóreo, se enfastiam. De outro modo, por contrariedade direta com o bem próprio; assim, os oleiros se detestam, não como oleiros, mas por fazerem uns os outros perder a excelência ou lucro próprios, que desejam como bem próprio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Entre governador e governado, havendo uma certa comunidade, há também uma determinada semelhança que porém implica uma determinada excelência, porque governar e presidir respeitam à excelência do bem próprio; assim, aos prudentes e aos melhores compete governar e presidir; e isso desperta no homem, a representação da bondade própria. — Ou porque, governando ou presidindo, fazemos bem aos nossos semelhantes, e isso é deleitável.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aquilo com que se deleita o homem triste, embora não seja semelhante à tristeza contudo é-lhe semelhante a ele, pois a tristeza contraria o bem próprio de quem está triste; e por isso os tristes desejam o prazer, que contribui para o bem próprio deles, enquanto remédio do contrário. E esta é a causa porque os prazeres corpóreos, a que são contrárias certas tristezas, são mais desejados do que os intelectuais, que não tem a contrariedade da tristeza, como a seguir se dirá. E assim se explica também porque todos os animais desejam naturalmente o prazer, pois o animal tem a sua atividade sempre ligada aos sentidos e ao movimento. E também porque os moços são os que mais buscam o prazer, por causa das muitas mudanças, que, por crescerem, sofrem. E por fim, também os melancólicos desejam veementemente os prazeres, para expulsar a tristeza; pois, o corpo deles é como que corroído pelo mau humor, conforme Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os bens corpóreos implicam uma certa medida. Por onde, o superexcesso de prazeres semelhantes corrompe o bem próprio. E assim, esse superexcesso torna-se fastidioso e causa de tristeza, enquanto contraria o bem próprio do homem.

Art. 8 — Se a admiração é causa de prazer.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a admiração não é causa de prazer.

1. — Pois, admirar é próprio da natureza ignorante, como diz Damasceno. Ora, a ignorância não é deleitável, mas antes, a ciência. Logo, a admiração não é causa do prazer.

2. Demais. — A admiração é o princípio da ciência, quase via para inquirir a verdade, como diz Aristóteles. Ora, contemplar o que já se conhece é mais deleitável do que perquirir o desconhecido, como diz o Filósofo; pois, isto acarreta dificuldades e obstáculos e aquilo, não, pois o prazer é causado por uma atividade sem obstáculos, como diz Aristóteles. Logo, a admiração não é causa do prazer, antes, serve-lhe de obstáculo.

3. Demais. — Todos nos deleitamos com aquilo com que estamos acostumados; e por isso as ações habituais, por estarmos acostumados com o que já adquirimos, são deleitáveis. Ora, não admiramos aquilo com o que estamos acostumados, como diz Agostinho. Logo, a admiração é contrária à causa do prazer.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a admiração é causa de prazer.

SOLUÇÃO. — Alcançar o que desejamos é deleitável, como já dissemos. Por onde, quanto maior for o desejo do objeto amado, tanto maior será o prazer causado pela sua aquisição. Além disso, o aumento mesmo do desejo implica aumento do prazer, por implicar também a esperança de possuir o objeto amado, conforme já dissemos, quando explicamos que, pela esperança, o desejo próprio é deleitável. Ora, a admiração é o desejo de sabermos alguma coisa; o que se dá quando, vendo o efeito, ignoramos a causa, ou quando a causa de um determinado efeito nos excede o conhecimento ou a faculdade. Por onde, a admiração é causa do prazer, enquanto é acompanhada da esperança de conseguir o que deseja saber. E por isso, tudo o admirável é deleitável, como o que é raro e todas as representações das coisas, mesmo as que em si não são deleitáveis. Pois, a alma se compraz em comparar uma coisa com outra, o que é ato próprio e conatural da razão, como diz o Filósofo. E também libertar-se de grandes perigos é mais deleitável porque é admirável, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A admiração não é deleitável, quando acompanhada de ignorância, mas quando tem o desejo de conhecer a causa, e quando, quem admira conhece algo de novo i. é, se conhece como sendo diferente do que pensava ser.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O prazer implica duas condições: o repouso no bem e a percepção desse repouso. Quanto à primeira, sendo mais perfeito contemplar a verdade conhecida, que perquirir a desconhecida, a contemplação do que sabemos é em si mais deleitável que a perquirição do ignorado. Contudo, por acidente e quanto à segunda condição, pode suceder que às vezes inquirir seja mais agradável, quando a inquirição procede de uma maior desejo; ora, o desejo maior é excitado pela percepção da ignorância. E por isso, nós nos deleitamos mais com o que pela primeira vez descobrimos ou conhecemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Aquilo de que temos costume nos é deleitável, no agir, como nos sendo quase conatural. Contudo as coisas raras podem ser agradáveis, que em razão do conhecimento, por desejarmos o conhecimento delas como nos sendo admirável; quer em razão da ação, pois, pelo desejo mais se inclina a mente a agir intensamente em relação ao que é novo, como diz Aristóteles. Ora, ação mais perfeita causa prazer mais perfeito.

Questão 33: Dos efeitos do prazer.

Em seguida devemos tratar dos efeitos do prazer. E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a dilatação é efeito do prazer.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a dilatação não é efeito do prazer.

1. — Pois, a dilatação concerne antes, ao amor, segundo o dito do Apóstolo (II Cor 6, 11): o nosso coração se tem dilatado. E por isso, diz a Escritura, falando do preceito da caridade (Sl 118, 96): o teu mandamento é largo sem medida. Ora, o prazer é uma paixão diferente do amor. Logo, a dilatação não é um efeito do prazer.

2. Demais. — O que se dilata se torna mais capaz de receber. Ora, receber concerne ao desejo, referente a um objeto ainda não possuído. Logo, a dilatação concerne mais ao desejo que ao prazer.

3. Demais. — A contração se opõe à dilatação, mas é própria do prazer, pois contraímos aquilo que queremos reter. Ora, o mesmo se dá com o afeto do apetite em relação ao que deleita. Logo, a dilatação não concerne ao prazer.

Mas, *em contrário*, para exprimir a alegria, diz a Escritura (Is 60, 5): Então tu verás e estarás em afluência, e o teu coração se espantará e se dilatará fora de si mesmo. E demais disso, deleitação, ou prazer, vem de dilatação, e por isso também se chama ledice (Laetitia), como já se disse.

SOLUÇÃO. — A latitude é uma dimensão da grandeza corpórea, e por isso se atribui aos afetos da alma só metaforicamente. Ora, a dilatação é assim chamada por ser um quase movimento para a latitude; e é própria da deleitação por causa de duas condições que esta requer. — Uma diz respeito à virtude apreensiva, que apreende a união com um bem conveniente. E por esta apreensão, o homem percebe ter alcançado uma certa perfeição, que é a grandeza espiritual. E então se diz que a sua alma se engrandece ou dilata, pelo prazer. — Outra condição é a atinente à virtude apetitiva, que assente no objeto deleitável, nele descansa e como se lhe entrega, para apreendê-la no seu interior. E assim, o afeto do homem se dilata pela deleitação, quase entregando-se para conter dentro de si o objeto que deleita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede uma mesma expressão metafórica se atribua a objetos diversos, segundo semelhanças diversas. Assim, a dilatação é própria do amor, em virtude de uma certa extensão, i. é, enquanto o afeto do amante se estende a outros e o leva a cuidar não só do que é seu, mas também do que aos outros pertence. À deleitação, por outro lado, é própria a dilatação, enquanto que um ser se alarga para se tornar como mais capaz.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O desejo acarreta certamente uma dilatação, por causa da imaginação da coisa desejada; mas muito mais, pela presença do objeto que já deleita. Pois, o ânimo se entrega mais ao objeto que já deleita do que ao que é desejado e ainda não possuído, porque o prazer é o fim do desejo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem se deleita contrai, por certo, aquilo que deleita, inerindo-se-lhe fortemente; mas ao mesmo tempo, dilata o coração para fruir perfeitamente do objeto deleitável.

Art. 2 — Se o prazer nos provoca o desejá-lo mais.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 2, ad 3; In Ioann., cap. IV, lect. II).

O segundo discute-se assim. — Parece que o prazer não nos provoca a desejá-lo mais.

1. — Pois, todo movimento cessa uma vez chegado ao repouso. Ora, o prazer é um quase repouso do movimento do desejo, como já se disse. Logo, o movimento do desejo cessa quando chega ao prazer. Portanto, este não provoca o desejo.

2. Demais. — Dois contrários não são causa um do outro. Ora, o objeto do prazer de certo modo se opõe ao do desejo; pois este tem por objeto o bem ainda não adquirido, aquele, o bem já possuído. Logo, o prazer não nos provoca a desejá-lo mais.

3. Demais. — O fastio repugna ao desejo. Ora, o prazer muitas vezes causa fastio. Logo, não nos provoca a desejá-lo mais.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor (Jo 4, 13): Todo aquele que bebe desta água torna a ter sede. Água significa, neste passo, segundo Agostinho, o prazer corpóreo.

SOLUÇÃO. — O prazer pode ser considerado sob duplo aspecto: como atual e como existente apenas na memória. Também a sede ou desejo pode ser considerada à dupla luz: em sentido próprio, enquanto implica o desejo de um objeto ainda não possuído, e em sentido comum, enquanto importa a exclusão do fastio.

Como atual, o prazer não nos provoca a sede ou o desejo do mesmo, propriamente falando, mas só por acidente, dado que a sede ou desejo seja o apetite de um objeto ainda não possuído. Pois, o prazer é um afeto do apetite relativo a um objeto presente. Ora, este pode não ser possuído perfeitamente, quer por parte desse próprio objeto, quer por parte de quem o possui. — O primeiro caso se dá quando o objeto não é possuído total e simultânea mas, nós o recebemos sucessivamente, e então, deleitando-nos com o que já possuímos, desejamos possuir o que resta; assim, ouvindo com prazer a primeira parte de um verso, desejamos ouvir a outra parte, como diz Agostinho. E deste modo, quase todos os prazeres corpóreos provocam-nos a sede de gozá-los mais e mais, até que sejam consumados; e isso porque esses prazeres são conseqüentes a um certo movimento, como bem o mostram os da mesa. — O segundo caso se dá quando não possuímos imediata e perfeitamente, mas adquirimos paulatinamente um objeto que, de si, existe de modo perfeito. Assim, neste mundo, deleitamo-nos quando percebemos imperfeitamente algo sobre o conhecimento divino; e esse mesmo debate provoca a sede ou o desejo do conhecimento perfeito; e podemos assim compreender o passo da Escritura (Ecl 24, 29): os que me bebem terão ainda sede.

Se porém por sede ou desejo entendermos só a intensidade do afeto que exclui o fastio, então os prazeres espirituais são os que, por excelência nos provocam a sede ou o desejo de gozá-los mais e mais. Pois os prazeres corpóreos tornam-se fastidiosos — como bem o demonstram os da mesa — quando, por aumento e continuidade, produzem a superexcrecência do hábito natural. Por onde, uma vez chegados ao gozo perfeito dos prazeres corpóreos, enfastiamo-nos deles, e às vezes desejamos outros. Os prazeres espirituais, pelo contrário, não produzem a superexcrecência do hábito natural, antes, aperfeiçoam a natureza. E por isso, quando consumados, se tornam mais deleitáveis, salvo quando por acidente a atividade contemplativa é acompanhada de certas operações das virtudes corpóreas que cansam pela sua continuidade. E deste modo, podemos também compreender o passo da Escritura (Ecl 24, 29): os que me bebem terão ainda sede; pois também dos anjos, que conhecem a

Deus perfeitamente e nele se deleitam, diz a Escritura (1 Pd 1, 12): ao qual os mesmos anjos desejam ver.

Se porém considerarmos o prazer enquanto existente na memória e não atualmente, então por natureza ele provoca a que cada vez dele tenhamos mais sede e desejo; o que bem se vê quando voltamos àquela disposição em que o passado nos era deleitável. Se porém sofremos uma mudança em virtude dessa disposição, já então a lembrança do prazer não nos causa prazer, mas fastio; assim, a lembrança da comida para quem está farto.

DONDE A RESPOSTA Á PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando o prazer é perfeito causa um repouso completo e cessa o movimento do desejo tendente ao objeto ainda não possuído. Quando porém é possuído imperfeitamente, o movimento não cessa totalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que é possuído imperfeitamente sob certo aspecto é possuído e, sob outro, não. E por isso podem simultaneamente se lhe referir o desejo e o prazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os prazeres causam, sob certo ponto de vista, o fastio e, sob outro, o desejo, como já dissemos.

Art. 3 — Se o prazer impede o uso da razão.

(Supra, q. 4, a. 1, ad 3; infra q. 34, a. 1, ad 1; IIa IIae, q. 15 a. 3; q. 53, a. 6; IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 5, q. 1 ad 4).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o prazer não impede o uso da razão.

1. — Pois, o repouso concorre, por excelência, para o devido uso da razão, e por isso diz o Filósofo que, estando em repouso e descansada, a alma torna-se ciente e prudente; e a Escritura (Sb 8, 16): Entrando em minha casa, acharei o meu descanso com ela. Ora, o prazer é um repouso. Logo não impede, antes ativa o uso da razão.

2. Demais. — As atividades que não pertencem ao mesmo sujeito, embora contrárias, não se impedem. Ora, o prazer pertence à parte apetitiva e o uso da razão, à apreensiva. Logo, aquele não impede o uso desta.

3. Demais. — O que sofre impedimento proveniente de algum agente é, de certo modo, alterado por este. Ora, o uso da virtude apreensiva, sendo a causa do prazer, move-o antes, do que sofre mudança por parte dele. Logo, o prazer não impede o uso da razão.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que o prazer corrompe a ponderação da prudência.

SOLUÇÃO. — Como diz Aristóteles, os prazeres próprios aumentam a atividade, ao passo que os estranhos a impedem. Ora, certos prazeres resultam do uso mesmo da razão; assim, quando nos deleitamos com o contemplar ou o raciocinar. E este prazer não impede o uso da razão, mas o ativa, porque fazemos mais atentamente o que nos causa prazer e a atenção ajuda a atividade.

Os prazeres corpóreos, porém, impedem o uso da razão, de tríplice modo. — Primeiro, por causa da distração. Pois, como já dissemos, atendemos muito ao com que nos deleitamos. Ora, a atenção aplicada intensamente a um objeto se enfraquece em relação aos demais, ou totalmente deles se desvia. E então, se o prazer corpóreo for grande, impedirá totalmente o uso da razão, atraindo para si toda a atenção do espírito, ou a impedirá em grande parte. — Segundo, por causa da contrariedade.

Pois, certos prazeres, levados ao excesso, são contra a ordem da razão. E por isso, o Filósofo diz, que os prazeres corpóreos corrompem a ponderação da prudência; não porém a da razão especulativa, a que não contrariam; por ex., não contrariam a verdade que o triângulo tem os três ângulos iguais a dois retos. Ao passo que, pelo primeiro modo, impedem uma e outra. — Terceiro, por uma certa obstrução. Pois, ao prazer corpóreo é conseqüente uma certa transmutação corpórea, tanto maior que nas outras paixões, porque o apetite se apegam mais fortemente a um objeto presente que a um ausente. Ora, estas perturbações corpóreas impedem o uso da razão, como vemos nos ébrios, que têm o uso dela obstruído ou impedido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O prazer corpóreo causa, por certo, o repouso do apetite no objeto deleitável, repouso que às vezes contraria a razão; mas sempre causa uma alteração no corpo. E de um e outro modo impede o uso da razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes apetitiva e apreensiva, são, por certo, partes diversas, mas de uma mesma alma. Por onde, se a intenção da alma se aplica veementemente a um ato de uma dessas virtudes, fica impedida de exercer o ato contrário da outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O uso da razão implica no uso devido da imaginação e das demais virtudes sensitivas, que se servem de órgão corpóreo. Por onde, a alteração do corpo impede o uso da razão, desde que fica impedido o ato da virtude imaginativa e o das outras virtudes sensitivas.

Art. 4 — Se o prazer aperfeiçoa a operação.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 3, qa. 3, ad 3; X Ethic., lect. VI, VII).

O quarto discute-se assim. — Parece que o prazer não aperfeiçoa a operação.

1. — Pois, toda operação humana depende do uso da razão. Ora, o prazer impede o uso da razão, como já se disse. Logo, não aperfeiçoa, mas debilita a operação humana.

2. Demais. — Nada se aperfeiçoa a si mesmo ou à sua causa. Ora, o prazer é uma operação, como diz Aristóteles; e isso há-se de entender essencial ou causalmente. Logo, o prazer não aperfeiçoa a operação.

3. Demais. — Se o prazer aperfeiçoa a operação há de ser como fim, como forma, ou como agente. Ora, como fim, não, porque não buscamos as operações por causa do prazer, mas antes ao contrário, como já se disse. Nem tão pouco como causa eficiente, porque antes, a operação é a causa eficiente do prazer. Nem por fim como forma, pois o prazer não aperfeiçoa a operação, com se fosse um hábito, conforme o Filósofo. Logo, o prazer não aperfeiçoa a operação.

Mas, *em contrário*, diz o mesmo passo do autor que se acaba de citar, que o prazer aperfeiçoa a operação.

SOLUÇÃO. — O prazer aperfeiçoa a operação de dois modos. — Como fim; não no sentido em que chamamos fim àquilo por causa do que alguma coisa existe; mas no sentido em que todo bem sobreveniente, como complemento, pode ser chamado fim. É neste sentido, diz o Filósofo, que o prazer aperfeiçoa a operação, como um fim sobreveniente, a saber, enquanto ao bem, que é uma operação, sobrevém outro bem, prazer, que implica o repouso do apetite no bem pressuposto. — Segundo, como causa agente, não diretamente, pois diz o Filósofo, que o prazer aperfeiçoa a operação, não como o médico, senão como a saúde aperfeiçoa quem está são; mas indiretamente, a saber, enquanto o agente,

deleitando-se com a sua ação, atende-lhe mais veementemente e opera com maior diligência. É neste sentido, diz Aristóteles, que o prazer aumenta as operações próprias e impede as estranhas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todo prazer impede o ato da razão, mas, só o prazer corpóreo que não é conseqüente a esse ato e sim ao do concupiscível, que cresce com o prazer. O prazer, porém, conseqüente ao ato da razão fortifica o uso da mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Aristóteles, duas coisas podem ser causa uma da outra, sendo uma, causa eficiente e a outra, final. E deste modo, a operação causa o prazer como causa eficiente; e o prazer aperfeiçoa a operação como causa final, conforme já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Resulta clara do que acabamos de dizer.

Questão 34: Da bondade e da malícia dos prazeres.

Em seguida devemos tratar da bondade e da malícia dos prazeres.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se todo prazer é mau.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 4, qa. 1; VII Ethic., lect. XI, XII; X, lect. I, III, IV, VIII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que todo prazer é mau.

1. — Pois, o que corrompe a prudência e impede o uso da razão é, em si, mau, porque o bem do homem é o que está de acordo com a razão, como diz Dionísio. Ora, o prazer corrompe a prudência e impede o uso da razão, e tanto mais quanto maiores são os prazeres; por isso, nos prazeres venéreos, que são os mais intensos, a nossa razão fica completamente abolida, como diz Aristóteles. E Jerônimo também diz, que não haverá a presença do Espírito Santo no momento em que se realiza o ato conjugal, mesmo se for um profeta o que exerça o ato da geração. Logo, todo prazer é mau.

2. Aquilo de que foge o virtuoso e que busca o de virtude deficiente parece que é em si mau e deve ser evitado; pois, como diz Aristóteles, o homem virtuoso é quase a medida e a regra dos atos humanos; e o Apóstolo diz (1 Cor 2, 15): o espiritual julga todas as coisas. Ora, as crianças e os animais, não susceptíveis de virtude, buscam os prazeres, que são evitados pelo homem sóbrio. Logo, os prazeres são, em si mesmos, maus e devem ser evitados.

3. Demais. — A virtude e a arte versam sobre o difícil e o bom, como diz Aristóteles. Ora, nenhuma arte é ordenada para o prazer. Logo, este não é um bem.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 36, 4): Deleita-te no Senhor. Ora, como a autoridade divina não pode induzir a nenhum mal, conclui-se que nem todo prazer é mau.

SOLUÇÃO. — Conforme diz Aristóteles, certos ensinaram que todos os prazeres são maus e isso porque consideravam só os prazeres sensíveis e corpóreos, os mais manifestos. Pois no mais, os antigos filósofos não distinguem o inteligível do sensível nem o intelecto, dos sentidos, como diz ainda Aristóteles. E assim, pensavam que devemos considerar maus todos os prazeres corpóreos, de modo que os homens, inclinados aos prazeres imoderados chegam ao termo médio da virtude, abstendo-se dos prazeres. — Mas esta opinião não é admissível. Pois, como ninguém pode viver sem algum prazer sensível e corpóreo, se os que têm todos os prazeres como maus forem surpreendidos no gozo de alguns deles, os outros homens mais se inclinarão aos prazeres, pelo exemplo das obras, e abandonarão a doutrina. Porque, no tocante às obras e às paixões humanas, onde vale sobretudo a experiência, os exemplos movem mais que as palavras.

Logo, devemos dizer que certos prazeres são bons e certos, maus. Pois, o prazer é o repouso da potência apetitiva nalgum bem amado e é conseqüente a alguma operação. E disto podemos dar duas razões. — Uma se funda no bem em que, descansando, nos deleitamos. Pois, o bem e o mal, na ordem moral é o que convém à razão ou dela discorda, como já dissemos; assim como, na ordem da natureza, chama-se natural o que convém à natureza, e inatural o que dela discorda. Ora, assim como na ordem natural há um certo repouso natural, a saber, o que convém à natureza, p. ex., quando os graves repousam na parte inferior; e há outro inatural, a saber, o que repugna à natureza, como quando os graves repousam na parte superior; assim também na ordem moral, é bom o prazer que leva o apetite superior ou o inferior a repousar no que convém à razão; e é mau o que o leva a repousar no que

discorda da razão e da lei de Deus. — A outra razão se funda nas ações, das quais umas são más e outras, boas. Ora, com as ações têm mais afinidade os prazeres que as acompanham, que os desejos que as precedem no tempo. Por onde, sendo bons os desejos das boas ações e maus os das más, com maioria de razão hão-de ser bons os prazeres que acompanham as boas obras e maus os que acompanham as más.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já dissemos, os prazeres fundados num ato racional não obstruem a razão nem destroem a prudência; mas os prazeres estranhos, como os corpóreos, são os impedientes do uso da razão, segundo se disse. E isto ou por contrariedade do apetite, que repousa no repugnante à razão e torna o prazer moralmente mau; ou por uma certa obstrução da razão, como no concúbito conjugal onde, embora o prazer seja racional, impede contudo o uso da razão por causa da alteração corpórea concomitante. Mas daí não resulta a malícia moral, assim como o sono, impediente do uso da razão, não é moralmente mau, se a ele nos entregamos conforme a razão o exige; pois, esta mesma exige que às vezes fique travado o seu uso. Dizemos contudo que a obstrução da razão, proveniente do prazer do concúbito conjugal, embora não implique malícia moral, porque não é pecado mortal nem venial, provém, entretanto, de uma certa malícia moral, a saber, do pecado do nosso primeiro pai; pois, no estado de inocência não era assim, como é patente pelo já dito na primeira parte.

RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. — O homem sóbrio não evita todos os prazeres, mas só os imoderados e não convenientes à razão. E o fato de as crianças e os animais buscarem os prazeres não prova que estes sejam universalmente maus, porque aquelas e estes têm um apetite natural movido por Deus para o que lhes é conveniente.

RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO. — A arte não visa todo e qualquer bem mas, o das coisas realizadas exteriormente, como a seguir se dirá. E sobre as nossas operações e paixões versa mais a prudência e a virtude, do que a arte. E contudo, há certas artes — a culinária e a pigmentaria — que produzem o prazer, como diz Aristóteles.

Art. 2 — Se todo prazer é bom.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 4; qa. 1; VII Ethic., lect. XI; X, lect. IV, VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que todo prazer é bom.

1. — Pois, como dissemos na primeira parte, o bem se divide em três espécies — o honesto, o útil e o deleitável. Ora, tudo o que é honesto é bom, bem como tudo o que é útil. Logo, todo prazer também é bom.

2. Demais. — É bom em si o que não é buscado em vista de outro fim, como diz Aristóteles. Ora, o prazer não é buscado em vista de outro bem, pois é ridículo perguntar a alguém porque quer gozar. Logo, o prazer é em si mesmo bom. Ora, o que se predica em si mesmo, de um ser, dele se predica universalmente. Logo, todo prazer é bom.

3. Demais. — O desejado por todos é em si mesmo bom, pois bem é o que todos os seres desejam, como diz Aristóteles. Ora, todos desejam algum prazer, mesmo as crianças e os animais. Logo, o prazer é em si mesmo bom e portanto todo prazer é bom.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Pr 2, 14): Que se alegram depois de terem feito o mal, e triunfam de prazer nas piores coisas.

SOLUÇÃO. — Assim como certos estóicos disseram que todos os prazeres são maus, assim os epicuristas ensinavam ser o prazer em si mesmo bom, e por consequência, que todos os prazeres são bons. E uns e outros se enganaram por que não distinguiram entre o absoluta e o relativamente bom. Ora, é bom absolutamente o bom em si mesmo. Pode porém suceder, e de duplo modo, que aquilo que não é em si mesmo bom venha a sê-lo para alguém num determinado caso. De um modo, por lhe ser conveniente, pela disposição em que atualmente se acha, embora esta não lhe seja natural; assim, a um leproso é, às vezes, bom comer certos alimentos envenenados, não absolutamente convenientes à compleição humana. De outro modo, quando o não conveniente é considerado como o sendo. E sendo o prazer o repouso do apetite no bem, se este o for, absolutamente, o prazer será absoluto e absolutamente bom. Se porém o bem não o for, absoluta, mas relativamente, também o prazer não é absoluto, mas relativo a um determinado caso, nem é absolutamente bom, mas bom relativa ou aparentemente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É relativamente à razão que consideramos um bem como honesto e útil; e portanto, nada é honesto ou útil sem ser bom. O deleitável porém é relativo ao apetite, que às vezes tende ao não conveniente à razão. Por onde, nem tudo o deleitável tem bondade moral, dependente da razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O prazer não é procurado como meio para a obtenção de outro bem porque é o repouso no fim. Ora, este pode ser bom e mau, embora não seja nunca fim senão enquanto bem de um determinado indivíduo. E o mesmo se dá com o prazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todos os seres buscam o prazer do mesmo modo por que buscam o bem, pois o prazer é o repouso do apetite no bem. Mas como pode acontecer que nem todo o bem desejado seja bem em si mesmo e verdadeiramente, assim também nem todo prazer é em si mesmo e verdadeiramente bem.

Art. 3 — Se há algum prazer melhor que todos os outros.

(I Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 4, qa. 3; VII Ethic., lect. XI; X, lect. II)

O terceiro discute-se assim. — Parece que não há nenhum prazer melhor que todos os outros.

1. — Pois, nenhuma geração pode ser o que há de melhor, porque nenhuma pode ser o fim último. Ora, o prazer resulta de uma geração, pois um ser se deleita quando disposto para um objeto natural presente, como já se disse. Logo, nenhum prazer há melhor que todos os outros.

2. Demais. — O melhor por excelência não pode tornar-se ainda melhor com o acréscimo seja do que for. Ora, o prazer, com certo acréscimo, torna-se melhor; assim, é melhor o prazer com a virtude do que sem ela. Logo, nenhum prazer há melhor que todos os outros.

3. Demais. — O melhor, por excelência é universalmente bom, como bem em si mesmo que é; pois, o existente por si mesmo tem prioridade e excelência sobre o existente por acidente. Ora nenhum prazer é universalmente bom, como já se disse. Logo não há nenhum melhor que todos.

Mas, *em contrário*. — A beatitude é o que há de melhor, como fim da vida humana. Ora, a beatitude é acompanhada do prazer, como diz a Escritura (Sl 15, 11): encher-me-ás de alegria com teu rosto; deleites na tua direita para sempre.

SOLUÇÃO. — Platão não admitia, com os estóicos, que todos os prazeres sejam maus, nem que todos sejam bons, com os epicuristas; mas que uns são bons e outros maus, sem contudo nenhum ser o bem

sumo ou melhor. Mas as suas razões, tanto quanto podemos compreendê-las, são deficientes em duplo ponto de vista. — Primeiro porque, vendo que os prazeres sensíveis e corpóreos consistem num certo movimento e na geração, como é patente na absorção dos alimentos e de coisas semelhantes, concluiu que todos os prazeres são consecutivos à geração e ao movimento. Por onde, sendo a geração e o movimento atos de seres imperfeitos, resulta que o prazer não tem a natureza de perfeição última. Ora, isto se patenteia manifestamente falso no caso dos prazeres intelectuais. Pois, deleitamo-nos não só com a geração da ciência — p. ex., quando apreendemos ou nos admiramos, conforme já dissemos — mas também com a contemplação da ciência já adquirida. — Segundo, porque considerava como ótimo o bem absolutamente sumo, que é o bem mesmo, quase abstrato e não participado, assim como Deus é, em si mesmo, o sumo bem. Ora, nós tratamos do que é ótimo na ordem das coisas humanas, que é, em cada uma delas, o fim último. Ora, o fim, como já dissemos, tem dupla acepção: ou, uma coisa em si mesma, ou o uso dela; assim, o fim do avarento é o dinheiro ou a posse deste. E então, podemos considerar como fim último do homem ou Deus mesmo, sumo bem absoluto, ou o gozo de Deus, que implica um certo prazer fundado no fim último. E deste modo, há um prazer do homem que pode ser considerado ótimo por comparação com bens humanos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todo prazer é conseqüente à geração; mas há certos conseqüentes às operações perfeitas, como já se disse. Por onde, nada impede haja um prazer ótimo, embora, nem todos sejam tais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe aplicada ao melhor por excelência e absolutamente falando; pela participação do qual existem todos os bens, e que não pode ser melhor por acréscimo seja do que for. Mas em relação aos demais bens, é universalmente verdade que qualquer deles se torna melhor por acréscimo de outro. Embora se possa dizer que o prazer é algo de estranho à atividade da virtude, que antes a acompanha, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nenhum prazer é o melhor, por excelência, como prazer, mas como o repouso perfeito num bem ótimo. Por onde, não é necessário todo prazer seja ótimo, ou mesmo bom, assim como por haver uma ciência que é ótima, nem todas as ciências o são.

Art. 4 — Se o prazer é a medida ou a regra do bem e do mal.

(IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a. 4, qa. 3, ad 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que o prazer não é a medida ou regra do bem e do mal moral.

1. — Pois, como diz Aristóteles, todas as coisas se medem pela primeira no gênero. Ora, o prazer não está em primeiro lugar no gênero da moralidade, mas o precedem o amor e o desejo. Logo, não é a regra da bondade e da malícia moral.

2. Demais. — A medida e a regra devem ser uniformes, e por isso o movimento uniforme por excelência é a medida e a regra de todos os outros movimentos, como diz Aristóteles. Ora, o prazer é vário e multiforme, pois uns são bons e outros maus. Logo, não é a medida e a regra da moralidade.

3. Demais. — Julgamos mais certamente do efeito pela causa do que inversamente. Ora, a bondade ou a malícia da ação é causa da bondade ou malícia do prazer, porque bons são os prazeres consecutivos às boas ações; maus os consecutivos às más, como diz Aristóteles. Logo, os prazeres não são a regra e a medida da bondade e da malícia moral.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, a propósito de um salmo — ó Deus, que sondas os corações e as entranhas: O fim dos cuidados e dos pensamentos é o prazer, a que todos nos esforçamos por chegar. E o Filósofo diz, que o prazer é um fim arquitetônico, i. é., principal, relativamente ao qual julgamos que tal ação é boa e tal outra má, absolutamente.

SOLUÇÃO. — A bondade e a malícia moral consiste principalmente na vontade, como já dissemos. E pelo fim conhecemos se esta é boa ou má. Ora, consideramos como fim aquilo no que a vontade descansa; e o descanso da vontade ou de qualquer apetite no bem é o prazer. Por onde, pelo prazer da vontade humana principalmente julgamos se um homem é bom ou mau: bom e virtuoso é o que se compraz nas obras das virtudes; mau, o que se compraz nas obras más.

Os prazeres do apetite sensitivo porém não são a regra da bondade nem da malícia; assim, a comida é delectável em geral para o apetite sensitivo tanto do bom como do mau. Mas a vontade dos bons com ela se deleita conforme a conveniência da razão, da qual não cura a vontade dos maus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amor e o desejo têm prioridade sobre o prazer, na via da geração. O prazer porém é anterior se considerarmos a idéia de fim, pois este exerce a função de princípio, relativamente às ações; ora, por este princípio, como regra ou medida, sobretudo julgamos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todos os prazeres são uniformes no serem o repouso em algum bem; e assim podem servir de regra ou medida. Assim, bom é aquele cuja vontade repousa no verdadeiro bem; mau pelo contrário aquele cuja vontade descansa no mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O prazer aperfeiçoando, como fim, a operação, como já dissemos, não pode ser perfeitamente boa uma operação sem ser acompanhada do prazer fundado no bem, pois a bondade de uma ação depende do fim. E assim, de certo modo, a bondade do prazer é a causa da bondade da operação.

Questão 35: Da dor e da tristeza em si mesmas.

Em seguida devemos tratar da dor e da tristeza.

E sobre esta questão temos que tratar, primeiro, da tristeza ou dor em si mesma. Segundo, das suas causas. Terceiro, dos seus efeitos. Quarto, dos seus remédios. Quinto, da sua bondade ou malícia.

Sobre a primeira questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a dor é paixão da alma.

(II, q. 84, a. 9, ad 2).

O primeiro discute-se assim. Parece que a dor não é paixão da alma.

1. — Pois, nenhuma paixão da alma existe no corpo. Ora, a dor pode nele existir, conforme aquilo de Agostinho: a chamada dor do corpo é a corrupção repentina da saúde daquilo que a alma, usando mal, sujeitou à corrupção. Logo a dor não é paixão da alma.

2. Demais — Toda paixão da alma reside na potência apetitiva. Ora, a dor reside não nessa potência, mas, na apreensiva, conforme Agostinho: a dor do corpo é causada pelo sentido que reside a um corpo mais poderoso. — Logo, a dor não é paixão da alma.

3. Demais — Toda paixão da alma diz respeito ao apetite animal. Ora, não a esse apetite, mas antes, ao natural é que diz respeito a dor, conforme Agostinho: Se não restasse nenhum bem em a natureza, a dor não seria a pena do bem perdido. Logo, a dor não é paixão da alma.

Mas, *em contrário*, Agostinho coloca a dor entre as paixões da alma, baseado naquilo de Virgílio: Por isso temem, desejam, alegram-se e sofrem.

SOLUÇÃO. — Assim como o prazer requer duas condições — a união com o bem e a percepção dessa união, assim também duas são as exigidas pela dor — a mescla com algum mal que o é porque priva de algum bem, e a percepção dessa mescla. Ora, se aquilo que se mescla não tiver, em relação ao com que se mescla, a natureza de bem ou de mal, não pode causar prazer nem dor. Por onde é claro que o objeto do prazer e da dor é o apreendido sob a noção de bem ou de mal. Ora, o bem e o mal como tais constituem o objeto do apetite. Logo, é claro que o prazer e a dor dizem respeito ao apetite.

Ora, todo movimento apetitivo ou inclinação consecutiva à apreensão diz respeito ao apetite intelectual ou sensitivo. Pois, a inclinação do apetite natural não segue a apreensão do apetente, mas, de outrem, como já dissemos na primeira parte. E como o prazer e a dor pressupõem, no mesmo jeito, um sentido ou uma certa apreensão, é manifesto que tanto esta como aquele existem no apetite intelectual ou sensitivo.

Ora, todo movimento do apetite sensitivo se chama paixão, como já dissemos; e principalmente o que implica algum defeito. Por onde a dor, como existente no apetite sensitivo, se chama muito propriamente paixão da alma; assim como as moléstias corpóreas chamam-se propriamente paixões do corpo. E por isso Agostinho chama especialmente à dor sofrimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que a dor é corpórea porque a causa de dor está no corpo; assim, quando sofremos algo que lhe é nocivo. Mas o movimento da dor sempre reside na alma, pois o corpo não pode padecer dor se não a sofre a alma, como diz Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que a dor respeita ao sentido, não por ser ato da virtude sensitiva, mas porque é necessária à dor corpórea, bem como ao prazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A dor, pela perda de um bem, demonstra a bondade da natureza; não que a dor seja ato do apetite natural, mas porque do sentir a natureza o aparta-se de algum objeto desejado como bem, procede a paixão da dor no apetite sensitivo.

Art. 2 — Se a tristeza é dor.

(III, q 15 a . 6; III Sent., dist. XV, 1. 2 a . 3, qª 1, 2; De Verit., q. 26, a . 3, ad 9; a . 4 ad 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que a tristeza não é dor.

1. — Pois, como diz Agostinho, a dor se refere ao corpo. Ora, a tristeza diz respeito sobretudo, à alma. Logo, a tristeza não é dor.

2. Demais — A dor só se refere ao mal presente. Ora, a tristeza pode referir-se ao pretérito e ao futuro; assim, a penitência é uma tristeza relativa ao pretérito e a ansiedade, ao futuro. Logo, a tristeza difere absolutamente da dor.

3. Demais — A dor não é causada senão pelo sentido do tato. Ora, a tristeza pode ser causada por todos os sentidos. Logo, a tristeza não é dor e é objeto de um conceito mais lato.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 9, 2): Tenho grande tristeza e contínua dor no meu coração, usando das palavras tristeza e dor no mesmo sentido.

SOLUÇÃO. — O prazer e a dor podem ser causados por dupla apreensão: pela do sentido externo ou pela interna, da inteligência ou da imaginação. Ora, a apreensão interna tem maior extensão que a externa, pois tudo o que entra no domínio desta entra também no daquela, mas não inversamente. Por onde, só o prazer causado pela apreensão interna é denominado alegria, como já dissemos. E semelhantemente, é chamada tristeza só aquela dor que é causada pela apreensão interna. E assim como só o prazer causado pela apreensão externa merece o nome de tal e não o de alegria, assim também a dor causada pela apreensão externa tem tal denominação e não a de tristeza. Logo, a tristeza é uma espécie de dor, como a alegria uma espécie de prazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No passo aduzido, Agostinho se refere ao uso do vocábulo; pois a palavra dor é usada sobretudo para exprimir as dores corpóreas, que são mais conhecidas, do que para exprimir as dores espirituais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ao passo que o sentido externo só percebe o presente, a faculdade cognitiva interna pode perceber o presente, o pretérito e o futuro. E por isso a tristeza pode se referir ao presente, ao pretérito e ao futuro; ao passo que a dor corpórea, consecutiva à apreensão do sentido externo só pode referir-se ao presente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os sensíveis do tato são dolorosos, não só enquanto desproporcionados à potência apreensiva mas também na medida em que contrariam a natureza. Os sensíveis dos outros sentidos porém, embora possam ser desproporcionados à potência apreensiva, contudo não contrariam a natureza senão em ordem aos sensíveis do tato. Por isso, só o homem, animal de conhecimento perfeito, se deleita com os sensíveis em si mesmos dos outros sentidos, enquanto que os brutos só se deleitam com eles na medida em que se referem aos sensíveis do tato, como diz o Filósofo. E por isso, em relação aos sensíveis dos outros sentidos, não dizemos que há dor enquanto esta contraria o prazer

natural, mas antes, tristeza, que contraria o prazer animal. Se, pois, numa acepção mais usual, tomarmos a dor como significando dor corpórea, ela se divide, por oposição com a tristeza e relativamente à distinção entre apreensão interna e externa, embora quanto aos objetos o prazer tenha maior extensão que a dor corpórea. Se porém tomarmos a palavra dor numa acepção comum, então ela vem a ser um gênero de tristeza, como já dissemos.

Art. 3 — Se a dor contraria o prazer.

(Supra, q.31, a . 8 ad 2; III, q. 84, a . 9, ad 2; IV Sent., dist. XLIX, q. 3, a . 3, q^a 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a dor não contraria o prazer.

1. — Pois um contrário não pode ser causa de outro. Ora, a tristeza pode ser causa do prazer, conforme a Escritura (Mt 5, 5): Bem-aventurados os que choram porque serão consolados. Logo, não são contrários.

2. Demais — Um contrário não pode denominar a outro. Mas, em certos casos, a dor em si mesma ou tristeza é deleitável; assim, Agostinho diz que a dor nos espetáculos deleita; e que o pranto é amargo e contudo, às vezes, deleita. Logo, a dor não é contrária ao prazer.

3. Demais — Um contrário não pode ser matéria de outro, porque os contrários não podem existir simultaneamente. Ora, a dor pode ser matéria de prazer, pois diz Agostinho: Que o penitente sempre se condói e se alegra com a sua dor. E o Filósofo diz que, inversamente, o mau se doe daquilo com que se deleitou. Logo, o prazer e a dor não são contrários.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a alegria consiste em a vontade consentir naquilo que desejamos; a tristeza, em dissentir do que não queremos. Ora, consentir e dissentir são contrários. Logo, contrários não de ser o prazer e a tristeza.

SOLUÇÃO. — Como diz o Filósofo, a contrariedade é uma diferença formal. Ora, a forma ou espécie da paixão e do movimento é oriunda do objeto ou termo. Ora, sendo contrários os objetos do prazer e da tristeza ou dor, a saber, o bem e o mal presentes, conclui-se que a dor e o prazer são contrários.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede seja, acidentalmente, um contrário causa de outro. Assim, a tristeza pode ser causa do prazer. De um modo, quando a tristeza, pela ausência de um bem ou pela presença do mal contrário, busca mais veementemente o objeto do prazer; assim, o sedento busca mais veementemente a bebida como remédio contra a tristeza que sofre. De outro modo, quando pelo grande desejo de um prazer, não recusamos sofrer tristezas para chegarmos ao prazer almejado. E de um e outro modo, a tristeza presente conduz à consolação da vida futura. Pois, chorando pelos pecados ou pela dilação da glória, o homem merece a consolação eterna. Semelhantemente, também a merece quem, para consegui-la, não foge a sofrer, por ela, trabalhos e angústias.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A dor mesma pode ser, por acidente, deleitável; assim quando, como nos espetáculos, vai junta com a admiração; ou quando faz recordar o objeto amado e sentir o amor daquele por cuja ausência se sofre. Por onde, sendo o amor deleitável, também a dor e tudo o que dele resulta e o faz sentir são deleitáveis. E por isso também as dores, nos espetáculos, podem ser deleitáveis, por nos levarem a sentir amor por aqueles que aí são representados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade e a razão refletem sobre os seus atos, enquanto considerados sob as noções de bem e de mal. E deste modo, a tristeza pode ser matéria do prazer ou inversamente; não por si, mas por acidente, sendo uma e outra considerados à luz das noções de bem e de mal.

Art. 4 — Se a tristeza é universalmente contrária ao prazer.

O quarto discute-se assim. — Parece que a tristeza é universalmente contrária ao prazer.

1. — Pois, assim como a brancura e a negrura são espécies contrárias de cor, assim espécies contrárias de paixões da alma são o prazer e a tristeza. Ora, a brancura e a negrura se opõem universalmente. Logo, também o prazer e a tristeza.

2. Demais — Remédio supõe contrariedade. Ora, o prazer é um remédio universal contra a tristeza, como se vê claramente no Filósofo. Logo, o prazer é universalmente contrário a qualquer tristeza.

3. Demais — Os contrários são impedimentos uns dos outros. Ora, a tristeza impede universalmente o prazer, como se vê claro no Filósofo. Logo, a tristeza é contrária universalmente ao prazer.

Mas, *em contrário*. — Os contrários não podem ter a mesma causa. Ora, pela mesma disposição, (habitus) alegremo-nos com uma coisa e nos contristamos com a oposta; e daí vem que a caridade leva a nos alegrarmos com os que se alegram e a chorarmos com os que choram, como diz o Apóstolo (Rm 12, 15). Logo, nem toda tristeza é contrária ao prazer.

SOLUÇÃO. — Como diz Aristóteles, a contrariedade é uma diferença formal, e a forma é geral ou especial. Donde resultam certas contrariedades de forma genérica, como a da virtude e do vício, e outras de forma específica como a de justiça e injustiça.

Devemos porém notar que certas coisas se especificam por formas absolutas, como as substâncias e as qualidades; e outras, por comparação com algo de extrínseco e, assim as paixões e os movimentos se especificam pelos termos ou pelos objetos. Por isso, nos casos em que as espécies são consideradas relativamente a formas absolutas, as espécies contidas em gêneros contrários não são contrários especificamente; mas isso não importa tenham qualquer afinidade ou conveniência entre si. Assim, a intemperança e a justiça, pertencentes a gêneros contrários, a saber à virtude e ao vício, não são contrárias entre si quanto à noção específica própria, mas nem por isso tem qualquer afinidade ou conveniência mútua. Mas nos casos em que as espécies se fundam na relação com algo de extrínseco, sucede que as dos gêneros contrários não só não são contrários entre si, mas ainda tem uma certa conveniência e afinidade mútua. E isso porque comportar-se do mesmo modo em relação aos contrários implica em contrariedade; assim, aproximar-se do branco e aproximar-se do preto supõe a noção de contrariedade; ao passo que comportar-se de modo contrário em relação aos contrários importa a noção de semelhança, como afastar-se do branco e aproximar-se do preto. E isto se manifesta sobretudo na contradição, que é princípio de oposição; e esta consiste em afirmar e negar a mesma coisa, como, branco e não-branco; porém a afirmação de um dos opostos e a negação de outro importam conveniência e semelhança, como quando digo preto e não-branco.

Ora, a tristeza e o prazer sendo paixões, especificam-se pelos seus objetos. E certo, tem entre si contrariedade genérica, pois este implica a prossecução e aquela, a fuga, que se comportam, em relação ao apetite, como a afirmação e a negação relativamente à razão, conforme diz Aristóteles. E portanto, a tristeza e o prazer, referentes ao mesmo objeto, opõem-se especificamente entre si. Porém a tristeza e o prazer relativos a objetos diversos, se estes não forem opostos, mas desproporcionados, não mantêm

entre si oposição específica, mas são também desproporcionados; assim o entristecer-se pela morte de um amigo e o deleitar-se com a contemplação. Se porém esses objetos diversos *forem contrários*, então o prazer e a tristeza não só não mantêm contrariedade específica mas antes, tem conveniência e afinidade; assim, o alegrar-se com o bem e o entristecer-se com o mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A brancura e a negrura não se especificam pela relação com algo de extrínseco, como o prazer e a tristeza. Portanto não realizam a mesma noção.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O gênero se funda da matéria, como está claro em Aristóteles. Nos acidentes porém, o sujeito ocupa o lugar da matéria. Ora, como já dissemos, o prazer e a tristeza são genericamente contrários. E portanto, em qualquer tristeza a disposição do sujeito é contrária à disposição de qualquer prazer, em que o apetite se comporta como aceitante do que tem, ao passo que em toda tristeza procura fugir. E assim, em relação ao sujeito, o prazer é remédio universal contra a tristeza; e a tristeza é empecilho universal a qualquer prazer; e sobretudo quando o prazer é especificamente contrário à tristeza.

Donde se deduz clara **A RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.** — Ou se pode responder de outro modo que, embora nem toda tristeza seja especificamente contrária a qualquer prazer, contudo quanto ao efeito o é; pois este conforta a natureza animal e aquela, de certo modo, a molesta.

Art. 5 — Se alguma tristeza é contrária ao prazer da contemplação.

(III, q. 46, a. 7, ad 4; III Sent., dist. XV, q. 2, a. 3, q^a 2, ad 3; dist. XXVI, q. 1 a. 5, ad 5; IV, dist. XLIX, q. 3, a. 3, q^a 2; De Verit., q. 26, a. 3, ad 6; a. 9, ad 8; Ompend. Theol., e. CLXV).

O quinto discute-se assim. — Parece que alguma tristeza é contrária ao prazer da contemplação.

1. — Pois, diz o Apóstolo (2 Cor 7, 10): A tristeza que é segundo Deus produz para a salvação uma penitência estável. Ora, pensar em Deus compete à razão superior, à qual é próprio o entregar-se à contemplação, segundo Agostinho. Logo, a tristeza se opõe ao prazer da contemplação.

2. Demais — Os contrários são efeitos dos contrários. Se pois a contemplação de um contrário é causa de alegria, a de outro sê-lo-á de tristeza. E, assim, a tristeza será contrária ao prazer da contemplação.

3. Demais — Assim como o objeto do prazer é o bem, o da tristeza é o mal. Ora, a contemplação pode implicar a noção de mal, pois, como diz o Filósofo, é inconveniente meditar em certas coisas. Logo, a tristeza pode ser contrária ao prazer da contemplação.

4. Demais — Qualquer operação que não sofra impedimento é causa do prazer, como diz Aristóteles. Ora, a operação contemplativa pode ser impedida de muitos modos, de maneira a dissipar-se totalmente ou realizar-se com dificuldade. Logo, na contemplação pode haver tristeza contrária ao prazer.

5. Demais — A aflição da carne é causa de tristeza. Ora, diz a Escritura (Ecl 12, 12): a meditação freqüente é aflição da carne. Logo, a contemplação implica a tristeza contrária ao prazer.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 8, 16): a sua conversação, i. e, da sabedoria, não tem nada de desagradável nem a sua companhia nada de fastidioso; mas o que nela se acha é satisfação e prazer. Ora, a conversação e a companhia da sabedoria se dá por meio da contemplação. Logo, nenhuma tristeza é contrária ao prazer da contemplação.

SOLUÇÃO. — O prazer da contemplação pode ser entendido de dois modos. — De modo que a contemplação seja a causa e não o objeto do prazer; e então este não procede da contemplação, mas da coisa contemplada. Ora, pode acontecer que contemplemos um objeto nocivo e contristador, ou conveniente e apazível. Logo, se entendermos neste sentido o prazer da contemplação, nada impede a tristeza lhe seja contrária. — De outro modo, podemos entender o prazer da contemplação no sentido em que esta é o objeto e a causa daquela; assim, quando nos deleitamos com a contemplação mesma. E assim, como diz Gregório Nissen (Nemésio), ao prazer da contemplação não se opõe nenhuma tristeza; e o mesmo diz o Filósofo. Mas isto, se considerarmos esse prazer em si mesmo. E a razão é que a tristeza, em si mesma, contraria o prazer que tem um objeto contrário ao dela; assim, a tristeza causada pelo frio é contrária ao prazer causado pelo calor. Ora, nada há de contrário ao objeto da contemplação. Pois as noções dos contrários, enquanto apreendidas, não são contrárias; antes, um contrário é a razão de conhecermos o outro. Por onde, ao prazer da contemplação em si mesmo não pode ser contrária nenhuma tristeza. Ainda mais não têm mescla de nenhuma tristeza, como se dá com os prazeres corpóreos, que servem como de remédios contra certos sofrimentos; assim, picados pela sede, deleitamo-nos com a bebida, e cessada de todo aquela, cessa também o prazer de beber. Ora, o prazer da contemplação não é causada pela exclusão de nenhum sofrimento, mas por ser ela em si mesma deleitável; pois não é uma geração, mas uma operação perfeita, como já dissemos.

Acidentalmente porém, a tristeza pode mesclar-se com o prazer da apreensão, e isto de dois modos: por parte do órgão e por impedimento da apreensão. — Por parte do órgão, a tristeza ou dor mescla-se com a apreensão, diretamente, nas potências apreensivas da parte sensitiva, que se servem de órgão corpóreo. Isto provém do sensível, contrário à compleição normal do órgão, e assim o gosto é contrário ao amargo e o olfato, ao fétido; ou da continuidade do sensível próprio que pela sua assiduidade produz o embotamento da potência natural, como já dissemos, e assim torna fastidiosa a apreensão sensitiva, que antes era deleitável. Ora, esses dois fatos não se realizam diretamente em relação à contemplação da mente, porque esta não é função de nenhum órgão corpóreo. Por isto, o passo citado da Escritura diz que a contemplação mental nada tem de desagradável nem de fastidioso. — Como porém a mente humana se serve, para contemplar, das potências apreensivas sensitivas, cujos atos são susceptíveis de lassidão, daí vem que, indiretamente, alguma aflição ou dor pode mesclar-se com a contemplação.

Mas de nenhum desses modos a tristeza, mesclada acidentalmente com a contemplação, pode contrariar o prazer desta proveniente. Pois a tristeza causada pelo impedimento da contemplação não vai contra o prazer desta, antes, tem com ela afinidade e conveniência, como do sobredito resulta (a. 4). A tristeza porém ou a aflição proveniente do cansaço corpóreo não cabe nesse mesmo gênero, e portanto é completamente desproporcionada dele. E assim é manifesto que nenhuma tristeza é contrária ao prazer fundado na contemplação mesma, e que, salvo acidentalmente, nenhuma tristeza se pode com ele mesclar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A tristeza segundo Deus não procede da contemplação mesma da mente, mas de algo que ela contempla — o pecado, e que considera como contrário à divina deleitação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Coisas contrárias na realidade da natureza não tem contrariedade, enquanto existentes em a nossa mente. Assim, as noções dos contrários não são contrários, mas antes, um é a razão de conhecermos o outro, e por isso a ciência dos contrários é uma só.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A contemplação em si mesma não pode implicar nunca a noção de mal, pois ela não é senão a consideração da verdade, bem do intelecto. Acidentalmente porém o pode, quando a

contemplação do que é vil impede a do melhor; ou quando o apetite deseja desordenadamente a coisa contemplada.

RESPOSTA À QUARTA. — A tristeza proveniente do impedimento à contemplação não contraria o prazer da mesma, antes, tem afinidade com ela, como já dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. — A aflição da carne pode mesclar-se, acidental e indiretamente, com a contemplação da mente, como já dissemos.

Art. 6 — Se o evitamento da tristeza é mais veemente que o desejo do prazer.

(IIª-IIªº, q. 138, a . 1; III Sent., dist. XXVII, q. 1, a . 3, ad 3; IV, dist. XLIX, q. 3, a . 3, qª 3).

O sexto discute-se assim. — Parece que o evitamento da tristeza é mais veemente que o desejo do prazer.

1. — Pois, diz Agostinho: Não há ninguém que não prefira evitar a dor a desejar o prazer. Ora, aquilo em que todos comumente consentem parece ser natural. Logo, é natural e conveniente preferir evitar a tristeza a desejar o prazer.

2. Demais — A ação do contrário contribui para a rapidez e a intensidade do movimento; assim, a água quente congela-se mais rápida e fortemente, como diz o Filósofo. Ora, por lhe ser contrária é que o triste procura evitar a tristeza; ao passo que o desejo do prazer não vem de nenhuma contrariedade entre este e quem está triste, mas antes, procede da conveniência com aquele que se deleita. Logo, evitar a tristeza supera em intensidade o desejo do prazer.

3. Demais — Quanto mais forte for a paixão que superarmos, pelo esforço da razão, tanto mais dignos de louvor e virtuosos seremos; porque, como diz Aristóteles, a virtude versa sobre o difícil e bom. Ora, o forte, que resiste ao movimento conducente a evitar a dor, é mais virtuoso que o sóbrio que resiste ao movimento conducente a desejar o prazer; pois, como diz o Filósofo, os fortes e os justos são sobretudo os honrados. Logo, mais veemente é o movimento pelo qual evitamos a tristeza, do que aquele que nos leva a desejar o prazer.

Mas, *em contrário*. — O bem é mais forte que o mal, como se lê claramente em Dionísio. Ora, o prazer é desejável por causa do bem, seu objeto; ao passo que por causa do mal é que procuramos evitar a tristeza. Logo, o desejo do prazer é mais forte que o evitamento da tristeza.

SOLUÇÃO. — Em si mesmo considerado, o desejo do prazer é mais forte que o evitamento da tristeza. — E a razão é que a causa do prazer é o bem conveniente; ao passo que a da dor ou tristeza é algum mal repugnante. Ora, pode acontecer que um bem seja conveniente sem nenhuma dissonância; mas não pode haver nenhum mal repugnante totalmente, sem nenhuma conveniência. Por onde, o prazer pode ser íntegro e perfeito, enquanto que a tristeza é sempre parcial; e por isso o desejo do prazer é mais intenso que o evitamento da tristeza. — A segunda razão é que o bem, objeto do prazer é desejado por si mesmo, ao passo que o mal, objeto da tristeza, deve ser evitado como privação que é, do bem. Ora, o existente por si tem prioridade sobre o existente por outro. — E a prova disto se manifesta nos movimentos naturais. Pois todo movimento natural é mais intenso no fim, quando se aproxima do termo conveniente à sua natureza, do que no princípio, quando se afasta do termo não conveniente à sua natureza. Assim, a natureza tende mais intensamente ao conveniente, do que foge do repugnante.

Portanto também a inclinação da virtude apetitiva, em si mesma considerada, tende ao prazer com maior veemência do que aquela com que evita a tristeza.

Mas por acidente pode acontecer que fuçamos da tristeza mais veementemente do que desejamos o prazer. E isto por três razões. — A primeira se funda na apreensão. Pois, como diz Agostinho, o amor é mais sentido quando se põe de manifesto a sua falta. Ora, da falta do bem amado procede a tristeza, proveniente ou da perda desse bem ou da sua privação, causada por um mal contrário. O prazer, ao contrário, não sofre privação do bem amado, mas repousa no bem já alcançado. Ora, sendo o amor a causa do prazer e da tristeza, tanto mais evitamos a esta, quanto mais ela nos faz sentir o amor, que lhe é contrário. A segunda se funda na causa da tristeza ou produtora da dor, repugnante a um bem mais amado do que aquele com qual nos deleitamos. Assim mais amamos a integridade natural do nosso corpo do que o prazer da comida. E por isso, por medo da dor proveniente dos flagelos ou de outros castigos, contrários à sã integridade do corpo, nos privamos do prazer da comida ou de coisas semelhantes. — A terceira razão se funda no efeito, i. é, enquanto a tristeza impede não só um, mas todos os prazeres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito de Agostinho, que a dor é evitada mais veementemente que o prazer desejado, é verdadeiro accidental e não, essencialmente. O que se torna claro pelo que acrescenta: às vezes vemos animais crudelíssimos absterem-se dos maiores prazeres, por medo de dores, contrárias à vida, amada por excelência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma coisa se dá com o movimento procedente do interior e outra, com o procedente do exterior. Aquele tende ao conveniente com maior veemência do que se afasta do que lhe é contrário, como já o dissemos a respeito do movimento natural. Mas o segundo se intensifica pela própria contrariedade; porque cada ser se esforça, a seu modo, por resistir ao que lhe é contrário, bem como para se conservar a si mesmo. Por isso o movimento violento intensifica-se no princípio e remite-se no fim. Ora, o movimento da parte apetitiva tem procedência interna, pois procede da alma para as coisas. E portanto, em si mesmo considerado, o prazer é desejado com maior veemência do que a tristeza é evitada. Porém o movimento da parte sensitiva procede do exterior, quase das coisas para a alma; e por isso é mais sentido o que é mais contrário. E assim, mesmo por acidente, na medida em que os sentidos são necessários para o prazer e a tristeza, esta é evitada com maior veemência do que aquele é desejado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem forte não é louvado pela sua razão não ser vencida pela dor ou por qualquer tristeza, senão por não ser vencida pela tristeza conexa com o perigo de morte. Ora, esta a evitamos com maior veemência do que desejamos o prazer da comida ou o sexual, sobre os quais versa a sobriedade; do mesmo modo, a vida é mais amada do que a comida ou o coito. Mas, o sóbrio é mais louvado por não buscar os prazeres do tato do que por não evitar as tristezas contrárias, como está claro em Aristóteles.

Art. 7 — Se a dor externa é maior que a dor interna do coração.

(Infra, q. 37, a. 1, ad 3).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a dor externa é maior que a dor interna do coração.

1. — Pois, a dor corpórea externa procede de uma causa repugnante à boa conservação do corpo, sede da vida; ao passo que a dor interna é causada por alguma imaginação do mal. Ora, sendo a vida mais

amada que o bem é imaginado, resulta, conforme o que já foi dito, que a dor externa é maior que a interna.

2. Demais — Mais move uma coisa real que sua semelhança. Ora, a dor externa provém da união real com algum contrário; ao passo que a interna, da semelhança apreendida do contrário. Logo é aquela maior que esta.

3. Demais — A causa é conhecida pelo seu efeito. Ora, a dor externa produz efeitos mais fortes; assim o homem morre mais facilmente por causa de dores externas que por causa da interna. Logo, a dor externa é maior e mais para evitada, que a interna.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ecl 25, 17): A tristeza do coração é uma praga universal, e a maldade da mulher é uma consumada malícia. Logo, como a malícia da mulher supera todas as outras, conforme desse texto se deduz, assim a tristeza do coração excede todas as dores externas.

SOLUÇÃO. — A dor externa e a interna tem um ponto comum e dois, pelos quais diferem. Têm de comum o serem ambas movimentos da virtude apetitiva, como já dissemos. Mas diferem pelos dois elementos implicados na tristeza e no prazer, a saber, a causa, que é o bem ou o mal anexo, e a apreensão. Ora, a causa da dor externa é o mal anexo, repugnante ao corpo; ao passo que a da dor interna é o mal anexo repugnante ao apetite. Demais disso, a dor externa resulta da apreensão do sentido, e especialmente do tato; enquanto que a interna resulta da apreensão interna, i. é, da imaginação, ou também da razão.

Se portanto compararmos a causa da dor interna com a da externa, uma pertence, em si mesma, ao apetite que abrange ambas as dores, mas a outra lhe pertence imediatamente. Assim, a dor interna provém de alguma coisa repugnar ao apetite diretamente; e a externa, de lhe repugnar a este por já ter repugnado antes ao corpo. E como sempre o existente por si tem prioridade sobre o existente por outro, por este lado a dor interna tem preeminência sobre a externa. — E o mesmo resulta se considerarmos a apreensão. Pois a apreensão racional e imaginativa é mais elevada que a do sentido do tato. Por onde, absolutamente falando e em si mesma, a dor interna é mais forte que a externa. E a prova é que aceitamos voluntariamente, as dores externas, para evitarmos a interna. E enquanto a dor externa não repugna ao apetite interior, torna-se de certo modo deleitável e agradável à alegria interior.

Às vezes porém a dor externa é acompanhada da interna, e então a dor aumenta. Pois a interna é, não só maior que a externa, mas também mais universal. Assim, tudo o repugnante ao corpo pode repugnar ao apetite interno; e tudo o apreendido pelo sentido pode ser apreendido pela imaginação e pela razão; mas não inversamente. E por isso a autoridade aduzida diz expressamente: a tristeza do coração é uma praga universal; porque as dores dos flagelos exteriores estão compreendidas na tristeza interna do coração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A dor interna pode também ser causada pelo que contraria a vida. E assim não devemos pensar que a relação existente entre a dor externa e a interna se funde nos males diversos causados pela dor; antes, ela se funda na relação diversa dessa causa da dor com o apetite.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A tristeza interior não procede da semelhança da coisa apreendida, como de causa. Pois o homem não se contrista, internamente, com a semelhança da coisa apreendida, mas com a coisa mesma, de que apreende o símile. E essa coisa é tanto mais perfeitamente apreendida, pela sua similitude, quanto mais imaterial e abstrata for esta. E portanto, a dor interna, em si mesma

considerada, é maior, como causada por um maior mal existente, pois o mal é mais conhecido pela apreensão interna.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As imutações corpóreas são causadas sobretudo pela dor externa, quer por ser a causa dela um princípio de corrupção anexo ao corpo, que implica a apreensão do tato; quer também por ser o sentido externo mais corpóreo que o interno, assim como o apetite sensitivo o é mais que o intelectual. E por isso, como já antes dissemos, é sobretudo pelo movimento do apetite sensitivo que o corpo sofre imutação; e semelhantemente, mais pela dor externa do que pela interna.

Art. 8 — Se Damasceno assinala convenientemente quatro espécies de tristeza, a saber: a acedia, a ansiedade, a misericórdia e a inveja.

(Infra, q. 41, ad 1; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a . 3; De Verit., q. 26, a . 4, ad 6).

O oitavo discute-se assim. — Parece que Damasceno assinala inconvenientemente quatro espécies de tristeza: a acédia, a opressão ou ansiedade, segundo Gregório Nisseno (Nemésio), a misericórdia e a inveja.

1. Demais. — A tristeza se opõe à deleitação. Ora, desta não existem espécies. Logo, também não as devemos atribuir àquela.

2. Demais — A penitência é uma espécie de tristeza, bem como a némeze e o zelo, como diz o Filósofo. Ora, estas não estão compreendidas nas espécies supra-nomeadas. Logo, a divisão supra-referida é insuficiente.

3. Demais — Toda divisão deve ser feita por oposições. Ora, entre os termos supra-referidos não há oposição mútua; pois, segundo Gregório Nisseno (Nemésio), a acédia é a tristeza que embarga a voz; a ansiedade a que a torna pesada; a inveja é a tristeza causada pelos bens alheios, a misericórdia, por fim, é a provocada pelos males alheios. Às vezes, na verdade, contristamo-nos com os bens ou males alheios e ao mesmo tempo a voz interior se torna pesada, e a perdemos, a exterior. Logo, a divisão sobre-referida não é conveniente.

Mas, *em contrário*, estão as autoridades de ambos — Gregório Nisseno (Nemésio) e Damasceno.

SOLUÇÃO. — A espécie, pela sua noção mesma, há-se de adicionar ao gênero. Ora, de dois modos pode haver adição ao gênero. De um modo, do que em si mesmo lhe pertence e está virtualmente nele contido; assim, racional se acrescenta a animal. E esta adição introduz verdadeiras espécies num determinado gênero, como se vê no Filósofo. Pode porém adicionar-se a um gênero o que lhe é quase estranho à noção; assim, branco, ou qualquer atributo semelhante, a animal. E esta adição não introduz verdadeiras espécies no gênero, no sentido em que comumente falamos dos gêneros e das espécies. Às vezes, porém dizemos que uma atribuição é espécie de um gênero, por ter algo de estranho a que se aplica a noção de gênero; assim, do carvão e da chama dizemos serem espécies do fogo, por causa da aplicação da natureza do fogo a certa matéria estranha. E pelo mesmo modo de falar, a astrologia e a perspectiva se consideram espécie da matemática, na medida em que os princípios matemáticos se aplicam à matéria natural.

E segundo este modo de exprimir é que se assinalam aqui as espécies de tristeza, aplicando-se-lhe a noção a um elemento estranho, que pode ser tomado relativamente à causa do objeto ou ao efeito. — Ora, o objeto próprio da tristeza é o mal próprio. Por onde, o objeto estranho à mesma pode ser considerado ou quanto a um só desses elementos, que será então o mal, mas não próprio; assim,

a misericórdia é a tristeza causada pelo bem alheio, considerado contudo como próprio. Ou quanto a ambos, porque não se refere então nem ao que é próprio nem ao que é mal, mas, ao bem alheio, considerado, contudo como mal próprio; e tal é a inveja. — E quanto ao efeito próprio da tristeza, consiste numa certa aversão do apetite. Por onde, o que é estranho, em relação ao efeito da tristeza, pode ser considerado só relativamente a um dos elementos, ficando eliminada a aversão; e tal é a ansiedade, que agrava o ânimo de modo a não deixar nenhum refúgio, e por isso recebe também a denominação de angústia. Se porém esse gravame chegar ao ponto de imobilizar os membros exteriores e impedi-los de agir, isso constituirá a acédia, e então o que é estranho será relativo a ambos os elementos, por não ser nem aversão nem pertencer ao apetite. E por isso, e mais essencialmente, se diz que a acedia trava a voz, porque esta é, de todos os movimentos exteriores, o que exprime sobretudo o conceito interior e o afeto, não só nos homens mas também nos brutos, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A deleitação é causada pelo bem, considerado num determinado sentido. E portanto, não se lhe atribuem tantas espécies como as da tristeza, causada pelo mal, e que pode existir de muitos modos, como diz Dionísio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A penitência relativa ao mal próprio, em si mesmo objeto da tristeza. E por isso não pertence às espécies em questão. — Por outro lado, o zelo e a némeze estão contidas na inveja, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A divisão de que tratamos não é fundada nas oposições das espécies, mas na diversidade dos elementos estranhos, a que se prende a noção de tristeza, como dissemos.

Questão 36: Das causas da tristeza.

Em segundo devemos tratar das causas da tristeza.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o bem perdido é, mais que o mal anexo, causa da dor.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o bem perdido é, mais que o mal anexo, causa da dor.

1. — Pois, diz Agostinho, que sofremos dor com a perda dos bens temporais. Logo, pela mesma razão, toda dor resulta da perda de algum bem.

2. Demais — Como já se disse, a dor que contraria o prazer tem o mesmo objeto que este. Ora, este tem por objeto o bem, como já foi dito. Logo, a dor também se refere principalmente ao bem perdido.

3. Demais — Segundo Agostinho, o amor é causa da tristeza bem como dos outros afetos da alma. Ora, o objeto do amor é o bem. Logo, a dor ou tristeza, recai antes sobre o bem perdido, que sobre o mal anexo.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que o mal esperado provoca o temor; o presente porém, a tristeza.

SOLUÇÃO. — Se as privações comportassem, relativamente à apreensão da alma, como se comportam com a realidade, a questão presente podia ser considerada como carecente de toda importância. Pois, o mal, como já estabelecemos na primeira parte, é a privação do bem. Ora, a privação, nos seres da natureza, não sendo senão a privação do hábito oposto, o mesmo é contristar-se com o bem perdido que com o mal presente. A tristeza porém é um movimento do apetite consecutivo à apreensão. Ora, nesta, a privação corresponde a uma certa noção entitativa, chamando-se por isso ser de razão. Por onde, o mal, sendo privação, comporta-se como contrário. E portanto, há diferença entre o movimento apetitivo recair principalmente sobre o mal anexo ou sobre o bem perdido.

Ora, o movimento do apetite animal estando para as operações da alma, como o movimento natural para os seres naturais, podemos descobrir a verdade refletindo sobre os movimentos naturais. Se pois, levarmos em conta, nestes, a aproximação e o afastamento, aquela, em si mesma, respeita o conveniente à natureza; e este, o que lhe é contrário. Assim, o grave, em si mesmo, afasta-se do lugar superior e aproxima-se naturalmente do inferior. Se, porém levarmos em consideração a gravidade, causa desses dois movimentos, esta, em si mesma, faz inclinar-se para o lugar inferior, antes de deslocar do superior, do qual se afasta para tender para baixo. Por onde, a tristeza, comportando-se, nos movimentos apetitivos, a modo de afastamento e de aproximação, e o prazer, a modo de prossecução ou afastamento, assim como o prazer respeita primeiramente o bem alcançado, como objeto próprio, assim a tristeza respeita o mal anexo; mas, a causa do prazer e da tristeza que é o amor, respeita, antes do mal, o bem. E portanto, do modo pelo qual o objeto é a causa da paixão, o mal anexo é, mais propriamente que o bem perdido, a causa da tristeza ou da dor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A perda mesma do bem é apreendida sob a noção de mal, assim como o livrar-se do mal o é sob a de bem. E por isso Agostinho diz que a dor provém da perda dos bens temporais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O prazer e a dor, que lhe é contrária, respeitam o mesmo objeto, mas com noções contrárias. Pois, ao passo que o prazer provém do bem presente, a tristeza provém do ausente.

Ora, como um contrário implica a privação do outro, segundo está claro em Aristóteles, conclui-se que a tristeza, relativa a um contrário, respeita de certo modo o mesmo objeto, mas sob noção diversa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando de uma causa provém muitos movimentos, não é necessário que todos digam respeito principalmente àquilo que a causa principalmente respeita, mas só o primeiro. E cada um dos outros respeita principalmente o que lhe é conveniente segundo a própria noção.

Art. 2 — Se a concupiscência é causa da dor ou tristeza.

O segundo discute-se assim. — Parece que a concupiscência não é causa da dor ou tristeza.

1. — Pois, a tristeza em si mesma diz respeito ao mal, como já demonstramos. Ora, a concupiscência é um movimento do apetite para o bem. O movimento porém, que tende para um contrário, não pode ser causa do que respeita ao outro contrário. Logo, a concupiscência não é causa da dor.

2. Demais — A dor, segundo Damasceno, refere-se ao presente; a concupiscência porém, ao futuro. Logo, esta não é causa da dor.

3. Demais — O deleitável em si mesmo não é causa da dor. Ora, a concupiscência é em si mesma deleitável, como diz o Filósofo. Logo, não é causa da dor ou tristeza.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A ignorância do que devemos fazer e a concupiscência do que é nocivo são acompanhadas sempre do erro e da dor. Ora, a ignorância é causa do erro. Logo, a concupiscência o é da dor.

SOLUÇÃO. — A tristeza é um movimento do apetite animal. Ora, o movimento apetitivo tem, como já dissemos, semelhança com o natural. E disto podemos assinalar dupla causa; uma, a modo de fim; outra, como aquela donde procede o princípio do movimento. Assim, a causa, quase final, da queda de um corpo pesado, é o lugar inferior; porém o princípio do movimento é a inclinação natural, procedente da gravidade. Ora, a causa, quase final, do movimento apetitivo é o seu objeto. E por isso dissemos antes, que a causa da dor ou tristeza é o mal anexo. E por outro lado, a causa, que é como aquilo donde procede o princípio de tal movimento, é a inclinação natural do apetite, que se inclina, primeiro, ao bem e, consecutivamente a repudiar o mal contrário. Por onde, o princípio primeiro deste movimento apetitivo é o amor, que é a inclinação primeira do apetite para a consecução do bem; e o segundo princípio é o ódio, que é a inclinação primeira do apetite para evitar o mal.

Como porém a concupiscência ou cobiça é o primeiro efeito do amor, com a qual nos deleitamos, conforme já dissemos, em máximo grau, por isso, Agostinho freqüentemente toma pelo amor a cobiça ou concupiscência, como também já dissemos; e deste modo a considera como a causa universal da dor.

Mas, a concupiscência mesma, considerada na sua noção própria, é às vezes causa da dor. Pois tudo o que impede um movimento de chegar ao seu termo lhe é contrário. Ora, o contrário ao movimento do apetite é causa de tristeza. E por conseqüente, a concupiscência vem a ser causa de tristeza, na medida em que nos contristamos com a tardança ou a total eliminação do bem desejado. Não pode porém ser a causa universal da dor, porque nos entristecemos mais com a perda dos bens presentes, com os quais já nos deleitamos, que com a dos futuros que desejamos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A inclinação do apetite para a consecução do bem é a causa da inclinação do mesmo para evitar o mal, como já dissemos. E daqui resulta que os movimentos do apetite, que respeitam o bem, são considerados causa dos que dizem respeito ao mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O desejado, embora seja realmente futuro, já é contudo e de certo modo presente, enquanto esperado. — Ou podemos dizer que, embora o bem desejado seja futuro, há contudo atualmente um impedimento, que causa a dor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A concupiscência é deleitável, enquanto permanece a esperança de alcançar o desejado; mas perdida esta, por um impedimento superveniente, a concupiscência causa a dor.

Art. 3 — Se o desejo de unidade é causa da dor.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o desejo da unidade não é causa da dor.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a doutrina de acordo com a qual a repleção é causa do prazer e a divisão, da tristeza, parece fundar-se nos prazeres e tristezas relativos à comida. Ora, nem todo prazer e nem toda tristeza são dessa espécie. Logo, o desejo da unidade não é causa universal da dor, pois a repleção respeita à unidade e a divisão é causa da multiplicidade.

2. Demais — Toda separação se opõe à unidade. Se portanto a dor fosse causada pelo desejo da unidade, nenhuma separação seria deleitável. Ora, isto é falso evidentemente relativamente à separação de todas as coisas supérfluas.

3. Demais — Pela mesma razão desejamos a junção com o bem e a remoção do mal. Ora, assim como aquela diz respeito à unidade, sendo uma espécie de união, assim, esta é contrária à unidade. Logo, o desejo da unidade não deve, mais que o da separação, ser considerado causa da dor.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: pela dor que os animais sentem, se vê claramente, quanto no dirigirem e animarem os seus corpos, são almas que desejam a unidade. Pois que é a dor senão um certo sentido a que repugna a divisão ou a corrupção?

SOLUÇÃO. — Do modo pelo qual a concupiscência ou o desejo do bem é causa da dor, desse mesmo também deve ser considerado tal o desejo da unidade ou o amor. Pois, o bem de um ser consiste em certa unidade, enquanto que cada ser tem unido consigo aquilo em que consiste a sua perfeição; e por isso os Platônicos ensinaram que, como o bem, a unidade é um princípio. Por onde, cada ser deseja naturalmente a unidade, assim como a bondade. E por isto, sendo o amor ou desejo do bem causa da dor, também o será o amor ou desejo da unidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem toda unidade aperfeiçoa a noção do bem, mas só aquela da qual depende o ser perfeito de um ente. E por isto não é o desejo de qualquer unidade a causa da dor ou tristeza, como certos opinaram, opinião que o Filósofo refuta dizendo que certas repleções não são deleitáveis; assim os repletos de alimentos não se deleitam em os tomar. E tal repleção ou união antes repugnaria que constituiria a perfeição do ser. Por onde, a dor não é causada pelo desejo de qualquer unidade, mas daquela em que consiste a perfeição da natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A separação pode ser deleitável, quer na medida em que é removido o contrário à perfeição do ser, ou, na medida em que a separação vai junta com alguma união, p. ex., a do sensível com o sentido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Desejamos a separação das coisas nocivas e corruptoras, na medida em que nos privam da unidade devida. Por isso, o desejo de tal separação não é a causa primeira da dor, mas antes o é o desejo da unidade.

Art. 4 — Se um poder maior deve ser considerado como causa da dor.

O quarto discute-se assim. — Parece que um poder maior não deve ser considerado causa da dor.

1. — Pois, o que está no poder do agente ainda não é presente, mas futuro. Ora, a dor se refere ao mal presente. Logo, um poder maior não é causa da dor.

2. Demais — O mal causado é causa da dor. Ora, ele pode ser causado mesmo por um poder menor. Logo, não deve o poder maior ser considerado causa da dor.

3. Demais — As causas dos movimentos apetitivos são as inclinações internas da alma. Ora, um poder maior é algo de externo. Logo, não deve ser considerado causa da dor.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a vontade que resiste a um poder maior causa a dor na alma, no corpo causa a dor o sentido, que resiste a um corpo mais forte.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o mal anexo é, ao modo de objeto, a causa da dor ou tristeza. Ora, a causa da conjunção do mal deve ser considerada causa da dor ou tristeza. Porém, é de manifesto contra a inclinação do apetite que o mal seja presencialmente inerente. Pois, o que vai contra a inclinação de um ser nunca lhe advém senão pela ação de outro mais forte. E por isso Agostinho considera o poder maior como causa da dor.

Deve-se porém saber que, se o poder mais forte influi a ponto de transformar a inclinação contrário em própria, não haverá já nenhuma repugnância ou violência; assim, quando um agente mais forte, corrompendo um corpo pesado, priva-lhe da inclinação de tender para baixo; e então, ser levado para cima não lhe é violento, mas natural. Se pois um poder maior influir a ponto de virar a inclinação à vontade ou ao apetite sensitivo, dele não resulta dor ou tristeza, que só resultará quando permanecer a inclinação contrária do apetite. E por isso Agostinho diz que a vontade resistente a um poder mais forte causa a dor; pois se não resistisse mas cedesse, consentindo, não resultaria a dor, mas o prazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um poder maior causa a dor, não como agente potencial, mas como atual, i. é, enquanto causa a junção com o mal corruptor.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada impede um poder, que não é maior, absolutamente, sê-lo relativamente, e nesta última acepção pode ser nocivo. Se porém não for maior de nenhum modo, de nenhum modo poderá prejudicar, e portanto não poderá produzir nenhuma causa de dor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os agentes exteriores podem ser causas dos movimentos apetitivos, enquanto causam a presença do objeto. E deste modo o poder maior é considerado causa de dor.

Questão 37: Dos efeitos da dor e da tristeza.

Em seguida devemos tratar dos efeitos da dor e da tristeza.

E sobre deste ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a dor elimina a faculdade de aprender.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a dor não elimina a faculdade de aprender.

1. — Pois, diz a Escritura (Is 26, 9): Quando exercitares na terra os teus juízos, aprenderão justiça os habitantes do orbe; e mais adiante (Is 26, 16): saudável lhes foi na tribulação do seu murmúrio a tua doutrina. Ora, dos juízos de Deus e da tribulação resulta a dor ou tristeza nos corações dos homens. Logo, a dor ou tristeza não elimina, mas antes desenvolve a faculdade de aprender.

2. Demais — Diz a Escritura (Is 28, 9): A quem ensinará a ciência? E a quem fará entender o que se ouviu? Aos que já se lhes tirou o leite, aos que já foram desmamados, i. é, dos prazeres. Ora, a dor e a tristeza é que sobretudo exclui os prazeres; pois, impede qualquer prazer, como está em Aristóteles; e a Escritura diz (Ecl 9, 29), que o mal presente faz esquecer os maiores prazeres. Logo, a dor não elimina, mas antes desenvolve a faculdade de aprender.

3. Demais — A tristeza interior é mais forte que a dor externa, como já dissemos. Ora, o homem pode aprender, embora possuído de tristeza. Logo, com maior razão, quando possuído pela dor corpórea.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Embora, nesses dias estivesse duramente afligido por uma dor de dentes, não me era possível voltar o ânimo, senão talvez para o que já havia aprendido; pois, achava-me completamente impedido de aprender o que estava completamente na tendência do meu espírito.

SOLUÇÃO. — Como todas as potências da alma se lhe radicam na essência una, é necessário que, quando a intenção da alma é levada veementemente à operação de uma potência, retraia-se da operação de outra, pois uma mesma alma não pode ter senão uma intenção. E por isso o que atrair para si a intenção total da alma, ou grande parte dela, não se compadecerá com mais nada que reclame grande atenção. Ora, é manifesto que a dor sensível atrai soberanamente para si essa intenção; pois, as coisas tendem, na sua intenção total, a repelir o que lhes é contrário, como bem se vê já nos seres naturais. E semelhantemente, também é manifesto que para aprender de novo uma noção é necessário estudo e esforço, com grande intenção, conforme está claro na Escritura (Pr 2, 4-5): Se buscares como o dinheiro, e cavares pelo achar como os que desenterram tesouros, então acharás a ciência. E portanto, se a dor for intensa, o homem não poderá aprender nada; e poderá ser tão intensa que nem mesmo, enquanto domina, possa pensar no que antes já sabia. Há nisto porém diferenças, relativas às diferenças do amor com que aprendemos ou refletimos; a este quanto maior for tanto mais impedirá a intenção da alma de ser completamente dominada pela dor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A tristeza moderada, exclusiva da evagação da alma, pode ser útil para adquirirmos a ciência; e principalmente daquilo pelo que esperamos nos libertar da tristeza. E deste modo, na tribulação do seu murmúrio, os homens recebem mais facilmente a doutrina de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Tanto o prazer como a dor, na medida em que arrastam a intenção da alma, impedem a consideração racional; e por isso Aristóteles diz ser impossível compreendermos seja o que for durante o prazer venéreo. A dor entretanto, mais que o prazer, absorve essa intenção, como vemos, nos seres naturais, em que a ação de um corpo natural é mais intensa em relação ao que lhe é contrário;

assim, a água quente, sofrida mais intensamente por um corpo frio, congela-se mais fortemente. Se portanto a dor ou a tristeza for moderada, pode acidentalmente ser útil para aprendermos, na medida em que exclui a superabundância do prazer; mas em si mesma é um impedimento; e se for intensa privará totalmente da faculdade de aprender.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A dor externa provém da lesão do corpo, e por isso é, mais que a interna, acompanhada da transmutação corpórea; a interna porém é maior, relativamente ao que há de formal na dor, que depende da alma. E por isso, a dor corpórea impede, mais que a interna, a contemplação, que exige o repouso completo. E contudo, se a dor interna também for demasiado intensa, arrastará a intenção de tal modo que o homem não pode aprender nada de novo. Assim Gregório, levado da tristeza, abandonou a exposição do livro de Ezequiel.

Art. 2 — Se o gravame do ânimo é efeito da tristeza.

O segundo discute-se assim. — Parece que o gravame do ânimo não é efeito da tristeza.

1. — Pois, diz o Apóstolo (2 Cor 7, 11): Considerai, pois, quanto esta mesma tristeza, que sentistes segundo Deus, produziu em vós não só de vigilante cuidado, mas também de apologia, de indignação, etc.. Ora, o cuidado e a indignação implicam um certo soerguimento do ânimo oposto ao gravame. Logo, este não é efeito da tristeza.

2. Demais — A tristeza se opõe ao prazer. Ora, este tem como efeito a dilatação, a que se opõe, não o gravame, mas a constrição. Logo, o gravame não deve ser considerado efeito da tristeza.

3. Demais — É próprio da tristeza consumir, como se vê por aquilo do Apóstolo (1 Cor 2, 7): para que não aconteça que seja consumido de demasiada tristeza quem se acha em tais circunstâncias. Ora, o agravado não é consumido; antes, sofre pressão de um corpo pesado; ao passo que o consumido inclui-se no que consome. Logo, o gravame não deve ser considerado efeito da tristeza.

Mas, *em contrário*, Gregório Nisseno (Nemésio) e Damasceno dizem que a tristeza agrava.

SOLUÇÃO. — Os efeitos das paixões da alma são designados às vezes metaforicamente, por semelhança com os corpos sensíveis, porque os movimentos do apetite animal são semelhantes às inclinações do apetite natural. Assim, atribuímos o fervor ao amor, a dilatação ao prazer, e o gravame à tristeza. Pois, dizemos que uma pessoa se torna agravada quando o seu movimento próprio é tolhido por algum peso. Ora, como é claro pelo já dito, a tristeza procede de um mal presente, o qual pelo mesmo repugnar ao movimento da vontade, agrava o ânimo, tolhendo-o de gozar do que quer.

Se porém a violência do mal contristante não for de molde a eliminar a esperança de nos livrarmos dele, embora produza o gravame do ânimo, impedindo-lhe a posse atual do que quer, contudo permanece o movimento para repelir esse mal. Se porém a violência do mal for tão intensa de modo a tolher toda esperança de nos livrarmos dele, então também o movimento interior do ânimo angustiado ficará absolutamente impedido, sem poder voltar-se para nenhum lado; e às vezes também o movimento exterior do corpo fica assim impedido, que o homem se torna estúpido, concentrado dentro de si mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tal soerguimento do ânimo provém da tristeza segundo Deus, pela esperança, que traz consigo, da remissão do pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No respeitante ao movimento apetitivo, ao mesmo que se refere a constrição refere-se também o gravame. Pois é por se tornar agravado, de modo a não poder dirigir-se livremente para as cousas exteriores, que ele se retrai dentro em si, quase constringido em si mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que a tristeza nos consome quando a violência do mal contristante afeta o ânimo de modo a excluir toda esperança de libertação. E assim, por igual o agrava e consome. Pode porém dar-se, que coisas que vão bem juntas, metaforicamente consideradas, venham a se repugnar, consideradas no seu sentido próprio.

Art. 3 — Se a tristeza impede toda operação.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a tristeza não impede toda operação.

1. — Pois, a solicitude é causada pela tristeza, como resulta da autoridade do Apóstolo anteriormente aduzida. Ora, a solicitude ajuda a agir bem, e por isso o Apóstolo diz (2 Tm 2, 15): Cuida muito em te apresentares a Deus digno de aprovação. Logo, a tristeza não impede a operação mas antes a ajuda.

2. Demais — A tristeza produz em muitos a concupiscência, como diz Aristóteles. Ora, a concupiscência torna mais intensa a operação. Logo, também a tristeza.

3. Demais — Assim como certas operações são próprias dos alegres, assim outras, como chorar, o são dos tristes. Ora, uma atividade aumenta com o que lhe é conveniente. Logo, certas operações não ficam tolhidas mas antes, intensificam-se pela tristeza.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o prazer aperfeiçoa a operação, e ao contrário a tristeza a tolhe.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a tristeza nem sempre agrava o ânimo ou o consome, a ponto de excluir todo movimento interior e exterior, mas antes, é causa de certos movimentos. Donde o poder a operação relacionar-se duplamente com a tristeza. — De um modo como o objeto desta, e então a tristeza pode tolher qualquer operação; assim, o que fazemos com tristeza nunca o fazemos tão bem como o que fazemos com prazer ou sem tristeza. E a razão é que, sendo a vontade a causa da operação humana, quanto mais o objeto desta nos entristecer, a ação será necessariamente tanto mais fraca. — De outro modo, a operação se relaciona com a tristeza como sendo esta o princípio e a causa. E então, necessariamente, tal operação há-de aumentar com a tristeza; assim, quanto mais nos entristecemos com alguma coisa, tanto mais nos esforçamos para a repelir, enquanto temos a esperança de o conseguir; do contrário, nenhum movimento ou operação seria causado pela tristeza.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 38: Dos remédios da dor ou tristeza.

Em seguida devemos tratar dos remédios da dor ou tristeza.

E sobre este assunto cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se o prazer mitiga a dor ou tristeza.

(Supra, q. 35, a . 4, ad 2; infra, a . 5; III, q. 46, a . 8, ad 2; II Cor., cap. VII, lect. II).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o prazer não mitiga a dor ou tristeza.

1. — Pois, o prazer não mitiga a tristeza senão por lhe ser contrário, porque os remédios são contrários aos males, como diz Aristóteles. Ora, não qualquer prazer é contrário a qualquer dor, como já dissemos. Logo, o prazer não mitiga a tristeza.

2. Demais — O que causa a tristeza não a mitiga. Ora, certos prazeres causam a tristeza; pois, como diz Aristóteles, o mau se entristece porque se deleitou. Logo, nem todo prazer mitiga a tristeza.

3. Demais — Agostinho diz que saiu da pátria onde convivera com um amigo, que veio a falecer, porque assim, os seus olhos não haviam de o procurar onde não costumavam vê-lo. Donde podemos concluir que aquilo que os nossos amigos mortos ou ausentes tinham de comum conosco se nos torna penoso, quando sofremos com a morte ou ausência deles. Ora, eles tinham de comum conosco sobretudo os prazeres. Logo, estes se nos tornam penosos quando nos entristecemos. Logo, o prazer não mitiga a tristeza.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o prazer expulsa a tristeza, tanto a contrário como qualquer outra, sendo forte.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta, o prazer é o repouso do apetite no bem conveniente; e a tristeza é o repugnante ao apetite. Por onde, o prazer está para a tristeza, nos movimentos apetitivos, como, relativamente ao corpo, o descanso para a fadiga, proveniente de alguma transmutação não natural; pois também a tristeza implica uma certa fadiga ou sofrimento da virtude apetitiva. Assim pois como o repouso do corpo é remédio contra a fadiga proveniente de qualquer causa não natural, assim o prazer é remédio para mitigar a tristeza, qualquer que ela seja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora nem todo prazer seja contrário à tristeza especificamente, lh'o é contudo genericamente, como já dissemos. E portanto, relativamente à disposição do sujeito, a tristeza pode ser mitigada pelo prazer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os deleites dos maus não provocam a tristeza presente, mas a futura, quando se arrependerem dos males que lhes causaram prazer. E essa tristeza é aliviada pelos prazeres contrários.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De duas causas a inclinarem a movimentos contrários, uma se opõe a outra, até finalmente vencer a mais forte e de ação mais diuturna. Ora, quando nos entristecemos por causa daquilo com que costumávamos nos deleitar juntamente com o amigo, agora morto ou ausente, duas causas existem conducentes a termos opostos. Pois o pensamento da morte ou da ausência do amigo inclina para a dor, ao passo que o bem presente, para o prazer; e por isso um diminui o outro. Contudo, como o sentido apreensor do que é presente move mais fortemente que a memória do passado, e o amor próprio dura mais que o de outrem, daí vem que ao cabo o prazer expulsa a tristeza. E por isso,

depois de algumas palavras, Agostinho, no mesmo lugar, acrescenta, que a sua dor cedia aos primeiros gêneros de prazeres.

Art. 2 — Se o pranto mitiga a tristeza.

O segundo discute-se assim. — Parece que o pranto não mitiga a tristeza.

1. — Pois, nenhum efeito diminui a sua causa. Ora, o pranto ou gemido é efeito da tristeza. Logo, não a diminui.

2. Demais — Assim como o pranto ou gemido é efeito da tristeza, assim, efeito da alegria é o riso. Ora, este não diminui aquela. Logo, nem o pranto mitiga a tristeza.

3. Demais — Com o pranto se nos representa o mal que entristece. Ora, a imaginação do objeto da tristeza aumenta a esta última, assim como a imaginação do objeto da alegria a intensifica. Logo, o pranto não mitiga a tristeza.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que quando se condoia com a morte do amigo, só os gemidos e as lágrimas lhe proporcionavam algum alívio.

SOLUÇÃO. — As lágrimas e os gemidos naturalmente mitigam a tristeza e por duas razões. — A primeira é que todo mal reprimido aflige mais por aumentar a contenção da alma. Mas quando ele se expande, para o exterior, essa contenção como que se esvai e então diminui a dor interna. E por isso, quando, tomados da tristeza, a manifestamos exteriormente pelo pranto ou gemido, ou ainda, pela palavra, nós a mitigamos. — A segunda é que sempre a atividade consoante à disposição em que estamos nos é deleitável. Ora, o pranto e os gemidos são atividades consoantes a quem está triste ou sofre, e por isso se tornam deleitáveis. Ora, como todo prazer mitiga de certo modo a tristeza ou a dor, como já dissemos, resulta que o pranto e o gemido mitigam a tristeza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A relação mesma entre a causa e o efeito é contrária à existente entre o que contrista e quem é contristado. Pois, todo efeito é conveniente à sua causa, e lhe é por consequência deleitável. Ora, o que contrista contraria o contristado. Portanto, o efeito da tristeza tem com o contristado uma relação contrária à que, com o mesmo, tem o que contrista. E por isso, em razão dessa contrariedade, a tristeza fica mitigada pelo seu próprio efeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A relação entre o efeito e a causa é semelhante à existente entre a causa do prazer e quem o goza, por haver conveniência de parte a parte. Ora, os semelhantes se intensificam mutuamente. Por isso, o riso e os outros efeitos da alegria a aumentam, e só não o farão se forem em excesso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É natural que, em si mesma, a imaginação de um objeto contristante aumente a tristeza. Mas o mesmo imaginar que fazemos o que nos convém, em um determinado estado, nos causa um certo prazer. E pela mesma razão, se formos tomados do riso, numa circunstância em que deveríamos chorar, havemos de sofrer por fazer o que não é conveniente, como diz Túlio.

Art. 3 — Se o amigo que se compadece conosco mitiga a tristeza.

(In Iob, cap. II, lect. II; cap. XVI, lect. I; Rom., cap. XII, lect. III; IX Ethic., lect. XIII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o amigo que se compadece conosco não mitiga a tristeza.

1. — Pois, os contrários são efeitos dos contrários. Ora, como diz Agostinho, quando muitos entre si se comprazem, é mais intenso o prazer de cada um, porque mutuamente se excitam e inflamam. Logo, pela mesma razão, é maior a tristeza quando muitos estão simultaneamente tristes.

2. Demais — A amizade quer ser paga com amizade, como diz Agostinho. Ora, o amigo compadecido condói-se com a dor do amigo. Logo, essa dor do amigo compadecido é, para o amigo que já antes sofria do mal próprio, causa de outra dor. Por onde, duplicando-se a dor, há-de a tristeza crescer.

3. Demais — Todo mal do amigo, bem como o próprio, é causa de tristeza, pois o amigo é outro eu. Ora, a dor é um mal. Logo, a do amigo compadecido aumenta a tristeza do amigo de que ele se condói.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que, nas tristezas, o amigo nos consola que sofre conosco.

SOLUÇÃO. — Naturalmente, o amigo que se compadece de nós, nas tristezas, é consolatório; e disso dá o Filósofo dupla razão. A primeira é que, sendo próprio da tristeza agravar, ela como implica um certo peso, do qual procuramos nos aliviar quando estamos agravados. Por isso, quando vemos outros tristes por causa da nossa tristeza, como imaginamos carregam conosco a nossa carga, como se esforçando por nos aliviarem dela; e assim se torna mais leve o peso da tristeza, como se dá quando transportamos pesos materiais. — A segunda razão e melhor é que, quando os amigos se contristam conosco, sentimos sermos amados deles, o que é deleitável, como já dissemos. Como toda deleitação mitiga a tristeza, conforme também já foi dito, resulta que o amigo compadecido nos mitiga a tristeza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A amizade se manifesta tanto por nos alegrarmos com os alegres como por nos compadecermos dos que sofrem. E por isso ambas essas coisas, em razão da causa, se tornam deleitáveis.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O condoer-se do amigo, em si mesmo, haveria de contristar; mas antes, deleita, quando lhe considerarmos a causa, que é o amor.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 4 — Se a contemplação da verdade mitiga a dor.

O quarto discute-se assim. — Parece que a contemplação da verdade não mitiga a dor.

1. — Pois, como diz a Escritura (Ecl 1, 18), o que acrescenta a ciência, também acrescenta o trabalho. Ora, a ciência supõe a contemplação da verdade. Logo, a contemplação da verdade não mitiga a dor.

2. Demais — A contemplação da verdade é própria ao intelecto especulativo. Ora, o intelecto especulativo não move, como diz Aristóteles. Ora, sendo a alegria e a dor movimentos da alma, resulta que a contemplação da verdade em nada influi a mitigação da dor.

3. Demais — O remédio do sofrimento deve ser aplicado onde o sofrimento existe. Ora, a contemplação da verdade é própria do intelecto. Logo, não mitiga a dor corpórea, residente no sentido.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Parecia-me, se aquele fulgor da verdade se manifestasse às nossas mentes, ou que eu não haveria de sentir aquela dor, ou a toleraria como se nada fosse.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, é na contemplação da verdade que sobretudo consiste o prazer. Ora, todo prazer mitiga a dor, como também já demonstramos. Logo, a contemplação da verdade mitiga a tristeza ou dor, e tanto mais perfeitamente quanto mais perfeitamente formos amantes da sabedoria. E por isso os homens, na tribulação, alegram-se com a contemplação das coisas divinas e da felicidade futura, conforme aquilo da Escritura (Tg 1, 2): Meus irmãos, tende por um motivo da maior alegria para vós as diversas tribulações que vos sucedem. E o que é mais, tal alegria se encontra mesmo entre os cruciados do corpo; assim, Tibúrcio mártir, andando com os pés nus sobre brasas ardentes, dizia: Parece-me andar sobre rosas, em nome de Jesus Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que acrescenta a ciência também acrescenta o trabalho, ou pela dificuldade e deficiência no descobrir a verdade, ou porque pela ciência conhecemos muitas coisas contrárias à nossa vontade. E assim, em relação às coisas conhecidas, a ciência causa trabalho; e relativamente porém à contemplação da verdade, prazer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto especulativo não move a alma relativamente ao objeto da especulação; move-a porém relativamente à especulação mesma, bem do homem e naturalmente deleitável.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nas potências da alma dá-se a redundância da superior para a inferior. E sendo assim, o prazer da contemplação, pertencente à parte superior, redundando na mitigação mesmo da dor sensível.

Art. 5 — Se o sono e o banho mitigam a tristeza.

O quinto discute-se assim. — Parece que o sono e o banho não mitigam a tristeza.

1. — Pois, a tristeza está na alma. Ora, o sono e o banho são relativos ao corpo. Logo, em nada concorrem para mitigar a tristeza.

2. Demais — O mesmo efeito não pode ser causado por causas contrárias. Ora, o sono e o banho, sendo corpóreos, repugnam à contemplação da verdade, causa da mitigação da tristeza, como já dissemos. Logo, não mitigam a tristeza.

3. Demais — A tristeza e a dor, pertencendo ao corpo, consistem numa certa transmutação do coração. Ora, o sono e o banho são remédios relativos antes aos sentidos exteriores e aos membros, que à disposição interior do coração. Logo, não mitigam a tristeza.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Ouvi que o nome de banho provém de expelir a ansiedade da alma; e em seguida: Dormi e acordei, e senti que a minha dor se mitigara não pouco. E cita o dito do hino de Ambrósio, que o repouso torna de novo aptos ao trabalho os membros cansados, torna ágeis as mentes fadigadas e dissipa os sofrimentos angustiosos.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a tristeza especificamente repugna ao movimento vital do corpo. E portanto, o que restitui a natureza corpórea ao estado devido da noção vital repugna à tristeza e a mitiga. E portanto, na medida em que tais remédios fazem a natureza recobrar o estado devido, são causa de prazer, porque esse refazer-se da natureza é o constitutivo do prazer, como já dissemos. Por

onde, como todo prazer mitiga a tristeza, o banho e o sono são remédios corpóreos mitigantes da tristeza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A constituição devida do corpo, enquanto sentida, causa a deleitação, e por conseguinte mitiga a tristeza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um prazer impede outro, como já dissemos; contudo, todos mitigam a tristeza. E por isso não há inconveniente em a tristeza mitigar por causas que mutuamente se impedem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Toda boa disposição do corpo redundando de certo modo no coração, princípio e fim dos movimentos corpóreos, como diz Aristóteles.

Questão 39: Ou da bondade e da malícia da dor ou tristeza

Em seguida devemos tratar da bondade e da malícia da dor ou tristeza.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se toda tristeza é má.

(III Sent., dist. XV, q. 2, a. 2, q^a 1, ad 3; IV, dist. XLIX, q. 3, a. 4, q^a 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que toda tristeza é má.

1. — Pois, diz Gregório Nissemio (Nemésio): Toda tristeza é por sua própria natureza má. Ora, o naturalmente mau o é sempre e em toda parte. Logo, toda tristeza é má.

2. Demais — Aquilo de que todos, mesmos os virtuosos, fogem é mau. Ora, todos, mesmo os virtuosos, fogem da tristeza, pois, como diz Aristóteles, embora o prudente não vise o deleitar-se, visa contudo não contristar-se. Logo, a tristeza é um mal.

3. Demais — Assim como o mal corpóreo é objeto e causa da dor corpórea, o mal espiritual é objeto e causa da tristeza espiritual. Ora, toda dor corpórea é mal do corpo. Logo, toda tristeza espiritual o é da alma.

Mas, *em contrário*. — Entristecer-se com o mal é contrário a comprazer-se no mesmo. Ora, comprazer-se no mal é mau, e por isso a Escritura, para a detestação de certos, deles diz (Pr 2, 14), que se alegram depois de terem feito o mal. Logo, a tristeza por causa do mal não é má.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos dizer que uma coisa é boa ou má. — De um, absolutamente e em si mesma. — E assim, toda tristeza é um mal; pois o mesmo inquietar-se do apetite do homem com o mal presente implica a idéia do mal, porque impede o repouso desse apetite no bem. — De outro modo diz-se que uma coisa é boa ou má por suposição de outra; assim dizemos que a vergonha é um bem por suposição de algum ato torpe cometido, como diz Aristóteles. Por onde, suposto algo de contristador ou de doloroso, é próprio da bondade fazer-nos contristar ou condoer do mal presente. E só poderíamos não nos contristar ou não nos condoer ou porque não sentíssemos o mal ou porque não nô-lo julgássemos repugnante, e em um e outro caso há mal manifesto. E portanto, a bondade faz com que, suposta a presença do mal, se lhe siga a tristeza ou dor. E é o que diz Agostinho: E ainda é bom que o bem perdido cause dor; pois, se não permanecesse algum bem em a natureza, não constituiria pena nenhuma dor do bem perdido.

Mas, como as questões morais se referem ao singular, sobre o qual versam as operações, o bom por suposição deve ser julgado bom, assim como é considerado voluntário o que o é por suposição, conforme diz Aristóteles e já nós o demonstramos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Gregório Nissemio (Nemésio) fala da tristeza relativamente ao mal contristante; não porém relativamente ao que o sente e o repele. Ora, neste último caso também todos fogem a tristeza na medida em que fogem o mal; mas não fogem o sentimento e a repulsão dele. E o mesmo devemos dizer da dor corpórea; pois, o sentimento e a repulsa do mal corpóreo atestam uma natureza boa.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS À SEGUNDA E À TERCEIRA OBJEÇÕES.**

Art. 2 — Se a tristeza implica a noção de bem honesto.

(Infra, q. 59, a. 3; III, q. 15, a. 6 ad 2, 3; q. 46, a. 6, ad 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que a tristeza não implica a noção de bem honesto.

1. — Pois, o que conduz ao inferno é contrário ao honesto. Ora, diz Agostinho: Parece que Jacó temia ser perturbado com tanta tristeza de modo a ir, não ao repouso dos bem-aventurados, mas ao inferno dos pecadores. Logo, a tristeza não implica a noção de bem honesto.

2. Demais — O bem honesto implica a noção de louvável e meritório. Ora, a tristeza diminui o louvor e o mérito, pois, diz o Apóstolo (2 Cor 9, 7): Cada um como propôs no seu coração, não com tristeza nem como por força. Logo, a tristeza não é um bem honesto.

3. Demais — Como diz Agostinho, sofremos tristeza pelo que acontece contra a nossa vontade. Ora, não querer aquilo que atualmente nos acontece é ter a vontade contrária à ordem divina, a cuja providência está sujeito tudo o que acontece. Logo, sendo próprio da vontade reta o conformar-se com a vontade divina, como já se disse, a tristeza é contrária à retidão da vontade. E assim não implica a noção de honesto.

Mas, *em contrário*. — Tudo o que merece o prêmio da vida eterna implica a noção de honesto. Ora, tal é a tristeza, como está claro no Evangelho (Mt 5, 5): Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados.

SOLUÇÃO. — Pelo modo por que a tristeza é um bem, ela pode ser um bem honesto. Pois, como já dissemos, a tristeza é um bem relativamente ao conhecimento e à repulsa do mal. E tanto esta como aquele, na dor corpórea, atestam a bondade da natureza, donde provém que o sentido sente e a natureza evita o que lesa, e é causa da dor. Na tristeza interior porém, o conhecimento do mal é pelo juízo reto da razão; e a repulsa, pela vontade bem disposta e que o detesta. Ora, todo bem honesto procede destes dois elementos; da retidão da razão e da vontade. Por onde, é manifesto que a tristeza pode implicar a noção de bem honesto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as paixões da alma devem ser reguladas pela regra da razão, que é a raiz do bem honesto, e que é ultrapassada pela tristeza imoderada, da qual fala Agostinho. E, portanto, afasta-se da noção de honesto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a tristeza causada pelo mal procede da vontade e da razão reta, que o detesta; assim a tristeza causada pelo bem procede da razão e da vontade perversa, que o detesta. Portanto, tal tristeza impede o louvor ou o mérito do bem honesto, como quando damos esmola com tristeza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certas coisas como o pecado, acontecem atualmente não por vontade de Deus, mas permitidas por ele. Por onde a vontade a que repugna o pecado atual, em si ou em outrem, não discorda da vontade de Deus. Os males da pena, porém, existem atualmente, por vontade d'Ele. Não é entretanto exigido, para a retidão da vontade que o homem os queira em si mesmos, mas só que não contrarie a ordem da divina justiça, como já dissemos.

Art. 3 — Se a tristeza pode ser um bem útil.

(III, q. 46, a. 6, ad 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a tristeza não pode ser um bem útil.

1. — Pois, diz a Escritura (Ecle 30, 25): Porque a tristeza tem morto a muitos e não há utilidade nela.
2. Demais. — A eleição recai sobre o que é útil a um fim qualquer. Ora, a tristeza não é susceptível de eleição; pois devemos fazer a eleição, antes sem tristeza que com ela, como diz Aristóteles. Logo, a tristeza não é um bem útil.
3. Demais. — Cada ser é para a sua operação, como diz Aristóteles. Ora, como ele próprio também o diz, a tristeza impede a operação. Logo, a tristeza não é um bem útil.

Mas, *em contrário*. — O sábio só busca o útil. Mas, diz a Escritura (Ecle 7, 5): O coração dos sábios está onde se acha a tristeza, e o coração dos insensatos onde se acha a alegria. Logo, a tristeza é útil.

SOLUÇÃO. — O mal presente provoca duplo movimento apetitivo. Um, pelo qual o apetite é contrariado por esse mal; e por este lado a tristeza não tem utilidade, porque o presente não pode deixar de o ser. O segundo movimento provocado no apetite o leva a fugir e repelir o mal que contrista; e por este lado a tristeza tem utilidade, se se refere a algo de que devemos fugir. Ora, de dois modos devemos fugir de alguma coisa. — Primeiro, quando esta, como o pecado, considerada em si mesma, tem contrariedade com o bem; por onde, a tristeza causada pelo pecado é útil para evitá-lo, como diz o Apóstolo (2 Cor 7, 9): Agora folgo, não de vos haver entristecido, mas de que a vossa tristeza vos trouxe à penitência. — De outro modo, devemos fugir do que é, não em si mesmo, mau, mas ocasião do mal, e a que aderimos excessivamente pelo amor, ou que nos precipitará em algum mal, como acontece com os bens temporais. E neste sentido a tristeza causada pelos bens temporais pode ser útil, como diz a Escritura (Ecle 7, 3): Melhor é ir à casa que está de luto do que à casa onde se dá banquete, porque naquela é um advertido do fim de todos os homens. — E portanto, a tristeza relativa a todos os males de que devemos fugir é útil, pois se torna dupla a causa de os evitar. Porque, já o mal, em si, deve ser evitado; ademais disso todos fogem a tristeza em si mesma, assim como todos desejamos o bem e o prazer que ele nos causa. Por onde, assim como o prazer proporcionado pelo bem faz com que o busquemos mais avidamente, assim a tristeza causada pelo mal leva-nos a fugi-lo mais veementemente. **DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — O passo aduzido da Escritura se refere à tristeza imoderada, que absorve o ânimo; pois o imobiliza e impede evitar o mal, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como o elegível vem a sê-lo menos, por causa da tristeza; assim o que devemos evitar, ainda mais o devemos, pela mesma razão. E por este lado a tristeza é útil.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A tristeza causada por uma operação tolhe; mas a procedente da cessação da mesma leva a operar mais intensamente.

Art. 4 — Se a tristeza é o sumo mal.

O quarto discute-se assim. — Parece que a tristeza é o sumo mal.

1. — Pois, ao ótimo opõe-se o péssimo, como diz Aristóteles. Ora, há um certo prazer ótimo, e é o que respeita a felicidade. Logo, há alguma tristeza que é o sumo mal.

2. Demais. — A beatitude é o sumo bem do homem, porque é o seu último fim. Ora, ela consiste em termos tudo o que queremos e em não querermos mais nada, como já dissemos. Logo, o sumo bem do homem é a satisfação completa da sua vontade. Ora, a tristeza é causada pelo que acontece contra a nossa vontade, como está claro em Agostinho. Logo, a tristeza é o sumo mal do homem.

3. Demais. — Agostinho argumenta assim: Somos compostos de duas partes — a alma e o corpo, sendo este a inferior. Ora, o sumo bem é o que, na melhor parte é ótimo; e o sumo mal o que, na pior, é péssimo. Ora, o que tem de ótimo a alma é a sabedoria; e o que tem de péssimo o corpo é a dor. Logo o sumo bem do homem é saber e o sumo mal, sofrer a dor.

Mas, *em contrário*. — A culpa é maior que a pena, como estabelecemos na primeira parte. Ora, a tristeza ou dor respeita a pena do pecado, assim como gozar das coisas mutáveis é o mal da culpa. Pois, diz Agostinho: Que se chama dor da alma senão o estar privado das coisas mutáveis, que gozava ou que esperava gozar? E nisto consiste totalmente o chamado mal, i. é, o pecado e a pena do pecado. Logo, a tristeza ou dor não é o sumo mal do homem.

SOLUÇÃO. — É impossível seja qualquer tristeza ou dor o sumo mal do homem. Pois, toda tristeza ou dor é causada por um verdadeiro mal ou por um mal aparente que é, na realidade, bem. Ora, a dor ou tristeza provocada pelo verdadeiro mal não pode ser o sumo mal, pois há algo de pior que ela, a saber, não considerar mal o que verdadeiramente o é, ou não lhe oferecer resistência. Por outro lado, a tristeza ou dor causada pelo mal aparente, que é um verdadeiro bem, não pode ser o sumo mal, porque, pior seria alheiar-mo-nos de todo do verdadeiro bem. Por onde, é impossível a tristeza ou dor ser o sumo mal do homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há dois bens comuns ao prazer e à tristeza, a saber: o verdadeiro juízo sobre o bem e o mal, e a ordem devida da vontade que aprova aquele e rejeita este. Por onde é claro que há, na dor ou tristeza, algum bem, cuja privação a tornaria pior; mas nem todo prazer encerra um mal cuja remoção o tornasse melhor. E por isso há algum prazer capaz de ser o sumo bem do homem, do modo pelo qual já dissemos; ao passo que a tristeza não lhe pode ser o sumo mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mesmo repugnar da vontade ao mal é um bem. E por isso, a tristeza ou dor não pode ser o sumo mal, por haver nela mescla de bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O nocivo ao melhor encerra maior mal do que o nocivo ao pior. Pois, chama-se mal ao nocivo, como diz Agostinho. Por onde, o mal da alma é pior que o do corpo. E portanto, não colhe o raciocínio introduzido por Agostinho, de acordo, não com o seu sentir, mas com o de outrem.

Questão 40: Da esperança e do desespero.

Em seguida devemos tratar das paixões do irascível. E, primeiro, da esperança e do desespero. Segundo, do temor e da audácia. Terceiro, da ira.

Sobre a primeira questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a esperança é o mesmo que o desejo ou cobiça.

(Supra, q. 24, a. 1; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 3; q. 2, a. 3, q^a 2; De Virtut., q. 4, a. 1; Compend. Theol., part. II, cap. VII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a esperança é o mesmo que o desejo ou cobiça.

1. — Pois, a esperança é considerada como uma das quatro principais paixões. Ora, quando Agostinho as enumera coloca a cobiça no lugar da esperança. Logo, a esperança é o mesmo que a cobiça ou desejo.

2. Demais — As paixões diferenciam-se pelos seus objetos. Ora, a esperança e a cobiça ou desejo tem o mesmo objeto, que é o bem futuro. Logo, a esperança é o mesmo que a cobiça ou o desejo.

3. Demais — Nem vale dizer que a esperança acrescenta ao desejo a possibilidade de alcançar o bem futuro. — Pois, o que se relaciona acidentalmente com o objeto não varia a espécie da paixão. Ora, o possível se relaciona acidentalmente com o bem futuro, que é o objeto da cobiça ou desejo e da esperança. Logo, esta não é uma paixão especificamente diferente do desejo ou cobiça.

Mas, *em contrário*. — Às diversas potências correspondem diversas paixões especificamente diferentes. Ora, a esperança reside no irascível, ao passo que o desejo e a cobiça, no concupiscível. Logo, a esperança difere especificamente do desejo ou cobiça.

SOLUÇÃO. — As paixões se especificam pelos seus objetos. Ora, há quatro condições que devemos considerar relativamente ao objeto da esperança. — A primeira é que ele deve ser bom, pois, propriamente falando, não há esperança senão do bem. E, por aqui ela difere do temor, relativo ao mal. — A segunda é que deve ser futuro, pois a esperança não tem por objeto o bem presente já adquirido. E, por aqui, difere da alegria, relativa ao bem presente. — A terceira, que deve ser algo de árduo, que se alcança com dificuldade; pois, não se diz que alguém espera um objeto insignificante, que com a maior facilidade poderá possuir. E por aqui difere a esperança, do desejo ou cobiça, que, referente a um bem absolutamente futuro, pertence ao concupiscível, ao passo que ela pertence ao irascível. — A quarta é que seja possível alcançar o objeto árduo, pois ninguém espera o que de nenhum modo pode alcançar. E por aqui a esperança difere do desespero.

Por onde é claro que a esperança difere do desejo, assim como as paixões do irascível, das do concupiscível. E por isso pressupõe o desejo, assim como todas as paixões do irascível pressupõem as do concupiscível, conforme já dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho coloca a cobiça em lugar da esperança, porque uma e outra visa o bem futuro; e porque o bem que não é árduo é quase reputado por nada. De modo que o desejo é considerado como tendendo sobretudo para o bem árduo, para o qual também tende a esperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O objeto da esperança não é o bem futuro, absolutamente, mas, o que se alcança com arduidade e dificuldade, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O objeto da esperança não somente acrescenta a possibilidade ao objeto do desejo, mas também a arduidade; e esta faz com que a esperança pertença a outra potência, a saber, ao irascível, que respeita o árduo, como já dissemos na primeira parte. Ora, o possível e o impossível de nenhum modo são acidentais relativamente ao objeto da virtude apetitiva. Pois, o apetite é um princípio de moção. Ora, nenhum ser se move senão para o termo possível; assim, ninguém se move senão para o que julga poder alcançar. E por isto a esperança difere do desespero, tanto quanto difere o possível do impossível.

Art. 2 — Se a esperança pertence à potência cognitiva.

(III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 1; q. 2, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que a esperança pertence à potência cognitiva.

1. — Pois, a esperança é uma expectativa, conforme aquilo do Apóstolo (Rm 8, 25): E se o que não vemos esperarmos, por paciência o esperamos. Ora, a expectativa pertence à potência cognitiva, da qual é próprio o esperar. Logo, a esperança pertence também a essa potência.

2. Demais — Segundo parece, a esperança é o mesmo que a confiança; donde vem o dizermos que quem espera confia, quase querendo identificar as duas expressões — confiar e esperar. Ora, a confiança, como a fé, pertence à potência cognitiva. Logo, também a esperança.

3. Demais — A certeza é propriedade da potência cognitiva. Ora, é atribuída à esperança. Logo, esta pertence a tal potência.

Mas, *em contrário*. — A esperança é relativa ao bem, como dissemos. Ora, o bem como tal é objeto, não da potência cognitiva, mas da apetitiva. Logo, a esperança não pertence àquela potência, mas a esta.

SOLUÇÃO. — A esperança, implicando uma certa tendência do apetite para um determinado bem, pertence manifestamente à potência apetitiva. Pois, o movimento para um objeto é, propriamente, da alçada do apetite; ao passo que a atividade da potência cognitiva completa-se, não pelo mover-se do sujeito conhecente para o objeto, mas antes, porque este está naquele. Como porém a potência cognitiva move a apetitiva, representando-lhe o seu objeto, dos diversos aspectos do objeto apreendido resultam os diversos movimentos da potência apetitiva. Ora, um é o movimento resultante, para o apetite, da apreensão do bem, e outro, da apreensão do mal; e semelhantemente, diferentes são os movimentos resultantes da apreensão do presente e do futuro, do absoluto e do árduo, do possível e do impossível. E sendo assim, a esperança é um movimento da virtude apetitiva consecutivo à apreensão de um bem futuro árduo, mas possível de ser alcançado; isto é, é a tendência do apetite para tal objeto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Respeitando a esperança um bem possível, o movimento dela se manifesta no homem de duplo modo, porque de dois modos um objeto pode-lhe ser possível, a saber, relativamente à virtude própria ou à de outro. Donde vem que, de quem tem esperança de alcançar, pela virtude própria, alguma coisa dizemos que espera e não, que tem expectativa. Ao passo que ter expectativa é, propriamente, esperar alguma coisa por auxílio de virtude alheia, significando ter expectativa quase estar naexpectação de outrem, enquanto que a potência apreensiva precedente, não só respeita o bem que intenta alcançar, mas também o que por cuja virtude o espera, conforme aquilo da Escritura (Eccl 51, 10): Estava olhando para o socorro dos homens. Por

onde, chama-se às vezes ao movimento da esperança expectativa, por causa da inspeção da potência cognitiva precedente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que desejamos e pensamos poder alcançar cremos que já o alcançamos; e, dessa fé da potência cognitiva precedente provém o denominarmos confiança ao movimento consecutivo do apetite. Pois este movimento tira a sua denominação do conhecimento precedente, como o efeito, da causa mais conhecida, porquanto, a potência apreensiva conhece melhor o seu do que o ato da apetitiva.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Atribuímos a certeza não somente ao movimento do apetite sensitivo, mas também ao do apetite natural, como quando dizemos que a pedra tende certamente para baixo. E isto pela infalibilidade que lhe advém da certeza do conhecimento precedente ao movimento do apetite sensitivo, ou mesmo, do natural.

Art. 3 — Se os brutos têm esperança.

(III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os brutos não têm esperança.

1. — Pois, a esperança é relativa a um bem futuro, como diz Damasceno. Ora, conhecer o futuro não pertence aos brutos, dotados só de conhecimento sensível, que não alcança o futuro. Logo, neles não há esperança.

2. Demais — O objeto da esperança é o bem que podemos adquirir. Ora, o possível e o impossível são diferenças da verdade e da falsidade, que só existem na inteligência, como diz o Filósofo. Logo, a esperança não existe nos brutos, desprovidos de inteligência.

3. Demais — Agostinho diz, que os animais se movem pelo que vêem. Ora, a esperança não se refere ao que é visto, como diz a Escritura (Rm 8, 24): porque o que qualquer vê, como o espera? Logo, não há esperança nos brutos.

Mas, *em contrário*. — A esperança é uma paixão do irascível. Ora, este existe nos brutos. Logo, também aquela.

SOLUÇÃO. — As paixões interiores dos animais podem ser depreendidas dos seus movimentos exteriores: e destes se deduz que há neles esperança. Assim, nem o cão se move para uma lebre, nem o gavião, para uma ave, que vêem muito distantes, como não esperando poder alcançá-las; se porém estiverem próximas, movem-se, como na esperança de as apanhar. Pois, como já dissemos, tanto o apetite sensitivo dos brutos, como o natural dos seres insensíveis, seguem a apreensão de algum intelecto, como se dá também com o apetite da natureza intelectual chamada vontade. Mas a diferença está em que esta é movida pela apreensão do intelecto conjunto, ao passo que o movimento do apetite natural segue a apreensão do intelecto separado, que instituiu a natureza. E o mesmo se dá com o apetite sensitivo dos brutos, que também agem por um certo instinto natural. Por onde, nas obras dos brutos e dos demais seres naturais, manifesta-se um processo semelhante ao das operações da arte. E deste modo os brutos podem ter esperança e desespero.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora os brutos não conheçam o futuro, movem-se contudo por um instinto natural para algo de futuro, como se o previssem; e esse instinto lhes foi infundido pelo intelecto divino, que prevê o futuro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O objeto da esperança é o possível não enquanto aspecto do verdadeiro, pois, em tal sentido, resulta da relação entre o predicado e o sujeito; mas, enquanto relativo a uma potência; e é assim que Aristóteles divide o possível nessas duas partes referidas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a vista não apreenda o futuro, contudo o que o animal vê de presente move-lhe o apetite a buscar ou evitar algo no futuro.

Art. 4 — Se o desespero é o contrário da esperança.

(Supra, q. 23, a. 2; infra, q. 45, a. 1, ad 2; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 3, ad 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que o desespero não é o contrário da esperança.

1. — Pois, à unidade é contrária a unidade, como diz Aristóteles. Ora, o temor é contrário à esperança. Logo, não lho é o desespero.

2. Demais — Os contrários são relativos a um mesmo termo. Ora, tal não se dá com a esperança e o desespero; pois aquela diz respeito ao bem e este é provocado por um mal impediendo a aquisição do bem. Logo, a esperança não é contrária ao desespero.

3. Demais — Um movimento é contrário a outro; e o repouso, por outro lado, opõe-se ao movimento, de que é privação. Ora, o desespero parece implicar, antes, a imobilidade que o movimento. Logo, não é contrário à esperança, que implica o movimento de tendência para o bem esperado.

Mas, *em contrário*, o desespero recebe a sua denominação por oposição à esperança.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, mudanças comportam dupla contrariedade. Uma, pelo acesso a termos contrários, e tal contrariedade só existe nas paixões do concupiscível; assim, o amor é contrário ao ódio. De outro modo, pelo acesso e pelo afastamento, em relação ao mesmo termo; e tal é a contrariedade entre as paixões do irascível, como já dissemos. Ora, o objeto da esperança, que é o bem árduo, exerce por certo uma atração, enquanto considerado como possível de ser alcançado; e por isso a esperança, que implica a aproximação, tende para ele. Mas considerado como impossível de ser obtido, provoca uma repulsa, pois, como diz Aristóteles, os homens recuam quando chegam a algo de impossível. E a esse objeto respeita o desespero; e, por isso, implica o movimento de afastamento e é contrário à esperança, como o afastamento o é ao acesso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O temor contraria a esperança, por causa da contrariedade dos objetos, a saber, o bem e o mal; pois esta contrariedade existe nas paixões do irascível, enquanto derivadas das do concupiscível. Ao passo que o desespero é contrário à esperança só pela contrariedade de acesso e de afastamento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O desespero não respeita o mal em si mesmo; mas às vezes e por acidente, lho respeita quando causa a impossibilidade de alcançar um bem. Pode porém haver desespero por sobreexcesso de bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O desespero não implica a só privação da esperança, mas também o afastamento da coisa desejada por causa da impossibilidade conhecida de a alcançar. Por onde, o desespero como a esperança, pressupõe o desejo; e quanto ao que não pode ser objeto do nosso desejo, não temos esperança nem desespero. E por isto tanto este como aquela visam o bem, que entra nos limites do desejo.

Art. 5 — Se a experiência é causa da esperança.

(Infra, q. 42, a . 5, ad 1; q. 45, a . 3).

O quinto discute-se assim. — Parece que a experiência não é causa da esperança.

1. — Pois a experiência é própria à potência cognitiva; por isso diz o Filósofo, que a potência intelectual precisa da experiência e do tempo. Ora, a esperança não pertence à potência cognitiva, mas à apetitiva, como já dissemos. Logo, não é causa da esperança.

2. Demais — Como diz o Filósofo, os velhos têm a esperança difícil, por causa da experiência; donde resulta que esta é a causa da falta daquela. Ora, os contrários não podem ter a mesma causa. Logo, a experiência não é causa da esperança.

3. Demais — Como diz o Filósofo, explicar tudo a propósito de tudo e nada omitir é às vezes sinal de estultice. Ora, segundo parece, é a grandeza da esperança que nos leva a experimentar tudo, pois, a estultice provém da inexperiência. Logo, mais que a experiência, esta é causa da esperança.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que alguns se vêm cheios de esperança por terem vencido muitas vezes e muitos, o que respeita à experiência. Logo, esta é causa da esperança.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o objeto da esperança é o bem futuro, árduo, e possível de ser alcançado. Logo, pode ser causa da esperança o que torna um objeto possível ao homem ou o leva a julgá-lo tal. — Do primeiro modo é causa da esperança tudo o que aumenta o poder do homem, como as riquezas e a fortaleza; e entre outras, também a experiência, pois, por esta o homem adquire a faculdade de agir facilmente, donde resulta a esperança. E, por isso, diz Vegécio: Ninguém teme fazer o que tem consciência de haver bem aprendido. — De outro modo é causa da esperança tudo o que nos leva a considerar um certo objeto como possível; e isso pode se dar tanto com uma doutrina como uma persuasão qualquer. E assim também causa da esperança é a experiência, enquanto nos leva a considerar como possível, o que, antes dela, reputávamos por impossível. Mas, por este modo, a experiência pode ser também causa da falta de esperança. Pois, como a experiência nos leva a julgar possível o que antes tínhamos por impossível, assim e inversamente, leva-nos a julgar impossível o que antes reputávamos por possível. — Por onde, a experiência, sendo causa da esperança, de dois modos; e da falta de esperança, de um, podemos dizer que ela é, sobretudo causa da esperança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nos nossos atos, a experiência não só produz a ciência, mas também um certo hábito, por causa do costume, que torna mais fácil o agir. Mas, também a potência intelectual mesma contribui para podermos operar facilmente, pois demonstra ser alguma coisa possível. E assim causa a esperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os velhos têm falta de esperança por causa da experiência, na medida em que esta manifesta a impossibilidade. E por isso, no mesmo passo aduzido se acrescenta que lhes acontecem muitas coisas detrimntosas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quase por acidente é que a estultice e a inexperiência podem ser causa da esperança: removendo a ciência que leva a considerar, verdadeiramente, que uma coisa não é possível. Por onde, a inexperiência é causa da esperança pela mesma razão pela qual a experiência é causa da falta de esperança.

Art. 6 — Se a juventude e a embriaguez são causas da esperança.

(Infra, q. 45, a . 3).

O sexto discute-se assim. — Parece que a juventude e a embriaguez não são causas da esperança.

1. — Pois, a esperança implica uma certa certeza e segurança e por isso S. Paulo a compara a uma âncora. Ora, os jovens e os ébrios faltam de firmeza, pois, são de ânimo facilmente mudável. Logo, a juventude e a embriaguez não são causas da esperança.

2. Demais — O que aumenta o poder é por excelência causa da esperança, como já se disse. Ora, a juventude e a embriaguez implicam falta de firmeza. Logo, não são causas da esperança.

3. Demais — A experiência é causa da esperança, como já se disse. Ora, aos jovens falta a experiência. Logo, a juventude não é causa da esperança.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que estavam ébrios de esperança no sucesso; e que, os jovens têm esperanças no sucesso.

SOLUÇÃO. — A juventude é causa da esperança por três razões, como diz o Filósofo, e que são relativas às três condições do bem — futuro, árduo e possível — objeto da esperança, como já dissemos. — Assim, os jovens têm muito do futuro e pouco do passado. Ora, como a memória é relativa ao passado e a esperança, ao futuro, têm pouca memória e vivem muito pela esperança. — Em segundo lugar, os jovens pela sua natureza ardorosa, têm muitos espíritos e, por isso, o coração se lhes alarga, o que os leva a buscar o árduo. Donde vem o serem animados e cheios de esperança. — E por fim, os que nunca sofreram oposição ou obstáculos aos seus esforços, facilmente reputam uma coisa por possível. E por isso os jovens, pela inexperiência dos obstáculos e das deficiências próprias, facilmente julgam lhes seja uma determinada coisa possível; e isto os torna cheios de esperança.

Ora, duas destas condições também existem nos ébrios, a saber, o ardor e a multiplicação dos espíritos, por causa do vinho, e a inconsideração dos perigos e das deficiências próprias. E pela mesma razão também todos os estultos e os que agem sem deliberação tentam tudo e vivem cheios de esperança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora os jovens e os ébrios não tenham a firmeza, realmente, têm-na contudo, segundo a estimativa deles; pois julgam haverem certamente de conseguir o que esperam.

E semelhantemente, devemos responder à segunda objeção, que os jovens e os ébrios têm, por certo, falta de firmeza, na realidade das coisas; mas, como não conhecem as suas deficiências, julgam terem firmeza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não só a experiência, mas também a inexperiência é, de certo modo, causa da esperança, como já dissemos.

Art. 7 — Se a esperança é causa do amor.

(Supra, q. 17, a . 4, ad 3; infra, q. 62, a . 4, ad 3; IIª-IIªº, q. 17, a . 8; De Virtut., q. 4, a . 3).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a esperança não é causa do amor.

1. — Pois, segundo Agostinho, o amor é o primeiro dos afetos da alma. Ora, a esperança é um desses afetos. Logo, o amor a precede e, portanto, ela não o causa.

2. Demais — O desejo precede a esperança. Ora, ele é causado pelo amor, como já se disse. Logo, também a esperança o é e, portanto, não o precede.

3. Demais — A esperança causa o prazer, segundo já se disse. Mas, só pode haver prazer no bem amado. Logo, o amor precede a esperança.

Mas, *em contrário*, sobre aquilo da Escritura (Mt 1, 2) — Abraão gerou a Isaac, e Isaac gerou a Jacó — diz a Glosa: Isto é, a fé gerou a esperança; a esperança, a caridade. Ora, caridade é amor. Logo, este é causado pela esperança.

SOLUÇÃO. — A esperança implica relação. Assim, como objeto, respeita o bem esperado. Mas, como este é árduo e possível e, às vezes, não por nossa causa, mas pela de outros, é que alguma coisa se nos torna árdua e possível, a esperança também respeita aquilo que causa essa possibilidade.

Por onde, enquanto a esperança visa o bem esperado, é causada pelo amor, pois, ela não existe senão relativamente ao bem desejado e amado. Enquanto porém a esperança respeita o que nos torna alguma coisa possível, o amor é causado por ela e não inversamente. Pois é por esperarmos alcançar por meio de alguém, certos bens, que somos levados para ele como para o nosso bem, e assim começamos a amá-lo. Mas de quem amamos não esperamos nada senão por acidente, enquanto cremos recebermos também em paga o amor. Por onde, o sermos amados é causa de esperarmos em quem nos ama; mas esse amor é causado pela esperança que nessa pessoa depositamos.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 8 — Se a esperança coadjuva, ou antes, impede a nossa atividade.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a esperança não coadjuva, mas antes impede a nossa atividade.

1. — Pois, a esperança produz a segurança. Ora, esta gera a negligência, que nos impede a atividade. Logo, também a esperança a impede.

2. Demais — A tristeza nos impede a atividade, como já se disse. Ora, a esperança às vezes causa a tristeza, conforme a Escritura (Pr 13, 12): A esperança que se retarda aflige a alma. Logo, ela impede a nossa atividade.

3. Demais — O desespero contraria a esperança, como já foi dito. Ora, aquele, sobretudo na guerra, coadjuva a atividade; pois, diz a Escritura (2 Rs 2, 26), que é coisa perigosa a desesperação. Logo, a esperança produz um efeito contrário, impedindo-nos a atividade.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Cor 9, 10): o que lavra deve lavrar com esperança de perceber os frutos. E o mesmo se dá em todos os demais casos.

SOLUÇÃO. — A esperança, em si mesma, pode coadjuvar a nossa atividade, tornando-a mais intensa. — Primeiro, em razão do seu objeto, o bem árduo possível. Pois, a consideração do árduo excita a atenção; e por outro lado, a consideração do possível não retarda o esforço. Donde se conclui que o homem age intensamente levado da esperança. — Segundo, em razão do seu efeito. Pois, a esperança, como já dissemos, causa o prazer, que nos coadjuva a atividade, conforme também já dissemos; e por isso mesmo a coadjuva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A esperança respeita o bem que devemos alcançar; ao passo que a segurança, o mal que devemos evitar. Por onde, esta mais se opõe ao temor do que se relaciona com a esperança. — E contudo a segurança não causa a negligência, senão enquanto diminui o exame do que é árduo, o que também faz diminuir a esperança. Pois, o que o homem alcança sem temer nenhum impedimento quase não é reputado por árduo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A esperança por si causa o prazer; mas, por acidente, causa a tristeza, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O desespero, na guerra, torna-se perigoso, por causa de uma certa esperança conjunta. Pois, os desesperados da fuga enfraquecem-se fugindo, mas esperam vingar a morte própria. E por isso pugnam mais valentemente, fundados nessa esperança; donde vem o tornarem-se perigosos aos inimigos.

Questão 41: Do temor em si mesmo.

Em seguida devemos tratar, primeiro do temor; e segundo, da audácia.

Sobre o temor há quatro questões a tratar. Primeiro, do temor em si mesmo. Segundo, do seu objeto. Terceiro, da sua causa, Quarto, do seu efeito.

Sobre a primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o temor é paixão da alma.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o temor não é paixão da alma.

1. — Pois, como diz Damasceno, o temor é uma virtude que supõe a sístole, i. é, a contração, e é desiderativa da essência. Ora, nenhuma virtude é paixão, conforme Aristóteles o prova. Logo, o temor não é paixão.

2. Demais — Toda paixão é efeito de uma presença proveniente do agente. Ora, o temor não se refere a nada de presente, mas sim, ao futuro, como diz Damasceno. Logo, o temor não é paixão.

3. Demais — Toda paixão da alma é um movimento do apetite sensitivo, consecutivo à apreensão do sentido. Ora, o sentido não apreende o futuro, mas, sim, o presente. E o temor, referindo-se a um mal futuro, não pode ser paixão da alma.

Mas, *em contrário*, Agostinho enumera o temor entre as outras paixões da alma.

SOLUÇÃO. — Entre os outros movimentos da alma, o temor é, depois da tristeza, o que principalmente implica a noção de paixão. Pois, como já dissemos, ao conceito de paixão pertence: — primeiro, ser um movimento da virtude passiva, para o qual o seu objeto está como um motor ativo, pois, a paixão é um efeito do agente. E deste modo também consideramos paixões o sentir e o inteligir. — Segundo e mais propriamente, chama-se paixão o movimento da virtude apetitiva. — E, ainda mais propriamente, o movimento da virtude apetitiva servida por um órgão corpóreo, acompanhado de certa transmutação corpórea. — E enfim, propríssimamente, chamam-se paixões os movimentos que acarretam alguma nocividade.

Ora, é manifesto que o temor, sendo relativo ao mal, pertence à potência apetitiva que, em si mesma, respeita o bem e o mal. Pertence ao apetite sensitivo, por ser acompanhado de certa transmutação, que é a contração, como diz Damasceno. E implica além disso relação com o mal, enquanto este pode de algum modo, levar-nos de vencida. Por onde, mui verdadeiramente lhe cabe a natureza de paixão; vem contudo depois da tristeza, relativa ao mal presente, porque o temor é relativo ao mal futuro, que não move como o presente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Virtude designa um certo princípio de ação; por isto, na medida em que os movimentos interiores da potência apetitiva são princípios de atos exteriores, chamam-se virtudes. O Filósofo porém nega seja a paixão uma virtude, pois, a virtude é um hábito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a paixão do corpo natural provém da presença corpórea do agente, assim a da alma, da presença animal do agente, sem presença corporal ou real; e isso se dá quando o mal, realmente futuro, se torna presente pela apreensão da alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sentido não apreende o futuro; mas, apreendendo o presente, o animal é movido, por um instinto natural, a esperar um bem futuro ou a temer um futuro mal.

Art. 2 — Se o temor é uma paixão especial.

O segundo discute-se assim. — Parece que o temor não é uma paixão especial.

1. — Pois, diz Agostinho: a quem o medo não desanima, nem a cobiça perturba, nem a agrura, i. é, a tristezamacera, nem a agita a alvoroçada e vã alegria. Por onde se vê que, removido o temor, removidas ficam todas as demais paixões. Logo, não é uma paixão especial, mas, geral.

2. Demais — O Filósofo diz, que a busca e a aversão desempenham, no apetite, o mesmo papel que, no intelecto, a afirmação e a negação. Ora, a negação e a afirmação não são atividades especiais do intelecto, mas podem se referir a muitas coisas. Logo, o mesmo se dá com a aversão, no apetite. Ora, o temor não é senão um afastamento do mal. Logo, não é uma paixão especial.

3. Demais — Se o temor fosse uma paixão especial, teria a sua sede principalmente no irascível. Ora, ele também existe no concupiscível. Pois, como diz o Filósofo, o temor é uma tristeza; e Damasceno afirma, que o temor é uma virtude desiderativa. Ora, a tristeza e o desejo existem no concupiscível, como já dissemos. Logo, não é uma paixão especial, desde que pertence a diversas potências.

Mas, *em contrário*, o temor entra na divisão geral das paixões, como se vê em Damasceno.

SOLUÇÃO. — As paixões da alma se especificam pelos seus objetos. E portanto, paixão especial é a que tem um objeto especial. Ora, tanto o temor como a esperança estão nestas condições. Pois, assim como o objeto desta é o bem futuro árduo e possível de ser alcançado, assim, o daquele é o mal futuro difícil a que não podemos resistir. Logo, o temor é uma paixão especial da alma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as paixões da alma são derivadas de um mesmo princípio, que é o amor, no qual têm conexão mútua. E é em virtude desta conexão, e não por ser o temor uma paixão geral, que removido ele, removidas ficam todas as outras paixões.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem toda aversão do apetite é temor, mas, a de um objeto especial, como já dissemos. E portanto, embora a aversão seja algo de geral, contudo o temor é uma paixão especial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O temor de nenhum modo existe no concupiscível, pois não diz respeito ao mal absolutamente considerado, mas ao que é acompanhado de uma certa dificuldade ou arduidade, de modo que quase se lhe não possa resistir. Mas como as paixões do irascível derivam das do concupiscível e nelas terminam, como já dissemos, ao temor se atribui o que é próprio ao concupiscível. Assim, chamamos ao temor tristeza porque o seu objeto, quando presente, contrista; e por isso, o Filósofo diz, no mesmo passo, que o temor procede da imaginação do mal futuro corruptor ou que contrista. Semelhantemente, Damasceno atribui o desejo ao temor porque, assim como a esperança é causada ou nasce do desejo do bem, assim, o temor é a fuga do mal, pois, tal fuga nasce do desejo do bem, como do sobredito claramente resulta.

Art. 3 — Se há algum temor natural.

O terceiro discute-se assim. — Parece que há um temor natural.

1. — Pois, diz Damasceno: a alma tem o temor natural de ser, contra a sua vontade, separada do corpo.

2. Demais — O temor nasce do amor, como já se disse. Ora, há um amor natural, segundo Dionísio. Logo, há também um temor natural.

3. Demais — O temor se opõe à esperança, como já se disse. Ora, há uma esperança da natureza, como se vê claramente na Escritura (Rm 4, 18), onde se diz que Abraão, contra a esperança da natureza acreditou na esperança da graça. Logo, há também um temor da natureza.

Mas, *em contrário*. — O que é natural encontra-se comumente nos seres animados e nos inanimados. Ora, nestes não há temor. Logo, o temor não é natural.

SOLUÇÃO. — Chama-se natural o movimento para o qual a natureza inclina; o que de dois modos pode dar-se. — De um modo porque o todo se aperfeiçoa pela natureza, sem nenhuma operação da potência apreensiva; assim, mover-se para cima é o movimento natural ao fogo como crescer o é aos animais e às plantas. — De outro modo, natural é o movimento para o qual a natureza inclina, embora se complete só pela apreensão; pois, como já dissemos, o movimento das potências cognitiva e apetitiva reduzem-se à natureza como ao primeiro princípio. E deste modo também os atos mesmos da potência apreensiva, como o inteligir, o sentir e o lembrar-se se chamam naturais, bem como o movimento do apetite animal.

E deste modo podemos dizer que o temor é natural, e distingue-se do não-natural, pela diversidade do objeto. Pois, o temor, segundo o Filósofo, é relativo ao mal que corrompe e do qual a natureza foge, por causa do seu desejo natural de existir; donde vem o dizermos que esse temor é natural. E além disso, o temor é relativo ao mal que contrista, que não repugna à natureza, mas ao desejo do apetite; e tal temor não é natural. Pois, como já dissemos, a distinção entre o amor de concupiscência e o prazer se fundam no que é natural e no que não o é.

Porém, segundo a primeira acepção da palavra natural é mister saber-se que certas paixões da alma, como o amor, o desejo e a esperança, se chamam às vezes naturais; outras porém não podem se chamar assim. E isto porque o amor e o ódio, o desejo e a aversão implicam uma certa inclinação para buscar o bem e fugir do mal, inclinação essa que também pertence ao apetite natural. Por onde, há um certo amor natural; e podemos dizer que o desejo ou a esperança existe de certo modo também nos seres naturais privados de conhecimento. As outras paixões da alma, porém, implicam certos movimentos para os quais não basta, de nenhum modo, a inclinação natural. Ou porque essas paixões implicam o sentido ou conhecimento; e, assim, como já dissemos, a apreensão sendo necessária para haver prazer e dor, não podemos dizer que os seres privados de conhecimento se deleitam ou sofram dor. Ou porque tais movimentos são contrários à essência da inclinação natural; assim é que a desesperança foge do bem, por causa de alguma dificuldade; e o temor, seguindo nisso a inclinação natural evita atacar o mal contrário, o natural. Por onde, tais paixões não se atribuem de nenhum modo aos inanimados.

E daqui se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Art. 4 — Se Damasceno assinala convenientemente seis espécies de termo: a indolência, o pejo, a vergonha, a admiração, o estupor e a agonia.

O quarto discute-se assim. — Parece que Damasceno assinala inconvenientemente seis espécies de temor, a saber: a indolência, o pejo, a vergonha, a admiração, o estupor e a agonia.

1. — Pois, como diz o Filósofo, o temor é relativo ao mal que contrista. Logo, as espécies do temor devem corresponder às da tristeza. Ora, há quatro espécies de tristezas. Logo, deve haver só quatro espécies de temor, que lhes correspondam.

2. Demais — O que consiste num ato nosso depende do nosso poder. Ora, o temor é relativo ao mal que sobrepuja o nosso poder, como já dissemos. Logo, a indolência, o pejo e a vergonha, que respeitam a nossa operação, não devem ser considerados espécies do temor.

3. Demais — O temor é relativo ao futuro, como já se disse. Ora, a vergonha é relativa a um ato torpe cometido, como diz Gregório Nisseno (Nemésio). Logo, a vergonha não é uma espécie de temor.

4. Demais — Só há temor do mal. Ora, a admiração e o estupor são relativos ao que é grande e insólito, seja bem, seja mal. Logo, a admiração e o estupor não são espécie do temor.

5. Demais — Pela admiração os Filósofos são levados a inquirir a verdade, como diz Aristóteles. Ora, o temor não leva a inquirir, mas antes a fugir. Logo, não é a admiração uma espécie de temor.

Mas, *em contrário*, basta a autoridade de Damasceno e de Gregório Nisseno (Nemésio).

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o temor é provocado pelo mal futuro, que nos sobrepuja o poder, de modo que lhe não podemos resistir. Ora, como o bem, também o mal do homem pode ser considerado quanto à sua operação ou quanto às coisas externas.

Quanto à sua operação o homem pode temer um duplo mal. — O primeiro é o trabalho, que causa gravame à natureza; e, daí a indolência, consistente em evitar a atividade por temor do trabalho sobreexcedente. — O segundo é a torpeza, que provoca a má opinião dos outros. E assim se chama pejo à torpeza temida na comissão do ato, e vergonha quando se trata do ato torpe já cometido.

Por outro lado, o mal consistente nas coisas exteriores pode exceder, de três modos, a faculdade de resistência do homem. — Primeiro, em razão da sua grandeza, como quando nos achamos em face de um mal tão grande que não lhe podemos calcular as conseqüências. E nisto consiste a admiração. — Segundo, em razão do seu caráter insólito, i. é, quando um mal insólito se nos oferece à consideração e, por isso mesmo, nos parece grande. E nisto consiste o estupor, causado por uma imaginação insólita. — Terceiro, em razão da improvisação, i. é, quando o mal não pôde ser previsto; assim tememos os infortúnios futuros. E tal temor se chama agonia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As espécies de tristeza supra enumeradas não são relativas à diversidade de objeto, mas, aos efeitos e a certas razões especiais. Por onde, não é necessário que tais espécies correspondam às espécies do temor ora em questão, que são consideradas relativamente à divisão própria do objeto do temor.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ação já realizada depende do poder de quem a praticou. Mas podemos considerar algo de relativo à ação que, sobrepujando a faculdade de quem age, leva-o a desistir da ação. E neste sentido a indolência, o pejo e a vergonha se consideram espécies do temor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Do ato pretérito podemos temer o convício ou o opróbrio futuro. E deste modo a vergonha é uma espécie de temor.

RESPOSTA À QUARTA. — Nem toda admiração e nem todo estupor são espécies de temor; mas a admiração provocada por um grande mal e o estupor causado por um mal insólito. — Ou podemos dizer que, assim como a indolência evita o trabalho da ação exterior, assim a admiração e o estupor evitam a dificuldade de encarar o que é grande e insólito, quer seja bom quer mau; por onde, deste modo, a admiração e o estupor estão para o ato do intelecto, como a indolência, para o ato exterior.

RESPOSTA À QUINTA. — Quem admira evita julgar atualmente o que admira, temendo fazê-lo deficientemente; mas inquire, no futuro. Ao passo que quem é tomado de estupor tanto teme julgar atual como futuramente. Por isso, a admiração é o princípio da reflexão filosófica, da qual, ao contrário, o estupor é um impedimento.

Questão 42: Do objeto do temor

Em seguida devemos tratar do objeto do temor. E sobre esta questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se o bem é objeto do temor.

(IIª IIª^e, q. 19, a. 1, 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o bem é objeto do temor.

1. — Pois, como diz Agostinho, não tememos senão perder o objeto amado quando possuído, ou não possuí-lo quando esperado. Ora, o que amamos é bom. Logo, o temor tem o bem como objeto próprio.
2. Demais — O Filósofo diz, que é terrível o poder, e o governar a outrem. Ora, o poder é um bem. Logo, o bem é o objeto do temor.
3. Demais — Em Deus não pode haver nenhum mal. Ora, é-nos ordenado temê-lo, conforme a Escritura (Sl 33, 10): Temei ao Senhor todos vós, os seus santos. Logo, também há temor do bem.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que o temor é relativo ao mal futuro.

SOLUÇÃO. — O temor é um movimento da potência apetitiva, da qual é próprio buscar e evitar um dado objeto, como diz Aristóteles. Ora, o que ela busca é o bem, e o que evita é o mal. Por onde, qualquer movimento dessa potência que importe em buscar um objeto, há de sempre tê-lo por bom; e qualquer que implique a fuga, há de tê-lo por mau. Por onde, como o temor implica a fuga, há de primariamente e em si mesmo ter o mal como seu objeto próprio.

Mas, também pode visar o bem, na medida em que este tiver relação com o mal. — E isto pode dar-se de dois modos. De um, enquanto o mal priva do bem; pois é por ser privativo deste que é mal. Por onde, quando fugimos do mal como tal, necessariamente o fazemos porque ele nos priva do bem amado, que buscamos. E por isso, disse Agostinho antes, que a causa única de temermos é não querermos perder o bem amado. — De outro modo, o bem está para o mal, como a causa deste, a saber, enquanto que um determinado bem tem a virtude de produzir qualquer mal no bem amado. Por onde, como a esperança visa, segundo já dissemos, dois termos, a saber, o bem para o qual tende, e aquilo pelo que espera haver de alcançar o bem desejado, assim também o temor visa, dois termos, a saber, o mal de que foge e o bem que, pela sua virtude, pode infligir o mal.

E é deste modo que Deus é temido pelo homem, enquanto pode infligir uma pena, espiritual ou corpórea. E também do mesmo modo é temido o poder de um homem, sobretudo quando lesado, ou injusto, porque então é levado imediatamente a causar um mal. Assim, tememos ainda quem tem poder sobre nós, i. é, tememos depender de outrem, de maneira que isso lhe dê o poder de nos fazer mal; tal é o caso de quem, sendo cômico de um crime, teme que outrem revele.

E daqui se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 2 — Se há temor do mal natural.

O segundo discute-se assim. — Parece que não há temor de mal natural.

1. — Pois, diz o Filósofo, que o temor nos desperta o conselho. — Ora, não deliberamos sobre o que acontece naturalmente, como diz o mesmo autor. Logo, não há temor do mal natural.

2. Demais — Os males naturais como a morte e outros, estão sempre iminentes ao homem. Se pois houvesse temor de tais males, viveríamos sempre a temer.

3. Demais — A natureza não move para o que lhe é contrário. Ora, o mal da natureza dela mesma provém. Logo, não é natural fugirmos desse mal. E, portanto, não há temor natural de um mal natural, ou da natureza.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que não há nada mais temível que a morte, que é um mal natural.

SOLUÇÃO. — Como diz o Filósofo, o temor provém da fantasia de um mal futuro que causa corrupção ou tristeza. Ora, como causa tristeza o mal contrário à vontade, assim causa corrupção o que o é à natureza; e tal é o mal natural. Logo, pode haver temor dele.

Devemos porém considerar que o mal da natureza tem às vezes uma causa natural, e então assim se chama, não só porque priva de um bem da natureza, mas, também porque é efeito desta; tal é a morte natural e outros males. Às vezes, porém, o mal da natureza provém de uma causa não natural; tal é a morte causada violentamente por um perseguidor. E em um e outro caso o mal da natureza é ora temido e ora, não. Pois, o temor provindo da fantasia de um mal futuro, no dizer do Filósofo, o que exclui essa fantasia também exclui o temor. Mas de dois modos pode o mal parecer futuro. — Primeiro, por ser remoto e distante. Assim, à distância nos leva a considerá-lo como não havendo de suceder, e por isso não tememos ou o tememos pouco. Pois, segundo o Filósofo, as coisas que estão muito afastadas não são temidas; assim, embora todos saibamos que havemos de morrer, com isso não nos importamos por não ser próximo. — De outro modo consideramos como não havendo de acontecer um mal futuro, por causa da necessidade, que nos leva a tê-lo por presente. E por isso, o Filósofo diz, que aqueles que vão ser decapitados não temem, vendo a premência da morte iminente; mas para temermos é preciso haver alguma esperança de salvação.

Portanto, se não tememos o mal natural é que não o consideramos como havendo de acontecer. Quando porém ele causa a morte, e é apreendido como próximo, embora nos deixe alguma esperança de salvação, é temido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mal natural não provém às vezes da natureza, como já dissemos. Quando porém dela procede, embora não possa ser evitado de todo, pode contudo ser diferido. E nesta esperança podemos deliberar sobre o modo de o evitar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mal natural, embora esteja sempre iminente, nem sempre contudo o está proximamente. E por isso nem sempre é temido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A morte e os outros males naturais provém da natureza universal; mas o quanto lhe é possível à natureza particular procura evitá-los. Por onde, pela inclinação da natureza particular, sentimos dor e tristeza causadas por esses males, quando presentes; e temor, se estiverem na iminência de acontecer.

Art. 3 — Se pode haver temor do mal da culpa.

(IIª IIªº, q. 144, a 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que pode haver temor do mal da culpa.

1. — Pois, diz Agostinho, que por um casto temor o homem teme a separação de Deus. Ora, dele só nos separa a culpa, conforme aquilo da Escritura (Is 59, 2): as vossas iniquidades são as que fizeram uma separação entre vós e o vosso Deus. Logo, pode haver temor do mal da culpa.

2. Demais — Como diz Túlio, tememos, quando futuro, aquilo com que nos contristamos, quando presente. Ora, podemos nos condoer ou contristar com o mal da culpa. Logo, podemos também temê-lo.

3. Demais — A esperança opõe-se ao temor. Ora, aquela pode dizer respeito ao bem da virtude, como se vê no Filósofo. E o Apóstolo diz (Gl 5, 10): Eu confio de vós no Senhor, que não tereis outros sentimentos. Logo, também pode haver temor do mal da culpa.

4. Demais — A vergonha é uma espécie de temor, como já se disse. Ora, ela é provocada por um ato torpe, que é mal da culpa. Logo, também o temor.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que nem todos os males nós os tememos; assim, o sermos injustos ou tardos.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, assim como o objeto da esperança é o bem futuro árduo, que podemos alcançar, assim o temor é relativo ao mal futuro árduo, que não podemos facilmente evitar. Donde se conclui, que não nos pode aterrorizar o que é absolutamente da alçada do nosso poder e da nossa vontade, senão só aquilo que tem uma causa extrínseca. Ora, o mal da culpa tem como causa própria a vontade humana. Logo, nada implica que nos possa propriamente aterrorizar.

Como porém a vontade humana pode inclinar-se ao pecado por alguma causa exterior, pode haver temor do mal da culpa e provocado, então, por uma causa exterior, quando aquilo que nos faz inclinar o faz com grande força; p. ex., quando tememos permanecer na sociedade dos maus, sem sermos induzidos a pecar. Mas propriamente falando, em tal disposição o homem teme, antes, a sedução, que a culpa, em sentido próprio, i. é, enquanto voluntária, pois deste modo nada teria que temer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A separação de Deus é uma pena resultante do pecado; ora, toda pena provém, de certo modo, de uma causa exterior.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A tristeza e o temor convêm em que ambos dizem respeito ao mal. Em duas coisas, porém, diferem. Primeiro, porque enquanto a tristeza é provocada pelo mal presente, o temor o é pelo futuro. E segundo, porque a tristeza, pertencendo ao concupiscível e sendo relativa ao mal absolutamente considerado, pode dizer respeito a qualquer mal, grande ou pequeno; ao passo que o temor, pertencendo ao irascível, diz respeito ao mal que vai de mistura com o árduo e difícil, que desaparece quando a vontade pode fazer valer o seu império. Por isso nem sempre tememos, como futuro, aquilo com que nos contristamos, quando presente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A esperança é relativa ao bem que podemos alcançar. Ora, podemos alcançá-lo ou por nós mesmos ou por meio de outrem. E portanto a esperança pode dizer respeito a um ato de virtude, que cai na nossa alçada. O temor, porém, é relativo ao mal que não está em nosso poder. Por

onde, o mal temido sempre provém de uma causa extrínseca; ao passo que o bem esperado pode provir de causa tanto intrínseca como extrínseca.

RESPOSTA À QUARTA. — Como já dissemos, a vergonha não é um temor causado pelo ato mesmo do pecado, mas pela torpeza ou ignomínia dele resultante; ora, isso é uma causa extrínseca.

Art. 4 — Se o temor pode ser temido.

O quarto discute-se assim. — Parece que o temor não pode ser temido.

1. — Pois, conservamos, pelo temor tudo o que tememos perder; assim, quem teme perder a saúde a conserva, temendo. Se pois o temor for temido, nós nos livraremos de temer temendo-o. Ora, isto é inadmissível.

2. Demais — Temer é fugir. Ora, ninguém foge de si mesmo. Logo, o temor a si mesmo não teme.

3. Demais — O temor é relativo ao futuro. Ora, quem teme já tem temor. Logo, não pode temê-lo.

Mas, *em contrário*, podemos amar o amor e condoer-nos da dor. Logo, pela mesma razão, também podemos temer o temor.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, é capaz de nos aterrar só o que provém de uma causa extrínseca; e não o que provém da nossa vontade. Ora, o temor provém, em parte, de uma causa extrínseca e, em parte, é da alçada da vontade. Provém de causa extrínseca por ser uma paixão conseqüente à fantasia do mal iminente. E neste sentido podemos temê-lo, i. é, temer que esteja iminente a necessidade de temer, pela iminência de algum mal extremo. É porém da alçada da vontade, por obedecer o apetite inferior à razão, o que nos faculta repelir o temor. E, neste sentido, o temor não pode ser temido, como diz Agostinho. Mas como alguém poderia se servir das razões que ele aduz, para mostrar que o temor de nenhum modo pode ser temido, é necessário respondê-las.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todos os temores são um só temor; mas a diversidade das coisas temidas acarreta a dos temores. Por onde, nada impede nos preservemos de um temor por meio de outro; e assim, por meio deste conservemo-nos sem temer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sendo um temor pelo qual tememos o mal iminente e outro o pelo que tememos o temor mesmo desse mal, não se segue que o mesmo fuja de si próprio, ou que o mesmo seja a fuga de si próprio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por causa da diversidade dos temores, já referida, podemos por um temor presente temer um futuro temor.

Art. 5 — Se os males insólitos e os repentinos sejam mais de se temerem.

O quinto discute-se assim. — Parece que os males insólitos e repentinos não são mais de se temerem.

1. — Pois, assim como a esperança é relativa ao bem, assim o temor o é ao mal. Ora, a experiência concorre para o aumento da esperança, no bem. Logo, também no mal concorre para o aumento do temor.

2. Demais — O Filósofo diz, que os mais temidos não são os da ira arrebatada, mas os brandos e os astutos. Ora, como se sabe, os primeiros são mais levados por movimentos súbitos. Logo, as coisas súbitas são menos temíveis.

3. Demais — O que é súbito mais dificilmente é objeto de reflexão. Ora, quanto mais refletimos em certas coisas tanto mais as tememos; e, por isso, diz o Filósofo, que alguns parecem fortes por causa da ignorância; mas, quando sabem que as coisas não são como lhes parecem, fogem. Logo, o repentino é menos temido.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O temor, ao passo que vela pela sua segurança, tem horror ao insólito e repentino, oposto às coisas que ama.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o objeto do temor, é o mal iminente, que não pode ser facilmente repellido. E, isto pode dar-se por duas causas: pela grandeza do mal ou pela debilidade de quem teme. Ora, o insólito e repentino influi em ambos os casos. Primeiro, influi para o mal iminente parecer maior. Pois, quanto mais refletimos nas coisas corpóreas, tanto boas como más, tanto menores elas nos parecem. Por onde, assim como a diuturnidade mitiga a dor do mal presente, como se lê em Túlio, assim, a reflexão prévia diminui o temor do mal futuro. Em segundo lugar, o insólito e repentino concorre para a fraqueza de quem teme, pelo privar dos meios a que pode recorrer para repelir o mal futuro, que de nada podem servir quando o mal ocorre de improviso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É bom o objeto da esperança, que podemos alcançar. Por onde, o que aumenta o nosso poder aumenta naturalmente a esperança; e pela mesma razão diminui o temor, porque este é relativo ao mal a que não podemos facilmente resistir. Ora, a experiência tornando o homem mais forte para agir, assim como aumenta a esperança, diminui o temor.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os que de ira arrebatada não a ocultam; e por isso os males que podem causar não são de tal modo repentinos, que não possam ser previstos. Ao passo, que os brandos e astutos dissimulam a ira; por isso os males com que ameaçam, não podendo ser previstos, atacam de improviso. Donde a dizer o Filósofo que esses são os mais temidos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Em si mesmos considerados, os bens ou os males corpóreos parecem maiores, no princípio. E a razão é que um contrário parece maior quando comparado com o outro. Assim, quem passa repentinamente da pobreza para as riquezas, mais as estima por comparação com a pobreza passada; e inversamente, os ricos caídos repentinamente na pobreza maior horror têm desta. Por isto, mais tememos o mal repentino, por nos parecerem maiores. Pode porém acontecer, acidentalmente, que não se manifeste a grandeza do mal; assim p. ex., quando os inimigos se ocultam insidiosamente. E então é verdade que o mal, atentamente considerado, se torna mais terrível.

Art. 6 — Se é mais para temer aquilo que não tem remédio.

O sexto discute-se assim. — Parece que não é mais para temer aquilo que não tem remédio.

1. — Pois, para haver temor é preciso reste alguma esperança de salvação, como se disse. Ora, quando o mal não tem remédio não há nenhuma esperança de salvação. Logo, os males dessa natureza não são temidos de modo nenhum.

2. Demais — Não podemos dar nenhum remédio ao mal da morte; pois por força da só natureza não podemos voltar da morte à vida. Entretanto a morte não é o que mais tememos, como diz o Filósofo. Logo, não é o que não tem remédio o que mais tememos.

3. Demais — O Filósofo diz: o diuturno não é melhor do que o que dura só um dia; nem o perpétuo é melhor que o não-perpétuo. Logo, pela mesma razão, nem pior. Ora, o que não tem remédio não difere dos outros males senão pela diuturnidade ou perpetuidade. Logo, não são, por isso, piores ou mais temíveis.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: o temível se torna mais terrível quando, cometida à falta, não podemos corrigi-la; ou quando não há remédio, ou, pelo menos, remédio fácil.

SOLUÇÃO. — O objeto do temor é o mal. Por onde, tudo o que aumenta este aumenta também aquele. Ora, o mal pode aumentar não só especificamente, mas também quanto às circunstâncias, como do sobredito resulta. Ora, dentre estas, a diuturnidade, ou ainda, a perpetuidade são as que mais concorrem para o aumento dele. Pois, o que está no tempo é de certo modo medido pela duração temporal. Logo, se sofrer alguma coisa num determinado tempo é um mal, sofrê-la em tempo duplo é considerado duplo mal. E por esta razão, sofrer esse mesmo mal, num tempo infinito, i. é, sofrê-lo perpetuamente, implica de certo modo um aumento infinito. Ora, os males que, uma vez sucedidos, não podem ter remédio, ou que não o tem fácil, são considerados como perpétuos ou diuturnos. Por onde, tornam-se especialmente temidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há para o mal um duplo remédio. — Um que impede o mal futuro de vir a realizar-se. E, eliminado o remédio, elimina-se a esperança e por consequência o temor. Por isso não tratamos aqui desse remédio. — O outro remédio, é o removente do mal atual. E é deste que agora tratamos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a morte seja um mal irremediável, contudo não a tememos se não está iminente, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No passo aduzido o Filósofo trata do bem em si, que é específico. Ora, em tal sentido, o bem não se torna maior pela diuturnidade ou perpetuidade, mas pela sua natureza mesma.

Questão 43: Da causa do temor.

Em seguida devemos tratar da causa do temor. E sobre esta questão dois artigos se discutem:

Art. 1 — Se o amor é causa do temor.

(In Psalm.XVIII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o amor não é causa do temor.

1. — Pois, o que provoca alguma coisa é causa da mesma. Ora, o temor provoca o amor de caridade, como diz Agostinho. Logo, o temor é causa do amor e não inversamente.

2. Demais — Como diz o Filósofo, tememos sobretudo aqueles de quem esperamos algum mal iminente. Ora, somos levados mais ao ódio do que ao amor daqueles de quem esperamos algum mal. Logo, o temor é causado mais pelo ódio do que pelo amor.

3. Demais — Como já se disse, o que provém de nós mesmos não se manifesta como temível. Ora, o que procede do amor provém, especificamente, do íntimo do coração. Logo, o temor não é causado pelo amor.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: É certo que não há outra causa de temor senão a de perdermos o objeto amado quando possuído, ou não possuí-lo quando esperado. Logo, todo temor é causado por amarmos alguma coisa. Portanto, o amor é causa do temor.

SOLUÇÃO. — Os objetos das paixões da alma estão para ela como as formas para os seres naturais ou artificiais; pois as paixões se especificam pelos seus objetos, como os seres naturais pelas suas formas. Por onde, assim como a causa da forma o é daquilo que ela constitui; assim, tudo o que, de qualquer modo, é causa do objeto, é causa da paixão. Ora, a causa de um objeto pode ser eficiente ou dispositiva material. Assim, o objeto do prazer é o bem aparente conveniente e conjunto, cuja causa eficiente é o que produz a conjunção, a conveniência, a bondade ou a aparência desse bem. Por outro lado, a causa dispositiva material é o hábito, ou qualquer disposição pelo qual se nos torna conveniente ou aparente o bem conjunto.

Assim pois no caso em questão, o objeto do temor é o mal considerado como tal, como futuro e próximo e ao qual não podemos resistir facilmente. E portanto o que nos pode causar esse mal é causa efetiva do objeto do temor, e por consequência do próprio temor. O que porém nos torna de tal modo dispostos que temamos o mal de que acabamos de falar, é causa do temor e do seu objeto, como disposição material. E deste modo o amor é causa do temor. Pois, é de amarmos um bem que se nos torna mal o que dele nos priva; e por isso o tememos como um mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já dissemos, o temor em si mesmo e primariamente diz respeito ao mal de que foge, e oposto a algum bem amado, e portanto, nasce do amor. Secundariamente porém respeita aquilo por que provém o mal. E assim, acidentalmente, às vezes provoca o amor, i. é, quando tememos sermos punidos por Deus, observamos-lhe os mandamentos; donde, o início da esperança, que provoca o amor, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Começamos por ter ódio à pessoa de quem esperamos o mal; mas, começa a ser amada desde que dela começamos a esperar o bem. Pois, desde o princípio era amado o bem, a que contraria o mal temido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procede relativamente à causa eficiente de um mal temível, ao passo que o amor é causa do mal a modo de disposição material, como já dissemos.

Art. 2 — Se a deficiência é a causa do temor.

(In Psalm.XXVI).

O segundo discute-se assim. — Parece que a deficiência não é causa do temor.

1. — Pois, os que têm poder são os mais temidos. Ora, a deficiência é contrária ao poder. Logo, não é causa do temor.

2. Demais — Os que vão ser decapitados sofrem a máxima deficiência. Ora, eles não temem, como diz Aristóteles. Logo, a deficiência não é causa do temor.

3. Demais — Lutar supõe força e não deficiência: Ora, os competidores temem os que concorrem com eles, como diz Aristóteles. Logo, a deficiência não é causa do temor.

Mas, *em contrário*. — Os contrários são causas uns dos outros. Ora, as riquezas, a força, a multidão dos amigos e o poder excluem o temor, segundo Aristóteles. Logo, a falta desses elementos é a causa do temor.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, podemos descobrir dupla causa do temor: uma, como disposição material de quem teme; a outra, como causa eficiente, da parte de quem é temido.

Quanto ao primeiro ponto, a deficiência é em si mesma causa do temor; pois é por alguma deficiência de forças que não podemos facilmente repelir o mal iminente. Contudo, para causar o temor é preciso tenha a deficiência certa medida. Pois é menor a deficiência que causa o temor do mal futuro, que a consecutiva ao mal presente, que provoca a tristeza. E ainda seria maior a deficiência, se ficasse totalmente eliminado o sentimento do mal, ou o amor do bem, cujo contrário é temido.

Quanto ao segundo, a força e a robustez, em si mesma, é causa do temor. Pois, é por apreendermos, como nocivo o que é forte, que não lhe podemos repelir os efeitos. Pode porém acontecer, acidentalmente, que no caso vertente uma deficiência cause o temor; assim quando é causa de alguém querer nos fazer mal, por uma injustiça, p. ex., ou porque foi lesado antes, ou teme sê-lo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção formulada relativamente à causa do temor procede se se trata da causa eficiente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os que vão ser decapitados são presas da paixão de um mal presente. Por onde, esse defeito excede a medida do temor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os competidores temem, não por causa do poder com que podem lutar, mas por deficiência de poder; donde o não confiarem em que hão-de vencer.

Questão 44: Dos efeitos do temor.

Em seguida devemos tratar dos efeitos do temor. E sobre este ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o temor causa contração.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o temor não causa a contração.

1. — Pois, produzida a contração, o calor e os espíritos concentram-se no interior. Ora, o aumento do calor e dos espíritos, no interior, provoca o coração a agir audazmente, como o vemos nos irados; e o contrário se dá com o temor. Logo, este não produz a contração.

2. Demais — Da multiplicação dos espíritos e do calor, internamente, resulta rompermos em palavras, como vemos acontecer com os que padecem alguma dor. Ora, os que temem não dizem palavra, mas antes se tornam taciturnos. Logo, o temor não produz contração.

3. Demais — A vergonha é uma espécie de temor, como já se disse. Ora, os envergonhados enrubescem, como diz Túlio e o Filósofo. Ora, o rubor das faces atesta, não a contração, mas, o contrário dela. Logo, a contração não é efeito do temor.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que o temor é um fenômeno produzido pela sístole, i. é, pela contração.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, nas paixões da alma, o elemento formal é o movimento mesmo da potência apetitiva; assim como o material é a transmutação corpórea, sendo, um desses elementos proporcionado ao outro. Por onde, da semelhança e da natureza do movimento apetitivo resulta aquela transmutação. Ora, quanto ao movimento animal do apetite, o temor implica uma certa contração. E a razão é que ele provém da fantasia de um mal iminente que só dificilmente pode ser repelido, como já dissemos. Ora, é a pouca força que faz com que uma coisa possa só dificilmente ser repelida, conforme já se disse. E como a força tanto menos pode quanto menor é, da imaginação mesma, que causa o temor, resulta para o apetite uma certa contração. Assim, vemos nos moribundos a natureza retrair-se para o interior, por causa da pouca força; e vemos também que, nas cidades, quando os cidadãos temem, retraem-se do exterior, concentrando-se, o mais que podem, no interior. E da semelhança com esta contração, pertencente ao apetite animal, resulta que, quando há temor, o calor e os espíritos corpóreos contraem-se no interior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Filósofo, embora os espíritos dos que temem retraiam-se do exterior para o interior, contudo o movimento deles não é o mesmo nessas pessoas que nos irados. Pois, nestes, por causa do calor e da subtileza dos espíritos, provenientes do desejo da vindicta, o movimento dos espíritos se realiza, interiormente, da parte inferior para a superior; e isso explica que esses espíritos bem como o calor, se concentrem no coração. Donde resulta que os irados se tornam prontos e audazes no ataque. Nos que temem, porém, por causa da frigidez crescente, proveniente do imaginar na falta de forças, os espíritos se movem da parte superior para a inferior. E por isso o calor e os espíritos não se multiplicam no coração, mas antes, dele se afastam; e essa a razão por que os tímidos não atacam prontamente, mas antes, fogem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É natural a qualquer ser que sofre, homem ou animal, recorrer ao auxílio de que dispõe, para repelir o mal presente, causa da dor. E por isso vemos os animais que sofrem alguma dor defenderem-se com os dentes ou com os chifres. Ora, o máximo auxílio contra tudo, de que dispõem os animais, são o calor e os espíritos. Por onde, na dor, a natureza conserva aquele e estes

interiormente, de modo a poder empregá-los na repulsa do mal. E, por isso, o Filósofo diz, que, multiplicados os espíritos e o calor, internamente, por força eles se hão-de manifestar pela voz. Isso explica que os que sofrem mal podem conter-se que não gritem. Nos que temem, porém, o movimento do calor interno e dos espíritos, partindo do coração para os membros inferiores, como já dissemos, faz com que o temor empeça a formação da voz, resultante da emissão dos espíritos para a parte superior, por meio da boca. Por isso o temor nos torna calados; e a mesma causa explica também que o temor nos faz tremer, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os perigos da morte não só contrariam o apetite animal mas também a natureza. Por isto o temor que a morte provoca produz a contração, não só por parte do apetite, mas também por parte da natureza corpórea. Pois o animal, pela imaginação da morte, fica de tal modo disposto, que contrai o calor para a parte interna, como acontece quando a morte é naturalmente iminente. Donde vem o empalidecerem os que temem a morte, como diz Aristóteles. Ao contrário, o mal que a vergonha teme não se opõe à natureza, mas só ao apetite animal. Donde resulta uma certa contração relativa a esse apetite; não porém relativa à natureza corpórea, pois antes, a alma, quase contraída em si mesma, provoca o movimento dos espíritos e do calor, o que os leva a se difundirem externamente. Eis porque os envergonhados enrubescem.

Art. 2 — Se o temor nos torna conciliativos.

(IIª-IIªº, q. 129, a . 7; In Psalm. XII).

O segundo discute-se assim. — Parece que o temor não nos torna conciliativos.

1. — Pois, o que nos torna conciliativos não pode ao mesmo tempo impedir o conselho. Ora, o temor o impede, porque toda paixão perturba a paz, necessária para o bom uso da razão. Logo, o temor não nos torna conciliativos.

2. Demais — O conselho é um ato da razão pelo qual pensamos e deliberamos sobre o futuro. Mas, há certo temor que impede o pensamento e nos faz perder a cabeça, como diz Túlio. Logo, o temor não nos torna conciliativos, mas antes impede o conselho.

3. Demais — Assim como usamos do conselho para evitar o mal, dele usamos também para conseguir o bem. Logo, o temor não nos torna, mais que a esperança, conciliativos.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o temor nos torna conciliativos.

SOLUÇÃO. — Podemos ser conciliativos de dois modos. — Pela vontade ou solicitude em aconselhar. E assim o temor nos torna conciliativos, porque, como diz o Filósofo, nós deliberamos sobre as grandes coisas, em que quase descremos de nós mesmos. Ora, o que incute o temor não é mau, absolutamente mas se reveste de uma certa grandeza, por ser apreendido, quer como algo que só dificilmente pode ser repellido, quer como vindo a realizar-se proximamente, conforme já dissemos. Por onde, sobretudo nos temores é que recorremos ao conselho. — De outro modo, dizemos que é conciliativo quem tem a faculdade de aconselhar bem. E neste sentido nem o temor nem qualquer outra paixão nos torna conciliativos. Porque, quando possuídos de uma paixão, vemos as coisas mais ou menos diferentes do que elas na verdade são; assim, o amante acha melhores que na realidade as coisas que ama; e quem teme acha mais terríveis que na realidade as coisas que lhe causam temor. Por onde, por falta da retidão de juízo, qualquer paixão, em si mesma, impede a faculdade de aconselhar bem.

Donde se deduz clara A **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quanto mais forte é uma paixão tanto maior travamento sofre quem é tomado dela. Por onde, sendo o temor forte, embora queiramos deliberar, ficamos com o pensamento perturbado de tal maneira, que não podemos tomar conselho. Sendo ele porém pequeno, que deixe lugar ao conselho e nem conturbe demasiado a razão, pode até mesmo auxiliar a faculdade de bem aconselhar, em razão da solicitude que provoca.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também a esperança nos torna conciliativos; pois, como diz o Filósofo, ninguém delibera sobre o que desespera, como nem sobre o impossível, segundo o mesmo. Ora, o temor nos torna mais conciliativos que a esperança; porque esta é relativa a um bem que podemos alcançar, e aquele, a um mal que apenas podemos repelir. Por onde, maior dificuldade implica este que aquela; e por isso deliberamos, como já dissemos, quando a situação é difícil, e mal confiamos em nós.

Art. 3 — Se o tremor é efeito do temor.

(Supra, a . 1, ad 2; In Psalm. XVII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o tremor não é efeito do temor.

1. — Pois, ele é resultante da frigidez, sendo por isso que vemos os homens frígidos tremerem. Ora, parece que o temor não causa o frio, mas antes, o calor que desseca; e a prova está em os que temem terem sede, principalmente quando o temor é máximo, como bem o demonstram os conduzidos à morte. Logo, o temor não causa temor.

2. Demais — A emissão do supérfluo é provocada pelo calor; por isso, no mais das vezes, os remédios laxativos são cálidos. Ora, essas emissões são ocasionadas, freqüentemente, pelo temor. Logo, parece que este causa o calor, e portanto não causa tremor.

3. Demais — No temor o calor de fora concentra-se na parte interna. Se, pois, por causa dessa concentração, o homem treme exteriormente, conclui-se por semelhança que, em todos os membros exteriores, o tremor deverá ser causado pelo temor. Ora, tal não se dá. Logo, o tremor do corpo não é efeito do temor.

Mas, *em contrário*, diz Túlio, que o tremor, a palidez e o ranger dos dentes resultam do terror.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o temor provoca uma certa contração de fora para dentro, e isso explica que os membros externos permaneçam frios. Daí o tremor, causado pela debilidade da força reguladora dos membros; e para tal debilidade contribui sobretudo a falta de calor, instrumento pelo qual a alma move, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Uma vez o calor concentrado, das partes externas para o interior, ele multiplica-se interiormente, e sobretudo nas partes inferiores, i. é, que respeitam à nutrição. E daí, consumida a umidade, nasce a sede e mesmo, às vezes, a soltura do ventre, e emissão da urina e ainda do sêmen. Ou então, essa emissão do supérfluo se dá por causa da contração do ventre e dos testículos, como diz o Filósofo.

Donde se deduz clara **A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — No temor o calor abandona o coração, tendendo dos membros superiores para os inferiores; e por isso, aos temerosos se lhe treme sobretudo o coração e os membros que têm qualquer ligação com o peito, onde está o coração. Isso explica que se lhes trema sobretudo a voz, pela

vizinhança da artéria vocal com o coração. E também lhes treme o lábio inferior e toda a mandíbula inferior, pela ligação que têm com o coração; donde resulta o ranger dos dentes. Pela mesma razão, tremem os braços e as mãos. Ou então, o fenómeno se explica por serem esses membros os mais móveis; e por isso, aos que temem lhes tremem os joelhos, conforme aquilo da Escritura (Is 35, 3): Confortai as mãos frouxas, e corroborai os joelhos débeis.

Art. 4 — Se o temor trava a operação.

O quarto discute-se assim. — Parece que o temor trava a operação.

1. — Pois, a operação fica impedida sobretudo pela perturbação da razão, que é quem a dirige. Ora, o temor perturba a razão, como já dissemos. Logo, trava a operação.

2. Demais — Os que procedem com temor facilmente falham na operação; assim, quem se mete a andar por cima de uma trave suspensa no alto cai, facilmente, por causa do temor; não cairia porém se andasse sobre ela posta em baixo, pois então não teria temor. Logo, o temor trava a operação.

3. Demais — A preguiça ou indolência é uma espécie de temor. Ora, ela trava a operação. Logo, também o temor.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Fl 2, 2): obrai a vossa salvação com receio e com tremor; o que não diria se o temor travasse a livre operação. Logo, o temor não a trava.

SOLUÇÃO. — A operação exterior do homem é causada certo pela alma como primeiro móvel; mas pelos membros corpóreos, como instrumentos. Ora, uma operação pode ficar impedida tanto por defeito do instrumento como do motor principal. Assim, por parte dos instrumentos corpóreos, o temor, em si mesmo e por natureza, trava a operação exterior, pela falta de calor que causa nos membros exteriores. Quanto à alma, por outro lado, se ele for moderado e não perturbar demasiado a razão, contribuirá para a boa operação, causando uma certa solicitude e fazendo-nos deliberar e operar mais atentamente. Se porém crescer de modo a perturbar a razão, impedirá a operação, mesmo da alma. Ora, não é a esse temor que se refere o Apóstolo.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os que caem de uma trave suspensa no alto é porque sofreram perturbações da imaginação, causada pelo temor do acidente imaginado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Toda pessoa temerosa foge do que teme; por onde, sendo a preguiça o temor da operação em si mesma, enquanto laboriosa, ela trava a operação, desviando desta a vontade. Mas o temor referente a outras coisas coadjuva a operação na medida mesma em que inclina a vontade a fazer aquilo pelo que fugimos do que tememos.

Questão 45: Da coragem.

Em seguida devemos tratar a coragem. E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a coragem é contrária ao temor.

(Supra, q. 23, a. 2).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a coragem não é contrária ao temor.

1. — Pois, como diz Agostinho, a coragem é um vício. Ora, o vício é contrário à virtude. Logo, não sendo o temor virtude, mas paixão, a coragem não lhe é contrária.

2. Demais — A unidade é contrária à unidade. Ora, a esperança é contrária ao temor. Logo, não o é o temor.

3. Demais — Uma paixão exclui a sua oposta. Ora, a segurança é a excluída pelo temor; pois, como diz Agostinho, o temor vela pela sua segurança. Logo, a segurança é contrariada pelo temor e não pela coragem.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a coragem é contrária ao temo.

SOLUÇÃO. — Está em a natureza dos contrários distarem entre si no máximo grau, como diz Aristóteles. Ora, o que dista em máximo grau do temor é a coragem. Pois, aquele receia o dano futuro, por causa da vitória deste sobre a pessoa que teme; ao passo que a coragem afronta o perigo iminente, por causa da sua vitória sobre o próprio perigo. Por onde e manifestamente, a coragem é contrária ao temor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ira, a coragem e os nomes de todas as paixões podem ser tomados em dupla acepção. Numa, enquanto implicam, absolutamente, o movimento do apetite sensitivo para algum objeto bom ou mau; e nesse sentido designam paixões. Noutra, enquanto simultaneamente com esse movimento, implicam desvio da ordem da razão; e nesse sentido designam vícios. Ora, é nesta última acepção que Agostinho toma a coragem; ao passo que nós a tomamos na primeira.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não pode haver pluralidade de contrários à unidade, tomada num mesmo sentido; mas nada impede tal se dê quando ela é tomada em sentidos diversos. E assim, como já dissemos, as paixões do irascível têm dupla contrariedade: uma, pela oposição do bem e do mal, e assim o temor é contrário à esperança; outra, pela de aproximação e afastamento, e assim a coragem é contrária ao temor, ao passo que a esperança o é ao desespero.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A segurança nada significa de contrário ao temor, mas só a exclusão deste; pois, dizemos que está seguro quem não teme. Por onde, a segurança se opõe ao temor, como privação; a coragem, porém, como contrário. Ora, como este inclui em si a privação, assim a coragem inclui a segurança.

Art. 2 — Se a coragem resulta da esperança.

(Supra, q.25, a . 3; De Verit., q. 26, a . 5, ad 2; III Ethic., lect. XV).

O segundo discute-se assim. — Parece que a coragem não resulta da esperança.

1. — Pois, a coragem é relativa ao mal aterrorizante, como diz Aristóteles. Ora, a esperança diz respeito ao bem, como já dissemos. Logo, têm objetos diversos e não pertencem à mesma ordem. Portanto, a coragem não resulta da esperança.

2. Demais — Como a coragem é contrária ao temor, assim o desespero o é à esperança. Ora, o temor não resulta do desespero, pois antes, este exclui aquele, como diz o Filósofo. Logo, a coragem não resulta da esperança.

3. Demais — A coragem visa um certo bem, a saber, a vitória. Ora, tender para um bem árduo é próprio da esperança. Logo, a coragem é o mesmo que a esperança e, portanto, dela não resulta.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: os que têm esperança firme são corajosos. Logo, parece que a coragem resulta da esperança.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos muitas vezes, todas as paixões da alma, de que tratamos, pertencem à potência apetitiva. Ora, todos os movimentos dessa potência se reduzem à busca e à fuga. Ora, uma e outra visam um determinado objeto essencial ou acidentalmente; essencialmente falando, buscamos o bem e fugimos do mal. Acidentalmente porém, podemos buscar o mal por causa de algum bem, que vai de mistura com ele, e fugir do bem, por causa de algum mal que lhe está adjunto. Mas, como o acidental depende do essencial, a busca do mal depende da do bem, assim como a fuga do bem depende da do mal. Ora, os quatro casos considerados dizem respeito às quatro paixões; a busca do bem é própria da esperança; a fuga do mal é própria do temor; a busca do mal aterrorizante pertence à coragem, e a fuga do bem, ao desespero. Donde se conclui que a coragem resulta da esperança, pois, é porque esperamos superar um mal aterrorizante iminente que o afrontamos audazmente. Ao passo que do temor resulta o desespero, pois desesperamos quando tememos a dificuldade que rodeia o bem esperado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colheria se o bem e o mal fossem objetos sem dependência entre si. Mas como o mal se ordena, de certo modo, ao bem, pois lhe é posterior como a privação o é ao hábito, há-de, por força, a coragem, que afronta o mal, ser posterior à esperança, que busca o bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o bem em si mesmo tenha prioridade sobre o mal, contudo a fuga diz respeito, primeiro, ao mal, que ao bem; assim como a prossecução é própria primeiro ao bem, que ao mal. Por onde, como a esperança tem prioridade sobre a coragem, assim o temor a tem sobre a desesperação. E como do temor nem sempre resulta o desespero, mas, só quando for intenso; assim, da esperança nem sempre resulta coragem, senão só quando ela for veemente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A coragem embora relativa ao mal a que está conjunto o bem da vitória, segundo o pensa o corajoso, visa contudo o mal; ao passo que a esperança visa o bem conjunto. E semelhantemente, o desespero visa o bem diretamente, de que foge; ao passo que o temor respeita o mal adjunto. Por onde, propriamente falando, a coragem não é parte, mas efeito da esperança; assim como o desespero não é parte, mas efeito do temor. E por isto também, a coragem não pode ser uma paixão principal.

Art. 3 — Se a deficiência pode ser causa da coragem.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a deficiência pode ser causa da coragem.

1. — Pois, diz o Filósofo, que os amantes do vinho são fortes e audazes. Ora, do vinho provém o efeito da embriaguez. Logo, a coragem é causada por um defeito.

2. Demais — O Filósofo diz, que os inexperientes dos perigos são corajosos. Ora, a inexperiência é um defeito. Logo, a coragem é causada por um defeito.

3. Demais — Os que sofreram injustiças costumam ser mais corajosos, como também os animais, quando açotados, como diz Aristóteles. Ora, sofrer injustiça é uma deficiência. Logo, a coragem é causada por esta.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a causa da coragem está em se trazer na fantasia, a esperança da salvação próxima e de estarem longe ou não existirem coisas que aterrorizam. Ora, o que implica uma deficiência ou diz respeito à remoção do que salva, ou à proximidade do que aterroriza. Logo, nada que implique deficiência pode ser causa da coragem.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos antes, a coragem resulta da esperança e é contrária ao temor. Por onde, tudo o que, por natureza, causa a esperança ou exclui o temor é causa da coragem. Como porém o temor, a esperança e também a coragem, sendo paixões, supõem um movimento do apetite, e uma certa transmutação corpórea, à dupla luz podemos considerar a causa da coragem: quanto à provocação da esperança ou quanto à exclusão do temor. Aquela é relativa ao movimento apetitivo; esta, à transmutação corpórea.

Quanto ao movimento apetitivo, resultante da apreensão, a esperança, causadora da coragem, é provocada pelo que nos leva a pensar ser-nos possível alcançar a vitória. Ou pelo nosso próprio poder, como pela força do corpo, pela experiência dos perigos, pela abundância do dinheiro e por coisas semelhantes. Ou pelo poder de outros, como o grande número de amigos ou quaisquer outros auxiliares; e principalmente se confiarmos no auxílio divino. Por onde, os de mais confiança em Deus são os mais corajosos, como diz o Filósofo. Ao passo que, segundo este mesmo modo, o temor é excluído pelo afastamento de coisas aterrorizantes, próximas; p. ex., por não termos inimigos, por não termos feito mal a ninguém, por não vermos nenhum perigo iminente; pois os perigos parecem iminentes sobretudo aos que fizeram mal aos outros.

De outro lado, quanto à transmutação corpórea, a coragem é causada pela provocação da esperança e pela exclusão do temor, por parte dos elementos que produzem o calor no coração. E por isso diz o Filósofo, que os de coração pequeno são mais corajosos; e os animais de coração grande são tímidos; porque o calor natural não pode aquecer um coração grande tão bem como aquece um pequeno, assim como o fogo não pode aquecer uma casa grande tão bem como uma pequena. E noutro livro, diz que os de pulmão sanguíneo são mais corajosos, por causa do calor do coração daí resultante. E no mesmo lugar diz que os amantes do vinho são mais corajosos, por causa da calidez do mesmo. Por isso dissemos, que a embriaguez contribui para a firmeza da esperança; pois, o calor do coração repele o temor e causa a esperança, pelo distender-se, pelo amplificar-se do coração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A embriaguez causa a coragem, não como defeito, mas por dilatar o coração, e também por dar uma certa amplitude à estimativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os inexperientes dos perigos são mais corajosos, não por deficiência, mas por acidente; isto é, enquanto que, pela inexperiência, não conhecem a própria debilidade nem a presença dos perigos; e assim, da eliminação da causa do temor resulta a coragem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Filósofo, os que sofreram injustiça tornam-se corajosos por pensarem que Deus lhes vem em auxílio aos que se acham nessas condições. Por onde é claro que nenhuma deficiência pode causar a coragem senão por acidente; i. é, enquanto tem alguma excelência adjunta, verdadeira ou julgada tal, seja por nós mesmos, ou por outrem.

Art. 4 — Se os corajosos são mais audazes antes dos perigos do que depois de estarem neles.

(III Ethic., lect. XV).

O quarto discute-se assim. — Parece que os corajosos não o são mais antes dos perigos do que depois de neles estarem.

1. — Pois, o tremor é causado pelo temor, que é contrário à coragem, como do sobredito resulta. Ora, os corajosos, a princípio tremem, às vezes, como diz o Filósofo. Logo, não são mais corajosos antes dos perigos que depois de neles estarem.

2. Demais — A paixão se intensifica com o crescimento do seu objeto; assim, se o bom é amável, mais sê-lo-á o melhor. Ora, o árduo é o objeto de coragem. Logo, o crescimento daquele importa o desta. E como o perigo presente se torna mais árduo e difícil, há-de acarretar também o aumento da coragem.

3. Demais — Sofrimentos causados provocam a ira. Ora, esta causa a coragem; pois, como diz o Filósofo, a ira é corajosa. Logo, parece que se tornam mais corajosos os que já estão nos perigos e feridos.

Mas, *em contrário*, diz Aristóteles, que os corajosos, antes dos perigos, correm-lhes veloz e ardentemente ao encontro; mas, quando neles se acham, recuam.

SOLUÇÃO. — A coragem, sendo um movimento do apetite sensitivo, resulta da apreensão da potência sensitiva. E, esta não compara nem indaga circunstâncias particulares, mas julga subitamente. Ora, acontece às vezes que, por uma súbita apreensão, não pode ser conhecido tudo o que suscita dificuldade, num caso dado. Donde, os movimentos da coragem, que afrontam o perigo. Pelo que, quando entramos a experimentá-lo, sentimos maiores dificuldades do que a princípio pensávamos, e por isso recuamos.

Ao passo que a razão examina tudo o que, num caso dado, pode suscitar dificuldades. E isto explica que os fortes, que afrontam os perigos, depois de havê-los examinados, parecem remissos, a princípio, porque os afrontam não apaixonadamente, senão com a devida deliberação. Mas, quando já se acham metidos nos perigos, nenhuma surpresa experimentam; antes, eles lhes parecem menores do que a princípio pensaram. — Ou então é que os fortes afrontam os perigos movidos pelo bem da virtude, perseverando neles a vontade do bem, quaisquer que sejam aqueles. Ao passo que os corajosos, só pela impressão alimentam a esperança e excluem o temor, como já dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Também aos corajosos pode sobrevir o tremor, pelo concentrar-se do calor, de fora para dentro, como se dá com os que temem, Ao passo, que aos corajosos o calor se lhes concentra no coração, aos que temem se lhes concentra nas partes inferiores.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O objeto do amor é o bem puro e simples; por isso, se este aumenta, aumenta pura e simplesmente aquele. Ao passo que o objeto da coragem é composto de bem e de mal; e o seu movimento contra o mal pressupõe o da esperança para o bem. Por onde, o tal movimento não cresce mas, antes, diminui, quando a dificuldade do perigo cresce a ponto de exceder a esperança. Se esse movimento, porém, se mantiver quanto maior for o perigo, tanto maior será julgada a coragem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Um ferimento não causa a ira se não supusermos a existência da esperança, como a seguir se dirá. Se pois, o perigo for tamanho, que excede a esperança da vitória, dele não resultará a ira. Mas é verdade que, da seqüência desta, resulta o aumento da coragem.

Questão 46: Da ira, em si mesma.

Em seguida, devemos tratar da ira. — E, primeiro, da ira em si mesma. Segundo, da causa produtiva da ira e do seu remédio. Terceiro, do seu efeito.

Sobre a primeira questão oito artigos se discutem:

Art. 1 — Se a ira é uma paixão especial.

(Supra, q. 23, a. 4; III Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a ira não é uma paixão especial.

1. — Pois, da ira tem a sua denominação a potência irascível. Ora, a esta pertence, não só uma, mas muitas paixões. Logo, a ira não é uma paixão especial.
2. Demais — Cada paixão especial tem a sua contrária, como verá claramente quem as examinar uma por uma. Ora, não há nenhuma paixão contrária à ira, como já se disse. Logo, não é uma paixão especial.
3. Demais — Uma paixão especial não inclui outra. Ora, a ira inclui muitas paixões, pois vai de mescla com a tristeza, com a esperança e com o prazer, como se vê claramente no Filósofo. Logo, não é uma paixão especial.

Mas, *em contrário*, Damasceno considera a ira como uma paixão especial; e semelhantemente Túlio.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode uma expressão ser geral. Ou como predicação, e assim a palavra animal se aplica geralmente a todos os animais; ou como causa, e assim o sol é a causa geral de tudo o que se produz nos seres da terra, segundo Dionísio. Ora, assim como o gênero contém, potencialmente, muitas diferenças, quanto à semelhança da matéria, assim a causa agente, muitos efeitos quanto à virtude ativa. Um efeito porém pode ser produzido pelo concurso de diversas causas. E como toda causa permanece, de certa maneira, no seu efeito, podemos também dizer, de um terceiro modo, que o efeito, produzido pela reunião de muitas causas, tem uma certa generalidade, enquanto as encerra, de certo modo, atualmente.

Por onde, do primeiro modo, a ira não é uma paixão geral, mas entra na mesma divisão que as outras, como já dissemos. — E nem do segundo. Pois, não é a causa das outras paixões; ao passo que, deste modo, podemos considerar o amor como uma paixão geral, segundo vemos claramente em Agostinho; pois, ele é a raiz primeira de todas as paixões, como já dissemos. Num terceiro modo porém, a ira pode ser considerada paixão geral, enquanto causada pelo concurso de muitas paixões. Pois, o movimento da ira não se manifesta senão porque sofremos alguma tristeza e porque nos está presente o desejo e a esperança de nos vingarmos, porquanto, no dizer do Filósofo, o irado nutre a esperança de se vingar; pois, deseja a vindicta como lhe sendo possível. Por onde, se for muito avantajada a pessoa que nos causou um mal, não dará lugar à ira, mas só à tristeza, como diz Avicena.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A potência irascível recebe da ira a sua denominação; não que todos os movimentos dessa potência se lhe reduzam a ela, mas porque todos nela acabam; ora, entre todos os referidos movimentos este é o mais manifesto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por isso mesmo que a ira é causada por paixões contrárias, a saber, pela esperança, que visa o bem, e pela tristeza, que visa o mal, ela inclui em si a contrariedade; por isso não

tem contrário. Como também as cores médias não têm contrariedade senão a que resulta das cores simples que as causam.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ira inclui muitas paixões; não, certo, como o gênero inclui as espécies, mas antes, como a causa contém o efeito.

Art. 2 — Se o objeto da ira é o mal.

(Infra, a . 6; De malo, q. 12, a . 2, 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que o objeto da ira é o mal.

1. — Pois, como diz Gregório Nissenho, a ira é quase a escudeira da concupiscência, porque impugna o que impede a esta. Ora, todo impedimento implica a noção de mal. Logo, a ira diz respeito ao mal, como seu objeto.

2. Demais — A ira e o ódio convêm no mesmo efeito, pois uma e o outro nos causam dano. Ora, o ódio tem o mal como objeto, segundo já se disse. Logo, também a ira.

3. Demais — A ira é causada pela tristeza, e por isso o Filósofo diz que a ira age acompanhada da tristeza. Ora, o objeto desta é o mal. Logo, também o daquela.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a ira provoca a vindicta. Ora, o desejo da vindicta é o desejo do bem, pois se refere à justiça. Logo, o objeto da ira é o bem.

DEMAIS. — A ira vai sempre junta com a esperança, e por isso causa o prazer, como diz o Filósofo. Ora, o objeto da esperança e do prazer é o bem. Logo, também o da ira.

SOLUÇÃO. — O movimento da virtude apetitiva é consecutivo ao ato da apreensiva. Ora, esta pode apreender um objeto de dois modos; de modo incompleto, como quando inteligimos o que é o homem; e de modo complexo, como quando inteligimos que a cor branca existe num homem. Por onde, de ambos esses modos a virtude apetitiva pode tender para o bem e para o mal. A modo de simples e incompleto, quando o apetite segue simplesmente o bem ou adere a ele, ou quando foge do mal. E tais movimentos constituem o desejo e a esperança, o prazer e a tristeza, e outros semelhantes. A modo de complexo, como quando o apetite deseja algum bem ou mal para alguém, quer tendendo para um determinado objeto, quer fugindo do mesmo. E isto é manifesto no amor e no ódio, pois amamos a quem desejamos o bem, e odiamos a quem queremos o mal. E o mesmo se dá com a ira: quem está irado procura vingar-se. Por onde, o movimento da ira tende para dois termos: para a vindicta em si, que deseja e espera, como um bem, provindo daí o deleite; e para aquele de quem quer tirar vingança, como alguém que lhe é contrário e nocivo, o que implica a noção do mal.

Ora a esta luz, há uma dupla diferença a considerar entre a ira e o amor e o ódio. A primeira é que a ira sempre diz respeito a dois objetos; ao passo que o amor e o ódio às vezes visam só um objeto, como quando dizemos que alguém ama ou detesta o vinho ou coisa semelhante. A segunda é que os dois objetos a que diz respeito o amor são bons, pois o amante quer o bem a alguém como sendo conveniente a este último. E os dois objetos a que diz respeito o ódio são um e outro de natureza má; pois, quem odeia quer o mal a alguém como lhe sendo inconveniente a este. A ira, ao contrário, considera como bom um objeto, a saber, a vindicta que deseja; e outro, como mal, a saber, o homem nocivo, de quem se quer vingar. Por onde, é uma paixão composta, de certo modo, de paixões contrárias.

E daqui se deduz claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 3 — Se a ira tem sua sede no concupiscível.

(III Sent., dist. XXVI, q. 1, a . 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a ira tem a sua sede no concupiscível.

1. — Pois, como diz Túlio, a ira é uma espécie de desejo. Ora, o desejo, pertence ao concupiscível. Logo, também a ira.

2. Demais — Agostinho diz que a ira se transforma no ódio. E Túlio, no livro supra-citado, que o ódio é a ira inveterada. Ora, o ódio, como o amor, tem a sua sede no concupiscível. Logo, também a ira.

3. Demais — Damasceno e Gregório Nisseno dizem que a ira compõe-se da tristeza e do desejo. Ora, tanto este como aquele têm sua sede no concupiscível. Logo, também a ira.

Mas, *em contrário*. — A potência concupiscível é diferente da irascível. Se pois a ira pertencesse ao concupiscível, a potência irascível não tiraria dela a sua denominação.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, as paixões do irascível diferem das do concupiscível, por serem os objetos destas o bem e o mal absolutos; ao passo que os objetos daquelas são o bem e o mal acompanhados de certa dificuldade ou arduidade. Ora, como já dissemos, a ira visa dois termos: a vindicta que deseja, e a pessoa de quem quer tirá-la. E em ambos esses casos ela requer uma certa arduidade, pois o seu movimento não se manifesta senão com uma certa grandeza relativamente a esses dois termos; pois, como diz o Filósofo, às coisas nulas ou muito pequenas não lhes damos nenhum valor. Por onde é manifesto, que a ira não tem sua sede no concupiscível, mas, no irascível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Túlio denomina desejo o apetite de qualquer bem futuro, sem levar em conta as condições de árduo ou não árduo. E, a esta luz, inclui a ira no desejo, como desejo que é da vingança. E assim o desejo é comum ao irascível e ao concupiscível.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que a ira se transforma no ódio, não porque a mesma paixão, numericamente, que era antes ira, venha a ser, em seguida, quando inveterada, o ódio; mas, isso se dá em virtude da causalidade. Pois a ira, quando diuturna, causa o ódio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que a ira se compõe da tristeza e do desejo, não como partes, mas como causas. Pois, como já dissemos, as paixões do concupiscível são as causas das do irascível.

Art. 4 — Se a ira é acompanhada da razão.

(IIª IIªº, q. 156, a . 4; VII Ethic., lect. VI).

O quarto discute-se assim. — Parece que a ira não é acompanhada da razão.

1. — Pois a ira, sendo uma paixão, tem sua sede no apetite sensitivo. Ora, este segue, não a apreensão da razão, mas a da parte sensitiva. Logo, a ira não é acompanhada da razão.

2. Demais — Os brutos não tem razão, e contudo são susceptíveis de ira. Logo, esta não é acompanhada daquela.

3. Demais — A embriaguez, que priva da razão, dá incremento à ira. Logo, esta não é acompanhada da razão.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a ira, de certo modo, é consecutiva à razão.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a ira é o desejo da vingança. Ora, este importa uma relação entra a pena que deve ser infligida e o mal que sofremos; donde o dizer o Filósofo, que quando pensamos que é necessário atacar alguém de tal modo, logo ficamos irados. Ora, comparar e pensar é próprio da razão. Logo, a ira vai de certo modo acompanhada da razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O movimento da potência apetitiva pode ir acompanhado da razão, de dois modos. Ou quando a razão ordena, o que faz com que a vontade, dela acompanhada, se chame apetite racional; ou quando a razão enuncia, e assim a ira é acompanhada da mesma. Pois, diz o Filósofo, que a ira vai acompanhada da razão, não como ordenante, mas como manifestativa da injúria. Porque o apetite sensitivo obedece à razão, não imediatamente, mas, mediante a vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os brutos têm um instinto natural que lhes foi infundido pela razão divina, em virtude do qual são dotados de movimentos interiores e exteriores semelhantes aos da razão, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Segundo já foi dito, a ira ouve de certo modo a razão, que nos anuncia que fomos injuriados; mas não a ouve perfeitamente, porque não lhe observa a regra, no tirar a vingança. Por onde, para haver ira é necessário um ato de razão e mais o impedimento da mesma. E por isso o Filósofo diz, que os demasiado ébrios não ficam irados, por não serem susceptíveis de nenhum juízo da razão; mas, quando pouco ébrios, podem ficar irados, como quem tem o juízo da razão, mas travado.

Art. 5 — Se a ira é mais natural que a concupiscência.

(IIª-IIªº, q. 156, a . 4; De Verit., q. 25, a . 6, ad 4; VII Ethic., lect. VI).

O quinto discute-se assim. — Parece que a ira não é mais natural que a concupiscência.

1. — Pois, diz-se que é próprio do homem ser um animal manso por natureza. Ora, a mansidão opõe-se à ira, como diz o Filósofo. Logo, esta não é mais natural que a concupiscência; antes, parece de todo contrária à natureza do homem.

2. Demais — A razão se opõe à natureza, pois, não dizemos que quem age conforme a razão também o faz de conformidade com a natureza. Ora, a ira é acompanhada da razão, ao passo que a concupiscência não o é, como diz Aristóteles. Logo, esta é mais natural que aquela.

3. Demais — A ira é o desejo da vingança; ora, a concupiscência é sobretudo o apetite dos prazeres do tato, a saber, os da mesa e os venéreos. Ora, estes são mais naturais ao homem que a vingança. Logo, a concupiscência é mais natural que a ira.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a ira é mais natural que a concupiscência.

SOLUÇÃO. — Chama-se natural ao que é causado pela natureza, como se vê claramente em Aristóteles. Por onde, só pela sua causa é que podemos saber se uma paixão é mais ou menos natural. Ora, a causa de uma paixão, como já dissemos, pode ser considerada de dois modos: em relação ao objeto e em relação ao sujeito. — Se pois considerarmos a causa da ira e da concupiscência em relação ao objeto,

esta, sobretudo quanto referente aos prazeres da mesa e aos venéreos, é mais natural que aquela, porquanto esses prazeres são mais naturais que a vingança. — Se porém considerarmos a causa da ira relativamente ao sujeito, então ela é de certo modo mais natural, assim como, de certo modo, também a concupiscência o é.

Pois, a natureza de um homem pode ser considerada, genérica, especificamente, ou segundo a compleição própria do indivíduo. — Assim, se considerarmos a natureza genérica, que é a do homem enquanto animal, então a concupiscência é mais natural que a ira; pois, é pela natureza comum em si mesma, que o homem tem certa inclinação para desejar o que lhe conserva a vida, específica ou individualmente. — Se porém considerarmos a sua natureza específica, i. é, enquanto racional, então a ira é-lhe mais natural que a concupiscência, por ser, mais que esta, acompanhada da razão. Por isso, diz o Filósofo, que é mais humano punir — o que diz respeito à ira — que ser manso, porque todos os seres se insurgem naturalmente contra o que lhes é contrário e nocivo. — Se porém considerarmos a natureza de um indivíduo na sua compleição própria, então a ira é mais natural que a concupiscência, porque mais facilmente que a esta ou qualquer outra paixão, segue uma tendência natural, resultante da compleição. Ora, é predisposto à ira quem tem compleição colérica; e a cólera move-se mais rapidamente que os outros humores, comparável por isso ao fogo. Por onde, quem por compleição natural tem predisposição para a ira, encoleriza-se mais prontamente do que cede à concupiscência o que é para esta predisposto. Por isso, como diz o Filósofo, a ira, mais que a concupiscência, transmite-se dos pais aos filhos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Podemos considerar no homem a compleição natural, corpórea, que é equilibrada, e a razão em si mesma. Relativamente pois a essa compleição, não há no homem, natural e especificamente, sobreexcelência da ira nem de qualquer outra paixão, por causa do equilíbrio da compleição. Ao passo que os brutos, quanto mais se afastam dessa qualidade de compleição para a disposição de uma compleição extrema, tanto mais ficam naturalmente dispostos ao excesso de alguma paixão; assim, o leão, à audácia; o cão, à ira, a lebre, ao temor e assim por diante. Quanto à razão, por outro lado, é natural ao homem tanto o irar-se como o ser manso, pois ela de certo modo provoca a ira, indicando-lhe a causa e, de certo modo, a acalma, enquanto o irado não obedecer totalmente ao império da razão, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão em si mesma também pertence à natureza do homem. Logo, por isso mesmo que a ira é acompanhada da razão, é que, de certo modo, é natural ao homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procede, quanto à ira e à concupiscência, relativamente ao objeto.

Art. 6 — Se a ira é mais grave que o ódio.

(IIª-IIªº, q. 158, a . 4; De Malo, q. 12, a . 4).

O sexto discute-se assim. — Parece que a ira é mais grave que o ódio.

1. — Pois, como diz a Escritura (Pr 27, 4), a ira não tem misericórdia, nem o furor que rompe. Ora, o ódio às vezes tem misericórdia. Logo, a ira é mais grave que o ódio.

2. Demais — Sofrer um mal e padecer dor por causa disso é mais que sofrer apenas. Ora, a quem odeia lhe basta que a pessoa odiada sofra um mal; ao passo que o irado quer, além disso, que ela o saiba e padeça com isso, como diz o Filósofo. Logo, a ira é mais grave que o ódio.

3. Demais — Quanto mais elementos concorrem para a estabilidade de uma coisa tanto mais estável ela é; assim, o hábito mais permanente é o causado por muitos atos. Ora, a ira é causada pelo concurso de várias paixões, como já se disse, o que se não dá com o ódio. Logo, é mais grave e mais estável que este.

Mas, *em contrário*, Agostinho compara o ódio a uma trave, e a ira a uma palha.

SOLUÇÃO. — A espécie e a natureza de uma paixão se deduzem do seu objeto. Ora, a ira e o ódio, de um mesmo sujeito, têm o mesmo objeto; pois, como quem odeia deseja o mal ao odiado, assim o irado aquele contra quem dirige a sua ira. Mas, não pela mesma razão, pois o primeiro deseja o mal do inimigo, enquanto mal; ao passo que o segundo o deseja para aquele contra o qual está encolerizado, não enquanto mal, mas enquanto tem um certo caráter de bem, i. é, enquanto o considera como justo, por ser uma vingança. Por onde, como também antes já dissemos, o ódio consiste na aplicação do mal ao mal; ao passo que a ira, na do bem ao mal. Ora, é manifesto que desejar o mal a alguém, sob a idéia de justiça, encerra menos da essência do mal, do que lhe querer, pura e simplesmente, o mal. Pois, no primeiro caso pode-se estar de acordo com a virtude da justiça, se for por obediência a uma prescrição da razão. Ao passo que a ira só é má porque, no vingar-se, não obedece ao preceito da razão. Por onde, é manifesto que o ódio é muito pior e mais grave que a ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dois elementos podemos levar em conta, na ira e no ódio, a saber: aquilo mesmo que desejamos e a intensidade do desejo. — Quanto ao primeiro, a ira tem mais misericórdia que o ódio. Pois, como o ódio deseja o mal de outrem, em si mesmo, não há medida de mal que o sacie; porque, no dizer do Filósofo, as coisas desejadas em si mesmas são-no sem medida; assim o avarento deseja as riquezas. Donde o dito da Escritura (Eccl 12, 16): O inimigo, se achar ocasião, não se fartará de sangue. Ao passo que a ira não deseja o mal senão sob as aparências de justa vingança; por onde, o irado se compadece quando o mal que lhe foi feito excede, na sua apreciação, a medida da justiça. E, por isso, o Filósofo diz que o irado se compadece à vista dos muitos males sofridos pelo seu adversário, ao passo que quem odeia de nenhum modo se compadece. — De outro lado, quanto à intensidade do desejo, a ira exclui a misericórdia, mais que o ódio porque o seu movimento é mais impetuoso, por causa da inflamação da cólera. Por isso, a Escritura logo acrescenta (Pr 27, 4): quem poderá suportar o ímpeto de um espírito concitado?

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já dissemos, o irado deseja o mal de alguém enquanto este se reveste das aparências de uma vingança justa. Ora, a vingança se realiza pela aplicação de uma pena; e da natureza desta é ser contrária à vontade, ser aflitiva e aplicada em expiação de alguma culpa. Por isso, o irado deseja que aquele a quem castigou o sinta e o sofra e conheça que esse castigo lhe é aplicado por causa da injúria assacada a outrem. Quem odeia porém nada disso lhe importa, porque deseja o mal de outrem como tal. Ora, não é verdade que aquilo que nos causa pena seja pior. Pois, a injustiça e a imprudência, sendo males não causam pena àqueles em quem existem, por serem voluntários, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O causado por muitas causas é mais estável quando as causas estão compreendidas numa mesma noção; mas, uma causa pode prevalecer sobre muitas outras. Ora, o ódio provém de causa mais permanente que a ira. Pois esta provém de uma comoção do ânimo, por causa de um mal que nos foi feito; ao passo que o ódio, de uma disposição pela qual reputamos como nos sendo contrário e nocivo o que odiamos. Por onde, como a paixão passa mais depressa que a disposição ou o hábito, assim a ira se desvanece mais rápido que o ódio, embora também o ódio seja paixão proveniente de uma determinada disposição. Por isso o Filósofo diz, que o ódio é mais incurável que a ira.

Art. 7 — Se a ira só tem por objeto os susceptíveis de justiça.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a ira não tem por objeto só os susceptíveis de justiça.

1. — Pois, o homem não pode exercer a justiça para com os seres irracionais. Ora, às vezes o homem se encoleriza contra seres irracionais; assim, quando um escritor, irado, arroja a pena ou o cavaleiro açoita o cavalo. Logo, a ira não tem por objeto somente os seres susceptíveis de receber a justiça.

2. Demais — Não há justiça do homem para consigo mesmo nem para com tais coisas que a ele próprio lhe dizem justiça, como diz o Filósofo. Ora, às vezes o homem se encoleriza contra si mesmo; assim o penitente, por causa do pecado, donde o dizer a Escritura (Sl 4, 5): Irai-vos e não queirais pecar. Logo, a ira não tem como objeto somente os seres susceptíveis de receberem a justiça.

3. Demais — Podemos praticar a justiça e a injustiça para com toda uma classe de pessoas ou toda uma comunidade; p. ex., quando uma cidade lesa a alguém. Ora, a ira não recai sobre nenhuma classe de pessoas, mas só sobre um indivíduo singular, como diz o Filósofo. Logo, a ira não tem como objeto próprio aqueles somente que são susceptíveis de justiça ou injustiça.

Mas o contrário se pode concluir do que diz o Filósofo.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a ira busca o mal na medida em que este exerce a função de justiça vindicativa. Por onde a ira é relativa aos mesmos a que o é a justiça e a injustiça. Pois, é próprio da justiça exercer a vingança; e lesar a outrem é o constitutivo da injustiça. Assim, tanto pela causa, que é a lesão praticada por outrem, como também por parte da vindicta a tirar dele, o que visa o irado, é manifesto que a ira tem o mesmo objeto que a justiça e a injustiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já se disse, a ira, embora seja acompanhada da razão pode porém existir também nos brutos, carecentes de razão, enquanto movidos por um instinto natural mediante a imaginação à prática de atos semelhantes aos atos racionais. Assim pois, tendo o homem razão e imaginação, de dois modos pode nele nascer o movimento da ira. — Primeiro, quando só a imaginação denuncia a lesão. E assim algum movimento de ira nasce mesmo contra seres irracionais e inanimados, à semelhança do movimento originado nos animais contra tudo o que lhes seja nocivo. — De outro modo, quando a razão é a que denuncia a lesão. E assim, como diz o Filósofo, de nenhum modo pode se exercer a ira contra seres insensíveis nem contra os mortos; quer por não sentirem, qualidade que sobretudo supõe os irados naqueles contra quem se encolerizam; quer também por não ser possível exercer contra eles a vindicta, pois não podem cometer nenhuma injúria.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz o Filósofo, o homem pode exercer para consigo mesmo uma certa justiça e injustiça metafórica: é enquanto a razão rege o irascível e o concupiscível. E neste sentido também se diz que o homem tira vindicta de si mesmo; e por consequência se encoleriza contra si mesmo. Mas própria e essencialmente falando, ninguém pode irar-se contra si mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A diferença única assinalada pelo Filósofo entre o ódio e a ira está em o ódio poder referir-se a uma classe de pessoas e assim odiamos todo gênero de ladrões; ao passo que a ira não pode recair senão sobre um indivíduo singularmente considerado. E a razão disso está em o ódio ser causado porque a qualidade de um ser é apreendida como dissonante da nossa disposição; e isto pode dar-se tanto em universal como em particular. Enquanto que a ira é causada por alguém que, com um ato seu, nos lesou; ora todos os atos dizem respeito ao singular. Por isso a ira versa sempre sobre algo de singular. — E quando foi toda a cidade que nos lesou, toda ela é considerada como um indivíduo singular.

Art. 8 — Se Damasceno assinala convenientemente três espécies de ira, a saber: o fel, a mania e o furor.

O oitavo discute-se assim. — Parece que Damasceno assinala inconvenientemente três espécies de ira: o fel, a mania e o furor.

1. — Pois, as espécies de nenhum gênero se diversificam por um acidente, Ora, o fel, a mania e o furor se diversificam acidentalmente, pois, chama-se fel o princípio do movimento da ira; a ira permanente chama-se mania; e por fim, o furor é a ira que se vinga num certo tempo. Logo, não são espécies diferentes de ira.

2. Demais — Túlio diz, que o arrebatamento se chama em grego, θυμός é uma ira que ora nasce e ora desaparece. Ora, θυμός, segundo Damasceno, é o mesmo que o furor. Logo, este não precisa de tempo para a vindicta mas se extingue com o tempo.

3. Demais — Gregório estabelece três graus na ira: a ira sem palavras, a ira acompanhada de palavras e a ira com palavras expressas, de conformidade com aquelas três partes do dito do Senhor no Evangelho (Mt 5, 22): o que se ira contra seu irmão, em que se refere à ira sem palavras; e depois acrescenta: e o que disser a seu irmão: Raca, onde toca na ira acompanhada da palavra, mas não ainda com sentido pleno; e depois acrescenta: e o que lhe disser a seu irmão: És um tolo, onde a palavra se completa pelo discurso perfeito. Logo, Damasceno dividiu insuficientemente a ira, não compreendendo nela nada do que se refere à palavra.

Mas, *em contrário*, é a autoridade de Damasceno e de Gregório Nisseno (Nemésio).

SOLUÇÃO. — As três espécies de ira, na divisão de Damasceno e também de Gregório Nisseno (Nemésio) se fundam naquilo que intensifica a ira. E isto pode dar-se de três modos. Primeiro, pela facilidade do movimento mesmo; e essa ira ele a denomina fel, porque se acende facilmente. Segundo, pela tristeza que causa a ira, que perdura muito tempo na memória; e esta pertence à mania, palavra derivada de permanecer. Terceiro, por aquilo que o irado deseja, a saber, a vindicta; e esta pertence ao furor, que não se aplaca enquanto não pune. Por onde o Filósofo chama a certos irados agudos, por se irem prontamente; a certos outros, amargos, por conservarem a ira por muito tempo; e certos, enfim, difíceis, porque não descansam enquanto não punem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tudo aquilo que dá à ira algum complemento não se lhe refere acidentalmente. Donde, nada impede que nisso nos fundemos para especificá-la.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O arrebatamento, que Túlio introduz, parece antes pertencer à primeira espécie de ira, que se consuma com a prontidão desta, do que ao furor. Nada porém impede que o θυμός grego, que se chama em latim furor, importe numa e noutra coisa: a prontidão no irar-se e a firmeza de propósito em punir.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os graus dessa ira se distinguem pelo efeito da mesma; não porém pela diversa perfeição do movimento mesmo da ira.

Questão 47: Da causa eficiente da ira e dos seus remédios.

Em seguida devemos tratar da causa eficiente da ira e dos seus remédios. E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se sempre nos iramos por alguma coisa feita contra nós.

O primeiro discute-se assim. — Parece que nem sempre nos iramos por alguma coisa feita contra nós.

1. — Pois, pecando, nada podemos contra Deus, conforme a Escritura (Jó 35, 6): se as tuas iniquidades se multiplicarem, que farás tu contra ele? E contudo a Escritura também diz que Deus se ira contra os homens, por causa dos pecados (Sl 105, 40): E se abrasou de furor o Senhor contra o seu povo. Logo, nem sempre nos iramos por alguma coisa feita contra nós.

2. Demais — A ira é o desejo da vingança. Ora, podemos querer tirar vingança mesmo daquilo que é feito contra outros. Logo, nem sempre o motivo da ira é o feito contra nós.

3. Demais — Como diz o Filósofo, iramo-nos principalmente contra os que desprezam aquilo com que nos ocupamos de preferência; assim, os que se ocupam com a filosofia se iram contra os que a desprezam; e o mesmo se dá com outras coisas. Ora, desprezar a filosofia não é fazer mal aos que com ela se ocupam. Logo, nem sempre nos iramos contra aquilo que é feito contra nós.

4. Demais — Se calamos em face de quem nos injuria, mais lhe provocamos a ira, como diz Crisóstomo. Mas, pelo fato de calarmos, nada fazemos contra ele. Logo, a ira nem sempre é provocada pelo que é feito contra nós.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: a ira provém sempre do feito contra nós; a inimizade porém, mesmo que isso não se dê; assim, odiamos alguém só pelo reputarmos tal.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a ira é o desejo de fazer mal a outrem, com fundamento na justiça vindicativa. Ora, a vingança supõe sempre a injúria preexistente. Nem toda injúria porém provoca a vindicta, senão só a que atinge o que deseja vingar-se; pois, assim como cada ser naturalmente deseja o seu próprio bem, assim também naturalmente repele o próprio mal. Ora, a injúria que outrem nos faça não nos atinge, se não fizer nada que seja contra nós. Donde se segue que o motivo da ira de alguém é sempre alguma coisa contra ele feita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não se atribui a ira a Deus como paixão da alma, mas como juízo da justiça, enquanto que quer tirar vingança do pecado. Pois, embora, pecando, não possamos fazer mal a Deus efetivamente; contudo, por nossa parte, agimos de dois modos contra Ele. Primeiro, porque o desprezamos nos seus mandamentos. Segundo, enquanto causamos algum mal a outrem ou a nós mesmos, o que diz respeito a Deus, porque a pessoa a quem fizemos mal está sob a sua providência e tutela.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Iramo-nos contra aqueles que fazem mal aos outros; e desejamos tirar vingança, enquanto aqueles a quem foi feito mal, de certo modo nos dizem respeito, quer por alguma afinidade, quer pela amizade, ou ao menos por alguma comunhão de natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Aquilo por que sobretudo nos interessamos consideramos como bem nosso. Por onde, quando isso é desprezado, consideramo-nos também como desprezados e lesados.

RESPOSTA À QUARTA. — Provocamos a ira de quem nos injúria, ficando calado, quando o fazemos por desprezo, quase desdenhando a ira do mesmo. Ora, esse desdém já é, por si, um ato.

Art. 2 — Se o contempto ou o desprezo é motivo de ira.

O segundo discute-se assim. — Parece que não só o contempto ou o desprezo é motivo da ira.

1. — Pois, como diz Damasceno, iramo-nos quando sofremos ou julgamos que sofremos alguma injúria. Ora, podemos sofrer uma injúria mesmo sem contempto ou desprezo. Logo, nem só o desprezo é motivo de ira.

2. Demais — Quem deseja a honra também sofre com o desprezo. Ora, os brutos não desejam a honra. Logo, também não sofrem com o desprezo. E contudo, quando feridos, se lhes excita a ira, como diz o Filósofo. Logo, nem só o desprezo é motivo da ira.

3. Demais — O Filósofo diz que há muitas outras causas da ira, p. ex.: o esquecimento, a exultação no infortúnio, o anúncio dos males, o impedimento de realizar a vontade própria. Logo, nem só o desprezo é que provoca a ira.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a ira é o desejo da punição, acompanhado da pena, provocada por um ostensivo desprezo, contrário à conveniência.

SOLUÇÃO. — Todas as causas da ira se reduzem ao desprezo. Ora, há três espécies de desprezo, como diz o Filósofo, a saber: o desdém, o epereasmus, i, é, o impedimento de realizarmos a vontade própria e acostumélia. E a estas três se reduzem todos os motivos da ira, podendo-se dar disso dúplice razão.

A primeira é que a ira deseja o mal de outrem, enquanto fundada na justiça vindicativa; e por isso, busca a vingança na medida mesma em que esta é considerada justa. Ora, não podemos tirar vingança justa senão daquilo que foi injustamente feito; e, portanto, o que provoca a ira é sempre algo considerado como injusto. Donde o dizer o Filósofo que os homens não haveriam de irar-se se considerassem como justo o que sofreram dos que os lesaram; pois, não há ira contra o que é justo. Ora, podemos causar mal a outrem de três modos: por ignorância, paixão e eleição. Assim, cometemos a máxima injustiça quando, por eleição, indústria, ou com determinada malícia, causamos mal a outrem, como diz Aristóteles. Por onde, iramo-nos sobretudo contra aqueles que consideramos como nos tendo feito mal de caso pensado. Não nos iramos porém, ou iramo-nos pouco, contra aqueles que nos fizeram alguma injúria, em nosso sentir, por ignorância ou paixão. Pois, agir por ignorância ou paixão diminui a injúria e provoca, de certo modo, a misericórdia e o perdão. Pois, consideramos como tendo pecado por desprezo os que, por indústria, nos causam mal, e por isso nos irritamos sobretudo contra eles. Por onde, diz o Filósofo, que não nos iramos, ou iramo-nos pouco, contra os que, por cólera, nos fizeram algum mal, pois não os consideramos como tendo agido por desprezo.

A segunda razão é que o desprezo se opõe à excelência do homem; pois desprezamos aquilo a que não damos nenhum valor. Ora, com todos os nossos bens pretendemos a uma certa excelência. Por onde, os que nos ofendem consideramo-los como atacando a nossa excelência e como manifestando, portanto, o desprezo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando sofremos uma injúria proveniente de qualquer causa que não o desprezo, essa causa a diminui. Ao passo que só o desprezo ou contempto aumenta a ira, e portanto, é por si mesmo causa de nos irarmos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o bruto não deseje a honra como tal, deseja contudo naturalmente uma certa excelência, e se ira contra o que se opõe a tal excelência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todas as causas que a objeção refere se reduzem a um certo desprezo. — Assim, o esquecimento é evidente sinal de desprezo; pois, ao que damos grande valor fixamos mais profundamente na memória. — Semelhantemente, por um certo desprezo é que não tememos penalizar a outrem, anunciando-lhe coisas tristes. — Por outro lado, quem, mesmo no infortúnio de outrem, dá sinais de hilaridade, mostra que pouco se lhe importa com o bem ou o mal. — E por fim, quem nos impede realizarmos o nosso propósito, e não por qualquer utilidade que disso lhe advenha, não demonstra curar muito da nossa amizade. — Por onde, tudo isso significando desprezo, provoca a ira.

Art. 3 — Se a nossa excelência é a causa de nos irarmos mais facilmente.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a nossa excelência não é a causa de nos irarmos mais facilmente.

1. — Pois, como diz o Filósofo, certos, como os enfermos, os necessitados e os que não obtêm o que desejam ficam mais irados, quando ofendidos. Ora, tudo isto parece supor uma certa deficiência. Logo, esta, mais que a excelência, nos torna inclinados à ira.

2. Demais — No mesmo passo diz o Filósofo, que nós nos iramos, sobretudo, quando os outros nos desprezam suspeitando não tenhamos uma determinada qualidade, ou apenas diminutamente; mas, isso não nos importa, pois nos julgamos excelentes relativamente aquilo mesmo por que nos desprezam. Ora, o desprezo em questão se funda numa deficiência. Logo, esta é, mais que a excelência, causa de nos irarmos.

3. Demais — Tudo o concernente à excelência é o que sobretudo torna os homens alegres e esperançosos. Ora, o Filósofo diz, que os homens não se iram quando se divertem, riem, vão a festas, gozam da prosperidade, realizam seus planos, se deleitam com o que não é torpe e vivem esperançosos. Logo, a excelência não é causa da ira.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a excelência é causa de os homens ficarem indignados.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos considerar a causa da ira, no irado. — Primeiro, relativamente ao motivo dela; e, então a excelência é causa de nos irarmos facilmente. Pois, o motivo da ira é o injusto desprezo, como já dissemos. Ora, é claro que quanto mais excelentes formos, tanto mais injustamente seremos desprezados, naquilo por que exceleamos. Por onde, os que têm alguma excelência ficam sobretudo irados quando os desprezamos; p. ex., quando desprezamos o rico no seu dinheiro, o orador na sua eloquência e assim por diante. — De outro modo, relativamente à disposição que o desprezo causa em nós. Pois, como é manifesto, o que nos move à ira não é senão a ofensa, que nos pune. Ora, é por algum defeito que sobretudo sofremos, pois facilmente nos ofendemos pelos defeitos que temos. E esta é a causa de os fracos, ou os que têm outras deficiências, irem-se mais facilmente; pois, mais facilmente se ofendem.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quem é desprezado naquilo mesmo por onde é manifestamente excelente, como julga não padecer com isso nenhum detrimento, não sofre, e por isso não se ira. Mas, por outro

lado, por ser mais indignamente desprezado tem maior razão de se irar, a menos que não se julgue objeto de zombaria e escárneo, não por desprezo, mas por ignorância ou coisa semelhante.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tudo o que a objeção enumera trava a ira na medida em que impede o sofrimento. Mas por outro lado, provoca naturalmente a ira, fazendo com que sejamos desprezados mais inconvenientemente.

Art. 4 — Se uma deficiência é causa de mais facilmente nos irarmos contra outrem.

O quarto discute-se assim. — Parece que uma deficiência não é causa de mais facilmente nos irarmos contra outrem.

1. — Pois, como diz o Filósofo, não nos iramos contra os que confessam o mal que fizeram, dele se arrependem e se humilham; antes, somos brandos para com eles. Assim também os cães não mordem os que estão sentados. Ora, isto supõe fraqueza e deficiência. Logo, a fraqueza é causa de não nos irarmos contra outrem.

2. Demais — Não há deficiência maior que a morte. Ora, para com os mortos cessa a ira. Logo, a deficiência de uma pessoa não é causa de nos irarmos contra ela.

3. Demais — Não julgamos que alguém valha pouco por ser nosso amigo. Ora, ofendemo-nos, sobretudo, quando os amigos nos fazem mal ou não nos ajudam; e por isso diz a Escritura (Sl 54, 13): Porque se o meu inimigo houvera falado mal de mim, eu o houvera sofrido por certo. Logo, a deficiência não é causa de nos irarmos contra ninguém.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, o rico se ira contra o pobre, que o despreza, e o chefe, contra o súbdito.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o desprezo imerecido é o que sobretudo provoca a ira. Por onde, a deficiência ou a fraqueza daquele contra quem estamos irados contribui para o aumento da ira, enquanto aumenta o desprezo imerecido. E assim, quanto maior for alguém tanto mais será imerecidamente desprezado; e quanto menor, tanto mais imerecidamente despreza. Por isso os nobres se iram quando desprezados pelos rústicos; bem como os sábios, quando o são pelos ignorantes e os senhores, pelos servos.

A fraqueza porém ou a deficiência, que diminui o desprezo imerecido não aumenta, mas diminui a ira. E deste modo, os que se arrependem das injúrias feitas, confessam o mal praticado, se humilham e pedem perdão mitigam a ira, conforme aquilo da Escritura (Pr 15, 1): A resposta branda quebra a ira. Porque vemos que esses tais não desprezam, mas antes, estimam aqueles ante quem se humilham.

E daqui se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — É dupla a causa porque cessa a ira em relação aos mortos. Primeiro por não poderem sofrer e sentir, o que sobretudo desejam os irados em relação aos de quem têm ira. Segundo, por vermos que já sofreram o último dos males. Por isso a ira também cessa relativamente aos que já sofreram graves penas, por exceder o mal deles a medida da justa retribuição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O desprezo dos amigos está em o número dos mais imerecidos. Por isso, por semelhante causa, mais nos iramos contra eles, se nos desprezarem, quer nos fazendo mal, ou não nos auxiliando, assim como contra os que nos são inferiores.

Questão 48: Dos efeitos da ira.

Em seguida devemos tratar dos efeitos da ira. E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a ira causa o prazer.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a ira não causa o prazer.

1. — Pois, a tristeza exclui o prazer. Ora, a ira vai sempre acompanhada da tristeza, porque, como diz Aristóteles, quem age levado pela ira o faz com pena. Logo, a ira não causa o prazer.

2. Demais — Como diz o Filósofo, a punição acalma o ímpeto da ira, substituindo a alegria pela tristeza; donde podemos deduzir que o prazer do irado lhe advém da punição. Ora, esta exclui a ira. Logo, a presença do prazer elimina a ira, e portanto não é um efeito acompanhado de prazer.

3. Demais — Nenhum efeito impede a sua causa, porque lhe é conforme com ela. Ora, os prazeres impedem a ira, como diz Aristóteles. Logo, o prazer não é efeito da ira.

Mas, *em contrário*, o Filósofo cita o provérbio seguinte: a ira, muito mais doce que o mel, que corre com limpidez, se entumesce no peito dos homens.

SOLUÇÃO. — Como diz o Filósofo, os prazeres mais sensíveis e mais corpóreos são remédios contra o sofrimento; por onde, quando recorremos ao prazer como remédio contra um grande sofrimento ou ansiedade, tanto mais o sentimos; assim, na sede a água se nos torna mais agradável. Ora, é manifesto, pelo sobreditoque o movimento da ira surge em nós provocado por alguma injúria a nós feita e que nos penaliza, sendo então a vindicta o remédio contra essa pena. Por isso, da vingança presente resulta o prazer e tanto maior quanto maior for a ofensa. — Por onde, se a vindicta se realizar, o prazer, que exclui totalmente o sofrimento, torna-se completo e assim acalma o movimento da ira. Mas antes de ser a vingança uma realidade atual, já ela se torna presente ao irado de dois modos: pela esperança, porque ninguém se ira que não espere a vindicta, como já dissemos; ou pelo pensamento continuado, pois é-nos deleitável demorar no pensamento daquilo que desejamos; isso explica nos sejam agradáveis mesmo às imaginações do sonho. Por isso o irado se deleita revolvendo continuamente no ânimo o pensamento da vingança. Contudo, não é um prazer perfeito que elimina o sofrimento, e por conseguinte a ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O irado não sofre e alegra com um mesmo objeto; mas sofre com a injúria e goza com a vingança planejada e esperada. Por onde, o sofrimento está para a ira como um princípio; o prazer porém, como efeito ou termo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede quanto ao prazer causado pela realização da vingança, que exclui totalmente a ira.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O prazer precedente exclui o sofrimento e por conseguinte, a ira. Porém o prazer da vindicta é consecutivo à ira.

Art. 2 — Se o ardor é, por excelência, efeito da ira.

O segundo discute-se assim. — Parece que o ardor não é, por excelência, efeito da ira.

1. — Pois, como já se disse, o ardor é relativo ao amor. Ora este, como também já se disse, é o princípio e a causa de todas as paixões. Ora, sendo a causa mais poderosa que o efeito, resulta que a ira não causa, por excelência, o ardor.

2. Demais — O que em si mesmo excita o ardor aumenta cada vez mais no decorrer do tempo; assim, o amor diuturno mais se fortifica. Ora, a ira diminui com o passar do tempo, pois, como diz o Filósofo, o tempo acalma a ira. Logo, esta não causa, propriamente o ardor.

3. Demais — O ardor aumenta o ardor. Ora, uma ira maior, superveniente, faz diminuir a menor, como diz o Filósofo. Logo, a ira não causa o ardor.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que a ira é ardor do sangue no coração, proveniente da evaporação do fel.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a transmutação corpórea provocada pelas paixões da alma é proporcionada ao movimento do apetite. Ora, é manifesto que qualquer apetite, ainda natural, tende mais fortemente ao que lhe é contrário, se este estiver presente; e por isso vemos a água aquecida congelar-se mais fortemente, quase por ação mais veemente do frio sobre o quente. Ora, o movimento apetitivo da ira é causado por alguma injúria que nos é feita, como pelo que é presentemente contrário. Por isso, o apetite tende principalmente, a repelir a injúria, pelo desejo da vindicta; donde uma grande veemência e impetuosidade no movimento da ira. E como este não se dá por retração, a que o frio é proporcionado, mas antes, pela prossecução, a que é proporcionado o calor, conseqüentemente o movimento da ira causa um certo ardor do sangue e dos espíritos no coração, que é o instrumento das paixões da alma. Donde vem que, por causa da intensa perturbação do coração, que acompanha a ira, sobretudo nos irados se manifestam certos indícios, nos membros exteriores. Pois, como diz Gregório, estimulado pela ira, o coração, incendiado, palpita, o corpo treme, a língua trava-se as faces afogueiam-se, excitam-se os olhos e já os conhecidos de nenhum modo se reconhecem; a boca do irado quer gritar mas ignora o sentido o que haja de dizer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amor em si mesmo, como diz Agostinho, nós não o sentimos senão quando o perdemos. Por onde, quanto mais sofremos, pela injúria que nos é feita, detrimento nalguma excelência amada, tanto mais sentimos o amor, e portanto mais ardorosamente o coração se nos altera, afim de remover o impedimento que nos separa do objeto amado; de modo que a ira aumenta e faz sentirmos mais o ardor amoroso. Contudo, o ardor resultante do calor pertence-lhe, por uma razão, e, por outra, à ira. Pois, o ardor amoroso é acompanhado de certa doçura e suavidade, por ter por objeto o bem amado; e daí vem o assemelhar-se ao calor do ar e do sangue; e isso explica que os sanguíneos são mais amorosos, e o dizer-se que o fígado provoca o amor, no qual se opera uma certa geração do sangue. O ardor da ira porém é acompanhado de amargura consumptiva, porque tende à punição do contrário; por isso é assimilado ao calor do fogo e da cólera; donde o dizer Damasceno, que a ira procede da evaporação do fel e é chamada félea.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aquilo cuja causa se enfraquece com o tempo necessariamente há-de ir-se debilitando. Ora, é manifesto, que a memória se enfraquece com o tempo, pois os fatos antigos facilmente lhe escapam. E sendo a ira causada pela memória da injúria feita, a sua causa há-de, por força, diminuir com o tempo, paulatinamente, até desaparecer. E isso explica que a injúria parece maior logo depois de sentida, diminuindo-se-lhe a importância que lhe damos quando mais ela se esbate no

sentimento atual. O mesmo se dá com o amor, se a sua causa permanecer só na memória. Onde o dizer do Filósofo, que a ausência diuturna do amigo parece fazer esquecer a amizade. Ao contrário, com a presença dele, sempre a causa da amizade se intensifica no tempo e, portanto, a amizade cresce. E o mesmo se daria com a ira se a sua causa se multiplicasse continuamente. Contudo, o fato mesmo de ela consumir-se rapidamente atesta-lhe o veemente ardor. Pois assim como um grande fogo logo se extingue, uma vez consumida a sua matéria, assim também a ira, pela sua veemência, logo se desvanece.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Toda virtude, dividida em muitas partes, logo diminui. Por isso, quando nos iramos contra uma pessoa e, logo a seguir, contra outra, por isso mesmo a primeira ira diminui, sobretudo se a segunda for maior. Pois, a injúria que provocou a ira contra a primeira, será considerada pequena ou nula comparada com a segunda, julgada maior.

Art. 3 — Se a ira priva da razão.

(De Malo, q. XII, a . 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a ira não priva da razão.

1. — Pois, o que vai acompanhado da razão parece que não nos pode privar dela. Ora, a ira é acompanhada da razão, como diz Aristóteles. Logo, não nos priva da mesma.

2. Demais — Quanto mais privados formos da razão, tanto menos podemos nos exteriorizar. Ora, o Filósofo diz, que o iracundo não o é oculta, mas manifestamente. Logo, parece que a ira não priva do uso da razão, como a concupiscência, que é insidiosa, conforme diz ainda ele, no mesmo lugar.

3. Demais — O juízo da razão torna-se mais claro pela adjunção do elemento contrário, pois os contrários, juxtapostos, aumentam a clareza. Ora, isto mesmo faz crescer a ira, pois, como diz o Filósofo, os homens tornam-se mais irados quando os contrários preexistem; isso se dá, p. ex., com os honrados que perdem a honra. Logo, a mesma causa que aumenta a ira também fortifica o juízo da razão. Portanto, aquela não impede este.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que a ira priva da luz a inteligência, agitando a mente na confusão.

SOLUÇÃO. — A mente ou razão, embora não dependa, pra o seu ato próprio, de um órgão corpóreo, contudo, como depende, para o mesmo, de certas potências sensitivas, cujos atos ficam impedidos pela perturbação do corpo, necessariamente as perturbações corpóreas hão-de impedir também o juízo da razão, como mui claramente o manifesta a embriaguez e o sono. Pois, como já dissemos, a ira produz perturbação corpórea sobretudo no coração e de modo tal que esta deriva até para os membros exteriores. Por onde, dentre as demais paixões, ela é a que mais manifestamente nos priva do uso da razão, conforme aquilo da Escritura (Sl 30, 10): Conturbados com a ira estão os meus olhos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O movimento apetitivo, elemento formal da ira, tem na razão o seu princípio. Mas, pelo seu elemento material, que é a comoção do calor, que impede velozmente, a paixão da ira trava o juízo perfeito da razão, quase não obedecendo perfeitamente a esta. E assim impede o seu uso.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que o iracundo o é manifestamente, não que lhe seja manifesto o que deva fazer, mas por obrar desse modo, não buscando ocultar-se de maneira nenhuma. E isso se dá em parte pela privação da razão, que não pode discernir o que deve ocultar e o que deve manifestar, e nem

mesmo pensar nos meios de ocultar; e em parte, pelo dilatar-se do coração, causado pela magnanimidade, que a ira produz. Por onde, o Filósofo diz, que o magnânimo ama e odeia manifestamente, e manifestamente fala e age. Porém dizemos da concupiscência que é latente e insidiosa, por, no mais das vezes, o prazer desejado ser acompanhado de certa torpeza e malícia, que queremos esconder. Apraz-nos, entretanto, agir manifestamente, quando devemos manifestar a virilidade e a excelência, como é o caso da vingança.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos, o movimento da ira tem na razão a sua origem. Por onde, a aposição de um contrário a outro, no mesmo ponto de vista, fortifica o juízo da razão e aumenta a ira. Assim, parece-nos maior o detrimento que sofremos na honra ou nas riquezas, que possuíamos, quer pela vizinhança do contrário, quer por ser inopinado. Por isso causa sofrimento maior, assim como também grandes bens, surgindo inopinados, causam maior prazer. E, conforme a intensidade do sofrimento precedente, cresce também a ira, conseqüentemente.

Art. 4 — Se a ira causa a taciturnidade.

O quarto discute-se assim. — Parece que a ira não causa a taciturnidade.

1. — Pois, a taciturnidade se opõe à loquacidade. Ora, a ira, no seu crescer provoca-nos a fala, como se vê claramente pelos graus da mesma, que o Senhor assinala, dizendo (Mt 5, 22): O que se ira contra seu irmão; e o que disser a seu irmão: Raca; e o que lhe disser: és um tolo. Logo, a ira não causa a taciturnidade.

2. Demais — É por faltar à vigilância da razão que o homem prorrompe em palavras desordenadas; donde o dito da Escritura (Pr 25, 28): Assim como é uma cidade toda aberta e que não está cercada de muros, assim é o homem que quando fala não pode conter o seu espírito. Ora, a ira impede, por excelência, o juízo da razão, como já dissemos (a. 3). Logo, leva-nos, sobretudo a prorromper em palavras desordenadas. Portanto, não causa a taciturnidade.

3. Demais — Diz a Escritura (Mt 12, 34): A boca fala do que está cheio o coração. Ora, pela ira o coração fica soberanamente perturbado, como já dissemos. Logo, causa principalmente à loquacidade e, não portanto, a taciturnidade.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que a ira reprimida pelo silêncio, estua mais veemente no coração.

SOLUÇÃO. — A ira, como já dissemos, é, de um lado, acompanhada da razão, e de outro, priva-nos dela. E, em ambos os casos, pode causar a taciturnidade. No primeiro, quando o juízo da razão, embora não coíba o afeto do desejo desordenado da vingança, tem contudo vigor para coibir a língua de expressões desordenadas. Onde o dizer Gregório: Às vezes a ira impõe silêncio, quase por um juízo, ao espírito perturbado. — No segundo caso, porque, como já dissemos, a perturbação da ira é levada até às partes exteriores do corpo e sobretudo, àquelas onde se manifesta mais expresso o influxo do coração, como os olhos, a face e a língua; e por isso, como já se disse, a língua trava-se, as faces afogueiam-se, incendem-se os olhos; podendo ser tal a perturbação da ira que prive absolutamente a língua do uso da palavra. Daí resulta a taciturnidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A intensidade da ira chega às vezes até impedir a razão de dominar a língua; outras vezes, vai mesmo além, até impedir o movimento da língua e dos outros órgãos externos do corpo.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — A perturbação do coração pode às vezes ser tão intensa a ponto de impedir, pelo seu movimento desordenado, o movimento dos órgãos exteriores; o que causa a taciturnidade, a imobilidade dos membros exteriores e até mesmo a morte. Se porém não for tamanha a perturbação, a boca desata a falar, pela superabundância do coração perturbado.

Tratado dos hábitos

Depois dos atos e das paixões, devemos tratar dos princípios dos atos humanos. Primeiro, dos princípios intrínsecos. Segundo, dos princípios extrínsecos. Ora, o princípio intrínseco é a potência e o hábito. Mas como na Primeira Parte já tratamos das potências (q. 77, sqq.), resta agora tratar dos hábitos.

Primeiro, em geral. Segundo, das virtudes, dos vícios e dos outros hábitos semelhantes, que são os princípios dos atos humanos.

A respeito dos hábitos em geral, quatro pontos devemos considerar. Primeiro, da substância dos hábitos. Segundo, do sujeito deles. Terceiro, da causa da geração, do aumento e da corrupção dos mesmos. Quarto, da distinção entre eles.

Questão 49: Da substância dos hábitos.

Sobre a primeira questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se o hábito é uma qualidade.

(III. Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 1; V Metaph., lect XX)

O primeiro discute-se assim. — Parece que o hábito não é uma qualidade.

1. — Pois, como diz Agostinho, a palavra hábito vem do verbo habere, que significa ter, e que se refere não só à qualidade, mas também aos outros gêneros; assim, quando dizemos: ter quantidade, dinheiro e coisas semelhantes. Logo, o hábito não é uma qualidade.

2. Demais — O hábito é considerado como um dos predicamentos, como diz Aristóteles. Ora, um predicamento não pode estar contido em outro. Logo, o hábito não é uma qualidade.

3. Demais — Todo hábito é uma disposição, no dizer de Aristóteles. Ora, a disposição é a ordem do que tem partes, como diz Aristóteles; o que pertence ao predicamento de lugar. Logo, o hábito não é uma qualidade.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que o hábito é uma qualidade dificilmente mutável.

SOLUÇÃO. — O nome hábito é derivado do verbo latino habere, ter, e isto de duplo modo. Ou no sentido em que dizemos tem o homem, ou qualquer outro ser, alguma coisa; ou porque um ser tem, em si mesmo ou em relação a outro, um certo feitio.

Quanto ao primeiro sentido, devemos considerar que o verbo ter, significando uma coisa possuída, é comum a diversos gêneros. Por isso, o Filósofo coloca o ter (habere) entre os postpredicamentos, consecutivos aos diversos gêneros das coisas, como os contrários, a anterioridade, a posterioridade e outros. — Mas entre as coisas que podem ser tidas há a distinção seguinte: certas não admitem nenhum meio termo em relação a quem as tem; assim, não há nenhum meio termo entre o sujeito e a qualidade ou a quantidade. Outras há, porém, entre as quais não há nenhuma mediação, mas só uma relação; tal se dá, quando dizemos que alguém tem um companheiro ou um amigo. Por outro lado, coisas há dentre as de que tratamos, que admitem um certo termo médio que não é, propriamente, ação nem paixão, mas algo de comparável com elas; assim quando uma é o que orna ou cobre e outra, a ornada ou

coberta. Donde o dizer o Filósofo, que ter (hábito) exprime uma como ação entre o possuidor e a coisa possuída, segundo se dá com aquilo que temos. E portanto, neste caso, constitui-se um gênero especial chamado predicamento do hábito ou posse, a propósito do qual diz o Filósofo, que o hábito ou posse é um termo médio entre um vestuário e quem o possui.

Se porém tomarmos a palavra ter (habere), no sentido de dizermos que uma coisa tem, em si mesma ou relativamente a outra, um certo feitio, como este modo de ter-se a si mesmo se funda nalguma qualidade, então o hábito é uma qualidade. E a este respeito diz o Filósofo: chama-se hábito uma disposição em virtude da qual um ser é bem ou mal disposto, em si ou relativamente a outro; assim, nesta acepção, a saúde é um hábito. Ora, como é neste sentido que agora tratamos do hábito, devemos dizer que ele é uma qualidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede quanto ao verbo ter tomado em sentido geral, em que é comum a muitos gêneros, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede quanto ao hábito entendido como meio termo entre o possuidor e a coisa possuída, pois, nessa acepção, é um predicamento, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certamente que a disposição sempre implica uma ordem no ser que tem partes. E isto pode dar-se de três maneiras, como no mesmo lugar o Filósofo logo acrescenta: local, potencial ou especificamente. E nisto, no dizer de Simplício, compreende todas as disposições. As corporais, quando diz —localmente, o que pertence ao predicamento de lugar, que é a ordem local das partes. Quando diz potencialmente, aí inclui as disposições existentes em preparação e em capacidade e ainda não perfeitas; tal é o caso da ciência e da virtude incoada. Quando por fim diz especificamente, aí inclui as disposições perfeitas chamadas hábitos, como a ciência e a virtude completas.

Art. 2 — Se o hábito é uma determinada espécie de qualidade.

(De Virtut., q. 1, a. 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que o hábito não é uma determinada espécie de qualidade.

1. — Pois, como já se disse, o hábito, como qualidade, é uma disposição pela qual o sujeito fica bem ou mal disposto. Ora, isto se dá em virtude de uma certa qualidade; assim pela figura, pelo calor, pelo frio e por outros modos semelhantes é que um ser fica bem ou mal disposto. Logo, o hábito não é uma determinada espécie de qualidade.

2. Demais — O Filósofo diz que a calidez e a frieza são disposições ou hábitos, como a doença e a saúde. Ora, o calor e o frio pertencem à terceira espécie de qualidade. Logo, o hábito ou disposição não se distingue das outras espécies de qualidade.

3. Demais — Ser dificilmente mutável não é uma diferença pertencente ao gênero da qualidade, mas antes, ao movimento ou paixão. Ora, nenhum gênero se determina, relativamente à espécie, pela diferença de outro gênero, mas é preciso que aquela se aplique, por si mesma, a este, como diz o Filósofo. Logo, chamando-se ao hábito uma qualidade dificilmente mutável, resulta que não é uma espécie determinada de qualidade.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que uma espécie de qualidade é o hábito e a disposição.

SOLUÇÃO. — Entre as quatro espécies de qualidade, o Filósofo considera como primeira a disposição e o hábito. E Simplício explica as diferenças dessas espécies, dizendo que certas qualidades existentes

num sujeito por natureza e sempre, são naturais; outras porém, oriundas de uma causa extrínseca, e que podem ser perdidas, chamam-se adventícias. E estas últimas, as adventícias, são hábitos e disposições diferentes entre si por se poderem perder, umas, fácil e outras, dificilmente. Por outro lado, das qualidades naturais umas se referem ao que é potencial, e tal é o caso da segunda espécie de qualidade. Outras ao que é atual, e isto profunda ou superficialmente; no primeiro caso, temos a terceira espécie de qualidade; no segundo, a quarta, como a figura, a forma, que é a figura do ser animado. — Mas esta distinção das espécies de qualidade é inadmissível. Pois, há muitas figuras e qualidades patíveis, não naturais, mas adventícias; e muitas disposições não adventícias, mas naturais, como a saúde, a beleza e outras. E além disso, essa distinção não convém à ordem das espécies, pois sempre o natural tem prioridade.

Por onde, devemos explicar de outro modo a distinção entre as disposições e os hábitos, e as outras qualidades. Pois, propriamente, a qualidade implica um certo modo da substância. Ora, o modo é, no dizer de Agostinho, prefixado pela medida, e portanto implica uma certa determinação de conformidade com alguma medida. Por onde, assim como aquilo pelo que é determinada a potência da matéria, no seu ser substancial, se chama qualidade, que é uma diferença da substância; assim, o que determina a potência do sujeito, no seu ser accidental, chama-se qualidade accidental, que também é uma certa diferença, como se vê claramente no Filósofo. Ora, o modo ou determinação do sujeito no seu ser accidental, pode ser considerado ou em relação à natureza mesma do sujeito, ou relativamente à ação e à paixão resultantes dos princípios da natureza, que são a matéria e a forma, ou em relação à quantidade. — Se, pois, considerarmos o modo ou a determinação do sujeito, relativamente à quantidade, vem ele a ser a quarta espécie de qualidade. E como a quantidade, por essência, não é dotada de movimento e nem implica as noções de bem e de mal, não pertence à quarta espécie da qualidade dispor alguma coisa bem ou mal nem fazer com que ela seja rápida ou lentamente mutável. — Por outro lado, o modo ou a determinação do sujeito, quanto à ação e à paixão, constitui a segunda ou a terceira espécie de qualidade. E por isso, numa e noutra se considera o fazer-se alguma coisa fácil ou dificilmente, ou o mudar-se rápida ou diuturnamente; não se considera porém, no caso vertente, nada que implica a noção de bem ou de mal, porque o movimento e a paixão, ao contrário do bem e do mal, não implicam a noção de fim. — O modo, finalmente, e a determinação do sujeito em relação à natureza da causa pertence à primeira espécie de qualidade, que é o hábito e a disposição. Pois, diz o Filósofo, tratando dos hábitos da alma e do corpo, que eles são certas disposições, do que é perfeito, para o que é ótimo; e denomino perfeito o que é disposto de conformidade com a natureza. E como a forma em si mesma e a natureza da coisa é o fim e a causa pela qual alguma coisa é feita, como diz Aristóteles, por isso, na primeira espécie, incluímos o bem e o mal, e também o que é fácil e dificilmente mutável, de conformidade com o que numa determinada natureza é o fim da geração e do movimento. Por isso, o Filósofo define o hábito como uma disposição que nos torna bem ou mal dispostos; e diz mais que pelos hábitos é que nos havemos bem ou mal, relativamente às paixões. Assim pois, o modo conveniente à natureza de uma coisa é por essência bom; e é mau por essência o que lhe não convém. E como a natureza é primariamente considerada, nas coisas, o hábito é tido como a primeira espécie de qualidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A disposição implica uma certa ordem, como já dissemos. E por isso não dizemos que alguém é disposto pela qualidade, senão em relação a alguma coisa. E se acrescentarmos bem ou mal, o que implica a noção de hábito, é necessário levemos em conta a ordem para a natureza, que é o fim. Por onde, não dizemos que alguém é bem ou mal disposto, pela figura, ou pelo calor ou frio, senão relativamente à ordem para a natureza da coisa, de cuja ordem depende a conveniência ou não conveniência. E por isso as próprias figuras e as qualidades passíveis, consideradas como convenientes ou não convenientes à natureza da coisa, pertencem aos hábitos ou

disposições. Pois, enquanto convenientes à natureza da coisa, a figura e a cor se incluem na beleza; o calor e o frio, na saúde. E deste modo a calidez e a frigidez o Filósofo as inclui na primeira espécie de qualidade.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO** embora outros a resolvam diversamente, como diz Simplício.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A diferença — dificilmente mutável — não diversifica o hábito, das outras espécies de qualidade, mas da disposição, que pode ser tomada em dupla acepção. Ou como um gênero do hábito, pois Aristóteles a inclui na definição deste; ou como constituindo uma divisão oposta ao hábito. E podemos entender que a disposição propriamente dita constitui uma divisão oposta ao hábito, de duplo modo. Como o perfeito e o imperfeito, incluímos na mesma espécie; e então, por uma denominação comum, chamaremos disposição ou que existe num sujeito imperfeitamente, de maneira a poder ser perdido facilmente; e hábito ao que no sujeito existe perfeitamente, de maneira que não possa ser facilmente perdido; e assim a disposição se transforma em hábito, como a criança em adulto. De outro modo, podem ser distinguidos como espécies diversas de um gênero subalterno; e então chamaremos disposições às qualidades da primeira espécie que podem, por natureza, perder-se facilmente porque têm causas mutáveis, como a doença e a saúde. E reservamos o nome de hábitos às qualidades, que por natureza não podem ser facilmente mutáveis, por terem causas imóveis, como as ciências e as virtudes; e neste sentido a disposição não pode vir a ser um hábito. Esta doutrina parece estar mais de acordo com a intenção de Aristóteles. Por isso, para provar tal distinção, apóia-se no uso comum de falar, pelo qual as qualidades por natureza, facilmente mutáveis chamam-se hábitos quando, por qualquer acidente, vêm a sê-lo dificilmente; e o inverso se dá com as qualidades dificilmente mutáveis, por natureza, por natureza; assim, quem tiver a ciência tão imperfeitamente que possa facilmente perdê-la, antes o consideramos como disposto para a ciência do que como possuidor dela. Por onde é claro que o nome de hábito implica uma certa diuturnidade, o que se não dá com a disposição. E nada impede que, neste sentido, o ser fácil edificilmente mutável sejam diferenças específicas, por pertencerem à paixão e ao movimento e não, ao gênero da qualidade. Pois, essas diferenças, embora sejam acidentais relativamente à qualidade, designam contudo, diferenças próprias, e em si mesmas, das qualidades; assim como também, no gênero da substância, admitimos freqüentemente diferenças acidentais, em lugar das substanciais, enquanto que, por elas, são designados os princípios essenciais.

Art. 3 —Se o hábito implica ordenação para o ato.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o hábito não implica ordenação para o ato.

1. — Pois, um ser age enquanto atual. Ora, o Filósofo diz: o hábito adquirido da ciência não exclui de nós a potencialidade, embora diferente da que existia antes de sabermos. Logo, o hábito não implica relação de princípio com o ato.

2. Demais — O que entra numa definição convém por si mesmo ao definido. Ora, está incluído na definição de potência o ser princípio de ação, como se vê em Aristóteles. Logo, ser princípio do ato convém, em si mesmo, à potência. Ora, o que é por si é princípio, em qualquer gênero. Se portanto, o hábito é princípio do ato, segue-se que é posterior à potência e assim o hábito ou disposição não será a primeira espécie de qualidade.

3. Demais — A saúde é, às vezes, um hábito, bem como a magreza e a beleza. Ora, estas últimas não se chamam assim por se ordenarem ao ato. Logo, não é da natureza do hábito ser princípio do ato.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o hábito é o que leva um ser a agir, quando for preciso. E o Comentador diz, que pelo hábito agimos quando queremos.

SOLUÇÃO. — Ordenar-se ao ato pode convir ao hábito tanto em razão dele próprio como em razão do sujeito no qual existe.

No primeiro caso, convém a todo hábito ordenar-se, de certo modo, ao ato. Pois o hábito implica por essência uma certa relação ordenada à natureza da coisa, enquanto lhe convém ou não. E a natureza da coisa, por sua vez, que é o fim da geração, também se ordena a outro fim, que ou é uma operação ou alguma obra a que chegamos pela operação. Por onde, o hábito não somente supõe uma ordenação à natureza mesma da coisa, mas também e conseqüentemente à operação, enquanto fim da natureza, ou conducente ao fim. E por isso, Aristóteles diz, definindo o hábito, que é uma disposição pela qual ficamos bem ou mal dispostos, ou em nós mesmos, i. é, de conformidade com a nossa natureza, ou relativamente a outra coisa, i. é, em ordem ao fim.

Há porém certos hábitos que, mesmo por parte do sujeito em que estão, implicam primária e principalmente ordenação ao ato. Porque, como já dissemos, o hábito, primariamente e por si implica relação com a natureza da coisa. Se portanto, a natureza da coisa, na qual existe o hábito, consiste propriamente no mesmo ordenar-se ao ato, resulta que o hábito implica, principalmente essa mesma ordenação. Ora, é manifesto, que é da natureza e da essência da potência ser princípio do ato. Onde, todo hábito que pertence a alguma potência, como sujeito, implica principalmente ordenação ao ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O hábito é um ato, como qualidade que é, e assim pode ser princípio de operação. Mas, é potencial, relativamente à operação; e por isso é chamado ato primeiro, sendo a operação chamada ato segundo, como se vê claramente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É da essência do hábito respeitar não à potência, mas à natureza. E como esta precede a ação, a que respeita a potência, resulta que o hábito, como espécie de qualidade, tem prioridade sobre a potência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A saúde é considerada um hábito ou disposição habitual em ordem à natureza, como já dissemos. Como princípio do ato, porém e por conseqüência a natureza implica em se lhe ordenar. E por isso o Filósofo diz, que consideramos são o homem, ou um membro qualquer, quando pode obrar como são. E o mesmo se dá com os demais seres.

Art. 4 — Se é necessário existir o hábito.

(III Sent., XXIII, q. 1, a. 1; De Verit., q. 20, a. 2; De Virtut., q. 1, a. 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que não é necessário existir o hábito.

1. — Pois, pelos hábitos um ser fica bem ou mal disposto para alguma coisa, como já se disse. Ora, essa boa ou má disposição os seres a têm da forma, pois por esta é que cada um deles tem a bondade e é ente. Logo, não há nenhuma necessidade dos hábitos.

2. Demais — O hábito implica em ordenar-se para o ato. Ora, a potência implica em ser princípio suficiente do ato, pois as potências, sem os hábitos, são princípios dos atos. Logo, não há necessidade da existência daqueles.

3. Demais — O hábito se comporta do mesmo modo que a potência, em relação ao bem e ao mal; e como a potência, também o hábito nem sempre age. Logo, a existência das potências torna supérflua a do hábito.

Mas, *em contrário*, os hábitos são certas perfeições, como diz Aristóteles. Ora, a perfeição é sumamente necessária, porque tem a natureza de fim. Logo, é necessária a existência dos hábitos.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o hábito implica uma certa disposição ordenada à natureza da coisa e à operação ou fim da mesma, e em virtude da qual um ser fica bem ou mal disposto para essa operação ou esse fim. Porém para que um ser deva ser disposto para outro três condições são necessárias. — Primeira, o que é disposto deve ser diferente daquilo a que é disposto e estar para este como a potência, para o ato. Por onde, o ser que tiver a natureza não composta de potência e ato cuja operação for substancial e em si mesmo subsistente não é susceptível de hábito ou disposição. — A segunda é que o ser potencial possa ser determinado de vários modos e relativamente a vários atos. Por onde, o que for potencial relativamente a um ato, e só a esse, não é susceptível de disposição nem de hábito, porque um tal sujeito já tem, por natureza, a devida predisposição para um determinado ato. Assim, se o corpo celeste for composto de matéria e de forma, como essa matéria não é potencial em relação a mais de uma forma, segundo já dissemos na Primeira Parte, não será susceptível de disposição ou de hábito relativamente à forma ou à operação, porque a natureza do corpo celeste não é potencial senão a um movimento determinado. — A terceira é que vários elementos qualitativos concorram para dispor o sujeito a um daqueles termos em relação ao qual é potencial e que podem ser proporcionados diversamente entre si, de modo a ser ele bem ou mal disposto para a forma ou para a operação. Por onde, as qualidades simples dos elementos, que, de um determinado modo lhes convêm às naturezas, não as denominamos disposições ou hábitos. Denominamos porém assim a saúde, a beleza e atributos semelhantes, que implicam uma certa proporção entre muitos elementos qualitativos, susceptíveis de serem combinados de modos diversos. E por isto o Filósofo diz, que o hábito é uma disposição; e que a disposição é a ordem do que tem parte, local, potencial ou especificamente, como já dissemos.

Por onde, como há muitos entes, para cujas naturezas e operações necessariamente concorrem muitos elementos qualitativos, que podem ser combinados de diversos modos, é necessário existam os hábitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A natureza de um ser se aperfeiçoa pela forma; mas é necessário que o sujeito se disponha, por alguma disposição ordenada a essa forma. Esta última por sua vez se ordena ulteriormente à operação, que é o fim ou a via para ele. Se porém a forma for susceptível de uma só operação determinada, não é necessária, para tal operação, além dessa forma, nenhuma outra disposição. Se porém a forma for tal que possa operar de modos diversos, como é o caso da alma, é necessário seja disposta para as suas operações por alguns hábitos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A potência às vezes é relativa a muitos atos, e, por isso, é necessário seja determinada por outro ser. A potência porém que se não referir a muitos atos, não precisa de nenhum hábito determinante, como já dissemos. E por isso as potências naturais não produzem as suas operações mediante certos hábitos, porque já por si mesmas estão determinadas a um termo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é um mesmo hábito que se refere ao bem e ao mal, como a seguir se dirá, ao contrário do que se dá com uma mesma potência. E portanto os hábitos são necessários para determinarem as potências ao bem.

Questão 50: Do sujeito dos hábitos.

Em seguida devemos tratar do sujeito dos hábitos. E sobre esta questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se o corpo é susceptível de algum hábito.

(III. Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o corpo não é susceptível de nenhum hábito.

1. — Pois, como diz o Comentador, o hábito é que nos leva a agir quando quisermos. Ora, as ações corpóreas, sendo naturais, não estão sujeitas à vontade. Logo, o corpo não é susceptível de nenhum hábito.

2. Demais — Todas as disposições corpóreas são facilmente mutáveis. Ora, o hábito é uma qualidade que se muda dificilmente. Logo, nenhuma disposição corpórea pode ser hábito.

3. Demais — Todas as disposições corpóreas estão sujeitas à alteração. Ora, esta pertence à terceira espécie de qualidade, que, na divisão, se opõe ao hábito. Logo, o corpo não é susceptível de nenhum hábito.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que se chama hábito à saúde do corpo ou a uma doença incurável.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o hábito é uma certa disposição de um sujeito potencial em relação a uma forma ou a uma operação.

Por onde, enquanto implica disposição para a operação, nenhum hábito existe, principalmente, no corpo como sujeito. Pois, toda operação do corpo ou provém de uma qualidade natural do mesmo, ou da alma que o move. Portanto, o corpo não fica disposto, por nenhum hábito, às operações procedentes da natureza, pois, as virtudes naturais são determinadas a um só termo; pois, como já dissemos, a disposição habitual é necessária quando o sujeito é potencial em relação a muitos termos. As operações porém que procedem da alma, por meio do corpo, pertencem, por certo, principalmente, à alma mesma, mas, secundariamente, ao corpo. Ora, os hábitos proporcionam-se às operações, sendo por isso que atos semelhantes causam hábitos semelhantes, como diz Aristóteles. E portanto as disposições para tais operações existem, principalmente, na alma. Podem porém existir no corpo, secundariamente, enquanto este fica disposto e habilitado a servir prontamente às operações da alma.

Se porém considerarmos a disposição do sujeito em relação à forma, então pode existir uma disposição habitual no corpo, que está para a alma como o sujeito para a forma. E deste modo, a saúde, a beleza e atribuições semelhantes chamam-se disposições habituais, embora não realizem perfeitamente a noção de hábito, porque as suas causas por natureza são facilmente mutáveis.

Alexandre, entretanto, como o refere Simplício, era de doutrina que um hábito ou disposição da primeira espécie de nenhum modo pode existir no corpo, e dizia que a primeira espécie de qualidade pertence somente à alma. E o que Aristóteles diz, sobre a saúde e a doença é a título de exemplo e não que pertençam essas disposições à primeira espécie de qualidade, de modo que o sentido do seu pensamento é — assim como a doença e a saúde podem mudar-se fácil ou dificilmente, assim também as qualidades da primeira espécie a que se dá o nome de hábito e disposição. Ora, isto vai claramente contra a intenção de Aristóteles, quer porque usa do mesmo modo de falar, dando como exemplos à saúde, a doença, a virtude e a ciência; quer porque coloca expressamente, entre os hábitos, a beleza e a saúde.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção é procedente quanto ao hábito como disposição a agir; e quanto aos atos do corpo procedentes da natureza, mas não, dos que procedem da alma, cujo princípio é à vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As disposições corpóreas não são em si mesmas dificilmente mutáveis, por causa da mutabilidade das causas corpóreas. Podem sê-lo porém por comparação com um determinado sujeito, isto é, por não poderem ser removidas desse sujeito, durante a sua existência; ou por comparação com outras disposições. Ao passo que as qualidades da alma são em si mesmas dificilmente mutáveis por causa da imobilidade do sujeito. E por isso Aristóteles não diz que a saúde, quando dificilmente mutável, seja em si mesma um hábito, mas que é como um hábito, segundo está no texto grego. As qualidades da alma porém consideram-se, em si mesmas, hábitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As disposições corpóreas pertencentes à primeira espécie de qualidade, como certos disseram, diferem das qualidades da terceira espécie em que estas estão como em vir-a-ser e em movimento, sendo por isso chamadas paixões ou qualidades passíveis; quando, porém chegarem à perfeição, i. é, quase à espécie, então já pertencem à primeira espécie de qualidade. — Mas, contra isto se insurge Simplício, porque, deste modo, a calefação pertenceria à terceira espécie de qualidade, ao passo que o calor, à primeira; ora, Aristóteles coloca o calor na terceira.

Donde o dizer Porfírio, como Simplício o refere no lugar citado, que a paixão ou a qualidade passível, e a disposição e o hábito diferem, nos corpos, pela intensidade e pela remissão. Assim, quando um corpo recebe a calidez mas só porque é aquecido, sem poder aquecer, nele existe então a paixão, se for transitória, ou a qualidade passível se for permanente. Quando porém adquire também o poder de aquecer outros corpos, possui uma disposição. Se além disso essa disposição se firmar de tal modo que venha a ser dificilmente mutável, ela se transformará em hábito. De maneira que a disposição é uma certa intensidade ou perfeição da paixão ou da qualidade passível; ao passo que o hábito o é, da disposição. — Mas isto não é admitido por Simplício, porque essa intensidade a remissão não implicam diversidade por parte da forma em si mesma, mas pela diversa participação do sujeito; por onde, desse modo, não se poderiam diversificar as espécies de qualidade.

E portanto devemos dizer, de outro modo, que, como já o demonstramos, a comensuração das qualidades passíveis em si mesmas, relativamente à conveniência com a natureza, implica a noção de disposição. Por onde, alterando-se o calor e o frio, a unidade e a secura, que são qualidades passíveis, resulta conseqüentemente, a alteração relativamente à doença e à saúde. Mas, primariamente e por si, não há alteração relativamente a tais hábitos e disposições.

Art. 2 — Se os hábitos existem na alma, mais pela essência do que pela potência.

(II Sent., dist. XXVI, a . 3, ad 4, 5).

O segundo discute-se assim. — Parece que os hábitos existem na alma mais pela essência que pela potência.

1. — Pois, disposições e hábitos respeitam a ordem da natureza, como já se disse. Ora, a natureza é relativa mais à essência da alma do que às potências da mesma, porque esta é, por essência, a natureza de um tal corpo e a sua forma. Logo, os hábitos estão na alma essencial mais do que potencialmente.

2. Demais — Não pode haver acidente de acidente. Ora, de um lado o hábito é um acidente e, de outro, as potências da alma também pertencem ao gênero dos acidentes, como já se disse na Primeira Parte. Logo, o hábito não está na alma, em razão da sua potência.

3. Demais — O sujeito é anterior ao que nele existe. Ora, o hábito, pertencente à primeira espécie de qualidade é anterior à potência, que pertence à segunda. Logo, o hábito não tem na potência da alma o seu sujeito.

Mas, *em contrário*, o Filósofo introduz hábitos diversos nas diversas partes da alma.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o hábito implica uma certa disposição ordenada para a natureza ou para a operação.

Se o considerarmos como ordenado para a natureza, ele não pode existir na alma; isto se nos referimos à natureza humana, porque a alma é em si forma completa dessa natureza. Por onde, a esta luz, um hábito ou uma disposição existirá antes no corpo, ordenado para a alma, que na alma, ordenado para o corpo. — Se nos referimos porém a alguma natureza superior, da qual o homem possa tornar-se participante, conforme aquilo da Escritura (2 Pd 1, 4) — para que sejamos feitos participantes da natureza divina — então nada impede haja na alma essencialmente algum hábito, a saber, a graça, como a seguir se dirá.

Se porém considerarmos o hábito relativamente à operação, então ele existe por excelência na alma, porque esta não é determinada a uma só operação, mas, é susceptível de muitas, o que é exigido para o hábito, como já dissemos. E como, pelas suas potências, é que a alma é princípio das operações, os hábitos nela existem pelas potências da mesma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A essência da alma pertence à natureza humana, não como sujeito que deve receber alguma outra disposição, mas como forma e natureza à qual qualquer disposição é relativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um acidente não pode, em si mesmo, ser sujeito de outro. Mas como mesmo entre os acidentes há uma certa ordem, pode um sujeito, enquanto por sua vez é acidente, ser também sujeito de outro acidente. E então dizemos que um acidente é o sujeito de outro; assim, a superfície é sujeito da cor e, do mesmo modo, a potência pode ser sujeito do hábito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O hábito tem prioridade sobre a potência enquanto importa disposição para a natureza; a potência porém sempre implica relação com a operação, que é posterior, porque a natureza é o princípio da operação. Ao passo que o hábito, cujo sujeito é a potência, não implica em ordenar-se para a natureza, mas para a operação, e por isso é posterior à potência. — Ou podemos dizer que o hábito é anterior à potência como o completo o é ao incompleto e o ato, à potência; pois, o ato tem naturalmente, prioridade, embora a potência lhe seja anterior na ordem da geração e do tempo, como diz Aristóteles.

Art. 3 — Se as potências da parte sensitiva são susceptíveis de algum hábito.

(III Sent., dist. XIV, a . 1 q^a 2; dist. XXIII, q. 1, a . 1; De Virtut., q. 1, a . 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as potências da parte sensitiva não são susceptíveis de nenhum hábito.

1. — Pois, como a potência nutritiva, também a sensitiva pertence ao irracional. Ora, não se admite nenhum hábito nas potências da parte nutritiva. Logo, também não devemos admitir nenhum nas da parte sensitiva.

2. Demais — As partes sensitivas são-nos comuns com os brutos. Ora, estes não são susceptíveis de nenhum hábito por não terem vontade, que entra na definição do hábito, como já se disse. Logo, as potências sensitivas não são susceptíveis de nenhum hábito.

3. Demais — Os hábitos da alma são as ciências e as virtudes; e assim como a ciência diz respeito à potência apreensiva, assim a virtude, à apetitiva. Ora, as potências sensitivas não são susceptíveis de nenhuma ciência, porque esta tem por objeto o universal, que aquelas não podem apreender. Logo, também as partes sensitivas não podem ter os hábitos das virtudes.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que as partes irracionais têm certas virtudes, a saber, a temperança e a fortaleza.

SOLUÇÃO. — As potências sensitivas podem considerar-se de duplo modo, enquanto operam pelo instinto da natureza, ou pelo império da razão. — No primeiro caso ordenam-se, bem como a natureza, a um só termo. E portanto, assim como as potências naturais não são susceptíveis de hábitos, assim também não o são, no caso vertente, as potências sensitivas. — No segundo modo, podem se ordenar a termos diversos. E assim, podem ser susceptíveis de certos hábitos, pelos quais ficam bem ou mal dispostos para alguma atividade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é natural às potências da parte nutritiva obedecer ao império da razão e, portanto, não são susceptíveis de quaisquer hábitos. Mas as potências sensitivas o são, e por isso são capazes de ter certos hábitos, pois na medida em que obedecem à razão, consideram-se de certa maneira, racionais, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As potências sensitivas, nos brutos, não operam pelo império da razão, pois, abandonados a si mesmos, os brutos agem por instinto da natureza. Por onde, os brutos não têm hábitos ordenados às operações, embora haja neles certas disposições ordenadas à natureza, como a saúde e a beleza. Como porém eles são dispostos, pela razão do homem, e em virtude de um certo costume, a operar de tal ou de tal outro modo, podemos admitir que haja neles de certa maneira hábitos. Por isso, diz Agostinho: vemos certos animais, dos mais brutos, absterem-se dos máximos prazeres, por medo das dores; e esses mesmos os consideramos como domesticados e mansos, uma vez assim habituados. Falta-lhes porém o que no hábito implica o uso da vontade, pois não têm o poder de usar dela ou não, o que pertence à razão. Por onde, propriamente falando, não podem ser susceptíveis de hábito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É natural ao apetite sensitivo ser movido pelo racional, como diz Aristóteles; ao passo que às potências racionais apreensivas é natural serem influenciadas pelas virtudes sensitivas. Por onde, é mais curial existam os hábitos nas potências sensitivas apetitivas, do que nas sensitivas apreensivas, pois naquelas eles não existem senão enquanto agem ao império da razão. Nas próprias

potências internas sensitivas apreensivas porém podem existir certos hábitos, que facilitam ao homem lembrar-se, cogitar ou imaginar; por isso o Filósofo diz, que o costume contribui muito para termos boa memória; pois as potências sensitivas são levadas a agir pelo império da razão. As potências apreensivas externas porém como a visão, a audição e outras, não são susceptíveis de quaisquer hábitos, mas são ordenadas aos seus atos determinados pela disposição da sua natureza; e tal é também o caso dos membros do corpo, não susceptíveis de hábitos, que pertencem, antes, às potências que lhes impõem os movimentos.

Art. 4 — Se o intelecto é susceptível de hábitos.

(III Sent., dist. XIV, a . 1, q^a 2; dist. XXIII, q. 1, a . 1; De Verit., q. 10, a . 2; De Virtut., q. 1, a . 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que o intelecto não é susceptível de hábito.

1. — Pois, os hábitos são conformados às operações, como já se disse (a. 1). Ora, as operações do homem são comuns à alma e ao corpo, conforme diz Aristóteles. Logo, também o hábito. Ora, o intelecto não é ato do corpo, como ensina Aristóteles. Logo, o intelecto não é sujeito de nenhum hábito.

2. Demais — Tudo o existente em outro ser, neste existe ao modo do mesmo. Ora, o que é forma sem matéria é somente ato; ao passo que o composto de forma e de matéria encerra simultaneamente a potência e o ato. Logo, no ser puramente formal nada pode existir que esteja simultaneamente em potência e em ato, mas somente no ser composto de matéria e forma. Ora, o intelecto é forma sem matéria. Logo, o hábito, que encerra simultaneamente a potência e o ato, sendo um quase termo médio entre este e aquela, não pode existir no intelecto, mas só no conjunto, composto de alma e corpo.

3. Demais — O hábito é uma disposição pela qual nos dispomos bem ou mal para alguma coisa, como diz Aristóteles. Ora, é por uma disposição do corpo, que nos dispomos bem ou mal para o ato da inteligência; por onde, Aristóteles diz ainda, que os de carne delicada são, como vemos, de boa aptidão mental. Logo, os hábitos cognoscitivos não existem no intelecto, que é separado, mas em alguma potência que seja ato de uma parte do corpo.

Mas, *em contrário*, o Filósofo coloca a ciência, a sapiência, e o intelecto, que é o hábito dos princípios, na parte intelectiva mesma da alma.

SOLUÇÃO. — São várias as opiniões a respeito dos hábitos cognoscitivos. Assim uns, ensinando que o intelecto possível é o mesmo para todos os homens, são forçados a admitir que os hábitos cognoscitivos existem, não no intelecto mesmo, mas nas virtudes interiores sensitivas. Pois, os homens, diversificando-se pelos hábitos, como é manifesto, não podemos admitir que os hábitos cognoscitivos existam diretamente no que, sendo numericamente uno, é comum a todos os homens. Por onde, se o intelecto possível é numericamente um, para todos os homens, os hábitos das ciências, que os diversificam, não poderão existir nele como sujeito, mas sim, nas potências interiores sensitivas, diversas nos diversos homens.

Mas, esta opinião, primeiro é contra a intenção de Aristóteles. Pois, é manifesto que as potências sensitivas não são racionais por essência, mas só, por participação, como diz Aristóteles. Ora, o Filósofo inclui as virtudes intelectuais — a sapiência, a ciência e o intelecto — na parte racional por essência. Por onde, não existem nas potências sensitivas, mas no próprio intelecto. Pois, diz expressamente que o intelecto possível, quando se torna em cada coisa singular, i. é, quando é reduzido ao ato (apreensivo) das coisas singulares pelas espécies inteligíveis, então se atualiza, do modo pelo qual dizemos que quem

é ciente está em ato; e isto se dá quando podemos operar por nós mesmos, i. é, refletindo. E é, sem dúvida, certo que, também neste caso, é potencial, de certa maneira; não, porém, como antes de aprender ou descobrir.

Por onde, é no intelecto possível que está o hábito da ciência, pelo qual ele pode refletir, embora não esteja refletindo. — Em segundo lugar, a opinião de que se trata vai também contra a verdade das coisas. Pois, assim como a potência também o hábito é próprio do ser ao qual é própria a operação. Ora, entender e refletir é ato próprio do intelecto. Logo, também o hábito, pelo qual refletimos, está propriamente no intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Certos disseram, como o refere Simplicio, que, como toda operação do homem pertence, de certo modo, ao composto, segundo o diz o Filósofo, nenhum hábito pertence só à alma, senão ao conjunto. Donde se segue que, sendo o intelecto separado, nenhum hábito nele existe, como o pretende a razão anterior. — Mas esta objeção não colhe; pois, o hábito não é uma disposição do objeto para a potência, mas antes, desta para aquele. Por onde e necessariamente, o hábito há-de existir na potência mesma, que é princípio do ato, não porém no que está para a potência como seu objeto. Ora, só em razão dos fantasmas, como já se estabeleceu, é que dizemos que entender é comum à alma e ao corpo; e é claro que o fantasma se reporta ao intelecto possível como seu objeto, segundo já se demonstrou. Donde se conclui, que o hábito intelectual se radica principalmente no próprio intelecto e não nos fantasmas, comuns à alma e ao corpo. Logo, devemos concluir, que o intelecto possível é o sujeito do hábito. Ora, isso é próprio ao que é potencial em relação a muitos termos, o que convém, por excelência, ao intelecto possível. Portanto, este é o sujeito dos hábitos intelectuais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como ser potencial em relação ao ser sensível é natural à matéria corpórea, assim o é ao intelecto possível sê-lo em relação ao ser inteligível. Por onde, nada impede exista no intelecto possível o hábito, meio termo entre a pura potência e o ato perfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De prepararem interiormente as potências apreensivas o objeto próprio ao intelecto possível, resulta que, pela boa disposição de tais potências, para a qual coopera a boa disposição do corpo, o homem se torna apto a entender. E assim, o hábito intelectual pode, secundariamente, existir nessas potências; principalmente porém existe no intelecto possível.

Art. 5 — Se a vontade é susceptível de algum hábito.

(II Sent., dist. XXVII, a . 1, ad 2; III, dist. XXIII, q. 1, a . 1; De Verit., q. 20, a . 2; De Virtut., q. 1, a . 1).

O quinto discute-se assim. — Parece que a vontade não é susceptível de nenhum hábito.

1. — Pois, os hábitos existentes no intelecto são espécies inteligíveis, pelas quais ele entende em ato. Ora, a vontade não opera por meio de nenhuma espécie. Logo, a vontade não é sujeito de nenhum hábito.

2. Demais — O intelecto agente não o julgamos susceptível de nenhum hábito, ao contrário do que se dá com o intelecto possível, que é uma potência ativa. Ora, a vontade é, por excelência, uma potência ativa, porque move todas as potências a concorrerem aos seus atos, como já se disse. Logo, nela não há nenhum hábito.

3. Demais — Nas potências naturais não há nenhum hábito, pois por natureza elas são determinadas a um certo termo. Ora, a vontade, por sua natureza, se ordena a tender para o bem ordenado pela razão. Logo, a vontade não é susceptível de nenhum hábito.

Mas, *em contrário*, a justiça é um hábito. Ora, ela existe na vontade, pois é o hábito pelo qual queremos e obramos o que é justo, como já se disse. Logo, a vontade pode ser sujeito de algum hábito.

SOLUÇÃO. — Toda potência que pode ordenar-se diversamente à ação necessita de um hábito pelo qual se dispõe bem para o seu ato. Ora, a vontade, sendo uma potência racional, pode ordenar-se diversamente à ação. Logo, é necessário admitirmos nela algum hábito pelo qual se disponha bem para o seu ato. Demais, da sua própria noção resulta que o hábito se ordena principalmente à vontade, pois é o de que usamos quando quisermos, segundo já ficou dito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como no intelecto há uma espécie que é semelhança do objeto; assim é necessário haver na vontade e em qualquer potência apetitiva algo pelo qual ela se inclina ao seu objeto, pois o ato da virtude apetitiva não passa de uma inclinação, como já dissemos. Ora, aquilo a que uma potência se inclina suficientemente, pela sua própria natureza não exige nenhuma qualidade inclinante. Mas como é necessário, para o fim da vida humana, que a potência apetitiva se incline a um objeto determinado, para o qual não se inclina pela própria natureza, que é relativa a muitos e diversos objetos, é necessário haja na vontade e nas outras potências apetitivas certas qualidades inclinantes, chamadas hábitos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O intelecto agente é só agente e, de nenhum modo paciente. A vontade porém e qualquer potência apetitiva é motora e movida, como já se disse. Logo, não há semelhança, em ambos os casos; pois, ser susceptivo de hábito convém ao que está de certo modo em potência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade, pela sua natureza mesma, inclina-se para o bem da razão. Mas, como este bem se diversifica de múltiplas maneiras, necessário é a vontade inclinar-se por algum hábito, a um determinado bem da razão, para que daí resulte mais pronta a operação.

Art. 6 — Se nos anjos há hábitos.

(III Sent., dist. XIV, a . 1, q^a 2, ad 1).

O sexto discute-se assim. — Parece que nos anjos não há hábitos.

1. — Pois, diz Máximo, comentador de Dionísio: Não devemos julgar que as virtudes intelectuais, i. é, espirituais, existam nos intelectos divinos, i. é, nos anjos, como em nós, a modo de acidentes, de maneira que um destes exista em outro como num sujeito; pois, nos anjos não há qualquer acidente. Ora, todo hábito é acidente. Logo, nos anjos não há hábitos.

2. Demais — Como diz Dionísio, as disposições santas das essências celestes participam, por excelência, da bondade de Deus. Ora, o que é por si é sempre anterior e mais principal do que o existente por meio de outro ser. Logo, as essências dos anjos, em si mesmas, se aperfeiçoam pela conformidade com Deus e não, portanto, por meio de quaisquer hábitos. E esta parece ser a razão de Máximo, que logo a seguir se lê: Se tal não se desse, a essência dos anjos não subsistiria em si mesma, nem poderia, o quanto possível, ser, em si mesma, deificada.

3. Demais — O hábito é uma disposição, como já se disse. Ora, a disposição, como no mesmo lugar se acrescenta, é a ordem do que tem partes. Ora, os anjos sendo substâncias simples, resulta que neles não há disposições e hábitos.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, os anjos da primeira hierarquia chamam-se Ardentes, Tronos e Efusão da sapiência, manifestação deiforme dos hábitos dos mesmos.

SOLUÇÃO. — Certos disseram que nos anjos não há hábitos, mas que tudo que deles dizemos essencialmente o dizemos. Por isso Máximo, depois das palavras supra-citadas, acrescentou: Os hábitos e as virtudes neles existentes são essenciais por causa da imaterialidade dos mesmos. E Simplício também diz: A sapiência da alma é um hábito; a do intelecto, substância; pois, tudo o que é divino tem em si mesmo a sua suficiência e a sua existência.

Esta opinião é em parte verdadeira e em parte, falsa. Pois é manifesto, pelo que já dissemos, que o sujeito do hábito não é senão o ser em potência. Ora, considerando os preditos comentadores que os anjos são imateriais e que neles não há a potência da matéria, deles excluíram o hábito e qualquer acidente. Entretanto, embora não haja nos anjos a potência da matéria, há todavia alguma potência, porque ser ato puro é só próprio de Deus; e portanto, na mesma medida em que neles há potências, pode haver também hábitos. Mas como a potência da matéria e a da substância intelectual não têm a mesma essência, conseqüentemente também os hábitos, num e noutro caso, não podem tê-la idêntica. Donde o dizer Simplício, que os hábitos da substância intelectual não são semelhantes aos de que tratamos aqui; mas são, antes, semelhantes às espécies simples e materiais que ela contém em si mesma.

Em relação a tais hábitos porém uma é a posição do intelecto angélico e outra, do humano. Este, que é infinito na ordem das inteligências, é potencial relativamente a todos os inteligíveis, como o é a matéria prima em relação a todas as formas sensíveis; e por isso, para inteligir todas as coisas precisa de um certo hábito. O intelecto angélico porém não se comporta como pura potência no gênero dos inteligíveis, mas como um certo ato. Não certo como ato puro, o que é próprio só de Deus, mas, vai de mistura com alguma potência, da qual tanto menos tem quanto mais superior é. Por onde, como dissemos na Primeira Parte, enquanto potencial, necessita ser aperfeiçoado habitualmente por certas espécies inteligíveis, para o fim da sua operação própria. Enquanto atual porém pode, pela sua essência, inteligir certos objetos, ao menos a si próprio, e os demais ao modo da sua substância, com se diz no livro De causis; e isso tanto mais perfeitamente quanto mais perfeito for. Como nenhum anjo porém alcança a perfeição de Deus, do qual dista infinitamente, necessita, para atingir a Deus pelo intelecto e pela vontade, de certos hábitos, como potencial que é em relação ao ato puro. E por isso Dionísio diz que os hábitos dos anjos pelos quais se conformam com Deus, são deiformes. — Os hábitos porém, que são disposições para o ser natural, não existem nos anjos, que são imateriais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras de Máximo devem ser entendidas dos hábitos e dos acidentes materiais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que convém essencialmente aos anjos, ele não precisam de hábito. Mas, como não são seres de tal modo por si mesmos existentes, que não participem da sabedoria e da bondade divina, por isso, na medida em que precisam participar de algo exterior, nessa mesma devemos admitir que neles há hábitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nos anjos não há partes essenciais, mas apenas potenciais, enquanto o intelecto se lhes aperfeiçoa por meio de várias espécies, e a vontade se refere a vários objetos.

Questão 51: Da causa dos hábitos quanto à geração deles.

Em seguida devemos tratar da causa dos hábitos. E, primeiro, quanto à geração deles. Segundo, quanto ao aumento. Terceiro, quanto à diminuição e à corrupção.

Sobre a primeira questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se há hábitos procedentes da natureza.

(Infra, q. 63, a. 1)

O primeiro discute-se assim. — Parece que nenhum hábito é procedente da natureza.

1. — Pois, o uso do que procede da natureza não depende da nossa vontade. Ora, o hábito é aquilo de que usamos quando quisermos, como diz o Comentador. Logo, o hábito não procede da natureza.

2. Demais — O que a natureza pode fazer por um meio não o faz por dois. Ora, as potências da alma procedem da natureza. Se, pois, os hábitos das potências também dela procedessem, o hábito e a potência seriam idênticos.

3. Demais — A natureza não falha no necessário. Ora, os hábitos são necessários para operarmos bem, como já se disse. Se pois houvesse hábitos procedentes da natureza, esta não falharia e portanto causaria necessariamente todos os hábitos. Ora, isto é claramente falso. Logo, o hábito não procede da natureza.

Mas, *em contrário*, Aristóteles coloca, entre os hábitos, o intelecto dos princípios, que procede da natureza, sendo por isso que os primeiros princípios se consideram naturalmente conhecidos.

SOLUÇÃO. — Uma coisa pode ser natural de dois modos. Pela natureza da espécie; assim, é natural ao homem o riso e ao fogo o ser levado para cima. Ou pela natureza do indivíduo; assim é natural a Sócrates ou a Platão ser doentio ou sadio, segundo a própria compleição. Além disso, relativamente a uma e outra natureza, uma coisa pode chamar-se natural de dois modos. Ou por proceder totalmente da natureza; ou por dela proceder em parte e, em parte, de um princípio exterior. Assim, quando alguém sara por si, toda a saúde procede da natureza; e quando sara com o auxílio de um remédio, a saúde provém, parte da natureza e, parte, de um princípio exterior.

Se considerarmos, pois, o hábito como disposição do sujeito em relação à forma ou à natureza, ele é natural de qualquer dos dois modos supra-referidos. Assim, há uma disposição natural, própria à espécie humana, que abrange todos os homens; e essa é natural pela natureza da espécie. Mas como essa disposição implica uma certa amplitude, os seus diversos graus podem convir aos diversos homens segundo a natureza do indivíduo; e tal disposição pode provir totalmente da natureza ou, em parte apenas, provindo então, por outra parte, de um princípio exterior, como já dissemos referindo-nos aos que saram por meio da arte médica.

O hábito porém, que é disposição para a operação cujo sujeito é alguma potência da alma, como já dissemos, pode, certo, ser natural, tanto pela natureza da espécie, como pela do indivíduo. Pela natureza da espécie, enquanto depende da alma que, sendo forma do corpo, é um princípio específico. Pela natureza do indivíduo, enquanto depende do corpo, que é um princípio material. De nenhum desses dois modos porém pode o homem ter hábitos naturais, de maneira que procedam totalmente da natureza. Podem eles existir porém nos anjos, enquanto têm espécies inteligíveis naturalmente infusas, o que não convém à natureza humana, como já dissemos na Primeira Parte

Logo, há nos homens certos hábitos naturais, procedentes, parte, da natureza e, parte, de um princípio exterior.

Isso dá-se porém de um modo, com as potências apreensivas e, de outro, com as apetitivas.

Em relação às primeiras um hábito pode ser natural, incoativamente, quanto à natureza da espécie e quanto à do indivíduo. — Quanto aquela, por parte da alma em si mesma; assim, dizemos que o intelecto dos princípios é um hábito natural. Pois, pela natureza mesma da alma intelectual é próprio ao homem conhecer o todo como maior que uma das partes, desde que conheça o que é todo e o que é parte; e assim, em casos semelhantes. Mas, conhecer o todo e a parte ele não o pode senão pelas espécies inteligíveis hauridas nos fantasmas. E, por isso, o Filósofo mostra que o conhecimento dos princípios provém em nós dos sentidos. — Quanto à natureza do indivíduo, um hábito cognoscitivo é natural incoativamente, enquanto um homem, por disposição orgânica, é mais apto para bem entender, que outro, na medida em que precisamos das potências sensitivas para a operação do intelecto.

Nas potências apetitivas porém, não há nenhum hábito natural, incoativamente, por parte da alma, se levamos em conta a substância mesma do hábito, mas só se nos referimos a certos princípios deste; assim, os princípios do direito comum são chamados sementeiras das virtudes. E isto porque a inclinação para os objetos próprios, que é considerada uma incoação do hábito, não lhe pertence a este, mas antes, à natureza mesma da potência. — Quanto ao corpo, porém, levando em conta a natureza do indivíduo, há certos hábitos apetitivos por incoações naturais. Pois, certos são dispostos, pela própria compleição do corpo, à castidade, à mansidão ou a disposições semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe quanto à natureza dividida por oposição à razão e à vontade, embora esta e aquela, em si mesmas, pertençam à natureza do homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que não pode pertencer a uma potência, em si mesma, pode contudo, se lhe acrescentar naturalmente. Assim, não pode pertencer à potência intelectual mesma dos anjos o ser cognoscitiva de tudo, porque então haveria necessariamente de ser o ato de tudo, o que só a Deus convém. Pois é necessário seja aquilo pelo que um objeto é conhecido uma semelhança natural dele. Donde se seguiria que se a potência do anjo conhecesse tudo por si mesma, seria semelhança e ato de tudo. Por onde é necessário que às suas potências intelectivas se acrescentem certas espécies inteligíveis, semelhanças das coisas inteligidas; pois, por participação da divina sabedoria, e não pela essência própria, os intelectos deles podem ser, em ato, aquilo que integem. E assim é claro que nem tudo o que pertence ao hábito natural pode pertencer à potência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A natureza não se comporta do mesmo modo no causar todas as diversidades dos hábitos; pois, certos podem ser causados por ela e certos, não, como já dissemos. Donde não se segue que todos os hábitos sejam naturais, pelo serem alguns.

Art. 2 — Se certos hábitos podem ser causados por algum ato.

(De Malo, q. 11. a. 2 ad 4, 6; De Virtut., q. 1. a. 9).

O segundo discute-se assim. — Parece que um hábito não pode ser causado por nenhum ato.

1. — Pois, o hábito é uma qualidade, como já se disse. Ora, toda qualidade é causada num sujeito, enquanto este é susceptível de receber alguma coisa. Ora, como o agente, por isso mesmo que o é, não é receptivo, mas antes, produtor, conclui-se que nenhum hábito pode nele ser gerado pelos seus próprios atos.

2. Demais — Aquilo em que alguma qualidade é causada move-se para essa qualidade, como se vê claramente no que é aquecido ou resfriado. Ora, o que produz um ato causador da qualidade, move, como claramente o deixa ver aquilo que aquece ou resfria. Se portanto o hábito fosse causado num ser por um ato próprio deste, resultaria que o mesmo ser seria motor e movido, ou, agente e paciente, o que é impossível, como já se disse.

3. Demais — Um efeito não pode ser mais nobre que a sua causa. Ora, o hábito é mais nobre que o ato que o precede, o que se evidencia por torná-los mais nobres. Logo, o hábito não pode ser causado por um ato precedente.

Mas, *em contrário*, o Filósofo ensina que os hábitos das virtudes e dos vícios são causados pelos atos.

SOLUÇÃO. — O agente inclui às vezes só o princípio ativo do seu ato; assim, no fogo há apenas o princípio ativo do aquecimento. E, nenhum hábito de tal agente pode ser causado pelo ato próprio do mesmo. Donde vem que os seres naturais não podem acostumar-se ou desacostumar-se em relação a nada, como já se disse.

Certos agentes, porém, incluem um princípio ativo e passivo dos seus atos, como se vê claramente nos atos humanos. Pois os atos da potência apetitiva dela procedem enquanto movida pela potência apreensiva representativa do objeto; e ulteriormente, a potência intelectiva, quando raciocina sobre as conclusões, implica, como princípio ativo, uma proposição evidente. Por onde, por meio de tais atos, certos hábitos podem ser causados nos agentes, não certamente quanto ao primeiro princípio ativo, mas quanto ao princípio do ato que põe o móvel em movimento. Pois, tudo o que recebe de fora a paixão e o movimento, recebe a sua disposição do ato do agente. E por isso os atos multiplicados geram uma certa qualidade na potência passiva e movida, denominada hábito; assim, os hábitos das virtudes morais são causados nas potências apetitivas, enquanto movidas pela razão; e os hábitos das ciências são causados no intelecto enquanto movido pelas proposições primeiras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O agente como tal nada recebe; mas quando age movido por outro, recebe algo do motor, e assim é causado o hábito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada, em si mesmo, pode ser simultaneamente motor e movido; mas nada impede possa um ser mover-se por si mesmo, em pontos de vista diversos, como já se provou.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato que precede o hábito, enquanto proveniente de um princípio ativo, se origina de um princípio mais nobre que o ato gerado. Assim a razão, em si mesma, é princípio mais nobre que o hábito da virtude moral da potência apetitiva, gerado por atos costumeiros; e o intelecto dos princípios é princípio mais nobre que a ciência das conclusões.

Art. 3 — Se o hábito pode ser gerado por um só ato.

(I Sent., dist. XVII, q. 2, a. 3, ad 4; De Virtut., q. 1, a. 9 ad 11).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o hábito pode ser gerado por um só ato.

1. — Pois, a demonstração é um ato da razão. Ora, por uma só demonstração é causada a ciência, que é o hábito de uma conclusão. Logo, o hábito pode ser causado por um só ato.

2. Demais — Como o ato pode aumentar por multiplicação, assim também o pode pela intensidade. Ora, o hábito é gerado por atos multiplicados. Logo também, se um ato for muito intenso, poderá ser causa geratriz do hábito.

3. Demais — A saúde e a doença são hábitos. Ora, por um ato o homem pode sarar ou ficar enfermo. Logo, um ato pode causar o hábito.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que, assim como uma andorinha não faz primavera, nem um só dia; assim também não é um só dia, ou pouco tempo, que poderá fazer um homem bem-aventurado ou feliz. Ora, a beatitude é uma operação conforme ao hábito da virtude perfeita, como já se disse. Logo, o hábito da virtude e, pela mesma razão, outro qualquer hábito, não pode ser causado por um só ato.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o hábito é gerado pelo ato, enquanto a potência passiva é movida por um princípio ativo. Para uma qualidade qualquer porém ser causada no ser passivo, é necessário que o princípio ativo o domine totalmente. Por isso vemos que o fogo, não podendo dominar totalmente o seu combustível, não pode inflamá-lo imediatamente, mas vai, aos poucos, eliminando as disposições contrárias, de modo a dominá-lo totalmente, imprimindo-lhe a sua semelhança.

Ora, como é manifesto, o princípio ativo, que é a razão, não pode, por um só ato dominar totalmente a potência apetitiva, porque esta se conduz, de modos diversos e tem muitos objetos; pode porém por um único ato julgar se um objeto é desejável segundo determinadas razões e circunstâncias. E por isso a potência apetitiva não é vencida totalmente, de modo a, na maioria dos casos, a modo da natureza, ser levada para o mesmo objeto; e isso pertence ao hábito da virtude. Por onde, este hábito não pode ser causado por um só ato, mas por muitos.

Em relação porém às potências apreensivas, devemos levar em conta uma dupla passividade: a do intelecto possível, e a do que Aristóteles denomina passivo, que é uma razão particular, i. é, a potência cogitativa juntamente com a memorativa e a imaginativa. — Mas em relação ao ser passivo primeiro, pode existir um ativo que, por um único ato o domine totalmente, como lhe sendo subordinado; assim uma proposição evidente leva o intelecto a assentir firmemente na conclusão. O que não faz a proposição provável; e por isso é necessário que por muitos atos da razão seja causado o hábito opinativo, mesmo por parte do intelecto passível. Ao passo que o hábito da ciência pode ser causado por um só ato da razão, quanto ao intelecto passível. — Mas, quanto às potências inferiores apreensivas, é necessário sejam os mesmos atos reiterados muitas vezes, para produzirem uma forte impressão na memória. E por isso o Filósofo diz, que a meditação fortalece a memória.

Os hábitos corpóreos porém é possível sejam causados por um só ato, se o princípio ativo tiver forte virtude; assim às vezes um remédio forte produz a saúde prontamente.

E daqui consta com evidência a **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES**.

Art. 4 — Se o homem tem hábitos infundidos por Deus.

(Infra, q. 63, a. 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que nenhum hábito do homem é infundido por Deus.

1. — Pois, Deus procede igualmente para com todos. Se portanto infundir certos hábitos em alguns homens, há-de infundi-los em todos; o que é evidentemente falso.

2. Demais — Deus opera em todos os seres pelo modo que lhes convém à natureza; pois, pertence à Divina Providência salvar a natureza, como diz Dionísio. Ora, o hábito do homem é naturalmente causado pelos atos, como já dissemos. Logo, Deus não causa, nos homens, nenhuns hábitos sem atos.

3. Demais — Pelo hábito infundido por Deus, o homem poderia produzir muitos atos. Ora, tais atos causariam um hábito semelhante, como já se disse. Donde resultaria existirem dois hábitos da mesma espécie no mesmo indivíduo; um adquirido e outro, infuso. Ora, isto é impossível, pois duas formas da mesma espécie não podem coexistir no mesmo sujeito. Logo, nenhum hábito é infundido no homem por Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ecle 15, 5): O Senhor o encherá do espírito de sabedoria e de inteligência. Ora, a sabedoria e a inteligência são hábitos. Logo, certos hábitos são infundidos no homem por Deus.

SOLUÇÃO. — Por dupla razão certos hábitos são infundidos no homem por Deus. — A primeira é que há certos pelos quais ele se dispõe bem para um fim excedente à capacidade da sua natureza, que é a sua última e perfeita beatitude, com já dissemos. E como os hábitos devem ser proporcionados aquilo a que dispõem o homem, os que o dispõem para um tal fim hão-de também necessariamente exceder-lhe a capacidade da natureza. Por onde, poderão nele existir só por infusão divina; e tal é o caso de todas as virtudes gratuitas. — A outra razão é que Deus pode produzir os efeitos das causas segundas, sem elas, como já dissemos na Primeira Parte. Ora, assim como às vezes para ostentar o seu poder, produz a saúde que podia ser causada pela natureza, sem a cooperação de nenhuma causa natural; assim também, às vezes, para o mesmo fim, infunde no homem hábitos que podem ser causados por uma virtude natural. Assim deu aos Apóstolos a ciência das Escrituras e de todas as línguas, que os homens podem adquirir pelo estudo ou pelo costume, embora não de modo tão perfeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus, pela sua natureza, procede igualmente para com todos; mas, quanto à ordem da sua sabedoria, dá por alguma certa razão, a uns o que não dá a outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que Deus opera em todos os seres, por meio deles, não impede faça certas coisas que a natureza não pode fazer; mas daqui se segue que não obra nada contra o que convém à natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os atos produzidos por um hábito infuso não causam nenhum outro hábito; mas confirmam o preexistente. — Assim os remédios, ministrados ao homem são, não causam, por natureza, a saúde, mas, fortificam a que ele já tinha.

Questão 52: Do aumento dos hábitos.

Em seguida devemos tratar do aumento dos hábitos. E, sobre esta questão, três artigos se discutem:

Art. 1 — Se os hábitos são susceptíveis de aumento.

(Infra, q. 66, a. 1; De Vertut., q. 1, a. 11; q. 5, a. 3; X Ethic., lect. III).

O primeiro discute-se assim. — Parece que os hábitos não podem aumentar.

1. — Pois, aumento supõe quantidade, como já se disse. Ora, os hábitos pertencem, não ao gênero da quantidade, mas ao da qualidade. Logo, não podem receber aumento.

2. Demais — O hábito é uma perfeição, como já se disse. Ora esta, implicando um fim e um termo, parece não ser susceptível de mais nem de menos. Logo, o hábito não pode aumentar.

3. Demais — O susceptível de mais e de menos há-de por força sofrer alteração; assim dizemos que se altera o que, de menos, se torna mais quente. Ora, os hábitos não sofrem alteração, como já se provou. Logo, os hábitos não podem aumentar.

Mas, *em contrário*, a fé é um hábito e, contudo, pode aumentar; por isso os discípulos dizem ao Senhor: aumenta-nos a fé, como se lê no Evangelho (Lc 17, 5). Logo, os hábitos podem aumentar.

SOLUÇÃO. — O aumento, como tudo o relativo à quantidade, é transferido ao espiritual e ao intelectual, das coisas corpóreas, por causa do conaturalidade do nosso intelecto com essas coisas, que estão ao alcance da nossa imaginação.

Ora, dizemos que uma quantidade corpórea é grande, quando realiza a perfeição devida à quantidade; por isso considera-se grande uma quantidade, no homem, que não se consideraria tal no elefante. Donde vem o dizermos que uma forma é grande quando é perfeita. E como o bem implica a noção de perfeito, em relação ao que não é materialmente grande, ser grande é o mesmo que ser melhor, como diz Agostinho.

Ora, a perfeição da forma pode ser considerada à dupla luz: quanto à forma em si mesma, e enquanto o sujeito dela participa. No primeiro caso podemos considerá-la pequena ou grande; p. ex., a saúde ou a ciência grande ou pequena. No segundo, consideramo-la como susceptível de mais ou de menos; p. ex., mais ou menos branco ou são. Mas esta distinção não procede no sentido de ter a forma o ser independente da matéria ou do sujeito; senão que a consideramos, de um modo, quanto à sua essência específica e, de outro, enquanto participada por um sujeito.

Quanto a esta doutrina, pois, são quatro as opiniões dos Filósofos, segundo refere Simplício, sobre a intenção e a remissão dos hábitos e das formas. — Assim, Plotino e os demais Platônicos ensinavam que as qualidades e os hábitos, em si mesmos, são susceptíveis de mais e de menos, por serem materiais e terem por causa da infinidade da matéria, uma certa indeterminação. — Outros porém, ao contrário, ensinavam que as qualidades e os hábitos, em si mesmos, não são susceptíveis de mais nem de menos, mas que atribuímos às qualidades o mais e o menos, conforme a diversidade de participação; assim, não dizemos que a justiça o é, mais ou menos, mas, sim, o justo. E a esta opinião Aristóteles alude. — A terceira é a opinião dos Estóicos, média entre as duas supra-referidas. Diziam eles que certos hábitos, como as artes, são em si susceptíveis de mais e de menos; outros, porém, não, como as virtudes. — A quarta opinião é a dos que diziam que as qualidades e as formas imateriais não são susceptíveis de mais e de menos; são-no porém as materiais.

Para estabelecermos pois a verdade das coisas, devemos considerar, que o princípio de especificação dos seres deve necessariamente ser algo de fixo, estável e quase indivisível. E assim tudo o que ele abrange por ele se especifica; e tudo o que dele se separa, mais ou menos, pertence a outra espécie, mais ou menos imperfeita. Por isso, o Filósofo diz que as espécies das coisas são como os números, cuja espécie varia pela adição ou diminuição. — Por onde, se uma forma ou qualquer outra coisa, em si mesma por algo de seu, pertencer a uma determinada espécie, há-de necessariamente, considerada em si mesma, realizar uma determinada essência, em relação à qual não pode ser nem excedente nem deficiente. E tal é o calor, a brancura e qualidades semelhantes, não relativas a outras e, com maior razão, a substância, que é ente por si mesma. — Coisas porém que se especificam por um termo para o qual se ordenam, podem, em si mesmas, diversificar-se mais ou menos; e contudo pertencem à mesma espécie por causa da unidade do termo a que se ordenam e que as especifica. Assim, o movimento, em si mesmo, pode ser mais intenso ou remisso, permanecendo contudo na mesma espécie, por causa da unidade do seu termo especificado. E o mesmo pode-se dar com a saúde; pois, o corpo se manifesta como saudável quando tem disposições convenientes à natureza animal, que podem ser diversas e portanto variar mais ou menos, sempre permanecendo contudo o princípio constitutivo da saúde. Por isso, o Filósofo diz que a saúde, em si mesma, é susceptível de maior e menor grau; pois, não há a mesma proporção em todos os seres, nem sempre, num mesmo ser; mas, mesmo diminuída, permanece até um certo termo. Ora, essas diversas disposições ou proporções da saúde são relativas ao excedente e ao excesso; por onde, se aplicássemos o nome de saúde só àquela que fosse dotada de perfeito equilíbrio, então a saúde, em si mesma, não seria susceptível de maior ou menor grau. E fica assim claro o modo por que uma qualidade ou forma pode ou não, em si mesma, aumentar ou diminuir.

Se porém levarmos em conta a qualidade ou a forma, quanto à participação do sujeito, veremos também que umas qualidades e formas são susceptíveis de mais e de menos e outras, não. E a causa desta diversidade Simplício descobre em que a substância, sendo um ser em si, não é por si mesma, susceptível de mais e de menos. E portanto, toda forma participada substancialmente pelo sujeito não é susceptível de intenção nem de remissão; e por isso no gênero da substância, nada é susceptível de mais nem de menos. E como a quantidade é próxima da substância, da qual resulta a forma e a figura, dizemos que também esta e aquela não são susceptíveis de mais nem de menos. Onde, segundo o Filósofo, do que recebe a forma e a figura, nós dizemos, não que se alterou, mas, que vem a ser. Ao passo que as outras qualidades, mais distantes da substâncias, e subordinadas à paixão e à ação, são susceptíveis de mais e de menos, conforme a participação do sujeito.

Mas a razão desta diversidade pode ser ainda melhor explicada. Pois, como já dissemos, o princípio especificador deve ser fixo e estável na sua indivisibilidade. Ora, de dois modos pode se dar que a forma não seja participada mais nem menos. — Ou porque o participante contém a espécie em si mesma. Por isso nenhuma forma substancial pode ser mais ou menos participada. Por onde, diz o Filósofo que, como o número não é susceptível de mais nem de menos, também não o é a substância especificada, i. é, no concernente à participação da forma específica; mas se for acompanhada da matéria, i. é, quanto às disposições materiais, é susceptível de mais e de menos. — De outro modo, tal pode se dar se a própria indivisibilidade for da essência da forma. Por onde, o que dela participar há-de fazê-lo na sua essência indivisível. Onde vem que as espécies do número não as consideramos como susceptíveis de mais nem de menos; pois, cada uma dessas espécies é constituída pela unidade indivisível. E o mesmo se dá com as espécies da quantidade contínua, consideradas numericamente, como o que tem dois ou três côvados; e com as relações, como o que é duplo ou triplo; e com as figuras, como o triângulo e o quadrado. E esta razão Aristóteles a expõe quando, explicando porque as figuras não são susceptíveis de mais nem de menos, diz: Aquilo que realiza a essência do triângulo e do círculo é triângulo ou círculo,

porque a indivisibilidade é inerente a essas essências; por onde, tudo o que delas participa há-de lhes participar também a indivisibilidade.

Donde consta com clareza que, sendo os hábitos e as disposições assim chamados por se ordenarem a algum termo, como diz Aristóteles, de dois modos podemos levar em conta a intenção e a remissão deles. — Ou em si mesmos, como quando dizemos que a saúde é maior ou menor; ou que o é a ciência, conforme tem maior ou menor extensão. — Ou de outro modo, quanto à participação do sujeito, quando uma mesma saúde ou ciência é participada mais por um que por outro, conforme as diversas aptidões provenientes da natureza ou do costume. Pois, o hábito e a disposição não especificam o sujeito, nem além disso incluem, por essência, a indivisibilidade.

E quanto à relação do hábito com a virtude a seguir se dirá.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como a denominação de grandeza derivou das quantidades corpóreas, para as perfeições inteligíveis das formas, assim também o nome de aumento, cujo termo é o grande.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Certamente o hábito é uma perfeição; não porém de tal natureza que seja o termo do seu sujeito, como lhe dando o ser específico; e nem inclui na sua essência o termo, como as espécies dos números.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alteração, primariamente, está nas qualidades da terceira espécie. Ela pode porém existir nas qualidades da primeira espécie por posterioridade. Assim, produzida a alteração relativa ao calor e ao frio, resulta a natureza animal alterada na saúde e na doença. E semelhantemente, causada a alteração nas paixões do apetite sensitivo ou nas potências sensitivas apreensivas, segue-se à alteração na ciência e nas virtudes, como já se disse.

Art. 2 — Se o aumento dos hábitos se faz por adição.

(II^a-II^{ae}, q. 24, a . 5; De Virtut., q. 1, a . 11; q. 5, a . 3).

O segundo discute-se assim. — Parece que o aumento dos hábitos se dá por adição.

1. — Pois, o nome de aumento, como já se disse, foi transferido das quantidades corpóreas para as formas. Ora, naquelas não há aumento sem adição, e por isso, conforme já se disse, o aumento é um aditamento feito à grandeza preexistente. Logo, também nos hábitos o aumento só se dá pela adição.

2. Demais — O hábito não aumenta senão por meio de um agente. Ora, todo agente produz algum efeito no sujeito paciente; assim, o agente que aquece produz o calor no corpo aquecido. Logo, não pode haver aumento sem haver adição.

3. Demais — Assim como o que não é branco é potencial em relação ao branco; assim, o menos branco também o é em relação ao mais branco. Mas, o que não é branco só vem a sê-lo pela superveniência da brancura. Logo, o menos branco não se torna mais branco senão por alguma outra brancura superveniente.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: O corpo quente torna-se mais quente sem que um novo calor se lhe acrescente à matéria; pois do contrário esse corpo não estaria quente quando o estava menos. Logo, pela mesma razão, também nenhuma adição existe nas outras formas susceptíveis de aumento.

SOLUÇÃO. — A **SOLUÇÃO.** desta questão depende do que já dissemos antes. Pois, como já estabelecemos, nas formas susceptíveis de intenção e de remissão, o aumento e a diminuição provêm, de um modo, não da forma em si mesma considerada, mas das diversas participações do sujeito. Por onde, tal aumento dos hábitos e das outras formas não se realiza pela adição de uma forma a outra, mas porque o sujeito participa mais ou menos perfeitamente de uma e mesma forma. E assim como o agente em ato é que torna um corpo atualmente quente, quase começando, então a participar da forma, e não que esta comece, em si mesma, a existir, como já se provou; assim também, pela ação intensa do agente um corpo se torna mais quente, como participando mais perfeitamente da forma, e não como se algo a esta se acrescentasse.

Por onde, se pela adição se entendesse um aumento da forma, deste último modo, isto só poderia dar-se por parte da forma mesma, ou por parte do sujeito. No primeiro caso, como já dissemos, tal adição, ou subtração, variaria a espécie, como varia a espécie da cor, quando de pálida vem a ser branca. O segundo caso não se poderia dar senão porque o sujeito recebeu uma forma que antes não tinha; assim, se dissermos que o frio aumenta num homem que, primeiro, o sentia numa parte do corpo, e depois veio a senti-lo em várias; ou então porque se acrescenta outro sujeito participante da mesma forma, como se acrescentasse o quente ao que já o era, e o branco ao que já era branco. Ora, de ambos estes modos dizemos que o corpo se tornou, não mais quente ou branco, mas maior.

Mas, como certos acidentes aumentam por si mesmos, conforme já dissemos, em certos deles o aumento pode dar-se por adição. Assim, o movimento aumenta porque algo se lhe acrescenta, ou quanto ao tempo em que se realiza, ou pela distância que percorre; e contudo, a espécie permanece a mesma, por causa da unidade do termo. E também um mesmo movimento pode aumentar na sua intensidade, em relação à participação do sujeito, podendo realizar-se mais ou menos expedita ou prontamente. — Semelhantemente, a ciência pode, em si mesma, aumentar por adição: assim, quando aprendemos várias conclusões da geometria, o nosso hábito dessa ciência aumenta especificamente. Também a ciência de um sujeito, que dela participa, pode aumentar de intensidade; tal se dá quando um homem considera certas conclusões mais expedita e claramente que outro.

Quanto aos hábitos corpóreos porém não pode dar-se grande aumento por adição, porque consideramos completamente são ou belo o animal que o for em todas as suas partes. E é pela mutação das qualidades simples, não susceptíveis de aumento, senão segundo a intenção, quanto ao sujeito participante, que os hábitos podem chegar a uma compleição mais perfeita.

Mas abaixo trataremos desta questão relativamente às virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A grandeza corpórea também é susceptível de duplo aumento. Um, por adição de um sujeito a outro; tal é o caso do aumento dos seres vivos. Outro, só por intensidade, sem nenhuma adição, como se dá com os corpos rarefeitos, segundo já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A causa que aumenta o hábito produz sempre um efeito no sujeito, não porém uma nova forma. Leva porém o sujeito a participar mais perfeitamente da forma preexistente, ou a ter mais ampla extensão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que ainda não é branco e que portanto ainda não tem essa forma, é, em relação a ela, potencial; e por isso o agente causa, no sujeito, uma nova forma. O que porém é menos quente ou branco não é potencial em relação à forma, pois a tem atualizada; mas o é em relação ao modo perfeito de participação, o que consegue pela ação do agente.

Art. 3 — Se qualquer ato aumenta o hábito.

O terceiro discute-se assim. — Parece que qualquer ato aumenta o hábito.

1. — Pois, multiplicada a causa, multiplicado fica o efeito. Ora, os atos são causas de certos hábitos, como já se disse. Logo, o hábito aumenta com a multiplicação dos atos.

2. Demais — Os semelhantes são julgados pelo mesmo juízo. Ora, todos os atos procedentes do mesmo hábito são semelhantes, como já se disse. Logo, se certos atos aumentam o hábito, qualquer ato aumentará o mesmo.

3. Demais — O semelhante aumenta o semelhante. Ora, qualquer ato é semelhante ao hábito donde procede. Logo, qualquer ato aumenta o hábito.

Mas, *em contrário*. — Os contrários não podem ter a mesma causa. Mas, como já se disse, certos atos procedentes de um hábito o diminuem; assim p. ex. quando se fazem negligentemente. Logo, nem todo ato aumenta o hábito.

SOLUÇÃO. — Atos semelhantes causam hábitos semelhantes, como já ficou dito. Pois, a semelhança e a dissemelhança se fundam, não só na mesma ou em qualidade diversa, mas também no mesmo ou em diverso modo da participação. Assim, não só o preto é dissemelhante do branco, mas também o menos do mais branco, porque também daquele para este último se dá o mesmo movimento que o de um para outro contrário, segundo já se estabeleceu.

Como porém da vontade humana depende o uso dos hábitos, segundo do sobredito resulta, assim como quem tem um hábito pode não usar dele e mesmo praticar o ato que lhe é contrário; assim também pode-se dar que use do hábito por um ato que não responda, proporcionalmente, à intensidade do hábito. Por onde, se a intenção do ato se adequar proporcionalmente à do hábito, ou mesmo a sobreexceder, qualquer ato ou aumentará o hábito ou contribuirá para o seu aumento; e poderemos então falar do aumento dos hábitos por semelhança com o aumento do animal. Pois, não é um alimento ingerido que aumenta, assim como não é uma gota que cava a pedra; mas, sim, o alimento multiplicado. Assim também o hábito cresce por atos multiplicados. Se porém a intenção do ato for proporcionalmente deficiente em relação à intensidade do hábito, esse ato não dispõe para o aumento, mas antes, para a diminuição do hábito.

Donde consta com evidência a **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 53: Da diminuição e da corrupção dos hábitos.

Em seguida devemos tratar da diminuição e da corrupção dos hábitos.

E sobre esta questão três artigos se discutem:

Art. 1 — Se o hábito pode perder-se.

(I, q. 89, a. 5).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o hábito não pode perder-se.

1. — Pois, o hábito é uma como segunda natureza, sendo por isso que as ações habituais são deleitáveis. Ora, a natureza não se perde, enquanto permanece o ser a que ela pertence. Logo, também o hábito se não pode perder enquanto permanecer o sujeito.

2. Demais — Toda desapareção da forma se dá ou pela alteração do sujeito, ou pela presença da forma contrária; assim, a doença desaparece com a corrupção da natureza animal ou com a superveniência da saúde. Ora, a ciência, que é um hábito, não pode desaparecer com a alteração do sujeito, porque o intelecto, que é o sujeito, é uma substância e não se corrompe, como já se disse. E semelhantemente também não pode desaparecer por nenhum contrário, pois as espécies inteligíveis não são contrárias entre si, como já se disse. Logo, o hábito da ciência não pode desaparecer de nenhum modo.

3. Demais — Toda alteração implica algum movimento. Ora, o hábito da ciência, existente na alma, não pode desaparecer por um movimento próprio da alma mesma, por que esta em si mesma não é movida. E só acidentalmente o é pelo movimento do corpo. Ora, nenhuma alteração corpórea pode desvanecer as espécies inteligíveis existentes no intelecto, pois que é o lugar das espécies, sem corpo; donde se conclui que nem pelos sentidos e nem pela morte os hábitos podem perder-se. Logo, o hábito da ciência não se pode perder. E por conseguinte, nem o da virtude, também existente na alma racional; e, como diz o Filósofo, as virtudes são mais permanentes que as disciplinas.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que o esquecimento e o engano são perdas da ciência. Ora, quem peca perde o hábito da virtude. E por atos contrários é que as virtudes se geram e corrompem, com já se disse.

SOLUÇÃO. — Dizemos que uma forma é eliminada absolutamente, pela sua contrária, e acidentalmente, pela corrupção do seu sujeito. Se, portanto, existir algum hábito cujo sujeito seja corruptível, e cuja causa tenha um contrário, esse poderá perder-se, dos dois modos, segundo bem o manifestam os hábitos corpóreos como a saúde e a doença. Os hábitos porém, cujo sujeito é incorruptível, não podem perder-se acidentalmente. Há contudo certos hábitos que, embora existentes principalmente num sujeito incorruptível, existem, secundariamente, num corruptível. Assim, o hábito da ciência existe, principalmente, no intelecto possível e, secundariamente, nas potências apreensivas sensitivas, como já dissemos. Por onde, por parte do intelecto possível o hábito da ciência não pode perder-se acidentalmente, senão só por parte das potências sensitivas inferiores.

Por isso devemos examinar se esses hábitos podem, em si mesmos, perder-se. Porque, se houver um hábito que tenha algum contrário, ou por si mesmo ou em virtude da sua causa, esse poderá, em si mesmo, perder-se; não o poderá porém, se não tiver contrário. — Ora, é manifesto que a espécie inteligível existente no intelecto possível não tem nenhum contrário, como também o é que nada pode ser contrário ao intelecto agente, causa dessa espécie. Por onde, se existir algum hábito, no intelecto possível, causado imediatamente pelo intelecto agente, esse há-de ser incorruptível absoluta e

acidentalmente. E tais são os hábitos dos primeiros princípios, tanto especulativos como práticos, que se não podem perder por nenhum esquecimento ou engano; por isso diz o Filósofo, que a prudência não se perde pelo esquecimento. — Há, por outro lado, no intelecto possível, um hábito causado pela razão, que é o das conclusões e se chama ciência. E essa causa pode ter dupla contrariedade. Uma, proveniente das proposições mesmas, das quais a razão procede; assim, à proposição — o bem é o bem — é contrária esta outra — o bem não é o bem — segundo o Filósofo. Outra, proveniente do processo mesmo da razão; é assim que um silogismo sofístico se opõe a um dialético ou demonstrativo. Por onde é claro que, pela razão falsa, pode perder-se o hábito da verdadeira opinião ou até da ciência. Por isso, diz o Filósofo, que o engano é a corrupção da ciência, como já dissemos.

Há porém certas virtudes intelectuais residentes na razão mesma, conforme já se disse e com as quais se dá o mesmo que com a ciência ou a opinião. Por outro lado, outras, as virtudes morais, residentes na parte apetitiva da alma, em que se fundam também os vícios opostos. Assim, pois, como os hábitos da parte apetitiva são causados pela razão naturalmente motora dessa parte; assim também, pelo juízo da razão, movendo, de qualquer modo, para o termo oposto, que por ignorância, quer pela paixão ou ainda pela eleição, perder-se o hábito da virtude ou do vício.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já se disse, o hábito se assemelha à natureza mas, com certa deficiência. Por onde, como a natureza de um ser não pode, de nenhum modo, dele separar-se, o hábito, por seu lado, só dificilmente o pode.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora nada seja contrário às espécies inteligíveis, pode contudo haver contrário às proposições e ao processo da razão, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ciência, quanto aos fundamentos mesmos do hábito, não pode ser alterada pelo movimento corpóreo; senão só quanto ao impedimento do ato, na medida em que o intelecto precisa, para o seu ato, das potências sensitivas, que podem sofrer impedimento proveniente da transmutação corpórea. Porém, pelo movimento inteligível da razão, o hábito da ciência pode corromper-se, mesmo quanto aos próprios fundamentos do hábito. E semelhantemente, pode corromper-se também o hábito da virtude. Contudo, a expressão — as virtudes são mais permanentes que as ciências — deve ser entendida, não relativamente ao sujeito ou à causa, mas ao ato; pois, o uso das virtudes é contínuo, durante toda a vida, o que não se dá com o das ciências.

Art. 2 — Se o hábito pode diminuir.

O segundo discute-se assim. — Parece que o hábito não pode diminuir.

1. — Pois, o hábito é uma qualidade e forma simples. Ora, o que é simples é possuído ou perdido na sua totalidade. Logo, o hábito, embora possa perder-se, não pode diminuir.

2. Demais — Tudo o que convém ao acidente convém-lhe em si mesmo ou em razão do seu sujeito. Ora, o hábito, em si mesmo, não aumenta nem diminui, pois do contrário se seguiria que uma espécie pode ser predicada, mais ou menos, dos seus indivíduos.

Se portanto o hábito não pode diminuir, quanto à participação do sujeito, segue-se que lhe advém alguma propriedade, que não lhe é comum com o sujeito. Ora, a forma, à qual convém alguma propriedade que lhe não é comum com o seu sujeito, é separável, como já se disse. Donde resulta que o hábito é uma forma separável, o que é impossível.

3. Demais — A essência e a natureza do hábito, bem como a de qualquer acidente, consiste em concretizar-se num sujeito; por isso, qualquer acidente se define pelo seu sujeito. Se, pois, o hábito, em si mesmo, não aumenta nem diminui, também não poderá diminuir quando concretizado num sujeito e, portanto, não poderá diminuir de nenhum modo.

Mas, *em contrário*, é da essência dos termos contrários recaírem sobre o mesmo objeto. Ora, o aumento e a diminuição são contrários. E portanto, se o hábito pode aumentar também pode diminuir.

SOLUÇÃO. — Os hábitos podem diminuir de dois modos, assim como, segundo já vimos, podem aumentar. E como eles aumentam pela mesma causa que os gera, assim diminuem pela mesma que os destrói; pois, a diminuição de um hábito é via para a sua destruição, e inversamente, a sua geração é um fundamento do seu aumentar-se.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O hábito, em si mesmo considerado, sendo uma forma simples, não lhe pode caber a diminuição. Mas o pode quanto ao modo diverso de participar, que provém da indeterminação da potência do ser mesmo que participa, e a qual pode participar diversamente de uma mesma forma, ou pode estender-se a um maior ou menor número delas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colheria se a essência mesma do hábito não pudesse de nenhum modo diminuir. Ora, nós não dizemos isso, mas sim, que qualquer diminuição da essência do hábito tem o seu princípio, não nele, mas no ser que participa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Seja qual for o sentido atribuído ao acidente, ele depende, por essência, do sujeito, porém de diferentes maneiras. Pois, tomado abstratamente, o acidente implica relação com o sujeito, a qual começa naquele e termina neste; assim, chama-se brancura àquilo pelo que uma coisa é branca. Por onde, na definição do acidente abstrato não se inclui o sujeito, como quase a primeira parte da definição, que é o gênero, mas como que a segunda, que é a diferença; assim, dizemos que a simitas é a curvidade do nariz. Mas, nos seres concretos, a relação começa no sujeito e termina no acidente; assim, chama-se branco àquilo que tem brancura. Por onde, na definição deste acidente incluímos o sujeito como gênero, que é a primeira parte da definição; assim, dizemos que simus é um nariz curvo. Por onde, o que convém aos acidentes por parte do sujeito, e não essencialmente, não se lhes atribui abstrata, mas concretamente. E tal é o que se dá com o aumento e a diminuição, em alguns deles; por isso dizemos que há mais ou menos, não brancura, mas, branco. E o mesmo se dá com os hábitos e outras qualidades, salvo que certos aumentam e diminuem por adição, como do sobredito resulta.

Art. 3 — Se o hábito destrói-se ou diminui só pelo cessar da atividade.

(IIª-IIª^e, q. 24, a. 10; I Sent., dist. XVII, q. 2, a. 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o hábito não se destrói ou diminui só pelo cessar da atividade.

1. — Pois, os hábitos são mais permanentes que as qualidades passivas, como do sobredito resulta. Ora, as qualidades passivas não se destroem nem diminuem pela cessação do ato; assim, a brancura não diminui, embora não imute a vista, nem o calor, mesmo que não aqueça. Logo, também os hábitos não diminuem nem se destroem pela cessação do ato.

2. Demais — A corrupção e a diminuição são mutações. Ora, nada se muda sem uma causa motora. Logo, como a cessação do ato não implica nenhuma causa motora, conclui-se que essa cessação não pode causar a diminuição ou destruição do hábito.

3. Demais — Os hábitos da ciência e da virtude residem na alma intelectual, que está fora do tempo. Ora, o que está fora do tempo não se destrói nem diminui pela diuturnidade temporal. Logo, nem os referidos hábitos se destroem ou diminuem embora permaneçam muito tempo sem se exercitarem.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que a disparição da ciência não são só é o engano, mas também, o esquecimento; e ainda: a falta de exercício dissolve muitas amizades. E pela mesma razão os outros hábitos das virtudes diminuem ou desaparecem pela cessação do ato.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, um motor pode sê-lo de duplo modo. Por si mesmo, quando move em razão da própria forma; assim, o fogo aquece. Ou por acidente, como o que remove um obstáculo, e deste modo a cessação do ato causa a destruição ou a diminuição dos hábitos, enquanto remove o ato que impedia as causas destrutivas ou diminuidoras do hábito. Pois, como já dissemos, os hábitos, em si mesmos, desvanecem-se ou diminuem por obra do agente contrário. Por onde, os hábitos, cujos contrários aumentam no decurso do tempo e deviam ser eliminados pelo ato procedente do hábito, tais hábitos diminuem ou mesmo desaparecem totalmente pela diuturna cessação do ato, como bem o demonstram a ciência e a virtude.

Pois é manifesto que o hábito da virtude moral torna o homem pronto no escolher o meio, nas ações e nas paixões. Ora, quem não emprega o hábito da virtude para moderar as paixões ou as atividades próprias, dá lugar necessariamente ao nascimento de muitas paixões e atos contrários ao modo da virtude, pela inclinação do apetite sensitivo e de outros móveis externos. Por isso, a virtude desaparece ou diminui pela cessação do ato.

E o mesmo se dá por parte dos hábitos intelectuais, que tornam o homem pronto a julgar retamente das coisas imaginadas. Se pois cessarmos o uso desses hábitos, surgem as imaginações estranhas, que às vezes levam ao termo oposto, e a ponto tal que, se não forem de certo modo cortadas ou comprimidas, tornam-nos menos aptos para julgar retamente, dispondo-nos mesmo, por vezes e totalmente, ao contrário. Assim que, pela cessação do ato, diminui ou mesmo destrói-se o hábito intelectual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cessando de aquecer, também o calor desapareceria se isso provocasse o aumento do frio, que elimina o calor.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A cessação do ato leva à destruição ou diminuição, porque remove o obstáculo, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A parte intelectual da alma, em si mesma, está fora do tempo; mas a sensitiva a ele está sujeita. Por onde, no decurso do tempo, transmuta-se quanto às paixões da parte apetitiva; e mesmo quanto às virtudes apreensivas; por onde, diz o Filósofo, que o tempo é causa do esquecimento.

Questão 54: Da distinção dos hábitos.

Em seguida devemos tratar da distinção dos hábitos. E sobre este ponto quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se podem existir muitos hábitos numa mesma potência.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 1, q^a 1; De Verit., q. 15, a. 2, ad 11; De Virtut., q. 1, a. 12, ad 4).

O primeiro discute-se assim. — Parece não podem existir muitos hábitos numa mesma potência.

1. — Pois, a multiplicação de uma atividade, que se distingue de outra pelo mesmo fundamento, acarreta a multiplicação dessa outra. Ora, a potência e o hábito distinguem-se pelo mesmo fundamento, a saber, pelos atos e pelos objetos. Logo, também assim se multiplicam. Logo, não podem existir muitos hábitos numa mesma potência.

2. Demais — A potência é uma virtude simples. Ora, num sujeito simples não pode haver diversidade de acidentes, porque o sujeito é causa do acidente e do que é simples só pode resultar um ser. Logo, numa mesma potência não podem existir muitos hábitos.

3. Demais — Assim como o corpo é formado pela figura, assim o é a potência pelo hábito. Ora, um mesmo corpo não pode ser formado simultaneamente por várias figuras. Logo, também uma potência não pode ser simultaneamente formada por muitos hábitos. Logo, muitos hábitos não podem existir simultaneamente na mesma potência.

Mas, *em contrário*, o intelecto é uma potência, na qual, contudo há hábitos de diversas ciências.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, os hábitos são disposições do que é potencial em relação a alguma coisa, quer seja a natureza, quer uma operação ou fim da natureza. — Ora, os hábitos que são disposições para a natureza, podem, manifestamente, existir vários num mesmo sujeito, porque as partes deste podem ser consideradas diversamente, e conforme a disposição delas assim se denominam os hábitos. Assim, se consideramos os humores como partes do corpo humano, da disposição deles em a natureza humana depende o hábito ou disposição da saúde. Se porém considerarmos as partes semelhantes, como os nervos, os ossos e as carnes, a mesma disposição em ordem à natureza constitui a fortaleza ou a magreza. Se por fim levarmos em conta os membros, como as mãos, os pés e outros, a disposição deles conveniente à natureza é a beleza. E assim há vários hábitos ou disposições num mesmo sujeito.

Se porém considerarmos os hábitos que são disposições para a operação e que propriamente pertencem às potências, também podem vários pertencer a uma mesma potência. E a razão é que o sujeito do hábito é a potência passiva, como já dissemos; pois, a potência que só é ativa não é sujeito de nenhum hábito, como consta claramente do sobredito. Ora, a potência passiva está para o ato determinado de uma mesma espécie, como a matéria está para a forma; pois assim como a matéria é determinada a uma mesma forma por um mesmo agente, assim a potência passiva é determinada, por virtude de um objeto ativo, a um ato específico. Por onde, assim como vários objetos podem mover uma potência passiva, assim uma potência passiva pode ser sujeito de diversos atos ou perfeições especificamente considerados. Ora, os hábitos são qualidades ou formas inerentes à potência, pelos quais esta se inclina a atos especificamente determinados. Por onde, a uma mesma potência podem pertencer vários hábitos, assim como vários atos especificamente diferentes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como nos seres naturais a diversidade das espécies se funda na forma, e a diversidade dos gêneros se funda na matéria, como já se disse, porque seres

genericamente diversos têm matéria diversa; assim também a diversidade genérica dos objetos produz a distinção das potências, e por isso o Filósofo diz que seres genericamente diferentes têm também partículas diferentes da alma. A diversidade específica dos objetos, por fim, causa a diversidade específica dos atos e por consequência, dos hábitos. Ora, a diversidade genérica implica a diversidade específica, mas não inversamente. Portanto, a potência diversas correspondem atos específicos diversos e diversos hábitos. Não é necessário porém que hábitos diversos pertençam a potências diversas; antes, vários podem pertencer a uma mesma potência. E assim como há gêneros de gêneros e espécies de espécies, assim também podem existir diversas espécies de hábitos e potências.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora essencialmente simples, a potência é de virtude múltipla, porque pode se estender a muitos atos especificamente diferentes. Por onde, nada impede existam numa mesma potência muitos hábitos especificamente diferentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O corpo é formado pela figura como pela sua terminação própria. Ora, o hábito não é uma terminação da potência, mas, uma disposição para o ato, como seu último termo. Portanto, numa mesma potência não podem existir simultaneamente vários hábitos, senão talvez enquanto um está compreendido no outro; assim como também um mesmo corpo não pode ter várias figuras, senão enquanto que uma está na outra, como o triângulo no quadrângulo. Pois, o intelecto não pode entender muitos objetos simultânea e atualmente; pode porém saber muitas simultânea e habitualmente.

Art. 2 — Se os hábitos distinguem-se pelos objetos.

(Infra, a . 3; q. 60, a . 1; q. 63, a . 4; III Sent., dist. XXXIII, q. 1. a . 1, qª 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que os hábitos não se distinguem pelos objetos.

1. — Pois, os contrários são especificamente diferentes. Ora, o mesmo hábito da ciência diz respeito a objetos contrários; assim, a medicina tem por objeto o sã e o doente. Logo, os hábitos não se distinguem por objetos especificamente diferentes.

2. Demais — Ciências diversas pertencem a hábitos diversos. Ora, um mesmo cognoscível pode pertencer à ciência diversas; assim, o naturalista e o astrólogo demonstram que a terra é redonda, como diz Aristóteles. Logo, os hábitos não se distinguem pelos objetos.

3. Demais — Os mesmos atos têm o mesmo objeto. Ora, um mesmo ato pode pertencer a diversos hábitos virtuosos, desde que se refira a fins diversos; assim, dar dinheiro a alguém, por amor de Deus, pertence à caridade; mas, se for para solver um débito, pertence à justiça. Logo, também um mesmo objeto pode pertencer a diversos hábitos; e portanto, a diversidade dos hábitos não depende da diversidade dos objetos.

Mas, em contrário. — Os atos diferem especificamente segundo a diversidade dos objetos, como já se disse. Ora, os hábitos são certas disposições para os atos. Logo, também se distinguem pelos seus objetos diversos.

SOLUÇÃO. — O hábito é tanto hábito como uma determinada forma. Por onde, a distinção dos hábitos pode fundar-se na espécie, ou no modo comum pelo qual as formas se distinguem especificamente, ou no modo próprio da distinção dos hábitos. Ora, as formas se distinguem umas das outras pelos diversos princípios ativos, porque todo agente produz o que lhe é especificamente semelhante. O hábito, por seu lado, implica em ordenar-se para algum termo. Ora, todas as coisas que se consideram ordenadas para

algum termo, distinguem-se pela distinção dos termos a que se ordenam. Ora, o hábito é uma disposição ordenada para dois termos: a natureza e a operação dela resultante. — Assim, pois, a três luzes os hábitos se distinguem especificamente: pelos princípios ativos de tais disposições, pela natureza e pelos objetos especificamente diferentes, como a seguir se explicará.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na distinção das potências e também dos hábitos, não devemos considerar o objeto materialmente, mas a sua noção específica ou mesmo genericamente diferente. Pois, embora os contrários especificamente difiram pela diversidade das coisas, contudo pela mesma razão os conhecemos a ambos, pois um é conhecido pelo outro. E portanto, enquanto convêm na mesma razão de cognoscibilidade, pertencem ao mesmo hábito cognoscitivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Que a terra é redonda, o físico o demonstra por um meio e o astrólogo por outro. Este o faz por meios matemáticos, como, pelas figuras dos eclipses ou outro meio semelhante. O físico, por seu lado, o demonstra por meios naturais, como o movimento dos graves para o centro ou meios semelhantes. Ora, todo o valor da demonstração, que é o silogismo que nos leva ao conhecimento, como se disse, depende do termo médio. Por onde, meios diversos são como diversos princípios ativos, pelos quais os hábitos das ciências se diversificam.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Filósofo, o fim se comporta relativamente às ações, como o princípio relativamente às demonstrações. Por onde, a diversidade dos fins diversifica as virtudes, bem como a diversidade dos princípios ativos. Ora, são os fins, objetos dos atos internos, que pertencem principalmente às virtudes, como do sobredito resulta.

Art. 3 — Se os hábitos se distinguem pelo bem e pelo mal.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 1, q. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os hábitos não se distinguem pelo bem e pelo mal.

1. — Pois, o bem e o mal são contrários. Ora, um mesmo hábito pode referir-se a dois contrários, como já se disse. Logo, os hábitos não se distinguem pelo bem e pelo mal.

2. Demais — O bem converte-se com o ente e assim, sendo comum a todos, não pode ser considerado como diferença de nenhuma espécie, conforme se vê claramente no Filósofo. Semelhantemente, o mal, sendo privação e não-ente, não pode ser diferente de nenhum ser. Logo, os hábitos não se podem distinguir especificamente pelo bem e pelo mal.

3. Demais — Diversos hábitos maus podem dizer respeito ao mesmo objeto, como os que dizem respeito à concupiscência, à intemperança e à insensibilidade; e o mesmo se dá com muitos hábitos bons, como a virtude humana e a heróica ou divina, conforme se vê claramente pelo Filósofo. Logo, os hábitos não se distinguem pelo bem e pelo mal.

Mas, *em contrário*, o hábito bom contraria o hábito mau; assim, a virtude, o vício. Ora, os contrários são especificamente diversos. Logo, os hábitos diferem especificamente pelo bem e pelo mal.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, os hábitos se distinguem especificamente, não só pelos objetos e princípios ativos, mas também por ordenarem-se à natureza; e isto pode dar-se de dois modos. — De um modo, conforme a conveniência ou inconveniência em relação à natureza. E então distingue-se especificamente o hábito bom e o mau. Pois, chama-se bom o que dispõe para o ato conveniente à natureza do agente; e mau é o que dispõe para o ato não conveniente à natureza. Assim, os atos das

virtudes da natureza humana convêm em serem conformes à razão; ao passo que os dos vícios, sendo contrários à razão, discordam da natureza humana. Por onde, é manifesto que os hábitos se distinguem especificamente pela diferença do bem e do mal. — De outro modo, segundo a natureza, os hábitos distinguem-se enquanto que uns dispõem para o ato conveniente à natureza inferior; outros, ao ato conveniente à natureza superior. E assim a virtude humana, que dispõe para o ato conveniente à natureza humana, distingue-se da virtude divina ou heróica, que dispõe para o ato conveniente a uma certa natureza superior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um mesmo hábito pode referir-se a dois contrários, quando estes convêm numa mesma noção. Nunca porém se pode dar que hábitos contrários sejam de uma mesma espécie; pois, a contrariedade dos hábitos se funda em noções contrárias. E assim os hábitos se distinguem pelo bem e pelo mal, i. é, enquanto um é bom e outro mau; e não porque um diga respeito ao bem e outro, ao mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem comum a todos os entes não é uma diferença constitutiva da espécie de nenhum hábito; mas, um certo e determinado bem, fundado na conveniência com uma determinada natureza, a saber, a humana. Semelhantemente, o mal, como diferença constitutiva do hábito, não é uma privação pura, mas algo de determinado, repugnante a uma determinada natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Vários hábitos bons referentes ao mesmo objeto específico, distinguem-se pela conveniência com diversas naturezas, como já se disse. Ao passo que vários hábitos maus se distinguem, relativamente a uma mesma ação, pelas diversas repugnâncias relativas ao que é conforme à natureza; assim, a uma virtude são contrários os diversos vícios relativos à mesma matéria.

Tratado das virtudes em geral

Questão 55: Das virtudes quanto à sua essência.

Em seguida e conseqüentemente devemos tratar dos hábitos em especial. E como estes, conforme já se disse, distinguem-se pelo bem e pelo mal, devemos tratar, primeiro dos hábitos bons, que são as virtudes, e do que lhes é anexo, a saber, os dons, as beatitudes e os frutos. Segundo, dos hábitos maus, a saber, dos vícios e dos pecados.

Quanto às virtudes, cinco questões devem ser tratadas. Primeira, da essência da virtude. Segunda, do seu sujeito. Terceira, da divisão das virtudes. Quarta, da causa da virtude. Quinta, de certas propriedades da virtude.

Na primeira questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a virtude humana é um hábito.

(II Sent., dist. XXVII a. 1; III, dist. XXIII, q. q, a. 3, q^a 1, 3; De Virtut., q. 1, a. 1; II Ethic., lect V).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a virtude humana não é um hábito.

1. — Pois, a virtude é o que, na potência, é último, como disse o Filósofo. Ora, o que é último reduz-se ao gênero a que pertence; assim, o ponto, ao gênero da linha. Logo, a virtude reduz-se ao gênero da potência e não ao do hábito.
2. — Demais. — Agostinho diz, que a virtude é o bom uso do livre arbítrio. Ora, este uso é um ato. Logo, a virtude não é um hábito, mas um ato.
3. — Demais. — Merecemos, não pelos hábitos, mas pelos atos; do contrário mereceríamos continuamente, mesmo dormindo. Ora, merecemos pelas virtudes. Logo, elas não são hábitos, mas atos.
4. — Demais. — Agostinho diz, que a virtude é a ordem do amor; e que a ordenação chamada virtude leva-nos a fruir o que deve ser fruído, e usar o que deve ser usado. Ora, a ordem ou ordenação denomina um ato ou uma relação. Logo, a virtude não é um hábito, mas um ato ou relação.
5. — Demais. — Como há virtudes humanas também as há naturais. Ora, estas não são hábitos, mas potências. Logo, também não o são as virtudes humanas.

Mas *em contrário*, o Filósofo ensina que a ciência e a virtude são hábitos.

SOLUÇÃO. — A virtude designa uma certa perfeição da potência. Ora, a perfeição de um ser é principalmente considerada em relação ao seu fim. Ora, o fim da potência é o ato. Por onde, consideramos perfeita a potência na medida em que é determinada para o seu ato. Ora, há certas potências que, em si mesmas, se determinam para os seus atos; tais as potências naturais ativas; e por isso, estas se chamam em si mesmas virtudes. Porém as potências racionais, próprias do homem, não são determinadas a uma só operação, mas, são indeterminadas e relativas a muitas. Ora, elas determinam-se aos atos pelos hábitos, como do sobredito resulta; logo, as virtudes humanas são hábitos.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Às vezes chama-se virtude aquilo a que ela é relativa, como o seu objeto ou seu ato; assim como chamamos umas vezes fé àquilo em que acreditamos; outras, à crença mesma, e outras, ainda, o hábito pelo qual cremos. Por onde, quando dizemos que a virtude é o que, na potência é último, tomamo-la pelo seu objeto. Pois, aquilo de que a potência é ultimamente capaz é o ao que dizemos que é relativa a virtude de um ser; assim, a virtude de quem pode carregar cem libras e não mais é considerada relativamente a essas cem e não a sessenta. E a objeção seria procedente apenas se a virtude fosse, essencialmente, o que na potência é último.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É pelo mesmo fundamento que dizemos ser uma virtude o bom uso do livre arbítrio; pois, para ele, como para o seu ato próprio, se ordena à virtude. Pois, um ato de virtude não é mais que o bom uso do livre arbítrio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De duplo modo podemos dizer que merecemos alguma coisa: ou pelo mérito em si mesmo, como quando dizemos que corremos pela corrida e, deste modo, merecemos pelos atos; ou quase pelo princípio do merecer, como quando dizemos que corremos pela potência motiva e, neste sentido, dizemos que merecemos pelas virtudes e pelos hábitos.

RESPOSTA À QUARTA. — A virtude chama-se uma ordem ou ordenação do amor, como aquilo ao que ela é relativa; pois, pela virtude o amor é ordenado em nós.

RESPOSTA À QUINTA. — As potências naturais são, em si mesmas, determinadas a uma operação; não, porém as racionais. Por onde não há símile, como já se disse.

Art. 2 — Se é da essência da virtude humana ser um hábito operativo.

(III Sent., dist. XXIII. Q. 1, a. q^a 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que não é da essência da virtude humana ser um hábito operativo.

1. — Pois, diz Túlio, o que se dá com a saúde e a beleza do corpo se dá também com a virtude da alma. Ora, a saúde e a beleza não são hábitos operativos. Logo, também não o é a virtude.

2. Demais — Há, nos seres naturais, virtude, não só para agir, mas também para existir; pois, vemos claramente no Filósofo, que certos seres têm a virtude de existir sempre; outros a de existir, não sempre, mas durante um determinado tempo. Ora, a virtude natural se comporta, nos seres naturais, como a virtude humana, nos racionais. Logo, também a virtude humana é relativa, não só ao agir, mas também ao existir.

3. Demais. — O Filósofo diz, que a virtude é uma disposição do perfeito para o ótimo. Ora, o ótimo, para o qual o homem se dispõe pela virtude, é o próprio Deus, como Agostinho o prova; para o qual ela se dispõe pela assimilação. Logo, parece que a virtude deve ser denominada uma certa qualidade da alma ordenada para Deus, enquanto que nos torna semelhantes a ele, e não, ordenada para a operação. Logo, não é um hábito operativo.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que a virtude de um ser é o que lhe torna boa a operação.

SOLUÇÃO. — A virtude, conforme a significação mesma da palavra, implica uma certa perfeição da potência, com já se disse. Ora, como há dupla potência — uma relativa ao ser e outra, ao agir — a perfeição de uma e outra se chama virtude. A potência para o ser, porém, se funda na matéria, que é um ser potencial; ao passo que a potência para agir se funda na forma, que é o princípio da ação,

porque um ser age na medida em que é atual. Ora, na constituição do homem, o corpo se comporta como matéria e a alma, como forma. Ora, o homem tem corpo como os brutos, como também tem as potências comuns ao corpo e à alma. Só as faculdades próprias à alma, i. é, as racionais, é que pertencem exclusivamente ao homem. Por onde, a virtude humana, de que agora tratamos, não pode pertencer ao corpo, mas somente ao que é próprio da alma. Logo, ela não implica em ordenar-se para o ser, mas antes, para a ação. E, portanto, é da essência da virtude humana ser um hábito operativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.— O modo da ação é conseqüente à disposição do agente, pois um ser, assim como é, assim age. Por onde, sendo a virtude o princípio de certas operações, é necessário preexista no agente, relativamente à virtude, alguma disposição que lhe seja conforme. Ora, a virtude é que torna a operação ordenada. Por onde, a virtude, em si mesma, é uma disposição ordenada da alma, pela qual as potências desta se ordenam, de certo modo, uma para as outras e para o que lhes é exterior. E portanto, a virtude, enquanto disposição conveniente da alma, assimila-se à saúde e à beleza, que são disposições próprias do corpo. Mas isto não impede que a virtude seja também um princípio de operação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude relativa ao existir não é própria do homem; mas só a relativa à atividade da razão, que lhe é própria a ele.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A substância de Deus, sendo a sua ação, a suma assimilação do homem com Deus é fundada em alguma operação. Por onde, como já se disse, a felicidade ou beatitude, pela qual o homem sobretudo se conforma com Deus, fim da vida humana, consiste na ação.

Art. 3 — Se é da essência da virtude ser um hábito bom.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 3, q^a 1; dist. XXVI, q. 2, a. 1; II Ethic., lect. VI).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não é da essência da virtude ser um hábito bom.

1. — Pois, o pecado sempre tem por objeto o mal. Ora, também há uma virtude do pecado, conforme aquilo do Apóstolo (I Cor 15, 56): a virtude do pecado é a lei. Logo, a virtude nem sempre é um hábito bom.

2. Demais. — A virtude responde à potência. Ora, esta é relativa, não só ao bem, mas ainda ao mal, segundo aquilo da Escritura (Is 5, 22): Ai de vós os que sois poderosos para beber vinho, e varões fortes para beberdes a largos sorvos a ebriedade. Logo, a virtude também é relativa ao bem e ao mal.

3. Demais. — Segundo o Apóstolo (II Cor 12, 9), a virtude se aperfeiçoa na enfermidade. Ora, a enfermidade é um mal. Logo, a virtude é relativa, não só ao bem, mas ainda, ao mal.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Ninguém duvidará que a virtude torne ótima a alma. E o Filósofo diz, que a virtude torna bom quem a tem bem como as obras que pratica.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, a virtude implica a perfeição da potência; e por isso a virtude de um ser se determina pelo que é ultimamente capaz como ficou estabelecido. Ora, o de que uma virtude é ultimamente capaz há de necessariamente ser o bem, pois todo mal implica um certo defeito; donde o dizer Dionísio, que todo mal é uma enfermidade. E por isso é necessário que a virtude de um ser seja ordenada para o bem. Logo, a virtude humana, que é um hábito imperativo, é um hábito bom e operativo do bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como a perfeição, também o bem é empregado metaforicamente em relação ao mal; assim, falamos de um perfeito e de um bom gatuno ou ladrão, como se vê claramente no Filósofo. Ora, de acordo com este modo de falar, também a virtude é empregada metaforicamente em relação ao mal. E assim dizemos que a virtude do pecado é a lei, enquanto que, por ela, o pecado aumenta ocasionalmente e chega quase ao seu máximo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mal da embriaguez e do excesso no beber está na falta de ordenação racional. Ora, pode-se dar que, com a ausência da razão, uma potência inferior venha a ser perfeita relativamente ao que pertence ao seu gênero, mesmo com repugnância ou ausência da razão. Mas, a perfeição de uma tal potência, implicando falta de razão, não pode chamar-se virtude humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão se mostra tanto mais perfeita, quanto mais puder vencer ou tolerar as enfermidades do corpo e das partes inferiores. Por isso dizemos que, a virtude humana, atribuída à razão, se aperfeiçoa na enfermidade, não, certo, da razão, mas na do corpo e das partes inferiores.

Art. 4 — Se é exata a definição de virtude comumente dada: a virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual vivemos retamente, de que ninguém pode usar mal, e que Deus obra em nós, sem nós.

(II Sent., dist. XXVII, a. 2; De Virtut., q. 1, a. 2).

O quarto discute-se assim. — Parece que não é conveniente a definição de virtude comumente dada: a virtude é uma boa qualidade da mente, pela qual vivemos retamente, de que ninguém pode usar mal, e que Deus obra em nós, sem nós.

1. — Pois, a virtude é a bondade do homem, porque torna bom quem a possui. Ora não se pode dizer que a bondade seja boa, como não se pode dizer que a brancura é branca. Logo, é inexato afirmar que a virtude é uma boa qualidade.

2. Demais. — Nenhuma diferença é mais comum que o seu gênero, pois ela é que o divide. Ora, o bem é mais comum que a qualidade, pois que se converte no ente. Logo, o bem não deve entrar na definição da virtude, como diferença da qualidade.

3. Demais. — Como diz Agostinho tudo o que não nos for comum com os brutos pertence ao espírito. Ora, também há certas virtudes das partes irracionais, como diz o Filósofo. Logo, nem toda virtude é uma boa qualidade da mente.

4. Demais. — Parece que a retidão pertence à justiça; por isso os mesmos que se chamam retos se chamam também justos. Ora, a justiça é uma espécie de virtude. Logo, é inconveniente incluir a idéia de reto na definição da virtude e dizer: pela qual vivemos retamente.

5. Demais. — Quem se ensoberbece com alguma coisa usa mal dela. Ora muitos se ensoberbecem com a virtude; pois, diz Agostinho, que a soberba lhes arma ciladas mesmo com as boas obras, para que pereçam. Logo, é falso que ninguém use mal da virtude.

6. Demais. — O homem se justifica pela virtude. Ora, Agostinho diz, comentando aquilo de João (Jo 14, 12) — e fará outras ainda maiores —: Quem te criou sem ti não te justificará sem ti. Logo, é inexato dizer que a virtude Deus a obra em nós sem nós.

Mas, *em contrário*, é a autoridade de Agostinho, de cujas palavras foi tirada a referida definição; e principalmente do II de lib. Arb. (C.XIX).

SOLUÇÃO. — Esta definição exprime perfeitamente toda a essência da virtude. Pois a essência perfeita de um ser deduz-se da reunião de todas as suas coisas. Ora, a definição de que se trata compreende todas as causas da virtude. — Assim, a causa formal da virtude, como de tudo, é deduzida do seu gênero e da diferença, quando se diz que ela é uma qualidade boa; pois, o gênero da virtude é a qualidade e a diferença, o bem. Contudo, a definição seria mais conveniente se, em lugar da qualidade, se pusesse o hábito, que é o gênero próximo. — Em seguida, a virtude não tem matéria pela qual (ex-qua) exista, nem quaisquer acidentes; mas tem matéria sobre que diz respeito (circa quam) e sobre a qual (in qua) recai, que lhe constitui o sujeito. A matéria sobre que diz respeito é o objeto da virtude, mas ela não pode entrar na referida definição da virtude, porque pelo seu objeto a virtude é especificamente determinada, e agora tratamos de uma definição em geral da virtude. E por isso põe-se o sujeito em lugar da causa material, quando se diz que a virtude é uma boa qualidade da mente. — Em terceiro lugar, o fim da virtude, que é um hábito operativo, é a obra mesma. Devemos porém notar que certos hábitos operativos — os viciosos — sempre dizem respeito ao mal; outros, ora ao bem, ora ao mal, como a opinião, que tem por objeto tanto o verdadeiro como o falso. Mas, a virtude é um hábito sempre referente ao bem. E portanto, para discernir-se a virtude dos hábitos que são sempre relativos ao mal, a definição diz — pelo qual vivemos retamente; e para discernir-se dos que dizem respeito, ora, ao mal e, ora, ao bem, diz — de que ninguém pode usar mal. — E por fim, a causa eficiente da virtude infusa, de que trata a definição, é Deus. Por isso a definição diz — que Deus obra em nós, sem nós; e se esta parte da definição fosse eliminada, o restante seria comum a todas as virtudes, tanto as adquiridas como as infusas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que primeiramente cai sob a apreensão do intelecto é o ser. Por isso, a tudo o que apreendemos atribuímos o ser; e por conseguinte, a unidade e a bondade, que no ser se convertem. Por onde, dizemos que a essência é ser, uma e boa; e que a unidade é ser, uma e boa; e o mesmo dizemos da bondade. Mas, isto não se dá com as formas especiais, como a brancura e a saúde; pois nem tudo o que apreendemos sob a noção de branco, apreendemos também sob a de são. Devemos contudo considerar que, assim como os acidentes e as formas não subsistentes se chamam entes, não porque tenham por si mesmos o ser, mas porque por eles alguma coisa existe, assim também se consideram bons ou unos, não, certo, por alguma outra bondade ou unidade, mas porque, por eles, algum ser é bom ou uno. Assim, pois, a virtude é considerada boa porque, por ela, algum ser é bom.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem incluído na definição da virtude não é o bem comum conversível no ente e que é mais que uma qualidade; mas o bem da razão, no sentido em que Dionísio diz, que o bem da alma é ser racional.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A virtude não pode existir na parte irracional da alma, senão enquanto esta participa da razão, como já se disse. Por onde, a razão ou mente é o sujeito próprio da virtude humana.

RESPOSTA À QUARTA. — A retidão é própria da justiça, que tem por objeto as coisas exteriores que servem ao uso do homem e constituem a matéria própria dela, como a seguir se dirá. Ao passo que a retidão, que implica em ordenar-se ao fim devido e à lei divina, da vontade humana, como já dissemos, é comum a todas as virtudes.

RESPOSTA À QUINTA. — Podemos usar mal da virtude como objeto; assim, quando pensamos mal dela ou a odiamos ou com ela nos ensoberbecemos; não porém como princípio do uso, de modo que seja mau o ato da virtude.

RESPOSTA À SEXTA. — A virtude infusa é causada em nós sem a nossa cooperação, mas não sem o nosso consentimento. E neste sentido é que devemos entender a parte da definição, que diz — que Deus obra em nós sem nós. E quanto aos nossos atos, Deus os causa em nós, mas não sem nós; pois ele age em toda vontade e natureza.

Questão 56: Do sujeito da virtude.

Em seguida devemos tratar do sujeito da virtude.

E sobre esta questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se a virtude existe na potência da alma como sujeito.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 4, q^a 1; De Virtut., q. 1 a. 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a virtude não existe na potência da alma como sujeito.

1. — Pois, diz Agostinho, que a virtude é que nos leva a viver retamente. Ora, nós não vivemos pela potência da alma, mas pela sua essência. Logo, a virtude tem sua sede nesta e não naquela.

2. Demais. — O Filósofo diz: a virtude torna bom tanto quem a possui, como as suas obras. Ora, como a obra é realizada pela potência, assim o virtuoso o é pela essência da alma. Logo, a virtude não reside antes na potência que na essência da alma.

3. Demais. — A potência pertence à segunda espécie de qualidade. Ora, a virtude é uma qualidade, como já se disse. E como não pode haver qualidade de qualidade, a virtude não pode existir na potência da alma, como sujeito.

Mas, *em contrário*. — A virtude é o que, na potência, é último, como se disse. Ora, o que em alguma coisa é último nessa existe. Logo, a virtude existe na potência da alma.

SOLUÇÃO. — Por três razões pode-se tornar manifesto que a virtude pertence à potência da alma. A primeira se funda na essência mesma da virtude, que implica a perfeição da potência; ora, a perfeição existe naquilo a que pertence. A segunda, naquilo mesmo que constitui um hábito operativo, como já dissemos. Ora, toda operação procede da alma mediante alguma potência. A terceira, na disposição para o que é ótimo; ora, este é o fim que é, ou uma operação do ser, ou algo consecutivo à operação procedente da potência. Por onde, a virtude humana existe na potência da alma como sujeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O termo — viver pode ser tomado em duplo sentido. Às vezes significa o ser mesmo que vive, e assim, pertence à essência da alma, que é, para o vivente, o princípio do existir. Outras vezes viver significa a operação do ser vivo, e assim vivemos retamente pela virtude, enquanto que por ela obramos retamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem ou é o fim ou é considerado como ordenado para o fim. Logo, como o bem do operador consiste na operação, esse mesmo efeito da virtude, que é tornar bom o operador, é relativo à operação, e por conseqüente à potência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando se diz que um acidente existe em outro como num sujeito isto não significa que um, por si mesmo, pode sustentar outro, mas que um existe na substância mediante outro; assim, a cor existe no corpo mediante a superfície, e por isso dizemos que esta é o sujeito da cor. E desse mesmo modo, dizemos que a potência da alma é sujeito da virtude.

Art. 2 — Se uma virtude pode existir em duas potências.

(Infra. Q. 60, ^a 5: IV Sent., dist. XIV. Q. 1. a 3. q^a 1: De Verit., q.14. ^a 4. ad 7)

O segundo discute-se assim. — Parece que uma virtude pode existir em duas potências.

1. — Pois, os hábitos conhecem-se pelos atos. Ora, um mesmo ato procede diversamente de diversas potências; assim, o ato de andar procede da razão como dirigente, da vontade como motora, e da potência motiva como exeqüente. Logo, também o mesmo hábito da virtude pode existir em várias potências.

2. Demais. — O Filósofo diz, que três elementos são exigidos pela virtude, que são: saber, querer e operar imovelmente. Ora, saber é próprio do intelecto e querer, da vontade. Logo, a virtude pode existir em várias potências.

3. Demais. — A prudência existe na razão, pois é a razão reta do que devemos praticar, como diz Aristóteles. Logo, existe também na vontade, porque não pode ir junto com a vontade perversa, como na mesma obra se diz. Logo, a mesma virtude pode existir em duas potências.

Mas, *em contrário*. — A virtude está na potência da alma como num sujeito. Ora, um mesmo acidente não pode existir em vários sujeitos. Logo, a mesma virtude não pode existir em várias potências da alma.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode uma realidade existir em duas outras. — De um modo, existindo em ambas igualmente. Ora, assim é impossível uma virtude existir em duas potências, porque a diversidade destas é considerada relativamente às condições gerais dos objetos; ao passo que a diversidade dos hábitos é relativa às condições especiais dos mesmos; e assim, onde há diversidade de potências há também a dos hábitos, mas não inversamente. — De outro modo, pode uma realidade existir em duas ou várias outras, não igualmente, mas numa certa ordem. E assim, a mesma virtude pode pertencer a várias potências, mas de maneira que pertença a uma, principalmente, e se estenda às outras a modo de difusão ou disposição, sendo uma potência movida por outra, e sendo uma receptiva em relação à outra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um mesmo ato não pode pertencer a diversas potências, igualmente e na mesma ordem; mas, segundo razões e ordem diversas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude moral preexige o saber porque obra segundo a razão reta. Mas, essencialmente, a virtude moral se funda no apetite.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A prudência, realmente, está na razão como no seu sujeito; mas, pressupõe a retidão da vontade, como princípio, conforme a seguir se dirá.

Art. 3 — Se o intelecto é o sujeito da virtude.

(III Sent. Dist. XXIII. q. 1, a. 4 q^a 1., De Virtut., q. 1 a. 7; C.G. III, XXVI).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o intelecto não é o sujeito da virtude.

1. — Pois, diz Agostinho, que toda virtude é amor. Ora, o sujeito do amor não é o intelecto, senão a potência apetitiva. Logo, nenhuma virtude existe no intelecto.

2. Demais. — A virtude ordena-se para o bem, como do sobredito resulta. Ora, o bem é objeto, não do intelecto, mas da potência apetitiva. Logo, o sujeito da virtude não é o intelecto, mas esta última potência.

3. Demais. — A virtude torna bom quem a tem, como diz o Filósofo. Ora, o hábito, que aperfeiçoa o intelecto, não torna bom quem o tem; pois, não é pela ciência nem pela arte que o homem é considerado bom. Logo, o intelecto não é sujeito da virtude.

Mas, *em contrário*, a mente é, por excelência, considerada como intelecto. Ora, ela é o sujeito da virtude, como é claro pela definição desta supra-referida. Logo, o intelecto é o sujeito da virtude.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a virtude é um hábito pelo qual obramos retamente. Ora, de dois modos um hábito pode ordenar-se ao ato reto. — De um modo, enquanto, por esse hábito, adquirimos a faculdade de praticar o ato reto; assim, pelo hábito da gramática temos a faculdade de falar retamente, embora a gramática não faça com que sempre falemos retamente, pois um gramático pode cometer barbarismos ou solecismos. E o mesmo se pode dizer das outras ciências e artes. — De outro modo, um hábito não só dá a faculdade de agir bem, mas ainda nos leva a usar retamente dessa faculdade; assim, a justiça não só nos torna de vontade pronta a obrar justamente, mas também faz com que obremos justamente. E como nada se chama bem, assim como ser absolutamente falando, pelo que tem de potencial, senão enquanto atual, assim também tais hábitos levam o homem, absolutamente, a obrar o bem e a ser bom; assim se dá com o que é justo temperante, ou tem virtudes semelhantes. E, como a virtude torna bom quem a possui, e boa a sua obra, tais hábitos se chamam em si mesmos, virtudes por tornarem boa a obra atualizada e bom, simplesmente, quem a pratica. Os hábitos primeiros porém não se consideram em si mesmos, virtudes, por não tornarem boa a obra senão de uma faculdade determinada; nem tornam simplesmente bons quem os possui. Assim, nenhum homem é considerado absolutamente bom por ser sábio ou artífice, senão só relativamente, como bom gramático ou bom ferreiro; e, por isto freqüentemente a ciência e a arte se opõem à virtude, e às vezes se consideram virtudes, como já se disse.

Por onde, o sujeito do hábito considerado relativamente como virtude pode ser o intelecto, não só o prático, mas também o especulativo, sem nenhuma ordenação relativa à vontade; e assim o Filósofo considera a ciência, a sabedoria, a inteligência e mesmo a arte como virtudes intelectuais.

O sujeito do hábito porém, considerado absolutamente como virtude, não pode ser senão à vontade, ou alguma potência movida por ela. E a razão é que a vontade move todas as demais faculdades, de certo modo racionais, para os seus atos, como já dissemos. E portanto é por ter boa vontade que o homem age bem. Logo, a virtude que nos leva a agir bem atualmente, e não só em possibilidade, é necessário exista ou na vontade mesma, ou em alguma potência enquanto movida por esta.

Ora, o intelecto, como as demais potências, pode ser movido pela vontade, pois consideramos alguma coisa atualmente porque queremos. E portanto, o intelecto, enquanto ordenado à vontade, pode ser sujeito da virtude, em si mesma. E deste modo o intelecto especulativo ou razão é sujeito da fé, pois o intelecto é movido a assentir ao que pertence à fé, pelo império da vontade, pois ninguém crê senão porque quer. O intelecto prático, por seu lado, é sujeito da prudência. E como esta é a razão reta do que devemos praticar, exige que o homem leve em conta os princípios dessa razão referentes ao que deve praticar, que são os fins, aos quais ele bem se adapta pela retidão da vontade, assim como aos princípios das coisas especulativas, pelo lume natural do intelecto agente. Por onde, assim como o sujeito da ciência, que é a razão reta das coisas especulativas, é o intelecto especulativo, ordenado ao intelecto agente, assim o sujeito da prudência é o intelecto prático, ordenado à vontade reta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras de Agostinho devem entender-se da virtude absolutamente considerada; não que toda virtude dessa natureza seja, absolutamente falando, amor, mas porque depende dele de certo modo, enquanto depende da vontade, cujo primeiro afeto é o amor, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem de cada ser é o seu fim. E portanto, como a verdade é o fim do intelecto, conhecê-la é o ato reto deste; por onde, o hábito, que aperfeiçoa o intelecto para conhecer a verdade, tanto na ordem especulativa como na prática, chama-se virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto à virtude absolutamente considerada.

Art. 4 — Se o irascível e o concupiscível podem ser sujeitos da virtude.

(Infra, a. 5, ad 1; III Sent., dist. XXXIII, q. 2, a. 4, q^a 2 ; De Verit. q. 24, a. 4, ad 9; De Virtut., q. 1, a. 10, ad 5).

O quarto discute-se assim. — Parece que o irascível e o concupiscível não podem ser sujeitos da virtude.

1. — Pois, essas potências são comuns aos homens e aos brutos. Ora, por enquanto tratamos da virtude própria ao homem, chamada por isso humana. Logo, o irascível e o concupiscível, partes do apetite sensitivo, como já dissemos na Primeira Parte, não podem ser sujeitos da virtude.

2. Demais. — O apetite sensitivo é uma potência que se serve de órgão corpóreo. Ora, o bem da virtude não pode ter sua sede no corpo do homem; pois diz o Apóstolo, (Rm 7,18): eu sei que na minha carne não habita o bem. Logo, para apetite sensitivo não pode ser sujeito da virtude.

3. Demais. — Agostinho prova que a virtude não tem a sua sede no corpo, mas na alma, porque aquele é governado por esta; e assim, é pela alma que usamos bem do corpo, do mesmo modo que eu sou a causa de um auriga, que me obedece, dirigir bem os cavalos. Ora, assim como a alma rege o corpo, assim também a razão o apetite sensitivo. Logo, é totalmente pela razão que o irascível e o concupiscível são retamente governados. Ora, pela virtude é que vivemos retamente, como antes se disse. Logo, não há virtude no irascível e no concupiscível, mas só na parte racional.

4. Demais. — O ato principal da virtude moral é a eleição, como já se disse. Ora, a eleição não pertence ao irascível e ao concupiscível, mas à razão, como já se disse. Logo, a virtude moral pertence a esta e não aqueles.

Mas, *em contrário*, atribuímos a fortaleza ao irascível e a temperança, ao concupiscível. E por isso o Filósofo diz, que tais virtudes são próprias das partes irracionais.

SOLUÇÃO. — O irascível e o concupiscível são susceptíveis de dupla consideração. — Em si mesmos, como partes do apetite sensitivo, e então não podem ser sujeitos da virtude. Ou como participantes da razão, por lhes ser natural obedecer a ela. E assim podem ser sujeitos da virtude humana, pois enquanto participantes da razão são princípio dos atos humanos.

E é necessário admitir a existência de virtudes nessas potências; pois é claro que elas aí existem. Porque o ato procedente de uma potência movida por outra não pode ser perfeito sem ambas as potências estarem bem dispostas ao ato; assim, o ato do artífice não pode ser congruente se ele não estiver bem disposto a agir, assim como o seu instrumento. Por onde, para o irascível e o concupiscível, enquanto movidos pela razão, operarem acertadamente, é necessário o hábito que os aperfeiçoa e leva a bem agir

existir, não só na razão, mas também neles. E como a boa disposição da potência motora e movida depende da conformidade com a potência motora, a virtude do irascível e do concupiscível não é senão uma conformidade habitual dessas potências com a razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O irascível e o concupiscível em si mesmos considerados, como partes do apetite sensitivo, nos são comuns com os brutos. Mas enquanto racionais por participação, por obedientes à razão, são potências próprias ao homem. E deste modo podem ser sujeitos da virtude humana.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como o corpo do homem, não tendo por si mesmo o bem da virtude, torna-se contudo instrumento de atos virtuosos, quando, pelo movimento da razão, aplicamos os nossos membros a servir à justiça; assim também o irascível e o concupiscível não tem, certamente, por si mesmos o bem da virtude, mas antes, a contaminação do fomes; quando, porém, se conformam com a razão, gera-lhes o bem da virtude moral.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De um modo é o corpo governado pela razão, e de outro por esta o irascível e o concupiscível. — Pois, o corpo obedece ao nuto da alma, sem contradição, em tudo o que lhe é natural ser movido por ela. Por onde, diz o Filósofo, que a alma rege o corpo com governo despótico, i. é, como o senhor, o escravo. E portanto todo movimento do corpo é referido à alma, e por isso naquele não há virtudes, mas só nesta. — O irascível e o concupiscível porém, não obedecem ao nuto da razão, mas tem os seus movimentos próprios, às vezes, repugnantes à razão. Por isso no mesmo livro, o Filósofo diz que a razão rege o irascível e o concupiscível com um governo político, como o pelo que se governam seres livres, dotados em certos casos de vontade própria. E por isso é preciso haja no concupiscível e no irascível certas virtudes pelas quais essas potências fiquem bem dispostas ao ato.

RESPOSTA À QUARTA. — Dois elementos há na eleição: a intenção do fim, pertencente à virtude moral; e a aceitação prévia do conducente ao fim, pertencente à prudência, como já se disse. Ora, é pela boa disposição do irascível e do concupiscível que a eleição nutre a intenção reta do fim, no atinente às paixões da alma. E portanto as virtudes morais relativas às paixões tem sua sede no irascível e no concupiscível; ao passo que a prudência é própria da razão.

Art. 5 — Se nas potências sensitivas apreensivas internas pode haver virtude.

(Supra, q. 50, a. 3, ad 3; III Sent., dis. XXXIII, q. 2, a. 4, q^a 2, ad 6; De Virtut., q. 1, a. 4, ad 6).

O quinto discute-se assim. — Parece que nas potências sensitivas internas pode haver virtude.

1. — Pois, o apetite sensitivo pode ser sujeito da virtude, enquanto obedece à razão. Ora, as potências sensitivas apreensivas internas obedecem à razão; pois sob o império desta é que obra a imaginativa, a cogitativa e a memorativa. Logo, nestas potências pode haver virtude.

2. Demais. — Assim como o apetite racional, que é à vontade, pode ter o seu ato impedido ou também coadjuvado pelo apetite sensitivo, assim o intelecto ou razão pode ter o seu impedido ou, pelo contrário, coadjuvado pelas preditas potências. E portanto, assim como pode haver virtude nas potências sensitivas apetitivas, assim também o pode nas apreensivas.

3. Demais. — A prudência é uma virtude, da qual Túlio considera a memória como parte. Logo, também a potência memorativa é susceptível de virtude. E pela mesma razão, as demais potências internas apreensivas.

Mas, *em contrário*, todas as virtudes ou são intelectuais ou morais, como se disse. Ora, todas as virtudes morais têm sua sede na parte apetitiva; e as intelectuais, por seu lado, no intelecto ou razão, como bem se vê em Aristóteles. Logo, nenhuma virtude existe nas potências sensitivas apreensivas internas.

SOLUÇÃO. — Há certos hábitos existentes nas potências sensitivas apreensivas internas. O que se evidencia, principalmente, pelo Filósofo dizer que por obra do costume, que é uma quase segunda natureza, lembramo-nos das coisas umas depois das outras; pois, o hábito consuetudinal não é mais do que um hábito adquirido pelo costume, que é uma quase natureza. Por isso, Túlio diz que a virtude é um hábito, a modo de natureza, consentâneo com a razão. Ora, aquilo que a nossa memória ou as outras virtudes sensitivas apreensivas adquirem por costume não é, em si mesmo, hábito, mas algo anexo aos hábitos da parte intelectual, como já dissemos antes.

Contudo, se alguns hábitos existem em tais potências, não se podem chamar virtudes. Pois, a virtude é um hábito perfeito pelo qual não podemos obrar senão o bem. Por onde, necessariamente, a virtude há de existir na potência que consuma a boa obra. Ora, o conhecimento da verdade não se consuma nas potências sensitivas apreensivas, que são potências quase preparatórias do conhecimento intelectual. E portanto, não nessas potências, mas antes, no intelecto ou razão, é que existem as virtudes pelas quais conhecemos a verdade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O apetite sensitivo se comporta para com a vontade, que é apetite racional, como por ela movida. Portanto a obra da potência apetitiva se consuma no apetite sensitivo, e por isso este é sujeito da virtude. — As virtudes sensitivas apreensivas, porém, comportam-se antes como motoras, em relação ao intelecto, porque os fantasmas estão para a alma intelectual como as cores para a vista, conforme se disse. Logo, a atividade cognoscitiva termina no intelecto, e por isso no intelecto ou razão é que têm sua sede as virtudes cognoscitivas.

E daqui consta com clareza à **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — A memória não é considerada parte da prudência, como a espécie o é do gênero, quase como se fosse uma virtude, por si mesma; mas porque a bondade da memória é um daqueles elementos exigidos para a prudência; de modo que ela se comporta como parte integrante.

Art. 6 — Se a vontade é sujeito de alguma virtude.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 4, q^a 1; dist XXVII, q. 2, a. 3, ad 5.; De Verit., q. 24, a. 4, ad 9; De Virtut., q. 1, a. 5; a. 12, ad 10; q. 2, a 2).

O sexto discute-se assim. — Parece que a vontade não é sujeito de nenhuma virtude.

1. — Pois, nenhum hábito é necessário no concernente a uma potência, em virtude da própria natureza desta. Ora, a vontade, por sua própria natureza, fundando-se na razão, conforme o Filósofo, há de tender ao bem racional, para o qual se ordenam todas as virtudes, porque cada ser naturalmente deseja o próprio bem; ora, a virtude é um hábito, a modo da natureza, consentâneo com a razão, no dizer de Túlio. Logo, a vontade não é sujeito da virtude.

2. Demais. — Toda virtude ou é intelectual ou é moral, como já se disse. Ora, a virtude intelectual tem como sujeito o intelecto e a razão, mas não a vontade; a virtude moral, por outro lado, tem como sujeito o irascível e o concupiscível, que são racionais por participação. Logo, nenhuma virtude tem a vontade como sujeito.

3. Demais. — Todas os atos humanos, aos quais se ordenam as virtudes, são voluntários. Se pois há alguma virtude na vontade, em relação a certos atos humanos, pela mesma razão haverá relativamente a todos. E então, ou não haverá nenhuma virtude em nenhuma outra potência, ou duas virtudes hão-se de ordenar a um mesmo ato; ora, isto é inadmissível. Logo, a vontade não pode ser sujeito da virtude.

Mas, *em contrário*, o motor exige maior perfeição que o movido. Ora, a vontade move o irascível e o concupiscível. Logo, a virtude há de existir, com maior razão, na vontade, do que no irascível e no concupiscível.

SOLUÇÃO. — Como o ato da potência se aperfeiçoa pelo hábito, ela precisa desse hábito que é uma virtude, para bem agir com perfeição, quando para isso ela, pela sua própria natureza, não baste. Ora, toda potência por natureza se ordena ao seu objeto. Por onde, sendo, como já se disse, o objeto da vontade o bem da razão à vontade proporcionado, esta última não precisa, por este lado, da virtude que aperfeiçoa. Mas dela precisa quando ao homem se lhe apresenta à vontade um bem que o excede, pela desproporção, quer relativamente a toda a espécie humana, como o bem divino, que transcende os limites da natureza humana, quer quanto ao indivíduo, como o bem do próximo. Por onde, tais virtudes, como a caridade, a justiça e outras, que ordenam o afeto do homem para Deus ou para o próximo, tem como sujeito a vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção tem cabido relativamente à virtude que ordena ao bem próprio do sujeito que quer, como a temperança e a fortaleza, e outras semelhantes, que versam sobre as paixões humanas, conforme do sobredito se colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Racional por participação não é só o irascível e o concupiscível, mas, em absoluto, i. é, universalmente, o apetitivo, como já se disse. Ora, no apetitivo está compreendida a vontade. E portanto, se há nesta alguma virtude, há de ser moral, se não for teológica, como a seguir se demonstrará.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certas virtudes se ordenam ao bem da paixão moderada, o que é próprio a cada homem em particular. E nessas não é necessário haver nenhuma virtude na vontade, pois, para tal, basta à natureza da potência, como já se disse; senão só naquelas virtudes ordenadas a um bem extrínseco.

Questão 57: Da distinção entre as virtudes intelectuais.

Em seguida devemos tratar da distinção entre as virtudes. E primeiro, quanto às virtudes intelectuais. Segundo, quanto às morais. Terceiro, quanto às teológicas.

Sobre a primeira questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se os hábitos intelectuais especulativos são virtudes.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 4, q^a 1; De Virtut., q. 1 a. 7).

O primeiro discute-se assim. — Parece que os hábitos intelectuais especulativos não são virtudes.

1. — Pois, a virtude é um hábito operativo, como já se disse. Ora, os hábitos especulativos não são operativos, pois o especulativo difere do prático ou operativo. Logo, os hábitos intelectuais especulativos não são virtudes.

2. Demais. — A virtude visa tornar o homem feliz ou beato, pois, a felicidade é o prêmio da virtude, como diz Aristóteles. Ora, os hábitos intelectuais não consideram os atos humanos ou os outros bens humanos pelos quais o homem alcança a felicidade, mas antes, as coisas naturais e divinas. Logo tais hábitos se não podem denominar virtudes.

3. Demais. — A ciência é um hábito especulativo. Ora, a ciência e a virtude distinguem-se entre si como gêneros diversos não subalternados, segundo se vê no Filósofo. Logo, os hábitos especulativos não são virtudes.

Mas, *em contrário*. — Só os hábitos especulativos consideram o necessário e que não pode existir de outro modo. Ora, o Filósofo inclui, certas virtudes intelectuais na parte da alma que considera o necessário e que não pode ter outro modo de existir. Logo, os hábitos intelectuais especulativos são virtudes.

SOLUÇÃO. — Toda virtude, sendo ordenada para o bem, como já dissemos, de duplo modo um hábito pode ser considerado virtude, conforme também já ficou dito. Ou porque dá a faculdade de obrar retamente; ou porque, com a faculdade, torna também bom o uso da mesma. Ora, este último caso, segundo já ficou dito, só pertence aos hábitos referentes à parte apetitiva, porque a faculdade apetitiva da alma é que nos faculta usar de todas as potências e hábitos.

Como pois os hábitos intelectuais especulativos não aperfeiçoam a parte apetitiva, nem de certo modo, lhe digam respeito, senão só à intelectiva, podem-se chamar virtudes, enquanto tornam capaz a faculdade da sua ação reta, que é a consideração da verdade, atividade reta do intelecto. Mas não se chamam virtudes, conforme o segundo modo, quase fazendo com que usemos bem da potência ou do hábito. Pois, não é por termos o hábito da ciência especulativa que nos inclinaremos a usar dele; esse hábito só nos confere a faculdade de especular a verdade em relação àquilo de que temos ciência. Mas só a moção da vontade é que nos leva a usar da ciência habitual. Por onde, a virtude que aperfeiçoa a vontade, como a caridade ou a justiça, também nos leva a empregar retamente os hábitos especulativos de que tratamos. E assim sendo, pode haver mérito também nos atos desses hábitos, se forem feitos com caridade; e neste sentido Gregório diz que a vida contemplativa tem maior mérito que a ativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há uma dupla atividade: a exterior e a interior. Ora, o que é prático ou operativo, e se opõe ao especulativo, se funda na atividade exterior, ao que não se

ordena o hábito especulativo. Mas este se ordena à atividade interna do intelecto, consistente em especular a verdade; e por este lado é um hábito operativo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De dois modos se diz que a virtude visa sobre certos respeitos. — De um modo, como sendo estes, objetos. E então, as referidas virtudes especulativas não respeitam o por que o homem se torna feliz; a menos que a expressão por que exprima a causa eficiente, ou o objeto da felicidade completa, que é Deus, objeto supremo da especulação. — De outro modo, como sendo atos, e então as virtudes intelectuais visam o por que o homem se torna feliz; quer por poderem os atos dessas virtudes ser meritórias, como já se disse; quer por serem uma incoação da perfeita beatitude, consistente na contemplação da verdade, conforme ficou dito acima.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ciência se opõe à virtude tomada na segunda acepção e pertencente à potência apetitiva.

Art. 2 — Se se distinguem convenientemente três virtudes intelectuais especulativas, a saber: a sapiência, a ciência e o intelecto.

(De Virtut., q. 1, a. 12).

O segundo discute-se assim. — Parece que não se distinguem convenientemente três virtudes intelectuais especulativas, a saber: a sapiência, a ciência e o intelecto.

1. — Pois, a espécie não deve entrar numa mesma divisão, como o gênero. Ora, a sapiência é uma espécie de ciência, como já se disse. Logo, aquela não deve, com esta, entrar em o número das virtudes intelectuais.

2. Demais. — Na distinção das potências, dos hábitos e dos atos, quanto aos seus objetos, considera-se principalmente a razão formal destes, como do sobredito se colhe. Logo, diversos hábitos não se diversificam pelo objeto material, mas pela razão formal deste. Ora, o princípio da demonstração é a razão de se conhecerem as conclusões. Logo, o intelecto dos princípios não deve ser considerado como um hábito ou virtude diferentes da ciência das conclusões.

3. Demais. — Chama-se virtude intelectual à existente na parte racional, por essência. Ora, a razão, mesmo a especulativa, raciocina silogizando, tanto demonstrativa como dialeticamente. Logo, assim como a ciência causada pelo silogismo demonstrativo é considerada virtude intelectual especulativa, assim também o é a opinião.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera só três virtudes intelectuais especulativas: a sapiência, a ciência e o intelecto.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, é pela virtude intelectual especulativa que o intelecto especulativo se aperfeiçoa para considerar a verdade, pois nisto consiste a retidão da sua atividade. Ora, a verdade pode ser conhecida sob duplo aspecto: por si mesma, ou por um intermediário. — Enquanto conhecida por si mesma, desempenha o papel de princípio e é percebida imediatamente pelo intelecto. E por isso o hábito, que aperfeiçoa a inteligência para tal conhecimento da verdade, chama-se intelecto, que é o hábito dos princípios.

Por outro lado, a verdade enquanto conhecida por um intermediário, não é apreendida imediatamente pelo intelecto, mas pela perquirição da razão e desempenha o papel de termo. E isto pode ser de dois modos: como o que, num determinado gênero, é último, e como o que é último relativamente ao

conhecimento humano total. — E como aquilo que é conhecido por nós posteriormente é por natureza primário e mais conhecido, como já se disse, o que é último relativamente ao conhecimento humano total é o que por natureza é primário e cognoscível por excelência. Ora, sobre isso versa a sapiência, que considera as causas altíssimas, segundo já se disse. Por onde, ela julga e ordena convenientemente todas as coisas; pois, o juízo perfeito e universal não é possível senão pela resolução às causas primeiras. — A ciência, por fim, aperfeiçoa o intelecto para o que é último num determinado gênero de cognoscíveis. Por onde, tantos são os diversos hábitos das ciências quanto os diversos gêneros de cognoscíveis; ao passo que a sapiência é uma só.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A sapiência é uma espécie de ciência, enquanto tem o que é comum a todas as ciências, i. é, enquanto pelos princípios demonstra as conclusões. Mas como tem sobre as outras ciências algo que lhe é próprio, por julgar de tudo, e não só quanto às conclusões, mas também quanto aos primeiros princípios, por isso tem a natureza de virtude mais perfeita que a ciência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando o objeto, por natureza se refere por um só ato, a uma potência ou a um hábito, não se distinguem então os hábitos ou as potências pela razão do objeto e pelo objeto material; assim, à mesma potência visiva pertence ver a cor e a luz, que é a razão de vermos a cor, e é vista simultaneamente com esta. Ora, os princípios da demonstração podem ser considerados separadamente, sem considerarmos as conclusões. Também podem considerar-se simultaneamente com estas, enquanto são conducentes a elas. Ora, considerar os princípios, deste segundo modo, é próprio da ciência, que considera também as conclusões. Considerar porém os princípios, em si mesmos, é próprio do intelecto. Por onde, quem refletir retamente verá que essas três virtudes não se distinguem, por igual, entre si, mas numa certa ordem. Pois, assim como num todo potencial, uma parte é mais perfeita que outra, como, p. ex., a alma racional o é mais que a sensível e esta, que a vegetativa; assim também a ciência depende do intelecto como do principal; e ambos, da sapiência, como do principalíssimo, e compreende em si o intelecto e a ciência, pois julga das conclusões das ciências e dos princípios das mesmas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos, o hábito da virtude se refere determinadamente ao bem e de nenhum modo ao mal. Ora, o bem do intelecto é a verdade, e o mal, a falsidade. Por onde, só se chamam virtudes intelectuais os hábitos pelos quais sempre dizemos a verdade e nunca, a falsidade. Ao passo que a opinião e a suspeita podem recair sobre a verdade e a falsidade, e portanto não são virtudes intelectuais, como já se disse.

Art. 3 — Se a arte é uma virtude intelectual.

(De Virtut., q. 1, a. 7; VI Ethic., lect III).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a arte não é uma virtude intelectual.

1. — Pois, diz Agostinho, que ninguém pode usar mal da virtude. Ora, podemos usar mal da arte; tal é o caso do artífice que obra mal de acordo com a ciência da sua arte. Logo, a arte não é uma virtude.

2. Demais. — Não há virtude de virtude. Ora, há uma virtude da arte, como já se disse. Logo, a arte não é uma virtude.

3. Demais. — As artes liberais são mais excelentes que as mecânicas. Ora, assim como estas são práticas, aquelas são especulativas. Logo, se a arte fosse uma virtude intelectual, devia ser enumerada entre as virtudes especulativas.

Mas, *em contrário*, o Filósofo embora considere a arte como virtude, não a enumera contudo entre as virtudes especulativas, cujo sujeito é, diz, a parte científica da alma.

SOLUÇÃO. — A arte não é mais que a razão reta de acordo com a qual fazemos certas obras. E a bondade destas não consiste em o apetite humano se comportar de um determinado modo, mas em ser boa, em si mesma, a obra feita. Pois, o que importa para o louvor do artista, como tal, não é a vontade com que faz a obra, senão a qualidade da obra feita. Por onde, propriamente falando, é um hábito operativo.

E contudo convém em algo com os hábitos especulativos. Pois, também a estes importa o modo de ser do objeto considerado, mas não como se comporta o apetite humano em relação a ele. Assim, desde que o geômetra demonstre a verdade, pouco importa como se comporte quanto à parte apetitiva, se está alegre ou irado; e o mesmo se dá com o artífice, segundo já se disse. Por onde, a arte supõe a noção de virtude do mesmo modo que os hábitos especulativos; pois, nem estes e nem aquela fazem a obra boa quanto ao uso — o que é próprio da virtude que aperfeiçoa o apetite mas só quanto à faculdade de agir retamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A má obra artística de quem possui uma arte não provém desta, mas é antes contra ela; do mesmo modo que quem mente, sabendo qual é a verdade, não fala de acordo, mas contra a sua ciência. Por onde, assim como a ciência sempre diz respeito ao bem, conforme já dissemos, assim também a arte, que por isso é considerada virtude. Afasta-se entretanto da noção perfeita de virtude, porque não produz o bom uso, em si, para o que é necessária outra condição; embora o bom uso não possa existir sem a arte.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como a boa vontade, aperfeiçoada pela virtude moral é necessária para o homem usar bem da sua arte, o Filósofo diz que há virtude moral na arte, na medida em que uma certa virtude moral é necessária para o bom uso da mesma. Pois é manifesto que o artífice, pela justiça, que torna a vontade reta, se inclina a fazer uma obra fiel.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmo no que é especulativo entra algo de prático, de certo modo; p. ex., a construção de um silogismo ou de uma oração congruente, ou a ação de numerar ou medir. E portanto, todos os hábitos especulativos ordenados a essas operações da razão chamam-se, por semelhança, artes liberais, para se diferenciarem das artes ordenadas às obras exercidas pelo corpo, que são, de algum modo, servis, pois estar o corpo servilmente sujeito à alma, e ser o homem, pela alma, livre. Ao passo que as ciências não ordenadas a nenhuma dessas obras se chamam absolutamente, ciências e não artes. Nem é necessário, por serem as artes liberais mais nobres, que mais se lhes adapte a noção de arte.

Art. 4 — Se a prudência é virtude diferente da arte.

(II^a-II^a, q. 47, a.4, ad 2; a. 5; De Virtut., q. 1, a. 12; VI Ethic., lect IV).

O quarto discute-se assim. — Parece que a prudência não é virtude diferente da arte.

1. — Pois, a arte é a razão reta de acordo com a qual fazemos certas obras. Ora, obras genericamente diversas não fazem com que uma arte deixe de o ser, pois há artes diversas que se ocupam com obras

muito diversas. Ora, como também a prudência é uma certa razão reta das obras, parece que também ela deve ser considerada como arte.

2. Demais. — A prudência convém mais com a arte que os hábitos especulativos, pois tanto estes como aquela dizem respeito ao que se realiza contingentemente, como já se disse. Ora, certos hábitos especulativos se chamam artes. Logo e com maior razão, a prudência deve ser considerada uma arte.

3. Demais. — É próprio da prudência aconselhar retamente, como já se disse. Ora, também em certas artes, como a militar, a governativa e a medicinal, é preciso haver conselho. Logo, a prudência não se distingue da arte.

Mas, *em contrário*, o Filósofo distingue a prudência da arte.

SOLUÇÃO. — As virtudes se distinguem pelas noções diversas que elas realizam. Pois, como já se disse, hábitos há que se fundamentam como virtudes só pelo darem a faculdade de obrar retamente, outros, porque não só dão essa faculdade, mas também o uso. Ora, a arte dá apenas a faculdade de obrar retamente, porque não diz respeito ao apetite. Ao passo que a prudência, não só dá a referida faculdade, como também o uso; pois, diz respeito ao apetite por lhe pressupor a retidão.

E a razão desta diferença é que a arte é a razão reta que nos dirige naquilo que produzimos; ao passo que a prudência é a razão reta que nos dirige quando agimos. Ora, produzir e agir diferem; pois, como se disse, produzir implica um ato transitivo para a matéria exterior, como, edificar, cortar e outros; enquanto que agir implica um ato imanente no agente, como ver, querer e outros. Assim que, a prudência está para os atos humanos, consistentes no uso das potências e dos hábitos, como a arte está para o que produzimos exteriormente. Ora, a perfeição e a retitude do ato depende dos princípios que servem de base ao silogismo da razão; do mesmo modo que, como já dissemos, a ciência depende do intelecto, que é o hábito dos princípios e o pressupõe. Ora, nos atos humanos, os fins desempenham o mesmo papel que os princípios nas ciências especulativas, como já se disse. Por onde, a prudência, que é a razão reta, que nos guia nas nossas ações, exige estejamos bem dispostos em relação aos fins, o que se dá pelo apetite reto; e, portanto, ela também supõe a virtude moral, que torna reto o apetite. Ora, a bondade das obras da arte não é a do apetite humano, mas a dessas obras mesmas; e por isso a arte não pressupõe o apetite reto. E daí vem que o artífice que peca voluntariamente é mais digno de louvor que outro que o faz involuntariamente; ao contrário quem peca voluntariamente vai contra a prudência mais que quem o faz involuntariamente; porque a prudência exige, por essência, a retidão da vontade, o que não se dá com a arte. Por onde consta com clareza que a prudência é uma virtude distinta da arte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os diversos gêneros das coisas artificiais são todos exteriores ao homem, e por isso não diversificam a noção de virtude. Mas a prudência, sendo a razão reta dos próprios atos humanos, a diversifica, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A prudência convém mais com a arte que os hábitos especulativos, quanto ao sujeito e à matéria; pois ambas pertencem à parte opinativa da alma e dizem respeito ao que sucede contingentemente. Mas, pela noção de virtude, a arte convém mais com os hábitos especulativos, que com a prudência, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A prudência aconselha com acerto sobre o pertencente à totalidade e ao último fim da vida humana. Enquanto certas artes aconselham apenas sobre o pertencente aos seus fins próprios. Por isso, os bons conselheiros em matéria bélica ou náutica, se consideram chefes prudentes ou pilotos e não simplesmente prudentes, como aqueles, e só esses, que aconselham sobre o pertencente à totalidade da vida.

Art. 5 — Se a prudência é uma virtude necessária ao bem viver.

(IIª IIª, q. 51, a. 3, ad 3; De Virtut., q. 1, a. 6).

O quinto discute-se assim. — Parece que a prudência não é uma virtude necessária ao bem viver.

1. — Pois, assim como a arte está para o que nós podemos produzir, de que ela é a razão reta, assim está a prudência para os nossos atos, relativamente aos quais consideramos a vida do homem, pois, a prudência é a razão reta desses atos, como já se disse. Ora, em relação às coisas que podemos produzir, a arte só é necessária para que venham a ser feitas, e não depois de o terem sido. Logo, também a prudência não é necessária ao homem para o bem viver, uma vez que ele é virtuoso, senão talvez somente para que venha a sê-lo.

2. Demais. — Pela prudência aconselhamos retamente, como já se disse. Ora, o homem pode agir não só pelo bom conselho próprio, mas também pelo alheio. Logo, não é necessário, para bem viver, o homem ter prudência, bastando seguir o conselho dos prudentes.

3. Demais. — É pela virtude intelectual que somos levados a dizer sempre a verdade e nunca a falsidade. Ora, isto parece que não se dá com a prudência, pois não é humano que, no aconselhar sobre o que devemos fazer, nunca erremos, pois os atos humanos são contingentes e podem realizar-se de modos diversos, e por isso diz a Escritura (Sb 9, 14): Porque os pensamentos dos mortais são tímidos e incertas as nossas providências. Logo, parece que a prudência não deve ser considerada virtude intelectual.

Mas, *em contrário*, a Escritura a enumera entre as demais virtudes necessárias à vida humana, quando diz da divina sabedoria (Sb 8, 7): ensina a temperança e a prudência e a justiça e a fortaleza, que é o mais útil que há na vida para os homens.

SOLUÇÃO. — A prudência é virtude soberanamente necessária à vida humana. Pois, viver bem consiste em obrar bem. Ora, para oarmos bem é necessário levarmos em conta não só o que façamos, mais ainda como o façamos: i. é, devemos obrar segundo uma eleição reta e não só pelo ímpeto ou pela paixão. Ora, como a eleição visa os meios, a sua retitude exige dois elementos: o fim devido e o que convenientemente se lhe ordena. Ora, ao fim devido o homem se dispõe convenientemente pela virtude, que aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, cujo objeto é o bem e o fim. E para que o homem se ordene retamente ao fim devido é preciso seja diretamente disposto pelo hábito racional, pois aconselhar e eleger, que dizem respeito aos meios, são atos da razão. E portanto é necessário haver nesta alguma virtude intelectual, que aperfeiçoa a razão, pela qual ela procede acertadamente em relação aos meios. E tal virtude é a prudência, que portanto é uma virtude necessária à bem viver.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem da arte é considerado, não no artífice mesmo, mas antes, no artificiado, desde que a arte é a razão reta das coisas factíveis. Ora, a facção transitiva para a matéria exterior, não constitui a perfeição do faciente, mas a do feito, assim como o movimento é ato móvel: pois, a arte versa sobre as coisas factíveis, mas o bem da prudência é relativo ao próprio agente, cuja perfeição é o seu próprio ato; pois, a prudência é a razão reta do nosso agir, como já se disse. Por onde, a arte não exige obre o artífice retamente, mas faça obra boa. Antes se exigiria que o próprio artificiado obrasse bem; isto é, que, p. ex., a faca cortasse bem ou a serra serrasse bem, se fosse próprio a tais instrumentos o agir e não, antes, o serem dirigidos, pois não tem o domínio dos seus atos. Logo, a arte não é necessária ao artífice para viver bem, mas só para produzir o bom artificiado e conservá-lo. Ao passo que a prudência é necessária ao homem para viver bem e não só para ser bom.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando o homem obra, não de acordo com a razão própria, mas movido pelo conselho de outrem, a sua obra ainda não é absolutamente perfeita, isto é, quanto à razão dirigente e quanto ao apetite motor. Por onde, se obra bem não o faz de modo absolutamente bom, que é viver bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A verdade do intelecto prático é tomada em sentido diferente da do especulativo, como já se disse. Pois, a verdade do intelecto especulativo supõe a sua conformidade com a coisa. E como ele não pode conformar-se infalivelmente com as coisas contingentes mas só com as necessárias, a virtude intelectual é constituída, não por qualquer hábito especulativo relativo a coisas contingentes, mas só pelos que respeitam o necessário. A verdade do intelecto prático, por outro lado, é relativa à conformidade com o apetite reto; e esta não tem lugar no que respeita às coisas necessárias, não feitas pela vontade humana, mas só no que diz respeito às contingentes, que podem ser feitas por nós, quer por atos internos, que por produção externa. E portanto, a virtude do intelecto prático é relativa só as coisas contingentes, e constitui a arte, quando se trata dos factíveis e a prudência, quando diz respeito aos nossos atos.

Art. 6 — Se convenientemente adjungem-se à prudência a eubulia, a sínese e a gnome.

(IIª IIª, q. 48, 51; III Sent., dist. XXXIII, q. 3, a. 1, qª 3, 4; De Virtut., q 1, a. 12, ad 26; q. 5, a. 1).

O sexto discute-se assim. — Parece que inconvenientemente se adjungem a prudência a eubulia, a sínese e a gnome.

1. — Pois, a eubulia é um hábito pelo qual aconselhamos bem, como já se disse. Ora, aconselhar retamente é próprio da prudência, como no mesmo livro se diz. Logo, a eubulia não é uma virtude adjunta à prudência, mas antes, é a prudência mesma.

2. Demais. — Pertence ao superior julgar dos inferiores. Logo, virtude suprema é aquela a que pertence o ato do julgamento. Ora, a sínese é a que julga bem. Logo, não é virtude adjunta à prudência, mas antes, é a principal.

3. Demais. — Como são diversas as coisas que devemos julgar, diversas também são as sobre as que devemos aconselhar. Ora, há uma só virtude — a eubulia, relativa a tudo sobre o que devemos aconselhar. Logo, para julgarmos bem do que devemos agir não é necessário introduzir, além da sínese, outra virtude, a saber, a gnome.

4. Demais. — Túlio atribui à prudência três outras partes, a saber: a memória do pretérito, a inteligência do presente e a providência do futuro. E Macróbio também lhe induz certas outras partes, a saber: a cautela, a docilidade e outras. Logo, parece que não só as virtudes supranumeradas se adjungem a prudência.

Mas, *em contrário*, é a autoridade do Filósofo, que ensina serem estas três virtudes adjuntas à prudência.

SOLUÇÃO. — De todas as potências ordenadas a principal é a que se ordena para o ato principal. Ora, há três atos da razão relativos aos atos humanos: o primeiro é aconselhar; o segundo, julgar; o terceiro, mandar. Ora, os dois primeiros correspondem aos atos do intelecto especulativo, que são inquirir e julgar, pois, o conselho é uma certa inquirição. Mas o terceiro ato é próprio do intelecto prático, enquanto operativo; pois, a razão não pode mandar o que não pode ser feito pelo homem. Ora, é

manifesto que o ato principal, em relação ao que o homem faz, e ao qual os outros se ordenam, é mandar. E portanto, à prudência, virtude a que é próprio o mandar acertadamente, adjungem-se, como a principal, e na qualidade de secundárias, a eubulia, que aconselha retamente, a síntese e a gnome, partes da potência judicativa, de cuja distinção mais abaixo se tratará.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A prudência aconselha retamente, não por um ato imediato seu, mas por aperfeiçoar esse ato, mediante a eubulia, virtude que lhe é sujeita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O juízo sobre os atos ordena-se a um fim ulterior; pois pode se dar que julgemos retamente sobre o que devemos fazer sem contudo retamente o executarmos. Por onde, o último complemento está em a razão ordenar acertadamente sobre o que temos que fazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O juízo sobre cada coisa se faz pelos seus princípios próprios. Ora, a inquirição ainda não se realiza por tais princípios, porque se já os tivéssemos, não havia mais necessidade dela, pois o seu objeto estaria descoberto. E portanto, ao passo que só uma virtude se ordena a aconselhar com acerto, duas se ordenam a julgar bem, por não haver distinção nos princípios comuns, mas só nos próprios. Por isso é que, na ordem especulativa, só uma é a dialética, que perquire sobre tudo; ao passo que as ciências demonstrativas, que são judicativas, são diversas, por terem objetos diversos. A síntese porém e a gnome diferem pelas regras diversas por que julgam. Pois, a síntese julga dos atos, segundo a lei comum; ao passo que a gnome o faz, segundo a razão natural, nos casos em que a lei comum é deficiente, como se esclarecerá melhor a seguir

RESPOSTA À QUARTA. — A memória, a inteligência, a providência e, semelhantemente, a cautela, a docilidade e virtudes tais não são diversas da prudência; mas, de certo modo se lhe comparam como partes integrantes, enquanto todas são necessárias à perfeição dela. E há também certas partes subjetivas ou espécies da prudência, como a econômica, a arte de reinar e outras tais. Mas, as três virtudes em questão são umas quase partes potenciais da prudência, por se lhe ordenarem como o secundário ao principal. E sobre isto mais adiante se dirá.

Questão 58: Da distinção entre as virtudes morais e as intelectuais.

Em seguida devemos tratar das virtudes morais. E primeiro, da distinção entre elas e as virtudes intelectuais. Segundo, da distinção delas entre si, conforme a matéria própria. Terceiro, da distinção entre as principais ou cardeais e as outras.

Sobre a primeira questão cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se toda virtude é moral.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 4, q^a 2; I Ethic., lect. XX; II. Lect I).

O primeiro discute-se assim. — Parece que toda virtude é moral.

1. — A virtude moral tira a sua denominação da palavra *mos*, *moris*, que significa costume. Ora, podemos nos acostumar aos atos de todas as virtudes. Logo, toda virtude é moral.

2. Demais. — O Filósofo diz, que a virtude moral é um hábito eletivo consistente no meio termo racional. Ora, toda virtude é hábito eletivo, porque podemos praticar, por eleição, os atos de qualquer delas. E demais disso toda virtude consiste, de certo modo, num meio termo racional, como mais adiante claramente demonstraremos. Logo, toda virtude é moral.

3. Demais. — Túlio diz na sua Retórica, que a virtude é um hábito, ao modo da natureza, consentâneo com a razão. Ora, toda virtude humana, ordenando-se ao bem do homem, há de necessariamente ser consentânea com a razão, pois tal bem consiste em estar de acordo com a razão, com diz Dionísio. Logo, toda virtude é moral.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz: Tratando dos costumes, não dizemos que alguém é sábio ou inteligente, mas, humilde ou sóbrio. Por onde, a sabedoria e o intelecto não são morais, embora sejam virtudes, como já se disse. Logo, nem toda virtude é moral.

SOLUÇÃO. — Para resolver com evidência a questão vertente devemos considerar o que é o costume; assim poderemos saber o que é a virtude moral. Ora, a palavra costume tem duas significações. Uma vez quer dizer modo ou rito, como no passo da Escritura (At 15, 1): Pois se vos não circuncidais segundo o rito de Moisés, não podeis ser salvos. Outros, exprime uma certa inclinação natural, ou quase natural, para fazer alguma coisa; e neste sentido atribuímos certos costumes aos brutos, como o faz a Escritura (2 Mc 11, 11):lançando-se eles com grande ímpeto sobre seus inimigos, segundo o costume dos leões, mataram-nos. E ainda o mesmo sentido aparece em outro passo, que diz (Sl 67, 7): (Deus) que faz morar os de uns costumes sem casa. E ambos estes sentidos não se distinguem, entre os latinos, verbalmente. Distinguem-se porém em grego; pois, *ethos*, que em latim significa costume (*mos*), às vezes tem a primeira longa e escrita com a letra grega η; outras, a tem breve e escrita com ε.

Ora, a virtude moral tira a sua denominação da palavra latina, *mos*, *moris*, com o sentido de inclinação natural ou quase natural a fazer alguma coisa. E desta se aproxima a outra significação, com o sentido de costume (*consuetudo*); pois este, de certa maneira, converte-se em natureza e torna a inclinação semelhante ao natural. Ora, é manifesto que a inclinação para o ato convém propriamente à virtude apetitiva, à qual é próprio mover todas as potências para o ato como do sobredito se colhe. E portanto nem toda virtude é considerada moral, mas só a pertencente à potência apetitiva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede se referente aos modos (*mos*) com o sentido de costume.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todos os atos virtuosos podem ser praticados por eleição; mas só a virtude residente na parte apetitiva da alma é a que procede por eleição reta, pois, conforme já dissemos, eleger é ato da virtude apetitiva. Por onde, hábito eletivo, que é o princípio da eleição, é só aquele que aperfeiçoa a virtude apetitiva, embora os atos dos outros hábitos também possam entrar na esfera da eleição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A natureza é o princípio do movimento, como diz Aristóteles. Ora, mover à ação é próprio da parte apetitiva. E portanto, assimilar-se à natureza, por ser consentâneo com a razão, é próprio das virtudes da potência apetitiva.

Art. 2 — Se a virtude moral se distingue da intelectual.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 4, q^a 2; De Virtut., q. 1, a. 12; Ethic., lect. XX).

O segundo discute-se assim. — Parece que a virtude moral não se distingue da intelectual.

1. — Pois, como diz Agostinho, a virtude é a arte de viver retamente. Ora, a arte é uma virtude intelectual. Logo, a virtude moral não difere da intelectual.

2. Demais. — Muitos incluem a ciência na definição das virtudes morais, e assim definem a perseverança como a ciência ou hábito daquilo em que devemos ou não nos deter; e a santidade, a ciência que nos torna fiéis e observantes do que é justo para com Deus (Dos afetos, obra atribuída a Andrónico). Ora, a ciência é uma virtude intelectual. Logo, a virtude moral se não deve distinguir da intelectual.

3. Demais. — Agostinho diz, que a virtude é a razão reta e perfeita. Ora, isto pertence à virtude intelectual, como já se disse claramente. Logo, a virtude moral não é distinta da intelectual.

4. Demais. — Nada se distingue do que entra na sua definição. Ora, a virtude intelectual entra na definição da virtude moral; pois, como diz o Filósofo, a virtude moral é um hábito eletivo, consistente num meio termo racional, como o sapiente o determinaria. Ora, a razão reta que determina o meio termo da virtude moral pertence à virtude intelectual, como se mostrou. Logo, a virtude moral não se distingue da intelectual.

Mas, *em contrário*, está o seguinte, as virtudes se determinam pela diferença que torna umas, intelectuais, outras, morais.

SOLUÇÃO. — O princípio primeiro de todas as obras humanas é a razão; e quaisquer outros princípios, que existam, dessas obras, obedecem-lhe, de certo modo, mas de maneiras diversas. Assim, certos lhe obedecem ao nuto, absolutamente, sem qualquer contradição, com p. ex., os membros do corpo, se tiverem a sua consistência natural; pois, sob o império da razão, as mãos ou os pés são levados a agir. E por isso o Filósofo diz que a alma rege o corpo com um governo despótico, i. é, como o senhor, o escravo, que não tem direito de se lhe opor. Donde vem o terem certos ensinado que todos os princípios ativos existentes no homem se comportam desse modo para com a razão. Ora, se isto fosse verdade, bastaria fosse a razão perfeita para que nós agíssemos bem; e desde que a virtude é um hábito que nos aperfeiçoa para bem agir, ela forçosamente só existiria na razão, e portanto toda virtude seria intelectual. Esta foi à opinião de Sócrates, que considerava todas as virtudes como formas da prudência, conforme já se disse; e portanto, ensinava que o homem que tem ciência não pode pecar e todos os que pecam por ignorância o fazem.

Mas esta opinião procede de uma suposição falsa. Pois, a parte apetitiva obedece à razão, não porém, absolutamente, ao seu nuto, mas com o poder de se lhe opor. Por onde, diz o Filósofo, que a razão rege a potência apetitiva com um governo político, como aquele com que governamos os filhos, que tem às vezes direito de oposição. E por isso Agostinho diz, que às vezes a inteligência precede, sem o afeto lhe obedecer, ou apenas tardamente, porque às vezes as paixões ou os hábitos da parte apetitiva podem, num caso particular, travar o uso da razão. E neste caso é de algum modo verdadeiro o dito de Sócrates, que ninguém peca com a ciência presente, contanto que esse dito se estenda ao uso da razão, numa eleição particular.

Assim pois, para agirmos retamente é necessário, não só a razão estar bem disposta pelo hábito da virtude intelectual, mas também a potência apetitiva o estar pelo hábito da virtude moral. Portanto, assim como o apetite se distingue da razão, a virtude moral se distingue da intelectual. Logo, assim como o apetite é princípio dos atos humanos enquanto participa, de certo modo, da razão, assim o hábito moral realiza a noção de virtude humana na medida em que se conforma com a razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho comumente toma a arte no sentido de qualquer razão reta. E assim na arte inclui também a prudência, que é a razão reta dos nossos atos, assim como a arte é a razão reta das coisas factíveis. E desde então, o seu dito, que a virtude é a arte de viver bem, convém essencialmente à prudência, e, participativamente, às outras virtudes, enquanto dirigidas pela prudência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As definições aduzidas, sejam de quem forem, procedem da opinião socrática; e devem ser entendidas do modo pelo qual tratamos da arte.

E semelhante é a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À QUARTA. — A razão reta, segundo a prudência inclui-se na definição da virtude moral, não como parte essencial desta, mas como algo de participado por todas as virtudes morais, enquanto a prudência as dirige a todas.

Art. 3 — Se a virtude humana se divide suficientemente em moral e intelectual.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a virtude humana não se divide suficientemente em moral e intelectual.

1. — Pois, a prudência é considerada meio entre a virtude moral e a intelectual, por ser enumerada entre as virtudes intelectuais; por outro lado, todos comumente a colocam entre as virtudes cardeais, que são morais, como a seguir se verá. Logo, a virtude não se divide suficiente e imediatamente em intelectual e moral.

2. Demais. — A continência, a perseverança e mesmo a potência não se incluem nas virtudes intelectuais. E nem são morais, por não constituírem um meio termo de paixões que, antes, nelas abundam. Logo, a virtude não se divide suficientemente em intelectuais e morais.

3. Demais. — A fé, a esperança e a caridade são virtudes. Mas não intelectuais, que são só as cinco seguintes: a ciência, a sabedoria, o intelecto, a prudência e a arte, como já se disse. E também não são virtudes morais, por não dizerem respeito às paixões, a que se referem principalmente as virtudes morais. Logo, as virtudes não se dividem suficientemente em intelectuais e morais.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: há duas espécies de virtudes; uma intelectual e outra moral.

SOLUÇÃO. — A virtude humana é um hábito que aperfeiçoa o homem para obrar retamente. Ora, os atos humanos têm só dois princípios: o intelecto, ou razão, e o apetite; estes são os dois princípios motores no homem, como já se disse. Por onde, toda virtude humana há de forçosamente ser perfectiva de um desses dois princípios. Se o for do intelecto especulativo ou prático, a virtude será intelectual; e moral, se da parte apetitiva. Donde se conclui, que toda virtude humana ou é intelectual ou moral.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A prudência é essencialmente uma virtude intelectual; mas, pela sua matéria, convém com as virtudes morais, pois é a razão reta das nossas ações, como já dissemos; e portanto, se enumera entre as virtudes morais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A continência e a perseverança não são perfeições da virtude apetitiva sensitiva. E isto bem o demonstra o continente e o perseverante, em quem superabundam as paixões desordenadas; e isso não se daria se o apetite sensitivo fosse aperfeiçoado por algum hábito, que o pusesse de conformidade com a razão. Pois, a continência ou perseverança é a perfeição da parte racional que se contrapõe às paixões, para esta não ser levada de vencida. É deficiente, porém da noção de virtude, porque a virtude intelectual, que faz a razão comportar-se retamente em relação à atividade moral, pressupõe o apetite reto do fim, para poder haver-se com acerto em relação aos princípios, i. é, os fins, nos quais se baseia para raciocinar; ora, isto falta ao continente e ao perseverante. Por outro lado, também não pode ser perfeita a obra procedente das duas potências, se cada uma delas não for aperfeiçoada pelo devido hábito; assim como não pode resultar uma ação perfeita do agente principal, que se serve de um instrumento, por mais perfeito que ele seja, se o instrumento estiver mal disposto. Por onde, se o apetite sensitivo, movido pela parte racional, não for perfeito, por mais que esta última o seja, a ação conseqüente não poderá ser perfeita. E portanto, nem será virtude o princípio da ação; e por isso, a continência dos prazeres e a perseverança nos sofrimentos não são virtudes, mas algo menos que a virtude, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A fé, a esperança e a caridade são superiores às virtudes humanas; pois, são virtudes do homem enquanto participante da graça divina.

Art. 4 — Se a virtude moral pode existir sem a intelectual.

(Infra, q. 65, a. 1; De Virtut., q. 5, a. 2; Quodl. XII, q. 15, a. 1; VI Ethic., lect. X, XI).

O quarto discute-se assim. — Parece que a virtude moral pode existir sem a intelectual.

1. — Pois, a virtude moral, como diz Túlio, é um hábito a modo de natureza, consentâneo com a razão. Ora, não é necessário a razão da natureza existir em todos os seres, só porque a natureza é consentânea com uma razão movente superior, como bem o deixam ver os seres naturais privados de razão. Logo, pode haver em nós uma virtude moral, a modo de natureza, que nos incline a nos submeter à razão, embora esta não seja perfeita pela virtude intelectual.

2. Demais. — Pela virtude intelectual conseguimos o uso perfeito da razão. Ora, dá-se às vezes que certos, em que não impera o uso da razão, são virtuosos e amados de Deus. Logo, a virtude moral pode existir sem a intelectual.

3. Demais. — A virtude moral nos inclina a agir retamente. Ora, muitos têm tal inclinação, mesmo sem o juízo da razão. Logo, as virtudes morais podem existir sem as intelectuais.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que as outras virtudes não podem de nenhum modo ser tais, sem que pratiquem prudentemente o que desejam. Ora, a prudência é uma virtude intelectual, como já se disse. Logo, as virtudes morais não podem existir sem as intelectuais.

SOLUÇÃO. — Não há dúvida que as virtudes morais podem existir sem certas virtudes intelectuais, como a sabedoria, a ciência e a arte; não o podem porém sem o intelecto e a prudência. — Assim, não podem existir sem a prudência, por ser a virtude moral um hábito eletivo, i. é, que torna boa a eleição. Ora, para esta ser boa se exigem duas condições. A primeira é haver a devida intenção do fim; e isto se dá pela virtude moral, que inclina a potência apetitiva ao bem conveniente com a razão, que é o fim devido. A segunda é que nos sirvamos retamente dos meios, o que se não pode dar senão pela razão, que aconselha retamente, no julgar e no ordenar, o que pertence à prudência e às virtudes anexas, como já dissemos. Por onde, a virtude moral não pode existir sem a prudência. — E por conseqüência, sem o intelecto. Pois, por este é que conhecemos os princípios evidentes, tanto na ordem especulativa como na operativa. Por onde, assim como a razão reta, na ordem especulativa, enquanto procede de princípios naturalmente conhecidos, pressupõe o intelecto dos princípios, assim também a prudência, que é a razão reta dos atos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A inclinação da natureza, nos seres privados de razão, não inclui a eleição, e portanto essa inclinação não é necessariamente racional. Ao passo que a inclinação da virtude moral é eletiva e, portanto, necessita, para ser perfeita, que a razão o seja, por meio da virtude intelectual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é necessário, no homem virtuoso, o uso da razão imperar em universal, mas só em relação ao que ele deve praticar virtuosamente. E assim o uso da razão impera em todas as pessoas virtuosas. Por onde, mesmo aqueles que parecem simples, por destituídos da astúcia mundana, podem ser prudentes, conforme aquilo da Escritura (Mt 10, 16): Sede prudentes como as serpentes, e simples como as pombas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A inclinação natural para o bem da virtude é um certo começo desta, embora não seja virtude perfeita. Pois, quanto mais perfeita essa inclinação, tanto mais perigosa pode ser, se não se lhe acrescentar a razão reta, pela qual se faz a reta eleição dos meios convenientes ao fim devido; assim como um cavalo cego, que corre, tanto mais dará encontrões e se ferirá, quanto mais impetuosamente correr. E portanto, embora a virtude moral não seja a razão reta, como dizia Sócrates, também não é somente segundo a razão reta, no sentido em que inclina para o que é conforme a essa razão, como ensinavam os Platônicos; mas também é necessário seja acompanhada da razão reta, segundo Aristóteles dizia.

Art. 5 — Se a virtude intelectual pode existir sem a moral.

(Infra, q. 65, a. 1; De Virtut., q. 5, a. 2; Quodl. XII, q. 15, a. 1; VI Ethic., lect X).

O quinto discute-se assim. — Parece que a virtude intelectual pode existir sem a moral.

1. — Pois, a perfeição do que vem antes não depende da do que vem depois. Ora, a razão é anterior ao apetite sensitivo e o move. Logo, a virtude intelectual, que é a perfeição da razão, não depende da moral, que é a perfeição da parte apetitiva. Logo, pode existir sem ela.

2. Demais. — Os atos morais são matéria da prudência, assim como o que podemos produzir constitui a matéria da arte. Ora, esta pode existir sem a matéria própria, como o ferreiro pode existir sem o ferro.

Logo, também a prudência o pode sem as virtudes morais, que contudo, entre todas as virtudes intelectuais, é a mais unida com as morais.

3. Demais. — A prudência é uma virtude que nos faz aconselhar retamente, como já se disse. Ora, muitos aconselham retamente, que entretanto são desprovidos das virtudes morais. Logo, a prudência pode existir sem estas.

Mas, *em contrário*. — Querer fazer o mal opõe-se diretamente à virtude moral, mas não, a alguma virtude capaz de existir sem ela. Ora, pecar voluntariamente opõe-se à prudência, como se disse. Logo, a prudência não pode existir sem a virtude moral.

SOLUÇÃO. — Todas as virtudes intelectuais, menos a prudência, podem existir sem as virtudes morais. E a razão é que a prudência é a razão reta dos nossos atos, e não só universalmente, mas também na ordem particular a que pertencem os atos. Ora, a razão reta supõe princípios donde parta. Logo, em relação ao particular, é necessário a razão proceder de princípios, não só universais, mas também particulares. Ora, em relação aos princípios universais reguladores dos seus atos o homem se comporta retamente pelo intelecto natural dos princípios, pelo qual sabe que não deve praticar nenhum mal; ou ainda por alguma ciência prática. Isto porém, não basta para raciocinar sobre casos particulares. Pois acontece às vezes, que o princípio universal, de que agora tratamos, conhecido pelo intelecto ou pela ciência, oblitera-se num caso particular, por influência de alguma paixão. Assim, ao vencido pela concupiscência parece-lhe bem o que deseja, embora vá contra o juízo universal da razão. E portanto, assim como nos dispomos, para proceder retamente, em relação aos princípios universais, pelo intelecto natural ou pelo hábito da ciência; assim também, para procedermos retamente, em relação aos princípios particulares reguladores dos nossos atos, que são os fins, é necessário sejamos aperfeiçoados por certos hábitos, que, de certo modo, nos tornam conatural o julgamento reto do fim. E isto se dá pela virtude moral. Pois, o virtuoso julga retamente do fim da virtude, porque, tal como somos, tal se nos afigura o fim, como já se disse. Logo, a razão reta dos nossos atos, que é a prudência exige tenhamos a virtude moral.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A razão, enquanto apreensiva do fim, precede o apetite deste. Mas o apetite do fim, por sua vez, precede a razão que raciocina para escolher os meios, o que pertence à prudência, assim como, na ordem especulativa, o intelecto dos princípios é o princípio da razão raciocinante.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os princípios das coisas artificiais não os julgamos nós bem ou mal, por uma disposição do nosso apetite, como julgamos dos fins, que são os princípios na ordem moral; mas os julgamos só pela consideração racional. E por isso, a arte não exige, como a prudência, a virtude, que aperfeiçoa o apetite.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A prudência não só aconselha mas também julga e ordena com acerto. O que não poderia ser sem a remoção dos impedimentos das paixões, corruptoras do juízo e da ordenação da prudência; e essa remoção se dá pela virtude moral.

Questão 59: Das relações entre as virtudes morais e a paixão.

Em seguida devemos tratar das diferenças das virtudes morais entre si.

E como as relacionadas com as paixões se distinguem conforme a diversidade destas, é necessário, primeiro, tratar, em geral, das relações entre as virtudes e as paixões. Segundo, da distinção entre as virtudes morais, relativamente às paixões.

Sobre a primeira questão cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se a virtude moral é uma paixão.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 3, q^a 2; II Ethic., lect V).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a virtude moral é uma paixão.

1. — Pois, o meio é do mesmo gênero que os extremos. Ora, a virtude moral é um meio entre as paixões. Logo, é paixão.

2. Demais. — O vício e a virtude, sendo contrários, pertencem ao mesmo gênero. Ora, certas paixões, como a inveja e a ira são consideradas vício. Logo, certas paixões são virtudes.

3. Demais. — A misericórdia é uma paixão, pois consiste na tristeza causada pelos males alheios, como já se disse. Ora, Cícero, orador egrégio, não duvidou chamar-lhe virtude, como refere Agostinho. Logo, a paixão pode ser uma virtude moral.

Mas *em contrário*, já se disse, que as paixões não são virtudes nem malícias.

SOLUÇÃO. — Por tríplice razão a virtude moral não pode ser paixão. — Primeiro, porque a paixão é um movimento do apetite sensitivo, como já se disse. Ora, a virtude moral, sendo um hábito, não é movimento, mas antes, princípio do movimento apetitivo. — Segundo, porque as paixões em si mesmas não implicam bondade nem maldade. Pois, o bem ou o mal humanos dependem da razão; por onde, as paixões, em si mesmas consideradas, implicam o bem e o mal, segundo convêm ou não com a razão. Ora, nada disto pode dar-se com a virtude, que só diz respeito ao bem, como já dissemos. — Terceiro, dado que, de algum modo, uma paixão diga respeito só ao bem ou só ao mal, contudo o movimento da paixão, enquanto paixão, tem o seu princípio no apetite, e o termo, na razão, para conformidade com a qual tende o apetite. Ao contrário, o movimento da virtude tem o seu princípio na razão, e o termo, no apetite, enquanto movido pela razão. E por isso, na definição da virtude moral, se diz que é um hábito eletivo, consistente num meio termo, determinado pela razão, como o sábio o determinaria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude, por essência, não é um meio entre as paixões; mas sim, pelo seu efeito, porque constitui um meio entre as paixões.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se tomarmos o vício como um hábito pelo qual obramos mal, é claro que nenhuma paixão é vício. Se porém o considerarmos como pecado, que é um ato vicioso, nada impede a paixão de ser um vício, e também contrariamente, de concorrer para o ato de virtude, segundo o qual a paixão contraria a razão ou lhe segue o ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Consideramos a misericórdia uma virtude, i. é, um ato de virtude na medida em que esse movimento da alma obedece à razão; isto é, quando a misericórdia é feita de modo a observarmos a justiça, quer quando fazemos esmola ao indigente ou perdoamos ao arrependido. Se

porém a tomarmos como um hábito, que aperfeiçoa o homem a se compadecer racionalmente, nada impede então a considerarmos uma virtude; e o mesmo se pode dizer das paixões semelhantes.

Art. 2 — Se as virtudes morais podem coexistir com as paixões.

(II Ethic., lect. III).

O segundo discute-se assim. — Parece que as virtudes morais não podem coexistir com as paixões.

1. — Pois, como diz o Filósofo, pacífico é o que não sofre perturbação; paciente, quem a sofre, mas não se deixa vencer por ela. E o mesmo se pode dizer de todas as virtudes morais. Logo, não podem coexistir com as paixões.

2. Demais. — A virtude é um hábito reto da alma, como a saúde o é do corpo, segundo já se disse. Por onde, a virtude foi considerada saúde da alma, de certo modo, no dizer de Túlio. Ora, nesse mesmo livro, Túlio considera as paixões como certas doenças da alma. Ora, a saúde não é compatível com nenhuma doença. Logo, nem a virtude o é com as paixões da alma.

3. Demais. — A virtude moral supõe o uso perfeito da razão, mesmo nos casos particulares. Ora, isto fica impedido pelas paixões, pois, diz o Filósofo, que os prazeres corrompem a ponderação da prudência; e Salústio diz, que quando elas, isto é, as paixões, governam, a alma não descobre facilmente a verdade. Logo, as virtudes morais não podem coexistir com as paixões.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A vontade perversa terá os movimentos (das paixões) perversos; na vontade reta, ao contrário, eles não só serão isentos de culpa, mas ainda louváveis. Ora, as virtudes morais não excluem nada de louvável. Logo, não excluem as paixões e podem coexistir com elas.

SOLUÇÃO. — Sobre esta questão dissentem os estóicos e os peripatéticos, como o refere Agostinho. Assim, aqueles ensinavam que as paixões não podem existir na alma do sábio ou virtuoso. Estes, pelo contrário, sequazes de Aristóteles, como diz Agostinho, no mesmo lugar, doutrinavam que as paixões podem coexistir com as virtudes morais, mas reduzidas ao justo meio.

Ora, esta diversidade de opiniões, como no passo aduzido diz Agostinho, se funda mais nas palavras do que no modo de pensar deles. Assim, os estóicos, não distinguindo entre o apetite intelectual, chamado vontade, e o sensitivo, dividido em irascível e concupiscível, também não distinguiam como os peripatéticos as paixões da alma, que são movimentos do apetite sensitivo, dos outros afetos humanos, que não são paixões, mas movimentos do apetite intelectual, chamado vontade. Mas punham a distinção só em serem paixões quaisquer afetos repugnantes à razão. E estas, se nascem deliberadamente, não podem existir no sábio e virtuoso; se surgirem porém subitamente, este pode ser susceptível delas. Pois, as imaginações da alma, chamadas fantasias, influem em nós sem de nós dependerem, nem em si mesmas, nem quanto ao tempo em que surgem; e quando originadas de circunstâncias aterrorizantes, necessariamente hão de mover o ânimo do sábio, de modo a fazê-lo experimentar as primeiras emoções do medo ou contrair-se pela tristeza, essas paixões tomando a dianteira ao papel da razão; nem por isso contudo o sábio aprova tais coisas ou nelas consente, como o refere Agostinho, citando a Aulo Gélcio.

Por onde, consideradas como afeto desordenados as paixões não podem existir no virtuoso, de modo que este nelas deliberadamente consista, segundo opinavam os estóicos. Se dermos, porém esse nome a quaisquer movimentos do apetite sensitivo, então poderão nele existir, enquanto governadas pela razão. E por isso diz Aristóteles: os que consideram as virtudes como estados de impassibilidade e de

quietude, não as compreendem bem por falta de distinção; pois deviam dizer também que são estados de quietude relativamente às paixões, que atuam como não devem e inoportunamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo aduz o exemplo citado, bem como muitos outros, nos seus livros de lógica; não que representem a sua opinião, mas sim, a de outros. Ora, no caso presente, ele expõe a opinião dos estóicos, que consideravam as virtudes incompatíveis com as paixões da alma. E essa opinião o Filósofo a rejeita, dizendo que as virtudes não são estados de impassibilidade. Mas também podemos entender a sua opinião, que o pacífico não sofre perturbação, como referente à paixão desordenada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As concepções citadas, bem como todas as que Cícero aduz, no caso vertente, se referem às paixões como afetos desordenados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a paixão, tomando a dianteira ao juízo da razão, prevalecer na alma, de modo a fazê-la consentir, trava o conselho e o uso da razão. Se porém lhe for subsequente, quase ordenada por ela, ajudará a execução do império racional.

Art. 3 — Se a virtude é compatível com a tristeza.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a virtude não é compatível com a tristeza.

1. — Pois, as virtudes são efeitos da sabedoria, conforme a Escritura (Sb 8, 7): (a divina sabedoria) ensina a temperança e a justiça, a prudência e a fortaleza. Ora, como se acrescenta mais adiante (Sb 8, 16), a conversação da sabedoria não tem nada de desagradável. Logo, as virtudes são incompatíveis com a tristeza.

2. Demais. — A tristeza é impedimento a agir, como se vê claramente no Filósofo. Ora o que impede a boa operação repugna à virtude. Logo, a tristeza repugna à virtude.

3. Demais. — A tristeza é uma espécie de doença da alma, no dizer de Túlio. Ora, tal doença contraria a virtude, que é um bom hábito da alma. Logo, a tristeza é contrária à virtude e não pode com ela coexistir.

Mas *em contrário*, Cristo teve virtude perfeita. Ora, nele houve tristeza, como diz a Escritura (Mt 26, 38): A minha alma está numa tristeza mortal. Logo, a tristeza é compatível com a virtude.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, para os estóicos há na alma do sábio três eupatias, i. é, três paixões boas, correspondentes às três perturbações, a saber: a vontade, correspondente à cobiça: à alegria, o contentamento; a precaução ao medo. Mas, negaram a possibilidade de existir, na alma do sábio, o correspondente á tristeza, e por duas razões. Primeiro, porque a tristeza supõe o mal já acontecido. Ora, na opinião deles, nenhum mal pode suceder ao sábio. Pois pensavam que, assim como a virtude é o único bem do homem, com exclusão dos bens corpóreos, assim o único mal do mesmo é o desonesto, que não pode existir no virtuoso. — Mas esta opinião é irracional porque, sendo o homem composto de corpo e alma, tudo lhe é bem que concorra a conservar a vida do corpo; embora não seja esse o bem máximo, porque o homem pode usar mal dele. Logo, o mal, contrário a tal bem, pode existir no sábio e produz uma tristeza moderada. — Além disso, embora o virtuoso possa viver sem pecado grave, ninguém há que possa passar a vida sem pecados leves, conforme aquilo da Escritura (1 Jo 1, 8): Se dissemos que estamos sem pecado, nós mesmos a nós mesmos nos enganamos. — Terceiro, porque o virtuoso, embora atualmente sem pecado, nem sempre talvez esteve assim. E disto louvavelmente se dói, conforme aquilo da Escritura (2 Cor 7, 10): Porque a tristeza, que é segundo Deus, produz para a

salvação uma penitência estável. — Quarto, porque pode ele também, louvavelmente, condoer-se do pecado dos outros. Por onde, na medida em que a virtude moral é compatível com as várias paixões moderadas pela razão, nessa mesma o é com a tristeza.

Em segundo lugar, os estóicos eram movidos pela razão, que a tristeza supõe o mal presente; enquanto que o temor é relativo ao mal futuro, assim como o prazer o é ao bem presente e o desejo, enfim, ao bem futuro. Pois, pode ser do domínio da virtude, que gozemos do bem já adquirido, ou desejemos o que ainda não possuímos, ou enfim, que nos acautelemos do mal futuro. Mas, o curvar-se a nossa alma pela tristeza ao mal presente, sendo, como é, absolutamente contrário à razão, não pode ser compatível com o virtuoso. — Mas esta opinião também é irracional. Pois, como já dissemos, há um mal que pode ser presente ao virtuoso, e repugnante à razão. E por isso o apetite sensitivo nisto acompanha a repugnância da razão por entristecer-se também com esse mal, embora moderadamente, segundo o juízo racional. Ora, pertence à virtude tornar o apetite sensitivo conforme a razão, como já dissemos. Por onde, também à virtude pertence o fazê-lo entristecer-se moderadamente, quando deve entristecer-se, conforme diz ainda o Filósofo. O que também é útil para fugir o mal. Pois, assim como é buscado mais prontamente o bem, pelo prazer que nos proporciona, assim, é evitado mais fortemente o mal, pela tristeza que nos causa.

E portanto devemos concluir, que a tristeza, pelo que convém com a virtude, não pode existir simultaneamente com ela, pois a virtude se compraz no seu objeto próprio. Mas se entristece moderadamente com tudo o que de algum modo lhe repugna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Do lugar citado se conclui que o sábio não se entristece com a sabedoria; mas sim do que lhe serve a ela de impedimento. E por isso não há nenhum lugar para a tristeza nos bem-aventurados, a cuja sabedoria nenhum impedimento pode existir.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A tristeza impede a obra, cuja não-realização nos contrista; mas nos move a executar mais prontamente o que nos livra dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A tristeza imoderada é uma doença da alma; mas na condição da vida presente, a tristeza moderada pertence ao bom hábito da alma.

Art. 4 — Se toda virtude moral diz respeito às paixões.

O quarto discute-se assim. — Parece que toda virtude moral diz respeito às paixões.

1. — Pois, diz o Filósofo, que a virtude moral versa sobre os prazeres e as tristezas. Ora, o prazer e a tristeza são paixões, como já se disse. Logo, toda virtude moral versa sobre as paixões.

2. Demais. — O racional por participação é o sujeito das virtudes morais, como já se estabeleceu. Ora, é nessa parte da alma que existem as paixões, conforme já se disse. Logo, toda virtude moral diz respeito às paixões.

3. Demais. — Em toda virtude moral se descobre alguma paixão. Logo, ou todas dizem respeito às paixões, ou nenhuma. Ora, algumas, como a fortaleza e a temperança, versam sobre paixões, segundo já se provou. Logo, todas as virtudes morais versam sobre as paixões.

Mas, *em contrário*, a justiça, que é uma virtude moral, não diz respeito às paixões, como se disse.

SOLUÇÃO. — A virtude moral aperfeiçoa a parte apetitiva da alma, ordenando-a ao bem da razão, consistente no que é por ela moderado ou ordenado. Por onde, tudo o que pode ser ordenado ou

moderado pela razão pode ser virtude moral. Ora, a razão ordena não só as paixões do apetite sensitivo, mas também as do intelectivo, que é a vontade e que não é sujeito das paixões, como já dissemos. E portanto nem todas as virtudes morais dizem respeito às paixões, mas umas, às paixões e outras, às operações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem toda virtude moral tem como matéria própria os prazeres e as tristezas; mas, lhes são relativas como a algo de conseqüente ao ato próprio dela. Pois, toda pessoa virtuosa se deleita com o ato de virtude e se entristece com o ato contrário. E por isso Aristóteles, depois das palavras citadas na objeção, acrescenta que se as virtudes são relativas aos atos e às paixões; e se a deleitação e a tristeza são conseqüentes a toda paixão e a todo ato, a virtude há de dizer respeito aos prazeres e às tristezas, i. é, a algo de conseqüente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O racional por participação não só é o apetite sensitivo, sujeito das paixões, mas também à vontade, onde elas não existem, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certas virtudes têm as paixões como matéria própria; certas outras, não. Por onde, não há semelhança de casos, como a seguir se mostrará.

Art. 5 — Se a virtude moral pode existir sem as paixões.

O quinto discute-se assim. — Parece que a virtude moral pode existir sem as paixões

1. — Pois, quanto mais a virtude moral é perfeita, tanto mais vence as paixões. Logo, no estado de perfeição total não devem coexistir com nenhuma paixão.

2. Demais. — É perfeito o remoto do seu contrário e do que a este inclina. Ora, as paixões inclinam ao pecado. Contrário à virtude; e por isso a Escritura (Rm 7, 5) as denomina paixões dos pecados. Logo, a virtude perfeita não é compatível com nenhuma paixão. 3. Demais. — Assemelhamo-nos a Deus pela virtude, como está claro em Agostinho. Ora, Deus obra sem paixão. Logo, a virtude perfeitíssima é incompatível com qualquer paixão.

Mas, *em contrário*, não há justo que se não alegre com a obra justa, como já se disse. Ora, a alegria é uma paixão. Logo, a justiça não pode existir sem a paixão; e com maior razão as outras virtudes.

SOLUÇÃO. — Se, com os estóicos, considerarmos as paixões como afetos desordenados, é manifesto que a virtude perfeita é incompatível com elas.

Se porém dermos essa denominação a todos os movimentos do apetite sensitivo, é claro que as virtudes morais que têm as paixões como matéria própria, não podem existir sem elas. Do contrário, a virtude moral tornaria o apetite sensitivo absolutamente vão. Pois, não é função da virtude tornar a potência, sujeita à razão, privada dos seus atos próprios, mas, praticando-os, executar o império da razão. Por onde, assim como a virtude ordena os membros do corpo aos atos exteriores devidos, assim ordena o apetite sensitivo aos seus movimentos próprios.

As virtudes morais porém, que não versam sobre as paixões, mas sobre as obras, podem existir sem aquelas. E tal é a justiça, que leva a vontade a aplicar-se ao seu ato próprio, que não é uma paixão, mas ao qual se segue, ao menos na vontade, a alegria que não é paixão. E se a alegria se multiplicar, pela perfeição da justiça, redundará até o apetite sensitivo, porque as potências inferiores seguem o movimento das superiores, como já dissemos. Assim, esta redundância, quanto mais perfeita for, tanto mais causará a paixão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude reprime as paixões desordenadas e provoca as moderadas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As paixões desordenadas, e não as moderadas, é que induzem o pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem de um ser depende da condição da sua natureza, Ora, em Deus e nos anjos não há, como no homem, apetite sensitivo. E por isso a boa obra de Deus e do anjo é absolutamente livre de paixão, assim como do corpo; ao passo que a boa obra do homem vai junto com a paixão bem como com o ministério do corpo.

Questão 60: Da distinção das virtudes morais entre si.

Em seguida devemos tratar da distinção das virtudes morais entre si. E sobre esta questão cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se há uma só virtude moral.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. qª 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que há só uma virtude moral.

1. — Pois, assim como a direção dos atos morais pertence à razão, sujeito das virtudes intelectuais, assim a inclinação pertence à virtude apetitiva, sujeito das virtudes morais. Ora, é uma só a prudência, virtude intelectual diretora de todos os atos morais. Logo, também é uma só a virtude moral, que imprime a inclinação em todos os atos morais.

2. Demais. — Os hábitos não se distinguem pelos objetos materiais, mas pelas razões formais dos objetos. Ora, a razão formal do bem, a que se ordena a virtude moral, a saber, o modo da razão, é uma só. Logo, é uma só a virtude moral.

3. Demais. — Os atos morais se especificam pelo fim, como já dissemos. Ora, o fim comum de todas as virtudes morais é um só, a saber, a felicidade, enquanto os fins próprios e próximos são infinitos. Ora, não sendo as virtudes morais infinitas, conclui-se que é uma só a virtude moral.

Mas, *em contrário*, um mesmo hábito não pode pertencer a diversas potências, como já se disse. Ora, o sujeito das virtudes morais é a parte apetitiva da alma, que se divide em várias potências, como já se disse na Primeira Parte. Logo, não pode haver uma só virtude moral.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, as virtudes morais são certos hábitos da parte apetitiva. Ora, estes diferem especificamente conforme as diferenças especiais dos objetos, conforme estabelecemos. Ora, espécie do objeto desejável, como a de qualquer coisa, depende da forma específica, procedente do agente.

Devemos porém considerar, que a matéria do paciente tem dupla relação com o agente. Às vezes recebe a forma do agente, essencialmente, tal como existe no agente; e isso se dá com todos os agentes unívocos. E portanto, é necessário que, sendo o agente especificamente uno, a matéria receba também forma especificamente una; assim, o fogo não gera, univocamente, senão o que é de espécie ígnea. Outras vezes, porém, a matéria recebe a forma do agente, não essencialmente, tal como ela nele existe, e é o caso dos geradores não unívocos; assim, o animal é gerado pelo sol. E então as formas recebidas na matéria, provenientes do mesmo agente, não são da mesma espécie, mas se diversificam conforme a matéria está diversamente proporcionada a receber o influxo do agente. Assim, vemos que a mesma ação do sol gera, por putrefação, animais de diversas espécies, segundo a proporção diversa da matéria.

Mas, como é manifesto, na ordem moral a razão é que ordena e move, sendo a potência apetitiva a ordenada e movida. Ora, o apetite não respeita, quase univocamente, a impressão da razão, por não ser racional por essência, mas por participação, como se disse. Por onde, o desejável, conforme a moção racional, tem tantas espécies diversas, quantas as relações diversas que mantém com a razão. Donde se segue que, longe de constituírem uma só virtude, as virtudes morais são especificamente diversas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O objeto da razão é a verdade. Ora, todos os atos morais, sendo de existência contingente, manifestam a mesma essência da verdade. Portanto, há neles só uma virtude dirigente, que é a prudência. O objeto da potência apetitiva porém é o bem desejado, cuja essência difere conforme a relação diversa mantém com a razão dirigente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As formalidades em questão são do mesmo gênero por causa da unidade do agente; mas, se diversificam especificamente, por causa das relações diversas dos pacientes, como acima dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os atos morais não se especificam pelo fim último, mas pelos fins próximos; e estes, embora numericamente infinitos, não o são contudo especificamente.

Art. 2 — Se as virtudes morais se distinguem entre si por serem umas relativas às obras e outras, às paixões.

(III Ethic., lect. VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que as virtudes morais não se distinguem entre si por serem, umas, relativas às obras e outras, às paixões.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a virtude moral versa sobre o prazer e a tristeza e obra o que é ótimo. Ora, o prazer e a tristeza são paixões, como já se disse. Logo, a mesma virtude, que versa sobre as paixões, versa também, como operativa, sobre as obras.

2. Demais. — As paixões, sendo princípios das obras externas, as virtudes que as retificam, hão-de, conseqüente e necessariamente, retificar também as obras. Logo, as mesmas virtudes morais versam sobre as paixões e sobre as obras.

3. Demais. — O apetite sensitivo é movido, bem ou mal, a todas as obras exteriores. Ora, estes movimentos são paixões. Logo, as mesmas virtudes, que versam sobre as obras versam também sobre as paixões.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que a justiça versa sobre as obras; e por outro lado, a temperança, a fortaleza e a mansidão, sobre certas paixões.

SOLUÇÃO. — A obra e a paixão podem se relacionar de dois modos com a virtude. Primeiro, como efeito e então toda virtude moral produz certas obras boas, e uma certa deleitação ou tristeza, que são paixões, como já dissemos. — Em segundo lugar, a obra pode relacionar-se com a virtude moral, como a matéria sobre a qual versa. E então, das virtudes morais, umas versam sobre as obras e outras, sobre as paixões.

E a razão disto está em o bem e o mal de certas obras nelas mesmas se fundarem, como quer que o homem seja afetado por elas; i. é, o bem e o mal delas depende da relação de medida com outra coisa. Assim sendo, é necessário haver uma virtude diretiva das obras, em si mesmas; tal é o caso da compra e venda, e atos semelhantes, nos quais se leva em conta a relação de débito ou de não-débito para com outrem. E por isso a justiça e as suas partes dizem respeito propriamente às obras, como sua matéria adequada. — O bem e o mal de outras porém se fundam só na relação de medida com o sujeito delas. E por isso neste caso é necessário levar em conta o modo bom ou mau por que este é afetado; e por conseqüência necessária, as virtudes, relativas a essas obras versam principalmente sobre os afetos internos chamados paixões da alma; e isso se dá com a temperança, a fortaleza e virtudes semelhantes.

Ora, pode acontecer que, nas obras relativas a outrem, seja posposto o bem da virtude pela paixão desordenada da alma. E então, desaparecida a relação de medida da obra exterior, há de desvanecer-se a justiça; e a desapareição corrompida da relação de medida das paixões interiores acarretará a desapareição de alguma outra virtude. Assim, quem levado da ira, fere indebitamente outrem, lesa ao mesmo tempo a justiça; ao passo que a ira imoderada elimina a mansidão. E o mesmo se dá nos casos semelhantes.

E daqui se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**. — Pois, a primeira objeção se funda na obra enquanto efeito da virtude. — As outras duas se fundam em que o ato e a paixão concorrem para o mesmo fim; mas, em certos casos, a virtude versa principalmente sobre a obra — e, em outros, sobre a paixão, pela razão já exposta.

Art. 3 — Se uma só virtude é a que versa sobre as obras.

O terceiro discute-se assim. — Parece que só uma virtude moral é a que versa sobre as obras.

1. — Pois, a retidão de todos os atos externos pertence à justiça. Ora, esta é uma virtude. Logo, só há uma virtude que diz respeito a elas.

2. Demais. — Há uma diferença máxima entre as obras ordenadas ao bem individual e as ordenadas ao bem comum. Mas esta diferença não diversifica as virtudes morais; pois, como diz o Filósofo, a justiça legal, que ordena os nossos atos para o bem comum, não difere da que os ordena para o nosso bem individual, senão por uma diferença de razão. Logo, a diversidade das obras não causa a das virtudes morais.

3. Demais. — Se a obras diversas se referissem virtudes morais diversas, seria necessário que tal fosse a diversidade das virtudes morais qual a das obras. Ora, isto é claramente falso, pois à justiça pertence estabelecer a retidão dos diversos gêneros são só das trocas, como das distribuições, conforme se vê em Aristóteles. Logo, a obras diversas não correspondem virtudes diversas.

Mas, *em contrário*, a religião é uma virtude diferente da piedade; contudo, uma e outra versa sobre determinados atos.

SOLUÇÃO. — Todas as virtudes morais, que versam sobre as obras, convêm numa noção geral de justiça, que se funda no devido a outrem; distinguem-se porém por diversas razões especiais. E isto porque a ordem racional dos atos externos se funda, como já dissemos, não na relação com o afeto humano, mas na conveniência da causa consigo mesma, da qual deduzimos a idéia do devido, que funda a noção de justiça, a qual exige paguemos o débito. E portanto, todas as virtudes, como ela, que versam sobre as obras, participam de certo modo da justiça. Mas a noção de débito não é a mesma em todos os casos. Assim, umas vezes devemos ao nosso igual; outras, ao superior; outras, a um inferior; umas vezes, em virtude de um contrato, outras, de uma promessa ou por um benefício recebido. Ora, a estas idéias diversas de débito correspondem virtudes diversas; assim, pela religião damos a Deus o que lhe é devido; a piedade nos manda pagar o débito aos pais ou à pátria; o agradecimento, aos benfeitores e assim por diante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A justiça propriamente dita é uma virtude especial fundada em a noção perfeita de débito, susceptível de ser satisfeito por equivalência. Mas também se chama justiça, em sentido mais amplo, a virtude que exige a satisfação de qualquer débito. E nesta última acepção ela não é uma virtude especial.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A justiça, que visa o bem comum, é uma virtude diferente da ordenada ao bem privado de alguém; e por isso o direito comum se distingue do direito privado, e Túlio admite uma virtude especial, a piedade, ordenada ao bem da pátria. Ora, a justiça, que ordena o homem para o bem comum, tem um império geral, pois ordena todos os atos das virtudes ao devido fim, que é o bem comum. Mas também a virtude se chama justiça, que é ordenada pela justiça, no primeiro sentido. Por onde, a virtude só racionalmente difere da justiça legal, assim como só racionalmente difere a virtude, que obra por si mesma, da que o faz por império de outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todas as obras pertencentes à justiça especial supõem a mesma noção de débito. E portanto, constituem a mesma virtude da justiça, principalmente quanto às trocas. Mas talvez, a justiça distributiva é de espécie diferente da comutativa, questão esta de que mais adiante se tratará.

Art. 4 — Se as paixões diversas correspondem virtudes morais diversas.

O quarto discute-se assim. — Parece que as paixões diversas não correspondem virtudes morais diversas.

1. — Os objetos de um mesmo hábito convêm no princípio e no fim, como se vê sobretudo nas ciências. Ora, todas as paixões têm um mesmo princípio, que é o amor; e todas terminam num mesmo fim, que é o prazer ou a pena, como já vimos. Logo, é só uma a virtude moral correspondente a todas as paixões.

2. Demais. — Se as paixões diversas se referissem a virtudes morais diversas, estas seriam tantas quantas aquelas. Ora, isto é falso evidentemente; pois, a mesma é a virtude moral que versa sobre paixões opostas; assim, a fortaleza versa sobre o temor e a audácia; a temperança, sobre o prazer e a dor. Logo, não é necessário que as paixões diversas correspondam a virtudes morais diversas.

3. Demais. — O amor, a concupiscência e o prazer são paixões especificamente diferentes, como já se estabeleceu. Ora, só a temperança é a virtude moral que lhes diz respeito a todas. Logo, as paixões diversas não correspondem a virtudes morais diversas.

Mas, *em contrário*, a fortaleza é relativa ao temor e à audácia; a temperança, à concupiscência; a mansidão, à ira, como se disse.

SOLUÇÃO. — Não se pode dizer que uma só virtude moral corresponda a todas as paixões. Pois, estas pertencem a potências diversas: umas, ao irascível, outras, ao concupiscível, como já dissemos.

Nem todas as diversidades das paixões bastam, necessariamente, a diversificar as virtudes morais. — Primeiro, porque certas paixões se opõem por contrariedade; assim, a alegria e a tristeza, o temor e a audácia, e outras. Ora, a essas paixões assim opostas corresponde, necessariamente, uma mesma virtude. Pois, a virtude moral, consistindo numa certa mediania, é pela mesma razão que se estabelece o meio termo entre paixões contrárias, assim como, em a natureza, os contrários, como o branco e o preto, têm o mesmo meio termo. — Segundo, porque há diversas paixões repugnantes à razão, do mesmo modo, i. é, impelindo ao que a contraria, ou retraindo do que ordena. E portanto, as diversas paixões do concupiscível não pertencem a virtudes morais diversas. Pois os movimentos delas se seguem uns aos outros segundo uma certa ordem, como ordenados ao mesmo fim, que é a busca do bem ou a fuga do mal. Assim, do amor procede a concupiscência, e esta nos leva ao prazer. E o mesmo se dá nos casos opostos, pois do ódio resulta a fuga ou a abominação, que conduz à dor. As paixões do irascível, pelo contrário, não pertencem a uma mesma ordem, mas se ordenam a termos diversos. Assim, a audácia e o temor ordenam-se a algum perigo grave; a esperança e o desespero, a um bem

árido; a ira, enfim, a superar um contrário nocivo. E portanto, a estas paixões ordenam-se virtudes diversas; assim, a temperança se ordena às paixões do concupiscível; a fortaleza, ao temor e à audácia; a magnanimidade, à esperança e ao desespero; a mansidão, à ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as paixões convêm num princípio e num fim comum; não porém num princípio ou fim próprio. Por onde, a objeção se baseia no que não basta à unidade da virtude moral.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim, como nos fenômenos naturais, por um mesmo princípio se afastam de um princípio e se achegam a outro; e, na ordem racional, os contrários têm o mesmo fundamento, assim também a paixões contrárias se refere uma mesma virtude moral, que, a modo da natureza, concorda com a razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As três paixões referidas se ordenam ao mesmo objeto, por uma certa ordem, como já dissemos. E portanto, pertencem à mesma virtude moral.

Art. 5 — Se as virtudes morais se distinguem pelos objetos das paixões.

O quinto discute-se assim. — Parece que as virtudes morais não se distinguem pelos objetos das paixões.

1. — Pois, os objetos das paixões são como os das operações. Ora, as virtudes morais, que versam sobre as operações não se distinguem pelos objetos destas; assim, à mesma virtude da justiça pertence vender e comprar uma casa ou um cavalo. Logo, nem as virtudes morais, que versam sobre as paixões, se diversificam pelos objetos destas.

2. Demais. — As paixões são atos ou movimentos do apetite sensitivo. Ora, a diversidade dos hábitos é maior que a dos atos. Logo, objetos diversos, que não diversificam as espécies de paixões, também não diversificarão as das virtudes morais; de modo que, só uma virtude moral versa sobre todos os objetos deleitáveis, e assim com os demais objetos.

3. Demais. — O mais e o menos não diversificam as espécies. Ora, os diversos objetos deleitáveis não diferem senão pelo mais e pelo menos. Logo, todos pertencem à mesma espécie de virtude. E pela mesma razão, todos os que nos causam terror e assim por diante. Logo, as virtudes morais não se distinguem pelos objetos das paixões.

4. Demais. — A virtude tanto obra o bem como impede o mal. Ora, são várias as virtudes que versam sobre o desejo do bem; assim, a temperança, sobre o desejo dos deleites do tacto; a eutrapelia, sobre os prazeres das diversões. Logo, hão-de ser também diversas as virtudes que versam sobre o temor dos males.

Mas, *em contrário*, a castidade versa sobre os prazeres venéreos; a abstinência, por seu lado, sobre os da mesa; e a eutrapelia, sobre os das diversões.

SOLUÇÃO. — A perfeição da virtude depende da razão, ao passo que a da paixão depende do próprio apetite sensitivo. Por onde é necessário às virtudes se diversifiquem pela relação que mantêm com a razão; e as paixões, pela que mantêm com o apetite. E portanto, o diverso ordenar-se dos objetos das paixões ao apetite sensitivo causa as diversas espécies delas; e enquanto relacionadas com a razão, causam as diversas espécies de virtudes. Ora, o movimento da razão não é o mesmo que o do apetite sensitivo. Logo, nada impede uma diferença de objetos, que causa a diversidade das paixões, não cause

a diversidade das virtudes, como no caso de uma virtude versar sobre muitas paixões, segundo já dissemos. E também uma diferença de objetos pode causar a das virtudes, sem causar a das paixões; assim, quando diversas virtudes se ordenam a uma mesma paixão, p. ex., o prazer.

Ora, diversas paixões, pertencentes a potências diversas, sempre pertencem a virtudes diversas, como já dissemos. Logo, a diversidade dos objetos relativa à das potências sempre diversifica as espécies de virtudes; assim, se um bem é absoluto e outro, acompanhado de certa dificuldade. E como a razão rege, numa certa ordem, as partes inferiores do homem, e mesmo se estende ao exterior, daí vem que o objeto da paixão se relaciona diversamente com a razão, e portanto é de natureza a diversificar as virtudes, conforme é apreendido pelos sentidos, pela imaginação, ou mesmo pela razão; ou conforme pertence à alma, ao corpo ou às coisas exteriores. Logo, o bem do homem, que é o objeto do amor, da concupiscência e do prazer pode ser considerado como pertencente ao sentido corpóreo ou à apreensão interior da alma. E isto quer se ordene ao bem do homem em si mesmo, quanto ao corpo ou quanto à alma; quer se ordene ao bem de um homem em relação aos outros. E toda diversidade tal diversifica as virtudes, por causa da ordem diversa que mantém com a razão.

Assim pois qualquer bem considerado pertencerá à virtude da temperança, se for apreendido pelo sentido do tacto, e se disser respeito à conservação individual ou específica da vida humana, como o prazer da alimentação e os venéreos. Os prazeres porém dos outros sentidos, não sendo veementes, e não opondo qualquer dificuldade à razão, não há nenhuma virtude que a eles se refira; pois a virtude, como a arte, versa sobre o difícil, segundo já se disse.

Por outro lado, o bem apreendido, não pelo sentido mas pela virtude interior e pertencente ao homem em si mesmo, e como o dinheiro e a honra; aquele se ordena, em si mesmo, ao bem do corpo, e esta consiste numa apreensão da alma. E estes bens podem ser considerados ou absolutamente, enquanto pertencentes ao concupiscível, ou enquanto acompanhados de certa dificuldade e pertencentes ao irascível. Esta distinção porém não tem lugar em relação aos bens que deleitam o tacto, que são uns bens ínfimos e cabem ao homem pelo que tem de comum com os brutos. Por onde, a liberalidade versa sobre o bem do dinheiro, absolutamente considerado, enquanto objeto da concupiscência, do deleite ou do amor. E quando esse bem é acompanhado de dificuldade, enquanto objeto da esperança, constitui o objeto da magnificência. — Por outro lado, o bem sobre o qual versa a honra, considerado absolutamente, enquanto objeto do amor, é uma virtude chamada filotimia, i. é, amor da honra. Considerado porém como difícil, enquanto objeto da esperança, constitui a magnanimidade. E assim se conclui que a liberalidade e a filotimia pertencem ao concupiscível; ao passo que a magnificência e a magnanimidade, ao irascível.

Por fim, o bem do homem em relação aos outros não implica nenhuma dificuldade, mas é tomado na sua acepção absoluta, como objeto das paixões do concupiscível. E este bem pode nos ser agradável enquanto nos damos a outrem, ou naquilo que fazemos seriamente, i. é, nos atos ordenados ao fim devido; ou naquilo que fazemos por divertimento, i. é, nos atos ordenados unicamente ao prazer, que não se comportam para com a razão do mesmo modo que os primeiros. Pois, nas causas sérias, comportamo-nos para com os outros de dois modos. Ou tornando-nos agradáveis por palavras e obras, o que pertence à virtude por Aristóteles denominada amizade, e que também pode se chamar afabilidade. Ou manifestando-nos por ditos e fatos, o que pertence à outra virtude chamada verdade. Ora, a manifestação tem mais de racional que a deleitação, e as coisas sérias, que as jocosas. E por isso é outra a virtude relativa aos deleites das diversões e a que o Filósofo chama eutrapelia.

É pois claro que, segundo Aristóteles, são onze as virtudes morais relativas às paixões, a saber: a fortaleza, a temperança, a liberalidade, a magnificência, a magnanimidade, a filotimia, a mansidão, a amizade, a verdade, a eutrapelia e a justiça. E se distinguem pelas matérias, paixões e objetos diversos. E se, por fim, lhes acrescentarmos a justiça, que versa sobre as obras, serão ao todo doze.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todos os objetos de uma mesma obra, especificamente, mantêm a mesma relação com a razão; não porém todos os objetos da mesma paixão, especificamente; porque as obras não podem, como os paixões, repugnar à razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma é a razão que diversifica as paixões e outra a que diversifica as virtudes, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O mais e o menos não diversificam a espécie, senão pela relação diversa com a razão.

RESPOSTA À QUARTA. — O bem tem maior força de atração que o mal porque este não age senão em virtude daquele, como diz Dionísio. E por isso, o mal não opõe nenhuma dificuldade à razão que exija uma virtude, salvo se ele for grande: e esse é único em cada gênero de paixão. Assim, a mansidão é a única virtude oposta à ira, e a fortaleza a única que versa sobre a audácia. Ao passo que a dificuldade proveniente do bem, exige virtude, embora não seja grande o bem em cada gênero de paixão. E por isso há várias virtudes morais que versam sobre as concupiscências, como já dissemos.

Questão 61: Da distinção entre as virtudes cardeais.

Em seguida devemos tratar das virtudes cardeais. E sobre esta questão cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se as virtudes morais devem chamar-se cardeais ou principais.

(Infra, q. 66, a. 4; III Sent., dist. XXXIII, q. 2, a. 1, qa 2; De Virtut., q. 1, a. 12, ad 24; q. 5, a. 1)

O primeiro discute-se assim. — Parece que as virtudes morais não devem chamar-se cardeais ou principais.

1. — Pois, coisas que se dividem por oposição existem simultaneamente por natureza, como diz Aristóteles; e, portanto, uma não é a principal em relação às outras. Ora, todas as virtudes se dividem, genericamente, por oposição. Logo, nenhuma devem ser as principais entre elas.

2. Demais. — O fim é mais principal que os meios. Ora, as virtudes teologais versam sobre o fim e as morais sobre os meios. Logo, não estas se devem chamar principais ou cardeais mas, aquelas.

3. Demais. — O que é por essência é mais principal do que o que é por participação. Ora, as virtudes intelectuais pertencem por essência à parte racional; e as morais, só por participação, como já se disse. Logo, as principais não são as virtudes morais, mas as intelectuais.

Mas, *em contrário*, Ambrósio expondo o lugar — bem-aventurados os pobres de espírito — diz: Sabemos que são quatro as virtudes cardeais, a saber: a temperança, a justiça, a prudência, a fortaleza. Ora, estas são virtudes morais. Logo, as virtudes morais são cardeais.

SOLUÇÃO. — Quando falamos simplesmente das virtudes, entendemos falar da virtude humana. Ora esta, como já dissemos, implica a noção perfeita de virtude, que exige a retidão do apetite; pois, ela não somente dá a faculdade de bem agir, mas também causa o bom uso da obra. Chama-se porém virtude, na acepção imperfeita da palavra, a que não exige a retidão do apetite, porque só dá a faculdade de bem agir, sem causar o bom uso da obra. Ora, é certo que o perfeito tem primazia sobre o imperfeito. E portanto, as virtudes que implicam a retidão do apetite, consideram-se principais. Ora, tais são as virtudes morais; e entre as intelectuais, só a prudência, que contudo de certo modo é moral pela sua matéria, como do sobredito resulta. E portanto, entre as virtudes morais, colocam-se as chamadas principais ou cardeais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando o gênero unívoco se divide nas suas espécies, as partes da divisão incluem igualmente a essência genérica; embora pela natureza das causas seja uma espécie a principal e mais perfeita que outra; assim, o homem em relação aos brutos. Mas, quando a divisão é de um análogo, logo, que se predica de muitos por prioridade e posterioridade, nada impede uma parte da divisão seja a principal, mesmo quanto à noção comum; assim, a substância, relativamente ao acidente, é ser de maneira principal. E tal é a divisão das virtudes em diversos gêneros; porque o bem da razão não se encontra em todos os casos segundo a mesma ordena.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes teologais são superiores ao homem, como já dissemos. E por isso não se chamam propriamente humanas, mas sobre-humanas ou divinas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As virtudes intelectuais diferentes da prudência, embora sejam principais, em relação às virtudes morais, quanto ao sujeito, não o são contudo quanto à noção de virtude, que respeita o bem, objeto do apetite.

Art. 2 — Se são quatro as virtudes cardeais.

(Infra, q. 66, a. 4; III Sent., dist. XXXIII, q. 2, a. 1, q^a 3; De Virtut., q. 1, a. 12, ad 25; q. 5, a. 1; II Ethic., lect. VIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que não são quatro as virtudes cardeais.

1. — Pois, a prudência é diretiva das outras virtudes morais, como do sobredito resulta. Ora, o que dirige tem primazia sobre os dirigidos. Logo, só a prudência é a virtude principal.
2. Demais. — As virtudes principais são de certo modo morais. Ora, as operações morais nós as ordenamos pela razão prática e pelo apetite reto, como já se disse. Logo, só há duas virtudes cardeais.
3. Demais. — Entre as todas virtudes uma é mais principal que outra. Mas para ser uma virtude principal não é preciso o seja ela em relação a todas, senão só em relação a certas. Logo, são muito mais as virtudes principais.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Nas quatro virtudes se manifesta toda a estrutura das boas obras.

SOLUÇÃO. — O número, num caso concreto, pode ser considerado em relação aos princípios formais ou aos sujeitos. E de ambos os modos há quatro virtudes cardeais.

Pois, o princípio formal da virtude, de que agora tratamos, é o bem da razão, que pode ser considerado sob duplo aspecto. Ou enquanto consistente na própria consideração da razão, e então a prudência é a virtude principal; ou, enquanto à ordem da razão é relativa a algum objeto. E isto será ou relativamente às obras, e então há lugar para a justiça, ou às paixões, e então é necessário haver duas virtudes. Pois é necessário estabelecer a ordem da razão relativamente às paixões, levando-se em conta a repugnância por elas opostas à razão; o que se pode dar de dois modos. Primeiro, quando a paixão impele a algo de contrário à razão; e nesse caso é necessário uma virtude que a reprima, e tal é a temperança. Depois, quando a paixão afasta do que a razão dita, como o temor dos perigos ou dos trabalhos; e então é necessária uma virtude pela qual o homem se firme, para não recuar, naquilo que é racional, e isso designa a fortaleza.

E semelhantemente, quanto aos sujeitos, achamos o mesmo número. Pois, as virtudes de que ora tratamos têm quádruplo sujeito: o racional por essência, que a prudência aperfeiçoa; e o racional por participação que comporta tríplice divisão: à vontade, sujeito da justiça, o concupiscível, sujeito da temperança; e o irascível, sujeito da fortaleza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A prudência é, absolutamente, a mais principal dentre as virtudes. Mas há outras consideradas principais, cada uma em seu gênero.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O racional por participação comporta tríplice divisão, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todas as demais virtudes, das quais uma é mais principal que a outra, reduzem-se às quatro preditas, quanto ao sujeito e quanto às razões formais.

Art. 3 — Se as demais virtudes devem mais que as referidas, chamar-se principais.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 2, a. 1, q^a4; De Virtut., q. 1, a. 12, ad 26; q. 5, a. 1; II Ethic., lect. VIII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as demais virtudes devem, mais que as referidas, chamar-se principais.

1. — Pois, o que é máximo, em cada gênero, é o mais principal. Ora, a magnanimidade consiste em praticar grandes atos, em todas as virtudes, como se disse. Logo, deve ser considerada, por excelência, como a virtude principal.

2. Demais. — É por excelência virtude principal aquela pela qual todas as outras se formam. Ora, tal é a humildade; pois, diz Gregório, que quem pratica as outras virtudes sem a humildade, é comparável a quem leva palhas ao vento. Logo, a humildade é, por excelência, a principal.

3. Demais. — É por excelência principal o que é perfeitíssimo. Ora, isto pertence à paciência, segundo aquilo da Escritura (Tg 1, 4): A paciência deve ser perfeita nas suas obras. Logo, deve ser considerada como principal.

Mas, *em contrário*, diz Túlio, que todas as virtudes se reduzem as quatro de que tratamos.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, essas quatro virtudes cardeais se fundam nas quatro razões formais da virtude, de que tratamos. E estas se manifestam de maneira principal em certos atos ou paixões. Assim como o bem consistente na consideração da razão se manifesta principalmente na ordem mesma da razão e não, no conselho, nem no juízo, como já dissemos; assim, o bem da razão, enquanto se manifesta nos atos conforme as noções de reto e devido, se manifesta principalmente nas trocas e nas distribuições relativas a outrem, no mesmo pé de igualdade. Por seu lado, o bem consistente em refrear as paixões se manifesta principalmente nas paixões mais difíceis de serem reprimidas, i. é, nas relativas aos prazeres do tacto. Por fim, o bem consistente na firmeza com que mantemos a exigência da razão contra o ímpeto das paixões, manifesta-se principalmente nos perigos da morte, os difíceis de todos para serem arrostados.

Assim, pois, podemos considerar as quatro virtudes supra mencionadas à dupla luz. — Primeiro, quanto às razões formais comuns. E então chamam-se principais como quase gerais, em relação a todas as virtudes. De modo que toda virtude que faz o bem, levando em conta a consideração da razão, chama-se prudência; toda a que, nos seus atos, observa o bem no atinente ao devido e ao reto, chama-se justiça; toda a que coíbe as paixões e as reprime chama-se temperança; toda a que dá a firmeza de ânimo contra quaisquer paixões se chama fortaleza. Assim, muitos sagrados doutores, como filósofos, se referem a essas virtudes; e as outras nelas se contêm. Por onde caem todas as objeções.

Em segundo lugar, elas podem-se considerar enquanto denominadas pelo que é principal em cada matéria. E então são virtudes especiais e divididas das outras por oposição. Mas se chamam principais, em relação às outras, pela principalidade da matéria. Assim, chama-se prudência a que é preceptiva; justiça, a que versa sobre atos devidos entre iguais; temperança, a que reprime o desejo dos deleites do tacto; fortaleza, a que nos fortifica contra os perigos da morte.

E por este lado, caem também as objeções, porque as demais virtudes podem ter certas outras razões de serem principais; mas estas o são em razão da matéria, como já dissemos.

Art. 4 — Se as quatro referidas virtudes são diversas e distintas entre si.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 1, q^a 3; De Virtut., q. 1, a. 12, ad 23; q. 5, a. 1, ad 1; II Ethic., lect. VIII).

O quarto discute-se assim. — Parece que as quatro referidas virtudes não são diversas e distintas entre si.

1. — Pois, diz Gregório: Não é verdadeiramente prudência a que não é justa, temperada e forte, nem perfeita a temperança que não é forte, justa e prudente; nem fortaleza integra a que não é prudente, temperada e justa; nem verdadeira justiça a que não é prudente, forte e temperada. Ora, isto não se daria, se as referidas quatro virtudes fossem distintas umas das outras; pois, diversas espécies do mesmo gênero não se denominam entre si. Logo, as referidas virtudes não são entre si distintas.

2. Demais. — O que se atribui a uma coisa não se atribui a outra dela distinta. Ora, atribuísse à fortaleza o que é próprio da temperança; pois, diz Ambrósio: A fortaleza verdadeira consiste em nos vencermos a nós mesmos, sem nos deixarmos abrandar ou dobrar por nenhuma sedução. E também diz, que a temperança conserva o modo e a ordem em tudo o que deliberamos agir ou dizer. Logo, as virtudes em questão não são distintas entre si.

3. Demais. — O Filósofo diz, que a virtude exige: primeiro, a ciência; depois, a eleição de uma obra, em si mesma considerada; e terceiro, uma disposição firme e imutável. Ora, a primeira destas condições pertence à prudência, que é a razão reta dos nossos atos, a segunda, i. é, eleger, à temperança, que nos faz agir não apaixonada, mas refletidamente, refreadas as paixões; a terceira, i. é, para um fim devido, implica, de um lado, a retidão, que pertence à justiça e, de outro, a firmeza e a imobilidade, que pertence à fortaleza. Logo, cada uma destas virtudes é geral em relação às outras. E portanto, não se distinguem entre si.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a virtude se considera quadripartida, por um certo e vário afeto do próprio amor; e trata em seguida das quatro virtudes preditas. Logo, estas se distinguem entre si.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, as quatro virtudes cardeais se consideram de dois modos diversos pelos vários autores. — Uns as consideram como significativas de certas condições gerais da alma humana, que se encontram em todas as virtudes. E então a prudência não é senão a retidão do discernimento relativamente a certos atos ou matérias; a justiça, por seu lado, é a retidão da alma, pela qual obramos o que devemos, em qualquer matéria; a temperança, em terceiro lugar, é a disposição da alma que impõe uma determinada medida a certas paixões ou obras, para não ultrapassarem os devidos limites; a fortaleza, por fim, é a disposição da alma que nos fortifica no que é segundo a razão, contra quaisquer ímpetus das paixões ou dificuldades do obrar. Estas quatro virtudes porém, distintas entre si, não implicam diversidade de hábitos virtuosos, quanto à justiça, à temperança e à fortaleza. Pois, a qualquer virtude moral, por isso mesmo que é Um hábito, convém uma certa firmeza, para não ser movida pelo que lhe é contrário; e isto dissemos que pertence à fortaleza. E ainda, a qualquer delas, por isso mesmo que é virtude, se ordena ao bem, que implica as noções de reto ou devido; o que, segundo dissemos, pertence à justiça. E por fim qualquer delas, por ser virtude moral e participante da razão, há de conservar em tudo um certo modo racional, para não ultrapassar os devidos limites; e isto, conforme ficou dito, pertence à temperança. Por onde, só o ter discernimento, o que atribuímos a prudência, se distingue das outras três virtudes. Pois, enquanto isto pertence à razão, por essência, as outras três implicam uma certa participação da razão, aplicando-a as paixões ou obras. E portanto, segundo o que acabamos de dizer, a prudência seria uma virtude distinta das outras três, que, por seu lado, não seriam distintas entre si. Pois é manifesto que uma mesma virtude é hábito, virtude e moral.

Outros porém melhor consideram as quatro virtudes, enquanto determinadas a matérias especiais, sendo cada qual determinada a uma matéria, na qual é principalmente acentuada aquela condição geral, donde a virtude tirou a sua denominação, conforme já dissemos. E segundo esta opinião, é manifesto que as virtudes em questão são hábitos diversos, distintos entre si pela diversidade dos objetos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Gregório se refere às virtudes cardeais na primeira acepção. — Ou se pode dizer que elas se denominam umas pelas outras, por uma certa redundância. Pois, o próprio à prudência redundando nas outras virtudes, enquanto dirigidas por elas; e cada uma delas redundando nas outras pela razão que quem pode o mais pode também o menos difícil. E portanto, quem pode o difícilíssimo, i. é, refrear os desejos dos prazeres do tato, para que não excedam a medida, torna-se por isso mesmo mais hábil para o que é muito mais fácil como refrear a audácia relativa aos perigos da morte, para não ultrapassar os seus limites, dizendo-se então que a fortaleza é temperada. Por sua vez, considera-se forte a temperança, pelo redundar nela a fortaleza. Pois, quem pela fortaleza tem o ânimo firme contra os perigos da morte — o que é difícilíssimo — é mais capaz de conservar essa firmeza contra os ímpetus dos prazeres. Porque, como diz Túlio, não é concebível que quem não é vencido pelo medo, o seja pela cobiça; nem que seja às vezes vencido pelo prazer aquele que se não rendeu à pena.

E daqui consta também com clareza a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.** — Pois, a temperança conserva a medida em tudo, e a fortaleza guarda o ânimo inquebrantável contra o engodo dos prazeres, seja porque essas virtudes designam certas condições gerais das virtudes, seja pela redundância já referida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As quatro condições gerais das virtudes, que o Filósofo introduz, não são próprias às quatro virtudes. Mas podem-lhes ser apropriadas pela maneira já dita.

Art. 5 — Se as quatro virtudes cardeais se dividem convenientemente em virtudes exemplares, virtudes da alma purificada, purgatórias e políticas.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 4. ad 2; dist. XXXIV, q. 1, a. 1 arg. 6. De Verit., q. 26, a. 8, ad 2).

O quinto discute-se assim. — Parece que as quatro virtudes cardeais não se dividem convenientemente em virtudes exemplares, virtudes da alma purificada, purgatórias e políticas.

1. — Pois, como diz Macróbio, as virtudes exemplares são as que existem na contemplação divina. Ora, o Filósofo diz, que é ridículo atribuir a Deus a justiça, a fortaleza, a temperança e a prudência. Logo, não podem as virtudes em questão ser exemplares.

2. Demais. — Chamam-se virtudes da alma purificada as não acompanhadas de paixões; pois, como diz Macróbio, no mesmo lugar, é próprio à temperança da alma purificada não, reprimir as terrenas concupiscência, mas, totalmente esquecê-las; e à fortaleza, ignorar as paixões e não, vencê-las. Ora como já ficou dito, as virtudes cardeais não podem existir sem paixões. Logo, não podem pertencer à alma purificada.

3. Demais. — Macróbio diz que as virtudes purgatórias são as dos que por um certo desprezo das coisas humanas, se apegam só às coisas divinas. Ora, isto parece mal expresso, pois, conforme diz Túlio, aqueles que dizem desprezar coisas geralmente estimadas, como o governo e a magistratura, penso que a esses, não se lhes deve atribuir louvor, mas, censura. Logo, não há virtudes purgatórias.

4. Demais. — Macróbio denomina virtudes políticas àquelas que levam os bons cidadãos a se devotarem à república e a defenderem as cidades. Ora, só a justiça legal é que se ordena ao bem comum, como diz o Filósofo. Logo, as demais virtudes não se devem chamar políticas.

Mas, *em contrário*, Macróbio diz no mesmo lugar: Plotino que, com Platão, é o príncipe dos professores da filosofia, diz que há quatro gêneros de virtudes, incluindo cada um quatro virtudes, das quais as do primeiro gênero se chamam políticas; as do segundo, purgatório; as do terceiro, as da alma já purificada; e as do quarto, exemplares.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, para que na alma possam nascer às virtudes, é preciso que ela siga a Deus, que nos fará bem viver. Logo, o exemplar da virtude humana há de preexistir em Deus; como nele preexistem as razões de todas as coisas. Por onde, tais virtudes podem ser consideradas como exemplarmente existentes em Deus, e chamam-se então exemplares. De modo que a mente divina mesma se chamará prudência; a temperança em Deus será o voltar-se a sua intenção para Ele próprio, como em nós é assim chamada porque faz o concupiscível subordinar-se à razão; em Deus, a fortaleza é a sua imutabilidade; e a sua justiça, por fim, é a observância da lei eterna nas suas obras, como disse Plotino.

Mas, como o homem é por natureza um animal político, as virtudes cardeais se chamam políticas enquanto existentes no homem conforme a condição da sua natureza. Isto é, enquanto que o homem, pela prática dessas virtudes, procede retamente na prática dos seus atos. E é neste sentido que até aqui temos tratado delas.

Mas, não só ainda no dizer do Filósofo, o homem deve voltar-se para as causas divinas o mais que lhe for possível, mas também no da Escritura Sagrada, que freqüentemente no-lo recomenda, como quando diz (Mt 5, 48): Sede perfeito, como também vosso Pai celestial é perfeito. Por onde, é necessário admitamos certas virtudes médias, entre as políticas, que são virtudes humanas, e as exemplares, que o são divinas. E essas se distinguem pela diversidade dos seus movimentos e dos seus termos. — Assim, umas são transitivas e tendentes à semelhança divina, se chamam purgatórias. De modo, porém, que a prudência despreze toda mundanidade, toda entregue à contemplação das coisas divinas e norteando todas as cogitações da alma só para Deus. A temperança, por seu lado, há de desprezar, na medida do que se compadece com a natureza, as exigências do corpo. A fortaleza, por sua vez, há de levar a alma à não se aterrar com a separação do corpo e com o evoluar-se para o alto. A justiça, por fim, faz com que a alma siga, totalmente, a via conducente ao fim proposto. — Por fim, há virtudes cujo alvo é a semelhança com Deus e são as da alma já purificada. E então, a prudência é a que só tem em mira as causas divinas; a temperança, a que despreza os desejos terrenos; a fortaleza, a que passa ao largo das paixões; a justiça, imitando a mente divina, associa-se com ela numa perpétua aliança. E essas virtudes nós a atribuímos aos bem-aventurados ou a certos que, já nesta vida, são perfeitíssimos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo trata das virtudes cardeais enquanto referentes às causas humanas. Assim, a justiça, enquanto referente à compra e à venda; a fortaleza, ao temor; a temperança, aos desejos. Ora, em tal sentido é ridículo atribuí-las a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes humanas, i. é, as virtudes dos homens, enquanto se agitam neste mundo, versam sobre as paixões. Mas, as dos que já alcançaram a plena bem-aventurança, são sem mescla de paixões. E por isso Plotino diz, que as paixões as virtudes políticas as abrandam, i. é, reduzem-nas ao meio termo; as segundas, i. é, as purgatórias, as eliminam; as terceiras, próprias da alma já purificada, as esquecem; para as quartas, i. é, as exemplares, é sacrilégio nomear as paixões. Embora

também se possa dizer que Macróbio, no passo aduzido, se refere às paixões enquanto exprimem certos movimentos ordenados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Abandonar as coisas humanas, quando a necessidade exige o contrário, é um mal; nos demais casos, é virtude. E por isso Túlio, antes do lugar citado, tinha dito: Talvez devamos excusar de não se ocuparem com a coisa pública aqueles que, com excelente engenho, se entregaram à ciência; e aos que, impedidos pela diminuição das forças, ou por outra causa mais grave, se afastaram das coisas públicas, deixando a outros o poder e a glória de bem administrá-las. O que concorda com isto de Agostinho: O amor da verdade busca um repouso santo; a caridade se devota às obras de justiça que aceita. Mas, se ninguém nos impuser tal carga, entregamo-nos à compreensão e à contemplação da verdade; se no-la impuserem, porém, aceitemo-la por dever de caridade.

RESPOSTA À QUARTA. — Só a justiça legal versa diretamente sobre o bem comum; mas pelo seu império leva todas as outras virtudes a se referirem a esse bem, como diz o Filósofo. Pois, devemos considerar que pertence às virtudes políticas, no sentido em que aqui são tomadas, não só obrar bem em favor da comunidade, mas ainda em favor das partes desta, como, p. ex.; a sociedade doméstica ou uma pessoa singular.

Questão 62: Das virtudes teologais.

Em seguida devemos tratar das virtudes teologais.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se há virtudes teologais.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há virtudes teologais.

1. — Pois, como já se disse, a virtude é uma disposição do que é perfeito para o que ótimo; e chama-se perfeito ao que tem uma disposição natural. Ora, o divino é superior à natureza do homem. Logo, as virtudes teologais não são virtudes humanas.

2. Demais. — As virtudes teologais assim se chamam por serem virtudes quase divinas. Ora, estas são exemplares, como já se disse e não existem em nós. Logo, as virtudes teologais não são virtudes humanas.

3. Demais. — Chamam-se virtudes teologais as pelas quais nos ordenamos a Deus, princípio primeiro e fim último das coisas. Ora, o homem, pela natureza mesma da sua razão e da sua vontade, se ordena ao princípio primeiro e ao fim último. Logo, não são necessários quaisquer hábitos das virtudes teologais, pelos quais a razão e a vontade se ordenem para Deus.

Mas, *em contrário*, os preceitos da lei são relativos aos atos das virtudes. Ora, é a lei divina quem preceitua sobre os atos da fé, da esperança e da caridade. Pois, diz a Escritura (Ecle 2, 8): Vós os que temeis ao Senhor, crede-o; e: esperai nele; e: amai-o. Logo, a fé, a esperança e a caridade são virtudes ordenadas para Deus. Logo, são teologais.

SOLUÇÃO. — A virtude aperfeiçoa o homem para os atos pelos quais se ordena para a felicidade, como do sobredito resulta. Ora, a felicidade ou beatitude do homem é dupla, segundo já dissemos. Uma, proporcionada à natureza, pode obtê-la pelos princípios desta. Outra lhe excede a natureza e só pode alcançá-la pelo auxílio divino, por uma como participação da divindade, conforme o lugar da Escritura (2 Pd 1, 4) onde diz que, por Cristo, nos tornamos participantes da natureza divina. E como esta beatitude excede as proporções da natureza humana, os princípios naturais, que dirigem o homem no agir proporcionado ao seu ser, não bastam a ordená-lo à referida beatitude. Portanto, é necessário lhe sejam acrescentados por Deus certos princípios pelos quais se ordene à beatitude sobrenatural, assim como, pelos princípios naturais se ordena a um fim que lhe é conatural; mas, isso não vai sem o auxílio divino. Ora, esses princípios se chamam virtudes teologais, quer por terem Deus como objeto, enquanto nos ordenam retamente para ele; quer por nos serem infundidos só por Deus; quer por nos serem essas virtudes conhecidas só pela divina revelação, na Sagrada Escritura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Uma natureza pode ser atribuída a um ser de duplo modo. Essencialmente, e nesse sentido as virtudes teologais excedem a natureza do homem. Ou participativamente, como a madeira em ignição participa da natureza do fogo; e nesta acepção o homem se torna, de certo modo, participante da natureza divina, como já dissemos. E assim as virtudes teologais convêm ao homem segundo a natureza participada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes teologais não se chamam divinas, como significando que Deus seja virtuoso por elas; mas, no sentido em que por meio delas, Deus nos torna virtuosos e nos ordena para ele. Por onde não são exemplares, mas, exempladas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão e a vontade se ordenam naturalmente para Deus, como princípio que é e fim da natureza; isto contudo proporcionadamente a esta. Mas, para Deus, como objeto da beatitude sobrenatural, a razão e a vontade não se ordenam suficientemente, por natureza.

Art. 2 — Se as virtudes teologais se distinguem das morais e intelectuais.

(III Sent., dist. XXIII, q. 1, a. 4, q^a 3, ad 4; De Verit., q. 14, a. 3, ad 9 De Virtut., q. 1, a 12).

O segundo discute-se assim. — Parece que as virtudes teologais não se distinguem das morais e intelectuais.

1. — Pois, dado que existam na alma humanas, as virtudes teologais hão de lhe aperfeiçoar a parte intelectual ou apetitiva. Ora, as virtudes que aperfeiçoam a parte intelectual se chamam intelectuais; e as que aperfeiçoam a parte apetitiva, morais. Logo, as virtudes teologais não se distinguem das intelectuais e morais.

2. Demais. — Chamam-se virtudes teologais as que nos ordenam para Deus. Ora, dentre as virtudes intelectuais há uma — que nos ordena para Deus, e é a sapiência que, considerando a causa altíssima, versa sobre o divino. Logo, as virtudes teologais não se distinguem das intelectuais.

3. Demais. — Agostinho diz que as quatro virtudes cardeais manifestam a ordem do amor. Ora este é caridade, considerada como uma virtude teologal. Logo, as virtudes morais não se distinguem das teologais.

Mas, *em contrário*. — O superior à natureza humana distingue-se do que lhe é proporcionado. Ora, as virtudes teologais são superiores à natureza do homem ao qual convêm naturalmente às virtudes intelectuais e morais, como do sobredito se colhe. Logo, essas virtudes distinguem-se entre si.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, os hábitos se distinguem especificamente pela diferença formal dos objetos. Ora, o objeto das virtudes teologais é Deus mesmo, fim último das coisas e enquanto excede o conhecimento da nossa razão. Ao passo que o objeto das virtudes intelectuais e morais é algo que a razão humana pode compreender. Por onde, as virtudes teologais se distinguem especificamente das morais e intelectuais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As virtudes intelectuais e morais aperfeiçoam o intelecto e o apetite do homem, como proporcionadas à natureza humana; as teológicas, porém, como sobrenaturais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A sapiência que o Filósofo tem como virtude intelectual, considera as causas divinas enquanto a razão humana pode investigá-las. Ora, as virtudes teologais versam sobre o que excede a razão humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a caridade seja amor, contudo nem todo amor é caridade. Portanto, quando se diz que toda virtude manifesta a ordem do amor, isso pode ser entendido ou do amor, na acepção comum, ou do amor de caridade. No primeiro caso, qualquer virtude manifesta a ordem do amor, porque qualquer das virtudes cardeais exige o afeto ordenado, e a raiz e o princípio de todo afeto é o amor, como já dissemos. No segundo, não se deve por isso considerar qualquer outra virtude como essencialmente caridade; mas como defendendo todas as outras, de certo modo, dela, como a seguir se demonstrará.

Art. 3 — Se se admitem convenientemente três virtudes teologais: a fé, a esperança e a caridade.

(IIª IIª, q. 17, a. 6; II Sent., Dist. XXIII, q. 1, a. 5; dist., XXVI, q. 2. a. 3, qª 1; De Virtut., q. 1, a. 10, 12; I Cor., cap. XIII, lect II. IV).

O terceiro discute-se assim. — Parece inconveniente admitirem-se três virtudes teologais, a saber, a fé, a esperança e a caridade.

1. — Pois, as virtudes teologias ordenam-se para a divina beatitude, assim como a inclinação da natureza, para um fim conatural. Ora, entre as virtudes ordenadas a este fim, há só uma virtude natural, que é o intelecto dos princípios. Logo há se também de admitir uma só virtude teologal.

2. Demais. — As virtudes teologais são mais perfeitas que as intelectuais e morais. Ora, a fé é menos que uma virtude e não se compreende entre as virtudes intelectuais. Semelhantemente, a esperança não se compreende entre as virtudes morais porque, sendo paixão, é menos que virtude.

3. Demais. — As virtudes teologais ordenam a alma do homem para Deus. Ora, a alma do homem não pode se ordenar para Deus senão pela sua parte intelectual, onde reside o intelecto e a vontade. Logo, só devem existir duas virtudes teologais, uma que aperfeiçoa o intelecto e outra, à vontade.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (1 Cor 13, 13): Agora, pois, permanecem a fé, a esperança, a caridade, estas três virtudes.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, as virtudes teologais ordenam o homem para a beatitude sobrenatural, do mesmo modo que, pela inclinação natural, ele se ordena a um fim que lhe é conatural. Ora, isto se dá por dupla via. Primeiro, pela razão ou intelecto, enquanto traz em si os primeiros princípios universais conhecidos pela luz natural do intelecto, nos quais se apóia a razão, tanto na ordem especulativa como na prática. Segundo, pela retidão da vontade naturalmente tendente para o bem da razão.

Ora, estas duas potências são incapazes de se ordenar à beatitude sobrenatural, conforme aquilo da Escritura (1 Cor 2, 9): O olho não viu, nem o ouvido ouviu, nem jamais veio ao coração do homem o que Deus tem preparado para aqueles que o amam. Logo, é necessário que a ambas essas potências algo se lhes acrescente sobrenaturalmente para o homem se ordenar ao fim sobrenatural. — Assim, primeiramente, ao intelecto se lhe acrescentam certos princípios sobrenaturais, apreendidos por iluminação divina, e que são os princípios da crença, objeto da fé. — Em seguida, a vontade se ordena para o fim sobrenatural, pelo movimento intencional, tendendo para ele, como o que é possível de conseguir, o que pertence à esperança; e por uma como união espiritual, pela qual, de certo modo, se transforma nesse fim, o que se realiza pela caridade. Pois, o apetite de cada ser move-se naturalmente e tende para o seu fim conatural, e esse movimento procede de certa conformidade da coisa com o seu fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O intelecto, para entender, precisa das espécies inteligíveis; e por isso é preciso que se lhe acrescente um hábito natural. A natureza mesma da vontade porém basta para que ela se ordene naturalmente para o fim, quer intencionalmente, quer quanto à conformidade com ele. — Mas, em relação ao que lhe é superior à natureza, a potência, por si só, não basta, para essa dupla ordenação, e por isso é necessário se lhe acrescente um hábito sobrenatural, que diga respeito a ambas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A fé e a esperança implicam uma certa imperfeição, porque aquela recai sobre o que não vemos, e esta, sobre o que não temos. Por onde, não constitui virtude, ter fé e

esperança no que está ao alcance das forças humanas. Mas, tê-las no que supera a faculdade da nossa natureza excede toda virtude proporcionada ao homem, conforme aquilo da Escritura (1 Cor 1, 25): o que parece em Deus uma estultícia é mais sábio que os homens.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O apetite implica duas condições: o movimento para o fim e a conformidade com ele pelo amor. E. assim é necessário admitir, no apetite humano, duas virtudes teologais, a saber, a esperança e a caridade.

Art. 4 — Se na ordem das virtudes teologais a fé é anterior à esperança e a esperança, à caridade.

(IIª-IIª, q. 4, a. 7; q. 17. a. 7, 8; III :Sent., disto XXIII, q.1. 2, a.5; dist. XXVI, q. 2, a. 3, qª 2 ; De Virtut., q. 4, a. 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que a ordem das virtudes teologias não deve ser a em que a fé é anterior à esperança e a esperança, à caridade.

1. — Pois, a raiz é anterior ao que dela procede. Ora, a caridade é a raiz de todas as virtudes, conforme a Escritura (Ef 3, 17): arraigados e fundados em caridade. Logo, a caridade é anterior às outras virtudes.

2. Demais. — Agostinho diz: Ninguém pode amar aquilo em cuja existência não crê. Mas, se crê e ama também fará bem se esperar. Logo, parece que a fé precede a caridade e esta, a esperança.

3. Demais. — O amor é o princípio de todo afeto, como já se disse. Ora, a esperança, sendo uma paixão, como já se disse, exprime um afeto. Logo, a caridade, que é amor, é anterior à esperança.

Mas, *em contrário*, é a ordem em que o Apóstolo enumera estas virtudes (1 Cor 13, 13): Agora pois permanecem a fé, a esperança e a caridade.

SOLUÇÃO. — Há uma dupla ordem: a da geração e a da perfeição. Ora, naquela, em que a matéria é anterior à forma, e o imperfeito, ao perfeito, num mesmo ser, a fé precede a esperança e esta, a caridade, atualmente falando, porque quanto aos seus hábitos eles são infundidos simultaneamente. — Pois, o movimento apetitivo não pode tender esperando ou amando, senão para o que é apreendido pelo sentido ou pelo intelecto. Ora, pela fé, o intelecto apreende o que espera e ama. Logo, necessariamente, na ordem da geração, a fé precede a esperança e a caridade. — Semelhantemente, se o homem ama alguma coisa é porque a apreende como bem seu. Ora, aquilo de que o homem espera poder receber um bem, ele o considera como seu bem. Logo, ama em quem espera, e portanto, na ordem da geração e quanto ao ato, a esperança precede a caridade.

Mas na ordem da perfeição, a caridade precede a fé e a esperança, porque tanto esta como aquela se formam e adquirem a perfeição de virtude, pela caridade. Por onde, a caridade é a mãe e a raiz de todas as virtudes, enquanto forma de todos, como a seguir se dirá.

Donde consta clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Agostinho se refere à esperança pela qual confiamos, pelos méritos já adquiridos, em que chegaremos à beatitude; e isto é próprio da esperança formada, consecutiva à caridade. Mas também podemos esperar antes de termos a caridade; não, pelos méritos que já temos, mas pelos que esperamos ter.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos, quando tratamos das paixões, a esperança visa um objeto principal, que é o bem esperado. E em relação a ele, o amor sempre precede a esperança; pois, nenhum bem é esperado sem ser antes desejado e amado. — Em segundo lugar, a esperança também recai sobre aquele por quem esperamos poder conseguir um bem. E neste caso a esperança, primeiramente, precede o amor, embora depois, pelo próprio amor, a esperança aumente. Pois é porque julgamos podermos conseguir um bem por meio de outrem, que começamos a amá-lo; e por isso mesmo que o amamos nele mais fortemente esperamos.

Questão 63: Da causa das virtudes.

Em seguida devemos tratar da causa das virtudes.

E sobre esta questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se a virtude existe em nós por natureza.

(Supra. q. 55, a. 1 ; I Sent., disto XVII, q. 1. a 3 ; II disto XXXIX. q. 2. a. 1 ; III^a, dist. XXXIII, q. 1, a. 2. q. 1 ; De Verit., q. II, a. I ; De Virtut., q. 1, a. 8; II Ethic., lect. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a virtude existe em nós por natureza.

1. — Pois, diz Damasceno: As virtudes são naturais e existem igualmente em todos. E Antonio: Se a vontade mudar a natureza haverá perversidade. Conserve-se a condição e haverá virtude. E sobre aquilo da Escritura (Mt 4, 23): Jesus rodeava ensinando, etc. — diz a Glosa: Ensina as virtudes naturais, a saber: a justiça, a castidade, a humildade, que o homem possui naturalmente.

2. Demais. — O bem da virtude é existir de acordo com a razão, como do sobredito resulta. Ora, o que é segundo a razão é bem natural, pois a razão é a natureza do homem. Logo, a virtude neste existe por natureza.

3. Demais. — Chama-se natural ao existente em nós desde o nosso nascimento. Ora, isto se dá com certas virtudes, pois, diz a Escritura (Jó 31, 18): Porque desde a minha infância cresceu comigo a comisseração, e do ventre de minha mãe saiu comigo. Logo, a virtude existe em nós por natureza.

Mas, *em contrário*. — O existente em nós por natureza é comum a todos, e não o perdemos pelo pecado, porque os bens naturais permanecem, mesmo nos demônios, como diz Dionísio. Ora, a virtude não existe em todos os homens e se perde pelo pecado. Logo, neles não existe por natureza.

SOLUÇÃO. — Sobre as formas corpóreas uns disseram que elas têm procedência totalmente intrínseca, quase admitindo uma existência oculta delas. Outros, que essa procedência é totalmente extrínseca, como se proviessem de alguma causa separada. Outros, enfim, que a procedência em parte, é intrínseca, enquanto preexistem potencialmente na matéria; e, em parte, extrínseca, quando atualizadas pelo agente.

Assim também alguns ensinaram que as ciências e as virtudes têm procedência totalmente extrínseca, de modo que todas naturalmente preexistem na alma, e que a disciplina e o exercício eliminam os obstáculos que a elas se opõem; assim como a ação da lima clarifica o ferro, obstáculos esses que se apresentam à alma provenientes do pesadume do corpo. E esta foi a opinião dos Platônicos. — Outros, por seu lado, disseram que têm procedência totalmente extrínseca, i. é, por influência da inteligência agente, como quer Avicena. — Outros, por fim, ensinaram que, quanto à aptidão, a ciência e a virtude existem em nós por natureza; não porém quanto à perfeição, como diz o Filósofo. E esta opinião é mais verdadeira.

E para prová-lo manifestamente, devemos considerar que o vocábulo natural pode ser aplicado ao homem em duplo sentido: por natureza específica e por natureza individual, Ora, todos os seres se especificam pela sua forma e se individualizam pela matéria. E como a forma do homem é a alma racional, e a matéria, o corpo, o que lhe convém à alma racional lhe é especificamente natural; e o que lhe é natural pela determinada compleição do corpo, há de lho ser pela natureza individual. Mas o

natural ao homem, corporal e especificamente há de referir-se de certo modo à alma, enquanto um determinado corpo é proporcionado a uma determinada alma.

Ora, de um e de outro modo, a virtude é natural ao homem, por uma certa incoação. Por natureza específica, enquanto na sua razão existem naturalmente certos princípios, naturalmente conhecidos, tanto do que ele pode saber como do que pode praticar, e que são como sementeiras das virtudes intelectuais e morais; e enquanto existe na vontade um apetite natural do bem racional. Por outro lado, quanto à natureza individual, enquanto uns têm melhor ou pior disposição corpórea para certas virtudes; e isto porque certas potências sensitivas são atos de certas partes do corpo, e a disposição delas ajuda ou impede os atos das mesmas, e por consequência as potências racionais, a que essas potências sensitivas servem. Por isso tem um aptidão natural para a ciência, outro, para a fortaleza, e um terceiro para a temperança. E é deste modo que tanto as virtudes intelectuais como as morais por uma certa aptidão incoativa existem em nós por natureza. Não porém de maneira consumada, porque a natureza é determinada a um só termo e a consumação dessas virtudes não se dá por um só, mas por diversos modos de agir, conforme as diversas matérias sobre que versam as virtudes e conforme as diversas circunstâncias.

Por onde é claro que as virtudes existem naturalmente em nós, quanto à aptidão e a incoação delas; não porém quanto à perfeição, exceto as virtudes teológicas de procedência totalmente extrínseca.

E daqui constam com clareza as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**. — Pois, as duas primeiras colhem, enquanto existem em nós, por termos natureza, sementeiras de virtudes. — A terceira procede enquanto que, por disposição natural do corpo, que vem desde o nascimento, um tem natural compassivo, outro, para viver temperadamente e outro, para outra virtude.

Art. 2. — Se as virtudes podem ser causadas em nós pelas obras habituais.

(Supra, q. 51, a. 2; II Sent., disto XLIV, q. 1, a. 1, ad 6; III, dist. XXXIII. q. 1, a. 2, q^a 2 ; De Virtut., q. 1, a. 9; II Ethic., lect. 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que as virtudes não podem ser causadas em nós pelas obras habituais.

1. — Pois sobre aquilo da Escritura (Rm 14, 23) — Tudo o que não é segundo a fé é pecado — diz a Glosa: Toda a vida dos infieis é pecado, e nada é bom senão o sumo bem. Onde falta o conhecimento da verdade, a virtude é falsa, mesmo com ótimos costumes. Ora, a fé não pode ser adquirida pelas obras, mas é causada em nós por Deus, segundo aquilo da Escritura (Ef 2, 8): Pela graça é que sois salvos, mediante a fé. Logo, não podemos adquirir nenhuma virtude pelas obras habituais.

2. Demais. — O pecado, sendo contrário à virtude, não é compatível com ela. Ora, o homem não pode evitar o pecado senão pela graça de Deus, conforme o dito da Escritura (Sb 8, 21): Eu sabia que de outra maneira não podia ter continência, se Deus me a não desse. Logo, também nenhuma virtude pode ser causada em nós pelas obras habituais, mas só por dom de Deus.

3. Demais. — Não há a perfeição da virtude em atos que são desta desprovidos. Ora, o efeito não pode ser superior à causa. Logo, a virtude não pode ser causada pelos atos que a precedem.

Mas, *em contrário*, Dionísio diz que o bem é mais virtuoso que o mal. Ora, os maus atos causam hábitos viciosos. Logo, com maior razão, os atos bons podem causar hábitos virtuosos.

SOLUÇÃO. — Da geração dos hábitos pelos atos, em geral, já tratamos. Agora porém de modo especial devemos tratar da virtude, que, como já dissemos, aperfeiçoa o homem para o bem. Ora, como o bem consiste, por essência, em modo, espécie e ordem, conforme diz Agostinho; ou em número, peso e medida, como diz a Escritura (Sb 11, 21), é necessário consideremos o bem do homem relativamente a uma regra. E esta, é dupla, como já dissemos: a razão humana e a lei divina. E como esta é a regra superior, tem maior extensão; de modo que tudo o regulado pela razão humana o é também pela lei divina, mas não inversamente.

Logo, a virtude do homem, ordenada para o bem que recebe o seu modo pela regra da razão humana, pode ser causada pelos atos humanos, enquanto tais atos procedem da razão, de cujo poder e regra depende o referido bem. — Mas a virtude que ordena o homem para o bem determinado pela lei divina, e não pela razão humana, não pode ser causada pelos atos humanos, cujo princípio é a razão; mas é causado em nós só por obra divina. E por força desta noção de virtude é que Agostinho introduzia na definição de virtude: que Deus obra em nós sem nós.

E em relação à virtude, neste sentido, **A PRIMEIRA OBJEÇÃO** colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude divinamente infusa, sobretudo considerada em sua perfeição, não se compadece com nenhum pecado mortal; mas a adquirida humanamente pode ser compatível com um ato pecaminoso, mesmo mortalmente. Porque o uso do nosso hábito está sujeito à nossa vontade, como já dissemos. Ora, um ato pecaminoso não destrói o hábito da virtude adquirida, pois, um hábito não é diretamente contrariado por um ato, mas por outro hábito. E portanto, embora o homem, sem a graça, não possa evitar o pecado mortal, de modo que nunca peque mortalmente, não fica impedido entretanto de poder adquirir o hábito da virtude, pelo qual se abstenha, na maioria dos casos, das más obras, e sobretudo das mais contrárias à razão. Há porém, certos pecados mortais que, sem a graça, o homem de nenhum modo pode evitar, e são os que diretamente se opõem às virtudes teologais, que existem em nós por dom da graça. E disto se dirá mais manifestamente a seguir.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos, preexistem em nós, por natureza, certas sementes ou princípios das virtudes adquiridas. E esses princípios são mais nobres que as virtudes adquiridas por meio deles, assim como o intelecto dos princípios especulativos é mais nobre que a ciência das conclusões; e a retidão natural da razão, do que a retificação do apetite, que se faz pela participação da razão e pertence à virtude moral. Assim pois, os atos humanos, enquanto procedentes de princípios mais altos, podem causar as virtudes humanas adquiridas.

Art. 3 — Se além das virtudes teologais, há em nós outras infundidas por Deus.

(Supra, q. 51, a. 4; III Sent., dist. XXXIII, q.1, a. 2, q^a 3; De Virtut., q. 1, a. 10) .

O terceiro discute-se assim. — Parece que além das virtudes teologais não há em nós outras virtudes infundidas por Deus.

1. — Pois, o que podem fazer as causas segundas não o faz Deus imediatamente, senão às vezes miraculosamente, porque como diz Dionísio, a lei da divindade é governar as coisas últimas pelas médias. Ora, as virtudes intelectuais e morais podem ser causadas em nós pelos nossos atos, como já se disse. Logo, não é conveniente sejam em nós causadas por infusão.

2. Demais. — Nas obras de Deus, muito mais que nas da natureza, nada há de supérfluo. Ora, para nos ordenar ao bem sobrenatural bastam às virtudes teologais. Logo, não há, além dessas, virtudes sobrenaturais, causadas em nós por Deus.

3. Demais. — A natureza, e com maior razão Deus, não fazem por dois meios o que podem fazer só por um. Ora, Deus infundiu em nossa alma germens das virtudes, como diz a Glosa (Heb 1, 15-16). Logo, não é necessário cause em nós por infusão outras virtudes.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 8, 7): Ensina a temperança e a justiça, a prudência e a fortaleza.

SOLUÇÃO. — É necessário sejam os efeitos proporcionados às suas causas e aos seus princípios. Ora, todas as virtudes, tanto as intelectuais como as morais, adquiridas pelos nossos atos, procedem de certos princípios naturais preexistentes em nós, como já dissemos. Em lugar desses princípios naturais Deus nos dá as virtudes teologais, pelas quais nos ordenamos a um fim sobrenatural, conforme já se disse. Por onde, é necessário que também a essas virtudes teologais correspondam proporcionalmente outros hábitos causados em nós por Deus, que estão para as virtudes teologais como as morais e intelectuais para os princípios naturais das virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Seguramente certas virtudes morais e intelectuais podem ser causadas em nós pelos nossos atos; mas, não são proporcionadas às virtudes teologais. E portanto é necessário haver em nós outras que lhes sejam proporcionadas e causadas imediatamente por Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes teologais nos ordenam suficientemente a um fim sobrenatural, por uma certa inclinação, e de maneira imediata no que respeita a Deus mesmo. Mas, é necessário que a alma, por outras virtudes infusas, se aperfeiçoe no tocante a outras coisas, mas ordenando-se para Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A virtude dos princípios naturalmente infusos não ultrapassa a capacidade da natureza. E portanto, para ordenar-se a um fim sobrenatural, o homem precisa ser aperfeiçoado por outros princípios acrescentados.

Art. 4 — Se virtudes infusas diferem especificamente das adquiridas.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 2, q^a. 4 ; De Virtut., q. 1, a. 10, ad 7. 8, 9; q. 5. a. 4).

O quarto discute-se assim. — Parece que as virtudes infusas não diferem especificamente das adquiridas.

1. — Pois, pelo que já se disse, parece que a virtude adquirida não difere da infusa senão pela relação com o último fim. Ora, os hábitos e os atos humanos se especificam, não pelo fim último, mas pelo fim próximo. Logo, as virtudes morais ou intelectuais infusas não diferem especificamente das adquiridas.

2. Demais. — Os hábitos se conhecem pelos atos. Ora, a temperança infusa e a adquirida dependem do mesmo ato que é moderar a concupiscência do tato. Logo, não diferem especificamente.

3. Demais. — A diferença entre a virtude adquirida e a infusa se funda no que é imediatamente feito por Deus e pela criatura. Ora, o homem que Deus formou é especificamente o mesmo que é gerado pela natureza, assim como os olhos que deu ao cego de nascença são os mesmos que os produzidos por uma força formativa. Logo, a virtude adquirida é especificamente idêntica à infusa.

Mas *em contrário*. — A mudança de qualquer diferença, que entra na definição, diversifica a espécie. Ora, na definição da virtude infusa diz-se: que Deus obra em nós, sem nós, como já se estabeleceu. Logo, a virtude adquirida, de que não se pode dizer tal, não é especificamente a mesma que a infusa.

SOLUÇÃO. — Os hábitos se distinguem especificamente de dois modos. — De um, como já dissemos, pelas noções especiais e formais dos objetos. Ora, o objeto de qualquer virtude é bem relativo à matéria própria dela; assim, o objeto da temperança é o bem dos prazeres relativos à concupiscência do tacto; e, de um lado, a noção formal desse objeto provém da razão, que estabelece o modo para essa concupiscência; e, de outro, a sua noção material é a proveniente dessa mesma concupiscência. Ora, é manifesto que o modo imposto a essa concupiscência pela regra da razão humana e pela regra divina corresponde a noções diversas. Assim, ao passo que para o uso dos alimentos, a razão lhe impõe um modo em virtude do qual não podem ser nocivos à saúde do corpo nem impedir o ato da razão, a regra da lei divina exige que o homem castigue o seu corpo e o reduza à servidão (1 Cor 9, 27), pela abstinência da comida, da bebida e de causas semelhantes. Por onde é claro que a temperança infusa difere especificamente da adquirida. E o mesmo se dá com as outras virtudes.

De outro modo, os hábitos se distinguem especificamente aquilo para o que se ordenam. Assim, a saúde do homem não é especificamente a mesma que a do cavalo, por causa das naturezas diversas a que uma e outra se ordena. E, do mesmo modo, diz o Filósofo, que as virtudes dos cidadãos são diversas conforme se relacionam devidamente com as diversas formas de governo. E, desta maneira, as virtudes morais infusas, pelas quais os homens se ordenam convenientemente para virem a ser cidadãos dos santos e domésticos de Deus (Ef 2, 19), diferem especificamente das virtudes adquiridas pelas quais o homem se ordena convenientemente para as coisas humanas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude infusa difere da adquirida, quanto ao ordenar-se não só para o último fim, mas também para os objetos próprios, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A temperança adquirida e a infusa impõem modos diferentes à concupiscência dos prazeres do tacto, como dissemos. Logo, não recaem sobre o mesmo ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O olho do cego de nascença Deus o fez para o mesmo ato para o qual formou a natureza os demais olhos; e portanto é da mesma espécie que estes. E o mesmo se daria se Deus quisesse causar no homem milagrosamente virtudes que ele adquire pelos seus atos. Mas não é assim que o entende a objeção.

Questão 64: Do meio termo das virtudes.

Em seguida devemos tratar das propriedades das virtudes. E, primeiro, do meio termo das virtudes. Segundo da conexão das virtudes. Terceiro, da qualidade delas. Quarto, da duração das mesmas.

Sobre a primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a virtude moral consiste num meio termo.

(IIª-IIªe, q. 17, a. 5, ad 2 ; III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 3, qª 1 De

Virtut., q. 1, a. 13; q. 4. a. 1, ad 7 ; II Ethic., lect. VI, VII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a virtude moral não consiste num meio termo.

1. — Pois, a noção de termo último repugna a de termo médio. Ora, da essência da virtude é ser termo último, conforme a opinião de Aristóteles, que a virtude é, na potência, o último. Logo, a virtude moral não consiste num meio termo.

2. Demais. — O máximo não é médio. Ora, certas virtudes morais tendem ao máximo; assim, a magnanimidade versa sobre as honras máximas, e a magnificência, sobre as máximas despesas, como se disse. Logo, nem toda virtude moral consiste num meio termo.

3. Demais. — Se é da essência da virtude moral consistir num meio termo, necessariamente ela deve destruir-se e não aperfeiçoar-se; quando tende para um extremo. Ora, certas virtudes morais se aperfeiçoam tendendo para o extremo; tal o caso da virgindade, que tende para o extremo, abstendo-se de todo prazer venéreo e constituindo assim a castidade perfeitíssima; e em dar tudo aos pobres consiste a misericórdia perfeitíssima ou liberalidade. Logo, não é da essência da virtude moral consistir num meio termo.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a virtude é um hábito eletivo consiste num meio termo.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta, a virtude por essência ordena o homem para o bem. E a virtude moral, propriamente, aperfeiçoa parte da alma em relação a uma determinada matéria. Ora, a medida e a regra do movimento apetitivo em relação aos objetos de apetição é a razão. Por outro lado, o bem de tudo o sujeito à medida e à regra consiste em conformar-se com a sua regra; assim, o bem das coisas artificiais está em seguir a regra da arte. E por consequência, nesses casos, o mal consiste na discordância da regra ou medida própria; o que se pode dar por sobreexcedência ou deficiência em relação à medida, como se vê manifestamente em tudo o medido ou regulado. E portanto, é claro que o bem da virtude moral consiste numa adequação com a medida da razão. Ora, é claro que, entre um excesso e um defeito, o meio termo é a igualdade ou conformidade. Por onde é manifesto que a virtude moral consiste num meio termo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude moral tira a sua bondade da regra racional; e tem como matéria as paixões ou operações. Ora, se compararmos a virtude moral com a razão, a sua conformidade com esta a coloca num como extremo, ocupando o outro extremo a não conformidade com a razão, por excesso ou por defeito. Se porém considerarmos a matéria da virtude moral, ela constitui um meio termo, porque reduz a paixão à regra racional. E por isso, o Filósofo diz, que a virtude é, por substância, um termo médio, enquanto impõe a sua regra à matéria própria; por outro lado, enquanto sendo o que é ótimo e bom, i. é, enquanto conforme com a razão, ocupa um extremo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O médio e o extremo dos atos e das paixões dependem de diversas circunstâncias. Por onde, nada impede constitua uma virtude um extremo, quanto a uma circunstância, e um meio, quanto a outras circunstâncias, pela sua conformidade com a razão. Tal é caso da magnificência e da magnanimidade. Pois, se levarmos em conta a quantidade absoluta do objeto para que tende o magnífico e o magnânimo, essas virtudes constituem um extremo e um máximo. Mas, se o considerarmos em relação a outras circunstâncias, constituirão um meio; pois tendem para um máximo que é a conformidade com a regra da razão e consiste em agir onde, quando e por causa do que importa; constituirão um excesso se tenderem para um máximo consistente em agir quando, onde ou por causa do que importa; e, enfim, um defeito se não tenderem para um máximo consistente em agir onde e quando é necessário. E é isto que diz o Filósofo: o magnânimo, pela sua magnanimidade, está constituído num extremo; mas por agir como deve, está num meio termo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que dizemos da magnanimidade dizemos também da virgindade e da pobreza. Pois, a virgindade se abstém de todos os prazeres venéreos, e a pobreza, de todas as riquezas, por causa do que e segundo o que isso é necessário, a saber, segundo a ordem de Deus e por causa da vida eterna. E se isso se der por obediência ao que não deve ser, i. é, por alguma superstição ilícita ou ainda por vanglória, teremos agido inutilmente. Se, por outro lado, o fizermos quando não é necessário ou por obediência indevida, haverá vício por defeito, como o manifestam os transgressores do voto de virgindade ou de pobreza.

Art. 2 — Se o meio termo da virtude moral é o meio termo da razão ou o da coisa.

(IIª-IIªe, q. 58. a. 10; III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 3. qª 2; De Virtut., q. 1, a.13).

O segundo discute-se assim. — Parece que o meio termo da virtude moral não é o meio termo da razão, mas o da coisa.

1. — Pois, o bem da virtude moral consiste em ser um meio termo. Ora, o bem, como se disse, existe nas coisas mesmas. Logo, o meio termo da virtude moral é o da realidade mesma.

2. Demais. — A razão é uma faculdade apreensiva. Ora, a virtude moral não consiste no meio termo das apreensões, mas antes, no das obras e das paixões. Logo, o meio termo da virtude moral não é o racional mas, o real.

3. Demais. — O meio termo de urna proporção aritmética ou geométrica é o da realidade. Ora, tal é o meio termo da justiça, como se disse. Logo, o meio termo da virtude moral não é o racional, mas o real.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a virtude moral consiste num meio termo relativo a nós, conforme a razão o determina.

SOLUÇÃO. — O meio termo racional pode ser entendido em duplo sentido. — Num primeiro sentido, consiste no ato mesmo da razão, este sendo como reduzido a um termo médio. E assim, como a virtude moral não aperfeiçoa o ato da razão, mas o da virtude apetitiva, o meio termo da virtude moral não é o da razão. — Noutro sentido, pode chamar-se meio termo da razão aquilo que ela estabelece numa determinada matéria. E assim, todo meio termo da virtude moral é meio termo da razão, porque, como já dissemos, a virtude moral consiste num meio termo por conformidade com a razão reta.

Umaz vezes porém sucede que o meio termo da razão é também o real; e então necessariamente o meio termo da virtude moral é o mesmo da realidade; e tal é o caso da justiça. Outras vezes contudo o

meio termo da razão não é o da realidade, mas é relativo a nós, e tal é o caso de todas as outras virtudes morais. E isso porque a justiça versa sobre os atos relativos a coisas exteriores, e cuja retidão deve ser estabelecida absolutamente e em si mesma considerada, como já dissemos. E portanto, o meio termo racional da justiça coincide com o da causa, a saber enquanto ela dá a cada um o que lhe é devido, nem mais nem menos. Ao passo que as demais virtudes morais versam sobre as paixões internas, cuja retidão não pode ser estabelecida do mesmo modo, porque as paixões humanas se manifestam de modos diversos. Por onde é necessário que a retidão da razão, no concernente às paixões, seja estabelecida por uma relação conosco, que somos afetados pelas paixões.

E daqui se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**— Pois, as duas primeiras se fundam no meio termo da razão existente no ato mesmo desta. — E a terceira se funda no meio termo da justiça.

Art. 3 — Se as virtudes intelectuais consistem num meio termo.

(III Sent., dist. XXXIII, q. 1. a. 3, q^a 3; De Virtut., q. 1, a. 1; q. 4, a. 1, ad 7).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as virtudes intelectuais não consistem num meio termo.

1. — Pois, as virtudes morais consistem num meio termo por se submeterem à regra da razão. Ora, como as virtudes intelectuais existem na razão mesma, não podem estar sujeitas a uma regra superior. Logo, as virtudes intelectuais não consistem num meio termo.

2. Demais. — O meio termo da virtude moral é determinado pela virtude intelectual, conforme o dito de Aristóteles: a virtude consiste num meio termo determinado pela razão, como o determinaria o sábio. Se pois, a virtude intelectual consistir ainda num outro meio termo, esse lhe há de ser determinado por alguma outra virtude, e assim proceder-se-ia ao infinito.

3. Demais. — Termo médio existe, propriamente, entre contrários, como se vê claramente no Filósofo. Ora, no intelecto não pode haver nenhuma contrariedade, porque os próprios contrários — como preto e branco, são e doente — enquanto nele existentes, deixam de ser tais. Logo, nas virtudes intelectuais não há meio termo.

Mas, *em contrário*, a arte é uma virtude intelectual, como já se disse e contudo, é um meio termo, como também já se estabeleceu. Logo, a virtude intelectual consiste num meio termo.

SOLUÇÃO. — O bem de um ser consiste num meio termo, enquanto se submete à regra ou à medida, que pode ultrapassar ou não alcançar, como já dissemos. Ora, tanto a virtude intelectual como a moral ordenam-se para o bem, segundo ficou estabelecido. Por onde, estando o bem da virtude intelectual sujeito à medida, está sujeito também ao meio termo da razão. Ora, o bem da virtude intelectual é o verdadeiro: o verdadeiro absoluto, da virtude especulativa, como se disse; e o da virtude prática, o verdadeiro conforme ao apetite reto.

A verdade do nosso intelecto, absolutamente considerada, é como medida pela realidade. Pois a realidade é a medida do nosso intelecto, segundo se disse; pois, a verdade de uma opinião ou de uma oração depende de uma realidade que é ou não é. Assim, pois, o bem da virtude intelectual especulativa consiste num certo meio termo conforme a realidade mesma, enquanto diz ser o que é, e não ser o que não é; e nisso consiste a essência da verdade. O excesso se manifesta na afirmação falsa, que diz ser o que não é; e o defeito, em a negação falsa, que diz não ser o que é.

Por outro lado, a verdade da virtude intelectual prática, comparada com a realidade, está para ela como o que é medido; e assim, tanto nas virtudes intelectuais práticas, como nas especulativas, o meio termo é considerado na sua conformidade com a realidade. Mas em relação ao apetite, ele exerce o papel de regra e medida. Por onde, o meio termo da virtude moral, i. é, a retidão da razão, é também o da prudência; mas desta, enquanto regula e mede e daquela, como medida e regulada. Semelhantemente, o excesso e o defeito é tomado em acepções diversas, num e noutro caso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Também a virtude moral tem a sua medida, como dissemos; e é pela conformidade com esta que é considerado o meio termo daquela.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não há necessidade de proceder ao infinito, em relação às virtudes, porque a medida e a regra da virtude intelectual não é algum outro gênero de virtude, mas a realidade mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As coisas contrárias, em si mesmas, não têm contrariedade na alma, porque um é a razão de conhecermos o outro; e contudo, no intelecto, há a contrariedade da afirmação e da negação, que são contrárias entre si, como se diz no fim do Perihermeneias. Pois, embora o ser e o não-ser não sejam contrários, mas opostos por contrariedade, se os considerarmos como existentes na realidade, porque um é ente e outro, puro não-ente; contudo, referidos ao ato da alma, um e outro exprimem algum ser. Por onde, o ser e o não-ser são contraditórios; mas a opinião que considera o bem como bem é contrária a que o considera como não-bem. E entre esses contrários o meio termo é a virtude intelectual.

Art. 4 — Se a virtude teológica consiste num meio termo.

(IIª-IIªe, q. 17, a. 5, ad 2; III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 3. q. 4ª; De Virtut., 1, a. 13; q. 2, a. 2, ad 10, 13 ; q. 4. a. 1, ad 7: Rom., cap. XII, lect 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que a virtude teológica consiste num meio termo.

1. — Pois, o bem das outras virtudes consiste num meio termo. Ora, a virtude teológica as excede em bondade. Logo, com maioria de razão, consiste num meio termo.

2. Demais. — O meio termo da virtude moral está em ser o apetite regulado pela razão, enquanto que o da virtude intelectual, em ser o nosso intelecto medido pelo objeto. Ora, a virtude teológica tanto aperfeiçoa o intelecto como o apetite, como já se disse. Logo, também consiste num meio termo.

3. Demais. — A esperança, que é uma virtude teológica, é o meio termo entre o desespero e a presunção; semelhantemente, a fé se manifesta como meio termo entre heresias contrárias, como diz Boécio. Assim, confessando que em Cristo há uma só pessoa e duas naturezas, estamos num termo médio, entre a heresia de Nestório, que ensina existirem nele duas pessoas e duas naturezas, e a de Eutíquio, que só admite uma pessoa e uma natureza. Logo, a virtude teológica consiste num meio termo.

Mas, *em contrário*. — Em todos os casos em que a virtude consiste num meio termo, podemos pecar por excesso ou por defeito. Ora, em relação a Deus, objeto da virtude teológica, não podemos pecar por excesso; pois, diz a Escritura (Eccl 43, 33): Bendizendo vós ao Senhor, exaltai-o quando podeis; porque ele é maior que todo louvor. Logo, a virtude teológica não consiste num meio termo.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o meio termo da virtude é considerado por conformidade com a sua regra ou medida, que podemos ultrapassar ou não alcançar. Ora, a virtude teológica é susceptível de

dupla medida — Uma fundada em a noção mesma de virtude. E assim a medida e a regra da virtude teológica é o próprio Deus. Porque a nossa fé é regulada pela verdade divina; a caridade, pela sua bondade; e a esperança, enfim, pela grandeza do seu poder e do seu amor. Ora, esta medida excede toda a faculdade humana. Por onde, o homem não poderá nunca amar a Deus, nele crer e nele esperar, tanto quanto deve. E portanto, com maior razão, não poderá haver aí nenhum excesso. Logo, o bem da virtude teologal não pode consistir num meio termo, mas será tanto melhor quanto mais se aproximar do sumo bem. — A outra regra ou medida da virtude teologal se funda em nós; porque, embora não possamos nos dar a Deus tanto quanto devemos, devemos contudo, crendo, esperando e amando-o, nos aproximar dele conforme a capacidade da nossa condição. Por onde, acidentalmente, podemos, quanto ao que nos diz respeito, distinguir na virtude teológica um meio e extremos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem das virtudes intelectuais e morais consiste num meio termo conforme a uma regra ou medida que podemos ultrapassar. O que não se dá com as virtudes teologais, em si mesmas consideradas, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes morais e intelectuais aperfeiçoam o nosso intelecto e o nosso apetite, em relação a uma medida e a uma regra criada; ao passo que as virtudes teológicas o fazem em relação à medida e à regra incriada. Logo, não há semelhança.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A esperança é um meio termo entre a presunção e o desespero, no que se refere a nós. Assim, dizemos que presume quem espera de Deus um bem que lhe excede a condição; e desespera por não esperar o que, por sua condição, poderia esperar. Mas não poderá haver superabundância de esperança, relativamente a Deus, cuja bondade é infinita. — Semelhantemente, a fé é um meio termo entre heresias contrárias, não por comparação com o seu objeto, que é Deus, em quem não podemos crer com excesso; mas enquanto a opinião humana mesma é um meio termo entre opiniões contrárias, como do sobredito resulta.

Questão 65: Da conexão das virtudes.

Em seguida devemos tratar da conexão das virtudes. E sobre esta questão, cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se as virtudes morais são necessariamente conexas.

(III Sent., dist. XXXVI, a, 1 ; IV, dist. XXXIII, q. 3, a, 2, ad 6 :De Virtut., q. 5. a. 2; Quodl., XII, q. 15, a, 1 ; VI Ethic., lect, XI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que as virtudes morais não são necessariamente conexas.

1. — Pois, as virtudes morais são às vezes causadas pelo exercício dos atos, como já se provou. Ora, o homem pode exercitar os atos de uma virtude sem exercitar os de outra. Logo, pode possuir uma virtude moral sem outra.

2. Demais. — A magnificência e a magnanimidade são virtudes morais. Ora, podemos possuir as outras virtudes morais sem possuímos essas duas; pois, diz o Filósofo, que o pobre não pode ser magnífico, embora possa possuir outras virtudes; e que quem é digno de pouco e com isso se dignifica é sóbrio, mas não magnânimo. Logo, as virtudes morais não são conexas.

3. Demais. — Assim como as virtudes morais aperfeiçoam a parte apetitiva da alma, assim as intelectuais, a intelectiva. Ora, aquelas não são conexas, pois podemos ter uma ciência sem ter outra. Logo, estas também o não são.

4. Demais. — Se as virtudes morais são conexas só o poderão sê-lo pela prudência; ora, isto não basta para a conexão das virtudes morais. Pois, vemos que um pode ser prudente em relação a atos que pertencem a uma virtude, sem o ser em relação a atos de outra, assim como pode ter a arte relativa a certas produções, sem ter a relativa a outras. Ora, a prudência é a razão reta que nos guia no que devemos fazer. Logo: não é necessário sejam conexas às virtudes morais.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: As virtudes são de tal modo conexas e concatenadas entre si, que quem possui uma possui muitas. E Agostinho também diz: as virtudes existentes na alma humana de nenhum modo estão separadas entre si. E Gregório: sem as outras, uma virtude ou é absolutamente nula, ou imperfeita. E Túlio: Se confessas que não tens uma virtude, necessariamente não terás nenhuma.

SOLUÇÃO. — A virtude moral pode ser considerada perfeita ou imperfeita. Esta — como a temperança ou a fortaleza — não é mais do que uma inclinação nossa, oriunda da natureza ou do costume, para fazer alguma obra genericamente boa. E nesta acepção as virtudes morais não são conexas; pois, vemos que certos, por compleição natural ou por qualquer costume, são prontos para as ações liberais, sem o serem para o exercício da castidade. Por outro lado, a virtude moral perfeita é um hábito que inclina a fazer bem obras boas. E neste sentido devemos dizer que, como quase todos pensam, as virtudes morais são conexas. E disto há dupla razão, enquanto que certos distinguem diversamente as virtudes cardeais. — Assim, como já dissemos, uns as distinguem segundo certas condições gerais das virtudes e de modo que a discrição pertence à prudência; a retidão, à justiça; a moderação, à temperança; a firmeza de ânimo, à fortaleza, seja qual for a matéria relativamente à qual sejam consideradas. Ora, a esta luz, aparece manifestamente a razão da conexão; pois, a firmeza não merece o louvor devido à virtude se não for acompanhada da moderação, da retidão ou da discrição; e o mesmo se dá com as outras virtudes. E é esta razão de conexão que assinala Gregório, dizendo: as virtudes, como tais, estando separadas, não podem ser perfeitas, porque nem a prudência é verdadeira que não for justa,

temperante e forte. E o mesmo diz das outras virtudes, o que concorda com a razão semelhante que dá Agostinho.

Outros porém distinguem as virtudes em questão pelas suas matérias; e neste sentido, Aristóteles dá-lhes a razão da conexão. Pois, como já dissemos, nenhuma virtude moral pode existir sem a prudência. Porque é próprio da virtude moral, que é um hábito eletivo, fazer uma eleição reta; e para isso não basta só a inclinação para o fim devido, efetivada diretamente pelo hábito da virtude moral, mas é também preciso escolhermos diretamente os meios; e isto se realiza pela prudência, que aconselha, julga e preceitua sobre eles. E semelhantemente, a prudência não a podemos ter sem que tenhamos as virtudes morais; pois, ela é a razão reta do que devemos fazer, e procede dos fins das ações, como de princípios, em relação aos quais nos avimos retamente por meio das virtudes morais. Por onde, assim como a ciência especulativa não pode ser alcançada sem o intelecto dos princípios, assim também a prudência não o pode sem as virtudes morais. Donde manifestamente resulta que elas são conexas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Das virtudes morais, umas aperfeiçoam o homem, no seu estado geral, i. é, relativamente ao que é comumente praticado no decurso de toda a vida humana. E por isso é necessário que ele se exercite simultaneamente nas matérias de todas as virtudes morais; e se, obrando bem, exercitá-las todas, adquirirá os hábitos de todas. Se porém, obrando bem, exercitar-se em relação a uma só matéria, p. ex., a ira — e não, a outra, — p. ex., a concupiscência — adquirirá, certo, o hábito de refrear aquela, o que, entretanto, não realizará a noção de virtude, pela falta de prudência no que respeita à concupiscência; assim como as inclinações naturais também não realizarão a noção perfeita de virtude, faltando a prudência.

Há outras virtudes morais, porém, que aperfeiçoam o homem, elevando-o a um estado eminente, como a magnificência e a magnanimidade. E como o exercício nas matérias destas virtudes não é da alçada de qualquer, comumente, pode alguém ter as outras virtudes morais, sem ter atualmente os hábitos dessas virtudes, se nos referimos às virtudes adquiridas. Se porém adquirir as outras virtudes tê-las-á a estas em potência próxima. Assim, quem pelo exercício, alcançou a liberalidade em relação a doações e gastos pequenos, adquirirá, com pequeno exercício, o hábito da magnificência, se lhe sobrevier abundância de dinheiro; do mesmo modo que o geômetra, com pouco estudo, adquire a ciência de uma conclusão na qual nunca pensou. Pois, consideramos como tendo uma coisa quem a tem com presteza, conforme aquilo do Filósofo: O que falta por pouco podemos considerar como quase não faltando.

Donde consta com clareza a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. RESPOSTA À TERCEIRA.** — As virtudes intelectuais versam sobre matérias diversas não ordenadas umas para as outras, como é claro nas diversas ciências e arte. E por isso, não existe nelas a conexão existente nas virtudes morais que versam sobre as paixões e as obras manifestamente entre si ordenadas. Pois, todas as paixões, procedentes de certas, que são as primeiras, — a saber, o amor e o ódio — terminam em certas outras, que são o prazer e a dor. E semelhantemente, todas as obras, que constituem a matéria das virtudes morais, ordenam-se umas para as outras e mesmo para as paixões. E é por isso que toda a matéria das virtudes morais cai no domínio da prudência. — Contudo, tudo o que é inteligível se ordena para os primeiros princípios. E desde então, todas as virtudes intelectuais dependem do intelecto dos princípios, como a prudência, das virtudes morais, conforme já foi dito. Mas os princípios universais, que o intelecto apreende, não dependem das conclusões, sobre as quais versam as outras virtudes intelectuais, assim como as virtudes morais dependem da prudência, porque o apetite move, de certo modo, a razão, e esta, aquele, como já dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. — Os Objetos para que as virtudes morais inclinam, comportam-se, em relação à prudência, como princípios; porém, os produtos da arte não se referem a esta como princípios mas só

como matéria. Pois, é manifesto que, embora a razão possa ser reta relativamente a uma parte da matéria e não, relativamente à outra, não pode porém ser considerada reta, de nenhum modo, se houver falta de algum princípio; assim como não poderia possuir a ciência geométrica quem errasse em relação ao princípio —Qualquer todo é maior que uma das partes — porque, então, haveria de afastar-se muito da verdade, nas deduções seguintes. — E, além disso, os atos são ordenados uns para os outros, mas não, os produtos da arte, como dissemos. E portanto, a falta de prudência em relação a uma parte dos nossos atos, implicaria a mesma falta em relação aos outros, o que não pode dar-se em relação aos produtos da arte.

Art. 2 — Se as virtudes morais podem existir sem a caridade.

(Iª-IIªe., q. 23, a. 7 ; III Sent., dist. XVII, q. 2, a. 4, qª 3, ad 2; dist. XXXVI, q. 2; de Virtut., q. 5, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que as virtudes morais podem existir sem a caridade.

1. — Pois, foi dito que todas as virtudes, exceto a caridade, podem ser comuns aos bons e aos maus. Ora, a caridade só pode existir nos bons, como no mesmo livro se diz. Logo, as outras virtudes podem ser possuídas sem a caridade.

2. Demais. — As virtudes morais podem ser adquiridas pelos atos humanos, como se disse. Ora, a caridade só pode ser possuída por infusão, conforme aquilo da Escritura (Rm 5, 5): a caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. Logo, as outras virtudes podem ser possuídas sem caridade.

3. Demais. — As virtudes morais, enquanto dependentes da prudência, são conexas entre si. Ora, a caridade não depende da prudência, e antes a excede, conforme a Escritura (Ef 3, 19): a caridade de Cristo excede a ciência. Logo, as virtudes morais não são conexas com a caridade, e podem existir sem ela.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (I Jo 3, 14): Aquele que não ama permanece na morte. Ora, as virtudes aperfeiçoam a vida espiritual, pois por elas é que vivemos retamente, como diz Agostinho. Logo, não podem existir sem o amor da caridade.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, as virtudes morais, enquanto operativas do bem, ordenadamente ao fim que não excede a faculdade natural do homem, podem ser adquiridas por obras humanas. E assim adquiridas, podem existir sem a caridade, como existiram em muitos gentios. — Mas, enquanto operativas do bem, ordenadamente ao fim último sobrenatural, então realizam a essência da virtude perfeita e verdadeiramente, e não podem ser adquiridas pelos atos humanos, mas são infundidas por Deus. Ora, tais virtudes morais não podem existir sem a caridade. Pois, como já dissemos, as virtudes morais não podem existir sem a prudência, e esta não pode existir sem aquelas, que nos levam a proceder bem em relação a certos fins, dos quais procede a razão da prudência. Ora, pela sua razão reta, a prudência exige, que o homem proceda bem em relação ao último fim — a que o leva a caridade — muito mais que em relação aos outros fins, a que o levam as virtudes morais; assim como, na ordem especulativa, a razão reta implica, principalmente, o primeiro princípio indemonstrável que os contraditórios não podem ser simultaneamente verdadeiros. Do sobredito consta portanto, com clareza, que só as virtudes infusas são perfeitas e se chamam virtudes, absolutamente falando. Ao passo que as adquiridas — que são as outras — o são parcial e não absolutamente, porque ordenam bem o homem para um fim último, não absoluta, mas genericamente. E por isso, àquilo da Escritura (Rm 14, 23) —

Tudo o que não é segundo a fé é pecado — diz a Glosa de Agostinho: Onde falta o conhecimento da verdade, a virtude é falsa, mesmo acompanhada de ótimos costumes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No lugar aduzido as virtudes se consideram na sua noção imperfeita. Do contrário, tomada a virtude moral em a noção perfeita, torna bom quem o possui e por consequência, não pode existir nos maus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe relativamente às virtudes morais adquiridas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a caridade exceda a ciência e a prudência, contudo esta depende daquela, como já dissemos, e, por consequência, também dela dependem todas as virtudes morais infusas.

Art. 3 — Se podemos ter a caridade, sem as outras virtudes morais.

(III Sent., dist. XXXVI, a. 2; De Virtut., q. 5, a. 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que podemos ter a caridade sem as outras virtudes.

1. — Pois, aquilo para que basta só um se ordenam indevidamente vários. Ora, só a caridade basta para realizarmos todas as obras virtuosas, como consta claro da Escritura (I Cor 13, 4): a caridade é paciente, é benigna etc. Logo, possuída a caridade, as demais virtudes são supérfluas.

2. Demais. — Quem possui o hábito da virtude a pratica facilmente e nisso se compraz; por isso o prazer que temos em obrar é sinal do hábito, como se disse. Ora, muitos que não estão em pecado mortal, têm caridade e contudo sentem dificuldade em agir virtuosamente, e nisso não se comprazem senão no que respeita à caridade. Logo, muitos têm a caridade, que não têm as outras virtudes.

3. Demais. — A caridade existe em todos os santos. Ora, há santos que não tiveram certas virtudes; pois, diz Beda que os santos se humilham mais pelas virtudes que não têm do que se gloriam pelas que possuem. Logo, não é necessário tenha todas as virtudes morais quem tem a caridade.

Mas, *em contrário*, pela caridade cumpre-se a lei na sua totalidade, conforme o dito da Escritura (Rm 13, 8):aquele que ama ao próximo tem cumprido com a lei. Ora, a lei, na sua totalidade, não pode ser cumprida senão com todas as virtudes morais, porque ela preceitua sobre todos os atos virtuosos, como se disse. Logo, quem tem a caridade tem todas as virtudes morais. E Agostinho também diz, numa de suas epístolas, que a caridade inclui em si todas as virtudes cardeais.

SOLUÇÃO. — Todas as virtudes morais são infundidas simultaneamente com a caridade, porque Deus não age menos perfeitamente nas obras da graça que nas da natureza. Assim, vemos que em nenhum ser da natureza se encontra um princípio de qualquer obra sem existir o necessário à realização dessa obra; p. ex., os animais têm órgãos pelos quais a alma obra perfeitamente o que está no seu poder. Ora, é manifesto que a caridade, ordenando o homem ao seu último fim, é o princípio de todas as boas obras que podem ordenar-se para tal fim. Por onde é necessário que, com a caridade, sejam infundidas no homem todas as virtudes morais, pelas quais ele produz os vários gêneros de boas obras. E assim, é claro que as virtudes morais infusas são conexas não só pelo que respeita a prudência, mas também, a caridade; e que quem perde a caridade, pelo pecado mortal, perde também todas as virtudes morais infusas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Para o ato de uma potência inferior ser perfeito é necessário existir a perfeição, não só na potência superior, mas também na inferior. Pois, se o agente

principal atuasse do modo devido, sem que o instrumento estivesse bem disposto, não poderia realizar uma obra perfeita. Por onde, para o homem empregar bem os meios, é necessário não só ter a virtude pela qual proceda retamente em relação ao fim, mas também as que o façam empregar com acerto os meios. Porque a virtude relativa ao fim se comporta como principal e motiva, em relação às que dependem do fim. E portanto, com a caridade, é necessário termos também as outras virtudes morais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Às vezes sucede, que quem possui um hábito sofre dificuldade no agir, e por conseqüência não se deleita nem se compraz com o ato, por algum impedimento extrínseco sobreveniente. Assim, quem tem o hábito da ciência pode sofrer dificuldade em entender, por causa da sonolência ou de alguma enfermidade. E semelhantemente, os hábitos das virtudes morais infusas padecem às vezes dificuldade no agir, por causa de certas disposições contrárias, resíduos de atos precedentes. E essas dificuldades não se apresentam nas virtudes morais adquiridas, porque o exercício dos atos, pelos quais elas se adquirem, elimina também as disposições contrárias.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Alguns santos se consideram como não possuindo certas virtudes, por padecerem dificuldades em as praticar, pela razão já dita, embora tenham os hábitos de todas as virtudes.

Art. 4 — Se a fé e a esperança podem, às vezes, existir sem a caridade.

(IIª. Ilae, q. 23, a. 7, ad 1 ; III Sent., dist. XXIII, q. 3, a. 1, qª 2; dist. XXVI, q. 2. a. 3, qª 2; I Cor., cap. XIII lect. 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que a fé e a esperança nunca existem sem a caridade.

1. — Pois sendo virtudes teologais, são mais dignas do que as virtudes morais, mesmo as infusas. Ora, estas não podem existir sem a caridade. Logo, nem a fé e a esperança.

2. Demais. — Só crê quem quer, diz S. Agostinho. Ora, a caridade existe na vontade, da qual é, a perfeição, como já dissemos. Logo, a fé não pode existir sem a caridade.

3. Demais. — Como diz Agostinho, a esperança não pode existir sem o amor. Ora é a este, como caridade, que ele se refere. Logo, a esperança não pode existir sem a caridade.

Mas, *em contrário*, a propósito de Mateus 1, 2 a Glosa diz que a fé gera a esperança e esta, a caridade. Ora, o gerador é anterior ao gerado e pode existir sem este. Logo, a fé pode existir sem a esperança e esta, sem a caridade.

SOLUÇÃO. — A fé e a esperança, assim como as virtudes morais, podem ser consideradas à dupla luz: como de certo modo incoativas, e como virtudes perfeitas na sua essência. Pois, ordenando-se a virtude à prática das boas obras, é perfeita a conducente a obras perfeitamente boas. E para isto não só boas devem elas ser, mas também, bem feitas; do contrário não haverá bem perfeito se, por bem, se entende o que é feito, embora não o seja bem; e portanto, também o hábito, princípio do que obremos, não realizará perfeitamente a noção de virtude. Assim, quem pratica a justiça por certo que faz bem; mas a sua obra não será o de uma virtude perfeita, se não o praticar bem, i. é, segundo a eleição reta, que se inspira na prudência. Logo, sem esta a justiça não pode ser virtude perfeita.

Assim, pois, a fé e a esperança podem, por certo, existir de algum modo sem a caridade, mas, sem esta, não podem realizar a noção perfeita da virtude. Pois, como a fé tem por objeto crer em Deus, e como crer é assentir na opinião de outrem, por vontade própria, o ato da fé não será perfeito, se a vontade

não quiser do modo devido. Ora, só influenciada pela caridade, que aperfeiçoa a vontade, pode esta querer do modo devido; porquanto, todo movimento reto dela procede do amor, no dizer de Agostinho. Por onde, a fé pode, certamente, existir sem a caridade, mas não como virtude perfeita; assim como a temperança ou a fortaleza não podem existir sem a prudência. E o mesmo se deve dizer da esperança, cujo ato consiste em ter em expectativa a futura beatitude dada por Deus. Esse ato será perfeito se se fundar nos méritos que já temos, o que não pode ser sem a caridade. Mas, se essa expectativa se fundar nos méritos que ainda não temos, mas que nos propomos adquirir no futuro, o ato será imperfeito, e pode existir sem a caridade. E portanto, a fé e a esperança podem existir sem a caridade, mas, sem esta, propriamente falando, as virtudes não existem; porque, a virtude, por essência, exige não somente que obremos de acordo com ela, mas ainda, que obremos retamente, como se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As virtudes morais dependem da prudência; ora, a prudência infusa, sem a caridade, não pode realizar a essência da prudência, por lhe faltar a relação devida com o primeiro princípio, que é o último fim. Ao passo que a fé e a esperança, por essência, não dependem da prudência nem da caridade; e, portanto, podem existir sem esta, embora então não sejam virtudes, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto à fé, que realiza perfeitamente a essência da virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Agostinho se refere, no lugar aduzido, à esperança pela qual temos em expectativa a futura beatitude, fundada nos méritos que já possuímos; o que não pode ser sem a caridade.

Art. 5 — Se a caridade pode existir sem a fé e a esperança.

O quinto procede-se assim. — Parece que a caridade pode existir sem a fé e sem a esperança.

1. — Pois, a caridade é o amor de Deus. Ora, Deus pode ser amado por nós naturalmente, mesmo sem pressupor a fé ou a esperança da futura beatitude. Logo, a caridade pode existir sem a fé e sem a esperança.

2. Demais. — A caridade é a raiz de todas as virtudes, conforme aquilo da Escritura (Ef 3, 17): arraigados e fundados em caridade. Ora, a raiz às vezes não produz ramos. Logo, a caridade pode, às vezes, existir sem a fé, a esperança e as outras virtudes.

3. Demais. — Cristo teve caridade perfeita, e contudo não teve fé nem esperança, porque foi compreensor perfeito, como a seguir se dirá. Logo, a caridade pode existir sem a fé e sem a esperança.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Heb 11, 6): sem a fé é impossível agradar a Deus, o que pertence, por excelência, à caridade, conforme aquilo (Pr 8, 17): Eu amo aos que me amam. E a esperança também leva à caridade, como já dissemos. Logo, não podemos ter a fé sem a esperança e a caridade.

SOLUÇÃO. — A caridade significa não só amor de Deus, mas também uma certa amizade para com ele, a qual acrescenta ao amor a retribuição acompanhada de comunicação mútua, como se disse. E que isto pertence à caridade consta com clareza daquilo da Escritura (1 Jo 4, 16): aquele que permanece na caridade permanece em Deus, e Deus nele; e ainda (1 Cor 1, 9): Fiel é Deus, pelo qual fostes chamado à companhia de seu filho Jesus Cristo. E esta sociedade do homem com Deus que é, de algum modo, uma conversação familiar com ele, começa na vida presente pela graça e se completará na futura, pela glória. E ambas essas coisas nós as obtemos pela fé e pela esperança. Por onde, assim como não poderemos ter amizade com alguém se descrermos ou desesperarmos de poder ter com o mesmo alguma

sociedade ou familiar conversação, assim não poderemos ter amizade com Deus, que é a caridade, se não tivermos a fé, que nos faz crer nessa sociedade e conversação com Deus, e se não esperarmos pertencer a essa sociedade. E portanto, sem a fé e a esperança a caridade não pode existir de nenhum modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A caridade não é qualquer amor de Deus, mas o pelo qual o amamos como objeto da beatitude, ao qual nos ordenamos pela fé e pela esperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A caridade é a raiz da fé e da esperança, porque lhes dá a perfeição da virtude; mas, a fé e a esperança, por sua própria natureza, são pressupostas à caridade, como já dissemos; e, portanto, a caridade não pode existir sem elas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo não teve fé nem esperança no que há numa e outra de imperfeito; mas em lugar de fé teve a visão plena, e em lugar da esperança, a plena compreensão. E portanto, teve caridade perfeita.

Questão 66: Da igualdade das virtudes.

Em seguida devemos tratar da igualdade das virtudes.

E sobre esta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se uma virtude pode ser maior ou menor.

(III Sent., disto XXXVI. a. 4 ; De Mato, q. 2. a. 9, ad 8 ; De Virtut., q. 5, a. 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que uma virtude não pode ser maior ou menor.

1. — Pois, como diz a Escritura (Ap 21, 16), os lados da cidade de Jerusalém são iguais, significando aqui —lados— virtudes, como diz a Glosa a esse lugar. Logo, todas as virtudes são iguais e portanto uma não pode ser maior que outra.

2. Demais. — Tudo aquilo que é, por essência, máximo, não pode ser maior nem menor. Ora, tal é a virtude, que é, no dizer do Filósofo o que, na potência, é último; e Agostinho também diz, que as virtudes são o máximo bem, de que ninguém pode usar mal. Logo, uma virtude não pode ser maior nem menor.

3. Demais. — A quantidade do efeito se mede pela virtude do agente. Ora, as virtudes perfeitas, que são as infusas, procedem de Deus, cuja virtude é uniforme e infinita. Logo, uma virtude não pode ser maior que outra.

Mas, *em contrário*. — Onde pode haver aumento e superabundância pode haver desigualdade. Ora, nas virtudes há superabundância e aumento, conforme aquilo da Escritura (Mt 5, 20): se a vossa justiça não for maior e mais perfeita que a dos escribas e as dos Fariseus, não entrareis no reino dos céus; e ainda (Pr 15, 5): Na abundante justiça há uma grandíssima força.

SOLUÇÃO. — A questão de saber se uma virtude pode ser maior que outra pode ser entendida de dois modos. — Primeiro, no concernente a virtudes especificamente diferentes, e então é manifesto que uma é maior que outra. Pois, sempre a causa é mais poderosa que o efeito; e, nos efeitos, há tanto maior poder quanto maior é a proximidade da causa. Ora, é claro pelo que já foi dito, que a causa e a raiz do bem humano é a razão. E portanto, a prudência, que aperfeiçoa a razão, tem preferência, quanto à bondade, sobre as outras virtudes morais que aperfeiçoam a potência apetitiva enquanto participando da razão. E dentre estas por sua vez será melhor a que mais participar da razão. Por isso a justiça, que tem sua sede na vontade, tem preferência sobre as outras virtudes morais; e a fortaleza, cuja sede é o irascível, tem preferência sobre a temperança, cuja sede é o concupiscível, que participa menos da razão, como se vê em Aristóteles.

De outro modo, a questão pode ser entendida no concernente às virtudes da mesma espécie. E então, como já dissemos, quando tratamos da intensidade dos hábitos, uma virtude pode ser considerada como maior ou menor, quer em si mesma, quer em relação ao sujeito participante. — Se pois a considerarmos em si mesma, a grandeza ou pequenez da virtude depende da sua extensão. Assim, aquele que tem uma virtude, p. ex., a temperança, a tem em toda a sua extensão, o que não se dá com a ciência e com a arte, pois o gramático não sabe tudo o que respeita à gramática. E neste sentido andaram bem os estóicos, como refere Simplício dizendo que a virtude, bem como a ciência e a arte não é susceptível de mais nem de menos, porque a virtude, por essência, consiste num máximo. — Se porém considerarmos a virtude relativamente ao sujeito participante, então pode ser maior ou menor, quer referente à mesma pessoa, em tempos diversos, quer referente a pessoas diversas. Porque, para

alcançar o meio termo da virtude, dependente da razão reta, um tem melhor disposição que outro, quer por estar mais acostumado, quer por melhor disposição natural, quer por ter uma razão que julga com mais perspicácia, ou ainda quer por um maior dom da graça, que é dada a cada um segundo a medida do dom de Cristo, como diz a Escritura (Ef 4, 7). E neste ponto é falha a doutrina dos estóicos quando ensinam que não pode ser considerado virtuoso senão quem tiver suma disposição para a virtude. Porque, a virtude, na sua essência, não exige alcancemos o meio termo da razão reta, de modo absoluto, como pensavam os estóicos; mas basta atinjamos as proximidades desse meio, como se disse. Pois, um atinge mais aproximada e prontamente que outro um mesmo sinal indivisível, como nô-lo mostram os sagitários que, atiram a um certo alvo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A igualdade de que se trata não deve ser considerada como quantidade absoluta, mas proporcionalmente; porque todas as virtudes humanas aumentam, deste último modo, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esse máximo último que é próprio da virtude pode se apresentar como sendo mais ou menos bom, conforme os modos supra-referidos; pois, não consistem num último termo indivisível, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus não obra por necessidade natural, mas conforme a ordem da sua sabedoria, pela qual dá as virtudes aos homens, segundo medidas diversas, conforme aquilo da Escritura (Ef 4, 7): a cada um de nós foi dada a graça, segundo a medida do dom de Cristo.

Art. 2 — Se todas as virtudes de um mesmo homem são igualmente intensas.

(II Sent., dist. XLII, q. 2. a. 5. ad 6; III, dist. XXXVI. a. 4; De Malo, q.2, a. 9, ad 8; De Virtut., q. 5, a. 3).

O segundo discute-se assim. — Parece que todas as virtudes de um mesmo homem não são igualmente intensas.

1. — Pois, como diz o Apóstolo (1 Cor 7, 7), porém cada um tem de Deus seu próprio dom: uns na verdade duma sorte, e outro da outra. Ora, se todos tivessem de certo modo, por dom de Deus todas as virtudes infusas, não teriam uns dons diferentes de outros. Logo, nem todas as virtudes são iguais num mesmo homem.

2. Demais. — Se todas as virtudes de um mesmo homem fossem igualmente intensas, quem excedesse a outrem por uma determinada virtude o excederia também por todas as outras. Ora, isto é evidentemente falso. Pois, muitos santos são principalmente louvados em relação a virtudes diversas: assim, Abraão, pela fé; Moisés, pela mansidão; Jó, pela paciência. E por isso na Igreja se canta de um confessor (Ecle 44, 20): Não se achou outro semelhante a ele, no guardar a lei do Excelso; pois, cada um tem a prerrogativa de uma determinada virtude. Logo, nem todas as virtudes de um mesmo homem são igualmente intensas.

3. Demais. — Tanto mais intenso é um hábito e tanto mais deleitável e prontamente nos faz obrar. Ora, a experiência ensina que um pratica uns atos virtuosos mais deleitável e prontamente que outros. Logo, nem todas as virtudes de um mesmo homem são igualmente intensas.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que os iguais em fortaleza são-no também em prudência e temperança, e assim por diante. Ora, isto não se daria se todas as virtudes de um mesmo homem não fossem iguais. Logo, elas o são.

SOLUÇÃO. — A quantidade das virtudes pode ser considerada à dupla luz, como já dissemos. Ou quanto à essência específica delas, e então não há dúvida que uma virtude é num mesmo homem maior que outra; assim, a caridade, maior que a fé e a esperança. Ou quanto à participação do sujeito i. é, enquanto num determinado sujeito tem maior ou menor intensidade; e neste sentido todas as virtudes de um mesmo homem são iguais, por uma igualdade proporcional, enquanto nele crescem igualmente, assim como os dedos da mão, quantitativamente desiguais, são iguais proporcionalmente por proporcionalmente crescerem.

Ora, devemos compreender esta noção de igualdade como a de conexão, pois a igualdade é uma certa conexão quantitativa das virtudes. Ora, como já dissemos, à conexão das virtudes podemos assinalar duplo fundamento.

O primeiro concorda com a interpretação daqueles que, pelas quatro virtudes cardeais entendem quatro condições gerais das virtudes, cada uma das quais se manifesta simultaneamente com as outras, em qualquer matéria. E então, as virtudes, em relação a uma dada matéria, não podem ser consideradas iguais se não tiverem todas essas condições iguais. E esta é a razão da igualdade delas dada por Agostinho, quando escreve: Se disseres que, dentre vários homens de fortaleza igual, um sobressai pela prudência resulta que a fortaleza deste será menos prudente; e, do mesmo modo, nem todos serão de fortaleza igual, quando a fortaleza de um for mais prudente; e o mesmo verás em relação às demais virtudes, se as percorreres todas, a essa luz.

Um segundo fundamento é dos que entenderam que as virtudes cardeais têm matérias determinadas. E a esta luz a conexão das virtudes morais se funda na prudência e, quanto às virtudes infusas, na caridade e não na inclinação, que é dependente do sujeito, como já dissemos. Assim, pois, podemos descobrir o fundamento da igualdade das virtudes na prudência, quanto ao que todas as virtudes morais têm de formal. Por onde, quem tiver uma razão igualmente perfeita há de, proporcionalmente a essa razão reta, estabelecer o meio termo em qualquer matéria das virtudes. Porém, quanto ao que as virtudes morais têm de material, i. é, quanto à inclinação mesma para o ato virtuoso, pode um homem praticar mais prontamente um do que outro ato virtuoso, quer por natureza, quer por costume, ou ainda pelo dom da graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lugar do Apóstolo pode ser entendido dos dons da graça gratuita, que não são comuns a todos, nem são todos iguais num mesmo homem. — Ou se pode dizer que se refere à medida da graça santificante, segundo a qual um abunda em todas as virtudes mais que outro, por causa da maior abundância da prudência, ou também da caridade, que obra a conexão entre todas as virtudes infusas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um santo é louvado principalmente por uma virtude, e outro, por outra, por praticar pronta e excelentemente um do que outro ato virtuoso.

E daqui consta também com clareza a resposta **À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 3 — Se as virtudes morais têm preeminência sobre as intelectuais.

(IIª. Ilae, q. 23, a. 6. ad 1 ; IV Sent., dist. XXXIII, q. 3, a. 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as virtudes morais têm preeminência sobre as intelectuais.

1. — Pois, o que é mais necessário e mais permanente é melhor. Ora, as virtudes morais são mais permanentes mesmo que as ciências, que são virtudes intelectuais; logo, também são mais necessárias à vida humana. Logo, têm preeminência sobre as virtudes intelectuais.

2. Demais. — A virtude, por essência, torna bom quem a possui. Ora, as virtudes morais é que tornam o homem bom, não porém as intelectuais, a não ser talvez a prudência, unicamente. Logo, as virtudes morais são melhores que as intelectuais.

3. Demais. — O fim é mais nobre que os meios. Mas, como se disse, a virtude moral torna reta a intenção do fim, ao passo que a prudência torna reta a eleição dos meios. Logo, a virtude moral é mais nobre que a prudência, virtude intelectual que versa sobre a moralidade.

Mas, *em contrário*. — A virtude moral reside em a nossa parte racional por participação, ao passo que a intelectual, por essência, como se disse. Ora, o racional por essência é mais nobre que o racional por participação. Logo, as virtudes intelectuais são mais nobres que as morais.

SOLUÇÃO. — Em dois sentidos podemos compreender uma coisa como maior que outra: absoluta e relativamente. Ora, nada impede que o melhor absolutamente não o seja, relativamente; assim, embora filosofar seja melhor que enriquecer, não o é contudo para quem sofre necessidades. A consideração absoluta se funda na essência específica. Ora, como a virtude se especifica pelo seu objeto, segundo já dissemos, mais nobre, absolutamente falando, é a que tem um objeto mais nobre. Ora, é manifesto que o objeto da razão é mais nobre que o do apetite; pois, ao passo que aquela apreende o universal, este tende para as coisas enquanto particulares. Por onde, absolutamente falando, as virtudes intelectuais, que aperfeiçoam a razão, são mais nobres que as morais, que aperfeiçoam o apetite. Se porem considerarmos a virtude relativamente ao ato, a moral, que aperfeiçoa o apetite, o qual atualiza as outras potências, como já dissemos, é mais nobre. E como se chama virtude àquilo que, sendo perfeição da potência, é princípio de um ato, essa denominação convém, por essência, mais às virtudes morais que às intelectuais, embora estas constituam, absolutamente falando, hábitos mais nobres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As virtudes morais são mais duradouras que as intelectuais por se exercerem relativamente à vida comum. Mas é manifesto que os objetos das ciências, que são necessárias e têm sempre o mesmo modo de existir, são mais permanentes que os das virtudes morais, que são atos particulares. E o serem as virtudes morais mais necessárias à vida humana, não prova que sejam, absolutamente, as mais nobres, senão só relativamente. Portanto, as virtudes intelectuais especulativas, por isso mesmo que não se ordenam a outro fim, como o útil, são mais dignas. E isto porque elas causam de certo modo, em nós, uma felicidade incoativa e a felicidade consiste no conhecimento da verdade, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes morais, e não as intelectuais, tornam o homem bom, absolutamente falando, porque o apetite move para o seu ato as outras potências, como já dissemos. Por onde, isto não prova senão que as virtudes morais são, relativamente, melhores.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A prudência não só dirige as virtudes morais na eleição dos meios, mas também na pre-instituição do fim. Ora, o fim de cada virtude moral é atingir o meio termo, na sua matéria própria, e este é determinado pela razão reta dirigida pela prudência, como se disse.

Art. 4 — Se a justiça é a principal entre as virtudes morais.

(Supra, a. 1 ; II^a. IIae, q. 58, a. 12; q. 123, a. 12; q. 141, a. 8; IV Sent., dist. XXXIII, q. 3, a. 3 ; De Virtut., q. 5, a. 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que a justiça não é a principal entre as virtudes morais.

1. — Pois, dar a alguém do seu é mais do que lhe restituir o devido. Ora, aquilo é próprio da liberalidade, isto, da justiça. Logo, parece que a liberalidade é maior virtude que a justiça.

2. Demais. — O que há num ser de mais perfeito é o que nele há também de maior. Ora, como diz a Escritura (Tg 1, 4), a paciência é perfeita nas suas obras. Logo, é maior que a justiça.

3. Demais. — A magnanimidade obra o que é grande, em todas as virtudes, como se disse. Logo, ela engrandece a própria justiça e portanto é maior que esta.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a justiça é a preclaríssima das virtudes.

SOLUÇÃO. — Uma virtude pode ser considerada, na sua espécie, maior ou menor, absoluta ou relativamente falando. É absolutamente maior aquela em que esplende um maior bem racional, como já dissemos. E a esta luz, a justiça tem preexcelência sobre todas as virtudes morais, como sendo mais próxima da razão; o que claramente se manifesta tanto pelo seu sujeito como pelo seu objeto. Pois, o sujeito da justiça é a vontade, que é o apetite racional, segundo já foi claramente estabelecido. O objeto ou matéria da justiça são os atos pelos quais o homem tem relação, não só consigo mesmo, mas também com outrem. Por onde, a justiça é a preclaríssima das virtudes, como se disse.

E quanto às outras virtudes morais, que versam sobre as paixões, tanto mais esplenderá em cada uma o bem da razão, quanto mais importantes forem os objetos relativamente aos quais o movimento apetitivo se sujeitar à razão. Ora, o maior bem do homem, de que dependem todos os outros, é a vida. E portanto, a fortaleza, que sujeita à razão o movimento apetitivo, no relativo à morte e à vida, ocupa o primeiro lugar entre as virtudes morais que versam sobre as paixões; contudo, ela se subordina à justiça. E por isso o Filósofo diz, que, necessariamente, as máximas virtudes são as mais honradas pelos outros, pois a virtude é uma potência benefactiva. É por isto que se honram principalmente, os fortes e os justos, porque, a fortaleza é útil na guerra, e a justiça, na guerra e na paz. Depois da fortaleza vem a temperança, que sujeita o apetite à razão no atinente ao que se ordena imediatamente à vida, quer isso se considere individualmente, quer especificamente, como no caso dos alimentos e das relações sexuais. E assim, essas três virtudes, simultaneamente com a prudência, consideram-se principais, mesmo em dignidade.

Relativamente porém, dizemos que uma virtude é maior, por acrescentar à virtude principal um adminículo ou ornato. Assim também a substância é, absolutamente falando, mais digna que o acidente; o que não impede seja, relativamente falando, um acidente mais digno, por aperfeiçoar a substância por algum ser accidental.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O ato de liberalidade há-se de fundar sobre o da justiça, pois, o dom não seria liberal se não o fizéssemos com o que é nosso, como se disse. Por onde, sem a justiça, que discerne o nosso, do alheio, não pode haver liberalidade; mas aquela pode existir sem esta. Portanto, absolutamente falando, a justiça é maior que a liberalidade, por ser mais geral e lhe servir de fundamento. Mas, relativamente, a liberalidade é maior, por ser um como ornato da justiça, e seu suplemento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que a paciência é perfeita nas suas obras, no que respeita ao sofrimento dos males, em relação aos quais ela não só exclui a injusta vingança, que a justiça também exclui; nem só o ódio, como o faz a caridade; nem só a ira, como o faz a mansidão; mas também a tristeza desordenada, raiz de todos os males que acabamos de enumerar. E por isso, é mais perfeita e maior, porque, na matéria em questão, extirpa a raiz. Mas não é, absolutamente falando, mais perfeita que as outras virtudes, porque a fortaleza não somente suporta os sofrimentos sem se perturbar, o que também faz a paciência, mas também os afronta, quando necessário. Por onde, quem é forte é paciente, mas não, vice-versa. Pois, a paciência é parte da fortaleza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não pode haver magnanimidade sem a preexistência das outras virtudes, como se disse. Por isso ela é como o ornato das outras. E portanto, é maior que todas as outras, relativa e não absolutamente.

Art. 5 — Se a sabedoria é a maior das virtudes intelectuais.

(Supra, q. 57. a. 2. ad 2 ; VI Ethic., lect. VI).

O quinto discute-se assim. — Parece que a sabedoria não é a maior das virtudes intelectuais.

1. — Pois, quem dirige é maior que o dirigido. Ora, parece que a prudência impera sobre a sabedoria como diz o Filósofo: esta, i. é, a política, relativa à prudência, segundo ficou dito, esta preordena quais as artes que devem existir no Estado, e quais e até que ponto cada um as deve estudar. Ora, como a sabedoria também faz parte da ciência, resulta que a prudência é maior que ela.

2. Demais. — É da essência da virtude ordenar o homem à felicidade, pois, ela é a disposição do que é perfeito para o que é ótimo, como se disse. Ora, a prudência é a razão reta dos atos, pelos quais alcançamos a felicidade; ora, a sabedoria não considera esses atos. Logo, a prudência é maior que ela.

3. Demais. — Tanto mais perfeito, tanto maior é o conhecimento. Ora, podemos ter um conhecimento mais perfeito das coisas humanas, com as quais se ocupa a ciência, do que das divinas, objeto da sabedoria, como diz Agostinho; porque as coisas divinas são incompreensíveis, conforme aquilo da Escritura (Jó 36, 26): Com efeito, Deus é grande, que sobreexcede a nossa ciência. Logo a ciência é maior virtude que a sabedoria.

4. Demais. — O conhecimento dos princípios é mais digno que o das conclusões. Ora, a sabedoria, como as outras ciências, conclui partindo de princípios indemonstráveis, objeto do intelecto. Logo, o intelecto é maior virtude que a sabedoria.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que a sabedoria é como a cabeça das virtudes intelectuais.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a grandeza específica de uma virtude depende do seu objeto. Ora; o objeto da sabedoria tem precedência sobre os objetos de todas as virtudes intelectuais, pois, é Deus, causa altíssima, como já dissemos. E como pela causa julgamos do efeito, e pela causa superior, das inferiores, à sabedoria cabe julgar de todas as outras virtudes intelectuais e ordená-las a todas, e é quase arquitetônica em relação a todas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Versando a prudência sobre as coisas humanas e a sabedoria, sobre a causa altíssima, é impossível seja a prudência maior virtude que a sabedoria, a menos que, como se disse, o homem fosse o que há de maior no mundo. Por onde, devemos concluir, conforme também já está dito que a prudência não governa a sabedoria, mas ao inverso, pois, como diz

a Escritura (1 Cor 2, 15), o espiritual julga todas as coisas, e ele não é julgado de ninguém. Assim, a prudência não deve se ocupar com as coisas altíssimas, que a sabedoria considera, mas dirige aquilo que se ordena à sabedoria, i. é, se ocupa com o modo pelo qual os homens devem chegar à sabedoria. E por aí a prudência ou política é ministra da sabedoria, pois conduz a ela, preparando-lhe a via, como o ostiário ao rei.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A prudência considera os meios pelos quais chegamos à felicidade, ao passo que a sabedoria considera o objeto mesmo da felicidade que é o inteligível altíssimo. Ora, se a sabedoria fosse perfeita no considerar o seu objeto, nesse ato consistiria a felicidade perfeita. Mas, como o ato da sabedoria nesta vida é imperfeito, em relação ao seu principal objeto que é Deus, esse ato é uma como incoação ou participação da felicidade futura. E portanto, está mais próxima da felicidade que a prudência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Filósofo, um conhecimento é superior a outro, ou porque tem um objeto mais nobre, ou pela sua certeza. Se porém os objetos fossem iguais em bondade e nobreza, a virtude mais certa será a maior. Mas a menos certa porém, com objetos mais altos e mais importantes, é superior a mais certa, mas que tem por objeto coisas inferiores. Por isso o Filósofo diz que é grande coisa poder conhecer algo sobre as coisas celestes, mesmo por uma razão débil e local. E, noutro lugar, Aristóteles diz, que é preferível conhecer um pouco dos seres mais nobres, que conhecer muito de seres inferiores. Por onde, a sabedoria, cujo objeto é o conhecimento de Deus, o homem, no estado da vida presente, não pode alcançá-la perfeitamente, de modo a ter-lhe a posse, o que só é próprio de Deus, como se disse. Porém, mesmo esse pequeno conhecimento, que, pela sabedoria, podemos ter de Deus, é preferível a qualquer outro.

RESPOSTA À QUARTA. — A verdade e o conhecimento dos princípios indemonstráveis depende da natureza dos termos. Assim, quem souber o que é o todo e o que é a parte, imediatamente compreenderá que o todo é maior que a parte. Ora, conhecer em que consiste o ente e o não-ente, o todo e a parte, e tudo o mais que resulta do ser e de que se constituem como termos; os princípios indemonstráveis, isso pertence à sabedoria. Pois, o ser comum é efeito próprio da causa altíssima, i. é, Deus. E portanto, a sabedoria não só se serve dos princípios indemonstráveis, que é o objeto do intelecto, para por eles chegar a conclusões, como o fazem também as outras ciências, mas também os julga e disputa contra os que os negam. Donde se conclui que a sabedoria é maior virtude que o intelecto.

Art. 6 — Se a caridade é a maior das virtudes teologais.

(IIª. Ilae , q. 23, a. 6).

O sexto discute-se assim. — Parece que a caridade não é a maior das virtudes teologais.

1. — Pois, como a fé reside no intelecto, e a esperança e a caridade na potência apetitiva, como já se disse, resulta que a fé está para a esperança e a caridade, como a virtude intelectual para a moral. Ora, aquela é maior que esta, como do sobredito resulta. Logo, a fé é maior que a esperança e a caridade.

2. Demais. — O resultado de uma adição é maior que o adicionado. Ora, parece que a esperança é como que adicionada à caridade, pois pressupõe o amor, como diz Agostinho, porque torna mais intensa a tendência para a coisa amada. Logo, é maior que a caridade.

3. Demais. — A causa tem prioridade sobre o efeito. Ora, a fé e a esperança são causas da caridade, conforme a glosa de Mateus 1, que diz que a fé gera a esperança e a esperança, a caridade. Logo, a fé e a esperança são maiores que a caridade.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Cor 13, 13): Agora, pois, permanecem a fé, a esperança e a caridade, estas três virtudes; porém a maior delas é a caridade.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a grandeza específica da virtude depende do objeto. Ora, como são três as virtudes teologais referentes a Deus, como objeto próprio, uma não pode ser considerada maior que outra por ter um objeto maior, mas por estar mais próxima dele. E deste modo, a caridade é a maior de todas. Pois, as outras implicam, por essência, uma certa distância do objeto, porquanto a fé versa sobre o que não vemos, e a esperança sobre o que não temos. Ao passo que o amor de caridade recai sobre o que já possuímos, pois o amado está, de certa maneira, no amante; e, pelo afeto, este é levado a unir-se àquele; e por isso, diz a Escritura (1 Jo 4, 16): aquele que permanece na caridade permanece em Deus, e Deus nele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A fé não está para a esperança e a caridade como a prudência para as virtudes morais. E isto por duas razões. — A primeira é que as virtudes teologais tem um objeto superior à alma humana, ao passo que a prudência e as virtudes morais versam sobre o que é inferior ao homem. Ora, o amor do que é superior ao homem é mais nobre que o conhecimento. Pois, o conhecimento se completa pela presença do objeto no sujeito conhecente, enquanto que o amor, pela tendência do amante para o amado. Ora, o superior ao homem é mais nobre em si mesmo do que pelo modo que nele existe, pois aquilo que em outrem existe, existe ao modo deste. O contrário sucede com o inferior ao homem. — A segunda é que a prudência modera os movimentos apetitivos, dependentes das virtudes morais. Ora, a fé não modera o movimento apetitivo tendente para Deus, que pertence às virtudes teologais, mas somente mostra o objeto. Ora, o movimento apetitivo para o objeto excede o conhecimento humano, conforme aquilo da Escritura (Ef 3, 19): a caridade de Cristo, que excede todo entendimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A esperança pressupõe o amor d'aquilo que esperamos alcançar, que é o amor de concupiscência, pelo qual mais nos amamos a nós mesmos, quando desejamos o bem, que qualquer outra coisa. Ao passo que a caridade implica o amor de amizade, ao qual nos leva a esperança, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A causa perficiente tem prioridade sobre o seu efeito, mas não a causa dispositiva. Do contrário, o calor do fogo seria mais forte que a alma, à qual ele dispõe a matéria, o que é evidentemente falso. Assim, pois, a fé gera a esperança, e esta, a caridade, enquanto uma dispõe para a outra.

Questão 67: Da duração das virtudes depois desta vida.

Em seguida devemos tratar da duração das virtudes depois desta vida.

E sobre esta questão seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se as virtudes morais permanecem depois desta vida.

(IIª. Ilae, q. 136, a. 1, ad 1 ; III Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 4 ; De Virtut., q. 5, a. 4).

O primeiro discute-se assim.— Parece que as virtudes morais não permanecem depois desta vida.

1. — Pois no estado da glória futura os homens serão como anjos, como diz a Escritura (Mt 22, 30). Ora, é ridículo atribuir aos anjos virtudes morais, como se disse. Logo, também os homens, depois desta vida, não terão virtudes morais.

2. Demais. — As virtudes morais aperfeiçoam o homem na vida ativa. Ora, não há atividade na vida futura, como diz Gregório: As obras da vida ativa desaparecem com o corpo. Logo, as virtudes morais não permanecem depois desta vida.

3. Demais. — A temperança e a coragem, que são virtudes morais, são relativas às partes irracionais, como diz o Filósofo. Ora, estas partes desaparecem com a desaparecimento do corpo, por serem atos de órgãos corpóreos. Logo, parece que as virtudes morais não permanecem depois desta vida.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 1, 15): A justiça é perpétua e imortal.

SOLUÇÃO. — Como refere Agostinho, Túlio ensinou que, depois desta vida, não mais existem as quatro virtudes cardeais, e que então os homens serão felizes só pelo conhecimento da natureza, que é melhor e mais desejável que tudo, conforme diz Agostinho no mesmo lugar; mas por aquela natureza que criou todas as naturezas. E Agostinho, por sua vez, determina que essas virtudes existem na vida futura, mas de outro modo.

Para prová-lo devemos saber que, essas virtudes têm algo de formal e algo de quase material. O que nelas há de material é uma inclinação da parte apetitiva para as paixões ou operações, segundo um certo modo. Mas como este modo é determinado pela razão, o que há de formal em todas as virtudes é a ordem mesma da razão.

Portanto, devemos concluir que as virtudes em questão, pelo que tem de material, não permanecem na vida futura; pois, nela não existirá mais concupiscência nem prazeres do comer ou venéreos; nem temor e coragem provocados pelo perigo da morte; nem distribuições ou comunicações de coisas que servem ao uso da vida presente. Mas quanto ao que há nelas de formal, permanecerão perfeitíssimamente depois desta vida, nos bem-aventurados, sendo então a razão de cada um retíssima quanto ao que lhe diz respeito, nesse novo estado; e a potência apetitiva se moverá absolutamente obediente à ordem da razão, em tudo o que a esse estado pertence. E por isso Agostinho no mesmo lugar diz que, então, haverá prudência sem nenhum perigo de erro; fortaleza, sem o sofrimento de suportar os males; temperança sem a repugnância da concupiscência; de modo que a prudência consistirá em não preferir nenhum bem a Deus nem com ele o igualar; a fortaleza, em se unir com ele fortemente; a temperança, em não se deleitar com nenhum vício nocivo. Quanto à justiça é claro que o ato que dela permanecer será submeter-se a Deus, pois já nesta vida é ato de justiça sujeitarmo-nos aos superiores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No lugar aduzido o Filósofo se refere ao que há de material nessas virtudes morais; i. é, à justiça, quanto à comunicação e à distribuição (dos bens); à fortaleza, quanto ao que nos causa terror e perigo; à temperança, quanto às vis concupiscências.

E semelhantemente se deve responder à segunda. — Tudo o que respeita a vida ativa constitui a parte material da virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Há duplo estado depois desta vida: um, anterior à ressurreição, estando as almas separadas do corpo; outro, posterior a ela, quando de novo se unirem aos seus corpos. Neste último estado existirão, como agora, as potências irracionais em órgãos corpóreo; e portanto, poderá existir a fortaleza, no irascível e no concupiscível; a temperança, estando ambas essas potências perfeitamente dispostas a obedecer à razão. Mas no estado anterior à ressurreição as partes irracionais não existirão na alma, atualmente, mas só radicalmente na essência dela, como já dissemos na primeira parte. Por onde, as virtudes de que tratamos só existirão em ato na sua raiz, i. é, na razão e na vontade, onde estão os como que seminários delas, como já dissemos. A justiça porém, que reside na vontade, permanecerá mesmo em ato. E por isso dela especialmente se diz que é perpétua e imortal, seja em razão do sujeito, por ser a vontade incorruptível; seja também pela semelhança do ato, como já antes se disse.

Art. 2 — Se as virtudes intelectuais perduram depois desta vida.

(I, q. 89, a. 5, 6 ; III Sent., dist. XXXI, q. 2, a. 4 ; IV, dist. I, q. 1, a. 2; I Cor., cap. XIII, lect. III).

O segundo discute-se assim. — Parece que as virtudes intelectuais não perduram depois desta vida.

1. — Pois, como diz o Apóstolo (1 Cor 13, 8), a ciência será abolida, porque conhecemos em parte. Ora, assim como o conhecimento da ciência é parcial, i. é, imperfeito, o mesmo se dá com o conhecimento das outras virtudes intelectuais, enquanto durar esta vida. Logo, depois dela, todas desaparecerão.

2. Demais. — O Filósofo diz, que a ciência, sendo um hábito, é uma qualidade dificilmente removível, pois não o perdemos facilmente, senão só por alguma forte transmutação ou doença. Ora, nada opera maior mudança no corpo humano que a morte. Logo, a ciência e as demais virtudes intelectuais não perduram depois desta vida.

3. Demais. — As virtudes intelectuais tornam a inteligência apta a operar retamente o seu ato próprio. Ora, depois desta vida o intelecto já não age, porque a alma não pode inteligir nada sem o fantasma, como se disse; ora, os fantasmas que só podem existir em órgãos corpóreos, não permanecem depois desta vida. Logo, também não perduram, depois dela, as virtudes intelectuais.

Mas, *em contrário*, o conhecimento do universal e do necessário é mais estável que o do particular e contingente. Ora, o homem continua a ter, depois desta vida, o conhecimento do particular e do contingente, p. ex., daquilo que fez ou sofreu, conforme a Escritura (Lc 16, 25): lembra-te que recebestes os teus bens em tua vida, e que Lázaro, semelhantemente, teve os seus males. Logo, com maior razão, permanece o conhecimento do universal e do necessário, objeto da ciência e das outras virtudes intelectuais.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos na Primeira Parte, uns ensinaram que as espécies inteligíveis não permanecem no intelecto possível, senão enquanto ele entende em ato; e quando cessa a inteligência atual, as espécies só se conservam na imaginativa e na memória, que, como potências sensitivas são atos de órgãos corpóreos. Ora, tais potências se dissolvem com a dissolução do corpo. E portanto, sendo

assim, a ciência, nem qualquer outra virtude intelectual, perdurará, depois desta vida, uma vez corrupto o corpo.

Mas esta opinião é contra a doutrina de Aristóteles, que diz que o intelecto possível se atualiza quando, se torna cada uma das coisas singulares, como ciente, embora seja potencial em relação ao conhecimento atual. Também é contra a razão, por serem as espécies inteligíveis recebidas pelo intelecto possível ao seu modo, imovelmente; sendo por isso que ele se chama lugar das espécies, quase conservador das espécies inteligíveis. Ao passo que os fantasmas, dependentemente dos quais o homem entende nesta vida, aplicando-lhes as espécies inteligíveis, como dissemos na Primeira Parte, desaparecem com a dissolução do corpo.

Por onde, no concernente aos fantasmas, que lhes são como materiais, as virtudes intelectuais destroem-se com a destruição do corpo; perduram porém no atinente às espécies inteligíveis, existentes no intelecto possível. Ora, as espécies são como as formas das virtudes intelectuais. Por onde, depois desta vida, elas permanecem, pelo que têm de formal; não porém pelo que têm de material, como já dissemos a respeito das virtudes morais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras do Apóstolo se devem entender relativamente ao que há de material na ciência e ao modo de entender; porque, nem os fantasmas continuarão a existir depois da destruição do corpo, nem haverá então uso da ciência dependente dos fantasmas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pela doença se destrói o que há de material no hábito da ciência, isto é, no referente aos fantasmas; não porém, no concernente às espécies inteligíveis, existentes no intelecto possível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alma separada, depois da morte, tem outro modo de entender, sem se converter nos fantasmas, como dissemos na Primeira Parte. E, assim, a ciência permanece, não porém quanto ao mesmo modo de operar, como já dissemos ao tratar das virtudes morais.

Art. 3 — Se a fé perdura depois desta vida.

(IIª. Ilae, q. 4, a. 4, ad 1 ; III Sent., dist.. XXXI. q. 2, a. 1, qª 1: De Virtut., q. 5. a. 4, ad 10).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a fé perdura depois desta vida.

1. — Pois, a fé é mais nobre que a ciência. Ora, esta perdura depois da vida presente, como já se disse. Logo, também a fé.

2. Demais. — A Escritura diz (1 Cor 3, 2): ninguém pode pôr outro fundamento senão o que foi posto, que é Jesus Cristo, i. é, a fé de Jesus Cristo. Ora, tirados os fundamentos, não permanece o que sobre ele se assentava. Logo, se a fé não perdurasse depois desta vida, nenhuma outra virtude poderia perdurar.

3. Demais. — O conhecimento da fé difere do da glória como o perfeito, do imperfeito. Ora, estes dois últimos podem coexistir; assim, no anjo, pode coexistir o conhecimento vespertino com o matutino; e nós podemos ter simultaneamente, em relação à mesma conclusão, a ciência, por meio de um silogismo demonstrativo, e a opinião, por meio de um silogismo dialético. Logo, também a fé pode coexistir, depois desta vida, com o conhecimento da glória.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (2 Cor 5, 6): enquanto estamos no corpo, vivemos ausentes do Senhor; (porque andamos por fé e não por visão). Ora, os que estão na glória não vivem ausentes do Senhor, mas lhe estão presentes. Logo, na glória, depois desta vida, a fé não perdura.

SOLUÇÃO. — Por si e na sua própria causa a oposição implica em um oposto exclua o outro, enquanto que todos os opostos incluem a oposição entre a afirmação e a negação. Noutros casos, porém, a oposição se funda em formas contrárias, como, entre as cores, o branco e o preto; em outros ainda, ela se funda na perfeição e na imperfeição, sendo por isso que consideramos como contrários o mais e o menos alterado, assim, quando do menos cáldo procede o mais cáldo, segundo já se disse. Ora, como o perfeito e o imperfeito se opõem, é impossível à perfeição e a imperfeição recaírem simultaneamente sobre o mesmo sujeito.

Devemos, porém, considerar que às vezes a imperfeição é da essência específica da coisa; assim, a falta da razão é da essência específica do cavalo ou do boi. E como o que permanece na sua identidade numérica não pode transferir-se de uma espécie para outra, com a desapareção dessa imperfeição desaparece a espécie do ser; assim, o boi ou o cavalo deixariam de existir se fossem racionais. Outras vezes porém a imperfeição não pertence à essência específica, mas tem qualquer fundamento accidental no indivíduo; assim pode às vezes faltar à razão a alguém, cujo uso está impedido pelo sono, pela embriaguez ou por uma causa análoga. E claro porém, que, removida essa imperfeição, a substância do ser continua a existir do mesmo modo.

Ora, é manifesto que a imperfeição do conhecimento é da essência da fé; pois, na sua definição se diz (Heb 11, 1): a fé é a substância das coisas que se devem esperar, um argumento das coisas que não aparecem. E Agostinho diz: Em que consiste a fé? Em crer o que não vês. Ora, conhecer o que não se manifesta nem é visto implica imperfeição do conhecimento, a qual portanto é da essência da fé. Por onde é manifesto que a fé, permanecendo numericamente a mesma, não pode ser um conhecimento perfeito.

Mas devemos além disso considerar se ela pode coexistir com o conhecimento perfeito, pois nada impede coexista às vezes, um conhecimento imperfeito com o perfeito. Ora, devemos notar que um conhecimento pode ser imperfeito de três modos: quanto ao objeto cognoscível, quanto ao meio e quanto ao sujeito. — Quanto ao objeto cognoscível, o conhecimento angélico matutino difere do vespertino, assim como o perfeito, do imperfeito; pois, o conhecimento matutino tem por objeto os seres enquanto existentes no verbo; ao passo que o vespertino os tem por objeto enquanto existentes na própria natureza; e esta, em relação à primeira, é uma existência imperfeita. — Quanto ao meio, o conhecimento de uma conclusão, por um meio demonstrativo, difere do que temos por um meio provável, assim como o perfeito difere do imperfeito. — Por fim, quanto ao sujeito, a opinião, a fé e a ciência diferem entre si como o perfeito, do imperfeito. Pois, a opinião, na sua essência, admite uma hipótese, mas, com receio de ser a outra a verdadeira e portanto não tem a adesão firme. Ao passo que a ciência implica essencialmente a adesão firme, com a visão intelectiva, pois tem a certeza procedente do intelecto dos princípios. A fé, por fim, ocupa uma posição média: excede a opinião, por implicar a adesão firme, e é inferior à ciência, por não ter a visão. Ora, como é manifesto, o perfeito e o imperfeito não podem coexistir num mesmo ponto de vista, mas as diferenças num e noutro fundadas podem existir simultaneamente, num mesmo ponto de vista, em algum outro objeto. — Assim, pois, o conhecimento perfeito e o imperfeito, quanto ao objeto, de nenhum modo podem se referir ao mesmo objeto. Podem contudo convir no mesmo meio e no mesmo sujeito; pois, nada impede tenha alguém, uma vez e simultaneamente, por um mesmo meio, um conhecimento de dois objetos, um perfeito e o outro, imperfeito, como, p. ex., da saúde e da doença, do bem e do mal. — semelhantemente, é

impossível o conhecimento perfeito e o imperfeito, quanto ao meio, convirem num mesmo meio. Mas nada impede que não convenham num mesmo objeto e num mesmo sujeito; pois, pode alguém conhecer a mesma conclusão pelo meio provável e pelo demonstrativo. — E semelhantemente, é impossível o conhecimento perfeito e o imperfeito, quanto ao sujeito, existirem simultaneamente num mesmo sujeito. Ora, a fé, por essência, tem uma imperfeição proveniente do sujeito, pois o crente não vê aquilo que crê. A beatitude, por seu lado, tem essencialmente uma perfeição fundada no sujeito e consistente em o feliz ver o que o felicita, como já dissemos. Por onde é manifesta a impossibilidade de a fé coexistir com a beatitude, no mesmo sujeito. **DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — A fé é mais nobre que a ciência, quanto ao seu objeto, que é a Verdade primeira. Mas, a ciência tem um modo mais perfeito de conhecer, não repugnante à perfeição da beatitude i. é, à visão, como lhe repugna o modo da fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A fé é um fundamento, pelo que tem de conhecimento; e portanto, quando o conhecimento for perfeito, mais perfeito será o fundamento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A **SOLUÇÃO.** consta com evidência do dito antes

Art. 4 — Se a esperança perdura, depois da morte, no estado da glória.

(II^a. Ilae, q. 18, a. 2 ; II Sent., dist. XXVI, q. 2, a. 5, q^a 2 ; dist. XXXI, q. 2, a. 1, q^a 2; De Virtut., q.4. a. 4).

O quarto discute-se assim. — Parece que a esperança perdura depois da morte, no estado da glória.

1. — Pois, a esperança aperfeiçoa, de modo mais nobre, o apetite humano, do que as virtudes morais. Ora, estas permanecem depois desta vida, como está claro em Agostinho. Logo, com maior razão a esperança.

2. Demais. — O temor se opõe à esperança. Ora, ele perdura depois desta vida: nos bem-aventurados, o temor filial, que permanece sempre; nos condenados, o das penas. Logo, pela mesma razão, pode permanecer a esperança.

3. Demais. — Como a esperança, também o desejo tem por objeto o bem futuro. Ora, os bem-aventurados tem tal desejo, tanto em relação à glória do corpo, que as almas deles desejam, conforme diz Agostinho, como em relação à da alma, segundo aquilo da Escritura (Ecle 24, 29): Aqueles que me comem terão ainda fome, e os que, me bebem terão ainda sede, e ainda (1 Pd 1, 12): ao qual os mesmos anjos desejam ver. Logo, a esperança pode existir, nos bem-aventurados, depois desta vida.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz (Rm 8, 24): o que qualquer vê, como o espera? Ora, os bem-aventurados vêm o objeto da esperança, que é Deus. Logo, não esperam.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, o que por essência implica à imperfeição do sujeito não pode coexistir num sujeito perfeito pela perfeição oposta. Isso se vê claramente no movimento que, implicando por essência a imperfeição do sujeito, pois, é o ato do existente em potencia, como tal, cessa quando a potência se atualiza; assim, o que já se tornou branco não pode ainda embranquecer. Ora, a esperança implica um certo movimento para o que ainda não possuímos, como ficou claro pelo que acima dissemos da paixão da esperança. Portanto, quando possuímos o que esperamos, i. é, a fruição devida, já não poderá existir a esperança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A esperança é mais nobre do que as virtudes morais, por ser Deus o seu objeto. Ora, o ato dessas virtudes não repugna, como o ato da esperança, à perfeição da

felicidade, senão talvez quanto à matéria, quanto à qual não perduram. Pois as virtudes morais não aperfeiçoam o apetite só no atinente ao objeto ainda não possuído, mas também no atualmente já possuído.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há um duplo temor: o servil e o filial, como a seguir se dirá. Aquele é o da pena, e não poderá existir na glória, onde não existe nenhuma possibilidade de pena. Este comporta dois atos: temer a Deus, e neste ponto permanece; e temer a separação dele, e neste não permanece, pois separar-se de Deus implica o mal, e, no caso presente, não se pode temer nenhum mal, conforme aquilo da Escritura (Pr 1, 33):Gozaremos da abundância, sem receio de mal algum. Ora, o temor se opõe à esperança, por oposição do bem e do mal, como já dissemos. E portanto, o temor que perdura na glória, não se opõe à esperança. Nos condenados porém pode haver o temor da pena mais do que, nos bem-aventurados, a esperança da glória; porque neles haverá sucessão de penas, o que implica a idéia de futuro, objeto do temor. Ao passo que na glória dos santos não há sucessão, pois é uma como participação da eternidade, sem pretérito nem futuro, mas só presente. E contudo também nos condenados não haverá temor, propriamente falando. Pois, como já dissemos, o temor nunca existe sem alguma esperança de libertação, a qual nos danados, absolutamente não existirá; portanto, também neles não haverá temor, senão comumente falando, no sentido em que se chama temor a qualquer expectativa de mal futuro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quanto à glória da alma, os bem-aventurados não podem ter desejo, no concernente ao futuro, pela razão já exposta. Dizemos que eles têm fome e sede, para afastar a idéia de tédio. E pela mesma razão dizemos que os anjos têm desejo. No concernente porém à glória do corpo, pode por certo haver desejo nas almas dos santos, não porém, esperança, propriamente falando. Mas não, enquanto a esperança é uma virtude teologal, pois então o seu objeto é Deus e não, qualquer bem criado. Nem tomada em sentido comum, porque, nesse caso o seu objeto é o que é árduo, como já dissemos. Ora, o bem, cuja causa certa já possuímos, não tem para nós nada de árduo; por isso, propriamente falando, não dizemos que quem tem dinheiro espera poder possuir uma certa coisa, pois pode possuí-la imediatamente, comprando-a. E semelhantemente, os que já têm a glória da alma não podem, propriamente falando, esperar a glória do corpo, mas só desejá-la.

Art. 5 — Se algo da fé ou da esperança perdura na glória.

(II Sent., dist. XXXI. q. 2, a. 1, q^a3).

Parece que algo da fé ou da esperança perdura na glória.

1. — Pois, removido o próprio, fica o comum; assim, como se disse, removido o racional, permanece o vivo; e removido este, permanece o ente. Ora, a fé tem algo de comum com a beatitude, o conhecimento; e algo de próprio — o enigma, pois, a fé é um conhecimento enigmático. Logo, removido o seu enigma, resta-lhe ainda o conhecimento.

2. Demais. — A fé é um lume espiritual da alma, conforme aquilo da Escritura (Ef 1, 18): Os olhos iluminados do vosso coração para o conhecimento de Deus; ora aqui se trata do lume imperfeito, por comparação com a luz da glória, de que fala o salmista (Sl 35, 19): No teu lume veremos o lume. Ora, o lume imperfeito perdura, com a superveniência do perfeito; assim, a candeia não se extingue quando o sol nasce. Logo, parece que também o lume da fé pode coexistir com o da glória.

3. Demais. — A substância de um hábito não desaparece com a eliminação da matéria; assim, podemos conservar o hábito da liberalidade, mesmo depois que perdemos o dinheiro, se bem não a possamos

exercer em ato. Ora, o objeto da fé é a Verdade primária não vista. Logo, removido aquilo pelo que vemos essa Verdade, ainda pode permanecer o hábito da fé.

Mas, *em contrário*, a fé é um hábito simples. Ora, o simples ou há de desaparecer totalmente ou totalmente subsistir. Logo, como a fé não subsiste totalmente, mas desaparecerá, segundo se disse, conclui-se que desaparecerá totalmente.

SOLUÇÃO. — Certos disseram que a esperança desaparece totalmente; mas, a fé desaparece em parte — quanto ao enigma; e subsiste em parte — quanto à substância do conhecimento. Ora, se esta opinião exprime que a fé subsiste una, não numérica, mas genericamente, é muito verdadeira. Pois, a fé convém com a visão da pátria num mesmo gênero, que é o conhecimento; mas, a esperança não convém genericamente com a felicidade, pois ela está para o gozo da beatitude como o movimento para o repouso final.

Se ela porém, significa que o conhecimento da fé subsistirá no céu numericamente o mesmo, isto é absolutamente impossível. Pois, removida a diferença de uma espécie, a substância genérica não permanece numericamente a mesma. Assim, removida a diferença constitutiva da brancura, não permanece a substância da cor numericamente a mesma, de modo que uma mesma cor, numericamente, fosse, ora, a brancura e, ora, a negrura. Porquanto, o gênero não está para a diferença como a matéria, para a forma, de modo que subsiste a substância genérica, numericamente a mesma, depois de removida a diferença; assim como, removida a forma, a substância da matéria permanece numericamente a mesma. Ora, o gênero e a diferença não são partes da espécie; mas assim como a espécie significa um todo material, i. é, o composto da matéria e da forma, assim também a diferença significa um todo; e o mesmo se dá com o gênero; mas, ao passo que este denomina o todo, enquanto sendo como que a matéria, a diferença o denomina enquanto sendo como que a forma; e por fim a espécie, enquanto uma e outra. Assim, no homem, a natureza sensitiva é como a matéria da intelectiva, pois se chama animal ao que tem natureza sensitiva; racional ao que tem a intelectiva e homem, ao que as tem a ambas. E, assim, o mesmo todo é expresso por esses três elementos, mas, não, do mesmo modo. Onde consta com clareza, que, a diferença, não designando senão o gênero, depois de removida a diferença à substância genérica não pode permanecer a mesma; assim, a animalidade não permanece a mesma se for diferente a alma constitutiva do animal. Por onde, não é possível que o conhecimento, numericamente o mesmo, que antes fora enigmático, venha a ser, depois, a visão plena. Onde se conclui com clareza que nada do que há na fé, numérica ou especificamente o mesmo, subsiste na pátria celeste, senão só o que for genericamente o mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Removido o racional, já um vivente não é numericamente o mesmo, mas só genericamente, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A imperfeição da luz da candeia não se opõe à perfeição da luz do sol, porque uma e outra não recai sobre o mesmo sujeito. Ao passo que a imperfeição da fé e a perfeição da glória entre si se opõem, e recaem sobre o mesmo sujeito; e, portanto não podem coexistir, assim como não o pode a claridade do ar e a sua obscuridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem perde o dinheiro não perde a possibilidade de tornar a ganhá-lo, e portanto pode subsistir convenientemente o hábito da liberalidade. Mas no estado da glória, não só desaparece atualmente o objeto da fé, que é o invisível, mas também na sua possibilidade, por causa da perene beatitude. Seria pois inútil à subsistência de tal hábito.

Art. 6 — Se a caridade subsiste, depois desta vida, na glória.

(II Sent., dist. XXXI, q. 2, a. 2; De Verit., q. 27, a. 5, ad 6; De Virtut., q. 4, a. 4, ad 7, 13, 14 ; I Cor., cap. XIII, lect. III).

O sexto discute-se assim. — Parece que a caridade não subsiste depois desta vida, na glória.

1. — Pois, como diz a Escritura (1 Cor 13, 10), quando vier o que é perfeito, abolido será o que é em parte, i. é, o imperfeito. Ora, a caridade é uma via imperfeita. Logo, será abolida quando chegarmos à perfeição da glória.

2. Demais. — Os hábitos e os atos se distinguem pelos seus objetos. Ora, o objeto do amor é o bem apreendido. Logo, como a apreensão desta vida difere da apreensão da vida futura, a mesma caridade não poderá subsistir numa e noutra.

3. Demais. — O que num ponto de vista é imperfeito pode alcançar a igualdade da perfeição por um aumento contínuo. Ora, a caridade da via não pode nunca chegar a igualar-se à da pátria, por mais que aumente. Logo, a caridade da via não subsistirá na outra.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz (1 Cor 13, 8): A caridade nunca jamais há de acabar.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, nada impede que aquilo que tem uma imperfeição, não pertencente à essência, venha a ser perfeito, conservando-se numericamente tal como é; assim, o homem vem a ser perfeito pelo crescimento, e a brancura, pela intensidade. Ora, a caridade é amor, a cuja essência não pertence nenhuma imperfeição; pois, pode ter por objeto tanto o possuído como o que não o é, tanto o que vemos como o que não vemos. Logo, a caridade não será abolida pela perfeição da glória, mas permanecerá numericamente a mesma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A imperfeição pode atingir a caridade acidentalmente, por não ser a imperfeição da essência do amor. Ora, removido o accidental, nem por isso deixa de existir a substância. Logo, abolida a imperfeição da caridade, esta não será abolida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A caridade não tem por objeto o conhecimento em si mesmo, porque então não seria a mesma nesta e na outra vida. Mas, tem como objeto, aquilo mesmo que é conhecido, e que é sempre o mesmo, i. é, Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A caridade da via, aumentando não pode igualar a da pátria, pela diferença causal existente. Pois, a visão é uma causa do amor, como já se disse. Ora, quanto mais perfeitamente Deus é conhecido, tanto mais perfeitamente é amado.

Tratado dos dons do Espírito Santo

Questão 68: Dos dons.

Em seguida devemos tratar dos dons. E sobre esta questão oito artigos se discutem.

Art. 1 — Se os dons se distinguem das virtudes.

(III Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 1; In Isaiam, cap. XI; Ad Galat., cap. V lect. VI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que os dons não se distinguem das virtudes.

1. — Pois, Gregório, expondo aquilo de Jó (Jó 1, 2) — E nasceram-lhe sete filhos e três filhas — diz: Nascem-se sete filhos quando pela concepção do bom pensamento surgem em nós as sete virtudes do Espírito Santo. E cita aquilo da Escritura (Is 11, 2): E descansará sobre ele o espírito de entendimento, etc., onde se enumeram os sete dons do Espírito Santo. Logo, estes sete dons são virtudes.

2. Demais. — Agostinho, expondo aquilo da Escritura (Mt 12, 45) — Então vai, e ajunta a si outros sete espíritos etc. — diz: Sete vícios são contrários às sete virtudes do Espírito Santo, i. é, aos sete dons. Ora, esses sete vícios são contrários às virtudes consideradas em sentido geral. Logo, os dons não se distinguem das virtudes consideradas nesse sentido.

3. Demais. — Sujeitos a que convém a mesma definição são idênticos. Ora, a definição da virtude convém aos dons; pois, o dom é uma boa qualidade da mente, pela qual vivemos retamente, etc. Semelhantemente, a definição do dom convém às virtudes infusas; pois, o dom é uma doação irretribuível, segundo o Filósofo. Logo, as virtudes não se distinguem dos dons.

4. Demais. — Alguns dos chamados dons são virtudes. Pois, como já se disse, a sabedoria, o intelecto e a ciência são virtudes intelectuais; o conselho pertence à prudência; a piedade é uma espécie de justiça; e por fim, a coragem é uma virtude moral. Logo, as virtudes não se distinguem dos dons.

Mas, *em contrário*, Gregório distingue os sete dons, designados, diz, pelos sete filhos de Jó, das três virtudes teologais, representadas pelas três filhas do mesmo. E noutro lugar, distingue os mesmos sete dons, das quatro virtudes cardeais., representadas, diz, pelos quatro ângulos da casa.

SOLUÇÃO. — Se considerarmos o dom e a virtude, quanto às suas noções, nenhuma oposição há entre esta e aquele. Pois, a virtude, por essência, é assim chamada por conferir ao homem a perfeição de agir retamente, como já dissemos; ao passo que o dom essencialmente é relativo à causa de onde procede. Ora, nada impede, que o precedente, como dom, de uma certa causa, confira a quem o recebe a perfeição de agir retamente; sobretudo que, como já dissemos, certas virtudes são infundidas em nós por Deus. Por onde, a esta luz, o dom não pode ser distinto da virtude.

E por isso certos ensinaram não devem os dons ser distintos das virtudes. — Mas nem por isso deixa de lhes ser menor a dificuldade, quando se trata de dar a razão de se considerarem certas virtudes, e não todas, como dons; e de certos dons não se contarem evidentemente entre as virtudes, como, p. ex., o temor.

E daí o dizerem outros que os dons se devem distinguir das virtudes, mas sem darem suficiente causa de distinção, de tal modo comum às virtudes que de nenhum modo conviesse aos dons, e vice-versa. E

então outros, considerando que, dentre os sete dons, quatro — a sabedoria, a ciência, o intelecto e o conselho — pertencem à razão; e três — a coragem, a piedade e o temor — à potência apetitiva, disseram que dons fortificam o livre arbítrio, enquanto faculdade racional, e as virtudes, enquanto faculdade voluntária. E isso por descobrirem só duas virtudes — a fé e a prudência — na razão ou intelecto, pertencendo às outras à potência apetitiva ou afetiva. Ora, seria necessário, se esta distinção fosse pertinente, todas as virtudes pertencerem à potência apetitiva, e todos os dons, à razão.

Outros ainda, tiveram em vista o lugar de Gregório seguinte: o dom do Espírito Santo que forma, na mente que lhe é obediente, a prudência, a temperança, a justiça e a fortaleza, também a mune, pelos sete dons, contra todas as tentações. E consideraram então as virtudes como ordenadas a obrar bem e os dons, a resistir às tentações. — Mas esta distinção também não é suficiente. Pois, também as virtudes resistem às tentações, que induzem aos pecados e que as contrariam pois cada um resiste ao que lhe é contrário, como bem vemos suceder com a caridade, da qual se diz (Ct 8, 7): as muitas águas não puderam extinguir a caridade. Outros, por fim, refletindo que a Escritura nos transmite esses dons como existiram em Cristo, disseram que as virtudes se ordenam, absolutamente, ao bem agir; ao passo que os dons nos tornam semelhantes a Cristo, principalmente quanto aos seus sofrimentos, pois os dons de que tratamos resplenderam principalmente na sua paixão. Mas também isto não é suficiente. Pois, o próprio Senhor nos induz precipuamente a nos assemelhar com ele pela humildade e pela mansidão, conforme está na Escritura (Mt 11, 29): aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração; e também pela caridade, conforme àquilo (Jo 13, 34): Que vos amei uns aos outros, assim como eu vos amei. Ora, estas virtudes resplandeceram, precipuamente, na paixão de Cristo.

E portanto, para distinguir os dons, das virtudes, devemos seguir o modo de falar da Escritura, que nos transmite, não sob o nome de dons, mas antes, sob o de espíritos. Assim, diz Isaías (11, 2): E descansará sobre ele o espírito de sabedoria e de entendimento etc. Essas palavras dão manifestamente a entender que tal enumeração dos sete dons os supõe existentes em nós por inspiração divina; e a inspiração implica uma moção externa. Ora, devemos considerar que há no homem um duplo princípio motor: um, interior — a razão; outro exterior — Deus, como já dissemos; e o Filósofo também diz o mesmo. Ora, como é manifesto, todo o movido deve necessariamente ser proporcionado ao motor; e a perfeição do móvel, como tal, consiste em ter uma disposição que o faça bem receber o movimento do motor. Quanto mais elevado porém for o motor, tanto mais necessariamente, e por uma disposição mais perfeita, o móvel se lhe há de proporcionar; assim, vemos ser necessário o discípulo dispor-se tanto mais perfeitamente, a receber a doutrina do mestre, quanto mais perfeita ela for. Ora, é manifesto que as virtudes humanas aperfeiçoam o homem, ao qual é natural ser movido pela razão, em todos os seus atos, interior ou exteriormente. Logo, é necessário existam no homem perfeições mais altas que o disponham a ser movido por Deus. E tais perfeições se chamam dons, não só por serem infundidos por Deus, mas também por disporem o homem a se deixar facilmente mover pela inspiração divina, como diz Isaías (50, 5): O Senhor me abriu o ouvido, e eu o não contradigo; não me retirei para traz. E o Filósofo também diz: quando movidos por inspiração divina não devemos buscar conselho na razão humana, mas seguir essa inspiração, porque somos movidos por um princípio superior à razão humana. E assim o entendem os que dizem aperfeiçoarem os dons o homem para atos superiores aos da virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os dons em questão também se denominam virtudes, conforme a noção comum de virtude. Tem contudo algo de supereminente a essa noção, por serem certas virtudes divinas que aperfeiçoam o homem, enquanto movido por Deus. E por isso o Filósofo introduz, além da virtude comum, uma virtude heróica ou divina, que faz certos serem chamados homens divinos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os vícios sendo contrários aos bens da razão também contrariam as virtudes; como contrários, porém, à divina inspiração, contrariam os dons. Ora, contrariar a Deus é também contrariar a razão, cujo lume deriva de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A definição em apreço se dá da virtude quanto ao seu modo comum de ser. Por onde, se quisermos restringir a definição às virtudes, enquanto distintas dos dons, diremos que a expressão —pela qual vivemos retamente — deve ser entendida da retidão da vida conforme a regra da razão. Semelhantemente, o dom, enquanto distinto da virtude infusa, pode ser considerado como o dado por Deus para lhe recebermos a moção, que leva o homem a seguir retamente as suas inspirações.

RESPOSTA À QUARTA. — A sabedoria se chama virtude intelectual, enquanto procede do juízo da razão. Chama-se porém, dom, enquanto obra por instinto divino. E o mesmo se deve dizer nos demais casos.

Art. 2 — Se os dons são necessários à salvação do homem.

O segundo discute-se assim. — Parece não serem os dons necessários à salvação do homem.

1. — Pois, os dons se ordenam a uma certa perfeição, que ultrapassa a perfeição comum da virtude. Ora, não é necessário à sua salvação o homem conseguir tal perfeição, que ultrapasse o estado comum da virtude, pois tal perfeição não é objeto de preceito, mas de conselho. Logo, os dons não são necessários à salvação do homem.

2. Demais. — Para a sua salvação basta ao homem proceder bem em relação ao divino e ao humano. Ora, pelas virtudes teologais o homem procede bem em relação ao divino; e pelas morais, em relação ao humano. Logo, os dons não lhe são necessários para a salvação.

3. Demais. — Gregório diz, que o Espírito Santo dá a sabedoria, contrária à estultícia; o intelecto, contrário ao embotamento; o conselho, contrário à precipitação; a coragem, contrária ao temor; a ciência, contrária à ignorância; a piedade, contrária à dureza; e, contrário à soberba, o temor. Ora, as virtudes constituem remédio suficiente para se extirparem todos esses vícios. Logo, os dons não são necessários à salvação do homem.

Mas, em contrário. — O mais elevado dos dons é a sabedoria; e o ínfimo, o temor. Ora, ambos são necessários à salvação, pois da sabedoria diz a Escritura (Sb 7, 28): Porque Deus a ninguém ama senão ao que habita com a sabedoria; e do temor (Ecle 1, 28): Porque aquele que está sem temor não poderá ser justificado. Logo, também os dons médios são necessários à salvação.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, os dons são umas perfeições do homem, que o dispõem a seguir facilmente o instinto divino. Por onde, quando não basta o instinto da razão, mas é necessário o do Espírito Santo, é, por consequência, também necessário o dom.

Ora, Deus aperfeiçoa a razão do homem de dois modos: naturalmente, i. é, pelo lume da razão natural; e por uma perfeição sobrenatural, que são as virtudes teologais, como já dissemos. E embora esta segunda perfeição seja maior que a primeira, contudo a primeira o homem a tem de modo mais perfeito que a segunda. Pois, aquela ele a tem de posse plena; esta, imperfeitamente, pois amamos e conhecemos a Deus imperfeitamente. Ora, é manifesto que o ser de natureza, forma ou virtude perfeita, pode, por si mesmo, obrar por meio delas, sem excluir contudo a ação de Deus, que obra interiormente em toda natureza e em toda vontade. Mas o ser de natureza, forma ou virtude imperfeita não pode obrar por si, se não for movido por outro. Assim, o sol, perfeitamente lícido, pode iluminar por si mesmo; porém a lua, que tem imperfeitamente a natureza da luz, não ilumina senão iluminada.

Também o médico conhecedor perfeito da arte médica, pode obrar por si; mas, o seu discípulo, ainda não plenamente instruído não o pode, se não for instruído por aquele.

Por onde, quanto ao que cai sob a alçada da razão humana, em ordem ao fim conatural ao homem, este pode obrar pelo juízo da razão. — Haverá, porém uma bondade superabundante se, mesmo nesse caso, Deus o ajudar por um instinto especial. Por onde, segundo os filósofos, nem todos os que tinham virtudes morais adquiridas as tinham heróicas ou divinas. Porém, em relação ao fim último sobrenatural, ao qual a razão nos move enquanto informada, de certo modo e imperfeitamente pelas virtudes teologais, essa moção por si mesma não basta, se não lhe advier do alto o instinto e a moção do Espírito Santo, conforme àquilo da Escritura (Rm 8, 14.17): Porque todos os que são levados pelo Espírito de Deus, estes tais são filhos e herdeiros de Deus; e ainda (Sl 142, 10): O teu espírito que é bom me conduzirá à terra de retidão. Pois, a herança daquela terra dos bem-aventurados ninguém a pode alcançar se não for movido e conduzido pelo Espírito Santo. E portanto, para conseguir esse fim, é necessário ao homem ter o dom do Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os dons excedem a perfeição comum das virtudes, não quanto ao gênero das obras, do modo pelo qual os conselhos precedem os preceitos; mas quanto ao modo de obrar, enquanto o homem é movido por um princípio mais alto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As virtudes teologais e morais não aperfeiçoam o homem em ordem ao último fim, de modo que ele não precise de ser movido por um certo instinto superior do Espírito Santo, pela razão já dita.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão humana não pode conhecer tudo, nem tudo lhe é possível, quer a consideremos como dotada de perfeição natural, quer como aperfeiçoada pelas virtudes teologais. E por isso não pode livrar-se sempre da estultícia, e do mais que lembra a objeção. Mas aquele, a cuja ciência e poder tudo está sujeito, nos livra, pela sua moção, de toda estultícia, ignorância, embotamento, dureza e demais deficiências. Por onde, os dons do Espírito Santo, que nos levam a lhe seguir docilmente o instinto, se consideram dados contra essas deficiências.

Art. 3 — Se os dons do Espírito Santo são hábitos.

O terceiro discute-se assim — Parece que os dons do Espírito Santo não são hábitos.

1. — Pois, o hábito, sendo uma qualidade dificilmente mutável, como se disse, é qualidade permanente no homem. Ora, é próprio de Cristo, que os dons do Espírito Santo nele descansam, como diz a Escritura (Is 11, 2). E noutro lugar (Jo 1, 33): Aquele sobre que tu vires descer o Espírito, e repousar sobre ele, esse é o que batiza. E Gregório, expondo este texto diz: O Espírito Santo vem ter com todos os fiéis, mas permanece singularmente só com o Mediador. Logo, os dons do Espírito Santo não são hábitos.

2. Demais. — Os dons do Espírito Santo aperfeiçoam o homem, levando-o pelo Espírito de Deus, como já se disse. Ora, levado por esse Espírito, o homem desempenha o papel de instrumento em relação a ele. Ora, não é próprio do instrumento ser aperfeiçoado por um hábito, senão do agente principal. Logo, os dons do Espírito Santo não são hábitos.

3. Demais. — Assim como os dons do Espírito Santo provêm da inspiração divina, assim também o dom da profecia. Ora, este não é hábito, pois o espírito de profecia não está sempre presente ao profeta, como diz Gregório. Logo os dons do Espírito Santo também não são hábitos.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz aos discípulos, falando do Espírito Santo (Jo 14, 17): Ele ficará conosco e estará em vós. Ora, o Espírito Santo não está no homem sem os seus dons. Logo, estes ficam nos homens e, portanto, não são só atos ou paixões, mas também hábitos permanentes.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, os dons são certas perfeições do homem, que o tornam bem disposto a seguir o instinto do Espírito Santo. Ora, é manifesto, pelo sobredito, que as virtudes morais aperfeiçoam a potência apetitiva, fazendo-a participar, de certo modo, da razão, pois lhe é natural ser movida pelo império desta última. Por onde, os dons do Espírito Santo estão para o homem, relativamente ao Espírito, como as virtudes morais para a potência apetitiva, relativamente à razão. Ora, as virtudes morais são hábitos que dispõem as potências apetitivas a obedecerem prontamente à razão. Por onde, também os dons do Espírito Santo são hábitos que tornam apto o homem a obedecer prontamente a esse Espírito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Gregório, no mesmo passo aduzido, solve a dificuldade dizendo: O Espírito Santo permanece sempre em todos os eleitos, quanto aos dons sem os quais não podem chegar à vida eterna; mas, quanto aos outros, nem sempre permanece. Ora, os sete dons são necessários à salvação, como já dissemos. Logo, quanto a eles, o Espírito Santo sempre permanece nos santos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede quanto ao instrumento, que não age, mas é somente passivo. Ora, o homem não é tal instrumento, pois, dotado de livre arbítrio, também assim age quando levado pelo Espírito Santo. Logo, precisa de um hábito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A profecia é um dos dons que servem à manifestação do Espírito, e não é de necessidade para a salvação. Por onde, não há símile.

Art. 4 — Se são convenientemente enumerados os sete dons do Espírito Santo.

(IIª — IIªe, q. 8, a, 6; III Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 2; In Isaiam, cap. XI).

O quarto discute-se assim. — Parece que os sete dons do Espírito Santo são inconvenientemente enumerados.

1. — Pois, nessa enumeração se incluem quatro elementos pertencentes às virtudes intelectuais: a sabedoria, o intelecto, a ciência e o conselho, pertencentes à prudência; e nela não se inclui nada relativo à arte, a quinta virtude intelectual. Semelhantemente, essa enumeração inclui a piedade, pertinente à justiça; o dom da fortaleza, pertencente à fortaleza, e nada inclui pertinente à temperança. Logo, os dons estão insuficientemente enumerados.

2. Demais. — A piedade faz parte da justiça. Ora, a enumeração inclui a fortaleza e não qualquer parte da mesma. Logo, também não devia incluir a piedade, mas, a justiça.

3. Demais. — As virtudes teologais se ordenam principalmente para Deus. Ora, como os dons aperfeiçoam o homem para se mover para Deus, à enumeração devia incluir também certos dons pertinentes às virtudes teologais.

4. Demais. — Assim como tememos a Deus, também o amamos, nele esperamos, com ele nos comprazemos. Ora, o amor, a esperança e o prazer são paixões que entram na mesma divisão do temor. Logo, se este é considerado como um dom, também dons haveriam de ser as três paixões.

5. Demais. — Ao intelecto se acrescenta a sabedoria, que o rege; à fortaleza, o conselho; à piedade, a ciência. Logo, também ao temor devia ser acrescentado algum dom diretivo; e, portanto, são inconvenientemente enumerados os sete dons do Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, é a autoridade da Escritura (Is 11, 2-3).

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, os dons são uns hábitos que tornam o homem apto a seguir prontamente o instinto do Espírito Santo, assim como as virtudes morais aperfeiçoam as potências apetitivas para obedecerem à razão. Ora, assim como é natural a estas serem movidas pelo império da razão, assim é natural a todas as potências humanas serem movidas pelo instinto de Deus, como por um poder superior. Logo, todas as potências, que podem ser princípios de atos humanos, i. é, a razão e a potência apetitiva, são susceptíveis tanto de virtudes como de dons. Ora, a razão ou é especulativa ou prática, e ambas consideram a apreensão da verdade, conducente a um conhecimento ulterior, e o juízo sobre a verdade. — Ora, para apreender a verdade, a razão especulativa é aperfeiçoada pelo intelecto, e a prática, pelo conselho. — E para julgar retamente, a especulativa é aperfeiçoada pela sabedoria, e a prática, pela ciência.

Por seu lado, a potência apetitiva, em nossas relações com outrem, é aperfeiçoada pela piedade; no referente a nós mesmos, pela fortaleza, no concernente ao temor dos perigos; e pelo temor, no relativo ao desejo desordenado dos prazeres, conforme aquilo da Escritura (Pr 15, 27): todo o homem evita o mal por meio do temor do Senhor; e (Sl 118, 120): Transpassa com o seu temor as minhas carnes, porque tenho temido os teus juízos.

Por onde é claro que os dons em apreço têm a mesma extensão que as virtudes, tanto intelectuais como morais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os dons do Espírito Santo aperfeiçoam o homem no concernente ao bem viver, o que não faz a arte, que se ocupa com as produções externas, pois ela é a razão reta das coisas factíveis, e não das ações, como se disse. Pode-se contudo dizer que, quanto à infusão dos dons, a arte pertence ao Espírito Santo, principal motor; e não, aos homens, que lhe servem como de instrumentos, enquanto por ele movidos. A temperança, por seu lado, responde, de certo modo, ao temor. Pois, assim como é próprio à virtude da temperança, por essência, fazer-nos preferir o bem da razão aos maus prazeres, assim é próprio ao dom do temor fazer-nos preferir o temor de Deus a esses maus prazeres.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A palavra — justiça — deriva da retidão da razão; e portanto convém-lhe mais a denominação de virtude que de dom. Ao passo que a piedade implica a reverência para com os pais e a pátria. E como Deus é Pai de todos os seres, também ao seu culto se chama piedade, como diz Agostinho. E, portanto, chama-se convenientemente piedade ao dom pelo qual, reverenciando a Deus, fazemos o bem para com todos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A nossa alma não é movida pelo Espírito Santo se não se lhe estiver unida, de cedo modo; assim como o instrumento não é movido pelo artífice, senão por contato ou por qualquer outra união. Ora, a primeira forma de união se dá pela fé, pela esperança e pela caridade. Por onde, estas virtudes se pressupõem aos dons, sendo-lhes, como as raízes. E portanto, todos os dons pertencem a essas três virtudes, como derivações delas.

RESPOSTA À QUARTA. — O amor, a esperança e o prazer têm o bem como objeto. Ora, o sumo bem é Deus. Por onde, os nomes dessas três paixões se transferem às virtudes teologais, pelas quais o homem se une a Deus. Ao passo que o objeto do temor é o mal, que em Deus de nenhum modo existe. Logo, ele

não implica união com Deus, mas antes, afastamento de certas causas, pela reverência para com Deus, E portanto, não denomina nenhuma virtude teologal, mas um dom que nos retrai do mal, de modo mais eminente que a virtude moral.

RESPOSTA À QUINTA. — A sabedoria dirige tanto o intelecto como o afeto do homem. E por isso se põem dois dons diretivos, correspondentes à sabedoria: para a inteligência, o dom do intelecto; para o afeto, o do temor. Pois, a razão de temer a Deus se funda precipuamente na consideração da excelência divina, que a sabedoria considera.

Art. 5 — Se os dons são conexos.

(III Sent., dist. XXXVI, a. 3).

O quinto discute-se assim. — Parece que os dons não são conexos.

1. — Pois, diz o Apóstolo (1 Cor 12, 8): Porque a um pelo Espírito é dada a palavra de sabedoria; a outra porém a palavra de ciência, segundo o mesmo Espírito. Ora, a sabedoria e a ciência se incluem entre os dons do Espírito Santo. Logo, esses dons são atribuídos a diversos e não tem conexão mútua, num mesmo sujeito.

2. Demais. — Agostinho diz, que muitos fiéis, embora possuam a fé, não possuem a ciência. Ora, a fé é acompanhada por algum dom, ao menos pelo temor. Logo, os dons não estão necessariamente conexos num mesmo sujeito.

3. Demais. — Gregório diz: a sabedoria será menor se estiver privada do intelecto, e este será muito inútil, se não subsistir pela sabedoria; vil é o conselho a que falta a robustez da fortaleza; e esta será completamente destruída, se não se apoiar no conselho; a ciência será nula se não tiver a utilidade da piedade; e esta será de todo inútil, se carecer do discernimento da ciência; e também o próprio temor, sem as virtudes supra enumeradas, deixará de servir a realização de qualquer boa ação. Por onde, podemos ter um dom sem ter os outros, Logo, os dons do Espírito Santo não são conexos.

Mas, *em contrário*, o que antes já havia dito Gregório: Nesse convívio de filhos, devemos perscrutar como se nutrem mutuamente. Ora, por filhos de Jó, de que agora fala, entendem-se os dons do Espírito Santo. Logo, estes são conexos por se alimentarem uns dos outros.

SOLUÇÃO. — A verdade sobre esta questão pode facilmente presumir-se do já dito. Pois, como já dissemos, assim como as potências apetitivas se dispõem, pelas virtudes morais, dependentemente do regime da razão, assim, todas as virtudes da alma se dispõem pelos dons, dependentemente da moção do Espírito Santo. Ora, este habita em nós pela caridade, conforme aquilo da Escritura (Rm 5, 5): a caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado, assim como a nossa razão se aperfeiçoa pela prudência. Por onde, assim como as virtudes morais se ligam umas às outras por meio da prudência, assim os dons do Espírito Santo, pela caridade, de modo tal que, quem tiver tem todos os dons do Espírito, e ninguém os pode ter sem a caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Num sentido, a sabedoria e a ciência podem ser consideradas graças dadas gratuitamente; i. é, de modo tal que tenhamos tanta abundância do conhecimento das coisas divinas e humanas, que possamos instruir os fiéis e refutar os adversários. E é nesse sentido que o Apóstolo, no passo aduzido, considera a sabedoria e a ciência; sendo, por isso que, assinaladamente, se refere à palavra da sabedoria e da ciência. — Noutro sentido, essas palavras podem ser tomadas como exprimindo dons do Espírito Santo. E então, não significam senão certas perfeições

da mente humana que a dispõem bem para seguir o instinto do Espírito Santo, no conhecimento das causas divinas e humanas. Por onde é claro que tais dons existem em todos os que têm caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No lugar citado, Agostinho se refere à ciência, expondo o passo aduzido do Apóstolo. E por isso, ele a toma no primeiro sentido exposto, i. é, como graça dada gratuitamente. E isso é claro pelo que acrescenta: Uma coisa é saber só o que o homem deve crer para alcançar a vida feliz, que não é senão a eterna; outra, como há de proporcioná-lo às piedosas e defendê-lo contra os ímpios, e isto é ao que o Apóstolo chama propriamente ciência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como, de um modo, a conexão das virtudes cardeais se prova por se aperfeiçoarem, de certo modo, umas às outras, como já dissemos, assim também Gregório pretende provar a conexão dos dons por não poder um ser perfeito sem o outro. E por isso dissera antes: Cada uma das virtudes desaparecerá de todo, se não se auxiliarem todas entre si: Donde não se conclui que um dom possa existir sem os outros, mas que o intelecto não seria dom, se existisse sem a sabedoria, assim como sem a justiça, a temperança não seria virtude.

Art. 6 — Se os dons do Espírito Santo permanecem na pátria.

(III Sent., dist. XXXIV. a. 3).

O sexto discute-se assim. — Parece que os dons do Espírito Santo não permanecem na pátria.

1. — Pois como diz Gregório, o Espírito Santo inspira a mente com os sete dons, contra todas as tentações. Ora, na pátria não haverá tentações, conforme aquilo da Escritura (Is 11, 9): Eles não farão dano algum, nem matarão em todo o meu santo monte. Logo, na pátria não haverá dons do Espírito Santo.

2. Demais. — Os dons do Espírito Santo são hábitos, como já se disse. Ora, os hábitos seriam vãos sem a existência dos atos; pois, diz Gregório: o intelecto faz-nos penetrar o que ouvimos, o conselho impede a precipitação, a fortaleza faz-nos não temer a adversidade, e a piedade enche até as vísceras do coração com obras de misericórdia. Ora, tudo isto não convém ao estado da pátria. Logo, no estado da glória não existirão tais dons.

3. Demais. — Certos dons, como a sabedoria e o intelecto, aperfeiçoam o homem, na vida contemplativa; outros, como a piedade e a fortaleza, na vida ativa. Ora, esta última se nos acaba com esta vida, como diz Gregório. Logo, no estado da glória, não existirão todos os dons do Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: A cidade de Deus ou a Jerusalém celeste não será banhada pelo percurso de nenhum rio terrestre; mas, o Espírito Santo, procedente da fonte da vida, de que nós nos saciamos com um breve hausto, afluirá mais abundante aos espíritos celestes, com uma correnteza plena e intumescida pelas sete virtudes espirituais.

SOLUÇÃO. — Podemos considerar os dons à dupla luz. — Quanto à essência, e então existirão perfeitíssimamente na pátria, como está claro no lugar aduzido de Ambrósio. E a razão é que os dons do Espírito Santo aperfeiçoam a mente humana para lhe seguir a moção, o que se dará principalmente na pátria, quando Deus for tudo em todos, como diz a Escritura (1 Cor 15, 28), e quando o homem estiver totalmente sujeito a Deus. — De outro modo, quanto à matéria sobre a qual operam; e então, na vida atual, operam sobre uma matéria sobre a qual não operarão, no estado da glória. E portanto não permanecerão na pátria, como já dissemos a propósito das virtudes cardeais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No lugar aduzido, Gregório se refere aos dons próprios do estado presente, que nos protegem contra o ataque dos males. Mas, no estado da glória, cessados os males, seremos aperfeiçoados no bem pelos dons do Espírito Santo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Gregório atribui, a cada um dos dons algo que passa com o estado presente, e algo que permanece na vida futura. Pois, diz, que a sabedoria fortifica a mente na esperança e na certeza das coisas eternas, e desses dois, a esperança passa, mas a certeza permanece. Do intelecto diz que, penetrando as coisas ouvidas, e fortificando o coração ilumina-lhe as trevas; ora, o que é ouvido passa porque, no dizer da Escritura (Jr 31, 34), não ensinará varão ao seu irmão; mas, a iluminação da mente permanecerá. Do conselho diz, que impede a precipitação, o que é necessário à vida presente; e, demais, que faz a alma abundar na razão, o que é necessário também na vida futura. Da fortaleza, que não teme as adversidades, o que é necessário na vida presente; e, demais, que alimenta a confiança, que permanece na vida futura. Da ciência só diz que elimina o jejum da ignorância, o que pertence ao estado presente; mas, o que acrescenta —no ventre da mente— pode-se entender, figuradamente, da plenitude do conhecimento, pertencente também ao estado futuro. Da piedade, que enche as vísceras do coração com as obras de misericórdia, o que, literalmente entendido, pertence só ao estado da vida presente; mas o mesmo afeto íntimo dos próximos, designado pela expressão — vísceras, pertence também ao estado futuro, em que a piedade não exhibirá as obras de misericórdia, mas o afeto congratulatório. Do temor, que reprime a mente para que não se ensoberbeça com as coisas presentes, o que pertence ao estado atual; e que conforta com o alimento da esperança, para as coisas futuras, o que pertence, quanto à esperança, ao estado presente; mas pode também pertencer ao estado futuro, quanto ao conforto relativo ao que aqui esperamos e lá obteremos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto à matéria dos dons. Pois as obras da vida ativa não constituirão a matéria deles. Mas os atos de todas versarão sobre a vida contemplativa, que é a vida feliz.

Art. 7 — Se a dignidade dos dons se funda na enumeração de Isaías, cap. XI.

(In Isaiam. Cap. XI).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a dignidade dos dons não se funda na enumeração de Isaías.

1. — Pois, o mais importante dos dons é o que Deus exige, principalmente, do homem. Ora, o que dele Deus exige sobretudo é o temor, conforme a Escritura (Dt 10, 12): Agora, pois, ó Israel, que é o que o Senhor teu Deus pede de ti, senão que temas o Senhor teu Deus; e ainda (Ml 1, 6): se eu sou vosso Senhor onde está o temor que se me deve? Logo, o temor, enumerado (Isaías) em último lugar não é o ínfimo, mas o máximo dos dons.

2. Demais. — A piedade é considerada como bem universal, conforme diz o Apóstolo (1 Tm 4, 8): a piedade para tudo é útil. Ora, o bem universal tem preferência sobre os bens particulares. Logo, a piedade, enumerada em penúltimo lugar, é o mais importante dos dons.

3. Demais. — A ciência aperfeiçoa o juízo do homem, ao passo que o conselho é próprio à perquirição. Ora, o juízo é superior a esta. Logo, a ciência é dom mais importante que o conselho, embora venha depois dele na enumeração.

4. Demais. — A fortaleza reside na potência apetitiva, e a ciência, na razão. Ora, esta é mais eminente que a potência apetitiva. Logo, também a ciência é dom mais eminente que a fortaleza, enumerada contudo em primeiro lugar. Portanto, a dignidade dos dons não depende da ordem da sua enumeração.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Parece-me que a septiforme operação do Espírito Santo, de que fala Isaías, concorda com os graus e as sentenças, mencionados por Mateus, V; Mas, difere na ordem, porque, em Isaías, a enumeração começa pelos dons mais elevados, e em Mateus, pelos inferiores.

SOLUÇÃO. — A dignidade dos dons pode ser considerada de dois modos: absolutamente, i. é, quanto aos próprios atos, enquanto procedentes dos seus princípios, ou relativamente i. é, quanto à matéria.

Ora, considerando absolutamente a dignidade dos dons, com eles sucede o mesmo que com as virtudes, pois os dons aperfeiçoam o homem para todos os atos das potências da alma, para os quais também as virtudes os aperfeiçoam, como já dissemos. Por onde, assim como as virtudes intelectuais têm preeminência sobre as morais, e dentre as próprias virtudes intelectuais, as contemplativas, como a sabedoria, o intelecto e a ciência, são superiores às ativas, como a prudência e a arte, de modo que a sabedoria tem preeminência sobre o intelecto e este, sobre a ciência, bem como a prudência e a síntese sobre a eubulia; assim também, os dons da sabedoria e do intelecto, da ciência e do conselho têm preeminência sobre a piedade, a fortaleza e o temor, tendo a piedade preeminência sobre a fortaleza, e esta sobre o temor, como a justiça tem preeminência sobre a fortaleza e esta, sobre a temperança.

Mas, quanto à matéria, a fortaleza e o conselho têm preeminência sobre a ciência e a piedade, porque a fortaleza e o conselho supõem o que é árduo, ao passo que a ciência e a piedade se exercem nos casos comuns.

Assim pois, a dignidade dos dons corresponde à ordem da enumeração, parte, absolutamente, enquanto a sabedoria e o intelecto têm preeminência sobre todos; e parte, quanto à ordem da matéria, enquanto o conselho e a fortaleza têm preferência sobre a ciência e a piedade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O temor é exigido, principalmente, como um quase primórdio à perfeição dos dons, porque o temor do Senhor é princípio da sabedoria; e não por ser mais digno que os outros dons; mas, na ordem da geração, antes de praticarmos o bem, por influência dos demais dons, fugimos do mal, por influência do temor, como diz a Escritura (Pr 16, 6).

RESPOSTA À SEGUNDA. — A piedade não a comparam as palavras do Apóstolo a todos os dons de Deus, mas só ao exercício corporal, sobre o qual já havia dito, que para pouco é proveitoso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a ciência, por causa do juízo, tenha preferência sobre o conselho, contudo este a tem, quanto à matéria. Pois, o conselho só se exerce quando se trata de coisas árduas, como se disse; ao passo que o juízo da ciência, em todos os casos.

RESPOSTA À QUARTA. — Os dons diretivos, pertinentes à razão, são mais dignos que os dons executivos, se forem considerados em relação aos atos, enquanto procedentes das potências; pois, a razão tem preeminência sobre a potência apetitiva, como o que regula a tem sobre o regulado. Mas, quanto à matéria, o conselho se anexa à fortaleza como o diretivo ao executivo e, semelhantemente, a ciência à piedade; pois, o conselho e a fortaleza se exercem nos casos árduos, a ciência e a piedade, nos comuns. E portanto, o conselho, simultaneamente com a fortaleza, é enumerado, em razão da matéria, antes da ciência e da piedade.

Art. 8 — Se as virtudes têm preeminência sobre os dons.

(III Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 1, ad 5; De Virtut., q. 2, a. 2, ad 17).

O oitavo discute-se assim. — Parece que as virtudes têm preeminência sobre os dons.

1. — Pois, diz Agostinho, falando da caridade: Nenhum dom de Deus é mais excelente que este. É o único que separa os filhos do reino eterno, dos da eterna perdição. Há ainda outros dons do Espírito Santo, mas de nada servem sem a caridade. Ora, a caridade é uma virtude. Logo, a virtude tem preeminência sobre os dons do Espírito Santo.

2. Demais. — O que tem naturalmente prioridade tem também preeminência. Ora, as virtudes têm prioridade sobre os dons do Espírito Santo. Pois, Gregório diz: Os dons formam, antes de tudo, na mente que lhes é dócil, a prudência, a temperança, a fortaleza, e a justiça. E assim equilibra, em pouco, a mesma mente com as sete virtudes, i. é, dons, opondo, à estultícia, a sabedoria; ao embotamento, o intelecto, à precipitação, o conselho; ao temor, a fortaleza; à ignorância, a ciência; à dureza, a piedade; à soberba, o temor. Logo, as virtudes têm preeminência sobre os dons.

3. Demais. — Ninguém pode usar mal da virtude, como diz Agostinho. Ora, é possível usar mal dos dons; pois, como diz Gregório, imolamos a hóstia da nossa prece para a sabedoria não ensoberbecer; para o intelecto, sutilmente discorrendo, não aberrar; para o conselho, multiplicando-se, não confundir; para não se precipitar à fortaleza, gerando a confiança; para a ciência não inchar, conhecendo sem amar; para a piedade não transviar, afastando do caminho reto; para o temor, amedrontando mais do que é justo, não imergir no abismo do desespero. Logo, as virtudes são mais dignas que os dons do Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, os dons são conferidos para fortalecer as virtudes contra os defeitos, como é claro pela citação aduzida. E assim, parece que aperfeiçoam o que as virtudes não podem aperfeiçoar. Logo, têm preeminência sobre elas.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta, distinguem-se três gêneros de virtudes: umas teologais; outras, intelectuais; outras, morais. As teologais unem a Deus a mente humana; as intelectuais aperfeiçoam a razão; enfim, as morais tornam apta as potências apetitivas a obedecer à razão. Ora, pelos dons do Espírito Santo todas as potências da alma se dispõem a submeter-se à moção divina.

Por onde, os dons estão para as virtudes teologais, que unem o homem ao Espírito Santo, que o move, como as virtudes morais estão para as intelectuais, perfectivo da razão, motora das virtudes morais. Assim, pois, como as virtudes intelectuais têm preeminência sobre as morais e as regulam, assim as teologais a têm sobre os dons do Espírito Santo, e os regulam. Donde o dizer Gregório: os sete filhos, i. é, os sete dons, não chegam à perfeição da dezena, senão fizerem tudo com fé, esperança e caridade.

Comparados, porém, com as demais virtudes intelectuais ou morais, os dons têm preeminência sobre as virtudes. Pois, aperfeiçoam as potências da alma, relativamente ao Espírito Santo, que move; ao passo que as virtudes aperfeiçoam ou a razão mesma, ou as demais potências, relativamente à razão. Ora, é manifesto que quanto maior o motor, tanto mais perfeitamente disposto deve ser o móvel. Logo, os dons são mais perfeitos que as virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A caridade é uma virtude teologal, e concedemos tenha preeminência sobre os dons.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De dois modos pode-se entender a prioridade. — Primeiro, na ordem da perfeição e da dignidade; assim, o amor de Deus tem prioridade sobre o do próximo. E deste modo, os dons têm prioridade sobre as virtudes intelectuais e morais; posterioridade, porém, relativamente às virtudes teologais.— De outro modo, na ordem da geração ou disposição; assim, o amor do próximo precede, quanto ao ato, o amor de Deus. E assim, as virtudes morais e intelectuais precedem os dons; pois, estando bem disposto no que respeita à sua razão própria, o homem fica bem disposto no concernente a suas relações com Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A sabedoria, o intelecto, e dons semelhantes, provêm do Espírito Santo, enquanto informados pela caridade, que não obra temerariamente, como diz a Escritura (1 Cor 13, 4). E, portanto, da sabedoria, do intelecto e de dons semelhantes ninguém pode usar mal, enquanto dons do Espírito Santo. Mas para não se afastarem da perfeição da caridade, um é fortificado pelo outro. E é isto que Gregório quer dizer.

Questão 69: Das bem-aventuranças.

Em seguida devemos tratar das bem-aventuranças.

E sobre esta questão, quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se as bem-aventuranças se distinguem das virtudes e dos dons.

(III Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 4: In Isaïam, cap. XI; In Matth., cap. V).

O primeiro discute-se assim. — Parece que as bem-aventuranças não se distinguem das virtudes e dos dons.

1. — Pois, Agostinho atribui as bem-aventuranças enumeradas em Mat., V, aos dons do Espírito Santo; ao passo que Ambrósio as atribui às quatro virtudes cardeais. Logo, as bem-aventuranças não se distinguem das virtudes e dos dons.

2. Demais. — A vontade humana só tem duas regras: a razão e a lei eterna, como já se disse. Ora, as virtudes aperfeiçoam o homem na ordem da razão; e os dons, na da lei eterna e do Espírito Santo, como do sobredito resulta. Logo, além das virtudes e dos dons, não pode haver mais nada concernente à retidão da vontade humana. Logo, as bem-aventuranças não se distinguem deles.

3. Demais. — Na enumeração das bem-aventuranças inclui-se a mansidão, a justiça e a misericórdia, consideradas como sendo virtudes. Logo, as bem-aventuranças não se distinguem dos dons e das virtudes.

Mas, *em contrário*, algumas das consideradas bem-aventuranças não são virtudes nem dons; tais a pobreza, o pranto e a paz. Logo, as bem-aventuranças diferem das virtudes e dos dons.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, a bem-aventurança é o fim último da vida humana. Ora, considera-se como já possuindo o fim quem tem a esperança de obtê-lo. Onde, diz o Filósofo que as crianças se consideram felizes por causa da esperança; e o Apóstolo (Rm 8, 24): na esperança é que temos sido feitos salvos. Ora, a esperança de conseguir o fim resulta de nos movermos convenientemente para ele e dele nos aproximarmos, e isso se faz pelo agir. Ora, nós nos movemos para a bem-aventurança final e dela nos aproximamos, pelos atos virtuosos, e principalmente pela influência dos dons, se nos referimos à eterna beatitude, para a qual não basta a razão, mas é necessário o auxílio do Espírito Santo, para obedecer e seguir ao qual nos tornam aptos os dons. Logo, as bem-aventuranças distinguem-se das virtudes e dos dons, não como hábitos deles distintos, mas como os atos se distinguem dos hábitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho e Ambrósio atribuem as bem-aventuranças aos dons e às virtudes, assim como os atos são atribuídos aos hábitos. Os dons porém são mais eminentes que as virtudes cardeais, como já dissemos. E por isso Ambrósio, explicando as bem-aventuranças propostas à multidão, as atribui às virtudes cardeais; ao passo que Agostinho, expondo as propostas aos discípulos no monte, como a mais perfeitos, atribui-as aos dons do Espírito Santo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção prova não haver, além das virtudes e dos dons, outros hábitos retificadores da vida humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A humildade é tomada pelo ato de mansidão. E o mesmo se deve dizer da justiça e da misericórdia. E embora estas se considerem virtudes, atribuem-se contudo aos dons, pois também estes aperfeiçoam os homens em relação aos mesmos objetos que as virtudes, como se disse.

Art. 2 — Se os prêmios atribuídos as bem-aventuranças pertencem a esta vida.

(In Matth., cap.V).

O segundo procede-se assim. — Parece que os prêmios atribuídos as bem-aventuranças não pertencem a esta vida.

1. — Pois, como já se disse, chama-se felizes os que têm a esperança dos prêmios. Ora, o objeto da esperança é a felicidade futura. Logo, esses prêmios pertencem à vida futura.

2. Demais. — O Evangelho comina certas penas opostas as bem-aventuranças, quando diz (Lc 6, 25): Ai de vós os que estais fartos, porque vireis a ter fome. Ai de vós os que agora rides, porque gemereis e chorais. Ora, tais penas não abrangem a vida presente, pois freqüentemente os homens durante ela não são punidos, conforme àquilo da Escritura (Jó 21, 13): Eles passam os seus dias em prazeres. Logo, também os prêmios das bem-aventuranças não pertencem a esta vida.

3. Demais. — O reino dos céus, posto como prêmio da pobreza, é a beatitude celeste, conforme Agostinho. Ora, a plena saciedade só existirá na vida futura, consoante àquilo da Escritura (Sl 16, 15): saciar-me-ei quando aparecer a tua glória. Ora, a visão de Deus e a manifestação da divina filiação pertencem à vida futura, como consta da Escritura (1 Jo 3, 2): Agora somos filhos de Deus, e não apareceu ainda o que havemos de ser. Sabemos que quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele; porquanto nos outros o veremos bem como ele é. Logo, os prêmios de que tratamos pertencem à vida futura.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Tais coisas podem por certo existir completamente nesta vida, como cremos terem existido nos Apóstolos. Pois, aquela omnímota transformação em forma Angélica, prometida para depois desta vida, não pode ser explicada por nenhuma palavra.

SOLUÇÃO. — Sobre os prêmios em questão manifestam-se diversamente os expositores da Sagrada Escritura. Uns, como Ambrósio dizem pertencerem todos à futura beatitude. Agostinho, porém, considera-os pertencentes à vida presente. Crisóstomo, por seu lado, nas suas Homilias, diz pertencerem uns à vida futura, e outros, à presente.

Para evidenciá-lo, devemos considerar que a esperança da futura beatitude pode existir em nós por duas razões: primeiro, por uma certa preparação ou disposição à futura beatitude, e isso se dá pelo mérito; ou, segundo, por uma incoação imperfeita da futura beatitude, nos varões santos, já nesta vida. Pois, uma é a esperança na frutificação da árvore, quando rondeja viridente, e outra, quando começam a aparecer os primeiros frutos.

Por onde, o nas bem-aventuranças concernente ao mérito, são umas preparações ou disposições à beatitude, perfeita ou incoada. E o concernente nelas aos prêmios, pode consistir ou na beatitude perfeita em si mesma, e então respeitar à vida futura, ou numa incoação da beatitude, como se dá com os santos varões, e então dizem respeito à vida presente. Pois, quem começa por progredir nos atos das virtudes e dos dons pode ter esperança de chegar à perfeição da via e da pátria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A esperança pode recair sobre a beatitude futura, como sobre o último fim; pode também ter por objeto o auxílio da graça, como os meios, conforme aquilo da Escritura (Sl 27, 7): Em Deus esperou o meu coração e eu fui ajudado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora às vezes os maus não sofram nesta vida penas temporais, as sofrem contudo espirituais: Por isso, diz Agostinho: Conforme mandaste, Senhor, a alma desregrada é para si mesma o seu castigo. E o Filósofo, falando dos maus: na alma deles domina a discórdia, que os arrasta, ora para aqui e ora, para lá; e depois, conclui: Se a tal ponto é miserável o ser mau, havemos de fugir intensamente a malícia. E semelhante e inversamente, embora os bons não recebam às vezes prêmios materiais nesta vida, nunca lhes hão-de faltar contudo os espirituais, já nesta vida, conforme aquilo da Escritura (Mt 19, 29 e Mc. 10, 30): recebereis, já neste século, o cêntuplo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todos os prêmios, de que se trata, se consumarão por certo, na vida eterna; mas de certo modo, enquanto lá não chegamos, começam já nesta vida. Pois, o reino dos céus, no dizer de Agostinho, pode ser entendido como o início da sabedoria perfeita, por já começar a reinar neles o espírito. Quanto à posse da terra, ela significa o bom afeto da alma repousando pelo desejo na estabilidade da herança perpétua, que é o significado de terra. São consolados nesta vida, participando do Espírito Santo, denominado Paráclito, i. é, Consolador. Ficam saturados, já no estado atual, do alimento de que diz o Senhor (Jo 4, 34): A minha comida é fazer eu a vontade de meu Pai. Também nesta vida os homens alcançam a misericórdia de Deus. Nela, purificada a visão pelo dom da inteligência, Deus pode de certo modo ser visto. Mesmo nesta vida, também os que pacificam os seus movimentos tornando-se mais semelhantes a Deus, são chamados seus filhos. Mas, sê-lo-ão mais perfeitamente, na pátria.

Art. 3 — Se as bem-aventuranças são enumeradas convenientemente.

(III Sent., dist. XXXIV, q. 1. a. 4; in Matth., cap.V).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as bem-aventuranças são enumeradas inconvenientemente.

1. — Pois, são atribuídas aos dons, como já se disse. Ora, destes, uns, como a sabedoria e o intelecto, pertencem à vida contemplativa. Ora, não se enumera nenhuma bem-aventurança consistente no ato da contemplação, mas todas as enumeradas consistem na vida ativa. Logo, são enumeradas insuficientemente.

2. Demais. — À vida ativa pertencem não somente os dons executivos, mas também certos diretivos, como a ciência e o conselho. Ora, nenhuma das bem-aventuranças enumeradas implica diretamente o ato de ciência ou de conselho. Logo, são enumeradas insuficientemente.

3. Demais. — Na vida ativa, entre os dons executivos, a enumeração considera o temor como pertencente à pobreza e a piedade, à bem-aventurança da misericórdia. E nada inclui que implique diretamente a fortaleza. Logo, as bem-aventuranças são enumeradas insuficientemente.

4. Demais. — A Sagrada Escritura se refere a muitas outras bem-aventuranças; assim, um lugar diz (Jó 5, 17): Bem-aventurado o homem a quem Deus corrige, e ainda (Sl 1, 1): Bem-aventurado o varão que não se deixou ir após o conselho dos ímpios e, por fim (Pr 3, 13): Bem-aventurado o homem que achou a sabedoria. Logo, as bem-aventuranças são enumeradas insuficientemente.

5. Mas, *em contrário*. — Parece que a enumeração é supérflua. Pois, ao passo que são só sete os dons do Espírito Santo, enumeram-se oito bem-aventuranças.

6. Demais. — São Lucas (Lc 6) enumera só quatro bem-aventuranças. Logo, São Mateus (Mt 5) enumera sete ou oito superfluamente.

SOLUÇÃO. — As bem-aventuranças estão convenientíssimamente enumeradas.

Para cuja evidência devemos considerar uma tríplice opinião a respeito da bem-aventurança. Assim, uns a fizeram constituir na vida voluptuosa; outros, na ativa; outros por fim, na contemplativa. Ora, estas três espécies de bem-aventurança se relacionam diferentemente com a futura beatitude, cuja esperança já faz sejamos considerados felizes nesta vida. Pois, a beatitude voluptuosa, sendo falsa e contrária à razão, é obstáculo à futura beatitude. A consistente na vida ativa dispõe para a beatitude futura. E a contemplativa, quando perfeita, constitui essencialmente a própria felicidade futura; se imperfeita, é uma incoação desta.

E por isso o Senhor enunciou, primeiro, certas bem-aventuranças que são quase removens do impedimento da felicidade voluptuosa. Ora, esta consiste em duas coisas. — Primeiro, na afluência dos bens exteriores, quer riquezas, quer honras. Delas o homem se retrai, pela virtude, usando-as moderadamente; pelo dom, de modo mais excelente, desprezando-as totalmente. Por isso, Mateus assim enuncia a primeira bem-aventurança (Mt 5, 3): Bem-aventurados os pobres de espírito, referente ao desprezo das riquezas ou das honras, por meio da humildade. — segundo, em seguir as paixões próprias, do irascível ou do concupiscível. No primeiro caso, a virtude impede ao homem exceder-se, fazendo-o obedecer à regra da razão; e o dom, de modo mais excelente, tornando-o totalmente livre delas, por vontade divina. E por isso, a segunda bem-aventurança anuncia (Mt 5, 4): Bem-aventurados os mansos. No segundo caso, a virtude faz-nos usar moderadamente das paixões do concupiscível; e o dom leva-nos a rejeitá-las totalmente se for necessário; e até mesmo sendo necessário, deixando-se voluntariamente romper em lágrimas. E por isso a terceira bem-aventurança proclama: Bem-aventurados os que choram.

Por seu lado, a vida ativa consiste precípuamente em darmos ao próximo o que lhe devemos ou o com que espontaneamente o beneficiamos. No primeiro caso pela virtude da justiça damos-lhe o devido; e, por seu lado, o dom nos leva também a fazê-lo com afeto mais abundante, praticando, levados por ardente desejo, os atos de justiça, assim como quem tem fome e sede deseja ardentemente, a comida e a bebida. E por isso a quarta bem-aventurança proclama: Bem-aventurados os que têm fome e sede de justiça. Quanto aos dons espontâneos, a virtude da liberalidade nos aperfeiçoa para darmos a quem a razão nos manda fazê-la, p. ex., aos amigos ou a outros que nos são chegados; mas o dom, pela reverência para com Deus só considera a necessidade nos casos em que são preferíveis os benefícios gratuitos. Donde o dizer Lucas (14, 12): Quando deres algum jantar ou alguma ceia, não chames nem teus amigos, nem teus irmãos, etc.; mas convida os pobres, os aleijados etc.; o que é propriamente ter misericórdia. E por isso a quinta bem-aventurança proclama: Bem-aventurados os misericordiosos.

Por fim a vida contemplativa ou constitui a própria beatitude final ou é dela uma incoação; e por isso, na enumeração das bem-aventuranças, não é considerada como mérito, mas como prêmio. Mas são considerados méritos os efeitos da vida ativa, que dispõem bem o homem para a contemplativa. Ora, no atinente às virtudes e aos dons, que aperfeiçoam o homem em si mesmo, os efeitos da vida ativa consistem na pureza do coração, i. é, em o coração do homem não andar inquinado de paixões. E por isso a sexta beatitude proclama: Bem-aventurados os limpos de coração. No atinente porém às virtudes e aos dons, que aperfeiçoam o homem nas suas relações com o próximo, o efeito da vida ativa é a paz, conforme aquilo de Isaías (32, 17): E a paz será a obra da justiça. E por isso a sétima bem-aventurança promete: Bem-aventurados os pacíficos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os atos dos dons pertencentes à vida ativa manifestam-se nos próprios méritos; e os dos dons pertinentes à vida contemplativa, nos prêmios, pela razão já dita.

Ora, ver a Deus corresponde ao dom do intelecto; e conformar-se com Deus como por uma filiação adotiva, ao dom da sabedoria.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No concernente à vida ativa o conhecimento não é necessário, em si mesmo, mas em vista da ação, como também, diz o Filósofo. E como a beatitude implica o que é último, entre as bem-aventuranças não se contam os atos elícitos provenientes dos dons dirigentes à vida ativa; assim, aconselhar é ato de conselho e julgar, de ciência. Mas se lhes atribuem os atos operativos, que eles dirigem; assim, à ciência, o chorar, e ao conselho, o compadecer-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Duas coisas podem se considerar na atribuição das bem-aventuranças aos dons. — A primeira é a conformidade da matéria. E a esta luz, todas as cinco primeiras bem-aventuranças podem atribuir-se à ciência e ao conselho como dirigentes; mas se incluem entre os dons executivos. E assim, a fome e a sede da justiça, e mesmo a misericórdia, concernem à piedade, que aperfeiçoam o homem nas suas relações para com os outros; a mansidão, porém, à fortaleza, conforme Ambrósio, dizendo que é próprio da fortaleza vencer a ira e coibir a indignação, pois a fortaleza se exerce sobre as paixões do irascível. Por seu lado, a pobreza e as lágrimas concernem ao dom do temor, pelo qual o homem se afasta da concupiscência e dos prazeres do mundo. — A segunda coisa a considerar são os motivos das bem-aventuranças. E, a esta luz são diversas as atribuições que lhes devemos fazer. Assim, precipuamente, à mansidão move a reverência para com Deus, relativa à piedade. Às lágrimas, move principalmente a ciência, que leva o homem a conhecer os seus defeitos e os das coisas mundanas, conforme aquilo da Escritura (Ecl 1, 18): o que acrescenta a ciência também acrescenta o trabalho. A ter fome das obras da justiça move principalmente a fortaleza de alma; e por fim, a ter misericórdia, move precipuamente o conselho de Deus, conforme aquilo da Escritura (Dn 4, 24): segue, ó rei, o conselho que te dou, e rime os teus pecados com esmolas, e as tuas iniquidades com obras de misericórdia para os pobres. E este modo de atribuição segue Agostinho.

RESPOSTA À QUARTA. — É necessário admitir que todas as bem-aventuranças constantes da Escritura se reduzem às da enumeração vertente, quanto aos méritos ou quanto aos prêmios; pois, necessariamente, todas hão-de pertencer, de algum modo, à vida ativa ou à contemplativa. Por onde o lugar — Bem-aventurado o homem a quem Deus corrige — pertence a bem-aventurança das lágrimas; o outro — Bem-aventurado o homem que achou a sabedoria — ao prêmio da sétima bem-aventurança. E o mesmo se poderá dizer de outros que se possam aduzir.

RESPOSTA À QUINTA. — A oitava bem-aventurança é uma confirmação e manifestação de todas as precedentes. Pois, quem está firmado na pobreza do espírito e na mansidão e nas demais bem-aventuranças, não se afasta, por isso mesmo, desses bens por nenhuma perseguição. Por outro, a oitava bem-aventurança concerne, de certo modo, às sete precedentes.

RESPOSTA À SEXTA. — Lucas narra que o sermão do Senhor foi feito às turbas. Por isso enumera as bem-aventuranças conforme a capacidade delas, que só conheciam a felicidade voluptuosa, temporal e terrena. Por onde, pelas quatro bem-aventuranças, o Senhor exclui as quatro coisas incluídas na felicidade de que acabamos de falar. — E destas quatro, a primeira é a abundância dos bens exteriores excluída pelo dito: Bem-aventurados os pobres, etc. — A segunda é o bem estar corpóreo, no que respeita à comida, à bebida e coisas semelhantes. E isto fica excluído pela segunda bem-aventurança. Bem-aventurados os que tem fome. — A terceira é o bem estar do homem quanto aos prazeres do coração; o que fica excluído pela terceira bem-aventurança: Bem-aventurados os que choram. — A quarta é o favorecimento externo dos homens, excluído pela quarta bem-aventurança: Bem-aventurados sereis quando os homens vos aborrecerem. E como diz Ambrósio, a pobreza pertence à temperança, que não busca as seduções; a fome, à justiça, porque quem tem fome

se compadece e, compadecendo-se, torna-se liberal; as lágrimas, à prudência, da qual é próprio chorar as coisas perecíveis; sofrer o ódio dos homens, à fortaleza.

Art. 4 — Se os prêmios das bem-aventuranças estão convenientemente enumerados.

(III Sent., dis. XXXIV, q. 1, a. 4).

O quarto discute-se assim. — Parece que os prêmios das bem-aventuranças estão inconvenientemente enumerados.

1. — Pois, o reino dos céus, que é a vida eterna, contém todos os bens. Logo, não era preciso estabelecer outros prêmios além deles.

2. Demais. — O reino dos céus é posto como prêmio pela primeira e pela oitava bem-aventuranças. Logo, por igual razão, devia sê-lo por todas.

3. Demais. — As bem-aventuranças procedem por ordem ascendente, como diz Agostinho. Ora, os prêmios procedem por ordem descendente; assim, a posse da terra é menos que o reino dos céus. Logo, esses prêmios são enumerados inconvenientemente.

Mas, *em contrário*, é a autoridade do Senhor mesmo, que é quem propõe esses prêmios.

SOLUÇÃO. — Os prêmios em questão estão convenientíssimamente assinalados, considerada a condição das bem-aventuranças relativamente às três supra-assinaladas.

Pois, as três primeiras bem-aventuranças se fundam no afastamento do em que consiste a felicidade voluptuosa, que nós desejamos naturalmente mas, colocando-a não em Deus, onde deveríamos colocá-la, senão nos bens temporais, e caducos. E por isso os prêmios das três primeiras bem-aventuranças são relativos ao que muitos buscam na felicidade terrena. — Demais disso, os homens também buscam a excelência e a abundância dos bens exteriores, i. é, das riquezas e das honras. Ora, tudo isso compreende o reino dos céus, onde o homem consegue a excelência e a abundância dos bens, em Deus. E por isso o reino dos céus o Senhor tornou a prometer-lo aos pobres de espírito. — Além disso, os homens duros e cruéis buscam a segurança própria destruindo os inimigos pelas lutas e guerras. Por isso, o Senhor prometeu ainda aos pacíficos a segura e quieta posse da terra dos vivos, por onde se exprime a solidez dos bens eternos. — Por fim, os homens buscam, na concupiscência e nos prazeres do mundo, consolação aos trabalhos da vida presente. E por isso o Senhor prometeu ainda o consolo da vida aos que choram.

Em seguida, as duas outras bem-aventuranças concernem às obras da felicidade ativa, que são as das virtudes que nos põem em relação com o próximo, de cujas obras muitos se retraem pelo amor desordenado dos próprios bens. E por isso o Senhor atribui a essas bem-aventuranças aqueles prêmios (como bens) por causa dos quais os homens delas se afastam. — Também, muitos abandonam a prática da justiça, não só não pagando o devido, mas até apoderando-se do alheio, para se enriquecerem de bens temporais. Por isso, o Senhor prometeu a saciedade aos que têm fome de justiça. — Também muitos abandonam a prática das obras de misericórdia, para não se imiscuírem com as misérias alheias. Por isso, o Senhor prometeu misericórdia aos misericordiosos, que os livrará de toda miséria.

Por fim, as duas últimas bem-aventuranças concernem à felicidade ou beatitude contemplativa. E por isso os prêmios se conferem conforme a conveniência das disposições incluídas no mérito. — Assim, a

pureza dos olhos dispõe à visão clara por onde, aos puros de coração é prometida a visão de Deus. — Por outro lado, constituir a paz, em si mesmo ou entre os outros, manifesta que o homem é imitador do Deus da união e da paz. E por isso, como prêmio, lhe é dada a glória da filiação divina, consistente na perfeita união com Deus, pela sabedoria consumada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como Crisóstomo diz, todos os prêmios em questão constituem um só na realidade — a felicidade eterna, que a inteligência humana não pode compreender. E por isso era necessário, pelos diversos bens que conhecemos, se dissesse a quem se faria a distribuição dos prêmios; observada a relação com os méritos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a oitava bem-aventurança é quase o fundamento de todas, assim, devidos lhe são os prêmios de todas. Por onde, ocupa o primeiro lugar e se deve entender, por conseqüência, que todos os prêmios lhe são atribuídos. Ou, segundo Ambrósio, o reino dos céus é prometido aos pobres de espírito, quanto à glória da alma; e aos que sofreram perseguição no corpo, quanto à glória deste.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também os prêmios diferem entre si por mais ou menos ricos. Assim, possuir a terra do reino dos céus é mais do que simplesmente tê-la; pois temos muitas coisas que não possuímos firme e pacificamente. Consolar-se no reino é mais do que tê-lo e possuí-lo, pois muitas coisas nós as possuímos com dor. Ser saciado é mais que simplesmente consolar-se; pois a sociedade implica a abundância da consolação. Mas a misericórdia ainda excede à sociedade, porque recebemos, por ela, mais do que merecemos ou podemos desejar. E, mais ainda é ver a Deus, assim como maior é quem, na corte, além de sentar-se à mesa do rei, vê-lhe a face. Por isso, na casa real, a maior dignidade é a do filho do rei.

Questão 70: Dos frutos do Espírito Santo.

Em seguida devemos tratar dos frutos.

E sobre esta questão quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se os frutos do Espírito Santo, enumerados pelo Apóstolo em Galat. V, são atos.

(Ad Galat., cap. V, lect VI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que os frutos do Espírito Santo, enumerados pelo Apóstolo, não são atos.

1. — Pois, o que produz fruto não deve ser considerado como tal, porque então iríamos ao infinito. Ora, há um fruto proveniente dos nossos atos, conforme aquilo da Escritura (Sb 3, 15): o fruto dos bons trabalhos é glorioso; e ainda (Jo 4, 36): o que sega recebe galardão e ajunta fruto para a vida eterna. Logo, os nossos atos não podem, em si mesmos ser considerados frutos.

2. Demais. — Como diz Agostinho, gozamos como os objetos conhecidos, como os quais a própria vontade se compraz e neles descansa. Ora, a nossa vontade não deve descansar nos nossos atos em si mesmos considerados. Logo, estes não devem ser considerados frutos.

3. Demais. — Entre os frutos do Espírito Santo são enumeradas pelo Apóstolo certas virtudes, a saber, a caridade, a mansidão, a fé e a castidade. Ora, as virtudes não são atos, mas hábitos, como já dissemos. Logo, os frutos não são atos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Mt 12, 33): pelo fruto é que a árvore se conhece, i. é, o homem, pelas suas obras, como o expõem os Santos Doutores. Logo, os atos humanos em si mesmos chama-se frutos.

SOLUÇÃO. — O nome fruto foi transferido das coisas corpóreas para as espirituais. Ora, corporalmente falando, fruto é o produzido pela planta chegada ao seu pleno desenvolvimento, e traz em si uma certa suavidade. E fruto, neste sentido, mantém dupla relação: com a árvore produtora e com a pessoa que dela o colhe. Por onde, neste duplo sentido também esse nome pode ser espiritualmente considerado; primeiro, denominando fruto do homem o que ele produz como se fosse uma árvore; e depois, assim chamando o que o homem colhe.

Mas, nem tudo o que ele colhe pode ser considerado fruto, senão só o que é último e inclui em si a deleitação. Pois, pode o homem possuir um campo ou uma árvore, que não se consideram frutos, senão só o que ele entende colher deles, como resultado último. E neste sentido chama-se fruto do homem ao seu último fim, do qual ele deve fruir.

Se porém considerarmos fruto do homem o que ele produz, então frutos se consideram os seus atos, em si mesmos. Pois, a obra é um ato segundo de quem obra, e traz consigo o prazer, se mantiver conveniência com o seu autor. Se pois o ato proceder da faculdade racional do homem, será chamado fruto da razão. Se porém proceder do homem por uma virtude mais alta, a do Espírito Santo, então, chamar-se-á ao ato do homem fruto do Espírito Santo, procedente de uma quase semente divina, conforme àquilo da Escritura (1 Jo 3, 9): Todo o que é nascido de Deus não comete o pecado, porque a semente de Deus permanece nele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como o fruto é, de certo modo, o que vem em último lugar e é o fim, nada impede haver fruto de outro fruto, assim como um fim pode se ordenar a outro. Assim pois as nossas obras, enquanto certos efeitos do Espírito Santo, que obra em nós, podem ser consideradas frutos; mas enquanto ordenadas ao fim da vida eterna, são antes flores. Por isso, diz a Escritura (Eccl 24, 23): as minhas flores são frutos de honra e de honestidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De dois modos podemos entender que a vontade se deleita com um objeto, em si mesmo considerado. A expressão — em si mesmo ou exprime a causa final, e então ninguém se deleita a não ser com o último fim; ou a causa formal, e então podemos nos deleitar em tudo o que é formalmente deleitável. Assim, um enfermo se compraz com a saúde em si mesma considerada, como fim; com um remédio suave, não como fim, mas como com o que tem sabor deleitável; e com um remédio desagradável só por causa de outro fim e, de nenhum modo em si mesmo. — Por onde, devemos concluir que o homem deve se deleitar em Deus, em si mesmo, como último fim; e com os atos virtuosos, não como fins, mas por causa da honestidade que contém, agradável aos virtuosos. Por isso Ambrósio diz, que os atos virtuosos se chamam frutos, porque com santa e pura deleitação confortam os que os praticam.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os nomes das virtudes são às vezes tomados, pelos atos das mesmas; assim, como diz Agostinho, a fé consiste em crer o que não vê; e a caridade é o movimento da alma para amar a Deus e ao próximo. E deste modo são aplicados os nomes das virtudes, na enumeração dos frutos.

Art. 2 — Se os frutos diferem das bemaventuranças.

(Ad Galat., cap. V, lect. VI; In Isaïam, cap. XI).

O segundo discute-se assim. — Parece que os frutos não diferem das bem-aventuranças.

1. — As bem-aventuranças se atribuem aos dons, como já se disse. Ora, os dons aperfeiçoam o homem, movido pelo Espírito Santo. Logo, as próprias bem-aventuranças são frutos do Espírito Santo.

2. Demais. — O fruto da vida eterna está para a bem-aventurança futura, que é a da posse, assim como o da vida presente para as bem-aventuranças da vida atual, que são esperadas. Ora, o fruto da vida eterna é a mesma bem-aventurança futura. Logo, os da vida presente são as bem-aventuranças mesmas.

3. Demais. — É da essência do fruto ser algo de último e deleitável. Ora, isto é também da essência da bem-aventurança, como já se disse. Logo, fruto e bem-aventurança têm a mesma essência, e portanto não devem ser distintos entre si.

Mas, *em contrário*. — Onde há espécies diversas há sujeitos diversos. Ora, os frutos e as bemaventuranças dividem-se em partes diversas, como a enumeração daqueles e destes claramente o mostra. Logo, os frutos diferem das bemaventuranças.

SOLUÇÃO. — A noção de bem-aventurança tem compreensão maior que a de fruto. Pois, para a deste basta que venha por último e seja deleitável; ao passo que aquela exige, ulteriormente, a perfeição e a excelência. Por onde, todas as bem-aventuranças podem ser consideradas frutos, mas não inversamente. Assim, são frutos todas as obras virtuosas com que nos deleitamos; ao passo que são bem-aventuranças só as obras perfeitas que também, em razão mesma da sua perfeição, se atribuem mais aos dons que às virtudes, como já se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção prova que as bem-aventuranças são frutos, não porém que todos os frutos sejam bem-aventuranças.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fruto da vida eterna é último e perfeito, absolutamente, e portanto em nada se distingue da futura bem-aventurança. Os frutos da vida presente, porém, não são últimos e perfeitos, absolutamente; e portanto, nem todos os frutos são bem-aventuranças.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A bem-aventurança tem, por essência, algo mais que a essência do fruto, como se disse.

Art. 3 — Se o Apóstolo enumera convenientemente os doze frutos.

(III Sent., dist. XXXIV, q. 1, a. 5; Ad Galat., cap. V. Lect VI).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o Apóstolo enumera inconvenientemente, os doze frutos.

1. — Pois, noutro lugar, diz que só há um fruto da vida presente (Rm 6, 22): tendes o vosso fruto em santificação. E noutra parte se diz (Is 27, 9): todo este fruto se reduz a que seja tirado o seu pecado. Logo, não se devem enumerar doze frutos.

2. Demais. — O fruto nasce da semente espiritual, como já se disse. Ora, o Senhor enumera um tríplice fruto da terra boa nascido da semente espiritual: centésimo, sexagésimo e trigésimo. Logo, não se devem enumerar doze frutos.

3. Demais. — O fruto, por essência, vem por último e é deleitável. Ora, isto não se verifica em todos os frutos enumerados pelo Apóstolo; assim a paciência e a longanimidade supõem o que causa pena; e por outro lado, a fé não vem por último, mas antes é, por essência, o fundamento primeiro. Logo, a enumeração dos frutos, em questão peca por excesso.

Mas, *em contrário*. — Parece que a enumeração é insuficiente e deficiente. Pois, como já se disse, todas as bem-aventuranças podem se chamar frutos. Ora, a enumeração não as abrange a todas, pois nada compreende pertinente ao ato da sabedoria e de muitas outras virtudes. Logo, essa enumeração dos frutos é insuficiente.

SOLUÇÃO. — A enumeração dos doze frutos feita pelo Apóstolo é correta e podem eles ser expressos pelos doze frutos de que fala a Escritura (Ap 22, 2): duma e de outra parte do rio, estava a árvore da vida, que dá doze frutos. Como porém se chama fruto ao procedente de algum princípio, como de princípio ou de raiz, a distinção dos frutos em questão deve-se fundar nos diversos modos por que procedem em nós os frutos do Espírito Santo. Ora, essa processão implica, primeiro, que o coração humano se ordene, em si mesmo; segundo, que se ordene para o que lhe está ao lado; terceiro, para o que lhe é inferior.

Ora, o coração do homem fica, em si mesmo, bem disposto quando se comporta como deve tanto em relação ao mal como ao bem. Ora, a primeira disposição da mente humana para o bem se opera pelo amor, a primeira e a raiz de todos os afetos, como já dissemos. E por isso, o primeiro enumerado dos frutos do Espírito Santo é a caridade, pela qual ele se dá em própria semelhança, sendo Amor; donde o dizer o Apóstolo (Rm 5, 5): a caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. — Ora, do amor de caridade resulta necessariamente a alegria, pois todo amante se alegra estando unido ao amado. Ora, a caridade tem sempre presente a Deus, a quem ama, segundo aquilo da Escritura (1 Jo 4, 16): Aquele que permanece na caridade permanece em Deus e Deus, nele.

Logo, a consequência da caridade é a alegria. — Mas, a perfeição da alegria é a paz, de dois modos. Primeiro, quanto à tranqüila libertação das perturbações exteriores; pois não pode gozar perfeitamente do bem amado quem sofre perturbação exterior, no gozo do mesmo. E por isso o coração perfeitamente pacificado num gozo, por nada pode ser molestado, pois considera tudo o mais como quase não existente; por onde, diz a Escritura (Sl 118, 165): Gozam minha paz os que amam a tua lei, e não há para ele tropeço, i. é, por não serem perturbados pelas causas exteriores, a ponto de não gozarem de Deus. Segundo, quanto à satisfação do desejo volúvel, pois não gozamos suficientemente quando não nos satisfaz o objeto do nosso gozo. Ora, ambos esses casos implicam a paz, de modo que não sejamos perturbados pelas causas externas e descansemos os nossos desejos num só objeto. Por onde, em terceiro lugar é enumerada a paz, depois da caridade e da alegria. — Por outro lado, o coração se comporta como deve em relação ao mal, de dois modos. Não se perturbando com os males eminentes, por meio da paciência. — Segundo, não se perturbando com a dilação dos bens, por meio da longanimidade; pois o estar privado do bem implica o mal, como se disse.

Em seguida, quanto ao que está ao nosso lado, i. é, quanto ao próximo, nosso coração se dispõe bem, pela bondade, no atinente à vontade de bem fazer. — Segundo, pela benignidade, no que respeita à execução da beneficência; pois, chamam-se benignos aqueles que a bondade ígnea do amor faz arder no beneficiar ao próximo. — Terceiro, quanto a tolerar com equanimidade os males que o atingem, por meio da mansidão, que coíbe a ira. — Quarto, não só não fazendo mal ao próximo, pela ira, mas nem pela fraude ou pelo dolo. E isto o conseguimos pela fé, tomada em sentido de fidelidade; mas considerada como crença em Deus, ela nos ordena ao que nos é superior, fazendo-nos sujeitar o intelecto a Deus, e por consequência tudo o que possuí.

Enfim, em relação ao que nos é inferior bem nos dispomos: primeiro, quanto aos atos externos, pela modéstia, observando o comedimento em tudo o que dizemos e fazemos. — Quanto à concupiscência interna, pela continência e pela castidade, distinguindo-se uma da outra, porque esta nos priva do ilícito e aquela, do lícito; quer, porque o continente sofre a concupiscência sem ser por ela vencida, ao passo que o casto nem a sofre nem é por ela vencido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A santificação se opera por todas as virtudes que também purificam os pecados. Por isso os lugares aduzidos nomeiam o fruto na sua unidade genérica; Mas ele se divide em muitas espécies, e isso faz considerarmos muitos frutos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os frutos centésimo, sexagésimo e trigésimo não se diversificam pelas diversas espécies de atos virtuosos, mas pelos diversos graus de perfeição, mesmo de uma virtude. Assim se diz que a continência conjugal está expressa no fruto trigésimo; a da viuvez, no sexagésimo; e a virginal, no centésimo. E ainda de outros modos, os Santos Doutores distinguem três frutos evangélicos relativos aos três graus das virtudes; sendo esses três graus relativos à perfeição de todas as coisas, que se funda no princípio, no meio e no fim. **REPOSTA À TERCEIRA.** — O mesmo não se perturbar nas tristezas implica o prazer. E a fé, mesmo considerada como fundamento, é algo de último e deleitável, por incluir a certeza. Por isso a Glosa expõe: A fé, i. é, a certeza do invisível.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz Agostinho, o Apóstolo, no lugar aduzido não quis, ensinar quais são as obras da carne ou os frutos do Espírito Santo, senão mostrar em que gênero aquelas devem ser evitadas e estes, buscados. Por onde mais ou menos frutos podiam ter sido enumerados. E contudo, todos os atos dos dons e das virtudes podem, com certa conveniência, ser reduzidos aos enumerados, enquanto todas as virtudes e dons hão de, necessariamente, ordenar o coração de algum dos modos preditos. Assim, os atos da sabedoria e de qualquer dos dons, que ordenam para o bem se reduzem à

caridade, à alegria e à paz. Mas o Apóstolo preferiu esta enumeração à outra, por implicar o que ela abrange a fruição dos bens ou a quietação dos males, o que está incluído na essência do fruto.

Art. 4 — Se os frutos do Espírito Santo contrariam as obras da carne, que o Apóstolo enumera.

(Ad. Galat., cap. V. Lect VI).

O quarto discute-se assim. — Parece que os frutos do Espírito Santo não contrariam as obras da carne, que o Apóstolo enumera.

1. — Pois, os contrários pertencem ao mesmo gênero. Ora, as obras da carne não se chamam frutos. Logo, os frutos do Espírito Santo não as contrariam.

2. Demais. — A unidade é contrária à unidade. Ora, o Apóstolo enumera mais obras da carne que frutos do Espírito Santo. Logo, os frutos do Espírito e as obras da carne não se contrariam.

3. Demais. — Entre os frutos do Espírito Santo enumera-se em primeiro lugar a caridade, a alegria e a paz, a que não correspondem as obras da carne enumeradas em primeiro lugar, a saber, a fornicação, a imundícia e a impudícia. Logo, os frutos do Espírito Santo não contrariam as obras da carne.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz no mesmo lugar (Gl 5, 17): a carne deseja contra o espírito e o espírito contra a carne.

SOLUÇÃO. — As obras da carne e os frutos do Espírito Santo podem ser considerados em dois sentidos. — Primeiro, de um modo geral, e então os frutos do Espírito Santo são contrários às obras da carne. Pois, o Espírito Santo move o coração humano ao que é racional, ou antes, supra-racional; ao passo que o apetite da carne que é sensitivo, arrasta para os bens sensíveis, inferiores ao homem. Por onde, assim como os movimentos para cima e para baixo são contrários, na ordem da natureza, assim, nas obras humanas, as obras da carne são contrárias aos frutos do Espírito.

De outro modo, podemos considerar os frutos enumerados e as obras da carne, em particular. E assim, não é necessário que cada um daqueles se contraponha a cada uma destas; pois, como já se disse, o Apóstolo não pretende enumerar todas as obras espirituais nem todas as carnis. — Contudo, fazendo uma certa adaptação, Agostinho contrapõe a cada obra, cada fruto. Assim, à fornicação, que é o amor pela satisfação da sensualidade fora do legítimo conúbio, opõe-se a caridade pela qual a alma se une com Deus, na qual também consiste a verdadeira castidade. As imundícias que são perturbações oriundas da fornicação, opõe-se a alegria da tranqüilidade. A servidão dos ídolos, que faz guerra contra o Evangelho de Deus, opõe-se à paz. Aos venefícios, inimizades e contenções, animosidades, emulações e dissensões opõem-se: a longanimidade, para suportar os males dos homens entre os quais vivemos; a benignidade, para curá-los; a bondade, para perdoá-los. Às heresias se opõe a fé; à inveja, a mansidão; à embriaguez e à intemperança no comer, a continência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O procedente da árvore, contra a natureza da mesma, não se lhe considera fruto, mas corrupção. Ora, como as obras virtuosas são conaturais, e as viciosas, contrárias à razão, as primeiras se chamam frutos, e não as segundas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem só existe de um modo, e o mal de muitos, como diz Dionísio. Por isso, a uma mesma virtude se opõem muitos vícios; não sendo pois, de admirar se se enumeram mais obras da carne do que frutos do Espírito Santo.

RESPOSTA À QUARTA. — Resulta clara do que foi dito.

Tratado dos vícios e pecados

Questão 71: Dos vícios e dos pecados em si mesmos.

Em seguida devemos tratar dos vícios e dos pecados. E, sobre esta questão há seis pontos a considerar. Primeiro, dos vícios e dos pecados em si mesmos. Segundo, da distinção deles. Terceiro, da comparação deles entre si. Quarto, do sujeito do pecado. Quinto, da sua causa. Sexto, do seu efeito.

Sobre o primeiro ponto discutem-se seis artigos:

Art. 1. — Se o vício é contrário à virtude.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o vício não é contrário à virtude.

1. — Pois, a unidade é contrária à unidade, como Aristóteles o prova. Ora, à virtude é contrário o pecado e a malícia. Logo, não o vício, pois este nome também se dá à indébita disposição dos membros corpóreos ou à de quaisquer outras coisas.

2. Demais. — Virtude designa uma certa perfeição da potência. Ora, o vício não designa nada de pertinente à potência. Logo, não é contrário à virtude.

3. Demais. — Como diz Túlio, a virtude é uma como saúde da alma. Ora, à saúde se opõe, mais que o vício, a doença ou moléstia. Logo, o vício não é contrário à virtude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o vício é uma qualidade que torna má a alma; ao passo que a virtude é uma qualidade que torna bom quem a tem, como do sobredito resulta. Logo, o vício é contrário à virtude.

SOLUÇÃO. — Duas coisas podemos considerar na virtude: a sua essência mesma e aquilo a que ela se ordena. À essência é susceptível o ser considerada diretamente e nas suas conseqüências. — Diretamente considerada, implica uma certa disposição do sujeito que se comporta segundo a sua natureza. Donde o dito do Filósofo: a virtude é uma disposição do perfeito para o ótimo; e chamo perfeito ao que é disposto segundo a natureza. — Considerada nas suas conseqüências, a virtude é uma certa bondade, pois, a bondade de uma coisa consiste em comportar-se de modo conveniente à sua natureza.

E quanto àquilo a que ela se ordena, a virtude é um ato bom, como do sobredito claramente se colhe.

Por onde, segundo estas considerações, à virtude se contrapõe tríplice oposição. — Uma é a do pecado, oposto àquilo a que a virtude ordena, pois, propriamente, ele implica um ato desordenado, assim como o ato da virtude é ordenado e devido. — Em seguida, a malícia se opõe à virtude, que por essência, implica uma certa bondade. — Ao passo que o vício se opõe à essência direta da virtude; pois, o vício de qualquer coisa consiste em ela não ter a disposição que lhe convém à natureza. Donde o dizer Agostinho: Chama vício ao que vires faltar à perfeição da natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As três oposições referidas não contrariam a virtude, à mesma luz. Mas, o pecado lhe é contrário, enquanto ela obra o bem; a malícia, enquanto é uma certa bondade; e o vício, propriamente, enquanto virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude implica não somente a perfeição da potência, que é o princípio da ação, mas também, a devida disposição do sujeito. E isto porque cada ser obra enquanto atual. Por onde, o que deve obrar o bem há-de por força ter em si mesmo boa disposição. E a esta luz o vício se opõe à virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Túlio, as doenças e as enfermidades são partes da natureza viciosa. Assim, chama-se doença à corrupção de todo o corpo, como a febre ou coisa semelhante; ao passo que enfermidade é a doença acompanhada de fraqueza; e o vício supõe o dissídio entre as partes do corpo. A doença corpórea porém às vezes existe sem a enfermidade, como quando estamos interiormente mal dispostos, sem que se nos fique impedida a atividade habitual; ao passo que, na alma, conforme diz o mesmo autor, esses dois fenômenos não podem ser separados senão mentalmente. Pois necessariamente, sempre que estamos de interior mal disposto e nutrindo um afeto desordenado, tornamo-nos fracos para obrar como devemos, porque pelo fruto é que a árvore se conhece, i. é, pelas obras, o homem, como diz o Evangelho (Mt 12, 33). Ao passo que o vício da alma, conforme diz Túlio no mesmo lugar, é um hábito ou afeto da mesma, inconstante, durante toda a vida e dissentindo de si mesma. O que se dá ainda sem doença ou enfermidade, como quando, por ex., pecamos por fraqueza ou paixão. Por onde, vício diz mais que enfermidade ou doença, assim como também virtude diz mais que saúde, pois esta se inclui naquela. Logo, mais convenientemente se opõe o vício à virtude que a enfermidade à doença.

Art. 2 — Se o vício é contrário à natureza.

(Ad Roman., cap. I, VIII ; Ad Galat., cap. V, lect. VI).

O segundo discute-se assim — Parece que o vício não é contrário à natureza.

1. — Pois, o vício é contrário à virtude, como já se disse. Ora, as virtudes não nos procedem da natureza, mas nos são causadas por infusão ou pelo costume, segundo já ficou dito. Logo, os vícios não são contrários à natureza.

2. Demais. — O que vai contra a natureza não é susceptível de costume; assim, a pedra nunca se acostuma a ser dirigida para cima, como diz Aristóteles. Ora, certos se acostumam com os vícios. Logo, estes não são contrários à natureza.

3. Demais. — Nada de contrário à natureza se encontra freqüentemente nos que a têm. Ora, freqüentemente se encontram homens viciosos; pois, no dizer do Evangelho (Mt 7, 13), larga é a porta que guia para a perdição, e muitos são os que entram por ela. Logo, o vício não é contra a natureza.

4. Demais. — O pecado está para o vício como o ato para o hábito, conforme do sobredito se colhe. Ora, o pecado é definido: o dito, feito ou desejado contra a lei de Deus, segundo se vê claramente em Agostinho. Ora, a lei de Deus é superior à natureza. Logo, devemos considerar o vício contrário, antes à lei do que à natureza.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho. Todo vício por si mesmo é contrário à natureza.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o vício é contrário à virtude. Ora, a virtude de um ser consiste em ter a boa disposição conveniente à sua natureza, como já ficou dito. Por onde e necessariamente, há vício sempre que um ser qualquer tem disposição contrária ao que lhe convém à natureza. E isso é causa de ser susceptível de vitupério; pois, no dizer de Agostinho, tem-se o nome de vitupério como derivado do vício.

É mister, porém, considerar que a forma, que especifica o ser, lhe constitui por excelência a natureza. Ora, o homem é constituído na sua espécie pela alma racional. Portanto, o contrário à ordem racional colide propriamente com a natureza do homem como tal; e o que é conforme à razão o é também à sua natureza, em si mesma considerada. Ora, como diz Dionísio, o bem do homem é estar de acordo com a razão, e o mal, é estar contra ela. Por onde, a virtude humana, que torna o homem bom e boa a sua obra, é-lhe conforme à natureza na medida em que lhe convém à razão; e o vício vai-lhe contra a natureza na medida em que encontra a ordem racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora as virtudes, na perfeição do seu ser, não sejam causadas pela natureza, inclinam contudo ao que a esta é conforme, i. é, ao que é conforme à ordem racional. Pois, diz Túlio, que a virtude é um hábito conforme à natureza, consentâneo com a razão. E deste modo dizemos, que a virtude é conforme à natureza; entendendo-se, ao contrário, que o vício vai contra ela.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No lugar citado, o Filósofo se refere ao contrário à natureza, no sentido de esta expressão se opor ao que procede da natureza; e não, como oposta ao que lhe é conforme, ao modo pelo qual dizemos, serem as virtudes conformes à natureza, por inclinarem ao que a esta convém.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tem o homem dupla natureza: a racional e a sensitiva. E como pela operação dos sentidos ele exerce o ato racional, mais são os sequazes das inclinações da natureza sensitiva, que da ordem da razão. Pois são em maior número os que admitem o princípio de uma coisa, do que aqueles que lhe chegam ao fim consumado. Donde, os vícios e pecados dos homens provêm de seguirem a inclinação da natureza sensitiva, contra a ordem racional.

RESPOSTA À QUARTA. — Tudo o contrário à natureza do artificiado vai também contra a da arte, por meio da qual ele é produzido. Ora, a lei eterna está para a ordem da razão humana, como a arte para o artificiado. Por onde, pela mesma razão, o vício e o pecado são contrários, tanto à ordem da razão humana como à da lei eterna. E por isso Agostinho diz, que de Deus procede todas as naturezas o serem o que são; e são viciosas na medida em que se afastam da arte daquele pelo qual foram feitas.

Art. 3 — Se o vício, i. é, o hábito mau, é pior que o pecado, i. é, o ato mau.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o vício, i. é, o hábito mau, é pior que o pecado, i. é, o ato mau.

1. — Pois, assim como tanto melhor é o bem, quanto mais diuturno, assim, quanto mais diuturno, tanto pior é o mal. Ora, o hábito vicioso é mais diuturno que os atos viciosos, rapidamente transitórios. Logo, o hábito é pior que o ato vicioso.

2. Demais. — Muitos males são mais para se fugirem, que um só mal. Ora, o hábito mau é causa virtual de muitos atos maus. Logo, o hábito vicioso é pior que o ato vicioso.

3. Demais. — A causa tem preeminência sobre o efeito. Ora, o hábito aperfeiçoa o ato, tanto na sua bondade como na sua malícia. Logo, tanto em relação a esta como àquela, o hábito tem preeminência sobre o ato.

Mas, *em contrário*. — Somos justamente punidos por um ato vicioso; não porém por um hábito vicioso não atualizado. Logo, o ato vicioso é pior que o hábito vicioso.

SOLUÇÃO. — O hábito ocupa posição média entre a potência e o ato. Ora, é manifesto que, tanto em relação ao bem como ao mal, o ato tem preeminência sobre a potência, conforme diz Aristóteles; pois, é melhor agir bem que poder fazê-lo; e semelhantemente, merece maior vitupério agir mal, que poder fazê-lo. Donde também se segue que, tanto em relação à bondade como à malícia, o hábito ocupa um grau médio entre a potência e o ato; e assim, de um lado, o hábito, bom ou mau, tem preeminência, pela sua bondade ou malícia, sobre a potência, e, de outro, é dependente do ato. E isto bem claramente resulta de não se chamar bom ou mau o hábito senão por inclinar a um ato bom ou mau. Por onde, por causa da bondade ou da malícia do ato, dizemos que um hábito é bom ou mau. E assim o ato, tanto na sua bondade como na sua malícia, tem preeminência sobre o hábito, pois o que dá a um ser a sua vitalidade a tem com maior razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede que uma coisa tenha, absolutamente, preeminência sobre outra a qual é, de certo modo, inferior. Pois, absolutamente falando, julgamos superior o que tem preeminência sobre outra coisa, levando em conta o que, numa e noutra, é essencial; e relativamente falando, a que tem preeminência quanto ao que é, em ambas, accidental. Ora, como já demonstramos, da noção mesma de ato e de hábito resulta que aquele, tanto na sua bondade como na sua malícia, tem preeminência sobre este. E o ser o hábito mais diuturno que o ato resulta, acidentalmente, de que um e outro existe numa natureza tal que não pode agir sempre, e cuja ação se opera por um movimento transitivo. Logo, absolutamente falando, o ato, tanto na bondade como na malícia, tem preeminência; mas, o hábito a tem, relativamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um hábito não é constituído, de modo absoluto, de muitos atos, senão só de modo relativo, i. é, virtualmente. E por isso não se pode concluir daqui, que ele tenha, absolutamente, quanto à bondade ou à malícia, preeminência sobre o ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O hábito é causa do ato, no gênero da causa eficiente; mas, este é causa daquele no gênero da causa final, apoiados na qual distinguimos as noções de bem e de mal. Logo, quanto à bondade e à malícia, o ato tem preeminência sobre o hábito.

Art. 4 — Se o ato vicioso ou pecado pode coexistir com a virtude.

(Supra, q. 63, a. 2, ad 2 ; infra, q. 73, a. 1, ad 2 ; IIª-IIªª, q. 24, a. 12; De Virtut., q. q. 1, ad 5).

O quarto discute-se assim. — Parece que o ato vicioso ou pecado não pode coexistir com a virtude.

1. — Pois, os contrários não podem coexistir no mesmo sujeito. Ora, o pecado é de certo modo contrário à virtude, como já se disse. Logo, não pode coexistir com ela.

2. Demais. — O pecado é pior que o vício, i. é, o ato mau é pior que o hábito mau. Ora, o vício não pode coexistir com a virtude, no mesmo sujeito. Logo, nem o pecado.

3. Demais. — Assim como o pecado se manifesta acidentalmente na atividade voluntária, assim também, nos fenômenos naturais, conforme diz Aristóteles. Ora, nestes nunca ele se manifesta acidentalmente senão por alguma corrupção da virtude natural; assim, os monstros procedem da corrupção de algum princípio seminal, como diz o Filósofo. Logo, também na atividade voluntária, o pecado não se manifesta acidentalmente senão corrupção de alguma virtude da alma; e portanto, pecado e virtude não podem coexistir no mesmo sujeito.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que pelos contrários é a virtude gerada corrompida. Ora, um só ato virtuoso não causa a virtude, como já estabelecemos. Logo, também não a elimina um só ato pecaminoso. Portanto, uma e outro podem coexistir no mesmo sujeito.

SOLUÇÃO. — O pecado está para a virtude como o ato mau para o hábito bom. Ora, o hábito da alma não se comporta do mesmo modo que a forma do ser natural. Pois, a forma natural necessariamente produz a sua operação própria. Por isso com uma forma natural não pode coexistir o ato da forma contrária; assim, o ato de resfriar não pode coexistir com o calor, nem, com a leveza, o ato do descenso, salvo por violência de um motor externo. O hábito da alma ao contrário, não opera necessariamente, antes, usamos dele quanto queremos. Por onde, podemos simultaneamente ter um hábito e dele não usarmos, ou praticarmos o ato contrário; e, assim, podemos possuir a virtude e inclinarmos para o ato do pecado.

Ora, este ato, comparado com a virtude, enquanto hábito, não pode corrompê-la, se for um único. Pois, assim como não gera o hábito um único ato, assim também por este não se corrompe, como já dissemos. Comparado porém o ato do pecado com a causa das virtudes, um só ato pode corromper várias virtudes. Pois, todo pecado mortal é contrário à caridade, raiz de todas as virtudes infusas, como tais. E portanto, um único ato de pecado mortal, excluindo a caridade, exclui conseqüentemente todas as virtudes infusas, enquanto virtudes. E digo isto por causa da fé e da esperança, cujos hábitos ficam informes, depois do pecado mortal, e assim não são virtudes. Mas o pecado venial, não contrário à caridade, não a excluindo, também não exclui, por conseqüência, as outras virtudes. As virtudes adquiridas porém, não as exclui um único ato de qualquer pecado.

Assim, portanto, o pecado mortal não pode coexistir com as virtudes infusas, mas o pode com as adquiridas. Ao passo que o pecado venial pode coexistir tanto com estas como com aquelas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado não é contrário à virtude em si mesma considerada, senão quanto ao seu ato. E, portanto, o pecado, que não pode coexistir com o ato da virtude, o pode com o hábito da mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O vício é diretamente contrário à virtude, assim como o pecado o é ao ato virtuoso. E portanto, o vício exclui a virtude, como o pecado, o ato da mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As virtudes naturais agem necessariamente; e portanto, existindo íntegra a virtude, o pecado nunca poderá coexistir com o ato. As virtudes da alma porém, não produzem os seus atos necessariamente. E portanto o símile não colhe.

Art. 5 — Se qualquer pecado implica um ato.

(II Sent., dist. XXXV, a. 3 ; De Malo, q. 2. a. 1).

O quinto discute-se assim. — Parece que todo pecado implica um ato.

1. — Pois, o mérito está para a virtude, como o pecado para o vício. Ora, o mérito não pode existir sem algum ato. Logo, também não o pode o pecado.

2. Demais. — Agostinho diz: todo pecado é voluntário; pois, se fosse involuntário não seria pecado. Ora, nada pode ser voluntário a não ser por um ato de vontade. Logo, todo pecado implica algum ato.

3. Demais. — Se o pecado não implicasse nenhum ato, seguir-se-ia que quem cessasse o ato próprio pecaria. Ora, quem nunca praticou tal ato cessa continuamente de o praticar. Donde se segue que peca continuamente, o que é falso. Logo, não há nenhum pecado sem ato.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Tg 4, 17): Aquele que sabe fazer o bem e não o faz, peca. Ora, não fazer não implica nenhum ato. Logo, o pecado pode existir sem qualquer ato.

SOLUÇÃO. — Esta questão surge principalmente a propósito do pecado de omissão, sobre o qual variam as opiniões. — Assim, para alguns, todo pecado de omissão implica um ato interior ou exterior. Interior, como quando queremos não ir à igreja, estando obrigado a fazê-lo. Exterior como quando, na hora em que devíamos ir à igreja, ou mesmo antes, nos ocupamos de modo a ficarmos impedido de o fazer. E este caso vem de certo modo a cair no primeiro, pois se quisermos uma coisa que não pode coexistir com outra, conseqüentemente queremos ficar privado de uma delas; salvo se não refletirmos em que aquilo que queremos fazer nos tolhe a obrigação, podendo então por negligência ser considerado culpado. — Para outros porém, o pecado de omissão não supõe nenhum ato; pois, já não fazer o que devemos é pecado.

Ora, ambas essas opiniões encerram parte de verdade. — Assim, se compreendermos no pecado de omissão aquilo o que em si mesmo pertence à essência do pecado, às vezes esse pecado é acompanhado do ato interior, como quando queremos não ir à igreja; outras vezes não implica nenhum ato interior ou exterior, como quando, na hora em que devemos ir à igreja, de nenhum modo pensamos em a ela ir ou não. — Se porém compreendermos no pecado de omissão também as causas ou ocasiões dela, então necessariamente esse pecado implica algum ato. Pois, tal pecado não existe senão quando omitimos o que podemos fazer ou não. Ora, só por uma causa ou ocasião conjunta ou precedente é que nos inclinamos a não fazer o que podemos ou não fazer. E se essa causa não estiver em nosso poder, não implica pecado a omissão, como quando por doença deixamos de ir à igreja. Se pelo contrário, a causa ou ocasião de omitir está ao alcance da vontade, a omissão implica pecado. E portanto, sempre necessariamente essa causa, enquanto voluntária, implica algum ato, pelo menos interior, da vontade.

E esse ato recai às vezes sobre a omissão mesma; assim, quando queremos não ir à igreja para evitar um trabalho. E então, tal ato, em si mesmo, faz parte da omissão, porque, por si, a vontade de qualquer pecado, faz parte deste, por ser o voluntário da essência do pecado. Outras vezes porém, o ato da vontade é levado, diretamente, a outra coisa, que nos impede o ato devido. E isso se dá, quer quando aquilo a que a vontade é levada é conjunto com a omissão, como no caso de querermos nos divertir no tempo em que devíamos ir à igreja; quer quando é precedente, como no caso de querermos nos divertir até muito tarde, não podendo, por isso, ir em horas matinais à igreja. E então, esse ato interior leva à omissão acidentalmente, porque esta daí resulta, mas contra a intenção; e o contrário à intenção considera-se acidental, segundo diz Aristóteles. Por onde, é manifesto que neste caso o pecado de omissão implica um ato conjunto ou precedente, que contudo se prende acidentalmente ao pecado de omissão. Ora, devemos julgar as coisas pelo que têm de essencial e não, de acidental. Por onde e com mais verdade, podemos dizer que há pecados que podem existir sem qualquer ato; do contrário também a essência dos outros pecados atuais implicaria os atos e as ocasiões circunstanciais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O bem implica mais elementos que o mal, porque aquele provém de uma causa totalmente íntegra, ao passo que este, de qualquer defeito particular, como diz Dionísio. E portanto, o pecado pode provir ou de fazermos o que não devemos, ou de não fazermos o que devemos; enquanto que só pode haver mérito quando fazemos voluntariamente o que devemos. E logo, não pode haver mérito sem ato, mas sem ato pode haver pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Chama-se voluntário ao que não só é objeto de um ato da vontade, mas que também está em nosso poder ser ou não feito, como diz Aristóteles. Por onde, também o mesmo não querer pode se chamar voluntário, enquanto está em nosso poder querer ou não.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O pecado de omissão contraria a um preceito afirmativo, que obriga sempre mas não para sempre. Portanto, pecamos quando cessamos o ato só durante o tempo em que o preceito afirmativo obriga.

Art. 6 — Se o pecado é convenientemente definido assim: o dito, feito ou desejado contra a lei eterna.

(II Sent., dist. XXXV, a. 2; De Malo, q. 2, a. 1).

O sexto discute-se assim. — Parece que o pecado é inconvenientemente definido: o dito, feito ou desejado contra a lei eterna.

1. — Pois, o dito, feito ou desejado implica algum ato. Ora, nem todo pecado implica um ato, como já se disse. Logo, esta definição não inclui todo pecado.

2. Demais. — Agostinho diz: O pecado é a vontade de reter ou conseguir o que a justiça proíbe. Ora, tomando-se a consequência em sentido lato, no sentido de qualquer apetite, ela compreende a vontade. Logo, bastaria dizer: é pecado o desejado contra a lei eterna, sem ser preciso acrescentar: dito ou feito.

3. Demais. — O pecado parece que consiste propriamente no desvio do fim; pois, o bem e o mal se consideram principalmente em relação ao fim, como do sobredito resulta. Por isso, Agostinho define o pecado relativamente ao fim, dizendo: pecar não é senão buscar as causas temporais, desprezando as eternas; e ainda: toda a perversidade humana consiste em usarmos do que devemos fruir e fruirmos do que devemos usar. Ora, na definição precitada não se faz nenhuma menção do desvio do fim devido. Logo, o pecado é insuficientemente definido.

4. Demais. — Chama-se proibido ao contrário à lei. Ora, nem todos os pecados são maus por serem proibidos; antes, certos são proibidos por serem maus. Logo, numa definição comum, não se devia dizer que o pecado vai contra a lei de Deus.

5. Demais. — Pecado significa um ato humano mau, como do sobredito resulta. Ora, o mal do homem é ir contra a razão, como diz Dionísio. Logo, devia dizer antes, que o pecado é contra a razão do que contra a lei eterna.

Em contrário, basta a autoridade Agostinho.

SOLUÇÃO. — Como é claro pelo já dito, o pecado não é senão um ato humano mau. Ora, o que torna humano um ato é o ser voluntário, como pelo sobredito se patenteia. Voluntário, ou por ser como elícito da vontade, sendo tal o caso do querer ou do escolher; ou por ser por ela imperado, como os atos exteriores de falar ou obrar. Por outro lado, o que torna mau é o ser falto da comensuração devida. E como toda comensuração supõe a comparação com uma regra, faltando esta, essa coisa será incomensurada. Ora, a regra da vontade humana é dupla. Uma próxima e homogênea, que é a própria razão humana; a outra é a regra primeira, a saber, a lei eterna, que é a quase razão de Deus. E por isso Agostinho, na definição do pecado, introduziu dois elementos. Um pertence à substância do ato humano, como o que é quase material no pecado, quando diz: o dito, o feito ou desejado; outro,

pertencente à essência do mal, como sendo o que no pecado é quase formal, quando diz: contra a lei eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Afirmação e negação reduzem-se ao mesmo gênero; assim como, nas Pessoas Divinas, gerado e não gerado se reduzem à relação, no dizer de Agostinho. Portanto, devemos considerar como significando o mesmo — dito e não dito, feito e não feito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A causa primeira do pecado está na vontade, que rege todos os atos voluntários, únicos susceptíveis dele. E por isso, Agostinho às vezes define o pecado só pela vontade. Mas como também os atos exteriores pertencem à substância do pecado, sendo em si mesmos, maus, segundo dissemos, é necessário também introduzir na definição dele algo de pertencente a tais atos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei eterna, primária e principalmente, ordena o homem para o fim, e por consequência o leva a usar bem dos meios. E por isso, quando a definição diz — contra a lei eterna — toca no desvio do fim e em tudo o mais que seja desordenado.

RESPOSTA À QUARTA. — Quando se diz que nem todo pecado é um mal por ser proibido, entende-se a proibição do direito positivo. Se porém nos referimos ao direito natural, contido primariamente na lei eterna, e secundariamente no judicatório natural da razão humana, então todo pecado é mal, por ser proibido. Pois, por isso mesmo que é desordenado repugna ao direito natural.

RESPOSTA À QUINTA. — O pecado é considerado pelos teólogos principalmente como ofensa a Deus; porém, pelo filósofo moral, enquanto contrário à razão. Por onde, Agostinho definia o pecado convenientemente, antes, pelo que tem de contrário à lei eterna, do que por ser contra a razão. Tanto mais que, pela lei eterna, nós nos regulamos em muitos casos excedentes à razão humana, como se dá com as coisas da fé.

Questão 72: Da distinção entre os pecados

Em seguida devemos tratar da distinção entre os pecados ou vícios. E sobre esta questão discutem-se nove artigos:

Art. 1 — Se os pecados diferem especificamente pelos seus objetos.

(Infra a. 3, 8; De Malo, q. 2, a. 6; q. 14, a. 3)

O primeiro discute-se assim. — Parece que os pecados não diferem especificamente pelos seus objetos.

1. — Pois, os atos humanos consideram-se precipuamente bons ou maus, em relação ao fim, conforme já se demonstrou (q. 18, a. 6). Ora, como o pecado não é mais do que o ato humano mau, conforme já se disse (q. 71, a. 1), resulta o deverem os pecados se distinguir, especificamente, antes pelos fins que pelos objetos.

2. Demais. — O mal, sendo privação, distingue-se especificamente pelas diversas espécies dos contrários. Ora, o pecado é um certo mal, no gênero dos atos humanos. Logo, os pecados distinguem-se especificamente antes pelos contrários do que pelos objetos.

3. Demais. — Se os pecados diferissem especificamente pelos seus objetos, seria impossível o mesmo pecado, especificamente, recair sobre diversos objetos. Ora, tal se dá com certos deles. Assim, a soberba tem como objeto tanto o espiritual como o corporal, segundo Gregório; e a avareza também incide sobre vários gêneros de objetos. Logo, especificamente, os pecados não se distinguem pelos seus objetos.

Mas, *em contrário*, pecado é o dito, feito ou desejado contra a lei de Deus. Ora, o dito, feito ou desejado distingue-se, especificamente, pelos objetos diversos, pois, pelos objetos é que se distinguem os atos, como já se disse (q. 18, a. 5). Logo, também os pecados se distinguem especificamente pelos seus objetos.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 71, a. 6), dois elementos concorrem na essência do pecado: o ato voluntário e a sua desordem, pelo afastamento da lei de Deus. Ora, destes dois elementos, um é relativo ao pecador, que intenciona praticar tal ato voluntário, em tal determinada matéria; o outro, i. é, a desordem do ato, refere-se, acidentalmente, à intenção do pecador, pois, como diz Dionísio, ninguém pratica o mal intencionalmente. Ora, é manifesto que cada ser se especifica pelo essencial, e não pelo acidental, porque este é estranho à essência da espécie. Por onde, os pecados se distinguem, especificamente, mais pelos atos voluntários do que pela desordem existente no pecado. Ora, os atos voluntários distinguem-se, especificamente, pelos seus objetos, como já demonstramos antes (q. 18, a. 5). Donde se segue que os pecados, própria e especificamente, se distinguem pelos seus objetos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O fim, principalmente, tem a essência de bem, e por isso se refere como objeto ao ato da vontade, que é primordial em todo pecado. Por onde, vem a dar no mesmo que os pecados se diferenciem pelos seus objetos ou pelos seus fins.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado não é pura privação, mas, sim, um ato privado da ordem devida. E por isso os pecados especificamente se distinguem, antes, pelos objetos dos atos do que pelos contrários. Contudo viria a dar no mesmo se se distinguissem pelas virtudes opostas, pois as virtudes se distinguem, especificamente pelos seus objetos, como já estabelecemos antes (q. 60, a. 5).

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede, em diversas coisas, específica ou genericamente diferentes, haver uma razão formal do objeto por onde o pecado se especifica. E deste modo a soberba busca a excelência relativamente a coisas diversas; ao passo que a avareza busca a abundância do que é destinado ao uso humano.

Art. 2 — Se convenientemente se distinguem os pecados espirituais, dos carnaís.

(IIa-IIae, q. 118 a. 6; 1 Cor cap. VI, lect. III; II VII, lect. I; Ad Galat., cap. V, lect. V)

O segundo discute-se assim. — Parece que inconvenientemente se distinguem os pecados espirituais, dos carnaís.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Gl 5, 19): Mas as obras da carne estão patentes, como são a fornicação, a impureza, a desonestidade, a luxúria, a idolatria, os empecanhamentos etc. por onde se vê que todos os gêneros de pecado são obras da carne. Ora, assim se chamam os pecados carnaís. Logo, não se devem distinguir tais pecados, dos espirituais.

2. Demais. — Quem peca procede segundo a carne, conforme aquilo da Escritura (Rm 8, 13): Porque se viverdes segundo a carne, morrereis; mas se vós pelo espírito fazendo morrer as obras da carne, vivereis. Ora, viver ou proceder segundo a carne é a essência mesma do pecado carnal. Logo, todos os pecados são carnaís, não havendo lugar para os espirituais.

3. Demais. — A parte superior da alma, que é a mente ou razão, chama-se espírito, conforme aquilo da Escritura (Ef 4, 23): Renovai-vos pois no espírito de vosso entendimento — onde espírito significa razão, como diz a Glosa a esse lugar. Ora, todo pecado carnal supõe o consentimento da razão, pois pertence à razão superior consentir no ato pecaminoso, como a seguir se dirá (q. 74, a. 7). Logo, pecados carnaís e espirituais são o mesmo; e portanto, não se devem distinguir uns dos outros.

4. Demais. — Se alguns pecados são especialmente carnaís, isto se deve entender principalmente daqueles pelos quais pecamos contra o nosso corpo. Ora, como diz o Apóstolo (1 Cor 6, 18), todo o outro pecado qualquer que o homem cometer é fora do corpo; mas o que comete fornicação peca contra o seu próprio corpo. Logo, só a fornicação seria pecado carnal; e contudo, o Apóstolo (Ef 5, 3) também enumera a avareza entre os pecados carnaís.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: dos sete vícios capitais, cinco são espirituais e dois, carnaís.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), os pecados se especificam pelos seus objetos. Ora, todo pecado consiste no desejo de algum bem variável, desejado desordenadamente; e por consequência, quando já o possuímos, nos deleitamos desordenadamente. Ora, como resulta claro do que já dissemos, há uma dupla deleitação. Uma, é a da alma que se consuma na só apreensão da coisa possuída segundo os nossos desejos, e pode também chamar-se deleitação espiritual; tal é o caso de nos deleitarmos com o louvor humano ou coisa semelhante. A outra é a deleitação corpórea ou natural, que se consuma pelo contato corpóreo e que também pode chamar-se carnal. Por onde, os pecados que se consumam na deleitação espiritual se chamam espirituais; ao contrário, os que se consumam na deleitação carnal se chamam carnaís, como a gula, consumada nos prazeres da mesa e a luxúria, nos venéreos. Por isso diz o Apóstolo (2 Cor 7, 1): purifiquemo-nos de toda a imundície da carne e do espírito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz a Glosa ao lugar citado, esses vícios se chamam obras da carne, não por se consumarem no prazer da carne; mas esta palavra é aí tomada no sentido de homem, do qual dizemos que, vivendo segundo as suas tendências, vive segundo a carne; e o mesmo diz Agostinho. E a razão disto é que toda deficiência da razão humana tem o seu início, de certo modo, no sentido carnal.

E daqui também se deduz clara a resposta à segunda objeção.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmo nos pecados carnis há algum ato espiritual, que é o da razão; mas o fim desses pecados, donde tiram a denominação, é o deleite da carne.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz a Glosa no lugar citado, especialmente no pecado da fornicação a alma se sujeita ao corpo; pois, no momento mesmo dele, não podemos pensar em nenhuma outra coisa. Ao passo que o prazer da gula, embora carnal, não absorve a razão do mesmo modo. Ou podemos dizer, que por esse pecado fazemos também certa injúria ao corpo, desordenadamente maculado. E por isso se diz que só por tal pecado o homem peca especialmente contra o seu corpo. — A avareza, por seu lado, enumerada entre os pecados carnis, é tomada pelo adultério, que é a posse injusta da mulher alheia. Ou podemos dizer que por as coisas com que se deleita o avarento serem algo de corporal, é ela enumerada entre os pecados carnis. Mas o prazer mesmo dela não está na carne, mas no espírito; e por isso, segundo Gregório, é pecado espiritual.

Art. 3 — Se os pecados se distinguem especificamente pelas suas causas.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os pecados se distinguem especificamente pelas suas causas.

1. — Pois, as coisas se especificam pelo mesmo princípio donde tiram o ser. Ora, este os pecados o recebem das suas causas. Logo, também por elas se especificam; e portanto, diferem especificamente pela diversidade das causas.

2. Demais. — Entre todas as causas, a material é a menos atinente à espécie. Ora, o objeto é como a causa material do pecado. Se portanto os pecados se especificam pelos seus objetos, resulta, que se especificam muito mais pelas outras causas.

3. Demais. — Agostinho, comentando aquilo do salmo — Ela foi queimada a fogo e escavada — diz, que todo pecado provém do temor mau que humilha ou do amor que inflama para o mal. Pois, como diz a Escritura (1 Jo 2, 16), tudo o que há no mundo ou é concupiscência da carne, ou é concupiscência dos olhos, ou, soberba da vida. E quando se diz que alguma coisa existe no mundo por causa do pecado, entendem-se, pela palavra mundo, os amantes dele, como interpreta Agostinho. Por seu lado, Gregório também distingue todos os pecados segundo os sete vícios capitais. Ora, todas estas divisões visam as causas dos pecados. Logo, conclui-se que eles diferem especificamente segundo a diversidade das causas.

Mas, *em contrário*, se assim fosse, todos os pecados seriam da mesma espécie, como procedentes da mesma causa, conforme diz a Escritura (Ecle 10, 15): o princípio de todo pecado é a soberba; e (1 Tm): e raiz de todos os males é a avareza. Ora, como é manifesto, há diversas espécies de pecados. Logo, não se distinguem especificamente pelas diversidades das causas.

SOLUÇÃO. — Sendo quatro os gêneros de causas, elas se atribuem diversamente a coisas diversas. Assim, a causa formal e a material visam propriamente a substância da coisa; e portanto, pela forma e

pela matéria, as substâncias se distinguem específica e genericamente. Por outro lado, o agente e o fim visam diretamente o movimento e a operação; e portanto, os movimentos e as operações se distinguem especificamente por essas causas. Mas, de maneira diversa. — Pois, os princípios ativos naturais são determinados sempre aos mesmos atos. Por onde, as diversas espécies dos atos naturais se fundam, não só nos objetos, que são os fins ou termos, mas também nos princípios ativos; assim, aquecer e esfriar distinguem-se especificamente pelo calor e pelo frio. — Os princípios ativos, dos atos voluntários, porém e tais são os dos pecados, não se realizam necessariamente em relação a um só termo. E portanto, de um mesmo princípio ativo ou motivo podem provir diversas espécies de pecados. Assim, o mau temor que humilha pode nos levar ao roubo, ao assassinato ou ao abandono da grei que nos foi cometida; e tudo isto também pode provir do amor. Por onde, é manifesto que os pecados não diferem especificamente pelas diversas causas ativas ou motivas, mas só pela diversidade da causa final. Ora, o fim é o objeto da vontade; pois, como já demonstramos (q. 1, a. 3; q. 18, a. 6), os atos humanos se especificam pelo seu fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O princípio ativo dos atos voluntários, não sendo estes determinados a um só termo, não basta a produzir os atos humanos, se a vontade não for determinada a um objeto pela intenção do fim, como claramente o diz o Filósofo. Logo, o fim dá a plenitude ao ser e a espécie ao pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os objetos, comparados aos atos exteriores, exercem a função de matéria sobre o qual versam. Mas comparados ao ato interior da vontade, exercem a função de fins, e por isso especificam o ato. Embora também, enquanto são matéria sobre que eles recaem, exercem o papel de termos, que especificam os movimentos, como diz Aristóteles. Contudo também os termos do movimento o especificam, enquanto exercem a função de fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As divisões dos pecados referidas não foram feitas para distinguir as espécies deles, mas para lhes manifestar as causas diversas.

Art. 4 — Se convenientemente os pecados se distinguem em pecados contra Deus, o próximo e nós mesmos.

(II Sent., dist. XLII, q. 2, a. 2, qa 2; in Psalm, XXV)

O quarto distingue-se assim. — Parece que inconvenientemente os pecados se distinguem em pecados contra Deus, o próximo e nós mesmos.

1. — Pois, o comum a todo pecado não deve ser considerado como parte na divisão do mesmo. Ora, é comum a todos eles serem contra a lei de Deus; pois lhes entra na definição a contrariedade a essa lei, como já dissemos (q. 71 a. 6). Logo, o pecado contra Deus não deve ser considerado como parte, na divisão dos pecados.

2. Demais. — Toda divisão deve ser feita baseada nas oposições. Ora, os três gêneros de pecados, em questão, não são opostos; pois, quem peca contra o próximo peca contra si mesmo e contra Deus. Logo, não é apropriada a tríplice divisão de pecados.

3. Demais. — O que é extrínseco não especifica. Ora, Deus e o próximo são-nos exteriores. Logo, por um e outro não se nos especificam os pecados. Logo, é inconveniente a divisão deles fundada nesses três elementos.

Mas, *em contrário*, Isidoro, distinguindo os pecados, escreve: dizemos que o homem peca contra si mesmo, contra Deus e contra o próximo.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 71, a. 1), o pecado é um ato desordenado. Ora, o homem está submetido a uma tríplice ordem. — uma, dependente da regra da razão, pela qual devem medir-se todas as nossas ações e paixões. — Outra, dependente da regra da lei divina, pela qual devemos nos dirigir em tudo. — Ora, se o homem fosse um animal solitário, naturalmente, essa dupla ordem bastaria. Mas, como é naturalmente um animal político e social, segundo o prova Aristóteles, é necessária uma terceira ordem, que o ordene relativamente aos outros homens, com quem deve conviver.

Ora, das duas ordens sobreditas, a primeira abrange a segunda e a excede, porque tudo quanto se contém na ordem da razão contido também está na lei de Deus. Mas a ordem de Deus contém certas coisas excedentes à razão humana, e tais são as coisas da fé e aquilo que só a Deus é devido. Por onde, dizemos que peca contra Deus quem peca contra tais coisas, como o herético, o sacrílego, o blasfemo. Semelhantemente, a segunda ordem inclui a terceira e a excede. Pois, em tudo quanto nos ordenamos ao próximo é necessário nos dirigirmos pela regra da razão. Mas há certas coisas em que nos dirigimos pela razão, só relativamente a nós e não, ao próximo. E quando pecamos contra elas, se diz que pecamos contra nós mesmos, como é o caso do guloso, do luxurioso e do pródigo. Quando por fim pecamos contra aquilo pelo que nos ordenamos ao próximo, se diz que pecamos contra ele, como claramente o mostra o ladrão e o homicida.

Mas, há ainda diversas coisas por que o homem se ordena para Deus, para o próximo e para si mesmo. Por onde, esta distinção dos pecados se funda nos objetos, que diversificam as espécies de pecados; e portanto, ela propriamente se funda nas diversas espécies de pecados. Porque também as virtudes que lhes são opostas se distinguem especificamente por essa diferença. Pois, como é manifesto pelo já dito, pelas virtudes teologais o homem ordena-se para Deus; pela temperança e pela fortaleza, ordena-se para si mesmo; e pela justiça, para o próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pecar contra Deus, enquanto a ordem relativa a ele inclui toda a ordem humana, é comum a todo pecado. Mas, na medida em que a ordem de Deus excede as outras duas, o pecado contra Deus é um gênero especial de pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando duas coisas, das quais uma excede a outra, se distinguem entre si, entende-se que a distinção entre elas se faz não por onde uma inclui, senão, por onde excede a outra. Como bem o patenteia a divisão dos números e das figuras; assim, o triângulo não se divide por oposição com o quadrado, como se nele estivesse contido, mas enquanto por ele excedido. E o mesmo se deve dizer dos números ternário e quaternário.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus e o próximo, embora exteriores em relação ao pecador, não o são contudo em relação ao ato do pecado; mas estão para este como para seus objetos próprios.

Art. 5 — Se a divisão dos pecados, fundada no reato em venial e mortal, lhes diversifica a espécie.

O quinto discute-se assim. — Parece que a divisão dos pecados, fundada no reato, em venial e mortal, lhes diversifica a espécie.

1. — Pois, coisas que diferem ao infinito não podem ser da mesma espécie, nem ainda do mesmo gênero. Ora, o pecado venial difere infinitamente do mortal; pois, àquele é devida uma pena temporal

e, a este, eterna. Ora, a medida da pena corresponde à gravidade da culpa, conforme àquilo da Escritura (Dt 25, 2): O número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Logo, pecado venial e mortal não são do mesmo gênero e, muito menos, da mesma espécie.

2. Demais. — Certos pecados são genericamente mortais, como o homicídio e o adultério; outros, como a palavra ociosa e o riso vão, veniais. Logo, o pecado venial e mortal diferem especificamente.

3. Demais. — O ato virtuoso está para o prêmio, como o pecado, para a pena. Ora, o prêmio é o fim do ato virtuoso. Logo, a pena o é do pecado. E como os pecados se especificam pelos seus fins, conforme já dissemos (a. 3), também se especificam pelo reato da pena.

Mas, *em contrário*. — O constitutivo da espécie, como as diferenças específicas, tem prioridade de existência. Ora, a pena segue-se à culpa, como seu efeito. Logo, os pecados não diferem especificamente pelo reato da pena. **SOLUÇÃO.** — É dupla a diferença entre coisas especificamente diferentes. — Uma é a diversidade específica, e esta só se encontra nas espécies diversas; tais as de racional e irracional, animado e inanimado. — A outra é conseqüente à diversidade específica. E esta embora umas vezes seja conseqüente à diversidade específica, pode contudo, outras, existir na mesma espécie. Assim, embora o branco e o preto sejam conseqüentes à diversidade específica entre o corvo e o cisne, essa diferença se encontra contudo na mesma espécie humana.

Por onde, devemos concluir que a diferença entre pecado venial e mortal, ou qualquer outra fundada no reato, não pode ser constitutiva da diversidade específica. Pois, nunca o accidental constitui espécie. Ora, o que está fora da intenção do agente é accidental, como o demonstra Aristóteles. E como é manifesto que a pena está fora da intenção do pecador, ela tem, por parte deste, relação accidental com o pecado. Mas a este se ordena exteriormente, i. é, pela justiça do juiz, que, conforma às diversas condições dos pecados, inflige penas diversas. Por onde, a diferença fundada no reato da pena pode ser conseqüente à espécie diversa dos pecados, sem lhes constituir a diversidade específica.

Por outro lado, a diferença entre pecado venial e mortal resulta da diversidade da desordem, que constitui plenamente a essência do pecado. Ora, há uma dupla desordem: uma, exclui o princípio da ordem; a outra, salvo esse princípio, diz respeito ao que lhe é posterior. Assim, no corpo do animal, às vezes a desordem na compleição vai até a destruição do princípio vital, e então causa a morte; outras vezes porém, salvo o princípio da vida, só há desordem nos humores, que provoca a doença. Ora, o princípio de toda a ordem moral é o fim último que exerce, nos atos, o mesmo papel que o princípio indemonstrável, na ordem especulativa, como diz Aristóteles. Por onde, há pecado mortal quando a alma por ele se desordena, até a aversão do fim último, que é Deus, a quem está unida pela caridade; mas, só há pecado venial, quando a desordem não chega à aversão de Deus. Mas assim como a desordem da morte corpórea, que exclui o princípio da vida, é naturalmente irreparável, ao passo que é reparável a desordem da doença, que não destrói o princípio vital, o mesmo se dá no atinente à alma. Pois, na ordem especulativa, quem erra nos princípios é impersuasível; mas quem erra, sem os perder a eles, pode ser corrigido por eles próprios. E o mesmo se dá, na ordem prática, com quem pelo pecado se desvia do fim último: pela natureza do pecado, o lapso é irreparável, donde a conclusão, que quem peca mortalmente deve ser punido eternamente. Quem, ao contrário, peca sem se afastar de Deus comete uma desordem reparável, pela própria natureza do pecado, que não destruiu o princípio; e por isso dizemos que peca venialmente, por não pecar de modo a merecer uma pena interminável.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado mortal difere infinitamente do venial, quanto à aversão; mas, não, quanto à conversão, pela qual visam o objeto, que especifica o pecado. Por onde, nada impede seja um pecado mortal e um venial incluídos na mesma espécie; assim, a primeira

tendência, no gênero do adultério, é um pecado venial; mas, a palavra ociosa, quase sempre venial, pode vir a ser mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De ser um pecado genericamente mortal, e outro venial, resulta que essa diferença é conseqüente à diversidade específica dos pecados, e não que a causa. E tal diferença pode existir ainda nos pecados da mesma espécie, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O prêmio está na intenção de quem merece ou age virtuosamente; ao passo que na intenção do pecado não está a pena, contrária, antes, à sua vontade. Logo, o símile não colhe.

Art. 6 — Se os pecados de comissão e omissão diferem especificamente.

O sexto discute-se assim. — Parece que os pecados de comissão e omissão diferem especificamente.

1. — Pois, o delito se divide por oposição com o pecado, conforme a Escritura (Ef 2, 1): quando vós estáveis mortos pelos vossos delitos e pecados. E a Glosa a esse lugar expõe: os delitos consistem em omitir o devido; e os pecados, em fazer o proibido. Por onde é claro, que por delito se entende o pecado de omissão; e por pecado, o de comissão. Logo, diferem especificamente, pois, dividem-se por oposição, como de espécies diversas.

2. Demais. — É da essência do pecado ser contra a lei de Deus, pois, essa noção se lhe inclui na definição, como do sobredito se colhe (q. 71, a. 6). Ora, a lei de Deus inclui certos preceitos afirmativos, contrariados pelo pecado de omissão; e outros, negativos, aos quais se opõe o de comissão. Logo, um e outro diferem especificamente.

3. Demais. — A omissão difere da comissão como a afirmação, da negação. Ora, estas duas últimas não podem ser da mesma espécie; porque, o não ser, não tendo espécies nem diferenças, como diz o Filósofo, a negação também não tem espécie. Logo, omissão e comissão não podem ser da mesma espécie.

Mas, *em contrário*. — Omissão e comissão entram na mesma espécie. Assim, o avarento, pelo pecado de comissão, rouba o alheio; e pelo de omissão não dá o seu a quem o deve dar. Logo, omissão e comissão não diferem especificamente.

SOLUÇÃO. — Há nos pecados dupla diferença: material, uma e, outra, formal. — Aquela se funda na espécie natural dos atos pecaminosos. — Esta, na ordem a um fim próprio, que é o objeto próprio. Por isso há certos atos de espécie materialmente diferentes, que contudo ordenando-se ao mesmo fim, pertencem, formalmente, à mesma espécie de pecado. Assim, à mesma espécie de homicídio pertence o degolamento, a lapidação e a variação, embora, pela espécie natural, esses atos sejam especificamente diferentes.

Por onde, se considerarmos materialmente as espécies de pecados de comissão e omissão, eles diferem em espécie; mas isso tomando a espécie em sentido lato, i. é, no sentido em que dizemos possa a negação ou privação ter espécie. — Se porém considerarmos a espécie dos pecados de omissão e de comissão, formalmente, então não diferem de espécie, por se ordenarem ao mesmo fim e procederem do mesmo motivo. Assim, o avarento, para amontoar dinheiro, ao mesmo tempo rouba e não dá aquilo que deve dar; semelhantemente, o guloso, para satisfazer a gula, come demais e omite o jejum devido; e o mesmo se dá, em outros casos. Ora, sempre, na realidade, a negação se funda em alguma afirmação, que é, de certo modo, a causa dela. Por isso, também na ordem natural, pela mesma razão que o fogo aquece, não esfria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A divisão consistente na comissão e omissão não se funda nas diversas espécies formais, senão só materiais, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lei de Deus teve necessidade de estabelecer diversos preceitos afirmativos e negativos para os homens começarem gradativamente a prática da virtude. Primeiro, abstendo-nos do mal, abstenção a que nos levam os preceitos negativos; e depois, fazendo o bem, prática a que nos induzem os preceitos afirmativos. E assim, uns e outros preceitos não dizem respeito a virtudes diversas, mas a diversos graus dela. E por conseqüência, não contrariam, necessariamente, a pecados especificamente diversos. — O pecado também não se especifica pela aversão, pela qual é uma negação ou privação; mas pela conversão, pela qual é um certo ato. Por onde, os pecados não se diversificam especificamente pelos diversos preceitos da lei.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procede da diversidade material da espécie. Pois, devemos saber que a negação, embora propriamente não se inclua em nenhuma espécie, nesta se constitui, entretanto, pela redução a alguma afirmação à qual é conseqüente.

Art. 7 — Se o pecado se divide acertadamente em pecado por pensamentos, palavras e obras.

O sétimo discute-se assim. — Parece que o pecado não se divide acertadamente em pecado por pensamentos, palavras e obras.

1. — Pois, Agostinho estabelece três graus de pecado. O primeiro, quando o sentido carnal é atraído por alguma sedução, e é o pecado de pensamento; o segundo, quando nos contentamos com o só deleite do pensamento; o terceiro, quando o consentimento estatui o que devemos fazer. Ora, estes três graus respeitam o pecado de pensamento. Logo, não é acertado considerá-lo como um gênero de pecado.

2. Demais. — Gregório distingue quatro graus do pecado. O primeiro é a culpa latente no coração; o segundo, a sua manifestação externa; o terceiro, quando é corroborada pelo costume; o quarto, quando chegamos até a presunção da divina misericórdia, ou ao desespero. Ora, nestes quatro graus não se distingue o pecado por obras do por palavras e acrescentam-se dois outros graus. Logo, a primeira divisão não é acertada.

3. Demais. — Não pode haver pecado por palavras ou obras, antes de haver o de intenção. Logo, tais pecados não diferem especificamente, e portanto não se devem dividir uns por oposição aos outros.

Mas, *em contrário*, diz Jerônimo: São três os delitos gerais a que está sujeito o gênero humano, pois pecamos por pensamento, palavras ou obras.

SOLUÇÃO. — Dois seres podem diferir especificamente de dois modos. Ou por constituírem ambos uma espécie completa, e assim o cavalo e o boi diferem especificamente. Ou porque, numa geração ou movimento, consideram-se espécies diversas, em graus diversos. Assim, a edificação é a produção completa da casa; ao passo que a colocação dos fundamentos e a ereção das paredes são espécies incompletas, como claramente se vê no Filósofo. E o mesmo se pode dizer da geração dos animais.

Assim, pois essa tríplice divisão dos pecados por pensamentos, palavras e obras, — não constitui espécies completas diversas; porquanto, sendo a obra a consumação do pecado, o pecado por obra é o que encerra a espécie completa. Mas, a primeira incoação dele é-lhe como a base, no pensamento; o seu segundo grau é constituído pela palavra, enquanto prorrompemos facilmente na manifestação do conceito pensado; o terceiro grau, por fim, está na consumação da obra. Por onde, esses três pecados

diferem segundo graus diversos. É porém claro que pertencem a uma mesma espécie perfeita de pecado, como procedentes do mesmo motivo. Assim, o iracundo, ardendo pela vindita, turba-se-lhe primeiro o pensamento; depois, prorrompe em palavras contumeliosas; e, em terceiro lugar, chega aos fatos injuriosos. E o mesmo se dá com a luxúria e com qualquer outro pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todo pecado de pensamento é por essência oculto. E por isto, considera-se um só grau, distinto, contudo, em três outros, a saber: o pensamento, o prazer e o consentimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os pecados por palavra e por obra convêm na manifestação, e por isso Gregório os compreende no mesmo grau. Jerônimo porém os distingue, porque no pecado por palavras só a manifestação é a principalmente intencionada; ao passo que o pecado por obra, o é principalmente o complemento do conceito interior da mente, sendo a manifestação uma conseqüência. Quanto ao costume e ao desespero, são graus conseqüentes à espécie perfeita do pecado, assim como a adolescência e a juventude, ao desenvolvimento perfeito do homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os pecados por pensamento e por palavras não se distinguem do pecado por obras, quando coexistentes com este; mas entre si se distinguem quando existentes isoladamente. Assim como uma parte do movimento não se distingue da sua totalidade, quando o movimento é contínuo, mas só quando pára no meio.

Art. 8 — Se a superabundância e o defeito diversificam as espécies de pecados.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a superabundância e o defeito não diversificam as espécies de pecados.

1. — Pois, superabundância e defeito diferem como o mais, do menos. Ora, o mais e o menos não diversificam a espécie. Logo, a superabundância e o defeito não diversificam a espécie dos pecados.

2. Demais. — Como pelo pecado os nossos atos se desviam da razão reta, assim pela falsidade se desvia da verdade real a nossa especulação. Ora, não se diversificam as espécies de falsidade por dizermos que uma realidade é mais ou menos tal. Logo, também não diversifica as espécies de pecados o nos desviarmos mais ou menos da razão reta.

3. Demais. — Duas espécies não constituem uma só, como diz Porfírio. Ora, a superabundância e o defeito podem incluir-se num mesmo pecado. Assim, certos são simultaneamente iliberais e pródigos; ora, a iliberalidade peca por defeito, e por superabundância, a prodigalidade. Logo, superabundância e defeito não diversificam as espécies de pecados.

Mas, *em contrário*. — Os contrários diferem especificamente; pois, a contrariedade é uma diferença formal, como diz Aristóteles. Ora, os vícios que diferem por superabundância e defeito, como a iliberalidade e a prodigalidade, são contrários. Logo, diferem especificamente.

SOLUÇÃO. — O pecado, incluindo dois elementos — o ato e a desordem pela qual se desvia da ordem da razão e da lei divina, a sua espécie depende, não da desordem, que está fora da intenção do pecador, como já dissemos (a. 1), mas, do ato mesmo, enquanto termina num objeto visado pela intenção do pecador. Por onde, sempre que ocorram motivos diversos, inclinando a intenção ao pecado, haverá espécies diversas deles. Ora, é manifesto que os pecados por superabundância e os por defeito não têm os mesmos motivos, que são, antes, contrários. Assim, o motivo do pecado de intemperança é o amor

dos prazeres corpóreos, ao passo que o da insensibilidade é o ódio deles. Por onde, tais pecados, não só diferem especificamente, mas também são contrários entre si.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mais e o menos, embora não sejam causas da diversidade específica, são, contudo às vezes, enquanto provenientes de formas diversas, especificamente diferentes, como quando dizemos, que o fogo é mais leve que o ar. Por onde, segundo o Filósofo, os que dizem não serem diversas as espécies de amizades, só por se lhes considerarem o mais e o menos, não se apóiam num argumento bastante firme. E deste modo, sobreexceder à razão e ser deficiente em relação a ela, implicam diversas espécies de pecados, por serem conseqüentes a motivos diversos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A intenção do pecador não é desviar-se da razão; e por isso os pecados por superabundância e por defeito não são da mesma natureza por se afastarem da mesma retidão racional. Mas às vezes, quem diz uma falsidade entende ocultar a verdade, então pouco importa que a diga mais ou menos. Ora, se desviar-se da verdade está fora da intenção, é manifesto que causas diversas nos movem a dizê-la mais ou menos. E assim, a falsidade tem razões diversas; e tal é o caso do jactancioso que, com o fito na glória, exagera a falsidade; e o do fraudulento, que a diminui para fugir ao pagamento do devido. Por onde, há certas opiniões falsas contrárias entre si.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Podemos ser pródigo e iliberal a luzes diversas; assim, no segundo caso, quando recebemos o que não nos é devido; no primeiro, quando damos o que não devemos. Ora, nada impede a coexistência dos contrários num mesmo ser, a luzes diversas.

Art. 9 — Se os vícios e os pecados se diversificam especificamente segundo as circunstâncias diversas.

O nono discute-se assim. — Parece que os vícios e os pecados se diversificam especificamente segundo as circunstâncias diversas.

1. — Pois, como diz Dionísio, o mal resulta de defeitos particulares. Ora, estes supõem alterações de circunstâncias particulares. Logo, da alteração destas resultam as espécies particulares de pecados.

2. Demais. — Os pecados são determinados atos humanos. Ora, estes às vezes se especificam pelas circunstâncias, como já se estabeleceu (q. 18, a. 19). Logo, diferem especificamente conforme à alteração das diversas circunstâncias.

3. Demais. — As diversas espécies de gula estão assinaladas pelas palavras contidas nestes advérbios muito precipitadamente, suntuosamente, demasiadamente, ardentemente, esforçadamente. Ora, tudo isto diz respeito a circunstâncias diversas; pois, mui precipitadamente significa antes do tempo oportuno; demasiadamente, mais do que é necessário; e assim por diante. Logo, as espécies de pecado se diversificam pelas diversas circunstâncias.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que cada vício peca por nos fazer agir mais do que é necessário e quando não é tempo oportuno; dando-se o mesmo com todas as demais circunstâncias. Logo, por aí não se diversificam as espécies de pecados.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 8), sempre que há um motivo diferente para pecar há nova espécie de pecado, porque o motivo que leva a pecar é o fim e o objeto. — Ora, dá-se às vezes, que as alterações das diversas circunstâncias têm um mesmo motivo. Assim, o iliberal, pelo mesmo motivo, recebe quando e onde não deve, e mais do que deve, e assim por diante em relação às demais

circunstâncias; e isto o faz por causa do desejo desordenado de amontoar dinheiro. Ora, em tais casos, as alterações das diversas circunstâncias não diversificam as espécies de pecados, mas pertencem a uma e mesma espécie deles. — Outras vezes porém acontece que as alterações das diversas circunstâncias provêm de motivos diversos. Assim, o comermos mui precipitadamente pode provir de não podermos sofrer a dilação do alimento, por causa da fácil consumição da umidade. O desejarmos comer imoderadamente pode provir da virtude da natureza, forte para diferir muito alimento. O desejarmos comida deliciosa provém do desejo dos prazeres da mesa. Por onde, em tais casos, as alterações das diversas circunstâncias causam as diversas espécies de pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mal, como tal, é uma privação; e portanto, como as outras privações, diversifica especificamente, pelo que priva. Ora, o pecado não tira a sua espécie da privação ou da aversão, como já dissemos (a. 1), mas, da conversão para o objeto do ato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A circunstância nunca muda a espécie do ato, senão quando o motivo é outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As diversas espécies de gula têm motivos diversos, como já dissemos.

Questão 73: Da relação dos pecados entre si.

Em seguida devemos tratar da relação dos pecados entre si. E neste ponto, discutem-se dez artigos:

Art. 1 — Se todos os pecados são conexos.

(III Sent., dist. XXVI, a. 5; IV dist. XVI, q. 2, a. 1, qa. 2)

O primeiro discute-se assim. — Parece que todos os pecados são conexos.

1. — Pois, diz a Escritura (Tg 2, 10): qualquer que tiver guardado toda a lei, e faltar em um só ponto, faz-se réu de ter violado a todos. Ora, ser réu de todos os mandamentos da lei é o mesmo que ter todos os pecados. Porque, como diz Ambrósio, o pecado é a prevaricação contra a lei divina e a desobediência aos mandamentos celestes. Logo, quem comete um pecado comete todos.

2. Demais. — Todo pecado exclui a virtude oposta. Ora, quem carece de uma virtude carece de todas, como já se disse (q. 65, a. 1). Logo, quem comete um pecado fica privado de todas as virtudes. E como quem carece de uma virtude tem o vício oposto, quem comete um pecado comete todos.

3. Demais. — Todas as virtudes que convêm num mesmo princípio são conexas, como já se estabeleceu (q. 65, a. 1, 2). Ora, como as virtudes, também os pecados convêm num mesmo princípio; porque assim como o amor divino, causa da cidade de Deus, é o princípio e a raiz de todas as virtudes; assim o amor próprio, causa da cidade de Babilônia, é a raiz de todos os pecados, como se vê claro em Agostinho. Logo, também todos os vícios e pecados são conexos, de modo tal que, quem tem um tem todos.

Mas, *em contrário*. — Certos vícios são contrários entre si, como claramente se vê no Filósofo. Ora, é impossível os contrários coexistirem no mesmo sujeito. Logo, é impossível todos os pecados e vícios serem conexos entre si.

SOLUÇÃO. — A intenção do agente de, na prática da virtude, seguir a razão, difere da intenção do pecador no afastar-se da mesma. Pois, a intenção de qualquer agente, na prática da virtude, é seguir a regra da razão; e portanto, a intenção, em todas as virtudes, recai sobre o mesmo objeto. E por isto, todas são conexas entre si, no seguir a razão reta dos atos, que é a prudência, como já dissemos (q. 65, a. 1). Ao passo que a intenção do pecador não é afastar-se do racional, mas antes, tender para algum bem desejável, que lhe especifica o ato. Ora, tais bens, a que tende a intenção do pecador, afastando-se da razão, são diversos, sem nenhuma conexão entre si; antes, são contrários às vezes. Ora, como os vícios e os pecados se especificam pelos seus objetos, é manifesto que nenhuma conexão têm os pecados entre si, quanto ao que lhes dá a espécie completa. Pois, não cometemos pecados, achegando-nos, da multidão, à unidade, como se dá com as virtudes, que são conexas, mas, ao contrário, deixando a unidade, pela multidão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tiago se refere ao pecado, não quanto à sua conversão, pela qual se distinguem, como já dissemos (q. 62, a. 1), mas quanto à aversão, pela qual, pecando, afastamo-nos dos mandamentos da lei. Ora, todos estes procedem de uma mesma fonte, como ele o diz no mesmo lugar (Tg 2, 11); e portanto, o mesmo Deus é o desprezado em todos os pecados. E por isso, diz, que quem faltar em um só ponto, faz-se réu de ter violado a todos. Porque, cometendo um pecado, incorremos no reato da pena, por desprezarmos a Deus, de cujo desprezo provém o reato de todos os pecados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já dissemos (q. 71, a. 4), qualquer ato pecaminoso não nos priva da virtude oposta. Assim, dela não nos priva o pecado venial; por seu lado, o pecado mortal nos priva da

verdade infusa, por nos afastar de Deus; mas, um só ato pecaminoso, ainda mortal, não nos tira o hábito da virtude adquirida. Mas se os atos se multiplicarem a ponto de gerarem um hábito contrário, fica excluído o hábito da virtude adquirida; e excluída esta, fica também excluída a prudência. Porque, agindo contra qualquer virtude, agimos contra a prudência, sem a qual não pode existir nenhuma virtude moral, como já estabelecemos (q. 58, a. 4; q. 65, a. 1). E por consequência, ficam excluídas todas as virtudes morais, no atinente ao que há de perfeito e formal na virtude; e isso elas o têm na medida em que pARTicipam da prudência; permanecem contudo as inclinações para os atos virtuosos, que não implicam a essência da virtude. Mas daqui não se segue o incorrerem em todos os vícios ou pecados. Primeiro, porque a uma mesma virtude se opõem vários vícios; de modo que a virtude pode ser excluída por um deles, sem que os outros existam. Segundo, porque o pecado se opõe diretamente à virtude, quanto à inclinação desta para o ato, como já dissemos (q. 71, a. 1). Por onde, enquanto permanecerem algumas inclinações virtuosas, não podemos nos considerar como tendo os vícios ou pecados opostos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amor de Deus é unitivo, porque reduz à unidade os múltiplos afetos humanos. Portanto, as virtudes causadas por esse amor têm entre si conexão. O amor próprio, pelo contrário, dispersa-nos os afetos para diversos objetos; pois, amando-nos a nós mesmos, desejamo-nos bens temporais, vários e diversos. E portanto, os vícios e os pecados causados pelo amor próprio, não são conexos.

Art. 2 — Se todos os pecados são iguais.

(II Sent., dist. XLII, q. 2, a. 5; III Cont. Gent., cap. CXXXIX; De Malo, q. 2, a. 9)

O segundo discute-se assim. — Parece que todos os pecados são iguais.1. — Pois, pecar é fazer o ilícito. Ora, agir assim é geralmente repreensível em todos e do mesmo modo. Logo também, do mesmo modo, é repreensível o pecar, e portanto, um pecado não é mais grave que outro.

2. Demais. — Todo pecado consiste em transgredirmos a regra da razão, e esta é para os atos humanos o que é a regra lineal para as causas corpóreas. Logo, pecar é o mesmo que transpor as linhas. Ora, nós as transpomos igualmente e do mesmo modo, quer fiquemos mais longe, quer mais perto delas, pois as privações não são suscetíveis de mais e de menos. Logo, todos os pecados são iguais.

3. Demais. — Os pecados se opõem às virtudes. Ora, estas são todas iguais, no dizer de Túlio. Logo, todos os pecados são iguais.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz a Pilatos (Jo 19, 11): o que me entregou a ti tem maior pecado; e contudo, é certo que também Pilatos, agindo como agiu, pecou. Logo, um pecado é maior que outro.

SOLUÇÃO. — A opinião dos estóicos, que Túlio segue nos Paradoxos, era que todos os pecados são iguais. Onde também derivou o erro de certos heréticos que, considerando iguais todos os pecados, consideraram também iguais todas as penas do inferno. E quanto se pode depreender das palavras de Túlio, os estóicos eram movidos por considerarem o pecado só no atinente à privação, i. é, enquanto implica afastamento da razão. Por onde, considerando simplesmente que nenhuma privação é suscetível de mais e de menos, afirmava a igualdade de todos os pecados.

Mas quem nisto pensar atentamente descobrirá duplo gênero de privação. — Uma o é pura e simplesmente e consiste na quase corrupção do ser; assim, a morte é a privação da vida e a treva, a da luz. E tais privações não são suscetíveis de mais e de menos, porque nelas nada resta do hábito oposto. E por isso, quem morreu não está menos morto depois do primeiro, do terceiro, do quARTo dia, de um

ano, do que depois da decomposição do cadáver. Semelhantemente, uma casa, cuja lâmpada foi coberta de vários véus, não é menos escura do que se fosse coberta por um só, que lhe interceptasse toda a luz.

Há porém outra privação que não é simples, mas conserva algo do hábito oposto; e essa mais consiste em corromper-se o ser do que no estar já corrupto. Assim, a doença priva do devido equilíbrio dos humores, mas não totalmente, pois do contrário, o animal não continuaria vivo; e o mesmo se dá com a turpitude e coisas semelhantes. Ora, essas privações são suscetíveis de mais e de menos, no que se refere ao remanescente do hábito contrário. Pois importa muito, para a doença ou a turpitude, o afastar-se mais ou menos do devido equilíbrio dos humores e dos membros. — E o mesmo devemos dizer dos vícios e dos pecados. Assim, há neles privação do devido equilíbrio racional, sem desaparecer contudo totalmente a ordem da razão; do contrário, o mal, sendo total, destruir-se-ia a si mesmo, como diz Aristóteles. Pois, não pode permanecer a substância do ato ou o afeto do agente, sem permanecer algo da ordem da razão. E portanto, importa muito, para a gravidade do pecado, o desviar-se, mais ou menos, da razão reta. E sendo assim, devemos concluir que nem todos os pecados são iguais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é lícito cometer o pecado, por causa da desordem que ele implica, qualquer que ela seja. Por onde, os que implicam maior desordem são mais ilícitos e, por consequência, mais graves.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colheria se o pecado fosse privação pura.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As virtudes são iguais, proporcionalmente, num mesmo sujeito. Contudo, uma virtude precede especificamente outra, em dignidade; e também, na mesma espécie de virtude, um homem pode ser mais virtuoso que outro, como já dissemos (q. 66, a. 1, 2). Porém as virtudes sendo iguais, daí não se concluiria a igualdade dos vícios; por terem elas conexão entre si e, os vícios ou pecados, não.

Art. 3 — Se a gravidade dos pecados varia com os objetos deles.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a gravidade dos pecados não varia com os seus objetos.

1. — Pois, ela depende do modo ou qualidade do pecado. Ora, o objeto é a matéria do mesmo. Logo, a gravidade deste não varia conforme os seus diversos objetos.

2. Demais. — A gravidade do pecado está na intensidade da sua malícia. Ora, esta ele não o tira da conversão para o seu objeto próprio, que é algum bem desejável, mas, antes, do afastamento desse objeto. Logo, a gravidade do pecado não varia conforme os seus diversos objetos.

3. Demais. — Pecados com objetos diversos são de gêneros diversos. Ora, coisas de diversos gêneros não são suscetíveis de comparação entre si, como o prova Aristóteles. Logo, um pecado não é mais grave que outro pela diversidade dos objetos.

Mas, *em contrário*. — Os pecados se especificam pelos seus objetos, como do sobredito resulta (q. 62, a. 1). Ora, uns são especificamente mais graves que outros; assim, o homicídio, do que o furto. Logo, a gravidade deles varia com os seus objetos.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito (a. 5) claramente resulta, a gravidade dos pecados difere do mesmo modo por que uma doença é mais grave que outra. Pois, assim como o bem da saúde consiste num certo equilíbrio dos humores, por conveniência com a natureza do animal; assim o bem da virtude está

num certo equilíbrio dos atos humanos, por conveniência com a regra da razão. Ora, é manifesto que uma doença é tanto mais grave, quanto mais se afasta desse devido equilíbrio dos humores, comensurado pelo princípio primeiro. Assim, a doença do coração, ou de qualquer outro órgão que tenha quase tanta importância como ele, é mais perigosa, por ser o coração o princípio da vida. Por onde e necessariamente, tanto mais grave será o pecado quanto mais a sua desordem ferir algum princípio primeiro, na ordem da razão.

Ora, a razão ordena-nos todos os atos em dependência do fim. E portanto, quanto mais elevado for o fim de que se desvia um ato humano pecaminoso, tanto mais grave será o pecado. Ora, os objetos dos atos são os seus fins, como do sobredito claramente se colhe (q. 72, a. 3 ad 2). Logo, da diversidade dos objetos depende a diversa gravidade do pecado. Mas, ao passo que, claramente, as coisas exteriores se ordenam para o homem como para o fim, este se ordena ulterior e finalmente para Deus. Por onde, o pecado que recai sobre a substância mesma do homem, como o homicídio, é mais grave do que outro cujo objeto são as coisas exteriores, como o furto; mas ainda é mais grave o cometido diretamente contra Deus, como a infidelidade, a blasfêmia e outros. E na ordem desses pecados, cada um é mais ou menos grave segundo recai sobre o mais ou menos principal. E como os pecados se especificam pelos seus objetos, a diferença de gravidade nestes fundada é a primária e a principal, sendo quase conseqüente à espécie.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o objeto seja a matéria em que termina o ato, exerce contudo a função de fim, por recair sobre ele a intenção do agente, como já dissemos acima (ibid). Ao passo que a forma do ato moral depende do fim, como do sobredito claramente resulta (q. 71, a. 3).

RESPOSTA À SEGUNDA. — Da mesma conversão indébita para algum bem mutável resulta o afastamento do bem imutável, o que completa a essência do mal. E portanto importa que, da diversidade do que respeita à conversão resulta a diversa gravidade da malícia dos pecados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todos os objetos dos atos humanos se ordenam uns para os outros. E portanto todos convêm, de certo modo, num mesmo gênero, como ordenados para o fim último. Logo, nada impede sejam todos os pecados suscetíveis de comparação entre si.

Art. 4 — Se a gravidade dos pecados difere da dignidade das virtudes a que se opõem; de modo que à maior virtude se oponha maior pecado.

(IIa IIae, q. 20, a. 3; De Malo, q. 2, a. 10)

O quarto discute-se assim. — Parece que a gravidade dos pecados não difere pela dignidade das virtudes a que se opõem; de modo que à maior virtude se oponha o maior pecado.

1. — Pois, segundo a Escritura (Pr 15, 5), na abundante justiça há uma grandíssima força. Ora, como diz o Senhor (Mt 5, 20ss), a justiça abundante coíbe a ira, menor pecado que o homicídio, coibido por uma justiça menor. Logo, à maior virtude se opõe o mínimo vício.

2. Demais. — Aristóteles diz, que a virtude versa sobre o difícil e o bem; donde se conclui que a virtude maior versa sobre maior dificuldade. Ora, falharmos no mais difícil é menor pecado que falharmos no menos difícil. Logo, à maior virtude se opõe o menor pecado.

3. Demais. — A caridade é maior virtude que a fé e a esperança, como diz a Escritura (1 Cor 13, 13). Ora, o ódio, oposto à caridade, é menor pecado que a infidelidade ou o desespero, opostos à fé e à esperança. Logo, à maior virtude se opõe o menor pecado.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que o péssimo é o contrário do ótimo. Ora, na ordem moral, o ótimo é a máxima virtude, e o péssimo, o mais grave pecado. Logo, este se opõe àquela.

SOLUÇÃO. — Um pecado se opõe a uma virtude de dois modos. — Principal e diretamente, e tal se dá em relação ao mesmo objeto, pois os contrários o têm idêntico. E assim, necessariamente à maior virtude se opõe o mais grave pecado. Pois, no objeto se funda tanto a maior gravidade do pecado, como a maior dignidade da virtude; porque um e outro se especificam pelo objeto, como do sobredito claramente resulta (q. 60, a. 5; q. 72, a. 1). Por onde e necessariamente, a maior virtude é contrariada de modo direto pelo maior pecado, como o que dele dista no máximo grau, no mesmo gênero.

De outro modo, podemos considerar a oposição entre a virtude e o pecado, no atinente à extensão da virtude que o coíbe. Pois, quanto maior for a virtude, tanto mais nos afastará do pecado contrário; de maneira que o coibirá não só a ele, mas ainda, o que a ele induz. E assim, é manifesto que quanto maior for uma virtude, tanto menores serão os pecados por ela coibidos; do mesmo modo que, quanto melhor for a saúde, tanto menores moléstias excluirá. E portanto, à maior virtude se opõe o menor pecado, quanto ao efeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe no referente à oposição fundada na coibição do pecado; pois, assim também a justiça abundante coíbe menores pecados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A maior virtude, versando sobre um bem mais difícil, é contrariada diretamente por um pecado cujo objeto é mal mais difícil. Pois, de lado a lado, descobrimos uma certa eminência, por mostrar-se a vontade mais inclinada ao bem ou ao mal, não se deixando vencer pela dificuldade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A caridade não é um amor qualquer, mas o de Deus. Por onde, qualquer ódio não se lhe opõe diretamente, senão só o ódio de Deus, o gravíssimo dos pecados.

Art. 5 — Se os pecados carnis implicam menor culpa que os espirituais.

(IIa IIae, q. 154, a.3; IV Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 3, qa 2, ad 3; De Verit., q. 25, a. 6 ad 2; In Isaiam, cap. I)

O quinto discute-se assim. — Parece que os pecados carnis implicam menor culpa que os espirituais.

1. — Pois, o adultério é mais grave pecado que o furto, conforme a Escritura (Pr 6, 30.32): Não é grande culpa quando alguém furtar. Porém o que é adúltero perderá a sua alma por causa da loucura do seu coração. Ora, o furto se inclui na avareza, que é pecado espiritual; e o adultério, na luxúria, que é o carnal. Logo, os pecados carnis implicam maior culpa.

2. Demais. — Como diz Agostinho, o diabo sobretudo se compraz com o pecado de luxúria e de idolatria. Ora, ele se mais compraz com a culpa maior. Logo, sendo a luxúria pecado carnal, resulta que os pecados carnis implicam maior culpa.

3. Demais. — O Filósofo prova que a concupiscência do incontinente é mais torpe que a sua ira. Ora, a ira é pecado espiritual, segundo Gregório; ao passo que a concupiscência se inclui nos pecados carnis. Logo, o pecado carnal é mais grave que o espiritual.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que os pecados carnis encerram menor culpa e maior infâmia.

SOLUÇÃO. — Os pecados espirituais implicam maior culpa que os carnis. Mas isto não quer dizer que qualquer pecado espiritual implique maior culpa que qualquer carnal; senão que, considerada só a diferença entre a espiritualidade e a carnalidade, os espirituais são, em igualdades de condições, mais graves que os carnis. Do que se pode dar tríplice razão. — A primeira é tirada do sujeito. Pois, ao passo que os pecados espirituais pertencem ao espírito, ao qual é próprio tanto o converter-se para Deus como o afastar-se dele, os pecados carnis consumam-se no deleite do apetite carnal, ao qual é principalmente próprio converter-se ao bem corpóreo. E portanto, o pecado carnal, como tal, a que é própria sobretudo a conversão, adere também mais profundamente; ao passo que ao pecado espiritual é próprio sobretudo a aversão, fundamento da culpa. Por onde, esta o pecado espiritual, em si mesmo, a tem maior. — A segunda razão pode ser tirada do sujeito contra quem pecamos. Pois, o pecado carnal, como tal, recai sobre o nosso próprio corpo, menos digno de amor, na ordem da caridade, que Deus e o próximo, contra quem pecamos pelos pecados espirituais. Logo, estes, em si mesmos, implicam maior culpa. — A terceira razão pode ser tirada do motivo. Pois, quanto mais grave é a tendência para pecar, tanto menos pecamos, como mais abaixo diremos (a. seq.). Ora, os pecados carnis procedem de uma tendência mais veemente, que é a concupiscência mesma da carne, inata em nós. Logo, os pecados espirituais, em si mesmos, implicam maior culpa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O adultério não somente implica o pecado de luxúria mas também o de injustiça. E por este lado, pode reduzir-se à avareza, como diz a Glosa sobre aquilo da Escritura (Ef 5, 5): todo fornicário ou imundo, ou avaro. Por onde, o adultério é mais grave que o furto, por nos ser mais cara a esposa do que qualquer coisa possuída.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que o diabo se compraz sobretudo com o pecado da luxúria, porque esta implica a máxima aderência, a que o homem só dificilmente pode furtar-se. Pois, no dizer do Filósofo, é insaciável o apetite do prazer. **RESPOSTA À TERCEIRA.** — Para o Filósofo, o incontinente por concupiscência é mais torpe do que o incontinente pela ira, porque pARTicipa menos da razão. E por isso, também diz que os pecados de intemperança são os mais dignos de exprobação, por recaírem sobre os prazeres que nos são comuns com os brutos, e que, de certo modo, nos igualam a eles. Donde vem, no dizer de Gregório, a maior infâmia desses pecados.

Art. 6 — Se a gravidade dos pecados depende da causa deles.

(De Malo, q. 2, a. 10)

O sexto discute-se assim. — Parece que a gravidade dos pecados não depende da causa deles.

1. — Pois, quanto maior for a causa do pecado, tanto mais nos provoca a pecar, e assim, tanto mais dificilmente lhe podemos resistir. Ora, o pecado diminui na razão da dificuldade com que lhe resistimos; pois, por fraqueza é que o pecador não resiste facilmente ao pecado, que, por fraqueza, é considerado mais leve. Logo, não é da sua causa que ele tira a sua gravidade.

2. Demais. — A concupiscência é uma causa geral do pecado. Por isso a Glosa, sobre aquilo da Escritura (Rm 6, 7) — porque eu não conheceria a concupiscência etc. — diz: É boa a lei que, proibindo a concupiscência, proíbe ao mesmo tempo, todo o mal. Ora, quanto maior for a concupiscência a que sucumbirmos, tanto menor será o nosso pecado. Logo, a gravidade deste diminui conforme a grandeza da causa.

3. Demais. — Assim como a retitude da razão é a causa do ato virtuoso, assim a privação dela o é do pecado. Ora, tanto menor será o pecado quanto maior for a tal privação; a ponto que, a privação do uso da razão excusa totalmente do pecado, e quem peca por ignorância peca mais levemente. Logo, a gravidade do pecado não aumenta com a grandeza da causa.

Mas, *em contrário*. — Multiplicada a causa, multiplicado fica o efeito. Logo, quanto maior for a causa do pecado, tanto mais grave será ele.

SOLUÇÃO. — No gênero do pecado, como em qualquer outro gênero, podemos considerar uma dupla causalidade. — Uma, é em si e propriamente a causa do pecado, e tal é a vontade de pecar, que está para o ato pecaminoso como a árvore, para o fruto, no dizer da Glosa, sobre aquilo da Escritura: Não pode a árvore boa dar maus frutos. Ora, quanto maior for esta causa tanto mais grave será o pecado. Pois, quanto maior for a vontade de pecar, tanto mais gravemente pecaremos.

Quanto às outras causas do pecado, elas são consideradas como extrínsecas e remotas, e levam a vontade a se inclinar a ele. Ora, nestas causas devemos distinguir. — Umas induzem a vontade a pecar, de acordo com a natureza mesma dela; tal é o fim, seu objeto próprio. E essa causa aumenta o pecado; pois, pecamos mais gravemente quando a nossa vontade se inclina ao pecado movida pela intenção de um fim pior. — Outras porém inclinam a vontade a pecar, contra a sua própria natureza e ordem; pois, é-lhe natural agir livremente e por si mesma, seguindo o juízo da razão. Portanto, as causas que o diminuem, como a ignorância; ou as que diminuem o livre movimento da vontade, como a fraqueza, a violência, o medo ou outra causa semelhante, diminuem o pecado, assim como diminuem o voluntário; e a ponto de, se o ato for totalmente involuntário, não implicar nenhum pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede relativamente à causa motora extrínseca, que diminui o voluntário; pois, como acabamos de dizer, o aumento dessa causa diminui o pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na concupiscência também está incluído o movimento mesmo da vontade; assim, quanto mais ardente for a concupiscência, maior será o pecado. Se esta porém for considerada como paixão, que é o movimento da potência concupiscível, então a concupiscência maior precedente ao juízo da razão e ao movimento da vontade, diminui o pecado. Pois, quem peca estimulado por ardente concupiscência cai arrastado por uma tentação mais grave, e portanto menos se lhe imputa o pecado. Se porém a concupiscência, assim considerada, for conseqüente ao juízo da razão e ao movimento da vontade, então quanto maior for ela, tanto maior será o pecado. Porque às vezes surge um mais ardente movimento da concupiscência, pelo tender desenfreado da vontade para o seu objeto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto à causa do voluntário, que diminui o pecado, como já dissemos.

Art. 7 — Se a circunstância agrava o pecado.

(IV Sent., dist. XVI, q. 3, a. 2, qa. 1; De Malo, q. 2, a. 7)

O sétimo discute-se assim. — Parece que a circunstância não agrava o pecado.

1. — Pois, a gravidade do pecado lhe provém da espécie. Ora, a circunstância, sendo acidente dele, não o especifica. Logo, a gravidade do pecado não depende da circunstância.

2. Demais. — A circunstância ou é má ou não. Se má, causa por si mesma uma espécie de mal; se não for má, não pode aumentar o mal. Logo, de nenhum modo aumenta o pecado.

3. Demais. — A malícia do pecado procede da sua aversão. Ora, pela conversão do mesmo é que as circunstâncias lhe são conseqüentes. Logo, não lhe aumentam a malícia.

Mas, *em contrário*, a ignorância da circunstância diminui o pecado; pois, quem peca, ignorando-a, merece perdão, como diz Aristóteles. Ora, isto não se daria se ela não agravasse o pecado. Logo, agrava.

SOLUÇÃO. — A cada ser é natural o crescer pela mesma causa que o gerou, como diz o Filósofo, tratando do hábito da virtude. Ora, é manifesto, que o pecado é causado pela ausência de alguma circunstância; pois, é por não observarmos as devidas circunstâncias, que em nossos atos nos afastamos da ordem da razão. Por onde é manifesto, que é natural ao pecado aumentar com circunstância.

O que se dá de tríplice modo. — Primeiro, porque a circunstância muda o gênero do pecado. Assim, o pecado de fornicação consiste na relação com mulher ilegítima. A circunstância porém, de ser casada, muda o gênero do pecado, que vem a ser o de injustiça, consistente em usurpar o alheio. Por isso o adultério é mais grave pecado que a fornicação. — Às vezes contudo, a circunstância agrava o pecado, não pelo mudar de gênero, mas só, pelo multiplicar. Assim o pródigo, dando quando não deve e a quem não deve, peca mais vezes, no mesmo gênero de pecado, do que se desse só a quem não deve. Ora, por isto mesmo torna-se mais grave, assim como o é a doença que ataca mais partes do corpo. E por isso, diz Túlio: quem viola a vida do próprio pai peca multiplicadamente, pois fere quem o procriou, nutriu, educou, deu-lhe habitação, casa e o estabeleceu na república. — Em terceiro lugar, a circunstância agrava o pecado, aumentando a deformidade proveniente de outra circunstância. Assim, tomar o alheio constitui pecado de furto. Porém a circunstância de tomá-lo em grande quantidade tornará o pecado mais grave, embora, tomar muito ou pouco, em si mesmo, não implique bondade nem malícia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há circunstâncias especificadoras do ato moral, como já dissemos (q. 18, a. 10). Mesmo porém uma circunstância que não o especifique pode agravar o pecado. Pois, como a bondade de uma coisa é pesada não só pela espécie, mas também pelo acidente, assim também, a malícia de um ato não é pesada só pela espécie, mas também pela circunstância dele.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De um e outro modo a circunstância pode agravar o pecado. Sendo má, nem por isso há-de constituir necessariamente uma espécie de pecado; pois, pode aumentar a malícia, numa mesma espécie, como se disse. Não o sendo, pode agravar o pecado, relativamente à malícia de outra circunstância.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão deve ordenar o ato, não só quanto ao objeto, mas também quanto a todas as circunstâncias. Portanto, qualquer aversão da regra racional se funda na corrupção de alguma circunstância; assim, por exemplo, se agirmos quando ou onde não devemos. E tal aversão basta para fundar a malícia. Pois, de tal aversão à regra racional resulta o afastamento de Deus, a quem devemos nos unir, pela retitude da razão.

Art. 8 — Se a gravidade do pecado cresce com o aumento do dano causado.

(Supra q. 20, a. 5)

O oitavo discute-se assim. — Parece que a gravidade do pecado não cresce com o aumento do dano causado.

1. — Pois, o dano é consequência eventual do ato pecaminoso. Ora, uma consequência eventual não aumenta a bondade ou a malícia do ato, como já dissemos (q. 20, a. 5). Logo, o pecado não se agrava com o aumento do dano causado.

2. Demais. — O dano causado provém, principalmente, dos pecados contra o próximo, porque a nós mesmos não queremos, e a Deus não podemos fazer mal, conforme aquilo da Escritura (Jô 35, 6): se as tuas iniquidades se multiplicarem, que farás tu contra ele? A tua impiedade poderá fazer mal a um homem que é teu semelhante. Ora, se o pecado se agravasse em relação ao dano causado, resultaria que, pecando contra o próximo, pecaríamos mais gravemente que quando contra Deus ou contra nós mesmos.

3. Demais. — Causamos maior dano a outrem, privando-o da graça do que da vida natural; pois, devemos desprezar a vida natural para não perder a da graça. Ora, quem induz uma mulher a pecar, priva-a, o quanto pode, da vida da graça, levando-a a cometer pecado mortal. Se portanto, a gravidade do pecado dependesse do dano que causa, resultaria pecar o simples fornicário mais gravemente que o homicida, e isso é manifestamente falso. Logo, a gravidade do pecado não depende do dano que causa.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Como o vício se opõe à natureza, a malícia dele aumenta na mesma razão em que diminui a integridade da natureza. Ora, esta diminuição é um mal. Logo, tanto mais grave é o pecado quanto maior é o dano causado.

SOLUÇÃO. — O dano causado pode manter tríplice relação com o pecado. — Assim, às vezes o dano proveniente do pecado é previsto e intencionado; tal o caso de quem, como o homicida ou o ladrão, age com o ânimo de danificar a outrem. E nesse caso o vulto do dano causado aumenta diretamente a gravidade do pecado, porque então esse dano é, em si, o objeto do pecado. — Outras vezes porém o dano é previsto, mas não intencionado. Tal o caso de quem, atravessando um campo para poder mais expedito cometer a fornicção danifica cientemente as sementeiras, embora sem a intenção de o fazer. E neste caso a grandeza do dano agrava o pecado, mas indiretamente, porque, da vontade fortemente inclinada ao pecado procede o não nos importarmos de causar dano a nós mesmos ou a outrem, o que entretanto, absolutamente falando, não quereríamos. — Outras vezes ainda, não é o dano previsto nem intencionado. E então, se se relacionar com o pecado acidentalmente, não o agrava, de modo direto. Mas, pela negligência em considerar os danos que poderiam resultar, são-nos imputados, para o efeito da pena, os danos causados contra a nossa intenção, se praticávamos um ato ilícito. Se porém o dano, em si mesmo, resultar do ato pecaminoso, agrava, embora não intencionado nem previsto, diretamente o pecado. Porque todas as consequências resultantes, em si mesmas, do pecado, pertencem-lhe, de certo modo, à espécie. Assim, quem fornicar publicamente escandaliza a muitos; o que, embora não seja intencionado, nem talvez previsto, agrava contudo diretamente o pecado.

Diferem porém as relações com o dano da pena em que incorre quem peca. Assim, se esse dano tiver relação accidental com o ato pecaminoso, mas não for previsto nem intencionado, não agrava tal ato nem é consequente à maior gravidade deste. Tal o caso de quem, correndo para matar, dê um encontrão e se fira no pé. Se porém esse dano resultar, em si mesmo, embora talvez não previsto nem

intencionado, do ato pecaminoso, então o dano maior não torna mais grave o pecado, mas inversamente, o pecado mais grave é o que causa mais grave dano. Assim, o infiel, que nunca ouviu falar das penas do inferno, lá sofrerá mais grave pena pelo pecado de homicídio, do que pelo de furto; e o não ter intencionalmente desprezado o inferno nem o previsto, não lhe agrava o pecado. O contrário se dá com o fiel, que peca mais gravemente, por isso mesmo que despreza maiores penas para satisfazer à vontade de pecar. Mas a gravidade deste dano só é causada pela gravidade do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já dissemos (q. 20, a. 5), quando tratamos da bondade e da malícia dos atos exteriores, a consequência eventual, sendo prevista e intencionada, aumenta a bondade ou a malícia do ato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De agravar o dano o pecado não se segue que só ele é que o faz. Antes, o pecado, em si mesmo, é mais grave, por força da inclinação, como já dissemos (a. 2, 3). Por onde, o dano, por si, agrava o pecado, tornando o ato mais desordenado. Donde não resulta, se há dano, sobretudo nos pecados contra o próximo, que esses pecados sejam gravíssimos. Pois, há muito maior desordem em certos pecados contra Deus e contra nós mesmos. Porquanto, podemos dizê-lo, embora ninguém possa fazer mal a Deus, na sua substância, é possível entretanto atingi-lo naquilo que lhe pertence; p. ex., extirpando a fé, violando o sagrado, que constituem pecados gravíssimos. E também, às vezes, podemos, ciente e voluntariamente, causar dano a nós mesmos, como se dá com os suicidas, embora o façam, finalmente, por causa de algum bem aparente, como seja livrarem-se do sofrimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção não colhe, por duas razões. Primeiro, porque o homicida intenciona diretamente danificar o próximo, ao passo que o fornicador, sedutor de uma mulher, não lhe intenciona o dano, mas o prazer dele próprio. Segundo, porque o homicida é causa em si e suficiente da morte corpórea; mas, da morte espiritual de outrem, ninguém pode ser por si mesmo causa suficiente, porque ninguém morre espiritualmente senão por própria vontade, pecando.

Art. 9 — Se o pecado se agrava conforme a condição da pessoa contra quem pecamos.

(IIa IIae, q. 65, a. 4; III, q. 80, a. 5; 1 Cor., cap. XI, lect. VII)

O nono discute-se assim. — Parece que o pecado não se agrava conforme a condição da pessoa contra quem pecamos.

1. — Pois, se assim fosse, ele se agravaria sobretudo quando pecamos contra uma pessoa justa e santa. Ora, tal não se dá, pois, é menos atingido pela injúria o virtuoso, que a tolera com equanimidade, do que outros que, feridos, escandalizam-se interiormente. Logo, a condição da pessoa contra quem pecamos não agrava o pecado.

2. Demais. — Se a condição da pessoa agravasse o pecado, este tanto mais se agravaria quanto mais próxima nos fosse ela. Pois, como diz Túlio, pecamos uma vez, matando um escravo, mas muitas, quando atentamos contra a vida paterna. Ora, parece, a proximidade da pessoa contra quem pecamos não agrava o pecado; pois ninguém nos é mais próximo que nós mesmos, e contudo pecamos menos danificando-nos a nós que a outrem. Assim, se matássemos o nosso cavalo do que se matássemos o de outrem, como o diz claramente o Filósofo. Logo, a proximidade da pessoa não agrava o pecado.

3. Demais. — A condição do pecador agrava o pecado, sobretudo em razão da dignidade ou da ciência, conforme aquilo da Escritura (Sb 6, 7): os poderosos serão poderosamente atormentados; e (Lc 12,

47) àquele servo que soube a vontade de seu senhor, e não se apercebeu, dar-se-lhe-ão muitos açoites. Logo, pela mesma razão, a dignidade ou a ciência da pessoa contra quem pecamos agrava mais o pecado. Ora, não peca mais gravemente quem injuria uma pessoa mais rica ou poderosa do que quem o faz a um pobre, porque não há acepção de pessoas em Deus (Cl 3, 25), cujo juízo regula a gravidade do pecado. Logo, a condição da pessoa contra quem pecamos não agrava o pecado.

Mas, *em contrário*, a Sagrada Escritura vitupera especialmente os pecados cometidos contra os servos de Deus (3 Rs 19, 14): destruíram os teus altares, mataram os teus profetas à espada. Sobretudo vitupera também o pecado cometido contra as pessoas próximas (Mq 7, 6): o filho faz afronta ao pai, e a filha se levanta contra sua mãe. E ainda vitupera especialmente o pecado cometido contra as pessoas constituídas em dignidade (Jó 34, 18). O que diz ao rei “apóstata”, e chama ímpio aos grandes. Logo, a condição da pessoa contra quem pecamos agrava o pecado.

SOLUÇÃO. — A pessoa contra quem pecamos é, de certo modo, objeto do pecado. Ora, como já dissemos (a. 3), a gravidade do pecado depende primeiramente do objeto; e portanto, ela é tanto maior quanto mais esse objeto constitui um fim principal. Ora, os fins principais dos atos humanos são Deus, nós mesmos e o próximo; pois, todos os nossos atos visam um desses três fins, embora cada qual deles se ordene a outro. Logo, em relação aos três, podemos considerar a maior ou menor gravidade do pecado, quanto à condição da pessoa contra quem pecamos.

Assim, quanto a Deus, primeiramente, com quem a pessoa é tanto mais unida quanto mais virtuosa ou mais consagrada lhe for. Por onde, a injúria assacada contra ela, redundando, principalmente, para Deus, conforme aquilo da Escritura (Zc 2, 8): aquele que tocar em vós toca na menina dos meus olhos. Por isso, tanto mais grave será o pecado quanto mais a pessoa contra quem pecamos estiver unida com Deus, pela virtude ou pelo estado.

Quanto a nós mesmos, é manifesto que tanto mais gravemente pecaremos, quanto mais a pessoa contra quem o fizermos nos for mais próxima, seja pelos laços naturais, seja pelos benefícios ou por qualquer outra união; pois então, mais pecaremos contra nós mesmos e, portanto, mais gravemente, conforme aquilo da Escritura (Eccl 14, 5): Para que pessoa será bom aquele que é mau para si?

E por fim, quanto ao próximo, tanto mais gravemente pecaremos quanto mais pessoas atingirmos. E por isso o pecado contra uma pessoa pública, como o rei ou o chefe, que governa a causa pública em nome do povo, é mais grave do que cometido contra uma pessoa privada. Onde o dizer a Escritura especialmente (Ex 22, 28): não amaldiçoarás o principal do teu povo. E semelhantemente, a injúria contra uma pessoa famosa é considerada mais grave porque redundando em escândalo e perturbação de muitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quem assaca uma injúria contra uma pessoa virtuosa, a ofende, na medida em que pode, tanto interiormente como exteriormente. Mas, o não se ofender ela interiormente depende da sua bondade, e em nada diminui o pecado de quem a injuria.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O dano que causamos a nós mesmos, no atinente ao dependente do domínio da nossa própria vontade, como, por exemplo, o que possuímos, é menos pecaminoso, por isso mesmo que agimos por vontade própria, do que o dano causado a outrem. Mas, quanto ao independente do domínio da nossa vontade, com os bens materiais e espirituais, é maior pecado danificarmos-nos a nós mesmos. Assim, pecamos mais gravemente matando-nos a nós mesmos do que a outrem. Ora, como os bens dos nossos próximos não estão sujeitos ao domínio da nossa vontade, a

objeção não colhe, dizendo que, quanto aos danos que lhes causamos, pecamos menos; a menos que eles não o queiram ou o ratifiquem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não há acepção de pessoas, se Deus pune mais gravemente quem peca contra pessoas mais excelentes; e isso é assim porque tal pecado redunda em dano de muitos.

Art. 10 — Se a grandeza da pessoa que peca agrava o pecado.

(Infra, q. 89, a. 3; De Malo, q. 7, a. 10, a. 5; Ad Hebr., cap. X, lect. III)

O décimo discute-se assim. — Parece que a grandeza da pessoa que peca não agrava o pecado.

1. — Pois, o que sobretudo nos engrandece é a nossa união com Deus, conforme aquilo da Escritura (Ecle 15, 13): Que grande é aquele que acha a sabedoria e a ciência! Porém com tudo isso não tem vantagem sobre aquele que teme o Senhor. Ora, quanto mais nos unimos a Deus tanto menos se nos imputa um ato como pecado; pois, diz ainda a Escritura (2 Pr 30, 18): O Senhor que é bom será propício para todos os que buscam de todo o seu coração o Senhor Deus de seus pais, e ele lhes não imputará nenhuma falta de não estarem bem purificados. Logo, o pecado não é agravado pela grandeza da pessoa do pecador.

2. Demais. — Não há para com Deus acepção de pessoas, como diz o Apóstolo (Rm 2, 11). Logo, por um mesmo pecado, não pune mais um, que outro. Logo, não se agrava o pecado pela grandeza da pessoa do pecador.

3. Demais. — Ninguém deve sofrer incômodo pelo bem que possui. Ora, sofrê-lo-ia se, por isso, mais se lhe imputasse em ato culposo. Logo, pela grandeza da pessoa que peca não se agrava o pecado.

Mas, *em contrário*, diz Isidoro: Conhecemos que o pecado é tanto maior quanto maior é considerada a pessoa que peca.

SOLUÇÃO. — Há dupla espécie de pecados. — Uns nascem em nós sub-repticiamente, assim os radicados na debilidade da nossa natureza. E estes menos se imputam a quem tem maior virtude, porque se descuida menos de os reprimir, embora livrar-se deles completamente não o permita a nossa natureza enferma. Outros porém procedem da deliberação anterior. E estes tanto mais são imputáveis a uma pessoa quanto maior lhe for a grandeza. E isto pode dar-se por quatro razões. Primeira, porque os maiores, como os mais eminentes pela ciência e pela virtude, podem resistir mais facilmente ao pecado. E por isso o Senhor diz (Lc 13, 47): àquele servo que soube a vontade de seu senhor, e não se apercebeu, dar-se-lhe-ão muitos açoites. — A segunda é a ingratidão; porque todo bem que nos engrandece é benefício de Deus, a quem somos ingratos, pecando. E a esta luz qualquer grandeza, mesmo de bens temporais, agrava o pecado, conforme aquilo da Escritura (Sb 6, 7): os poderosos serão poderosamente atormentados. — A terceira se funda na repugnância entre o ato do pecado e a grandeza da pessoa; assim, se violar a justiça o príncipe, que dela deve ser o guarda; e se fornicar o sacerdote, votado à castidade. — A quarta, no exemplo ou escândalo; pois, como diz Gregório, o exemplo aumenta veementemente a culpa, quando o pecador é honrado por causa da reverência ao seu grau. E também os pecados dos grandes chegam ao conhecimento de muitos, que os suportam com maior indignação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A autoridade aduzida se refere ao que praticamos com negligência, pela sub-reptícia debilidade da nossa natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus não faz acepção de pessoas se pune mais as maiores; pois, a grandeza delas aumenta a gravidade dos pecados, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem de grande posição não sofre pelo bem que tem, mas, pelo mau uso do mesmo.

Questão 74: Do sujeito dos pecados.

Em seguida devemos tratar do sujeito dos vícios ou dos pecados. E sobre esta questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 — Se a vontade pode ser sujeito do pecado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a vontade não pode ser sujeito do pecado.

1. — Pois, como diz Dionísio, o mal é contrário à vontade e à intenção. Ora, o pecado constitui um mal. Logo, não pode existir na vontade.

2. Demais. — A vontade busca o bem ou a aparência dele. Ora, querendo o bem, não peca; e o querer o bem aparente, que não é verdadeiramente bem, pertence a uma deficiência, antes, da virtude apreensiva, que da vontade. Logo, nesta o pecado de nenhum modo existe.

3. Demais. — Não se pode identificar o sujeito e a causa eficiente do pecado; porque a causa eficiente e a material não têm a mesma incidência, como diz Aristóteles. Ora, a vontade é causa eficiente do pecado; pois, no dizer de Agostinho, a primeira causa do pecado é a vontade. Logo, esta não é sujeito do mesmo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que, pela vontade, pecamos e vivemos retamente.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 21, a. 1; q. 71, a. 1, 6), o pecado é um ato. Ora, há atos transitivos para a matéria exterior, como queimar e cortar. E a matéria e o sujeito desses é aquilo sobre o que lhes recai a ação; assim, o Filósofo diz, que o movimento é o ato do móvel, procedente do motor. Outros atos porém não são transeuntes para a matéria exterior, mas permanecem no agente, como desejar e conhecer; e esses são todos atos morais, quer sejam de virtudes, quer de pecados. Por onde e necessariamente, o sujeito próprio do ato pecaminoso é a potência, que é princípio do mesmo. Ora, como é próprio dos atos morais o serem voluntários, segundo já estabelecemos (q. 1, a. 1; q. 18, a. 6, 9), resulta que a vontade, princípio dos atos voluntários, bons ou maus, que são os pecados, é princípio destes. Donde se conclui, que o pecado está na vontade como no sujeito. **DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** — Diz-se que o mal é contrário à vontade, porque esta não tende para ele, como tal. Mas como há males que são bens aparentes, a vontade deseja às vezes algum mal; e deste modo há nela mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se a deficiência da faculdade apreensiva de nenhum modo dependesse da vontade, seguir-se-ia a não existência do pecado, nem nesta nem naquela, como é o caso dos que laboram em ignorância invencível. Donde se conclui que também a deficiência da faculdade apreensiva, dependente da vontade, contribui para o pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe no atinente às causas eficientes, cujas ações, transitivas para a matéria exterior, não se movem a si mesmas, mas a outros móveis. Ora, o contrário se dá com a vontade. Logo, a objeção não procede.

Art. 2 — Se só a vontade é sujeito do pecado.

(IIa Ilae, q. 10, a. 2; II Sent., dist. XLI, q. 2, a. 2; De Malo q. 7, a. 6)

O segundo discute-se assim. — Parece que só a vontade é sujeito do pecado.

1. — Pois, como diz Agostinho, só pela vontade é que pecamos. Ora, o pecado está, como no sujeito, na potência pela qual pecamos. Logo, só a vontade é sujeito do pecado.

2. Demais. — O pecado é um mal contrário à razão. Ora o bem e o mal da razão constituem o objeto só da vontade. Logo, só esta é o sujeito do pecado.

3. Demais. — Todo pecado é um ato voluntário; pois, como diz Agostinho, o pecado é voluntário a ponto tal que, se não o for, não será pecado. Ora, os atos das outras potências não são voluntários senão na medida em que são movidas pela vontade. Mas isto não basta para serem sujeitos do pecado; porque, do contrário, sujeitos do pecado também seriam os membros corpóreos, que são movidos pela vontade; o que é manifestamente falso. Logo, só a vontade é sujeito do pecado.

Mas, *em contrário*. — O pecado é contrário à virtude. Ora, os contrários não podem coexistir no mesmo sujeito. Mas, as outras potências da alma, além da vontade, também são sujeitos das virtudes, conforme já se estabeleceu (q. 66, a. 3, 4). Logo, nem só a vontade é sujeito do pecado.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito claramente se colhe (a. 1), tudo o que é princípio do ato voluntário é sujeito do pecado. Ora, consideram-se atos voluntários não só os elícitos da vontade, mas também os imperados por ela, como já dissemos (q. 6, a. 4), quando tratamos do voluntário. Por onde, não só a vontade pode ser sujeito do pecado, mas também todas as potências que, por ela, podem ser levadas para os seus atos, ou, por ela mesma, afastadas deles. E também essas potências são sujeitos dos hábitos morais bons ou maus, pois atos e hábitos têm o mesmo sujeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não pecamos senão pela vontade, considerada esta como primeiro motor; mas pecamos também pelas outras potências, como por ela movidas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem e o mal residem na vontade como sendo por si mesmos objetos dela. Mas as outras potências são suscetíveis de algum bem e algum mal determinado; em virtude disso, pode nelas existir virtude, vício e pecado, na medida em que participem da vontade e da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os membros do corpo não são princípios dos atos mas somente órgãos; por isso são o como escravo da alma motora, que é mandado e não manda. Ao passo que as potências apetitivas interiores se relacionam com a razão, como livres, por mandarem, de certo modo, e serem mandadas, como claramente resulta do que diz Aristóteles. E além disso, os atos dos membros corpóreos são ações transeuntes para a matéria exterior; como bem claramente o mostra o ferimento mortal, no pecado de homicídio. Por isso o símile não colhe.

Art. 3 — Se na sensualidade pode haver pecado.

(II Sent., dist. XXIV, q. 3, a. 2; De Verit., q. 25, a. 5; De Malo q. 7, a. 6; Quodl. IV q. 11, a. 1)

O terceiro discute-se assim. — Parece que na sensualidade não pode haver pecado.

1. — Pois, o pecado é próprio do homem, louvado ou vituperado, conforme os seus atos. Ora, a sensualidade nos é comum com os brutos. Logo, não pode nela haver pecado.

2. Demais. — Ninguém peca pelo que não pode evitar, como diz Agostinho. Ora, o homem não pode evitar o desordenado do ato da sensualidade; pois esta se funda numa radical corrupção, enquanto vivemos esta vida mortal; e por isso, ela é representada pela serpente, no dizer de Agostinho. Logo, a desordem do movimento sensual não é pecado.

3. Demais. — O que não fazemos não se nos pode imputar como pecado. Ora, considera-se como feito por nós mesmos o que fazemos com deliberação racional, conforme diz o Filósofo. Logo, o movimento da sensualidade, onde não há deliberação racional, não se nos pode imputar como pecado.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Rm 7, 19): Porque eu não faço o bem que quero; mas faço o mal, que não quero, o que Agostinho refere ao mal da concupiscência, que sabemos ser um movimento da sensualidade. Logo, esta é suscetível de pecado.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 2), pode haver pecado em qualquer potência, cujo ato pode ser voluntário e desordenado; e nisso consiste a essência do pecado. Ora, é manifesto, que o ato da sensualidade pode ser voluntário, na medida em que a ela, i. é, ao apetite sensitivo, lhe é natural ser movido pela vontade. Donde se conclui que na sensualidade pode haver pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Certas virtudes da parte sensitiva, embora nos sejam comuns com os brutos, têm contudo em nós, alguma excelência, por coexistirem com a razão. Assim, superiores a eles, temos, na parte sensitiva, a cogitativa e a reminiscência, como dissemos na Primeira Parte (q. 78, a. 4). E deste modo também o nosso apetite sensitivo, superior ao dos brutos, tem certa excelência, a saber, o lhe ser natural obedecer à razão. E a esta luz, pode ser princípio do ato voluntário e, por consequência, sujeito do pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A radical corrupção da sensualidade deve ser entendida quanto ao aguilhão do pecado, que nunca se embota totalmente nesta vida; pois, passado quanto ao reato, o pecado original permanece atual. Mas essa corrupção, do atrativo pelo pecado, não impede possamos, com vontade racional, reprimir todos movimentos desordenados da sensualidade, quando pressentidos; por exemplo, desviando o pensamento para outros objetos. Mas, enquanto o fazemos, pode surgir em nós algum movimento desordenado, no tocante ao primeiro objeto. Assim, quando, querendo evitar o movimento da concupiscência, transferimos o pensamento, dos prazeres carnis, para a especulação científica, pode surgir, às vezes em nós algum movimento de vã glória não premeditado. Por onde, não podemos evitar todos esses movimentos, por causa da referida corrupção. Mas já basta, só por si, para a essência do pecado voluntário, que possamos evitar cada um desses movimentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que fazemos sem deliberação racional não o fazemos perfeitamente; porque nisso não atua nada do que em nós é principal. Por onde, o nosso ato não é um ato humano perfeito. E por consequência, não pode haver, no caso, um ato perfeito mais só imperfeito, de virtude ou pecado. Por isso o movimento da sensualidade, que surpreende a razão, é pecado venial, algo de imperfeito no gênero pecado.

Art. 4 — Se na sensualidade pode haver pecado mortal.

(II Sent., dist. XXIV; q. 3, a. 2, ad 3; De Verit., q. 25, a. 5; De Malo, q. 7, a. 6; Quodl. IV, q. 11, a. 1)

O quarto discute-se assim. — Parece que na sensualidade pode haver pecado mortal.

1. — Pois, o ato é conhecido pelo seu objeto. Ora, podemos pecar mortalmente em relação aos objetos da sensualidade; assim, relativamente aos prazeres da carne. Logo, um ato da sensualidade pode ser pecado mortal, que portanto, pode existir na sensualidade.

2. Demais. — O pecado mortal é contrário à virtude. Ora, esta pode existir na sensualidade; pois, a temperança e a fortaleza são virtudes das partes irracionais, como diz o Filósofo. Logo, na sensualidade pode haver pecado mortal, pois é natural dos contrários coexistirem no mesmo sujeito.

3. Demais. — O pecado venial é uma disposição para o mortal. Ora, a disposição e o hábito coexistem no mesmo sujeito. Mas, existindo o pecado venial na sensualidade, como já se disse, nela também pode existir o mortal.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, e está na Glosa da Escritura, o movimento desordenado da concupiscência, i. é, o pecado da sensualidade, pode existir também nos que estão em graça, nos quais, entretanto, não existe pecado mortal. Logo, o movimento desordenado da sensualidade não é pecado mortal.

SOLUÇÃO. — Assim como a desordem corruptora do princípio da vida corpórea causa a morte do corpo, assim a que corrompe o princípio da vida espiritual, que é o fim último, causa a morte espiritual do pecado mortal, como já dissemos (q. 72, a. 5). Ora, ordenar alguma coisa para o fim não pertence à sensualidade, mas só à razão. Por outro lado, o afastar-se do fim também só pertence a quem pode ordenar para ele. Logo, o pecado mortal não pode existir na sensualidade, mas, só na razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O ato da sensualidade pode concorrer para o pecado mortal; mas o ato deste não é mortal pelo que há nele de sensualidade, senão pelo que tem de racional, pois, à razão compete ordenar para o fim. Por onde, o pecado mortal não se atribui à sensualidade mas à razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ato virtuoso não o é completamente só pelo que há nele de sensualidade; mas antes, pelo que contém de razão e de virtude, à qual é próprio o escolher; pois, o ato da virtude moral não vai sem a eleição. Por onde e sempre, esse ato, moralmente virtuoso, que aperfeiçoa a potência apetitiva, é acompanhado do ato da prudência, que aperfeiçoa a potência racional. E o mesmo se dá também com o pecado mortal, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A disposição mantém tríplice relação com o sujeito disposto. Às vezes, ambos se identificam e coexistem no mesmo sujeito; assim, dizemos que a ciência incoada é a disposição para a ciência perfeita. Outras vezes, coexistem no mesmo sujeito, mas não se identificam; assim, o calor é a disposição para a forma ígnea. Outras vezes enfim nem se identificam, nem coexistem no mesmo sujeito, como se dá com coisas que se ordenam umas para as outras, de modo a ser um meio para se chegar à outra; assim, a bondade da imaginação é uma disposição para a ciência, existente no intelecto. Ora, deste modo, o pecado venial, existente na sensualidade, pode ser uma disposição para o pecado mortal, residente na razão.

Art. 5 — Se o pecado pode existir na razão.

(II Sent., dist. XXIV, q. 3 a. 3).

O quinto discute-se assim. — Parece que o pecado não pode existir na razão.

1. — Pois, o pecado de uma potência é um defeito da mesma. Ora, o defeito na razão não é pecado, mas antes, excusa dele; assim, a ignorância nos desculpa do pecado. Logo, na razão não pode haver pecado.

2. Demais. — O sujeito primeiro do pecado é a vontade, como já se disse (a. 1). Ora, a razão, sendo a que dirige a vontade, tem precedência sobre ela. Logo, não pode haver pecado na razão.

3. Demais. — Não pode haver pecado senão relativamente ao que existe em nós. Ora, a perfeição e a deficiência da razão não são coisas que estejam em nós; assim, certos têm a razão deficiente ou solerte. Logo, não há pecado na razão.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o pecado reside na razão inferior e na superior.

SOLUÇÃO. — O pecado de uma potência consiste no ato da mesma, como do sobredito resulta (a. 1, 2, 3). Ora, a razão é suscetível de duplo ato. Um lhe pertence por si mesma e é relativo ao seu objeto próprio, que é conhecer a verdade. O outro lhe pertence enquanto diretiva das outras potências. — Ora, de um e de outro modo pode haver pecado na razão. Do primeiro, quando ela erra no conhecimento da verdade; em cujo caso o pecado lhe é imputado, se nutria ignorância ou erro no tocante ao que podia ou devia saber. Do segundo, quando impera, ou também não reprime, após a deliberação, os atos desordenados das potências inferiores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede, relativamente ao defeito da razão, pertinente ao seu ato próprio, que lhe respeita o objeto próprio. E então, quando há defeito do conhecimento daquilo que não podemos saber, esse defeito não é pecado, mas antes, o excusa; e tal é o caso dos atos cometidos pelos loucos. Se porém o defeito da razão disser respeito ao que podemos e devemos saber, então não ficamos totalmente isentos de pecado, mas esse defeito mesmo nos é imputado como pecado. O defeito porém, que só está em dirigir as outras potências, sempre nos é imputado como pecado, porque pelo próprio ato podíamos obviar a ele.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já dissemos (q. 17, a. 1), quando tratamos dos atos da vontade e da razão, a vontade, de certo modo, move a razão e a precede; mas também esta, de certo modo, precede àquela. Por onde, o movimento da vontade pode ser chamado racional, e o ato racional, voluntário. E a esta luz, a razão é suscetível de pecado, quer por ser o seu defeito voluntário, quer por ser ela princípio do ato da vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Resulta clara do que ficou dito.

Art. 6 — Se o pecado da deleitação morosa reside na razão.

(II Sent., dist. XXIV, q. 3, a. 1)

O sexto discute-se assim. — Parece que o pecado da deleitação morosa não reside na razão.

1. — Pois, a deleitação implica movimento da potência apetitiva, como já se disse (q. 31, a. 1). Ora, a potência apetitiva distingue-se da razão, que é uma potência apreensiva. Logo, a deleitação morosa não reside na razão.

2. Demais. — Pelos objetos podemos conhecer a que potência um ato pertence, por que potência ele se ordena ao seu objeto. Ora, a deleitação morosa versa às vezes sobre os bens sensíveis e não, sobre os racionais. Logo, o pecado da deleitação morosa não reside na razão.

3. Demais. — Chama-se moroso ao que tem diuturnidade temporal. Ora, esta não é a razão de pertencer um ato a uma determinada potência. Logo, a deleitação morosa não pertence à razão.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, consentir no pensamento sensual limitando-nos só à deleitação do pensamento, seria como se só a mulher tivesse comido o fruto proibido. Ora, por mulher entende-se a razão inferior, como ele próprio o expõe, no lugar citado. Logo, o pecado da deleitação morosa está na razão.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 5), o pecado pode por certo existir às vezes na razão, como diretiva dos atos humanos. Ora, é manifesto que ela o é, não só dos atos exteriores, mas também, das paixões interiores. E portanto, quando ela falha, na direção destas, diz-se que há pecado nela, do mesmo modo que quando falha na direção dos atos exteriores. Ora, de duas maneiras ela pode falhar na direção das paixões interiores. Ou excitando paixões ilícitas, como quando deliberadamente provocamos em nós o movimento da ira ou da concupiscência; ou não reprimindo o movimento ilícito da paixão, como quando, depois de termos deliberado que é desordenado o ato nascente da paixão, contudo, nele nos demoramos sem o rechaçarmos. E deste modo se diz que o pecado da deleitação morosa reside na razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por certo que a deleitação tem na potência apetitiva, seu princípio próprio; ao passo que, na razão está como no princípio motor. Isto de acordo com o que já dissemos (a. 1), a saber, que, as ações não transitivas para a matéria exterior estão, como no sujeito, nos seus princípios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ato próprio elícito da razão recai sobre o objeto próprio dela; mas a sua direção recai sobre todos os objetos das potências inferiores, que podem ser dirigidas pela razão. E a esta luz, também a deleitação relativa aos objetos sensíveis pertence à razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Chama-se morosa à deleitação, não pela demora temporal, mas porque a razão deliberante se demora nela, sem contudo a repelir, retendo e revolvendo deliberadamente no pensamento aquilo que devia ser rechaçado assim que nos atingisse a alma, como diz Agostinho.

Art. 7 — Se o pecado do consentimento no ato reside na razão superior.

(Supra, q. 15, a. 4; II Sent., dist. XXIV, q. 3, a. 1; De Verit., q. 15, a. 3)

O sétimo discute-se assim. — Parece que o pecado do consentimento no ato não reside na razão superior.

1. — Pois, consentir é ato da virtude apetitiva, como já se estabeleceu (q. 15, a. 1). Ora, a razão é uma faculdade apreensiva. Logo, o pecado de consentimento no ato não reside na razão superior.

2. Demais. — A razão superior se dirige a observar e a consultar as razões eternas, como diz Agostinho. Ora, às vezes consentimos nos atos, sem consultarmos as razões eternas; pois, nem sempre pensamos nas coisas divinas, quando consentimos num ato. Logo, o pecado de consentimento no ato nem sempre está na razão superior.

3. Demais. — Assim como, pelas razões externas, podemos regular os atos exteriores, assim também podemos por elas regular os prazeres interiores ou outras paixões. Ora, o consentimento no prazer, sem a intenção de o consumarmos pela obra, pertence à razão inferior, como diz Agostinho. Logo, também o consentimento no ato do pecado deve ser atribuído, às vezes, à razão inferior.

4. Demais. — Assim como a razão superior excede a inferior, assim a razão excede a potência imaginativa. Ora, às vezes, procedemos ao ato pela apreensão da potência imaginativa, sem qualquer deliberação da razão; tal é o caso quando, sem premeditação, movemos a mão ou o pé. Logo, também às vezes a razão inferior pode consentir no ato do pecado, sem a razão superior.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Se, no consentimento de usar mal das coisas percebidas pelos sentidos corpóreos, de tal modo nos determinamos a um pecado, que, se pudermos, o levaremos a termo no corpo, devemos então entender que a mulher deu ao marido o pomo proibido; por onde se representa a razão superior. Logo, a esta pertence consentir no pecado.

SOLUÇÃO. — O consentimento implica um certo juízo relativo àquilo em que consentimos. Pois, assim como a razão especulativa julga e sentencia sobre o inteligível, assim, a razão prática julga e sentencia sobre o que devemos fazer. Devemos porém considerar que, em todo juízo, a sentença última pertence ao supremo tribunal; assim vemos que, na ordem especulativa, a decisão última sobre uma proposição é dada pela sua resolução aos primeiros princípios. E enquanto existir um princípio mais alto, ainda é possível examinarmos, à sua luz, o objeto em discussão; e portanto, fica suspenso o juízo até ser dada a sentença final. Ora, é manifesto, que os atos humanos podem ser regulados pela regra da razão humana, deduzida das coisas criadas, que podemos conhecer naturalmente; e, ulteriormente, pela regra da lei divina, como já dissemos (q. 19, a. 4). E como a lei divina é superior, por consequência a última sentença, que finalmente termina o juízo, pertença à razão superior, conhecedora das razões eternas. Mas quando são várias as coisas a serem julgadas, o juízo final recai sobre o ocorrido em último lugar. Ora, nos atos humanos, o existente em último lugar é o ato mesmo, cujo preâmbulo é a deleitação, a ele conducente. Por onde, à razão superior propriamente pertence o consentimento no ato; e à inferior, cujo juízo é inferior, pertence o juízo preambular, que versa sobre a deleitação. Embora destas a razão superior também possa julgar; pois, tudo o dependente do juízo da razão inferior, depende também do da superior, mas não inversamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Consentir é ato da virtude apetitiva; não absolutamente, mas consequente ao ato da razão deliberativa e judicativa, como já dissemos (q. 15, a. 3); pois, o consentimento termina quando a vontade busca o que foi julgado pela razão. Por onde, o consentimento pode ser atribuído tanto à vontade quanto à razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por isso mesmo que a razão superior não dirige os atos humanos, segundo a lei divina impediendo do ato pecaminoso, nós a consideramos como consenciente, quer considere a lei eterna, quer não. Pois, se considera na lei de Deus, a despreza pelo seu ato; e se não na considera, menospreza-a a modo de omissão. E portanto, de todos os modos, o consentimento no ato do pecado procede da razão superior. Pois, como diz Agostinho, o pecado por obra não pode ser consentido eficazmente pela vontade, sem que aquela sua intenção, onde reside o sumo poder de mover os membros ao ato ou dela os coibir, cedendo ou servindo à má ação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como a razão superior pode, considerando na lei eterna, dirigir ou coibir o ato exterior, assim também pode fazer o mesmo relativamente à deleitação interior. Entretanto, antes de se declarar o juízo da razão superior, a razão inferior, deliberando apoiada em juízos temporais, às vezes cede ao prazer da sensualidade, assim que esta lh'ó propõe; e então, o consentimento na

deleitação pertence à razão inferior. Se, porém, mesmo depois de consideradas as razões eternas, o homem persevera no mesmo consentimento, então este já é da alçada da razão superior. **RESPOSTA À QUARTA.** — A apreensão da potência imaginativa é súbita e não deliberada; e portanto, podemos praticar um ato, antes de a razão superior ou a inferior ter tempo de deliberar. Porém o juízo da razão inferior é acompanhado de deliberação, dentro de certo tempo, durante o qual também a razão superior pode deliberar. Por onde, se esta, pela sua deliberação, não coibir o ato pecaminoso, este ser-lhe-á justamente imputado.

Art. 8 — Se o consentimento na deleitação é pecado mortal.

(Infra q. 88, a. 5, ad 2; II Sent., dist. XXIV, q. 3 a. 4; De Verit., q. 15 a. 4; Quodl. XII, q. 22, a. 1)

O oitavo discute-se assim. — Parece que o consentimento na deleitação não é pecado mortal.

1. — Pois, consentir na deleitação é da alçada da razão inferior, a qual não compete fitar olhos nas razões eternas ou na lei divina e nem, por consequência, delas afastar-se. Ora, todo pecado mortal implica afastamento dessa lei, como o evidencia a definição dada por Agostinho, do pecado mortal, supra referida (q. 71, a. 6). Logo, o consentimento na deleitação não é pecado mortal.

2. Demais. — Só é mal consentir naquilo que é mau. Ora, aquilo que faz com que uma essência seja o que é, também é essa essência mesma, em mais alto grau, ou, pelo menos, não o é em menor grau. Logo, aquilo em que consentimos não pode ser menor mal que o consentimento. Ora, a deleitação sem as obras não é pecado mortal, mas só venial. Portanto, também não é pecado mortal o consentimento na deleitação.

3. Demais. — A deleitação difere em bondade e malícia, segundo a diferença das obras, como diz o Filósofo. Ora, uma obra é o pensamento interior; outra, o ato exterior, p. ex., a fornicação. Logo, a deleitação, conseqüente ao ato interior do pensamento, difere, em bondade e malícia, do prazer da fornicação, só na medida em que o pensamento interior difere do ato exterior; e, por consequência, também do mesmo modo difere o consentimento, num e outro caso. Ora, o pensamento interior não é pecado mortal; logo, nem o consentimento nela. E portanto, nem o consentimento na deleitação.

4. Demais. — O ato exterior da fornicação ou do adultério não é pecado mortal por causa do prazer, que também existe no ato conjugal, mas por causa da desordem desse ato. Ora, quem consente na deleitação nem por isso consente na desordem do ato. Logo, não peca mortalmente.

5. Demais. — O pecado de homicídio é mais grave que o de simples fornicação. Ora, consentir na deleitação, resultante do pensamento do homicídio, não constitui pecado mortal. Logo, também não o constitui, com maioria de razão, consentir na que resulta do pensamento da fornicação.

6. Demais. — A oração dominical é recitada cotidianamente, para a remissão dos pecados veniais, como diz Agostinho. Ora, Agostinho também diz que o consentimento na deleitação deve ser eliminado pela oração dominical. Eis as suas palavras: o consentimento é muito menor pecado do que a resolução de o pôr em obra; e portanto, também devemos pedir perdão por tais pensamentos, devemos bater no peito e dizer: Perdoai-nos as nossas dívidas. Logo, o consentimento na deleitação é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, Agostinho acrescenta, depois de poucas palavras: Todo homem se danará, se não forem perdoados, pela graça do Mediador, os pecados considerados como só de pensamentos, mas onde há a vontade de se o ânimo deleitar neles. Ora, ninguém se condena senão por pecado mortal. Logo, pecado mortal é o consentimento na deleitação.

SOLUÇÃO. — São diversas as opiniões sobre este assunto. Assim, para uns o consentimento na deleitação não é pecado mortal, mas só venial. Para outros, pelo contrário, é pecado mortal, opinião mais comum e verossímil. Pois, devemos considerar que todo prazer resulta de um ato como diz Aristóteles; e além disso que tem algum objeto. Por onde, todo prazer é suscetível de dupla reação, a saber, com o ato donde resulta e com o objeto que nos deleitamos. Ora, como qualquer outra coisa, também um ato pode ser objeto do prazer, por poder considerar-se como o bem e o fim no qual, consumado o prazer, descansamos. Também, outras vezes, o próprio ato, donde resulta o prazer, é o objeto deste, pelo refletir-se da potência apetitiva, da qual é próprio o deleitar-se, no ato mesmo, como num certo bem. Tal é o caso de pensarmos, e nos deleitarmos com aquilo em que estamos pensando, por nos agradar o nosso pensamento. Outras vezes ainda, o prazer resultante de um ato, p. ex., de um pensamento qualquer, tem como objeto outro ato, como coisa pensada. E então, esse deleite procede da inclinação do apetite, não para o pensamento, mas para a obra em que pensamos.

Assim pois, quem pensa na fornicção, de dois modos pode deleitar-se: ou no próprio pensamento, ou na fornicção em que pensa. A deleitação no pensamento, resulta na inclinação do afeto para ele. Ora, em si mesmo, o pensamento não é pecado mortal; antes, é por vezes só venial, como quando pensamos inutilmente; e outras vezes não implica nenhum pecado, como quando pensamos utilmente, para, num determinado caso, pregar ou disputar sobre ele. Logo e por consequência, a afeição e o deleite que, deste modo, versam sobre o pensamento da fornicção, não entram no gênero do pecado mortal; mas, umas vezes, constituem pecado venial e, outras, não constituem pecado nenhum. Por onde, também não é pecado mortal o consentimento nessa deleitação. E a esta luz, há verdade na primeira opinião.

Por outro lado, quando pensando na fornicção, nós nos deleitamos com o ato mesmo desse pensamento, é por estar o nosso afeto inclinado para esse ato. E assim, o consentirmos em tal deleitação não é senão consentirmos em que o nosso afeto se incline para a fornicção, pois, ninguém se deleita senão com o que lhe é conforme no apetite. Ora, consentirmos deliberadamente em o nosso afeto se conformar com coisas que são, em si mesmas, pecados mortais, constitui pecado mortal. E portanto, esse consentimento na deleitação com o pecado mortal é pecado mortal, como o ensina a segunda opinião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O consentimento na deleitação pode depender, não só da razão inferior, como também da superior, conforme dissemos (a. 7). E contudo, também a razão inferior pode afastar-se das razões eternas; pois embora não as contemple, como as tomando por norma, o que é próprio da razão superior, leva-as em conta, entretanto, como regulada por ela. Assim que, afastando-se delas, pode pecar mortalmente. Pois os atos das potências inferiores, bem como os dos membros exteriores, podem também ser pecados mortais, por faltar a ordenação da razão superior, regulando-os de conformidade com as razões eternas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O consentimento num pecado genericamente venial é pecado venial. E deste modo, pode-se concluir que o consentimento na deleitação, resultante do vão pensamento de fornicar, é pecado venial. Mas a deleitação que versa sobre o ato mesmo da fornicção é, pelo seu gênero, pecado mortal; e só por acidente, i. é, por imperfeição do ato, é que, antes do consentimento, é pecado venial apenas. Mas, essa imperfeição desaparece com o consentimento deliberado sobreveniente, de modo que vem a ser, por natureza, pecado mortal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe no atinente ao deleite cujo objeto é o pensamento.

RESPOSTA À QUARTA. — A deleitação cujo objeto é o ato exterior não pode existir sem a complacência neste ato, em si mesmo, embora não nos resolvamos a praticá-lo, por causa da proibição de algum superior. O que torna o ato desordenado e, por consequência, desordenado também o prazer.

RESPOSTA À QUINTA. — Também o consentimento na deleitação procedente da complacência no ato do homicídio, é pecado mortal; não porém o consentimento na deleitação procedente da complacência do pensamento do homicídio.

RESPOSTA À SEXTA. — Devemos recitar a oração dominical, não só contra os pecados veniais, mas também contra os mortais.

Art. 9 — Se na razão superior, enquanto diretiva das potências inferiores, i. é, enquanto consente no ato do pecado, pode haver pecado venial.

(II Sent., dist. XXIV q. 3, a. 5; de Verit., q. 15 a. 5; De Malo, q. 7, a. 5)

O nono discute-se assim. — Parece que na razão superior, enquanto diretiva das potências inferiores, i. é, enquanto consente no ato do pecado, não pode haver pecado venial.

1. — Pois, como diz Agostinho, a razão superior adere às razões eternas. Ora, pecar mortalmente é afastar-se dessas razões. Logo, parece que não pode haver, na razão superior, senão pecado mortal.

2. Demais. — A razão superior exerce, na vida espiritual, a função de princípio, como a exerce o coração, na vida corpórea. Ora, as doenças do coração são mortais. Logo, também os pecados da razão superior.

3. Demais. — O pecado venial torna-se mortal, se for resultante do desprezo. Ora, parece que implica desprezo o pecarmos por deliberação, embora venialmente. E como o consentimento da razão superior é sempre acompanhado de deliberação sobre a lei divina, daí resulta o não poder por causa do desprezo dessa mesma lei deixar de implicar pecado mortal. Mas, *em contrário*. — O consentimento no ato do pecado pertence à razão superior, como já se disse (a. 7). Ora, o consentimento no ato do pecado venial é pecado venial. Logo, pode haver pecado venial na razão superior.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, a razão superior adere às razões eternas, contemplando-as ou consultando-as; contemplando-as, quando lhes perscruta a verdade; consultando-as quando de acordo com elas procede aos seus juízos e disposições: i. é, quando mediante as razões eternas e deliberadamente consente em algum ato ou dele se afasta. Ora, pode acontecer que a desordem do ato, em que consente, não encontre as razões eternas, por não implicar desvio do fim último, como as contraria o ato do pecado mortal; mas, não colide com elas, como o ato do pecado venial. Por onde, quando a razão superior consente no ato do pecado venial não se volta contra as razões eternas; e portanto peca, não mortal, mas só venialmente. Donde se deduz a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO**.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há dupla doença do coração. Uma, que lhe atinge a substância mesma e lhe imuta a compleição natural; e essa é sempre mortal. Outra, proveniente de alguma desordem do seu movimento ou de alguma víscera que lhe é anexa, e essa nem sempre é mortal. Do mesmo modo, há sempre pecado mortal na razão superior quando ela deixa de ordenar-se para o objeto próprio, que são as razões eternas. Mas, quando a desordem só é relativa a este, não é mortal o pecado, mas venial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O consentimento deliberado no pecado nem sempre implica desprezo da lei divina; mas só quando o pecado contraria a essa lei.

Art. 10 – Se na razão superior, como tal, i. é, enquanto contempla as razões eternas, pode haver pecado venial.

(II Sent., dist. XXIV, q. 6, a. 5; De Verit., q. 15, a. 5; De Malo, q. 7, a. 5)

O décimo discute-se assim. — Parece que na razão superior, como tal, i. é, enquanto contemplativa das razões eternas, não pode haver pecado venial.

1. — Pois, o ato da potência não vem a ser deficiente senão porque se comporta desordenadamente em relação ao seu objeto. Ora, o objeto da razão superior são as razões eternas, das quais não é possível afastar-se sem pecado mortal. Logo, na razão superior, como tal, não pode haver pecado venial.

2. Demais. — Sendo a razão uma potência deliberativa, o seu ato é sempre acompanhado de deliberação. Ora, todo ato deliberadamente desordenado, relativo às coisas de Deus, é pecado mortal. Logo, na razão superior como tal não há nunca pecado venial.

3. Demais. — Às vezes se dá que o pecado subreptício é venial. É mortal, ao contrário, o que implica deliberação, porque a razão deliberante se apóia num bem maior, agindo contra o qual peca mais gravemente. Assim, se a razão, consentindo deliberadamente num ato deleitável desordenado e contrário à lei de Deus, pecará mais gravemente do que se considerar que esse ato só é contrário a uma virtude moral. Ora, a razão superior não pode se apoiar em nada mais elevado do que o seu objeto. Logo, se a moção subreptícia não for pecado mortal, nem o fará tal a deliberação superveniente, o que é evidentemente falso. Logo, na razão superior, como tal, não pode haver pecado venial.

Mas, *em contrário*. — A moção subreptícia de infidelidade é pecado venial. Ora, é próprio à razão superior como tal. Logo, nela, como tal, pode haver pecado venial.

SOLUÇÃO. — A razão superior é levada, de um modo, para o seu objeto, e, de outro, para os objetos das potências inferiores, dirigidas por ela. — Ora, não é levada para os objetos dessas potências, senão na medida em que consulta, sobre eles, as razões eternas. Portanto não é levado para eles senão por deliberação. Ora, o consentimento deliberado no pecado genericamente mortal, constitui pecado mortal. Logo, a razão superior sempre peca mortalmente, se forem pecados mortais os atos das potências inferiores em que consente.

Por outro lado, ela é capaz de dois atos, relativamente ao seu objeto próprio, a saber: a simples intuição; e a deliberação, pela qual, mesmo relativamente ao seu objeto próprio, consulta as razões eternas. Ora, por simples intuição, ela é suscetível a uma moção desordenada relativa às coisas divinas; assim, quando nos sobrevém uma súbita moção de infidelidade. E embora esta seja genericamente, pecado mortal, contudo a sua súbita adveniência só o é venial. Porque se não há pecado mortal senão contra a lei de Deus, pode contudo uma verdade de fé aparecer subitamente à razão sob um aspecto diferente, antes de, no caso, ser ou poder ser consultada a razão eterna, i. é, a lei de Deus. Assim, se tivermos o súbito pensamento de ser impossível na ordem natural a ressurreição dos mortos, e subitamente rejeitá-la antes de ter tempo de deliberar que nos foi transmitida, para nela crermos, pela lei divina. Se porém, depois dessa deliberação, permanecer a moção de infidelidade, haverá pecado mortal. E portanto, em relação ao seu objeto próprio, a razão superior pode, nos movimentos súbitos, pecar venialmente, ou mesmo mortalmente, por consentimento deliberado, embora o pecado seja, no seu gênero, mortal. No atinente, porém, às potências inferiores, sempre peca mortalmente, quanto ao pecado genericamente mortal; mas não quanto aos genericamente veniais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado contra as razões eternas, embora mortal só genericamente, pode contudo ser venial, por causa da imperfeição da moção súbita, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na ordem dos atos, a razão a que pertence a deliberação pertence também a simples intuição daquilo de que a deliberação procede; assim como também, na ordem especulativa, à razão pertence formar tanto os silogismos como as proposições. E portanto, a razão também pode ser suscetível de movimentos súbitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Um mesmo objeto pode ser suscetível de considerações diversas, dos quais seja um superior ao outro. Assim, Deus pode ser considerado, ou enquanto cognoscível pela razão humana, ou enquanto ensinado pela revelação divina, que é consideração mais alta. E portanto, embora o objeto da razão superior seja algo de altíssimo, por natureza, pode contudo ser reduzido a uma consideração mais alta. E por esta razão, aquilo que, no movimento súbito, não era pecado mortal, vem a sê-lo, pela deliberação redutora a uma consideração mais alta, como ficou exposto.

Questão 75: Das causas dos pecados em geral.

Em seguida devemos tratar das causas dos pecados. E, primeiro, em geral. Segundo, em especial.

Sobre a primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o pecado tem causa.

(I, q. 49, a. 1; II Sent., dist. XXXIV, a. 3)

O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado não tem causa.

1. — Pois, o pecado é essencialmente um mal, como já se disse (q. 71, a. 6). Ora, o mal não tem causa, como diz Dionísio. Logo, o pecado igualmente não tem.

2. Demais. — Causa é aquilo de que resulta necessariamente algum efeito. Ora, o que resulta necessariamente não é pecado, porque todo pecado é voluntário. Logo, o pecado não tem causa.

3. Demais. — Se o pecado tem causa, esta há-de ser ou o bem ou o mal. Ora, aquele, não, porque o bem não produz senão o bem; pois, não pode a árvore boa dar maus frutos, como diz a Escritura (Mt 7, 18). Semelhantemente, também o mal não pode ser causa do pecado, pois o mal da pena resulta do pecado e o da culpa identifica-se com ele. Logo, o pecado não tem causa.

Mas, *em contrário*. — Tudo o que é feito tem causa; pois, como diz a Escritura (Jó 5, 6): Nada se faz na terra sem causa. Ora, o pecado é feito, pois, é o dito, o feito ou o desejado contra a lei de Deus. Logo, o pecado tem causa.

SOLUÇÃO. — O pecado é um ato desordenado. Ora, enquanto ato, pode ter em si mesmo causa, como qualquer outro ato. E enquanto desordenado, tem causa do modo por que a pode ter a negação ou a privação. Ora, a qualquer negação podemos atribuir dupla causalidade. Pois, primeiro, a falta de causa, i. é, a negação da própria causa é causa da negação em si mesma, pois, da remoção da causa resulta a remoção do efeito; assim, a causa da obscuridade é a ausência do sol. De outro modo, a causa da afirmação, da qual resulta a negação, é a causa accidental da negação conseqüente; assim, o fogo, causando calor, como tendência principal, causa conseqüentemente a privação da frigidez. E destas duas causas, a primeira é suficiente a produzir a simples negação. Mas, como a desordem do pecado e de qualquer mal não é simples negação, mas privação daquilo que o ser devia naturalmente ter, necessariamente tal desordem terá uma causa agente accidental. Pois, o que é natural e deve subsistir nunca poderá deixar de existir senão em virtude de alguma causa impediante. E, deste modo, costuma-se dizer que o mal, consistente numa privação, tem causa deficiente ou age por acidente. Ora, toda causa agente accidental se reduz à outra, essencial. E como o pecado, e no concernente a sua desordem, tem causa agente accidental; e no concernente ao ato, causa agente essencial, resulta que a sua desordem é conseqüência da causa mesma do ato. Portanto, a vontade, carecente da direção da regra racional e da regra da lei divina, e aspirando a algum bem mutável, causa um ato pecaminoso em si mesmo, causando, porém, a desordem do mesmo, por acidente, e extra-intencional. Pois, a falta de ordem no ato provém da falta de direção da vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado não significa só a privação mesma do bem, que é a desordem, mas também o ato sujeito a tal privação, que é essencialmente um mal. E como esse ato assim considerado tenha causa, já o dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Para que a definição aduzida de causa deve verificar-se universalmente, é preciso que seja entendida como aplicada à causa eficiente e não impedida. Pois pode um efeito ter a sua causa eficiente, e contudo não resultar necessariamente dela, por via de algum impedimento sobreveniente. Do contrário, seguir-se-ia que tudo se produz necessariamente, como o diz claramente Aristóteles. Assim pois, embora o pecado tenha causa, daí não se segue seja ele necessário, pois o efeito dela pode ficar impedido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já se disse, a vontade, sem a aplicação da regra da razão ou da lei divina, é causa do pecado. Ora, não aplicar a regra da razão ou da lei divina não é, em si e essencialmente, mal, nem pena, nem culpa, antes de se praticar o ato. Por onde, a esta luz, o mal não é a causa do primeiro pecado, mas, um certo bem, com ausência de certo outro.

Art. 2 — Se o pecado tem causa interior.

O segundo discute-se assim. — Parece que o pecado não tem causa interior.

1. — Pois, o que é interior a um ser sempre lhe está presente. Portanto, se o pecado tivesse causa interior, o homem pecaria sempre, porque, posta a causa, resulta o efeito.

2. Demais. — Nada pode ser causa de si mesmo. Ora, os movimentos interiores do homem é que constituem o pecado. Logo, não são causa deste.

3. Demais. — O que é interior ao homem ou é natural ou é voluntário. Ora, o natural não pode ser causa do pecado, por ser este contrário à natureza, como diz Damasceno. E o voluntário, se for desordenado, já é pecado. Logo, nada de intrínseco pode ser causa do primeiro pecado.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que o voluntário é causa do pecado.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), devemos deduzir do ato mesmo a causa em si do pecado. Ora, podemos distinguir a causa interior mediata e imediata do ato humano. A sua causa imediata é a razão e a vontade, pela qual o homem é dotado de livre arbítrio. A causa remota é a apreensão da parte sensitiva e também o apetite sensitivo. Pois, assim como pelo juízo da razão e de acordo com ela, a vontade se move para o seu objeto, assim também pela apreensão do sentido, o apetite sensitivo se inclina para o ser, inclinação que às vezes arrasta a vontade e a razão, como a seguir se estabelecerá claramente (q. 77, a. 1). Por onde, podemos assinalar uma dupla causa interior do pecado: a próxima, relativa à razão e à vontade; e a remota, concernente à imaginação ou ao apetite sensitivo.

Mas, como já se disse (a. 1), a causa do pecado é algum bom motivo aparente, mas, a que falta o motivo devido, i. é, a regra da razão ou da lei divina. Por onde, o motivo mesmo, que é o bem aparente, depende da apreensão do sentido e do apetite; e, por outro lado, a ausência mesma da regra devida depende da razão, naturalmente levada à consideração dessa regra. A perfeição porém do ato voluntário pecaminoso, depende da vontade, pois o ato mesmo da vontade, com as premissas supostas, já é pecaminoso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que é intrínseco, como potência natural, sempre está presente; ao passo que nem sempre o está o intrínseco como ato interior do apetite ou da virtude apreensiva. Ora, a potência mesma da vontade é causa potencial do pecado, a qual porém se atualiza pelos movimentos precedentes, da parte sensitiva, primeiro, e, conseqüentemente, da razão. Pois, por isso mesmo que um objeto é proposto como desejável ao sentido, a razão, às vezes, cessa de considerar

a regradar devida; e então, a vontade pratica o ato pecaminoso. E portanto, como os movimentos precedentes nem sempre são atuais, também o pecado nem sempre há-de sê-lo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem todos os movimentos interiores são da substância do pecado, consistente principalmente num ato da vontade; mas, uns precedem o pecado, e outros lhe são conseqüentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A causa do pecado, como potência produtora do ato, é natural. E o movimento da parte sensitiva, donde resulta o pecado, às vezes também o é, como quando pecamos desejando a comida. Mas vem a ser pecado inatural, por lhe faltar a regra natural a que o homem, pela sua natureza, deve atender.

Art. 3 — Se o pecado tem causa exterior.

(Infra, q. 80, a. 1, 3; De Malo, q. 3, a. 3, 4).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o pecado não tem causa exterior.

1. — Pois, o pecado é voluntário. — Ora, voluntário é o que depende de nós, e portanto não tem causa exterior.

2. Demais. — Como a natureza, também a vontade é um princípio interior. Ora, na ordem da natureza, o pecado não procede senão de uma causa interior; assim, os partos monstruosos provêm da corrupção de algum princípio interno. Logo, também na ordem moral, o pecado não provém senão de causa interior. Logo, não tem causa exterior.

3. Demais. — Multiplicada a causa, multiplicam-se os efeitos. Ora, quanto mais e maiores as causas exteriores, que nos induzem a pecar, tanto menos se nos imputa como pecado aquilo que desordenadamente praticamos. Logo, nada de exterior é causa do pecado.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Nm 31, 16): Não são elas as que seduziram os filhos de Israel; e as que vos fizeram violar a lei do Senhor pelo pecado de Fogor. Logo, pode o pecado ter uma causa exterior.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 2), são causas interiores do pecado: a vontade, donde tira o ato pecaminoso a sua plenitude; a razão, desviada da regra devida; e a inclinação do apetite sensitivo. Por onde, de tríplice maneira, poderia ser extrínseca a causa do pecado: pela moção imediata da vontade, em si mesma, ou da razão, ou do apetite sensitivo. — Ora, como já dissemos (q. 9, a. 6), só Deus pode mover interiormente a vontade; e Deus não pode ser causa do pecado, segundo mais adiante se demonstrará (q. 79, a. 1). — Donde se conclui, que não pode ser exterior a causa do pecado, a não ser movendo a razão, como quando o homem ou o demônio nos persuade ao pecado; ou movendo o apetite sensitivo, como o é o caso de certos sensíveis externos, motores do apetite sensitivo. — Mas nem a persuasão exterior relativa ao que devemos fazer nos move necessariamente a razão. Nem, por outro lado, os objetos exteriores propostos movem necessariamente o apetite sensitivo, a não ser que este esteja disposto de certo modo; e contudo, também esse apetite não move necessariamente a razão nem a vontade. — Portanto, pode ser exterior a causa incitante ao pecado; não contudo induzindo a ele suficientemente, porque a causa completa e suficiente do pecado é só a vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por isso mesmo que os objetos exteriores conducentes ao pecado não agem suficiente e necessariamente, é que se conclui a nossa capacidade de pecar ou não.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O admitir-se uma causa interior do pecado, não exclui a exterior; pois, a causa exterior não é causa do pecado, senão mediante a interior, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Multiplicadas as causas exteriores conducentes ao pecado, multiplicam-se os atos pecaminosos; pois muitas destas causas inclinam muitas vezes a tais atos. Mas isso diminui a culpabilidade, consistente em haver em nós algo de voluntário.

Art. 4 — Se o pecado é causa do pecado.

(II Sent., dist. XXXVI, a. 1; dist. XLII, q. 2, a. 1, 3; De Malo, q. 8, a. 1; Ad Roman., cap 1, lect. VII)

O quarto discute-se assim. — Parece que o pecado não é causa do pecado.

1. — Pois, há quatro gêneros de causas, das quais nenhuma pode levar a ser o pecado causa do pecado. Assim, o fim implica essencialmente o bem, e este não pode existir no pecado, mau por essência. Pela mesma razão, pecado também não pode ser a causa eficiente, pois o mal não é causa agente, mas, é fraco e impotente, como diz Dionísio. Por fim, a causa material e a formal exercem as suas influencias só nos corpos naturais; logo, o pecado não pode ter causa material nem formal.

2. Demais. — É próprio da causa perfeita agir semelhantemente a si mesma, como diz Aristóteles. Ora, o pecado é por essência imperfeito. Logo, não pode ser causa do pecado.

3. Demais. — Se um pecado for causa de outro, este será, pela mesma razão, causa de outro, e assim ao infinito, o que é inadmissível. Logo, o pecado não é causa do pecado.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: O pecado que não é delido logo pela penitência é pecado e causa do pecado.

SOLUÇÃO. — O pecado, como ato, tendo causa, um será causa de outro, do mesmo modo por que pode um ato humano ser causa de outro. Logo, um pecado pode ser causa de outro relativamente aos quatro gêneros de causas. — Primeiro, ao modo da causa eficiente ou motora, por si ou por acidente. Por acidente, no sentido de considerarmos motor acidental o removente de um impedimento. Pois quando, por um ato pecaminoso, perdemos a graça, a caridade, a verecúndia ou seja o que for, que afasta do pecado, caímos por isso em outro pecado; e assim o primeiro é causa accidental do segundo. É causa por si como quando um ato pecaminoso nos dispõe a praticar mais facilmente outro ato semelhante; pois, os atos são os causadores das disposições e dos hábitos, que inclinam a outros atos semelhantes. — Quanto ao gênero da causa material, um pecado é causa de outro, ao qual prepara a matéria; assim, a avareza prepara a matéria ao litígio; e este quase sempre, é provocado pelas riquezas acumuladas. — No concernente ao gênero da causa final, um pecado é causa de outro, enquanto, por causa do fim de um pecado, cometemos outro; assim, quem praticasse a simonia tendo por fim a ambição, ou a fornicção por causa do furto. — E como, na ordem moral, o fim dá a forma, como já se disse (q. 1, a. 2 ; q. 18, a. 6 ; q. 72, a. 3), daqui se segue que um pecado é causa formal de outro. Pois, no ato da fornicção praticado em vista do furto, aquela é o elemento material, e este o formal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado, sendo desordenado, é essencialmente um mal, mas como determinado ato, encerra algum bem, ao menos como fim aparente. E assim, enquanto

ato, pode ser causa final e efetiva de outro pecado, embora não, enquanto desordenado. Quanto à matéria, o pecado a tem não como a de que procede (ex qua), mas, como aquela sobre a qual recai (circa quam). E a forma ele a tem, como fim. Portanto, segundo os quatro gêneros de causas, o pecado pode ser considerado causa do pecado, como ficou dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pela sua desordem, o pecado é imperfeito, por imperfeição moral; mas como ato, pode ter a perfeição de natureza. E a esta luz, pode ser causa do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem toda causa do pecado é pecado. Por onde, não é necessário proceder-se ao infinito, mas, podemos chegar a um pecado, cuja causa não é outro pecado.

Questão 76: Das causas do pecado em especial.

Em seguida devemos tratar das causas do pecado em especial. Primeiro, das causas interiores, em especial. Segundo, das exteriores. Terceiro, dos pecados que são causas de outros.

Ora, a primeira consideração, segundo o que já foi dito, será tripartida. Assim, primeiro, trataremos da ignorância, causa do pecado, no concernente à razão. Segundo, da fraqueza ou paixão, causa do pecado no concernente ao apetite sensitivo. Terceiro, da malícia, causa do pecado, no concernente à vontade.

Sobre a primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a ignorância pode ser causa do pecado.

(Infra, a. 3 ; De Malo, q. 3, a. III Ethic., lect. III).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a ignorância não pode ser causa do pecado.

1. — Pois, o não-ser não tem causa nenhuma. Ora, a ignorância, sendo uma privação da ciência, é não-ser. Logo, não pode ser causa do pecado.

2. Demais. — As causas do pecado se deduzem da conversão, como do sobredito resulta (q. 75, a. 1). Ora, parece que a ignorância respeita à aversão. Logo, não deve ser considerada causa do pecado.

3. Demais. — Todo pecado depende da vontade, como já disse (q. 74, a. 1). Ora, esta não visa senão o que já é conhecido, pois, o seu objeto é o bem apreendido. Logo, a ignorância não pode ser causa do pecado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que certos pecam por ignorância.

SOLUÇÃO. — Segundo o Filósofo, a causa motora é dupla: uma o é por si mesma; outra, por acidente. Por si mesma o é a que move por virtude própria; assim, o gerador é causa motora dos graves e dos leves. Por acidente, quando remove o impedimento, ou quando é a remoção mesma deste. Ora, de tal modo, a ignorância pode ser causa do ato pecaminoso; pois, ela é a privação da ciência, que aperfeiçoa a razão, a qual, por dirigir os atos humanos, proíbe os atos pecaminosos.

Devemos porém considerar, que a razão é diretiva dos atos humanos, por uma dupla ciência: pela ciência universal e pela particular. Pois, quando reflete no que devemos fazer, se serve de um silogismo, cuja conclusão é o juízo, ou a eleição ou a obra. Ora, como as ações recaem sobre o singular, singular também há de ser a conclusão do silogismo prático. Mas, a proposição singular não se conclui da universal senão mediante outra proposição singular. Assim, ao homem é proibido o ato do parricídio, por saber que não se deve matar o próprio pai, e que certo indivíduo é o pai. Logo, uma e outra ignorância podem causar o ato do parricídio, a saber: a do princípio universal, que é uma regra da razão, e a da circunstância singular. Por onde, é claro, não é qualquer ignorância do pecador a causa do pecado, mas só a que priva da ciência proibitiva do ato pecaminoso. Portanto, se a vontade de alguém estivesse de tal modo disposta que lhe não proibisse o ato do parricídio, ainda conhecendo o próprio pai, o desconhecer a este não lhe é àquele causa de pecado. E portanto tal indivíduo peca, não por ignorância, mas ignorando, segundo o Filósofo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O não-ser não pode, por si mesmo, ser causa de nada; pode contudo ser causa accidental, removendo o impedimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a ciência, exclusiva da ignorância, causa o pecado, pelo que há nele de conversão, assim a ignorância, no atinente a essa conversão, é causa do pecado, removendo o obstáculo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade não pode ser levada ao totalmente desconhecido; mas pode querer o que é, em parte, conhecido e, em parte, ignoto. E deste modo, a ignorância é causa de pecado; assim, quando alguém sabe que mata um homem, mas ignora seja este o próprio pai; ou quando sabe que um ato é deletável, mas não sabe que constitui pecado.

Art. 2 — Se a ignorância é pecado.

(Supra, q. 74, a. 1, ad 2 ; a. 5 ; IIª-IIªª, q. 53, a. 2 ; II Sent., dist. XXII, q. 2, a. 1 ; dist. XLII, q. 2, qª 3, ad 3 ; IV dist. IX, a. 3, qª 2, ad 1 ; De Malo, q. 3, a. 7 ; Quodl. I, q. 9, a. 3 ; III Ethic., lect. XI).

O segundo discute-se assim. — Parece que a ignorância não é pecado.

1. — Pois, pecado é o dito, feito ou desejado contra a lei de Deus, como já se estabeleceu (q. 71, a. 6). Ora, a ignorância não implica nenhum ato interior nem exterior. Logo, não é pecado.

2. — O pecado se opõe mais diretamente à graça que à ciência. Ora, a privação da graça não é pecado, mas antes, pena conseqüente ao pecado. Logo, a ignorância, privação da ciência, não é pecado.

3. — Demais. — Se a ignorância é pecado, só por ser voluntária o é. Ora, se a ignorância só é pecado quando voluntária, resulta que o pecado consiste antes nesse ato mesmo da vontade do que na ignorância. Logo, esta não é pecado, mas antes, uma conseqüência dele.

4. — Demais. — Todo pecado é delido pela penitência; nenhum há, salvo o original, que, transeunte quanto ao reato, permaneça atual. Ora, a ignorância não desaparece pela penitência; mas ainda permanece atual, embora removido pela penitência todo o reato. Logo, a ignorância não é pecado, a não ser talvez o original.

5. — Demais. — Se a ignorância, em si mesma, fosse pecado, este permaneceria atual enquanto aquela perdurasse. Ora, ela perdura sempre no ignorante. Logo, este estaria sempre pecando, o que é de toda evidência falso; pois, do contrário, a ignorância seria pecado gravíssimo. Portanto, não é pecado.

Mas, *em contrário*. — Nada merece pena, a não ser o pecado. Ora, a ignorância a merece, segundo aquilo da Escritura (I Cor 14, 38): mas se alguém o quer ignorar, será ignorado. Logo, a ignorância é pecado.

SOLUÇÃO. — A ignorância difere da nesciência em que esta significa a simples negação da ciência; por isso, de quem não possui a ciência de alguma coisa podemos dizer que a não sabe. E deste modo, Dionísio atribui aos anjos a nesciência. A ignorância, porém, implica a privação da ciência, quando nos falta a ciência, do que entretanto naturalmente deveríamos saber. Ora, há certas coisas que somos obrigados a saber e sem a ciência das quais não podemos proceder com retidão. Por onde, todos comumente são obrigados a saber as coisas da fé e os preceitos universais do direito; e cada um em particular o que lhe respeita ao estado ou ao dever. Há porém certas outras, que embora possamos naturalmente sabê-las, não estamos entretanto obrigados a tal; assim os teoremas de geometria e os contingentes particulares, salvo em determinados casos.

Ora, como é claro, todo aquele que omite o ter ou fazer o a que está obrigado peca por pecado de omissão. Donde, o ser pecado de negligência a ignorância do que estamos obrigados a fazer. Mas a

ninguém, se lhe imputa como negligência o que não souber ou não puder saber. E por isso a esta ignorância se chama invencível, por não poder ser superada pelo esforço. Por onde, não sendo voluntária, por não estar em nosso poder o arredá-la, não é pecado. Portanto, é claro que nenhuma ignorância invencível é pecado; a ignorância vencível, pelo contrário, o é, se for do que estamos obrigados a saber; não o é, porém, se for do que não estamos obrigados a saber.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já disse (q. 71, a. 6, ad 1), as expressões — o dito, feito ou desejado —compreendem também as negações opostas, em virtude do que a omissão implica essencialmente o pecado. E assim, a negligência, que torna pecado a ignorância, está contida na referida definição do pecado, quando omitimos o que devíamos dizer, fazer ou desejar para adquirir a ciência devida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A privação da graça embora não seja pecado, em si mesma, contudo pode vir a sê-lo em razão da negligência em nos prepararmos para ela como também se dá com a ignorância. Há entretanto aqui uma dessemelhança, porque, pelos nossos atos, podemos adquirir a ciência; ao passo que, não por eles, mas só por dom de Deus podemos adquirir a graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como o pecado de transgressão não consiste no só ato de vontade, mas também no ato querido, imperado pela vontade; assim também, no pecado de omissão, não só o ato da vontade é pecado mas também a omissão mesma enquanto de certo modo voluntária. E deste modo, a negligência mesma da ciência ou a inconsideração é pecado.

RESPOSTA À QUARTA. — Delido o reato, pela penitência, permanece a ignorância, enquanto privação da ciência, não permanece porém a negligência, que leva a considerar a ignorância como pecado.

RESPOSTA À QUINTA. — Como nos demais pecados por omissão, o nosso ato pecaminoso só o é ao tempo em que o preceito afirmativo obriga, assim, também no pecado de ignorância. Por isso o ignorante não está sempre em ato de pecar, mas só ao tempo de adquirir a ciência que está obrigado a ter.

Art. 3 — Se a ignorância escusa totalmente do pecado.

(Supra, q. 19, a. 6 ; IIª:IIªª, q. 59 a.4, ad 1 ; III, q. 47, a. 5, ad 3 ; Sent., dist. XXII, q. 2, a. 2; dist. XLI, q. 2, a. 1, ad 3; IV dist. IX, a. 3, 1ª 2; De Malo, q. 3, a. 8; Quodl. VIII, q. 6, a. 5 ; Ad Rom., cap. I, lect. VII ; Ad Tim., cap. 1, lect. III ; De Div. Nom., cap. IV, lect.XXII ; V Ethic., lect. XIII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a ignorância escusa totalmente do pecado.

1. — Pois, como diz Agostinho, todo pecado é voluntário. Ora, a ignorância causa o involuntário, conforme já se estabeleceu (q. 6, a. 8). Logo, a excusa totalmente do pecado.

2. — Demais. — O que fazemos sem intenção acidentalmente o fazemos. Ora, não podemos ter intenção do desconhecido. Logo, o que fazemos por ignorância é, na ordem dos nossos atos, acidental. Mas, o acidental não especifica. Logo, nada do feito por ignorância deve ser considerado, na ordem dos atos humanos, pecado ou virtude.

3. — Demais. — O homem é sujeito da virtude e do pecado, enquanto participa da razão. Ora, a ignorância exclui a ciência, que aperfeiçoa a razão. Logo, excusa totalmente o pecado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho que certos atos praticados por ignorância são justamente reprovados. Ora, justamente só se reprovam os pecados. Logo, certos atos praticados por ignorância são tais, e portanto a ignorância não escusa totalmente do pecado.

SOLUÇÃO. — A ignorância, em si mesma, pode tornar involuntário o ato que causa. Pois, como já se estabeleceu (a. 1), dissemos que ela causa o ato que proíbe à ciência oposta. Assim que tal ato fosse acompanhado de ciência, seria contrário à vontade, sendo por isso que se lhe aplica a denominação de involuntário. Se porém a ciência, excluída pela ignorância, não proíbe o ato, por causa da inclinação da vontade para ele, a ignorância dessa ciência não causa em nós o involuntário, mas nos faz não querê-lo, como diz Aristóteles. E tal ignorância, não sendo causa do ato pecaminoso, como já dissemos (a. 1), e não causando o involuntário, não excusa do pecado. E o mesmo se dá com qualquer ignorância não causadora do ato pecaminoso, mas conseqüente ou concomitante a ele. A ignorância, porém, causa do ato por o ser do involuntário, pode em si mesma excusar do pecado, porque o voluntário é da essência deste.

Mas, de dois modos pode ela, às vezes, não excusar totalmente do pecado. — Primeiro, por parte da coisa mesma ignorada. Pois, a ignorância excusa do pecado na medida em que ignoramos ser um ato pecaminoso. Pode porém, acontecer ignoremos alguma circunstância do pecado, que, se fosse conhecida, nos afastaria dele, quer essa circunstância seja da essência do pecado, quer não. E contudo, ainda essa ciência conserva algum elemento pelo qual poderíamos saber que é pecado o ato em questão. Assim, quem ferir a outrem, que saiba ser um homem, faz o bastante para haver essencialmente pecado, embora não saiba seja o ferido o próprio pai, circunstância constituinte de nova espécie de pecado. Ou talvez não sabia que o atacado, defendendo-se, lhe revidasse o golpe, o que, se o soubesse, não o atacaria; mas isso não se inclui na noção do pecado. Por onde, embora esse tal peque por ignorância, não fica contudo totalmente excusado do pecado, por ainda lhe restar o conhecimento deste último. — De outro modo, pode a ignorância, em si mesma, não excusar do pecado, quando voluntária. E isto diretamente, se, de propósito, queremos nos manter na ignorância para pecarmos mais livremente; ou indiretamente, como quando, em virtude do trabalho de outras ocupações, somos negligentes em aprender o que nos levaria a evitar o pecado. Pois tal negligência torna a própria ignorância voluntária e pecaminosa, contanto que recaia sobre o que deveríamos e podíamos saber. E portanto, essa ignorância não excusa totalmente do pecado. Se ela porém for que seja absolutamente involuntária, ou por invencível, ou por incidir sobre o que não estávamos obrigados a saber, então excusa completamente do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem toda ignorância causa o involuntário, como já dissemos (q. 6, a. 8). Logo, nem toda excusa totalmente do pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na medida em que o ignorante tem algo de voluntário, nessa mesma intenciona o pecado. E deste modo o pecado não será acidental.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a ignorância for tal que exclua totalmente o uso da razão, também excusa totalmente do pecado, como é o caso dos loucos e dementes. Mas nem sempre é tal a ignorância, causa do pecado. E portanto, nem sempre excusa totalmente dele.

Art. 4 — Se a ignorância diminui o pecado.

(Supra, q. 73, a. 6 ; II^a-II^a, q. 59, a. 4, ad 1 ; II Sent., dist. XXII, q. 2, a. 2; De Malo, q. 3, a. 8 ; De Div. Nom., cap. IV, lect. XXII ; V Ethic., lect. XIII).

O quarto discute-se assim. — Parece que a ignorância não diminui o pecado.

1. — Pois, o comum a todo pecado não o diminui. Ora, a ignorância é comum a todo pecado, porquanto, como diz o Filósofo, todo mau é ignorante. Logo, a ignorância não diminui o pecado.
2. Demais. — Um pecado acrescentado a outro torna-o maior. Ora, a ignorância em si mesma já é pecado, como já se disse (a. 2). Logo, não diminui o pecado.
3. Demais. — O que agrava o pecado não pode também diminuí-lo. Ora, a ignorância o agrava; pois, sobre aquilo do Apóstolo (Rm 2, 4)— Ignoras que a benignidade de Deus te convida à penitência —diz Ambrósio: Pecas gravíssimamente se ignoras. Logo a ignorância não diminui o pecado.
4. Demais. — Se alguma ignorância diminui o pecado, essa há-de ser principalmente a que priva totalmente do uso da razão. Ora, essa não o diminui, mas ao contrário, o aumenta; pois, como diz o Filósofo, o ébrio merece duplos castigos. Logo, a ignorância não diminui o pecado.

Mas, *em contrário*. — Toda causa de remissão do pecado o atenua. Ora, tal é a ignorância, conforme aquilo da Escritura (1 Tm 1, 13): alcancei a misericórdia, porque o fiz por ignorância. Logo, a ignorância diminui ou atenua o pecado.

SOLUÇÃO. — Sendo todo pecado voluntário, a ignorância pode diminuir o pecado, na medida em que diminuir o voluntário; se porém não diminuir a este, de nenhum modo diminuirá aquele. Ora, como é manifesto, a ignorância, que excusa totalmente do pecado, por privar totalmente do voluntário, não diminui o pecado, mas de modo absoluto o aumenta. A ignorância porém, que não causa o pecado, mas existe concomitantemente com ele, nem o diminui nem o aumenta. Logo, só pode diminuir o pecado a ignorância que o causa; e contudo, ela não o excusa totalmente.

Pois, às vezes se dá que essa ignorância é voluntária, diretamente e em si mesma; como quando de propósito ignoramos para pecarmos mais livremente. E tal ignorância aumenta o voluntário e o pecado; pois, da intensidade da vontade no pecar provém o querermos sofrer o dano da ignorância com o fito na liberdade de pecar. Outras vezes, porém, a ignorância, causa do pecado, não é diretamente voluntária, mas indireta ou acidentalmente. Assim, como quando não queremos o labor do estudo, donde resulta o sermos ignorante; ou como quando queremos beber vinho imoderadamente, donde o ficarmos ébrios e privados do juízo. E tal ignorância diminui o voluntário, e por consequência o pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ignorância, que torna todo homem mau ignorante, não é causa do pecado, mas algo de conseqüente a ela, i. é, à paixão ou ao hábito que inclina ao pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um pecado adicionado a outro produz vários pecados, mas nem sempre torna o pecado maior pois talvez ambos não constituam um só pecado, senão vários. E pode acontecer, se o diminuir o segundo, que ambos juntos não tenham tão grande gravidade, como a teria um só. Assim, o homicídio é pecado mais grave cometido por um homem sóbrio do que por um homem ébrio, embora haja neste último caso dois pecados; porque a embriaguez diminui o pecado conseqüente, na sua essência, mais do que lhe constitui a gravidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O lugar de Ambrósio pode ser entendido da ignorância simplesmente afetada. Ou pode ser compreendido no gênero do pecado de ingratidão, cujo grau sumo está em o homem não reconhecer mesmo os benefícios. Ou pode ser referido à ignorância de infidelidade, que subverte o fundamento do edifício espiritual.

RESPOSTA À QUARTA. — O ébrio merece por certo duplo castigo, por causa de dois pecados que comete, a saber: a embriaguez e outro pecado que se lhe segue. Contudo, a embriaguez, em razão da ignorância adjunta, diminui o pecado conseqüente, e talvez mais do que a gravidade dela própria, como dissemos. — Ou se pode dizer que o lugar aduzido se funda na ordenação de um certo Pítaco, legislador, que estatuiu: se os ébrios ferirem alguém, devem ser punidos mais amplamente, levando-se em conta, não a vênia de que sobretudo são credores, mas a utilidade; porque os ébrios ofendem mais freqüentemente que os sóbrios, como está claro no Filósofo.

Questão 77: Da causa do pecado por parte do apetite sensitivo: se a paixão da alma é causa do pecado.

Em seguida devemos tratar da causa do pecado por parte do apetite sensitivo, se a paixão da alma é causa do pecado.

E nesta questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se a vontade é movida pela paixão do apetite sensitivo.

(Supra, q. 9, a. 2 ; q. 10, a. 3 ; De Verit., q. 22, a. 9, ad 6).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a vontade não é movida pela paixão do apetite sensitivo.

1. — Pois, nenhuma potência passiva é movida senão pelo seu objeto. Ora, a vontade é uma potência, passiva e ativa ao mesmo tempo, enquanto motora e movida, como diz o Filósofo, em universal, a respeito da potência apetitiva. E como o objeto da vontade não é a paixão do apetite sensitivo, mas antes, o bem da razão, resulta que a paixão desse apetite não move a vontade.

2. — Demais. — O motor superior não é movido pelo inferior; assim como a alma não é movida pelo corpo. Ora, a vontade, apetite racional, está para o apetite sensitivo, como o motor superior para o inferior. Pois, segundo o Filósofo, o apetite racional move o sensitivo, assim como, nos corpos celestes, uma esfera move outra. Logo, a vontade não pode ser movida pela paixão do apetite sensitivo.

3. — Demais. — Nada de imaterial, pode ser movido pelo material. Ora, a vontade é uma potência imaterial, pois, sendo racional, não se serve de nenhum órgão material, como diz Aristóteles. Ao passo que o apetite sensitivo é uma potência material, dependente, como é, de um órgão corpóreo. Logo, a paixão do apetite sensitivo não pode mover o apetite intelectivo.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Dn 13, 56): a concupiscência te perverteu o coração.

SOLUÇÃO. — A paixão do apetite sensitivo não pode arrastar ou mover diretamente a vontade senão só indiretamente. E isto de dois modos, dos quais o primeiro é por abstração. Pois, estando todas as potências da alma radicadas na essência da mesma, necessariamente, quando uma exerce com veemência o seu ato, as outras sofrem remissão no seu, ou mesmo, sejam totalmente impedidas dele. E isto, porque toda potência, capaz de muitos atos, torna-se remissa; donde e ao contrário, quando tende com veemência para um só objeto torna-se-lhe menos possível produzir outros. Ou porque, operações da alma exigem uma certa intensidade, e esta, aplicada veementemente a um objeto, não pode atender a outro com a mesma veemência. E deste modo, por uma como distração, quando o movimento do apetite sensitivo se fortifica, por uma determinada paixão, necessário é sofra remissão ou fique totalmente impedido o movimento próprio à vontade, apetite racional.

De outro modo, por parte do objeto da vontade, que é o bem apreendido pela razão. Pois, o juízo e a apreensão da razão ficam impedidos pela veemente e desordenada apreensão da imaginação e pelo juízo da faculdade estimativa, como se vê claramente nos dementes. Ora, é manifesto, a apreensão da imaginação e o juízo da estimativa dependem da paixão do apetite sensitivo, assim como a apreciação do gosto depende da disposição da língua. Por isso notamos que os lesados por uma paixão não desviam facilmente a imaginação do objeto do seu afeto. Portanto e conseqüentemente, o juízo da razão quase sempre é consecutivo à paixão do apetite sensitivo; e, por conseguinte, também o movimento da vontade, ao qual é natural obtemperar sempre ao juízo da razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A paixão do apetite sensitivo causa imutação no juízo relativo ao objeto da vontade, como já se disse, embora a paixão mesma do apetite sensitivo não seja diretamente objeto da vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O superior não é movido pelo inferior, diretamente; mas, indiretamente, pode, de certo modo, ser movido, como já se disse.

E o mesmo devemos responder à **TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 2 – Se a razão pode ser travada pela paixão contrária à sua ciência.

(De Malo, q. 2. a. 9 ; VII Ethic., lect. III)

O segundo discute-se assim. — Parece que não pode a razão ser travada pela paixão contrária à sua ciência.

1. — Pois, o mais forte não pode ser vencido pelo mais fraco. Ora, a ciência, pela sua certeza, é o que há em nós de mais forte. Logo, não pode ser travada pela paixão, débil e transitória.

2. — Demais. — A vontade só pode ter por objeto o bem real ou aparente. Ora, a paixão, quando arrasta a vontade para o bem verdadeiro, não inclina a razão contra a ciência. E quando a arrasta para o bem aparente, sem existência, fá-lo para o bem aparente à razão, o que também lhe pertence à ciência. Logo, a paixão nunca inclina a razão contra a ciência.

3. Demais. — E a quem disser que arrasta a razão, conhecedora em universal do objeto, de maneira a levá-la a julgar o contrário, num caso particular, responde-se-lhe o seguinte. — Quando a proposição universal se opõe à particular, tal se dá por contradição; assim, todo homem se opõe a nem todo homem. Ora, duas opiniões, que versam sobre objetos contraditórios, são contrárias, como diz Aristóteles. Quem portanto, conhecendo alguma coisa em universal, julgasse a oposta, em particular, por força defenderia simultaneamente opiniões contrárias, o que é impossível.

4. Demais. — Quem conhece em universal conhece também o particular, pois sabe estar esse contido naquele. Assim, quem sabe que toda mula é estéril sabe ser estéril tal animal determinado, pois sabe que é mula, como está claro em Aristóteles. Ora, quem sabe algo em universal, p. ex., que não devemos praticar a fornicação, sabe, p. ex., que tal ato particular, contido no universal, é um ato de fornicação. Logo, também o conhece em particular.

5. Demais. — O expresso pela palavra é sinal da inteligência da alma, segundo o Filósofo. Ora, levados pela paixão confessamos freqüentemente ser um mal o que escolhemos, mesmo em particular. Logo, temos essa ciência relativa ao particular. Donde portanto se conclui, que as paixões não podem arrastar a razão contrariamente à ciência em universal; pois, não pode dar-se que tenha a ciência, universalmente, e pense o oposto em particular.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 7, 23): Sinto nos meus membros outra lei que repugna à lei do meu espírito e que me faz cativo da lei do pecado. Ora, a lei dos membros está na concupiscência, da qual já tratamos acima. E sendo a concupiscência uma paixão, resulta que esta arraste a razão, mesmo contrariamente ao que ela sabe.

SOLUÇÃO. — Era opinião de Sócrates, como diz Aristóteles, que a ciência nunca poderia ser vencida pela paixão. Por isso, ensinava, todas as virtudes são ciências e todos os pecados, ignorâncias. E nisso, de certo modo, pensava retamente; pois a vontade, querendo o bem, ou o que lhe parece tal, nunca se

move para o mal, salvo se o não bom aparecer, de certo modo, como tal, à razão. E por isso a vontade nunca tenderá para o mal, senão por ignorância ou erro da razão. Donde o dizer a Escritura (Pr 14, 22): Os que obram mal erram. — Mas por outro lado, a experiência patenteia que muitos procedem contra a ciência que têm, e a autoridade divina o confirma, conforme àquele lugar: aquele servo que soube a vontade de seu senhor, e não a fez, dar-se-lhe-ão muitos açoites; e ainda: Aquele, pois, que sabe fazer o bem, e não o faz, peca. Por onde se vê que a opinião de Sócrates não é verdadeira de modo absoluto; mas é preciso distinguir, como ensina Aristóteles.

Pois, como para agir acertadamente, o homem é dirigido por dupla ciência, uma de natureza universal e outra, particular, a deficiência de qualquer delas basta para lhe ficar impedida a retidão da vontade e do ato, como já se disse (q. 76, a. 1). Por onde, é possível possuímos a ciência, em universal, de que, p. ex., não devemos praticar a fornicção, sem contudo sabermos, em particular, que não devemos praticar um determinado ato, que é fornicção; e isto basta para a vontade não obtemperar à ciência de natureza universal, da razão. — E além disso, devemos considerar que nada impede saibamos alguma coisa habitualmente, sem contudo nela refletirmos atualmente. Por onde, pode suceder tenhamos uma ciência reta, singularmente, e não só universalmente, sem contudo nela refletirmos atualmente. E então não parece difícil agirmos à margem do que não consideramos em ato.

Por outro lado, às vezes é só por falta de intenção que não consideramos, em particular, o que habitualmente sabemos. Assim quando, sabendo geometria, não temos a intenção de lhe considerar as conclusões, o que entretanto poderíamos imediatamente fazer, se o quiséssemos. Outras vezes, ainda, não consideramos o que possuímos habitualmente, por causa de algum impedimento sobreveniente; p. ex., por causa de alguma ocupação exterior ou doença corpórea. E deste modo, quem é dominado pela paixão não considera em particular o que sabe universalmente, por lhe impedir a ela tal consideração.

Ora, pode impedi-la de três modos. — Primeiro, por distração, como já ficou exposto (a. 1). Segundo, por contrariedade; pois muitas vezes a paixão inclina para o contrário daquilo que sabemos por ciência universal. Terceiro, por imutação corpórea, pela qual a razão fica de certo modo travada, de maneira a não poder exercer livremente o seu ato. Assim, o sono ou a embriaguez, pela alteração corpórea que causam travam o uso da razão. E vemos claramente que isto se dá às vezes com as paixões, quando a muita intensidade delas nos priva de todo o uso da razão. Assim, o amor ou a ira excessivos levam muitos à insânia. E deste modo, a paixão arrasta a razão a julgar, em particular, contra o que sabe por ciência universal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ciência em universal, que é certíssima, não exerce o papel principal na agência; mas antes, a ciência em particular, pois o atos versam sobre o particular. Por onde, não é de admirar-se, na ordem prática, a paixão encontra a ciência universal, faltando a consideração particular.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Já é por alguma paixão que o bem, que não é tal, se apresenta em particular à razão, como bem. E, contudo, esse juízo particular é contrário à ciência de natureza universal, da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é possível termos simultânea e atualmente uma ciência ou opinião verdadeira a respeito do universal afirmativo, e uma opinião falsa sobre o particular negativo, ou inversamente. Mas pode bem se dar que tenhamos, uma ciência verdadeira habitual, sobre o universal afirmativo, e uma opinião falsa atual sobre o particular negativo. Pois, um ato não contraria diretamente a um hábito, mas sim a outro ato.

RESPOSTA À QUARTA. — Aquele que tem a ciência em universal, fica impedido pela paixão de subsumir nela a menor (do silogismo) de modo a chegar à conclusão; mas subsume noutra universal, sugerida pela inclinação da paixão, e conclui em dependência dessa universal. E por isso o Filósofo diz, que o silogismo do incontinente tem quatro proposições. Duas são universais e delas, uma pertence à razão, como, p. ex., que não devemos praticar nenhuma fornicação; outra, à paixão, como, p. ex., que devemos seguir o prazer. Assim, a paixão contende com a razão para que esta não subsuma na primeira proposição; e por isso, enquanto perdura, a razão subsume na segunda e conclui em dependência dela.

RESPOSTA À QUINTA. — Assim como o ébrio pode às vezes, proferir palavras expressivas de pensamentos profundos de que, contudo a sua mente não pode julgar, por lho impedir a embriaguez, assim, quem é levado pela paixão, embora diga verbalmente que tal ato não deve ser praticado, contudo sente interiormente, na alma, que o deve, como diz Aristóteles.

Art. 3 — Se o pecado causado pela paixão, deve ser tido como causado pela fraqueza.

(Infra, q. 85, a. 3, ad 4 ; De Malo, e. 3, a. 9 ; In Psalm. VI)

O terceiro discute-se assim. — Parece que o pecado causado pela paixão não deve ser tido como causado pela fraqueza.

1. — Pois, a paixão é um movimento veementemente do apetite sensitivo, como já se disse (a. 1). Ora, a veemência do movimento prova antes em favor da fortaleza que da fraqueza. Logo, o pecado causado pela paixão não deve ser tido como causado pela fraqueza.

2. Demais. — A fraqueza do homem funda-se sobretudo no que ele tem de mais frágil. Ora, tal é a carne, donde a expressão da Escritura (Sl 77, 39): E lembrou-se que são carne. Logo, devemos considerar pecado de fraqueza o causado, antes por uma deficiência do corpo, do que por uma paixão da alma.

3. Demais. — O homem não é considerado fraco pelo que lhe depende da vontade. Ora, fazer ou não fazer aquilo a que a paixão inclina, depende-lhe da vontade, conforme a Escritura (Gn 4, 7): a tua concupiscência estar-te-á sujeita e tu dominarás sobre ela. Logo, o pecado causado pela paixão não o é pela fraqueza.

Mas, *em contrário*, Túlio, chama às paixões da alma doenças. Ora, as doenças são também designadas pelo nome de fraquezas. Logo, o pecado causado pela paixão deve ser tido como causado pela fraqueza.

SOLUÇÃO. — A causa própria do pecado é a alma, na qual principalmente ele existe. Ora, a fraqueza pode lhe ser atribuída por semelhança com a fraqueza do corpo. E, este o consideramos fraco quando debilitado ou impedido de exercer a sua atividade própria, por causa de alguma desordem nas suas partes; de modo tal que os nossos humores e membros não estejam sujeitos ao poder dirigente e motor do corpo. Por onde, chama-se fraco ao membro que não pode exercer a atividade do membro são; tal se dá com os olhos, quando não podem ver claramente, como diz o Filósofo. Donde o dizer-se que há na alma fraqueza quando fica impedida de exercer a sua atividade própria, pela desordenação nas partes da mesma.

Pois, assim como se dizem desordenadas as partes do corpo, quando não obedecem à ordem da natureza, assim também desordenadas consideram-se as partes da alma quando fogem à ordem da razão, que as rege. Portanto, quando, fora da ordem da razão, a potencia concupiscível ou a irascível é afetada por alguma paixão, causa, do modo supra dito, de algum impedimento à ação devida, diz-se que

há pecado por fraqueza. Por isso, o Filósofo, compara o incontinente ao epiléptico, cujos membros se lhe movem contrariamente ao que ele dispõe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como, quanto mais forte for o motor do corpo contrário à ordem da natureza, tanto maior será a fraqueza, assim, quanto mais forte o movimento da paixão, contrário à ordem racional, tanto maior será a fraqueza da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado principalmente consiste num ato da vontade, não impedido pela fraqueza do corpo. Pois, quem é fraco de corpo pode ter a vontade pronta para agir. Mas, pode esse ato ficar travado pela paixão, como já se disse (a. 1). Por onde, quando dizemos ser um pecado causado pela fraqueza, referimo-nos mais à fraqueza da alma que à do corpo. Mas também se chama à fraqueza da alma fraqueza da carne, porque, pela condição desta, surgem em nós as paixões da alma, por ser o apetite sensitivo uma potencia que se serve de órgãos corpóreos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por certo está no poder da vontade assentir ou não naquilo para o que a paixão inclina; e nesse sentido se diz que o nosso apetite depende de nós. Contudo esse aprendizado do dissentimento da vontade pode ficar impedido pela paixão, do modo já exposto.

Art. 4 — Se o amor próprio é o princípio de todo o pecado.

(Infra, q. 84, a. 2, ad 3 ; II^a-II^{ae}, q. 25, a. 7, ad 1 ; q. 153, a. 5, ad 3 ; II Sent., dist. XLII, q. 2, a. 1; De Malo, q. 8, a. 1, ad 19)

O quarto discute-se assim. — Parece que o amor próprio não é o princípio de todo pecado.

1. — Pois, o em si mesmo bom e devido não pode ser causa própria do pecado. Ora, o amor próprio é, em si mesmo, bom e devido; por isso nos foi preceituado amarmos ao próximo como a nós mesmos (Lv 19, 18). Logo, o amor de si mesmo não pode ser causa própria do pecado.

2. Demais. — O Apóstolo diz (Rm 7, 8): E o pecado, tomando ocasião pelo mandamento, obrou em mim toda a concupiscência; ao que diz a Glosa: é boa a lei que, coarctando a concupiscência, elimina todo mal; o assim o diz porque a concupiscência é causa de todos os pecados. Ora, a concupiscência é uma paixão diferente do amor, como já antes se estabeleceu (q. 23, a. 4). Logo, o amor próprio não é causa total do pecado.

3. Demais. Agostinho, sobre aquilo da Escritura (Sl 79) — Ela foi queimada a fogo e escavada — diz, que todo pecado provém do amor que perniciosamente inflama, ou do temor que perniciosamente humilha. Logo, só o amor próprio é causa do pecado.

4. Demais — Assim como às vezes pecamos pelo desordenado amor de nós mesmos, assim também, outras, pelo amor desordenado do próximo. Logo, o amor próprio não é causa de todos os pecados.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o amor de si, até o desprezo de Deus, constitui a cidade de Babilônia. Ora, por qualquer pecado ficamos pertencendo à cidade de Babilônia. Logo, o amor próprio é a causa de todo pecado.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (q. 75, a. 1), a causa própria e essencial do pecado deve buscar-se na conversão para um bem mutável; donde procede que todo ato pecaminoso resulta do desejo desordenado de algum bem temporal. E é por nos amarmos desordenadamente a nós mesmos que

também desordenadamente desejamos os bens temporais; pois, amar alguém é querer-lhe bem. Por onde e manifestamente, o amor desordenado de si é a causa de todo pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amor próprio ordenado é devido e natural, no sentido de querermos para nós o bem que nos cabe. Ao passo que o amor próprio desordenado, causa desprezo de Deus, é considerado, segundo Agostinho, causa do pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A concupiscência pela qual desejamos o bem se reduz ao amor próprio como à causa, segundo já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O amor se refere não só ao bem que para nós desejamos, como a nós mesmos, a quem o deseja.

Por onde, o amor, considerado como referente ao que desejamos, — p. ex., o amor do vinho ou do dinheiro — tem como causa o temor relativo à fuga do mal. Pois, todo pecado provém ou do desejo desordenado de algum bem, ou de fuga desordenada de algum mal. Ora, esta e aquele se reduzem ao amor próprio, pois é por se amar a si próprio que o homem deseja os bens ou foge dos males.

RESPOSTA À QUARTA — O amigo é um quase outro eu. E assim, considera-se que, quando pecamos por amor de um amigo, por amor de nós mesmos o fazemos.

Art. 5 — Se se consideram convenientemente como causas dos pecados a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida.

(II Sent., dist. XLII, q. 2, a. 1).

O quinto discute-se assim. — Parece que se consideram inconvenientemente como causas dos pecados a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida.

1. — Pois, segundo o Apóstolo (1 Tm 6, 10), a raiz de todos os males é a avareza. Ora, a soberba da vida não está contida na avareza. Logo, não deve ser posta entre as causas dos pecados.

2. Demais. — A concupiscência da carne se excita principalmente pela visão dos olhos, segundo aquilo da Escritura (Dn 13, 56): a formosura te seduziu. Logo, a concupiscência dos olhos não se divide, por contrariedade, da concupiscência da carne.

3. Demais. A concupiscência é um apetite deleitável, como já se disse (q. 30, a. 1). Ora, a deleitação pode afetar não só a vista, mas também os outros sentidos. Logo, também se deveria admitir uma deleitação do ouvidos e dos demais sentidos.

4. Demais. — Assim como somos induzidos do pecado pela concupiscência desordenada do bem, assim, pela aversão desordenada ao mal, conforme já se disse (a. 4, ad 3). Ora, na enumeração supra nada há de condizente com essa aversão ao mal. Logo, enumeram-se insuficientemente as causas dos pecados.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Jo 2, 16): Porque tudo o que há no mundo é concupiscência da carne, e concupiscência dos olhos, e soberba da vida. Ora, por causa do pecado vem o nos referirmos às coisas do mundo; e por isso, no mesmo livro (5, 19) está que todo o mundo está posto no maligno. Logo, as causas dos pecados são as três supra-enumeradas.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 4), o amor desordenado de si é a causa de todo pecado. Ora, nesse amor está incluído o apetite desordenado do bem, pois cada qual deseja o bem a quem ama. Por onde

manifestamente, tal apetite é a causa de todo pecado. Mas o bem é de duplo modo o objeto do apetite sensível, onde residem as paixões da alma, causas do pecado. É-o absolutamente, enquanto objeto do concupiscível; ou, de outro modo, quando, difícil de atingir, é o objeto do irascível, conforme dissemos (q. 23, a. 1).

Ora, dupla é a concupiscência, segundo já se estabeleceu (q. 30, a. 3). Uma natural, incidente sobre o necessário ao sustento do corpo, quer quanto à conservação do indivíduo, como a comida, a bebida e coisas semelhantes; quer quanto à conservação da espécie, como o é o caso da função reprodutora. E ao apetite desordenado de tais coisas se chama concupiscência da carne. — A outra é a concupiscência animal incidente sobre coisas que, pelo sentido da carne, não produzem sustento nem deleitação, mas são deleitáveis pela apreensão imaginativa, ou de modo semelhante. Assim, o dinheiro, o ornato das vestes e coisas semelhantes. Esta concupiscência animal se chama concupiscência dos olhos. E por ela se entende a concupiscência da visão mesma, que se opera pelos olhos, e se traduz pela curiosidade, segundo a exposição de Agostinho. Ou, a concupiscência das coisas propostas exteriormente aos olhos, e que se traduz pela cobiça, segundo a exposição de outros. — Por outro lado, o desejo do bem difícil diz respeito à soberba da vida; pois, a soberba é o apetite desordenado da excelência, como a seguir se dirá (q. 84, a. 2; *IIa IIae*, q. 162, a. 1).

Por onde, é claro, a essas três concupiscências podem reduzir-se todas as paixões, causas do pecado. Pois, às duas primeiras se reduzem todas as paixões do concupiscível; e à terceira, todas as do irascível, não susceptível de dupla divisão, porque todas as paixões do irascível correspondem à concupiscência animal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Enquanto a cobiça implica universalmente o apetite de qualquer bem, a soberba da vida também está nela compreendida. E como a cobiça, sendo então um vício especial e denominando-se avareza, é a raiz de todos os vícios, a seguir se dirá (q. 82, a. 1).

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pela concupiscência dos olhos não se entende aqui a concupiscência de todas as coisas que por eles podem ser vistas, senão só a daquelas onde não buscamos o deleite carnal, depende do tato, mas só a dos olhos, i. é, de qualquer virtude apreensiva.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sentido da vista é o mais excelente de todos e o que maior extensão abrange, como diz Aristóteles. E por isso o seu nome se aplica a todos os outros sentidos e também a todas as apreensões interiores, no dizer de Agostinho.

RESPOSTA À QUARTA. — A fuga do mal é causada pelo desejo do bem, como dissemos (q. 24, a. 2). E por isso se referem às paixões que inclinam para o bem, como causas das inclinantes desordenadamente à fuga do mal.

Art. 6 — Se o pecado fica atenuado pela paixão.

(Supra, q. 24, a. 3 ; q. 73, ad 6 ; *De Verit.*, q. 26, a. 7, ad I ; *De Malo*, q. 3, a. 2 ; *V Ethic.*, lect. XIII).

O sexto discute-se assim. — Parece que o pecado não fica atenuado pela paixão.

1. — Pois, o aumento da causa aumenta o efeito; assim, o cáldo dissolve, o mais cáldo mais dissolve. Ora, a paixão é causa do pecado, como já se estabeleceu (a. 5). Logo, quanto mais intensa a paixão, tanto maior o pecado. Portanto, ela não o diminui, mas, o aumenta.

2. Demais. — A paixão boa está para o mérito, assim como está a má para o pecado. Ora, aquela aumenta o mérito; pois, tanto mais merecemos quanto maior for a misericórdia com que socorremos os pobres. Logo, também a má paixão antes agrava que atenua o pecado.

3. Demais. — Quanto mais intensa for a vontade de cometermos o pecado, tanto mais grave será este considerado. Ora, a paixão, impulsora da vontade, fá-la cometer mais veementemente o ato pecaminoso. Logo, a paixão agrava o pecado.

Mas, *em contrário*. — A paixão mesma da concupiscência é a chamada tentação da carne. Ora, quanto maior for a paixão que nos subjuga, tanto menos pecaremos, como claramente o diz Agostinho. Logo, a paixão diminui o pecado.

SOLUÇÃO. — O pecado consiste essencialmente num ato do livre arbítrio, a faculdade da vontade e da razão. Ora, a paixão é um movimento do apetite sensitivo, e pode ser antecedente e conseqüente ao livre arbítrio. Antecedente, quando a paixão do apetite sensitivo arrasta ou inclina a razão ou a vontade, como já dissemos (a. 1, 2; q. 9, a. 2; q. 10, a. 3). Conseqüente, quando o movimento das faculdades superiores, pela sua veemência, redundam nas inferiores. Pois, a vontade não pode mover-se intensamente para nada, sem provocar alguma paixão no apetite sensitivo.

Se portanto considerarmos a paixão precedente ao ato do pecado, por força ela o diminuirá. Pois, um ato é pecaminoso na medida em que é voluntário e dependente de nós. Ora, diz-se que alguma coisa depende de nós, pela razão e pela vontade. Por onde, quanto mais a razão e a vontade agem livremente, e não pelo impulso da paixão, tanto mais a obra é voluntária e nossa. E deste modo a paixão, diminuindo o voluntário, diminui o pecado. — Por seu lado, a paixão conseqüente não o diminui, mas ao contrário, o aumenta; ou antes, é sinal da gravidade do mesmo, por demonstrar a intensidade da vontade em querer o ato pecaminoso. E assim e verdadeiramente quanto maior for a libidinidade ou a concupiscência com que pecarmos, tanto mais gravemente pecaremos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A paixão é causa do pecado no atinente à conversão. Pois, a gravidade do mesmo depende sobretudo da aversão, que, por sua vez, resulta acidentalmente da conversão, i. é, contra a intenção do pecador. Ora, não são as causas acidentais correlatamente aumentadas que aumentam os efeitos, mas só as essenciais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A paixão boa, conseqüente ao juízo da razão, aumenta o mérito. Se porém o proceder, de modo a sermos levados a obrar bem, mais pela paixão que por um juízo racional, então a paixão diminui a bondade do ato e o louvor que lhe é devido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o movimento da vontade seja mais intenso quando provocado pela paixão, não é contudo tão próprio da vontade como quando, dirigido só pela razão, conduz ao pecado.

Art. 7 — Se a paixão excusa totalmente do pecado.

(Infra a 8, ad 3 ; De Malo, q. 3, a. 10 ; V Ethic., lect. XIII).

O sétimo discute-se assim. — Parece que a paixão excusa totalmente o pecado.

1. — Pois, tudo o que causa o involuntário excusa totalmente do pecado. Ora, a concupiscência da carne, que é uma paixão, causa o involuntário, conforme aquilo da Escritura (Gl 5, 17): a carne deseja contra o espírito, para que não façais todas as coisas que quereis. Logo, a paixão excusa totalmente do pecado.

2. Demais. — A paixão causa uma ignorância particular, como já se disse (a. 2). Ora, a ignorância particular excusa totalmente do pecado, como já se estabeleceu (q. 19, a. 6). Logo, a paixão também excusa totalmente dele.

3. Demais. — A enfermidade da alma é mais grave que a do corpo. Ora, esta excusa totalmente do pecado, como bem o mostram os loucos. Logo, com maior razão, a paixão, que é uma enfermidade do corpo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo (Rm 7, 5), as denomina paixões dos pecados, só pelos causar; o que não faria se excusassem totalmente deles. Logo, as paixões não excusam totalmente do pecado.

SOLUÇÃO. — Um ato genericamente mau só é isento totalmente de pecado se foi totalmente involuntário. Por onde, a paixão, que tornar totalmente involuntário o ato a ela consecutivo, excusa totalmente do pecado; do contrário, não.

Sobre isto duas coisas se devem ponderar. — A primeira, que um ato é voluntário em si mesmo, quando a vontade para ele é levada diretamente; ou na sua causa, quando a vontade visa a esta e não, o efeito, como o demonstra quem voluntariamente se embriaga, ao qual se imputa como voluntário o que pratica no estado de embriaguez. — Em segundo lugar devemos ponderar, que um ato pode ser considerado voluntário direta ou indiretamente. Diretamente, quando a vontade é para ele levada; indiretamente, quando, podendo impedi-lo, não o fez.

Mas aqui devemos distinguir. Assim, a paixão é às vezes tão forte de modo a privar totalmente do uso da razão, como bem o mostram os enlouquecidos por amor ou ira. E então, se essa paixão era a princípio voluntária, o ato é imputado como pecado; pois, é voluntário na sua causa, como já o dissemos a respeito da embriaguez. Se porém a causa não for voluntária, mas natural, como quando, p. ex., alguém, por doença ou causa semelhante, se deixa dominar de uma paixão tal, que priva totalmente do uso da razão, o ato se torna absolutamente involuntário e, por conseqüência, excusa totalmente do pecado. Outras vezes porém a paixão não é tão forte que de todo impeça o uso da razão. E nesse caso esta pode excluir a paixão, distraindo-se com outros pensamentos; ou impedir que ela consiga o seu efeito, porque os membros não se ativam senão com o consentimento da razão, como já se disse (q 17, a. 9). Por onde, tal paixão não excusa totalmente do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito — para que não façais todas as coisas que quereis — não deve ser referido ao que praticamos exteriormente, mas ao movimento interior da concupiscência. Pois, preferíamos não desejar nunca o mal, como é também interpretado aquilo do Apóstolo (Rm 7, 19): faço o mal que não quero. Ou também pode ser referido à vontade precedente à paixão; como bem mostram os incontinentes, quando, arrastados pela concupiscência, agem contra o seu propósito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ignorância particular excusa totalmente quando é a ignorância da circunstância, que não podemos conhecer, apesar de empregarmos a diligência devida. Mas a paixão causa a ignorância do direito, em um caso particular, por impedir a aplicação da ciência comum a um ato particular; e essa paixão pode a razão repeli-la, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A enfermidade do corpo é voluntário. Símile haveria se fosse voluntária, como já dissemos a respeito da embriaguez, enfermidade corpórea.

Art. 8 — Se o pecado provocado pela paixão pode ser mortal.

(De Malo., q. 3, a. 10)

O oitavo discute-se assim. — Parece que o pecado provocado pela paixão não pode ser mortal.

1. Pois, o pecado venial separa-se do mortal, por contrariedade. Ora, o pecado por fraqueza é venial, por trazer em si a causa da vênia. Ora, sendo o pecado provocado pela paixão proveniente da fraqueza, resulta o não poder ser mortal.

2. Demais. — A causa é mais forte que o efeito. Ora, a paixão não pode ser pecado mortal, por não poder este residir na sensualidade, como já se demonstrou (q. 74, a. 4). Logo, o pecado provocado pela paixão não pode ser mortal.

3. Demais — A paixão desvia a razão, como do sobredito se colhe (a. 1, 2). Ora, a razão pode voltar-se para Deus ou dele afastar-se, e nisso consiste a essência do pecado mortal. Logo, o pecado provocado pela paixão pode ser mortal.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 7, 5): as paixões dos pecados obravam em nossos membros para darem fruto à morte. Ora, frutificar para a morte é próprio do pecado mortal. Logo, o pecado provocado pela paixão pode ser mortal.

SOLUÇÃO. — O pecado mortal consiste, como dissemos (q. 72, a. 5), no afastamento de Deus, fim último; e esse afastamento provém da razão deliberativa, à qual também é próprio ordenar para o fim. Por onde, só nos movimentos súbitos pode suceder que a inclinação da alma para um fim contrário ao fim último, não seja pecado mortal, por não ter podido intervir a razão deliberativa. Ora, não é subitamente que passamos da paixão ao ato pecaminoso, ou ao consentimento deliberado. Logo, a razão deliberativa pode intervir; pois, pode excluir ou, pelo menos, impedir a paixão, como já se disse (a. 7). Portanto, se não intervier, o pecado é mortal; daí o vermos muitos homicídios e adultérios serem cometidos por paixão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De três modos pode um pecado considerar-se venial. — Primeiro quando tem uma causa de vênia, que o diminui. Assim, chama-se venial o pecado por fraqueza ou ignorância. — Segundo, por um evento; assim, todo pecado pela penitência torna-se venial, i. é, consegue-se a vênia. — Terceiro, genericamente, como a palavra ociosa. E, só nesta acepção, venial se opõe ao mortal. Ora, a objeção se funda no primeiro sentido.

RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. — A paixão é causa do pecado, quanto à conservação. Mas o torna mortal a aversão consecutiva acidentalmente à conversão, como já se disse (a. 6, ad 1). Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem sempre o ato da razão fica totalmente impedido pela paixão; e por isso resta-lhe sempre o livre arbítrio, para poder apartar-se de Deus ou voltar-se para ele. Se porém ficasse totalmente travado o uso da razão, já não haveria pecado, nem mortal nem venial.

Questão 78: Da causa do pecado, por parte da vontade, chamada malícia.

Em seguida devemos tratar da causa do pecado, por parte da vontade, chamada malícia.

E sobre esta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se se pode pecar de propósito ou por malícia intencional.

(II Sent., dist. XLIII, a. 1; De Malo, q. 2, a. 8, ad 4; 1. 3, a. 12; a. 14, ad 7, 8).

O primeiro discute-se assim. — Parece que ninguém peca de propósito ou por malícia intencional.

1. — Pois, a ignorância se opõe ao propósito ou à malícia intencional. Ora, todo mal é ignorante, segundo o Filósofo; e a Escritura (Pr 14): Os que obram mal erram. Logo, ninguém peca por malícia intencional.

2. Demais. — Dionísio diz que ninguém obra mal intencionalmente. Ora, pecar por malícia é praticar o mal intencionalmente; pois, o contrário à nossa intenção é acidental e não pode classificar um ato. Logo, ninguém peca por malícia.

3. Demais. — A malícia em si mesma é pecado. Se pois fosse causa de pecado, seguir-se-ia que um pecado é causa de outro, ao infinito, o que é inadmissível. Logo, ninguém peca por malícia.

Mas *em contrário*: Os que como de propósito se apartaram de Deus, e não quiseram compreender todos os seus caminhos. Ora, apartar-se de Deus é pecar. Logo, certos pecam de propósito ou por malícia intencional.

SOLUÇÃO. — O homem, como qualquer outro ser, deseja naturalmente o bem. E só pela corrupção ou desordem em algum de seus princípios pode o seu apetite inclinar-se para o mal; e assim também pode haver pecado nos atos dos seres naturais. Ora, os princípios dos atos humanos são o intelecto e o apetite, tanto o racional, chamado vontade, como o sensitivo. Por onde, pode haver pecado nesses atos, por deficiência do intelecto, como quando pecamos por ignorância; ou por deficiência do apetite sensitivo, como quando pecamos por paixão; ou ainda por deficiência da vontade, sendo esta desordenada.

E a vontade é desordenada quando mais ama o que é menos bom. Ora, é proceder conseqüentemente preferirmos sofrer detrimento no bem menos amado; assim, quando preferimos sofrer a amputação de um membro, mesmo cientemente, para conservarmos a vida, que amamos mais. E deste modo se uma vontade desordenada ama algum bem temporal — p. ex., as riquezas ou o prazer — mais do que a ordem da razão ou da lei divina ou a caridade de Deus ou um bem semelhante, segue-se que prefere sofrer detrimento em algum desses bens espirituais, para alcançar um bem temporal. Pois, o mal não é outra coisa que a privação de algum bem. E assim, pelo que acabamos de dizer, podemos cientemente querer um mal espiritual, que é, o mal absoluto, e nos priva do bem espiritual, para alcançarmos um bem temporal. E portanto, pecamos intencionalmente ou de propósito, cientemente escolhendo o mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ignorância às vezes exclui a ciência, pela qual simplesmente sabemos que praticamos o mal, sendo por isso ela a causa do pecado. Outras vezes, porém, exclui a ciência pela qual conhecemos atualmente tal ato como mau; assim, quando pecamos por paixão. Outras vezes, ainda, exclui a ciência pela qual sabemos não devermos praticar um determinado mal para conseguirmos um bem, embora saibamos absolutamente ser isso um mal. E assim dizemos que ignora quem peca intencionalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mal não pode ser buscado intencionalmente por ninguém; pode sê-lo contudo para evitar outro mal ou conseguir outro bem, como dissemos. E em tal caso, preferiríamos alcançar um bem, buscado intencionalmente, em si mesmo, sem sofrermos detrimento em outro. Assim, o lascivo quereria fruir o prazer, sem ofender a Deus; mas, propostos esses dois bens, prefere, pecando, incorrer na ofensa de Deus, a privar-se do prazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A malícia, pela qual dizemos que alguém peca pode ser tomada como a malícia habitual, pela qual o hábito mau é, segundo o Filósofo, denominado malícia, assim como o bom é chamado virtude. E a esta luz, dizemos que peca por malícia quem peca pela inclinação do hábito. — Mas também pode ser considerada como a malícia atual. Quer seja denominada malícia a eleição do mal; dizendo-se, nesse caso, que peca por malícia quem peca por tal eleição. Quer seja chamada malícia alguma culpa precedente, da qual resulta outra subsequente; assim quando alguém se rebela contra o bem de um irmão, por inveja. E então não há identidade entre causa e efeito, mas um ato interior é causa de um ato exterior, e um pecado, causa de outro. Não assim, contudo, ao infinito, pois havemos de chegar a um primeiro pecado, não causado por outro anterior, como do sobredito se colhe.

Art. 2 — Se todo o que peca por hábito peca por malícia intencional.

(II Sent., dist. XLIII, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que nem todos os que pecam por hábito pecam por malícia intencional.

1. — Pois, o pecado por malícia é considerado gravíssimo. Ora, às vezes cometem um pecado leve, por hábito, como quando dizemos alguma palavra ociosa. Logo, nem todo pecado por hábito é de malícia intencional.

2. — Demais. — Os atos praticados por hábito são semelhantes aos que geram os hábitos, como diz Aristóteles. Ora, os atos precedentes ao hábito vicioso não procedem de malícia intencional. Logo, também os pecados provenientes do hábito não procedem dessa malícia.

3. Demais. — Nós nos regozijamos com o que praticamos com malícia intencional, conforme diz a Escritura (Pr 2): Os que se alegram depois de terem feito o mal, e triunfam de prazer nas piores coisas. E isto por nos ser agradável conseguir o que intencionamos e nos é, de certo modo, habitualmente conatural. Ora, os que pecam por hábito se doem do pecado cometido; pois, os maus, i. é, os de hábito vicioso, enchem-se de arrependimento, como diz Aristóteles. Logo, os pecados habituais não são de malícia intencional.

Mas *em contrário*. — Chama-se pecado de malícia intencional o proveniente da eleição do mal. Ora, cada qual elege segundo o hábito próprio o inclina, como diz Aristóteles, a respeito do hábito virtuoso. Logo, o pecado habitual procede de malícia intencional.

SOLUÇÃO. — Não é a mesma coisa pecar, tendo um hábito, e pecar por hábito. Pois, como o hábito depende da vontade do sujeito, este não é arrastado a agir levado por ele. Sendo por isso o hábito definido como aquilo de que usamos quando queremos. E, portanto, como é possível praticarmos um ato virtuoso, embora tenhamos um hábito vicioso, que não trava totalmente a razão, mas lhe deixa um certo discernimento íntegro, permitindo ao pecador praticar alguma obra boa; assim também é possível, embora com um hábito vicioso, obrarmos às vezes, não levados por ele, mas pela paixão em revolta, ou mesmo pela ignorância. Mas, levados pelo hábito vicioso, sempre e necessariamente

pecamos por malícia intencional. Pois, quem tem um hábito ama, em si mesmo, o que lhe convém, de acordo com esse hábito, que se lhe torna de certo modo conatural, por se o costume e o hábito converterem em a natureza. Ora, o que nos convém, por um hábito vicioso, exclui o bem espiritual. Donde resulta o elegermos o mal espiritual, para alcançarmos o bem conveniente, de acordo com o hábito. E isto é pecar com malícia intencional. Por onde é manifesto, que quem peca por hábito peca com malícia intencional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os pecados veniais não excluem o bem espiritual, que é a graça de Deus ou a caridade; por isso consideram-se maus, não absoluta, mas relativamente. E por isso também os hábitos deles não podem ser considerados maus absoluta, mas só, relativamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os atos procedentes dos hábitos são semelhantes especificamente aos atos de que se os hábitos geram. Deles diferem, porém, como o perfeito, do imperfeito. E tal é a diferença entre o pecado cometido com malícia intencional e o praticado por paixão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem peca por hábito sempre se compraz no seu ato, desde que obedece a um hábito. Mas como pode obedecer não a ele, mas, meditando noutro ato, à razão, ainda não de todo obnubilada, é possível não se deixando levar pelo hábito, doer-se do ato cometido orientado por este. No mais das vezes, porém, os que assim procedem se arrependem do pecado, não por este, em si mesmo, lhes desagradar, mas por algum mal que, por causa do pecado, sofrem.

Art. 3 — Se quem peca por malícia intencional peca por hábito.

(II Sent., dist. XLIII, a. 2; In Matth., cap. XII).

O terceiro discute-se assim. — Parece que quem peca por malícia intencional peca por hábito.

1. — Pois, diz o Filósofo, que nem todos podem praticar atos injustos, ao modo do injusto, i. é, por eleição; mas, só o que tem o hábito para tal. Ora, pecar por malícia intencional é fazê-lo, com eleição do mal, conforme já se disse. Logo, só quem tem o hábito pode pecar por malícia intencional.

2. Demais. — Orígenes diz que ninguém se anula ou falha subitamente, mas só paulatinamente e aos poucos há-de resvalar. Ora, o máximo deslize é pecar por malícia intencional. Logo, não é repentinamente e desde o princípio, mas por um diuturno costume, capaz de gerar o hábito, que chegamos a pecar por essa malícia.

3. Demais. — Sempre que pecamos por malícia intencional, necessariamente a vontade por si mesma se inclinará ao mal que elegeu. Ora, pela natureza mesma da potência, o homem não se inclina para o mal, mas ao contrário, para o bem. Logo, se escolhe o mal fá-lo necessariamente por alguma coisa sobreveniente, a saber, a paixão ou o hábito. Ora, quem peca por paixão não peca por malícia intencional, mas por fraqueza, como já se disse. Logo, quem peca por malícia intencional há-de, sempre e necessariamente, pecar por hábito.

Mas, *em contrário*. — O hábito bom está para a eleição do bem, como o mau, para a do mal. Ora, podemos sem termos o hábito da virtude, escolher o que é virtuosamente bom. Logo, também podemos eleger o mal, sem termos um hábito vicioso; e isso é pecar por malícia intencional.

SOLUÇÃO. — A vontade se comporta, de um modo, em relação ao bem e, de outro, ao mal. Pois, pela natureza da sua potência, inclina-se para o bem racional como para o objeto próprio; e por isso todo pecado é considerado contrário à razão. Portanto e necessariamente, só por alguma causa estranha a

eleição da vontade se inclina para o mal. E, isso às vezes se dá por deficiência da razão, como quando pecamos por ignorância; outras, por impulso do apetite sensitivo, como quando pecamos por paixão. E em nenhum destes casos pecamos por malícia intencional, mas só quando a vontade se move propriamente para o mal. O que de dois modos pode se dar. — Primeiro, por alguma disposição corrupta, inclinante para o mal, de modo a, em vista dessa disposição, algum mal nos ser conveniente e semelhante, para o qual, em razão da semelhança, a vontade tende como se fosse bem. Pois, cada ser tende, em si mesmo, ao que lhe é conveniente. E essa disposição corrupta é ou um hábito adquirido pelo costume, que se converteu em natureza; ou algum hábito corpóreo doentio, como quando temos certas inclinações naturais para certos pecados, por causa da corrupção da nossa natureza.

De outro modo, a vontade pode tender, por si mesma, para o mal, pela remoção de um obstáculo proibitivo. Assim, se nos abstermos de pecar, não propriamente por nos desagradar o pecado, mas pela esperança da vida eterna, ou pelo temor da Geena, uma vez perdida a esperança, pelo desespero, ou o temor, pela presunção, resultará o pecarmos por malícia intencional e quase sem freios.

Por onde claro fica, que o pecado, cometido por malícia intencional, sempre pressupõe no homem alguma desordem, que contudo nem sempre é habitual. Portanto, quem peca por malícia intencional nem por isso peca por hábito, necessariamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Proceder como o injusto é, não somente praticar atos injustos por malícia intencional, mas ainda com prazer, e sem grave oposição da razão. Ora, isso o faz só quem assim age habitualmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é repentinamente que resvalamos, pecando por malícia intencional; mas isso pressupõe uma causa que nem sempre é um hábito, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que inclina a vontade para o mal nem sempre é um hábito ou paixão, mas podem ser certas outras coisas, como já se disse.

RESPOSTA À QUARTA. — A eleição do bem e a do mal não têm o mesmo fundamento. Pois, ao passo que o mal nunca existe sem o bem natural, o bem pode existir sem o mal da culpa perfeita.

Art. 4 — Se quem peca por malícia intencional peca mais gravemente que quem peca por paixão.

(II Sent., dist. XLIII, a. 4; De Malo, q. 3, a. 13; VII Ethic., lect. VIII).

O quarto discute-se assim. — Parece que quem peca por malícia intencional não peca mais gravemente que quem peca por paixão.

1. — Pois, a ignorância excusa do pecado, total ou parcialmente. Ora, a ignorância de quem peca por malícia intencional é maior que a de quem peca por paixão. Pois, quem peca por malícia intencional assim procede por ignorância do princípio, que é a maior de todas, como diz o Filósofo. Pois aprecia mal o fim, princípio das obras. Logo, é mais excusável de pecado quem peca por malícia intencional que quem peca por paixão.

2. Demais. — Quanto maior for o impulso com que pecamos tanto menor será o pecado, como o demonstra quem a ele se entrega por maior ímpeto de paixão. Ora, quem peca por malícia intencional é levado pelo hábito, cujo impulso é mais forte que o da paixão. Logo, quem peca por hábito peca menos que quem peca por paixão.

3. Demais. — Pecar por malícia intencional é pecar elegendo o mal. Ora, quem peca por paixão também elege o mal. Logo, não peca menos que quem peca por malícia intencional.

Mas, *em contrário*, o pecado cometido de propósito por isso mesmo, merece pena mais grave, conforme aquilo da Escritura (Jó 34): Feriu-os como ímpios à vista de todos, os que como de propósito se afastaram dele. Ora, a pena só aumenta pela gravidade da culpa. Logo, o pecado se agrava quando proposital e por malícia intencional.

SOLUÇÃO. — O pecado por malícia intencional é mais grave que o passional, por tríplice razão. — Primeiro porque, residindo o pecado principalmente na vontade, quanto mais o ato deste lhe for próprio a ela, tanto mais grave é ele, em igualdade de circunstâncias. Ora, quando pecamos por malícia intencional, o ato pecaminoso é mais próprio à vontade, que por si mesma o busca, que quando pecamos por paixão, pois neste caso a vontade é levada a pecar por um princípio extrínseco. Por onde, o pecado, pelo fato mesmo de ser procedente da malícia, agrava-se, e tanto mais quanto mais veemente for a malícia. E pelo que procede da paixão, tanto mais diminui, quanto mais veemente ela for.

Segundo porque a paixão inclinante a pecar se desvanece rapidamente, e então logo tornamos ao bom propósito, arrependendo-nos do pecado. Ao contrário, o hábito inclinante ao pecado por malícia é uma qualidade permanente; e portanto, quem peca por malícia peca mais diuturnamente. E por isso o Filósofo compara o intemperante, que peca por malícia, ao enfermo que sofre continuamente; e o incontinente, que peca por paixão, ao que sofre intermitentemente.

Terceiro porque quem peca por malícia intencional está mal disposto quanto ao fim mesmo, que é o princípio na ordem da ação. E assim, a sua deficiência é mais perigosa que a de quem peca por paixão, cujo propósito tende para um bom fim, embora tal propósito fique momentaneamente travado pela paixão. Ora, sempre a deficiência do princípio é péssima. Por onde é manifesto, que o pecado por malícia é mais grave que o passional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ignorância da eleição, onde a objeção se funda, nem excusa do pecado nem o diminui, como já se disse. Portanto, nem a tal ignorância maior torna menor o pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O impulso proveniente da paixão vem de uma como deficiência exterior, relativa à vontade; ao passo que, pelo hábito, a vontade se inclina quase por um princípio interior. Portanto, não há semelhança de razões.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma coisa é pecarmos elegendo e outra, por eleição. Porque, nessa tal pessoa, não é a eleição o princípio primeiro do pecado, mas é levado pela paixão a eleger o que não elegeria se desta estivesse isento. Mas, quem peca por malícia intencional elege o mal em si mesmo, do modo já dito. E portanto a sua eleição é o princípio do pecado, sendo por isso considerado como pecando por eleição.

Questão 79: Das causas exteriores do pecado, e primeiro por parte de Deus.

Em seguida devemos tratar das causas exteriores do pecado. E primeiro por parte de Deus. Segundo, por parte do diabo. Terceiro, por parte do homem.

Sobre a primeira questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se Deus é causa do pecado.

(I, q. 48, a. 6; q. 49, a. 2; II^a IIae, q. a, 2, ad 2; II Sent., dist. XXXIV, a. 3; dist. XXXVII, q. 2, a. 1; III Cont. Gent., cap. CLXII; De Malo, q. 3, a. 1; Ad Rom., cap. 1, lect. VII).

O primeiro discute-se assim. — Parece ser Deus a causa do pecado.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Rm 1): entregou-os Deus a um sentimento depravado, para que fizessem coisas que não convêm. E a Glosa a esse lugar: Deus obra nos corações dos homens, inclinando-lhes a vontade para o que quer, seja para o bem, seja para o mal. Ora, fazer o que não convém e inclinar a vontade para o mal é pecado. Logo, Deus é causa de pecado do homem.

2. Demais. — A Escritura diz (Sb 14): as criaturas de Deus se transformaram em objeto de abominação, e em motivo de tentação para as almas dos homens. Ora, costuma-se chamar à tentação provocação ao pecado. E como as criaturas foram feitas por Deus, como se demonstrou na Primeira Parte, parece ser Deus causa do pecado, provocando o homem a pecar.

3. Demais. — Toda causa da causa o é também do efeito. Ora, Deus é a causa do livre arbítrio, causa do pecado. Logo, é também a causa deste último.

4. Demais. — Todo mal se opõe ao bem. Ora, não repugna à bondade divina seja Deus a causa do mal da pena. Pois, deste mal diz a Escritura (Is 45), que Deus é quem cria o mal; e ainda pergunta (Am 3): Se acontecerá algum mal na cidade, que Deus não fizesse. Logo, também à bondade divina não repugna seja Deus causa da culpa.

Mas, *em contrário*. — A Escritura diz (Sb 11): não aborreces nada de quanto fizeste. Ora, Deus odeia o pecado segundo a mesma Escritura. E Deus igualmente aborrece ao ímpio e à sua impiedade. Logo, Deus não é causa do pecado.

SOLUÇÃO. — De dois modos o homem é causa do pecado, seu ou de outrem. Diretamente, inclinando a pecar a sua vontade ou a de outrem. Indiretamente, não impedindo outros de pecarem. Por isso na Escritura se diz ao Profeta (Ez 3): Se não disseres ao ímpio; Morrerás na tua iniquidade, eu requererei da tua mão o seu sangue.

Deus, porém não pode ser diretamente causa do pecado, nem seu nem de outrem. Pois todo pecado implica afastamento da ordem existente em Deus como no fim. Ora, Deus inclina todas as coisas e fá-las convergir para si, como para o último fim, no dizer de Dionísio. Portanto, é impossível seja, para si ou para outrem, causa de afastamento da ordem, dele próprio dependente. Logo, não pode ser diretamente causa do pecado.

Mas e do mesmo modo, nem indiretamente. Pois, pode não conceder a certos o auxílio para evitarem o pecado, que não cometeriam se o concedesse. Mas tudo isso o faz segundo a ordem da sua sabedoria e justiça, pois, ele próprio é justiça e sabedoria. Por onde, não se lhe pode imputar a causalidade do

pecado de outrem; assim como não atribuímos a um piloto a ser causa da submersão do navio, por não o ter dirigido, salvo se lhe abandonou a direção, podendo e devendo dirigi-lo.

Portanto é claro, que Deus não é de nenhum modo causa do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O próprio texto do Apóstolo solve a objeção. Porque, se Deus abandona certos ao senso réprobo deles, é por já o terem eles, esse tal senso, para fazer o que não devem. Ora, dizemos que Deus assim os abandona, pelos não impedir de seguirem o seu senso réprobo, como dizemos que expomos os que não defendemos. E o sentido da expressão de Agostinho, donde foi tirada a Glosa — Deus inclina as vontades dos homens para o bem e para o mal — é que ele inclina a vontade diretamente para o bem; e para o mal, enquanto não o impede, como já se disse. Contudo isto não se dá em razão do pecado precedente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na frase — As criaturas de Deus transformaram-se em objeto de abominação, e em motivo de tentação para as almas dos homens — a preposição em não é usada causal, mas consecutivamente. Pois Deus não fez as criaturas para o mal dos homens, mas, pela insipiência deles é que tal se deu. E por isso se acrescenta: e em laço para os pés dos insensatos, isto é, dos que insipientemente usam das criaturas para um fim diferente daquele para que foram feitas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O efeito procedente da causa média, enquanto sujeita à influência da causa primeira, também desta depende. Mas se proceder da causa média, enquanto esta escapa à ordem da causa primeira, não depende da última. Assim, o ato de um ministro, contra a ordem do chefe, a este não se lhe imputa, como à causa. E semelhantemente, o pecado que livremente cometemos contra o preceito de Deus não se atribui a Deus como à causa.

RESPOSTA À QUARTA. — A pena se opõe ao bem do punido, privando-o assim de algum bem. Ao passo que a culpa se opõe ao bem da ordem, que é Deus, e portanto vai contra diretamente à bondade divina. E por isso culpa e pena não têm o mesmo fundamento.

Art. 2 — Se Deus é causa do ato pecaminoso.

(II Sent., dist. XXXVII, q. 2, a. 2; De Malo. q. 3, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que Deus não é causa do ato pecaminoso.

1. — Pois, como diz Agostinho o ato pecaminoso não é uma realidade. Ora, Toda realidade é causada por Deus. Logo, o ato pecaminoso não o causa Deus.

2. Demais. — Por ser causa do ato pecaminoso dizemos ser o homem causa do pecado; pois ninguém pratica o mal intencionalmente, como diz Dionísio. Ora, Deus não é causa do pecado, segundo já se disse. Logo, não é causa do ato pecaminoso.

3. Demais. — Certos atos são especificamente maus e pecaminosos, como do sobredito se colhe. Ora, a causa de um efeito o é também do que a este convém especificamente. Logo, se Deus fosse causa do ato pecaminoso, sê-lo-ia também do pecado. Ora, tal não é verdade, como já se demonstrou. Logo, Deus não é causa do ato pecaminoso.

Mas, *em contrário*. — O ato do pecado é do livre arbítrio. Ora, a vontade de Deus é causa de todos os movimentos, como diz Agostinho. Logo, a vontade de Deus é causa do ato pecaminoso.

SOLUÇÃO. — Como realidade e como ato, que é, o ato pecaminoso procede de Deus. — Pois, toda realidade, seja de que modo for, há-de necessariamente derivar do ser primeiro, como diz claramente Dionísio. — Ora, toda ação só é causada por um ser atual, porque nada age senão como atual. Ora, todo ser atual depende do ato primeiro, que é Deus, como de causa essencialmente atual. Donde se conclui o ser Deus a causa de toda ação como tal.

Mas, pecado significa deficiência no ser e no ato; e esta procede de uma causa criada, que é o livre arbítrio, desviado da ordem do agente primeiro, Deus. Por onde tal deficiência não se atribui a Deus como a causa, mas ao livre arbítrio. Assim como o defeito de coxear reduz-se à tíbia curva, como à causa, e não à virtude motora, que, contudo é causa do movimento no coxear. E a esta luz, Deus é causa do ato do pecado, não porém do pecado, por não ser causa da deficiência do ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No lugar aduzido Agostinho entende pela realidade a realidade pura é simples, i. é, a substância. Ora, em tal sentido o ato pecaminoso não é uma realidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Do homem, como causa, depende não só o seu ato, mas também, sua própria deficiência, por se não sujeitar a quem devia sujeitar-se, embora não tenha principalmente essa intenção. Logo, o homem é causa do pecado. Deus porém é causa do ato, mas de modo a não ser, de maneira nenhuma, causa da deficiência concomitante ao ato. Logo, não é causa do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, o ato e o hábito não se especificam pela privação mesma, na qual consiste a essência do mal; mas por algum objeto conexo com essa privação. E assim, a deficiência mesma, considerada não proveniente de Deus, pertence à espécie do ato conseqüentemente, e não como diferença específica.

Art. 3 — Se Deus é causa da obsecação e do endurecimento.

(I Sent., dist. XL, q. 4, a. 2; III Cont. Gent., cap. CLXII; De Verit., q. 24, a. 10; In Matth., cap., XIII; In Ioan., cap. XII, lect. VII; Ad Rom., cap. IX, lect. III; II Cor., cap. IV, lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece não ser de Deus a causa da obsecação e do endurecimento.

1. — Pois, como diz Agostinho, Deus não é a causa de o homem ser pior. Ora, a obsecação e o endurecimento o tornam tal. Logo, Deus não é causa daquela e deste.

2. Demais. — Fulgêncio diz, que Deus não se vinga daquilo de que é o autor. Ora, Deus se vinga do coração endurecido, conforme a Escritura (Eccl 3): O coração duro será oprimido de males no fim da vida. Logo, Deus não é a causa do endurecimento.

3. Demais. — Um mesmo efeito não pode ser atribuído a causas contrárias. Ora, tem-se como causa da obsecação a malícia do homem, conforme aquilo da Escritura (Sb 2): porque à sua malícia os cegou; e também o diabo, segundo outro lugar (2 Cor 4): o Deus deste século cegou os entendimentos dos infieis. Ora, todas essas são causas contrárias a Deus. Logo, Deus não é causa da obsecação nem do endurecimento.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Is 6): Obseca o coração deste povo e ensurdece-lhe os ouvidos; e ainda (Rm 9): Logo ele tem misericórdia de quem quer, e ao que quer endurece.

SOLUÇÃO. — A obsecação e o endurecimento implicam dois elementos. — Um é o movimento da alma humana, aderente ao mal e apartada da luz divina. E por aí Deus não é a causa da obsecação nem do endurecimento, assim como não é a causa do pecado. — Outro é a subtração da graça, donde resulta

que a mente não é divinamente iluminada para apreciar com retidão, e o coração do homem não se abrandava para viver bem. E por aí Deus é causa da obsecação e do endurecimento. Devemos porém considerar, que Deus é a causa universal da iluminação das almas, conforme aquilo da Escritura (Jo 1): Era a luz verdadeira, que ilumina a todo o homem que vem a este mundo. Assim como o sol é a causa universal da iluminação dos corpos, mas diferentemente. Pois, ao passo que o sol atua iluminando por necessidade de natureza, Deus age voluntariamente, segundo a ordem da sua sabedoria. Mas embora o sol ilumine por natureza todos os corpos, encontrando obstáculo no corpo, deixá-lo-á obscuro, como o vemos numa casa cujas janelas estejam fechadas. Contudo, dessa obscuridade o sol não é de nenhum modo causa, pois não age a seu bel prazer, de modo a não projetar a luz no interior; mas, só é causa dela quem fechou as janelas. Deus porém por juízo próprio, não envia o lume da graça aqueles em quem encontra obstáculo. Por onde, causa da subtração dela é, não só quem lhe opõe obstáculo, mas também Deus que, a seu juízo, não lhe a concede. E deste modo Deus é causa da obsecação, do embotamento dos ouvidos e do endurecimento do coração. Pois, essas coisas se distinguem pelos efeitos da graça que, com o dom da sabedoria aperfeiçoa o intelecto e abrandava o afeto com o fogo da caridade. Ora, como para o conhecimento do intelecto contribuem principalmente os dois sentidos, da vista e do ouvido, dos quais aquele serve à invenção e este à instrução, por isso à vista se opõe a obsecação; e à audição, o embotamento dos ouvidos; ao afeto, o endurecimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo a obsecação e o endurecimento, no concernente à subtração da graça, penas determinadas não tornam pior o homem, que nelas incorre, bem como em outras, por ter se tornado pior pela culpa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto à obsecação, enquanto culpa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A malícia é causa merecedora da obsecação, como a culpa é causa da pena. E deste modo também se diz que o diabo obseca por induzir à culpa.

Art. 4 — Se a obsecação e o endurecimento sempre se ordenam à salvação do obsecado e endurecido.

(In Matth., cap. XIII: In Ioan., cap. XII, lect. VII).

O quarto discute-se assim. — Parece que a obsecação e o endurecimento sempre se ordenam à salvação do obsecado e endurecido.

1. — Pois, diz Agostinho, que Deus, sendo o sumo bem, de nenhum modo permitiria o mal se não pudesse dele tirar o bem. Portanto e com maioria de razão, ordena para o bem o mal de que é a causa. Ora, Deus é causa da obsecação e do endurecimento, como já se disse. Logo, esta e aquela se ordenam à salvação dos obsecados e endurecidos.

2. Demais. — A Escritura diz: Deus não se alegra na perdição dos ímpios. Ora, haveria de deleitar-se na perdição deles, se não lhes fizesse reverter a obsecação em bem próprio deles. Do mesmo modo um médico haveria de comprazer-se com o sofrimento do enfermo, se não lhe ordenasse à saúde o remédio amargo que lhe propõe. Logo, Deus faz redundar a obsecação no bem dos obsecados.

3. Demais. — Deus não faz acepção de pessoas, como diz a Escritura (At 10). Ora, a obsecação de certos ele lhes ordena para a salvação. Tal o caso de certos judeus obsecados em não crer em Cristo, para, nele não crendo, matarem-no; mas depois, compungidos, converteram-se, como se lê na Escritura (At 2), segundo está claro em Agostinho. Logo, a obsecação de todos Deus a converte na salvação deles.

Mas, *em contrário*. — Não se deve praticar o mal para dele resultar o bem, como diz a Escritura (Rm 3). Ora, a obsecação é um mal. Logo, Deus não obseca o obsecado em benefício deste.

SOLUÇÃO. — A obsecação é preâmbulo para o pecado. Ora, este se ordena para dois termos: a danação, pelo que é em si mesmo; e a salvação, pela misericórdia e providência de Deus, permitindo certos caírem em pecado para, reconhecendo-o, humilharem-se e converterem-se, como diz Agostinho. Por onde, a obsecação por natureza se ordena à danação do obsecado, sendo, por isso, considerada também efeito da reprovação. Mas às vezes a divina misericórdia a ordena como remédio à salvação dos obsecados. Esta misericórdia porém não é dada a todos eles, mas só aos predestinados, a quem todas as coisas lhes contribuem para seu bem, no dizer da Escritura (Rm 8). Logo, a uns a obsecação os leva a salvamento; mas a outros, à danação, como diz Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todos os males que Deus faz ou permite se façam ordenam-se para algum bem. Nem sempre porém, para o bem do sujeito do mal, senão que às vezes para o de outrem, ou mesmo, de todo o universo. Assim ordenou a culpa dos tiranos ao bem dos mártires, como ordena a pena dos condenados à glória da sua justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus não se compraz com a perdição dos homens em si mesma considerada; mas, em razão da sua justiça, ou por causa do bem daí proveniente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por misericórdia Deus ordena a obsecação de muitos à salvação deles; é porém a sua justiça o que ordena a obsecação de outros para a danação. — Mas a misericórdia com que Deus trata a uns, e não a todos, não implica haja nele acepções, como na Primeira Parte já se demonstrou.

RESPOSTA À QUARTA. — Não devemos praticar o mal da culpa para dele resultar o bem; mas, em vista do bem, devem-se aplicar os males da pena.

Questão 80: Da causa do pecado por parte do diabo.

Em seguida devemos tratar da causa do pecado por parte do diabo. E sobre esta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o diabo é causa direta de o homem pecar.

(Supra, q. 75, a. 3; De Malo, q. 3, a. 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o diabo é causa direta de o homem pecar.

1. — Pois, o pecado consiste diretamente num afeto. Ora, Agostinho diz que o diabo inspira afetos malignos aos de sua sociedade. E Beda: o diabo arrasta a alma para o afeto maligno. E Isidoro: o diabo enche o coração dos homens de concupiscências ocultas. Logo, é causa direta do pecado.

2. Demais. — Jerônimo diz, que assim como Deus é o autor perfeito do bem, assim o é o demônio, do mal. Ora, Deus é a causa direta dos nossos bens. Logo, o diabo é diretamente a causa dos nossos pecados.

3. Demais. — O Filósofo diz, há um princípio extrínseco necessário do conselho humano. Ora, este tem por objeto, não só o bem, mas ainda o mal. Logo, como Deus move para o conselho bom, e por aí é diretamente a causa do bem; assim o diabo, para o conselho mau, sendo então causa direta do pecado.

Mas, *em contrário*, Agostinho prova que nenhuma outra causa leva o coração humano a fazer-se escravo da sensualidade, senão a vontade própria. Ora, só o pecado torna o homem escravo da sensualidade. Logo, a causa do pecado não pode ser o diabo, mas só a vontade própria.

SOLUÇÃO. — O pecado é um ato. Por isso a causa direta do pecado poderá sê-la também de sermos a causa direta de um ato. E isto não se pode dar senão pelo princípio próprio desse ato que leva a agir. Ora, o princípio próprio do ato pecaminoso é a vontade, pois todo pecado é voluntário. Logo, só pode ser causa direta do pecado o que pode levar a vontade a agir.

Mas, como já se disse, a vontade é susceptível de dupla moção. Uma, provocada pelo objeto; assim, dizemos que o objeto desejado e apreendido move o apetite. Outra, pelo interiormente inclinante a vontade a querer, e isso só pode ser ou ela mesma ou Deus, como já demonstramos. Ora, Deus não pode ser causa do pecado, como também já demonstramos. Resta, portanto, por este lado, só a vontade do homem como causa direta do seu pecado.

No concernente ao objeto porém, podemos admitir mova ele a vontade de três modos. Primeiro, pela proposição mesma do objeto; assim, dizemos que a comida excita o desejo do homem a comer. Segundo, por meio do oferente ou proponente. Terceiro, persuadindo o proponente, que o objeto realiza a idéia de bem; pois, esse, de certo modo, propõe à vontade o seu objeto próprio, que é o bem racional, verdadeiro ou aparente. Por onde, do primeiro modo, as coisas sensíveis, manifestadas exteriormente, movem a vontade do homem a pecar. Do segundo e do terceiro modos, o diabo, ou mesmo qualquer pessoa pode incitar ao pecado, quer oferecendo algum objeto desejável ao sentido, quer persuadindo a razão. Mas nenhum destes três modos pode constituir causa direta do pecado, porque a vontade não se move necessariamente por nenhum objeto, salvo o fim último, como já se disse. Logo, não é causa suficiente do pecado nem o objeto exteriormente oferecido, nem aquele que o propõe, nem o que persuade. Donde se colhe que o diabo não é causa direta e suficiente do pecado, mas só a modo de quem persuade ou propõe o objeto apetecido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todos os autores citados, e ainda outros que pensam semelhantemente, referem-se ao diabo quando, sugerindo ou propondo certos objetos desejáveis, desperta o afeto pelo pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A comparação aduzida se funda em que o diabo é de certo modo causa dos nossos pecados, como Deus é, de certo outro, causa de nossos bens. Não se refere porém ao modo de causar, porque Deus causa os bens, movendo interiormente a vontade, o que não pode fazer o diabo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus é o princípio universal de todo movimento humano interior. Mas, a vontade humana se decide pelo mau conselho, ou diretamente e por si mesma, ou pelo diabo, quando este persuade ou propõe um objeto desejável.

Art. 2 — Se o diabo pode induzir ao pecado instigando interiormente.

(De Malo, q. 3. a. 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que o diabo não pode induzir ao pecado, instigando interiormente.

1. — Pois, os movimentos interiores da alma são atos vitais. Ora, todo ato vital procede de um princípio intrínseco, mesmo o da alma vegetativa, o ínfimo desses atos. Logo, o diabo não pode, por moção interna, instigar o homem ao mal.

2. Demais. — Todos os movimentos interiores nascem, na ordem da natureza, dos sentidos externos. Ora, só Deus pode obrar fora dessa ordem, como já se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, o diabo em nada pode influir nos movimentos interiores do homem senão pelo que deles se manifesta nos sentidos externos.

3. Demais. — Os atos internos da alma são inteligir e imaginar. Ora, o diabo não pode influir em nada sobre esses dois atos. Pois, como já se demonstrou na Primeira Parte, ele não pode impressionar o intelecto humano. Porque as formas imaginárias sendo mais espirituais, são de mais elevada dignidade que as existentes na matéria sensível; e contudo o diabo não pode impressionar estas últimas, como ficou provado na Primeira Parte. Logo, não pode, pelos atos interiores do homem, induzi-lo ao pecado.

Mas, *em contrário*, se assim fosse, nunca poderia tentar o homem, senão aparecendo-lhe visivelmente. O que é claramente falso.

SOLUÇÃO. — A parte interior da alma é intelectiva e sensitiva. A primeira compreende a inteligência e a vontade. Quanto a esta, já dissemos como se comporta o diabo em relação a ela. Por outro lado o intelecto, por natureza, é movido pelo que o ilumina e o leva, assim, ao conhecimento da verdade. Ora, em relação ao homem, não tem tal intenção o demônio, que quer, antes, entenebrece-lhe a razão, para que consinta no pecado. E esse entenebrecimento provém da fantasia e do apetite sensitivo. Por isso toda a ação interior do diabo se dirige a mover a fantasia e o apetite sensitivo podendo assim induzir ao pecado. Pois pode agir de modo a apresentar à imaginação certas formas imaginárias; e também tomar o apetite sensitivo predisposto à paixão.

Pois, como já se disse, a natureza corpórea obedece naturalmente à espiritual, no concernente ao movimento local. Por isso, o diabo pode causar tudo quanto pode provir do movimento local dos corpos inferiores, se não for reprimido pelo poder divino. Ora, pelo movimento local podem certas formas ser representadas à imaginação. Pois, como diz o Filósofo, quando dormimos, desce a maior parte do

sangue para o princípio sensitivo e, simultaneamente com ele, movimentos, — ou impressões remanescentes da moção dos sensíveis, conservadas nas espécies sensíveis, — que movem o princípio apreensivo. De modo que elas surgem como se então o princípio sensitivo fosse imutado pelas próprias coisas exteriores. Daí o poder, esse movimento local dos espíritos ou dos humores ser provocado pelos demônios quer durmamos, quer estejamos acordados, donde lhe resultam certas imaginações.

Semelhantemente, o apetite sensitivo fica predisposto a certas paixões por um determinado movimento do coração e dos espíritos; e para isso também o diabo pode cooperar. E sendo provocadas certas paixões do apetite sensitivo, percebemos mais acentuadamente o movimento ou intenção sensível, reduzido, do modo sobredito, ao princípio apreensivo. Pois, como o Filósofo diz no mesmo livro, os amantes são levados, por qualquer fraca imagem, à apreensão da coisa amada. E também sucede que, provocada a paixão, julgemos dever buscar o objeto proposto à imaginação. Porque quem é presa da paixão parece-lhe bem aquilo a que ela o inclina. E deste modo o diabo induz interiormente ao pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora as operações vitais sempre procedam de um princípio intrínseco, um agente externo pode vir-lhes em ajuda. Assim como o calor externo contribui para as operações da alma vegetal, tornando mais fácil a digestão de alimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A referida aparição das formas imagináveis não é absolutamente, contra a ordem da natureza; nem resulta só do império da nossa vontade, mas do movimento local, como já se disse.

Donde é patente a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.** — Porque as formas em questão primordialmente, as recebem os sentidos.

Art. 3 — Se o diabo pode nos necessitar a pecar.

(De Malo, q. 3 a. 3, ad 9).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o diabo pode nos necessitar a pecar.

1. — Pois, o poder maior pode impor necessidade ao menor. Ora, a Escritura diz, do diabo (Jó 41): Não há poder sobre a terra que a se lhe possa comparar. Logo, pode necessitar o homem terreno a pecar.

2. Demais. — A nossa razão não pode mover-se senão pelos objetos externos propostos aos sentidos e representados à imaginação. Pois, todo o nosso conhecimento tem a sua origem nos sentidos e não podemos entender sem o fantasma, como diz Aristóteles. Ora, o diabo pode mover-nos a imaginação, como já se disse, e também os sentidos externos. Pois, no dizer de Agostinho, o mal, suscitado pelo diabo serpeia por todos os acessos sensíveis, corporifica-se em figuras, acomoda-se as cores, adere aos sons, infunde-se nos sabores. Logo, pode inclinar-nos necessariamente a razão a pecar.

3. Demais. — Segundo Agostinho, nenhum pecado há no desejo da carne contra o espírito. Ora, o diabo pode causar a concupiscência da carne, bem como as demais paixões, do modo por que já foi dito. Logo, pode induzir, como necessidade, a pecar.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Pd): O diabo, vosso adversário, anda ao redor de vós, como um leão que ruge, buscando a quem possa tragar. Ora, seria inútil essa advertência, se sucumbíssemos necessariamente à tentação diabólica. Logo, o diabo não pode necessitar o homem ao pecado.

SOLUÇÃO. — O diabo, por virtude própria e se não for refreado por Deus, pode nos induzir necessariamente a praticar atos genericamente pecaminosos; mas não pode nos impor a necessidade

de pecar. E isso se prova por não podermos resistir ao motivo de pecar senão pela razão. E do uso desta podemos ficar totalmente privados pela moção imaginativa e do apetite sensitivo, como se dá com os processos. Mas, então, desde que estamos privados da razão, não se nos imputa por pecado nenhum ato que pratiquemos. Se porém, não ficarmos totalmente privados da razão, pela parte dela que conservamos livre podemos resistir ao pecado, como já dissemos. Por onde é manifesto, que o diabo de nenhum modo pode impor ao homem a necessidade de pecar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem todo poder superior ao homem pode mover-lhe a vontade mas, só o de Deus, como já demonstramos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O objeto apreendido pelo sentido ou pela imaginação não move necessariamente a vontade, se conservamos o uso da razão, de que nem sempre nos priva a referida apreensão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A concupiscência da carne, contrária ao espírito, não é pecado, quando a razão lhe atualmente resiste; mas ao contrário, é ocasião de exercitarmos a virtude. Ora, não está no poder do diabo privar a razão do seu poder de resistir. Logo, não pode impor a necessidade do pecado.

Art. 4 — Se todos os pecados vêm da sugestão do diabo.

(I, q. 114, a. 3; De Malo, q. 3, a. 5).

O quarto discute-se assim. — Parece que todos os pecados dos homens provém da sugestão do diabo.

1. — Pois, como diz Dionísio, a multidão dos demônios é-lhes, para si e para os outros, a causa de todos os males.

2. Demais. — Quem peca mortalmente faz-se escravo do diabo, conforme aquilo da Escritura (Jo 8): todo o que comete pecado é escravo do pecado. Mas, todo o que é vencido é também escravo daquele que o venceu. Logo, quem cometer o pecado é vencido pelo diabo.

3. Demais. — Gregório diz, que o pecado do diabo é irreparável, por ter caído sem sugestão de ninguém. Portanto, seria irremediável o pecado de quem pecasse por livre arbítrio, sem sugestão alheia, o que é patentemente falso. Logo, todos os pecados humanos são sugeridos pelo diabo.

Mas, *em contrário*: Nem todos os nossos maus pensamentos são provocados pelo diabo, mas às vezes surgem provocado pelo nosso arbítrio.

SOLUÇÃO. — Por certo, ocasional e indiretamente, o diabo é causa de todos os nossos pecados. Pois, induziu o primeiro homem a pecar; e esse pecado viciou a tal ponto a natureza humana, que todos somos inclinados a pecar. Do mesmo modo poderíamos considerar como causa da combustão da madeira quem a tivesse secado, fazendo com que se ela facilmente queimasse. Diretamente porém, não é causa de todos os pecados humanos, no sentido de nos persuadir a cada um deles. E isso o prova Orígenes, por haverem de ter os homens, mesmo que o diabo não existisse, o apetite da comida, do ato venéreo e semelhantes. E esse desejo poderia ser desordenado, se não se sujeitasse à razão; o que depende do livre arbítrio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A multidão dos demônios é causa de todos os nossos males, relativamente à origem primeira, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Torna-se escravo de outrem, não somente quem foi por esse dominado, mas ainda quem voluntariamente se lhe submeteu. E deste modo torna-se escravo do diabo quem peca de propósito deliberado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O pecado do diabo foi irremediável, por ter pecado sem sugestão de ninguém; nem sentir qualquer inclinação a pecar causada por alguma sugestão precedente. Ora, tal se não pode dizer do pecado de nenhum homem.

Questão 81: Da causa do pecado do homem, quanto a origem deste; ou, do pecado original.

Em seguida devemos tratar da causa do pecado por parte do homem. Pois, como um homem é causa do pecado de outrem, sugerindo-o, como o diabo, externamente, ele causa o pecado alheio, de maneira especial, quanto à sua origem. Por onde, devemos tratar do pecado original. E, neste ponto, três questões ocorrem à consideração. Primeira, da transmissão do pecado original. Segunda, da sua essência. Terceira, do seu sujeito.

Na primeira questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se o primeiro pecado do primeiro pai se lhe transmitiu aos descendentes pela geração.

(II Sent., dist. XXX, q. 1, a. 2; dist. XXXI, q. 1. a. 1; IV Cont. Gent., cap. L, LI, LII; De Malo, q. 4, a. 1; Compend. Theol., cap. CXCVI; Ad Rom., cap. V, lect. III).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o primeiro pecado do primeiro pai não se lhe transmitiu aos descendentes pela geração.

1. — Pois, diz a Escritura (Ez 18): o filho não carregará com a iniquidade do pai. Ora, carregaria, se dele a recebesse. Logo, ninguém herda, pela geração, o pecado de nenhum dos pais.

2. Demais. — O acidente não se transmite pela geração, sem a transmissão do sujeito, porque o acidente não passa de um sujeito para outro. Ora, a alma racional, sujeito da culpa, não se transmite pela geração, como já se demonstrou na primeira parte. Logo, também nenhuma outra culpa pode se transmitir por ela.

3. Demais. — Tudo o que se transmite pela geração humana é causada pelo sêmen. Ora, o sêmen não pode causar o pecado, por lhe faltar a parte racional da alma, causa única deste. Logo, não podemos herdar nenhum pecado pela geração.

4. Demais. — O que é de natureza mais perfeita age mais intensamente. Ora, a carne perfeita não pode macular a alma, que lhe está unida; do contrário esta, enquanto unida aquela, não poderia purificar-se da culpa original. Logo, com maior razão, não pode o sêmen macular a alma.

5. Demais. — O Filósofo diz: ninguém critica os defeituosos de nascença, mas, os que o são por desídia e negligência. Ora, chamam-se defeituosos de nascença os que tem um defeito de origem. Logo, pela origem, nada é susceptível e críticas, nem é pecado.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Rm 5): por um homem entrou o pecado neste mundo. O que não se pode entender a modo de imitação, pois diz ainda a Escritura (Sb 2): por inveja do diabo entrou no mundo a morte. Logo, só pela geração do primeiro homem entrou o pecado no mundo.

SOLUÇÃO. — A fé católica nos leva a admitir que o primeiro pecado do primeiro homem se lhe transmitiu pela geração, aos descendentes. E por isso as crianças recém-nascidas são conduzidas ao batismo, como para se lavarem da mácula da culpa. O contrário é heresia pelagiana, conforme Agostinho o mostra em muitos dos seus livros.

Diversas são porém as vias seguidas para se investigar como o pecado do primeiro pai pode se lhe transmitir aos descendentes. — Assim certos, considerando ser o sujeito do pecado a alma racional,

concluíram que, transmitindo-se ela pelo sêmen, de uma alma maculada há de derivar outra maculada. — Outros, porém, repudiando esta opinião como errônea, esforçam-se por mostrar como a culpa da alma do pai se transmite à prole, mesmo se a alma não se transmite, porque à prole passam os defeitos corpóreos paternos. Assim, um leproso gera outro leproso, um gotoso, outro gotoso, por uma certa corrupção do sêmen, embora essa corrupção não seja denominada lepra ou gota. Ora, como o corpo é proporcionado à alma, e o defeito desta redunde naquele, e inversamente, assim também, dizem, o defeito culposo da alma deriva para a prole, com a transmissão do sêmen, embora este não seja atualmente sujeito da culpa.

Mas, todas estas explicações são insuficientes. Pois, concedamos que certos defeitos corpóreos se transmitam pela geração, dos pais para a prole. E que também certos defeitos da alma sejam consequência de uma indisposição do corpo, como quando de fátuos nascem fátuos. Apesar disto, porém, o defeito de nascença exclui a essência da culpa — a ser voluntária. Por onde, ainda admitindo que a alma racional se transmita, por isso mesmo que a mácula da alma do descendente não lhe depende da vontade, não existe a essência da culpa, que provoca a pena. Pois, como diz o Filósofo: ninguém acusará a um cego nato, mas antes, todos se compadecerão dele.

E, portanto, devemos proceder por outra via e dizer, que os homens nascidos de Adão podem considerar-se como um só homem, por terem a mesma natureza herdada do primeiro pai. Assim também, na ordem civil, todos os homens da mesma comunidade consideram-se como quase um só corpo, e toda a comunidade, como quase um homem. E também diz Porfírio: pela participação da espécie, muitos homens constituem um só homem. Por onde, os homens nascidos de Adão constituem como que muitos membros de um só corpo. Ora, o ato de um membro corpóreo, p. ex., da mão, é voluntário, não por vontade dela própria, mas por vontade da alma, motora primeira dos membros. Por isso o homicídio que a mão cometer não se lhe imputará como pecado, se a considerarmos em si mesma, separada do corpo; mas, se lhe imputa, enquanto parte do homem, movida pelo primeiro princípio motor deste. Assim pois, a desordem existente num determinado homem, gerado de Adão, não é voluntária, por vontade daquele, mas pela deste, que move, pela moção da geração, todos os que dele receberam a origem, assim como a vontade da alma move a agirem todos os membros do corpo. Por onde, o pecado assim originado do primeiro pai, para a sua descendência, chama-se original, do mesmo modo que derivado da alma para os membros do corpo, se chama atual. E assim como este, cometido por um membro, não é pecado desse membro, senão enquanto parte do homem, sendo por isso chamado pecado humano; assim também o pecado original não é pecado de uma determinada pessoa, senão na medida em que esta recebeu a natureza do primeiro pai, sendo por isso chamado pecado da natureza, conforme aquilo da Escritura (Ef 2): éramos por natureza filhos da ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que o filho não carrega com o pecado do pai por não ser por causa deste, castigado, salvo se lhe participa da culpa. Ora, tal se dá na questão vertente: pela geração passa a culpa do pai para o filho, assim como, pela imitação, se transmite o pecado atual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a alma racional não se transmute, por não poder o sêmen causá-la, este predispõe contudo para ela. Por onde, pela virtude seminal, a natureza humana passa do pai para a prole e, simultaneamente com a natureza, a sua deficiência. Por isso, quem nasce é consorte do primeiro pai na culpa, por ter recebido dele a natureza, por via da geração.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a culpa não exista atualmente no sêmen, nele existe contudo virtualmente a natureza humana, contaminada por aquela.

RESPOSTA À QUARTA. — O sêmen é o princípio da geração, o ato próprio da natureza, a cuja propagação ele serve. Por isso a alma se macula, mais pelo sêmen, do que pela carne já perfeita e já particularizada numa certa pessoa.

RESPOSTA À QUINTA. — O que é de nascença não é susceptível de acusação, se considerarmos, em si, quem assim nasceu. Considerado porém como referido a algum princípio, pode sê-lo. Assim, quem nasce sofre a ignomínia da raça, causada pela culpa de algum progenitor.

Art. 2 — Se também os outros pecados, quer do primeiro pai, quer dos pais imediatos, se transmitem aos descendentes.

(II Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 1; IV Cont. Gent., cap. LII; De Malo, q. 4, a. 8; Compend. Theol., cap. CXCVII; Ad Rom., capo V, lect. III).

O segundo discute-se assim. — Parece que também os outros pecados, quer do primeiro pai, quer dos pais imediatos, se transmitem aos descendentes.

1. — Pois, a pena nunca é devida senão à culpa. Ora, certos são punidos, segundo o juízo divino, pelo pecado dos pais imediatos, conforme está na Escritura (Ex 20): eu sou o Deus forte e zeloso que vinga a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração. E também pelo juízo humano, no crime de lesa majestade, os filhos são deserdados, por causa do pecado dos pais. Logo, também a culpa dos próximos progenitores transmite-se aos descendentes.

2. Demais. — É mais fácil transmitir a outro o que um ser tem por si mesmo, do que o recebido de outro. Assim, ao fogo é mais fácil aquecer, do que à água quente. Ora, o homem, pela geração, transmite à prole o pecado recebido de Adão. Logo, com maior razão, o pecado por ele próprio cometido.

3. Demais. — Contraímos do primeiro pai o pecado original, por existirmos nele como no princípio da natureza, pelo mesmo corrompida. Semelhantemente, também existimos nos nossos progenitores próximos, como em certos princípios da natureza, que, embora corrupta, pode ainda corromper-se mais pelo pecado, conforme aquilo da Escritura (Ap 22): aquele que está sujo, suje-se ainda. Logo, os filhos contraem os pecados tanto dos progenitores próximos, como do primeiro pai, pela geração.

Mas, *em contrário*. — O bem é, mais que o mal, difusivo de si. Ora, os méritos dos progenitores próximos não se transmitem aos descendentes. Logo, nem os pecados, com maior razão.

SOLUÇÃO. — Agostinho ventila esta questão e a deixa sem resposta. Mas quem nela atentar, compreenderá ser impossível transmitir-se pela geração qualquer pecado, dos progenitores próximos, ou mesmo do primeiro pai exceto o primeiro. E a razão está em o homem gerar outro homem semelhante a si específica e não, individualmente. Por isso, tudo o pertencente diretamente ao indivíduo, como os atos pessoais e o que lhes diz respeito, não passa de pais a filhos. Assim, o gramático não transmite ao filho a ciência gramatical, adquirida com estudo próprio. Ao contrário, aos filhos se transmite o pertencente à natureza específica, salvo se houver falha nessa natureza; assim, não falhando ela, o ser que tem olhos gera outro igualmente com eles. E se for a natureza forte, até certos acidentes individuais, pertinentes à sua disposição, transmitem-se aos filhos, tais como a rapidez do corpo, a bondade do engenho e semelhantes. De nenhum modo porém se transmite, como já se disse, o que é puramente pessoal. Ora, assim como a nossa pessoa tem certos atributos próprios e certos outros pelo dom da graça, assim também a natureza pode, por si, ter uns, — causados pelos princípios próprios, — e outros, pelo dom da graça. E deste modo, a justiça original, como já dissemos na Primeira

Parte, era um determinado dom da graça conferido por Deus a toda a natureza humana, na pessoa do primeiro pai; e este, pelo pecado original, a perdeu: por onde, assim como essa justiça original haveria de transmitir-se aos pósteros, simultaneamente com a natureza, o mesmo teria de se dar com a desordem oposta. Mas, os outros pecados atuais, quer do primeiro pai, quer dos outros, não corrompem a natureza no que ela tem de próprio, senão só no particular à pessoa, i.é, no concernente à inclinação para o ato. E por isso tais pecados não se transmitem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho, os filhos não são castigados nunca, em lugar dos pais, por uma pena espiritual, salvo se participarem da culpa, pela origem ou pela imitação, porque todas as almas procedem imediatamente de Deus, como diz a Escritura (Ez 18). Mas em lugar dos pais, são às vezes punidos por uma pena corpórea, de acordo com o juízo divino ou humano, por serem algo deles, quanto ao corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que um ser tem de próprio e transmissível pode mais facilmente transmitir. Ora, transmissíveis não são os pecados atuais dos nossos progenitores próximos, por serem sumamente pessoais, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O primeiro pecado corrompeu a natureza humana em si mesma; ao passo que os outros a corrompem por uma corrupção pessoal.

Art. 3 — Se o pecado do primeiro pai se transmitiu, pela geração, a todos os homens.

(III, q. 27, a. 2; q. 31, a. 8; II Sent., dist. XXX, q. 1, a. 2; dist. XXXI, q. 1, a. 2; III, dist. 3, q. 3, a. 4, q^a 1; IV, dist. XLIII, a. 4, q^a 1, ad 3; IV Cont. Gent., cap. sqq., LXXXIII; De Malo, q. 4, a. 6; Quodl., VI, q. 5, a. 1; In Psalm., L; Ad Rom., cap. V, lect. III).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o pecado do primeiro pai não se transmitiu pela geração, a todos os homens.

1. — Pois, a morte é pena conseqüente ao pecado original. Ora, nem todos os gerados da raça de Adão hão de morrer. Assim, não hão de morrer nunca os vivos por ocasião do advento do Senhor, conforme diz a Escritura (1 Ts 4): Nós que vivemos não preveniremos aqueles que dormirão, pelo advento do Senhor. Logo, esses não contraíram o pecado original.

2. Demais. — Ninguém dá o que não tem. Ora, quem é batizado não tem o pecado original. Logo, não o transmite à prole.

3. Demais. — O dom de Cristo é maior que o pecado de Adão, como diz o Apóstolo. Ora, esse dom não se transmite a todos os homens. Logo, nem o pecado de Adão.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 5): a morte passou a todos os homens por um homem, no qual todos pecaram.

SOLUÇÃO. — Segundo a fé católica, devemos admitir firmemente que, com a só exceção de Cristo, todos os homens, nascidos de Adão, contraíram deste o pecado original. Do contrário, nem todos precisariam da redenção de Cristo; o que é errôneo. E a razão disto pode fundar-se no que já foi dito: pelo pecado do primeiro pai se lhe transmitiu aos descendentes a culpa original, assim como pela vontade da alma, imprimindo o movimento aos membros, transmite-se a estes o pecado atual. Ora, é manifesto que o pecado atual pode transmitir-se a todos os membros susceptíveis, por natureza, de

serem movidos pela vontade. Por onde também a culpa original se transmite a todos os originados de Adão pelo movimento da geração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É opinião mais provável e conveniente, que todos os vivos por ocasião do advento do Senhor morrerão, mas depois de breve tempo ressurgirão, como mais adiante se dirá com maior desenvolvimento. Se porém, for verdade, como outros dizem, que nunca hão de morrer, conforme as várias opiniões expostas por Jerônimo, deve-se responder à objeção, dizendo que, nesses tais, embora não morram, há contudo o reato da morte, se bem os livre Deus da pena, ele senhor de perdoar também as penas dos pecados atuais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O batismo livra do reato do pecado original, e faz a alma recuperar a graça, no respeitante à alma. Permanece porém atualmente o pecado original, quanto ao incentivo, consistente na desordem das partes inferiores da alma e também do corpo, pelo qual e não pela alma, o homem gera. E por isso os batizados transmitem o pecado original. Pois os pais não geram enquanto renovados pelo batismo, mas enquanto conservam ainda resquícios do antigo pecado original.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como o pecado de Adão se transmitiu a todos os dele gerados corporalmente, assim também a graça de Cristo se transmite a todos os gerados dele, espiritualmente, pela fé e pelo batismo. E não só para perdoar a culpa do primeiro pai, mas também os pecados atuais, e para nos introduzir na glória.

Art. 4 — Se quem fosse milagrosamente formado de carne humana, contrairia o pecado original.

(II Sent., dist. XXXI, q. 1, a. 2, ad 3; dist. XXXIII, q. 1, a. 1, ad 5; III, dist. II, q. 1, a. 2, q^a 2, ad 2; De Malo, q. 4, a. 7).

O quarto discute-se assim. — Parece que quem fosse milagrosamente formado de carne humana, contrairia o pecado original.

1. — Pois, como diz uma Glosa, na carne de Adão se lhe corrompeu toda a posteridade; porque esta não nasceu dele primeiro, no lugar da vida, mas depois, no do exílio. Ora, quem fosse formado do modo supra dito, a esse a carne lhe seria gerada no lugar do exílio. Logo, contrairia o pecado original.

2. Demais. — A causa do pecado original foi à contaminação da alma pela carne. Ora, a nossa carne está totalmente contaminada. Logo, a alma contrairia a contaminação do pecado original, qualquer que fosse a parte da carne de que fôssemos formados.

3. Demais. — O pecado original procede do primeiro pai, por termos todos existido nele, pecador. Ora, todos os que fossem formados de carne humana haveriam de ter existido em Adão. Logo, contrairiam o pecado original.

Mas, *em contrário*, quem fosse formado milagrosamente de carne humana não teria existido em Adão, quanto à origem seminal, que só causa a transmissão do pecado original, como diz Agostinho.

SOLUÇÃO. — Como já se disse, o pecado original se transmitiu do primeiro pai aos seus descendentes por serem estes promovidos à geração por aquele, assim como os membros são levados pela alma à prática do pecado atual. Ora, o ato gerador não se dá senão pela virtude geratriz ativa. Por onde, só contraem o pecado original os descendentes de Adão, por uma virtude geratriz ativa, dele originalmente derivada. E isso é proceder dele por geração seminal, pois a virtude seminal não é senão a virtude

geratriz ativa. Ora, o formado da carne humana por virtude divina manifestamente não teria a sua virtude ativa derivada de Adão. E portanto, não contrairia o pecado original; assim como o ato da mão não se incluiria no pecado humano, se não fosse movida pela vontade do homem, mas por algum motor extrínseco.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Adão não tomou o rumo do exílio senão depois do pecado. Por onde, não por causa do lugar do exílio, mas, por causa do pecado, é que se a culpa original transmitiu aos produzidos pela geração ativa de Adão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A carne não contamina a alma senão enquanto princípio gerador ativo, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem fosse formado de carne humana teria preexistido em Adão pela substância corpórea, mas não pela virtude seminal, como já se disse. E logo, não contrairia o pecado original.

Art. 5 — Adão não tendo pecado, se os filhos de Adão e Eva contrairiam o pecado original, se só ela tivesse pecado.

(II Sent., dist. XXXI, q. 1, a. 2, ad 4; IV, dist. 1, q. 2, a. 2, q^a 2, ad 1; De Malo, q. 4, a. 7, ad 4, 5; Ad Rom., cap. V, lect. III; 1 Cor., cap. XV, lect. III).

O quinto discute-se assim. — Parece que os filhos de Adão e Eva contrairiam o pecado original, se só ela tivesse pecado.

1. — Pois, contraímos dos pais o pecado original por termos preexistido neles, conforme aquilo do Apóstolo: no qual todos pecaram. Ora, o homem preexiste tanto no pai como na mãe. Logo, contrairíamos o pecado original pelo pecado tanto desta como daquele.

2. Demais. — Se só Eva tivesse pecado, os filhos nasceriam passíveis e mortais. Pois, a mãe é a que dá a matéria da geração, como diz o Filósofo; ora, a morte e toda passibilidade decorrem necessariamente da matéria. Mas, a passibilidade e a morte inevitável são penas do pecado original. Logo, se só Eva tivesse pecado, os filhos contrairiam o pecado original.

3. Demais. — Damasceno diz, que o Espírito Santo preabitou na Virgem, de quem havia de nascer Cristo, sem pecado original, purificando-a. Ora, essa purificação não teria sido necessária se a mácula do pecado original não se contraísse pela mãe. E portanto, se só Eva tivesse pecado, os filhos contrairiam o pecado original.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 5): por um homem entrou o pecado neste mundo. Ora, deveria, mais acertadamente dizer que entrou por ambos, porque ambos pecaram; ou antes, pela mulher, que pecou primeiro, se por ela se transmitisse à prole o pecado original. Logo, não é pela mãe, mas pelo pai, que o pecado original se transmite à prole.

SOLUÇÃO. — A resposta a esta dúvida resulta do que já foi dito. Pois, como já estabelecemos, o pecado original se transmitiu pelo primeiro pai, por dele depender a geração dos filhos. E por isso dissemos que quem fosse só materialmente gerado da carne humana não contrairia o pecado original. Ora, é manifesto, segundo a doutrina dos filósofos, que o pai é o princípio ativo da geração, ao passo que a mãe ministra a matéria. Portanto não é pela mãe, mas pelo pai, que foi contraído o pecado original. Ora,

a esta luz, se não tivesse Adão pecado e Eva sim, os filhos não contrairiam o pecado original. E o inverso se daria se Adão tivesse pecado e não Eva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O filho preexiste no pai como no princípio ativo; mas na mãe, como no princípio material e passivo. Logo, não há semelhança de razões.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Certos ensinam que se só Eva tivesse pecado, os filhos seriam imunes de culpa, mas, sofreriam a morte inevitável e todas as demais passibilidades decorrentes necessariamente da matéria ministrada pela mãe; não porém como significativas da pena, senão como deficiências naturais. Esta opinião porém não é admissível. Pois, a imortalidade e a impassibilidade no estado primitivo não dependiam da condição da matéria, como já dissemos na Primeira Parte, mas da justiça original, pela qual o corpo estava sujeito à alma, enquanto esta o estivesse a Deus. Ora, a falta de justiça original é o pecado original. Se portanto, Adão não tendo pecado, o pecado original não se transmitisse aos descendentes, só pelo pecado de Eva, é manifesto que nos filhos não haveria falta da justiça original. Logo não haveria neles qualquer passibilidade nem o inevitável da morte.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A purificação proveniente da santa Virgem era necessária, não para evitar a transmissão do pecado original, mas, para a Mãe de Deus resplandecer com máxima pureza. Pois, há nenhum receptáculo digno de Deus, senão o puro, conforme aquilo da Escritura (Sl 92): à tua casa convém santidade, Senhor.

Questão 82: Do pecado original quanto à sua essência.

Em seguida devemos tratar da essência do pecado original. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o pecado original é um hábito.

(II Sent., dist. XXX, q. 1, a. 3, ad 2; De Malo, q. 4, a. 2 ad 4).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado original não é um hábito.

1. — Pois, o pecado original é a carência da justiça original, como diz Anselmo; e, portanto, é uma privação. Ora, esta se opõe ao hábito. Logo, o pecado original não é um hábito.

2. Demais. — O pecado atual, implica, essencialmente mais que o original, a culpa, por ser por essência mais voluntário. Ora, o hábito do pecado atual não implica essencialmente a culpa; pois, do contrário, quem estivesse dormindo pecaria culposamente. Logo, nenhum hábito original implica a essência da culpa.

3. Demais. — O ato mau sempre precede o mau hábito, porque nenhum hábito mal é infuso, mas adquirido. Ora, o pecado original não é precedido por nenhum ato. Logo, não é hábito.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: por causa do pecado original as crianças são capazes de concupiscência, embora não a exerçam em ato. Ora, a capacidade supõe um hábito. Logo, o pecado original é hábito.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos, há duas espécies de hábito. — Uma inclina a potência a agir; neste sentido a ciência e a virtude se chamam hábitos, mas, não é hábito o pecado original. — Outra é a disposição de uma natureza, composta de muitos elementos, e que a leva a comportar-se bem ou mal, em determinado caso; e sobretudo quando essa disposição tiver quase se transformado em a natureza, como se dá com a doença e a saúde. E deste modo o pecado original é um hábito. Pois é uma disposição desordenada proveniente da desapareção daquela harmonia em que consistia a essência da justiça original. Assim também a doença corpórea é uma disposição desordenada do corpo, que perturba o equilíbrio em que consiste a essência da saúde. Por isso se chama ao pecado original langor da natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A doença corpórea tem algo da privação, enquanto perturba o equilíbrio da saúde; e algo de positivo, que é a disposição desordenada dos humores. Assim também o pecado original implica a privação da justiça original, seguida da disposição desordenada das partes da alma. Por onde, não é privação pura, mas um certo hábito corrupto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado atual é uma certa desordem do ato. O original, porém, sendo pecado da natureza, é uma disposição desordenada desta em si mesma; e implica a essência da culpa, enquanto derivada do primeiro pai, como já dissemos. Ora, essa disposição desordenada da natureza implica a essência do hábito, o que não se dá com a desordenada disposição do ato. E, por isso, o pecado original pode ser um hábito, não, porém, o atual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção se funda no hábito que inclina a potência para o ato; ora tal hábito não é o pecado original. Pois, não é diretamente que deste resultem certas inclinações para atos desordenados. Mas, indiretamente, pela remoção do obstáculo, i. é, da justiça original, que os impede. Assim também da doença corpórea resulta indiretamente uma inclinação para movimentos corpóreos desordenados. Nem devemos dizer que o pecado original seja um hábito infuso, ou adquirido pelo ato

(salvo, se for do primeiro pai e não, de uma pessoa qualquer), senão que é inato por uma origem viciosa.

Art. 2 — Se num mesmo homem há muitos pecados originais.

(II Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 3; Expos. Litt; De Malo, q. 4, a. 8 ad 1; In Psalm. XXXI, L; Ad Rom., cap. IV, lect. I; cap. V, lect. III).

O segundo discute-se assim. — Parece que num mesmo homem há muitos pecados originais.

1. — Pois, como diz a Escritura (Sl 50, 6) eu fui concebido em iniquidade, e em pecados me concebeu minha mãe. Ora, o pecado em que o homem foi concebido é o original. Logo, num mesmo homem há muitos pecados originais.

2. Demais. — Um mesmo hábito não inclina para atos contrários, pois, inclina ao modo da natureza, que só visa um termo. Ora, o pecado original, ainda num mesmo homem, inclina para pecados diversos e contrários. Logo, o pecado original não constitui um só hábito, mas, vários.

3. Demais. — O pecado original contaminou todas as partes da alma. Ora, essas diversas partes são sujeitos diversos do pecado, como do sobredito resulta (q. 74). Ora, como um mesmo pecado não pode existir em sujeitos diversos, resulta que o pecado original não é um só, mas, muitos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jo 1, 29): Eis aqui o cordeiro de Deus, eis aqui o que tira o pecado do mundo; usando o singular, porque o pecado do mundo, que é o original, é um só, como expõe a Glosa a esse lugar.

SOLUÇÃO. — Em cada homem há um só pecado original, do que podemos dar dupla razão. — Uma se funda na causa do pecado original. Pois, como já dissemos, só o primeiro pecado do primeiro pai se lhe transmitiu aos descendentes. Por onde, em cada homem, o pecado original é um só, numericamente; e em todos os homens é um só, proporcionalmente, a saber, em relação ao primeiro princípio.

A outra razão pode fundar-se na essência mesma do pecado original. Pois, em toda disposição desordenada, a unidade específica é considerada relativamente à causa, e a unidade numérica, relativamente ao sujeito. E isso bem o mostra a doença corpórea, pois, há doenças especificamente diversas, procedentes de causas diversas, como, da superabundância do calor ou do frio, ou de alguma lesão do pulmão ou do fígado; mas, num mesmo homem não pode haver senão uma mesma doença específica, numericamente. Ora, a causa da disposição corrupta chamada pecado original é só uma, a saber, a privação da justiça original, pela qual deixou a alma de estar sujeita a Deus. E portanto, pecado original é especificamente um só, e num mesmo homem não de existir, mais de um em número. Em homens diversos porém, embora um só, específica e proporcionalmente, tem diversidade numérica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão plural — em pecados — é usada ao modo da divina Escritura, que freqüentemente emprega o número plural pelo singular, como: são mortos os que buscavam a alma do menino. No caso vertente esse uso se explica quer por preexistirem virtualmente, no pecado original, todos os pecados atuais, como num certo princípio, e sendo portanto virtualmente múltiplo; quer pelo pecado do primeiro pai, transmitido pela geração, incluir muitas deformidades, como a soberba, a desobediência, a gula e semelhantemente. Ou por serem muitas as partes da alma contaminadas pelo pecado original.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um mesmo hábito não pode inclinar, por si e diretamente, i. é, pela forma própria, a atos contrários; mas nada impede o faça indiretamente e acidentalmente, i. é, removendo o obstáculo, como quando, desaparecido o equilíbrio de um corpo misto, os seus elementos tendem para lugares contrários. E semelhantemente, desaparecido o equilíbrio da justiça original, as diversas potências da alma se dispersam para termos diversos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O pecado original contaminou as diversas partes da alma, enquanto partes de um mesmo todo; assim também a justiça original mantinha na unidade todas essas partes. E portanto, há um só pecado original, assim como só pode haver uma febre, num mesmo homem, embora sejam diversas as partes do corpo contaminadas.

Art. 3 — Se o pecado original é a concupiscência.

(Sent., dist. XXX, q. 1, a. 3; Expos. Litt.: dist. XXXII, q. 2, a. 1, ad 3; dist. XXXII, q. 1, a. 1, ad 1, 3, 4; De Malo, q. 3, a. 7; q. 4, a. 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o pecado original não é a concupiscência.

1. — Pois, todo pecado é contrário à natureza, como diz Damasceno. Ora, a concupiscência, sendo o ato próprio da potência concupiscível, potência natural, é conforme a natureza. Logo, não é o pecado original.

2. Demais. — O pecado original causou em nós as paixões dos pecados, como se vê no Apóstolo (Rm 7). Ora, há muitas outras paixões, além da concupiscência, como já se estabeleceu. Logo, o pecado original não é a concupiscência, antes que qualquer outra paixão.

3. Demais. — Pelo pecado original desordenaram-se todas as partes da alma, como já se disse. Ora, a inteligência é a suprema dessas partes, como está claro no Filósofo. Logo, o pecado original é mais a ignorância que a concupiscência.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a concupiscência é o reato do pecado original.

SOLUÇÃO. — Cada ser se especifica pela sua forma. Ora, como já se disse, o pecado original se especifica pela sua causa. Logo e necessariamente, a causa do pecado original é a que lhe dá a formalidade. E como coisas opostas têm causas opostas, deve-se fundamentar a causa do pecado original pela da justiça original, que se lhe opõe. Ora, toda a ordem da justiça original estava na sujeição da vontade humana a Deus. Essa sujeição se dava, primária e principalmente, pela vontade, à qual compete mover todas as outras partes para o fim, como já dissemos. Por onde, o afastamento da vontade, de Deus, causou a desordem em todas as outras potências da alma. Portanto, a privação da justiça original, pela qual a vontade estava sujeita a Deus, é o que há de formal no pecado original; enquanto que todas as outras desordens das potências da alma constituem como o elemento material desse pecado. Ora, a desordem dessas outras potências consiste, principalmente em buscarem desordenadamente os bens mutáveis; e essa desordem pode receber a denominação comum de concupiscência. E portanto, o pecado original é, materialmente, concupiscência; formalmente, porém, consiste na falta da justiça original.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo no homem a potência concupiscível naturalmente regulada pela razão, a concupiscência é-lhe natural a ele na medida em que se conforma com a ordem da razão. E a que ultrapassa os limites da razão é contra a natureza do homem. Ora, tal é a concupiscência do pecado original.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já dissemos, as paixões do irascível se reduzem às do concupiscível como às principais; entre as quais a concupiscência move mais veementemente e é mais sentida, como já antes estabelecemos. E por isso, é-lhe atribuído o pecado original, como sendo a principal e de certo modo, inclusiva de todas as outras.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como nos bons o intelecto e a razão têm a supremacia; assim nos maus e inversamente, desempenha o papel principal a parte inferior da alma, que obnubila a razão e a arrasta, como já se disse. E por isso o pecado original é considerado antes como concupiscência que como ignorância; embora também a ignorância esteja contida entre as deficiências materiais do pecado original.

Art. 4 — Se o pecado original se manifesta igualmente em todos.

(II Sent., dist. XXXII, q. 1, a. 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que o pecado original não se manifesta igualmente em todos.

1. — Pois, o pecado original é a concupiscência desordenada, como já se disse. Ora, nem todos são igualmente inclinados à concupiscência. Logo, o pecado original não se manifesta igualmente em todos.

2. Demais. — O pecado original é uma disposição desordenada da alma; assim como a doença o é do corpo. Ora, a doença é susceptível de mais e de menos. Logo, também o pecado original.

3. Demais. — Agostinho diz que a sensualidade transmite o pecado original à prole. Ora um desenvolve maior sensualidade que outro, no ato da geração. Logo, o pecado original pode existir em um mais que em outro.

Mas, *em contrário*, o pecado original é o pecado da natureza, como já se disse. Ora, a natureza de todos é igual. Logo, também o pecado original.

SOLUÇÃO. — Dois elementos há no pecado original: a falta da justiça original e a relação dessa falta com o pecado do primeiro pai, do qual é derivada por uma origem viciosa. — Ora, quanto ao primeiro elemento, o pecado original não é susceptível de mais nem de menos. Porque nos privou totalmente do dom da justiça original; ora, as privações que privam totalmente, como a morte e as trevas, não são susceptíveis de mais nem de menos, como já se disse. — Semelhantemente, nem quanto ao segundo. Pois, todas se relacionam igualmente com o primeiro princípio da origem viciosa, donde derivou essencialmente para o pecado original a culpa; ora, relações não são susceptíveis de mais nem de menos. — Por onde é manifesto, que o pecado original não se manifesta em um mais que em outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Roto o vínculo da justiça original, que mantinha na ordem, todas as potências da alma, cada uma delas obedece à sua tendência própria, e tanto mais veemente, quanto mais forte. Ora, sucede que certas potências da alma são mais fortes em um que em outro, por causa das diversas compleições do corpo. Portanto, o ser um mais inclinado que outro à concupiscência não provém do pecado original. Porque em todos foi igualmente roto o vínculo da justiça original, e igualmente em todos as partes inferiores da alma foram abandonadas a si próprias. Mas isso provém da diversa disposição das potências, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A doença do corpo não tem em todos causa igual, mesmo se for especificamente a mesma. Assim, na febre proveniente da bília putrefata a putrefação pode ser maior

ou menor e mais próxima ou mais remota do princípio vital. Ao passo que a causa do pecado original é igual em todos. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A sensualidade transmitente do pecado original à prole não é a sensualidade atual. Pois, dado que o poder divino concedesse a alguém o não sentir nenhuma sensualidade desordenada no ato da geração, ainda assim transmitiria à prole o pecado original. Mas devemos considerar essa sensualidade como a habitual, que torna o apetite sensitivo insubmisso à razão, roto o vínculo da justiça original. Ora, tal sensualidade é a mesma em todos.

Questão 83: Do sujeito do pecado original.

Em seguida devemos tratar do sujeito do pecado original. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o pecado original está mais na carne que na alma.

(II Sent., dist. XVIII, q. 2, a. 1, ad. 3; dist. XXX, q. q, a. 2, ad 4; dist. XXXI, q. 1, a. 1, ad 2, 4; dist. XXXIII, q. 1, a. 3, ad 4; De Malo, q. 4, a. 3).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado original está mais na carne que na alma.

1. — Pois, a repugnância da carne com a alma procede da corrupção do pecado original. Ora, a raiz dessa repugnância está na carne, conforme aquilo do Apóstolo (Rm 7): sinto nos meus membros outra lei que repugna à lei do meu espírito. Logo, o pecado original está principalmente na carne.

2. Demais. — Tudo está mais na causa que no efeito; assim o calor esta mais no fogo que aquece, do que na água aquecida. Ora, a alma sofre a contaminação do pecado original, por meio do sêmen carnal. Logo, o pecado original está mais na carne que na alma.

3. Demais. — Contraímos o pecado original do primeiro pai, porque preexistimos nele pelo gérmen seminal. Ora, nele não preexistimos pela alma, mas só pela carne. Logo, o pecado original não está na alma, mas na carne.

4. Demais. — A alma racional criada por Deus é infundida no corpo. Se portanto, a alma fosse contaminada pelo pecado original, sê-lo-ia desde a sua criação ou infusão. E assim, Deus, causa da criação e da infusão, seria também a causa do pecado.

5. Demais. — Ninguém que tenha sabedoria iria despejar um licor precioso num vaso, do qual sabe que o contaminará. Se portanto a alma, pela sua união com o corpo, pudesse contaminar-se com a mácula da culpa original, Deus, que é a sabedoria mesma, nunca haveria de infundi-la em tal corpo. Ora, se a infunde, é que ela não fica maculada pela carne. Portanto, o pecado original não está na alma, mas na carne.

Mas, *em contrário*, o sujeito de uma virtude e de um vício ou pecado, é o mesmo que o da virtude ou vício contrários. Ora, a carne não pode ser sujeito da virtude, pois, como diz o Apóstolo (Rm 7), eu sei que em mim, quero dizer, na minha carne, não habita o bem. Logo, a carne não pode ser o sujeito do pecado original, mas só a alma.

SOLUÇÃO. — Uma coisa pode estar em outra de dois modos: como na causa, principal ou instrumental, ou como no sujeito. Por onde, o pecado original de todos os homens preexistiu por certo, em Adão, como na causa primeira principal, conforme aquilo do Apóstolo (Rm 5): no qual todos pecaram. Por outro lado, o pecado original preexistia no sêmen do corpo, como na causa instrumental, porque é pela virtude ativa do sêmen que ele se transmite à prole simultaneamente com a natureza humana. Mas, o pecado original de nenhum modo pode ter a carne como sujeito, mas só a alma.

E a razão é que, como já dissemos, pela vontade do primeiro pai, o pecado original se lhe transmitiu aos descendentes, por via de geração, assim como da vontade de um homem o pecado atual se lhe deriva para as outras partes. E nesta derivação notamos o seguinte. Tudo o redundante da moção da vontade, de pecar, para qualquer parte do homem, de algum modo participante do pecado, seja, como sujeito, seja, como instrumento, tudo isso implica essencialmente a culpa. Assim, a vontade da gula faz o concupiscível desejar o alimento, e leva as mãos e a boca a tomarem-no, que, enquanto movidas pela

vontade ao pecado, são instrumentos deste. Porém o ulterior redundante na potência nutritiva, e nos membros interiores, de natureza a não serem movidos pela vontade, não implica a culpa essencialmente.

Assim pois, podendo a alma ser sujeito da culpa, e a carne, em si mesma, não, toda a corrupção do primeiro pecado, que atinge a alma, implica a culpa; o que porém não a atinge implica, não culpa, mas a pena. Portanto, a alma, e não a carne, é o sujeito do pecado original.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho, o Apóstolo se refere no lugar citado ao homem já redimido, libertado da culpa, mas sujeito à pena, e por isso diz que o pecado habita na carne. Mas daqui se não segue seja a carne sujeito da culpa, mas só da pena.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado original tem no sêmen a sua causa instrumental. Ora, não é necessário que o existente na causa instrumental nesta exista mais principalmente que no efeito, senão só na causa principal. Edeste modo o pecado original existiu mais principalmente em Adão, em quem existiu como pecado atual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alma de um homem qualquer não preexistiu, seminalmente em Adão pecador, como no seu princípio efetivo, mas como no princípio dispositivo. Porque o sêmen corpóreo, transmitido por Adão, não tem a virtude de produzir a alma racional, mas, só a de dispô-la.

RESPOSTA À QUARTA. — A mácula do pecado original de nenhum modo foi causada por Deus, mas só pelo pecado do primeiro pai, mediante a geração carnal. Logo, a criação, implicando relação da alma só com Deus, não se pode dizer que por ela fosse maculada. A infusão porém implica relação com Deus, que infunde, e com a carne, na qual é a alma infundida. Logo, considerada a relação com Deus, que infunde, não se pode dizer que pela infusão a alma seja maculada, mas só levando-se em conta a relação com o corpo em que é infundida.

RESPOSTA À QUINTA. — O bem comum tem preferência sobre o particular. Por isso, Deus, de conformidade com a sua sabedoria, não derroga para evitar o contágio particular de uma alma, a ordem universal das coisas, que exige seja ela infundida em tal corpo. Sobretudo por ser da natureza da alma não começar a existir senão unida ao corpo, como se demonstrou na Primeira Parte. Pois, é-lhe melhor a ela assim existir, segundo a natureza, do que não existir de nenhum modo; sobretudo por poder, pela graça, livrar-se da condenação.

Art. 2 — Se o pecado original está mais na essência da alma que nas potências.

(II Sent., dist. XXXI, q. 2, a. 1; De Verit., q. 25, a. 6; q. 27, a. 6, ad 2; De Malo, q. 4, a. 4).

O segundo discute-se assim. — Parece que o pecado original não está mais na essência da alma que nas potências.

1. — Pois é natural à alma ser sujeito do pecado, por poder ser movida pela vontade. Ora, não a essência da alma é a movida pela vontade, mas sim as suas potências. Logo, o pecado original não atingiu a essência da alma, mas só as suas potências.

2. Demais. — O pecado original se opõe à justiça original. Ora, esta havia de estar em alguma potência da alma, sujeito da virtude. Logo, também o pecado original está mais nas potências que na essência da alma.

3. Demais. — Assim como da carne o pecado original derivou para a alma, assim da essência desta derivou-lhe para as potências. Ora, o pecado original está mais na alma que na carne. Logo, também mais nas potências, que na essência da alma.

4. Demais. — Tem-se como concupiscência o pecado original, conforme já se disse. Ora, a concupiscência tem sua sede nas potências da alma. Logo, também o pecado original.

Mas, *em contrário*, o pecado original é considerado um pecado natural, como já se disse. Ora, a alma é por essência, e não pelas suas potências, como já se estabeleceu na Primeira Parte, a forma e a natureza do corpo. Logo, ela é principalmente e por essência o sujeito do pecado original.

SOLUÇÃO. — A alma é principalmente sujeito de um pecado, pelo que a torna primariamente causa motora desse pecado. Assim, se a causa motiva do pecado for o deleite sensível, residente na potência sensitiva, como seu objeto próprio, segue-se que essa potência é o sujeito próprio desse pecado. Ora, é manifesto, o pecado original foi causado pela geração. Portanto, por onde a alma entra primeiramente em contato com a geração do homem, por aí ela é o sujeito primeiro do pecado original. Ora, a geração entra em contato com a alma, como seu termo, enquanto forma do corpo, o que por essência própria lhe convém, segundo já demonstramos na Primeira Parte. Logo, a alma é por essência o sujeito primeiro do pecado original.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como o movimento da vontade do homem atinge-lhe propriamente, as potências, e não a essência da alma, assim o movimento da vontade do primeiro gerador atinge primeiramente, por via da geração, a essência da alma, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Também a justiça original se inclina, primordialmente na essência da alma; pois, era um dom de Deus à natureza humana, próprio mais de tal essência, que das suas potências. Pois, estas pertencem mais à pessoa, enquanto princípio de atos pessoais. Por onde, os sujeitos próprios dos pecados atuais é que são pecados pessoais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O corpo está para a alma como a matéria para a forma; esta, embora posterior na ordem da geração, é anterior na da perfeição e da natureza. Ora, a essência da alma está para as potências, como o sujeito para os acidentes próprios, posteriores ao sujeito, tanto na ordem da geração, como na da perfeição. Portanto a comparação não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. — A concupiscência desempenha, no pecado original, o papel de matéria e consequência, segundo já se disse.

Art. 3 — Se o pecado original contaminou mais a vontade que as outras faculdades.

(II Sent., dist. XXX, q. 1, a. 3; De Verit., q. 25, a. 6; De Malo, q. 4, a. 5).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o pecado original não contaminou mais a vontade que as outras faculdades.

1. — Pois, todo pecado pertence principalmente à potência por cujo ato foi causado. Ora, o pecado original foi causado pelo ato da potência geratriz. Logo, dentre as demais potências da alma, parece pertencer antes à potência geratriz.

2. Demais. — O pecado original transmite-se pelo sêmen carnal. Ora, as outras potências da alma são mais próximas da carne, que a vontade; como se vê claramente em todas as potências sensitivas, que se servem de órgão corpóreo. Logo, nelas, mais que na vontade, está o pecado original.

3. Demais. — O intelecto tem prioridade sobre a vontade, pois esta não pode querer senão o bem conhecido. Se portanto o pecado original contaminou todas as potências da alma, parece que contaminou primeiro o intelecto, como sendo a mais importante.

Mas, *em contrário*, a justiça original diz respeito, primariamente, à vontade, pois, consiste na retidão da vontade, como diz Anselmo. Logo, o pecado original, que se lhe opõe, respeita, antes de tudo, a vontade.

SOLUÇÃO. — Dois aspectos devemos levar em conta no contágio do pecado original. Primeiro, a sua inerência ao sujeito; e por aí diz respeito, primariamente, à essência da alma, como já se disse. Em seguida devemos considerar-lhe a inclinação para o ato; e, por aí respeita às potências da alma. Ora, ele há de respeitar, primária e necessariamente a que tem a inclinação primeira para o pecado. E como esta é a vontade, segundo já se demonstrou, o pecado original há de lhe dizer respeito em primeiro lugar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado original não é causado no homem pela potência geratriz da prole; mas pelo ato da potência geratriz do pai. Por onde, não é necessário seja a sua potência geratriz o sujeito primeiro do pecado original.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado original tem dupla derivação: uma, da carne para a alma; outra, da essência da alma para as potências. A primeira é conforme à ordem da geração; a segunda, à da perfeição. E portanto, embora as potências sensitivas sejam mais próximas à carne; como porém a vontade está mais chegada à essência da alma, como potência superior que é, será a primeira a receber a contaminação do pecado original.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O intelecto de certa maneira precede à vontade, por propor-lhe o seu objeto. De outro modo porém a vontade precede o intelecto, na ordem da moção para o ato, moção essa que implica o pecado.

Art. 4 — Se as referidas potências — a geratriz, a potência concupiscível e o sentido do tacto, foram mais contaminadas que as outras.

(II Sent., dist., XXXI, q. 2, a. 2: De Verit., q. 25; a. 6; De Malo, q. 4, a. 2, ad 12; a. 5, ad 1).

O quarto discute-se assim. — Parece que as referidas potências não foram mais contaminadas que as outras.

1. — Pois, parece que o contágio do pecado original há de ter atingido sobretudo aquela parte da alma susceptível de ser o sujeito primário do pecado. Ora, esta é a parte racional, e sobretudo à vontade. Logo, esta foi sobretudo à contaminada pelo pecado original.

2. Demais. — Nenhuma potência da alma é contaminada pela culpa, senão enquanto pode obedecer à razão. Ora, a potência geratriz não o pode, como o diz Aristóteles. Logo, não foi sobretudo essa a potência contaminada pelo pecado original.

3. Demais. — Dentre os sentidos é o da visão o mais espiritual e achegado à razão, por distinguir mais diferenças entre as coisas, como diz Aristóteles. Ora, o contágio da culpa atingiu principalmente a razão. Logo, o sentido da visão foi mais contaminado que o tato.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz, que o contágio da culpa original manifestou-se sobretudo no movimento dos membros genitais, desobedientes à razão. Ora, esses membros servem à potência geratriz, no comércio sexual, onde o prazer depende do tato, que excita sobretudo a concupiscência. Logo, o contágio do pecado original atingiu sobretudo estas três potências: a geratriz, a concupiscível e o sentido do tacto.

SOLUÇÃO. — Costuma-se chamar contaminação sobretudo aquela corrupção que naturalmente se transmite a outrem; por isso as doenças contagiosas, como a lepra, a sarna e semelhantes, chamam-se contaminações. Ora, a corrupção do pecado original se transmite pelo ato da geração, como já se disse. Por onde, consideram-se sobretudo como contaminadas as potências concorrentes nesse ato. Ora, tal ato serve à potência geratriz, como ordenado para a geração; e implica o prazer do tacto, objeto por excelência da potência concupiscível. E portanto, como se consideram corruptas pelo pecado original todas as partes da alma, corruptas principalmente e contaminadas se consideram as três referidas potências.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado original, enquanto inclina para os pecados atuais, atingiu principalmente a vontade, como já se disse. Mas enquanto se transmite à prole, atingiu as faculdades preditas, proximamente, e a vontade, remotamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A contaminação da culpa atual só atinge as potências movidas pela vontade do pecador. Ora, a contaminação da culpa original derivou não, da vontade daquele que a contraiu, mas, da geração natural, à qual serve a potência geratriz. Logo, há nela a contaminação do pecado original.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A visão não concerne ao ato gerador senão como disposição remota, enquanto que, por ela, se manifesta a forma concupiscível¹. Ao passo que o prazer se completa pelo tacto. Por isso o contágio em questão se atribui mais ao tacto que à vista.

Questão 84: Da causa do pecado, enquanto é um causa de outro.

Em seguida devemos tratar da causa do pecado, enquanto é um causa de outro. E, nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a cobiça é a raiz de todos os pecados.

(Art. seq.; II^a-II^{ae}, q 119, a.2. ad 1; II Sent., dist., V, q. q. 1. a. 3, ad 1; dist. XXII, q. 1, a. 1, ad 7; dist. XLII, q. 2, a. 1 ; a. 3, ad 1; De Malo, q. 8, a. 1, ad 1; I ad Tim., cap. VI, lect. II).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a cobiça não é a raiz de todos os pecados.

1. — Pois, a cobiça, que é o desejo imoderado das riquezas, opõe-se à virtude da liberalidade. Ora, esta não é a raiz de todas as virtudes. Logo, a cobiça não o é de todos os vícios.

2. Demais. — O desejo dos meios procede do desejo do fim. Ora, as riquezas são desejadas pela cobiça só por serem úteis a algum, como diz Aristóteles. Logo, a cobiça não é a raiz de todos os pecados, mas se radica numa origem anterior.

3. Demais. — A avareza, considerada como cobiça, nasce freqüentemente de outros pecados; assim, quando se deseja o dinheiro por causa da ambição, ou para satisfazer à gula. Logo, não é a raiz de todos os pecados.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (1 Tm 6, 10): a raiz de todos os males é a avareza.

SOLUÇÃO. — Certos tomam a cobiça em tríplice acepção. Primeiro, como o desejo desordenado das riquezas, sendo então, um pecado especial. Segundo, como implicando o desejo desordenado de qualquer bem temporal e, então constitui o gênero de todos os pecados, pois, todos implicam a tendência desordenada para os bens transitórios, como já se disse (q. 72, a. 2). Terceiro, como significando uma certa inclinação da natureza corrupta para desejar desordenadamente bens corruptíveis. E, então se diz que a cobiça é a raiz de todos os pecados, por semelhança com a raiz da árvore, que tira da terra o alimento. Do mesmo modo, todos os pecados nascem do amor das coisas temporais.

Ora, não obstante verdadeiras, essas distinções parecem não se incluírem na intenção do Apóstolo, que considerou a cobiça como a raiz de todos os pecados. Pois, ele se dirige manifestamente contra aqueles que, querendo fazer-se ricos, caem na tentação e no laço do diabo, porque a raiz de todos os males é a avareza. Por onde é manifesto que se refere à cobiça como desejo desordenado das riquezas. E, a esta luz, devemos ter que a cobiça, como pecado especial, é considerada raiz de todos os pecados, por semelhança com a raiz da árvore, a toda a qual dá o alimento. Pois, segundo vemos por meio das riquezas o homem adquire a faculdade de cometer qualquer pecado e de satisfazer o desejo de qualquer deles. Porque o dinheiro o ajuda a possuir quaisquer bens temporais, conforme aquilo da Escritura (Eccl 10, 19): todas as coisas obedecem o dinheiro. Por onde é claro que a cobiça das riquezas é a raiz de todos os pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude e o pecado não têm a mesma origem. Pois, este nasce do desejo dos bens mutáveis; e por isso se considera como raiz de todos os pecados o desejo daqueles bens temporais que ajudam a conseguir todos os outros. Ao passo que a virtude nasce do desejo do bem imutável e, por isso, a caridade, que é o amor de Deus, é considerada a raiz das virtudes, conforme aquilo da Escritura (Ef 3, 17): arraigados e fundados na caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Considera-se o desejo das riquezas como raiz dos pecados, não, certo, por serem elas buscadas por si mesmas, como fim último; mas por serem muito procuradas como úteis para todos os fins temporais. E sendo o bem universal mais desejável que qualquer bem particular, ele move mais o apetite, do que quaisquer bens particulares, que, simultaneamente com muitos outros, podem ser possuídos por meio do dinheiro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ordem natural não implica na realização inevitável dos fatos, senão o que se dá na maior parte das vezes, porque a natureza das coisas corruptíveis pode ser impedida de agir sempre do mesmo modo. Assim também, na ordem moral, consideramos o que é mais freqüente, e não o que se deva realizar sempre, porque a vontade não obra necessariamente. Por onde, o considerar-se a avareza raiz de todos os males não significa que, às vezes, algum outro mal não seja a sua raiz, mas que, no mais das vezes, dela nascem os outros, pela razão já exposta.

Art. 2 — Se a soberba é o início de todos os pecados.

(IIª-IIªª, q. 162, a. 2; a. 5, ad 2 II Sent., dist. V, q. 1, a. 3; dist. XLII, q. 2, a. 1, ad 7; a. 3, ad 1; De Malo, q. 8, a. 1, ad 1, 16; II Cor., cap. XII. lect. III; I Tim., cap. VI, lect. II).

O segundo discute-se assim. — Parece que a soberba não é o início de todo pecado.

1. — Pois, a raiz é um princípio da árvore; e, assim, parece que o mesmo é ser raiz e início do pecado. Ora, a cobiça é a raiz de todo pecado, como já se disse (a. 1). Logo, ela também, e não a soberba, é o início de todo pecado.

2. Demais. — A Escritura diz (Sr 10, 14): O princípio da soberba do homem é apostatar de Deus. Ora, a apostasia de Deus é um pecado. Logo, há um pecado que é o início da soberba; e esta não é o início de todo pecado.

3. Demais. — É início de todos os pecados o que os causa a todos. Ora, tal é o amor desordenado de si, que gera a cidade de Babilônia, como diz Agostinho. Logo, é o amor de si, e não a soberba, o início de todo o pecado.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sr 10, 15): o princípio de todo o pecado é a soberba.

SOLUÇÃO. — Certos consideram a soberba em tríplice acepção. Numa, significa o desejo desordenado da própria excelência, e então a têm como pecado especial. Noutra, importa um certo desprezo atual de Deus, quanto ao seu efeito, que consiste em não nos sujeitarmos à lei divina; e então a consideram como um pecado geral. Noutra enfim, implica uma inclinação para esse referido desprezo, pela corrupção da natureza; e então a consideram como o início de todos os pecados. E difere da cobiça, que implica o pecado por prender-se aos bens mutáveis, o que, de certo modo, nutre e favorece o pecado; e por isso é considerada como raiz dele. Ao passo que a soberba implica o pecado por afastar de Deus, a cujo preceito o homem recusa submeter-se; e é chamada início do pecado, porque esse afastamento é o início do mal.

Ora, se bem essas distinções sejam verdadeiras, não entram na intenção do Sábio, quando disse: o princípio de todo o pecado é a soberba. Pois manifestamente, ele se refere à soberba como desejo desordenado da própria excelência, como bem o esclarece o que acrescenta: Deus destruiu os tronos dos príncipes soberbos. E trata desse assunto em quase todo esse capítulo. Onde devemos concluir, que a soberba, mesmo enquanto pecado especial, é o início de todo o pecado. Pois, é mister considerar que, nos atos voluntários, como o são os pecados, há uma dupla ordem: a da intenção e a da

execução. Na primeira, o fim exerce a função de princípio, como já muitas vezes dissemos. Ora, o fim de todos os bens temporais, que podemos adquirir, é levar-nos a uma certa perfeição e excelência. E portanto, por aqui, a soberba, que é o desejo da excelência, é considerada como o início de todo pecado. Por outro lado, quanto à execução, vem em primeiro lugar o que dá a oportunidade de realizar todos os desejos pecaminosos; e tais são as riquezas, que por isso exercem a função de raiz. Por isso, a avareza é considerada como a raiz de todos os males, como já se disse (a. 1).

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por causa do afastamento, é que se considera o apostatar de Deus como início da soberba. Pois, de não querer o homem sujeitar-se a Deus resulta o querer desordenadamente a própria excelência, na ordem temporal. E assim, a apostasia de Deus não é considerada, no lugar em questão, como um pecado especial; mas antes, como uma condição geral de todo pecado, que é o afastamento do bem imutável. — Ou se pode dizer que o apostatar de Deus é considerado o início da soberba, por ser a primeira espécie dela. Pois, é próprio da soberba não querer submeter-se a nenhum superior e, principalmente, não querer submeter-se a Deus. Donde resulta que o homem se exalta indebitamente acima de si mesmo, quanto às outras espécies de soberba.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem se ama a si mesmo querendo a sua excelência; pois, o amar-se a si é querer para si o bem. Por onde, vem a dar no mesmo considerar como o início de todo o pecado a soberba ou o amor próprio.

Art. 3 — Se além da soberba e da avareza, há outros pecados especiais chamados capitais.

(II Sent., dist. XLII, q. 2, a. 3; De Malo, q. 8, a. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que além da soberba e da avareza não há outros pecados especiais chamados capitais.

1. — Pois, a cabeça está para os animais, como a raiz, para as plantas, conforme diz Aristóteles; porque as raízes se assemelham à boca. Se portanto a cobiça é considerada raiz de todos os males, só ela, e nenhum outro pecado, deve ser tida como vício capital.

2. Demais. — A cabeça está numa certa ordem relativa aos outros membros, enquanto dela derivam, de algum modo, para todos eles, o sentido e o movimento. Ora, o pecado assim se chama por implicar privação da ordem. Logo, não exerce função capital; e portanto, não se devem admitir nenhuns pecados capitais.

3. Demais. — Chamam-se capitais os crimes expiados com pena capital. Ora, certos pecados, em cada gênero deles, são punidos com essa pena. Logo, os vícios capitais não são vícios especificamente determinados.

Mas, *em contrário*, Gregório enumera certos vícios especiais a que chama capitais.

SOLUÇÃO. — Capital vem de cabeça. Ora, esta propriamente é o membro principal e diretivo de todo o animal. Por isso, chama-se metaforicamente, cabeça a tudo o que é princípio e diretivo; e também os homens, que dirigem e governam, são chamados cabeças. Por onde, de um modo, a denominação de vício capital vem de cabeça, em sentido próprio. E nesta acepção chama-se pecado capital o punido com a pena capital. Mas não é neste sentido que tratamos agora dos pecados capitais, mas consideramos

aqui o pecado capital como derivado de cabeça, em outra acepção, a saber, a metafórica, significando que ele é o princípio ou o diretivo dos outros pecados. E assim chama-se vício capital aquele donde os outros nascem, e principalmente quanto à origem da causa final que é a origem formal como já se disse (q. 72, a. 6). Por onde, o vício capital não só é o princípio dos outros, mas também os dirige e de certo modo os chefia. Pois sempre a arte ou o hábito, a que pertence o fim, tem o principado e o império sobre os meios. Por isso Gregório compara esses vícios capitais com os chefes dos exércitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A denominação de capital vem de cabeça. E implica uma certa derivação ou participação da cabeça, como tendo alguma propriedade desta e não como sendo a cabeça, em sentido literal. Por isso chamam-se capitais não só os vícios que desempenham a função de origem primeira, como a avareza, denominada raiz, e a soberba, denominada início; mas também os que desempenham a função de origem próxima de vários pecados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado carece de ordem pelo afastamento que causa, pois, por aí é um mal; e naverdade, segundo Agostinho, o mal é a privação do modo, da espécie e da ordem. Quanto ao que busca, contudo, o pecado implica um certo bem e, por este lado é susceptível de ordem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto ao pecado capital, enquanto assim chamado por causa do reato da pena. Ora, não é neste sentido que agora dele tratamos.

Art. 4 — Se devemos admitir sete vícios capitais, a saber: a vanglória, a inveja, a ira, a avareza, a tristeza, a gula e a luxúria.

(II Sent., dist. XLII, q. 2, a. 3; De Malo, q. 8, a. 1).

O quarto discute-se assim. — Parece não devamos admitir sete vícios capitais, a saber, a vanglória, a inveja, a ira, a avareza, a tristeza, a gula e a luxúria.

1. — Pois, os pecados se opõem às virtudes. Ora, destas são quatro as principais, como já se disse (q. 61, a. 2). Logo, também só quatro hão de ser os vícios principais ou capitais.

2. Demais. — As paixões da alma estão entre as causas do pecado, como já se disse (q. 77). Ora, as principais paixões da alma são quatro, e duas delas — a esperança e o temor — não se mencionam entre os referidos pecados. Enumeram-se porém certos vícios que supõem o prazer e a tristeza. Pois, aquele está incluído na gula e na luxúria; e esta, na preguiça e na inveja. Logo, os pecados principais são inconvenientemente enumerados.

3. Demais. — A ira não é uma paixão principal. Logo, não devia ser colocada entre os vícios principais.

4. Demais. — Assim como a cobiça ou avareza é a raiz do pecado, assim a soberba é dele o início, como já se disse (q. 84, a. 2). Ora, a avareza é considerada como um dos sete vícios capitais. Logo, a soberba também devia ser enumerada entre esses vícios.

5. Demais. — Cometemos certos pecados, que não podem ser causados por nenhum dos vícios capitais. Assim, quando erramos por ignorância ou quando alguém comete um pecado, como roubar, para dar esmola, mas com boa intenção. Logo, os vícios capitais são enumerados insuficientemente.

Mas, *em contrário*, é a autoridade de Gregório, que assim os enumera.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (q. 84, a. 3), chamam-se vícios capitais aqueles de que se originam os outros, principalmente em relação à idéia de causa final. Ora, esta origem pode ser considerada à dupla

luz. — Primeiro, segundo a condição do pecador, disposto de maneira tal a buscar sobretudo um fim, donde vem a praticar, no mais das vezes, outros pecados. Ora, tal origem não a pode compreender a arte, por serem infinitas as disposições particulares dos homens. — Segundo, quanto à relação natural dos próprios fins entre si. E a esta luz um vício nasce quase sempre de outro. E por isso, a arte pode abranger esse modo de se originar. Então chamam-se capitais os vícios, cujos fins implicam certas razões primárias de mover o apetite; e conforme a distinção delas assim eles se distinguem.

Ora, um objeto pode mover o apetite de dois modos. — Diretamente e por si; assim, o bem o move a buscá-lo e o mal, pela mesma razão, a evitá-lo. — Ou indireta e como mediatamente; assim quando buscamos um mal em vista de algum bem concomitante; ou evitamos um bem por causa de algum mal adjunto.

Ora, tríplice é o bem do homem. — O primeiro é o da alma, cuja razão de apetibilidade depende da só apreensão, e tal é a excelência do louvor ou da honra. E esse bem é buscado desordenadamente pela vanglória. — Outro é o bem do corpo. E este diz respeito ou à conservação do indivíduo, como a comida e a bebida, e é buscado desordenadamente pela gula; ou respeita a conservação da espécie, como o coito, ao qual se ordena a luxúria. — O terceiro bem é exterior e são as riquezas, às quais se ordena a avareza. — E esses mesmos quatro vícios fogem desordenadamente os quatro males contrários.

Ou de outro modo, o bem principalmente move o apetite, por participar de certa maneira da natureza da felicidade, que todos naturalmente desejam. — Ora, em primeiro lugar a felicidade implica por essência uma certa perfeição; pois é o bem perfeito, a que diz respeito a excelência ou esplendor, desejado pela soberba ou vanglória. Em segundo lugar, implica essencialmente a suficiência, que as riquezas prometem e é desejada pela avareza. — Em terceiro lugar, é condição da felicidade o prazer, sem o qual não pode ela existir, como diz Aristóteles, e é desejado pela gula e pela luxúria.

Por outro lado, há três razões pelas quais evitamos um bem por causa de algum mau conjunto. — Pois, assim agimos quanto ao nosso bem próprio, pela preguiça, que repugna ao trabalho corpóreo, exigido para obtermos bem espiritual. — Ou quanto ao bem alheio. E isto, sendo sem excitação, é próprio da inveja, que se entristece com o bem de outrem por ser obstáculo à nossa própria excelência. — Havendo excitação, que provoca a vingança, tem lugar a ira. E aos mesmos vícios é próprio a prossecução do mal oposto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os vícios e as virtudes não têm a mesma origem. Pois, estas são causadas por ordenar-se o apetite à razão ou ao bem imutável, que é Deus; ao passo que aqueles nascem do desejo dos bens mutáveis. Por onde, os vícios principais não hão de necessariamente se opor às virtudes principais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O temor e a esperança são paixões do irascível. Ora, todas as paixões do irascível nascem das do concupiscível, todas as quais se ordenam também, de certo modo, ao prazer e à dor. Por isso, o prazer e a dor principalmente se enumeram entre os pecados capitais, como as principalíssimas das paixões, segundo já se estabeleceu (q. 25, a. 4).

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ira, embora não seja uma paixão principal, distingue-se contudo dos outros vícios capitais, por desempenhar papel especial na atividade apetitiva; pois, atacamos o bem de outrem levados pela idéia do homem, i. e, da justiça vindicativa.

RESPOSTA À QUARTA. — A soberba é considerada como o início de todo pecado levando-se em conta a idéia de fim, como já se disse (q. 84, a. 2). E nessa mesma idéia se funda o serem principais os vícios capitais. Por onde, a soberba não entra na enumeração, por ser um quase vício universal; mas antes, é

considerada a rainha de todos os vícios, no dizer de Gregório. E é por outra razão que se considera a avareza como a raiz, conforme já se disse (q. 84, a. 1; a. 2).

RESPOSTA À QUINTA. — Os vícios capitais assim se chamam por nascerem deles, mui freqüentemente, os outros. Mas isso não impede tenham por vezes certos pecados, outras causas. — Também é possível dizer que todos os pecados provenientes da ignorância podem se reduzir à preguiça a que é próprio a negligência, causa de recusarmos adquirir os bens espirituais, por via do trabalho. Pois, a ignorância, que pode ser causa do pecado, provém da negligência, como já dissemos (q. 76, a. 2). E o cometermos um pecado com boa intenção supõe a ignorância de que se não deve praticar o mal para conseguir bem.

Questão 85: Dos efeitos do pecado e, primeiro, da corrupção do bem da natureza.

Em seguida devemos tratar dos efeitos do pecado. E, primeiro da corrupção do bem da natureza. Segundo, da mácula da alma. Terceiro, do reato da pena. Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o pecado diminui o bem da natureza.

(I q. 48, a. 4; II Sent., dist. III, q. 3, ad 5; dist. XXX, q. 1, a. 1, ad 3; dist. XXXIV, a. 5; III dist. XX, a. 1, q^a 1, ad 1; III Cont Gent., cap. XII; De Malo, q. 2, a. 11).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado não causa detrimento ao bem da natureza.

1. — Pois, o pecado do homem não excede em gravidade o do demônio. Ora, os dons naturais permanecem íntegros nos demônios, depois do pecado, como diz Dionísio. Logo, o pecado também não causa detrimento ao bem da natureza humana.

2. Demais. — A alteração do que é posterior não implica a do anterior; assim, a substância permanece a mesma, embora se mudem os acidentes. Ora, a natureza preexiste à ação voluntária. Logo, embora o pecado cause a desordem na ação, voluntária, nem por isso se altera a natureza, de modo a lhe ficar diminuído o seu bem.

3. Demais. — O pecado é um ato; ao passo, que sofrer detrimento é uma paixão. Ora nenhum agente, como tal, é paciente; é possível porém que atue sobre um paciente e sofra a ação de outro agente. Logo, quem peca não causa detrimento, pelo pecado, ao bem da sua natureza.

4. Demais. — Nenhum acidente pode agir sobre o seu sujeito. Pois, sofrer uma ação é próprio do ser potencial; ao passo que o sujeito do acidente já é ser atual, em relação a esse acidente. Ora, o pecado reside no bem da natureza como o acidente, no sujeito. Logo, o pecado não diminui esse bem, pois, diminuir é, de algum modo, agir.

Mas, *em contrário*, como diz o Evangelho (Lc 10, 30): Um homem baixava de Jerusalém a Jericó, i. é, à prevaricação do pecado; é despojado dos bens gratuitos e vulnerado nos naturais, como expõe Beda. Logo, o pecado causa detrimento ao bem da natureza.

SOLUÇÃO. — O bem da natureza humana pode ser considerado à tríplice luz. — Primeiro, como os princípios mesmos constitutivos no que ela é; e como as propriedades deles derivadas; p. ex., as potências da alma, e outras. — Segundo, tendo o homem, inclinação natural para a virtude, segundo já estabelecemos (q. 60, 1; q. 63, 1), essa mesma inclinação é um certo bem natural. — Terceiro, pode-se chamar bem natural ao dom da justiça original, conferido, no primeiro homem, a toda a natureza humana.

Ora, o bem da natureza, primeiramente enumerado, não o destrói o pecado e nem o diminui. O terceiro, porém, o pecado do primeiro pai totalmente o destruiu. Mas o médio, i. é, a inclinação natural para a virtude, fica diminuído pelo pecado. Pois, os atos humanos produzem uma certa inclinação para outros atos semelhantes, como já se demonstrou (q. 50, a. 1). Necessariamente porém, aquilo que se inclina para um contrário fica com a inclinação diminuída para o outro. Por onde, sendo o pecado contrário à virtude, o próprio pecar do homem diminui-lhe o bem da natureza, que é a inclinação para a virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dionísio se refere ao bem primeiro da natureza, que é existir, viver e entender, como é claro a quem lhe refletir nas palavras.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a natureza seja anterior à ação voluntária, tem contudo inclinação para ela. Por onde, a natureza, em si mesma, não varia com a variação de tal ação; mas é a inclinação mesma a que varia, enquanto ordenada para um termo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ação voluntária procede de diversas potências, das quais uma é ativa e a outra, passiva. Donde resulta que as ações voluntárias podem causar no homem, que as pratica, um acréscimo ou um detrimento, conforme já dissemos (q. 51, a. 2), quando tratamos da geração dos hábitos.

RESPOSTA À QUARTA. — O acidente age sobre o seu sujeito, não efetiva, mas formalmente, no sentido em que se diz que a brancura torna branco. E assim, nada impede diminuir o bem da natureza; mas de modo a constituir a diminuição mesma desse bem, por ser um ato desordenado. Quanto porém à desordem do agente, ela é causada pelo que os atos da alma tem de ativo e de passivo. Assim, o sensível move o apetite sensitivo e este inclina a razão e a vontade, como já dissemos (q. 77, a. 1, 2). Donde a desordem; não por atuar o acidente sobre o sujeito próprio, mas pelo objeto agir sobre a potência, e uma potência sobre outra, desordenando-a.

Art. 2 — Se a natureza humana pode ser privada totalmente do seu bem pelo pecado.

(I, q. 48, a. 4; II Sent., dist. VI, a. 4, ad 3; dist. XXXIV, a. 5; De Malo, q. 2, a. 12; III Cont. Gent., cap. XII).

O segundo discute-se assim. — Parece que a natureza humana pode ser privada totalmente do seu bem pelo pecado.

1. — Pois, o bem da natureza humana é finito, por também o ser ela. Ora, o finito se exaure todo diminuindo continuamente. E como o bem da natureza pode se diminuir continuamente pelo pecado, conclui-se que pode de todo exaurir-se.

2. Demais. — Em seres da mesma natureza o todo e as partes tem a mesma essência, como se dá com o ar, a água, a carne e com todos os corpos de partes semelhantes. Ora, o bem da natureza é totalmente uniforme. Logo, como pode ser privada de uma de suas partes pelo pecado, pode também o ser, por ele totalmente.

3. Demais. — O bem da natureza, diminuído pelo pecado, consiste em ser capaz da virtude. Ora, em certos essa capacidade fica totalmente destruída pelo pecado, como se dá com os condenados, que não podem readquirir a virtude, como o cego não pode recuperar a vista. Logo, o pecado pode privar totalmente do bem da natureza.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que o mal só pode existir no bem. Ora, o mal da culpa não pode existir no bem da virtude ou da graça, por lhe ser contrários. Logo, há de existir no bem da natureza, e portanto não priva totalmente dele.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), o bem da natureza, diminuído pelo pecado, é a inclinação natural para a virtude, a qual convém ao homem só por ser ele racional; pois por isso é que pode agir de conformidade com a razão, e portanto virtuosamente. Ora, o pecado não pode privá-lo totalmente de

ser racional, pois então já não seria capaz de pecar. Logo, não é possível seja privado totalmente do referido bem.

Certos porém, para explicar como esse bem pode sofrer continuamente detrimento pelo pecado, recorreram a um exemplo por onde se mostra o finito diminuindo infinitamente sem nunca se desvanecer de todo. Pois, como diz o Filósofo, se subtrairmos continuamente uma mesma quantidade, de uma grandeza finita, esta há de desaparecer totalmente. Assim, se de uma quantidade finita qualquer subtrairmos sempre a medida de um palmo. Se porém, a subtração se der na mesma proporção e não segundo uma mesma quantidade, a grandeza poderá diminuir infinitamente. Assim, se uma quantidade for dividida em duas partes, e se da metade subtrairmos a metade, poderemos proceder ao infinito; de modo à sempre ser menor o tirado depois que o tirado antes. — Mas isto não se dá no caso vertente. Pois, um pecado qualquer não diminui menos o bem da natureza, que o precedente; antes, e talvez, mais, sendo mais grave.

E portanto, devemos dizer, de modo diverso, que a inclinação, no caso vertente, deve entender-se como um termo médio entre dois extremos. Pois, tem sua raiz em a natureza racional; e tende para o bem da virtude, como para o termo e o fim. De dois modos, pois, podemos lhe explicar a diminuição: em relação à raiz e em relação ao termo. Do primeiro modo, ela não fica diminuída pelo pecado, por este não diminuir a natureza, em si mesma, como já dissemos (a. 1). Mas diminui do segundo modo, encontrando um obstáculo que a impeça de atingir o termo. Pois, se ficasse diminuída, do primeiro modo, poderia então e forçosamente eliminar-se totalmente, uma vez desaparecida totalmente a natureza racional. Mas, ficando diminuída, pelo obstáculo que se lhe opõe à consecução do termo, é claro que é susceptível de diminuir infinitamente, por poderem os obstáculos emergir ao infinito, sendo o homem capaz de acrescentar infinitamente pecado a pecado. Não poderá porém a inclinação desvanecer-se de todo, por sempre lhe permanecer a raiz. Tal se dá com um corpo diáfano, que, por ser tal tem inclinação a receber a luz; mas essa inclinação ou capacidade diminui com a sobreveniência das nuvens, embora sempre lhes permaneça na raiz da natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe tratando-se de diminuição por subtração. Mas no caso vertente, a diminuição se dá por um obstáculo apostado, que não elimina nem diminui a raiz da inclinação, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A inclinação natural é, certo, totalmente uniforme. Mas diz respeito ao princípio e ao termo; e, segundo essa diversidade, ora diminui, ora não.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmo nos condenados permanece a inclinação para a virtude; do contrário não sofreriam o remorso da consciência. E se essa inclinação não se atualiza é por lhes faltar a graça, conforme o exige a justiça. Assim também o cego conserva a aptidão para ver, na raiz mesma da natureza, por ser um animal a que a visão é natural. Mas, esta não se atualiza, por lhe faltar a causa adequada, que formaria o órgão necessário para ver.

Art. 3 — Se a fraqueza, a ignorância, a malícia e a concupiscência são convenientemente consideradas lesões da natureza conseqüentes ao pecado.

(De Malo, q. 2 a. 11).

O terceiro discute-se assim. — Parece que a fraqueza, a ignorância, a malícia e a concupiscência são inconvenientemente consideradas lesões da natureza conseqüentes ao pecado.

1. — Pois, o efeito não se identifica com a sua causa. Ora, essas lesões consideram-se causas dos pecados, como do sobredito resulta (q. 76, a.1; q. 77, a. 3, 5; q. 78, a. 1). Logo, não devem considerar-se efeitos do pecado.

2. Demais. — A malícia designa um pecado. Logo, não deve ser posta entre os efeitos dele.

3. Demais. — A concupiscência, sendo ato da potência concupiscível, é natural. Ora, o natural não pode ser considerado lesão da natureza. Logo, a concupiscência não deve ser considerada tal.

4. Demais. — Como já se disse (q. 77, a. 3), o mesmo é pecar por fraqueza que por paixão. Ora, a concupiscência é uma paixão. Logo, não se deve fazer distinção entre ela e a fraqueza.

5. Demais. — Agostinho estabelece duas penalidades para a alma pecadora: a ignorância e a dificuldade, donde nasce o erro e os padecimentos. Ora, essa quádrupla enumeração não concorda com a de que tratamos. Logo, uma delas há de ser insuficiente.

Mas, *em contrário*, está a autoridade de Beda.

SOLUÇÃO. — Pela justiça original, a razão continha perfeitamente as potências inferiores da alma, sendo ela mesma aperfeiçoada por Deus, a quem estava sujeita. Ora, essa justiça original perdeu-se pelo pecado do primeiro pai, como já dissemos (q. 81, a. 2). Por isso, todas as potências da alma ficaram, de certo modo, destituídas da ordem própria, pela qual naturalmente se orientavam para a virtude. E a essa destituição mesma se chama lesão da natureza.

Ora, são quatro as potências da alma capazes de serem sujeitos das virtudes, como já se disse (q. 61, a. 2), e são as seguintes. A razão, sujeito da prudência; a vontade, da justiça; o irascível, da fortaleza; a concupiscência, da temperança. Por onde, a lesão da ignorância consiste em a razão ter ficado privada de ordenar-se para a verdade. A da malícia, em a vontade ter ficado privada de ordenar-se, para o bem. A da fraqueza em o ter o irascível ficado privado de ordenar-se para o árduo. E enfim, a da concupiscência em o ter a concupiscência ficado privada de ordenar-se ao prazer moderado pela razão.

Por onde, são essas quatro as lesões infligidas a toda a natureza humana pelo pecado do primeiro pai. — Mas, como a nossa inclinação para o bem da virtude, fica diminuída pelo pecado atual, conforme do sobredito resulta, essas quatro lesões são conseqüências dos outros pecados. Pois a razão se embota pelo pecado, sobretudo no agir; a vontade se endurece para o bem; aumenta a dificuldade de agir bem; e a concupiscência mais se inflama.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede seja o efeito de um pecado causa de outro. Assim, o desordenar-se da alma, por um pecado, inclina mais facilmente para outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No caso vertente não se considera a malícia como pecado; mas como uma inclinação da vontade para o mal, conforme aquilo da Escritura (Gn 8, 21): Os sentidos do homem são inclinados para o mal desde a sua mocidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já se disse (q. 82, a. 3 ad 1), a concupiscência é natural ao homem na medida em que se lhe sujeita à razão. E se excede os limites desta, vai de encontro à natureza humana.

RESPOSTA À QUARTA. — Toda paixão pode ser considerada em geral como fraqueza, por debilitar as forças da alma e se opor à razão. Ora, Beda toma a fraqueza em sentido estrito, enquanto oposta à fortaleza, residente no irascível.

RESPOSTA À QUINTA. — A dificuldade a que se refere Agostinho inclui estas três lesões, das potências apetitivas: a malícia, a fraqueza e a concupiscência. Pois, por causa delas não podemos praticar facilmente o bem. O erro, porém, e a dor são lesões conseqüentes; pois, sofre dor quem é fraco para alcançar o objeto da sua concupiscência.

Art. 4 — Se a privação do modo, da espécie e da ordem são efeitos do pecado.

(De Virtut., q. 1, a. 8, ad 12).

O quarto discute-se assim. — Parece que a privação do modo, da espécie e da ordem não são efeitos do pecado.

1. — Pois, como diz Agostinho, quando o modo, a espécie e a ordem são grandes, grande é o bem; quando pequenos, pequeno; e nulo, quando são nulos. Ora, o pecado não anula o bem da natureza. Logo, não priva do modo, da espécie e da ordem.

2. Demais. — Nada pode ser causa de si mesmo. Ora, o pecado é a privação do modo, da espécie e da ordem, como diz Agostinho. Logo, a privação do modo, da espécie e da ordem não é efeito do pecado.

3. Demais. — Pecados diversos têm efeitos diversos. Ora, o modo, a espécie e a ordem, sendo diversos entre si, parece que hão de sofrer privações diversas. Logo, a privação deles é o efeito de pecados diversos; e portanto, não de um pecado qualquer.

Mas, *em contrário*, o pecado afeta a alma, como a doença o corpo, segundo aquilo da Escritura (Sl 6, 3): Tem misericórdia de mim, Senhor, porque sou enfermo. Ora, a enfermidade priva do modo, da espécie e da ordem do corpo. Logo, o pecado priva do modo, da espécie e da ordem da alma.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos na Primeira Parte (q. 5, 5), o modo, a espécie e a ordem são consecutivos a todo bem criado, como tal, e mesmo a todo ser. Pois, todo ser e todo bem é considerado tal pela relação com alguma forma, em que se funda a espécie. Ora, a forma de um ser, substancial ou accidental, depende de uma certa medida; e por isso o Filósofo diz que as formas das coisas são como os números. Onde o ter a forma um certo modo, relativo à medida. E pela sua forma um ser se ordena a outro. E assim, conforme os diversos graus dos bens são os graus diversos do modo, da espécie e da ordem.

Há pois um certo bem pertinente à substância mesma da natureza, que tem o seu modo, a sua espécie e ordem; e esse não sofre privação nem detrimento pelo pecado. Há outro bem, o da inclinação natural, que, por seu lado, tem o seu modo, a sua espécie e a sua ordem, e padece detrimento pelo pecado, como já se disse (a. 1, 2), mas não fica completamente eliminado. Há ainda o bem da virtude e da graça,

que por sua vez tem o seu modo, a sua espécie e ordem, e esse fica totalmente destruído pelo pecado mortal. Há por fim, o bem consistente no ato ordenado, em si mesmo, e também tem o seu modo, a sua espécie e a sua ordem; e a privação deste constitui o pecado mesmo, essencialmente. Por onde se evidencia como o pecado é privação do modo, da espécie e da ordem; e priva deles ou os diminui.

Donde se deduz clara a resposta às **DUAS PRIMEIRAS OBJEÇÕES**.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O modo, a espécie e a ordem são consecutivos entre si, como do sobredito resulta. Por isso sofrem privação e diminuição, simultaneamente.

Art. 5 — Se a morte e as outras misérias do corpo são efeitos do pecado.

(II^a-II^{aa}, q. 164, a 1; II Sent., dist. XXX, q. 1, a 1; III, dist. XVI, q. 1, a. 1; IV, Protog.; dist. IV, q. 2, a. 1, q^a 3; IV, Cont. Gent., cap. LII; De Malo, q. 5, a. 4; Compend. Theol., cap. CXCI; Ad Rom., cap. V, lect. III; Ad Hebr., cap. IX, lect V).

O quinto discute-se assim. — Parece que a morte e as outras misérias do corpo não são efeitos do pecado.

1. — Pois, causas iguais produzem efeitos iguais. Ora, as referidas misérias não são iguais para todos, mas abundam nuns mais que em outros; embora, como já disse (q. 82, a. 4), para todos seja o mesmo o pecado original, de que elas são o principal efeito. Logo, a morte e as misérias do corpo não são efeitos do pecado.

2. Demais. — Removida a causa, removido fica o efeito. Ora, removido todo pecado, pelo batismo ou pela penitência, não ficam removidas as misérias do corpo. Logo, não são efeitos do pecado.

3. Demais. — O pecado atual é mais essencialmente pecado que o original. Ora, o pecado atual não altera a natureza do corpo, sendo causa de alguma de suas misérias. Logo, com maior razão, nem o pecado original. Portanto, a morte e as outras misérias do corpo não são efeitos do pecado.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 5, 12): por um homem entrou o pecado neste mundo e, pelo pecado, a morte.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode uma causa produzir um efeito: essencial e acidentalmente. Essencialmente, quando o produz em virtude da sua natureza ou forma; donde se conclui ter sido o efeito em si mesmo o fim da causa. Por onde, estando a morte e as outras misérias do corpo fora da intenção do pecador, é manifesto que o pecado não é, em si mesmo, causa dessas misérias.

Acidentalmente, quando remove um obstáculo; assim, como diz Aristóteles, quem arranca uma coluna move acidentalmente a pedra que lhe estava sobreposta. E deste modo, o pecado do primeiro pai é causa da morte e de todas as misérias do corpo em a natureza humana. Pois, esse pecado nos privou da justiça original, que continha sujeitas à razão, sem nenhuma desordem, não só as potências inferiores da alma, mas sujeitava também todo o corpo à alma, sem nenhuma deficiência, como estabelecemos na Primeira parte (q. 97, a. 1). Por onde, perdida essa justiça original, pelo pecado do primeiro pai, assim como a natureza humana ficou lesada na alma, pela desordem das potências, segundo já provamos (q. 82, a. 3); assim também se tornou corruptível pela desordem do próprio corpo.

Ora, a perda da justiça original, como a da graça, constitui uma pena. Por onde, também a morte, e todas as misérias corpóreas conseqüentes, são penas do pecado original. E embora essas misérias não estivessem na intenção do pecador, foram contudo pela justiça punitiva de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Causas iguais essenciais produzem, por si mesmas, efeitos iguais. Pois, aumentada ou diminuída a causa essencial, aumenta ou diminui o efeito. Mas da igualdade de causas, que removem apenas um obstáculo, não se lhes deduz a igualdade dos efeitos. Assim, de derrubarmos, com igual impulso, duas colunas, não se segue sejam as pedras, que lhes estão sobrepostas, igualmente movidas; mas, há de mover-se mais velozmente a que for mais pesada, segundo a sua propriedade, e que fica abandonada a si mesma, uma vez removido o obstáculo. Do mesmo modo, removida a justiça original, a natureza do corpo humano ficou abandonada a si própria. E desde então, segundo a diversidade da compleição natural, os corpos de uns ficam sujeitos a maiores misérias; os de outros, a menores, embora o pecado original afete igualmente a todos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A culpa original e a atual removem-se do mesmo sujeito de que se removem as misérias corpóreas, conforme aquilo do Apóstolo (Rm 8, 11): dará vida aos vossos corpos mortais, pelo Espírito, que habita em vós. Mas, uma e outra coisa se realizarão em tempo oportuno, segundo a ordem da divina sabedoria. Pois, havemos de chegar à imortalidade e à impassibilidade da glória, começada em Cristo, que no-la adquiriu, depois de lhe termos, durante a vida, participado dos sofrimentos. Por isso, é necessário que, conformes com Cristo, a sua passibilidade perdue nos nossos corpos, para merecermos a impassibilidade de glória.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Dois elementos podemos considerar no pecado atual: a substância mesma do ato e a culpa. Quanto àquela, o pecado atual pode causar misérias ao corpo; assim muitos adoecem e morrem por comerem demais. Quanto à esta, priva da graça, que nos é dada para retificar os atos da alma, e não para impedir as misérias do corpo, como o fazia a justiça original. Por onde, o pecado atual não causa, como o original, essas misérias.

Art. 6 — Se a morte e as demais misérias do corpo são naturais ao homem.

(IIª-IIªª, q. 164, a. 1, ad 1; II Sent., dist. XXX, q. 1, a. 1; III. Dist. XVI q. 1. a. 1; IV, dist. XXXVI, a. 1, ad 2; IV Cont. Gent., cap. LII; De Malo, q. 5. a. 5; Ad Rom., cap. V, lect III; Ad Hebr., cap. IX, lect. V).

O sexto discute-se assim. — Parece que a morte e as demais misérias do corpo são naturais ao homem.

1. — Pois, o corruptível difere genericamente do incorruptível, como diz Aristóteles. Ora, o homem é do mesmo gênero que os brutos, que são naturalmente corruptíveis. Logo, também ele é naturalmente corruptível.

2. Demais. — Tudo o que é composto de princípios contrários é corruptível, quase tendo em si mesmo a causa da corrupção própria. Ora, tal é o corpo humano. Logo ele é naturalmente corruptível.

3. Demais. — O quente naturalmente consome o úmido. Ora, a vida humana se conserva pelo calor e pela umidade. E como as operações vitais se exercem pelo ato do calor natural, como diz Aristóteles, resulta que a morte e as demais misérias do corpo são naturais ao homem.

Mas, *em contrário*. — 1. Tudo o natural ao homem foi Deus quem o fez. Ora, Deus não fez a morte, como diz a Escritura (Sb 1, 13). Logo, ela não é natural ao homem.

2. Demais. — O conforme à natureza não pode ser considerado pena nem mal, a todo ser é conveniente o que lhe é natural. Ora, a morte e as demais misérias do corpo são a pena do pecado original, como já se disse (a. 5). Logo, não são naturais ao homem.

3. Demais. — A matéria se proporciona à forma, e todas as coisas, ao seu fim. Ora, o fim do homem é a beatitude perpétua, como já se disse (q. 2, 7; q. 5, a. 3-4). E também a forma do corpo humano é a alma racional, que é incorruptível, como já se demonstrou na Primeira Parte (q. 75, 6). Logo, o corpo humano é naturalmente incorruptível.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos considerar um ser corruptível: relativamente à natureza universal, e à particular. — A natureza particular é a virtude ativa e conservativa própria do ser. E sendo assim, toda corrupção e deficiência é contra a natureza, como diz Aristóteles; pois, a virtude referida busca a existência e a conservação do ser a que pertence.

Por outro lado, a natureza universal é a virtude ativa existente num princípio universal da natureza, p. ex., em algum dos corpos celestes ou em alguma substância superior, o que leva certos a darem a Deus a denominação de natureza naturante. E essa virtude busca o bem e a conservação do universo, exigindo esta última alternem-se a geração e a corrupção das coisas. E sendo assim, as corrupções e as deficiências dos seres são naturais; não certo pela inclinação da forma, princípio da existência e da perfeição; mas pela da matéria, atribuída proporcionalmente a uma determinada forma, conforme a distribuição do agente universal. E embora toda forma tenda a perdurar no ser, o quanto possível perpetuamente, contudo nenhuma forma de ser corruptível pode conseguir a perpetuidade de existência. Exceto a alma racional, por não estar, como as outras formas, sujeita de modo nenhum à matéria corpórea; antes, é dotada da sua atividade imaterial própria, como já demonstramos na Primeira Parte (q. 75, a. 2). Por onde, quanto à sua forma, é natural ao homem, mais que aos outros seres corruptíveis, a incorrupção. Mas como essa forma está ligada à matéria, composta de princípios contrários, da inclinação da matéria resulta a corruptibilidade do todo. E a esta luz, o homem é naturalmente corruptível, segundo a natureza da matéria, abandonada a si mesma, e não segundo a natureza da forma.

Ora, as três primeiras objeções se fundam na matéria; e as outras três, na forma. Por onde, para solvê-las, devemos considerar que a forma do homem, a alma racional, é, pela sua incorruptibilidade, proporcionada ao seu fim, que é a felicidade perpétua. O corpo humano porém, corruptível, considerado na sua natureza, é de certo modo proporcionado à sua forma, e de certo, outro, não. Pois, podemos levar em conta, em qualquer matéria, uma dupla condição: escolhida pelo agente, e a não escolhida, por se fundar na condição natural da matéria. Assim, o ferreiro, para fazer uma faca, escolhe matéria dura e dútil, capaz de adelgaçar-se e tornar-se apta à incisão. E nessas condições o ferro é matéria proporcionada à faca. Mas, pela sua natural disposição, o ferro é frágil e contrai a ferrugem; e essa disposição não a escolhe o artífice, antes a repudiaria, se pudesse. Por onde, tal disposição da matéria não é proporcionada à intenção do artífice nem ao fim da arte. Semelhantemente, o corpo humano é pela sua compleição equilibrada, a matéria escolhida pela natureza para órgão convenientíssimo ao tato e às outras potências sensitivas e motoras. Mas é corruptível, por causa da condição da matéria. E essa corruptibilidade a natureza não a escolheu; antes, se pudesse, escolheria matéria incorruptível. Deus porém, a quem está sujeita toda a natureza, supriu, na instituição do homem, essa deficiência da natureza, dando ao corpo uma certa incorruptibilidade, pelo dom da justiça original, como dissemos na Primeira Parte (q. 97, a. 1). E por isso se diz que Deus não fez a morte, e que a morte é a pena do pecado.

Por onde é clara a **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 86: Da mácula do pecado.

Em seguida devemos tratar da mácula do pecado. E, nesta questão, discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se o pecado causa mácula na alma.

(Infra, q. 89, a. 1; IV Sent., dist. XVIII, q. 1, a. 2, q^a 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado não causa mácula nenhuma na alma.

1. — Pois, a natureza superior não pode ser contaminada pelo contato da inferior; por isso, o raio solar não se contamina pelo contato com os corpos fétidos, como diz Agostinho. Ora, a alma humana é de natureza muito superior às coisas mutáveis, que busca, pecando. Logo, pelo pecado, não contrai, delas, mácula.

2. Demais. — O pecado está principalmente na vontade, como já se disse (q. 74, a. 1, 2). Ora, a vontade está na razão, como diz Aristóteles; e a razão ou intelecto não se macula por pensar em qualquer objeto, mas ao contrário, se aperfeiçoa. Logo, também a vontade não se macula pelo pecado.

3. Demais. — Se o pecado causa mácula, esta ou é algo de positivo ou é privação pura. Se for algo de positivo, não pode ser senão uma disposição ou hábito, pois nada mais pode ser causado pelo ato. Ora, não é disposição nem hábito; pois pode se dar que, removida a disposição ou o hábito, ainda permaneça a mácula, como o patenteia o caso de quem pecou mortalmente por prodigalidade e depois, pecando mortalmente, adquiriu o hábito do vício oposto. Logo, a mácula não introduz nada de positivo na alma. E nem por outro lado, é privação pura; porque todo pecado resulta do afastamento e da privação da graça; donde se seguiria que todos os pecados haviam de constituir uma só mácula. Logo, a mácula não é efeito do pecado.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sr 47, 22): Puseste mácula na tua glória. E (Ef 5, 27): Para a apresentar a si mesmo a Igreja gloriosa, sem mácula nem ruça. E ambos os lugares se referem à mácula do pecado. Logo, esta é o efeito do pecado.

SOLUÇÃO. — A mácula se atribui, propriamente, ao corpo límpido que perde o lustre pelo contato com outro corpo, como se dá com a roupa, o ouro, a prata e corpos semelhantes. E é por semelhança que havemos de atribuir a mácula aos seres espirituais. Ora, a alma humana tem um duplo lustre: o proveniente da refulgência da luz natural da razão, pela qual se dirige nos seus atos; e o da refulgência da luz divina, i. é, da sabedoria e da graça, que também aperfeiçoa o homem para agir acertada e convenientemente. Ora, há um como tato da alma quando ela adere a um objeto, pelo amor. Por onde, quando peca, adere a um objeto, contra a luz da razão e da lei divina, como do sobredito resulta (q. 71, a. 6). Donde o chamar-se metaforicamente mácula da alma ao detrimento que lhe sofre o lustre, proveniente desse contacto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alma não se contamina com as coisas inferiores, por virtude delas mesmas, como se nela influíssem. Mas antes e inversamente, a alma é a que se contamina pela sua ação, aderindo a essas coisas, desordenadamente, contra a luz da razão e da lei divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ação do intelecto se aperfeiçoa, por estarem nele, ao seu modo, objetos inteligíveis. Por isso, longe de se contaminar com eles, o intelecto por eles se aperfeiçoa. O ato da vontade porém consiste no movimento para os objetos, de modo que o amor une a alma à coisa amada. E por isso, a alma se macula, quando adere desordenadamente, conforme aquilo da Escritura (Os 9, 10): e se tornaram abomináveis como as coisas que amaram.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A mácula não é nada de positivamente existente na alma, nem exprime só uma privação; mas, significa a privação do lustre da alma relativamente à sua causa, que é o pecado. Por isso pecados diversos produzem máculas diversas. E o mesmo se dá com a sombra, que é privação pela interposição de algum corpo; e conforme a diversidade dos corpos interpostos, assim as sombras se diversificam.

Art. 2 — Se a mácula permanece na alma depois do ato do pecado.

(Infra, q. 87, a. a. 6).

O segundo discute-se assim. — Parece que a mácula não permanece na alma depois do ato do pecado.

1. — Pois, nada permanece na alma depois do ato, salvo o hábito ou a disposição. Ora, a mácula não é hábito nem disposição, como já se demonstrou (a. 1, arg. 3). Logo, não permanece na alma depois do ato do pecado.

2. Demais. — A mácula está para o pecado como a sombra, para o corpo, conforme já se disse (a. 1, ad 3). Ora, desaparecido o corpo, não permanece a sombra. Logo, passado o ato do pecado, não permanece a mácula.

2. Demais. — Todo efeito depende da sua causa. Ora, a causa da mácula é o ato do pecado. Logo, removido este, não permanece a mácula na alma.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Js 22, 17): Acaso parece-vos pouco ter pecado em Belfegor, e que a mácula deste crime ainda até hoje não esteja apagada em vós?

SOLUÇÃO. — A mácula do pecado subsiste na alma, mesmo depois de cessado o ato. E a razão é que a mácula, como já dissemos (a. 1), implica a falta de lustre, pela privação da luz da razão ou da lei divina. Portanto, enquanto o homem ficar fora dessa luz, nele subsiste a mácula do pecado; mas, quando voltar à luz da razão divina, o que se dá pela graça, então cessará a mácula. Embora porém cesse o ato do pecado, pelo qual o homem se afastou da luz da razão ou da lei divina, nem por isso volta imediatamente ao estado anterior; mas, para tal, é necessário um movimento da vontade contrário ao primeiro movimento. Assim como quem se distanciar de outrem, por um movimento, deste não fica próximo, imediatamente com o cessar do movimento, mas é preciso que se aproxime, voltando, por um movimento contrário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Depois do ato do pecado, nada permanece de positivo na alma, senão a disposição ou o hábito. Permanece contudo algo de privativo, a saber, a privação da união com a luz divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Desaparecido o obstáculo corpóreo, o corpo diáfano permanece na mesma proximidade e relação anterior com o corpo que ilumina, e portanto imediatamente desaparece a sombra. Ao passo que, removido o ato do pecado, não permanece a alma na mesma relação com Deus. Portanto, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ato do pecado distancia de Deus; e desse distanciamento resulta a falta de lustre, assim como o movimento é provocado pela distância local. Por onde, assim como, cessando, o movimento local, não fica eliminada a distância local; assim também a mácula não desaparece por haver cessado o ato pecaminoso.

Questão 87: Do reato da pena.

Em seguida devemos tratar do reato da pena. E, primeiro, do reato em si mesmo. Segundo, do pecado mortal e do venial, que se distinguem entre si pelo reato. E, na primeira questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se o reato da pena é efeito do pecado.

(II Sent., dist. XXXII, q. 1, a. 1; IV, dist. XIV, q. 2, a. 1, q^a 2; III Cont. Gent., cap. CXL: De Malo, q. 7, a. 10).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o reato da pena não é efeito do pecado.

1. — Pois o acidente não pode ser efeito próprio da sua substância. Ora, o reato da pena é um acidente do pecado, por estar fora da intenção do pecador. Logo, esse reato não é efeito do pecado.

2. Demais. — O mal não pode ser a causa do bem. Ora, a pena, sendo justa e infligida por Deus, é boa. Logo, não é efeito do pecado, que é um mal.

3. Demais. — Agostinho diz: toda alma desordenada é a sua própria pena. Ora, uma pena não pode causar o reato de outra, pois isso levaria ao infinito. Logo, o pecado não causa o reato da pena.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Rm 2, 9): A tribulação e a angustia virá sobre toda a alma do homem que obra mal. Ora, obrar mal é pecar. Logo, o pecado implica a pena, designada pelo nome de tribulação e de angústia.

SOLUÇÃO. — Como na ordem natural, também na humana, uma coisa que se opõe a outra sofre detrimento por parte desta. Assim, vemos, naquela ordem, que um contrário age mais veementemente quando sobrevém o outro; e isso explica que a água aquecida se congela mais compactamente, como diz Aristóteles. Assim também, vemos se dar o mesmo com os homens, por natural inclinação reprimimos a quem se insurge contra nós.

Ora, como é manifesto, tudo o que está contido numa certa ordem se unifica, de algum modo, em dependência do princípio da ordem. Por onde e conseqüentemente, o que se insurge contra uma ordem determinada será reprimido por ela e por quem é o seu princípio. Ora, sendo o pecado um ato desordenado, é manifesto que quem peca age contra uma determinada ordem. Por onde é conseqüente seja reprimido por ela própria. E essa repressão constitui uma pena. Por isso, o homem pode ser punido por uma tríplice pena, relativa à tríplice ordem a que está sujeita a vontade humana. Pois primeiramente, a natureza humana está sujeita à ordem da própria razão; depois, à de quem nos governa as ações externas, espiritual ou temporalmente, política ou domesticamente; em terceiro lugar, à ordem universal do governo divino. Ora, qualquer destas ordens fica pervertida pelo pecado, porque o pecador encontra a razão, a lei humana e a divina. Daí o incorrer em tríplice pena: a proveniente de si mesmo, que é o remorso da consciência; a outra, proveniente do homem; e, a terceira, de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A pena é consecutiva ao pecado, enquanto este é um mal em razão da sua desordem. Por onde, assim como o mal é accidental, no ato do pecador, estando-lhe fora da intenção, assim também o reato da pena.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma pena justa pode ser infligida tanto por Deus como pelo homem; por isso, a pena não é um efeito do pecado, diretamente, mas só dispositivamente. Ora, o pecado torna o homem réu da pena, que é um mal; pois, como diz Dionísio, mal é, não o ser punido, mas tornar-se digno de pena. Por isso, o reato da pena é, diretamente considerado, efeito do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essa pena da alma desordenada é devida ao pecado por perverter ele a ordem da razão. Mas também se torna réu de outra pena, por perverter a ordem da lei divina ou humana.

Art. 2 — Se um pecado pode ser pena de outro.

(I Sent., dist. XLVI, a. 2, ad 4; II, dist. XXXVI, a. 3; De Malo, q. 1, a. 4, ad 1 sqq. ; Ad Rom., cap. I, lect. VII).

O segundo discute-se assim. — Parece que um pecado não pode ser pena de outro.

1. — Pois, as penas são infligidas para reduzirem o homem ao bem da virtude, como está claro no Filósofo. Ora, pelo pecado ele não é levado a esse bem, mas, ao oposto. Logo, um pecado não pode ser pena de outro.

2. Demais. — As penas justas provêm de Deus, como claramente o diz Agostinho. Ora, o pecado não provém de Deus e é injusto. Logo, um pecado não pode ser a pena de outro.

3. Demais. — É da essência da pena contrariar a vontade. Ora, o pecado procede da vontade, como do sobredito resulta (q. 74, a. 1, 2). Logo, um pecado não pode ser a pena de outro.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que certos pecados são a pena do pecado.

SOLUÇÃO. — Podemos considerar o pecado à dupla luz: essencial e acidentalmente. — Ora, essencialmente de nenhum modo um pecado pode ser pena de outro. Pois, considerado na sua essência, o pecado procede da vontade, implicando por isso a culpa. Ora, é da essência da pena ser contrária à vontade, como já vimos na Primeira Parte (q. 48, a. 5). Por onde é manifesto, que um pecado, considerado na sua essência, não pode ser pena de outro.

Pode-o porém, e de três modos, considerados acidentalmente. — Primeiro, em relação à causa removente do obstáculo. Pois, as paixões, a tentação do diabo e causas semelhantes inclinam ao pecado; e essas causas são eliminadas pelo auxílio da graça divina, de que o pecado priva. Por onde, como a privação mesma da graça é uma pena, segundo já provamos (q. 79, a. 3), resulta que, acidentalmente, também o pecado consecutivo a essa privação é denominado pena. E nesse sentido o Apóstolo diz (Rm 1, 24): Pelo que os entregou Deus aos desejos dos seus corações, que são as paixões da alma; pois, abandonados do auxílio da graça divina, os homens são vencidos pelas paixões. E deste modo dizemos, que sempre um pecado é pena do pecado precedente. — De outra maneira, em relação à substância do ato, causa da opressão; seja um ato interior, como claramente o demonstram a ira e a inveja; seja exterior, como com clareza o mostram os oprimidos de veemente fadiga e dano, ao praticarem o ato pecaminoso, conforme aquilo da Escritura (Sb 5, 7): Nós nos cansamos no caminho da iniquidade. — De um terceiro modo, relativamente ao efeito, considerando-se então um pecado como pena, em relação ao efeito conseqüente. — Mas, destes dois últimos modos um pecado é pena, não só do pecado precedente, mas também de si mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mesmo ser punido por Deus, quando permite caiamos em certos pecados, encaminha-se para o bem da virtude. E às vezes mesmo para o bem dos pecadores, fazendo-os se levantarem mais humildes e cautos, depois do pecado. Sempre porém para a emenda dos outros que, vendo certos se precipitarem de pecado em pecado, concebem maior temor de pecar. Quanto aos outros dois modos, é manifesto que a pena se ordena à emenda; pois, é natural que os homens se afastem do pecado por sofrerem detrimento e pena pecando.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe no atinente ao pecado, essencialmente considerado.

E o mesmo se deve **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 3 — Se algum pecado implica o reato da pena eterna.

(III, q. 86, 8. 4; Sent., dist. XLII, q. 1, a. 5; IV, dist. XXI, q. 1, a. 2, q^a 3; dist. XLVI, q. 1, a. 3; III Cont. Gent., cap. CXLIII ; De Malo, q. 7. a. 10; Compend. Theol., cap. CLXXXIII ; In Matth., cap. XXV; Ad Rom., cap. II, lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que nenhum pecado implica o reato da pena eterna.

1. — Pois, a pena justa é adequada à culpa, por ser a justiça uma igualdade; donde o dizer a Escritura (Is 27, 8): tu a julgarás contrapondo uma medida a outra medida. Ora, o pecado é transitório. Logo, não implica o reato da pena eterna.

2. Demais. — As penas servem de remédios, como diz Aristóteles. Ora, nenhum remédio deve ser infinito, pois todos se ordenam para um fim; e o que se ordena a um fim não é infinito, como diz o Filósofo. Logo, nenhuma pena deve ser infinita.

3. Demais. — Ninguém faz nada senão com o fito de comprazer-se com o que faz. Ora, Deus não se compraz com a perdição dos homens, como diz a Escritura (Sb 1, 13). Logo, não os punirá com pena sempiterna.

4. Demais. — Nada do que é acidental é infinito. Ora, a pena é acidental, pois não é conforme à natureza do punido. Logo, não pode durar infinitamente.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Mt 25, 46): Estes irão para o suplício eterno. E ainda (Mc 3, 29): Mas o que blasfemar contra o Espírito Santo nunca jamais terá perdão, mas será réu de eterno delito.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), o pecado implica o reato da pena por perverter uma determinada ordem. Ora, permanecendo a causa, permanece o efeito. Portanto, enquanto subsistir a perversão da ordem, há de necessariamente subsistir o reato da pena. Ora, a perversão da ordem é, umas vezes, reparável e, outras, irreparável. Assim, a prevaricação, que elimina o princípio, é irreparável; se porém o princípio ficar salvo, poderá, por sua virtude, ser reparada a prevaricação. Do mesmo modo que, corrupto o princípio da vista, não pode ser recuperada a visão senão pela só virtude divina; se porém, salvo o princípio da vista, sobrevierem certos obstáculos à visão, esses podem ser eliminados pela natureza ou pela arte. Ora, toda ordem tem um certo princípio, pelo qual alguém vem a ser participante dela. Por onde, se pelo pecado se corromper o princípio da ordem pelo qual a vontade do homem está sujeita a Deus, haverá desordem, em si mesma, irreparável, embora possa ser reparada pelo poder divino. E como o princípio desta ordem é o fim último, a que o homem adere pela caridade, todos os pecados que afastam de Deus, privando da caridade, em si mesmos implicam o reato da pena eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A pena é, pelo que tem de acerbo, proporcionada ao pecado, tanto no juízo divino como no humano, conforme Agostinho. Mas não exige nenhum juízo seja a pena, na sua duração, adequada à culpa. Assim não é por ter sido um adultério ou um homicídio cometido num momento, que há de ser punido com pena momentânea. Mas poderá sê-lo, com cárcere perpétuo ou com o exílio; ou, mesmo com a morte, em que se considera a duração da execução, mas antes, a eliminação perpétua, da sociedade dos vivos, representando assim, a seu modo, a eternidade da pena infligida por Deus. Ora, é justo, segundo Gregório, que quem pelo que tem de eterno, pecou

contra Deus seja punido na eternidade de Deus. E diz-se que alguém pecou pelo que tem de eterno, não só quanto à continuação do ato, a perdurar durante toda a vida, mas também porque quem constituiu como fim o pecado tem a vontade de pecar eternamente. E por isso, diz Gregório, os maus quereriam viver sem fim para poderem sem fim permanecer na iniquidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo a pena infligida pelas leis humanas nem sempre é para a correção do punido, mas sim, dos outros. Assim, o ladrão é enforcado, não para emendar-se, mas para os outros se absterem de pecar, ao menos pelo temor da pena, conforme aquilo da Escritura (Pr 19, 25): Castigado o pestilento, faz-se-á mais sábio o insensato. Assim também as penas eternas dos réprobos, infligidas por Deus, são corretivas para os que, considerando nelas, se abstêm do pecado, conforme aquilo ainda da Escritura (Sl 59, 6): Destes aos que te temem um sinal, para que fugissem da face do arco, e que se livrassem os teus amados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus não se compraz com as penas em si mesmas; mas, em ordem à sua justiça, que as exige.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora acidentalmente, a pena se ordene à natureza, em si mesma contudo se ordena à privação da ordem e à justiça de Deus. Por isso, enquanto perdurar a desordem, sempre há de perdurar a pena.

Art. 4 — Se ao pecado é devida uma pena quantitativamente infinita.

(II Sent., dist. XLII, a. 1, a. 5, ad 2; IV, dist. XLVI, q. 1, a. 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que ao pecado é devida uma pena quantitativamente infinita.

1. — Pois, diz a Escritura (Jr 10, 24): Castiga-me, Senhor; porém seja isto segundo o teu juízo, e não no teu furor, para que não suceda que tu me reduzas a um nada. E a ira ou o furor de Deus significa metaforicamente a vindicta da justiça divina. Ora, ser reduzido ao nada é uma pena infinita, assim como é próprio de um poder infinito fazer uma coisa do nada. Logo, pela vindicta divina, o pecado é punido com pena infinita, quantitativamente.

2. Demais. — À quantidade da culpa corresponde à da pena, segundo a Escritura (Dt 25, 2): O número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Ora, o pecado cometido contra Deus é infinito. Pois, tanto mais grave é ele quanto maior é a pessoa contra quem se peca; assim, é pecado mais grave ofender o príncipe do que um homem particular. Ora, como a grandeza de Deus é infinita, é devida uma pena infinita ao pecado contra ele cometido.

3. Demais. — O infinito pode sê-lo em duração e em quantidade. Ora, pela duração, a pena é infinita. Logo, também pela quantidade.

Mas, *em contrário*, se assim fosse, as penas de todos os pecados mortais seriam iguais, pois não pode um infinito ser maior que outro.

SOLUÇÃO. — A pena é proporcionada ao pecado. Ora, nestes dois elementos se devem considerar: Um, a aversão do bem imutável, que é infinito; e portanto, por este lado, o pecado é infinito. O outro é a conversão desordenada para o bem mutável. E por aí o pecado é finito, quer por ser finito esse próprio bem mutável, quer por ser também finita a conversão para ele, pois os atos da criatura não podem ser infinitos. Por onde, no concernente à aversão corresponde-lhe a pena do dano, também infinita, por ser

a perda de um bem infinito, Deus. No concernente à conversão desordenada, corresponde-lhes a pena do sentido, finita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não se coaduna com a justiça divina reduzir totalmente ao nada o pecador; pois isso repugna à perpetuidade da pena, exigida pela divina justiça, como já dissemos (a. 3). Mas se dizemos que é reduzido ao nada quem fica privado dos bens espirituais, conforme aquilo (1 Cor 13, 2): se não tiver a caridade, não sou nada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe concernente à aversão; pois, por aí, o homem peca contra Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A duração da pena corresponde à da culpa, não certo quanto ao ato, mas quanto à mácula, que, enquanto perdura, permanecerá o reato da pena. Mas a acerbidade da pena corresponde à gravidade da culpa. Ora, como em si mesma, a culpa irreparável há de perdurar perpetuamente, é-lhe devida uma pena eterna. Mas no concernente à conversão desordenada, não tem infinidade, e portanto não lhe é devido, por aí, uma pena quantitativamente infinita.

Art. 5 — Se todo pecado implica o reato da pena eterna.

(III, q. 86, a. 4; II Sent., dist. XLII, q. 1, a. 5; IV, dist. XLVI, q. 1, a. 3; III Cont. Gent., cap. CXLIII; De Malo, q. VII, a. 1, ad 24; a. 10, 11; Compend. Theol., cap. CLXXXII).

O quinto discute-se assim. — Parece que todo pecado implica o reato da pena eterna.

1. — Pois, como se disse (a. 4), a pena é proporcionada à culpa. Ora, a pena eterna difere infinitamente da temporal. Mas nenhum pecado pode diferir de outro infinitamente, porque todo pecado é ato humano, incapaz de ser infinito. Logo, sendo a certos pecados devida uma pena eterna, como se disse (a. 4), a nenhum é devida uma pena somente temporal.

2. Demais. — O pecado original é o menor dos pecados; donde o dizer Agostinho: a pena mais branda é a dos punidos só pelo pecado original. Ora, ao pecado original é devida uma pena perpétua. Pois, nunca verão o reino de Deus as crianças mortas sem batismo, com o pecado original, conforme é claro pelo que diz o Senhor (Jo 3, 3): Não pode ver o reino de Deus senão aquele que renascer de novo. Logo, com maior razão, será eterna a pena de todos os outros pecados.

3. Demais. — A um pecado não é devida pena maior, por coexistir com outro; pois, cada um deles recebe a sua pena estabelecida pela justiça divina. Ora, ao pecado venial é devida uma pena eterna, se coexistir, num condenado, com o pecado mortal, pois no inferno não pode haver perdão. Logo, ao pecado venial é devida, absolutamente, a pena eterna. Portanto, a nenhum pecado é devida a pena temporal.

Mas, *em contrário*, diz Gregório que certas culpas mais leves são perdoadas depois desta vida. Logo, nem todos os pecados são punidos com pena eterna.

SOLUÇÃO. — Como dissemos (a. 3), o pecado causa o reato da pena eterna, enquanto repugna irreparavelmente à ordem da justiça divina, contrariando o fim último, o princípio mesmo da ordem. Ora, é manifesto que alguns pecados implicam certo uma desordem, por encontrarem não o fim último, mas os meios, que buscam mais ou menos devidamente, salva contudo a ordem para o fim último. Assim quando, embora afeiçoado em demasia a um determinado bem temporal, o homem nem por isso quer

ofender a Deus, fazendo seja o que for contra algum preceito seu. Por onde, a tais pecados não é devida uma pena eterna, mas temporal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os pecados não diferem infinitamente, pela conversão ao bem mutável, em que consiste a substância do ato; mas, pela aversão de Deus. Pois certos pecados se cometem pela aversão ao fim último; outros, por buscarem desordenadamente os meios. Ora, o fim último difere infinitamente dos meios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado original não merece uma pena eterna em razão da sua gravidade; mas em razão da condição do sujeito, i. é, do homem, privado da graça, que só torna possível o perdão da pena.

E semelhantemente se deve **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO**, relativa ao pecado venial. — Pois, a eternidade da pena não corresponde à quantidade da culpa, mas à sua irremissibilidade, como já se disse (a. 3).

Art. 6 — Se o reato da pena permanece depois do pecado.

(III, q. 86, a. 4; II Sent., .dist. XLII, q. 1, a. 2; Compend. Theol., cap. CLXXXI).

O sexto discute-se assim. — Parece que o reato da pena não permanece depois do pecado.

1. — Pois, removida a causa, removido fica o efeito. Ora, o pecado é a causa do reato da pena. Logo, removido o pecado, esse reato cessa.

2. Demais. — O pecado fica delido quando o homem volta para a virtude. Ora, ao virtuoso é devida, não a pena, mas o prêmio. Logo, removido o pecado, não permanece o reato da pena.

3. Demais. — As penas são remédios, como diz Aristóteles. Ora, a quem já está curado de uma doença não se lhe ministra remédio. Logo, delido o pecado, não permanece o débito da pena.

Mas *em contrário*, diz a Escritura (2 Sm 12, 13-14): E Davi disse a Natan: Pequei contra o Senhor. E Natan respondeu a Davi: Também o Senhor transferiu o teu pecado; não morrerás. Todavia, como tu pelo que fizeste deste lugar a que os inimigos do Senhor blasfemem, morrerá certamente o filho que te nasceu. Logo, Deus pune ainda a quem já lhe perdoou o pecado. E portanto, o reato da pena permanece depois de delido o pecado.

SOLUÇÃO. — Dois elementos, podemos considerar no pecado: o ato da culpa e a mácula subsequente. Ora, é claro, cessado o ato do pecado, subsiste o reato, em todos os pecados atuais. Pois, o ato pecaminoso torna o homem réu da pena, por transgredir a ordem da justiça divina, à qual só volta por uma certa compensação penal que restabelece a igualdade da justiça. E assim, quem cedeu, com excesso, à vontade própria, agindo contra o mandamento de Deus, sofrerá, espontaneamente ou coagido, conforme a ordem da divina justiça, algo de contrário àquilo que quis. O que também se dá nas injúrias de um homem para com outro, onde a igualdade da justiça é reintegrada pela compensação da pena. Por onde é claro, cessado o ato ao pecado ou da injúria assacada, ainda permanece o débito penal.

Se porém nos referirmos à eliminação do pecado, quanto à mácula, então é manifesto que essa mácula não pode ser delida da alma, senão pela união dela com Deus, o afastamento de quem lhe causava detrimento na própria pureza; e isso constitui a mácula, como já dissemos (q. 86, a. 1). Ora, o homem se une a Deus pela vontade. Por onde, a mácula do pecado nele não pode ser delida, sem a sua vontade se

submeter à ordem da divina justiça. E isto de modo a se sujeitar espontaneamente a uma pena, em compensação da culpa incorrida; ou então, sofrendo pacientemente a imposta por Deus. Pois, de um e outro modo a pena exige a satisfação.

Ora, a pena satisfatória de certa maneira, é menos essencialmente pena, que consiste em contrariar a vontade. Pois, a pena satisfatória, embora, absolutamente considerada, seja contrária à vontade, não o é enquanto atualmente aceita; e como tal é voluntária. Por onde, absolutamente, é voluntária; relativamente porém, involuntária, como com clareza resulta do já dito sobre o voluntário e o involuntário (q. 6, 6). Donde devemos concluir que, delida a mácula da culpa, pode certamente subsistir o reato, não da pena, em absoluto, mas da pena satisfatória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como, cessado o pecado, subsiste a mácula, como dissemos (q. 86, a. 2), assim também pode subsistir o reato. Delida porém a mácula, não subsiste o reato, segundo a mesma aceção, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O virtuoso não incorre na pena, em sentido absoluto; pode contudo incorrer na pena satisfatória; pois também faz parte da virtude o satisfazer por termos ofendido a Deus ou aos homens.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Delida a mácula, está sanada a lesão do pecado, quanto à vontade. Mas ainda é necessária a pena, para sanar as outras potências da alma, desordenadas pelo pecado precedente; assim serão sanadas pelo que lhes é contrário. E ela também é necessária para reintegrar a igualdade da justiça e reparar o escândalo dos outros, de modo a se edificarem pela pena os que se escandalizaram com a culpa, como o patenteia o exemplo aduzido, de Davi.

Art. 7 — Se toda pena tem como causa uma culpa.

(IIª-IIªª, q. 108, a. 4; III, q. 14, a. 1, ad 3; II Sent., dist. XXX, q. 1, a. 2; dist. XXXVI, a. 4; IV, dist. XV, q. 1, a. 4, qª 2, ad 3; dist. XLVI, q. 1, a. 2, qª 3; III Cont. Gent., cap. CXLI; De Malo, q. 1, a. 4; q. 5, a. 4; In Ioan., cap. IX, lect. I).

O sétimo discute-se assim. — Parece que nem toda pena tem como causa uma culpa.

1. — Pois, diz o Evangelho, do cego de nascença (Jo 9, 3): Para que nascesse cego, nem este pecou, nem os seus pais. E semelhantemente, vemos muitas crianças, mesmo batizadas, sofrerem graves penas, como febres, opressões dos demônios e muitas outras, apesar de, depois de batizadas, nelas não haver pecado. E antes de batizadas, não há nelas pecado, mais que nas outras crianças, que não sofrem tais penas. Logo, nem toda pena tem como causa o pecado.

2. Demais. — Segundo parece, a razão de prosperarem os pecadores é a mesma de serem alguns inocentes punidos. Pois, tanto um fato como o outro freqüentemente se dão na ordem humana. Assim, a Escritura diz, dos maus (Sl 72, 5): Não participam dos trabalhos dos homens, nem com os homens serão flagelados; e ainda (Jó 21, 7): Os ímpios vivem, são exaltados e crescem em riquezas; e por fim (Hab 1, 13): porque razão olhas tu para os que cometem injustiças, e te conservas em silêncio, entretanto que o ímpio, devora os que são mais justos que ele? Logo, nem toda pena é infligida por causa de uma culpa.

3. Demais. — De Cristo diz S. Pedro (1 Pd 2, 22): O qual não cometeu pecado, nem foi achado engano na sua boca. E contudo, no mesmo lugar, diz que padeceu por nós. Logo, nem sempre a pena Deus a comina por causa de alguma culpa.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jó 4, 7 ss): que inocente pereceu jamais? ou quando foram os frutos destruídos? Antes bem tenho visto que os que obram iniquidade pereceram a um sopro de Deus. E Agostinho: toda pena é justa e infligida por causa de algum pecado.

SOLUÇÃO. — Como dissemos (a. 6), a pena pode ser considerada à dupla luz: absolutamente, e como satisfatória. — A satisfatória é de certo modo voluntária. E como os que diferem pelo reato da pena podem se unificar, pela vontade, na união do amor, às vezes, quem não pecou pode assumir voluntariamente a pena, em lugar de outrem. Assim vemos, na ordem das coisas humanas, uma pessoa assumir para si a pena devida por outra. — Se porém, considerarmos a pena absoluta e essencialmente então sempre é relativa à culpa própria. Mas umas vezes, à culpa atual, como quando alguém é punido, por Deus ou pelos homens, por um pecado cometido; outras, é relativa à culpa original. E isto, principal ou conseqüentemente. Principalmente, a pena do pecado original consiste no abandono da natureza humana a si própria, privada do auxílio da justiça original. Donde resultam todas as penalidades procedentes da corrupção da natureza humana.

Devemos porém saber que às vezes uma imposição é penal, sem contudo, implicar de modo absoluto a essência da pena. Pois esta é uma espécie de mal, como dissemos na Primeira Parte (q. 48, a. 5); e o mal é a privação do bem. Ora, sendo vários os bens do homem — os da alma, os do corpo e das coisas exteriores — pode ele, às vezes sofrer detrimento num bem menor para aumentar o maior. Assim, quando sofre detrimento no dinheiro, pela saúde do corpo; ou em qualquer desses dois bens, pela saúde da alma e da glória de Deus. E em tal caso, esse detrimento não lhe é ao homem um mal, absolutamente, senão só, relativamente. E portanto, não implica, em absoluto, a essência da pena, mas a de remédio; pois, também os médicos propinam poções austeras aos doentes, para recuperarem a saúde. E como essas não são essencialmente penas, não dependem da culpa, como de causa, senão em parte. Pois, o mesmo ter necessidade de remédios penais a natureza humana lhe provém da sua corrupção, pena do pecado original. Assim, no estado de inocência, não seria necessário estimular ninguém para adiantar na virtude, por meio de comunicações penais. Por isso, o que neste caso haja de penal se reduz à culpa original como à causa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Esses defeitos, dos que os tem de nascença ou mesmo das crianças, são efeitos e penas do pecado original, como dissemos (q. 85, a. 5). E subsistem mesmo depois do batismo, pela causa já referida. E se não são iguais para todos, isso provém da diversidade da natureza abandonada a si própria, como já estabelecemos (q. 85, a. 5 ad 1). Mas esses defeitos os ordena a Divina Providência à salvação do homem: ou dos que sofrem, ou dos advertidos pelas penas; ou ainda à glória de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os bens temporais e corpóreos são por certo bens do homem; mas pequenos. Ao contrário, os bens espirituais são os seus grandes bens. Donde vem a dar a Divina Justiça aos virtuosos os bens espirituais; e dos bens temporais ou dos males, dar-lhes somente o suficiente para a virtude. Pois, como diz Dionísio, é próprio da divina justiça não enfraquecer a fortaleza dos melhores com dons materiais. Ao contrário, aos outros, o mesmo serem galardoados com bens temporais se lhes converte em mal espiritual. Por isso, a Escritura conclui (Sl 72, 6): Portanto os possui a soberba.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo padeceu a pena satisfatória por pecados não seus, mas nossos.

Art. 8 — Se alguém pode ser punido pelo pecado de outrem.

(IIª-IIªª, q. 108, a. 4, ad 1; II Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 2; IV, dist. XLVI, q. 2, a. 2, qª 2, a. 3; De Malo, q. 4, a. 8, ad 6, 7, 9, 12, 15; q. 5, a. 4; Quodl. XII, q. 16, a. 1, ad 1: In Ioan., cap. IX, lect. I).

O oitavo discute-se assim. — Parece que alguém pode ser punido pelo pecado de outrem.

1. — Pois, como diz a Escritura (Ex 20, 5): Eu sou o Deus zeloso, que vinga a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração daqueles que me aborrecem. E (Mt 23, 35): Para que venha sobre vós todo o sangue dos justos que se tem derramado sobre a terra.

2. Demais. — A justiça humana deriva da divina. Ora, a justiça humana pune às vezes os filhos, pelos pais, como é patente no crime de lesa-majestade. Logo, também segundo a divina justiça, um pode ser punido pelo pecado de outro.

3. Demais. — Nem se diga que o filho é punido pelo pecado do pai e não, pelo próprio, por imitar a malícia paterna. Pois, tal não se pode dizer, mais dos filhos, que dos estranhos, punidos por pena semelhante à daqueles cujos pecados imitam. Logo, não parece sejam os filhos punidos pelos pecados próprios, mas antes, pelos dos pais.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ez 18, 20): o filho não carregará com a iniquidade do pai.

SOLUÇÃO. — Se nos referirmos à pena satisfatória, aceita voluntariamente, pode um sofrê-la por outro, enquanto de certo modo unificados, como já se disse (a. 7). Se porém nos referirmos à pena infligida por causa do pecado, enquanto essencialmente pena, então cada qual só é punido pelo seu pecado, pois o ato pecaminoso, tem cunho pessoal. — Se enfim nos referirmos à pena, como remédio, nesse caso um pode ser punido pelo pecado de outro. Pois, como dissemos, o detrimento sofrido nos bens corpóreos, ou mesmo no próprio corpo, são uns remédios penais ordenados à salvação da alma. Por onde, nada impede seja alguém punido, com tais penas, pelo pecado de outrem, quer por Deus, quer pelos homens. Tal se dá quando os filhos são punidos pelos pais e os súbditos pelo senhor, enquanto são, de algum modo, coisas a eles pertencentes. Mas isso de modo que, se o filho ou o súbdito for participante da culpa, esse padecimento penal sê-lo-á essencialmente, tanto em relação ao punido como aquele pelo qual é punido. Se porém não for participante da culpa, será penal, relativamente aquele por quem é punido; mas quanto ao punido, exercerá só o papel de remédio, e só por acidente implicará a pena, em si mesma, se o punido tiver consentido no pecado alheio; pois, se a sofrer pacientemente, a pena se lhe ordenará ao bem da alma.

As penas espirituais, por seu lado, não são medicinais, por o bem da alma não se ordenar a outro bem melhor. Por isso, nesses bens ninguém sofre detrimento sem culpa própria. Por onde, como diz Agostinho, com tais penas ninguém pode ser punido em lugar do outro; pois, a alma do filho não é nada de pertencente ao pai. E por isso o Senhor, dando a razão disto, diz (Ez 18, 4): Todas as almas são minhas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ambos os textos citados parece se refiram às penas temporais ou corpóreas, enquanto os filhos pertencem aos pais e os sucessores, aos predecessores. Ou, se forem referidos às penas espirituais, sê-lo-ão por causa da imitação da culpa; por onde, no Êxodo, se acrescenta — daqueles que me aborrecem. E o Evangelho: Acabai vós, pois, por encher a medida de vossos pais. Assim, os pecados dos pais são considerados como punidos nos filhos, por serem estes, educados nos pecados daqueles, mais inclinados a pecar, quer pelo costume, quer também pelo exemplo paterno, como que lhes obedecendo à autoridade. E também são dignos de maior pena se,

vendo as dos pais, não se corrigem. E quando o texto acrescenta — até a terceira e quarta geração — é por terem os homens à vida prolongada a ponto de verem a terceira e a quarta geração. E assim, tanto podem os filhos presenciar, para os imitar, os pecados dos pais, como os pais, para as sofrerem, as penas dos filhos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As penas infligidas pela justiça humana a um, pelo pecado de outro, são corporais e temporais. E são de certo modo remédios ou medicinas contra as culpas futuras, de maneira a levar os punidos ou os outros a se coíbiem de culpas semelhantes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Consideram-se os pais mais que os estranhos, como punidos pelos pecados alheios. E isso porque as penas dos pais redundam, de certo modo, nos que pecaram, como já se disse; por ser o filho algo do pai; quer também porque os exemplos e as penas domésticas movem mais. Por onde, quem foi educado nos pecados dos pais, os imitará mais veementemente; e ficará mais obstinado, se não se amedrontar pelas penas por aqueles sofridas; por isso é digno de maior pena.

Questão 88: Do pecado venial e do mortal.

Em seguida, por se distinguirem entre si, quanto ao reato, o pecado venial e o mortal, devemos tratar deles. E, primeiro, devemos tratar do pecado venial, por comparação com o mortal. Segundo, do venial, em si mesmo.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o pecado venial se opõe convenientemente ao mortal.

(Supra, q. 72, a. 5; II Sent., dist. XLII, q. 1, a. 3; III Cont. Gent., cap. CXXXIX; De Malo, q. 7, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado venial não se opõe convenientemente ao mortal.

1. — Pois, como diz Agostinho, pecado é o dito, feito ou desejado contra a lei eterna. Ora, o ser contra a lei eterna constitui o pecado mortal. Logo, todo pecado é mortal e a este não se opõe o venial.

2. Demais. — O Apóstolo diz (1 Cor 10, 31): Logo ou vós comais ou bebais, ou façais qualquer outra coisa, fazei tudo para a glória de Deus. Ora, contra este preceito age quem peca, pois não se comete pecado pela glória de Deus. E sendo pecado mortal agir contra o preceito, resulta que quem peca mortalmente o faz.

3. Demais. — Quem se apegue com amor a algum bem, apegasse-lhe para dele fruir ou usar, segundo está claro em Agostinho. Ora, nenhum pecador se apegue a um bem mutável para dele usar; pois, não o refere ao bem capaz de nos fazer felizes; e isso é propriamente usar, segundo Agostinho, no lugar aduzido. Logo, quem peca frui o bem mutável. Ora, a perversidade humana consiste em fruir as coisas que se devem usar, conforme Agostinho. E sendo a perversidade considerada pecado mortal, por consequência quem peca, mortalmente peca.

4. Demais. — Quem se apegue a um termo, se afasta, por isso mesmo, de outro. Ora, quem peca se apegue a um bem mutável. Logo, se afasta do bem imutável, e portanto peca mortalmente. Por onde, o pecado venial não se opõe convenientemente ao mortal.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: crime é o que merece condenação; pecado venial é, ao contrário, o que não a merece. Ora, crime é denominação do pecado mortal. Logo, o pecado venial se opõe convenientemente ao mortal.

SOLUÇÃO. — Certas idéias não se opõem em sentido próprio, mas apenas metaforicamente consideradas. Assim, ser ridente não se opõe a ser árido; mas há oposição entre essas idéias quando rir se diz metaforicamente de um prado, pelo seu aspecto florido e viridente. Do mesmo modo, mortal, tomado em sentido próprio, enquanto relativo à morte do corpo, não se opõe à venial, nem pertence ao mesmo gênero. Mas, tomado em sentido metafórico, aplicado aos pecados, mortal opõe-se a venial.

Pois, sendo o pecado uma enfermidade da alma, como estabelecemos (q. 71, a. 1 ad 3; q. 72, a. 5; q. 74, a. 9 ad 2), a sua denominação de mortal é por semelhança com a doença, assim chamada por implicar uma perda irreparável, pela privação de algum princípio, como já dissemos (q. 72, a. 5). Ora, o princípio da vida espiritual, concernente à virtude, é a ordem para o fim último, como se disse (q. 72, a. 5; q. 87, a. 3). E esta, destruída, não pode se separar por nenhum princípio intrínseco, mas só pelo poder divino, conforme estabelecemos (q. 87, a. 3). Pois as desordens relativas aos meios reparam-se pelo fim; assim como o erro relativo às conclusões, pela verdade dos princípios. Por onde, a privação da ordem, relativa ao último fim, não pode ser reparada por nada de superior a ele, assim como não o pode o erro

relativo aos princípios. Por isso, os pecados em questão chamam-se mortais por serem como irreparáveis. Ao contrário, os pecados, desordenados relativamente aos meios, conservada à ordem para o último fim, são reparáveis. E esses se chamam veniais. Pois o pecado é susceptível de vênia quando desaparece o reato da pena, que cessa com o cessar do pecado, segundo dissemos (q. 87, a. 6).

Portanto, mortal se opõe a venial como o reparável ao irreparável. E isto, digo, por um princípio interno; não por comparação com o poder divino, que pode curar qualquer doença, tanto corporal como espiritual. E por isso o pecado venial se opõe, convenientemente ao mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A divisão do pecado em venial e mortal não é a divisão de um gênero em espécies, que de certo modo participam igualmente da essência genérica; mas de um análogo em partes de que ele se predica por anterioridade e posterioridade. E portanto, a noção perfeita do pecado, dada por Agostinho, convém ao pecado mortal. O pecado venial, porém é considerado pecado em acepção imperfeita e em ordem ao pecado mortal; assim como o acidente é considerado ser em acepção imperfeita, e relativamente à substância. Pois, o pecado venial não é contrário à lei; porque, quem peca venialmente não faz o proibido por lei, nem omite o a que a lei obriga preceptivamente; mas age fora da lei, por não observar o modo racional intencionado pela lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O preceito citado do Apóstolo, sendo afirmativo, não obriga para sempre. Portanto, não age contra este preceito quem não refere atualmente à glória de Deus tudo quando faz. Pois basta referir-se a si mesmo e tudo o que tem, habitualmente, a Deus, para nem sempre pecar mortalmente, não referindo atualmente algum ato à glória de Deus. Ora, o pecado venial não exclui a ordem habitual dos atos humanos para a glória de Deus, senão só a atual; por não excluir a caridade, que ordena habitualmente para Deus. Donde se conclui o pecar venialmente quem peca mortalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem peca venialmente apega-se ao bem temporal, não como o fruindo, porque não o constitui último fim; mas, como dele usando e o referindo a Deus, não atual, mas habitualmente.

RESPOSTA À QUARTA. — O bem mutável não é considerado como termo contraposto ao imutável, senão quando é tomado como fim. Pois, o meio não tem a essência de termo.

Art. 2 — Se o pecado venial difere, em gênero, do mortal, de modo que tanto o mortal como o venial o sejam genericamente.

(II Sent., dist. XLII, q. 1, a. 4; De Malo, q. 7, a. 1; q. 10, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que o pecado venial não difere, em gênero do mortal, de modo que tanto o mortal como o venial o sejam genericamente.

1. — Pois, o bem e o mal, genericamente considerados, dos atos humanos, dependem da matéria ou do objeto, como se disse (q. 18, a. 2). Ora, em relação a qualquer objeto ou matéria é possível pecar mortal e venialmente. Pois, o homem pode amar qualquer bem mutável, menos que Deus, e isso é pecar venialmente; ou mais que Deus, o que é pecar mortalmente. Logo, o pecado venial não difere do mortal genericamente.

2. Demais. — Como já se disse (a. 1; q. 72, a. 5; q. 87, a. 3), é considerado mortal o pecado irreparável e venial, o reparável. Ora, ser irreparável é próprio do pecado por malícia, considerado por certos, irremissível; ao contrário, ser reparável é próprio do pecado por fraqueza ou ignorância, considerado remissível. Logo, o pecado mortal difere do venial como o cometido por malícia, do cometido por

fraqueza e ignorância. Ora, por aí os pecados não diferem entre si genérica, mas só causalmente, como se disse (q. 77, a. 8 ad 1). Logo, o pecado venial não difere do mortal genericamente.

3. Demais. — Como já se estabeleceu (q. 74, a. 3 ad 3; q. 10), as moções súbitas, tanto da sensualidade como da razão, são pecados veniais. Ora, moções súbitas se encontram em qualquer gênero de pecado. Logo, não há pecados genericamente veniais.

Mas, *em contrário*, Agostinho enumera certos gêneros de pecados veniais, e certos outros, de mortais.

SOLUÇÃO. — Venial é chamado o pecado merecedor de vênia. Por onde, um pecado pode ser considerado venial, de um modo, por ter alcançado vênia. E neste sentido, diz Ambrósio, que todo pecado, pela penitência, torna-se venial;isto é, chama-se venial por causa de um evento. — Doutro modo, chama-se venial o que nada traz em si que impeça conseguir a vênia, quer total, quer parcialmente. — Parcialmente, quando encerra algum elemento diminutivo da culpa, como quando o pecado é cometido por fraqueza ou ignorância. E se chama então venial na sua causa. — Totalmente, por não destruir a ordem para o último fim; por isso não merece a pena eterna, mas a temporal. Ora, é do pecado venial neste sentido que agora tratamos.

Nos dois primeiros sentidos o pecado venial não pertence a nenhum gênero determinado. Pode sê-lo, porém, no terceiro sentido, sendo então considerado o pecado venial ou mortal genericamente, conforme é o gênero ou a espécie do ato determinado pelo objeto. Assim, quando a vontade é levada a algum ato em si repugnante à caridade, pela qual o homem se ordena para o último fim, há pecado mortal pelo seu objeto. E é mortal genericamente, quer seja contra o amor de Deus, como a blasfêmia, o perjúrio e outros; quer seja contra o amor do próximo, como o homicídio, o adultério e semelhantes. Tais pecados são pois mortais genericamente. Outras vezes porém a vontade do pecador é levada ao que, embora implicando uma certa desordem, não contraria o amor de Deus nem o do próximo; tal a palavra ociosa, o riso supérfluo e outros pecados genericamente veniais.

Mas, como os atos morais são bons e maus, não só pelo objeto, mas também por uma disposição do agente, como estabelecemos (q. 18, a. 4, a. 6), pode um pecado genericamente venial, em razão do seu objeto, vir a ser mortal por parte do agente, quer por este tê-lo erigido em fim último, quer por tê-lo ordenado a um pecado genericamente mortal. Talo caso de quem aplicasse uma palavra vã à comissão do adultério. Semelhantemente, também por parte do agente um pecado genericamente mortal pode vir a ser venial, por ser o ato imperfeito, i. é, não racionalmente deliberado, o que é o princípio próprio do mau ato, como dissemos, ao tratar dos movimentos súbitos de infidelidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quem escolhe o repugnante à divina caridade manifesta, por isso mesmo que o prefere a essa caridade, e por conseguinte, que ama tal objeto mais que Deus. Portanto, certos pecados genéricos em si mesmos repugnantes à caridade, supõem o amor de um objeto, de preferência a Deus. E assim são genericamente mortais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede quanto ao pecado venial na sua causa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procede no concernente ao pecado venial pela imperfeição do ato.

Art. 3 — Se o pecado venial é uma disposição para o mortal.

(IIª-IIªª, q. 24, a. 10; q. 186, a. 9, ad 1; I Sent., dist. XVII, q. 2, a. 5; II, dist. XXIV, q. 3, a. 6; De Malo, q. 7, a. 1, ad 7; a. 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o pecado venial não é uma disposição para o mortal.

1. — Pois, um contrário não dispõe para o outro. Ora, pecado venial e mortal se opõem, como se disse (a. 1). Logo, aquele não é disposição para este.

2. Demais. — Um ato dispõe para o que lhe é especificamente semelhante; e por isso Aristóteles diz: de atos semelhantes procedem disposições e hábitos semelhantes. Ora, o pecado mortal e o venial diferem genérica ou especificamente, como se disse (a. 2). Logo o venial não dispõe para o mortal.

3. Demais. — Se o pecado é chamado venial por dispor para o mortal, pecado venial será necessariamente tudo o disponente para o mortal. Ora, todas as boas obras dispõem para o pecado mortal; pois, diz Agostinho: a soberba arma ciladas às boas obras, para que pereçam. Logo, também as boas obras são pecados veniais, e isso é inadmissível.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sr 19, 1): aquele que despreza as coisas pequenas pouco a pouco cairá. Ora, quem peca venialmente despreza as coisas pequenas. Logo, a pouco e pouco se dispõe a cair totalmente no pecado mortal.

SOLUÇÃO. — O disponente é de certo modo causa. Portanto, como há duas espécies de causas, há duplo modo de disposições. Há uma causa motora direta para o efeito; tal é o caso do corpo cáldo, que aquece. Outra é a causa motora indireta, removendo o obstáculo; assim, dizemos que a remoção de uma coluna implica na remoção da pedra a ela sobreposta. E neste sentido o ato do pecado dispõe duplamente. — De um modo, diretamente, para um ato especificamente semelhante. E então, primariamente e por si mesmo, o pecado venial pode dispor, por uma certa consequência, ao pecado mortal por parte do agente. Pois, aumentada a disposição ou o hábito, pelos atos dos pecados veniais, o atrativo do pecado pode crescer tanto, de modo a o pecador erigir o pecado venial em fim próprio. Pois, o fim de quem tem um hábito, como tal, é agir de acordo com esse hábito. Por onde, pecando muitas vezes venialmente, dispõe-se para o pecado mortal.

De outro modo, um ato humano dispõe, removendo o obstáculo. E por aí o pecado genericamente venial pode dispor para o genericamente mortal. Pois, quem comete o pecado genericamente venial perturba uma certa ordem. Porque, acostumando a sua vontade, nas pequenas coisas, a se não submeter à ordem devida, dispõe-na a também não se submeter à ordem do fim último, escolhendo o pecado genericamente mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado venial não se opõe ao mortal, como duas espécies de um mesmo gênero, segundo dissemos (a. 1 ad 1); mas como o acidente se opõe à substância. Por onde, assim como o acidente pode ser uma disposição para a forma substancial, assim também o pecado venial, para o mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado venial não é especificamente semelhante ao mortal; genericamente porém o é, por implicar um e outro a falta da ordem devida, embora de maneiras diferentes, como dissemos (a. 1, a. 2).

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma boa obra não é em si mesma disposição para o pecado mortal; pode porém acidentalmente ser matéria ou ocasião dele. Ao contrário, em si mesmo o pecado venial dispõe para o mortal, como dissemos.

Art. 4 — Se o pecado venial pode vir a ser mortal.

(a. 2, 6: II Sent., dist. XXIV, q. 3, a. 6; dist. XLII, q. 1, a. 4; De Malo, q. 7, a. 3).

O quarto discute-se assim. — Parece que o pecado venial pode vir a ser mortal.

1. — Pois, diz Agostinho, expondo aquilo da Escritura (Jo 3, 36), o que não crê no Filho não verá a vida: os pecados pequenos, i. é, veniais, se forem consentidos, matam. Ora, o pecado mortal assim se chama precisamente por matar a alma, espiritualmente. Logo, o pecado venial pode vir a ser mortal.

2. Demais. — O movimento da sensualidade, anterior ao consentimento da razão, é pecado venial; mas, dado o consentimento, é mortal, como se disse (q. 74, a. 8 ad 2). Logo, o pecado venial pode vir a ser mortal.

3. Demais. — O pecado venial e o mortal diferem como a doença curável, da incurável, segundo se disse (a. 1). Ora, a doença curável pode vir a ser incurável. Logo, o pecado venial pode vir a ser mortal.

4. Demais. — A disposição pode vir a ser um hábito. Ora, o pecado venial é uma disposição para o mortal, como se disse (a. 3). Logo, o pecado venial pode vir a ser mortal.

Mas, *em contrário*. — Coisas entre si infinitamente diferentes não se transformam umas nas outras. Ora, o pecado mortal difere infinitamente do venial, como do sobredito resulta. Logo, o venial não pode vir a ser mortal.

SOLUÇÃO. — De três modos é possível entender-se que o pecado venial pode vir a ser mortal. — De um modo, quando um mesmo ato, numericamente, primeiro, pecado venial venha depois, a ser mortal; e tal é impossível. Porque o pecado, como todo ato moral, consiste principalmente num ato da vontade. Por onde, não é considerado moral um ato quando a vontade mudou, embora uma ação seja por natureza continuada. Ora, se a vontade não mudar, não pode o venial vir a ser mortal. — De outro modo pode-se entender que o genericamente venial venha a ser mortal. E isto é certo possível, quando o pecado venial é erigido em fim, ou, quando referido a um pecado mortal como ao fim, conforme se disse (a. 2). — De terceiro modo pode-se entender que muitos pecados veniais venham a constituir um mortal. E tal é falso se isto significar, que de muitos pecados veniais se constitua integralmente um mortal. Pois, nem todos os pecados veniais do mundo podem implicar tão grande reato como o de um pecado mortal. O que resulta claro da duração; pois, o pecado mortal implica o reato da pena eterna; e o venial o da pena temporal, como se disse (q. 87, a. 3, a. 5). E isto também se conclui com clareza refletindo sobre a pena do dano; pois, o pecado mortal merece a privação da visão divina, a que nenhuma outra pena pode comparar-se, como diz Crisóstomo. E o mesmo se conclui ainda, considerando a pena do sentido, quanto ao verme da consciência; embora talvez, quanto à pena do fogo, as penas não sejam desproporcionadas. Se porém se entender, que muitos pecados veniais constituam dispositivamente um mortal, então é verdade, como já demonstramos (a. 3), quanto aos dois modos da disposição por que o pecado venial dispõe para o mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho fala no sentido em que muitos pecados veniais causam dispositivamente o mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O movimento mesmo da sensualidade, precedente ao consentimento da razão, nunca vem a ser pecado mortal; mas sim o ato, em si da razão consenciente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A doença corporal não é um ato, mas uma disposição permanente; e portanto, pode mudar-se, permanecendo a mesma. Ao passo que o pecado venial é um ato transitivo, impossível de repetir-se. Por onde, não há no caso símile.

RESPOSTA À QUARTA. — A disposição tornada habitual é como o que, numa mesma espécie, é imperfeito; assim, a ciência imperfeita tornar-se hábito, quando aperfeiçoada. Ao passo que o pecado venial é uma disposição de outro gênero, como o acidente relativamente à substância, na qual ele nunca pode transformar-se.

Art. 5 — Se a circunstância pode tornar mortal o pecado venial.

(IV Sent., dist. XVI, q. 3, a. 2, q^a 4; De Malo, q. 2, a. 8; q. 7, a. 4).

O quinto procede-se assim. — Parece que a circunstância pode tornar mortal o pecado venial.

1. — Pois, diz Agostinho, que a iracúndia prolongada e a embriaguez freqüente passam para o número dos pecados mortais. Ora, a ira e a embriaguez não são genericamente pecados mortais, mas veniais; do contrário, sempre seriam mortais. Logo, a circunstância pode tornar mortal o pecado venial.

2. Demais. — O Mestre das Sentenças diz, que se a deleitação for morosa, o pecado é mortal; Se porém não o for, é venial. Ora, a morosidade é uma circunstância. Logo, a circunstância pode tornar mortal o pecado venial.

3. Demais. — Mais difere o mal, do bem, que o pecado venial do mortal, males genericamente. Ora, a circunstância pode tornar mal um ato bom, como quando se dá esmola por vanglória. Logo, com maior razão, podem tornar mortal o pecado venial.

Mas, *em contrário*, sendo a circunstância um acidente, a ela não quantitativamente pode exceder a quantidade genérica do ato; pois, sempre o sujeito tem preeminência sobre o acidente. Se portanto o ato for genericamente pecado venial, a circunstância não poderá torná-lo mortal; pois, o pecado mortal excede de certo modo infinitamente a quantidade do venial, como do sobredito resulta (q. 72, a. 5 ad 1; q. 87, a. 5 ad 1).

SOLUÇÃO. — Como dissemos (q. 7, a. 1; q. 18, a. 5 ad 4, a. 10, a. 11), quando tratamos delas, as circunstâncias são, como tais, acidentes do ato moral. Mas podem também ser consideradas diferença específica desse ato; e então deixam de ser circunstâncias e constituem uma espécie do ato moral. E isto se dá quando a circunstância acrescenta ao pecado uma deformidade de outro gênero. Assim, o ato de quem coabita com mulher que não a sua, assume a deformidade oposta à castidade; mas se essa for além disso esposa de outrem, acrescenta-lhe a deformidade oposta à justiça, com a qual colide quem usurpa as coisas alheias. Por isso, tal circunstância constitui nova espécie de pecado, chamada adultério. Mas é impossível uma circunstância transformar o pecado venial, em mortal, salvo se causar uma deformidade de outro gênero. Pois, como se disse, a deformidade do pecado venial está em causar desordem relativa aos meios; ao passo que a do mortal é relativa ao fim último. Por onde e manifestamente, a circunstância, como tal, não pode tornar mortal o pecado venial; senão só quando lhe muda a espécie e se transforma, de certo modo, em diferença específica do ato moral.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A diuturnidade não é circunstância que mude a espécie do ato; do mesmo modo, nem a repetição ou freqüência, salvo acidentalmente, por algum elemento sobreveniente. Pois um ato não vem a ser de nova espécie por multiplicar-se ou protelar-se; salvo se sobrevier ao ato protelado ou multiplicado algum elemento capaz de lhe variar a espécie, como a desobediência ou o desprezo ou outro semelhante. — Devemos, pois concluir: sendo a ira um movimento da alma, conducente a fazer mal ao próximo, se esse mal, intencionado pelo ato da ira for genericamente pecado mortal — como o homicídio ou furto — tal ira é genericamente pecado mortal. Mas o ser pecado venial lhe advém da imperfeição do ato, enquanto movimento súbito da sensualidade. Se porém for diuturna, volta à natureza do seu gênero, pelo consentimento da razão. Mas, se o mal intencionado pelo movimento da ira for genericamente venial, como quando uma pessoa, irada contra outra, vai-lhe dizer alguma palavra leve e jocosa que lhe ofenda um tanto a ela, então não será pecado mortal, embora seja prolongada. E só por acidente poderá sê-lo, se, p. ex., daí nascer um grave escândalo ou coisa semelhante. — Quanto à embriaguez devemos admitir que pode, por essência, ser pecado mortal. Pois, tornar-se o homem incapaz, sem necessidade, só pelo prazer do vinho, de usar da sua razão, que o ordena para Deus e o faz evitar muitos pecados possíveis, isso contraria expressamente à virtude. Por outro lado, o ser pecado venial advém-lhe de algum ignorância ou fraqueza. Tal é o caso de quem ignora as virtudes do vinho, ou a debilidade própria, não pensando venha a embriagar-se. Pois então se lhe imputa por pecado, não a embriaguez, mas só o excesso na bebida. Se porém se embriaga freqüentemente não pode excusar-se, com essa ignorância, de que a sua vontade prefere, antes, entregar-se se à embriaguez, que abster-se do vinho supérfluo. E portanto o pecado volta à sua natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A deleitação morosa não é considerada pecado mortal senão quando tem como objeto o que o constitui, genericamente, tal. E em relação a esse objeto, a deleitação não morosa é pecado venial, isto é, pela imperfeição do ato, como dissemos, a respeito da ira. Pois, é a aprovação da razão deliberante que torna a ira diuturna e a deleitação, morosa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Só quando constitui uma espécie de pecado a circunstância transforma o ato bom em mau, como estabelecemos (q. 18, a. 5 ad 4).

Art. 6 — Se um pecado mortal pode tornar-se venial.

(Supra, a. 2; De Malo, q. 7, a. 1, ad 18; a. 3 ad 9).

O sexto discute-se assim. — Parece que um pecado mortal pode tornar-se venial.

1. — Pois, o pecado venial dista igualmente do mortal, e reciprocamente. Ora, o pecado venial pode vir a ser mortal, como se disse (a. 5). Logo, também o mortal pode vir a ser venial.

2. Demais. — O pecado venial e o mortal diferem assim: quem peca mortalmente ama a criatura mais que a Deus; e quem peca venialmente a ama menos que Deus. Ora, é possível, cometendo-se um pecado genericamente mortal, amar a criatura menos que Deus. Assim, quem fornecasse, ignorando ser a fornicação simples pecado mortal e contrário ao amor divino; mas, de modo a estar pronto a abandonar a fornicação por amor de Deus, se soubesse que, fornicando, vai contra esse amor. E em tal caso pecaria venialmente, transformando-se então, o pecado mortal em venial.

3. Demais. — Como se disse (q. 5 arg. 3), o bem difere mais do mal, que o pecado venial, do mortal. Ora, um ato em si mesmo mal pode tornar-se bom; assim, o homicídio pode tornar-se um ato de justiça como quando um juiz mata um ladrão. Logo, com maior razão, um pecado mortal pode vir a ser venial.

Mas, *em contrário*, o eterno nunca pode vir a ser temporal. Ora, o pecado mortal merece pena eterna; ao contrário, o venial, pena temporal. Logo, um pecado mortal nunca pode vir a ser venial.

SOLUÇÃO. — Venial e mortal diferem no gênero do pecado, como o perfeito, do imperfeito, segundo dissemos (a. 1 ad 1). Ora, o imperfeito, recebendo um acréscimo, poderá vir a ser perfeito. Por onde, o pecado venial, por se lhe acrescentar a deformidade, pertencente ao gênero do pecado mortal, torna-se mortal. Tal o caso de quem, dizendo uma palavra ociosa, fosse levado a fornicar. O perfeito porém não pode com nenhum acréscimo tornar-se imperfeito. Logo, um pecado mortal não pode tornar-se venial por se lhe acrescer qualquer deformidade, pertencente ao gênero do pecado venial. Assim, o pecado de quem fornicar não se lhe diminui, por dizer uma palavra ociosa, mas, ao contrário, se agrava com essa deformidade adjunta. — Pode, porém um pecado, genericamente mortal, ser venial por causa da imperfeição do ato. Pois a imperfeição o faz não constituir perfeita e essencialmente um ato moral, se não for deliberado, mas súbito, como do sobredito resulta (a. 2). O que se dá pela privação da razão deliberada. E como um ato se especifica pela razão deliberada, tal privação modifica a espécie.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O venial difere do mortal como o imperfeito, do perfeito; p. ex., como a criança, do homem. Pois, da criança faz-se o homem, mas não reciprocamente. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se a ignorância for tal, como a do furioso ou do louco, que escuse absolutamente do pecado, quem cometer fornicção com essa ignorância não peca nem venial nem mortalmente. Se porém a ignorância não for invencível, então já em si mesma é pecado, e traz consigo a falta do amor divino, por ter o pecador descuidado de informar-se do que pudesse conservá-lo nesse amor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, o mal em si mesmo, não pode, por nenhum fim, vir a ser bem. Assim, o homicídio, consistente em matar um inocente, de nenhum modo pode vir a ser um bem. Mas o juiz que mata um ladrão, ou o soldado que mata um inimigo da república, não se consideram homicidas, como diz Agostinho.

Questão 89: Do pecado venial em si mesmo.

Em seguida devemos tratar do pecado venial em si mesmo. E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o pecado venial causa mácula na alma.

(III, q. 87, a. 2, ad3; IV Sent., dist. XVI, q. 2, a. 1, q^a 2, ad3; a. 2, q^a 1, ad 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado venial causa mácula na alma.

1. — Pois, diz Agostinho, que os pecados veniais, quando multiplicados, exterminam de tal modo a nossa beleza, que nos privam dos amplexos do esposo celeste. Ora, a mácula não é mais do que um detrimento da beleza. Logo, os pecados veniais causam mácula na alma.

2. Demais. — O pecado mortal causa mácula na alma pela desordem no ato e no afeto do pecador. Ora, o pecado venial é uma desordem no ato e no afeto. Logo, causa mácula na alma.

3. Demais. — A mácula da alma é causada pelo apegar-se a um objeto temporal, com amor, como se disse (q. 86, a. 1). Ora, pelo pecado venial a alma se apega com amor desordenado a um objeto temporal. Logo, o pecado causa mácula na alma. Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ef 5, 27): Para a apresentar a si mesmo Igreja gloriosa, sem mácula, nem ruga, .i. é, comenta a Glosa, sem qualquer pecado criminal. Logo, parece ser próprio do pecado mortal o causar mácula na alma.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito se colhe (q. 86, a. 1), a mácula implica detrimento na beleza, proveniente de algum contato. Isso bem o vemos nas coisas corpóreas, por semelhança com as quais se transferiu para a alma o nome de mácula. Ora, dupla é a beleza do corpo — a proveniente da disposição intrínseca dos membros e da cor, e a do esplendor externo que se lhe acrescenta. O mesmo se dá com a alma: uma é a sua beleza habitual, quase intrínseca; outra, a atual, um quase fulgor externo. Ora, o pecado venial macula certo a beleza atual, mas não a habitual, por não excluir nem diminuir o hábito da caridade e das outras virtudes, como a seguir se dirá (IIa IIae q. 24, a. 10; q. 133, a. 1 ad 2), mas por lhes só impedir o ato. E sendo a mácula algo de aderente ao ser maculado, conclui-se que ela implica detrimento, antes da beleza habitual, que da atual. Por onde, em sentido próprio, o pecado venial não causa mácula na alma. E só em certo sentido se pode dizer que a causa, por empanar o esplendor resultante dos atos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere ao caso de muitos pecados veniais levarem, dispositivamente, ao mortal; pois do contrário, não poderiam impedir o amplexo do esposo celeste.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A desordem do ato pecaminoso mortal, corrompe o hábito da virtude; não porém a do pecado venial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pelo pecado mortal a alma busca com amor e como fim um bem temporal. E por isto totalmente perde o influxo do esplendor da graça, que desce sobre os unidos pela caridade, com Deus, como fim último. Ora pelo pecado venial o homem não se une a nenhuma criatura como ao fim último. Portanto, a comparação não colhe.

Art. 2 — Se os pecados veniais são designados convenientemente pela madeira, pelo feno e pela palha.

(IV Sent., dist. XXI. q. 1, a. 2, q^a 1, 2; dist. XLVI, q. 2, a. 3, q^a 3, ad 3; I Cor., cap. III, lect. II).

O segundo discute-se assim. — Parece que os pecados veniais se designam inconvenientemente pela madeira, pelo feno e pela palha.

1. — Pois, edifícios de madeira, de feno e palha se dizem levantados sobre um fundamento espiritual. Ora, os pecados veniais estão fora do edifício espiritual, assim como quaisquer falsas opiniões não constituem ciência. Logo, os pecados veniais não são convenientemente designados pela madeira, pelo feno e pela palha.

2. Demais. — Quem edifica com madeira, feno e palha, será salvo como por intervenção do fogo (1 Cor 3, 15). Ora, às vezes, quem comete pecados veniais não será salvo, mesmo pelo fogo. Tal o caso de quem morre em estado de pecado mortal e venial. Logo, os pecados veniais são designados inconvenientemente pela madeira, pelo feno e pela palha.

3. Demais. — Segundo o Apóstolo (1 Cor 3, 12), uns edificam edifícios de ouro, de prata e de pedras preciosas, i. é, agem levados pelo amor de Deus, do próximo e pela boas obras; outros jazem edifícios de madeira, de feno e de palha. Ora, pecados veniais os cometem mesmo os que amam a Deus e ao próximo, e fazem boas obras. Pois, a Escritura o diz (1 Jo 1, 8): Se dissermos que estamos sem pecado, nós mesmos nos enganamos. Logo, essa tríplice designação não convém aos pecados veniais.

4. Demais. — Os graus e as diferenças dos pecados veniais são muito mais de três. Logo, é inconveniente reduzi-los às três classes supramencionadas.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz (1 Cor 3, 15), que quem levanta sobre o fundamento edifício de madeira, de feno e de palha será salvo como por intervenção do fogo, sofrendo então pena, embora não eterna. Ora, o reato da pena temporal propriamente pertence ao pecado venial, como se disse (q. 87, a. 5). Logo, aquela tríplice distinção designa os pecados veniais.

SOLUÇÃO. — Alguns entenderam por fundamento a fé informe, sobre a qual certos edificam as boas obras figuradas pelo ouro, pela prata e pelas pedras preciosas. Outros porém, os pecados, mesmo mortais, figurados pela madeira, pelo feno e pela palha. — Mas, Agostinho refuta esta exposição, dizendo: segundo o Apóstolo (Gl 5, 21), quem pratica as obras da carne não possuirá o reino de Deus, i. é, não se salvará. Ora, o mesmo Apóstolo diz que quem levanta edifício de madeira, feno e palha, será salvo como por intervenção do fogo. Logo, não se podem considerar a madeira, o feno e a palha como designando os pecados mortais.

Outros então dizem que a madeira, o feno e a palha significam as boas obras, apoiadas certo nos fundamentos do edifício espiritual, mas vão de mistura com elas pecados veniais. Assim, se cuidando alguém dos seus interesses de família, se deixa levar do amor exagerado da esposa, dos filhos ou dos bens, embora com subordinação a Deus, de modo a não ter nenhuma vontade de praticar nenhum ato contra Ele. — Mas, esta interpretação também não é aceitável. Pois, como é manifesto, todas as boas obras se referem à caridade para com Deus e o próximo, sendo por isso designadas pelo ouro, pela prata e pelas pedras preciosas, e não pela madeira, pelo feno e pela palha.

Por onde, devemos pensar que os pecados veniais, que se imiscuem nas obras dos que buscam os bens terrenos, são os designados pela madeira, pelo feno e pela palha. Pois, assim como estes elementos agregam-se à casa, sem constituírem a substância do edifício, e podem queimar-se, permanecendo este;

assim também os pecados veniais podem multiplicar-se no homem, permanecendo o edifício espiritual. E por causa deles o pecador sofre a pena do fogo, quer das tribulações temporais desta vida, quer, depois desta, a do fogo do purgatório. E contudo consegue a salvação eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os pecados veniais se os consideramos como apoiados, não quase diretamente, sobre um fundamento espiritual, mas, ao lado dele, conforme aquilo da Escritura (Sl 136, 1). — Junto dos rios de Babilônia — i. é, ao lado. Porque, como dissemos, os pecados veniais não destroem o edifício espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não se diz de qualquer que levante edifício de madeira, feno e palha, que será salvo como por intervenção do fogo, mas só de quem edificar sobre o fundamento. E este não é a fé informe, como certos pensaram, mas a fé informada pela caridade, conforme aquilo (Ef 3, 17): arraigados e fundados em caridade. Portanto, quem morreu em estado de pecado mortal e de venial edificou certamente com a madeira, o feno e a palha, mas sem apoiar o edifício num fundamento espiritual. E por conseguinte, não será salvo como por intervenção do fogo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os que abandonaram o cuidado das coisas temporais, embora às vezes pequem venialmente, cometem contudo pecados veniais leves, e frequentissimamente se purificam pelo fervor da caridade. Por isso, esses tais não levantam sobre o fundamento um edifício de pecados veniais, por pouco perdurarem neles. Ao contrário, os pecados veniais dos entregues às coisas terrenas permanecem mais tempo, por não poderem tão freqüentemente recorrer ao perdão desses pecados, pelo fervor da caridade.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz o Filósofo, todas as coisas se incluem nesta tríplice distinção: o princípio, o meio e o fim. E deste modo todos os graus dos pecados veniais se reduzem a estas três coisas: à madeira, que suporta longamente o fogo; à palha, que se consome muito rapidamente; e ao feno, que fica num meio termo. Pois, conforme os pecados veniais têm mais ou menos aderência e gravidade, assim são expurgados pelo fogo mais rápida ou mais demoradamente.

Art. 3 — Se o homem, no estado de inocência, podia pecar venialmente.

(II Sent., dest. XXI, q. 2, a. 3; De Malo, q. 2, a. 8, ad 1; q. 7, a. 3. ad 13; a. 7).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o homem, no estado de inocência podia pecar venialmente.

1. — Pois, àquilo da Escritura (1 Tm 2, 14) — Adão não foi seduzido — diz a Glosa: Inexperiente da divina severidade podia ter-se enganado, de modo a crer que cometera um pecado venial. Ora, tal não teria crido se não pudesse pecar venialmente, sem pecar mortalmente.

2. Demais. — Agostinho diz: Não se deve pensar que o tentador teria feito cair o homem, se já não lhe existisse na alma um certo orgulho, que devia ser reprimido. Ora, esse orgulho precedente à queda, efetivada pelo pecado mortal, não poderia ser senão pecado venial. E semelhantemente, no mesmo lugar, Agostinho diz, um certo desejo de experimentar solicitou o homem, quando viu a mulher comer do pomo vedado, sem morrer. Ora, Eva cedeu a um movimento de infidelidade, por ter posto em dúvida a palavra de Deus, como o demonstra o seu dito (Gn 3, 3) — não suceda que morramos, que se lê na Escritura. E tudo isso constitui pecados veniais. Logo, o homem podia pecar venialmente, antes de tê-lo feito mortalmente.

3. Demais. — O pecado mortal se opunha, mais que o venial, à integridade do estado primitivo. Ora, não obstante essa integridade, o homem podia pecar mortalmente. Logo, também venialmente.

Mas, *em contrário*, a todo pecado é devida uma pena. Ora, no estado de inocência, nenhuma pena podia ser cabível, como diz Agostinho. Logo, não podia o homem cometer nenhum pecado que não o lançasse fora desse estado de integridade. E como o pecado venial não lhe mudava o estado, não podia pecar venialmente.

SOLUÇÃO. — Conforme a opinião comum, no estado de inocência o homem não podia pecar venialmente. Mas, isto não se deve entender como se o pecado, para nós venial, lhe fosse mortal, se o cometesse, dada a dignidade do seu estado. Pois, a dignidade de uma pessoa é circunstância agravante do seu pecado. Mas não lhe muda a espécie, salvo se sobrevier a deformidade da desobediência proveniente de um voto ou de coisa semelhante, o que, no caso vertente, não tem cabida. Por onde, não por causa da dignidade primitiva é que o pecado, em si mesmo, venial, deixaria de transformar-se em mortal. E portanto, devemos concluir, que Adão não podia pecar venialmente, por não poder cometer nenhum pecado, em si mesmo, venial, antes de, pecando mortalmente, ter perdido a integridade do estado primitivo.

E a razão é que nós podemos pecar venialmente, ou por imperfeição do ato, como é o caso dos movimentos súbitos, no gênero dos pecados mortais; ou pela desordem relativa aos meios, conservada a ordenação devida para o fim. Ora, ambos os casos implicam uma certa falta de ordem, por não estar firmemente contido no superior o inferior. Pois, se surgem em nós movimentos súbitos de sensualidade é por esta não se submeter completamente à razão. Se, em a nossa própria razão surgem movimentos súbitos, é pela execução do ato da mesma não se sujeitar à deliberação, que se inspira num bem mais elevado, como se disse (q. 74, a. 10). Que, por fim, a alma humana se desordene, quanto aos meios, conservando a ordenação devida para o fim, isso provém de não se ordenarem aqueles infalivelmente a este, que ocupa o primeiro lugar, sendo quase o princípio, na ordem dos desejos, como dissemos (q. 10, a. 1, a. 2 ad 3; q. 72, a. 5). Ora, no estado de inocência, conforme estabelecemos na Primeira Parte (q. 95, a. 1), era infalível a firmeza da ordem, de modo a sempre o inferior estar contido no superior, enquanto a parte do homem mais elevada estivesse submetida a Deus, como também o diz Agostinho. Logo e necessariamente, não haveria desordem no homem senão deixando de submeter-se a Deus o que ele tem de mais elevado; e tal se dá pelo pecado mortal. Por onde é claro que, no estado de inocência, o homem não poderia pecar venialmente, antes de havê-lo feito mortalmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No lugar aduzido venial não é tomado no sentido em que agora o tomamos, senão no sentido do que é facilmente remissível.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esse orgulho precedente, na alma do homem, foi o seu primeiro pecado mortal; e é considerado como precedente à queda no ato exterior do pecado. Pois, a esse orgulho se lhe seguiu o desejo de experimentar, e, na mulher, a dúvida. Pois, esta encheu-se logo de um certo orgulho, só por ter ouvido, da serpente, a menção do preceito, e como já não querendo se lhe submeter.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O pecado mortal se opunha à integridade do estado primitivo, na medida em que lhe era possível corrompê-lo; o que não podia fazer o pecado venial. E como qualquer desordem era incompatível com a integridade desse estado, conseqüentemente, o primeiro homem não poderia pecar venialmente antes de ter cometido pecado mortal.

Art. 4 — Se um anjo bom ou mal pode pecar venialmente.

(De Malo, q. 7, a. 9).

O quarto discute-se assim. — Parece que um anjo bom ou mal pode pecar venialmente.

1. — Pois, o homem tem de comum com o anjo a parte superior da alma, chamada inteligência, conforme aquilo de Gregório: O homem entende, como os anjos. Ora, pela parte superior da alma o homem pode pecar venialmente. Logo, também o anjo

2. Demais. — Quem pode o mais pode o menos. Ora, o anjo podia amar o bem criado, mais que a Deus; e isso o fez, pecando mortalmente. Logo, também podia amar o bem criado, desordenadamente, embora menos que a Deus, pecando venialmente.

3. Demais. — Os anjos maus podem cometer certos pecados, genericamente veniais provocando o riso dos homens, e fazendo levandades semelhantes. Ora, como se disse (a. 3), a circunstância pessoal não torna mortal o pecado venial, a menos de uma proibição especial sobreveniente, o que não se dá no caso vertente. Logo, o anjo pode pecar venialmente.

Mas, *em contrário*, maior era a perfeição do anjo que a do homem, no estado primitivo. Ora, neste estado, o homem não podia pecar venialmente. Logo, com maior razão nem o anjo.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos na Primeira parte (q. 58, a. 3; q. 79, a. 8), o intelecto do anjo não é discursivo, de modo a proceder dos princípios para as conclusões, entendendo aqueles e estas, separadamente, como nós. Por onde, sempre que consideram as conclusões, necessariamente as consideram como incluídas nos princípios. Ora, na ordem do nosso desejo, como já muitas vezes dissemos (q. 8, a. 2; q. 10, a. 1; q. 72, a. 5), os fins são como que os princípios, e os meios, as conclusões. Por onde, a mente angélica não escolhe os meios, senão enquanto compreendidos na ordem do fim. Por isso e por natureza, não pode haver nos anjos desordem relativa aos meios, sem haver simultaneamente a relativa ao fim, o que se dá pelo pecado mortal. Ora, os bons anjos não buscam os meios senão em ordem ao fim devido, que é Deus; e por isso, todos os seus atos são atos de caridade, e portanto, não pode haver neles pecado venial. Ao contrário, os anjos maus a nada se movem senão em ordem ao fim do pecado da própria soberba. Por isso, em tudo o que fazem por vontade própria pecam mortalmente. Mas o mesmo não se dá com o desejo do bem natural, que neles existe, como demonstramos na Primeira Parte (q. 63, a. 4; q. 64, a. 2 ad 5).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem tem certo de comum com os anjos a mente ou intelecto; mas deles difere no modo de entender, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O anjo não podia amar a criatura menos que a Deus, senão simultaneamente referindo-a a Deus como ao último fim; ou a algum fim desordenado, pela razão já dada.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todos esses pecados considerados como veniais os demônios os provocam para atrair os homens à sua familiaridade, e assim fazê-los cair em pecado mortal. Por isso, sempre que provocam a tais pecados pecam mortalmente, por causa da intenção final.

Art. 5 — Se os movimentos primeiros da sensualidade, nos infiéis, são pecados mortais.

(De Malo, q. 7, a. 3; ad 17, a. 8; Quodl. IV, q. 11, a. 2; Ad. Rom., cap. VIII, lect. 1).

O quinto discute-se assim. — Parece que os movimentos primeiros da sensualidade, nos infiéis, são pecados mortais.

1. — Pois, como diz o Apóstolo (Rm 8, 1), nada de condenação tem os que estão em Jesus Cristo, os quais não andam segundo a carne; referindo-se a concupiscência da sensualidade, como se colhe do que antes disse (Rm 7). Por onde, estarem em Jesus Cristo é a causa de não ser condenável a concupiscência dos que não andam segundo a carne, i. e, consentindo naquela. Ora, os infiéis não estão em Jesus Cristo. Logo, a concupiscência neles é condenável e portanto os primeiros movimentos da sensualidade são-lhes pecados mortais.

2. Demais. — Anselmo diz: Os que não estão em Cristo, sentindo o estímulo da carne, correm para a condenação, mesmo que não andem segundo a carne. Ora, só o pecado mortal é merecedor de condenação. Logo, como o homem sente a carne pelo movimento primeiro da concupiscência, resulta que o primeiro movimento desta é, nos infiéis, pecado mortal.

3. Demais. — Anselmo diz: O homem foi feito de modo a não dever sentir a concupiscência. Ora, essa condição devida-lhe é restaurada pela graça batismal, que os infiéis não têm. Logo, sempre que um infiel sente a concupiscência, mesmo sem consentir nela, peca mortalmente, agindo contra a condição em que deveria estar.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (At 10, 34): Deus não faz acepção de pessoas. Logo, o que não imputa a um por pecado também não imputa a outro. Ora, não imputa aos fiéis para, condená-los, os movimentos primeiros da sensualidade; logo, nem aos infiéis.

SOLUÇÃO. — É irracional dizer que os movimentos primeiros da sensualidade, nos infiéis, sejam pecados mortais, se neles não consentirem. O que de dois modos se patenteia. — Primeiro, porque em si mesma a sensualidade não pode ser sujeito do pecado mortal como estabelecemos (q. 79, a. 4). Ora, a natureza dela é a mesma, tanto nos infiéis, como nos fiéis. Por onde, o só movimento da sensualidade, nos infiéis, não pode ser pecado mortal. — Em segundo lugar, o mesmo resulta do estado do próprio pecador. Pois, nunca a dignidade da pessoa diminui o pecado; antes, o aumenta, como do sobredito se colhe (q. 73, a. 10). Por onde, longe de ser o pecado menor, no fiel, que no infiel, é muito maior. Porque os pecados dos infiéis merecem muito mais perdão, por causa da ignorância, conforme aquilo da Escritura (1 Tm 1, 13): alcancei a misericórdia de Deus, porque o fiz por ignorância na incredulidade. E os pecados se agravam pelos sacramentos da graça, segundo aquilo (Heb 10, 29): quanto maiores tormentos credes vós que merece o que tiver em conta de profano o sangue do Testamento em que foi santificado?

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Apóstolo se refere à condenação devida ao pecado original, de que se livra pela graça de Jesus Cristo, embora permaneça o foco da concupiscência. Por onde, o estarem os fiéis sujeitos a esta não lhes é sinal da condenação do pecado original, como o é nos infiéis. E neste mesmo sentido devemos entender o lugar de Anselmo.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pela justiça original ao homem era natural a isenção da concupiscência. Por onde, não é o pecado atual, mas o original, que se lhe opõe a essa isenção natural.

Art. 6 — Se o pecado venial pode coexistir numa pessoa só com o original.

(II Sent., dist. XLII, q. 1, a. 5, ad 7; De Verit., q. 24, a. 1, ad 2; De Malo, q. 5, a. 2, ad 8; q. 7, a. 10, ad 8).

Parece que o pecado venial pode coexistir numa pessoa, só com o original.

1. — Pois, a disposição precede o hábito. Ora, o pecado venial é disposição para o mortal, como se demonstrou (q. 88, a. 3). Logo, existe, no infiel, a quem não foi perdoado o original, antes do mortal. E portanto, podem os infiéis estar em estado de pecado venial e original, ao mesmo tempo, sem estar no de mortal.

2. Demais. — O pecado venial tem menos conexão e conveniência com o mortal, do que um mortal, com outro. Ora, o infiel, sujeito ao pecado original, pode cometer um pecado mortal, sem cometer outro. Logo, também pode cometer o pecado venial sem cometer o mortal.

3. Demais. — Pode-se determinar o tempo em que a criança começa a ser capaz de praticar o pecado atual. E chegado há esse tempo, é-lhe possível, ao menos durante algum breve espaço dele, estar sem pecado mortal, pois isso também o é aos máximos celerados. Ora, durante esse espaço de tempo, por breve que seja, pode pecar venialmente. Logo, é possível o pecado venial coexistir numa pessoa, com o original, sem o mortal.

Mas, em contrario, por causa do pecado original, os homens são punidos no limbo das crianças, onde não há pena do sentido, como a seguir se dirá (IIa IIae q. 69, a. 6). Enquanto que eles caem no inferno por um só pecado mortal. Logo, não haverá lugar em que possa ser punido quem esteja manchado só do pecado venial e do original.

SOLUÇÃO. — É impossível estar-se em estado de pecado venial e de original, simultaneamente, sem estar no de mortal. E isso porque a falta de idade, que priva do uso da razão, excusa do pecado mortal quem ainda não chegou à idade de discernimento. E portanto, com maior razão, o excusa do pecado venial, se cometer algum que o seja genericamente. Quando porém começar a ter o uso da razão, não ficará absolutamente excusado da culpa do pecado venial e do mortal. Ora, nessa idade, o que primeiramente ocorre ao pensamento humano é deliberar sobre si mesmo. E então, se ordenar-se a si mesmo ao fim devido, conseguirá, pela graça, a remissão do pecado original. Se porém não se ordenar para esse fim, como está em idade capaz de discernimento, pecará mortalmente, não fazendo o que estava em si fazer. E portanto, em tal pessoa não haverá o pecado venial sem o mortal, senão depois que tudo lhe for perdoado pela graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado venial não é uma disposição precedente ao mortal, necessária, mas contingentemente. É como o trabalho que, às vezes, dispõe para a febre, e não, como o calor, que dispõe para a forma do fogo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada impede o pecado venial coexistir só com o original, por causa da distância ou da conveniência entre eles; mas o que o impede é a falta do uso da razão, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A criança, que começa a ter o uso da razão, pode por algum tempo abster-se de todos os pecados mortais, mas não pode livrar-se do pecado da omissão predita, sem que se converta a Deus, o mais prontamente possível. Ora, o que primeiramente ocorre ao homem, que tem discernimento, é o pensar sobre si mesmo, a quem, como o fim, ordena tudo o mais. Ora, o fim é o que vem primeiro na intenção. E esse é pois o tempo em que está sujeito à obrigação, conforme o preceito divino afirmativo, pelo qual o Senhor diz (Zc 1, 3): Converti-vos a mim e eu me converterei a vós.

Tratado da lei

Devemos, conseqüentemente, tratar dos princípios exteriores dos atos. Ora, o princípio externo, que inclina para o mal, é o diabo, de cuja tentação já tratamos na Primeira Parte. E o princípio externo, que move para o bem, é Deus, que nos instrui pela lei e nos ajuda pela graça.

Por onde, devemos tratar, primeiro, da lei e, segundo, da graça.

Ora, quanto à lei, devemos considerá-la, primeiro, em geral. Segundo, nas suas partes.

E, sobre a lei, em geral, há tríplice consideração a fazer. A primeira é sobre a essência dela. A segunda, sobre a diferença entre as leis. A terceira, sobre os efeitos da lei.

Questão 90: Da essência da lei.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a lei é algo de racional.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei nada tem de racional.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Rm 7, 23): Sinto nos meus membros outra lei, etc. Ora, o racional não está nos membros, porque a razão não se serve de órgãos corpóreos. Logo, a lei nada tem de racional.

2. Demais. — A razão só inclui a potência, o hábito e o ato. Ora, a lei não é nenhuma potência da razão. E nem um hábito qualquer dela, porque os seus hábitos são as virtudes intelectuais, de que já se tratou (a. 57). Nem um ato, pois, se o fosse, cessando ele, como se dá com os adormecidos, cessaria a lei. Logo, a lei nada tem de racional.

3. Demais. — A lei move os que se lhe submetem, a agir retamente. Ora, mover à ação pertence propriamente à vontade, como resulta claro do que já foi dito (q. 9, a. 1). Logo, a lei não depende da razão, mas, antes, da vontade, conforme ao que também diz o Jurisperito: O que apraz ao príncipe tem força de lei.

Mas, *em contrário*, à lei pertence ordenar e proibir. Ora, ordenar é ato da razão, como já se demonstrou (q. 17, a. 1). Logo, a lei é algo de racional.

SOLUÇÃO. — A lei é uma regra e medida dos atos, pela qual somos levados à ação ou dela impedidos. Pois, lei vem de ligar, porque obriga a agir. Ora, a regra e a medida dos atos humanos é a razão, pois é deles o princípio primeiro, como do sobredito resulta (q. 1, a. 1 ad 3). Porque é próprio da razão ordenar para o fim, princípio primeiro do agir, segundo o Filósofo. Ora, o que, em cada gênero, constitui o princípio é a medida e a regra desse gênero. Tal a unidade, no gênero dos números, e o primeiro movimento, no dos movimentos. Donde se conclui que a lei é algo de pertencente à razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo a lei regra e medida, pode, de dois modos, ser aplicada. De um, como o que mede e regula. Ora, como isto é próprio da razão, deste modo, a lei só na razão existe. — De outro, como o que é regulado e medido. E, então existe em tudo o que em virtude dela tem alguma inclinação. De sorte que qualquer inclinação proveniente de uma lei pode ser

considerada lei, não essencial, mas, participativamente. E deste modo, também a inclinação dos membros para a concupiscência se chama lei dos membros.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Podemos considerar, nos atos exteriores, a obra e o obrado, como, p. ex., a edificação e o edifício. Assim também podemos distinguir, nas obras da razão, o ato mesmo dela, que é entender e raciocinar; e algo de constituído por esse ato. E isto, no concernente à razão especulativa, é, primeiramente, a definição; depois, o enunciado; e, em terceiro lugar, o silogismo ou argumentação. Ora, mesmo a razão prática emprega no agir um certo silogismo, conforme já demonstramos (q. 13, a. 3; q. 76, a. 1), de acordo com o que ensina o Filósofo. Por onde, deve haver, na razão prática, o que esteja para as obras, como, na razão especulativa, está a proposição para as conclusões. Ora, tais proposições universais da razão prática, ordenadas para o ato, têm natureza de lei. E elas são, umas vezes, consideradas atualmente, e, outras possuídas habitualmente pela razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão tira o seu poder motor da vontade, como já se disse (q. 17, a. 1). Pois, é por querermos o fim que a razão ordena os meios. Mas para a vontade do que é ordenado vir a constituir lei é preciso seja regulada pela razão. E deste modo compreende-se que a vontade do príncipe tenha força de lei; do contrário seria antes iniquidade que lei.

Art. 2 — Se a lei se ordena sempre para o bem comum, como para o fim.

(Inira, q. 95, a. 4; q. 96, a. 1; III Sent., dist. XXXVII, a. 2, q^a 2, ad 5 V Ethic., lect. II).

O segundo discute-se assim. — Parece que a lei não se ordena sempre para o bem comum, como para o fim.

1. — Pois, é próprio da lei ordenar e proibir. Ora, a ordem visa um certo bem particular. Logo, o fim da lei nem sempre é o bem comum.

2. Demais. — A lei dirige o homem para agir. Ora, os atos humanos versam sobre o particular. Logo, também a lei se ordena a um bem particular.

3. Demais. — Isidoro diz: Se a lei participa da razão, será lei tudo o que desta participar. Ora, da razão participa o que é ordenado não só para o bem comum, mas também para o privado. Logo, a lei não se ordena só para o bem comum, mas também para o particular de cada um.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz, que a lei é prescrita não para utilidade particular, mas para a utilidade comum dos cidadãos.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), sendo a lei regra e medida, ela depende do que é o princípio dos atos humanos. Ora, como a razão é o princípio desses atos, também nela há algum primeiro princípio, que o é de tudo o mais. Por onde e necessariamente a este há de a lei pertencer, principal e maximamente. Ora, o primeiro princípio, na ordem das operações, à qual pertence a razão prática, é o fim último. E sendo o fim último da vida humana a felicidade ou beatitude, como já dissemos (q. 2, a. 7; q. 3, a. 1), há de por força a lei dizer respeito, em máximo grau, à ordem da beatitude. — Demais, a parte ordenando-se para o todo, como o imperfeito para o perfeito; e sendo cada homem parte da comunidade perfeita, necessária e propriamente, há de a lei dizer respeito à ordem para a felicidade comum. E, por isso, o Filósofo, depois de dar a definição do legal, faz menção da felicidade e da comunhão política. Assim, diz: consideramos como justo legal o que faz e conserva a felicidade, com tudo o que ela compreende, em dependência da comunidade civil. Ora, a comunidade perfeita é a cidade, como diz Aristóteles.

Porém, em qualquer gênero, o que é principal é princípio de tudo o mais que a esse gênero pertence, e que é considerado em dependência dele. Assim, o fogo, quente por excelência, é a causa do calor dos corpos mistos, considerados quentes na medida em que participam do fogo. Por onde e necessariamente a lei sendo por excelência relativa ao bem comum, nenhuma outra ordem, relativa a uma obra particular, terá natureza de lei, senão enquanto se ordena ao bem comum. Logo, a este bem se ordena toda lei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Uma ordem supõe a aplicação da lei ao que é por ela regulado. Ora, o ordenar-se para o bem comum, que é próprio da lei, é aplicável a fins particulares. E a esta luz, também se podem dar ordens relativas a certos fins particulares.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Certamente, as obras dizem respeito ao particular. Mas este pode ser referido ao bem comum, não pela comunidade genérica ou específica, mas pela da causa final, enquanto que o bem comum é considerado como fim comum.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como na ordem da razão especulativa nada tem firmeza senão pela resolução aos primeiros princípios indemonstráveis, assim também nada a tem, na ordem da razão prática, senão pela ordenação ao fim último, que é o bem comum. Ora, o que deste modo participa da razão tem a natureza da lei.

Art. 3 — Se a razão particular pode legislar.

(Infra, q. 97, a. 3, ad 2; II^a-II^{ae}, q. 50, a. 1, ad 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que qualquer razão particular pode legislar.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Rm 2, 14): Quando os gentios, que não tem lei, fazem naturalmente as coisas que são da lei, esses tais a si mesmos servem de lei. Ora, isto é dito em geral de todos. Logo, quem quer que seja pode impor a si mesmo a sua lei.

2. Demais. — Como diz o Filósofo, a intenção do legislador é levar os homens à virtude. Ora, qualquer um pode fazê-lo. Logo, a razão de qualquer homem pode legislar.

3. Demais. — Assim como o chefe da cidade é o seu governador, assim qualquer pai de família é o governador da casa. Ora, o chefe da cidade pode legislar para ela. Logo, também qualquer pai de família pode legislar para a sua casa.

Mas, *em contrário*, diz Isidoro, e está nas Decretais: A lei é a constituição do povo pela qual os patrícios, simultaneamente com a plebe, estabeleceram alguma disposição. Logo, qualquer um não pode legislar.

SOLUÇÃO. — A lei, própria, primária e principalmente, diz respeito à ordem para o bem comum. Ora, ordenar para o bem comum é próprio de todo o povo ou de quem governa em lugar dele. E portanto, legislar pertence a todo o povo ou a uma pessoa pública, que o rege. Pois, sempre, ordenar para um fim pertence a quem esse fim é próprio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já dissemos (a. 1 ad 1), a lei está num sujeito, não só como em quem regula, mas também, participativamente, como em quem é regulado. E deste modo cada qual é para si mesmo a sua lei, enquanto participa da ordem de quem regula. Por isso o Apóstolo acrescenta: Os que mostram a obra da lei escrita nos seus corações.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um particular não pode levar eficazmente à virtude. Pode apenas advertir; mas, se a sua advertência não for aceita, não dispõe da força coativa, que a lei deve ter para levar eficazmente à virtude, como diz o Filósofo. Ao passo que o povo, ou a pessoa pública, a quem compete infligir as penas, tem essa força coativa, como a seguir se dirá (q. 92, a. 2 ad 3; IIa IIae q. 64, a. 3). E portanto, só ele pode legislar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como o homem faz parte da casa, assim, esta, da cidade, que é uma comunidade perfeita, segundo Aristóteles. Por onde, assim como o bem de um homem não é o fim último, mas se ordena ao bem comum; assim, o bem de uma casa se ordena ao de toda a cidade, que é uma comunidade perfeita. Portanto, quem governa uma família pode sem dúvida estabelecer certas ordens ou estatutos, mas que propriamente não constituem leis.

Art. 4 — Se a promulgação é da essência da lei.

(De Verit., q. 17, a. 3: Quodl. I, q. 9, a. 2).

O quarto discute-se assim. — Parece que a promulgação não é da essência da lei.

1. — Pois, a lei natural é a lei por excelência. Ora, ela não precisa de promulgação. Logo, o ser promulgada não é da essência da lei.

2. Demais. — Pertence propriamente à lei obrigar a fazer ou não fazer alguma coisa. Ora, são obrigados a cumprir a lei não só aqueles que lhe sabem da promulgação, mas também os outros. Logo, não é a promulgação da essência da lei.

3. Demais. — A obrigação da lei também liga para o futuro, pois, as leis impõem necessidades aos negócios futuros, como diz o direito. Ora, a promulgação é feita para os negócios presentes. Logo, não é da essência da lei.

Mas, *em contrário*, dizem as Decretais: As leis são instituídas quando promulgadas.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), a lei é imposta aos que lhe estão sujeitos, como regra e medida. Ora, a regra e a medida impõe-se aplicando-se aos regulados e medidos. Por onde, para a lei ter força de obrigar — o que lhe é próprio — é necessário seja aplicada aos homens, que por ela devem ser regulados. Ora, essa aplicação se faz por chegar a lei ao conhecimento deles, pela promulgação. Logo, a promulgação é necessária para a lei vir a ter força.

E assim, desses quatro elementos referidos podemos deduzir a definição da lei, que não é mais do que uma ordenação da razão para o bem comum, promulgada pelo chefe da comunidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A promulgação da lei da natureza se dá por tê-la Deus infundido na mente humana, de modo a ser naturalmente conhecida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aqueles que não têm conhecimento da promulgação da lei são obrigados a observá-la, enquanto sabem ou podem saber, por meio de outrem, da promulgação dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A promulgação presente se aplica ao futuro pela persistência da escritura, que, de certo modo, está sempre promulgando a lei. E por isso Isidoro diz: A lei é assim chamada do verbo ler, está escrita.

Questão 91: Da diversidade das leis.

Em seguida devemos tratar da diversidade das leis.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se há uma lei eterna.

(Infra, q. 93, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há nenhuma lei eterna.

1. — Pois, toda lei é imposta a alguém. Ora, como só Deus existe abeterno, nenhuma lei pode abeterno ter sido imposta a ninguém. Logo, nenhuma lei é eterna.

2. Demais. — A promulgação é da essência da lei. Ora, esta não poderia sê-la abeterno porque ninguém há para tê-la promulgado abeterno. Logo, nenhuma lei pode ser eterna.

3. Demais. — A lei importa em ordenação para um fim. Ora, nada do que se ordena para um fim é eterno, porque só o último fim o é. Logo, nenhuma lei é eterna.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: A Lei, que é chamada a razão suma, não pode deixar de ser considerada imutável e eterna por todo ser inteligente.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 1 ad 2; a. 3, a. 4), a lei não é mais do que um ditame da razão prática, do chefe que governa uma comunidade perfeita. Ora, supondo que o mundo seja governado pela Divina Providência, como estabelecemos na Primeira Parte (q. 22, a. 1, a. 2), é manifesto que toda a comunidade do universo é governada pela razão divina. Por onde, a razão mesma do governo das coisas, em Deus, que é o regedor do universo, tem a natureza de lei. E como a razão divina nada concebe temporalmente, mas tem o conceito eterno, conforme a Escritura (Pr 8, 23), é forçoso dar a essa lei a denominação de eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As coisas que em si mesmas não existem, existem em Deus, enquanto por ele pré conhecidas e pré ordenadas, conforme aquilo da Escritura (Rm 4, 17): Que chama as coisas que não são como as que são. Assim, pois, o conceito eterno da lei divina tem a natureza de lei eterna, enquanto ordenada por Deus para o governo das coisas por ele preconhecidas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A promulgação se faz verbalmente e por escrito. E de ambos os modos, recebe a lei eterna promulgação, da parte de Deus, que a promulga. Pois, é eterno o Verbo divino e eterna é a escritura do livro da vida. Mas essa promulgação não pode ser eterna por parte da criatura que a ouve ou a observa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei implica, ativamente, ordem para um fim, enquanto por ela certas coisas se ordenam para este. Mas não passivamente, no sentido em que a própria lei se ordena para um fim; salvo, por acidente, no governador, cujo fim está fora dele, para o qual também necessariamente há de a sua lei se ordenar. Ora, o fim do governo divino é Deus mesmo, nem a sua lei dele difere. Portanto, a lei eterna não se ordena para outro fim.

Art. 2 — Se há em nós uma lei natural.

(IV Sent., dist. XXXIII: q. 1, a. 1).

O segundo discute-se assim. — Parece que não há em nós nenhuma lei natural.

1. — Pois, o homem é suficientemente governado pela lei eterna. Assim, Agostinho diz, que pela lei eterna torna-se justo o serem todas as coisas ordenadíssimas. Ora, a natureza não abunda no supérfluo, assim como não falha no necessário. Logo, não há no homem nenhuma lei natural.

2. Demais. — Pela lei o homem ordena os seus atos para o fim, como já se estabeleceu (q. 90, a. 2). Ora, a ordenação dos atos humanos para o fim não se faz por natureza, como se dá com as criaturas irracionais que buscam o fim pelo só apetite natural. Pois, o homem busca o fim pela razão e pela vontade. Logo, não há nenhuma lei natural no homem.

3. Demais. — Quanto mais somos livres, tanto menos estamos sujeitos à lei. Ora, o homem é mais livre que todos os animais, por causa do livre arbítrio que, ao contrário deles, possui. Por onde, não estando eles sujeitos à lei natural, nem o está o homem.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura (Rm 2, 14) – Porque quando os gentios, que não tem lei, fazem naturalmente as coisas que são da lei – diz a Glosa: Embora sem a lei escrita, tem contudo a Lei natural, pela qual todos tem entendimento e consciência do bem e do mal.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 1), sendo a lei regra e medida, pode de dois modos estar num sujeito: como no que regula e mede, e como no regulado e medido; pois, na medida em que um ser participa da regra ou da medida, nessa mesma é regulado ou medido. Ora, todas as coisas sujeitas à Divina Providência são reguladas e medidas pela lei eterna, como do sobredito resulta (a. 1). Por onde é manifesto, que todas participam, de certo modo, da lei eterna, enquanto que por estarem impregnadas dela se inclinam para os próprios atos e fins. Ora, entre todas as criaturas, a racional está sujeita à Divina Providência de modo mais excelente, por participar ela própria da providência, provendo a si mesma e às demais. Portanto, participa da razão eterna, donde tira a sua inclinação natural para o ato e o fim devidos. E a essa participação da lei eterna pela criatura racional se dá o nome de lei natural. Por isso, depois do Salmista ter dito (Sl 4, 6) – Sacrificai sacrifício de justiça – continua, para como que responder aos que perguntam quais sejam as obras da justiça: Muitos dizem – quem nos patenteará os bens? A cuja pergunta dá a resposta: Gravado está, Senhor, sobre nós o lume do teu rosto, querendo assim dizer que o lume da razão natural, pelo qual discernimos o bem e o mal, e que pertence à lei natural, não é senão a impressão em nós do lume divino. Por onde é claro, que a lei natural não é mais do que a participação da lei eterna pela criatura racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procederia se a lei natural fosse algo diverso da lei eterna; ora, ela não é mais do que uma participação desta, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Toda operação da nossa razão e da nossa vontade deriva do que é segundo a natureza, como dissemos (q. 10, a. 1). Pois, todo raciocínio deriva de princípios evidentes; e todo desejo dos meios deriva do desejo natural do fim último. Por onde e necessariamente, a direção primeira dos nossos atos para o fim há de depender da lei natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmo os animais irracionais participam, a seu modo, da razão eterna, como a criatura racional. Mas como esta dela participa intelectual e racionalmente, por isso essa participação da lei eterna pela criatura racional chama-se propriamente lei; pois, a lei é algo de racional, como já

dissemos (q. 90, a. 1). Ora, a lei eterna não é participada racionalmente pela criatura irracional; portanto, só por semelhança pode-se chamar lei a essa participação.

Art. 3 — Se há uma lei humana.

(Infra, q. 95, a. 1).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não há nenhuma lei humana.

1. — Pois, a lei natural é uma participação da lei eterna, como já se disse (a. 2). Ora, pela lei eterna, todas as coisas são ordenadíssimas, como diz Agostinho. Logo, a lei natural basta para ordenar todas as coisas humanas, e portanto, não há necessidade de nenhuma lei humana.

2. Demais. — A lei é essencialmente medida, como se disse (q. 90, a. 1). Ora, a razão humana não é a medida das coisas, mas antes inversamente, como diz Aristóteles. Logo, nenhuma lei pode proceder da razão humana.

3. Demais. — A medida deve ser certíssima, como está em Aristóteles. Ora, o ditame da razão humana, no concernente à direção das coisas, é incerto, conforme àquilo da Escritura (Sb 9, 14): Os pensamentos dos mortais são tímidos, e incertas as nossas providências. Logo, nenhuma lei pode proceder da razão humana.

Mas, *em contrário*, Agostinho ensina que há duas leis: uma eterna, e outra temporal, a que chama humana.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 1 ad 2), a lei é um ditame da razão prática. Ora, dá-se que o modo de proceder da razão prática é semelhante ao da especulativa, pois ambas procedem de certos princípios para certas conclusões, como antes ficou estabelecido. Por onde devemos concluir que, assim como a razão especulativa, de princípios indemonstráveis e evidentes tira as conclusões das diversas ciências, cujo conhecimento não existe em nós naturalmente, mas são descobertos por indústria da razão; assim também, dos preceitos da lei natural, como de princípios gerais e indemonstráveis, necessariamente a razão humana há de proceder a certas disposições mais particulares. E estas disposições particulares, descobertas pela razão humana, observadas as outras condições pertencentes à essência da lei, chamam-se leis humanas como já dissemos (q. 90, a. 2, a. 3, a. 4). E por isso, Túlio, na sua Retórica, diz que a origem do direito está na natureza; daí, em razão da utilidade, nasceram certas disposições costumeiras; depois, o medo e a religião sancionaram essas disposições oriundas da natureza e aprovadas pelo costume.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A razão humana não pode participar plenamente do ditame da razão divina; mas o pode ao seu modo e imperfeitamente. Por onde, pela razão especulativa, por uma participação natural da sabedoria divina, temos o conhecimento de certos princípios comuns, mas não o conhecimento próprio de qualquer verdade, como a contém a sabedoria divina. Assim também, pela razão prática, o homem naturalmente participa da lei eterna relativamente a certos princípios comuns, mas não quanto a direções particulares de determinados atos, que contudo estão contidos na lei eterna. Por onde, é necessário, ulteriormente, que a razão humana proceda a certas disposições particulares das leis.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão humana, em si mesma, não é a regra das coisas; mas os princípios, que lhe são naturalmente inerentes, são certas regras gerais, e medidas de tudo o que o homem deve fazer; do que a razão natural é a regra e a medida, embora não seja a medida do que é natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão prática versa sobre os atos, que são particulares e contingentes; não porém, sobre o que é necessário, como a razão especulativa. Por onde, as leis humanas não podem ter aquela infalibilidade que têm as conclusões demonstrativas das ciências. Nem é necessário seja toda medida absolutamente infalível e certa, mas deve sê-lo enquanto isso lhe é genericamente possível.

Art. 4 — Se é necessário haver uma lei divina.

(I, q. 1. a. 1; II^a-II^{aa}, q. 22, a. 1, ad 1; III, q. 60, a. 5, ad 3; III Sent., dist. XXXVII, a. 1; In Psalm. XVIII; Ad Galat., cap. III, lect. VII).

O quarto discute-se assim. — Parece que não é necessário haver nenhuma lei divina.

1. — Pois, como já se disse (a. 2), a lei natural é uma participação da lei eterna em nós. Ora, a lei eterna é a lei divina, como já se disse (a. 1). Logo, não é necessário haver uma lei divina, além da natural e das leis humanas dela derivadas.

2. Demais. — A Escritura diz (Sr 15, 14): Deus deixou o homem na mão do seu conselho. Ora, o conselho é ato de razão, como já se estabeleceu (q. 14, a. 1). Logo, o homem foi deixado ao governo da sua razão. Ora, o ditame da razão humana é a lei humana, como já se disse (a. 3). Logo, não é necessário seja o homem governado por nenhuma lei divina.

3. Demais. — A natureza humana é mais capaz do que a das criaturas irracionais. Ora, as criaturas irracionais não estão sujeitas a nenhuma lei divina, além da inclinação natural, que lhes é inerente. Logo, com maior razão, não deve a criatura racional estar sujeita a qualquer lei divina, além da natural.

Mas, *em contrário*, David pede a Deus que lhe imponha uma lei, dizendo (Sl 118, 33): Impõe-me por lei, Senhor, o caminho das tuas justificações.

SOLUÇÃO. — Além da lei natural e da humana, é necessário, para a direção da vida humana, haver uma lei divina. E isto por quatro razões. — Primeiro, porque pela lei o homem dirige os seus atos em ordem ao fim último. Ora, se ele se ordenasse só para um fim que lhe não excedesse a capacidade das faculdades naturais, não teria necessidade de nenhuma regra racional, superior à lei natural e à humana desta derivada. Mas como o homem se ordena ao fim da beatitude eterna, excedente à capacidade natural das suas faculdades, como já estabelecemos (q. 5, a. 5), é necessário que, além da lei natural e da humana, seja também dirigido ao seu fim por uma lei imposta por Deus. — Segundo, da incerteza do juízo humano, sobretudo no atinente às coisas contingentes e particulares, originam-se juízos diversos sobre atos humanos diversos; donde, por sua vez, procedem leis diversas e contrárias. Portanto, para poder o homem, sem nenhuma dúvida, saber o que deve fazer e o que deve evitar, é necessário dirija os seus atos próprios pela lei estabelecida por Deus, que sabe não poder errar. — Terceiro, porque o homem só pode legislar sobre o que pode julgar. Ora, não pode julgar dos atos internos, que são ocultos, mas só dos externos, que aparecem. E contudo, a perfeição da virtude exige que ele proceda retamente em relação a uns e a outros. Portanto, a lei humana, não podendo coibir e ordenar suficientemente os atos internos, é necessário que, para tal, sobrevenha a lei divina. — Quarto, porque, como diz Agostinho, a lei humana não pode punir ou proibir todas as maldades. Pois, se quisesse eliminar todos os males, haveria conseqüentemente de impedir muitos bens, impedindo assim a utilidade do bem comum, necessário ao comércio humano. Por onde, afim de nenhum mal ficar sem ser proibido e permanecer impune, é necessário sobrevir a lei divina, que proíbe todos os pecados. — E essas quatro causas estão resumidas no salmo, que diz o seguinte (Sl 118, 8): A lei do Senhor que é imaculada, i. é, que não permite a torpeza de nenhum pecado; converte as almas, porque regula, não só

os atos externos, mas também os internos; o testemunho do Senhor é fiel, por causa da certeza da verdade e da retitude; e dá sabedoria aos pequeninos, ordenando o homem a um fim sobrenatural e divino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pela lei natural, o homem participa da lei eterna, proporcionalmente à capacidade da sua natureza. Mas importa que, de modo mais alto, seja levado ao fim último e sobrenatural. E por isso se lhe acrescenta a lei dada por Deus, pela qual a lei eterna é participada de modo mais elevado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O conselho é uma perquisição e, portanto, há de proceder de certos princípios. Não basta porém que proceda de princípios naturalmente ínsitos, que são os da lei natural, pelas razões já expostas. Mas é necessário que outros se lhes acrescentem e tais são os preceitos da lei divina.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As criaturas irracionais não se ordenam a um fim mais elevado do que o proporcionado à capacidade natural delas. Logo, a comparação não colhe.

Art. 5 — Se há só uma lei divina.

(Infra, q. 107, a. I; Ad Galat., cap. I, lect. II).

O quinto discute-se assim. — Parece que a lei divina é uma só.

1. — Pois, no mesmo reino, só uma é a lei do rei. Ora, todo o gênero humano está para Deus como para um rei, conforme àquilo da Escritura (Sl 46, 8): Deus é o rei de toda a terra. Logo, há uma só lei divina.

2. Demais. — Toda lei se ordena ao fim que o legislador visa relativamente aqueles para os quais legisla. Ora, em relação aos homens, Deus visa uma mesma coisa, segundo a Escritura (1 Tm 2, 4): Quer que todos os homens se salvem, e que cheguem a ter o conhecimento da verdade. Logo, só uma é a lei divina.

3. Demais. — A lei divina parece estar mais próxima da lei eterna, que é una, do que a lei natural, por ser mais elevada a revelação dá graça do que o conhecimento da natureza. Ora, a lei natural é a mesma para todos os homens. Logo, Com maior razão, a lei divina.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Heb 7, 12): Mudado que seja o sacerdócio, é necessário que se faça também mudança da lei. Ora, como no mesmo lugar se diz, duplo é o sacerdócio: o levítico e o de Cristo. Logo, também dupla há de ser a lei divina; a antiga e a nova.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos na Primeira Parte (q. 30, a. 3), a distinção é a causa do número. Ora, de dois modos podem as coisas se distinguir. — De um, quando absoluta e especificamente diversas, como o cavalo e o boi. — De outro, como o perfeito se distingue do imperfeito, dentro da mesma espécie; assim, a criança, do homem. Ora, é deste modo que a lei divina se distingue em lei antiga e nova. Por onde, o Apóstolo (Gl 3, 24-25) compara o estado da lei antiga ao da criança dirigida por um mestre; e o da lei nova, ao do homem perfeito, que já não precisa de mestre.

Ora, a perfeição e imperfeição da lei se fundam nas suas três funções, já antes expostas. — Assim, primeiramente, pertence à lei ordenar para o bem comum, como para o fim, segundo já dissemos (q. 90, a. 2). E esse bem pode ser duplo. Um é o bem sensível e terreno, ao qual ordenava diretamente a lei antiga. Por isso, logo no princípio dela, o povo é convidado ao reino terrestre dos cananeus. O outro é o bem inteligível e celeste, ao qual ordena a lei nova. Por isso, Cristo, logo no princípio da sua pregação,

convida para o reino dos céus, dizendo (Mt 4, 17): Fazei penitência, porque está próximo o reino dos céus. Donde o dizer Agostinho, que as promessas das coisas temporárias estão contidas no Antigo Testamento, que, por isso, se chama antigo; ao passo que a promessa da vida eterna pertence ao Novo Testamento. Em segundo lugar, à lei pertence dirigir os atos humanos conforme à ordem da justiça. No que também a lei nova extrapola a antiga, ordenando os atos internos da alma, conforme àquilo da Escritura (Mt 5, 20): Se a vossa justiça não for maior e mais perfeita do que a dos Escribas e dos Fariseus, não entrareis no reino dos céus. E, por isso se diz, que a lei antiga coíbe as mãos, a nova, a alma. — Em terceiro lugar, à lei pertence levar os homens à observância dos mandamentos. E isto, que a lei antiga fazia, pelo temor das penas, a nova o faz pelo amor, infundido em nossos corações pela graça de Cristo, conferida na lei nova, e figurada apenas, na antiga. Donde o dizer Agostinho: O temor e o amor, eis a breve diferença entre a Lei e o Evangelho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na casa o pai de família propõe uma ordem aos filhos e outra, aos adultos. Assim também o mesmo rei, Deus, dá, no seu reino, uma lei aos homens, que ainda vivem na imperfeição, e outra, mais perfeita, aos que pela lei anterior chegaram à capacidade maior das coisas divinas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A salvação dos homens não podia vir senão de Cristo, conforme à Escritura (At 4, 12): Nenhum outro nome foi dado aos homens pelo qual nós devamos ser salvos. Por onde, a lei, que perfeitamente conduz todos à salvação, não podia ser dada senão depois do advento de Cristo. Mas antes dela, era necessário fosse dada ao povo, do qual Cristo havia de nascer, uma lei preparatória para recebê-lo, em que já se achassem contidos certos rudimentos da justiça salvífica.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei natural dirige o homem por certos preceitos gerais, em que convêm tanto os perfeitos como os imperfeitos. Por isso é a mesma para todos. Ao passo que a lei divina o dirige mesmo em certas particularidades, em que os perfeitos não se comportam do mesmo modo que os imperfeitos. Por isso, a lei tinha que ser dupla, como ficou dito.

Art. 6 — Se há uma lei constituída pelo estímulo da sensualidade.

(Infra. q. 93. a. 3; Ad Rom., cap. VII. lect. IV).

O sexto discute-se assim. — Parece que não há uma lei constituída pelo estímulo da sensualidade.

1. — Pois, como diz Isidoro, a lei consiste na razão. Ora, o estímulo da sensualidade, longe de consistir na razão, desvia dela. Logo, não tem a natureza de lei.

2. Demais. — Toda lei é obrigatória, de modo que são considerados transgressores os que não a observam. Ora, não é transgressor quem não se submete ao estímulo da sensualidade, mas, ao contrário, quem lhe obedece. Logo, ele não tem natureza de lei.

3. Demais. — A lei se ordena para o bem comum, como já se disse (q. 90, a. 2). Ora, o estímulo da sensualidade não inclina para esse bem, mas antes, para o particular. Logo, não tem natureza de lei.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Rm 7, 23): Sinto nos meus membros outra lei, que repugna à lei do meu espírito.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 2; q. 90, a. 1 ad 1), a lei está essencialmente no sujeito que regula e mede; e, participativamente, no que é medido e regulado. De modo que toda inclinação ou ordenação, existente em quem está sujeito à lei, chama-se lei participativamente, como do sobredito resulta (a. 2;

q. 90, a. 1 ad 1). Ora, de duas maneiras pode existir uma inclinação nos súbditos da lei, provinda do legislador. Ou porque este neles causa diretamente uma inclinação e inclina, às vezes, diversos para atos diversos; podendo-se, deste modo, dizer que uma é a lei dos soldados e outra, a dos mercadores. Ou, indiretamente, quando o legislador, destituindo um seu súbdito de uma dignidade, falo, por consequência, passar para outra ordem, ficando como que sujeito a outra lei. Assim, o soldado, destituído da milícia, ficará sujeito à lei dos lavradores ou dos mercadores.

Assim, pois, sob Deus legislador, criaturas diversas têm inclinações naturais diversas, de modo que aquilo que para uma é, de certo modo, lei, para outra é contrário à lei. Por exemplo, ser bravo é de certo modo a lei do cão; mas é contra a lei da ovelha ou de outro animal de índole mansa. Ora, a lei do homem, que lhe coube por ordenação divina, de acordo com a sua condição, é obrar de conformidade com a razão. E tanta força tinha essa lei, no estado primitivo, que nada de preterracional ou de irracional podia surpreender o homem. Mas quando ele se afastou de Deus, incorreu na pena de ser arrastado pelo ímpeto da sensualidade. O que se dá com cada um em particular, quanto mais se afastar da razão; que, assim, de certo modo se assemelha aos brutos, levados pelo ímpeto da sensualidade, conforme àquilo da Escritura (Sl 48, 21): O homem, quando estava na honra, não o entendeu: foi comparado aos brutos irracionais, e se fez semelhante a eles. Por onde, a inclinação mesma de sensualidade, chamada estímulo, tem nos brutos, absolutamente, natureza de lei; do modo, porém, porque, em relação a eles se pode falar em lei no sentido de inclinação direta. Ao contrário, relativamente ao homem, essa inclinação não tem natureza de lei, sendo antes, um desvio da lei da razão. Mas, por ter sido o homem, pela justiça divina, destituído da justiça original, e perdido o vigor da razão, o ímpeto mesmo da sensualidade, que o arrasta, tem natureza de lei, mas penal e, por lei divina, inseparável do homem, destituído da dignidade que lhe era própria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede quanto ao estímulo da sensualidade, em si mesmo considerado, e como inclinação para o mal. Pois, em tal sentido, não tem natureza de lei, como já se disse, ao passo que a terá enquanto resultante da justiça da lei divina. Tal como se disséssemos ser lei que a um nobre, por sua culpa, se permitisse ser submetido a obras servis.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto à lei como regra e medida; pois, assim, os que dela desviam vêm a ser transgressores. Mas, nesse sentido, o estímulo da sensualidade não é uma lei mas, sim, por uma certa participação, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe relativamente ao estímulo da sensualidade, quanto à sua inclinação própria; não porém, quanto à sua origem. E contudo, considerada a inclinação da sensualidade, tal como existe nos brutos, ela se ordena para o bem comum, i. é, para a conservação da natureza da espécie ou do indivíduo. O que também se dá com o homem, desde que a sensualidade esteja sujeita à razão. — Mas se chama estímulo da sensualidade na medida em que foge à ordem da razão.

Questão 92: Dos efeitos da lei.

Em seguida devemos tratar dos efeitos da lei. E nesta questão dois artigos se discutem:

Art. 1 — Se o efeito da lei é tornar os homens bons.

(II Cont. Gent., cap. CXVI: X Ethic., Irect., lect. XIV).

O primeiro discute-se assim. — Parece que o efeito da lei não é tornar os homens bons.

1. — Pois, os homens são bons pela virtude, que torna bom quem a tem, como diz Aristóteles. Ora, a virtude do homem vem-lhe de Deus, que a produz em nós, sem nós, como se disse a propósito da definição da virtude (q. 55, a. 4). Logo, não compete à lei tornar os homens bons.

2. Demais. — A lei não é útil ao homem se ele não lhe obedecer. Ora, já é por bondade que o homem obedece à lei. Logo, antes da lei, é-lhe necessária a bondade. Logo, não é ela que torna os homens bons.

3. Demais. — A lei se ordena para o bem comum, como já se disse (q. 90, a. 2). Ora, certos, que procedem retamente no atinente ao bem comum, não o fazem em relação ao próprio. Logo, não pertence à lei tornar os homens bons.

4. Demais. — Certas leis são tirânicas, como diz o Filósofo. Ora, o tirano não busca o bem dos súbditos, mas a utilidade própria. Logo, não pertence à lei tornar os homens bons.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: A vontade de todo legislador é tornar os cidadãos bons.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 1 ad 2; a. 3, a. 4), a lei não é senão o ditame da razão do chefe, que governa os súbditos. Ora, a virtude de todo súbdito está em submeter-se bem àquele por quem é governado; assim como a virtude do irascível e do concupiscível consiste em serem bem obedientes à razão. E assim, a virtude de qualquer súbdito está em sujeitar-se bem ao que governa, como diz o Filósofo. Pois, toda lei é estabelecida para ser obedecida pelos súbditos. Por onde é manifesto, que é próprio da lei levar os súbditos a serem virtuosos. Ora, como é a virtude que torna bom quem a tem, segue-se que é efeito próprio da lei tornar bons, absoluta ou relativamente, aqueles para os quais foi dada. Assim, se a intenção do legislador visar o verdadeiro bem, que é o bem comum; regulado pela justiça divina, resulta que, pela lei, os homens se tornarão absolutamente bons. Se for, porém, a intenção do legislador o bem não absoluto, mas o útil, o deleitável ou o que repugna à justiça divina, então a lei tornará os homens bons, não absoluta, mas relativamente, em ordem a um determinado regime. Por onde, existe bem, ainda nos que são, em si mesmos, maus; assim, chama-se bom ladrão o que age bem em vista dos seus fins.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dupla é a virtude, como do sobredito se colhe (q. 63, a. 2): a adquirida e a infusa. Ora, para uma e outra contribui o agir costumeiro, mas diversamente; pois, causa a virtude adquirida, dispõe para a infusa, e conserva e promove a já adquirida. E como a lei é dada para dirigir os atos humanos, na medida em que eles levam para a virtude, nessa mesma a lei torna bons os homens. Donde o dizer o Filósofo: Os legisladores tornam os cidadãos bons, imprimindo-lhes bons hábitos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem sempre obedecemos à lei pela bondade de uma virtude perfeita; mas umas vezes, pelo temor da pena, outras, pelo só ditame da razão, que é um princípio de virtude, como já estabelecemos (q. 63, a. 1).

RESPOSTA À TERCEIRA. — A bondade da parte é considerada relativamente à do todo; por isso, diz Agostinho, é má toda parte que não se coaduna com o todo. Sendo pois cada homem parte da cidade, é impossível seja bom sem ser bem proporcionado ao bem comum; nem o todo pode ter boa consistência senão pelas partes, que lhe sejam proporcionadas. Por onde, é impossível manter-se o bem comum da cidade sem os cidadãos serem virtuosos, ao menos aqueles a quem cabe governar. Pois basta, para o bem da comunidade, que os cidadãos sejam virtuosos na medida em que obedecem às ordens do chefe. E por isso o Filósofo diz: A virtude do chefe e a do bom cidadão é a mesma; mas não é a mesma que a do bom cidadão a virtude de um cidadão qualquer.

RESPOSTA À QUARTA. — A lei tirânica, não estando de acordo com a razão, não é, absolutamente falando, lei; antes, é uma perversão dela. E contudo, na medida em que participa da essência da lei, tende a tornar bons os cidadãos. Ora, da essência da lei não participa, senão na medida em que é um ditame de quem governa os seus súbditos e tende a que eles sejam obedientes à lei. O que é torná-los bons, não absolutamente, mas em relação ao regime.

Art. 2 — Se os atos da lei estão convenientemente assinalados na expressão: são atos da lei ordenar, proibir, permitir e punir.

O segundo discute-se assim. — Parece que os atos da lei não estão convenientemente assinalados na expressão: são atos da lei ordenar, proibir, permitir e punir.

1. — Pois, toda lei é um preceito geral, como diz o jurisconsulto. Ora, ordenar é a mesma coisa que preceituar. Logo, os três outros membros da enumeração tornam-se supérfluos.

2. Demais. — O efeito da lei é levar os súbditos para o bem, como já se disse (a. 1). Ora, o conselho visa um bem melhor que o do preceito. Logo, à lei pertence, antes aconselhar que mandar.

3. Demais. — Assim como o homem é incitado ao bem pelas penas, também o é pelos prêmios. Logo, se punir é considerado efeito da lei, também o premiar deve sê-lo.

4. Demais. — A intenção do legislador é tornar bons os homens, como já se disse (a. 1). Ora, quem só por medo das penas obedece à lei não é bom. Pois embora pelo temor servil, que é o temor das penas, alguém possa fazer o bem, não o faz contudo bem, como diz Agostinho. Logo, parece não ser próprio da lei punir.

Mas, *em contrário*, diz Isidoro: Toda lei ou permite alguma coisa, p. ex., que o homem forte busque o prêmio; ou proíbe, p. ex., que a ninguém é lícito desposar uma virgem consagrada; ou pune, p. ex., com pena capital quem cometeu uma morte.

SOLUÇÃO. — Como um enunciado é um ditame da razão expresso pela enunciação, assim a lei o é, expresso a modo de preceito. Ora, é próprio à razão passar de uma proposição para outra. Por onde, assim como nas ciências demonstrativas a razão leva a assentirmos na conclusão, em virtude de certos princípios, assim também leva a assentirmos no preceito de lei, por alguns princípios.

Ora, as ordens da lei regulam atos humanos, que ela dirige, como já dissemos (q. 90, a. 1, a. 2; q. 91, a. 4), e que são de diferentes espécies. Pois, segundo já ficou dito (q. 18, a. 8), certos atos são genericamente bons, e são os das virtudes. E em relação a estes se diz que é ato da lei preceituar ou ordenar, porque a lei preceitua todos os atos das virtudes, como diz Aristóteles. — Outros atos são genericamente maus, como os atos viciosos. E estes a lei os proíbe. — Outros ainda são genericamente indiferentes; e estes ela os permite. Também podem considerar-se indiferentes todos os atos que são

pouco bons ou pouco maus. — Enfim, o meio pelo qual a lei se faz obedecer é o temor da pena. E por aqui se considera como efeito dela punir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como cessar o mal é de certo modo bem; assim, a proibição tem de certo modo natureza de preceito. E a esta luz, tomando em sentido lato a palavra preceito, a lei é universalmente chamada preceito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aconselhar não é ato próprio da lei, e pode pertencer mesmo a um particular, que não pode legislar. Por isso, o próprio Apóstolo, ao dar um conselho, disse: Eu é que digo, não o Senhor. Por isso, não é considerado como efeito da lei.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também o premiar pode pertencer a qualquer pessoa, ao passo que punir não cabe senão ao ministro da lei, por cuja autoridade a pena é aplicada. Por isso, premiar não é considerado como ato da lei, mas só punir.

RESPOSTA À QUARTA. — Começando alguém a acostumar-se a evitar o mal e a fazer o bem, pelo temor da pena, é levado às vezes a praticá-lo por vontade própria e com prazer. E assim, a lei, mesmo punindo, leva os homens a se tornarem bons.

Questão 93: Da lei eterna.

Em seguida devemos tratar das leis, em particular. E primeiro, da lei eterna. Segundo, da lei natural. Terceiro, da lei humana. Quarto, da lei antiga. Quinto, da lei nova, que é a lei do Evangelho. E quanto à sexta lei, que é a do estímulo, basta o que já foi dito quando tratamos do pecado original.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a lei eterna é a razão suma existente em Deus.

(Supra, q. 91, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não é a lei eterna a razão suma existente em Deus.

1. — Pois, a lei eterna é uma só. Ora, as razões das coisas na mente divina são várias; assim, Agostinho diz, que Deus fez todas as coisas com razões próprias. Logo, parece que a lei eterna não é o mesmo que a razão existente na mente divina.

2. Demais. — É da natureza da lei ser promulgada verbalmente, como já se disse (q. 90, a. 4). Ora, em Deus o Verbo é considerado pessoalmente, como se estabeleceu na Primeira Parte (q. 34, a. 1); ao passo que a razão o é essencialmente. Logo, a lei eterna não é o mesmo que a razão divina.

3. Demais. — Agostinho diz: A lei, que é chamada verdade, aparece como estando acima da nossa mente. Ora, a lei existente como superior à nossa mente é a lei eterna. Logo, a verdade é a lei eterna. Mas a verdade e a razão não têm a mesma essência. Logo, a lei eterna não é o mesmo que a razão suma.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: A lei eterna é a razão suma, a que sempre devemos obedecer.

SOLUÇÃO. — Assim como em todo artífice preexiste à razão do que ele faz, com a sua arte, assim também, em todo governante é necessário preexistir à razão da ordem daquilo que devem fazer os que lhe estão sujeitos ao governo. E como a razão das coisas, que devem ser feitas pela arte, chama-se arte ou exemplar das coisas artificadas, assim a razão de quem governa os atos dos súbditos assume a natureza de lei, salvo tudo quanto já foi dito a respeito da essência da lei (q. 90). Ora, Deus, com sua sabedoria, é o criador da universidade das coisas, para as quais está como o artífice, para as coisas artificadas, conforme na Primeira Parte foi estabelecido (q. 14, a. 8). Pois, também é o governador de todos os atos e moções de cada criatura, segundo também se estabeleceu na Primeira Parte (q. 103, a. 5). Por onde, assim como a razão da sabedoria divina tem, como criadora de todas as coisas, natureza de arte, exemplar ou idéia; assim a razão dessa mesma sabedoria, que move todas as coisas para o fim devido, tem natureza de lei. E sendo assim, a lei eterna não é mais que a razão da sabedoria divina, enquanto diretiva de todos os atos e moções.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho se refere, no passo aduzido, às razões ideais, que respeitam às naturezas próprias de cada coisa. Por isso há nelas uma certa distinção e pluralidade, conforme as diversas relações com as coisas, como se estabeleceu na Primeira Parte (q. 15, a. 2). Porém a lei é considerada como diretiva dos atos em relação ao bem comum, como já se disse (q. 90, a. 2). Ora, coisas entre si diversas consideram-se como unificadas, quando se ordenam para algo de comum. Portanto, a lei eterna é uma, ela que é a razão da referida ordem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Duas considerações podem ser feitas a propósito de qualquer palavra: sobre a palavra mesma, e o que ela exprime. Ora, a palavra vocal é proferida pela boca humana; e por ela se

exprimem as coisas significadas pelas palavras humanas. E a mesma é a essência do verbo mental humano, que não é senão um conceito da mente, pela qual o homem exprime mentalmente aquilo que pensa. Por onde, em Deus, o Verbo, que é o conceito do intelecto paterno, significa uma pessoa; mas tudo o que está na ciência do Pai, seja o que é essencial, ou pessoal, ou ainda as obras de Deus, exprime-se por esse Verbo, como está claro em Agostinho. E entre outras expressões, por esse Verbo também se exprime a lei eterna. Mas daqui não se segue que a lei eterna seja considerada como algo de pessoal, em Deus. Pois ela é apropriada ao Filho, por causa da conveniência que a razão tem com o Verbo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão do intelecto divino tem com as coisas uma relação diferente da que com elas tem a do intelecto humano. Pois, o intelecto humano é medido pelas coisas, de modo que um conceito humano não é verdadeiro em si mesmo, senão pela sua conformidade com as coisas. Porque segundo uma coisa é ou não, a nossa opinião é verdadeira ou falsa. Ao contrário, o intelecto divino é a medida das coisas; porque cada uma delas é verdadeira na medida em que imita o intelecto divino, como na Primeira Parte se disse (q. 16, a. 1). E portanto, o intelecto divino é verdadeiro em si mesmo. Por onde, a sua razão é a verdade mesma.

Art. 2 — Se a lei eterna é conhecida de todos.

(Supra, q. 19, a. 4, ad 3; In Iob, cap. XI, lect. I).

O segundo discute-se assim. — Parece que a lei eterna não é conhecida de todos.

1. — Pois, como diz o Apóstolo (1 Co 2, 11), as coisas de Deus ninguém as conhece senão o Espírito de Deus. Ora, a lei eterna é uma razão existente na mente divina. Logo, é desconhecida de todos, menos de Deus.

2. Demais. — Como diz Agostinho, pela lei eterna é justo que todas as coisas sejam ordenadíssimas. Ora, nem todos sabem como todas as coisas são ordenadíssimas. Logo, nem todos conhecem a lei eterna.

3. Demais. — Agostinho diz: A lei eterna é a de que os homens não podem julgar. Ora, no dizer de Aristóteles, cada qual julga bem aquilo que conhece. Logo, a lei eterna de nós não é conhecida.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O conhecimento da lei eterna está impresso em nós.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode um objeto ser conhecido: em si mesmo; e no seu efeito, onde se encontra alguma semelhança dele. Assim, quem não vê o sol na sua substância conhece-o pela irradiação. Por onde, deve-se dizer que a lei eterna ninguém pode conhecê-la como em si mesma é, senão só os bem-aventurados, que vêem a Deus em essência. Mas toda criatura racional a conhece por alguma maior ou menor irradiação dela. Pois, todo conhecimento da verdade é uma certa irradiação e participação da lei eterna, que é a verdade imutável, como diz Agostinho. Ora, a verdade todos de certo modo a conhecem, pelo menos quanto aos princípios comuns da lei natural. Quanto aos outros, uns participam mais e outros, menos do conhecimento da verdade; e assim também conhecem mais ou menos a lei eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As coisas de Deus não podem, em si mesmas, ser conhecidas de nós, mas se manifestam pelos seus efeitos, conforme àquilo da Escritura (Rm 1, 20): As coisas invisíveis de Deus se vêem, consideradas pelas obras que foram feitas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora cada um conheça a lei eterna segundo a sua capacidade, do modo por que acabamos de dizer, ninguém contudo pode compreendê-la, porque ela não pode manifestar-se totalmente pelos seus efeitos. Por onde, não é necessário, que quem conhece a lei eterna, da maneira predita, conheça toda a ordem das coisas, pela qual todas elas são ordenadíssimas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O julgar das coisas pode ser entendido em duplo sentido. — De um modo, como a faculdade cognitiva julga do seu objeto próprio, conforme àquilo da Escritura (Jó 12, 11): Porventura o ouvido não julga das palavras e o paladar de quem come não julga do sabor? E conforme a este modo de julgar, o Filósofo diz que cada qual julga bem aquilo que conhece, i. é, julgando se o que lhe é proposto é verdade. — De outro modo, como o superior julga do inferior, por um juízo prático, i. é, se deve ser de tal maneira e não de tal outra. E assim, ninguém pode julgar da lei eterna.

Art. 3 — Se toda lei deriva da lei eterna.

O terceiro discute-se assim. — Parece que nem toda lei deriva da lei eterna.

1. — Pois, há uma lei do estímulo, como já se disse (q. 91, a. 6). Ora, não deriva da lei divina, que é eterna, porque a ela pertence à prudência da carne, da qual diz o Apóstolo (Rm 8, 7), que não é sujeito da lei eterna.

2. Demais. — Nada de iníquo pode proceder da lei eterna, pois, como já se disse (a. 2 arg. 2), pela lei eterna é justo que todas as coisas sejam ordenadíssimas. Ora, certas leis são iníquas, conforme aquilo da Escritura (Is 10, 1): Ai dos que estabelecem leis iníquas. Logo, nem toda lei procede da lei eterna.

3. Demais. — Agostinho diz: A lei escrita para governar o povo permite, retamente, muitas coisas que são castigadas pela Providência Divina. Ora, a razão da Providência Divina é a lei eterna, como já se disse (q. 93, a. 1). Logo, nem mesmo toda lei reta procede da lei eterna.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Pr 8, 15): Por mim reinam os reis, e por mim decretam os legisladores o que é justo. Ora, a razão da divina sabedoria é a lei eterna, como já se disse (a. 1). Logo, todas as leis procedem da eterna.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 1, a. 2), a lei implica uma certa razão diretiva dos atos para um fim. Ora, em todos os motores ordenados, é necessário que a força do motor segundo derive da força do primeiro; pois aquele não move senão enquanto movido por este. E vemos o mesmo se passar com todos os governantes: a razão do governo deriva do primeiro governante para os segundos; assim como a razão do que deve, na cidade, ser feito, deriva do rei, por meio de um preceito, para os administradores subalternos. E também nas artes, a razão dos atos artísticos deriva do mestre de obras para os artífices inferiores, que obram manualmente. Por onde, sendo a lei eterna a razão do governo no supremo governador, é necessário que todas as razões do governo, existentes nos governantes inferiores, derivem dela. Ora, todas essas razões dos governantes inferiores são leis outras que não a lei eterna. Portanto, todas as leis, na medida em que participam da razão reta, nessa mesma derivam da lei eterna. E por isso Agostinho diz: Nada há de justo e legítimo, nas leis temporais, que os homens não tivessem para si ido buscar na lei eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O estímulo tem no homem natureza da lei, enquanto pena resultante da divina justiça, e sendo assim é manifesto que deriva da lei eterna. Mas enquanto

inclina para o pecado, contraria a lei de Deus e não tem natureza de lei, como do sobredito resulta (q. 91, a. 6).

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lei humana tem natureza de lei, na medida em que é conforme a razão reta; e assim é manifesto, que deriva da lei eterna. Mas, na medida em que se afasta da razão, é considerada lei iníqua; e então, não tem natureza de lei, mas antes, de violência. E contudo, a própria lei iníqua, na medida em que guarda uma semelhança com a lei, pela ordem do poder de quem a fez, nessa mesma medida também deriva da lei eterna; pois, não há potestade que não venha de Deus, no dizer do Apóstolo (Rm 13, 1).

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que a lei humana permite certas coisas, não pelas aprovar, mas pelas não poder dirigir. Pois, muitas coisas, das dirigidas pela lei divina, não o podem ser pela lei humana, porque o domínio da lei superior é mais vasto que o da inferior. Por onde, o mesmo não intrrometer-se a lei humana naquilo que não pode dirigir, provém da ordem da lei eterna. O contrário se daria se aprovasse o que a lei eterna reprova. Por isso daqui não se conclui, que não derive a lei humana da eterna, mas sim, que não pode ter perfeita conformidade com ela.

Art. 4 — Se o necessário e o eterno estão sujeitos à lei eterna.

O quarto discute-se assim. — Parece que o necessário e o eterno estão sujeitos à lei eterna.

1. — Pois, tudo o que é racional está sujeito à razão. Ora, a vontade divina, sendo justa, é racional. Logo, está sujeita à razão. Ora, a lei eterna é a razão divina. Portanto, a vontade de Deus está sujeita à lei eterna. E como a vontade de Deus é algo de eterno, resulta que também o eterno e o necessário estão sujeitos à lei eterna.

2. Demais. — Tudo o que está sujeito ao rei, está sujeito à lei do mesmo. Ora, o Filho, no dizer da Escritura (1 Co 15, 28-29), quando lhe tiver entregado o reino, estará sujeito a Deus e ao Padre. Logo, o Filho, que é eterno, está sujeito à lei eterna.

3. Demais. — A lei eterna é a razão da Divina Providência. Ora, muitas coisas necessárias estão sujeitas a ela, como as substâncias incorpóreas e os corpos celestes permanentes. Logo, o necessário também está sujeito à lei eterna.

Mas, *em contrário*. — O necessário, sendo impossível sofrer mudança, não precisa de coibição. Ora, a lei é imposta ao homem para coibi-lo do mal, como do sobredito resulta (q. 92, a. 2). Logo, o necessário não está sujeito à lei.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), a lei eterna é a razão do governo divino. Por onde, tudo o que está sujeito ao governo divino o está também à lei eterna; e o que não está sujeito a esse governo, nem à lei eterna o está. E esta distinção pode se fundar nas coisas que nos circundam. Assim, ao governo humano está sujeito o que pode ser feito pelos homens; o que porém pertence à natureza humana, como ter alma, mãos ou pés, não depende do governo humano. Por onde, à lei eterna estão sujeitas todas as coisas criadas por Deus, quer contingentes, quer necessárias; não está sujeito porém a essa lei o que pertence à natureza ou à essência divina, que constitui realmente a lei eterna mesma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade de Deus podemos considerá-la de dois modos. — De um modo, em si mesma. E então, sendo a vontade de Deus a essência mesma dele, não está sujeita ao governo divino, nem à lei eterna, com a qual se identifica. — De outro modo podemos considerá-la em relação àquilo que Deus quer das criaturas, as quais estão sujeitas à lei eterna, por

terem a sua razão na sabedoria divina. E por isso dizemos, que a vontade de Deus é racional. Pois, do contrário, em si mesma, deveria ser considerada, antes como a própria razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O Filho não foi feito por Deus, mas é dele naturalmente gerado. Por isso, não está sujeito à Providência Divina, nem à lei eterna; antes, por uma certa apropriação, ele mesmo é a lei eterna, como claramente o diz Agostinho. E dizemos que está sujeito ao Pai, em virtude da natureza humana, pela qual também dizemos que o Pai é maior que ele.

À TERCEIRA OBJEÇÃO CONCEDEMOS. — Por proceder do necessário criado.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz o Filósofo, certas coisas necessárias têm, a causa da sua necessidade; e assim, a mesma impossibilidade de existirem de outro modo provém-lhes de outro ser; e isso mesmo é uma certa e eficacíssima coibição. Pois, tudo o que é coibido, em geral, dizemos que o é, na medida em que não pode agir diferentemente da disposição que tem.

Art. 5 — Se os contingentes naturais estão sujeitos à lei eterna.

O quinto discute-se assim. — Parece que os contingentes naturais não estão sujeitos à lei eterna.

1. — Pois, a promulgação é da essência da lei, como já se disse (q. 90, a. 4). Ora, a promulgação não pode ser feita senão para criaturas racionais, a que alguma coisa pode ser anunciada. Logo, só as criaturas racionais estão sujeitas à lei eterna, e portanto não o estão os contingentes naturais.

2. Demais. — O que obedece à razão dela participa, de certo modo, como diz Aristóteles. Ora, a lei eterna é a razão suma, como já se disse (a. 1). Logo, como os contingentes naturais não participam de nenhum modo da razão, mas ao contrário, são irracionais, parece que não estão sujeitos à lei eterna.

3. Demais. — A lei eterna é eficacíssima. Ora os contingentes naturais são susceptíveis de deficiências. Logo, não estão sujeitos à lei eterna.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Pr 8, 29): Quando circunscrevia ao mar o seu termo, e punha lei às águas para que não passassem os seus limites.

SOLUÇÃO. — O que se diz da lei humana não é o mesmo que o dito da lei eterna, que é a lei de Deus. Pois, a lei humana se estende somente às criaturas racionais sujeitas ao homem. E a razão é que a lei é diretiva dos atos próprios aos súbditos de um governo; por isso, ninguém, propriamente falando, impõe lei aos próprios atos. Ora, tudo o que o homem faz, usando dos seres irracionais, que lhe estão sujeitos, ele o faz por um ato próprio, que move tais seres. Pois, essas criaturas irracionais não agem por si mesmas, mas são levadas por outras, como já se disse (q. 1, a. 2). Por onde, o homem não pode impor lei aos seres irracionais, embora lhe estejam sujeitos. Mas o pode para os seres racionais, que lhe estão sujeitos, imprimindo-lhes no espírito, por um preceito ou um anúncio qualquer, uma certa regra, que é o princípio do agir.

Ora, assim como o homem, por um enunciado, imprime um princípio interior aos atos de quem lhe está sujeito, assim também Deus imprime a toda a natureza os princípios dos atos próprios dela. E assim sendo, dizemos que Deus põe preceito para toda a natureza, conforme a Escritura (Sl 148, 6): Preceito pôs e não se quebrantará. E por esta mesma razão, todos os movimentos e ações de toda a natureza estão sujeitos à lei eterna. Por onde, é de outro modo que as criaturas irracionais estão sujeitas à lei eterna: enquanto movidas pela Divina Providência e não, pela inteligência do preceito divino, como as criaturas racionais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A impressão ativa de um princípio intrínseco está para as coisas naturais, assim como a promulgação da lei está para os homens. Porque a promulgação da lei imprime nos homens um princípio diretivo dos seus atos, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As criaturas irracionais não participam da razão humana, nem lhe obedecem; participam porém, a modo de obediência, da razão divina. Pois, o poder da razão divina tem maior extensão que o da razão humana. E assim como os membros do corpo humano movem-se pelo império da razão, mas dela não participam, porque não têm nenhuma apreensão ordenada para a razão, assim também as criaturas irracionais são movidas por Deus, sem por isso virem a ser racionais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As deficiências ocorrentes nos seres naturais, embora estejam fora da ordem das causas particulares, não escapam contudo, à das causas universais. E principalmente não escapam à ordem da causa primeira, que é Deus, a cuja Providência nada pode fugir, como dissemos na Primeira Parte (q. 22, a. 2). E sendo a lei eterna a razão da Divina Providência, como já dissemos (a. 1), as deficiências dos seres naturais estão sujeitas à lei eterna.

Art. 6 — Se todas as coisas humanas estão sujeitas à lei eterna.

O sexto discute-se assim. — Parece que nem todas as coisas humanas estão sujeitas à lei eterna.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Gl 5, 18): Se vós sois guiados pelo espírito, não estais, debaixo da lei. Ora, os homens justos, filhos de Deus por adoção, são levados pelo espírito de Deus, conforme àquilo da Escritura (Rm 8, 14): Os que são levados pelo espírito de Deus, estes são filhos de Deus. Logo, nem todos os homens estão sujeitos à lei eterna.

2. Demais. — O Apóstolo diz (Rm 8, 7): A sabedoria da carne é inimiga de Deus, pois não é sujeita à lei de Deus. Ora, há muitos homens em quem domina a sabedoria da carne. Logo, à lei eterna, que é a lei de Deus, não estão sujeitos todos os homens.

3. Demais. — Agostinho diz: Pela lei eterna é que os maus merecem a miséria e os bons, a vida feliz. Ora, os homens já bem-aventurados ou condenados não estão mais em estado de merecer. Logo, não estão sujeitos à lei eterna.

Mas, *em contrário*, Agostinho: De nenhum modo, qualquer ser pode fugir às leis do sumo Criador e Ordenador, que estabelece a paz do universo.

SOLUÇÃO. — Duplo é o modo por que um ser está sujeito à lei eterna, como do sobredito resulta (a. 5). De um modo, enquanto pelo conhecimento participa da lei eterna; de outro, pela ação e pela passividade, participando dela como de princípio motivo interno. Ora, é deste segundo modo que à lei eterna estão sujeitas as criaturas irracionais, como já dissemos (a. 5). Mas a natureza racional tendo, além do que lhe é comum com todas as criaturas, algo de próprio, como racional que é, está sujeita à lei eterna de um e de outro modo. Pois, de um lado, tem de certa maneira a noção da lei eterna, segundo já dissemos (a. 2); e de outro, em toda criatura racional existe uma inclinação natural para o que está de acordo com a lei eterna, pois, é-nos natural possuir as virtudes, como diz Aristóteles.

Ambos esses modos, porém, são nos maus, imperfeitos, e de certa maneira, corruptos. Pois, além de terem a inclinação natural para a virtude depravada pelos hábitos viciosos, o próprio conhecimento natural do bem lhes está entenebrecido pelas paixões e pelos hábitos pecaminosos. Ao contrário, nos bons um e outro modo existe da maneira mais perfeita, porque ao conhecimento natural do bem se lhes

acrescenta o da fé e da sapiência; e à inclinação natural para o bem, o motivo interior da graça e da virtude.

Por onde, os bons estão perfeitamente sujeitos à lei eterna, por agirem sempre de acordo com ela. Os maus, por seu lado também lhe estão sujeitos, embora imperfeitamente, pelas suas ações, pela conhecerem imperfeitamente, e deste mesmo modo se inclinarem ao bem. Mas o que lhes falta na ação é-lhes suprido pela paixão, pois, na medida em que deixaram de fazer o que exigia a lei eterna, nessa mesma não de sofrer o que ela deles demanda. Donde o dizer Agostinho: Penso que os justos agem sujeitos à lei eterna. E, noutra obra: Deus, por justa comiseração das almas que o abandonam, soube ordenar com leis convenientíssimas as partes inferiores da sua criação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lugar citado do Apóstolo pode ser entendido em duplo sentido. Num, aquele que está sujeito à lei está, contra a sua vontade, sujeito à obrigação que ela impõe, como se suportasse um peso. Donde o dizer a Glosa: Está sujeito à lei quem se abstém das más obras, pelo temor do suplício, que a lei comina, e não, pelo amor da justiça. E deste modo, os homens espirituais não estão sujeitos à lei porque, pela caridade, que o Espírito Santo lhes infunde nos corações, cumprem voluntariamente a exigência legal. — Noutro, o lugar citado pode ser entendido como querendo significar, que as obras do homem levado pelo Espírito Santo são consideradas, mais, como do Espírito Santo, que do homem mesmo. Por onde, o Espírito Santo, não estando sujeito à lei, como não o está o Filho, segundo já foi dito (a. 4 ad 2), segue-se que as obras em questão, enquanto do Espírito Santo, não estão sob o império da lei. O que está conforme ao dito do Apóstolo (2 Cor 3, 17): Onde há o Espírito do Senhor aí há liberdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A sabedoria da carne, não pode estar sujeita à lei de Deus, no concernente à ação, pois inclina a ações contrárias à lei divina. Mas lhe está sujeita, no concernente à paixão, porque merece sofrer uma pena segundo a lei da divina justiça. Contudo, em nenhum homem a sabedoria da carne domina a ponto de corromper totalmente o bem da natureza. Por isso, permanece no homem a inclinação para agir de conformidade com a lei eterna. Pois, como já ficou estabelecido (q. 85, a. 2), o pecado não priva totalmente do bem da natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que conserva um ser no seu fim, também o move para ele. Assim, o corpo pesado a gravidade falo repousar no lugar inferior, e também o move para esse lugar. Por onde, devemos dizer que, os que, pela lei eterna, merecem a beatitude ou a miséria, também são, pela mesma lei, conservados naquela ou nesta. E assim sendo, os bem-aventurados e os condenados estão sujeitos à lei eterna.

Questão 94: Da lei natural.

Em seguida, devemos tratar da lei natural. E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a lei natural é um hábito.

No que concerne ao primeiro artigo, assim se procede. Parece que a lei natural é um hábito.

1. — Pois, como diz o Filósofo, “é tríplice o que há na alma: a potência, o hábito e a afecção”. Ora, a lei natural não é uma das potências da alma e nem uma das afecções, o que é patente se forem estas enumeradas uma a uma. Portanto, a lei natural é um hábito.

2. Demais — Além disso, Basílio diz que a consciência ou sindérese é “a lei do nosso intelecto”, o que não se pode inteligir senão da lei natural. Ora, a sindérese é certo hábito. Portanto, a lei natural é um hábito.

3. Demais — Além disso, a lei natural permanece sempre no homem, como adiante se tornará patente. Ora, nem sempre a razão do homem, à qual pertence, pensa na lei natural. Logo, a lei natural não é um ato, mas um hábito.

Em sentido contrário, há o que diz Agostinho: “um hábito é algo de que se utiliza quando é necessário”. Ora, não é assim a lei natural, pois é inerente aos recém-nascidos e aos condenados, que por ela não podem agir. Portanto, a lei natural não é um hábito.

SOLUÇÃO. — Deve dizer-se que algo pode ser dito hábito de dois modos. De um modo, própria e essencialmente e, assim, a lei natural não é hábito. Foi dito acima que a lei natural é algo constituído pela razão, assim como a proposição é uma obra da razão. Ora, não é idêntico o que alguém faz e o por que alguém age: assim, alguém, pelo hábito da gramática, produz uma oração correta. Dado pois ser o hábito aquilo “por que” alguém age, não pode ocorrer que alguma lei seja hábito própria e essencialmente. De outro modo, pode dizer-se hábito aquilo que se possui por meio de um hábito, como se diz fé aquilo que se possui pela fé. E, desse modo, porque os preceitos da lei natural são por vezes considerados em ato pela razão; por vezes, porém, são-lhe inerentes de modo somente habitual, pode dizer-se do segundo modo ser a lei natural um hábito. Da mesma forma, os princípios indemonstráveis dos atos especulativos não são o próprio hábito dos princípios, mas são os princípios aos quais se refere o hábito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que, na passagem, o Filósofo intenciona investigar o gênero da virtude: e como é manifesto ser a virtude certo princípio do ato, relaciona apenas os princípios dos atos humanos: as potências, os hábitos, as afecções. Todavia, além destes, há na alma outros três a considerar: certos atos, como o querer é naquele que quer e aquilo que se conhece no conhecedor e também as propriedades naturais da alma são-lhe inerentes, como, por exemplo, a imortalidade e outras semelhantes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que a sindérese diz-se lei do nosso intelecto, enquanto é o hábito que contém os princípios da lei natural, que são os primeiros princípios das obras humanas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a razão alegada conclui que a lei natural é algo de que se é dotado habitualmente. E isto, nós o concedemos. No que concerne à objeção *em sentido contrário*, deve dizer-se que alguém pode, por vezes, não usar o que lhe é habitualmente inerente por força de algum impedimento, como um homem não pode usar o hábito

da ciência em razão do sono. E também, a criança não pode usar o hábito de inteligência dos princípios e mesmo da lei natural, que lhe é habitualmente inerente, por causa da deficiência própria à idade.

Art. 2— Se a lei natural contém muitos preceitos ou um só.

No que concerne ao segundo artigo, assim se procede. Parece que a lei natural não contém muitos preceitos, mas somente um.

1. — Com efeito, a lei está contida no gênero do preceito. Se houvesse, portanto, múltiplos preceitos da lei natural, seguir-se-ia haver também múltiplas leis naturais.

2. Demais — Além disso, a lei natural é consequente à natureza do homem. Ora, a natureza humana é uma em seu todo, embora seja múltipla em suas partes. Assim, pois, ou é um apenas o preceito da lei da natureza, por causa da unidade do todo, ou são muitos, por causa da multiplicidade das partes da natureza humana. E assim será necessário que também as inclinações próprias ao concupiscível pertençam à lei natural.

3. Demais — Além disso, a lei é algo pertinente à razão. Ora, a razão é, no homem, somente uma. Logo, só há um preceito da lei natural.

Há, *em sentido contrário*, que no homem os preceitos da lei natural estão para as obras a realizar-se como estão os primeiros princípios da demonstração. Ora, os primeiros princípios indemonstráveis são múltiplos. Portanto, são também múltiplos os preceitos da lei da natureza.

SOLUÇÃO. — Deve dizer-se que os preceitos da lei da natureza estão para a razão prática do mesmo modo que os princípios primeiros da demonstração estão para a razão especulativa: uns e outros são princípios conhecidos por si mesmos. Ora, algo diz-se por si mesmo conhecido duplamente: de um modo, em si; de outro modo, quanto a nós. Em si, qualquer proposição diz-se por si conhecida se o seu predicado é da razão do sujeito. Ocorre porém que, para aquele que ignora a definição do sujeito, tal proposição não será conhecida por si mesma. Assim, esta proposição: “o homem é racional”, é por si mesma conhecida segundo sua natureza, pois quem diz homem, diz racional. Todavia, para quem ignora o que é o homem, esta proposição não é por si conhecida. Disto segue-se, como o diz Boécio, há dignidades ou proposições conhecidas por si mesmas comumente a todos e são tais aquelas proposições cujos termos são conhecidos por todos, como “qualquer todo é maior que sua parte” e “os que são iguais a um terceiro, são iguais entre si”.

Há, porém, certas proposições conhecidas por si mesmas apenas para os sábios, os quais integram o significado de seus termos: assim àquele que entende que um anjo não é corpo, é conhecido por si mesmo não ser circunscrito a um lugar, o que não é manifesto aos rudes, que não o captam. Ora, entre aquelas proposições ao alcance da apreensão de todos há, porém, certa ordem. Pois o que primeiro cai sob a apreensão é o ente, cuja inteligência está inclusa em tudo que alguém apreende. Eis por que o primeiro princípio indemonstrável é que não se pode simultaneamente afirmar e negar, que está fundado sobre a razão do ente e do não ente. Sobre este princípio todos os demais estão fundamentados, como se diz na Metafísica. Ora, assim como o ente é aquilo que, primeiro, pura e simplesmente, cai sob a apreensão, assim também o bem é aquilo que primeiro cai sob a razão prática, a qual está ordenada para a obra, pois todo agente age em vista do fim e este é dotado da razão de bem. Dessa forma, o primeiro princípio da razão prática está fundamentado sobre a razão de bem e é o seguinte: “o bem é aquilo que todos apetecem”. Portanto, este é o primeiro preceito da lei: “o bem deve ser praticado e procurado, o mal deve ser evitado”. Sobre isso estão fundamentados todos os

demais preceitos da lei da natureza, de tal modo que tudo o que deve ser praticado ou evitado, que a razão prática naturalmente apreende ser bem humano, pertence aos preceitos da lei da natureza. Ora, porque o bem tem razão de fim e o mal razão de seu contrário, daí segue-se que tudo aquilo para que tem o homem uma inclinação natural, a razão naturalmente apreende como bom e, por conseguinte, como obra a ser praticada, e o seu contrário como mal a ser evitado. Assim, segundo a ordem das inclinações naturais, segue-se a ordem dos preceitos da lei da natureza. Pois é primeiro inerente ao homem a inclinação para o bem segundo a natureza que tem em comum com todas as substâncias, qual seja, toda a substância apetece a conservação de seu ser segundo a sua natureza. E segundo essa inclinação pertence à lei natural tudo aquilo porque é conservada a vida do homem e que impede o que lhe é contrário. Em segundo lugar é inerente ao homem a inclinação para algo mais especial, segundo a natureza que tem em comum com os outros animais.

E segundo isso, diz-se ser da lei natural “aquilo que a natureza ensinou a todos os animais”, como a união do macho e da fêmea, a educação dos filhos e similares. Em terceiro lugar é inerente ao homem a inclinação para o bem segundo a natureza da razão que lhe é própria, como ter o homem uma inclinação natural para conhecer a verdade sobre Deus e viver em sociedade. E segundo isto pertence à lei natural aquilo que diz respeito a esta inclinação como que o homem evite a ignorância, não ofenda a outros com os quais deve conviver, e tudo o mais que a isso diz respeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que todos esses preceitos da lei da natureza, na medida em que são referentes a um só primeiro preceito, têm a razão de uma única lei natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que todas as inclinações de quaisquer partes da natureza humana, como as do concupiscível e do irascível, segundo são reguladas pela razão, pertencem à lei natural, e são reduzidas a um primeiro preceito, como se disse. E, segundo isso, são múltiplos, em si mesmos, os preceitos da lei da natureza, os quais, entretanto, têm em comum uma só raiz.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a razão, embora seja em si una, é, todavia, a ordenadora de tudo o que diz respeito ao homem. E, segundo isto, está contido sob a lei da razão tudo o que pode ser regulado pela razão.

Art 3 — Se todos os atos das virtudes são de lei da natureza.

No que concerne ao terceiro artigo assim se procede. Parece que nem todos os atos das virtudes são da lei da natureza.

1. — Isto porque, é de razão da lei ordenar para o bem comum. Ora, certos atos das virtudes ordenam-se para o bem particular de alguém, como é patente, sobretudo, nos atos da temperança. Portanto, nem todos os atos das virtudes são subordinados à lei natural.

2. Demais — Além disso, todos os pecados opõem-se a alguns atos virtuosos. Se, pois, todos os atos das virtudes são da lei da natureza, parece, por conseguinte, serem todos os pecados contra a natureza. Ora, isto diz-se em especial de alguns pecados.

3. Demais — Além disso, todos estão de acordo quanto àquilo que é segundo a natureza. Mas nem todos estão de acordo quanto aos atos das virtudes. Com efeito, algo é virtuoso para um, é vicioso para outros. Portanto, nem todos os atos as virtudes pertencem à lei da natureza.

Há *em contrário* o que diz Damasceno: “as virtudes são naturais”. Portanto, também os atos virtuosos são subordinados à lei da natureza.

SOLUÇÃO. — Deve dizer-se que podemos falar duplamente dos atos virtuosos. De um modo, enquanto são virtuosos; de outro modo, enquanto são tais atos considerados em suas espécies próprias. Se falamos dos atos das virtudes enquanto são virtuosos, dessa forma todos os atos virtuosos pertencem à lei da natureza. Foi dito, com efeito, que pertence à lei da natureza tudo aquilo para que o homem se inclina segundo sua natureza. Ora, cada qual se inclina para a operação que lhe é conveniente segundo a sua forma, como o fogo para aquecer. Donde, por ser a alma racional a forma própria do homem, a inclinação natural é inerente a qualquer homem em vista de agir segundo a razão e isto é precisamente o agir segundo a virtude. Donde, segundo isto, todos os atos das virtudes são da lei natural, pois a própria razão dita a cada um precisamente isto: agir virtuosamente. Mas se falamos dos atos virtuosos segundo eles próprios, na medida em que são considerados em suas próprias espécies, então nem todos os atos virtuosos são da lei da natureza. Com efeito, muito se faz, segundo a virtude, para o que a natureza não inclina, em primeiro lugar, mas que os homens vieram a descobrir mediante a pesquisa da razão como sendo útil para o bem viver.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que a temperança concerne às concupiscências naturais do alimento, da bebida e do sexo, as quais se ordenam ao bem comum da natureza, assim como outras matérias legais ordenam para o bem comum moral.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que se pode dizer natureza do homem de um lado a que é própria ao homem, e, quanto a isto, todos os pecados, por serem contra a razão, são também contra a natureza, como é patente na argumentação de Damasceno no “Sobre a fé ortodoxa”. De outro lado, a que é comum aos homens e aos outros animais e, quanto a isto, alguns pecados especiais dizem-se ser contra a natureza, como, por oposição à união do macho e da fêmea, que é natural a todos os animais, há o coito dos machos que se diz especialmente vício contra a natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que a razão alegada procede da consideração dos atos em si mesmos. Assim sendo, por causa das diversas condições dos homens, ocorre que alguns atos sejam virtuosos para alguns enquanto são-lhes proporcionados e convenientes, os quais, entretanto, são viciosos para outros, por não lhes serem proporcionados.

Art. 4 — Se a lei da natureza é uma em todos.

No que concerne ao quarto artigo assim se procede. Parece que a lei da natureza não é uma em todos.

1. — Com efeito, diz-se nos Decretos que “o direito natural é o que está contido na lei e no Evangelho”. Ora, isto não é comum para todos, pois, como se diz na carta aos Romanos, “nem todos obedecem ao Evangelho”. Portanto, a lei natural não é a mesma para todos.

2. Demais — Além disso, “aquelas ações que são segundo a lei dizem-se justas”, como está escrito na Ética. Mas no mesmo livro diz-se que nada é de tal modo justo em todos, sem que seja diversificado em alguns. Portanto, também a lei natural não é a mesma em todos.

3. Demais — Além disso, à lei da natureza pertence aquilo para o que está inclinado o homem segundo sua natureza. Mas homens diversos inclinam-se naturalmente para bens diversos: alguns para a

concupiscência das volúpias, outros, para os desejos das honrarias, outros, para outros bens. Portanto, a lei natural não é uma em todos.

Em sentido contrário, há o que diz Isidoro: “o direito natural é comum a todas as nações”.

SOLUÇÃO. — Deve dizer-se que, pertence à lei da natureza aquilo para que o homem naturalmente se inclina e nisto está incluído o que é próprio ao homem, inclinar-se para agir segundo a razão. Ora, pertence à razão proceder do comum ao próprio, como é patente na Física. Todavia, a este respeito, um é o comportamento da razão especulativa e outro o da razão prática. Assim, porque a razão especulativa trabalha sobretudo na esfera do necessário, ao qual é impossível ser de outro modo, descobre-se sem nenhuma falha a verdade nas conclusões próprias, como nos princípios comuns. Mas a razão prática trabalha com o contingente, no qual estão as operações humanas e, assim, embora no que é comum haja alguma necessidade, quanto mais se desce ao próprio, tanto mais se encontra falha. Dessa forma, portanto, no especulativo é a mesma a verdade para todos, tanto nos princípios quanto nas conclusões, embora, nas conclusões, a verdade não seja conhecida por todos, mas apenas nos princípios que se dizem concepções comuns. No que é operativo, porém, não é a mesma a verdade ou a retidão prática em todos quanto ao que é próprio, mas somente quanto ao que é comum, e mesmo para aqueles, para os quais é a mesma a retidão no que é próprio, não é ela igualmente conhecida por todos. Desse modo é patente que, quanto aos princípios comuns da razão especulativa ou prática, a verdade ou retidão é para todos a mesma e igualmente conhecida.

Quanto, porém, às conclusões próprias da razão especulativa, é a mesma a verdade para todos, mas não é por todos igualmente conhecida: para muitos, com efeito, é verdadeiro que o triângulo tem três ângulos iguais a dois retos, embora isto não seja por todos conhecido. Mas quanto às conclusões próprias da razão prática, nem é a mesma para todos a verdade ou retidão, nem para aqueles para os quais é a mesma, é igualmente conhecida. Com efeito, para todos é reto e verdadeiro agir segundo a razão. Deste princípio segue-se uma conclusão própria: é obrigatório restituir os depósitos. E isto é verdadeiro na maioria dos casos; mas pode ocorrer em algum caso que seja danoso e, por conseguinte, contra a razão, que se restituam os depósitos, por exemplo, se alguém os reivindicar para combater a pátria. Esta deficiência se manifesta tanto mais, quanto mais se desce ao particular, por exemplo, se se estipula que os depósitos devem ser restituídos com tal caução ou de tal modo: quanto mais numerosas forem as condições particulares apostas, tanto mais serão os modos segundo os quais se poderá falhar, de maneira que não seja reto dever-se ou não restituir. Assim, deve dizer-se que a lei da natureza, quanto aos primeiros princípios comuns, é a mesma em todos, tanto segundo a retidão, quanto segundo o conhecimento. Mas quanto ao que é próprio e como que as conclusões dos princípios comuns é a mesma para todas as mais das vezes, tanto segundo a retidão, quanto segundo o conhecimento; mas em poucos casos pode ela falhar, seja quanto à retidão, por causa de alguns impedimentos (como também as naturezas sujeitas à geração e à corrupção falham em uns poucos casos por causa de impedimentos), seja quanto ao conhecimento. Isto ocorre porque alguns têm a razão depravada pela paixão, por um mal costume ou por uma disposição má da natureza como, por exemplo, entre os antigos germanos o latrocínio não era reputado iníquo, embora seja expressamente contra a lei da natureza, como o relata Júlio César.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que tal palavra não deve ser entendida como se todos os preceitos que estão contidos na lei ou no Evangelho, sejam da lei da natureza, já que muito do que aí é transmitido está acima da natureza, mas no sentido de a lei da natureza ser aí transmitida de forma plena. Assim, ao dizer Graciano que “o direito

natural é o que está contido na Lei e no Evangelho”, de imediato acrescentou: “por força do qual, cada um recebe a ordem de fazer a outrem o que quer que lhe façam”.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que a palavra do Filósofo deve entender-se do que é naturalmente justo, não enquanto princípios comuns, mas como certas conclusões destes derivadas, as quais são dotadas de retidão, as mais da vezes, e umas poucas vezes falham.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que, assim como a razão no homem domina as demais potências, assim também é necessário que todas as inclinações naturais, pertencentes às demais potências, sejam ordenadas segundo a razão. Donde ser comumente reto para todos que todas as inclinações dos homens sejam dirigidas segundo a razão.

Art. 5 — Se a lei da natureza pode ser mudada.

No que concerne ao quinto artigo assim se procede. Parece que a lei da natureza pode ser mudada.

1. — Pois, sobre a passagem do Eclesiástico: “Acrescentou-lhes a disciplina e a lei da vida”, diz a glosa: “Quis fosse a lei escrita para a correção da lei natural”. Mas o que é corrigido é mudado. Portanto, a lei natural pode ser mudada.

2. Demais — Além disso, a morte de um inocente, o adultério e o furto são contra a lei natural. Ora, isto encontra-se mudado por Deus, seja quando Este ordenou a Abraão que matasse o filho inocente, conforme Gênesis, seja quando ordenou aos judeus que levassem consigo os vasos tomados de empréstimo aos egípcios, segundo Êxodo, seja quando ordenou a Oséias que recebesse por esposa uma prostituta. Portanto, a lei natural pode ser mudada.

3. Demais — Além disso, diz Isidoro no Livro das Etimologias que “a posse comum de todos os bens e igual liberdade é de direito natural”. Mas vemos que tais leis foram mudadas pelas leis humanas. Portanto, parece que a lei natural é mutável.

Em sentido contrário, há o que se diz nos Decretos: “o direito natural vigora desde a origem da criatura racional. Não varia no tempo, mas permanece imutável”.

SOLUÇÃO. — Deve dizer-se que se pode entender a mudança da lei natural duplamente. De um modo, por meio de algo que se lhe acrescenta. Dessa forma, nada proíbe ser a lei natural mudada, pois muito foi acrescentado à lei natural, tanto pela lei divina, quanto por leis humanas para utilidade da vida humana. De outro modo se entende a mudança da lei natural a modo de subtração, de forma que algo deixe de ser de lei natural, que primordialmente vigorara segundo a lei natural. E, assim, quanto aos primeiros princípios da lei da natureza é esta de todo imutável. Quanto, porém, aos preceitos segundos, que dissemos ser como que conclusões próprias próximas dos primeiros princípios, nisto a lei natural não muda sem que as mais das vezes seja sempre reto o que a lei natural contém. Pode, porém, mudar em algo particular e em poucos casos, em razão de algumas causas especiais que impedem a observância de tais preceitos, como se disse acima.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que se diz que a lei escrita foi dada para a correção da lei da natureza, ou porque pela lei escrita completou-se o que faltava à lei da natureza, ou porque a lei da natureza, quanto a alguns preceitos, corrompera-se nos corações de alguns, de modo tal a julgarem ser boas ações naturalmente más e tal corrupção necessitava de correção.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que, por morte natural comum, morrem todos, tanto os nocivos quanto os inocentes. Tal morte natural foi introduzida pelo poder divino em razão do pecado original, conforme se diz em Reis: “Deus faz morrer (e viver)”. Dessa forma, por mandado divino, pode infligir-se a morte a qualquer homem, nocivo ou inocente sem nenhuma injustiça. Da mesma forma, o adultério é o coito com a mulher de outrem, a qual é-lhe destinada segundo lei divinamente transmitida. Onde, se alguém tem acesso a qualquer mulher por mandado divino, não há adultério nem fornicção. E o mesmo vale para o furto, que é a tomada de coisa alheia. O que alguém recebe por mandado de Deus, que é o Senhor de tudo, não o recebe sem a vontade do Senhor, no qual consiste o furto. Mas não é só nas coisas humanas que, se algo é ordenado por Deus, isto é devido, mas também nas coisas naturais o que é obra de Deus é a seu modo natural, como se disse na Primeira Parte.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que algo diz-se de direito natural duplamente. De um modo, porque a natureza a isto inclina, como não se dever fazer injúria a outrem. De outro modo, porque a natureza não induziu o contrário, como podemos dizer que estar o homem nu é de direito natural, porque a natureza não o dotou de veste, mas inventou-a a arte. Desse modo “a posse comum de todos os bens e a igual liberdade de todos diz-se ser de direito natural”. Com efeito, a distinção das posses e a servidão não foram introduzidas pela natureza, mas pela razão dos homens, para utilidade da vida humana. E, assim, nisto a lei da natureza não foi mudada a não ser por uma adição.

Art. 6 — Se a lei da natureza pode ser abolida do coração do homem.

No que concerne ao sexto artigo, assim se procede. Parece que a lei da natureza pode ser abolida do coração do homem.

1. — Pois, sobre Romanos: “para os gentios, que não têm a lei...”, diz a glosa: “no homem interior, renovado pela graça, inscreve-se a lei da justiça, que a culpa apagará”. Ora, a lei da justiça é lei da natureza. Portanto, a lei da natureza pode apagar-se.

2. Demais — Além disso, a lei da graça é mais eficaz que a lei da natureza. Ora, a lei da graça é apagada pela culpa. Portanto, muito mais pode apagar-se a lei da natureza.

3. Demais — Além disso, aquilo que a lei estatui é estabelecido como justo. Ora, muito foi estatuído pelos homens contra a lei da natureza. Portanto, a lei da natureza pode abolir-se do coração do homem.

Em sentido contrário, há o que diz Agostinho: “A tua lei está escrita no coração do homem e nenhuma iniquidade pode apagá-la”. Ora, a lei inscrita no coração dos homens é a lei natural. Portanto, a lei natural não pode ser apagada.

SOLUÇÃO. — Deve dizer-se que, como acima se disse, pertencem primeiro à lei natural certos preceitos generalíssimos, os quais são conhecidos por todos; além disso, há outros preceitos secundários mais particulares, que são como que conclusões próximas dos princípios. Assim, quanto a tais princípios comuns, a lei natural de nenhum modo pode ser abolida do coração humano de forma universal. É abolida, porém, em algo de operável, na medida em que a razão é impedida de aplicar o princípio geral ao operável particular por óbice da concupiscência ou de alguma outra paixão, como se disse acima. Quanto aos preceitos segundos, entretanto, pode ser a lei natural abolida dos corações dos homens, ou por força das más persuasões, do mesmo modo que, no especulativo, ocorrem erros a respeito das conclusões necessárias, ou ainda por causa dos maus costumes e hábitos corruptos. Dessa forma, por

exemplo, entre alguns não eram os latrocínios reputados pecados e também os vícios contra a natureza, como o diz o Apóstolo em Romanos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No que concerne ao primeiro argumento, deve dizer-se que a culpa abole a lei da natureza no particular, não no universal, a não ser talvez quanto aos preceitos segundos da lei da natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No que concerne ao segundo argumento, deve dizer-se que, embora a graça seja mais eficaz do que a natureza, a natureza é mais essencial ao homem e, por isso, dotada de maior permanência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No que concerne ao terceiro argumento, deve dizer-se que aquela razão procede quanto a preceitos segundos da lei da natureza, contra os quais alguns legisladores produziram alguns estatutos iníquos.

Questão 95: Da Lei humana

Em seguida devemos tratar da lei humana.

E primeiro, da lei humana em si mesma. Segundo, do seu poder. Terceiro, da sua mutabilidade.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se é útil terem os homens estabelecido leis.

(Supra, q. 91, a. 3; X Ethic., lect XIV).

O primeiro discute-se assim. — Parece que não é útil terem os homens estabelecido leis.

1. — Pois, a intenção de qualquer lei é tornar os homens bons, como já se disse (q. 92, a. 1). Ora, eles são levados melhor ao bem, voluntariamente, por advertências, do que coagidos por leis. Logo, não é necessário estabelecê-las.

2. Demais. — O Filósofo diz: Os homens buscam o juiz, como sendo a justiça animada. Ora, a justiça animada é melhor que a inanimada, contida nas leis. Logo, melhor seria cometer a execução da justiça ao arbítrio dos juízes, do que legislar a esse respeito.

3. Demais. — Toda lei é diretiva dos atos humanos, como do sobredito resulta (q. 90, a. 1, a. 2). Ora, como os atos humanos versam sobre situações particulares, que são infinitas, o que respeita à direção dos atos humanos não pode ser levado em conta suficientemente, senão por alguém que tenha a ciência dos particulares. Logo, é melhor serem os atos humanos dirigidos pelo arbítrio dos prudentes, do que fazer leis para eles. Portanto, não é necessário estabelecer leis humanas.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz: As leis foram feitas para que, por medo delas, seja coibida a audácia humana, a inocência defendida contra os maus e dos próprios maus refreada a faculdade de fazer mal, pelo temor do suplício. Ora, tudo isto é em máximo grau necessário ao gênero humano. Logo, necessário é que se tenham estabelecido leis humanas.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta (q. 63, a. 1; q. 94, a. 3), o homem tem aptidão natural para a virtude; mas a perfeição mesma da virtude é forçoso adquirir-la por meio da disciplina. Assim, vemos que é por alguma indústria, que satisfaz às suas necessidades, p. ex., as do comer e do vestir-se. Dessa indústria já a natureza lhe forneceu o início, a saber, a razão e as mãos; não porém o complemento, como o fez para os outros animais, a que deu a cobertura dos pêlos e alimentação suficiente. Ora, para a disciplina em questão, o homem não se basta facilmente a si próprio. Pois, a perfeição da virtude consiste principalmente em retrai-lo dos prazeres proibidos, a que sobretudo é inclinado, e, por excelência, os jovens, para os quais a disciplina é mais eficaz. Logo, é necessário que essa disciplina, pela qual consegue a virtude, o homem a tenha recebido de outrem. Assim, para os jovens naturalmente inclinados aos atos de virtude, por dom divino, basta a disciplina paterna, que procede por advertências. Certos, porém, são protervos, inclinados aos vícios e se não deixam facilmente mover por palavras. Por isso é necessário sejam coibidos do mal pela força e pelo medo, para que ao menos assim, desistindo de fazer mal, e deixando a tranqüilidade aos outros, também eles próprios pelo costume sejam levados a fazer voluntariamente o que antes faziam por medo, e deste modo se tornem virtuosos. Ora, essa disciplina, que coíbe pelo temor da pena, é a disciplina das leis. Por onde é necessário, para a paz dos homens e para a virtude, que se estabeleçam leis. Pois, como diz o Filósofo, o homem se, aperfeiçoado pela virtude, é o melhor dos animais, afastado da lei e da justiça, é o pior de todos. Porque tem as armas da razão, para satisfazer as suas paixões e crueldades, que os outros animais não têm.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os homens bem dispostos são melhor induzidos à virtude por advertências, que voluntariamente aceitam, do que pela coação. Certos, porém, mal dispostos, não se deixam levar à virtude, senão coagidos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz o Filósofo, é melhor que tudo seja regulado por lei, do que entregue ao arbítrio de juízes. E isto por três razões. — Primeiro, por ser mais fácil encontrar uns poucos homens prudentes, suficientes para fazer leis retas, do que muitos que seriam necessários, para julgar bem de cada caso particular. — Segundo, porque os legisladores, com muita precedência consideram sobre o que é preciso legislar; ao contrário, os juízos sobre fatos particulares procedem de casos nascidos subitamente. Ora, mais facilmente pode o homem ver o que é reto, depois de ter refletido muito, do que apoiado só num único fato. — Terceiro, porque os legisladores julgam em geral e para o futuro; ao passo que os homens, que presidem ao juízo, julgam do presente, apaixonados pelo amor ou pelo ódio, ou por qualquer cobiça; o que lhes deprava o juízo. — Portanto, como, a justiça animada do juiz não se encontra em muitos e é flexível, é necessário, sempre que for possível, seja determinado por lei como se deva julgar, deixando pouquíssima margem ao arbítrio humano.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É necessário cometer a juízes certos casos particulares, que a lei não pode abranger, conforme o Filósofo o diz, no mesmo lugar; p. ex., saber se um fato se deu ou não, ou coisas semelhantes.

Art. 2 — Se toda lei feita pelos homens é derivada da lei natural.

(III Cont. Gent., cap. CXXIII; III Sent., dist. XXXVII, a. 3; IV, dist. XV, q. 3, a. 1, q^a 4; a. 2, q^a 1; V Ehtic., lect. XII).

O segundo discute-se assim. — Parece que nem toda lei feita pelos homens é derivada da lei natural.

1. — Pois, diz o Filósofo: Ao justo legal é inicialmente indiferente vir a ser de um ou de outro modo. Ora, tal indiferença não existe no que depende da lei natural. Logo, nem tudo o que é estabelecido pelas leis humanas deriva da lei natural.

2. Demais. — O direito positivo divide-se, por oposição, do direito natural, como se vê claramente em Isidoro, e no Filósofo. Ora, o que deriva dos princípios comuns da lei natural, como conclusão, pertence à lei natural, como já se disse (Q. 94, a. 4). Logo, o que é de lei humana não deriva da lei natural.

3. Demais. — A lei da natureza é a mesma para todos; pois, no dizer do Filósofo, o justo natural tem em toda parte o mesmo vigor. Ora, se as leis humanas derivassem da lei natural, também haveriam de ser as mesmas para todos, o que é evidentemente falso.

4. Demais. — Ao que deriva da lei natural pode-se assinalar uma razão. Ora, nem de tudo o que foi estatuído pelas leis dos antepassados pode-se dar razão, como diz o jurisperito. Logo, nem todas as leis humanas derivam da lei natural.

Mas *em contrário*, diz Túlio: O temor das leis e a religião sancionaram o que, derivado da natureza, foi sancionado pelo costume.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, não é considerado lei o que não for justo. Por onde, uma disposição é justa na medida em que tem a virtude da lei. Ora, na ordem das coisas humanas, chama-se justo ao que é reto segundo a regra da razão. E como da razão a primeira regra é a lei da natureza, conforme do sobredito resulta (q. 91, a. 2 ad 2), toda lei estabelecida pelo homem tem natureza de lei na medida em

que deriva da lei da natureza. Se, pois, discordar em alguma coisa, da lei natural, já não será lei, mas corrupção dela.

Deve-se, porém, saber que, de dois modos pode ser a derivação da lei natural; como conclusões derivadas dos princípios, ou como determinações de certos princípios gerais. Ora, o primeiro modo é semelhante ao porque, nas ciências, derivam-se, dos princípios, conclusões demonstrativas. O segundo é semelhante ao que se dá com as artes, em que formas gerais se determinam em algo de especial. Assim, o artífice há de necessariamente determinar a forma geral, de modo a constituir a figura de uma casa. Por onde, certas disposições derivam dos princípios gerais da lei da natureza, a modo de conclusões; assim, o dever de não matar pode derivar, como conclusão, do princípio que a ninguém se deve fazer mal. Outras disposições derivam por determinação; assim, a lei da natureza estatui que quem peca seja punido; mas a pena com que deve sê-lo é uma determinação da lei da natureza.

Ora, ambos estes modos se encontram nas leis estabelecidas pelo homem. Porém, as disposições pertencentes ao primeiro modo estão contidas na lei humana, não só como estabelecidas por ela, mas também por elas receberem, da lei natural, algo do seu vigor. Ao passo que as disposições pertencentes ao segundo modo haurem o seu vigor só na lei humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo se refere nesse lugar às disposições de lei, por uma certa determinação ou especificação dos preceitos da lei da natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto ao que deriva da lei da natureza como conclusão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os princípios gerais da lei da natureza não podem ser aplicados a todos do mesmo modo, por causa da múltipla variedade das coisas humanas. E daí provém a diversidade das leis positivas dos diversos povos.

RESPOSTA À QUARTA. — A expressão do jurisperito deve ser entendida das disposições estabelecidas pelos antepassados e que versam sobre determinações particulares da lei natural. E a essas determinações se referem, como a uns princípios, o juízo dos peritos e dos prudentes, que logo vêm, assim, o que seja mais congruente determinar num caso particular. E por isso o Filósofo diz: em tais casos, é preciso atender ao juízo dos peritos, dos anciões ou dos prudentes, embora manifestado por enunciados e opiniões indemonstráveis, não menos que se fossem demonstrações.

Art. 3 — Se Isidoro expõe convenientemente a qualidade da lei positiva.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Isidoro expõe inconvenientemente as qualidades da lei positiva, dizendo: **A lei há de ser honesta, justa, possível, natural, conforme aos costumes pátrios, conveniente ao lugar e ao tempo, necessária, útil e também clara, de modo a não iludir pela obscuridade; escrita, não para a utilidade privada, mas para a utilidade comum dos cidadãos.**

1. — Pois, antes, atribuía à qualidade de lei três condições, dizendo: Lei será tudo o que estiver de acordo com a razão; que, ao menos, concorde com a religião, convenha à disciplina, aproveite à salvação. Portanto, é superfluamente que, depois, multiplica as condições da lei.

2. Demais. — A justiça faz parte da honestidade, como diz Túlio. Logo, depois de ter dito — honesta, superfluamente acrescenta — justa.

3. Demais. — A lei escrita, segundo Isidoro, divide-se do costume, por oposição. Logo, não devia dizer, na definição da lei — conforme ao costume pátrio.

4. Demais. — Necessário tem dupla acepção. Numa é o que, sendo-o absolutamente, não pode sofrer mudança; e esta necessidade, não dependendo do juízo humano, não pertence à lei humana. Mas, noutra acepção, necessário pode ser o que tende para um fim, e tal necessidade é o mesmo que utilidade. Logo, é supérfluo dizer — necessária e útil.

Mas, *em contrário*, é a autoridade do próprio Isidoro.

SOLUÇÃO. — A forma de um ser, que tende para um fim, há de necessariamente ser determinada por proporção com esse fim. Assim, a forma de uma serra há de ser tal que sirva para cortar, como está claro em Aristóteles. Assim também, tudo o que é reto e medido há de necessariamente ter a forma proporcionada à sua regra e medida. Ora, uma e outra coisa se encontra na lei humana; pois, ordena-se a um fim; e é uma regra ou medida, regulada ou medida por uma medida superior. E esta é dupla a saber, a lei divina e a lei da natureza, como do sobredito resulta (a. 2; q. 93, a. 3). Ora, o fim da lei humana é a utilidade dos homens, como também o diz o jurisperito. Por isso Isidoro discriminou, em primeiro lugar, três condições da lei: ser concorde com a religião, enquanto proporcionada à lei divina; conveniente a disciplina, enquanto proporcionada à lei da natureza; aproveitar à salvação enquanto; proporcionada à utilidade humana.

E a estas três se reduzem todas as outras condições, referidas em seguida. Assim, a denominação de honesta se refere a ser concorde com a religião; o que acrescenta — justa, possível, natural, conforme aos costumes pátrios, conveniente ao lugar e ao tempo, tudo se reduz a ser conveniente à disciplina. Pois, a disciplina humana se refere, primeiro, à ordem da razão, que está incluída na palavra — justa. Segundo, à faculdade do agente. Pois, a disciplina deve convir a cada um, segundo a sua possibilidade, observada a possibilidade da natureza. Assim, não se pode impor às crianças o mesmo que se impõe aos homens perfeitos. E deve ela ser conforme aos costumes humanos, pois, o homem não pode, só, viver em sociedade, sem conformar os seus costumes com os dos outros. Terceiro quanto às circunstâncias devidas, Isidoro diz — conveniente ao lugar e ao tempo. E o que acrescenta — necessária, útil, etc. — se refere ao que importa à salvação. De modo que a necessidade se refere à remoção dos males; a utilidade, à consecução dos bens; a clareza acautela contra danos que poderiam provir da própria lei. E, ordenando-se a lei para o bem comum, como já dissemos (q. 90, a. 2), esta mesma condição está exposta na última parte da enumeração.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 — Se Isidoro estabelece convenientemente a divisão das leis humanas ou do direito humano.

(V Ethic., lect. XII).

O quarto discute-se assim. — Parece que Isidoro estabelece inconvenientemente a divisão das leis humanas, ou do direito humano.

1. — Pois, neste direito compreende o direito das gentes, assim chamado, como ele próprio o diz, porque por eles se regem todos os povos. Ora, como diz ainda o mesmo, o direito natural é comum a todas as nações. Logo, o direito das gentes não está contido no direito positivo humano, mas antes, no direito natural.

2. Demais. — Causas que têm a mesma virtude não diferem formal, mas só, materialmente. Ora, as leis, os plebiscitos, os senatus-consultos e outras disposições legais, que o autor enumera, têm todos a

mesma virtude. Logo, parece que só hão de diferir materialmente. Ora, não se deve, na arte, levar em conta essa distinção que pode se dividir ao infinito. Logo, é inconveniente estabelecer tal divisão das leis humanas.

3. Demais. — Como há, na cidade, príncipes, sacerdotes e soldados, há também muitos outros ofícios humanos. Logo, parece que, assim como se introduz de certo modo um direito militar e um direito público exercido pelos sacerdotes e pelos magistrados, assim também devem se introduzir outros direitos e outros ofícios próprios da cidade.

4. Demais. — Deve-se preterir o acidental. Ora, uma lei pode, acidentalmente, ser feita por um ou outro indivíduo. Logo, é inconveniente estabelecer uma divisão das leis humanas fundada em os nomes dos legisladores, de modo que, p. ex., uma se chame Cornélia, outra, Falcídia, etc.

Mas, *em contrário*, basta a autoridade de Isidoro.

SOLUÇÃO. — Uma divisão pode ser feita, essencialmente, pelo que constitui a essência do ente a ser dividido. Assim, a essência do animal compreende a alma, que pode ser racional ou irracional. Por onde, própria e essencialmente, o animal é dividido em racional e irracional, e não em branco e preto, totalmente estranhos à sua essência. Ora, há muitos elementos constitutivos da essência da lei humana, segundo os quais qualquer pode ser, própria e essencialmente, dividida.

Assim, primeiramente, é da sua essência ser derivada da lei natural, como do sobredito resulta (a. 2). E, a esta luz, o direito positivo se divide em direito das gentes e direito civil, conforme aos dois modos porque se dá a derivação da lei natural, como já antes se disse (a. 2). Pois, ao direito das gentes pertence o que deriva da lei natural como as conclusões derivam dos princípios; tais as justas compras, vendas e outras transações sem as quais os homens não podem ter convivência, que é de direito natural, porque o homem é um animal naturalmente social, como o prova Aristóteles. O que, porém, deriva da lei da natureza, por determinação particular, pertence ao direito civil, pelo qual cada Estado determina O que lhe é acomodado.

Em segundo lugar, da essência da lei humana é ordenar-se ao bem comum da cidade. E, a esta luz, a lei humana pode se dividir conforme à diversidade dos que especialmente trabalham para o bem comum. Assim, os sacerdotes, orando a Deus pelo povo; os príncipes, governando o povo; e os soldados, pugnando pela salvação dele. Por onde, a estes homens se aplicam certos direitos especiais.

Em terceiro lugar, é da essência da lei humana ser instituída pelo governador da comunidade civil, como já dissemos. E assim sendo, as leis humanas se distinguem conforme aos diversos regimes da cidade. — Dos quais um, segundo o Filósofo, se chama reino, i. é, quando a cidade é governada por um só chefe. Ao qual correspondem as constituições. Outro regime é o chamado aristocracia, que é o principado dos melhores ou optimatas. E a estes correspondem as respostas dos prudentes e também os senatus-consultos. — Outro é a oligarquia, i. é, o principado de poucos, ricos e poderosos ao qual corresponde o direito pretoriano, também chamado honorário. — Outro, ainda, é o regime do povo chamado democracia, ao qual correspondem os plebiscitos. — Outro por fim é o tirânico, absolutamente corrupto, e por isso nenhuma lei lhe corresponde. — Mas há também um regime composto de todos esses, que é o melhor. E a esse corresponde a lei, estabelecida simultaneamente pelos patrícios e pelos plebeus, como diz Isidoro.

Enfim, em quarto lugar, é da essência da lei humana ser diretiva dos atos humanos. E a esta luz, conforme aos assuntos diversos para os quais as leis foram estabelecidas, assim se distinguem as leis, às vezes denominadas pelos nomes dos seus autores. Tais são as distinções de lei Júlia, sobre os adultérios;

lei Cornélia, sobre os sicários, e assim por diante, não por causa dos seus autores, mas por causa dos seus objetos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O direito das gentes, sendo racional, é, de certo modo, natural ao homem, enquanto derivado da lei natural, a, modo de conclusão não muito remota dos princípios; por isso os homens facilmente se põem de acordo relativamente a ele.

Distingue-se, contudo, do direito natural, sobretudo do que é comum a todos os animais.

Pelo que foi dito se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OUTRAS OBJEÇÕES.**

Questão 96: Do poder da lei humana.

Em seguida devemos tratar do poder da lei humana.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a lei humana deve ser feita para o bem comum ou antes, para o particular.

(V Ethic., lect XVI).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei humana não deve ser feita para o bem comum, mas antes, para o particular.

1. — Pois, o Filósofo diz: Legal é a lei estabelecida para casos particulares; e também os decretos que regulam, como o legal, casos particulares, pois são expedidos para se aplicarem a atos particulares. Logo, a lei não é feita só para o bem comum, mas também para o particular.

2. Demais. — A lei é diretiva dos atos humanos, como já se disse (q. 90, a. 1, a. 2). Ora, os atos humanos versam sobre o particular. Logo, a lei humana deve ser feita, não para o bem comum, mas antes, para o particular.

3. Demais. — A lei é a regra e a medida dos atos humanos, como já se disse (q. 90, a. 1, a. 2). Ora, a medida deve ser certíssima, como diz Aristóteles. Logo, nos atos humanos, não podendo haver nada a tal ponto certo que não falhe em casos particulares, parece que as leis devem ser feitas, não para o bem geral, mas para o particular.

Mas, *em contrário*, diz o jurisperito: O direito deve ser constituído para regular o que freqüentemente se dá e não, para o que acontece fortuitamente.

SOLUÇÃO. — Tudo o que existe para um fim deve ser-lhe proporcionado. Ora, o fim da lei é o bem comum; pois, como diz Isidoro, a lei deve ser estabelecida para a utilidade comum dos cidadãos, e não, para a utilidade privada. Por onde, devem as leis humanas ser proporcionadas ao bem comum. Ora, este consta de muitos elementos, que portanto, a lei há de necessariamente visar; no concernente às pessoas, aos atos e aos tempos. Pois, a comunidade civil é composta de muitas pessoas, cujo bem é buscado por meio de muitas ações. Nem a lei é instituída para durar pouco tempo, mas para perdurar longamente, através da sucessão dos cidadãos, como diz Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo distingue três partes na justiça legal, que é o direito positivo. Pois certas leis são, em si mesmas, estabelecidas para o bem geral; e são as leis gerais. E a esta luz, diz: ao legal é indiferente vir a ser de um ou de outro modo mas já não o é, quando está estabelecido: p. ex., que os prisioneiros sejam resgatados por um certo preço estatuído. — Outras são gerais, sob certo respeito e particulares, sob outro. E essas se chamam privilégios, quase leis privadas, porque respeitam pessoas singulares, embora o seu vigor se estenda a muitos outros casos. E por isso acrescenta: além disso, todas as leis feitas para casos particulares. — Certas determinações também se chamam legais, não por serem leis, mas por constituírem aplicação das leis comuns a certos fatos particulares; e tais são os decretos, tidos como leis. E, por isto, acrescenta: os decretos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que é diretivo deve sê-lo de muitas coisas. Por isso, o Filósofo diz, que tudo o pertencente a um mesmo gênero é medido pelo que é primeiro nesse gênero. Pois, se fossem as regras ou as medidas tantas quantas as coisas medidas ou reguladas, cessaria por certo a utilidade

daquelas, que consiste em podermos conhecer muitas coisas por meio de uma só. E assim, nenhuma utilidade teria a lei, se não abrangesse senão um ato particular. Ora, para dirigir atos particulares são estabelecidos os preceitos singulares dos prudentes. A lei, ao contrário, é um preceito comum, como já se disse (q. 92, a. 2 arg. 2).

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não devemos buscar em tudo a mesma certeza, diz Aristóteles. Por onde, nas coisas contingentes, como as naturais e as humanas, basta uma certeza tal, que seja um princípio verdadeiro, na maior parte dos casos, embora, em alguns possa a não vir a sê-lo.

Art. 2 — Se à lei humana pertence coibir todos os vícios.

(Supra, q. 91, a. 4; q. 93, a. 3, ad 3; infra, a. 3, ad 1; q. 98, a. 1; II^a-II^{ae}, q. 69, a. 2, ad 1; q. 77, a. 1 ad 1; q. 78, a.1, ad 3; D Malo, q. 13, a. 4. ad 6; Quodl. II, q. 5, a. 2, ad 1, 2; In Iob, cap. XI, lect. I; In Psalm., XVIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que à lei humana pertence coibir todos os vícios.

1. — Pois, diz Isidoro: As leis são feitas para, sendo temidas, coibirem a audácia. Ora, esta não será suficientemente coibida, sem que todos os vícios sejam por aquela coibidos. Logo, a lei humana deve coibi-los a todos.

2. Demais. — A intenção do legislador é tornar os cidadãos virtuosos. Ora, ninguém pode ser virtuoso se se não coibir de todos os vícios. Logo, à lei humana pertence coibir de todos eles.

3. Demais. — A lei humana deriva da lei natural, como já se disse (q. 95, a. 2). Ora, todos os vícios repugnam à lei natural. Logo, ela deve coibi-los a todos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Parece-me que esta lei, escrita para governar o povo, permite retamente tais coisas e vindica a Providência Divina. Ora, a Providência Divina não vingaria senão os vícios. Logo, se não os coíbe, a lei humana permite, retamente, certos vícios.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 1, a. 2), a lei é posta como uma certa regra e medida dos atos humanos. Ora, a medida deve ser homogênea com o medido, como diz Aristóteles: pois, coisas diversas têm medidas diversas. Por onde e necessariamente, também as leis hão de ser impostas aos homens segundo a condição deles; pois, como Isidoro diz, a lei deve ser possível, quanto à natureza e quanto aos costumes pátrios. Ora, a faculdade de agir procede do hábito ou disposição interior; pois, o mesmo não é possível tanto ao que não tem o hábito da virtude como ao virtuoso, assim como a mesma coisa não é possível à criança e ao homem feito. E por isso não se estabelece a mesma lei para as crianças e para os adultos, e muitas coisas permitidas aquelas são, por lei, punidas ou ainda vituperadas nestes. Semelhantemente, muitas coisas se permitem ao homem de virtude imperfeita, que se não tolerariam em homens virtuosos. Ora, a lei humana é feita para a multidão dos homens, composta na sua maior parte de homens de virtude imperfeita. Por isso ela não proíbe todos os vícios, de que se os virtuosos absterem, mas só os mais graves, dos quais é possível à maior parte da multidão abster-se. E principalmente os que causam dano a outrem, ou aqueles sem cuja proibição a sociedade humana não pode subsistir; assim, a lei humana proíbe o homicídio, o furto e atos semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — À audácia é próprio atacar os outros. Por onde, entra principalmente em o número dos pecados que causam injúria ao próximo e são proibidos pela lei humana, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lei humana visa dirigir os homens para a virtude, não súbita, mas gradativamente. Por isso não impõe imediatamente à multidão dos imperfeitos o que só é próprio dos virtuosos, de modo que se abstenham de todos os vícios. Do contrário, os imperfeitos, não podendo observar tais preceitos, cairiam em piores males, como diz a Escritura (Sl 30, 33): Aquele que com força espreme a teta para tirar leite faz sair desta o sangue; e noutro lugar (Mt 9, 17): Se deitarem vinho novo, i. é, preceitos da vida perfeita, em odres velhos, i. é, em homens imperfeitos, vai-se o vinho e se perdem os odres, i. é, os preceitos são desprezados e os homens, do desprezo, caem em piores males.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei natural é uma participação da lei eterna em nós; ao passo que a lei humana é deficiente em relação à eterna. Pois, diz Agostinho: A lei estabelecida para reger a cidade permite e deixa impunes muitos atos, que são vingados pela Providência Divina. Mas nem por deixar de fazer tudo há de se lhe reprovar o que faz. Por onde, também a lei humana não pode proibir tudo o que a lei da natureza proíbe.

Art. 3 — Se a lei humana ordena os atos de todas as virtudes.

(Infra, q. 100, a. 2; V Ethic., lect II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não ordena a lei humana os atos de todas as virtudes.

1. — Pois, aos atos virtuosos se opõem viciosos. Ora, não proíbe a lei humana todos os vícios, como já se disse (a. 2). Logo, também não ordena os atos de todas as virtudes.

2. Demais. — Os atos virtuosos procedem da virtude. Ora, a virtude é o fim da lei; a ponto que não pode cair sob o preceito da lei o concernente à virtude. Logo, não ordena a lei humana os atos de todas as virtudes.

3. Demais. — A lei humana se ordena para o bem comum, como já se disse (q. 90, a. 2). Ora, certos atos virtuosos não se ordenam para o bem comum, mas para o particular. Logo, não ordena a lei os atos de todas as virtudes.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz: A lei preceitua a prática de atos de fortaleza, de temperança e de mansidão; e semelhantemente, no referente às outras virtudes e malícias, ordena uns atos e proíbe outros.

SOLUÇÃO. — As virtudes se especificam pelos seus objetos, como do sobredito resulta (q. 54, a. 2; q. 60, a. 1; q. 62, a. 2). Ora, todos os objetos das virtudes podem se referir ao bem particular de alguém, ou ao bem comum da multidão. P. ex., podemos praticar atos de fortaleza para a conservação da cidade ou dos direitos de um amigo; e assim por diante. Ora, como dissemos (q. 90, a. 2), a lei se ordena para o bem comum. Logo, não há nenhuma virtude cujos atos a lei não os possa ordenar. Contudo não preceitua sobre todos os atos de todas as virtudes, mas só dos ordenados para o bem comum. E isto imediatamente, como quando alguma coisa se faz diretamente para o bem comum; ou, mediamente, como quando o legislador estabelece certas disposições pertinentes à boa disciplina, que informe os cidadãos, para conservarem o bem comum da justiça e da paz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não proíbe a lei humana todos os atos viciosos, com obrigação de preceito, assim como desse modo, também não ordena todos os atos virtuosos. Proíbe, porém, os atos de certos vícios particulares, assim como ordena os de certas e determinadas virtudes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De dois modos pode um ato ser considerado virtuoso. — De um modo, porque o homem pratica atos virtuosos; assim, o ato da virtude da justiça consiste em agir retamente; o da fortaleza, em agir corajosamente. E dessa maneira a lei ordena certos atos de virtude. — De outro modo, quando alguém pratica atos virtuosos, como os que pratica o virtuoso. E tais atos sempre procedem da virtude, nem caem sob o preceito da lei; mas é o fim a que o legislador pretende levar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não há nenhuma virtude cujos atos se não ordenem ao bem comum, mediata ou imediatamente, como já dissemos.

Art. 4 — Se a lei humana obriga no foro da consciência.

O quarto discute-se assim. — Parece que a lei humana não obriga no foro da consciência.

1. — Pois, o poder inferior não pode impor lei ao juízo do poder superior. Ora, o poder humano, que faz a lei humana, é inferior ao poder divino. Logo, a lei humana não pode impor lei ao juízo divino, que é o juízo da consciência.

2. Demais. — O juízo da consciência depende sobretudo dos mandamentos divinos. Ora, às vezes os mandamentos divinos são contraditos pelas leis humanas, conforme a Escritura (Mt 15, 6): Tendes feito vão o mandamento de Deus pela vossa tradição. Logo, a lei humana não obriga ao homem no foro da consciência.

3. Demais. — As leis humanas freqüentemente danificam e oprimem o homem, conforme àquilo da Escritura (Is 10, 1 ss): Ai dos que estabelecem leis iníquas, e, escrevendo, escrevam injustiça, para oprimirem os pobres em juízo, e fazerem violência à causa dos fracos do meu povo. Ora, é lícito a todos evitar a violência e a opressão. Logo, as leis humanas não obrigam ao homem no foro da consciência.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (1 Pd 2, 19): Isto é uma graça, se alguém, pelo conhecimento do que deve a Deus, sofre moléstias, padecendo injustamente.

SOLUÇÃO. — As leis estabelecidas pelos homens são justas ou injustas. — Se justas, têm, da lei eterna, donde derivam, força para obrigar no foro da consciência, conforme àquilo da Escritura (Pr 8, 15): Por mim reinam os reis e por mim decretam os legisladores o que é justo. Ora, as leis se consideram justas: pelo fim, i. é, quando se ordenam para o bem comum; pelo autor, i. é, quando a lei feita não excede o poder do seu autor; e pela forma, i. é, quando, por igualdade proporcional, impõe ônus aos governados, em ordem ao bem comum. Ora, como cada homem e parte da multidão, cada um é da multidão por aquilo mesmo que é e que tem; assim como qualquer parte, por aquilo mesmo que a constitui, pertence ao todo; por isso, se a natureza faz sofrer à parte algum detrimento, é para salvar o todo. E assim sendo, as leis, que impõem tais ônus proporcionais, são justas, obrigam no foro da consciência e são leis legais.

Por outro lado, as leis injustas podem sê-lo de dois modos. — Por contrariedade com o bem humano, de modo oposto às razões que as tornam justas, antes enumeradas. Pelo fim, como quando um chefe impõe leis onerosas aos súbditos, não pertinentes à utilidade pública, mas antes, à cobiça ou à glória próprias deles; ou também pelo autor, quando impõe leis que ultrapassam o poder que lhe foi cometido; ou ainda pela forma, p. ex., quando impõe desigualmente ônus à multidão, mesmo que se ordenem para o bem comum. E estas são, antes, violências, que leis, pois, como diz Agostinho, não se considera lei o que não for justo. Por onde, tais leis não obrigam no foro da consciência, salvo talvez para evitar escândalo ou perturbações, por causa do que o homem deve ceder mesmo do seu direito, segundo a Escritura: E se qualquer te obrigar a ir carregando mil passos, vai com ele ainda mais outros

dois mil; e ao que tirar-te a tua túnica, larga-lhe também a capa. — De outro modo, as leis podem ser injustas por contrariedade com o bem divino. Tais as leis dos tiranos, obrigando à idolatria, ou ao que quer que seja contra a lei divina. E tais leis de nenhum modo se devem observar, porque, como diz a Escritura (At 5, 29), importa obedecer antes a Deus que aos homens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Apóstolo (Rm 13, 1-2), não há potestade que não venha de Deus; e portanto, aquele que resiste à potestade, no que lhe concerne à ordem, resiste à ordenação de Deus. E assim, torna-se réu, quanto a sua consciência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto às leis humanas que ordenam o contrário dos mandamentos de Deus; ao que se não pode estender a ordem do poder. Por isso, em tais casos, não se deve obedecer à lei humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procede quanto à lei que impõe injusto gravame aos súbditos; ao que também não pode estender-se a ordem do poder concedido por Deus. Por onde, também nesses casos o homem não está obrigado a obedecer à lei e, sem escândalo ou maior detrimento, pode resistir-lhe.

Art. 5 — Se todos estão sujeitos à lei.

(Ad Rom., cap. XII, lect I).

O quinto discute-se assim. — Parece que nem todos estão sujeitos à lei.

1. — Pois, só estão sujeitos à lei aqueles para quem ela foi feita. Ora, o Apóstolo diz (1 Tm 1, 9): A lei não foi posta para o justo. Logo, o justo não está sujeito à lei humana.

2. Demais. — Urbano II, Papa, diz, conforme está nas Decretais: Nenhuma razão exige que seja governado por uma lei pública quem o é por uma lei particular. Ora, pela lei particular do Espírito Santo são governados todos os homens espirituais, que são filhos de Deus, segundo àquilo da Escritura (Rm 8, 14): Todos os que são levados pelo Espírito de Deus estes tais são filhos de Deus. Logo, nem todos os homens estão sujeitos à lei humana.

3. Demais. — O jurisperito diz: O príncipe está a salvo da lei. Ora, quem está a salvo da lei a ela não está sujeito. Logo, nem todos estão sujeitos à lei.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 13, 1): Todo homem está sujeito às potestades superiores. Ora, não está sujeito ao poder quem não o está à lei estabelecida por ele. Logo, todos os homens devem estar sujeitos à lei.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta (q. 90, a. 1, a. 2; a. 3 ad 2), duas coisas a lei é por essência: regra dos atos humanos e dotada de força coativa. Logo, de dois modos pode um estar sujeito à lei. — Primeiro, como o regulado à regra. E deste modo, todos os que estão sujeitos ao poder o estão à lei, que ele estabelece. De duas maneiras, porém, pode dar-se que alguém não esteja sujeito à lei. Ou por estar absolutamente livre da sua sujeição; por isso os que fazem parte de um Estado ou reino não estão sujeitos às leis nem ao domínio do chefe de outro Estado ou reino. Ou por ser governado por uma lei superior; assim, quem está sujeito a um procônsul deve regular-se pelas suas ordens, não porém naquilo que lhe ordena o imperador; no que não está sujeito à ordem de um poder inferior, desde que é mandado por um superior. E assim, pode dar-se que quem, absolutamente falando, está sujeito à lei, não o está, de algum modo, desde que é governado por uma lei superior. — De outra maneira, diz-se

que alguém está sujeito à lei como o coagido o está a quem coage. E deste modo, os homens justos e virtuosos não lhe estão sujeitos, mas só os maus. Pois, o coagido e violento é contrário à vontade. Ora, a vontade dos bons submete-se à lei, à qual não se submete a dos maus. Por onde, assim sendo, os bons não estão sujeitos à lei, mas só os maus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procede quanto à sujeição a modo de coação. Pois, assim, a lei não foi posta para os justos, que são a sua própria lei, porque mostram a obra da lei, escrita nos seus corações, como diz o Apóstolo (Rm 2, 14-15). Por onde, para eles a lei não tem força coativa, como para os maus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lei do Espírito Santo é superior a toda lei posta pelo homem. Por isso, os homens espirituais, enquanto levados pela lei do Espírito Santo, não estão sujeitos à lei, enquanto ela repugne à direção desse Espírito. Mas é a direção mesma do Espírito Santo que leva os homens espirituais a serem sujeitos à lei humana, conforme àquilo da Escritura (1 Pd 2, 13): Submetei-vos pois, a toda humana criatura, por amor de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que o príncipe está a salvo da lei, quanto a força coativa dela. Pois ninguém pode ser obrigado por si mesmo; e a lei não tem força coativa senão pelo poder do príncipe. Por onde, diz-se que o príncipe está a salvo da lei, porque ninguém pode pronunciar contra ele um juízo condenatório, se agir contra ela. Por isso, àquilo da Escritura — Contra ti só pequei, etc. — diz a Glosa: Não há homem que possa julgar as ações do rei. Mas quanto à força diretiva da lei, o príncipe, por vontade própria, a ela está sujeito, conforme esta disposição: Quem estabeleceu uma lei para outrem também deve se lhe submeter. E a autoridade do Sábio o diz: Obedece à lei que fizeste. E no Código os imperadores Teodósio e Valentiniano escrevem ao prefeito Volusiano: É palavra digna da majestade reinante, que o príncipe se considere ligado pelas leis; pois, da autoridade da lei depende a nossa autoridade. E por certo, é mais que o império sujeitar-se o principado às leis. E também o Senhor repreende os que dizem e não fazem, e os que impõem cargas pesadas e nem com o seu dedo as querem mover, como está no Evangelho (Mt 23, 3-4). Por onde, o príncipe não está a salvo do poder diretivo do juízo de Deus; mas deve cumprir a lei, não coagido, mas voluntariamente. Está ainda o príncipe acima da lei por poder mudá-la, se for conveniente, e dispensar dela conforme ao lugar e ao tempo.

Art. 6 — Se é lícito a quem está sujeito à lei agir fora dos termos dela.

(IIª-IIª^e, q. 60, a. 5, ad 2, 3; q. 120, a. 1; q. 147, a. 4; III Sent., dist. XXXVII, a. 4; IV, dist. XV, q. 3, a. 2, q. 1, 2; V Ethic., lect. XVI).

O sexto discute-se assim. — Parece que não é lícito a quem está sujeito à lei agir fora dos termos dela.

1. — Pois, diz Agostinho: Embora os homens julguem as leis temporais, quando as estabelecem, contudo uma vez instituídas e firmadas já não é lícito julgá-las, mas deve-se julgar de acordo com elas. Ora, quem omitir palavras da lei, dizendo conservar a intenção do legislador, julga a lei. Logo, não é lícito a quem está sujeito à lei omitir-lhe palavras, para conservar a intenção do legislador.

2. Demais. — Só pode interpretar as leis quem as pode fazer. Ora, a nenhum dos submetidos à lei é lícito fazê-las. Logo, não podem interpretar a intenção do legislador, mas devem agir sempre conforme às palavras da lei.

3. Demais. — Todo sapiente sabe explicar verbalmente as suas intenções. Ora, devem-se considerar sapientes os que estabeleceram leis; pois, diz a Sabedoria: Por mim reinam os reis e por mim decretam os legisladores o que é justo. Logo, não se deve julgar da intenção do legislador senão pelas palavras da lei.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: A inteligência das palavras deve fundar-se nas causas que as levaram a ser proferidas; pois, não é a realidade que deve depender da palavra, mas esta, daquela. Logo, devemos atender, antes à causa que moveu o legislador, do que às palavras mesmas da lei.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 4), toda lei se ordena ao bem comum dos homens, e nessa medida é que obtém força e razão de lei; e na medida em que assim não se ordene, nessa mesma não tem força para obrigar. Por isso, o jurisperito diz: Nenhuma razão de direito ou equitativa benignidade sofre, que as medidas salutareis introduzidas para a conservação da sociedade, nós as transformemos em severidades, interpretando-as duramente, contra o que pede a comodidade humana. Acontece porém, muitas vezes, que uma medida quase sempre útil a ser observada, para o bem comum, seja nociva, por exceção, em algum caso particular. Por onde, como o legislador não pode prever todos os casos particulares, propõe a lei para os casos mais freqüentes, dirigindo a sua intenção para a utilidade comum. Portanto, se surgir um caso em que seja danosa ao bem comum a observância de uma lei, esta não deve ser observada. Assim, se for estabelecido que todas as portas de uma cidade sitiada devam ficar fechadas, isso é útil para o bem comum, na maior parte dos casos. Se porém acontecesse, que os inimigos perseguissem certos cidadãos, pelos quais a cidade é conservada, seria danosíssimo para ela se as portas se lhes não abrissem. Por onde, em tal caso, as portas se deveriam abrir, contra a letra da lei, para se conservar a utilidade comum, que o legislador tinha em vista.

Devemos porém considerar, que se a observância da letra da lei não implicar um perigo súbito, a que é preciso imediatamente obviar, não é lícito a quem quer que seja interpretar o que seja útil ou inútil à cidade. Mas isso só pertence aos chefes, que, por causa de tais casos, têm a autoridade para dispensar na lei. Se porém o perigo for súbito e não sofra demora, de modo a se poder recorrer ao superior, a própria necessidade traz consigo a dispensa, porque a necessidade não está sujeita à lei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quem, em caso de necessidade, age fora da letra da lei, julga, não da lei, mas de um caso particular, onde vê que se não deve observar a letra da lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quem segue a intenção do legislador não interpreta, absolutamente, falando, a lei. Mas assim o faz, em caso em que seja manifesto, pela evidência do dano, que o legislador tinha outra intenção. Se porém houver dúvida, deve agir segundo as palavras da lei, ou consultar o superior.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De nenhum homem é tão grande a sabedoria a ponto de poder prever todos os casos particulares; e portanto, ninguém poderá suficientemente exprimir, com palavras, o que convém ao fim intencionado. E mesmo que o legislador pudesse prever todos os casos, não deveria exprimi-los todos, para evitar confusão. Mas deve fazer a lei para o que comumente se dá.

Questão 97: Da mudança das leis.

Em seguida devemos tratar da mudança das leis. E nesta questão discutem-se quatro artigos;

Art. 1 — Se a lei humana deve de algum modo ser mudada.

(Infra, q. 104, a. 3, ad 2; Ad. Galat., cap. I, lect. II. V Ethic., lect. XII).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei humana de nenhum modo deve ser mudada.

1. — Pois, a lei humana deriva da lei natural, como já se disse (q. 95, a. 2). Ora, a lei natural perdura imutável. Logo, também a lei humana deve permanecer imutável.

2. Demais. — Como diz o Filósofo, a medida deve, por excelência, ser permanente. Ora, a lei humana é a medida dos atos humanos, como já se disse (q. 90, a. 1, a. 2). Logo, deve permanecer imutável.

3. Demais. — Da essência da lei é ser justa e reta, como já se disse (q. 95, a. 2). Ora, o que é uma vez reto o é sempre. Logo, o que foi uma vez lei deve sê-lo sempre.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: A lei temporal, embora justa, pode, no decurso do tempo, ser justamente mudada.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (q. 91, a. 3), a lei humana é um ditame da razão por que se dirigem os atos humanos. E assim, por dupla causa pode a lei humana ser justamente mudada: uma fundada na razão; outra, proveniente dos homens, cujos atos são regulados por lei.

Uma é fundada na razão, porque à razão humana é natural ascender gradualmente do imperfeito para o perfeito. Por isso vemos, nas ciências especulativas, que os primeiros filósofos transmitiram aos seus sucessores umas doutrinas imperfeitas, que estes por sua vez transmitiram aos seus sucessores mais aperfeiçoadas. Ora, o mesmo se dá na ordem das ações. Assim, os primeiros que intencionaram descobrir mais útil disposição para a comunidade humana, não podendo prever tudo, por si mesmos, fizeram certas instituições imperfeitas e falhas em muitos casos, que os pósteros modificaram, estabelecendo por sua vez certas outras, que, em alguns casos, podem não realizar a utilidade comum.

Por outro lado, por parte do homem, cujos atos são regulados por lei, esta pode retamente mudar-se, por causa da mudança das condições dos homens, aos quais convêm coisas diversas segundo as suas diversas condições. Assim Agostinho dá o exemplo seguinte. Se um povo for de boa moderação, grave e guarda diligentíssimo da utilidade comum, a lei é justamente feita para que a tal povo seja lícito estabelecer os seus magistrados, que administrem a república. Mas se, depravado esse povo paulatinamente, venha a tornar venal o seu sufrágio e entregar o governo a homens flagiciosos e celerados, é justo cassar-lhe o poder de distribuir as honras, e transferi-lo ao arbítrio de uns poucos bons.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A lei natural é uma participação da lei eterna, como já se disse (q. 91, a. 2), e por isso permanece imutável; e essa imutabilidade ela a tem da perfeição da razão divina, que institui a natureza. Ao contrário, a razão humana é mutável e imperfeita. E portanto, a sua lei é mutável. Além disso, a lei natural contém certos preceitos universais, que sempre permanecem; ao passo que a lei estabelecida pelo homem contém preceitos particulares, provocados pelos casos emergentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A medida deve ser permanente quanto possível. Mas na ordem das coisas mutáveis nada pode haver que permaneça imutável. Por onde, a lei humana não pode ser absolutamente imutável.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na ordem das coisas materiais a retidão é considerada absolutamente; e por isso permanece na sua essência. Ao passo que a retidão da lei é considerada em relação à utilidade comum, a qual não é sempre proporcionada uma mesma realidade, como já se disse. Por isso essa retidão é susceptível de mudança.

Art. 2 — Se a lei humana há de sempre ser mudada quando aparecerem melhores instituições.

(II Polit., lect. XII).

O segundo discute-se assim. — Parece que a lei humana há de sempre ser mudada quando aparecerem melhores instituições.

1. — Pois, as leis humanas são fundadas na razão humana, assim como também as demais artes. Ora, nestas, muda-se o que estava estabelecido, se aparecer algo de melhor. Logo, o mesmo se deve fazer com as leis humanas.

2. Demais. — Pelo passado podemos prever o futuro. Ora, se as leis humanas não mudassem com a superveniência de melhores instituições, daí resultariam muitos inconvenientes, porque segundo parece, as leis antigas eram muito rudes. Logo, as leis hão-se de mudar, sempre que for possível fazer melhores instituições.

3. Demais. — As leis humanas são feitas para governar atos particulares dos homens. Ora, na ordem dos atos particulares, não podemos alcançar conhecimento perfeito senão pela experiência, que exige tempo, como diz Aristóteles. Logo, parece que, no decurso do tempo, pode ser que ocorra algo de melhor a ser estatuído.

Mas, *em contrário*, dizem as Decretais: É ridículo e desonra bastante abominável sofrer a destruição das tradições que recebemos, desde a antiguidade, dos nossos antepassados.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), a lei humana pode ser retamente mudada, na medida em que essa mudança responda a uma utilidade pública. Mas a mudança, em si mesma, da lei, acarreta um certo detrimento para o bem da comunidade. Porque para a observância da lei contribui muito o costume; a ponto de o que se faz contra o costume geral, embora em si mesmo leve, ser, na verdade, grave. Por onde, mudada, a lei perde da sua força obrigatória, na medida em que se destrói o costume. Portanto, nunca deve ser mudada a lei humana, a menos que, por outro lado, haja compensação, para o bem comum, correlativa à parte de rogada da lei. E isto se dá: ou porque, da nova disposição legal, provém alguma utilidade máxima e evidentíssima; ou porque havia máxima necessidade de mudança; ou porque a lei costumeira continha manifesta iniquidade ou a sua observância era nociva para muitos. Por isso, o jurisperito diz: No constituir uma nova ordem de coisas deve ser evidente a utilidade para nos afastarmos da lei tida diuturnamente como justa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que pertence à arte tem uma eficácia fundada só na razão; e portanto, sempre que ocorrer qualquer melhora, deve-se mudar o que antes estava estabelecido. Ora, as leis tiram do costume a sua máxima virtude, como diz o Filósofo. De aí o não deverem ser facilmente mudadas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção conclui, que as leis se devem mudar; não porém para darem lugar a qualquer melhoria; mas por causa de alguma grande utilidade ou necessidade, como já se disse.

E semelhantemente se deve **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 3 — Se o costume pode obter força de lei e abrogar a lei.

(IIª-IIªª, q. 79, a 2; ad 2; IV Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 1, ad 1; Quodl. II, q. 4, a. 3; IX, q. 4, a. 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o costume não pode obter força de lei nem abrogar a lei.

1. — Pois, a lei humana deriva da lei da natureza e da lei divina, como do sobredito resulta (q. 93, a. 3; q. 95, a. 2). Ora, o costume dos homens não pode mudar a lei da natureza, nem a lei divina. Logo, também não pode mudar a humana.

2. Demais. — Muitos males não podem fazer um bem. Ora, quem primeiro começou a agir contra a lei fez mal. Logo, a multiplicação de atos semelhantes nada poderá fazer de bom. Ora, a lei, sendo regra dos atos humanos, é um bem. Portanto, o costume não pode abrogar a lei, de modo que obtenha força de lei.

3. Demais — Legislar é próprio de pessoas públicas, a quem pertence governar a comunidade; por isso pessoas particulares não podem fazer leis. Ora, o costume se avigora por atos de particulares. Logo, o costume não pode obter força tal que abroge a lei.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: o costume do povo de Deus e as instituições dos maiores devem ser considerados como lei. E assim como os prevaricadores contra as leis divinas, assim também os contentores dos costumes eclesiásticos devem ser reprimidos.

SOLUÇÃO. — Toda lei procede da razão e da vontade do legislador: a divina e a natural, da vontade racional de Deus; a humana, da vontade do homem, regulada pela razão. Ora, a razão e a vontade se manifestam, não só pela palavra, quanto aos atos que o homem vai praticar, mas também pelos próprios atos. Pois, cada um pratica o que considera bom. Ora, é claro, pela palavra humana a lei não só pode ser mudada, mas também exposta, manifestando o movimento interior e o conceito da razão humana. Por onde, também atos, sobretudo multiplicados, e geradores do costume podem mudar e expor a lei, e mesmo produzir uma disposição com força de lei. Pois por atos exteriores e multiplicados revela-se efficacissimamente o movimento interior da vontade e o conceito da razão. Porque se considera proveniente do juízo deliberado da razão o que se faz mui repetidamente. E sendo assim, o costume tanto pode ter força de lei, como abrogá-la e interpretá-la.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A lei natural e a divina procedem da vontade divina, como já se disse. Por isso não pode ser mudada pelo costume procedente da vontade humana, mas só por autoridade divina. Por onde, nenhum costume pode ter força de lei contra a lei divina ou a natural. Pois, diz Isidoro: Ceda o uso à autoridade; o mau uso estirpe a lei e a razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já dissemos (q. 96, a. 6), as leis humanas são deficientes em certos casos. Por isso é possível às vezes, em caso de deficiência da lei, agir fora dos seus termos, sem ser mau o ato assim praticado. Ora, a multiplicação de tais casos, por alguma mudança existente nos homens, manifesta, pelo costume, que a lei já não é útil, assim como isso mesmo se manifestaria se uma lei contrária fosse verbalmente promulgada. Se, porém ainda permanecer a mesma razão, pelo qual a primeira lei era útil, não é o costume que suplanta a lei, mas a lei, o costume. Salvo talvez se a lei for

considerada como inútil só por não ser exequível, de acordo com o costume pátrio, o que era uma das condições dela. Pois, é difícil remover o costume do povo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O povo, em que se realiza o costume, pode ter dupla condição. — Se for livre e capaz de legislar, vale mais o consenso de toda a multidão, para o fim de se observar alguma disposição manifestada pelo costume, do que a autoridade do chefe, que não tem o poder de legislar senão enquanto representa a personalidade do povo. Por onde, embora pessoas singulares não possam legislar, contudo a totalidade do povo o pode. — Outro caso é o do povo que não tem poder livre de legislar para si ou de remover a lei estabelecida por um poder superior. Em tal caso, contudo, o próprio costume, que prevalece na multidão, obtém força de lei, por ser tolerado por aqueles a quem pertence impor a lei ao povo. Pois, por isso mesmo são considerados como tendo aprovado o que o costume introduziu.

Art. 4 — Se os chefes do povo podem dispensar nas leis humanas.

(Supra, q. 96. a. 6; infra, q. 100. a. 8; II^a-II^{aa}, q. 88, a. 10; q. 89. a. 9; q. 717, a. 4; III Sent., dist. XXXVII, a. 4; IV. dist. XV, q. 3, a. 2, q^a 1; dist. XXVII, q. 3, a. 3, ad 4; III Cont. Gent., cap. CXXV).

O quarto discute-se assim. — Parece que os chefes do povo não podem dispensar nas leis humanas.

1. — Pois, a lei é estabelecida para a utilidade geral, como diz Isidoro. Ora, o bem comum não pode ser preterido em benefício da utilidade particular de ninguém. Porque, no dizer do Filósofo, o bem da nação é mais divino que o de um só homem. Logo, parece que não se deve dispensar ninguém de modo a poder contrariar o bem comum.

2. Demais. — Aos constituídos como chefes a Escritura preceitua (Dt 1, 17): Do mesmo modo ouvireis o pequeno que o grande, nem tereis acepção de pessoa alguma, porque este é o juízo de Deus. Ora, conceder a um o que se nega a todos, comumente, é fazer acepção de pessoas. Logo, sendo isto contra o preceito da lei divina, os chefes do povo não podem conceder tais dispensas.

3. Demais. — A lei humana, quando reta, há de estar de acordo com a lei natural e a divina; do contrário não estaria de acordo com a religião, nem conviria com a disciplina, o que entretanto a lei exige, como diz Isidoro. Ora, na lei natural e divina ninguém pode dispensar. Logo nem na lei humana.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (1 Cor 9, 17): A dispensação me veio só a ser encarregada.

SOLUÇÃO. — A dispensa, propriamente, implica a comensuração entre o comum e o particular. Por onde, também o chefe de família se chama dispensador, por distribuir a cada membro dela, com peso e medida, as obras e o necessário à vida. Assim também, em qualquer povo, diz-se que dispensa quem ordena como cada preceito geral há de ser cumprido pelos particulares.

Ora, pode acontecer que um preceito correspondente, na maior parte dos casos, à utilidade da multidão, não convenha a uma determinada pessoa ou a um determinado caso. E isso, quer por ser impedimento do melhor, quer por provocar algum mal, como do sobredito se colhe (q. 96, a. 6). Ora, seria perigoso cometer tal dispensa ao juízo de qualquer, salvo se houver perigo evidente e súbito, como antes se disse (q. 96, a. 6). Por onde, quem tem o múnus de governar a multidão tem o poder de dispensar na lei humana, que se lhe apóia na autoridade. De modo que, nas pessoas ou nos casos em que a lei é deficiente, dê licença para não se observar o preceito dela.

Se porém, der tal licença, sem a mencionada razão, e só por sua vontade, não será fiel na dispensação, ou será imprudente. Infiel, se não visar intencionalmente o bem comum; imprudente, se ignorar a razão de dispensar. Pelo que diz o Senhor (Lc 12, 42): Quem crês que é o dispenseiro fiel e prudente que faz o senhor sobre a sua família?

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não deve ser em prejuízo do bem comum que alguém seja dispensado de observar a lei geral; mas com a intenção de isso aproveitar a tal bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não há acepção de pessoas se não se estabelecem situações iguais para pessoas desiguais. Por onde, quando a condição de uma pessoa exige que racionalmente se observe para com ela alguma disposição especial, não há acepção de pessoas, se lhe fizer uma graça especial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei natural, por conter preceitos gerais, que nunca falham, não é susceptível de dispensa. Mas às vezes o homem pode dispensar nos outros preceitos, que são umas quase conclusões dos preceitos comuns. Por exemplo, que não se restitua o mútuo ao traidor da pátria, ou coisa semelhante. Quanto à lei divina, cada homem está para ela, como uma pessoa privada, para a lei pública, a que está sujeito. Por onde, assim como ninguém pode dispensar na lei pública humana, senão aquele de quem ela tira a sua autoridade, ou quem dele receber permissão para tal, assim, ninguém, a não ser Deus, ou quem Ele especialmente determinar, pode dispensar nos preceitos do direito divino, procedentes de Deus.

Questão 98: Da lei antiga.

Em seguida devemos tratar da lei antiga. E, primeiro, da lei em si mesma. Segundo, dos seus preceitos.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a lei antiga era boa.

(Art. seq., ad 1, 2; Ad Rom., cap. VII, lect. II, III; Ad Galat., cap. III, lect. VII, VIII; I Tim., cap. I, lect. II).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei antiga não era boa.

1. — Pois, diz a Escritura (Ez 20, 25): Eu lhes dei uns preceitos não bons, e umas ordenanças nas quais eles não acharam a vida. Ora, uma lei não é considerada boa senão pela bondade dos preceitos que contém. Logo, a lei antiga não era boa.

2. Demais. — Pela sua bondade é que a lei é útil para o bem público, como diz Isidoro. Ora, a lei antiga não era salutar, mas antes, mortífera e nociva. Pois, diz o Apóstolo (Rm 7, 8): Sem a lei o pecado estava morto. E eu nalgum tempo vivia sem lei; mas quando veio o mandamento reviveu o pecado; e eu sou morto. E ainda (Rm 5, 20): Sobreveio a lei para que abundasse o pecado. Logo, a lei antiga não era boa.

3. Demais. — Pela sua bondade é que a lei é de observância possível, quanto à natureza e quanto ao costume humano. Ora, tal não era a lei antiga, conforme diz Pedro (At 15, 10): Porque tentais pôr um jugo sobre ascervizes dos discípulos, que nem nossos pais nem nós pudemos suportar. Logo, parece que a lei antiga não era boa.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 7, 12): Assim que, a lei é na verdade santa, e o mandamento é santo, e justo, e bom.

SOLUÇÃO. — Sem nenhuma dúvida, a lei antiga era boa. Pois, assim como se manifesta verdadeira uma doutrina, por estar de acordo com a razão; assim, mostra ser boa uma lei, por estar de acordo com a razão reta. Ora, a lei antiga estava de acordo com a razão, pois reprimia a concupiscência, que lhe é contrária a ela, como o prova aquele mandamento (Ex 20, 17): Não cobiças os bens do teu próximo. E também proibia todos os pecados contrários à razão. Por onde é manifesto, que era boa. E esta é a razão do Apóstolo, quando diz (Rm 7, 22): Eu me deleito na lei de Deus, segundo o homem interior; e ainda (Rm 7, 16): consinto com a lei, tendo-a por boa.

Devemos porém notar que a bondade tem diversos graus, como diz Dionísio. Assim há uma bondade perfeita e outra, imperfeita. A perfeita relativamente aos meios consiste em ser um meio tal, que por si mesmo é conducente ao fim. A imperfeita consiste em praticarmos algum ato para a consecução do fim, mas não bastante a atingi-lo. Assim, o remédio perfeitamente bom nos cura; o imperfeito ajuda, mas não pode curar.

Ora, como sabemos um é o fim da lei humana, e outro, o da divina. O fim da lei humana é a tranquilidade temporal da cidade. E esse fim a lei o consegue coibindo os atos exteriores, excluindo os males capazes, de perturbar a paz civil. Ao passo que a lei divina visa levar o homem ao fim da felicidade eterna, fim que todo pecado impede; e não só por atos externos, como também por internos. Portanto, o bastante à perfeição da lei humana, que é proibir os pecados e cominar a pena, não o é à perfeição da lei divina, que há de tornar o homem totalmente capaz de participar da felicidade eterna. Ora, isto não pode ser senão por graça do Espírito Santo, pela qual se difunde a caridade nos nossos corações, que cumpre a lei; pois, a graça de Deus é a vida eterna, como diz o Apóstolo (Rm 5, 5). Mas, esta graça a lei

antiga não a podia conferir, pois isso estava reservado a Cristo. Porque, como diz João, a lei foi dada por Moisés, a graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo. Donde vem, que a lei antiga era, por certo boa, mas imperfeita, conforme àquilo (Heb 7, 19): a lei nenhuma coisa levou à perfeição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No lugar citado o Senhor fala dos preceitos cerimoniais, chamados não bons por não conferirem a graça, que purifica os homens do pecado, embora por eles os homens se mostrassem pecadores. Por isso assinaladamente diz: e umas ordenanças nas quais eles não achavam a vida, i. é, pelas quais não podem obter a vida da graça. E depois acrescenta: E permiti que eles se manchassem nos seus dons, i. é, mostrei-os manchados, quando para expiação dos seus pecados ofereciam lodo o que rompe o claustro materno.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que a lei matava, não certo efetiva, mas, ocasionalmente, por causa da sua imperfeição, por não conferir a graça, pela qual os homens pudessem cumprir o que ela mandava e evitar o que proibia. E assim, essa ocasião não era dada, mas tomada pelos homens. E por isso o Apóstolo diz, no esmo lugar (Rm 5, 11): o pecado, tomando ocasião do mandamento, me enganou, e me matou pelo mesmo mandamento. E por esta razão diz: sobreveio a lei para que abundasse o pecado; onde se deve considerar a expressão — para que — não consecutiva, mas causalmente, i. é, porque os homens, tomando ocasião da lei, pecaram mais intensamente. Quer por ser o pecado mais grave, depois da proibição da lei; quer ainda porque a concupiscência aumentasse, pois, maior é a nossa concupiscência quando se trata do proibido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O jugo da lei não podia ser suportado sem a graça coadjuvante, que a lei não dava. Pois, diz o Apóstolo (Rm 9, 16): querer e correr nos preceitos de Deus não depende do que quer, nem do que corre, mas de usar Deus da sua misericórdia. Donde o dizer a Escritura (Sl 118, 32): Corri pelo caminho dos teus mandamentos, quando dilataste o meu coração, i. é, pelo dom, da graça e da caridade.

Art. 2 — Se a lei antiga procedia de Deus.

(Ad Hebr., cap. VII, lect. III).

O segundo discute-se assim. — Parece que a lei antiga não procedia de Deus.

1. — Pois, diz a Escritura (Dt 32, 4): As obras de Deus são perfeitas. Ora, a lei antiga era imperfeita, como se disse (a. 1). Logo, não procedia de Deus.

2. Demais. — A Escritura diz (Eccl 3, 14): Eu aprendi que todas as obras que Deus fez perseveram para sempre. Ora, a lei antiga não perseverou para sempre; pois, diz o Apóstolo (Heb 7, 18): O mandamento primeiro é na verdade abrogado pela fraqueza e inutilidade. Logo, a lei antiga não procedia de Deus.

3. Demais. — Do legislador sábio é próprio extirpar não só os males, como as suas ocasiões. Ora, a lei antiga era ocasião de pecado, como já se disse (a. 1 ad 2). Logo, não convinha a Deus, a quem nenhum é semelhante entre os legisladores, no dizer da Escritura (Jó 36, 22), impor tal lei.

4. Demais. — A Escritura diz (1 Tm 2, 4): Deus quer que todos os homens se salvem. Ora, a lei antiga não bastava para a salvação dos homens, como já se disse (a. 1). Logo, a Deus não convinha dar tal lei, e portanto a lei antiga não procedia de Deus.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor, falando dos Judeus, a quem foi dada a lei antiga (Mt 15, 6): vós tendes feito vão o mandamento de Deus pela vossa tradição. E pouco antes tinha dito (Mt 15, 4): Honra a teu

pai e a tua mãe, o que, manifestamente, está contido na lei antiga (Ex 20, 12; Dt 5, 16). Logo, esta procedia de Deus.

SOLUÇÃO. — A lei antiga foi dada pelo Deus de bondade, Pai de Nosso Senhor Jesus Cristo. Pois, a lei antiga ordenava os homens para Cristo, de dois modos. — De um modo, dando testemunho de Cristo. Por isso, o Evangelho diz (Lc 24, 44): é necessário cumprir-se tudo o que de mim estava escrito na lei, nos Salmos e nos Profetas; e ainda (Jo 5, 46): Porque se vós crêsseis a Moisés, certamente me creríeis também a mim, porque ele escreveu de mim. — De outro modo, por uma como disposição, enquanto que, retraindo os homens do culto da idolatria, encerrava-os no culto do Deus único, que, por meio de Cristo, devia salvar o gênero humano. Por onde, diz o Apóstolo (Gl 3, 23): Antes que a fé viesse, estávamos debaixo da guarda da lei, encerrados para aquela fé que havia de ser revelada. Ora, é manifesto, que quem dispõe para o fim também conduz para ele; quero dizer que conduz por si mesmo, ou por meio de seus subordinados. Ora, o diabo não iria fazer uma lei, conducente dos homens a Cristo, por quem ele havia de ser lançado fora, conforme àquilo da Escritura (Mt 12, 26): se Satanás lança fora a Satanás, está ele dividido contra si mesmo. Logo, a lei antiga foi dada por Deus mesmo, donde veio a salvação aos homens, pela graça de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede o temporalmente perfeito não o ser, absolutamente. Assim, diz-se que uma criança é perfeita, não absolutamente, mas conforme a sua condição no tempo; e portanto, os preceitos impostos às crianças são perfeitos, não absolutamente, mas segundo a condição delas. E tais foram os preceitos da lei. Por isso o Apóstolo diz (Gl 3, 24): a lei nos serviu de pedagogo que nos conduziu a Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Perseveram eternamente as obras de Deus, que ele fez para assim perseverarem; e essas são as obras perfeitas. Ora, a lei antiga foi rejeitada no tempo da perfeição da graça, não por má, mas como insuficiente e inútil para esse tempo; porque, como acrescenta o mesmo lugar, a lei nenhuma coisa levou à perfeição. Por onde, diz o Apóstolo (Gl 3, 24): Depois que veio a fé, já não estamos debaixo de pedagogo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos (q. 79, a. 4), Deus às vezes permite certos caírem em pecado para desse modo se humilharem. Assim também, quis dar uma lei tal que, por suas próprias forças, os homens não pudessem cumprir, para, presumindo de si mesmos e reconhecendo-se pecadores, recorrerem, humilhados, ao auxílio da graça.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora a lei antiga não bastasse para salvar os homens, contudo, simultaneamente com ela, Deus deu outro auxílio aos homens, com o qual poderiam salvar-se. E esse foi a fé no Mediador, pela qual se justificaram os padres antigos, como também nós nos justificamos. E assim, Deus não abandonava os homens, deixando-os sem os auxílios da salvação.

Art. 3 — Se a lei antiga foi dada pelos anjos, ou imediatamente por Deus.

(In Isaïam, cap. VI; Ad Galat., cap. III, lect. VII; Ad. Coloss., cap. II, lect. IV; Ad Hebr., cap. II, lect. I).

Parece que a lei antiga não foi dada pelos anjos, mas imediatamente por Deus.

1. — Pois, anjo significando nuncio, esse nome implica um ministério e não domínio, conforme àquilo da Escritura (Sl 102, 20-21): Bendizei ao Senhor, todos os anjos dele. Ora, a mesma Escritura diz, que a lei antiga foi dada pelo Senhor (Ex 33, 11): Falou o Senhor todas estas palavras; e acrescenta: Eu sou o

Senhor teu Deus. E o mesmo modo de falar é freqüentemente repetido no Êxodo e nos livros seguintes da lei. Logo, a lei foi imediatamente dada por Deus.

2. Demais. — A Escritura diz (Jo 1, 17): A lei foi dada por Moisés. Ora, este a recebeu de Deus, imediatamente, conforme ainda a Escritura (Ex 33, 11): O Senhor falava a Moisés cara a cara, bem como um homem costuma falar ao seu amigo. Logo, a lei antiga foi imediatamente dada por Deus.

3. Demais. — Só o chefe pode legislar, como se disse (q. 90, a. 3). Ora, só Deus é o chefe, no atinente à salvação das almas; os anjos são apenas espíritos administradores, como diz a Escritura (Heb 1, 14). Logo, a lei antiga não devia ser dada pelos anjos, pois se ordenava à salvação das almas.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Gl 3, 19): a lei foi dada pelos anjos na mão dum Mediador; e ainda (At 7, 53): recebestes a lei por ministério dos anjos.

SOLUÇÃO. — A lei foi dada por Deus, por meio dos anjos. E além da razão geral assinalada por Dionísio, que as coisas divinas devem ser transmitidas aos homens por meio dos anjos, há uma razão especial pela qual era necessário fosse a lei antiga dada por meio deles. Pois, como já dissemos (a. 1, a. 2), a lei antiga era imperfeita, mas dispunha para a salvação perfeita do gênero humano, que haveria de vir de Cristo. Ora, vemos que em todas as faculdades e artes ordenadas, o superior pratica por si mesma o ato principal e perfeito, e, pelos seus ministros, os disponentes à perfeição última. Assim, o construtor de um navio o compõe por si mesmo; mas prepara o material diante artífices, trabalhando sob suas ordens. Por isso foi conveniente a lei perfeita do Novo Testamento ter sido dada imediatamente por Deus mesmo; e que a lei antiga fosse dada aos homens pelos ministros de Deus, i. é, pelos anjos. E deste modo o Apóstolo mostra a eminência da lei nova sobre a antiga; porque, em o Novo Testamento, Deus nos falou pelo Filho; ao passo que, no antigo, falou pelos anjos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Gregório, o anjo que se descreve como tendo aparecido a Moisés, é tido, ora, como anjo, ora, como o Senhor. Anjo porque, falando, exteriormente, servia; Senhor, por outro lado, porque, presidindo interiormente, dava eficácia à linguagem. E por isso, também o anjo representava a pessoa de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como explica Agostinho, o Êxodo diz: O Senhor falava a Moisés cara a cara; e pouco depois, acrescenta: Mostra-me a tua glória. Logo, sentia o que via e desejava o que não via. Logo, não via a essência mesma de Deus, e portanto não era instruído imediatamente por ela. Por onde, o dito da Escritura — falava com ele cara a cara — é de acordo com a opinião do povo, que pensava que Moisés falava cara a cara com Deus, por aparecer-lhe Deus e falar-lhe por meio de uma sua criatura, como o anjo e a nuvem. Ou, por essa visão da face se entende uma certa contemplação eminente e familiar, inferior à essência da visão divina.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Só o chefe pode, por sua autoridade, instituir a lei; mas às vezes promulga instituída por outros. Assim, Deus institui a lei por sua autoridade, mas a promulgou pelos anjos.

Art. 4 — Se a lei antiga devia ter sido dada só ao povo judeu.

O quarto discute-se assim. — Parece que a lei antiga não devia ter sido dada só ao povo judeu.

1. — Pois, a lei antiga dispunha da salvação, que viria de Cristo, como se disse (a. 2, a. 3). Ora, essa salvação não havia de vir só para os judeus, mas para todas as gentes, conforme a Escritura (Is 49, 6): Pouco é que tu sejas meu servo para suscitar as tribos de Jacó e converter as fezes de Israel; eu te

estabeleci para Luz das gentes, a fim de seres tu a salvação que eu envio até a última extremidade da terra. Logo, a lei antiga devia ter sido dada a todas as gentes e não só ao povo judeu.

2. Demais. — Como diz a Escritura (At 10, 34-35), Deus não faz acepção de pessoas; mas em toda a nação aquele que o teme e obra o que é justo, esse lhe é aceito. Logo, não devia ter aberto o caminho da salvação a um povo de preferência a outro.

3. Demais. — A lei foi dada pelos anjos, como se disse (a. 3). Ora, o ministério dos anjos Deus sempre o deu, não só aos judeus, mas a todas as gentes, conforme a Escritura (Sr 17, 14): Ele estabeleceu a cada nação seu príncipe que a governasse. E todas as gentes também são favorecidas por bens temporais, de que Deus cura menos que dos espirituais. Logo, também devia ter dado a lei a todos os povos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Rm 3, 1-2): Que tem, pois, demais o Judeu? Muita vantagem logra em todas as maneiras; principalmente porque lhes foram por certo confiados os oráculos de Deus. E noutro lugar (Sl 147, 9): Não fez assim a toda outra nação, e não lhes manifestou os seus juízos.

SOLUÇÃO. — Poder-se-ia dar uma razão de a lei ter sido outorgada antes ao povo judeu, do que aos outros povos, e é a seguinte. Enquanto os outros caíam na idolatria, só o povo judeu conservava o culto do Deus único; por isso eram aqueles indignos de receberem a lei, para não se darem as coisas santas aos cães.

Mas esta razão não pode ser considerada conveniente. Porque o povo judeu, mesmo depois de a lei lhe ter sido dada, caiu na idolatria, o que era mais grave, conforme está claro na Escritura (Ex 32; Am 5, 25-26): Porventura, ó casa de Israel; oferecestes-me vós algumas hóstias e sacrifícios no deserto onde estivestes quarenta anos? e levastes o tabernáculo ao vosso Moloch, e a imagem dos vossos ídolos, o astro do vosso Deus, coisas que fizestes por vossas mãos. E, noutro lugar, diz expressamente (Dt 9, 6): Sabe, pois, que não é pela tua justiça que o Senhor teu Deus te fará possuir esta terra tão excelente, pois que tu és um povo de cerviz duríssima.

Mas a razão está exposta no mesmo lugar: Porque o Senhor queria cumprir o que tinha prometido com juramento a teus pais Abraão, Isaac e Jacó. E qual fosse essa promessa o Apóstolo a indica (Gl 3, 16): as promessas foram ditas a Abraão e a sua semente. Não diz: E às sementes, como de muitos, senão como de um: E à tua semente, que é Cristo. Portanto, Deus deu ao povo judeu a lei e os outros benefícios especiais, por causa da promessa que lhes fora feita aos pais, para que deles nascesse Cristo. Pois convinha que o povo, donde Cristo haveria de nascer, fosse distinguido com uma santificação especial, conforme aquilo da Escritura (Lv 19, 2): Sede santos, porque eu sou santo. Nem foi pelo mérito de Abraão, que a promessa lhe foi feita, de Cristo haver de nascer da sua semente, mas por escolha e vocação gratuita de Deus. Onde o dizer a Escritura (Is 41, 2): Quem suscitou do Oriente o justo e o chamou para que o seguisse?

Por onde é claro que só por eleição gratuita os Patriarcas receberam a promessa e o povo, deles oriundo, recebeu a lei, segundo aquilo da Escritura (Dt 4, 36-37): tu ouviste as suas palavras do meio do jogo, porque amou a teus pais e escolheu depois deles a sua posteridade.

Se porém ainda se objetar a escolha de tal povo, e não outro, para Cristo nascer dele, é boa a resposta de Agostinho, onde diz: Porque chama a um e não a outro, não o queiras decidir se não queres errar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a salvação futura estivesse preparada para todos por Cristo, contudo era necessário nascesse ele de um povo, que por isso teve acima de todos,

prerrogativa, conforme a Escritura (Rm 9, 4): os judeus, dos quais é a adoção de filhos, e a aliança, e a legislação, cujos pais são os mesmos de quem descende de Cristo segundo a carne.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A acepção de pessoas tem lugar em relação ao que é dado por dívida; no que porém é conferido por vontade gratuita, não tem lugar. Assim, não faz acepção de pessoas quem por liberalidade dá do seu a um e não a outro; mas se fosse dispensador dos bens comuns e não os distribuísse equitativamente, segundo os méritos das pessoas, então haveria acepção delas. Ora, os seus benefícios salutareis Deus os confere ao gênero humano gratuitamente. Por onde, não faz acepção de pessoas, se os confere a uns de preferência a outros. Por isso, Agostinho diz: Todos os que Deus ensina, misericordiosamente os ensina; e os que não ensina, pelo seu juízo o faz; o que procede da danação do gênero humano, por causa do pecado do primeiro pai.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os benefícios da graça são subtraídos ao homem por causa da culpa; mas os benefícios naturais não o são. Entre os quais estão os ministérios dos anjos; pois a ordem mesma das naturezas exige, que as ínfimas sejam governadas pelas médias. E também os auxílios materiais, que Deus confere, não só aos homens, mas também aos brutos, conforme àquilo da Escritura (Sl 35, 7): Tu, Senhor, salvarás os homens e as bestas.

Art. 5 — Se todos os homens estavam obrigados a observar a lei antiga.

(In Math., cap. XXIII; Ad Rom., cap. II, lect. III; cap. VI, lect. III).

O quinto discute-se assim. — Parece que todos os homens estavam obrigados a observar a lei antiga.

1. — Pois, quem está sujeito ao rei há de necessariamente estar-lhe sujeito à lei. Ora, a lei antiga foi dada por Deus, que é o rei de toda a terra, como diz a Escritura (Sl 46, 8). Logo, todos os habitantes da terra estavam obrigados à observância da lei.

2. Demais. — Os judeus não podiam se salvar sem observarem a lei antiga. Pois, diz a Escritura (Dt 27, 26): Maldito o que não permanece firme nas ordenações desta lei, e que as não cumpre efetivamente. Se portanto, os outros homens podiam salvar-se sem a observância da lei antiga, pior que a deles seria a condição dos judeus.

3. Demais. — Os gentios eram admitidos ao rito judaico e à observância da lei, conforme a Escritura (Ex 12, 48): Se algum peregrino quiser passar para a vossa terra e celebrar a Páscoa do Senhor, circuncidem-se primeiro todos os seus varões, e então a celebrará como é devido e será como natural da mesma terra. Ora, inutilmente foram os estrangeiros admitidos, por ordem divina, à observância da lei, se sem esta pudessem salvar-se. Logo, ninguém podia salvar-se sem observar a lei.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que muitos gentios foram pelos anjos convertidos a Deus. Ora, é certo que os gentios não observavam a lei. Logo, sem esta observância certos puderam salvar-se.

SOLUÇÃO. — A lei antiga manifestava os preceitos da lei da natureza, acrescentando-lhes certos preceitos próprios. Por onde, todos estavam obrigados a observar todos os preceitos da lei antiga, que também o eram da lei natural; não por serem daquela, mas por pertencerem a esta. Mas ninguém, a não ser o povo judaico, estava obrigado a observar os preceitos que a lei antiga acrescentou. E a razão disso é que, como já dissemos (a. 4), a lei antiga foi dada ao povo judaico, para obterem uma certa prerrogativa de santidade, pela reverência a Cristo, que desse povo devia nascer. Ora, tudo o que é estatuído para a santificação especial de alguém, só a este obriga. Assim os clérigos, ligados pelo divino ministério, têm certas obrigações, que não têm os leigos. Semelhantemente, os religiosos estão em

virtude da sua profissão, obrigados a certas obras de perfeição, a que não estão os sacerdotes seculares. Assim, do mesmo modo, o povo judeu tinha certas obrigações especiais, que não tinham os outros povos. Por isso diz a Escritura (Dt 18, 13): Tu serás perfeito e sem mancha com o Senhor teu Deus. Pelo que também usavam de uma certa confissão, como se lê na Escritura (Dt 26, 3): Confesso hoje diante do Senhor teu Deus, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todos os sujeitos ao rei estão obrigados a observar a lei, que ele propõe a todos em geral. Mas, se instituir certas disposições a serem observadas pelos seus servidores particulares, os demais não estão obrigados a observá-las.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quanto mais o homem se une a Deus tanto mais melhora a sua condição. Por onde, quanto mais adstrito era ao culto divino o povo judaico, tanto mais sobrepunha os outros povos em dignidade. Por isso, diz a Escritura (Dt 4, 8): onde há outro povo tão célebre, que tenha cerimônias e ordenações cheias de justiça e toda uma lei? — E semelhantemente, também a este respeito são de melhor condição os clérigos, que os leigos e os religiosos, que os padres seculares.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os gentios mais perfeita e seguramente conseguiam a salvação na observância da lei, do que seguindo só a lei natural; por isso eram admitidos a observá-la. Assim como também, entre nós, os leigos entram para o estado clerical e os padres seculares, para as ordens religiosas, embora sem isso possam salvar-se.

Art. 6 — Se a lei antiga foi dada, no tempo conveniente, a Moisés.

(III, q. 70, a. 2, ad 2; IV Sent., dist. I, q. 1, a. 2, q^a 4; Ad Galat., cap. III, lect.VII).

O sexto discute-se assim. — Parece que a lei antiga não foi dada, no tempo conveniente, a Moisés.

1. — Pois, a lei antiga dispunha para a salvação, que haveria de vir de Cristo, como se disse (a. 2, a. 3). Ora, logo depois do pecado, o homem precisava do remédio dessa salvação. Logo, a lei antiga devia ter sido dada imediatamente depois do pecado.

2. Demais. — A lei antiga foi dada para a santificação daqueles de quem Cristo devia nascer. Ora, a Abraão começou a ser feita a promessa da semente, que é Cristo, como está na Escritura (Gl 3, 16). Logo, a lei devia ter sido dada imediatamente, no tempo de Abraão.

3. Demais. — Assim como Cristo não veio a nascer dos outros descendentes de Noé, mas, de Abraão, a quem a promessa foi feita, assim também não nasceu dos outros filhos de Abraão, senão de David, a quem, conforme a Escritura, a promessa foi renovada (2 Sm 23, 1): Disse o varão a favor do qual se decretou sobre o Cristo do Deus de Jacó. Logo, a lei antiga devia ter sido dada depois de David, como o foi depois de Abraão.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Gl 3, 19): A lei foi posta por causa das transgressões, até que viesse a semente, a quem havia feito a promessa, ordenada por anjos na mão de um mediador, i. é, dada ordenadamente, como diz a Glosa. Logo, foi conveniente que a lei antiga fosse outorgada naquela época.

SOLUÇÃO. — Foi muito conveniente que a lei antiga tivesse sido dada no tempo de Moisés. E podemos assinalar disto dupla razão, fundada em ser toda lei imposta a dois gêneros de homens. — Ora, é imposta a homens duros e soberbos, para coibi-los e dominá-los. — Ora, é imposta também aos bons que, por ela instruídos, são ajudados a cumprir aquilo que visam.

Por onde, foi conveniente ter sido dada, no tempo em questão, a lei antiga, para conter a soberba dos homens. Pois, de duas coisas o homem se ensoberbecia: da ciência e do poder. — Da ciência, como se a razão natural lhe pudesse bastar para a salvação. E então, para lhe vencer a soberba, nesse ponto foi entregue ao regime da sua razão, sem o adminículo da lei escrita. E assim, pôde aprender experimentalmente, que sofria deficiência de razão, pois caíram os homens, no tempo de Abraão, até na idolatria e em vícios torpíssimos. Por onde, depois desse tempo, foi necessário dar-lhe a lei escrita, para remédio da sua ignorância; pois, pela lei conhecemos o pecado, como diz o Apóstolo (Rm 3, 20). — Mas, depois de ter sido o homem instruído pela lei, a sua soberba foi vencida pela fraqueza, por não poder cumprir a lei conhecida. Por isso, o Apóstolo conclui (Rm 8, 3-4), o que era impossível à lei, em razão de que se achava debilitada pela carne, enviou Deus a seu filho, para que a justificação da lei se cumprisse em nós.

Por outro lado, para os bons a lei foi dada como auxílio. E isso então era sobretudo necessário, quando a lei natural começava a obscurecer-se pela freqüência dos pecados. Assim, era necessário fosse tal auxílio dado numa certa ordem, para, pelo imperfeito, serem levados ao perfeito. Por onde, entre a lei da natureza e a da graça foi necessário ser dada a lei antiga.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Logo depois do pecado do primeiro homem, não era oportuno outorgar a lei antiga. Quer porque o homem, confiado na sua razão, ainda não se reconhecia necessitado dela; quer por não estar o ditame da lei da natureza ainda obscurecido pelo costume de pecar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lei não deve ser dada senão ao povo, pois é um preceito comum, como já dissemos (q. 90, a. 2, a. 3). Por isso, no tempo de Abraão, foram impostos certos preceitos familiares, e quase domésticos, de Deus aos homens. Mas depois, multiplicada a sua posteridade, de modo a constituir um povo; e libertada da escravidão, a lei podia ser-lhe convenientemente outorgada. Pois, os escravos não fazem parte do povo, ou da cidade, a quem a lei deve ser aplicada, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como a lei devia ser dada a um povo, receberam-no, não só aqueles de que Cristo nasceu, mas, todo o povo foi marcado com o sinal da circuncisão, sinal da promessa feita a Abraão, e em que ele acreditou, como diz o Apóstolo. Logo, mesmo antes de David, foi necessário da a lei a um tal povo já constituído.

Questão 99: Dos preceitos da lei antiga.

Em seguida devemos tratar dos preceitos da lei antiga. E primeiro, da distinção deles. Segundo, de cada um dos gêneros distintos.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a lei antiga continha só um preceito.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei antiga não continha senão um preceito.

1. — Pois, a lei não é senão um preceito, como já se disse (q. 90, a. 2, a. 3). Ora, a lei antiga é uma só. Logo, não contém senão um preceito.

2. Demais. — O Apóstolo diz (Rm 13, 9): se há algum outro mandamento, todos eles vêm a resumir-se nesta palavra: Amarás a teu próximo como a ti mesmo. Ora, este é um só mandamento. Logo, a lei contém só um mandamento.

3. Demais. — A Escritura diz (Mt 7, 12): tudo o que vós quereis que vos façam os homens, fazei-o também vós a eles; porque esta é a lei e os profetas. Ora, toda a lei antiga está contida na lei e nos profetas. Logo, ela não tem senão um preceito.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz (Ef 2, 15): Abolindo com os seus decretos a lei dos preceitos; referindo-se à lei antiga, como é claro pela Glosa a esse lugar. Logo, a lei antiga continha em si muitos mandamentos.

SOLUÇÃO. — O preceito da lei, sendo obrigatório, tem por objeto aquilo que deve ser feito. Ora, por força de um fim é que alguma coisa deve ser feita. Por onde é manifesto, que da essência de um preceito é ordenar-se para um fim, isto é, o preceituado deve ser necessário ou conveniente a um fim. Ora, a este podem muitas coisas ser necessárias ou convenientes. E assim sendo, podemos, para coisas diversas, dar preceito diversos, enquanto ordenados para um mesmo fim. Por onde, devemos concluir que todos os preceitos da lei antiga constituem um só preceito por serem ordenados a um mesmo fim. São porém muitos conforme a diversidade das coisas que se ordenam para esse fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que a lei antiga é uma por ordenar-se a um fim único; e contudo, contém diversos preceitos, relativos à distinção das coisas ordenadas para esse fim. Assim como a arte da construção é uma pela unidade de fim, por visar à edificação da casa; e contudo, contém preceitos diversos, conforme a diversidade dos atos para esse fim ordenados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz o Apóstolo (1 Tm 1, 5), o fim do preceito é a caridade. Pois, toda a lei visa constituir a amizade dos homens entre si, ou deles para com Deus. Por isso, toda lei está completa neste só mandamento — Amarás a teu próximo como a ti mesmo — que é como o fim de todos os mandamentos. Pois, no amor do próximo também se inclui o de Deus, quando ele é amado por amor de Deus. Por isso, o Apóstolo pôs este único preceito, pelos dois, referentes ao amor de Deus e do próximo, dos quais diz o Senhor (Mt 22, 40): destes dois mandamentos depende toda a lei e os profetas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Aristóteles, a amizade para com outrem vem da nossa para conosco mesmo, porque procedemos para com outrem como procedemos para conosco. Por onde, o dito — tudo o que vós quereis que vos façam os homens, fazei-o também vós a eles — deve ser entendido como regra de amor do próximo, implicitamente contida naquele outro lugar: amarás a teu próximo como a ti mesmo. E assim, é uma explicação deste mandamento.

Art. 2 — Se a lei antiga continha preceitos morais.

(Infra, a. 4; In Matth., cap. XXIII).

O segundo discute-se assim. — Parece que a lei antiga não continha preceitos morais.

1. — Pois, a lei antiga distingue-se da lei natural, como já se estabeleceu (q. 91, a. 4, a. 5; q. 98, a. 5). Ora, os preceitos morais pertencem à lei da natureza. Logo, não pertencem à lei antiga.

2. Demais. — A lei divina devia vir em socorro do homem quando lhe falhasse a razão; como se dá claramente com as coisas da fé, supra-rationais. Ora, para se observarem o preceito moral basta-nos a razão. Logo, eles não pertencem à lei antiga, que é uma lei divina.

3. Demais. — A lei antiga é considerada como a letra que mata, conforme a Escritura (2 Cor 3, 6). Ora, os preceitos morais não matam, mas vivificam, segundo a Escritura (Sl 118, 93): Nunca jamais me esquecerei das tuas justificações, porque nelas me vivificaste. Logo, os preceitos morais não pertencem à lei antiga.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sr 17, 9): acrescentou-lhes a disciplina, e deu-lhes em herança a lei da vida. Ora, a disciplina diz respeito aos costumes, conforme diz a Glosa ao lugar, a disciplina consiste na aquisição de bons costumes, vencendo dificuldades. Logo, a lei dada por Deus continha preceitos morais.

SOLUÇÃO. — A lei antiga continha certos preceitos morais, como está claro na Escritura (Ex 20, 13-15): Não matarás, não furtarás. E isto, racionalmente. Pois, assim como a intenção principal da lei humana é procurar a amizade dos homens entre si, assim a da lei divina é constituir principalmente a amizade entre o homem e Deus. Ora, como a semelhança é a razão do amor, conforme aquilo da Escritura — Todo animal ama ao seu semelhante — é impossível haver amizade entre o homem e Deus, que é ótimo, sem o homem se tornar bom. Por onde, diz a Escritura (Lv 19, 2; 11, 45): Sede Santos, porque eu sou santo. Ora, a bondade do homem é a virtude, que torna bom quem a tem. Logo, era necessário fossem dados os preceitos da lei antiga, mesmo relativos aos atos das virtudes. E estes são os preceitos morais da lei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A lei antiga distingue-se da lei natural, não como absolutamente diferente dela, mas por lhe fazer certos acréscimos. Pois, assim como a graça pressupõe a natureza, assim é necessário pressuponha a lei divina à natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Era conveniente que a lei divina providenciasse, não só quanto ao que a razão humana não pode alcançar, mas também em relação ao que ela pode errar. Ora, em relação aos preceitos morais, no atinente aos preceitos generalíssimos da lei natural, a razão humana não podia errar completamente; mas o costume de pecar a obscurecia quanto às ações particulares. Relativamente porém aos outros preceitos morais, que são quase conclusões deduzidas dos princípios gerais da lei da natureza, a razão de muitos aberrava, de modo a julgar lícitas certas coisas em si mesmas más. Por isso, era necessário, contra uma e outra deficiência, ser o homem socorrido pela autoridade da lei divina. Assim também, entre as verdades que devemos crer, são-nos propostas, não só aquelas que a razão não pode alcançar, como a Trindade de Deus; mas também, as que o pode a razão reta, como a unidade divina. E isso para obviar o erro da razão humana, em que muitos caíam.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como o prova Agostinho, também se diz, ocasionalmente, que a letra da lei, em relação aos preceitos morais, mata, quando ordena o bem, sem conceder o auxílio da graça para realizá-lo.

Art. 3 — Se a lei antiga continha preceitos cerimoniais, além dos morais.

(Infra, a. 4, 5; q. 101, a. 1; q. 103, a. 3. q. 104, a. 1; II^a-II^{ae}, q. 122, a. 1, ad 2; IV Sent., dist. I, q. 1, exposit. Litt.; Quodl. II, q. 4, a. 3; In Matth., cap. XXIII).

Parece que a lei antiga não continha preceitos cerimoniais, além dos morais.

1. — Pois, toda lei é-nos imposta para ser a regra diretiva dos nossos atos humanos. Ora, os atos humanos chamam-se morais, como já se disse (q. 1, a. 3). Logo, parece que a lei antiga dada aos homens não devia conter senão preceitos morais.

2. Demais. — Os preceitos chamados cerimoniais pertencem ao culto divino. Ora, o culto divino é um ato de virtude, i. é, de religião que, como Túlio diz, à divina natureza rende um culto e cerimônia. Ora, visando os preceitos morais aos atos das virtudes, como já se disse (a. 2), parece que os preceitos cerimoniais não se devem distinguir dos morais.

3. Demais. — Preceitos cerimoniais são os de significação figurativa. Ora, como diz Agostinho, entre os homens as palavras são principalmente significativas. Logo, nenhuma necessidade havia de a lei conter preceitos cerimoniais sobre certos atos figurativos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Dt 4, 13-14): As dez palavras que escreveu em duas tábuas de pedra, mandou-me naquele tempo que vos ensinasse as cerimônias e as ordenações que vós devíeis guardar. Ora, os dez preceitos da lei são morais. Logo, além dos preceitos morais, há outros que são cerimoniais.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 2), a lei divina foi principalmente instituída a fim de ordenar os homens para Deus; ao passo que a lei humana, a fim de ordená-los principalmente uns para os outros. Por isso, as leis humanas não cuidaram em instituir nada sobre o culto divino, senão em ordem ao bem comum humano. E também por isso instituíram muitas disposições, relativas às coisas divinas, por lhes parecerem convenientes a informar os costumes humanos, como o demonstra o rito dos gentios. A lei divina, inversamente, ordenou os homens uns para os outros, enquanto isso convinha com a ordenação para Deus, que ela principalmente visava. Ora, o homem se ordena para Deus, não só pelos atos interiores do espírito, — crer, esperar e amar — mas também por certas obras exteriores, pelas quais confessa a sua dependência, de Deus. E essas obras se consideram como pertencentes ao culto de Deus. E esse culto se chama cerimônia, quase munia, i. é, dons de Ceres, chamada a deusa dos frutos, como certos dizem; porque, dos frutos se fizeram as primeiras oblações a Deus. Ou, como refere Valério Máximo, o nome de cerimônia foi introduzido para significar o culto divino, entre os latinos, por causa de um lugar fortificado perto de Roma chamado Caere. Porque, quando Roma foi tomada pelos Gauleses, para ali foram transferidos os sacrifícios dos Romanos, reverentissimamente feitos. Por onde, os preceitos da lei, pertencentes ao culto de Deus, chama-se especialmente cerimoniais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os atos humanos entendem também com o culto divino. Por isso, a lei antiga, dada aos homens, contém preceitos referentes a eles.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como já se disse (q. 91, a. 3), os preceitos da lei da natureza são comuns e precisam de determinação. Ora, determinam-se pela lei humana e pela divina. E assim como as determinações mesmas, feitas pela lei humana, não se consideram como de lei natural, mas de direito positivo; assim também, essas determinações dos preceitos da lei da natureza, feitas pela lei divina, distinguem-se dos preceitos morais, pertencentes à lei da natureza. Ora, cultuar a Deus, sendo ato de virtude, pertence ao preceito moral; mas, a determinação desse preceito, i. é, que deva ser cultuado

com tais vítimas e tais dons, pertence aos preceitos cerimoniais. Por onde, os preceitos cerimoniais distinguem-se dos preceitos morais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Dionísio, as coisas divinas não podem se manifestar aos homens senão sob certas semelhanças sensíveis. E estas semelhanças movem mais o ânimo, quando não são expressas só pela palavra, mas também falam aos sentidos. Por isso, a Divina Escritura manifesta as coisas divinas, não só por semelhanças expressas verbalmente, como o mostram as locuções metafóricas; mas também por semelhanças das coisas propostas à vista, o que pertence aos preceitos cerimoniais.

Art. 4 — Se, além dos preceitos morais e cerimoniais, há preceitos judiciais, na lei antiga.

(Art. Seq.: q. 103, a. 1; q. 104, a. 1; II^a-II^{ae}, q. 87, a. 1; q. 122, a. 1, as 2; Quodl. II, q. 4, a. 3; In Math., cap. XXIII).

O quarto discute-se assim. — Parece que, além dos preceitos morais e cerimoniais, não há nenhum preceito judicial, na lei antiga.

1. — Pois, diz Agostinho, que, na lei antiga, há preceitos para dirigir e para significar a vida. Ora, os preceitos para dirigir a vida são os morais; os para significá-la são os cerimoniais. Logo, além desses dois gêneros de preceitos, não se podem descobrir, na lei antiga, preceitos judiciais.

2. Demais. — Aquilo da Escritura — Dos teus juízos não me tenho apartado — diz a Glosa: Isto é, daqueles de que fizeste a regra de viver. Ora, a regra de viver pertence aos preceitos morais. Logo, os preceitos judiciais não se devem distinguir dos morais.

3. Demais. — O juízo é um ato de justiça, segundo a Escritura (Sl 93, 15): Até que a justiça venha a fazer juízo. Ora, o ato de justiça, como o das demais virtudes morais, pertence aos preceitos morais. Logo, estes incluem em si os judiciais e, portanto, não devem se distinguir deles.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Dt 6, 1): Estes são os preceitos e as cerimônias e as ordenações. Ora, por preceitos se entendem, antonomasticamente, os morais. Logo, além dos preceitos morais e dos cerimoniais, há também os judiciais.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 2, a. 3), à lei divina pertence ordenar os homens uns para os outros e para Deus. Ora, ambas essas coisas pertencem, em comum, ao ditame da lei da natureza, à qual se referem os preceitos morais; mas devem ser determinadas pela lei divina ou humana, por serem os princípios evidentes comuns tanto à especulação como à ação. Por onde, assim como a determinação do preceito comum sobre o culto divino se faz pelos preceitos cerimônias, assim a determinação do preceito comum relativo à observação da justiça entre os homens é determinada pelos preceitos judiciais.

E a esta luz, é necessário admitirem-se três espécies de preceitos da lei antiga: os morais, relativos ao ditame da lei natural; os cerimoniais, que são as determinações do culto divino; e os judiciais, que são as determinações da justiça a ser observada entre os homens. Por onde, depois de ter dito o Apóstolo, que a lei é santa, acrescenta: o mandamento é santo, e justo, e bom. Justo, quanto aos preceitos judiciais; santo, quanto aos cerimoniais, pois santo se chama ao que é consagrado a Deus; e bom, i. é, honesto, quanto aos preceitos morais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tanto os preceitos morais como os judiciais visam à direção da vida humana. Por onde, uns e outros estão contidos numa das partes expostas por Agostinho, a saber, nos preceitos para dirigir a vida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Juízo significa execução da justiça, que se faz pela aplicação da razão a certos casos particulares determinados. Por onde, os preceitos judiciais comunicam, por um lado, com os morais, enquanto derivados da razão; e por outro, com os cerimoniais, enquanto certas determinações dos preceitos comuns. Por isso, às vezes, os preceitos judiciais e os morais estão compreendidos, pela Escritura, nos juízos: Ouve, ó Israel, as cerimônias e ordenações. Outras vezes, os judiciais e os cerimoniais: Executareis as minhas ordenações e observareis os meus preceitos, onde, preceitos são os morais; e ordenações, os judiciais e cerimoniais. **RESPOSTA À TERCEIRA.** — O ato de justiça pertence, em geral, aos preceitos morais; mas a sua determinação em especial, aos preceitos judiciais.

Art. 5 — Se a lei antiga contém outros preceitos, além dos morais, dos judiciais e dos cerimoniais.

(Art. Praeced.; Ad Galad., cap. V., lect III; Ad Hebr., cap. VII, lect. II).

O quinto discute-se assim. — Parece que a lei antiga contém outros preceitos, além dos morais, dos judiciais e dos cerimoniais.

1. — Pois, os judiciais tem por objeto os atos de justiça, de homem para homem; ao passo que os cerimoniais, o ato de religião, pelo qual se cultua a Deus. Ora, além destes, há muitas outras virtudes, como a temperança, a fortaleza, a liberalidade e ainda outras, conforme já se disse (q. 60, a. 5). Logo, além dos preceitos referidos, a lei antiga havia de conter muitos outros.

2. Demais. — A Escritura diz (Dt 11, 1): Ama ao Senhor teu Deus, e guarda em todo o tempo os seus preceitos e cerimônias, os seus juízos e mandamentos. Ora, preceitos são os morais, como se disse (a. 4). Logo, além dos preceitos morais, judiciais e cerimoniais, a lei ainda contém outros chamados mandamentos.

3. Demais. — A Escritura diz (Dt 6, 17): Guarda os preceitos do Senhor teu Deus, e as ordenações e as cerimônias, que te prescreveu. Logo, além de todos os preceitos, ainda a lei contém as ordenações.

4. Demais. — Diz a Escritura (Sl 118, 93): Nunca jamais me esquecerei das tuas justificações; e a Glosa: i. é, da lei. Logo, os preceitos da lei antiga são, não só morais, cerimoniais e judiciais, mas também, justificações.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Dt 6, 1): Estes são os preceitos e as cerimônias e as ordenações, que o Senhor Deus vos mandou. E estas palavras se dizem no princípio da lei. Logo, todos os preceitos dela estão compreendidos nestes.

SOLUÇÃO. — A lei abrange umas disposições, que são os preceitos; e outras, ordenadas ao cumprimento deles. Ora, os preceitos se referem aos atos, que devemos praticar. E, ao cumprimento deles o homem é levado por dois móveis: a autoridade de quem os fez; e a utilidade da sua observância, que está na consecução de algum bem útil, deleitável ou honesto, ou na fuga do mal contrário. — Pois, era necessário que a lei antiga estabelecesse certas disposições indicativas da autoridade de Deus ordenador, como as seguintes (Dt 6, 4): Ouve, ó Israel, o Senhor teu Deus é o Deus único; (Gn 1, 1) No princípio criou Deus o céu e a terra. E estas se chamam ordenações. — Também era preciso que estabelecesse certos prêmios para os que a observassem, e penas, para os que a transgredissem, como

claramente o fez (Dt 28): Se tu ouvires a voz do Senhor teu Deus, ele te exaltará sobre todas as noções, etc. E estas se chamam justificações, por distribuir Deus, justamente, as punições ou os prêmios.

Por outro lado, os atos que devemos praticar não caem sob a alçada do preceito, senão enquanto tem natureza de obrigação devida. Ora, há uma dupla obrigação: uma, fundada na regra da razão; outra, na regra da lei determinante; assim também o Filósofo distingue duas espécies de justiça: a moral e a legal. Ora, a obrigação moral é dupla. Pois, a razão dita à prática de certos atos ou como necessários, sem o que não pode subsistir a ordem da virtude, ou como úteis, para que melhor se conserve essa ordem. — E a esta luz, a lei (antiga) preceitua ou proíbe precisamente certos atos morais, como: não matarás, não furtarás. E estes se chamam propriamente preceitos. — Outros atos, porém são preceituados ou proibidos, não como obrigações precisas, mas para um fim melhor. E estes podem se chamar mandamentos, por implicarem uma certa resolução e persuasão, como (Ex 22, 26): Se receberes do teu próximo em penhor a sua capa, restitui-lha antes do sol posto; e outros semelhantes. Por onde, diz Jerônimo: nos preceitos está a justiça; nos mandamentos, porém, a caridade. — Quanto à obrigação fundada na determinação da lei, ela pertence, na ordem das coisas humanas, aos preceitos judiciais; e na ordem das coisas divinas, aos cerimoniais.

Embora também os preceitos atinentes à pena ou aos prêmios possam chamar-se ordenações, enquanto protestações da divina justiça. Mas todos os preceitos da lei podem se chamar justificações, enquanto execuções da justiça legal. — De outro modo, podem também os mandamentos se distinguir dos preceitos, em que preceitos se chamem os ordenados diretamente por Deus; e mandamentos, como o próprio nome parece significar, o que mandou por meio de outros.

Disso tudo resulta, que todos os preceitos da lei estão contidos nos morais, cerimoniais e judiciais; ao passo que as outras disposições não tem natureza de preceitos; mas se ordenam à observância deles, como se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Só a justiça, entre as outras virtudes, implica a noção de obrigação devida. Por onde, os preceitos morais são determináveis pela lei, na medida em que pertencem à justiça, de que faz parte a religião, como diz Túlio. Portanto, o justo legal não pode ser algo diferente dos preceitos cerimoniais e judiciais.

ÀS OUTRAS OBJEÇÕES AS RESPOSTAS SÃO CLARAS pelo que acaba de ser dito.

Questão 100: Dos preceitos morais da lei antiga.

Em seguida devemos tratar de cada um dos gêneros dos preceitos da lei antiga. E primeiro, dos preceitos morais. Segundo, dos cerimoniais. Terceiro, dos judiciais.

Na primeira questão discutem-se doze artigos:

Art. 1 — Se todos os preceitos morais pertencem à lei da natureza.

(Infra, q. 104, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que nem todos os preceitos morais pertencem à lei da natureza.

1. — Pois, diz a Escritura (Sr 17, 9): acrescentou-lhes a disciplina, e deu-lhes em herança a lei da vida. Ora, a disciplina se divide, por oposição, da lei da natureza; porque a lei natural não se aprende, mas se tem por instinto natural. Logo, nem todos os preceitos morais pertencem à lei da natureza.

2. Demais. — A lei divina é mais perfeita que a humana. Ora, esta faz, aos preceitos da lei da natureza, certos acréscimos relativos aos bons costumes. E isso é claro por ser a lei da natureza a mesma para todos, ao passo que essas instituições morais variam com os diversos povos. Logo, com muito maior razão, a lei divina devia acrescentar à lei da natureza certos preceitos relativos aos bons costumes.

3. Demais. — Assim como a razão natural produz bons costumes, assim também a fé; donde o dizer a Escritura (Gl 5, 6): a fé obra por caridade. Ora, a fé não está contida na lei da natureza, porque as suas verdades são superiores à razão natural. Logo, nem todos os preceitos morais da lei divina pertencem à lei da natureza.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 2, 14): os gentios, que não têm lei, fazem naturalmente as coisas que são da lei. O que se deve entender como referente ao que respeita aos bons costumes. Logo, todos os preceitos morais da lei pertencem à lei da natureza.

SOLUÇÃO. — Os preceitos morais são distintos dos cerimoniais e dos judiciais. Pois, os morais respeitam ao que, em si mesmo, pertence aos bons costumes. Ora, como os costumes humanos se consideram em relação à razão, que é o princípio próprio dos atos humanos, chamam-se bons os costumes congruentes com a razão, e maus, os que dela se afastam. Ora, assim como todo juízo da razão especulativa procede do conhecimento natural dos primeiros princípios, assim também todo juízo da razão prática procede de certos princípios naturalmente conhecidos, conforme já dissemos (q. 94, a. 2, a. 4). Onde podemos proceder diversamente para julgar coisas diversas. Pois, há certos atos humanos de tal modo explícitos, que, com pouca reflexão, podem logo ser aprovados ou reprovados, tendo-se em vista esses princípios comuns e primeiros. Outros há porém, para cuja apreciação é preciso refletir aturadamente nas diversas circunstâncias, que podem ser consideradas diligentemente só pelo homem prudente, e não por qualquer pessoa. Assim como, considerar as conclusões particulares das ciências não pertence a todos, mas só aos filósofos. Outros há enfim que, para julgá-las, o homem precisa ser ajudado pela instrução divina, como é o caso do que pertence à fé.

Por onde é claro que, dizendo respeito os preceitos morais aos bons costumes e estes sendo os que estão de acordo com a razão; e todo juízo da razão humana derivando, de certo modo, da razão natural, necessariamente todos os preceitos morais hão de pertencer à lei da natureza, mas diversamente. — Assim, há certos de que a razão natural de qualquer homem pode logo julgar, que devem ser obedecidos. Tais são: honrarás a teu pai e a tua mãe; e não matarás, não furtarás. E estes pertencem

absolutamente à lei da natureza. — Há porém outros que são tidos, pelos homens prudentes, e em virtude de uma consideração mais subtil da razão, como devendo ser observados. E estes pertencem à lei natural, mas precisam de uma certa doutrina pela qual os prudentes ensinem os que não o são. Tal aquilo da Escritura: Levanta-te diante dos que têm a cabeça cheia de cãs e honra a pessoa do velho; e outros semelhantes. — Há outros enfim, para julgar dos quais a razão humana precisa da instrução divina, que nos ensina sobre as coisas divinas. Tais aqueles: não farás para ti imagem de escultura, nem figura alguma; não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 2 — Se os preceitos morais da lei abrangem todos os atos virtuosos.

(II^a-II^{ae}, q. CXL., a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que os preceitos morais da lei não abrangem todos os atos virtuosos.

1. — Pois, à observância dos preceitos da lei antiga se chama justificação, conforme aquilo da Escritura (Sl 118, 8): observarei as tuas justificações. Ora, a justificação é a execução da justiça. Logo, os preceitos morais não abrangem senão os atos de justiça.

2. Demais. — O que cai sob a alçada de um preceito tem natureza de obrigação. Ora, a noção de obrigação não inclui as demais virtudes, senão só a justiça, cujo ato próprio é dar a cada um o que lhe é devido. Logo, os preceitos da lei moral não abrangem os atos das outras virtudes, mas só os da justiça.

3. Demais. — Toda lei é estabelecida para o bem comum, como diz Isidoro. Ora, dentre as virtudes, só a justiça visa o bem comum, conforme diz o Filósofo. Logo, os preceitos morais abrangem só os atos de justiça.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: o pecado é a transgressão da lei divina e a desobediência aos mandamentos celestes. Ora, os pecados contrariam todos os atos virtuosos. Logo, a lei divina deve ordenar sobre os atos de todas as virtudes.

SOLUÇÃO. — Ordenando-se os preceitos da lei para o bem comum, como já se disse (q. 90, a. 2), eles não de forçosamente diversificar-se conforme as diversas maneiras de ser da comunidade. Por isso, o Filósofo ensina, que umas serão as lei estabelecidas para a cidade governada por um rei, e outras as estabelecidas para a que é governada pelo povo ou pelos mais poderosos, dos habitantes dela. Ora, um é o feitiço da comunidade, para que se ordena a lei humana, e outro, para que se ordena a lei divina. — Pois, a lei humana se ordena à comunidade civil, a constituída pelos homens entre si; e estes se ordenam uns para os outros pelos seus atos exteriores, com que se entre comunicam. E essa comunicação pertence essencialmente à justiça, que é propriamente diretiva da comunidade humana. Por onde, a lei humana só propõe preceitos referentes aos atos de justiça; e se ordenar outros atos de virtude, não será senão enquanto se revestem da essência da justiça, como está claro no Filósofo.

A comunidade porém, a que se ordena a lei divina, é a dos homens enquanto tendem para Deus, na vida presente ou na futura. Por isso, essa lei propõe preceitos sobre todos os atos pelos quais os homens bem se ordenam à comunicação com Deus. Ora, o homem se une a Deus pela razão, ou espírito, que reproduz a imagem d'Ele. Por onde, a lei divina propõe preceitos sobre todos os atos pelos quais bem ordenada fica a razão do homem. Ora, isto se dá pelos atos de todas as virtudes. Assim, as virtudes intelectuais ordenam com acerto os atos da razão em si mesmos; as morais, por seu lado, impõem

ordem aos atos da razão relativamente às paixões internas e as obras externas. Por onde é manifesto, que a lei divina propõe convenientemente preceitos sobre os atos de todas as virtudes. De modo porém que certos atos, sem os quais a ordem da virtude, que é a da razão, não pode ser observada, são impostos pela obrigação de preceitos; e outros, relativos à existência completa da virtude perfeita, pertencem à advertência do conselho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O cumprir os mandamentos da lei, mesmo os que pertencem aos atos das outras virtudes, implica a idéia de justificação. Enquanto é justo o homem obedecer a Deus; ou ainda enquanto é justo que todo o humano esteja sujeito à razão.

DONDE A RESPOSTA À SEGUNDA. — A justiça propriamente dita implica a dívida de um homem para com outro; ao passo que todas as outras virtudes implicam o débito das faculdades inferiores para com as superiores. E, conforme a natureza desse débito, o Filósofo distingue uma certa justiça metafórica.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A resposta se deduz clara do que dissemos sobre as diversas comunidades.

Art. 3 — Se todos os preceitos morais da lei antiga reduzem-se aos dez preceitos do decálogo.

(Infra. A. 2; II^a-II^{ae}, q. 122, a. 6, ad. 2; III Sent., dist. XXXVII, a. 3; De Malo, q. 14, a. 2, ad 14; Quodl. VII, q. 7, a. 1, ad 8).

O terceiro discute-se assim. — Parece que nem todos os preceitos morais da lei antiga se reduzem aos dez preceitos do decálogo.

1. — Pois, os primeiros e principais preceitos da lei são: Amarás o Senhor teu Deus e amarás o teu próximo, como está na Escritura (Mt 22, 37-39). Ora, estes dois preceitos não fazem parte dos do decálogo. Logo, nem todos os preceitos morais estão contidos nos do decálogo.

2. Demais. — Os preceitos morais não se reduzem aos cerimoniais, mas antes, inversamente. Ora, entre os preceitos do decálogo, um é cerimonial, a saber: Lembra-te de santificar o dia de sábado. Logo, os preceitos morais não se reduzem a todos os do decálogo.

3. Demais. — Os preceitos morais regulam todos os atos da virtude. Ora, os do decálogo abrangem só os atos de justiça, como claramente verá quem examinar cada um deles. Logo, os preceitos do decálogo não contêm todos os preceitos morais.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura. — Bem aventurados sois quando vos injuriarem — diz a Glosa, que Moisés, depois de ter proposto os dez preceitos, explicou-os por partes. Logo, todos os preceitos da lei fazem parte dos preceitos do decálogo.

SOLUÇÃO. — Os preceitos do decálogo diferem dos outros preceitos da lei, por, como está dito, terem sido propostos por Deus mesmo ao povo; ao passo que os outros Ele os propôs por meio de Moisés. Por onde, pertencem aos preceitos do decálogo aqueles cujo conhecimento o homem tem, por si mesmo, de Deus. Ora, estes são os que, com pouca reflexão, podem ser logo conhecidos, como o auxílio dos primeiros princípios comuns; e os que também se tornam logo conhecidos pela fé divinamente infusa. Logo, entre os preceitos do decálogo não se contam dois gêneros de preceitos. Os primeiros e comuns, como — a ninguém se deve fazer mal, e outros semelhantes — que não precisam de nenhuma transmissão, mas, quase evidentes, estão escritos na razão natural. Nem os que a perquirição diligente dos prudentes considera como pertencentes à razão; pois, esses Deus os transmitiu ao povo, mediante

o ensinamento dos prudentes. Ora, ambos estes gêneros de preceitos estão contidos nos do decálogo, mas diversamente. Os primeiros e comuns neles estão contidos como os princípios, nas conclusões próximas; e os conhecidos por meio dos prudentes, inversamente, como as conclusões, nos princípios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os dois preceitos referidos são preceitos primeiros e comuns da lei da natureza, quase evidentes à razão humana, pela natureza ou pela fé. Por onde, todos os preceitos do decálogo se referem a esses dois, como conclusões, aos princípios comuns.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O preceito sobre a observância do sábado é, de certo modo, moral; pois preceitua que o homem, em algum tempo, se entregue às coisas de Deus, conforme aquilo da Escritura (Sl 45, 11): Cessai e vede que eu sou o Deus. E assim se contam entre os preceitos do decálogo. Não porém quanto à determinação do tempo; porque, por aí, é cerimonial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A noção de dívida é, nas outras virtudes, mais lata que na justiça. E assim, os preceitos referentes aos atos das outras virtudes não são conhecidos do povo como os preceitos sobre os atos de justiça. E por isso os atos de justiça caem especialmente sob a alçada dos preceitos do decálogo, que são os primeiros elementos da lei.

Art. 4 — Se os preceitos do decálogo se distinguem convenientemente.

O quarto discute-se assim. — Parece que os preceitos do decálogo se distinguem inconvenientemente.

1. — Pois, a latria é uma virtude distinta da fé. Ora, os preceitos são dados para regular os atos de virtude. E o que se diz no princípio do decálogo — Não terás deuses estrangeiros diante de mim — pertence à fé; o que se acrescenta — não farás para ti imagem de escultura, etc. — à latria. Logo, há duas sortes de preceitos, e não uma só, como diz Agostinho.

2. Demais. — Os preceitos afirmativos da lei, como — Honrarás a teu pai e a tua mãe — distinguem-se dos negativos, como — Não matarás. Ora, o preceito — Eu sou o Senhor teu Deus — é afirmativo; e o que se lhe acrescenta — Não terás deuses estrangeiros diante de ti — é negativo. Logo, há duas espécies de preceitos, e não uma só, como quer Agostinho.

3. Demais. — O Apóstolo diz (Rm 7, 7): eu não conheceria a concupiscência, se a lei não dissesse — não cobiçarás. E, por aí se vê que o preceito — não cobiçarás — é um só. Logo, não devia dividir-se em dois.

Mas, *em contrário*, é a autoridade de Agostinho, ensinando que três são os preceitos relativos a Deus, e sete, ao próximo.

SOLUÇÃO. — Os preceitos do decálogo diversos os distinguem diversamente. Assim, Hesíquio, comentando o lugar — dez mulheres cozam pães num só forno — diz que o preceito sobre a observação do sábado não é um dos dez, porque não deve ser observado literalmente, em todo tempo. Distingue contudo quatro preceitos relativos a Deus. O primeiro é — Eu sou o Senhor teu Deus — o segundo — Não terás deuses estrangeiros diante de mim; e Jerônimo também distingue estes dois, comentando Oseas (Os 10, 10), por causa das suas duas iniquidades; o terceiro preceito diz que é: não farás para ti imagem de escultura; o quarto, enfim: não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão. Os relativos ao próximo diz serem seis. O primeiro: Honrarás a teu pai e a tua mãe; o segundo: Não matarás; o terceiro: Não fornicares; o quarto: não furtarás; o quinto: não dirás falso testemunho; o sexto: não cobiçarás.

Mas, é inadmissível, que o preceito sobre a observação do sábado seja posto entre os do decálogo, se de nenhum modo faz parte deles. Em segundo lugar, o dito — Ninguém pode servir a dois Senhores — parece ter a mesma razão e cair sob a alçada desses mesmos preceitos — Eu sou o Senhor teu Deus, e, Não terás deuses estrangeiros. E por isso Orígenes, distinguindo também quatro preceitos relativos a Deus, considera esses dois supra-referidos como um só; considera como segundo: não farás para ti imagem de escultura; como terceiro: não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão; e como quarto: lembra-te de santificar o dia de sábado. Quanto aos outros seis, ele os considera como Hesíquio.

Mas, como fazer imagem de escultura, ou semelhança, não é proibido senão para que não seja adorada como Deus, pois, no tabernáculo, Deus mandou fazer a imagem de um serafim, como se lê na Escritura (Ex 25, 18), por isso, Agostinho, mais convenientemente, considera um só preceito — Não terás deuses estrangeiros — e — Não farás imagem de escultura. Semelhantemente, desejar relação com mulher alheia é manifestação da concupiscência da carne. Ao passo que a cobiça das outras coisas, que se desejam possuir, pertence à concupiscência dos olhos. Por onde, o mesmo Agostinho considera como dois preceitos: não cobiçar a casa alheia e a mulher alheia. E assim, considera três preceitos como relativos a Deus, e sete, ao próximo. E esta opinião é melhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A latria não é mais que uma protestação de fé. Por isso, não se deviam estabelecer uns preceitos sobre a latria e outros, sobre a fé. Mas, antes, deviam se estabelecer alguns referentes à latria, que, à fé. Porque, o preceito sobre a fé é um pressuposto aos do decálogo, bem como o preceito do amor. Pois, assim como os primeiros preceitos comuns da lei da natureza são evidentes para quem tem a razão natural, e não precisam de promulgação; assim também o de crer em Deus é, em si e primariamente, conhecido a quem tem fé; porquanto, diz a Escritura, é necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus. Por isso não precisa de nenhuma promulgação, senão da infusão da fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os preceitos afirmativos se distinguem dos negativos, quando um não está compreendido no outro. Assim, honrar os pais não inclui que não se mate ninguém, nem inversamente. Mas, quando o afirmativo está compreendido no negativo, ou inversamente, não se constituem preceitos diversos. Assim, — não furtarás — não constitui preceito diverso de — conservar a coisa alheia, ou, restituí-la. E por isto, crer em Deus e não crer em deuses alheios não são preceitos diversos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Toda a concupiscência convém numa mesma razão; e por isso o Apóstolo se refere, singularmente, ao mandamento relativo à concupiscência. Como, porém, há razões diversas especiais de cobiçar, Agostinho distingue diversos preceitos relativos à repressão da concupiscência. Pois, as espécies dela diferem segundo a diversidade das ações ou dos concupiscíveis, como diz o Filósofo.

Art. 5 — Se os preceitos do decálogo estão convenientemente enumerados.

(III Sent., dist. XXXVII, a. 2, q^a 2; III Cont., Gent., cap. CXX, CXXVIII; De Virtut., q. 2, a. 7, ad 10; Ad Rom., cap. XIII, lect. II).

O quinto discute-se assim. — Parece que os preceitos do decálogo estão inconvenientemente enumerados.

1. — Pois, o pecado, como diz Ambrósio é a transgressão da Lei divina e a desobediência aos mandamentos do céu. Ora, os pecados se distinguem por pecar o homem contra Deus, contra o

próximo, ou contra si mesmo. Entre os preceitos do decálogo porém, não há nenhum que ordene o homem para si mesmo, mas só há os que o ordenam para Deus e o próximo. Logo, é insuficiente a enumeração dos preceitos do decálogo.

2. Demais. — Assim como ao culto de Deus pertencia à observância do sábado, assim também lhe pertencia à observância das outras solenidades e a imolação dos sacrifícios. Ora, entre os preceitos do decálogo, há um pertencente à observância do sábado. Logo, também devia haver outros pertencentes às outras solenidades e ao rito dos sacrifícios.

3. Demais. — Contra Deus pode-se pecar, tanto perjurando, como blasfemando ou, de qualquer modo, mentindo contra a divina doutrina. Ora, foi estabelecido um preceito proibindo o perjúrio, quando se disse: não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão. Logo, os pecados de blasfêmia e de falsa doutrina deviam ter sido proibidos por algum outro preceito.

4. Demais. — O homem tem amor natural tanto para com os pais como para com os filhos. Demais disso, o mandamento da caridade se estende a todos os próximos. Ora, os preceitos do decálogo se ordenam para a caridade, conforme àquilo da Escritura (1 Tm 1, 5): o fim do preceito é a caridade. Logo, assim como foi feito um preceito relativo aos pais, assim também deveriam ter sido feitos outros relativos aos filhos e aos demais próximos.

5. Demais. — Em qualquer gênero de pecados podemos pecar pelo desejo ou por obras. Ora em certos gêneros de pecados, como o do furto e do adultério, proíbe-se o pecado por obra, quando se diz — Não fornicarás, não furtarás, separadamente do pecado de desejo, quando se diz — Não cobiçarás os bens do teu próximo, e não cobiçarás a mulher do teu próximo. Logo, o mesmo se deveria ter feito em relação aos pecados do homicídio e de falso testemunho.

6. Demais. — O pecado tanto pode provir da desordem do concupiscível como da do irascível. Ora, certos preceitos proíbem a concupiscência desordenada, como o que diz — não cobiçarás. Logo, o decálogo também devia conter certos outros proibitivos da desordem do irascível. Logo, parece que os dez preceitos do decálogo não estão convenientemente enumerados.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Dt 4, 13): Ele vos mostrou o seu pacto, que ordenou que observásseis, e as dez palavras que escreveu em duas tábuas de pedra.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 2), assim como os preceitos da lei humana ordenam o homem para uma certa comunidade humana, assim os da lei divina, para uma certa comunidade ou república dos homens sob a direção de Deus. Ora, para que alguém possa fazer parte de uma comunidade, duas condições se exigem. A primeira é comportar-se devidamente para com o chefe da comunidade; a segunda, comportar-se devidamente para com os outros companheiros e co-participes dessa comunidade. Logo, era necessário que, na lei divina, se estabelecessem, primeiro, certos preceitos que ordenassem o homem para Deus; e, segundo, outros que o ordenassem para os próximos com quem convive simultaneamente, sob a direção de Deus.

Ora, para com o chefe da comunidade o homem tem três obrigações: primeiro, a fidelidade; segundo, a reverência; terceiro, o famulado. — A fidelidade para com o senhor consiste em não deferir a outro a honra do principado. E é isto que visa o primeiro preceito, quando diz: não terás deuses estrangeiros. — Em segundo lugar, a reverência para com o senhor exige que não se lhe faça nada de injurioso. E isto visa o segundo preceito, quando diz: não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão. — Por fim, o famulado é devido ao senhor em recompensa dos benefícios que dele recebem os súbditos. E isto visa o terceiro preceito, sobre a santificação do sábado, em memória da criação das coisas.

Quanto aos próximos, para com eles procedemos devidamente, em especial e em geral. — Em especial, pagando o débito aos a quem devemos. E isto visa o preceito de honrar os pais. — Em geral, em relação a todos, não causando dano a ninguém, nem por obras, nem por palavras, nem por intenção. — Pois, por obra causamos dano ao próximo, ora atingindo-lhe a existência pessoal; o que é proibido pelo mandamento que diz — não matarás. Ora, atingindo uma pessoa que lhe é conjunta, para a propagação da prole, o que proíbe o preceito quando diz: não fornicarás. Outras vezes, causamos-lhe dano no bem que ele possui, que se ordena para uma e outra coisa; e isto visa quando diz: não furtarás. — Causar dano por palavras é proibido quando se diz: não dirás falso testemunho contra o teu próximo. — Por fim, o dano por intenção é proibido quando se diz: não cobiçarás

Ora, de acordo com esta diferença, podem-se distinguir três preceitos, que ordenam para Deus. Dos quais o primeiro respeita a obra, e por isso diz: não farás imagem de escultura. O segundo, à palavra, quando diz: não tomarás o nome do Senhor teu Deus; em vão. O terceiro, à intenção; porque na santificação do sábado, enquanto preceito moral, se preceitua o descanso do coração em Deus. — Ou, segundo Agostinho, pelo primeiro preceito reverenciamos a unidade do primeiro princípio; pelo segundo, a verdade divina; pelo terceiro, a sua bondade, pela qual nos santificamos, e na qual descansamos, como no fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Podemos dar dupla resposta. — A primeira é que os preceitos do decálogo se referem ao mandamento do amor. Pois, era necessário dar ao homem um preceito sobre o amor de Deus e do próximo, porque, neste ponto, a lei natural ficou obscurecida pelo pecado. Mas, não era necessário preceituar sobre o amor de si mesmo, por que neste ponto, vigorava a lei natural. Ou porque o amor de si mesmo se inclui no de Deus e do próximo; pois, o homem verdadeiramente se ama a si mesmo, ordenando-se para Deus. Por isso, os preceitos do decálogo só se referem ao próximo e a Deus.

De outro modo, podemos dizer, que os preceitos do decálogo são os que o povo imediatamente recebeu de Deus. Por isso, diz a Escritura (Dt 10, 4): Escreveu em tábuas o que antes tinha escrito, as dez palavras que o Senhor vos tinha falado. Por onde, era necessário fossem esses preceitos tais que pudessem logo entrar na mente do povo, pois, um preceito tem natureza de obrigação devida. Ora, que o homem, necessariamente tem deveres para com Deus e o próximo, é facilmente compreensível para qualquer e, principalmente, para um fiel. Mas não é facilmente compreensível que, pelo que a si mesmo lhe pertence, e não a outrem, um homem tenha necessariamente algum dever para com outro. Pois, parece, ao primeiro aspecto, que cada um é livre quanto ao que lhe pertence. Por isso, os preceitos, que proíbem as desordens do homem para consigo mesmo, chegaram ao povo mediante a instrução dos prudentes. Donde o não pertencerem ao decálogo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todas as solenidades da lei antiga foram instituídas em comemoração de algum benefício divino, ou já realizado no passado, ou prefigurado, para o futuro. E semelhantemente, todos os sacrifícios eram oferecidos por isso. Ora, entre todos os benefícios de Deus a serem comemorados, o primeiro e o principal é o da criação, comemorado na santificação do sábado. Por onde, a Escritura, como razão deste preceito, diz (Ex 20, 11): Porque o Senhor fez em seis dias o céu e a terra etc. Quanto a todos os benefícios futuros, que deviam ser prefigurados, o principal e final era o repouso da mente em Deus, no presente, pela graça, ou, no futuro, pela glória, o que também estava figurado na observância do sábado. Por isso, diz a Escritura (Is 58, 13): Se apartares do sábado o teu pé, o fazer a tua vontade no meu santo dia, e chamares ao sábado delicado e santo para glória do Senhor. Pois, estes benefícios estão, primeira e principalmente, na mente dos homens, sobretudo, fiéis. Quanto às outras solenidades, eram celebradas por causa de alguns benefícios temporais passageiros; como a

celebração da Páscoa, por causa do benefício da passada libertação, do Egito, e por causa da paixão futura de Cristo, realizada no tempo, e que nos conduz ao repouso do sábado espiritual. Por onde, preteridas todas as outras solenidades e sacrifícios, só do sábado se faz menção nos preceitos do decálogo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Apóstolo (Heb 6, 16), os homens juram pelo que há maior que eles, e o juramento é a maior segurança para terminar todas as suas contendas. Por onde, sendo o juramento comum a todos, a desordem em relação a ele é especialmente proibida por um preceito do decálogo. O pecado porém de falsa doutrina não é senão de poucos; por isso, não era necessário fazer menção disso entre os preceitos do decálogo. Embora, segundo um modo de entender, o preceito — não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão — proíba a falsidade da doutrina; pois, uma Glosa expõe: não dirás que Cristo é uma criatura.

RESPOSTA À QUARTA. — A razão natural logo dita ao homem que a ninguém faça injúria; e por isso, os preceitos que proíbem o dano estendem-se a todos. A razão natural, porém, não dita imediatamente que se deva fazer alguma coisa em benefício de outrem, senão para com quem se tenha algum dever. Ora, os deveres do filho para com o pai são tão manifestos a ponto de não poderem ser negados por nenhuma tergiversação. Porque o pai é o principio da geração e do ser e, além disso, da educação e da instrução. Por isso, não está entre os preceitos do decálogo, que devamos prestar algum benefício ou obséquio a alguém, salvo aos pais. Os pais porém não são considerados como devedores aos filhos, por quaisquer benefícios que deles houvessem recebido, mas, ao contrário. Pois, o filho é algo do pai, e os pais amam os filhos como algo deles, segundo diz o Filósofo. Por onde, pelas mesmas razões, não se estabeleceram nenhuns preceitos, no decálogo, relativos ao amor dos filhos, como também nenhuns, que ordenassem o homem para si mesmo.

RESPOSTA À QUINTA. — O prazer do adultério e a utilidade das riquezas são desejáveis por si mesmos, enquanto têm a natureza de bem deleitável ou útil. E por isso os preceitos haviam necessariamente de proibir, não só a obra, mas também, a concupiscência. Ao contrário, o homicídio e a falsidade são em si mesmos horríveis; pois, o próximo e a verdade são naturalmente amados e não são desejados senão por causa de outra coisa. Por onde, não era necessário, quanto aos pecados de homicídio e de falso testemunho, proibir o pecado de intenção, mas, só o de obra.

RESPOSTA À SEXTA. — Como já se disse (q. 25, a. 1), todas as paixões do irascível derivam das do concupiscível. Por isso, nos preceitos do decálogo, que são quase os primeiros elementos da lei, não se deviam mencionar as paixões do irascível, mas, só as do concupiscível.

Art. 6 — Se os dez preceitos do decálogo estão convenientemente ordenados.

(IIª-IIª^{ae}, q. 122, a. 2, sqq; III Sent., dist. XXXVII, a. 2, qª 3).

O sexto discute-se assim. — Parece que os dez preceitos do decálogo estão inconvenientemente ordenados.

1. — Pois, a dileção do próximo é a que conduz para a de Deus, porque o próximo nos é mais conhecido que Deus, conforme a Escritura (1 Jo 4, 20): aquele que não ama a seu irmão, a quem vê, como pode amar a Deus, a quem não vê? Ora, os três primeiros preceitos pertencem ao amor de Deus; e os sete outros, ao do próximo, Logo, os preceitos do decálogo estão inconvenientemente ordenados.

2. Demais. — Os preceitos afirmativos ordenam atos de virtude; os negativos, proíbem os do vício. Ora, segundo Boécio, hão-se, primeiro, de extirpar os vícios, que semear as virtudes. Logo, entre os preceitos pertencentes ao próximo, era mister estabelecerem-se os negativos antes dos afirmativos.

3. Demais. — Os preceitos da lei são feitos para dirigir os atos dos homens. Ora, o ato do coração é anterior ao da palavra e ao da obra externa. Logo, os preceitos, que proíbem a concupiscência e que respeitam o coração, estão inconvenientemente postos em último lugar.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz (Rm 13, 1): as coisas que vêm de Deus são ordenadas. Ora, os preceitos do decálogo foram imediatamente dados por Deus, como já se disse (a. 3). Logo, estão convenientemente ordenados.

SOLUÇÃO. — Como já se estabeleceu (a. 3; a. 5 ad 1), os preceitos do decálogo versam sobre o que de pronto a razão do homem compreende. Ora, é manifesto que a razão apreende tanto mais facilmente um objeto, quanto mais o contrário deste lhe é grave e repugnante a ela. E claro porém que a ordem da razão, começando pelo fim, vai sobretudo contra ela o proceder o homem desordenadamente, em relação ao fim. Ora, o fim da vida humana e da sociedade é Deus. Por onde, era primeiramente necessário, pelos preceitos do decálogo, ordenar o homem para Deus, por ser gravíssimo o que a isto contraria. Assim também, num exército, ordenado para o chefe como para o fim, primeiro hão de os soldados estar sujeitos ao chefe, sendo o contrário gravíssimo; em segundo lugar, hão-se de coordenar entre si.

Ora, entre os meios pelos quais o homem se ordena para Deus, ocorre em primeiro lugar submeter-se fielmente, sem lhe ter nenhuma participação com os inimigos. Em segundo lugar, há de prestar-lhe reverência. Em terceiro, há de lhe servir pelo famulado. Assim também, num exército, maior falta dosoldado é agir infielmente, tendo inteligência com o inimigo, do que fazer qualquer irreverência ao chefe; e isto é ainda mais grave do que deixar de prestar qualquer serviço ao chefe.

Quanto aos preceitos, que ordenam para o próximo, é manifesto que mais repugna à razão e é mais grave pecado o homem não conservar a ordem devida para com as pessoas a quem mais deve. Por isso, entre os preceitos que ordenam para o próximo, vem em primeiro lugar o que respeita aos pais. E, entre os outros preceitos, também a ordem se funda na da gravidade dos pecados. Assim, é mais grave e mais repugnante à razão pecar por obra, que por palavra; e por palavra, do que por intenção. E, entre os pecados por obra, é mais grave o homicídio, que priva da vida, do que o adultério, que torna incerta a prole nascitura. E o adultério é mais grave que o furto, relativo aos bens exteriores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora, por via dos sentidos, o próximo seja mais conhecido que Deus, contudo, o amor de Deus é a razão do amor do próximo, como a seguir ficará claro (IIa IIae, q. 25, a. 1; IIa IIae, q. 26, a. 2). Por isso é que se estabeleceram, em primeiro lugar, os preceitos que ordenam para Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como Deus é a causa universal e o princípio da existência de todas as coisas, assim o pai é o princípio da existência do filho. Por isso era conveniente, depois dos preceitos relativos a Deus, estabelecer o concernente aos pais. Mas a objeção colhe, quando os preceitos afirmativos e os negativos respeitam ao mesmo gênero de obras. Embora também, neste ponto, não tenha omnímota eficácia. Pois, na execução de uma obra, hão-se primeiro extirpar os vícios que semear as virtudes, conforme àquilo da Escritura (Sl 33, 15): Desvia-te do mal e faze o bem; (Is 1, 16-17), cessai d' obrar perversamente, aprendei a fazer o bem. Contudo, quanto ao conhecimento, a virtude precede o pecado, pois, pelo reto é que se conhece o oblíquo, como diz Aristóteles. Ora, pela lei

se conhece o pecado, no dizer da Escritura (Rm 3, 20). E sendo assim, o preceito afirmativo devia ser posto em primeiro lugar. A razão da ordem porém não é esta, mas a exposta acima. Porque, nos preceitos referentes a Deus, concernentes à primeira tábua, está posto em último lugar o preceito afirmativo, porque a sua transgressão implica menor reato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o pecado intencional tenha precedência quanto à execução, contudo a razão lhe apreende a proibição posteriormente.

Art. 7 — Se os preceitos do decálogo foram dados convenientemente.

(IIª-IIª^{ae}, q. 122, a. 2 sqq.; III Sent., dist. XXXVII, a. 2, qª 1).

O sétimo discute-se assim. — Parece que os preceitos do decálogo foram dados inconvenientemente.

1. — Pois, os preceitos afirmativos ordenam para os atos virtuosos; ao passo que os negativos os separam dos atos viciosos. Ora, em qualquer matéria, virtudes e vícios entre si se opõem. Logo, em qualquer matéria, sobre que verse um preceito do decálogo, devia se estabelecer um preceito afirmativo e um negativo. Logo, inconvenientemente se estabeleceram certos afirmativos e certos, negativos.

2. Demais. — Isidoro diz: toda lei se funda na razão. Ora, todos os preceitos do decálogo concernem à lei divina. Logo, de todos se devia dar a razão, e não só do primeiro e do terceiro.

3. Demais. — Pela observação dos preceitos merecemos prêmios, de Deus. Ora, as promessas divinas concernem os prêmios dos preceitos. Logo, devia se fazer uma promessa relativa a cada preceito e não só, ao primeiro e ao quarto.

4. Demais. — A lei antiga é chamada a lei do temor porque pela cominação de penas induzia à observação dos preceitos. Ora, todos os preceitos do decálogo pertencem à lei antiga. Logo, em todos se devia fazer a cominação da pena e não só no primeiro e no segundo.

5. Demais. — Todos os preceitos de Deus devem-se conservar na memória, conforme a Escritura (Pr 3, 3): Grava-os sobre as tábuas do teu coração. Logo é inconveniente fazer menção da memória só no terceiro preceito. Por onde, os preceitos do decálogo foram dados inconvenientemente.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sb 11, 21): Deus fez todas as coisas com conta e peso e medida. Logo, com maior razão, observou modo conveniente no dar os preceitos da sua lei.

SOLUÇÃO. — Nos preceitos da lei divina está contida a máxima sabedoria; por isso, diz a Escritura (Dt 4, 6): Esta é a vossa sabedoria e inteligência aos povos. Ora, do sapiente é próprio dispor todas as coisas em devido modo e ordem. Por onde é manifesto, que os preceitos da lei foram ministrados de modo conveniente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A afirmação implica sempre a negação do contrário; mas nem sempre, da negação de um contrário, resulta a afirmação do outro. Assim, resulta sempre de que, se alguma coisa é branca, não é negra; mas não se pode dizer que, se não é negra, é portanto branca; por ter a negação maior extensão que a afirmação. Daí vem que o preceito negativo — não se deve fazer injúria a outrem — estende-se a maior número de pessoas, conforme o primeiro ditame da razão, do que o preceito pelo qual se deve prestar a outrem um obséquio ou um benefício. Pois, primeiramente, o ditame da razão implica, que devemos fazer benefícios ou serviços aqueles de quem recebemos benefícios, se ainda não os recompensamos. Mas duas pessoas há cujos benefícios ninguém

pode suficientemente pagar: Deus e o próprio pai, como diz Aristóteles. Por isso, estabeleceram-se só dois preceitos afirmativos: um, que manda honrar ospais; outro, sobre a celebração do sábado, em comemoração dos benefícios divinos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os preceitos puramente morais têm razão manifesta; por isso, não era necessário acrescentar-lhes nenhuma outra. Mas a certos preceitos se acrescenta um cerimonial determinativo do preceito moral comum. Assim, ao primeiro: Não farás imagem de escultura; e no terceiro é determinado o dia do sábado. Por isso, num e noutro caso, era preciso assinalar a razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os homens, de ordinário, dirigem os seus atos para alguma utilidade. Por isso, era necessário estabelecer a promessa de um prêmio, naqueles preceitos dos quais não se via proceder nenhuma utilidade, mas antes, serem impedimentos dela. Ora, como os pais cada vez mais se vão separando de nós, deles não esperamos nenhuma utilidade. Por onde, ao preceito que manda honrá-los se acrescentou uma promessa. Semelhantemente, quanto ao que proíbe a idolatria, que os homens consideravam como obstáculo a uma utilidade aparente, que criam poder conseguir, por pactos feitos com os demônios.

RESPOSTA À QUARTA. — As penas sobretudo são necessárias contra os inclinados ao mal, como diz Aristóteles. Por onde, a lei acrescenta a cominação de penas só naqueles preceitos, que supõem inclinação para o mal. Ora, os homens eram inclinados à idolatria, por causa do costume geral das nações. Semelhantemente, são também inclinados ao perjúrio, por causa da freqüência do juramento. Por isso, aos dois primeiros preceitos se acrescentou uma cominação.

RESPOSTA À QUINTA. — O preceito sobre o sábado foi estabelecido como comemorativo do benefício passado. Por isso, nele especialmente se faz menção da memória. — Ou, porque o preceito sobre o sábado tem uma determinação adjunta, que não é da lei da natureza; e portanto, esse preceito precisava de uma advertência especial.

Art. 8 — Se os preceitos do decálogo admitem dispensa.

(Supra, q. 94, a. 5, ad 2.; II^a-II^{ae}, q. 104, a. 5, ad 2; Sent., dist. XLVII, a.4; III, dist. XXXVII, a. 4; De Malo, q. 3, a. 1, ad 17; q. 15, a. 1, ad 8).

O oitavo discute-se assim. — Parece que os preceitos do decálogo admitem dispensa.

1. — Pois, os preceitos do decálogo são de direito natural. Ora, o justo natural admite, em certos casos, exceções e é mutável, assim como a natureza humana, no dizer do Filósofo. Ora, a deficiência da lei, em certos casos particulares, é a razão da dispensa, como já se disse (q. 96, a. 6; q. 97, a. 4). Logo, os preceitos do decálogo admitem dispensa.

2. Demais. — O homem está para a lei humana como Deus para a lei divina. Ora, o homem pode ser dispensado do preceito legal, que ele mesmo estabeleceu. Logo, tendo sido os preceitos do decálogo instituídos por Deus, resulta que Deus pode dispensar neles. Ora, os prelados desempenham, na terra, o papel de Deus, conforme àquilo do Apóstolo (2 Cor 2, 10): pois eu também, se dei alguma coisa, foi por amor de vós em pessoa de Cristo. Logo, também os prelados podem dispensar nos preceitos do decálogo.

3. Demais. — Entre os preceitos do decálogo está incluída a proibição do homicídio. Ora, os homens podem dispensar neste preceito; assim quando, segundo os preceitos da lei humana, certos, como os

malfeitores ou os inimigos da pátria, são mortos lícitamente. Logo, os preceitos do decálogo admitem dispensa.

4. Demais. — A observância do sábado está contida entre os preceitos do decálogo. Ora, houve dispensa neste preceito, conforme a Escritura (1 Mc 2, 4): Tomaram naquele dia esta resolução dizendo: Todo homem, quem quer que ele seja, que nos atacar em dia de sábado, não façamos dificuldade de pelejar contra ele. Logo, os preceitos do decálogo admitem dispensa.

Mas, *em contrário*, na Escritura (Is 24, 5), certos são censurados porque mudaram o direito, romperam a aliança sempiterna; e isto se deve entender sobretudo dos preceitos do decálogo. Logo, estes não podem sofrer mudança por dispensa.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (q. 96, a. 6; q. 97, a. 4), deve-se dispensar nos preceitos, quando ocorrer algum caso particular, em que, observadas as palavras da lei, contrariar-se-ia a intenção do legislador. Ora, a intenção de qualquer legislador se ordena, primeiro e principalmente, para o bem comum; e segundo, para a ordem da justiça e da virtude, pela qual se conserva o bem comum e a ele se chega. Portanto, se estabelecerem preceitos conducentes à conservação mesma do bem comum, ou, à ordem mesma da justiça e da virtude, tais preceitos exprimem a intenção do legislador, e portanto não admitem dispensa. Por exemplo, se uma comunidade estabelecesse como preceito, que ninguém deve destruir a república, nem entregar a cidade aos inimigos; ou que ninguém deve fazer nada de injusto ou de mal, tais preceitos não admitiriam dispensa. Mas se estabelecesse outros, ordenados para estes, que lhes determinassem certos modos especiais, estes poderiam admitir dispensa, quando a omissão deles, em certos casos particulares, não prejudicasse aos primeiros, expressivos da intenção do legislador. Assim se, para a conservação da república, uma cidade estabelecesse que certos, de cada aldeia, velassem pela guarda da outra cidade sitiada, poderiam alguns ser disso dispensados, em vista de uma utilidade maior.

Ora, os preceitos do decálogo exprimem a intenção mesma de Deus legislador. Pois, os da primeira tábua, que ordenam para ele, contêm a ordem mesma para o bem comum e final, que é Deus. E os da segunda, a ordem da justiça a ser observada entre os homens, de modo que, p. ex., a ninguém se lhe faça o que se lhe não deve fazer, e a cada um lhe seja pago o devido; pois, a esta luz é que devem ser entendidos os preceitos do decálogo. Logo, esses preceitos são absolutamente indispensáveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filósofo não se refere ao justo natural, que contém a ordem mesma da justiça; pois, a observância da justiça não admite nenhuma exceção. Mas ele se refere a determinados modos de observá-la, que sofrem exceção, em certos casos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz o Apóstolo (2 Tm 2, 13), Deus permanece fiel, não pode negar-se a si mesmo. Ora, negar-se-ia a si mesmo, se, sendo a própria justiça, ele próprio lhe eliminasse a ordem. Portanto, Deus não pode dispensar o homem de tender ordenadamente para si, ou de sujeitar-se à ordem da sua justiça, mesmo, em matéria conducente a se ordenarem os homens uns para os outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O decálogo proíbe matar a outrem, na medida em que esse ato tem natureza de indébito; pois, então, esse preceito exprime a essência mesma da justiça. Ora, a lei humana não pode conceder seja lícito matar alguém indebitamente. Não é porém indevido matar os malfeitores ou os inimigos da república. Por isso, tal não contraria ao preceito do decálogo; nem tal morte constitui o homicídio proibido pelo preceito, como diz Agostinho. E semelhantemente, privar do seu a quem devidamente deve ser privado não é o furto nem a rapina proibidos pelo preceito do decálogo. Por isso, quando os filhos de Israel, por preceito de Deus, espoliaram os egípcios, não cometeram furto; pois

deviam fazê-lo por sentença divina. — Semelhantemente, quando Abraão consentiu em matar o filho, não consentiu num homicídio, porque devia matá-lo, por mandado de Deus, senhor da vida e da morte. Pois, Ele é quem infligiu a pena de morte a todos os homens, justos e injustos, por causa do pecado do primeiro pai. E o homem que for executor de tal sentença, por autoridade divina, não será homicida, como não o é Deus. — Do mesmo modo ainda, Oséas, tendo tido relação com uma esposa fornicária ou uma mulher adúltera, não cometeu adultério nem fornicou; porque buscou a que era sua por ordem de Deus, autor da instituição do matrimônio. — Assim pois, os referidos preceitos do decálogo, quanto à razão de justiça que contêm, são imutáveis. Mas, são mutáveis no tocante a alguma determinação, quando se aplicam a casos particulares, p. ex., quanto a saber-se se há ou não homicídio, furto ou adultério. E isso, ora, pela só autoridade divina, no caso do que só por Deus foi instituído, como o matrimônio e instituições semelhantes; ora, também por autoridade humana, em matéria cometida à jurisdição dos homens; pois, estes governam em nome de Deus, neste ponto, e não em relação a tudo.

RESPOSTA À QUARTA. — A resolução de que se trata foi, antes, interpretação, que dispensa no preceito. Pois, não se considera como violador do sábado quem obra por necessidade da salvação humana, como o Senhor o mostra (Mt 12, 3 ss).

Art. 9 — Se o modo da virtude está na alçada do preceito da lei.

(Supra, q. 96, a. 3, ad 2; II^a-II^{ae}, q. 44, a. 4, ad 1; II Sent., dist. XXVIII, a. 3; IV, dist. XV, q. 3. a. 4. q^a 1. ad 3).

O nono discute-se assim. — Parece que o modo da virtude está na alçada do preceito da lei.

1. — Pois, o modo da virtude está em praticarmos justamente atos justos; fortemente, atos fortes, e assim com as demais virtudes. Ora, a Escritura ordena (Dt 26, 20): administrarás a justiça com retidão. Logo, o modo da virtude está na alçada do preceito.

2. Demais. — O que está na intenção do legislador é o que sobretudo está na alçada do preceito. Ora, essa intenção visa principalmente tornar os homens virtuosos, como diz Aristóteles. E sendo próprio do homem virtuoso agir virtuosamente, o modo da virtude há de estar na alçada do preceito.

3. Demais. — O modo da virtude está propriamente em agirmos voluntária e deleitavelmente. Ora, isto está na alçada do preceito da lei divina. Pois, diz a Escritura (Sl 99, 2): servi ao Senhor em alegria; e (2 Cor 9, 7): não com tristeza, nem como por força, porque Deus ama ao que dá com alegria; ao que a Glosa diz: tudo o que fizeres falo com alegria, e falo-as bem; se porém o fizeres com tristeza, o jeito vem de ti, mas não o fizeste tu. Logo, o modo da virtude está na alçada do preceito da lei.

Mas, *em contrário*. — Ninguém pode obrar como o virtuoso, sem ter o hábito da virtude, como está claro no Filósofo. Ora, quem quer que, transgrida o preceito da lei merece pena. Donde se seguiria que todo aquele que não tivesse o hábito da virtude mereceria pena por tudo o que fizesse. Ora, isto é contra a intenção da lei, que visa induzir o homem à virtude, acostumando-o às boas obras. Logo, o modo da virtude não está na alçada do preceito.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 3 ad 2), o preceito de lei tem força coativa. Por onde, aquilo a que a lei obriga entra diretamente no seu preceito. Ora, a coação da lei se realiza pelo medo da pena, como diz Aristóteles. Pois, está propriamente na alçada do preceito da lei, aquilo pelo que ela inflige uma pena. No instituir porém a pena, a lei divina procede diferentemente da humana. Pois, a pena da lei não é infligida senão relativamente àquilo de que o legislador tem que julgar; porque a lei pune em virtude de um juízo. Ora, os homens autores da lei não devem julgar senão dos atos externos,

porque vêem o que está patente, como diz a Escritura (1 Sm 16, 7). E só Deus, autor da lei divina, é que pode julgar dos movimentos interiores das vontades, segundo àquilo da Escritura (Sl 7, 10): Deus, que sonda os corações e as entranhas.

Ora, a esta luz, devemos dizer, que o modo da virtude, sob certo aspecto, é levado em consideração pela lei humana e pela divina; sob outro, pela lei divina e, não, pela humana; e, enfim, sob um terceiro, nem pela lei humana, nem pela divina. Pois, esse modo consiste em três coisas, segundo o Filósofo. A primeira em obrarmos cientemente; o que é julgado, tanto pela lei divina, como pela humana. Pois, é accidental o que fazemos por ignorância. E assim, por ignorância, os atos humanos são julgados dignos de pena ou de vênia, tanto pela lei humana, como pela divina. — A segunda consiste em obrarmos voluntariamente, ou por eleição, e eleição de um objeto particular, o que implica um duplo movimento interior — o da vontade e o da intenção, de que já tratamos (q. 8; q. 12), e das quais a lei humana não pode julgar, mas só, a divina. Pois, a lei humana não pode punir quem quer matar, mas não matou. Ao passo que a lei divina o pune, conforme a Escritura (Mt 5, 22): todo o que se ira contra seu irmão será réu no juízo. — A terceira consiste em agirmos e conservarmo-nos firme e imovelmente. E esta firmeza pertence propriamente ao hábito, i. é, está em obrarmos por um hábito enraigado. Ora, neste ponto, o modo da virtude não está na alçada do preceito nem da lei divina, nem da humana. Pois, nem pelos homens, nem por Deus é punido, como transgressor do preceito, quem retribui aos pais a honra devida, embora sem o hábito da piedade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O modo de praticar um ato de justiça, pertencente ao preceito, é praticá-lo segundo a ordem do direito, e não pelo hábito da justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Duas coisas visa a intenção do legislador. Uma é a para a qual, pelo preceito da lei, quer levar, e essa é a virtude. Outra é a sobre a qual quer fazer o preceito, e esta é a que leva ou dispõe para a virtude, a saber, o ato de virtude. Pois, o fim do preceito não se confunde com o seu objeto; assim como, no demais, o fim não se identifica com os meios.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Praticar sem tristeza obras de virtude entra no preceito da lei divina, porque quem quer que obre com tristeza não obra voluntariamente. Mas, obrar deleitavelmente, ou com ledice e alegria, está, de certo modo, no preceito, i. é, enquanto que a deleitação resulta do amor de Deus e do próximo, incluídos no preceito, por ser o amor a causa da deleitação. Mas, de outro modo, não está, enquanto que a deleitação resulta do hábito; porque a deleitação na obra é sinal de um hábito existente, como diz Aristóteles. Pois, um ato pode ser deleitável pelo fim ou pela conveniência com o hábito.

Art. 10 — Se o modo da caridade está na alçada do preceito da lei divina.

(III Sent., dist. :XXXVI, a. 6; De Verit., q. 23, a. 7, ad 8; q. 24, a. 12. ad 16; De Malo, q. 2, a. 5, ad 7).

O décimo discute-se assim. — Parece que o modo da caridade está na alçada do preceito da lei divina.

1. — Pois, diz a Escritura (Mt 19, 17): se tu queres entrar na vida, guarda os mandamentos; por onde se vê que a observância dos mandamentos basta para fazer entrar na vida. Ora, para isso não bastam as boas obras, se não forem feitas pela caridade, conforme a Escritura (1 Cor 13, 3): E se eu distribuir todos os meus bens em o sustento dos pobres, e se entregar o meu corpo para ser queimado, se todavia não tiver caridade, nada disto me aproveita. Logo, o modo da caridade está na alçada do preceito.

2. Demais. — Ao modo da caridade propriamente pertence fazer tudo por Deus. Ora, isto está na alçada do preceito, conforme diz o Apóstolo (1 Cor 10, 31): fazei tudo para a glória de Deus. Logo, o modo da caridade está na alçada do preceito.

3. Demais. — Se o modo da caridade não estivesse na alçada do preceito, poderíamos cumprir os preceitos da lei, sem a caridade. Ora, o que podemos fazer sem a caridade, podemos fazer sem a graça, que sempre a acompanha. Logo, podemos cumprir os preceitos da lei, sem a graça, o que é o erro pelagiano, como está claro em Agostinho. Logo, o modo da caridade está na alçada do preceito.

Mas, *em contrário*, todo aquele que não observa o preceito, peca mortalmente. Se, pois, o modo da caridade é da alçada do preceito — quem fizer qualquer obra, sem caridade, pecará mortalmente. Ora, quem não tem caridade obra sem ela, e portanto, peca mortalmente em tudo o que fizer, embora seja o ato bom. O que é inadmissível.

SOLUÇÃO. — No tocante a este assunto emitiram-se duas opiniões. — Uns consideram, absolutamente, o modo da caridade como da alçada do preceito. Mas não é impossível observe o preceito quem não tem caridade, pois pode dispor-se do modo a Deus lha infundir. E nem peca sempre mortalmente quem, sem a caridade, pratica o bem; porque obrar pela caridade é um preceito afirmativo, que não obriga sempre, senão só no tempo em que a tiver. — Outros porém disseram que, absolutamente, o modo da caridade não está na alçada do preceito.

Ora, ambas, a certo respeito, exprimem a verdade; pois, o ato de caridade pode ser considerado à dupla luz. — Primeiro, enquanto é, em si mesmo, um ato. E deste modo cai sob a alçada da lei, o que é especialmente determinado sobre a caridade, a saber: Amarás ao Senhor teu Deus, e, amarás ao teu próximo. E neste ponto a primeira opinião exprime a verdade. Pois, não é impossível observar o preceito sobre o ato de caridade, porque podemos nos dispor a tê-la; e, quando a tivermos, podemos usar dela. — Em segundo lugar, pode ser considerado o ato de caridade enquanto modo dos atos das outras virtudes; i. é, enquanto os atos das outras virtudes se ordenam para ela, que é o fim do preceito, como diz a Escritura (1 Tm 1, 5). Pois, como já dissemos (q. 12, a. 4), a intenção do fim é um certo modo formal do ato ordenado para o fim. E sendo assim, é verdadeira a segunda opinião, pela qual o modo da caridade não é da alçada do preceito. Isto é, o preceito — honra ao pai — não inclui o honrá-lo pela caridade, mas somente, honrá-lo. Por onde, quem honra ao próprio pai, embora sem caridade, não se torna transgressor desse preceito, embora o seja do que preceitua o ato de caridade, por cuja transgressão merece uma pena.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Senhor não disse — se tu queres entrar na vida, guarda um mandamento — mas — guarda todos os mandamentos. Entre os quais também está o do amor de Deus e do próximo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No preceito da caridade está incluído o amar a Deus de todo o coração; e isso implica em referir tudo a Deus. Portanto, o homem não pode cumprir o preceito da caridade, se não referir tudo a Deus. Por onde, quem honra aos pais está obrigado a honrá-los pela caridade, não por força do preceito — Honra a teus pais — mas, por força do outro — Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração. E como estes são dois preceitos afirmativos que não obrigam para sempre, podem obrigar em tempos diversos. E assim, pode alguém cumprir o preceito de honrar os pais sem transgredir o outro, sobre a omissão do modo da caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem não pode observar todos os preceitos da lei, sem cumprir o da caridade; porque isso não o fará sem a graça. Portanto, é impossível o que disse Pelágio, que o homem pode cumprir a lei sem a graça.

Art. 11 — Se se distinguem convenientemente outros preceitos morais da lei, além do decálogo.

(Supra. a. 3).

O undécimo discute-se assim. — Parece que inconvenientemente se distinguem outros preceitos morais da lei, além do decálogo.

1. — Pois, como diz o Senhor (Mt 22, 40), destes dois mandamentos depende toda a lei e os profetas. Ora, estes dois preceitos se explicam pelos dez do decálogo. Logo, não é necessário se estabeleçam outros preceitos morais

2. Demais. — Os preceitos morais distinguem-se dos judiciais e dos cerimoniais, como já se disse (q. 99, a. 3, a. 4). Ora, as determinações dos preceitos morais comuns pertencem aos judiciais e aos cerimoniais; pois, esses preceitos morais comuns estão contidos no decálogo, ou mesmo, a ele se pressupõem, como se disse (a. 3). Logo, é inconveniente estabelecerem-se outros preceitos morais, além do decálogo.

3. Demais. — Os preceitos morais respeitam os atos de todas as virtudes, como já se disse (a. 2). Por onde, assim como a lei estabelece preceitos morais, além do decálogo, relativos à latria, à liberalidade, à misericórdia, à castidade; assim também deveria ter estabelecido relativos às demais virtudes, p. ex., à da fortaleza, da sobriedade, e outras; e entretanto não o fez. Logo, não se distinguem convenientemente, na lei, outros preceitos morais, além do decálogo.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 18, 8): A lei do Senhor, que é imaculada, converte as almas. Ora, também pelos outros preceitos morais, acrescentados ao decálogo, o homem se conserva sem a mácula do pecado, e a sua alma se converte para Deus. Logo, pertencia à lei estabelecer também outros preceitos morais.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta (q. 99, a. 3, a. 4), os preceitos judiciais e os cerimoniais têm força de lei em virtude da só instituição; pois antes de terem sido instituídos não importava que se agisse de um ou de outro modo. Ao passo que os preceitos morais têm eficácia pelo próprio ditame da razão natural, mesmo que nunca sejam determinados por lei. Ora, estes preceitos têm três graus. — Assim, uns são certíssimos e de tal modo manifestos, que não precisam de publicação, como os atinentes ao amor de Deus e do próximo, e semelhantes, conforme já dissemos (a. 3), que são quase os fins dos preceitos. Por onde, quanto a eles, não pode errar o juízo da razão de ninguém. — Outros porém são mais determinados, cuja razão qualquer, mesmo um simples homem vulgar, pode facilmente compreender. E contudo, como algumas vezes, em relação a estes, o juízo humano pode estar pervertido, precisam de publicação. E tais são os preceitos do decálogo. — Outros enfim há, cuja razão não é manifesta a todos, mas só aos sábios; e esses são os preceitos morais, acrescentados ao decálogo, dados por Deus ao povo, por meio de Moisés e Aarão.

Mas, como o manifesto é o princípio pelo qual conhecemos o que não o é, os preceitos morais, acrescentados ao decálogo, reduzem-se aos deste, a modo de adição com eles. — Pois, o primeiro preceito do decálogo proíbe o culto dos outros deuses, a que se acrescentaram outros preceitos

proibitivos detudo o que se funda no culto dos ídolos, como está na Escritura (Dt 18, 10-11): Nem se ache entre vós quem pretenda purificar seu filho ou filha, fazendo-os passar pelo jogo; nem quem seja feiticeiro, ou encantador, nem quem consulte aos pilões ou adivinhos, ou indague dos mortos a verdade. — O segundo preceito proíbe o perjúrio, ao qual se acrescenta a proibição da blasfêmia (Lv 24, 15 ss) e a da falsa doutrina (Dt 13). — Ao terceiro se acrescentam todos os preceitos cerimoniais. — Ao quarto, sobre a honra devida aos pais, acrescenta-se o de honrar aos velhos, conforme o lugar (Lv 19, 32): Levanta-te diante dos que têm a cabeça cheia de cãs e honra a pessoa do velho. E, em geral, todos os preceitos, que mandam reverenciar os maiores, ou beneficiar os iguais ou os menores. — Ao quinto preceito, sobre a proibição do homicídio, acrescenta-se a do ódio ou de qualquer violência contra o próximo, conforme o lugar (Lv 19, 16): Não conspirarás contra o sangue do teu próximo; e também a proibição do ódio fraterno, conforme aquilo (Lv 19, 17): Não aborrecerás o teu irmão no teu coração. — Ao sexto preceito, sobre a proibição do adultério, acrescenta-se o que proíbe o meretrício (Dt 23, 17): Não haverá entre as filhas de Israel mulher prostituta, nem fornicador nos filhos de Israel; e também a proibição do vício contra a natureza (Lv 18, 22-23): Não usarás do macho como fosse fêmea; não te ajuntarás com animal algum. — Ao sétimo, sobre a proibição do furto, acrescenta-se o que proíbe a usura (Dt 23, 19): Não emprestarás com usura a teu irmão; e a proibição da fraude (Dt 25, 13): Não terás no teu saco diversos pesos; e, universalmente, tudo o que pertence à proibição da calúnia e da rapina. — Ao oitavo, que proíbe o falso testemunho, acrescenta-se a proibição do falso juízo (Ex 23, 2): Nem em juízo te deixarás arrastar do sentimento do maior número, para te desviares da verdade. E a proibição da mentira, como no mesmo cap. se acrescenta: Fugirás à mentira; e a da detração, conforme outro lugar (Lv 19, 16): Não serás delator de crimes, nem mexeriqueiro entre o povo. — Enfim, aos outros dois preceitos nada se acrescentou, porque proibem universalmente todas as más concupiscências.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ao amor de Deus e do próximo se ordenam certos preceitos do decálogo, conforme a razão manifesta de débito; outros, porém, conforme uma razão mais oculta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os preceitos cerimoniais e os judiciais são determinativos dos preceitos do decálogo, por força da instituição; e não por força do instinto natural, como os preceitos morais a eles acrescentados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os preceitos da lei se ordenam ao bem comum, como já se disse (q. 90, a. 2). E como as virtudes, que ordenam para outrem, visam diretamente o bem comum; e semelhantemente a virtude da castidade, enquanto o ato de geração serve ao bem comum da espécie, por isso se estabeleceram diretamente preceitos sobre essas virtudes, tanto os do decálogo, como os que se lhes acrescentaram. Quanto ao ato de fortaleza, deu-se um preceito a ser proposto pelos chefes, que exortam à guerra, empreendida pelo bem comum, como está claro quando se ordena ao sacerdote (Dt 20, 3): não temais, não receeis. Semelhantemente, do ato da gula cometeu-se a proibição à advertência paterna, porque contraria o bem doméstico; por onde, diz a Escritura, da pessoa dos pais (Dt 21, 20): despreza ouvir as nossas admoestações, passa a vida em comezainas e dissoluções e banquetes.

Art. 12 — Se os preceitos morais da lei antiga justificavam.

(Supra, q. 98, a. 1; III Sent., dist. XL, a.3; Ad Rom., cap. II, lect. III; cap. III lect. II; Ad Galat., cap. II, lect; cap. III, lect. IV).

O duodécimo discute-se assim. — Parece que os preceitos morais da lei antiga justificavam.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Rm 2, 13): Porque não são justos diante de Deus os que ouvem a lei; mas os que fazem o que manda a lei serão justificados. Ora, obedientes à lei são os que lhe cumprem os preceitos. Logo, esses preceitos, cumpridos, justificavam.

2. Demais. — A Escritura diz (Lv 18, 5): Guardai as minhas leis e mandados, os quais fazendo o homem, viverá neles. Ora, a vida espiritual o homem a vive pela justiça. Logo, os preceitos da lei, sendo cumpridos, justificavam.

3. Demais. — A lei divina é mais eficaz que a humana. Ora, esta justifica, pois há uma certa justiça em lhe cumprir os preceitos. Logo, os preceitos da lei justificavam.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (2 Cor 3, 6): A letra mata. O que, segundo Agostinho, também se entende dos preceitos morais. Logo, estes não justificavam.

SOLUÇÃO. — Própria e primariamente chama-se a quem tem saúde, são; e em significação derivada, ao que exprime ou conserva a saúde. Assim também, em sentido próprio e primário, chama-se justificação à prática mesma da justiça; e em sentido derivado e quase impróprio, pode-se chamar justificação à figuração da justiça ou à disposição para ela. E desses dois modos é manifesto, que os preceitos da lei justificavam, por disporem os homens para a graça de Cristo justificante, a qual também figuravam. Pois, como diz Agostinho, também a vida do povo judaico era profética e figurativa de Cristo.

Se porém nos referimos à justificação propriamente dita, então devemos considerar que a justiça pode ser tomada como habitual, ou como atual. E a esta luz, a justificação tem duplo sentido: Num, é porque o homem se torna justo, adquirindo o hábito da justiça; noutro, significa a execução dos atos de justiça, e neste sentido a justificação nada mais é do que a execução da justiça. — Como as outras virtudes porém, a justiça pode ser considerada como adquirida e infusa, conforme do sobredito resulta (q. 63, a. 4). A adquirida é causada pelas obras. Ao passo que a infusa, por Deus mesmo, por meio da sua graça. E esta é a verdadeira justiça, de que agora tratamos, pela qual somos considerados justos, em Deus, conforme a Escritura (Rm 4, 2): Se Abraão foi justificado pelas obras, tem de que se gloriar, mas não, diante de Deus. Por onde, esta justiça não podia ser causada pelos preceitos morais, relativos aos atos humanos. E por aí os preceitos morais não podiam justificar, causando a justiça. Se porém considerarmos a justiça como a execução da mesma, então todos os preceitos da lei justificavam, por conterem o que é em si mesmo justo, mas de modos diversos. Assim, os preceitos cerimoniais continham, certo, a justiça em si mesma e em geral, enquanto se manifestava no culto de Deus. Mas, em especial, não a continham, em si mesma, senão pela só determinação da lei divina. Por isso, destes preceitos se diz, que não justificavam senão pela devoção e obediência dos que lhes praticavam os ditames. Por outro lado, os preceitos morais e os judiciais continham o que era em si mesmo justo, em geral, ou também em especial. Mas os preceitos morais continham o que era em si mesmo justo, conforme a justiça geral, que é toda a virtude, como diz Aristóteles; ao passo que os preceitos judiciais pertenciam à justiça especial, relativa aos contratos que na vida, os homens pactuam entre si.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Apóstolo, no lugar citado, toma a justificação no sentido de execução da justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Do que cumpre os preceitos da lei se diz que vive neles, por não incorrer na pena de morte, que a lei infligia aos transgressores. E neste sentido é que determina o Apóstolo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os preceitos da lei humana justificam pela justiça adquirida, da qual agora não tratamos, senão só da que justifica perante Deus.

Questão 101: Dos preceitos cerimoniais em si mesmos.

Em seguida devemos tratar dos preceitos cerimoniais. Primeiro, em si mesmos. Segundo, da causa deles. Terceiro, da duração dos mesmos.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a razão dos preceitos cerimoniais está em serem concernentes ao culto de Deus.

(Supra, q. 99, a. 3; infra, q. 104, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a razão dos preceitos cerimoniais não está em concernirem ao culto de Deus.

1. — A lei antiga impunha aos judeus certos preceitos sobre a abstinência dos alimentos, como se vê na Escritura (Lv 11); e também proibia o uso de certas vestes (Lv 19, 19): Não usarás de vestido que seja tecido de fios diferentes. E ainda (Nm 15, 38): que se façam umas guarnições nos remates das suas capas. Ora, estes não são preceitos morais, porque não permaneceram na lei nova; e nem judiciais, por não dizerem respeito a juízos dirimentes de questões entre as partes. Logo, são cerimoniais, mas, que em nada concernem ao culto de Deus. Portanto, não é da essência dos preceitos cerimoniais serem concernentes ao culto de Deus.

2. Demais. — Certos consideram cerimoniais os preceitos concernentes às solenidades, quase assim chamados por causa dos círios que se nelas acendiam. Ora, além das solenidades, há muitas mais cerimônias concernentes ao culto de Deus. Donde se conclui que os preceitos cerimoniais da lei não se chamam assim por concernirem ao culto de Deus.

3. Demais. — Certos consideram os preceitos cerimoniais como quase normas, i. é, regra da salvação; pois, *chaireem* grego significa salve, em latim. Ora, todos os preceitos da lei são regras de salvação, e não só os atinentes ao culto de Deus. Logo, não se chamam cerimoniais só os preceitos concernentes ao culto de Deus.

4. Demais. — Rabbi Moisés diz que se chamam preceitos cerimoniais aqueles cuja razão não é manifesta. Ora, muitos dos preceitos concernentes ao culto de Deus tem razão manifesta, como, a observância do sábado, a celebração da Páscoa e da Scenopegia, e muitas outras, cuja razão é sinalada na lei. Logo, cerimoniais não são os preceitos concernentes ao culto de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ex 18, 19-20): Presta-te ao povo naquelas coisas que dizem respeito a Deus, para lhes ensinares as cerimônias e o modo com que devem honrar a Deus.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 99, a. 4), os preceitos cerimoniais determinam os preceitos morais relativos a Deus, assim como os judiciais os determinam em relação ao próximo. Ora, o homem se ordena para Deus por meio do culto devido. Por onde, cerimoniais propriamente se chamam os preceitos concernentes ao culto de Deus. E a razão deste nome já a demos antes, quando distinguimos esses preceitos, dos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ao culto de Deus não dizem respeito só os sacrifícios e coisas semelhantes, considerados como se ordenando a Deus imediatamente, mas também a preparação conveniente dos ministros do culto a Deus devido. Assim, em tudo, os meios conducentes ao fim pertencem à ciência do fim. Ora, esses preceitos sobre as vestes e os alimentos dos ministros de

Deus, estabelecidos pela lei, e outros semelhantes, respeitam-lhes de certo modo a preparação a fim de serem idôneos para tal culto; assim como os que estão a serviço do rei seguem certas observâncias especiais. Por isso, tais preceitos estão contidos nos cerimoniais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa derivação do nome em questão não parece muito apropriada; sobretudo por não ser freqüente ler-se, na lei, que se acendessem círios nas solenidades; senão que, no próprio candelabro, eram preparadas lâmpadas com azeite de oliveira como está claro na Escritura (Lv 24, 2). Contudo, pode-se dizer, que nas solenidades tudo o mais pertencente ao culto de Deus era diligentemente observado; e sendo assim, na observância das solenidades incluem-se todos os preceitos cerimoniais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também não parece muito apropriada a derivação desse nome, pois, o nome “cerimônia” não é grego, mas latino. Pode-se dizer, contudo, que, vindo de Deus a salvação do homem, são aqueles preceitos sobretudo considerados como regras da salvação, que o ordenam para Deus. E assim, preceitos cerimoniais se chamam os relativos ao culto de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. — Essa explicação dos preceitos cerimoniais é de algum modo provável. Não que se chamem cerimoniais por não terem explicação manifesta, mas por ser isso uma conseqüência. Pois, de os preceitos concernentes ao culto de Deus serem figurativos, como a seguir se dirá (a. 2), procede o não terem a razão manifesta.

Art. 1 — Se a razão dos preceitos cerimoniais está em serem concernentes ao culto de Deus.

(Supra, q. 99, a. 3; infra, q. 104, a. 1).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a razão dos preceitos cerimoniais não está em concernirem ao culto de Deus.

1. — A lei antiga impunha aos judeus certos preceitos sobre a abstinência dos alimentos, como se vê na Escritura (Lv 11); e também proibia o uso de certas vestes (Lv 19, 19): Não usarás de vestido que seja tecido de fios diferentes. E ainda (Nm 15, 38): que se façam umas guarnições nos remates das suas capas. Ora, estes não são preceitos morais, porque não permaneceram na lei nova; e nem judiciais, por não dizerem respeito a juízos dirimentes de questões entre as partes. Logo, são cerimoniais, mas, que em nada concernem ao culto de Deus. Portanto, não é da essência dos preceitos cerimoniais serem concernentes ao culto de Deus.

2. Demais. — Certos consideram cerimoniais os preceitos concernentes às solenidades, quase assim chamados por causa dos círios que se nelas acendiam. Ora, além das solenidades, há muitas mais cerimônias concernentes ao culto de Deus. Donde se conclui que os preceitos cerimoniais da lei não se chamam assim por concernirem ao culto de Deus.

3. Demais. — Certos consideram os preceitos cerimoniais como quase normas, i. é, regra da salvação; pois, *chaireem* grego significa *salve*, em latim. Ora, todos os preceitos da lei são regras de salvação, e não só os atinentes ao culto de Deus. Logo, não se chamam cerimoniais só os preceitos concernentes ao culto de Deus.

4. Demais. — Rabbi Moisés diz que se chamam preceitos cerimoniais aqueles cuja razão não é manifesta. Ora, muitos dos preceitos concernentes ao culto de Deus tem razão manifesta, como, a

observância do sábado, a celebração da Fase e da Scenopegia, e muitas outras, cuja razão é sinalada na lei. Logo, cerimoniais não são os preceitos concernentes ao culto de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ex 18, 19-20): Presta-te ao povo naquelas coisas que dizem respeito a Deus, para lhes ensinares as cerimônias e o modo com que devem honrar a Deus.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 99, a. 4), os preceitos cerimoniais determinam os preceitos morais relativos a Deus, assim como os judiciais os determinam em relação ao próximo. Ora, o homem se ordena para Deus por meio do culto devido. Por onde, cerimoniais propriamente se chamam os preceitos concernentes ao culto de Deus. E a razão deste nome já a demos antes, quando distinguimos esses preceitos, dos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ao culto de Deus não dizem respeito só os sacrifícios e coisas semelhantes, considerados como se ordenando a Deus imediatamente, mas também a preparação conveniente dos ministros do culto a Deus devido. Assim, em tudo, os meios conducentes ao fim pertencem à ciência do fim. Ora, esses preceitos sobre as vestes e os alimentos dos ministros de Deus, estabelecidos pela lei, e outros semelhantes, respeitam-lhes de certo modo a preparação a fim de serem idôneos para tal culto; assim como os que estão a serviço do rei seguem certas observâncias especiais. Por isso, tais preceitos estão contidos nos cerimoniais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa derivação do nome em questão não parece muito apropriada; sobretudo por não ser freqüente ler-se, na lei, que se acendessem círios nas solenidades; senão que, no próprio candelabro, eram preparadas lâmpadas com azeite de oliveira como está claro na Escritura (Lv 24, 2). Contudo, pode-se dizer, que nas solenidades tudo o mais pertencente ao culto de Deus era diligentemente observado; e sendo assim, na observância das solenidades incluem-se todos os preceitos cerimoniais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também não parece muito apropriada a derivação desse nome, pois, o nome “cerimônia” não é grego, mas latino. Pode-se dizer, contudo, que, vindo de Deus a salvação do homem, são aqueles preceitos sobretudo considerados como regras da salvação, que o ordenam para Deus. E assim, preceitos cerimoniais se chamam os relativos ao culto de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. — Essa explicação dos preceitos cerimoniais é de algum modo provável. Não que se chamem cerimoniais por não terem explicação manifesta, mas por ser isso uma consequência. Pois, de os preceitos concernentes ao culto de Deus serem figurativos, como a seguir se dirá (a. 2), procede o não terem a razão manifesta.

Art. 2 — Se os preceitos cerimoniais são figurativos.

(Infra, q. 103, a. 1, 3; q. 104, a. 2).

O segundo discute-se assim. — Parece que os preceitos morais não são figurativos.

1. — Pois, é da obrigação de quem quer que ensine exprimir-se de modo a ser facilmente entendido, como diz Agostinho. E isto é sobretudo necessário na legislação, porque os preceitos da lei são propostos ao povo. Por isso ela deve ser clara, como diz Isidoro. Se portanto, os preceitos foram dados como figurativos de alguma coisa, parece que foram transmitidos inconvenientemente a Moisés, sem manifestarem o que figuravam.

2. Demais. — Todos os atos do culto divino devem revestir-se da máxima dignidade. Ora, fazer uma coisa para representar outra parece ser próprio do teatro ou da poesia. Pois, antigamente, nos teatros, faziam-se umas coisas para representarem feitos de outrem. Logo, conclui-se que tal não se deve fazer no culto de Deus, como já se disse. Logo, os preceitos cerimoniais não devem ser figurados.

3. Demais. — Agostinho diz, que Deus é cultuado sobretudo pela fé, pela esperança e pela caridade: Ora, os preceitos relativos à fé, à esperança e a caridade não são figurativos. Logo, figurativos não devem ser os preceitos cerimoniais.

4. — Demais. — O Senhor diz (Jo 4, 24): Deus é espírito, e em espírito e verdade é que o devem adorar os que o adoram. Ora, a figura não é a verdade mesma; antes, uma se divide da outra por oposição. Logo, os preceitos cerimoniais, pertencentes ao culto de Deus, não devem ser figurativos.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Cl 2, 16-17): Ninguém vos julgue pelo comer nem pelo beber, nem por causa dos dias de festa, ou das luas novas, ou dos sábados, que são sombras das coisas vindouras.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1; q. 99, a. 3), chamam-se preceitos cerimoniais os ordenados ao culto. Ora, duplo é o culto de Deus — o interno e o externo. Pois, sendo o homem composto de corpo e alma, esta e aquele devem aplicar-se ao culto de Deus, de modo que a alma o cultue com culto interno, e o corpo, com o externo. Por isso, diz a Escritura (Sl 83, 3): O meu coração e a minha alma se regozijaram no Deus vivo. E assim como o corpo se ordena a Deus, pela alma, assim, o culto externo, ao interno. Ora, o culto interno consiste em a alma unir-se com Deus pelo intelecto e pelo afeto. Por onde, segundo os modos diversos por que o intelecto e o afeto, de quem cultua a Deus, se une retamente com ele, assim os modos diversos por que os atos externos do homem se aplicam ao culto de Deus.

Ora, no estado da felicidade futura, o intelecto humano contemplará a verdade divina em si mesma. Por onde, o culto externo não consistirá em nenhuma figura, mas só em louvor a Deus, o que procede do conhecimento interior e do afeto, conforme aquilo da Escritura (Is 51, 3): Nela se achará o gosto e a alegria, ação de graças e voz de louvor.

Ao contrário, no estado da vida presente, não podemos contemplar a divina verdade em si mesma, mas é necessário que o seu raio nos ilumine, sob certas figuras sensíveis, como diz Dionísio; mas, diversamente, conforme os estados diversos do conhecimento humano. — Ora, na lei antiga, nem a verdade divina era em si mesma clara, nem estava ainda preparada a via para chegar a ela, como diz o Apóstolo (Heb 9, 8). Por isso era necessário que o culto externo da lei antiga fosse figurativo, não só da verdade futura, que deverá manifestar-se na pátria celeste, mas também de Cristo, via conducente a essa verdade celeste. — No estado da lei nova, ao contrário, essa via já foi revelada. Por isso não precisa de ser prefigurada como futura, mas deve ser comemorada a modo de passada ou presente; devendo-se prefigurar só a verdade futura da glória ainda não revelada. E isto diz o Apóstolo (Heb 11, 1): a lei tem a sombra dos bens futuros, não a mesma imagem das coisas. Pois, a sombra é menos que a imagem: ao passo que esta pertence à lei nova, aquela pertence à antiga.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As verdades divinas não devem ser reveladas aos homens, senão de acordo com a capacidade deles; do contrário dar-se-lhes-ia ocasião de caírem, por desprezarem o que não podiam entender. Por isso foi mais útil terem sido os mistérios divinos transmitidos ao povo rude sob o véu de figuras; de modo que os conhecessem implicitamente ao menos, servindo a essas figuras, em honra de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como as criações poéticas não são compreendidas pela razão humana, por causa da deficiência de verdade que encerram, assim também a razão humana não pode

compreender perfeitamente as coisas divinas, por encerrarem verdades que a excedem. Por isso, em um e outro caso, é necessária a representação por meio de figuras sensíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Agostinho se refere, no lugar aduzido, ao culto interno, ao qual contudo é preciso ordenar o externo, como dissemos.

E semelhantemente se deve **RESPONDER À QUARTA OBJEÇÃO.** — Porque, por Cristo, os homens foram introduzidos, mais plenamente, no culto espiritual de Deus.

Art. 3 — Se deviam ter sido muito os preceitos cerimoniais.

(IV Sent., dist. I, q. 1, a. 5, q^a 2, ad 2; Ad Rom., cap. V. lect. VI).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não deviam ter sido muitos os preceitos cerimoniais.

1. — Pois, os meios devem ser proporcionados ao fim. Ora, os preceitos cerimoniais, como já se disse (a. 1, a. 2), ordenavam-se ao culto de Deus e a figurar Cristo. Ora, há um só Deus, de quem tiveram o ser todas as coisas; e só um Senhor Jesus Cristo, por quem todos existem, como diz a Escritura (1 Cor 8, 6). Logo, os preceitos cerimoniais não deviam ter-se multiplicado.

2. Demais. — A multidão dos preceitos cerimoniais era ocasião de transgressões, segundo a Escritura (At 15, 10): Porque tentais a Deus, pondo um jugo sobre as cervizes dos discípulos, que nem nossos pais nem nós pudemos suportar? Ora, a transgressão dos preceitos divinos encontra a salvação humana. E toda lei, devendo buscar o bem estar dos homens, como diz Isidoro, resulta que se não deviam ser dado muitos preceitos cerimoniais.

3. Demais. — Os preceitos cerimoniais diziam respeito ao culto externo e material de Deus, como já se disse (a. 2). Ora, a lei devia diminuir esse culto material por se ordenar para Cristo, que ensinou aos homens adorarem a Deus em espírito e em verdade, como está na Escritura (Jo 4, 23). Logo, não se deviam ter dado muitos preceitos cerimoniais.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Os 8, 12): Eu lhe tinha prescrito um grande número de leis minhas; e (Jó 11, 6): Para te descobrir os segredos da sua sabedoria, é que a sua lei é de muitas maneiras.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 96, a. 1), toda lei é dada a algum povo. Ora, este abrange duas espécies de homens: uns, inclinados ao mal, devem ser coibidos pelos preceitos da lei, como já se disse (q. 95, a. 1); outros, com inclinação para o bem, por natureza, costume, ou, melhor, por graça, e esses devem ser instruídos e melhorados pelo preceito da lei.

Por onde, quanto a essas duas espécies de homens, importava fossem os preceitos cerimoniais da lei antiga multiplicados. Pois, no povo judeu, havendo certos inclinados à idolatria, era necessário fossem desviados desse culto para o de Deus pelos preceitos cerimoniais. E como os homens de muitas maneiras serviam à idolatria, era necessário, ao contrário, fazerem-se muitas instituições para reprimir casos particulares. E além disso, que a esses tais fossem impostos tantos preceitos, de modo a serem quase onerados pela contribuição que deviam dar para o culto de Deus, e assim não lhes sobrasse tempo para servir à idolatria. — Quanto aos inclinados ao bem, também era necessária a multiplicação dos preceitos cerimoniais. E isso para que a mente deles, diversa e mais assiduamente, assim se referisse a Deus; ou também porque o mistério de Cristo, figurado por esses preceitos cerimoniais, trouxe ao mundo muitas utilidades, e muitas considerações se deviam fazer relativas a ele, que era necessário fossem figuradas pelos mesmos diversos preceitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando os meios são suficientes para conduzir ao fim, então basta um meio para um fim; assim, um remédio eficaz basta às vezes, a restaurar a saúde, não sendo então necessário multiplicarem-se os remédios. Mas por causa da sua debilidade e imperfeição, torna-se necessário multiplicar os meios; por isso dão-se muitos remédios a um enfermo, quando um só não basta para curar. Ora, as cerimônias da lei antiga eram imprestáveis e imperfeitas para representar o mistério de Cristo, que é sobreexcelente, e para submeter a mente dos homens a Deus. Por isso, o Apóstolo diz (Heb 7, 18-19): O mandamento primeiro é na verdade abrogado pela fraqueza e inutilidade; porque a lei nenhuma coisa levou à perfeição. Por onde, era necessário que as cerimônias em questão fossem multiplicadas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Do legislador sábio é próprio permitir transgressões menores para evitar as maiores. Por onde, nem por evitar a transgressão da idolatria e da soberba, que haveria de prorromper nos corações dos judeus, se cumprissem todos os preceitos da lei, deixou Deus de impor muitos preceitos cerimoniais, que lhes ofereciam facilmente a ocasião de transgredir.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei antiga em muitos casos diminuiu o culto material. Para o que estatuiu não se oferecessem sacrifícios em qualquer lugar, nem por quem quer que fosse. E muitos deles estabeleceu para a diminuição do culto externo, como o mesmo Rabbi Moisés Egípcio diz. Era necessário, porém não atenuar a ponto o culto material a Deus, que os homens resvassem no culto dos demônios.

Art. 4 — Se as cerimônias da lei antiga se dividiam convenientemente em sacrifícios, coisas sagradas, sacramentos e observâncias.

(Ad Coloss., cap. II, lect. IV).

O quarto discute-se assim. — Parece que as cerimônias da lei antiga se dividiam inconvenientemente em sacrifícios, coisas sagradas, sacramentos e observâncias.

1. — Pois, as cerimônias da lei antiga figuravam a Cristo. Ora, isto só se fazia pelos sacrifícios, figurativos do sacrifício pelo qual Cristo se entregou a si mesmo por nós outros como oferenda e hóstia a Deus, como diz a Escritura (Ef 5, 2). Logo, só os sacrifícios pertenciam ao cerimonial.

2. Demais. — A lei antiga ordenava-se para a nova. Ora, nesta o sacrifício é o sacramento do altar. Logo, na antiga, não se deviam opor os sacramentos aos sacrifícios.

3. Demais. — Sagrado se chama ao dedicado a Deus; e nesse sentido diziam-se santificados o tabernáculo e os seus vasos. Ora, todas as coisas usadas na cerimônia se ordenavam ao culto de Deus, como se disse (a. 1). Logo, todos eram sagradas, e portanto não se devia considerar como sagrada só uma parte delas.

4. Demais. — Observância vem de observar. Ora, todos os preceitos da lei deviam ser observados, conforme a Escritura (Dt 8, 11): Toma sentido e tem cuidado que jamais te não esqueças do Senhor teu Deus, e que não desprezes os seus preceitos e leis e cerimônias. Logo, as observâncias não deviam ser consideradas como parte das cerimônias.

5. Demais. — As solenidades eram consideradas cerimônias, sendo, como eram, sombra das coisas vindouras, como diz a Escritura (Cl 2, 16-17). Semelhantemente, as oblações, sacrifícios e dons, segundo claramente o diz o Apóstolo (Heb 9, 9). Entretanto, nada disso tudo está contido na enumeração supra. Logo, é inconveniente a referida divisão das cerimônias.

Mas, *em contrário*, a lei antiga designa cada uma dessas preditas cerimônias. — Pois, os sacrifícios são chamados cerimônias (Nm 15, 24): oferecerá um bezerro, com a sua oferenda e libações, como o pede o cerimonial. — Do sacramento da ordem se diz (Lv 7, 35): Esta é a unção d'Arão e de seus filhos nas cerimônias. — Das coisas sagradas também se diz (Ex 38, 21): Estas são as partes, que compunham o tabernáculo do testemunho, nas cerimônias dos Levitas. — Por fim, das observâncias (1 Rs 9, 6): Se vos desviardes de mim, não me seguindo, nem guardando as cerimônias, que eu vos prescrevi.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1, a. 2), os preceitos cerimoniais ordenavam-se ao culto de Deus, no qual podemos considerar o culto em si mesmo, os que cultuavam e os seus instrumentos. — Ora, em si mesmo, o culto consiste nos sacrifícios oferecidos para reverenciar a Deus. — Os instrumentos do culto constituíam as coisas sagradas, como o tabernáculo, os vasos e objetos semelhantes. — Quanto aos que cultuavam, duas considerações podemos fazer: a sua instituição para o culto divino, feita por uma consagração do povo, ou dos ministros, a isto pertence aos sacramentos; e, depois, o modo de vida peculiar deles, pelo qual se distinguiam dos que não cultuavam a Deus, e a isto pertencem as observâncias, p. ex., quanto aos alimentos e às vestes e coisas semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Era necessário que os sacrifícios fossem oferecidos em lugares e por homens determinados, o que tudo pertencia ao culto de Deus. Por onde, assim como os sacrifícios significavam Cristo imolado, assim também os sacramentos e as coisas sagradas a eles pertencentes figuravam os sacramentos e as coisas sagradas da lei nova; e as observâncias dos mesmos figuravam o gênero de vida do povo dessa lei. O que tudo diz respeito a Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sacrifício da lei nova, i. é, a Eucaristia, contém Cristo mesmo, autor da santificação, pois, santificou ao povo pelo seu sangue, como diz a Escritura (Heb 13, 12). Por onde, este sacrifício também é um sacramento. Mas, os sacrifícios da lei antiga não continham Cristo, senão que o figuravam, e por isso não se chamavam sacramentos. Mas, para designá-lo havia certos sacramentos especiais da lei antiga, que eram as figuras da futura consagração. — Embora também a certas consagrações se acrescentassem determinados sacrifícios.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também os sacrifícios e os sacramentos eram coisas sagradas. Mas havia certas coisas sagradas, por serem dedicadas ao culto de Deus, que, nem por isso, eram sacrifícios nem sacramentos. E por isso, se lhes aplicava a denominação comum de coisas sagradas.

RESPOSTA À QUARTA. — As coisas pertencentes ao gênero de vida do povo, que cultuava a Deus, aplicava-se a denominação comum de observâncias, por serem menos que as outras coisas. Pois, não se consideravam objetos sagrados porque não respeitavam imediatamente ao culto de Deus, como o tabernáculo e os seus vasos. Mas, por uma consequência, eram preceitos cerimoniais, enquanto condicentes com uma certa conveniência do povo, que cultuava a Deus.

RESPOSTA À QUINTA. — Assim como os sacrifícios eram oferecidos num determinado lugar, assim também o eram em determinados tempos. Por onde, também as solenidades eram contadas entre as coisas sagradas. — Ao passo que as oblações e os dons eram enumerados entre os sacrifícios, por serem oferecidos a Deus. Por isso, diz o Apóstolo (Heb 5, 1): Todo o pontífice assunto dentre os homens é constituído a favor dos homens naquelas coisas que tocam a Deus, para que ofereça dons e sacrifícios pelos pecados.

Questão 102: Das causas dos preceitos cerimoniais.

Em seguida devemos tratar das causas dos preceitos cerimoniais.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se os preceitos cerimoniais tem causa.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os preceitos cerimoniais não tem causa.

1. — Pois, aquilo da Escritura (Ef 2, 15) — Abolindo com os seus decretos a lei dos preceitos — diz a Glosa: Isto é, abolindo a lei antiga, quanto às observâncias carnais, com decretos, i. é, com os preceitos evangélicos, fundados na razão. Ora, se as observâncias da lei antiga eram fundadas na razão, seriam abolidas em vão pelos decretos racionais da lei nova. Logo, as observâncias cerimoniais da lei não se fundavam em nenhuma razão.

2. Demais. — A lei antiga sucedeu à lei da natureza. Ora, nesta havia um preceito, que não tinha nenhuma razão de ser, senão provar a obediência do homem, como diz Agostinho, sobre a proibição da árvore da vida. Logo, também a lei antiga devia estabelecer certos preceitos, que provassem a obediência do homem, e que, em si mesmos, nenhuma razão de ser tivessem.

3. Demais. — Chamam-se morais as obras do homem procedentes da razão. Se pois os preceitos cerimoniais se fundassem nalguma razão, não haviam de diferir do morais. Logo, parece que aqueles não tem nenhuma causa; pois, a razão de um preceito é deduzida de alguma causa.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 18, 9): o preceito do Senhor é claro, que esclarece os olhos. Ora, os preceitos cerimoniais são de Deus. Logo, são claros; o que não seriam se não tivessem uma causa racional.

SOLUÇÃO. — Sendo próprio do sábio ordenar, segundo o Filósofo, o procedente da sabedoria divina há de ser ordenado, como diz o Apóstolo (Rm 13, 1). Ora, para haver ordem duas condições se requerem. — A primeira, que ela tenha um fim devido, que é o princípio de toda a ordem dos nossos atos; pois, do que acontece por acaso, fora de uma intenção final, bem como do que se não faz seriamente, mas, por diversão, dizemos que é desordenado. — Em segundo lugar, é necessário seja o meio proporcionado ao fim; donde se segue que a razão dos meios se deduz do fim, assim como a razão da disposição da serra se tira do seu fim, que é cortar, como diz Aristóteles.

Ora, é manifesto, que os preceitos cerimoniais, bem como todos os outros preceitos da lei foram instituídos pela sabedoria divina; donde o dizer a Escritura (Dt 4, 6): esta é a vossa sabedoria e inteligência em face do povo. Por onde, é necessário concluir, que os preceitos cerimoniais eram ordenados a algum fim, donde se lhes possam assinalar as causas racionais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As observâncias da lei antiga podem considerar-se sem razão por não terem razão, em si mesmas e por natureza, as coisas que se faziam; p. ex., que as vestes não fossem feitas de lã e de linho. Mas podiam ter razão relativamente à outra coisa, quer por a figurarem, quer por a excluírem. — Ao passo que os decretos da lei nova, principalmente consistentes na fé e no amor de Deus, pela própria natureza do ato são racionais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A proibição da árvore da ciência do bem e do mal não se fundava em ser essa árvore naturalmente má; mas essa proibição, em si mesma, tinha a sua razão de ser em se ordenar

a outra coisa, que figurava. E assim também os preceitos cerimoniais da lei antiga tinham a sua razão de ser no se ordenarem a outra coisa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os preceitos morais, como estes — não matarás, não furtarás — tem por natureza causas racionais. Ao passo que os cerimoniais tiram as suas causas racionais de se ordenarem para outro fim, como se disse.

Art. 2 — Se os preceitos cerimoniais tinham causa literal ou, se só figurada.

(Ad Rom., cap. IV, lect. II).

O segundo discute-se assim. — Parece que os preceitos cerimoniais não tinham causa literal, mas só figurada.

1. — Pois, dentre os preceitos cerimoniais, os principais eram a circuncisão e a imolação do cordeiro pascal. Ora, uma e outra tinham só causa figurada, porque só como sinais foram estabelecidos, conforme a Escritura (Gn 17, 11): Circuncidareis a carne do vosso prepúcio, para que seja o sinal do concerto que há entre mim e vós. E da celebração da Páscoa diz (Ex 13, 9): Será como um sinal na tua mão, e como um memorial diante de teus olhos. Logo, com maior razão, os outros preceitos cerimoniais só tinham causa figurada.

2. Demais. — O efeito se proporciona à sua causa. Ora, todos os preceitos cerimoniais eram figurados, como se disse (q. 101, a. 2). Logo, não tinham causa senão figurada.

3. Demais. — O que é indiferente a ser cumprido de um ou de outro modo não pode ter causa literal. Ora, certos preceitos cerimoniais eram indiferentes a serem cumpridos de um modo ou de outro, como, p. ex., os que se referiam ao número dos animais a serem oferecidos, e em outras semelhantes circunstâncias particulares. Logo, os preceitos da lei antiga não tinham razão literal.

Mas, *em contrário*. — Assim como os preceitos cerimoniais figuravam a Cristo, assim também as histórias do Velho Testamento; pois, diz a Escritura (1 Cor 10, 11): todas estas coisas lhes aconteciam a eles em figura. Ora, nas histórias do Velho Testamento, além do sentido místico ou figurado, há também um sentido literal. Logo, também os preceitos cerimoniais além das causas figuradas, tinham causas literais.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 1), a razão dos meios há de ser deduzida da do fim. Ora, duplo era o fim dos preceitos cerimoniais, pois ordenavam-se ao culto de Deus, naquele tempo, e a figurar a Cristo; assim como também as palavras dos profetas diziam respeito ao tempo presente, mas também representavam figuradamente o futuro, como diz Jerônimo.

Por onde, as razões dos preceitos cerimoniais da lei antiga são susceptíveis de dupla consideração. Primeiro, em razão do culto divino, que naquele tempo devia ser observado. E essas razões eram literais, quer dissessem respeito a evitar o culto da idolatria, quer a rememorar certos benefícios de Deus, quer a insinuar a excelência divina, quer ainda à por à mostra a disposição da mente então exigida dos que cultuavam a Deus. — Em segundo lugar, as razões desses preceitos podem ser fundadas em se ordenarem a figurar a Cristo. E assim tinham razões figuradas e místicas, quer deduzidas de Cristo mesmo e da Igreja, o que pertence à alegoria; quer por serem relativas aos costumes do povo cristão, o que pertence à moralidade; quer ao estado da glória futura, enquanto somos nela introduzidas por Cristo, o que pertence à analogia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como o sentido da locução metafórica, na Escritura, é literal, porque as palavras foram expressas para terem tal significação; assim também as significações das cerimônias da lei — comemorativas dos benefícios de Deus, por causa dos quais foram instituídas, — ou de instituições semelhantes, que diziam respeito a esse estado, não transcendem a ordem das causas literais. Por onde, por uma causa literal é que se determinou a celebração da Páscoa, porque era o sinal da libertação do cativo do Egito; e a circuncisão, que era sinal do pacto feito entre Deus e Abraão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procederia se os preceitos cerimoniais tivessem sido dados só para figurar o futuro, e não para nesse tempo cultivar a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como, conforme já dissemos (q. 96, a. 1) as leis humanas se fundam na razão universal, e não em condições particulares dependentes do arbítrio dos que as instituem, assim também, muitas determinações particulares das cerimônias da lei antiga, não tinham nenhuma causa literal, senão só figurada; mas, em comum, também tinham causa literal.

Art. 3 — Se se pode assinalar uma razão conveniente das cerimônias relativas aos sacrifícios.

(In Psalm. XXXIX; In Isaiam., cap. I; In Ioann., cap. I, lect. XIV).

O terceiro discute-se assim. — Parece que não se pode assinalar razão conveniente das cerimônias relativas aos sacrifícios.

1. — Pois, no sacrifício se oferecia o necessário ao sustento da vida humana, como certos animais e certos pães. Ora, Deus não precisa de tal sustento, conforme a Escritura (Sl 49, 13): Porventura comerei carnes de touros? Ou beberei sangue de cabrito? Logo, inconveniente era oferecer tais sacrifícios a Deus.

2. Demais. — No sacrifício divino não se ofereciam senão animais quadrúpedes dos três gêneros seguintes: bois, ovelhas e cabras. E quanto às aves, em geral, a rã e a pomba; e em especial, para a cura dos leprosos, fazia-se o sacrifício de pardais. Ora, muitos animais há mais nobres que esses. E como devemos oferecer a Deus tudo o que é ótimo, resulta que se lhe deviam oferecer sacrifícios não só dos animais supra-referidos.

3. Demais. — Assim como o homem recebeu de Deus o domínio sobre as aves e os animais, assim também sobre os peixes. Logo, inconveniente era excluir a estes do sacrifício divino.

4. Demais. — Ordenava-se oferecerem-se indiferentemente rãs e pombas. Por onde, assim como mandavam oferecer os filhotes dos pombos, assim também deviam mandar se oferecessem os das rãs.

5. Demais. — Deus é o autor da vida, não só dos homens, mas também dos animais, como é claro pelo que diz a Escritura (Gn 1, 20). Ora, a morte se opõe à vida. Logo, não deviam oferecer a Deus animais mortos, mas ao contrário vivos, e tanto mais quanto também o Apóstolo adverte (Rm 12, 1): ofereçamos os nossos corpos como uma hóstia viva, santa, agradável a Deus.

6. Demais. — Se a Deus não se deviam oferecer em sacrifícios senão animais mortos, parece que não se devia fazer nenhuma diferença entre os modos por que o era. Logo, inconveniente era determinar o modo da imolação, sobretudo no que respeita às aves, como se vê na Escritura (Lv 1, 15 ss).

7. Demais. — Toda imperfeição do animal é via para a corrupção e a morte. Se pois se ofereciam a Deus animais mortos, era inconveniente proibir a oferta de qualquer animal imperfeito, p. ex., manco, cego ou com algum outro defeito.

8. Demais. — Os que oferecem vítimas a Deus devem participar delas, conforme aquilo do Apóstolo (1 Cor 10, 18): os que comem as vítimas por ventura não tem parte com o olhar? Logo, era inconveniente subtrair aos oferentes certas partes das vítimas, como o sangue e a gordura, o peitinho e a espádua direita.

9. Demais. — Assim como os holocaustos eram oferecidos em honra de Deus, assim também o eram as hóstias pacíficas e as pelo pecado. Ora, nenhum animal do sexo feminino era oferecido a Deus como vítima; faziam-se entretanto holocaustos tanto de quadrúpedes, como de aves. Logo, era inconveniente oferecer animais do sexo feminino, como hóstias pacíficas e pelo pecado, sem entretanto, se oferecerem aves para esse mesmo fim.

10. Demais. — Todas as hóstias pacíficas se consideravam como de um só gênero. Logo, não se devia fazer diferença entre as hóstias, cuja carne não se podia, e outros, de que se podia comer no dia seguinte, como se lê na Escritura (Lv 7, 15 ss).

11. Demais. — Todos os pecados tem isto de comum o afastarem de Deus. Logo, devia se oferecer um só gênero de sacrifícios, por todos os pecados, para reconciliar com Deus.

12. Demais. — Todos os animais oferecidos em sacrifícios, o eram de um mesmo modo, i. é, mortos. Logo, não parece conveniente se fizessem oblações de diversos modos de todos os produtos da terra; pois, ora, eram oferecidas espigas, ora, flor de farinha, ora, pão cozido, umas vezes, no forno, outras, em frigideira, outras, em grelhas.

13. Demais. — Devemos reconhecer como provindo de Deus tudo o que temos para o nosso uso. Logo, era inconveniente, além dos animais, oferecer a Deus só pão, vinho, azeite, incenso e sal.

14. Demais. — Os sacrifícios de corpos exprimem o sacrifício interno do coração, pelo qual o homem oferece o seu espírito a Deus. Ora, nesse sacrifício interior há mais da doçura, representada pelo mel, do que do picante, representado pelo sal, conforme o dito da Escritura (Sr 24, 27): o meu espírito é mais doce que o mel. Logo, inconvenientemente se proibia trazer, para o sacrifício, mel e fermento, que também dá sabor ao pão; e se mandava oferecer sal, que é picante, e incenso, que é amargo de sabor. — Logo, as coisas pertencentes às cerimônias dos sacrifícios não tinham causa racional.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Lv 1, 13): o sacerdote queimará tudo sobre o altar em holocausto e suave cheiro para o Senhor. Ora, como se diz noutro lugar (Sb 7, 28), Deus a ninguém ama senão ao que habita com a sabedoria. Donde se pode concluir que tudo o que é recebido por Deus o é com sabedoria. Logo, aquelas cerimônias dos sacrifícios se fundavam em sabedoria, tendo, como tinham, causas racionais.

SOLUÇÃO. — Como já se disse (a. 2), as cerimônias da lei antiga tinham dupla causa: uma literal, pela qual se ordenavam ao culto de Deus; outra, figurada ou mística, enquanto ordenadas a figurar Cristo. E, num e noutro caso, podemos convenientemente assinalar a causa das cerimônias relativas aos sacrifícios.

Assim, enquanto se ordenavam ao culto de Deus, de dois modos podemos compreender a causa dos sacrifícios. — De um modo, enquanto representavam a ordenação da mente para Deus, para quem se

elevava o que oferecia o sacrifício. Ora, a ordenação reta da mente para Deus consiste em o homem considerar como procedente dele, como do primeiro princípio, todas as coisas que tem; e para ele as ordenar, como para o último fim. E isto era expresso pelas oblações e sacrifícios, pelos quais o homem oferecia das suas coisas em honra de Deus, como em reconhecimento de as ter recebido d'Ele, conforme o que disse Davi (1 Cr 29, 14): Tudo é teu; e o que recebemos da tua mão, nós isso mesmo te oferecemos. Por onde, na oblação dos sacrifícios o homem proclamava que Deus é o princípio primeiro da criação das coisas, e o fim último a que tudo se deve referir. — E como a ordenação reta da mente para Deus consiste em a mente humana não reconhecer nenhum outro princípio, autor das coisas, senão só Deus, nem constituir o seu fim em nenhuma outra coisa, por isso a lei proibia oferecer sacrifício a quem quer que fosse, exceto Deus, conforme àquilo (Ex 22, 20): aquele que sacrificar aos deuses, à exceção só do Senhor, morrerá. Por onde e de outro modo, podemos dar a razão da causa das cerimônias relativas ao sacrifício, dizendo, que por elas os homens deixavam de fazer sacrifícios aos ídolos. Por isso, também os preceitos sobre os sacrifícios não foram dados ao povo judeu, senão depois que caiu na idolatria, adorando um bezerro de metal fundido. Sendo assim, esses sacrifícios foram instituídos, para que o povo, pronto a sacrificar, os oferecesse antes a Deus que aos ídolos. Donde o dizer Jeremias (Jr 7, 22) — Eu não falei com vossos pais, nem lhes mandei, no dia em que os tirei da terra do Egito, coisa alguma acerca dos holocaustos e das vítimas.

Dentre todos os dons, porém, que Deus fez ao gênero humano, já caído no pecado, o principal foi o de seu Filho. Donde o dizer a Escritura (Jo 3, 16): assim amou Deus ao mundo, que lhe deu o seu Filho unigênito, para que todo o que crê nele não pereça, mas tenha a vida eterna. Por isso, o maior dos sacrifícios foi o de Cristo, que se entregou a si mesmo, em odor de suavidade, no dizer da Escritura (Ef 5, 2). E, todos os outros sacrifícios da lei antiga eram oferecidos para figurarem esse sacrifício singular e precioso, como o perfeito é figurado pelo imperfeito. Donde o dito do Apóstolo (Heb 10, 11), que o sacerdote da lei antiga oferecia muitas vezes as mesmas hóstias, que nunca podem tirar os pecados; mas, Cristo, ofereceu uma só hóstia pelos pecados, sempiternamente. E como do figurado se deduz a razão de ser da figura, as razões dos sacrifícios figurativos da lei antiga devem-se deduzir do verdadeiro sacrifício de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus não queria que tais sacrifícios lhe fossem oferecidos, por causa das coisas mesmas oferecidas, como se delas precisasse; donde o dizer a Escritura (Is 1, 11): não quero mais holocaustos de carneiro, nem gordura d'animais médios, nem sangue de bezerrinhos, nem de cordeiros, nem de bodes. Mas, queria que lh'os oferecessem como já se disse, quer para excluir a idolatria, quer para fazer sentir a ordem devida da mente humana para Deus; quer também para figurar o mistério da redenção humana operado por Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Havia uma razão conveniente para que fossem oferecidos a Deus em sacrifício todos esses animais referidos e não, outros. — A primeira era para excluir a idolatria. Porque todos os outros animais os idólatras os ofereciam aos seus deuses, ou deles usavam para malefícios. Ao passo que era abominável imolar os animais referidos, entre os egípcios, com quem conviviam os judeus; e por isso aqueles não os ofereciam aos seus deuses, em sacrifício. Por isso, diz a Escritura (Ex 8, 26): Viremos a fazer sacrifícios ao Senhor nosso Deus, o que os Egípcios têm por uma abominação. Pois, prestavam culto às ovelhas; veneravam os bodes, porque na figura deles os demônios apareciam; e enfim, usavam dos bois para a agricultura, que tinham como parte das coisas sagradas. — A segunda razão era por serem os sacrifícios desses animais convenientes para a referida ordenação da mente para Deus. E isto de dois modos. Primeiro, porque com esses animais é que sobretudo se sustenta a vida humana; e sendo eles os mais puros, dão a mais pura nutrição. Ao passo que, dos outros animais, uns são silvestres e não apropriados comumente ao uso dos homens; ou, se domésticos, proporcionam

nutrição imunda, como o porco e a galinha. Ora, só o que é puro devemos oferecer a Deus. Quanto às aves referidas, eram as especialmente sacrificadas, por existirem copiosamente na terra da promessa. Segundo, porque a imolação desses animais designava a pureza da mente. Pois, diz a Glosa: oferecemos o bezerro, quando vencemos a soberba da carne; o cordeiro, quando corrigimos os movimentos irracionais; o bode, quando superamos a lascívia; a pomba, quando somos simples; a rola, quando guardamos a castidade; os pães ázimos, quando nos nutrimos do ázimo da sinceridade. Pois, é manifesto, que a pomba exprime a caridade e a simplicidade do coração. — Em terceiro lugar, era conveniente serem oferecidos tais animais, como figurando a Cristo. Pois, diz a mesma Glosa: Cristo era oferecido no bezerro, por causa da virtude da cruz; no cordeiro, por causa da inocência; no carneiro, por causa do principado; no bode, por causa da semelhança com a carne do pecado; na rôla e na pomba, mostrava-se a união das duas naturezas; ou a rola significava a castidade, e a pomba, a caridade. Com flor de farinha, figurava-se a aspersão dos crentes pela água do batismo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os peixes, que vivem na água, são mais alheios ao homem que os outros animais, que vivem no ar, como ele próprio. E além disso, tirados dela logo morrem; por isso não podiam, como os outros animais, ser oferecidos no templo.

RESPOSTA À QUARTA. — As rolas já crescidas são melhores que os filhotes; com as pombas, porém, dá-se o contrário. Por isso, como diz Rabbi Moisés, mandavam se oferecer rolas e filhotes de pombas; porque devemos oferecer a Deus tudo o que é ótimo.

RESPOSTA À QUINTA. — Os animais oferecidos em sacrifício eram mortos, para assim, serem consumidos pelos homens; pois Deus lhos deu como alimento. E também eram queimados no fogo, porque, cozidos nele, se tornam apropriados à alimentação humana. — Semelhantemente, a imolação dos animais significava a destruição dos pecados; e que os homens eram dignos de morte, pelos seus pecados, isso significando esses animais sacrificados em lugar deles, para a expiação de tais pecados. — E também a imolação desses animais significava a imolação de Cristo.

RESPOSTA À SEXTA. — A lei determinava um modo especial de imolar os animais, para excluir outros modos pelos quais os idólatras os imolavam aos ídolos. Ou também, como diz Rabbi Moisés, a lei escolhia o gênero de morte que menos fizesse sofrer os animais imolados, pelo que também se excluía a falta de misericórdia dos oferentes, e a deterioração dos animais mortos.

RESPOSTA À SÉTIMA. — Os animais defeituosos são de ordinário desprezados, mesmo pelos homens; por isso era proibido oferecê-los em sacrifício a Deus. Pela mesma razão era proibido oferecer na casa de Deus o ganho da prostituta ou o preço do cão. E por isso também não ofereciam animais antes do sétimo dia de terem nascido; por serem quase abortivos e não ainda plenamente constituídos, pela sua tenra idade.

RESPOSTA À OITAVA. — Havia três gêneros de sacrifícios. — Um era aquele em que se consumiam totalmente as vítimas; e por isso se chamava holocausto, que significa queimado totalmente. E esse sacrifício era oferecido a Deus especialmente para Lhe reverenciar a majestade e o amor da sua bondade; e convém ao estado de perfeição, no implemento dos conselhos. Por isso tudo se queimava para significar que, assim como o animal todo, resolvido em vapor, sobe aos ares, assim também o homem todo, com tudo o que Lhe pertence, está sujeito ao domínio de Deus, a quem deve oferecer-se.

Outro era o sacrifício pelos pecados, oferecido a Deus, pela necessidade de os remir; e convém ao estado dos penitentes para a satisfação dos pecados. Continha duas partes, das quais, uma se queimava e cedia-se a outra para ser consumida pelos sacerdotes, para significar que a expiação dos pecados sefaz

por Deus, pelo ministério dos sacerdotes. Salvo, quando o sacrifício era oferecido pelo pecado de todo o povo, ou especialmente, pelo do sacerdote; pois então as vítimas eram totalmente queimadas. Porque não devia destinar-se a alimento dos sacerdotes o que era oferecido pelo pecado deles, para que neles não ficasse nada de pecaminoso. E porque, em tal caso, não haveria satisfação pelo pecado; pois, se as vítimas devessem ser comidas por aqueles por cujos pecados eram oferecidas, seria o mesmo que não o terem sido.

O terceiro sacrifício era o chamado hóstia pacífica, oferecido a Deus, ou em ação de graças, ou pela saúde e prosperidade dos oferentes, como dívida do benefício a receber ou já recebido. E convém ao estado dos que progridem, no cumprir os mandamentos. E estes sacrifícios continham três partes, das quais, uma era queimada em honra de Deus; a outra cedia-se para ser comida pelos sacerdotes; a terceira, enfim, para ser comida pelos oferentes. Isto tudo para significar que a salvação do homem vem de Deus, sob a direção dos seus ministros, e com a cooperação dos próprios homens que são salvos.

Além disso, era geralmente observado, que o sangue e a gordura não deviam ser comidos pelos sacerdotes nem pelos oferentes. Sendo o sangue derramado na base do altar, em honra de Deus; e a gordura, consumida no fogo. — E uma razão disso era excluir a idolatria; pois, os idólatras bebiam o sangue das vítimas e comiam as gorduras, conforme a Escritura (Dt 32, 38): De cujas vítimas comiam as banhas e bebiam o vinho das libações. — A segunda razão era a direção da vida humana. Pois, proibia-se o uso do sangue para causar horror da efusão do sangue humano; donde o dizer a Escritura (Gn 9, 4-5): Não comereis carne com sangue; porque eu requererei o sangue das vossas almas. E comer as gorduras, para evitar a lascívia; donde a Escritura (Ez 34, 3): matáveis o que era mais gordo. — A terceira razão se fundava na reverência divina. Pois, o sangue é o que há de mais necessário à vida, vindo de aí o dizer-se, que a alma está no sangue; ao passo que a gordura indica a abundância da nutrição. Por onde, para se mostrar que de Deus nos vem a vida e a abundância de todos os bens, em honra d'Ele se derramava o sangue e queimava a gordura. — A quarta razão era que a efusão do sangue significava a do sangue de Cristo; e a gordura, a abundância da sua caridade, pela qual se ofereceu a Deus por nós.

Das hóstias pacíficas cediam-se para serem comidos pelos sacerdotes, o peitinho e a espádua direita, para excluir uma certa espécie de adivinhação, chamada espatulamância. Pois faziam-se adivinhações com as espáduas dos animais imolados e, semelhantemente, com os ossos do peito; razão pela qual dessas partes eram privados os oferentes. — Mas isso também significava que ao sacerdote era necessária a sabedoria do coração, para instruir o povo, significada pelo peito, que cobre o coração; e também a fortaleza, para suportar os defeitos, significada pela espádua direita.

RESPOSTA À NONA. — Como o holocausto era o perfeíssimo dos sacrifícios, só o macho era desse modo oferecido, porque a fêmea é um animal imperfeito. Por outro lado, a oblação das rolas e das pombas era por causa da pobreza dos oferentes, que não podiam oferecer animais maiores. E como as hóstias pacíficas eram oferecidas gratuitamente, e ninguém as oferecia obrigado, senão espontaneamente, as aves referidas não eram oferecidas como hóstias dessa espécie, mas como holocaustos e vítimas pelo pecado, que às vezes era necessário oferecer. E demais, essas aves, por causa da altura do seu vôo, convinham à perfeição dos holocaustos; e também a serem vítimas pelo pecado, por terem, como canto, o gemido.

RESPOSTA À DÉCIMA. — O holocausto era o principal dentre todos os sacrifícios; porque a vítima toda era queimada em honra de Deus e nada dela se comia. — O segundo lugar, na santidade, tinha-o a vítima pelo pecado, comida só no átrio, pelos sacerdotes, no dia mesmo do sacrifício. — O terceiro, era o da vítima pacífica, em ação de graças, comida no mesmo dia, mas em todos os lugares de Jerusalém. — O quarto, o da hóstia pacífica, em virtude de voto, cujas carnes podiam ser comidas no dia seguinte.

— E a razão desta ordem é que o homem tem obrigações, para com Deus, sobretudo, por causa da sua majestade; em segundo lugar, por causa da ofensa cometida; em terceiro, pelos benefícios já recebidos; em quarto, pelos benefícios esperados.

RESPOSTA À UNDÉCIMA. — Os pecados se agravam pelo estado do pecador, como dissemos (q. 73, a. 10). Por isso, mandavam-se oferecer as outras vítimas pelo pecado do sacerdote e do príncipe, ou de alguma pessoa privada. Pois, deve-se atender, como diz Rabbi Moisés, a que, quanto mais grave era o pecado, tanto mais vil era a espécie do animal por ele oferecida. Por isso, a cabra, o mais vil de todos, era oferecida pela idolatria, o gravíssimo dos pecados; ao passo que, pela ignorância do sacerdote, era oferecido um bezerro; e pela negligência do príncipe, um bode.

RESPOSTA À DUODÉCIMA. — A lei, nos sacrifícios, quis prover à pobreza dos oferentes. De modo que, quem não pudesse ter um quadrúpede, oferecesse pelo menos uma ave; o que não a pudesse ter, oferecesse ao menos um pão; e quem ainda esse não o pudesse ter, oferecesse ao menos farinha ou espigas. — E a causa figurada disso era que o pão significava Cristo, pão vivo, como diz a Escritura (Jo 6, 41-51). E Cristo, na fé dos patriarcas, existia como espiga, no estado da lei da natureza; como flor de farinha, na doutrina da lei e dos profetas; como pão formado, depois que assumiu a humanidade; como pão cozido, i. é, formado pelo Espírito Santo, no forno do útero virginal; que também foi cozido em frigideira, por causa dos trabalhos que sofreu no mundo; e enfim, na cruz, como que queimado em grelhas.

RESPOSTA À DÉCIMA TERCEIRA. — Os produtos da terra, de que o homem lança mão, ou lhe servem de comida, e desses se oferecia o pão; ou de bebida, dos quais se oferecia o vinho; ou de condimento, e dentre esses se oferecia o azeite e o sal; ou de remédios, e dentre esses se oferecia incenso, que é aromático e fortificante. — Ora, o pão figurava a carne de Cristo; o vinho, o seu sangue, que nos remiu; o azeite, a graça de Cristo; o sal a ciência; o incenso, a oração.

RESPOSTA À DÉCIMA QUARTA. — O mel não era oferecido em sacrifício a Deus, quer por costumarem oferecê-lo em sacrifício aos ídolos; quer, também para excluir toda doçura carnal e todo prazer dos que pretendiam sacrificar a Deus. O fermento não era oferecido, para excluir a corrupção; e talvez também era costume oferecê-lo nos sacrifícios aos ídolos. O sal o era, por impedir a corrupção pútrida, pois os sacrifícios a Deus deviam ser puros; etambém porque o sal significava a discreção da sabedoria, ou ainda, a mortificação da carne. O incenso era oferecido a Deus, para significar a devoção do coração, necessária aos oferentes; e também o odor da boa fama, pois o incenso é resinoso e odorífero. E como o sacrifício da inveja não procedia da devoção, mas antes, da suspeição, nele não se oferecia incenso.

Art. 4 — Se se pode dar razão suficiente das cerimônias da lei antiga relativas às coisas sagradas.

(Ad Coloss., cap. II, lect. IV; Ad Hebr., cap. IX, lect. I).

O quarto discute-se assim. — Parece que das cerimônias da lei antiga, relativas às coisas sagradas, não se pode dar razão suficiente.

1. — Pois, diz Paulo (At 17, 24): Deus, que fez o mundo, e tudo o que nele há, sendo ele o Senhor do céu e da terra, não habita em templos feitos pelos homens. Logo, a lei antiga institui inconvenientemente, para o culto de Deus, o tabernáculo ou templo.

2. Demais. — A estrutura da lei antiga não foi mudada senão por Cristo. — Ora, o tabernáculo designava a estrutura dessa lei. Logo, não devia ser mudado pela edificação de nenhum templo.

3. Demais. — A lei divina deve sobretudo induzir os homens ao culto divino. Ora, para o desenvolver-se do culto divino é necessário fazerem-se muitos altares e templos, como claramente se vê na lei nova. Logo, mesmo no regime da lei antiga, não devia haver só um templo ou tabernáculo, mas muitos.

4. Demais. — O tabernáculo ou templo ordenava-se ao culto de Deus. Ora, em Deus devemos venerar sobretudo a unidade e a simplicidade. Logo, não era conveniente que o tabernáculo ou templo se distinguisse por certos véus.

5. Demais. — A virtude do primeiro motor, que é Deus, se manifesta primeiro na parte do Oriente, onde começa o primeiro movimento. Ora, o tabernáculo foi instituído para a adoração de Deus. Logo, devia estar voltado mais para o Oriente que para o Ocidente.

6. Demais. — O Senhor mandou (Ex 20, 4) não se fizesse imagem de escultura, nem figura alguma. Logo, inconvenientemente se esculpiram, no tabernáculo ou templo, imagens de querubins. Semelhantemente, aí se viam, sem causa racional, a arca, o propiciatório, o candelabro, a mesa e o altar duplo.

7. Demais. — O Senhor mandou (Ex 20, 24): Far-me-eis um altar de terra. — E ainda (Ex 20, 26): Não subirás por degraus ao meu altar. Logo, inconvenientemente se mandou, depois, fazer um altar de madeira, ouro ou cobre, e de tanta altura, que só por degraus se podia subir a ele. Pois, diz a Escritura (Ex 27, 1-2): Farás também um altar de pau setim, o qual terá cinco côvados ao cumprimento e outros tantos de largura, e terá três côvados de alto, e o cobrirás de cobre. E (Ex 30, 1-3): Farás um altar de madeira de setim para queimar os perfumes. E o cobrirás de puríssimo ouro.

8. Demais. — Nas obras de Deus nada deve ser supérfluo, porque nem nas da natureza isso se dá. Ora, a um tabernáculo ou casa basta uma coberta. Logo, era inconveniente se lhe sobre-porem muitas cobertas, a saber: cortinas, cobertas de pele de cabra, peles de carneiro tintas de vermelho e peles tintas de roxo.

9. Demais. — A consagração exterior significava a interior, cujo sujeito é a alma. Logo, inconvenientemente era consagrado o tabernáculo e os seus vasos, que eram corpos inanimados.

10. Demais. — A Escritura diz (Sl 33, 2): Bendirei o Senhor em todo o tempo; seu louvor será sempre na minha boca. Ora, as solenidades são instituídas para louvar a Deus. Logo, não era conveniente se estatúrem certos dias para realizar as solenidades. — De tudo isso resulta, que as cerimônias das coisas sagradas não tinham causas convenientes.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Heb 8, 4): os que oferecem os dons segundo a lei servem de modelo e sombra das coisas celestiais; como foi respondido a Moisés quando estava para acabar o tabernáculo: Olha, disse, faze todas as coisas conforme o modelo que te foi mostrado no monte. Ora, é muito racional o que representa a imagem das coisas celestes. Logo, as cerimônias das coisas sagradas tinham causa racional.

SOLUÇÃO. — Todo o culto externo de Deus se ordena principalmente a os homens o reverenciarem. Ora, é próprio do afeto humano reverenciar menos o que é comum e sem distinção particular; e prestar mais reverência e admiração ao que tem alguma excelência e se distingue do comum. E daí vem ter o costume humano estabelecido, que os reis e os príncipes, que devem ser reverenciados pelos súbditos,

sejam ornados de vestes mais preciosas e também possuam habitações mais amplas e mais belas. E por isso, era necessário fossem ordenados ao culto de Deus, certos tempos especiais, um tabernáculo especial, vasos especiais e ministros especiais, para assim provocarem o espírito dos homens à maior reverência d'Ele. — Semelhantemente, como já dissemos (a. 2; q. 100, a. 12; q. 101, a. 2), a estrutura da lei antiga tinha por fim figurar o mistério de Cristo. Ora, é forçoso seja algo de determinado aquilo que deve figurar alguma coisa; de modo que representa uma semelhança dela. Por onde, também era necessário se observassem certas disposições especiais concernentes ao culto de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O culto de Deus implica duas condições: o Deus adorado e os homens que o adoram. Ora, Deus, que é adorado, não se encerra em nenhum lugar material e por isso, não era preciso se lhe construísse um tabernáculo especial ou um templo. Ao contrário, os homens que o adoram, são seres corpóreos; e, por causa deles, era necessário se construísse um tabernáculo especial ou um templo, para o culto de Deus. E isto por duas razões. — A primeira, que os homens, reunidos nesse lugar, com o pensamento de serem destinados a adorar a Deus, o fizessem com maior reverência. — A segunda, que a disposição desse templo ou do tabernáculo significasse algo de condescende com a excelência da divindade ou humanidade de Cristo. E é o que diz Salomão (1 Rs 8, 27): se o céu e céu dos céus te não podem compreender, quanto menos esta casa que eu edifiquei? E, em seguida acrescenta (1 Rs 8, 29-30): os teus olhos estejam abertos de noite e de dia sobre esta casa da qual disseste: O meu nome estará nela; para ouvires a oração do teu servo e do teu povo de Israel. Por onde é claro, que a casa do santuário não foi instituída para compreender a Deus, como se nela habitasse localmente; mas para que aí habitasse o nome de Deus. Isto é, para que o conhecimento de Deus se manifestasse pelo que se aí fazia e dizia; e para, pela reverência ao lugar, as orações se tornarem mais dignas de serem ouvidas, pela devoção dos que oravam.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A estrutura da lei antiga, quanto ao seu cumprimento, não foi mudada antes de Cristo; mas só por Cristo isso se fez. Foi mudada, porém, quanto à condição do povo que ela regia. Pois, primeiro, esteve no deserto, sem morada certa; depois, teve várias guerras com as nações vizinhas; ultimamente, no tempo de Davi e de Salomão, viveu tempos tranquilos. E então foi, pela primeira vez, edificado o templo no lugar designado por Abraão, por indicação divina, para se aí fazerem as imolações. Pois, como diz a Escritura (Gn 22, 2), o Senhor mandou a Abraão oferecesse o seu filho em holocausto sobre um dos montes que eu te mostrar; e depois disse (Gn 22, 14), que pôs por nome aquele lugar: O Senhor vê, quase, por previsão de Deus, fosse aquele lugar escolhido para o culto divino. Pelo que diz a Escritura (Dt 12, 5-6): Vireis ao lugar que o Senhor vosso Deus escolher e oferecereis os vossos holocaustos e vítimas. Ora, esse lugar, para a edificação do templo, não devia ser designado antes do tempo predito, por duas razões dadas pelo Rabbi Moisés. A primeira, para que os gentios se não apropriassem desse lugar. A segunda, para que não o destruíssem. A terceira enfim, para que qualquer das tribos não pretendesse tê-lo como seu lote, donde nascessem demandas e litígios. Por isso, não se devia edificar o templo enquanto não houvesse um rei, capaz de impedir esses litígios. E, antes dessa edificação, ordenava-se ao culto de Deus um tabernáculo portátil por diversos lugares, quase ainda não existente um lugar determinado para o culto divino. E esta é a razão literal da diversidade do tabernáculo e do templo. — A razão figurada pode ser que essas duas coisas significavam um duplo estado. O tabernáculo, que era mutável, significa o regime da vida presente também mutável. O templo, por seu lado, fixo e permanente, o regime da vida futura, absolutamente invariável. E por isto, na edificação do templo, diz a Escritura, que não se ouvia o som de martelo nem machado, para significar que toda atividade perturbadora era estranha ao estado futuro. Ou, o tabernáculo significava o regime da lei antiga; e o templo, construído por Salomão, o da lei nova. Por onde, na construção do tabernáculo, só os judeus trabalharam; ao passo que, na do templo, cooperavam também os tírios e sidônios, que eram gentios.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão da unidade do templo ou do tabernáculo pode ser literal e figurada. — A literal era a exclusão da idolatria; porque os gentios atribuíam templos diversos aos diversos deuses. Por onde, para que se radicasse no espírito dos homens a fé na unidade divina, quis Deus se lhe oferecesse sacrifício só num lugar. Ademais disso, para assim mostrar que o culto material não lhe é em si mesmo aceito. Pelo que, impedia se oferecessem sacrifícios a cada passo e em toda parte. Ao contrário, o culto da lei nova, em cujo sacrifício está contida a graça espiritual, é, em si mesmo, aceito de Deus. Por isso, a lei nova admite a multiplicação dos altares e dos templos. Quanto ao pertencente ao culto espiritual de Deus, que consistia na doutrina da lei e dos profetas, havia ainda, na lei antiga, diversos lugares determinados, chamados sinagogas, em que o povo se reunia para louvar a Deus. Assim, chamam-se também agora igrejas os lugares em que para louvá-Lo, se congrega o povo cristão. Por onde, a nossa Igreja tomou o lugar do templo e da sinagoga; porque, sendo o seu sacrifício espiritual, não distinguimos agora o lugar do sacrifício do lugar da doutrina. — A razão figurada pode ser, que o templo e o tabernáculo significam a unidade da Igreja, militante, ou triunfante.

RESPOSTA À QUARTA. — Assim como a unidade do templo ou do tabernáculo representam a de Deus ou da Igreja, assim também, a distinção entre um e outro representa a distinção entre as coisas sujeitas a Deus, e que nos elevam a venerá-Lo. Pois, distinguíam-se no tabernáculo duas partes: a ocidental chamada o Santo dos Santos; e a oriental, chamada Santo. E, enfim, ante ele, havia o átrio.

Ora, esta distinção se fundava em dupla razão. — Uma, pela qual o tabernáculo se ordenava ao culto de Deus. E assim, as diversas partes do mundo estavam figuradas nas duas partes do tabernáculo. Pois, a chamada Santo dos Santos simbolizava o mundo superior, que é o das substâncias espirituais; e a chamada Santo, o mundo corpóreo. Por onde, o Santo se separava do Santo dos Santos por um véu, pintado de quatro cores, símbolos dos quatro elementos. Essas eram: o bisso, símbolo da terra, porque o bisso, i. é, o linho nasce da terra; a púrpura, símbolo da água, porque a cor purpúrea era feita de certas conchas que se encontram no mar; o jacinto, que significava o ar, que tem cor de ouro; e a escarlata duas vezes tinta, que designava o fogo. E isto era assim porque a matéria dos quatro elementos é um impedimento que nos vela as substâncias incorpóreas. Por onde, no tabernáculo interior, i. é, no Santo dos Santos, só o sumo sacerdote entrava, e uma só vez no ano, para significar que a perfeição final do homem é a entrada no mundo espiritual. No tabernáculo exterior, i. é, no Santo, o sacerdote entrava todos os dias, não porém o povo, que tinha acesso só ao átrio. Porque as coisas corpóreas o povo pode percebê-las, mas as razões internas delas só os sapientes, refletindo, podem atingi-las. Quanto à razão figurada, o tabernáculo exterior, chamado Santo simboliza o regime da lei antiga, como diz o Apóstolo (Heb 9, 6 ss). Porque nele sempre entravam os sacerdotes para cumprirem o ofício de sacrificar. Enquanto o tabernáculo interior, chamado Santo dos Santos significa a glória celeste, ou também o regime espiritual da lei nova, que é um quase começo da glória futura, estado, em que Cristo nos introduziu. E era figurado pela entrada só do sumo sacerdote, uma vez no ano, no Santo dos Santos. — O véu, por seu lado, significava a ocultação dos sacrifícios antigos; e era ornado de quatro cores significativas. O bisso, símbolo da pureza da carne; a púrpura, dos sofrimentos que os santos padeceram por Deus; a escarlata duas vezes tinta, da dupla caridade para com Deus e o próximo; o jacinto, da meditação celeste. — Mas o povo e os sacerdotes tinham relações diferentes com a lei antiga. Pois, aquele assistia aos sacrifícios corporais que se ofereciam no átrio; ao passo que os sacerdotes meditavam na essência deles, com fé mais explícita nos mistérios de Cristo. Por isso entravam no tabernáculo exterior, que também estava separado do átrio por um véu, porque certas coisas, sobre o mistério de Cristo eram veladas ao povo e conhecidas dos sacerdotes. Mas não lhes eram plenamente reveladas, como depois, no Novo Testamento, conforme a Escritura (Ef 3, 5).

RESPOSTA À QUINTA. — Os judeus adoravam com a cara voltada para o ocidente; o que foi introduzido na lei para excluir a idolatria, pois, todos os gentios, em reverência ao sol, adoravam voltados para o oriente. Donde o dizer a Escritura (Ez 8, 16), que certos tinham as costas voltadas para o templo do Senhor e as caras viradas para o oriente, e adoravam o sol nascendo. E era para excluir isso, que o tabernáculo tinha o Santo dos Santos voltado para o ocidente, para o adorarem voltados para esse ponto. — Quanto à razão figurada, pode ser que a estrutura do antigo tabernáculo se ordenava a significar a morte de Cristo, figurada pelo ocaso, conforme a Escritura (Sl 67, 5): Aquele que sobe sobre o ocidente, o Senhor é o seu nome.

RESPOSTA À SEXTA. — Pode-se dar uma razão literal e, outra, figurada do que se continha no tabernáculo. — A literal é relativa ao culto divino. Ora, como já dissemos (ad 4), o tabernáculo interior, chamado Santo dos Santos, significa o mundo superior das substâncias espirituais. Por isso, três coisas continha esse tabernáculo: a arca do testamento, na qual havia uma urna de ouro, que continha o maná, e a vara de Aarão, que tinha florescido, e as tábuas do testamento, nas quais estavam escritos os dez preceitos do decálogo. — E essa arca estava situada entre dois querubins, olhando um para outro. — Sobre a arca havia uma tábua, chamada propiciatório, apoiada nas asas dos querubins, como se fosse levada por eles, e levando a imaginar que essa tábua fosse o assento de Deus. E se chamava propiciatório, querendo significar que Deus, daí, se tornava propício ao povo, pelas preces do sumo sacerdote. E era conduzido pelos querubins, como sendo os que seguem a Deus. Quanto à arca do testamento, era um como escabelo de quem estava sentado no propiciatório.

Ora, essas três coisas simbolizam três outras existentes no referido mundo superior. — Deus, que está acima de todas as coisas e é incompreensível a todas as criaturas. E por isso, não punham nenhuma figura que lhe representasse a invisibilidade, mas sim, a do seu assento, porque concebemos criatura enquanto sujeita a Deus, como o assento a quem se assenta. — Há também, nesse mundo superior, substâncias espirituais chamadas anjos. E estes eram simbolizados pelos dois querubins, olhando um para o outro, para designar a concórdia dos anjos entre si, conforme àquilo da Escritura (Jó 25, 2): aquele que mantém a concórdia nas alturas. Também não havia um só querubim, para que se designasse a multidão dos espíritos celestes, e se impedisse o culto deles aqueles a quem foi ordenado adorassem um só Deus. — Demais, nesse mundo inteligível, estão de certo modo, encerradas as razões eternas do que neste mundo fazemos, assim como as razões dos efeitos estão encerradas nas suas causas, e, no artifice, as das coisas artificiais. O que é simbolizado pela arca, que continha três coisas representativas das três coisas humanas de maior valor, a saber: a sabedoria, simbolizada nas tábuas do testamento; o poder governamental, na vara de Aarão; e a vida, representada pelo maná, que foi o sustento dela. Ou ainda, essas três coisas significam os três atributos de Deus: as tábuas, a sabedoria; a vara, o poder; o maná, a bondade, quer pela sua doçura, quer porque Deus o deu ao seu povo, por misericórdia, sendo, por isso, conservado, em memória dessa misericórdia.

Essas três coisas também estão figuradas na visão de Isaías. Viu ele ao Senhor sentado num sólio excelso e elevado, assistido de Serafins, e o templo cheio da glória de Deus. Por isso, clamavam os Serafins: Cheia está toda a terra da sua glória (Is 6, 1-3). E assim, as imagens dos Serafins não foram aí postas para receberem culto, o que era proibido pelo primeiro preceito da lei, mas como sinal de ministério, conforme dissemos.

Por seu lado, o tabernáculo exterior, significativo do século presente, também continha três coisas: o altar do timiama, posto diretamente contra a arca; a mesa da proposição, na qual se punham os doze pães, colocada na parte norte; e o candelabro, na parte sul.

E essas três coisas são consideradas como correspondentes às três encerradas na arca, representando, mas mais manifestamente, o mesmo que elas. Pois é necessário seja, das razões eternas das coisas, dada mais clara manifestação da existência que têm na mente divina e dos anjos, para poderem os sábios conhecê-las, sábios simbolizados nos sacerdotes que entram no tabernáculo. — Por isso, o candelabro designa como em sinal sensível, a sabedoria, expressa nas tábuas por palavras inteligíveis. — O altar do timiama, o ofício dos sacerdotes, a quem pertence trazer o povo para Deus; o que também é significado pela vara. Pois, nesse altar se queimava o timiama do bom odor, que significa a santidade do povo, agradável a Deus; porque, como diz a Escritura (Ap 8, 3), o fumo dos aromas exprime as justificações dos santos. A dignidade sacerdotal é significada, na arca, pela vara, e no tabernáculo exterior, pelo altar do timiama. Porque o sacerdote é o mediador entre Deus e o povo, que governa por poder divino, simbolizado pela vara; e oferecia a Deus, quase no altar do timiama, o fruto do seu governo, i. é, a santidade do povo. — A mesa, bem como o maná, significam o sustento temporal da vida; mas o que estava naquela era um alimento mais comum e grosseiro, ao passo que o maná era mais suave e delicado. O candelabro estava convenientemente colocado na parte austral, e a mesa, na aquilonar; porque aquela é a parte direita do mundo, ao passo que esta é a esquerda, como diz Aristóteles. A sabedoria pertencia à parte direita, assim como os outros bens espirituais; enquanto que a nutrição temporal, à esquerda, conforme a Escritura (Pr 3, 16): Na sua esquerda, as riquezas e a glória. Enfim, o poder sacerdotal é um meio termo entre as coisas temporais e a sabedoria espiritual, pois por ela é dispensada a sabedoria espiritual e as coisas temporais.

Mas também se pode dar dessas coisas outra razão, mais literal. — Na arca estavam contidas as tábuas da lei, para impedir o esquecimento dela; donde o dizer a Escritura (Ex 24, 12): dar-te-ei duas tábuas de pedra e a lei e os mandamentos, que eu escrevi para ensinares os filhos de Israel. — A vara de Aarão estava aí colocada para reprimir a dissensão entre o povo e o sacerdócio do mesmo, conforme a Escritura (Nm 17, 10): Torna a levar a vara de Aarão para o tabernáculo do testemunho, para se guardar ali em memória dos rebeldes filhos de Israel. — O maná era conservado na arca, para comemorar o benefício que Deus fez aos filhos de Israel no deserto, e por isso, diz a Escritura (Ex 16, 32): Enche um gomor dele e guarde-se para todas as gerações futuras, para que saibam qual foi o manjar com que eu vos sustentei no deserto. — O candelabro foi instituído para a honorificência do tabernáculo; pois importa à magnificência da casa o ser bem iluminada. Tinha sete ramos, como diz Josefo, para significar os sete planetas, que iluminam todo o mundo. E foi colocado na parte austral, porque dela é que se movem os planetas, em relação a nós. — O altar, do timiama foi instituído para que sempre houvesse no tabernáculo o fumo do bom odor, quer para veneração do tabernáculo, quer também para remédio contra o mau cheiro, que necessariamente resultava do sangue derramado e da imolação dos animais. Pois, o fétido é desprezado como vil; ao passo que todos apreciam muito o que tem bom odor. — A mesa foi posta para significar que os sacerdotes, servidores do templo, deviam nele se alimentar. Por isso, só eles podiam comer dos doze pães superpostos na mesa, em memória das doze tribos, conforme se lê na Escritura (Mt 12, 4). E não estava colocada diretamente no meio, diante do propiciatório, para excluir o rito da idolatria. Porque os gentios, nos sacrifícios à lua, colocavam a mesa em frente do ídolo da lua; donde o dizer a Escritura (Jr 7, 18): as mulheres misturam a manteiga para fazerem tortas à rainha do céu. — O átrio, fora do tabernáculo, continha o altar dos holocaustos, onde se ofereciam a Deus, em sacrifício, das coisas pertencentes ao povo. E por isso, este podia ficar no átrio, e oferecia os seus bens a Deus, por mãos dos sacerdotes. Mas só os sacerdotes, a quem competia oferecer o povo a Deus, é que podiam ter acesso ao altar interior, no qual era oferecida a devoção e a santidade do povo. E esse altar estava colocado no átrio, fora do tabernáculo, para impedir o culto da idolatria; pois os gentios levantavam altares, dentro dos templos, para imolar aos ídolos. Quanto à razão figurada de todas essas coisas, pode ser descoberta na relação do tabernáculo com Cristo, a quem figura. Por onde,

devemos considerar que, para designar a imperfeição das figuras legais, instituíram-se, no templo, diversas figuras significativas de Cristo. — Assim, é significado pelo propiciatório, porque ele é a propiciação pelos nossos pecados, como diz a Escritura (1 Jo 2, 2). E era conveniente fosse o propiciatório levado pelos Querubins, porque de Cristo foi escrito (Heb 1, 6): E todos os anjos de Deus o adorem. — Também a arca significa a Cristo, porque, assim como era construída de pau setim, assim, o corpo de Cristo é composto de membros puríssimos. Era dourada, porque Cristo é cheio de sabedoria e caridade, simbolizadas pelo ouro. Dentro da arca havia uma urna de ouro, isto é, a alma santa, que encerra o maná, i. é, toda a plenitude da divindade. E ainda nela estava a vara, i. é, o poder sacerdotal, porque Cristo foi constituído pontífice eterno. Também nelas estavam as tábuas do testamento, para significar que Cristo mesmo é legislador. — Demais, Cristo é simbolizado pelo candelabro, porque, ele próprio o disse (Jo 8, 12): Eu sou a luz do mundo. As sete lâmpadas significam os sete dons do Espírito Santo. — É também simbolizado pela mesa, porque Ele é o alimento espiritual, conforme a Escritura (Jo 6, 41-51): Eu sou o pão vivo; os doze pães significam os doze apóstolos ou a doutrina deles. Ou então, o candelabro e a mesa podem significar a doutrina e a fé da Igreja, que ilumina e refaz ao mesmo tempo. Também Cristo é simbolizado no duplo altar, o dos holocaustos e o do timiama. Porque, por Ele, devemos oferecer a Deus todas as obras virtuosas, tanto aquelas pelas quais mortificamos a carne, como que oferecidas no altar dos holocaustos; como as que, com maior perfeição da mente, pelos desejos espirituais dos perfeitos, oferecemos a Deus em Cristo, como que no altar do timiama, conforme a Escritura (Heb 13, 15): Ofereçamos, pois, por ele a Deus sem cessar sacrifício de louvor.

RESPOSTA À SÉTIMA. — O Senhor mandou se construísse um altar onde se deviam oferecer os sacrifícios e os dons, em honra de Deus e para sustento dos ministros, que serviam no tabernáculo. E sobre a construção desse altar, o Senhor deu duplo preceito.

Um, no princípio da lei, quando mandou que fizessem um altar de terra, ou ao menos, de pedras não lavradas; e demais, que não fizessem um altar elevado onde devessem subir por degraus. E isto para detestarem o culto da idolatria. Pois os gentios construíam aos ídolos altares ornados e altos, onde acreditavam haver algo da santidade e da divindade. Razão pela qual também o Senhor mandou (Ex 20, 24 ss): Não plantarás bosque nem árvore alguma ao pé do altar do Senhor teu Deus; porque os idólatras costumavam sacrificar debaixo das árvores, por causa da amenidade do lugar e da sombra. — E destes preceitos também há uma razão figurada. Pois, em Cristo, que é o nosso altar, devemos admitir a verdadeira natureza da carne, quanto à sua humanidade — e isso significa o construir um altar de terra; e também, quanto à divindade, devemos admitir nele a igualdade com o Pai — e isso significa o não subir por degraus ao altar. E nem devemos, ao lado de Cristo, admitir a doutrina dos gentios, que provoca a lascívia.

Feito porém o tabernáculo em honra de Deus, não eram para temer tais ocasiões de idolatria. Por isso, o Senhor mandou se fizesse, para os holocaustos, um altar de bronze, que estivesse patente a todo o povo; e de ouro, o altar do timiama, que só os sacerdotes viam. Assim, não era tanta a preciosidade do bronze, que provocasse o povo a alguma idolatria.

Mas, a Escritura dá como razão do preceito (Ex 20, 26) — não subirás por degraus ao meu altar — o que logo acrescenta: para que se não descubra a tua torpeza. Por onde, devemos considerar que também isso foi instituído para excluir a idolatria; pois, nos sacrifícios a Priapo, os gentios descobriam as partes pudendas. Mas depois, foi ordenado aos sacerdotes usassem calções que lhes cobrissem essas partes. E, assim, sem perigo, podia ser determinada uma altura tal do altar que, para oferecer os sacrifícios, a ele subissem por uns degraus de madeira, não permanentes, mas trazidos na hora do sacrifício.

RESPOSTA À OITAVA. — O corpo do tabernáculo constava de umas tábuas eretas no sentido do comprimento, cobertas por dentro de umas cortinas de quatro cores variadas, o saber, de bisso retorcido, de cor de jacinto, de púrpura e de escarlata tinta duas vezes. Mas, essas cortinas cobriam só os lados do tabernáculo. No teto do mesmo havia uma coberta de peles tintas de roxo; e, sobre esta, outra de peles de carneiro tintas de vermelho; e por cima uma terceira, de umas peles de cabra, que cobriam, não só o teto do tabernáculo, mas desciam até a terra e cobriam, exteriormente, as tábuas do mesmo.

Ora, desta coberta, a razão literal, em comum, era servir de ornato e proteção do tabernáculo, de modo que este fosse reverenciado. Em especial, porém, segundo alguns, as cortinas designam o céu sidéreo, cheio de diversas e variegadas estrelas. As peles de cabra, as águas que estão sobre o firmamento; as tintas de vermelho, o céu empíreo, em que estão os anjos; as tintas de roxo, o céu da santa Trindade.

A razão figurada dessas coisas é a seguinte. As tábuas, de que o tabernáculo era construído, significavam os fiéis de Cristo, de que é a Igreja construída. O tabernáculo era coberto por dentro de tábuas de quatro cores, porque os fiéis são ornados interiormente de quatro virtudes. Pois, como diz a Glosa, o bisso retorcido significa a carne resplendente pela castidade; o jacinto, a mente desejosa das coisas celestes; a púrpura, a carne sujeita ao sofrimento; a escarlata tinta duas vezes, a mente refulgente entre os sofrimentos por amor de Deus e o amor do próximo. As cobertas do teto designam os prelados e os doutores, que devem brilhar pela vida repassada das coisas celestes, o que é simbolizado pelas peles de cor de jacinto; pela prontidão para o martírio, simbolizado pelas de escarlata tintas duas vezes; pela austeridade de vida e a paciência nas adversidades, simbolizado pelas de cabra, que estavam expostas aos ventos e às chuvas, como diz a Glosa.

RESPOSTA À NONA. — A santificação do tabernáculo e dos seus vasos tem uma causa literal, que era fazer com que fossem tidos na maior reverência, como destinados que eram ao culto divino por essa consagração. — A razão figurada é que essa santificação significa a espiritual, do tabernáculo vivo, i. é, dos fiéis, que constituem a Igreja de Cristo.

RESPOSTA À DÉCIMA. — Na lei antiga havia sete solenidades temporais e uma contínua, como se pode coligir da Escritura (Nm 28; 29). — Havia uma festividade quase contínua, porque todos os dias, de manhã e de tarde, era imolado o cordeiro. E essa contínua festividade de um sacrifício perene representa a perpetuidade da beatitude divina.

Das festas temporais, a primeira era a que se renovava em cada semana. E essa era a solenidade do Sábado, celebrada em memória da criação das coisas, como já se disse. — Outra a que se repetia cada mês, era a da Neomenia, celebrada para comemorar a obra do governo divino. Pois, as coisas do nosso mundo inferior variam principalmente conforme o movimento da lua. Por isso, celebrava-se essa festa na lua nova; e não no plenilúnio, para evitar o culto dos idólatras, que, nesse tempo, prestavam à lua. — E como esses dois referidos benefícios são comuns a todo o gênero humano, essas festas se repetiam mais freqüentemente.

As outras cinco festas celebravam-se uma vez por ano, e nelas se rememoravam os benefícios especialmente feitos ao povo judeu. — Assim, celebrava-se a festa da Fase, no primeiro mês, para comemorar o benefício da libertação do Egito. — A de Pentecostes, depois de cinqüenta dias, para rememorar o benefício da lei que lhes foi dada.

As outras três festas eram celebradas no sétimo mês, que, como o sétimo dia, era quase inteiramente solene, para os judeus. — Assim, no primeiro dia do sétimo mês, havia a festa das Trombetas, em

memória da liberação de Isaac, quando Abraão encontrou o carneiro preso pelos chifres, o qual representavam pelas cornetas em que buzinavam. — E era a festa das Trombetas um quase convite para se prepararem para a festa seguinte, celebrada no décimo dia. Era essa a da Expição, em memória do benefício de ter-se Deus tornado propício ao povo, a pedido de Moisés, depois do pecado da adoração do bezerro. — A seguir, celebravam a da Scenopegia, i. é, dos Tabernáculos, durante sete dias, para comemorar o benefício da divina proteção, guiando-os pelo deserto, onde habitaram em tabernáculos. Por isso, nesse dia, deviam tomar o fruto da árvore mais formosa, i. é, do limoeiro; e uma árvore de densas folhas, i. é, a murta, cujas folhas são odoríferas; e folhas de palmeira; e salgueiros da torrente, que conservam por muito tempo o verdor. Tudo isso se encontra na terra da promessa, e era para significar que Deus os conduziu através da terra árida do deserto, para uma terra deliciosa. — No oitavo dia celebrava-se outra festa, a da Congregação e do Ajuntamento, em que se recebia do povo o necessário para as despesas com o culto divino. E significava a união do povo e a paz concedida na terra da promessa.

As razões figuradas dessas festas são as seguintes. O sacrifício perene do cordeiro figura a perpetuidade de Cristo, que é o Cordeiro de Deus, conforme a Escritura (Heb 13, 8): Jesus Cristo era ontem e é hoje; o mesmo será também por todos os séculos. — O Sábado designa a réquie espiritual, que Cristo nos deu, como se lê na Escritura (Heb 4). — A Neomênia, começo da lua nova, significa a iluminação da primitiva Igreja por Cristo, quando pregava e fazia milagres. — A festa de Pentecostes simboliza a descida do Espírito Santo sobre os Apóstolos. — A das Trombetas, a pregação dos Apóstolos. — A da Expição, a purificação dos pecados do povo cristão. — A dos Tabernáculos, a peregrinação dos cristãos neste mundo, onde passam progredindo nas virtudes. — A da Congregação e do Ajuntamento, a congregação dos fiéis no reino celeste; e por isso essa festa era considerada santíssima. E essas três festas eram contínuas, umas em relação às outras; porque é necessário progredirem na virtude os que expiaram os vícios, até chegarem à visão de Deus, como diz a Escritura (Sl 83, 8).

Art. 5 — Se se podem dar causas convenientes aos sacramentos da lei antiga.

(III, q. 70, a. 1, 3; Ad Bom., cap. IV, lect. II; I Cor., cap. V, lect. II).

O quinto discute-se assim. — Parece que não se podem dar causas convenientes aos sacramentos da lei antiga.

1. — Pois, o que se fazia para o culto divino não devia ser semelhante ao que observavam os ídólatras. Donde o dizer a Escritura (Dt 12, 31): Não farás assim com o Senhor teu Deus; porque eles fizeram pelos seus deuses todas as abominações, que o Senhor aborrece. Ora, os adoradores dos ídolos, ao adorá-los, cortavam-se com canivetes até a efusão do sangue, como refere a Escritura (1 Rs 18, 28), que se retalhavam, segundo o seu costume, com canivetes e lancetas, até se cobrirem de sangue. Pelo que o Senhor mandou (Dt 14, 1): Não fareis incisões, nem vos fareis abrir calva para chorardes algum morto; porque és um povo santo para com o Senhor teu Deus, e ele te escolheu, dentre todas as nações que há na terra para serdes particularmente o seu povo. Logo, a circuncisão era inconvenientemente instituída pela lei.

2. Demais. — O que se faz para o culto divino deve ter dignidade e gravidade, conforme a Escritura (Sl 34, 18): No meio do povo numeroso te louvarei. Ora, implicava uma certa leviandade o comer-se apressadamente. Logo, é um preceito inconveniente o de comer apressadamente o cordeiro pascal. E

também se fizeram certas instituições sobre o modo de comer esse cordeiro, que parecem totalmente irracionais.

3. Demais. — Os sacramentos da lei antiga são figuras dos da nova. Ora, o cordeiro pascal significa o sacramento da Eucaristia, conforme a Escritura (1 Cor 5, 7): Cristo, que é a nossa Páscoa, foi imolado. Logo, também a lei devia ter alguns sacramentos que prefigurassem outros da lei nova, como, a confirmação, a extrema-unção, o matrimônio e os outros sacramentos.

4. Demais. — Só se pode fazer purificação do que constitui imundície. Ora, para Deus, nada é imundo, porque todo corpo é criatura sua; e toda a criatura de Deus é boa, e não é para desprezar nada do que se participa com ação de graças, como diz a Escritura (1 Tm 4, 4). Logo, era inconveniente que se purificassem, por causa do contato com um homem morto, ou com qualquer infecção corporal semelhante.

5. Demais. — A Escritura diz (Sr 34, 4): Que coisa será alimpada por um imundo? Ora, a cinza da vaca vermelha queimada era imunda, porque tornava imundo. Pois, como diz a Escritura (Nm 19, 7 ss), o sacerdote que a imolava ficava imundo até a tarde. Do mesmo modo, o que a queimava e quem lhe ajuntava as cinzas. Logo, era um preceito inconveniente que, com essa cinza aspergida, os imundos se purificassem.

6. Demais. — O pecado não é nada de material, que possa ser levado de um lugar para outro; nem pode o homem purificar-se dele por meio do que é imundo. Logo, era inconveniente, para a expiação dos pecados do povo, que o sacerdote confessasse sobre um bode os pecados dos filhos de Israel, para que os levasse para o deserto. E por outro bode, que os sacerdotes imolavam, para as purificações, e era queimado juntamente com um novilho, fora do arraial se tornassem imundos, de modo que precisassem lavar as vestes e o corpo com água.

7. Demais. — O que já está limpo não precisa ser de novo purificado. Logo, era inconveniente que ao homem ou a casa, purificados da lepra, se impusesse outra purificação.

8. Demais. — A imundícia espiritual não podia ser limpa pela água material ou pela raspagem dos pelos. Logo, era irracional o Senhor ter ordenado se fizesse uma bacia de bronze com sua base, para lavatório das mãos e dos pés dos sacerdotes, que houvessem de entrar no tabernáculo. Bem como também o era, que se mandasse aos levitas lavarem-se com a água da expiação, e rasparem todos os pelos do corpo.

9. Demais. — O mais não pode santificar-se pelo menos. Logo, era inconveniente que, na lei, se fizesse a consagração dos sacerdotes maiores e menores, e dos levitas por unção, sacrifícios e oblações corpóreas.

10. Demais. — Como diz a Escritura (1 Sm 16, 7) o homem vê o que está patente, mas o Senhor olha para o coração. Ora, o que é exteriormente patente, no homem, é a disposição corpórea e também as vestes. Logo, era inconveniente se destinassem aos sacerdotes, maiores e menores, certas vestes especiais, que refere a Escritura (Ex 28). E parece sem razão que alguém fosse impedido de ser sacerdote, por causa de defeitos corpóreos, conforme se diz (Lv 21, 17): O homem de qualquer das famílias da tua linhagem que tiver deformidade não oferecerá pães ao seu Deus; nem se for cego, se coxo, etc. Por onde se conclui, que os sacramentos da lei antiga eram irracionais.

Mas, em contrario, diz a Escritura (Lv 20, 8): Eu sou o Senhor que vos santifico. Ora, Deus não faz nada sem razão, conforme o salmo (Sl 103, 24): Todas as coisas fizeste com sabedoria. Logo, nos sacramentos da lei antiga, que se ordenavam à santificação dos homens, nada havia sem causa racional.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 101, a. 4), sacramentos propriamente se chamavam às coisas atribuídas aos sacerdotes de Deus para alguma consagração, por meio de quem, elas, de certo modo, se destinavam ao culto divino. Ora, o culto de Deus, de maneira geral, pertencia a todo o povo; mas, de modo especial, aos sacerdotes e levitas, que eram os seus ministros. Por isso, nos sacramentos da lei antiga, certas disposições pertenciam comumente a todo o povo; e certas outras, especialmente, aos ministros. E em relação a ambos, três coisas eram necessárias. — A primeira, que cada um fosse posto em estado de adorar a Deus, o que em geral todos faziam pela circuncisão, sem a qual ninguém era admitido a nenhuma das cerimônias legais; e quanto aos sacerdotes, pela consagração. — Em segundo lugar, era exigido o uso daquilo que pertencia ao culto divino. Por isso o povo fazia o banquete pascal, ao qual não era admitido nenhum incircunciso, como se vê na Escritura (Ex 12, 43 ss). E os sacerdotes faziam a oblação das vítimas, comiam o pão da proposição, e o mais para o que eram destinados. — Por fim, exigia-se a remoção do que impedia o culto divino, i. é, das imundícias. E assim, para o povo, instituíram-se certas purificações de determinadas imundícias exteriores, e também expiações dos pecados. Para os sacerdotes e levitas instituiu-se a oblação das mãos, dos pés e a raspagem dos pêlos. — E tudo isto tinha causas racionais literais, porque se ordenava ao culto de Deus, naquele tempo; e figuradas, porque se ordena a figurar Cristo, como ficará claro por um exame minucioso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A razão literal da circuncisão, e a principal, era ser um protesto de fé na unidade de Deus. E como Abraão foi o primeiro, que se separou dos infiéis, saindo da sua casa e da sua parentela, foi o primeiro a receber a circuncisão. E nessa causa toca o Apóstolo (Rm 4, 9 ss): Recebeu o sinal da circuncisão como selo da justiça da fé que está no prepúcio; porque, como nesse mesmo lugar se lê, pela fé de Abraão foi-lhe imputada a justiça, porque creu em esperança contra a esperança, i. é, contra a esperança da natureza, na esperança da graça, para que se tornasse pai de muitas gentes; pois era velho e velha também e estéril a sua esposa. E para que esse protesto e imitação da fé de Abraão se firmasse nos corações dos judeus, recebiam na carne um sinal que não pudessem esquecer. Donde a Escritura (Gn 17, 13): Este meu pacto será na vossa carne para concerto eterno. E, por isso fazia-se no oitavo dia, porque, antes, a criança é muito tenra e podia causar-lhe mal grave, por ser considerada como algo de ainda não consolidado. Razão por que nem os animais eram oferecidos antes do oitavo dia. E não se deixava a circuncisão para mais tarde, afim de que, por causa da dor, não se lhe quisesse fugir ao sinal; e também afim de que os pais, cujo amor para com os filhos vai aumentando com a convivência continuada e com o crescimento deles, não quisessem subtraí-los a ela. — A segunda razão podia ser o enfraquecimento da concupiscência no membro circunciso. — A terceira o escárnio dos sacrifícios a Venus e a Priapo, nos quais era honrada essa parte do corpo. — Mas o Senhor não proibiu senão a incisão, que se fazia no culto dos ídolos, ao que não se assemelhava a circuncisão de que se trata.

A razão figurada da circuncisão é simbolizar que Cristo poria termo à corrupção; o que faria completa e perfeitamente na oitava idade, que é a dos ressurretos. E como toda corrupção da culpa e da pena tem em nós origem carnal, proveniente do pecado do primeiro pai, a circuncisão fazia-se no membro da geração. Donde o dizer o Apóstolo (Cl 2, 11): Estais circuncidados em Cristo de circuncisão não feita por mão de homem no despojo do corpo da carne, mais sim na circuncisão de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão literal do banquete pascal era a comemoração do benefício, de Deus ter tirado os judeus do Egito; por isso, com a celebração desse banquete, confessavam constituir o povo que Deus para si tirara do Egito. Mas, quando foram libertados, foi-lhes dado como preceito untarem a padieira nas casas, significando isso um como protesto que não aceitavam os ritos dos egípcios, que adoravam um carneiro. Por isso ficaram livres, pela aspersão do sangue do cordeiro, ou por untarem os limiares das casas, do perigo de extermínio, iminente para os egípcios. Ora, a saída dos judeus do Egito

se realizou com as duas circunstâncias seguintes. Com pressa no andar, porque os egípcios os apertavam a saírem velozmente, como se lê na Escritura (Ex 12, 33); e era iminente o perigo a quem não se apressasse em sair com o povo, pois ficando, seria morto pelos egípcios. Essa pressa era significada, de dois modos. Pelo que comiam; pois tinham como preceito comerem pães ázimos, em sinal de que os egípcios lhes tinham dado tanta pressa a partir que não puderam meter-lhes o fermento. E também por comerem o cordeiro assado ao fogo, porque assim era preparado mais rapidamente; e por não o despedaçarem, porque na pressa, não havia tempo de quebrar os ossos. De outro modo, quanto à maneira de comer. Assim, diz a Escritura: cingireis os vossos rins, e tereis sapatos nos pés e bordões nas mãos, e comereis à pressa, o que manifestamente designa homens que faziam caminho rápido. E o mesmo fim visava o outro preceito: Há de comer-se em cada casa, nem das suas carnes tirareis nada para fora; porque, pela pressa, não havia tempo de fazer brindes uns aos outros. Quanto às amarguras, que sofreram no Egito, eram simbolizadas pelas alfaces agrestes. As razões figuradas são claras. A imolação do cordeiro pascal significa a de Cristo, conforme a Escritura (1 Cor 5, 7): Cristo, que é a nossa Páscoa, foi imolado. O sangue do cordeiro, que livrava do extermínio, untado nas padieiras das casas, significa a fé na paixão de Cristo, no coração e na boca dos fiéis. Por ela nos libertamos do pecado e da morte, conforme a Escritura (1 Pd 1, 18): Fostes redimidos pelo precioso sangue do cordeiro imaculado. Comiam-lhe a carne para significar que comemos a carne do corpo de Cristo no sacramento. Eram assadas ao fogo para significar a paixão ou a caridade de Cristo. Comiam-nas com pães ázimos para significar a pureza do banquete dos fiéis, que comem o corpo de Cristo, segundo a Escritura (1 Cor 5, 8): Solenizemos o nosso convite, com os ázimos da sinceridade e da verdade. Acrescentavam as alfaces agrestes; em sinal da penitência dos pecadores, necessária aos que recebem o corpo de Cristo. Os rins devem ser cingidos com o cinto da castidade. Os sapatos dos pés são a imagem dos patriarcas mortos. O báculo, que deviam ter nas mãos, significa a custódia pastoral. Também se mandava comessem numa casa o cordeiro pascal, i. é, na Igreja dos Católicos e não, nos conventículos dos heréticos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certos sacramentos da lei nova correspondem, figuradamente, a outros da lei antiga. Assim, à circuncisão corresponde o batismo, que é o sacramento da fé. Por isso, diz a Escritura (Cl 2, 11-12): Vós estais circuncidados na circuncisão de N. S. Jesus Cristo, estando sepultados juntamente com ele no batismo. Ao banquete do cordeiro pascal corresponde, na lei nova, o sacramento da Eucaristia. A todas as purificações da lei antiga, o sacramento da penitência. A consagração do pontífice e dos sacerdotes, ao sacramento da ordem. Ao sacramento da confirmação, que implica a plenitude da graça, nenhum sacramento da lei antiga podia corresponder, pois, ainda não chegara o tempo da plenitude, porque, a lei ninguém levou à perfeição. O mesmo se dá com o da extrema unção, que é uma preparação imediata para a entrada na glória, cujo adito ainda não fora franqueado na lei antiga, porque o resgate ainda não tinha sido pago. O matrimônio estava, certo, compreendido na lei antiga, enquanto pertencente à lei da natureza; mas não, enquanto sacramento significativo da união de Cristo e da Igreja, ainda não realizada. Por isso, na lei antiga, dava-se libelo de repúdio, que encontra a essência desse sacramento.

RESPOSTA À QUARTA. — Como já se disse, as purificações da lei antiga ordenavam-se a remover os impedimentos do culto divino. Este era duplo: o espiritual, que consistia na elevação da mente para Deus; e o corpóreo, consistente nos sacrifícios, nas oblações e coisas semelhantes. — Ora, do culto espiritual, os homens ficavam privados pelo pecado, que, como se pensava, os poluía; assim, pela idolatria e pelo homicídio, pelos adultérios e incestos. E dessas manchas se purificavam por certos sacrifícios, ou oferecidos, em geral, por todo o povo, ou mesmo pelos pecados de cada um. Não que esses sacrifícios carnis tivessem por si mesmos a virtude de expiar o pecado. Mas porque significam a futura expiação dos pecados por Cristo, de que os antigos eram participantes, protestando a fé no Redentor, em figuras de sacrifícios.

Do culto externo os homens ficavam privados por certas imundícias corpóreas. Estas eram, primeiro, consideradas em relação a eles próprios, e, conseqüentemente, em relação às vestes, às casas e aos vasos. Essas imundices provinham, em parte, dos homens mesmos; em parte, do contato com coisas imundas. Quanto às primeiras, era considerado imundo o que já tinha alguma corrupção ou a alguma estava exposto. Por isso, sendo a morte uma corrupção, o cadáver de um homem era considerado imundo. Do mesmo modo, como a lepra provém da corrupção dos humores, que também irrompem para fora e contaminam os outros, os leprosos eram considerados imundos. Semelhantemente, as mulheres que sofriam de fluxo de sangue, por doença, ou também por natureza, ou no tempo do mênstruo, ou, ainda, no da concepção. E pela mesma razão os homens eram considerados imundos, que sofriam de fluxo seminal, quer por doença, quer por poluição noturna, ou ainda, pelo coito. Pois, toda a umidade saída do homem, desses modos sobreditos, implicavam infecção imunda. Também eles contraíam uma certa imundícia pelo contacto com determinadas coisas imundas.

Ora, d' essas imundices podem-se assinalar razão literal e figurada. — A literal era a reverência ao que pertencia ao culto divino; quer porque os homens não costumavam tocar nas coisas preciosas, quando imundos, quer porque o raro acesso às coisas sagradas as tornava mais veneradas. Pois, como ninguém podia, senão raramente, acautelarse contra todas essas imundices, acontecia que só raramente podiam tocar nas coisas pertencentes ao culto divino; e assim, quando se lhes achegavam, faziam-no com maior reverência e humildade da mente. — Certas dessas imundices também tinham, como razão literal, fazer com que os homens não temessem chegar-se ao culto divino, fugindo à sociedade dos leprosos e semelhantes enfermos, cuja doença era abominável e contagiosa. — De certas outras a razão era fazer evitar o culto da idolatria; porque os gentios, no rito dos seus sacrifícios, empregavam às vezes o sangue e o sêmen humanos. — Mas, todas essas imundices corpóreas se purificavam, ou só pela aspersão da água, ou, quando eram maiores, por algum sacrifício para expiar o pecado, donde provinham as tais enfermidades.

A razão figurada é que, dessas imundícias as externas figuram diversos pecados. Assim, a de um cadáver, significa a do pecado, que é a morte da alma. A da lepra, a da doutrina herética, quer porque esta é contagiosa como aquela; quer porque não há nenhuma falsa doutrina que não vá mesclada com alguma verdade; assim como também, na superfície do corpo do leproso, aparece uma certa distinção entre as manchas e a carne sã. A imundice da mulher que sofre fluxo de sangue significa a da idolatria, por causa do cruor da imolação. A do homem com fluxo seminal, a do vanilóquio, porque sêmen é a palavra de Deus. A do coito e a da mulher que deu à luz, a do pecado original. A da mulher menstruada, a da mente embotada pelos prazeres. E em geral, a imundice do contacto com coisa imunda designa a do consentimento no pecado de outrem, conforme a Escritura (2 Cor 6, 17): Saí do meio deles, e separai-vos dos tais e não toqueis o que é imundo.

E essa imundícia do contado atingia também as coisas inanimadas; pois, tudo o que, de qualquer modo, o imundo tocava, ficava imundo. No que a lei atenuou a superstição dos gentios, que consideravam contraída a imundice, não só pelo contado com o imundo, mas também pelo colóquio ou pela vista, como refere Rabbi Moisés, sobre a mulher menstruada. E isto misticamente significava o que diz a Escritura (Sb 14, 9): Deus igualmente aborrece ao ímpio e à sua impiedade.

Havia também uma certa imundice das coisas inanimadas em si mesmas, como era a da lepra, na casa e nas vestes. Pois, assim como a doença da lepra procede, no homem, do humor corrupto, que putrefaz e corrompe a carne, assim também, por uma certa corrupção e excesso de umidade ou de secura, opera-se uma certa corrupção nas pedras da casa, ou ainda nas vestes. Por isso a lei chama lepra a essa corrupção, que fazia considerar imunda uma casa ou a roupa. Quer, porque toda corrupção implica

imundice, como se disse; quer também porque, para evitar tais corrupções, os gentios prestavam culto aos deuses Penates. Por isso a lei mandava destruir a casa em que tal corrupção perseverasse, e que as vestes fossem queimadas, para evitar a ocasião da idolatria. Havia também uma imundice própria dos vasos, da qual diz a Escritura (Nm 19, 15): O vaso que não tiver tapadura nem atadura sobre si, será imundo. E a causa dessa imundice era que, em tais vasos, podia facilmente cair algo de imundo que os contaminasse. Também tinha esse preceito por fim evitar a idolatria. Pois, os idólatras acreditavam, que se ratos, lagartos ou outros animais semelhantes, que imolavam aos deuses, caíssem nos vasos ou nas águas, estes lhes seriam gratos. E também certas mulheres do povo deixavam os vasos descobertos em obséquio às divindades a que chamavam lanas.

A razão figurada dessas imundices é a seguinte. A lepra na casa significa a imundice da reunião dos heréticos; a no vestido de linho, a perversidade dos costumes, pela amargura da mente; a na roupa de lã, a perversidade dos adúlteros; a na urdidura, os vícios da alma; a na trama, os pecados carnavais, pois, assim como a urdidura está na trama, assim, a alma, no corpo. O vaso sem tapadura nem atadura, o homem sem qualquer velame de taciturnidade, ou o que não é constrangido por nenhuma correção da disciplina.

RESPOSTA À QUINTA. — Como já se disse (a. 4), a lei considerava dupla imundice. Uma, proveniente de corrupção da mente ou do corpo, e esta era a maior. A outra, do só contato com o imundo, e era a menor e expiável com rito mais fácil. Pois, a primeira era expiada por meio dos sacrifícios pelo pecado; porque toda corrupção procede deste e o significa. Ao passo que a segunda o era só pela aspersão de uma certa água de expiação, de que fala a Escritura (Nm 19).

Pois, nesse lugar, o Senhor manda que tomassem uma vaca vermelha, em memória do pecado, que cometeram quando adoraram o bezerro. E diz uma vaca, e não um bezerro, porque, assim costumava chamar à sinagoga, conforme àquilo (Os 4, 16): Israel se desencaminhou como uma vaca que não pode sofrer o jugo. E isto talvez porque adoravam as vacas, seguido o costume do Egito, conforme o lugar da Escritura (Os 10, 5): Adoravam as vacas de Bethaven. — E para fazer detestar o pecado da idolatria, era imolada fora do arraial. E onde quer que se fizesse o sacrifício expiatório da multidão dos pecados, toda ela era queimada fora do arraial. — E como se quisesse significar, por esse sacrifício, que o povo ficava limpo da totalidade dos pecados, o sacerdote molhava o dedo no sangue dela e fazia com ele sete aspersões, voltado para a porta do tabernáculo. E essa aspersão mesma do sangue era para fazer detestar a idolatria, na qual o sangue da imolação não era espalhado, mas reunido, e em redor dele, os homens comiam em honra dos ídolos. — A vaca era, ademais disso, queimada no fogo, quer porque Deus, no fogo, apareceu a Moisés, e no mesmo foi dada a lei; quer para significar que se devia extirpar totalmente a idolatria e tudo o que a ela pertencia; assim como da vaca eram consumidos na chama tanto a pele e as carnes como o sangue e o excremento. — E acrescentava-se, na combustão, pau de cedro, hissopo, escarlata duas vezes tinta, para significar que, como o pau de cedro não apodrece facilmente, e a escarlata duas vezes tinta não perde a cor, e o hissopo conserva o cheiro, ainda depois de estar dessecado; assim também esse sacrifício era pela conservação do povo, e da sua honestidade e devoção. Por isso, diz a Escritura, das cinzas da vaca: Para que as guarde a multidão dos filhos de Israel. Ou, segundo Josefo, nesse sacrifício simbolizavam-se os quatro elementos. Punha-se o cedro no fogo para significar a terra, por causa da sua fixidez no solo; o hissopo, pelo seu cheiro, significava o ar; a escarlata duas vezes tinta, a água, pela mesma razão por que também a significava a púrpura, por causa da tinta, que se faz com água. De modo que tudo isto significava, que se oferecia ao Criador o sacrifício dos quatro elementos. E como esse sacrifício era oferecido para fazer detestar o pecado da idolatria, eram considerados imundos tanto o que queimou, como o que recolheu as cinzas e o que fazia a aspersão da água misturada com a cinza. Isto porque tudo o atinente, de certo modo, à idolatria devia

ser rejeitado como imundo. E dessa imundice se purificavam pela só ablução das vestes. Nem era necessário fizessem aspersão da água, porque então o processo iria ao infinito. Pois, o que aspergia a água tornava-se imundo e então, aspergindo-se a si mesmo, continuaria imundo; mas quem o aspergissem também ficaria imundo; e semelhantemente, quem a este aspergissem, e assim ao infinito.

A razão figurada desse sacrifício é que a vaca vermelha significa a Cristo, por causa da natureza humana enferma, de que se revestiu, designada pelo sexo feminino da vaca. A cor desta designa o sangue da paixão. A vaca vermelha estava na força da idade, porque toda obra de Cristo é perfeita. Não tinha nenhum defeito e não tinha ainda levado o jugo, porque Cristo é inocente, nem levou o jugo do pecado. Devia ser levada a Moisés, porque lhe imputavam a transgressão da lei mosaica quanto à violação do sábado. Devia ser entregue ao sacerdote Eleazar, porque Cristo, condenado à morte, foi entregue nas mãos dos sacerdotes. Era imolada fora do arraial porque Cristo padeceu fora da porta. O sacerdote tingia o dedo no sangue dela, porque o mistério da paixão de Cristo deve ser meditado e imitado com sabedoria, significada pelos dedos. O sacerdote fazia aspersão voltado para o tabernáculo, para significar a sinagoga, quer para a condenação dos judeus incrédulos, quer para a purificação dos crentes. E isto sete vezes, por causa dos sete dons do Espírito Santo, ou dos sete dias, que simbolizam todos os tempos. Também tudo o que aludia à encarnação de Cristo devia ser queimado no fogo, i. é, espiritualmente entendido. Assim, a pele e a carne significam as obras externas de Cristo; o sangue, a virtude sutil e interior, vivificante das obras externas; o excremento, a lassidão, a sede e tudo o mais próprio à fraqueza. Acrescentavam-se ainda três coisas, a saber: o cedro, para significar a sublimidade da esperança, ou da contemplação; o hissopo, símbolo da humildade ou da fé; a escarlata duas vezes tinta, da dupla caridade. Pois, por essas virtudes devemos nos unir com a paixão de Cristo. A cinza da combustão era recolhida por um homem limpo, porque os resultados da paixão aproveitaram aos gentios, que não foram culpados da morte de Cristo. Era posta na água da expiação, porque pela paixão de Cristo o batismo produz o efeito de purificar dos pecados. O sacerdote, que imolava e queimava a vaca, e aquele que a queimava, e o que lhe recolhia as cinzas, ficavam imundos, bem como o que fazia aspersão da água. Isso, quer porque os judeus ficaram imundos por terem morto a Cristo, que expiou os nossos pecados; e até a tarde, i. é, até o fim do mundo, quando o que restar de Israel se converterá. Ou porque os que tratam as coisas santas, procurando a purificação dos outros, eles próprios também contraem certas imundices, como diz Gregório; e isto até a tarde, i. é, até o fim da vida presente.

RESPOSTA À SEXTA. — Como já se disse, a imundice proveniente da corrupção da mente ou do corpo era expiada pelos sacrifícios pelo pecado. E ofereciam-se sacrifícios especiais pelos pecados de cada um. Ora, certos eram negligentes em expiar tais pecados e imundices; ou deixavam de o fazer por ignorância. Por isso, foi instituído que, uma vez por ano, no dia dez do sétimo mês, se fizesse um sacrifício expiatório por todo o povo. E porque, no dizer do Apóstolo (Heb 7, 28), a lei constitui sacerdotes a homens que têm enfermidade, era necessário que o sacerdote oferecesse primeiro por si mesmo o bezerro, pelo pecado, em lembrança do que Aarão cometeu ao fundir o bezerro de ouro. E um carneiro em holocausto, para significar que a escolha do sacerdote, significado pelo carneiro, chefe do rebanho, devia ordenar-se à honra de Deus. — Em seguida o sacerdote oferecia, pelo povo, dois bodes. Um era imolado para expiar o pecado do povo. Porque o bode é um animal fétido e, da sua pele, fazem-se vestes que picam o corpo; o que significa o mau cheiro, a imundice e o aguilhão dos pecados. O sangue do bode imolado era conduzido, junto com o do bezerro, ao Santo dos Santos, e com ele se aspergia todo o santuário, para significar que o tabernáculo era purificado das imundices dos filhos de Israel. O corpo do bode e o do bezerro, imolados pelo pecado, deviam ser queimados, para significar a consumpção dos pecados. Não porém no altar, onde só se queimavam totalmente os holocaustos. Por isso, era ordenado que fossem queimados fora do arraial, em detestação dos pecados; e isto se fazia sempre que era imolada a vítima do sacrifício por algum pecado grave, ou pela multidão deles. — O

outro bode era mandado para o deserto, não, certo, para ser oferecido aos demônios, que aí os gentios adoravam, porque nada era lícito lhes imolar; mas, para significar o efeito da imolação da vítima desse sacrifício. Por isso, o sacerdote impunha-lhe a mão sobre a cabeça, confessando os pecados dos filhos de Israel; e então o bode era mandado para o deserto, para ser comida das feras, como sofrendo a pena pelos pecados do povo. E consideravam-no como carregando esses pecados, quer porque o ser ele mandado para o deserto significasse a remissão de tais pecados; quer porque se lhe ligava à cabeça algum bilhete, onde estes estavam escritos.

A razão figurada desses sacrifícios é significar a Cristo. O bezerro significa-lhe a virtude; o carneiro, que é chefe dos fiéis; o bode, a sua semelhança da carne do pecado. E o próprio Cristo foi imolado pelo pecado dos sacerdotes e do povo, porque, pela sua paixão, tanto os grandes como os pequenos são limpos do pecado. O sangue do bezerro e do bode era introduzido no Santo pelo pontífice, porque o sangue da paixão de Cristo nos abriu a porta do reino dos céus. Os corpos desses animais eram queimados fora do arraial, porque Cristo padeceu fora da porta; como diz o Apóstolo (Heb 13, 12). Quanto ao bode emissário, podia significar a divindade mesma de Cristo, que foi para a solidão, no sofrimento da sua humanidade, não, certo, por mutação de lugar, mas por coibição da virtude. Ou significava a má concupiscência, que devemos expulsar de nós, e os movimentos virtuosos, que devemos imolar ao Senhor. — A imundice dos que queimavam essas vítimas no sacrifício tinha a mesma razão já assinalada no sacrifício da vaca vermelha (ad 5).

RESPOSTA À SÉTIMA. — Pelo rito da lei, o leproso não era limpo da mácula da lepra, mas, era encontrado já limpo. Isso significa o lugar da Escritura, que diz (Lv 14, 3 ss): mandará ao que se purifica, vendo que a lepraestá curada. Logo, já estava purificado da lepra; mas era considerado como se purificando ao ser restituído, pela decisão do sacerdote, ao convívio social e ao culto divino. Acontecia porém às vezes que, por milagre divino, fosse purificado da lepra, segundo o rito da lei material, quando o sacerdote se enganava no julgar. — Essa purificação do leproso fazia-se de dois modos. Pois, primeiro, era julgado como estando limpo; depois, como tal, era restituído ao convívio social e ao culto divino, i. é, depois de sete dias. — Na primeira purificação o leproso, que devia purificar-se, oferecia por si duas avezinhas vivas, pau de cedro, escarlata e hissopo, de modo que com um fio escarlata fosse ligada a avezinha junto com o hissopo e o pau de cedro. E de maneira que este servisse de cabo ao aspersório; ao passo que o hissopo e a avezinha eram as partes do aspersório que eram molhadas no sangue da outra avezinha imolada em águas vivas. E essas quatro coisas eram oferecidas contra os quatro defeitos da lepra. Pois, contra a putrefação era oferecido o cedro, árvore incorruptível; contra a fetidez, o hissopo, que é uma erva odorífera; contra a insensibilidade, a avezinha viva; contra a fealdade da cor, a escarlata, que tem cor viva. Deixava-se a avezinha viva voar para o campo, porque o leproso era restituído à liberdade antiga. — No oitavo dia, era o purificado admitido ao culto divino e restituído ao convívio social. Porém, depois de ter rapado todo os pêlos do corpo, lavado os vestidos, porque a lepra corroe aqueles e contamina estes e os torna fétidos. Depois oferecia um sacrifício pelo seu pecado, porque a lepra era, quase sempre, apanhada, por causa dele. Com o sangue do sacrifício o sacerdote molhava a extremidade da orelha do que devia purificar-se, e os polegares da mão e pé direitos; pois é nesses lugares que primeiro se distingue e sente a lepra. Acrescentavam ainda a esse rito três líquidos: o sangue contra a corrupção do mesmo; o azeite, para designar a cura da doença; a água viva, para limpar a espurcícia. A razão figurada é, que as duas avezinhas significam a divindade e a humanidade de Cristo. Uma delas, símbolo da humanidade, era imolada num vaso de barro sobre águas vivas, porque a paixão de Cristo consagrou as águas do batismo, a outra, símbolo da impassibilidade divina, ficava viva, porque a divindade não pode morrer. Por isso voava, por não poder a divindade ser atingida pelo sofrimento, A avezinha viva era posta na água, para ser aspergida, simultaneamente com o pau de cedro, a escarlata, o carmesim e o hissopo, i. é, com a fé, a esperança e a caridade, como dissemos, porque somos bati-

zados na fé em Deus e no homem. O homem lava, na água do batismo e das lágrimas, as suas vestes, i. é, as suas obras, e todos os pêlos, i. é, os pensamentos. A extremidade da orelha direita daquele que se purificava era molhada no sangue e no azeite, para precaver o ouvido contra as palavras corruptoras. Os polegares da mão direita e do pé eram molhados, para as suas ações serem santas. O mais, que diz respeito a esta purificação, ou a das outras imundices, nada tem de especial que não esteja compreendido nos outros sacrifícios pelos pecados ou pelos delitos.

RESPOSTA À OITAVA E À NONA. — Assim como o povo judeu foi instituído para o culto de Deus, pela circuncisão, assim o ministro, por alguma especial purificação ou consagração. Por isso foi-lhe ordenado que se separasse dos outros povos, como destinado especialmente ao ministério do culto divino, o que com esses se não dava. E tudo o que era feito com respeito à consagração ou instituição deles, visava mostrar que tinham uma prerrogativa de pureza, virtude e dignidade. Por isso, três coisas se faziam na instituição dos ministros. Primeiro, eram purificados; segundo, ordenados e consagrados; terceiro, aplicados ao uso do ministério.

Comumente todos se purificavam pela ablução com água e por certos sacrifícios; em especial, porém, os levitas raspavam todos os pêlos do corpo, como se lê na Escritura (Lv 8).

A consagração dos pontífices e dos sacerdotes fazia-se na ordem seguinte. Primeiro, depois de terem feito a ablução, revestiam-se de certas vestes especiais próprias a designar-lhes a dignidade. Especialmente porém o pontífice era ungido na cabeça com o óleo da unção, para significar que dele promanava para outrem o poder de consagrar, assim como o óleo, da cabeça, escorre para os membros inferiores, conforme se lê na Escritura (Sl 132, 2): Como o perfume derramado na cabeça, que desceu sobre toda a barba de Aarão. Os levitas não tinham outra consagração senão o serem oferecidos ao Senhor pelos filhos de Israel, por meio das mãos do pontífice, que orava por eles. Os sacerdotes menores eram consagrados só nas mãos, que deviam aplicar-se aos sacrifícios; e com o sangue do animal imolado era molhada a extremidade da orelha direita deles, e os polegares do pé e da mão direita. Isso para que fossem obedientes a Deus, no oferecer os sacrifícios, o que era significado pelo umedecimento da orelha direita; e para que fossem solícitos e prontos na execução deles, o que era significado pelo umedecimento do pé e da mão direita. Aspergiam-lhes também as vestes com o sangue do animal imolado, em memória do sangue do cordeiro por quem foram libertos do Egito. Ofereciam-se também na consagração deles os seguintes sacrifícios. Um bezerro, pelo pecado, em memória da remissão do pecado de Aarão, quando fundiu o bezerro de bronze. Um carneiro em holocausto, em memória da oblação de Abraão, cuja obediência o pontífice devia imitar. O carneiro da consagração, que era uma como hóstia pacífica, em memória da libertação do Egito pelo sangue do cordeiro. E um canistrel de pães, em memória do maná dado ao povo.

Também concernia à aplicação do ministério o se lhes impor sobre as mãos a gordura do carneiro, a torta de um pão, e a espádua direita, para mostrar que recebiam o poder de fazertais oferendas ao Senhor. Os levitas enfim se aplicavam ao ministério por serem introduzidos no tabernáculo da aliança, como que para ministrarem nos vasos do santuário.

A razão figurada disso tudo é a seguinte. Os que vão ser consagrados ao ministério espiritual de Cristo devem, primeiro, purificar-se pela água do batismo e das lágrimas, em fé da paixão de Cristo; é um sacrifício expiatório e purgativo. E devem raspar todos os pêlos do corpo, i. é. todos os pensamentos maus. Também devem ornar-se de virtudes e se consagrar com o óleo do Espírito Santo e com a aspersão do sangue de Cristo. E assim, devem estar preparados para desempenhar os ministérios espirituais.

RESPOSTA À DÉCIMA. — Como já dissemos, a intenção da lei era despertar a reverência do culto divino. Isto de dois modos: excluindo do culto o que podia ser desprezível; e aplicando-lhe tudo o que fosse considerado como honorificante. E se isto se observava em relação ao tabernáculo, aos seus vasos e aos animais que iam ser imolados, com maioria de razão devia ser observado em relação aos ministros. — Por onde, para remover deles o que quer que fosse de desprezível, foi ordenado que não tivessem deformidade ou defeito corpóreo, porque homens que o têm costumam ser tomados pelos outros em má conta. Pelo que também foi instituído que não fossem escolhidos para o ministério de Deus, a esmo e de qualquer família; mas os de uma certa prosápia, e conforme à sucessão da família, para assim se conseguirem ministros mais ilustres e nobres.

E para que fossem tidos em reverência, acrescentavam -lhes vestes de ornato especial, e uma especial consagração. E esta é em geral a causa desses ornatos. — Em especial porém importa saber-se que o pontífice tinha oito ornamentos. — Primeiro, vestes de linho. Segundo, uma túnica de jacinto, em cujas extremidades, aos pés e ao redor, punham-se umas campainhas e umas como romãs de jacinto, de púrpura e de escarlata tinta duas vezes. — Terceiro, o efod, que cobria os ombros e a parte anterior até a cintura, e que era de ouro, de jacinto, de púrpura, de escarlata tinta duas vezes, e de linho fino retorcido. E nos ombros tinha duas pedras cornalinas, onde estavam gravados os nomes dos filhos de Israel. — Quarto, o racional, feito da mesma matéria; que era quadrado, colocado no peito e ligado ao efod. E nesse racional havia doze pedras preciosas separadas em quatro fileiras, nas quais também estavam escritos os nomes dos filhos de Israel. Isso como para significar que o pontífice carregava com o peso de todo o povo, por lhe ter os nomes nos ombros; e que, por trazê-las no peito, i. é, guardando-os quase no coração, devia perenemente pensar na salvação dele. No racional também o Senhor mandou escrever: Doutrina e Verdade, porque nele estavam escritas certas determinações relativas à verdade da justiça e da doutrina. Os judeus porém fabulavam, que no racional havia uma pedra capaz de revestir-se de cores diversas conforme aos diversos sucessos por que deviam passar os filhos de Israel, e lhe chamavam — Doutrina e Verdade. — Quinto, o cingulo, i. é, uma cinta feita das quatro cores já referidas — Sexto, a tiara, i. é, uma mitra de bisso — Sétimo, a lâmina de ouro, pendente da cabeça, na qual estava escrito o nome do Senhor. — Oitavo, calções de linho, para lhes cobrirem as partes, quando subissem ao santuário ou ao altar. Destes oito ornatos menores os sacerdotes tinham quatro, a saber, a túnica, os calções, o cingulo e a tiara.

Desses ornamentos a razão literal era, segundo alguns, significar a disposição do orbe terrestre, como se o pontífice se considerasse ministro do Criador do mundo. Donde o dizer a Escritura (Sb 18, 24): Na vestidura de Aarão estava descrito o orbe da terra. Assim, os calções de linho figuravam a terra, donde ele nasce. A circunvolução do cingulo, o oceano, que circunda a terra. A túnica de jacinto, com a sua cor, significava o ar; as suas campainhas, o trovão; as romãs, os relâmpagos. O efod significava, na sua variedade, o céu sidéreo; as duas cornalinas, os dois hemisférios, ou o sol e a lua. As doze pedras preciosas no peito, os doze signos do zodíaco; estavam postas no racional, porque, nos fenômenos celestes estão as razões essenciais dos terrestres, conforme a Escritura (Jó 18, 33): Acaso entendes a ordem do céu e darás disso a razão estando na terra? A mitra ou tiara significava o céu empíreo. A lâmina de ouro, Deus, que tudo governa.

A razão figurada é manifesta. Pois, as deformidades ou defeitos corpóreos, de que os sacerdotes deviam estar imunes, significam os diversos vícios e pecados que não deviam ter. Não deviam ser cegos, i. é, ignorantes. Nem coxos, i. é, instáveis e sujeitos a inclinações diversas. Nem de nariz pequeno, grande ou torcido; i. é, não deviam por falta de discreção, cair em exageros por excesso ou defeito; ou ainda, não praticar atos maus; pois, o nariz designa o discernimento, capaz de distinguir os odores. Não deviam ter quebrado o pé ou a mão, i. é, perder a virtude de agir ou proceder virtuosamente. Seria também

rejeitado o corcovado, anterior ou posteriormente; o que significa o amor supérfluo das coisas terrenas. O remeloso, i. é, entenebrecido de engenho pelo afeto carnal, pois a remelosidade provém do fluxo dos humores. O de belide no olho, i. é, o que no pensamento nutrisse a presunção de ser puro na justificação. Também quem tivesse sarna pertinaz, i. é, a petulância da carne. Quem tivesse impigem, pois esta sem dor se dissemina pelo corpo e ofende a beleza dos membros; e isso designa a avareza, E também quem tivesse quebradura ou fosse obeso; i. é, trouxesse a carga da torpeza no coração, embora não a realizasse por obras.

Os ornamentos designam as virtudes dos ministros de Deus. Pois, as quatro seguintes lhe são necessárias a todos. A castidade, significada pelos calções; a pureza da vida, pela túnica de linho; o moderado discernimento, pelo cingulo; a retitude de intenção, pela tiara protetora da cabeça. — Mas, além destas, os pontífices devem ter quatro outras. Primeiro, lembrarem-se de Deus, pela contemplação, isto simbolizado na lâmina de ouro com o nome de Deus na fronte. Segundo, deviam suportar as fraquezas do povo, o que era simbolizado pelo efod. Terceiro, trazer o povo no coração e no íntimo, pela solicitude da caridade; e isso significa o racional. Quarto, viver um gênero de vida celeste, pelas obras de perfeição, o que é significado pela túnica de jacinto. Essa túnica tinha, na extremidade, campainhas de ouro, símbolo da doutrina das coisas divinas que deve ir de par com o gênero de vida celeste do pontífice. Acrescentavam-se ainda umas romãs, símbolo da unidade da fé e da concórdia nos bons costumes, porque a sua doutrina deve ser conexa, de modo a não romper a unidade da fé e da paz.

Art. 6 — Se as observâncias cerimoniais tinham causa racional.

(IIª-IIªª, q. 86., a. 3, ad 1, 2, 3; Ad Rom., cap. XIV, lect. I, III; I Tim., cap. IV, lect. I; Ad Tit., cap. I, lect. IV).

O sexto discute-se assim. — Parece que as observâncias cerimoniais não tinham nenhuma causa racional.

1. — Pois, como diz o Apóstolo (1 Tm 4, 4) toda criatura de Deus é boa e não é para desprezar nada do que se participa com ação de graças. Logo, proibia-se inconvenientemente o uso de certos alimentos, por imundos (Lv 11).

2. Demais. — Como os animais eram dados em alimento ao homem, assim também as ervas; donde o dizer a Escritura (Gn 9, 3): eu vos entreguei toda carne, como as viçosas hortaliças. Ora, a lei não distinguia ervas imundas, apesar de algumas delas serem venenosas e muito nocivas. Logo, também não devia proibir certos animais, por imundos.

3. Demais. — Se a matéria de que alguma coisa provém é imunda, pela mesma razão há de sê-lo o dela gerado. Ora, a carne é gerada do sangue. E como nem todas as carnes eram proibidas, como imundas, pela mesma razão não devia sê-lo, como tal, o sangue, nem a gordura dele gerada.

4. Demais. — O Senhor diz (Mt 10, 28), que não são para temer os que matam o corpo, porque depois dessa morte, nada mais podem fazer. Ora, tal não seria verdade se se convertesse em mal do homem o que se lhe viesse a fazer ao cadáver. Logo, com maior razão, não importava o modo por que se viessem a cozer as carnes do animal já morto. E portanto, parece irracional o que diz a Escritura (Ex 23, 19): Não cozerás o cabrito no leite da sua mãe.

5. Demais. — Era de preceito oferecer ao Senhor, por mais perfeitas, as primícias dos homens e dos animais. Logo, era inconveniente o seguinte preceito (Lv 19, 23): Quando entrares na terra e plantares

nela árvores frutíferas, cortar-lhes-ei os seus prepúcios, i. é, os primeiros germens, e serão imundos para vós e não comereis deles.

6. Demais. — As vestes são exteriores ao corpo do homem. Logo, não se deviam proibir aos judeus certas vestes especiais, p. ex., como as referidas nos lugares da Escritura (Lv 19, 19): Não usarás de vestido que seja tecido de fios diferentes; (Dt 22, 5) a mulher não se vestirá de homem, nem o homem se vestirá de mulher; e ainda (Dt 22, 11): Não te vestirás de coisa que seja tecida de lã e de linho.

7. Demais. — A memória dos mandamentos de Deus não respeita ao corpo, mas ao coração. Logo, era inconveniente o ordenar a Escritura (Dt 6, 8 ss), que os preceitos de Deus ligavam como um sinal na sua mão; e que se deviam escrever no limiar das portas; e que fizessem umas guarnições nos remates das capas, pondo nelas fitas de cor de jacinto, para que se recordem dos mandamentos do Senhor.

8. Demais. — O Apóstolo diz (1 Cor 9, 9), que Deus não tem cuidado dos bois; e, por conseqüência, nem dos outros animais irracionais. Logo, eram inconvenientes os preceitos (Dt 22, 6): Se, indo por um caminho, achares o ninho duma ave, não apanharás a mãe com os filhinhos; e (Dt 25, 4): Não atarás a boca ao boi que trilha na eira; e (Lv 19, 19): Não lançarás a tua besta a ter cópula com animais doutra espécie.

9. Demais. — Não se fazia nenhuma separação entre plantas mundas e imundas. Logo, com maior razão, não se devia fazer qualquer distinção relativamente à cultura delas. Portanto eram inconvenientes os preceitos (Lv 19, 19): Não semearás o teu campo com diversa semente; e (Dt 22, 9 ss): Não semearás a tua vinha de outra semente; e: Não lavrarás com boi e asno juntamente.

10. Demais. — Os seres inanimados, sobretudo, estão sujeitos ao poder do homem. Logo, era inconveniente o preceito da lei, que privava o homem do uso da prata e do ouro, de que se fabricavam os ídolos, e do mais que se encontrava no templo destes. E também era ridículo o outro preceito, que se lê (Dt 7, 25): tendo satisfeito à tua necessidade, cavarás ao redor e cobrirás com a terra que tiraste.

11. Demais. — Sobretudo dos sacerdotes se exige a piedade. Ora, esta manda assistirmos aos funerais dos amigos; e por isso Tobias foi louvado (Tb 1, 20 ss). Também algumas vezes, por piedade, pode alguém receber uma meretriz como esposa, pela livrar assim do pecado e da infâmia. Logo, tais coisas se proibiam inconvenientemente aos sacerdotes (Lv 21).

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Dt 18, 14): tu, porém, foste instruído de outra sorte pelo Senhor teu Deus. Donde se pode coligir, que as observâncias de que se trata foram instituídas por Deus por uma certa prerrogativa especial do povo judeu. Logo, não eram irracionais ou sem causa.

SOLUÇÃO. — O povo judeu, como já dissemos (a. 5), foi especialmente destinado ao culto divino; e dele, em especial, os sacerdotes. E assim como as coisas aplicadas a esse culto deviam ter algo de particular, exigido pela honorificência do mesmo; assim, o gênero de vida do povo judeu e, sobretudo, dos sacerdotes, devia especialmente ter uma certa congruência, espiritual ou corporal com tal culto. Ora, o culto da lei figura o mistério de Cristo. Por isso, todas as suas observâncias figuram o concernente a Cristo, conforme a Escritura (1 Cor 10, 11): Todas estas coisas lhes aconteciam a eles em figura. Por isso, duas razões se podem assinalar a essas observâncias: a congruência com o culto divino, e o figurarem o que respeita à vida dos Cristãos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já dissemos (a. 5 ad 4, 5), a lei estabelecia dupla corrupção ou imundice. Uma, da culpa, que mancha a alma; a outra, a de qualquer corrupção que de certo modo contamina o corpo. — Quanto, pois, à primeira imundice, não havia nenhum gênero de

comida por natureza imundo ou susceptível de contaminar o homem; donde o dizer a Escritura (Mt 15, 11): Não é o que entra pela boca o que faz imundo o homem; mas o que sai da boca, isso é o que faz imundo o homem; o que é aplicado aos pecados. Contudo certas comidas podiam acidentalmente manchar a alma, por serem tomadas contra a obediência, o voto, ou por nímia concupiscência; ou enquanto constituíam fomento à luxúria, razão pela qual certos se abstinham do vinho e da carne.

Quanto à imundice corpórea, a proveniente de alguma corrupção, certas carnes dos animais a tinham. Ou porque estes se nutrem de coisas imundas, como o porco. Ou vivem imundamente, como alguns, que habitam debaixo da terra, p. ex., as toupeiras, os ratos e semelhantes, que contraem também por isso mau cheiro. Ou porque a carne deles, por causa da demasiada umidade ou secura, geram humores corruptos no corpo humano. Por isso, eram proibidas aos judeus as carnes dos animais que têm sola, i. é, unha inteira, não fendida por causa da sua terreneidade. Semelhantemente, era-lhes proibida a carne dos animais que têm muitas fendas nos pés, como a do leão e outros semelhantes porque são muito coléricos e ardentes. Pela mesma razão, certas aves de rapina, demasiado secas; e certas aves aquáticas, pelo excesso de umidade. Também certos peixes sem barbatanas e escamas, como as enguias e outros, por causa do excesso de umidade. Era-lhes permitido comer os animais ruminantes, de unha fendida, porque tem humores bem digeridos e de compleição média; e porque nem são demasiado úmidos, como as unhas o significam; nem demasiado terrenos, por não terem a unha inteira, mas fendida. Dos peixes eram-lhes permitido os mais secos, como o davam a entender as escamas e as barbatanas, que tornam temperada a compleição úmida deles. Das aves, as melhor constituídas, como a galinha, a perdiz e outras. — A outra razão era fazer detestar a idolatria. Pois, os gentios e principalmente os egípcios, entre os quais os judeus viviam, imolavam aos ídolos esses animais proibidos ou os empregavam para feitiçarias. Ao passo que não comiam aqueles que era permitido aos judeus comerem; mas os adoravam como deuses. Ou por alguma outra causa se abstinham deles, como já dissemos (a. 3, ad 2). — A terceira razão era para impedir a diligência demasiada em relação à comida. Por onde, concediam-lhes os animais susceptíveis de serem conseguidos fácil e prontamente.

Contudo geralmente era-lhes proibido comerem o sangue e a gordura de qualquer animal. — O sangue, quer para evitarem a crueldade e detestarem derramar sangue humano, como já dissemos (a. 3, ad 8). Quer também para fazer evitar o rito da idolatria; porque era costume dos idólatras reunirem-se ao redor do sangue recolhido, para comerem em honra dos ídolos, a quem o consideravam muitíssimo agradável. Por isso o Senhor mandou, que o sangue fosse derramado e coberto com terra. E também lhes era proibido comer animais sufocados ou estrangulados, porque o sangue deles não se separa da carne; ou porque tais gêneros de morte fazem os animais sofrer muito, e o Senhor queria afastá-los da crueldade, mesmo para com os brutos, para que, habituando-se a tratá-los, mesmo a estes, com comiseração, mais se afastassem da crueldade para com os homens. — Também era-lhes proibida a gordura, quer porque os idólatras a comiam em honra dos seus deuses; quer também porque era queimada em honra de Deus; quer enfim porque o sangue e a gordura não fazem boa nutrição, causa essa dada pelo Rabbi Moisés. A causa de ser proibido comer os nervos está na Escritura (Gn 32, 32): os filhos de Israel não comem nervo, porque o anjo tocou o nervo da coxa de Jacó, e ficou entorpecido.

A razão figurada dessas observâncias é que todos esses animais eram proibidos por serem figuras de certos pecados. Onde o dizer Agostinho: A quem indagar se o porco e o cordeiro são limpos por natureza, por ser boa toda criatura de Deus, respondemos que, em certo sentido, o cordeiro é limpo e o porco é imundo. Mas, perguntar isto seria o mesmo que perguntar, considerando a natureza da expressão, e as letras e sílabas, de que constam, se as palavras — estulto e sábio — são puras. Pois, uma é pura e a outra, imunda. Assim, o animal ruminante e de casco fendido era puro por significação. Porque a fenda das unhas significa a distinção entre os dois Testamentos; ou a do Padre e do Filho; ou a

das duas naturezas de Cristo; ou a separação entre o bem e o mal. A ruminação significa a meditação das Escrituras e a sã inteligência das mesmas. Ora, quem não é capaz de compreender alguma destas coisas é imundo.

Semelhantemente, os peixes, que têm escamas e barbatanas eram puros, por significação. Pois, as barbatanas significam a vida sublime ou a contemplação; e as escamas, a vida áspera. Sendo ambas elas necessárias à pureza espiritual.

Das aves eram proibidos certos gêneros especiais. Na águia, de vôo alto, proíbe-se a soberba. No grifo, nocivo aos cavalos e aos homens, a crueldade dos poderosos. O halieta, que se nutre de pequenas aves, significa os molestos aos pobres. O milhano, muito dado a preparar insídias, os fraudulentos. O abutre, que acompanha os exércitos, no fito de comer os cadáveres dos mortos — os que provocam mortes e sedições entre os homens, para daí tirarem lucro. Os animais do gênero dos corvos significam os difamados pelos prazeres; ou os desprovidos de bons afetos, pois o corvo, uma vez mandado fora da arca, não voltou. O avestruz, apesar de ave, incapaz de voar e sempre apegado à terra, os que militando por Deus vivem, contudo, implicados em negócios seculares. O bufo, de visão noturna aguda, mas que não vê de dia, os astutos nas coisas temporais, mas botos nas espirituais. A gaivota, que voa no ar e nada na água, os que veneram a circuncisão a par do batismo; ou, ainda, os que querem alçar o vôo da contemplação, mas vivem nas águas dos prazeres. O açor, empregado para caçar, os que servem aos poderosos para depredarem os pobres. O mocho, que busca alimento de noite e se esconde de dia, os luxuriosos que buscam ocultar o que fazem, agindo de noite. O mergulo, capaz de ficar muito tempo debaixo da água, os gulosos que se atacam nas águas dos prazeres. O íbis, ave da África, de bico comprido, e que se nutre de serpentes e é talvez o mesmo que a cegonha, os invejosos que se nutrem, como de serpentes, dos males dos outros. O cisne, de cor branca e de pescoço comprido, com o qual tira o alimento do fundo da terra ou da água, pode significar os homens que, sob candor da justiça externa buscam lucros terrenos. O onocrótalo, ave dos países orientais, de bico comprido, com umas bolsinhas na garganta onde repõe, primeiro, o alimento que, depois de uma hora, manda ao ventre, significa os avarentos que, com cuidados imoderados, acumulam o necessário à vida. O porfirião, diferente das outras aves, tem um pé espalmado para nadar e outro fendido para andar, pois nada na água como os adens e anda na terra como as perdizes; e só bebe, ao comer, molhando na água a comida. Significa os que nada querem fazer por vontade de outrem, senão só o que for banhado na água da vontade própria. A cegonha, vulgarmente chamada falcão, significa aqueles cujos pés são ligeiros para derramar sangue. O carádrion, ave gárrula, os loquazes. A poupa, que nidifica no estrume e nutre-se de excrementos fétidos, e simulando no canto um gemido, significa a tristeza do século geradora de morte, nos homens imundos. O morcego, que voa achegado à terra, aqueles a quem, ornados da ciência profana, só sabem as coisas terrenas.

Além disso, das aves e dos quadrúpedes só lhes eram permitidos os de pernas posteriores mais longas, para poderem saltar. Eram porém proibidos os que vivem mais apegados à terra, por serem considerados imundos os que abusam da doutrina dos quatro Evangelistas, afim de não serem por ela elevados para o alto.

No sangue enfim, na gordura e no nervo entendiam-se proibidas a crueldade, a volúpia e a contumácia no pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Já antes do dilúvio os homens nutriam-se de plantas e mais ervas da terra. Mas parece que o uso da carne foi introduzido depois, conforme a Escritura (Gn 9, 3): eu vos dei toda carne como viçosas hortalças. E isto porque alimentar-se dos frutos da terra é mais próprio da simplicidade da vida; ao passo que comer carne revela antes o prazer e o apego ao viver. Pois

naturalmente a terra germina em ervas, ou, com pequeno esforço, obtém-se em grande cópia esses, produtos; ao contrário, só com grande diligência podem-se nutrir ou apanhar os animais. Por onde, querendo o Senhor reduzir o seu povo a uma vida mais simples, proibiu-lhes muitos gêneros de animais, e não dos produtos da terra. Ou também porque aqueles eram imolados aos ídolos e não, estes.

À TERCEIRA OBJEÇÃO É CLARA A RESPOSTA, pelo já dito.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora o bode imolado não sinta como, lhe sejam as carnes cozidas, contudo, ao espírito de quem o coze parece implicar uma certa crueldade, empregar, para lhes consumir o leite materno, que lhe foi dado como nutrição. Ou pode-se dizer, que os gentios, na solenidade dos ídolos, coziavam totalmente as carnes do bode, para imolá-las ou comê-las. E por isso, a Escritura, depois de ter tratado das solenidades que se deviam, pela lei, celebrar, acrescenta (Ex 23): Não cozerás o cabrito no leite de sua mãe.

A razão simbólica dessa proibição é figurar que Cristo, comparado com o bode, por causa da semelhança da carne do pecado, não devia ser cozido, i. é, morto, pelos judeus, no leite materno i. é, no tempo da infância. Ou significa que o bode, i. é, o pecador, não deve ser cozido no leite materno, i. é, corrompido pelas lisonjas.

RESPOSTA À QUINTA. — Os gentios ofereciam aos seus deuses as primícias dos frutos, que julgavam afortunadas; ou então os queimavam para fazer certas magias. Por isso, foi preceituado aos judeus considerassem imundos os frutos dos três primeiros anos. Pois, em três anos, quase todas as árvores da terra deles, cultivadas de semente, pela enxertia ou pela plantação, produziam fruto. E raramente acontecia que os caroços dos frutos da árvore, ou as sementes latentes fossem semeados, por produzirem frutos mais retardados. Ora, a lei diz respeito ao que mais freqüentemente se faz. Por onde, os pomos do quarto ano, como sendo as primícias dos frutos puros, eram oferecidos a Deus; os do quinto, porém e seguintes, comidos.

A razão figurada desses preceitos é simbolizar que, depois dos três estados da lei — o primeiro, de Abraão até Davi; o segundo, até a transmigração de Babilônia; o terceiro, até Cristo — Cristo, que, é o fruto dela, devia ser oferecido a Deus. Ou que as primícias das nossas obras nos devem ser suspeitas, por causa da sua imperfeição.

RESPOSTA À SEXTA. — Como diz a Escritura (Sr 19, 27), o vestido do corpo dá a conhecer qual o homem é. Por onde, o Senhor quis que o seu povo se distinguisse dos outros, não só pelo sinal carnal da circuncisão, mas também: por uma diferença no vestir. E por isso, foi-lhe proibido vestir-se de roupa tecida de lã e de linho; e que as mulheres usassem trajes masculinos e inversamente, por duas razões. — A primeira fazer evitar a idolatria. Pois, os gentios, no culto dos seus deuses, usavam de várias vestes de diversas contexturas. E também, no culto de Marte, as mulheres usavam das armas dos homens; no de Vênus, ao inverso, os homens usavam trajes femininos. A outra razão era fazer evitar a luxúria. Pois, pela exclusão de várias misturas nos tecidos das vestes, excluía-se toda união em coitos desordenados. Porque é um incentivo à concupiscência e dá ocasião à libidinagem o vestir a mulher trajes masculinos.

A razão figurada de proibir nas vestes, tecidas de lã e de linho, é evitar a união da inocência e da simplicidade, representadas pela lã, como a sutileza e a malícia, figuradas pelo linho. Também proibia a mulher usurpar para si a doutrina ou os ofícios dos homens; ou ao homem o pendor para a efeminação.

RESPOSTA À SÉTIMA. — Diz Jerônimo: O Senhor mandou que se fizesse umas guarnições de jacinto nas quatro pontas das capas, para distinguir o povo de Israel dos outros povos. Pois, assim, mostravam ser judeus e, à vista desse sinal, despertavam a memória da sua lei. E o que diz a Escritura — E as atarás

com um sinal na tua mão, e estarão sempre diante dos teus olhos — os Fariseus interpretavam mal, escrevendo em pergaminho o decálogo de Moisés, e prendendo-o na fronte, como coroa, para que se movesse diante dos olhos. Entretanto a intenção do Senhor, mandando assim fazer, era que fossem ligadas na mão, i. é, nas obras, e estivessem diante dos olhos, i. é, na meditação. As fitas cor de jacinto, entremeadas nas capas significam a intenção celeste, inspiradora de todas as nossas obras. E também pode-se dizer que, como o povo judeu era carnal e de cerviz dura, era necessário excitá-los à observância da lei por esses sinais sensíveis.

RESPOSTA À OITAVA. — Há no homem duplo afeto: o racional e o passional. — Ao primeiro não importa como se tratem os brutos, porque Deus lhe sujeitou todas as coisas ao poder, conforme a Escritura (Sl 8, 8): Todas as coisas sujeitastes debaixo de seus pés. E neste sentido o Apóstolo diz que Deus não cuida dos bois, por não exigir lhe dê o homem contas de como trata os bois ou os outros animais. — Mas, pelo afeto da paixão o homem é movido em relação aos brutos. Pois, como a paixão da misericórdia nasce dos sofrimentos alheios, e sofrer também podem os brutos, no homem pode nascer o afeto da misericórdia mesmo para com os sofrimentos deles. Ora, quem com os animais exerce o afeto da misericórdia está mais próximo a tê-lo para com os homens. Onde o dizer a Escritura (Pr 11, 10): O justo atende pela vida dos seus animais; mas as entranhas dos ímpios são cruéis. E por isso o Senhor, para provocar a misericórdia no povo judaico, inclinado à crueldade, quis exercê-lo na misericórdia, mesmo para com os brutos, proibindo-lhe tratá-los com qualquer crueldade. Por onde, era proibido aos judeus cozer o bode no leite da mãe, prender a boca do boi que trilhava, matar a mãe com os filhos. Embora também se possa dizer, que isso lhes era proibido para levá-los a detestar a idolatria. Pois, os egípcios reputavam por nefário os bois comerem dos grãos que trilhavam. E alguns feiticeiros também empregavam a ovelha, enquanto amamentava os filhos, e estes, apanhados simultaneamente com ela, para conseguir a fecundidade e a boa fortuna em a nutrição dos filhos. E também porque nos augúrios tinha-se como boa fortuna encontrar a mãe criando os filhos.

Do cruzamento entre animais de espécies diversas pode-se assinalar tríplice razão literal. — Uma, fazer detestar a idolatria dos egípcios, que provocavam esses cruzamentos diversos, para cultuar aos planetas que, conforme as suas diversas conjunções, produzem efeitos vários e sobre diversas espécies de coisas. — Outra razão era excluir o coito contra a natureza. — A terceira, tolher universalmente, toda ocasião de concupiscência. Pois, animais de espécies diversas não se cruzam facilmente, se não forem provocados pelo homem; e a vista do coito provoca no homem movimentos de concupiscência. Por isso, ainda mesmo nas tradições dos judeus, preceitua-se, como refere Rabbi Moisés, que os homens desviem os olhos de animais em cópula.

A razão figurada é que o boi que trilha; i. é, o pregador, que distribui as sementes da doutrina, não deve ser privado da subsistência necessária à vida, como diz o Apóstolo (1 Cor 9, 4 ss). — Também não devemos tomar a mãe juntamente com os filhos; porque em certos casos devemos seguir o sentido espiritual, como filho; e abandonar como nas cerimônias da lei a observância literal, como mãe. — Também era proibido fazer os jumentos, i. é, os homens do povo cristão, ter cópula, i. é, ter sociedade, com animais de outra espécie, i. é, com os gentios ou judeus.

RESPOSTA À NONA. — Todos os cruzamentos a que se alude, eram proibidos na agricultura, literalmente, para fazer detestar a idolatria. Porque os egípcios, em veneração das estrelas, faziam diversas misturas de sementes, animais e roupas, representativas das diversas conjunções delas. — Ou, todas essas várias mesclas eram proibidas para fazer detestar o coito contra a natureza.

Mas também têm uma razão figurada. Pois, o preceito — Não semearás a tua vinha doutra semente — deve ser entendido, espiritualmente, da Igreja, que, sendo a vinha espiritual, não deve ser semeada com

doutrina estranha. — E semelhantemente, o campo, i. é, a Igreja, não o semearás com diversa semente, i. e, com a doutrina católica e a herética. — Não lavarás com boi e asno juntamente, porque o fátuo, na predicação, não se deve unir com o sábio, porque um é empecilho ao outro.

RESPOSTA À DÉCIMA. — Com razão a Escritura (Dt 7) proibia a prata e o ouro, não por não estarem sujeitos ao poder dos homens, mas porque tanto os ídolos, como tudo aquilo de que eram fundidos, estavam sujeitos à maldição, como soberanamente abomináveis a Deus. E isso está claro no seguinte passo do referido capítulo (Dt 7, 26): Nem em tua casa meterás coisa alguma que seja de ídolo, por não vires a ser anátema, como ele o é também. Ou ainda para que, recebendo cobiçosamente o ouro e a prata, não viessem com facilidade a cair na idolatria, à qual eram os judeus inclinados. — O segundo preceito, de cobrir as dejeções com terra, era justo e honesto, quer por limpeza corporal; quer para conservar a salubridade do ar; quer pela reverência devida ao tabernáculo da aliança, colocá-lo no arraial, onde se dizia habitar o Senhor. E isto está claramente dito no lugar em que, depois de se estabelecer esse preceito, dele se dá a razão: O Senhor teu Deus anda no meio do campo para te livrar de todo o perigo etc.; e para que o teu campo seja santo, i. é, limpo, e não apareça nele coisa de fealdade.

A razão figurada desse preceito, segundo Gregório, é significar que os pecados oriundos do instinto da nossa mente, como excrementos fétidos, devem ser cobertos pela penitência, para sermos aceitos a Deus, conforme aquilo da Escritura (Sl 31, 1): Bem-aventurados aqueles cujas iniquidades são perdoadas, e cujos pecados são cobertos. Ou, conforme a Glosa: Para que, conhecida a miséria da condição humana, a surdisse da mente enaltecida e soberba fosse coberta e purgada pela humildade, na fossa da profunda meditação. **RESPOSTA À UNDÉCIMA.** — Os feiticeiros e os sacerdotes dos ídolos empregavam, nos seus ritos, os ossos ou as carnes dos mortos. E por isso, para extirpar o culto da idolatria, o Senhor mandou os sacerdotes menores, que ministravam no santuário em tempos determinados, não se contaminarem nas mortes, senão só dos parentes muito próximos, como o pai e a mãe, e outras pessoas assim chegadas. Porém, o pontífice devia estar sempre preparado para o ministério do santuário; e por isso lhe era totalmente proibido chegar-se aos mortos, embora lhe tivessem sido próximos. — Também lhes era proibido tomar mulher meretriz ou repudiada; mas que a tomassem virgem. Quer pela reverência para com eles, cuja dignidade pareceria, de certo modo, diminuída com uma tal união; quer também por causa dos filhos, por quem seria uma ignomínia a torpeza da mãe. O que era sobretudo para evitar, quando a dignidade do sacerdócio era conferida conforme à sucessão na família. — Também lhes era preceituado não raspassem a cabeça nem a barba, nem fizessem incisão no corpo; para remover o rito da idolatria. Pois, os sacerdotes aos gentios raspavam a cabeça e a barba; por isso, diz a Escritura (Br 6, 30): Estão assentados os sacerdotes tendo as túnicas rasgadas e as cabeças e a barba rapada. E também, no culto dos ídolos, eles se retalhavam com canivetes e lancetas, como se diz em outro lugar (1 Rs 18, 28). Por onde, mandou-se o contrário aos sacerdotes da lei antiga.

A razão espiritual desses preceitos é deverem os sacerdotes ser absolutamente imunes de obras mortas, que são as do pecado. E também não devem raspar a cabeça, i. é, perder a sabedoria; nem a barba, i. é, perder a perfeição da sabedoria; nem ainda cindir as vestes ou fazer incisão no corpo, isto é, não incorrer no vício do cisma.

Questão 103: Da duração dos preceitos cerimoniais.

Em seguida devemos tratar da duração dos preceitos cerimoniais.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a cerimônias da lei existiram antes dela.

(III, q. 60, a. 5, ad3; q. 61, a. 3 ad2; q. 70, a. 2, ad 1; IV Sent., dist. 1, q. 1, a. 2, q^a 3, ad2; q. 2, a. 6, q^a 3; Ad Hebr., cap. VII, lect I).

O primeiro discute-se assim. — Parece que as cerimônias da lei existiram antes dela.

1. — Pois, os sacrifícios e os holocaustos pertenciam às cerimônias da lei antiga, como já se disse (q. 101, a. 4). Ora, uns e outros existiram antes dela. Assim, diz a Escritura (Gn 4, 3-40, que Caim ofereceu ao Senhor os seus dons dos frutos da terra; Abel também ofereceu das primícias do seu rebanho e das suas gorduras. Noé também ofereceu holocaustos ao Senhor (Gn 18, 20). Abraão, do mesmo modo (Gn 22, 13). Logo, as cerimônias da lei antiga existiram antes dela.

2. Demais. — Entre as cerimônias concernentes às coisas sagradas estava construir e untar o altar. Ora, isto se fazia antes da lei, como se lê na Escritura (Gn 13, 18): Abraão edificou um altar ao Senhor; e diz de Jacó (Gn 28, 18): tirou a pedra e a erigiu em padrão, derramando óleo sobre ela. Logo, as cerimônias legais existiram antes da lei.

3. Demais. — Entre os sacramentos legais era considerado como o primeiro a circuncisão. Ora, esta existia antes da lei, como se lê na Escritura (Gn 17). Também o sacerdócio existia antes da lei; pois, diz a Escritura (Gn 14, 18), que Melquisedeque era Sacerdote do Deus altíssimo. Logo, as cerimônias dos sacramentos existiram antes da lei.

4. Demais. — A discriminação entre animais limpos e imundos pertencia às cerimônias das observâncias, como se disse (q. 100, a. 2, a. 6 ad 1). Ora, essa discriminação já existia antes da lei, como se vê na Escritura (Gn 7, 2-3): Toma de todos os animais limpos sete machos e sete fêmeas; e dos animais imundos dois machos e duas fêmeas. Logo, as cerimônias legais existiram antes da lei.

Mas, *em contrário*, a Escritura (Dt 6, 1): Estes são os preceitos e as cerimônias que o Senhor nosso Deus me mandou que vos ensinasse. Ora, os judeus não precisavam ser ensinados sobre elas, se tais cerimônias já tivessem existido antes. Logo, as cerimônias da lei não existiram antes dela.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 101, a. 2; q. 102, a. 2), as cerimônias da lei se ordenavam a dois fins: o culto de Deus e a figuração de Cristo. Ora, quem adora a Deus há de necessariamente fazê-lo por determinados meios, constitutivos do culto externo. E determinar o culto divino pertencia às cerimônias; assim como pertence aos preceitos judiciais determinar as disposições que nos ordenam ao próximo, como já dissemos (q. 99, a. 4). Por onde, assim como entre os homens havia geralmente certos preceitos judiciais, sem contudo serem instituídos por autoridade da lei divina, mas ordenados pela razão deles, assim também havia certas cerimônias, não certo, determinadas pela autoridade de alguma lei, mas só pela vontade e devoção dos que adoravam a Deus. — Ora, ainda antes da lei, existiram certos homens notáveis, dotados de espírito profético. Por onde é de crer que, por instinto divino e como por uma lei privada, fossem levados a algum modo certo de adorar a Deus, conveniente ao culto interior e também próprio a significar os mistérios de Cristo, que também eram figurados por outros atos deles, conforme a Escritura (1 Cor 10, 11): Todas estas coisas lhes aconteciam a eles em figura. — Existiram,

logo, antes da lei, certas cerimônias; não porém as da lei, porque não eram instituídas por nenhuma disposição legal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essas oblações e sacrifícios e holocaustos os antigos os ofereciam por uma certa devoção da vontade própria, por lhes parecer conveniente. Para que, pelas coisas recebidas de Deus e pelas que ofereciam em reverência divina, se afirmassem como adoradores de Deus, princípio e fim de todas as coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — E também instituíram certas coisas como sagradas; pois lhes parecia conveniente, em reverência de Deus haverem certos lugares, distintos dos outros, destinados ao culto divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sacramento da circuncisão foi estabelecido por preceito divino, antes da lei. Por isso não se pode chamar sacramento da lei, como se fosse por ela instituído, mas só como observado no seu regime. E foi isto o que disse o Senhor (Jo 7, 20): a circuncisão não vem do Senhor, mas dos patriarcas. Também o sacerdócio existia antes da lei, entre os que adoravam a Deus, por determinação humana, e que atribuíam essa dignidade aos primogênitos.

RESPOSTA À QUARTA. — A discriminação entre animais limpos e imundos, para o efeito de serem comidos, não era anterior à lei, pois a Escritura diz (Gn 9, 3): Tudo o que se move e vive vos poderá servir de sustento. Mas só para o efeito da oblação dos sacrifícios, porque os ofereciam de certos determinados animais. Se porém havia certas discriminações de animais, para o fim da alimentação, isto não era por se reputar ilícito o comê-los, pois nenhuma lei o proibia; mas por causa da abominação ou do costume. Assim como ainda agora vemos serem certos alimentos abomináveis em certas terras, comidos em outras.

Art. 2 — Se as cerimônias da lei antiga tinham a virtude de justificar no tempo dessa lei.

(Supra, q. 100, a. 12; q. 102, a. 5, ad 4; III, q. 62, a. 6; IV Sent., dist. I, q. 1, a. 5, q^a 1, 3; Ad Gatal., cap. II, lect. IV; cap. III, lect. IV; Ad Hebr., cap. IX, lect. II).

O segundo discute-se assim. — Parece que as cerimônias da lei antiga tinham a virtude de justificar, no tempo dessa lei.

1. — Pois, a expiação do pecado e a consagração do homem pertencem à justificação. Ora, a Escritura diz (Ex 39, 21) que pela aspersão do sangue e unção com o óleo eram consagrados os sacerdotes e as suas vestes. E noutro lugar diz (Lv 16, 16), que o sacerdote, pela aspersão do sangue do bezerro, expiava o santuário das impuridades dos filhos de Israel e das suas prevaricações e dos seus pecados. Logo, as cerimônias da lei antiga tinham a virtude de justificar.

2. Demais. — Aquilo pelo que o homem agrada a Deus pertence à justificação, conforme a Escritura (Sl 10, 8): O Senhor é justo e amou a justiça. Ora, pelas cerimônias certos agradavam a Deus, conforme ainda a Escritura (Lv 10, 19): Como poderia eu agradar ao Senhor nas cerimônias, achando-me com o coração tão penalizado? Logo, as cerimônias da lei antiga tinha o poder de justificar.

3. Demais. — O que é do culto divino mais pertence à alma que ao corpo, conforme a Escritura (Sl 18, 8): A lei do Senhor, que é imaculada, converte as almas. Ora, pelas cerimônias da lei antiga, purificavam-se os leprosos. Logo, com maior razão, essas cerimônias podiam purificar a alma, justificando.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Gl 2): Se tivesse sido dada uma lei que pudesse justificar, Cristo morreu em vão, i. é, sem causa. Ora, isto é inadmissível. Logo, as cerimônias da lei antiga não justificavam.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 102, a. 5 ad 4), a lei antiga estabelecia uma dupla imundice: a espiritual, i. é, a da culpa; e a corporal, que privava da idoneidade para o culto divino. Assim como era considerado imundo o leproso, ou aquele que tocava algum cadáver: Por onde, a imundice não era senão uma certa irregularidade.

Ora, as cerimônias da lei antiga tinham a virtude de purificar dela. Pois, eram uns remédios determinados por ordenação da lei, para purificar da referida imundice, estatuída pela própria lei. Por isso, o Apóstolo diz (Heb 9, 13): o sangue dos bodes e dos touros, e a cinza espalhada duma novilha, santifica aos imundos para purificação da carne. E assim como a imundice de que se era purificado, por essas cerimônias, era mais da carne que da mente, assim também as cerimônias mesmas da justiça da carne o Apóstolo as considera como justiça da carne postas até ao tempo da correção.

Elas porém não tinham a virtude de expiar a imundice da mente, que é imundice da culpa. E isto porque a expiação dos pecados só pode ser feita por Cristo, que tira os pecados do mundo, como diz o Evangelho (Jo 1, 29). E como o mistério da encarnação e da paixão de Cristo ainda não estava totalmente consumado, as cerimônias da lei antiga não podiam conter realmente em si uma virtude profluente dessa encarnação e dessa paixão, como a contêm os sacramentos da lei nova. E por isso não podiam purificar do pecado, como diz o Apóstolo (Heb 10, 4): é impossível que com sangue de touros e de bodes se tirem os pecados. E a isto o Apóstolo chama elementos fracos e pobres; fracos, porque não podem purificar dos pecados; fraqueza essa proveniente de serem pobres, i. é, de não conterem em si a graça.

A mente dos fiéis contudo podia, na vigência da lei, unir-se a Cristo, que se encarnou e sofreu a paixão, e assim justificar-se pela fé em Cristo. Da qual era uma afirmação a observância dessas cerimônias, enquanto figura de Cristo. Por isso, no regime da lei antiga ofereciam-se certos sacrifícios pelos pecados; não que por si mesmos eles purificassem do pecado, mas por serem uma afirmação de fé, que dele purificava. E isso mesmo a lei o indica pelo modo de exprimir-se. Pois, determina que, na oblação das hóstias pelo pecado, o sacerdote rogará por ele (pelo príncipe) e o seu pecado lhe será perdoado; como se o pecado fosse perdoado, não por força dos sacrifícios, mas pela fé e devoção dos oferentes.

Deve-se contudo saber, que a expiação, pela cerimônia da lei antiga, das imundices corpóreas, era figura da expiação dos pecados operada por Cristo.

Por onde é claro, que as cerimônias, no regime da lei antiga; não tinham a virtude de justificar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa santificação do sacerdote, dos seus filhos, das suas vestes e de tudo o mais, pela aspersão do sangue, não passava de uma preparação ao culto divino e remoção dos impedimentos, para a purificação da carne, como diz o Apóstolo (Heb 9, 13). E prefigurava a outra purificação, pela qual Jesus, pelo seu sangue, santificou o povo. Ora, a expiação deve referir-se à remoção dessas imundices corpóreas, e não à da culpa. Donde a referência à expiação do santuário, que entretanto não podia ser sujeito de culpa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os sacerdotes agradavam a Deus, nas cerimônias, pela obediência, devoção e fé no que prefiguravam; não porém por elas, em si mesmas consideradas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As cerimônias instituídas para a purificação dos leprosos não se ordenavam a tirar a imundice da enfermidade da lepra; o que se patenteia por se aplicarem só ao que já estava limpo. Por isso, diz a Escritura (Lv 14, 3-4): o sacerdote, saindo fora do arraial, vendo que a lepra está curada, mandará ao que se purifica, que ofereça, etc. Por onde é claro que era constituído juiz da lepra já curada e não, da que devia selo. E as cerimônias de que se trata foram estabelecidas para tirar a imundice da irregularidade. Diz-se contudo que às vezes se acontecasse o sacerdote errar no juízo, o leproso era limpo miraculosamente por Deus, por virtude divina e não por virtude dos sacrifícios. Assim também, milagrosamente, apodrecia a coxa de uma mulher adúltera, depois de ter bebido a água que o sacerdote carregou de maldições, como está na Escritura (Nm 5, 19-27).

Art. 3 — Se as cerimônias da lei antiga cessaram com o advento de Cristo.

(IV Sent., dist. I, q. 2, a. 5, q^a 1, 2).

O terceiro discute-se assim. — Parece que as cerimônias da lei antiga não cessaram com o advento de Cristo.

1. — Pois, diz a Escritura (Br 4, 1): Este é o livro dos mandamentos de Deus, e a lei que subsiste eternamente. Ora, as cerimônias da lei a ela pertenciam. Logo, haviam de durar eternamente.

2. Demais. — A oblação do leproso purificado pertencia às cerimônias da lei. Ora, também o Evangelho preceitua ao leproso purificado fazer essas oblações. Logo, com a vinda de Cristo não cessaram as cerimônias da lei antiga.

3. Demais. — Permanecendo a causa, permanece o efeito. Ora, as cerimônias da lei antiga tinham certas causas racionais, enquanto ordenadas ao culto divino, além de se ordenarem a figurar a Cristo. Logo, as cerimônias da lei antiga não deviam cessar.

4. Demais. — A circuncisão foi instituída em sinal da fé de Abraão; a observação do sábado, para rememorar o benefício da criação; e as demais solenidades da lei, para lembrarem os outros benefícios de Deus, como já dissemos (q. 102, a. 4 ad 10; a. 5 ad 1). Ora, ainda nós devemos imitar a fé de Abraão; e devemos sempre rememorar o benefício da criação e os outros benefícios de Deus. Logo, pelo menos a circuncisão e as solenidades da lei não deviam cessar.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Cl 2, 16-17): Ninguém vos julgue pelo comer nem pelo beber, nem por causa dos dias de festa, ou das luas novas, ou dos sábados, que são sombras das coisas vindouras. E (Heb 8, 13): chamando-lhe novo testamento deu por antiquado o primeiro; e o que se dá por antiquado e envelhece perto está de perecer.

SOLUÇÃO. — Todos os preceitos cerimoniais da lei antiga ordenavam-se ao culto de Deus, como já dissemos (q. 101, a. 1, a. 2). Ora, o culto externo deve proporcionar-se ao interno, por consistir na fé, na esperança e na caridade. Por onde, à diversidade do culto externo devia corresponder a do interno. Ora, podemos distinguir três estados no culto interno. — Um, no qual se tem fé e esperança nos bens celestes e no que nos leva a esses bens; tudo porém considerado como coisas futuras. E tal foi o estado da fé e da esperança, na lei antiga. — Outro é o estado do culto interno, no qual se tem fé e esperança nos bens celestes, como em bens futuros; e nos meios que nos levam a esses bens, mas como meios presentes ou pretéritos. E este é o estado da lei nova. — O terceiro estado é o em que ambas essas coisas se crêem como presentes, e não se espera nada de futuro. E este é o dos bem-aventurados.

Ora, nesse estado da bem-aventurança, nada há de figurado no atinente ao culto divino senão só a ação de graças e louvor. E por isso diz a Escritura (Ap 21, 22): E não vi templo nela; porque o Senhor Deus todo poderoso e o cordeiro é o seu templo. Logo e pela mesma razão, as cerimônias do primeiro estado, que figuravam o segundo e o terceiro, deveram cessar, com o advento do segundo. E deviam ser estabelecidas outras cerimônias, convenientes ao estado do culto divino, para o tempo em que, sendo futuros os bens celestes, os benefícios de Deus, que nos levam aqueles bens, são presentes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que a lei antiga deve existir eternamente, absolutamente falando, quanto aos seus preceitos morais; e, quanto aos cerimoniais, no concernente à verdade por eles figurada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mistério da redenção do gênero humano ficou completo com a paixão de Cristo. Por isso então o Senhor exclamou (Jo 19, 30): Tudo está cumprido, como se lê na Escritura. E portanto, nesse momento teve de cessar todo o regime da lei antiga, cumprido por assim dizer na sua verdade. E em sinal disso, como se lê na Escritura, na paixão de Cristo o véu do templo rasgou-se (Mt 27, 51). Por onde, antes da paixão de Cristo, enquanto pregava e fazia milagres, vigoravam ao mesmo tempo a lei e o Evangelho, porque o seu mistério estava começado, mas ainda não cumprido. Pelo que, N. S. Jesus Cristo mandou, antes da sua paixão, o leproso observar as cerimônias legais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As razões literais das cerimônias supra-referidas respeitam o culto divino, baseado na fé do que deveria vir. Por onde, com o advento do que devia vir, cessou esse culto, e com ele todas as razões que o justificavam.

RESPOSTA À QUARTA. — A fé de Abraão se fundava na sua crença na promessa divina, relativa à descendência futura, e que seriam abençoados todos os povos. Por isso, enquanto isso era futuro, era necessário afirmar a fé de Abraão pela circuncisão. Mas depois da promessa realizada, deve ela manifestar-se por outro sinal, a saber, o batismo, que, assim, substitui a circuncisão, conforme aquilo do Apóstolo (Cl 2, 11-12): Vós estais circuncidados de circuncisão não feita por mão de homem no despojo do corpo da carne, mas sim na circuncisão de N. S. J. Cristo, estando sepultado juntamente com ele no batismo. Por isso o sábado, que significava a criação inicial, foi mudado no domingo, em que se comemora a nova criação, começada com a ressurreição de Cristo. E semelhantemente, às outras solenidades da lei antiga sucederam-se novas, pois, os benefícios feitos ao povo judeu significam os que Cristo nos concedeu. Assim, à festa da Páscoa sucedeu a da Paixão e da Ressurreição de Cristo; à de Pentecostes, em que foi dada a lei antiga, a de Pentecostes, em que foi dada a do Espírito da vida; à da Neomênia, a da beata Virgem, com a qual primeiro apareceu a luz do sol; i. é, de Cristo, pela abundância da graça; à das Trombetas, a dos Apóstolos; à da Expição, a dos Mártires e Confessores; à dos Tabernáculos, a da Consagração da Igreja; à da Congregação e do Ajuntamento, a dos Anjos, ou ainda, a de Todos os Santos.

Art. 4 — Se depois da paixão de Cristo, podem-se observar as cerimônias legais, sem pecado mortal.

(Infra, q. 104, a. 3; q. 107, a. 2 ad 1; I^a-II^{aa}, q. 93, a. 7; IV Sent., dist. I, q. 2, a. 5; q^a 3,4; Ad Rom., cap. XIV, lect. I; Ad Galad., cap. II, lect. III; cap. 5, lect. I; Ad Coloss., cap. II, lect. IV).

O quarto discute-se assim. — Parece que depois da paixão de Cristo, podem-se observar as cerimônias legais, sem pecado mortal.

1. — Pois, não se pode crer que os Apóstolos, depois de terem recebido o Espírito Santo, pecassem mortalmente; pois, pela plenitude do Espírito, foram revestidos da virtude do alto, conforme a Escritura (Lc 24, 49). Ora, os Apóstolos, depois do advento do Espírito Santo, observaram a lei. Assim, a Escritura diz (At 16, 3), que Paulo circuncidou a Timóteo. E, noutro lugar (At 21, 26), que Paulo, por conselho de Tiago, depois de tomar consigo aqueles varões, purificado com eles, no seguinte dia entrou no templo, fazendo saber o cumprimento dos dias da purificação, até que se fizesse a oferenda por cada um deles. Logo, as cerimônias legais podem ser observadas, depois da paixão de Cristo, sem pecado mortal.

2. Demais. — Pertencia às cerimônias da lei evitar a convivência com os gentios. Ora, isto foi observado pelo primeiro pastor da Igreja, conforme a Escritura (Gl 2, 12): quando chegaram os que vieram a Antioquia, Pedro subtraía-se e separava-se dos gentios. Logo, sem pecado, depois da paixão de Cristo, podem observar-se as cerimônias da lei.

3. Demais. — Os preceitos dos Apóstolos não podiam induzir os homens ao pecado. Ora, por decisão dos Apóstolos, foi estabelecido, que os gentios observassem algumas das disposições da lei, como se lê na Escritura (At 15, 28-29): Pareceu bem ao Espírito Santo e a nós, não vos impor mais encargos do que os necessários, que são estes: a saber, que vos abstenhais do que tiver sido sacrificado aos ídolos, e do sangue e das carnes sufocadas e da fornicção. Logo, sem pecado, as cerimônias legais podem ser observadas, depois da paixão de Cristo.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Gl 5, 2): se vos fazeis circuncidar, Cristo não vos aproveitará nada. Ora, só o pecado mortal faz perder o fruto da paixão de Cristo. Logo, observar a circuncisão e as outras cerimônias da lei, depois dessa paixão, é pecado mortal.

SOLUÇÃO. — Todas as cerimônias da lei eram uma afirmação de fé, na qual consiste o culto interno de Deus. Ora, a fé interior o homem pode manifestá-la por atos e por palavras; e, em ambos os casos, quem afirmar alguma coisa falsamente comete pecado mortal. Pois, embora seja a fé que temos em Cristo a mesma que tiveram os antigos Patriarcas, contudo, como eles o precederam e nós viemos depois, a mesma fé é expressa por nós e por eles por palavras diferentes. Assim, a eles se lhes disse: Eis que uma virgem conceberá no seu ventre e dará à luz um filho, sendo o verbo empregado no futuro; ao contrário, nós o afirmamos com o verbo no passado: concebeu no seu ventre e deu à Luz. Semelhantemente, as cerimônias da lei antiga significavam que Cristo havia de nascer e sofrer; ao passo que os nossos sacramentos significam que nasceu e sofreu.

Por onde, assim como pecaria mortalmente quem, afirmando a sua fé, dissesse, como os antigos pia e verdadeiramente faziam, que Cristo havia de nascer, assim também pecaria mortalmente quem agora observasse as cerimônias da lei, que os antigos observavam pia e fielmente. E é isto o que diz Agostinho: Já não é prometido como havendo de nascer, de sofrer, de ressurgir, conforme o significavam os sacramentos antigos; mas se anuncia que nasceu, sofreu, ressurgiu, conforme o significavam os sacramentos recebidos pelos Cristãos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Neste ponto diferem as opiniões de Jerônimo e de Agostinho. — Aquele distingue dois tempos. Um anterior à paixão de Cristo, em que as cerimônias legais não eram peremptas, como se não tivessem, a seu modo, força obrigatória ou expiatória; nem mortíferas, porque não pecava quem as observasse. Mas logo depois da paixão de Cristo começaram, não só a ser letra morta, i. é, sem força e obrigatoriedade, mas também mortíferas, e assim pecava mortalmente quem quer que as observasse. Por isso dizia que os Apóstolos nunca mais observaram essas cerimônias, depois da paixão verdadeira, mas só por uma como pia simulação, para os judeus não se escandalizarem e ficar-lhes impedida a conversão. Essa simulação deve ser entendida, não como querendo dizer, que não praticassem os referidos atos, na verdade das coisas, mas que não os praticavam como observantes das cerimônias da lei. Seria esse o caso daquele que cortasse o prepúcio do membro viril, por motivo de saúde, e não para observar a circuncisão legal.

Mas era inconveniente que os Apóstolos ocultassem, por causa do escândalo, o que pertence à verdade da vida e da doutrina, e usassem de simulação no atinente à salvação dos fiéis. Por isso e mais apropriadamente, Agostinho distingue três tempos. Um, anterior à paixão de Cristo, em que as cerimônias legais nem eram letra morta, nem mortíferas. Outro, posterior à divulgação do Evangelho, em que são letra morta e mortíferas. Um terceiro tempo é médio, isto é, compreendido entre a paixão de Cristo e a divulgação do Evangelho, em que eram, certo, letra morta, porque já não tinham nenhuma força nem estava ninguém obrigado a observá-las. Contudo não eram mortíferas, porque os judeus, que se converteram a Cristo, podiam observá-las licitamente; contanto que nelas não pusessem toda a esperança, de modo a reputarem-nas necessárias à salvação, como se, sem elas, a fé em Cristo não pudesse justificar. Os gentios porém, que se convertiam a Cristo, nenhuma razão tinham para observar tais cerimônias. Por isso Paulo circuncidou Timóteo, que era nascido de mãe judia; ao contrário, não quis circuncidar Tito, que nasceu gentio.

Por onde, o Espírito Santo não quis que se proibisse imediatamente aos judeus convertidos a observância dessas cerimônias, como o eram aos gentios convertidos os ritos da gentilidade. Isto para estabelecer uma diferença entre esses dois ritos. Pois, o da gentilidade era repudiado como absolutamente ilícito e sempre proibido por Deus; ao passo que o rito da lei cessava, como tendo a sua plenitude na paixão de Cristo e como instituído que fora por Deus para figurar Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Segundo Jerônimo, Pedro subtraía-se simuladamente aos gentios, para evitar o escândalo dos judeus, dos quais era o Apóstolo. Por isso, assim agindo, de nenhum modo pecou. Ao passo que Paulo repreendeu-o também simuladamente, para evitar o escândalo dos gentios, de quem era o Apóstolo.

Mas, Agostinho refuta essa opinião. Porque Paulo, na Escritura canônica, na qual não se pode crer que haja nada de falso, diz que Pedro era repreensível. Logo, é verdade que Pedro pecou e Paulo o repreendeu verdadeira e não, simuladamente. Ora, Pedro não pecou por ter observado, fora do tempo, as cerimônias da lei; pois, isso lhe era lícito, como judeu convertido. Mas pecou por ter posto demasiada diligência em observar tais cerimônias, para não escandalizar os judeus; de modo porém que daí resultava escândalo para os gentios.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certos disseram, que a referida proibição dos Apóstolos não deve ser entendida em sentido literal, mas espiritual. De modo que, pela proibição do sangue se entenda a do homicídio; pela das carnes sufocadas, a da violência e da rapina; pela das vítimas imoladas, a da idolatria; a fornicação, enfim, era proibida por ser má em si mesma. E deduzem esta opinião de certas glosas, que expõem esses preceitos misticamente. — Mas como o homicídio e a rapina eram reputados

ilícitos, mesmo entre os gentios, não era preciso, nesse ponto, fazer um mandamento especial aos que, da gentilidade se convertiam a Cristo.

Por isso outros dizem, que era proibido comer de tais causas, literalmente, não por causa da observância das cerimônias legais, mas para reprimir a gula. Por onde, Jerônimo, comentando aquilo da Escritura — Tudo o que por si mesmo haja morrido, etc. — diz: Condena os sacerdotes que, a propósito dos tordos e de aves semelhantes, não guardam tais mandamentos, por afeição da gula. — Mas como há certas comidas mais delicadas e provocadoras da gula, não havia razão para essas de que trata, serem, mais que outras, proibidas.

E portanto, devemos dizer, de conformidade com a terceira opinião, que essas comidas foram literalmente proibidas, não para se observarem as cerimônias da lei, mas para poder consolidar-se a união dos gentios e dos judeus, habitando em comum. Pois, aos judeus, por costume antigo, era abominável o sangue e as carnes sufocadas; e o comer do que fora imolado aos ídolos podia despertar-lhes, em relação aos gentios, a suspeita de que retornavam à idolatria. Por isso fizeram-se as referidas proibições, em tempo ainda recente, quando gentios e judeus deviam viver juntos. Mas, com o correr dos anos, cessando a causa, cessou o efeito, uma vez manifestada a verdade da doutrina evangélica, em que o Senhor ensina (Mt 15, 11), que não é o que entra pela boca o que faz imundo o homem; e que (1 Tm 4, 4) não é para desprezar nada do que se participa com ação de graças. Quanto à fornicção, foi especialmente proibida, para não considerarem os gentios como pecado.

Questão 104: Dos preceitos judiciais.

Em seguida devemos tratar dos preceitos judiciais. E primeiro, devemos considerá-los em comum. Segundo, as suas razões.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a razão dos preceitos judiciais está em se ordenarem ao próximo.

(Supra, q. 99, a. 4).

O primeiro discute-se assim. — Parece que a razão dos preceitos judiciais não está em se ordenarem ao próximo.

1. — Pois, os preceitos judiciais eram assim chamados por causa do juízo. Ora, há muitos outros preceitos por que se o homem ordena para o próximo, e não pertencem à ordenação dos juízos. Logo, não se chamam preceitos judiciais aqueles pelos quais o homem se ordena para o próximo.

2. Demais. — Os preceitos judiciais distinguem-se dos morais, como já se disse (q. 99, a. 4). Ora, há muitos preceitos morais por que o homem se ordena para o próximo, como o demonstram os da segunda tábua. Logo, os preceitos judiciais não se chamam assim por se ordenarem ao próximo.

3. Demais. — Os preceitos cerimoniais estão para Deus, como os judiciais, para o próximo, conforme se disse (q. 99 a. 4; q. 101, a. 1). Ora, entre os preceitos cerimoniais, certos respeitam à pessoa mesma, como as observâncias sobre os alimentos e as vestes, de que já se tratou (q. 102, a. 6 ad 1, 6). Logo, os preceitos judiciais não se chamam assim por ordenarem o homem para o próximo.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, referindo-se às outras boas obras do varão justo (Ez 18, 8): se fizer um verdadeiro juízo entre homem e homem. Ora, os preceitos judiciais são assim chamados por causa do juízo. Logo, assim se chamam os que dizem respeito à ordenação dos homens uns para os outros.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta (q. 95, a. 2; q. 99, a. 4), certos preceitos de qualquer lei têm força obrigatória, em virtude de um ditame da razão, pela razão natural ditar seja tal ato praticado ou evitado. E esses preceitos se chamam morais, por na razão se fundarem os costumes humanos. — Há outros preceitos sem força obrigatória em virtude do ditame mesmo da razão. Porque, em si mesmos considerados, não implicam em absoluto a noção de obrigação ou não-obrigação; mas têm força de obrigar em virtude de alguma instituição divina ou humana. E tais são certas determinações dos preceitos morais.

Se portanto forem determinados preceitos morais, por instituição divina, relativos à ordenação do homem para Deus, esses preceitos se chamarão cerimoniais. Se relativos à ordenação dos homens uns para os outros, chamar-se-ão judiciais. Logo, dois fundamentos têm a razão dos preceitos judiciais: concernirem à ordenação dos homens uns para os outros; e terem força obrigatória fundada, não só na razão, mas na instituição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os juízos se exercem por ofício de chefes com o poder de julgar. Ora, ao príncipe pertence não só ordenar sobre os litígios, mas também sobre os contratos voluntários dos homens entre si, e de tudo o atinente à comunidade do povo e ao regime. Por onde, os preceitos judiciais não são somente os concernentes às lides judiciais, mas todos os que respeitam à ordenação mútua dos homens, sujeita à ordenação do príncipe como juiz supremo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto aos preceitos, que ordenam para o próximo, com força obrigatória pelo só ditame da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmo em relação ao que se ordena para Deus, há certos preceitos morais, que a razão dita, informada pela fé. Assim, que devemos amar e adorar a Deus. Outros preceitos, porém são cerimoniais e não têm força obrigatória senão por instituição divina. Ora, a Deus pertencem não só os sacrifícios, que Lhe são oferecidos, mas tudo o concernente à idoneidade dos oferentes e dos que o cultuam; pois, o homem se ordena para Deus como para o fim. Portanto, o culto de Deus de par com os preceitos cerimoniais exige uma certa idoneidade para o culto divino. — Ao contrário, o homem não se ordena para o próximo, como para o fim, de modo que devesse por essência dispor-se ordenadamente para o próximo; pois seria relação de escravos para senhor, fundada em pertencerem, por aquilo mesmo que são, ao senhor, segundo o Filósofo. E portanto, não há preceitos judiciais que ordenem o homem para si mesmo; mas todos os preceitos dessa natureza são morais. Pois, a razão, princípio da moralidade, desempenha no homem, em relação ao que Lhe diz respeito, o mesmo papel que, na cidade, o príncipe ou o juiz. Deve-se porém saber, que a ordenação do homem para o próximo está mais sujeita à razão do que a do homem para Deus. Por isso, são em maior número os preceitos morais ordenadores do homem para o próximo, do que aqueles que o ordenam para Deus. E assim havia de conter a lei mais preceitos cerimoniais que judiciais.

Art. 2 — Se os preceitos judiciais são figurativos.

(Art. Seq.; II^a-II^a, q. 87, a.1).

O segundo discute-se assim. — Parece que os preceitos judiciais não são figurativos.

1. — Pois, parece próprio dos preceitos cerimoniais serem figurativos de alguma instituição. Se portanto, os preceitos judiciais também fossem figurativos, não difeririam dos cerimoniais.

2. Demais. — Assim como aos judeus, assim também aos gentios foram dados certos preceitos judiciais. Ora, os preceitos judiciais dos outros povos nada figuravam, mas só ordenavam o que devia ser feito. Logo, parece que também os preceitos judiciais da lei antiga nada figuravam.

3. Demais. — Era necessário dar a entender por figuras o pertencente ao culto divino, porque as coisas de Deus são superiores à nossa razão. Ora, o que respeita ao próximo não a excede. Logo, os preceitos judiciais, que nos ordenam para o próximo, nada deviam figurar.

Mas, *em contrário*, é que na Escritura, os preceitos judiciais são expostos alegórica e moralmente.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode um preceito ser figurativo — Primariamente e em si mesmo, quando foi principalmente instituído para ter alguma significação. E deste modo, os preceitos cerimoniais são figurativos; pois, foram instituídos para figurar o pertencente ao culto de Deus e ao mistério de Cristo. — Outros preceitos porém são figurativos, não primariamente e em si mesmos, mas por consequência. E deste modo, os preceitos judiciais da lei antiga são figurados. Certo, não foram instituídos para figurar nada; mas para ordenar o estado do povo judeu segundo a justiça e a equidade. Por consequência, porém, eram figurativos, porque todo o estado desse povo, regulado por esses preceitos, era figurativo, conforme a Escritura (1 Cor 10, 11): Todas estas coisas Lhes aconteciam a eles em figura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os preceitos cerimoniais são figurativos de modo diferente dos judiciais, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O povo judeu foi escolhido de Deus para dele nascer Cristo. Por isso, todo o estado desse povo havia de ser profético e figurativo, como diz Agostinho. E por isso também, os preceitos judiciais, que lhe foram dados, são mais figurativos do que os dados aos outros povos. Assim também, as guerras e os feitos desse povo se entendem misticamente; não porém as guerras ou os feitos dos assírios ou dos romanos, embora, humanamente falando, sejam muito mais famosos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ordenação para o próximo, no povo judeu, em si mesma considerada era acessível à razão. Mas enquanto referida ao culto de Deus, a superava, sendo por aí, figurativa.

Art. 3 — Se os preceitos judiciais da lei antiga implicam obrigação perpétua.

(Infra, q. 108. a. 2; II^a-II^{aa}, q. 87, a. 1: IV Sent., dist. XV, q. 1 a. 5, q^a 2, ad 5 Quodl. II, q. 4., a. 3; IV, q. 8, a. 2; Ad Hebr., cap. VII. Lect. II).

O terceiro discute-se assim. — Parece que os preceitos judiciais da lei antiga implicam obrigação perpétua.

1. — Pois, os preceitos judiciais pertencem à virtude da justiça; porque juízo se chama à execução da justiça. Ora, a justiça é perpétua e imortal, como diz a Escritura (Sb 1, 15). Logo, a obrigação dos preceitos judiciais é perpétua.

2. Demais. — As instituições divinas são mais estáveis que as humanas. Ora, os preceitos judiciais das leis humanas obrigam perpetuamente. Logo, com maior razão, os da lei divina.

3. Demais. — O Apóstolo diz (Heb 7, 18): O mandamento primeiro é na verdade abrogado pela sua fraqueza e inutilidade. O que é verdadeiro dos mandamentos cerimoniais, que não podiam purificar a consciência do que sacrificava, por meio somente de manjares e bebidas e de diversas abluções e justiças da carne, como diz o mesmo Apóstolo (Heb 9, 9-10). Mas os preceitos judiciais eram úteis e eficazes para aquilo ao que se ordenavam, i. é, para constituir a justiça e a equidade entre os homens. Logo, os preceitos judiciais da lei antiga não são rejeitados, mas vigem até agora.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Heb 7, 12): mudado que seja o sacerdócio, é necessário que se faça também mudança da lei. Ora, o sacerdócio foi transferido de Aarão para Cristo. Logo, também toda a lei foi mudada. Logo, os preceitos judiciais não obrigam ainda agora.

SOLUÇÃO. — Os preceitos judiciais não implicaram obrigação perpétua, e por isso foram anulados com o advento de Cristo. Porém, de modo diferente por que o foram os cerimoniais. Pois, estes o foram de modo a não só ficarem sendo letra morta, mas ainda mortíferos para os que os observarem, depois de Cristo, sobretudo depois da divulgação do Evangelho. Ao passo que os preceitos judiciais são, por cedo, letra morta, por não terem força de obrigar, mas não são mortíferos. Assim, príncipe, que mandasse observá-los no seu reino não pecaria, salvo se fossem observados ou se mandasse que o fossem, como tendo força obrigatória, em virtude da instituição da lei antiga. Pois, essa intenção de observá-los seria mortífera. E a razão dessa diferença pode ser encontrada no que já ficou dito (a. 2). Pois, como dissemos, os preceitos cerimoniais são figurativos, primariamente e em si mesmos, como tendo sido principalmente instituídos para figurar os mistérios futuros de Cristo. Portanto, a observância mesmo deles prejudica à verdade da fé, pela qual confessamos esses mistérios já se terem cumprido. Ao passo que os preceitos judiciais não foram instituídos para figurar, mas para dispor o estado do povo judeu, que se ordenava para Cristo. Por onde, mudado o estado desse povo, com o advento de Cristo, os

preceitos judiciais perderam a força obrigatória; pois a lei era um pedagogo conducente a Cristo, como diz o Apóstolo (Gl 3, 24). Como porém esses preceitos judiciais não se ordenavam a figurar, mas a levar à prática de certos atos, a observância deles, absolutamente, não prejudica a verdade da fé. A intenção porém, de observá-los como lei obrigatória prejudica à referida verdade, por daí se concluir que o estado do povo judeu ainda dura, e que Cristo ainda não veio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A justiça, certo, há de ser observada perpetuamente; mas a determinação do que é justo, por instituição humana ou divina, há de necessariamente variar segundo os diversos estados dos homens.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os preceitos judiciais instituídos pelos homens obrigam perpetuamente, enquanto permanecer o regime. Mas se a cidade ou o povo passar para outro regime, por força as leis hão-se de mudar. Pois, as mesmas leis não convêm à democracia, que é o governo do povo, e à oligarquia, que é o dos ricos, como está claro no Filósofo. E portanto, mudado o primitivo estado do povo judeu, haviam necessariamente de mudar-se os preceitos judiciais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os preceitos judiciais dispunham o povo para a justiça e a equidade, na medida em que isso era possível ao estado dos judeus. Mas depois de Cristo, esse estado teve de mudar-se, de modo que no regime da lei cristã não haveria distinção entre gentios e judeus, como havia antes. E por isso, era forçoso se mudassem também os preceitos judiciais.

Art. 4 — Se os preceitos judiciais podem ter divisão certa.

O quarto discute-se assim. — Parece que os preceitos judiciais não podem ter nenhuma divisão certa.

1. — Pois, os preceitos judiciais ordenavam os homens uns para os outros. Ora, sendo infinitas as coisas de que os homens necessitam e precisavam de ordenar, entre si, elas não podem depender de nenhuma distinção certa. Logo, os preceitos judiciais não podem ter divisão certa.

2. Demais. — Os preceitos judiciais são determinações dos morais. Ora, estes não têm nenhuma divisão senão enquanto se reduzem aos do decálogo. Logo, os preceitos judiciais não são susceptíveis de nenhuma distinção certa.

3. Demais. — Dos preceitos cerimoniais, por serem susceptíveis de divisão certa, a lei indica uma certa divisão, chamando a uns sacrifícios, e a outros, observâncias. Mas nenhuma distinção a lei indica entre os preceitos judiciais. Logo, parece, não são susceptíveis de divisão certa.

Mas, *em contrário*. — Onde há ordem há de necessariamente haver distinção. Ora, a noção de ordem é própria, sobretudo, dos preceitos judiciais, pelos quais se ordenava o povo judeu. Logo, devem ter, por excelência, uma divisão certa.

SOLUÇÃO. — A lei é uma como arte para instituir e ordenar a vida humana. Ora, cada arte tem uma certa divisão nas suas regras. Portanto, toda lei deve conter uma certa divisão nos seus preceitos; do contrário, a confusão viria aniquilar-lhe a utilidade. Por onde devemos concluir, que os preceitos judiciais da lei antiga, que ordenavam os homens uns para os outros, comportam uma distinção fundada na da ordenação humana. Ora, em qualquer povo, podemos descobrir quádrupla ordem. Uma, a dos chefes em relação aos súbditos; outra, a dos súbditos entre si; a terceira, a dos indivíduos desse povo para com os estranhos; a quarta, a dos membros da sociedade doméstica, como a do pai para o filho, da esposa para o esposo, do senhor para o escravo. E conforme a estas quatro ordens, podem se dividir os preceitos judiciais da lei antiga. — Assim, ela estabeleceu certos preceitos sobre a constituição e o dever

dos chefes, e sobre o respeito a eles devido. E esta é uma parte dos preceitos judiciais. — Outras, sobre as relações aos cidadãos entre si; como sobre a compra e venda, os julgamentos e as penas. E esta é a segunda parte dos preceitos judiciais. — Outros, relativos aos estrangeiros; p. ex., sobre as guerras contra os inimigos e o modo de receber os estranhos e os ádvenas. E esta é a terceira parte dos preceitos judiciais. — Enfim, a lei estabeleceu certos preceitos sobre a sociedade doméstica, como os relativos aos escravos, às mulheres e aos filhos. E esta é a quarta parte dos preceitos judiciais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os preceitos relativos à ordenação dos homens entre si são, sem dúvida, em número infinito. Contudo, podem reduzir-se a um certo número deles, conforme à diferença das ordenações humanas, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os preceitos do decálogo são os primeiros no gênero dos preceitos morais, como já dissemos (q. 100, a. 3). Por onde, os outros preceitos morais se dividem relativamente a eles. Os preceitos judiciais porém e os cerimoniais têm a sua força obrigatória fundada, não na razão natural, mas na só instituição. Portanto, a divisão deles tem outra razão de ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei indica a divisão dos preceitos judiciais pela matéria mesma que regulam.

Questão 105: Da razão de ser dos preceitos judiciais.

Em seguida devemos tratar da razão de ser dos preceitos judiciais.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a lei antiga constituiu convenientemente os chefes.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei antiga constituiu inconvenientemente os chefes.

1. — Pois, como diz o Filósofo, a ordenação do povo depende precipuamente do chefe máximo.

Ora, a lei não determina como esse chefe supremo devia ser constituído; só determina sobre os chefes inferiores. Assim, diz, primeiro (Ex 18, 21): Escolhe dentre os do povo uns tantos homens tementes a Deus, etc.; e (Nm 11, 16): Ajunta-me setenta homens dos anciãos de Israel; e (Dt 1, 13): Daí dentre vós homens sábios e capazes, etc. Logo, a lei antiga constituiu insuficientemente os chefes do povo.

2. Demais. — É próprio do que é ótimo fazer coisas ótimas, como diz Platão. Ora, a ótima constituição de um estado ou de um povo qualquer é ser governado por um rei. Pois esse regime representa por excelência o governo divino, pelo qual o Deus único governa o mundo desde o princípio. Logo, a lei devia ter constituído um rei para o povo e não deixar a escolha ao arbítrio deles, como o permitiu; (Dt 17, 14-15): Quando disseres eu constituirei um rei para me governar, elegerás aquele, etc.

3. Demais. — Dia a Escritura (Mt 12, 25): todo reino dividido contra si mesmo será desolado, o que ficou experimentalmente patenteado no povo judeu, cuja causa da destruição foi a divisão do reino. Ora, a lei deve principalmente buscar o que respeita ao bem comum do povo. Logo, a lei antiga devia ter proibido a divisão do reino em dois governos. E nem devia isso ter sido feito por autoridade divina, como, segundo se lê na Escritura (1 Rs 11, 29), o foi por autoridade de Ahias Silonita.

4. Demais. — Assim como os sacerdotes são constituídos para a utilidade do povo, no concernente a Deus, conforme o diz a Escritura (Heb 5, 1), assim os príncipes são constituídos tais para essa mesma utilidade, na ordem das coisas humanas. Ora, aos sacerdotes e aos levitas da lei destinavam-se certos proventos de que deviam viver, como os dízimos, as primícias e muitas outras semelhantes. Logo e pela mesma razão, aos príncipes do povo devia se ordenar o que lhes servisse de sustento; e tanto mais quando lhes era proibido aceitar donativos, como diz a Escritura (Ex 23, 8): Não aceitarás donativos, porque eles fazem cegar ainda aos prudentes e pervertem as palavras dos justos.

5. Demais. — Assim como o regime real é o melhor de todos, assim o regime do tirano é a pior corrupção do governo. Ora, o Senhor, ao constituir o rei, instituiu um direito tirânico, conforme a Escritura (1 Sm 8, 11): Este será o direito do rei que vos há de governar; ele tomará os vossos filhos etc. Logo, a lei dispôs inconvenientemente sobre a constituição dos príncipes.

Mas, *em contrário*, o povo de Israel se gabava da formosura do seu governo (Nm 24, 5): Que formosos são os teus pavilhões, ó Jacó, e que belas as tuas tendas, ó Israel! Ora, a formosura o governo do povo depende de príncipes bem constituídos. Logo, pela lei o povo foi bem constituído em relação aos seus reis.

SOLUÇÃO. — A respeito da boa constituição dos chefes de uma cidade ou nação, duas coisas devemos considerar. Uma, que todos tenham parte no governo; assim se conserva a paz do povo e todos amam e guardam um tal governo, como diz Aristóteles. A outra é relativa à espécie do regime ou à constituição dos governos. E tendo estes diversas espécies, como diz o Filósofo, as principais são as seguintes. A

monarquia, onde o chefe único governa segundo o exige a virtude; a aristocracia, i. é, o governo dos melhores, na qual alguns poucos governam segundo também o exige a virtude. Ora, o governo melhor constituído, de qualquer cidade ou reino, é aquele onde há um só chefe, que governa segundo a exigência da virtude e é o superior de todos. E, dependentes dele, há outros que governam, também conforme a mesma exigência. Contudo esse governo pertence a todos, quer por poderem os chefes ser escolhidos dentre todos, quer também por serem eleitos por todos. Por onde, essa forma de governo é a melhor, quando combinada: monarquia, por ser só um o chefe; aristocracia, por muitos governarem conforme o exige a virtude; democracia i. é, governo do povo, por, deste, poderem ser eleitos os chefes e ao mesmo pertencer à eleição deles.

E isto foi o que instituiu a lei divina. Pois Moisés e os seus sucessores governavam o povo, sendo, como singularmente, os chefes de todos; e isso é uma espécie de monarquia. Mas eram escolhidos setenta e dois anciões, conforme a virtude. Pois, diz a Escritura (Dt 1, 15) Eu tirei das vossas tribos homens sábios e nobres e os constitui príncipes; sinal de um regime aristocrático.

Mas era também democrático por serem esses escolhidos dentre todo o povo: Escolhe dentre os do povo uns tantos sábios, etc. E também era o povo quem os escolhia: Daí entre vós homens sábios, etc. Por onde é claro que a melhor constituição dos chefes foi a estabelecida pela lei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O povo judeu era governado por Deus, com especial cuidado. Por isso diz a Escritura (Dt 7, 6): O Senhor teu Deus te escolheu para seres o seu povo próprio. Por isso, o Senhor reservou para si a escolha do chefe supremo. E foi isto que Moisés pediu (Nm 27, 16): O Senhor Deus dos espíritos de todos os homens escolha algum homem que vigie sobre essa multidão. Assim, por ordem de Deus, foi Josué constituído no principado, depois de Moisés. E a respeito de cada um dos juízes, sucessores de Josué, se lê que Deus suscitou ao povo um salvador; e que o espírito do Senhor esteve neles, como está claro na Escritura. Por isso o Senhor também não cometeu ao povo a eleição do rei, mas a reservou para si, como se lê na Escritura (Dt 17, 15): Constituirás rei aquele a quem o Senhor teu Deus tiver escolhido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O governo real é o melhor regime para o povo, se não se corromper. Mas, por causa do grande poder de que o rei é dotado, o seu governo facilmente degenera em tirania, se não for perfeita a virtude de quem foi investido nesse poder. Pois, como diz Aristóteles, só o virtuoso pode suportar a boa fortuna. Ora, são poucos os de virtude perfeita; e principalmente os judeus eram cruéis e inclinados à avariza, vícios que sobretudo fazem os homens cair na tirania. Por isso o Senhor, desde o princípio, não lhes deu nenhum rei com amplos poderes; mas juízes e governadores, que lhes servissem de guardas. Mas depois, o pedido do povo, concedeu-lhe, quase indignado, um rei, como é claro pelo que disse a Samuel (1 Sm 8, 7): Não é a ti que eles rejeitaram, mas a mim, para eu não reinar sobre eles. Contudo, desde o princípio, para a escolha do rei, instituiu, primeiro, o modo de elegê-lo. Para isso estabeleceu as duas condições seguintes. Que, ao elegê-lo, procurassem conhecer o juízo de Deus. E não constituíssem reis de outra nação, por terem esses pouca afeição à nação de que foram feitos chefes, e por conseqüência não cuidam dela. Em segundo lugar, ordenou como os reis já constituídos deviam ter o seu gênero de vida: não multiplicarem os seus carros e cavalos, nem as mulheres, nem acumular riquezas imensas. Pois é por tais cobiças, que resvalam na tirania e se divorciam da justiça. Também determinou o modo de se haverem para com Deus: lerem sempre e meditarem a sua lei, e tê-lo sempre em temor e obediência. Ordenou ainda como havia de proceder em relação aos súditos: não os desprezar soberbamente, nem oprimi-los nem se desviarem da justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A divisão do reino e a multidão dos reis foram dadas, antes, como pena aos judeus, por causa das suas muitas dissensões, que suscitaram principalmente contra o reinado justo de

David, do que para a perfeição deles. Onde o dizer a Escritura (Os 13, 11): Eu te darei um rei no seu furor: e ainda (Os 8, 4): Eles reinaram por si mesmos e não por mim; eles foram príncipes e eu não os conheci.

RESPOSTA À QUARTA. — Os sacerdotes eram destinados ao culto, conforme à sucessão na família. E isto para serem tidos em maior reverência, por não poder qualquer do povo vir a ser sacerdote. Por isso, a honra que lhes era devida redundava em reverência ao culto divino. Por onde, era necessário se lhes destinassem certos bens especiais de que vivessem, os quais eram tirados dos dízimos, das primícias, como também das oblações e dos sacrifícios. Os príncipes, porém, eram tirados dentre todo o povo; e por isso tinham certos bens próprios de que podiam viver. E tanto mais quanto o Senhor proibira que mesmo o rei superabundasse em riquezas ou em magnificência de aparato. Quer porque, assim, não lhes era fácil serem arrastados pela soberba e caírem na tirania; ou também porque, não sendo os príncipes muito ricos e sendo laborioso o principado e cheio de cuidados, este não era muito desejado pela gente do povo, e assim desapareciam os motivos de sedição.

RESPOSTA À QUINTA. — O direito referido não era devido ao rei por instituição divina; mas antes, denunciava a usurpação dos reis, que para si constituíram um direito iníquo, degenerando em tiranos e depredadores do povo. Isso é claro pelo que a Escritura acrescenta: E vós sereis seus servos, o que constitui, propriamente, a tirania; pois, os tiranos governam os seus súditos como se estes fossem escravos. E o dito de Samuel tinha por fim aterrá-los para não pedirem um rei. Mas, continua ainda a Escritura, o povo não quis dar ouvidos às razões de Samuel. Pode porém acontecer que um bom rei, sem tirania, tome os filhos do povo, constituindo-se seus tribunos e centuriões, e se apodere de muitos bens dos seus súditos, a fim de procurar o bem comum.

Art. 2 — Se os preceitos judiciais relativos ao convívio social foram convenientemente estabelecidos.

O segundo discute-se assim. — Parece que os preceitos judiciais relativos ao convívio social foram inconvenientemente estabelecidos.

1. — Pois, os homens não podem conviver pacificamente, se um se apoderar do pertencente a outro. Ora, isto parece estar permitido na lei, quando diz (Dt 23, 24): Se entrares na vinha de teu próximo, come quantas uvas quiseses. Logo, a lei antiga não cuida convenientemente da paz social.

2. Demais. — Muitos estados e reinos foram destruídos sobretudo por se ter permitido às mulheres o direito de propriedade, como diz o Filósofo. Ora, isto foi estabelecido pela lei antiga (Nm 27, 8): Quando algum homem morrer sem filhos, a herança passará à sua filha. Logo, a lei não cuidou convenientemente do bem do povo.

3. Demais. — A sociedade humana se conserva principalmente por os homens, comprando e vendendo, comunicarem-se entre si os bens de que precisam, como diz Aristóteles. Ora, a lei antiga tirou o poder de vender, pois, ordenava que a propriedade vendida revertsse ao vendedor no quinquagésimo ano do jubileu, como está claro na Escritura (Lv 25, 28). Logo, neste ponto, a lei preceituou inconvenientemente ao povo judeu.

4. Demais. — As necessidades humanas exigem, antes de tudo, que os homens estejam prontos a fazer concessões mútuas. Ora, essa disposição se elimina se os credores não restituem o que recebem. Por isso, diz a Escritura (Sr 29, 10): Muitos deixaram de emprestar, não por desumanidade, mas porque temeram ser defraudados sem o merecerem. Ora, a lei permitia isso. Primeiro, porque mandou (Dt 15,

2): Aquele a quem seu amigo ou seu próximo ou seu irmão dever alguma coisa não a poderá repetir, porque é o ano da remissão do Senhor. E noutro lugar (Ex 22, 15) diz, que, presente o dono, se o animal emprestado tiver morrido, não estará obrigado a restituí-lo. Segundo, porque se anula a garantia fundada no penhor; pois, diz a lei (Dt 24, 10): Quando requereres de teu próximo alguma coisa que ele te deve, não entrarás em sua casa para dela lewares algum penhor; e ainda (Dt 24, 12-13): Não pernoitará em tua casa o penhor, mas, imediatamente lho tornarás a dar. Logo, a lei dispôs insuficientemente sobre o mútuo.

5. Demais. — Como a defraudação do depósito leva a um perigo máximo, é mister empregar nisso a máxima cautela. Por isso, diz a Escritura (2 Mc 3, 15): Os sacerdotes invocavam aquele que está do céu dominando tudo, que fez uma lei sobre os depósitos, rogando-lhe que os guardasse salvos para aqueles que os tinham depositado. Ora, nos preceitos da lei antiga estabelece-se uma pequena cautela relativa aos depósitos. Se o depósito for perdido, ficará garantido pelo juramento do depositário. Logo, neste ponto, a lei não dispôs convenientemente.

6. Demais. — Assim como um mercenário aluga o seu trabalho, assim outros alugam a casa ou bens semelhantes. Ora, não era necessário que o locatário pagasse imediatamente o preço da coisa alugada. Logo, também era muito duro o seguinte preceito da lei (Lv 19, 13): Não deterás em teu poder até o dia seguinte a paga do jornaleiro.

7. Demais. — Como freqüentemente se tem necessidade do juiz, deve ser fácil o acesso ao mesmo. Logo, a lei estatuiu inconvenientemente, que fossem a um lugar determinado a fim de obter julgamento nas suas questões.

8. Demais. — É possível não só dois, mas ainda três ou mais concordarem em mentir. Logo, inconvenientemente estabelece a lei (Dt 19, 15): tudo passará por constante sobre o depoimento de duas ou três testemunhas.

9. Demais. — A pena deve ser infligida conforme a gravidade da culpa. Por isso diz a lei (Dt 25, 2): O número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Ora, a certas culpas iguais a lei estatuiu penas desiguais: Assim, quando diz (Ex 22, 1): o ladrão restituirá cinco bois por um boi e quatro ovelhas por uma ovelha. Também alguns pecados não muito graves punia com pena grave; assim, quem era colhido enfeixando lenha no sábado era apedrejado (Nm 15, 32 ss). Também o filho insolente, porque cometeu um pequeno delito, i. é, porque passava a vida em comezainas e banquetes, mandava-o lapidar (Dt 21, 18 ss). Logo, as penas da lei foram inconvenientemente estatuídas.

10. Demais. — Diz Agostinho: as leis estabelecem oito gêneros de penas, segundo escreve Túlio e são os seguintes: a multa, os ferros, os açoites, o talião, a infâmia, o exílio, a morte, a servidão. Dessas, a lei antiga estatuiu algumas. Assim, a multa, quando o ladrão era condenado a pagar o quintuplo ou o quádruplo. Os ferros, quando mandava encerrar num cárcere o delinqüente. Os açoites, quando determina (Dt 25, 2): Se virem que o delinqüente merece açoites, deitá-lo-ão em terra e fá-lo-ão açoitar na sua presença. A infâmia era aplicada contra aquele que, não querendo desposar a mulher do seu irmão defunto, esta lhe tirava o sapato e lhe cuspiam na face. (Dt 25, 9) Também aplicava a pena de morte, quando diz (Lv 20, 9): O que amaldiçoar o seu pai ou a sua mãe morra de morte. E enfim, a do talião (Ex 21, 24): Olho por olho, dente por dente. Logo, inconvenientemente, a lei deixava de infligir as outras duas penas — a da escravidão e a do exílio.

11. Demais. — A pena só é devida à culpa. Ora, os brutos não são passíveis de culpa. Logo, inconvenientemente a lei lhe infligia pena, quando diz (Ex 21, 29): O boi, que matar um homem ou uma

mulher, será apedrejado; e (Lv 20, 16): A mulher que se ajuntar com qualquer bruto será morta juntamente com ele. Donde se conclui que a lei antiga ordenou inconvenientemente sobre o convívio social dos judeus.

12. Demais. — O Senhor mandou, que o homicídio fosse punido com a morte do homicida. Ora, a morte de um bruto tem muito menos importância que a de um homem. Logo, a pena do homicídio não pode ser suficientemente compensada pela de um bruto. Logo, é inconveniente a seguinte disposição da lei (Dt 21, 1-4): Quando for achado o cadáver de um homem que foi morto, sem que se saiba quem foi o matador, sairão os anciões da cidade mais vizinha e tomarão da manada uma novilha, que não tenha ainda carregado como o jugo nem fendido a terra como o relho do arado; e levá-lo-ão a um vale áspero e pedregoso, que nunca tivesse sido lavrado nem semeado, e ali cortarão o pescoço à novilha.

Mas, *em contrário*, a Escritura lembra o seguinte, como benefício (Sl 147, 20): Não fez assim a toda outra nação e não lhes manifestou o seu juízo.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, citando Túlio, um povo é a associação de muitos indivíduos, baseada no consenso jurídico e na utilidade comum. Por onde, a noção de povo implica uma comunhão de homens ordenada por justos preceitos legais. Ora, há duas espécies de comunhão entre os homens. Uma fundada na autoridade do príncipe; outra, na vontade própria dos indivíduos. E como cada um pode dispor do que lhe pertence, é necessário que, pela vontade do príncipe, a justiça se exerça entre os seus súditos e penas sejam infligidas aos malfeitores. Por outro lado, aos indivíduos lhes pertence o que possuem; e portanto, por autoridade própria, podem dispor disso, uns em relação aos outros, por compra, venda, doação e modos semelhantes.

Ora, sobre uma e outra espécie de comunhão a lei ordenou suficientemente. Assim, estabeleceu juízes (Dt 16, 18): Estabelecerás juízes e magistrados em todas as tuas portas, para que julguem o povo com retidão de justiça. Instituiu também a ordem justa do julgamento (Dt 1, 16-17): Julgai o que for justo, ou ele seja cidadão ou estrangeiro: nenhuma distinção haverá de pessoas. Evitou ainda a ocasião de juízos injustos, proibindo aos juízes aceitarem dádivas (Ex 23, 8; Dt 16, 19). Determinou, além disso, o número duplo ou triplo das testemunhas. E enfim, estabeleceu penas certas pelos diversos delitos, como depois se dirá (ad 10).

Quando à propriedade, é ótimo, como diz o Filósofo, que ela seja exercida separadamente; e o uso dela, em parte, comum, e, em parte, dividido, por vontade dos proprietários.

Ora, estes três modos de possuir foram estabelecidos pela lei antiga. — Pois, primeiro, a propriedade foi dividida entre particulares (Nm 33, 53-54): Eu vos dei a terra para a possuídes, a qual repartireis entre vós por sorte. Ora, como diz o Filósofo, muitas cidades foram destruídas pelos modos irregulares de propriedade. Por isso a lei estabeleceu tríplice remédio para regular a propriedade. — O primeiro, que fosse dividida igualmente pelo número de homens; por isso se diz: Aos que forem em maior número dareis maior porção, e aos que forem menos, porção mais pequena. — O segundo, que a propriedade não pudesse ser alienada perpetuamente, mas que, depois de certo tempo, revertisse aos seus proprietários para que não se confundissem os lotes possuídos. — O terceiro, para evitar a confusão, de os parentes próximos sucederem aos mortos. No primeiro grau, o filho; no segundo, a filha; no terceiro, os irmãos; no quarto, os tios paternos; no quinto, quaisquer outros parentes próximos. E para conservar ulteriormente a distinção dos lotes, a lei estatuiu que as mulheres herdeiras se casassem com homens das suas tribos.

Quanto ao segundo modo de propriedade a lei instituiu que sob certos aspectos o uso das coisas fosse comum. — Primeiro, quanto ao cuidado delas, preceitua (Dt 22, 1-4): Vendo extraviados o boi ou a ovelha de teu irmão, não passarás de largo, mas conduzi-los-ás a teu irmão; e assim em casos semelhantes. — Segundo, quanto ao fruto. Pois, era permitido em comum a todos entrar licitamente na vinha do amigo e comer dela, contanto que não levasse frutos para fora. E mandava, especialmente, que se deixassem para os pobres as gamelas esquecidas, os frutos e os cachos de uva remanescentes (Lv 19, 9; Dt 24, 19). E também eram repartidos, os frutos nascidos no sétimo ano.

Quanto ao terceiro modo, a lei estatuiu a repartição feita pelos proprietários. — Uma, puramente gratuita (Dt 14, 28-29): Todos os três anos separarás outro dízimo; e virão os levitas e o peregrino e o órfão e a viúva e comerão e se fartarão. — Outra, em recompensa da utilidade, como, por compra e venda, locação e condução, mútuo e, ainda, por depósito. E a respeito de tudo isso encontram-se ordenações certas na lei.

Por onde claro fica, que a lei antiga ordenou suficientemente sobre as relações sociais do povo judeu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Apóstolo (Rm 13, 8), aquele que ama ao próximo tem cumprido com a lei; porque todos os preceitos da lei, sobretudo os ordenados ao próximo, o foram para o fim de os homens se amarem uns aos outros. Ora, do amor procede ao repartirem entre si os seus bens, conforme a Escritura (1 Jo 3, 17): O que vir a seu irmão ter necessidade e lhe fechar as suas entranhas, como está nele à caridade de Deus? Por isso a lei visava acostumar os homens a repartirem facilmente entre si os seus bens; e também o Apóstolo manda aos ricos dêem facilmente e repartam (1 Tm 6, 18). Ora, não reparte facilmente quem não suporta que o próximo tire, sem causar grande detrimento, um pouco dos seus bens. Por isso, a lei ordenou que fosse lícito ao que entrasse na vinha do próximo comer quantas uvas quisesse, sem levar consigo para fora, para que isso não fosse ocasião de causar graves danos, que iria perturbar a paz. Pois, entre disciplinados, ela não se perturba por tirar alguém um pouco dos bens de outrem, o que, ao contrário, confirma a amizade e acostuma os homens a repartir facilmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A lei determinou que só na falta de filhos varões as mulheres sucedessem nos bens paternos. Pois então era necessário que a sucessão fosse concedida às mulheres, para consolação do pai, a quem seria penoso ver a sua herança passar completamente a estranhos. Mas a lei acrescenta neste ponto a cautela necessária ordenando que as mulheres, sucedendo na herança paterna, casassem com homens da sua tribo, para se não confundirem os lotes das tribos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Filósofo, a regulamentação da propriedade contribui muito para a conservação da cidade ou da nação. Por isso, como ele ainda diz, certas nações gentias estatuíram, que ninguém pudesse vender as suas propriedades, senão por manifesta necessidade. Pois, se as vendessem a cada passo, poderia acontecer viesse à propriedade a cair totalmente em mãos de poucos; e então, haveria necessariamente a cidade ou a região de ficar vazia de habitantes. Por isso a lei antiga, a fim de evitar esse perigo, ordenou de modo a satisfazer às necessidades dos homens, permitindo a venda das propriedades durante um certo tempo. Mas simultaneamente evitou o perigo, ordenando que depois desse tempo, a propriedade vendida reverterse ao vendedor. E assim o fez para os lotes se não confundirem, e permanecesse sempre a mesma distinção determinada das tribos. — Mas como os edifícios urbanos não constituíam lotes distintos, a lei permitia que como os bens móveis, pudessem ser vendidos definitivamente. Pois, não era fixo o número das casas da cidade, como era certa a medida dos lotes, que não podia ser aumentada. Ao passo que o podia o número das casas urbanas. As casas, porém que não eram urbanas e que não tinham muros em torno do terreno, não podiam ser vendidas em

caráter perpétuo; porque tais casas não eram construídas senão para a cultura e a guarda da propriedade. Por isso e justamente, a lei estabeleceu a mesma disposição para elas que para os lotes.

RESPOSTA À QUARTA. — Como já se disse, a intenção da lei, nos seus preceitos, era levar a se acostumarem os homens a satisfazer mutuamente às necessidades uns dos outros. Por isso sobretudo fomenta a amizade. E essa facilidade de se proverem uns aos outros ela quis estabelecer, não só no atinente às prestações gratuitas e absolutas, mas ainda ao concedido por mútuo. Porque este contrato é o mais freqüente e o mais necessário ao maior número.

Por isso, institui muitas disposições para facilitar essa transação. Primeiramente, determinou que fossem os judeus fáceis em fazer empréstimo, nem de tal se retraíssem por aproximar-se o ano da remissão. — Segundo, não gravassem, aquele a quem concedessem mútuo, com usuras, ou recebendo como penhor coisas absolutamente necessárias à vida, e se as recebessem, que as restituíssem imediatamente. Pois assim se lê na Escritura (Dt 23, 19): Não emprestarás com usura a teu irmão; e (Dt 24, 6): Não receberás em lugar do penhor nem a mó de cima nem a de baixo, porque te deu por penhor a sua própria vida; e ainda (Ex 22, 26): Se receberes do teu próximo em penhor a sua capa, restitua antes do sol posto — Terceiro, não exigissem o pagamento importunamente. Assim, estatui (Ex 22, 25): Se emprestares algum dinheiro ao necessitado do meu povo que habita contigo, não o apertarás como um exator. E por isso também ordenava (Dt 24, 10-11): Quando requereres de teu próximo alguma coisa que ele te deve, não entrarás em sua casa para dela lewares algum penhor; mas estarás de fora e ele te trará o que tiver. Isso, ou porque a casa, sendo o nosso mais seguro abrigo, é molesta ao dono que lhe invadam ou para não permitir ao credor tomasse o penhor que quisesse, mas antes, de modo que o devedor desse como penhor aquilo de que menos precisasse. — Em quarto lugar, instituiu que, no sétimo ano, os débitos fossem completamente perdoados. Pois era provável que os que podiam restituir, comodamente, o fizessem antes do sétimo ano e não defraudasse, voluntariamente, o prestamista. Se porém fossem os devedores absolutamente insolventes, os credores lhes deviam de perdoar o débito em virtude do mesmo amor por que deviam dar de novo, por causa de indigência.

Quanto aos animais emprestados, a lei estatuiu o seguinte. Se morressem ou se estropiassem, na ausência daquela a quem foram emprestados, e por negligência do mesmo, era ele obrigado à restituição. Se porém morressem ou se estropiassem, apesar da sua presença e do cuidado diligente, não estava obrigado a restituir. E sobretudo, se tivessem sido alugados. Porque, então, como podiam morrer e estropiar-se em poder do mutuante, este, conseguida a conservação do animal, como já tinha tirado lucro do mútuo, não teria mutuado de graça. Isto principalmente devia observar-se quando os animais eram tomados por aluguel. Porque então, o uso deles, sendo pago por um certo preço, nada mais se devia pagar, com a restituição dos mesmos, salvo por algum dano resultante da negligência do prestamista. Se porém os animais não tivessem sido tomados de aluguel, poderia haver uma certa eqüidade, de modo a pelo menos se pagar tanto quanto pudesse dar de aluguel o uso do animal morto ou estropiado.

RESPOSTA À QUINTA. — O mútuo e o depósito diferem em ser o primeiro feito em benefício do mutuado, enquanto o segundo, em benefício do depositante. Por isso, em certos casos, havia maior obrigação de restituir o mútuo do que o depósito. Pois este podia perder-se de dois modos. Por uma causa inevitável ou natural; p. ex., se o animal depositado morreu ou estropiou-se. Ou por uma causa extrínseca, p. ex., se foi tomado por inimigos ou devorado por uma fera. E neste caso, havia obrigação de restituir ao dono o que restava do animal morto. Nos demais casos supra-referidos, não havia nenhuma obrigação de restituir; mas somente a de prestar juramento, para evitar a suspeita de fraude. De outro modo, o depósito podia ser perdido por uma causa evitável, p. ex., o furto. E então, por causa

da sua negligência, o depositário tinha obrigação de restituir. Mas, como já dissemos (a. 4), quem recebia um animal em mútuo, estava obrigado a restituí-lo, mesmo que, na sua ausência, o animal tivesse morrido ou ficado estropiado. Assim, respondia por uma negligência menor que a por que respondia o depositário, que era só a do furto.

RESPOSTA À SEXTA. — Os mercenários, que alugavam o seu trabalho, eram pobres e tiravam dele o sustento quotidiano. Por isso a lei sabiamente ordenou que logo se lhes pagassem o salário, para lhes não faltar o sustento. Mas os que alugavam outras coisas eram em geral ricos, e assim não precisavam do preço da locação para o sustento quotidiano. Por onde, não é em ambos os casos a mesma a situação.

RESPOSTA À SÉTIMA. — Os juízes são constituídos para resolverem os casos duvidosos de justiça entre os homens. Ora, pode haver dupla dúvida. — Uma, entre pessoas simples. E para resolvê-la a lei ordenava (Dt 16, 18): Estabelecerás juízes e magistrados em todas as tribos, para que julguem o povo em retidão de justiça. — Mas também, pode haver dúvidas mesmo entre peritos. E, para o evitar, a lei determinou que todos buscassem o lugar principal escolhido por Deus, em que haveria de estar o sumo sacerdote, para resolver as dúvidas relativas às cerimônias do culto divino; e estabeleceu um juiz sumo do povo, que resolvesse sobre o atinente aos julgamentos entre as partes. Assim também hoje, por apelação ou consulta, as causas dos juízes inferiores são deferidas aos superiores. Por isso diz a lei (Dt 17, 8-9): Se acontecer que penda diante de ti algum negócio difícil e escabroso, e vires que dentro das tuas portas são vários os pareceres dos juízes, levanta-te e sobe ao lugar que o Senhor teu Deus tiver escolhido; e encaminhar-te-ás aos sacerdotes da linhagem da Levi e ao juiz que nesse tempo for. Mas, como esses julgamentos de causas duvidosas não sucediam freqüentemente, o povo não ficava com isso onerado.

RESPOSTA À OITAVA. — Os negócios humanos não são susceptíveis de prova demonstrativa e infalível; mas basta uma probabilidade conjectural, como a de que usam os oradores. Por onde, embora seja possível duas ou três testemunhas combinarem para mentir, não é contudo fácil nem provável que o façam. Por isso recebesse o testemunho como verdadeiro, e sobretudo se neles não vacilarem e não forem, por outras causas, suspeitas. E assim, porque as testemunhas não se desviavam facilmente da verdade, a lei instituiu que fossem diligentíssimamente examinadas, e punidas gravemente as falsas. Havia ainda alguma razão de determinar-lhes o número, que é significar a infalível verdade das Pessoas divinas. Estas são às vezes consideradas como duas, porque o Espírito Santo é o nexó entre elas; ora, como três, segundo Agostinho, comentando aquilo da Escritura (Jo 8, 17): E na vossa mesma lei está escrito que o testemunho de duas pessoas é verdadeiro.

RESPOSTA À NONA. — Não só pela gravidade da culpa, mas também por outras inflige-se uma pena grave. Primeiro, pela gravidade do pecado; pois, todas as condições sendo iguais, ao maior pecado é devido pena mais grave. Segundo, por causa do costume no pecar; porque de pecados habituais os homens não se afastam facilmente senão por meio de penas graves. Terceiro, por causa da intensa concupiscência ou deleitação no pecado; coisas de que se os homens não apartam facilmente, senão por causa de penas graves. Quarto, pela facilidade em cometer o pecado e perdurar nele; pois tais pecados, quando manifestados, devem ser sobretudo punidos para aterrorizar os outros pecadores.

Quanto à gravidade do pecado, devemos atender a um quádruplo grau, ainda relativamente a um mesmo fato. — O primeiro era quando alguém cometia o pecado involuntariamente. Então, se fosse absolutamente involuntário, havia escusa completa da pena. Por isso, diz a lei, que se uma donzela for violentada no campo, não é ré de morte, porque gritou e não houve alguém que a livrasse. Se porém o pecado fosse de algum modo voluntário, mas cometido por fraqueza, p. ex., quando se peca por paixão,

esse pecado ficaria diminuído. E então a pena, conforme a um verdadeiro julgamento, devia diminuir. Salvo, se merecesse ser agravada, por causa do bem comum, a fim de afastar os outros de cometerem tal pecado, como já se disse. — O segundo grau era quando alguém pecava por ignorância. E então de certo modo era reputado réu, por causa da negligência em informar-se; contudo, não era punido pelos juízes, mas expiava o pecado com sacrifícios. Por isso dia a Escritura (Lv 4, 2): Se alguém pecar por ignorância oferecerá uma cabra sem defeito. Mas, isto deve entender-se da ignorância de fato e não, da ignorância do preceito divino, que todos eram obrigados a conhecer. — O terceiro grau era quando alguém pecava por soberba, i. é, por eleição ou por malícia certas. E então era punido conforme a gravidade do delito. — O quarto grau, quando pecava por protéria e pertinácia. E nesse caso devia absolutamente ser morto como rebelde e infrator da ordem legal.

Ora, conforme estas disposições devemos concluir que, na pena do furto, a lei considerava o que podia freqüentemente acontecer. Por onde, no furto de coisas fáceis de se guardarem dos ladrões, estes não deviam restituir senão o duplo. Ora, ovelhas não se podem facilmente guardar de serem furtadas, pois, pastando nos campos, acontecia freqüentemente que o eram. Por isso a lei impôs pena maior, estabelecendo se restituíssem quatro por uma. Mas já os bois se guardam mais dificilmente, por viverem largados nos campos e não pastarem em rebanhos, como as ovelhas. Por isso, impôs em tal caso pena ainda maior, mandando restituir cinco bois por um. E isto digo, não fosse o caso em que o animal furtado fosse encontrado vivo em poder do ladrão; pois então, como nos demais furtos, restituía só o duplo; por poder-se presumir que, conservando-o vivo, pensava em restituí-lo. Ou pode-se dizer, segundo a Glosa, que o boi e a vaca têm cinco utilidades: serem imolados, arar, dar a carne, dar leite e ainda fornecer couro para muitos ursos. Por isso, por um boi furtado, o ladrão devia restituir cinco. Também a ovelha tem quatro utilidades: ser imolado, dar carne, leite, e fornecer a lã.

Quanto ao filho contumaz, era morto, não por ter comido e bebido; mas por causa da contumácia e da rebelião, sempre punidas de morte, como se disse. — O que colhia lenha ao sábado era lapidado, como violador da lei, que mandava observar o sábado em comemoração da criação do mundo, como já dissemos (q. 100, a. 5); por isso era morto como infiel.

RESPOSTA À DÉCIMA. — A lei antiga infligia a pena de morte nos crimes mais graves, i. é, nos pecados contra Deus, no homicídio, no furto de homens, na irreverência para com os pais, no adultério e no incesto. Mas, no furto de outras coisas, estabeleceu a pena da multa. Nos ferimentos e mutilações, a pena de talião, e semelhantemente, no pecado de falso testemunho. Nas outras culpas menores, a de flagelação ou de infâmia.

A pena de escravidão infligia-a em dois casos. Primeiro, quando, no sétimo ano da remissão, o escravo não queria usar do benefício da lei e sair livre; por isso era-lhe infligida a pena de ficar perpetuamente escravo. Segundo, ao ladrão, quando não tinha como o que restituir.

A pena do exílio a lei não a cominou, absolutamente falando, porque, enquanto os demais povos jaziam na corrupção da idolatria, só o povo judeu adorava a Deus. Por isso, se alguém fosse excluído completamente desse povo, correria perigo de cair na idolatria. Por onde, a Escritura refere que Davi disse a Saul (1 Sm 26, 19): Malditos são os que me arrojaram hoje, para que eu não habite na herança do Senhor, dizendo: Vai, serve a deuses estrangeiros. Havia porém um exílio particular, e era o seguinte. Quem ferisse, sem o cuidar, o próximo, não podendo provar-se que nutria qualquer ódio contra ele, devia refugiar-se numa das cidades destinadas para tal e aí permanecer até a morte do sumo sacerdote. E então era-lhe lícito voltar para a casa; porque as iras particulares costumam aplacar-se com calamidade geral do povo; e assim, já os parentes próximos do morto não estavam mais propensos a matar o homicida.

RESPOSTA À UNDÉCIMA. — Mandavam-se matar os animais, não por qualquer culpa deles, mas como pena dos donos, que não os impediram de cometerem as referidas transgressões da lei. Por isso, o dono era sobretudo punido se o boi já era muito avezado a marrar; pois nesse caso podia obviar o perigo mais facilmente, que se o boi se pusesse subitamente a dar marradas. Ou os animais eram mortos para fazer detestar o pecado, e pelo seu aspecto, não incutirem horror nos homens.

RESPOSTA À DUO DÉCIMA. — A razão literal da disposição citada estava, como diz Rabbi Moisés, em ser freqüentemente o homicida de alguma cidade próxima. E matava-se a novilha para descobrir o homicídio oculto; o que se fazia por três meios. Um era que os anciãos convocados juravam nada ter omitido para guardar os caminhos. Outros, que o dono da novilha era danificado com a morte da mesma; de modo que se, antes, o homicídio fosse descoberto, o animal não seria morto. O terceiro, que o lugar em que a novilha fosse morta permanecia inculto. Por isso, a fim de evitar um e outro dano, os homens da cidade facilmente indicariam o homicida, se o soubessem; e raramente aconteceria que não se viesse a saber quaisquer palavras ou indícios relativos a ele. — Ou isso se fazia para incutir o terror do homicídio e fazer detestá-lo. Assim, a morte da novilha, animal útil e robusto, principalmente antes de trabalhar sob o jugo, significava que quem quer que cometesse um homicídio, embora útil e forte, devia ser morto e com morte cruel, significada pela degolação. E que, como vil e objeto, devia ser excluído do convívio humano. Isso era significado pelo abandono da novilha morta num lugar áspero e inculto, para apodrecer.

Misticamente porém, a novilha do rebanho significa a carne de Cristo, que não sofreu o jugo, não cometeu pecado nem fendeu a terra com o arado, i. é, não se manchou com mácula nenhuma de sedição. O ser morta num vale áspero, significa a desprezada morte de Cristo, que purgou todos os pecados; e mostra que o diabo é o autor do homicídio.

Art. 3 — Se os preceitos judiciais relativos aos estrangeiros foram convenientemente estabelecidos.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os preceitos judiciais relativos aos estranhos não foram convenientemente estabelecidos.

1. — Pois, diz Pedro (At 10, 34-35): Tenho na verdade alcançado que Deus não faz acepção de pessoas; mas que em toda nação aquele que teme a Deus e obra o que é justo, esse lhe é aceito. Ora, os que são aceitos de Deus, não devem ser excluídos da sua igreja. Logo, a lei mandava inconvenientemente; que o Amonita e o Moabita não entrarão jamais na congregação do Senhor, ainda depois da décima geração. E ao contrário, no mesmo capítulo, ordena, a respeito de certas nações (Dt 23, 7): Não abominarás o Idumeu, porque é teu irmão, nem o Egípcio, porque tu foste estrangeiro na sua terra.

2. Demais. — Pelo que não depende de nós não podemos merecer nenhuma pena. Ora ser eunuco ou nascer de mulher pública não depende de ninguém. Logo, a lei ordena inconvenientemente (Dt 23, 1-2): O eunuco e o que nasceu de mulher pública não entrarão na congregação do Senhor.

3. Demais. — A lei antiga ordenou misericordiosamente, que o estrangeiro não fosse afligido, quando diz (Ex 22, 21): Não molestarás nem afligirás o estrangeiro, porque também vós mesmos fostes estrangeiros na terra do Egito; e ainda (Ex 23, 9): Não será molesto ao estrangeiro, porque vós sabeis que almas são as dos estrangeiros, pois que também vós o fostes na terra do Egito. Ora, aflige a outrem quem o aprime com usuras. Logo, a lei permitiu inconvenientemente emprestar usurariamente dinheiro aos outros.

4. Demais. — Muito mais nossos próximos são os homens que as árvores. Ora, devemos, aos que nos são mais próximos, ter mais afeto e mostrar os efeitos do amor, conforme a Escritura (Sr 13, 19): Todo animal ama ao seu semelhante; assim também todo homem ama ao seu próximo. Logo, o Senhor mandou, inconvenientemente, que matassem todos os prisioneiros das cidades inimigas e que entretanto não cortassem as árvores frutíferas.

5. Demais. — O bem comum deve, por natureza, ser preferido por todos ao bem particular. Ora, na guerra feita contra os inimigos visa-se o bem comum. Logo, a lei mandava, inconvenientemente que, na iminência de um combate, voltasse para a casa o que, p. ex., acabou de edificar um prédio novo, ou o que plantou uma vinha, ou o que desposou uma mulher.

6. Demais. — Ninguém deve tirar vantagem de uma culpa. Ora, é culpado o homem medroso e de coração pávido; pois falta-lhe a virtude da fortaleza. Logo, eram inconvenientemente escusados dos trabalhos do combate os medrosos e os pávidos de coração.

Mas, *em contrário*, diz a Divina Sabedoria (Pr 8, 8): Justos são todos os meus discursos: neles não há coisa má nem depravada.

SOLUÇÃO. — Podem os homens ter com os estrangeiros dupla relação: uma, pacífica; outra hostil. E a lei estabeleceu preceitos convenientes para regular ambos esses casos.

Assim, aos judeus se oferecia tríplece ocasião de conviver pacificamente com os estrangeiros. — Primeiro, quando, peregrinos, os estrangeiros passavam pelas terras deles. — Segundo, quando vinham para elas afim de aí habitarem ádvenas. E em ambos os casos a lei estabeleceu preceitos de misericórdia. Assim diz (Ex 22, 21): Não molestarás o estrangeiro; e (Ex 22, 9): Não serás molesto ao estrangeiro. — Terceiro, quando alguns estrangeiros queriam ser admitidos totalmente ao convívio e rito deles, no que se atendia a uma certa ordem. Assim, não eram logo recebidos como cidadãos; do mesmo modo certos povos gentios tinham estabelecido, que não fossem considerados cidadãos senão os que tivessem tido avós ou bisavós com essa qualidade, conforme o refere o Filósofo. E isto porque se os estrangeiros, logo ao chegarem, fossem admitidos ao gozo dos direitos dos nacionais, poderiam dar lugar a muitos perigos. Assim, não tendo ainda um amor comprovado pelo bem público, poderiam atentar contra o povo. Por isso a lei estabeleceu, que podiam ser recebidos a fazer parte do povo, na terceira geração, os que provinham de certas nações, de alguma afinidade com os judeus. Tais eram os egípcios, entre os quais nasceram e foram criados, e os idumeus, filhos de Esaú, irmão de Jacó. Outras porém, como os amonitas e os moabitas, que se portaram hostilmente para com eles, nunca os admitiam no seu seio. Enfim os amalecitas, que foram os seus piores inimigos, e com os quais não tinham nenhuma cogação, eles os consideravam como inimigos perpétuos. Por isso, diz a Escritura (Ex 17, 16): A guerra do Senhor será contra Amalec de geração em geração.

Também, quanto às relações hostis como os estrangeiros, a lei estabeleceu preceitos adequados. — Assim, primeiro, instituiu que se fizesse a guerra justamente, mandando que, quando fossem atacar uma cidade, primeiro oferecessem a paz. — Segundo, que continuassem fortemente a guerra empreendida, confiando em Deus; e para ser isso melhor observado, instituiu que, na iminência do combate, o sacerdote os animasse, prometendo o auxílio de Deus. — Terceiro, ordenou que se removesses os impedimentos ao combate, mandando voltassem para a casa certos que podiam causar tais impedimentos. — Quarto, instituiu que usassem moderadamente da vitória, poupando mulheres e crianças, e também não cortando as árvores frutíferas da região.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A lei não excluía do culto de Deus os homens de nenhuma nação, e nem do que dizia respeito à salvação da alma. Assim, diz (Ex 12, 48): Se algum peregrino quiser passar para a vossa terra e celebrar a Páscoa do Senhor, circuncidem-se primeiro todos os seus varões, e então o celebrará como é devido e será como natural da mesma terra. Mas, na ordem das coisas temporais, no concernente à comunidade do povo, nela não se admitia nenhum estrangeiro imediatamente, pela razão supra dita. Mas alguns, como os egípcios e os idumeus, só depois da terceira geração; outros eram excluídos perpetuamente, em detestação da culpa passada, como os moabitas, os amonitas e os amalecitas. Pois, assim como um homem é punido pelo pecado que cometeu, afim de os outros, com esse exemplo, temerem e se absterem de pecar; assim também, por algum pecado, uma nação ou cidade pode ser punida, para as outras se absterem de pecado semelhante. Podia porém alguém, excepcionalmente, ser admitido no grêmio do povo, por algum ato de virtude. Assim, como se lê na Escritura (Jd 14, 6), Aquior, o general dos filhos de Amon, foi incorporado no povo de Israel, e toda a descendência da sua linhagem. E semelhantemente, Rute moabita, que era mulher virtuosa. Embora se possa dizer, que a referida proibição se aplicava aos homens e não, às mulheres, que não podem ser, absolutamente falando, cidadãs.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz o Filósofo, um cidadão pode ser considerado à dupla luz: absoluta e relativamente. Do primeiro modo, é cidadão quem pode praticar atos próprios de cidadão; p. ex., tomar parte no conselho ou nos juízos do povo. Do segundo, pode ser considerado cidadão todo habitante da cidade, mesmo os escravos, as crianças e os velhos, sem a capacidade que lhes dê poder sobre o pertencente à comunidade. Por isso, também os espúrios eram excluídos, por causa da sua origem vil, da igreja e do grêmio do povo, até a décima geração. Semelhantemente, os eunucos, por não poderem ter a honra de serem pais; e, sobretudo, no povo judeu, em que o culto de Deus era conservado segundo a geração carnal. Pois, mesmo entre os gentios, os que geravam muitos filhos eram distinguidos com alguma honra insigne, como diz o Filósofo. Contudo, no atinente à graça de Deus, os eunucos, bem como os estrangeiros, não eram separados dos demais, como se disse. Assim, diz a Escritura (Is 56, 3): E não diga o filho do estrangeiro, o qual se une ao Senhor, proferindo: O senhor com uma divisão me separará do seu povo. E não diga o eunuco: Eis-me aqui um lenho seco.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Receber usuras dos outros, não estava na intenção da lei, que apenas o permitia, por causa da inclinação dos judeus para a avareza. E para se comportar mais pacificamente para com os estrangeiros dos quais auferiam lucros.

RESPOSTA À QUARTA. — A lei fazia uma certa diferença relativa às cidades inimigas. Umas eram remotas e não do número das que lhes eram prometidas. E nessas, uma vez vencidas, matavam os varões que lutaram contra o povo de Deus; poupando porém mulheres e crianças. Mas, das cidades vizinhas, que lhes estavam prometidas, mandavam-se matar todos, por causa das iniquidades dos antepassados, para punir as quais o Senhor mandava o povo de Israel, como, por assim dizer, executor da divina justiça. Assim, diz a lei (Dt 9, 5): Porque elas obraram impiamente, por isso foram destruídas à tua entrada. Quanto às árvores frutíferas mandava-se fossem poupadas, para utilidade do próprio povo, a cujo bem estar devia servir a cidade com o seu território.

RESPOSTA À QUINTA. — O construtor de uma casa nova, ou o plantador da vinha, ou o que desposou uma mulher eram excluídos do combate, por duas razões. Primeiro, por os homens costumarem amar mais o que acabam ou estão a ponto de possuir, e por isso temendo muito perdê-lo. Por onde, era provável que, por causa de tal amor, também temessem muito a morte, e assim fossem menos fortes na luta.

Segundo, porque, como diz o Filósofo, é considerado um infortúnio perdermos um bem que estávamos a ponto de possuir. Ora, os parentes, que ficavam, haviam de se contristar demasiado com a morte dos que foram para a guerra, sem poderem tomar conta dos bens que estavam a ponto de possuir. E também o povo, considerando nisso, havia de ficar horrorizado. Por isso, tais homens ficavam livres do perigo da morte, afastados da luta.

RESPOSTA À SEXTA. — os medrosos eram mandados para a casa não em benefício próprio, mas para ao povo não advirem danos, da presença deles. Pois o temor e a fuga dos mesmos provocariam também os outros a temer e a fugir.

Art. 4 — Se a lei antiga estabeleceu convenientemente preceitos relativos à sociedade doméstica.

(IV. Sent., dist. XXXIII, q. 1, a. 3, q^a 3, ad 3 ; q. 2, a 2, q^a 1, 2, 4. III Cont. Gent., cap. CXXIII, CXXV).

O quarto discute-se assim. — Parece que a lei antiga estabeleceu inconvenientemente preceitos relativos à sociedade doméstica.

1. — Pois, tudo quanto o escravo é pertence ao dono, como diz o Filósofo. Ora, o que pertence a alguém deve pertencer-lhe perpetuamente. Logo, a lei ordenava inconvenientemente, que, no sétimo ano, os escravos ficassem livres.

2. Demais. — Assim como um asno ou um boi é propriedade do dono, assim também o escravo. Ora, a lei ordenava, que os animais extraviados fossem restituídos ao dono. Logo, ordenava inconvenientemente ao dizer (Dt 23, 15): Não entregarás a seu senhor o escravo que se tiver acolhido a ti.

3. Demais. — A lei divina deve ser mais misericordiosa que a humana. Ora, as leis humanas punem gravemente os que castigam demasiado asperamente os escravos ou as escravas. Ora, o mais áspero dos castigos é o que produz a morte. Logo, a lei estatua inconvenientemente ao dizer (Ex 21, 20-21): O que ferir o seu escravo ou a sua escrava com uma vara, se sobrevier um ou dois dias, não ficará ele sujeito à pena, porque é dinheiro seu.

4. Demais. — O domínio do senhor sobre o escravo é diferente do domínio do pai sobre o filho como diz Aristóteles. Ora, é por causa do domínio servil, que o dono podia vender o escravo ou a escrava. Logo, a lei permitia inconvenientemente que o pai pudesse vender, para criada ou escrava, a sua filha.

5. Demais. — O pai tem poder sobre o filho. Ora, punir em excesso pertence a quem tem poder sobre o pecador. Logo, a lei mandava inconvenientemente, que o pai levasse o seu filho aos anciãos da cidade, para ser punido.

6. Demais. — O Senhor proibiu que se contraíssem casamentos com estrangeiros, e se dissolvessem os assim contraídos. Logo, a lei permitia inconvenientemente que se pudesse casar com as cativas estrangeiras.

7. Demais. — O Senhor ordenou que, ao se casarem, evitassem certos graus de consangüinidade e afinidade. Logo, a lei mandava inconvenientemente que o irmão do que morresse sem filhos lhe desposasse a mulher.

8. Demais. — Entre marido e mulher, havendo a máxima familiaridade, deve também haver a fidelidade mais firme. Ora, tal não poderá ser se o matrimônio for dissolúvel. Logo, o Senhor permitiu inconvenientemente, que o marido pudesse demitir a mulher, depois de escrito o libelo de repúdio; e que, ulteriormente, não pudesse retomá-la.

9. Demais. — Assim como a mulher pode romper a fidelidade para com o marido, assim também o pode o dono em relação ao escravo e o filho, ao pai. Ora, para investigar a injúria do escravo contra o senhor ou do filho contra o pai, a lei não instituiu nenhum sacrifício. Logo, parece supérfluo ter instituído o sacrifício da zelotipia, para investigar o adultério da mulher. Assim, pois, a lei estabeleceu inconvenientemente os preceitos judiciais relativos à sociedade doméstica.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Sl 18, 10): Os juízos do Senhor são verdadeiros, cheios de justiça em si mesmos.

SOLUÇÃO. — A sociedade doméstica se funda, como diz o Filósofo, na conveniência quotidiana, ordenada às necessidades da vida. Ora, a vida humana se conserva de dois modos. — Individualmente, enquanto cada homem constitui um indivíduo. E para conservar essa vida, ajuda-se o homem dos bens exteriores, donde tira a alimentação, a roupa e o mais, necessário para viver. E para tomar conta disso tudo precisa de escravos. — De outro modo, especificamente, pela geração, para o que precisa de mulher, que lhe gere filhos. Por isso, na comunhão doméstica, há três relações: a do dono para com o escravo; do marido para com a mulher; do pai para com os filhos. — Ora, a esses três casos, a lei antiga estabeleceu preceitos adequados.

Assim, mandava que os escravos fossem tratados benevolmente. Para não sofrerem trabalhos imoderados, o Senhor ordenou que (Dt 5, 14), no dia do sábado, descansasse o teu escravo e a tua escrava bem como tu. E, além disso, no infligir às penas, impôs que os mutiladores dos escravos os deixassem ir livres. E o mesmo estabeleceu relativamente à escrava com quem alguém tivesse casado. Também e especialmente determinou, que os escravos que faziam parte do povo, saíssem livres, no sétimo ano, com tudo o que trouxeram, mesmo com a roupa. Mandava ainda a lei que se lhes desse viático.

Quanto ao casamento, a lei estatuiu que os homens se casassem com mulheres da sua tribo; isso para se não confundirem os lotes das tribos. E que um irmão se casasse com a mulher do seu irmão defunto e sem filhos. Isto para que quem não pode ter sucessores do seu sangue, tivesse-os ao menos por adoção, e assim não se lhe delisse totalmente a memória. Proibia também o casamento entre certas pessoas. Assim com mulheres estrangeiras, por causa do perigo da sedução; e com próximas parentas, pela reverência natural a elas devida. Estipulou também como os maridos deviam tratar a mulher com quem casaram. Assim, nem de leve deviam infamá-la; por isso mandava punir o que atribuía um falso crime à sua mulher. E também, por ódio dele contra a mulher, que o filho não sofresse nenhum detrimento. E ainda, que, por ódio, o marido não castigasse a mulher, mas antes, escrevendo um libelo, a repudiasse. E, enfim, para que, desde o princípio, os cônjuges se ligassem com grande amor, mandava que a quem tivesse casado de pouco não se lhe impusesse nenhum encargo público, a fim de poder livremente gozar da convivência com sua mulher.

Quanto aos filhos, instituiu que os pais lhes dessem educação, instruindo-os na fé. Por isso diz (Ex 12, 26 ss): Quando os vossos filhos vos disserem: Que rito é este? Responder-lhes-eis: É a vítima da passagem do Senhor. E que lhes ensinassem os bons costumes. Por isso, os pais deviam dizer-lhes (Dt 21, 20): Despreza ouvir as nossas admoestações, passa a vida em comezainas e dissoluções e banquetes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Senhor não quis que os filhos de Israel, por Ele libertos da escravidão, e transferidos para o serviço divino, ficassem perpetuamente escravos. Por isso diz a Escritura (Lv 25, 39): Se, constrangido da pobreza, se vender a ti teu irmão, não o oprimirás com a servidão de escravo; mas o tratarás como jornaleiro e colono; porque eles são meus servos e eu os tirei da terra do Egito, não se vendam em qualidade de escravos. Por onde, como eram escravos, não absoluta, mas relativamente falando, terminado o prazo, eram mandados livres.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ordenação referida entende-se do escravo procurado pelo dono para matá-lo, ou para algum ministério pecaminoso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei distinguia se os ferimentos feitos nos escravos eram certos ou incertos. Se certos, impunha uma pena. Assim, no caso de mutilação, impunha a pena da perda do escravo, que devia ser posto em liberdade; no de morte, a pena do homicídio, quando o escravo morria nas mãos do dono, que o castigava. Se porém a lesão fosse certa, mas, só aparente, i. é, se o escravo castigado não morria imediatamente, mas, só depois de alguns dias, a lei não infligia nenhuma pena, por ser ele propriedade do dono. Pois, em tal caso era incerto se morrera do ferimento. Se porém o ferido fosse um homem livre, que não morrera imediatamente, mas andasse encostado ao seu bordão, não era réu de homicídio quem o feriu, mesmo que o ferido viesse a morrer subsequente. Mas estava obrigado a pagar as despesas que a vítima fez com os médicos. Ora, isto não se dava com o escravo, propriedade do dono; porque tudo quanto o escravo tinha, e até mesmo a sua pessoa, era propriedade daquele. Por isso, a lei dava como causa de não sofrer o dono a pena pecuniária, ser o escravo dinheiro seu.

RESPOSTA À QUARTA. — Como já se disse (ad 1), nenhum judeu podia possuir outro como escravo, absolutamente, mas só, de certo modo, como mercenário, por algum tempo. E, assim, a lei permitia que, por pobreza premente, o pai vendesse o filho ou a filha. Isto o dizem claramente as palavras mesmas da lei: Se alguém vender sua filha para ser serva, esta não sairá como costumam sair às escravas. E do mesmo modo, alguém podia vender, não só o filho, mas também a si mesmo, mais como mercenário, que como escravo, conforme aquilo (Lv 25, 39-40): Se, constrangido da pobreza, se vender a ti teu irmão, não o oprimirás com a servidão de escravo, mas o tratarás como jornaleiro e colono.

RESPOSTA À QUINTA. — Como diz o Filósofo, o governo paterno só tem o poder de admoestar; mas não tem poder coativo, pelo qual podem ser coibidos os rebeldes e os contumazes. Por isso, neste caso, a lei mandava que o filho contumaz fosse punido pelos governadores da cidade.

RESPOSTA À SEXTA. — O senhor proibia que as mulheres estrangeiras fossem tomadas em matrimônio, por causa do perigo de sedução, afim de não caírem na idolatria. E especialmente o proibia se essas mulheres pertencessem às nações vizinhas, a cujos ritos os judeus podiam mais facilmente se apegar. Aquela porém, que quisesse deixar o culto dos ídolos e converter-se ao culto da lei, podia ser tomada em matrimônio. Tal foi o caso de Rute, que casou com Booz, a qual disse à sua sogra (Rt 1, 16): O teu povo será o meu povo e o teu Deus, o meu Deus. Por isso a cativa não podia ser aceita como esposa, senão depois de raspada a cabeleira, cortadas as unhas e deixadas às vestes com que foi prisioneira, ter chorado o pai e a mãe; o que significava a perpétua rejeição da idolatria.

RESPOSTA À SÉTIMA. — Como diz Crisóstomo, a morte era mal inconsolável para os judeus, que faziam tudo para a vida presente. Por isso foi-lhes estatuído que ao defunto se lhe nascesse um filho, do irmão; o que era uma como mitigação da morte. Determinava-se porém que ninguém, a não ser o irmão ou um parente próximo, desposasse a mulher do defunto, porque, do contrário, o que nascesse de tal união não era considerado filho do que morrera. Além disso, um estranho não tinha tanto interesse em perpetuar a família do defunto, como o tinha o irmão, ao qual também, pelo parentesco, era justo que

assim procedesse. Por onde é claro que o irmão, ao desposar a mulher de seu irmão, fazia às vezes da pessoa do defunto.

RESPOSTA À OITAVA. — A lei permitia o repúdio da esposa; não que isso fosse absolutamente justo, mas por causa da dureza dos judeus, como diz o Senhor (Mt 19, 8). Mas isto devemos versar mais desenvolvidamente, quando tratarmos do matrimônio (IIa IIae, q. 67).

RESPOSTA À NONA. — A esposa quebra a fé do matrimônio pelo adultério; e isso facilmente, levada do prazer, e às escondidas, porque o olho do adúltero observa a escuridão como diz a Escritura (Jó 24, 15). Mas, não há a mesma relação entre o pai e o filho que entre o escravo e o senhor. Porque a infidelidade entre eles não procede do desejo do prazer, mas antes, da malícia; nem pode ficar oculto, como a infidelidade da mulher adúltera.

Questão 106: Da lei do Evangelho, chamada nova, em si mesma considerada.

Em seguida devemos tratar da lei do Evangelho, chamada lei nova. E primeiro, em si mesmo considerada. Segundo, comparada com a lei antiga. Terceiro, do que a lei nova contém.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a lei nova é uma lei escrita.

[Art. Seq.; q. 107, a. 1, ad 2, 3; q. 108, a. 1. II Cor., cap. III, lect. II; Ad Hebr., cap. VIII, lect. II].

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei nova é uma lei escrita.

1. — Pois, a lei nova é o Evangelho mesmo. Ora, este é escrito (Jo 20, 31): Mas, foram escritas estas coisas, afim de que vos creiais. Logo, a lei nova é uma lei escrita.

2. Demais. — A lei infusa é a da natureza, conforme a Escritura (Rm 2, 14-15): Naturalmente fazem as coisas que são da lei os que mostram a obra da lei escrita nos seus corações. Se pois a lei do Evangelho fosse infusa, não diferiria da lei natural.

3. Demais. — A lei do Evangelho é própria dos que vivem no regime do Novo Testamento. Ora, a lei infusa é comum tanto a esses como aos que viveram no regime do Velho Testamento. Pois, diz a Escritura (Sb 7, 27), que a divina Sabedoria, pelas nações, se transfunde nas almas santas, forma os amigos de Deus e os profetas. Logo, a lei nova não é uma lei infusa.

Mas, *em contrário*, a lei nova é a lei do Novo Testamento. Ora, esta é infusa no coração. Pois, o Apóstolo, citando a autoridade da Escritura (Jr 31, 31-33) — Eis aí virão os dias, diz o Senhor, e farei nova aliança com a casa de Israel e com a casa de Judá — e expondo qual seja essa aliança, diz (Heb 8, 8-10): Porque este é o testamento que ordenarei à casa de Israel, imprimindo as minhas leis na mente deles, e as escreverei sobre o seu coração. Logo, a lei nova é infusa.

SOLUÇÃO. — Todo ser é considerado como sendo o que nele é principal, consoante o Filósofo. Ora, o que há de principal na lei do Novo Testamento, e no que consiste toda a sua virtude, é a graça do Espírito Santo, dada pela fé em Cristo. Por onde, a lei nova é principalmente a graça mesma do Espírito Santo, dada aos fiéis de Cristo. E isto se torna manifesto pelas palavras do Apóstolo (Rm 3, 27): Onde está o motivo de te gloriare? Todo ele foi excluído. Por que lei? Pela das obras? Não, mas pela lei da fé — chamando, assim, lei à graça mesma da fé. E mais expressamente (Rm 8, 2): A lei do espírito de vida em Jesus Cristo me livrou da lei do pecado e da morte. Por isso diz Agostinho, que, assim como a lei das ações foi escrita em tábuas de pedra, assim, a lei da fé o foi nos corações dos fiéis. E noutro lugar do mesmo livro: Que são as leis de Deus por Ele próprio escritas nos corações, senão a presença mesma do Espírito Santo?

Contudo, a lei nova encerra certos preceitos como que secundários disponentes à graça do Espírito Santo e ao uso dessa graça. E sobre eles era necessário que os fiéis de Cristo fossem instruídos por palavras e escrituras, tanto em relação ao que devem crer como ao que devem agir.

Por onde, devemos dizer, que a lei nova é principalmente uma lei infusa; e, secundariamente, uma lei escrita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O escrito nos Evangelhos não contém senão o que diz respeito à graça do Espírito Santo, quer dispondo, quer ordenando para o uso dessa graça. Dispondo o intelecto pela fé, pela qual se obtém a graça do Espírito Santo, o Evangelho encerra o concernente à manifestação da divindade ou da humanidade de Cristo. Quanto ao afeto, ele contém a atinente ao desprezo do mundo, que torna o homem capaz da graça do Espírito Santo; pois, o mundo, i. é, os amantes do mundo, não pode receber o Espírito Santo, como diz a Escritura (Jo 14, 17). Quanto ao uso da graça espiritual, ele consiste nos atos virtuosos, aos quais freqüentemente o escrito do Novo Testamento exorta os homens.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De dois modos pode haver algo de infuso no homem. — Primeiro, como fazendo parte da natureza humana. E nesse sentido a lei natural é nela infusa. — De outro modo, como lhe sendo acrescentado à natureza pelo dom da graça. E deste modo a lei nova é infusa no homem, e indica não só o que ele deve fazer, mas também o ajuda a cumprir a lei.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ninguém nunca teve a graça do Espírito Santo, senão por fé explícita ou implícita em Cristo. Ora, pela fé em Cristo o homem pertence ao Novo Testamento. Por onde, aqueles a quem foi infundida a lei da graça pertenciam ao Novo Testamento.

Art. 2. — Se a lei nova justifica.

O segundo discute-se assim. — Parece que a lei nova não justifica.

1. — Pois, ninguém se justifica sem obedecer à lei de Deus, conforme a Escritura (Heb 5, 9): Cristo veio a fazer-se autor da salvação eterna para todos os que lhe obedecem. Ora, o Evangelho nem sempre consegue que todos lhe obedeam, consoante a Escritura (Rm 10, 16): Nem todos obedecem ao Evangelho. Logo, a lei nova não justifica.

2. Demais. — O Apóstolo prova que a lei antiga não justificava, pois, na vigência dela, aumentou a prevaricação. Assim, diz (Rm 4, 15): A lei obra ira; por quanto onde não há lei não há transgressão. Ora, a lei nova é causa de muitas outras prevaricações; pois é digno de maior pena quem ainda peca, no regime da lei nova, conforme a Escritura (Heb 10, 28-29): Se alguém quebranta a lei de Moisés, sendo-lhe provado com duas ou três testemunhas, morre sem dele se ter comiseração alguma, pois, quanto maiores tormentos credes vós que merece o que pisar aos pés ao Filho de Deus? etc. Logo, como a antiga, também a lei nova não justifica.

3. Demais. — Justificar é efeito próprio de Deus, conforme aquilo da Escritura (Rm 8, 33): Deus é o que justifica. Ora, tanto a lei antiga como a nova foram dadas por Deus. Logo, esta não justifica, mais que aquela.

Mas, *em contrário* diz o Apóstolo (Rm 1, 16): Eu não me envergonho do Evangelho; porquanto a virtude de Deus é para dar a salvação a todo o que crê. Logo há salvação só para os justificados. Logo, a lei do Evangelho justifica.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), duas coisas encerra a lei do Evangelho. — Uma principal, que é a graça do Espírito Santo dada interiormente. E neste respeito, a lei nova justifica. Por isso, Agostinho diz: Lá, i. é, no Antigo Testamento, a lei foi posta extrinsecamente, para que os injustos se aterrorizassem; aqui, i. é, no Novo Testamento, foi dada intrinsecamente, para que se justificassem — Secundariamente, pertencem à lei do Evangelho os ensinamentos da fé e os preceitos, que ordenam os afetos e os atos humanos. E neste respeito, a lei nova não justifica. Por isso o Apóstolo diz (2 Cor 3, 6): A letra mata e o

espírito vivifica. E como expõe Agostinho, pela letra se entende qualquer escritura existente independentemente dos homens, mesmo a dos preceitos morais, tais como estão contidos no Evangelho. Por onde, mesmo a letra do Evangelho mataria se não existisse interiormente a graça, que salva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe, quanto à lei nova; não quanto ao que nela é principal, senão quanto ao secundário. Isto é, quanto aos ensinamentos e preceitos extrinsecamente dados ao homem, por escrito ou verbalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A graça do Novo Testamento, embora ajude o homem a não pecar, todavia não o confirma no bem, de modo a não poder mais pecar; pois isto é próprio do estado da glória. Por onde, quem pecar, depois de ter recebido a graça do Novo Testamento, é digno de maior pena, como ingrato a maiores benefícios e como não tendo usado do auxílio que lhe foi dado. Mas nem por isso se diz que a lei nova produz a ira; pois em si mesma dá auxílio suficiente para o homem não pecar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O mesmo Deus deu a lei nova e a antiga, mas diferentemente. Pois, a antiga deu-a escrita em tábuas de pedra; a nova, porém, em tábuas de carne do coração. Por onde, diz Agostinho: O Apóstolo denomina essa lei literal, escrita fora do homem, transmissora da morte e da condenação. Ao passo que à lei do Novo Testamento a considera transmissora do espírito e da justiça. Porque, pelo dom do Espírito, praticamos a justiça e nos livramos de ser condenados por prevaricação.

Art. 3 — Se a lei nova devia ter sido dada desde o princípio do mundo.

[Supra, q. 96, a. 5, ad 2].

O Terceiro discute-se assim. — Parece que a lei nova devia ter sido dada desde o princípio do mundo.

1. — Pois, não há para com Deus acepção de pessoas, como diz a Escritura (Rm 2, 11). Ora, todos os homens pecaram e necessitam da glória de Deus, segundo o Apóstolo (Rm 3, 23). Logo, a lei do Evangelho devia ter sido dada desde o princípio do mundo, para que socorresse a todos.

2. Demais. — Tanto em lugares como em tempos diversos os homens são diversos. Ora, Deus, que quer que todos os homens se salvem, mandou fosse o Evangelho pregado em todos os lugares, como está claro na Escritura (1 Tm 2, 4). Logo, a lei do Evangelho devia ter existido em todos os tempos, e portanto, dada desde o princípio do mundo.

3. Demais. — A salvação espiritual, sendo eterna, é mais necessária ao homem que a saúde corpórea, que é temporal. Ora, Deus desde o princípio do mundo, providenciou sobre o necessário à saúde do corpo submetendo ao homem todos os seres, por causa dele criados, como se lê na Escritura (Gn 1, 26-29). Logo, também a lei nova necessária por excelência à salvação espiritual, devia ter sido dada aos homens desde o princípio do mundo.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (1 Cor 15, 46): Não primeiro o que é espiritual, senão o que é animal. Ora, a lei nova é por excelência espiritual. Logo, não devia ter sido dada desde o princípio do mundo.

SOLUÇÃO. — Pode-se dar tríplice razão de não ter sido a lei nova dada desde o princípio do mundo. — A primeira é que, como já dissemos (a. 1), a lei nova consiste principalmente na graça do Espírito Santo, que não devia ser dada abundantemente, antes de ter sido o gênero humano livrado do pecado, depois de consumada a redenção de Cristo. Por isso, diz a Escritura (Jo 7, 39): Ainda o Espírito Santo não fora dado, por não ter sido ainda glorificado Jesus. E esta razão o Apóstolo a assinala manifestamente,

quando acrescenta, depois de ter tratado da lei do Espírito Santo (Rm 8, 2 ss): Enviando Deus a seu filho em semelhança de carne de pecado, ainda do pecado condenou ao pecado na carne, para que a justificação da lei se cumprisse em nós.

A segunda razão pode ser tirada da perfeição da lei nova. Pois nada alcança imediatamente, desde a origem, um estado perfeito; se não depois de uma certa ordem sucessiva no tempo. Assim, primeiro somos crianças, e depois homem. E esta razão o Apóstolo a assinala, quando diz (Gl 3, 24-25): A lei nos serviu de pedagogo, que nos conduziu a Cristo, para sermos justificados pela fé; mas, depois que veio a fé, já não estamos debaixo do pedagogo.

A terceira se funda em ser a lei nova a lei da graça. Por onde, era primeiro necessário fosse o homem abandonado a si mesmo, no regime da lei antiga, para que, caindo no pecado e conhecendo a sua fraqueza, reconhecesse a necessidade da graça. E nesta razão toca o Apóstolo, quando diz (Rm 5, 20): Sobreveio a lei para que abundasse o pecado, mas onde abundou o pecado, superabundou a graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O gênero humano mereceu, por causa do seu primeiro pai, ser privado do auxílio da graça. E assim, este não é dado a uns, por justiça, e o é a outros, por graça, como diz Agostinho. Por onde, Deus não faz acepção de pessoas, por não ter desde o princípio do mundo proposto a todos a lei da graça, que devia ser proposta na ordem devida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A diversidade dos lugares não faz variar a diversidade dos estados do gênero humano, que varia conforme a sucessão dos tempos. Por isso, a lei nova é proposta para todos os lugares, mas não, para todos os tempos. Embora em todos existissem certos homens pertencentes ao Novo Testamento, como já dissemos (a. 1, ad 3).

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que respeita à saúde do corpo serve ao homem, em virtude da natureza, que não é destruída pelo pecado. Ao passo que o atinente à saúde espiritual se ordena para a graça, que se perde pelo pecado. Portanto, os casos não são idênticos.

Art. 4 — Se a lei nova há de durar até o fim do mundo.

O quarto discute-se assim. — Parece que a lei nova não há de durar até o fim do mundo.

1. — Pois, como diz o Apóstolo (1 Cor 13, 10), quando vier o que é perfeito, abolido será o que é em parte. Ora, a lei nova é em parte, conforme diz o mesmo (1 cor 13, 9): Em parte conhecemos e em parte profetizamos. Logo, a lei nova deve ser abolida, sucedendo-lhe um estado mais perfeito.

2. Demais. — O Senhor prometeu aos seus discípulos (Jo 16, 13), com o advento do Espírito Santo Paráclito, o conhecimento de toda a verdade. Ora, a Igreja ainda não conhece toda a verdade, no regime do Novo Testamento. Logo, devemos esperar outro estado, em que toda a verdade será manifestada pelo Espírito Santo.

3. Demais. — Assim como o Pai difere o Filho e o Filho do Pai, assim o Espírito Santo, do Pai e do Filho. Ora, houve um estado conveniente à pessoa do Pai, i. é, o do regime da lei antiga, em que os homens punham o fito na geração. Semelhantemente, há outro estado conveniente à pessoa do Filho, i. é, o estado da lei nova, em que dominam os clérigos, que buscam a sabedoria, apropriada ao Filho. Logo, haverá um terceiro estado, o do Espírito Santo, em que dominarão os varões espirituais.

4. Demais. — O Senhor diz (Mt 24, 14): Será pregado este Evangelho do reino por todo o mundo, e então chegará o fim. Ora, o Evangelho de Cristo, já há tanto tempo é pregado por todo o mundo, e

contudo ainda não chegou o fim. Logo, o Evangelho de Cristo não é o Evangelho do reino, mas há de haver outro Evangelho, o do Espírito Santo, que será como que outra lei.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor (Mt 24, 34): Digo-vos que não passará esta geração, sem que se cumpram todas estas coisas; o que Crisóstomo entende da geração dos fiéis de Cristo. Logo, o estado dos fiéis de Cristo permanecerá até a consumação dos séculos.

SOLUÇÃO. — O estado do mundo pode variar de dois modos. — Primeiro, pela diversidade das leis. E assim, ao regime atual da lei nova não sucederá nenhum outro estado. Pois, o regime da lei nova sucedeu ao da lei antiga, como sucede o mais perfeito ao menos perfeito. Ora, nenhum estado da vida presente pode ser mais perfeito que o da lei nova. Porque nada pode ser mais próximo do fim último do que aquilo que leva imediatamente para ele. Mas é isso o que faz a lei nova. Donde o dizer o Apóstolo (Heb 10, 19-22): Portanto, irmãos, tendo confiança de entrar no santuário pelo sangue de Cristo, acheguemo-nos ao caminho novo, que ele nos abriu. Por onde, não pode haver na vida presente nenhum estado mais perfeito do que o da lei nova; porque há tanto maior perfeição quanto mais proximidade houver do fim último. — De outro modo, o estado dos homens pode variar conforme eles se comportam mais ou menos perfeitamente, em relação a uma mesma lei. E assim, o regime da lei antiga mudou freqüentemente; pois, ora, as leis eram otimamente guardadas; ora, absolutamente abandonadas. Assim como também o regime da lei nova se diversifica pelos diversos lugares, tempos e pessoas, enquanto que a graça do Espírito Santo é mais ou menos perfeitamente aproveitada. Por onde, não se deve esperar nenhum estado futuro em que a graça do Espírito Santo seja aproveitada mais perfeitamente do que até agora o foi; e sobretudo, pelos Apóstolos, que receberam as primícias do Espírito, i. é, com prioridade no tempo e mais abundantemente que os outros, como diz o Glosa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo Dionísio, tríplice é o estado dos homens: primeiro, o da lei antiga; segundo o da lei nova; terceiro, o que virá, não nesta vida, mas na futura, i. é, na pátria celeste. Ora, assim como o primeiro estado foi figurado e imperfeito, em relação ao do Evangelho; assim, o atual é figurado e imperfeito, em relação ao da pátria celeste, que, quando chegar, abolirá aquele, conforme a Escritura (1 Cor 13, 12): Agora vemos como por um espelho, em enigmas; mas então face a face.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, Montano e Priscila afirmavam, que a promessa do Senhor, de dar o Espírito Santo, não se cumpriu nos Apóstolos, mas neles. E semelhantemente, os Maniqueus, que se cumpriu em Maniqueu, que diziam ser o Espírito Paráclito. Por isso uns e outros não admitiam os Atos dos Apóstolos, onde está manifesto, que a promessa se cumpriu nos Apóstolos. Assim o Senhor repetidamente o prometeu (At 1, 5): vós sereis batizados no Espírito Santo, não muito depois destes dias, que se completaram, como se lê no mesmo livro. Mas essas pretensões se excluem pelo que diz o Evangelho (Jo 7, 39): Ainda o Espírito Santo não fora dado, por não ter sido ainda glorificado Jesus. Por onde se dá a entender, que, logo depois de Jesus glorificado, na ressurreição e na ascensão, foi dado o Espírito Santo. Ora, o Espírito Santo ensinou aos Apóstolos todas as verdades necessárias à salvação, a saber, relativas ao que devemos saber e praticar. Mas não lhes ensinou sobre todos os acontecimentos futuros, pois isso não lhes importava saber, conforme diz a Escritura (At 1, 7): Não é da vossa conta saber os tempos nem momentos, que o Padre reservou ao seu poder.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei antiga, era, não só do Pai, mas também do Filho, porque Cristo estava nelas figurado. Por isso, diz o Senhor (Jo 5, 46): Se vós crêsseis a Moisés, certamente me creríeis também a mim, porque ele escreveu de mim. Semelhantemente, também a lei nova não é somente de Cristo, mas ainda do Espírito Santo, conforme aquilo (Rm 8, 2): A lei do Espírito de vida em Jesus Cristo, etc. Por onde, não devemos esperar outra vida, além da do Espírito Santo.

RESPOSTA À QUARTA. — Cristo disse, logo no princípio da pregação evangélica (Mt 4, 17): Está próximo o reino dos céus. Logo, é estultíssimo dizer que o Evangelho de Cristo não é o Evangelho do reino celeste. Mas, a pregação do Evangelho de Cristo pode entender-se de dois modos. — Primeiro, quanto à divulgação do conhecimento de Cristo. E então, o Evangelho foi pregado em todo o mundo, ainda no tempo dos Apóstolos, como Crisóstomo diz. E sendo assim, o que se acrescenta — E então chegará o fim — entende-se da destruição de Jerusalém, da qual, no caso, literalmente se falava. — De outro modo, a predicação do Evangelho em toda a terra pode ser entendida como quando produzir o seu efeito pleno, de maneira que a Igreja se estabeleça em todas as nações. E neste sentido, como diz Agostinho, o Evangelho ainda não foi pregado em toda a terra; mas, quando o tiver sido, chegará o fim do mundo.

Questão 107: Da comparação entre a lei nova e a antiga.

Em seguida devemos comparar a lei nova com a antiga.

E, sobre este ponto, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a lei nova difere da antiga.

[Supra, q. 91, a. 5; Ad Galat., cap. I, lect. II].

O primeiro discute-se assim. Parece que a lei nova não difere da antiga.

1. — Pois, uma e outra foram dadas para os que têm fé em Deus, conforme a Escritura (Heb 11, 6): sem fé é impossível agradar a Deus. Ora, fé tanto a tiveram os antigos como os modernos, conforme a Glosa. Logo, a lei é a mesma.

2. Demais. — Agostinho diz, que a pequena diferença entre a lei e o Evangelho é o temor e o amor. Ora, este e aquela não bastam para diversificar a nova lei da antiga, porque também esta estabelecia preceitos de caridade, como os seguintes (Lv 19, 18): Amarás a teu próximo; (Dt 6, 5) Amarás ao Senhor teu Deus. Nem podem as duas leis se diversificar pela diferença assinalada por Agostinho: O Antigo Testamento prometia bens temporais, o Novo os promete espirituais e eternos. Porque também o Novo promete certos bens temporais, conforme se lê no Evangelho (Mr 10, 30): Receberá já de presente neste mesmo século o cento por um, das casas e dos irmãos, etc. E no Antigo Testamento esperava-se em promessas espirituais e eternas conforme o Apóstolo (Heb 11, 16): Agora aspiram outra pátria melhor, i. é, a celestial, referindo-se aos antigos patriarcas. Logo, a lei nova não difere da antiga.

3. Demais. — O Apóstolo parece distinguir uma lei da outra (Rm 3, 27), quando chama à lei antiga lei das obras, e à nova, lei da fé. Ora, segundo o mesmo, a lei antiga também era lei da fé (Heb 11, 39): Todos estão provados pelo testemunho da fé, referindo-se aos patriarcas do Velho Testamento. Semelhantemente, a lei nova, por sua vez, é a lei das obras, como diz o Evangelho (Mt 5, 44): Fazei bem aos que vos têm ódio; e (Lc 22, 19): Fazei isto em memória de mim. Logo, a lei nova não difere da antiga.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Heb 7, 12): Mudado que seja o sacerdócio, é necessário que se faça também a mudança da lei. Ora, o sacerdócio do Novo Testamento difere do sacerdócio do Antigo, como o mesmo Apóstolo o prova. Logo, a lei nova também difere da antiga.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 90, a. 2; q. 91, a. 4), toda lei ordena a vida humana para um fim. Ora, todas as coisas ordenadas para um fim podem diversificar-se de duplo modo, conforme a idéia do fim. De um modo, por se ordenarem a diversos fins; e esta é uma diferença específica, sobretudo se o fim for próximo. De outro modo, pela proximidade ou afastamento do fim. Assim, é claro que os movimentos diferem especificamente segundo se ordenam para termos diversos. Mas, quando uma parte do movimento está mais próximo do termo que outra, elas entre si diferem, como o perfeito, do imperfeito.

Por onde, podemos distinguir duas leis diversas. — Primeiro, como que absolutamente, enquanto ordenadas a fim diversos. Assim, a lei da cidade, que se ordenasse a servir ao governo do povo, seria especificamente diferente da que se ordenasse a servir aos melhores da cidade. — De outro modo, uma lei pode se distinguir de outra por estar uma ordenada ao fim, mais proximamente e, a outra, mais remotamente. Assim, na cidade, uma é a lei imposta aos homens perfeitos, capazes de praticar logo o que respeita ao bem comum; outra é a que manda ministrar ensino às crianças, que devem ser instruídas para praticarem mais tarde ações de homem.

Por onde, devemos dizer que, do primeiro modo, a lei nova não difere da antiga, pois o fim de ambas é trazer o homem sujeito a Deus. Ora, o Deus do Novo e do Velho Testamento é o mesmo, conforme o Apóstolo (R 3, 30): Não há senão um Deus, que justifica pela fé os circuncidados e que também pela fé justifica os incircuncidados. Do outro modo, a lei nova difere da antiga. Porque esta era como um pedagogo de crianças, no dizer do Apóstolo (Gl 3, 24). Ao passo que a lei nova é a perfeição, lei da caridade, da qual diz o Apóstolo (Cl 3, 14), que é o vínculo da perfeição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A unidade da fé em ambos os Testamentos prova a unidade do fim. Pois, como já dissemos (q. 62, a. 2), o objeto das virtudes teologais, entre as quais está a fé, é o fim último. Contudo, uma era a função da fé na antiga lei, e outra, a na lei nova. Pois, o que os antigos criam como futuro, nós cremos como realizado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todas as diferenças assinaladas entre a lei nova e a velha fundam-se nas idéias de perfeito e de imperfeito. Pois os preceitos de toda lei são dados para regular os atos virtuosos. Ora, para praticar tais atos, os imperfeitos, ainda sem o hábito da virtude, agem de um modo, e de outro os que já são perfeitos por esse hábito. Assim, os que ainda não tem o hábito da virtude são levados a praticar atos virtuosos por uma causa extrínseca, p. ex., por causa da cominação de penas ou pela promessa de certas remunerações extrínsecas, como a honra, as riquezas, ou coisas semelhantes. Por isso a lei antiga, dada para imperfeitos, i. é, que ainda não tinham conseguido a graça espiritual, era chamada lei do temor, porque levava à observância dos preceitos pela cominação de determinadas penas, e dela se diz que fazia certas promessas temporais. Os que tem virtudes, porém, são levados a praticá-la por amor da mesma, e não por qualquer pena ou remuneração extrínseca. Por onde, a lei nova que é a principal, por consistir na graça espiritual mesma, infundida nos corações, chama-se lei do amor. E a Escritura diz que ela promete bens espirituais e eternos, que são os objetos da virtude, principalmente da caridade, que por isso tende para esses bens, não como algo de extrínseco, senão de próprio. E também por isso se diz que a lei eterna coíbia as mãos e não, a alma. Porque, quem se abstém do pecado, por temor da pena, não afasta a sua vontade do pecado, absolutamente falando, como o faz a vontade do que se abstém por amor da justiça. E por isso se diz que a lei nova que é a lei do amor, coíbe a alma. — Houve porém no regime do Velho Testamento, quem, tendo a caridade e a graça do Espírito Santo, esperava principalmente as promessas espirituais e eternas, e portanto pertencia ao regime da lei nova. E semelhantemente, há no regime do Novo Testamento certos homens carnis, que ainda não alcançaram a perfeição da lei nova. E esses, embora desse regime, tornam necessário sejam levados às obras virtuosas pelo temor das penas e por meio de certas promessas temporais. A lei antiga, porém, não obstante esses preceitos de caridade, não os dava por ela o Espírito Santo, por quem está derramada a caridade em nossos corações, como diz a Escritura (Rm 5, 5).

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como já dissemos (q. 106, a. 1, 2), a lei nova é chamada lei da fé por consistir, principalmente, na graça mesma, dada internamente aos crentes; daí o denominar-se graça da fé. Secundariamente, ela contém certos atos morais e sacramentais, que não lhe constituem a parte principal, como constituíam a parte principal da lei antiga. Mas os que, no regime do Velho Testamento, foram, pela fé, aceitos a Deus, pertenceram por isso ao Novo Testamento. Pois, não se justificaram senão pela fé em Cristo, autor do Novo Testamento. Por onde, de Moisés diz o Apóstolo (Heb 11, 26): Tinha por maiores riquezas o opróbrio de Cristo que os tesouros dos egípcios.

Art. 2 — Se a lei nova cumpriu a antiga.

[IV Sent., dist. I, q. 2, a. 5, q^a 2, ad 1, 3; Ad Rom., cap. III, lect. IV, cap. IX, lect. V; Ad Ephes, cap. II, lect. V].

O Segundo discute-se assim. — Parece que a lei nova não cumpriu a antiga.

1. — Pois, o cumprimento contraria a abolição. Ora, a lei nova vem abolir ou excluir a observância da antiga, conforme diz o Apóstolo (Gl 5, 2): Se vos fazeis circuncidar, Cristo vos não aproveitará nada. Logo, a lei nova não veio cumprir a antiga.

2. Demais. — Um contrário não cumpre o outro. Ora, o Senhor propôs, na lei nova, certos preceitos contrários aos da lei antiga. Assim, diz (Mt 5, 27-32): Ouvistes que foi dito aos antigos: Qualquer que se desquitar de sua mulher dê-lhe carta de repúdio. Mas eu vos digo que todo o que repudiar a sua mulher, a faz ser adúltera. E a seguir, o mesmo se dá com a proibição do juramento, e ainda com a pena de talião e com o ódio aos inimigos. Semelhantemente, parece que o Senhor excluiu os preceitos da lei antiga relativos ao discernimento dos alimentos, quando diz (Mt 15, 11): Não é o que entra pela boca o que faz imundo o homem. Logo, a lei nova não cumpriu a antiga.

3. Demais. — Quem age contra a lei não a cumpre. Ora, em certos casos, Cristo agiu contra ela. Assim, tocou o leproso, como diz o Evangelho (Mt 8, 3), o que era contra a lei. Também foi visto violar muitas vezes o sábado, pelo que dele diziam os judeus (Jo 9, 16): Este homem, que não guarda o sábado, não é de Deus. Logo, Cristo não cumpriu a lei. Logo, a lei nova, dada por Cristo, não veio cumprir a antiga.

4. Demais. — A lei antiga continha preceitos morais cerimoniais e judiciais, como já se disse (q. 99, a. 4). Ora, num lugar do Evangelho, onde se vê que o Senhor, a certos respeito, cumpriu a lei, nenhuma menção se faz dos preceitos judiciais e cerimoniais. Logo, parece que a lei nova não veio totalmente cumprir a antiga.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor (Mt 5, 17): Não vim destruir a lei, mas a dar-lhe cumprimento. E depois acrescenta (Mt 5, 18): não passará da lei um só i, ou um til, sem que tudo seja cumprido.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), a lei nova está para a antiga como o perfeito para o imperfeito. Ora, o perfeito completa o que falta ao imperfeito. E assim, a lei nova completa a antiga, suprimindo-a no que lhe faltava.

Ora, duas coisas podem considerar-se na lei antiga: o fim e os preceitos nela contidos. — O fim da lei é tornar os homens justos e virtuosos, como já se disse (q. 92, a. 1). Por onde, o fim da lei antiga era a justificação dos homens; o que porém não podendo fazer, o figurava por meio de certos atos cerimoniais e o prometia por palavras. E neste ponto a lei nova cumpre a antiga, justificando pela virtude da paixão de Cristo. E isto diz o Apóstolo (Rm 8, 3-4): O que era impossível à lei, enviando Deus a seu Filho em semelhança de carne de pecado, por causa do pecado, condenou ao pecado na carne, para que a justificação da lei se cumprisse em nós. E neste ponto a lei nova realiza o que a antiga prometeu, conforme aquilo do Apóstolo (2 Cor 1, 20): Todas as promessas de Deus são em seu Filho, i. é, em Cristo. E além disso, nesta matéria, cumpre também o que a lei antiga figurava. Por isso, a Escritura diz (Cl 2, 17), que as cerimônias eram à sombra das coisas vindouras; mas o corpo é um Cristo, i. é, a verdade pertence a Cristo. Por isso, a lei nova se chama lei da verdade, e a antiga, lei da sombra ou da figura.

Quanto aos preceitos da lei antiga, Cristo os cumpriu com as suas obras e a sua doutrina. — Com as obras, porque quis circuncidar-se e observar as outras disposições legais, que devia no seu tempo

observar, segundo aquilo da Escritura (Gl 4, 4): Feito sujeito à lei. — E com a sua doutrina cumpriu os preceitos da lei de três modos. — Primeiro, explicando-lhe o sentido, como se vê no caso do homicídio e do adultério, na proibição dos quais os Escribas e os Fariseus não viam senão o ato exterior proibido. Por onde, o Senhor cumpriu a lei, mostrando que a sua proibição abrange também os atos internos dos pecados. — Segundo, o Senhor cumpriu os preceitos da lei ordenando como se haviam de observar mais perfeitamente as disposições da lei antiga. Assim, a lei antiga estatuiu que se não perjurasse, o que se observa mais perfeitamente se a gente se abstém de todo de jurar, salvo em caso de necessidade. — Em terceiro lugar, o Senhor cumpriu os preceitos da lei, acrescentando certos conselhos de perfeição, como se vê no Evangelho onde, a quem afirmava observar os preceitos da lei antiga diz (Mt 19, 21): Falta-te uma coisa: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A lei nova não veio abolir a observância da antiga, senão na parte das cerimônias, como já dissemos (q. 13, 1. 3, 4), pois elas eram figurativas do futuro. Por onde, pelo fato mesmo de estarem cumpridos os preceitos cerimoniais, já realizado o que eles figuravam, já não deviam ser observados. Pois se o fossem, significariam algo de futuro, ainda não realizado. Assim também a promessa do dom futuro já não tem lugar, uma vez a promessa cumprida pela realização do dom. E deste modo, uma vez cumpridas, desapareceram as cerimônias da lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, os preceitos referidos, do Senhor, não são contrários aos da lei antiga. — Pois, o preceito do Senhor de não repudiar a esposa, não é contrário ao que a lei preceituava. E nem a lei disse — Quem quiser repudia a esposa — do que o contrário seria não repudiar. Mas certamente, não queria fosse a esposa repudiada pelo marido, quem interpôs um prazo para que o de ânimo pressuroso em separar-se, peado pela redação do libelo, se abstivesse da separação. Por isso o Senhor, a fim de o confirmar, para que a esposa não fosse repudiada facilmente, excetuou só o caso da fornicção. — E o mesmo também se deve dizer quanto à proibição do juramento, conforme já advertimos — E o mesmo é patente na proibição do talião. A lei taxou o modo da vindicta, para que não a tomassem imoderadamente; da qual o Senhor mais perfeitamente demoveu aquele a quem advertiu se abstivesse dela completamente. — Quanto ao ódio dos inimigos, o Senhor removeu a falsa inteligência dos Fariseus, advertindo-nos que devemos odiar, não as pessoas, mas a culpa. — Enfim, quanto ao discernir dos alimentos, que era cerimonial, o Senhor não mandou que deixasse de ser observado, mas mostrou que nenhuma comida é em si mesma imunda, mas, só figuradamente, como já se disse (q. 102, a. 6 ad 1).

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei antiga proibia tocar no leproso, por que, fazendo-o, incorria-se numa certa imundice de irregularidade, assim como por tocar num morto, segundo já dissemos (q. 102, a. 5 ad 4). Ora, o Senhor, que era o curador do leproso, não podia incorrer em imundice. — Pelas coisas porém que fez no sábado, não aboliu em verdade a lei do sábado, como ele próprio o mostra no Evangelho. Quer porque fizesse milagre por virtude divina, que sempre age sobre as coisas; quer porque praticasse obras para a salvação humana, pois os Fariseus também providenciavam pela conservação dos animais, no dia de sábado; quer também porque, em razão da necessidade, desculpou os discípulos que colhiam espigas no sábado. Mas realmente, aboliu a lei do sábado como supersticiosamente a entendiam os Fariseus, pensando que a gente se devia abster mesmo das obras da salvação, nesse dia, o que ia contra a intenção da lei.

RESPOSTA À QUARTA. — No lugar aduzido do Evangelho não se lembram os preceitos cerimoniais da lei, porque a observância deles desapareceu totalmente, por terem sido realizados, segundo já dissemos (a. 1). — Dos preceitos judiciais só foi lembrado o do talião, de modo a ser entendido de todos os mais o que fosse dito deste. E o Senhor ensinou que, nesse preceito, a intenção da lei não era que se aplicasse

a pena de talião pelo prazer da vingança, que ele exclui, advertindo que cada um deve estar preparado a sofrer injúrias ainda maiores; mas só por amor da justiça. E deste modo ainda permanece na lei nova a referida pena.

Art. 3 — Se a lei nova está contida na antiga.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a lei nova não está contida na antiga.

1. — Pois, a lei nova consiste principalmente na fé, sendo por isso chamada lei da fé, como diz o Apóstolo (Rm 3, 27). Ora, a lei nova estabeleceu muitos preceitos da fé, que não estão contidos na lei antiga. Logo, a lei nova não está contida na antiga.

2. Demais. — Sobre aquilo do Evangelho (Mt 5, 19) — Aquele que quebrar um destes mínimos mandamentos — diz uma Glosa, que os mandamentos da lei são menores; e os do Evangelho, maiores. Ora, o mais não pode estar contido no menos. Logo, a lei nova não está contida na antiga.

3. Demais. — A coisa contida em outra é possuída simultaneamente com esta. Ora, se a lei nova estivesse contida na antiga, resultaria que quem estivesse sob o regime desta estaria também sob o daquela. Logo, foi supérfluo dar uma lei nova a quem já tinha a antiga. Portanto, a lei nova não está contida na antiga.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Ez 1, 16): E a roda estava na roda, i. é, o Novo Testamento no Velho, como expõe Gregório.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode uma coisa estar contida em outra: atualmente, como a que está colocada num lugar; ou, virtualmente, como o efeito na causa ou o completo no incompleto. Assim, o gênero contém potencialmente a espécie, e toda a árvore está contida na semente. E deste modo a lei nova está contida na antiga: pois, como já se disse, aquela está para esta, como o perfeito, para o imperfeito. Por isso, Crisóstomo, expondo aquilo do Evangelho (Mr 4, 28) — A terra por si mesma produz, primeiramente a erva, depois a espiga e, por último, o grão graúdo na espiga — diz assim: Primeiro, frutifica a erva, na lei da natureza; depois, as espigas na lei de Moisés; enfim, o grão graúdo, no Evangelho. Assim, pois, a lei nova está na antiga, como o grão na espiga.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tudo o que o Novo Testamento ensina explícita e abertamente para ser crido, também já se encontrava no Velho Testamento, mas implícita e figuradamente. E assim, mesmo quanto ao que devemos crer, a lei nova está contida na antiga.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que os preceitos da lei nova são maiores que os da antiga, quanto à sua manifestação explícita. Mas, pela substância mesma, os preceitos do Novo Testamento estão todos contidos no do Velho. Donde o dizer Agostinho: Quase tudo o que o Senhor ensinou ou preceitou, quando acrescentava — Eu, porém, vos digo — já se encontra naqueles livros antigos. Mas, como não se compreendia no homicídio senão a morte dada ao corpo humano, o Senhor explicou, que todo ato injusto, para prejudicar o próximo, está incluído no gênero do homicídio. E por tais explicações, os preceitos da lei nova consideram-se maiores que os da lei antiga. Mas, nada impede esteja o maior virtualmente contido no menor, como a árvore, na semente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É preciso explicar o dito implicitamente. Por onde, depois de dada a lei antiga, era necessária dar também a lei nova.

Art. 4 — Se a lei nova é mais onerosa do que a antiga.

[III Sent., dist. XL, a. 4, q^a 3 ; Quodl. IV, q. 8, a. 2 ; In Matth, ; cap. IX].

O quarto discute-se assim. — Parece que a lei nova é mais onerosa que a antiga.

1. — Pois, sobre aquilo da Escritura — Aquele que quebrar um destes mínimos mandamentos — diz Crisóstomo: Os mandamentos de Moisés, como — não matarás, não fornicarás — são mais fáceis de praticarem. Enquanto que os de Cristo, como — Não te encolerizarás, não cobiçarás — são mais difíceis. Logo, a lei nova é mais onerosa que a antiga.

2. Demais. — É mais fácil usar da prosperidade terrena, do que sofrer tribulações. Ora, no Antigo Testamento, a prosperidade temporal era consecutiva à observância da lei, como se vê na Escritura (Dt 28, 1-14). Ao passo que muitas adversidades perseguem os observantes da lei nova, consoante o Apóstolo (2 Cor 6, 4-10): Portemo-nos em nossas mesmas pessoas como ministros de Deus, na muita paciência, nas tribulações, nas necessidades, nas angústias, etc. Logo, a lei nova é mais onerosa que a antiga.

3. Demais. — Um preceito acrescentado a outro é mais difícil de ser observado. Ora, a lei nova foi acrescentada à antiga. Assim, esta proibiu o perjúrio; ao passo que aquela, até mesmo o juramento. A lei antiga proibia a separação da mulher sem o libelo de repúdio; a nova proibiu absolutamente a separação, como o diz a Escritura (Mt 5, 31 ss), conforme a exposição de Agostinho. Logo, a lei nova é mais onerosa que a antiga.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Mt 11, 28): Vinde a mim, todos os que andam em trabalho e vos achais carregados. E segundo a explicação de Hilário: Chama a si os que padecem as dificuldades da lei e estão carregados com os pecados do século. E depois, o Senhor acrescenta, falando do jugo do Evangelho: O meu jugo é suave, e o meu peso leve. Logo, a lei nova é mais leve que a antiga.

SOLUÇÃO. — Em relação às obras virtuosas, para regular as quais foram dados os preceitos da lei, surge dupla dificuldade. — Uma, relativa às obras externas, que em si mesmas trazem uma certa dificuldade e onerosidade. E neste ponto a lei antiga será muito mais onerosa que a nova. Pois, com as suas múltiplas cerimônias, obrigava a mais atos externos que a lei nova. Esta, além dos preceitos da lei natural, poucas coisas acrescentou, com a doutrina de Cristo e dos Apóstolos. Embora muitos acréscimos se fizessem depois, por instituição dos santos padres. Mas ainda neste ponto, Agostinho diz, que não se deve perder de vista a moderação, para não se tornar onerosa a vida dos fiéis. Assim, referindo-se a certos, diz: Carregam com obras servis a própria religião nossa, que, com manifestíssimas e pouquíssimas cerimônias de sacrifícios, a misericórdia de Deus quis que fosse livre. De modo que é mais tolerável a condição dos judeus, sujeitos, a sacramentos legais e não a presunções humanas.

A outra dificuldade versa sobre os atos virtuosos internos, como quando praticados pronta e agradavelmente. Ora, atacar essa dificuldade é a função da virtude. Pois, a prática desses atos, muito difícil para quem não possui a virtude, torna-se fácil para o virtuoso. E neste ponto os preceitos da lei nova são mais onerosos que os da antiga. Pois, aquela proíbe os movimentos internos da alma, que a lei antiga não proibia expressamente em todos os casos, embora o fizesse em certos, em que porém não se acrescentava nenhuma pena à proibição. Ora, o que a lei nova dispõe é difficilimo para quem é sem virtude. Pois, como diz o Filósofo, é fácil fazer o que faz o justo; mas agir como ele age, deleitável e prontamente, é difícil para quem não tem justiça. E assim também diz a Escritura (1 Jo 5, 3): os seus mandamentos não são custosos; o que Agostinho explica: o que não é difícil para quem ama o é para quem não ama.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A autoridade aduzida se refere expressamente à dificuldade da lei nova, quanto à expressa proibição dos movimentos internos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As contrariedades que sofrem os observantes da lei nova não são impostas pela lei mesma; contudo, como o amor, em que a lei consiste, são facilmente toleradas. Pois, como diz Agostinho o amor torna fácil e quase destrói o que é cruel e duro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Esses acréscimos aos preceitos da lei antiga têm por fim facilitar-lhe a observância, como diz Agostinho. Logo, daí não se conclui que a lei nova seja mais onerosa, mas ao contrário, mais fácil.

Questão 108: Do conteúdo da lei nova.

Em seguida devemos tratar do conteúdo da lei nova.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a lei nova devia ordenar ou proibir certos atos externos.

(Quodl. IV, q. 8, a. 2; Ad Rom., cap. III, lect. IV)

O primeiro discute-se assim. — Parece que a lei nova não devia ordenar nem proibir certos atos externos.

1. — Pois, a lei nova é o Evangelho do reino celeste, conforme a Escritura (Mt 24, 14): Serás pregado este Evangelho do reino por todo o mundo. Ora, o reino de Deus não consiste em atos externos, senão só em internos, conforme a Escritura (Lc 17, 21): Está o reino de Deus dentro de vós; e (Rm 14, 17): O reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça e paz e gozo no Espírito Santo. Logo, a lei nova não devia ordenar nem proibir qualquer ato externo.

2. Demais. — A lei nova é a lei do Espírito, como diz a Escritura (Rm 8, 2), onde há o Espírito do Senhor, aí há liberdade, como diz o Apóstolo (2 Cor 3, 17). Logo, não há liberdade, quando o homem é obrigado a fazer ou a evitar certos atos externos. Logo, a lei nova não contém nenhum preceito ou proibição sobre atos externos.

3. Demais. — Todos os atos externos dependem das mãos, como os internos, da alma. Ora, a diferença entre a lei nova e a antiga é que esta coíbia as mãos, e aquela coíbe a alma. Logo, a lei nova não devia estabelecer proibições e preceitos sobre os atos externos, mas somente sobre os internos.

Mas, *em contrário*, pela lei nova os homens se tornam filhos da luz; e por isso diz a Escritura (Jo 12, 36): Crede na luz, para que sejais filhos da luz. Ora, os filhos da luz devem fazer as obras da luz e não as das trevas, conforme o Apóstolo (Ef 5, 8): Noutro tempo éreis trevas, mas agora sois luz no Senhor; andai como filhos da luz. Logo, a lei nova devia proibir certas obras externas e ordenar outras.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 106, a. 1, 2), o que há de principal na lei nova é a graça do Espírito Santo, que se manifesta na fé que obra por caridade. E esta graça os homens a conseguem pela mediação do Filho de Deus humanado, cuja humanidade foi primeiro, cheia de graça, que, depois, se nos comunicou. Por isso, diz a Escritura (Jo 1, 14): O verbo se fez carne; e em seguida: Cheio de graça e de verdade; e em seguida: E todos nós participamos da sua plenitude, e graça por graça. E por isso acrescenta: a graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo. Por onde, convém que, por certos meios sensíveis externos, a graça que promana do Verbo encarnado chegue até nós; e que a graça interior, que torna a carne sujeita ao espírito, produza certas obras sensíveis externas.

Assim pois os atos externos podem de dois modos pertencer à graça — Primeiro, por levarem de certo modo a ela. E tal é a ação dos sacramentos instituídos pela lei nova, como, o batismo, a Eucaristia e outros. — De outro modo, há atos externos produzidos por inspiração da graça. Mas aqui devemos fazer uma distinção. Certos atos externos têm conveniência ou contrariedade necessária com a graça interior, consistente na fé que obra por caridade. E esses atos são ordenados ou proibidos pela lei nova; assim ela ordena a confissão da fé e proíbe a negação. Por isso a Escritura diz (Mt 10, 32-33): Todo aquele que me confessar diante dos homens, também eu o confessarei diante de meu Pai; e o que me negar diante dos homens, também eu o negarei diante de meu Pai. Há outros atos porém que não têm contrariedade ou conveniência necessária com a fé que obra por caridade. E esses a lei nova não os ordenou nem os

proibiu na sua instituição primitiva, mas foi deixado pelo legislador, i. é, por Cristo, ao arbítrio de cada um determinar como deve proceder em relação a eles. Assim, cada qual é livre, relativamente a esses atos, de determinar o que lhe convém fazer ou evitar; e o mesmo deve ordenar aos seus súditos o chefe, determinando o que, em tal caso, deve ser feito ou evitado. Por isso, neste ponto, a lei do Evangelho é chamada lei da liberdade; porque a lei antiga fazia muitas determinações e pouco deixava para ser determinado pela liberdade humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O reino de Deus consiste principalmente nos atos internos; por consequência, também pertence ao reino de Deus tudo aquilo sem o que esses atos não podem ser praticados. Assim se o reino de Deus consiste na justiça interior e na paz e alegria espiritual, necessariamente todos os atos exteriores, que repugnam à justiça, à paz ou à alegria espiritual repugnam também ao reino de Deus, e portanto devem ser proibidas pelo Evangelho desse reino. O reino de Deus, ao contrário, não consiste no que é indiferente à vida interior, como, p. ex., comer tais comidas ou tais outras. Por isso o Apóstolo disse antes: reino de Deus não é comida nem bebida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Segundo o Filósofo, é livre quem é causa de seus atos. Logo, pratica um ato livremente quem de si mesmo o faz. Ora, o que o homem pratica por um hábito conveniente à sua natureza, por si mesmo o pratica; porque o hábito inclina ao que é conforme à natureza. Se pois o hábito fosse repugnante á natureza, o homem não agiria por si mesmo, mas levado por uma corrupção sobreveniente. Ora, a graça do Espírito Santo é como um hábito interior infuso em nós, que nos inclina a agir retamente. Logo faz-nos praticar livremente o que convém à graça e evitar o que lhe repugna. — Assim pois, a lei nova se chama lei da liberdade, em dois sentidos. Primeiro, por não nos obrigar a fazer nem a evitar nada, senão o em si mesmo necessário, ou contrário à salvação; e isso entra na ordenação ou na proibição da lei. Em segundo sentido, porque essas ordenações ou proibições ela nos faz cumpri-las livremente, enquanto as cumprimos por inspiração interna da graça. E por estas duas razões a lei nova é chamada lei da perfeita liberdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A lei nova, proibindo os movimentos desordenados da alma, também havia necessariamente de coibir os atos desordenados das mãos, efeitos dos atos internos.

Art. 2 — Se a lei nova ordenou suficientemente os atos externos.

O segundo discute-se assim. — Parece que a lei nova ordenou insuficientemente os atos externos.

1. — Pois, parece que à lei nova pertence principalmente a fé que obra por caridade, conforme a Escritura (Gl 5, 6): Em Jesus Cristo nem a circuncisão vale alguma coisa, nem o prepúcio; mas, a fé que obra por caridade. Ora, a lei nova explicitou certas verdades de fé, que não estavam explícitas na lei antiga, como p. ex., a fé na Trindade. Logo, também devia ter acrescentado certas obras morais externas, não determinadas pela antiga lei.

2. Demais. — A lei antiga instituiu não somente sacramentos, mas também certas coisas sagradas, como já se disse (q. 101, a. 4; a. 102, a. 4). Ora, na lei nova embora tenha instituído certos sacramentos, não se vê que tivesse Deus determinado coisas sagradas, como as que respeitam à santificação de um templo, ou de vasos, ou mesmo relativas à celebração de alguma solenidade. Logo, a lei nova ordenou insuficientemente as obras externas.

3. Demais. — A antiga lei continha certas observâncias relativas aos ministros de Deus, e também certas outras relativas ao povo, como já se disse (q. 101, a. 4; q. 102, a. 6), ao tratar dos cerimoniais da lei antiga. Ora, vemos que a lei nova estabeleceu certas observâncias para os ministros de Deus (Mt 10,

9): Não possuías ouro nem prata, nem tragais dinheiro nas vossas cintas, e o mais que nesse lugar se segue e ainda em outro (Lc 9; 10). Logo, a lei nova também devia ter instituído outras observâncias, relativas ao povo fiel.

4. Demais. — Na lei antiga havia, além dos preceitos morais e cerimoniais, certos, judiciais. Ora, a lei nova não deu nenhum preceito judicial. Logo, ordenou insuficientemente as obras externas.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor (Mt 7, 24): Todo aquele que ouve estas minhas palavras, e as observa, será comparado ao homem sábio, que edificou a sua casa sobre rocha. Ora, o edificador sábio não omite nada de necessário ao edifício. Logo, nas palavras de Cristo, está suficientemente estabelecido tudo o que pertencer à salvação humana.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), a lei nova devia ordenar ou proibir só os atos externos, que nos levam à graça, ou que respeitam necessariamente ao reto uso da mesma. Ora, a graça não podemos segui-la por nós mesmos, mas só por Cristo. Por onde, os sacramentos, pelos quais conseguimos a graça, o Senhor, Ele próprio, os instituiu. São eles: o batismo, a eucaristia, a ordem dos ministros da lei nova, quando instituiu os Apóstolos e os setenta e dois discípulos; a penitência; o matrimônio indissolúvel; enfim, a confirmação, prometida pela missão do Espírito Santo. Lê-se também no Evangelho, que, por sua instituição, os Apóstolos curavam os enfermos, ungindo-os com óleo. São esses os sacramentos da lei nova.

Quanto ao bom uso da graça, ele é obra da caridade. E as obras da caridade, enquanto necessárias à virtude, pertencem aos preceitos morais, que também a lei antiga estabeleceu. Por onde, neste ponto, a lei nova não devia acrescentar nada à antiga, quanto a tais obras externas. E quanto à determinação delas, quando ordenadas ao culto de Deus, ela pertence aos preceitos cerimoniais da lei; quando ordenadas ao próximo, aos judiciais, como dissemos (q. 99, a. 4). Ora, essas determinações não são em si mesmas necessárias à graça interior, no que consiste a lei nova. Por onde, não se incluem nos preceitos desta, mas são deixadas ao arbítrio humano. Delas, umas respeitam os súditos, e são relativas a cada um em particular; outras, aos superiores temporais ou espirituais, e são relativas à utilidade comum.

Assim pois a lei nova não devia determinar, ordenado ou proibido, quaisquer obras externas, além dos sacramentos e preceitos morais, que de si mesmos constituem a essência da virtude. Tais são os preceitos de não matar, não furtar e outros semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As verdades da fé são superiores à razão humana, e por isso não podemos alcançá-las sem ser pela graça. Por onde, com graça mais abundante podem-se explicitar mais verdades da fé. Ao passo que, na prática de atos virtuosos, nós nos dirigimos pela razão natural, que é uma determinada regra das ações humanas, com já dissemos (q. 19, a. 3; q. 63, a. 2^o). E por isso neste ponto não havia necessidade de se estabelecerem preceitos, além dos da lei moral, que são ditames da razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os sacramentos da lei nova conferem a graça, que não é dada senão por Cristo; e por isso era necessário dele recebessem a instituição. Ao contrário, as coisas sagradas, como um templo ou um altar consagrado, ou coisas semelhantes, não conferem nenhuma graça, como também não a confere a celebração mesma das solenidades. Por onde, como essas coisas, em si mesmas, não, pertencem à necessidade interna da graça, o Senhor deixou ao arbítrio dos fiéis a instituição delas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os preceitos referidos o Senhor deu aos Apóstolos, não como observâncias cerimoniais, mas como instituições morais. E podem se entender em duplo sentido. — Ou, conforme Agostinho, como concessões e não, como preceitos. Assim o Senhor concedeu-lhes pudessem exercer o ofício da pregação sem alforje nem bordão nem coisas semelhantes, por terem como que o poder de receber o necessário à vida daqueles a quem pregavam; e por isso acrescentou: porque é digno o trabalhador do seu alimento. Mas também, não peca, antes, faz mais do que deve, quem leva consigo o de que vive, desempenhando o dever da pregação, sem receber paga daqueles a quem prega o Evangelho, como fez Paulo. — De outro, pode-se entender, conforme a exposição de outros Santos, que foram dados aos Apóstolos certos preceitos temporais, no tempo em que foram mandados a pregar o Evangelho na Judéia, antes da paixão de Cristo. Pois, como que ainda pequenos e vivendo sob a proteção de Cristo, precisavam os discípulos de receber certas instituições especiais feitas pelo Mestre, como os súditos as recebem dos seus superiores. E principalmente, porque deviam exercitar-se aos poucos, para se deixarem do cuidado com as coisas temporais. E assim se tornavam idôneas para pregar o Evangelho por todo o mundo: Nem é para admirar se, ainda na vigência do regime da lei antiga, e sem terem os Apóstolos recebido a perfeita liberdade do Espírito, instituiu certos modos determinados de viver, os quais, nas vésperas da paixão, aboliu, por estarem os discípulos já neles suficientemente exercitados. Donde o dizer o Evangelho (Lc 22, 35-36): Quando eu vos mandei caminhar sem bolsa e sem alforje e sem sapatos, faltou-vos porventura alguma coisa? E eles responderam: Nada. Prosseguiu logo Jesus: Pois agora quem tem bolsa tome-a, e também alforje. Porque já estava iminente o tempo da perfeita liberdade, em que seriam entregues totalmente ao próprio arbítrio, quanto às coisas que, em si mesmas, não são necessariamente exigidas pela virtude.

RESPOSTA À QUARTA. — Os preceitos judiciais, em si mesmos considerados, também não concernem necessariamente à virtude, de um modo determinado; senão só quanto à idéia geral de justiça. Por isso, a aplicação deles o Senhor a deixou aos diretores dirigir os outros, espiritual ou temporalmente. Ao passo que fez certas explicações dos preceitos judiciais da lei antiga, por causa da má inteligência dos Fariseus, como a seguir se dirá (a. 3, ad 2).

Art. 3 — Se a lei nova ordenou suficientemente os atos internos do homem.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a lei ordenou insuficientemente os atos internos do homem.

1. — Pois, são dez os mandamentos que ordenam o homem para Deus e para o próximo. Ora, o Senhor deu complemento só a três deles, a saber: sobre a proibição do homicídio, sobre a do adultério, e sobre a do juramento falso. Logo, ordenou o homem insuficientemente, omitido o complemento aos outros preceitos.

2. Demais. — O Senhor nada ordenou, no Evangelho, sobre os preceitos judiciais, salvo sobre o repúdio da esposa, sobre a pena de talião e sobre a perseguição aos inimigos. Ora, há muitos outros preceitos judiciais na lei antiga, como já se disse (q. 104, a. 4; q. 105). Logo, neste ponto, ordenou insuficientemente a vida do homem.

3. Demais. — A lei antiga, além dos preceitos morais e judiciais, continha certos outros, cerimoniais, sobre os quais o Senhor nada ordenou. Logo, ordenou insuficientemente.

4. Demais. — É da boa disposição interna da mente não fazer o homem nenhuma boa obra visando qualquer fim temporal. Ora, há muitos outros bens temporais que não o aplauso humano; pois, há

muitas outras obras boas além do jejum, da esmola e da oração. Logo, o Senhor ensinou inconvenientemente quando, só em relação a essas três obras, mandou evitar a glória do aplauso humano, e nada ensinou sobre os demais bens terrenos.

5. Demais. — É naturalmente ínsito no homem procurar as coisas necessárias à vida, e isso lhe é comum com os irracionais. Por onde, diz a Escritura (Pr 6, 6-8): Vai ter, ó preguiçoso, com a formiga, e considera os seus caminhos; a qual, não tendo condutor, nem mestre, faz o seu provimento no estio, e ajunta no tempo da ceifa de que se sustentar. Ora, todo preceito estabelecido contra a inclinação da natureza é iníquo, por ser contra a lei natural. Logo, o Senhor proibiu inconvenientemente ao homem a busca do alimento e do vestuário.

6. Demais. — Não se deve proibir nenhum ato virtuoso. Ora, o juízo é um ato de justiça, conforme a Escritura (Sl 18, 15): Até que a justiça venha a fazer juízo. Logo, o Senhor proibiu inconvenientemente o juízo. E portanto, a lei nova ordenou insuficientemente os atos internos.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Devemos considerar que, quando o Senhor disse: — Quem ouve estas minhas palavras — significa com isso suficientemente que o seu sermão contém plenamente todos os preceitos que regulam a vida cristã.

SOLUÇÃO. — Como resulta do lugar aduzido de Agostinho, o sermão que o Senhor fez na montanha contém toda a regulamentação da vida cristã, e ordena perfeitamente os atos humanos internos. Pois, depois de declarar o fim da beatitude e de exaltar a dignidade dos Apóstolos, que deviam divulgar a doutrina evangélica, ordena os atos humanos internos. Primeiro, os do homem para consigo mesmo; depois, os relativos ao próximo.

Os atos relativos a nós mesmos, ele os ordena de dois modos, conforme aos nossos dois movimentos internos, que levam aos atos — a vontade de agir e a intenção final. — Por isso, primeiro ordena a vontade do homem, pelos diversos preceitos da lei, de modo que se ele abstenha, não só das obras externas más, em si mesmas, mas também das internas e das ocasiões más. — Depois, ordena a intenção humana, dizendo que, em nossos atos não devemos buscar nem a glória humana, nem as riquezas mundanas, o que é entesourar na terra.

Em seguida, ordena o movimento interior do homem relativamente ao próximo. Assim, não devemos julgá-lo temerária, injusta ou presunçosamente. Nem devemos ser de tal modo negligentes que lhe entreguemos as coisas sagradas, se forem indignos.

E, por último, ensina o modo de cumprir a doutrina evangélica. Que é implorar o auxílio divino; esforçar-se por entrar pela porta estreita da virtude perfeita; tomar cautela para não se deixar transviar pelos sedutores. E faz ver que a observação dos mandamentos é necessária à virtude; não bastante só a confissão da fé, ou obrar milagres, ou só ouvir a doutrina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Senhor completou só os preceitos da lei dos quais os Escribas e os Fariseus não tinham inteligência reta. E isto se dava, principalmente, sobre três preceitos do decálogo. — Assim, quanto à proibição do adultério e do homicídio, pensavam que só era proibido o ato exterior e não, o desejo interior. E isso pensavam mais no concernente ao adultério e ao homicídio, do que ao furto e ao falso testemunho. Porque o movimento da ira, tendente ao homicídio, e o da concupiscência, tendente ao adultério, são considerados como de certo modo inerentes à natureza; isso não se dá com o desejo de furtar ou de proferir falso testemunho. — Deste tinham falsa inteligência, pensando que o perjúrio é, por certo, pecado; mas que o juramento deve em si mesmo ser desejado e

repetido, porque, segundo lhes parecia, implica reverência a Deus. Por isso, o Senhor mostrou, que não devemos desejar, como bom, o juramento, mas é melhor falar sem jurar, salvo se houver necessidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sobre os preceitos judiciais os Escribas e os Fariseus erravam de dois modos. — Primeiro, pensando que eram justos em si mesmos certos preceitos estabelecidos por Moisés, como permissões. Assim, o repúdio da esposa e receber usuras dos estranhos. Por isso, o Senhor proibiu o repúdio da mulher (Mt 5, 32) e receber usuras (Lc 6, 35): emprestai sem daí esperardes nada.

De outro modo erravam, pensando que certas práticas que a lei ordenava por justiça, deviam ser feitas por espírito de vingança, cobiça das coisas temporais ou ódio dos inimigos. E isto em relação a três preceitos. — Assim, julgavam lícito o desejo da vingança, por causa do preceito sobre a pena de talião; ora, esse preceito foi dado para se observar à justiça e não para se tirar vingança. E por isso o Senhor, para evitar a má inteligência dele, ensina que a alma do homem deve estar preparada a sofrer ainda maiores injúrias, se necessário for. — Pensavam ser lícito a moção da cobiça, por causa dos preceitos judiciais que ordenavam fosse feita a restituição da coisa furtada, mesmo com algum acréscimo, como já dissemos (q. 105, a. 2 ad 9). E isso a lei ordenou para fazer observar a justiça e não para dar lugar a cobiça. Por isso o Senhor ensina que não exijamos nada pela cobiça, mas antes, estejamos prontos a dar ainda mais se for necessário. — Enfim, tinham como lícito a moção do ódio, por causa do preceito legal que mandava matar os inimigos; o que a lei instituiu para que se cumprisse a justiça, como já dissemos (q. 105, a. 3 ad 4), e não para se saciarem os ódios. E, por isso o Senhor ensina a amarmos os inimigos e estarmos prontos se for necessário, a lhes fazer benefícios. — Assim, no dizer de Agostinho, esses preceitos visam à preparação da alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os preceitos morais deviam absolutamente permanecer na lei nova, pois em si mesmos se incluem na essência da virtude. Enquanto que os preceitos judiciais não deviam necessariamente continuar, do modo pelo qual a lei os determinou, mas foram deixados ao arbítrio humano, que os determinassem de um ou de outro modo. Portanto, o Senhor nos ordenou convenientemente em relação a esses dois gêneros de preceitos. — Quanto à observação dos preceitos cerimoniais, ela desapareceu totalmente, com a aplicação da lei nova. Por isso, em relação a esses preceitos, o Senhor nada ordenou, no seu ensinamento comum. Ensinou porém noutro ponto, que todo culto material, determinado na lei antiga, devia ser mudado, na vigência da lei nova. Assim, diz (Jo 4, 21-23): É chegada a hora em que vós não adorareis o Pai, nem neste monte nem em Jerusalém; mas os verdadeiros adoradores hão de adorar o Pai em espírito e verdade.

RESPOSTA À QUARTA. — Todas as coisas do mundo se reduzem a três: as honras, as riquezas, e os prazeres, conforme a Escritura (1 Jo 2, 16): Tudo o que há no mundo é concupiscência da carne, que pertence aos prazeres da carne, e concupiscência dos olhos, que respeita às riquezas, e soberba da vida, que diz respeito à ambição de glória e honra. Ora, os prazeres supérfluos da carne, a lei não os prometeu, mas ao contrário, proibiu. Prometeu porém, em troca, uma honra excelsa e a abundância das riquezas: Se tu ouvires a voz do Senhor teu Deus, Ele te exaltará sobre todas as nações que há na terra. Isso, quanto à honra. E pouco adiante acrescenta: O Senhor te fará abundante de todos os bens; quanto às riquezas. Mas essas promessas os judeus as entendiam tão estultamente, que pensavam se devia servir a Deus por causa delas, como se fossem o fim. — Por onde, para o evitar, o Senhor mostrou, primeiro, que não devemos praticar obras virtuosas por causa da glória humana. E ensina serem três as obras a que todas as mais se reduzem. Pois, tudo o que fazemos para refrear as nossas concupiscências se reduz ao jejum; tudo o que fazemos por amor ao próximo se reduz à esmola; enfim tudo o que fazemos para o culto de Deus se reduz à oração. E essas três obras ele as considera especiais, como que sendo as importantes, e pelas quais os homens costumam principalmente buscar a

glória. — Em segundo lugar, ensinou que não devemos por nas riquezas o nosso fim, quando disse: Não queirais entesourar para vós tesouros na terra.

RESPOSTA À QUINTA. — O Senhor não proibiu os cuidados necessários, mas só os desordenados. Ora, há quatro cuidados desordenados, que devemos evitar, relativamente aos bens temporais. — Primeiro, não constituirmos neles o nosso fim; nem servirmos a Deus, por causa das necessidades de comer e vestir. Por isso diz: Não queirais entesourar para vós, etc. — Segundo, não devemos buscar as coisas temporais, desesperando do auxílio divino. Por isso o Senhor diz: O vosso Pai sabe que tendes necessidade de todas elas. — Terceiro, os nossos cuidados não hão de ser presunçosos, de modo a confiarmos em nós mesmos, pensando que com o nosso próprio esforço, sem o auxílio divino, poderemos obter o necessário à vida. O que o Senhor nega, dizendo que o homem não pode acrescentar nada à sua estatura. — Quarto, o homem se inquieta com o tempo das suas necessidades, preocupando-se, no presente, com o que só respeita ao futuro. E por isso, o Senhor diz: Não andeis inquietos pelo dia de amanhã.

RESPOSTA À SEXTA. — O senhor não proíbe o juízo da justiça, sem o qual as coisas santas não podem ser negadas aos indignos; mas, o juízo desordenado, como dissemos.

Art. 4 — Se a lei nova propôs convenientemente conselhos certos e determinados.

O quarto discute-se assim. — Parece que a lei nova ordenou inconvenientemente conselhos certos e determinados.

1. — Pois, os conselhos se tomam sobre os meios convenientes à consecução do fim, como já dissemos, quando tratamos do conselho (q. 14, a. 2). Ora, nem todos servem para todos. Logo, não se devem propor a todos conselhos certos e determinados.

2. Demais. — Conselhos se tomam sobre o melhor bem. Ora, não há graus determinados do melhor bem. Logo, não se devem dar conselhos certos e determinados.

3. Demais. — Os conselhos dizem respeito à perfeição da vida. Ora, também a essa perfeição respeita a obediência. Logo, o Evangelho deixou de dar, inconvenientemente, conselho sobre ela.

4. Demais. — Muito do concernente à perfeição da vida esta incluído nos preceitos. Assim isto (Mt 5, 44): Amai a vossos inimigos, e também os preceitos que o senhor deu aos Apóstolos. Logo, a lei nova deu conselhos inconvenientemente, quer pelos não ter dado todos, quer pelos não ter distinguido dos preceitos.

Mas, *em contrário*. — Os conselhos do amigo sábio são de grande utilidade, conforme a Escritura (Pr 27, 9): Com perfume e variedade de cheiros se deleita o coração, e com os bons conselhos do amigo se banha a alma em doçura. Ora, Cristo é sábio e amigo por excelência. Logo, os seus conselhos são os de máxima utilidade e conveniência.

SOLUÇÃO. — A diferença entre o preceito e o conselho está em, o primeiro implicar necessidade ao passo que o segundo depende da vontade daquele a quem é dado. E por isso, convenientemente, a lei nova, que é a lei da liberdade, acrescentou aos preceitos os conselhos; o que não o fez a lei antiga, lei da escravidão. Logo e forçosamente, os preceitos da lei nova devem ser entendidos como relativos ao necessário à consecução do fim, que é a eterna beatitude, na qual ela nos introduz diretamente. Ao

passo que os conselhos hão de versar sobre aquilo pelo que o homem pode, melhor e mais expeditamente, conseguir o referido fim.

Ora, o homem está colocado entre os bens deste mundo e os espirituais, nos quais consiste a beatitude eterna. E de modo que, quanto mais se apegar a aqueles, tanto mais se afasta destes, e inversamente. Por onde, quem se apegar totalmente as coisas deste mundo, constituindo nelas o seu fim e considerando-as como a razão e a regra dos seus atos, aparta-se totalmente dos bens espirituais. Ora, essa desordem é que os preceitos fazem desaparecer. Desprezar porém totalmente as coisas do mundo, não é necessário para o homem alcançar o fim referido. Pois ele pode chegar à beatitude eterna usando das coisas deste mundo, sem por nelas o seu fim. A este porém chegará mais facilmente, desprezando totalmente as coisas. Por isso o Evangelho dá conselhos sobre esse ponto.

Ora, os bens deste mundo, que servem ao uso da vida humana, são das três categorias seguintes. As riquezas dos bens externos, buscadas pela concupiscência dos olhos; os prazeres da carne, pela concupiscência da carne; e as honras, pela soberba da vida, como se vê na Escritura (1 Jo 2, 16). Ora, é próprio dos conselhos evangélicos fazer desapegar-nos dessas três espécies de bens, totalmente, na medida do possível. E nesse tríplice desapego se funda toda a religião, que busca o estado de perfeição. Assim, as riquezas são desprezadas pela pobreza; os prazeres da carne, pela castidade perpétua; a soberba da vida, pela submissão da obediência. Mas pelos conselhos propostos, em absoluto, é que observamos, em si mesmas, essas três disposições de vida. Ao passo que por um conselho particular, aplicado a um caso dado, observamos cada uma das disposições referidas. Assim, quem dá esmola a um pobre, sem estar obrigado a isso, segue o conselho, em particular. Também segue o conselho, em particular, quem em tempo determinado se abstém dos prazeres da carne, para se vacar a oração. Semelhantemente, quem não cede à sua vontade, num caso particular, em que podia fazê-lo licitamente, segue em tal caso o conselho. Assim quando, sem estar obrigado, beneficia aos seus inimigos; ou quando perdoa a ofensa de quem podia justamente vingar-se. Assim todos os conselhos particulares se reduzem aos três conselhos gerais e perfeitos supra-referidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os conselhos referidos, em si mesmos, são aplicáveis a todos. Mas pode se dar não o sejam a alguém, sem disposição para eles, por não ter o afeto para os mesmos inclinado. Por isso o Senhor, quando propõe os conselhos evangélicos, sempre faz menção da inclinação do homem a observá-los. Assim ao dar conselho da pobreza perpétua, diz antes (Mt 19, 21): Se queres ser perfeito; acrescentando depois: vai e vende o que tens. Semelhantemente, ao dar o conselho da castidade perpétua, diz (Mt 19, 12): Há uns castrados, que a si mesmos se castraram por amor do reino dos céus; mas logo acrescenta: O que é capaz de compreender isto compreenda-o. Do mesmo modo o Apóstolo, tendo dado o conselho da virgindade, diz (1 Cor 7, 35): Digo-vos isto para proveito vosso; não para vos ilaquear.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os bens melhores, particulares, são indeterminados, em cada caso dado. Mas os que o são em geral, simples e absolutamente falando, são determinados. Ora, a esses se reduzem todos os bens particulares referidos, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Entende-se que o Senhor também deu o conselho de obediência quando disse: E siga-me. E nós o seguimos, não só imitando-lhe as obras, mas também obedecendo-lhe aos mandamentos, conforme aquilo (Jo 10, 27): As minhas ovelhas ouvem a minha voz; e eu conheço-as e elas me seguem.

RESPOSTA À QUARTA. — O que o Senhor disse sobre o verdadeiro amor aos inimigos e disposições semelhantes, se se referirem à preparação da alma, é necessário para a salvação. E então o homem

deve estar preparado a fazer bem aos inimigos e a agir sempre nesse sentido, quando a necessidade o exigir. Por isso estabeleceram-se preceitos para o regular. Mas é apenas por um conselho particular, como já dissemos, que estaremos preparados a fazê-lo, pronta e atualmente, aos inimigos, quando não ocorrer especial necessidade. E quanto aos preceitos que se lêem noutro lugar do Evangelho, eles constituíam disciplinas próprias do tempo, ou são certas concessões, como dissemos (q. 2, ad 3). Por isso não são dados como conselhos.

Tratado da Graça

Questão 109: Da necessidade da graça.

Em seguida devemos tratar do princípio exterior dos atos humanos, i. é Deus, enquanto, com a sua graça, nos ajuda a proceder retamente. E primeiro, devemos tratar da graça de Deus. Segundo, da sua causa. Terceiro, dos seus efeitos.

O primeiro tratado será tripartido. Assim, primeiro, trataremos da necessidade da graça. Segundo, da graça, quanto à sua essência mesma. Terceiro, da sua divisão.

Na primeira questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 — Se sem a graça o homem pode conhecer a verdade.

(II Sent., dist. XXVIII, a. 5; Cor., cap. XII, lect. I)

O primeiro discute-se assim. — Parece, que sem a graça o homem não pode conhecer a verdade.

1. — Pois, sobre aquilo da Escritura. — Ninguém pode dizer Senhor Jesus, senão pelo Espírito Santo — diz a Glosa de Ambrósio: Quem quer que diga a verdade, pelo Espírito Santo a diz. Ora, o Espírito Santo habita em nós pela graça. Logo, sem esta não podemos conhecer a verdade.

2. Demais. — Agostinho diz: As mais certas doutrinas são as por assim dizer, iluminadas pelo sol, de modo a serem vistas. Deus, porém é que ilumina, sendo a razão, para o espírito, o que é a vista para os olhos; mas os olhos do espírito são os sentidos da alma. Ora, os sentidos do corpo, por mais puros que sejam, não podem ver nada sem a luz do sol. Logo, também a mente humana, por perfeita que seja, não pode, raciocinando, conhecer a verdade, sem a iluminação divina, que é auxílio da graça.

3. Demais. — Não pode a mente humana conhecer a verdade, senão pensando, como claro está em Agostinho. Ora, o Apóstolo diz (2 Cor 3, 5): Não que sejamos capazes de nós mesmos de ter algum pensamento como de nós mesmos. Logo, o homem não pode conhecer a verdade, por si mesmo, sem auxílio da graça.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não aprovo o que disse numa oração — Deus, que só aos puros permitiste conhecer a verdade. Pois, poderia alguém objetar, que muitos, embora impuros, conhecem muitas verdades. Ora, pela graça, o homem se torna puro, conforme a Escritura (Sl 50, 12): Cria em mim, ó Deus, um coração puro, e renova nas minhas entranhas um espírito reto. Logo, sem a graça, o homem pode, por si mesmo, conhecer a verdade.

SOLUÇÃO. — Pelo uso ou por um ato da luz intelectual, é que conhecemos a verdade; pois, segundo o Apóstolo (Ef 5, 13), tudo o que se manifesta é luz. Ora, qualquer uso implica movimento, tomando o movimento em acepção lata, no qual se consideram movimentos o entender e o querer, segundo o Filósofo claramente o diz. Vemos porém, que o movimento dos seres corpóreos implica, não só a forma, que é o princípio dele ou da ação, mas também a moção do primeiro móvel. Ora, o primeiro móvel, na ordem material, é o corpo celeste. Assim, por perfeito que seja o calor do fogo, não poderia aquecer senão pela moção do corpo celeste. Ora, é manifesto, que todos os movimentos corpóreos se reduzem ao do corpo celeste, como ao primeiro motor corpóreo. Pois, assim também todos os movimentos, tanto os corpóreos como os espirituais, reduzem-se ao primeiro móvel absoluto, que é Deus. E portanto,

por perfeita que se suponha uma natureza corpórea ou espiritual, ela não pode se atualizar se não for movida por Deus. E esse movimento depende da ordem da sua providência e não, da necessidade natural, como o do corpo celeste. Nem só, porém todo movimento procede de Deus, como primeiro motor; mas também dele, como do ato primeiro, procede toda perfeição formal. Por onde, o ato intelectual, bem como o de todo ser criado, depende de Deus, de dois modos: por haurir nele a perfeição ou a forma pela qual age; e por ser movido por ele à ação.

Mas, toda forma inerente às coisas criadas por Deus tem a sua eficiência relativa a um ato determinado, que lhe é próprio, e além do qual não pode ir senão reforçado por outra forma superveniente. Assim, a água não pode aquecer senão aquecida pelo fogo. Ora, a forma do intelecto humano é o lume inteligível, suficiente, em si mesmo, para conhecer certos inteligíveis, a saber, aqueles cujo conhecimento podemos obter por meio dos sensíveis. O que porém é superior à sua capacidade o intelecto humano não pode conhecer senão fortalecido pelo lume da graça; p. ex., pelo lume da fé ou da profecia, chamado lume da graça, por ser acrescentado à natureza. Por onde, devemos dizer que para conhecer qualquer verdade o homem precisa do auxílio de Deus que o move ao seu ato. Não precisa porém, para conhecer a verdade, em todos os casos, de nova iluminação acrescentada à iluminação natural, mas só nos casos que lhe excedem o conhecimento natural. E contudo, algumas vezes milagrosamente, pela sua graça, instrui a certos, relativamente ao que podem conhecer pela razão natural; assim como, algumas vezes, faz milagrosamente certas coisas que a natureza pode fazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Toda verdade, seja dita por quem for, provém do Espírito Santo, como lume, que naturalmente a infunde e move a compreender e falar a verdade. Não porém como habitando na pessoa pela graça santificante ou como conferindo algum dom habitual acrescentando ao da natureza. Pois isto só se dá no conhecimento e na expressão de certas verdades e, sobretudo, nas que respeitam à fé, ao que se refere o texto citado do Apóstolo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sol material ilumina exteriormente, ao passo que o sol inteligível, que é Deus, interiormente. Por onde, o lume natural infuso na alma é, em si mesmo, iluminação de Deus, que permite ao conhecimento natural atingir o seu objeto. E para isto não é necessária outra iluminação, senão só para os objetos excedentes ao conhecimento natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Sempre precisamos, para qualquer pensamento, do auxílio divino que move o intelecto à ação; pois inteligir alguma coisa, atualmente, é pensar, como claramente o diz Agostinho.

Art. 2 — Se o homem pode querer e fazer o bem sem a graça.

(II Sent., dist. XXVIII, a. 1; dist. XXXIX, expos. Litt.; IV, dist. XVII, q. 1, a. 2, q^a 2, ad; 3; De Verit., q. 24, a. 12; II Cor., cap. III, lect. I).

O segundo discute-se assim. — Parece que o homem pode querer e fazer o bem sem a graça.

1. — Pois, está no poder do homem aquilo de que ele é senhor. Ora, o homem é senhor de seus atos, e sobretudo da sua vontade, como já se disse (q. 1, a. 1; q. 13, a. 6). Logo, pode querer e fazer o bem por si mesmo, sem o auxílio da graça.

2. Demais. — Um ser tem mais poder sobre o que lhe é natural do que sobre o que lhe contraria a natureza. Ora, o pecado é contra a natureza, como diz Damasceno, ao contrário, o ato virtuoso é segundo a natureza da alma, como já se disse (q. 71, a. 1). Ora, desde que o homem pode por si mesmo pecar, conclui-se com maioria de razão, que pode por si mesmo querer o fazer o bem.

3. Demais. — O bem da inteligência é a verdade, como diz o Filósofo. Ora, a inteligência pode por si mesma conhecê-la, assim como todo ser pode por si mesmo realizar o seu ato natural. Logo, com maior razão, o homem pode por si mesmo fazer e querer o bem.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 9, 16): Não depende do que quer, i.é, do querer, nem do que corre, i. é, do correr, mas, de usar Deus da sua misericórdia. E Agostinho: sem a graça, os homens não podem, absolutamente, fazer o bem por pensamento, nem por vontade, amor, ou ação.

SOLUÇÃO. — A natureza do homem pode ser considerada à dupla luz. Na sua integridade, como existia em nosso primeiro pai, antes do pecado ou como após esse pecado existe agora em nós. Ora, tanto num como noutro estado, a natureza humana precisa do auxílio divino, como primeiro motor, para fazer ou querer qualquer bem, conforme já dissemos (a. 1). Porém no estado de natureza íntegra, podia o homem, quanto o exigem os atos virtuosos e só ajudado das suas faculdades naturais, querer e obrar o bem proporcionado à sua natureza, tal como é o da virtude adquirida; não porém o da virtude infusa, que lhe excede a natureza. No estado da natureza corrupta, porém, o homem falha, mesmo no que poderia por natureza alcançar, de modo que não lhe é possível fazer, só pelas suas faculdades naturais, todo o bem de que a sua natureza é capaz. Contudo, pelo pecado não ficou a natureza humana totalmente corrupta, de modo a ficar privada de todo bem natural. Por isso, pode o homem, mesmo no estado da natureza corrupta e por virtude da sua natureza, fazer algum bem particular, como, edificar casas, plantas vinhas e coisas semelhantes. Mas não pode fazer todo bem que lhe é conatural, sem falhar em caso algum. Assim como um homem doente pode, por si mesmo, fazer algum movimento, mas, sem ser curado pelo médico, não pode mover-se perfeitamente, como um homem são.

Por onde, o homem necessita, no estado da natureza íntegra, do auxílio da graça, acrescentado às suas faculdades naturais, mas só, para fazer e querer o bem sobrenatural. No estado da natureza corrupta, porém, precisa desse auxílio, primeiro, para fortificar-se, e depois para praticar o bem da virtude sobrenatural, que é meritório. Além disso, em um e outro estado, o homem precisa do auxílio divino para mover-se à prática do bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem é senhor dos seus atos de querer ou não querer, por causa da deliberação racional, que pode inclinar-se para um ou outro lado. Mas só e necessariamente por uma deliberação precedente é que poderá deliberar ou não, se disso for capaz. Ora, como esse processo não pode ir ao infinito, é forçoso, finalmente, o livre arbítrio humano ser movido por algum princípio externo, superior a mente humana, e que é Deus, como o prova o filósofo. Por onde, o espírito do homem, mesmo ainda não corrompido, não tem de tal modo o domínio dos seus atos, que dispense a moção divina. E, com maior razão, o livre arbítrio do homem enfermo pelo pecado, que encontra, na corrupção da sua natureza um obstáculo a pratica do bem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pecar não é mais do que claudicar na pratica do bem adequado à natureza de um ser. Ora, todo ser criado, assim como não existe senão em virtude de outro e, em si considerado, nada é: assim também precisa, por esse outro, de ser conservado no bem adequado à sua natureza. Por onde, se não for sustentado por Deus, pode, abandonado a si mesmo, falhar na pratica do bem, assim como pode, nessas condições, reduzir-se ao nada.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também a verdade o homem não a pode conhecer sem o auxílio divino, como já dissemos (a. 1). E contudo, a natureza humana ficou mais corrupta, pelo pecado, no seu desejo do bem, que no conhecimento da verdade.

Art. 3 — Se o homem pode amar a Deus sobre todas as coisas, só pelas suas faculdades naturais, sem o auxílio da graça.

(I, q. 60, a. 5; II^a-II^{ae}, q.26, a. 3; II Sent., dist. XXXIX, a. 3; De Virtut., q. 2, a. 2, as 16; q. 4, a. 1, ad 9; Quodl. I, q. 4, a. 3).

O terceiro discute-se assim. — Parece que o homem não pode amar a Deus sobre todas as coisas, só pelas suas faculdades naturais, sem o auxílio da graça.

1. — Pois, amar a Deus sobre todas as coisas é no que consiste própria e principalmente o ato de caridade. Ora, a caridade o homem não pode tê-la por si mesmo; porque, como diz o Apóstolo (Rm 5, 5), a caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. Logo, só pelas suas faculdades naturais, o homem não pode amar a Deus sobre todas as coisas.

2. Demais. — Nenhuma natureza pode pretender o que lhe é superior. Ora, amar a Deus mais que a si mesmo é pretender o que é superior à natureza criada; logo, não pode amar a Deus mais que a si mesma, sem o auxílio da graça.

3. Demais. — A Deus, que é o sumo bem é devido o sumo amor, e este consiste em amá-lo sobre todas as coisas. Ora, não podemos amar a Deus com o sumo amor, que lhe devemos, sem a graça; do contrário, esta seria dada inutilmente. Logo, o homem não pode, sem a graça, e só com as suas faculdades naturais, amar a Deus sobre todas as coisas.

Mas, *em contrário*. — Como certos ensinam, o primeiro homem foi constituído só com as suas faculdades naturais, em cujo estado manifestamente amou de algum modo a Deus. Ora, não O amou tanto quanto a si, ou menos que a si, porque então pecaria. Logo, amou-O mais que a si. Por onde, só pelas suas faculdades naturais o homem pode amar a Deus mais que a si e sobre todas as coisas.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos na Primeira Parte (q. 60, a. 5), onde também expusemos as diversas opiniões sobre o amor natural dos anjos, o homem, no estado da natureza íntegra, podia obrar, em virtude da sua natureza, o bem que lhe é conatural, sem o acréscimo do dom da graça, embora, não sem o auxílio da moção divina. Ora, amar a Deus sobre todas as coisas é conatural ao homem e mesmo a qualquer criatura, não só racional, mas também irracional e mesmo inanimada, conforme o modo do amor que convém a cada uma delas. E a razão está em ser natural a todos os seres desejarem e amarem o que lhes corresponda a natureza; pois, todo ser age conforme a sua capacidade natural, segundo Aristóteles. Ora, é manifesto que o bem da parte é para o bem do todo. Por onde, por desejo ou amor natural, cada ser ama o seu bem próprio, por causa do bem comum de todo o universo, que é Deus. Por isso, Dionísio diz, que Deus atrai todas as coisas ao seu amor. Por onde, o homem, no estado da natureza íntegra, referia não só o amor de si mesmo ao amor de Deus, como fim, mas também o de tudo o mais. E assim, amava a Deus mais que a si mesmo e sobre todas as coisas. Mas no estado da natureza corrupta, já não procede do mesmo modo por causa do apetite da vontade racional, que, por causa da corrupção da natureza procura o seu bem particular; salvo sendo restaurada pela graça de Deus. E portanto, devemos dizer, que o homem, no estado de natureza íntegra, não precisa do dom da graça, acrescentada aos seus dotes naturais, para amar a Deus naturalmente sobre todas as coisas; embora, precisasse do auxílio de Deus, para mover-se para esse fim. Mas no estado da natureza corrupta, precisa, mesmo para isso, do auxílio da graça, que restaura a natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A caridade ama a Deus sobre todas as coisas de modo mais eminente que a natureza. Pois, esta ama a Deus sobre todas as coisas enquanto princípio e fim do bem natural. A caridade porém, enquanto objeto da felicidade, e enquanto o homem tem uma certa

sociedade espiritual com Deus. E também a caridade acrescenta ao amor natural de Deus uma certa presteza e prazer, assim como qualquer hábito virtuoso o acrescenta ao ato bom, feito só pela razão natural do homem, sem o hábito da virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando se diz que nenhuma natureza pode nada do que lhe é superior, não se deve por aí entender que não possa buscar um objeto que lhe seja superior. Pois, é manifesto que o nosso intelecto, por conhecimento natural, pode conhecer certas coisas que lhe são superiores, como o demonstra o conhecimento natural de Deus. Mas devemos entendê-lo no sentido de a natureza não poder praticar um ato que lhe exceda a capacidade das forças. Ora, tal não é o ato de amar a Deus sobre todas as coisas, natural a toda natureza criada, como já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Chama-se sumo o amor, não só quanto ao grau da dileção, mas também quanto à razão e ao modo de amar. E sendo assim, o sumo grau do amor é o pelo qual a caridade ama a Deus como beatificante, conforme já dissemos.

Art. 4 — Se o homem, sem a graça, só pelas suas faculdades naturais, pode cumprir os preceitos da lei.

(II Sent., dist. XXVIII, a. 3; De Verit., q. 24, a. 14, ad 1, 2, 7; Ad Rom., cap. II, lect III).

O quarto discute-se assim. — Parece que o homem, sem a graça, só pelas suas faculdades naturais, pode cumprir os preceitos da lei.

1. — Pois, diz o Apóstolo (Rm 2, 14): os gentios, que não têm lei, fazem naturalmente as coisas que são da lei. Ora, o que o homem faz naturalmente pode fazê-lo por si por si mesmo, sem a graça. Logo, sem esta pode cumprir os preceitos da lei.

2. Demais. — Jerônimo diz, que devem ser amaldiçoados os que dizem ser impossível o por Deus preceituado aos homens. Ora, é impossível, para o homem, o que ele não pode cumprir por si mesmo. Logo, por si mesmo, pode cumprir todos os preceitos da lei.

3. Demais. — De todos os preceitos da lei o maior é aquele (Mt 27, 37): Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração. Ora, este mandamento o homem pode cumpri-lo pelas suas faculdades naturais, amando a Deus sobre todas as coisas, como já dissemos (a. 3). Logo, pode cumprir todos os mandamentos da lei, sem a graça.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que é próprio da heresia dos Pelagianos crer que, sem a graça, o homem possa cumprir todos os mandamentos divinos.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos cumprir os mandamentos da lei. — Primeiro, quanto à substância das obras, quando praticamos atos de justiça, de fortaleza e das demais virtudes. E deste modo, o homem podia, no estado da natureza íntegra, cumprir todos os mandamentos da lei; do contrário, não poderia, nesse estado, deixar de pecar, pois o pecar não é senão transgredir os mandamentos divinos. Mas, no estado da natureza corrupta, não pode cumprir todos os mandamentos divinos, sem o auxílio da graça. — De outro modo, os mandamentos da lei podem ser cumpridos, não só quanto à substância das obras, mas também quanto ao modo de agir, i. é, praticando-as com caridade. E assim, nem no estado da natureza íntegra, nem no da corrupta, o homem pode cumprir, sem a graça, os mandamentos da lei. Por isso, Agostinho depois de ter dito, que sem a graça os homens não podem, absolutamente, fazer nenhum bem, acrescenta: a graça é necessária, não só para lhes dar a conhecer o que devem praticar, mas também para fazerem o de que foram informados, com amor. Além disso, precisam, em

um outro estado, do auxílio da moção divina, para cumprirem os mandamentos, como dissemos (a. 2, a. 3).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No dizer de Agostinho, não devemos nos admirar de dizer o Apóstolo, que os gentios fazem naturalmente as coisas da lei; pois, o Espírito da graça obra em nós a instauração da imagem de Deus, segundo a qual fomos naturalmente criados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que podemos, com o auxílio divino, não nos é absolutamente impossível, conforme àquilo do Filósofo: o que podemos por meio dos amigos podemos de certo modo por nós mesmos. Por isso, no mesmo lugar, Jerônimo confessa que o nosso arbítrio é livre, no sentido de sempre precisamos do auxílio de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O preceito do amor de Deus o homem não pode cumpri-lo só pelas suas faculdades naturais, conforme às exigências da caridade, como do sobredito resulta (a. 3).

Art. 5 — Se o homem pode merecer a vida eterna, sem a graça.

(Infra, q. 114, a. 2; II Sent., dust. XXVIII, a. 1; dist. XXIX, a. 1; III Cont. Gent., cap. CXLVII; De Verit., q. 24, a. 1, ad 2; a. 14; Quodl. I, q. 4, a. 2).

O quinto discute-se assim. — Parece que o homem pode merecer a vida eterna, sem a graça.

1. — Pois, diz o Senhor (Mt 19, 17): Se tu queres entrar na vida, guarda os mandamentos. Por onde se vê que depende da vontade humana entrar na vida eterna. Ora, o que da nossa vontade depende por nós mesmos o podemos fazer. Logo, o homem pode, por si mesmo, merecer a vida eterna.

2. Demais. — A vida eterna é um galardão ou prêmio, que Deus dá aos homens, conforme a Escritura (Mt 5, 12): o vosso galardão está nos céus. Ora, Deus dá o galardão ou o prêmio ao homem, segundo as suas obras, no dizer da Escritura (Sl 61, 12): Tu retribuirás a cada um segundo as suas obras. Logo, sendo o homem senhor dos seus atos, foi deixado ao seu poder entrar na vida eterna.

3. Demais. — A vida eterna é o fim último da vida humana. Ora, todos os seres da natureza podem, pelas suas faculdades naturais, conseguir o seu fim. Logo, com maior razão, o homem, de natureza mais elevada, pode chegar à vida eterna pelas suas faculdades naturais, sem o auxílio da graça.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Rm 6, 23): A graça de Deus é a vida eterna. O que foi dito, explica a Glosa a esse lugar, para entendermos, que Deus nos conduz, pela sua misericórdia, à vida eterna.

SOLUÇÃO. — Os atos conducentes ao fim devem ser a este proporcionados. Ora, nenhum ato excede à proporção do princípio ativo. Por isso, vemos que nenhum ser natural pode produzir, pela sua operação própria, um efeito que lhe exceda a virtude ativa, senão só o que lhe for proporcionado à virtude. Ora, a vida eterna é um fim desproporcionado à natureza humana, como do sobredito resulta (q. 5, a. 5). Por onde, o homem, pelas suas faculdades naturais, não pode praticar obras meritórias proporcionadas à vida eterna; para isso é necessária uma virtude mais alta, que é a virtude da graça. Portanto, sem esta, ele não pode alcançar a vida eterna. Pode, porém, praticar certas obras conducentes a determinados bens que lhe sejam conaturais, como, trabalhar no campo, beber, comer, ter amigos e outros semelhantes, como diz Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem, pela sua vontade, pode fazer obras meritórias para a vida eterna. Mas, como diz Agostinho, no mesmo livro, para isso é necessário que a vontade lhe seja preparada pela graça de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ao lugar do Apóstolo — a graça de Deus é a vida eterna — diz a Glosa: É certo que a vida eterna é dada em retribuição das boas obras; mas estas mesmas já procedem da graça de Deus. Pois, como também já dissemos (a. 4), para cumprir os mandamentos de Deus, como devemos e meritoriamente, é necessária a graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto ao fim conatural do homem. Pois, a natureza humana, por isso mesmo que é mais nobre, pode atingir um fim mais elevado, ao menos com o auxílio da graça, e o qual de nenhum modo podem alcançar os seres de natureza inferior. Assim, tem melhor disposição para a saúde quem pode alcançá-la, com o auxílio de certos remédios, do que quem de nenhum modo o pode, como diz o Filósofo.

Art. 6 — Se o homem pode preparar-se a si mesmo para a graça, sem o auxílio externo da mesma.

(I, q. 62, a. 2; II Sent., dist. V, q. 2, a. 1; dist. XXVIII, a. 4; IV, dist. XVII, q. 1, a. 2, q^a 2, ad 2; III Cont., Gent. Cap. CXLIX; De Verit., q. 24, a. 15; Quodl. I q. 4, a. 2; In Ioan., cap. I, lect. VI; Ad Hebr., cap. XII, lect III).

O sexto discute-se assim. — Parece que o homem pode preparar-se a si mesmo para a graça, sem o auxílio da mesma.

1. — Pois, ao homem não foi imposto nada de impossível como já se disse (a. 4, ad 1). Ora, a Escritura diz (Zc 1, 3): Convertei-vos a mim e eu me converterei a vós. Ora, preparar-se para a graça não é senão converter-se para Deus. Logo, o homem pode por si mesmo, sem a graça, preparar-se para ela.

2. Demais. — O homem prepara-se para a graça fazendo o que está em si; pois, se o fizer, Deus não a negará, conforme diz a Escritura (Mt 7, 11): Deus dá espírito bom aos que lhe pedirem. Ora, dizemos que está em nós o que de nós depende. Logo, ao nosso poder foi dado prepararmo-nos para a graça.

3. Demais. — Se o homem precisa da graça afim de preparar-se para ela, pela mesma razão precisará de outra para obter a primeira, e assim ao infinito, o que é inadmissível. Logo, devemos parar na primeira, de modo que o homem, sem a graça, pode preparar-se para a mesma.

4. Demais. — A Escritura diz (Pr 16, 1): Da parte do homem está o preparar a sua alma. Ora, pertence ao homem o que ele por si mesmo pode fazer. Logo, por si mesmo, pode preparar-se para a graça.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura (Jo 6, 44): Ninguém pode vir a mim, se o Pai, que me enviou, o não trouxer. Se, pois, o homem pudesse preparar-se por si mesmo, não seria necessário ser levado por outrem. Logo, não pode preparar-se para a graça, sem o auxílio dela.

SOLUÇÃO. — Há dupla preparação da vontade humana para o bem. — Uma, pela qual se ela prepara, afim de obrar o bem e gozar de Deus. E essa preparação da vontade não pode ser sem o dom habitual da graça, como princípio da obra meritória, segundo já dissemos (a. 5). A outra visa conseguir o dom mesmo da graça habitual. Ora, para o homem preparar-se, afim de receber esse dom, não é necessário pressupor na alma nenhum outro dom habitual, porque assim iríamos ao infinito. Mas é preciso pressupor um auxílio gratuito de Deus, que mova a alma interiormente ou inspire o bem proposto. Assim, desses dois modos precisamos do auxílio divino, como já dissemos (a. 2, a. 3).

Ora, que precisamos do auxílio da moção divina afim de nos prepararmos para a graça, é manifesto. Pois, todo agente, visando um fim, necessariamente toda causa dirigirá os seus efeitos para o seu fim. Ora, a ordem dos fins é relativa à ordem dos agentes ou dos motores. Por onde, o homem há de

necessariamente converter-se para o fim último, movido pelo primeiro motor; ao fim próximo, porém, pela moção de algum motor inferior. Assim, o ânimo do soldado converte-se a buscar a vitória por moção do chefe do exército; mas por instigação do tribuno é que se converte a seguir a bandeira de um exército. Ora, sendo Deus o primeiro motor absoluto, é em virtude da sua moção que todas as coisas se convertem para ele, por força da tendência geral delas para o bem, pela qual cada uma busca, ao seu modo, assimilar-se com Deus. Por isso Dionísio diz, que Deus converte todas as coisas para si mesmo. Os homens justos, porém, Ele os converte a si, como o fim especial a que tendem e ao qual desejam se unir como ao bem próprio, conforme a Escritura (Sl 72, 28): Para mim me é bom unir-me a Deus. Portanto, o homem não pode converter-se para Deus, senão pelo levar Deus a agir assim. Ora, preparar-se para a graça é como converter-se para Deus, assim como quem tem desviados os olhos da luz do sol prepara-se a receber essa luz, convertendo-os para ele. Por onde é claro que o homem não pode preparar-se para receber o lume da graça, senão com o auxílio gratuito da moção interna de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A conversão do homem para Deus se faz pelo seu livre arbítrio; por isso foi-lhe dado o preceito de converter-se para Deus. Mas o livre arbítrio não pode converter-se para Deus, senão porque Ele o faz proceder desse modo, conforme àquilo da Escritura (Jr 31, 18): Converte-me e converter-me-ei, porque tu és o Senhor meu Deus; e ainda (Lm 5, 21): Converte-nos, Senhor, a ti e nós nos converteremos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O homem nada pode fazer senão movido por Deus, conforme a Escritura (Jo 15, 5): Sem mim não podeis fazer nada. Portanto, quando se diz que faz o que está no seu poder, isso significa que pode assim agir, quando movido por Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto à graça habitual, que exige uma preparação, porque toda forma exige uma disposição para recebê-la. Mas a moção que o homem recebe de Deus não pré-exige nenhuma outra, por ser Deus o primeiro motor. Por onde, não há necessidade de se proceder ao infinito.

RESPOSTA À QUARTA. — É próprio do homem preparar a sua alma, por fazê-lo com livre arbítrio. Contudo, não o faz sem o auxílio de Deus, que o move e o atrai para si, como dissemos.

Art. 7 — Se o homem pode ressurgir do pecado sem o auxílio da graça.

(Infra, q. 113, a. 2; II Sent., dist. XXVIII, a. 2; III Cont. Gent., cap. CLVII; IV, cap. LXXII; De Verit., q. 24, a. 12 ad 34; q. 28, a. 2; Ad Ephes., cap. V, lect. V)

O sétimo discute-se assim. — Parece que o homem pode ressurgir do pecado sem o auxílio da graça.

1. — Pois, o que é pré-exigido para a graça existe sem ela. Ora, ressurgir do pecado é pré-exigido para a iluminação da graça, conforme a Escritura (Ef 5, 14): Levanta-te dentre os mortos e Cristo te alumiará. Logo, o homem pode ressurgir do pecado, sem a graça.

2. Demais. — O pecado se opõe à virtude, como a doença, à saúde, segundo já se disse (q. 71, a. 1 ad 3). Ora, o homem, por virtude da natureza, pode sair da doença para a saúde, sem auxílio de remédio externo, por conservar internamente o princípio vital, do qual procede a operação natural. Logo, por semelhante razão, também o homem pode restaurar-se a si mesmo, saindo do estado de pecado para o da justiça, sem auxílio da graça exterior.

3. Demais. — Qualquer ser natural pode voltar ao ato adequado à sua natureza; assim a água aquecida volta, por si mesma, à sua frieza natural; e a pedra, atirada para cima, volta por si mesma ao seu

movimento natural. Ora, o pecado é um ato contra a natureza, como claramente o diz Damasceno. Logo, o homem pode, por si mesmo, voltar, do pecado, para o estado de justiça.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (Gl 2, 21): se foi dada uma lei, que possa justificar, segue-se que morreu Cristo em vão, i. é, sem causa. Por igual razão, se o homem tem uma natureza pela qual possa justificar-se, Cristo morreu em vão, i. é, sem causa. Ora, isto não se pode admitir. Logo, o homem não pode justificar-se por si mesmo, i. é, sair do estado da culpa para o da justiça.

SOLUÇÃO. — O homem de nenhum modo pode ressurgir do pecado, por si mesmo, sem o auxílio da graça. Pois, depois de praticado o ato pecaminoso, permanece o reato, como já se disse (q. 87, a. 6). Por onde, ressurgir do pecado não é o mesmo que ter cessado o ato pecaminoso, mas sim, recuperar o perdido pelo pecado. Ora, pelo pecado, o homem sofre tríplice detrimento; como resulta do sobredito (q. 85, a. 1; q. 86, a. 1; q. 87, a. 1): a mácula, a corrupção do bem natural e o reato da pena. — A mácula, por ficar privado do esplendor da graça, por causa da deformidade do pecado. — A corrupção do bem natural, por desordenar-se a natureza humana pela não sujeição da vontade a Deus; pois, desaparecida esta ordem, há de por consequência ficar desordenada a natureza toda do homem pecador. — Enfim, pelo reato da pena o homem, pecando mortalmente, merece a condenação eterna. Ora, é manifesto que esse tríplice detrimento não pode ser reparado senão por Deus. — Assim, o esplendor da graça, provindo da iluminação da luz divina, a alma não pode recuperá-lo se Deus não a iluminar de novo; e para isso é necessário o dom habitual do lume da graça. — Semelhantemente, a ordem da natureza não pode ser restaurada, de modo à vontade do homem ficar sujeita a Deus, se Ele não a atrair para si, como já dissemos (a. 6). — E também, enfim, o reato da pena eterna não pode ser remido senão por Deus, contra quem foi cometida a ofensa, e que é o juiz do homem. E, portanto, o homem precisa do auxílio da graça para ressurgir do pecado, quanto ao dom habitual e quanto à moção interna divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Atribui-se ao homem o que lhe depende do livre arbítrio, necessário para ressurgir do pecado. Por onde e o lugar — Levanta-te e Cristo te iluminará — não significa, que todo levantar-se do pecado preceda à iluminação da graça; mas que, quando o homem, movido no seu livre arbítrio por Deus, se esforça por levantar-se do pecado, recebe o lume da graça justificante.

DONDE A RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão natural não é princípio suficiente da saúde espiritual, que a graça santificante confere ao homem; mas tal princípio é a graça, de que o pecado o priva. Por isso, não pode ele restaurar-se a si mesmo, mas precisa lhe seja de novo infundida a graça, como se de novo a alma fosse infundida num corpo, pela ressurreição deste.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A natureza íntegra pode restaurar-se por si mesma, no que lhe é conveniente e proporcionado. Mas no que lhe excede a capacidade não pode, senão por auxílio externo. Ora, a natureza humana decaiu, pelo ato do pecado, pois não permaneceu íntegra, mas se corrompeu, como já se disse. Logo, não pode restaurar-se por si mesma, nem em relação ao seu bem conatural, nem, como maior razão à justiça sobrenatural.

Art. 8 — Se o homem pode, sem a graça, não pecar.

(Supra, q. 63, a. 2, ad 2; q. 74, a. 3, ad 2; II Sent., dist. XX, q. 2, a. 3, ad 5; dist. XXIV, q. 1, a. 4; dist. XXVIII, a. 2; III Cont. Gent., cap. CLX; De Verit., q. 22, a. 5, ad 7; q. 24, a. 1, ad 10, 12; a. 12, 13; De Malo, q. 3, a. 1, ad 9; I Cor., cap. XII, lect. I; Ad Hebr., cap. X, lect. III).

O oitavo discute-se assim. — Parece que o homem pode, sem a graça, não pecar.

1. — Pois, ninguém peca, fazendo o inevitável, como diz Agostinho. Se portanto, o homem, em estado de pecado mortal, não pode evitá-lo resulta que, pecando, não peca. O que é inadmissível.

2. Demais. — O homem é punido afim de não pecar. Se pois, o estado de pecado mortal não pode deixar de pecar, resulta que é punido em vão. O que é inadmissível.

3. Demais. — A Escritura diz (Sr 15, 18): Diante do homem estão à vida e a morte, o bem e o mal; o que lhe agradar, isso lhe será dado. Ora, quem peca não deixa de ser homem. Logo, pode escolher entre o bem e o mal, e portanto, sem a graça evitar o pecado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não duvido que por ninguém deve ser ouvido e deve ser por todos anatematizado quem nega que devemos orar, para não cairmos em tentação; pois, quem o faz nega seja necessário ao homem, para não pecar, o auxílio da graça de Deus, bastando só a vontade humana, com a aceitação da lei.

SOLUÇÃO. — Podemos encarar o homem à dupla luz: no estado da natureza íntegra e no da natureza corrupta. — No primeiro, podia, mesmo sem a graça habitual, não pecar, nem mortal nem venialmente. Pois, pecar não é senão afastar-se do que é natural, o que o homem, no estado de natureza íntegra, podia evitar. Não o podia, porém, sem o auxílio de Deus que conserva no bem; pois, subtraído esse auxílio, a própria natureza voltaria ao nada.

No estado, porém, da natureza corrupta, o homem precisa da graça habitual, que restaura a natureza, para abster-se completamente do pecado. E essa restauração se faz, primeiro, pelo espírito, no estado da vida presente, em que o apetite carnal ainda não está completamente purificado. Por isso, o Apóstolo, personificando o homem redimido diz (Rm 7, 25): Eu mesmo sirvo à lei de Deus segundo o espírito; e sirvo à lei do pecado, segundo a carne. E nesses estado, o homem pode abster-se de todo pecado mortal, que se funda no espírito, como já estabelecemos (q. 74, a. 5). Não pode, porém, livrar-se de todo pecado venial, por causa da corrupção do apetite inferior da sensualidade. Pois, a razão pode certamente reprimir-lhe cada um dos movimentos, em particular; sendo, por isso, que estes constituem essencialmente pecados e atos voluntários. Mas não reprimi-los a todos, porque, enquanto se esforça por resistir a um, pode surgir outro. E também porque a razão nem sempre pode estar vigilante para evitar tais movimentos, como já dissemos (q. 74, a. 3 ad 2).

Semelhantemente, antes de a razão humana, onde se radica o pecado mortal, ter sido reparada pela graça santificante, podia o homem evitar todo pecado mortal, num determinado tempo; pois, não havia, por força, de pecar, atual e continuamente. Não podia, porém, durante muito tempo permanecer sem pecado mortal. Por isso, Gregório diz: o pecado que não é logo detido pela penitência, arrasta, com o seu peso, para outro. E a razão disto é que, assim como o apetite inferior deve estar sujeito à razão, assim também a razão deve estar sujeita a Deus e colocar nele o fim da sua vontade. Ora, é necessariamente, pelo fim, que se hão de reger todos os movimentos humanos; assim como, pelo juízo da razão, todos os movimentos do apetite inferior. Por onde, não estando o apetite inferior totalmente sujeito à razão, hão de surgir movimentos desordenados nesse apetite sensitivo; e assim também, não

estando a razão humana totalmente sujeita a Deus, conseqüentemente, muitas desordens hão de lhe viciar os atos. Ora, o homem não tem o coração firmado em Deus, a ponto de não querer separar-se dele, por conseguir qualquer bem ou evitar qualquer mal, desprezando-lhe os preceitos. Por isso, peca mortalmente, e sobretudo porque, nos seus atos súbitos, obra de acordo com um fim preconcebido e um hábito preexistente, no dizer do Filósofo. Embora, com premeditação da razão, possa agir contrariamente à ordem do fim preconcebido e à inclinação do hábito. Mas como não pode viver em estado de contínua premeditação, não lhe é possível permanecer muito tempo sem agir de acordo com a vontade desordenadamente afastada de Deus, senão for, logo, reconduzido, pela graça, à ordem devida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem pode evitar cada um dos atos do pecado, singularmente; não, porém, todos, senão com o auxílio da graça, conforme já dissemos. E contudo, como é por falta sua, que não se prepara a receber a graça, não pode escusar-se do pecado, pois, sem a graça, é incapaz de evitá-lo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A punição é útil para, com a dor que provoca, fazer nascer na vontade a regeneração. Contanto, que o punido seja filho da promessa, de modo que, simultâneo com o estrepito da mesma, que repercute exteriormente, e flagela, Deus mova a vontade, interiormente, com inspiração oculta, como diz Agostinho. Logo, a correção é necessária, pois a vontade humana a exige, para poder abster-se do pecado; porém, não é suficiente, sem o auxílio de Deus. Por isso, a Escritura diz (Eccl 7, 14): Considera as obras de Deus, porque ninguém pode corrigir, a quem ele desprezou.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, o lugar citado da Escritura se entende do homem, no estado da natureza íntegra, quando ainda não era escravo do pecado e podia portanto pecar e não pecar. No estado atual, porém, é-lhe dado tudo quanto quer; mas só com o auxílio da graça pode querer o bem.

Art. 9 — Se quem já conseguiu a graça pode, por si mesmo, praticar o bem e evitar o pecado, sem outro auxílio da mesma.

(II Sent., dist. XXIX, expos. Litt.; De Verit., q. 24, a. 13, 14; q. 27, a. 5, ad 3; In Psalm. XXXI).

O nono discute-se assim. — Parece, que quem já conseguiu a graça pode, por si mesmo, praticar o bem e evitar o pecado, sem outro auxílio da mesma.

1. — Pois, é vão ou imperfeito aquilo que não realiza o fim para o qual foi feito. Ora, a graça nos é dada para podermos fazer o bem e evitar o pecado. Se, portanto com o auxílio dela, o homem não pode evitá-lo, resulta que é vã ou imperfeita.

2. Demais. — Pela graça o Espírito Santo mesmo habita em nós, conforme a Escritura (1 Cor 3, 16): Não sabeis vós, que sois templo de Deus, e que o Espírito de Deus mora em vós? Ora, o Espírito Santo, sendo onipotente, tem poder para nos levar a agir retamente e guardar-nos do pecado. Logo, quem conseguiu a graça pode agir retamente e livrar-se do pecado, sem outro auxílio da mesma.

3. Demais. — Se o homem, que já conseguiu a graça, ainda precisa de outro auxílio dela, para viver retamente e abster-se do pecado, pela mesma razão, quando tiver alcançado esse outro auxílio, precisará ainda de um terceiro. Donde, o processo irá ao infinito, o que é inadmissível. Logo, quem está em graça não precisa de outro auxílio da mesma, para agir bem e abster-se do pecado.

Mas, *em contrário*. Agostinho diz: assim como os olhos da carne, por perfeitos que sejam, não podem ver, senão ajudados pelo brilho da luz, assim também, o homem, embora perfeitissimamente justificado, não pode viver retamente, se não for ajudado pela luz eterna da divina justiça. Ora, a justificação é operada pela graça, conforme a Escritura (Rm 3, 24): Tendo sido justificados gratuitamente por sua graça. Logo, quem já tiver a graça, precisa ainda de outro auxílio da mesma para viver retamente.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 5), o homem, para viver retamente precisa duplamente do auxílio de Deus. Primeiro, do dom habitual, que restaura a natureza humana corrupta e, uma vez restaurada, eleve-a a fazer obras meritórias para a vida eterna, que lhe excedem a capacidade. Segundo, o homem precisa do auxílio da graça, afim de que Deus a mova para agir. — Ora, do primeiro modo, o homem, no estado da graça, não precisa de nenhum outro auxílio da mesma, que seria um como segundo hábito infuso. Precisa porém do auxílio da graça, pelo qual Deus o move a agir retamente. — E isto, por duas razões. A primeira, de ordem geral, é que, como já dissemos, nenhum ser criado pode praticar qualquer ato, senão em virtude de moção divina. — A segunda, de ordem especial, se funda na condição do estado da natureza humana, que, embora restaurada pela graça, quanto ao espírito, permanece contudo corrupta e contaminada na carne, pela qual serve à lei do pecado, como diz o Apóstolo (rm 7, 25). Embora permaneça ainda uma certa obscuridade da ignorância na inteligência, pela qual, como diz o mesmo Apóstolo (Rm 8, 26), não sabemos o que havemos de pedir, como convém. Pois, por causa das várias eventualidades da vida, e por não nos conhecermos perfeitamente a nós mesmos, não podemos plenamente saber o que nos convém, conforme aquilo da Escritura (Sb 9, 14): Os pensamentos dos mortais são tímidos, e incertas as nossas providências. Por onde, temos necessidade de ser dirigidos e protegidos por Deus, que tudo conhece e tudo pode. E por isso, mesmo aos que pela graça renasceram filhos de Deus, convém dizer: E não nos deixes cair em tentação e Faça-se a tua vontade, assim no céu como na terra, e o mais que contém a oração dominical, relativa ao assunto vertente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dom da graça habitual não nos é dado para que deixemos, por ele, de precisar de outro auxílio divino. Pois, toda criatura necessita de ser conservada, por Deus, no bem que d'Ele recebeu. Por onde, de precisar o homem de auxílio divino, ainda depois de ter recebido a graça, não se pode concluir que ela tenha sido dada em vão ou seja imperfeita. Pois, mesmo no estado da glória, quando já a graça for absolutamente perfeita, o homem precisava do divino auxílio. Na vida presente, porém, enquanto não está completamente restaurado, a graça é, de certo modo, imperfeita, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ação do Espírito Santo, que nos move e protege, não fica circunscrita pelo efeito do dom habitual, que causa em nós. Mas, além desse efeito, move-nos e protege-nos, simultaneamente com o Pai e o Filho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção conclui que o homem não precisa de outra graça habitual.

Art. 10 — Se o homem, constituído na graça, precisa do auxílio da mesma para perseverar.

(IIª-IIªe, q. 137 a. 4: II Sent., dist. XXIX, exposit litt.; III Cont. Gent., cap. CLV; De Verit., q. 24, a. 13).

O décimo discute-se assim. — Parece que o homem constituído na graça não precisa do auxílio da mesma, para perseverar.

1. — Pois, a perseverança, como a continência, é algo menos que a virtude, como claramente o diz o Filósofo. Ora, o homem, uma vez justificado pela graça, não precisa do auxílio da mesma, para praticar a virtude. Logo, com maior razão, não precisa desse auxílio para perseverar.

2. Demais. — Todas as virtudes são infundadas simultaneamente. Ora, a perseverança é considerada uma virtude. Logo, a perseverança coexiste com a graça das outras virtudes infusas.

3. Demais. — Como diz o Apóstolo, o homem ganhou mais com o dom de Cristo, do que perdeu com o pecado de Adão. Ora, Adão recebera o dom de poder perseverar. Logo, com maior razão, pela graça de Cristo, obtemos o poder de perseverar. Portanto, não precisamos, para isso, de nenhuma graça.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Porque pedimos a Deus a perseverança, se ele não a dá? Pois, é uma petição irrisória, desde que sabemos que ele não nos satisfaz o pedido, e que está em nosso poder esse dom mesmo, não recebido de Deus. Ora, a perseverança é pedida, mesmo pelos santificados pela graça; pois, isso está compreendido na oração — Santificado seja o vosso nome — como, no mesmo lugar Agostinho o confirma, citando as palavras de Cipriano. Logo, o homem, mesmo constituído em graça, precisa que Deus lhe dê a perseverança.

SOLUÇÃO. — A perseverança pode ser entendida em tríplice acepção. — Às vezes, significa um hábito do espírito, que fortifica o homem contra o ímpeto da tristeza, para que se não afaste da vida virtuosa. E assim, a perseverança está para a tristeza como a continência, para a concupiscência e o prazer, segundo o Filósofo. — Outras vezes, pode chamar-se perseverança a um hábito pelo qual o homem tem o propósito de perseverar no bem até o fim. — Ora, de ambos esses modos, a perseverança é infundida simultaneamente com a graça, assim como a continência e as demais virtudes.

Noutra acepção, chama-se perseverança à continuação no bem até o fim da vida. E para consegui-la, o homem, constituído na graça não precisa, por certo, de nenhuma outra graça habitual, mas, ao auxílio divino, que o dirige e protege contra o ímpeto das tentações, conforme resulta da questão precedente. Portanto, quem está justificado pela graça, há necessariamente de pedir a Deus o referido dom da perseverança, para livrar-se do mal, até o fim da vida. Pois, a muitos é dada a graça, aos quais não é dado nela perseverar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe, quanto à primeira acepção da perseverança. Assim como a segunda também colhe, no concernente à segunda acepção.

Donde se deduz a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, o homem, no seu primeiro estado, recebeu o dom pelo qual poderia perseverar; não o recebeu, contudo, para que perseverasse. No estado presente, porém, pela graça de Cristo, muitos recebem o dom da graça, pelo qual podem perseverar, e além disso é-lhes concedido perseverarem. Portanto, o dom de Cristo é maior que o delito de Adão. E contudo, o homem podia, pelo dom da graça, perseverar mais facilmente, no estado de inocência, em que nenhuma rebelião havia da carne contra o espírito, do que no estado presente, em que a restauração operada

pela graça de Cristo, embora já começada, no espírito, ainda não se consumou na carne. O que se dará na prática, onde o homem, não só poderá perseverar, mas onde também não poderá pecar.

Questão 110: Da graça de Deus quanto à sua essência.

Em seguida devemos tratar da graça de Deus, quanto à sua essência.

E nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a graça produz algum efeito na alma.

[II Sent., dist. XXVI, a. 1; III Cont. Gent., cap. CL; De Verit., q. XXVII, a. 1].

O primeiro discute-se assim. — Parece que a graça não produz nenhum efeito na alma.

1. — Pois, no mesmo sentido em que se diz que temos a graça de Deus, também se diz que temos a de uma pessoa qualquer; donde o dizer a Escritura (Gn 39, 21): O Senhor deu a José a graça na presença do carcereiro - mor. Ora, quando sediz que alguém recebeu graça de outrem, isso nenhum efeito produz em quem a recebeu; mas, significa, que há uma certa aceitação em quem a dispensou. Logo, quando se diz, que o homem recebeu graça de Deus, isso nenhum efeito lhe produz na alma, significando apenas a aceitação divina.

2. Demais. — Como a alma vivifica o corpo, assim Deus, a alma; por isso, diz a Escritura (Dt 30, 20): Deus é a tua vida. Ora, a alma vivifica o corpo imediatamente. Logo, nenhum meio termo há entre Deus e a alma, e portanto, a graça não produz na alma nenhum efeito.

3. Demais. — Ao lugar da Escritura (Rm 1, 7) — Graça vos seja dada e paz — diz a Glosa: Graça, i. é, remissão dos pecados. Ora, a remissão dos pecados nenhum efeito produz na alma, só fazendo com que Deus não impute o pecado, conforme a Escritura (Sl 31, 2): Bem aventurado o homem a quem o Senhor não imputou pecado. Logo, também a graça nada produz na alma.

Mas, *em contrário*. — A luz nenhum efeito produz no objeto iluminado. Ora, a graça é uma luz da alma, e por isso diz Agostinho: A luz da verdade abandona o que prevaricou contra a lei, o qual, abandonado, se torna cego. Logo, a graça produz algum efeito na alma.

SOLUÇÃO. — Conforme ao modo comum de falar, a graça pode ser tomada em tríplice acepção. Primeiro, como amor de outrem; assim, costuma-se dizer que um soldado tem a graça do rei, para significar que o rei o tem na sua graça. Segundo, na acepção de um dom gratuitamente dado, e assim costumamos dizer: Faço-te esta graça. Terceiro, como recompensa de um benefício gratuitamente feito; e assim quando se diz que damos graças pelos benefícios. Ora, destas três acepções, a segunda depende da primeira; pois, do amor com que temos alguém em nossa graça, procede o que gratuitamente lhe fazemos. E da segunda procede a terceira, porque dos benefícios gratuitamente feitos procede a ação de graças.

Ora, quanto às duas últimas acepções, é manifesto, que a graça produz em quem a recebeu, primeiro, o dom mesmo, gratuitamente feito; e segundo, reconhecimento desse dom. Mas na primeira acepção, é preciso fazer-se uma diferença entre a graça de Deus e a humana. Pois, como o bem da criatura procede da vontade divina, do amor de Deus, pelo qual quer o bem da criatura, há de decorrer algum bem para esta. Ao passo que a vontade do homem se move pelo bem preexistente nas coisas; e por isso o seu amor não produz totalmente o bem do seu objeto, mas, ao contrário, o pressupõe, parcial ou totalmente. Por onde é claro, que todo bem da criatura resulta de algum amor de Deus, sendo esse bem entretanto produzido e não, coexistente com o amor eterno. Ora, nessa diferença de bens se funda a do amor de Deus pela criatura. Assim, um é o amor comum, com que ama todas as coisas, que existem, no dizer da Escritura (Sb 11, 25), e, pelo qual, dá o ser natural às coisas criadas. Outro é o amor especial,

pelo qual eleva a criatura racional a participar do bem divino, condição essa que lhe excede a natureza. E por esse amor dizemos que ela ama a Deus, absolutamente falando, porque por ele Deus quer, absolutamente, o bem eterno da criatura, que é Ele próprio.

Assim, pois, quando se diz que o homem tem a graça de Deus, significa isso um dom sobrenatural, procedente de Deus para o homem. — Mas às vezes também se chama graça de Deus ao próprio e eterno amor divino; e nessa acepção é que se considera a graça da predestinação, pela qual Deus escolheu certos, ou os predestinou, gratuitamente e não, por méritos deles. Tal é o que diz a Escritura (Ef 1, 5): Predestinou-nos para sermos seus filhos adotivos em louvor e glória da sua graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando se diz, que alguém tem a graça de outrem, ou a de Deus, entende-se que há, no primeiro, algo de agradável ao segundo, ou a Deus, mas diferentemente. Pois, o que em alguém é agradável a outrem é pressuposto ao amor deste. Ao contrário, o que há no homem de agradável a Deus, já é causado pelo amor divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus é a vida da alma, a modo de causa eficiente; ao passo que a alma é a vida do corpo, a modo de causa formal. Ora, entre a matéria e a forma não há nenhum meio termo, pois esta, por si mesma, informa a matéria ou o sujeito. Ao passo que o agente informa o sujeito, não pela sua substância, mas pela forma, que causa na matéria.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Agostinho diz: Quando disse que a graça consiste na remissão dos pecados e a paz, na reconciliação com Deus, isso não significa que a paz e a reconciliação não pertençam à graça geral, mas que, especialmente, a graça significa a remissão dos pecados. Logo, nem só a remissão dos pecados pertence à graça, mas também, muitos outros dons de Deus. Por onde, a remissão dos pecados não se opera sem algum efeito divinamente causado em nós, como a seguir se demonstrará (q. 113, a. 2).

Art. 2 — Se a graça é uma qualidade da alma.

[II Sent., dist. XXVI, a. 2; a. e, ad 1; III Cont. Gent., cap. CL; De Verit., q. 27, a. 2, ad 7].

O Segundo discute-se assim. — Parece que a graça não é uma qualidade da alma.

1. — Pois, nenhuma qualidade age sobre o seu sujeito, pois, a ação dela, não podendo existir sem a deste, haveria necessariamente o sujeito de agir sobre si mesmo. Ora, a graça age sobre o homem, justificando-o. Logo, não é uma qualidade.

2. Demais. — A substância é mais nobre que a qualidade. Ora, a graça é mais nobre que a natureza da alma; pois, com a graça, podemos muitas coisas, para o que não basta a natureza, segundo já se disse (q. 109, a. 1, a. 2, a. 3). Logo, a graça não é uma qualidade.

3. Demais. — Nenhuma qualidade permanece depois de desaparecida do sujeito. Ora, a graça permanece. Pois, não se corrompe porque então voltaria ao nada; e demais é criada, sendo por isso, chamada nova criatura. Logo, a graça não é uma qualidade.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura (Sl 103, 15): — Para que faça brilhar o seu rosto com o azeite — diz a Glosa: a graça é o brilho da alma, que concilia o santo amor. Logo, o brilho da alma, como a beleza do corpo, é uma qualidade. Logo, também a graça o é.

SOLUÇÃO. — Como já foi estabelecido (a. 1), quando se diz que alguém tem a graça de Deus, quer-se significar que experimenta um efeito gratuito da vontade de Deus. Pois, como já dissemos (q. 109, a. 1),

o homem é ajudado gratuitamente pela vontade de Deus, de dois modos. Primeiro, quando Deus move a alma a conhecer, querer ou fazer alguma coisa. E deste modo, esse efeito gratuito, no homem, não é uma qualidade, mas um movimento da alma; pois, como diz Aristóteles, o movimento é a ação do motor no móvel. — De outro modo, o homem é ajudado pela vontade gratuita de Deus, quando Deus infunde na alma um dom habitual. E isto por não ser conveniente seja Deus menos providente para com aqueles que, por amor, quer que possuam um bem sobrenatural, do que para com as criaturas destinadas, pelo seu amor, a possuírem um bem natural. Ora, Ele provê às criaturas naturais, não só movendo-se aos seus atos naturais, mas ainda conferindo-lhes certas formas e virtudes, que lhes são princípio dos atos, e as inclinam para os seus movimentos naturais. E assim, os movimentos, com que Deus as move, tornam-se conaturais e fáceis, segundo a palavra da Escritura (Sb 8, 1): E dispôs todas as coisas com suavidade. Logo, com maior razão, Deus infunde, nos seres que move à consecução de um bem sobrenatural eterno, certas formas ou qualidades sobrenaturais, pelas quais os move, suave e prontamente, à consecução do bem eterno. Por onde, o dom da graça é uma certa qualidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que a graça, como qualidade, age na alma, não a modo de causa eficiente, mas de causa formal, assim como a justiça torna justo, e a brancura, branco.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A substância de um ser ou lhe constitui a natureza mesma, ou faz parte dela. E é neste segundo sentido que se chama substância à matéria ou à forma. E sendo a graça superior à natureza humana, não pode ser substância ou forma substancial, mas é a forma accidental da alma. Ora, o que existe em Deus substancialmente realiza-se, acidentalmente, na alma participante da divina bondade, como bem o demonstra a ciência. Por onde, por isso mesmo que a alma participa imperfeitamente da divina bondade, essa participação, que é a graça, a alma a tem de modo mais imperfeito do que o modo porque tem a sua subsistência mesma. É porém mais nobre que a natureza da alma, por ser expressão ou participação da divina bondade; mas, não o é, quanto ao modo de ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Boécio, a essência do acidente consiste em existir em outro ser. Por onde, todo acidente chama-se ente, não por ser ente em si mesmo, mas por fazer com que alguma coisa exista; e, por isso, se chama antes ente de um ente, que propriamente, ente como diz Aristóteles. E como só o ente é que pode vir a ser ou corromper-se nenhum acidente, propriamente falando, vem a ser nem se corrompe. Mas diz-se que vem a ser ou se corrompe, na medida em que, no que lhe diz respeito, o seu sujeito começa ou acaba atualmente de existir. Ora, sendo assim, também se diz que a graça é criada, por serem os homens, por ela criados, i. é, constituídos do nada, um ser novo, i. é, não pelos seus méritos, conforme a Escritura (Ef 2, 10): somos criados em Jesus Cristo para boas obras.

Art. 3 — Se a graça é o mesmo que a virtude.

[II Sent., dist. XXVI, a. 4; De Verit., q. 27, a. 2].

O terceiro discute-se assim. — Parece que a graça é o mesmo que a virtude.

1. — Pois, como diz Agostinho, a graça operante é a fé, que obra por amor. Ora, a fé que obra pelo amor, é uma virtude. Logo, a graça também o é.

2. Demais. — Ao que convém a definição convém também o definido. Ora, as definições dadas, da virtude, pelos santos ou pelos filósofos, convêm à graça; pois também ela torna bom o sujeito e a sua obra; também ela é uma boa qualidade da mente, pela qual vivemos retamente, etc. Logo, a graça é uma virtude.

3. Demais. — A graça é uma qualidade. Ora, é manifesto que não pertence à quarta espécie da qualidade, que é a forma e a figura fixa de um objeto; pois, não pertence ao corpo. Nem à terceira, porque não é paixão ou qualidade possível, que pertence à parte sensitiva da alma, como o prova Aristóteles; pois a graça principalmente está na alma. Nem, por fim, à segunda espécie, que é a potência ou impotência da natureza; pois, é superior à natureza e não pode buscar o bem e o mal, como a potência natural. Logo, há de pertencer à primeira espécie, que é o hábito ou disposição. Ora, os hábitos da alma são as virtudes, pois, a própria ciência é, de certo modo, uma virtude. Logo, a graça é o mesmo que a virtude.

Mas, *em contrário*. — Se a graça é uma virtude, há de ser, por excelência, uma das três virtudes teologais. Ora, não é a fé, nem a esperança que podem existir sem a graça santificante. Nem a caridade, porque a graça prepara a caridade, como diz Agostinho. Logo, a graça não é uma virtude.

SOLUÇÃO. — Certos ensinaram que a graça é a essência idêntica à virtude, desta diferindo só racionalmente. Pois tira essa denominação de tornar o homem agradável a Deus, ou por ser dada gratuitamente; ao passo que a virtude confere a perfeição para agir bem. E esta parece ter sido a opinião do Mestre das Sentenças.

Mas, é inadmissível a quem refletir atentamente na essência da virtude. Pois, como diz o Filósofo, a virtude é uma disposição do que é perfeito; chamo perfeito ao que é disposto segundo a natureza. Por onde se vê que a virtude de um ser é assim chamada em relação a alguma natureza preexistente; isto é, quando está disposto do modo conveniente à sua natureza. Ora, é manifesto que as virtudes adquiridas pelos atos humanos, de que já tratamos (q. 55 ss), são disposições pelas quais o homem se ordena convenientemente à natureza que o torna homem. Ao passo que as virtudes infusas o dispõem de modo mais alto e para um fim mais elevado. Por onde, hão de também dispô-lo em ordem a uma natureza mais alta, i. é, à natureza divina participada, chamada lume da graça, conforme a escritura (2 Pd 1, 4): Comunicou-nos as mui grandes e preciosas graças que tinha prometido, para que por elas sejais feitos participantes da natureza divina. E por termos recebido tal natureza é que nos consideramos regenerados, como filhos de Deus.

Assim, pois, como o lume natural da razão é algo de superior às virtudes adquiridas, assim denominadas por se lhe ordenarem para ele; assim, o lume da graça, que é uma participação da natureza divina, é algo de superior às virtudes infusas, dele derivadas e ao qual se ordenam. Por isso, o Apóstolo diz (Ef 5, 8): Noutro tempo eram trevas, mas agora sois luz no Senhor: andai como filhos da luz. Por onde, assim como as virtudes adquiridas aperfeiçoam o homem para proceder segundo a luz natural da razão, assim as virtudes infusas, para proceder de acordo com a luz da graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A fé, que obra o amor, Agostinho a denomina graça; porque o ato da fé, que assim obra, é o primeiro ato pelo qual se manifesta a graça santificante.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bem, que entra na definição da virtude, é assim chamado relativamente à conveniência com alguma natureza preexistente, essencial ou participada. Ora, não assim o bem é atribuído à graça, mas como á raiz da bondade do homem, segundo já se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A graça se reduz à primeira espécie de qualidade. Nem é o mesmo que a virtude, mas é um certo hábito, pressuposto às virtudes infusas, como princípio e raiz delas.

Art. 4 — Se a graça está na essência da alma como no sujeito, ou em alguma das duas potências.

[Sent., dist. XXVI, a. 3; IV, dist. IV, q. 1, a. 3, q^a 3, ad 1; De Verit., q. 27, a. 6].

O quarto discute-se assim. — Parece que a graça não está na essência da alma, como no sujeito, mas numa das suas potências.

1. — Pois, diz Agostinho, a graça está para a vontade, ou para o livre arbítrio, como o cavaleiro para o cavalo. Ora, à vontade ou livre arbítrio é uma potência, como já dissemos na Primeira Parte (q. 83, a. 2). Logo, a graça está na potência da alma como no seu sujeito.

2. Demais. — Da graça derivam os méritos do homem, como diz Agostinho. Ora, o mérito depende do ato procedente de alguma potência. Logo, a graça é a perfeição de alguma das potências da alma.

3. Demais. — Se a essência da alma fosse o sujeito próprio da graça, a alma haveria necessariamente de, na sua essência, ser capaz da graça. Ora, isto é falso, porque daí resultaria que toda alma é capaz da graça. Logo, a essência da alma não é o sujeito próprio da graça.

4. Demais. — A essência da alma é-lhe anterior às potências. Ora, o anterior é concebível independentemente do posterior. Donde resulta que podemos conceber a graça, na alma, sem recebermos nenhuma parte ou potência da alma, e nem à vontade, nem o intelecto, nem qualquer faculdade. Ora, isto é inadmissível.

Mas, *em contrário*, regenerados pela graça, tornamo-nos filhos de Deus. Ora, a geração termina, antes na essência, que nas potências. Logo, a graça está na essência da alma, antes de lhe estar nas potências.

SOLUÇÃO. — Esta questão depende da precedente. Pois, se a graça é o mesmo que a virtude, há de necessariamente estar nas potências da alma como no sujeito; porque elas são o sujeito próprio da virtude, como já dissemos (q. 56, a. 1). Se, ao contrário, difere da virtude, não se pode dizer que as potências da alma sejam o sujeito dela; porque toda perfeição das potências da alma tem natureza de virtude, como já dissemos (q. 55, a. 1; q. 56, a. 1). Donde se conclui, que a graça, assim como tem prioridade sobre a virtude, tem também um sujeito às potências da alma, a saber, a essência desta. Ora, pela potência intelectual e pela virtude da fé, o homem participa do conhecimento divino; e, pela potência da vontade e pela virtude da caridade, participa do amor divino. Assim também, pela natureza da alma participa, por uma certa semelhança, da natureza divina, regenerando-se, de algum modo, e como criada de novo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como da essência da alma decorrem as suas potências, que são os princípios das obras; assim também, da graça decorrem virtudes para as potências da alma, que a movem aos seus atos. E sendo assim, a graça está para a vontade como o motor, para o móvel, ou, o que é o mesmo, como o cavaleiro, para o cavalo; não, porém, como o acidente, para a substância.

E daqui se deduz também clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.** — Pois, a graça é, mediante as virtudes, o princípio das obras meritórias; assim como a essência da alma é, mediante as potências, o princípio das operações vitais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Alma é o sujeito da graça, enquanto pertencente à espécie da natureza intelectual ou nacional. Ora, a alma não se especifica por meio de alguma potência; pois as potências são propriedades naturais da alma, resultantes da espécie. E portanto, a alma, por essência, difere

especificamente das almas dos brutos e das plantas. E por isso, de ser a essência da alma humana sujeito da graça não se segue possa qualquer alma ser tal sujeito; pois, isso convém à essência da alma, enquanto pertencente a uma determinada espécie.

RESPOSTA À QUARTA. — Sendo as potências da alma propriedades naturais, resultantes da espécie, a alma não pode existir sem elas. Mas, dado que o pudesse, ainda a alma seria chamada, conforme a sua espécie, intelectual ou racional. Não por ter essas potências, atualmente, mas por causa da sua essência específica, de que naturalmente decorrem tais potências.

Questão 111: Da divisão da graça.

Em seguida devemos tratar da divisão da graça.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se a graça se divide convenientemente em graça santificante e gratuita.

[III Cont. Gent., cap. CLIV; Compende. Theol., cap. CCXIV ; Ad Rom., cap. I lect. III; Ad Ephes., cap. I, lect II].

O primeiro discute-se assim. — Parece que a graça não se divide, convenientemente, em graça santificante e gratuita.

1. — Pois, a graça é um dom de Deus, como já se disse (q. 110, a. 1). Porque, o homem não é agradável a Deus, por lhe ter Deus feito algum dom; mas antes é ao contrário, por lhe ser o homem agradável é que Deus lhe faz um dom gratuito. Logo, não há graça santificante.

2. Demais. — Tudo o que não é dado em virtude de méritos precedentes o é gratuitamente. Ora, pois que a natureza é pressuposta ao mérito, o bem mesmo, que ela é, é dado ao homem sem mérito precedente. Logo, também a natureza foi dada gratuitamente por Deus. Mas como ela se divide da graça, por oposição, é inconveniente tomar-se como característica diferencial da graça o ser dada gratuitamente; porque essa característica se encontra em outros gêneros que não o da graça. 3. Demais. — Toda divisão se funda em características opostas. Ora, também a graça santificante, que nos justifica, nos é concedida gratuitamente por Deus, conforme a Escritura (Rm 3, 24): Tendo sido justificados gratuitamente por sua graça. Logo, a graça santificante não se deve dividir, por oposição, da graça gratuita.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz, que a graça tanto torna agradável, como é dada gratuitamente. Assim, diz quanto à primeira característica (Ef 1, 6): Ele nos fez agradáveis a si em seu amado filho; e, quanto à segunda (Rm 2, 6): E se isto for por graça, não foi já pelas obras; doutra sorte a graça já não será graça. Portanto, pode-se distinguir a graça, que tem um só desses caracteres, da que tem os dois.

SOLUÇÃO. — Como diz o Apóstolo (Rm 13, 1), as potestades que há, essas foram por Deus ordenadas. Ora, a ordem das coisas consiste em se ordenarem a Deus, umas pelas outras, como diz Dionísio. E como a graça se ordena a dirigir o homem para Deus, isso se fará, ordenadamente, de modo que uns se lhe ordenem por meio dos outros. Donde duas espécies de graça. Uma pela qual o homem se une diretamente com Deus, chamada santificante. Outra, pela qual, nesse ordenar-se para Deus, uns colaboram com os outros; e esse dom é chamado graça gratuita, por sobrepujar a capacidade da natureza humana e o mérito pessoal do homem. Não se chama porém graça santificante, por não ser dada ao homem para se ele diretamente justificar, mas antes, para cooperar na justificação dos outros. E a ela se refere o Apóstolo (1 Cor 12, 7): A cada um é dada a manifestação do Espírito para proveito, i. é, dos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que a graça torna agradável, não efetiva, mas formalmente; i. é, porque, por ela, o homem se justifica e se torna digno de ser considerado agradável a Deus, conforme a Escritura (Cl 1, 21): Fez-nos dignos de participar da sorte dos santos em luz.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A graça, enquanto gratuita, exclui a idéia de débito, que pode ser entendido em dupla acepção. Numa, provém do mérito, referente à pessoa a quem cabe praticar obras meritórias, conforme a Escritura (Rm 4, 4): E ao que obra não se lhe conta o jornal por graça, mas por dívida. Outra é o débito fundado na condição da natureza; assim quando dizemos ser devido ao homem ter razão e o mais pertencente à natureza humana. Ora, em nenhuma dessas acepções, o débito se funda em qualquer obrigação de Deus para com a criatura; mas antes, no dever desta, de submeter-se a Deus e realizar a ordenação divina. Esta exige que tal natureza tenha tais condições ou propriedades, e que, praticando tais atos, consiga tais resultados. Por onde, o débito, na primeira acepção, carece desses dons naturais; mas deles não carece o débito na segunda acepção. Ao passo que, em ambas as acepções, faltam-lhe os dons sobrenaturais. E por isso, a estes cabem, mais especialmente, o nome de graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A graça santificante acrescenta alguma coisa à noção de graça gratuita, o que também pertence à essência da graça, que é tornar o homem agradável a Deus. Por onde, à graça gratuita, que não o faz, se lhe dá o nome comum, como acontece em muitos outros casos. E assim, opõem-se as duas partes da divisão — tornar e não tornar agradável.

Art. 2 — Se a graça se divide convenientemente em operante e cooperante.

[II Sent., dist. XXVI, q. 1, a. 5; a. 6, ad 2; De Verit., q. 27, a. 5, ad 1, 2; II Cor., cap. VI, lect. I].

O segundo discute-se assim. — Parece que a graça não se divide convenientemente em operante e cooperante.

1. — Pois, a graça é um acidente, como já se disse (q. 110, a. 2). Ora, um acidente não pode agir sobre o seu sujeito. Logo, nenhuma graça pode se chamar operante.

2. Demais. — Se a graça obra alguma coisa em nós, há de sê-lo, por excelência, a justificação. Ora, esta não é só a graça que a produz; pois, àquilo da Escritura (Jo 14, 12) — Esse fará também as obras que eu faço — diz Agostinho: Quem te criou sem ti não te justificará sem ti: Logo, nenhuma graça pode chamar-se operante, pura e simplesmente.

3. Demais. — Cooperar com alguém parece pertencer ao agente secundário, não ao principal. Mas a graça opera em nós de modo mais decisivo que o livre arbítrio, conforme a Escritura (Rm 9, 16): Não depende do que quer, nem do que corre, mas de Deus, que usa a misericórdia. Logo, a graça não pode chamar de cooperante.

4. Demais. — As divisões devem fundar-se na oposição entre os seus membros. Ora, operar não se opõe a cooperar, pois podem provir de um mesmo ser. Logo, inconvenientemente se divide a graça em operante e cooperante.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Deus, cooperando, perfaz em nós o que, operando, começou; porque ele opera, no começo para que nós queiramos e, em seguida, completa o que fez, cooperando conosco. Ora, as obras de Deus, com que nos move ao bem implicam a graça. Logo, esta se divide, convenientemente, em operante e cooperante.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (q. 110, a. 2), a graça pode ser entendida em dupla acepção: como um auxílio divino, que nos move a querer e agir retamente, e como um dom habitual, que Deus nos infunde. Ora, em ambos os sentidos, ela se divide em operante e cooperante.

Pois, a operação de um efeito não se atribui ao móvel, mas ao motor. Por onde, a Deus é atribuída a operação, que produz o efeito, pelo qual a nossa alma é movida e não, motora, pois que só Deus é quem a move; e tal é a graça operante. Porém, não só a Deus, mas também à alma é atribuída a operação causadora do efeito pelo qual a nossa alma é motora e movida; e tal é a graça cooperante. — Ora, há em nós duplo ato. Primeiro, o interior da vontade; e em relação a este, a vontade se comporta como movida e Deus, como motor; e sobretudo, quando a vontade, que, antes, queria o mal, começa a querer o bem. Por onde, chama-se graça operante aquela com que Deus move a alma humana a querer esse ato. Outro é o ato exterior, imperado pela vontade, como já dissemos (q. 17, a. 9); ora, neste ato, há de a operação ser atribuída, conseqüentemente, à vontade. E como Deus também nos ajuda a praticá-lo, confirmando interiormente a vontade, para o realizarmos e, exteriormente, dando-nos a faculdade de agir, chama-se graça cooperante a que respeita esse ato. Por isso, depois das palavras citadas, Agostinho acrescenta: Opera, afim de que nós queiramos: e quando queremos, coopera conosco para que completemos a nossa obra. — Assim, pois, tomada a graça, como gratuita moção de Deus, com a qual nos move ao bem meritório, ela se divide, convenientemente, em operante e cooperante.

Se porém tomarmos a graça no sentido de dom habitual, então duplo é o seu efeito, como o é o de qualquer outra forma; cujo primeiro efeito é o ser e, o segundo, a operação. Assim, a ação do calor é tornar cálido e produzir a calefação exterior. Por isso, a graça habitual, quando sana ou justifica a alma, ou a torna agradável a Deus, chama-se graça operante; quando é princípio da obra meritória, procedente do livre arbítrio, chama-se cooperante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por ser uma certa qualidade accidental, a graça não age sobre a alma efetiva, mas, formalmente; assim como se diz, que a brancura torna uma superfície branca.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus não nos justifica sem nós, porque, pela moção do livre arbítrio, quando somos justificados é que consentimos na justiça de Deus. Ora essa moção não é causa, mas efeito da graça. Portanto, toda a operação depende desta.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que cooperamos com outrem, não só quando somos agente secundário, que coopera com o principal, mas também quando ajudamos a consecução de um fim proposto. Ora, pela graça operante, o homem é ajudado por Deus, para querer o bem. Por onde, pressuposto já o fim, é conseqüente que a graça coopere conosco.

RESPOSTA À QUARTA. — A graça operante é a mesma que a cooperante; mas dela se distingue pela diversidade dos seus efeitos, como do sobredito se colhe.

Art. 3 — Se a graça se divide convenientemente em preveniente e subseqüente.

[Il Sent., dist. XXVI, a. 5; a, art. 2; De Verit., q. 27, a. 5, ad 6; In Psalm. XXII; II Cor., cap. XI, lect. I].

O terceiro discute-se assim. — Parece que a graça se divide inconvenientemente, em preveniente e subseqüente.

1. — Pois, a graça é efeito do amor divino. Ora, o amor divino nunca é subseqüente, mas sempre, preveniente, conforme a Escritura (1 Jo 4, 10): Não em termos nós sido os que amamos a Deus, mas em que ele foi o primeiro que nos amou a nós. Logo, a graça não deve se dividir em preveniente e subseqüente.

2. Demais. — A graça santificante, sendo suficiente, é uma só num mesmo homem, segundo a Escritura (2 Cor 12, 9): Basta-te a minha graça. Ora, o que é anterior não pode ser, simultaneamente, posterior. Logo, a graça se divide, inconvenientemente, em preveniente e subsequente.

3. Demais. — A graça é conhecida pelos seus efeitos. Ora, estes que precedem uns aos outros, são infinitos. Por onde, se a graça devesse, de acordo com eles, ser dividida em preveniente e subsequente, resultariam infinitas as espécies dela. Ora, o infinito escapa a toda ciência. Logo, a graça não se divide, convenientemente, em preveniente e subsequente.

Mas, *em contrário*, a graça de Deus provém da sua misericórdia. Ora, na Escritura se encontram as duas funções da misericórdia (Sl 58, 11): A misericórdia dele se antecipará; e (Sl 22, 6): A tua misericórdia irá após de mim. Logo, a graça se divide, convenientemente, em preveniente e subsequente.

SOLUÇÃO. — Assim como a graça se divide, quanto aos seus diversos efeitos, em operante e cooperante, assim também, em preveniente e subsequente, em qualquer acepção que seja tomada. Ora, a graça produz em nós cinco efeitos. O primeiro é santificar a alma; o segundo, levá-la a querer o bem, o terceiro, a realizar eficazmente o bem querido; o quarto, perseverar no bem; o quinto, chegar à glória. Por onde, a graça, que produz em nós o primeiro efeito, chama-se preveniente, em relação ao segundo; e enquanto produz o segundo, chama-se subsequente, em relação ao primeiro. E assim como um efeito qualquer da graça é posterior ao precedente e anterior ao seguinte, pode ela chamar-se preveniente e subsequente, relativamente a um mesmo efeito, a títulos diversos. E isto diz Agostinho: Ele nos previne para curar-nos; acompanha-nos para, depois de curados, nos fortificarmos; previne-nos para sermos chamados; acompanha-nos para alcançarmos a glória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O amor de Deus significa algo de eterno, e portanto não pode designar senão o que é preveniente. Ao contrário, a graça significa um efeito temporal, que pode preceder a uma coisa e ser subsequente a outra. Logo, pode chamar-se preveniente e subsequente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A graça por ser preveniente e subsequente, não essencialmente de espécies diversas, mas só quanto aos seus efeitos, como já dissemos, a respeito da graça operante e cooperante. Por onde, a graça subsequente, por dizer respeito à glória, não difere numericamente da preveniente, que atualmente nos justifica. Pois, assim como a caridade desta vida não é abolida, mas aperfeiçoada na pátria, o mesmo deve dizer-se do lume da graça, porque nenhum dos seus dois aspectos implica imperfeição essencial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora os efeitos da graça possam ser numericamente infinitos, como infinitos são os atos humanos, contudo todos se reduzem a espécies determinadas. E além disso, todos convêm em que um precede o outro.

Art. 4 — Se o Apóstolo divide convenientemente a graça gratuita.

[III Cont. Gent., cap. CLIV; I Cor. XII, lect. II]

O quarto discute-se assim. — Parece que o Apóstolo divide inconvenientemente a graça gratuita.

1. — Pois, todo dom, que Deus nos dá gratuitamente, pode chamar-se graça gratuita. Ora, infinitos são os dons, que Deus nos concede gratuitamente, referentes tanto aos bens da alma como aos do corpo; e que contudo não nos tornam agradáveis a Ele. Logo, a graça gratuita não pode ser susceptível de nenhuma divisão certa.

2. Demais. — A graça gratuita se divide, por oposição, da santificante. Ora, a fé pertence à graça santificante, porque nos justifica, conforme a Escritura (Rm 5, 1): Justificados, pois, pela fé, etc. Logo, é inconveniente considerar a fé como uma graça gratuita; sobretudo por não se considerarem tais as outras virtudes, como a esperança e a caridade.

3. Demais. — Operar curas e falar várias línguas são milagres. Ora, a interpretação das línguas pertence à sabedoria ou ciência, conforme a Escritura (Dn 1, 17): Deus deu a estes meninos a ciência e o conhecimento de todos os livros e de toda a sabedoria. Logo, é inconveniente separar o dom de fazer curas, e de falar várias línguas, do de praticar a virtude, como se fossem aqueles opostas a este. E também o é separar, por oposição, o de interpretar as palavras, do de falar com sabedoria e ciência.

4. Demais. — Assim como a sabedoria e a ciência são dons do Espírito Santo, assim também a inteligência e o conselho, a piedade, a fortaleza e o temor, como já se disse (q. 68, a. 4). Logo, estas virtudes também devem se considerar como graças gratuitas.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo (1 Cor 12, 8-10): A um pelo Espírito é dada a palavra de sabedoria; a outro porém a palavra da ciência, segundo o mesmo Espírito; a outro a fé pelo mesmo Espírito; a outro a graça de curar as doenças; a outro, a operação de milagres; a outro, a profecia; a outro, o discernimento dos espíritos; a outro, a variedade de lugares; a outro, a interpretação das palavras.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), a graça gratuita se ordena a nos levar a cooperarmos com outrem, afim de conduzi-lo para Deus. Ora, isso não podemos fazer movendo-o interiormente, o que só pertence a Deus, senão só ensinando ou persuadindo exteriormente. Por onde, a graça gratuita contém em si o de que o homem precisa para instruir a outrem nas coisas divinas, superiores à razão. Ora, para isso, três condições são necessárias: primeiro, um conhecimento completo das verdades divinas, para podermos instruir os outros; segundo, confirmar ou provar o que dizemos, do contrário a nossa doutrina não seria eficaz; terceiro, transmitir convenientemente aos nossos ouvintes os nossos pensamentos.

Ora, quanto à primeira condição, três qualidades são necessárias, como quando se trata do magistério humano. — Assim, primeiro, é necessário que quem deve ensinar a outrem uma ciência, possua de maneira certíssima os princípios dela. E para isso, serve a fé, que é a certeza das coisas invisíveis, supostas como princípios da doutrina católica. — Segundo, é preciso, que quem ensina uma ciência, lhe possua perfeitamente as conclusões principais. Donde o dom de falar com sabedoria, que é o conhecimento das coisas divinas. — Em terceiro lugar, é necessário também tenha abundância de exemplos e de conhecimento dos efeitos, pelos quais é mister às vezes, manifestar as causas. Donde, o dom de falar com ciência, que é o conhecimento das coisas humanas; pois (Rm 1, 20), as coisas invisíveis de Deus se vêm pelas obras que foram feitas.

Depois, para confirmar as verdades da razão, servimo-nos de argumentos; ao passo que as verdades reveladas por Deus e superiores à razão confirmam-se por manifestações próprias do poder divino. E isto de dois modos. — Primeiro, quando quem ensina a doutrina sagrada faz, sob a forma de milagres, o que só Deus pode fazer. E esses milagres visam a saúde do corpo, donde a graça da cura; ou se ordenam a só manifestação do poder divino, como quando o sol para ou escurece, ou o mar se divide; e para isso é dada a graça de operar milagres. — Segundo, para poder manifestar os futuros contingentes, que só Deus pode fazer; e para isto é dada a graça da profecia. E também os segredos dos corações, pelo discernimento dos espíritos.

Enfim, a faculdade de falar pode significar o uso do idioma pelo qual quem ensina se faz entender, e daí odom da variedade das línguas; ou o sentido das palavras proferidas, donde o dom da interpretação das palavras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como já dissemos (a. 1), nem todos os benefícios que Deus nos faz se consideram graças gratuitas; mas, só os excedentes à capacidade natural, como quando um pescador abunda em palavras de sabedoria e de ciência, e em casos semelhantes. E esses casos se compreendem na graça gratuita.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Entre as graças gratuitas, enumera-se a fé, não como virtude justificante do homem em si mesmo, mas enquanto implica uma certeza supereminente, que nos torna idôneos a ministrar aos outros as suas verdades. Quanto à esperança e à caridade, pertencem à potência apetitiva, na medida em que, por ela, o homem se ordena para Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A graça das curas distingue-se do poder geral de fazer milagres; pois tem uma eficácia especial para conduzir à fé, à qual nos torna melhor dispostos pelo benefício da saúde do corpo, adquirida pela virtude mesma da fé. — Semelhantemente, falar várias línguas e interpretar as palavras têm certa eficácia especial para despertar à fé. E por isso se consideram como especiais graças gratuitas.

RESPOSTA À QUARTA. — A sabedoria e a ciência não são enumeradas entre as graças gratuitas, quando colocadas entre os dons do Espírito Santo. Isto é, enquanto o Espírito Santo torna a alma do homem tão dócil, quanto necessário para seguir as inspirações da sabedoria ou da ciência. Pois, assim consideradas, essas virtudes são dons do Espírito Santo. Mas, se enumeram entre as graças gratuitas, enquanto implicam uma certa abundância de ciência e sabedoria, tornando o homem apto, não só a ter, por si mesmo, um conhecimento reto das coisas divinas, mas também a instruir os outros e refutar os que as contradizem. Por isso, entre as graças gratuitas, está assinaladamente colocada a palavra de sabedoria e a de ciência. Pois, como diz Agostinho, uma coisa é saber somente o que o homem dever crer para alcançar a vida eterna; outra, saber como, por esse meio, venha em auxílio das almas piedosas e os defenda contra os ímpios.

Art. 5 — Se a graça gratuita é mais digna que a santificante.

O quinto discute-se assim. — Parece que a graça gratuita é mais digna que a santificante.

1. — Pois, o bem da nação é superior ao do indivíduo, como diz o Filósofo. Ora, a graça santificante ordena só para o bem do indivíduo, ao passo que a gratuita, para o de toda a comunidade da Igreja, como já se disse. Logo, a graça gratuita é mais digna que a santificante.

2. Demais. — É maior virtude poder agir sobre outrem, que poder aperfeiçoar-se só a si mesmo; assim como a claridade corpórea capaz de iluminar também os outros corpos é maior que aquela que luz sem poder iluminá-los. Por isso, o Filósofo diz, que a justiça é a mais preclara das virtudes, pela qual o homem age retamente, mesmo para com os outros. Ora, pela graça santificante o homem se aperfeiçoa a si mesmo, ao passo que, pela gratuita, opera a perfeição dos outros. Logo, esta é mais perfeita que aquela.

3. Demais. — O que é próprio dos melhores é mais digno que o comum a todos; assim, raciocinar, próprio do homem, mais digno que sentir, comum a todos os animais. Ora, a graça santificante é

comum a todos os membros da Igreja; ao passo que a gratuita é dom próprio dos membros mais dignos dela. Logo, a graça gratuita é mais digna que a santificante.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo, depois de ter enumerado as graças gratuitas, acrescenta (1 Cor 12, 31): Mas eu ainda vou a mostrar-vos outro caminho mais excelente. Ora, como a seqüência do texto o demonstra, ele se refere à caridade, que pertence à graça santificante. Logo, está é mais excelente que a gratuita.

SOLUÇÃO. — Toda virtude é tanto mais excelente quanto mais elevado é o bem a que ela se ordena. Pois, sempre o fim é mais excelente que os meios. Ora, a graça santificante ordena imediatamente o homem à união com o fim último. Enquanto que a graça gratuita o ordena a certos meios preparatórios do fim último. Assim, pela profecia, pelos milagres e por meios semelhantes, os homens são levados à união com o fim último. Logo, a graça santificante é muito mais excelente que a gratuita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Filósofo, o bem de uma multidão, como, p. ex., um exército, é duplo. Um está na multidão mesma, p. ex., a ordem do exército. Outro — o bem do chefe, é dela distinto. E, este último é o superior, pois a ele se ordena o primeiro. Ora, a graça gratuita se ordena ao bem comum da Igreja, que é a ordem eclesiástica. Ao passo que a graça santificante se ordena a um bem comum separado, que é o próprio Deus. Logo, a graça santificante é mais nobre.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se a graça gratuita pudesse fazer o homem conseguir o que consegue pela graça santificante, resultaria que ela é mais nobre que esta; assim como é mais excelente a claridade do sol, que ilumina, do que a do corpo iluminado. Ora, pela graça gratuita não podemos causar em outrem a união com Deus, que ele alcança pela graça santificante; mas podemos apenas provocar certas disposições para essa união. Por onde não é necessário seja a graça gratuita mais excelente, do mesmo modo que o calor, manifestativo da natureza específica do fogo, e pelo qual aquece as coisas, é mais nobre que a forma substancial do mesmo.

RESPOSTA À TERCERIA. — Sentir se ordena a raciocinar, como ao fim; logo, raciocinar é mais nobre. Ora, no caso vertente, dá-se o contrário, porque o próprio se ordena ao comum, como ao fim. Logo, não há semelhança.

Questão 112: Da causa da graça

Em seguida devemos tratar da causa da graça.

E Nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 – Se só Deus é a causa da graça.

(III, q. 62, a. 1; q. 64, a. 1; I Sent., dist. XIV, part, q. 3; dist. XL, q.4, 2, ad 3; II, dist. V, q. 1, a.3, q^a 1; DeVerit., q. 27, a. 3; Ad Rom., cap. V, lect. I).

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é só Deus a causa da graça.

1. – Pois, diz a Escritura: a graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo. Ora, o nome de Jesus Cristo designa não só a natureza divina unida à humana, mas também essa natureza humana criada e assumida por Deus. Logo, alguma criatura pode ser causa da graça.

2. Demais. – Os sacramentos da lei nova e os da antiga diferem em aqueles causarem a graça, e estes somente a significarem. Ora, os sacramentos da lei nova são elementos visíveis. Logo, nem só Deus é a causa da graça.

3. Demais. – Segundo Dionísio, os anjos purificam, iluminam e aperfeiçoam, tanto os anjos inferiores, como os homens. Ora, a criatura racional é purificada, iluminada e aperfeiçoada pela graça. Logo, não é só Deus a causa da graça.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: O Senhor dará a graça e a glória.

SOLUÇÃO. – Nenhum ser pode agir fora dos limites da sua espécie, pois a causa há de ser sempre superior ao efeito. Ora, o dom da graça excede as faculdades de toda natureza criada, pois a graça não é senão uma participação da natureza divina, que sobrepuja qualquer outra natureza. Por onde, é impossível qualquer criatura causar a graça. E portanto e necessariamente, só Deus pode deificar, comunicando o consórcio da sua natureza, por uma participação de semelhança, assim como só o fogo pode dar a um corpo o estado de combustão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A humanidade de Cristo é um como instrumento da sua divindade, na expressão de Damasceno. Ora, um instrumento não realiza a ação do agente principal, por virtude própria, mas em virtude daquele. Por onde, a humanidade de Cristo não causa a graça por virtude própria, mas em virtude da divindade adjunta, que torna salutare as obras dessa humanidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como na pessoa mesma de Cristo a humanidade causa a nossa salvação pela graça, mas sob a ação principal da virtude divina; assim também os sacramentos da lei nova, derivados de Cristo, causam a graça instrumental; mas é a virtude do Espírito Santo, operando neles, que a causa principalmente, conforme a Escritura: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O anjo purifica, ilumina e aperfeiçoa outro anjo ou o homem, instruindo-o, de certo modo; não porém justificando, pela graça. Por isso, Dionísio diz, que essa purificação, iluminação e perfeição não passam de uma recepção da ciência divina.

Art. 2 – Se, da parte do homem, é necessária alguma preparação ou disposição para a graça.

(Qu. Seq., a. 3; IV Sent., dist. XVII, a. 2, q^a 1, 2; In Ion., cap. IV, lect. II; Ad Hebr., cap. XII, lect. III).

O segundo discute-se assim. – Parece que, da parte do homem, não é necessária nenhuma preparação ou disposição para a graça.

1. – Pois, como diz o Apóstolo, ao que obra, não se lhe conta o jornal por graça, mas por dívida. Ora, a preparação do homem pelo livre arbítrio só é possível por alguma operação. Logo, não há lugar para a graça.

2. Demais. – Quem se ataca no pecado não se prepara a receber a graça. Ora, a certos, que nele se atacam, foi dada a graça. Tal é o caso de Paulo, que a alcançou, respirando ainda ameaças e morte contra os discípulos do Senhor. Logo, da parte do homem, não é necessária nenhuma preparação para a graça.

3. Demais. – Um agente de poder infinito não precisa de matéria predisposta, pois nem dela, em si mesma, precisa, como o demonstra a criação, a que é comparado a infusão da graça, chamada nova criatura. Ora, só Deus, cujo poder é infinito, causa a graça, como se disse. Logo, da parte do homem, não é necessária nenhuma preparação para alcançar a graça.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Prepara-te a saíres ao encontro do teu Deus; e: Preparai os vossos corações para o Senhor.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a graça tem duas acepções; ora, significa o dom habitual de Deus; ora, o auxílio de Deus, que move a alma para o bem. – Na primeira acepção, exige de nós uma preparação, porque nenhuma forma pode existir senão na matéria já predisposta. – Na segunda, não exige, da parte do homem, nenhuma preparação, quase preveniente ao auxílio divino; antes, qualquer preparação, que possa existir no homem, provém do auxílio de Deus, que move a alma para o bem. E sendo assim, o próprio bom movimento do livre arbítrio, pelo qual nos preparamos a receber o dom da graça, é um ato procedente da moção divina. E neste sentido, diz-se que o homem se prepara, conforme a Escritura: Da parte do homem está o preparar a sua alma; essa preparação provem principalmente de Deus, que move o livre arbítrio. E em tal acepção, se diz que a vontade humana é preparada por Deus, e que Deus lhe dirige os passos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certa preparação do homem para ter a graça vai simultaneamente com a infusão mesma dela. E tal operação é, certo, meritória; não, da graça, já possuída, mas da glória, que ainda não o é. Há porem outra preparação, imperfeita, para a graça, que às vezes precede o dom da graça santificante, e contudo provém da moção divina. Essa preparação, porém, não basta para o mérito, enquanto o homem não foi justificado pela graça; porque nenhum mérito pode provir a não ser dela, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem não pode preparar-se para a graça ele chegue à preparação perfeita, súbita ou paulatinamente. Donde o dizer a Escritura: A Deus é fácil o enriquecer de repente ao pobre. Ora, acontece algumas vezes, que Deus move o homem a algum bem, mas não perfeito; e essa preparação precede á graça. Outras vezes, porém, rápida e perfeitamente, move-o para o bem e ele recebe a graça de súbito, conforme a Escritura: Todo aquele que do Pai ouviu e aprendeu vem a mim. Ora, isto deu-se com Paulo que, de súbito, quando mais se atascava no pecado, teve o coração perfeitamente movido por Deus, que o fez ouvir, aprender e vir; por isso, conseguiu, de súbito, a graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Um agente de poder infinito não exige qualquer matéria preexistente ou predisposta, quase um pressuposto, por ação de outra causa. Contudo é necessário, conforme à condição da coisa a ser criada, causar nela tanto a matéria como a disposição devida para a forma. Semelhantemente, para Deus infundir a graça na alma, nenhuma preparação há exigida, que Ele não realize.

Art. 3 – Se é necessariamente dada a graça a quem para ela se prepara, ou faz tudo quanto pode.

(IV Sent., dist. XVII, q. 1, a. 2, q^a 3).

O terceiro discute-se assim. – Parece que necessariamente é dada a graça a quem para ela se prepara ou faz tudo quanto pode.

1. – Pois, aquilo da Escritura – Justificados pela fé, tenhamos paz – diz a Glosa: Deus recebe quem junto dele se refugia; do contrário, seria iníquo. Ora, é impossível haver iniquidade em Deus. Logo, é impossível não receba quem busca refúgio junto d'Ele e, portanto, alcança a graça necessariamente.

2. Demais. – Anselmo diz, que a causa pela qual Deus não concede a graça ao diabo é não ter ele querido recebê-la, nem para ela estar preparado. Ora, removido a causa fica o efeito necessariamente removido. Logo, a quem quiser receber a graça é ela necessariamente concedida.

3. Demais. – O bem é de si mesmo comunicativo, como claramente se vê em Dionísio. Ora, o bem da graça é superior ao da natureza. Por onde, como a forma natural se une necessariamente à matéria para ela disposta, com maior razão a graça há de ser necessariamente dada a quem para ela está preparado.

Mas, *em contrário*, o homem esta para Deus como o barro, para o oleiro, conforme a Escritura: Como o barro está na mão do oleiro, assim vós estais na minha mão. Ora, o barro não recebe necessariamente a forma que lhe dá o oleiro, por preparado que esteja. Logo, nem o homem, por mais que se prepare, recebe necessariamente a graça, de Deus.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a preparação do homem, para a graça procede de Deus, como o motor; e do livre arbítrio, como do movido. Ora, a preparação pode ser considerada à dupla luz. – Primeiro, enquanto procedente do livre arbítrio. E então, nada tem em si que exija a graça necessariamente; pois, o dom da graça excede toda preparação de que o homem é capaz. – Segundo, enquanto procedente da moção divina. E então, atinge necessariamente aquilo a que Deus a ordenou, não coagida, mas infalivelmente, porque o plano de Deus não pode falhar, conforme Agostinho que diz: todos os que Deus salva, pelos seus benefícios, são certissimamente salvos. E assim, por designo de Deus, que move um homem, cujo coração foi movido, alcança a graça infalivelmente, segundo a Escritura: Todo aquele que do Pai ouviu e aprendeu vem a mim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Glosa citada se refere ao que se refugia junto de Deus por um ato meritório do livre arbítrio, já informado pela graça. E então, se Deus não o recebesse, iria contra a justiça que Ele próprio estabeleceu. – Ou, se a Glosa se refere ao movimento do livre arbítrio anterior à graça, entende que esse mesmo refugiar-se do homem em Deus provém da moção divina, e por isso é justo não seja vão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A falta da primeira graça é por culpa nossa; mas, a causa primeira de ser conferida é Deus, conforme a Escritura: A tua perdição, ó Israel, toda vem de ti; só em mim está o teu auxílio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Mesmo na ordem das coisas naturais, a disposição da matéria não acarreta necessariamente a consecução da forma, salvo, pela virtude do agente causador da disposição.

Art. 4 – Se a graça é maior em um que em outro.

O quarto discute-se assim. – Parece que a graça não é maior em um que em outro.

1. – Pois a graça é causada em nós pelo amor divino, como já se disse. Ora, a Escritura diz: Ele fez ao pequeno e ao grande e tem igualmente cuidado de todos. Logo, todos recebem a graça igualmente, de Deus.

2. Demais. – O grau supremo não é susceptível de mais nem de menos. Ora, a graça está no grau supremo, pois conduz ao fim último. Logo, não é susceptível de mais nem de menos; e portanto não é maior em um que em outro.

3. Demais. – A graça é a vida da alma, como já se disse. Ora, a vida não é susceptível de mais e de menos. Logo, nem a graça.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: a cada um de nós foi dada a graça, segundo a medida do dom de Cristo. Ora, o que é dado com medida não o é igualmente a todos. Logo, em todos tem graça igual.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o hábito é susceptível de dupla grandeza. Uma, relativa ao fim ou objeto, pelo qual se considera uma virtude mais nobre que outra, enquanto ordenada a um bem maior. Outra, relativa ao sujeito, enquanto que participa mais ou menos desse hábito inerente. – Ora, quanto à primeira grandeza a graça santificante não é susceptível de aumento ou diminuição, pois por natureza a graça une o homem a Deus, sumo bem. – Mas, quanto ao sujeito, é susceptível de mais ou de menos, enquanto um é iluminado por ela mais perfeitamente que outro. Esta diversidade se explica, de certo modo, pelo grau de preparação do sujeito, para a graça; pois quem se prepara melhor recebe a graça mais abundante. Mas esta não pode ser considerada como a razão primeira de tal diversidade; pois a preparação para a graça não depende do homem, senão enquanto o seu livre arbítrio é preparado por Deus. Por onde, a causa primeira dessa diversidade deve ser procurada em Deus mesmo, que dispensa diversamente os dons da sua graça para, dos diversos graus dela, resultar a beleza e a perfeição da Igreja. Assim como estabeleceu os diversos graus dos seres para o universo ser perfeito. Por isso, o Apóstolo, depois de ter dito – A cada um foi dada a graça, segundo a medida do dom de Cristo – e de ter enumerado as diversas graças, acrescenta: Para consumação dos santos, para edificar o corpo de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O cuidado divino pode ser tomado em duplo sentido. – Primeiro, como o ato mesmo divino, simples e uniforme. E assim, aplica-se igualmente a todos, porque por um ato simples dispensa os dons maiores e os menores. – De outro modo, pode ser considerado relativamente ao que as criaturas dele recebem, e daí as desigualdades. Pois, Deus, cuidando das criaturas, dá a umas maiores dons que a outras.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção procede quanto ao primeiro modo da grandeza da graça. Pois ela não pode ser maior por nos ordenar para um bem maior, mas porque nos ordena mais ou menos, a participar, mais ou menos, do mesmo bem. Porquanto o sujeito pode participar, mais intensa ou remissamente, da graça mesma, ou da glória final.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vida natural, constituindo a substância mesma do homem, não é suscetível de mais nem de menos. Ao passo que, da vida da graça o homem participa acidentalmente, e portanto pode tê-la mais ou menos.

Art. 5 – Se o homem pode saber que tem a graça.

(I Sent., dist. XVII, a. 4; III, dist. XXXIII, q. 1.a. 2, ad 1; IV, dist. IX, q. 1, a. 3, q^a 2; dist. XXI, q. 2, a. 2, ad 2; De Verit., q. 10, a. 10; II Cor., cap. XII, lect. I; cap. XIII, lect. II).

O quinto discute-se assim. – O homem pode saber que tem a graça.

1. – Pois, a graça está, por sua essência, na alma. Ora, a alma tem conhecimento certíssimo do que nela está, essencialmente, como se vê claro em Agostinho. Logo, a graça pode ser certissimamente conhecida por quem a possui.

2. Demais. – Como a ciência, também a graça é dom de Deus. Ora, quem recebeu de Deus a ciência, sabe que a tem conforme a Escritura: O Senhor me deu a verdadeira ciência destas coisas. Logo, por igual razão, quem recebeu de Deus a graça sabe que a tem.

3. Demais. – O lume é mais cognoscível que as trevas; porque, segundo o Apóstolo, tudo o que se manifesta é luz. Ora, o pecado, que é a treva espiritual, o pecador pode saber com certeza que o tem. Logo, com maior razão, a graça, que é a luz espiritual.

4. Demais. – O Apóstolo diz: Ora, nós não recebemos o espírito deste mundo, mas sim o Espírito que vem de Deus, para sabermos as coisas que por Deus nos foram dadas. Ora, a graça é o primeiro dom de Deus. Logo, quem recebe a graça, pelo Espírito Santo, sabe quem, pelo mesmo, ela lhe foi dada.

5. Demais. – Foi dito a Abraão, por parte do Senhor: Agora conheci que temes a Deus, i. é, te fiz conhecer. Ora, esse lugar se refere ao temor casto, que não vai sem a graça. Logo, o homem pode saber que a tem.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Não sabe o homem se é digno de amor ou de ódio. Ora, a graça santificante torna o homem digno do amor de Deus. Logo, ninguém pode saber se tem a graça santificante.

SOLUÇÃO. – De três modos podemos conhecer um objeto. Primeiro, pela revelação. E assim, alguém pode saber se está em graça; pois Deus o revela, às vezes a certos, por um privilégio especial, para já nesta vida, começarem a gozar a alegria da segurança, e prossigam, mas confiante e fortemente, nas suas obras magníficas, e suportem os males da vida presente. Assim, foi dito a Paulo: Basta-te a minha graça.

De outro modo, o homem pode conhecer um objeto, por si mesmo e com certeza. E então, ninguém pode saber que tem a graça. Pois, só podemos ter certeza do que podemos julgar pelo seu princípio próprio. Assim, temos certeza das conclusões demonstrativas, pelos princípios indemonstráveis universais; pois ninguém pode saber que tem a ciência de uma conclusão, se ignorar o princípio. Ora, o princípio da graça e o seu objeto é Deus mesmo que, por causa da sua excelência, é-nos desconhecido, conforme aquilo da Escritura: Com efeito, Deus é grande, que sobre excede à nossa ciência. Portanto, não podemos conhecer com certeza a sua presença nem a sua ausência em nós, segundo a Escritura: Se ele vier a mim, eu o não verei; se for eu o não perceberei. Logo, o homem não pode julgar com certeza se tem a graça, consoante à Escritura: Pois, nem ainda eu me julgo a mim mesmo; pois, o Senhor é quem me julga.

De terceiro modo, conhecemos um objeto conjecturalmente, por certos sinais. E desta maneira podemos saber que temos a graça, percebendo que pomos em Deus o nosso prazer e desprezamos as coisas mundanas e não tendo consciência de nenhum pecado mortal. E neste sentido, pode-se entender

o lugar da Escritura: Eu darei ao vencedor o maná escondido, o qual não conhece senão quem no recebe. Porque, quem o recebe o sabe, por experiência da sua doçura, a qual não a sente quem não o recebe. Mas tal conhecimento é imperfeito. Por isso o Apóstolo diz: De nada me argúi a consciência; mas nem por isso me dou por justificado. Pois, como diz outro lugar da Escritura: Quem é que conhece os seus delitos? Purifica-me dos que me são ocultos, e perdoa ao teu servo os alheios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O que está essencialmente na alma é conhecido por conhecimento experimental, enquanto o homem descobre, pelos seus atos, os princípios internos que os produzem. Assim, percebemos a vontade, querendo, e a vida, pelos atos vitais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essencialmente, a ciência dá ao homem a certeza sobre o seu objeto; do mesmo modo, a fé torna-o certo do seu. E isto, porque a certeza pertence à perfeição do intelecto, onde existem os dons referidos. Portanto, quem tem a ciência ou a fé está certo de as ter. Não se dá o mesmo, porém, com a graça, com a caridade e dons semelhantes, que aperfeiçoam a potência apetitiva.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pecado tem, como princípio o objeto, um bem mutável, que nos é conhecido. Ao passo que o objeto ou o fim da graça é-nos desconhecido, por causa da imensidade da sua luz, segundo a Escritura: Habita numa luz inacessível.

RESPOSTA À QUARTA. – O Apóstolo, nesse lugar, se refere aos dons da glória que nos são dados em esperança. Ora, nós os conhecemos certissimamente pela fé, embora não saibamos com certeza que temos a graça pela qual podemos merecê-los. – Ou pode-se dizer que se refere a um conhecimento privilegiado, dado pela revelação. Por isso, acrescenta: Porém Deus nos revelou a nós pelo seu Espírito.

RESPOSTA À QUINTA. – Essa palavra dita a Abraão pode se referir ao conhecimento experimental, derivado da verificação da obra realizada. Pois, pela obra que fez, Abraão podia conhecer experimentalmente que tinha o temor de Deus. – Ou também pode referir-se à revelação.

Questão 113: Da justificação do ímpio, que é efeito da graça operante.

Em seguida devemos tratar dos efeitos da graça. E primeiro, da justificação do ímpio, efeito da graça operante. Segundo, do mérito, efeito da graça cooperante.

Na primeira questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 – Se a justificação do ímpio é a remissão dos pecados.

(Infra, a. 6 ad I; IV **Sent.**, dist. XVII, q. 1, a. 1, q^a 1; **De Verit.**, q. 28, a. 1).

O primeiro discute-se assim. – Parece que a justificação do ímpio não é a remissão dos pecados.

1. – Pois, o pecado se opõe não só à justiça, como a todas as virtudes, segundo do sobredito resulta. Ora, a justificação implica um certo movimento para a justiça. Logo, nem toda remissão do pecado é justificação, pois todo movimento se realiza entre dois termos contrários.

2. Demais. – Um objeto tira o seu nome do que tem em si de mais importante, como diz Aristóteles. Ora, a remissão dos pecados se opera, principalmente, pela fé, conforme aquilo da Escritura: a caridade cobre todos os delitos. Logo, a remissão dos pecados devia ser denominada, antes, pela fé ou pela caridade, do que pela justiça.

3. Demais. – A remissão dos pecados parece significar o mesmo que vocação; ora, é chamado quem está distante, e o pecado é que nos torna distante de Deus. Ora, a vocação precede à justificação, conforme a Escritura: Aos que chamou a estes também justificou. Logo, a justificação não é a remissão dos pecados.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura: Aos que chamou a estes também justificou – diz a Glosa: pela remissão dos pecados. Logo, esta é a justificação.

SOLUÇÃO. – A justificação, em acepção passiva, implica um movimento para a justiça, assim como a calefação, para o calor. E como a justiça implica, por essência, a retidão da ordem, pode ser tomada em duplo sentido. – Primeiro, enquanto implica a ordem reta no ato mesmo do homem. E então, a justiça é considerada como virtude. Quer seja uma virtude particular, que ordena a retidão dos atos de um homem relativamente aos de outro; quer seja a justiça legal, que ordena essa retidão, relativamente ao bem comum do povo, como está claro em Aristóteles. – Noutro sentido, a justiça implica uma certa retidão da ordem na disposição mesma interna do homem, fazendo com que a sua faculdade suprema se submeta a Deus, e a essa faculdade, i. é, à razão se sujeitem as faculdades inferiores da alma. E a essa disposição o Filósofo dá o nome de justiça metaforicamente dita. Ora, esta justiça pode realizar-se no homem de duplo modo. – Primeiro, como simples geração, que se opera pela passagem da privação para a forma. E neste sentido, a justificação poderia convir mesmo a quem não estivesse em pecado e, nesse estado, recebesse de Deus a justiça. Assim, diz-se que Adão recebeu a justiça original. – De outro modo, essa justiça pode realizar-se no homem, conforme ao movimento da razão, que vai de um termo para o seu contrário. E deste modo, a justificação implica uma certa mudança do estado de injustiça para o da referida justiça. E é neste sentido que se trata agora da justificação do ímpio, conforme aquilo do Apóstolo: Ao que não obra e crê naquele que justifica ao ímpio, a sua fé lhe é imputada à justiça, segundo o decreto da graça de Deus. E como um movimento tira a sua denominação, mais do seu termo de origem, do que do de chegada, esse passar do estado de injustiça para o da justiça, pela remissão do pecado, recebe a sua denominação do termo de chegada, e se chama justificação do ímpio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todo pecado, por isso mesmo que implica uma certa desordem da mente não sujeita a Deus, pode chamar-se injustiça, contrária à justiça em questão, conforme aquilo da Escritura: Todo o que comete um pecado comete igualmente uma iniquidade, porque o pecado é uma iniquidade. E assim, à remoção de qualquer pecado chama-se justificação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fé e a caridade implicam uma ordem especial da mente humana para Deus, pelo intelecto e pelo afeto. Ao passo que a justiça implica, em geral, a retidão total da ordem. Por isso, essa mudança tira a sua denominação, antes, da justiça, que da caridade ou da fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vocação depende do auxílio de Deus, que move interiormente e excita a alma a abandonar o pecado. Essa moção de Deus, porém, não é a remissão mesma do pecado, mas a sua causa.

Art. 2 – Se, para a remissão da culpa, que é a justificação do ímpio, é necessária a graça infusa.

(II Sent., dist. q. 1, a. 3, q^a 1; De Verit., q. 28, a. 2; Ad Ephes., cap. V, lect. V).

O segundo discute-se assim. – Parece que, para a remissão da culpa, que é a justificação do ímpio, não é necessária a graça infusa.

1. – Pois, podemos ser removidos de um contrário, sem por isso sermos levados para o outro, se esses contrários forem mediatos. Ora, o estado da culpa e o da graça são contrários mediatos; pois, no meio, está o estado de inocência, em que o homem não tem a graça nem a culpa. Logo, pode a alguém ser-lhe remitida a culpa sem que alcance a graça.

2. Demais. – A remissão da culpa consiste em Deus não mais no-la imputar, conforme a Escritura: Bem aventurado o homem a quem o Senhor não imputou o pecado. Ora, a infusão da graça produz algum efeito em nós, como já se estabeleceu. Logo, a infusão da graça não é necessária à remissão da culpa.

3. Demais. – Ninguém pode estar sujeito simultaneamente a dois contrários. Ora, certos pecados, como a prodigalidade e a avareza, são contrários. Logo, quem é escravo do pecado da prodigalidade não o é, ao mesmo tempo, da avareza, embora possa acontecer estivesse antes a ela sujeito. Portanto, pecando pelo vício da prodigalidade, livra-se do pecado da avareza e, por consequência, algum pecado se remite, sem a graça.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Tendo sido justificados gratuitamente por sua graça.

SOLUÇÃO. – O homem, pecando, ofende a Deus, como do sobredito resulta. Ora, a nenhum ofensor se lhe remite a ofensa senão depois de pacificado o seu ofendido. Assim também, se o pecado nos é perdoado, por Deus ter reatado conosco a sua paz, consistente no amor com que nos ama. Ora, o amor de Deus, no tocante ao ato divino, é eterno e imutável; deixa porém às vezes de imprimir em nós o seu efeito, segundo dele nos afastamos ou o recuperamos. E esse efeito do divino amor em nós, excluído pelo pecado, é a graça, que nos torna dignos da vida eterna e que perdemos pelo pecado mortal. Portanto, não se pode conceder a remissão da culpa sem haver a infusão da graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É mais difícil, ofendido, remitirmos a ofensa, do que simplesmente não odiar a quem não nos ofendeu. Pois, podemos nem amar nem odiar a outrem. Mas a quem nos ofendeu, só por uma especial benevolência podemos perdoar-lhe a ofensa. Ora, a benevolência de Deus para com o homem é recuperada pelo dom da graça. Por onde, embora, antes de ter pecado, pudesse viver sem graça e sem culpa, contudo, depois do pecado, não pode estar isento de culpa, sem a graça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor de Deus consiste, não só num ato da divina vontade, mas implica ainda um certo efeito da graça, como já dissemos. Assim também, é por um efeito produzido no pecador, que Deus não lhe imputa o seu pecado; e isso Deus o faz por amor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, se, para sair do estado de pecado, bastasse cessar de cometê-lo, a Escritura não teria feito senão nesta advertência: Filho, pecaste; não recomeces. Mas, como não basta, ela acrescenta: E ora para que te sejam perdoados os pecados passados. Ora, transitório pelo seu ato, o pecado permanece pelo reato, como já dissemos. Por onde, em que passa dos pecados de um vício para os do vício contrário, já não existe atualmente o pecado passado, mas, só o seu reato. E portanto, nessa pessoa existe o reato de um e outro pecado. Logo, não é o afastamento de Deus, fundamento do reato dos pecados, que os torna entre si contrários.

Art. 3 – Se, para a justificação do ímpio, é necessária a moção do livre arbítrio.

(II Sent., dist. XXVII, a. 2, ad 7; IV, dist. XVII, q. 1, a. 3, q^a 2; De Verit., q. 28, a. 3,4; In Ioan., cap. IV, lect II; Ad Ephes., cap. V, lect V).

O terceiro discute-se assim. – Parece que, para a justificação do ímpio, não é necessária nenhuma moção do livre arbítrio.

1. – Pois, vemos que o sacramento do batismo justifica as crianças, e, as vezes, mesmo os adultos, sem qualquer moção do livre arbítrio. Pois, diz Agostinho, estando um seu amigo sofrendo de febres: jazia, já havia tempo, sem sentidos e com suores letais; e, desesperado, foi, sem o saber, batizado e regenerou-se; ora, isto se faz pela graça santificante. Porém, Deus não fez depender o seu poder, dos sacramentos. Logo, pode também, sem eles, e sem qualquer moção do livre arbítrio, justificar o homem.

2. Demais. – Dormindo, o homem não tem o uso da razão, sem o qual não pode haver moção do livre arbítrio. Ora, Salomão, dormindo, obteve de Deus o dom da sabedoria, como diz a Escritura. Logo, pela mesma razão, o dom da graça justificante é, às vezes, dado por Deus ao homem, sem haver neste a moção do livre arbítrio.

3. Demais. – A mesma causa, que produz a graça, a conserva. Pois, diz Agostinho: o homem deve converter-se para Deus de modo a ser justificado sempre por ele. Ora, sem a moção do livre arbítrio, o homem conserva a graça. Logo, pode, sem essa moção, ter sido inicialmente infundida.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Todo aquele que do Pai ouviu e aprendeu vem a mim. Ora, não é possível aprender sem a moção do livre arbítrio; pois quem aprende aceita a doutrina de quem ensina. Logo, ninguém vai a Deus só pela graça santificante, sem a moção do livre arbítrio.

SOLUÇÃO. – A justificação do ímpio Deus a opera movendo-o para a justiça. Pois, Ele é quem justifica o ímpio, no dizer da Escritura. Ora, os seres todos Deus os move segundo a natureza de cada um. Assim, vemos que, dos seres naturais, move os pesados diferentemente dos leves, segundo as naturezas diversas deles. Assim também move o homem para a justiça, de conformidade com a condição da natureza humana. Ora, por natureza, o homem é dotado do livre arbítrio. Logo, Deus não o move para a justiça, sem a moção do livre arbítrio, de que o homem tem o uso. Mas lhe infunde o dom da graça justificante, movendo, simultaneamente, o livre arbítrio, nos seres capazes dessa moção, para receberem o dom da graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As crianças, não sendo capazes da moção do livre arbítrio, Deus as move para a justiça, pela só informação da alma delas. Mas isso não se opera sem o sacramento. Pois, como o pecado original, de que são justificadas, não as contaminou por vontade própria delas, mas pela sua origem carnal, por isso a graça de Cristo se lhe infunde por regeneração espiritual. E o mesmo se dá com os furiosos e os loucos, que nunca tiveram o uso do livre arbítrio. Pode, porém uma pessoa ter tido o uso do livre arbítrio, e depois perdê-lo, por doença ou durante o sono. E essa não recebe a graça santificante por meio do batismo exteriormente ministrado, ou por outro qualquer sacramento, sem ter feito, antes, o propósito de recebê-lo; e o que não pé possível sem o uso do livre arbítrio. Foi assim, deste modo, que foi regenerado aquele a quem se refere Agostinho; pois, tendo, antes, consentido no batismo, recebeu-o depois.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também Salomão, dormindo, não mereceu nem recebeu a sabedoria; somente foi-lhe revelado que, conforme ao seu desejo anterior, Deus lhe infundira. E por isso, diz a Escritura, da pessoa dele; Desejei e foi-me dado o sentido. – Ou se pode dizer que o sono de Salomão não foi natural, mas, profético, consoante à Escritura: Se entre vós se achar algum profeta do Senhor, eu lhe aparecerei em visão ou lhe falarei em sonhos; em cujo caso é possível usar do livre arbítrio. – E contudo, deve saber-se que o dom da sabedoria e o da graça justificante não tem o mesmo fundamento. Pois, aquele ordena principalmente o homem para o bem, objeto da vontade; por isso é movido para tal bem por uma moção da vontade, dependente do livre arbítrio. Ao passo que a sabedoria aperfeiçoa o intelecto, que procede à vontade; por onde, sem o movimento completo do livre arbítrio o intelecto pode ser iluminado pelo dom da sabedoria. Assim também vemos que, durante o sono, recebe o homem certas revelações, como diz a Escritura: Quando cai sopor sobre os homens, e estão dormindo no seu leito, então abre os ouvidos dos homens e, admoestando-os, lhes adverte o que devem fazer.

DONDE A RESPOSTA Á TERCEIRA. – Pela infusão da graça santificante dá-se uma como transformação da alma humana; e portanto, é necessário uma moção própria dela, que a mova de conformidade com a sua natureza. Ao passo que a conservação da graça não precisa de nenhuma transformação, e portanto de nenhuma moção da alma, mas só, da continuidade do influxo divino.

Art. 4 – Se, para a justificação do ímpio, é necessária a moção da fé.

(IV Sent., dist. XVII, q. 1, a. 3, q^a 3; De Verit., q. 28, a. 4; Ad Ephes., cap. II, lect. III).

O quarto discute-se assim. – Parece que para a justificação do ímpio não é necessária a moção da fé.

1. – Pois, se o homem é justificado pela fé, pode sê-lo também por outras virtudes, como o temor, do qual diz a Escritura: O temor do Senhor lança fora o pecado; porque aquele que está sem temor não poderá ser justificado. E também pela caridade: Perdoados lhe são seus muitos pecados, porque amou muito. E ainda, pela humildade: Deus resiste aos soberbos e dá a sua graça aos humildes. E enfim, pela misericórdia: Os pecados purificam-se pela misericórdia e pela fé. Logo, para a justificação do ímpio não é mais necessária a moção da fé do que a das virtudes referidas.

2. Demais. – O ato de fé não é necessário para a justificação, senão enquanto, por ela, o homem conhece a Deus. Ora, pode conhecer a Deus também por outros modos, como, pelo conhecimento natural e pelo dom da sabedoria. Logo, não é necessário o ato de fé, para a justificação do ímpio.

3. Demais. – São diversos os artigos da fé. Se pois, o ato de fé fosse necessário à justificação do ímpio, seria necessário o homem ter presente ao espírito todos os artigos da fé, no momento de ser justificado.

Ora, isto é impossível, pois tal conhecimento demanda longo tempo. Logo, parece que o ato de fé não é necessário à justificação do ímpio.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Justificados, pois, pela fé, tenhamos paz com Deus.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a moção do livre arbítrio é necessária para a justificação do ímpio, pois a alma do homem é movida por Deus. Ora, Deus move a alma humana convertendo-a para si, como diz a Escritura, segundo outra versão: Ó Deus, tu voltado para nós, nos darás vida. Por onde, para a justificação do ímpio, é necessária a moção da alma, que a faz converter-se para Deus. Ora, a conversão para Deus dá-se, primeiramente, pela fé, conforme à Escritura: É necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus. Logo, a moção da fé é necessária à justificação do ímpio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A moção da fé não é perfeita senão informada pela caridade; por isso, na justificação do ímpio essa moção é simultânea com a da caridade. Ora, o livre arbítrio é movido para Deus afim de se lhe sujeitar; e, por isso, também concorre para tal fim o ato do temor filial e o da humildade. Pois, pode se dar que um mesmo ato do livre arbítrio respeita a diversas virtudes, enquanto uma ordena e outra seja ordenada, na medida em que o ato é susceptível de se ordenar para fins diversos. Ora, o ato de misericórdia vai contra o pecado, a modo de satisfação, e assim é consecutivo à justificação; ou a modo de preparação, enquanto que os misericordiosos alcançarão misericórdia; e então pode preceder à justificação. Ou enfim, pode concorrer para esta, de par com as virtudes referidas, enquanto a misericórdia está incluída no amor do próximo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pelo conhecimento natural o homem não se converte para Deus, como objeto da beatitude e causa da justificação. Por isso, tal conhecimento não basta para a justificação, Quanto ao dom da sabedoria, ele pressupõe o conhecimento da fé, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz o Apóstolo, ao que crê naquele que justifica ao ímpio, a sua fé lhe é imputada à justiça, segundo o decreto da graça de Deus. Por onde é claro, que, para a justificação do ímpio é necessário o ato de fé, afim de ele crer que Deus justificou o homem pelo mistério de Cristo.

Art. 5 – Se, para a justificação do ímpio, é necessária a moção do livre arbítrio contra o pecado.

(III, q. 86, a. 2; IV Sent., dist. XVII, q. 1, a. 3, q^a 4; III Cont., Gent., cap. CLVIII; De Verit., q. 28, a. 5).

O quinto discute-se assim. – Parece que, para a justificação do ímpio, não é necessária a moção do livre arbítrio contra o pecado.

1. – Pois, só a caridade basta para delir o pecado, segundo a Escritura: A caridade cobre todos os delitos. Ora, o objeto da caridade não é o pecado. Logo, não é necessária, contra este, a moção do livre arbítrio, para justificação do ímpio.

2. Quem marcha para a frente não deve olhar para traz, conforme aquilo do Apóstolo: Esquecendo-me, por certo, do que fica para traz, e avançando-me ao que resta para o diante, prossigo, segundo o fim proposto, ao prêmio da soberana vocação. Ora, a quem busca a justiça atrás lhe ficam os pecados passados. Logo, deve esquecê-los, nem deve para eles se voltar, por moção do livre arbítrio.

3. Demais. – Na justificação do ímpio não se remite um pecado sem remitir o outro, pois é ímpio esperar de Deus meio perdão. Se, pois, para justificar-se, o ímpio tivesse de mover o seu livre arbítrio contra o pecado, será necessário ter presente no espírito todos os seus pecados. Ora, isso é absurdo, quer porque demandaria muito tempo uma tal atividade do pensamento; quer, porque o pecador não poderia obter vênia dos pecados de que se esqueceu. Logo, o movimento do livre arbítrio, contra o pecado, não é necessário, para a justificação do ímpio.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Eu disse: Confessarei ao Senhor contra mim a minha injustiça; e tu me perdoaste a impiedade do meu pecado.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a justificação do ímpio é uma moção pela qual a alma humana é levada por Deus, do estado do pecado, para o da justiça. Por onde, há de necessariamente o espírito, pela moção do livre arbítrio, comportar-se, em relação a ambos os extremos, como se comporta um corpo, movido localmente por um motor, em relação aos dois termos do movimento. Ora, é manifesto que, no movimento local, o corpo movido se afasta do termo de origem e se aproxima do termo final. Por onde necessariamente, alma humana, justificada, afasta-se pela moção do livre arbítrio, do pecado e aproxima-se da justiça. Ora, em se tratando da moção do livre arbítrio, o afastamento e a aproximação identificam-se com o detestar e o desejar. Pois, diz Agostinho, expondo aquilo da Escritura – o mercenário, porém foge: - Os nossos afetos são moções da alma; a alegria é uma dilatação da alma; o temor, a sua fuga; aproxima-se a vossa alma, quando desejais; foge, quando temeis. Logo, na justificação do ímpio, há de haver dupla moção do livre arbítrio. Uma, pelo desejo, tende para a justiça de Deus; e outra, pela qual detesta o pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É próprio de uma mesma virtude buscar um dos opostos e fugir de outro. Por onde, à caridade pertence, tanto amar a Deus, como detestar o pecado, pelo qual a alma se separa de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ao passado o homem não deve voltar-se com amor. Mas, é melhor esquecê-lo para não se lhe apegar. Deve porém tê-lo presente, afim de detestá-lo; e assim dele se afastar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No tempo precedente à justificação, é preciso o homem detestar cada um dos pecados, que cometeu, e dos quais tenha lembrança. E dessa consideração precedente, resulta, na alma, uma certa moção que detesta universalmente todos os pecados cometidos. Entre os quais também se incluem os caídos no esquecimento. As disposições do pecador são então tais, que teria contrição, mesmo dos pecados de que não se lembra, se eles lhe ocorressem à memória. E esse movimento concorre para a justificação.

Art. 6 – Se a remissão dos pecados deve ser enumerada entre as condições exigidas para a justificação do ímpio.

(IV. Sent., dist. XVII, q. 1, a. 3, q^a 5).

O sexto discute-se assim. – Parece que a remissão dos pecados não deve ser enumerada entre as condições exigidas para a justificação do ímpio.

1. – Pois, a substância de um ser não se inclui entre os elementos necessários à sua existência; assim o homem não deve ser enumerado com a sua alma e o seu corpo. Ora, a justificação mesma do ímpio é a

remissão dos seus pecados, como já se disse. Logo, tal remissão não deve enumerada entre as condições exigidas à justificação do ímpio.

2. Demais. – A infusão da graça se identifica com a remissão da culpa, assim como a iluminação, com a exclusão das trevas. Ora, um objeto não deve ser enumerado consigo mesmo. Logo, a remissão da culpa não deve ser enumerada com a infusão da graça.

3. Demais. – A remissão dos pecados resulta da moção do livre arbítrio para Deus e contra o pecado, como o efeito, da causa; pois, os pecados são perdoados pela fé e pela contrição. Ora, um efeito não deve ser enumerado junto com a sua causa; porque as partes constitutivas de uma determinada enumeração são simultâneas por natureza. Logo, a remissão da culpa não deve fazer parte da mesma enumeração em que entram as condições exigidas para a justificação do ímpio.

Mas, *em contrário*, na enumeração dos elementos constitutivos de um ser não se deve omitir o fim, que é o mais importante em qualquer ser. Ora, a remissão dos pecados é o fim, na justificação do ímpio, conforme à Escritura: Todo este fruto se reduz a que seja tirado o seu pecado. Logo, a remissão dos pecados deve ser enumerada entre as condições exigidas para a justificação do ímpio.

SOLUÇÃO. – Quatro condições são exigidas para a justificação do ímpio: a infusão da graça, a moção do livre arbítrio para Deus, por meio da fé; a moção do livre arbítrio contra o pecado, e a remissão da culpa. E a razão disto está como já dissemos, em ser a justificação uma moção pela qual a alma é movida por Deus, passando do estado da culpa para o da justiça. Ora, qualquer moção, pela qual um ser move outro, requer as três condições seguintes. Primeiro, a moção do motor; segunda, o movimento do móvel; terceira, a consumação do movimento, i. é, a consecução do fim. Ora, a moção divina é a graça divina. A moção do livre arbítrio é dupla, compreendendo o afastamento do termo de origem e a aproximação do termo de chegada. A consumação, ou a consecução do termo deste movimento, se realiza pela remissão da culpa; e, então se consuma a justificação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz-se que a justificação do ímpio é a remissão mesma dos pecados, porque todo movimento se especifica pelo seu termo. Contudo, a consecução desse termo exige muitas outras condições, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A infusão da graça e a remissão da culpa podem ser consideradas à dupla luz – Primeiro, quanto à substância mesma do ato; e então, identificam-se; pois, pelo mesmo ato porque Deus concede a graça perdoa a culpa. – Segundo, quanto aos seus objetos. E então, a culpa delida difere da graça infusa; assim como, nos seres naturais, a geração e a corrupção diferem, embora o gerar-se de um ser seja o corromper-se de outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não se trata agora da divisão de um gênero em suas espécies, caso em que as partes da divisão hão de existir simultaneamente. Mas da diferença entre os elementos exigidos para um ente ser completo; e nesse caso, podem uns ser anteriores ao outro, porque os elementos e as partes de um composto podem ser anteriores uns aos outros.

Art. 7 – Se a justificação do ímpio é instantânea ou sucessiva.

(IV Sent., dist. XVII, q. 1, a. 5, q^a 2, 3; De Verit., q. 28, a. 2, ad 10: a.9).

O sétimo discute-se assim. – Parece que a justificação do ímpio não é instantânea, mas sucessiva.

1. – Pois, como já se disse, para a justificação do ímpio é necessária a moção do livre arbítrio. Ora, o ato deste é escolher; o que preexige a deliberação do conselho, como já se estabeleceu. Ora, a deliberação, implicando um certo discurso, que supõe a sucessão, parece que a justificação do ímpio é sucessiva.

2. Demais. – O movimento de livre arbítrio suplica uma reflexão atual. Ora, é impossível inteligir muitos objetos simultânea e atualmente, como na Primeira Parte se estabeleceu. E como na justificação do ímpio exigimos a moção do livre arbítrio para objetos diversos, isto é, para Deus e contra o pecado, parece que tal justificação não pode ser instantânea.

3. Demais. – Uma forma susceptível de mais e de menos é recebida sucessivamente pelo sujeito, como bem o demonstra o caso da brancura e da negrura. Ora, a graça é susceptível de mais e de menos, como já se estabeleceu. Logo, não é recebida instantaneamente pelo sujeito. E como, para a justificação do ímpio, é necessária a infusão da graça, parece que ela não pode ser instantânea.

4. Demais. – A moção do livre arbítrio, que concorre para a justificação do ímpio, é meritória; e portanto, há de necessariamente proceder da graça, sem a qual não há nenhum mérito, como a seguir se dirá. Ora, um ser recebe, primeiro, a sua forma, para depois, por meio dela, agir. Logo, primeiro, é infundida a graça, para, depois, o livre arbítrio mover-se para Deus e detestar o pecado. Logo, a justificação é total e simultânea

5. Demais. – Se a graça é infundida na alma, há de necessariamente, haver um momento em que ela aí começou a existir. Semelhantemente, se a culpa é perdoada, há de, por força, haver um último instante em que o homem ainda está no estado da culpa. Ora, não pode ser o mesmo instante para os dois casos, porque, então, dois contrários coexistiriam. Logo, é necessário sejam os dois instantes sucessivos, devendo então haver, entre eles, conforme diz o Filósofo, um tempo médio. Logo, a justificação não é totalmente simultânea, mas sucessiva.

Mas, *em contrário*, a justificação do ímpio se faz pela graça do Espírito Santo, justificante. Ora, o Espírito Santo advém subitamente ao espírito do homem, conforme a Escritura: E de repente veio do céu um estrondo, como de vento, que assoprava com ímpeto. Ao que diz a Glosa: a graça do Espírito Santo não conhece a lentidão dos grandes esforços. Logo, a justificação do ímpio não é sucessiva, mas instantânea.

SOLUÇÃO. – A justificação do ímpio consiste total e originalmente na infusão da graça, pela qual é movido o livre arbítrio e perdoada a culpa. Ora, essa infusão se dá instantaneamente e sem sucessão. E a razão é a seguinte. Uma forma não se imprime subitamente num sujeito, que para ela não está disposto, precisando, por isso, o agente de tempo para dispor o sujeito. Por onde vemos que, logo que a matéria está disposta, por uma alteração precedente, ela se une à forma substancial. Pela mesma razão, como um corpo diáfano tem, por si mesmo, disposição para receber a luz, é subitamente iluminado por um corpo atualmente lúcido. Ora, segundo já dissemos, Deus, para infundir a graça na alma, não exige outra disposição senão a que Ele mesmo produz. Mas essa disposição, suficiente à recepção da graça. Ele a opera, ora subitamente; ora, paulatina e sucessivamente, como já dissemos. Pois, o que impede um agente natural de dispor a matéria é alguma desproporção entre a resistência da matéria e a virtude do agente. E por isso, vemos que quanto mais forte for a virtude do agente, tanto mais prontamente

disporá a matéria. Ora, o poder divino é infinito. Pode, pois, dispor subitamente, para a forma qualquer matéria criada; e com maior razão o livre arbítrio do homem, cuja moção pode, por natureza, ser instantânea. Por onde, a justificação do ímpio Deus a opera instantaneamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A moção do livre arbítrio, que concorre para a justificação do ímpio, é um consentimento em detestar o pecado e converter-se para Deus; e esse consentimento é dado instantaneamente. Pode, porém, às vezes, preceder alguma deliberação, que não é da substância da justificação, mas via para a mesma; assim como o movimento local é uma via para a iluminação, e a alteração, para a geração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como já dissemos na Primeira Parte, nada impede serem atual e simultaneamente pensados dois objetos, que, de certo modo, se unificam. Assim, simultaneamente inteligimos o sujeito e o predicado, enquanto unidos para formar uma só afirmação. Do mesmo modo, o livre arbítrio pode mover-se simultaneamente para dois objetos, sendo um ordenado para o outro. Ora, a moção do livre arbítrio contra o pecado se ordena para o que o leva para Deus; pois o homem detesta o pecado por ser contrário a Deus, com quem quer unir-se. Por onde, o livre arbítrio, na justificação do ímpio, simultaneamente detesta o pecado e se converte para Deus; assim como um corpo, afastando-se de um lugar, aproxima-se, simultaneamente, de outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A razão de uma forma não ser recebida, instantaneamente por uma certa matéria, não é ser essa forma susceptível demais e de menos. Pois então, também a luz não seria recebida instantaneamente pelo ar, que pode ser mais ou menos iluminado. Mas se deve buscar a razão na disposição da matéria ou do sujeito, como já dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – No mesmo instante em que recebe a sua forma, o ser começa a agir, de conformidade com ela; assim como o fogo, desde que foi gerado, move-se para cima e, se o seu movimento fosse instantâneo, atingiria o seu lugar imediatamente. Ora, o movimento do livre arbítrio, que é o querer, não é sucessivo, mas instantâneo. Logo, não é necessário seja a justificação do ímpio sucessiva.

RESPOSTA À QUINTA. – A sucessão de dois contrários, no mesmo sujeito, deve ser considerada diferentemente, segundo se trata de seres sujeitos ou não ao tempo. – Assim, pois, nos sujeitos ao tempo, não há lugar para um último instante, em que a forma anterior ainda permanece no sujeito; há porém, para um último tempo e para um primeiro instante em que a forma subsequente já está presente na matéria ou no sujeito. A razão disso é que, no tempo, não é possível haver um instante imediatamente precedente a outro. Pois, o tempo não se compõe de instantes consecutivos, como de pontos consecutivos não se compõe a linha, segundo o prova Aristóteles. Contudo, o tempo é limitado pelo instante. Por onde, durante todo o tempo precedente, em que um ser se move para uma determinada forma, permanece ligado à forma oposta. Só no último instante desse tempo, que é o primeiro do tempo seguinte, une-se à forma, que constitui o termo do movimento. – Mas, é diferente o caso dos seres fora do tempo. Pois, se há alguma sucessão de sentimento ou de pensamentos, p. ex., nos anjos, ela se mede por um tempo, não contínuo, mas, discreto, porque as realidades mesmas, que são medidas, não são contínuas, conforme estabelecemos na Primeira Parte. Por onde, em tais casos, há lugar para um último instante, em que subsistia o estado anterior e um primeiro em que já existe o estado subsequente. Nem é necessário haver um tempo médio, por não haver, no caso, continuidade do tempo, que o exigiria. – Ora, a alma humana, justificada, está por essência fora do tempo, embora lhe esteja acidentalmente sujeita, por inteligir em dependência do contínuo e do tempo, por meio dos fantasmas, nos quais considera as espécies inteligíveis, como dissemos na Primeira Parte. Por onde, devemos considerar-lhe as mudanças de acordo com a condição dos movimentos temporais. E então,

diremos que não há um último instante, em que a alma ainda se conserve em estado de pecado, mas um último tempo. Ao contrário, há um primeiro instante, em que já está em estado de graça, enquanto que estava, em todo o tempo precedente, em estado de culpa.

Art. 8 – Se a infusão da graça é, na ordem da natureza, a primeira das condições exigidas para a justificação do ímpio.

(IV Sent., dist. XVII, q. 1. A. 4; De Verit., q. 28, a. 7,8).

O oitavo discute-se assim. – Parece que a infusão da graça não é, na ordem da natureza, a primeira das condições exigidas para a justificação do ímpio.

1. – Pois, o afastamento do mal precede à prática do bem, conforme a Escritura: Desvia-te do mal e faz o bem. Ora, a remissão da culpa implica o afastamento do mal; ao passo que a infusão da graça, a perseguição no bem. Logo, a remissão da culpa é naturalmente anterior à infusão da graça.

2. Demais. – A disposição precede naturalmente à forma a que se destina. Ora, a moção do livre arbítrio é uma disposição para receber a graça. Logo, precede naturalmente a infusão dela.

3. Demais. – O pecado impede a alma de tender livremente para Deus. Ora, antes de se realizar um movimento, é preciso remover-lhe os obstáculos. Logo, a remissão da culpa e a moção do livre arbítrio contra o pecado são naturalmente anteriores à moção do livre arbítrio para Deus e à infusão da graça.

Mas, *em contrário*. – A causa é naturalmente anterior ao seu efeito. Ora, a infusão da graça é a causa de tudo o mais necessário à justificação do ímpio, como já se disse antes. Logo é naturalmente anterior.

SOLUÇÃO. – As quatro condições referidas, para a justificação do ímpio são simultâneas no tempo, pois essa justificação não é sucessiva, como já dissemos; mas, na ordem da natureza, uma é anterior às outras. Assim, nessa ordem, a primeira dentre elas é a infusão da graça; a segunda, a moção do livre arbítrio para Deus; a terceira, a moção do livre arbítrio contra o pecado; a quarta enfim, a remissão da culpa.

E a razão é que, em qualquer movimento vem naturalmente em primeiro lugar, a moção do motor; depois, a disposição da matéria, ou o movimento do móvel; e por último, o fim ou o termo do movimento, em que termina a moção do motor. Ora, a moção de Deus, enquanto motor, é a infusão da graça, como já dissemos; o movimento ou a disposição do móvel é a dupla moção do livre arbítrio; ultimamente, o termo ou o fim do movimento é a remissão da culpa, como do sobredito resulta. Por onde, em ordem natural, a infusão da graça vem em primeiro lugar, na justificação do ímpio. Em segundo, a moção do livre arbítrio para Deus. Em terceiro, a moção do livre arbítrio contra o pecado, pois quem é justificado detesta o pecado, por ser contrário a Deus. Por isso, a moção do livre arbítrio para Deus procede naturalmente ao do livre arbítrio contra o pecado, pois aquele é a causa e a razão deste. Em quarto e último lugar, está a remissão da culpa, para a qual, como para o fim, se ordena essa transformação, segundo ficou dito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O afastamento e a aproximação do termo podem-se considerar à dupla luz. – Primeiro, relativamente ao móvel. E assim, naturalmente, o afastamento precede ao aproximar-se do termo. Pois, no móvel, o contrário excluído é anterior ao que o móvel busca, pelo seu movimento. – Quanto ao agente, porém dá-se o inverso. Pois, o agente, pela forma nele preexistente, age afim de remover o contrário. Assim como o sol, pela sua luz, age para remover as trevas; por isso, deve ele, antes de expulsar as trevas, iluminar. O ar iluminado, por seu lado; e segundo

a ordem natural deve, antes de receber a luz, purificar-se das trevas, embora esses dois fenômenos sejam temporalmente simultâneos. – E como a infusão da graça e a remissão da culpa dependem de Deus, que justifica, aquela é, na ordem da natureza, anterior a esta. Se porém considerarmos o homem justificado, dá-se o inverso: primeiro, na ordem da natureza, está a libertação da culpa e depois, a consecução da graça justificante. – Ou, pode-se dizer que os termos da justificação – a culpa como origem, e a justiça, como fim. Enquanto que a graça é a causa da remissão da culpa e da obtenção da justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A disposição do sujeito precede, na ordem natural, à recepção da forma; é consecutiva, porém, à ação do agente, pela qual também o sujeito mesmo é disposto. Por onde, a moção do livre arbítrio precede naturalmente à consecução da graça; é consecutivo porém à infusão dela.

RESPOSTA Á TERCEIRA. – Como diz o Filósofo, nos movimentos da alma, o que sobe ao princípio da especulação, ou tende ao fim de uma ação, é absolutamente o primeiro. Mas, nos movimentos exteriores, a remoção do obstáculo precede à consecução do fim. E sendo a moção do livre arbítrio uma moção da alma, esta, primeira e naturalmente, há de mover-se para Deus, como para o fim, e depois remover o obstáculo do pecado.

Art. 9 - Se a justificação do ímpio é a máxima obra de Deus.

(III, q. 43, a. 4, ad 2; IV Sent., dist. XVII, q. 1, a. 5, q^a 1, ad 1, 2; dist. XLVI, q. 2, a. 1, q^a 3, ad 2; In Ioan., cap. XIV. Lect. III).

O nono discute-se assim. – Parece que a justificação do ímpio não é a máxima obra de Deus.

1. – Pois, pela justificação, o ímpio consegue a graça nesta vida. Ora, pela glorificação, seguimos a glória da pátria, que é maior. Logo, a glorificação dos anjos ou dos homens é obra maior que a justificação do ímpio.

2. Demais. – A justificação do ímpio ordena-se ao seu bem particular. Ora, o bem do universo é melhor que o de um só homem, como está claro em Aristóteles. Logo, maior obra é a criação do céu e da terra que a justificação do ímpio.

3. Demais. – Fazer algo do nada e sem a cooperação de nenhum agente, é maior obra que fazer uma coisa, de outra, como a cooperação de um paciente. Ora, a obra da criação faz algo do nada, e, portanto, sem a cooperação de nenhum agente. Ao passo que, na justificação do ímpio, Deus faz uma coisa, de outra, i. é, do ímpio, um justo. E há aí uma cooperação por parte do homem, porque há a moção do livre arbítrio, como já se disse. Logo, a justificação do ímpio não é a máxima obra de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: as suas misericórdias são sobre todas as suas obras. E a Coleta diz: Deus, que manifestas a tua onipotência sobretudo perdoando e fazendo misericórdia. E Agostinho expondo o lugar da Escritura – Fará outras coisas ainda maiores: - é maior obra fazer do ímpio um justo, que criar o céu e a terra.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos dizer que uma obra é grande. – Quanto ao modo de agir e então a maior obra é a da criação, em que o ser foi feito do nada. – Ou quanto à grandeza da obra. E neste sentido maior obra é a justificação do ímpio, que termina pelo bem eterno da participação divina, do que a criação do céu e da terra, que termina no bem da natureza mutável. Por isso, Agostinho, depois

de ter dito, que maior obra é fazer do ímpio um justo, que criar o céu e a terra, acrescenta: O céu e a terra passarão; porém a salvação e a justificação dos predestinados permanecerão.

Mas é preciso não esquecer que há duas espécies de grandeza. – Uma é a de quantidade absoluta. E então, o dom da glória é maior que o da graça, justificava do ímpio. Por isso a glorificação dos justos é maior obra que a justificação do ímpio. – Outra espécie de grandeza é a de quantidade proporcional; assim, dizemos que um monte é pequeno e um grão de milho é grande. E então, o dom da graça justificava do ímpio é maior que o da glória, que beatifica o justo. Porque o dom da graça excede mais à dignidade do ímpio, que era digno da pena, que o dom da glória à dignidade do justo, que pelo fato mesmo de ter sido justificado é digno da glória. Por isso, Agostinho diz no mesmo lugar: Julgue quem puder, se é maior obra criar os anjos justos, que justifica os ímpios. Por certo, se ambos os casos exigem poder igual, o último exige maior misericórdia.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO**.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bem do universo é melhor que o do indivíduo, um e outro considerados no mesmo gênero. Mas o bem da graça é, para o indivíduo, melhor que o da natureza, para todo o universo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto ao modo de agir, pelo qual a criação é a maior obra de Deus.

Art. 10 – Se a justificação do ímpio é obra milagrosa.

(I, q. 105, a. 7, ad 1; II Sent., dist. XVIII, q. 1, a. 3 ad 2; IV, dist. XVII, q. 1, a. 5).

O décimo discute-se assim. – Parece que a justificação do ímpio é obra milagrosa.

1. – Pois, as obras milagrosas são maiores que as não milagrosas. Ora, a justificação do ímpio é maior obra que as outras, que são milagrosas, como claramente o diz Agostinho no lugar referido. Logo, a justificação do ímpio é uma obra milagrosa.

2. Demais. – O movimento da vontade está na alma, como a inclinação natural, nos seres da natureza. E só operando milagrosamente é que Deus age sobre os seres naturais, contra a inclinação da natureza. Assim, quando dá a vista a um cego ou ressuscita um morto. Ora, a vontade do ímpio tende para o mal. Por onde, como Deus, ao justificar o homem, move-o para o bem, parece que a justificação do ímpio é milagrosa.

3. Demais. – Como a sabedoria, também a justiça é um dom de Deus. Ora, por milagre é que alguém subitamente e sem estudo, recebe de Deus a sabedoria. Logo, milagrosamente é o ímpio justificado por Deus.

Mas, *em contrário*. – As obras milagrosas são superiores ao poder natural. Ora, justificação do ímpio não o é, pois, diz Agostinho: O homem, por natureza, pode ter tanto a fé como a caridade; mas os fiéis, pela graça, é que tem a fé, como a caridade. Logo, a justificação do ímpio não é milagrosa.

SOLUÇÃO. – Costuma-se distinguir três elementos nas obras milagrosas. – Um, dependente do poder do agente, é que só o poder divino pode fazer milagres. Por isso, estes nos surpreendem de todo, como tendo uma causa oculta, conforme já dissemos na Primeira Parte. E assim, tanto a justificação do ímpio, como a criação do mundo e, universalmente, todas as obras que só a Deus cabe fazer, podem chamar-se milagrosas.

Em segundo lugar, em certas obras milagrosas, se dá que a forma impressa é superior ao poder natural da matéria de que se trata. Assim, na ressurreição de um morto, a vida excede o poder natural do corpo ressurreto. E a este respeito, a justificação do ímpio não é milagrosa, por ser naturalmente a alma capaz da graça. Pois, no dizer de Agostinho, por isso mesmo que é feita à imagem de Deus, a graça a torna capaz de ver a Deus.

Em terceiro lugar, há, nas obras milagrosas, algo de contrário à ordem habitual e ordinária, segundo a qual a causa produz o efeito. Assim, quando um doente adquire subitamente a saúde perfeita, contra o curso habitual da cura, operada pela natureza ou pela arte. E então, a justificação do ímpio é, ora, milagrosa e, ora, não. Pois, o curso comum e habitual da justificação é que Deus, movendo interiormente a alma, o homem se lhe converta, primeiro, por uma conversão imperfeita, que, depois, vem a ser perfeita. Pois, a caridade começada merece ser aumentada para que, assim, mereça chegar à perfeição, como diz Agostinho. Outras vezes, porém, Deus move a alma tão veementemente, que ela de pronto chega a uma certa perfeição da justiça. Tal se deu com a conversão de Paulo, em que ele, por milagre, ficou até mesmo exteriormente prostrado; e por isso a sua conversão é comemorada pela Igreja como milagrosa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora certas obras milagrosas sejam, quanto ao bem que encerram, menores que a justificação do ímpio, contrariam, contudo, a ordem habitual de tais efeitos. E portanto, constituem, mais que os outros, milagres.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não há milagre sempre que um ser natural se move, contra a sua inclinação; do contrário, seria milagre o aquecer-se a água ou uma pedra ser atirada para cima. Milagre há quando um efeito se realiza, contra a ordem regular da causa própria, que, por natureza, o produz. Ora, nenhuma outra causa há da justificação do ímpio, senão Deus, assim como só o fogo é a causa do aquecimento da água. Portanto, a esta luz, a justificação do ímpio não é milagrosa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É natural ao homem adquirir a sabedoria e a ciência, de Deus, por meio do seu engenho e estudo próprios. Por isso, há milagre quando, por outro modo, o homem se torna sábio. Ao passo que não lhe é natural adquirir, por operação própria, a graça justificante, senão por ação de Deus. Logo, os casos não são semelhantes.

Questão 114: Do mérito, que é efeito da graça cooperante.

Em seguida devemos tratar do mérito, que é efeito da graça cooperante.

E nesta questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 – Se o homem pode merecer perante Deus.

(Supra, q. 21, a. 4; III, Sent., dist. XVIII, a. 2).

O primeiro discute-se assim. – Parece que o homem não pode merecer nada de Deus.

1. – Pois, ninguém merece recompensa por pagar o que deve. Ora, nem com todo o bem que fizemos podemos pagar suficientemente o que devemos a Deus, a quem cada vez mais devemos, como o próprio Filósofo o diz. Por isso, está na Escritura: Depois de terdes feito o que vos foi mandado, dizei: Somos uns servos inúteis; fizemos o que devíamos fazer. Logo, o homem não pode merecer nada de Deus.

2. Demais. – O que fazemos em nosso benefício não nos dá nenhum mérito junto de Deus, a quem isso nada aproveita. Ora, uma ação reta aproveita ao seu próprio autor ou a outro homem, mas não a Deus, conforme a Escritura: Se obrares com justiça, que lhe darás? Ou que receberá ele de tua mão? Logo, o homem não pode merecer nada de Deus.

3. Demais. – Quem merece algo de outrem o tem como seu devedor, pois a recompensa merecida é devida. Ora, Deus não pode ser devedor de ninguém, conforme a Escritura: Quem lhe deu alguma coisa primeiro, para esta lhe haver de ser recompensada? Logo, ninguém pode merecer nada de Deus.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Recompensa há para a tua obra. Ora, recompensa é o dado em virtude de um mérito. Logo, parece que o homem pode merecer perante Deus.

SOLUÇÃO. – O mérito e a recompensa têm o mesmo objeto. Pois, recompensa se chama ao dado em retribuição de uma obra ou de um trabalho, como lhe sendo o preço. Por onde, assim como pagar o justo preço pelo que se recebeu de outrem é ato de justiça, assim ato de justiça também é dar a recompensa devida a uma obra ou trabalho. Ora, a justiça implica uma certa igualdade, segundo o Filósofo. Portanto, a justiça absoluta só existe entre os perfeitamente iguais; e onde não há igualdade absoluta não há também justiça absoluta, senão só uma certa espécie dela. Assim, há o chamado direito paterno ou o dominical, como diz o Filósofo no mesmo livro. E por isto, entre os quais há justiça absoluta há também, em absoluto, fundamento ao mérito e à recompensa, Porém onde só há justiça relativa e não, absoluta, também não há mérito, absoluta, senão só relativamente, enquanto isso implica a noção de justiça. Assim, pois, o filho pode merecer perante o pai, e o escravo, junto ao senhor. Ora, é manifesto que, entre Deus e o homem há a máxima desigualdade, pois há entre esses dois seres uma distância infinita, e todo bem do homem vem de Deus. Por isso, entre o homem e Deus não há justiça fundada numa igualdade absoluta, mas apenas proporcional, enquanto cada um age ao seu modo. Ora, o modo e a medida das capacidades humanas é Deus quem os estabelece, Por onde, o homem não pode ter mérito diante de Deus, senão pressuposta uma ordem divina, de maneira que, pela sua ação, ele receba de Deus, como recompensa, por assim dizer, os bens em vista dos quais ele lhe deu o poder de agir. Assim também os seres naturais, pelos seus movimentos próprios e pelas suas operações, alcançam o fim a que Deus os ordenou. Mas de maneira diferente; pois a criatura racional, dotada de livre arbítrio, tem o poder de agir, por si mesma o que lhe dá ao ato caráter meritório. Mas isso não se passa com as outras criaturas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem, fazendo por vontade própria o que deve, merece; do contrário, o ato de justiça, pelo qual paga o devido, não seria meritório.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus, nas nossas boas obras, não visa nenhuma utilidade, mas a glória, i.e, a manifestação da sua bondade; e isso é o que ele também visa nas suas obras. Pois, de o adorarmos nenhum bem lhe acresce a ele, senão a nós mesmos. E assim, merecemos perante Deus; não que ele tire algum proveito das nossas obras, mas por obrarmos para a sua glória.

RESPOSTA À TERCEIRA. – De os nossos atos não serem meritórios, senão pressupondo-se uma ordem divina, não resulta que Deus se torne, absolutamente, nosso devedor, senão a si mesmo, a quem se deve o fazer cumprir-se a sua ordem.

Art. 2 – Se, sem a graça, podemos merecer a vida eterna.

(Supra, q. 109, a. 5, et locis ibi citatis).

O segundo discute-se assim. – Parece que, sem a graça, podemos merecer a vida eterna.

1. – Pois, o homem, merece de Deus aquilo para que ele o ordenou, como se disse. Ora, o homem, por natureza, ordena-se à felicidade, como fim; por isso, mesmo naturalmente, deseja ser feliz. Logo, pelas suas faculdades naturais, sem a graça, pode merecer a felicidade da vida eterna.

2. Demais. – Uma obra é tanto mais meritória quanto menos devida. Ora, menos devido é o bem feito por quem recebeu menores benefícios. Por onde, como quem tem só os bens naturais recebeu menores benefícios de Deus, do que quem, além desses, recebeu os dons gratuitos, parece que as suas obras são mais meritórias, perante Deus. E portanto, se quem tem a graça pode merecer, de certo modo, a vida eterna, com maior razão o pode quem não a tem.

3. Demais. – A misericórdia e a liberalidade de Deus excedem infinitamente a misericórdia e a liberalidade humana. Ora, um homem pode merecer perante outro, mesmo se nunca lhe esteve nas boas graças. Logo, parece que, com maior razão, o homem pode, sem a graça, merecer de Deus a vida eterna.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: A graça de Deus é a vida eterna.

SOLUÇÃO. – Podemos distinguir dois estados do homem, sem a graça, como já dissemos: o de natureza íntegra, qual o de Adão, antes do pecado; e o de natureza corrupta, como o nosso, antes da reparação operada pela graça. – Se pois, considerarmos o homem no seu primeiro estado, não pode ele, só pelas suas faculdades naturais, sem a graça, merecer a vida eterna, pela só razão que o seu mérito depende da preordenação divina. E Deus não ordena o ato de nenhum ser para o que lhe é desproporcionado à capacidade, que é o princípio do ato. Pois, por instituição da Divina Providência, nenhum ser pode agir ultrapassando a sua capacidade. Ora, a vida eterna é um bem excedente à capacidade da natureza criada, porque também lhe excede o conhecimento e o desejo, conforme a Escritura: O olho não viu nem o ouvido ouviu, nem jamais veio ao coração do homem. Donde, nenhuma criatura é princípio suficiente do ato meritório da vida eterna, sem se lhe acrescentar o bem sobrenatural, chamado graça. – Se porém considerarmos o homem no estado de pecado, à razão supra-referida se ajunta outra, fundada no obstáculo do pecado. Pois, sendo este uma ofensa de Deus, que faz perder a vida eterna, como do sobredito resulta, ninguém, estando em pecado, pode merecer a vida eterna, sem primeiro, abandonando-o, reconciliar-se com Deus; o que se faz pela graça. Pois, ao pecador não se lhe deve a vida, mas a morte, segundo a Escritura: O estipêndio do pecado é a morte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus ordenou a natureza humana para conseguir o fim da vida eterna, não por virtude própria, mas com o auxílio da graça. E assim, pode o seu ato ser meritório da vida eterna.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem, sem a graça, não pode praticar obras iguais às que praticaria auxiliado por ela; porque, quanto mais perfeito é o princípio da ação, tanto mais perfeita é esta. A objeção colheria, suposta, em ambos os casos, a igualdade da ação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Considerada a objeção à luz da primeira razão exposta (no corpo do artigo), não é possível nenhuma assimilação entre Deus e o homem. Pois, este tem de Deus todo o poder de praticar o bem e não, de algum outro homem. Portanto, não pode ter algum mérito perante Deus, senão por algum dom divino; o que o Apóstolo assinaladamente refere, quando diz: Quem lhe deu alguma coisa primeiro, para esta lhe haver de ser recompensada? Ao passo que, perante outro homem, ele pode merecer, antes de ter recebido, do mesmo, seja o que for, por meio do que recebeu de Deus. – Porém, quanto a segunda razão, fundada no obstáculo do pecado, há semelhança entre Deus e o homem; pois não podemos merecer nada, da parte de quem ofendemos senão nos reconciliarmos com ele, dando-lhe satisfações.

Art. 3 – Se o homem, constituído em graça, pode condignamente merecer a vida eterna.

(II Sent., dist. XXVII, a. 3; III, dist. XVIII, a. 2.; Ad Rom., cap. IV, lect. I; cap. VI, lect. IV; cap. VIII, lect. IV).

Parece que o homem, constituído em graça, não pode condignamente merecer a vida eterna.

1. – Pois, diz o Apóstolo: As penalidades da vida presente não tem proporção alguma com a glória vindoura que se manifestará em nós. Ora, dentre as obras meritórias, são predominantes os sofrimentos dos santos. Logo, nenhuma obra humana é condignamente meritória da vida eterna.

2. Demais. – Aquilo da Escritura – A graça de Deus é a vida eterna – diz a Glosa: Podia dizer com exatidão – o estipêndio da justiça é a vida eterna; mas preferiu dizer: a graça de Deus é a vida eterna, para compreendermos que Deus nos conduz à vida eterna pela sua misericórdia e não pelos nossos méritos. Ora, o que alguém merece condignamente não por misericórdia o merece, mas por mérito. Logo, parece que o homem não pode, com o auxílio da graça, merecer condignamente a vida eterna.

3. Demais. – Condigno é o mérito, que é igual à recompensa. Ora, nenhum ato da vida presente pode igualar à vida eterna, que excede o nosso conhecimento e o nosso desejo. Excede também à caridade ou o amor desta vida, assim como excede à natureza. Logo, o homem não pode, com a graça, merecer condignamente a vida eterna.

Mas, *em contrário*. – O dado em virtude de um justo juízo é recompensa condigna. Ora, a vida eterna Deus no-la dá em virtude de um juízo justo, conforme a Escritura: Pelo mais me está reservada a coroa da justiça, que o Senhor, justo juiz, me dará naquele dia. Logo, o homem merece condignamente a vida eterna.

SOLUÇÃO. – Podemos considerar de dois modos a obra meritória do homem: enquanto precedente do livre arbítrio, ou da graça do Espírito Santo. – Considerada a substância da obra, enquanto procedente do livre arbítrio, não pode haver nela condignidade, por causa da sua máxima desigualdade; mas lá a congruidade, por causa de uma certa igualdade proporcional. Pois, é congruente que, ao homem, agindo conforme a sua capacidade, Deus o recompense de conformidade com a excelência dela. – Se

considerarmos, porém, a obra meritória enquanto procedente da graça do Espírito Santo, então é condignamente meritória da vida eterna. Porque, então, o valor do mérito se funda no poder do Espírito Santo, que nos move para a vida eterna, segundo a Escritura: Virá a ser nele uma fonte de água que solte para a vida eterna. Além disso, o preço dessa obra depende da dignidade da graça, pela qual o homem, tornado consorte da natureza divina, é adotado como filho de Deus, ao qual é devida a herança em virtude do direito mesmo de adoção, consoante à Escritura: Se somo filhos, também herdeiros.

DONDE A RESPOSTA Á PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo se refere aos sofrimentos dos santos, considerados na sua substância.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras citadas da Glosa devem entender-se relativamente à primeira causa de alcançarmos a vida eterna, que é a misericórdia de Deus. Ao passo que o nosso mérito é uma causa subsequente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A graça do Espírito Santo, que temos durante a vida, embora não seja atualmente igual à glória, o é, contudo, virtualmente; assim, a semente, em que toda a árvore, virtualmente está. Do mesmo modo, pela graça, habita no homem o Espírito Santo, causa suficiente da vida eterna. Por isso, a Escritura diz, que é penhor da nossa herança.

Art. 4 – Se a graça é o princípio do mérito, mais pela caridade, do que pelas outras virtudes.

(III Sent., dist. XXX, a. 5; IV, dist. XLIX, q. 1, a. 4, q^a 4; q. 5, a. 1; De Verit., q. 14, a. 5, ad 5; De Pot., q. 6, a. 9; Ad Rom., cap. VIII, lect. V; I Tim., cap. lect II; Ad Herb., cap. VI, lect III).

O quarto discute-se assim. – Parece que a graça não é princípio do mérito, mais pela caridade, do que pelas outras virtudes.

1. – Pois, a recompensa é devida à obra, conforme a Escritura: Chama os trabalhadores e paga-lhes o jornal. Ora, toda virtude, sendo um hábito operativo, é princípio de alguma obra, como já dissemos. Logo, todas as virtudes são igualmente princípio de mérito.

2. Demais. – O Apóstolo diz; Cada um receberá a sua recompensa particular segundo o seu trabalho. Ora, a caridade, antes diminui que aumenta o trabalho; pois, como diz Agostinho, tudo o que é duro e cruel o amor o torna fácil e quase o reduz a nada. Logo, a caridade não é, mais que as outras virtudes, o princípio do mérito.

3. Demais. – É o princípio primeiro do mérito a virtude, cujo atos são, por excelência, meritórios. Ora, mais meritórios são os atos de fé, de paciência ou de fortaleza, como bem o demonstraram os mártires que, pela fé, lutaram paciente e fortemente até a morte. Logo, as outras virtudes são, mais que a caridade, o princípio do mérito.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Aquele que me ama será amado de meu Pai, e eu o amarei também, e me manifestarei a ele. Ora, a vida eterna consiste no conhecimento claro de Deus, conforme a Escritura: A vida eterna consiste em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus e vivo a ti. Logo, o mérito da vida eterna depende principalmente da caridade.

SOLUÇÃO. – Como podemos deduzir do que já foi dito, um ato humano é meritório por duas razões. Primeiro e principalmente, por ordenação divina, pela qual um ato se torna meritório do bem para o qual o homem é divinamente ordenado. Em segundo lugar, pelo livre arbítrio, que torna o homem

capaz, diferentemente das outras criaturas, de agir por si mesmo, isto é, voluntariamente. E, em ambos os casos, o mérito depende principalmente da caridade. – Pois, devemos primeiro, considerar, que a vida eterna consiste no gozo de Deus. Ora, a moção da alma humana para gozar do bem divino é o ato próprio da caridade, pela qual todos os atos das outras virtudes, enquanto governadas pela caridade, se ordenam para tal fim. Por onde, o mérito da vida eterna pertence, primeiramente, à caridade e, secundariamente, às outras virtudes, enquanto a caridade lhes governa os atos. – Do mesmo modo, como é manifesto, o que fazemos por amor o fazemos de maneira soberanamente voluntária. Por onde, enquanto o mérito, por essência, exige o ato voluntário, deve ser atribuído principalmente à caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade, tendo o fim último como objeto, move as outras virtudes a agirem. Pois, sempre, o hábito concernente ao fim governa os concernentes aos meios, como do sobredito se colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma obra pode ser laboriosa e difícil, de dois modos. – Pela sua grandeza; e então a grandeza do trabalho acarreta o aumento do mérito. Por onde, a caridade não diminui o trabalho, antes, faz-nos empreender as maiores obras; pois, como diz Gregório, em certa homília, desde que ela existe, obra grandes coisas. – De outro modo, uma obra pode ser laboriosa e difícil por deficiência do seu autor; pois, o que fazemos sem vontade pronta é laborioso e difícil. E esse labor diminui o mérito, mas a caridade o elimina.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ato de fé não é meritório, senão quando a fé obra com caridade, como diz a Escritura. – Semelhantemente, os atos de paciência e de fortaleza não são meritórios, se não os fizermos com caridade, conforme aquilo da Escritura: Se entregar o meu corpo para ser queimado, se todavia não tiver caridade, nada disto me aproveita.

Art. 5 – Se o homem pode merecer por si a primeira graça.

(II Sent., dist. XXVII, a. 4; a. 5, ad 3; III, dist. XVIII, a. 4, q^a 1; dist. XIX, a. 1, q^a 1; III Cont. Gent., cap. CXLIX; De Verit., q. 29, a. 6; In Ioan., cap. X, lect. IV; Ad Ephes., cap. II, lect III).

O quinto discute-se assim. – Parece que o homem pode merecer por si a primeira graça.

1. – Pois, diz Agostinho, que a fé merece a justificação. Ora, o homem é justificado pela primeira graça. Logo, pode merecê-la por si.

2. Demais. – Deus não dá a graça senão aos dignos. Mas ninguém é digno de um dom senão por tê-lo merecido condignamente. Logo, pode-se merecer condignamente a primeira graça.

3. Demais. – Entre os homens, pode se merecer um dom já recebido. Assim, quem recebeu um cavalo do senhor, pode merecê-lo, usando bem dele no serviço desse mesmo senhor. Ora, Deus é mais liberal que o homem. Logo, com maior razão, este pode merecer de Deus, por obras subseqüentes, a primeira graça, já recebida.

Mas, *em contrário*, repugna à essência da graça ser recompensa de obras, conforme a Escritura: Ao que obra não se lhe conta o jornal por graça, mas por dívida. Ora, o homem merece o que lhe é imputado como débito, e como sendo uma recompensa da sua obra. Logo, não pode merecer a primeira graça.

SOLUÇÃO. – O dom da graça pode ser considerado à dupla luz; - Primeiro, quanto ao seu caráter de dom gratuito. E então, é manifesto que todo mérito repugna à graça, pois, como diz o Apóstolo, se isto foi por graça, não foi já pelas obras. – Segundo, quanto à natureza mesma do que é dado. E assim, também

o dom da graça escapa ao mérito, se trata de alguém que ainda não a possui; quer por exceder ela à capacidade da nossa natureza, quer também porque, antes de recebê-la, o homem, no estado de pecado, está impedido de merecê-la, pelo próprio pecado. Mas depois de havê-la recebido, já não pode merecer a graça possuída. Porque a recompensa é o termo da obra, ao passo que a graça é o princípio de qualquer boa obra nossa, como já dissemos. Outro dom gratuito, porém, que venhamos a merecer, em virtude da graça precedente, já não será a primeira graça. – Por onde, é manifesto que ninguém pode merecer para si a primeira graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como ele próprio o confessa, Agostinho enganou-se, durante certo tempo, acreditando que o início da fé está em nós, ao passo que Deus no-la dá consumada. Esse erro ele o retrata no lugar que acabamos de citar. Ora, o lugar citado pela objeção, que a fé merece a justificação, parece referir-se a essa opinião retratada. Se, porém, supusermos, como o exige a verdade da fé, que Deus nos dá o início da mesma, então o ato de fé já resulta da primeira graça, e portanto não pode merecê-la. Logo, o homem é justificado pela fé, não porque, crendo, mereça a justificação, mas porque, sendo justificado, crê; pois, a moção da fé é necessária à justificação do ímpio, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus não dá a graça senão aos dignos; não porém que, antes, dela já fossem dignos, mas pelos tornar tais, pela graça, Ele que só pode fazer puro ao que foi concebido de imunda semente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Toda boa obra do homem procede da primeira graça, como do princípio. Não procede, porém, de nenhum dom humano. E portanto, não há semelhança entre o dom da graça e o dom humano.

Art. 6 – Se um homem pode merecer para outro a primeira graça.

(Art. Seq., ad 2; II Sent., dist. XXVII, a. 6; III, dist. XIX, a. 5, qª, 3 ad 5; IV, dist. XLV, q, 2, a. 1, qª 1; De Verit., q. 29. A. 7; I Tim., cap, IV, lect II).

O sexto discute-se assim. – Parece que um homem pode merecer para outro a primeira graça.

1. – Pois, ao que diz a Escritura – Vendo Jesus à fé deles etc. – diz a Glosa: Que poder tem perante Deus a fé pessoal, pois que junto d’Ele tanto valeu a alheia, que o levou a curar esse homem, interna e externamente¹Ora, a cura interior do homem é operada pela primeira graça. Logo, um homem pode merecê-la para outro.

2. Demais. – As orações dos justos não são vãs, mas eficazes, conforme a Escritura: A oração do justo, sendo assídua, vale muito. Mas no mesmo lugar se diz: orai uns pelos outros, para serdes salvos. Ora, como a salvação do homem não pode vir senão da graça, resulta que um homem pode merecer para outro a primeira graça.

3. Demais. – A Escritura diz: Granjeais amigos com as riquezas da iniquidade, para que, quando vós vierdes a faltar, vos recebam eles nos tabernáculos eternos. Ora, ninguém é recebido nos tabernáculos eternos senão pela graça, pela qual, só, merecemos a vida eterna, como já se disse. Logo, um homem pode merecer para outro a primeira graça.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ainda que Moisés e Samuel se pusessem diante de mim, não está a minha alma com este povo. Entretanto, eles foram os que mais mereceram perante Deus. Logo, parece que nenhum homem pode merecer para outro a primeira graça.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, as nossas obras podem ser meritórias, por duas razões. Primeiro, em virtude da moção divina, e então, merecemos condignamente. Depois, por procederem do livre arbítrio, pelo qual agimos voluntariamente. E por este lado, o mérito é congruo; pois é congruente, que o homem, usando bem das suas capacidades, Deus obre mais excelentemente, de conformidade com a sobreexcelência do seu poder.

Por onde é claro que, por mérito condigno, ninguém, salvo Cristo, pode merecer para outrem a primeira graça. Porque todos nós somos movidos por Deus, pelo dom da graça, para chegarmos à vida eterna; e portanto, o mérito condigno não pode ir além dessa moção. A alma de Cristo, porém, recebeu, pela graça, essa moção divina, não só para alcançar a glória da vida eterna, mas também para levar os outros para ela, como cabeça da Igreja e autor da salvação humana, conforme a Escritura: Levou muitos filhos à glória, ele o autor da salvação etc.

Por mérito congruo, porém, podemos merecer para outrem a primeira graça. Pois, o homem, constituído em graça, cumprindo a vontade de Deus, é congruente que Deus, por uma amizade proporcional, cumpra a vontade de um relativa à salvação de outro. Embora, às vezes, possa advir impedimento por parte daquele a quem esse justo desejava a justificação. Ora, é a um caso dessa espécie que se refere o lugar de Jeremias, ultimamente citado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A fé de um vale para a salvação de outro, por mérito congruo e não condigno.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A oração impetra confiando na misericórdia; ao passo que o mérito condigno, na justiça. Por isso, o homem, orando, impetra muitos bens da divina misericórdia que, contudo, por justiça, não merece, conforme aquilo da Escritura: Nós, prostrando-nos em terra diante da tua face não fazemos estas deprecações fundados em alguns merecimentos da nossa justiça, mas, sim, na multidão das tuas misericórdias.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz-se que os pobres, recebendo a esmola, recebem os que lha dão nos tabernáculos eternos, ou por lhes pedir o perdão, orando; ou por merecerem, congruamente, em favor deles, por outras boas ações; ou também, materialmente falando, porque, pelas próprias obras de misericórdia, que praticamos para com os pobres, mereçamos ser recebidos nos tabernáculos eternos.

Art. 7 – Se podemos, por nós mesmos, merecer levantarmo-nos da queda.
(II Sent., dist. XXVII, a. 4, ad 3; a. 6; Ad Hebr., cap. VI. Lect III).

Parece que podemos, por nós mesmos, merecer levantarmo-nos da queda.

1. – Pois, parece que o homem pode merecer o que justamente pede a Deus. Ora, nada de mais justo, como diz Agostinho, podemos pedir a Deus, do que o levantarmo-nos da queda, conforme aquilo da Escritura: Quando faltar a minha fortaleza, não me desampares, Senhor. Logo, o homem pode merecer levantar-se da queda.

2. Demais. – As nossas obras aproveitam muito mais a nós mesmos que aos outros. Ora, podemos de certo modo, merecer que outrem se levante da queda, assim como merecer-lhe a primeira graça. Logo, com maior razão, podemos merecer para nós mesmos o levantarmo-nos da queda.

3. Demais. – Quem esteve em graça mereceu para si, pelas boas obras praticadas, a vida eterna, como do sobredito resulta. Ora, ninguém pode alcançar a vida eterna senão auxiliada pela graça. Logo, parece que mereceu levantar-se, pela graça.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se o justo se apartar da sua justiça, e vier a cometer a iniquidade, de nenhuma das obras de justiça que tiver feito se fará memória. Logo, para levantar-se, de nada lhe valerão as graças precedentes. Por tanto, não podemos de antemão merecer levantarmo-nos do pecado em que tivermos caído.

SOLUÇÃO. – Ninguém pode, por si mesmo, merecer levantar-se do pecado em que vier a cair, nem por mérito condigno, nem por mérito congruo. – Não o pode por mérito condigno, por este depender por essência, da moção da graça divina, a qual fica impedida pelo pecado sobreveniente. Por onde, todos os benefícios com que Deus gratificar um homem, para lhe operarem a reabilitação, escapam-lhe ao mérito, pois a moção da graça, anteriormente recebida, não se estende até esse ponto. – Por outro lado, o pecado daquele, em favor de quem outrem merece, impede o mérito congruo, pelo qual este lhe merece a primeira graça, de produzir o seu efeito. Logo, com maior razão, a eficácia desse mérito fica impedida pelo obstáculo existente em que merece e naquele em favor de quem merece; porque então ambos esses obstáculos concorrem na mesma pessoa. Portanto, ninguém pode, de nenhum modo, merecer por si mesmo, levantar-se, depois de ter caído.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Tanto o desejo que temos de nos levantar da queda, como a oração em que o pedimos, consideram-se justos, por tenderem para a justiça. Não porém, que se apóiem na justiça, a modo de mérito, mas só, de misericórdia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Podemos merecer para outrem congruamente a primeira graça, por não haver obstáculo, ao menos por parte nossa, que merecemos. Mas o obstáculo sobrevém, quando, depois do mérito da graça, nos afastamos da justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos disseram que ninguém pode merecer absolutamente, a vida eterna, senão pelo ato da graça final; mas, só com a condição de perseverar. – Esta opinião porem é irracional, pois às vezes o ato da última graça não é mais meritório, mas, menos, que os atos precedentes, por causa do acabrunhamento causado pela doença. – Por onde, devemos dizer que, absolutamente falando, qualquer ato de caridade merece a vida eterna. Mas o pecado sobreveniente impede o mérito precedente de produzir o seu efeito; assim como as causas naturais deixam de produzir os seus efeitos por causa de um obstáculo sobreveniente.

Art. 8 – Se o homem pode merecer o aumento da graça ou da caridade.

(II Sent., dist. XXVII, a. 5; In Ioan., cap. X, lect. IV).

O oitavo discute-se assim. – Parece que o homem não pode merecer o aumento da graça ou da caridade.

1. – Pois, a quem já recebeu o premio merecido nenhuma outra recompensa é devida, como aqueles de quem diz a Escritura: Receberam a sua recompensa. Se pois pudéssemos merecer o aumento de caridade ou de graça, resultaria que, uma vez aumentada a graça, não poderíamos esperar mais nenhum premio, o que é inadmissível.

2. Demais. – Nenhum ser pode agir além dos limites de ação da sua espécie. Ora, o princípio do mérito é a graça ou a caridade, como do sobredito resulta. Logo, ninguém pode merecer graça ou caridade maior que a que tem.

3. Demais. – O que o homem pode merecer o merece por algum ato procedente da graça ou da caridade; assim como pode merecer a vida eterna por qualquer ato praticado nessas condições. Se pois, o aumento da graça ou da caridade pode ser merecido, resulta que merecemos esse aumento por qualquer ato informado pela caridade. Ora, o que merecemos, infalivelmente recebemos de Deus, se não sobrevier o obstáculo do pecado, conforme a Escritura: Sei a quem tenho crido, e estou certo de que ele é poderoso para guardar o meu depósito para aquele dia. Onde se seguiria que, por qualquer ato meritório, a graça ou a caridade ficaria aumentada. Ora, isto é inadmissível porque às vezes esses atos meritórios não são praticados com muito fervor, de modo a bastarem para causar o aumento da caridade. Logo, o aumento da caridade não pode ser merecido.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a caridade merece ser aumentada, para que, aumentada, mereça chegar à perfeição. Logo, o aumento da caridade ou da graça pode ser merecido.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, pode ser merecido condignamente aquilo a que se estende a moção da graça. Ora, a moção de um motor não se estende só ao último termo do movimento, mas também a todo o desenvolvimento progressivo dele. Ora, o termo do movimento da graça é a vida eterna. E o avanço progressivo desse movimento depende do aumento da caridade ou da graça, conforme aquilo da Escritura: A vereda dos justos, como luz que resplandece, vai adiante e cresce até o dia perfeito, que é o dia da glória. Logo, o aumento da graça pode ser merecido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O premio é o termo do mérito. Ora, o movimento tem duplo termo: o último e o médio; que constitui ao mesmo tempo um princípio e um termo. A recompensa, consistente no aumento, é um termo desta espécie. Pelo contrário, a recompensa consistente no favor dos homens é como o último termo para os que o consideram como fim. Por isso, esses tais não receberão nenhuma outra recompensa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O aumento da graça não sobreleva o poder da graça preexistente, embora lhe sobrepuje a grandeza. Assim como uma árvore, de tamanho muito superior à da sua semente, não lhe excede, contudo, a virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por qualquer ato meritório o homem merece o aumento da graça, bem como a consumação dela, que é a vida eterna. Mas, como esta não é concedida imediatamente, mas em tempo oportuno, assim também a graça não aumenta imediatamente, mas no seu tempo, isto é, quando o sujeito estiver suficientemente disposto a lhe receber o aumento.

Art. 9 – Se podemos merecer a perseverança.

O nono discute-se assim. – Parece que podemos merecer a perseverança.

1. – Pois, o que obtemos pedindo podemos merecer quando estamos em estado de graça. Ora, pedindo-a obtemos de Deus a perseverança, do contrário pediríamos em vão a Deus, nas petições da oração dominical, como o nota Agostinho. Logo, tendo a graça, podemos merecer a perseverança.

2. Demais. – É melhor não poder pecar, que simplesmente, de fato, não pecar. Ora, podemos merecer não poder pecar; pois, merecemos a vida eterna que implica, por essência, a impecabilidade. Logo, com maior razão, podemos merecer não pecar, de fato, i. é, perseverar.

3. Demais. – O aumento da graça é mais que a perseverança na graça já obtida. Ora, podemos merecer o aumento da graça, como já se disse. Logo, com maior razão, podemos merecer a perseverança na graça obtida.

Mas, *em contrário*, tudo o que merecemos recebemos de Deus, se não houver o obstáculo do pecado. Ora, muitos praticam obras meritórias, sem contudo alcançarem a perseverança. Nem se pode dizer que tal se dá por causa do obstáculo do pecado, pois, o fato mesmo de pecar opõe-se à perseverança; de modo que, quem merecer a perseverança a esse Deus não lhe permite cair em pecado. Logo, não podemos merecer a perseverança.

SOLUÇÃO. – Tendo o homem naturalmente o livre arbítrio, capaz de pender para o bem e para o mal, de dois modos pode ele obter de Deus a perseverança no bem. Ou porque, com o auxílio da graça consumada, o livre arbítrio seja determinado no bem, o que se dará na glória; ou, por influência da moção divina, que inclina o homem ao bem, até o fim. Pois, como resulta claro do sobredito, podemos merecer o que se apresenta como um termo à moção do nosso livre arbítrio, movido diretamente por Deus; não porém o que está para essa moção, como princípio. Por onde é claro, a perseverança da glória, o termo do referido movimento, pode ser merecida. Mas a perseverança, nesta vida, não pode ser merecida, por depender somente da moção divina, princípio de todo mérito. Mas aqueles a quem Deus concede o benefício dessa perseverança a recebem gratuitamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Mesmo o que não merecemos, impetramos nas nossas orações; pois Deus ouve os pecadores que pedem, dos pecados, o perdão que não merecem, como claramente o diz Agostinho, comentando aquilo da Escritura: - Sabemos que Deus não ouve a pecadores. Pois, do contrário, o publicano teria dito em vão: Meu Deus, sê propício a mim pecador, como se lê na Escritura: E semelhantemente, pedindo, obteremos de Deus o dom da perseverança, para nós mesmos ou para outrem, embora não o possamos merecer.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A perseverança da glória está para a moção do livre arbítrio, como um termo; não porém, a perseverança desta vida, pela razão exposta.

O mesmo devemos **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO**, quanto ao aumento da graça, como resulta claro do que foi dito.

Art. 10 – Se podemos merecer os bens temporais.

(IIª. IIªe, q. 122, a. 5, ad 4; III. Q. 89, a. 6, ad 3; De Pot., q. 6, a. 9.)

O décimo discute-se assim. – Parece que podemos merecer os bens temporais

1. – Pois, podemos merecer o que nos é prometido como premio da justiça. Ora, a lei antiga promete os bens temporais como recompensa da justiça, conforme está na Escritura. Logo, parece que podemos merecer os bens temporais.

2. Demais. – Parece que podemos merecer o que Deus nos dá em paga de algum serviço feito. Ora, Deus às vezes recompensa com certos bens temporais os que lhe prestaram algum serviço. Assim, diz a Escritura: E porque as parteiras temeram a Deus ele lhes estabeleceu as suas casas. Ao que a Glosa comenta: a recompensa da beneficência delas podia consistir na vida eterna; mas, por causa do pecado da mentira, recebem uma recompensa terrestre. E noutro lugar, a Escritura diz: O rei de Babilônia me rendeu com o seu exército um grande serviço no cerco de Tiro e não se lhe deu nenhuma recompensa; e

depois, acrescenta: haverá uma recompensa para o seu exército; eu lhe entregarei a terra do Egito porque ele trabalhou para mim. Logo, podemos merecer os bens temporais.

3. Demais. – O bem está para o mérito como o mal para o demérito. Ora, por causa do demérito do pecado, Deus puniu certos homens com penas temporais, como o demonstra claramente o caso dos sodomitas. Logo, também podemos merecer os bens temporais.

Mas, *em contrário*, nem todos recebem igualmente os bens que podem merecer. Mas, ao contrário, os bens temporais e os males os bons e os maus os recebem conforme à mesma medida, segundo a Escritura: Acontecem igualmente todas as coisas ao justo e ao ímpio, ao bom e ao mau, ao puro e ao impuro, ao que sacrifica vítimas e ao que despreza os sacrifícios. Logo, não podemos merecer os bens temporais.

SOLUÇÃO. – O que podemos merecer é um prêmio ou uma recompensa, cujo caráter essencial é ser um bem. Ora, duplo é o bem do homem: o absoluto e o relativo. – O seu bem absoluto é o fim último, conforme à Escritura: Para mim me é bom unir-me a Deus; e por conseqüência, tudo o que se ordena a conduzir para esse fim. E tudo isso podemos, absolutamente, merecer. – O bem relativo e não absoluto do homem é o que lhe é atualmente bem, ou sob um certo aspecto. E esse não podemos merecer absoluta, mas, relativamente.

Assim sendo, devemos pois dizer, que os bens temporais, considerados enquanto úteis à prática da virtude, que nos conduz à vida eterna, podem ser direta e absolutamente objeto de mérito, ao mesmo título que aumento da graça e tudo o que, depois da primeira graça, nos ajuda a chegar à felicidade. Pois Deus dá aos justos os bens temporais, e também aos maus, o quanto lhes basta para alcançarem a vida eterna. E nessa medida esses bens o são absolutamente. Por isso, diz a Escritura: Os que temem ao Senhor não serão privados de bem algum; e, noutro lugar: Não vi o justo desamparado.

Considerados, porém, esses bens temporais em si mesmos, são bens do homem, não absolutos, mas relativos. E então não constituem absolutamente matéria de mérito, senão só relativamente, isto é, enquanto os homens são movidos por Deus à prática de certos atos temporais, com os quais, gozando do favor divino, conseguem o que se propuserem. De modo que, assim como a vida eterna é, absolutamente, o prêmio das obras justas, por causa da moção divina, conforme já dissemos, assim também os bens temporais, considerados em si mesmos, implicam por essência o caráter de recompensa, levando-se em conta a moção divina, que move as vontades humanas a buscá-los, embora, por vezes, ao fazê-lo, os homens não sejam movidos por uma intenção reta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Agostinho, essas promessas temporais foram figuras dos bens espirituais futuros, que se realizaram em nós. Pois esse povo carnal se apegava às promessas da vida presente; mas não só a língua, como também a vida deles foi profética.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essas retribuições referidas se consideram feitas por Deus por causa da moção divina; não porem em consideração da malícia da vontade, sobretudo no concernente ao rei de Babilônia. Este não combateu contra Tiro por querer servir a Deus, mas antes, para usurpar para si o domínio sobre essa cidade. – Semelhantemente, também as parteiras, embora tivessem boa vontade relativamente à salvação das crianças, contudo essa vontade não foi reta, pois falaram mentirosamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os males temporais são afligidos aos ímpios como pena, enquanto que não os ajudam a alcançar a vida eterna. Aos justos, pelo contrário, que são coadjuvados por esses males, não são penas, mas antes, remédios, como já dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – Tudo acontece igualmente, tanto para os bons como para os maus, quanto à substância mesma dos bens ou dos males temporais. Mas não, quanto ao fim; pois, ao passo que os bons são conduzidos por eles à felicidade, os maus não o são.

E o que dissemos até aqui, sobre a moral geral, é o bastante.

Secunda Secundae

Na Secunda Secundae, a obra tratará os seguintes temas:

- Tratado sobre a Fé
- Tratado sobre a Esperança
- Tratado sobre a Caridade
- Tratado sobre a prudência
- Tratado sobre a justiça
- Tratado sobre a fortaleza
- Tratado sobre a temperança
- Tratado sobre os atos específicos de certos homens

Tratado sobre a Fé

Questão 1: Do objeto da fé.

Portanto, dentre as virtudes teologais, devemos tratar, primeiro, da fé. Segundo, da esperança. Terceiro, da caridade.

Ora, sobre a fé, há quatro considerações a fazer. Primeiro, sobre a fé em si mesma. Segundo, sobre os dons da inteligência e da ciência, que lhe correspondem. Terceiro, dos vícios opostos. Quarto, dos preceitos pertencentes a essa virtude.

Quanto à fé, devemos tratar, primeiro, do seu objeto. Segundo, do seu ato. Terceiro, do hábito mesmo da fé.

Na primeira questão tratam-se dez artigos:

Art. 1 - Se o objeto da fé é a verdade primeira.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o objeto da fé não é a verdade primeira.

1. – Pois, objeto da fé é o proposto para crermos. Ora, é nos proposto a crer, não só o respeitante à divindade, que é uma verdade primeira, mas também o pertencente à humanidade de Cristo, aos sacramentos da Igreja e à condição das criaturas. Logo, nem só a verdade primeira é objeto da fé.

2. Demais. – A fé e a infidelidade, sendo contrárias, referem-se ao mesmo objeto. Ora, pode haver infidelidade relativamente a todo o conteúdo da Sagrada Escritura; pois, considera-se infiel quem negar qualquer parte dele. Logo, também é a fé relativa a todo o conteúdo da Sagrada Escritura. Ora, esta contém muitas disposições relativas aos homens e aos demais seres criados. Logo, o objeto da fé não é só a verdade primeira, mas também a verdade criada.

3. Demais. – A fé entra na mesma divisão que a caridade, como já se disse. Ora, pela caridade não só amamos a Deus, suma bondade, mas também ao próximo. Logo, o objeto da fé não é só a verdade primeira.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: a fé tem por objeto a verdade simples e sempre existente. Ora, esta é a verdade primeira. Logo, é o objeto da fé a verdade primeira.

SOLUÇÃO. – O objeto de qualquer hábito cognoscitivo encerra dois elementos: o conhecido materialmente, que é como o objeto material; e aquilo pelo que se conhece, que é a razão formal do objeto. Assim, na ciência da geometria, as conclusões são materialmente conhecidas; mas a razão formal desse conhecimento são os meios da demonstração, por onde se conhecem as conclusões. Assim também, se considerarmos a razão formal do objeto da fé, esse não é senão a verdade primeira. Pois a fé, de que tratamos, não adere a um objeto senão enquanto revelado por Deus. Por onde, apoia-se na verdade divina, como meio. Se porém considerarmos materialmente os objetos aos quais a fé adere, esses incluem, não só Deus, mas ainda muitos outros. Os quais, porém, não obtêm a adesão da fé, senão na medida em que se ordenam de algum modo para Deus; isto é, enquanto certos efeitos da divindade auxiliam o homem a tender para a fruição divina. Por onde, ainda por este lado, é o objeto da fé, de certo modo, a verdade primeira, porque nada cai sob o domínio da fé senão enquanto ordenado

para Deus; assim como o objeto da medicina é a saúde, por nada considerar ela senão em ordem à saúde.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pertencente à humanidade de Cristo, aos sacramentos da Igreja ou a quaisquer criaturas, constitui objeto da fé enquanto meios pelos quais nos ordenamos para Deus, aos quais também assentimos por causa da verdade divina.

E o mesmo se deve **RESPONDER À SEGUNDA OBJEÇÃO**, quanto a tudo o que é transmitido pela Sagrada Escritura.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também a caridade ama ao próximo por causa de Deus. Por onde, Deus mesmo é o objeto próprio dela, como a seguir se dirá.

Art. 2 - Se o objeto da fé é algo de complexo, a modo do objeto do juízo.

O segundo discute-se assim. – Parece que o objeto da fé nada tem de complexo, a modo do objeto do juízo.

1. – Pois, é o objeto da fé a verdade primeira, como já se disse. Ora, a verdade primeira é algo de incomplexo. Logo, o objeto da fé nada tem de complexo.

2. Demais. – A exposição da fé está contida no símbolo. Ora, o símbolo não se compõe de objetos de juízo, mas de realidades. Assim, não diz, que Deus é onipotente, mas: Creio em Deus onipotente. Logo, o objeto da fé não é o do juízo, mas, a realidade.

3. Demais. – À fé sucede a visão, conforme aquilo da Escritura: Nós agora vemos como por um espelho, em enigmas; mas então face a face. Ora, o objeto da visão celeste, sendo a mesma essência divina, é incomplexo. Logo, também o da fé, nesta vida.

Mas, *em contrário*. – A fé é termo médio entre a ciência e a opinião. Ora, meio e extremo pertencem ao mesmo gênero. Por onde, versando a ciência e a opinião sobre os objetos dos juízos, resulta, por semelhança, que também sobre eles versa a fé. Portanto, o objeto da fé, versando sobre tais objetos, é complexo.

SOLUÇÃO. – O objeto conhecido está no sujeito, que o conhece, ao modo do sujeito. Ora, o modo próprio do intelecto humano é conhecer a verdade compondo e dividindo, como já dissemos. Por onde, objetos em si mesmos simples o intelecto os conhece segundo uma certa complexidade; assim como, inversamente, o intelecto divino conhece, incomplexamente, objetos em si mesmos complexos. Portanto, o objeto da fé pode ser considerado à dupla luz. - De um modo, quanto à realidade mesma crida. E então, o objeto da fé é algo de incomplexo, a saber, a realidade mesma na qual temos fé. De outro modo, quanto a quem crê. E, a esta luz, o objeto da fé é algo de complexo, a modo do objeto do juízo. - Por isso, num e noutro caso, os antigos opinaram, com verdade, sendo ambas as opiniões verdadeiras, de certo modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção procede quanto ao objeto da fé relativamente à realidade mesma crida.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O símbolo exprime o que é de fé, enquanto que nisso termina o ato do crente, como aparece do modo mesmo da expressão. Ora, o ato do crente não termina num juízo, mas numa realidade; pois, não formamos juízos senão para, desse modo, chegarmos ao conhecimento da realidade, tanto na ciência como na fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A visão, na pátria, será a da verdade primeira, como ela em si mesma é, conforme a Escritura: Quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele; porquanto nós outros o veremos bem como ele é. Por onde, essa visão será, não a modo de juízo, mas, de simples inteligência. Ao passo que, pela fé, não apreendemos a verdade primeira em si mesma. Portanto, não há semelhança de razões.

Art. 3 - Se é a fé susceptível de falsidade.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a fé susceptível de falsidade.

1 – Pois, a fé entra na mesma divisão com a esperança e a caridade. Ora, a esperança é susceptível de falsidade; assim, muitos que esperam alcançar a vida eterna, não há alcançarão. O mesmo se dá com a caridade; pois, muitos são amados como bons sem contudo o serem. Logo, é a fé susceptível de falsidade.

2. Demais. – Abraão acreditou em Cristo, que havia de nascer, conforme aquilo da Escritura: Vosso pai Abraão desejou ansiosamente ver o meu dia. Ora, depois do tempo de Abraão, Deus poderia não ter-se encarnado, pois, só por sua vontade assumiu a carne. Portanto, teria sido falso o que Abraão acreditou de Cristo. Logo, é a fé susceptível de falsidade.

3. Demais. – Era fé dos antigos, que Cristo havia de nascer; e muitos conservaram essa fé até a pregação do Evangelho. Ora, uma vez nascido, e antes de começar a pregar, era falso que Cristo havia de nascer. Logo, é a fé susceptível de falsidade.

4. Demais. – Um dos artigos de fé consiste em crermos que o sacramento do altar contém o verdadeiro corpo de Cristo. Ora, pode acontecer, quando não haja a conveniente consagração, que não exista verdadeiramente esse corpo, mas só o pão. Logo, é a fé susceptível de falsidade.

Mas, *em contrário*. - Nenhuma virtude aperfeiçoadora do intelecto tem por objeto o falso, enquanto é este um mal do intelecto, como está claro no Filósofo. Ora, é a fé uma virtude, que aperfeiçoa o intelecto, conforme a seguir se demonstrará. Logo, não é susceptível de falsidade.

SOLUÇÃO. – Todo objeto de uma potência, de um hábito ou mesmo de um ato, só o é mediante a sua razão formal. Assim, a cor não pode ser vista senão pela luz; e uma conclusão não pode ser conhecida senão mediante a demonstração. Ora, como já se disse, é a razão formal do objeto da fé a verdade primeira. Logo, ela nada pode alcançar senão enquanto dependente da verdade primeira, que não é susceptível de nenhuma falsidade, assim como o ser não inclui o não ser nem o bem, o mal. Donde se conclui que a fé não é susceptível de nenhuma falsidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sendo a verdade o bem do intelecto e não, da potência apetitiva, todas as virtudes, que aperfeiçoam o intelecto, excluem totalmente a falsidade; pois, é da essência da virtude só referir-se ao bem. Ao contrário, as virtudes, que aperfeiçoam a parte apetitiva, não excluem totalmente o falso; assim, podemos agir segundo a justiça ou a temperança, tendo falsa opinião do objeto do nosso ato. Por onde, como a fé aperfeiçoa o intelecto, e a esperança e a caridade, a parte apetitiva, não é o mesmo o caso entre elas. - E, contudo, nem a esperança é susceptível de falsidade. Pois, ninguém espera conseguir a vida eterna por suas próprias forças, o que seria presunção, mas, com o auxílio da graça, perseverando na qual, alcançará infalivelmente essa vida. - Semelhantemente, à caridade pertence amar a Deus, onde quer que esteja Ele. Por isso, não importa, para a caridade, que Deus esteja ou não em quem é amado por causa dele.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A não encarnação de Deus, em si mesma considerada, era possível, mesmo depois do tempo de Abraão. Mas, enquanto objeto da presciência divina, ela tem uma certa e infalível necessidade, como se demonstrou na Primeira Parte E, deste modo, é objeto da fé. Portanto, como tal, não é susceptível de falsidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À fé do crente pertenceria crer, depois da natividade de Cristo, que ele havia de nascer um dia. Mas a delimitação do tempo, em que se enganava, não procederia da fé, mas da conjectura humana. Pois é possível, por conjectura humana, o fiel cair em alguma falsidade. Mas é impossível, em virtude da fé, afirmar qualquer falsidade.

RESPOSTA À QUARTA. – A fé do crente não se refere a estas ou àquelas espécies de pão; mas a que o verdadeiro corpo de Cristo está sob as espécies do pão sensível, quando convenientemente consagrado. Por onde, sendo inconvenientemente consagrado, nem por isso conterà a fé qualquer falsidade.

Art. 4 - Se é o objeto da fé algo de visível.

O quarto discute-se assim. – Parece que é o objeto da fé algo de visível.

1. – Pois, o Senhor disse a Tomé: Tu crestes, porque me viste: Logo, a visão e a fé tem o mesmo objeto.
2. Demais. – O Apóstolo diz: Nós agora vemos como por um espelho, em enigmas; e refere-se ao conhecimento pela fé. Logo, vemos aquilo mesmo em que cremos.
3. Demais. – É a fé um certo lume espiritual. Ora, qualquer luz nos faz ver. Logo, tem a fé por objeto as coisas visíveis.
4. Demais. – Todo sentido se chama visão, como diz Agostinho. Ora, a fé diz respeito ao que é ouvido, conforme aquilo da Escritura. A fé é pelo ouvido. Logo, a fé refere-se às coisas visíveis.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: é a fé um argumento das causas que não aparecem.

SOLUÇÃO. – A fé implica o assentimento do intelecto aquilo em que cremos. Ora, a inteligência pode assentir a alguma coisa, de dois modos. - De um modo, quando movido pelo objeto mesmo, ou conhecido, em si, como é claro no caso dos primeiros princípios, objeto do intelecto; ou mediatamente, como é claro no caso das conclusões, objeto da ciência. – De outro modo, o assentimento da inteligência não se funda em ser ela suficientemente movida pelo seu objeto próprio, mas por uma certa eleição, inclinada voluntariamente mais para um lado do que para outro. E então, se isso se der com dúvida e temor não vá a outra parte ser verdadeira, haverá opinião. Se porém, houver certeza, sem qualquer temor, existirá a fé. Ora, vistas são as coisas que, por si mesmas, movem o nosso intelecto, ou os sentidos, ao conhecimento delas. Por onde, é manifesto que nem a fé nem a opinião podem ter por objeto o visível, seja este sensível ou intelectual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Tomé viu uma causa e acreditou em outra: viu um homem e, confessou crer em Deus, quando disse - meu Senhor e meu Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As verdades da fé podem ser consideradas à dupla luz. - Primeiro em especial. E, não podem então ser simultaneamente vistas e cridas, como já se disse. - De outro modo, em geral, isto é, sob uma noção geral de credibilidade. E nesse caso, são vistas pelo crente. Pois, não acreditaria nelas, se não visse que devem ser acreditadas, quer pela evidência dos sinais, quer por meio semelhante.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O lume da fé faz-nos ver a credibilidade das verdades em que acreditamos. Pois, assim como pelos outros hábitos virtuosos vemos o que nos convém, de conformidade com eles, assim também pelo hábito da fé, a nossa mente se inclina a assentir ao que convém à fé reta e não, a outras coisas.

RESPOSTA À QUARTA. – O ouvido se refere às palavras significativas das verdades da fé; e não, às verdades mesmas constitutivas do objeto da fé. E assim, não é necessário sejam elas vistas.

Art. 5 - Se as verdades da fé podem ser objeto de ciência.

O quinto discute-se assim. – Parece que as verdades da fé podem ser objeto de ciência:

1. – Pois, o que não sabemos ignoramos, por opor-se a ignorância à ciência. Ora, as verdades da fé não são ignoradas, pois ignorá-las é próprio da infidelidade, conforme aquilo da Escritura: Fiz por ignorância na incredulidade. Logo, as verdades da fé podem ser objeto de ciência.

2. Demais. – A ciência se adquire por meio de razões. Ora, os autores sagrados apoiam em razões as verdades da fé. Logo, tais verdades podem ser objeto de ciência.

3. Demais. – O que se prova demonstrativamente constitui ciência, pois a demonstração é um silogismo que gera a ciência. Ora, certas verdades de fé, como a existência, a unidade de Deus e outras semelhantes, as provam demonstrativamente os filósofos. Logo, tais verdades podem ser objeto de ciência.

4. Demais. – A fé, sendo termo médio entre a opinião e a ciência, a opinião dista mais da ciência que a fé. Ora, a opinião e a ciência podem, de certo modo, incidir sob o mesmo objeto, como diz Aristóteles. Logo, o mesmo também se dá com a fé e a ciência.

Mas, *em contrário*, diz Gregório que as causas visíveis são objeto, não da fé, mas de conhecimento. Logo, as verdades da fé não são objeto de conhecimento. Ora, o que sabemos é objeto de conhecimento. Logo, o objeto de ciência não pode sê-lo da fé.

SOLUÇÃO. – Toda ciência é adquirida por meio de certos princípios evidentes e, por consequência, intuitivos. Logo e necessariamente, tudo o que é sabido há de ser, de algum modo, intuitivo. Ora, não é possível um mesmo sujeito ter intuição e crença, relativamente a um mesmo objeto como já se disse. Por onde, impossível também é ter ciência e crença em relação a esse mesmo objeto. - Por dar-se porém, que o visto ou sabido por um seja crido por outro. Assim, as verdades sobre a Trindade, em que cremos, esperamos haver de vê-las, conforme a Escritura. Nós agora vemos a Deus como por um espelho, em enigmas; mas então face a face. Ora, essa visão já os anjos a têm. Portanto, o que cremos eles veem. E assim, semelhantemente, pode dar-se que o visto ou sabido por um homem, mesmo no estado da vida presente, seja crido por outro, que tal não conhece demonstrativamente. Contudo o comumente proposto a todos os homens para ser crido é, comumente, não sabido. Ora, essas verdades são em absoluto, as da fé. Logo, fé e ciência não tem o mesmo objeto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os infieis ignoram as verdades da fé, pelas não ver ou conhecer em si mesmas, nem lhes apreender a credibilidade. Ora, deste modo é que os fiéis têm conhecimento delas; não quase demonstrativamente, mas enquanto veem, pelo lume da fé, que devem ser cridas, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As razões aduzidas pelos Santos Padres para provar as verdades da fé não são demonstrativas; mas, certas persuasões manifestativas da não impossibilidade do que a fé propõe. Ou procedem dos princípios da fé, isto é, das autoridades da Sagrada Escritura, como diz Dionísio. Pois, com tais princípios chegam os fiéis a uma certa prova, assim como a certas outras chegam outros, partindo dos princípios evidentes. Por isso, a teologia também é uma ciência, como se disse no princípio desta obra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que se pode provar demonstrativamente inclui-se entre as verdades que se devem crer, não, por terem todas nelas fé absoluta, mas, por ser tal preexigido pelas verdades da fé. E, no mínimo, isso deve ser pressuposto pela fé ao menos por quem não pode de tal ter a demonstração.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz o Filósofo, no lugar aduzido, homens diversos podem ter ciência e opinião de um objeto absolutamente o mesmo, como agora o afirmamos sobre a ciência e a fé. Mas um determinado homem pode, certo, ter fé e ciência de um objeto relativamente o mesmo, por exemplo, de um mesmo sujeito, mas, não sob igual aspecto. Pois, de um mesmo objeto pode alguém saber uma coisa e opinar outra. E de modo semelhante, podemos saber, demonstrativamente, que Deus existe e crer que é trino. Mas, de um mesmo objeto e sob o mesmo aspecto, não pode um mesmo homem, simultaneamente, ter ciência e opinião, nem ciência e fé. Por diferentes razões, porém. Pois, a ciência não pode, absolutamente falando, e em relação ao mesmo objeto, ser simultânea com a opinião. Porque, a ciência consiste, essencialmente, em admitirmos a impossibilidade de ser de outro modo aquilo que sabemos; ao contrário, é da essência da opinião admitirmos a possibilidade de ser de outro modo aquilo que opinamos. Por seu lado, do que sabemos pela fé admitimos a impossibilidade de ser de outro modo, por causa da certeza da fé; mas, um mesmo objeto não pode, simultaneamente, e sob o mesmo aspecto, ser sabido e crido, porque o sabido é visto e o crido é não visto, como se disse.

Art. 6 - Se as verdades da fé devem distinguir-se em certos artigos.

O sexto discute-se assim. – Parece que as verdades da fé não devem distinguir-se em certos artigos.

1. – Pois, todo o conteúdo da Sagrada Escritura deve ser admitido pela fé. Mas, esse conteúdo, pela sua extensão, não pode ser reduzido a um número certo. Logo, é supérfluo distinguir artigos na fé.

2. Demais. – A distinção material, podendo ser levada ao infinito, não na deve levar em conta a arte. Ora, a razão formal do objeto da credibilidade, sendo a verdade primeira, é uma e indivisível como já se disse. Por onde, as verdades da fé não as pode distinguir a razão formal. Logo, deve-se deixar de lado a distinção material, em artigos, das verdades da fé.

3. Demais. – Como certos dizem um artigo é uma verdade indivisível, a respeito de Deus, que nos coarcta a crer. Ora, crer é um ato voluntário, pois, no dizer de Agostinho só crê quem quer. Logo, parece inconveniente distinguir as verdades da fé em artigos.

Mas, *em contrário*, diz Isidoro: Um artigo é a percepção da verdade divina, que tende para a mesma. Ora, por certas distinções é que podemos perceber a verdade divina; pois, o que em Deus tem unidade multiplica-se em nosso intelecto. Logo, as verdades da fé devem distinguir-se em artigos.

SOLUÇÃO. – Parece que a denominação latina de articulus (artigo) deriva do grego; pois, apopoy, em grego, correspondente ao latim articulus (artigo), significa uma certa coaptação de partes distintas. Por isso, as partículas do corpo, coaptadas umas às outras, chamam-se articulações dos membros. Semelhantemente, a gramática grega chama artigos a certas partes da oração coaptadas às demais

palavras para exprimir-lhes o gênero, o número ou o caso. E do mesmo modo, em retórica chamam-se artigos a certas coaptações de partes. Assim, diz Túlio: chama-se artigo à distinção das palavras, umas das outras, por intervalos, que cortam a oração, do modo requinte - pela acrimónia, pela voz, pelo semblante, encheite de espanto os adversários.

Por isso se diz que as verdades da fé cristã se distinguem em artigos, por se dividirem em determinadas partes com certa coaptação, umas às outras. Ora, são objeto da fé as realidades, divinas invisíveis como já dissemos. Portanto, sempre que se trate do invisível, por uma razão especial, isso constitui um artigo especial; quando porém, forem muitas as realidades desconhecidas, mas fundadas na mesma razão, não haverá distinção de artigos. Assim, há uma dificuldade em entender que Deus sofreu; outra, em que, depois de morto, ressurgiu; logo, o artigo da ressurreição deve ser distinto do da paixão. Mas, que sofresse, morresse e fosse sepultado, tudo encerra a mesma dificuldade, de modo que, aceitando-se um desses fatos, não é difícil aceitar os outros; portanto, todas essas verdades constituem um mesmo artigo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certas verdades da fé são por si mesma objeto da credibilidade; outras, porém, em dependência de terceiras : assim como também as demais ciências propõem determinadas verdades como buscadas por si mesmas e outras, como manifestativas de terceiras. Ora, versa a fé, principalmente, sobre as realidades que esperamos ver na pátria, conforme a Escritura. A fé é a substância das causas que se devem esperar. Portanto, pertence por si mesmo à fé tudo o que nos ordena diretamente à vida eterna, como, a existência das três Pessoas de Deus Omnipotente, o mistério da encarnação de Cristo e verdades semelhantes. E, por elas se distinguem os artigos da fé. Outras verdades, porém, a Sagrada Escritura nos propõe à crença, não como principalmente visadas, mas para a manifestação das supra-referidas. Assim, que Abraão teve dois filhos, que um morto ressuscitou ao contato dos ossos de Eliseu, e fatos semelhantes, narrados pela Sagrada Escritura, afim de manifestarem a majestade divina ou a encarnação de Cristo. E, em relação a ela, não há necessidade de se fazer distinção de artigos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A razão formal do objeto da fé pode ser considerada em dupla acepção. - Primeiro, em relação àquilo mesmo em que se acredita. E então, a razão formal de todas as verdades da fé é a mesma, a saber, a verdade primeira. E por aí, não há distinção de artigos. - Noutra acepção, a razão formal das verdades da fé pode ser considerada em relação a nós. E então, essa razão formal da credibilidade está em ter esta por objeto a inevidência. E por aí há distinção entre os artigos da fé, como se viu.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A definição citada do artigo se funda mais na etimologia do nome, enquanto de derivação latina, do que na sua verdadeira significação, enquanto derivada do grego. Por isso, não é tal definição de grande peso. - Pode-se, contudo dizer que, sendo a crença voluntária, ninguém é coarctado a crer por necessidade de coação; somos coarctados, contudo, pela necessidade do fim, pois, como diz o Apóstolo, é necessário que o que se chega a Deus creia, e sem fé é impossível agradar a Deus.

Art. 7 - Se os artigos da fé aumentaram na sucessão dos tempos.

O sétimo discute-se assim. – Parece que os artigos da fé não aumentaram na sucessão dos tempos.

1. – Pois, como diz o Apóstolo, é a fé a substância das causas que se devem esperar. Ora, em todo tempo esperamos sempre as mesmas coisas. Logo, em todo tempo devemos crer sempre nas mesmas.

2. Demais. – As ciências ordenadas pelo homem recebem acréscimo, na sucessão dos tempos, por causa da deficiência do conhecimento dos primeiros que as descobriram, como se vê claramente no Filósofo. Ora, a doutrina da fé não foi descoberta pelo homem, mas dada por Deus; porque é um dom de Deus, diz a Escritura. Ora, como a ciência de Deus não padece nenhuma deficiência, resulta que desde o princípio o conhecimento das verdades da fé foi perfeito, e não aumentou, na sucessão dos tempos.

3. Demais. – A obra da graça não procede menos ordenadamente que a da natureza. Ora, esta toma o seu início sempre do que é perfeito, como diz Boécio. Logo, também a obra da graça há de ter o seu início no que é perfeito; e assim os que primeiro transmitiram a fé a conheceram perfeitissimamente.

4. Demais. – Assim como a fé em Cristo nos chegou por meio dos Apóstolos, assim também, no Antigo Testamento, o conhecimento dela chegou aos patriarcas posteriores por meio dos primeiros, conforme aquilo da Escritura. Pergunta a teu pai e ele te informará. Ora, os Apóstolos foram plenissimamente instruídos sobre os mistérios; pois, receberam-nos, assim como com prioridade temporal, assim também, mais abundantemente que os outros, conforme a Glosa sobre aquilo da Escritura. Nós mesmos que temos as primícias do Espírito. Logo, conclui-se, que o conhecimento das verdades da fé não aumentou na sucessão dos tempos.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Com o andar dos tempos cresceu a ciência dos Padres espirituais; e quanto mais vizinhos se achavam do advento do Salvador, tanto mais plenamente receberam os sacramentos da salvação.

SOLUÇÃO. – Na doutrina da fé, os artigos desempenham o mesmo papel que os princípios evidentes na ciência adquirida pela razão natural. Ora, nesses princípios descobre-se uma certa ordem, pela qual uns estão implicitamente contidos nos outros, assim como todos se reduzem ao seguinte, como primeiro - é impossível afirmar e negar simultaneamente conforme está claro no Filósofo. Semelhantemente, todos os artigos estão implicitamente contidos em certas verdades primeiras da fé, a saber: devemos crer na existência de Deus e na sua Providência relativa à salvação dos homens, segundo aquilo da Escritura é necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus e que é remunerador dos que o buscam. Pois, na existência divina se inclui tudo o que cremos existir eternamente em Deus, em que consiste a nossa felicidade. Por seu lado, na fé da Providência se incluem todas as coisas, temporalmente dispensadas por Deus para a salvação dos homens e que são a via para a felicidade. E deste modo, dos demais artigos subsequentes, uns se incluem nos outros; assim, a fé na redenção humana compreende implicitamente a encarnação de Cristo, a sua Paixão e fatos semelhantes.

Por onde, devemos concluir que, na sua substância, os artigos de fé não receberam acréscimo, na sucessão dos tempos; porque, tudo quanto os patriarcas posteriores acreditaram estava contido na fé dos precedentes, embora implicitamente. Mas, quanto à sua explicação, o número dos artigos aumentou; porque certos foram conhecidos explicitamente pelos patriarcas posteriores, que os anteriores assim não conheceram. Por isso, o Senhor diz a Moisés: Eu sou o Deus de Abraão, o Deus de Isaac, o Deus de Jacó; mas eu não lhes declarei o meu nome Adonai. E Davis: Mais que os anciãos entendi: E o Apóstolo: O mistério de Cristo em outras gerações não foi conhecido, assim como agora tem sido revelado aos seus santos Apóstolos e profetas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todos os homens sempre esperaram as mesmas coisas. Como, porém só por Cristo tiveram essas esperanças, quanto mais afastados estavam de Cristo no tempo, tanto mais longe se achavam da consecução dos bens esperados. Por isso, o Apóstolo diz: Na fé morreram todas estas, sem terem recebido as promessas, mas, vendo-as de longe. Ora, quanto mais

uma coisa é vista de longe tanto menos distintamente o é. Por isso, os que estiveram mais vizinhos do advento de Cristo conheceram mais distintamente os bens esperados.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O progresso do conhecimento pode dar-se de dois modos. Primeiro, por parte de quem ensina, quer seja só, quer vários, e que progridem no conhecimento, na sucessão dos tempos. E esta é a razão do progresso das ciências descobertas pela razão humana. - De outro modo, por parte do discente. Assim, o mestre, conhecedor de toda a ciência, não a transmite toda, desde o princípio, ao discípulo, que não poderia compreendê-la, mas, a pouco e pouco, adaptando-lhe à capacidade. E deste modo os homens progrediram no conhecimento da fé, na sucessão dos tempos. Donde o comparar o Apóstolo estado, dos que viveram no regime do Velho Testamento, ao da puerícia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Duas são as causas preexigidas à geração natural: o agente e a matéria. Ora, na ordem da causa agente, é naturalmente anterior o que é mais perfeito; assim, a natureza começa pelo perfeito, pois o imperfeito não chega à perfeição senão por agentes perfeitos preexistentes. Na ordem, porém da causa material, vem primeiro o imperfeito. E por aí, a natureza procede do imperfeito para o perfeito. - Ora, no manifestar a fé, Deus é como o agente de ciência abeterno perfeita; e o homem, como a matéria receptiva do influxo do agente divino. Por onde, cumpria que o conhecimento humano da fé partisse do imperfeito para o perfeito. E embora certos homens, que foram os doutores da fé, se comportassem a modo de causa agente, contudo a tais a manifestação do Espírito foi dada para a utilidade comum, como diz a Escritura: Por isso, aos Patriarcas, que foram os instituidores da fé, foi ministrado dela um conhecimento tão suficiente quanto era necessário que transmitissem ao povo, nesse tempo, clara ou figuradamente.

RESPOSTA À QUARTA. – A consumação última da graça foi feita por Cristo; por isso, o seu tempo se chama tempo da plenitude. Por isso, os que mais próximos estiveram de Cristo, quer antes, como João Batista, quer depois, como os Apóstolos, conheceram mais plenamente os mistérios da fé. Assim vemos se dar o mesmo com os diversos estados da vida humana: a perfeição é própria da juventude; e tanto mais perfeito é o estado do homem, quanto mais está próximo da juventude, por anterioridade ou posterioridade.

Art. 8 - Se os artigos da fé estão convenientemente enumerados.

O oitavo discute-se assim. – Parece que os artigos da fé estão inconvenientemente enumerados.

1. – Pois, o que pode ser conhecido por meio da razão demonstrativa não pertence à fé, de modo a ser para todos, objeto de fé, como já se disse. Ora, a unidade de Deus pode ser conhecida por demonstração; pois, o Filósofo prova, e muitos outros filósofos aduziram razões que a demonstram. Logo, a unidade de Deus não deve ser tida como um artigo de fé.

2. Demais. – Assim como, por força da fé, havemos de crer em Deus onipotente, assim também, por força da mesma, havemos de crer-lhe na onisciência e na sua universal Providência; e muitos erraram quanto a estes dois pontos. Logo, entre os artigos da fé, devia ter-se feito menção tanto da sabedoria e da Providência divina, como da onipotência.

3. Demais. – O conhecimento do Pai é o mesmo que o do Filho, conforme aquilo da Escritura. Quem me vê a mim vê também o Pai. Logo, deveria haver só um artigo relativo ao Pai e ao Filho e, pela mesma razão, ao Espírito Santo.

4. Demais. – A pessoa do Pai não é menor que a do Filho e do Espírito Santo Ora, vários artigos foram enumerados relativos à pessoa do Espírito Santo e, semelhantemente, à do Filho. Logo, vários também deviam ser os artigos relativos à pessoa do Pai.

5. Demais. – Assim como há algo de próprio à pessoa do Pai e à do Espírito Santo, assim também à do Filho, quanto à divindade. Ora, os artigos da fé atribuem uma obra própria ao Pai, que é a da criação; e semelhantemente, outra própria ao Espírito Santo, que é a de ter falado por meio dos profetas. Logo, os artigos da fé deviam também atribuir uma obra própria ao Filho, quanto à divindade.

6. Demais. – O Sacramento da Eucaristia tem as suas dificuldades próprias comparada com muitos artigos. Logo, devia ter-se feito um artigo especial sobre ela. Portanto, os artigos da fé não foram suficientemente enumerados.

Mas, *em contrário*, está a autoridade da Igreja que fez a enumeração.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, à fé essencialmente pertence aquilo de que gozaremos a visão na vida eterna, e que a ela nos conduz. Ora, duas coisas se nos propõem a serem vistas nessa vida: a divindade, que nos estava velada, e cuja visão nos torna felizes; e o mistério da humanidade de Cristo; pelo qual temos acesso à glória dos filhos de Deus, conforme o Apóstolo. Por isso, diz o Evangelho: A vida eterna consiste em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus a ti, e a Jesus Cristo, que tu enviaste. Por onde, a primeira distinção das verdades da fé está em certas dizerem respeito à majestade divina; outras, ao mistério da humanidade de Cristo, que é o sacramento da piedade, como diz a Escritura.

Ora, sobre a majestade divina três artigos se nos propõem a crer. - O primeiro é a unidade divina. E a esta pertence o primeiro artigo. O segundo, a Trindade das pessoas. - Em terceiro lugar são nos propostas as obras próprias da divindade. Das quais a primeira pertence à existência da natureza. E por isso é nos proposto o artigo da criação. - A segunda pertence à existência da graça. E por isso num mesmo artigo nos propõe tudo o que pertence à santificação humana. - A terceira enfim, à existência da glória; e por isso é nos proposto outro artigo sobre a ressurreição da carne e a vida eterna. E assim, há sete artigos pertencentes à divindade.

Semelhantemente, no tocante à divindade de Cristo se estabeleceram sete artigos. - Desses o primeiro versa sobre a encarnação ou a concepção de Cristo. - O segundo, sobre a sua natividade, da Virgem. - O terceiro, sobre a sua paixão, morte e sepultura. - O quarto sobre a descida aos infernos. - O quinto sobre a ressurreição. - O sexto, sobre a ascensão. - O sétimo, sobre o seu advento para o juízo.

E assim, são ao todo quatorze.

Certos, porém distinguem doze artigos de fé: seis pertencentes à divindade e seis, à humanidade. Resumem num só os três artigos sobre as três pessoas, porque o mesmo é o conhecimento delas três. Quanto ao artigo sobre obra da glorificação, dividem-no em dois: a ressurreição da carne e a glória da alma. Semelhantemente, reduzem a um os artigos sobre a concepção e a natividade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Conhecemos pela fé muitas verdades a respeito de Deus, que os filósofos não puderam investigar, pela razão natural. Por exemplo, sobre a sua providência, sobre a onipotência, e que só a Ele devemos adorar. O que tudo está contido no artigo sobre a unidade divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O nome mesmo da divindade implica uma certa previsão, como se disse no Primeiro livro. Ora, a potência, no ser inteligente, não obra senão pela vontade e pelo conhecimento.

Por onde, a onipotência de Deus inclui, de certo modo, a ciência e a universal providência. Pois, não poderia fazer tudo o que quer, nos seres deste mundo, se não os conhecesse e exercesse sobre eles a sua providência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O conhecimento do Padre, do Filho e do Espírito Santo é o mesmo, quanto à unidade essencial, pertencente ao primeiro artigo. Quanto porém à distinção das Pessoas, fundada nas relações de origem, o conhecimento do Filho está, de certo modo, incluído na do Padre. Pois, não seria Pai se não tivesse o Filho, sendo o nexo entre ambos o Espírito Santo. E sendo assim, bem andaram os que estabeleceram um só artigo relativo às três Pessoas. Mas como relativamente a cada uma das Pessoas, devemos atender a certos pontos sobre os quais é possível erro, podem estabelecer-se três artigos relativos às três Pessoas. Assim, Ario acreditava no Pai onipotente e eterno, mas não que o Filho fosse coigual e consubstancial ao Pai; por isso, foi necessário acrescentar um artigo sobre a pessoa do Filho, para determinar o ponto em questão. E pela mesma razão foi necessário introduzir o artigo terceiro, contra Macedônio, sobre a pessoa do Espírito Santo. E semelhantemente, a concepção de Cristo, a sua natividade e ainda a ressurreição e a vida eterna podem ser compreendidas sob uma mesma noção, num mesmo artigo, enquanto tendo uma mesma ordenação. Mas, sob outra noção podem se distinguir, enquanto tendo, cada uma, dificuldades especiais.

RESPOSTA À QUARTA. – Ao Filho e ao Espírito Santo é próprio serem enviados para santificar a criatura. Havendo, pois, mais verdades que devemos crer, sobre a pessoa do Filho e do Espírito Santo, são mais os artigos, que sobre a Pessoa do Pai, que nunca é enviado, conforme se disse na Primeira Parte.

RESPOSTA À QUINTA. – A santificação da criatura, pela graça, e a consumação, pela glória, também se operam pelo dom da caridade, próprio do Espírito Santo, e pelo da sapiência, próprio do Filho. Por onde, ambas essas obras propriamente pertencem ao Filho e ao Espírito Santo, sendo disso, porém, diversas as razões.

RESPOSTA À SEXTA. – Duas coisas podemos considerar, no sacramento da Eucaristia. Primeiro, que é um sacramento; e portanto, com o mesmo fundamento que os outros efeitos da graça santificante. Depois, que contém milagrosamente o corpo de Cristo, e então está compreendido na onipotência, como todos os outros milagres à onipotência atribuídos.

Art. 9 - Se os artigos da fé estão convenientemente dispostos no símbolo.

O nono discute-se assim. – Parece que os artigos da fé estão inconvenientemente dispostos no símbolo.

1. – Pois, a Sagrada Escritura é a regra da fé, à qual não podemos acrescentar nem subtrair nada, como ela própria o diz: Vós não ajustareis nem tirareis nada às palavras que eu vos digo. Logo, é ilícito erigir-se qualquer outro símbolo em regra de fé, depois de ter sido outorgada a Sagrada Escritura.

2. Demais. – Como diz o Apóstolo, uma é a fé. Ora, o símbolo é a profissão da fé. Logo, foi conveniente terem-se feito vários símbolos.

3. Demais. – A confissão da fé, contida no símbolo, diz respeito a todos os fiéis. Ora, nem a todos cabe crer em Deus, mas só aos de fé informada. Logo, inconvenientemente foi outorgado o símbolo da fé sob a forma destas palavras: Creio em um só Deus.

4. Demais. – A descida aos infernos é um dos artigos de fé, como já se disse. Ora, o símbolo dos Padres não faz menção da descida aos infernos. Logo, parece que foi inconvenientemente acrescentado.

5. Demais. – Como diz Agostinho, expondo aquilo do Evangelho Credes em Deus, crede também em mim - cremos em Pedro ou em Paulo; ora, crer só o dizemos em relação a Deus. Logo, sendo a Igreja católica algo de puramente criado, resulta que é inconveniente dizer: Numa, santa, católica e apostólica Igreja.

6. Demais. – O símbolo foi dado para regra de fé. Ora, esta deve ser proposta a todos e publicamente. Logo, devia cantar-se, na missa, qualquer símbolo, como o dos Padres. Portanto, não parece conveniente a disposição dos artigos da fé no símbolo.

Mas, *em contrário*, a igreja universal não pode errar, por ser governada pelo Espírito Santo, que é o Espírito de verdade. Pois. assim o prometeu o Senhor aos discípulos, dizendo: Quando vier aquele Espírito de verdade, ele vós ensinará todas as verdades. Ora, o símbolo foi dado por autoridade da Igreja universal. Logo, nada contém de inconveniente.

SOLUÇÃO. – Como diz o Apóstolo, é necessário que o que se chega a Deus creia. Ora, ninguém pode crer senão numa verdade que lhe seja proposta à crença. Por isso, foi necessário coligar as verdades da fé, para mais facilmente poderem ser propostas a todos, afim de ninguém ficar privado da verdade, por ignorância da fé. Ora, tal coleção dos artigos da fé recebeu o nome de símbolo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Sagrada Escritura contém as verdades da fé difusamente, sob modo diversos e, certas, obscuramente. De modo que, para extraí-las dela é necessário longo estudo e exercício, que nem todos os que têm necessidade de conhecê-las podem dispender; pois a maior parte, tomados por outras ocupações, não tem tempo de se dedicar a esse estudo. Por isso, foi necessário se fizesse sumariamente uma coleção clara das sentenças da Sagrada Escritura, para ser proposta à crença de todos. O que - porém não foi nenhum acréscimo à Sagrada Escritura, mas antes um extrato da mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todos os símbolos ensinam as mesmas verdades da fé. Mas, há necessidade de instruir mais diligentemente o povo sobre elas, quando ocorrem erros, afim de não ser a fé dos simples corrompida pelos heréticos. Tal a causa de ter sido necessário comporem-se vários símbolos, só diferentes por explicar um, mais plenamente, o que outro contém implicitamente, conforme o exigia a instância dos heréticos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É como que a pessoa de toda a Igreja, unida pela fé, que propõe a confissão desta, no símbolo. Ora, a fé da Igreja é uma fé informada, que também se encontra em todos os membros da Igreja, pelo número e pelo mérito. Por onde, o símbolo transmite a confissão da fé enquanto conveniente à fé informada, de modo que se algum fiel não a tiver informada pode esforçar-se por alcançar essa forma.

RESPOSTA À QUARTA. – Como os heréticos não caíram em nenhum erro a respeito da descida aos infernos, não foi necessária nenhuma explicação sobre esse ponto. E por isso, não é repetido no símbolo dos Padres, mas suposto, como predeterminado, no dos Apóstolos. Pois, o símbolo subsequente não abole, antes, expõe o precedente, como já se disse.

RESPOSTA À QUINTA. – Quando se diz - na santa Igreja católica - devemos entendê-lo como significando ser a nossa fé referida ao Espírito Santo, que santifica a Igreja, de modo que o sentido é: Creio no Espírito Santo, que santifica a Igreja. Mas é melhor, segundo o uso comum, não se colocar aí a partícula na, mas dizer simplesmente, a santa Igreja católica, como diz também o Papa Leão.

RESPOSTA À SEXTA. – Sendo o símbolo dos Padres explicativo do dos Apóstolos, e tendo sido composto depois da fé já manifestada e quando a Igreja estava em paz, por isso é cantado publicamente na missa. Ao passo que o símbolo dos Apóstolos, composto no tempo da perseguição, quando a fé ainda não estava disseminada, é dito privadamente na Prima e no Completório, como que contra as trevas dos erros passados e futuros.

Art. 10 - Se pertence ao Sumo Pontífice ordenar o símbolo da fé.

O décimo discute-se assim. – Parece que não pertence ao Sumo Pontífice ordenar o símbolo da fé.

1. – Pois, uma nova ordenação do símbolo foi necessária, por causa da explicação dos artigos da fé, como já se disse. Ora, no regime do Velho Testamento eram cada vez melhor explicados, conforme a sucessão dos tempos, pois as verdades da fé tornam-se tanto mais manifestas quanto maior for a proximidade de Cristo conforme já se disse. Ora, cessando essa causa, no regime da Lei Nova, não era necessário dar uma explicação cada vez mais clara dos artigos da fé. Logo, parece não pertencer à autoridade do Sumo Pontífice uma nova ordenação do símbolo.

2. Demais. – O que foi interdito, sob pena de anátema, pela Igreja Universal, não depende do poder de nenhum homem. Ora, uma nova ordenação do símbolo foi interdita, sob pena de anátema, por autoridade da Igreja Universal. Pois, dizem as atas do primeiro sínodo efesino: Uma vez lido até ao fim o símbolo do sínodo de Nicéia, o santo sínodo declarou não ser lícito a ninguém professar, subscrever ou compor outra fé, que não a definida pelos Santos Padres reunidos em Nicéia sob a inspiração do Espírito Santo. E acrescenta-se a pena de anátema; sendo o mesmo repetido nas atas do sínodo calcedonense. Logo, parece não pertencer à autoridade do Sumo Pontífice ordenar de novo o símbolo.

3. Demais. – Atanásio não foi Sumo Pontífice, mas patriarca de Alexandria; e contudo, constituiu um símbolo cantado na Igreja. Logo, parece não pertencer, antes, ao Sumo Pontífice que aos outros, a constituição do símbolo.

Mas, *em contrário*, a organização do símbolo foi feita no sínodo geral. Ora, tal sínodo só pode se reunir pela autoridade do Sumo Pontífice, como está nas Decretais. Logo, a organização do símbolo pertence à autoridade do Sumo Pontífice.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, uma nova ordenação do símbolo é necessária para obviar aos erros ocorrentes. Portanto, tem autoridade para ordená-lo quem pode determinar o que é matéria de fé, para que todos a esta adiram inconcussamente. Ora, tal é a autoridade do Sumo Pontífice, aquém são deferidas as maiores e mais difíceis questões da Igreja, como determinam as Decretais. Por isso, o Senhor disse a Pedro: a quem constituiu Sumo Pontífice: Eu roguei por ti para que a tua fé não falte; e tu, enfim, depois de convertido conforta a teus irmãos. E a razão disto é que toda a Igreja deve ter a mesma fé, conforme aquilo da Escritura. Todos digais uma mesma coisa, e que não haja entre vós cismas. Ora, isto não poderia ser observado se uma questão sobre a fé não fosse resolvida por quem governa toda a Igreja, de modo a ser a sua decisão aceita firmemente por toda ela. Por onde, só o Sumo Pontífice tem autoridade para fazer nova ordenação do símbolo, bem assim tudo o mais respeitante à Igreja universal, como reunir um sínodo geral e coisas semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na doutrina de Cristo e dos Apóstolos as verdades da fé estão suficientemente explicadas. Mas, os maus pervertem a doutrina apostólica e as outras verdades da Escritura, para perdição deles próprios, no dizer da Escritura. Por isso, foi necessário, no decurso do tempo, fazer uma explanação da fé, contra os erros ocorrentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que o símbolo proíbe e declara se aplica os particulares, que não podem decidir sobre a fé. Mas tal declaração do sínodo geral não tirou o poder, ao sínodo seguinte, de decretar um novo símbolo, contendo, não certo, fé nova, senão a mesma, porém, mais desenvolvida. Por isso, todo sínodo sempre deixou ao seguinte a liberdade de acrescentar qualquer exposição às do precedente, havendo necessidade de se opor a alguma heresia sobrevinda. O que, pertence ao Sumo Pontífice, por cuja autoridade o sínodo se reúne e a sua sentença se confirma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Atanásio não compôs uma declaração da fé a modo de símbolo, mas antes, a modo de doutrina, conforme se colhe da sua maneira mesma de exprimir-se. Mas como a sua doutrina continha em resumo as verdades íntegras da fé, foi recebida, pela autoridade do Sumo Pontífice, de modo a ser tida por uma como regra da fé.

Questão 2: Do ato de Fé.

Em seguida devemos tratar do ato de fé.

E primeiro, do ato interior. Segundo, do ato exterior.

Na primeira questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 - Se crer é cogitar com assentimento.

O primeiro discute-se assim. – Parece que crer não é cogitar com assentimento.

1. – Pois, a cogitação implica investigação; porque cogitar é quase coagitar, ou agitar simultaneamente. Ora, Damasceno diz ser a fé um assentimento não indagativo. Logo, cogitar não pertence ao ato de fé.

2. Demais. – A fé se funda na razão, como a seguir se dirá. Ora, cogitar é ato da potência cogitativa, que pertence à parte sensitiva, como se disse na Primeira Parte. Logo, a cogitação não pertence à fé.

3. Demais. – Crer é ato do intelecto, porque o seu objeto é a verdade. Ora, parece que assentir, como consentir, não é ato do intelecto, mas da vontade conforme já se disse. Logo, crer não é cogitar com assentimento.

Mas, *em contrário*, Agostinho define assim crer.

SOLUÇÃO. – A palavra cogitar pode tomar-se em triplíce acepção. – Primeiro, em comum, para significar qualquer consideração atual do intelecto, Assim, Agostinho diz: Pela que denomino inteligência é que inteligimos cogitando. – Noutra e mais própria acepção, chama-se cogitar à consideração do intelecto acompanhada de uma certa investigação, antes de alcançada a perfeição do mesmo, pela certeza da visão. E neste sentido Agostinho ensina não se diz que o Filho de Deus é cogitação, mas sim, o verbo de Deus. Porque, quando a nossa cogitação, alcança o objeto da ciência e é por ele informada, o nosso verbo é verdadeiro. Por onde, o Verbo de Deus deve ser compreendido como sem cogitação, sem nada de formal, que possa ser informe. E assim sendo, chama-se propriamente cogitação ao movimento da alma, que delibera, ainda não tornado perfeito pela plena visão da verdade. Ora, esse movimento pode ser da alma, que delibera sobre intenções universais, o que pertence à parte intelectiva, ou sobre intenções particulares, o que pertence à parte sensitiva. Por onde, cogitar, na segunda acepção, é tomado pelo ato do intelecto deliberante; na terceira, pelo ato da virtude cogitativa.

Se pois tomarmos a palavra cogitar em comum, conforme à primeira acepção, a expressão - cogitar com assentimento - não significa tudo quanto a crença essencialmente implica. Pois, nessa acepção, também quem considera no que sabe ou entende cogita com assentimento. – Tomado porém na segunda acepção, cogitar implica na essência total o ato da crença. Pois, certos dos atos pertinentes ao intelecto implicam um firme assentimento, sem a tal cogitação. Assim, quando consideramos o que sabemos ou entendemos, essa consideração já é informada. Outros atos do intelecto porém importam, por certo, numa cogitação informe sem firme assentimento. Quer por não penderem para nenhuma parte, como se dá com quem duvida; quer, por penderem mais para uma parte, mas dependerem de algum leve sinal, como sucede com quem suspeita; quer, por aderirem a uma parte, mas com temor de que a outra seja a verdadeira, como acontece com quem opina. Ora, o ato de crer implica e adesão firme a uma das partes. Por aí, o crente convém com o que sabe e entende. E, contudo, o seu conhecimento não é perfeito, pela visão manifesta; por onde, convém com o de quem duvida, suspeita e opina. E, assim, é próprio de quem crê cogitar com assentimento. E por isso, o ato de crer distingue-se de todos os atos do intelecto, relativos à verdade e à falsidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A fé não implica a investigação da razão natural, demonstrativa daquilo em que se crê. Implica porém uma certa investigação daquilo pelo que o homem é levado a crer; por exemplo, por ter sido dito por Deus e confirmado por milagres.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Cogitar, aqui, não se toma como ato da virtude cogitativa, mas enquanto pertencente ao intelecto, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O intelecto do crente é determinado a um só objeto, não racional, mas voluntariamente. Por onde, assentimento, aqui, se toma pelo ato do intelecto, enquanto é, pela vontade, determinado a um objeto.

Art. 2 - Se o ato da fé se distingue convenientemente em ato de crer a Deus, crer Deus e crer em Deus.

O segundo discute-se assim. – Parece que se distingue inconvenientemente o ato de fé em ato de crer a Deus, crer Deus e crer em Deus.

1. – Pois, a cada hábito corresponde um ato. Ora, a fé, sendo virtude, é um hábito. Logo, é inconveniente admitirem-se vários atos de fé.

2. Demais. – O comum a todos os atos de fé não deve ser considerado como um ato de fé particular. Ora, crer a Deus está compreendido em geral em todo ato de fé, porque esta se funda na verdade primeira. Logo, parece inconveniente distingui-la de outros atos também de fé.

3. Demais. – O que também convém aos infiéis não pode ser considerado de fé. Ora, crer na existência de Deus também os infiéis o creem. Logo, não deve ser considerado ato de fé.

4. Demais. – Mover-se para o fim é próprio da vontade, cujo objeto é o bem e o fim. Ora, crer é ato, não da vontade, mas do intelecto. Logo, não se deve estabelecer diferença nenhuma no ato de crer em Deus, o que implica movimento para o fim.

Mas, *em contrário*, Agostinho faz a distinção referida.

SOLUÇÃO. – O ato de toda potência ou hábito é considerado relativamente à ordem entre a potência ou o hábito e o seu objeto. Ora, o objeto da fé pode ser considerado à tríplice luz. Pois, crer, sendo ato próprio do intelecto, enquanto movido pela vontade a assentir, como já dissemos objeto da fé pode ser considerado, quer em relação ao intelecto mesmo, quer à vontade motora do intelecto. Ora, se o considerarmos em relação ao intelecto, dois elementos podemos distinguir no ato de fé, como dissemos. Um é o seu objeto material, e então se diz que é um ato de fé crer Deus; porque, como já dissemos nada nos é proposto a crer senão enquanto diz respeito a Deus. Outro é a razão formal do objeto, que é como o meio pelo qual assertimos nele, como crível; e então se considera ato de fé crer a Deus; pois conforme já dissemos, o objeto formal da fé a verdade primeira a que o homem adere, afim de por ela assentir no que crê. - Se porém considerarmos, ao terceiro modo, o objeto da fé, enquanto é o intelecto movido pela vontade, então consideramos ato de fé crer em Deus, Pois, a verdade primeira de refere à vontade, enquanto ela exerce a função de fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As três distinções feitas não designam atos diversos de fé, mas um só e mesmo ato mantendo relações diversas com o objeto da fé.

Donde se deduz a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – Crer Deus não cabe aos infiéis, enquanto considerado ato de fé. Pois, não creem Deus existente dependentemente das condições determinadas pela fé. Por onde, nem creem verdadeiramente Deus, pois, no dizer do Filósofo, ausência do nosso conhecimento, em relação aos seres simples, consiste só em totalmente não os atingirmos.

RESPOSTA À QUARTA. – Como já se disse, a vontade move o intelecto e as mais potências da alma para o fim; e neste sentido é considerado ato de fé crer em Deus.

Art. 3 - Se crer é necessário à salvação.

O terceiro discute-se assim. - Parece que crer não é necessário à salvação.

1 – Pois, à conservação e à perfeição de um ser basta o que lhe convém à natureza. Ora, as verdades da fé excedem a razão natural dos, homem, por lhe não serem manifestas, como já se disse. Logo, crer não é necessário à salvação.

2. Demais. – É arriscado darmos nosso assentimento quando não podemos julgar da verdade ou falsidade do que nos propõem, conforme a Escritura: Porventura o ouvido não julga das palavras? Ora, ele não pode julgar as verdades de fé pelas não poder resolver nos princípios primeiros pelos quais julga de tudo. Logo, é arriscado dar fé a tais verdades. Portanto, crer não é necessário à salvação.

3. Demais. – A salvação o homem está em Deus, conforme a Escritura. A salvação dos justos vem do Senhor. Ora, as causas invisíveis de Deus se veem consideradas pelas obras que foram feitas; ainda a sua virtude sempiterna e a sua divindade, no dizer do Apóstolo. Ora, no que vemos, pelo intelecto, não cremos. Logo, não é necessário, para nossa salvação, crermos em nada.

Mas, *em contrário*, a Escritura: sem fé é impossível agradar a Deus.

SOLUÇÃO. – Duas coisas existem, em todas as naturezas ordenadas, concorrentes à perfeição de uma natureza inferior; uma, conforme ao seu movimento próprio; outra, ao da natureza superior. Assim, a água, por movimento próprio, move-se para o centro; porém, pelo movimento da lua, move-se em torno do centro, pelo fluxo e refluxo. Semelhantemente, os orbes planetários movem-se, por movimento próprio, do ocidente para o oriente; mas, em virtude do movimento do primeiro orbe, do oriente para o ocidente. Só a natureza racional criada se ordena imediatamente para Deus. Porque as outras criaturas não atingem a nenhum termo universal, senão só particular, participantes da divina bondade, quer pela existência somente, como os seres inanimados, quer ainda pelo viver, e pelo conhecimento do particular, como as plantas e os animais. A natureza racional, porém, conhecendo a noção universal de bem e de ser, ordena-se imediatamente ao princípio universal do ser. Logo, a perfeição da criatura racional consiste, não somente no que lhe convém à natureza, mas também no que lhe advém por uma certa participação sobrenatural da divina bondade, por isso, como dissemos antes, a felicidade última do homem consiste numa certa visão sobrenatural de Deus, mas que ele não pode alcançar senão por uma como instrução do mestre divino, conforme àquilo da Escritura. Todo aquele que do Pai ouviu e aprendeu vem a mim. Ora, o homem torna-se participante dessa ciência, não imediata, mas sucessivamente, ao modo da sua natureza. E todo o que a aprende há de por força crer, para alcançar a ciência perfeita, como também o Filósofo o diz: é necessário que quem aprende creia. Por onde, para o homem chegar à visão perfeita da felicidade, é necessário, antes, crer em Deus, como o discípulo crê no mestre que ensina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como a natureza do homem depende de uma natureza superior, não lhe basta à sua perfeição o conhecimento natural, mas é necessário outro, sobrenatural, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como o homem, pelo natural lume do intelecto, assente aos princípios, assim o virtuoso adquire pelo hábito da virtude, o juízo reto sobre o que lhe à virtude convém. E deste modo também, pelo lume da fé, infundido divinamente, o homem assente às verdades da fé e não, ao que lhe é contrário. Por onde, não incorrem em nenhum perigo de danação os que creem em Cristo Jesus, iluminados por ele, por meio da fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fé percebe mais, das coisas invisíveis de Deus, e de modo mais alto, do que a razão natural, que parte das criaturas para chegar a Deus. Por isso, diz a Escritura: Muitas causas em grande número - te têm sido patenteadas, que excedem o entendimento do homens.

Art. 4 - Se é necessário crer no que a razão natural pode provar.

O quarto discute-se assim. – Parece não ser necessário crer no que a razão natural pode provar.

1. – Pois, se nas obras da natureza nada há de supérfluo, com maioria de razão nas de Deus. Ora, o que se pode fazer de um modo é inútil fazer-se também de outro. Logo, o que se pode conhecer pela razão natural inutilmente se haveria de receber da fé.

2. Demais. – Precisamos crer naquilo que é objeto da fé. Ora, ciência e fé não recaem sobre o mesmo objeto, como se estabeleceu. Logo, versando a ciência sobre tudo o que pode ser conhecido pela razão natural, resulta não ser necessário crer no que se prova pela razão natural.

3. Demais. – Todos os objetos cognoscíveis têm a mesma razão. Se pois certos deles nos são propostos para serem cridos, pela mesma razão seríamos forçados a crer em todos. Ora, isto é falso. Pois, não é necessário crermos no que podemos conhecer pela razão natural.

Mas, *em contrário*, é necessário crer em Deus uno e incorpóreo, o que é provado pelos filósofos, por meio da razão natural.

SOLUÇÃO. – É forçoso aceitarmos, pela fé não só o que é superior à razão, mas também o que por esta podemos conhecer. E isto por três razões. - Primeiro, para chegarmos mais prontamente ao conhecimento da verdade divina. Pois, a ciência a que pertence provar a existência, de Deus, e o mais que a Ele diz respeito, é nos proposta ao estudo em último lugar, pressupostas antes muitas outras ciências. Por onde, só depois de muitos anos de vida poderíamos chegar ao conhecimento de Deus. – Em segundo lugar, para ser mais geral o conhecimento de Deus. Pois, muitos não podem adiantar-se no estudo das ciências, quer pelo embotamento do engenho, quer pelas ocupações e necessidades da vida temporal; quer ainda por serem tardes no aprender. Ora, esses tais ficariam absolutamente privados do conhecimento de Deus, se as verdades divinas não lhes fossem propostas pela fé. – Em terceiro lugar, por causa da certeza. Pois, a razão humana é muito deficiente; aplicada às coisas divinas. E a prova está em terem os filósofos, que as perscrutaram por uma investigação natural, errado em muitos pontos, e opinado uns contrariamente aos outros. Logo, para os homens terem de Deus um conhecimento isento de dúvidas e certo, foi necessário lhes fossem as verdades divinas transmitidas por meio da fé; como ditada por Deus, que não pode mentir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A investigação da razão natural não basta ao gênero humano para conhecer as coisas divinas, mesmo as que podem ser demonstradas pela razão. Logo, não é supérfluo crermos nas verdades da fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um mesmo sujeito não pode ter ciência e fé de um mesmo objeto. Mas, o sabido por um pode ser acreditado por outro, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora todos os objetos cognoscíveis convenham entre si, quanto à noção de ciência, não convêm, contudo em se ordenarem igualmente à felicidade. Por isso nem todos são igualmente propostos a serem cridos.

Art. 5 - Se estamos obrigados a crer em alguma coisa explicitamente.

O quinto discute-se assim. – Parece não estarmos obrigados a crer em nada explicitamente.

1. – Pois, ninguém está obrigado ao que lhe está fora do poder. Ora, crer em alguma coisa explicitamente não está no poder do homem, conforme diz a Escritura. Como creram aqueles que não ouviram? Como ouviram sem pregador? Porém como pregarão eles se não forem enviados? Logo, não estamos obrigados a crer em nada explicitamente.

2. Demais. – Nós nos ordenamos a Deus, tanto pela fé, como pela caridade. Ora, não estamos obrigados a guardar os preceitos sobre a caridade, bastando-nos só a preparação do ânimo, como bem o demonstra o preceito do Senhor assim formulado: Se alguém te ferir na tua face direita, oferece-lhe também a outra. O mesmo se vê em preceitos semelhantes, como expõe Agostinho. Logo, também não estamos obrigados a crer em nada explicitamente, bastando-nos só ter a alma preparada para crer as coisas propostas por Deus.

3. Demais. – O bem da fé consiste numa certa obediência, conforme a Escritura: Para que se obedeça à fé em todas as gentes. Ora, a virtude da obediência não exige que o homem observe certos e determinados preceitos, bastando-lhe só ter o ânimo pronto a obedecer, conforme a Escritura: Pronto estou, e em nada me tenho perturbado, para guardar os teus mandamentos. Logo, parece também bastar, para a fé, tenhamos o ânimo pronto a crer tudo o que nos for proposto por Deus, sem crer em nada explicitamente.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura. É necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus, e que é remunerador dos que o buscam.

SOLUÇÃO. – Os preceitos da lei, que o homem está obrigado a cumprir, regulam os atos das virtudes, que são a via para chegarmos à salvação. Ora, o ato de virtude, como já se disse, se funda na relação do hábito com o objeto; e no objeto de qualquer virtude podemos distinguir os dois elementos seguintes. O que propriamente e em si o constitui e necessariamente existe em todo ato virtuoso; e além disso o que accidental ou consequentemente se relaciona com a essência própria do objeto.

Assim, ao objeto da fortaleza, propriamente e em si mesmo, pertence afrontar um perigo mortal e arrostar o inimigo, correndo perigo por causa do bem comum. Mas o armar-se o homem ou ferir a outrem numa guerra justa, ou cometer qualquer ato semelhante, reduz-se certo ao objeto da fortaleza, mas por acidente. Logo, a determinação do ato virtuoso, quanto ao objeto próprio e essencial da virtude, depende necessariamente de um preceito, assim como o ato mesmo da virtude. Mas, a determinação, desse ato, quanto ao que diz respeito accidental ou secundariamente ao objeto próprio e essencial da virtude, não depende necessariamente de um preceito, salvo em certos lugares e tempos.

Logo, devemos concluir, que o objeto essencial da fé é tornar o homem feliz, como já dissemos. Acidental e secundariamente porém, relaciona-se com o objeto da fé tudo quanto contém a Sagrada Escritura, transmitido por Deus, como: Abraão teve dois filhos, Davi foi filho de Isai, e coisas semelhantes. Quanto, pois às primeiras coisas que devemos crer que são os artigos de fé, estamos explicitamente obrigados a crê-las, assim como estamos obrigados a ter fé. Quanto ao mais, que constitui objeto de crença, não estamos obrigados a crê-lo, explicita, mas só implicitamente, ou como preparação do ânimo, dispondo-nos a crer tudo o que a divina Escritura contém. Mas estamos obrigados a crê-lo explicitamente quando nos constar esteja incluído em matéria de fé.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando dizemos que alguma coisa está no poder do homem, prescindindo do auxílio da graça, torná-lo-emos obrigado ao que não pode conseguir sem esse auxílio, como, amar a Deus e ao próximo e, semelhantemente, crer nos artigos de fé. Ora, isto ele o pode, com o auxílio da graça. E tal auxílio Deus o dá a uns, misericordiosamente, e nega a outros pela sua justiça, como pena de algum pecado precedente ou, pelo menos, do pecado original, conforme Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem está obrigado a amar, determinadamente, tudo quanto é amável e constitui própria e essencialmente objeto da caridade - Deus e o próximo. Mas a objeção colhe quanto aos preceitos de caridade que, quase consequentemente, se incluem no objeto da caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A virtude da obediência reside propriamente, na vontade. Por onde, para o ato de obediência basta a prontidão da vontade sujeita a quem ordena, a qual é o objeto próprio e essencial da obediência. Mas tal preceito ou tal outro se relaciona acidental ou consequentemente com o objeto próprio e essencial da obediência.

Art. 6 - Se todos estão obrigados igualmente a ter fé explícita.

O sexto discute-se assim. – Parece que nem todos estão obrigados a ter fé explícita.

1. – Pois, todos estão obrigados ao necessário à salvação como é claro relativamente aos preceitos da caridade. Ora, o conhecimento explícito das verdades da fé é necessário para a salvação, como já se disse. Logo, todos estão igualmente obrigados a crer explicitamente.

2. Demais. – Ninguém deve examinar o que não está obrigado a crer explicitamente. Ora, às vezes também os simples são examinados sobre os mínimos artigos de fé. Logo, todos são obrigados a crer todas as verdades explicitamente.

3. Demais. – Se os simples não estão obrigados a ter fé explícita, mas só implícita, é forçoso tenham fé implícita na fé dos entendidos. Ora, isto é arriscado, pois pode dar-se que os entendidos errem. Logo, também os simples devem ter a fé explícita. Portanto, todos estão obrigados por igual a crer explicitamente.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Os bois aravam e as jumentas pastavam junto a eles, porque os simples, simbolizados pelas jumentas, devem no atinente às coisas da fé, aderir aos entendidos, simbolizados pelos bois, como o expõe Gregório.

SOLUÇÃO. – A explicação das verdades da fé faz-se pela revelação divina, porque essas verdades excedem à razão natural. Ora, a revelação divina se transmite numa certa ordem, pelos entendidos aos ignorantes, assim como, aos homens, pelos anjos e aos anjos inferiores, pelos superiores, como está claro em Dionísio. Logo, por igual razão, é necessário chegue a explicação da fé aos ignorantes pelos

entendidos. Portanto, assim como os anjos superiores, que iluminam os inferiores, tem conhecimento mais pleno das coisas divinas, do que estes, conforme diz Dionísio, assim também os entendidos, a quem pertence ensinar os outros, são obrigados a um conhecimento mais pleno das verdades da fé e a crer nelas mais explicitamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ter fé explícita nas verdades da fé não é igualmente necessário a todos, para a salvação. Pois, são obrigados a ter explicitamente fé mais ampla, que os outros, os entendidos, que têm a obrigação de instruí-los.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os simples não devem ser examinados sobre as subtilezas da fé, salvo quando há suspeita de estarem corrompidos pelos heréticos que de ordinário lhes corrompem a fé no que respeita às subtilezas desta. Se contudo, se reconhecer que não aderem pertinazmente à doutrina perversa, e erram em tais questões por simplicidade, tais erros não se lhes podem imputar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os ignorantes não têm fé implícita na fé dos esclarecidos, senão enquanto estes aderem à doutrina divina. Donde o dizer o Apóstolo: Sede meus imitadores, como também eu o sou de Cristo, Por onde, não é o conhecimento humano a regra da fé, mas a verdade divina. E se alguns entendidos perderem a fé, não prejudicam a dos simples, que creem terem na aqueles reta, salvo se aderirem pertinazmente e em particular aos erros deles, contra a fé da Igreja Universal, que não pode errar, conforme o diz o Senhor. Mas eu roguei por ti para que a tua fé não falte.

Art. 7 - Se crer explicitamente no mistério de Cristo é necessário à salvação, para todos.

O sétimo discute-se assim. – Parece que crer explicitamente no mistério de Cristo não é necessário à salvação, para todos.

1 – Pois, o homem não está obrigado a crer no que os anjos ignoram, porque a fé é exposta explicitamente pela revelação divina, que chegou aos homens mediante os anjos, como já se disse. Ora, também os anjos ignoraram o mistério da encarnação, e por isso perguntava. Quem é este rei da glória? E noutro lugar: Quem é este que vem de Edom? Conforme a exposição de Dionísio. Logo, os homens não estavam obrigados a crer explicitamente no mistério da encarnação.

2. Demais. – É certo que João Batista era homem esclarecido e muitíssimo próximo de Cristo; dele disse o Senhor: entre os nascidos de mulheres não se levantou outro maior que João Batista. Ora, parece que João Batista não conheceu explicitamente o mistério de Cristo, pois lhe perguntou: Tu és o que hás de vir ou é outro o que esperamos? Logo, os esclarecidos também não estavam obrigados a ter fé explícita em Cristo.

3. Demais. – Muitos gentios alcançaram a salvação pelo ministério dos anjos, como diz Dionísio. Ora, os gentios não tiveram em Cristo fé, nem explícita nem implícita, segundo parece, porque nenhuma revelação lhes foi feita. Logo, parece que crer explicitamente o mistério de Cristo não era necessário a todos, para a salvação.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: É sã a fé com a qual cremos que, nenhum homem, de maior ou menor idade, podia libertar-se do contágio da morte e da contaminação do pecado, senão por Jesus Cristo, mediador único entre Deus e os homens.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, própria e essencialmente pertence ao objeto da fé aquilo pelo que o homem alcança a felicidade. Ora, a via para os homens chegarem à felicidade é o mistério da

encarnação e da paixão de Cristo, pois, diz a Escritura, o céu abaixo nenhum outro nome foi dado aos homens pelo qual nós devamos ser salvos, Por onde, no mistério da encarnação de Cristo todos deviam de algum modo crer em todos os tempos, embora diversamente, segundo a diversidade dos tempos e das pessoas.

Pois, antes do estado do pecado, o homem tinha fé explícita na encarnação de Cristo, enquanto ordenada à consumação da glória; mas não, enquanto ordenada à libertação do pecado, pela paixão e pela ressurreição, porque o homem não tinha preciência do pecado futuro. Mas tinha preciência da encarnação de Cristo, pelo dito da Escritura: Por isso deixará o homem o seu pai e a sua mãe e se unirá à sua mulher; e o Apóstolo: Este sacramento é grande em Cristo e na Igreja. Ora, não é crível ignorasse o primeiro homem tal sacramento.

Depois do pecado porém, o mistério de Cristo foi crido explicitamente, não só quanto à encarnação, mas também quanto à paixão e à ressurreição, pelas quais o gênero humano foi libertado do pecado e da morte. Pois, do contrário, não teria sido figurada a paixão de Cristo por certos sacrifícios, tanto antes da lei como sob o regime dela. E o significado desses sacrifícios os instruídos conheciam explicitamente; mas os simples, crendo, embora veladamente, terem tais sacrifícios sido ordenados por Deus para significarem a Cristo, que devia vir, tinham, de certo modo, um conhecimento velado. E como já dissemos, conheceram tanto mais distintamente o pertencente ao mistério de Cristo quanto mais próximos se achavam dele.

Mas, uma vez a graça revelada, tanto os instruídos como os simples estão obrigados a ter fé explícita nos mistérios de Cristo; sobretudo quanto ao que a Igreja soleniza em geral e propõe publicamente, como são os artigos da encarnação, a que já nos referimos. E quanto às subtilezas sobre os artigos da encarnação estamos obrigados a crê-los mais ou menos explicitamente, conforme ao que convém ao estado e às obrigações de cada um de nós.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Aos anjos não escapou de todo o mistério do reino de Deus, como diz Agostinho. Mas, com a revelação de Cristo, conheceram mais perfeitamente certas razões desse mistério.

RESPOSTA À SEGUNDA. – João Batista não perguntou sobre o advento de Cristo encarnado, como se o ignorasse, pois ele o confessou expressamente, dizendo: Eu o vi e dei testemunho de que Ele é o Filho de Deus. Por isso, não interrogou: Tu és o que vieste? mas: Tu és o que hás de vir? Perguntando no futuro e não, no pretérito. - Semelhantemente, não se deve crer ignorasse que Ele viria para a paixão, pois, ele mesmo o disse: Ele aqui o cordeiro de Deus, eis aqui o que tira o pecado do mundo, renunciando-lhe a imolação futura. Demais disso, os outros profetas já o tinham predito, como está claro, sobretudo em Isaías. - Logo, pode-se dizer, segundo Gregório que interrogou ignorando se havia de descer em pessoa própria ao inferno. Pois sabia que a virtude da sua paixão havia de estender-se até aos que estavam encerrados no limbo, conforme a Escritura: Tu também pelo sangue do teu testamento fizeste sair os teus presos do lago em que não há água. Nem estava obrigado a crer nisso explicitamente antes de ter cumprido o dever, a si mesmo imposto, de descer. - Ou pode-se dizer, conforme Ambrósio, que não perguntou por dúvida ou ignorância, mas antes, por piedade. - Ou pode-se admitir, com Crisóstomo, que não perguntou como se ignorasse, mas para, por meio de Cristo, satisfazer-lhe aos discípulos; e por isso Cristo respondeu, para instrução deles, mostrando os sinais das obras.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A muitos dos gentios foi feita revelação de Cristo, como claramente o demonstra o que predisseram. Assim, num lugar a Escritura diz: Sei que o meu redentor vive. Também a Sibila prenunciou certas coisas a respeito de Cristo, como diz Agostinho. E outrossim se lê na história dos

romanos, que, no tempo de Constantino Augusto e de Irene, sua mãe, se descobriu certo sepulcro onde jazia um homem tendo uma lâmina de ouro no peito, na qual estava escrito: Cristo nascerá da Virgem e eu creio nele. Ó Sol, nos tempos de Irene e de Constantino, de novo me verás. - Se porém houve que foram salvos, a quem não foi feita a revelação, não o foram sem a fé no Mediador. Porque, embora não tivessem tido fé explícita, tiveram-na porém implícita na Divina Providência, crendo que Deus é o libertador dos homens, por modos que lhes aprazem, e que Ele mesmo revelou a certos, que conheceram a verdade, conforme àquilo da Escritura: O qual nos instrui mais que aos animais da terra.

Art. 8 - Se crer na Trindade explicitamente é de necessidade para a salvação.

O oitavo discute-se assim. – Parece que crer na Trindade explicitamente, não é de necessidade para a salvação.

1. – Pois, diz o Apóstolo: é necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus, e que é remunerador dos que o buscam. Ora, isso podemos crer sem ter fé na Trindade, Logo, não é necessário ter fé explícita na Trindade.

2. Demais. – O Senhor diz. Pai, eu manifestei o teu nome aos homens. O que expõe Agostinho: E o meu nome aquele pelo qual és chamado, não Deus, mas, Pai meu. E em seguida acrescenta: Por ter feito este mundo, Deus foi conhecido de todas as gentes, por não dever ser adorado com os falsos deuses, foi conhecido na Judéia; enfim, enquanto Pai de Cristo, por quem tira o pecado do mundo, manifestou aos homens esse seu nome, que antes lhes era oculto. Logo, antes do advento de Cristo, não se sabia, que a divindade incluía a paternidade e a filiação. Portanto a Trindade não era explicitamente crida.

3. Demais. – Devemos crer explicitamente que Deus é o objeto da felicidade. Ora, o objeto da felicidade é a suma bondade, que pode entender-se existente em Deus mesmo, sem a distinção de pessoas. Logo, não é necessário crer explicitamente na Trindade.

Mas, *em contrário*, no Testamento Velho está muitas vezes expressa a Trindade das Pessoas. Assim, no princípio, para exprimi-la diz: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Logo, desde o princípio, era necessário, para a salvação, crer explicitamente na Trindade.

SOLUÇÃO. – Não se pode crer o mistério de Cristo, explicitamente, sem ter fé na Trindade. Pois, esse mistério implica a encarnação do Filho de Deus, que renovou o mundo pela graça do Espírito Santo; e além disso, que foi concebido pelo Espírito Santo. Por onde, do mesmo modo que o mistério de Cristo foi antes ele Cristo, explicitamente crido 'pelos homens instruídos e, implícita e quase obumbradamente, pelas pessoas simples, assim também o mistério da Trindade. Portanto, mesmo depois do tempo em que a graça foi divulgada, todos estão obrigados a crer explicitamente no mistério da Trindade. E todos os renascidos em Cristo o alcançam, invocando a Trindade, conforme aquilo da Escritura: Ide e ensinai a todas as gentes, batizando-as em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essas duas verdades citadas devem-nas crer explicitamente, de Deus, todos e em todo tempo. Mas, não basta as creiam todos e em todo tempo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Antes do advento de Cristo, a fé na Trindade estava incluída na fé dos antigos, instruídos. Mas Cristo a manifestou ao mundo pelos Apóstolos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A suma bondade de Deus, ao modo pelo qual agora, pelos seus efeitos, a compreendemos, pode ser inteligida sem a Trindade das Pessoas. Mas, considerada em si mesma,

enquanto vista pelos bem-aventurados, não o pode, sem a Trindade das Pessoas. Demais disso, a missão mesma das Pessoas divinas nos conduz à felicidade.

Art. 9 - Se crer é meritório.

O nono discute-se assim. – Parece que crer não é meritório.

1. – Pois, o princípio do mérito é a caridade, como já se disse: Ora, a fé - como a natureza - é um preâmbulo à: caridade. Logo, assim como um ato natural não é meritório, porque pelas nossas faculdades naturais não merecemos, também não o é o ato de fé.

2. Demais. – Crer é meio termo entre opinar e saber ou considerar no que se sabe. Ora, a indagação científica não é meritória, como também não o é a opinião. Logo, também não é meritório crer.

3. Demais. – Quem assente pela fé em algum princípio, ou tem causa suficiente que induz a crer, ou não a tem. Se tem causa suficiente que o leva a crer, essa crença não lhe é meritória, por já não ser livre de crer ou não. Se ao contrário, não tem causa suficiente, que o leve a crer, a sua crença é uma levandade, conforme àquilo da Escritura: Aquele que crê de leve é leviano de coração; e, portanto, a crença não lhe é meritória. Logo, de nenhum modo, é meritório crer.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: os santos, pela fé, alcançarão as promessas, – Ora, tal não se daria se, crendo, não merecêssemos. Logo, o ato mesmo de crer é meritório.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, os nossos atos são meritórios, enquanto procedentes do livre arbítrio movido pela graça de Deus. Por onde, todo ato humano, dependente do livre arbítrio e referido a Deus, pode ser meritório. Pois, crer é ato do intelecto, que assente à verdade divina, por império da vontade, movida pela graça de Deus; e assim, depende do livre arbítrio ordenado para Deus. Logo, o ato de fé pode ser meritório.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A natureza está para a caridade, princípio do mérito, como está a matéria para a forma; ao passo que a fé está para a caridade como disposição precedente à última forma. Ora, é manifesto que o sujeito ou matéria, nem qualquer disposição precedente, pode agir em virtude da forma, antes de recebê-la. Mas depois de havê-la recebido, tanto o sujeito como a disposição precedente age em virtude dela, princípio principal do agir. Assim, o calor do fogo age em virtude da forma substancial. Por onde, nem a natureza nem a fé, sem a caridade, podem produzir um ato meritório; mas, a caridade sobreveniente torna meritório o ato de fé, bem como o da natureza e do livre arbítrio natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dois elementos podemos considerar na ciência: o assentimento, que dá o sujeito, que sabe, àquilo que sabe, e a consideração da coisa sabida. O assentimento à ciência não depende do livre arbítrio, porque o ciente está obrigado a assentir, por força da demonstração. Logo, o assentimento à ciência não é meritório. Porém, a consideração atual da coisa sabida depende do livre arbítrio, pois, o homem pode considerar ou não. Portanto, a consideração da ciência pode ser meritória, quando referida ao fim da caridade, isto é, à honra de Deus ou à utilidade do próximo. Ora, na fé, tanto esta utilidade como a honra de Deus dependem do livre arbítrio. Logo, tanto em relação à esta como àquela, o ato de fé pode ser meritório. A opinião, porém, não implica firme assentimento, por ser débil e fraca, segundo o Filósofo. Por isso não procede da vontade perfeita; e portanto, quanto ao assentimento, não participa quase da essência do mérito. Mas, por parte da consideração atual, pode ser meritória.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem crê tem razão suficiente que o leva a crer; pois é levado a tal pela autoridade da doutrina divina, confirmada pelos milagres: e o que mais é pela moção interior e convidativa de Deus. Portanto, não crê com leviandade. Contudo, não tem causa suficiente que o leve a saber o que portanto, não elimina essencialmente o mérito.

Art. 10 - Se a razão conducente às verdades da fé diminui o mérito desta.

O décimo discute-se assim. – Parece que a razão conducente às verdades da fé, diminui o mérito desta.

1 – Pois, diz Gregório: a fé fundada na experiência da razão humana não é meritória. Se portanto a razão humana, fundando suficientemente a experiência, exclui totalmente o mérito da fé, resulta que qualquer razão humana, aduzida para levar às verdades da fé, diminui o mérito desta.

2. Demais. – Tudo o que diminui essencialmente a virtude diminui o mérito, porque a felicidade é o prémio da virtude, como diz o Filósofo. Ora, parece que a razão humana diminui essencialmente a virtude mesma da fé, porque consiste a essência desta em recair sobre o que não aparece como se disse antes. Ora, quanto mais razões se aduzem para provar alguma verdade, tanto mais esta deixa de ser não aparente. Logo, a razão humana, aduzida para fundar as verdades da fé, diminui o mérito desta.

3. Demais. – Os contrários têm causas contrárias. Ora, o que se aduz *em contrário* à fé aumenta-lhe o mérito, quer se trate de uma perseguição, forçando a abandonar a fé, quer de alguma razão que tal persuada. Logo, a razão, que coadjuva a fé, diminui-lhe o mérito.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Aparelhados sempre para responder a todo o que vos pedir razão daquela esperança que há em vós. Ora, o Apóstolo não induziria a isso se tal diminuísse o mérito da fé. Logo, a razão não diminui esse mérito.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o ato de fé pode ser meritório, enquanto dependente da vontade, não só quanto ao uso, mas também quanto ao assentimento. Ora, a razão humana aduzida para provar as verdades da fé, pode manter dupla relação com a vontade do crente. - Uma, enquanto precedente; como quando alguém não tem vontade, ou não tem vontade pronta para crer, sem a tal ser induzido por uma razão humana. E então, a razão humana aduzida diminui o mérito da fé. Porque, como já dissemos, a paixão precedente à eleição, nas virtudes morais, diminui o mérito do ato virtuoso. Pois, assim como o homem deve exercer os atos das virtudes morais guiando-se pelo juízo da razão e não, pela paixão, assim também deve crer as verdades da fé, não por causa da razão humana, mas da autoridade divina. – De outro modo, a razão humana pode comportar-se como consequente em relação à vontade do crente. Pois, quando o homem tem a vontade pronta para crer, ama a verdade crida, medita sobre ela e a abraça, se descobrir razões que o levem a tal. E neste sentido, não exclui a razão humana o mérito da fé; antes, é sinal de maior mérito; assim como também a paixão consequente, nas virtudes morais, revela uma vontade mais pronta, como já dissemos. E é isto o que significa o lugar da Escritura referente ao que disseram os Samaritanos à mulher, figurativa da razão humana: Não é sobre o teu dito que cremos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Gregório se refere ao caso de o homem não ter vontade de crer, senão por causa da razão aduzida. Pois, quando tem vontade de crer as verdades da fé, só pela autoridade divina, mesmo se tiver alguma razão demonstrativa de alguma dessas verdades, por exemplo, que Deus existe isso não lhe elimina nem diminui o mérito da fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As razões aduzidas para fundar a autoridade da fé não são demonstrações, que possam ser reduzidas à visão inteligível do intelecto humano. Por onde, não deixam de ser relativas ao não aparente. Mas removem os obstáculos à fé, mostrando não ser impossível o que ela propõe. Por isso, tais razões não diminuem o mérito nem a essência da fé. Porém as razões demonstrativas aduzidas para fundar essas verdades, e que são apenas preâmbulos para os artigos da fé, embora diminuam essencialmente esta, por tornarem aparente o que ela propõe, não diminuem, contudo essencialmente a caridade, que torna a vontade pronta a crê-las, embora não apareçam. Portanto, também não diminuem essencialmente o mérito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que repugna à fé, no que respeita, quer à reflexão humana, quer às perseguições externas, aumenta o mérito da mesma na medida em que revela uma vontade mais pronta e firme em crer. Por isso também os mártires tiveram maior mérito na fé, não a abandonando por causa das perseguições. E também os sábios tem, maior mérito em crer, não abandonando a fé por causa das razões dos filósofos ou dos heréticos aduzidas contra ela. Mas o que convém à fé nem sempre diminui a prontidão da vontade em crer; e, portanto, nem sempre diminui o mérito da fé.

Questão 3: Do ato exterior da Fé.

Em seguida devemos tratar do ato exterior da fé, que é a confissão.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se a confissão é um ato de fé.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é a confissão um ato de fé.

1. – Pois, um mesmo ato não pode pertencer a virtudes diversas. Ora, a confissão depende da penitência, de que é parte. Logo não é ato de fé.

2. Demais. – O temor e também a confusão retraem às vezes o homem de confessar a fé. Por isso, o Apóstolo pede que orem por ele para que lhe seja dado com confiança fazer conhecer o mistério do Evangelho. Ora, não afastar-se do bem, por confusão ou temor, procede da fortaleza, que modera a audácia e o temor. Logo, parece que não é a confissão um ato de fé, mas antes, de fortaleza ou constância.

3. Demais. – Assim como o fervor da fé nos leva a confessá-la exteriormente, assim também a praticar outras obras externas; pois, diz o Apóstolo, a fé obra pela caridade. Ora, há outras obras externas, que não são consideradas atos de fé. Logo, também não a confissão.

Mas, *em contrário*, sobre aquilo da Escritura - e a obra de fé pelo seu poder - diz a Glosa: Isto é, a confissão, que é propriamente obra de fé.

SOLUÇÃO. – Os atos exteriores são propriamente atos da virtude a cujo fim especificamente se referem. Assim, jejuar entra especificamente no fim da abstinência, consistente em reprimir a carne; portanto, é ato de abstinência. Ora, a confissão das verdades da fé se ordena, especificamente, como ao fim, ao que à fé pertence, conforme aquilo da Escritura: Nós cremos lendo um mesmo espírito de fé, e por isto é que falei. Ora, a palavra exterior se ordena a significar o que concebemos na mente. Por onde, assim como o conceito interior das coisas da fé é propriamente ato de fé, assim também o é a confissão exterior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Escritura louva três espécies de confissão. Uma, as das verdades da fé; e essa constitui propriamente o ato de fé, como referente ao fim da mesma, segundo se disse. – Outra é a confissão de ação de graças ou de louvor. E esta constitui o ato de latría; pois se ordena à honra de Deus, a quem se deve atribuir exteriormente, o que constitui o fim da latría. – A terceira é a confissão dos pecados. E esta se ordena a deli-los, o que constitui o fim da penitência, à qual portanto, pertence.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que remove o obstáculo não é causa essencial, mas acidentalmente falando, como está claro no Filósofo. Por onde, a fortaleza, que remove o obstáculo à confissão da fé, isto é, o temor ou a vergonha, não é causa própria e essencial da confissão, mas accidental.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fé interna, mediante o amor, causa todos os atos virtuosos exteriores, mediante todas as outras virtudes, imperadas e não elícitas. Mas produz a confissão como ato próprio, sem mediação de nenhuma outra virtude.

Art. 2 - Se a confissão da fé é necessária à salvação.

O segundo discute-se assim. – Parece que a confissão da fé não é necessária à salvação.

1. – Pois, parece que basta para a salvação aquilo pelo que o homem atinge o fim da virtude. Ora, é o fim próprio da fé a união da mente humana com a verdade divina, o que se pode dar mesmo sem a confissão exterior. Logo, a confissão da fé não é necessária à salvação.

2. Demais. – Pela confissão exterior o homem manifesta a sua fé aos outros. Ora, isto só é necessário aos que devem instruí-los na fé. Logo, os simples não são obrigados à confissão da fé.

3. Demais. – O que pode contribuir para escândalo e turbção dos outros não é necessário à salvação. Pois, diz o Apóstolo: Portai-vos sem dar escândalo nem aos judeus, nem aos gentios, nem à Igreja de Deus. Ora, a confissão da fé provoca às vezes perturbações nos infiéis. Logo, a confissão da fé não é necessária à salvação.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Com o coração se crê, para alcançar a justiça; mas com a boca se faz a confissão para conseguir a salvação.

SOLUÇÃO. – As coisas necessárias à salvação são da alçada dos preceitos da lei divina. Ora, a confissão da fé, sendo algo de afirmativo, não pode ser da alçada senão dum preceito afirmativo. Por onde, é das coisas necessárias à salvação, na medida mesma em que pode ser da alçada de um preceito afirmativo da lei divina. Ora, os preceitos afirmativos, como já dissemos, não obrigam para sempre embora obriguem sempre. Pois obrigam conforme o lugar, o tempo e outras circunstâncias devidas, pelas quais o ato humano deve ser limitado para ser virtuoso. Portanto, confessar a fé não é sempre e em toda parte necessário à salvação, senão em lugar e tempo determinados. Assim quando, omitindo essa confissão, tirariamos a honra devida a Deus e também a utilidade que poderia proporcionar ao próximo. Por exemplo, se alguém, interrogado sobre a fé; calasse e isso fizesse crer, ou que não tem fé, ou que a fé não fosse verdadeira; ou, calando, desviasse outros da fé. Por onde, em tais casos, é a confissão da fé necessária para a salvação,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fim da fé, como das outras virtudes, deve referir-se ao da caridade, que é o amor de Deus e do próximo. E portanto quando a honra de Deus ou a utilidade do próximo o exige, não devemos nos contentar em pela nossa fé, estarmos unidos à verdade divina, mas devemos confessá-la exteriormente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Em caso de necessidade, onde a fé periclita, todos estão obrigados a propalar aos outros a sua fé, quer para a instrução ou confirmação dos outros fiéis, quer para reprimir os insultos dos infiéis. Mas, em tempo ordinário, instruir os homens na fé não pertence a todos os fiéis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se a perturbação dos infiéis nascer da confissão manifesta da fé, sem nenhuma utilidade para a mesma ou para os fiéis, não é louvável, em tal caso, confessá-la publicamente. Por isso, diz o Senhor: Não deis aos cães o que é santo, nem lanceis aos porcos as vossas pérolas, para que não suceda que, tornando-se contra vós, vos despedacem. Mas, se se esperar alguma utilidade, ou for necessário devemos confessar a fé publicamente, desprezando a perturbação dos infiéis por isso, diz o Evangelho que, tendo os discípulos dito ao Senhor, que os Fariseus, depois de ouvidas as suas palavras, ficaram escandalizados, ele respondeu: Deixei-os, isto é, perturbarem-se: cegos são e condutores de cegos.

Questão 4: Da fé em si mesma.

Em seguida devemos tratar da virtude mesma da fé. E primeiro, da fé em si mesma. Segundo, dos que têm fé. Terceiro, da causa da fé. Quarto, dos seus efeitos.

Na primeira questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se é uma definição exata da fé a que dá o Apóstolo quando diz: É a fé a substância das coisas que se devem esperar um argumento das coisas que não aparecem.

O primeiro discute-se assim. – Parece inexata a definição da fé que dá o Apóstolo, quando diz: É a fé a substância das coisas que se devem esperar, um argumento das causas que não aparecem.

1. – Pois, nenhuma qualidade é substância. Ora, a fé, sendo uma virtude teologal, como já se demonstrou, é uma qualidade. Logo, não é substância.

2. Demais. – Virtudes diversas têm objetos diversos. Ora, o que esperamos é objeto da esperança. Logo, não deve entrar na definição da fé, como seu objeto.

3. Demais. – A fé mais se aperfeiçoa pela caridade do que pela esperança, porque a caridade é a forma da fé, como a seguir se dirá. Logo, devia-se introduzir, na definição da fé, a coisa que devemos amar, de preferência à que devemos esperar.

4. Demais. – Uma mesma coisa não deve entrar em gêneros diversos. Ora, substância e argumento, são gêneros diversos sem subalternação. Logo, inconveniente é dizer que é a fé substância e argumento.

5. Demais. – Um argumento manifesta a verdade daquilo a que se aplica. Ora, chama-se aparente ao que é de verdade manifesta. Logo, há uma oposição implicada no dito – argumento das causas que não aparecem. Portanto, a fé está inconvenientemente definida.

Mas, *em contrário*, basta à autoridade do Apóstolo.

SOLUÇÃO. – Muitos dizem que as palavras citadas do Apóstolo não constituem definição da fé. Quem as considerar, porém retamente, verá que encerram tudo o que entra em tal definição, embora não estejam ordenadas em forma de definição. Assim também os filósofos aplicam os princípios dos silogismos, pondo de parte a forma silogística.

E para evidenciá-lo, devemos considerar que, sendo os hábitos conhecidos pelos atos e estes, pelos seus objetos, a fé, sendo hábito, deve ser definida pelo seu ato próprio posto em relação com o seu objeto próprio. Ora, é o ato da fé crer, que como já dissemos, é ato do intelecto determinado a um objeto, por império da vontade. Assim, pois, o ato de fé se ordena, de um lado, ao objeto da vontade, que é o bem e o fim, e, de outro, ao do intelecto, que é a verdade. E sendo a fé uma virtude teologal, como já dissemos, o seu objeto se identifica com o seu fim. Por onde, é necessário que o objeto e o fim da fé se correspondam proporcionalmente. Ora, como já foi dito, a verdade primeira enquanto inevidente e as verdades a que, por causa dela, aderimos constituem o objeto da fé. E deste modo, é necessário que a verdade primeira se comporte, em relação ao ato de fé, como fim, enquanto realiza a essência da realidade não vista. Ora, isto é essencialmente o que esperamos, conforme aquilo do Apóstolo. O que não vemos esperamos. Pois, ver a verdade é possuí-la. Mas, ninguém espera o que já tem; pois que a esperança se refere ao que ainda não possuímos como já dissemos.

Assim, pois, a relação entre o ato de fé e o fim o qual é o objeto da vontade, está expressa pelas palavras: E a fé a substância das coisas que se devem esperar. Pois, de ordinário se chama substância à primeira incoação de uma coisa qualquer, e sobretudo, quando no princípio primeiro está contido, virtualmente, tudo quanto dele se segue. Por exemplo, se dissermos que os primeiros princípios indemonstráveis são a substância da ciência, por serem os primeiros elementos, que temos da ciência, esses princípios, que a contêm virtualmente toda. Ora, é deste modo que se diz - é a fé a substância das coisas esperadas, Pois onde a primeira incoação das coisas esperadas, em nós, depende do assentimento da fé, que contém virtualmente tudo o que esperamos. Pois, esperamos que havemos de ser felizes por vermos, com visão plena, a verdade a que aderimos pela fé como é claro pelo que já dissemos antes sobre a felicidade.

Por outro lado, a relação entre o ato de fé e o objeto do intelecto, enquanto objeto da fé, é designada pela expressão: argumento das coisas que não aparecem. E toma-se o argumento, pelo seu efeito. Pois, pelo argumento, a inteligência é levada a aderir a alguma verdade; por onde, à mesma adesão firme do intelecto à verdade da fé que não aparece, chama-se, no caso, argumento. Por isso, outra versão diz - convicção; pois, pela autoridade divina, o intelecto do crente é convencido a assentir ao que não vê.

Quem quiser, pois, reduzir as palavras referidas à forma de definição, poderá dizer: é a fé um hábito da mente, pela qual começa a vida eterna em nós, e que faz a inteligência assentir ao que não aparece. - Por onde, a fé distingue-se de tudo o mais que pertence ao intelecto. Assim, chamando-se - argumento - distingue-se da opinião, da suspeita e da dúvida, pelas quais não é firme a primeira adesão ela inteligência a nada. Quando se diz - Das coisas que não aparecem distingue-se a fé da ciência e do intelecto, que tornam as coisas aparentes. - E enfim, quando se diz - substância das coisas que se devem esperar - distingue-se a fé virtude, da fé comumente considerada, que não se ordena à beatitude esperada.

Quanto a quaisquer outras definições dadas da fé, elas são explicações da que dá o Apóstolo. Assim, Agostinho. É a fé uma virtude pela qual cremos o que não vemos, Damasceno é a fé um consentimento que não indaga. E outros: É a fé uma determinada certeza da alma; sobre objetos ausentes, superior a opinião e inferior a ciência. Ora, todas estas definições se identificam com o dito do Apóstolo: Argumento das coisas que não aparecem. Enfim, a definição de Dionísio - é a fé um fundamento permanente dos crentes, que os faz ter a verdade e, por eles, a manifesta - é a mesma que a referida: substância das coisas que se devem esperar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No texto em questão não se toma substância como gênero generalíssimo, dividido, por oposição, dos outros gêneros. Mas enquanto que, em qualquer gênero, se encontra uma certa semelhança de substância. Assim, ao primeiro, em qualquer gênero, que contém virtualmente, em si, as mais subdivisões dele, se chama substância delas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pertencendo a fé ao intelecto, enquanto imperado pela vontade, há de necessariamente ordenar-se, como ao fim, aos objetos das virtudes por que se a vontade aperfeiçoa. Entre elas está a esperança, como a seguir se dirá. Por onde, na definição da fé inclui-se o objeto da esperança.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O amor pode recair tanto sobre o visível como sobre o invisível, sobre o presente como sobre o ausente. Por isso, o amável não se adapta à fé tão propriamente como o esperado, porque a esperança recai sempre sobre um objeto ausente e invisível.

RESPOSTA À QUARTA. – A substância e o argumento, enquanto incluídos na definição da fé, não implicam gêneros diversos dela, nem atos diversos. Mas relações diversas de um ato para objetos diversos, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À QUINTA. – O argumento fundado nos princípios próprios de uma verdade fá-la aparente. Mas o fundado na autoridade divina não a torna tal. Ora, é um argumento dessa espécie que entra na definição da fé.

Art. 2 - Se a fé está na inteligência como no sujeito.

O segundo discute-se assim. – Parece que a fé não está no intelecto, como no seu sujeito.

1. – Pois, como diz Agostinho, a fé consiste na vontade dos crentes. Ora, a vontade é uma faculdade diferente do intelecto. Logo, a fé não está no intelecto como no seu sujeito.

2. Demais. – O assentimento da fé, com que cremos alguma verdade, provém da vontade obediente a Deus. Logo, todo o mérito da fé parece fundar-se na obediência. Ora, esta reside na vontade. Portanto, também a fé, que, por conseguinte, não está na inteligência.

3. Demais. – O intelecto ou é especulativo ou prático. Mas, a fé não reside no intelecto especulativo; pois, como não se pronuncia sobre nada a ser evitado ou de que devemos fugir como diz Aristóteles, não é princípio de operação. Ora, é a fé que obra por caridade, no dizer do Apóstolo, Sernelhantemente, não reside no intelecto prático, cujo objeto é a verdade contingente, factível ou agível; pois é o objeto da fé a verdade eterna, como do sobredito se colhe. Logo, a fé não esta no intelecto como no seu sujeito.

Mas, *em contrário*, a fé sucede a visão na pátria, conforme aquilo da Escritura. Nós agora vemos como por um espelho, em enigma; mas, então, face a face. Ora, a visão pertence ao intelecto. Logo, também a fé.

SOLUÇÃO. – Sendo a fé uma virtude, há de o seu ato necessariamente ser perfeito. Ora, a perfeição de um ato procedente de dois princípios ativos exige sejam esses dois princípios perfeitos. Assim, não pode cortar bem senão quem tem arte e uma serra bem disposta para cortar. Ora, a disposição para agir bem, nas potências da alma capazes de tender para termos opostos, é o hábito, como dissemos. Logo, é necessário que o ato procedente de duas potências tais seja perfeito, em virtude de um hábito preexistente em ambas as potências. Ora, como já dissemos crer é ato do intelecto, enquanto movido pela vontade a assentir. Mas esse ato procede da vontade e do intelecto, aos quais é natural aperfeiçoar-se pelo hábito, conforme já dissemos. Logo, é necessário haver algum hábito, tanto no intelecto como na vontade, se deve ser perfeito o ato de fé. Assim como também, para ser perfeito o ato concupiscível, é necessário haver o hábito da prudência na razão, e o da temperança, no concupiscível. Ora, crer é ato imediato do intelecto; pois, o objeto desse ato é a verdade que, propriamente, reside no intelecto. Portanto, é necessário resida no intelecto, como no seu sujeito, a fé, princípio próprio desse ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho considera a fé na acepção de ato de fé, que diz consistir na vontade dos crentes, enquanto que, pelo império da vontade, o intelecto assente às verdades da fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não só é necessário seja a vontade pronta a obedecer, mas também há de estar o intelecto bem disposto a seguir o império da vontade. Assim como é necessário esteja o

concupiscível bem disposto para obedecer ao império da razão. Portanto, não só é necessário o hábito da virtude na vontade que impera, mas também no intelecto que assente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fé reside no intelecto especulativo como no seu sujeito, conforme é manifesto pelo objeto da mesma. Mas, sendo a verdade primeira objeto da fé, o fim de todos os nossos desejos e de todas as nossas ações, segundo se vê claramente em Agostinho isso nos leva a agir por amor. Assim também o intelecto especulativo, por extensão, torna-se prático, como diz Aristóteles.

Art. 3 - Se a caridade é a forma da fé.

O terceiro discute-se assim – Parece que a caridade não é a forma da fé.

1. – Pois, um ser se especifica pela sua forma. Logo, de coisas que se dividem por oposição, como espécies diversas de um mesmo gênero, uma não pode ser forma de outra. Ora, a fé se divide da caridade, por oposição como espécies diversas da virtude. Logo, a caridade não pode ser forma da fé.

2. Demais. – A forma e o ser ao que ela pertence constituem um mesmo sujeito, porque formam um mesmo ente; absolutamente falando. Ora, a fé reside no intelecto, ao passo que a caridade, na vontade, Logo, a caridade não é a forma da fé.

3. Demais. – A forma é o princípio do ser. Ora, o princípio da crença, no concernente à vontade, parece mais ser obediência que caridade, conforme aquilo do Apóstolo. Para que se obedeça à fé em todas as gentes. Logo, a obediência é mais que a caridade, forma da fé.

Mas, *em contrário*, todo ser obra pela sua forma. Ora, a fé obra pelo amor. Logo, o amor da caridade é a forma da fé.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito se colhe, atos voluntários se especificam pelo fim, objeto da vontade. Ora, o princípio da especificação de um ser se comporta, nos seres naturais, ao modo de forma. Portanto, a forma de qualquer ato voluntário é, de certo modo, o fim a que ela se ordena. Seja porque se especifica por este: seja também porque o modo da ação há de, por força, corresponder proporcionalmente ao fim. Ora, é manifesto, pelo que já se disse, que o ato de fé se ordena ao objeto da vontade, que é o bem, como ao fim. E o bem, fim da fé, a saber, o bem divino, é o objeto próprio da caridade. Logo, a caridade é considerada forma da fé, enquanto que, por ela, o ato de fé, se aperfeiçoa e informa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Chama-se a caridade forma da fé por lhe informar o ato. Pois nada impede seja um mesmo ato informado por diversos hábitos; e portanto, reduzir-se a diversas espécies, numa certa ordem, como dissemos, ao tratarmos em geral dos atos humanos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto à forma intrínseca. Assim, pois, a caridade não é a forma da fé, senão enquanto lhe informa o ato, como dissemos acima.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obediência mesma, como a esperança e qualquer outra virtude, que possa preceder ao ato de fé é informada pela caridade, como a seguir ficará claro. Por onde, a caridade, em si mesma, é posta como forma da fé.

Art. 4 - Se a fé informe pode vir a ser informada e inversamente.

O quarto discute-se assim. – Parece que a fé informe não pode vir a ser informada e inversamente.

1. – Pois, como diz a Escritura quando vier o que é perfeito, abolido será o que é em parte. Ora, a fé informe é imperfeita em relação à informada. Logo, sobrevindo a esta, fica excluída a informe, por não terem um hábito numeradamente o mesmo.

2. Demais. – O morto não pode vir a ser vivo. Ora, a fé informe é morta, conforme aquilo da Escritura, A fé sem obras é morta. Logo, a fé informe não pode vir a ser informada.

3. Demais. – A graça de Deus sobreveniente não tem menos efeito, no fiel, que no infiel. Ora, sobrevindo ao infiel produz-lhe o hábito da fé. Logo, quando sobrevém ao fiel, que antes tinha o hábito da fé informe, também causa nele outro hábito de fé.

4. Demais. – Como diz Boécio os acidentes não podem alterar-se. Ora, é a fé um acidente. Logo, não pode a mesma fé ser, ora, informada e, ora, informe.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura: A fé sem obras é morta - diz a Glosa - pelas quais revivesce. Logo, a fé, antes morta e informe torna-se informada e viva.

SOLUÇÃO. – Várias opiniões houve sobre este assunto. – Uns disseram que o hábito da fé informada é diferente do da informe; mas, sobrevindo a fé informada, desaparece a informe.

E, semelhantemente, ao homem que peca mortalmente, depois de ter a fé informada, sucede outro hábito, o da fé informe, infundido por Deus. Mas não é admissível, que a graça, sobreveniente exclua qualquer dom de Deus; nem, por outro lado, que qualquer dom de Deus seja infundido no homem pelo pecado mortal. - Por isso outros disseram, que a fé informada e a informe tem, certo, hábitos diversos; contudo, sobrevindo a fé informada, não fica eliminado o hábito da fé informe, mas continua coexistindo no mesmo sujeito, com o da fé informada. Mas, também é inadmissível, que o hábito da fé informe venha a ser vão, no que tem a fé informada. - E portanto, devemos dizer, de outro modo, que a fé informada e a informe tem o mesmo hábito. E a razão é que os hábitos se diversificam pelo que essencialmente lhes pertence. Ora, sendo a fé uma perfeição do intelecto, pertence-lhe a ela essencialmente o que pertence ao intelecto. O que porém pertence à vontade não pertence essencialmente à fé, de modo a poder diversificar o hábito desta. Ora, a distinção entre fé informada e informe funda-se no pertencente à vontade, isto é na caridade, e não no pertencente ao intelecto. Logo, a fé informada e a informe não pertencem a hábitos diversos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras do Apóstolo devem aplicar-se ao caso de ser a imperfeição da essência do ser imperfeito. Pois então e necessariamente, a sobreveniência do perfeito exclui o imperfeito; assim, quando tivermos a visão clara ficará excluída a fé, que essencialmente se refere às coisas que não aparecem. Quando porém não é a imperfeição, da essência do ser imperfeito, então, o ser numericamente o mesmo, que era imperfeito, torna-se perfeito. Assim, a puerícia não é essencialmente o homem, e por isso o ser numericamente o mesmo, que era criança, se torna homem. Ora, a informidade não é da essência da fé, pois, existe acidentalmente, como dissemos. Por onde, é a própria fé informe que se torna informada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que constitui a vida do animal, isto é, a alma, forma essencial dele, pertence-lhe por isso, à essência. Por onde, o morto não pode tornar-se vivo, porque diferem entre si especificamente. Ao contrário, o que torna a fé informada ou viva não é da essência dela. Logo, não há símile, no caso aduzido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A graça produz a fé, não somente quando esta começa, inicialmente, a existir no homem, mas também enquanto durar. Pois, como dissemos, Deus sempre opera a justificação do homem assim como o sol sempre opera a iluminação do ar. Por onde, a graça não obra menos, sobrevivendo ao fiel, que ao infiel. Pois, em um e outro produz a fé: naquele, confirmando-a e aperfeiçoando-a; neste, causando-a inicialmente. - Ou pode-se dizer que por acidente, isto é, por causa da disposição do sujeito, é que a graça não causa a fé no crente. Assim como, ao contrário, o pecado mortal não priva da fé aquele que a perdeu por um pecado mortal precedente.

RESPOSTA À QUARTA. – A fé, em si mesma, não se muda, por tornar-se de informada, informe; mas se muda o sujeito dela, que é a alma. Pois esta às vezes tem a fé sem a caridade e outras, com a caridade.

Art. 5 - Se é a fé uma virtude.

O quinto discute-se assim. – Parece que não é a fé uma virtude.

1 – Pois, a virtude, tornando bom quem a possui, como diz o Filósofo, ordena para o bem. Ora, a fé ordena para a verdade. Logo, não é virtude.

2. Demais. – Mais perfeita é a virtude infusa, que a adquirida. Ora, a fé, pela sua imperfeição, não é considerada virtude intelectual adquirida, segundo claramente o diz o Filósofo. Logo, com maior razão, não pode ser considerada virtude infusa.

3. Demais. – A fé informada e a informe são da mesma espécie, como já se disse. Ora, a informe não é virtude, por não ter conexão com as demais virtudes. Logo, também não o é a fé informada.

4. Demais. – A graça gratuita e o fruto distinguem-se das virtudes. Ora, a fé está enumerada entre as graças gratuita e também entre os frutos. Logo, não é a fé uma virtude.

Mas, *em contrário*, o homem se justifica pelas virtudes; pois, a justiça é a virtude total, como diz Aristóteles. Ora, o homem se justifica pela fé, no dizer da Escritura: Justificados pois pela fé, tenhamos paz, etc. Logo, é a fé uma virtude.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, a virtude humana torna bom o ato humano. Por onde, todo hábito, que for sempre princípio de atos bons, pode considerar-se como virtude humana. Ora, tal hábito é a fé informada. Pois, sendo crer um ato do intelecto, que assente à verdade, por império da vontade, duas condições se requerem para esse ser perfeito. Uma, que o intelecto tenda infalivelmente para o seu bem, que é a verdade; outra, que infalivelmente se ordene ao fim último, por causa do qual a vontade assente à verdade. Ora, ambos esses elementos se encontram na fé informada. Pois, é da essência mesma da fé, que o intelecto seja sempre levado para a verdade, pois a fé não é susceptível de falsidades como já estabelecemos. Ora, pela caridade, que informa a fé, a alma tem uma vontade que se ordena infalivelmente para um fim bom. Logo, é virtude a fé informada.

A fé informe, porém não é virtude, porque, embora tenha o ato de fé informe a perfeição devida, por parte, do intelecto, não a tem contudo por parte da vontade. Assim como se a temperança existisse no concupiscível, e não existisse no racional a prudência, não seria a temperança virtude como já dissemos. Porque o ato de temperança exige um ato de razão e outro do concupiscível, assim como o ato de fé exige o ato da vontade e o do intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A verdade, em si mesma, é o bem do intelecto, pois é a perfeição dele. Por onde, enquanto que pela fé, o intelecto é determinado para o verdadeiro, a fé se

ordena para um certo bem. Mas ulteriormente, enquanto informada pela caridade, também se ordena para o bem, como objeto da vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fé de que fala o Filósofo se apoia na razão humana que não conclui necessariamente e é susceptível de falsidade. Por onde, essa fé não é virtude. Ao contrário, a fé de que tratamos, funda-se na verdade divina infalível e portanto, não é susceptível de falsidade. Portanto, tal fé pode ser virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fé informada e a informe não diferem especificamente, como se pertencessem a espécies diversas. Diferem porém como, na mesma espécie, o perfeito, do imperfeito. Por onde, a fé informe, sendo imperfeita, não realiza perfeitamente a essência da virtude, pois, a virtude é uma certa perfeição, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À QUARTA. – Certos ensinam, que a fé, enumerada entre as graças gratuitas, é a fé informe. – Mas não é esta opinião fundada, porque as graças gratuitas, no caso enumeradas, não são comuns a todos os membros da Igreja. Onde o dizer o Apóstolo: Há repartição de graças; e ainda: a um é dado isto, a outro, aquilo. Ora, a fé informe é comum a todos os membros da Igreja; porque o ser informe não lhe pertence à substância, enquanto dom gratuito. Por onde, devemos dizer que fé, no caso vertente, deve ser tomada por alguma excelência dela, por exemplo, pela constância, como diz a Glosa, ou pela linguagem da fé. Por outro lado, é a fé considerada como fruto, enquanto o seu ato produz certo deleite, em razão da certeza. Por isso, quando o Apóstolo numera os frutos, a Glosa explica que é a fé a certeza do invisível.

Art. 6 - Se é a fé uma só.

O sexto discute-se assim. – Parece que não é uma só a fé.

1. – Pois, assim como é a fé um dom de Deus, conforme diz o Apóstolo, assim também a sabedoria e a ciência são enumeradas entre os dons de Deus, consoante à Escritura. Ora, a sabedoria e a ciência diferem, por versar aquela sobre o eterno e esta, sobre o temporal, como está claro em Agostinho. Ora; versando a fé sobre o eterno e também sobre certas coisas temporais, resulta que a fé não é uma só, mas consta de partes.

2. Demais. – A confissão é um ato de fé, como já se disse. Ora, nem todos confessam uma mesma fé; assim, o que nós confessamos como realizado, os antigos padres confessavam como futuro, conforme está claro nas Escrituras: Eis que uma virgem conceberá. Logo, não é só uma a fé.

3. Demais. – É a fé comum a todos os fiéis de Cristo. Ora, um mesmo acidente não pode existir em diversos sujeitos. Logo, nem todos podem ter a mesma fé.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Um Senhor, uma fé.

SOLUÇÃO. – Considerada como hábito, a fé pode ser tomada em dupla acepção. Primeiro, em relação ao objeto, havendo então uma só fé. Pois, é o objeto formal da fé a verdade primeira, aderindo à qual cremos tudo o que a fé contém. Noutra acepção, relativamente ao sujeito; e então a fé se diversifica com a diversidade dos sujeitos. Ora, é manifesto, que a fé, como qualquer outro hábito, se especifica pela razão formal do objeto, mas se individua pelo sujeito. Portanto, considerada como hábito, pelo qual cremos, é especificamente una e numericamente, diferente, nos diversos sujeitos. – Considerada porém como aquilo em que cremos, embora diversas as suas verdades, acreditadas comumente por todos, contudo todas se reduzem a uma só.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O que a fé propõe de temporal não lhes pertence ao objeto, senão ordenadamente a algo de eterno, que é a verdade primeira, como já se disse. Logo, a mesma fé se refere ao temporal e ao eterno, ao contrário do que se dá com a sabedoria e a ciência, que consideram o temporal e o eterno conforme a essência própria de um e outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A diferença assinalada entre o pretérito e o futuro não provém de qualquer diversidade existente no objeto da fé, mas nas relações diversas dos crentes para com a mesma verdade crida como também já se estabeleceu.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto à diversidade numérica da fé.

Art. 7 - Se é a fé a primeira das virtudes.

O sétimo discute-se assim. – Parece que não é a fé a primeira das virtudes.

1 – Pois, aquilo do Evangelho - A vós outros, amigos meus, vos digo - diz a Glosa: a fortaleza é o fundamento da fé. Ora, o fundamento é anterior aquilo que funda. Logo, não é a fé a primeira das virtudes.

2. Demais. – Aquilo da Escritura - Não queiras imitar - diz a Glosa, que a esperança serve de introdução à fé. – Ora, a esperança é uma virtude como a seguir se dirá. Logo, não é a fé a primeira das virtudes.

3. Demais. – Como já se disse, o intelecto do crente se inclina a assentir às verdades da fé, por obediência a Deus. Ora, também a obediência é uma virtude. Logo, não é a fé a primeira das virtudes.

4. Demais. – Não a fé informe é o fundamento, mas a informada, como diz a Glosa a um lugar da Escritura. Ora, é a fé informada pela caridade, como já se disse. Logo, pela caridade é que a fé vem a ser o fundamento. Portanto, é a caridade mais que a fé, fundamento; pois, o fundamento é a primeira parte do edifício. Por consequência, há de ter prioridade sobre a fé.

5. Demais. – Pela ordem dos atos se entende a dos hábitos. Ora, no ato da fé, o ato da vontade, aperfeiçoado pela caridade, precede ao do intelecto, que a fé aperfeiçoa, como causa, que precede o efeito. Logo, a caridade precede à fé e, portanto, esta não é a primeira das virtudes.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo que é a fé a substância das causas que se devem esperar. Ora, a substância vem, por essência, em primeiro lugar. Logo, é a fé a primeira das virtudes.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode uma coisa ser primeira que outra: por essência ou por acidente. Ora, por essência, é a fé a primeira das virtudes. Pois, sendo o fim o princípio das ações como já dissemos, não de necessariamente as virtudes teologais, cujo objeto é o fim último, ter prioridade sobre as outras virtudes. Ora, em si mesmo, é necessário resida o fim último no intelecto, antes de estar na vontade; pois, a vontade não quer nada senão depois de apreendido pelo intelecto. Ora, está o último fim na vontade pela esperança e pela caridade, e no intelecto, pela fé. Por onde é necessariamente, é a fé a primeira de todas as virtudes, porque o conhecimento natural não pode alcançar a Deus, enquanto objeto da beatitude, para o qual tendem a esperança e a caridade.

Acidentalmente, porém, qualquer virtude pode ter prioridade sobre a fé; mas, uma causa accidental tem prioridade accidental. Ora, é próprio dessa causa remover o obstáculo, como está claro no Filósofo. E por aí, certas virtudes podem ser consideradas acidentalmente como anteriores à fé, por removerem os obstáculos à crença. Assim, a fortaleza remove o temor desordenado, que impede a fé; a humildade, por seu lado, a soberba, que leva o intelecto à recusa de submeter-se à verdade da fé. E o mesmo pode

dizer-se de certas outras virtudes, embora não sejam verdadeiramente tais, senão pressuposta a fé, como se vê claramente em Agostinho.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – A esperança não pode levar, universalmente, a fé. Pois, não se pode ter esperança na eterna beatitude, se não é esta crida como possível, pois o impossível não constitui objeto da esperança, segundo do sobredito se colhe. Mas pela esperança pode alguém ser levado a perseverar na fé ou a ela aderir firmemente; e neste sentido se diz que a esperança conduz à fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obediência é susceptível de dupla acepção. - Às vezes implica a inclinação da vontade a cumprir os mandamentos divinos. E então, não é uma virtude especial, mas se acha geralmente incluída em todas as virtudes, porque todos os atos virtuosos se compreendem nos preceitos da lei divina, como já se disse. E neste sentido a obediência é necessária à fé. - Noutro sentido, a obediência pode ser considerada como implicando uma certa inclinação o cumprir os mandamentos, enquanto tem a natureza de débito. E então a obediência é uma virtude especial e faz parte da justiça; pois, dá o devido ao superior, obedecendo-lhe. Segue-se então, neste sentido, à fé, que manifesta ao homem que Deus é um superior a quem devemos obedecer.

RESPOSTA À QUARTA. – A essência do fundamento não somente exige tenha prioridade, mas também que seja conexo às outras partes do edifício. Pois fundamento não seria se com ele não estivessem coesas as outras partes. Ora, a conexão espiritual do edifício se realiza pela caridade, conforme a Escritura: Sobre tudo isto, revesti-vos da caridade, que é o vínculo da perfeição. Logo, a fé não pode, sem a caridade, ser fundamento; mas isso não implica seja a caridade anterior à fé.

RESPOSTA À QUINTA – O ato de vontade é pré-exigido à fé; não porém o ato da vontade informado pela caridade. Pois tal ato pressupõe a fé; porque a vontade não pode tender para Deus com perfeito amor, se o intelecto não tiver fé reta relativamente a ele.

Art. 8 - Se é mais certa a fé que a ciência e as outras virtudes intelectuais.

Parece que não é mais certa a fé, que a ciência e as outras virtudes intelectuais.

1. –Pois, a dúvida se opõe à certeza; portanto, está mais certo quem pode duvidar menos, assim como é mais branco o que tem menos mistura de preto. Ora, o intelecto, a ciência e também a sapiência não tem dúvida a respeito dos seus objetos. O crente, porém, pode, às vezes, padecer um movimento de dúvida e duvidar das verdades da fé. Logo, não é mais certa a fé que as virtudes intelectuais.

2. Demais. –A visão é mais certa que a audição. Ora, a fé é pelo ouvido, como diz o Apóstolo mas o intelecto, a ciência e a sapiência implicam uma certa visão intelectual. Logo, mais certa é a ciência ou o intelecto, que a fé.

3. Demais. –Quanto mais perfeição há no que pertence ao intelecto, tanto maior certeza existe. Ora, o intelecto é mais perfeito que a fé, pois, por esta é que se chega aquele, conforme a Escritura. Se não crerdes não entendereis, segundo outra letra. E também Agostinho diz, que pela ciência e fortifica a fé. Logo, mais certa é a ciência ou o intelecto, que a fé.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz: Quando ouvindo-nos, isto é, pela fé, recebestes de nós outros a palavra de Deus, vós a recebestes, não como palavra de homens, mas (segundo é verdade) como

palavra de Deus, Ora, nada é mais certo que a palavra de Deus. Logo, a ciência não é mais certa que a fé, nem nenhuma outra virtude intelectual.

SOLUÇÃO. —Como já dissemos, duas das virtudes intelectuais, a prudência e a arte, versam sobre o contingente. Ora, a fé tem prioridade sobre elas, quanto à certeza, em razão da sua matéria, que são as verdades eternas, não susceptíveis de mudança. Quanto às três outras virtudes intelectuais - a sapiência, a ciência e o intelecto - elas versam sobre o necessário como já dissemos. Devemos, porém, saber, que a sapiência, a ciência e o intelecto tem dupla acepção: enquanto consideradas pelo Filósofo virtudes intelectuais; e enquanto dons do Espírito Santo. Ora, na primeira acepção, devemos admitir que a certeza pode ser considerada à dupla luz. Primeiro, na sua causa; assim, dizemos ser mais certo o que tem causa mais certa. E a esta luz é mais certa a fé, que as três virtudes referidas, porque se funda na verdade divina, ao passo que estas, na razão humana. À outra luz podemos considerar a certeza relativamente ao sujeito. E então dizemos que é mais certo o que o intelecto humano apreende mais plenamente. Ora, deste modo, são as verdades da fé superiores ao intelecto humano, e não, as que são do alcance das três sobretidas virtudes. Por onde, a esta luz, é a fé menos certa. Mas uma coisa é julgada, absolutamente, quando se lhe considera a causa; e acidentalmente, quando se leva em conta a disposição do sujeito.

Donde, absolutamente considerada, é mais certa a fé; ao passo que as outras virtudes são mais certas acidentalmente, isto é, em relação a nós. Semelhantemente, consideradas as três virtudes referidas, como dons da vida presente, estão para a fé como para o princípio que pressupõem. Por onde, ainda por este lado é mais certa a fé que elas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A dúvida em questão não se funda na fé, mas em nós, por não podermos alcançar plenamente as verdades da fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. —Todas as condições iguais, a vista é mais certa que o ouvido; mas se aquele, de quem ouvimos, tem uma vista, que excede muito a capacidade da nossa, então o ouvido é mais certo que a vista, Assim, quem tiver pouca ciência se certificará mais, ouvindo um sábio, do que pelas verdades vistas pela razão própria. E com maior razão, o homem mais se certificará ouvindo a Deus, que não pode se enganar, apoiando-se no que vê com a sua razão própria, susceptível de engano.

RESPOSTA À TERCEIRA. —A perfeição do intelecto e da ciência excede o conhecimento da fé, por ter maior clareza, não porém por ter mais certa a adesão. Pois, toda a certeza do intelecto ou da ciência, enquanto dons, procede da certeza da fé, assim como a do conhecimento, das conclusões, da certeza dos princípios. Enquanto porém virtudes intelectuais, a ciência, a sapiência e o intelecto se apoiam na luz natural da razão, que não tem a certeza da palavra de Deus, em que se baseia a fé.

Questão 5: Dos que tem a Fé.

Em seguida devemos tratar dos que tem a fé.

E nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se nem o anjo, nem o homem, na sua condição primitiva, tinham fé.

O primeiro discute-se assim. –Parece que nem o anjo, nem o homem, na sua condição primitiva, tinham fé.

1. –Pois, como diz Hugo de S. Victor, não tendo o homem olhos contemplativos, não pode ver a Deus nem o que em Deus existe. Ora, o anjo, no estado da sua condição primitiva, antes da confirmação ou da queda, não tinha vista contemplativa, pois, via as coisas no verbo, como diz Agostinho. Semelhantemente, o primeiro homem, no estado de inocência, parece tinha os olhos abertos à contemplação, conforme Hugo de S. Victor, nas suas Sentenças. O homem, diz, no seu primitivo estado, conhecia o seu Criador, não por um conhecimento exterior alcançado só por ouvir dizer, mas antes, pelo que ministra a inspiração interior; não, ao modo por que, nesta vida, os crentes buscam pela fé, a Deus ausente, mas como, então, era visto, mais manifestamente, ela presença da contemplação. Logo, nem o homem nem o anjo tinham fé, no estado da condição primitiva.

2. Demais. –O conhecimento da fé é enigmático e obscuro, conforme a Escritura: Nós agora vemos como por um espelho, em enigmas. Ora, no estado da condição primitiva, nenhuma obscuridade havia no homem nem no anjo, porque a obscuridade é pena do pecado. Logo, a fé, no estado dessa condição, não podia existir nem no homem nem no anjo.

3. Demais. –O Apóstolo diz: a fé é pelo ouvido. Ora, como no estado primitivo da sua condição, nem o anjo nem o homem podiam ouvir nada de outrem, não havia lugar para a fé. Logo, neste estado, não tinha fé nem o homem nem o anjo.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: é necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus, e que é remunerador dos que o buscam. Ora, o anjo e o homem, na sua condição primitiva, achavam-se em estado de se chegar a Deus. Logo, não tinham fé.

SOLUÇÃO. –Certos dizem, que os anjos, antes da confirmação e da queda, e os homens, antes do pecado, não tinham fé por gozarem então da contemplação clara das coisas divinas. Mas é a fé argumento das causas, que não aparecem, segundo o Apóstolo; e cremos, pela fé, o que não vemos, no dizer de Agostinho. Por onde, exclui a fé, por essência, só aquela clareza que torna aparente ou visto o objeto sobre que principalmente recai. Ora, é o objeto principal da fé a verdade primeira, cuja visão, que sucede à fé, nos torna felizes. Portanto, não tendo o anjo, antes da confirmação, nem o homem, antes do pecado, a beatitude pela qual vissem a Deus por essência, é manifesto que não tinham conhecimento tão claro que excluísse a fé, na sua essência. Portanto, o não terem fé não podia ser senão por lhes ser completamente desconhecido o objeto da mesma. Porém se o homem e o anjo foram criados no estado de pura natureza, como certos dizem, talvez se pudesse admitir que não tinham fé, nem este, antes da confirmação, nem aquele, antes do pecado. Pois, é o conhecimento da fé superior ao natural que, não só o homem, mas também o anjo tem de Deus.

Ora, já estabelecemos, na Primeira Parte, que o homem e o anjo foram criados com o dom da graça. Portanto, é necessário admitir-se que, pela graça recebida e ainda não consumada, tinham uma certa

incoação da felicidade esperada. Pois esta, começa na vontade pela esperança e pela caridade e no intelecto, pela fé como já dissemos. Logo, devemos concluir, que tanto o anjo, antes da confirmação, como o homem, antes do pecado, tinham fé.

É preciso entretanto notar-se, que o objeto da fé tem um elemento quase formal, que é a verdade primeira, superior a todo conhecimento natural da criatura; e outro, material, como aquilo a que assentimos, aderindo à verdade primeira. Quanto ao primeiro destes elementos, a fé existe comumente em todos os que tem conhecimento de Deus, mas ainda não alcançaram a felicidade futura, unindo-se à verdade primeira. Quanto porém às verdades propostas para serem materialmente cridas, certos acreditam o que outros sabem claramente, mesmo no estado da vida presente como já dissemos. E assim sendo, também podemos dizer que o anjo, antes da confirmação, e o homem, antes do pecado, tiveram conhecimento claro de certos aspectos dos mistérios divinos, que agora só podemos conhecer, crendo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora as palavras de Hugo de S. Victor sejam magistrais e tenham a força da autoridade, podemos, contudo dizer, que a contemplação incompatível com a necessidade da fé é a da pátria, onde será a verdade sobrenatural vista por essência. Ora, esta visão não tinha o anjo, antes da confirmação, nem o homem, antes do pecado. A contemplação deles, porém, era mais alta que a nossa; pois, aproximando-se, por ela, mais de Deus, podiam conhecer mais verdades, manifestamente, sobre os divinos efeitos e os mistérios, do que podemos nós. Portanto, não existia neles fé com que buscassem a Deus ausente, como nós buscamos; pois Deus lhes era presente pelo lume da sabedoria, mais que a nós, embora nem a eles fosse de tal modo presente como o é aos bem aventurados pelo lume da glória.

RESPOSTA À SEGUNDA. –No estado da condição primitiva do homem ou do anjo não havia a obscuridade da culpa nem ao da pena. Havia porém no intelecto humano ou angélico, uma certa obscuridade natural, pela qual toda criatura é treva comparada à imensidade da luz divina. Ora, tal obscuridade basta para existir, em essência, a fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. –No estado da condição primitiva, o homem não ouvia a ninguém que exteriormente lhe falasse, senão a Deus inspirando interiormente. Assim também os profetas ouviam, conforme aquilo da Escritura. Ouvirei o que o Senhor Deus me falar.

Art. 2 - Se os demônios tem fé.

O segundo discute-se assim. – Parece que os demônios não tem fé.

1 – Pois, como diz Agostinho, a fé consiste na vontade dos crentes, Ora, boa é a vontade pela qual queremos crer em Deus. Não havendo porém nos demônios nenhuma vontade deliberadamente boa, como já se disse, resulta que neles não há fé.

2. Demais. –É a fé um dom da graça divina, segundo a Escritura. Pela graça é que sois salvos, mediante a fé, porque é um dom de Deus. Ora, os demônios perderam os dons gratuitos, pelo pecado, como diz a Glosa àquilo da Escritura: Eles põem os olhos nuns deuses estrangeiros e gostam do bagaço das uvas. Logo, a fé não subsistiu nos demônios, depois do pecado.

3. Demais. –A infidelidade é considerada o mais grave dos pecados, como claramente o diz Agostinho sobre aquilo da Escritura: Se eu não viera e não lhes tivera falado, não teriam eles pecado ; mas agora não tem desculpa no seu pecado. Ora, certos homens cometem o pecado de infidelidade. Portanto, se

os demônios tivessem fé, certos homens cometeriam um pecado mais grave que o deles, o que é inadmissível. Logo, os demônios não tem fé.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Os demônios creem e estremecem.

SOLUÇÃO. –Como já dissemos, o intelecto de quem crê assente no objeto em que crê, não por que o veja, em si mesmo, ou pela resolução aos primeiros princípios intuitivos, mas por império da vontade. Ora, de dois modos pode a vontade mover o intelecto a assentir. Primeiro, pela ordenação dela para o bem, e então crer é ato louvável. De outro modo, por ficar o intelecto convencido, de maneira a julgar que deve crer naquilo que foi dito, embora não esteja convencido da evidência disso. Tal o caso do profeta, que prenunciasse, em nome de Deus, um acontecimento futuro e mostrasse um sinal, ressuscitando um morto. Então esse sinal convenceria o intelecto, de quem o visse, que manifestamente conheceria a predição como vinda de Deus, que não mente, embora não fosse tal acontecimento do futuro evidente em si mesmo. Portanto, não ficaria desse modo, eliminada a fé, na sua essência. Por onde, devemos concluir, que dos fiéis é a fé louvável ao primeiro modo, pelo qual não existe nos demônios, em que só do segundo modo existe. Pois veem muitos indícios manifestos por onde percebem que a doutrina da Igreja vem de Deus, embora não vejam as verdades mesmas que a Igreja ensina, por exemplo, que Deus é trino e uno e outras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A fé, nos demônios, é de certo modo, forçada pela evidência dos sinais. Por onde, o que creem não lhes redunde em mérito para a vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. –A fé que é dom da graça inclina o homem a crer, por algum desejo do bem, embora informe. Por onde, a fé, nos demônios, não é dom da graça, pois ao contrário, são forçados a crer pela perspicácia do intelecto natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. –O que desagrada aos demônios é serem compelidos a crer nos sinais da fé, tão evidente são eles. Portanto, o que creem de nenhum modo lhes diminui a malícia.

Art. 3 - Se o herético, que não crê num artigo de fé, pode ter fé informe nos outros.

O terceiro discute-se assim. –Parece que o herético, que não crê num artigo de fé, pode ter fé informe nos outros.

1. –Pois, o intelecto natural do herético não é mais potente que o do católico. Ora, este, para crer em qualquer artigo de fé, precisa ser ajudado pelo dom da mesma. Logo, também os heréticos não podem, sem o dom da fé informe, crer em nenhum artigo de fé.

2. Demais. –Assim como a fé contém muitos artigos, assim também uma mesma ciência, por exemplo, a geometria, abrange muitas conclusões. Ora, qualquer pode ter a ciência de certas conclusões geométricas, ignorando as outras. Logo, também pode ter fé em uns artigos, e não em outros.

3. Demais. –Assim como o homem obedece a Deus, para crer em certos artigos, assim também, para observar os mandamentos da lei. Ora, pode ser obediente em relação a uns mandamentos e não, a outros. Logo, pode ter fé nuns artigos e não, em outros.

Mas, *em contrário*. –Assim como um pecado mortal contraria a caridade, assim descrer num artigo contraria à fé. Ora, a caridade não subsiste no homem depois do pecado mortal. Logo, nem a fé, em quem não crê num artigo.

SOLUÇÃO. –O herético, que descrê um artigo, não tem o hábito da fé informada, nem o da informe. E a razão é que a espécie de qualquer hábito depende da razão formal do objeto, a qual, desaparecida, a espécie do hábito não pode subsistir. Ora, é o objeto formal da fé a verdade primeira manifestada pelas Sagradas Escrituras e pela doutrina da Igreja. Por onde, quem quer que não adira, como a uma regra infalível e divina, à doutrina da Igreja, procedente da verdade primeira manifestada pela Sagrada Escritura, não tem o hábito da fé. Aceita, porém as verdades da fé de modo diferente do que, por ela as aceitaria. Assim como quem admitisse mentalmente alguma conclusão, sem lhe conhecer o meio por que é demonstrada, manifestamente não tem dela a ciência, mas só a opinião. Ora, é claro que quem adere à doutrina da Igreja, como à regra infalível, assente a, tudo o que a Igreja ensina. Do contrário, se, do que ela ensina, aceitasse como lhe apraz, umas coisas e não, outras, já não aderiria a essa doutrina, como à regra infalível, mas à vontade própria. E assim é manifesto que o herético descrendo pertinazmente um artigo, não está disposto a seguir em tudo a doutrina da Igreja; se porém, não houver pertinácia, já não é herético, mas apenas errado. Por onde, é claro que tal herético, em relação a um artigo, não tem fé nos outros, mas uma certa opinião fundada na vontade própria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O herético não admite os artigos de fé, em relação aos quais não erra, como os admite o fiel, isto é, aderindo absolutamente à verdade primeira, para possuir a qual o homem precisa ser ajudado pelo hábito da fé, Mas, as admite por vontade e juízo próprios.

RESPOSTA À SEGUNDA. –As diversas conclusões de uma mesma ciência são provadas por meios diversos, dos quais um pode ser conhecido sem o serem os outros. Por isso podemos conhecer certas conclusões de uma ciência sem conhecer as outras. Mas a todos os seus artigos a fé adere por um só meio, a saber, por causa da verdade primeira que nos é a proposta pela Escritura, conforme à doutrina da Igreja, entendidas retamente. Logo, quem rejeita esse meio carece totalmente da fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Preceitos diversos de lei podem referir-se a motivos diversos próprios e próximos, e então, um pode ser observado sem os outros; ou, a um motivo primeiro, que é obedecer a Deus perfeitamente. Ora, deste se afasta quem transgredir um preceito, conforme a Escritura. Quem faltar em um só ponto faz-se réu de ter violado todos.

Art. 4 - Se pode um ter maior fé que outro.

O quarto discute-se assim. – Parece que não pode um ter maior fé que outro.

1 – Pois, um hábito depende quantitativamente do seu objeto. Ora, quem tem fé crê em todas as verdades dela, porque, se não crê em alguma, perde totalmente a fé, como já se disse. Logo, parece que não pode um ter maior fé que outro.

2. Demais. –O que está no lugar supremo não é susceptível de mais nem de menos. Ora, a fé, por essência, está em supremo lugar, pois, para tê-la, deve o homem aderir à primeira verdade, acima de tudo. Logo, não é a fé susceptível de mais e de menos.

3. Demais. – A fé desempenha, no conhecimento, quanto à ordem da graça, o mesmo papel que o intelecto, faculdade dos princípios, no conhecimento natural, porque os artigos da fé são os princípios primeiros do conhecimento, na ordem da graça, como do sobredito resulta. Ora, o intelecto, faculdade dos princípios, a tem igualmente todos os homens. Logo, também a fé hão de tê-la igualmente todos os fiéis.

Mas, *em contrário*. –Onde quer que haja pequeno e grande há de também haver maior e menor. Ora, na fé há grande e pequeno; pois, diz o Senhor a Pedro: Homem de pouca fé, porque duvidastes? E à mulher: Ó mulher, grande é a tua fé. Logo pode a fé ser maior em um que em outro.

SOLUÇÃO. –Como já dissemos, um hábito pode quantitativamente ser considerado à dupla luz: quanto ao seu objeto e quanto à participação do sujeito. - Ora, o objeto da fé pode ser considerado sob dois aspectos: quanto à sua razão formal e quanto ao materialmente proposto para ser crido. Quanto ao seu objeto formal, ele é uno e simples, a saber, a verdade primeira, como já se disse. E assim, por este lado, a fé não se diversifica nos seus crentes, mas é especificamente a mesma em todos, como já dissemos. Ao contrário, o que é materialmente proposto para ser crido é múltiplo e susceptível, explicitamente, de mais ou menos. E sendo assim, pode um homem crer, explicitamente, em mais verdades, que outro e, portanto, ter maior fé, conforme a maior explicitação dela. - Considerada porém a fé na participação do sujeito, o mesmo pode se dar, de dois modos, porque o ato de fé procede tanto do intelecto como da vontade. como já dissemos. Portanto, pode-se dizer que um tem maior fé que outro quer por ter o intelecto maior certeza e segurança, quer por ter a vontade mais pronta, devota ou confiante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem descrê pertinazmente alguma verdade de fé não tem o hábito da mesma, que tem, ao contrário, quem, não crendo em todas explicitamente, está contudo pronto a crê-las. E deste modo, quanto ao objeto, tem fé maior que outro quem crê explicitamente em mais artigos, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É da essência da fé antepor a verdade primeira a todas as outras. Contudo, dos que a antepõem a tudo o mais, uns se lhe sujeitam mais certa e devotamente que outros. E por aí tem fé maior que outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. –O intelecto dos princípios resulta da natureza humana como tal, que existe igualmente em todos. Ao passo que é a fé um dom da graça, que em todos não existe, igualmente. Logo, o caso não é o mesmo. – E, contudo conforme a maior capacidade do intelecto, um conhece mais a virtude dos princípios, que outro.

Questão 6: Da causa da Fé.

Em seguida devemos tratar da causa da fé.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se é a fé infundida no homem por Deus.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é a fé infundida no homem por Deus.

1. –Pois, como diz Agostinho pela ciência gera-se, nutre-se, defende-se e fortifica-se em nós a fé. Ora, o que é gerado em nós pela ciência parece, antes, adquirido que infuso. Logo, não temos fé por infusão divina.

2. Demais. –O que o homem alcança, ouvindo e vendo, considera-se como adquirido por ele. Ora, ele adquire a fé vendo os milagres e ouvindo doutrina da mesma, conforme diz a Escritura: Conheceu o pai ser aquela mesma hora em que Jesus lhe dissera : Teu filho vive. E creu ele, e toda a sua casa ainda: a fé é pelo ouvido. Logo, tem a fé por aquisição.

3. Demais. –O que lhe está ao alcance da vontade o homem pode adquirir. Ora, a fé depende da vontade de quem crê, como diz Agostinho. Logo, podemos adquiri-la.

Mas, *em contrário*, a Escritura pela graça é que sois salvo mediante a fé, e isto não vem de vós porque é um dom de Deus.

SOLUÇÃO. –Duas condições exige a fé: ser-nos proposto o que devemos crer, para crermos explicitamente; e o assentimento ao que nos é proposto.

Pela primeira condição ela vem necessariamente de Deus. Pois, as verdades da fé, excedendo a razão humana, não são susceptíveis de contemplação pelo homem, se Deus não as revelar. Ora, a certos, como aos Apóstolos e aos profetas, Deus as revelou imediatamente; a outros, as propõe mediante pregadores da fé, como o diz a Escritura: Como pregarão eles se não forem enviados?

Em relação à segunda, isto é, ao assentimento do homem às verdades da fé, podemos considerar-lhe dupla causa. Uma inducente à fé, exteriormente, como um milagre presenciado ou a persuasão de uma pessoa, que leva a ter fé. Nem uma nem outra, porém, é causa suficiente, pois, dos que veem um mesmo milagre e dos que ouvem a mesma pregação, uns creem e outros, não. Portanto, é preciso admitir-se outra causa interior, que mova o homem, de dentro, a assentir nas verdades da fé. E essa os Pelagianos consideravam como sendo só o livre arbítrio. E diziam, por isso, que o início da fé está em nós, pois por nós mesmos nos preparamos a assentir às verdades dela. Porém a consumação da fé vem de Deus, que nos propõe o que devemos crer. Mas esta doutrina é falsa. Porque, o homem, assentindo nas verdades da fé, eleva-se acima da sua natureza, o que não pode se dar senão por um princípio sobrenatural, que move de dentro e que é Deus. Logo, a fé, quanto ao assentimento, que é o principal, no ato da mesma, vem de Deus, movendo interiormente, pela graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. –A ciência que obra a modo de persuasão exterior, gera e nutre a fé. Mas, a causa principal e própria da fé é a que move, interiormente, a assentir.

RESPOSTA À SEGUNDA. –A objeção feita também procede, quanto à causa, que propõe exteriormente as verdades da fé, ou que persuade a crer por palavras ou obras.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Crer depende, sem dúvida, da vontade do crente. Mas, é necessário seja a sua vontade preparada pela graça de Deus, para poder elevar-se ao que lhe excede à natureza, como já dissemos.

Art. 2 - Se é a fé informe um dom de Deus.

O segundo discute-se assim. – Parece que a fé informe não é um dom de Deus.

1. –Pois, como diz a Escritura; as obras de Deus são perfeitas, Ora, a fé informe é imperfeita. Logo, não é obra de Deus.

2. Demais. –Assim como se chama disforme a um ato que não tem a forma devida, assim também informe se chama à fé sem a devida forma. Ora, o ato disforme do pecado não vem de Deus como já se disse. Logo, também de Deus não vem a fé informe.

3. Demais. –Deus cura totalmente a quem cura, conforme a Escritura. Se recebe um homem a circuncisão em dia de sábado, por não se violar a lei de Moisés, porque vos indignais vós de que eu em dia de sábado curasse a todo um homem? Ora, pela fé o homem se cura da infidelidade. Logo, quem quer que receba de Deus o dom da fé fica imediatamente purificado de todos os pecados. Mas, isto não se opera senão pela fé informada. Portanto, só a fé informada é dom de Deus, com exclusão da fé informe.

Mas, *em contrário*, uma certa Glosa diz: a fé sem a caridade é que é um dom de Deus. Ora, esta é informe. Logo, a fé informe é um dom de Deus.

SOLUÇÃO. – A infirmitude é uma privação. Ora, devemos atender a que a privação respeita umas vezes, à essência específica; outras, não, mas sobrevém ao ser já constituído na sua espécie própria. Assim, a privação do equilíbrio devido dos humores concerne à essência mesma específica da doença; ao contrário, a obscuridade não pertence à essência específica mesma do que é diáfano, mas lhe sobrevém. Ora, quando se determina a causa de um ser, entendemos assinalá-la relativamente à espécie própria do mesmo. Por onde, o que não pode ser considerado causa da privação também não o pode, do ser a que a privação diz respeito especificamente. Assim, não pode ser considerada causa da doença a que não o é do desequilíbrio dos humores. Pode, contudo ser considerada causa da diafaneidade o que não o é da obscuridade, que não concerne à essência específica daquela. Ora, a infirmitude da fé não lhe respeita à essência específica, pois informe se chama à fé a que falta uma certa forma exterior, como já dissemos. Por onde, a causa da fé informe é a causa da fé em si mesma considerada. E essa é Deus, segundo já foi dito. Donde se conclui ser a fé informe um dom de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a fé informe não tenha, absolutamente falando, a perfeição da virtude, é perfeita, contudo, de uma certa perfeição, que basta à da fé, na sua essência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A disformidade de um ato moral diz-lhe respeito à essência específica, como já dissemos. Pois, chama-se disforme o ato privado da sua forma intrínseca, que é a proporção devida entre as circunstâncias dele. Logo, Deus não pode ser considerado causa do ato disforme. Ele, que não é causa da disformidade, embora o seja do ato como tal. - Ou, devemos dizer que a disformidade implica, não só a privação da forma devida, mas ainda, uma disposição contrária. Por onde, está a disformidade para o ato como a falsidade, para o fim. Logo, como o ato disforme, também nenhuma fé falsa vem de Deus. E assim como de Deus procede a fé informe, assim também os atos genericamente bons, embora não informados pela caridade, como frequentemente se dá com os pecadores.

RESPOSTA À TERCEIRA. —Quem recebe de Deus a fé, sem a caridade, não fica, absolutamente falando, resguardado de ser infiel, por não ficar removida a culpa da infidelidade precedente; mas o fica relativamente, de modo que se liberte desse pecado. Pois frequentemente acontece que, por ação divina, deixamos de praticar um ato pecaminoso sem contudo deixarmos a prática de outro ato dessa natureza, por sugestão da nossa própria iniquidade. E também, deste modo, Deus concede a um a fé sem lhe dar o dom da caridade; como, ainda dá a certos, sem a caridade, o dom da profecia e outros semelhantes.

Questão 7: Dos efeitos da Fé.

Em seguida devemos tratar dos efeitos da fé.

E nesta questão, discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se o temor é efeito da fé.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o temor não é efeito da fé.

1. – Pois, o efeito não precede à causa. Ora, o temor precede à fé, no dizer da Escritura: Vós os que temeis ao Senhor, crede-o. Logo, não é o temor efeito da fé.

2. Demais. – Os contrários não podem ter a mesma causa. Ora, temor e esperança são contrários, orno se disse, pois, a fé gera a esperança, conforme uma Glosa. Logo, não é causa do temor.

3. Demais. – Um contrário não pode ser causa de outro. Ora, o objeto da fé é o bem da verdade primeira; ao passo, que o do temor é o mal, conforme se disse. E como os atos se especificam pelos seus objetos, segundo já foi estabelecido resulta que não é a fé a causa do temor.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Os demônios creem e estremecem.

SOLUÇÃO. – O temor é um movimento da virtude apetitiva, como já dissemos. Ora, o princípio de todos os movimentos apetitivos é o bem ou o mal apreendido. Por onde e necessariamente será alguma apreensão o princípio do temor e de todos os movimentos apetitivos. Ora, a fé causa em nós uma apreensão de certos males penais aplicados pelo juízo divino. E desse modo é a fé causa do temor, que nos faz temer a punição de Deus; e tal temor é servil. É também a causa do temor filial, pelo qual tememos a separação de Deus, ou pelo qual evitamos compararmo-nos com Ele, pelo reverenciar, considerando-o como o bem imenso e altíssimo, do qual é péssimo o separar-se e mau querermos com Ele nos igualar. Da primeira espécie de temor porém, isto é, do servil, é a causa a fé informe; e do temor filial, que é o da segunda espécie, é a causa a fé informada que, pela caridade, leva o homem a unir-se e a submeter-se a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O temor de Deus não pode, universalmente, preceder a fé, porque, se lhe ignorassemos de todo os prêmios ou as penas, que conhecemos pela fé, de nenhum modo o temeríamos. Mas, suposta a fé em certos artigos, por exemplo, na excelência divina, daí resulta o temor de reverência; donde se segue, ulteriormente, que o homem deve sujeitar a inteligência a Deus para crer tudo o que Ele prometeu. Por isso, o texto citado acrescenta: E não vós faltará a sua recompensa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os contrários podem ter a mesma causa, em pontos de vista opostos, não porém no mesmo ponto de vista. Assim, a fé gera a esperança, fazendo-nos levar em conta os prêmios com que Deus retribui os justos; e, por outro lado, gera o temor, fazendonos levar em conta as penas que inflige aos pecadores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O objeto primário e formal da fé é o bem que é a verdade primeira; mas, materialmente, também são propostos à fé certos males. Por exemplo, que é mau não se sujeitar a Deus ou separar-se dele; e que os pecadores sofrerão males penais infligidos por Deus. E assim, pode a fé ser causa do temor.

Art. 2 - Se a purificação do coração é efeito da fé.

O segundo discute-se assim. – Parece que a purificação do coração não é efeito da fé.

1. – Pois, a pureza do coração reside precipuamente no afeto. Ora, a fé reside na inteligência. Logo, não causa a purificação do coração.

2. Demais. – Não pode a causa da purificação do coração coexistir com a impureza. Ora, a fé pode coexistir com a impureza do pecado, como o demonstram os que têm a fé informe. Logo, a fé não purifica o coração.

3. Demais. – Se a fé purificasse de algum modo, o coração humano, purificar-nos-ia sobretudo a inteligência. Ora, sendo um conhecimento enigmático, não pode, com a sua obscuridade, purificar o intelecto. Logo, a fé de nenhum modo purifica o coração.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura. Purificando com a fé os seus corações.

SOLUÇÃO. – A impureza de qualquer ser está em mesclar-se com o que lhe é inferior. Assim, não se diz que a prata fica impura por misturar-se com o ouro, que a torna melhor, mas, quando se mistura com o chumbo ou o estanho. Ora, é manifesto, que a criatura racional é mais digna que todas as criaturas temporais e corpóreas. Por isso, torna-se impura quando se une, pelo amor, ao que é temporal. E dessa impureza se purifica pelo movimento contrário, tendendo para Deus, que lhe é superior. Ora, desse movimento o princípio primeiro é a fé, conforme a Escritura: é necessário que o que se chega a Deus; creia logo, o primeiro princípio da purificação do coração é a fé que, quando aperfeiçoada pela caridade informada, causa a purificação perfeita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O que pertence ao intelecto é princípio do que pertence ao afeto, por mover a este o bem do intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fé, ainda a informe, exclui a impureza do erro, que lhe é oposta. E esta consiste em o intelecto humano unir-se desordenadamente ao que lhe é inferior, querendo medir o divino pelas essências das coisas sensíveis. Mas, quando informado pela caridade, não se compadece com nenhuma impureza, porque, no dizer da Escritura, a caridade cobre todos os delitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obscuridade da fé não depende da impureza da culpa, mas antes, da deficiência natural ao intelecto humano, no estado da vida presente.

Questão 8: Do dom do intelecto.

Em seguida devemos tratar do dom do intelecto e da ciência, que correspondem à virtude da fé.

E quanto ao dom do intelecto, discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se o intelecto é um dom do Espírito Santo.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é o intelecto um dom do Espírito Santo.

1. – Pois, os dons gratuitos distinguem-se dos sobrenaturais, a que se acrescentam. Ora, o intelecto é um dom natural da alma, pelo qual conhecemos os princípios evidentes, como o demonstra o Filósofo. Logo, não deve ser considerado dom do Espírito Santo.

2. Demais. – As criaturas participam, ao seu modo e proporção, dos dons divinos, como está claro em Dionísio. Ora, pelo seu modo, a natureza humana não conhece intuitivamente a verdade, o que é por essência próprio do intelecto, mas discursivamente, o que é próprio da razão, conforme está claro em Dionísio. Logo, o conhecimento divino concedido aos homens deve ser considerado dom, antes, da razão que do intelecto.

3. Demais. – Na divisão das potências da alma, o intelecto se contrapõe à vontade, como claramente o diz Aristóteles. Ora, nenhum dom do Espírito Santo se chama vontade. Logo, também nenhum deve chamar-se intelecto.

Mas, *em contrário*, a Escritura. E descansará sobre ele o Espírito do Senhor; espírito de sabedoria e de entendimento.

SOLUÇÃO. – O nome de intelecto implica um conhecimento íntimo; pois, inteligir significa quase ler interiormente. E isto aparecerá claro a quem considerar na diferença entre intelecto e sentido, Pois, o conhecimento sensível tem por objeto as qualidades exteriores sensíveis; ao contrário, o conhecimento intelectual penetra até a essência das coisas, porquanto o seu objeto é a quiddidade das mesma como diz Aristóteles. Ora, por muitos gêneros se distribui a constituição íntima das coisas, que o conhecimento humano deve penetrar até o que tem de mais intrínseco. Assim, sob os acidentes se oculta a natureza substancial dos seres; nas palavras se ocultam as suas significações; nas semelhanças e nas figuras, a verdade figurada. Também o inteligível é, de certo modo, interno, em relação ao sensível, apreendido externamente; e as causas compreendem os efeitos, e reciprocamente. Por onde, podemos considerar o intelecto como concernente a tudo isso. Mas, começando o conhecimento do homem pelos sentidos, como pelo que é quase exterior, é manifesto que, quanto mais forte for a luz do intelecto, tanto mais profunda será a sua penetração. Ora, o lume do nosso intelecto, sendo de virtude finita, tem um grau limitado de penetração. Por isso o homem necessita de um lume sobrenatural, para chegar a certos conhecimentos que não pode alcançar pelo só lume natural. E esse lume sobrenatural dado ao homem chama-se dom do intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pelo lume natural infuso em nós conhecemos somente certos princípios gerais, naturalmente conhecidos. Mas, como o homem se ordena a uma felicidade sobrenatural, segundo já se disse, é forçoso, alcance certas noções mais elevadas. E para isso é necessário o dom do intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O discurso da razão sempre começa pelo intelecto e no intelecto termina; pois, raciocinamos partindo de certos objetos inteligidos. E o discurso da razão se completa quando chegamos a inteligir o que, antes, nos era desconhecido. Portanto, o nosso raciocínio se baseia numa

intelecção precedente. Ora, o dom da graça não procede do lume natural, mas se lhe acrescenta, quase para o aperfeiçoar. Por onde, a esse acréscimo não se chama razão, mas antes, intelecto, pois, o lume acrescentado está para o que conhecemos sobrenaturalmente, como o lume natural ao que primordialmente conhecemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vontade designa simplesmente um apetite movido, sem determinação de nenhuma excelência. Ao passo que o intelecto designa uma certa excelência do conhecimento, de penetrar até ao íntimo. Por onde, o dom sobrenatural recebe, antes, a denominação de intelecto, que a de vontade.

Art. 2 - Se temos o dom do intelecto simultaneamente com o da fé.

O segundo discute-se assim. – Parece que o dom do intelecto não pode ser possuído simultaneamente com o da fé.

1. – Pois, como diz Agostinho: O que é entendido é delimitado pela compreensão de quem entende. Ora, não cremos o que compreendemos, conforme àquilo do Apóstolo. Não que a tenha eu já alcançado, ou que seja já perfeito. Logo, fé e intelecto não podem coexistir no mesmo sujeito.

2. Demais. – Tudo o que é inteligido é visto pelo intelecto. Ora, é a fé relativa às coisas que não aparecem, como já se disse. Logo, a fé não pode coexistir num mesmo sujeito com o intelecto.

3. Demais. – O intelecto é susceptível de maior certeza que a ciência. Ora, ciência e fé não podem coexistir num mesmo sujeito como já se disse. Logo, com maior razão, o intelecto e a fé.

Mas, *em contrário*, Gregório diz, que o intelecto, pelas coisas ouvidas, ilumina a mente. Ora, quem tem fé pode ter a mente iluminada relativamente a essas coisas; donde o dizer a Escritura: o Senhor lhe abriu o entendimento aos discípulos, para alcançarem o sentido das Escrituras. Logo, o intelecto pode coexistir com a fé.

SOLUÇÃO. – A questão vertente exige dupla distinção: uma relativa à fé e a outra, ao intelecto. – Quanto à fé, devemos distinguir o que lhe pertence essencial e diretamente e excede a razão natural - como a Trindade e a unidade divinas e a encarnação do Filho de Deus - do que lhe pertence por lhe estar ordenado, de certo modo, como tudo o que contém a divina Escritura. – No concernente ao intelecto, devemos distinguir a dupla acepção em que podemos tomar a palavra inteligir. De um modo, em sentido perfeito, isto é, quando chegamos a conhecer a essência da coisa inteligida e a verdade da proposição inteligida, como em si mesma é. E deste modo não podemos inteligir, por força da fé, o que diretamente a ela pertence. Mas o podemos quanto a certas coisas à fé ordenadas. De outro modo, podemos inteligir uma coisa imperfeitamente, isto é, quando não conhecemos o que é ou de que modo é a essência mesma dela, ou a verdade da proposição; contudo, conhecemos que as aparências externas não contrariam a verdade. Isto é, quando inteligimos que, por causa das aparências externas, não precisamos nos afastar das verdades da fé. E deste modo nada impede inteligirmos, enquanto temos fé, também o que essencialmente lhe pertence.

E daqui se **DEDUZEM CLARAS AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.** – Pois, as primeiras três objeções colhem, no sentido em que inteligimos perfeitamente. E a última procede, quanto ao intelecto das coisas ordenadas à fé.

Art. 3 - Se o intelecto, considerado dom do Espírito Santo, é prático ou somente especulativo.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o intelecto, dom do Espírito Santo, não é prático, mas somente especulativo.

1. – Pois, o intelecto, como diz Gregório: peneira certas coisas mais alias, Ora, o objeto do intelecto prático não é alto, mas ao contrário, o que há de ínfimo, a saber, o singular, sobre o que versam os atos. Logo, o intelecto, considerado como dom, não é intelecto prático.

2. Demais. – O intelecto, dom, é algo de mais digno que o intelecto, virtude intelectual. Ora, o intelecto, virtude intelectual, só versa sobre o necessário, como está claro no Filósofo. Logo, com maior razão, o intelecto, dom, versará somente sobre o necessário. Por outro lado, o intelecto prático não versa sobre o necessário, mas sobre o susceptível de mudança e que pode ser objeto da ação humana. Logo, o intelecto, dom, não é intelecto prático.

3. Demais. – O dom do intelecto ilumina a mente para o que excede a razão natural. Ora, as obras humanas, sobre que versa o intelecto prático, não excedem a razão natural, que dirige as ações, como do sobredito resulta. Logo, o intelecto, que é dom, não é intelecto prático.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: É bom entendimento o de todos os que obruam como ele.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o dom do intelecto diz respeito não só ao que primária e principalmente é da alçada da fé, mas também a tudo que a ela se ordena. Ora, as boas obras se ordenam, de certo modo, para a fé. Pois, a fé obra por caridade no dizer do Apóstolo. Logo, o dom do intelecto também se estende a certas obras, não por versar principalmente sobre elas, mas porque, ao agir, nós nos regulamos pelas razões eternas às quais adere a razão superior, que é aperfeiçoada pelo dom do intelecto, considerando-as e consultando-as, segundo Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As obras humanas, em si mesmas consideradas, não tem nenhuma alta excelência. Mas a tem, podendo então o intelecto versar sobre elas quando relativas à regra da lei eterna e ao fim da beatitude divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – À dignidade mesma do dom do intelecto pertence entender o inteligível eterno ou considerar as verdades necessárias, não só naquilo mesmo que são, mas também enquanto regras determinadas dos atos humanos. Pois, quanto mais capaz é a virtude cognoscitiva, tanto mais nobre ela é.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A regra dos atos humanos é tanto a razão humana como a lei eterna conforme já dissemos. Ora, a lei eterna excede a razão natural. Por onde, o conhecimento dos atos humanos, enquanto regulados pela lei eterna, excede a razão natural e precisa da luz sobrenatural do dom do Espírito Santo.

Art. 4 - Se o dom do intelecto é infuso em todos os que tem a graça.

O quarto discute-se assim. – Parece que o dom do intelecto não é infuso em todos os que tem a graça.

1. – Pois, como diz Gregório, o dom do intelecto é dado contra o embotamento da mente. Ora, muitos dos que tem a graça ainda padecem desse embotamento. Logo, nem todos os que tem a graça tem o dom do intelecto.

2. Demais. – Entre as coisas que dizem respeito ao conhecimento, só é necessária para a salvação a fé, porque como diz a Escritura, Cristo habita pela fé nos vossos corações. Ora, nem todos os que tem fé tem o dom do intelecto; antes, os que creem devem orar para que entendam, como diz Agostinho. Logo, o dom do intelecto não é necessário para a salvação, e portanto não o tem todos os que estão em graça.

3. Demais. – O que é comum a todos os que tem a graça nunca lhes pode faltar. Ora, a graça do intelecto, e de outros dons, perdemos-la às vezes utilmente; pois às vezes a alma, que compreende coisas sublimes, se eleva pela soberba e, por isso, fica embotada gravemente para atingir causas ínfimas e vis, no dizer de Gregório. Logo, o dom do intelecto não o tem todos os que tem a graça.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não souberam nem entenderam, andam em trevas. Ora, ninguém, que tenha a graça, anda nas trevas, conforme àquilo do Evangelho: O que me segue não anda em trevas. Logo, ninguém, que tenha a graça, carece do dom do intelecto.

SOLUÇÃO. – Todos os que tem a graça hão de necessariamente ter a retidão da vontade; pois que, pela graça, prepara-se a vontade do homem para o bem, como diz Agostinho. Ora, a vontade não pode ordenar-se retamente para o bem, sem que nela preexista algum conhecimento da verdade, pois o objeto da vontade é o bem conhecido, como diz Aristóteles. Assim como, pois, pelo dom da caridade, o Espírito Santo ordena a vontade do homem a mover-se diretamente para um certo bem sobrenatural, assim, pelo dom do intelecto ilumina-lhe a mente para conhecer uma certa verdade sobrenatural a que deve tender a vontade reta. Por onde, assim como o dom da caridade existe em todos os que tem a graça santificante, assim também o dom do intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certos dos que tem a graça santificante podem sofrer embotamento relativo ao que não é necessário à salvação. Mas, no concernente ao necessário, são suficientemente instruídos pelo Espírito Santo, conforme àquilo da Escritura. A sua unção vos ensina em todas as causas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora nem todos os que tem a fé entendam plenamente o que se lhes propõe para crerem, entendem contudo que em tais verdades devem crer e em nada devem desviar-se delas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dom do intelecto nunca falta aos santos, relativamente ao necessário à salvação. Mas falta às vezes em relação a outras coisas, de modo que não podem penetrar perfeitamente tudo, pelo intelecto, para que se livrem da contaminação da soberba.

Art. 5 - Se o dom do intelecto existe mesmo nos que não tem a graça santificante.

Parece que o dom do intelecto existe mesmo nos que não tem a graça santificante.

1 – Pois, diz Agostinho, explicando aquilo da Escritura - A minha alma desejou ansiosa as tuas justificações - O intelecto voa rápido, seguindo-o tardo, ou mesmo não o seguindo, o afeto. Ora, todos os que tem a graça santificante tem pronto o afeto, por via da caridade. Logo, pode existir o dom do intelecto nos que não tem a graça santificante.

2. Demais. – A Escritura diz, que é necessário haver inteligência nas visões proféticas; donde se conclui não ir a profecia sem o dom do intelecto. Ora, a profecia pode existir sem a graça santificante, como

está claro no evangelho, onde aos que dizem - profetizamos em teu nome - responde-se: eu nunca vos conheci. Logo, o dom do intelecto pode existir sem a graça santificante.

3. Demais. – O dom do intelecto responde à virtude da fé, conforme aquilo da Escritura, de acordo com outra lição: Se o não crerdes não entendereis. Ora, a fé pode existir sem a graça santificante. Logo, também o dom do intelecto.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Todo aquele que do Pai ouviu e aprendeu vem a mim. Ora, pelo intelecto, apreendemos e penetramos o que ouvimos, como o diz claramente Gregório. Logo, todo o que tem o dom do intelecto vem a Cristo, o que não é possível sem a graça santificante. Portanto, sem esta, não existe tal dom.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos os dons do Espírito Santo aperfeiçoam a alma, levando esta a deixar-se facilmente mover pelo mesmo. Por onde, o lume intelectual da graça é considerado dom do intelecto, enquanto o intelecto humano se torna bem disposto para ser movido pelo Espírito Santo. Ora, consiste a influência dessa moção em fazer-nos apreender a verdade relativa ao fim. Por isso, enquanto o Espírito Santo não mover a inteligência humana para ter apreciação exata do fim, não consegue ela o dom do intelecto embora conheça por iluminação do mesmo Espírito outros preâmbulos a esse dom. Ora, essa apreciação exata do último fim só a possui aquele que não erra, relativamente a ele, ao qual esta unido, como ao que é ótimo. E isto só o consegue quem tem a graça santificante, assim como, na ordem moral, o homem exerce uma apreciação reta do fim pelo hábito da virtude. Por onde, ninguém tem o dom do intelecto sem a graça santificante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho chama intelecto a qualquer iluminação intelectual, que contudo não realiza o dom na sua essência perfeita, se não nos levar a inteligência a apreciar com retidão o fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A inteligência necessária à profecia é uma iluminação da mente relativa ao que é revelado aos profetas; não o é, porém, relativamente à apreciação reta do fim último, o que pertence ao dom do intelecto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fé implica somente um assentimento ao que lhe é proposto. Enquanto que o intelecto implica uma certa percepção da verdade, que não pode ser relativa ao fim senão em quem possui a graça santificante, como se disse. Logo, o caso não é o mesmo, no tocante ao intelecto e à fé.

Art. 6 - Se o dom do intelecto se distingue dos outros dons.

O sexto discute-se assim. – Parece que o dom do intelecto não se distingue dos outros dons.

1 – Coisas com contrários iguais são iguais. Ora, a sabedoria se opõe à estultícia; ao embotamento, o intelecto; à precipitação, o conselho; à ignorância, a ciência, como está claro em Gregório. Ora, a estultícia, o embotamento, a ignorância e a precipitação não diferem entre si. Logo, nem o intelecto se distingue dos demais dons.

2. Demais. – O intelecto, enquanto virtude intelectual difere das outras virtudes intelectuais, por lhe ser próprio versar sobre os princípios evidentes. Ora, o dom do intelecto não versa sobre nenhum princípio evidente. Pois, para conhecer o que naturalmente e em si mesmo é cognoscível basta o hábito natural dos primeiros princípios. E, para o sobrenatural, basta a fé, porque os artigos de fé versam sobre os como que primeiros princípios do conhecimento sobrenatural conforme se disse. Logo, o dom do intelecto não se distingue dos outros dons intelectuais.

3. Demais. – Todo conhecimento intelectual é especulativo ou prático. Ora, o dom do intelecto diz respeito a um e outro, como se disse. Logo, não se distingue dos outros dons intelectuais, mas os abrange a todos.

Mas, *em contrário*, todos os membros de uma enumeração devem, de certo modo, distinguir-se uns dos outros, pois a distinção é o princípio do numero. Ora, o dom do intelecto é enumerado entre os outros dons, segundo se vê na Escritura. Logo, o dom do intelecto é distinto dos outros.

SOLUÇÃO. – É manifesta a distinção entre o dom do intelecto e os outros três dons - a piedade, a fortaleza e o temor. Porque aquele pertence à potência cognitiva, ao passo que estes três, à potência apetitiva. Mas a diferença entre o dom do intelecto e os três seguintes - o da sabedoria, da ciência e do conselho, - que também pertencem à potência cognoscitiva, não é do mesmo modo manifesta. Assim, certos distinguem o dom do intelecto do da ciência e do conselho, por pertencerem os dois últimos ao conhecimento prático, e o primeiro, ao especulativo. E por outro lado, distinguem-no do dom da sabedoria, que também versa sobre o conhecimento especulativo, por versar sobre o juízo, ao passo que o intelecto respeita à capacidade de inteligir os objetos que lhe são propostos, ou, de lhes penetrar o íntimo. a esta luz fizemos antes a enumeração dos dons. – Mas quem considerar diligentemente verá que o dom do intelecto versa, não só sobre a especulação, mas ainda sobre as ações, como dissemos. E semelhantemente, também o dom da ciência versa sobre aquela e sobre estas, como a seguir se dirá. Por onde, é preciso fundar de outro modo a distinção entre os dons. Pois todos os quatro dons referidos se ordenam ao conhecimento sobrenatural, infundido em nós pela fé. Ora, como diz a Escritura, a fé é pelo ouvido Por onde, certas verdades devem ser propostas a serem cridas pelo homem, não enquanto objetos de intuição, mas, enquanto ouvidas e às quais ele adere pela fé. Ora, a fé, primária e principalmente, versa sobre a verdade primeira; secundariamente, sobre certas verdades relativas às criaturas; e enfim, também se estende à direção das ações humanas, enquanto praticadas pela caridade, como do sobredito e colhe. Por onde, em relação aos artigos propostos a serem cridos pela fé, duas condições são exigidas de nós. Primeiro, que sejam penetradas ou apreendidas pela inteligência; e isto constitui o dom do intelecto. Segundo, que as julgemos retamente, considerando que lhes devemos aderir, afastando-nos do que lhes é oposto. Ora, esse juízo, no concernente às coisas divinas, pertence ao dom da sabedoria; no relativo às coisas criadas, ao dom da ciência; e enfim, quanto à aplicação às ações particulares, ao dom do conselho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A referida diferença entre os quatro dons convém manifestamente à distinção entre as oposições aos mesmos, segundo Gregório. - Pois, o embotamento se opõe à acuidade. Por isso, se chama por semelhança, agudo ao intelecto, quando pode penetrar o íntimo dos objetos que lhes são propostos; ao contrário, o embotamento faz com que a mente não lhes possa penetrar esse íntimo. - Em seguida, estulto se chama ao intelecto, que julga erradamente sobre o fim comum da vida. Por isso, opõe-se propriamente à sabedoria, que torna reto o juízo sobre a causa universal. - A ignorância, por seu lado, implica deficiência da mente, mesmo em relação a quaisquer particularidades. Por isso se opõe à ciência, que possibilite ao homem o juízo reto sobre as causas particulares, isto é, sobre as criaturas. - A precipitação, enfim, manifestamente se opõe ao conselho, que nos leva a não agirmos antes da deliberação racional.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O dom do intelecto é relativo aos primeiros princípios do conhecimento gratuito. De modo diferente, porém, que a fé. Pois, esta faz assentir neles; ao passo que ao dom do intelecto pertence penetrar pela mente o que é dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dom do intelecto versa tanto sobre o conhecimento especulativo como sobre o prático. Não, quanto ao juízo, mas quanto à apreensão, para que seja compreendido o que é dito.

Art. 7 - Se ao dom do intelecto corresponde a sexta bem-aventurança, a saber: Bem-aventurados os limpos de coração porque eles viram a Deus.

O sétimo discute-se assim. – Parece que ao dom do intelecto não corresponde a sexta bem-aventurança, a saber: Bem-aventurados os limpos de coração porque eles verão a Deus.

1 – Pois, a limpeza do coração parece dizer respeito sobretudo ao afeto, Ora, o dom do intelecto não pertence ao afeto, mas antes à potência intelectiva, Logo, a referida bem-aventurança não corresponde ao dom do intelecto.

2. Demais. – A Escritura diz: Purificando com a fé os seus corações, Ora, pela purificação do coração adquire-se a limpeza do mesmo. Logo, a referida bem-aventurança pertence mais à virtude da fé que ao dom do intelecto.

3. Demais. – Os dons do Espírito Santo aperfeiçoam o homem na vida presente. Ora, na vida presente não temos a visão de Deus, que nos torna bem-aventurados, como já se estabeleceu. Logo, a sexta bem-aventurança, implicando a visão de Deus, não pertence ao dom do intelecto.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho. A sexta operação do Espírito Santo, que é o intelecto, convém aos limpos de coração, que, com os olhos purificados, poderão ver o que os olhos não veem.

SOLUÇÃO. – A sexta bem-aventurança, como as outras, contém duas coisas: uma, a modo de mérito, que é a pureza do coração; outra, a modo de prêmio, que é a visão de Deus como já dissemos. E ambas pertencem, de alguma maneira, ao dom do intelecto. Pois, há dupla espécie de pureza. – Uma, preambular e dispositiva à visão de Deus, a saber, a depuração do afeto, das afeições desordenadas. E essa pureza do coração opera-se pelas virtudes e pelos dons pertencentes à potência apetitiva. – Outra espécie de pureza do coração é a quase completiva, relativamente à visão divina. E essa é a pureza da mente, depurada dos fantasmas e dos erros, de modo que as verdades propostas por Deus não sejam recebidas a modo dos fantasmas corporais, nem segundo as falsidades heréticas. E esta pureza provém do dom do intelecto.

Semelhantemente, também há duas espécies de visão de Deus: uma perfeita, pela qual vemos a essência divina; outra, imperfeita, pela qual, embora não vejamos quem seja Deus, vemos contudo o que não é. E nesta vida, tanto mais perfeitamente o conheceremos, quanto mais compreendermos que excede a tudo quanto podemos apreender pelo intelecto. Ora, ambas essas visões pertencem ao dom do intelecto: a primeira, ao dom consumado do intelecto, tal como existirá na pátria; a segunda, ao dom do intelecto incoado, tal como o temos na via.

Donde se **DEDUZEM CLARAS AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.** – Pois, as duas primeiras se fundam na primeira espécie de pureza; e a terceira, na perfeita visão de Deus. Ora, os dons, que nos aperfeiçoam, nesta vida, incoativamente, terão a sua plenitude no futuro, como já antes dissemos.

Art. 8 - Se, dentre os frutos, a fé corresponde ao dom do intelecto.

O oitavo discute-se assim. – Parece que, dentre os frutos, a fé não corresponde ao dom do intelecto.

1. – Pois, o intelecto é fruto da fé, conforme a Escritura: Não creeis se não compreenderdes, segundo uma lição diferente da que temos: Se o não crerdes não permanecereis. Logo, não é a fé fruto do intelecto.

2. Demais. – O que está antes não pode ser fruto do que vem depois. Ora, é a fé anterior ao intelecto, porque é o fundamento de todo o edifício espiritual, como já se disse. Logo, não é a fé fruto do intelecto.

3. Demais. – Mais são os dons pertencentes ao intelecto que ao apetite. Ora, entre os frutos, só um, a fé, é considerado como pertencente ao intelecto; ao passo que todos os outros pertencem ao apetite. Logo, a fé não corresponde mais ao intelecto, do que à sabedoria, à ciência ou ao conselho.

Mas, *em contrário*, o fim de um ser é o seu fruto. Ora, o dom do intelecto ordena-se principalmente à certeza da fé, considerada como um fruto. Pois, diz a Glosa a fé, que é um fruto, é a certeza do invisível. Logo, dentre os frutos, a fé corresponde ao dom do intelecto.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, quando tratamos dos frutos, chamam-se frutos do Espírito Santo certos efeitos últimos e deleitáveis que nos proveem da virtude desse Espírito.

Ora, o que é último e deleitável é, essencialmente, fim, objeto próprio da vontade. Por onde e necessariamente, o último e deleitável, na vontade, é de certo modo, fruto de tudo o mais que pertence às outras potências. Sendo pois assim, podemos distinguir duas espécies de frutos do dom ou da virtude, que aperfeiçoa uma potência: um próprio da potência, outro, quase último, próprio da vontade. E a esta luz, devemos dizer, que ao dom do intelecto corresponde, como fruto próprio, a fé, isto é, a certeza da fé; e, como último fruto, a alegria, que pertence à vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O intelecto é fruto da fé, que é uma virtude. Ora, não é assim considerada a fé, quando tomada como fruto; mas sim, como uma determinada certeza da fé, a que chegamos pelo dom do intelecto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fé não pode, universalmente, preceder ao intelecto; pois o homem não poderia assentir, crendo, a certos artigos que lhe são propostos, sem, de certo modo, compreendê-los. Mas a perfeição do intelecto resulta da fé, que é uma virtude; de cuja perfeição procede uma determinada certeza da fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O conhecimento prático não pode conter em si o seu próprio fruto, porque não vale para si mesmo, mas para outro. Ao contrário, o conhecimento especulativo encerra em si mesmo o seu fruto, a saber, a certeza daquilo a que se refere. Por onde, ao dom do conselho, que só pertence ao conhecimento prático, não corresponde nenhum fruto próprio. Aos dons, porém, da sabedoria, do intelecto e da ciência, que também podem pertencer ao conhecimento especulativo, só corresponde um fruto, que é o da certeza, expressa pelo nome da fé. Vários são os frutos, porém, considerados como pertencentes à parte apetitiva; porque, como já dissemos, a essência do fim, que implica o nome de fruto, pertence mais à virtude apetitiva que à intelectiva.

Questão 9: Do dom da ciência.

Em seguida devemos tratar do dom da ciência.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a ciência é um dom.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a ciência não é um dom.

1. – Pois, os dons do Espírito Santo excedem às faculdades naturais. Ora, a ciência implica em resultado da razão natural; pois, como diz o Filósofo, a demonstração é um silogismo que produz a ciência. Logo, a ciência não é um dom do Espírito Santo.

2. Demais. – Os dons do Espírito Santo são comuns a todos os santos, como se disse. Ora, Agostinho diz: muitos fiéis, não eminentes pela ciência, são no pela fé. Logo, a ciência não é um dom.

3. Demais. – O dom é mais perfeito que a virtude, como se disse antes. Logo, um dom basta à perfeição de uma virtude. Ora, à virtude da fé corresponde o dom do intelecto como já se disse. Logo, não lhe corresponde o dom da ciência. Nem se vê a que outra virtude corresponda. Logo, sendo os dons perfeições das virtudes, segundo ficou dito, resulta que a ciência não é um dom.

Mas, *em contrário*, a Escritura, a considera como um dos sete dons.

SOLUÇÃO. – A graça é mais perfeita que a natureza. Por onde, não pode ser deficiente quando o homem pode aperfeiçoar-se pela natureza. Ora, quando ele assente pela razão natural e segundo o intelecto a alguma verdade, por essa verdade aperfeiçoa-se, de duplo modo. Primeiro, pela apreender; segundo, porque tem por ela um juízo certo. Por isso duas condições se exigem para o intelecto humano assentir perfeitamente à verdade da fé. Uma, compreender bem o objeto proposto, o que pertence ao dom do intelecto, como já se disse. Outra, fazer, do objeto proposto, juízo certo e reto, discernindo o que deve crer, do que não o deve. E para tal é necessário o dom da ciência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os diversos seres, segundo a diversidade das suas condições, tem certezas diversas no conhecimento. Assim, o homem julga com certeza da verdade pelo discurso da razão; e por isso a ciência humana é adquirida pela razão demonstrativa. Mas Deus julga com certeza da verdade por simples intuição, sem nenhum discurso, como dissemos na Primeira Parte. Por isso a ciência divina não é discursiva ou raciocinativa, mas absoluta e simples. E a ela é semelhante a ciência considerada como dom do Espírito Santo, por ser uma semelhança participada do mesmo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sobre o objeto da fé podemos ter duas espécies de ciência. Uma pela qual sabemos o que devemos crer, discernindo-o do que não o devemos. E neste sentido a ciência é um dom e a tem todos os santos. - Outra é a ciência sobre o objeto da fé, pela qual, sabemos não só o que devemos crer, mas também como manifestar a fé, levar outros a crerem e refutar os adversários. E essa ciência é considerada parte das graças gratuitas, dadas, não a todos, mas só a certos. Por isso, Agostinho acrescenta às palavras citadas: Uma causa é saber somente o que o homem deve crer; outra, como, com isso mesmo que crê, socorra aos que tem fé e a defenda contra os ímpios.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os dons são mais perfeitos que as virtudes morais e intelectuais. Mas não mais que as virtudes teologais: antes, todos os dons se ordenam, como a fim, à perfeição das virtudes teologais. Logo, não há incongruência em dons diversos se ordenarem a uma mesma virtude teologal.

Art. 2 - Se o dom da ciência versa sobre as coisas divinas.

O segundo discute-se assim. – Parece que o dom da ciência versa sobre as coisas divinas.

1. – Pois, como diz Agostinho, é a fé gerada, nutrida e fortificada pela ciência. Ora, a fé diz respeito às coisas divinas, porque o seu objeto é a verdade primeira como se estabeleceu. Logo, também o dom da ciência versa sobre as coisas divinas.

2. Demais. – O dom da ciência é mais digno que a ciência adquirida. Ora, há uma ciência adquirida - a metafísica - que versa sobre as coisas divinas. Logo, com maior razão, sobre elas versa o dom da ciência.

3. Demais. – Como diz a Escritura as causas invisíveis de Deus se veem, consideradas pelas obras que foram feitas. Se pois há ciência das coisas criadas, também o haverá das divinas.

Mas, *em contrário*, Agostinho. A ciência das causas divinas se chama propriamente sabedoria; a das causas humanas, por seu lado, tem a denominação própria de ciência.

SOLUÇÃO. – Formamos um juízo reto sobre uma coisa quando lhe consideramos a causa. Por onde, a ordem dos juízos há por força de depender da ordem das causas. Ora, assim como a causa primeira o é da segunda, assim por aquela julgamos desta. Ao contrário, da causa primeira não podemos julgar por meio de nenhuma outra. Por isso o juízo feito por meio da causa primeira é o primeiro e perfeitíssimo. Sempre porém que existe um ser perfeitíssimo, o nome comum de gênero se apropria ao que se afasta por deficiência, desse ser, ao qual se aplica outra espécie de nome, como se vê na lógica. Assim, no gênero das proposições convertíveis, à que significa a quiddidade se dá o nome especial de definição, mas as proposições convertíveis, que dela se afastam por deficiência, conservam a denominação comum e chamam-se propriedades,

Ora, implicando o nome de ciência uma determinada certeza do juízo, como se disse: quando obtida por meio da causa altíssima, tal certeza tem o nome especial de sabedoria. Assim, sábio se chama, em cada gênero de sabedoria, quem conhece a causa altíssima desse gênero, pela qual pode julgar de tudo o mais, que dele depende. - Sábio, absolutamente falando, chama-se, porém, quem conhece a causa altíssima absoluta, Deus. Por isso, o conhecimento das coisas divinas se chama sabedoria. Ao passo que o das humanas se denomina ciência, denominação quase comum, que implica a certeza do juízo, apropriada ao que é baseado nas causas segundas. Por onde, tomado nessa acepção, o nome de ciência é considerado um dom distinto do da sabedoria. Por isso, tal dom só versa sobre as coisas humanas ou sobre as criadas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora verse a fé sobre as coisas divinas e eternas, contudo, em si mesma, é um bem temporal da alma do crente. Por isso, saber o que devemos crer é próprio do dom da ciência. Ao passo que conhecer as verdades que cremos, em si mesmas, por uma certa união com elas, pertence ao dom da sabedoria. Por onde, este dom corresponde antes à caridade, que une a mente do homem a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. –A objeção colhe quando o nome de ciência é tomado em acepção comum. Pois, nesse sentido, não é considerada um dom especial, restringindo-se ao juízo baseado nas coisas criadas.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Como já dissemos todo hábito cognoscitivo diz respeito, formalmente, ao meio pelo qual um objeto é conhecido; e materialmente, ao que é conhecido por tal meio. E tendo prioridade o que é formal, as ciências que concluem, partindo de princípios matemáticos, em relação à matéria natural, consideram-se, antes como matemáticas, a que mais se assemelham, embora, pela matéria,

mais se aproximem das ciências naturais. E por isso, Aristóteles diz que são sobretudo naturais. Por onde, como o homem conhece a Deus por meio das coisas criadas, esse conhecimento constitui, antes, ciência, a que formalmente diz respeito, que sabedoria, a que só materialmente pertence. E ao inverso, quando pelas coisas divinas julgamos dos seres criados, isso constitui antes sabedoria, que ciência.

Art. 3 - Se a ciência, considerada como dom, é uma ciência prática.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a ciência, considerada como dom, é uma ciência prática.

1 – Pois, como diz Agostinho, a ação pela qual usamos das coisas externas depende da ciência. Ora, a ciência, de que a ação depende, é prática. Logo, a ciência, como dom, é prática.

2. Demais. – Gregório diz. De nada serve a ciência, de que nenhuma utilidade tira a piedade; e mui inútil é a piedade, que carece do discernimento da ciência. Dessa citação se conclui que a ciência dirige a piedade. Ora, isto não pode caber à ciência especulativa. Logo, a ciência, como dom, não é especulativa, mas prática.

3. Demais. – Só os justos tem o dom do Espírito Santo como já se estabeleceu. Ora, também os injustos podem ter a ciência especulativa, conforme a Escritura. Aquele que sabe fazer o bem, e não o faz, peca. Logo, a ciência, como dom, não é especulativa, mas prática.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: A ciência prepara um banquete para o seu dia próprio, porque, no mais íntimo do intelecto vence o jejum da ignorância. Ora, a ignorância não fica totalmente eliminada senão pelas duas ciências - a especulativa e a prática. Logo, a ciência, considerada como dom, é especulativa e prática.

SOLUÇÃO. – Conforme já se disse, o dom da ciência, como o do intelecto, se ordena à certeza da fé. Ora esta, primária e principalmente, consiste na especulação, isto é, na união à verdade primeira. Mas sendo esta também o fim último por causa do qual obramos, daí vem que a fé também se estende à operação, conforme aquilo da Escritura: A fé obra por caridade. Por onde, o dom da ciência há de, primária e principalmente, implicar na especulação, pela qual o homem sabe o que deve, pela fé, admitir; secundariamente porém, se estende também à operação, porque, pela ciência das verdades da fé e do que delas resulta, nos dirigimos nas nossas ações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho se refere ao dom da ciência enquanto extensivo às obras; pois, atribui-lhe a ação, mas, não só ela, nem primariamente. E deste modo também dirige a piedade.

Donde **SE DEDUZ CLARA A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – Conforme o que já dissemos a respeito do dom do intelecto, nem todos os que compreendem têm esse dom, mas só quem compreende por hábito da graça. Assim também, quanto ao dom da ciência, devemos entender, que só o possuem os que, por infusão da graça, fazem juízo reto do que devem crer e agir, de modo a não se desviarem em nada da retidão da justiça. E esta é a ciência dos santos, de que fala a Escritura. O justo o Senhor o guiou por caminhos direitos e lhe deu a ciência dos santos.

Art. 4 - Se ao dom da ciência corresponde a terceira bem-aventurança, que é: Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados.

O quarto discute-se assim. – Parece que ao dom da ciência não corresponde a terceira bem-aventurança, que é: Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados.

1. – Pois, assim como é o mal a causa da tristeza e das lágrimas, assim, é o bem a causa da alegria. Ora, pela ciência, manifestam-se mais principalmente os bens, que os males, que pelos bens se conhecem; pois, o reto é juiz de si mesmo e também do incorreto, como diz Aristóteles. Logo, a referida bem-aventurança não corresponde convenientemente ao dom da ciência.

2. Demais. – A consideração da verdade é um ato de ciência. Ora, nessa consideração não há tristeza, mas antes, alegria, conforme a Escritura a sua conversação não em nada de desagradável, nem a sua companhia nada de fastidioso, mas o que nela se acha é a satisfação e prazer. Logo, a referida bem-aventurança não corresponde convenientemente ao dom da ciência.

3. Demais. – O dom da ciência consiste antes na especulação que na operação. Ora, enquanto consistente na especulação, não lhe correspondem as lágrimas, porque o intelecto especulativo nada diz sobre o que se deve imitar e fugir, como afirma Aristóteles, nem implica nada de alegre e de triste. Logo, não se pode dizer, que a referida bem-aventurança corresponda ao dom da ciência.

Mas, *em contrário*, Agostinho: A ciência convém aos que choram, que souberam os males a que estão adstritos e os pediram como bem.

SOLUÇÃO. – À ciência propriamente pertence o reto juízo sobre as criaturas. Ora, há criaturas pelas quais o homem se desvia, ocasionalmente, de Deus, conforme aquilo da Escritura: As criaturas se fizeram um objeto de abominação e um laço para os pés dos insensatos, isto é, dos que não as julgam retamente, pensando existir nelas o bem perfeito; e por isso, nelas constituindo o seu fim, pecam e perdem o verdadeiro bem. Ora, este dano o homem o conhece julgando retamente das criaturas, o que faz pelo dom da ciência. Por isso, a bem-aventurança das lágrimas é considerada como correspondente ao dom da ciência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os bens criados não provocam a alegria espiritual senão enquanto referidos ao bem divino, donde propriamente resulta aquela alegria. Por onde e diretamente, a paz espiritual e a alegria consequente correspondem ao dom da sabedoria. Por outro lado, ao dom da ciência correspondem, primeiro, as lágrimas provocadas pelos erros passados; e por consequência, a consolação, quando o homem, pelo juízo reto da ciência, ordena as criaturas ao bem divino. Por isso, nessa bem-aventurança, consideram-se as lágrimas como mérito e a consolação consequente, como prêmio, a qual, começada nesta vida, perfaz-se na futura.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem se alegra com o pensamento mesmo da verdade. Ao passo que, pode às vezes contristar-se por causa daquilo cuja verdade considera. E neste sentido, as lágrimas atribuem-se à ciência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À ciência, enquanto consistente na especulação, não corresponde nenhuma bem-aventurança. Porque a felicidade do homem não consiste na consideração das criaturas, mas na contemplação de Deus. Mas, de algum modo, essa felicidade consiste no uso devido das criaturas e na afeição ordenada para com elas. Mas digo isto, quanto à felicidade desta vida. Por onde, à ciência não é atribuída nenhuma bem-aventurança pertinente à contemplação, mas, sim, ao intelecto e à sabedoria, que versam sobre as coisas divinas.

Questão 10: Da infidelidade em comum.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos. E primeiro, da infidelidade, oposta à fé. Segundo, da blasfêmia, oposta à confissão. Terceiro, da ignorância e do embotamento, opostos à ciência e ao intelecto.

Na primeira questão, devemos tratar da infidelidade em comum; na segunda, da heresia; na terceira, da apostasia da fé.

Na primeira, discutem-se doze artigos:

Art. 1 - Se a infidelidade é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a infidelidade não é pecado.

1. – Pois, todo pecado é contra a natureza, como claramente o diz Damasceno. Ora, a infidelidade não é contra a natureza, segundo Agostinho: é próprio à natureza de todos os homens ter tanto a fé como a caridade; mas ter a fé, bem como a caridade, é próprio da graça dos fiéis. Logo, não ter fé, o que é ser infiel, não é contra a natureza; e portanto não é pecado.

2. Demais. – Ninguém peca pelo que não pode evitar, por ser todo pecado voluntário. Ora, não está no poder do homem evitar a infidelidade, pois, só tendo fé pode evitá-la, conforme ao dito do Apóstolo: Como crerão aquele que não ouviram? E como ouvirão sem pregador? Logo, a infidelidade não é pecado.

3. Demais. – Como já se disse, sete são os vícios capitais a que todos os pecados se reduzem. Ora, a infidelidade não está contida em nenhum deles. Logo, não é pecado.

Mas, *em contrário*. – À virtude é contrário o vício. Ora, é a fé uma virtude, a que é contrária a infidelidade, Logo, a infidelidade é pecado.

SOLUÇÃO. – A infidelidade pode ser considerada em duplo sentido: como pura negação, chamando-se nesse caso infiel uma pessoa, só pelo fato de não ter fé; ou como contrária à fé, quando, por exemplo, a alguém repugna ouvir-lhe a doutrina, ou ainda, a despreza, conforme aquilo da Escritura: Quem deu crédito ao que nos ouviu? E é isto que constitui própria e essencialmente a infidelidade: que, neste sentido, é pecado.

Considerada, porém enquanto negação pura, como no caso dos que nunca ouviram falar nas verdades da fé, não implica essencialmente pecado, mas antes, pena, porque tal ignorância das coisas divinas é resultante do pecado do primeiro pai. Assim, os infiéis, dessa maneira, condenam-se, certo, por causa de outros pecados, que não podem, sem a fé, ser perdoados; não porém pelo pecado de infidelidade. Por isso, o Senhor diz: Se eu não viera e não lhes tivera falado, não teriam eles pecado; o que Agostinho explica como referente aquele pecado pelo qual não creram em Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não é próprio à natureza humana ter fé, mas, sim, que a mente do homem não repugne à moção interna e à pregação externa da verdade. Por onde, neste último caso, a infidelidade é contra a natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quando a infidelidade é tomada no sentido de simples negação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A infidelidade, como pecado, nasce da soberba, que leva o homem a não querer submeter o seu intelecto às regras da fé e à sã inteligência dos Padres. Por isso, Gregório diz, que, da vanglória nascem as presunções da novidade. – Embora se possa dizer que, assim como as virtudes teologais não se reduzem às cardeais, mas lhes são anteriores; assim também os vícios opostos às virtudes teologais não se reduzem aos vícios capitais.

Art. 2 - Se a infidelidade está no intelecto como no sujeito.

O segundo discute-se assim. – Parece que a infidelidade não está no intelecto como no sujeito.

1. – Pois, como diz Agostinho, todo pecado depende da vontade. Ora, a infidelidade é um pecado, como já, se estabeleceu. Logo, a infidelidade está na vontade, como no sujeito, e não no intelecto.

2. Demais. – A infidelidade é, essencialmente, pecado, por desprezar a pregação da fé. Ora, o desprezo depende da vontade. Logo, na vontade está a infidelidade.

3. Demais. – Àquilo da Escritura - Satanás se transforma em anjo de luz - diz a Glosa: Não é erro perigoso e nocivo, crer que um anjo mau, fingindo-se de bom, seja bom, se fizer ou disser o que é próprio dos anjos bons, E a razão esta na retidão da vontade de quem aceita o que faz esse anjo, pensando aceitar o que faz um anjo bom. Logo, todo o pecado de infidelidade depende da vontade pervertida. Portanto, não está no intelecto como no sujeito.

Mas, *em contrário*. – Os contrários tem o mesmo sujeito. Ora, a fé, a que é contrária a infidelidade, tem no intelecto o seu sujeito. Logo, também é o intelecto o sujeito da infidelidade.

SOLUÇÃO. – Conforme já dissemos, considera-se o pecado como residindo na potência que é o princípio do ato pecaminoso. Ora, este ato pode ter duplo princípio. Um, primeiro e universal, de que dependem todos os atos pecaminosos; e tal princípio é a vontade, por ser todo pecado voluntário. Outro é o princípio próprio e próximo do ato pecaminoso, donde procede ilicitamente esse ato: assim, sendo. O concupiscível o princípio da gula e da luxúria, dizemos que esta e aquela nele residem. Ora, dissentir, que é o ato próprio da infidelidade, é, como o assentir, ato do intelecto, movido porém pela vontade. Por onde, a infidelidade, como a fé, tem, certo, no intelecto o seu sujeito próximo, mas na vontade o seu primeiro motor. E deste modo se diz que todo pecado procede da vontade.

Donde **SE DEDUZ CLARA A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – O desprezo da vontade causa o dissentimento do intelecto, o que torna completa a infidelidade em essência. Por onde, a causa da infidelidade está na vontade, mas a infidelidade mesma está no intelecto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem crê ser um anjo mau, bom, não dissente do que é de fé; porque embora o sentido corpóreo falhe, a mente não se afasta da doutrina verdadeira e reta, como, no mesmo lugar, diz a Glosa. Mas quem aderisse a Satanás, quando começa a provocar a obras que lhe são próprias, isto é, a obras más e falsas, não o faria pecado, como no mesmo passo se diz.

Art. 3 - Se a infidelidade é o máximo dos pecados.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a infidelidade não é o máximo dos pecados.

1. – Pois, diz Agostinho: Não ousa julgar precipitadamente se devemos preferir um católico de péssimos costumes a um herético, em cuja vida, além de ser herético, nada encontremos de repreensível. Ora, o herético é infiel. Logo, não é exato dizer, que a infidelidade é, absolutamente falando, o máximo dos pecados.

2. Demais. – O que diminui ou excusa o pecado não pode ser o máximo dos pecados. Ora, a infidelidade excusa ou diminui o pecado, conforme aquilo do Apóstolo: A mim, que havia sido antes blasfemo e perseguidor é injuriador; mas alcancei a misericórdia de Deus, porque o fiz por ignorância na incredulidade. Logo, a infidelidade não é o máximo dos pecados.

3. Demais. – Ao maior pecado é devida maior pena, conforme àquilo da Escritura: O número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Ora, maior pena merecem os fiéis, que pecam, que os infiéis, segundo o Apóstolo: Quanto maiores tormentos credes vós que merece o que pisar aos pés ao Filho de Deus, e tiver em conta o sangue do testamento em que foi santificado? Logo, a infidelidade não é o maior dos pecados.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, expondo aquilo da Escritura – Se eu não viera e não lhes tivera falado, não teriam eles pecado – Quer dar a entender, sob um nome geral, um grande pecado. Pois, este pecado, isto é, o de infidelidade, é o de que dependem todos. Logo, a infidelidade é o máximo dos pecados.

SOLUÇÃO. – Todo pecado consiste, formalmente, na aversão de Deus, como já dissemos. Por onde, o pecado é tanto mais grave quanto mais leva o homem a separar-se de Deus. Ora, pela infidelidade o homem se afasta de Deus em sumo grau, porque, de um lado, não tem o verdadeiro conhecimento de Deus; e por outro, o falso conhecimento que dele tem leva-o, não a aproximar-se, mas, ao contrário, a afastar-se do mesmo. Nem é possível que, de algum modo, conheça a Deus quem d'Ele tem ideia falsa, pois, o que pensa ser Deus, não o é. Por onde é manifesto, que o pecado de infidelidade é maior que todos os concernentes à perversão dos costumes. Mas é diferente o que se dá com os pecados opostos às outras virtudes teologais, como se dirá mais abaixo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada impede seja um pecado, de maior gravidade genérica, menos grave em virtude de certas circunstâncias. Por isso, Agostinho não quis formar opinião precipitada, do mau católico e do herético, que no mais, não peca. Porque o pecado do herético, embora genericamente mais grave, pode contudo, ser aligeirado por alguma circunstância; e ao inverso, o pecado do católico pode agravar-se por alguma circunstância.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A infidelidade implica uma ignorância adjunta e a resistência ao que é de fé. Ora, por este lado, inclui o que a torna essencialmente pecado gravíssimo. Quanto à ignorância, porém, merece alguma excusa, e sobretudo quando não se peca por malícia, como foi o caso do Apóstolo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O infiel é punido mais gravemente pelo pecado de infidelidade, do que outro pecador, por qualquer outro pecado, considerado este genericamente. Mas, cometendo outro pecado, por exemplo o de adultério, o fiel peca, em igualdade de circunstâncias, mais gravemente que o infiel. Isso, quer, por causa do conhecimento da verdade da fé; quer também, pelos sacramentos da mesma, que recebeu, e a que ofende, pecando.

Art. 4 - Se qualquer ação do infiel é pecado.

O quarto discute-se assim. – Parece que toda ação do infiel é pecado.

1. – Pois, aquilo do Apóstolo - Tudo o que não é segundo a fé é pecado - diz a Glosa: Toda a vida dos infiéis é pecaminosa. Ora, à vida dos infiéis pertence tudo o que fazem. Logo, toda ação do infiel é pecado.

2. Demais. – A fé dirige a intenção. Ora, nenhum bem pode provir senão da intenção reta. Logo, os infiéis não podem praticar nenhuma boa ação.

3. Demais. – Corrupto o anterior, corrompido fica o posterior. Ora, o ato de fé precede os atos de todas as virtudes. Logo, não podendo os infiéis fazer ato de fé, nenhuma boa obra podem fazer e pecam em todas as que praticam.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, que Deus aceitou as esmolas que fez Cornélio, ainda infiel. Logo, nem toda ação do infiel é pecado, mas alguma pode dar boa.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, o pecado mortal priva da graça santificante, mas não corrompe totalmente o bem da natureza. Por isso, sendo a infidelidade pecado mortal, os infiéis estão privados da graça; mas, neles permanece algum bem da natureza. Por onde é manifesto, que não podem praticar as boas obras dependentes da graça e as meritórias. Mas podem, de algum modo, praticar as boas obras para que basta o bem da natureza. Por onde, não pecam necessariamente em tudo o que fazem. Mas sempre que fazem alguma obra procedente da infidelidade, então pecam. Pois assim como o que tem a fé pode pecar, venial ou mesmo mortalmente, praticando um ato que não se coaduna com o fim da fé; assim também pode o infiel praticar um ato bom qualquer, que não se coaduna com o fim da infidelidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado é possível entendê-la como significando, que a vida dos infiéis não pode ser sem pecado, desde que sem fé os pecados não podem ser eliminados; ou que tudo o que fazem por infidelidade é pecado. Por isso, no mesmo lugar se acrescenta: Porque todo o que vive ou age na infidelidade peca veementemente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fé rege a intenção relativamente ao fim último sobrenatural. Mas, também o lume da razão natural pode dirigir a intenção relativamente a qualquer bem que lhe seja conatural.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A infidelidade não corrompe totalmente a razão natural dos infiéis, de modo a privá-los de qualquer conhecimento da verdade, pela qual podem praticar certas obras genericamente boas. Quanto a Cornélio, importa saber que não era infiel; do contrário, Deus, a quem ninguém pode agradecer sem a fé, não lhe aceitaria o ato. Pois tinha fé implícita, ainda não manifestada pela verdade do Evangelho. Por isso foi-lhe mandado Pedro, afim de instruí-lo mais plenamente na fé.

Art. 5 - Se há várias espécies de infidelidade.

O quinto discute-se assim. – Parece que não há várias espécies de infidelidade.

1 – Pois, sendo a fé e a infidelidade contrárias, hão de ter o mesmo objeto. Ora, é o objeto formal da fé a verdade primeira, donde ela tira a sua unidade, embora recaia sobre muitas coisas materialmente. Logo, também o objeto da infidelidade é a verdade primeira.

Porém, aquilo em que o infiel não crê se inclui materialmente na infidelidade. Ora, a diferença específica se funda não em princípios materiais, mas, formais. Logo, não há diversas espécies de infidelidade, conforme aos diversos pontos em que os infiéis erram.

2. Demais. – De infinitos modos podemos nos desviar das verdades da fé. Se pois, conforme aos diversos erros, são diversas as espécies de infidelidade, resulta que estas espécies são infinitas. E portanto, não são susceptíveis de consideração.

3. Demais. – Uma mesma coisa não pode pertencer a espécies diversas. Ora, alguém pode ser infiel por errar em matérias diversas. Logo, a diversidade dos erros não acarreta as diversas espécies de infidelidade. Portanto, não há várias espécies de infidelidade.

Mas, *em contrário*, a cada virtude se opõem várias espécies de vícios; pois, o bem só se realiza de um modo, e o mal, ao contrário, de muitos, como se vê claramente em Dionísio e no Filósofo. Ora, é a fé uma virtude. Logo, a ela se lhe opõem muitas espécies de infidelidade.

SOLUÇÃO. – Toda virtude consiste na obediência a uma regra do conhecimento ou da ação humana, como se disse. Ora, em cada matéria, há um só modo de obedecer à regra; ao contrário, de muitos modos é possível desviar dela, e portanto, a uma virtude se opõem muitos vícios. Ora, a diversidade dos vícios, que se opõem a cada virtude, pode ser considerada à dupla luz. – Primeiro, quanto às suas relações diversas com a virtude. E então, há certas e determinadas espécies de vícios que se opõem a uma mesma virtude; assim, à virtude moral se opõe um vício, que peca contra ela por excesso, e outro, por defeito. – De outro modo, podemos considerar a diversidade dos vícios opostos a uma virtude, relativamente à corrupção das diversas circunstâncias exigidas pela virtude. E então, a uma mesma virtude, por exemplo, à temperança ou à fortaleza, opõem-se vícios infinitos, porque de infinitos modos podem corromper-se as diversas circunstâncias da virtude, e portanto dar-se o afastamento, da retidão da mesma. Por isso, os Pitagóricos ensinavam que o mal é infinito.

Por onde devemos dizer que, considerada a infidelidade relativamente ao fim, são diversas as espécies e determinado o número delas. Pois, a resistência à fé, que constitui o pecado da infidelidade, pode se dar de dois modos. Pois, ou se resiste à fé ainda não recebida, e essa é a infidelidade dos pagãos ou gentios. Ou se resiste à fé cristã já recebida, quer em figura, e tal é a infidelidade dos judeus; quer, na manifestação mesma da verdade, e tal é a dos heréticos. Por onde e em geral, podemos considerar como três as referidas espécies de infidelidade. – Se porém distinguirmos as espécies de infidelidade relativamente aos erros diversos em matéria de fé, então essas espécies não são determinadas, pois os erros podem multiplicar-se ao infinito, como se vê claramente em Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A razão formal de um pecado pode ser considerada à dupla luz. Ou dependentemente da intenção do pecador, e nesse caso aquilo que ele busca é o objeto formal do pecado e lhe diversifica as espécies. Ou relativamente à noção do mal, e então o bem de que ele se afasta é o objeto formal do pecado. Mas isto não lhe dá a espécie, mas antes, a priva dela. Por onde devemos dizer, que o objeto da infidelidade é a verdade primeira, como aquilo de que ela se afasta; mas o seu objeto formal, como aquilo para o que se converte; é a ciência falsa que ela segue, e por este lado se lhe diversificam as espécies. Portanto, assim como a caridade é uma só, a que se une ao sumo bem; mas diversos os vícios a ela opostos não só por buscarem bens temporais diversos, afastando-se do sumo bem, mas, além disso, por causa das relações diversas desordenadas, para com Deus; assim também é a fé uma virtude só, por unir-se à verdade primeira única, ao passo que as espécies de infidelidade são muitas, por seguirem os infiéis opiniões falsas diversas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto à distinção das espécies de infidelidade, relativamente aos pontos diversos em que se erra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como é a fé uma só, porque crê em muitas verdades ordenadas a uma só, assim a infidelidade pode ser una, mesmo se errar em muitos pontos, enquanto todos estes se ordenam a um só. Nada porém impede que alguém erre, caindo em diversas espécies de infidelidade, assim como também pode um homem ser dominado por diversos vícios e sofrer diversas doenças do corpo.

Art. 6 - Se a infidelidade dos gentios ou dos pagãos é mais grave que as outras.

O sexto discute-se assim. – Parece que a infidelidade dos gentios ou dos pagãos é mais grave que as outras.

1. – Pois, assim como a doença corporal é tanto mais grave quanto mais contraria à saúde de um membro de maior importância, assim também o pecado é considerado tanto mais grave quanto mais contraria ao que é de maior importância para a virtude. Ora, o que há de principal na fé é crer na unidade divina, o que não fazem os infiéis. crendo em uma multidão de deuses. Logo, a infidelidade deles é gravíssima.

2. Demais. – A heresia de um herético é tanto mais detestável quanto mais contradiz a mais numerosas e importantes verdades da fé. Assim. a heresia de Ario, que privou da divindade, a pessoa do Filho de Deus, é mais detestável que a de Nestório, que privou, dessa pessoa, a humanidade de Cristo, Ora, os gentios afastam-se de verdades da fé mais numerosas e principais, que os judeus e os heréticos, porque não aceitam nada, absolutamente, da fé. Logo, a infidelidades deles é a mais grave de todas.

3. Demais. – Todo bem diminui o mal. Ora, há algum bem nos judeus, que confessam ter vindo de Deus o Antigo Testamento; e por outro lado, há bem nos heréticos, que veneram o Novo Testamento. Logo, pecam menos que os gentios, que detestam ambos os Testamentos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Melhor lhes era não ter conhecido o caminho da justiça, do que, depois de o ter conhecido, tornar para trás. Ora, os gentios não conheceram o caminho da justiça; os heréticos e os judeus, por seu lado, de certo modo conhecendo-o, abandonaram-no. Logo, o pecado deles é mais grave.

SOLUÇÃO. – Na infidelidade, como já dissemos, duas coisas podem considerar-se. Uma é a sua relação com a fé. E por este lado, peca mais gravemente contra a fé quem se opõe à que já recebeu, do que quem se opõe à que ainda não recebeu; assim como peca mais gravemente quem não cumpre o que prometeu, do que quem não compra o que nunca prometeu.

E sendo assim, a infidelidade dos heréticos, que confessam a fé no Evangelho e se lhe opõem, corrompendo-a, é pecado mais grave que o dos judeus, que nunca receberam essa fé. Mas, como receberam a figura dela, na Lei Antiga, que corromperam, interpretando-a mal, por isso também a infidelidade deles é mais grave pecado que a dos gentios, que, de nenhum modo, receberam a fé no Evangelho. - Além disso, considera-se na infidelidade a corrupção do conteúdo da fé. E por este lado, como os gentios erram em relação a maior número de verdades, que os judeus, e os judeus, que os heréticos, mais grave é a infidelidade dos gentios que a dos judeus, e a destes que a dos heréticos; salvo a de alguns heréticos, como os Maniquins, que, em relação às verdades da fé, erram ainda mais que os

gentios. - Destas duas espécies de gravidades, porém, a primeira prepondera sobre a segunda, quanto ao que é essencialmente culpa. Pois, a culpa essencial a infidelidade consiste, sobretudo, como já se disse, em se opor à fé, mais do que em não lhe aceitar as verdades, porque isto, conforme já dissemos; (a.1), constitui, mais essencialmente, a pena. Por onde, absolutamente falando, a infidelidade dos heréticos é a péssima.

E daqui se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 7 - Se se deve disputar publicamente com os infiéis.

O sétimo discute-se assim. – Parece que não se deve disputar publicamente com os infiéis.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Foge de contendas de palavras, que para nada aproveitam, senão para perverter os que as ouvem. Ora, não é possível disputar publicamente com os infiéis sem contenção de palavras. Logo, não se deve disputar publicamente com eles.

2. Demais. – A lei de Marciano Augusto, confirmada pelos cânones declara: Faz injúria ao juízo religiosíssimo do Sínodo quem alguma vez se puser a revolver o que já foi retamente julgado e disposto, e a disputar publicamente. Ora, tudo o que pertence à fé já foi determinado pelos sagrados concílios. Logo, gravemente peca, fazendo injúria aos sínodos, quem se puser publicamente a discutir o que é de fé.

3. Demais. – A disputa há de apoiar-se em argumentos. Ora, o argumento é um meio de convencer em matéria duvidosa. Mas, as verdades da fé, sendo certíssimas, não dão lugar à dúvida. Logo, sobre elas não se deve disputar publicamente.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz: Saulo muito mais se esforçava, e confundia aos judeus: e falava com os gentios e disputava com os gregos.

SOLUÇÃO. – Duas coisas se devem distinguir nas discussões sobre a fé: uma relativa a quem discute; outra, aos ouvintes. – Relativamente aquele, é preciso que se lhe leve em conta a intenção. Se discutir, duvidando da fé e não lhe tendo como certas as verdades, que procura examinar por meio de argumentos, por certo peca, como dúbio na fé e infiel. Digno de louvor será, porém, se discutir sobre a fé para refutar erros, ou mesmo como exercício.

Relativamente aos ouvintes, devemos distinguir se os assistentes à discussão são instruídos e firmes na fé, ou se simples, e a tem vacilante. Pois certamente, nenhum perigo há em se discutir na presença de sábios e firmes na fé. Quanto aos simples, porém, é mister distinguir. Porque, ou são provocados e repelidos pelos infiéis, como os judeus, os heréticos ou os pagãos, que se esforçam por lhes corromper a fé; ou de nenhum modo são provocados, nessas questões, como nas terras onde não existem infiéis. - No primeiro caso, é necessário discutir sobre a fé publicamente, desde que se encontre quem seja idôneo e capaz para tal e possa refutar os erros. Pois assim, os simples na fé se fortalecerão e os infiéis ficarão privados do poder de enganar; e ao contrário, o fato mesmo de se calarem os que deviam se opor aos corruptores da verdade da fé seria confirmação do erro. Por isso, Gregório diz: Assim como falar incautamente incrementa o erro, assim o silêncio indiscreto abandona ao erro os que deviam ser ensinados. - No segundo caso porém, é perigoso disputar sobre a fé na presença dos simples, cuja crença é mais firme quando nada ouvirem diverso daquilo que creem. Por isso não convém ouçam as palavras dos infiéis, que disputam contra a fé.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo não proíbe totalmente a discussão, senão só a desordenada, que se faz, antes, pela contenção das palavras do que pela firmeza das expressões.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A lei citada proíbe a discussão pública sobre a fé, procedente de dúvidas relativamente a esta; não porém a que visa conservá-la.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não se deve discutir sobre os artigos da fé, como duvidando deles; mas para manifestar-lhes a verdade e refutar os erros. Por isso é necessário, para a confirmação da fé, disputar às vezes com os infiéis; ora, defendendo a fé, conforme aquilo da Escritura: Sempre aparelhados para responder a todo o que vos pedir razão daquela esperança que há em vós. Ora, para convencer os errados, segundo ainda a Escritura: Para que passa exortar conforme à sã doutrina, e convencer aos que contradizem.

Art. 8 - Se os infiéis devem, de algum modo, ser compelidos a aceitar a fé.

O oitavo discute-se assim. – Parece que os infiéis de nenhum modo devem ser compelidos a aceitar a fé.

1. – Pois, diz o Evangelho, que os servos do pai de famílias, em cujo campo foi semeada a cisânia, perguntaram-lhe: Querer tu que nós vamos e a arranquemos? Ao que ele respondeu: Não, para que talvez não suceda que, arrancando a cisânia, arranqueis juntamente com ela também o trigo. E comenta Crisóstomo: Isto diz o Senhor para proibir que se perpetrem mortes. Nem se devem matar os heréticos, pois se o fizerdes, fareis, necessária e simultaneamente, desaparecer muitos santos. Logo, pela mesma razão, nenhum infiel deve ser obrigado a aceitar a fé.

2. Demais. – Uma Decretal diz: O santo Sinodo ordena, em seguida, que não se obrigue nenhum judeu a crer por força. Logo, pela mesma razão, nem os demais infiéis devem ser obrigados a aceitar a fé.

3. Demais. – Agostinho diz: tudo o homem pode, não querendo; menos crer, que só por vontade o quer. Ora, a vontade não pode ser obrigada. Logo, os infiéis não devem ser obrigados a aceitar a fé.

4. Demais. – A Escritura diz; da pessoa de Deus: Eu não quero a morte do pecador. Ora, nós devemos conformar a nossa com a vontade divina, como já se estabeleceu. Logo, também não devemos querer que os infiéis sejam condenados à morte.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Sai por esses caminhos e cercos e força-os a entrar, para que fique cheia a minha casa. Ora, na casa de Deus, isto é, na santa Igreja, os homens entram pela fé. Logo, certos podem ser forçados a aceitá-la.

SOLUÇÃO. – Há certos infiéis, como os gentios e os judeus, que nunca receberam a fé; e esses de nenhum modo devem ser compelidos a crer, pois crer depende da vontade. Podem porém ser obrigados pelos fiéis, se estes tiverem poder para tal, a não lhes impedirem a fé, com blasfêmias, mas persuasões ou mesmo com perseguições francas. E por isso, os fiéis de Cristo movem frequentemente guerra aos infiéis; não pelos obrigar a crer, pois ainda que os tivessem vencidos e cativos deixar-lhes-iam a liberdade de quererem crer ou não; mas pelos compelir a não impedir a fé em Cristo. - Outro é o caso porém, dos infiéis, que outrora tiveram fé e ainda a confessam, como os heréticos e todos os apóstatas. E esses devem ser forçados, mesmo com violência física, a cumprir o que prometeram e a conservar o que uma vez receberam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pelo lugar citado, entenderam alguns ser proibido não, certo, a excomunhão, mas a morte dos heréticos, como é claro pelo passo citado de Crisóstomo. E Agostinho diz, de si: Minha primeira opinião era que não se deve forçar ninguém a fazer parte da unidade de Cristo, senão persuadindo com palavras e lutando com discussões. Mas esta minha opinião fica excluída, não pelas palavras dos que me contradizem, mas pelos fatos demonstrativos do contrário. Pois o terror das leis só serviu para levar muito a dizerem: Graças ao Senhor, que nos rompeu os vínculos. Quando, portanto, o Senhor diz: Deixai crescer uma e outra coisa até a ceifa - a sequência do texto mostra claramente como deve ser entendido: Para que talvez não suceda que, arrancando a cizânia, arranqueis juntamente com ela também o trigo. - Por onde suficientemente se mostra diz Agostinho que quando isto não se deve temer, isto é, quando os crimes de um são tão conhecidos e execrados por todos, que não acha nenhum defensor ou, pelo menos, defensor tal, que possa causar cisma, então não pode dormir a severidade da disciplina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os judeus, que de nenhum modo receberam a fé, não devem ser forçados a aceitá-la. Os que, porém a receberam devem ser obrigados à força a conservar a fé, como se diz no mesmo capítulo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como prometer é próprio da vontade e cumprir o exige a necessidade, assim também, próprio da vontade é receber a fé, e, de outro lado, é imposição da necessidade conservar a fé já recebida. Por onde, os heréticos devem ser compelidos a conservar a fé. Pois, diz Agostinho: Porque costumavam este: a clamar - somos livre: de crer ou não? Contra quem Cristo empregou a força? - Saibam, pois, que Cristo forçou, primeiro, Paulo, e depois o ensinou.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho na mesma Epístola, ninguém de nós quer que nenhum herético pereça. Mas a casa de Davi não pode ter paz senão pela morte do seu filho Absalão, na guerra que movia contra o Pai. Assim, a Igreja católica, se salva uns com a perdição de outros, cura a dor do coração materno com a libertação de tantos povos.

Art. 9 - Se se pode ter comunhão com os infiéis.

O nono discute-se assim. – Parece que se pode ter comunhão com os infiéis.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Se algum dos infiéis vos convida e quereis ir, comei de tudo o que se vos põe diante. E Crisóstomo diz: Permitimos, sem nenhuma proibição, que possais tomar parte nas refeições dos pagãos, Ora, com quem comemos temos comunhão. Logo, é lícito ter comunhão com os infiéis.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Porque, que me vai a mim em julgar daqueles que estão fora? Ora, os infiéis estão fora. Por onde, como, por juízo da Igreja, os fiéis estão proibidos de ter comunhão com certos, resulta que não estão proibidos de a ter com os infiéis.

3. Demais. – O Senhor não pode ter comunhão com o escravo senão comunicando-se com ele, ao menos verbalmente; porque o senhor manda no escravo, ordenando. Ora, os Cristãos podem ter escravos infiéis, judeus, ou ainda pagãos ou sarracenos. Logo, podem lícitamente ter comunhão com eles.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não celebrarás concerto algum com elas, nem as tratarás com compaixão, nem contrairás com elas matrimônios. E comentando o outro lugar. - A mulher, que padece o fluxo mensal etc. – diz a Glosa: Devemos nos abster de tal modo da idolatria, que não tenhamos contato com os idólatras, nem com os seus discípulos, nem tenhamos comunhão com eles.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode ser interdito aos infiéis ter comunhão com uma pessoa: como pena imposta aquele com quem se proíbe aos fiéis comunicar, ou como cautela para aqueles a quem se proíbe a comunhão. E ambas essas causas podem se fundar nas palavras do Apóstolo. Assim, depois de ter proferido a sentença de excomunhão, dá-lhe como fundamento: Não sabeis que um pouco de fermento corrompe toda a massa? E em seguida, dá a razão da pena infligida, por juízo da Igreja, quando diz: Por ventura não julgais vós daqueles que estão dentro?

Por isso, do primeiro modo, a Igreja não proíbe as fiéis a comunhão com os infiéis, pagãos ou judeus, que nunca receberam a fé cristã. Porque não deve proferir, sobre eles, nenhum juízo espiritual, mas temporal, em determinado caso, quando, vivendo entre Cristãos, cometam alguma culpa e sejam punidos pelos fiéis temporalmente. Mas, deste modo, isto é, como pena, a Igreja proíbe aos fiéis ter comunhão com os infiéis, que se desviaram da fé recebida, quer corrompendo-a, como os heréticos, quer totalmente abandonando-a, como os apóstatas. Em ambos estes casos a Igreja profere contra eles a sentença de excomunhão.

Mas do segundo modo, é mister distinguir entre as diversas condições das pessoas, dos negócios e dos tempos. – Assim, certos estão de tal modo firmes na fé, que se pode esperar, da sua convivência com os infiéis, que antes, os convertam do que percam a fé. Por onde, não se lhes deve proibir comuniquem-se com os infiéis, pagãos ou judeus, que ainda não receberam a fé; e sobretudo urgindo a necessidade. - Aos que porém forem simples e fracos na fé, cuja subversão possa provavelmente temer-se, se lhes deve proibir comunicar com os infiéis; e sobretudo para que não venham a ter com eles grande familiaridade ou com eles comuniquem, sem necessidade.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Igreja não tem que proferir juízo contra os infiéis, de modo a lhes infligir uma pena espiritual; pode porém proferir um juízo sobre certos dentre eles, para infligir uma pena temporal. Daí vem que às vezes a Igreja, por certas culpas especiais, priva certos infiéis da comunhão com os fiéis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É mais provável a conversão do escravo, submetido às ordens do senhor, fiel à fé, que este tem, do que inversamente. Por isso não é proibido aos fiéis terem escravos infiéis. O senhor porém que correr perigo iminente, convivendo com tal escravo, deve despedi-lo, conforme à ordem de Deus: Se o teu pé te escandaliza, corta-o e lança fora de ti.

RESPOSTA AO ARGUMENTO CONTRÁRIO. – Essa ordem do Senhor se refere aos gentios, em cujas terras os judeus entraram; pois estes inclinados à idolatria, era de temer não perdessem a fé pela convivência continuada com aqueles. Por isso, no mesmo lugar se acrescenta: Porque ela seduzirá a teu filho para que me não siga.

Art. 10 - Se os infiéis podem ter governo ou domínio sobre os fiéis.

O décimo discute-se assim. – Parece que os infiéis podem ter governo ou domínio sobre os fiéis.

1. – Pois, diz o Apóstolo. Todos os servos que estão debaixo do jugo estimem a seus amos por dignos de toda honra. E o lugar seguinte mostra que este se refere aos infiéis: E os que temem senhores fiéis não os desprezem. E noutro passo diz a Escritura: Servos, sede obedientes aos vossos senhores com todo o temor, não somente aos bons e moderados, mas também aos de dura condição. Ora, a doutrina

apostólica não ordenaria tal se os infiéis não pudessem governar os fiéis. Logo, aqueles podem governar a estes.

2. Demais. – Todos os que pertencem à família de um príncipe devem obedecer-lhe. Ora, certos fiéis eram da família de príncipes infiéis, donde o dizer a Escritura. Todos os santos vos saúdam, mas com muita especialidade os que são da família de César, isto é, de Nero, que era infiel. Logo, os infiéis podem governar os fiéis.

3. Demais. – Como diz o Filósofo, o escravo é o instrumento do Senhor, no atinente à vida humana, assim como o ajudante do artífice é o instrumento deste no concernente à obra de arte. Ora, nessas condições, pode o fiel estar sujeito ao infiel, pois os fiéis podem ser trabalhadores dos infiéis. Logo, os infiéis podem governar os fiéis e mesmo ter domínio sobre estes.

Mas, *em contrário*, quem governa deve julgar os governados. Ora, os infiéis não podem julgar os fiéis, conforme o Apóstolo: Atreve-se algum de vós, tendo negócio contra outro, ir a juízo perante os iníquos, isto é, os infiéis, e não à presença dos santos? Logo, os infiéis não podem governar os fiéis.

SOLUÇÃO. - De dois modos podemos considerar este assunto. - Primeiro, quanto ao domínio ou o governo, a ser instituído, dos infiéis sobre os fiéis. O que de nenhum modo deve ser permitido, porque causaria escândalo e perigo para a fé. Pois facilmente os que estão sujeitos à jurisdição de outros podem ser influenciados por eles de maneira a lhes seguir as ordens, a menos que sejam os súditos dotados de grande virtude. E semelhantemente, os infiéis desprezarão a fé, se conhecerem os desfalecimentos dos fiéis. Por isso o Apóstolo proibiu aos fiéis discutir em juízo perante um juiz infiel. Por isso de nenhum modo a Igreja permite aos infiéis exercerem domínio sobre os fiéis, ou de qualquer modo os governarem, em qualquer ministério. – De outra maneira, podemos considerar o domínio ou governo já existente.

Nesse caso, devemos notar que o domínio e o governo foram introduzidos por direito humano, ao passo que a distinção entre fiéis e infiéis é de direito divino. Ora, o direito divino, fundado na graça, não elimina o direito humano, fundado em a natureza racional. Logo, a distinção entre fiéis e infiéis, em si mesmo considerada, não elimina o domínio e o governo dos infiéis sobre os fiéis. Pode porém justamente, por sentença ou ordem da Igreja, que tem de Deus a sua autoridade, ser eliminado esse direito de domínio ou governo. Porque os infiéis, como castigo da sua infidelidade, merecem perder o governo dos fiéis, transformados em filhos de Deus. Mas isto a Igreja faz umas vezes e, outras, não. – Assim, quanto aos infiéis a ela sujeitos, mesmo temporalmente, e aos seus membros, estabeleceu o direito seguinte. O escravo de judeus, uma vez tornado Cristão, seja libertado da escravidão, sem nenhuma recompensa, se for escravo crioulo, isto é, nascido tal; e semelhantemente, se foi comprado como escravo, quando ainda era infiel. Se porém foi comprado para ser vendido, deve ser exposto à venda durante três meses. E nisto não comete a Igreja nenhuma injustiça, porque, sendo os judeus seus escravos, pode dispor das coisas deles, assim como também os príncipes seculares fizeram muitas leis sobre os seus súditos, no interesse da liberdade. – Para os infiéis porém, que não lhe estão sujeitos, nem aos seus membros, temporalmente, a Igreja não aplicou essa legislação, embora pudesse, de direito, instituí-la. E isto o fez para evitar escândalo. Assim também o Senhor mostrou que podia excusar-se do tributo, porque os filhos são livres; contudo mandou pagá-lo, afim de não dar escândalo. Por isso também Paulo, depois de ter mandado que os escravos estimem aos seus amos, acrescenta: Para que o nome do Senhor e a sua doutrina não seja blasfemada.

E daqui se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – O referido governo de César preexistia à distinção entre fiéis e infiéis. Por isso não se dissolvia pela conversão de um infiel à fé. E era útil que alguns fiéis tivessem lugar na família do imperador, para defender os demais fiéis. Assim, S. Sebastião confortava o ânimo dos Cristãos, que via prestes a desfalecerem nos tormentos, e continuava, oculto pela clâmide militar, a fazer parte da família de Diocleciano.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os escravos estão sujeitos ao senhor por toda a vida; e os súditos, aos chefes, em todos os negócios. Mas os ajudantes dos artífices estão-lhes sujeitos quanto a certas obras especiais. Por onde, é mais perigoso os infiéis terem o domínio ou o governo sobre os fiéis, que receberem deles o ministério de algum serviço especial. Por isso, a Igreja permite possam os Cristãos cultivar as terras dos judeus, pelos não levar isso necessariamente a conviver com eles. E Salomão também pediu ao rei de Tiro mestres de obra para cortarem madeira, como se lê na Escritura. – E contudo, essa comunicação e convivência deve ser totalmente proibida, se se temer que dela provenham perigos da subversão da fé dos fiéis.

Art. 11 - Se se devem tolerar os ritos dos infiéis.

O undécimo discute-se assim. – Parece, que não se devem tolerar os ritos dos infiéis.

1 – Pois, é manifesto que os infiéis, praticando os seus ritos, pecam. Ora, consente no pecado quem, podendo impedi-lo, não o impede como diz a Glosa aquilo do Apóstolo: não somente os que estas causas fazem, senão também os que consentem aos que as fazem. Logo, pecam os que lhes toleram os ritos.

2. Demais. – Os ritos dos judeus se assimilam aos da idolatria. Pois, aquilo do Apóstolo Não vos metais outra vez debaixo do jugo da escravidão - diz a Glosa: Não é mais leve esta lei da escravidão do que a da idolatria. Ora, não se admitiria que qualquer pessoa praticasse o rito de idolatria; antes, os príncipes cristãos faziam primeiro fechar os templos dos ídolos, e depois demoli-los, como o narra Agostinho. Logo, e do mesmo modo, não devem ser tolerados os ritos dos judeus.

3. Demais. – O pecado de infidelidade é gravíssimo, como já se disse. Ora, os demais pecados, como o adultério, o furto e outros, não são tolerados, mas punidos por lei. Logo, também não se devem tolerar os ritos dos infiéis.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, dos judeus: Todos tenham plena liberdade de observar e celebrar todas as suas festividades, como o fizeram até aqui, e as observaram os antepassados, por muito tempo.

SOLUÇÃO. – O governo humano deriva do divino e deve imitá-lo. Ora, Deus, embora onnipotente e o sumo bem, permite, contudo existam no universo certos males, que poderia impedir, afim de que, a eliminação deles não acarretasse também a de maiores bens, ou resultassem males piores. Assim também, os chefes do governo humano toleram com razão certos males, para não ficarem impedidos certos bens, ou ainda, para não caírem em males piores, como diz Agostinho: Suprime as meretrizes, da sociedade humana, e perturbarás tudo com a libidinosidade. Por onde, embora pequem em seus ritos os infiéis, podem ser tolerados, ou por causa de algum bem deles proveniente, ou por algum mal evitado.

Por outro lado, de observarem os judeus os seus ritos, que outrora prefiguravam a verdade da nossa fé, resulta o bem de termos, dos inimigos, um testemunho dessa mesma fé, e de nos ser representado, quase em figura, o que cremos. Por isso, são tolerados, com os seus ritos. Outros ritos porém, dos

infiéis, que nenhuma verdade ou utilidade tenham, não devem, do mesmo modo, ser tolerados, senão talvez para evitar algum mal, isto é, o escândalo ou o dissídio, que da proibição poderia provir, ou o impedimento à salvação dos que, assim tolerados, se converteriam à fé a pouco e pouco. E por isso também a Igreja tolerou, às vezes, quando era grande a multidão dos infiéis, os ritos, dos heréticos e dos pagãos.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 12 - Se os filhos dos judeus e demais infiéis devem ser batizados contra a vontade dos pais.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que os filhos dos judeus e demais infiéis devem ser batizados contra a vontade dos pais.

1 – Pois, é mais forte o vínculo matrimonial do que o direito do pátrio poder sobre o filho. Porque este direito pode ser dissolvido pelo homem, quando, de filho-família, vem a emancipar-se; ao contrário, os homens não podem dissolver o vínculo matrimonial, conforme a Escritura: Não separe o homem o que Deus ajuntou. Ora, por infidelidade, dissolve-se o vínculo matrimonial, conforme o Apóstolo. Porém se o infiel se retira que se retire; porque neste caso já o nosso irmão ou a nossa irmã não estão mais sujeitos à escravidão. E um Cânon dispõe que se um cônjuge infiel não quer, sem ofensa do seu Criador, coabitar com o outro, então este não deve fazê-lo. Logo, com maior razão, por infidelidade, perde-se o direito do pátrio poder sobre os filhos. Podem portanto, os filhos dos infiéis ser batizados contra a vontade deles.

2. Demais. – Devemos auxiliar os outros, quando há perigo de morte eterna, mais que quando esse perigo é apenas de morte temporal. Ora, pecaríamos não socorrendo a quem víssemos correr perigo de morte temporal. Como, pois os filhos dos judeus e demais infiéis corram perigo de morte eterna, se forem abandonados aos pais, que os educarão na infidelidade, resulta que devem esses filhos ser-lhes tirados, batizados e instruídos na fé.

3. Demais. – Os filhos dos escravos são escravos e estão sob o poder do senhor. Ora, os judeus são escravos dos reis e dos príncipes. Logo, também os seus filhos. Portanto, os reis e os príncipes podem fazer dos filhos dos judeus o que quiserem, e, por consequência nenhuma injustiça farão batizando-lhes os filhos, contra a vontade deles.

4. Demais. – Todos, pertencemos mais a Deus, criador da nossa alma, que aos pais carnis, de quem temos o corpo. Logo, não é injusto tirar os filhos dos judeus aos pais carnis e consagrá-los a Deus pelo batismo.

5. Demais. – O batismo é mais eficaz à salvação do que a pregação, porque purifica imediatamente da mácula do pecado, do reato da pena, e abre as portas do céu. Ora, o perigo proveniente da falta de pregação é imputado ao que não pregou, como se lê na Escritura falando do que vê vir vindo a espada e não toca a trombeta. Logo, com maior razão, se os filhos dos judeus se condenarem, por falta de batismo, tal será imputado, como pecado aos que podiam batizá-los e não o fizeram.

Mas, *em contrário*, não se deve fazer injustiça a ninguém. Ora, fa-la-íamos aos judeus se lhes batizássemos os filhos contra a vontade deles; porque então perderiam o direito do pátrio poder sobre os filhos já fiéis. Logo, não lhes devemos batizar contra a vontade deles.

SOLUÇÃO. – O costume, na Igreja, goza da máxima autoridade e deve ser preferido a tudo o mais, pois a própria doutrina dos doutores católicos tira da Igreja a sua autoridade. Por onde, devemos nos apoiar,

antes, na autoridade da Igreja do que na de Agostinho, de Jerônimo ou de qualquer outro doutor. Ora, nunca foi uso da Igreja batizar os filhos dos judeus, contra a vontade deles. Pois, nos tempos passados, muitos e santíssimos bispos, familiares de muitos príncipes católicos e poderosíssimos, como Silvestre, de Constantino, e Ambrósio, de Teodósio, de nenhum modo deixariam de lhes pedir mandassem proceder a esse batismo, se tal estivesse de acordo com a razão. Por onde, é perigoso introduzir essa nova doutrina e batizar os filhos dos judeus, contra a vontade deles, e contra o costume da Igreja, até agora observado.

E disto pode dar-se dupla razão. – Uma, por causa do perigo da fé. Se, pois, as crianças, ainda sem o uso da razão, recebessem o batismo, depois, chegados à idade adulta, facilmente poderiam ser induzidos pelos pais a abandonarem o que receberam ignorando; o que reverteria em detrimento da fé. – A outra razão está em essa prática repugnar à justiça natural. Pois o filho é naturalmente, parte do pai. E, ao princípio, dos pais não se distingue corporalmente, enquanto no ventre materno. Em seguida, vindo à luz, antes de ter uso do livre arbítrio, depende dos cuidados paternos, como de um ventre espiritual. Pois enquanto não tem uso da razão, a criança não difere do animal irracional. Por onde, assim como o dono de um boi ou um cavalo pode usar dele como quiser, nos termos da lei civil, como de instrumento próprio; assim também é de direito natural esteja o filho, antes do uso da razão, sob os cuidados do pai. Portanto, seria contra a justiça natural, subtrair a criança, antes do uso da razão, a esses cuidados, ou fazer-lhes qualquer coisa, contra a vontade dos mesmos. Quando, porém começar a ter o uso do livre arbítrio, já começará a ser senhor de si e pode prover-se a si mesmo, no pertencente ao direito divino ou natural. E então, deve ser induzido à fé, não coagida, mas persuadida. E pode, mesmo contra a vontade dos pais, receber a fé e ser batizada; não porém enquanto sem o uso da razão. Por isso, se disse que os filhos dos antigos patriarcas foram salvos pela fé dos pais; querendo-se com isso significar, que aos pais pertence velar pela salvação dos filhos, sobretudo antes de terem o uso da razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No vínculo matrimonial ambos os cônjuges, tem o uso do livre arbítrio, e pode um, contra a vontade do outro, assentir na fé. Ora, isto não se dá com a criança, antes de ter o uso da razão. Porém, depois que tiver esse uso, então a comparação colhe, se quiser converter-se.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ninguém deve ser subtraído à morte natural contra a ordem do direito civil. Assim, ninguém deve livrar violentamente da morte o condenado pelo juiz à morte temporal. Por onde, ninguém deve violar a ordem do direito natural, pela qual o filho está sob os cuidados paternos, para libertá-la do perigo da morte eterna.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os judeus são escravos dos príncipes por escravidão civil, que não exclui a ordem do direito natural ou divino.

RESPOSTA À QUARTA. – O homem se ordena a Deus pela razão, pela qual pode conhecê-la. Por isso, a criança, antes do uso da razão, se ordena naturalmente a Deus pela razão dos pais, de cujos cuidados por natureza depende; e conforme a disposição deles é que se deve tratar com ela das causas divinas.

RESPOSTA À QUINTA. – O perigo resultante da pregação omitida não é iminente senão aqueles que tem obrigação de pregar. Por isso a Escritura disse antes: Eu te dei por atalaia à casa de Israel. Ora, velar pelos filhos dos infiéis, quanto aos sacramentos da salvação, pertencelhes aos pais. Por onde, corre-lhes o perigo iminente se, pela privação dos sacramentos, os filhos vierem a sofrer detrimento na salvação.

Questão 11: Da heresia.

Em seguida devemos tratar da heresia. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a heresia é uma espécie de infidelidade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a heresia não é uma espécie de infidelidade.

1. – Pois, a infidelidade está no intelecto como já se disse. Ora, a heresia não reside no intelecto, mas antes na potência apetitiva, porquanto, como comenta Jerônimo aquilo da Escritura - As obras da carne estão patentes e está em Decret. - Heresia, em grego, vem de eleição, porque cada qual escolhe para si a doutrina que julga melhor. Ora, a eleição é ato da potência apetitiva, como já se disse. Logo, a heresia não é uma espécie de infidelidade.

2. Demais. – O vício principalmente se especifica pelo fim; donde o dizer o Filósofo: quem fornicar para roubar é mais ladrão que fornicador. Ora, o fim da heresia é a vantagem temporal, e sobretudo o governo e a glória. Pois, como diz Agostinho herético é o que, por causa de alguma vantagem temporal, e sobretudo da glória e do governo, emite ou regue opiniões falsas e novas. Logo, a heresia não é uma espécie de infidelidade, mas antes, de soberba.

3. Demais. – A infidelidade, residindo no intelecto, não pode depender da carne. Ora, a heresia depende das obras da carne, consoante ao dito do Apóstolo: As obras da carne estão patentes, como são a fornicação, a impureza; e entre outras acrescenta depois: as contendas, as seitas, que são o mesmo que heresias. Logo, não é a heresia uma espécie de infidelidade.

Mas, *em contrário*, a falsidade se opõe à verdade. Ora, herético é quem emite ou segue opiniões falsas e novas. Logo, opõe-se à verdade, em que se funda a fé. Portanto, está compreendida na infidelidade.

SOLUÇÃO. – O nome de heresia, como se disse implica a eleição, que, conforme já dissemos, visa os meios, pressuposto o fim. Ora, na crença, a vontade assente a uma verdade como a um bem próprio, segundo do sobredito e colhe. Por onde, o que é principalmente verdadeiro tem a natureza de fim último; e o que é secundário, a de meio. Ora, como quem crê assente na palavra de outrem é considerado como principal e quase fim, em qualquer espécie de crença, aquele em cuja palavra assentimos; e como quase secundário aquele que admitimos por querermos assentir na palavra de outrem. Assim, pois, quem retamente possui a fé cristã, assente por vontade própria ao que verdadeiramente pertence à doutrina de Cristo. Ora, da retidão da fé cristã podemos nos desviar de dois modos. Primeiro, por não querermos assentir na doutrina de Cristo; o que implica a quase má vontade relativamente ao próprio fim, e constitui a espécie de infidelidade dos pagãos e dos judeus. De outro modo, podemos desviar da retidão da fé, quando, embora tendo a intenção de assentir na doutrina de Cristo, erramos ao escolher aquilo pelo que aceitamos a Cristo elegendo, não o que Cristo verdadeiramente ensinou, mas o que é sugerido pela mente própria. Por onde, a heresia é uma espécie de infidelidade, própria dos que, embora confessando a fé em Cristo, viciam-lhe os dogmas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A eleição diz respeito à infidelidade, como a vontade à fé, segundo já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os vícios se especificam pelo fim próximo; mas no fim remoto haurem o gênero e a causa. Assim, em quem fornicar para roubar, a fornicação se especifica pelo seu fim próprio e pelo objeto; mas, pelo fim último, mostra-se como a fornicação nasceu do furto e nele está contida, como o efeito na causa ou a espécie no gênero conforme resulta claramente do que já dissemos sobre

os atos em geral. E o mesmo se dá no caso vertente: o fim próximo da heresia é aderir a uma falsa opinião própria, o que a especifica; mas o fim remoto lhe manifesta a causa, isto é, que nasce da soberba e da cobiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como heresia vem de eleger, assim seita vem de seguir, no dizer de Isidoro. Por onde, heresia e seita se identificam. E ambas pertencem às obras da carne, não certo quanto ao ato mesmo de infidelidade, relativamente ao objeto próximo, mas em razão da causa, que é ou o apetite do fim indevido, quando nasce da soberba ou da cobiça; como dissemos ou então, alguma ilusão fantástica, que é o princípio do erro, segundo também o Filósofo o diz. Ora, a fantasia, de certo modo, pertence à carne, por ser o seu ato dependente de um órgão corpóreo.

Art. 2 - Se a heresia versa propriamente sobre matéria de fé.

O segundo discute-se assim. – Parece que a heresia não versa propriamente sobre matéria de fé.

1. – Pois, como entre os Cristãos, também entre os judeus e os fariseus houve heresias e seitas, conforme o diz Isidoro. Ora, as dissensões deles não versavam sobre matéria de fé. Logo, a heresia não versa sobre matéria de fé como matéria própria.

2. Demais. – Matéria de fé são as realidades em que cremos. Ora, a heresia versa, não sobre realidades somente, mas também sobre palavras e a interpretação da Sagrada Escritura. – Pois, como diz Jerônimo, quem quer que entenda a Escritura diferentemente do sentido em que o exige o Espírito Santo, de acordo com o qual foi escrita, embora não se aparte da Igreja, pode contudo chamar-se herético: e noutro lugar: a heresia provém de palavras desordenadamente proferidas. Logo, a heresia não versa propriamente sobre matéria de fé.

3. Demais. – Acontece às vezes dissentirem os santos doutores mesmo em matéria de fé. Assim, Jerônimo e Agostinho, sobre a cessação do regime da lei. Contudo não há nisso nenhum vício de heresia. Logo a heresia não versa propriamente sobre matéria de fé.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, contra os Maniqueus: Os que, na Igreja de Cristo, pendem para o que é corrupto e mau, e, corrigidos, para virem a pensar sã e retamente, resistem contumazmente e não querem emendar os seus dogmas pestilentos e mortíferos, mas persistem em defendê-los, são heréticos, Ora, pestilentos e mortíferos dogmas são os que se opõem aos da fé, pela qual o justo vive, como diz a Escritura. Logo, a matéria própria da heresia é o que pertence à fé.

SOLUÇÃO. – Tratamos agora da heresia enquanto implica corrupção da fé cristã. Ora, não implica essa corrupção termos opinião falsa sobre o que não é de fé, como as proposições geométricas, ou ciências semelhantes, que de nenhum modo podem a ela pertencer; mas só quando professarmos falsa opinião em matéria de fé. Ora, uma doutrina pode ser de fé, de dois modos, como já dissemos: direta e principalmente, como os artigos da mesma; ou indireta e secundariamente, como aqueles princípios que, sendo negados, acarretam a alteração de algum desses artigos. Ora, de ambos esses modos pode haver heresia, da mesma maneira que pode haver fé.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como as heresias dos judeus e dos Fariseus versavam sobre certas opiniões pertencentes ao judaísmo ou ao farisaísmo, assim também as heresias dos cristãos versam sobre o que respeita à fé de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz-se que interpreta a Sagrada Escritura, de modo diferente do exigido pelo Espírito Santo, quem lhe perverte o sentido de modo a contrariar o que foi revelado pelo mesmo. Por

isso, a Escritura diz, que os falsos profetas perseveraram em afirmar o que uma vez disseram, isto é, por falsas interpretações da Escritura. Semelhantemente, pelas palavras que proferimos, confessamos a nossa fé; pois, a confissão é um ato de fé, como já dissemos. Por onde, se nos manifestarmos inconvenientemente sobre matéria de fé, daí pode resultar que ela se corrompa. Por isso, o Papa Leão, em certa epístola diz: Porque os inimigos da fé de Cristo armam ciladas com todos os nossos atos, palavras e silabas, não lhe devemos dar nenhuma ocasião, por leve que seja, para que, mentindo, digam que estamos de acordo com os ensinamentos de Nestório.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho e dispõem as decretais, não devem de nenhum modo ser considerados heréticos os que, procurando a verdade com cautelosa solicitude, defendem, sem nenhuma pertinaz animosidade, a opinião própria, embora falsa e pervertida, e estão prontos a se emendarem quando encontrarem a verdade. Pois, não têm a intenção de contradizer a doutrina da Igreja. Por isso, certos doutores dissentiram entre si sobre opiniões que nada importam à fé, sejam entendidas como forem, ou mesmo sobre certas questões pertinentes à fé, mas ainda não definidas pela Igreja. Mas, depois de definidas pela autoridade da Igreja universal, quem as impugnasse pertinazmente seria considerado herético. E essa autoridade reside principalmente no Sumo Pontífice. Pois, está determinado: Todas as vezes que se ventilarem questões de fé, julgo que todos os nossos irmãos e colegas no episcopado devem ser deferidos a Pedro, isto é, à autoridade do seu nome. E contra essa autoridade, nem Jerônimo, nem Agostinho, nem nenhum dos santos doutores defende a opinião própria. Por isso, diz Jerônimo: Esta é a fé, beatíssimo Papa, que aprendemos na Igreja católica. Na qual, se, menos doula ou pouco cautamente, introduzimos alguma causa, desejamos seja emendada por ti, que tens a fé e a sede de Pedro. Se, porém, esta nossa confissão for comprovada pelo teu juízo, quem quer que pretenda me culpar, mostrar-se-á indoulo, ou malévolo, ou ainda, não católico, mas herético.

Art. 3 - Se se devem tolerar os heréticos.

O terceiro discute-se assim. – Parece que se devem tolerar os heréticos.

1. – Pois, diz o Apóstolo. É necessário que o servo do Senhor seja manso, corrija com modéstia aos que resistem à verdade, na esperança de que poderá Deus algum dia dar-lhe o dom da penitência para lhe fazer conhecer a verdade, e que raiam dos laços do diabo. Ora, se os heréticos não forem tolerados, mas condenados à morte, tirar-se-lhes-á a faculdade de fazerem penitência. Logo, esse proceder encontra o preceito do Apóstolo.

2. Demais. – O necessário à Igreja deve ser tolerado. Ora, à Igreja são necessárias as heresias, no dizer do Apóstolo: É necessário que haja heresias, para que também os que são provados fiquem manifestos entre heréticos devem ser tolerados.

3. Demais. – O Senhor mandou que os seus servos deixassem crescer a cizânia até a messe, que é o fim do mundo, como nesse mesmo lugar se diz. Ora, a cizânia significa os heréticos, conforme a interpretação dos Santos Padres. Logo, devem-se tolerar os heréticos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Foge do homem hereje depois da primeira correção, sabendo que o que é tal está pervertido.

SOLUÇÃO. – Os heréticos devem ser considerados à dupla luz: em si mesmos e em relação à Igreja.

Em si mesmos, estão em estado de pecado, pelo que merecem ser separados por excomunhão, não só da Igreja, mas também, do mundo, pela morte. Pois, é muito mais grave perverter a fé, vida da alma, do

que falsificar o dinheiro, ajuda da vida temporal. Ora, se os príncipes seculares logo condenam justamente à morte os falsificadores de moedas ou outros malfeitores, com maior razão os heréticos, desde que são convencidos de heresia, podem logo ser, não só excomungados, mas também justamente condenados à morte.

A Igreja porém usa de misericórdia, para obter a conversão dos errados. Por isso, não condena imediatamente, senão só depois da primeira e segunda correção; como ensina o Apóstolo. Se porém depois disso, permanecer o herético pertinaz, a Igreja, não mais lhe esperando a conversão, provê à salvação dos outros, separando-o do seu grêmio por sentença de excomunhão. E ulteriormente, abandona-o ao juízo secular para exterminá-lo do mundo pela morte. Pois, diz Jerônimo: Devem ser cortadas as carnes pútridas e a ovelha sarnenta deve ser separada do redil, afim de que toda a cara, a massa, o corpo e o rebanho não ardam, corrompam-se, apodreçam e morram: Ario em Alexandria foi uma centelha; mas, por não ter sido imediatamente reprimido, a sua chama devastou todo o orbe.

DONDE À RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Em virtude da referida modéstia é o herético corrigido a primeira e a segunda vez. Mas, se não quiser retratar-se, já será considerado pervertido, como é claro pelo lugar citado do Apóstolo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A utilidade proveniente das heresias está fora da intenção dos heréticos; pois ela põe à prova a constância dos fiéis, conforme diz o Apóstolo; e serve para nos livrar da preguiça, fazendo-nos considerar mais solícitamente as divinas Escrituras, como diz Agostinho. Mas, a intenção dos heréticos é perverter a fé, mal máximo. Por onde, devemos levar em conta mais a intenção deles em si mesma, para serem excluídos, do que o que lhes está fora dela, para serem tolerados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como está numa decretal uma coisa é a excomunhão e outra, a erradicação. Pois, alguém é excomungado, como diz o Apóstolo, afim de que a sua alma seja salva no dia do Senhor. Além disso, serem os heréticos totalmente erradicados pela morte, não fere o mandamento do Senhor; que se deve aplicar, no caso, de não poder extirpar-se a cizânia sem a extirpação do trigo, como já dissemos, ao tratar dos infiéis em geral.

Art. 4 - Se os convertidos da heresia devem, absolutamente, ser recebidos pela Igreja.

O quarto discute-se assim. – Parece que os convertidos da heresia devem, absolutamente, ser recebidos pela Igreja.

1. – Pois, diz a Escritura, falando da pessoa do Senhor: Tu te tens prostituído a muitos amadores; ainda assim, torna para mim, diz o Senhor: Ora o juízo da Igreja é o juízo de Deus, conforme outro lugar da Escritura: Do mesmo modo ouvireis o pequeno que o grande, nem tereis aceção de pessoa alguma, porque este é o juízo de Deus. Logo, os que fornicarem por infidelidade, que é a fornicção espiritual, nem por isso devem deixar de ser recebidos pela Igreja.

2. Demais. – O Senhor manda a Pedro perdoar ao irmão que peca não só sete vezes, mas até setenta vezes sete vezes. O que quer dizer, segundo a interpretação de Jerônimo (a este lugar), que devemos perdoar tantas quantas vezes alguém pecar. Logo, tantas vezes quantas alguém pecar, caindo em heresia, deve ser recebido pela Igreja.

3. Demais. – A heresia é uma espécie de infidelidade. Ora, os outros infiéis, querendo converter-se, serão recebidos pela Igreja: Logo, também os heréticos devem sê-lo,

Mas, *em contrário*, diz uma Decretal: Os que, depois da abjuração do erro, vierem a reincidir na heresia abjurada, devem ser entregues ao juízo secular. Logo, não devem ser recebidos pela Igreja.

SOLUÇÃO. – Segundo a instituição do Senhor, a Igreja estende a sua caridade a todos, não só aos amigos, mas também, aos inimigos e perseguidores, conforme aquilo da Escritura: Amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos tem ódio. Ora, a caridade exige queiramos e façamos bem ao próximo; e este bem pode ser de duas espécies. – Um, espiritual, que é a salvação da alma, fim principal da caridade; pois, pela caridade, devemos querer esse bem aos outros. Por onde, neste ponto, os heréticos, convertendo-se, tantas vezes quantas tiverem caído, são recebidos pela Igreja afim de fazerem penitência, que os porá de novo no caminho da salvação. – Mas, a caridade também visa, secundariamente, outro bem, que é o temporal, como, a vida corpórea, a posse de bens materiais, a boa fama, a dignidade eclesiástica ou secular. Pois, a caridade não nos obriga a querer esses bens aos outros, senão para o fim da salvação deles. Por onde, se alguém, possuindo qualquer desses bens, vier a impedir a salvação eterna de muitos, a caridade não exige que lhe queiramos, mas ao contrário, que queiramos seja privado deles, porque a salvação eterna deve preferir aos bens temporais; ou porque o bem de muitos deve preferir ao de um só. Se portanto os heréticos, sempre que voltassem fossem recebidos, de modo a lhes ser conservada a vida e os demais bens temporais, daí podia resultar perigo para a salvação dos outros. Quer pelos contaminarem, se viessem a recair; quer também porque, se nenhuma pena sofressem tornariam a cair mais seguramente na heresia. Porquanto, como diz a Escritura o não se proferir logo sentença contra os maus é causa de cometerem os filhos dos homens crimes sem temor algum. Por isso a Igreja, primeiro, não só recebe, para fazerem penitência, os que voltam da heresia, mas ainda lhes conserva a vida. E às vezes restitui-os por dispensa, às dignidades eclesiásticas, que antes tinham, se os considerar como deveras convertidos. E lemos que isto foi frequentemente feito, para conservar a paz. Mas, considera prova de inconstância na fé se, depois de recebidos, vierem de novo a cair. Por isso, ulteriormente, os que voltam são recebidos, por certo, para fazerem penitência; não porém para serem libertados da sentença de morte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os que voltam são sempre recebidos, no juízo de Deus, por ser Deus o verdadeiro perscrutador dos corações e conhecer os que verdadeiramente voltam. Mas isso a Igreja não pode imitar. Daí o presumir que não voltam verdadeiramente os que, depois de recebidos, de novo vieram a cair. Por onde, sem lhes trancar a via da salvação, não os livra do perigo da morte.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Senhor fala com Pedro sobre o pecado cometido contra este, que devia ser sempre perdoado, de modo a se compadecer do irmão arrependido. Isso porém, não se aplica ao pecado cometido contra o próximo ou contra Deus, que não está em nosso arbítrio perdoar, como diz Jerônimo. Pois, neste caso, o modo de perdoar foi estatuído pela lei, conforme o exige a honra de Deus e a utilidade do próximo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os outros infiéis, que nunca receberam a fé, quando convertidos a ela, não mostram nenhum sinal de inconstância, relativamente à mesma, como o fazem os heréticos relapsos. Logo, o caso não é o mesmo.

Questão 12: Da apostasia.

Em seguida devemos tratar da apostasia.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se a apostasia pertence à infidelidade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a apostasia não pertence à infidelidade.

1. – Pois, o que é considerado como princípio de todo pecado não pode pertencer à infidelidade, porque, além desta, existem muitos outros pecados. Ora, a apostasia é considerada o princípio de muitos pecados, conforme a Escritura: O princípio da soberba do homem é apostatar de Deus, e em seguida acrescenta: O princípio de todo pecado é a soberba. Logo, a apostasia não pertence à infidelidade.

2. Demais. – A infidelidade reside no intelecto. Ora, a apostasia consiste, mais, em obras externas, em palavras, ou mesmo na vontade interior. Pois, diz a Escritura: O homem apostata é um homem inútil; caminha com boca perversa; faz sinais com os olhos, bate com o pé, fala com os dedos, com depravado coração maquina o mal, e em todo o tempo semeia distúrbios. E ainda, quem se circuncidasse ou adorasse o sepulcro de Maomé seria considerado apóstata. Logo, a apostasia não pertence diretamente à infidelidade.

3. Demais. – A heresia pertence à infidelidade, da qual é uma determinada espécie. Ora, se a apostasia pertencesse à infidelidade, seguir-se-ia que é dela uma determinada espécie e contudo não o é, segundo o que já se disse. Logo, a apostasia não pertence à infidelidade.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Muitos dos seus discípulos tornaram-se atrás, o que é apostatar: e deles já antes o Senhor dissera: Há alguns de vós outros que não creem. Logo, a apostasia pertence à infidelidade.

SOLUÇÃO. – A apostasia implica a renegação de Deus, o que pode dar-se de diversos modos, segundo os modos diversos pelos quais o homem se une a Deus. Ora, o homem se une a Deus, primeiro, pela fé; segundo, pela vontade devida e sujeita a Ihe obedecer aos preceitos; terceiro, por certos estados especiais e supererogatórios, como, o da religião, de cléricatura ou ordens sacras. Ora, removido o posterior, removido fica o anterior, mas não inversamente. Por onde, pode alguém aposta tal de Deus, renegando a religião que professava ou a ordem que recebeu; e a esta se chama apostasia da ordem ou da religião. Mas alguém também pode aposta tal de Deus, pela mente, que repugna aos mandamentos divinos. Apesar, porém, dessas duas apostasias, o homem ainda pode continuar unido a Deus pela fé. Mas, se a abandonar, então separa-se completamente de Deus. Por onde, a simples e absoluta apostasia é aquela pela qual alguém abandona a fé, e a essa apostasia se chama perfídia. E neste sentido, a apostasia absolutamente considerada pertence à infidelidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe; quanto à segunda forma da apostasia, que implica o rompimento da vontade com os mandamentos de Deus e que existe em todo pecado mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – À fé implica não só a convicção íntima, mas ainda a declaração interna manifestada por palavras e obras externas; pois a confissão é um ato de fé. E também, deste modo, certas palavras externas ou obras podem implicar a infidelidade, enquanto sinais desta, no mesmo sentido em que se diz que estar são é sinal da saúde. E embora o lugar citado possa ser entendido de

toda apostasia, convém entretanto, do modo mais verdadeiro, ao apóstata da fé. Pois, é a fé a substância das causas que se devem esperar, e sem fé é impossível agradar a Deus. Por onde, perdida ela, nada mais tem o homem de útil à salvação eterna. E por isso diz a Escritura: O homem apóstata é um homem inútil. Ao contrário, é a fé a vida da alma, conforme aquilo do Apóstolo: O justo vive da fé! Por onde, assim como, perdida a vida do corpo, todos os membros e partes do homem perdem a disposição devida, assim também, perdida a vida da justiça, que vem da fé, surge a desordem em todos os membros. E, primeiro, na boca, por onde sobretudo se manifesta o pensamento; depois, nos olhos; em terceiro lugar, nos órgãos do movimento; em quarto, na vontade, que tende para o mal. Onde se segue, que o apóstata semeia distúrbios, visando separar os outros da fé, como ele próprio se separou.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As espécies de uma qualidade ou forma não se diversificam pelo termo de origem ou de chegada do movimento. Mas antes ao inverso, as espécies do movimento dependem dos termos. Ora, a apostasia respeita a infidelidade, como o termo final para que tende o movimento de quem abandona a fé. Por onde, não implica uma espécie determinada de infidelidade, senão uma certa circunstância agravante, conforme aquilo da Escritura. Melhor lhes era não ter conhecido a verdade do que, depois de a ter conhecido, tornar atrás.

Art. 2 - Se o príncipe, por apostasia da fé, perde o governo dos súditos, de modo a estes já não estarem obrigados a lhe obedecer.

O segundo discute-se assim. – Parece que o príncipe, por apostasia da fé, não perde o governo dos súditos, que continuam obrigados a lhe obedecer.

1. – Pois, diz Ambrósio: Juliano imperador, embora apóstata, governava soldados cristãos, e quando lhes dizia - Preparai um exército para a defesa da república - eles lhe obedeciam. Logo, por apostasia do príncipe, os súditos não ficam desligados do seu governo.

2. Demais. – O apóstata da fé é infiel. Ora, houve certos varões santos que serviram fielmente a senhores infiéis, como José, o Faraó; Daniel, a Nabucodonosor e Mardoqueu, a Assuero. Logo, por apostasia da fé, não se pode permitir deixe o príncipe de ser obedecido pelos súditos.

3. Demais. – Tanto a apostasia, como qualquer pecado, faz afastarmo-nos de Deus. Se, pois, por apostasia da fé, os príncipes perdessem o direito de governar súditos fiéis, pela mesma razão o perderiam por causa de outros pecados. Ora, isto é claramente falso. Logo, por apostasia da fé, não devem deixar de lhes obedecer.

Mas, *em contrário*, Gregório: Nós, observando o que foi estatuído pelos nossos santos predecessores, desligamos, pela nossa autoridade apostólica, do juramento, aqueles que são dependentes de excomungados por fidelidade ou pela santidade do que juraram e proibimos de todos os modos lhes guardem fidelidade, até virem a dar satisfação. Ora, os apóstatas da fé são excomungados, bem como os heréticos, segundo diz uma Decretal. Logo, não devem os súditos obedecer aos príncipes apóstatas da fé.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a infidelidade em si mesma não exclui o governo. Pois este foi introduzido pelo direito das gentes, que é um direito humano; ao passo que a distinção entre fiéis e infiéis é fundada no direito divino, que não exclui o direito humano. Ora, quem peca por infidelidade pode perder o direito de governar, em virtude de uma sentença, assim como pode também perdê-lo, outras vezes, por outras culpas. A Igreja, porém, não pertence punir a infidelidade dos que nunca receberam a fé, conforme à palavra do Apóstolo: Que me vai a mim em julgar daqueles que estão fora?

Mas a infidelidade dos que a receberam pode ser punida por uma sentença. Assim, os chefes são convenientemente punidos, sendo proibidos de continuar a governar súditos fiéis. Pois, tal governo poderia causar grande detrimento à fé, porque, como se disse, o homem apóstata com depravado coração maquina o mal e semeia distúrbios, visando separar os homens da fé. Por onde, logo que, por sentença, alguém é declarado excomungado, por apostasia da fé, por isso mesmo os seus súbditos são-lhe desligados do governo e do juramento de fidelidade, que a ele os ligava.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No tempo em questão a Igreja, ainda recente, não tinha o poder de reprimir os príncipes terrenos. Por isso, tolerava que os fiéis obedecessem a Juliano o Apóstata, no que não era contrário à fé, para evitar que esta corresse maiores perigos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É diferente a situação dos outros infiéis, que nunca receberam a fé, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A apostasia da fé separa totalmente o homem de Deus, como se disse, o que não se dá com certos outros pecados.

Questão 13: Da blasfêmia em geral.

Em seguida devemos tratar do pecado de blasfêmia, que se opõe à confissão da fé. E primeiro, da blasfêmia em geral. Segundo, da blasfêmia chamada pecado contra o Espírito Santo.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a blasfêmia se opõe à confissão da fé.

O primeiro discute-se assim. - Parece que a blasfêmia não se opõe à confissão da fé.

1. – Pois, blasfemar é assacar uma injúria ou um insulto contra o Criador. Ora, isso implica antes malevolência contra Deus, que infidelidade. Logo, a blasfêmia não se opõe à confissão da fé.

2. Demais. – Aquilo da Escritura - a blasfêmia seja desterrada dentre vós - diz a Glosa: a que é dirigida contra Deus ou os santos. Ora, a confissão da fé não se refere senão ao concernente a Deus, objeto da fé. Logo a blasfêmia nem sempre se opõe à confissão da fé.

3. Demais. – Certos dizem que há três espécies de blasfêmias. Uma atribui a Deus o que lhe não convém; outra dele remove o que lhe convém; a terceira atribui à criatura o que só é próprio de Deus. Por onde, a blasfêmia não é relativa só a Deus, mas também às criaturas. Ora, a fé tem Deus como objeto. Logo, a blasfêmia não se opõe à confissão da fé.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Antes fui blasfemo e injuriador; e acrescenta: Fi-lo por ignorância na incredulidade. Donde se colhe que a blasfêmia se inclui a incredulidade.

SOLUÇÃO. – A blasfêmia, por denominação, implica um certo detrimento à excelência da bondade, sobretudo da divina. Ora, Deus, como diz Dionísio é a bondade mesma essencial. Por onde tudo o que convém a Deus pertence-lhe à bondade; e tudo o que não lhe pertence muito longe está da essência da bondade perfeita que é a sua essência. Portanto, negar o que convém a Deus ou atribuir-lhe o que lhe não convém é em detrimento da sua bondade. E isto pode se dar de dois modos: ou só por afirmação da inteligência, ou de mistura com uma detestação afetiva; assim como, ao contrário, a fé em Deus se aperfeiçoa pelo amor do mesmo. Logo, esse detrimento à bondade divina é por obra só do intelecto, ou também do afeto. Se residir só na inteligência é blasfêmia mental. Se porém se manifestar exteriormente pela palavra, a blasfêmia será por palavras. E deste modo a blasfêmia se opõe à confissão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem fala contra Deus, com intenção de injuriá-lo ofende a bondade divina, não só quanto à verdade do intelecto, mas também pela pravidade da vontade, que detesta e abate quanto lhe é possível, a honra divina. O que constitui a blasfêmia perfeita.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como Deus é louvado nos seus santos, enquanto são louvadas as obras que neles realizou; assim a blasfêmia dirigida contra eles redundará para Deus, por via de consequência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por esse tríptico critério não se podem propriamente falando, distinguir as diversas espécies de pecado de blasfêmia. Pois, atribuir a Deus o que lhe convém não difere, senão por ser uma afirmação, de remover dele o que lhe convém, que é uma negação. Ora, essa diversidade não distingue as espécies de hábito; pois, pela mesma ciência conhecemos a falsidade das afirmações e das negações; e pela mesma ignorância erramos de um e de outro modo; porque a negação se prova pela afirmação, como diz Aristóteles: Ora, atribuir às criaturas o que é próprio de Deus implica em lhe

atribuir o que lhe não convém; pois, o que é próprio de Deus é Deus mesmo. Logo, atribuir a uma criatura o que é próprio só de Deus, é igualar Deus, em si mesmo, à criatura.

Art. 2 - Se a blasfêmia é sempre pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a blasfêmia nem sempre é pecado mortal.

1 – Pois, aquilo do Apóstolo – Mas agora deixai também vós todas estas coisas, etc. - diz a Glosa: depois das coisas maiores proíbe as menores; e nestas inclui as blasfêmias. Logo, a blasfêmia é considerada entre os pecados menores, que são veniais.

2. Demais. – Todo pecado mortal se opõe a algum preceito do Decálogo. Ora, a blasfêmia não se opõe a nenhum deles. Logo, não é pecado mortal.

3. Demais. – Não são pecados mortais os cometidos sem deliberação; por isso os movimentos subitamente primários da nossa vontade não são pecados mortais, precederem o movimento da razão, como do sobredito claramente resulta. Ora, a blasfêmia às vezes precede toda deliberação. Logo, nem sempre é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O que blasfemar o nome do Senhor morra de morte. Ora, a pena de morte não é imposta senão ao pecado mortal. Logo, pecado mortal é a blasfêmia.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos pelo pecado mortal o homem separa-se do princípio primeiro da vida espiritual, que é a caridade para com Deus. Por onde, tudo o que contraria a caridade é genericamente pecado mortal. Ora, a blasfêmia contraria genericamente a caridade para com Deus, por lhe causar detrimento à bondade, como já dissemos, que é o objeto da caridade. Logo, a blasfêmia é genericamente pecado mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não se deve entender a Glosa citada, como considerando pecados menores tudo o mais quanto acrescenta ao que antes disse; mas que, não tendo enumerado antes senão os pecados maiores, acrescenta depois alguns menores, entre os quais enumera também alguns dentre os maiores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Opondo-se a blasfêmia à confissão da fé, como já se disse a sua proibição reduz-se à da infidelidade, compreendida no dito da Escritura: Eu sou o Senhor teu Deus, etc. Ou está proibida por aquele outro lugar: Não tomarás em vão o nome de teu Deus. Ora, mais toma em vão o nome de Deus quem dele afirma uma falsidade, que quem confirma qualquer falsidade invocando esse nome.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A blasfêmia pode, sem deliberação, surgir subrepticamente, de dois modos. – De um modo, quando não advertimos ser blasfêmia o que dizemos. E isso pode se dar quando, subitamente, levados da paixão prorrompemos nas palavras imaginadas, em cuja significação não refletimos. E então é a blasfêmia pecado venial e não é essencial e propriamente blasfêmia. – De outro modo, quando advertimos na blasfêmia, considerando-lhe os significados das palavras. E então não ficamos isentos de pecado mortal, como não o fica quem mata levado por um movimento súbito de ira, alguém que lhe está sentado ao lado.

Art. 3 - Se o pecado de blasfêmia é o maior dos pecados.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o pecado de blasfêmia não é o maior dos pecados.

1. – Pois, chama-se mal o que é nocivo, segundo Agostinho. Ora, é mais nocivo o pecado de homicídio, que priva o homem da vida, que o da blasfêmia, que nenhum dano pode causar a Deus. Logo, o pecado de homicídio é mais grave que o da blasfêmia.

2. Demais. – Quem perjura toma a Deus como testemunha da falsidade, e portanto afirma que Ele é falso. Ora, nem todo blasfemo vai até a afirmar que Deus é falso. Logo, o perjúrio é mais grave pecado que a blasfêmia.

3. Demais. – Àquilo da Escritura - Não queirais levantar ao alto vosso poder - diz a Glosa: O maior vício é o de desculpar o pecado. Logo, não é a blasfêmia o máximo pecado.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura – A um povo terrível, etc., diz a Glosa: Todo pecado, comparado com a blasfêmia, é leve.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a blasfêmia se opõe à confissão da fé. Por onde, implica a graveza da infidelidade; ficando este pecado mais grave, se for acompanhado da aversão da vontade; e ainda mais, se se prorromper em palavras; assim como, por seu lado, também o louvor da fé aumenta pelo amor e pela confissão. Portanto, sendo a infidelidade o máximo pecado, genericamente, como já dissemos, resulta, por consequência, que também a blasfêmia é o máximo pecado, pertencente que é ao mesmo gênero, e agravando a infidelidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Comparados os objetos, é manifesto que a blasfêmia, pecado que vai diretamente contra Deus, é mais grave que o pecado de homicídio, que atinge o próximo. Comparados, porém os seus efeitos danosos, o homicídio é mais grave, por mais danoso ao próximo, que a blasfêmia, a Deus. Ora, na gravidade da culpa se atende mais à intenção da vontade perversa, que ao efeito do ato, como do sobredito resulta. Por onde, sendo intenção do blasfemo causar dano à honra divina, peca, absolutamente falando, mais gravemente que o homicida. Contudo, entre os pecados cometidos contra o próximo, o homicídio ocupa o primeiro lugar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Aquilo da Escritura a blasfêmia seja desterrada dentre vós - diz a Glosa: é pior blasfemar que perjurar. Pois, o perjurio não diz nem sente, como o blasfemo, nada de falso sobre Deus; mas toma a Deus por testemunha da falsidade; não por julgar que Deus é testemunha falsa, mas esperando que Deus não testemunhe o contrário por algum sinal evidente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Desculpar o pecado é uma circunstância que agrava todo pecado, inclusive o da blasfêmia. Por isso, é considerada o máximo pecado, por tornar os outros maiores.

Art. 4 - Se os condenados blasfemam.

O quarto discute-se assim. – Parece que os condenados não blasfemam.

1. – Pois, certas pessoas más abstêm-se de blasfemar, por medo das penas futuras. Ora, os condenados sofrem essas penas, e por isso mais as aborrecem. Logo e com maior razão são impedidos de blasfemar.

2. Demais. – A blasfêmia, sendo o gravíssimo dos pecados, é o mais demeritório. Ora, na vida futura já não é possível merecer nem desmerecer. Logo, não haverá possibilidade da blasfêmia.

3. Demais. – A Escritura diz: Em qualquer lugar onde a árvore cair, aí ficará. Por onde é claro, que depois desta vida o homem não terá outro mérito nem outro pecado, além do que nela teve. Ora, muitos serão condenados, que nesta vida não foram blasfemos. Logo, também não blasfemarão na vida futura.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Os homens se abrasaram com um calor devorante e blasfemaram o nome de Deus, que tem poder sobre estas praças, Ao que diz a Glosa: Os que estão no inferno, embora saibam que merecem o castigo, que sofrem, aborrecem contudo, o poder tão grande que Deus tem de castigá-lo. Ora, isto já seria blasfêmia nesta vida; logo, também na futura.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a blasfêmia consiste essencialmente em detestar a bondade divina. Ora, os que estão no inferno conservam a vontade perversa, divorciada da justiça de Deus; por amarem os pecados por que são punidos, queriam cometê-los de novo, se o pudessem, e odeiam as penas que, por esses pecados lhes são infligidas, Arrependem-se também contudo, de tais pecados cometidos, não pelos odiarem, mas por serem punidos por causa deles. Por onde, há no íntimo do coração deles a blasfêmia, consistente nesse detestar a divina bondade. E é de crer, que depois da ressurreição blasfemarão vocalmente, assim como, vocalmente, os santos louvarão a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os homens abstêm-se, nesta vida, da blasfêmia, pelo temor das penas de que presumem livrar-se. Ora, os condenados, no inferno, não têm esperança de virem a livrar-se. Por onde, como desesperados, são levados a tudo o que lhes sugere a vontade perversa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Só nesta vida podemos merecer e desmerecer; por isso, durante ela, os nossos bons atos são meritórios e os maus, demeritórios. Dos bem-aventurados, porém, os bens não são meritórios, mas lhes pertencem ao prêmio da bem-aventurança. Do mesmo modo, os males dos condenados não lhes são demeritórios, mas lhes pertencem à pena da condenação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem morre em estado de pecado mortal conserva, de certo modo, a vontade de detestar a divina justiça. E por aí pode ser susceptível de blasfêmia.

Questão 14: Da blasfêmia contra o Espírito Santo.

Em seguida devemos tratar especialmente da blasfêmia contra o Espírito Santo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se o pecado contra o Espírito Santo é o mesmo que o pecado de pura malícia.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o pecado contra o Espírito Santo não é o mesmo que o pecado de pura malícia.

1. – Pois, o pecado contra o Espírito Santo é o de blasfêmia, como se lê na Escritura. Ora, nem todo pecado de pura malícia é pecado de blasfêmia, pois, além deste, podemos cometer muitos outros pecados sem essa malícia. Logo, o pecado contra o Espírito Santo não é de pura malícia.

2. Demais. – O pecado por malícia certa divide-se, por oposição, dos pecados por ignorância e por fraqueza. Ora, o pecado contra o Espírito Santo divide-se, por oposição, do pecado contra o Filho do homem, como está claro na Escritura. Logo, o pecado contra o Espírito Santo não é o mesmo que o por pura malícia; porque coisas, cujos contrários são diversos, são também diversas entre si.

3. Demais. – O pecado contra o Espírito Santo é um gênero de pecado, que tem as suas espécies determinadas. Ora, o pecado de pura malícia não é um gênero especial de pecado, mas uma certa condição ou circunstância geral, que pode ser relativa a todos os gêneros de pecado. Logo, o pecado contra o Espírito Santo não é o mesmo que o de pura malícia.

Mas, *em contrário*, diz o Mestre das Sentenças, que o pecado contra o Espírito Santo é aquele cuja malícia por si mesma nos aprazo. Ora, isto é pecar por pura malícia. Logo, o pecado de pura malícia é o mesmo que o pecado contra o Espírito Santo.

SOLUÇÃO. - Ha três opiniões sobre o pecado ou blasfêmia contra o Espírito Santo.

Assim, os antigos Doutores - Atanásio, Hilário, Ambrósio, Jerônimo e Crisóstomo dizem que há pecado contra o Espírito Santo, quando contra Ele se profere, literalmente, uma blasfêmia. Quer se considere o Espírito Santo como um nome essencial próprio de toda a Trindade, cada Pessoa da qual é espírito e é santo; quer como nome pessoal de uma das Pessoas da Trindade. E assim, a Escritura distingue a blasfêmia contra o Espírito Santo, da que vai contra o Filho do homem. Pois Cristo, enquanto, homem, praticava certos atos, como, comer, beber, e outros semelhantes. Mas também praticava outros como Deus; assim, quando expulsava os demônios, ressuscitava os mortos e outros tais. E estes os praticava por virtude da divindade própria e por obra do Espírito Santo, do qual tinha a sua humanidade a plenitude. Ora, os judeus, primeiro, blasfemaram contra o Filho do homem, chamando-lhe glutão, bebedor de vinho e amigo dos publicanos, como se lê na Escritura. Mas depois blasfemaram contra o Espírito Santo, atribuindo ao príncipe dos demônios as obras que ele fazia por virtude da divindade própria e por operação do Espírito Santo. E por isso diz-se que blasfemaram contra o Espírito Santo.

Agostinho, por seu lado, diz que a blasfêmia ou pecado contra o Espírito Santo é a impenitência final, consistente em perseverar no pecado mortal até a morte. O que se dá não só por palavra da boca, mas também, da mente, e das obras, não uma só, senão muitas. Tais palavras, pois, assim entendidas, consideram-se como contrárias ao Espírito Santo, por serem contra a remissão dos pecados, operada por esse Espírito, que é a caridade do Pai e do Filho. E nem o Senhor disse aos judeus que eles pecaram

contra o Espírito Santo pois ainda não tinham caído na impenitência final; mas lhes advertiu que não fossem, continuando a falar como o faziam, a cometer o pecado contra tal Espírito. E esse é o sentido em que se deve entender o lugar da Escritura, onde, depois de o Evangelista ter dito - Mas o que blasfemar contra o Espírito Santo, etc. - acrescenta: Porquanto diziam: Está possesso do Espírito imundo. Outros porém são de opinião diferente e dizem que o pecado ou blasfêmia contra o Espírito Santo consiste em pecar contra o bem próprio d'Ele; pois a Ele é própria a bondade, como ao Pai, o poder, e ao Filho, a sabedoria. Por onde, o pecado contra o Pai consideram-no como pecado por fraqueza; o contrário ao Filho, por ignorância; e o que é contra o Espírito Santo, por pura malícia, isto é, pela eleição do mal, como já expusemos. E isto pode se dar de dois modos. Primeiro, por inclinação de um hábito vicioso, chamado malícia; e portanto pecar por malícia não é o mesmo que pecar contra o Espírito Santo. De outro modo, esse pecado pode ser cometido quando, por desprezo, rejeitamos e pomos de lado o que podia impedir a eleição do pecado; assim, quando rejeitamos a esperança, pelo desespero; o temor, pela presunção e procedemos de modos semelhantes, como a seguir se dirá. Ora, todos esses recursos que impedem a eleição do pecado, são efeitos do Espírito Santo em nós. Por onde, pecar assim, por malícia, é pecar contra o Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a confissão da fé consiste não só em afirmações orais, mas também nas das obras; assim, a blasfêmia contra o Espírito Santo pode ser considerada enquanto expressa pela boca, pela mente e pelas obras.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na terceira acepção, a blasfêmia contra o Espírito Santo se distingue da que é contra o Filho do homem, por ser o Filho do homem também filho de Deus, isto é, a virtude e a sabedoria de Deus. Por onde, o pecado contra o Filho do homem será pecado de ignorância ou de fraqueza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pecado de pura malícia, quando proveniente de uma inclinação habitual, não é pecado especial, mas uma condição geral do pecado. Quando porém o cometemos por um desprezo especial do efeito do Espírito Santo em nós, constitui essencialmente um pecado especial. E a esta luz, também o pecado contra o Espírito Santo é um gênero especial de pecado. E do mesmo modo, quanto à primeira acepção. Mas quanto à segunda, não é um gênero especial de pecado; pois, a impenitência final pode ser circunstância de qualquer gênero de pecado.

Art. 2 - Se são convenientemente assinaladas as seis espécies de pecado contra o Espírito Santo: o desespero, a presunção, a impenitência, a obstinação, a impugnação da verdade conhecida e a inveja da graça fraterna.

O segundo discute-se assim. – Parece que são inconvenientemente assinaladas seis espécies de pecado contra o Espírito Santo: desespero, presunção, impenitência, obstinação, impugnação da verdade conhecida e a inveja da graça fraterna. Essas espécies são as que dá o Mestre das Sentenças.

1. – Pois, negar a divina justiça ou a misericórdia é próprio da infidelidade. Ora, pelo desespero, rejeitamos a divina misericórdia, e pela presunção, a divina justiça. Logo, cada uma das espécies de pecado supra-referidas é, antes, espécie de infidelidade que de pecado contra o Espírito Santo.

2. Demais. – A impenitência diz respeito ao pecado passado, e a obstinação, ao futuro. Ora, o passado ou o futuro não diversificam espécies de virtudes ou de vícios; pois, pela mesma fé cremos que Cristo

nasceu que havia de nascer. Logo, a obstinação e a impenitência não devem ser consideradas espécies de pecado contra o Espírito Santo.

3. Demais. – A graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo, diz a Escritura. Logo, a impugnação da verdade conhecida e a inveja da graça fraterna se incluem antes na blasfêmia contra o Filho do homem do que na contrária ao Espírito Santo.

4. Demais. – Bernardo diz: não querer obedecer é resistir ao Espírito Santo. E a Glosa também diz que a penitência simulada é blasfêmia contra o Espírito Santo. E por seu lado, o cisma se opõe diretamente ao Espírito Santo, que opera a união da Igreja. Donde resulta que não estão suficientemente estabelecidas as espécies de pecado contra o Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que os que desesperam do perdão dos pecados, ou os que, sem méritos, presumem da misericórdia de Deus, pecam contra o Espírito Santo. E ainda quem morre na obstinação do coração é réu de pecado contra o Espírito Santo. E noutra obra afirma que a impenitência é pecado contra o Espírito Santo. E noutra: lesar a um nosso irmão com olhos invejosos é pecado contra o Espírito Santo. E ainda quem despreza a verdade é maldoso para com os irmãos a quem a verdade foi revelada, ou ingrato para com Deus, cuja inspiração dirige a Igreja, pecam todos, assim, contra o Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – Tomado o pecado contra o Espírito Santo na terceira acepção, as seis espécies referidas estão convenientemente enumeradas; pois, distinguem-se umas das outras pela rejeição ou desprezo dos meios que podem livrar o homem de cair no pecado. E essas dependem do juízo divino, ou dos dons de Deus, ou ainda do próprio pecado.

Assim, o homem se livra de cair no pecado considerando no juízo divino, que aplica a justiça juntamente com a misericórdia. E isto pela esperança, fundada na consideração da misericórdia, que perdoo os pecados e premia as boas obras; ora, a esperança é eliminada pelo desespero. Depois, pelo temor, fundado na consideração da divina justiça, que pune os pecados, e que é totalmente eliminado pela presunção, que nos faz presumir podermos alcançar a glória, sem méritos e mesmo sem penitência.

Por outro lado, os dons de Deus, que perdemos pelo pecado, são dois. Um é o conhecimento da verdade, contrariado pela impugnação da verdade conhecida, pela qual negamos a verdade conhecida para pecarmos mais livremente. Outro é o auxílio da graça interior, contrariado pela inveja da graça fraterna, que nos leva a invejar não somente a pessoa de nosso irmão, mas ainda o aumento da graça de Deus, no mundo.

Quanto ao pecado, por fim, duas são as causas que podem dele livrar o homem. Uma é a desordem e a torpeza do ato, cuja consideração de ordinário leva o homem à penitência do pecado cometido. E isto é contrariado pela impenitência. Porém a impenitência aqui, não é tomada na mesma acepção de antes, como sendo a obstinação no pecado até a morte, pois nesse sentido não constituiria um pecado especial, mas uma circunstância do pecado. Mas é tomada no sentido de implicar o propósito de não se arrepender. Em segundo lugar, está a mesquinhez e a brevidade do bem que, pelo pecado, buscamos, conforme aquilo da Escritura: Que fruto, pois, tivestes então naquelas causas, de que agora vos envergonhais? E essa consideração de ordinário leva o homem a não firmar a sua vontade no pecado. Mas ela fica eliminada pela obstinação, que o faz firmar o propósito, apegando-se ao pecado. E destas duas coisas fala a Escritura. Da primeira: Nenhum há que faça penitência do seu pecado, dizendo: Que fiz eu? Da segunda: Todos voltam para onde a sua paixão os leva, como um cavalo que corre a toda a brida para o combate.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pecado do desespero ou da presunção não consiste em não crermos na justiça ou na misericórdia de Deus, mas em desprezá-las.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A obstinação e a impenitência não diferem só pelo passado e pelo futuro, mas por certas razões formais, fundadas nas considerações diversas dos elementos que podemos levar em conta no pecado, como já foi dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cristo manifestou a graça e a verdade pelos dons do Espírito Santo, que deu aos homens.

RESPOSTA À QUARTA. – Não querer obedecer é próprio da obstinação; a simulação da penitência, da impenitência: o cisma, do invejar a graça fraterna, que une os membros da Igreja.

Art. 3 - Se o pecado contra o Espírito Santo é irremissível.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o pecado contra o Espírito Santo não é irremissível.

1. – Pois, diz Agostinho. De ninguém devemos desesperar, porque a paciência do Senhor pode levar à penitência. Ora, se algum pecado fosse irremissível, poderíamos desesperar de certos pecadores. Logo, o pecado contra o Espírito Santo não é irremissível.

2. Demais. – Nenhum pecado pode ser perdoado se Deus não restituir a vida espiritual à alma. Ora, não há doença que um médico onipotente não possa curar, diz a Glosa aquilo da Escritura. O que perdoa todas as luas maldades, Logo, o pecado contra o Espírito Santo não é irremissível.

3. Demais. – Pelo livre arbítrio podemos buscar tanto o bem como o mal. Ora, durante a vida, podemos abandonar a prática da virtude, pois até os anjos do céu caíram. Donde o dizer a Escritura Entre os seus anjos achou crime; quanto mais aqueles que moram em casas de lodo? Logo e pela mesma razão, podemos, depois de cometido qualquer pecado, voltar ao estado de justiça. Portanto, o pecado contra o Espírito Santo não é irremissível.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Todo o que disser alguma palavra contra o Espírito Santo não se lhe perdoará nem neste mundo nem no outro. E Agostinho: Tão grande é a gravidade deste pecado que exclui a humildade que nos leva à súplica.

SOLUÇÃO. – De tantos modos se considera irremissível o pecado contra o Espírito Santo, quantas as acepções em que pode ser tomado. Assim, se considerarmos como pecado contra o Espírito Santo a impenitência final, então é irremissível, porque não pode de nenhum modo ser perdoado. Pois, o pecado mortal em que o homem persevera até a morte, não sendo perdoado nesta vida, pela penitência, não o será também na futura.

Nas outras duas acepções, porém, é considerado irremissível; não que não possa de nenhum modo ser perdoado, mas, porque, por natureza, não merece o perdão. E isto de dois modos. – Primeiro, quanto à pena. Pois, quem peca por ignorância ou fraqueza merece menor pena que quem peca por pura malícia, que não tem nenhuma desculpa por onde se lhe minore a pena. Semelhantemente, quem blasfema contra o Filho do homem, cuja divindade não reconhece, pode merecer uma certa desculpa, por causa da fraqueza da carne, que nele via. E, por isso, merece pena menor que quem blasfema contra a divindade mesma atribuindo ao diabo as obras do Espírito Santo; pois esse nenhuma desculpa tem para que lhe seja minorada a pena. Por isso, se diz, segundo a exposição de Crisóstomo que aos judeus não se lhes perdoou esse pecado, nem nesta vida nem na outra. Pois, nesta, sofreram, por ele, a pena que lhes

infligiram os romanos; e na futura, a pena do inferno. Também Atanásio dá o exemplo dos antepassados deles que, primeiro, se opuseram a Moisés, por falta de água e de pão, o que o Senhor suportou pacientemente, pois tinham desculpa na fraqueza da carne. Mas depois pecaram mais gravemente, quase blasfemando contra o Espírito Santo, por atribuírem aos ídolos os benefícios de Deus, que os tirara do Egito, dizendo. Estes são, ó Israel, os teus deuses que te tiraram da terra do Egito. Por isso, o Senhor fez com que fossem punidos temporalmente, pois, foram quase vinte e três mil homens os que caíram mortos naquele dia. E além disso ameaçou-as da pena futura, dizendo: Eu, porém, no dia da vingança visitarei também este pecado deles.

De outro modo, podemos entender que esse pecado não merece perdão, por causa da culpa. Pois dizemos que uma doença é incurável, por natureza, quando exclui tudo o que poderia curá-la; por exemplo, quando priva da virtude da natureza ou produz a repulsa do alimento e do remédio; embora Deus possa curar tal doença. Assim também, considera-se irremissível, por natureza, o pecado contra o Espírito Santo, por excluir os meios que levam à remissão dos pecados. Mas isto não impede possa perdoá-lo e saná-lo a onipotência e a misericórdia de Deus, que às vezes restitui a tais pecadores, quase miraculosamente, a saúde espiritual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De ninguém devemos desesperar, nesta vida, considerando a onipotência e a misericórdia de Deus. Mas considerando a natureza do pecado, certos são chamados pela Escritura, filhos da infidelidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe, quanto à onipotência de Deus e não, quanto à condição do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pelo livre arbítrio, somos nesta vida, sempre convertíveis; contudo às vezes rejeitamos na medida em que nos é possível, os meios que poderiam converter-nos ao bem. Por onde, a esta luz, o pecado é irremissível, embora Deus possa perdoá-lo.

Art. 4 - Se o homem pode pecar contra o Espírito Santo, sem ter cometido antes outros pecados.

O quarto discute-se assim. – Parece que o homem não pode pecar contra o Espírito Santo, sem ter cometido antes outros pecados.

1. – Pois, pela ordem natural devemos passar do perfeito para o imperfeito; o que bem o mostram os bons, conforme aquilo da Escritura: A vereda dos justos, como luz que resplandece, vai adiante e cresce até o dia perfeito. Mas, para os maus, chama-se dia perfeito ao mal máximo, como está claro no Filósofo. Ora, sendo gravíssimo o pecado contra o Espírito Santo, resulta que o homem só pode chegar a cometê-lo depois de ter cometido outros menores.

2. Demais. – Pecar contra o Espírito Santo é pecar por pura malícia, ou por eleição. Ora, isso o homem não o pode, antes de ter pecado muitas vezes. Pois, como diz o Filósofo, embora todo homem possa praticar atos injustos, não o pode, contudo, inicialmente e por eleição, como o injusto. Logo, o pecado contra o Espírito Santo não pode ser cometido senão depois de cometidos outros pecados.

3. Demais. – A penitência e a impenitência têm o mesmo objeto. Ora, aquela é própria aos pecados passados. Logo, também esta, que é uma espécie de pecado contra o Espírito Santo. Portanto, o pecado contra o Espírito Santo pressupõe pecados anteriores.

Mas, *em contrário*, como diz a Escritura, a Deus é fácil o enriquecer de repente ao pobre. Logo e ao contrário, é possível que a malícia sugerida pelo demônio subitamente nos leve a cometer o pecado gravíssimo contra o Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos pecar contra o Espírito Santo é, de certo modo, pecar por puríl malícia. Ora, de dois modos podemos pecar por pura malícia, segundo já foi dito. Primeiro, por inclinação habitual, o que não é propriamente pecar contra o Espírito Santo. E deste modo, não podemos, inicialmente, pecar por pura malícia; pois, é necessário tenham precedido outros atos pecaminosos, causas do hábito que inclina ao pecado. – De outro modo, podemos pecar por pura malícia, rejeitando, por desprezo, os meios que nos livrariam do pecado; o que é propriamente pecar contra o Espírito Santo, como já dissemos. Mas isto também pressupõe, quase sempre outros pecados; pois, como diz a Escritura, o ímpio, depois de haver chegado ao profundo dos pecados, despreza tudo. Pode contudo acontecer que, no primeiro ato do pecado, pequemos contra o Espírito Santo por desprezo: em seguida, pela liberdade do arbítrio; depois, por muitas disposições precedentes, ou ainda, por algum motivo conducente veementemente ao mal e por um débil afeto pelo bem. Por isso, os varões perfeitos, nunca, ou só uma ou outra vez, pode acontecer que pequem, inicialmente, contra o Espírito Santo. Onde o dizer Orígenes. Penso que, quem um posto no sumo grau de perfeição, não pode abandoná-lo ou cair subitamente, senão aos poucos e por partes. E a mesma razão vale se considerarmos o pecado contra o Espírito Santo, literalmente, como blasfêmia contra o mesmo. Pois, tal blasfêmia, de que fala o Senhor, procede sempre da malícia do desprezo. Se porém, considerarmos o pecado contra o Espírito Santo como a impenitência final, segundo o entende Agostinho, desaparece a questão; porque, o pecado contra o Espírito Santo exige a prática continuada dos pecados, até ao fim da vida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se dá geralmente, também o mal e o bem começam do imperfeito para o perfeito, quando o homem progride tanto neste como naquele; mas isto não impede que uma pessoa comece por um bem ou um mal, maior ou menor, do que aquele por onde começa outra. Por onde, um começo, considerado genericamente pode ser perfeito, tanto na ordem do bem como na do mal, embora seja imperfeito quanto à série na qual o homem progride tanto no bem como no mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto ao pecado por malícia, quando procedente de uma inclinação habitual.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Considerada a impenitência no sentido que lhe dá Agostinho, enquanto implica a obstinação no pecado até o fim, então é claro que, tanto ela como a penitência pressupõe pecados anteriores. Mas, se tomarmos a impenitência enquanto habitual, considerada como uma espécie de pecado contra o Espírito Santo, então é manifesto que pode existir a impenitência, mesmo antes de qualquer pecado. Pois, quem nunca pecou pode ter o propósito de, se vier a pecar, fazer ou não penitência.

Questão 15: Da cegueira da mente e do embotamento do sentido.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à ciência e ao intelecto. E como já tratávamos da ignorância, oposta à ciência, quando estudamos as causas dos pecados, devemos examinar agora a cegueira da mente e o embotamento do sentido, opostos ao dom da inteligência.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 - Se a cegueira da mente é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a cegueira da mente não é pecado.

1 – Pois, o que escusa o pecado não pode ser pecado. Ora, a cegueira da mente o escusa, segundo a Escritura. Se vós fôsseis cegos, não teríeis culpa. Logo, a cegueira da mente não é pecado.

2. Demais. – A pena difere da culpa. Ora, a cegueira da mente é uma pena, como claramente o diz a Escritura: Obseca o coração deste povo. Pois, sendo um mal e provindo de Deus, não pode ser senão pena. Logo, a cegueira da mente não é pecado.

3. Demais. – Todo pecado é voluntário, como diz Agostinho. Ora, a cegueira da mente não é voluntária, porque, no dizer do mesmo todos gostam de conhecer a verdade luminosa; o que está concorde com a Escritura. A luz é doce e é coisa deleitável aos olhos ao ver o sol. Logo, a cegueira da mente não é pecado.

Mas, *em contrário*, Gregório a cegueira da mente é considerada um dos vícios causados pela luxúria.

SOLUÇÃO. – Assim como a cegueira corporal é privação do princípio da visão corpórea, assim também a da mente é a privação do princípio da visão mental ou intelectual. – Ora, este princípio é tríplice. – Um é o lume da razão natural, o qual, pertencendo à natureza específica da alma racional, esta nunca fica privada dele. Pode porém às vezes ficar-lhe impedido o ato próprio pelas potências inferiores, de que o intelecto humano precisa para entender, como bem o mostram os dementes e os furiosos, segundo foi dito na Primeira Parte. Outro princípio da visão intelectual é um certo lume habitual acrescentado ao lume natural da razão. E desse a alma pode ficar às vezes privada, e isso constitui a cegueira, que é uma pena, pois considera-se pena a privação do lume da graça. Por isso, de certos diz a Escritura: A sua malícia os cegou. – O terceiro princípio da visão intelectual é um princípio inteligível, por meio do qual o homem entende os objetos. Ora, esse princípio inteligível a mente humana pode levar em conta ou não. Neste último caso, por dois motivos. Ou por a vontade espontaneamente se desviar da consideração desse princípio, conforme aquilo da Escritura. Não quis instruir-se para fazer o bem. Ou por ocupar-se a mente com coisas que, sendo mais amadas a desviam da contemplação de tal princípio segundo aquilo da Escritura. Caiu jogo de cima, isto é, o da concupiscência, e não viram o sol. Ora, de um e de outro modo a cegueira da mente é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A cegueira que escusa o pecado é a proveniente do defeito natural de não poder ver.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto à cegueira como pena.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Entender a verdade é, em si mesmo, agradável a todos. Pode porém, acidentalmente, ser odioso a alguém, quando é impedimento do que é mais amado.

Art. 2 - Se o embotamento do sentido difere da cegueira da mente.

O segundo discute-se assim. – Parece que o embotamento do sentido não difere da cegueira da mente.

1. –Pois, a cada contrário se opõe um só contrário. Ora, ao dom do intelecto se opõe o embotamento, como claramente o diz Gregório. Mas também se lhe opõe a cegueira da mente, porque o intelecto designa um princípio compreensivo. Logo, o embotamento do sentido é o mesmo que a cegueira da mente.

2. Demais. – Gregório, falando do embotamento, chama-lhe embotamento do sentido intelectual. Ora, ter esse sentido embotado não é senão ter deficiente a inteligência, o que é próprio da cegueira da mente. Logo, o embotamento do sentido é o mesmo que esta cegueira.

3. Demais. – Se a cegueira da mente e o embotamento do sentido diferem, hão de diferir sobretudo por ser aquela voluntária como já se disse e este, um defeito natural. Ora, defeito natural não é pecado. Logo, sendo assim, o embotamento da mente não constituiria pecado; o que vai contra Gregório que o enumera entre os vícios nascidos da gula.

Mas, *em contrário*, causas diversas produzem efeitos diversos. Ora, Gregório, no mesmo lugar, diz, que o embotamento do sentido nasce da gula; e a cegueira da mente, da luxúria. Ora, são vícios diferentes a luxúria e a gula. Logo, também o embotamento do sentido e a cegueira da mente.

SOLUÇÃO. – O embotamento se opõe à agudeza. Ora, chama-se agudo ao que é penetrante; por isso denomina-se boto o que é obtuso e não pode penetrar. Mas, se diz, por uma certa semelhança, que os sentidos corpóreos penetram o meio, por perceberem, à distância, o objeto, ou por poderem, como penetrando, perceber o que há de mínimo e mais íntimo no objeto. Por isso diz-se que tem sentidos corpóreos agudos quem pode perceber de longe o sensível, vendo, ouvindo ou cheirando. E ao contrário, de sentidos embotados é quem só percebe, de perto, objetos sensíveis grandes.

Ora, por semelhança com os sentidos do corpo, também se diz que há um sentido intelectual, cujo objeto são certos extremos primeiros, no dizer de Aristóteles; como também os sentidos conhecem os sensíveis, que são uns como princípios do conhecimento. O sentido intelectual porém não percebe o seu objeto por meio da distância corpórea mas, por certos outros meios. Assim, pelas propriedades de um ser, percebe-lhe a essência e, pelo efeito, a causa. Donde o dizerse que é agudo de sentido intelectual quem, apreendendo as propriedades de um ser, ou ainda os efeitos, compreende-lhe a natureza e pode atingir até às mínimas condições a serem nele consideradas. Boto, de inteligência, ao contrário, se chama a quem não pode alcançar o conhecimento da verdade de um objeto senão por abundante exposição que dele se lhe faça; e portanto não pode também atingir a compreensão perfeita de tudo o que constitui a essência do objeto.

Por onde, o embotamento do sentido intelectual implica uma certa debilidade da mente no considerar os bens espirituais; e a cegueira da mente importa na omnímota privação do conhecimento deles. E uma e outra coisa se opõem ao dom do intelecto, pelo qual o homem conhece os bens espirituais, apreendendo-os, e penetra-lhes subtilmente o íntimo. O embotamento, porém, tem natureza de pecado, assim como a cegueira da mente, por serem voluntários; isso bem o mostra quem, preso pelo afeto às coisas carnis, enfada-se ou descarta-se de penetrar com agudeza os bens espirituais.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 3 - Se a cegueira da mente e o embotamento do sentido não nascem dos vícios carnavais.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a cegueira da mente e o embotamento do sentido não nascem de vícios carnavais.

1 – Pois, Agostinho retratando-se do que escrevera: - Deus, que só aos puros permitiste conhecer a verdade - diz: pode-se responder que muitos, embora imundos, podem conhecer muitas verdades. Ora, os vícios carnavais é que nos tornam imundos. Logo, a cegueira da mente e o embotamento do sentido não são causados pelos vícios carnavais.

2. Demais. – A cegueira da mente e o embotamento do sentido são defeitos da parte intelectual da alma, ao passo que os vícios carnavais vêm da corrupção da carne. Ora, a carne não age sobre a alma, mas antes, ao contrário. Logo, os vícios carnavais não causam a cegueira da mente e o embotamento do sentido.

3. Demais. – Um ser sofre mais fortemente a ação de um agente próximo do que de um afastado. Ora, mais próximos da mente são os vícios espirituais, que os carnavais. Logo, a cegueira da mente e o embotamento do sentido são causados, mais, pelos vícios espirituais que pelos carnavais.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que o embotamento do sentido intelectual nasce da gula; e a cegueira da mente, da luxúria.

SOLUÇÃO. – A perfeição da operação intelectual do homem vem da abstração dos fantasmas sensíveis. Por onde, quanto mais o seu intelecto se libertar desses fantasmas, tanto mais poderá penetrar o inteligível e ordenar todos os sensíveis. Por isso, Anaxágoras diz, que há de o intelecto ser puro, para imperar; e há de o agente dominar a matéria para poder movê-la, como diz o Filósofo. Ora, é manifesto que o prazer concentra-se no objeto com que nos deleitamos. Onde o dizer o Filósofo, que cada um faz otimamente aquilo em que se compraz e de nenhum modo, ou debilmente, o que lhe é contrário. Ora, os vícios carnavais - a gula e a luxúria - consistem nos prazeres do tacto, isto é, nos da mesa e nos venéreos, os veementíssimos de todos os prazeres corpóreos. Por isso, esses vícios levam o homem a concentrar o seu afeto sobretudo nas coisas corpóreas, o que, por consequência, lhe debilita a atividade intelectual. Tanto mais, porém, a debilita a luxúria do que a gula, quanto mais os prazeres venéreos são de veemência superior aos da mesa. Por isso, da luxúria nasce a cegueira da mente, que exclui quase totalmente o conhecimento dos bens espirituais; e da gula, o embotamento do sentido, que torna o homem fraco para apreender esses inteligíveis. E inversamente, as virtudes opostas - a abstinência e a castidade - dispõem o homem soberanamente para a perfeição da atividade intelectual. Onde o dizer a Escritura Deus deu a estes meninos, isto é, aos abstinentes, a ciência e o conhecimento de todos os livros e de toda a sabedoria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os que se entregam aos vícios carnavais podem, por vezes, especular subtilmente sobre certos inteligíveis, por causa da agudeza do engenho natural ou de um hábito adquirido. Mas necessária e frequentemente, a tendência deles há de desviar dessa contemplação, pelos prazeres corpóreos. Por onde, os imundos, embora possam conhecer certas verdades, a imundície os impede.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A carne não age sobre a parte intelectual, alterando-a; mas impedindo-lhe a operação, da maneira supradita.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quanto mais contrários à mente forem os vícios carnaís, tanto mais profundamente lhe perturbam as tendências. E portanto, tanto mais lhe impedem a contemplação.

Questão 16: Dos preceitos sobre a fé, a ciência e o intelecto.

Em seguida devemos tratar dos preceitos relativos à fé, à ciência e ao intelecto.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se a lei antiga devia estabelecer preceitos relativos à crença.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a lei antiga devia estabelecer preceitos relativos à crença.

1. – Pois, um preceito é relativo ao que é devido e necessário. Ora, sobretudo é necessário ao homem crer, conforme aquilo da Escritura: sem fé é impossível agradar a Deus. Logo, era muito necessário dar preceitos sobre a fé.

2. Demais. – O Novo Testamento está contido no Velho, como o figurado, na figura, segundo já se viu. Ora, o Novo Testamento estabelece expressamente mandamentos sobre a fé, como se vê claro pelo lugar seguinte: Crede em Deus, crede também a mim. Logo, a Lei Antiga devia também dai preceitos sobre a fé.

3. Demais. – Pela mesma razão por que se ordena um ato de virtude, proibem-se os vícios opostos. Ora, a Lei Antiga estabelece muitos preceitos que proibem a infidelidade, como, por exemplo: Não terás deuses estrangeiros diante de mim. E noutro lugar manda que os judeus não ouçam as palavras de profeta, ou de sonhador que os queira desviar da fidelidade a Deus. Logo, a Lei Antiga também devia dar preceitos sobre a fé.

4. Demais. – A confissão é um ato de fé, como se disse. Ora, a Lei Antiga dá preceitos sobre a confissão e a promulgação dos artigos da fé. Assim, manda que, os judeus deem aos filhos que interrogarem, a razão da observância pascal; que seja morto quem disseminar doutrinas contra a fé. Logo, a Lei Antiga devia conter preceitos de fé.

5. Demais. – Todos os livros do Antigo Testamento estão contidos na Lei Antiga. Por isso, o Senhor diz que está escrito na Lei: Com ódio injusto me tem em aborrecimento; o que está de fato na Escritura. Ora, na mesma se diz. Vós os que temeis ao Senhor, crede-o. Logo, a Lei Antiga deu preceitos sobre a fé.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo chama à Lei Antiga Lei das obras, e a divide, por oposição, da Lei da fé. Logo, a Lei Antiga não deu preceitos sobre a fé.

SOLUÇÃO. – Só para os seus súditos é que um senhor dá leis; por onde, os preceitos de qualquer lei pressupõem a sujeição de quem recebe a quem dá. Ora, o homem está sujeito a Deus, primeiramente, pela fé, conforme aquilo da Escritura. É necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus, Logo, os preceitos da lei pressupõem a fé. E por isso que é de fé vem antes, dos preceitos da Lei, segundo está dito: Eu sou o Senhor teu Deus, que te tirei da terra do Egito; e, semelhantemente outro lugar diz primeiro: Ouve, ó Israel, o Senhor nosso Deus é o único Senhor; e logo em seguida começa a dar os preceitos. Ora, a fé contém muitos ensinamentos ordenados à crença em Deus, em quem devemos acima de tudo crer, primária e principalmente, conforme já dissemos Por onde, pressuposta a fé em Deus, pela qual a nossa mente se lhe sujeita, podem ser dados preceitos sobre as outras matérias de fé. Assim, Agostinho diz que muitos mandamentos nos foram dados sobre a fé, explicando aquele lugar: Ele é o meu mandamento. Mas no regime da Lei Antiga as verdades ocultas da fé não deviam ser reveladas ao povo. Por isso, suposta a fé num Deus único, a Lei Antiga não estabeleceu mais nenhum preceito sobre o que se devia crer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – E a fé necessária, como princípio da vida espiritual. Por isso, deve ser pressuposta ao recebimento da Lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No lugar citado também o Senhor pressupõe algo da fé, a saber, a crença em um só Deus, quando diz – Credes em Deus: mas ordena ainda que se tenha fé na encarnação, pela qual um mesmo Deus é homem; fé que se tomou explícita pela do Novo Testamento. Por isso acrescenta: Crede também a mim.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os preceitos proibitivos dizem respeito aos pecados, que corrompem a virtude. Ora esta se corrompe por defeitos particulares como já dissemos. Por onde, pressuposta a fé num Deus único, a Lei Antiga estabeleceu preceitos proibitivos para afastar os homens desses defeitos particulares, que poderiam corromper a fé.

RESPOSTA À QUARTA. – Mesmo a confissão ou a doutrina da fé pressupõe, por esta, o homem sujeito a Deus. Por isso foi possível à Lei Antiga estabelecer preceitos relativos, antes, à confissão ou à doutrina da fé, do que a esta em si mesma.

RESPOSTA À QUINTA. – Também o lugar aduzido pressupõe a fé, pela qual cremos na existência de Deus. Por isso, o texto começa dizendo – Vós, os que temeis o Senhor - o que não poderia ser sem a fé. E o que se segue crede-o - refere-se a certas e especiais verdades da fé e sobretudo à promessa de Deus aos que lhe obedecerem. Por isso, acrescenta: E não vos faltará a vossa recompensa.

Art. 2 - Se a Lei Antiga estabeleceu convenientemente os preceitos relativos à ciência e ao intelecto.

O segundo discute-se assim. – Parece que a Lei Antiga estabeleceu inconvenientemente os preceitos relativos à ciência e ao intelecto.

1. – Pois, ciência e intelecto dizem respeito ao conhecimento. Ora, este precede a ação e a dirige. Logo, os preceitos pertinentes à ciência e ao intelecto devem preceder aos que respeitam a ação. Mas sendo os primeiros preceitos da Lei os do decálogo, conclui-se que, entre estes, deviam estabelecer-se alguns pertinentes à ciência e ao intelecto.

2. Demais. – Devemos aprender antes de ensinar; pois, antes de ensinarmos aos outros, aprendemos de outrem. Ora, a Lei Antiga estabeleceu certos preceitos sobre o ensino. Uns, afirmativos, como quando preceitua. Tu as ensinarás a teus filhos e a teus netos, Outros proibitivos, como quando diz: Vós não ajuntareis nem tirareis nada às palavras que eu vos digo.

3. Demais. – A ciência e o intelecto são mais necessários ao sacerdote que ao rei. Por isso, diz a Escritura: Os lábios do sacerdote serão os guardas da ciência e da sua boca é que os mais buscarão a inteligência da lei. E noutro lugar: Porque tu rejeitaste a ciência, também eu te rejeitarei a ti, para não exerceres as funções do meu sacerdócio. Ora, ao rei a Escritura manda, que aprenda a ciência da lei. Logo, com muito maior razão deveria mandar os sacerdotes estudarem a lei.

4. Demais. – Quem está dormindo não pode meditar no que pertence à ciência e ao intelecto; e também fica impedido dessa meditação por ocupações estranhas a ela. Logo, a lei ordena inconvenientemente. E tu as meditarás assentado em sua casa e andando pelo caminho, ao deitar-te para dormir e ao levantar-te. Logo, a Lei Antiga estabeleceu inconvenientemente os preceitos atinentes à ciência e ao intelecto.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ouvindo todos estes preceitos digam: Eis aqui um povo sábio e entendido.

SOLUÇÃO. – Três coisas podemos considerar relativas à ciência e ao intelecto: primeiro, a aceitação deles; segundo, o seu uso; terceiro, a sua conservação. – Assim, são aceitos pelo ensino e pela aprendizagem; e sobre uma e outra coisa a Lei estabeleceu ordenações. Pois, diz: E estas palavras, que eu hoje te intimo, estarão gravadas no teu coração; o que é atinente à aprendizagem, pois, é próprio do discípulo aplicar a mente ao que se lhe diz. E o que se acrescenta. E tu as referirás a teus filhos - diz respeito ao ensino. – Em segundo lugar, o uso da ciência e do intelecto consiste em meditarmos no que sabemos ou inteligimos, E por isso a Lei acrescenta: E as meditarás assentado em tua casa. – Por fim, a conservação se faz pela memória. E por isso diz mais a Lei: E as alarás como um sinal na tua mão; e elas atarão e se moverão diante dos teus olhos; e as escreverás no limiar e nas portar da tua casa. E todas estas disposições levam à memória perene dos mandamentos de Deus. Pois, o que nos ocorre sempre aos sentidos, quer ao do tato - quando temos sempre uma coisa nas mãos; quer ao da vista como as coisas que nos estão sempre ante os olhos da mente; ou aquilo a que sempre e muitas vezes devemos recorrer, como a porta da casa; tudo isso não pode delir-se da nossa memória. Por onde, diz a Lei mais manifestamente: Não te esqueças das causas que teus olhos viram, e elas se não apaguem do teu coração por todos os dias da tua vida. E esses mandamentos se lêem, ainda mais abundantemente, no Testamento Novo, tanto no ensino evangélico como no apostólico.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz a Lei isto mostrareis a vossa sabedoria e inteligência aos poucos. Querendo dar a entender que a ciência e o intelecto dos fiéis de Deus consistem nos preceitos da Lei. Por onde, devem-se propor, primeiro, os preceitos da Lei e, depois, os homens devem ser levados à ciência - ou inteligência deles. Por isso, os referidos preceitos não deviam ser postos entre os do decálogo, que são os primeiros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também a Lei estabeleceu preceitos atinentes ao ensino, como se disse. Mas o ensino é ordenado mais expressamente que a aprendizagem, porque, pertence aos maiores, que usam do seu direito e dependem imediatamente da Lei, aos quais devem ser dados os preceitos da mesma. Ao passo que a aprendizagem pertence aos menores, que devem receber dos maiores os preceitos da lei.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ciência da Lei faz de tal modo parte dos deveres do sacerdote, que se deve entender que quando lhe foi imposta a sua obrigação, lhe foi também imposta essa ciência. Por onde, não havia necessidade de se estabelecerem preceitos especiais sobre a instrução dos sacerdotes. Ora, o ensino da lei de Deus não faz parte, assim, das obrigações do rei, por ser ele constituído chefe temporal do povo. Por isso a Lei preceitua especialmente seja o rei instruído, pelos sacerdotes, no pertencente à lei de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – O preceito citado da Lei não deve ser entendido como significando que o homem deva, mesmo dormindo, meditar na lei de Deus. Mas que, dormindo, isto é, quando vai dormir, medite nela, porque então, quando estiver dormindo, surgir-lhe-ão melhores fantasmas, porque os movimentos do estado de vigília perduram durante o sono, como claramente o diz o Filósofo. Semelhantemente, ordenado está que, em todos os seus atos, medite o homem na Lei; não que sempre medite nela, atualmente, mas por ela regule tudo o que fizer.

Tratado sobre a Esperança

Questão 17: Da esperança em si mesma.

Em seguida, depois de termos tratado da fé, devemos tratar da esperança. E primeiro da esperança em si mesma. Segundo, do dom do temor. Terceiro, dos vícios opostos. Quarto, dos preceitos atinentes à esperança. No primeiro ponto, devemos tratar, primeiro, da esperança em si mesma. Segundo, do seu sujeito.

Na primeira questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se a esperança é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece não ser a esperança uma virtude.

1. – Pois, ninguém pode usar mal da virtude, como diz Agostinho: Ora, podemos usar mal da esperança, porque ela comporta, como as outras paixões, um meio e dois extremos. Logo, a esperança não é uma virtude.

2. Demais. – Nenhuma virtude procede do mérito, porque, como diz Agostinho: Deus obra em nós a virtude, sem a nossa cooperação. Ora, a esperança provém da graça e do mérito, no dizer do Mestre das Sentenças. Logo, a esperança não é uma virtude.

3. Demais. – A virtude é uma disposição do que é perfeito, diz Aristóteles. Ora, a esperança é uma disposição de quem é imperfeito, porque ainda não tem o que espera. Logo, a esperança não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, Gregório diz, que as três filhas de Job significam as três virtudes: fé, esperança e caridade. Logo, a esperança é uma virtude.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, a virtude torna bom quem a tem, e a sua obra. Logo e necessariamente, todo ato humano bom há de corresponder a alguma virtude humana. Mas o bem de tudo o que é regulado e medido consiste na observância da regra própria; assim, chamamos boa à roupa que não vai além nem fica aquém da medida devida. Ora, como já dissemos, os atos humanos têm dupla medida: uma próxima e homogênea, que é a razão; outra, suprema e sem igual, que é Deus. Logo, todo ato humano que esteja de acordo com a razão ou que se refira a Deus é bom. Ora, o ato da esperança, de que agora tratamos, refere-se a Deus. Pois, como já dissemos quando tratamos da paixão da esperança, o seu objeto é um bem futuro, difícil, porém, possível de ser obtido. Mas, uma coisa pode nos ser possível de dois modos: por nós mesmos, ou por outrem como se vê claramente em Aristóteles. Ora, quando esperamos uma coisa, como nos sendo possível, por meio do auxílio divino, a nossa esperança se refere a Deus mesmo, em cujo auxílio confiamos. Por onde é claro, que a esperança é uma virtude, pois, torna bom o homem e fá-lo obedecer à regra devida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nas paixões, o meio termo da virtude consiste na obediência à razão reta: ora, nisto mesmo também consiste a essência da virtude. Por onde, o homem atinge o bem da virtude da esperança, quando por ela busca a regra devida, que é Deus. Portanto, ninguém pode usar mal da esperança, que busca a Deus, como não o pode, da virtude moral obediente

à razão; pois, o fato mesmo de se lhe submeter já é usar bem da virtude. Embora a esperança, de que agora tratamos não seja uma paixão, mas um hábito do intelecto, como a seguir se demonstrará.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz-se que a esperança provém do mérito, levando-se em consideração aquilo mesmo que é esperado; isto é, quando esperamos alcançar a felicidade, por graça ou por mérito. Ou levando-se em consideração o ato da esperança perfeita. Mas o hábito mesmo da esperança, pelo qual esperamos a felicidade, não é causado pelo mérito, mas puramente pela graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem espera é, certo, imperfeito, relativamente ao que espera obter e que ainda não tem. Mas é perfeito por já se haver submetido à regra própria, que é Deus, com cujo auxílio conta.

Art. 2 - Se a felicidade eterna é o objeto próprio da esperança.

O segundo discute-se assim. – Parece que a felicidade eterna não é o objeto próprio da esperança.

1. – Pois, o homem não espera o que lhe excede totalmente a capacidade da alma, como o é o ato da esperança. Ora, a felicidade eterna excede totalmente a capacidade da alma humana, conforme ao Apóstolo, quando diz, que nem jamais veio ao coração do homem. Logo, a felicidade não é o objeto próprio da esperança.

2. Demais. – Um pedido traduz a esperança, conforme a Escritura: Descobre ao Senhor o teu caminho e espera nele e ele fará. Ora, o homem pede licitamente a Deus, não só a felicidade eterna, mas ainda os bens da vida presente, tanto espirituais como temporais; e também o ficar livre de males - conforme claramente o diz a Oração Dominical, males que não existirão na felicidade eterna. Logo, esta não é o objeto próprio da esperança.

3. Demais. – O objeto da esperança é um bem difícil. Ora, para o homem, há bens mais difíceis de serem alcançados, que a felicidade eterna. Logo, esta não é o objeto próprio da esperança.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Temos uma esperança que peneira, isto é, que faz penetrar, até as causas do interior do véu, isto é, a felicidade celeste, como o expõe a Glosa a esse lugar. Logo; o objeto da esperança é a felicidade eterna.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a esperança, de que agora tratamos se reporta a Deus, em cujo auxílio confia para conseguir o bem esperado. Ora, o efeito há de ser proporcionado à causa. Portanto, o bem que própria e principalmente devemos esperar de Deus é o bem infinito, proporcionado à virtude divina, que nos auxilia; pois, da virtude infinita é próprio levar ao bem infinito. E este bem é a vida eterna, consistente no gozo do próprio Deus. Mas, de Deus não lhe podemos esperar nada menos que o que ele próprio é; pois, a sua bondade, pela qual comunica o bem às criaturas, não é menor que a sua essência. Por onde, o objeto próprio e principal da esperança é a felicidade eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A felicidade eterna não penetra tão perfeitamente o coração do homem, durante esta vida, que ele a possa conhecer tal qual é; mas, pela ideia geral do bem perfeito, pode ele apreendê-la, o que provoca o movimento da esperança para essa felicidade. Por isso, o Apóstolo diz sinaladamente que a esperança penetra até as causas do interior do véu. Pois, o que esperamos ainda nos está velado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quaisquer outros bens não devemos pedir a Deus senão ordenadamente à felicidade eterna. Por onde, a esperança, principalmente, visa tal felicidade; ao passo que os demais

bens, que pedimos a Deus, a visam secundariamente e em dependência dela. Assim, a fé busca a Deus, principalmente; e secundariamente, o que se ordena a Deus, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem aspira a algo de grande, parece-lhe pequeno tudo quanto seja menor que o objeto dessa aspiração. Assim também, a quem espera a felicidade eterna, nada é difícil comparado com essa esperança. Mas, pode haver dificuldades, se se leva em consideração a capacidade de quem espera. E assim sendo, podemos esperar essas coisas difíceis, ordenadamente ao objeto principal.

Art. 2 - Se a felicidade eterna é o objeto próprio da esperança.

O segundo discute-se assim. – Parece que a felicidade eterna não é o objeto próprio da esperança.

1. – Pois, o homem não espera o que lhe excede totalmente a capacidade da alma, como o é o ato da esperança. Ora, a felicidade eterna excede totalmente a capacidade da alma humana, conforme ao Apóstolo, quando diz, que nem jamais veio ao coração do homem. Logo, a felicidade não é o objeto próprio da esperança.

2. Demais. – Um pedido traduz a esperança, conforme a Escritura: Descobre ao Senhor o teu caminho e espera nele e ele fará. Ora, o homem pede licitamente a Deus, não só a felicidade eterna, mas ainda os bens da vida presente, tanto espirituais como temporais; e também o ficar livre de males - conforme claramente o diz a Oração Dominical, males que não existirão na felicidade eterna. Logo, esta não é o objeto próprio da esperança.

3. Demais. – O objeto da esperança é um bem difícil. Ora, para o homem, há bens mais difíceis de serem alcançados, que a felicidade eterna. Logo, esta não é o objeto próprio da esperança.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Temos uma esperança que peneira, isto é, que faz penetrar, até as causas do interior do véu, isto é, a felicidade celeste, como o expõe a Glosa a esse lugar. Logo; o objeto da esperança é a felicidade eterna.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a esperança, de que agora tratamos se reporta a Deus, em cujo auxílio confia para conseguir o bem esperado. Ora, o efeito há de ser proporcionado à causa. Portanto, o bem que própria e principalmente devemos esperar de Deus é o bem infinito, proporcionado à virtude divina, que nos auxilia; pois, da virtude infinita é próprio levar ao bem infinito. E este bem é a vida eterna, consistente no gozo do próprio Deus. Mas, de Deus não lhe podemos esperar nada menos que o que ele próprio é; pois, a sua bondade, pela qual comunica o bem às criaturas, não é menor que a sua essência. Por onde, o objeto próprio e principal da esperança é a felicidade eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A felicidade eterna não penetra tão perfeitamente o coração do homem, durante esta vida, que ele a possa conhecer tal qual é; mas, pela ideia geral do bem perfeito, pode ele apreendê-la, o que provoca o movimento da esperança para essa felicidade. Por isso, o Apóstolo diz sinaladamente que a esperança penetra até as causas do interior do véu. Pois, o que esperamos ainda nos está velado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quaisquer outros bens não devemos pedir a Deus senão ordenadamente à felicidade eterna. Por onde, a esperança, principalmente, visa tal felicidade; ao passo que os demais bens, que pedimos a Deus, a visam secundariamente e em dependência dela. Assim, a fé busca a Deus, principalmente; e secundariamente, o que se ordena a Deus, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem aspira a algo de grande, parece-lhe pequeno tudo quanto seja menor que o objeto dessa aspiração. Assim também, a quem espera a felicidade eterna, nada é difícil comparado com essa esperança. Mas, pode haver dificuldades, se se leva em consideração a capacidade de quem espera. E assim sendo, podemos esperar essas coisas difíceis, ordenadamente ao objeto principal.

Art. 3 - Se podemos esperar para outrem a felicidade eterna.

O terceiro discute-se assim. – Parece que podemos esperar para outrem a felicidade eterna.

1. – Pois, diz o Apóstolo. Tendo por certo isto mesmo que quem começou em vós a boa obra a aperfeiçoará até ao dia de Jesus Cristo. Ora, a perfeição desse dia será a felicidade eterna. Logo, podemos esperar para outrem essa felicidade.

2. Demais. – O que pedimos a Deus esperamos haver de alcançar dele. Ora, pedimos a Deus que leve os outros à felicidade eterna, conforme àquilo da Escritura: Orai uns pelos outros, para serdes salvos. Logo, podemos esperar para outrem a felicidade eterna.

3. Demais. – A esperança e o desespero têm o mesmo objeto. Ora, podemos desesperar da felicidade eterna alheia; do contrário, Agostinho teria dito inutilmente: de ninguém devemos desesperar, enquanto viver. Logo, também podemos esperar para outrem a vida eterna.

Mas, *em contrário*, Agostinho: só pode haver esperança daquilo que interessa à pessoa a quem a atribuímos.

SOLUÇÃO. – Podemos ter esperança de uma coisa, de dois modos. Primeiro, de modo absoluto; e então ela só pode ser a de um bem difícil que nos diga respeito. De outro modo, por pressuposição de outrem; e então, pode haver esperança também do que a outrem pertence. Para evidenciá-lo, devemos saber que o amor e a esperança diferem em o amor implicar a união do amante com o objeto amado; ao passo que a esperança implica um certo movimento ou tendência do apetite para um bem difícil. Ora, a união, operando-se entre seres distintos, o amor pode dizer diretamente respeito a outrem, a quem por ele nos unimos, considerando-o como nós mesmos. O movimento, porém, sempre tende para o termo próprio proporcionado ao móvel. Por onde, a esperança visa diretamente o bem próprio, e não o pertencente a outrem. Mas, pressuposta a união do amor com outrem, já então podemos desejar e esperar para ele, como para nós mesmos. E sendo assim, podemos esperar para outrem a vida eterna, quando com ele estamos unidos pelo amor. E como, pela mesma virtude da caridade, amamos a Deus, a nós mesmos e ao próximo, assim também, pela mesma virtude da esperança, esperamos para nós e para outrem.

E daqui se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 - Se podemos licitamente esperar no homem.

O quarto discute-se assim. – Parece que podemos licitamente esperar no homem.

1 – Pois, o objeto da esperança é a felicidade eterna. Ora, para alcançar a felicidade eterna, somos ajudados pelo patrocínio dos santos; porquanto, no dizer de Gregório, a predestinação é auxiliada pelas preces dos santos. Logo, podemos esperar no homem.

2. Demais. – Se não podemos esperar no homem, não é lícito imputarmos como vício a ninguém o não poder ser objeto da esperança. Ora, isso é imputado a certos, conforme a Escritura claramente o faz. Cada um se guarde do seu próximo e não se fie de nenhum de seus irmãos, Logo, podemos lícitamente esperar no homem.

3. Demais. – O pedido traduz a esperança, como já se disse. Ora, podemos lícitamente pedir a outrem. Logo, podemos lícitamente esperar nele.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Maldito o homem que confia no homem.

SOLUÇÃO. – A esperança como já dissemos, visa duas coisas: o bem que pretendemos alcançar e o auxílio por meio do qual o obteremos. Ora, aquele tem natureza de causa final; e este, de causa eficiente. Ora, em ambos esses gêneros de causas há um elemento principal e outro, secundário. Assim, o fim principal é o fim último; o secundário é o bem conducente ao fim. Semelhantemente, a causa agente principal é o primeiro agente; e a causa eficiente secundária é o agente secundário instrumental. Ora, a esperança busca a felicidade eterna, como fim último; e o auxílio divino, como a causa primeira conducente à felicidade. Por onde, assim como não é lícito esperar nenhum bem, a não ser a felicidade, como fim último, mas só como o que é ordenado ao fim da felicidade; assim também não é lícito esperar em nenhum homem, ou em qualquer criatura, como se fosse a causa primeira conducente à felicidade. É lícito, porém esperar num homem ou numa criatura, como num agente secundário e instrumental, que nos ajuda a conseguir certos bens subordinados à felicidade. - E, deste modo nos socorremos dos santos, também pedimos certas coisas aos homens e maldizemos aqueles em quem não podemos confiar para obter qualquer auxílio.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 5 - Se a esperança é uma virtude teologal.

O quinto discute-se assim. – Parece que a esperança não é uma virtude teologal.

1. – Pois, a virtude teologal tem Deus por objeto. Ora, a esperança não tem só a Deus por objeto, mas também os outros bens que d'Ele esperamos obter. Logo, a esperança não é uma virtude teologal.

2. Demais. – A virtude teologal não é um meio termo entre dois vícios, como se estabeleceu. Ora, a esperança consiste num meio termo entre a presunção e o desespero. Logo, não é uma virtude teologal.

3. Demais. – A expectativa é própria da longaminidade, que faz parte da fortaleza. Ora, sendo a esperança uma expectativa, resulta que não é uma virtude teologal, mas moral.

4. Demais. – O objeto da esperança é difícil. Ora, buscar o difícil é próprio da magnanimidade, que é uma virtude moral. Logo, a esperança é uma virtude moral e, não, teologal.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo enumera a fé e a caridade entre as virtudes teologais.

SOLUÇÃO. – Como as diferenças específicas dividem, por si mesmas, o gênero, é preciso examinar o que torna essencialmente a esperança uma virtude, para sabermos que espécie de virtude é. Ora, como dissemos a esperança é essencialmente uma virtude, por depender da regra suprema dos atos humanos. Esta lhe é a causa eficiente, a esperança com o seu auxílio; e causa final última, porque espera, gozando-a, ter a felicidade. Por onde é claro que, como virtude, a esperança tem por objeto principal Deus. Ora, consistindo a essência da virtude teologal em ter Deus como objeto; segundo já dissemos, é claro que a esperança é uma virtude teologal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Tudo o que a esperança almeja alcançar é em dependência de Deus, como fim último ou como causa eficiente primeira, segundo dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O meio termo do que é regulado e medido está na sujeição à regra ou à medida; sendo supérfluo o que a exceder e deficiente o que não a atinge. Mas a regra mesma ou a medida não é susceptível de meio nem de extremos. Ora, a virtude moral tem como objeto próprio o que é regulado pela razão; e portanto convém-lhe essencialmente ser um meio termo, quanto ao seu objeto próprio. A virtude teologal, porém, tem como objeto próprio a regra primeira mesma, não dependente de nenhuma outra regra. Por onde, essencialmente e quanto ao seu objeto próprio, não convém à virtude teologal ser um meio termo; mas, tal pode lhe convir por acidente, em razão do que é ordenado ao objeto principal. Assim, a fé não pode ter meio termo e extremos, por fundar-se na verdade primeira, da qual nunca podemos suficientemente depender. Mas, considerando-se o que ela crê, pode ter meio e extremos, assim como uma mesma verdade é meio termo entre duas falsidades. Semelhantemente, a esperança, quanto ao seu objeto principal, não tem meio nem extremos, porque nunca podemos suficientemente confiar no auxílio divino. Mas, quanto ao que temos confiança de alcançar, pode ser susceptível tanto de meio como de extremos, quer por presumirmos o que nos excede a capacidade, ou por desesperarmos do que nos é proporcionado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A expectativa incluída na definição da esperança não implica a dilação, como se dá com a expectativa própria da longanimidade, Mas, implica uma relação com o auxílio divino, quer seja concedido o que é esperado, quer não.

RESPOSTA À QUARTA. – A magnanimidade busca o que é difícil, esperando o que lhe está ao alcance; por isso, implica, propriamente, em fazer certas grandes obras. A esperança, porém, enquanto virtude teologal, visa o difícil, buscando-o com auxílio estranho, como dissemos.

Art. 6 - Se a esperança é uma virtude distinta das outras virtudes teologais.

O sexto discute-se assim. – Parece que a esperança não é uma virtude distinta das outras virtudes teologais.

1. – Pois, os hábitos distinguem-se pelos seus objetos, como já se disse. Ora, o objeto da esperança é o mesmo que o das outras virtudes teologais. Logo, a esperança não se distingue das outras virtudes teologais.

2. Demais. – No Símbolo, no qual confessamos a fé, dizemos: Espero a ressurreição dos mortos e a ida do século futuro. Ora, esperar a felicidade futura é próprio da esperança, como já se disse. Logo, a esperança não se distingue da fé.

3. Demais. – Pela esperança o homem tende para Deus. Ora, isto propriamente pertence à caridade. Logo, a esperança não difere da caridade.

Mas, *em contrário*. – Onde não há distinção não há número. Ora, a esperança é enumerada entre as outras virtudes teologais; pois, diz Gregório, há três virtudes teologais: a esperança, a fé e a caridade. Logo, a esperança é uma virtude distinta das outras virtudes teologais.

SOLUÇÃO. – Chama-se teologal à virtude que tem Deus por objeto, com o qual se une. Ora, um ser pode unir-se a outro de dois modos: considerado este último em si mesmo, ou, como meio para chegar a um terceiro. Ora, a caridade leva o homem, a unir-se a Deus em si mesmo, unindo-lhe o coração pelo afeto

do amor. A esperança porém, e a fé fazem-no unir-se a Deus, como ao princípio donde lhe decorrem certos bens. Assim, de Deus nos provém o conhecimento da verdade e a consecução da bondade perfeita. Por onde, a fé leva o homem a unir-se a Deus como o princípio pelo qual conhecemos a verdade; pois, cremos ser verdade o que Deus nos disse. A esperança, por seu lado, leva-nos à união com Deus, como princípio, para nós, da bondade perfeita; isto é, enquanto, pela esperança, confiamos no auxílio divino para obter a felicidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus é objeto das referidas virtudes, por diferentes razões, como dissemos. Ora, para haver distinção entre os hábitos basta que a natureza dos seus objetos seja diversa, segundo demonstramos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A esperança entra no símbolo da fé, não por ser um ato próprio desta, mas por pressupor o ato de esperança a fé, como a seguir se dirá. E assim, o ato de fé manifesta-se pelo da esperança.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esperança faz nos tender para Deus como um bem final que devemos alcançar e como um auxílio eficaz para nos socorrer. A caridade, porém, faz propriamente tender para Deus, unindo-nos com Ele pelo afeto, de modo a vivermos, não para nós, mas para Deus.

Art. 7 - Se a esperança precede a fé.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a esperança precede a fé.

1 – Pois, aquilo da Escritura - Espera no Senhor e faz obras boas - diz a Glosa: A esperança é o introito à fé, o início da salvação. Ora, a salvação se opera pela fé, que nos justifica. Logo, a esperança precede a fé.

2. Demais. – O que entra na definição de uma coisa deve ser algo de primário e de mais conhecido que ela. Ora, a esperança entra na definição da fé, como claramente o diz a Escritura: É a fé a substância das causas que se devem esperar. Logo, a esperança é anterior à fé.

3. Demais. – A esperança precede o ato meritório; pois, diz o Apóstolo, o que lavra deve lavrar com esperança de perceber os frutos. Ora, o ato de fé é meritório. Logo, a esperança precede a fé.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Abraão gerou a Isaac, isto é, a fé, à esperança - diz a Glosa.

SOLUÇÃO. – A fé, absolutamente falando, precede a esperança. Pois, o objeto desta é um bem futuro difícil, mas possível de ser adquirido. Por onde, para esperarmos é preciso o objeto da esperança nos seja proposto como possível. Ora, esse objeto é, de um modo a felicidade eterna; e de outro, o auxílio divino, como do sobredito resulta. E ambos esses objetos é a fé que nô-los propõe, fazendo-nos saber, que podemos alcançar a vida eterna, e que, para isso, somos socorridos pelo auxílio divino conforme àquilo da Escritura: É necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus, e que é remunerador dos que o buscam. Por onde é manifesto que a fé precede a esperança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como acrescenta a Glosa, no mesmo lugar, chama-se à esperança introito à fé, isto é, ao que é crido, porque pela esperança entramos a ver o em que acreditamos, - Ou se pode dizer que é um introito à fé, porque pela esperança somos levados a nos firmar e aperfeiçoar nesta última.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que esperamos é introduzido na definição da fé, porque o objeto próprio desta não é por si mesmo, aparente. Por isso é necessário, por um circunlóquio, seja designado pelo que dela resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nem todo ato meritório implica a esperança precedente, mas basta que a tenha concomitante ou conseqüente.

Art. 8 - Se a caridade é anterior à esperança.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a caridade é anterior à esperança.

1. – Pois, aquilo do Evangelho - Se tiverdes fé como um grão de mostarda, etc., - diz Ambrósio: Da fé procede a caridade; da caridade, a esperança. Logo, a fé é anterior à caridade e portanto, esta o é à esperança.

2. Demais. – Agostinho diz: os bons movimentos e afetos veem do amor e da santa caridade. Ora, esperar, enquanto constitui ato da esperança, é um bom movimento da alma. Logo, deriva da caridade.

3. Demais. – O Mestre das Sentenças diz: a esperança provém do mérito, o qual não somente precede o objeto esperado, mas também a esperança, precedida pela caridade, em virtude da natureza mesma desta. Logo, a caridade é anterior à esperança.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O fim do preceito é a caridade nascida de um coração puro e duma boa consciência; isto é, da esperança, diz a Glosa. Logo, a esperança é anterior à caridade.

SOLUÇÃO. – Há uma dupla ordem: uma a da geração e da matéria, na qual o imperfeito é anterior ao perfeito; outra a da perfeição e da forma, na qual o perfeito é naturalmente anterior ao imperfeito. Ora, pela ordem no primeiro sentido, a esperança é anterior à caridade, o que assim se demonstra. A esperança, como todo movimento apetitivo, deriva do amor, conforme já vimos quando tratamos das paixões. Ora, há um amor perfeito e outro, imperfeito. Perfeito é o amor pelo qual alguém é amado em si mesmo; assim quando queremos o bem a uma pessoa, em si mesma considerada, como no caso do amigo que ama a seu amigo. Imperfeito é o amor pelo qual amamos um objeto, não em si mesmo, mas para virmos a possuir o bem que ele constitui; assim amamos aquilo que desejamos. Ora, no primeiro sentido o amor de Deus é próprio da caridade, que se une a Deus, em si mesmo. Ao passo que a esperança pertence ao amor, no segundo sentido, porque quem espera tem a intenção de obter alguma coisa para si. Por onde, na via da geração, a esperança é anterior à caridade. Pois, assim como uma pessoa é levada a amar a Deus, porque, temendo ser punido por ele, cessa de pecar, conforme diz Agostinho: assim também a esperança conduz à caridade, enquanto que, esperando sermos remunerados por Deus, somos excitados a amá-lo e a lhe observar os preceitos. Mas, na ordem da perfeição, a caridade é naturalmente anterior. Por onde advindo-lhe a caridade, a esperança torna-se mais perfeita, porque dos amigos é que principalmente esperamos. E, neste sentido, diz Ambrósio, que a esperança provém da caridade.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – A esperança, como todo movimento apetitivo, provém de algum amor, pelo qual amamos o bem que esperamos. Mas nem toda esperança provém da caridade, senão só o movimento da esperança informada pela caridade, pela qual esperamos o bem, de Deus, como de amigo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Mestre se refere à esperança informada, a que naturalmente precede a caridade, e aos méritos por esta causados.

Questão 18: Do sujeito da esperança.

Em seguida devemos tratar do sujeito da esperança.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a esperança tem a vontade, como sujeito.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a esperança não tem a vontade como sujeito.

1. – Pois, o objeto da esperança é um bem difícil, conforme se disse. Ora, o difícil não é objeto da vontade, mas do apetite irascível. Logo, a esperança tem como sujeito, não a vontade, mas esse apetite.

2. Demais. – Quando uma só coisa é suficiente, não se lhe deve acrescentar outra. Ora, basta a caridade, a perfeitíssima das virtudes, para aperfeiçoar a potência da vontade. Logo, a esperança não tem na vontade o seu sujeito.

3. Demais. – Uma potência não pode exercer-se simultaneamente em dois atos; assim, o intelecto não pode inteligir muitas coisas ao mesmo tempo. Ora, o ato da esperança pode coexistir com o da caridade; e portanto, residindo manifestamente o ato de caridade na vontade, a esta não pertence o ato da esperança. Por onde, a vontade não tem como sujeito a caridade.

Mas, *em contrário*. – A alma não é capaz de atingir a Deus senão pelo espírito, que compreende a memória, a inteligência e a vontade, como se vê claramente em Agostinho. Ora, a esperança é uma virtude teologal, cujo objeto é Deus. Mas como a esperança não tem como sujeito nem a memória, nem a inteligência, pertencentes à potência cognoscitiva, resulta que o seu sujeito é a vontade.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito se colhe, os hábitos conhecem-se pelos atos. Ora, o ato da esperança é um movimento da parte apetitiva, pois o seu objeto é o bem. Ora, o homem tem um duplo apetite: o sensitivo, que se divide em irascível e concupiscível, e o intelectual, chamado vontade, como já estabelecemos na Primeira Parte. Por onde, os mesmos movimentos, que coexistem com as paixões, no apetite inferior, existem sem elas, no superior, conforme do sobredito se, colige. Mas o ato da virtude da esperança não pode pertencer ao apetite sensitivo; porque o bem - objeto principal desta virtude - não é o bem sensível, mas o divino. Por onde, a esperança reside no apetite superior, chamado vontade, como no sujeito e não, no inferior, a que pertence o apetite irascível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O objeto do apetite irascível é o bem difícil sensível. Ao passo que o objeto da virtude da esperança é o bem difícil inteligível, ou antes, um bem difícil, superior à inteligência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade aperfeiçoa suficientemente a vontade só quanto ao ato do amor. Por isso, é necessária outra virtude para aperfeiçoá-la em vista de outro ato, e essa é a da esperança.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O movimento da esperança e o da caridade ordenam-se um para o outro, como do sobredito resulta. Por isso nada impede existam ambos simultaneamente na mesma potência. Assim, o intelecto pode inteligir simultaneamente muitas coisas ordenadas umas para as outras, como estabelecemos na Primeira Parte.

Art. 2 - Se os bem-aventurados têm esperança.

O segundo discute-se assim. – Parece que os bem-aventurados têm esperança.

1. – Pois, Cristo foi, desde o princípio da sua concepção, um perfeito vidente. Ora, Ele teve esperança, conforme diz a Glosa expondo aquilo da Escritura: Em ti, Senhor, esperei, Logo, os bem-aventurados podem ter esperança.

2. Demais. – Assim como alcançar a felicidade constitui um bem difícil, assim também, a sua continuação. Ora, antes de alcançar a felicidade, os homens tem a esperança de alcançá-la. Portanto, uma vez que a possuem, podem esperar a continuação da mesma.

3. Demais. – Pela virtude da esperança podemos esperar a felicidade, não só para nós, como também para os outros, segundo já se disse. Ora, os bem-aventurados, no céu, esperam a felicidade para os outros; do contrário, não rogariam por eles. Logo, podem ter esperança.

4. Demais. – A felicidade dos santos abrange, não só a glória da alma, como também a do corpo. Ora, as almas dos santos, no céu, ainda esperam a glória do corpo, conforme a Escritura e Agostinho Logo, os bem-aventurados podem ter esperança.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O que qualquer vê como o espera? Ora, os bem-aventurados gozam da visão de Deus. Logo, não é possível tenham esperança.

SOLUÇÃO. – Eliminado o que especifica uma causa, desaparece a espécie e a coisa não pode continuar a ser o que era. Assim, removida a sua forma, o corpo natural não continua a ser especificamente o mesmo. Ora, segundo dissemos, a esperança, como as outras virtudes, especifica-se pelo seu objeto principal. E este é a felicidade eterna, enquanto possível de ser alcançada, com o auxílio divino, conforme ficou dito. Mas, como um bem possível, mas difícil, não pode ser especificado, senão enquanto futuro, e com a felicidade dos bem-aventurados já não é futura, mas presente não podem ter a virtude da esperança. Por isso, na pátria, não haverá esperança e nem fé e nem os bem-aventurados podem ter essas virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora vidente e, por consequência feliz, quanto ao gozo de Deus, Cristo, contudo estava também em caminho para a pátria, quanto à passibilidade da natureza, de que se achava revestido. Por isso podia esperar a glória da impassibilidade e da imortalidade. Não, porém de modo que tivesse a virtude da esperança, cujo objeto principal não é a glória do corpo, mas antes, o gozo divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Chama-se vida eterna à felicidade dos santos, porque, gozando de Deus, tornam-se, de certo modo participantes da eternidade divina, que sobreleva a todos os tempos: E assim, a continuação da felicidade não se divide pelo presente, pelo passado e pelo futuro. Por onde, os bem-aventurados não têm esperança na continuação da felicidade, mas possuem a realidade mesma, onde não pode haver a noção de futuro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Enquanto perdura a virtude da esperança, podemos, por ela mesma, esperar a felicidade para nós e para outrem. Os bem-aventurados, porém, que já não a têm, pela qual para si esperavam a felicidade, esperam-na então para os outros. Não pela virtude da esperança, mas antes, pelo amor da caridade. Assim como, quem possui a caridade de Deus, por ela mesma ama também ao próximo; e contudo sem ter a virtude da caridade, pode amar ao próximo por meio de outro amor.

RESPOSTA À QUARTA. – Sendo a esperança uma virtude teologal, cujo objeto é Deus, o principal objeto dela é a glória da alma, consistente no gozo divino, e não a glória do corpo. Mas também esta, embora constitua um bem difícil, relativamente à natureza humana, não o constitui, contudo, a quem possui a glória da alma. Quer pela glória do corpo ser mínima, comparada com a da alma, quer, porque, quem possui a glória da alma já tem suficientemente a causa da glória do corpo.

Art. 3 - Se os condenados têm esperança.

O terceiro discute-se assim. – Parece que os condenados têm esperança.

1. – Pois, o diabo é condenado, e é mesmo o chefe dos condenados, conforme aquilo da Escritura: Apartai-vos de mim, malditos, para o jogo eterno, que está aparelhado para o diabo e para os seus anjos, Ora, o diabo tem esperança, segundo o diz a Escritura: Ele se enganará nas suas esperanças, Logo, parece que os condenados têm esperança.

2. Demais. – Assim como a fé pode ser informada e informe, assim também a esperança. Ora, os demônios e os condenados podem ter fé informe, conforme aquilo da Escritura: Os demônios creem e estremecem. Logo, parece que os condenados também podem ter a esperança informe.

3. Demais. – Nenhum homem pode depois da morte, acrescentar ao mérito ou ao demérito que teve em vida, segundo aquilo da Escritura: Se a árvore cair para a parte do meio-dia ou para a do norte, em qualquer lugar onde cair aí ficará. Ora, muitos condenados tiveram esperança, nesta vida, e nunca desesperaram. Logo, também terão esperança, na vida futura.

Mas, *em contrário*, a esperança causa a alegria, segundo aquilo do Apóstolo: Na esperança alegres. Ora, os condenados não estão na alegria, mas na dor e nos prantos, conforme a Escritura o diz: Os meus servos cantarão louvores pela exultação do seu coração, e vós dareis gritos pela dor do vosso mesmo coração, e pelo quebrantamento do vosso Espírito vivareis, Logo, os condenados não têm esperança.

SOLUÇÃO. – Assim como a felicidade, por essência, causa a quietação da vontade, assim, por essência, o que é infligido como pena repugna à mesma vontade. Ora, não pode o que é ignorado aquietar a vontade ou lhe repugnar. E por isso, Agostinho diz que os anjos não podiam ser perfeitamente felizes, no primeiro estado, antes da confirmação, nem miseráveis, antes da queda; porque não tinham presciência do que lhes ia suceder. Pois a perfeita e verdadeira felicidade exige estejamos certos da perpetuidade dela; do contrário, a vontade não se aquietaria. Semelhantemente, a perpetuidade da condenação faz parte da pena dos condenados; por onde, não seria verdadeira e essencialmente pena se não repugnasse à vontade; e isso não se daria se eles ignorassem a perpetuidade da sua condenação. Portanto, a condição miserável dos condenados implica-lhes a ciência, que de nenhum modo poderão escapar à condenação e alcançar a felicidade. Donde o dizer a Escritura: Não crê que se possa voltar das trevas à luz. Por onde é claro, que não podem conceber a felicidade como um bem possível, assim como não o podem os bem-aventurados, como um bem futuro. Logo, nem os bem-aventurados nem os condenados têm esperança. Mas podem tê-la os viadores ou os que estão no purgatório, pois, em ambas essas condições, concebem a felicidade como um futuro possível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Gregório, o lugar alegado se aplica aos membros do diabo, cuja esperança será aniquilada. Ou, se o entendermos aplicado ao diabo mesmo, pode referir-se à esperança pela qual espera obter vitória sobre os santos, conforme ao que antes fora dito: Ele se promete que o Jordão entrará pela sua boca. Ora, esta não é a esperança de que agora tratamos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho: a fé pode ler por objeto tanto as causas más como as boas, as passadas como as presentes e as futuras, as próprias e as alheias; mas esperança não podemos tê-la senão das causas boas futuras, e para nós mesmos. Por onde, poderiam ter os condenados, antes, fé informe, do que esperança, porque os bens divinos não se lhes apresentam como futuros possíveis, mas como ausentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A falta de esperança nos condenados não lhes faz variar o demérito, assim como a disparição da mesma, nos bem-aventurados, não lhes aumenta o mérito. Mas uma e outra coisa se dá pela mudança de estado.

Art. 4 - Se a esperança dos viadores é susceptível de certeza.

O quarto discute-se assim. – Parece que a esperança dos viadores não é susceptível de certeza.

1. – Pois, a esperança tem como sujeito a vontade. Ora, a certeza é própria, não da vontade, mas da inteligência. Logo, a esperança não é susceptível de certeza.

2. Demais. – A esperança provém da graça e do mérito, como já se disse. Ora, nesta vida não podemos saber com certeza se temos a graça, segundo foi estabelecido. Logo, a esperança dos viadores não é susceptível de certeza.

3. Demais. – Não podemos ter certeza do que pode falhar. Ora, muitos vivos, que têm esperança, não chegam à consecução da felicidade. Logo, a esperança dos viadores não é susceptível de certeza.

Mas, *em contrário*, a esperança é a expectativa da felicidade futura, no dizer do Mestre das Sentenças o que pode se fundar no lugar seguinte da Escritura. Sei a quem tenho crido e estou certo de que ele é poderoso para guardar o meu depósito.

SOLUÇÃO. – Podemos ter certeza de duas maneiras: essencial e participativamente. A essencial reside na potência cognoscitiva; a participativa, em tudo o que a potência cognoscitiva move infalivelmente para o seu fim. E deste modo dizemos que a natureza obra com certeza, enquanto movida pelo intelecto divino, que com certeza move cada ser para o seu fim. Do mesmo modo, dizemos que as virtudes morais obram de maneira mais certa que a arte, enquanto movidos aos seus atos pela razão, a modo da natureza. E assim, também a esperança tende com certeza para o seu fim, como participando da certeza da fé, que tem a sua sede na potência cognoscitiva.

Donde se deduz claramente a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – A esperança não se apoia principalmente na graça já adquirida, mas na divina onnipotência e misericórdia, que levam a alcançar a graça mesmo o que não a tem, para assim, chegar à vida eterna. Ora, todos os que tem fé estão certos da onnipotência de Deus e da sua misericórdia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ter fé e, contudo, não conseguir a felicidade se explica por um defeito do livre arbítrio, que opõe o obstáculo do pecado; e não porque falhe a onnipotência divina ou a misericórdia, em que confia a esperança. Isto pois, não prejudica a certeza da esperança.

Questão 19: Do dom do temor.

Em seguida devemos tratar do dom do temor.

E nesta questão discutem-se doze artigos:

Art. 1 - Se Deus pode ser temido.

O primeiro discute-se assim. – Parece que Deus não pode ser temido.

1. – Pois, o objeto do temor é um mal futuro, como já se estabeleceu, Ora, Deus, a bondade mesma, é isento de todo mal. Logo, Deus não pode ser temido.

2. Demais. – O temor opõe-se à esperança. Ora, temos esperança em Deus. Logo, não podemos simultaneamente, temê-la.

3. Demais. – Como diz o Filósofo, tememos aquilo que nos causa mal. Ora, Deus não nos causa nenhum mal, mas sim, nós mesmos, conforme aquilo da Escritura. A tua perdição, ó Israel, toda vem de ti; só em mim está o teu auxílio, Logo, Deus não deve ser temido.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Quem não te temerá, ó rei das gentes? E, noutro lugar: Se eu sou o Senhor, onde está o temor que se me deve?

SOLUÇÃO. – A esperança tem duplo objeto: um é o bem futuro em si mesmo, que esperamos alcançar; o outro, o auxílio de alguém com o qual contamos para obter o que esperamos. Por onde, também o temor pode ter duplo objeto: um, o mal mesmo, que queremos evitar; o outro, a realidade donde esse mal pode proceder. Ora, do primeiro modo, Deus, que é a bondade mesma, não pode ser objeto do temor; mas o pode, do segundo, porque podemos ser ameaçados de um mal, quer proveniente dele, quer relativamente a ele. – Proveniente dele, pode nos ameaçar o mal da pena, que não é um mal absoluto, mas relativo, e, ao contrário, um bem absoluto. Pois, como o bem implica ordem para o fim, de que o mal é a privação, mal absoluto é o que exclui a ordem para o fim último, e esse é o mal da culpa. Por seu lado, o mal da pena é certamente um mal, por privar de um bem particular; mas é um bem absoluto, por depender da ordem do fim último. - Relativamente a Deus porém, podemos cair no mal da culpa se nos separarmos dele. - Ora, deste modo Deus pode e deve ser temido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe se o mal que procuramos evitar é o objeto do temor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Devemos distinguir em Deus a justiça pela qual pune os pecadores e a misericórdia, pela qual nos salva. Ora, a consideração da sua justiça provoca-nos o temor; e a da misericórdia, a esperança. E assim, a luzes diversas, Deus é o objeto da esperança e do temor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mal da culpa não tem por autor Deus, mas a nós mesmos, por nos afastarmos dele. O mal da pena, ao contrário, tem Deus como autor, por ter a natureza de bem; pois é justo, porque é justamente que uma pena nos é infligida, embora seja, primordialmente, a paga merecida pelo nosso pecado. E nesse sentido diz a Escritura: Deus não fez a morte, mas os ímpios a chamaram para si com mãos e palavras:

Art. 2 - Se o temor se divide convenientemente em temor filial, inicial, servil e do mundo.

O segundo discute-se assim. – Parece que o temor é inconvenientemente dividido em filial, inicial, servil e do mundo.

1. – Pois, Damasceno cita seis espécies de temor: a indolência, a confusão e outras, a que já fez referência, e que não se encontram na divisão presente. Logo, parece ser esta divisão inconveniente.

2. Demais. – Qualquer desses temores é bom ou mau. Ora, um deles - o natural - não é moralmente bom, pois existe nos demônios, conforme a Escriturar. Os demônios creem e estremecem. Nem, por outro lado, é mau, pois existe em Cristo, segundo ainda a Escritura: Jesus começou a ter pavor e a angustiar-se. Logo, é inconveniente a divisão supra referida, do temor.

3. Demais. – Uma é a relação entre o filho e o pai; outra, entre a mulher e o marido, e outra entre o escravo e o senhor. Ora, o temor filial, que é o do filho para com o pai, distingue-se do servil, que é o do escravo para com o Senhor. Logo, também o temor casto, próprio da esposa para com o esposo, deve distinguir-se dos outros temores citados.

4. Demais. – Como o temor servil, também o inicial e o do mundo temem a pena. Logo, esses temores não deviam ser distintos uns dos outros.

5. Demais. – Como a concupiscência busca o bem, assim o temor, o mal. Ora, uma é a concupiscência dos olhos, pela qual desejamos os bens do mundo, e outra, a da carne, pela qual desejamos o nosso prazer próprio. Logo, também o temor mundano, pelo qual tememos perder os bens externos, difere do humano, pelo qual tememos sofrer qualquer detrimento na nossa própria pessoa.

Mas, em contrário, a autoridade do Mestre das Sentenças.

SOLUÇÃO. – Tratamos agora do temor, enquanto que, de certo modo, nos orienta para Deus ou nos desvia dele. Ora, sendo o mal o objeto do temor, o homem às vezes, por causa do mal que teme, afasta-se de Deus; e este temor se chama humano ou do mundo. Outras vezes, porém, por causa do mal que teme voltase para Deus e com ele se une. E esse mal é duplo: o da pena e o da culpa. Por onde, pelo temor servil e temendo a pena, orientamo-nos para Deus e com ele nos unimos. Se porém assim fizermos por temor da culpa, esse será o temor filial; pois é próprio do filho temer ofender ao pai. Se por fim agirmos de modo referido, por causa de ambos esses temores, haverá o temor inicial, meio termo entre os dois outros. E se o mal da culpa pode ser temido, já o dissemos quando tratamos da paixão do temor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Damasceno divide o temor considerado como paixão da alma. Ora, a divisão atual é referida a Deus, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bem moral consiste principalmente em nos orientarmos para Deus e o mal, em nos afastarmos dele. Por onde, todos os temores referidos implicam um mal moral, ou um bem. Mas o temor natural é pressuposto ao bem e ao mau moral. Por isso não está enumerado entre os temores referidos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A relação, entre o escravo e o senhor se funda no poder deste, que sujeita a si aquele; ao passo que a relação entre filho e pai ou entre esposa e esposo se fundam, ao contrário, no afeto do filho, que se sujeita ao pai, ou da esposa, que se sujeita ao esposo, pela união do amor. Por onde, o temor filial e o casto são concernentes a uma mesma realidade. Pois, pelo amor de caridade,

Deus se torna nosso pai, conforme aquilo da Escritura: Recebestes o espírito de adopção de filho, segundo o qual clamamos, dizendo: Pai, Pai. E por essa mesma caridade, Deus é também chamado nosso esposo, conforme aquele lugar: Eu vos tenho desposado para vos apresentar como virgem pura ao único esposo, Cristo. Ora, o temor servil é de outra ordem, por não incluir, por essência, a caridade.

RESPOSTA À QUARTA. – Os três referidos temores respeitam a pena, mas diversamente. Assim, o do mundo ou humano respeita a pena que afasta de Deus, a qual às vezes é infligida ou cominada pelos seus inimigos. O temor inicial, porém, e o servil, respeitam a pena, pela qual os homens são atraídos para Deus, divinamente infligida ou cominada; e a essa pena se refere o temor servil, principalmente, e o inicial, secundariamente.

RESPOSTA À QUINTA. – Pela mesma razão o homem se afasta de Deus, tanto pelo temor de perder os bens do mundo, como pelo de perder a integridade do corpo. Pois os bens exteriores pertencem ao corpo. Por onde, um e outro temor constituem, no caso vertente, um só, embora os males temidos sejam diversos, assim como os bens desejados. E dessa diversidade provém a diversidade específica dos pecados, embora lhes seja comum a todos o afastar de Deus.

Art. 3 - Se o temor do mundo é sempre mau.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o temor do mundo nem sempre é um mal.

1. – Pois, o que constitui o temor do mundo é o nosso respeito dos homens. Ora, certos são recriminados pelos não respeitarem, como aquele juiz iníquo, de que fala o Evangelho, que não temia a Deus nem respeitava os homens. Logo, parece que o temor do mundo nem sempre é um mal.

2. Demais. – No temor do mundo parece se fundarem as penas infligidas pelo poder secular. Ora, essas penas levam a bem agir, conforme o diz a Escritura Querer tu não temer a potestade? Obra bem e terás louvor dela mesma. Logo, o temor do mundo nem sempre é mau.

3. Demais. – O que existe em nós naturalmente não parece ser mau, porque os nossos dons naturais procedem de Deus. Ora, é nos natural temer detrimento em nosso próprio corpo e a perda dos bens temporais, com que se sustenta a vida presente. Logo, parece que o temor do mundo nem sempre é mau.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não temais aos que matam ao corpo, proibindo assim o temor do mundo. Ora, Deus não proíbe senão o mal. Logo, o temor do mundo é mau.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, os atos morais denominam-se e especificam-se pelos seus objetos. Ora, o objeto próprio do movimento apetitivo é o bem final. Por onde, todo movimento apetitivo especifica-se e denomina-se pelo fim próprio. Assim, quem chamasse cobiça ao amor do trabalho, porque por cobiça é que os homens trabalham não lhe daria uma denominação própria. Pois os cobiçosos não buscam o trabalho como fim, mas como meio, pois o fim que têm em vista são as riquezas. Por onde, chama-se propriamente cobiça ao desejo ou amor das riquezas, o que é um mal. E deste modo, amor do mundo se chama propriamente aquele que põe no mundo a sua finalidade. Portanto, o amor do mundo é sempre um mal. Ora, o temor nasce do amor pois tememos perder o que amamos, como com clareza o diz Agostinho. Por onde, o temor do mundo é o procedente do amor do mundo, como de má raiz. E por isso este temor, em si mesmo, é sempre um mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Podemos respeitar os homens de dois modos. Enquanto há neles algo de divino, como, por exemplo, o bem da graça ou da virtude, ou, pelo menos, o da imagem

natural de Deus; e a esta luz são recriminados os que não os respeitam. De outro modo, podemos respeitá-los, quando agem contra Deus. E neste sentido são louvados os que não os respeitam, como o diz a Escritura, de Elias ou Eliseu: Este não temeu a príncipe algum em seus dias.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando as potestades seculares infligem penas para fazer afastarem-se os homens do pecado, são ministros, de Deus, conforme aquilo da Escritura. Porquanto ele é ministro de Deus, vingador em ira contra aquele que obra mal. E assim sendo, temer o poder secular não é próprio do temor do mundo, mas do temor servil ou do inicial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É natural ao homem procurar evitar sofrimento no seu próprio corpo e danos nos seus bens temporais. Mas que, por esse motivo, se divorcie da justiça, encontra a razão natural. Por isso, o Filósofo diz que há certas coisas as obras do pecado às quais nenhum temor deve nos obrigar. Pois seria pior cometer tais pecados que sofrer quaisquer penas.

Art. 4 - Se o temor servil é bom.

O quarto discute-se assim. – Parece que o temor servil não é bom.

1. – Pois, é mau aquilo cuja atividade é má. Ora, a atividade do temor servil é má; porque, como diz a Glosa, quem age com temor, embora seja bom o que faz, não o faz bem. Logo, o temor servil não é bom.

2. Demais. – O que provém radicalmente do pecado não é bom. Ora, o temor servil nasce radicalmente do pecado; pois, aquilo da Escritura - Porque não morri eu dentro do ventre de minha mãe - diz Gregório: Quando tememos a pena presente, consequência do pecado, e não amamos o rosto perdido, de Deus, o temor vem do orgulho e não da humildade, Logo, o temor servil é mau.

3. Demais. – Assim como o amor mercenário se opõe ao da caridade, assim parece que o temor servil se opõe ao temor casto. Ora, o amor mercenário é sempre um mal. Logo, também o temor servil o é.

Mas, *em contrário*. – Nenhum mal vem do Espírito Santo. Ora, do Espírito Santo provém o temor servil; pois, aquilo da Escritura Não recebestes o Espírito de escravidão - diz a Glosa: Um mesmo Espírito é o que causa as duas espécies de temor - o servil e o casto. Logo, o temor servil não é mau.

SOLUÇÃO. – O temor servil, pelo seu caráter de servilidade, é mau, pois esta se opõe à liberdade. Por onde, sendo livre quem é senhor de si, como diz Aristóteles escravo é quem não obra por si mesmo, senão quase movido por uma causa externa. Ora, quem age por amor age como por si mesmo, pois é levado ao ato por uma inclinação própria. Portanto, é contra a natureza da servilidade agir por amor. Assim pois o temor servil, enquanto servil, é contrário à caridade. Se portanto a servilidade fosse da essência do temor servil, necessariamente haveria este de ser mau, assim como o adultério é em si mesmo mau pelo especificar a sua oposição à caridade. Ora, a servilidade em questão não pertence à espécie do temor servil, assim como a falta de informação não pertence à da fé informe. Pois um hábito moral ou um ato se especifica pelo seu objeto. Ora, o objeto do temor servil é a pena. E a esta é accidental que o bem, que ela contraria, seja amado como fim último, e por consequência seja ela temida como o mal principal; o que se dá com quem não tem caridade. Ou que seja ordenado para Deus, como fim, e por consequência não seja temida como mal principal, o que sucede com quem tem caridade. Ora, um hábito não muda de espécie por ser o seu objeto ou o seu fim ordenado a um fim ulterior. Logo, o temor servil é substancialmente bom; mas a sua servilidade é má.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras citadas de Agostinho entendem-se de quem age por temor servil, como tal, de modo que não ame a justiça, mas somente tema a pena.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor servil, na sua substância, não procede do orgulho, mas sim, a sua servilidade, por não querer o homem sujeitar o seu afeto, por amor, ao jugo da justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Chama-se amor mercenário o que ama a Deus por causa dos bens temporais, o que em si mesmo encontra a caridade. Por isso, tal amor é sempre mau. Mas o temor servil, na sua substância, não implica senão o temor da pena quer seja esta temida como o mal principal, quer não.

Art. 5 - Se o temor servil é substancialmente o mesmo que o temor filial.

O quinto discute-se assim. – Parece que o temor servil é substancialmente o mesmo que o temor filial.

1. – Pois, parece que o temor filial está para o servil como a fé informada para a informe, podendo tanto o temor servil como a fé informe coexistir com o pecado mortal, ao contrário do que se dá com o temor filial e a fé informada pela caridade. Logo, o temor servil e o filial são substancialmente idênticos.

2. Demais. – Os hábitos se diversificam pelos seus objetos. Ora, o temor servil e o filial têm o mesmo objeto, porque por um e outro tememos a Deus. Logo o temor servil é substancialmente idêntico ao filial.

3. Demais. – Assim como o homem espera gozar de Deus e alcançar dele benefícios, assim também teme dele separar-se e sofrer-lhe as penas. Ora, a esperança pela qual esperamos gozar de Deus é a mesma pela qual esperamos receber os seus benefícios, como já se disse. Logo, também o temor filial, pelo qual tememos nos separar de Deus, é idêntico ao temor servil, pelo qual tememos ser punidos por ele.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz, que há dois temores: um servil e outro, filial ou casto.

SOLUÇÃO. – O objeto próprio do temor é o mal. E como os atos e os hábitos distinguem-se pelos seus objetos, segundo do sobre dito resulta, necessariamente pela diversidade dos males, os temores se especificam. Ora, especificamente o mal da pena, a que o temor servil procura escapar, difere do mal da culpa, o que procura evitar o temor filial, como se colhe do que já foi dito. Por onde é manifesto, que o temor servil e o filial não são substancialmente idênticos, mas diferem especificamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A fé informada e a informe não diferem pelos seus objetos, pois uma e outra fé crê a Deus e crê Deus. Mas só diferem extrinsecamente, isto é, conforme a presença e a ausência da caridade. Logo, não diferem substancialmente. Ora o temor servil e o filial diferindo pelos seus objetos a comparação não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor servil e o filial não mantêm a mesma relação com Deus. Pois aquele o considera como o princípio ativo das penas; ao passo que este o considera, não como o princípio ativo da culpa, mas antes, como o termo de que tememos, por ela, nos separar. Logo, considerando-se esse objeto, que é Deus, não se identificam especificamente esses temores. Pois, mesmo os movimentos naturais se diversificam especificamente pelas relações diversas com um mesmo termo; assim, o movimento que vem da brancura não é especificamente o mesmo que outro, que para ela tende.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esperança vê em Deus o princípio, tanto do gozo divino como de qualquer outro benefício. Ora, o mesmo não se dá com o temor. Logo, a comparação claudica.

Art. 6 - Se o temor servil coexiste com a caridade.

O sexto discute-se assim. – Parece que o temor servil não coexiste com a caridade.

1 – Pois, como diz Agostinho, desde que a caridade começa a habitar na alma, ela expulsa o temor, que lhe preparou o lugar.

2. Demais. – A caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado, diz a Escritura. Ora, onde há o Espírito do Senhor, aí há a liberdade, como diz ainda o Apóstolo. Ora, a liberdade, excluindo a servidão, parece que a presença da caridade exclui o temor servil.

3. Demais. – O temor servil é causado pelo amor de nós mesmos, pois a pena diminui o nosso bem próprio. Ora, o amor de Deus exclui o amor próprio, pois faz-nos desprezar a nós mesmos, como claramente o afirma Agostinho, dizendo que o amor de Deus, até o desprezo de si próprio, é que constitui a cidade de Deus. Logo, parece que, com a sua presença, a caridade exclui o temor servil.

Mas, *em contrário*, o temor servil é um dom do Espírito Santo, como já dissemos. Ora, a caridade presente não exclui os dons do Espírito Santo, pelos quais ele habita em nós. Logo, presente, também ela não exclui o temor servil.

SOLUÇÃO. – O temor servil é causado pelo amor de nós mesmos, pois, é o temor da pena, que constitui detrimento a esse bem. Por onde, o temor da pena pode coexistir com a caridade, do mesmo modo que o pode o amor de nós mesmos; pois, pela mesma razão por que desejamos o nosso bem, tememos ser privados dele. Ora, o amor próprio pode manter tríplice relação com a caridade. Assim, de um modo, contraria a caridade, quando pomos o nosso fim no amor do bem próprio. De outro modo, inclui-se na caridade, quando nós nos amamos a nós mesmos por causa de Deus e em Deus. De um terceiro modo, distingue-se da caridade, sem a encontrar. Assim, quando nós nos amamos levados pela ideia do nosso bem próprio, sem contudo pormos nesse bem o nosso fim. E caso idêntico ao daquele em que temos amor especial pelo nosso próximo, além do amor de caridade, fundado em Deus, quando o amamos em razão da consanguinidade, ou de qualquer outra condição humana, contudo referível à caridade.

Portanto, o temor da pena está, de um modo, incluso na caridade; pois, separarmo-nos de Deus é uma pena, que a caridade teme sobretudo; e isto constitui o temor casto. De outro modo, encontrar a caridade, quando procuramos evitar a pena contrária ao nosso bem natural, como sendo o mal principal contrário ao bem que amamos como fim, e então o temor da pena não coexiste com a caridade. De outro modo, enfim, o temor da pena distingue-se substancialmente do temor casto, quando tememos o mal da pena, não por causa da separação de Deus, mas por ser nocivo ao nosso bem próprio. E, contudo não fazemos desse bem o nosso fim, e por isso não tememos o referido mal como um mal principal. Ora, esse temor da pena pode coexistir com a caridade. Mas não se chama servil senão quando a pena é temida como o mal principal, conforme do sobredito se colhe. Por onde o temor servil, como tal, não coexiste com a caridade; mas, a substância desse temor pode com ela coexistir, assim como o amor próprio pode coexistir com a mesma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado, Agostinho se refere ao temor enquanto servil.

E do mesmo modo argumentam as duas outras objeções.

Art. 7 - Se o temor é o início da sabedoria.

O sétimo discute-se assim. – Parece que o temor não é o início da sabedoria.

1. – Pois, início é o princípio de uma coisa. Ora, o temor não faz parte da sabedoria; porque pertence à potência apetitiva, ao passo que a sabedoria pertence à intelectiva. Logo, parece que o temor não é o início da sabedoria.

2. Demais. – Nada pode ser princípio de si mesmo. Ora, o temor de Deus é a mesma sabedoria, no dizer da Escritura. Logo, parece que o temor de Deus não é o início da sabedoria.

3. Demais. – Nada é anterior ao princípio. Ora, é a fé anterior ao temor; pelo preceder. Logo, parece que o temor não é o início da sabedoria.

Mas, *em contrário*, a Escritura. O temor do Senhor é o princípio da sabedoria.

SOLUÇÃO. – A expressão - início da sabedoria - pode ser tomada em duplo sentido: como o início da sabedoria mesma, na sua essência, ou quanto ao seu efeito. Assim, o início de uma arte, na sua essência, são os princípios de que ela procede; e o início, quanto ao seu efeito, é o ponto de partida da realização da obra artística. Nesse sentido dizemos que o princípio da arte de edificar é o fundamento, porque por ele começa o construtor a sua obra.

Ora, sendo a sabedoria o conhecimento das coisas divinas, como a seguir se dirá, ela é considerada pelos teólogos e pelos filósofos a luzes diversas. Pois, ordenando-se a nossa vida para o gozo de Deus, por uma certa participação da natureza divina, conferida pela graça, a sabedoria, para os teólogos, é considerada, não só como cognoscitiva de Deus, no dizer dos filósofos, mas também como diretiva da vida humana, dirigida não somente das razões humanas, mas também, das divinas, como claramente o expõe Agostinho.

Assim, pois, o início da sabedoria, na sua essência, são os princípios primeiros da mesma, que são artigos de fé. E neste sentido, consideramos a fé o início da sabedoria. Mas, quanto ao efeito, início da sabedoria é o início da sua operação. E neste sentido o temor é o início da mesma; mas, de um modo, o temor servil e, de outro, o filial. O temor servil é como o princípio extrínseco, que dispõe para ela, e nos faz, pelo temor da pena, abandonar o pecado, e assim nos torna capazes para receber o efeito da sabedoria, conforme aquilo da Escritura: O temor do Senhor lança fora o pecado. Por seu lado, o temor casto ou filial é o início da sabedoria, como o primeiro efeito da mesma. Pois, sendo próprio da sabedoria fazer com que a vida humana seja regulada pelas razões divinas, aí devemos ir buscar o princípio da nossa reverência e da nossa submissão para com Deus. E assim, em tudo o mais nos regularmos por Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção mostra que o temor não é o princípio da sabedoria, quanto à essência desta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor de Deus está para a totalidade da vida humana, regulada pela sabedoria de Deus, como a raiz, para a árvore. Por isso, diz a Escritura: A raiz da sabedoria é temer ao Senhor, e os seus ramos são de muita dura. Portanto, assim como se diz que a raiz é virtualmente toda a árvore, assim, que o temor de Deus é a sabedoria.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como já dissemos de um modo é a fé o princípio da sabedoria e, de outro, o temor. Donde o dizer a Escritura: O temor de Deus é o princípio do seu amor; mas inseparavelmente se lhe deve ajuntar um princípio de fé.

Art. 8 - Se o temor inicial difere substancialmente do temor filial.

O oitavo discute-se assim. – Parece que o temor inicial difere substancialmente do temor filial.

1. – Pois, o temor filial é causado pelo amor. Ora, o temor inicial é o princípio do amor, conforme a Escritura: O temor de Deus é o princípio do seu amor. Logo, o temor inicial é diferente do filial.

2. Demais. – O temor inicial teme a pena, objeto do temor servil; donde, parece que aquele é o mesmo que este. Ora, o temor servil difere do filial. Logo, também o temor inicial difere substancialmente do filial.

3. Demais. – O meio termo difere, pela mesma razão, de ambos os extremos. Ora, o temor inicial é um termo médio entre o servil e o filial. Logo, difere destes dois últimos.

Mas, *em contrário*, o perfeito e o imperfeito não diversificam a substância das coisas. Ora, o temor inicial e o filial diferem pela perfeição e pela imperfeição da caridade, como claramente o mostra Agostinho. Logo, o temor inicial não difere substancialmente do filial.

SOLUÇÃO. – O temor inicial assim se chama por ser um início. Mas, como o temor servil e o filial sejam, de certo modo, início da sabedoria, um e outro podem, de algum modo, ser chamados iniciais. Mas não é nesta acepção que é considerado o temor inicial, quando o distinguimos do temor servil e do filial. Mas, como o temor próprio dos principiantes, que, embora tenham o início do temor filial, sob a influência da caridade, não o têm contudo perfeitamente, porque ainda não chegaram à perfeição da caridade. Por onde, o temor inicial está para o filial, como a caridade imperfeita, para a perfeita. Ora, a caridade perfeita não difere essencialmente da imperfeita, mas só como estados diversos da caridade. E portanto devemos concluir que também o temor inicial, na acepção em que aqui o tomamos, não difere essencialmente do temor filial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O temor, que é início do amor é o temor servil, que introduz a caridade como a crina faz passar o fio, no dizer de Agostinho. Ou, se se faz referir o texto da Escritura ao temor inicial, o temor é chamado início do amor, não absolutamente, mas em relação ao estado da caridade perfeita.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor inicial não teme a pena como seu objeto próprio, mas enquanto lhe resta algo do temor servil, que, em substância, coexiste com a caridade, mas sem a servilidade. Mas o seu ato (servil) coexiste com a caridade imperfeita naquele que é levado a agir bem, não só pelo amor da justiça, mas também pelo temor da pena. Porém, esse ato cessa em quem tem a caridade perfeita, que lança fora ao temor acompanhado da pena, como diz a Escritura.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O temor inicial é um termo médio entre o servil e o filial; não como se dá entre realidades do mesmo gênero, mas como o imperfeito é meio termo entre o ser perfeito e o não ser, na expressão de Aristóteles. Mas esse ser imperfeito é substancialmente idêntico ao perfeito, e difere totalmente do não ser.

Art. 9 - Se o temor é um dom do Espírito Santo.

O nono discute-se assim. – Parece que o temor não é um dom do Espírito Santo.

1 – Pois, nenhum dom do Espírito Santo se opõe à virtude, que também é um desses dons; do contrário o Espírito Santo seria oposto a si mesmo. Ora, o temor se opõe à esperança, que é uma virtude. Logo, o temor não é um dom do Espírito Santo.

2. Demais. – É próprio da virtude teologal, ter Deus como objeto. Ora, o temor, temendo a Deus, tem-no como objeto. Logo, não é um dom, mas uma virtude teologal.

3. Demais. – O temor resulta do amor. Ora, este é considerado como virtude teologal. Logo, também o temor, que tem o mesmo objeto, é uma virtude teologal.

4. Demais. – Gregório diz, que o temor nos é dado para combatermos a soberba. - Ora, a esta se opõe a virtude da humildade. Logo, também o temor está compreendido Dessa virtude.

5. Demais. – Os dons são mais perfeitos que as virtudes, pois, são dados para as auxiliar como diz Gregório. Ora, a esperança é mais perfeita que o temor, porque tem por objeto um bem, ao passo que o objeto do temor é um mal. Ora, sendo a esperança uma virtude, não podemos considerar o temor como um dom.

Mas, *em contrário*, a Escritura enumera o temor de Deus entre os sete dons do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – O temor é múltiplo, como já dissemos. Ora, o temor humano não é um dom de Deus, como diz Agostinho, pois, por esse temor, Pedro negou a Cristo. Mas é o temor de que fala a Escritura: Temei ao que pede lançar no inferno tanto a alma como o corpo.

Semelhantemente, também o temor servil não deve ser enumerado entre os sete dons do Espírito Santo, embora dele proceda. Pois, como diz Agostinho, pode coexistir com a vontade de pecar. Ora, os dons do Espírito Santo não o podem, por não existirem sem a caridade, como já dissemos.

Donde se conclui que o temor de Deus, enumerado entre os dons do Espírito Santo é o temor filial ou casto. Pois, como já dissemos, os dons do Espírito Santo são umas perfeições habituais das potências da alma, que as tornam facilmente movidas desse Espírito, assim como, as virtudes morais tornam as potências apetitivas facilmente movidas pela razão. Ora, para que um móvel seja facilmente movido por um motor, é primeiramente necessário que lhe esteja sujeito e sem repugnância; porque a repugnância entre o móvel e o motor impede o movimento. Ora, esta submissão sem repugnância o temor filial ou casto a produz, fazendo-nos reverenciar a Deus e temer separarmo-nos dele. Por onde, o temor filial tem quase o primeiro lugar, na ordem ascendente, entre os dons do Espírito Santo; mas o último, na ordem descendente, como o diz Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O temor filial não contraria a virtude da esperança. Pois, por ele, não tememos que venha a nos faltar o que esperamos obter pelo auxílio divino, mas tememos que, por nossa culpa, venhamos a perder esse auxílio. Por onde, o temor filial e a esperança formam um todo e se completam mutuamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O objeto próprio e principal do temor é o mal que procuramos evitar. E deste modo Deus não pode ser objeto do temor, como já estabelecemos. Mas é, desse modo, objeto da esperança e das outras virtudes teologais. Porque, pela virtude da esperança, confiamos no auxílio divino, não somente para alcançar qualquer bem que seja, mas, sobretudo para chegarmos à posse de Deus, como o nosso principal bem. E o mesmo se dá com as outras virtudes teologais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – De ser o amor o objeto do temor não se segue que o temor de Deus não seja um hábito distinto da caridade, que é o amor de Deus. Pois, o amor é o princípio de todas as afeições, e contudo as nossas diversas afeições se aperfeiçoam por hábitos diversos. Entretanto, o amor realiza a essência da virtude, mais que o temor; por ter como objeto o bem, para o qual a virtude principal e essencialmente se ordena, como do sobredito resulta. Donde, a esperança é também considerada como

virtude. Ora, o temor tem principalmente por objeto um mal, cuja fuga implica. Por onde, é algo menos que uma virtude teologal.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz a Escritura, o princípio da soberba do homem é apostatar de Deus, isto é, não querer submeter-se a Deus, o que se opõe ao temor filial, pelo qual o reverenciamos. E assim, o temor exclui o princípio da soberba, por isso é nos dado para combatê-la. Mas daí não se segue seja idêntico à virtude da humildade, mas sim, que é o princípio dela. Pois, os dons do Espírito Santo são princípios das virtudes intelectuais e morais como já dissemos; mas as virtudes teologais o são princípios dos dons segundo também já estabelecemos.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA Á QUINTA OBJEÇÃO.**

Art. 10 - Se o temor diminui com o aumento da caridade.

O décimo discute-se assim. – Parece que o temor diminui com o aumento da caridade.

1. – Pois, como diz Agostinho, quanto mais cresce a caridade, tanto mais diminui o temor.
2. Demais. – Aumentando a esperança, diminui o temor. Ora, aumentando a caridade, aumenta a esperança, como já se estabeleceu. Logo, aumentando a caridade, diminui o temor.
3. Demais. – O amor implica a união e o temor, a separação. Ora, o aumento daquela faz diminuir este. Logo, aumentando o amor de caridade, diminui o temor.

Mas, *em contrário*, Agostinho: O temor não só dá o começo, mas também a perfeição à sabedoria, pela qual amamos sobretudo a Deus, e ao próximo como a nós mesmos.

SOLUÇÃO. – Há duplo temor de Deus, como já dissemos: um filial, pelo qual tememos ofendê-la ou dele nos separar; outro, servil, pelo qual tememos a pena. Ora, o temor filial há de necessariamente aumentar, aumentando a caridade, assim como aumenta o efeito o aumento da causa. Pois, quanto mais amamos a alguém, tanto mais tememos ofendê-lo e dele nos separar. Mas o temor servil, quanto à sua servilidade, desaparece totalmente quando sobrevém a caridade; permanece porém em substância o temor da pena, como dissemos. E este temor diminui com o aumento da caridade, sobretudo no seu ato: pois quanto mais amamos a Deus tanto menos tememos a pena. Primeiro, porque damos menor atenção ao nosso bem próprio, ao qual vai de encontro a pena. Segundo, porque, unindo-nos a Deus mais fortemente, mais confiamos no prêmio e por conseguinte menos tememos a pena.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho se refere ao temor da pena.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor da pena é o que diminui, quando aumenta a esperança. Mas o aumento desta faz crescer o temor filial. Pois, quanto mais certamente esperamos conseguir um bem, com o auxílio de outrem, tanto mais tememos ofendê-la ou dele nos separar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O temor filial não implica a separação, mas antes a submissão; e teme separar-se dessa sujeição a Deus. Mas de algum modo denota uma separação, pois, longe de termos a presunção de nos igualar a Deus, submetemo-nos a ele. E essa separação também se encontra na caridade, pela qual amamos a Deus mais que a nós mesmos e acima de todas as coisas. Por onde, o amor de caridade, crescendo, não diminui a reverência do temor, mas antes, a aumenta.

Art. 11 - Se o temor subsiste na pátria.

O undécimo discute-se assim. – Parece que o temor não subsiste na pátria.

1. – Pois, diz a Escritura: Gozará da abundância, sem temor de nenhum mal; o que se entende de quem já goza da sabedoria, na felicidade eterna. Ora, todo temor é relativo a algum mal, pois o mal é o seu objeto, como já se disse. Logo, nenhum temor haverá na pátria.

2. Demais. – Na pátria os homens se assemelharão a Deus, segundo aquilo da Escritura. Quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele. Ora, Deus não teme nada. Logo, na pátria, os homens não terão nenhum temor.

3. Demais. – A esperança é mais perfeita que o temor, por ter por objeto um bem, ao passo que o objeto do temor é um mal. Ora, não haverá esperança na pátria. Logo, também não haverá temor.

Mas, *em contrário*, a Escritura. – O temor do Senhor é santo, que permanece por séculos de séculos.

SOLUÇÃO. – O temor servil ou o da pena de nenhum modo existirá na pátria; pois tal temor fica excluído pela segurança da felicidade eterna, o que é da essência mesma da felicidade como já dissemos. Mas o temor filial, como aumenta com a caridade, também se aperfeiçoa com a caridade perfeita. Por onde, não terá na pátria exatamente o mesmo ato que tem na vida presente.

Para evidenciá-lo cumpre saber que o objeto próprio do temor é um mal possível, assim como um bem possível é o objeto próprio da esperança. E sendo o movimento próprio do temor uma quase fuga, ele implica a fuga de um mal árduo possível, pois males pequenos não produzem o temor: Demais, como o bem de todo ser consiste em permanecer na sua ordem, assim o abandono dela constitui um mal. Ora, a ordem da criatura racional consiste na submissão a Deus e em dominar as outras criaturas. Por onde, assim como é um mal para a criatura racional submeter-se, por amor, a uma criatura inferior, assim também lho é não se submeter a Deus, mas ao contrário, insultá-lo presunçosamente ou desprezá-lo. Ora, esse mal é possível na criatura racional, considerada na sua natureza mesma, por causa da natural flexibilidade do livre arbítrio; mas não o é para os bem-aventurados, por causa da perfeição da glória. Portanto, a fuga do mal, consistente em não submeter-se a Deus, mal possível à natureza, mas impossível à felicidade, subsistirá na pátria. Mas nesta vida, tal fuga é a de um mal absolutamente possível.

E por isso, comentando aquilo da Escritura. - As colunas do céu estremecem e tremem ao seu aceno - Gregório diz: As próprias virtudes celestes, que contemplam a Deus sem cessar, tremem nessa contemplação mesma. Mas esse tremer, longe de lhe ser uma pena, provém-lhes, não do temor, mas da admiração; isto é, por admirarem a Deus na sua existência transcendental e para elas incompreensível. Por seu lado, Agostinho admite a existência de um tal temor, na pátria, embora deixe a questão duvidosa. Esse temor casto, diz, que permanece sempre, pelos séculos dos séculos, se tiver ainda de existir no século futuro, já não será o temor receioso de um mal possível, mas o que até fixo num bem impossível de perder. Pois, onde o amor do bem já alcançado é imutável, é certo, se podemos assim dizer, ser o temor do mal, contra o qual devemos nos acautelar, uma segurança. Ora, essa denominação de temor casto significa a vontade, que nos leva necessariamente a não querer pecar; e isso, não pela inquietação de uma fraqueza ainda temerosa de pecar, mas por uma tranquila caridade a salvo do pecado. Ou, se temor de gênero absolutamente nenhum pode existir na pátria, talvez se quisesse fazer a referência a um temor, subsistente sempre, por todos os séculos, para dizer que subsistirá até onde puder chegar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado exclui dos bem-aventurados o temor cheio de inquietação e de cautelas contra o mal; não porém o fundado na segurança, como diz Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Dionísio tu mesmas causas são semelhantes e dissemelhantes a Deus; semelhantes, pela imitação contingente do inimitável, isto é, enquanto, na medida do possível, imitam a Deus, que não pode ser perfeitamente imitado. Dissemelhante, por ficarem as causas criadas aquém da sua causa, deficientes em relação às suas medidas infinitas e incomparáveis. Por onde, de não convir o temor a Deus, sem superior a quem deva submeter-se, não se segue não convenha aos bem-aventurados, cuja felicidade consiste na perfeita sujeição a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esperança implica uma certa falta, a saber, a de uma felicidade futura, que desaparece com a presença desta. Ao passo que o temor implica uma falta natural à criatura, por distar infinitamente de Deus, o que ainda continuará a se dar na pátria. E por isso, o temor não desaparecerá totalmente na pátria.

Art. 12 - Se a pobreza de espírito é a bem-aventurança correspondente ao dom do temor.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que a pobreza de espírito não é a bem-aventurança correspondente ao dom do temor.

1. – Pois, o temor é o início da vida espiritual, como do sobredito resulta. Ora, a pobreza faz parte da perfeição da vida espiritual, conforme aquilo da Escritura. Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá-o aos pobres. Logo, a pobreza de espírito não corresponde ao dom do temor.

2. Demais. – A Escritura diz: Traspassa com o teu temor as minhas carnes. Por onde se vê ser: próprio do temor reprimir a carne. Ora, parece, a beatitude a que pertence por excelência reprimir a carne, é a das lágrimas. Logo, esta bem-aventurança, mais que a da pobreza, corresponde ao dom do temor.

3. Demais. – O dom do temor corresponde à virtude da esperança, como já se disse. Ora, parece que à esperança corresponde sobretudo a última bem-aventurança, que é: Bem-aventurados os pacíficos, porque eles serão chamados filhos de Deus. Logo, essa bem-aventurança corresponde, mais que a pobreza de espírito, ao dom do temor.

4. Demais. – Como se disse ante, às bem-aventuranças correspondem os frutos. Ora, nenhum fruto corresponde ao dom do temor. Logo, também não lhe corresponde nenhuma das bem-aventuranças.

Mas, *em contrário*, Agostinho: O temor de Deus é próprio dos humildes, dos quais se diz: Bem-aventurados os pobres de espírito.

SOLUÇÃO. – Ao temor propriamente corresponde a pobreza de espírito. Pois, sendo próprio do temor filial prestar reverência e sujeição a Deus, o que resulta dessa sujeição pertence ao dom do temor. Porque, quem se submete a Deus deixa por isso mesmo de se magnificar em si próprio ou em qualquer outro ser que não seja Deus. O contrário repugnaria à perfeita submissão a Deus, conforme aquilo da Escritura: Estes confiam nas suas carroças e aqueles, nos seus cavalos; mas nós invocaremos o nome do Senhor nosso Deus. Por onde, quem teme a Deus perfeitamente, não procura, por consequência, magnificar-se em si mesmo, pela soberba, nem pelos bens exteriores das honras e das riquezas. Ora, o que faz agir de ambos esses modos é a pobreza de espírito, podendo esta ser entendida como um aniquilamento do espírito entumecido e soberbo, na interpretação de Agostinho; ou também como um

desprezo dos bens temporais, causado pelo espírito, isto é, pela vontade própria, movida pelo Espírito Santo, segundo as interpretações de Ambrósio e Jerônimo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sendo a felicidade um ato de virtude perfeita, todas as bem-aventuranças pertencem à perfeição da vida espiritual. E o começo dessa perfeição parece realizar-se quando, tendendo à perfeita participação dos bens espirituais, desprezamos os bens da terra, assim como também o temor ocupa o primeiro lugar, entre os dons. Mas a perfeição não consiste no abandono mesmo dos bens temporais, que é somente uma via para a perfeição. Contudo o temor filial, a que corresponde a bem-aventurança da pobreza, subsiste mesmo com a perfeição da sabedoria, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A magnificação indébita do homem, em si mesmo, ou nos outros seres, se opõe mais diretamente à submissão a Deus, causada pelo temor filial, do que a busca dos prazeres externos. Estes, porém se opõem ao temor pelas suas consequências. Pois, quem presta reverência e submissão a Deus, não se compraz em outras coisas, senão em Deus. Contudo, o prazer não implica a ideia de dificuldade, que caracteriza o objeto do temor, como o implica a magnificação de si próprio. E portanto, a bem-aventurança da pobreza corresponde ao temor diretamente, e a das lágrimas, consequentemente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esperança implica movimento relativamente ao termo para que tende. Mas o temor o implica sobretudo, relativamente ao ponto de partida, donde se afasta. Por isso a última bem-aventurança, termo da perfeição espiritual, corresponde propriamente à esperança, como objeto último da mesma. Ao passo que a primeira bem-aventurança, que implica o afastamento das coisas externas, obstáculos à submissão a Deus, corresponde propriamente ao temor.

RESPOSTA À QUARTA. – Os frutos, concernentes ao uso moderado ou à abstinência dos bens temporais parece convir ao dom do temor; tais são a modéstia, a continência e a castidade.

Questão 20: Do desespero.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos. E primeiro, do desespero. Segundo, da presunção.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se o desespero é pecado.

O primeiro discute-se assim – Parece que o desespero não é pecado.

1 – Pois, todo pecado implica a conversão a um bem perecível e a aversão do bem imutável, como se vê claramente em Agostinho. Ora, o desespero não implica conversão a nenhum bem perecível. Logo, não é pecado.

2. Demais. – O que nasce de boa raiz parece não ser pecado, pois, no dizer da Escritura, não pode a árvore boa dar maus frutos; Ora, parece que o desespero nasce de boa raiz, isto é, do temor de Deus, ou do horror da grandeza dos nossos próprios pecados. Logo, o desespero não é pecado.

3. Demais. – Se o desespero fosse pecado, também cometeriam pecado os condenados, por desesperarem. Ora, isto não lhes é imputado por culpa, mas antes, por danação. Logo, também não pode ser imputado por culpa aos viadores e portanto não é pecado.

Mas, *em contrário*. – O que leva os homens ao pecado parece não somente ser pecado, mas o princípio dos pecados. Ora, tal é o desespero; pois, diz o Apóstolo de certos: Que, desesperando, se entregaram a si mesmos à dissolução, à obra de toda a impureza, à avareza. Logo, o desespero não só é pecado, mas princípio de todos os outros pecados.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, à afirmação ou à negação no intelecto corresponde a busca ou a fuga no apetite; e ao verdadeiro ou falso no intelecto corresponde, bem e mal no apetite. Por onde, todo movimento apetitivo, realizado de conformidade com o intelecto verdadeiro, é em si mesmo bom; e todo movimento do apetite, realizado de conformidade com o intelecto falso é, em si mesmo mal e pecado. Ora, relativamente a Deus, o juízo verdadeiro da inteligência consiste em pensar que dele provém à salvação do homem e o perdão dos pecadores, conforme aquilo da Escritura: Não quero a morte do pecador, mas que se converta e viva. E a opinião falsa é que Deus negue o perdão ao pecador arrependido, ou não converta para si os pecadores, pela graça justificante. Por onde, assim como o movimento da esperança, concorde com um juízo verdadeiro, é louvável e virtuoso, assim, o movimento do desespero, conforme a um juízo falso sobre Deus, é vicioso e constitui pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todo pecado mortal implica de certo modo a aversão do bem imutável e a conversão a um bem transitório, mas de diferentes maneiras. Pois, os pecados opostos às virtudes teologais, como o ódio de Deus, o desespero e a infidelidade consistem principalmente na aversão do bem imutável, por terem essas virtudes Deus como objeto, E por consequência, tais pecados implicam a conversão a um bem transitório, pois a alma, abandonando a Deus, há de, conseqüente e necessariamente, voltar-se para outros objetos. Ao passo que os outros pecados consistem principalmente na conversão a um bem transitório; mas, por via de consequência, na aversão do bem imutável. Assim quem fornicava não tem a intenção de separar-se de Deus, mas de gozar do prazer carnal, donde resulta o separar-se de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos pode um efeito resultar radicalmente da virtude. - Diretamente, por parte da virtude mesmo; assim, o ato procede do hábito. E deste modo, da virtude não pode radicalmente resultar nenhum pecado; sendo neste sentido o dito de Agostinho, que ninguém

pode usar mal da virtude. - Doutro modo, um efeito resulta da virtude indireta ou ocasionalmente. E então, nada impede resulte um pecado de uma virtude; assim, certos se ensoberbecem com suas virtudes, conforme aquilo de Agostinho: A soberba arma ciladas às boas obras, para que pereçam. E neste sentido pode nascer o desespero, do temor de Deus ou do horror dos pecados próprios, por usarmos mal desses bens e tirarmos deles ocasião de desesperar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os condenados não estão em condições de esperar, pela impossibilidade de voltarem à felicidade. Por isso, o não esperarem não lhes é imputado por culpa, mas constitui a danação mesma deles. Assim como também no estado da via não seria pecado desesperarmos do que não podemos ou não nos é devido alcançar. Tal o caso do médico que desesperasse da cura de um doente, ou de quem desesperasse poder possuir riquezas.

Art. 2 - Se o desespero pode existir sem a infidelidade.

O segundo discute-se assim. – Parece que o desespero não pode existir sem a infidelidade.

1. – Pois, a certeza da esperança deriva da fé. Ora, permanecendo a causa, não desaparece o efeito. Logo, ninguém pode, sem perder a fé, perder, pelo desespero, a certeza da esperança,

2. Demais. – Antepor a culpa própria à bondade ou à misericórdia divina é negar a infinidade dessa divina misericórdia ou bondade. O que constitui a infidelidade. Ora, quem desespera antepõe a sua culpa à misericórdia ou à bondade divina, conforme aquilo da Escritura. O meu pecado é muito grande para eu poder alcançar perdão, Logo, todo aquele que desespera é infiel.

3. Demais. — Todo aquele que incide numa heresia condenada é infiel. Ora, parece que quem desespera cai na heresia condenada dos Novacianos, que dizem não se remi tirem os pecados, depois do batismo. Logo, parece que todo aquele que desespera é infiel.

Mas, *em contrário*, a disparição de uma realidade posterior não acarreta a da anterior. Ora, a esperança é posterior à fé, orno já se disse. Logo, desaparecida a esperança, a fé pode continuar a existir. Portanto, nem todo o que desespera é infiel.

SOLUÇÃO. – A infidelidade pertence ao intelecto; ao passo que o desespero, à potência apetitiva. Ora, enquanto o intelecto tem por objeto o universal, a potência apetitiva busca o particular, pois o movimento apetitivo: procede da alma para as coisas, e estas em si mesmas são particulares. Ora, pode acontecer tenha alguém um modo reto de julgar, universalmente, sem o seu movimento apetitivo proceder retamente, pela falsidade do seu juízo num caso particular. Pois, necessariamente, deve passar do juízo universal para o apetite de um objeto particular, mediante um juízo particular, como diz Aristóteles. Assim, de uma proposição universal não se deduz nenhuma conclusão particular, senão recorrendo à mediação de uma proposição particular. Onde, pode alguém ter fé reta, universalmente falando, e errar pelo movimento apetitivo, que busca o particular, por ter o juízo particular corrupto pelo hábito ou pela paixão. Assim, quem fornicar, considerando a fornicção como um bem para si, num caso presente, tem um juízo corrupto em relação a esse caso particular, embora conserve, pela fé, um juízo universal verdadeiro, pelo qual a fornicção é um pecado mortal. E semelhantemente, pode alguém, fazendo um juízo universal verdadeiro em matéria de fé, que ensina haver na Igreja a remissão dos pecados, sofrer, contudo um movimento de desespero, que o leva a não esperar o perdão, no estado em que se encontra na sua existência, por fazer um juízo errado particular. E deste modo, pode haver desespero, bem como outros pecados mortais, sem infidelidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Um efeito desaparece, não somente com a disparição da causa primeira, mas também com a da causa segunda. Por onde, o movimento da esperança pode ser eliminado, não só pela disparição do juízo universal da fé, que é como a causa primeira da certeza da esperança, mas também com a disparição do juízo particular, que é como a causa segunda.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem julgasse, universalmente, não infinita a misericórdia de Deus seria infiel. Ora, tal não julga quem desespera; senão que, estando num determinado estado, não deve, por alguma particular disposição sua, esperar na divina misericórdia.

E o mesmo devemos **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO** que os Novacianos negam, universalmente, seja na Igreja feita a remissão dos pecados.

Art. 3 - Se o desespero é o máximo dos pecados.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o desespero não é o máximo dos pecados.

1. – Pois, pode haver desespero sem infidelidade, como já se disse. Ora, a infidelidade é o máximo dos pecados, por destruir o fundamento do edifício espiritual. Logo, o desespero não é o máximo dos pecados.

2. Demais. – Ao maior bem se opõe o maior mal, como claro está no Filósofo. Ora, a caridade é maior que a esperança, no dizer da Escritura. Logo, o ódio de Deus é maior pecado que o desespero.

3. Demais. – No pecado do desespero há só a desordenada aversão de Deus. Ora, nos outros pecados há, não só essa aversão desordenada, mas também, uma desordenada conversão. Logo, o pecado do desespero não é mais grave, mas menos grave que os outros.

Mas, *em contrário* – O pecado incurável é o gravíssimo, conforme a Escritura. Incurável é a lua fractura, maliquíssima a lua chaga. Ora, o pecado do desespero é incurável, segundo ainda a Escritura: a minha chaga maligna recusou ser curada. Logo, o desespero é o mais grave dos pecados.

SOLUÇÃO. – Os pecados opostos às virtudes teologais são, no seu gênero, mais graves que os outros. Pois, tendo as virtudes teologais Deus como objeto, os pecados que se lhes opõem implicam direta e principalmente aversão de Deus. Ora, a razão principal do mal e a gravidade de todo pecado mortal está em nos causarem a aversão de Deus. Pois não seria pecado mortal a conversão, embora desordenada, a um bem temporal, se não implicasse a aversão de Deus. Por onde, o pecado que, primariamente e em si mesmo, implica a aversão de Deus é o mais grave de todos os pecados mortais.

Ora, às virtudes teologais se opõem a infidelidade, o desespero e o ódio de Deus. Entre estes pecados, o ódio e a infidelidade, comparados com o desespero, são mais graves, em si mesmos considerados, isto é, por natureza da espécie própria deles. Pois, a infidelidade consiste em não crermos na verdade divina; o ódio, em a nossa vontade contrariar a mesma divina bondade; o desespero, enfim, em não esperarmos participar da bondade de Deus. Por onde, como é claro, a infidelidade e o ódio de Deus se opõem a Deus em si mesmo considerado; o desespero, porém, enquanto a sua bondade é participada por nós. Portanto, maior pecado, absolutamente falando, é não crer na verdade de Deus, ou odiá-lo, do que não esperar alcançar dele a glória.

Comparado, porém, o desespero com os outros dois pecados, relativamente a nós, então o desespero é mais perigoso. Pois, pela esperança evitamos o mal e somos levados a buscar o bem. Por onde, desaparecida ela, caímos desenfreadamente nos vícios e abandonamos todas as boas obras. Por isso,

aquilo da Escritura. - Se tu perdes a esperança, descorçoado no dia da angústia, será minguada a tua fortaleza - diz a Glosa : Nada há de mais execrável que o desespero, pois a presa dele perde a constância, tanto nos trabalhos desta vida, como, o que é pior, nos combates da fé. E Isidoro diz: Perpetrar um crime é a morte da alma; mas desesperar é descer ao inferno.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Art. 4 - Se o desespero nasce da acédia.

O quarto discute-se assim. – Parece que o desespero não nasce da acédia.

1. – Pois, uma mesma realidade não vem de causas diversas. Ora, desesperar da vida futura procede da luxúria, como diz Gregório Logo, não procede da acedia.

2. Demais. – Assim como à esperança se opõe o desespero, assim, à alegria espiritual, a acedia. Ora, a alegria espiritual procede da esperança, conforme àquilo da Escritura. Na esperança alegres. Logo, a acedia nasce do desespero e não inversamente.

3. Demais. – Os contrários tem causas contrárias. Ora, parece que a esperança, a que se opõe o desespero, nasce da consideração dos benefícios divinos, e sobretudo de considerarmos na encarnação. Pois, diz Agostinho: Nada era tão necessário para exaltar nossa esperança, que nos ser manifestado quanto Deus nos amava. Ora, que prova há mais clara desse amor, senão o ter-se dignado o Filho de Deus entrar em união com a nossa natureza? Logo, o desespero nasce, antes da negligência em fazermos essa consideração, do que da acedia.

Mas, *em contrário*, Gregório enumera o desespero entre os vícios nascidos da acedia.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o objeto da esperança é um bem difícil de alcançar, mas que podemos obter por nós mesmos ou por outrem. Por onde, de dois modos podemos perder a esperança de obter a felicidade: ou pela não reputarmos um bem difícil, ou pela não reputarmos possível de alcançar, quer por nós mesmos, quer por outrem. Ora, se os bens espirituais não os apreciamos como tais, ou se não nos parecem grandes bens, é por a isso nos levar o nosso afeto contaminado pelo amor dos prazeres corpóreos, entre os quais ocupam o primeiro lugar os venéreos. Pois, o afeto por esses prazeres faz-nos aborrecer os bens espirituais e não esperá-los, como bens difíceis de alcançar. E a esta luz, o desespero é causado pela luxúria. Ora, o não esperar o homem que lhe seja um bem difícil possível de alcançar, quer por si, quer por ou trem, vem da nímia depressão, que, quando lhe domina o afeto, faz-lhe parecer que nunca jamais possa elevar-se, na prática do bem. Por isso a acedia, sendo uma tristeza, que abate o espírito, produz o desespero. Ora, o objeto próprio da esperança é buscar um bem possível; pois, buscar um bem e difícil de alcançar é também próprio das outras paixões. Por onde, o desespero nasce, mais especialmente, da acedia. Pode contudo, nascer também da luxúria, pela razão já exposta.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO**.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Segundo diz o Filósofo, assim como a esperança gera o prazer, assim também o gozo deste aumenta a esperança do homem. E do mesmo modo o homem tomado da tristeza, facilmente cai no desespero, conforme àquilo da Escritura: Para que não seja consumido de demasiada tristeza quem se acha em tais circunstâncias. Contudo, como o objeto da esperança é um bem, para onde naturalmente tende o apetite e do qual não foge naturalmente, senão só por algum obstáculo superveniente, por isso, mais diretamente da esperança nasce a alegria, e, ao contrário, o desespero nasce da tristeza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A negligência mesma, em considerar os benefícios divinos nasce da acedia. Pois o homem, dominado pela paixão pensa principalmente no que lhe a ela diz respeito. Por isso quem é tomado da tristeza não pensa facilmente em nada de grande e belo, senão só em coisas tristes salvo se, com grande esforço, livrar-se dela.

Questão 21: Da presunção.

Em seguida devemos tratar da presunção.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a presunção, pecado contra o Espírito Santo, se funda em Deus ou nas nossas próprias forças.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a presunção, pecado contra o Espírito Santo, não se funda em Deus, mas nas nossas próprias forças.

1. – Pois, quanto menor for uma potência, tanto mais peca quem nela se funda demasiadamente. Ora, o poder humano é menor que o divino. Logo, peca mais gravemente quem presume do poder humano, que quem presume do divino. Ora, o pecado contra o Espírito Santo é de todo o mais grave. Logo, a presunção, considerada como espécie do pecado contra o Espírito Santo, se apoia no poder humano, mais que no divino.

2. Demais. – Do pecado contra o Espírito Santo nascem outros pecados: pois tal pecado é considerado como a malícia, pela qual pecamos. Ora, parece que os outros pecados nascem antes da presunção pela qual presumimos de nós mesmos, do que de outra, pela qual presumimos de Deus. Pois, o amor de si mesmo é o princípio do pecado, como diz Agostinho. Logo, parece que a presunção, pecado contra o Espírito Santo, funda-se, sobretudo no poder humano.

3. Demais. – O pecado provém da conversão desordenada a um bem transitório. Ora, a presunção é pecado. Logo, provém, antes, da conversão ao poder humano, bem transitório, do que da conversão à virtude divina, bem imutável.

Mas, *em contrário*, assim como pelo desespero desprezamos a misericórdia divina, onde se funda a esperança, assim pela presunção desprezamos a justiça divina, que pune os pecadores. Ora, assim como tem misericórdia, também Deus tem justiça. Logo, assim como o desespero vem da aversão de Deus, assim a presunção, da desordenada conversão para ele.

SOLUÇÃO. – A presunção implica uma certa e imoderada esperança. Pois, o objeto desta é um bem possível, mas difícil de alcançar. Ora, um bem pode ser difícil ao homem de dois modos: em relação ao seu poder próprio, ou só em relação ao poder divino. Por isso pode haver presunção pelo que houver de imoderado relativamente a ambas essas esperanças. - Assim, a presunção relativa à esperança, que nos leva a confiar em nossas próprias forças, se funda em buscarmos como possível um bem que as excede. Por isso diz a Escritura: Humilhas aos que presumem de si mesmos. E tal presunção se opõe à virtude da magnanimidade, que estabelece o justo meio à esperança humana. - Relativamente à esperança pela qual nos apoiamos no poder divino, pode, por falta de moderação, haver presunção, quando buscamos como possível, ao poder e à misericórdia divina, o que não o é. Assim, se esperamos obter perdão sem penitência, ou a glória, sem méritos. E esta é a presunção que é propriamente uma espécie de pecado contra o Espírito Santo; pois, por ela, rejeitamos ou desprezamos os auxílios do Espírito Santo, que nos livra do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos o pecado contra Deus é, genericamente, mais grave que os outros pecados. Por onde, a presunção, pela qual confiamos desordenadamente em Deus, é mais grave pecado de que aquela pela qual confiamos nas nossas próprias forças. Pois, confiarmos no poder divino, para conseguir o que não convém a Deus, é diminuir-

lhe o poder. Por onde é claro que peca mais gravemente quem diminui Q poder divino que quem exalta as próprias forças.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A presunção mesma, pela qual presumimos de Deus desordenadamente, implica o amor de nós próprios, que nos leva a desejar desordenadamente o nosso bem próprio. Pois, o que desejamos muito, estimamos alcançar facilmente, por meio de outrem, mesmo se não o pudermos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A presunção fundada na misericórdia divina implica, a conversão a um bem transitório, enquanto procedente do desejo desordenado do nosso bem próprio; e a aversão do bem imutável, por atribuírmos ao poder divino o que lhe não convém; e isso nos leva a afastarmo-nos da divina verdade.

Art. 2 - Se a presunção é pecado.

O segundo discute-se assim. – Parece que a presunção não é pecado.

1. – Pois, nenhum pecado é razão para o homem ser ouvido por Deus. Ora, a presunção faz certos serem ouvidos por ele, conforme a Escritura: Ouve a esta miserável que te suplica e que presume da tua misericórdia. Logo, presumir da misericórdia divina não é pecado.

2. Demais. – A presunção implica um superexcesso de esperança. Ora, não é possível haver superexcesso na esperança que temos em Deus; pois, o seu poder e a sua misericórdia são infinitos. Logo, parece que a presunção não é pecado.

3. Demais. – O pecado não escusa do pecado. Ora, a presunção o escusa. Pois, como diz o Mestre das Sentenças Adão pecou menos, por haver pecado com esperança de perdão; e isso implica a presunção, segundo parece. Logo, a presunção não é pecado.

Mas, *em contrário*, a presunção é considerada uma espécie de pecado contra o Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos relativamente ao desespero, todo movimento aperitivo, que se realiza de conformidade com um intelecto falso é, em si mesmo, um mal e um pecado. Ora, a presunção é um movimento aperitivo, por implicar uma esperança desordenada. Além disso, realiza-se de conformidade com um intelecto falso, como o desespero. Pois assim como é falso, não tenha Deus perdão para os arrependidos, ou não converta os pecadores à penitência, assim também o é conceda perdão aos obstinados no pecado e recompense com a: glória aos que deixaram de praticar boas obras. E é de conformidade com esta opinião que se realiza o movimento da presunção. Logo, a presunção é pecado. Menor porém, que o desespero, e isto na medida mesma em que é mais próprio de Deus ter misericórdia e compadecer-se, por causa da sua infinita bondade, do que punir. Pois ser misericordioso é próprio de Deus por natureza; e punir lhe é por causa dos nossos pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A palavra - presumir - toma-se às vezes por - esperar - porque a nossa verdadeira esperança em Deus é considerada como presunção, se for medida pela condição humana. Não o será porém, se atendermos ao imenso da bondade divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A presunção não implica em superexcesso de esperança, por esperarmos demasiado em Deus, mas por esperarmos dele o que não lhe convém. E isso também é nele esperar pouco, pois proceder assim é, de certo modo, diminuir-lhe o poder,

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pecar, no propósito de perseverar no pecado, com esperança de perdão, é próprio da presunção; e isso não diminui, mas aumenta o pecado. Porém pecar, na esperança de ser um

dia perdoado, com o propósito de abster-se do pecado e arrepender-se dele, não implica presunção, mas diminui o pecado, por indicar termos a vontade menos presa a ele.

Art. 3 - Se a presunção se opõe mais ao temor que à esperança.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a presunção se opõe mais ao temor que à esperança.

1 – Pois, o temor desordenado se opõe ao temor reto. Ora, a presunção parece fazer parte do temor desordenado, conforme aquilo da Escritura: Sempre uma consciência perturbada presume coisas cruéis; e ainda: o temor é um auxiliar da presunção, Logo, a presunção se opõe ao temor, mais que à esperança.

2. Demais. – Os contrários distam em máximo grau. Ora, a presunção dista mais do temor do que da esperança, pois implica movimento para o seu objeto, como a esperança; ao contrário, o temor implica um afastamento do objeto. Logo, a presunção contraria mais ao temor que à esperança.

3. Demais. – A presunção exclui totalmente o temor, não porém a esperança, senão só a retidão desta. Ora, como os contrários mutuamente se destroem, parece que a presunção se opõe mais ao temor que à esperança.

Mas, *em contrário*, dois vícios opostos entre si são contrários a uma mesma virtude; assim a timidez e a audácia, à fortaleza. Ora, o pecado da presunção é contrário ao do desespero, diretamente oposto à esperança. Logo, parece também a presunção se opõe mais diretamente à esperança.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, a todas as virtudes são contrários não só os vícios, que delas difiram manifestamente, como à prudência a temeridade, mas também os que, sob algum aspecto, lhes são vizinhos é se lhes assemelham, não verdadeiramente, mas sob uma aparência falaciosa, como à prudência a astúcia. E também o Filósofo diz que a virtude tem maior semelhança com um do que com outro dos vícios opostos; assim a temperança, com a insensibilidade, e a fortaleza, com a audácia. Por onde, a presunção tem oposição manifesta com o temor, sobretudo o servil, relativo à pena proveniente da justiça de Deus, cujo perdão a presunção espera. Mas, por semelhança aparente, contraria, antes, à esperança, por implicar uma certa esperança desordenada em Deus. E como se opõem mais diretamente as realidades de um mesmo gênero, que as de gêneros diversos, por serem os contrários do mesmo gênero, por isso, mais diretamente a presunção se opõe à esperança que ao temor. Pois, uma e outra se fundam no mesmo objeto; mas a esperança, ordenada, e a presunção, desordenadamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A esperança é, referida ao mal, abusivamente, e ao bem, em sentido próprio. Assim também a presunção. E a esta luz o temor desordenado chama-se presunção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Contrários são os termos mais distantes entre si, no mesmo gênero. Ora, a presunção e a esperança implicam um movimento do mesmo gênero, que pode ser ordenado ou desordenado. Por isso a presunção contraria mais diretamente à esperança que ao temor. Pois à esperança contraria em razão da diferença própria, como o desordenado, ao ordenado; enquanto que ao temor, em razão da sua diferença genérica, que é um movimento da esperança.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A presunção contraria ao temor por contrariedade genérica; mas à virtude da esperança por contrariedade de diferença. Por isso, a presunção exclui totalmente o temor, mesmo genericamente; mas não exclui a esperança, senão em razão da diferença, excluindo-lhe o ser desordenado.

Art. 4 - Se a presunção é causada pela vanglória.

O quarto discute-se assim. – Parece que a presunção não é causada pela vanglória.

1. – Pois, a presunção parece apoiar-se sobretudo na misericórdia divina. Ora, a misericórdia tem por objeto a miséria, oposta à glória. Logo, a presunção não nasce da vanglória.

2. Demais. – A presunção se opõe ao desespero. Ora, o desespero nasce da tristeza, como já se disse. E tendo os contrários causas contrárias, parece que a presunção nasce do prazer. Por onde parece que nasce dos vícios carnavais, cujos prazeres são os mais veementes.

3. Demais. – O vício da presunção consiste em tendermos para um bem impossível, como se nos fosse possível. Ora, por ignorância julgamos o impossível, possível. Logo, a presunção provém, antes, da ignorância, que da vanglória.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: a presunção das novidades é feita da vanglória.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, há uma dupla presunção. - Uma, confiante nas nossas próprias forças, quando tentamos como possível o que nô-las excede. E essa presunção nasce manifestamente da vanglória. Pois de muito desejarmos a glória, resulta tentarmos alcançar uma glória superior às nossas forças. E essa glória compreende sobretudo as novidades, que provocam maior admiração. E por isso Gregório indica assinaladamente a presunção como filha da vanglória. - Outra presunção é a fundada desordenadamente na misericórdia ou no poder divinos, por onde esperamos obter a glória, sem méritos, ou o perdão, sem penitência. E tal presunção nasce diretamente da soberba, causa de o homem se estimar, a ponto de esperar que Deus não o punirá, nem o excluirá da glória, mesmo que peque.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 22: Dos preceitos relativos a esperança e ao temor.

Em seguida devemos tratar dos preceitos relativos à esperança e ao temor.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se se deve estabelecer algum preceito relativo à virtude da esperança.

O primeiro discute-se assim. – Parece não se deve estabelecer nenhum preceito relativo à virtude da esperança.

1. – Pois, o que pode realizar-se por um só princípio não tem necessidade de apoiar-se em mais outro. Ora, pela própria inclinação da sua natureza, o homem é levado suficientemente a esperar o bem. Logo, não é necessário a isso seja levado por nenhum preceito de lei.

2. Demais. – Sendo os preceitos dados para regular os atos virtuosos, os preceitos principais devem ser os que são dados para os atos das virtudes principais. Ora, de todas as virtudes, as principais são as três teologais, a saber, a esperança, a fé e a caridade. Por onde, sendo os principais preceitos da Lei os do Decálogo, a que se reduzem todos os outros como já disse, parece que se algum preceito fosse dado relativo à virtude da esperança, esse deveria estar contido nos do Decálogo. Ora, não está contido nele. Logo, parece que nenhum preceito legal deve ser dado relativo à virtude da esperança.

3. Demais. – Pela mesma razão preceituase um ato de virtude e se proíbe o ato do vício oposto. Ora, não há nenhum preceito dado que proíba o desespero, contrário à esperança. Logo, parece que também não se deve dar nenhum preceito relativo à esperança.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura - O meu preceito é este, que vos ameis uns aos outros - diz Agostinho: Quantos preceitos não nos foram dados sobre a fé, e quantos sobre a esperança. Logo, convém dar certos preceitos sobre a esperança.

SOLUÇÃO. – Dos preceitos encontrados na Sagrada Escritura, uns são da substância da lei, outros, preâmbulos dela. Preâmbulos são aqueles sem os quais a lei não pode existir. Tais os preceitos sobre o ato de fé e o da esperança; pois, pelo ato de fé, a mente do homem se inclina a reconhecer o autor da lei, como sendo aquele a quem deve submeter-se; e pela esperança do prêmio é levado à observância dos preceitos. Os preceitos relativos à substância da lei são os impostos ao homem já submetido e pronto a obedecer, e relativos à retidão da vida. Por onde, tais preceitos são propostos, no ato da promulgação da lei, imediatamente, como preceitos. Ora, os preceitos relativos à fé e à esperança não deviam ser propostos de modo preceptivo, pois, se o homem já não cresse e esperasse a lei lhe seria dada em vão. Mas assim como o preceito sobre a fé foi proposto a modo de declaração ou de lembrança, como já dissemos, assim também o preceito sobre a esperança, na primeira promulgação da Lei, foi dado a modo de promessa. Pois, quem promete prêmios ao obediente, por isso mesmo incita-o à esperança. Por onde, todas as promessas contidas na Lei tem por fim despertar a esperança.

Porém, depois de ter sido estabelecida a lei pertence aos homens prudentes, não só induzir os demais a lhe observar os preceitos, mas, e sobretudo a conservar-lhe o fundamento. Por isso, depois da primeira promulgação da Lei, a Sagrada Escritura muitas vezes induz os homens a esperar, mesmo a modo de admoestação ou preceito, e não somente fazendo promessas, como a Lei, e como se vê claramente no lugar onde diz - Esperai nele, toda a congregação do povo - e em muitos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A natureza inclina suficientemente a esperar o bem proporcionado à natureza humana. Mas para esperar um bem sobrenatural, era preciso fosse o homem levado pela autoridade da lei divina, e em parte, por promessas, em parte, por admoestações ou por preceitos. E contudo, mesmo para aquilo a que a razão natural inclina, como os atos das virtudes morais, foi necessário se dessem os preceitos da lei divina, para maior firmeza, e sobretudo, porque a razão natural do homem estava obscurecida pelas concupiscências do pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os preceitos do Decálogo pertencem à primeira promulgação da Lei. Por isso, entre os preceitos dele, não se devia incluir nenhum sobre a esperança; mas bastou, por certas promessas feitas, infundir no homem a esperança, como claramente o faz o primeiro e o quarto preceitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nos casos em que a observação é exigida do homem como um dever, basta estabelecer um preceito afirmativo sobre o que ele deve fazer em que se entende estar incluída a proibição daquilo que deve evitar. Assim, foi estabelecido o preceito de honrar os pais, sem que se proibisse desonrá-los, senão porque a lei estabeleceu uma pena para quem os desonrasse. E como, para a sua salvação; o homem deve esperar em Deus, a isso o induz uma das maneiras supras referidas, quase afirmativamente, onde se entende incluída a proibição do contrário.

Art. 2 - Se a Lei devia estabelecer algum preceito relativo ao temor.

O segundo discute-se assim. – Parece que a Lei não devia dar nenhum preceito relativo ao temor.

1. – Pois, o temor de Deus tem por objeto os preâmbulos da lei, porque é o início da sabedoria. Ora, os preâmbulos da Lei não podem ser objeto dos preceitos da mesma. Logo, a Lei não devia dar nenhum preceito sobre o temor.

2. Demais. – Posta a causa, posto fica o efeito. Ora, o amor é causa do temor, pois todo temor procede de algum amor, como diz Agostinho: Logo, estabelecido o preceito do amor, seria necessário estabelecer outro sobre o temor.

3. Demais. – Ao temor se opõe, de certo modo, a presunção. Ora, a Lei não estabeleceu nenhuma proibição relativa à presunção. Logo, também não devia daí nenhum preceito sobre o temor.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Agora, pois, ó Israel, que é o que o Senhor teu Deus pede de ti, senão que temas o Senhor teu Deus? Ora, ele requer de nós o que nos mandou observar. Logo, temermos a Deus é objeto de preceito.

SOLUÇÃO. – Há um duplo temor: o servil e o filial. Ora, assim como somos levados à observância dos preceitos da lei pela esperança do prêmio, assim também somos levados à observância da lei pelo temor das penas, o que constitui o temor servil. Por onde, como já dissemos, na promulgação mesma da Lei não se devia dar nenhum preceito relativo ao ato da esperança, ao que os homens eram induzidos só pelas promessas. Assim também, nada se devia determinar, a modo de preceito, sobre o temor relativo à pena, pois a isso os homens eram levados pela cominação das penas; o que foi feito pelos preceitos mesmos do Decálogo e depois e conseqüentemente, pelos preceitos secundários da Lei. Mas, como, mais tarde, os sábios e os profetas, visando firmar os homens na observância da Lei, ministraram ensinamentos relativos à esperança, a modo de admoestação ou de preceito, assim também o mesmo se deu com o temor. Ora, o temor filial, que presta reverência a Deus, é um como gênero, relativamente ao amor de Deus, e um como princípio de tudo o que é observado para reverenciar a Deus. Por isso a Lei

estabeleceu preceitos, tanto sobre o temor filial como sobre o amor; porque um e outro são preâmbulos dos atos exteriores, preceituados pela Lei, e aos quais dizem respeito os preceitos do Decálogo. Por onde, a autoridade da Lei, invocada no caso presente, requer do homem o temor, tanto para que ande nosso caminhos do Senhor, adorando-o, como para que o ame.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O temor filial é um certo preâmbulo da Lei, não como algo de extrínseco a ela, mas como o princípio da mesma, como também o é o amor. Por isso, sobre um e outro estabeleceram-se preceitos, que são uns quase princípios comuns de toda a lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Do amor resulta o temor filial bem como outras boas obras feitas pela caridade. - Por isso, assim como, depois do preceito sobre a caridade se dão outros preceitos sobre os demais atos das virtudes, assim também simultaneamente se estabelecem preceitos sobre o temor e o amor de caridade. Assim como nas ciências demonstrativas não basta formular os princípios primeiros, se também não se estabelecem as conclusões deles próxima ou remotamente subsequentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Induzir ao temor basta para excluir a presunção; assim como induzir à esperança basta para excluir o desespero, como se disse.

Tratado sobre a Caridade

Questão 23: Da caridade em si mesma.

Em seguida devemos tratar da caridade. Primeiro, da caridade em si mesma. Segundo, do dom correspondente da sabedoria.

Na primeira questão há seis pontos a se considerarem. Primeiro, da caridade em si mesma. Segundo, do objeto da caridade. Terceiro, dos seus atos. Quarto, dos vícios opostos. Quinto, dos preceitos relativos à caridade.

Na primeira destas questões devemos tratar de dois pontos. Primeiro, da caridade em si mesma considerada. Segundo, da caridade comparada com o seu sujeito.

Na primeira questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se a caridade é amizade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a caridade não é a amizade.

1 – Pois, nada é mais próprio à amizade do que conviver com o amigo, no dizer do Filósofo. Ora, o homem pratica a caridade para com Deus e os anjos, que não tem comércio com os homens, segundo a Escritura. Logo, a caridade não é a amizade.

2. Demais. – A amizade implica a retribuição no amar, como diz Aristóteles: Ora, podemos praticar a caridade também para com os inimigos, conforme aquilo da Escritura: A amai a vossos inimigos, Logo, a caridade não é amizade.

3. Demais. – Há segundo o Filósofo três espécies de amizade a deleitável, a útil e a honesta. Ora, a caridade não é amizade útil nem deleitável. Pois, diz Jerónimo: a amizade verdadeira, a amizade fundada em Cristo, não repousa em nenhum interesse temporal, nem na só presença dos amigos, nem nas adulações pérfidas e lisonjeiras, mas no temor de Deus e no amor às divinas Escrituras. Semelhantemente, não é a amizade honesta, porque pela caridade amamos também os pecadores, ao passo que a amizade honesta tem por objeto só os virtuosos, como diz Aristóteles. Logo, a caridade não é a amizade.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Já vos não chamarei servos, mas amigos meus. Ora, isto só se podia dizer em razão da caridade. Logo, a caridade não é a amizade.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, não é qualquer amor que realiza a noção de amizade, senão o amor de benevolência, pelo qual queremos bem a quem amamos. Se porém não queremos bem aos seres que amamos, e antes, queremos para nós o bem que há neles como quando amamos o vinho, um cavalo, ou causas semelhantes - não há amor de amizade, mas de concupiscência. Pois seria ridículo dizer que alguém tenha amizade ao vinho ou a um cavalo. Mas também não basta a benevolência para haver a amizade: é preciso um certo amor mútuo, porque um amigo é amigo de seu amigo. Ora, essa mútua benevolência se funda em alguma comunicação. E tal é o caso do homem que comunica com Deus, porque ele nos comunica a sua felicidade; e dessa comunicação, em que há de fundar-se a amizade, diz a Escritura: Fiel é Deus, pelo qual fostes chamados à companhia de seu Filho. Ora, o amor fundado nessa comunicação é a caridade. Por onde é manifesto, que a caridade é a amizade entre o homem e Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem tem dupla vida, - Uma exterior, a sensível e corpórea. E, por esta, não comunicamos nem temos sociedade com Deus e os anjos. - Outra a do espírito. E por esta temos sociedade com Deus e com os anjos. Na vida presente, de modo imperfeito; donde o dizer a Escritura: a nossa conversação está nos céus. Essa conversação porém há de ser perfeita na pátria, quando os seus servos servirão a Deus e verão a sua face, como diz a Escritura: assim, imperfeita nesta vida, a caridade será perfeita na pátria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A amizade pode ser relativa a uma pessoa, de dois modos. Primeiro, no atinente a ela mesma; e então, nunca haverá amizade senão para com um amigo. - De outro modo, no que diz respeito a terceiros; assim quando, tendo amizade por uma pessoa, amamos, por causa dela, tudo o que lhe pertence, como os filhos, os criados e tudo o que lhe concerne. E tão grande pode, ser o amor pelo amigo, que, por causa dele, sejam amadas as pessoas que lhe digam respeito, mesmo que nos ofendam ou odeiem. E deste modo a amizade de caridade se estende até aos inimigos, que amamos, por caridade, por causa de Deus, a quem se dirige principalmente a amizade de caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A amizade honesta não tem por objeto senão o homem virtuoso, como pessoa principal; mas, por causa dele, amamos também as pessoas que lhe dizem respeito, mesmo sem serem virtuosas. E deste modo, a caridade, que é por excelência uma amizade honesta, estende-se aos pecadores, que amamos com, caridade, por amor de Deus.

Art. 2 - Se a caridade é uma realidade criada na alma.

O segundo discute-se assim. – Parece que a caridade não é uma realidade criada na alma.

1 – Pois, diz Agostinho: Quem ama ao próximo, há de, por consequência, amar ao próprio amor. Ora, Deus é amor. Logo e consequentemente há de amar sobretudo a Deus. E, noutro lugar: Dizer que Deus é caridade é o mesmo que dizer que Deus é espírito. Logo, a caridade não é nenhuma realidade criada na alma, mas é o próprio Deus.

2. Demais. – Deus é espiritualmente a vida da alma, assim como a alma é a vida do corpo conforme aquilo da Escritura: Ele mesmo é a lua vida. Ora, a alma dá vida ao corpo por si mesma. Logo, Deus também lhe dá vida a ela por si mesmo. Mas, como a vivifica pela caridade, segundo a Escritura. - Nós sabemos que nós fomos trasladados da morte para a vida, porque amamos a nossos irmãos resulta que Deus é a caridade mesma.

3. Demais. – Nada de criado tem virtude infinita; antes, toda criatura é vaidade. Ora, longe de ser vaidade, esta repugna à caridade; e tem uma virtude infinita, porque leva a alma do homem ao bem infinito. Logo, a caridade não é nada de criado na alma.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Chamo caridade ao movimento da alma que nos leva a gozar de Deus em si mesmo, Ora, um movimento da alma é uma realidade criada nela. Logo, a caridade é algo de criado na alma.

SOLUÇÃO. – O Mestre das Sentenças trata desta questão no seu livro e ensina que a caridade não é nenhuma realidade criada na alma, mas é o próprio Espírito Santo, que habita o nosso espírito. Não quer com isso dizer seja esse movimento de amor, pelo qual amamos a Deus, o Espírito Santo mesmo, mas que vem do Espírito Santo. E tal se dá não mediante qualquer hábito, como acontece com os outros atos virtuosos, oriundos do Espírito Santo mediante os hábitos das suas respectivas virtudes ; por

exemplo, pelo hábito da fé, da esperança, ou de qualquer outra virtude. E isto ensinava ele por causa da excelência da caridade.

Mas quem refletir atentamente nesta doutrina ve-la-á redundar, antes, em detrimento da caridade. - Pois, o movimento da caridade não procede do Espírito Santo, que moveria a mente humana de modo a ser ela somente movida, sem ser de maneira nenhuma princípio desse movimento, como se dá com o corpo, movido por um motor externo. Mas isto colide com a noção de voluntário, que, por força, há de ter em si mesmo o seu princípio, como já dissemos, por isso, da referida doutrina seguir-se-ia, que amar não é uma atividade voluntária. Ora, tal implica contradição, pois o amor é por essência um ato da vontade. Semelhantemente, também não se pode dizer que o Espírito Santo mova á vontade a amar, como é movido um instrumento, que embora seja o princípio do ato, não pode contudo, por si mesmo agir ou deixar de agir. Pois então desapareceria totalmente o que constitui o voluntário e por consequência, o mérito; e entretanto já o estabelecemos, o amor de caridade é a raiz do mérito. Por onde e necessariamente, a vontade há de ser movida pelo Espírito Santo a amar, sem deixar de ser, ela mesma, a causa eficiente do seu ato.

Ora, nenhum ato é perfeitamente produzido por uma potência ativa, sem lhe ser conatural a ela, em virtude de uma forma, princípio da ação. Por isso Deus, que move todos os seres para os seus devidos fins, infundiu em cada um deles as formas pelas quais se inclinam aos fins que Ele mesmo lhes determinou. E por aí, dispõe todas as coisas com suavidade, como diz a Escritura. Ora, como é manifesto, o ato de caridade excede a natureza da potência da vontade. Por isso, se não se lhe acrescentasse nenhuma forma a essa potência natural, que a leve a inclinar-se ao ato de amor, este ato seria mais imperfeito que os atos naturais e as das demais virtudes, e nem seria fácil e deleitável, o que é evidentemente falso, porque nenhuma virtude tem tão grande inclinação para o seu ato como a caridade; e nem há nenhuma, que opere de tão deleitável maneira. Donde o ser forçoso o ato de caridade apoiar-se, em máximo grau, em alguma forma habitual, acrescentada à potência natural, que a incline a esse ato, e leve a potência a agir pronta e deleitavelmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A essência divina, em si mesma, é caridade, assim como é sabedoria e bondade. Ora, consideramo-nos bons, pela bondade, que é Deus, e sábios pela sabedoria, que é Deus, porque a bondade que nos torna bons formalmente é uma participação da bondade divina; e a sabedoria, pela qual somos formalmente sábios, é uma participação da sabedoria divina. Por onde, também a caridade, pela qual formalmente amamos o próximo, é uma participação da caridade divina. Mas este modo de exprimir-se é habitual aos platônicos, de cuja doutrina estava imbuído S. Agostinho; e por não estarem disso advertidos, certos hauriram, nas palavras dele, ocasião de erro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus é efetivamente vida da alma pela caridade; e do corpo, pela alma; mas formalmente, a caridade é a vida da alma, assim como esta é a do corpo. Por onde, pode concluir-se que, assim como a alma está imediatamente unida ao corpo, assim, a caridade, à alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A caridade obra formalmente. Ora, a eficácia da forma depende da virtude do agente que a introduz. Por isso, não sendo a caridade uma vaidade, mas produzindo um efeito infinito, por unir a alma com Deus, justificando-a, isso demonstra a infinidade da virtude de Deus, autor da caridade.

Art. 3 - Se a caridade é uma virtude.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a caridade não é uma virtude.

1. – Pois, a caridade é uma forma da amizade. Ora, os filósofos não consideram a amizade uma virtude, como se vê em Aristóteles, nem a enumeram entre as virtudes morais; nem entre as intelectuais. Logo, também não é a caridade uma virtude.

2. Demais. – A virtude de uma potência é o que nela vem em último lugar, diz Aristóteles. Ora, a caridade não vem em último lugar, mas antes, a alegria e a paz. Logo, parece que a caridade não é virtude, mas antes, a alegria e a paz.

3. Demais. – Toda virtude é um hábito accidental. Ora, a caridade, sendo mais nobre que a própria alma, não é um hábito accidental; pois, nenhum acidente é mais nobre que o seu sujeito. Logo, a caridade não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, Agostinho: A caridade é uma virtude, que, quando o nosso afeto for absolutamente reto, nos faz amar a Deus e nos unir com ele.

SOLUÇÃO. – A bondade dos atos humanos consiste em serem regulados pela regra e medida devidas. Por onde, a virtude humana, que é o princípio de todos os atos bons do homem, consiste em obedecer à regra dos atos humanos. Ora, esta é dupla, como já dissemos a razão humana e Deus. Por isso, como a virtude moral se define - o que esta de acordo com a razão reta, segundo Aristóteles assim também, obedecer a Deus constitui a essência da virtude, conforme já dissemos antes ao tratarmos da fé e da esperança. E portanto, sendo a caridade relativa a Deus, com o qual nos une, conforme é claro pelo lugar citado de Agostinho, resulta o ser ela uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo não nega seja a amizade uma virtude; mas, ensina: é uma virtude, ou é acompanhada de virtude. Assim, poderíamos considerá-la uma virtude moral, cujo objeto são os atos relativos a outrem, a luzes diversas, entretanto, do que se dá com a justiça. Pois, a justiça tem por objeto os atos relativos a outrem, mas levando-se em conta o débito legal; ao passo que a amizade leva em conta um débito amigável e moral, ou melhor, o benefício gratuito, como diz o Filósofo. Podemos, porém dizer, que não é virtude distinta, em si mesma, das outras. Pois, não é louvável e honesta senão pelo seu objeto, isto é, por fundar-se na honestidade das virtudes; o que é claro, por não ser qualquer amizade louvável e honesta, como bem o mostra a amizade deleitável e a útil. Por onde, a amizade virtuosa é, antes, uma consequência da virtude, que propriamente virtude. Mas não se pode dizer o mesmo da caridade, que não se funda principalmente na virtude humana, mas na bondade divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Da mesma virtude é próprio amar uma pessoa e alegrar-se com ela, pois a alegria resulta do amor, como já estabelecemos ao tratarmos das paixões. Por isso considera-se como virtude o amor, de preferência à alegria, efeito dele. Ora, o que vem em último lugar, em a noção de virtude, não implica a ideia de efeito, mas antes, a de um certo superexcesso: assim, cem libras excedem quarenta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todo acidente é por essência inferior à substância, por ser esta um ser subsistente por si mesmo, ao passo que aquele existe em outro ser. Mas, quanto à noção específica, o acidente causado pelos princípios do sujeito é menos digno que este, como o efeito é menos digno que a causa. O acidente: porém, causado pela participação de uma natureza superior, é mais digno que o sujeito, por ser semelhança dessa natureza; assim, a luz sobrepuja em dignidade o diáfano. E deste modo a caridade é mais digna que a alma, por ser uma certa participação do Espírito Santo.

Art. 4 - Se a caridade é uma virtude especial.

O quarto discute-se assim. – Parece que a caridade não é uma virtude especial.

1. – Pois, diz Jerônimo: Para completar breve e totalmente a definição da caridade, direi que é uma virtude pela qual amamos a Deus e ao próximo. E Agostinho: a virtude é a ordem do amor. Ora, nenhuma virtude especial entra na definição da virtude em geral. Logo, a caridade não é uma virtude especial.

2. Demais. – O que abrange todos os atos virtuosos não pode ser uma virtude especial. Ora, a caridade os abrange a todos, conforme aquilo da Escritura: A caridade é paciente, é benigna etc. Abrange mesmo todas as obras humanas, segundo ainda a Escritura: Todas as vossas obras sejam feitas em caridade. Logo, a caridade não é uma virtude especial.

3. Demais. – Os preceitos da lei correspondem aos atos das virtudes. Ora, Agostinho diz: é um mandamento geral o de amar; e uma proibição geral, a de não ceder à concupiscência. Logo, a caridade é uma virtude geral.

Mas, *em contrário*, o geral não pode entrar numa mesma divisão com o particular. Ora, a caridade entra na mesma divisão que a esperança e a fé, virtudes especiais, conforme a Escritura. Agora, pois permanecem a fé, a esperança, a caridade, estas três virtudes. Logo, a caridade é uma virtude especial.

SOLUÇÃO. – Os atos e os hábitos especificam-se pelos seus objetos, como do sobredito resulta. Ora, o objeto próprio do amor é o bem, segundo estabelecemos. Por onde, onde há uma espécie determinada de bem há uma espécie determinada de amor. Ora, o bem divino, enquanto objeto da felicidade, é uma espécie determinada de bem. Logo, o amor de caridade, que é o amor desse bem, é um amor especial, e portanto a caridade é uma virtude especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade entra na definição de todas as virtudes, não que se identifique essencialmente com elas, mas por, de certo modo, todas dependerem dela, como a seguir se dirá. Assim também a prudência entra na definição das virtudes morais, como se vê em Aristóteles, por dependerem delas da prudência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A virtude ou a arte, a que pertence o fim último, domina as virtudes ou as artes a que pertencem os fins secundários; assim, a arte militar domina a equestre, como diz Aristóteles. Por onde, sendo o objeto da caridade o fim último da vida humana, isto é, a felicidade eterna, há de a caridade abranger, de modo imperativo, todos os atos da vida humana, e não porque seja a causa produtora imediata de todos os atos virtuosos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O preceito de amar é considerado um mandamento geral, porque a ele, como ao fim, se reduzem todos os outros preceitos, conforme aquilo da Escritura. O fim do preceito é a caridade.

Art. 5 - Se a caridade é uma só virtude.

O quinto discute-se assim. – Parece que a caridade não é uma só virtude.

1 – Pois, os hábitos se distinguem pelos seus objetos. Ora, dois são os objetos da caridade: Deus e o próximo, distantes infinitamente um do outro. Logo, a caridade não é uma só virtude.

2. Demais. – As razões diversas do objeto diversificam o hábito, embora o objeto seja realmente um só, como do sobredito resulta. Ora, muitas são as razões de amarmos a Deus, pois devemos amá-lo por todos os benefícios que dele recebemos. Logo, a caridade não é uma só virtude.

3. Demais. – Na caridade se inclui a amizade ao próximo. Ora, o Filósofo distingue diversas espécies de amizade. Logo, a caridade não é uma só virtude, mas se multiplica com as diversas espécies delas.

Mas, *em contrário*. – Assim como o objeto da fé é Deus, assim também o da caridade. Ora, é a fé uma só virtude, por causa da unidade da verdade divina, conforme aquilo da Escritura: Uma fé. Logo, também a caridade é uma só virtude, por causa da unidade da bondade divina.

SOLUÇÃO. – A caridade, como já dissemos, é uma amizade entre o homem e Deus. Ora, há tantas amizades diversas quantos são os seus diversos fins. Daí, três espécies de amizade: a útil, a deleitável e a honesta. De outro modo, a amizade se diversifica pela diversidade de comunicação dos sujeitos em que ela se funda. Assim, uma é a amizade para com os consanguíneos; outra, para com os concidadãos ou os estrangeiros. Das quais, a primeira se funda na comunicação natural; a outra na comunicação civil, ou na que é própria dos estrangeiros, como claramente o diz o Filósofo. Ora, de nenhum destes modos a caridade é susceptível de divisões. Pois o seu fim é um só, que é a divina bondade; e também uma só é a comunicação da felicidade eterna, na qual a referida amizade se funda. Donde se conclui que a caridade é, absolutamente falando, uma só virtude, não diversificada por várias espécies.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colheria se Deus e o próximo fossem, ao mesmo título, objetos da caridade. O que não é verdade; pois, Deus é o seu principal objeto: e a caridade ama ao próximo por amor de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade ama a Deus por si mesmo. Por onde, ama só por um fundamento principal, que é a sua substância, e que é a bondade divina, conforme aquilo da Escritura. Louvai ao Senhor porque ele é bom. E as outras razões aduzidas para amar, ou que constituem o dever de amar, são secundárias e resultantes da primeira.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A amizade humana, de que fala o Filósofo, tem fim e comunicação diversos. O que não se dá com a caridade, como dissemos. Logo, a comparação é imprópria.

Art. 6 - Se a caridade é a mais excelente das virtudes.

O sexto discute-se assim. – Parece que a caridade não é a mais excelente das virtudes.

1 – Pois, uma potência mais nobre tem virtude e operação mais alta. Ora, a inteligência é mais nobre que a vontade e a dirige. Logo, a fé, residente no intelecto, sobrepuja em excelência a caridade, residente na vontade.

2. Demais. – O instrumento pelo qual um agente opera lhe é inferior a ele; assim, um criado, por meio do qual o senhor pode agir, é lhe inferior a ele. Ora, a fé obra por caridade, como diz o Apóstolo. Logo, é mais excelente que a caridade.

3. Demais. – O que é adicionado é mais perfeito que aquilo a que se o adiciona. Ora, a esperança se acrescenta à caridade, pois, o objeto desta é o bem, ao passo que o daquela é o bem difícil. Logo, a esperança é mais excelente que a caridade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A maior delas é a caridade.

SOLUÇÃO. – A bondade dos atos humanos consiste em se pautarem pela regra devida. Por isso, a virtude humana, princípio dos atos bons, há de necessariamente consistir em pautar-se pela regra dos atos humanos. Ora, esta é dupla, como já dissemos a razão humana e Deus, sendo Deus a regra primeira a que mesmo a razão humana deve obedecer. Por onde, as virtudes teologais, que consistem em pautarem-se por essa regra primeira, por terem Deus como objeto, são mais excelentes que as virtudes morais ou intelectuais, consistentes em pautarem-se pela razão humana. Por isso e necessariamente, mesmo entre as virtudes teologais é mais importante a que mais de perto tem Deus por objeto. Pois sempre o existente por si mesmo é mais importante que o existente por outro. Ora, a fé e a esperança tem Deus por objeto enquanto que, por ele, podemos conhecer a verdade ou alcançar o bem. Enquanto que a caridade o busca para nele satisfazer-se e não para dele nos resultar algum bem. Por onde, a caridade sobreleva em excelência a fé e a esperança, e por consequência, todas as outras virtudes. Assim como a prudência, concernente à razão, em si mesma, vence em excelência todas as outras virtudes morais, referentes à razão, enquanto estabelece um meio termo nas ações e nas obras humanas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A operação intelectual se perfaz quando o objeto inteligido está no sujeito que entende; por isso, a nobreza dessa operação depende da medida do intelecto. A operação da vontade, porém, e de qualquer virtude apetitiva, completa-se pela inclinação do sujeito apetente ao objeto, como termo; de aí o fundar-se a dignidade dessa operação na coisa, que é o seu objeto. Ora, as coisas inferiores à alma estão nela de maneira mais digna do que a pela qual existem em si mesmas; porque o ser existente em outro deste recebe o modo da sua existência, como diz o livro De causis. Os seres superiores à alma, porém, existem em si mesmos de maneira mais digna do que aquela pela qual estão na alma. Por isso, o conhecimento dos seres inferiores a nós é mais nobre que o amor dos mesmos; e assim segundo o Filósofo preferem as virtudes intelectuais às morais. Mas o amor dos seres que nos são superiores, e sobretudo de Deus, é preferível ao conhecimento deles. Portanto, a caridade é mais excelente que a fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fé não obra pelo amor, a modo de instrumento, como o senhor pelo escravo; mas a modo de forma própria. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mesmo bem é objeto da caridade e da esperança; mas, ao passo que a caridade implica união com ele, a esperança implica afastamento. Donde vem que a caridade não considera esse bem difícil, como o faz a esperança; pois, o que já está unido não implica a ideia de dificuldade. E daí resulta o ser a caridade mais perfeita que a esperança.

Art. 7 - Se sem a caridade pode haver verdadeira virtude.

O sétimo discute-se assim. – Parece que sem a caridade não pode haver verdadeira virtude.

1. – A propriedade da virtude é produzir um ato bom. Ora, os que não têm caridade praticam certos atos bons, como, vestir os nus, dar de comer aos famintos, e outros. Logo, sem caridade pode haver verdadeira virtude.

2. Demais. – A caridade não pode existir sem a fé; pois ela procede duma fé não fingida, como diz o Apóstolo. Ora, os infiéis podem praticar a verdadeira castidade, coibindo a concupiscência; e a verdadeira justiça, agindo retamente. Logo, pode haver verdadeira virtude, sem caridade.

3. Demais. – A ciência e a arte são virtudes, como se vê claramente em Aristóteles. Ora, tanto uma como outra se encontram nos pecadores, despidos de caridade. Logo, pode haver virtude sem caridade.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo. Se eu distribuir todos os meus bens em o sustento dos pobres, e se entregar o meu corpo para ser queimado, se todavia não tiver caridade, nada disto me aproveita. Ora, a virtude verdadeira aproveita muito, conforme a Escritura. Ensina a temperança e a prudência e a justiça e a fortaleza, que é o mais útil que há na vida para os homens. Logo, sem a caridade não pode haver verdadeira virtude.

SOLUÇÃO. – A virtude se ordena para o bem, como já estabelecemos. Ora, o bem exerce principalmente a função de fim; pois, os meios não são bons senão relativamente ao fim. Mas, havendo um duplo fim - o último e o próximo, haverá também duplo bem - um último, e outro, próximo e particular. Ora, o bem último e principal do homem é o gozo de Deus, conforme a Escritura: Para mim me é bom unirme a Deus. E a isto o homem se ordena pela caridade. Por outro lado, o bem secundário e quase particular do homem pode ser duplo. Um é o verdadeiro bem, por se ordenar, por natureza, ao bem principal, que é o fim último. Outro é um bem aparente e não verdadeiro por desviar do bem final.

É, pois, claro que a verdadeira virtude, absolutamente falando, é a ordenada ao bem principal do homem; assim, o Filósofo também diz que a virtude é a disposição do perfeito para o ótmo. Considerada porém, como ordenada para um fim particular, então pode uma virtude existir sem a caridade, enquanto ordena a para um bem particular. Se porém, esse bem particular não for verdadeiro, mas aparente, também a virtude ordenada para ele não será verdadeira virtude, mas falsa semelhança dela. Assim, como diz Agostinho, não é verdadeira virtude a prudência do avaro, que anda à cata de todos os lucros insignificante; nem a sua justiça, pela qual, por medo de danos graves, despreza os bens: alheios; nem a temperança do mamo, pela qual coíbe o apetite da luxúria, por ser cara; e por fim, nem a fortaleza, pela qual, como diz Horácio, Foge da pobreza, pelo mar, pelas pedras e pelo jogo. Se porém esse bem particular for verdadeiro, exemplo, a salvação da república, ou qualquer outro, será por certo verdadeira a virtude, mas imperfeita; salvo, se referir-se ao bem final e perfeito. E sendo assim, verdadeira virtude, absolutamente falando, não pode existir sem caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os atos de quem não tem caridade podem revestir dupla modalidade. - Uma, enquanto os pratica sem caridade; assim, quando faz alguma coisa em dependência dessa falta de caridade. E tal ato sempre é mau; e Agostinho diz que o ato do infiel, como tal, é sempre pecado, mesmo que vista um nu, ou pratique qualquer ato semelhante, ordenando-o ao fim da sua infidelidade. - De outro modo quem não tem caridade pode praticar um ato, que não dependa dessa falta de caridade, mas enquanto ornado por algum outro dom de Deus como a fé, a esperança, ou mesmo, algum bem natural - não totalmente eliminado pelo pecado, como já dissemos. E deste modo um ato pode ser genérica, mas não perfeitamente bom, sem a caridade, por lhe faltar a ordenação devida ao fim último.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na ordem prática, o fim desempenha a mesma função que o princípio, na ordem especulativa. Ora, assim como não pode haver ciência absolutamente verdadeira se faltar o conhecimento reto do princípio primeiro e indemonstrável, assim também não pode haver justiça ou castidade absolutamente verdadeiras se faltar a ordenação devida para o fim, produzida pela caridade, embora o agente se comporte retamente em tudo o mais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ciência e a arte ordenam-se, por natureza, a algum bem particular não porém ao fim último da vida humana, como as virtudes morais que, absolutamente falando, tornam o homem bom, como dissemos. Logo, não há semelhança de razões.

Art. 8 - Se a caridade é a forma das virtudes.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a caridade não é a forma das virtudes.

1. – Pois, a forma de um ser ou é exemplar ou essencial. Ora, a caridade não é forma exemplar das outras virtudes, porque então estas seriam necessariamente da mesma espécie que ela. E também não é a forma essencial delas, porque não poderia delas se distinguir. Logo, de nenhum modo é forma das virtudes.

2. Demais. – A caridade está para as outras virtudes como raiz e fundamento, conforme aquilo da Escritura: Arraigados e fundados em caridade. Ora, a raiz e o fundamento não têm natureza de forma, mas antes, de matéria, por constituir a parte primeira, na geração. Logo, a caridade não é a forma das virtudes.

3. Demais. – À forma, o fim e a eficiência não coincidem numericamente, como diz Aristóteles. Ora, a caridade é considerada fim e mãe das virtudes. Logo, não pode ser considerada forma delas.

Mas, *em contrário*, Ambrósio diz, que a caridade é a forma das virtudes.

SOLUÇÃO. – Na ordem moral, a forma do ato depende principalmente do fim. E a razão disso é que a vontade é o princípio dos atos morais, cujo objeto e como que forma é o fim. Ora, a forma de um ato resulta da forma do agente. Por onde e necessariamente, na ordem moral, o que ordena o ato para o fim dá-lhe também a forma. Ora, é manifesto, pelo já dito, que a caridade ordena os atos de todas as outras virtudes para o fim. E assim sendo, também dá forma aos atos de todas as outras virtudes. E por isso é considerada a forma delas; pois, as virtudes são mesmo assim chamadas por se ordenarem a atos informados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade é considerada forma das outras virtudes, não exemplar, nem essencialmente, mas antes, efetivamente, isto é, por impor-lhes a forma, do modo referido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade é comparada ao fundamento e à raiz, por dela se sustentarem e nutrirem todas as outras virtudes; e não por se levar em conta a natureza de causa material, do fundamento e da raiz.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz-se que a caridade é fim das outras virtudes pelas ordenar todas para os seus fins próprios. E sendo a mãe a que concebe, de outrem, chama-se ela por isso mãe das outras virtudes, porque, pelo desejo do fim último concebe, ordenando-os, os atos das outras.

Questão 24: Da caridade relativamente ao seu sujeito.

Em seguida devemos tratar da caridade relativamente ao seu sujeito.

E, nesta questão, discutem-se doze artigos:

Art. 1 - Se a vontade é o sujeito da caridade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a vontade não é o sujeito da caridade.

1. – Pois, caridade é amor. Ora, o amor, segundo o Filósofo, reside no concupiscível. Logo, também a vontade tem o seu sujeito no concupiscível, e não na vontade.

2. Demais. – A caridade é das virtudes, a principal. Ora, o sujeito da virtude é a razão. Logo, parece que o sujeito da caridade também é a razão e não a vontade.

3. Demais. – A caridade estende-se a todos os atos humanos, conforme a Escritura: Todas as vossas obras sejam feitas em caridade. Ora, o princípio dos atos humanos é o livre arbítrio. Logo, parece que a caridade tem principalmente como sujeito o livre arbítrio e não a vontade.

Mas, *em contrário*, o objeto da caridade é o bem, também objeto da vontade. Logo, a caridade tem o seu sujeito na vontade.

SOLUÇÃO. – Há duas sortes de apetite: o sensitivo e o intelectual, chamado vontade, como já estabelecemos na Primeira Parte. E ambos tem por objeto o bem, mas diversamente. Pois o objeto do apetite sensitivo é o bem apreendido pelo sentidos; e o do apetite intelectual ou vontade o bem sob uma noção gera, como é apreendido pelo intelecto. Ora, o objeto da caridade não é nenhum bem sensível, mas o bem divino, conhecido só pelo intelecto. Por onde, o sujeito da caridade não é o apetite sensitivo, mas o intelectual, isto é, a vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O concupiscível faz parte do apetite sensitivo, não porém o apetite intelectual, como já dissemos na Primeira Parte. Por onde, o amor, existente no concupiscível é o amor do bem sensível. Ora, não pode o concupiscível estender-se ao bem divino, que é inteligível, mas só à vontade. Logo, o concupiscível não pode ser sujeito da caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também a vontade, segundo o Filósofo, está na razão. Por isso, residindo a caridade na vontade, não é alheia à razão. Contudo, esta não é a regra da caridade, como o é das virtudes humanas; mas ela é regulada pela sabedoria de Deus a excede a regra da razão humana, conforme a Escritura. A caridade de Cristo, que excede todo o entendimento. Por onde, como a prudência, a caridade não tem na razão o seu sujeito; nem como sendo ela a sua regra, como o é da justiça ou da temperança; mas só por uma certa afinidade entre a vontade e a razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O livre arbítrio não é uma potência diferente da vontade, como já estabelecemos na Primeira Parte. E contudo, a caridade não está na vontade, em dependência do seu livre arbítrio, cujo ato próprio é eleger. Pois, como diz o Filósofo, a eleição visa os meios, e a vontade, o fim em si mesmo. Ora, sendo o objeto da caridade o fim último, devemos concluir que ela reside, antes, na vontade, do que no livre arbítrio.

Art. 2 - Se a caridade é causada em nós por infusão.

O segundo discute-se assim. – Parece que a caridade não é causada em nós por infusão.

1. – Pois, o que é comum a todas as criaturas existe naturalmente no homem. Ora, como diz Dionísio, todos tem dilecção e amor pelo bem divino, objeto da caridade. Logo, a caridade existe em nós naturalmente e não por infusão.

2. Demais. – Quanto mais amável é um ser, tanto mais facilmente pode ser amado. Ora, Deus, sendo o sumo bem, é amável por excelência. Logo, é mais fácil amá-lo a ele que aos outros seres. Ora, para amar aos outros não precisamos de nenhum hábito infuso. Portanto, também não o precisamos para amar a Deus.

3. Demais. – O Apóstolo diz: O fim do preceito é a caridade nascida de um coração puro, e duma boa consciência e duma fé não fingida. Ora, esses três elementos pertencem aos atos humanos. Logo, a caridade é causada em nós por atos precedentes e não, por infusão.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: A caridade de Deus esta derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, caridade é amizade entre Deus e o homem, fundada na comunicação da felicidade eterna. Ora, essa comunicação não se faz provocada por dons naturais, mas gratuitamente, conforme ao Apóstolo: A graça de Deus é a vida perdurável. Por onde a caridade excede a capacidade da natureza. Ora, o que a excede não pode ser natural, nem adquirido pelas potências naturais, porque um efeito natural não transcende a sua causa. Por isso a caridade não pode existir em nós naturalmente, nem ser adquirida por virtudes naturais, mas por infusão do Espírito Santo, que é o amor do Pai e do Filho, e cuja participação em nós é a caridade criada como já dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dionísio se refere ao amor de Deus, fundado na comunicação dos bens naturais, que, portanto, existe naturalmente em todos. Ora, a caridade se funda numa comunicação sobrenatural, E portanto, a comparação não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus é, em si mesmo considerado, o ser cognoscível por excelência, embora não o seja por nós, por causa da deficiência do nosso conhecimento, dependente das coisas sensíveis. Assim também, Deus é, em si mesmo, amável por excelência, enquanto objeto da felicidade; mas, do mesmo modo, não é para nós o ser amável sobre todas as coisas, por causa da inclinação do nosso afeto para os bens visíveis. Por onde, para amarmos a Deus sobre todas as coisas, é necessário seja infundida a caridade nos nossos corações.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando o Apóstolo diz, que a caridade procede em nós de um coração puro, e duma boa consciência e de uma fé não fingida, quer referir-se ao ato de caridade provocado pelas causas já referidas. Ou também pode querer dizer, que tais atos dispõem o homem para receber a infusão da caridade. E o mesmo também devemos dizer do lugar de Agostinho: o temor introduz a caridade; e do que diz a Glosa, que a fé gera a esperança e a esperança, a caridade.

Art. 3 - Se a caridade é infundida conforme a capacidade das faculdades naturais.

A terceira discute-se assim. – Parece que a caridade é infundida conforme a capacidade das faculdades naturais.

1 – Pois, como diz a Escritura, deu a cada um segundo a sua capacidade. Ora, nenhuma virtude, senão a natural, precede, no homem, à caridade; porque sem a caridade não há nenhuma virtude, como já se disse. Logo, segundo a capacidade da virtude natural, Deus infunde no homem a caridade.

2. Demais. – Em todas as coisas ordenadas umas para as outras, a que está em segundo lugar é proporcionada a que está em primeiro. Assim, vemos, na ordem natural, a forma proporcionar-se à matéria; e, na ordem dos dons gratuitos, a glória proporcionar-se à graça. Ora, a caridade, sendo a perfeição da natureza, está para a capacidade natural, como o que é segundo está para o que é primeiro. Logo, parece que a caridade é infundida segundo a capacidade das faculdades naturais.

3. Demais. – O homem e o anjo participam da caridade do mesmo modo, porque, em ambos, a felicidade tem a mesma natureza, segundo se lê na Escritura. Ora, aos anjos a caridade e os outros dons gratuitos foram-lhes conferidos segundo a capacidade das faculdades naturais deles, como diz o Mestre das Sentenças. Logo, parece que também o mesmo há se de dar com os homens.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O Espírito assopra onde quer; e Todas estas coisas obra só um e ao mesmo Espírito, repartindo a cada um como quer. Logo, a caridade é dada, não segundo a capacidade das faculdades naturais, mas segundo a vontade do Espírito que distribui os seus dons.

SOLUÇÃO. – A grandeza do efeito depende da sua causa própria, pois, quanto mais universal for a causa tanto maior será o seu efeito. Ora, a caridade, sobre excedendo à capacidade da natureza humana, como já dissemos, não depende de nenhuma virtude natural, mas só da graça do Espírito Santo infusor. Por onde, a sua grandeza não depende da condição da natureza, ou da capacidade da virtude natural, mas só da vontade do Espírito Santo, que distribui os seus dons como quer. Por isso, diz a Escritura: cada um de nós foi dada a graça, segundo a medida do dom de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A virtude segundo a qual Deus distribui os seus dons a cada um, é uma disposição ou preparação precedente, ou um conato de quem recebe a graça. Mas, mesmo essa disposição ou esse conato são preparados pelo Espírito Santo, que, segundo a sua vontade, move mais ou menos a mente humana. Por isso, o Apóstolo diz: Que nos fez dignos de participar da sorte dos santos em luz.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A forma não excede a capacidade da matéria, mas são do mesmo gênero. Semelhantemente, a graça e a glória referem-se ao mesmo gênero; porque a graça não é senão um começo da glória em nós. A caridade, porém, e a natureza não pertencem ao mesmo gênero. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O anjo tem uma natureza intelectual e, segundo a sua condição, é lhe próprio tender de maneira total, para o seu objeto, como já estabelecemos. Por onde, nos anjos superiores foi maior o conato para o bem, nos que perseveravam, e para o mal, nos que caíram. Por isso, os anjos superiores, que perseveraram, tornaram-se melhores que os outros; e os que caíram piores. Mas o homem tem uma natureza racional a que é próprio estar, ora em potência, ora em ato. Portanto, não tende totalmente para nenhum objeto: mas, os que tem melhores capacidades naturais podem ter menor o conato, e inversamente. Logo, a comparação não colhe.

Art. 4 - Se a caridade pode aumentar.

O quarto discute-se assim. – Parece que a caridade não pode aumentar.

1 – Pois, só aumenta o que tem quantidade que pode ser dimensiva ou virtual. Ora, aquela não convém à caridade, que é uma perfeição espiritual. Por outro lado, a quantidade virtual se funda no objeto: e relativamente a este a caridade não cresce, porque uma caridade mínima ama tudo o que deve ser amado pela caridade. Logo, a caridade não aumenta.

2. Demais. – O que está no termo não pode receber aumento. Ora, a caridade está no termo, pois, é a maior das virtudes e o sumo amor do bem ótimo, Logo, a caridade não pode aumentar .

3 Demais. – Aumento é movimento. Logo, o que aumenta se move; e, portanto, o que aumenta essencialmente se move essencialmente. Mas não se move essencialmente senão o que é susceptível de corrupção ou de geração. Logo, a caridade não pode aumentar essencialmente, salvo se de novo gerar-se e corromper-se, o que é inadmissível.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: a caridade merece aumentar para que, aumentada, também mereça aperfeiçoar-se.

SOLUÇÃO. – A caridade, na via, pode aumentar. Pois, somos viandantes, por tendermos para Deus, fim último da nossa felicidade. Ora, nesta via, tanto mais progredimos quanto mais nos aproximamos de Deus; e dele não nos aproximamos pelos passos do corpo, mas, pelos afetos da mente. Mas, é a caridade que opera essa aproximação, pois, por ela o nosso espírito se une a Deus. Por onde, a caridade desta via é, por natureza, susceptível de aumento; pois, se não o fosse, cessaria o nosso progredir na via. Por isso, o Apóstolo lhe chama via à caridade, dizendo: Ainda vou a mostrar-vos outra via mais excelente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade não cabe a quantidade dimensiva, mas só a virtual. E esta depende, não só do número dos objetos, de modo que os amemos em maior ou menor número; mas também da intensidade do ato, de modo a os amarmos mais ou menos. E neste sentido a quantidade virtual da caridade pode aumentar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade é a suma virtude, pelo seu objeto, que é o sumo bem; donde resulta ser a excelentíssima das virtudes. Mas nem toda caridade é virtude suma, quanto à intensidade do ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Alguns disseram que a caridade não pode aumentar na sua essência, mas só quanto à sua radicação no sujeito, ou ao fervor. - Mas estes ignoravam a própria opinião. Pois, sendo a caridade um acidente, tem, por essência, o existir noutro ser. Por onde, o seu aumento, em essência, não é mais do que ser mais estreitamente existente no sujeito, o que é nele radicar-se mais fundo. E também, essencialmente, é uma virtude ordenada ao ato. Por onde, o mesmo é aumentar ela em essência, que ter eficácia para produzir atos de amor mais fervoroso. Logo, pode aumentar essencialmente; não por começar ou deixar de existir no sujeito, caso em que a objeção colheria; mas por começar a existir mais estreitamente nele.

Art. 5 - Se a caridade aumenta por adição.

O quinto discute-se assim. – Parece que a caridade aumenta por adição.

1. – Pois, como o aumento quantitativo corpóreo, assim, o virtual. Ora, a quantidade corpórea aumenta pela adição; pois, como diz o Filósofo, o aumento é a adição a uma grandeza preexistente. Logo, também o aumento da caridade, que é a quantitativa virtual, se realiza por adição.

2. Demais. – A caridade é um como lume espiritual da alma, conforme aquilo da Escritura: O que ama a seu irmão permanece na luz. Ora, a luz cresce no ar por adição, como cresce numa casa, quando se acende mais uma lâmpada. Logo, também a caridade cresce na alma por adição.

3. Demais. – Aumentar a caridade e causá-la pertence a Deus, conforme a Escritura: Aumentará os acrescentamentos dos frutos da vossa justiça. Ora, infundindo a caridade, pela primeira vez, Deus produz na alma o que antes nela não existia. Logo, também, aumentando-a, causa na alma um efeito antes nela não existente. Logo, a caridade aumenta por adição.

Mas, *em contrário*, a caridade é uma forma simples. Ora, o simples acrescentado ao simples não produz nenhum efeito maior, como o prova Aristóteles, Logo, a caridade não aumenta por adição.

SOLUÇÃO. – Toda adição implica o acréscimo de uma coisa a outra; por isso, antes de toda adição, importa, pelo menos, distinguir os elementos acrescentados um ao outro. Se, pois, a caridade se acrescenta à caridade, devemos distinguir, primeiro, a acrescentada, como distinta da outra, que recebe o acréscimo. Essa distinção não há de por certo e necessariamente, existir na realidade corpórea: mas, deve ao menos existir na razão. Pois, Deus poderia aumentar a quantidade corpórea acrescentandolhe uma grandeza não preexistente, mas criada no momento; e essa, embora, antes, não tivesse existência, como ser da natureza, teria, em si, fundamento, por onde pudéssemos distingui-la da quantidade a que foi acrescentada. Se portanto, a caridade pode ser acrescentada à caridade, é mister pressupor, ao menos racionalmente, a distinção entre uma e outra caridade.

Ora, as formas são susceptíveis de dupla distinção: uma específica; outra, numérica. A distinção específica dos hábitos depende da diversidade dos seus objetos: e a numérica, da diversidade do sujeito. Por onde, pode um hábito aumentar por adição, por vir a abranger certos objetos que, antes, não abrangia. Assim, a ciência da geometria aumenta em quem vem a conhecer verdades geométricas, que antes não conhecia. Ora, tal não se pode dizer da caridade, pois, embora mínima, abrange tudo o que deve amar. Logo, não se pode admitir uma adição dessa espécie, no aumento da caridade, pressupondo-se a distinção específica entre a caridade acrescentada e a que recebe o acréscimo.

Resta, pois, se pode a caridade adicionarse à caridade, que essa adição se fará, pressuposta a distinção numérica, fundada na diversidade dos sujeitos. Assim, a brancura aumenta, acrescentando-se um corpo branco a outro branco, embora daí não resulte um terceiro corpo mais branco. Ora, tal não se pode admitir, no caso vertente, porque o sujeito da caridade não pode ser outro senão o espírito racional. Por onde, esse aumento da caridade não poderia dar-se senão pelo acréscimo de um espírito racional a outro, o que é impossível. Mas, ainda que possível, esse aumento tornaria maior o amante mas não, mais amante. Logo, resta que de nenhum modo a caridade pode aumentar adicionando-se uma caridade a outra, como certos ensinam.

Portanto, a caridade aumenta só pelo sujeito participar dela cada vez mais, isto é, por sujeitar-se cada vez mais à sua ação e cada vez mais dela fazer-se dependente. Pois, este é o modo de aumento próprio de uma forma dotada de intensidade porque a essência de tal forma consiste em unir-se totalmente ao

sujeito que a recebe. Por onde, como a grandeza de um ser resulta da sua essência, o tornar-se maior uma forma é unir-se mais intimamente ao sujeito que a recebe e não, o se lhe acrescentar outra forma. Este último caso se daria se a forma tivesse alguma quantidade, em si mesma, e não, relativamente ao sujeito. Assim, pois, a caridade aumenta por aplicar-se com intensidade ao sujeito, o que é aumentar essencialmente, e não, por acrescentar-se uma caridade à outra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A quantidade corpórea, como tal, tem uma propriedade; e enquanto forma accidental, outra. Enquanto quantidade é lhe próprio ter uma distinção local ou numérica. E, assim, a esta luz é que se considera o aumento da grandeza por adição, como se dá com os animais. Mas, enquanto forma accidental, a quantidade é susceptível de distinção só relativamente ao sujeito. E assim, pode receber um aumento próprio, como as outras formas accidentais, Conforme a sua intensidade no sujeito; o que bem se vê nos corpos que se rarefazem, segundo o prova Aristóteles. Semelhantemente, a ciência é susceptível de quantidade, como hábito que é no concernente ao seu objeto: e assim, aumenta por adição, quando conhecemos várias coisas. Também é susceptível de quantidade, enquanto forma accidental, por existir em um sujeito; e assim, aumenta quando conhecemos de maneira mais certa os mesmos objetos, que antes conhecíamos. Do mesmo modo, também a caridade é susceptível de dupla quantidade. Mas pela relativa ao objeto, não aumenta, como dissemos. Donde se conclui que só aumenta na sua intensidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pode-se entender que a causa de se adicionar uma luz à outra, no ar, é a diversidade das fontes luminosas que a produzem. Ora, essa distinção não tem lugar no caso vertente, por não haver senão uma fonte luminosa donde flui o lume da caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A infusão da caridade implica uma certa mudança consistente em vir-se a ter uma caridade que não se tinha. E assim, veio a ser acrescentado o que, antes, não estava infuso. Ao passo que o aumento da caridade implica uma mudança de mais para menos. Por onde, não é necessário exista na alma uma realidade que, antes, nela não existia, mas, que exista mais intensamente o que, antes, menos intensamente existia. E é o que faz Deus, quando aumenta a caridade, fazendo que exista mais intensamente na alma e que esta participe de maneira mais perfeita a semelhança do Espírito Santo.

Art. 6 - Se a caridade aumenta por qualquer ato da mesma.

O sexto discute-se assim. – Parece que a caridade aumenta com qualquer ato da mesma.

1. – Pois, o que pode o mais pode o menos. Ora, qualquer ato de caridade pode merecer a vida eterna, a qual é mais que um simples aumento de caridade, por a vida eterna incluir a perfeição da mesma. Logo, com maior razão, qualquer ato de caridade a aumenta.

2. Demais. – Assim como o hábito das virtudes adquiridas é gerado pelos seus atos, assim também o aumento da caridade é causado pelos atos da mesma. Ora, qualquer ato virtuoso contribui para gerar a virtude. Logo, também qualquer ato de caridade contribui para o aumento da mesma.

3. Demais. – Gregório (isto é Bernardo), diz, que parar, na busca de Deus, é retroceder. Ora, ninguém, que seja movido pelo ato da caridade, retrocede. Logo, quem é levado por esse ato, progride, no caminhar para Deus. Portanto, a caridade aumenta com qualquer ato da mesma.

Mas, *em contrário*, o efeito não excede a virtude da causa. Ora, às vezes, praticamos certos atos de caridade com tibieza ou intermitência. E esses, portanto, não conduzem a uma caridade mais perfeita, mas antes, a uma menos perfeita.

SOLUÇÃO. – O aumento da caridade espiritual é, de certo modo, semelhante ao crescimento corpóreo. Ora, o crescimento corpóreo, nos animais e nas plantas, não é um movimento contínuo, de modo que se o corpo cresceu tanto, num determinado tempo, houvesse, por força, de crescer, proporcionalmente, em cada parte do tempo, como se dá com o movimento local. Mas a natureza obra, durante um certo tempo dispondo para o aumento, e nada operando em ato; e, em seguida, produz no efeito aquilo para o que o dispusera, aumentando, em ato, o animal ou a planta. Assim também, a caridade aumenta não por qualquer ato da mesma; mas, qualquer ato dispõe para o aumento da caridade, tornando, quem dela pratica um ato, mais pronto para agir, em seguida, caridosamente. E, desenvolvendo-se-lhe o hábito, o homem prorrompe em atos mais fervorosos de amor, pelos quais se esforça por progredir na caridade; e então esta aumenta em ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Qualquer ato de caridade merece a vida eterna, não imediatamente outorgada, mas a seu tempo. Semelhantemente, qualquer ato de caridade merece o aumento da mesma, que, porém, não aumenta imediatamente, mas, quando nos esforçamos por obter esse aumento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Mesmo em relação à virtude adquirida, qualquer ato não causa a geração dela; mas obra, dispondo, para ela; e o último ato, que é o mais perfeito e opera em virtude de todos os atos precedentes, a atualiza. O mesmo se dá com as muitas gotas que cavam uma pedra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Progredimos no amor de Deus, não só quando a nossa caridade aumenta atualmente, mas também quando estamos dispostos para esse aumento.

Art. 7 - Se a caridade aumenta ao infinito.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a caridade não aumenta ao infinito.

1. – Pois, todo movimento tende para um fim ou termo, como diz Aristóteles: Ora, o aumento da caridade é um movimento. Logo, tende para algum fim e termo e, portanto, a caridade não aumenta ao infinito.

2. Demais. – Nenhuma forma excede a capacidade do seu sujeito. Ora, a capacidade da criatura racional, que é o sujeito da caridade, é finita. Logo, a caridade não pode aumentar ao infinito.

3. Demais. – Todo finito pode, por um aumento contínuo, igualar a quantidade de outro infinito, embora maior; salvo, se o que acrescer, pelo aumento, for cada vez menor. Assim, como diz o Filósofo, se se acrescentar a uma linha o subtraído a outra, dividida ao infinito, a adição feita, ao infinito, não atingirá nunca a uma determinada quantidade, composta de duas linhas, a saber - a dividida e aquela à qual se acrescenta o subtraído à outra. Ora, isto não se dá no caso vertente; pois, não é necessariamente o segundo aumento da caridade menor que o primeiro; mas, é mais provável seja igualou maior. Por onde, sendo finita a caridade, na pátria, se a desta vida pudesse aumentar ao infinito, resultaria que esta última poderia igualar-se à da pátria, o que é inadmissível. Logo, a caridade desta vida não pode aumentar ao infinito.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Não que a tenha eu já alcançado, ou que seja já perfeito; mas eu prossigo para ver se de algum modo poderei alcançar. Ao que diz a Glosa: Nenhum fiel, embora muito

adiantado em perfeição diga: Basta-me. Pois, quem o disser, sairá do caminho antes do fim. Logo, nesta vida a caridade pode sempre e cada vez mais aumentar.

SOLUÇÃO. – De três modos podemos impor um limite ao aumento de uma forma. Primeiro, relativamente à essência mesma da forma, que tem uma determinada medida, e esta, uma vez atingida, não pode ser ultrapassada; pois, se o for, essa forma se transformará em outra.

Assim, quem, por contínua alteração, ultrapassar os limites da cor amarela, chegará à cor branca ou à preta. De outro modo, relativamente ao agente, cuja virtude não pode aumentar ulteriormente a forma do sujeito. Em terceiro lugar, relativamente ao sujeito, que não é capaz de uma perfeição mais ampla.

Ora, de nenhum destes modos, pode ser imposto um limite ao aumento da caridade, nesta vida. Pois, a caridade, em si mesma, pela sua essência específica, não tem limites no seu aumento; pois, é uma participação da caridade infinita, o Espírito Santo. Semelhantemente, a causa do aumento da caridade, que é Deus, tem infinita virtude. Também relativamente ao sujeito, não se pode estabelecer nenhum termo ao aumento da caridade; pois, sempre, o seu aumento. é acompanhado da capacidade para um aumento ulterior. Donde se conclui, que ao aumento da caridade não se pode fixar nenhum limite, nesta vida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O aumento da caridade é em vista de um fim, que não está nesta vida, mas, na futura.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A capacidade da criatura racional aumenta com a caridade, porque esta dilata o coração, conforme a Escritura. O nosso coração se tem dilatado. E, por isso, ainda permanece, ulteriormente, a capacidade para maior aumento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe em relação às coisas que tem quantidade da mesma natureza, e não, às que a tem de natureza diversa; assim, uma linha, por mais que cresça, não atinge à quantidade da superfície. Ora, a caridade desta vida, que é consequência do conhecimento da fé, não tem quantidade da mesma natureza que a caridade da pátria, resultante da visão clara. Por onde, a objeção não colhe.

Art. 8 - Se a caridade nesta vida pode ser perfeita.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a caridade nesta vida não pode ser perfeita.

1 – Pois, a máxima perfeição dos Apóstolos foi a caridade, que, contudo não foi perfeita, conforme o diz a Escritura: Não que a tenha eu já alcançado, ou que seja já perfeito. Logo, a caridade nesta vida não pode ser perfeita.

2. Demais. – Agostinho diz: o alimento da caridade é a diminuição da cobiça; ora, onde há caridade perfeita, não pode haver cobiça. Mas, isto é impossível na vida presente, em que não podemos viver sem pecado, conforme a Escritura: Se dissermos que estamos sem pecado, nós mesmos nos enganamos. Ora, todo pecado procede de alguma cobiça, desordenada. Logo, nesta vida não pode haver caridade perfeita.

3. Demais. – O que já é perfeito não pode crescer mais. Ora, a caridade nesta vida pode aumentar sempre, como já dissemos. Logo, não pode, nesta vida, ser perfeita.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: A caridade, quando fortificada, aperfeiçoa-se; e, chegada à perfeição, diz: Desejo dissolver-me e estar com Cristo. Ora, isto é possível na vida presente, como o foi para Paulo. Logo, nesta vida pode haver caridade perfeita.

SOLUÇÃO. – De dois modos se pode entender a perfeição da caridade: em relação ao objeto amado e em relação ao amante. - Em relação ao objeto amado, a caridade é perfeita quando o amamos tanto quanto ele merece. Ora, Deus é tanto amável quanto é bom. E sendo a sua bondade infinita, é infinitamente amável. Mas, sendo toda virtude criada, finita, nenhuma criatura pode amá-lo infinitamente. E portanto deste modo, a caridade de nenhuma criatura pode ser perfeita, mas, só a de Deus, pela qual se ama a si mesmo.

Em relação ao amante, a caridade é perfeita quando ama o quanto pode. O que é possível de três modos. - Primeiro, quando o homem sempre e atualmente busca a Deus, com todo o seu coração. E esta é a perfeição da caridade no céu, impossível nesta vida, onde, foi causa das misérias dela, não podemos pensar sempre e atualmente em Deus e buscá-lo com amor. - De outro modo, quando o homem põe todo o seu esforço em buscar a Deus e as coisas divinas, deixando de parte tudo o mais, salvo o exigido pelas necessidades da vida presente. E tal é a perfeição da caridade possível nesta vida, mas que não é comum em todos que tem caridade. - De um terceiro modo, enfim, quando habitualmente o homem põe toda a sua mente em Deus, de maneira a não pensar nem querer nada contrário ao divino amor. E essa perfeição é comum a todos, os que tem caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo nega que tenha a perfeição da pátria. Donde o dizer a Glosa: como viandante era perfeito, mas sem ainda ter chegado à perfeição de quem já atingiu o fim da via.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho assim se expressa, por causa dos pecados veniais, que não contrariam ao hábito, mas, ao ato da caridade; e assim, não repugnam à perfeição da via, mas à da pátria.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A perfeição desta vida não é a absoluta, e portanto pode crescer sempre.

Art. 9 - Se se distinguem convenientemente três graus de caridade: a incipiente, a proficiente e a perfeita.

O nono discute-se assim. – Parece que inconvenientemente se distinguem três graus na caridade - a incipiente, a proficiente e a perfeita.

1. – Pois, entre o princípio da caridade e a sua última perfeição, há muitos graus intermediários. Logo, não se deve dizer que só há um.

2. Demais. — A caridade, desde que existe, começa a progredir. Logo, não se deve distinguir a caridade proficiente da incipiente,

3. Demais. — Por mais que neste mundo seja perfeita a nossa caridade, é sempre susceptível de aumento, como já dissemos. Ora, o aumentar da caridade é progredir. Logo, a caridade perfeita não deve distinguir-se da proficiente. Portanto, são inconvenientemente atribuídos três graus à caridade.

Mas, *em contrário*, Agostinho. A caridade, uma vez nascida, cresce, o que é próprio dos incipientes; uma vez crescida, fortifica-se, o que é próprio dos que progridem; uma vez fortificada, aperfeiçoa-se, o que é próprio dos perfeitos. Logo, há três graus de caridade.

SOLUÇÃO. – O aumento espiritual da caridade pode ser considerado à luz do crescimento do corpo humano. Ora, este crescimento, embora possa distinguir-se em várias partes é contudo susceptível de certas e determinada distinções, relativas a determinadas ações ou esforços que provoca no homem. Assim, chamase idade infantil em que o homem ainda não tem o uso da razão. Depois, distinguem-se-lhe outro estado, quando já começa a falar e usar da razão. O terceiro estado é o da puberdade, quando já é capaz de gerar. E assim por diante, até chegar à perfeição. Ora, do mesmo modo, os diversos graus da caridade distinguem-se pelos diversos esforços que o aumento da mesma provoca no homem. - Assim, há de ele aplicar-se primeira e principalmente, a abandonar o pecado e a lhe resistir aos atrativos, que o levam para o que é contrário da caridade. E isto é próprio dos incipientes, que devem alimentar e estimular a caridade, para que não pereça. - A este sucede o segundo esforço, que leva o homem principalmente a progredir no bem. E este é próprio dos adiantados, que visam sobretudo fortificar a caridade, aumentando-a. - Em terceiro lugar, o homem esforçase, principalmente, por unir-se com Deus e gozá-lo. E isto é próprio dos perfeitos, que desejam dissolver-se e estar com Cristo. - Pois, do mesmo modo, vemos que a alteração do corpo primeiro afasta-o da origem; depois, aproxima-o do termo; enfim, repousa-o nele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todas essas distinções determinadas que se podem descobrir no aumento da caridade, estão compreendidas nas três que acabamos de fazer. Assim como todas as divisões do contínuo se compreendem nessas três - o princípio, o meio e o fim, no dizer do Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os incipientes na caridade progridam, contudo empregam particular estudo em resistir aos pecados, que, pelos seus ataques, os inquietam. Em seguida, sentindo menos esses ataques, buscam já a perfeição como que mais seguramente. Por um lado, praticando obras; por outro, tendo a espada na mão, como diz a Escritura: falando dos edificadores de Jerusalém.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os de caridade perfeita também progridem, mas não é isso o que principalmente visam; senão que o esforço próprio deles consiste, sobretudo, em unir-se com Deus. E embora esse fim também o visem os incipientes e os proficientes, dirigem contudo principalmente os seus esforços para outros fins: os incipientes, para o de evitar o pecado; os proficientes, para o de progredir nas virtudes.

Art. 10 - Se a caridade pode diminuir.

O décimo discute-se assim. – Parece que a caridade pode diminuir.

1. – Pois, os contrários tem naturalmente o mesmo objeto. Ora, diminuição e aumento são contrários. Logo, como a caridade é susceptível de aumento, segundo se disse, resulta que também o é de diminuição.

2. Demais. – Agostinho, dirigindo-se a Deus, diz: Ama-te menos quem, juntamente contigo, ama também a outro ser; e o alimento da caridade é a diminuição da cobiça. Donde se colhe que também, inversamente, o aumento da cobiça implica na diminuição da caridade. Ora, a cobiça, que leva a amar outro ser que não Deus, pode crescer no homem. Logo, a caridade pode diminuir.

3. Demais. – Como diz Agostinho, Deus não torna um homem justo, justificando-o de modo tal que, mesmo que ele venha a abandoná-lo, nele permaneça o que Deus obrou. Donde se pode concluir, por semelhança, que Deus, conservando no homem a sua caridade, nele obra do mesmo modo que quando lhe infundiu de novo. Ora, quando infundiu a caridade de novo, infundiu-a Deus, menos, em quem

menos preparado estava. Logo, também ao conservá-la, menos, a conserva em quem menos para ela se prepara. Portanto, a caridade pode diminuir.

Mas, em contrario, a Escritura compara a caridade ao fogo: as suas lâmpadas, isto é, as da caridade, são umas lâmpadas de jogo e de chamas. Ora, o fogo, enquanto permanece, sempre sobe. Logo, a caridade pode subir, enquanto subsistir; mas, descer, isto é, diminuir, não pode.

SOLUÇÃO. – A quantidade que tem a caridade, relativamente ao seu objeto próprio, não pode nem diminuir nem aumentar, como já dissemos. Mas, como pode aumentar a quantidade que ela tem, relativamente ao sujeito, devemos então considerar se, também por esse lado, pode diminuir. Ora, se o pode, há de sê-lo por um ato ou pelo cessar do ato. Pela cessação do ato diminuem as virtudes adquiridas pelo atos, que também às vezes se corrompem, como já dissemos. Por isso, tratando da amizade, o Filósofo diz que o não buscar, isto é, o não chamar mais pelo amigo ou não falar com ele, dissolve muitas amizades. - E isto se dá porque a conservação de um efeito depende da sua causa. Ora, a causa da virtude adquirida é o ato humano. Por onde, cessando os atos humanos, a virtude adquirida diminui, e afinal desaparece totalmente. O que não sucede com a caridade, não causada por atos humanos, mas só por Deus como já dissemos. Donde se conclui que, mesmo cessando o ato, ela nem por isso diminui ou desaparece, se o cessar do ato não for causado por algum pecado.

Donde se conclui que a diminuição da caridade só pode ser causada por Deus ou por algum pecado. Ora, Deus não causa em nós nenhuma deficiência, senão como pena, quando nos priva da graça, em punição do pecado. Por onde, só pode diminuir a caridade; para infligir uma pena; e esta só é devida ao pecado. Donde se conclui que se a caridade diminuir, a causa dessa diminuição há de ser o pecado, afetiva ou meritariamente. - Ora, de nenhum desses modos, o pecado mortal diminui a caridade, pois a elimina de todo: efetivamente, por todo pecado mortal contrariar à caridade, como a seguir se dirá; e também meritariamente, pois quem encontra a caridade, pecando mortalmente, faz-se digno de Deus o privar dela. - Semelhantemente, também a caridade não pode diminuir pecado venial, nem e efetiva, nem meritariamente. Efetivamente não, porque esse pecado não atinge a caridade, cujo objeto é o fim último. Ora, o pecado venial é uma desordem relativa aos meios conducentes ao fim. E não fica diminuído o amor do fim por agirmos desordenadamente em relação aos meios. Assim, pode se dar que um enfermo, por amar demais a saúde, proceda desordenadamente no observar a dieta. E também, nas ciências especulativas, as falsas opiniões, relativas às deduções dos princípios, não lhes diminuem a certeza. Semelhantemente, o pecado venial não merece a diminuição da caridade. Pois, quem comete um delito de pouca monta não merece sofrer pena a ele desproporcionada. Nem Deus se afasta do homem, mais que o homem, dele. Por onde, quem procede desordenadamente em relação aos meios não merece sofrer detrimento na caridade, pela qual se ordena ao fim último.

Por isso e conseqüentemente, a caridade não pode de nenhum modo diminuir, diretamente falando. Indiretamente porém, pode se chamar diminuição da caridade a uma disposição para a corrupção da mesma, causada pelo pecado venial ou também pelo cessar do exercício das obras de caridade.

DONDE RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os contrários tem o mesmo objeto, quando o sujeito se comporta igualmente em relação a ambos. Ora, a caridade não se composta igualmente em relação ao aumento e à diminuição; pois, pode haver uma causa de ela aumentar, mas não, de diminuir, como já dissemos. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há uma dupla cobiça; A que põe o seu fito nas criaturas. E esta causa totalmente a morte da caridade, sendo para ela um veneno, como diz Agostinho: E isso faz Deus ser menos amado do que deve sê-lo, pela caridade; e não diminuindo-a, mas, eliminando-a totalmente. E

assim deve entender-se o lugar citado: Ama-te menos quem, juntamente contigo, ama também a outro ser; pois, Agostinho acrescenta: porque não o ama por causa de ti. Ora, tal não se dá com o pecado venial, mas só com o mortal. Pois, o que amamos, cometendo um pecado venial, por Deus o amamos, habitual, embora não, atualmente, - Há, porém, outra cobiça do pecado venial, que sempre diminui pela caridade. Mas, essa não pode diminuí-la pela razão já exposta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A infusão da caridade supõe o movimento do livre arbítrio, como já dissemos. Por onde, o que diminui a intensidade do livre arbítrio, provoca uma disposição para ser menor a caridade infundida. Mas, para a conservação da caridade não é necessário a intervenção do livre arbítrio; pois, do contrário, ela não subsistiria nos adormecidos. Por onde, um impedimento à intensidade da intervenção do livre arbítrio não diminui a caridade.

Art. 11 - Se a caridade, uma vez possuída, pode perder-se.

O undécimo discute-se assim. – Parece que a caridade, uma vez possuída, não pode perder-se.

1. – Pois, perda não pode sê-lo senão pelo pecado. Ora, quem tem a caridade não pode pecar, conforme o diz a Escritura: Todo o que é nascido de Deus não com ele o pecado, porque a semente de Deus permanece nele; e não pode pecar porque é nascido de Deus. Ora, só os filhos de Deus tem caridade, pois, é ela a que distingue os filhos do reino, dos da perdição, como diz Agostinho. Logo, quem tem a caridade não pode perdê-la.

2. Demais. – Agostinho diz: o amor, se não for verdadeiro, não deve ser considerado como tal. Ora, como ainda ele próprio o diz, a caridade que pode ser abandonada, nunca foi verdadeira. Logo, nunca foi caridade; e portanto aquela que foi vez possuída não pode nunca vir a perder-se.

3. Demais. – Gregório diz: O amor de Deus obra grandes coisas, se existe, se deixar de obrar, não é caridade. Ora, ninguém que obre grandes coisas perde a caridade. Logo, uma vez existente em alguém, a caridade não pode ser perdida.

4. Demais. – O livre arbítrio não se inclina ao pecado senão por algum motivo de pecar. Ora, a caridade exclui todos os motivos de pecar, tais como o amor de si, a cobiça e outros. Logo, a caridade não pode ser perdida.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Tenho contra ti que deixaste a tua primeira caridade.

SOLUÇÃO. – Pela caridade o Espírito Santo habita em nós como do sobredito resulta. Logo, podemos considerá-la a uma tríplice luz. Primeiro, em relação ao Espírito Santo que move a alma a amar a Deus. E então a caridade tem a impecabilidade por virtude do Espírito Santo, que opera infalivelmente tudo quanto quer. Por onde é impossível seja ao mesmo tempo verdadeiro que, de um lado, o Espírito queira mover alguém a um ato de caridade e, por outro, que essa pessoa a perca, pecando. Pois, o dom da perseverança conta-se entre os benefícios de Deus, com os quais certissimamente se salvam os que se salvam, como diz Agostinho. De outro modo, podemos considerar a caridade na sua essência mesmo. E então ela não pode senão o que se lhe inclui na essência. E portanto de nenhum modo pode pecar, assim como o calor não pode esfriar e nem a injustiça, fazer o bem, no dizer de Agostinho. De um terceiro modo, a caridade pode ser considerada relativamente ao sujeito, capaz de decidir-se, pelo livre arbítrio. Ora, ela pode referir-se ao seu sujeito, por uma razão universal, como aquela pela qual a forma é referida à matéria; ou por uma razão particular, como aquela pela qual o hábito se refere à potência. Ora, é da essência da forma existir num sujeito que pode, todavia vir a perdê-la, quando ela não atualiza

toda a potencialidade da matéria. Tal o caso das formas dos seres sujeitos à geração e à corrupção cuja matéria recebe uma forma, mas conservando a possibilidade de receber outra, por não ficar atualizada por uma só forma toda a potencialidade da matéria. E por isso, pode uma forma desaparecer com o advento de outra. Mas a forma do corpo celeste, que atualiza toda a potencialidade da matéria, de modo a não mais existir nela a possibilidade de receber outra forma, permanece inamissivelmente. Assim, pois a caridade da pátria, que atualiza toda a potencialidade da alma racional, porque todos os seus movimentos dirigem-se atualmente para Deus, permanece inamissivelmente no sujeito. A caridade da via porém não atualiza desse modo a potencialidade do sujeito, por não ser dirigida sempre e atualmente para Deus. Por isso, quando não o busca, em ato, pode sobrevir alguma ocorrência que leve o sujeito a perdê-la. Ao hábito, por seu lado, é próprio inclinar a potência para o ato, fazendo-a considerar como bom aquilo que lhe convém, e como mal, o que lhe repugna. Pois, assim como o gosto julga dos sabores conforme a sua disposição, assim a mente do homem julga do que deve fazer, segundo a sua disposição habitual. Por isso, o Filósofo diz, que assim como somos, assim consideramos o fim. Portanto, a caridade não pode ser perdida, quando o que lhe convém não lhe pode parecer senão bom; o que se dá na pátria, onde Deus, que é essencialmente bom, é contemplado em essência. Logo, a caridade da pátria não pode ser perdida. Pode-o, porém, sê-lo a da via, em que não vemos a essência de Deus, que é a essência da bondade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A autoridade aduzida refere-se ao poder do Espírito Santo, pela conservação do qual tornam-se imunes do pecado os que ele move quanto quer.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade que pode afastar-se da essência mesma da caridade, não é verdadeira. E tal seria o caso se o seu amor consistisse em amar durante algum tempo e, depois, deixa, de fazê-lo: o que não seria verdadeiro amor. Mas, o perder-se a caridade pela mudança do sujeito, fazendo consistir o seu ato em agir contra o que ela propõe isso não repugna à verdade da mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O amor de Deus propõe-se sempre a obrar grandes coisas, o que pertence à essência da caridade. Nem sempre, porém, obra grandes coisas, em ato, por causa da condição do sujeito.

RESPOSTA À QUARTA. – A caridade, pela essência mesma do seu ato, exclui todo motivo de pecar. Mas, às vezes, acontece que ela não age atualmente. E então pode intervir algum motivo que leve a pecar e, se consentirmos nele, perderemos a caridade.

Art. 12 - Se a caridade se perde por um só ato de pecado mortal.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que não se perde a caridade, por um só ato de pecado mortal.

1. – Pois, diz Orígenes: Não penso que se algum daqueles que pairam, no sumo grau da perfeição, for, porventura, tomado do tédio, percase ou caia de súbito; senão que há de cair paulatinamente e por partes. Ora, cai quem perde a caridade. Logo, esta não se perde por um só ato de pecado mortal.

2. Demais. – O Papa Leão diz, dirigindo-se a Pedro: O Senhor viu que em ti a fé não foi vencida, nem o amor destruído, mas, a constância perturbada. Abundaram as lágrimas onde não faleceu o afeto, e a fonte da caridade lavou as palavras de temor. E inspirado nessas palavras, o abade Bernardo Guilherme disse que em Pedro, a caridade ficou não extinta, mas, adormecida. Ora, Pedro, negando a Cristo, pecou mortalmente. Logo, a caridade não se perde por um só pecado mortal.

3. Demais. – A caridade é mais forte que uma virtude adquirida. Ora, o hábito da virtude adquirida não o elimina um só ato contrário pecaminoso. Logo, com maior razão, a caridade não é eliminada pelo ato contrário do pecado mortal.

4. Demais. – A caridade implica o amor de Deus e do próximo. Ora, quem comete um pecado mortal parece que conserva o amor de Deus e do próximo. Pois, a desordem do afeto relativa aos meios, não elimina o amor do fim, como já se disse. Logo, a caridade para com Deus pode coexistir com o pecado mortal, consistente no amor desordenado de algum bem temporal.

5. Demais. – O objeto das virtudes teologais é o fim último. Ora, certas delas, como a fé e a esperança, não ficam excluídas por um só ato de pecado mortal; mas permanecem informes. Logo, também a caridade pode permanecer informe, mesmo depois de perpetrado um pecado mortal.

Mas, *em contrário*. – O pecado mortal torna o homem digno da pena eterna, conforme a Escritura: O eslipêndio do pecado é a morte. Ora, quem quer que tenha caridade merece a vida eterna; pois, diz a Escritura: Aquele que me ama será amado de meu Pai, e eu o amarei também e me manifestarei a ele. E nessa manifestação consiste a vida eterna, conforme outro lugar. A vida eterna consiste a que eles conheçam por um só verdadeiro Deus a ti e a Jesus Cristo, que tu enviaste. Mas ninguém pode ao mesmo tempo ser digno da vida e da morte eternas. Logo, é impossível alguém, em estado de pecado mortal, poder ter a caridade. Portanto, um só ato de pecado mortal fá-la desaparecer.

SOLUÇÃO. – Um contrário fica eliminado por outro sobreveniente. Ora, todo ato de pecado mortal contraria à caridade na sua essência mesmo, consistente em amar a Deus sobre todas as coisas e em nos sujeitarmos totalmente a Ele, a quem devemos tudo referir. É, pois da essência da caridade amarmos a Deus de modo que a nossa vontade se lhe submeta em tudo e sigamos em tudo a regra dos seus preceitos. Ora, tudo o que lhe contraria aos preceitos manifestamente contraria à caridade, e portanto pode, por isso mesmo, excluí-la. Se porém a caridade fosse um hábito adquirido, dependente da virtude do sujeito, não havia ela de necessária e imediatamente desaparecer, por um só ato contrário. Pois, um ato não é diretamente contrariado por um hábito, mas, por outro ato. Portanto, a continuação de um hábito no sujeito não exige a continuidade do ato. Por onde, um hábito adquirido não fica imediatamente excluído pela sobreveniência de um ato contrário. Ora, a caridade, sendo um habito infuso depende da ação de Deus, que a infunde, e que está, para a infusão e a conservação dela, como o sol, para a iluminação do ar, conforme já dissemos. E portanto assim como a luz imediatamente desapareceria do ar se algum obstáculo viesse impedir a sua iluminação pelo sol; assim também a caridade desapareceria imediatamente da alma se algum obstáculo viesse impedir que Deus lha infundisse. Ora, é manifesto que qualquer pecado mortal, contrário aos preceitos divinos, põe obstáculo a essa infusão. Pois, por isso mesmo que o homem deliberadamente prefere o pecado à amizade divina, necessária para poder obedecer à vontade de Deus, há de, conseqüente e imediatamente, por um só ato de pecado mortal, perder o hábito da caridade. Por isso, Agostinho diz: a presença de Deus ilumina o homem; se se ausenta, logo este fica envolvido em trevas; e dele o homem se afasta, não por distância local, mas, pela aversão da vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras de Orígenes podem entender-se como significando que o homem, no estado de perfeição, não vem a praticar imediatamente um ato de pecado mortal, mas a ele se dispõe por alguma negligência precedente. Por isso também os pecados veniais se consideram como disposição para o mortal, conforme já dissemos. Contudo, se cometer um só ato de pecado mortal, cai, perdida a caridade. Mas, como Orígenes acrescenta - quem lhe acontecer escorregar de leve, e logo se arrepender, não caiu de todo - pode-se dizer que, com as palavras supra-

citadas, quer significar que se perde de todo e cai, quem cai a ponto de pecar por malícia; o que não se pode dar, imediata e inicialmente, com um varão perfeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos pode a caridade ser perdida. - Primeiro, diretamente, pelo desprezo atual. E, desta maneira, Pedra não a perdeu. - De outro modo, indiretamente, quando praticamos um ato contrário a ela, levados por alguma paixão da concupiscência ou do temor. E, deste modo, Pedro, procedendo contra a caridade, perdeu-a mas, logo a recuperou.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É clara pelo que já ficou dito.

RESPOSTA À QUARTA. – Não qualquer afeto desordenado relativo aos meios, isto é, aos bens criados, constitui pecado mortal. Mas só quando há uma desordem tal que repugne à vontade divina; e tal desordem contraria diretamente à caridade, como dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. – A caridade implica uma certa união com Deus; não porém a fé nem a esperança. Todo pecado mortal, porém, importa na aversão de Deus, como dissemos. Portanto, todo pecado mortal contraria à caridade. Mas, nem todo contraria à fé ou à esperança senão apenas certos e determinados, que eliminam o hábito da fé e o da esperança; assim como todo pecado mortal faz desaparecer o hábito da caridade. Por onde, é claro que a caridade não pode permanecer informe, por ser a forma última das virtudes, pois tem por objeto Deus, sob a noção de fim último, como dissemos.

Questão 25: Do objetivo da caridade.

Em seguida devemos tratar do objeto da caridade. E neste assunto, ocorrem duas questões a serem consideradas. Primeiro, do que devemos amar com caridade. Segundo, da ordem no que devemos amar.

Na primeira questão discutem-se doze artigos:

Art. 1 - Se o amor de caridade só se limita a Deus e não se estende ao próximo.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o amor de caridade só se limita a Deus e não se estende ao próximo.

1. – Pois, assim como a Deus devemos o amor, assim também o temor, conforme aquilo da Escritura: Agora, pois, ó Israel, que é que o Senhor teu Deus pede de ti, senão que os temas e o ames? Mas, um é o temor humano, pelo qual tememos o homem; e outro o pelo que tememos a Deus, que é servil ou filial, como do sobredito se colhe. Logo, também um é o amor pelo qual Deus é amado e outro, o pelo qual amamos o próximo.

2. Demais. – O Filósofo diz que ser amado é ser honrado. Mas, uma é a honra devida a Deus, que é a de latría; e outra a devida à criatura, que é a de dulia. Logo, também um é o amor pelo qual Deus é amado e outro, o pelo qual amamos ao próximo.

3. Demais. – A esperança gera a caridade, como se lê na Glosa. Ora, a esperança que temos em Deus é tal, que torna dignos de repreensão os que esperam no homem, conforme aquilo da Escritura: Maldito o homem que confia no homem. Logo, a caridade é de tal modo devida a Deus que não se estende ao próximo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Nós temos de Deus este mandamento, que o que ama a Deus ame também a seu irmão.

SOLUÇÃO. – Como já se disse os hábitos só se diversificam porque fazem variar a espécie do ato; pois, todos os atos de uma mesma espécie pertencem a um mesmo hábito. Ora, como os atos se especificam pela essência formal dos seus objetos, o ato que busca o objeto na sua essência mesma é especificamente idêntico ao que o busca sob determinado aspecto. Assim como a visão pela qual vemos a luz é especificamente idêntica a pela qual vemos a cor sob o aspecto de luz. Ora, a razão de amarmos o próximo é Deus, pois, o que devemos amar no próximo é que ele esteja unido com Deus. Por onde, é manifesto que o ato pelo qual amamos a Deus é especificamente o mesmo pelo qual amamos o próximo. E por isso o hábito da caridade não só se estende ao amor de Deus, mas também, ao do próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O próximo pode ser temido, bem como amado, de dois modos. - De um modo, por causa do que lhe é próprio; assim, quando tememos um tirano por causa da sua crueldade, ou o amamos, pelo desejo de conseguir dele alguma coisa. E esse temor humano difere do temor de Deus, o mesmo se dando com o amor. De outro modo o homem é temido e amado pelo que há nele de divino; assim, tememos o poder secular, por causa do ministério divino, que exerce para punir os malfeitores; e o amamos por causa da justiça. E esse temor do homem não difere do temor de Deus, o que também se dá com o amor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor visa o bem em geral; ao passo que a honra, o bem mesmo de quem é honrado, pois é prestada a alguém em testemunho da sua virtude. Por onde, o amor não se diversifica especificamente pela quantidade diversa da bondade dos seus diversos objetos, pois, é referido a um bem comum; enquanto que a honra se diversifica pelos bens próprios de cada um. Por isso, amamos todos os próximos com o mesmo amor de caridade, enquanto referidos a um só bem comum, que é Deus; mas a cada um prestamos honras diversas, conforme a virtude de cada. E, semelhantemente, prestamos a Deus a honra especial da latria, por causa da sua especial santidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – São repreendidos os que esperam no homem, como no autor principal da sua salvação; não porém os que nele esperam como ajudatórios subordinados aos desígnios de Deus. E semelhantemente, seria repreensível quem amasse ao próximo como fim principal; não porém quem o ama por amor de Deus - o que é próprio da caridade.

Art. 2 - Se a caridade deve ser amada com caridade.

O segundo discute-se assim. – Parece que a caridade não pode ser amada com caridade.

1. – Pois, tudo o que devemos amar com caridade está incluído em dois preceitos que a ela dizem respeito, como se vê no Evangelho. Ora, em nenhum deles está incluída a caridade, porque nem Deus é caridade, nem o próximo. Logo, a caridade não deve ser amada com caridade.

2. Demais. – A caridade se funda na participação da felicidade, como já se disse. Ora, a caridade não pode ser participante da felicidade. Logo, não deve ser amada com caridade.

3. Demais. – A caridade é uma espécie de amizade, como já se disse. Ora, ninguém pode ter amizade pela caridade e por nenhum acidente, pois, acidentes não podem retribuí-la, o que é exigido pela essência da amizade, como diz Aristóteles. Logo, a caridade não deve ser amada com caridade.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz. Quem ama ao próximo há de, conseqüentemente, amar ao próprio amor. Ora, o próximo é amado com caridade. Logo, e por conseqüência, também a caridade há de ser amada com caridade.

SOLUÇÃO. – A caridade é uma espécie de amor. Ora, o amor, pela natureza da potência da qual é ato, tem o poder de refletir sobre si mesmo. Pois, sendo o objeto da vontade o bem universal, tudo o que se inclui na noção de bem pode ser objeto de um ato de vontade; e sendo o próprio querer um bem, pode querer a si mesmo. Assim como o intelecto, cujo objeto é a verdade, entende a sua inteligência, porque é também e certo modo verdade. Ora, também o amor, pela sua essência específica, pode refletir sobre si mesmo; por ser um movimento espontâneo do amante para com o amado, pois, quem ama por isso mesmo ama o seu amor. A caridade, porém, não é o amor, absolutamente falando, mas está compreendida na ideia da amizade, como dissemos. Ora, pela amizade, podemos amar de dois modos. Ou amamos o nosso amigo em si mesmo, como aquele por quem temos amizade e a quem queremos bem. Ou amamos um bem que queremos, para o amigo. E deste modo a caridade é amada pela caridade, e não, do primeiro modo. Pois, ela é o bem que desejamos a todos os que amamos com caridade. E o mesmo se dá com a felicidade e as outras virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Podemos ter amizade para com Deus e o próximo. Ora, na amizade para com Deus e o nosso próximo inclui-se o amor de caridade. Pois, os amamos porque amamos que, conosco, o próximo tenha amor por Deus, o que é ter caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade é a participação mesma da vida espiritual, pela qual chegamos à felicidade. E por isso a amamos como o bem desejado a todos os que amamos com caridade,

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe, quando amamos com amizade aqueles por quem a temos.

Art. 3 - Se também as criaturas irracionais devem ser amadas com caridade.

O terceiro discute-se assim. – Parece que também as criaturas irracionais devem ser amadas com caridade.

1. – Pois, pela caridade assemelhamo-nos, por excelência, com Deus. Ora, Deus ama com caridade as criaturas irracionais; porque ama todas as causas que existem, diz a Escritura; e tudo o que ama para si mesmo o ama, pois, é a caridade. Logo, também nós devemos amar com caridade as criaturas irracionais.

2. Demais. – A caridade tem, sobretudo, Deus por objeto: e aos demais seres se estende enquanto pertencentes a Deus. Ora, assim como a criatura racional pertence a Deus, por ter com ele semelhança de imagem, assim também a irracional por ter semelhança fundada no vestígio. Logo, a caridade também se estende às criaturas irracionais.

3. Demais. – Assim como o objeto da caridade é Deus, assim também o da fé. Ora, a fé abrange as criaturas irracionais, pois, cremos que o céu e a terra foram criados por Deus; que os peixes e as aves nasceram das águas; e os animais, que se movem, e as plantas, da terra. Logo, a caridade também se estende às criaturas irracionais.

Mas, *em contrário*, o amor de caridade só se estende a Deus e ao próximo. Ora, pela denominação de próximo não se pode entender a criatura irracional, pois, não participa, com o homem, da vida racional. Logo, a caridade não se estende às criaturas irracionais.

SOLUÇÃO. – A caridade, conforme o que já dissemos, é uma espécie de amizade. Ora, com amizade podemos amar de dois modos: ou o amigo, por quem a temos, ou o bem que lhe desejamos.

Ora, do primeiro modo, nenhuma criatura irracional pode ser amada com caridade. E por tríplice razão, das quais duas pertencem, em geral, à amizade que não podemos ter para com as criaturas irracionais. - A primeira é que temos amizade a quem queremos bem. Ora, não podemos, propriamente, querer bem à criatura irracional, que não é capaz de possuir nenhum bem; mas, só à racional, capaz de, pelo livre arbítrio, usar o bem que tem. E, por isso, o Filósofo diz, que a tais seres não podemos fazer bem ou mal, senão por semelhança. - Segundo, porque toda amizade se funda nalguma comunhão de vida; pois, nada é tão próprio à amizade como conviver, segundo claramente diz o Filósofo. Ora, as criaturas irracionais, não podem participar da vida humana, que é racional. Por onde, não podemos ter nenhuma amizade para com as criaturas irracionais, senão talvez metaforicamente. - A terceira razão é própria da caridade, que se funda na participação da felicidade eterna, da qual não é capaz a criatura irracional. Por onde, não é possível termos amor de caridade para com a criatura irracional.

Mas podemos, com caridade, amar as criaturas irracionais, como bens que queremos para os outros; enquanto que, pela caridade, queremos que elas sejam conservadas para honra de Deus e utilidade dos homens. E assim também Deus as ama com caridade.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – A semelhança fundada no vestígio não torna capaz da vida eterna, mas só a semelhança de imagem. Por onde, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fé pode estender-se a tudo o que é, de certo modo, verdadeiro. Mas a amizade de caridade só se estende aos seres que podem, por natureza, alcançar o bem da vida eterna. Logo, a comparação não procede.

Art. 4 - Se o homem ama-se a si mesmo com caridade.

O quarto discute-se assim. – Parece que o homem não se ama a si mesmo com caridade.

1. – Pois, diz Gregório: a caridade não pode existir senão entre duas pessoas. Logo, ninguém pode ter caridade para consigo próprio.

2. Demais. – A amizade implica, por essência, a retribuição e a igualdade, como diz Aristóteles o que não pode existir em ninguém em relação a si mesmo. Ora, a caridade é uma espécie de amizade, como já se disse. Logo, é possível termos caridade para conosco mesmos.

3. Demais. – O que pertence à caridade não pode ser digno de vitupério, porque a caridade não obra temerariamente, como diz a Escritura. Ora, amar-se a si mesmo é digno de vitupério, conforme a Escritura: Nos últimos dias virão uns tempos perigosos e haverá homens amantes de si mesmos, Logo, o homem não pode amar a si mesmo com caridade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Amarás a teu amigo como a ti mesmo, Ora, amamos nossos amigos com caridade. Logo, também com caridade devemos nos amar a nós mesmos.

SOLUÇÃO. – Sendo a caridade uma espécie de amizade, como já dissemos, de dois modos podemos considerá-la. - De um modo, sob a noção geral de amizade. E a esta luz, não é possível ter amizade para conosco mesmos, propriamente falando; senão um sentimento maior que a amizade. Porque a amizade implica uma certa união; pois, no dizer de Dionísio, o amor é uma virtude unitiva. Ora, cada um de nós está unido a si mesmo, sendo essa a mais forte das uniões. Por onde, assim como a unidade é o princípio da união, assim o amor com o qual nos amamos a nós mesmos é a forma e a raiz da amizade. Pois, se temos amizade para com os outros, é pelos considerarmos como se fossem nós mesmos, consoante ao que diz Aristóteles: os sentimentos de amizade que temos para com os outros vem dos que temos para conosco. Assim também os princípios não são objeto da ciência, mas, do intelecto, que lhe é superior. De outro modo, podemos considerar a caridade na essência mesmo dela; isto é, enquanto amizade do homem para com Deus, principalmente e, por consequência, para com as causas de Deus, entre as quais está o homem, que tem caridade. E assim, entre os outros seres, como que pertencentes a Deus, que amamos com caridade, estamos também nós incluídos, que com o mesmo amor nos amamos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Gregório se refere à caridade sob a noção geral de amizade.

E a esta luz, também colhe a **SEGUNDA OBJEÇÃO**.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os que se amam a si mesmos são dignos de vitupério, por se amarem segundo a natureza sensível, a que obedecem. Ora, isso não é amarem-se a si mesmos, verdadeiramente, segundo a natureza racional, de modo a quererem para si os bens próprios à perfeição racional. Pois deste modo e precipuamente, é que é próprio da caridade amar-se a si mesma.

Art. 5 - Se o homem deve amar o seu corpo com caridade.

O quinto discute-se assim. – Parece que o homem não deve amar o seu corpo com caridade.

1 – Pois, não amamos uma pessoa com quem não podemos conviver. Ora, os que tem caridade desejam separar-se do corpo, conforme a Escritura: Quem me livrará do corpo desta morte? E noutro lugar: Tendo desejo de ser desatado da carne e estar com Cristo. Logo, não devemos amar o nosso corpo com caridade.

2. Demais. – A amizade de caridade se funda na participação do gozo divino. Ora, desse gozo o corpo não pode participar. Logo, não devemos amá-lo com caridade.

3. Demais. – A caridade, sendo uma espécie de amizade, só podem tê-la os que podem retribuir a amizade. Ora, o nosso corpo não pode nos retribuir a caridade. Logo, não deve ser amado com caridade.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que são quatro os objetos que devemos amar com caridade; e um deles é o nosso próprio corpo.

SOLUÇÃO. – O nosso corpo pode ser considerado à dupla luz: na sua natureza mesma, e enquanto, pela sua corrupção, está sujeito à culpa e à pena. Ora, a natureza dele não foi criada pelo princípio do mal, como imaginaram os maniqueus, mas por Deus. Por isso, podemos usá-lo para o serviço de Deus, conforme aquilo da Escritura: Ofereci os vossos membros a Deus como instrumentos da justiça. Por onde, pelo amor de caridade, com que amamos a Deus, devemos também amar o nosso corpo. Mas não devemos amar nele a contaminação da culpa e a corrupção da pena; mas antes, anular, com o desejo da caridade, a remoção de uma e de outra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo não queria separar-se do corpo, por causa da natureza mesmo deste; antes, levando-a em conta, não queria ser despojado dele, conforme o diz: não desejamos ser despojados dele, mas sim, ser revestidos por cima. Mas queria ficar livre da contaminação da concupiscência, que subsiste com ele; e da sua corrupção, que faz pesada a alma, e faz com que não possa ver a Deus. Por isso, diz sinaladamente: Do corpo desta morte.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o nosso corpo não possa gozar de Deus, conhecendo-o e amando-o, contudo, pelas obras, que por meio dele praticamos, podemos chegar ao gozo perfeito de Deus. E assim do gozo da alma redundará uma certa felicidade no corpo, a saber, o vigor da saúde e da incorrupção, como diz Agostinho. Portanto, como o corpo participa, decerto modo, da felicidade, pode ser amado com amor de caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A retribuição da amizade se dá quando a temos para com outrem, mas, não, na que temos para conosco mesmo, quer quanto à alma, quer, quanto ao corpo.

Art. 6 - Se devemos amar os pecadores com caridade.

O sexto discute-se assim. – Parece que os pecadores não devem ser amados com caridade.

1. – Pois, diz a Escritura: Tenho aborrecido os iníquos, Ora, Davide tinha caridade. Logo, com caridade devemos, antes, odiar os pecadores, que amá-los.

2. Demais. – A amizade se prova com obras, diz Gregório. Ora, para com os pecadores os justos não praticam obras de amor, mas antes, obras que parecem ser de ódio, conforme aquilo da Escritura: Pela

manhã entregava à morte todos os pecadores da terra. E o Senhor ordena: Não sofrerás que vivam os feiticeiros. Logo, os pecadores não devem ser amados com caridade.

3. Demais. – É próprio da amizade desejarmos e querermos bens para os amigos. Ora, os santos desejam, com caridade, males para os pecadores, conforme aquilo da Escritura: Sejam precipitados os pecadores no inferno. Logo, os pecadores não devem ser amados com caridade.

4. Demais. – É próprio dos amigos alegrarem-se com as mesmas causas e querê-las. Ora, a caridade não faz querer o que os pecadores querem, nem alegrar-se com o que eles se alegram; antes, ao contrário. Logo, os pecadores não devem ser amados com caridade.

5. Demais. – É próprio dos amigos terem convivência, como diz Aristóteles: Ora, não devemos conviver com os pecadores, conforme a Escritura: Saí do meio deles, Logo, os pecadores não devem ser amados com caridade.

Mas, *em contrário*, Agostinho ensina que quando se diz: Amarás o teu próximo, é claro que se deve considerar todo homem como próximo. Ora, os pecadores não deixam de ser homens, pois o pecado não destrói a natureza. Logo, os pecadores devem ser amados com caridade.

SOLUÇÃO. – Duas coisas, podemos considerar no pecador: a natureza e a culpa. Pela natureza, que receberam de Deus, são capazes da felicidade, na participação da qual se funda a caridade, como já dissemos. E portanto, considerada a natureza deles, devem ser amados com caridade. Mas a culpa dos mesmos é contrária a Deus e obstáculo à caridade. Por onde, pela culpa com que se opõem a Deus, todos os pecadores são dignos de ódio, mesmo que sejam nossos pais, mães e parentes, como diz o Evangelho. Assim, pois, devemos odiar nos pecadores o serem tais, e amá-los como homens, capazes da felicidade. E isto é amá-las verdadeiramente com caridade, por amor de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os profetas odiavam os iníquos, como tais, odiando-lhes a iniquidade, que é o mal deles. E este é o ódio perfeito, de que fala a Escritura: Com ódio consumado eu os aborrecia. Ora, pela mesma razão com que odiamos o mal de alguém, amamos-lhe o bem. Por onde esse ódio perfeito também faz parte da caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não devemos privar dos benefícios da amizade os amigos que pecam, enquanto tivermos esperança de virem a emendar-se, como diz o Filósofo. Antes, devemos auxiliá-los para recuperarem a virtude, mais do que os ajudariamos a recuperar o dinheiro que tivessem perdido, e tanto mais quanto a virtude tem mais afinidades com a amizade do que o dinheiro. Mas quando caírem em malícia máxima e se tornarem insanáveis, então não devemos ter a familiaridade da amizade para com eles. E portanto, esses pecadores, de que se presume serão antes causa de dano que de emenda para os outros, a lei divina e a humana ordenam que sejam postos à morte. E isto o juiz o faz, não por ódio deles, mas por amor de caridade, que manda preferir o bem público à vida do particular. E, contudo, a morte infligida pelo juiz, aproveita ao pecador: se se converter, para expiar a culpa; se não, para por termo a esta, ficando assim privado do poder de continuar a pecar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa increpação da Sagrada Escritura pode se entender em três sentidos. - Primeiro como prenúncio e não, como opção, sendo o sentido: Sejam precipitados os pecadores no inferno, isto é, serão precipitados. - Ou como opção, mas de modo a o desejo de quem opta não se referir à pena humana, mas à justiça do que pune, conforme aquele outro lugar. Alegrar-se-á o justo quando vir a vingança. Porque nem o próprio Deus quando pune se alegra na perdição dos vivos, como diz o Sábio; mas na sua justiça, porque o Senhor é justo e ele amou a justiça. - Enfim, é o sentido, que o

desejo se refira à remoção da culpa e não, da pena; isto é, que os pecados sejam destruídos e os homens permaneçam.

RESPOSTA À QUARTA. – Amamos os pecadores com caridade, não por querermos o que eles querem ou nos alegrarmos com o que eles se alegram. Mas para os levarmos a querer o que nós queremos, e alegrarem-se com o que nos alegramos. Donde o dizer a Escritura: Voltar-se-ão eles para ti e tu não te voltarás para eles.

RESPOSTA À QUINTA. – Conviver com os pecadores devem evitá-lo os fracos pelo perigo que correm de ser pervertidos por eles. Os perfeitos, porém, por não temerem ser pervertidos, é louvável conviver com eles pelos converterem. É assim que o Senhor comia e bebia com os pecadores, como diz a Escritura. Mas todos devem evitar o convívio dos pecadores, para participar-lhes dos pecados. E por isso diz a Escritura: Sai do meio deles e não toqueis o que é imundo, isto é, consentindo nos pecados deles.

Art. 7 - Se os pecadores se amam a si mesmos.

O sétimo discute-se assim. – Parece que os pecadores amam-se a si mesmos.

1. – Pois, o princípio do pecado existe, por excelência, nos pecadores. Ora, o amor de si é princípio do pecado, porque é ele, no dizer de Agostinho que constitui a cidade de Babilônia. Logo, os pecadores amam-se, por excelência, a si mesmos.

2. Demais. – O pecado não destrói a natureza. Ora, a cada um é próprio, por natureza; amar-se a si mesmo; por isso, até as criaturas irracionais desejam naturalmente o bem próprio, por exemplo, a conservação do próprio ser e bens semelhantes. Logo, os pecadores amam-se a si mesmos.

3. Demais. – O bem é amável para todos, como diz Dionísio. Ora, muitos pecadores se consideram bons. Logo, muitos amam-se a si mesmos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: daquele que ama a iniquidade aborrece a sua alma.

SOLUÇÃO. – Amar-se a si mesmo é, de um modo, comum a todos; de outro, próprio dos bons; e de um terceiro modo, próprio dos maus.

Pois, o amar alguém aquilo mesmo que presume ser é comum a todos. Ora, o homem é considerado ser, de dois modos. - Primeiro, pela sua substância e natureza. E a esta luz, todos julgam ser o que são, isto é, compostos de alma e corpo. E assim, também todos os homens, bons e maus, amam-se a si mesmos, na medida em que amam a própria conservação. De outro modo se diz que o homem é um ser, pelo que há nele de principal assim, por ser o chefe do Estado, o Estado, dizemos que o que faz o chefe faz o Estado. E, neste sentido, nem todos se julgam ser o que são. Ora, o que há principal no homem é o espírito racional, sendo secundária a natureza sensitiva e corpórea. E desses dois elementos o Apóstolo chama ao primeiro homem interior, ao segundo, exterior. Ora, os bons consideram como o que tem de principal a natureza racional, ou, o homem interior; e assim julgando, consideram-se como sendo o que são. Os maus porém julgam ter como elemento principal a natureza sensitiva e corpórea, isto é, o homem exterior. Por onde, não se conhecendo bem a si mesmos, a si mesmos não se amam verdadeiramente, mas, amam-se pelo que se julgam ser. Ao contrário, os bons, conhecendo-se verdadeiramente a si mesmos, verdadeiramente a si mesmos se amam. E isto o Filósofo o prova pelos cinco elementos próprios à amizade. Pois e primeiramente cada amigo quer que o amigo exista e viva; segundo, quer-lhe bens; terceiro, faz-lhe bens; quarto tem prazer em conviver com ele; quinto, concorda com ele, alegrando-se e entristecendo-se ambos com as mesmas coisas. E assim sendo, os

bons amam-se a si mesmos, no concernente ao homem interior, por quererem conservá-lo na sua integridade. E lhe desejam os bens próprios dele, que são os espirituais; e também se esforçam para que os consiga. E tem prazer em se concentrar no seu espírito porque nele encontram os bons pensamentos, no presente; a memória dos bens passados e a esperança dos futuros, que lhes é causa de prazer. Semelhantemente, não padecem dissensão na vontade, por toda a alma deles tender para a unidade.

Ao contrário, os maus não querem conservar a integridade do homem interior; nem lhe desejam os bens espirituais; nem se esforçam por tal; nem tem prazer em conviver consigo mesmos, concentrando-se no seu espírito, porque nele encontram males presentes, passados e futuros, que aborrecem. Nem vivem em concórdia consigo mesmos, por causa da consciência que os remorde, conforme aquilo da Escritura: Arguir-te-ei e to porei diante da tua cara.

E pela mesma via pode-se provar que os maus se amam a si mesmos, no concernente à corrupção do homem exterior. Ora, em tal sentido, os bons não se amam a si mesmos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O amor de si, que é o princípio do pecado, é próprio dos maus e chega até o desprezo de Deus, como no mesmo lugar diz Agostinho. Porque os maus amam os bens externos a ponto de desprezarem os espirituais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os maus não fiquem totalmente privados do amor natural, têm-no, contudo, pervertido, da maneira já exposta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os maus, na medida em que se consideram bons, participam algo do amor de si mesmos. Mas esse não é o verdadeiro amor de si, senão só aparente. Mas, nem mesmo esse é possível ter os que são muito maus.

Art. 8 - Se a caridade exige necessariamente que amemos aos nossos inimigos.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a caridade não. exige necessariamente que amemos os nossos inimigos.

1. – Pois, diz, Agostinho: Esse tão grande bem, isto é, amar os inimigos, não é próprio de tanta gente quanto pensamos ser ouvida por Deus, ao rezarem na oração. Perdoai-nos as nossas dividas, Ora, a ninguém se lhe perdoa o pecado, sem a caridade, como diz a Escritura. A caridade cobre todos os delitos. Logo, a caridade não exige necessariamente que amemos os nossos inimigos.

2. Demais. – A caridade não elimina a natureza. Ora, todos os seres, mesmo os irracionais, odeiam naturalmente o que lhes é contrário. Assim, o lobo, a ovelha; e a água, o fogo. Logo, a caridade não nos faz amar os inimigos.

3. Demais. – A caridade não obra temerariamente, diz o Apóstolo. Ora, parece que é perversidade amar os inimigos, tanto como odiar os amigos. Donde na Escritura, o exprobar Joabe a Davi: Amar aos que te aborrecem e aborreces aos que te amam. Logo, a caridade não nos faz amar os inimigos.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Amai a vossos inimigos.

SOLUÇÃO. – O amor para com os inimigos pode ser considerado a triplice luz. - Primeiro, que sejam amados, como inimigos. E isto é perverso e contrário à caridade, pois seria amar o mal de outrem. De outro modo, a amizade pelos inimigos pode ser considerada relativamente à natureza, mas

universalmente. E então o amor pelos inimigos é uma necessidade exigida pela caridade, de modo tal que, quem amar a Deus e ao próximo, não exclua os inimigos desse amor geral que tem para com o próximo. De um terceiro modo, o amor pelos inimigos pode ser considerado em especial, de modo que sejamos movidos ao amor do inimigo por um movimento especial de amor. E isto a caridade não exige necessária e absolutamente. Porque, por necessidade absoluta nem ela exige que sejamos movidos por uma tendência especial de amor a amar qualquer homem, singularmente, porque tal seria impossível. Contudo, a caridade o exige necessariamente, para a preparação da alma, isto é, que a tenhamos preparada a amarmos particularmente um inimigo, se ocorrer a necessidade de o fazermos. Mas, sem pressão da necessidade, quem praticar o ato de amar um inimigo por amor de Deus, pratica a caridade na sua perfeição. Pois, quando amamos ao próximo com caridade, por amor de Deus, quanto mais amarmos a Deus, tanto mais mostraremos amizade para com o próximo, de modo que nenhuma inimizade o poderá impedir, Assim como quem amar muito a um determinado homem, amará, por amor dele, os filhos, mesmo que os tenha como inimigos. Ora, é neste sentido que fala Agostinho.

Donde se deduz claramente a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todo ser odeia naturalmente o que lhe é contrário, como tal. Ora, os inimigos, como tais, nos são contrários. Por isso devemos odiar isso neles; pois, deve nos desagradar o serem nossos inimigos. Não nos são contrários, porém, enquanto homens e capazes da felicidade. E, por aí, devemos amá-los.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Amar os inimigos, como tais, é repreensível. Ora, isso não o faz a caridade como dissemos.

Art. 9 - Se a caridade exige necessariamente que manifestemos aos inimigos sinais ou efeitos da nossa amizade.

O nono discute-se assim. – Parece que a caridade exige necessariamente que manifestemos aos inimigos sinais ou efeitos da nossa amizade.

1. – Pois, diz a Escritura: Não amemos de palavra nem de língua, mas por obra e em verdade. Ora, amamos a alguém por obra manifestando-lhe os sinais e efeitos da nossa amizade. Logo, a caridade exige necessariamente que manifestemos aos inimigos esses mesmos sinais e efeitos.

2. Demais. – No Evangelho, o Senhor diz ao mesmo tempo: Amai a vossos inimigos; e: Fazei bem aos que vós tem ódio. Ora, a caridade exige necessariamente que amemos os inimigos. Logo, também exige que lhes façamos bem.

3. Demais. – Pela caridade amamos, não só a Deus, mas também ao próximo. Ora, Gregório diz: O amor de Deus não pode ser ocioso, pois, se existe, obra grandes coisas: e se recusa obrar, não é amor. Logo, a caridade que temos para com o próximo não pode existir sem produzir efeito. Ora, a caridade exige necessariamente que amemos todo próximo, mesmo sendo inimigo. Logo, necessariamente exige que manifestemos também aos inimigos os sinais e os efeitos do amor.

Mas, *em contrário*, aquilo do Evangelho. – Fazei bem aos que vós tem ódio - diz a Glosa: fazer bem aos inimigos é o cúmulo da perfeição. Ora, a caridade não exige necessariamente o que constitui a sua perfeição. Logo, não exige necessariamente que manifestemos aos inimigos sinais e efeitos de amor.

SOLUÇÃO. – Os efeitos e os sinais da caridade procedem do amor interno e a ele se proporcionam. Ora, amar, em nosso íntimo, o inimigo em geral, é absoluta e necessariamente exigido pelo preceito; em

particular, porém, não absolutamente, mas, como preparação da alma, segundo já dissemos. Assim, pois, devemos dizer, sobre a manifestação externa do efeito e do sinal do amor, o seguinte. Há certos sinais ou benefícios do amor que manifestamos ao próximo em geral, como, quando oramos por todos os fiéis ou por todo o povo; ou quando fazemos um benefício a toda a comunidade. E tais benefícios ou sinais de amor o preceito exige necessariamente que os manifestemos aos inimigos. Pois, se não lhes manifestássemos isso implicaria a maldade da vingança, contra o que diz a Escritura: Não procures vingar-te, nem te lembrarás das injúrias de teus concidadãos. Há outros benefícios, porém, ou sinais de amor que manifestamos particularmente a certas pessoas. E manifestar esses benefícios ou sinais de amor aos inimigos não é de necessidade para a salvação, senão só como preparação da alma, que lhes venha a prestar auxílio na premência da necessidade, conforme aquilo da Escritura: Se o teu inimigo tiver fome, dá-lhe de comer; se tiver sede, dá-lhe água para beber: Mas só por perfeição da caridade é que, fora da premência da necessidade, lhes faremos tais benefícios. Por essa perfeição, não só nos acautelamos, por não nos deixarmos vencer pelo mal, o que é de necessidade, mas também queremos vencer o mal como bem, o que é próprio da perfeição. Pois, em virtude desta, não só não nos deixamos levar do ódio, por causa de uma injúria que nos foi assacada, mas ainda, com os nossos benefícios, visamos atrair o inimigo ao nosso amor.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Art. 10 - Se devemos amar os anjos com caridade.

O décimo discute-se assim. – Parece que não devemos amar os anjos com caridade.

1. – Pois, como diz Agostinho: o amor de caridade tem um duplo objeto - Deus e o próximo.

Ora, o amor dos anjos, que são substâncias criadas, não está incluído no amor de Deus; nem parece estar contido no amor do próximo, porque não pertencem à mesma espécie que nós. Logo, não devem ser amados com caridade.

2. Demais. – Os brutos tem mais afinidade conosco do que os anjos, porque também nós somos animais pelo mesmo gênero próximo. Ora, para com os brutos não temos caridade, como já se disse. Logo, nem para com os anjos.

3. Demais. – Nada há de mais próprio aos amigos do que a convivência, diz Aristóteles. Ora, os anjos não convivem conosco e nem os podemos ver. Logo, não podemos ter para com eles a amizade de caridade.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que se chama legitimamente próximo aquele para com quem devemos cumprir um dever de misericórdia, ou que deve cumpri-lo para conosco. Pois, é manifesto, que o preceito que nos manda amar ao próximo também inclui os santos anjos, que desempenham muitos deveres de misericórdia para conosco.

SOLUÇÃO. – A amizade de caridade como já dissemos, funda-se na participação da felicidade eterna, da qual os anjos participam com os homens, segundo o dito da Escritura depois da ressurreição serão os homens como os anjos no céu. Por onde é manifesto que a amizade de caridade estende-se até os anjos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Chamamos próximo não somente ao que participa da mesma espécie, mas também aos que participam dos benefícios pertinentes à vida eterna, em cuja participação se funda a amizade de caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os animais irracionais pertencem ao mesmo gênero próximo que nós, em razão da natureza sensitiva, que não nos torna participantes da felicidade eterna; pois, é pelo espírito racional, que temos de comum com os anjos, que dela participamos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os anjos não mantêm conosco convivência visível, concorde com a nossa natureza sensitiva. Convivemos, porém, com eles pelo espírito, nesta vida, mas perfeitamente já dissemos.

Art. 11 - Se devemos amar os demônios com caridade.

O undécimo discute-se assim. – Parece que devemos amar os demônios com caridade.

1. – Pois, os anjos são nossos próximos, por termos de comum com eles o espírito racional. Ora, também os demônios tem conosco essa comunidade, porque os dons naturais, como o ser, a vida e a inteligência, permanecem íntegros neles, segundo diz Dionísio. Logo, devemos amar os demônios com caridade.

2. Demais. – Os demônios diferem dos santos anjos pelo pecado, assim como os homens pecadores, dos justos. Ora, os justos amam os pecadores com caridade. Logo, também com caridade devem amar os demônios.

3. Demais. – Os que nos fazem benefícios devemos amá-los com caridade, como nossos próximos, conforme se deduz do lugar de Agostinho supra-citado. Ora, os demônios são-nos muito úteis, quando, tentando-nos, preparam-nos coroas, como diz Agostinho. Logo, devemos amá-los com caridade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Será apagado o vosso concerto com a morte e o vosso pacto com o inferno não subsistirá. Ora, a caridade é que torna perfeita a paz e o pacto. Logo, não devemos ter caridade para com os demônios, habitantes do inferno e concertadores da morte.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, devemos amar a natureza dos pecadores e odiar-lhes o pecado. Ora, o nome de demônio significa a natureza deformada pelo pecado. Logo, os demônios não devem ser amados com caridade. Mas, se não se levar em consideração o nome, e a questão for se devemos amar com caridade os espíritos chamados demônios, devemos responder, segundo o que já foi dito que um ente pode ser amado com caridade, de dois modos. - Primeiro, como um ente para com o qual temos amizade. E então, não podemos ter amizade de caridade para com tais espíritos. Pois, é da essência da amizade o querermos bem aos nossos amigos. Ora, não podemos, com caridade, querer o objeto da mesma, que é o bem da vida eterna, para esses espíritos condenados por Deus à pena eterna. Pois isso repugna à caridade para com Deus, pela qual lhe aprovamos à justiça.

De outro modo, amamos um ente, por querermos que permaneça como bem de outrem; e desse modo amamos com caridade as criaturas irracionais, querendo que permaneçam, para a glória de Deus e a utilidade dos homens, como já dissemos. E deste modo podemos amar, mesmo com caridade, a natureza dos demônios, querendo que esses espíritos sejam conservados com os seus dons naturais para a glória de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ao espírito dos bons anjos não é impossível obter a felicidade eterna, como o é ao dos demônios. Por onde, a amizade de caridade, fundada na participação da vida eterna, mais do que na comunhão de natureza, nós a temos para com os bons anjos e não, para com os demônios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os pecadores tem, nesta vida, a possibilidade de alcançar a felicidade eterna, que não tem os condenados no inferno. Por onde, com estes se dá a mesma coisa que com os demónios.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A utilidade que nos advém dos demónios não é por intenção deles, mas por ordem da divina Providência. E portanto, isso nos induz a ter amizade não, para com eles mas para com Deus, que lhes converte a intenção perversa em utilidade nossa.

Art. 12 - Se se enumerarem convenientemente os quatro objetos que devemos amar com caridade - Deus, o próximo, o nosso corpo e nós mesmos.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que se enumeram inconvenientemente os quatro objetos que devemos amar com caridade Deus, o próximo, o nosso corpo e nós mesmos.

1. – Pois, como diz Agostinho quem não ama a Deus também não se ama a si mesmo. Logo, o amor de Deus inclui o de nós mesmos. Portanto, o amor de nós mesmos não difere do amor de Deus.

2. Demais. – A parte não se divide do todo, por oposição. Ora, o nosso corpo faz parte de nós. Logo, não deve ser considerado como algo diferente de nós e constituindo objeto de diferente amor.

3. Demais. – Como nós temos corpo, também o próximo o tem. Portanto; assim como o nosso amor para com o próximo difere do com que nos amamos a nós mesmos, assim o amor que temos pelo corpo do próximo deve diferir daquele com que amamos o nosso próprio corpo. Logo, não se distinguem convenientemente quatro objetos a serem amados com caridade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Há quatro seres que devemos amar: um que nos é superior, e é Deus; outro, que somos nós mesmos; o terceiro está junto de nós, isto é, o próximo; o quarto, que nos é inferior, e é o nosso próprio corpo.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a amizade de caridade se funda na participação da felicidade. E essa participação implica um ser que é o princípio causador da felicidade e que é Deus; outro, diretamente participante dela, que é o homem e o anjo; o terceiro é aquele para o qual a felicidade deriva, por uma como redundância e é o corpo humano. Ora, o que influi a felicidade deve ser amado pela razão mesma de ser a causa dela. O ser participante da felicidade pode ser objeto de amor, de dois modos: ou por constituir um mesmo ser conosco, ou, por ser nosso associado na participação da felicidade. E a esta luz, dois seres há que devem ser amados com caridade; pois, nós a nós mesmos nos amamos, e o próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As diversas relações entre o amante e os vários objetos amados causam razões diversas de amor. E assim como o homem que ama tem com Deus uma relação diversa da que tem para consigo mesmo, considera-se duplo o objeto do seu amor, por ser o amor de um a causa do amor do outro. E por isso, removido aquele, removido fica este.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sujeito da caridade é o espírito racional, capaz de felicidade, que o corpo não pode alcançar diretamente, mas só por uma certa redundância. E por isso o homem, pelo espírito racional, que é o seu principal atributo, de um modo, ama-se com caridade e, de outro, o seu corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem ama a alma e o corpo do próximo em razão de uma certa co-participação da felicidade. E por isso, havendo só uma razão de amar ao próximo, o seu corpo não é considerado objeto especial de amor.

Questão 26: Da ordem da caridade.

Em seguida devemos tratar da ordem da caridade.

E nesta questão discutem-se treze artigos:

Art. 1 - Se há alguma ordem na caridade

O primeiro discute-se assim. – Parece que não há nenhuma ordem na caridade.

1. – Pois, a caridade é uma virtude. Ora, não se estabelece nenhuma ordem nas outras virtudes. Logo, também não se deve estabelecer nenhuma na caridade.

2. Demais. – Assim como a verdade primeira é o objeto da fé, assim o objeto da caridade é a suma bondade. Ora, não há nenhuma ordem estabelecida na fé, mas todas as suas verdades são igualmente acreditadas. Logo, não se deve também por nenhuma ordem na caridade.

3. Demais. – A caridade está na vontade. Ora, ordenar não é próprio da vontade, mas da razão. Logo, não se deve atribuir nenhuma ordem à caridade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O rei me fez entrar na adega onde mete o seu vinho; ordenou em mim a caridade.

SOLUÇÃO. – Como diz o Filósofo, prioridade e posterioridade supõem relação com um princípio. Ora, a ordem inclui em si de certo modo, anterioridade e posterioridade. Por onde, é necessário que onde quer que haja um princípio haja também uma ordem. Ora, como já dissemos, o amor da caridade tem por objeto Deus, como princípio da felicidade, na participação da qual se funda a amizade de caridade. Por isso, é necessário atendermos a uma certa ordem, no que amamos com caridade, conforme a relação com o princípio primeiro desse amor, que é Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade tem por objeto o fim último, como tal o que não convém a nenhuma outra virtude, como já se disse. Ora, na ordem do apetite e da ação, o fim exerce a função de princípio, como do sobredito se colhe. Por onde, a caridade implica sobretudo relação com o princípio primeiro. Por isso, a ordem nela se considera sobretudo relativamente ao primeiro princípio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fim é próprio da potência cognoscitiva, por cuja operação o objeto conhecido está no sujeito conhecente. Ao passo que a caridade reside na potência afetiva, cuja operação consiste no tender da alma para as coisas mesmas. Ora, a ordem se manifesta principalmente nas próprias coisas, e delas deriva para o nosso conhecimento. Por onde, é mais própria da caridade que da fé; embora nesta também haja uma certa ordem, enquanto diz respeito principalmente a Deus, e secundariamente ao que a Deus se refere.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ordem é própria da razão, como ordenadora que ela é. A potência apetitiva pertence, como ordenada. E deste modo se estabelece a ordem na caridade.

Art. 2 - Se devemos amar mais a Deus que ao próximo.

O segundo discute-se assim. – Parece que não devemos amar mais a Deus que ao próximo.

1. – Pois, diz a Escritura: Aquele que não ama a seu irmão, a quem vê, como pode amar a Deus a quem não vê? Por onde, parece mais amável o mais visível, por ser a vista o princípio do amor, como diz

Aristóteles. Ora, Deus é menos visível que o próximo. Logo, também devemos ter menos caridade para com ele.

2. Demais. – A semelhança é a causa do amor, conforme aquilo da Escritura: Todo animal ama ao seu semelhante: Ora, maior é a semelhança nossa com o próximo do que com Deus. Logo, amamos com caridade mais ao próximo do que a Deus.

3. Demais. – Quem a caridade ama no próximo é Deus, como diz Agostinho. Ora, Deus não é maior em si mesmo do que no próximo. Logo, não devemos amá-lo mais em si mesmo do que no próximo; e portanto não devemos amar mais a Deus que ao próximo.

Mas, *em contrário* – Devemos amar mais aquilo por causa do que odiamos outros seres. Ora, devemos odiar ao próximo, por causa de Deus, quando nos afasta deste, conforme a Escritura. Se alguém vem a mim e não aborrece a seu pai e mãe e mulher e filhos e irmãos e irmãs, não pode ser meu discípulo.

SOLUÇÃO. – Toda amizade tem como objeto principal aquele que principalmente encerra o bem em cuja participação ela se funda. Assim a amizade política tem por objeto principal o chefe da república, do qual depende todo o bem da mesma; por isso, os cidadãos lhe devem sobretudo a fidelidade e a obediência. Ora, a amizade de caridade se funda na participação da felicidade, que consiste, essencialmente, em Deus como princípio primeiro; e dela deriva para todos os capazes da felicidade. Por onde devemos, principalmente e em máximo grau, amar a Deus com caridade. Pois, a ele o amamos como causa da felicidade; e, ao próximo, como quem lhe participa, conosco, da felicidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos pode um objeto ser causa de amor. - Primeiro como o que é a razão de amar. E deste modo o bem é causa de amor, porque, um ser é amado na razão direta do que tem de bom. - De outro modo, como via para adquirir o amor. E deste modo a vista é causa de amor, não por ser amável o visível, mas nos levar a vista ao amor. Por onde, o mais visível não é necessariamente o mais amável, mas, o que se nos ofereceu em primeiro lugar ao amor. E neste sentido é que fala o Apóstolo. Pois o próximo, por nos ser mais visível se nos apresenta primeiro ao amor; porque, como diz Gregório numa homilia, pelo que a, alma conhece aprende a amar o desconhecido. Por onde, quem não amar ao próximo pode ser acusado de também não amar a Deus; não porque o próximo seja mais digno. de ser amado, mas por se nos oferecer primeiro ao nosso amor. Deus, porém, é mais digno de amor por causa da sua maior bondade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A semelhança que temos com Deus é anterior a que temos com o próximo e causa desta. Pois, tornamo-nos semelhantes ao próximo por participarmos de Deus o que ele também participa. Por onde, em razão da semelhança, devemos amar mais a Deus que ao próximo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus, considerado na sua substância, é sempre o mesmo, esteja em que ser estiver; porque não fica diminuído por estar em algum. Mas nem por isso tem o próximo a bondade de Deus como ele mesmo a tem; pois Deus a tem essencialmente e o próximo, participativamente.

Art. 3 - Se o homem deve amar com caridade mais a Deus que a si mesmo.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o homem não deve amar com caridade mais a Deus que a si mesmo.

1. – Pois, como diz o Filósofo, os sentimentos de amizade que temos para com os outros vem dos que temos para conosco mesmo. Ora, a causa tem mais poder que o efeito. Logo, o homem tem maior

amizade para consigo mesmo do que para com qualquer outro ser; e portanto, deve amar-se mais a si mesmo que a Deus.

2. Demais. – Amamos o nosso bem próprio. Ora, a razão de amar é amada mais do que aquilo que por causa dela se ama, assim como são mais conhecidos os princípios que são a razão do conhecimento. Logo, o homem mais ama a si mesmo do que a qualquer outro objeto amável e, portanto, não ama a Deus mais que a si mesmo.

3. Demais – Quanto mais amamos a Deus tanto mais queremos gozá-lo. Ora, quanto mais queremos gozar de Deus, tanto mais nos amamos a nós mesmos, por ser ele o sumo bem que para nós mesmos podemos querer. Logo, o homem não deve amar com caridade mais a Deus que a si mesmo.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Se não debes te amar por causa de ti mesmo, mas, por causa daquele que é o fim justíssimo do teu amor, que ninguém se encolerize se o amarmos por causa de Deus. Ora, a causa é de natureza mais perfeita que o efeito. Logo, devemos amar mais a Deus que a nós mesmos.

SOLUÇÃO. – De Deus podemos receber duas espécies de bens: o da natureza e o da graça. Na participação dos bens naturais, que Deus nos deu, funda-se o amor natural, pelo qual não somente o homem, na integridade da sua natureza, ama a Deus sobre todas as coisas, e mais que a si mesmo, mas também qualquer outra criatura, como as pedras ou outros, que não tem conhecimento a seu modo, isto é, com amor intelectual, racional, animal ou, pelo menos, natural. Porque toda parte ama naturalmente mais o bem comum do todo do que o seu bem particular próprio. E isso as obras o mostram, pois toda parte tem inclinação principal para a ação geral em utilidade do todo. E o mesmo o mostram as virtudes políticas, que levam às vezes os cidadãos a despenderem os próprios bens e pessoas, pelo bem comum. Logo, e com maioria de razão, isso há de verificar-se na amizade de caridade, fundada na participação dos dons da graça. Portanto, o homem deve, com caridade, amar a Deus, bem comum de todos, mais que a si mesmo; pois a felicidade está em Deus como no princípio comum e fontal de todos os que dela podem participar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo se refere aos sentimentos de amizade relativos a outrem, em quem existe o bem, que é o objeto da amizade, de algum modo particular; e não, dos sentimentos de amizade para com outrem, em quem o referido bem existe na sua essência total.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A parte ama o bem do todo, por este lhe ser conveniente; mas, não pelo referir a si, mas ao contrário, por se referir ela ao bem do todo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É por amarmos a Deus com amor de concupiscência que queremos gozar de Deus. Ora, nós amamos mais a Deus com amor de amizade do que com amor de concupiscência; por ser o bem de Deus, em si mesmo, superior ao de que podemos participar, gozando-o. Por isso, absolutamente falando, amamos, com caridade, mais a Deus que a nós mesmos.

Art. 4 - Se o homem deve, com caridade, amar mais a si mesmo que ao próximo.

O quarto discute-se assim. – Parece que o homem não deve, com caridade, amar mais a si mesmo que ao próximo.

1. – Pois, o objeto principal da caridade é Deus como já se disse. Ora, às vezes, o próximo está mais unido a Deus que nós mesmos. Logo, devemos amá-la, então, mais que a nós mesmos.

2. Demais. – Evitamos mais o mal aquele a quem mais amamos. Ora, pela caridade, sofreremos danos pelo nosso próximo, conforme aquilo da Escritura: Aquele que por amor do seu amigo não faz caso de passar por alguma perda é justo. Logo, o homem deve, com caridade, amar mais a outrem que a si mesmo.

3. Demais. – A Escritura diz, que a caridade não busca os seus próprios interesses. Ora, mais amamos aquilo de que mais buscamos o bem. Logo, ninguém se ama, com caridade, mais a si mesmo que ao próximo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Amarás a teu próximo como a ti mesmo. Por onde, parece que o amor do homem para consigo mesmo é como que o exemplar do amor que tem para com outrem. Ora, o exemplar é anterior ao exemplado. Logo, o homem deve, com caridade, amar mais a si mesmo que ao próximo.

SOLUÇÃO. – No homem há duas naturezas - a espiritual e a corpórea. Ora, dizemos que ele se ama a si mesmo quando se ama na sua natureza espiritual, como já dissemos. E a esta luz, deve amar-se a si mesmo, depois de Deus, mais que a quem quer que seja. E isto é claro pela própria razão desse amor. Pois, conforme já dissemos, Deus é amado como o princípio do bem no qual se funda o amor de caridade. Ora, o homem se ama a si mesmo com caridade, pela razão de ser participante do referido bem; o próximo, porém, é amado por lhe ser associado nessa participação. Ora, a co-associação é razão do amor fundada numa certa união, relativamente a Deus. Por onde, assim como a unidade é mais forte que a união, assim o participar o homem do bem divino é mais forte razão de amar do que o associar-se outro com ele nessa participação. Portanto, o homem deve, com caridade, amar mais a si mesmo que ao próximo. E isto é sinal que não deve submeter-se a nenhum mal do pecado, que contrarie à participação da felicidade, para que livre o próximo do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O amor de caridade é susceptível de quantidade não só por parte do objeto que é Deus, mas também por parte do amante, que é aquele mesmo que tem a caridade; assim, também a quantidade de qualquer ação depende: de certo modo, do próprio sujeito. E portanto, embora o próximo mais unido com Deus seja melhor, como porém não é tão próximo ao que tem caridade, como este a si mesmo, não se segue devamos amar mais ao próximo que a nós mesmos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Devemos sofrer danos corpóreos pelo nosso amigo. E assim agindo, amamos mais a nós mesmos na ordem espiritual, pois isso constitui a perfeição da virtude, que é o bem do espírito. Mas o homem não deve, pecando, sofrer dano nos seus bens espirituais, para livrar o próximo do pecado, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo Agostinho, quando a Escritura diz - a caridade não busca os seus próprios interesses - isso significa que ela antepõe o geral ao particular. Pois, sempre o bem geral nos é mais amável que o nosso bem próprio, assim como também a parte mais ama o bem do todo, que o bem particular dela, como já dissemos.

Art. 5 - Se o homem deve amar ao próximo mais que ao próprio corpo.

O quinto discute-se assim. – Parece que o homem não deve amar mais ao próximo que ao próprio corpo.

1. – Pois, por próximo se lhe entende o corpo. Logo, se devemos amar ao próximo mais que ao nosso próprio corpo, devemos amar o corpo do próximo mais que o nosso.

2. Demais. – Devemos amar a nossa alma, mais que o próximo, como já se disse: Ora, o nosso próprio corpo é mais próximo à nossa alma do que o próximo. Logo, devemos amar o nosso próprio corpo mais que o próximo.

3. Demais. – Todos expõem o que menos amam para salvar o que mais amam. Ora, nem todos somos obrigados a expor o nosso próprio corpo, para a salvação do próximo, mas só o fazem os que são perfeitos, conforme aquilo da Escritura. Ninguém tem maior amor do que este de dar um a própria vida por seus amigos. Logo, o homem não é obrigado a amar mais o próximo do que o próprio corpo.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que devemos amar ao próximo mais que o nosso próprio corpo.

SOLUÇÃO. – Devemos amar mais, com caridade, aquilo que tem mais razão de ser desse modo amado, como já dissemos; Ora, a coassociação na participação plena da felicidade, que é a razão de amarmos ao próximo, é maior razão de amar, do que a participação da felicidade, com redundância, que é a razão de amarmos o nosso próprio corpo. E portanto, ao próximo, quanto à salvação da alma, devemos amar mais que ao nosso próprio corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Segundo o Filósofo, cada ente é considerado como sendo o que é nele principal. Por isso, quando dizemos que o próximo deve ser mais amado que o nosso próprio corpo, isso se refere à alma, que é a parte principal dele.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O nosso corpo esta mais unido à nossa alma do que o próximo, no referente à constituição da nossa natureza própria. Mas quanto à participação da felicidade, a alma do próximo está mais co-associada à nossa, do que mesmo o nosso próprio corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todo homem tem a obrigação de cuidar do próprio corpo; não, porém, da salvação do próximo, salvo talvez em caso de necessidade. - Portanto, a caridade não exige exponhamos o nosso próprio corpo pela salvação do próximo, senão em caso em que sejamos obrigados a tratar-lhe da salvação. E só por perfeição da caridade é que alguém se ofereceria para tal espontaneamente.

Art. 6 - Se devemos amar mais a um próximo que a outro.

O sexto discute-se assim. – Parece que não devemos amar mais a um próximo que a outro.

1. – Pois, diz Agostinho: Devemos amar igualmente a todos os homens. Mas, como não poder ser útil a todos, debes servir principalmente aqueles que te estão unidos, como que pela sorte, mais estreitamente, e conforme as circunstâncias de lugar, de tempo ou qualquer outra. Logo, não devemos amar a um próximo mais que outro.

2. Demais. – Quando a razão de amar a diversos é a mesma não deve haver desigualdade no amor. Ora, uma mesma razão temos de amar a todos os próximos, e é Deus, como claramente o expõe Agostinho. Logo, devemos amar igualmente a todos os próximos.

3. Demais. – Amar é querer bem a outrem, diz o Filósofo. Ora, devemos querer igualmente a todos os próximos o bem da vida eterna. Logo, devemos amá-los igualmente a todos.

Mas, *em contrário*. – Um próximo deve ser tanto mais amado, quanto mais gravemente pecar quem contrariar esse amor. Ora, peca mais gravemente quem contraria o amor de certos próximos do que quem contraria o de outros. Por isso a Escritura preceitua: O que amaldiçoar a seu pai ou a sua mãe morra de morte; o que não é preceituado aos que amaldiçoam os outros homens. Logo, devemos amar certos próximos mais que outros.

SOLUÇÃO. – Duas opiniões se emitiram relativamente a este assunto. Uns disseram que devemos amar igualmente a todos os próximos, com caridade, mas quanto ao afeto e não, quanto ao efeito externo. E consideram a ordem do amor como devendo ser entendida em dependência dos benefícios externos, que devemos fazer, mais, aos próximos que aos estranhos; e não, em dependência do afeto interior, que devemos ter igualmente para com todos, mesmo para com os inimigos.

Mas esta opinião é irracional. Pois, o afeto da caridade, inclinação da graça, não é menos ordenado que o apetite natural, inclinação da natureza; pois uma e outra inclinação precedem da sabedoria divina. Ora, vemos, na ordem da natureza, a inclinação natural proporcionar-se ao ato ou ao movimento conveniente à natureza de cada ser. Assim, a terra tem maior inclinação da gravidade que a água, por lhe ser natural estar debaixo da água. Por onde e necessariamente, também a inclinação da graça, que é o afeto da caridade, há de proporcionar-se ao que devemos praticar externamente; de modo a termos mais intenso afeto de caridade para com os credores de maior beneficência nossa.

Portanto, devemos concluir, mesmo quanto ao afeto, devemos amar mais a um próximo que a outro. E a razão é que sendo os princípios do amor, Deus e quem ama, segundo a maior proximidade em relação a um desses princípios, há de necessariamente ser maior o afeto do amor. Pois, como já dissemos, em tudo o relativo a um princípio, a ordem há de depender da referência a esse princípio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O amor pode ser desigual de dois modos. Ou relativamente ao bem que desejamos ao amigo e então amamos, com caridade, igualmente a todos os homens, por a todos desejarmos o mesmo bem genérico da felicidade eterna. - De outro modo, dizemos que o amor é maior por ser o seu ato mais intenso. E então não é necessário amemos igualmente a todos. Ou, devemos dizer, diferentemente, que podemos amar com desigualdade a certos, de dois modos. - Primeiro, por amarmos a uns e não, a outros, devendo conservar essa desigualdade nos benefícios, porque não podemos servir a todos. Mas tal desigualdade não deve existir na benevolência do amor. - Outra porém é a desigualdade do amor quando uns são mais amados que outros: Ora, Agostinho não pretende excluir esta desigualdade, mas a primeira, como é claro pelo que diz da beneficência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem todos os próximos mantêm a mesma relação com Deus; mas uns lhe são mais próximos, por terem maior bondade; e a esses devemos amar mais, com caridade, do que outros que lhe são menos chegados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto à quantidade do amor, relativamente ao bem que desejamos aos amigos.

Art. 7 - Se devemos amar mais os melhores do que os mais chegados a nós.

O sétimo discute-se assim. – Parece devamos amar mais os melhores do que os mais chegados a nós.

1. – Pois, parece dever ser mais amado o que não tem nenhuma razão para ser odiado, do que aquilo que, por alguma, deve sê-lo. Assim como é mais branco o que não tem nenhuma mistura de preto. Ora, as pessoas que nos são chegadas devem, por alguma razão, ser odiadas, conforme a Escritura: e alguém vem a mim e não aborrece a seu pai, etc.; ora, os homens não devem, por nenhuma razão, ser odiados. Logo, parece que os melhores devem ser mais amados que os mais chegados a nós.

2. Demais. – Pela caridade o homem mais se assemelha a Deus. Ora, Deus mais ama quem é melhor. Logo, devemos, com caridade, amar mais quem é melhor do que o mais chegado a nós.

3. Demais. – O que está mais intimamente unido ao fundamento mesmo da amizade deve ser mais amado, conforme as várias espécies dela. Pois, pela amizade natural amamos mais os que nos são mais chegados por natureza, como, os pais ou os filhos. Ora, a amizade de caridade se funda na participação da felicidade, que mais participam os melhores que os mais chegados a nós. Logo, devemos amar, com caridade, mais os melhores que os mais chegados a nós.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura. E se alguém não tem cuidado dos seus e, principalmente, dos de sua casa, esse negou a fé e é pior que um infiel.

SOLUÇÃO. – Todo ato deve ser proporcionado ao objeto e ao agente; mas, do objeto tira a sua espécie e, da virtude do agente, o modo da sua intensidade. Assim também o movimento se especifica pelo termo a que se dirige; mas, a intensidade da sua rapidez provém da disposição do móvel e da virtude do motor. Assim, pois, o amor se especifica pelo seu objeto, sendo-lhe a intensidade proveniente do próprio agente. Ora, o objeto do amor de caridade é Deus, e o homem é o amante. - Logo, a diversidade específica do amor de caridade que devemos ter para com o próximo, há de ser referida a Deus, de modo a querermos, com caridade, maior bem aquele que está mais unido com Deus. Porque, embora o bem que a caridade quer para todos - a felicidade eterna - seja essencialmente único, tem contudo graus diversos, conforme os modos diversos de ser participada a felicidade. E é próprio da caridade querer conservar a justiça de Deus e esta exige que os melhores participem mais da felicidade. E isto especifica o amor, pois, são tantas as diversas espécies de amor quantos os bens diversos que desejamos aos que amamos. - Quanto à intensidade dele, deve ser considerada com referência a quem ama. E assim, aos que nos são mais chegados, amamos com afeto mais intenso, quanto ao bem, relativamente ao qual os amamos, do que aos melhores, relativamente a um maior bem.

Mas há ainda, nesta questão, outra diferença a que devemos atender. Pois, certos próximos nos são chegados por origem natural, da qual não podem divorciar-se, pelos tornar ela o que são. Ora, a bondade da virtude, pela qual nos aproximamos de Deus, pode ter maior ou menor proximidade, pode aumentar e diminuir, como do sobredito se colhe. Portanto posso, com caridade, querer seja a pessoa, que me é chegada, melhor que outra, e assim possa chegar a um maior grau de felicidade.

Mas há, outro modo pelo qual amamos mais, com caridade, os que nos são mais chegados, pois, os amamos de muitos modos. Para com aqueles, porém, que não nos são chegados, só temos a amizade de caridade. Ao contrário, para com aqueles que nô-lo são, dedicamos certas outras amizades, conforme o modo pelo qual nos são chegados. Ora, o bem, no qual se funda qualquer outra amizade honesta, ordenando-se, como para o fim, ao bem no qual se funda a caridade, há de esta, consequentemente, imperar o ato de qualquer outra amizade, assim como a arte cujo objeto é o fim rege a relativa aos meios. Por onde, a caridade pode nos ordenar amemos alguém, por ser nosso consanguíneo ou chegado a nós, por ser concidadão ou por qualquer outro desses motivos lícitos, ordenado ao fim da caridade. E assim, tanto pela caridade lícita como pela imperada, amamos mais, e de muitos modos, os mais chegados a nós.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não se nos ordena que odiemos os nossos próximos pelo fato mesmo de o serem, mas só por nos impedirem de nos unirmos a Deus. E por aí não nos são próximos, mas inimigos, conforme a Escritura: Os inimigos do homem são os seus mesmos domésticos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade faz o homem assemelhar-se a Deus proporcionalmente, de modo que esteja para o que lhe é próprio, como Deus para o que lho é. Pois, podemos, com caridade, querer certas coisas, que nos convêm, que, contudo Deus não quer por não lhe convir querê-la, como já estabelecemos, quando tratamos da bondade da vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não somente é elícito o ato de amor da caridade relativamente ao objeto, mas também quanto ao amante, como já se disse. Donde se conclui ser o mais chegado a nós mais amado.

Art. 8 - Se devemos amar mais aquele que nos é mais chegado pela origem carnal.

O oitavo discute-se assim. – Parece que não devemos amar mais aquele que nos é mais chegado pela origem carnal.

1. – Pois, diz a Escritura: O homem amável no trato será mais amigo do que um irmão. E Valério Máximo diz, que o vínculo da amizade é fortíssimo e de nenhum modo inferior aos laços do sangue. Pois, é mui certo e sabido de todos que estes são obra fortuita da sorte do nascimento; aquele é contraído pela vontade livre, fundado no juízo sólido de cada um. Logo, não devemos amar os que nos são chegados pelo sangue mais que os outros.

2. Demais. – Diz Ambrósio: Não vos amo, a vós que gerei para o Evangelho, menos do que se os tivesse como filhos carnis: pois, a natureza, no amar, não é mais diligente que a graça. Certamente devemos amar mais aos que consideramos como havendo de existir perpetuamente conosco, do que aqueles que só nesta vida conosco conviverão. Logo, os que nos são chegados pelo sangue não devemos amá-los mais do que os que nã-lo são de qualquer outro modo.

3. Demais. – O amor se prova por obras, diz Gregório. Ora, há certos para com os quais devemos provar, por obras, o nosso amor, mais do que para com os chegados pelo sangue; assim como, num exército, devemos amar mais ao chefe que ao pai. Logo, os que nos são chegados pelo sangue não são os que mais devemos amar.

Mas, *em contrário*, um dos preceitos do Decálogo ordena especialmente que honremos os pais, como se vê na Escritura. Logo, os que nos são chegados por origem carnal devemos amá-los mais especialmente.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, devemos amar mais, com caridade, os que nos são mais chegados, quer por serem mais intensamente amados, quer por serem amados por maior número de razões. Ora, a intensidade do amor depende da união entre amante e amado. Portanto, o amor que devotamos a pessoas diversas deve ser medido pelas razões diversas da união; de modo que cada um seja amado mais pela razão que funda a união por causa da qual é amado. E ulteriormente, um amor tem para com outro a mesma relação que uma, com outra união.

Por onde, devemos dizer que a amizade aos que nos são chegados pelo sangue se funda na união da origem natural; a dos concidadãos, na comunhão civil; a amizade dos companheiros de armas, na comunhão bélica. Portanto, no que pertence à natureza, devemos amar mais os que nos são consanguíneos; no pertencente à convivência social, os concidadãos: e, no concernente à guerra, os companheiros de armas. Por isso, o Filósofo diz, que a cada relação devemos atribuir o que lhe é próprio e conveniente. E é assim que se faz ordinariamente: convidamos os parentes as solenidades do

casamento, e ainda somos obrigados, acima de tudo, a garantir a subsistência dos pais e a honrá-los. E o mesmo se dá em outros casos.

E assim também, se compararmos as uniões umas com as outras, vemos que a união fundada na origem natural é a principal e a mais estável, por se fundar no pertencente à substância mesmo dela. Ao passo que as outras uniões são supervenientes e podem desvanecer-se. Por onde, a amizade pelos nossos consanguíneos é mais estável; mas as outras amizades podem ser mais fortes conforme ao que cada uma tem de próprio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A amizade pelos companheiros é contraída por eleição própria nossa. Por isso, nos atos dependentes da nossa eleição, essa amizade prepondera sobre a dos consanguíneos, de modo que combinamos mais com eles pelos nossos atos. Mas a amizade pelos consanguíneos é mais estável, como tendo existência mais natural e prevalecendo, no atinente à natureza. Por isso, somos mais obrigados a provê-los com o necessário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ambrósio se refere ao amor quanto aos benefícios advenientes da participação da graça, isto é, da educação dos costumes. E a esta luz, devemos cuidar, antes, dos nossos filhos espirituais, que geramos espiritualmente, do que dos filhos pelo corpo, que estamos mais obrigados a prover com subsídios materiais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ser o chefe do exército mais obedecido, na guerra, que o pai, não prova seja este, absolutamente falando, menos amado. Mas é, relativamente, menos amado, isto é, no referente ao amor fundado na comunhão bélica.

Art. 9 - Se devemos amar com caridade, mais aos filhos que aos pais.

O nono discute-se assim. – Parece que devemos amar, com caridade, mais aos filhos que os pais.

1. – Pois, devemos amar mais a quem mais devemos beneficiar. Ora, devemos beneficiar mais aos filhos que aos pais, conforme a Escritura: Não são os filhos os que devem entesourar para os pais, mas os pais, para os filhos. Logo, devemos amar mais os filhos que os pais.

2. Demais. – A graça aperfeiçoa a natureza. Ora, naturalmente os pais, amam mais aos filhos do que são amados por eles, como diz o Filósofo. Logo, devemos amar mais aos filhos que aos pais.

3. Demais. – Pela caridade o nosso afeto. Mais se assemelha ao de Deus. Ora, Deus ama seus filhos, mais do que é amado por eles. Logo, também nós devemos amar aos filhos mais que aos pais.

Mas, *em contrário*, Ambrósio diz: Em primeiro lugar devemos amar a Deus; em segundo, aos pais; em terceiro, aos filhos e, depois, aos criados.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, os graus do amor podem ser considerados à dupla luz. Primeiro, relativamente ao objeto. E por aqui, devemos amar mais o que é mais essencialmente bom e mais semelhante a Deus. E assim, devemos amar mais ao pai do que aos filhos, por amarmos aqueles como sendo o nosso princípio e, portanto, bom, de maneira mais eminente e mais semelhante a Deus. De outro modo, considerase o grau do amor relativamente ao amante. E então, amamos mais ao que nos é mais chegado. Por onde, devemos amar mais aos filhos, que aos pais, como diz o Filósofo. Primeiro, pelos amarem os pais aos filhos como parte deles; ao passo que o pai não é parte do filho. Portanto, o amor paterno para com o filho é mais semelhante ao amor para conosco mesmos. Segundo, por conhecerem os pais melhor os filhos, que inversamente. Terceiro, por o filho, sendo parte do pai, ser-lhe

mais chegado, do que o pai ao filho, em relação ao qual exerce a função de princípio. Quarto, por os pais amarem mais longamente; pois, o pai ama ao filho desde que ele existe; ao passo que o filho começa a amar ao pai só depois de decorrido algum tempo. Ora, o amor, quanto mais longo mais forte é, conforme aquilo da Escritura. Não deixes o amigo antigo, porque o novo não será semelhante a ele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ao princípio é devida a sujeição, a reverência e a honra; ao efeito, porém, cabe receber, proporcionalmente, a influência e a providência do princípio. Por isso, os filhos devem, sobretudo, honrar aos pais; e dos filhos devem os pais cuidar, sobretudo, em velar sobre eles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pai ama naturalmente mais ao filho, por causa da afinidade com ele; mas o filho ama naturalmente mais ao pai por ser este um bem mais eminente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, Deus nos ama para nossa utilidade e para a sua honra. Ora, como o pai mantém com o filho a relação de princípio, como Deus, é pertinente que os filhos lhe tributem maior honra; e que os pais cuidem em lhes prover às necessidades. Embora, em artigo de necessidade, o filho tenha a suma obrigação de prover às necessidade paternas, por causa dos benefícios recebidos.

Art. 10 - Se devemos, amar mais à mãe que ao pai.

O décimo discute-se assim. – Parece que devemos amar mais à mãe que ao pai.

1. – Pois como diz o Filósofo, a fêmea é a que dá o corpo, na geração. Ora a alma não a recebemos do pai, mas de Deus, por criação, conforme já se estabeleceu, na primeira parte. Logo, recebemos mais da mãe, que do pai e portanto, devemos amar mais aquela que a este.

2. Demais. – Devemos amar mais a quem é mais amante. Ora, a mãe ama ao filho, mais que o pai; pois, como diz o Filósofo as mães são mais amantes dos filhos, por ser a geração mais laboriosa para as mães e elas saberem, mais que os pais, que os filhos são delas, Logo, devemos amar mais à mãe que ao pai.

3. Demais. – Devemos devotar maior afeto de amor a quem trabalhou mais por nós, conforme aquilo da Escritura: Saudai a Maria, a qual trabalhou muito entre vós. Ora, a mãe trabalha, na geração e na educação, mais que o pai; donde o dizer a Escritura: Não te esqueças dos gemidos de tua mãe. Logo, devemos amar mais à mãe que ao pai.

Mas, *em contrário*, Jerónimo diz: Depois de Deus, Pai de todos, devemos amar o pai; e a seguir, refere-se à mãe.

SOLUÇÃO. – O sentido implicado nessas comparações deve ser interpretado, em si mesmo, de modo a entendermos ser pergunta: se o pai, como tal deve ser mais amado do que a mãe, como tal. Pois, em todos os casos como esses, pode haver tanta diferença de virtude e de malícia, a ponto de a amizade desaparecer ou diminuir, no dizer do Filósofo. E portanto, como diz Ambrósio, os bons criados devem ser preferidas aos maus filhos, Mas, considerada a questão em si mesma, devemos amar mais ao pai que à mãe. Pois, a esta e aquele amamos como os princípios da nossa origem natural. Pois o pai realiza a noção de princípio de maneira mais excelente que a mãe, por ser principio ao modo de agente ao passo que a mãe o é, a modo de paciente e matéria. Logo, absolutamente falando, devemos amar mais ao pai.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na geração humana a mãe ministra a matéria informe do corpo, que se forma pela virtude formativa existente no sémen paterno. E embora esta virtude não possa criar a alma racional, contudo, dispõe a matéria corpórea para receber essa forma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor pelo qual se ama ao amante tem fundamento diverso; pois, a amizade com que o amamos é diversa da com que amamos os progenitores. Ora, agora tratamos da amizade devida ao pai e à mãe, como progenitores.

Donde se deduz claramente a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 11 – Se devemos amar mais a mulher que o pai e a mãe.

O undécimo discute-se assim. – Parece que devemos amar mais a mulher que o pai e a mãe.

1. - Pois, ninguém troca uma coisa senão por outra que mais ama. Ora, a Escritura diz que, por causa da mulher, deixará o homem a seu pai e a sua mãe. Logo, devemos amar mais à mulher que ao pai e à mãe.

2. Demais. – O Apóstolo diz os maridos devem amar às suas mulheres como a si mesmos. Ora, devemos amar a nós mesmos mais que aos pais. Logo, também, mais que aos pais, devemos amar à mulher.

3. Demais. – É maior o amor fundado em várias razões de amar. Ora, a amizade pela mulher se funda em várias razões; pois, como diz o Filósofo, essa amizade é considerada como útil deleitável e virtuosa, se os cônjuges forem virtuosos. Logo, o amor pela mulher deve ser maior que o pelos pais.

Mas, *em contrário*, o homem deve amar à sua mulher como à sua própria carne. Ora, devemos amar menos o nosso corpo do que o próximo, como já se disse. E dentre os próximos, devemos amar mais os pais. Logo, devemos amá-los mais que à mulher.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o grau do amor pode ser considerado relativamente à ideia do bem e à união com o amante. - Assim, quanto à ideia do bem, objeto do amor, devemos amar mais aos pais que à mulher porque são amados pela razão de serem princípio e um bem mais eminente. - Quanto porém, à ideia de união, devemos amar mais à mulher, porque ela se une ao homem de modo a formar com ele uma só carne, conforme aquilo da Escritura. Assim, já não são dous, mas uma só carne. Por isso, a mulher é amada mais intensamente, mas devemos manifestar maior reverência aos pais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não é de todos os modos que deixamos o pai e a mãe por causa da mulher; pois, em certos casos, devemos prestar maior assistência aos pais do que à mulher. Mas, quanto à união da cópula carnal e da coabitação, unimo-nos à mulher, deixando de parte os pais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pelas palavras do Apóstolo não devemos entender deva o homem amar a mulher do mesmo modo que a si próprio; mas, que, o amor por nós mesmos é a razão do que temos de amar a mulher que conosco está unida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também a amizade paterna se funda em muitas razões de amor. E a certos respeitos, isto é, quanto à ideia do bem, preponderam sobre as razões em que se funda o amor pela mulher; embora estas preponderem quanto à ideia da união.

RESPOSTA À QUARTA. – Também nesse lugar citado não se deve entender o como de modo a implicar igualdade, mas a razão do amor. Pois, o homem ama à sua mulher, principalmente, pela razão da união carnal.

Art. 12 - Se devemos amar mais o benfeitor que o beneficiado.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que o homem deve amar mais o benfeitor que o beneficiado.

1. – Pois, diz Agostinho: Não há nenhum estímulo maior ao amor do que prevenir em amar; e é muito dura a alma que, além de não querer dedicar amor, não quer retribuí-lo. Ora, os benfeitores nos previnem pelo benefício da caridade. Logo, devemos amá-los por excelência.

2. Demais. – Tanto mais devemos amar a outrem, quanto mais gravemente pecarmos se deixarmos de o amar ou agirmos contra ele. Ora, peca mais gravemente quem não ama o benfeitor, ou age contra ele, do que se deixar de amar quem até então lhe foi benfeitor. Logo, devemos amar mais aos benfeitores do que aqueles a quem fizemos benefícios.

3. Demais. – Entre todos os objetos do nosso amor, Deus é o que mais devemos amar; e depois dele, o pai, como diz Jerônimo: Ora, esses dois seres são os nossos maiores benfeitores. Logo, ao benfeitor é que devemos mais amar.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: parece que os benfeitores amam mais aos beneficiados do que inversamente.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, podemos amar uma coisa mais que outra, de dois modos: ou por ser, por natureza, um bem mais excelente; ou, em razão de maior união.

Do primeiro modo, amamos mais o benfeitor, porque, sendo ele o princípio do bem do beneficiado, é por natureza um bem mais excelente, como acima se disse do pai.

Ora, do segundo modo, amamos mais aos beneficiados, como o Filósofo prova, por quatro razões. - Primeiro, porque o beneficiado é como que obra do benfeitor, donde o costume de dizer-se de um indivíduo: Este é feitura daquele. Ora, naturalmente cada um ama a sua obra; assim, vemos que os poetas amam os seus poemas. E isto porque cada qual ama o seu ser e a sua vida, que se manifestam sobretudo, pelo agir. - Segundo, porque cada qual naturalmente ama aquilo em que descobre o seu bem. Ora, o benfeitor tem algum bem seu no beneficiado, e inversamente; mas, o benfeitor considera no beneficiado o seu em honesto; e o beneficiado, no benfeitor, o seu bem útil. Ora, o bem honesto é considerado mais deleitável do que o bem útil, quer por ser mais estável, pois, a utilidade desaparece rapidamente, e o prazer da memória não é como o que temos com a coisa presente: quer também pelos conservarmos os bens honestos, com maior prazer, o que as utilidades provenientes dos outros. - Terceiro, porque ao amante pertence agir, pois, quer e faz o bem para o amado; ao amado, porém, pertence receber o bem. Logo, amar é próprio de quem é mais excelente. E por isso, é próprio do benfeitor amar mais. - Quarto, porque é mais difícil fazer benefícios do que recebê-los. Ora, mais amamos aquilo em que mais trabalhamos; ao contrário, o que obtemos com facilidade de certo modo desprezamos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O benfeitor é quem estimula o beneficiado a amá-lo. Ao passo que o benfeitor, para amar ao beneficiado, não precisa ser estimulado por este, pois é movido por si mesmo. Ora, o existente por si mesmo tem prioridade sobre o existente por outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O beneficiado é que deve, sobretudo, amar ao benfeitor; e portanto, o que a isso contraria tem natureza de maior pecado. Mas o amor do benfeitor para com o beneficiado é mais espontâneo, e, portanto, tem maior presteza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também Deus nos ama a nós mais que nós a ele; e os pais amam aos filhos mais do que são deles amados. Mas isso não importa que amemos a quaisquer beneficiados mais que a quaisquer benfeitores. Pois, os benfeitores de quem recebemos os máximos benefícios, isto é, Deus e os pais, nós os preferimos aqueles a que fizemos menores benefícios.

Art. 13 - Se a ordem da caridade subsiste na pátria.

O décimo terceiro discute-se assim. – Parece que a ordem da caridade não subsiste na pátria.

1. – Pois, diz Agostinho: A caridade perfeita consiste em amarmos mais os bens maiores e, menos, os menores. Ora, na pátria, a caridade será perfeita. Logo, amaremos lá, mais, ao melhor que nós ou ao que nos for chegado.

2. Demais. – Amamos mais aquele a quem maior bem queremos. Ora, quem está na pátria quer maior bem ao que já o tem mais; do contrário a sua vontade não se conformaria em tudo com a vontade divina. Porque, na pátria, goza ele maior bem quem for melhor. Logo, nela, cada um amará o que for melhor e, portanto, mais a outrem, que a si mesmo, e mais a um estranho que a um parente.

3. Demais. – Na pátria, Deus será a razão total de amar, pois, então, se cumprirá aquilo da Escritura: Para que Deus seja tudo em todos. Logo, mais amado será quem estiver mais próximo de Deus. E portanto, cada um amará mais o que for melhor e ao estranho mais que o parente.

Mas, *em contrário*, a glória não destrói, mas aperfeiçoa a natureza. Ora, a ordem da caridade, supra-estabelecida, procede da natureza mesma; pois, todos os seres se amam a si mesmos mais que aos outros. Logo, a referida ordem da caridade subsistirá na pátria.

SOLUÇÃO. – A ordem da caridade, no concernente ao amor de Deus sobre todas as coisas, há de necessariamente subsistir na pátria. E isto se dará, de modo perfeito, quando o homem gozar perfeitamente de Deus. Mas, quanto a ordem que regula a cada um, mas suas relações, com os outros, é necessário distinguir. Porque, como já dissemos, podemos distinguir os graus do amor, ou pelos diferentes bens que desejamos, ou pela intensidade dele. Pelo primeiro modo, amamos mais os melhores que nós e menos, os menos bons. Pois, cada bemaventurado quer que os outros tenham o que lhes é devido pela divina justiça, por causa da perfeita conformidade da vontade humana com a divina. E nem, então, será tempo de ganhar, pelo mérito, maior prêmio, como se dá nesta vida, em que podemos desejar melhor virtude e melhor prêmio; pois, na pátria, a nossa vontade se fixará no determinado por Deus. Do segundo modo, porém, nós nos amaremos a nós mesmos mais que o próximo, ainda o melhor que nós; pois a intensidade do ato de amor provém do sujeito amante, como já dissemos. E por isso, Deus também confere a cada um de nós o dom da caridade, para, primeiro, ordenarmos para ele a nossa mente, o que constitui o amor de nós mesmos; e segundo, para querermos que os outros se ordenem para Deus, ou, que essa ordem opere conforme o seu modo devido.

Quanto à ordem dos próximos, um para com os outros, amaremos, absolutamente falando, com amor de caridade, o melhor que nós. Pois, toda a vida da bem-aventurança consiste no ordenar-se da mente para Deus. Por onde, toda a ordem do amor dos bem-aventurados será observada relativamente a Deus, de modo a cada um amar mais e ter como lhe sendo mais chegado o que estiver mais próximo de

Deus. Cessará, então, a Providência, imprescindível nesta vida, e que nos obriga a prover, mais que a outro, ao que nos for mais chegado em virtude de alguma necessidade. Por cuja razão, nesta vida, pela inclinação mesma da caridade mais o que nos é mais chegado, e quem devemos consagrar maior afeto da caridade. Poderá dar-se, porém, que, no céu, amemos quem nos for chegado, por muitas razões, pois, da alma do bemaventurado não desaparecerão as causas honestas do amor. Contudo, a todas essas razões sobrelevará incomparavelmente a razão de amar fundada na proximidade de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quanto aos que nos são chegados, a objeção deve ser concedida. Mas, quanto a nós mesmos, havemos de nos amar mais que aos outros, e tanto mais quanto mais perfeita for a caridade. Porque a perfeição desta ordena o homem perfeitamente para Deus, o que implica o amor de si próprio, como já se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe relativamente à ordem do amor, quanto ao grau do bem que queremos ao amado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cada um terá em Deus a razão total de amar, por ser ele o bem total do homem. Dado porém por impossível que Deus não fosse o bem do homem, não teríamos razão de amá-lo. E, portanto na ordem do amor, é necessário que, depois de Deus, o homem se ame sobretudo a si mesmo.

Questão 27: Do principal ato de caridade que é o amor.

Em seguida devemos tratar do ato da caridade. E primeiro, do ato principal de caridade, que é o amor. Segundo dos outros atos ou efeitos consequentes.

Na primeira questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se é mais próprio da caridade amar ou ser amado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que é mais próprio da caridade ser amado que amar.

1. – Pois, os melhores tem maior caridade. Ora, os melhores devem ser mais amados. Logo, mais próprio da caridade é o ser amado.

2. Demais. – O que existe mais frequentemente parece ser mais conveniente à natureza e, por consequência, melhor. Ora, como diz o Filósofo, são muito mais os que querem ser amados do que os que querem amar, sendo por isso muitos os amantes da adulação. Logo, melhor é ser amado que amar e, por conseguinte, mais conveniente à caridade.

3. Demais. – Uma causa tem maior plenitude de ser do que o efeito. Ora, por serem amados os homens amam; pois, no dizer de Agostinho, nenhum estímulo para amar é maior do que prevenir, amando. Logo, a caridade consiste mais em ser amado do que amar.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo; a amizade consiste mais em amar do que em ser amado. Ora, a caridade é uma espécie de amizade. Logo, insiste mais em amar que ser amado.

SOLUÇÃO. – Amar é próprio da caridade, como tal. Pois, sendo uma virtude, essencialmente se inclina para o seu ato próprio. Ora, o ato próprio de caridade do amado é amar e não ser amado; pois, ser amado lhe cabe segundo uma ideia geral do bem, enquanto outrem é movido pelo ato da caridade, ao bem que naquele descobre. Por onde é claro, que à caridade é mais próprio amar que ser amado. Porque a um ser lhe convém mais o que lhe convém: essencial e substancialmente, do que o que lhe convém mediante outro ser. E disto há dupla prova. A primeira esta em os amigos serem mais louvados por amarem que por serem amados; e por isso, não amando e sendo amados, são objeto de vitupério. Segundo, por as mães mais amantes preferirem amar a serem amadas; pois, como diz o Filósofo, certas confiam os filhos a uma ama, e amam, seguramente sem buscarem retribuição do amor, não sendo possível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os melhores, como tais, são mais dignos de amor. Mas por terem caridade mais perfeita, são mais amantes; proporcionalmente, porém, ao amado. Pois, o melhor não ama, ao que lhe é inferior, menos do que este o merece; ao contrário, o menos bom, não chega a amar ao melhor o quanto ele merece.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz o Filósofo no mesmo lugar, os homens querem ser amados na medida mesma em que querem ser honrados. Ora, assim como a honra é prestada a alguém como testemunho do bem que nele é honrado, assim o amarmos a outrem é prova de que há nele algum bem, pois só o bem é amável. Assim, pois, os homens buscam ser amados e honrados por uma causa ulterior, isto é, para manifestar o bem existente no amado. Os que tem caridade, porém, querem o amar, em si mesmo, quase sendo este o bem da caridade, assim como qualquer ato de virtude é o bem dessa virtude. Por onde, é mais pertinente à caridade querer amar que querer ser amado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos amam por serem amados, não que o ser amado seja o fim do amar, mas a via conducente a amar.

Art. 2 - Se amar, enquanto ato de caridade, difere da benevolência.

O segundo discute-se assim. – Parece que amar, enquanto ato de caridade, não difere da benevolência.

1 – Pois, como diz o Filósofo, amar é querer bem a alguém. Ora, isto é benevolência. Logo, o ato de caridade em nada difere da benevolência.

2. Demais. – O ato depende do mesmo sujeito a que pertence o hábito. Ora, o sujeito do hábito da caridade é a potência da vontade, como já se disse. Logo, também o ato de caridade é um ato da vontade. Ora, este ato não pode tender senão para o bem, como a benevolência. Portanto, o ato de caridade não difere da benevolência.

3. Demais – O Filósofo estabelece cinco condições para haver amizade. A primeira é querermos bem ao amigo; a segunda, que lhe queiramos a existência e a vida; a terceira, convivermos com ele; a quarta, elegermos as mesmas coisas que ele; a quinta, sofrermos e gozarmos com ele. Ora, as duas primeiras condições pertencem à benevolência. Logo, o primeiro ato de caridade é a benevolência.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que a benevolência não é amizade nem amor, mas é o princípio da amizade. Ora, a caridade é amizade, como já dissemos. Logo, a benevolência não é o mesmo que o amor, ato da caridade.

SOLUÇÃO. – Chama-se propriamente benevolência ao ato da vontade pelo qual queremos bem a outrem. Ora, esse ato de vontade difere do amor atual, tanto do existente no apetite sensitivo, como do existente no apetite intelectual, que é a vontade. - Pois, o amor existente no apetite sensitivo é uma paixão. Ora, toda paixão inclina com um certo ímpeto para o seu objeto. A paixão do amor, porém, é próprio não surgir subitamente, mas nascer da contemplação assídua do objeto amado. Por isso, o Filósofo, mostrando a diferença entre a benevolência e o amor-paixão, diz, que na benevolência não há expansão e apetite, isto é, nenhuma inclinação impetuosa, mas só pelo juízo da razão é que queremos bem a outrem. Semelhantemente, esse amor resulta de uma certa convivência, ao passo que a benevolência nasce, às vezes, repentinamente, como quando ao vermos dois pugilistas em luta, querermos que um vença o outro.- O amor, porém, cuja sede é o apetite intelectual, também difere da benevolência. Pois, implica uma certa união fundada no afeto do amante para com o amado, enquanto considera a este como, de certo modo, unido a si ou a si pertencente, e por isso, move-se para ele. Ao passo que a benevolência é um ato simples da vontade, pelo qual queremos algum bem a outrem mesmo sem pressupor a predita união afetiva com ele. Assim, pois, o amor, enquanto ato da caridade, inclui por certo a benevolência; mas a dileção ou amor acrescenta a união do afeto. E por isso o Filósofo diz, no mesmo lugar, que a benevolência é o princípio da amizade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo, no mesmo lugar, define o amar, sem incluir na definição a essência total desse ato, senão só algo de pertencente à essência, por onde se manifesta sobretudo o ato de amar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor é ato da vontade tendente para o bem; mas implicando uma certa união com o amado, o que a benevolência não implica.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os elementos que o Filósofo enumera, no lugar citado, constituem a amizade, enquanto procedentes do amor que temos por nós mesmos, conforme aí mesmo o diz. De modo que façamos tudo quanto ele enumera, para com o amigo, como se fosse outro eu; o que se inclui na supradita união do afeto.

Art. 3 - Se Deus deve ser amado, com caridade, por causa dele mesmo e não, por causa de outro ser.

O terceiro discute-se assim. – Parece que Deus deve ser amado com caridade, não por causa dele mesmo, mas por causa de outro ser.

1. – Pois, diz Gregório: Pelo que conhece, a alma aprende a amar o desconhecido. E chama desconhecido aos objetos inteligíveis e às coisas divinas; conhecido, ao sensível. Logo, Deus deve ser amado por causa de outro ser.

2. Demais. – O amor resulta do conhecimento. Ora, Deus é conhecido mediante outros seres, conforme aquilo da Escritura: As coisas de Deus invisíveis se veem, consideradas pelas obras que foram feitas. Logo, é amado por causa de outro ser e não por si mesmo.

3. Demais. – A esperança gera a caridade, como diz a glosa. E também o temor introduz a caridade, no dizer de Agostinho. Ora, a esperança tem a expectativa de alcançar algo de Deus; por seu lado, o temor procura evitar alguma pena que Deus pode infligir. Logo, parece que Deus deve ser amado por causa de algum bem esperado ou por algum mal temido. Portanto, não deve ser amado por si mesmo.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: fruir é unir-se, por amor, a um objeto, em si mesmo considerado. Ora, devemos fruir de Deus, como no mesmo lugar diz Agostinho. Logo, devemos amar a Deus por si mesmo.

SOLUÇÃO. – A expressão - por causa implica uma relação causal. Ora, há quatro gêneros de causas: a final, a formal, a eficiente e a material, à qual reduz também a disposição material, causa não absoluta, mas relativamente. E segundo esses quatro gêneros de causas, dizemos que uma coisa deve ser amada por causa de outra. Pelo gênero da causa final, como quando amamos um remédio por causa da saúde. Pelo da causa formal, quando amamos alguém por causa da virtude, isto é, por ser bom formalmente, por causa da virtude, e por consequência amável. Pela causa eficiente, quando amamos certos por serem filhos de um determinado pai. E quanto à disposição, que se reduz ao gênero da causa material, dizemos que amamos uma coisa por causa daquilo que nos dispõe ao amor dela. Assim, por causa de certos benefícios recebidos, embora, depois de termos começado a amar, amemos o amigo, não por causa desses benefícios mas por causa da sua virtude.

Ora, dos três primeiros modos não amamos a Deus por causa de outro ser, mas por causa dele mesmo. Pois, ele não se ordena a nenhum outro ser, como para o fim, mas ao contrário, é o fim último de todos os seres. Nem, para ser bom, é informado por nenhum outro ser; mas a sua substância é a sua bondade, pela qual e exemplarmente todos os seres são bons. Nem por fim, a sua bondade lhe advém de outro ser, senão dele, para todos os outros. - Mas, do quarto modo, Deus pode ser amado por causa de outras causas; pois, por meio de certos outros, nos dispomos a progredir no amor de Deus; Por exemplo, pelos benefícios dele recebidos, ou pelos prêmios esperados, ou ainda pelas penas que, por ele, buscamos evitar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O dito - pelo que conhece, a alma aprende a amar o desconhecido - não significa que os objetos conhecidos sejam a razão de amarmos os desconhecidos a modo de causa formal, final ou eficiente; mas, que assim, o homem se dispõe a amar o desconhecido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por certo que alcançamos o conhecimento de Deus por meio de outros seres; mas depois de já o conhecermos, não o conhecemos por outros, mas por si mesmo, conforme aquilo da Escritura: Não é já sobre o teu dito que nós cremos nele; mas é porque nós mesmos o ouvimos e porque sabemos ser este verdadeiramente o Salvador do mundo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esperança e o temor conduzem à caridade a modo de uma certa disposição, como do sobredito se colhe.

Art. 4 - Se Deus pode ser imediatamente amado nesta vida.

O quarto discute-se assim – Parece que Deus não pode ser imediatamente amado nesta vida.

1. – Pois, o desconhecido não pode ser amado, como diz Agostinho. Ora, nós não conhecemos Deus imediatamente nesta vida, porque agora o vemos como por um espelho, em enigmas, como diz a Escritura. Logo, também não o amamos imediatamente.

2. Demais. – Quem não pode o menos não pode o mais. Ora, amar a Deus é mais que conhecê-lo pois, o que está unido ao Senhor, pelo amor, é um mesmo espírito com ele. Ora, o homem não pode conhecer a Deus imediatamente. Logo e muito menos, amá-lo.

3. Demais. – O homem separa-se de Deus pelo pecado, conforme aquilo da Escritura: As vossas iniquidades são as que fizeram uma separação entre vós e o vosso Deus. Ora, o pecado esta antes na vontade que no intelecto. Logo, o homem pode amar a Deus imediatamente, mas menos, do que imediatamente conhecê-lo.

Mas, *em contrário*, o conhecimento mediato de Deus é chamado enigmático e desaparecerá na pátria, como se vê na Escritura. Ora, a caridade não desaparecerá, conforme no mesmo lugar se lê. Logo, a caridade da via nos une diretamente a Deus.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o ato da virtude cognoscitiva torna-se completo por estar o objeto conhecido no sujeito conhecente: ao passo que completo se torna o ato da virtude apetitiva pelo inclinar-se do apetite ao seu objeto. Por onde e necessariamente, o movimento da potência apetitiva há de tender para o objeto tal como ele é na sua natureza mesma; ao passo que o ato da potência cognoscitiva se consuma ao modo do sujeito conhecente. Ora, a ordem das coisas em si mesmas é tal, que Deus, em si mesmo, é cognoscível e amável, por ser a verdade e a bondade essenciais, pelas quais conhecemos e amamos os outros seres. Mas, nascendo dos sentidos o nosso conhecimento, nós conhecemos em primeiro lugar o que nos está mais próximo dele; e o último termo do nosso conhecimento é o que está em máximo grau deles afastado. Assim sendo, devemos concluir que o amor, enquanto ato da potência apetitiva, tende, mesmo na condição da vida presente, primariamente, para Deus, dele derivando para os outros seres; e portanto, a caridade ama a Deus imediatamente e, aos outros seres, mediante Deus. O contrário porém se dá com o conhecimento, porque conhecemos Deus por meio dos outros seres, como a causa pelo efeito; ou por meio de eminência ou de negação, conforme claramente o ensina Dionísio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora não possa o desconhecido ser amado, isso não implica seja a ordem do amor a mesma do conhecimento. Pois, o amor é o termo do conhecimento.

Portanto, quando acaba este, isto é, na coisa mesma, conhecida mediante outra, logo pode começar o amor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor de Deus sendo algo de maior que o conhecimento do mesmo, sobretudo nesta vida, pressupõe esse conhecimento. E como o conhecimento não termina nas coisas criadas, mas, por elas, tende para outro termo, neste começa o amor, do qual deriva para outros seres. E realiza assim uma como circulação, pela qual o conhecimento, começando pelas criaturas, tende para Deus; e o amor, começando em Deus, como do fim último, deriva para as criaturas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A caridade nos livra de nos separarmos de Deus, separação que é consequência do pecado; mas disso não nos livra só o conhecimento. Por onde, é a caridade que, amando à alma, imediatamente une com Deus, pelo vínculo da união espiritual.

Art. 5 - Se Deus pode ser totalmente amado.

O quinto discute-se assim. – Parece que Deus não pode ser totalmente amado.

1. – Pois, o amor resulta do conhecimento. Ora, Deus não pode ser totalmente conhecido por nós, porque então o compreendemos. Logo, não pode ser totalmente amado por nós.

2. Demais. – O amor é uma união, como está claro em Dionísio. Ora, o coração do homem não pode unir-se totalmente com Deus, porque Deus é maior que o nosso coração, como diz a Escritura. Logo, Deus não pode ser totalmente amado.

3. Demais. – Deus ama-se totalmente a si mesmo. Logo, se for também totalmente amado por outrem, esse amá-lo-á tanto quanto ele se ama a si mesmo, o que é inadmissível. Logo, Deus não pode ser totalmente amado por nenhuma escritura.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Amarás ao senhor teu Deus de todo o teu coração.

SOLUÇÃO. – Entendendo-se o amor como um meio entre o amante e o amado, a questão se Deus pode ser totalmente amado, pode ser compreendida em tríplice sentido. - Num sentido tal que o modo se refira totalmente ao ser amado. E então Deus deve ser totalmente amado, porque o homem deve amar tudo o concernente a Deus. - Noutro sentido pode a questão ser entendida de modo que a totalidade se refira ao amante. E assim, ainda Deus deve ser totalmente amado, porque o homem deve amá-la com todas as suas forças e deve ordenar ao amor de Deus tudo o que tem, conforme aquilo da Escritura: Amarás ao senhor teu Deus de todo o teu coração. - Num terceiro sentido a questão pode ser entendida quanto à relação entre o amante e a causa amada, de maneira que o modo do amante seja adequado ao da causa amada. O que não pode se dar, no caso vertente. Pois, sendo qualquer ser amável na medida em que é bom, Deus, tendo uma bondade infinita, é infinitamente amável. E nenhuma criatura pode amá-la infinitamente, porque toda virtude da criatura, natural ou infusa, é finita.

Donde se deduzem claramente as **RESPOSTAS AS OBJEÇÕES** – Pois, as três primeiras, fundadas neste terceiro sentido, são procedentes. - E a última é procedente, fundada no segundo sentido.

Art. 6 - Se deve haver algum modo no amor divino.

O sexto discute-se assim. – Parece que deve haver algum modo no amor divino.

1. – Pois, a essência do bem consiste no modo, na espécie e na ordem, como se vê claramente em Agostinho. Ora, o amor de Deus é o que há de melhor no homem, segundo aquilo do Apóstolo: Sobre tudo isto revesti-vos da caridade. Logo, deve haver modo no amor divino.

2. Demais. – Agostinho diz: Dize-me, peço-te, qual é o modo no amar. Pois, temo não me inflame, mais ou menos do que o necessário, no desejo e no amor do meu Senhor. Ora, buscaria em vão o modo, se nenhum houvesse no amor divino. Logo, há nesse amor algum modo.

3. Demais. – Como diz Agostinho, o modo é o que a medida própria de cada ser lhe determina. Ora, a medida da vontade humana, como a da ação exterior, é a razão. Logo, assim como o efeito exterior da caridade deve ter um modo estabelecido pela razão, conforme aquilo da Escritura - o vosso culto racional - assim também o amor interno de Deus deve ter modo.

Mas, *em contrário*, Bernardo diz, a causa de amar a Deus é Deus; o modo é amá-lo sem modo.

SOLUÇÃO. – Como resulta claro do lugar citado de Agostinho, o modo implica uma certa determinação de medida. Ora, essa determinação se encontra tanto na medida como no medido, mas de maneiras diversas. Na medida, essencialmente, porque ela, por essência, determina e impõe o modo às outras causas. Nas coisas medidas a medida existe de outra maneira, isto é, enquanto elas se lhe subordinam. Logo, na medida não se pode conceber nenhuma falta de modo; mas no medido não há modo, se não estiver subordinado, quer por deficiência, quer por excesso, à medida.

Ora, de todos os objetos de desejo e de ação, a medida é o fim; pois a razão própria do que desejamos e fazemos deve ser fundada no fim, como claramente o diz o Filósofo. Logo, o fim, em si mesmo, tem modo; os meios, porém, o tem enquanto proporcionados ao fim. Pois onde, como diz o Filósofo, o desejo do fim, em todas as artes, não tem fim nem limite; mais há um limite nos meios. Assim, o médico não impõe nenhum limite à saúde, mas se esforça pela tornar perfeita; impõem-no porém ao remédio, pela dar totalmente, senão só o necessário à recuperação da saúde; e se o remédio excedesse essa finalidade, ou não a alcançasse, seria sem modo.

Ora, o fim de todos os atos humanos e afetos é o amor de Deus, que nos leva, por excelência, a alcançar o fim último, como já dissemos. Logo, não se pode admitir modo, no amor de Deus, como em coisa medida, de maneira que seja susceptível de mais e de menos; mas sim, como o modo existe na medida, em que não pode haver excesso, mas, quanto mais subordinado à regra, tanto melhor será. Portanto, quanto mais amado for Deus, tanto mais perfeito será o amor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O existente por si tem prioridade sobre o existente por outro. Por onde, a bondade da medida, que tem modo por si mesma, tem prioridade sobre a do medido, que tem modo mediato. E assim também a caridade, que tem modo como medida, tem preeminência sobre as outras virtudes, que tem modo como medidas que são.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No mesmo lugar Agostinho acrescenta, que o modo de amar a Deus é amá-lo de todo o coração, isto é, amá-lo o quanto podemos. Ora, este é o modo próprio da medida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Esse afeto, cujo objeto depende do juízo da razão, deve ser medido por esta. Ora, Deus, objeto do amor divino, excede o juízo da razão; logo, pela exceder, não pode ser medido por ela. Mas, o mesmo não se dá com o ato interior de caridade e com os atos externos. Pois, o ato interior

de caridade tem natureza de fim, porque o bem último do homem consiste em a sua alma unir-se a Deus, conforme aquilo da Escritura: Para mim é bom unir-me a Deus. Ao passo que os atos exteriores tem natureza de meios. E portanto devem ser comensurados tanto pela caridade como pela razão.

Art. 7 - Se é mais meritório amar o inimigo que o amigo.

O sétimo discute-se assim. – Parece mais meritório amar o inimigo que o amigo.

1. - Pois, diz a Escritura. Se vós não amais senão os que vós amam, que recompensa haveis de ter? Logo, amar ao amigo não merece recompensa; mas, amar aos inimigos, sim, como no mesmo lugar se diz. Portanto, é mais meritório amar aos inimigos, que aos amigos.

2. Demais. – Um ato é tanto mais meritório quanto maior é a caridade donde procede. Ora, amar os inimigos é próprio dos filhos perfeitos de Deus, como diz. Agostinho; ao passo que mesmo a caridade imperfeita pode amar o amigo. Logo, há maior mérito em amar o inimigo que o amigo.

3. Demais. – Quanto o bem custa mais parece que há maior mérito, pois cada um receberá a sua recompensa particular segundo o seu trabalho, como diz a Escritura. Ora, precisamos fazer mais esforço para amar o inimigo do que para amar o amigo, por ser mais difícil. Logo, parece que amar o inimigo é mais meritório que amar o amigo.

Mas, *em contrário*, o melhor é mais meritório. Mas é melhor amar o amigo, por ser melhor amar ao melhor; ora, o amigo, que ama, é melhor que o inimigo, que odeia. Logo, amar ao amigo é mais meritório que amar o inimigo.

SOLUÇÃO. – A razão de amar ao próximo, com caridade, se funda em Deus, como já dissemos. Logo, quando se indaga se é melhor ou mais meritório amar o amigo ou o inimigo, o amor de um e o de outro são susceptíveis de dupla relação: uma concernente ao próximo amado; outra, à razão de ser amado. Ora, pela primeira relação, o amor do amigo tem preeminência sobre a do inimigo, por ser o amigo melhor e nos ser mais chegado; portanto, é matéria mais própria do amor e, por isso, o ato de amor que a tem como objeto, é melhor. Logo, o contrário é pior; pois, é pior odiar o amigo que o inimigo.

Pela segunda, porém, o amor ao inimigo tem preeminência, por duas razões. - A primeira é que a razão de amarmos ao amigo pode ser outra que não Deus; ao passo que só Deus pode ser a razão de amarmos ao inimigo. A segunda é que, pressuposto seja tanto um como outro amado por amor de Deus, mais forte se manifesta o amor de Deus, quando torna a alma humana capaz de atingir objetos mais elevados, isto é, de chegar até ao amor dos inimigos; assim como a virtude do fogo se manifesta tanto mais forte quanto maior for o número de objetos em que difunde o seu calor. E também tanto mais forte se mostra o amor divino quanto mais nós, por causa dele, fizemos coisas mais difíceis; assim como a virtude do fogo é tanto mais forte quanto mais pode queimar matéria menos combustível.

Mas assim como um mesmo fogo age sobre o que lhe está próximo mais fortemente do que sobre um objeto remoto, assim também, a caridade mais fervorosamente ama os que nos são chegados do que os que nos são afastados. E neste ponto, o amor dos amigos, em si considerados, é mais fervoroso e melhor que o dos inimigos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras do Senhor devem entender-se em sentido próprio. Pois, o amor dos amigos não tem recompensa, junto de Deus, quando são amados somente por serem amigos. E isto se dá quando os amamos de modo que não amamos os inimigos. E porém meritório o amor dos amigos se forem amados por causa de Deus e não só por serem amigos.

Às outras objeções são **CLARAS AS RESPOSTAS**, pelo que fica dito. - Pois, as duas seguintes procedem fundadas na razão de amar. - E a última, fundada nos que são amados.

Art. 8 - Se é mais meritório amar ao próximo que a Deus.

O oitavo discute-se assim. – Parece mais meritório amar ao próximo que a Deus.

1. – Pois, parece mais meritório o que o Apóstolo sobretudo prefere. Ora, o Apóstolo prefere o amor do próximo ao de Deus, conforme o diz: - Eu desejara ser anátema por Cristo, por amor de meus irmãos, Logo, é mais meritório amar ao próximo que a Deus.

2. Demais. – De certo modo parece menos meritório amar ao amigo, como se disse. Ora, Deus é o amigo por excelência, ele que foi o primeiro que nos amou a nós, como diz a Escritura. Logo, amar a Deus parece menos meritório.

3. Demais. – O mais difícil é mais virtuoso e meritório, pois a virtude versa sobre a dificuldade e o bem como diz Aristóteles. Ora, é mais fácil amar a Deus, que o próximo, quer por todos os seres naturalmente amarem a Deus, quer por não haver em Deus nada que não seja digno de ser amado - o que não se dá com o próximo. Logo, é mais meritório amar ao próximo, que a Deus.

Mas, *em contrário*, o que faz com que uma coisa seja o que é, é essa coisa mesma de maneira mais eminente. Ora, o amor do próximo não é meritório, senão por ser amado por causa de Deus. Logo, o amor de Deus é mais meritório que o do próximo.

SOLUÇÃO. – A comparação do amor do próximo com o de Deus pode ser entendida de duplo modo. - De um, considerando-se um e outro amor separadamente. E então nenhuma dúvida há que o amor de Deus não seja mais meritório; pois, em si mesmo, é devida recompensa a esse amor, porque a última recompensa é o gozo de Deus, para o qual tende o movimento do amor divino. Por isso ao amante de Deus é prometida, na Escritura, uma recompensa: aquele que me ama, será amado de meu Pai e me manifestarei a ele. De outro modo, essa comparação pode ser entendida de modo que o amor de Deus seja considerado no sentido em que só Deus é amado; e o amor do próximo, no sentido em que ele seja amado por causa de Deus, E assim, o amor do próximo inclui o de Deus; mas o de Deus não inclui o do próximo. Por onde, a comparação se faz entre o amor perfeito de Deus, que abrange também o do próximo, e um amor de Deus insuficiente e imperfeito; pois, nós temos de Deus este mandamento. Que o que ama a Deus, ame também a seu irmão. E neste sentido, o amor do próximo tem preeminência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Segundo uma exposição da Glosa, o Apóstolo, quando em estado de graça, não desejava separar-se de Cristo, por amor de seus irmãos; mas o desejava, quando no estado de infidelidade. Por onde, nesse ponto, não deve ser imitado. Ou podemos dizer, segundo Crisóstomo, que essas palavras não significam amasse o Apóstolo mais ao próximo, que a Deus; mas que amava a Deus mais que a si mesmo. Queria assim ser privado por algum tempo do gozo divino, que é próprio ao amor de si, para buscar, no próximo, a honra divina, o que é próprio ao amor de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor do amigo é às vezes menos meritório só por ser o amigo amado como tal; e portanto, afasta-se da verdadeira essência do amor de caridade, que é Deus. Logo, o ser Deus amado, por si mesmo não diminui o mérito; antes, constitui a essência total deste.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A bondade constitui a essência do mérito e da virtude, mais que a dificuldade. Por onde, não é necessário seja tudo o que é mais difícil mais meritório; mas, sim, que seja mais difícil de modo a também ser melhor.

Questão 28: Da alegria.

Em seguida devemos tratar dos efeitos resultantes do ato principal, que é o amor. E primeiro, dos efeitos internos. Segundo, dos externos.

No primeiro ponto, há três questões a serem consideradas. Primeiro, da alegria. Segundo, da paz. Terceiro, da misericórdia.

Na primeira questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a alegria é um efeito da caridade em nós.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a alegria não é efeito da caridade em nós.

1. – Pois, da ausência da coisa amada resulta antes a tristeza que a alegria. Ora, Deus, que amamos com caridade, está ausente de nós, enquanto vivemos nesta vida; pois, enquanto estamos no corpo, vivemos ausentes do Senhor, como diz a Escritura. Logo, a caridade não nos causa, mais a tristeza que a alegria.

2. Demais. – Pela caridade, sobretudo merecemos a bem-aventurança. Ora, entre as condições pelas quais merecemos a bem-aventurança está o pranto, próprio da tristeza, conforme a Escritura: Bem-aventurados os que choram, porque eles serão consolados, Logo, é efeito da caridade antes a tristeza, que a alegria.

3. Demais. – A caridade é uma virtude distinta da esperança, como do sobredito resulta. Ora, a alegria é causada pela esperança, conforme aquilo da Escritura: Na esperança, alegres. Logo, não é causada pela caridade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A caridade de Deus esta derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. Ora, a alegria é causada em nós pelo Espírito Santo, conforme a Escritura: O reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça e paz e gozo no Espírito Santo. Logo, a caridade é causa de alegria.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, quando tratamos das paixões, do amor procede a alegria e a tristeza, mas de modo contrário. Pois, a alegria é causada pelo amor, quer por causa da presença do bem amado, quer porque no bem amado mesmo existe e é conservado o bem próprio dele. E este segundo amor é o que constitui por excelência o amor de benevolência, que leva a alegrarmos com o amigo próspero, embora ausente. Ao contrário, porém, do amor resulta a tristeza, quer pela ausência do amado, ou porque o amado, a quem queremos o bem, está dele privado, ou é de qualquer modo deprimido. Ora, a caridade é o amor de Deus, cujo bem é imutável, porque ele é a sua bondade mesma. E por isso mesmo que é amado, está no amante por um nobilíssimo efeito seu, conforme aquilo da Escritura: Aquele que permanece na caridade permanece em Deus e Deus nele. Logo, a alegria espiritual que temos relativamente a Deus é causada pela caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Enquanto estamos no corpo, somos considerados como vivendo ausentes do Senhor, por comparação com a presença que o manifesta a certos, por uma espécie de visão. Por isso, o Apóstolo acrescenta, no mesmo lugar: Porque andamos por fé, e não na visão. Mas, ele está presente aos que o amam, mesmo nesta vida, habitando neles pela graça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pranto, que merece a bem-aventurança, refere-se aquilo que é a ela contrário. Por onde, a mesma razão que leva a caridade a causar esse pranto, produz a alegria espiritual

que tem Deus como objeto; pois, pela mesma razão por que gozamos de um bem, contristamo-nos com o que lhe é contrário.

RESPOSTA À TERCEIRA. – De dois modos podemos ter alegria espiritual fundada em Deus: gozando do bem divino em si mesmo considerado; ou gozando-o enquanto participado por nós. A primeira alegria é a melhor e procede principalmente da caridade. Mas, a segunda procede também da esperança, que nos dá a expectativa da fruição do bem divino; embora também essa fruição, perfeita ou imperfeita, seja obtida conforme a medida da caridade.

Art. 2 - Se a alegria espiritual, causada pela caridade, pode ser mesclada de tristeza.

O segundo discute-se assim. – Parece que a alegria espiritual, causada pela caridade, pode ser mesclada de tristeza.

1. – Pois, é próprio da caridade folgar com os bens do próximo, conforme a Escritura: A caridade não folga com a injustiça, mas folga com a verdade. Ora, esta alegria pode mesclarse de tristeza, no dizer do Apóstolo: Alegrai-vos com os que se alegram, chora com os que choram. Logo, a alegria espiritual da caridade pode mesclar-se de tristeza.

2. Demais. – A penitência, diz Gregório, consiste em chorarmos os males cometidos e não praticarmos de novo atos que devamos lamentar. Ora, não há verdadeira penitência sem caridade. Logo, a alegria da caridade pode mesclar-se de tristeza.

3. Demais. – A caridade nos leva a desejarmos estar com Cristo, conforme ao Apóstolo: Tendo desejo de ser desatado da carne, e estar com Cristo, Ora, esse desejo produz em nós uma certa tristeza, como o diz a Escritura: Ai de mim, que o meu desterro se prolongou. Logo, a alegria da caridade pode mesclar-se de tristeza.

Mas, *em contrário*, a alegria da caridade consiste em alegrar-se com a sabedoria divina. Ora, essa alegria não vai de mistura com a tristeza, conforme aquilo da Escritura: A sua conversação nada tem de desagradável. Logo, a alegria da caridade não pode mesclar-se de tristeza.

SOLUÇÃO. – A caridade causa uma dupla alegria, relativamente a Deus, como já dissemos. - Uma principal e própria da caridade, que nos leva a nos alegrar com o bem divino em si mesmo considerado. E essa alegria da caridade não pode mesclar-se de tristeza, como também não pode ir de mistura com o mal o bem com que ela se alegra. Por isso o Apóstolo diz: Alegrai-vos incessantemente no Senhor. Outra alegria da caridade é a pela qual nos alegramos com o bem divino enquanto participado por nós. Ora, essa participação pode ser impedida por alguma contrariedade. E por aí a caridade pode mesclar-se de tristeza, quando nos entristecemos com o que contraria à nossa participação do bem divino, ou a do próximo, a que amamos como a nós mesmos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As lágrimas do próximo só podem provir de algum mal. Ora, todo mal implica falta na participação do sumo bem. Por onde, a caridade nos faz condoer-mos com o próximo, na medida em que estão impedidos de participar do bem divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As iniquidades são as que fazem uma separação entre nós e Deus, como diz a Escritura. Por onde, a razão de nos condoermos por causa dos nossos pecados passados, ou mesmo pelos dos outros, é esses pecados nos impedirem a participação do bem divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora no miserável desterro desta vida participemos, de certo modo, do bem divino, pelo conhecimento e pelo amor, essa miséria contudo, impede a participação perfeita desse bem, tal como se dará na pátria. Por onde, essa tristeza mesma que nos leva a chorar, por causa da dilatação da glória, constitui um impedimento à participação do bem divino.

Art. 3 - Se a nossa alegria espiritual, causada pela caridade, pode ser completa.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a nossa alegria espiritual causada pela caridade não pode ser completa.

1. – Pois, quanto maior for a alegria que sentirmos por causa de Deus, tanto mais completa ela será em nós. Ora, nunca poderemos nos alegrar tanto, por causa de Deus, quanto ele é digno; porque sempre a sua bondade, que é infinita, excede a alegria do ser criado, que é finita. Logo, a nossa alegria, por causa de Deus, não pode ser completa.

2. Demais. – O que já é completo não pode ser maior. Ora, a alegria, mesmo a dos bem aventurados, pode ser maior, porque a de um é maior que a de outro. Logo, a alegria por causa de Deus não pode ser completa, na criatura.

3. Demais. – A compreensão não é senão a plenitude do conhecimento. Ora, assim como a potência cognoscitiva da criatura é finita, assim também a sua potência apetitiva. E como Deus não pode ser compreendido por nenhuma criatura, resulta a alegria de nenhuma, por causa de Deus, pode ser completa.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz aos discípulos: Para que o meu gozo fique em vós, e para que o vosso gozo seja completo.

SOLUÇÃO. – A plenitude da alegria pode ser entendida de dois modos. - De um modo, relativamente ao objeto com que nos alegramos; isto é, que nos alegremos com ele tanto quanto ele é digno dessa alegria. E assim só é completa a alegria que Deus tem consigo mesmo; porque sendo infinita é condigna da sua infinita bondade; ao passo que a alegria e quer criatura há de por força ser finita. - Doutro modo pode-se entender a plenitude da alegria relativamente a quem a tem. Ora, a alegria está para o desejo, como o repouso, para o movimento, como já dissemos quando tratamos das paixões. Ora, o repouso é completo quando nada mais resta do movimento. Logo, também a alegria é completa quando nada mais resta a desejar. Mas enquanto estamos neste mundo, não cessa em nós o movimento do desejo, porque ainda resta que nos aproximemos mais de Deus pela graça, como do sobredito resulta. Quando porém já tivermos chegado à beatitude perfeita, nada mais restará para desejar; porque então haverá o gozo completo de Deus, na qual o homem obterá tudo quanto desejar relativamente a outros bens, conforme aquilo da Escritura; O que enche de bens o teu desejo, E então há de aquietar-se não só o desejo de Deus, mas qualquer outro. E por isso a alegria dos bem-aventurados será perfeitamente completa. E mesmo supercompleta, porque obterão mais do que o que são capazes de desejar. Pois, como diz o Apóstolo, nem jamais veio ao coração do homem o que Deus tem preparado para aqueles que o amam. E é isto mesmo que diz o Evangelista: No seio vos meterão uma boa medida e bem cheia. Como porém nenhuma criatura é capaz da alegria, por causa de Deus, que lhe seja condigna, daí resulta que o homem não é capaz de comportar essa alegria absolutamente completa; mas, antes, entra nela, conforme a Escritura Entra no gozo de teu Senhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe, quanto à plenitude da alegria concernente ao objeto com que nos alegramos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Alcançada a beatitude, cada um terá atingido o termo que lhe foi prefixado pela predestinação divina, nem restará nenhum outro termo a atingir; embora, alcançado o termo, um chegue a maior proximidade de Deus e outro, a menor. Por onde, a alegria de cada um, como sujeito dela, será completa, porque os desejos se lhe aquietarão completamente. Será, porém maior a de um que a de outro, conforme a participação mais completa da beatitude divina.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A compreensão implica a plenitude do conhecimento relativamente ao objeto conhecido, de modo que seja conhecido tanto quanto pode sê-lo. Mas o conhecimento também é susceptível de plenitude por parte do sujeito que conhece, como já o dissemos também a propósito da alegria. Por isso, o Apóstolo diz: Somos cheios do conhecimento da sua vontade, em toda a sabedoria e inteligência espiritual.

Art. 4 - Se a alegria é uma virtude.

O quarto discute-se assim. – Parece que a alegria é uma virtude.

1. – Pois, o vício é contrário à virtude. Ora, a tristeza é considerada um vício, como claramente o mostra a acédia e a inveja. Logo, também a alegria deve ser considerada virtude.

2. Demais. – Como o amor e a esperança são paixões, cujo objeto é o bem; assim também a alegria. Ora, o amor e a esperança são considerados virtudes. Logo, também virtude deve ser considerada a alegria.

3. Demais. – Os preceitos da lei são relativos aos atos das virtudes. Ora, é nos ordenado alegrarmo-nos em Deus, conforme aquilo da Escritura. Alegrai-vos incessantemente no Senhor. Logo, a alegria é uma virtude.

Mas, *em contrário*, a alegria não está enumerada entre as virtudes teologais, nem entre as morais, nem entre as intelectuais, como do sobre dito se colhe.

SOLUÇÃO. – A virtude, como já dissemos, é um hábito operativo: e portanto tem, por essência, inclinação para o ato. Ora, de um mesmo hábito podem provir vários atos da mesma ordem relacionados e de modo a resultar do outro. E como os atos posteriores não procedem do hábito da virtude senão mediante um ato anterior, daí vem que a virtude não recebe a sua definição nem a sua denominação senão de um ato anterior, embora também outros atos resultem dela. Ora, é manifesto, pelo que já dissemos das paixões que o amor é a primeira afeição da potência apetitiva, da qual resulta também o desejo e a alegria. Por onde, o hábito da virtude que inclina a amar inclina também a desejar o bem amado e a alegrar-se com a posse dele. Mas - como entre esses atos o amor é o primeiro, daí resulta que a virtude não recebe a sua denominação da alegria, nem do desejo, mas, do amor, e se chama caridade. Assim, pois, a alegria não é uma virtude distinta da caridade, mas, um ato ou efeito da caridade. E, por isso, o Apóstolo a enumera entre os frutos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A tristeza, vício, é causada pelo amor desordenado de nós mesmos, que não é um vício especial, mas uma como raiz geral de todos, segundo já dissemos. Por isso é mister se considerem como vícios especiais, certas tristezas particulares, porque não derivam de nenhum vício especial, mas de um geral. Mas, o amor de Deus é considerado uma virtude especial, à qual se reduz a alegria, conforme dissemos, como ato próprio dela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A esperança, como a alegria, resulta do amor; mas a esperança acrescenta, pelo seu objeto, a ideia especial - a de um bem árduo, mas possível de ser alcançado; e por isso é considerada uma virtude especial. Ao passo que a alegria concernente ao objeto não acrescenta nenhuma ideia especial, além do amor, que possa causar uma virtude especial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O preceito da lei sobre a alegria foi dado, considerando-a ato de caridade, embora não seja o primeiro ato desta.

Questão 29: Da paz.

Em seguida devemos tratar da paz.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a paz é o mesmo que a concórdia.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a paz é o mesmo que a concórdia.

1. – Pois, como diz Agostinho, a paz dos homens é a concórdia ordenada. Ora, o de que agora se trata é da paz dos homens. Logo, a paz é o mesmo que a concórdia.

2. Demais. – A concórdia é uma união das vontades. Ora, a essência da paz consiste nessa união; pois, como diz Dionísio a paz une a todos e produz a concórdia. Logo, a paz é o mesmo que a concórdia.

3. Demais. – Coisas que tem o mesmo contrário são idênticas. Ora um mesmo contrário - a dissensão - se opõe à concórdia e à paz; donde o dizer a Escritura: Não é Deus de dissensão, senão de paz. Logo, a paz é o mesmo que a concórdia.

Mas, *em contrário*, pode haver concórdia de certos ímpios, no mal. Ora, para os ímpios não há paz, diz a Escritura. Logo, a paz não é o mesmo que a concórdia.

SOLUÇÃO. – A paz inclui a concórdia e lhe acrescenta algo. Logo, onde há paz há concórdia, mas nem sempre há concórdia onde há paz, se tomarmos este nome no seu sentido próprio. Pois, a concórdia, no sentido próprio, é sempre relativa a outrem; pois, ela faz as vontades de diversos corações convirem num mesmo consenso. Mas também pode se dar que a vontade de um mesmo homem tenda para objetos diversos; e isto, de dois modos. De um modo, quanto às diversas potências apetitivas assim, o apetite ensitivo muitas vezes busca o contrário do apetite racional, conforme aquilo da Escritura: A carne deseja contra o espírito. De outro modo, quando uma mesma potência apetitiva tende para diversos objetos desejáveis, que não podem ser obtidos simultaneamente. E portanto, há de necessariamente haver contrariedade entre os movimentos do apetite. Ora, unir esses movimentos pertence essencialmente à paz pois o homem ainda não tem o coração pacificado, enquanto, embora já tenha algo do que quer, ainda lhe resta a vontade de outra coisa, que não pode ter simultaneamente com a que já tem. Ora, operar essa união não pertence essencialmente à concórdia. Por onde, a concórdia implica a união dos diversos apetites dos que desejam; ao passo que a paz, além dessa união, implica também a união dos apetites de um mesmo homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho, no lugar citado, refere-se à paz entre um homem e outro. E a essa paz chama concórdia, não qualquer, mas, ordenada; isto é, enquanto que um homem concorda com outro relativamente ao que convém a ambos. Pois, se um concorda com outro, não por espontânea vontade, mas quase coagido pelo temor de um mal iminente, essa concórdia não é verdadeiramente paz, porque a ordem entre os que concordam não é observada, mas antes, é perturbada por uma causa que veio trazer o temor. E por isso Agostinho disse antes, que a paz é a tranquilidade da ordem, cuja tranquilidade consiste em todos os apetites sensitivos de um mesmo homem estarem em quietação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se um homem estiver de acordo com outro relativamente a um mesmo objeto, nem por isso o seu acordo implica união completa, se não estiverem também em mútuo consenso todos os movimentos apetitivos do mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À paz se opõe dupla dissensão: a de um homem para consigo mesmo, e a para com outro. Ora, à concórdia se opõe só esta segunda espécie de dissensão.

Art. 2 - Se todos os seres desejam a paz.

O segundo discute-se assim. – Parece que nem todos os seres desejam a paz.

1. – Pois, a paz, segundo Dionísio, opera a união, dos consensos, Ora, em seres sem conhecimento, o consenso não é susceptível de união. Logo, não podem desejar tal paz.

2. Demais. – Um apetite não pode tender simultaneamente para termos contrários. Ora, muitos desejam a guerra e a dissensão. Logo, nem todos desejam a paz.

3. Demais. – Só o bem é desejável. Ora, há uma certa paz que parece má; do contrário o Senhor não dirá: Não vim trazer a paz. Logo, nem todos os seres desejam a paz.

4. Demais. – O que todos os seres desejam é o sumo bem, que é o fim último. Ora, tal fim não é a paz, pois, nós a temos, mesmo, nas condições da vida atual; do contrário, o Senhor teria ordenado em vão: Guardai paz entre vós. Logo, nem todos os seres desejam a paz.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que todos os seres desejam a paz. E o mesmo também diz Dionísio.

SOLUÇÃO. – Por isso mesmo que desejamos uma coisa havemos de desejar a consecução dela; e portanto a remoção dos obstáculos capazes de impedi-la. Ora, a consecução de um bem desejado pode ser impedida por um apetite contrário nosso ou de outrem, e ambos esses obstáculos a paz os elimina como já dissemos. Logo e necessariamente todos os seres que desejam hão de desejar a paz, por todos esses desejarem alcançar tranquilamente e sem impedimentos o que desejam; ora, nisso consiste essencialmente a paz, que Agostinho define a tranquilidade da ordem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A paz implica a união não só do apetite intelectual ou racional e do animal, que são susceptíveis de consenso, mas também, do apetite natural. E por isso, Dionísio diz, que a paz é operativa do consenso e da co-naturalidade; implicando o consenso a união dos apetites procedentes do conhecimento, e a co-naturalidade, a dos apetites naturais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Mesmo os que procuram a guerra e as dissensões não desejam senão a paz, que consideram não possuir. Pois, como dissemos, não há paz quando concordamos com alguém, contrariando ao que mais queremos. Por isso, os homens procuram romper essa concórdia, onde há falta de paz, guerreando, afim de conseguirem uma paz em que nada lhes contrarie à vontade. Por onde, todos os que guerreiam procuram, com a guerra, alcançar uma paz mais perfeita do que a anteriormente possuída.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A paz consiste na quietação e na união do apetite. Ora, assim como o apetite pode buscar o bem real ou o aparente, assim também a paz pode ser verdadeira, e aparente. A verdadeira não pode existir sem o apetite do verdadeiro bem; porque todo mal, embora, de algum modo, pareça bem, e possa, por isso, aquietar o apetite, encerra contudo, muitas deficiências, que trazem o apetite inquieto e perturbado. Por isso paz verdadeira não pode ser senão a fundada no bem e a dos bons. Donde o ser a paz dos maus aparente e não verdadeira; e de aí o dizer a Escritura: Vivendo em grande guerra de ignorância, chamam paz a tantos e tão grande males.

RESPOSTA À QUARTA. – A verdadeira paz não podendo fundar-se senão no bem; e assim como possuímos o verdadeiro bem de dois modos - perfeita e imperfeitamente, assim também dupla é a

verdadeira paz. - Uma, perfeita, consistente no gozo perfeito do sumo bem, pelo qual todos os apetites se unem na quietude da união. E este é o fim último da criatura racional, conforme aquilo da Escritura. O que estabeleceu a paz nos seus limita. - Outra é a paz imperfeita, possuída neste mundo; porque embora a tendência principal da alma descanse em Deus, há contudo, certos obstáculos internos e externos, que perturbam essa paz.

Art. 3 - Se a paz é um efeito próprio da caridade.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a paz não é um efeito próprio da caridade.

1. – Pois, não podemos ter a caridade sem a graça santificante. Ora, certos tem paz sem terem essa graça; assim, os gentios tem às vezes paz. Logo, a paz não é efeito da caridade.

2. Demais. – Não é efeito da caridade aquilo cujo contrário pode coexistir com ela. Ora, a dissensão, contrária à paz, pode co-existir com a caridade; pois, vemos até mesmo santos doutores, como Jerônimo e Agostinho, dissentirem em certas opiniões. E também se lê na Escritura que Paulo e Barnabé dissentiram. Logo, parece que a paz não é efeito da caridade.

3. Demais. – Um mesmo efeito não pode provir de causas diversas. Ora, a paz é efeito da justiça, conforme a Escritura: A paz é obra da justiça. Logo, não é efeito da caridade.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Gozam muita paz os que amam tua Lei.

SOLUÇÃO. – Dupla união exige, por essência, a paz, como dissemos. A primeira se funda na ordenação dos nossos próprios apetites à unidade; a outra, na união do nosso próprio apetite com o de outrem. E ambas essas uniões a caridade as produz. A primeira, quando amamos a Deus de todo o nosso coração de modo a lhe referirmos tudo; e, assim, todos os nossos apetites se reduzem à unidade. A outra, quando amamos ao próximo como a nós mesmos, donde resulta querermos satisfazer-lhe a vontade como se fosse a nossa própria; por isso, Aristóteles considera como um dos sinais da amizade a identidade de eleição; e Túlio (Salústio) diz, que é próprio dos amigos quererem e não quererem as mesmas causas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A graça santificante não falta a ninguém senão por causa do pecado, que leva o homem a afastar-se do fim devido, constituindo o seu fim nalguma coisa que lhe é contrária. E assim sendo, o seu apetite não adere principalmente ao verdadeiro bem final, mas a um bem aparente. E por isso, sem a graça santificante não pode haver verdadeira paz, mas só aparente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz o Filósofo, a amizade não exige a concórdia nas opiniões, mas a nos bens concernentes à vida, sobretudo nos grandes; pois, dissentir em coisas pequenas não é, a bem dizer, dissentir. E por isso nada impede dissintam nas suas opiniões os que tem caridade mútua. E nem isto repugna à paz, porque as opiniões são relativas ao intelecto, que precede o apetite, unido pela paz. Semelhantemente, quando existe a concórdia em relação a bens importantes, a dissensão relativamente a pequenos bens não é contra a caridade. Pois essa dissensão procede da diversidade de opiniões, pensando um que o objeto da dissensão diz respeito ao bem relativamente ao qual estão de acordo, e o outro, que não diz respeito a tal bem. E sendo assim, tal dissensão fundada em pequenas coisas e em opiniões, contraria por certo à paz perfeita, no regime da qual a verdade será plenamente conhecida e todo apetite satisfeito; não repugna, porém à paz imperfeita, como a temos nesta vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A paz é indiretamente obra da justiça, enquanto remove o obstáculo. Mas é diretamente obra da caridade, causa, por essência, da paz. Pois, o amor é uma força unitiva, como diz Dionísio. Ora, a paz é a união das inclinações apetitivas.

Art. 4 - Se a paz é uma virtude.

O quarto discute-se assim. – Parece que a paz é uma virtude.

1. – Pois, não se dão preceitos senão para regular os atos de virtude. Ora, há preceitos estabelecidos sobre a paz que devemos guardar como está claro no Evangelho: Guardai paz entre nós. Logo, a paz é uma virtude.

2. Demais. – Nós não merecemos senão por atos virtuosos. Ora, fazer paz é meritório, conforme aquilo da Escritura Bem-aventurados os pacíficos, porque eles serão chamados filhos de Deus. Logo, a paz é uma virtude.

3. Demais. – Os vícios se opõem às virtudes. Ora, as dissensões, que se opõem à paz, a Escritura as enumera entre os vícios. Logo, a paz não é uma virtude.

Mas, *em contrário*. - A virtude não é o fim último, mas caminho para ele. Ora, a paz é, de certo modo, o fim último, como diz Agostinho. Logo, a paz não é uma virtude.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos quando determinados atos resultam uns dos outros, procedentes do agente, dependentemente de uma mesma razão, todos esses atos procedem da mesma virtude, e não, cada um de uma virtude particular, como bem se vê na ordem material. Assim, o fogo, aquecendo, liquefaz e rarefaz, sem ser nele uma a virtude liquefativa e outra, a rarefativa; mas, todos esses efeitos o fogo os produz pela sua só virtude calefativa. Ora, sendo a paz causada pela caridade, subordinada à razão do amor de Deus e do próximo, como demonstramos não há outra virtude, de que a paz seja o ato próprio, senão a caridade como também já dissemos, a propósito da alegria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Estabeleceu-se um preceito sobre a paz que devemos guardar porque ela é um ato de caridade. E por isso é também ato meritório. Por isso é colocada entre as bem-aventuranças, atos de virtude perfeita como já dissemos. E também entre os frutos por ser um bem final, acarretando consigo a doçura espiritual.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – A uma mesma virtude se opõem muitos vícios, conforme os diversos atos dela. E assim, à caridade não só se opõe o ódio, em razão do ato do amor, mas também, a acédia ou a inveja, em razão da alegria; e a dissensão, em razão da paz.

Questão 30: Da misericórdia.

Em seguida devemos tratar da misericórdia.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se o mal propriamente incita à misericórdia.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o mal não incita propriamente à misericórdia.

1. – Pois, como já demonstramos a culpa é maior mal que a pena. Ora, a culpa não desperta a misericórdia, mas antes, a indignação. Logo, o mal não incita à misericórdia.

2. Demais. – As coisas cruéis ou terríveis comportam um excesso de mal. Ora, como diz o Filósofo, o terrível difere do lamentável e exclui mesmo a compaixão. Logo, o mal, como tal, não incita à misericórdia.

3. Demais. – Os sinais dos males não são verdadeiros males. Ora esses sinais provocam a misericórdia, como se lê claramente no Filósofo. Logo, o mal não incita propriamente à misericórdia.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que a misericórdia é uma espécie de tristeza. Ora, o que move à tristeza é o mal. Logo, o mal incita à misericórdia.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, a misericórdia é a compaixão do nosso coração pela miséria alheia, que nos leva a socorrê-la, se o pudermos. Pois, a misericórdia é assim chamada de termos o coração comiserado pela miséria alheia. Ora, a miséria se opõe à felicidade; e em a natureza da beatitude ou felicidade está podermos o que quisermos. Pois, no dizer de Agostinho: feliz é quem tem tudo o que quer e não quer nada de mau. Logo e ao contrário, a miséria implica em sofrermos o que não queremos. Ora de três modos podemos querer uma coisa. De um modo, com desejo natural; assim, todos os homens querem existir e viver. De outro modo, escolhendo e por uma certa premeditação. De terceiro modo, podemos querer uma coisa, não em si, mas na sua causa; assim, dizemos que quem quer comer o que é nocivo, quer, de certo modo, adoecer. Por isso, incita à misericórdia, por implicar a miséria: - primeiro o que contraria ao apetite natural de quem quer uma coisa, isto é, o mal que perde e aflige, cujo contrário os homens naturalmente desejam. Onde o dizer o Filósofo a misericórdia é uma tristeza causada por um mal que presenciamos e é capaz de nos perder ou de afligir. - Segundo esses males movem mais à misericórdia se contrariam a vontade da escolha. Por isso, diz o Filósofo no mesmo lugar, que são dignos de compaixão os males, dos quais a fortuna é a causa; por exemplo, quando acontece um mal em lugar do bem que esperávamos. - Terceiro esses males são ainda mais dignos de compaixão se contrariam totalmente a vontade; por exemplo, quando acontece mal a quem sempre buscou o bem. Onde o dizer ainda o Filósofo, que a misericórdia tem sobretudo por objeto os males de quem os sofre sem as merecer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É da essência da culpa ser voluntária. E assim, ela não provoca essencialmente a misericórdia, mas antes, a punição. Mas como a culpa pode, de certo modo, ser uma pena, por trazer consigo um elemento contrário à vontade do pecador, isso faz com que ela também possa ser essencialmente digna de misericórdia. E assim que temos misericórdia dos pecadores; pois, como diz Gregório, a verdadeira justiça não vota desprezo, mas antes compaixão pelos pecadores. E a Escritura: E olhando Jesus para aquelas gentes, se compadeceu delas, porque estavam fatigadas e quebrantadas como ovelhas que não tem pastor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sendo a misericórdia compaixão pela miséria alheia, é propriamente relativa a outrem e não a nós mesmos, senão por certa semelhança, assim como se dá com a justiça, quando se consideram no homem diversas partes, segundo Aristóteles.- E neste sentido, diz a Escritura. Tem piedade com a tua alma, fazendo-te agradável a Deus, Assim, pois, não sendo a misericórdia relativa a nós mesmos, mas sim a dor, como quando, por exemplo, sofrermos algo de doloroso, assim também não temos misericórdia, mas nos condoemos, como se nos fossem próprios, com os males das pessoas que nos são chegadas, como se fossem elas partes de nós mesmos, tais como os filhos ou os pais. E por isso o Filósofo diz: o que é lamentável exclui a misericórdia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como da esperança e da recordação dos bens resulta o prazer, assim, da esperança e da recordação dos males, a tristeza; não porém, tão veemente, como quando resulta da sensação do objeto presente. Por isso os sinais dos males, quando nos representam como atuais males dignos de compaixão, incitam-nos à misericórdia.

Art. 2 - Se os nossos defeitos são a razão pela qual temos misericórdia.

O segundo discute-se assim. – Parece que os nossos defeitos não são a razão pela qual temos misericórdia.

1. – Pois, é próprio de Deus ter misericórdia, donde o dizer a Escritura As suas misericórdias são sobre todas as suas obras, Ora, Deus não tem nenhum defeito. Logo, os nossos defeitos não podem ser a razão de termos misericórdia.

2. Demais. – Se os nossos defeitos fossem a razão de termos misericórdia, necessariamente os que mais defeitos tivessem teriam também mais misericórdia. Ora, isto é falso, pois, como diz o Filósofo, os que se perderam totalmente não tem misericórdia. Logo, parece que os nossos defeitos não são a razão de termos misericórdia.

3. Demais. – É por termos defeitos que suportamos as injúrias. Ora, como diz o Filósofo no mesmo lugar os que tem disposição a injuriar não tem misericórdia. Logo, o ter defeitos não é a razão de termos misericórdia.

Mas, *em contrário*, a misericórdia é uma espécie de tristeza. Ora, dos nossos defeitos vem o padecermos tristeza, e por isso os fracos se contrastam mais facilmente. Logo, a razão de termos misericórdia são os nossos defeitos.

SOLUÇÃO. – Sendo a misericórdia compaixão pela miséria alheia, como dissemos daí resulta que nos compadecemos quando nos condoemos com tais misérias. Ora, como a tristeza ou a dor tem por objeto o nosso mal próprio, nós nos entristecemos ou condoemos, quando consideramos nossa a miséria alheia, o que pode dar-se de dois modos. - De um modo, pela união do afeto, operada pelo amor. Pois, é porque o amante considera o amigo como outro eu, que reputa o mal dele por seu próprio, e portanto, sofre com esse mal como sofreria com o seu. E por isso, o Filósofo entre as outras condições da amizade, põe a de nos condoermos com o amigo. E o Apóstolo diz: Alegrai-vos com os que se alegram, chorai com os que choram. - De outro modo, pela união real, quando o mal de certos nos está tão próximo que nos pode atingir. E por isso o Filósofo diz que nós nos compadecemos com os que nos são chegados e semelhantes, porque estes nos levam a pensar que também poderíamos vir a sofrer idênticos males. E daí também procede serem os velhos e os sábios, os fracos e os medrosos, que se consideram como podendo vir a sofrer males, mais misericordiosos. Pelo contrário, os que se tem por felizes, e a tal ponto poderosos, que se julgam livres de sofrer qualquer mal, não se compadecem do

mesmo modo. - Assim, pois, sempre o defeito é a razão da misericórdia: quer por considerarmos o defeito de outrem, como nosso, por causa da união do amor; quer pela possibilidade de virmos a padecer sofrimentos semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus só se compadece por amor, por nos amar como criaturas suas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os que já estão imersos em males infinitos, não temem sofrer mais nada, e por isso não se comiseram. Nem, semelhantemente, os que muito temem, porque estão a tal ponto entregues à paixão própria, que não se importam com a miséria alheia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os que tem disposição injuriosa, quer por terem sofrido injúrias, quer por quererem assacá-las, são incitados à ira, e à audácia, paixões que implicam virilidade, exaltando o ânimo do homem para coisas árduas e, por isso, privando-o de ponderarem do que hão de sofrer no futuro. E por isso esses tais, quando nessa disposição, não se comiseram, conforme aquilo da Escritura. A ira não tem misericórdia, nem o furor que rompe. E pela mesma razão, os soberbos não tem comiseração, por desprezarem os outros e os considerarem maus, reputando-os assim dignos de padecerem o que sofrem. Donde o dizer Gregório: falsa justiça, isto é, a dos soberbos, não tem compaixão, mas desprezo.

Art. 3 - Se a misericórdia é uma virtude.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a misericórdia não é uma virtude.

1. – Pois, o que há de principal na virtude é a eleição, como diz o Filósofo. Ora, a eleição é o apetite premeditado, segundo se lê no mesmo autor. Logo, ao que impede a deliberação não pode chamar-se virtude. Ora, a misericórdia a impede, conforme aquilo de Salústio: Todos os homens que deliberam sobre coisas duvidosas devem ser isentos de ira e de misericórdia; pois, o ânimo em que dominam esses afetos não atina facilmente com a verdade. Logo, a misericórdia não é uma virtude.

2. Demais. – Tudo o contrário à virtude não é louvável. Ora, a nétese encontra a misericórdia, como diz o Filósofo. Mas, a nétese é uma paixão louvável, como ele também o afirma. Logo, a misericórdia não é virtude.

3. Demais. – A alegria e a paz não são virtudes especiais, porque resultam da caridade, como já se disse. Ora, também a misericórdia resulta da caridade; pois, a caridade nos faz chorar com os que choram e alegrarmo-nos com os que se alegram. Logo, a misericórdia não é uma virtude especial.

4. Demais. – Pertencendo a misericórdia à potência apetitiva, não é virtude intelectual. Nem é virtude teologal, por não ter Deus como objeto. Não é também virtude moral, por não concernir aos atos, o que é próprio da justiça; nem concerne às paixões, pois não se reduz a nenhuma das dez medianias enumeradas pelo Filósofo. Logo, a misericórdia não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Muito melhor, mais humano e mais acomodado ao sentir dos homens pios é o que Cicero disse, ao fazer o elogio de César: Nenhuma das tuas virtudes é mais admirável nem mais grata, que a tua misericórdia. Logo, a misericórdia é uma virtude.

SOLUÇÃO. – A misericórdia implica a dor para com a miséria alheia. Ora, esta dor pode ser, de algum modo, considerada um movimento do apetite sensitivo; e a esta luz, a misericórdia é paixão e não, virtude. De outro modo, porém, pode ser considerada movimento do apetite intelectual enquanto nos desagrada o mal de outrem. Ora, este movimento pode ser regulado pela razão; e pode, uma vez assim

regulado, regular também o movimento do apetite inferior. Donde o dizer Agostinho, este movimento da alma, isto é, a misericórdia, serve à razão, quando nós a dispensamos para conservar a justiça, quer dando ao necessitado, quer perdoando ao arrependido. Ora, a virtude humana consistindo essencialmente num movimento da alma regulado pela razão, como do sobredito resulta, a misericórdia é, por consequência, virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado de Salústio entende-se da misericórdia, enquanto paixão não regulada pela razão; pois, assim, ela impede o conselho racional, fazendo-nos apartar da justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Filósofo se refere, no lugar aduzido, à misericórdia e a *némese*, considerando-as como paixões. Ora, como tais, implicam contrariedade relativamente ao julgamento dos males alheios, com os quais o misericordioso se compadece, julgando-os como sofridos por outrem imerecidamente; ao passo que o *nemésico* se alegra quando julga outrem sofrê-los pelos merecer; e se entristece quando as coisas correm bem aos que disso não são dignos. Ora, ambos esses afetos são louváveis e procedem do mesmo sentimento moral, como no mesmo lugar diz Aristóteles. Mas, propriamente, a misericórdia se opõe à inveja, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A alegria e a paz nada acrescentam à ideia do bem, que é o objeto da caridade; e portanto, não exigem outras virtudes diferentes da caridade. Ao passo que a misericórdia concerne uma ideia especial, a saber: a miséria daquele de quem nos compadecemos.

RESPOSTA À QUARTA. – A misericórdia é uma virtude moral concernente às paixões e se reduz à mediania chamada *némese*, porque ambas procedem do mesmo sentimento moral, como diz Aristóteles. Ora, essas medianias o Filósofo não as considera virtudes, mas paixões; pois, mesmo como paixões, são louváveis. Nada impede, porém, que provenham de hábito eletivo. E então são, por essência, virtudes.

Art. 4 - Se a misericórdia é a máxima das virtudes.

O quarto discute-se assim. – Parece que a misericórdia é a máxima das virtudes.

1. – Pois, à virtude é próprio, por excelência, o culto divino. Ora, a misericórdia tem preferência sobre o culto divino, conforme um lugar de Oséas e outro do Evangelho. Misericórdia quero e não sacrifício. Logo, a misericórdia é a máxima virtude.

2. Demais. – Àquilo do Apóstolo. - A piedade para tudo é útil - diz a Glosa: A máxima disciplina cristã esta na misericórdia e na piedade. Ora, a disciplina cristã contém todas as virtudes. Logo, a máxima virtude é a misericórdia.

3. Demais. – A virtude torna bom aquele que a tem. Logo, uma virtude será tanto melhor, quanto mais tornar o homem semelhante a Deus; porque tanto melhor ele é quanto mais se assemelhar a Deus. Ora, isto é por excelência resultado da misericórdia, pois de Deus diz a Escritura: as suas misericórdias são sobre todas as suas obras; e, no Evangelho o Senhor diz: Sede misericordiosos como também vosso pai é misericordioso, Logo, a misericórdia é a máxima virtude.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo, depois de ter dito: Vós, como escolhidos de Deus, revesti-vos de entranhas de misericórdia, etc., acrescenta sobre tudo isto, revesti-vos de caridade. Logo, a misericórdia não é a máxima virtude.

SOLUÇÃO. – Uma virtude pode ser máxima de dois modos: em si mesma considerada, e em relação ao seu sujeito. Ora, em si mesma, a misericórdia é máxima. Pois é lhe próprio repartir-se com os outros; e o que é mais, remediar-lhes as necessidades. Ora, isto é peculiar ao que é eminentemente superior. Por isso dizemos que ter misericórdia é próprio de Deus, e por aí se lhe ela manifesta eminentemente. - Mas, quanto ao seu sujeito, a misericórdia não é a virtude máxima, salvo se esse sujeito for supremo, sem ninguém acima de si, e todos, abaixo. Pois, quem tem superior é lhe melhor estar unido com ele do que remediar às necessidades do inferior. Por onde, para o homem, que tem Deus como superior, a caridade, pela qual se une com ele, tem prioridade sobre a misericórdia, que remedia as necessidades do próximo. Mas dentre todas as virtudes concernentes ao próximo, a mais principal é a misericórdia; assim como também o seu ato é mais importante; pois, remediar às necessidades de outrem, como tal, é próprio de quem é superior e melhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nós não adoramos a Deus, fazendo-lhe sacrifícios externos ou oferendas, por que Deus disso precise, mas por nossa causa o do próximo. Pois, Deus embora não precise dos nossos sacrifícios, quer que lhes ofereçamos por devoção nossa e para utilidade do próximo. Por onde, a misericórdia, pela qual remediamos às necessidades dos outros, é o sacrifício mais agradável a Deus, por satisfazer mais imediatamente à utilidade do próximo, conforme aquilo da Escritura. Não vos esqueçais de fazer bem e de repartir dos vossos bens com os outros; porque com tais oferendas é que Deus se dá por obrigado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A religião cristã consiste eminentemente na misericórdia, quanto às obras externas. Contudo, o afeto interior da caridade, pelo qual nos unimos com Deus, prepondera sobre o amor e a misericórdia para com o próximo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela caridade nós nos assemelhamos com Deus, que nos leva à união com ele pelo afeto. E por isso, prepondera sobre a misericórdia, que nos assemelha com Deus por semelhança no agir.

Questão 31: Da beneficência.

Em seguida devemos tratar dos atos exteriores ou dos efeitos da caridade. E primeiro, da beneficência. Segundo, da esmola, que faz parte da beneficência. Terceiro, da correção fraterna, que é uma espécie de esmola.

Na primeira questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a beneficência é um ato de caridade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a beneficência não é um ato de caridade.

1. – Pois, praticamos a caridade sobretudo para com Deus. Ora, não podemos praticar a beneficência para com ele, conforme aquilo da Escritura. Que lhe darás? ou que receberá ele da tua mão? Logo, a beneficência não é um ato de caridade.

2. Demais. – A beneficência consiste sobretudo na distribuição de dádivas. Ora, isto é próprio da liberalidade. Logo, a beneficência não é ato de caridade, mas de liberalidade.

3. Demais. – O que damos ou é devido ou não. Ora, o benefício prestado como débito é obra de justiça; o prestado como não devido é feito de graça e, a esse título, é obra de misericórdia. Logo, todo benefício ou é ato de justiça ou de misericórdia e, portanto não de caridade.

Mas, *em contrário*. – A caridade é uma espécie de amizade, como já se disse. Ora, o Filósofo considera, entre os outros atos de amizade, o de fazer bem aos amigos, e isso é praticar a beneficência para com eles, Logo, a beneficência é ato de caridade.

SOLUÇÃO. – A beneficência nada mais implica senão o fazer bem a outrem. Ora, esse bem pode ser considerado à dupla luz. – Primeiro, como sendo a ideia geral do bem; e então se inclui na ideia geral de beneficência, é um ato de amizade, e portanto de caridade. Pois, o ato de amor inclui a benevolência, pelo qual queremos bem ao amigo, como já estabelecemos. Ora, a vontade, quando possível, é que pratica esse bem, que queremos. Logo e conseqüentemente, fazer bem ao amigo é ato de amizade. E por isso a beneficência, quanto à ideia geral, é um ato de amizade ou caridade. – Se porém o bem, que fazemos a outrem, é considerado sob um aspecto especial, então será tomada em acepção particular e constituirá uma virtude especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Dionísio, o amor move as causas ordenadas a uma relação mútua, referindo as inferiores às superiores, para serem aquelas aperfeiçoadas por estas; e movendo as superiores a prover às inferiores. E a esta luz, a beneficência é efeito do amor; e, portanto, não podemos fazer bem a Deus, mas sim honrá-lo, a ele nos sujeitando. E a ele pertence fazer-nos benefícios, por amor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dois elementos devemos considerar, na distribuição dos bens: o ato externo de dar, e o afeto interno que tivermos pelas riquezas e que consiste em deleitarmo-nos com elas. Ora, é próprio da liberalidade moderar a paixão interior, de modo a não desejarmos e amarmos em excesso as riquezas, o que nos leva à liberalidade nas dádivas. Portanto, quem fizer alguma grande dádiva, tendo contudo grande desejo de não fazê-la, não será liberal. Mas quanto ao ato externo de dar, a prestação do benefício é própria em geral à amizade ou à caridade. Portanto não contraria a amizade quem dá a outrem, por amor, um bem que deseja conservar; antes, isso mostra mais a perfeição da amizade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a amizade ou a caridade é levada, em relação ao benefício feito pela ideia geral do bem; assim, a justiça, pela de débito. Ao passo que a misericórdia, ao fazer o benefício, se inspira na ideia de aliviar a miséria ou a necessidade.

Art. 2 - Se devemos beneficiar a todos.

O segundo discute-se assim. – Parece que não devemos beneficiar a todos.

1. – Pois, como diz Agostinho, não podemos ser útil a todos, Ora, a virtude não obriga a impossíveis. Logo, não devemos beneficiar a todos.

2. Demais. – A Escritura diz: Dá ao que é bom e não remedeies o pecador. Ora, muitos homens são pecadores. Logo, não devemos beneficiar a todos.

3. Demais. – A caridade não obra temerária nem precipitadamente, diz o Apóstolo Ora, beneficiar a certos é agir temerária e precipitadamente; tal o caso de quem beneficiasse aos inimigos da república ou a um excomungado, comunicando assim com ele. Logo, sendo bem fazer ato de caridade, a nem todos devemos beneficiar.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz: Enquanto temos tempo, façamos bem a todos.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a beneficência resulta do amor, quando este move os seres superiores a proverem às necessidades dos inferiores. Ora, os graus entre os homens não são imutáveis, como entre os anjos; por sofrerem aquelas muitas deficiências; por isso quem é superior, a certos respeito, é ou pode ser inferior, a certos outros. Logo, estendendo-se a todos o amor de caridade, também a todos deve estender-se a beneficência; contudo, de conformidade com o lugar e o tempo. Pois, todos os atos das virtudes devem ser limitados pelas circunstâncias devidas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Absolutamente falando, não podemos beneficiar a todos em especial; ninguém há, entretanto, que não lhe possa suceder um caso em que devam lhe prestar benefício, mesmo em especial. Por onde, a caridade exige que, embora não estejamos a beneficiar a alguém atualmente, estejamos contudo de ânimo preparado a fazê-lo quando a ocasião se apresentar. - Mas já é de certo modo um benefício o podermos beneficiar a todos, se não em especial, ao menos em geral; como quando oramos por todos os fiéis e infiéis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Duas coisas há no pecador - a culpa e a natureza. Logo, devemos socorrê-lo para sustentar-lhe a natureza; não, para fomentar-lhe a culpa, o que não seria beneficiá-lo, mas antes, fazer-lhe mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aos excomungados e aos inimigos da república devemos privá-los dos nossos benefícios, por assim ficarem impedidos de cair em culpa. Se porém houvessem necessidade iminente de socorro, para não lhes perecer a natureza, deveríamos socorrê-los, mas de modo devido; por exemplo, para que não morrerem de fome ou sede, ou não virem a sofrer mal semelhante, salvo por exigência da justiça.

Art. 3 - Se devemos beneficiar mais aos que nos são mais chegados.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não devemos beneficiar mais aos que nos são mais chegados.

1. – Pois, diz a Escritura: Quando deres algum jantar ou alguma ceia, não chames nem teus amigos, nem teus irmãos, nem teus parentes. Ora, estes nos são os mais chegados. Logo, não devemos beneficiá-los, de preferência, mas antes, aos estranhos que o necessitam, conforme o versículo seguinte do mesmo lugar citado do Evangelho: Mas quando deres algum banquete, convida os pobres e os aleijados, etc.

2. Demais. – O máximo benefício é ajudarmos ao que está na guerra. Ora, um soldado na guerra deve ajudar antes a um companheiro de armas estranho do que a um consanguíneo inimigo. Logo, não é sobretudo aos que nos são chegados que devemos fazer benefícios.

3. Demais. – Antes de fazermos benefícios gratuitos, devemos restituir o devido. Ora, devemos fazer benefícios aquele de, quem o recebemos. Logo, devemos fazê-los antes aos nossos benfeitores do que aos que nos são chegados.

4. Demais. – Devemos amar mais aos pais que aos filhos, como já se disse. Ora, devemos fazer benefícios aos filhos, de preferência, pois, não são os filhos os que devem entesourar para os pais, como diz a Escritura. Logo, não é aos nossos chegados a quem devemos, sobretudo fazer benefícios.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Não podendo servir a todos, debes procurar fazê-lo, sobretudo aqueles que, por circunstâncias de lugar e de tempo, ou quaisquer outras, te são unidas mais estreitamente por um como consorcio.

SOLUÇÃO. – A graça e a virtude imitam a ordem da natureza, instituída pela sabedoria divina. Ora, a ordem da natureza é tal que cada agente natural difunde a sua ação primária e principalmente para com o que lhe é mais chegado; assim, o fogo aquece, sobretudo aquilo que lhe está mais perto. Do mesmo modo, Deus mais principal e abundantemente difunde os dons da sua bondade às substâncias que lhe estão mais próximas, como está claro em Dionísio. Ora, a prestação de benefícios é um ato de caridade para com os outros.

Mas, a proximidade de um relativamente a outro pode ser considerada segundo as diversas afinidades que os homens mantêm entre si; assim, os consanguíneos, pelas afinidades naturais; os concidadãos, pelas civis; os fiéis, pelas espirituais e assim por diante. E, segundo as diversas afinidades, devem ser dispensados diversamente os vários benefícios. Pois, devemos fazer a cada um o benefício mais condizente com a afinidade que no-lo torna mais chegado, absolutamente falando. Mas isso pode variar conforme a diversidade dos lugares, dos tempos e dos negócios; assim, num determinado caso, devemos socorrer de preferência a um estranho, por exemplo, caído em extrema necessidade, do que mesmo ao nosso pai se não estiver sofrendo tal necessidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor não proíbe de modo absoluto convidar os amigos ou os consanguíneos a um banquete; mas, convidá-los com a intenção de, por sua vez, eles te convidarem a ti; o que já não seria caridade, mas, cobiça. Pode, porém, acontecer que devam ser convidados de preferência os estranhos, num determinado caso, por sofrerem maior necessidade. Não se perca porém de vista que devemos, em igualdade de situações, beneficiar sobretudo aos que nos são mais chegados. Se, pois, de dois, um nos é mais chegado e o outro, mais necessitado, não é possível determinar, por uma regra universal, a quem devamos socorrer de preferência, por serem diversos os graus de necessidade e de proximidade; mas, para tal é necessário o juízo de uma pessoa prudente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bem comum de muitos é mais divino que o de um só. Por onde, para o bem comum espiritual ou temporal da república, é mais virtuoso expor ao perigo até mesmo a nossa própria vida. Por onde, ordenando-se o exercício da guerra à conservação da república, quando um soldado presta auxílio a um companheiro de armas, não lho presta como a pessoa particular, mas para ser útil a toda a república. Donde, não é para admirar se, nesse caso, o estranho é preferido ao que nos é carnalmente chegado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ha duas espécies de débito. - Um, que não deve ser considerado como bem do devedor, mas antes, como um daquele a quem deve; tal o caso de quem tem dinheiro ou qualquer outro bem alheio, obtido por furto, recebido em mútuo, em depósito ou de qualquer outro modo. E então, estarmos mais obrigados a restituir o débito do que a beneficiar com ele aos que nos são chegados. Salvo se o paciente estivesse premido por tal necessidade, que nos fosse lícito tomarmos o bem alheio para lhe socorrer; e contanto que a pessoa a quem devêssemos não se encontrasse em semelhante necessidade. E neste caso, deveríamos pesar a condição de ambos de acordo com outras condições, a juízo de uma pessoa prudente; pois, em tais circunstâncias não é possível estabelecer uma regra universal, por causa da variedade dos casos particulares, como diz Aristóteles. Outra espécie de débito é o considerado como um bem do devedor e não daquele a quem deve; assim, se devêssemos, não por necessidade de justiça, mas por uma certa equidade moral, como no caso de benefícios recebidos a título gratuito. Ora, de nenhum benfeitor o benefício é tão grande como o dos pais. Logo, estes devem ser preferidos a todos os outros quando se trata de recompensarmos os benefícios; salvo se, de outro lado, preponderar a necessidade, ou outra circunstância, como a utilidade comum da Igreja ou da república. Mas nos outros casos, devemos levar em conta tanto o nos ser a pessoa chegada a nós, como o benefício recebido, circunstâncias que, como já dissemos acima, não podem ser determinadas, por uma regra geral.

RESPOSTA À QUARTA. – Os pais são como uns superiores, e por isso o amor os leva a bem fazer; ao passo que o amor dos filhos os leva a honrar os pais. Contudo, em artigo de extrema necessidade, seria lícito, antes abandonar os filhos, que os pais, os quais de nenhum modo nos é lícito abandonar, por causa da obrigação que nos é imposta pelos benefícios recebidos, como está claro no Filósofo.

Art. 4 - Se a beneficência é uma virtude especial.

O quarto discute-se assim. – Parece que a beneficência é uma virtude especial.

1. – Pois, os preceitos se ordenam às virtudes, porque os legisladores visam tornar os homens virtuosos, como diz Aristóteles. Ora, o Evangelho dá um preceito sobre a beneficência e outro sobre o amor; pois, lá diz: Amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos têm ódio. Logo, a beneficência é uma virtude distinta da caridade.

2. Demais. – Os vícios se opõem às virtudes. Ora, à beneficência se opõem certos vícios especiais, causadores de dano ao próximo, como o roubo, o furto e semelhantes. Logo, a beneficência é uma virtude especial.

3. Demais. – A caridade não se divide em muitas espécies. Ora, parece que a beneficência assim se divide, conforme as espécies diversas dos benefícios. Logo, a beneficência é uma virtude diversa da caridade.

Mas, *em contrário*, o ato interno e o externo não implicam virtudes diversas. Ora, a beneficência e a benevolência não diferem entre si senão como o ato externo, do interno, por ser a beneficência a

execução da benevolência. Logo, assim como a benevolência não é virtude diversa da caridade, assim também dela não difere a beneficência.

SOLUÇÃO. – As virtudes se diversificam pela diversa natureza dos seus objetos. Ora, a natureza formal do objeto da caridade e da beneficência é a mesma, pois ambas visam o bem na sua noção geral, como do sobredito resulta. Por onde, a beneficência não é virtude diversa da caridade, mas designa um certo ato desta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os preceitos não são estabelecidos para os hábitos das virtudes, mas para os atos deles. Logo, a diversidade dos preceitos não significa hábitos diversos das virtudes, mas atos diversos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como todos os benefícios feitos ao próximo, considerados sob a noção geral de bem, reduzem-se ao amor, assim também os danos, considerados sob a noção geral de mal, reduzem-se ao ódio. Mas, considerados sob certas noções especiais do bem ou do mal, reduzem-se a certas virtudes ou vícios especiais. E a esta luz também são espécies diversas de benefícios.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Questão 32: Da esmola.

Em seguida devemos tratar da esmola.

E nesta questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 - Se dar esmola é ato de caridade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que dar esmola não é ato de caridade.

1. – Pois, um ato de caridade não pode existir sem a caridade. Ora, o ato de dar esmolas pode existir sem ela, conforme a Escritura. Se eu distribuir todos os meus bens em o sustento dos pobres, se todavia não tiver caridade. Logo, dar esmola não é ato de caridade.

2. Demais. – A esmola é considerada obra de satisfação, segundo aquilo da Escritura. Redime os teus pecados com esmola. Ora, a satisfação é ato de justiça. Logo, dar esmola não é ato de caridade, mas de justiça.

3. Demais. – Oferecer sacrifício a Deus é ato de latria. Ora, dar esmola é oferecer sacrifício a Deus, conforme aquilo da Escritura. Não vos esqueçais de fazer bem e de repartir dos vossos bens com os outros: porque com tais oferendas é que Deus se dá por obrigado. Logo, dar esmola não é ato de caridade, mas antes, de latria.

4. Demais. – O Filósofo diz, que dar, visando o bem, é ato de liberalidade. Ora, isto se verifica principalmente no ato de dar esmolas. Logo, dar esmola não é ato de caridade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O que tiver riquezas deste mundo e vir a seu irmão ter necessidade, e lhe fechar as suas entranhas, como está nele a caridade de Deus?

SOLUÇÃO. – Os atos externos dependem da virtude a que pertence a moção conducente à prática deles. Ora, o que nos move a dar esmolas é socorrer a quem sofre necessidade; e por isso, certos definem a esmola dizendo ser a obra pela qual damos alguma coisa a um necessitado, por compaixão e amor de Deus. Ora, esse motivo se funda na misericórdia, como já dissemos. Por onde, é manifesto que dar esmola é propriamente ato de misericórdia. O que resulta da própria denominação; pois, em grego, esmola deriva de misericórdia, como, em latim, a comiseração. E sendo a misericórdia efeito da caridade, como já demonstramos dar esmola é por consequência ato de caridade, mediante a misericórdia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos pode um ato ser considerado misericordioso. - Primeiro, materialmente, assim, o ato de justiça consiste em fazer coisas justas. E tal ato de virtude pode existir sem a virtude; assim, muitos que não têm o hábito da justiça, praticam atos justos, quer pela razão natural, quer por temor, ou por esperança de alcançar algum bem. - De outro modo, dizemos que um ato é virtuoso, formalmente; assim, um ato de justiça é uma ação justa do modo pelo qual o justo o pratica, isto é, prontamente e com prazer. E neste sentido, um ato de virtude não pode existir sem virtude. Por onde, o ato de dar esmolas pode, materialmente, existir sem a caridade; formalmente, porém, isto é, dá-las por amor de Deus, com prazer e prontamente, e de todos os modos porque devemos praticá-lo, não vai sem caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada impede que um ato próprio, como elícito, a uma virtude, seja atribuído à outra como a que o impera e o ordena ao fim devido. E neste sentido, dar esmola é considerado uma das obras satisfatórias, enquanto a comiseração pela necessidade de outrem se ordena à satisfação pela

culpa. Enquanto, porém, se ordena a aplacar a Deus, assume a natureza de sacrifício, e então é imperado pela latria.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO**.

RESPOSTA À QUARTA. – Dar esmola é ato próprio de liberalidade, enquanto eliminadora dos obstáculos a esse ato, que poderiam proceder do amor excessivo pelas riquezas, que nos torna nimamente apegados a elas.

Art. 2 - Se se distinguem convenientemente os gêneros de esmolos.

O segundo discute-se assim. – Parece que se distinguem inconvenientemente os gêneros de esmolos.

1. – Pois, consideram-se sete as esmolos corporais, a saber: dar de comer a quem tem fome, dar de beber a quem tem sede, vestir os nus, recolher os peregrinos, visitar os enfermos, redimir os cativos e enterrar os mortos; e todas se resumem neste versículo:

Visito, dou de beber, dou de comer, redimo, cubro, recolho, sepulto. Distinguem-se também sete esmolos espirituais, a saber: ensinar os ignorantes, aconselhar aos que duvidam, consolar aos tristes, corrigir os pecadores, perdoar a quem nos ofende, suportar os que nos incomodam e molestem e orar por todos; e todas também se resumem no versículo:

Aconselha, castiga, consola, perdoa, suporta, ora.

Mas de modo que no conselho se inclina o ensino. Ora, parece que tais esmolos se distinguem inconvenientemente. Pois, a esmola se ordena a socorrer ao próximo. Ora, quem sepulta um morto em nada lhe presta socorro; do contrário não seria verdade o que o Senhor diz. Não temais aos que matam o corpo e nada mais que isso podem fazer; e por isso, o Senhor, lembrando as obras de misericórdia, não faz menção de sepultar os mortos. Logo, parece que se distinguem inconvenientemente tais esmolos.

2. Demais. – A esmola é dada para socorrer às necessidades do próximo, como já se disse Ora, há muitas outras necessidades da vida além das enumeradas; assim, os cegos precisam de quem os conduza; o coxo, de quem os arrime; o pobre, das riquezas. Logo, as referidas esmolos estão inconvenientemente enumeradas.

3. Demais. – Dar esmola é ato de misericórdia. Ora, corrigir um delinquente parece ser ato, antes de severidade do que de misericórdia. Logo, não deve ser enumerado entre as esmolos espirituais.

4. Demais. – A esmola se ordena a suprir uma deficiência. Ora, não há ninguém que não padeça, de algum modo, a deficiência da ignorância. Logo, parece, todos devemos ensinar a outrem, se este ignorar o que sabemos.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: O que tem intelecto cuide diligentemente de não calarse; quem possui abundância de bens tome cuidado não vá deixar de ser misericordioso; quem exerce a arte de governar, esforce-se muito em aplicá-la em proveito e utilidade do próximo; a quem se apresenta a ocasião de falar com um rico, tema condenar-se retendo o talento, se, quando puder, não interceder junto dele pelos pobres. Logo, as referidas esmolos se distinguem convenientemente conforme os bens de que os homens têm abundância e falta.

SOLUÇÃO. – A referida distinção entre as esmolas se funda convenientemente nas várias necessidades dos próximos. Das quais, umas dizem respeito à alma, e a essas se ordenam as esmolas espirituais. Outras, porém, ao corpo, e a elas se ordenam as corporais.

Ora, necessidade corporal nós a padecemos nesta vida ou depois dela. - Se nesta vida, será uma necessidade geral, relativa a coisas de que todos precisam: ou especial causada por algum acidente sobrevindo. Do primeiro modo, a necessidade é interior ou exterior. A interior é dupla. - Uma, a que socorremos com alimento seco, e é a fome. E, em relação a ela é que se diz: dar de comer a quem tem fome. - A outra é a que socorremos com alimento líquido, e é a sede. E, em relação a ela é que se diz: dar de beber a quem tem sede. - Por outro lado, a necessidade geral do auxílio exterior é dupla. - Uma diz respeito à coberta. E em relação a ela se diz: vestir os nus. - Outra concerne à habitação. E em relação a ela se diz: recolher os peregrinos. Do mesmo modo, a necessidade especial provém de uma causa intrínseca, como a doença, e em relação a ela se diz: visitar os enfermos. - Ou, de uma causa extrínseca, em relação à qual se diz: redimir os cativos. - E se for depois da vida, a isso concerne o dar sepultura aos mortos.

Semelhantemente, as necessidades espirituais se suprem com atos espirituais, de dois modos. - Primeiro, pedindo auxílio a Deus. E a isso se propõe a oração, que nos faz pedir pelos outros. - Depois, aplicando o auxílio humano. E isto de três modos. Primeiro, contra a necessidade do intelecto. - Se for do intelecto especulativo, dá-se-lhe o remédio da doutrina. - Se porém do intelecto prático, ministra-se-lhe o remédio do conselho. - Outra deficiência é a proveniente da paixão da virtude apetitiva, sendo a maior a tristeza, a que socorremos pela consolação. - A terceira deficiência é a proveniente de um ato desordenado, e pode ser considerada sob tríplice aspecto. Primeiro, relativamente ao próprio pecador, enquanto ela procede da sua vontade desordenada. E, então dá-se-lhe o remédio da correção. Segundo, relativamente à pessoa contra quem peca. - E então, se o pecado for contra nós o remediamos perdoadando a ofensa. - Se for porém contra Deus ou o próximo, não está em nosso arbítrio o perdó-lo, como diz Jerônimo. - Em terceiro lugar relativamente a consequência do ato mesmo desordenado, pela qual o pecador se torna oneroso aos que com ele convivem, embora isso não esteja na sua intenção. E a isso remediamos suportando, sobretudo aos que pecam por fraqueza, conforme a Escritura: Nós que somos mais valentes devemos suportar as fraquezas dos que são débeis. E não só porque os fracos são onerosos pelos seus atos desordenados, mas também por lhes devermos levar todas as cargas, segundo aquilo do Apóstolo. Levai as cargas uns dos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A sepultura de nada aproveita ao morto, quanto ao sentido, pois este o corpo não o tem depois da morte. E nesta acepção, o Senhor diz, que os que matam o corpo nada mais podem fazer. E por isso também o Senhor não relembra o sepultar como uma das obras de misericórdia; mas só enumera as de mais evidente necessidade. Importa, porém, ao defunto o que se lhe faça do corpo; quer porque vive na memória dos homens, ficando a sua honra diminuída se ficar insepulto; quer também por causa do afeto que, quando vivo, tinha para com o corpo, a cujo afeto deve ser fiel o afeto das pessoas pias, depois da morte do mesmo. E por isso, alguns, como Tobias, mereceram louvores por terem sepultado os mortos, e aqueles que sepultaram o Senhor, como claro está em Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todas as outras necessidades reduzem-se às referidas. Pois, a cegueira e a claudicação são certas enfermidades; por onde, dirigir os cegos e arrimar os coxos se reduzem à visita dos enfermos. Semelhantemente, socorrer alguém contra qualquer opressão imposta por outrem, reduz-se à redenção dos cativos. Por fim, as riquezas com as quais socorremos à pobreza não as

buscamos senão para socorrermos às necessidades referidas; e por isso não se fez menção especial dessa necessidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ato mesmo da correção dos pecadores parece implicar a severidade da justiça. Mas, levando-se em conta a intenção de quem corrige, que quer livrar a outrem do mal da culpa, implica a misericórdia e o afeto do amor, conforme aquilo da Escritura: Melhora são as feridas feitas pelo que ama do que os ósculos fraudulentos do que quer mal.

RESPOSTA À QUARTA. – Não qualquer nesciência é propriamente deficiência em alguém; mas só aquela que o leva a não saber o que deveria saber; ora, prover a essa deficiência é próprio da esmola. No que porém devem ser observadas as circunstâncias devidas de pessoa, lugar e tempo, como se dá também com os outros atos virtuosos.

Art. 3 - Se as esmolas corporais são mais principais que as espirituais.

O terceiro discute-se assim. – Parece que as esmolas corporais são mais importantes que as espirituais.

1. – Pois, é mais louvável fazer esmola a quem dela mais necessita, porque a esmola merece louvores por socorrer ao necessitado. Ora, o corpo, a que a esmola corporal socorre, padece, por natureza mais necessidades que o espírito, a que socorremos com as esmolas espirituais. Logo, as esmolas corpóreas são mais principais.

2. Demais. – A recompensa do benefício diminui o louvor e o mérito da esmola; por isso, diz o Senhor. Quando dera algum jantar ou alguma ceia não chama teus vizinhos que forem ricos, para que não aconteça que também eles te convidem à sua vez. Ora, a esmola espiritual sempre tem recompensa, pois quem ora por outrem disso tira proveito para si, segundo aquilo da Escritura. A minha oração dava voltas no meu seio; e também quem ensina a outrem progride na ciência. O que não se dá com as esmolas corporais. Logo, estas são mais principais que as outras.

3. Demais. – O louvor da esmola se funda em o pobre se consolar com a que lhe é dada; donde o dizer a Escritura: Se os seus membros não me abençoavam; e o Apóstolo: As entranhas dos santos por ti, irmão, foram confortadas. Ora, às vezes é mais grata ao pobre a esmola corpórea, que a espiritual. Logo, a esmola corpórea é mais principal que a espiritual.

Mas, *em contrário*, Agostinho, aquilo do Evangelho - Dá a quem te pede - diz. Deves dar o que não prejudique nem a ti nem a outrem; e quando negares a quem te pede, deves revelar a justiça de teu ato, para não o despedires vazio; e às vezes darás melhor, quando corrigires a quem te pede injustamente. Ora, a correção é esmola espiritual. Logo, as esmolas espirituais devem ser preferidas à corpóreas.

SOLUÇÃO. – As relações entre essas duas espécies de esmolas podem ser consideradas à dupla luz. - Primeiro absolutamente falando. E neste sentido, as esmolas espirituais tem preeminência por três razões. Primeiro, por ser mais nobre o seu dom, a saber, o espiritual que tem preeminência sobre o corpóreo, conforme aquilo da Escritura Contribuir-vos-ei com um belo dom; não deixeis a minha lei. Segundo, por causa da natureza do ser a quem socorremos, pois, o espírito é mais nobre que o corpo. Por onde, assim como devemos cuidar mais do nosso espírito do que do nosso corpo o mesmo devemos fazer para com o próximo, a quem devemos amar como a nós mesmos. Terceiro, quanto aos atos mesmos por que socorremos ao próximo, por serem os atos espirituais mais nobres que os corpóreos, que são de certo modo, servis. - De outro modo, podem essas esmolas ser comparadas relativamente a

um caso particular, em que a esmola corpórea é preferível à espiritual; por exemplo, a quem está morrendo de fome devemos antes dar de comer do que ensinar; assim como para o necessitado é melhor, segundo o Filósofo enriquecer-se do que filosofar, embora, absolutamente falando, isto seja melhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dar a quem precisa mais é, em igualdade de situações, melhor. Mas, se quem precisa menos for melhor e precisar de coisas melhores, melhor será lhe dar a ele. Ora, tal é o que se passa no caso proposto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A recompensa não diminui o mérito nem o louvor da esmola, se não for buscada intencionalmente; assim como a glória humana, se não for intencionalmente buscada, não diminui a virtude na sua essência. Por isso, Salústio diz de Catão que, quanto mais fugia da glória, tanto mais a glória o buscava. Ora, é o que acontece com as esmolas espirituais. E contudo buscar intencionalmente os bens espirituais não diminui o mérito, como o diminui a busca intencional dos bens corpóreos,

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mérito de quem dá esmola se funda naquilo com que deve racionalmente aquietar-se a vontade de quem a recebe, e não naquilo com que se acalma a vontade desordenada.

Art. 4 - Se as esmolas corporais produzem efeito espiritual.

O quarto discute-se assim. – Parece que as esmolas corporais não produzem efeito espiritual.

1. – Pois, o efeito não tem Superioridade sobre a causa. Ora, os bens espirituais são superiores aos corporais. Logo, as esmolas corporais não têm efeitos espirituais.

2. Demais. – Dar o corporal em troco do espiritual é o pecado de simonia. Ora, esse pecado deve ser absolutamente evitado. Logo, não se devem dar esmolas para se conseguirem efeitos espirituais.

3. Demais. – Multiplicada a causa, multiplicados ficam os efeitos. Se portanto, a esmola corporal causasse efeito espiritual, seguir-se-ia que maior esmola produziria maior efeito espiritual. O que encontra o que se lê no Evangelho da viúva que depôs duas pequenas moedas de bronze no gazofiláceo e, segundo a sentença do Senhor, lançou mais que todos os outros. Logo, a esmola corporal não tem efeito espiritual.

Mas, *em contrário*, a Escritura. A esmola do homem conservará o bem-fazer do homem como a menina do olho.

SOLUÇÃO. – A esmola corporal pode ser considerada de tríplice modo. - Primeiro, na sua substância, e então só tem efeito corporal, enquanto socorre às necessidades corporais do próximo. - De outro modo, pode ser considerada relativamente à sua causa, isto é, enquanto damos a esmola corporal por amor de Deus e do próximo. E a esta luz, produz fruto espiritual, conforme aquilo da Escritura. Perde o teu dinheiro por amor do teu irmão, põe o teu tesouro nos preceitos do Altíssimo, e isto te aproveitará mais do que o ouro. - De terceiro modo, quanto ao efeito. E então produz também fruto espiritual, levando o próximo, a quem socorremos com a esmola corporal, a orar pelo seu benfeitor. Por isso no mesmo lugar a Escritura acrescenta: Encerra a esmola no coração do pobre, e ela rogará por ti para te livrar de todo o mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe quanto à esmola corporal, considerada na sua substância.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem dá esmola não pretende comprar o espiritual com o corporal, pois como sabe, os bens espirituais sobrepujam infinitamente os corporais. Mas pretende, pelo afeto da caridade, merecer desde logo o fruto espiritual.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A viúva, que deu menos, quantitativamente, deu mais, em proporção; e isso nela supunha maior afeto da caridade, que faz a esmola corporal ter eficácia espiritual.

Art. 5 - Se é de preceito dar esmola.

O quinto discute-se assim. – Parece que não é de preceito dar esmolas.

1. – Pois, o conselho difere do preceito. Ora, dar esmola é conselho, conforme a Escritura. Segue, ó rei, o conselho que te dou, e redime os teus pecados com esmolas, Logo, dar esmolas não é de preceito.

2. Demais. – A cada um é lícito usar e conservar o seu. Ora, quem conserva o seu não da esmola. Logo, é lícito não dar esmola, e portanto, não é de preceito.

3. Demais. – Os transgressores de um preceito temporário cometem pecado mortal, porque os preceitos afirmativos obrigam por tempo determinado. Logo, se dar esmola fosse de preceito, poder-se-ia determinar um tempo durante o qual pecaria mortalmente quem não a desse. Ora, tal não acontece; pois sempre poderia considerar provavelmente possível socorrer ao pobre de outro modo; e lhe poderia ser necessário, no presente ou no futuro, o que lhe desse de esmola. Logo, parece que dar esmola não é de preceito.

4. Demais. – Todos os preceitos se reduzem aos do Decálogo. Ora, destes nenhum obriga a dar esmolas. Logo, dar esmolas não é de preceito.

Mas, *em contrário*. – Ninguém é punido com pena eterna por ter omitido uma obra que não é de preceito. Ora, certos são punidos com pena eterna por terem deixado de dar esmolas. Logo, dar esmolas é de preceito.

SOLUÇÃO. – Sendo de preceito o amor do próximo, necessariamente sê-lo-á tudo aquilo sem o que não podemos amá-lo. Ora, esse amor exige que não só lhe queiramos bem, mas ainda que lho façamos, conforme aquilo da Escritura. Não amemos de palavra nem de língua, mas por obra e em verdade. Ora, para lhe querermos e fazermos bem é necessário lhe socorramos às necessidades, o que realizamos dando-lhe esmolas. Logo, dar esmolas é de preceito.

Ora, prescrevendo os preceitos atos de virtude, forçosamente dar esmola será de preceito na medida em que é ato virtuoso, isto é, enquanto a razão reta o exige. E, fundado esta, devemos considerar a esmola relativamente a quem a dá e a quem deve dá-la.

Quanto a quem a dá, devemos levar em conta que há de gastar em esmolas do seu supérfluo, conforme ao Evangelho. Dai esmola do que é vosso supérfluo. E considero supérfluo o que sobra não só do necessário ao indivíduo em si mesmo considerado, mas também das demais pessoas dele dependentes; e a isto se chama necessário à pessoa, implicando a pessoa uma certa dignidade. Pois antes de tudo, devemos prover ao nosso necessário e ao daqueles que de nós dependem; e depois, com as sobras, obviaremos às necessidades alheias. Assim como a natureza cuida primeiro, por meio da virtude nutritiva, de tomar o necessário ao sustento do nosso próprio corpo; e dispende o supérfluo gerando a outro, pela virtude geratriz.

Quanto a quem recebe a esmola, há de ter necessidade; do contrário, não havia razão de lhe fazermos. Mas como uma só pessoa não pode socorrer a todos os necessitados, nem toda necessidade obriga sob preceito mas só aquela sem a qual não pode ser socorrido quem padece necessidade. Pois, nesse caso tem aplicação o dito de Ambrósio: Dá de comer ao que está morrendo de fome; se não o fizeres, mata-lo-ás.

Assim, pois dar esmola do supérfluo e ao que está em extrema necessidade é de preceito. Fora daí é de conselho, assim como conselhos também se dão para buscarmos bens melhores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Daniel falava a um rei não sujeito à lei de Deus. E por isso o concernente aos preceitos da lei, que ele não professava, devia lhe ser proposto a modo de conselho. - Ou, como podemos dizer, referia-se ao caso em que dar esmola não é de preceito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dos bens temporais conferidos por Deus, o homem tem a propriedade mas quanto ao uso, esse não lhe pertence só a ele mas, o supérfluo pertence também ao sustento dos outros. Por isso, diz Basílio. Se afirmas que de Deus te provêm tais coisas, isto é, os bens temporais, será por isso Deus injusto distribuindo esses bens desigualmente? Por que abundas tu e o outro mendiga, senão para ganhares tu os méritos de bem dispenderes, e para se ornar ele com os prêmios da paciência? Do faminto é o pão que reténs; do nu a túnica que conservas no quarto; do descalço o calçado que se estraga com os teus guardados; do indigente a praia que possuis enterrada. Por isso, com tantas causas, o injuriar, que lhe poderias dar. E o mesmo diz Ambrósio

RESPOSTA À TERCEIRA. – Há um certo tempo dentro do qual peca mortalmente quem deixa de dar esmolas. Relativamente a quem recebe, quando se acha em necessidade manifesta e urgente, nem aparece de pronto quem lhe socorra. Relativamente ao que dá, quanto tem supérfluo, que lhe não é de presente necessário, tanto quanto pode concluir, com probabilidade. Nem é força levar em conta todos os casos que no futuro poderão ocorrer; seria isso cogitar do dia de amanhã, o que Deus proíbe. Mas deve distinguir o supérfluo, do necessário, baseado no que acontece provavelmente e na maior parte das vezes.

RESPOSTA À QUARTA. – A promessa da Escritura acrescentada à honra deferida aos pais. - Para leres uma dilatada vida sobre a terra - assim a interpreta o Apóstolo. A piedade para tudo é proveitosa; porque tem a promessa da vida que agora é, e da que há de ser. E na piedade de todo está compreendido o dar esmolas.

Art. 6 - Se devemos dar esmola do nosso necessário.

O sexto discute-se assim. – Parece que ninguém deve dar esmolas do necessário.

1. – Pois, a ordem da caridade não se funda menos no efeito do benefício do que no afeto interior. Ora, peca quem age, contrariando a ordem da caridade, pois essa ordem é estabelecida por um preceito. Ora, como tal ordem exige nos amemos a nós mesmos mais que ao próximo, parece que peca quem tirar do necessário para dar a outrem.

2. Demais. – Quem dá do necessário dissipa à sua própria substância, como é próprio do pródigo, segundo está claro no Filósofo. Ora, não devemos praticar nenhuma obra viciosa. Logo, não devemos dar esmola do necessário.

3. Demais. – O Apóstolo diz: E se algum não tem cuidado dos seus e principalmente dos da sua casa, esse negou até e é pior que um infiel. Ora, quem dá do necessário a si ou aos seus parece deixar de velar por e pelos seus como deve. Logo, parece que quem dá esmola do necessário peca gravemente.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá-o aos pobres. Ora, quem dá tudo o que tem aos pobres dá-lhes não só o supérfluo, mas também o necessário. Logo, podemos dar do nosso necessário.

SOLUÇÃO. – O necessário pode ser considerado em duplo sentido. Num primeiro sentido, necessário é aquilo sem o que uma coisa não pode existir. E desse, de nenhum modo podemos dar esmola; tal o caso de quem posto em artigo de necessidade, só tivesse o com o que pudesse sustentar os filhos ou outros de si dependentes. Pois, dar esmola desse necessário seria tirar a vida a si e aos seus. E isso o digo salvo se se apresentasse o caso em que, tirando de si, desse a alguma pessoa de importância de quem se sustentasse a Igreja ou a república; pois, preferindo o bem comum ao particular, seria louvável, pela conservação da referida pessoa, expor-se a si e aos seus ao perigo de morte.

Noutro sentido, considera-se necessário aquilo sem o que não pode uma pessoa viver convenientemente, segundo a condição e o seu estado próprios, seus e dos demais de quem deve cuidar. O limite desse necessário não pode ser fixado de modo absoluto, pois, apresentados muitos bens, ainda não se poderia julgar tenha sido ultrapassado o necessário; e diminuídos muitos, ainda restaria o com o que possa viver convenientemente segundo o estado próprio. Ora, dar esmola desse necessário é bom; constitui porém matéria, não de preceito, mas de conselho. Agiria porém desordenadamente quem tirasse dos seus bens para dar aos outros, de modo que não pudesse, com o remanescente, viver segundo a conveniência do seu próprio estado e as necessidades ocorrentes. Ora, ninguém deve viver inconvenientemente. - Mas essa regra comporta tríplice exceção. - A primeira é quando se muda de estado, por exemplo, entrando em religião. Então, distribuindo todos os seus bens, por amor de Cristo, faz obra de perfeição, desde que se transfere para outro estado. A segunda é quando, sem que resulte grande inconveniente, podemos facilmente ressarcir o que de nós tirarmos, mesmo que seja necessário a condição da nossa vida. A terceira é quando esta alguém em extrema necessidade, ou também há alguma grande necessidade da república. Pois, nesses casos, seria louvável pretermos o que consideramos necessário à decência do nosso estado, para obviarmos a uma necessidade maior.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Art. 7 - Se podemos dar esmola do adquirido ilicitamente.

O sétimo discute-se assim. – Parece que podemos dar esmola do adquirido ilicitamente.

1. – Pois, diz o Evangelho. Grangeai amigos com as riquezas mammona da iniquidade. Ora, mammona significa riquezas. Logo, podemos grangear amigos espirituais fazendo esmolos com as riquezas iniquamente adquiridas.

2. Demais. – Todo lucro torpe é considerado como adquirido ilicitamente. Ora, torpe é o lucro proveniente do meretrício; por isso com ele não se devia fazer sacrifício nem oferta a Deus, conforme a Escritura. Não oferecerás na casa do Senhor teu Deus o ganho da prostituta. Do mesmo modo, é torpemente adquirido o que o é no jogo; pois, como diz o Filósofo, os jogadores ganham dos amigos o que lhes deveriam dar. É também torpíssimo o adquirido por simonia, que é uma injúria feita ao Espírito Santo. E, contudo com tais ganhos pode-se fazer esmola. Logo, podemos fazê-la com o mal adquirido.

3. Demais. – Devemos evitar os males maiores, mais que os menores. Ora, conservar o bem alheio é menor pecado que o homicídio, em que incorremos se não prestamos auxílio a quem está em extrema necessidade, como claramente o diz Ambrósio. Dá de comer ao que esta a morrer de fome; se não o fizeres és réu de homicídio. Logo, em certos casos, podemos dar esmola com o mal adquirido.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Dai esmolas com o que ganhaste em trabalhos lícitos. Pois não haveis de corromper a Cristo, vosso juiz, de modo que não vos ouça a vós juntamente com os pobres, que privastes de seus bens, Não queirais fazer esmolas do que ganhastes por onzena e usura; falo aos fiéis, para os quais sacrificamos o corpo de Cristo.

SOLUÇÃO. – De três modos podemos adquirir ilicitamente. - De um modo, quando adquirimos de outrem o que lhe é devido, nem o podemos privar disso; tal o caso do roubo, do furto e da usura. E como estamos obrigados a restituir esses bens, não podemos com eles dar esmolas. - De outro modo quando, embora não possamos conservar o bem adquirido, também não o devemos aquele de quem o adquirimos porque se os tomamos injustamente, também o outro os deu injustamente; tal o caso da simonia, na qual tanto quem dá como quem recebe age contra a justiça a lei divina. Por isso, não deve o adquirente fazer a restituição ao que deu, mas fazer esmolas com esses bens. E o mesmo se dá em casos semelhantes, em que tanto quem deu como quem recebeu procederam contra a lei. - De terceiro modo, quando, embora a aquisição mesma não seja ilícita, o meio pelo qual foi ela feita o é; tal o caso da mulher que ganhou com o meretrício. E a este se chama propriamente lucro torpe. Pois, a mulher que pratica o meretrício age torpemente e contra a lei de Deus; mas, quanto ao que recebe, não age injustamente nem contra a referida lei. Por isso, pode conservar o que assim adquiriu ilicitamente e com isso fazer esmola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho diz: Certos, entendendo mal as referidas palavras do Senhor roubam as causas alheias e, distribuindo uma parte aos pobres, julgam ter cumprido o preceito. Ora, este modo de entender deve ser corrigido. Pois, todas as riquezas se chamam da iniquidade, por não serem iníquas senão para os iníquos, que nelas põem as suas esperanças, - Ou, segundo Ambrósio desse riqueza iníqua porque ela, com os seus vários atrativos tenta os nossos desejos, - Ou porque, no dizer de Basílio, dentre os muitos antepassados, a cujo patrimônio sucedes, algum houve que usurpou injustamente o alheio, embora tu não o saibas. Ou, todas as riquezas são chamadas da iniquidade, isto é, da desigualdade, porque não são igualmente distribuídas a todos, estando um na necessidade e o outro na superabundância.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Já dissemos como se pode fazer esmola do adquirido pelo meretrício. Mas sacrifício com esse ganho não se pode fazer nem oferta ao altar, quer por causa do escândalo quer pela reverência para com o sagrado. Mas com o que foi adquirido por simonia pode se fazer esmola, porque os bens assim adquiridos não são devidos a quem os deu, que, antes, merece perdê-los. Quanto enfim ao adquirido no jogo, é parte ilícito por direito divino, quando alguém ganhou de quem não podia alienar os seus bens, como os menores, os loucos e outros tais; e quando arrasta a outrem a jogar por cobiça do lucro; e quando deste ganha fraudulentamente. E em tais casos há dever de restituir; e portanto, com os bens assim adquiridos não pode dar esmola. Por outro lado e ulteriormente tal lucro é ilícito pelo direito civil positivo, que de todo o proíbe. Mas o direito civil não obriga a todos senão só os que estão sujeitos às suas leis; e além disso, pode ser obrigado pelo desuso. Por isso, os que estão adstritos a tais leis são universalmente obrigados a restituir o que ganharam, salvo se prevalecer o costume contrário ou se alguém ganhar de quem o arrastou ao jogo. Neste último caso não está obrigado a restituir, porque quem perdeu não é digno de receber. Mas quem ganhou também não pode

conservar o lucro, enquanto vigorar o referido direito positivo e por isso deve com ele, nesse caso, fazer esmola.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em caso de extrema necessidade todas as coisas são comuns. Por isso é lícito quem padece tal necessidade tomar o bem alheio, para o seu sustento, se não achar ninguém que lhe queira dar. E pela mesma razão, é lícito ao que tem um bem alheio fazer com ele esmola, e mesmo tomá-lo para isso, se não puder de outro modo socorrer ao necessitado. Se contudo puder fazê-lo sem perigo, deve socorrer ao que padece extrema necessidade, depois de consultada a vontade do dono.

Art. 8 - Se quem está sob o poder de outrem pode dar esmola.

O oitavo discute-se assim. – Parece que quem está sob o poder de outrem pode dar esmola.

1. – Pois, os religiosos dependem dos seus prelados, a quem fizeram voto de obediência. Ora, se não lhes fosse lícito fazer esmolas, o estado de religião lhes causaria dano, porque, como diz Ambrósio a perfeição da religião cristã consiste na piedade, que se manifesta, sobretudo em dar esmolas. Logo, quem está sob o poder de outrem pode dar esmolas.

2. Demais. – A esposa está sob o poder do marido, diz a Escritura. Ora, ela pode dar esmola, pois, foi tomada para viver na sociedade do marido. Assim, de santa Lúcia se conta que fazia esmolas sem o marido saber. Logo, quem está posto sob o poder de outrem não fica impedido de fazer esmolas.

3. Demais. – É natural a sujeição dos filhos aos pais; donde o dizer o Apóstolo: Filhos, obedecei à vossos pais no Senhor. Ora, segundo parece, os filhos podem dar esmolas com os bens dos pais, pois como herdeiros são de algum modo partes deles; e assim, desde que podem empregar esses bens para o uso do corpo, parece, com muito maior razão, que podem empregá-los em bem da alma, fazendo esmolas. Logo, os que estão sob o poder de outrem podem dar esmolas.

4. Demais. – Os escravos estão sob o dos senhores, conforme aquilo da Escritura: Os servos estão sujeitos aos seus senhores. Ora é-lhes permitido fazer certas coisas em proveito destes; o que sobretudo se dá se distribuírem esmolas, por eles. Logo, os que estão sob o poder de outrem podem dar esmolas.

Mas, *em contrário*, não devemos dar esmola com o bem alheio, mas cada um deve fazê-la com o produto do trabalho próprio e lícito, como diz Agostinho. Ora, se os que estão sujeitos a outrem fizessem esmola, fá-la-iam com o bem alheio. Logo, os que estão sob o poder de outrem não podem fazer esmola.

SOLUÇÃO. – Os que estão sob o poder de outrem devem se regular, como tais, pelo poder do superior. Pois a ordem natural é ser o inferior regulado pelo superior. Portanto, coisas relativamente às quais o inferior depende do superior, não pode aquele empregá-las de modo diverso do permitido por este. Por onde, quem está sob o poder de outrem não deve fazer esmola com aquilo em relação ao que depende do superior, senão quando este o cometer. Mas quem tiver alguma coisa relativamente à qual não dependa do superior, então já não lhe estará nesse ponto sujeito do poder, dependendo nisto da sua própria vontade. E com tal coisa pode fazer esmola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O monge que tiver dispensa dada pelo prelado pode fazer esmola com os bens do mosteiro, na medida em que lhe for cometido. Se porém, não tiver dispensa, sem a qual não pode ter nada de próprio, então não pode dar esmola sem licença do abade, expressamente obtida ou provavelmente presumida; salvo em artigo de extrema necessidade, em que lhe seria lícito furtar para dar esmola. Mas nem por essa sujeição fica em condição pior; pois, como diz

um autor, é bom gastar os seus bens distribuindo aos pobres; mas é melhor, com a intenção de seguir o Senhor, doar ao mesmo tempo tudo e, livre de cuidados, ser pobre com Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se a esposa tiver outros bens além do dote ordenado a prover às necessidades do matrimônio, obtidos com ganho próprio, ou de qualquer outro modo lícito, pode dar esmolas, mesmo sem pedir o assentimento do marido; mas, moderadas, afim de que não venha o marido sofrer detrimento pela superfluidade delas. Em outras condições, não deve dar esmolas sem o consentimento do marido, expressa, ou presuntivamente, salvo em artigo de necessidade, como já dissemos a propósito do monge. Pois embora a mulher seja igual ao marido no ato do matrimônio, contudo, no atinente à disposição do lar, é o varão a cabeça da mulher, como diz o Apóstolo. Quanto à santa Lúcia, ela tinha noivo e não marido, e portanto, podia dar esmola, com o consentimento de sua mãe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os bens do filho/famílias também pertencem ao pai e portanto não pode dar esmola, senão pequena, com o que, segundo pode presumir, agrada a este: salvo se o pai lhe encarregasse de dar alguma coisa, E o mesmo se deve dizer dos escravos.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À QUARTA OBJEÇÃO.**

Art. 9 - Se devemos dar esmola de preferência aos que nos são mais chegados

O nono discute-se assim. – Parece que não devemos dar esmola de preferência aos que nos são mais chegados.

1. – Pois, diz a Escritura. Dá ao compassivo e não protejas o pecador; dá ao que é bom e não remedeies o pecador. Ora, como às vezes se dá, os que nos são chegados são pecadores e ímpios. Logo, não lhes devemos fazer esmolas, de preferência.

2. Demais. – Devemos fazer esmolas tendo em vista a retribuição da recompensa eterna, conforme aquilo da Escritura: E teu Pai, que vê o que se passa em secreto, te dará o paga. Ora, a retribuição eterna nós a adquirimos sobretudo, pelas esmolas dadas aos santos, segundo o Evangelho: Grangeai amigos com as, riquezas da iniquidade, para que, quando vós vierdes a faltar, vos recebam eles nos tabernáculos eternos. O que expondo, Agostinho diz. Quem habitará os tabernáculos eternos, senão os santos de Deus? E quem são os que receberão nos tabernáculos eternos, senão os que lhes socorreram as necessidades? Logo, devemos dar esmolas de preferência aos santos que aos chegados a nós.

3. Demais. – Ninguém é mais nosso próximo que nós mesmos. Ora, ninguém pode dar esmola a si próprio. Logo, parece que não devemos dar esmola de preferência à pessoa que nos é mais chegada.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: E se alguém não tem cuidado dos seus, e principalmente dos de sua casa, esse negou a fé e é pior que um infiel.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, é por uma quase sorte, que devemos prover às necessidades dos que nos são mais chegados. E mister porém nos guiemos nesta matéria com discernimento racional, considerando as diferenças de proximidade, santidade e utilidade. Assim, a quem é muito mais santo, sofre mais necessidades e é mais útil ao bem comum, devemos dar esmola de preferência, do que à pessoa mais chegada, sobretudo se não nô-lo for muito, de quem não devamos ter cuidados especiais, e se não estiver padecendo grande necessidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não devemos socorrer ao pecador como tal, isto é, para favorecer-lhe o pecado; mas, como homem, para sustentar-lhe a vida.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A obra da esmola vale duplamente para conseguirmos a retribuição eterna. - Primeiro, pela raiz da caridade; pois, a esmola é meritória por conservar-se nela a ordem da caridade, em virtude da qual devemos, em igualdade de situações, socorrer de preferência aos mais chegados. Por isso, diz Ambrósio: Deves aprovar aquela liberalidade que te faz não desprezares os próximos consanguíneos, se os vires em necessidade: melhor é porém socorras aos teus, que tem vergonha de pedir esmolas aos outros, - De outro modo, a esmola vale, para a retribuição eterna pelo mérito daquele a quem damos, que ora por nós. E é neste sentido que escreve Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esmola é uma obra de misericórdia. Ora, esta não concerne propriamente a nós mesmos, senão por uma certa semelhança, como já se disse. Por onde, propriamente falando, ninguém pode dar esmolas a si próprio, senão por intermédio de outrem. Por exemplo, quando alguém, feito distribuidor de esmolas, pode também tomá-las para si, precisando, pelo mesmo motivo que a distribui aos outros.

Art. 10 - Se devemos dar esmola abundantemente.

O décimo discute-se assim. – Parece que não devemos dar esmola abundantemente.

1. – Pois, devemos dar esmola de preferência aos que nos são mais chegados. Ora, não lha devemos dar de modo que, com ela, se tornem mais ricos, como diz Ambrósio. Logo, também não devemos dá-la abundantemente aos outros.

2. Demais. – No mesmo lugar diz Ambrósio: As riquezas não devem ser distribuídas ao mesmo tempo, mas dispensadas, Ora, dar esmolas em abundância é distribuí-las. Logo, não devemos dá-la abundantemente.

3. Demais. – Diz o Apóstolo: Não para que os outros hajam de ter alívio, isto é, os outros vivam ociosamente do que é vosso, e vós fiquéis em aperto, isto é, em pobreza. Ora, tal aconteceria se se desse esmola abundantemente. Logo, não devemos distribuí-la com abundância.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Se tiveres muito, dá muito.

SOLUÇÃO. – A abundância da esmola pode ser considerada relativamente a quem dá e a quem a recebe. - Relativamente a quem dá, quando damos muito em proporção às nossas posses. E então, é louvável dar abundantemente. Por isso o Senhor louvou a viúva, que deu da sua mesma indigência tudo o que lhe restava para o seu sustento. Devemos contudo observar o que dissemos acima sobre a esmola, que devemos dar, do necessário. - Relativamente a quem é dada, a esmola pode ser abundante de dois modos. De um modo, satisfazendo-lhe suficientemente a necessidade; e, então é louvável dá-la em abundância. De outro modo, superabundando, com superfluidade, e isto não é louvável; mas é melhor dar mais aos mais necessitados. Donde o dizer o Apóstolo: Se eu distribuir em o sustento dos pobres; o que comenta a Glosa! Por aqui ensina que a esmola deve ser cautelosa, de maneira a darmos não a um só, mas a muitos, de modo que aproveite ao maior número.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe, relativamente ao que sobre-excede à necessidade de quem recebe a esmola.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar citado se refere à abundância da esmola relativamente a quem a dá. Ora, como devemos compreender Deus não quer que distribuamos ao mesmo tempo todas as nossas riquezas, senão quando mudemos de estado. Por isso acrescenta aí mesmo: Senão, talvez, como Eliseu, que matou os seus bois e deu de comer aos pobres com o que tinha, para não se preocupar com nenhum cuidado doméstico.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O lugar aduzido, quando diz - Não para que os outros hajam de ter alívio ou refrigério - refere-se à abundância da esmola sobreexcedente à necessidade daquele que a recebe, a quem não devemos dá-la para viver luxuriosamente, mas para sustentarse com ela. No que, entretanto, deve haver discernimento da razão, levando em conta as diversas condições dos homens; dos quais, os criados com maior delicadeza precisam de alimentos e roupas mais delicados. Por isso diz Ambrósio: do dar esmolas devemos considerar a idade e a fraqueza; às vezes também a vergonha, que manifesta os de nascimento nobre; ou ainda se quem a recebe caiu da riqueza na pobreza, sem culpa sua. E quando acrescenta - e vós fideis em aperto - refere-se à abundância relativamente a quem a dá. Mas, como explica a Glosa a esse mesmo lugar não quer com isso dizer que não seja melhor dar abundantemente; mas teme pelos fracos. aos quais exorta deem, de modo a não padecerem pobreza.

Questão 33: Da correção fraterna.

Em seguida devemos tratar da correção fraterna.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se a correção fraterna é ato de caridade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a correção fraterna não é ato de caridade.

1. – Pois, aquilo do Evangelho - Se teu irmão pecar contra ti - comenta a Glosa, que o irmão deve ser advertido por zelo da justiça. Ora, a justiça é uma virtude distinta da caridade. Logo, a correção fraterna não é um ato de caridade, mas de justiça.

2. Demais. – A correção fraterna se faz por advertência secreta. Ora, a advertência é um conselho, e este é próprio da prudência; pois, ao prudente pertence deliberar acertadamente, como diz Aristóteles. Logo, a correção fraterna não é um ato de caridade, mas de prudência.

3. Demais. – Uma mesma virtude não pode levar a atos contrários. Ora, suportar o pecador é ato de caridade, conforme aquilo da Escritura: Levai as cargas uns dos outros, e desta maneira cumprireis a lei de Cristo, que é a lei da caridade. Logo, parece que corrigir o nosso irmão pecador, que exclui o suportá-lo, não é ato de caridade.

Mas, *em contrário*. – Corrigir o delinquente é esmola espiritual. Ora, a esmola é ato de caridade, como já se disse. Logo, a correção fraterna é ato de caridade.

SOLUÇÃO. – A correção do delinquente é um remédio que devemos aplicar contra o pecado cometido. - Ora, o pecado cometido pode ser considerado à dupla luz: como nocivo ao pecador e como contribuindo para o mal de outros, que são lesados ou escandalizados pelo pecado; ou ainda enquanto nocivo ao bem comum, cuja justiça perturba. Logo, dupla há de ser a correção do delinquente. - Uma que remedeie do pecado enquanto mal do próprio pecador. E essa é propriamente a correção fraterna, ordenada à emenda do delinquente. Ora, livrar alguém de um mal é ato da mesma natureza que lhe buscar o bem. Mas buscar o bem do próximo é próprio da caridade, que nos leva a querer e a fazer bem ao nosso amigo. Por onde, também a correção fraterna é um ato de caridade, pois nos leva a repelir o mal do nosso irmão, que é o pecado. E essa repulsa pertence mais à caridade que à remoção do dano exterior ou mesmo do corpóreo, tanto quanto o *bem contrário* da virtude tem mais afinidades com a caridade do que o bem do corpo ou o das coisas exteriores. Portanto, a correção fraterna é mais um ato de caridade do que a cura de uma doença corpórea ou a esmola, que livra da pobreza material. - Outra correção é a que remedeia ao pecado do delinquente, enquanto causa o mal dos outros, e, sobretudo enquanto danifica o bem comum. E tal correção é ato de justiça, da qual é próprio conservar a retidão justa entre um e outro indivíduo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado da Glosa refere-se à segunda forma da correção, que é um ato de justiça. - Ou, se se refere também à primeira, então a justiça é considerada virtude universal, como a seguir se dirá; enquanto que todo pecado é iniquidade, no dizer da Escritura porque contraria, por assim dizer, a justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como ensina o Filósofo a prudência leva à retidão dos meios, objeto do conselho e da eleição. Embora porém a prudência nos faça agir retamente em relação ao fim de todas as virtudes morais, por exemplo, da temperança ou da fortaleza, um ato pertence principalmente à virtude a cujo fim se ordena. Ora, a advertência feita visando a correção fraterna, ordenando-se a remover o

pecado do nosso irmão, o que é próprio da caridade, é manifesto que essa advertência é principalmente um ato de caridade, como imperado, e, secundariamente, de prudência, como a que executa e dirige o ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A correção fraterna não se opõe a suportarmos os pecadores, antes, daí resulta. Pois, suportamos um pecador na medida em que não nos irritamos contra ele, mas exercemos para com ele a benevolência. Onde resulta nos esforçarmos por emendá-la.

Art. 2 - Se a correção fraterna é de preceito.

O segundo discute-se assim. – Parece que não é de preceito a correção fraterna.

1. – Pois, o impossível não pode ser objeto de preceito, conforme aquilo de Jerônimo: Maldito quem diz ter Deus mandado algo de impossível. E a Escritura diz: Considera as obras de Deus, porque ninguém pode corrigir a quem ele desprezou, Logo, não é de preceito a correção fraterna.

2. Demais. – Todos os preceitos da lei divina se reduzem aos do Decálogo. Ora, a correção fraterna não se inclui em nenhum dos preceitos do Decálogo. Logo, não é de preceito.

3. Demais. – A omissão de um preceito divino é pecado mortal, que os varões santos não cometem. Ora, na vida dos santos e dos varões espirituais encontra-se a omissão da correção fraterna. Assim, Agostinho diz: não só os inferiores, mas também os que vivem num grau superior de vida, abstêm-se de repreender os outros, por causa de certos vínculos da cobiça e não por um dever de caridade. Logo, não é de preceito a correção fraterna.

4. Demais. – O que é de preceito é, por natureza, um dever. Se pois a correção fraterna fosse objeto de preceito, teríamos para com nossos irmãos o dever de corrigi-los quando pecassem. Ora, quem tem para com outro um débito material, por exemplo, de dinheiro, não deve esperar que o credor venha cobrá-lo, mas deve procurá-lo, e lhe pagar o devido. Onde resultaria devermos buscar os que precisassem de correção para corrigi-los. O que é inadmissível quer por causa da multidão dos pecadores, para a correção dos quais um só homem não bastaria; quer também porque então seria forçoso saíssem os religiosos dos seus claustros para corrigir os homens, o que é inconveniente. Logo, não é de preceito a correção fraterna.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Se deixares de corrigir, tornar-se-á pior quem pecar. Ora, isto não se daria se não omitíssemos o preceito, por essa negligência. Logo, a correção fraterna é de preceito.

SOLUÇÃO. – A correção fraterna constitui objeto de preceito. Mas devemos considerar que, assim como os preceitos negativos da lei proibem os atos pecaminosos, assim os afirmativos induzem aos atos virtuosos. Ora, os atos pecaminosos são em si mesmos maus e de nenhum modo podem vir a ser bons, em nenhum tempo ou lugar, pois em si mesmos, estão conexos com um mau fim, como diz Aristóteles. Por isso os preceitos negativos obrigam sempre e para sempre. Os atos virtuosos, porém, não devem ser feitos de qualquer modo, mas observadas as circunstâncias devidas, exigidas para que sejam tais; isto é, o precisamos praticá-los onde, quando e como devemos. Ora, dependendo a disposição dos meios, da ideia do fim, nessas circunstâncias dos atos virtuosos devemos levar em conta principalmente a referida ideia, que é o bem da virtude: Havendo portanto, no ato virtuoso, ausência tal de uma dessas circunstâncias que elimine totalmente o bem da virtude, essa omissão contraria o preceito. Se houver, porém, falta de uma delas, que não a elimine totalmente a virtude, essa falta, embora prive a virtude da sua perfeição, contudo, não é contra o preceito. Por isso, diz o Filósofo que o afastarmo-nos pouco do

meio, não é contra a virtude; mas, se nos afastarmos muito, o ato mesmo virtuoso se corrompe. - Ora, a correção fraterna se ordena à emenda do nosso irmão. Logo, é de preceito na medida em que é necessária para tal fim; não porém, que em qualquer lugar ou tempo o irmão delinquente deva ser corrigido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sem o auxílio divino o homem não é capaz de praticar nenhuma boa obra; e contudo, deve fazer tudo o que está ao seu alcance. Donde o dizer Agostinho: Não sabendo quem pertence e quem não pertence ao número dos predestinados, devemos nos deixar penetrar do afeto da caridade de modo a querermos a salvação de todos. Logo, devemos praticar para com todo o dever da correção fraterna, confiados no auxílio divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como já dissemos todos os preceitos, que nos ordenam beneficiar ao próximo, reduzem-se ao mandamento de honrar os pais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A correção fraterna pode ser omitida de três modos. - De um modo, meritoriamente, quando a omitimos, por caridade. Pois, diz Agostinho. Se deixarmos a repreensão e a correção dos pecadores para um tempo mais oportuno, ou por temermos não venham a ficar, com a correção, piores, ou a impedir a iniciação dos fracos na prática da piedade e a Virtude, oprimindo-os e desviando-os da fé, - não há aí ocasião de cobiças mas conselho da caridade. - De outro modo, a omissão da correção fraterna implica pecado mortal; isto é, quando tememos, como no mesmo lugar se diz, o juízo do vulgo, a tortura ou a morte da carne; de modo que esses temores nos dominem a alma a ponto de os antepormos à correção fraterna. E isto se dá quando presumimos como provável que poderíamos livrar um delinquente do pecado, e contudo, deixamos de fazê-lo por temor ou cobiça, - De terceiro modo, essa omissão constitui pecado venial; quando o temor ou a cobiça nos fazem tardar em corrigir o delito do nosso irmão. Não, porém, a ponto de o omitirmos, mesmo sabendo que poderíamos livrá-lo do pecado, Pois um temor e uma cobiça que anteporiarnos, em nosso coração, à caridade fraterna. E deste modo os varões santos deixam de corrigir os delinquentes.

RESPOSTA À QUARTA. – O que devemos a uma pessoa determinada e certa, seja débito material ou espiritual, devemos pagá-lo, sem esperar que venha nos cobrar, mas indo procurá-la com a solicitude devida. Por onde, assim como quem deve dinheiro a um credor, está obrigado a procurá-lo, quando for tempo para lhe pagar o devido; assim, também quem está obrigado a cuidar espiritualmente de outrem deve procurá-lo para corrigir-lhe o pecado. Quando porém, devemos benefícios materiais ou espirituais, não a pessoa certa, mas em geral, a todos os próximos, não estamos obrigados a procurá-los para lhes pagar; mas basta os pagarmos aos que nos ocorrerem. Pois, isto, devemos considerar uma como sorte, no dizer de Agostinho. E, por isso, diz ainda ele, Deus nosso Senhor nos adverte não negligenciarmos os pecados uns dos outros; não procurando o que repreender, mas vendo o que corrigir; do contrário, nos tornaríamos esmerilhadores da vida alheia, contra o que diz a Escritura: Não andes buscando a impiedade na casa do justo, nem perturbes o seu repouso. Por onde é claro, que nem os religiosos devem sair do claustro para corrigir os delinquentes.

Art. 3 - Se a correção fraterna pertence só aos prelados.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a correção fraterna pertence só aos prelados.

1 – Pois, diz Jerônimo: Os sacerdotes se esforcem por cumprir aquilo do Evangelho - Se teu irmão pecar contra ti, etc. Ora, com o nome de sacerdotes de ordinário designavam os prelados que tem cura de outrem. Logo, só aos prelados pertence a correção.

2. Demais. – A correção fraterna é uma esmola espiritual. Ora, dar esmola corporal é próprio dos superiores na ordem temporal, isto é, dos mais ricos. Logo, também a correção fraterna pertence aos superiores na ordem espiritual, isto é, aos prelados.

3. Demais. – Quem corrige outrem leva-o, advertindo-o, a ser melhor. Ora, na ordem natural, o inferior é movido pelo superior. Logo, também na ordem da virtude, que segue a da natureza, só aos prelados pertence corrigir os inferiores.

Mas, *em contrário*, está dito: Tanto os sacerdotes como todos os demais fiéis devem ter o máximo cuidado dos que perecem; até, estes, pela advertência deles, se corrigirem dos seus pecados ou, tornando-se incorrigíveis, serem separados da Igreja.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, há dupla forma de correção. - Uma é ato de caridade e tende à emenda do nosso irmão delinquente, por simples advertência. E essa correção pertence a todos que tem caridade, quer seja súdito, quer prelado. - Há, porém, outra correção, que é ato de justiça, e visa o bem comum. E este é realizado, não só pela advertência fraternal, mas também, às vezes pela punição, para o temor levar os outros a abandonarem o pecado. E essa correção pertence somente aos prelados, que não só tem que advertir, mas ainda corrigir, punindo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Mesmo na correção fraterna que incumbe a todos, é mais grave o dever dos prelados, como diz Agostinho. Pois, assim como devemos fazer benefícios temporais, de preferência, aqueles por quem devemos zelar temporalmente, assim também devemos fazer benefícios espirituais, como a correção, a doutrina e semelhantes, de preferência aos que foram confiados aos nossos cuidados espirituais. Por isso, Jerônimo não quer dizer se aplique só aos sacerdotes o preceito da correção fraterna; mas, que a eles lhes concerne especialmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como quem tem com que socorrer aos outros corporalmente é, por esse lado, rico; assim, quem tem o bom uso da razão, com o qual pode corrigir o delito de outrem, deve, por aí, ser considerado superior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Mesmo na ordem natural certos seres agem uns sobre os outros, por de certo modo, serem uns aos outros superiores; a saber, enquanto cada um esta de um modo em potência e, de certo modo, em ato, relativamente ao outro. E, semelhantemente, quem tem o juízo racional reto relativamente à matéria em que outrem delinque, pode corrigi-lo, embora não lhe seja superior, absolutamente falando.

Art. 4 - Se alguém está obrigado a corrigir o seu prelado.

O quarto discute-se assim. – Parece que ninguém está obrigado a corrigir o seu prelado.

1 – Pois, diz a Escritura: Toda bula de serviço que tocar o monte será lapidada que noutro lugar, que Oza foi ferido pelo Senhor porque tocou a arca. Ora, o monte e a arca significam o prelado. Logo, este não deve ser corrigido pelos súditos.

2. Demais. – Aquilo do Apóstolo. - Eu lhe resisti na Cara - diz a Glosa: como igual. Logo, não sendo o súbito igual ao prelado, não deve corrigi-lo.

3. Demais. – Gregório diz: Não presuma corrigir a vida dos santos senão quem puder julgar-se a si mesmo melhor. Ora, ninguém pode julgar melhor de si do que do seu prelado. Logo, os prelados não devem ser corrigidos.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Compadecemos, não só de vós mesmos, mas também dele, isto é, do prelado, que quanto mais está, dentre vós, num lugar superior, a tanto maior perigo se acha exposto. Ora, a correção fraterna é obra de misericórdia. Logo, também os prelados devem ser corrigidos.

SOLUÇÃO. – A correção, ato de justiça, aplica a coerção da pena, não cabe ao súbdito em relação ao prelado. Mas a correção fraterna, ato de caridade, incumbe a todos, relativamente a qualquer pessoa para com quem se deve ter caridade, se nela se encontrar o que deva ser corrigido. Pois, o ato procedente de um hábito ou potência abrange tudo o que está contido no objeto dessas potência ou hábito; assim como a visão abrange tudo o que está contido no objeto da vista. Mas, havendo o ato virtuoso de adaptar-se às circunstâncias devidas, a correção que os súditos aplicarem aos prelados deve ser feita de modo congruente, não o corrigindo com protéria e dureza, mas com mansidão e reverência. Donde o dizer o Apóstolo: Não repreendas com aspereza ao velho, mas adverte-o como o pai. Por isso, Dionísio repreendeu ao monge Demófilo, por ter corrigido um sacerdote irreverentemente, maltratando-o e expulsando-o da igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Toca-se indebitamente no prelado, quando ele é repreendido com irreverência ou mesmo quando deprimido. E isso é significado pelo contato do monte e da arca, proibido por Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Resistir na cara, em presença de todos, excede o modo da correção fraterna; e por isso, Paulo não teria assim repreendido a Pedro, se não lhe fosse igual, de certa maneira, na defesa da fé. Mas advertir oculta e reverentemente, também pode fazê-lo quem não é igual. Por isso o Apóstolo escreve que os súbditos advertam o seu prelado, quando diz: Dizei a Arquipo: cumpre o teu Ministério. Devemos porém saber, que correndo iminente perigo a fé, os súbditos devem advertir os prelados mesmo publicamente. Por isso Paulo, súbito de Pedro, repreendeu-o em público, por causa de perigo iminente de escândalo, para a fé. E assim, diz a Glosa de Agostinho: O próprio Pedro deu aos maiores o exemplo de se porventura se desviarem do caminho reto, não se dedignem ser repreendidos mesmo pelos inferiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Presumir-se de melhor, absolutamente, que o seu prelado, é soberba presunçosa. Mas julgar-se melhor, em algum ponto, não é presunção, porque não há ninguém nesta vida que não tenha algum defeito. Donde devemos concluir que quem admoesta caridosamente o seu prelado, não se considera por isso maior que ele; mas lhe vai em auxílio a ele que, quanto mais ocupa um lugar superior, a tanto maior perigo se acha exposto, como diz Agostinho.

Art. 5 - Se o pecador deve corrigir o delinquente.

O quinto discute-se assim. – Parece que o pecador deve corrigir o delinquente.

1. – Pois, ninguém, por causa do pecado que cometeu, fica escusado de cumprir o preceito. Ora, a correção fraterna é objeto de preceito, como se disse Logo, por causa do pecado cometido não se deve preterir essa correção.

2. Demais. – A esmola espiritual vale mais que a corporal. Ora, quem está em pecado não deve por isso deixar de dar esmola corporal. Logo e com maior razão, não deve deixar, por um pecado precedente, de corrigir o delinquente.

3. Demais. – A Escritura diz: Se dissermos que estamos sem pecado, nós mesmos nos enganamos. Se pois por causa do pecado, ficamos impedidos da correção fraterna, não haverá ninguém que possa corrigir o delinquente. Ora, isto é inconveniente. Logo, também o é a primeira suposição.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz. Não deve corrigir os vícios dos outros o que está sujeito a vícios; e o Apóstolo. No mesmo em que julgar a outro, a ti mesmo te condenas, porque fazer essas mesmas coisas que julgas.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a correção do delinquente incumbe a quem está no juízo reto da razão. Ora, o pecado, conforme ficou demonstrado, não priva do bem da natureza, de modo tal que o pecador perca o bom uso desse juízo. E sendo assim, pode-lhe caber a repreensão de outrem.

Contudo o pecado precedente põe um obstáculo a essa correção por três razões. - A primeira: o pecado precedente torna o pecador indigno de corrigir a outrem. E sobretudo, se cometeu um pecado maior, não é digno de corrigir a quem o cometeu menor. Por isso, aquilo do Evangelho: - Porque vês tu a aresta, etc. diz Jerônimo: Refere-se aqueles que, tendo incorrido em crime mortal, não permitem pecados menores nos irmãos. Segundo, torna-se indevida a correção por causa do escândalo dela resultante, se o pecado do corredor for manifesto; porque é claro, então, que quem corrige não o faz com caridade, mas antes, por ostentação. Por isso, àquilo do Evangelho Como dizes a teu irmão, etc, - explica Crisóstomo. Com que propósito? Por ventura para salvares o teu próximo, com caridade? Não, porque antes te salvarias a ti. Logo queres, não salvar os outros, mas, com a boa doutrina, ocultar os teus maus atos e receber dos homens o elogio da tua ciência.

Terceiro, por causa da soberba de quem corrige que, tendo em pouco os pecados próprios, se prefere, no seu coração, a si mesmo, como se fosse justo, ao próximo, julgando-lhe o pecado com austera severidade. Por isso, diz Agostinho: Acusar os vícios é dever dos varões bons e benévolos; pois, quando os maus o praticam, fazem o papel daqueles, E por isso, ele próprio ainda o diz, no mesmo lugar: Quando a necessidade nos obrigar a repreender alguém, reflitamos, se se trata de um vício tal que nunca tivemos, que somos homem e poderíamos tê-lo tido. Ou que é um vício tal que já tivemos e, de presente, não temos; e então, não percamos a memória da comum fragilidade, para fazermos a correção, não com ódio, mas com misericórdia. Se porém, nos encontrarmos no mesmo vício, não repreendamos, mas gemamos juntamente e convidemos o pecador à penitência comum.

Ora, daqui se conclui claramente, que se o pecador corrigir com humildade o delinquente, não peca, nem se expõe à nova condenação; salvo se, agindo assim, pareça condenável à consciência do irmão, ou pelo menos, à sua, quanto a pecado passado.

Donde se conclui clara a **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 6 - Se devemos cessar a correção fraterna, por temermos que o pecador fique pior.

O sexto discute-se assim. – Parece que não devemos cessar a correção fraterna, por temermos que o pecador se torne pior.

1. – Pois, o pecado é uma doença da alma, conforme aquilo do salmista Tem misericórdia de mim, Senhor, porque sou enfermo. Ora, quem tem obrigação de tratar do doente não deve cessar de fazê-lo, mesmo que este o contrarie e despreze; porque então aumentará o perigo, como claramente o

mostram os loucos. Logo e com maior razão, devemos corrigir o pecador, por mais dificilmente que ele o suporte.

2. Demais. – Segundo Jerônimo, não devemos abandonar a verdade da vida, por causa do escândalo. Ora, os preceitos de Deus dizem respeito à verdade da vida. Logo, sendo a correção fraterna objeto de preceito, como se disse não devemos omiti-la por não escandalizar o corrigido.

3. Demais. – Segundo o Apóstolo, não devemos fazer males para que venham bens, Logo, pela mesma razão, não devemos omitir bens para não virem males. Ora, a correção fraterna é um bem. Logo, não devemos omiti-la por temermos, que o corrigido venha a ficar pior.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não repreendas ao mofador, para que ele te não aborreça. Ao que diz a Glosa: Não deve temer que o mofado te assaque injúrias, quando o repreenderes; mas deva antes cuidar que, levado do ódio, não fique pior. Logo, devemos omitir a correção fraterna, quando temermos que o pecador fique pior.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, há duas formas de se corrigir o delinquente - A ordenada ao bem comum e com força coativa pertence aos prelados. E essa não deve ser omitida por vir ofender o corrigido, quer porque, se não quiser emendar-se por vontade própria, deve ser coagido, penalmente, a deixar de pecar; quer porque, se for incorrigível, a correção zela pelo bem comum, mantendo a ordem da justiça e infundindo medo nos outros, pelo exemplo de um. Por isso o juiz não deixa de dar sentença de condenação contra o pecador, por temer ofendê-lo a ele ou aos seus amigos. - Outra é a correção fraterna, cujo fim é a emenda do delinquente, desprovida de força coativa e só recorrendo à simples advertência. Por onde, quando conjeturamos, com probabilidade que o pecador não receberá a advertência, mas derivará para coisas piores, devemos desistir da correção: pois os meios devem ser empregados conforme o exige o fim proposto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O médico usa de uma certa coação contra o desvairado que não lhe quer aceitar o tratamento. E a isso se assimila a correção dos prelados, munida de força coativa; não porém, a simples correção fraterna.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A correção fraterna constitui objeto de preceito, como ato de virtude que é. Ora, isto o é enquanto proporcionada ao fim. Por onde, quando impede o fim, por exemplo, quando o pecador se torna pior, então já não pertence à verdade da vida e não é objeto de preceito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que se ordena para um fim tem natureza boa, em dependência do fim. Por onde, a correção fraterna, quando impede o fim, que é a emenda do irmão, já não é de natureza boa. Quando omitimos, pois esta correção não omitimos o bem para não suceder o mal.

Art. 7 - Se, na correção fraterna, deve por força de preceito, a advertência secreta preceder à pública.

O sétimo discute-se assim. – Parece que, na correção fraterna, não deve, por força de preceito, a advertência secreta preceder à pública.

1. – Pois, nas obras de caridade devemos sobretudo imitar a Deus, conforme aquilo da Escritura. Sede imitadora de Deus, como filhos muito amados, e andai em caridade. Ora, Deus às vezes nos pune publicamente o pecado, sem ter precedido nenhuma advertência secreta. Logo, parece não ser necessário a advertência secreta preceder à pública.

2. Demais. – Como diz Agostinho pelos atos dos Santos podemos conjecturar como devemos compreender os preceitos da Sagrada Escritura. Ora, esses atos nos mostram a repreensão pública do pecado oculto, não precedida de nenhuma advertência secreta. Assim, lemos na Escritura que José acusou seus irmãos perante seu pai de um enorme crime; e noutro lugar, que Pedro acusou publicamente a Ananias e Safira, por defraudarem ocultamente o preço de um campo, sem lhes ter feito antes nenhuma advertência secreta. E do próprio Senhor não se lê que tivesse admoestado secretamente ajudas, antes de tê-lo acusado publicamente. Logo, não é de necessidade de preceito a advertência secreta preceder à pública.

3. Demais. – Acusar é mais grave que repreender. Ora, podemos acusar a outrem publicamente sem haver precedido nenhuma advertência secreta. Pois, as Decretais determinam que à acusação só deve preceder o depoimento. Logo, parece não ser de necessidade de preceito a advertência secreta preceder à pública.

4. Demais. – Não parece provável que as práticas costumeiras gerais dos religiosos sejam contra os preceitos de Cristo. Ora, é costume, nas religiões, que, nos capítulos, certos religiosos façam a proclamação das culpas, sem ter precedido nenhuma advertência secreta. Logo, parece que tal não é de necessidade de preceito.

5. Demais. – Os religiosos são obrigados a obedecer aos seus prelados. Ora, às vezes os prelados mandam, em geral, a todos, ou a algum em particular, que lhes digam quando houver alguma coisa a corrigir. Logo, parece que estão obrigados a fazê-lo, mesmo antes da advertência secreta. Portanto, não é de necessidade de preceito a advertência secreta preceder à pública.

Mas, *em contrário*, Agostinho, explica aquilo do Evangelho. - Corrige-o entre ti e ele só assim: Esforça-te pelo corrigir, poupando o pudor. Pois talvez, por vergonha, começará o pecador a defender o seu pecado; de modo que tornarás pior quem querias fazer melhor. Ora, estamos obrigados, por preceito de caridade, a tornar cuidado de não tornarmos pior a nosso irmão. Logo, a ordem da correção fraterna constitui objeto de preceito.

SOLUÇÃO. – Sobre a acusação pública dos pecadores é preciso distinguir. Pois, ou os pecados são públicos, ou ocultos. - Se públicos, não devemos somente corrigir o pecador, para que se torne melhor, mas também dar satisfação aos outros, que o conheceram, para não se escandalizarem. Por isso, tais pecados devem ser repreendidos publicamente, conforme aquilo do Apóstolo aos que pecarem repreende-os diante de todos para que também os outros tenham medo; o que se entende dos pecados públicos, diz Agostinho. Se porém os pecados forem ocultos, então se aplicará o dito do Senhor: - Se teu irmão pecar contra ti; pois, quando te ofender publicamente, em presença dos outros, já não pecará só contra ti, mas também contra os outros, que também ofende. Mas, como os pecados mesmo ocultos podem causar ofensa aos próximos, é necessário ainda, neste ponto, distinguir. - Certos pecados ocultos há que causam dano ao próximo, corporal ou espiritualmente; por exemplo, se alguém trata ocultamente de entregar a cidade aos inimigos; ou se um herético desviar privadamente os outros da fé. E como quem assim peca ocultamente não só peca contra uma determinada pessoa, mas também contra as outras, é necessário se proceda logo à repreensão pública para o referido dano ser reparado; salvo se houver razões sérias de pensar que os males em questão possam ser conjurados de pronto por uma advertência secreta.

Há outros pecados, porém, que redundam só no mal do pecador e daquele contra o qual ele peca, ou porque este é somente o prejudicado por ele, seja embora só pelo conhecimento. E então, devemos somente ir em auxílio do irmão pecador. E assim como o médico do corpo deve restituir a saúde ao

doente, se puder, sem amputar nenhum membro; mas, se o não puder, cortará o membro menos necessário, para conservar a vida do todo, assim também, quem se esforça por emendar o próximo deve, se puder, emendá-lo na sua consciência, para se lhe conservar a boa reputação. - O que é útil, primeiro, ao próprio pecador, não só na ordem temporal, na qual, sob múltiplas relações, o homem fica prejudicado, por ter perdido a boa reputação, mas também na espiritual, pois, por temor da infâmia muitos se retraem do pecado, e por isso, quando se vem infamados, Pecam irrefreadamente, Donde o dizer Jerônimo: Devemos corrigir o nosso irmão em particular, afim de não permanecer no pecado, uma vez perdido o pudor e a vergonha. - Em segundo lugar devemos conservar a boa fama do nosso irmão pecador. Porque a infâmia de um provoca a de outros, conforme aquilo de Agostinho: Quando soa falsamente ou se manifesta verdadeira a notícia do crime de certos, que desfrutam reputação de santidade, eles instam, apressuram-se, intrigam para se vir a crer que todos praticaram o mesmo, Ou também porque, publicado o pecado de um, os outros são induzidos a pecar. Mas como a consciência deve ser preferida à fama, o Senhor quis que, até com a perda da boa fama, a consciência do irmão seja livrada do pecado pela admoestação pública. Por onde é claro que, por força de preceito, a advertência secreta há de preceder à pública.

DONDE À RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus conhece todas as coisas ocultas, Por isso, os pecados ocultos estão para o juízo divino, como os públicos, para o humano. E contudo, muitas vezes Deus repreende os pecadores por uma como secreta advertência, inspirando-os interiormente, quando acordados ou adormecidos, conforme aquilo de Jó: Por sonho de visão noturna, quando cai sopôr sobre os homens, então abre os ouvidos aos homens e, admoestando-os, lhes adverte o que devem fazer, para apartar o homem daquilo que faz.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Senhor, como Deus, tinha por público o pecado de Judas; e por isso podia logo torná-lo tal. Contudo não o fez, mas com palavras veladas increpou-lho. - Pedro, porém, publicou o pecado oculto de Ananias e de Safira, como executor de Deus, pela revelação de quem conheceu o pecado. - Quanto a José, devemos crer, embora o não esteja escrito, que, por vezes, admoestou os irmãos. Ou podemos dizer que o pecado era público entre eles; por isso, a Escritura diz, no plural: acusou seus irmãos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando há perigo de serem ofendidos muitos, não se aplicam essas palavras do Senhor, porque, então, o nosso irmão pecador não peca só contra nós.

RESPOSTA À QUARTA. – Essas proclamações feitas nos capítulos dos religiosos são de certos pecados leves, que não prejudicam à boa fama. Por isso, são antes, umas como memórias das culpas esquecidas, do que acusações ou denúncias. Se fossem tais, porém, que infamassem o irmão, procederia contra o preceito do Senhor quem, desse modo, lhe publicasse o pecado.

RESPOSTA À QUINTA. – Não se deve obedecer ao prelado, contrariando ao preceito divino, conforme aquilo da Escritura: Importa obedecer mais a Deus do que aos homens, Por onde, quando o prelado manda que se lhe diga o que alguém sabe que deve ser corrigido, há de entender-se essa injunção retamente, salva a ordem da correção fraterna; quer a injunção seja feita comumente a todos, quer a alguém especialmente. Mas se o prelado mandar expressamente, contra essa ordem instituída pois Deus, tanto pecaria mandando, como quem lhe obedecesse, quase procedendo ambos contra o preceito do Senhor; e portanto não se lhe deve obedecer. Porque não o prelado, mas só Deus é o juiz das coisas ocultas. Por isso não tem nenhum poder de mandar sobre o que é oculto, senão enquanto isso se manifesta por certos indícios, como pela má fama ou por determinadas suspeitas. E nesses casos o prelado pode mandar do mesmo modo que o juiz secular ou o eclesiástico pode exigir o juramento de se dizer a verdade.

Art. 8 - Se a apresentação de testemunhas deve preceder a advertência pública.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a apresentação de testemunhas não deve preceder à advertência pública.

1. – Pois os pecados ocultos não devemos manifestá-los aos outros; porque então seríamos, antes, reveladores do crime do que corretores do nosso irmão, como diz Agostinho. Ora, quem apresenta testemunhas manifestam aos outros o pecado fraterno. Logo, em se tratando de pecados ocultos, a apresentação de testemunhas não deve preceder à denúncia pública.

2. Demais. – Devemos amar ao próximo como a nós mesmos. Ora, ninguém apresenta testemunhas de seus pecados ocultos. Logo, também não devemos apresentá-las, do pecado oculto do nosso irmão.

3. Demais. – Testemunhas se apresentam para fazer alguma prova. Ora, coisas ocultas não podem ser provadas por testemunhas. Logo, é inútil apresentá-las.

4. Demais. – Agostinho diz: deve ser revelado primeiro ao superior que as testemunhas. Ora, revelar ao superior ou ao prelado é dizer à Igreja. Logo, a apresentação de testemunhas não deve preceder à advertência pública.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor. Toma contigo uma ou duas pessoas para que por boca de duas, etc.

SOLUÇÃO. – A conveniência exige, para chegarmos de um extremo a outro, passarmos pelo meio. Ora, na correção fraterna, o Senhor quis que o princípio ficasse oculto, corrigindo o irmão ao seu irmão, estando a sós com ele; quis, porém, que o fim fosse público, isto é, fosse revelado à Igreja. Por isso e convenientemente, determina-se a apresentação de testemunhas, de modo que, primeiro, revelemos o pecado do nosso irmão a poucos que lhe possam ajudar e não, prejudicar; para ao menos assim, se emendar, sem incorrer na má fama que lhe atribuiria a multidão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Alguns entenderam que a ordem, na correção fraterna deve ser observada de modo tal que, primeiro, o irmão seja corrigido em particular e, se aceder, bem estará. Não acedendo, porém, e sendo o pecado absolutamente oculto, diziam que não se devia ir além. Mas se o pecado já começou, por vários indícios, a chegar ao conhecimento de outrem, devemos ir além, conforme ao que o Senhor manda. Ora, isto encontra Agostinho, quando diz, que o pecado do irmão não deve ser ocultado, para não lhe corromper o coração. Por isso devemos, de outro modo, opinar que, depois da advertência secreta, feita uma ou muitas vezes, enquanto perdura a esperança provável da correção, é mister persistir nessa advertência secreta. Desde porém, que podemos conhecer, com probabilidade, que a advertência secreta já não colhe, devemos ir além, até a apresentação de testemunhas, embora o pecado seja oculto. Salvo se pudessemos concluir, com probabilidade, que isso não concorreria para a emenda do irmão, mas antes, para torná-lo pior; porque, por esse motivo deveríamos abandonar totalmente a correção como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não precisamos de testemunhas para nos emendarmos dos nossos pecados; mas, elas podem ser necessárias para o irmão se emendar do seu. Por isso não colhe o símile.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Testemunhas podem ser apresentados por três razões. Primeiro, para mostrar ser pecado o que increpamos a outrem, como diz Jerônimo. Segundo, para provarmos a outrem o seu ato, se este se repetir, como diz Agostinho. Terceiro, para testificar que o irmão, admoestando, fez o que de si dependia, como diz Crisóstomo.

RESPOSTA À QUARTA. – Agostinho quer dizer, que devemos revelar, primeiro ao prelado, que às testemunhas, por ser o prelado uma pessoa particular, que pode ser mais útil que os outros; não porém que se lhe revele como se o fosse, à Igreja, isto é, como a quem está posto em lugar do juiz.

Questão 34: Do ódio.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à caridade. E primeiro, do ódio, que se opõe ao amor, em si mesmo. Segundo, da acédia e da inveja, que se opõem à alegria da caridade. Terceiro, da discórdia e do cisma, que se opõem à paz. Quarto, da ofensa e do escândalo, que se opõem à beneficência e à correção fraterna.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 - Se podemos odiar a Deus.

O primeiro discute-se assim. – Parece que ninguém pode odiar a Deus.

1. – Pois, como diz Dionísio, a bondade e a beleza, em si mesma, é amada e querida de todos, Ora, Deus é a bondade e a beleza mesma. Logo, não pode ser odiado de ninguém.

2. Demais. – Nos Apócrifos de Esdras se diz, que todos os seres invocam a verdade e se comprarem nas obras dela. Ora, Deus é a verdade mesma, como diz a Escritura. Logo, todos amam a Deus e ninguém pode odiá-lo.

3. Demais. – O ódio é uma aversão. Ora, como diz Dionísio Deus atrai tudo para si. Logo, ninguém pode odiá-lo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A soberba daqueles que te aborrecem sobe continuamente; e, noutro lugar: Mas agora eles viram e me aborreceram tanto a mim como a meu Pai.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito se colhe o ódio é um movimento da potência apetitiva, que só se move por um objeto apreendido. Ora, Deus pode ser apreendido pelo homem de dois modos: em si mesmo, quando visto na sua essência; ou pelos seus efeitos, a saber, quando as coisas invisíveis de Deus se vêm consideradas pelas obras que foram feitas. Ora, Deus pela sua essência é a mesma bondade, que não pode ser odiada de ninguém, por pertencer à essência do bem o ser amado. Portanto, é impossível que quem vir a essência de Deus o odeie. Quanto aos seus efeitos, uns não podem de nenhum modo ser contrários à vontade humana; pois, viver e entender, que são efeitos de Deus, todos os desejam e amam. Por onde, também enquanto apreendido como autor desses efeitos, Deus não pode ser odiado. Há porém outros efeitos de Deus que repugnam à vontade desordenada, como, a inflicção de penas e também a coibição dos pecados, pela lei divina, o que tudo repugna à vontade depravada pelo pecado. E se levarmos em consideração esses efeitos, Deus pode ser odiado por aqueles que o tem como o proibidor dos pecados e o infligidor das penas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe relativamente aos que vêm a essência divina, que é a essência mesma da bondade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção procede se Deus é apreendido como causa daqueles efeitos que são naturalmente amados de todos; entre os quais estão as obras da verdade facultando o seu conhecimento aos homens.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus atrai tudo para si enquanto princípio da existência; porque todos os seres, enquanto existentes, tendem à semelhança com Deus, que é o ser em si mesmo.

Art. 2 - Se odiar a Deus é o máximo dos pecados.

O segundo discute-se assim. – Parece que odiar a Deus não é o máximo dos pecados.

1. – Pois, o gravíssimo dos pecados é o contra o Espírito Santo, que é irremissível, conforme ao Evangelho. Ora, o ódio a Deus não se conta entre as espécies de pecado contra o Espírito Santo, como do sobredito resulta. Logo, o odiar a Deus não é o máximo dos pecados.

2. Demais. – O pecado consiste no afastamento de Deus. Ora, parece mais afastado de Deus o infiel, que nem tem conhecimento dele, do que o fiel que, pelo menos, embora tenha ódio de Deus, contudo o conhece. Logo, parece mais grave o pecado de infidelidade do que o de ódio a Deus.

3. Demais. – Deus é objeto de ódio só em razão dos seus efeitos repugnantes à vontade; entre os quais o principal é a pena. Ora, odiar a pena não é o máximo dos pecados. Logo, o ódio a Deus não é o máximo dos pecados.

Mas, *em contrário*, ao ótimo se opõe o péssimo, como está claro no Filósofo. Ora, o ódio a Deus opõe-se ao amor a Deus, o que constitui o melhor do homem. Logo, o ódio a Deus é o péssimo dos pecados do homem.

SOLUÇÃO. – O mal do pecado consiste no afastamento de Deus, como já dissemos. Ora, este afastamento só é culposos quando voluntário. Por onde, a culpa, por essência, consiste no afastamento voluntário de Deus. Mas, este afastar-se voluntariamente de Deus implica, por si mesmo, ódio dele; ao passo que os outros pecados implicam esse ódio como participativa e relativamente. Ora, assim como a vontade adere, por si, ao que ama, assim também por si mesma foge do que odeia. Por onde, a vontade de quem odeia a Deus afasta-se, por si mesma, dele. Nos outros pecados, porém, por exemplo, no de fornicção, o afastamento de Deus não é absoluto, mas relativo, isto é, consiste no apetir um prazer desordenado, que acarreta consigo o afastamento de Deus. Ora, sempre o que existe por si mesmo tem prioridade sobre o que tem existência relativa. Portanto, o ódio de Deus é o mais grave dos pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Gregório, uma causa é não fazer o bem e outra, odiar o dispensador dos bens; assim como uma causa é pecar por precipitação e outra, por deliberação. Por onde dá a entender, que odiar a Deus, dispensador de todos os bens, é pecar por deliberação, pecado contra o Espírito Santo. E por aí é manifesto, que odiar a Deus é, por excelência, pecado contra o Espírito Santo, no sentido de o pecado contra o Espírito Santo designar um gênero especial de pecado. Mas, não é considerado entre as espécies de pecado contra o Espírito Santo, por estar incluído geralmente em todas as espécies desse pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A infidelidade em si mesma, só é culposa quando voluntária. Por isso, tanto mais grave quanto mais voluntária é. E o ser voluntário provém de se odiar a verdade proposta. Por onde é claro, que a razão de ser pecado a infidelidade esta no ódio de Deus, cuja verdade é o objeto da fé. Portanto, assim como a causa é superior ao efeito, assim o ódio a Deus é maior pecado que a infidelidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nem todos os que odeiam as penas odeiam a Deus, autor delas. Pois, muitos odeiam as penas, que contudo as sofrem pacientemente pela reverência para com a justiça divina. Donde o dizer Agostinho que os males penais Deus o manda tolerar e não, amar. Mas, prorromper em ódio contra Deus, que pune, é odiar a justiça mesma de Deus, e esse é o gravíssimo dos pecados. Por isso; diz Gregório assim como às vezes é mais grave amar o pecado do que perpetrá-lo, assim também, é pior odiar a justiça, que não praticá-la.

Art. 3 - Se todo ódio ao próximo é pecado.

O terceiro discute-se assim. – Parece que nem todo ódio ao próximo é pecado.

1 – Pois, nenhum pecado existe nos preceitos ou nos conselhos da lei divina, conforme aquilo da Escritura: Justos são todos os meus discursos; neles não há causa má nem depravada. E noutro lugar: Se algum vem a mim e não aborrece a seu pai e mãe não pode ser meu discípulo. Logo, nem todo ódio ao próximo é pecado.

2. Demais. – Não pode haver pecado por imitarmos a Deus. Ora, imitando a Deus, odiamos a certos, conforme a Escritura: Murmuradores, aborrecidos de Deus. Logo, podemos odiar a certos sem pecados.

3. Demais. – Nada de natural é pecado, porque o pecado consiste no afastamento do que é conforme a natureza, como diz Damasceno. Ora, é natural a cada ser odiar o que lhe é contrário e lhe causa a destruição. Logo, parece não ser pecado odiarmos ao inimigo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Aquele que tem ódio a seu irmão em trevas, Ora, as trevas espirituais são pecado. Logo, o ódio ao próximo não pode existir sem pecado.

SOLUÇÃO. – O ódio se opõe ao amor, como já dissemos. Por onde, há no ódio tanto mal essencial, como no amor, bem essencial. Ora, o amor é devido ao próximo, por aquilo que recebeu de Deus, isto é, pela natureza e pela graça; não lhe é devido, porém, amor pelo que tem de si mesmo e do diabo, isto é, pelo pecado e pela falta de justiça. Por onde, é lícito odiar, no nosso irmão, o pecado e tudo o que implica falta da divina justiça; mas a natureza mesma e a graça do irmão não podemos odiá-las sem pecado. Ora, o mesmo odiarmos no irmão a culpa e a privação do bem, é próprio do amor fraterno; pois, pela mesma razão queremos bem a alguém e lhe odiamos o mal. Por onde, absolutamente considerado, o ódio ao irmão sempre implica pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por preceito de Deus devemos honrar os pais, pela natureza e afinidade por que nos estão unidos, como claramente o diz a Escritura. Devem ser odiados, porém, quando nos impedem de tender à perfeição da divina justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nos murmuradores Deus odeia a culpa e não a natureza. Por onde, sem culpa, podemos odiar os murmuradores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os homens, pelos bens que receberam de Deus, não nos são contrários; e assim, por esse lado, devemos amá-los. Contrariam-nos, porém quando exercem inimizade para conosco, o que lhes constitui culpa. E por aí, devem ser odiados; pois devemos odiar neles o serem nossos inimigos.

Art. 4 - Se o ódio ao próximo é o gravíssimo dos pecados cometidos contra ele.

O quarto discute-se assim. – Parece que o ódio ao próximo é o gravíssimo dos pecados cometidos contra ele.

1. – Pois, diz a Escritura: Todo o que tem ódio a seu irmão é um homicida, Ora, o homicídio é o gravíssimo dos pecados cometidos contra o próximo. Logo, também o ódio.

2. Demais. – O péssimo se opõe ao ótimo. Ora, o que de ótimo compartilhamos com o próximo é o amor, pois, tudo o mais ao amor se refere. Logo, o ódio é o que há de péssimo.

Mas, *em contrário*. – Chama-se mal ao que prejudica, segundo Agostinho. Ora, mais do que pelo ódio, prejudicamos ao próximo, por outros pecados, como pelo furto, homicídio e o adultério. Logo, o ódio não é o gravíssimo dos pecados.

Demais. – Crisóstomo, expondo aquilo da Escritura daquele que quebrar um destes mínimos mandamentos - diz: Os mandamentos de Moisés - não matarás, não cometerás adultério – pouco recompensam os que os observam, mas pelos pecados que proíbem são grandes. Ao passo que os mandamentos de Cristo, a saber, não debes irar-te, não debes ceder à concupiscência, não grandes pela recompensa, mas mínimos pelos pecados que proíbem. Ora, o ódio, assim como a ira e a concupiscência, concernem ao movimento interior. Logo, o ódio ao próximo é menor pecado que o homicídio.

SOLUÇÃO. – O pecado cometido contra o próximo haure em dois elementos a malícia da sua natureza: da desordem de quem peca e do dano infligido aquele contra quem peca. Ora, do primeiro modo, o ódio é maior pecado que os atos exteriores nocivos ao próximo; porque, pelo ódio, desordena-se a vontade do homem, atributo importantíssimo dele, e onde se radica o pecado. Por onde, mesmo sem serem acompanhados da desordem da vontade, os atos exteriores desordenados não seriam pecados; assim, quem matasse um homem por ignorância ou zelo da justiça. E o que de culposo existir, aos pecados exteriores cometidos contra o próximo, vem totalmente do ódio interior. - Mas quanto aos danos causados ao próximo, são piores os pecados exteriores que o ódio interior.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Art. 5 - Se o ódio é um vício capital.

O quinto discute-se assim. – Parece que o ódio é um vício capital.

1. – Pois, o ódio diretamente se opõe à caridade. Ora, a caridade é a principalíssima das virtudes e a mãe de todas. Logo, o ódio é o máximo vício capital e o princípio de todos os outros.

2. Demais. – Os pecados nascem em nós conforme a inclinação das paixões, segundo aquilo da Escritura: As paixões dos pecados obravam em nossos membros para darem fruto à morte. Ora, dentre as paixões da alma, parece ser do amor e do ódio que todas as mais procedem, como do sobredito resulta. Logo, o ódio deve ser contado entre os vícios capitais.

3. Demais. – O vício é um mal moral. Ora, o ódio concerne mais principalmente o mal do que qualquer outra paixão. Logo, o ódio deve ser considerado vício capital.

Mas, *em contrário*, Gregório não enumera o ódio entre os vícios capitais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, vício capital é aquele que frequentemente da origem aos outros. Ora, o vício é contrário à natureza do homem enquanto animal racional. Mas o feito contra a natureza paulatinamente corrompe o natural. Por onde, necessariamente havemos de começar por nos afastarmos do menos contrário à natureza e acabar por abandonarmos o que lhe é mais conforme. Pois, o primeiro construído é o último a ser destruído. Ora, o que é máximo e primariamente natural ao homem é amar o bem, e sobretudo o bem divino e o do próximo. E portanto, o ódio, oposto a esse amor, não vem em primeiro lugar na destruição da virtude, causadas pelos vícios, mas em último. Logo, o ódio não é vício capital.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Aristóteles: a virtude de um ser consiste na boa disposição da sua natureza. Logo, nas virtudes, há de ser primeiro e principal o que na ordem natural é primeiro e principal. Por isso a caridade é considerada a principalíssima das virtudes. E pela mesma razão, o ódio não pode ser o primeiro dos vícios, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ódio ao mal, que contraria ao bem natural, é a primeira das paixões da alma, assim como o amor natural do bem. Mas o ódio ao bem conatural não pode vir em primeiro lugar, senão que é, por natureza, último; pois tal ódio, como o amor de um bem desregrado, atesta uma natureza de corrupção já consumada.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Há duas sortes de males. Um verdadeiro: o repugnante ao bem natural. O ódio desse mal pode, por natureza, ter prioridade entre as paixões. Há, porém, outro mal não verdadeiro, mas aparente: o que é verdadeiro bem e conatural, embora considerado mal, por causa da corrupção da natureza. O ódio desse mal, há de por força vir em último lugar e é vicioso; não, porém, o primeiro.

Art. 6 - Se o ódio nasce da inveja.

O sexto discute-se assim. – Parece que o ódio não nasce da inveja.

1. – Pois, a inveja é a tristeza que temos por causa dos bens alheios. Ora, o ódio não nasce da tristeza, mas antes, ao inverso, pois, nós nos entristecemos com a presença dos males que odiamos. Logo, o ódio não nasce da inveja.

2. Demais. – O ódio se opõe ao amor. Ora, o amor do próximo se refere ao amor de Deus, como se demonstrou. Logo, também o ódio ao próximo se refere ao ódio a Deus. Mas, o ódio a Deus não é causado pela inveja, pois não invejamos os que distam muito de nós, senão os que nos são próximos, com está claro no filósofo. Logo, o ódio não é causado pela inveja.

3. Demais. – Um efeito tem uma só causa. Ora, o ódio é causado pela ira; pois, como diz Agostinho, a ira, crescendo, transforma-se em ódio. Logo, o ódio não é causado pela inveja.

Mas, *em contrário*, Gregório diz que da inveja nasce o ódio.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, ódio ao próximo vem em último lugar no progresso do pecado, porque se opõe ao amor pelo qual naturalmente amamos o próximo. Ora, por quisermos evitar o que devemos naturalmente fugir, nos afastamos do natural. Mas naturalmente todo animal foge a tristeza, assim como apete o prazer, conforme está claro no Filósofo. Por onde, assim como o amor é causado pelo prazer, assim pela tristeza é causado o ódio. Pois, assim como somos levados a amar as coisas que nos agradam, pelas considerarmos sob a noção de bem, assim, pelas considerarmos sob a de mal, somos levados a odiar as que nos contristam. Por onde, sendo a inveja uma tristeza causada pelo bem do próximo, resulta que esse bem se nos torna odioso. E de aí o nascer, da inveja, o ódio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A potência apetitiva, como a apreensiva, refletindo-se sobre os seus atos, resulta nos movimentos da virtude apetitiva um certo círculo. Por onde, segundo o primeiro processo do movimento apetitivo, do amor resulta o desejo; donde resulta o prazer, quando se conseguiu o que se desejava. E como esse mesmo com prazer se no bem amado tem uma certa natureza de bem, resulta que o prazer causa o amor. E pela mesma razão, segue-se que a tristeza causa o ódio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma é a natureza do amor e outra, a do ódio. Pois, o objeto do amor é o bem derivado de Deus para as criaturas; por onde, o amor se refere primeiramente a Deus, e depois, ao próximo. Ao passo que o objeto do ódio é o mal, que não existe em Deus, mas só nos seus efeitos; e por isso já dissemos que Deus não é objeto de ódio senão enquanto apreendido nos seus efeitos. Logo, o ódio ao próximo vem antes do ódio a Deus. Por onde, sendo a inveja do próximo a mãe do ódio para com ele, ela se torna, por consequência, a causa do ódio a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede, por diversas razões, um mesmo efeito provir de causas diversas. E assim, o ódio pode provir da ira e da inveja. Mais diretamente, porém, nasce da inveja, que nos torna objeto de tristeza e portanto de ódio, o bem mesmo do próximo. Mas da ira nasce o ódio, por um certo acréscimo. Pois, primeiro, pela ira desejamos o mal ao próximo, dentro de uma certa medida, isto é, enquanto tem natureza de vingança. Mas depois, pela continuidade da ira, chegamos a desejar absolutamente o mal ao próximo, e isso implica por natureza, o ódio. Por onde, é claro que o ódio é causado pela inveja, formalmente, segundo a noção de objeto: porém, pela ira, dispositivamente.

Questão 35: Da acédia.

EM SEGUIDA DEVEMOS TRATAR DOS VÍCIOS opostos à alegria da caridade. A qual alegria tem por objeto o bem divino, e a ela se opõe a acedia; e o bem do próximo, ao qual se opõe a inveja. Por onde, devemos tratar primeiro, da acedia. Segundo da inveja.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a acédia é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a acédia não é pecado.

1. – Pois, por causa das paixões não somos louvados nem vituperados, segundo o Filósofo. Ora, a acédia é uma paixão, pois é uma espécie de tristeza, como diz Damasceno e como já se estabeleceu. Logo, a acédia não é pecado.

2. Demais. – Nenhuma privação corpórea, que se verifica em horas determinadas, tem natureza de pecado. Ora, tal é a acédia; pois, diz Cassiano: A acédia inquieta o monge sobretudo na sexta hora, como uma febre que o ataca num tempo determinado, suscitando na alma do doente, em horas habituais e fixas, os ardentíssimos calores dos seus acessos, Logo, a acédia não é pecado.

3. Demais. – O que procede de uma boa raiz não pode ser pecado. Ora, a acédia procede de boa raiz; pois, como diz Cassiano na mesma obra ela provém de o religioso gemer por não produzir frutos espirituais; e de exaltar os mosteiros longínquos onde não se encontra; o que parece próprio da humildade. Logo, a acédia não é pecado.

4. Demais. – Devendo fugir todo pecado, conforme aquilo da Escritura: Foge dos pecados como da vista duma cobra. Ora, Cassiano diz, no mesmo livro: a experiência prova que devemos evitar o ataque da acédia, fugindo-o, mas vencê-lo, resistindo. Logo, a acédia não é pecado.

Mas, *em contrário*. – O que a Sagrada Escritura proíbe é pecado. Ora, tal é a acédia, da qual diz: Submete o teu ombro e Leva-a às costas, isto é, a sabedoria espiritual, e não te enojas com as suas prisões. Logo, a acédia é pecado.

SOLUÇÃO. – A acédia, segundo Damasceno, é um tédio que acabrunha; isto é, que deprime de tal modo a alma do homem que não lhe apraz fazer nada; assim como tudo o que é ácido é ao mesmo tempo frio. Pois isso, a acédia produz um certo tédio de agir, como claramente o diz a Glosa aquilo da Escritura: A alma deles aborreceu toda a comida, e certos também dizem que a acédia é um torpor da alma, que desiste de começar o bem. Ora, tal tédio sempre é mau; quer, em si, mesmo, quer pelos seus efeitos. Pois, é em si mesmo mau o tédio causado por um mal aparente, que é verdadeiramente um bem; assim como, ao contrário, é mau o prazer causado por um bem aparente, que é verdadeiramente um mal. Ora, sendo o bem espiritual um verdadeiro bem, o tédio causado por ele é mau, em si mesmo. Mas também o tédio causado por um mal verdadeiro é mau pelos seus efeitos, se acabrunhar o homem de modo a retrai-lo totalmente das boas obras. Por isso, o Apóstolo não quer que o penitente seja consumido de demasiada tristeza, por causa do pecado. Por onde, a acédia, no sentido em que aqui a consideramos, designando o tédio causado pelo bem espiritual, é duplamente má: em si mesma e nos seus efeitos. Logo, a acédia é um pecado, pois, chamamos pecado aos movimentos apetitivos maus, como do sobredito se colhe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As paixões em si mesmas não são pecados; mas são repreensíveis quando aplicadas ao mal, assim como são louváveis quando aplicadas ao bem. Por onde, o

tédio em si mesmo não designa nada de louvável nem de repreensível. Mas o tédio moderado, por causa do mal designa uma coisa louvável; ao passo que designa uma coisa repreensível a tristeza provocada pelo bem, assim como a tristeza moderada por causa do mal. E a esta luz a acédia é considerada pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As paixões do apetite sensitivo podem em si mesmas, ser pecados veniais e inclinam a alma para o pecado mortal. E estando o apetite sensitivo ligado a um órgão corpóreo, resulta que, por alguma transmutação corpórea, o homem se torna mais disposto a certos pecados. Por isso pode acontecer que, por causa de certas transmutações corpóreas, ocorrentes em determinados tempos, certos pecados nos ataquem de preferência. Ora, toda privação natural dispõe, por si, à tristeza. Por isso, os que jejuam, quando começam, pelo meio dia, a sentir a falta de alimento, e a serem castigados pelo ardor solar, são mais atacados pela acédia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É próprio da humildade levar o homem, considerando os seus próprios defeitos, a não se exaltar. Mas próprio da humildade não é, senão antes, da ingratidão, desprezarmos os bens que possuídos como dons de Deus. E desse desprezo nasce a acédia, pois, nós nos entristecemos com o que reputamos, por assim dizer, mau ou vil. Por isso devemos exaltar os bens dos outros, sem contudo desprezarmos os que nos deu a Divina Providência, porque do contrário nos causariam tristeza.

RESPOSTA À QUARTA. – Devemos sempre fugir do pecado; mas o ataque do pecado devemos vencê-lo, umas vezes, fugindo, e outras desistindo. Fugindo, quando o pensamento continuado lhe agrava o incentivo; tal é o caso da luxúria, que faz dizer ao Apóstolo: Fugi da fornicção. Resistindo, quando o pensamento perseverante elimina o incentivo do pecado, proveniente de uma leve apreensão. E tal se dá com a acédia; pois, quanto mais pensamos nos bens espirituais, tanto mais se nos tornam agradáveis, e isso faz cessar a acédia.

Art. 2 - Se a acédia é um vício especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que a acédia não é um vício especial.

1. – Pois, o próprio a todo vício não constitui nenhum vício de natureza especial. Ora, qualquer vício faz o homem se entristecer com o bem espiritual oposto; assim, o luxurioso se contraria com o bem da continência, e o guloso, com o da abstinência. Ora, sendo a acédia uma tristeza causada pelo bem espiritual, como se disse parece não ser pecado especial.

2. Demais. – A acédia, sendo uma espécie de tristeza, opõe-se à alegria. Ora, a alegria não é considerada virtude especial. Logo, também vício especial não deve ser considerada a acédia.

3. Demais. – O bem espiritual, sendo um objeto comum, que a virtude deseja e o vício evita, não constitui virtude nem vício de natureza especial, salvo particularizado por alguma circunstância sobreveniente. Ora, parece que nada, senão a pena, o particulariza, tornando-o aplicável à acédia, como vício especial; pois muitos fogem dos bens espirituais por serem difíceis; por isso, a acédia é uma espécie de tédio. Ora, fugir dos trabalhos e buscar o descanso corporal parece constituir um mesmo vício - a preguiça. O que é falso; pois, ao passo que a preguiça se opõe à solícitude, à acédia opõe-se a alegria. Logo, a acédia não é um vício especial.

Mas, *em contrário*, Gregório distingue a acédia dos outros vícios. Logo, é um vício especial.

SOLUÇÃO. – Sendo a acédia, um tédio causado pelo bem espiritual, ela não será um vício de natureza especial, se considerarmos o bem especial em geral; porque, como dissemos, todo vício foge do bem

espiritual da virtude oposta. Do mesmo modo, também não se pode dizer seja a acédia um vício especial, por fugir do bem espiritual, quando penoso ou molesto ao corpo, ou um obstáculo para o prazer do mesmo. Pois também isto não distinguiria a acédia dos vícios carnis, que nos levam a buscar o descanso e o prazer do corpo.

Por isso, devemos dizer, que há nos bens espirituais, uma certa ordem. Pois, todos os bens espirituais, concernentes aos atos de cada virtude, se ordenam a um bem espiritual, que é o bem divino, objeto da virtude especial da caridade. Por onde, a qualquer virtude é natural comprazer-se com o seu bem espiritual próprio, consistente no seu ato próprio; mas à caridade pertence especialmente aquela alegria espiritual pela qual nos comprazemos com o bem divino. E semelhantemente, a tristeza pela qual nos contristamos com o bem espiritual concernente aos atos de cada virtude particular não é própria a nenhum vício especial, mas o é de todos os vícios. Contristar-se, porém, com o bem divino, com o qual se alegra a caridade, é próprio de um vício especial chamado acédia.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 3 - Se a acédia é pecado mortal.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a acédia não é pecado mortal.

1. – Pois, todo pecado mortal contraria o preceito da lei de Deus. Ora, parece que a acédia não contraria a nenhum preceito, como ficará claro a quem discorrer por cada um dos preceitos do Decálogo. Logo, a acédia não é pecado mortal.

2. Demais. – Num mesmo gênero, o pecado por obra não é menor que o de coração. - Ora, afastar-se por obra de um bem espiritual conducente a Deus não é pecado mortal; do contrário, pecaria mortalmente quem não observasse os conselhos. Logo, afastar-se, com tristeza de coração, das referidas obras espirituais, não é pecado mortal. Portanto, a acédia não é pecado mortal.

3. Demais. – Os varões perfeitos não cometem nenhum pecado mortal. Ora, eles sofrem de acédia pois diz Cassiano, que à acédia estão mais sujeitos os solitários, por ser ela inimiga mais encançada e frequente dos habitantes do ermo. Logo, nem sempre a acédia é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A tristeza do século produz a morte. Ora, tal é a acédia; pois, não é tristeza segundo Deus, que se divide por oposição, da tristeza do século e é conducente à salvação. Logo, é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos; chama-se pecado mortal o que nos priva da vida espiritual, fundada na caridade, pela qual Deus habita em nós. Por onde, é genericamente mortal o pecado que, em si mesmo e por essência, contraria a caridade. Ora, tal é a acédia. Pois, o efeito próprio da caridade é o alegrar-se com Deus, como dissemos. Ora, a acédia consiste em nos entediarmos com o bem espiritual, enquanto bem divino. Por isso, é genericamente pecado mortal.

Mas, devemos considerar que todos os pecados genericamente mortais só o são quando atingem a sua consumação: Ora, o pecado se consuma pelo consentimento da razão. Pois tratamos agora do pecado humano, consistente num ato humano, cujo princípio é a razão. Por onde, se houver apenas um começo de pecado, só na sensualidade, que não chegue a obter o consentimento da razão, o pecado é venial, por causa da imperfeição do ato. Assim, no gênero do adultério, a concupiscência, consistente só na sensualidade, é pecado venial; se porém, se chegar ao consentimento da razão, é pecado mortal. Assim também, o movimento da acédia só existe na sensualidade, por vezes, por causa da repugnância da

carne e do espírito; e então é pecado venial. Às vezes, porém obtém o consentimento da razão, que consiste na fuga, no horror e no detestar o bem divino, prevalecendo totalmente a carne contra o espírito. E então é claro, que a acédia é pecado mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A acédia contraria ao preceito da santificação do sábado, que, enquanto preceito moral, ordena o repouso da mente em Deus; ao qual também contraria a tristeza da mente causada pelo bem divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A acédia não é o afastar-se da mente de qualquer bem espiritual; mas, do bem divino, ao qual é necessário à nossa mente unir-se. Por onde, não é pecado de acédia o nos entristecermos por alguém nos obrigar à prática de atos de virtude, que não estamos obrigados a fazer; mas o é quando nos entristecemos com as obras, que temos o dever rigoroso de praticar, por amor de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os varões santos estão sujeitos a certos movimentos imperfeitos de acédia; que contudo não vão até obter o consentimento da razão.

Art. 4 - Se a acédia deve ser considerada vício capital.

O quarto discute-se assim. – Parece que a acédia não deve ser considerada vício capital.

1. – Pois, chama-se vício capital ao que provoca aos atos dos outros pecados, como já se estabeleceu. Ora, a acédia não provoca a agir, mas, antes, retrai da ação. Logo, não deve ser considerado vício capital.

2. Demais. – Um vício capital tem, por assim dizer, filhas que lhe são atribuída. Ora, Gregório atribui seis filhas à acédia, que são: a malícia, a rancura, a pusilanimidade, a desesperação, a negligência relativa ao que é de preceito, a divagação da mente relativa ao ilícito; e elas não parece, convenientemente, nascerem da acédia. Pois, a rancura parece ser idêntica ao ódio, nascido- da inveja, como já se estabelece, a malícia, por seu lado, é o gênero de todos os vícios; semelhantemente, a divagação da mente relativa ao ilícito aparece em todos os vícios; quanto à negligência relativa ao que é de preceito, ela parece ser o mesmo que a acédia; e por fim a pusilanimidade e a desesperação podem nascer de quaisquer pecados. Logo, não se diz convenientemente que a acédia é um vício capital.

3. Demais. – Isidoro distingue o vício da acédia do vício da tristeza^{4a}, dizendo que a tristeza consiste em abandonarmos o grave e penoso a que estamos obrigados; a acédia, em procurarmos o repouso indevido. E acrescenta que, da tristeza nasce o rancor, a pusilanimidade, a amargura, a desesperação, porém, da acédia, diz nascerem os sete vícios seguintes: a ociosidade, a sonolência, a importunidade de Espírito, a inquietação do corpo, a instabilidade, a verbosidade, a curiosidade. Logo, parece que tanto Gregório como Isidoro, designam mal a acédia como um vício capital com as suas filhas.

Mas, *em contrário*, o mesmo Gregório diz que a acédia é um vício capital e tem as referidas filhas.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, chama-se vício capital aquele, de que, como de causa final, os outros vícios procedem - naturalmente. Ora, como os homens praticam muitos atos, visando o prazer, quer para consegui-lo, quer levados à ação pelo ímpeto do mesmo; assim também fazem, por tristeza, muitos atos, quer para evitá-la, quer arrastados, pelo peso, dela, a agir. Ora, - sendo a acédia uma espécie de tristeza, como dissemos é justamente considerada vício capital.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A acédia, gravando a alma, impede o homem de praticar as obras que causam a tristeza. Contudo, indú-la a praticar certos atos que, ou são conformes à tristeza, como chorar, ou a certos outros que a evitam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Gregório assinala convenientemente as filhas da acédia. Pois, como diz o Filósofo, ninguém pode permanecer por muito tempo na tristeza, sem nenhum prazer; por isso, da tristeza há de necessariamente provir uma dupla consequência: primeiro, o afastar-se o homem do que entristece; segundo, buscar o com que se deleite. Assim, os que não podem fruir os prazeres espirituais, buscam os corpóreos, segundo o Filósofo. Ora, na fuga da tristeza opera-se o processo seguinte: primeiro, o homem foge do que entristece; segundo, luta contra o que gera a tristeza. Mas os bens espirituais, com que se entristece a acédia, são o fim e os meios. A fuga do fim é operada pela desesperação, e quanto a dos bens, que são meios, se forem difíceis e objeto de conselho, a fuga deles se opera pela pusilanimidade, e a dos que pertencem à justiça comum, pela negligência relativa aos preceitos. Por seu lado, a impugnação dos bens espirituais, que contrastam, ora concerne aos que nos induzem a eles, e essa é a rancura; ora, se estende aos bens espirituais mesmo, a cuja detestação somos levados, e isso é propriamente a malícia. E, enfim, quando, por tristeza, abandonamos os bens espirituais e buscamos os prazeres exteriores, tem lugar a filha da acédia chamada divagação relativa ao ilícito. - Donde se deduzem claras as respostas às objeções feitas concernentes a cada uma das filhas. Pois, a malícia não é considerada, aqui, como gêneros dos vícios, mas no sentido em que dissemos. Nem o rancor é tomado no sentido geral de ódio, mas, no de uma ceda indignação, como dissemos. E o mesmo devemos responder aos demais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cassiano também distingue a tristeza da acédia, com maior conveniência, Gregório chama à acédia tristeza. Pois, como já dissemos a tristeza não é um vício distinto dos outros, quando nos leva a abandonar uma obra penosa e laboriosa, ou quando oriunda de quaisquer outras causas. Mas só quando nos entristecemos com o bem divino, e isso concerne à essência da acédia, que busca o repouso indébito, na medida em que despreza o bem divino. - Quanto aos efeitos, que Isidoro considera como nascidos da acédia e da tristeza, eles se reduzem aos enumerados por Gregório. Assim, a amargura, que Isidoro considera nascida da tristeza, é um certo efeito do rancor. Por seu lado, a ociosidade e a sonolência reduzem-se à negligência relativa aos preceitos; sendo ocioso o que os abandona de todo, e sonolento o que os cumpre negligentemente. E todos os outros cinco efeitos, que considera nascidos da tristeza pertencem à divagação do espírito relativo ao ilícito. A qual, quando reside na parte superior mesmo do espírito, que quer inoportunamente derramar-se com causas diversas, chama-se importunidade do Espírito; quando concerne ao conhecimento, chama-se curiosidade: quanto à locução, chama-se verbosidade; quanto ao corpo, que não permanece no mesmo lugar, chama-se inquietude do corpo, no caso em que os movimentos desordenados dos membros traem o vago do espírito; e quando consiste no movimento para lugares diversos, chama-se instabilidade, que também podemos considerar como a mutabilidade de propósito.

Questão 36: Da inveja.

Em seguida devemos tratar da inveja.

E nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a inveja é tristeza.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a inveja não é tristeza.

1. – Pois, o objeto da tristeza é o mal. Ora, o objeto da inveja é o bem, conforme ao dizer de Gregório falando do invejoso: O coração que a felicidade alheia atormenta e faz consumir-se, traz em si mesmo a sua pena. Logo, a inveja não é a tristeza.

2. Demais. – A semelhança não é a causa da tristeza, mas antes, do prazer. Ora, a semelhança é causa da inveja; pois, diz o Filósofo: Certos invejarão aos que lhes são semelhantes pelo nascimento, ou pelo parentesco, ou pela estatura, ou pelo hábito ou pela reputação. Logo, a inveja não é a tristeza.

3. Demais. – A tristeza é causada por alguma privação; por isso, os que padecem grande privação são inclinados à tristeza, como já se disse quando se tratou das paixões. Ora, aqueles que faltam de pouco, que são amantes da honra e são considerados sábios, são invejosos, como se lê no Filósofo: Logo, a inveja não é tristeza.

4. Demais. – A tristeza se opõe ao prazer. Ora, os contrários não tem a mesma causa. Logo, sendo a recordação dos atos bons a causa do prazer, como se disse antes, não será a causa da tristeza. E, porém a causa da inveja; pois, como diz o Filósofo, certos invejam os que tem ou possuíram o que lhes convinha ou o que eles próprios possuíram. Logo, a inveja não é a tristeza.

Mas, *em contrário*, Damasceno considera a inveja uma espécie de tristeza, e diz que a inveja é a tristeza causada pelos bens alheios.

SOLUÇÃO. – O objeto da tristeza é o mal próprio. Ora, pode suceder que o bem alheio seja considerado como nosso mal próprio. E então pode haver tristeza causada pelo bem alheio. O que de dois modos pode dar-se. - De um modo, quando nos entristecemos com o bem de outrem, por nos constituir este perigo iminente de algum mal; por exemplo, quando nos entristecemos com a exaltação de um inimigo, por temermos que nos venha a fazer mal. E tal tristeza não é inveja, mas antes, efeito do temor, como diz o Filósofo: De outro modo, consideramos o bem de outrem como nosso mal próprio, quando vem diminuir a nossa glória ou a nossa excelência. E deste modo a inveja se entristece com o bem alheio. Por isso os homens invejam principalmente os bens que trazem a glória, por causa dos quais gostam de ser honrados e tidos em boa reputação, como diz o Filósofo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada impede que o bem de um seja considerado mal para outro. E sendo assim, pode haver uma tristeza por causa do bem, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Visando à inveja a glória de outrem, enquanto diminui a que desejamos, resulta que só temos inveja daqueles, cuja glória queremos igualar ou sobrepujar. Ora, isto não se dá em relação aos que distam muito de nós. Pois, ninguém, a não ser um insensato, pretende igualar ou sobrepujar, em glória, os que lhe são muito maiores; por exemplo, um plebeu, a um rei, ou ainda, um rei, a um plebeu, ao qual muito excede. Por onde, não invejamos aos que dista muito de nós, pelo lugar, pelo tempo ou pelo estado; mas aos que nos são chegados, e aos quais pretendemos igualar ou

sobrepujar. Pois, a nossa tristeza é causada por nos excederem eles em glória e ir isso contra a nossa utilidade. E quanto à semelhança ela causa prazer, enquanto concorda com a nossa vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ninguém se esforça por conseguir aquilo que de todo lhe falta. Por isso não invejamos a quem nisso nos excede. Mas quando nos falta pouco, parece-nos podermos alcançá-lo, e então a isso nos esforçamos. Por onde, quando fica frustrado o nosso esforço pelo excesso da glória de outrem, nós nos entristecemos. Donde vem que os amantes das honras são mais invejosos. E semelhantemente, os pusilânimes são invejosos, por tudo reputarem grande, e quando alguém alcança qualquer bem, consideram-se sobrepujados grandemente. Por isso, diz a Escritura: A inveja mata o pequeno. E Gregório diz: não podemos invejar senão aos que consideramos melhores que nós em alguma coisa.

RESPOSTA À QUARTA. – A lembrança dos bens passados, enquanto foram possuídos, causa prazer; mas causam tristeza, por terem sido perdidos; e causam inveja quando os vemos possuídos por outrem, pois isto sobretudo parece, privar-nos da nossa glória. Por isso, diz o Filósofo: Os velhos invejam os mais moços; e os que dispenderam muito para conseguir alguma coisa invejam os que a conseguiram com pouco esforço; pois, sofrem com a perda dos seus bens e por ver que outros os possuem.

Art. 2 - Se a inveja é pecado

O segundo discute-se assim. – Parece que a inveja não é pecado.

1. – Pois, diz Jerônimo Tenha companheiras com as quais aprenda, a que inveje e cujos ardores as estimulem: Ora, ninguém deve ser solicitado a pecar. Logo, a inveja não é pecado.

2. Demais. – A inveja é a tristeza causada pelos bens alheios, como diz Damasceno: Ora, esta às vezes é louvável; pois, diz a Escritura: quando os ímpios tomarem o governo, gerará o povo.

3. Demais. – A inveja designa um certo zelo. Ora, há um zelo bom, conforme aquilo da Escritura: O zelo da tua casa me devorou. Logo, a inveja nem sempre é pecado.

4. Demais. – A pena se divide da culpa, por oposição. Ora, a inveja é uma pena, conforme diz Gregório. Quando a gangrena da inveja corrompeu o coração que dela se deixou vencer, o próprio exterior também indica quão gravemente a vesânia excita a alma. Pois, a coloração do rosto degenera em palidez, os olhos se abalem, o espírito se inflama, os membros esfriam, o delírio se apodera da imaginação e os dentes rangem. Logo, a inveja não é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não nos façamos cobiçosos da vanglória, provocando-nos uns aos outros, tendo inveja uns dos outros.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a inveja é uma certa tristeza causada pelos bens alheios. Ora, esta tristeza pode sobrevir de quatro modos.

De um modo, quando sofremos com o bem alheio, por temermos que nos cause algum dano a nós, ou ainda a outros bens. Ora, tal tristeza não é inveja, como dissemos, e pode existir sem pecado. Por onde, diz Gregório: Costuma acontecer muitas vezes que, sem perdermos a caridade, a ruína do inimigo nos alegre, e também que, sem a culpa da inveja, a sua glória nos contriste; porque, quando ele rui, cremos que certos lerão o bem de se levantar e se se exalça, tememos não sejam muitos oprimidos injustamente.

De outro modo, podemos nos entristecer com o bem alheio, não porque outrem possua um bem, mas por estarmos nós privados dele. O que é propriamente o zelo, como diz o Filósofo E se esse zelo for concernente a bens honestos, é louvável, conforme aquilo do Apostolo: anela aos dons espirituais. Se, porém disser respeito aos bens temporais, pode implicar ou não, o pecado.

De terceiro modo, entristecemos-nos com o bem de outrem, quando o que o obtém é indigno; e essa tristeza não pode ser produzida pelos bens honestos, ela, que nos torna justos; mas, como diz o Filósofo: é relativa às riquezas e bens semelhantes, que podem ser possuídos tanto por dignos como por indignos deles. E essa tristeza, segundo o Filósofo, se chama *némese* e tem por objeto os bons costumes. Mas isto ele diz, considerando os bens temporais em si mesmos, enquanto podem parecer grandes aos que não levam em conta os bens eternos. Mas, segundo a doutrina da fé, os bens temporais, que caem em partilha aos indignos, são assim dispostos pela justa ordenação de Deus, quer para a correção, quer para a danação deles. E tais bens são quase nada em comparação com os futuros, dados aos bons. Por isso, tal tristeza é proibida na Sagrada Escritura, conforme aquilo Não queiras invejar aos malignos nem invejes aos que obram iniquidades. E noutro lugar: Por pouco se não transtornaram os meus passos, porque tive zelo sobre os iníquos, vendo a paz dos pecadores.

E de quarto modo, entristecemos-nos com os bens de outrem, quando esses bens excedem aos nossos. E isto é propriamente inveja e é sempre mau, como também o reconhece o Filósofo porque nos condoemos com o que devia nos alegrar, isto é, com o bem do próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado a inveja é considerada como o zelo com que devemos nos excitar para progredir com os melhores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto à tristeza causada pelos bens alheios, conforme ao primeiro modo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A inveja difere do zelo, como se disse. Por onde, há certo zelo que pode ser bom. Mas a inveja é sempre má.

RESPOSTA À QUARTA. – Nada impede seja um pecado também pena em razão de alguma circunstância que se lhe acrescente como já dissemos quando tratamos dos pecados.

Art. 3 - Se a inveja é pecado mortal.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a inveja não é pecado mortal.

1. – Pois, a inveja, sendo uma espécie de tristeza, é paixão do apetite sensitivo. Ora, na sensualidade não há pecado mortal, mas só na razão, como está claro em Agostinho Logo, a inveja não é pecado mortal.

2. Demais. – As crianças não podem cometer pecado mortal. Mas podem ter inveja, como diz Agostinho: Eu vi e conheci por experiência um menino invejoso; ainda não falava e já pálido, com as feições transtornadas, lançava olhares invejosos para outro menino, no seio da sua ama. Logo, a inveja não é pecado mortal.

3. Demais. – Todo pecado mortal contraria a alguma virtude. Ora, a inveja não contraria a nenhuma virtude, mas à *némese*, que uma paixão. Logo, a inveja não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a Escritura: a inveja mata o pequeno. Ora, nada mata espiritualmente a não ser o pecado mortal. Logo, a inveja é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – A inveja é genericamente pecado mortal; e o gênero de um pecado se deduz do seu objeto. Ora, a inveja, pela natureza do seu objeto, contraria à caridade, donde vem a vida espiritual da alma, conforme aquilo da Escritura. Nós sabemos que nos fomos trasladados da morte para a vida, porque amamos a nossos irmãos. Ora, o objeto, tanto da caridade como da inveja é o bem do próximo, mas por movimentos contrários; pois, a caridade se compraz com esse bem, ao passo que a inveja com ele se entristece, como do sobredito resulta. Por onde, é manifesto que a inveja é, genericamente, pecado mortal.

Mas, como já dissemos cada gênero de pecado mortal encerra certos movimentos imperfeitos da sensualidade, que são pecados veniais. Assim, o gênero do adultério, os primeiros movimentos da concupiscência: e o do homicídio, os primeiros da ira. Assim também no gênero da inveja se encontram certos movimentos primeiros, que são pecados veniais, mesmo, às vezes, nos varões perfeitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os movimentos da inveja, enquanto paixão da sensualidade são algo do imperfeito no gênero dos atos humanos, cujo princípio é a razão. Por onde, tal inveja não é pecado mortal. E semelhante é a natureza da inveja das crianças, que não têm uso da razão.

Donde se deduz claramente a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – A inveja, segundo o Filósofo, opõe-se tanto à némeze como à misericórdia, mas a luzes diversas. Pois, à misericórdia opõe-se diretamente, pela contrariedade do objeto principal; porque o invejoso se entristece com o bem do próximo; ao passo que o misericordioso se entristece com o mal do mesmo. Por onde, os invejosos não são misericordiosos, como no mesmo lugar se diz, nem inversamente. Relativamente aquele, porém, com cujo bem se entristece o invejoso, a inveja se opõe a némeze; pois, o nemesético se entristece com o bem dos que agem mal, conforme aquilo da Escritura: Tive zelo sobre os iníquos, pendo a paz dos pecadores; ao passo que o invejoso se entristece com o bem dos que são dignos. Por onde, é claro que a primeira contrariedade é mais direta que a segunda. Ora, a misericórdia é uma virtude e o efeito próprio da caridade. Por isso, a inveja se opõe à misericórdia e à caridade.

Art. 4 - Se a inveja é vício capital.

O quarto discute-se assim. – Parece que a inveja não é um vício capital.

1. – Pois, os vícios capitais se distinguem, por oposição, das suas filhas. Ora, a inveja é filha da vanglória, conforme ao que diz o Filósofo: os amantes da honra e da glória são os que mais invejam. Logo, a inveja não é um vício capital.

2. Demais. – Parece que os vícios capitais são mais leves que os outros, que deles nascem. Pois, diz Gregório os primeiros vícios se introduzem na alma enganada por uma aparência de razão; mas as consequências daí resultantes, ao mesmo tempo que a arrastam a toda espécie de loucuras, a confundem por um como clamor bestial. Ora, a inveja parece ser o gravíssimo dos pecados; pois, diz Gregório: Embora, em cada pecado cometido, o veneno do velho inimigo se infunda no coração humano, contudo, por esta nequícia, a serpente, do fundo das suas entranhas vomita a pule da malícia, que se impregna no coração. Logo, a inveja não é um vício capital.

3. Demais. – Parece que Gregório distingue inconvenientemente as filhas da inveja, quando diz da inveja nasce o ódio, a murmuração, a detração, o exultar com as adversidades do próximo e o afligir-se com as

prosperidades dele. Ora, a exultação com as adversidades do próximo e a aflição com as suas prosperidades parece ser o mesmo que a inveja, como resulta do que se disse antes. Logo, nem uma nem outra devem ser consideradas filhas da inveja.

Mas, *em contrário*, a autoridade de Gregório, que considera a inveja um vício capital e lhe atribui as referidas filhas.

SOLUÇÃO. – Assim como a acédia é a tristeza causada pelo bem espiritual divino, assim, a inveja é a que se funda no bem do próximo. Ora, como já dissemos a acédia é um vício capital, por impelir o homem a fazer certas coisas para fugir à tristeza ou satisfazê-la. Por onde, pela mesma razão, a inveja é considerada vício capital.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Gregório, os vícios capitais estão ligado, por tão estreito parentesco entre si, que um nasce do outro. Afim, a primeira filha da soberba é a vanglória, que, começando por corromper o espirito que domina, logo gera a inveja; pois, desejando o poder de um nome vão, consome-se pelo temor que outrem o possa obter. Por onde, não é contra a natureza do vício capital, que um nasça de outro; mas que não tenha alguma razão principal de produzir, por si, muitos gêneros de pecados. Talvez, porém, por a inveja manifestamente nascer da vanglória, não é considerada vício capital nem por Isidoro, nem por Cassiano.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Das palavras citadas não se conclui que a inveja seja o máximo dos pecados; mas que, quando o diabo a sugere, induz o homem ao que lhe ocupava principalmente o coração. Pois, como se diz no mesmo lugar, por via de consequência, por inveja do diabo entrou no mundo a morte. Ha porém, uma certa inveja considerada como um dos mais graves pecados, e é a inveja da graça fraterna, que nos leva a nos entristecermos com o aumento mesmo da graça de Deus e não só, com o bem do próximo. Por isso, é considerada como pecado contra o Espírito Santo; porque por ela, o homem de certo modo inveja o Espírito Santo, glorificado nas suas obras.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O número das filhas da inveja pode ser explicado da maneira seguinte, porque, no seu desenvolvimento, há na inveja algo que exerce a função de princípio, algo que tem o papel de meio e algo que desempenha o de fim. O principio consiste em o invejoso diminuir a glória de outro; ocultamente, como é o caso da murmuração; ou manifestamente, como se dá com a detração. O meio consiste em que, visando diminuir a glória de outrem, ou o consegue e, então, tem lugar a exultação com as adversidades alheias, ou, não o consegue e então é o caso da aflição com a prosperidade alheia. Quanto ao termo, ele consiste no ódio; pois assim como o bem que deleita causa o amor, assim a tristeza causa o ódio, conforme dissemos. Quanto à aflição causada pela prosperidade do próximo, ela é de um modo, a inveja mesmo, a saber, quando nos entristecemos com a prosperidade de alguém por ver que tem uma certa glória. De outro modo, é filha da inveja enquanto que a prosperidade do próximo se realiza contra o esforço do invejoso, que se esforça pelas impedir. Enfim, a exultação com as adversidades não é diretamente o mesmo que a inveja, mas resulta desta; pois, da tristeza com o bem do próximo, que é a inveja, resulta a exultação com o mal do mesmo.

Questão 37: Da discórdia.

Em seguida devemos tratar dos pecados opostos à paz. E primeiro, da discórdia, que tem a sua sede no coração. Segundo, da contenção, que tem a sua na boca. Terceiro, do concernente às obras, isto é, do cisma; da rixa; da guerra; ela sedição.

Na primeira questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se a discórdia é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a discórdia não é pecado.

1. – Pois, discordar de alguém é separarmo-nos da sua vontade. Ora, parece não ser isto pecado, porque a vontade do próximo não é a regra da nossa, senão só a vontade divina. Logo, a discórdia não é pecado.

2. Demais. – Quem induz outrem a pecar também peca. Ora, despertar a discórdia entre outros não parece ser pecado; pois, diz a Escritura: Sabendo Paulo que uma parte era de Saduceus e outra de Fariseus, disse em alta voz no conselho: Varões irmãos, eu sou Fariseu, filho de Fariseus, acerca da esperança e da ressurreição dos mortos eu sou julgado. E quando isto disse, se moveu uma grande dissensão entre os Fariseus e os Saduceus. Logo, a discórdia não é pecado.

3. Demais. – No pecado, sobretudo o mortal, não caem os varões santos. Mas, entre eles também existe a discórdia, como se lê na Escritura: Houve tal desavença entre Paulo e Barnabé que se separaram um do outro. Logo, a discórdia não é pecado e sobretudo mortal.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo coloca as dissensões, isto é, as discórdias, entre as obras da carne, das quais diz: Os que tais coisas cometem não possuirão o reino de Deus. Ora, ninguém é excluído do reino de Deus senão pelo pecado mortal. Logo, a discórdia é pecado: mortal.

SOLUÇÃO. – A discórdia se opõe à concórdia. Ora, a concórdia como já dissemos é causada pela caridade, enquanto esta reduz muitos corações à unidade que é, principalmente, o bem divino e, secundariamente, o bem do próximo. Por onde, a discórdia é pecado pela razão de contrariar à referida concórdia. Mas devemos saber que essa concórdia pode ser eliminada pela discórdia, de dois modos: essencial ou acidentalmente. – Assim, dizemos ser essencial aos atos e aos movimentos humanos o que é segundo a intenção. Por onde, discordamos essencialmente do próximo, quando, ciente e intencionalmente dissentimos do bem divino e do bem do próximo, com o que devemos consentir. E isto é genericamente pecado mortal por contrariar à caridade; embora os primeiros movimentos dessa discórdia, por causa da imperfeição do ato, sejam pecados veniais. Por outro lado, é acidental nos atos humanos aquilo que está fora da intenção. Por onde, quando certos tem na intenção um determinado bem concernente à honra de Deus ou à utilidade do próximo, mas desses, um pensa ser tal um bem, e outro tem opinião contrária, então a discórdia é acidentalmente contrária ao bem divino ou ao do próximo. E tal discórdia não é pecado nem repugna à caridade; salvo se estiver imbuída de erro sobre o necessário à salvação e ou se se lhe acrescentar indevidamente a pertinácia. Pois, como também já dissemos, a concórdia, efeito da caridade, é a união das vontades e não a das opiniões. Por onde é claro que a discórdia provém, às vezes, do pecado de um só, como, por exemplo, quando um quer o bem, ao qual outro cientemente resiste. Outras vezes porém provém do pecado de ambos, por exemplo, quando dissentem do bem, um do outro, e cada qual ama o seu bem próprio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A vontade de um homem, em si mesmo considerada, não é a regra da vontade de outro. Mas quando a vontade do próximo se une à de Deus, torna-se, por

consequência, uma regra regulada pela regra primeira. Logo, discordar de tal vontade é pecado, pois assim discordamos da vontade divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a vontade do homem que se une à de Deus é uma regra reta da qual é pecado discordar; assim também, a vontade humana contrária à de Deus é uma regra perversa da qual é bom discordar. Logo, provocar a discórdia, que elimina a boa concórdia, resultante da caridade, é pecado grave; donde o dizer a Escritura: São seis as coisas que o Senhor aborrece e a sua alma detesta a sétima; e essa sétima coisa diz ser o que semeia discórdia entre seus irmãos. Mas causar discórdia que elimine a má concórdia, isto é, a fundada na vontade má, é louvável. E deste modo, foi louvável que Paulo tivesse provocado dissensão entre o que eram concordes no mal; pois, também o Senhor disse de si não vim trazer paz, mas espada.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A discórdia irrompida entre Paulo e Barnabé foi acidental e não essencial; ambos queriam o bem, mas um o punha numa coisa e o outro, noutra. O que era próprio da imperfeição humana; mas, não havia entre eles controvérsia sobre o necessário à salvação. Embora isso mesmo fosse ordenado pela providência divina, por causa da utilidade daí resultante.

Art. 2 - Se a discórdia é filha da vanglória.

O segundo discute-se assim. – Parece que a discórdia não é filha da vanglória.

1. – Pois, a ira é vício diferente da vanglória. Ora, a discórdia parece ser filha da ira, conforme aquilo da Escritura: O homem iracundo provoca rixas. Logo, não é filha da vanglória.

2. Demais. – Agostinho, expondo aquilo do Evangelho - Ainda o Espírito não fora dado - diz: A inveja separa, a caridade une. Ora, a discórdia não é senão uma certa separação da vontade. Logo, a discórdia procede da inveja, isto é, da inveja, mais que da vanglória.

3. Demais. – Aquilo de que nascem muitos males é vício capital. Ora, tal é a discórdia; pois, ao lugar da Escritura. - Todo reino dividido contra si mesmo será desolado - diz Jerônimo: Assim como, pela concórdia, as coisas pequenas crescem, assim, pela discórdia as maiores caem em ruína. Logo, a discórdia mesma deve ser considerada vício capital, mais que filha da vanglória.

Mas *em contrário*, é a autoridade de Gregório.

SOLUÇÃO. – A discórdia implica certa separação das vontades, que consiste em se apegar a vontade de um a uma coisa, e a de outro, à outra. O apegar-se a vontade de um ao que lhe é próprio provém de preferirmos o nosso ao bem alheio; o que, se o fazemos desordenadamente, é próprio da soberba e da vanglória. Por onde, a discórdia, que nos leva a buscar o nosso bem próprio e nos afastarmos do que é de outrem, é considerada filha da vanglória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A rixa não é o mesmo que a discórdia. Pois, a rixa consiste na obra exterior; por isso é propriamente causada pela ira, que move o ânimo a danificar o próximo. Ao passo que a discórdia consiste na separação dos movimentos da vontade, o que é produzido pela soberba ou pela vanglória, pela razão já dada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na discórdia distinguimos, como termo de origem, a separação da vontade, de outrem; e então é causada pela inveja. Como termo final, o apego ao nosso bem próprio, e então é causada pela vanglória. E como, o termo final de qualquer movimento tem prioridade sobre o termo de

origem, por ser o fim mais principal que o princípio, a discórdia é considerada, antes, filha da vanglória que da inveja, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela concórdia as coisas pequenas crescem e, pela discórdia, as maiores caem em ruína, porque a virtude, quanto mas unida, tanto mais forte, e diminui pela separação, como diz um autor: Por onde, é claro que isso constitui um efeito próprio da discórdia, que é a divisão das vontades; mas não provém de se originarem da discórdia diversos vícios, o que lhe daria a natureza de vício capital.

Questão 38: Da contenção.

Em seguida devemos tratar da contenção.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se a contenção é pecado mortal.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a contenção não é pecado mortal.

1. – Pois, os varões espirituais não caem em pecado mortal; ora, entre eles há, entretanto, contenção, segundo aquilo do Evangelho: Excitou-se entre os discípulos de Jesus a questão sobre qual deles se devia reputar o maior. Logo, a contenção não é pecado mortal.

2. Demais. – Ninguém de boa disposição deve com prazer-se com o pecado mortal do próximo. Ora, diz o Apóstolo: Outros pregam a Cristo por contenção; e em seguida acrescenta: Não só nisto me alegro, mas ainda me alegrarei. Logo, a contenção não é pecado mortal.

3. Demais. – Sucede que certos contendem, em juízo ou em disputa, não com ânimo vulgar de malfazer, mas antes, visando o bem. Tais aqueles que, disputando, contendem com os heréticos; donde, sobre aquilo da Escritura Aconteceu um dia, ele dizer a Glosa: Os católicos não se resolvem a contender contra os heréticos, sem primeiro serem provocados à luta. Logo, a contenção não é pecado mortal.

4. Demais. – Parece que Jó lutou com Deus, conforme aquilo da Escritura: Porventura o que disputa com Deus tão facilmente o deixa? E, contudo, Jó não pecou mortalmente, pois, dele diz o Senhor: Vós não falastes diante de mim o que era reto, como falou o meu servo Jó. Logo, a contenção nem sempre é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a contenção contraria ao preceito do Apóstolo, que diz: Foge de contendas de palavras; e noutro lugar a contenção enumerada entre as obras da carne, que os que tais coisas cometem não possuirão o reino de Deus, como no mesmo passo se diz: Ora, tudo o que exclui do reino de Deus e contraria a um preceito é pecado mortal. Logo, a contenção é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Contender é tender contra alguém. Por onde, assim como a discórdia implica uma certa contrariedade na vontade, assim a contenção importa uma certa outra nas palavras. E por isso também, ao desenrolar-se de um discurso em antíteses se chama contenção, que Túlio considera figura de retórica, quando diz: A contenção consiste em o discurso tecer-se de coisas contrárias; por exemplo, a adulação parte de princípio agradáveis, mas os seus resultados são muito amargos.

Ora, a contrariedade de palavras podemos considerá-la à dupla luz: quanto à intenção do contendente e quanto ao modo. Na intenção devemos considerar se se contraria à verdade, o que é censurável; ou se à falsidade, o que é louvável. No modo, devemos considerar se um tal modo convém às pessoas e às coisas de que se trata, o que é louvável, e por isso Túlio diz: ser a contenção um discurso veemente para confirmar, e acomodado à refutação. Ou a contenção é contrária a conveniência das pessoas e das coisas e então é censurável.

Se pois considerarmos a contenção que implica a impugnação da verdade e o seu modo desordenado, é pecado mortal. E nesse sentido, Ambrósio define a contenção dizendo: A contenção é a impugnação da verdade confiada no clamor. - Se porém, chamarmos contenção à impugnação de falsidade com conveniente modo de acrimônia, nesse caso é louvável. - Se porém considerarmos a contenção como importando a impugnação de falsidade de modo desordenado, em tal caso pode ser pecado venial,

salvo se talvez a desordem for tamanha, no contender, a ponto de produzir escândalo nos outros. Por isso o Apóstolo, depois de ter dito: - Foge de contendas de palavras - acrescenta: que para nada aproveitam, senão para perverter aos que as ouvem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os discípulos de Cristo não promoviam a contenção com a intenção de impugnar a verdade, pois cada qual defendia o que lhe parecia verdadeiro. Havia, porém desordem na contenção deles, por contenderem sobre o que não deviam contender, a saber, primado da honra; pois ainda não eram espirituais, como diz a Glosa a esse lugar. Por isso, o Senhor lhes impôs silêncio, justamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os que pregavam a Cristo por espírito de contenção eram repreensíveis; pois embora não impugnassem a verdade da fé, mas a pregassem, impugnavam, contudo a verdade pensando que assim provocavam a aflição ao Apóstolo, que a pregava. Por isso ele não se alegrava com a contenção deles, mas, do fruto daí proveniente, a saber, a anunciação de Cristo; pois do mal também nasce ocasionalmente o bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo a ideia completa de contenção, enquanto pecado mortal, contende em juízo quem impugna a verdade da justiça; e contende, disputando, quem entende impugnar a verdade da doutrina. E sendo assim, os católicos não contendem contra os heréticos, mas antes, inversamente. Se, porém considerarmos a contenção em juízo ou por disputa, na sua ideia imperfeita, isto é, enquanto implica uma certa acrimónia no falar, então nem sempre é pecado mortal.

RESPOSTA À QUARTA. – A contenção, no lugar citado, é tomada comumente, por disputa. Pois, dissera Jó alarei ao todo poderoso e com Deus desejo disputar, não querendo, porém, com isso, impugnar a verdade, mas indagá-la; nem, nessa indagação, deixar-se levar de qualquer desordem da alma ou de palavras.

Art. 2 - Se a contenção é filha da vanglória.

O segundo discute-se assim. – Parece que a contenção não é filha da vanglória.

1. – Pois, a contenção tem afinidades com o zelo, donde o dizer o Apóstolo: Porquanto, havendo entre vós zelos e contendas, não é assim que sois carnis e andais segundo o homem? Ora, o zelo é próprio da inveja. Logo, com maior razão, a contenção nasce da inveja.

2. Demais. – A contenção é acompanhada de um certo clamor. Ora, o clamor nasce da ira, como está claro em Gregório. Logo, também a contenção nasce da ira.

3. Demais. – A ciência parece ser sobretudo, matéria da soberba e da vanglória, conforme aquilo da Escritura: A ciência incha. Ora, a contenção provém muitas vezes da falta de ciência, que leva a conhecer e não a impugnar a verdade. Logo, a contenção não é filha da vanglória.

Mas, *em contrário*, a autoridade de Gregório.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos discórdia é filha da vanglória, porque cada um dos que discordam se apegam à sua opinião própria e um não cede ao outro. Ora, é próprio da soberba e da vanglória buscar a excelência própria. Mas, assim como são discordantes os que, de coração, se apegam às suas opiniões próprias, assim, contendentes são os que, com palavras, defendem as suas opiniões. Por onde, pela mesma razão, a contenção e a discórdia são consideradas filhas da vanglória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A contenção, como a discórdia, tem afinidades com a inveja, quanto ao nos afastarmos do que discordamos ou daquele com quem contendemos. Mas, quanto ao que se apegamos ao que contende, tem conveniência com a soberba e a vanglória, isto é, enquanto se apegamos à sua opinião própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O clamor é usado, na contenção de que se trata, para o fim de impugnar a verdade. Por onde, não é o elemento principal da contenção. Portanto, não é forçoso que esta derive da mesma origem que o clamor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A soberba e a vanglória tomam ocasião sobretudo dos bens, mesmo dos que lhes são contrários, por exemplo, quando alguém se ensoberbece pela sua humildade. Mas esta derivação é accidental e não essencial; pois, desse modo, nada impede um contrário nascer de outro. Por onde, nada impede que o originado essencial e diretamente, da soberba ou da vanglória, seja causado pelo contrário daquilo de que ocasionalmente nasce a soberba.

Questão 39: Do cisma.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostas à paz e relativos à ação, a saber: o cisma, a rixa, a sedição e a guerra.

Em primeiro lugar, pois, sobre o cisma discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se o cisma é pecado especial.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o cisma não é pecado especial.

1. – Pois, cisma, como diz o papa Pelágio significa o mesmo que separação. Ora, todo pecado produz uma certa separação, segundo aquilo da Escritura. As vossas iniquidades são as que fizeram uma separação entre vós e o vosso Deus. Logo, o cisma não é pecado especial.

2. Demais. – São cismáticos os que não obedecem à Igreja. Ora, todo pecado torna o homem desobediente aos preceitos da Igreja, porque o pecado, segundo Ambrósio; é a desobediência aos preceitos celestes. Logo, todo pecado é cisma.

3. Demais. – A heresia também separa o homem da unidade da fé. Se pois, o nome de cisma implica separação, parece não diferir, como pecado especial, do pecado de infidelidade.

Mas, *em contrário*, Agostinho distingue entre o cisma e a heresia, dizendo: O cisma somente consiste em se comprazer o cismático em separar-se da sociedade dos fiéis, apesar de se professar a mesma opinião e o mesmo culto que eles; a heresia, porém, opina diversamente daquilo que crê a Igreja Católica. Logo, o cisma não é pecado geral.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro, o nome de cisma é derivado de separação das almas, Ora, separação opõe-se à unidade. Por onde, pecado de cisma se chama ao que direta e essencialmente se opõe à unidade. Ora, assim como na ordem natural o que é acidental não constitui espécie, assim também na ordem moral, em que é essencial o intencional, e por acidente, o que não está na intenção. Por onde, é pecado especial o pecado de cisma propriamente dito, pelo qual o cismático tem a intenção de separar-se da unidade resultante da caridade, a qual, não somente une uma pessoa à outra pelo vínculo espiritual do amor, mas também toda a igreja pela unidade de espírito. Por onde, propriamente se chama cismático quem espontaneamente e intencionalmente se separa da unidade da Igreja, que é a unidade principal. Pois, a unidade particular de certos entre si ordena-se para a da igreja, como a composição de cada membro, no corpo natural, se ordena à unidade de todo o corpo. Ora, a unidade da Igreja tem duplo fundamento: a união mútua dos seus membros ou comunhão, e, além disso, o ordenar-se de todos esses membros para uma só cabeça conforme aquilo do Apóstolo: Inchado vamente no sentido da sua carne, e sem estar unido com a cabeça, da qual todo o corpo fornido e organizado pelas suas ligaduras e juntas crescem em aumento de Deus. Ora, essa cabeça é o próprio Cristo, cujas vezes, - na Igreja, faz o Sumo Pontífice. Portanto, cismáticos se chamam os que recusam submeter-se ao Sumo Pontífice e viver em comunhão com os membros da Igreja, que lhes estão sujeitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O separar-se o homem de Deus pelo pecado não está na intenção do pecador; mais isso de dá fora da intenção dele, por buscar desordenadamente um bem mutável. O que, logo, não constitui cisma, propriamente falando.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não obedecer aos preceitos, com uma certa rebelião, constitui a essência do cisma. Digo, porém, com rebelião, porque o cismático despreza os preceitos da Igreja e recusa admitir-lhe as decisões. Ora, isto não o faz qualquer pecador. Por onde, nem todo pecado é cisma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A heresia e o cisma se distinguem pelas coisas às quais essencial e diretamente se opõem. Ora, a heresia se opõe essencialmente à fé; ao passo que o cisma, à unidade da caridade eclesiástica. Por onde, como a fé e a caridade são virtudes diversas, embora quem não tem fé também não tem caridade, assim, o cisma e a heresia são vícios diversos, embora todo herético também seja cismático, mas não inversamente. E é o que diz Jerônimo: Julgo haver entre o cisma e a heresia a diferença seguinte - a heresia professa dogmas perversos, ao passo que o cisma separa da Igreja. E, contudo, assim como a perda da caridade é caminho para a da fé, conforme aquilo da Escritura. Do que, apartando-se alguns, isto é, da caridade e de virtudes semelhantes, se deram a discursos sãos - assim também o cisma é caminho para a heresia. Por isso, Jerônimo acrescenta no mesmo lugar: o cisma, considerado no seu princípio e de certo modo pode ser compreendido como diverso da heresia; aliás, não há cisma que não venha acompanhado de alguma heresia, para parecer que o cismático se separou, com razão, da Igreja.

Art. 2 - Se o cisma é mais grave pecado que a infidelidade.

O segundo discute-se assim. – Parece que o cisma é mais grave pecado que a infidelidade.

1. – Pois, o pecado mais grave é punido com pena mais grave, conforme aquilo da Escritura: O número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Ora, dá-se que o pecado de cisma é mais gravemente punido, mesmo que o de infidelidade ou de idolatria. Assim, lemos na Escritura, que por idolatria, certos foram imolados pela espada; pois, nela se lê, do pecado de cisma. Se o Senhor fizer por um novo prodígio que a terra, abrindo a sua boca, os engula com tudo o que lhes pertence, e que desçam vivos ao inferno, então sabereis que eles blasfemaram contra o Senhor. Também as dez tribos, que pelo vício de cisma, se separaram do reino de Davi, foram gravissimamente punidas, como esta na Bíblia. Logo, o pecado de cisma é pecado mais grave que o de infidelidade.

2. Demais. – O bem da multidão é melhor e mais divino que o de um só, como claramente o diz o Filósofo. Ora, o cisma encontra o bem da multidão, isto é, a unidade eclesiástica; ao passo que a infidelidade encontra a fé, que é o bem de um particular. Logo, parece que o cisma é pecado mais grave que a infidelidade.

3. Demais. – Ao maior mal se opõe maior bem, como está claro no Filósofo. Ora, o cisma se opõe à caridade, maior virtude que a fé, a que se opõe a infidelidade, como do sobredito resulta. Logo, o cisma é mais grave pecado que a infidelidade.

Mas, *em contrário*. – O resultante da adição com outra coisa, tem superioridade sobre esta, no bem ou no mal. Ora, a heresia é tal, pela sua adição com o cisma; pois, a este acrescenta um dogma pervertido, como resulta da autoridade de Jerônimo supra-aduzida. Logo, o cisma é menor pecado que a infidelidade.

SOLUÇÃO. – A gravidade do pecado pode ser medida à dupla luz: na sua espécie ou, nas circunstâncias. Ora, as circunstâncias particulares são infinitas e podem variar de infinitos modos. Por onde, quando se indaga em geral, qual de dois pecados é o mais grave, a questão deve entender-se da gravidade fundada no gênero do pecado. Ora, o gênero ou a espécie do pecado se funda no seu objeto, como do sobredito resulta. Logo, o pecado que contraria a um maior bem é genericamente mais grave; assim o pecado

contra Deus o é mais do que o contra o próximo. Ora, é manifesto que a infidelidade é um pecado contra Deus mesmo, enquanto é em si a verdade primeira, objeto da fé; ao passo que o cisma encontra a unidade eclesiástica, que é um bem participado e menor do que Deus em si mesmo é. Por onde é claro, que o pecado de infidelidade é genericamente mais grave que o de cisma, embora possa dar-se que um cismático peque mais gravemente que um infiel, quer pelo seu maior desprezo, quer pelo maior perigo a que arrasta, ou por qualquer outra circunstância semelhante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ao referido povo já era manifesto, pela lei que tinha recebido que só havia um Deus e que não devia adorar a outros deuses; o que lhe tinha sido confirmado por muitos sinais. Logo, não era necessário que, pecando contra essa fé pela idolatria, fosse punido por alguma pena desusada, senão só por uma pena comum. Mas não era sabido entre ele que deveria ter sempre Moisés como chefe. Por isso, rebelando-se contra o governo deste, era necessário fosse punido por uma pena miraculosa e desusada. Ou se pode dizer, que o pecado de cisma desse povo foi às vezes punido mais gravemente, por ser inclinado às sedições e aos cismas. Pois, diz a Escritura: De tempos antigos se tem esta cidade revoltado contra os reis e que nela se tem excitado sedições e guerras. Ora, às vezes uma pena maior é infligida pelo pecado mais habitual, como já estabelecemos. Pois, penas são remédios para afastar os homens do pecado; por isso, onde há maior inclinação para este deve ser aplicada pena mais severa. - Ora, as dez tribos não só foram punidas pelo pecado de cisma, mas também pelo de idolatria, como no mesmo lugar se diz.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bem da multidão é maior que o de um indivíduo, que faz parte dela, mas, por sua vez, é menor que o bem extrínseco a que a multidão se ordena, assim como, o bem da ordem de um exército é menor que o bem do chefe. Semelhantemente, o bem da unidade eclesiástica, a que se opõe o cisma, é menor que o bem da verdade divina, a que se opõe a infidelidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A caridade tem dois objetos. Um principal, que é a bondade divina; outro secundário, e é o bem do próximo. Ora, o cisma e os outros pecados cometidos contra o próximo, opõem-se ao objeto secundário da caridade, menor que o objeto da fé, que é o próprio Deus. Por isso tais pecados são menores que o de infidelidade. Ao passo que o ódio de Deus, oposto ao principal objeto da caridade, não é menor. Contudo, entre os pecados contra o próximo, o de cisma parece ser o máximo, por encontrar o bem espiritual da multidão.

Art. 3 - Se os cismáticos tem algum poder.

O terceiro discute-se assim. – Parece que os cismáticos tem algum poder.

1. – Pois, diz Agostinho: Assim como os que voltam para a Igreja e já eram balizados, quando dela se separavam, não são rebatizados; assim, os que voltam e já eram ordenados, antes, não são também ordenados de novo. Ora, a ordem é um poder. Logo, os cismáticos tem algum poder, pois conservam a ordem.

2. Demais. – Agostinho diz: O separado tanto pode ministrar como receber os sacramentos. Ora, o poder de ministrar os sacramentos é o máximo dos poderes. Logo, os cismáticos, separados da Igreja, tem poder espiritual.

3. Demais. – Urbano Papa diz: Mandamos sejam misericordiosamente recebidos e conservados nas suas ordens próprias quando voltarem à unidade da Igreja os que, outrora ordenados catolicamente pelos bispos, separaram-se, pelo cisma, da Igreja romana; se contudo a vida e a ciência deles os recomendar.

Ora, isto não poderia ser, se os cismáticos não conservassem o poder espiritual. Logo, os cismáticos tem o poder espiritual.

Mas, *em contrário*, diz Cipriano: Quem não observa a unidade do espírito nem a união da paz, e se separou do vínculo da Igreja e do colégio dos sacerdotes, não pode ter nem o poder nem a honra de bispo.

SOLUÇÃO. – É duplo o poder espiritual: um sacramental; outro, jurisdicional.

O poder sacramental é o conferido por uma consagração. Ora, todas as consagrações da Igreja são inamovíveis, enquanto perdurar o objeto consagrado. Isso se dá claramente com as coisas inanimadas; assim, o altar, uma vez consagrado, não o é de novo, salvo se for destruído. Por onde um tal poder permanece, por essência, em quem uma vez o recebeu pela consagração, enquanto viver, mesmo que resvale no cisma ou na heresia: e o demonstra o fato de voltando de novo á Igreja, não ser de novo consagrado. Mas o poder inferior, não devendo traduzir-se em ato senão movido pelo poder superior, como também os seres naturais bem o demonstram daí vem que os tais, referidos, perdem o uso do poder de modo, convém o saber, que não lhes é lícito usar dele. Se contudo dele usarem, esse poder produz o seu efeito, na ordem dos sacramentos, porque, aí, o homem não obra senão como instrumento de Deus; por isso os efeitos dos sacramentos não ficam excluídos por qualquer culpa de quem os conferiu.

Por seu lado, o poder jurisdicional é o conferido por simples injunção humana; e esse não adere imovelmente. Por isso, não permanece nos cismáticos e nos heréticos. Por onde, não podem absolver nem excomungar, nem conceder indulgências, nem fazer coisas semelhantes. E se o fizerem será como se feito não fosse.

Logo, quando se diz, que esses tais não tem poder espiritual, isso deve entender-se, ou da segunda espécie de poder, ou, se se tratar da primeira, não se lhe refere à essência mesma, senão ao uso dela.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 - Se é pena conveniente aos cismáticos o serem excomungados.

O quarto discute-se assim. – Parece não é pena conveniente aos cismáticos o serem excomungados.

1 – Pois, a excomunhão é que sobretudo separa o homem da comunhão dos sacramentos. Ora, Agostinho diz, que o batismo pode ser recebido por um cismático. Logo, parece que a excomunhão não é pena conveniente aos cismáticos.

2. Demais. – Pertence aos fiéis de Cristo reconduzir à unidade os dispersos; por isso, contra certos, diz a Escritura: Não fizestes voltar os que andavam desgarrados nem buscastes as que se tinham perdido. Ora, os cismáticos são reconduzidos mais facilmente pelos que com eles convivem. Logo, parece que não devem ser excomungados.

3. Demais. – Por um mesmo pecado não se inflige dupla pena, conforme aquilo da Escritura: Deus não vingará duas vezes o mesmo crime. Ora, por pecado de cisma certos, são punidos por pena temporal, conforme diz o direito: As leis divinas e humanas estabeleceram que os separados da unidade da Igreja e que lhe perturbam a paz sejam reprimidos pelo poder secular. Logo, não devem ser punidos pela excomunhão.

Mas, *em contrário*, a Escritura. – Apartaivos das tendas dos homens ímpios, isto é, que caíram em cisma, e não toqueis coisa que lhe pertence, para que não sejais envolvidos nos seus pecados.

SOLUÇÃO. – Pelas coisas em que alguém peca, por essas deve também ser punido, como diz a Escritura. Ora, os cismáticos, como do sobredito resulta, pecam de dois modos. - Primeiro, por se separarem da comunhão dos membros da Igreja. E por esse lado, a pena que lhes cabe é a excomunhão. - De outro modo, por recusarem sujeitar-se ao chefe da Igreja. Logo, os que não querem ser governados pelo poder espiritual dela é justo sejam reprimidos pelo poder temporal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os cismáticos não podem conferir o batismo senão em artigo de necessidade; porque é melhor sair desta vida com o caráter de Cristão, seja ele conferido por quem for, mesmo um judeu ou pagão, do que sem esse caráter, conferido pelo batismo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A excomunhão não exclui aquela convivência pela qual, com salutare advertências, reconduzimos os separados à unidade da Igreja. Contudo, essa separação mesma às vezes, de algum modo, os reconduz, porque, confundidos por ela, voltam à penitência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As penas da vida presente são corretivas: por isso, quando não basta uma pena para corrigir alguém, acrescenta-se-lhe outra; assim como os médicos aplicam vários remédios corporais quando um não é eficaz. E por isso, a Igreja, quando certos não são suficientemente reprimidos pela excomunhão, acrescenta a repressão do braço secular. Mas quando uma pena basta, não se lhe deve acrescentar outra.

Questão 40: Da guerra.

Em seguida devemos tratar da guerra.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se guerrear é sempre pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que guerrear sempre é pecado.

1. – Pois, a pena só se inflige ao pecado. Ora, o senhor inflige uma pena aos que guerreiam, conforme a Escritura: Todos os que tomarem espada morrerão à espada. Logo, toda guerra é ilícita.

2. Demais. – Tudo o que contraria o preceito divino é pecado. Ora, guerrear contraria o preceito divino; pois, diz a Escritura: Eu porém, digo-vos que não resistais ao que vos fizer mal;; e noutro lugar: Não vos vingueis a vós mesmos, ó caríssimos; mas dai lugar à ira. Logo, guerrear é sempre pecado.

3. Demais. – Nada contraria ao ato de virtude a não ser o pecado. Ora, a guerra contraria à paz. Logo, a guerra sempre é pecado.

4. Demais. – Todo exercício de uma atividade lícita é lícito, como o demonstra o exercício das ciências. Ora, os exercícios de guerra, que se fazem nos torneios, são proibidos pela Igreja, pois os que morrem em tais exercícios são privados da sepultura eclesiástica. Logo, parece que a guerra é, em absoluto, pecado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Se a disciplina cristã tivesse como culposas todas as guerras, no Evangelho se diria antes, aos que pedem um conselho de salvação, que lançassem de si as armas e abandonassem completamente a milícia. Ora, o Evangelho lhes diz: Não tratareis mal pessoa alguma e dai-vos por contentes com o vosso soldo. Aos que mandou ficar contentes com o soldo próprio não proibia guerrear.

SOLUÇÃO. – Para uma guerra ser justa, três condições se requerem.

Primeiro, a autoridade do chefe, por cuja ordem a guerra deve ser feita. Pois, não pertence a uma pessoa privada mover a guerra, porque pode buscar o seu direito particular, no tribunal do superior. Semelhantemente, também não pertence a uma pessoa privada convocar a multidão, o que deve ser feito, nas guerras. Por onde, como o cuidado da república foi cometido aos chefes, a eles lhes pertence defender a coisa pública da cidade, do reino ou da província que lhe está submetida. Ora, eles a defendem materialmente com a espada, contra os perturbadores internos, quando punem os malfeitores, segundo aquilo do Apóstolo: Não é de balde que ele traz a espada; porquanto ele é ministro de Deus, vingador em ira contra aquele que obra mal. Assim também, com a espada da guerra, pertence-lhes defender a coisa pública contra os inimigos externos. Por isso, a Escritura diz aos príncipes. Tirai ao pobre e livrai ao desvalido da mão do pecador. Onde o dizer Agostinho: A ordem natural, acomodada à paz dos mortais, exige se atribua ao príncipe a autoridade e a deliberação para empreender uma guerra.

Segundo, é necessária uma causa justa; isto é, que os atacados mereçam sê-lo, por alguma culpa. Por isso diz Agostinho: Costumam definir as guerras justas como as que vingam injúrias, quando uma nação ou uma cidade, que vai ser atacada pela guerra, ou deixou de castigar o que foi iniquamente feito pelos seus membros, ou de restituir o de que se apoderou injustamente.

Terceiro, é necessário seja reta a intenção dos beligerantes, pelo que se entende o promoverem o bem ou evitarem o mal. Por isso diz Agostinho: Os verdadeiros adoradores de Deus consideram justas também as guerras feitas, não por cobiça ou crueldade, mas por desejo de paz, para que os maus sejam reprimidos e os bons socorridos. Pode contudo acontecer que, mesmo sendo legítima a autoridade de quem declara a guerra e justa a causa, ela venha a tornar-se ilícita por causa da intenção depravada. Pois, diz Agostinho: O desejo de danificar, a crueldade no vingar-se, o ânimo encolerizado e implacável, a fereza na revolta, a ânsia de dominar e causas semelhantes são as que, nas guerras, são condenadas pelo direito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Agostinho, toma da espada aquele que, sem ordem ou licença de qualquer poder superior e legítimo, se arma para derramar o sangue de outrem. Aquele porém que, sendo pessoa privada, toma da espada, por autoridade do príncipe ou do juiz, ou, sendo pessoa pública, o faz por zelo de justiça e como por autoridade de Deus, esse não toma da espada por sua própria resolução, mas porque lhe foi cometida por outrem. Por isso, nenhuma pena lhe é devida. Nem, entretanto, os que tomam da espada pecaminosamente, sempre são imolados por ela; e contudo, sempre por ela perecem, porque, pelo pecado de terem se servido dela serão eternamente punidos, se não fizerem penitência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os referidos preceitos, como diz Agostinho, devem ser sempre observados, para a preparação da alma, de modo que estejamos sempre preparados a não resistirmos ou a não nos defendermos, se for necessário. Mas às vezes devemos agir de outro modo, por causa do bem comum ou mesmo para bem daqueles com quem lutamos. Por isso, Agostinho diz: Devemos agir muitas vezes com certa benigna asperidade, mesmo contrariando os recalcitrantes. Pois, é vencida utilmente aquele a quem privamos da licença da iniquidade; porque nada é mais infeliz que a felicidade dos pecadores, que os fortalece na impunidade e robustece a má vontade, como um inimigo interior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também os que movem guerra justa buscam a paz. Por isso não contrariam senão à má paz, que o Senhor não veio trazer à terra, conforme a Escritura. Por isso diz Agostinho: Não buscamos a paz para provocar a guerra, mas fazemos a guerra para alcançar a paz. Por isso, quando fizeres guerra sê pacífico, para, vencendo os que guerreias, os conduzires à utilidade da paz.

RESPOSTA À QUARTA. – Os exercícios dos homens que visam a arte da guerra não são universalmente proibidos, senão só os desordenados e perigosos que dão lugar a mortes e depredações. Ora, entre os antigos, os exercícios para a guerra se realizavam sem tais pengos; e por isso chamavam-se meditações das armas ou guerras sem sangue, como está claro em certa epístola de Jerônimo.

Art. 2 - Se os clérigos e os bispos podem guerrear.

O segundo discute-se assim. – Parece que os clérigos e os bispos podem guerrear.

1. – Pois, como se disse, as guerras são lícitas e justas quando defendem os pobres e toda a república, das injúrias dos inimigos. Ora, isto é, por excelência, próprio dos prelados, conforme o dizer de Gregório: Um lobo cai sobre as ovelhas quando um roubador injusto oprime os fiéis e os humildes, Então, o que parecia pastor e não o era, abandona as ovelhas e foge; porque temendo o perigo para si, não ousa resistir à injusta agressão. Logo, aos prelados e aos clérigos é justo guerrear.

2. Demais. – O Papa Leão diz: Chegavam-nos muitas vezes más notícias do lado dos sarracenos, e dizia-se que eles iam entrar secreta e furtivamente no porto dos Romanos. Por essa causa mandamos

congregar o nosso povo e lhe ordenamos descesse ao litoral. Logo, aos prelados e aos clérigos é lícito guerrear.

3. Demais. – Parece que pela mesma razão por que fazemos uma coisa nela consentimos, conforme aquilo do Apóstolo: são dignos de morte não somente os que estas coisas fazem, senão também os que consentem aos que as fazem. Ora, mais consente quem induz os outros a fazê-las. Porém, é lícito aos bispos e aos clérigos induzir os outros à guerra, pois, diz o direito canônico: pela exortação e pelas preces de Adriano, bispo de Roma, Carlos empreendeu a guerra contra os lombardos, Logo, é lícito aos bispos e aos clérigos guerrear.

4. Demais – Aquilo que é em si mesmo honesto e meritório, não é ilícito aos prelados e aos clérigos. Ora, guerrear é às vezes honesto e meritório: assim se diz que, se alguém morreu pela verdade da fé, salvação da pátria e defesa dos cristãos obterá de Deus o prêmio celeste. Portanto, é lícito aos bispos e clérigos guerrear.

Mas, *em contrário*, a Pedro e, na sua pessoa aos bispos e aos clérigos, diz o Evangelho: Mete a tua espada na bainha. Logo, não lhes é lícito guerrear.

SOLUÇÃO. – Para o bem da sociedade humana muitas coisas são necessárias. Ora, diversas pessoas fazem, melhor e mais expeditamente que uma, coisas diversas, como está claro no Filósofo. E certas atividades repugnam de tal modo entre si que não podem ser exercidas simultaneamente. Por onde, aos destinados a coisas maiores se lhes proibem as menores; assim, pelas leis humanas é proibido o negócio aos soldados, destinados aos exercícios da guerra.

Ora, os exercícios bélicos repugnam soberanamente às funções a que são destinados os bispos e os clérigos, por duas razões. - Primeiro, por uma razão geral, a saber, que esses exercícios trazem as maiores inquietações e, por isso, impedem grandemente a alma da contemplação das coisas divinas, do louvor de Deus e da oração pelo povo, o que tudo é obrigação dos clérigos. Por onde, assim como os negócios, por se enredar neles a alma demasiadamente, são interditos aos clérigos, assim também os exercícios bélicos, segundo aquilo da Escritura: Ninguém que milita para Deus se embarça com negócios do século. - Segundo, por uma razão especial. Pois, todas as ordens dos clérigos se dirigem ao ministério do altar, no qual está sacramentalmente representada a paixão de Cristo, conforme aquilo da Escritura: Todas as vezes que comerdes este pão e beberdes este cálice, anunciareis a morte do Senhor, até que ele venha. Por onde, não lhes cabe matar nem derramar sangue, mas antes, estarem preparados a derramar o próprio sangue por Cristo, para imitarem nas obras o que fazem no ministério. Por isso, está instituído que quem derrama sangue, mesmo sem pecado, o faz irregularmente. Pois, a ninguém que seja destinado a uma obrigação é lícito o que o torna incompatível com ela. Portanto, aos clérigos de nenhum modo é lícito fazer guerra, ordenada à efusão do sangue.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os prelados devem resistir não só aos lobos, que matam espiritualmente o rebanho, mas também aos roubadores e aos tiranos, que vexam corporalmente. Não, porém, usando pessoalmente de armas materiais, senão de espirituais, conforme aquilo do Apóstolo: As armas da nossa milícia não são carnis, mas espirituais. Que são as admoestações salutares, as orações devotas e, contra os pertinazes, a sentença de excomunhão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os prelados e os clérigos, por autoridade do superior, podem tomar parte nas guerras, não, certo, lutando com as próprias mãos, mas auxiliando espiritualmente, com suas exortações, absolvições e com socorros espirituais semelhantes, aos que lutam justamente. Assim, a lei antiga mandava que os sacerdotes fizessem soar, nas guerras, as buzinas sagradas. E, por isso, foi a

princípio permitido que os bispos e os clérigos fossem à guerra. Mas, só por abuso lutarão os que o fizeram por mãos próprias.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos toda potência, arte ou virtude, a que é próprio um fim, deve dispor dos meios conducentes a ele. Ora, as guerras materiais o povo fiel deve referi-las, como ao fim, ao bem espiritual divino, a que são destinados os clérigos. Por onde, a estes pertence dispor os outros e induzi-los a fazer uma guerra justa, Pois. não se lhes interdiz fazer guerra porque tal seja pecado, mas por não lhes convir à pessoa tal exercício.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora, fazer guerras justas seja meritório, contudo se toma ilícito aos clérigos, por serem destinados a obras mais meritórias. Assim como o ato matrimonial pode ser meritório, e contudo é condenável para os que se votaram à virgindade, por lhes impor a obrigação a um bem maior.

Art. 3 - Se é lícito nas guerras usar de insídias.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não é lícito, nas guerras, usar de insídias.

1. – Pois, diz a Escritura: Administrarás a justiça com retidão. Ora, as insídias, sendo espécies de fraude, parece implicarem a injustiça. Logo, não se deve usar de insídias, mesmo nas guerras justas.

2. Demais. – Como a mentira, as insídias e as fraudes se opõem à fidelidade. Ora, por devermos praticar a boa fé para com todos, a ninguém devemos mentir, como está claro em Agostinho. Como, pois, devemos praticar a boa fé para com o inimigo, segundo diz Agostinho, parece que não devemos usar de insídias contra os inimigos.

3. Demais. – A Escritura diz: O que vós quereis que vos façam os homens, fazei-o também vós a eles, e isto devemos observar para com todos os próximos. Ora, os inimigos são próximos. Por onde, como ninguém quer que outrem lhe prepare insídias nem fraudes, parece que ninguém deve fazer guerras com insídias.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Quando alguém empreender uma guerra justa, em nada importaria à justiça se vencer quer em luta aberta, quer por insídias. E isto o prova pela autoridade do Senhor, que mandou Josué fazer insídias aos habitantes da cidade de Hai, como se lê na Escritura.

SOLUÇÃO. – As insídias se ordenam a enganar os inimigos. Ora, de dois modos alguém pode ser enganado por feito ou dito de outrem. De um modo, quando se lhe diz uma falsidade ou não se lhe faz o prometido. Isto sempre é ilícito, e deste modo ninguém deve enganar os inimigos; pois, há certos direitos de guerra e convenções, que devem ser observados mesmo pelos próprios inimigos, como diz Ambrósio. De outro modo, alguém pode ser enganado por um dito ou feito nosso, porque não lhe abrimos o nosso propósito ou a nossa intenção. Ora, nem sempre estamos obrigados a fazê-la; pois, mesmo na doutrina sagrada, muitas causas devem ser ocultadas, sobretudo aos infiéis, para não as ridicularizarem, conforme aquilo da Escritura: Não deis aos cães o que é santo, Por onde, com maior razão, devemos ocultar aos inimigos o que preparamos para a luta. Por isso, entre os outros preceitos da arte militar ocupa o primeiro lugar o de ocultarmos os nossos desígnios, para não serem percebidos pelos inimigos, como se lê claramente em Frontino. E o serem assim ocultadas pertence à natureza das insídias, que podemos lícitamente usar nas guerras justas. - Nem propriamente tais insídias se chamam fraudes; nem repugnam à justiça; nem à vontade ordenada; pois, seria desordenada a vontade que pretendesse que ninguém lhe ocultasse nada.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Art. 4 - Se é lícito guerrear nos dias festivos.

O quarto discute-se assim. – Parece que nos dias festivos não é lícito guerrear.

1. – Pois, as festas são ordenadas para nos ocuparmos com as coisas divinas; e por estas se entende a observância do sábado, ordenada pela Escritura, pois sábado se interpreta como significando descanso, Ora, as guerras produzem a máxima inquietação. Logo, de nenhum modo se pode lutar nos dias festivos.

2. Demais. – A Escritura repreende a certos porque nos dias de jejum demandam aos devedores, prosseguem. demandas, ferindo com o punho. Logo, com maioria de razão, é ilícito guerrear nos dias festivos.

3. Demais. – Nada devemos fazer desordenadamente, para excitar o incomodo temporal. Ora, guerrear num dia festivo parece, em si mesmo, desordenado. Logo, por nenhuma necessidade de evitar o incomodo temporal, ninguém deve guerrear em dia festivo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Os Judeus pensaram louvavelmente dizendo: Todo homem, quem quer que ele seja, que nos atacar em dia de sábado, pelejemos contra ele.

SOLUÇÃO. – A observação das festas não impede o que se ordena à subsistência do homem, mesmo à corpórea. Por isso, o Senhor argue os Judeus, dizendo: Vós vos indignais de que eu em dia de sábado curasse a todo um homem ? Donde vem que os médicos podem licitamente curar os doentes em dia festivo. Ora, há muito maior razão para se prover à subsistência da república, que livra muitos da morte e impede inúmeros males temporais e espirituais, do que para prover à saúde corporal de um só homem. Por onde, para defender a república dos fiéis, é lícito fazer guerras justas nos dias festivos, mas se a necessidade o exigir. Pois, tentaria a Deus quem, sendo iminente essa necessidade, quisesse abster-se da guerra. Porém, cessando a tal necessidade, não é lícito guerrear nos dias festivos, pelas razões já expostas.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Questão 41: Da rixa.

Em seguida devemos tratar da rixa. E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se a rixa é sempre pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a rixa nem sempre é pecado.

1. – Pois, parece que a rixa é uma espécie de contenção, segundo Isidoro, que diz: o nome de rixoso vem de rito canino porque esta sempre pronto a contradizer, compraz-se em discussões e provoca o adversário. Ora, a contenção nem sempre é pecado. Logo, nem a rixa.

2. Demais. – A Escritura diz que os escravos de Isaac cavaram outro poço e por causa dele rixaram. Ora, não se deve crer, que a família de Isaac rixasse publicamente, sem que ele lhe impedisse, se tal fosse pecado. Logo, a rixa não é pecado.

3. Demais. – Parece que espécie de guerra particular. Ora a guerra nem sempre é pecado. Logo, nem sempre é pecado a rixa.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo coloca a rixa entre as obras da carne, dizendo: os que tais coisas cometem não possuirão o reino de Deus. Logo, as rixas não somente são pecados, mas ainda pecados mortais.

SOLUÇÃO. – Assim como a contenção implica uma certa contradição de palavras, assim a rixa uma certa contradição nos atos. Por isso, às palavras do Apóstolo diz a Glosa, que as rixas consistem em nos batermos uns aos outros, por ira. Por onde, a rixa é considerada uma guerra particular feita entre pessoas particulares, não em virtude de qualquer autoridade pública, mas antes, por vontade desordenada. Portanto, a rixa sempre implica pecado. E aquele que ataca a outrem injustamente comete pecado mortal, pois, causar dano ao próximo, pondo as mãos nele, não vai sem pecado mortal. Pode não cometer pecado, porém, aquele que se defende; outras vezes, cometerá pecado venial; outras, mortal, conforme os diversos movimentos da sua alma e os modos diversos de defender-se. Assim, defendendo-se só com o ânimo de repelir a injúria assacada e com a devida moderação, não comete pecado, nem se pode propriamente dizer que há, por sua parte, rixa. Se, porém, defender-se com ânimo de vingança ou de ódio, ou ultrapassando a moderação devida, sempre haverá pecado; mas venial, quando vai mesclado com algum leve movimento de ódio ou de vindicta, ou quando não ultrapassa muito a defesa moderada. Haverá pecado mortal quando ataca o seu adversário com a firme intenção de matá-lo ou feri-lo gravemente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A rixa não designa simplesmente a contenção; mas as palavras referidas de Isidoro abrangem três elementos, que explicam o desordenado da rixa. O primeiro é que o rixoso está sempre de ânimo pronto a contender; e isso é expresso pelas palavras - sempre pronto a contradizer, quer o adversário diga ou proceda bem ou mal. O segundo é que se deleita com a contradição mesma; por isso acrescenta: compraz-se em discussões. O terceiro é que provoca os outros à contradição; por isso continua: e provoca o adversário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pejo lugar aduzido não se entende que os escravos de Isaac rixaram: mas que os habitantes da terra rixaram contra eles, Por isso, estes pecaram, mas não, os escravos de Isaac, que sofriam a calúnia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Para a guerra ser justa, é exigido que se faça por autoridade do poder público, como dissemos. Ora, a rixa é provocada pelo afeto privado da ira ou do ódio. Assim, os ministros do

príncipe ou do juiz que atacam a certos, por autoridade do poder público, e esses se defenderem, não se consideram aqueles como rixosos, mas estes últimos, que resistem ao poder público. Por onde, os que atacam não rixam nem pecam, senão aqueles que se defendem desordenadamente.

Art. 2 - Se a rixa é filha da ira.

O segundo discute-se assim. – Parece que a rixa não é filha da ira.

1. – Pois, diz a Escritura: Donde vem as guerras e contendas entre nós? Não vem elas das concupiscências, que combatem em vossos membros? Ora, a ira não pertence ao concupiscível. Logo, a rixa não é filha da ira, mas antes, da concupiscência.

2. Demais. – A Escritura diz: aquele que se jacta e que se incha de soberba, excita contendas. Ora, parece que rixa é o mesmo que contenda. Logo, parece que a rixa é filha da soberba ou da vanglória, da que é próprio o jactar-se e excitar contendas.

3. Demais. – A Escritura diz: Os lábios do insensato metem-se em rixas, Ora, a insensatez difere da ira; pois, não se opõe à mansidão, mas antes, à sabedoria ou à prudência. Logo, a rixa não é filha da ira.

4. Demais. – A Escritura diz: O ódio excita rixas. Ora, o ódio nasce da inveja, como diz Gregório. Logo, a rixa não é filha da ira, mas da inveja.

5. Demais. – A Escritura diz: aquele que medita discórdias semeia rixas, Ora, a discórdia é filha da vanglória, como se disse. Logo, também a rixa.

Mas, *em contrário*, Gregório ensina que da ira nasce a rixa. E a Escritura: O homem iracundo excita rixas.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a rixa implica, uma certa contradição, que chega até às vias de fato, pois que um tem a intenção de ferir o outro. Ora, de dois modos um intenciona ferir o outro. - Primeiro, visando como que em absoluto o mal do outro. E esse modo de ferir é próprio do ódio, cujo fim é ferir o inimigo manifesta ou ocultamente. - De outro modo, tencionamos ferir a outrem, que o sabe e que resiste; e é isso o que significa o nome de rixa. E tal pertence propriamente à ira, que é o desejo de vingança. Pois, não basta ao irado fazer mal ocultamente aquele contra o qual está encolerizado; mas quer que este sinta e que, contra a sua vontade, sofra algo como vingança pelo que fez; como é claro pelo que dissemos da paixão da ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, todas as paixões do irascível nascem das do concupiscível. E sendo assim, o que proximamente nasce da ira nasce também da concupiscência, como da raiz primeira.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O jactar-se e o inchar-se, resultados da soberba e da vanglória, não provocam diretamente a contenda ou a rixa, mas ocasionalmente, provocando-a porque consideramos como injúria a preferência sobre nós, que outrem a si mesmo se dá. E assim, da ira resultam as contendas e as rixas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ira, como já dissemos, impede o juízo da razão; e por aí, tem semelhança com a insensatez. Donde resulta que produzem um efeito comum; pois, por falta de razão é que desejamos desordenadamente fazer mal a outro.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora a rixa nasça às vezes do ódio, não é contudo, efeito próprio deste: porque está fora da intenção de quem odeia fazer mal ao inimigo rixosa e manifestamente. Mas,

quando vê que o inimigo lhe é superior, visa fazer-lhe mal, com rixa e contenda. Ora, fazer mal a outrem rixosamente é efeito próprio da ira pela razão já dita.

RESPOSTA À QUINTA. – Das rixas nascem o ódio e a discórdia no coração dos rixosos. Por onde, quem medita, isto é, quem intenciona semear discórdias entre os outros, provoca-os a que rixem entre si; assim como qualquer pecado pode ordenar o ato de outro pecado, ordenando-o para o seu fim. Mas daqui não se segue seja a rixa filha da vanglória, própria e diretamente.

Questão 42: Da sedição.

Em seguida devemos tratar da sedição.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se a sedição é um pecado especial, distinto dos outros.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a sedição não é um pecado especial, distinto dos outros.

1. – Pois, como diz Isidoro, sedicioso é o que provoca a dissensão das almas e gera discórdias. Ora, quem excita a um pecado não peca por outro gênero de pecado, senão pelo daquele que provoca. Logo, parece que a sedição não é um pecado especial, distinto da discórdia.

2. Demais. – A sedição implica, uma certa divisão. Ora, também o nome de cisma é derivado de cisão, como se disse. Logo, o pecado de sedição não parece distinto do de cisma.

3. Demais. – Todo pecado especial, distinto dos outros, ou é vício capital ou nasce de algum vício capital. Ora, o sedição nem é contada entre os VICIOS capitais nem entre os derivados dos capitais, como está claro na enumeração feita de um e outros vícios. Logo, a sedição não é pecado especial, distinto dos outros.

Mas, *em contrário*, a Escritura distingue a sedição, dos outros pecados.

SOLUÇÃO. – A sedição é um pecado especial, que, a certos aspectos, convém com a guerra e a rixa e, a certos outros, delas difere.

Convém com elas por implicar uma certa contradição.

Difere delas, porém, de dois modos. Primeiro, porque a guerra e a rixa importam numa luta mútua, em ação; ao passo que pode haver sedição, quer quando se de essa luta, em ação, quer, quando haja apenas uma preparação para tal luta. Por isso, a Glosa, a um lugar dós Apóstolo diz, que as sedições são tumultuosos preparatórios à luta, isto é, consistem em nos prepararmos para a luta e intentá-la - Segundo diferem porque a guerra, propriamente, é contra inimigos estranhos, quase de uma multidão contra outra; ao passo que a rixa é de uma pessoa singular contra outra, ou de poucos contra poucos; enquanto que a sedição tem propriamente lugar entre partes de uma multidão, em dissentimento mútuo; assim, quando uma parte da cidade se levanta em tumultuo contra a outra. Por onde, a sedição, opondo-se ao bem especial da unidade e da paz da multidão, é um pecado especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Chama-se sedicioso aquele que provoca sedição. E como esta implica uma certa discórdia, sedicioso é o que provoca discórdia, não qualquer, mas entre as partes de uma multidão. Ora, o pecado de sedição não só o comete quem semeia a discórdia, mas também os que desordenadamente dissentem entre si.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos a sedição difere do cisma. - Primeiro, porque o cisma se opõe à unidade espiritual da multidão, isto é, à unidade eclesiástica; ao passo que a sedição se opõe à unidade temporal ou secular da multidão, por exemplo, da cidade ou do reino. Segundo, porque o cisma não implica nenhuma preparação à luta corpórea, mas só à dissensão espiritual; enquanto que a sedição implica preparação para tal luta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A sedição, como o cisma, está contida na discórdia; pois ambos são espécies de discórdia; não de uma pessoa singular contra outra, mas das partes da multidão entre si.

Art. 2 - Se a sedição é sempre pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a sedição nem sempre é pecado mortal.

1. – Pois, a sedição implica um tumultuo que leva à luta, como ficou claro pela glosa supra-referida. Ora, a luta nem sempre é pecado mortal, mas às vezes é justa e lícita, como se demonstrou. Logo, com maior razão, pode haver sedição sem pecado mortal.

2. Demais. – A sedição é uma certa discórdia, como se disse. Ora, pode haver discórdia sem pecado mortal, e mesmo, às vezes, sem qualquer pecado. Logo, também sedição.

3. Demais. – São louvados os que livram a multidão de um poder tirânico. Ora, isso não pode fazer-se facilmente, sem haver alguma dissensão na multidão, enquanto uma parte dela se esforça por conservar o tirano e a outra, por expulsá-lo, Logo, pode haver sedição sem pecado mortal.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo proíbe as sedições, como estando no número dos outros pecados mortais. Logo, a sedição é um pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a sedição se opõe à unidade da multidão, isto é, do povo, da cidade ou do reino. Pois, diz Agostinho, os sábios definem o povo, não como qualquer reunião da multidão, mas como uma associação fundada no consenso jurídico e na utilidade geral. Por onde, é manifesto que a unidade a que se opõe a sedição é a do direito e da utilidade geral. Logo, é manifesto que a sedição se opõe tanto à justiça como ao bem comum. Portanto é, genericamente, pecado mortal; e tanto mais gravemente quanto o bem comum, contrariado pela sedição, é maior que o bem privado, contrariado pela rixa. - Ora, o pecado de sedição é, primária e principalmente, cometido pelos que a provocam, pecando assim gravissimamente. E secundariamente, pelos que os seguem, perturbando o bem comum. Ao contrário, os defensores do bem comum, que lhes resistem, não devem chamar-se sediciosos, como também não se chamam rixosos os que se defendem como já dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A luta lícita é a que visa a utilidade comum, como dissemos. Ora, a sedição é feita contra o bem comum da multidão. Por onde, é sempre pecado mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A discórdia do que não é um bem manifesto pode existir sem pecado. Mas a discórdia do que é um bem manifesto não pode existir sem pecado. Ora, tal discórdia é a sedição, oposta à unidade da multidão, que é um bem manifesto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O regime tirânico não é justo, por se ordenar, não ao bem comum, mas ao bem particular do que governa como está claro no Filósofo. Por onde, a perturbação desse regime não tem natureza de sedição; salvo talvez quando o regime do tirano é perturbado tão desordenadamente, que a multidão a ele sujeita sofre maior detrimento da perturbação consequente que do regime tirânico, o sedicioso é, antes, o tirano, que nutre, no povo que lhe está sujeito, discórdias e sedições, para poder governar mais seguramente. Pois é da natureza do regime tirânico ordenar-se para o bem próprio do que governa, em prejuízo da multidão.

Questão 43: Do escândalo.

Em seguida resta tratar dos vícios opostos à beneficência. Entre os quais, uns são relativos à noção de justiça, a saber, aqueles pelos quais lesamos injustamente ao próximo. Mas contra a caridade se dirige especialmente o escândalo.

Por onde, devemos tratar aqui do escândalo. Sobre o qual discutem-se oito artigos.

Art. 1 - Se o escândalo é convenientemente definido como um dito ou um ato menos reto, que dá ocasião à queda.

O primeiro discute-se assim. – Parece que se define inconvenientemente o escândalo dizendo: é um dito ou um ato menos reto, que dá ocasião à queda.

1. – Pois, o escândalo é pecado, como depois se dirá. Ora, segundo Agostinho, o pecado é um ato, dito ou um desejo contra a lei de Deus. Logo, a referida definição é insuficiente, por omitir o pensamento ou o desejo.

2. Demais. – Sendo, dentre os atos virtuosos ou retos, um mais virtuoso ou mais reto que outro, só não é considerado menos reto o que é retíssimo. Se, pois, o escândalo é um dito ou ato menos reto, resulta que todo ato virtuoso, menos o ótimo, é escândalo.

3. Demais. – Ocasião significa causa accidental. Ora, o ocasional não deve ser incluído na definição, porque não especifica. Logo, é inconvenientemente incluída a ocasião na definição de escândalo,

4. Demais. – De qualquer ato de outrem podemos tirar ocasião de queda para nós por serem indeterminados as causas accidentais. Se pois o escândalo é o que dá a outrem ocasião de queda, qualquer ato ou dito poderá ser escândalo. O que parece inadmissível.

5. Demais. – Damos ocasião de queda ao próximo quando o ofendemos ou o enfraquecemos. Ora, o escândalo se divide, por contrariedade, da ofensa e da fraqueza, conforme a Escritura: Bom é não comer carne, nem beber vinho, nem coisa em que teu irmão acha tropeço ou se escandaliza ou se enfraquece. Logo, a referida definição do escândalo não é conveniente.

Mas, *em contrário*, Jerônimo, explicando aquilo da Escritura - Sabes que os Fariseus, depois que ouviram o que disseste , etc. - comenta: Quando lemos - quem quer que escandalizar - por isso entendemos - quem der, por um dito ou um ato, ocasião de queda.

SOLUÇÃO. – No lugar citado, Jerônimo diz que ao chamado em grego *axcxv8cxÀov* podemos nós denominar tropeço ou queda ou encontrão do pé. Ora, dá-se às vezes que um óbice, materialmente falando, se nos opõe no caminho, chocando-nos com o qual expomo-nos a cair; e tal óbice se chama escândalo. Semelhantemente, trilhando a via espiritual, podemos nos expor à queda espiritual por um dito ou ato de outrem, a saber, que por seu conselho, indução ou exemplo nos arrasta ao pecado. Ora, por essência própria, só nos dispõe à queda espiritual o que tem alguma falta de retidão; pois, o perfeitamente reto, longe de levar o homem a cair, defende-o contra a queda. Logo, convenientemente se chama escândalo ao dito ou ato menos reto, que dá ocasião de queda.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pensamento ou a concupiscência do mal fica latente no coração. Por isso, não se propõe a outro como óbice que prepara a queda. Por onde, não pode ter natureza de escândalo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não se chama menos reto ao que é superado por uma outra retidão, mas o que tem alguma falta de retidão; quer seja o mal em si mesmo, como o pecado; quer o que encerra alguma aparência de mal, como quando alguém come num templo de ídolos. Pois, embora isto não seja em si mesmo pecado, se não for feito com má intenção, contudo, como tem certa aparência ou semelhança de veneração de um ídolo, pode dar a outrem ocasião de queda. Por isso, o Apóstolo adverte: Guardai-vos de toda a aparência do mal. Por onde, emprega-se convenientemente a expressão - menos redes, para que abranja tanto o pecado em si mesmo como o que tem aparência de mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como já estabelecemos, nada pode ser causa suficiente de pecado, que é a ruína espiritual do homem, senão a vontade própria dele. Por onde, um dito ou um ato de outrem podem ser somente causa imperfeita que, de certo modo, induz à queda. Por isso, não diz a definição - dá causa de queda, mas - dá ocasião, o que significa uma causa imperfeita e não sempre causa accidental. E contudo, nada impede, que em certas definições se inclua o accidental, pois o que é para um accidental, pode convir essencialmente a outro; assim, a definição da fortuna inclui uma causa accidental, como o mostra Aristóteles.

RESPOSTA À QUARTA. – Um dito ou um ato de uma pessoa pode ser de dois modos causa de pecado para outra: essencial ou acidentalmente. - Essencialmente, quando, com uma palavra má ao um mau ato, intenciona induzir outra a pecar. Ora, mesmo sem ter intenção disso, o ato é tal que, por natureza, induz outra ao pecado; assim quando publicamente comete um pecado ou o que tem deste a semelhança. E então, quem pratica tal ato da propriamente ocasião de queda. Por isso, esse se chama escândalo ativo. – Acidentalmente, porém o dito ou o ato de uma pessoa é para outra ocasião de pecar quando, mesmo fora da intenção do agente e da natureza do seu ato, outra pessoa, mal disposta por tal obra, é induzida a pecar; por exemplo, quando alguém inveja os bens dos outros. E então, quem pratica um ato assim reto não dá, por si mesmo, ocasião; mas, o outro é que tira ocasião dele, conforme aquilo do Apóstolo: E o pecado, tomando ocasião pelo mandamento, obrou em mim toda a concupiscência. Por isso, este é o escândalo passivo sem ser ativo, porque quem age retamente não é por si mesmo, ocasião da queda sofrida por outro. - Por onde acontece algumas vezes também que o escândalo é simultaneamente ativo para um, e passivo para outro; por exemplo, quando um peca induzido por outro. - Outras vezes, porém, o escândalo é ativo sem ser passivo; por exemplo, quando um induz, por palavras ou obras, outro a pecar, e este não consente. - Outras vezes, ainda, o escândalo é passivo sem ser ativo, como já dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. – A fraqueza significa uma disposição para o escândalo; a ofensa significa a indignação contra quem peca, a qual pode às vezes existir sem a queda; o escândalo, porém, o tropeço mesmo que leva à queda.

Art. 2 - Se o escândalo é pecado.

O segundo discute-se assim. – Parece que o escândalo não é pecado.

1 – Pois, os pecados não se praticam necessariamente, porque todo pecado é voluntário, como se estabeleceu. Ora, a Escritura diz: É necessário que sucedam escândalos. Logo, o escândalo não é pecado.

2. Demais. – Nenhum pecado procede do afeto da piedade, pois, não pode a árvore boa dar maus frutos. Ora, há um certo escândalo nascido do afeto da piedade; pois, diz o Senhor a Pedro: tu me serves de escândalo, o que comenta Jerônimo dizendo, que o erro do Apóstolo, oriundo do afeto da piedade, nunca parecerá um incentivo do diabo. Logo, nem todo escândalo é pecado.

3. Demais. – O escândalo implica tropeço. Ora, nem todos os que tropeçam caem. Logo, o escândalo, queda espiritual, pode existir sem pecado.

Mas, *em contrário*, o escândalo é um dito ou ato menos reto, Ora, tem natureza de pecado o ato a que falta a retidão. Logo, o escândalo sempre implica o pecado.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, há duas sortes de escândalo: o passivo, naquele que se escandaliza; e o ativo, naquele que escandaliza, dando ocasião à queda. Ora, o escândalo passivo é sempre pecado do escandalizado; pois, não se escandaliza senão por, de certo modo, sofrer uma queda espiritual, que é pecado. Pode, contudo haver escândalo passivo sem pecado daquele por cujo ato outro se escandaliza; assim, quando alguém se escandaliza com o bem que outro faz. Semelhantemente, o escândalo ativo sempre é pecado naquele que escandaliza, pois, ou a obra que pratica é pecado, ou porque, se tem o aparência de pecado deve ser omitida, por caridade para com o próximo, a qual nos leva a zelar pela salvação dele; e portanto, quem não o omite age contra a caridade. Pode, porém haver escândalo ativo sem pecado de quem se escandaliza como dissemos acima,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O dito - é necessário que sucedam escândalos - não devemos entendê-lo como sendo de necessidade absoluta; mas de necessidade condicional em virtude da qual aquilo de que Deus tem presciência ou que anunciou, acontece necessariamente, consideradas porém as coisas no seu conjunto, como dissemos no Primeiro Livro. - Ou é necessário que sucedam escândalos por necessidade de fim; por serem úteis para aos que são provados ficarem manifestos. Ou é necessário que sucedam escândalos, conforme a condição dos homens, que não se acautelam contra os pecados. Assim como se um médico, vendo certos seguirem um mau regime, dissesse - é necessário que esses adoçam - o que devemos entender sob a condição de não mudarem de regime. Semelhantemente, é necessário que sucedam escândalos se os homens não mudarem a má conduta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No lugar citado, escândalo é tomado num sentido lato, para significar qualquer impedimento. Porque Pedro queria impedir a paixão de Cristo, por um certo afeto de piedade para com ele.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ninguém tropeça espiritualmente se não puser, de certo modo, tardança no seu caminho, na via de Deus; o que se dá, ao menos, pelo pecado venial.

Art. 3 - Se o escândalo é pecado especial.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o escândalo não é pecado especial.

1. – Pois, escândalo é um dito ou um ato menos reto, Ora, todo pecado é assim. Logo, todo pecado é escândalo e, portanto, o escândalo não é pecado especial.

2. Demais. – Todo pecado especial, ou toda injustiça especial existe separadamente dos outros pecados congêneres, como diz Aristóteles. Ora, o escândalo não existe separadamente dos outros pecados. Logo, não é pecado especial.

3. Demais. – Todo pecado especial é constituído por um elemento especificador do ato moral. Ora, a natureza do escândalo está em pecarmos na presença dos outros. Mas embora o pecar manifestamente seja uma circunstância agravante, parece não constituir uma espécie de pecado. Logo, o escândalo não é pecado especial.

Mas, *em contrário*. – A uma virtude especial se opõe um pecado especial. Ora, o escândalo se opõe a uma virtude especial, a saber, à da caridade; pois, diz o Apóstolo: Se por causa da comida entristeces tu a teu irmão, já não andas segundo a caridade. Logo, o escândalo é um pecado especial.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos há duas sortes de escândalo: o ativo e o passivo. - Ora, o escândalo passivo não pode ser um pecado especial, pois, por qualquer gênero de pecado pode alguém cair, por um dito ou ato de outrem. Nem o mesmo tirar ocasião de pecar, de um dito ou ato de outrem, constitui pecado de natureza especial; porque não implica uma deformidade especial oposta a uma virtude especial.

O escândalo ativo, porém, pode ser considerado à dupla luz, a saber: essencial e acidentalmente. - Acidentalmente, quando está fora da intenção do agente; por exemplo, quando alguém por um ato o dito desordenados não tem a intenção de ser para outrem causa de queda, mas só a de satisfazer a sua vontade. E assim, mesmo o escândalo ativo não é um pecado especial, porque o acidental não constitui espécie. - Essencialmente, porém, existe o escândalo ativo quando alguém, por um dito ou ato desordenado, tem a intenção de arrastar outrem a pecar. E então, um pecado de natureza especial resulta desse fim especial intencionado; pois, o fim é que especifica, na ordem moral, como dissemos. Por onde, assim como o furto é um pecado especial, ou o homicídio, por causa do dano do próximo, especialmente intencionado, assim também o escândalo é um pecado especial por se ter a intenção de causar ao próximo um dano especial. E se opõe diretamente à correção fraterna, que visa preservar de um dano especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todo pecado pode se relacionar materialmente com o escândalo ativo. Mas, natureza formal de especial pecado pode tê-la pelo fim intencionado, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O escândalo ativo pode existir separadamente dos outros pecados; por exemplo, quando alguém escandaliza o próximo por um ato que, não sendo por si mesmo pecado, tem contudo a aparência de mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. - O escândalo não é um pecado de natureza especial, por causa da circunstância referida mas pelo fim intencionado, como dissemos.

Art. 4 - Se o escândalo é pecado mortal.

O quarto discute-se assim. – Parece que o escândalo é pecado mortal.

1. – Pois, todo pecado, que contraria a caridade, é mortal; como já se disse. Ora, o escândalo contraria à caridade, consoante ficou estabelecido. Logo, o escândalo é pecado mortal.

2. Demais. – A nenhum pecado, salvo ao mortal, é devida a pena da danação eterna. Ora, ao escândalo é devida a pena da danação eterna, conforme a Escritura: O que escandalizar a um destes pequeninos, que crêm em mim, melhor lhe fora que se lhe pendurasse ao pescoço uma mó de atafona e que o lançassem no fundo do mar. Porque, como diz Jerônimo a este lugar, muito melhor é, pela culpa, receber uma pena passageira, do que ser reservado para sofrimentos eternos. Logo, o escândalo é pecado mortal.

3. Demais. – Todo pecado cometido contra Deus é mortal, pois só o pecado mortal afasta o homem de Deus. Ora, o escândalo é um pecado contra Deus, pois diz o Apóstolo: Ferindo a débil consciência dos irmãos, pecais contra Cristo. Logo, o escândalo é sempre pecado mortal.

Mas, *em contrário*. – Induzir alguém a pecar venialmente pode ser pecado venial. Ora, isto está incluído em a natureza do escândalo. Logo, o escândalo pode ser pecado venial.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o escândalo implica um tropeço, que dispõe para a queda. Por onde, o escândalo passivo pode certo, ser às vezes, pecado venial, por implicar somente o tropeço. Por exemplo, quando alguém, por ocasião de um dito ou ato desregrados de outrem é levado a cometer um pecado venial. Outras vezes, porém, é pecado mortal, quando implica, por assim dizer, o tropeço e a queda; por exemplo, quando alguém, por um dito ou um ato desordenados de outrem vai até o pecado mortal.

Quanto ao escândalo ativo, se for acidental, pode, certo, ser às vezes pecado venial; por exemplo, quando alguém comete ou um ato de pecado venial, ou um ato que, não sendo em si mesmo pecado, tem contudo alguma aparência de mal e é praticado com leve indiscernimento. As vezes, porém, é pecado mortal, ou porque cometemos um ato de pecado mortal, ou porque menosprezamos a salvação do próximo, não querendo, para não comprometê-la, deixar de praticar um ato que nos aprazo - Se, porém, se trata de um escândalo ativo, propriamente dito, por exemplo, quando alguém tem a intenção de induzir outrem a pecar, se for a pecar mortalmente, o pecado será mortal; e o mesmo se dará se intencional induzi-lo, por um ato de pecado mortal, a pecar venialmente. Haverá, porém, pecado venial se tentar induzir, por um ato de pecado venial, o próximo o pecar venialmente.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 5 - Se de escândalo passivo também são susceptíveis os varões perfeitos.

O quinto discute-se assim. – Parece que de escândalo passivo também são suscetíveis os varões perfeitos.

1. – Pois, Cristo foi perfeito por excelência. Ora, ele disse a Pedro: Tu me serves de escândalo. Logo, com maioria de razão, os varões perfeitos podem padecer escândalo.

2. Demais. – O escândalo implica um obstáculo que se nos opõe, na vida espiritual. Ora, também aos varões perfeitos podem se lhes opor obstáculos no caminho da vida espiritual, conforme aquilo da Escritura: quisemos ir ter convosco: eu Paulo na verdade uma e outra vez; mas Satanás nó-la estorvou. Logo, também, os varões perfeitos podem padecer escândalo.

3. Demais. – Também nos varões perfeitos podemos encontrar pecados veniais, segundo a Escritura: Se dissermos que não temos pecado, enganamos a nós mesmos. Mas o escândalo passivo nem sempre é pecado mortal, pois, às vezes, é venial, conforme ficou dito. Logo, o escândalo passivo pode encontrar-se nos varões perfeitos.

Mas, *em contrário*, àquilo de Mateus – O que escandalizar a um destes pequeninos - diz Jerônimo: Nota que o que se escandaliza é pequenino; pois, os maiores não são susceptíveis de escândalo.

SOLUÇÃO. – O escândalo passivo implica numa certa comoção da alma, que afasta do bem aquele que o sofre. Ora, não sofre comoção quem está firmemente unido a uma coisa imóvel. Mas os maiores ou perfeitos estão unidos só a Deus, cuja bondade é imutável, pois, mesmo que estejam unidos aos seus superiores, não o estão senão enquanto eles se acham unidos a Cristo, conforme aquilo do Apóstolo: Sede meus imitadores, como também eu sou de Cristo. Por onde, por mais que vejam os outros se comportarem desordenadamente por palavras ou atos, tais varões não se afastam da sua retidão, conforme aquilo da Escritura: Os que confiam no Senhor estão firmes como o monte de Sião; nunca,

jamais será comovido o que mora em Jerusalém. Por isso, aderindo perfeitamente a Deus por amor, não são susceptíveis de escândalo, segundo a Escritura: Gozam muita paz os que amam a tua lei e não há para eles tropeço.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos, o lugar citado toma escândalo em acepção lata, no sentido de qualquer obstáculo. Por onde, o Senhor disse a Pedro - Tu me serves de escândalo - porque este pretendia impedir-lhe os desígnios relativos ao sofrimento da paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Aos atos externos do varão perfeito podem opor-se obstáculos. Mas os ditos ou os factos dos outros não podem impedi-los de tender para Deus, conforme aquilo da Escritura: Nem a morte, nem a vida nos poderá apartar do amor de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os varões perfeitos, por fraqueza da carne, caem às vezes em algum pecado venial. Porém, por palavras ou atos dos outros não se escandalizam, segundo a noção própria do escândalo. Mas podem chegar às proximidades do escândalo, conforme a Escritura: Os meus pés por pouco não vacilaram.

Art. 6 - Se os varões perfeitos são susceptíveis de escândalo ativo.

O sexto discute-se assim. – Parece que os varões perfeitos são susceptíveis de escândalo ativo.

1. – Pois, a paixão é efeito da ação. Ora, podemos nos escandalizar com ditos ou atos dos perfeitos, segundo aquilo da Escritura: Sabes que os Fariseus, depois que ouviram o que disseste, ficaram escandalizados? Logo, os varões perfeitos são susceptíveis de escândalo ativo.

2. Demais. – Pedro, depois de ter recebido o Espírito Santo, estava no estado dos perfeitos. Mas depois escandalizou os gentios, conforme o diz o Apóstolo: Quando vi que ela não andavam diretamente segundo a verdade do Evangelho, disse a Cefas, isto é, a Pedro, diante de todos: Se tu, sendo judeu, viva como os gentios e não, como os Judeus, porque obrigas tu os gentios a judaizar? Logo os varões perfeitos são susceptíveis de escândalo ativo.

3. Demais. – O escândalo ativo é às vezes pecado venial. Ora, pode haver pecado venial nos varões perfeitos. Logo, também são eles susceptíveis de escândalo ativo.

Mas, *em contrário*. – Repugna mais à perfeição o escândalo ativo que o passivo. Ora, os varões perfeitos não são capazes de escândalo passivo. Logo, também, com maior razão, não o são do escândalo ativo.

SOLUÇÃO. – Há propriamente escândalo ativo quando alguém diz ou faz alguma coisa de natureza a levar outro a cair; e isso só pode ser um ato ou um dito desordenado. Ora, é próprio dos varões perfeitos subordinar o que fazem à regra da razão, conforme a Escritura: Faça-se tudo com decência e com ordem, entre vós. E essa cautela eles a empregam, não somente nas coisas com que pudessem ofender os outros, mas também naquelas com que lhes pudessem dar ocasião de ofender. E certamente, se nos seus ditos ou atos manifestos, faltar algo dessa moderação, isso provém da fraqueza humana que os faz desviarem-se da perfeição. Mas, não se desviam dela, contudo, de modo a afastarem-se muito da ordem da razão, senão pouco e levemente; o que não é coisa tão grande que daí possa racionalmente outrem tirar ocasião de pecar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O escândalo passivo é sempre causado por algum escândalo ativo; mas, nem sempre, por algum escândalo ativo de outrem, senão, daquele mesmo que é escandalizado, pois, a si mesmo se escandaliza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Segundo a opinião de Agostinho e a do próprio Paulo, Pedro pecou, por certo, e foi repreensível, por separar-se dos gentios, afim de evitar o escândalo dos Judeus; pois tal o fazia incautamente, de certo modo, porque se escandalizavam com isso os gentios convertidos à fé. Contudo, não era esse ato de Pedro tão grave pecado que desse razão aos outros de se escandalizarem. Por onde, padeciam um escândalo passivo sem por isso ter Pedro cometido nenhum escândalo ativo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os pecados veniais dos perfeitos consistem sobretudo em movimentos súbitos, que, sendo ocultos, não podem escandalizar. Se porém, mesmo em ditos ou atos externos cometerem pecados veniais, são eles tão leves que, por si mesmos, não têm força para escandalizar.

Art. 7 - Se devemos abandonar os bens espirituais para evitar escândalo.

O sétimo discute-se assim. – Parece que devemos abandonar os bens espirituais para evitar o escândalo.

1. – Pois, Agostinho ensina que, onde se teme o perigo de cisma, deve-se cessar de punir os pecadores. Ora, a punição dos pecadores, sendo ato de justiça, é um bem espiritual. Logo, devemos abandonar um bem espiritual para evitar o escândalo.

2. Demais. – A doutrina sagrada é sobretudo espiritual. Ora, devemos abandoná-la para evitar o escândalo, segundo a Escritura. Não deis aos cães o que é santo, nem lanceis aos porcos as vossas pérolas, para que não suceda que, tornando-se contra vós, vos despedacem. Logo, devemos abandonar um bem espiritual para evitar escândalo.

3. Demais. – A correção fraterna, sendo ato de caridade, - é um bem espiritual. Ora, às vezes é omitida, por caridade, para evitar escândalo dos outros, como diz Agostinho: Logo, devemos abandonar um bem espiritual para evitar escândalo.

4. Demais. – Jerônimo diz, que devemos abandonar, para evitar escândalo, tudo o que pode ser abandonado, salvo a tríplice verdade, a saber, da vida, da justiça, e da doutrina. Ora, o cumprimento dos conselhos e a distribuição de esmolas podem muitas vezes ser omitidos, salvo a tríplice verdade referida; do contrário, sempre pecariam todos os que os omitem. E contudo, essas se contam por excelência entre as obras espirituais. Logo, as obras espirituais devem ser preteridas para evitar escândalo.

5. Demais. – Evitar qualquer pecado é um bem espiritual, porque qualquer pecado causa detrimento espiritual para o pecador. Ora, parece que, para evitar escândalo do próximo, devemos às vezes pecar venialmente; por exemplo, quando, pecando venialmente, impedimos o pecado mortal de outrem; pois, devemos na medida do possível para nós, impedir a danação do próximo, sem detrimento da nossa própria salvação, que não fica impedida pelo pecado venial. Logo, devemos preterir algum bem espiritual, para evitar escândalo.

Mas, *em contrário*, diz Gregório. Se nos escandalizarmos com a verdade, é preferível deixar produzir-se o escândalo do que abandoná-la. Ora, os bens espirituais pertencem eminentemente à verdade. Logo, não devemos preteri-los para evitar o escândalo.

SOLUÇÃO. – Havendo duas sortes de escândalo - o ativo e o passivo, a questão presente não se formula a respeito do escândalo ativo. Pois, sendo este um dito ou em ato menos reto, nada devemos fazer que implique tal escândalo.

Mas, a questão se formula se a entendermos do escândalo passivo. Por onde, devemos tratar do que é mister preterir para não escandalizar a outrem. E, para isso, devemos distinguir os bens espirituais. - Assim, deles, uns são de necessidade para a salvação, e não podem ser preteridos sem pecado mortal. Ora, é manifesto que ninguém deve pecar mortalmente para impedir o pecado de outrem, porque, na ordem da caridade, devemos preferir a nossa salvação espiritual a de outrem. Portanto, o que é necessário à salvação não devemos omiti-lo, para evitar escândalo.

Quanto, de outro lado, aos bens que não são de necessidade para a salvação, devemos distinguir. - Pois, o escândalo que deles se origina, às vezes procede da malícia; assim, quando há quem queira impedi-los, provocando escândalos. E este é o escândalo dos Fariseus, que se escandalizavam com a doutrina do Senhor. O que o Senhor nos ensina a desprezar. - Outras vezes, porém, o escândalo procede da fraqueza ou ignorância. E tal é o escândalo dos fracos. E, por isso, os bens espirituais ou devem se ocultar, ou, às vezes, diferir, quando o perigo não é iminente, até que, dada a razão do procedimento, tal escândalo cesse. Se, porém, depois de dada a razão, ele perdura, então já é considerado filho da malícia. E, nesse caso, por causa dele, não devemos preterir as referidas obras espirituais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A inflicção de penas não se recorre por si mesma; mas se infligem as penas como uns remédios para coibir os pecados. Por isso, têm a natureza da justiça, na medida em que coíbem os pecados. Se porém, da inflicção das penas se tornar manifesto que resultam mais e maiores pecados, então ela não se compreende nos limites da justiça. E tal é o caso a que se refere Agostinho, isto é, quando a excomunhão de certos dá lugar ao perigo iminente de cisma. Pois então, aplicar a excomunhão não constitui a verdadeira justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Relativamente à doutrina, duas coisas devemos considerar: a verdade ensinada e o ato mesmo de ensinar. A primeira é de necessidade para a salvação, isto é, não se deve ensinar contra a verdade; mas a verdade, conforme a congruência de tempo e de pessoas, que a proponha aquele a quem incumbe a obrigação de ensinar. Por onde, por causa de nenhum escândalo possível devemos, omitindo a verdade, ensinar a falsidade. Mas, ato mesmo de ensinar é contado entre as esmolas espirituais, como dissemos. Por isso, o mesmo se deve dizer do ato de ensinar e das outras obras de misericórdia. Do que depois trataremos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A correção fraterna como dissemos se ordena à emenda do nosso irmão. Por isso, devemos contá-la entre os bens espirituais, na medida em que se pode conseguir esse resultado. O que não se dará se, pela correção, o irmão se escandalizar. Por onde, se, para evitar escândalo, a correção for omitida, não fica omitido nenhum bem espiritual.

RESPOSTA À QUARTA. – A verdade da vida, da doutrina e da justiça não só compreende o necessário para a salvação, mas também, o meio pelo qual mais perfeitamente chegamos a ela, conforme aquilo da Escritura: aspirai aos dons melhores. Por onde, também, os conselhos não os devemos abandoná-los simplesmente, nem também as obras de misericórdia, para evitar escândalo; mas, às vezes, devemos ocultá-los ou diferi-los, por causa do escândalo dos fracos, como dissemos. - Às vezes, porém, a observância dos conselhos e a prática das obras de misericórdia são de necessidade para a salvação. O que bem o mostram aqueles que já fizeram votos desses conselhos; e aqueles que têm obrigação iminente de socorrer às necessidades dos outros, quer às temporais, como, dando de comer a quem tem fome; quer às espirituais, por exemplo, ensinando o ignorante, quer tais obras sejam obrigatórias, por um dever de estado, como é o caso dos prelados; quer, pela necessidade de quem precisa. E então devemos dizer de tais obras o mesmo que se disse do mais, que é necessário à salvação.

RESPOSTA À QUINTA. – Alguns disseram que devemos cometer o pecado venial para evitar escândalo. Ora, esta opinião implica em contrariedade. Se pois, deve ser cometido, já não é mal nem pecado; porque, o pecado não pode ser objeto de eleição. Pode, porém, acontecer que um ato não seja, por alguma circunstância, pecado venial, que, entretanto, sê-le-ia, desaparecida essa circunstância. Assim, uma palavra jocosa é pecado venial quando dita sem utilidade; proferida, porém, por uma causa racional, não é ociosa e nem pecado. - Pois, embora o pecado venial não prive da graça, que opera a salvação do homem, contudo, enquanto dispõe para o pecado mortal, concorre para detrimento da salvação.

Art. 8 - Se devemos abandonar bens temporais para evitar escândalo.

O oitavo discute-se assim. – Parece que devemos abandonar os bens temporais para evitar escândalo.

1. – Pois, devemos querer a salvação espiritual do próximo, que fica impedida pelo escândalo, mais do que quaisquer bens temporais. Ora, o que menos amamos nós abandonamos por aquilo a que mais amamos. Logo, com maior razão, devemos abandonar os bens temporais para evitar escândalo do próximo.

2. Demais. – Segundo a regra de Jerônimo, devemos abandonar tudo o que podemos, salva a tríplice verdade, para evitar escândalo. Ora, os bens temporais podem ser abandonados, salva esse tríplice verdade. Logo, devem ser abandonados, para evitar escândalo.

3. Demais. – Dentre os bens temporais, nenhum é mais necessário que a comida. Ora esta, devemos deixá-la para evitar escândalo, conforme a Escritura: Não percas tu pelo teu manjar aquele por quem Cristo morreu. Logo, com maior razão, devemos abandonar todos os outros bens temporais para evitar escândalo.

4. Demais. – Os bens temporais por nenhum modo mais conveniente, podemos conservá-los ou recuperá-los do que por demanda em juízo. Ora, não devemos recorrer a demandas e, sobretudo, se provocam escândalo, conforme o Evangelho do que quer demandar-te em juízo e tirar-te a tua túnica, larga-lhe também a capa. E o Apóstolo: Já o haver entre vós demandas, duns contra os outros é sem controvérsia um pecado que cometeis, Porque não sofreis vós antes a injúria? Porque não tolerais antes o dano? Logo, parece que devemos abandonar os bens temporais para evitar escândalo.

5. Demais. – Dentre todos os bens temporais parece que os que menos devemos abandonar são os ligados aos espirituais. Ora, a estes devemos abandonar para evitar escândalo. Pois, o Apóstolo, semeando os bens espirituais, não aceitou como estipêndio os temporais, por não ocasionarmos algum obstáculo ao Evangelho de Cristo, como ele diz. E por causa semelhante, a Igreja, em certas terras, não exige o dizimo, para evitar escândalo. Logo, com maior razão os outros bens temporais devem ser abandonados, para evitar escândalo.

Mas, *em contrário*, o bem aventurado Tomás de Cantuária, reclamou os bens da Igreja, com escândalo do rei.

SOLUÇÃO. – Relativamente aos bens temporais devemos distinguir. Pois, ou são nossos, ou nos foram confiados para os conservarmos para outrem. Assim, os bens da Igreja são confiados aos prelados; e os bens da comunidade, aos chefes da república, quaisquer que sejam. E essa conservação, como a dos depósitos, incumbe necessariamente aqueles a que tais bens foram confiados. Por onde, não devem ser abandonados, para evitar escândalo, como não o devem os bens necessários à salvação.

Quanto, porém, aos bens temporais de que somos senhores, devemos, para evitar escândalo, ora, abandoná-los, quer dando-os, se os temos em nosso poder, quer não os exigindo, se estão em poder de outrem; e ora, não o devemos. Se, pois, o escândalo provém da ignorância ou da fraqueza de outrem, o que, como dissemos acima, é o escândalo dos fracos, então ou devemos totalmente abandonar os bens temporais, ou devemos obviar de outro modo a ele, isto é, por alguma explicação. Por isso, diz Agostinho: Devemos dar o que não nos prejudica nem a nós nem a outrem, tanto quando podemos julgá-lo. E quando negares o que alguém pede, debes explicar-lhe a justiça do teu proceder; e lhe dareis com mais fruto, por isso mesmo que resististe ao seu injusto pedido.

Outras vezes, porém, o escândalo nasce da malícia, o que é o escândalo dos Fariseus. E por causa dos que provocam tais escândalos, não devemos abandonar os bens temporais, porque isso prejudicaria o bem comum, dando aos maus, ocasião de se apoderarem dos bens de outrem; e além disso, a eles próprios prejudicaria que, retendo o alheio, permaneceriam em pecado. Por isso, diz Gregório: Certos devemos, somente tolerá-los, quando nos privam do que é nosso; outros, porém, devemos impedir de o fazer, em boa justiça, não somente para que não nos privem do que é nosso, mas para não se perderem a si mesmos, apoderando-se do que não lhes pertence.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se a cada passo se permitisse aos maus se apoderarem dos bens alheios, isso contribuiria para o detrimento da verdade, da vida e da justiça. Por onde, não devemos, para evitar qualquer escândalo, abandonar os bens temporais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não está na intenção do Apóstolo advertir que devemos renunciar totalmente à comida, para evitar um escândalo, porque tomá-la é necessário à vida. Mas sim, que devemos renunciar a uma determinada comida, para evitar escândalo, conforme as suas palavras: Nunca, jamais comerei carne, por não escandalizar a meu irmão.

RESPOSTA À QUARTA. – Segundo Agostinho o referido preceito do Senhor, devemos entendê-lo no sentido de uma preparação da alma, isto é, que estejamos prontos a antes sofrer uma injúria ou fraude, do que passar por uma demanda, se for conveniente tal. Mas, às vezes isso não é conveniente, como dissemos. E é nesse sentido que devemos entender as palavras do Apóstolo.

RESPOSTA À QUINTA. – O escândalo que o Apóstolo queria evitar procedia da ignorância dos gentios, que não estavam afeitos a tal costume. Por isso devia abster-se por algum tempo, até que eles ficassem instruídos desse dever. E por causa semelhante, a Igreja se abstém de exigir o dízimo nas terras em que não é costume pagá-lo.

Questão 44: Dos preceitos da caridade.

Em seguida devemos tratar dos preceitos da caridade.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se se deve estabelecer algum preceito sobre a caridade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não se deve estabelecer nenhum preceito sobre a caridade.

1. – Pois, a caridade regula o modo de agir de todas as virtudes, que são objetos de preceito, sendo ela como é a forma de todas, conforme já se disse. Ora, o modo não é de preceito, segundo a opinião geral. Logo, não se devem dar preceitos sobre a caridade.

2. Demais. – A caridade, difundida em nossos corações pelo Espírito Santo, nos faz livres; pois, onde há o Espírito do Senhor, aí há liberdade, diz o Apóstolo. Ora, a obrigação nascida de preceitos opõe-se à liberdade, por impor necessidade. Logo, não se devem estabelecer preceitos sobre a caridade.

3. Demais. – A caridade é a principal entre todas as virtudes, a que se ordenam os preceitos, como do sobredito resulta. Ora, se se estabelecessem preceitos sobre a caridade, esses deveriam estar entre os principais, que são os do Decálogo. Ora, aí não estão. Logo, nenhuns preceitos se devem estabelecer sobre a caridade.

Mas, *em contrário*. - O que Deus exige de nós constitui objeto de preceito. Ora, Deus exige que o amemos como diz a Escritura. Logo, devem estabelecer-se preceitos sobre o amor de caridade, que é o amor de Deus.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, preceito implica ideia de dívida. Por onde, uma coisa constitui objeto de preceito na medida em que implica a ideia de dívida. Ora, uma dívida pode existir de duplo modo; absoluta ou relativamente. Dívida, absolutamente considerada, é a que, em cada ordem de coisas, constitui um fim, por ter a natureza essencial de bem. Relativa é a dívida ordenada para um fim. Assim, o médico, em absoluto, deve curar; mas, relativamente, deve dar o remédio, que cura. - Ora, o fim da vida espiritual é unir o homem a Deus, e tal se dá pela caridade. E a isto se ordena, como ao fim, tudo o pertencente à vida espiritual. Por isso, diz o Apóstolo; O fim do preceito é a caridade nascida dum coração puro e duma fé não fingida. Pois, todas as virtudes sobre as quais se estabelecem preceitos, ordenam-se ou a purificar o coração do turbilhão das paixões, como o fazem as virtudes relativas a elas; ou, pelo menos, a nos dar uma boa consciência, como o fazem as virtudes relativas às ações; ou a nos dar uma fé reta, como é o caso das que pertencem ao culto divino. Ora, essas três coisas nos são necessárias para amarmos a Deus. Pois, o coração impuro se afasta do amor de Deus, por causa das paixões que o inclinam para as coisas terrenas. A má consciência, por seu lado, faz-nos ter horror da justiça divina, pelo temor da pena. A fé fingida, enfim, arrasta o afeto para aquilo que é simulado, de Deus, separando-nos da verdade divina. - Ora, em qualquer gênero, o absoluto tem prioridade sobre o relativo. Por isso, o máximo preceito é o da caridade, como diz o Evangelho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos, quando tratamos dos preceitos, o modo do amor não se compreende nos preceitos dados para os outros atos das virtudes. Por exemplo, o preceito - honra teu pai e tua mãe - não implica em isso fazer-se por caridade. Mas o ato do amor está compreendido em preceitos especiais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A obrigação do preceito não se opõe à liberdade, senão para o de espírito avesso ao que é preceituado; tal o caso dos que só por temor guardam os preceitos. Ora, o preceito do amor não podemos cumpri-lo, senão de livre vontade. Logo, não repugna à liberdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos os preceitos do Decálogo se ordenam ao amor de Deus e do próximo. Por isso, os preceitos sobre a caridade não foram enumerados entre os do Decálogo, mas se incluem em todos.

Art. 2 - Se deviam estabelecer-se dois preceitos sobre a caridade.

O segundo discute-se assim. – Parece que não deviam estabelecer-se dois preceitos sobre a caridade.

1. – Pois, os preceitos da lei ordenam-se para a virtude, como se disse. Ora, a caridade não é uma virtude, como se determinou. Logo, sobre a caridade devia estabelecer-se um só preceito.

2. Demais. – Santo Agostinho diz que a caridade não ama no próximo senão a Deus. Ora, para nos fazer amar a Deus basta suficientemente o preceito - amarás ao Senhor teu Deus. Logo, não é preciso acrescentar outro preceito relativo ao amor do próximo.

3. Demais. – Pecados diversos se opõem a preceitos diversos. Ora, não peca quem deixa de lado o amor ao próximo, se não fizer o mesmo com o amor de Deus; antes, está no Evangelho: Se alguém vem a mim e não aborrece a seu pai e mãe, não pode ser meu discípulo. Logo, não é um o preceito sobre o amor de Deus e outro, sobre o do próximo.

4. Demais. – O Apóstolo diz: Aquele que ama ao próximo tem cumprido com a lei. Ora, não cumprimos com a lei senão pela observância de todos os preceitos. Logo, todos estão incluídos no amor do próximo. Portanto, é suficiente esse só preceito do amor do próximo e por consequência não devem ser dois os preceitos da caridade.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Nós temos de Deus este mandamento, que o que ama a Deus ame também o seu irmão.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, quando tratamos dos preceitos da lei, tais preceitos desempenham a mesma função que as proposições nas ciências especulativas, cujas conclusões estão virtualmente contidas nos primeiros princípios. Por onde, quem conhecesse perfeitamente os primeiros princípios em toda sua virtude, não teria necessidade que se lhe propusessem separadamente as conclusões. Mas, como nem todos os que conhecem os princípios são capazes de compreender tudo o que está neles suficientemente contido, é necessário que, para eles, as conclusões científicas sejam deduzidas dos princípios. Na ordem prática, porém, na qual os preceitos da lei é que nos dirigem, o fim exerce a função de princípio, como dissemos. Ora, o amor de Deus é um fim ao qual se ordena o amor do próximo. Por onde, não somente é necessário estabelecerem-se preceitos sobre o amor de Deus, mas também, sobre o do próximo, por causa dos menos capazes, que não pudessem compreender facilmente que um desses preceitos está contido em outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a caridade seja uma só virtude, implica, contudo dois atos, dos quais um se ordena para o outro como para o fim. Ora, preceitos se estabelecem sobre os atos das virtudes. Logo, necessariamente serão vários os preceitos sobre a caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus é amado no próximo, como amamos o fim, nos meios. Contudo era necessário se estabelecessem explicitamente preceitos sobre um e outro, pela razão já exposta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O meio tem natureza de bem, por se ordenar ao fim. E assim sendo, e não de outro modo, afastar-se dele é, por natureza, mal.

RESPOSTA À QUARTA. – No amor do próximo se inclui o amor de Deus, como o fim, nos meios, e não inversamente. E, contudo era necessário estabelecer explicitamente um e outro preceitos pela razão já apontada.

Art. 3 - Se bastam dois preceitos sobre a caridade.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não bastam dois preceitos sobre a caridade.

1. – Pois, os preceitos são dados sobre os atos das virtudes. Ora, os atos distinguem-se pelos seus objetos, E como o homem deve aplicar a sua caridade a quatro objetos, a saber, a Deus, a si próprio, ao próximo e ao seu próprio corpo, como do sobredito resulta parece que quatro devem ser os preceitos da caridade. E assim, dois não bastam.

2. Demais. – Ato de caridade não é só o amor, mas também, a alegria, a paz, a beneficência. Ora, preceitos devem ser dados sobre os atos das virtudes. Logo, dois preceitos sobre a caridade não bastam.

3. Demais. – Assim como é próprio da virtude fazer o bem, assim também o é evitar o mal. Ora, a fazer o bem somos induzidos por preceitos afirmativos; e a evitar o mal, por preceitos negativos. Logo, deviam estabelecer-se sobre a caridade preceitos, não somente afirmativos, mas também negativos. E assim, os dois referidos preceitos sobre a caridade não bastam.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor. Destes dois mandamentos depende toda a Lei e os Profetas.

SOLUÇÃO. – A caridade como já dissemos, uma espécie de amizade. Ora, a nossa amizade é relativa a outrem; por isso, diz Gregório: Não é possível haver caridade entre menos de duas pessoas. E como nós nos amamos a nós mesmos com caridade, Já o dissemos. Ora, tendo a dileção e o amor por objeto o bem, e este sendo relativo ao fim ou aos meios, são convenientes e bastantes dois preceitos sobre a caridade; um que nos leva a amar a Deus como fim; outro, ao próximo, por causa de Deus, com por causa do fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Agostinho devendo ser quatro objetos amados com caridade, do segundo e do quarto, isto é, do amor de nós mesmos e do nosso próprio corpo, não deviam ser estabelecidos nenhuns preceitos. Pois, por mais que o homem se afaste da verdade, conserva sempre o amor de si e o do seu próprio corpo. Mas deve ser-lhe um objeto de preceito o modo de amar; isto é, que se ame ordenadamente a si e ao seu próprio corpo. O que se realiza amando ele, a Deus e ao próximo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os outros atos de caridade resultam do ato do amor como o efeito, da causa, conforme do sobredito resulta. Por onde, os preceitos do amor incluem virtualmente os relativos aos outros atos. E contudo, por causa dos de espírito tardinho, encontramos na Escritura preceitos estabelecidos explicitamente sobre cada um desses atos. - Assim, sobre a alegria: Alegrai-vos incessantemente no Senhor. - Sobre a paz: Segui a paz com todos. - Sobre a beneficência: Enquanto temos tempo, façamos bem a todos. - Também encontramos nela preceitos estabelecidos sobre cada uma das partes da beneficência, como ficará claro a quem nela atentar diligentemente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Vale mais praticar o bem que evitar o mal. Por onde, os preceitos afirmativos incluem virtualmente os negativos. E contudo encontramos na Escritura preceitos estabelecidos

explicitamente contra os vícios opostos à caridade. - Assim, contra o ódio: Não aborrecerás a teu irmão no teu coração. Contra a acédia: Não te enojes com as suas prisões. - Contra a inveja: Não nos façamos cobiçosos da vanglória. - Contra a discórdia: Todos digais uma mesma coisa e que não haja entre vós cismas, - Contra o escândalo enfim: Não ponhais tropeço ou escândalo ao vosso irmão.

Art. 4 - Se foi convenientemente mandado que amemos a Deus de todo o coração.

O quarto discute-se assim. – Parece que não foi convenientemente mandado que amemos a Deus de todo o coração.

1. – Pois, o modo do ato virtuoso não é objeto de preceito, como do sobredito resulta. Ora, o dizer-se-de todo o coração implica o modo do amor divino. Logo, é inconvenientemente mandado que Deus seja amado de todo o coração.

2. Demais. – Total e perfeito é aquilo a que nada falta, como diz Aristóteles. Se pois constitui objeto de preceito, que Deus seja amado de todo o coração, quem quer que faça alguma coisa, não condicente com o amor de Deus, age contra o preceito; e, por consequência, peca mortalmente. Ora, o pecado venial não condiz com o amor de Deus. Logo, o pecado venial será mortal; o que é inadmissível.

3. Demais. – Amar a Deus de todo o coração constitui a perfeição; pois, segundo o Filósofo: todo e perfeito se identificam. Ora, o que é próprio de perfeição, não é objeto de preceito, mas de conselho. Logo, não deve ser preceituado que Deus seja amado de todo o coração.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração.

SOLUÇÃO. – Sendo os preceitos estabelecidos para regular os atos das virtudes, na medida em que um ato é de virtude, nessa mesma depende do preceito. Ora, um ato de virtude exige que, não somente recaia sobre a sua matéria devida, mas também que seja rodeado das devidas circunstâncias, que o tornam proporcionado à referida matéria. Ora, Deus deve ser amado como o fim último, a quem tudo deve ser referido. E por isso foi preciso designar uma certa totalidade, relativamente ao preceito do amor de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O preceito dado para regular o ato de uma virtude não abrange o modo que esse ato recebe de uma virtude superior. Compreende-se, porém, no preceito o modo pertencente à natureza da própria virtude. E esse modo está significado pela expressão de todo o coração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos podemos amar a Deus de todo o coração. De um modo, em ato, isto é, que todo o nosso coração seja sempre e atualmente levado para Deus; isto é, de maneira que não busque nada de contrário ao amor de Deus. E esta é a perfeição da vida, a que não contraria o pecado venial, que, não tendendo para um objeto oposto, não elimina o hábito da caridade, mas somente impede o uso desta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A perfeição da caridade, a que se ordenam os conselhos, é um meio termo entre as duas perfeições referidas, de modo que, quanto possível, o homem se aparte das coisas temporais, mesmo lícitas, que, preocupando-lhe a alma, impedem a tendência atual do coração para Deus.

Art. 5 - Se, convenientemente, ao preceito - Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração se acrescenta e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças.

O quinto discute-se assim. – Parece que, inconvenientemente, ao preceito – Amaras ao Senhor teu Deus de todo o teu coração - se acrescenta: - e de toda a tua alma, e de todas as tuas forças.

1. – Pois, coração não é aqui tomado por um órgão corpóreo, porque amar a Deus não é ato do corpo. Logo, havemos de tomar o coração no seu sentido espiritual. Ora, neste sentido o coração é ou a alma mesmo, ou algo dela. Portanto, era supérfluo falar naquele e nesta.

2. Demais. – A fortaleza do homem depende especialmente do coração, quer consideremos a este espiritualmente, quer corporalmente. Logo depois do dito, - Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração - era supérfluo acrescentar - e de todas as tuas forças.

3. Demais. – O Evangelho diz - de todo o teu entendimento o que não se menciona no lugar em questão. Logo, parece que este preceito está inconvenientemente formulado pela Escritura.

Mas, *em contrário*, é a autoridade da mesma Escritura.

SOLUÇÃO. – O preceito em questão encontramos-lo diversamente referido em diversos lugares da Escritura. Pois, no lugar citado, três condições se estabelecem: de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todas as tuas forças. O Evangelho só fala de duas: de todo o teu coração e de toda a tua alma, omitindo de todas as tuas forças, mas acrescentando, de todo o teu entendimento. Noutro lugar do Evangelho se estabelecem quatro: de todo o teu coração, de toda a tua alma, de todo o teu entendimento e de todas as tuas virtudes, que é o mesmo que força. E ainda noutro lugar, o Evangelho toca nessas quatro condições, pois em vez de força ou virtude, diz, com todas as tuas forças.

Por onde, devemos assinalar a razão dessas quatro condições. Pois, se uma delas se omite num lugar, é por estar suficientemente compreendida nas outras. Devemos, pois, considerar que o amor é ato de vontade, o que, no lugar referido acima, é significado pelo coração, pois, assim como o coração, materialmente falando, é o princípio de todos os movimentos do corpo, assim também a vontade, sobretudo quando relativa à intenção do fim último, que é o objeto da caridade, é o princípio de todos os movimentos espirituais. Três porém são os princípios dos atos movidos pela vontade, a saber: o intelecto, significado pelo entendimento; a potência apetitiva inferior, significada pela alma; a potência executiva exterior, significada pela força ou virtude ou forças. Por isso nos é preceituado que todas as nossas intenções sejam dirigidas para Deus, o que é significado pela expressão - de todo o teu coração; e que o nosso intelecto seja sujeito a Deus, o que está na expressão - de todo o entendimento; e que o nosso apetite seja regulado pela lei de Deus, o que é significado pela expressão - de toda a alma; e que os nossos atos exteriores obedeçam a Deus, e tal é o sentido das expressões amar a Deus de toda a tua força, ou virtude, ou de todas as tuas forças. Crisóstomo, porém toma as expressões coração e alma - *em sentido contrário* ao que acaba de ser explicado. - Agostinho, por seu lado, refere coração aos pensamentos; alma, à vida; e entendimento, ao intelecto. - Mas outros dizem; pelo coração, isto é, pelo intelecto; pela alma, isto é, pela vontade; e pelo entendimento, isto é, pela memória. - Ou, segundo Gregório Nissen coração significa a alma vegetativa; alma, a sensitiva; entendimento, a intelectiva: pois, o pelo que nos nutrimos, sentimos e inteligimos, devemos referir a Deus.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 6 - Se o preceito do amor de Deus pode ser observado nesta vida.

O sexto discute-se assim. – Parece que o preceito do amor de Deus pode ser observado nesta vida.

1. – Pois, segundo Jerônimo, é maldito quem diz que Deus mandou algo de impossível. Ora, Deus deu o referido preceito, como se vê na Escritura: Logo, tal preceito pode ser cumprido nesta vida.

2. Demais. – Quem não cumpre um preceito peca mortalmente, pois, segundo Ambrósio, o pecado não é mais do que a transgressão da lei divina e uma desobediência aos mandamentos do céu. Se portanto este preceito não pode ser cumprido nesta vida, segue-se que ninguém pode haver, nesta, sem pecado mortal. O que encontra as palavras do Apóstolo: Ele vós confirmará até ao fim, sem crime; e ainda: Exercitem o ministério, achando-se que não tem crime algum.

3. Demais. – Os preceitos foram estabelecidos para dirigir os homens na via da salvação, conforme aquilo da Escritura, o preceito do Senhor é claro, que esclarece os olhos, Ora, em vão é alguém dirigido para o impossível. Logo, não é impossível observar o referido preceito nesta vida.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Na plenitude da caridade da pátria será cumprido aquele preceito - amarás o Senhor teu Deus etc. Pois, enquanto houver algo da concupiscência carnal que devemos refrear pela continência, Deus não é amado absolutamente de toda a nossa alma.

SOLUÇÃO. – Um preceito pode ser cumprido de dois modos - perfeita e imperfeitamente. Perfeitamente é cumprido um preceito, quando chegamos ao fim do que ele visa preceituar; é cumprido, porém imperfeitamente, quando embora não alcancemos ao fim do preceituado, não nos afastamos, contudo, da ordem conducente ao fim. Assim, se o chefe de um exército mandar os soldados combaterem, cumpre perfeitamente a ordem aquele que, lutando, vence o inimigo, que era o fim visado pelo chefe. Cumpre-o também, mas imperfeitamente, aquele que lutou, sem atingir a vitória, mas sem contudo, nada ter feito contra a disciplina militar. Ora, pelo referido preceito, Deus quer que o homem com ele se una totalmente, o que se dará na pátria, quando Deus for tudo em todos. Por onde, na pátria, esse preceito será cumprido plena e perfeitamente. Nesta vida também será cumprido, mas imperfeitamente. E contudo, na vida presente, um o cumprirá tanto mais perfeitamente que outro, quanto mais se aproximar, por uma certa semelhança, da perfeição da pátria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção prova que o preceito em questão pode de algum modo, ser cumprido nesta vida, embora não perfeitamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como um soldado, que luta legitimamente, embora não vença, nem por isso é culpado ou merece qualquer pena; assim também, nesta vida, cumpre o preceito em questão quem, nada fazendo contra a lei divina, não peca mortalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, porque não havia de ser preceituada ao homem essa perfeição, embora nesta vida ninguém a tenha? Pois, não podemos correr bem se não sabemos para onde devemos correr. E como sabê-lo-íamos, se nenhum preceito o mostrasse?

Art. 7 - Se foi convenientemente dado o preceito do amor do próximo.

O sétimo discute-se assim. – Parece que foi inconvenientemente dado o preceito do amor ao próximo.

1. – Pois, o amor de caridade estende-se a todos os homens, mesmo aos inimigos, como se vê no Evangelho. Ora, a denominação de próximo implica uma certa, proximidade que parece não convir a todos os homens. Logo, parece que esse preceito foi dado inconvenientemente.

2. Demais. – Segundo o Filósofo, amizade que temos por outrem vem da que temos por nós mesmos; donde, a amizade por nós mesmos é o princípio da amizade pelo próximo. Ora, o princípio é anterior ao que dele deriva. Logo, o homem não deve amar ao próximo como a si mesmo.

3. Demais. – O homem ama-se a si mesmo naturalmente não porém ao próximo. Logo, é inconvenientemente mandado amar ao próximo como a si mesmo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O segundo preceito é semelhante a este: Amarás a teu próximo como a ti mesmo.

SOLUÇÃO. – O preceito em questão foi dado convenientemente, pois, compreende a razão de amar e o modo do amor. A razão de amar está compreendida na demoninação de próximo. Pois devemos amar aos outros com caridade, porque são nossos próximos, tanto por serem naturalmente a imagem de Deus, como por serem capazes da glória. Nem importa se se fala de próximo ou de irmão, como o faz o Evangelho, ou de amigo, como está no Antigo Testamento, porque todas essas expressões designam a mesma afinidade. Por outro lado, o modo do amor está compreendido na expressão - como a ti mesmo. O que não se deve entender como significando que devemos amar ao próximo com um amor igual, mas semelhante, ao com que nós amamos a nós mesmos. E isto, sob uma tríplice relação. - Primeiro, relativamente ao fim, isto é, devemos amar ao próximo por amor de Deus, assim como por amor de Deus devemos nos amar a nós mesmos; para que seja assim, santo o amor do próximo. - Segundo, relativamente à regra do amor, isto é, que não condescendamos com o próximo em nada de mau, mas, só no bem, assim como devemos satisfazer a nossa vontade só para as coisas boas; para que, assim, seja o amor do próximo justo. - Terceiro, relativamente à razão do amor, isto é, não devemos amar ao próximo por qualquer utilidade ou deleitação nossa, mas, pela razão de lhe querermos bem, assim como o queremos para nós mesmos; para que, assim o amor do próximo seja verdadeiro. Pois, quando amamos ao próximo por utilidade ou deleitação nossa, amamos verdadeiramente, não a ele, mas a nós mesmos.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 8 - Se a ordem da caridade é objeto de preceito.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a ordem da caridade não é objeto de preceito.

1. – Pois, todo aquele que transgride um preceito pratica uma injustiça. Ora, quem ama a outrem quanto deve, e mais ama a um terceiro, a ninguém faz injustiça. Logo, não transgride o preceito e, portanto, a ordem da caridade não constitui objeto de preceito.

2. Demais. – O que constitui objeto de preceito para nós, a Escritura nô-lo ensina suficientemente Ora, a Escritura em lugar nenhum nos ensina a ordem da caridade supra-referida. Logo, não constitui objeto de preceito.

3. Demais. – A ordem implica uma certa distinção. Ora, sem nenhuma distinção é preceituado o amor do próximo, quando se diz Amarás a teu próximo como a ti mesmo. Logo, a ordem da caridade não constitui objeto de preceito.

Mas, *em contrário*. – O que Deus obra em nós pela graça, ele nos ensina pelos preceitos da lei, conforme aquilo da Escritura. Imprimirei a minha lei nas suas entranhas, Ora, Deus causa em nós a ordem da caridade, segundo a Escritura: ordenou em mim a caridade. Logo, a ordem da caridade constitui objeto de preceito.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o modo pertinente à natureza do ato virtuoso constitui objeto do preceito, que regula o ato da virtude. Ora, a ordem da caridade pertence à natureza mesma da virtude, pois, é estabelecida sobre a proporção entre o amor e o objeto amado, segundo do sobredito resulta. Por onde, é manifesto que a ordem da caridade deve constituir objeto de preceito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem mais satisfaz Aquele a quem mais ama. E assim, quem amasse menos aquele a quem devesse amar mais, quererá satisfazer mais aquele a quem menos devia fazê-la. E então seria feita injustiça aquele a quem mais devia amar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Sagrada Escritura enumera os quatro objetos a serem amados com caridade. Assim, quando manda amarmos a Deus de todo o coração, dá a entender que devemos amá-la acima de tudo. Quando manda amarmos ao próximo como a nós mesmos, antepõe o amor de nós mesmos ao do próximo. Semelhantemente, quando nos diz que devemos dar a nossa vida pelos nossos irmãos, isto é, a vida corpórea, dá a entender que devemos amar mais ao próximo que ao nosso próprio corpo. Do mesmo modo quando manda, façamos bem principalmente aos domésticos da fé, e censura quem não tem cuidado dos seus e principalmente dos da sua casa, dá a entender que dentre os próximos, devemos amar mais os melhores e os mais chegados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A expressão: Amarás ao teu próximo - dá consequentemente a entender que os que nos são mais chegados devem ser mais amados.

Questão 45: Do dom da sabedoria.

Em seguida devemos tratar do dom da sabedoria, correspondente à caridade. E primeiro, da sabedoria em si mesmo. Segundo, do vício a ela oposto.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 - Se a sabedoria deve ser enumerada entre os dons do Espírito Santo.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a sabedoria não deve ser enumerada entre os dons do Espírito Santo.

1. – Pois, os dons são mais perfeitos que as virtudes, como se disse antes. Ora, a virtude só tem por objeto o bem; donde o dizer Agostinho que ninguém usa mal da virtude. Logo, com maioria de razão, os dons do Espírito Santo só têm por objeto o bem. Ora a sabedoria; pode também ter o mal como objeto, conforme a Escritura: Há uma sabedoria terrena, animal, diabólica. Logo, a sabedoria não deve ser enumerada entre os dons do Espírito Santo.

2. Demais. – Como diz Agostinho, a sabedoria é o conhecimento das causas divinas. Ora, o conhecimento das coisas divinas, que o homem pode ter pelas suas faculdades naturais, é próprio da sabedoria, que é uma virtude intelectual; ao passo que o conhecimento sobrenatural das coisas divinas pertence à fé, que é uma virtude teologal, como do sobredito resulta. Logo, a sabedoria deve ser considerada, antes virtude, que dom.

3. Demais. – A Escritura diz: Eis aqui o temor do Senhor; ele é a mama sabedoria e apartar-se do mal é a inteligência; ou, segundo a letra dos Setenta, de que usa Agostinho: Eis aqui a piedade, ela mesma é a sabedoria. Ora, tanto o temor como a piedade são considerados dons do Espírito Santo. Logo, a sabedoria não deve ser enumerada entre os dons do Espírito Santo, como dom distinto dos outros.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Descansará sobre ele o Espírito do Senhor, espírito de sabedoria e de entendimento.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, é próprio da sabedoria considerar a causa altíssima pela qual julgamos certissimamente das outras e pela qual devemos ordenar todas as coisas. Ora, a causa altíssima pode ser considerada à dupla luz - absolutamente ou em relação a um determinado gênero. Por onde, quem conhece a causa altíssima, num determinado gênero e, por ela, pode julgar e ordenar tudo o mais a esse gênero pertencente, é considerado sapiente, nesse gênero, por exemplo, na medicina ou na arquitetura, conforme o Apóstolo. Como um sábio arquiteto coloquei o fundamento. Aquele, porém, que conhece a causa absolutamente altíssima, que é Deus, é chamado sábio absolutamente, enquanto pelas leis divinas pode julgar e ordenar todas as coisas. O mesmo juízo o homem obtém pelo Espírito Santo, conforme aquilo da Escritura. O espiritual julga de todas as coisas, porque, como no mesmo lugar se diz, Espírito tudo penetra, ainda o que há de mais oculto na profundidade de Deus. Por onde, é manifesto que a sabedoria é um dom do Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O bem tem dupla acepção. Numa, significa o verdadeiramente bom e absolutamente perfeito. Noutra, chamamos bem, por uma certa semelhança, ao que é perfeito na malícia; assim, dizemos bom ladrão ou perfeito ladrão, como está claro no Filósofo. Ora, das coisas verdadeiramente boas descobrimos uma causa altíssima, que é o sumo bem e o fim último, conhecendo a qual o homem é considerado verdadeiramente sábio. Pois assim também, na

ordem do mal, chegamos a um termo a que tudo o mais se refere, como ao último fim, conhecendo o qual, o homem é considerado sábio no malfazer, conforme aquilo da Escritura. Sábios são para fazer o mal; mas não souberam fazer o bem. Ora, quem se afasta do fim devido, necessariamente há de propor-se algum fim indevido, porque, todo agente age em virtude de um fim. Por onde, a sabedoria que se propuser um fim consistente nos bens terrenos externos, será chamada sabedoria terrena; se nos bens do corpo, sabedoria animal; se enfim, nalguma excelência, sabedoria diabólica por causa da imitação da sabedoria do diabo, da qual diz a Escritura. Ele é o rei de todos os filhos da soberba.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A sabedoria, considerada como dom do Espírito Santo, difere da considerada virtude intelectual adquirida. Pois esta é adquirida pelo esforço humano; aquela desce do alto, como diz a Escritura: Semelhantemente, também difere da fé. Pois, a fé assente na verdade divina em si mesma; ao passo que o juízo concorde com a verdade divina pertence ao dom da sabedoria. Por onde, o dom da sabedoria pressupõe a fé, porque cada qual julga bem aquilo que conhece, diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a piedade, que pertence ao culto de Deus, manifesta a fé, enquanto que, pelo culto de Deus, protestamos a nossa fé; assim também, a piedade manifesta a sabedoria. E por isso se diz que a piedade é a sabedoria. Pela mesma razão o temor. Pois pelo temer e adorar a Deus mostra o homem que julga retamente das coisas divinas.

Art. 2 - Se a sabedoria tem o intelecto como sujeito.

O segundo discute-se assim. – Parece que a sabedoria não tem o intelecto como sujeito.

1. – Pois, diz Agostinho, que a sabedoria é a caridade de Deus. Ora, o sujeito da caridade é a vontade não o intelecto, como antes se estabelece Logo, a sabedoria não tem o intelecto como sujeito.

2. Demais. – A Escritura diz: A sabedoria, que faz o homem inteligente, é segundo o nome que tem. Ora, sabedoria ou sapiência significa como que sávida ciência, pois parece pertencer ao afeto, ao qual é próprio experimentar os prazeres ou as doçuras espirituais. Logo, a sabedoria não está no intelecto, mas antes no afeto.

3. Demais. – A potência intelectual é suficientemente aperfeiçoada pelo dom do intelecto. Ora, o que pode ser feito por uma causa é superfluamente atribuído a mais de uma. Logo, não está no intelecto.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que a sabedoria é contrária à estultice. Ora, a estultice está no intelecto. Logo, também a sabedoria.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a sabedoria implica uma certa retidão do juízo fundado nas razões divinas. Ora, de dois modos pode o juízo ter a sua retidão: por causa do uso perfeito da razão, ou por uma certa conaturalidade com aquilo que deve julgar. Assim, no atinente à castidade, o que aprende a ciência moral julga retamente pela indagação racional; mas quem tem o hábito da castidade julga retamente de tal objeto por uma certa conaturalidade com ele. Por onde, julgar retamente das coisas divinas, pela indagação racional, é próprio da sabedoria, que é uma virtude intelectual; mas julgá-las retamente por uma certa conaturalidade com elas, é próprio da sabedoria enquanto dom do Espírito Santo. Assim, diz Dionísio que Hieroteu é perfeito, relativamente às coisas divinas, não só aprendendo-as, mas também recebendo-as passivamente. Ora, esse receber passivamente ou essa conaturalidade com as coisas divinas, dá-se pela caridade, que nos une a Deus, conforme aquilo da Escritura: O que está unido a Deus é um mesmo espírito com ele. Assim, pois, a sabedoria, como dom, tem, por certo, a sua

causa na vontade, a saber, a caridade; mas a sua essência está no intelecto, cujo ato é julgar retamente, como dissemos antes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho se refere à sabedoria relativamente à sua causa. Donde também deriva o nome de sapiência, enquanto implica um certo sabor.

DONDE SE DEDUZ CLARA A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. – dado que a interpretação supra do lugar de S. Agostinho, seja exata. O que não se dá, porque essa interpretação só convém ao nome de sapiência na língua latina; não lhe convém em grego, nem talvez nas outras línguas. Por onde, o nome de sapiência, no lugar citado, parece antes ser tomado pela sua fama, que a faz recomendada de todos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O intelecto tem dois atos: perceber e julgar. Ao primeiro dos quais se ordena o dom do intelecto. E ao segundo, quanto às razões divinas, o dom da sabedoria; e quanto às razões humanas, o dom da ciência.

Art. 3 - Se a sabedoria só é prática ou especulativa.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a sabedoria não é somente prática ou especulativa.

1. – Pois, o dom da sabedoria é mais excelente que a sabedoria como virtude intelectual. Ora, como virtude intelectual a sabedoria é somente especulativa. Logo, com maior razão, a sabedoria, como dom, é especulativa e não, prática.

2. Demais. – O intelecto prático versa sobre os atos, que são contingentes. Ora, a sabedoria versa sobre as verdades divinas, que são eternas e necessárias. Logo, a sabedoria não pode ser prática.

3. Demais. – Gregório diz, que, na contemplação buscamos o principio, que é Deus; ao passo que na ação, trabalhamos sob o pesado fardo da necessidade. Ora, à sabedoria pertence a visão das coisas divinas, a ela a que não é próprio o trabalhar sob um pesado fardo; pois, como diz a escritura, a sua conversação nada tem de desagradável, nem a sua companhia nada de fastidioso. Logo, a sabedoria é somente contemplativa e não, prática ou ativa.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo. – Conduzi-vos em sabedoria com aqueles que estão fora, reunindo o tempo. Ora, isto pertence à ação. Logo, a sabedoria não é somente especulativa, mas também prática.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, a parte superior da razão é atribuída à sabedoria: a inferior, porém, à ciência. Ora, a razão superior, como diz no mesmo lugar aplica-se às verdades sobrenaturais, isto é, divinas, quer para considerá-las, quer para consultá-las, Para considerá-las, enquanto contempla as verdades divinas em si mesmas; para consultá-las, enquanto julga, pelas verdades divinas, das coisas humanas, dirigindo os atos humanos por meio de regras divinas. Por onde, a sabedoria, como dom, não só é especulativa, mas também prática.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quanto mais elevada é uma virtude, mais coisas abraça como diz um autor. E assim, de ser a sabedoria, como dom, mais excelente que a sabedoria, virtude intelectual, por atingir mais imediatamente a Deus, por uma certa união da alma com ele, é que ela dirige, não só na contemplação, mas também na ação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As verdades divinas, em si mesmas, são certo, necessárias e eternas; contudo, são regras das coisas contingentes, que constituem a matéria dos atos humanos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Antes de considerarmos uma coisa nas suas relações com outra, havemos de considerá-la em si mesma. Por onde, à sabedoria pertence primeiro, a contemplação das verdades divinas, que é a visão do princípio; e depois, dirigir os atos humanos pelas regras divinas. Nem contudo pelos dirigir a sabedoria, provém aos atos humanos o amargor ou o trabalho; mas ao contrário, o amargor, por causa da sabedoria, se transforma em doçura e o trabalho, em descanso.

Art. 4 - Se a sabedoria pode existir sem a graça e coexistir com pecado mortal.

O quarto discute-se assim. – Parece que a sabedoria pode existir sem a graça e coexistir com o pecado mortal.

1. – Pois, os santos glorificam-se sobretudo do que não se pode obter sem pecado mortal, conforme a Escritura da nossa glória é esta: o testemunho da nossa consciência. Ora, ninguém deve gloriar-se da sua sabedoria, segundo aquilo da Escritura: Não se glorie o sábio no seu saber. Logo, a sabedoria pode existir sem a graça e coexistir com o pecado mortal.

2. Demais. – A sabedoria implica o conhecimento das verdades divinas, como se disse. Ora, certos podem, em estado de pecado mortal, ter conhecimento da verdade divina, segundo aquilo da Escritura. Retêm na injustiça a verdade de Deus. Logo, a sabedoria pode coexistir com o pecado mortal.

3. Demais. – Agostinho diz falando da caridade: Nenhum é mais excelente que este dom de Deus; é o único que separa os filhos do reino eterno dos da eterna perdição. Ora, a sabedoria difere da caridade. Logo, não separa os filhos do reino dos da perdição. Portanto pode coexistir com o pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Na alma maligna não entrará a sabedoria, nem habitará no corpo sujeito a pecados.

SOLUÇÃO. – A sabedoria, como dom do Espírito Santo, produz, segundo dissemos, a retidão do juízo sobre as coisas divinas; ou sobre as outras coisas, mediante regras divinas, por uma certa conaturalidade ou união com as divinas verdades, a qual é produzida pela caridade, como se disse. Por onde, a sabedoria, de que falamos, pressupõe a caridade. Ora, a caridade não pode coexistir com o pecado mortal, como do sobredito se colhe. Donde se conclui que a sabedoria, de que tratamos, não pode coexistir com o pecado mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado deve entender-se da sabedoria relativa às coisas do mundo, ou ainda da concernente às coisas divinas, mas mediante razões humanas. Ora, de tal não se gloriam os santos, mas confessam não tê-la, conforme a Escritura: A sabedoria dos homens não está comigo. Pelo contrário, gloriam-se da sabedoria divina, segundo aquilo do Apóstolo: O qual nos tem sido jeito por Deus sabedoria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe relativamente ao conhecimento das verdades divinas, que alcançamos pelo estudo e pela indagação racional, que pode coexistir com o pecado mortal; não porém a sabedoria de que tratamos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A sabedoria, embora difira da caridade, contudo pressupõe-na; e por isso mesmo separa os filhos da perdição dos do reino.

Art. 5 - Se a sabedoria existe em todos os que tem a graça.

O quinto discute-se assim. – Parece que a sabedoria não existe em todos os que têm a graça.

1. – Pois, é melhor ter, que ouvir a sabedoria. Ora, só os perfeitos podem ouvi-la, conforme a Escritura: Entre os perfeitos falamos da sabedoria. Ora, não sendo perfeitos todos os que têm a graça, resulta que muito menos têm a sabedoria todos os que têm a graça.

2. Demais. – É próprio do sábio ordenar, como diz o Filósofo: a Escritura diz: julgando sem dissimulação. Ora, nem a todos os que têm a graça pertence julgar ou ordenar os outros; mas só aos superiores. Logo, nem todos os que têm a graça têm a sabedoria.

3. Demais. – A sabedoria é um dom oposto à estultícia, como diz Gregório. Ora, muitos têm a graça e são naturalmente estultos, como o demonstram os loucos batizados ou os que, depois do batismo, caem na loucura, sem pecado. Logo, nem todos os que têm a graça têm a sabedoria.

Mas, *em contrário*, quem não tem pecado mortal é amado de Deus; pois tem a caridade, pela qual ama a Deus; e Deus ama aos que o amam, diz a Escritura. Ora, também ela diz: Deus a ninguém ama senão ao que habita com sabedoria. Logo, todos os que têm a graça e não estão em pecado mortal têm a sabedoria.

SOLUÇÃO. – A sabedoria de que tratamos implica, como já dissemos uma certa retidão do juízo sobre as verdades divinas que devemos contemplar e consultar. Ora, quanto a esta e àquela, certos adquirem a sabedoria, em graus diversos, pela união com as divinas verdades: Pois, uns, relativamente à contemplação das verdades divinas, como à ordenação das coisas humanas, conforme as regras divinas, participam do juízo reto, tanto quanto lhes é necessário à salvação. E este juízo a ninguém, falta, que esteja sem pecado mortal, em virtude da graça santificante; porque, se a natureza não falta com o necessário, muito menos a graça. Por isso, diz a Escritura: A sua unção vos ensina em todas as causas, - Outros, porém, recebem o dom da sabedoria em mais alto grau. Quanto à contemplação das coisas divinas, por conhecerem certos mistérios mais elevados e poderem manifestá-los aos outros. E também quanto à direção das coisas humanas, de acordo com as regras divinas, por poderem seguindo-as, ordenar, não só a si mesmos, mas também aos outros: E este grau de sabedoria não é comum a todos os que têm a graça santificante; mas antes, é próprio das graças gratuitas, que o Espírito Santo distribui como quer, conforme aquilo do Apóstolo. A um pelo Espírito é dada a palavra de sabedoria, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado, o Apóstolo se refere à sabedoria, enquanto se estende aos mistérios ocultos das coisas divinas, como no mesmo passo diz: Falamos da sabedoria de Deus em mistério encoberta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora ordenar os outros homens e julgá-los só pertença aos superiores, contudo, ordenar os atos próprios e julgá-los pertence a cada um de nós, como está claro em Dionísio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os loucos batizados, bem como as crianças, têm, certo, o hábito da sabedoria, enquanto dom do Espírito Santo; mas não a têm em ato, por causa de um impedimento corpóreo, que os priva do uso da razão.

Art. 6 - Se a sétima bem-aventurança corresponde ao dom da sabedoria.

O sexto discute-se assim. – Parece que a sétima bem-aventurança não corresponde ao dom da sabedoria.

1. – Pois, a sétima bem-aventurança é: Bem-aventurados os pacíficos, porque serão chamados filhos de Deus. Ora, ambas essas coisas pertencem imediatamente à caridade. Assim, da paz, diz a Escritura. Gozam muita paz os que amam a lua lei. E como diz o Apóstolo, a caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado; o qual é o Espírito de adoção de filhos, segundo o qual clamamos, dizendo: Pai, Pai, conforme o mesmo Apóstolo. Logo, a sétima bem-aventurança deve ser atribuída antes à caridade que à sabedoria.

2. Demais. – Uma causa se manifesta mais pelo seu efeito próximo do que pelo remoto. Ora, parece que o efeito próximo da sabedoria é a caridade, conforme a Escritura: Pelas nações se transfunde nas almas santas, forma os amigos de Deus e dos profetas, Ora, a paz e a adoção dos filhos parece serem efeitos remotos, por procederem da caridade, como se disse. Logo, a bem-aventurança correspondente à sabedoria devia, antes, ser determinada pelo amor da caridade do que pela paz.

3. Demais. – A Escritura diz: A sabedoria que vem lá de cima, primeiramente é na verdade casta; depois, pacífica, moderada, dócil, susceptível de todo o bem, cheia de misericórdia e de bons frutos; não julga, não é dissimulada. Logo, a bem-aventurança, correspondente à sabedoria, não deve ser determinada, antes relativamente à paz, que aos outros efeitos da sabedoria celeste.

Mas, *em contrário*, Agostinho: A sabedoria convém aos pacíficos, que não sentem nenhum movimento de rebelião, mas nos quais tudo obedece à razão.

SOLUÇÃO. – A sétima bem-aventurança corresponde perfeitamente ao dom da sabedoria, tanto quanto ao mérito como quanto ao prêmio. - Pois, ao mérito é relativo o dito – bem-aventurados os pacíficos. E pacíficos se chamam, por assim dizer, os que estabelecem a paz, tanto em si mesmos como nos outros. O que num e noutro caso se dá, reduzindo-se à ordem devida as coisas que constituem a paz. Pois, a paz é a tranquilidade da ordem, como diz Agostinho. Ora, ordenar é próprio do sábio, como está claro no Filósofo. Por onde, o atributo de ser pacífica é convenientemente predicado da sabedoria. - Por outro lado, ao prêmio se refere o dito: Serão chamados filhos de Deus. Ora, filhos de Deus se chamam os que participam da semelhança do Filho unigênito e natural, conforme aquilo do Apóstolo – os que conheceram, na sua presciência para serem conformes a imagem de seu Filho, o qual é a Sabedoria gerada. Portanto, participando do dom da sabedoria o homem alcança a filiação divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É próprio da caridade ter a paz; mas, estabelecer a paz é próprio da sabedoria ordenadora. Também e semelhantemente, o Espírito Santo se chama Espírito de adoção, enquanto que por ele nos é dada a semelhança do Filho natural, que é a Sabedoria gerada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar citado deve entender-se da Sabedoria incriada, que primeiramente se nos une pelo dom da caridade e, assim, nos revela os mistérios, cujo conhecimento é a sabedoria infusa. Por onde, a sabedoria infusa, que é um dom, não é causa, mas antes, efeito da caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como já dissemos à sabedoria, enquanto dom, pertence, não somente contemplar as coisas divinas, mas também regular os atos humanos. Ora, na direção deles cumpre-lhe, primeiramente, remover os males contrários à sabedoria. Por isso, se diz que o temor é o princípio da sabedoria, enquanto nos afasta do mal. E por último, e como um fim, cumpre-lhe reduzir todas as coisas à ordem devida, o que pertence essencialmente à paz. Por isso, Jacó diz convenientemente, que a sabedoria que vem lá de cima, e é um dom do Espírito Santo, primeiramente é casta, quase evitando as corrupções do pecado; depois, pacífica, que é um efeito final da sabedoria, pelo qual é considerada bem-aventurança. - Mas, todas as atribuições seguintes fazem conhecer o que conduz à paz, segundo a ordem conveniente. Assim, ao homem que, pela pudícia, se afasta da corrupção, o primeiro dever que

lhe cumpre é, na medida em que lhe for possível, conservar o modo em todas as coisas; e por isso, a sabedoria é chamada moderada. Em segundo lugar, deve o homem, nos casos em que a si mesmo não se basta, aquiescer às advertências dos outros; e por isso a sabedoria é chamada dócil. E essas duas atribuições são relativas à consecução da paz em nós mesmos. Mas ulteriormente, para que o homem seja pacífico para com os outros, requer-se, primeiramente, que não lhes contrarie aos bens; e por isso, da sabedoria se diz que é susceptível de lodo o bem. Em segundo lugar, que se compadeça pelo afeto, com os defeitos do próximo, e lhes vá em socorro efetivamente: e, por isso, se diz que a sabedoria é cheia de misericórdia e de bons frutos, Em terceiro lugar se exige, seja solícito em corrigir os pecados dos outros; e por isso se diz, que não julga, não é dissimulada ; isto é, que, a pretexto de correção não dá vãsão ao ódio.

Questão 46: Da estultícia.

Em seguida devemos tratar da estultícia, oposta à sabedoria.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 - Se a estultícia se opõe à sabedoria.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a estultícia não se opõe à sabedoria.

1. – Pois, a insipiência se opõe diretamente à sapiência. Ora, segundo parece, a estultícia não é o mesmo que a insipiência: pois, parece que esta, como a sapiência, só diz respeito às coisas divinas; ao passo que a estultícia é relativa tanto às coisas divinas como às humanas. Logo, a sapiência não se opõe à estultícia.

2. Demais. – Um contrário não é a via para se chegar ao outro. Ora, a estultícia é a via para se chegar à sapiência; pois, diz a Escritura Se alguém dentre vós se tem por sábio neste mundo, faça-se insensato para ser sábio. Logo, à sabedoria não se opõe a estultícia.

3. Demais. – Um contrário não é causa do outro. Ora, a sabedoria é causa da estultícia; pois, diz a Escritura: Todos estes homens se tornaram néscios pela sua ciência; ora, a sabedoria é uma espécie de ciência. E a Escritura ainda diz: A tua sabedoria e a lua ciência é a que te seduziu; ora, ser seduzido é próprio da estultícia. Logo, à sabedoria não se opõe a estultícia.

4. Demais. – Isidoro diz: estulto é quem a desonra não causa dor nem se aflige com a injúria. Ora, isso pertence à sabedoria espiritual, como diz Gregório. Logo, a estultícia não se opõe à sabedoria.

Mas, *em contrário*, Gregório diz, que o dom da sabedoria é um dom oposto à estultícia.

SOLUÇÃO. – Parece que O nome de estultícia é derivado de estupor. Onde o dizer Isidoro: estulta é o que, por estupor, não se move. E também difere a estultícia da fatuidade, como no mesmo lugar o diz; porque a estultícia implica o embotamento do coração e a obtusidade dos sentidos; ao passo que a fatuidade importa totalmente na privação do senso espiritual. Por onde e convenientemente, a estultícia se opõe à sabedoria. Pois, como diz Isidoro no mesmo lugar, a denominação de sapiente é derivada de sabor; porque assim como o gosto tem por junção discernir o sabor dos alimentos, assim o sapiente, a de discriminar as coisas e as causas. Por onde, é claro que a estultícia se opõe, como contrária, à sabedoria; ao passo que a fatuidade se lhe opõe como pura negação. Pois, o fátuo carece do senso judicativo; o estulto tem esse senso, mas embotado; e enfim o sapiente tem-no subtil e perspicaz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Isidoro, o insipiente é contrário ao sapiente, por não ler o sabor do discernimento e do sentido. Por isso a insipiência é o mesmo que a estultícia. Pois é considerado como estulto principalmente quem padece falta dessa sabedoria de juízo, cujo objeto é a causa a mais elevada; pois, a ninguém que lhe falte o juízo relativo ao que é de pouca importância se lhe chama estulto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como, conforme dissemos, há uma sabedoria má, chamada sabedoria do século, que toma como causa altíssima e fim último um bem terreno; assim também, há uma estultícia boa, oposta a essa má sabedoria, que nos faz desprezar as coisas terrenas. E dessa estultícia é que fala o Apóstolo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A sabedoria do século é a que engana, e nos torna estulto diante de Deus, como claramente o diz o Apóstolo.

RESPOSTA À QUARTA. – Não se comover com injúrias pode, às vezes, provir de que ao homem não sabem bem as coisas terrenas, mas só as celestes. Por onde, isso pertence à estultícia do mundo, mas também à sabedoria de Deus, como diz Gregório no mesmo lugar. Outras vezes, porém, procede de ser o homem absolutamente estúpido, em relação a tudo; como o demonstram os loucos, que não discernem o que é injúria. E isso pertence à estultícia absoluta.

Art. 2 - Se a estultícia é pecado.

O segundo discute-se assim. – Parece que a estultícia não é pecado.

1. – Pois, nenhum pecado nasce em nós da natureza. Ora, certos são naturalmente estultos. Logo, a estultícia não é pecado.

2. Demais. – Todo pecado é voluntário, como diz Agostinho. Ora, à estultícia não é voluntária. Logo, não é pecado.

3. Demais. – Todo pecado se opõe a algum preceito divino. Ora, à estultícia nenhum preceito divino se opõe. Logo, a estultícia não é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: a prosperidade dos insensatos os virá a perder. Ora, ninguém se perde senão por causa do pecado.

SOLUÇÃO. – A estultícia, como dissemos, implica uma certa estupidez do sentido ao julgar e sobretudo no concernente à causa altíssima, que é o fim último e o sumo bem. Ora, em tal matéria, o homem pode sofrer dessa estupidez no julgar, de dois modos. - De um modo, por indisposição natural, como se dá com os loucos. E tal estultícia não é pecado. - De outro, por mergulhar o homem os sentidos nas coisas terrenas, o que o torna de senso incapaz de perceber as coisas divinas, conforme aquilo do Apóstolo. O homem animal não percebe aquelas coisas, que são do Espírito de Deus; assim como quem tem o gosto depravado pelos maus humores, não sente o que é doce. E tal estultícia é pecado.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora ninguém queira a estultícia, há quem queira contudo coisas que a produzem; isto é, afastar o sentido dos bens espirituais e afogá-lo nos terrenos. E o mesmo também se dá com outros pecados. Assim, o luxurioso quer o prazer, sem o qual não há pecado, embora não queira, absolutamente falando, o pecado, pois quer gozar aquele sem cometer este.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A estultícia se opõe aos preceitos que regulam a contemplação da verdade, os quais já examinamos, quando tratamos da ciência e do intelecto.

Art. 3 - Se a estultícia é filha da luxúria.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a estultícia não é filha da luxúria.

1. – Pois, Gregório enumera as filhas da luxúria, entre as quais não coloca, contudo, a estultícia. Logo, a estultícia não procede da luxúria.

2. Demais. – O Apóstolo diz: A sabedoria deste mundo é uma estultícia diante de Deus. Ora, como diz Gregório, a sabedoria do mundo consiste em ocultar as intenções por meio da astúcia; o que é próprio da duplicidade. Logo, a estultícia é, antes, filha da duplicidade que da luxúria.

3. Demais. – Devido principalmente à ira, alguns caem no furor e na insânia. Furor e insânia pertencem à estultícia. Logo, esta provém mais da ira que da luxúria.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Segue-a logo, a saber, uma meretriz, ignorando o néscio que é arrastado para uma prisão,

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a estultícia, quando é pecado, nasce do embotamento do senso espiritual, que o torna inapto para julgar das coisas espirituais. Ora, o sentido do homem chafurda-se nas coisas terrenas, sobretudo pela luxúria, que versa sobre os mais intensos prazeres, que absorvem soberanamente a alma. Por onde, a estultícia, que é pecado, nasce principalmente da luxúria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A estultícia leva o homem a aborrecer Deus e os seus dons. Por isso, Gregório enumera duas, dentre as filhas da luxúria, que pertencem à estultícia: o ódio de Deus e o desespero de alcançar a vida futura, como que dividindo a estultícia em duas partes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras citadas do Apóstolo não se devem entender causal, mas essencialmente; isto é, porque a sabedoria mesma do mundo é uma loucura perante Deus. Por onde, não é forçoso seja tudo o pertencente à sabedoria do mundo causa dessa estultícia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ira, como dissemos pela sua máxima acuidade, altera soberanamente a natureza do corpo. Por onde, causa, por excelência, a estultícia, nascida de alguma desordem corpórea, Ora, a estultícia, nascida de uma desordem espiritual, isto é, do afogar-se o espírito nas coisas terrenas, sobretudo provém da luxúria, como dissemos.

Tratado sobre a prudência

Questão 47: Da prudência em si mesma.

Em seguida, depois das virtudes teologais, devemos tratar primeiro, da prudência, no atinente às virtudes cardeais. Segundo, das suas partes. Terceiro, do dom que lhe corresponde. Quarto, dos vícios opostos. Quinto, dos preceitos relativos a essa matéria.

Sobre a primeira questão discutem-se dezesseis artigos:

Art. 1 - Se a prudência reside na potência cognoscitiva ou na apetitiva.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a prudência não reside na potência cognoscitiva, mas na apetitiva.

1. – Pois, diz Agostinho. A prudência é um amor, que sagazmente, seleciona o que nos ajuda, do que nos prejudica. Ora, o amor não tem a sua sede na potência cognoscitiva, mas na apetitiva. Logo, a prudência reside na potência apetitiva.

2. Demais. – Como resulta da definição anterior, à prudência pertence escolher sagazmente. Ora, a escolha é um ato da virtude apetitiva, como se estabeleceu. Logo, a prudência não tem sua sede na potência cognoscitiva, mas na apetitiva.

3. Demais. – O Filósofo diz, quem peca voluntariamente, no domínio da arte, é melhor que quem o faz involuntariamente; mas em relação à prudência ou às outras virtudes, é o contrário. Ora, as virtudes morais de que aqui se trata, residem na parte apetitiva, ao passo que a arte tem sua sede na razão. Logo, a prudência reside antes na parte apetitiva, que na razão.

Mas, *em contrário*, Agostinho: A prudência é o conhecimento das coisas que devemos buscar e evitar.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro, ser prudente significa, por assim dizer, ver ao longe; pois o prudente é perspicaz e prevê os acontecimentos incertos. Ora, a visão não pertence à potência apetitiva, mas à cognoscitiva. Por onde é manifesto, que a prudência diretamente pertence à potência cognoscitiva. Não à sensitiva; pois por esta conhecemos só o que se realiza no presente e é objeto dos sentidos. Ora, conhecer o futuro pelo presente ou pelo passado - o que pertence à prudência propriamente compete à razão; pois, isso se dá por uma certa comparação. Donde se conclui que a prudência tem propriamente sua sede na razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se disse antes, a vontade move todas as potências para os seus atos. Ora, o primeiro ato da virtude apetitiva é o amor, como dissemos. Por isso chama-se amor à prudência, não essencialmente, mas enquanto move ao ato dela. De aí o acrescentar Agostinho, em seguida, que a prudência é o amor, enquanto discerne com acerto que nos ajuda a tender para Deus, daquilo que não-lo pode impedir. E diz-se que o amor discerne, por mover a razão ao discernimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O prudente considera as coisas afastadas enquanto próprias a ajudar ou impedir o que deve fazer o presente. Por onde é claro que o objeto considerado pela prudência se ordena, como meio, para um fim. Ora, os meios são: o conselho na razão, e a eleição, no apetite. E desses dois meios, o conselho pertence mais propriamente à prudência; por isso diz o Filósofo, que o

prudente é de bom conselho. Mas, pressupondo a eleição o conselho - pois ela é o apetite do que foi de ante-mão aconselhado, como diz Aristóteles - podemos também atribuí-la à prudência, conseqüentemente, isto é, enquanto dirige a eleição, pelo conselho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mérito da prudência não consiste só em considerar; mas em aplicar-se à ação, que é o fim da razão prática. Por onde, qualquer falha que haja relativamente a ele, tal será soberanamente contrária à prudência; pois, como o fim é, em cada ordem de coisas, o que há de mais importante, assim é péssima a falha relativamente ao fim. Por isso, no mesmo lugar, o Filósofo acrescenta, que a prudência não é acompanhada só da razão, como a arte; pois, importa, como dissemos, na aplicação à obra, o que se dá pela vontade.

Art. 2 - Se a prudência só pertence à razão prática, ou se também à especulativa.

O segundo discute-se assim. – Parece que a prudência não pertence só à razão prática, mas também, à especulativa.

1 – Pois, diz a Escritura: A sabedoria é para o homem prudente. Ora, a sabedoria consiste mais principalmente na contemplação. Logo, também a prudência.

2. Demais. – Ambrósio diz: A prudência versa sobre a investigação da verdade, e infunde o desejo de uma ciência mais plena. Ora, isto é próprio da razão especulativa. Logo, a prudência também existe na razão especulativa.

3. Demais. – O Filósofo localiza na mesma parte da alma a arte e a prudência da, a arte não somente é prática, mas também especulativa, como o demonstram as artes liberais. Logo, também a prudência só é própria à razão prática.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que a prudência é a razão reta aplicada ao que nós devemos fazer. Ora, isto só pertence à razão prática. Logo, a prudência só é própria à razão prática.

SOLUÇÃO. – Como diz o Filósofo, é próprio do prudente poder ser bem aconselhado, Ora, o conselho diz respeito ao que devemos fazer, em ordem a algum fim. Mas, a razão que se ocupa com o que devemos fazer em vista de algum fim é a razão prática. Por onde, é manifesto que a prudência não pertence senão à razão prática.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos, a sabedoria considera a causa absolutamente altíssima. Por onde, considerar a causa altíssima, em qualquer gênero, é próprio da sabedoria, nesse gênero. Ora, no gênero dos atos humanos, a causa altíssima é o fim comum a toda a vida humana. E este é o fim que visa a prudência. Pois, diz o Filósofo, assim como aquele que raciocina bem relativamente a um fim particular, por exemplo, a vitória, chama-se prudente, não absolutamente, mas nesse gênero, isto é, no da arte bélica; assim, quem raciocina certo relativamente ao bem viver, chama-se prudente, em absoluto. Por onde é manifesto, que a prudência é a sabedoria concernente às coisas humanas. Não porém, a sabedoria, absolutamente falando; porque não versa sobre a causa altíssima absoluta, pois diz respeito ao bem humano; ora, o homem não é o melhor dos seres existentes. Por isso, a Escritura diz, sinaladamente, que a prudência é a sabedoria para o homem; não porém a sabedoria, em sentido absoluto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ambrósio e também Túlio tomam a palavra prudência em sentido mais largo, para significar qualquer conhecimento humano, tanto especulativo como prático. - Embora se possa

dizer que o ato mesmo da razão especulativa, enquanto voluntário, depende da eleição e do conselho, quanto ao seu exercício; e por conseguinte depende, da ordenação da prudência. Mas quanto à sua espécie, relativamente ao objeto que é a verdade necessária, não depende do conselho nem da prudência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Toda aplicação da razão reta a algo de factível pertence à arte. Mas, à prudência não pertence senão a aplicação da razão reta às coisas reguladas pelo conselho, e que não oferecem meios determinados para chegar a um fim, como diz Aristóteles. Ora, a razão especulativa produz certas operações, a saber, silogismos, proposições e outras semelhantes, nas quais procede por certos meios fixos e determinados. Por onde, essas operações podem incluir essencialmente a arte, mas não a prudência; e por isso há uma arte especulativa, não porém uma prudência especulativa.

Art. 3 - Se a prudência conhece o particular.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a prudência não conhece o particular.

1. – Pois, a prudência tem a sua sede na razão, como se disse. Ora, a razão tem por objeto o universal, segundo Aristóteles. Logo, a prudência não conhece senão o universal.

2. Demais. – As coisas particulares são infinitas. Ora, o infinito não pode ser compreendido pela razão. Logo, a prudência, que é a razão reta, não conhece o particular.

3. Demais. – O particular é conhecido pelos sentidos. Ora, a prudência não existe nos sentidos; pois, muitos têm os sentidos exteriores perspicazes e não são prudentes. Logo, a prudência não conhece o particular.

Mas, *em contrário*, o Filósofo, a prudência não conhece só o universal, mas, há de conhecer também o particular.

SOLUÇÃO. – Como se disse antes, à prudência pertence, não só o considerar racionalmente, mas também o aplicar-se à obra, fim da razão prática. Ora, ninguém pode convenientemente aplicar uma coisa à outra, sem conhecer a ambas, a saber, o que deve ser aplicado e o ao que deve sê-lo. Ora, os atos versam sobre o particular. Por onde e necessariamente, o prudente há de conhecer os princípios universais da razão e os casos particulares sobre que versam as ações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por certo que, primária e principalmente, a razão tem por objeto o universal; pode, porém, aplicar princípios gerais a casos particulares. Por isso, as conclusões dos silogismos não somente são universais, mas também particulares; porque o intelecto, por uma certa reflexão, também se estende à matéria, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A infinidade dos casos particulares, não podendo ser compreendida pela razão humana, daí vem que são incertas as nossas providências, como diz a Escritura. Contudo, pela experiência, as infinitas coisas particulares se reduzem a um certo número finito delas, que se dão na maior parte dos casos, e cujo conhecimento basta à prudência humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz o Filósofo, a prudência não tem sua sede nos sentidos externos, pelos quais conhecemos os sensíveis próprios; mas, no sentido interno, aperfeiçoado pela memória e pela experiência, de modo a julgar prontamente das experiências particulares. Não, porém, que a prudência resida no sentido interior, como no sujeito principal; mas certo que, principalmente, está na razão; porém, por uma determinada aplicação, chega até ao senso interior.

Art. 4 - Se a prudência é virtude.

O quarto discute-se assim. – Parece que a prudência não é virtude.

1 – Pois, diz Agostinho, a prudência é a ciência das coisas que devemos desejar e das que devemos evitar. Ora, a ciência é distinta da virtude, como está claro em Aristóteles. Logo, a prudência não é virtude.

2. Demais. – Não há virtude de virtude. Ora, há uma virtude da arte, como diz o Filósofo. Logo, a arte não é virtude. Ora, na arte há prudência; pois, diz a Escritura que Rirão sabia lavrar todo gênero de escultura, e inventar engenhosamente tudo quanto é necessário em toda a casta de obras. Logo, a prudência não é uma virtude.

3. Demais. – Nenhuma virtude pode ser imoderada. Ora, a prudência é imoderada; do contrário, a Escritura teria dito em vão: Põe termo à tua prudência. Logo, a prudência não é virtude.

Mas, em contrario, Gregório diz que a prudência a temperança, a fortaleza e a justiça são quatro virtudes.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, quando tratamos das virtudes em geral, a virtude torna bom aquele que a tem e lhe torna boas as obras. Ora, podemos considerar o bem à dupla luz: materialmente, significando aquilo que é bom; e formalmente, aquilo que é em essência bom. Ora, o bem, como tal, é o objeto da potência apetitiva. Por onde, se há hábitos que regulem a consideração reta da razão, fazendo abstração da retidão do apetite, tais hábitos são virtudes menos essencialmente, porque ordenam para o bem materialmente, isto é, ao que é bem, mas não sob a sua razão formal. Mas os hábitos concernentes à retidão do apetite são virtudes, mais essencialmente, por terem por objeto o bem, não só material, mas também, formalmente, isto é, o que se apresenta sob a razão formal de bem. Ora, à prudência pertence a aplicação da razão reta às obras, o que não é possível sem a retidão do apetite, portanto, a prudência não só tem a natureza de virtude, como as outras virtudes intelectuais, mas também como as virtudes morais, entre as quais é colocada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado, Agostinho toma a ciência por qualquer retidão racional.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Filósofo diz, que há uma virtude da arte, porque a arte não implica a retidão do apetite. Por onde, para o homem usar bem da arte é necessário ter a virtude que produz a retidão do apetite. Ora, não há lugar para a prudência no concernente à arte; quer pela arte se ordenar a um fim particular; quer por ter meios determinados para chegar ao seu fim. Dizemos, contudo que alguém obra prudentemente, no domínio da arte, por uma certa semelhança. Pois, em certas artes, pela incerteza dos meios de se chegar ao fim, é necessário o conselho; tais as artes de curar foi de navegar, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dito citado do Sábio não se deve entender como significando que a prudência, em si mesma, deve ser moderada; mas, que devemos moderar todas as coisas, pela prudência.

Art. 5 - Se a prudência é uma virtude especial.

O quinto discute-se assim. – Parece que a prudência não é uma virtude especial.

1. – Pois, nenhuma virtude especial entra na definição comum de virtude. Ora, a prudência entra na definição comum de virtude, conforme se vê pela definição de Aristóteles: a virtude é um hábito eletivo, consistente numa mediedade, determinada pela razão, relativamente a nós, como o sábio o determinaria. Ora, razão reta entende-se a que é conforme à prudência. Logo, a prudência não é uma virtude especial.

2. Demais. – O Filósofo diz que a virtude moral faz atingir o fim; ao passo que a prudência se ocupa com os meios. Ora, toda virtude para atingir o fim, deve empregar certos meios. Logo, a prudência está incluída em cada virtude e, portanto não é uma virtude especial.

3. Demais. – Uma virtude especial tem um objeto especial. Ora, a prudência, sendo a razão reta aplicada ao que devemos praticar, como diz Aristóteles, não tem um objeto especial; pois, devemos praticar as obras de todas as virtudes. Logo, a prudência não é uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, ela entra na divisão das outras virtudes, entre as quais é enumerada, conforme à Escritura: Ensina a temperança e a prudência, a justiça e a fortaleza.

SOLUÇÃO. – Como os atos e os hábitos se especificam pelos objetos, segundo do sobredito resulta, necessariamente será um hábito especial aquele a que corresponde um objeto especial, distinto dos outros; e se for bom, dará lugar a uma virtude especial. E objeto especial é o considerado, não só na sua natureza material, mas sobretudo, quanto à sua natureza formal, conforme do sobredito se colhe. Pois uma mesma coisa pode ser objeto de diversos hábitos e mesmo, de diversas potências, segundo razões diversas. Ora, a diversidade de potências exige maior diversidade de objetos que a diversidade de hábitos; pois muitos hábitos podem pertencer à mesma potência, como dissemos. Logo, a diversidade de natureza, do objeto, que diversifica a potência, diversifica, com maioria da razão, o hábito.

Por onde, devemos concluir que a prudência, existindo na razão, como dissemos se diversifica por certo das outras virtudes intelectuais, segundo a diversidade material dos objetos. Pois, a sabedoria, a ciência e o intelecto versam sobre o necessário; ao passo que a arte e a prudência, sobre o contingente. Mas, enquanto que a arte versa sobre o factível, isto é, sobre o que é feito na matéria exterior, como uma casa, uma faca e coisas semelhantes; a prudência versa sobre as ações imanentes no próprio sujeito que as produz, como já estabelecemos. Mas, das virtudes morais a prudência se distingue pela razão formal diversificativa das potências; a saber, da potência intelectual, em que a prudência reside; e da apetitiva, em que reside a virtude moral. Por onde, é manifesto que a prudência é uma virtude especial distinta de todas as outras virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A definição citada não é da virtude em comum, mas da virtude moral. Na definição da qual se inclui a virtude intelectual que com ela tem de comum a matéria, a saber a prudência. Porque, assim como o sujeito da virtude moral é algo participante da razão, assim, a virtude moral tem natureza de virtude enquanto participa da virtude intelectual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Da objeção feita se conclui, que a prudência coadjuva todas as virtudes e age sobre todas. Mas, isto não basta para provar que não seja uma virtude especial; pois, nada impede haver, num determinado gênero, uma espécie que, de certo modo, atue sobre todas as espécies desse gênero, assim como o sol influi, de certo modo, sobre todos os corpos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os atos são, certo, matéria da prudência, enquanto objetos da razão, a saber, sob o aspecto de verdade. São, porém, matéria das virtudes morais, enquanto objeto da virtude apetitiva, isto é, sob o aspecto do bem.

Art. 6 - Se a prudência preestabelece o fim às virtudes morais.

O sexto discute-se assim. – Parece que a prudência preestabelece o fim às virtudes morais.

1. – Pois, tendo a prudência a sua sede na razão e a virtude moral na potência apetitiva, parece que a prudência está para a virtude moral, como a razão, para a potência apetitiva. Ora, a razão preestabelece o fim à potência apetitiva. Logo, a prudência preestabelece o fim às virtudes morais.

2. Demais. – O homem sobre excede os seres irracionais, pela razão; mas, por outro lado, tem certos pontos de comum com eles. Por onde, as outras partes do homem estão para a razão, como o homem, para as criaturas irracionais. Ora, o homem é o fim das criaturas irracionais, como diz Aristóteles, Logo, todas as outras partes dele se ordenam para a razão como para o fim, Ora, a prudência é a razão reta aplicada aos nossos atos, como se disse. Portanto, todos os nossos atos se ordenam à prudência como para o fim; e, por consequência ela preestabelece o fim a todas as virtudes morais.

3. Demais. – É próprio da virtude, ou da arte ou potência, a que pertence um fim, governar as outras virtudes ou artes que versam sobre os meios. Ora, a prudência dispõe das outras virtudes morais e as governa. Logo, preestabelece-lhes o fim.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que a virtude moral torna reta a intenção do fim; e a prudência, a dos meios. Logo, à prudência não compete preestabelecer o fim às virtudes morais, mas só dispor dos meios.

SOLUÇÃO. – O fim das virtudes morais é o bem humano. Ora, o bem da alma humana é existir de acordo com a razão, como está claro em Dionísio. Por onde e necessariamente, os fins das virtudes morais não de preexistir na razão. Ora, na razão especulativa há certas noções naturalmente conhecidas por si mesmas, e que são o objeto do intelecto; e certas outras que são conhecidas por meio delas, a saber, as conclusões, objeto da ciência. Assim também na razão prática preexistem certas noções, como princípios naturalmente conhecidos, e esses são os fins das virtudes morais; pois, na ordem das ações, o fim desempenha a mesma função que o princípio, na ordem especulativa, conforme já estabelecemos. E há também outras noções, no domínio da razão prática, que são como conclusões; e tais são os meios pelos quais chegamos aos fins. Ora, estes são o objeto da prudência, que aplica os princípios universais às conclusões particulares dos atos. Por onde, à prudência não compete preestabelecer o fim às virtudes morais, mas só dispor dos meios conducentes ao fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É a razão natural, chamada sinderese, como vimos na Primeira Parte que preestabelece o fim às virtudes morais, e não a prudência, pela razão já apontada.

E assim fica clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fim concerne às virtudes morais, não pelo estabelecerem elas, mas por tenderem elas para o fim preestabelecido pela razão natural. E para isso são auxiliadas pela prudência, que lhes prepara o caminho, dispondo os meios. Donde se conclui que a prudência é mais nobre que as virtudes morais e as move. Ao passo que a sinderese move a prudência, assim como o intelecto dos princípios, a ciência.

Art. 7 - Se a prudência pertence estabelecer o meio termo nas virtudes morais.

O sétimo discute-se assim. – Parece que à prudência não pertence estabelecer o meio termo nas virtudes morais.

1. – Pois, atingir o meio termo é o fim das virtudes morais. Ora, a prudência não preestabelece o fim às virtudes morais, como se demonstrou. Logo, não lhes estabelece o meio termo.

2. Demais. – O que existe por si mesmo não tem causa, mas o seu ser é a causa de si mesmo; pois, cada coisa é tal pela sua causa. Ora, existir como um meio termo convém à virtude moral por si mesma, por estar isso incluído, por assim dizer, na definição dela, como do sobredito se colhe. Logo, a prudência não é a causa do meio termo das virtudes morais.

3. Demais. – A prudência obra ao modo da razão. Ora, a virtude moral tende para o meio termo, a modo de natureza; pois, como diz Túlio virtude é um hábito conforme por natureza, à razão. Logo, a prudência não preestabelece o meio termo às virtudes morais.

Mas, *em contrário*, a definição da virtude moral supra referida, diz que ela consiste numa mediedade, determinada pela razão, como o sábio o determinaria.

SOLUÇÃO. – O mesmo conformar-se à razão reta é o fim próprio a cada virtude moral. Assim, a temperança visa impedir o homem de, por causa da concupiscência, afastar-se da razão; semelhantemente, a fortaleza, que dela se afaste, levado do temor ou da audácia. E tal fim é preestabelecido ao homem de conformidade com a razão natural; pois, a razão natural dita a cada um que viva segundo a razão. Mas, é por disposição da prudência que o homem sabe, ao agir, de que modo e por que meios, atingirá o meio termo racional. Por onde, embora o fim de toda virtude moral seja atingir o meio termo, contudo, é pela reta disposição dos meios, que esse meio termo é atingido. Donde se deduz clara a resposta à primeira objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como um agente natural leva a forma a existir na matéria, sem ser, contudo a causa de convir à forma o que já nela existe por natureza; assim também, a prudência constitui o meio termo das paixões e dos atos, sem contudo ser causa de convir à virtude a busca do meio termo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A virtude moral visa atingir, a modo de natureza, o meio termo. Ora, este não existe do mesmo modo em todas as coisas. Por onde, a inclinação da natureza, que sempre obra do mesmo modo, não basta para tal, e é necessária a intervenção da prudência.

Art. 8 - Se mandar é o ato principal da prudência.

O oitavo discute-se assim. – Parece que mandar não é o ato principal da prudência.

1. – Pois, mandar é relativo aos bens a serem feitos. Ora, Agostinho considera um ato de prudência acautelar-se contra as insídias. Logo, mandar não é o ato principal da prudência.

2. Demais. – O Filósofo diz que é próprio do prudente aconselhar. Ora, um ato é aconselhar e outro, mandar, como do sobredito resulta. Logo, o ato principal de prudência não é mandar.

3. Demais. – Mandar ou ordenar parece pertencer à vontade, cujo objeto é o fim, motor das outras potências da alma. Ora, a prudência não está na vontade, mas na razão. Logo, não é ato de prudência mandar.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que a prudência é preceptiva.

SOLUÇÃO. – A prudência é a razão reta aplicada aos nossos atos, como dissemos. Por onde e necessariamente, o ato principal da prudência será o ato principal da razão aplicada aos nossos atos. Ora, três são os atos principais da razão. O primeiro é aconselhar, próprio da invenção, pois aconselhar é indagar, como já estabelecemos. O segundo ato é julgar as cousas descobertas; e a isso se limita a razão especulativa. Mas, a razão prática, que ordena para a obra, vai além e tem como terceiro ato mandar, ato consistente na aplicação à obra do que foi aconselhado e julgado. E sendo este ato mais próximo ao fim da razão prática, daí resulta ser ele o ato principal dessa razão e, por consequência, da prudência.

E a prova disto é que a perfeição da arte consiste em julgar, não porém em mandar. Por isso, é considerado melhor artista o que peca na sua arte, voluntariamente, mostrando assim ter um juízo reto, que o que peca involuntariamente, o que se considera falta de julgamento. Ora, com a prudência dá-se o contrário, como diz Aristóteles; pois, é mais imprudente quem peca voluntariamente, claudicando, por assim dizer, no ato principal da prudência, que é mandar, do que aquele que peca involuntariamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O ato de mandar se estende aos bens, que devemos buscar e aos males, que devemos evitar. E contudo, o acautelar-se contra as ciladas Agostinho não o atribui à prudência, como o principal movimento dela, mas, somente diz, que esse ato da prudência não permanece na pátria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A bondade do conselho exige sejam aplicados à ação os bons meios descobertos. Por onde, mandar pertence à prudência, que aconselha acertadamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Mover, absolutamente falando, pertence à vontade. Mas mandar implica, a moção acompanhada de uma certa ordem. Logo, é um ato da razão, como dissemos antes.

Art. 9 - Se a solicitude pertence à prudência.

O nono discute-se assim. – Parece que a solicitude não pertence à prudência.

1. – Pois, a solicitude implica uma certa inquietação, conforme Isidoro, que diz, chamar-se solícito. o que é inquieto. Ora, mover é próprio sobretudo da potência apetitiva. Logo, também a solicitude. Ora, a prudência não está na potência apetitiva, mas na razão, como se estabeleceu antes: Logo, a solicitude não pertence à prudência.

2. Demais. – Parece que à solicitude se opõe a certeza da verdade, donde o referir a Escritura, que Samuel disse a Saul - Pelo que toca às jumentas, que tu perdeste anteontem, não te dê isso cuidado, porque já se acharam. Ora, a certeza da verdade pertence à prudência, por ser esta uma virtude intelectual. Logo, a solicitude se opõe à prudência, longe de lhe pertencer.

3. Demais. – O Filósofo diz, que é próprio do magnânimo ser preguiçoso e ocioso. Ora, à preguiça se opõe a solicitude. Não se opondo, pois, a prudência à magnanimidade, por não ser o *bem contrário* ao bem, como diz Aristóteles, parece que a solicitude não pertence à prudência.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Sede prudentes e vigiai em oração. Ora, a vigilância é o mesmo que a solicitude. Logo, a solicitude pertence à prudência.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro, a palavra latina sollicitus são quase solers citus, porque, por uma certa solércia da alma, tomamo-nos expeditos para fazer o que devemos. Ora, isto pertence à prudência cujo ato principal é ordenar, relativamente ao que devemos praticar segundo o que foi antes aconselhado e julgado. Por isso, o Filósofo diz, que devemos fazer prontamente o que foi aconselhado, mas, aconselhar, lentamente. Donde vem, que a solicitude pertence, propriamente, à prudência. E, por isso, Agostinho dizer a prudência é uma sentinela, que vigia diligentissimamente, afim de que nenhum mau conselho penetre, subrepticiamente e aos poucos, em nosso espírito e o domine.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certo, o movimento pertence à potência apetitiva, como ao seu princípio motor; porém, subordinado à ordem e à direção da razão; e nisso consiste essencialmente a solicitude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Conforme o Filósofo, não devemos exigir a mesma espécie de certeza, em todas as matérias; mas, em cada qual, segundo o seu modo próprio. Ora, sendo a matéria da prudência os casos particulares contingentes, sobre os quais versam os atos humanos, a certeza da prudência não pode ser tal, que exclua de todo a solicitude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz-se que o magnânimo é preguiçoso e ocioso, não por não ser solícito para com coisa nenhuma, mas, por não o ser superfluamente para com muitas coisas, e confiar no que deve, e não exercer uma solicitude supérflua para com tais coisas. Pois, o temor e a desconfiança supérfluos geram a solicitude supérflua; porque o temor nos torna conciliativos como dissemos quando tratamos da paixão do temor.

Art. 10 - Se a prudência se estende ao governo da multidão ou se só ao de nós mesmos.

O décimo discute-se assim. – Parece que a prudência não se estende ao governo da multidão, mas só ao de nós mesmos.

1. – Pois, diz o Filósofo que a virtude relativa ao bem comum é a justiça. Ora, a prudência difere da justiça. Logo, a prudência não se refere ao bem comum.

2. Demais. – Parece que prudente é considerado quem procura e pratica para si mesmo o bem. Ora, frequentemente, os que buscam o bem comum descuidam do próprio. Logo, não são prudentes.

3. Demais. – A prudência se separa, por oposição, da temperança e da fortaleza. Ora, parece que a temperança e a fortaleza assim se chamam por só dizerem respeito ao bem próprio. Logo também a prudência.

Mas, *em contrário*, a Escritura: quem crês que é o servo fiel e prudente, a quem seu senhor pôs sobre a sua família?

SOLUÇÃO. – Como diz o Filósofo, alguns ensinaram que a prudência não se estende ao bem comum, mas só ao próprio. E isto por pensarem, que o homem não há de buscar senão o bem próprio. Mas esta doutrina repugna à caridade, que não busca os seus próprios interesses, como diz a Escritura Por isso, o Apóstolo diz, e si mesmo: Não buscando o que me é de proveito, senão o de muitos, para que sejam salvos. E também repugna à razão reta, que considera o bem comum melhor que o particular. Ora, à prudência pertence aconselhar retamente, julgar e ordenar sobre os meios conducentes ao fim devido. Por onde, é manifesto que a prudência se ocupa, não só com o bem particular de cada um, mas também, com o comum, de todos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado, o Filósofo se refere à virtude moral. Pois, assim como toda virtude moral, relativa ao bem comum, chama-se justiça legal, assim também a prudência, relativa ao bem comum, chama-se prudência política. De modo que a política está para a justiça legal, como a prudência, absolutamente considerada, para a virtude moral.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem busca o bem comum da multidão busca, por consequência, também o seu bem próprio, por duas razões. Primeiro, porque o bem particular não pode existir sem o bem comum ou da família, da cidade, ou do reino. Por isso Valério Máximo diz, e os antigos Romanos preferiam ser pobres num império rico, que ricos num império pobre. - Segundo, porque, fazendo o homem parte de uma casa ou de uma cidade, é preciso levar em conta o que lhe constitui o bem, procedendo como prudente relativamente ao bem da multidão. Pois, a boa disposição das partes depende da sua relação com o todo; porque, como diz Agostinho, disforme toda parte que não está ligada ao todo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também a temperança e a fortaleza podem referir-se ao bem comum; por isso, se estabeleceram preceitos de lei que lhes regem os atos, como diz Aristóteles. Mas, a esse bem mais se refere a prudência e a justiça, pertencentes à parte racional, que tem por objeto o geral, assim como a parte sensitiva tem por objeto o particular.

Art. 11 - Se a prudência, concernente ao nosso bem próprio é da mesma espécie que a concernente ao bem comum.

O undécimo discute-se assim. – Parece que a prudência, concernente ao nosso bem próprio, é da mesma espécie que a concernente ao bem comum.

1. – Pois, diz o Filósofo que a política e a prudência são um mesmo hábito, mas não têm o mesmo ser.
2. Demais. – O Filósofo diz, e a virtude de um bom varão é a mesma que a de um bom chefe. Ora, a política é própria, por excelência, ao chefe, em quem existe como virtude arquitetônica. Mas, a prudência, sendo virtude própria do bom varão, parece que o hábito da prudência e a política se identificam.
3. Demais. – Coisas que se ordenam a outra não diversificam a espécie ou a substância do hábito. Ora, o nosso bem próprio, dependente da prudência propriamente dita, ordena-se ao bem político, que concerne à política. Logo, a política e a prudência não diferem especificamente, nem pela substância do hábito.

Mas, *em contrário*, são ciências diversas: a política, ordenada ao bem comum da cidade; a econômica, cujo objeto concerne ao bem comum da casa ou da família; e a monástica, que tem por objeto o bem de cada pessoa em particular. Logo, por igual razão, também há diversas espécies de prudência, segundo essa diversidade de matéria.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, as espécies de hábitos se diversificam pela diversidade de objetos, a qual se considera em dependência da razão formal da mesma. Ora, a razão formal de todos os meios depende do fim, como do sobredito resulta. Por onde e necessariamente pela relação com fins diversos se diversificam as espécies de hábito. Ora, os fins diversos são: o bem próprio de cada um, o bem da família, o da cidade e do reino. Logo, é forçoso haja tantas espécies diferentes de prudência, quanta é a diferença desses fins. De modo que uma seja a prudência propriamente dita, ordenada ao bem próprio

de cada um; outra, a econômica, ordenada ao bem comum da casa ou da família; a terceira, que é a política, ordenada ao bem comum da cidade ou do reino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo não quer dizer que a política é idêntica, pela substância do hábito, a qualquer prudência; mas, que o é à prudência ordenada ao bem comum. A qual é assim chamada, conforme à denominação geral de prudência, por ser uma aplicação da razão reta aos nossos atos. Mas se chama política, por ordenar-se ao bem comum.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como o Filósofo diz, no mesmo lugar, é próprio do bom varão poder governar e obedecer bem. Por isso, a virtude do bom varão inclui também a do bom príncipe. Mas, a virtude do príncipe difere especificamente da do súdito, como também difere da virtude do homem a da mulher.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também fins diversos, dos quais um se ordena para o outro, diversificam a espécie do hábito. Assim, o cavaleiro, o militar e o cidadão diferem especificamente, embora o fim de um se ordene ao do outro. E do mesmo modo, embora o bem do particular se ordene ao da multidão, contudo isto não obsta que essa diversidade torne os hábitos diferentes especificamente. Mas daqui resulta que o hábito ordenado ao fim último é o principal e impere sobre os outros hábitos.

Art. 12 - Se a prudência é própria dos súditos ou só dos chefes.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que a prudência não é própria dos súditos, mas só dos chefes.

1. – Pois, diz o Filósofo, a prudência é uma virtude própria só dos chefes; ao passo que as outras virtudes são comuns aos súditos e aos chefes. Mas, própria do súdito não é a virtude da prudência, senão a de opinar com verdade.

2. Demais. – Aristóteles diz, que o escravo não é absolutamente capaz de conselho. Ora, é a prudência que faz os bens aconselhados, como diz o mesmo. Logo, a prudência não é própria dos escravos, ou dos súditos.

3. Demais. – À prudência é próprio ordenar, como se disse. Ora, ordenar não pertence aos escravos nem aos súditos, mas, só aos príncipes. Logo, a prudência não é própria dos súditos, mas só dos chefes.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a prudência política tem duas espécies: uma, que faz as leis, e é própria do chefe; a outra, que tem o nome comum de política, e versa sobre as coisas particulares. Ora, pertence também aos súditos praticar esses atos particulares. Logo, a prudência não é própria só dos chefes, mas também, dos súditos.

SOLUÇÃO. – A prudência tem sua sede na razão. Ora, à razão, propriamente pertence reger e governar. Por onde, na medida em que cada um participa da regência e do governo, nessa mesma lhe convém a razão e a prudência. Ora, é manifesto que aos súditos, como tais e, como tais, aos escravos, não compete reger e governar, mas antes, serem regidos e governados. Portanto, a prudência não é virtude de escravos, enquanto tais, nem de súditos, enquanto tais. Mas, todo homem, enquanto racional, participando, de certo modo, do governo, pelo arbítrio da sua razão, nessa mesma medida lhe convém a prudência. Por onde é claro, que a prudência existe no príncipe, a modo de arte arquitetônica, como diz Aristóteles; nos súditos, porém, a modo de arte do operário manual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A expressão do Filósofo deve ser entendida em sentido próprio; isto é, porque a prudência não é virtude do súdito, enquanto tal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O escravo não é capaz de conselho, enquanto escravo; pois, como tal, é instrumento do seu dono. Contudo o é, enquanto animal racional.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela prudência o homem não só ordena aos outros, mas também, a si mesmo; isto é, no sentido em que dizemos que a razão ordena às potências inferiores.

Art. 13 - Se pode haver prudência nos pecadores.

O décimo terceiro discute-se assim. – Parece que pode haver prudência nos pecadores.

1. – Pois, diz o Senhor: Os filhos deste século são mais sábios na sua geração que os filhos da luz. Ora, os filhos deste século são os pecadores. Logo, nos pecadores pode haver prudência.

2. Demais. – É a fé virtude mais nobre que a prudência. Ora, pode haver fé nos pecadores. Logo, também prudência.

3. Demais. – Consideramos o aconselhar bem como a obra por excelência do prudente, diz Aristóteles. Ora, muitos pecadores são de bom conselho. Logo, muitos pecadores têm prudência.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: É impossível alguém ser prudente sem ser bom. Ora, nenhum pecador é bom. Logo, nenhum pecador é prudente.

SOLUÇÃO. – A prudência tem tríplice significação. Pois, há uma prudência falsa, assim chamada por semelhança. Porque, como o prudente é o que dispõe bem o que deve fazer, para alcançar um fim bom, assim o que dispõe meios convenientes para alcançar um mau fim, tem a falsa prudência, por não ser um verdadeiro bem aquilo que se propõe como fim. É pois prudente por semelhança, como, no mesmo sentido, dizemos que um ladrão é bom. Pois, desse modo, por semelhança, podemos chamar prudente ao ladrão, que descobre os meios convenientes para roubar. E tal é a prudência a que se refere o Apóstolo: A prudência da carne é morte, porque põe o fim último no prazer da carne.

Na segunda acepção, a prudência é verdadeira, certo, porque descobre os meios acomodados a um fim verdadeiramente bom; mas é imperfeita, por duas razões. - Primeiro, porque esse bem, que toma como fim, não é o fim comum de toda a vida humana, mas o de um negócio particular. Por exemplo, quem encontra os meios acomodados a negociar ou a navegar, é chamado negociante ou nauta prudente. - Segundo, porque lhe falta o ato principal da prudência; por exemplo, quando alguém se aconselha com acerto e julga retamente, mesmo do que concerne a toda a vida, mas não ordena eficazmente.

Na terceira acepção, a prudência é verdadeira e perfeita, que, sobre o fim bom de toda a vida humana, aconselha retamente, julga e ordena. E só esta é a chamada prudência propriamente dita, e que não pode existir nos pecadores, em quem só existe a prudência, no primeiro sentido. Ao passo que a prudência imperfeita é comum aos bons e aos maus, sobretudo a imperfeita por causa do seu fim particular. Pois, a imperfeita por causa da falta do ato principal também só existe nos maus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A palavra citada do Senhor entende-se relativamente à primeira espécie de prudência. Por isso, os filhos do século não são chamados prudentes, absolutamente falando, mas na sua geração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fé não implica, por essência, nenhuma conformidade com o desejo das boas obras; mas a essência da fé está só no pensamento. A prudência porém implica relação com o apetite reto. Quer porque os princípios da prudência são os fins das ações, dos quais julgamos retamente pelos hábitos das virtudes morais, que tornam reto o apetite; por onde, a prudência não pode existir sem as

virtudes morais, como já se demonstrou. Quer porque a prudência é a ordenadora das boas obras, o que não é possível se não existe o apetite reto. Por isso, embora a fé seja mais nobre que a prudência, por causa do seu objeto, contudo a prudência, pela sua natureza, repugna mais ao pecado, o que procede da perversidade do apetite.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certo, os pecadores podem ter bom conselho conducente a um fim mau, ou a algum bem particular. Mas não têm bom conselho perfeito para alcançar o fim bom de toda a vida, porque não conduzem à efetivação o conselho. Por isso, não há neles prudência, que só tem por objeto o bem. Mas, como diz o Filósofo há nesses tais a *Ol Y,)'t'1)'tCl*: isto é, uma indústria natural que tem por objeto tanto o bem como o mal; ou a astúcia, cujo objeto é só o mal, e à qual denominamos acima falsa prudência ou prudência da carne.

Art. 14 - Se há prudência em todos os que têm a graça.

O décimo quarto discute-se assim. – Parece que a prudência não existe em todos os que têm a graça.

1. – Pois, a prudência exige uma certa indústria que nos leva a prever com acerto o que devemos fazer. Ora, muitos que têm graça carecem dessa indústria. Logo, nem todos os que têm graça têm prudência.

2. Demais. – Chama-se prudente ao que é capaz de bom conselho, como se disse Ora, muitos têm a graça, que não são de bom conselho, mas têm necessidade de ser dirigidos por conselho alheio. Logo, nem todos os que têm graça têm prudência.

3. Demais. – O Filósofo diz, ser um fato, que os jovens não são prudentes. Ora, muitos jovens têm a graça. Logo, a prudência não se encontra em todos os que têm a graça.

Mas, *em contrário*, ninguém, que não seja virtuoso, tem a graça. Ora, ninguém pode ser virtuoso sem a prudência; pois, diz Gregório, que as outras virtudes, se não levarem a agir prudentemente, ao se buscar o que se deseja, de nenhum modo podem ser virtudes. Logo, todos os que têm a graça têm a prudência.

SOLUÇÃO. – É necessário sejam as virtudes conexas, de modo que tenha todas quem tem uma, como já demonstramos. Ora, todo aquele que tem a graça tem a caridade. Por onde e necessariamente, tem todas as virtudes. E assim, sendo a prudência uma virtude, como se estabeleceu, necessariamente implica a prudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Há duas espécies de indústria. - Uma suficiente ao necessário à salvação. E essa é dada a todos os que têm a graça, os quais à unção ensina em todas as coisas, como diz a Escritura. - Outra é uma indústria mais plena, pela qual podemos nos prover a nós mesmos e aos outros, não só do necessário à salvação mas de tudo o concernente à vida humana. E essa indústria não existe em todos os que têm a graça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os que precisam ser dirigidos pelo conselho dos outros sabem ao menos se decidir com acerto, se tiverem a graça, ao buscar tais conselhos e no discernir os bons dos maus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A prudência adquirida é causada pelo exercício dos atos; por isso, precisa, para existir, da experiência e do tempo, como diz, Aristóteles. Por onde, não pode existir nos moços, nem habitual nem atualmente. - Mas a prudência gratuita é causada por infusão divina. Por isso, as crianças batiza das, que ainda não têm o uso da razão, bem como os loucos, têm a prudência habitual, mas não a atual. Mas, os que já têm o uso da razão, têm-na também atualmente, quanto ao necessário à salvação; merecem porém pelo exercício, o aumento dela, até que seja perfeita, como acontece com

as outras virtudes. Por isso, o Apóstolo diz: o mantimento sólido é dos perfeitos, daqueles que pelo costume têm os sentidos exercitados para discernir o bem e o mal.

Art. 15 - Se a prudência existe em nós por natureza.

O décimo quinto discute-se assim. – Parece que a prudência existe em nós por natureza.

1. – Pois, diz o Filósofo, as virtudes pertencentes à prudência, como a sinese, a gnome e outras semelhantes, parece serem naturais; não porém as pertencentes à sabedoria especulativa. Ora, coisas de um mesmo gênero têm a mesma natureza original. Logo, também a prudência existe em nós por natureza.

2. Demais. – A variação das idades é natural. Ora, a prudência é consequente às idades, conforme aquilo da Escritura: A sabedoria acha-se nos velhos, e a prudência, na vida dilatada. Logo, a prudência é natural.

3. Demais. – A prudência mais convém à natureza humana que a dos brutos. Ora, os brutos têm certas prudências naturais, como vemos no Filósofo. Logo, a prudência é natural.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, a virtude intelectual tem a sua origem e o seu aumento sobretudo, na instrução: por isso, precisa da experiência e do tempo. Ora, a prudência é uma virtude intelectual, como já se estabeleceu. Logo, a prudência não existe em nós por natureza, mas, pela instrução e pela experiência.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, a prudência implica o conhecimento, tanto o do universal, como o das ações particulares, a que prudente aplica os princípios universais.

Quanto pois ao conhecimento desses princípios, a prudência é da mesma natureza que a ciência especulativa. Pois, os primeiros princípios universais de uma e de outra são naturalmente conhecidos, como resulta do que já dissemos. Salvo que os princípios gerais da prudência são mais conaturais ao homem; pois, como diz o Filósofo, a vida especulativa é melhor que a vida puramente humana. Mas os outros princípios universais posteriores, quer da razão especulativa, quer da prática, não os conhecemos por natureza, mas descobrindo-os por via da experiência ou da instrução. Quanto porém ao conhecimento particular daquilo que constitui o objeto da ação, de novo, é mister distinguir. Porque a ação tem por objeto o fim ou os meios. - Ora, os fins retos da vida humana são determinados. Por isso, podemos ter inclinação natural para esses fins; assim, como já dissemos certos têm disposição natural para determinadas virtudes, que os faz inclinarem-se para fins retos; e por consequência também fazem um juízo naturalmente reto sobre esses fins. - Ao contrário, os meios, nas coisas humanas, não são particularizados, mas diversificam-se de muitas maneiras, conforme à diversidade das pessoas e dos negócios. Por onde, sendo a inclinação da natureza sempre para um objeto determinado, o conhecimento dos meios o homem não pode tê-lo naturalmente, embora, por disposição natural, um seja mais apto que outro para discerni-los, como também se dá com as conclusões das ciências especulativas. - Ora, a prudência, não tendo por objeto os fins, mas os meios, como já estabelecemos, ela não é, portanto, natural.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado, o Filósofo se refere às virtudes pertinentes à prudência, quando esta se ordena para fins. Por isso dissera antes, que os princípios concernem àquilo por causa do que alguma coisa se faz, isto é, o fim. E por isso, não menciona, entre essas virtudes, a eubulia que aconselha sobre os meios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A prudência é própria, sobretudo, dos velhos, não só por causa da sua disposição natural, acalmados os movimentos das paixões sensíveis, mas também pela sua experiência temporalmente longa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os brutos chegam ao fim por vias determinadas; por isso vemos que todos os animais da mesma espécie obram do mesmo modo. Mas isto não pode dar-se com o homem, por causa da razão que, podendo conhecer o universal, se estende a infinitos casos particulares.

Art. 16 - Se a prudência pode perder-se pelo esquecimento.

O décimo sexto discute-se assim. – Parece que a prudência pode perder-se pelo esquecimento.

1. – Pois, a ciência, tendo por objeto o necessário, é mais certa que a prudência, que versa sobre atos contingentes. Ora, a ciência se perde pelo esquecimento. Logo, com muito maior razão a prudência.

2. Demais. – Como diz o Filósofo, a virtude é produzida e corrompida pelas mesmas causas, agindo *em sentido contrário*. Ora, a prudência, para existir, precisa da experiência, pois ela só existe depois que a memória armazenou muitas experiências, como diz Aristóteles. Logo, opondo-se o esquecimento à memória, parece que a prudência pode perder-se pelo esquecimento.

3. Demais. – Não há prudência sem o conhecimento do universal. Ora, o conhecimento pode perder-se pelo esquecimento. Logo, também a prudência.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o esquecimento é próprio da arte e não, da prudência.

SOLUÇÃO. – O esquecimento só é relativo ao conhecimento. Por onde, pelo esquecimento podemos perder totalmente, tanto a arte como a ciência, que residem na razão. Mas a prudência não consiste só no conhecimento, senão também no apetite; pois, como dissemos, o principal ato dela é mandar, que consiste em aplicar o conhecimento adquirido ao desejar e ao agir. Por isso, a prudência não fica diretamente eliminada pelo esquecimento, mas antes, corrompe-se pelas paixões; pois, como diz o Filósofo, o prazer e a tristeza pervertem o juízo da prudência. Donde o dizer a Escritura: A formosura te seduziu e a concupiscência te perverteu o coração; e noutro lugar: Não aceitarás donativos, porque eles fazem cegar ainda aos prudentes. - O esquecimento, porém, pode impedir a prudência, porque, para mandar ela parte do conhecimento, e esse podemos perdê-lo pelo esquecimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A ciência só existe na razão. Por onde, não se dá com ela o mesmo que com a prudência, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A experiência da prudência não se adquire só pela memória, mas pelo exercício de mandar com retidão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A prudência consiste principalmente, não no conhecimento do universal, mas na aplicação desse conhecimento aos atos. Por onde, o esquecer-se o conhecimento universal não destrói o que a prudência tem de principal, mas lhe traz um certo impedimento, como se disse.

Questão 48: As partes da prudência.

Art. único - Se estão convenientemente assinaladas as partes da prudência.

O primeiro discute-se assim – Parece estarem inconvenientemente assinaladas as partes da prudência.

1. – Pois, Túlio admite três partes da prudência, a saber: a memória, a inteligência e a providência. Macróbio, porém, seguindo opinião de Platina, atribui-lhe seis partes, a saber: a razão, o intelecto, a circunspecção, a providência, a docilidade e a cautela. Por seu lado, Aristóteles diz, que à prudência pertence a eubulia, a síntese e a gnome. Também menciona como partes dela, a eustoquia e a solércia, o sentido e intelecto. E ainda certo outro filósofo grego (Andronico), que a prudência inclui dez partes: a eubulia, a solércia, a providência, a arte de governar, a arte militar, a política, a econômica, a dialética, a retórica, e a física. Logo, parece, dessas divisões, umas são supérfluas e as outras, deficientes.

2. Demais. – A prudência se divide, por oposição, da ciência. Ora, a política, a econômica, a dialética, a retórica e a física são ciências. Logo não são partes da prudência.

3. Demais. – As partes não podem exceder o todo. Ora, a memória intelectual, ou inteligência, a razão, o sentido e a docilidade, não somente pertencem à prudência, mas também a todos os hábitos cognoscitivos. Logo, não devem ser consideradas partes da prudência.

4. Demais. – Assim como aconselhar, julgar e mandar são atos da razão prática, assim também o é usar, como se estabeleceu. Por onde, assim como a eubulia, concernente ao conselho, a síntese e a gnome, ao juízo, são anexas à prudência, assim também se deve admitir uma virtude pertinente ao uso.

5. Demais. – A solicitude concerne à prudência, como se disse antes. Logo, também a solicitude deve ser considerada como uma das partes da prudência.

SOLUÇÃO. – Há partes de três naturezas: a integrante e, assim, a parede, o teto e os alicerces são partes da casa; a subjetiva, como o leão e o boi fazem parte dos animais; e a potencial, como, Q nutritivo e o sensitivo são partes da alma.

Ora, desses três modos podemos considerar as partes de uma virtude.

De um modo, por semelhança com as partes integrantes, de maneira a considerarmos partes de uma virtude as que necessariamente lhe concorrem para a perfeição do ato. E então, de todas as virtudes acima mencionadas, podemos enumerar as oito partes seguintes da prudência. As seis enumeradas por Macróbio, às quais devemos acrescentar a sétima, isto é, a memória, que introduz Túlio; e ainda, a eustoquia ou solércia, que introduz Aristóteles. Pois, o senso da prudência também se chama intefecto; donde, o dizer o Filósofo Logo, é preciso ter o senso destas causas; ora, este é o intelecto. Dessas oito virtudes, cinco concernem à prudência, enquanto cognoscitiva, e são: a memória, a razão, o intelecto, a docilidade e a solércia: E três, enquanto preceptiva, aplicando a conhecimento à ação, a saber: a providência, a circunspecção e a cautela. E a razão da diversidade delas ficará clara, por uma tríplice consideração, relativamente ao conhecimento. - Primeiro, quanto ao conhecimento em si mesmo, no qual, se for do passado, é o objeto da memória; se porém, for de realidades presentes, quer contingentes, quer necessárias, chama-se intelecto ou inteligência. - Segundo, quanto à sua aquisição, pois o adquirimos, ou pela instrução, o que constitui a docilidade; ou pela invenção, objeto da

sagacidade, consistente em conjecturar com acerto. E parte desta, como diz Aristóteles, é a solércia, consistente numa pronta conjectura sobre os meios, segundo o mesmo. - Terceiro, devemos levar em conta o uso do conhecimento, enquanto que, pelo já conhecido, procedemos a conhecimentos ou juízos ulteriores. O que constitui a razão. - Esta, porém, para ordenar com acerto, deve realizar uma tríplice condição: primeiro, acomodar os meios ao fim, e isto constitui a providência; segundo, levar em conta as circunstâncias do caso, o que constitui a circunspecção; terceiro, contornar os obstáculos, o que constitui a cautela.

Quanto às partes subjetivas da virtude, consideram-se como espécies diversas da mesma. E deste modo as partes propriamente ditas da prudência são: a prudência pela qual nos dirigimos a nós mesmos e a pela qual o chefe dirige a multidão, diferentes entre si especificamente, como dissemos. Além disso, a prudência, pela qual é governada a multidão, divide-se em diversas espécies, conforme as diversas espécies de multidão. Assim, há uma multidão aplicada a uma atividade especial, como um exército, constituído para guerrear, e que é regido pela prudência militar. Outra multidão, porém, subsiste por toda a vida, como a de uma casa ou família, que é regida pela prudência econômica. E ainda, a multidão de uma cidade ou reino, de que são regras diretivas a virtude de reinar, própria do príncipe; e a política propriamente dita, peculiar aos súbditos. - Considerada, porém, em sentido lato, que inclui também a ciência especulativa, como dissemos, então partes da prudência são: a dialética, a retórica, a física, conforme os três modos de proceder da ciência. Dos quais um procede por demonstração, para produzir a ciência, o que constitui a física, compreendendo ela todas as ciências demonstrativas. O outro modo procede por meio de razões prováveis, conducente à opinião, o que é próprio da dialética. O terceiro modo procede por certas conjecturas para levar à suspeita ou a persuadir, de certa maneira, o que é próprio da retórica. - Podemos porém dizer que a prudência propriamente dita abrange essas três disciplinas; pois, raciocina, umas vezes, partindo de princípios necessários; outras, de razões prováveis e por vezes, ainda, de certas conjecturas.

Enfim, as partes potenciais de uma virtude se chamam virtudes adjuntas, ordenadas a certos atos ou matérias secundários e como privadas da potência perfeita da virtude principal. E então consideram-se partes da prudência: a eubulia, cujo objeto é o conselho; a sinese, que consiste em julgar o que se faz, em virtude de regras comuns; e a gnome, versando sobre o que devemos fazer, às vezes, apartando-nos da lei geral. Ao passo que a prudência versa sobre o ato principal, que é mandar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As diversas denominações das partes diferem conforme os gêneros diversos delas; ou conforme uma parte de uma mesma denominação inclui muitas partes de outra. Assim Túlio, na denominação de providência inclui a cautela e a circunspecção; e na de inteligência, a razão, a docilidade e a solércia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A econômica e a política não são aqui consideradas como ciências, mas como espécies da prudência. E quanto às outras três disciplinas, é fácil responder pelo que já ficou dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todas as virtudes enumeradas consideram-se partes da prudência, não no sentido geral delas, mas enquanto relacionadas à matéria da prudência.

RESPOSTA À QUARTA. – Mandar e usar com acerto são coisas correlatas; pois, à ordem da razão segue-se a obediência das potências inferiores, o que é próprio do uso.

RESPOSTA À QUINTA. – A solicitude está incluída na ideia de providência.

Questão 49: Das partes singulares e como integrantes da prudência.

Em seguida devemos tratar de cada uma das como que partes integrantes da prudência.

E, nesta questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se a memória faz parte da prudência.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a memória não faz parte da prudência.

1. – Pois, a memória, como o prova o Filósofo, tem sua sede na parte sensitiva da alma. Ora, a prudência a tem na racional, como se vê em Aristóteles. Logo, a memória não faz parte da prudência.

2. Demais. – A prudência se adquire e aperfeiçoa pelo exercício. Ora, a memória existe em nós, de nascença. Logo, não faz parte da prudência.

3. Demais. – A memória tem por objeto o passado, ao passo que a prudência versa sobre as nossas ações futuras, objeto do conselho, como diz Aristóteles: Logo, a memória não faz parte da prudência.

Mas, *em contrário*, Túlio considera a memória como parte da prudência.

SOLUÇÃO. – A prudência versa sobre os atos que são contingentes, como dissemos. Ora, em relação a eles, o homem não pode dirigir-se pelo que é absoluta e necessariamente verdadeiro, mas, pelo que se dá na maior parte dos casos. Ora, os princípios devem ser proporcionados às conclusões e, de tais princípios, devemos tirar tais conclusões que lhes sejam proporcionadas, como diz Aristóteles. Ao passo que, necessariamente, pela experiência é que conhecemos o que é verdadeiro, de ordinário. Por isso o Filósofo diz que a virtude intelectual é gerada e desenvolvida pela experiência e pelo tempo. Ora, a experiência resulta da memória de casos repetidos. como está claro em Aristóteles. Por onde e consequentemente a prudência exige a memória de casos multiplicados. Por isso e convenientemente a memória é considerada parte da prudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos, a prudência aplica a ciência universal aos casos particulares, objeto dos sentidos. Por isso, muito do que pertence à parte sensitiva, por exemplo, a memória, a prudência o exige.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a prudência tem uma certa aptidão natural, mas recebe o seu complemento do exercício ou da graça; assim também, como diz Túlio, a memória não é aperfeiçoada pela natureza, mas também compreende muito da arte e da indústria. E há quatro condições para o homem aperfeiçoar a sua boa memória. A primeira é que aquilo de que quer lembrar-se assuma certas semelhanças convenientes, sem serem contudo, de todo em todo habituais. Pois. nós reparamos sobretudo no que é insólito, no que, por isso, o nosso espírito se detém mais veementemente, donde vem o nos lembrarmos melhor das coisas vistas na infância. Ora, temos necessidade de procurar tais semelhanças ou imagens, porque as ideias simples e espirituais se nos varrem mais facilmente do espírito, se não estiverem como ligadas a certas imagens corpóreas; porque o conhecimento humano é mais forte relativamente às coisas sensíveis sendo por isso, a potência memorativa considerada parte da sensitiva. - Em segundo lugar, é preciso consideremos ordenadamente aquilo que queremos conservar na memória, de modo a passar com facilidade de uma para outra lembrança. Por isso o Filósofo diz: Os tópicos às vezes nos ajudam a lembrança; e a causa está em passarmos facilmente de um para outro. - Terceiro, é preciso pôr cuidado em colocar o afeto nas coisas de que quer se lembrar; porque, quanto mais profundamente uma coisa se nos grava na alma, tanto menos dela se apagará. Donde o dizer Túlio, que a solitudine conserva integras as figuras das causas. - Quarto, havemos de meditar

frequentemente naquilo de que queremos ter memória. Por isso, o Filósofo diz, que as meditações conservam a memória; porque, como ensina no mesmo lugar, o hábito é uma quase natureza. Por isso, o de que muitas vezes inteligimos, facilmente nos lembramos, passando quase por uma certa ordem natural, de um para outro desses objetos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Do passado devemos como que tirar argumento para o futuro. Por isso a memória do passado é necessária para aconselhar com acerto sobre o futuro.

Art. 2 - Se o intelecto faz parte da prudência.

O segundo discute-se assim. – Parece que o intelecto não faz parte da prudência.

1. – Pois, coisas que formam os termos opostos de uma divisão não podem fazer umas, partes das outras. Ora, o intelecto é considerado virtude intelectual, entrando na mesma divisão que a prudência. Logo, o intelecto não deve ser considerado parte da prudência.

2. Demais. – O intelecto é considerado um dos dons do Espírito Santo e corresponde à fé, como se estabeleceu. Ora, a prudência é virtude diversa da fé, segundo resulta do que foi dito. Logo, o intelecto não pertence à prudência.

3. Demais. – A prudência versa sobre os nossos atos particulares, como diz Aristóteles, Ora, o intelecto conhece o universal e o imaterial, conforme o mostra Aristóteles: Logo, o intelecto não faz parte da prudência.

Mas, *em contrário*, Túlio considera a inteligência parte da prudência; e Macróbio, o intelecto - o que dá no mesmo.

SOLUÇÃO. – Intelecto não é tomado aqui no sentido de potência intelectual, mas enquanto implica uma estimação reta de um princípio extremo, considerado evidente, no mesmo sentido em que dizemos que inteligimos os princípios primeiros das demonstrações. Ora, toda dedução racional procede de certos princípios considerados como primeiros. Por onde, é necessário que todo processo da razão proceda de algum intelecto. Ora, sendo a prudência a aplicação da razão reta aos nossos atos, necessariamente todo processo da prudência há de derivar do intelecto. E por isso o intelecto é considerado parte da prudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A prudência termina, por natureza, como numa certa conclusão, num ato particular, a que aplica o conhecimento universal, como do sobredito resulta. Ora, uma conclusão particular se deduz de uma proposição universal e de outra particular. Por onde, é forçoso que a prudência, por natureza, haja de proceder de um duplo intelecto. - Dos quais, um conhece o universal, e esse é o intelecto considerado virtude intelectual; pois, conhecemos naturalmente, não só os princípios universais especulativos, mas também os práticos, como - a ninguém devemos fazer mal, segundo resulta do que foi dito - Outro intelecto é o, como diz Aristóteles cognoscitivo do extremo, isto é, de um primeiro operável, particular e contingente, a saber, a proposição menor, que há de ser particular, no silogismo da prudência, como dissemos. Ora, este primeiro particular é um fim particular, segundo dissemos no mesmo lugar. Por onde, o intelecto, considerado parte da prudência, é uma avaliação reta de um fim particular.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O intelecto, considerado como dom do Espírito Santo, é uma certa vista penetrante das coisas divinas, como do sobredito resulta. Ora, é diferente o intelecto considerado parte da prudência, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A avaliação reta de um fim particular chama-se intelecto, quando se refere a um princípio; e senso, quando tem por objeto o particular. E tal é o que diz o Filósofo: Estas coisas isto é, as particulares não podemos apreendê-las senão pelo senso; ora, este é o intelecto. Mas não devemos entendê-lo, do sentido particular, pelo qual conhecemos os sensíveis próprios, mas do senso interno, pelo qual julgamos do particular.

Art. 3 - Se a docilidade deve ser considerada parte da prudência.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a docilidade não deve ser considerada parte da prudência.

1. – Pois, o que é exigido por todas as virtudes intelectuais não deve ser apropriado a nenhuma delas. Ora, a docilidade é necessária a qualquer virtude intelectual. Logo, não deve ser considerada parte da prudência.

2. Demais. – Aquilo que as virtudes humanas implicam existe em nós; pois, é pelo que existe em nós que somos louvados ou censurados. Ora, não está em nosso poder o sermos dóceis virtudes que certos têm por uma disposição natural. Logo, a docilidade não faz parte da prudência.

3. Demais. – A docilidade é própria do discípulo. Ora, a prudência, sendo preceptiva, parece ser própria, antes, dos mestres, também chamados preceptores. Logo, a docilidade não faz parte da prudência.

Mas, *em contrário*, Macróbio, seguindo a opinião de Plotino, considera a docilidade parte da prudência.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a prudência versa sobre os nossos atos particulares, E estes, de quase infinita diversidade, não podem todos ser suficientemente considerados por um só homem, nem em breve espaço de tempo, senão em tempo diuturno. Por onde, no atinente á prudência, sobretudo, o homem precisa ser ensinado por outrem; e principalmente, pelos velhos, que alcançaram compreensão exata sobre os fins das ações. Por isso, diz o Filósofo: Devemos atender, não menos que às demonstrações dos juízos e às opiniões indemonstráveis dos experimentados, dos mais velhos e dos prudentes; pois, por experiência, compreendem os princípios. Donde o dizer a Escritura: Não te estribes na tua prudência; e, noutro lugar: Acha-te na assembleia dos velhos sábios, isto é, dos anciãos, e aceita de coração a sabedoria deles. Ora, é próprio da docilidade tornar-nos prontos em receber o ensino. Por onde e convenientemente, a docilidade é considerada parte da prudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a docilidade seja útil para qualquer virtude intelectual, contudo pertence principalmente à prudência, pela razão já dada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A docilidade, como o mais pertencente à prudência, como aptidão, certo, vem da natureza; mas, para a sua perfeição é muito coadjuvada pelo esforço humano. Pois, por este, o espírito do homem, solícita, frequente e reverentemente adere aos ensinamentos dos maiores, não os descuidando por preguiça, nem os desprezando por soberba.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela prudência, ordenamos, não só aos outros, mas também a nós mesmos, como dissemos. Por isso também ela é própria dos súbditos, segundo foi dito; a prudência dos quais compreende a docilidade. Embora também os próprios superiores devam ser dóceis, quanto a certas cousas; pois, ninguém, naquilo que depende da prudência, basta-se a si mesmo, em tudo, como se disse.

Art. 4 - Se a solércia faz parte da prudência.

O quarto discute-se assim. – Parece que a solércia não faz parte da prudência.

1. – Pois, a solércia consiste em descobrirmos facilmente os meios, para a demonstração, como diz Aristóteles Ora, a prudência, versando sobre o contingente, não é, por natureza, demonstrativa. Logo, a prudência não pertence a solércia.

2. Demais. – A prudência pertence deliberar com acerto, como diz Aristóteles Ora, no deliberar com acerto não há lugar para a solércia, que é uma forma de sagacidade, isto é, uma acertada conjectura, desprovida de razão e veloz; ora, devemos deliberar demoradamente, segundo Aristóteles. Logo, a solércia não deve ser considerada parte da prudência.

3. Demais. – A solércia, como se disse, é uma acertada conjectura. Ora, usar de conjecturas é próprio dos retóricos. Logo, a solércia mais pertence à retórica que à prudência.

Mas, *em contrário*, diz Isidoro: Solícito (sollicitus) significa, por assim dizer, solerte (solers) e pronto (citus). Ora, a solícitude é própria da prudência, como se disse. Logo, também, a solércia.

SOLUÇÃO. – A prudência consiste na reta apreciação do que devemos fazer. Ora, essa apreciação ou essa opinião reta a adquirimos na ordem prática, como na especulativa, de dois modos: ou por nós mesmos, ou aprendendo-a de outrem. Pois, assim como a docilidade consiste em formarmos uma opinião reta, recebendo-a de outrem; assim também a solércia, em procedermos de modo a chegarmos a uma apreciação reta, por nós mesmos.

De modo porém que a solércia seja considerada como sagacidade, da qual faz parte. Pois, a sagacidade consiste em conjecturarmos com acerto, sobre certas coisas; e a solércia, na fácil e pronta conjectura para a descoberta do meio, como diz Aristóteles. Contudo, aquele filósofo (Andronico), que considera a solércia parte da prudência a toma, em geral, pela sagacidade. Por 1580 diz: A solércia é um hábito consistente em descobrirmos prontamente o que convém.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A solércia versa sobre a descoberta do meio, não só nas demonstrações, mas também no agir. Por exemplo, quando, como no mesmo lugar diz o Filósofo, ao vermos certos se tornarem amigos, conjecturamos que o são por serem ambos inimigos de um terceiro. E deste modo, a solércia pertence à prudência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Filósofo dá uma verdadeira razão, para mostrar que a eubulia, que delibera com acerto, não é a sagacidade: o mérito desta consiste na consideração pronta sobre o de que se há mister; ora, podemos deliberar com acerto, embora prolongada ou tardamente. Nem por isso contudo, deixa a conjectura acertada de contribuir para o bom conselho. E às vezes é necessária, por exemplo, quando ocorre algo que devemos prontamente fazer. Por isso, e com razão, a solércia é considerada parte da prudência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também a retórica raciocina sobre os atos que devemos praticar. Por onde, nada impede que um mesmo objeto pertença à retórica e à prudência. E contudo, a conjectura, no caso vertente, não é só aquela com que se ocupa o retor, mas também, a pela qual dizemos, que, em certos casos, o homem conjectura a verdade.

Art. 5 - Se a razão deve ser considerada parte da prudência.

O quinto discute-se assim. – Parece que a razão não pode ser considerada parte da prudência.

1. – Pois, o sujeito do acidente não é parte dele. Ora, a prudência não tem na razão o seu sujeito, como diz Aristóteles. Logo, a razão deve se considerada parte da prudência.

2. Demais. – O que é comum a muitas coisas não deve ser considerado parte de nenhuma delas em particular; ou, se o for, deve ser atribuído à que principalmente convém. Ora, a razão é necessária a todas as virtudes intelectuais e, principalmente, à sabedoria e à ciência, que se servem da razão demonstrativa. Logo, a razão não deve ser considerada parte da prudência.

3. Demais. – A razão não difere, essencialmente, como potência, do intelecto, como já se estabeleceu. Se, pois, o intelecto é considerado parte da prudência, será supérfluo acrescentar a razão.

Mas, *em contrário*, Macróbio, seguindo a opinião de Plotino, enumera a razão entre as partes da prudência.

SOLUÇÃO. – A função do prudente é aconselhar com acerto, como diz Aristóteles. Ora, o conselho é uma certa inquirição, que passa de umas para outras cousas. Ora, isto é função da razão. Por onde é necessário à prudência, que o homem raciocine com acerto. E como o que a prudência implica, para a sua perfeição, considera-se como parte integrante dela, daí resulta que a razão deve ser enumerada entre as partes da prudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Razão não é tomada, no caso vertente, pela potência mesma racional, mas pelo bom uso dela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A certeza da razão procede do intelecto; mas a necessidade, que a razão impõe, é por deficiência do intelecto. Pois, os seres, como Deus, e os anjos, dotados da potência intelectiva, em sua plenitude, não precisam da razão, mas compreendem a verdade por uma simples intuição. Ora, os atos particulares dirigidos pela prudência, afastam-se muito da condição dos inteligíveis; e tanto mais quanto menos certos ou determinados são. Pois o que pertence à arte, embora seja particular, é contudo mais determinado e certo; por isso, em muitos casos, a ela pertencentes, não há lugar para o conselho, por causa da certeza, como diz Aristóteles. Por onde, embora em certa, outras virtudes intelectuais, a razão seja mais certa que a prudência, contudo a prudência requer sobretudo que o homem seja capaz de raciocinar com acerto, para poder acertadamente aplicar os princípios universais aos casos particulares, que são vários e incertos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora o intelecto e a razão não sejam potências diversas, contudo recebem a sua denominação de atos diversos. Assim, o nome de intelecto é derivado de penetrar intimamente a verdade; ao passo que o nome de razão provém da inquirição e do discurso. Por isso, tanto este como aquela se consideram partes da prudência, como do sobredito resulta.

Art. 6 - Se a providência deve ser considerada parte da prudência.

O sexto discute-se assim. – Parece que a providência não deve ser considerada parte da prudência.

1. – Pois, nada pode ser parte de si mesmo. Ora, parece que a providência é o mesmo que a prudência; porque, como diz Isidoro, chama-se prudente aquele que, por assim dizer, vê de longe; donde também derivou o nome de providência, como diz Boécio. Logo, a providência não é parte da prudência.

2. Demais. – A prudência é somente prática. Ora, a providência também pode ser especulativa; porque a vista, donde derivou o nome de providência, pertence mais à especulativa que à prática. Logo, a providência não é parte da prudência.

3. Demais. – O ato principal da prudência é mandar; e, o secundário, julgar e aconselhar. Ora, parece que nada disto está implicado propriamente em o nome de providência. Logo, a providência não é parte da prudência.

Mas, *em contrário*, a autoridade de Túlio e de Macróbio, que consideram a providência parte da prudência, como do sobredito resulta.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a prudência, propriamente, versa sobre os meios; e é propriamente, por influência dela, que eles se ordenam devidamente, para o fim. E embora certas coisas, que estão sujeitas à divina providência, sejam necessárias, em vista do fim, contudo, só os atos contingentes, susceptíveis de serem praticados, e que o homem pode fazê-los, em vista de um fim, é que estão sujeitos à prudência humana. Quanto ao passado, também é regido por uma certa necessidade pois é impossível deixar de existir o já feito. Semelhantemente, também o presente, como tal, implica uma certa necessidade; pois necessariamente, Sócrates está sentado, desde que o está. Por onde e consequentemente, os futuros contingentes, enquanto o homem pode ordená-los para o fim da sua vida, pertencem à prudência. Ora, uma e outra coisa estão compreendidas no nome de providência; pois, a providência implica uma certa relação com algo de distante, a que deve ordenar-se, o que ocorre presentemente. Por onde, a providência é parte da prudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sempre que muitas coisas são necessárias para uma terceira, uma delas há de, necessariamente, ser a principal, para a qual todas as outras se ordenam. Por isso, em qualquer todo, há necessariamente uma parte formal e predominante, da qual ele tira a sua unidade. E a esta luz, a providência é a principalíssima entre todas as partes da prudência; pois, em virtude dela, tudo o mais, exigido pela prudência, é necessário para um meio ordenar-se adequadamente ao fim. Por onde, o nome mesmo de prudência deriva da providência, como da sua parte mais principal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A especulação é relativa ao universal e ao necessário; o que, existindo em toda parte e sempre, não é, por natureza, afastado; embora seja afastado, para nós, por não acertarmos com o conhecimento deles. Por onde, a providência não se aplica, propriamente, à ordem especulativa, mas, só à prática.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ordenação reta para o fim, implicada em a natureza mesma da providência, importa na retidão do conselho, do juízo e do preceito, sem o que não pode existir a ordenação reta para o fim.

Art. 7 - Se a circumspecção pode ser parte da prudência.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a circumspecção não pode ser parte da prudência.

1. – Pois, a circumspecção parece consistir no exame do que nos circunda. Ora, tais coisas são infinitas e não podem ser abrangidas pela razão, fundamento da prudência. Logo, a circumspecção não pode ser considerada parte da prudência.

2. Demais. – Parece que as circunstâncias concernem, antes, às virtudes morais, do que à prudência. Ora, parece que a circunspecção não consiste senão em examinar as circunstâncias. Logo, a circunspecção parece pertencer, antes, às virtudes morais, que à prudência.

3. Demais. – Quem pode ver o que está longe pode, com maior razão, ver o que está perto. Ora, a providência dá ao homem o poder de ver o que está longe. Logo, também ela basta, para ver o que está perto. Portanto, não há necessidade de, além da providência, considerar a circunspecção parte da prudência.

Mas, *em contrário*, a referida autoridade de Macróbio.

SOLUÇÃO. – Da prudência é próprio, como dissemos, principalmente ordenar com acerto os meios para o fim. O que não se fará retamente, se o fim não for bom e não for também bom e conveniente o meio ordenado ao fim. Ora, a prudência versa como dissemos, sobre os atos particulares, em que concorrem muitas circunstâncias. Por isso, pode dar-se que um meio seja, em si mesmo considerado, bom e conveniente ao fim, que, contudo, por certas circunstâncias que nele concorrem, se torna mau ou não conducente ao fim. Assim, manifestar sinais de amor a alguém, é, em si mesmo, conveniente a atrair-lhe a alma a amar; mas essa manifestação não será conducente ao fim, se esse alguém estiver tomado do orgulho ou suspeitar adulação. Por isso, a circunspecção é necessária à prudência, para que o homem compare os meios, atendendo também às circunstâncias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora as circunstâncias sobrevenientes sejam infinitas, infinitas contudo não são as que rodeiam um ato; e são mesmo poucas as que mudam o juízo da razão, quando agimos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As circunstâncias pertencem, certo, à prudência, como à virtude que as determina; mas às virtudes morais, porque: pelas circunstâncias, aperfeiçoa-se a determinação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como à providência pertence examinar o que é, em si mesmo, conducente ao fim, assim a circunspecção examina se os meios são adaptados ao fim, de acordo com as circunstâncias. Ora, ambos esses exames encerram dificuldades especiais. Por isso ambos são considerados separadamente, como partes da prudência.

Art. 8 - Se a cautela deve ser considerada parte da prudência.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a cautela não deve ser considerada como parte da prudência.

1. – Pois, onde não pode haver mal não há necessidade de cautela. Ora, ninguém usa mal das virtudes, como diz Agostinho. Logo, a cautela não pertence à prudência, que é a dirigente das virtudes.

2. Demais. – A mesma virtude compete prever o bem e acautelar contra o mal, assim como é próprio da mesma arte dar a saúde e curar a doença. Ora, prever o bem pertence à providência. Logo, também acautelar contra o mal. Portanto, a cautela deve ser considerada parte da prudência, diferente da providência.

3. Demais. – Nenhum prudente se esforça por fazer o impossível. Ora, ninguém pode acautelar-se contra todos os males que podem suceder. Logo, a cautela não pertence à prudência.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Vede de que modo andais sobreaviso.

SOLUÇÃO. – A prudência versa sobre os atos contingentes. Ora, nestes, assim como a verdade pode ir mesclada-com o erro, assim também, o mal, com o bem, por causa da multiformidade de tais atos, nos quais, quase sempre ao bem se apresenta o obstáculo do mal, e o mal se manifesta sob as aparências de bem. Por onde, é necessária a cautela, à prudência, para praticarmos- o bem, e evitarmos o mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nos atos morais é necessária a cautela, para nos acautelarmos. não contra os atos das virtudes, mas contra o que pode impedi-los.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Acautelarmo-nos contra males opostos é ato da mesma natureza que buscar o bem. Mas, é ato de outra natureza evitar certos obstáculos extrínsecos. Por isso, a cautela distingue-se da providência, embora ambas se incluam na mesma virtude da prudência.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Dos males ocorrentes e que devemos evitar, há certos que costumam acontecer, de ordinário; esses a razão pode determinar. E contra eles se aplica a cautela, de modo a os evitarmos totalmente, ou os tornarmos menos nocivos. Outros há, porém, que sucedem rara e casualmente, os quais, sendo infinitos, não podem ser determinados pela razão, nem o homem é capaz de se precaver contra eles. Embora, por aplicação da prudência, possa dispor-se contra todos os insultos da fortuna, de modo a ser menos lesado.

Questão 50: Das partes subjetivas da prudência.

Em seguida devemos tratar das partes subjetivas da prudência. E, como já tratamos da prudência, pela qual nos dirigimos a nós mesmos, resta agora dizer das espécies de prudência, pelas quais é governada a multidão.

Em relação a elas, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a arte de reinar deve ser considerada espécie da prudência.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a arte de reinar não deve ser considerada espécie de prudência.

1. – Pois, a arte de reinar se ordena a administrar a justiça, conforme Aristóteles, quando diz que o príncipe é o guarda da justiça. Logo, a arte de reinar pertence mais à justiça que à prudência.

2. Demais. – Segundo o Filósofo, a realeza é uma das seis formas de governo. Ora, nenhuma espécie de prudência há própria às outras cinco, que são: a aristocracia; a república, também chamada democracia; a tirania; a oligarquia e a democracia. Logo, também não se deve atribuir à realeza uma prudência própria.

3. Demais. – Fazer leis não pertence só aos reis, mas também a outros chefes de governo; e ainda, ao povo, como está claro em Isidoro. Ora, o Filósofo considera como parte da prudência a arte de fazer leis. Logo, é inconveniente substituir a esta a arte de reinar.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo; a prudência é a virtude própria do príncipe. Logo, a arte de reinar deve constituir uma prudência particular.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, à prudência pertence dirigir e ordenar; por isso, onde se encontra uma razão especial de dirigir e ordenar os atos humanos, aí se manifesta também uma prudência de natureza especial. Ora, como é claro, naquele que deve dirigir, não somente a si mesmo, mas ainda a comunidade perfeita da cidade ou do reino, deve existir também uma razão especial e perfeita de governar. Pois, tanto mais um regime será perfeito quanto mais universal e maior extensão tiver, e quanto mais alto for o fim que atingir. Por onde, ao rei, a quem compete governar uma cidade ou um reino, convém uma prudência de natureza especial e perfeitíssima. E por isso a arte de reinar é considerada uma espécie de prudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Tudo o que é próprio às virtudes morais pertence à prudência, como dirigente; por isso, a razão reta da prudência é incluída da definição da virtude moral, como se disse. Por isso também a execução da justiça, enquanto ordenada ao bem comum, e pertencente ao ofício de rei, precisa da direção da prudência. Por onde, essas duas virtudes, a prudência e a justiça, são soberanamente próprias do rei, conforme aquilo da Escritura. Reinará um rei que será sábio e obrará segundo a equidade e justiça na terra. Como porém dirigir pertence sobretudo ao rei e executar, aos súditos, por isso, a arte de reinar é considerada, antes, uma espécie de prudência: que é diretiva, que de justiça, que é executiva.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Entre as outras formas de governo a melhor, é a realeza, como diz Aristóteles, por isso, as espécies de prudência deviam tirar a sua denominação dela, sobretudo. Mas de modo que compreenda todas as outras formas de governo legítimas. Mas não as más, opostas à virtude e, por isso, não pertencentes à prudência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Filósofo dá o nome de prudência governativa, tirando-o do ato principal do rei, que é estabelecer as leis. O que, embora também convenha aos outros chefes, não lhes convém senão enquanto participam algo do modo de governar real.

Art. 2 - Se a política deve ser considerada parte da prudência.

O segundo discute-se assim. – Parece que a política não deve ser considerada parte da prudência.

1. – Pois, a arte de reinar é considerada parte da prudência política, como se disse Ora, a parte não deve entrar numa mesma divisão, em oposição com o todo. Logo, a política não deve ser considerada uma nova espécie de prudência.

2. Demais. – As espécies de hábitos distinguem-se pelos seus diversos objetos. Ora, as mesmas ações que o chefe ordena, o súdito deve executar. Logo, a política relativa aos súditos não deve ser considerada uma espécie de prudência, distinta da arte de reinar.

3. Demais. – Cada súdito é uma pessoa singular. Ora, toda pessoa singular pode dirigir-se suficientemente a si mesma, pela prudência geral. Logo, não há necessidade de uma espécie de prudência chamada política.

Mas, *em contrário*, o Filósofo: Quanto à prudência, que tem por objeto a ordem da cidade, há uma que é a arquetônica, e se chama a prudência legislativa; outra tem o nome comum de política e versa sobre a obediência às leis.

SOLUÇÃO. – O escravo é dirigido pela ordem do senhor e o súdito, pela do príncipe; de modo diferente, porém, do pelo qual os seres irracionais e os inanimados são movidos pelos seus motores. Pois, os inanimados e os irracionais só agem dirigidos por outros seres; e não agem por si mesmos, por não terem o domínio sobre seus atos, pelo livre arbítrio. Por onde, a boa direção do governo deles depende, não deles, mas somente dos seus motores. Ao passo que os escravos ou quaisquer súditos são dirigidos por ordem de outros, mas de modo agirem por si mesmos, pelo livre arbítrio. Por isso é necessário tenham uma certa retidão de direção pela qual se dirijam a si mesmos a obedecer aos que mandam. E para isso é que serve a espécie de prudência chamada política.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos, arte de reinar é a espécie mais perfeita de prudência. Por onde, a prudência dos súditos, por natureza inferior à prudência governativa, conserva a denominação geral, sendo chamada política. Assim como, em lógica, a um convertível, que não significa a essência, nós lhe atribuímos a denominação comum de próprio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Objetos de natureza diversa diversificam especificamente os hábitos, como do sobredito resulta. Ora, os mesmos atos a serem praticados o rei os considera, segundo uma razão mais universal do que aquela pela qual os considera o súdito, que deve obedecer; pois, a um só rei obedecem muitos, nos seus diversos empregos. Por isso, a arte de reinar está para a prudência política, de que agora tratamos, como arte arquetônica para a que obra manualmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela prudência chamada geral, o homem se dirige a si mesmo em ordem ao seu próprio bem; pela política, porém, de que agora tratamos, em ordem ao bem comum.

Art. 3 - Se a econômica deve ser considerada espécie de prudência.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a econômica não deve ser considerada espécie de prudência.

1. – Pois, como diz o Filósofo, a prudência se ordena à perfeição de toda a vida moral. Ora, a econômica se ordena a um fim particular, que são as riquezas, segundo Aristóteles. Logo, a econômica não é espécie de prudência.

2. Demais. – Como se disse acima, a prudência só tem por objeto o bem. Ora, a econômica também pode dizer respeito ao mal; assim, muitos pecadores são providos no governo da família. Logo, a econômica não deve ser considerada espécie de prudência.

3. Demais. – Como num reino há chefe e súditos, assim também numa casa. Se pois, a econômica é uma espécie de prudência, como a política, deveríamos admitir também uma prudência paterna, como há uma própria da arte de reinar. Ora, esta não existe. Logo, também não se deve considerar a econômica como espécie de prudência.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que daquelas, isto é, das prudências que tem por objeto o governo da multidão, uma é a econômica; outra, a arte de legislar e, outra, a política.

SOLUÇÃO. – A natureza do objeto diversificada segundo o universal e o particular, ou segundo o todo e a parte, diversifica as artes e as virtudes; e, por essa diversidade, uma virtude é principal, em relação às outras. Ora, é manifesto que a família ocupa uma posição média entre a pessoa particular e a cidade ou o reino. Pois, como uma pessoa singular é parte da família, assim cada família o é da cidade ou do reino. Por onde, assim como a prudência, em sentido geral, que dirige as ações do particular, distingue-se da prudência política, assim, é necessário que a econômica se distinga de uma e outra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As riquezas se relacionam com a econômica, não como fim último, mas como uns instrumentos, segundo Aristóteles. Pois, o fim último da econômica é a boa direção da vida, no seu conjunto, relativamente à sociedade doméstica. Ora, é a título de exemplo, que o Filósofo considera as riquezas como fim da econômica, fundado na tendência do maior número.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Em relação a certas particularidades necessárias, a uma família, certos pecadores podem proceder providamente; mas, não o podem, em relação à boa direção da vida, na sociedade doméstica, em seu conjunto. Ora, para isto, sobretudo é necessária a vida virtuosa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pai de família tem uma certa semelhança com o governo real, como diz Aristóteles as não tem, como o rei, o poder de governar, na sua plenitude. Por isso não existe, em separado, uma espécie de prudência paterna, como o implica a arte de reinar.

Art. 4 - Se se deve considerar uma espécie de prudência de ordem militar.

O quarto discute-se assim. – Parece que a prudência militar não constitui uma espécie particular de prudência.

1. – Pois, a prudência se divide da arte, por oposição, como diz Aristóteles: Ora, a prudência militar é uma arte relativa às coisas da guerra como está claro no Filósofo. Logo, a militar não constitui espécie particular de prudência.

2. Demais. – Assim como a atividade militar está subordinada à política, assim também muitas outras atividades, como a dos mercadores, dos artistas e semelhantes. Ora, a cada atividade própria dos cidadãos não se atribui uma espécie particular de prudência. Logo, também não à atividade militar.

3. Demais. – Nas coisas da guerra serve de muito a fortaleza militar. Logo, a prudência militar pertence antes à fortaleza, que à prudência.

Mas, *em contrário*, a Escritura. A guerra pela boa ordem se maneja, e a salvação achar-se-á onde há muitos conselhos. Ora, aconselhar pertence à prudência. Logo, nas coisas da guerra há sobretudo necessidade de uma espécie particular de prudência, chamada militar.

SOLUÇÃO. – O que fazemos por arte e pela razão há de ser conforme ao natural, instituído pela razão divina. Ora, a natureza tende para dois fins: primeiro, a ordenar cada ser, em si mesmo, à sua conservação; segundo, a resistir aos perigos extrínsecos que a ameaçam. E por isso, deu aos animais, não somente a potência concupiscível, que os leva ao que lhes é acomodado à conservação, mas também a irascível, pela qual resistem aos obstáculos. Por onde, na ordem racional é, não somente necessária uma prudência política, pela qual dispomos convenientemente o que pertence ao bem comum, mas também uma prudência militar, pela qual repelimos os ataques dos inimigos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pode ser uma arte a atividade militar, consistente em determinadas regras de acordo com as quais se usam certas coisas exteriores, como, armas e cavalos; mas, enquanto ordenada ao bem comum, tem antes, a natureza de prudência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A atividade militar se ordena à defesa do bem comum, na sua totalidade; ao passo que as demais atividades, de uma cidade, se ordenam a certas utilidades particulares.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A execução de um plano militar pertence à fortaleza; mas, a direção, sobretudo no atinente ao general do exército, pertence à prudência.

Questão 51: Das virtudes anexas a prudência.

Em seguida devemos tratar das virtudes anexas à prudência, que são como as partes potenciais dela.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a eubulia é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a eubulia não é uma virtude.

1. – Pois, segundo Agostinho, ninguém pode usar mal das virtudes. Ora, certos usam mal da eubulia, que nos faz deliberar com acerto, ou porque se aplicam a deliberar com astúcia para conseguirem fins maus; ou porque, mesmo para alcançarem fins bons, cometem certos pecados, como é o caso de quem furta para dar esmola. Logo, a eubulia não é uma virtude.

2. Demais. – A virtude é uma perfeição, diz Aristóteles. Ora, a eubulia implica a dúvida e a indagação; que supõem a imperfeição. Logo, a eubulia não é virtude.

3. Demais. – As virtudes são conexas entre si, como se estabeleceu. Ora, a eubulia não é conexa com as outras virtudes, pois, muitos pecadores são capazes de deliberar bem; e muitos justos são de conselho tardo. Logo, a eubulia não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, a eubulia é a retidão em bem deliberar, como diz o Filósofo. Ora, a razão reta aperfeiçoa a essência da virtude. Logo, a eubulia é uma virtude.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, é da essência da virtude humana tornar bom um ato humano. Ora, entre outros atos seus, é próprio do homem deliberar, porque isso implica uma certa indagação racional sobre as ações que deve praticar e que lhe constituem a vida; pois, a vida especulativa é superior ao homem, como diz Aristóteles. Ora, a eubulia implica em aconselhar bem: pois, chamase **EU**, isto é, bom, e **BULIA**, conselho, como quem diz, "bom aconselhar", ou antes, "boa conselheira". Por onde é claro que a eubulia é uma virtude humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não delibera com acerto quem delibera consigo buscar um mau fim ou empregar maus meios para alcançar um fim bom. Assim como também na ordem especulativa não raciocina com acerto quem conclui uma falsidade, ou conclui a verdade, da falsidade, por não empregar o termo médio conveniente. Por onde, ambas as hipóteses referidas contrariam a natureza da eubulia, no dizer do Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a virtude seja essencialmente uma perfeição, daí não se deduz, porém, necessariamente, que tudo o que é matéria de virtude implique perfeição. Pois, é preciso que tudo o que há no homem se aperfeiçoe pelas virtudes; não só o ato racional, entre os quais está o conselho, mas também as paixões do apetite sensitivo, que são ainda muito mais imperfeitas. Ou pode-se dizer, que a virtude humana é uma perfeição, própria do homem, que não pode compreender, com certeza, por simples intuição, a verdade das coisas; e sobretudo, quanto aos atos, que são contingentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nenhum pecador, como tal, tem eubulia. Pois, todo pecado se opõe à deliberação acertada, porque, para deliberar com acerto é necessário não só a descoberta ou a cogitação do que é oportuno para o fim, mas também outras circunstâncias, a saber, o tempo oportuno, para não sermos de conselho demasiado tardo ou demasiado rápido; e ainda o modo de deliberar, de maneira a sermos firmes no conselho; e ainda outras circunstâncias necessárias, como essa, que os pecadores, pecando, não levam em conta. Ao contrário, todo homem virtuoso delibera com acerto, no

concernente ao fim da virtude, embora não o faça em certos negócios particulares, como no comércio, nas coisas da guerra e semelhantes.

Art. 2 - Se a eubulia é uma virtude distinta da prudência.

O segundo discute-se assim. – Parece que a eubulia não é uma virtude distinta da prudência.

1. – Pois, como diz o Filósofo, é próprio do homem prudente deliberar com acerto. Ora, isto pertence à eubulia, como se disse. Logo, a eubulia não se distingue da prudência.

2. Demais. – Os atos humanos, aos quais se ordenam as virtudes humanas, especificam-se principalmente pelo fim, como resulta do sobredito. Ora, a eubulia e a prudência ordenam-se para o mesmo fim, conforme Aristóteles, não, certo, a um fim particular, mas ao fim comum de toda a vida humana. Logo, a eubulia não é uma virtude distinta da prudência.

3. Demais. – Na ordem especulativa, a mesma ciência que indaga também determina. Logo, por igual razão, na ordem operativa, o mesmo se dá com uma mesma virtude. Ora, indagar é próprio da eubulia; e determinar, da prudência. Logo, a eubulia não é uma virtude distinta da prudência.

Mas, *em contrário*, a prudência é preceptiva, como diz Aristóteles. Ora; tal não convém à eubulia. Logo, a eubulia é uma virtude diferente da prudência.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a virtude se ordena propriamente ao ato, que torna bom. Por onde, a diferença das virtudes depende necessariamente da dos atos; e sobretudo, quando a bondade dos atos não for da mesma natureza. Pois, se a bondade deles fosse da mesma natureza, então à mesma virtude seriam próprios diversos atos; assim, do mesmo objeto depende a bondade do amor, do desejo e da alegria, e por isso pertencem eles à mesma virtude da caridade. Ora, os atos da razão ordenada à prática são diversos; nem tem bondade da mesma natureza. Assim, não é ao mesmo título que um homem delibera com acerto, julga bem e acertadamente manda, pois, como é claro, essas atividades existem às vezes separadas. Ora, assim como o deliberar se ordena para o mandar, como para o mais principal, assim também, a eubulia, para a prudência, como para a virtude mais principal, sem a qual nem existiria virtude; assim como não existem as virtudes morais sem a prudência, nem as outras virtudes, sem a caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A prudência pertence deliberar com acerto, imperativamente; à eubulia, porém, elicitamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diversos atos se ordenam, num certo grau, a um fim último, que é viver totalmente bem. Assim, o conselho precede; segue-se-lhe o juízo e vem, por último, a ordem, que se relaciona imediatamente com o fim último, ao passo que os outros dois atos, remotamente. Que, contudo, tem certos fins próximos, a saber: o conselho, descobrir o que deve ser feito; e o juízo, a certeza. Mas daqui se não segue não sejam a eubulia e a prudência virtudes diversas, mas, que a eubulia se ordena para a prudência como a virtude secundária, para a principal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também na ordem especulativa uma ciência racional é a dialética, ordenada à indagação inventiva e outra, a demonstrativa, que tem por fim determinar a verdade.

Art. 3 - Se a sînese é virtude.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a sînese não é virtude.

1. – Pois, as virtudes não são ínsitas em nós por natureza, como diz Aristóteles. Ora, a sînese certos a tem por natureza, como diz o mesmo. Logo, a sînese não é virtude.

2. Demais. – A sînese, diz Aristóteles, é apenas judicativa. Ora, os maus também podem exercer o juízo, só sem o preceito. Mas, como só os bons tem virtude, parece que a sînese não é virtude.

3. Demais. – Nunca há defeito numa ordem, senão porque há algum no juízo; ao menos quando se trata de um ato particular em que todo mau erra. Ora, se a sînese é considerada virtude que nos leva a julgar com retidão, parece não necessária outra virtude que nos faça mandar com acerto. Logo, a prudência será supérflua, o que é inadmissível. E portanto a sînese não é virtude.

Mas, *em contrário*. – O juízo é mais perfeito que o conselho. Ora, a eubulia, que nos leva a deliberar com acerto, é uma virtude. Logo, com maioria de razão, a sînese, que nós faz julgar acertadamente, é também virtude.

SOLUÇÃO. – A sînese implica um juízo reto, não, certamente na ordem especulativa, mas na dos atos particulares, sobre os quais também versa a prudência. Donde o chamarem-se certos, por causa da sînese, *üUVEtO1*, em grego, isto é, sensatos, ou *EUcrÚVE'tOt*, isto é, homens de bom senso; assim como, ao contrário os que carecem dessa virtude chamam-se *à:jÚVE'tOt*, insensatos. Ora, a diferença de atos que se não reduzem à mesma causa, necessariamente acarreta a diversidade das virtudes. Mas como é manifesto, a bondade do conselho e a do juízo não se reduzem à mesma causa: pois, muitos são capazes de bom conselho, que não tem contudo o bom senso para julgarem com retidão. Assim como também, na ordem especulativa, certos são bons investigadores, por terem a razão pronta em discorrer pelos termos médios diversos, o que neles provém da disposição da virtude imaginativa, capaz de formar facilmente fantasmas diversos. E contudo esses tais não são às vezes de bom juízo, por defeito do intelecto, proveniente sobretudo da má disposição do senso comum incapaz de julgar com acerto. Por onde é necessária, além de eubulia, há uma outra virtude capaz de julgar acertadamente. E essa se chama sînese.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O juízo reto consiste em a potência cognoscitiva aprender o objeto tal qual ele é; o que provém da disposição reta da potência apreensiva. Assim como num espelho bem disposto se imprimem as formas dos corpos tais quais são; se porém for mal disposto, nele aparecerão imagens tortas e mal feitas. Ora, o ser a potência cognoscitiva bem disposta para receber o objeto tal como ele é depende, certo, radicalmente, da natureza; mas, ela se aperfeiçoa pelo exercício ou pelo dom da graça. E isto de dois modos. De um, diretamente, no concernente à potência cognoscitiva mesma, por não estar imbuída de maus conceitos, mas de verdadeiros e retos; o que resulta da sînese, enquanto virtude especial. De outro modo, indiretamente, pela boa disposição da virtude apetitiva, que leva o homem a julgar com acerto dos objetos apetecíveis. E assim, julgar acertadamente da virtude resulta do hábito das virtudes morais, mas em relação aos fins. A sînese, porém, versa sobretudo sobre os meios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os maus podem, sem dúvida, julgar com acerto, em universal; mas em se tratando de um ato particular sempre julgam mal, como estabelecemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Acontece às vezes o diferirmos o que foi acertadamente julgado, ou o fazermos negligente ou desordenadamente. Por onde; além da virtude que julga bem, é necessária uma virtude final principal, capaz de mandar com acerto, que é a prudência.

Art. 4 - Se a gnome é uma virtude especial, distinta da síntese.

O quarto discute-se assim. – Parece que a gnome não é uma virtude especial distinta da síntese.

1. – Pois pela síntese dizemos que alguém julga com acerto. Ora, ninguém pode ser considerado capaz de julgar com acerto se não for capaz de o fazer, em todas as ocasiões. Logo, a síntese nos faz julgar bem tudo. Portanto, nenhuma outra virtude há, para nos fazer julgar bem, chamada gnome.

2. Demais. – O juízo é um meio termo entre o conselho e o preceito. Ora, só há uma virtude que nos leva a deliberar com acerto, e é a eubulia; e uma só que nos faz mandar acertadamente, e é a prudência. Logo, há também só uma que nos faz julgar bem, e é a síntese.

3. Demais. – O que se dá raramente e escapa às leis comuns, parece casual; e disso não se pode dar razão, como diz Aristóteles. Ora, todas as virtudes intelectuais pertencem à razão reta. Logo, não há nenhuma virtude intelectual própria do que se dá acidentalmente.

Mas, *em contrário*, o Filósofo prova que a gnome é uma virtude especial.

SOLUÇÃO. – Os hábitos cognoscitivos distinguem-se pelos princípios mais altos. ou mais inferiores; assim, a sabedoria, na ordem especulativa, considera princípios mais altos que a ciência e por aí desta se distingue. E o mesmo se deve dar na ordem ativa. Ora, como é manifesto, o que escapa à ordem do princípio ou da causa inferior, reduz-se, às vezes, à ordem do princípio mais alto. Assim, os partos monstruosos dos animais escapam à ordem da virtude ativa do sêmen; contudo, entram na ordem de um princípio mais alto, a saber, o corpo celeste ou, ulteriormente, a Providência divina. Por onde, quem levasse em conta a virtude ativa do sêmen não poderia fazer um juízo certo desses monstros; dos quais contudo pode julgar, levando em consideração a divina Providência. Ora, acontece às vezes que devemos praticar um ato fora das regras comuns das ações; por exemplo, quando não devemos restituir um depósito ao que ataca a pátria própria, ou pratica ato semelhante. Por onde, devemos julgar de tais casos de acordo com certos princípios mais altos do que as regras comuns; segundo as quais julga a síntese. E esses princípios mais altos exigem uma virtude judicativa mais alta, chamada gnome, que implica uma certa perspicácia de juízo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A síntese julga verdadeiramente de tudo o que se faz, de acordo com as regras comuns. Ora, devemos julgar ainda de certas outras coisas, fora dessas regras, como já ficou dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O juízo deve fundar-se nos princípios próprios daquilo que devemos julgar; ao passo que a indagação se opera também de acordo com os princípios comuns. Por onde também na ordem especulativa, a dialética, que é inquisitiva, parte dos princípios comuns; ao passo que a ciência demonstrativa, que julga, procede de princípios próprios. Por isso, a eubulia, a que pertence a indagação do conselho, é uma só, para tudo; não porém a síntese, que é judicativa. - O preceito, porém, visa, em todas as coisas, a noção una do bem; por isso a prudência é uma só.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Tudo o que pode acontecer fora do curso comum das coisas só pertence considerá-lo à Providência divina. Mas entre os homens, o que for mais perspicaz poderá, com a razão,

julgar maior número desses casos. E para isso é que serve a gnome, que implica uma certa perspicácia do juízo.

Questão 52: Do dom do conselho.

Em seguida devemos tratar do dom do conselho, que corresponde à prudência.

E sobre este assunto discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se o conselho deve ser contado entre os dons do Espírito Santo.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o conselho não deve ser contado entre os dons do Espírito Santo.

1. – Pois, os dons do Espírito Santo são conferidos como auxílios para a virtude, como está claro em Gregório. Ora, no concernente ao conselho, o homem encontra a sua perfeição suficiente pela virtude da prudência ou também da eubulia, como resulta do que já foi dito. Logo, o conselho não deve ser contado entre os dons do Espírito Santo.

2. Demais. – Parece que a diferença entre os sete dons do Espírito Santo e a graça gratuita está em não ser esta dada a todos, mas distribuída a diversos; ao passo que os dons do Espírito Santo são dados a todos os que o tem. Ora, o conselho parece ser daquelas coisas especialmente dadas a certos pelo Espírito Santo, conforme aquilo da Escritura. Aqui vedes a Simão, vosso irmão; ele é homem de conselho. Logo, o conselho deve ser contado antes entre as graças gratuitas, do que entre os sete dons do Espírito Santo.

3. Demais. – A Escritura diz. Todos os que são levados pelo Espírito de Deus, estes tais são filhos de Deus. Ora, os que são levados por outrem não precisam de conselho. E como os dons do Espírito Santo cabem sobretudo aos filhos de Deus, que receberam o Espírito de. adopção de filhos, parece que o conselho deve ser contado entre os dons do Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Descansará sobre ele o Espírito de conselho e de fortaleza.

SOLUÇÃO. – Os dons do Espírito Santo como já dissemos são certas disposições, pelas quais a alma se torna apta a ser facilmente levada por ele. Ora, Deus move cada ser ao modo de cada um; assim, move a criatura corpórea, no tempo e no espaço; a espiritual, no tempo, mas não no espaço, como diz Agostinho. Mas, é próprio a criatura racional mover-se a um ato por meio da indagação da razão; e a essa indagação se chama conselho. Por onde, o Espírito Santo move, por meio do conselho, a criatura racional. E, por isso o conselho é contado entre os dons do Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A prudência ou eubulia, quer adquirida, quer infusa, dirige o homem, na sua deliberação racional, nos limites daquilo que a razão pode compreender; por isso o homem, pela prudência ou pela eubulia, torna-se capaz de bom conselho, para si ou para outrem. Mas, como não é capaz a razão humana de compreender o particular e as contingências que podem ocorrer, resulta que os pensamentos dos mortais são tímidos e incertas as nossas providências, como diz a Escritura. Por isso o homem precisa, nas suas deliberações, de ser dirigido por Deus, que tudo compreende. O que se faz pelo dom do conselho, pelo qual o homem se dirige, sendo a sua deliberação como inspirada por Deus. Assim como também, nas coisas humanas, os que não são capazes de deliberar por si mesmos, buscam o conselho dos mais sábios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A graça gratuita pode tornar alguém de tão bom conselho de modo a dar conselho aos outros. Mas é comum a todos os santos o serem aconselhados por Deus sobre o que lhes é necessário fazer para se salvarem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os filhos de Deus são levados pelo Espírito Santo, de conformidade com a natureza deles, salvo o livre arbítrio, que é faculdade da vontade e da razão. E assim, enquanto a razão é instruída pelo Espírito Santo sobre o que deve ser feito, é próprio dos filhos de Deus o dom do conselho.

Art. 2 - Se o dom do conselho corresponde convenientemente à virtude da prudência.

O segundo discute-se assim. – Parece que o dom do conselho não corresponde convenientemente à virtude da prudência.

1. – Pois, o inferior atinge, pela sua parte suprema, o superior, como está claro em Dionísio; assim, o intelecto tem-no o homem de comum com o anjo. Ora, a virtude cardeal é inferior ao dom, como se estabeleceu sendo pois o conselho o ato primeiro e ínfimo da prudência; mandar, o seu ato supremo e julgar, o médio, parece que o dom correspondente à prudência não é o conselho, mas antes, o juízo ou o preceito.

2. Demais. – Cada dom presta auxílio suficiente a cada uma das virtudes; porque, quanto mais superior for uma coisa tanto mais se manifesta una, como o prova o livro De causis. Ora, à prudência presta auxílio o dom da ciência, que não só é especulativa, mas também prática como já se estabeleceu. Logo, o dom do conselho não corresponde à virtude da prudência.

3. Demais. – À prudência pertence propriamente dirigir, como já ficou provado. Ora, ao dom do conselho pertence fazer com que o homem seja dirigido por Deus, conforme se disse. Logo, o dom do conselho não pertence à virtude da prudência.

Mas, *em contrário*, o dom do conselho tem por objeto os meios a serem postos em prática, em vista do fim. Ora, também eles são objeto da prudência. Logo, a prudência e o dom do conselho são entre si correlatos.

SOLUÇÃO. – O princípio motivo inferior é auxiliado e aperfeiçoado sobretudo por ser movido pelo princípio motivo superior; assim o corpo, por ser movido pelo espírito. Ora, é manifesto que a retidão da razão humana está para a razão divina, como o princípio motivo inferior, para o superior; pois, a razão eterna é a regra suprema de toda retidão humana. Por onde, a prudência, que implica a retidão racional, aperfeiçoa-se sobretudo e é auxiliada por ser regulada e movida pelo Espírito Santo. O que pertence ao dom do conselho, como se disse. Por isso, o dom do conselho corresponde à prudência, como a que ajuda e aperfeiçoa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Julgar e mandar não são próprios do movido, mas do motor. E como, no concernente aos dons do Espírito Santo, a mente humana não se comporta como motora mas antes, como movida, conforme já dissemos, resulta não ser apropriada a denominação de preceito ou de juízo ao dom correspondente à prudência; mas, a de conselho, que pode significar a moção da mente aconselhada, por alguém, que aconselhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O dom da ciência não corresponde diretamente à prudência, porque também a ciência pode ser especulativa; mas a ajuda, como que extensivamente. Ao passo que o dom do conselho corresponde diretamente ao da prudência, por ter o mesmo objeto que ela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O motor movido, por ser movido, move. Por onde, a inteligência humana, por isso mesmo que é dirigida pelo Espírito Santo, torna-se capaz de dirigir a si mesma e aos outros.

Art. 3 - Se o dom do conselho permanece na pátria.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o dom do conselho não permanece na pátria.

1. – Pois, o conselho se aplica aos meios que devemos empregar em vista de um fim. Ora, na pátria nada devemos fazer em vista de um fim, pois, então, estamos de posse do nosso fim último. Logo, na pátria não há o dom do conselho.

2. Demais. – O conselho implica a dúvida, pois é ridículo buscarmos conselho sobre o que é manifesto, como está claro no Filósofo. Ora, na pátria desaparece toda dúvida. Logo, na pátria não haverá conselho.

3. Demais. – Na pátria, os santos se assemelharão a Deus o mais possível, conforme aquilo da Escritura: Quando ele aparecer seremos semelhantes a ele. Ora, a Deus não cabe o conselho, segundo o Apóstolo. Quem foi o seu conselheiro? Logo, também aos santos, na pátria, não cabe o dom do conselho.

Mas, *em contrário*, Gregório. Quando a culpa ou a fidelidade de cada nação for levada ao conselho da corte suprema, veremos se o seu anjo da guarda foi ou não vitorioso na luta.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, pelos dons do Espírito Santo é a criatura racional movida por Deus. Ora, sobre a moção da mente humana por Deus, duas coisas podemos considerar: Primeiro, que uma é a disposição de um móvel enquanto movido, e outra, quando no termo do movimento. Assim, quando o motor é só o princípio do movimento, cessando este, cessa a ação do motor sobre o móvel, que já chegou ao termo. Do mesmo modo, uma casa, quando já edificada, não continua a sê-lo pelo construtor. Mas quando o motor não só é a causa do movimento, mas também a da forma mesma para a qual este tende, então não cessa a ação do motor, mesmo depois de ter o móvel alcançado a sua forma. Assim, o sol ilumina o ar, mesmo depois deste estar iluminado. Ora, deste modo, Deus causa em nós a virtude e o conhecimento; não somente quando o temos pela primeira vez, mas enquanto nele reservaremos. E assim, Deus causa nos bem aventurados o conhecimento do que devem fazer; não como se fossem ignorantes, mas quase continuando neles o conhecimento disso.

Certas coisas há contudo, que nem os bem aventurados, nem os anjos nem os homens conhecem, por não serem da essência da felicidade, mas, pertencerem ao governo das coisas, exercido pela divina Providência. E quanto a elas, devemos ainda considerar que de um modo é movida a mente dos bem aventurados e, de outro, a dos que estão na via. Pois, a destes move-a Deus, quanto ao que devem fazer, acalmando-lhes a ansiedade da dúvida, que lhes precede as decisões. Ao passo que, na mente dos bem aventurados, há simples nesciência daquilo que não conhecem, da qual também os anjos são purificados, conforme Dionísio. Por onde, não há neles uma indagação precedente, acompanhada de dúvida, mas a simples conversão para Deus. E isto é consultar a Deus, como diz Agostinho: os anjos consultam a Deus sobre as coisas interiores. Por isso, à instrução que, sobre elas recebem de Deus se chama conselho.

E deste modo, os bem aventurados tem o dom do conselho, enquanto Deus continua neles o conhecimento daquilo que sabem; e enquanto são iluminados sobre o que devem fazer e que ignoram.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Mesmo nos bem aventurados há certos atos ordenados ao fim. Ou como que procedentes da consecução do fim, como o louvarem a Deus; ou pelos quais conduzem outros ao fim, que já conseguiram como, os ministérios dos anjos e as orações dos santos. E neste ponto há neles lugar para o dom do conselho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A dúvida é própria do conselho, no estado da vida presente; não o é, porém, do conselho existente na pátria. Assim como também às virtudes cardeais não são absolutamente próprios os mesmos atos, na pátria e na via.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O conselho não existe em Deus como no recipiente, mas como em quem dá. Ora, deste modo os santos se assemelham a Deus, na pátria, como quem recebe se conforma com quem dá.

Art. 4 - Se a quinta bem aventurança, que é sobre a misericórdia, corresponde ao dom do conselho.

O quarto discute-se assim. – Parece que a quinta bem aventurança, que é sobre a misericórdia, não corresponde ao dom do conselho.

1. – Pois, todas as bem aventuranças são atos de virtude, como se estabeleceu. Ora, pelo conselho é que nos dirigimos na prática desses atos. Logo, o conselho não corresponde, antes, à quinta bem aventurança, que a qualquer outra.

2. Demais. – Os preceitos se estabelecem para o que é de necessidade para a salvação; e o conselho, para o que não o é. Ora, a misericórdia é de necessidade para a salvação, conforme aquilo da Escritura: Juízo sem misericórdia aquele que não usou de misericórdia; ao passo que a pobreza, não o é mais pertence à perfeição da vida, como está claro no Evangelho. Logo, ao dom do conselho corresponde, antes, a bem aventurança relativa à pobreza, que a relativa à misericórdia.

3. Demais. – Os frutos resultam das bem aventuranças, pois, implicam uma certa deleitação espiritual, proveniente dos atos perfeitos de virtude. Ora, entre os frutos, não há nenhum correspondente ao dom do conselho, como está claro no Apóstolo. Logo, também a bem aventurança relativa a misericórdia não corresponde ao dom do conselho.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: O conselho é próprio dos misericordiosos; porque o único meio de escaparmos a tão grandes males é perdoar e dar aos outros.

SOLUÇÃO. – O conselho se aplica propriamente ao que é útil para um fim. Por onde, o que é por excelência útil ao fim deve sobretudo corresponder ao dom do conselho, conforme aquilo da Escritura. A piedade para tudo é útil. Por onde e especialmente, ao dom do conselho corresponde a bem aventurança da misericórdia; não pela produzir elicitamente, mas pela dirigir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora o conselho dirija todos os atos de virtude, especialmente contudo, dirige as obras de misericórdia, pela razão já exposta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O conselho, enquanto dom do Espírito Santo, dirige-nos em todos os atos ordenados ao fim da vida eterna, quer sejam necessários à salvação, quer não. E contudo nem toda obra de misericórdia é necessária para a salvação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fruto implica algo de final. Ora, o fim da ordem prática, não é o conhecimento, mas a ação. Por isso, não há nenhum fruto próprio do conhecimento prático; mas o fruto se prende à operação mesma, dirigida pelo conhecimento prático. E entre as coisas relativas à operação está a bondade e a benignidade, que corresponde à misericórdia.

Questão 53: Da imprudência.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à prudência. Pois, como diz Agostinho a todas as virtudes não só há vícios que lhes são manifestamente contrários, assim, à prudência a temeridade; mas também certos que lhe são vizinhos, que lhe tomam falsamente a aparência, assim, ainda à prudência, a astúcia. Por onde, devemos, primeiro, tratar dos vícios manifestamente contrários à prudência, vícios esses provenientes da falta de prudência ou das condições que ela exige. Segundo, dos vícios que tem alguma falsa semelhança com a prudência, os quais procedem do abuso do que é próprio da prudência.

Ora, como a solícitude pertence à prudência, sobre o primeiro ponto devemos tratar de duas questões. Primeiro, da imprudência. Segundo, da negligência, oposta à solícitude.

E na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 - Se a imprudência é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a imprudência não é pecado.

1. – Pois, todo pecado é voluntário, como diz Agostinho. Ora, nada há de voluntário na imprudência, porque ninguém quer ser imprudente. Logo, a imprudência não é pecado.

2. Demais. – Nenhum pecado, a não ser o original, nasce com o homem. Ora, com ele nasce a imprudência; e por isso os jovens são imprudentes. Mas não é o pecado original, oposto à justiça original. Logo, a imprudência não é pecado.

3. Demais. – Todo pecado se elimina pela penitência. Ora, a imprudência não fica eliminada pela penitência. Logo, não é pecado.

Mas, *em contrário*. – O tesouro espiritual, da graça não o perdemos senão pelo pecado. Ora, nós o perdemos pela imprudência, conforme aquilo da Escritura. Na casa do justo há um tesouro apetecível e há azeite; mas, o homem imprudente dissipará tudo. Logo, a imprudência é pecado.

SOLUÇÃO. – A imprudência pode ser considerada à dupla luz: o modo de privação e de contrariedade. Negativamente, não é empregada em sentido próprio; pois, o sentido negativo implica só a falta da prudência, cuja falta pode ser sem pecado. - Ora, dizemos que há imprudência em sentido privativo, quando não se tem a prudência que naturalmente se devia ter. E neste sentido ela é pecado, em razão da negligência, causa de não ter se esforçado por adquirir a prudência. - A modo de contrariedade, imprudência significa agir de modo contrário aquele pelo qual age a prudência. Por exemplo, se a razão reta da prudência age aconselhando, e o imprudente despreza o conselho; e assim, no mais que devemos observar, num ato ele prudência. E deste modo a imprudência é pecado, relativamente à natureza própria da prudência. Pois, não é possível agirmos contra a prudência, senão afastando-nos das regras que a tornam reta, por essência. Por onde, se tal se der por desprezarmos os preceitos divinos, cometeremos pecado mortal. Assim, quem, como desprezando e repudiando os ensinamentos divinos, agisse com precipitação. Se porém agisse contrariamente a eles, sem desprezo e sem detrimento do necessário à salvação, cometeria pecado venial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A deformidade da imprudência ninguém quer; mas o temerário, que quer agir com precipitação, quer o ato da imprudência. Donde o dizer o Filósofo, que quem peca voluntariamente contra a prudência é menos escusável.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção se funda na imprudência considerada negativamente. Devemos porém saber, que a falta de prudência e de qualquer virtude está incluída na falta da justiça original, que aperfeiçoava a alma totalmente. E assim sendo, todas essas faltas de virtude podem reduzir-se ao pecado original.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela penitência readquirimos a prudência infusa; e assim cessa a falta dessa prudência. Não readquirimos porém o hábito da prudência adquirida; mas fica eliminado o ato contrário, e nisso propriamente consiste o pecado da imprudência.

Art. 2 - Se a imprudência é pecado especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que a imprudência não é um pecado especial.

1. – Pois, todo aquele que peca age contra a razão reta, que é a prudência. Ora, a imprudência consiste em agirmos contra a prudência, como se disse. Logo, a imprudência não é um pecado especial.

2. Demais. – A prudência tem mais que a ciência, afinidade com os atos morais. Ora, a ignorância, oposta à ciência, é contada entre as causas gerais do pecado. Logo, com maior razão a imprudência.

3. Demais. – Os pecados provêm de se perverterem as circunstâncias das virtudes; donde o dizer Dionísio que o mal nasce de deficiências particulares. Ora, a prudência requer muitos elementos, como a razão, o intelecto, a docilidade, e outros supra referido. Logo, muitas são as espécies de imprudência, e portanto, não pode ela ser um pecado especial.

Mas, *em contrário*. – A imprudência é contrária à prudência, como se disse. Ora, a prudência é uma virtude especial. Logo, também a imprudência é um vício especial.

SOLUÇÃO. – Um vício ou pecado pode ser considerado à dupla luz: absolutamente, como o que é geral, em relação a todos os pecados; e como geral, em relação a certos vícios, que lhe constituem as espécies.

Ora, no primeiro sentido, um vício pode ser considerado geral, de dois modos, - Primeiro, essencialmente, por predicar-se de todos os pecados. E deste modo, a imprudência não é um pecado geral, como também não é a prudência uma virtude geral, por versar sobre atos especiais, a saber, os atos mesmo da razão. - De outro modo, por participação. E deste modo a imprudência é um pecado geral. Pois, assim como a prudência é, na qualidade de diretiva das virtudes, participada, de certa maneira, por todas elas, assim, a imprudência por todos os vícios e pecados. Porquanto nenhum pecado pode existir senão pela deficiência de algum ato da razão dirigente; o que resulta da imprudência. Se porém, considerarmos o pecado em geral, não absolutamente, mas num determinado gênero, enquanto contendo em si muitas espécies, então a imprudência é um pecado geral. Pois em si contêm diversas espécies, de três modos. - Primeiro, por oposição às diversas partes subjetivas da prudência. Pois, assim como a prudência se divide em monástica, que governa o particular, e nas outras espécies, que governam a multidão, como já estabelecemos assim também a imprudência. - De outro modo, relativamente às como partes potenciais da prudência, que são virtudes anexas; e se fundam nos diversos atos da razão. E deste modo, a falta de conselho, sobre o que versa a eubulia, gera a precipitação ou temeridade, espécies de imprudência. Em seguida, a falta de juízo, sobre o que versa a sínese e a gnome, gera a inconsideração; enfim, a ordem mesma, que constitui o ato próprio da prudência, gera a inconsistência e negligência. - De terceiro modo, as diversas espécies de imprudência podem ser consideradas por oposição aos elementos que a prudência requer, que lhe constituem como as partes integrantes. Mas, todos estes ordenando-se a dirigir os três referidos atos da razão, daí resulta

que todas as deficiências opostas se reduzem às quatro partes referidas. Assim, a falta de cautela e circunspecção se inclui na inconsideração. E por precipitação é que claudicamos na docilidade, na memória ou na razão. E por fim, a improvidência e a falta de inteligência e de solércia procedem da negligência e da inconstância.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção procede, quanto à generalidade fundada na participação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sendo a ciência mais afastada da ordem moral, que a prudência, conforme a natureza própria de uma e de outra, daí resulta que a ignorância não tem, em si mesma, natureza de pecado mortal, mas só em razão da negligência precedente ou do efeito subsequente. E por isso está posta entre as causas gerais de pecado. Mas a imprudência implica, por natureza, um vício moral. E por isso pode, com mais razão, ser chamada pecado especial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando a perversão das diversas circunstâncias tem o mesmo motivo, não diversifica a espécie do pecado. Assim, é a mesma espécie de pecado tomarmos o que não é nosso, onde e quando não devemos. Mas se houvesse motivos diversos, então haveria pecados de naturezas diversas. Assim, quem tomasse o que não devia, de modo a ultrajar um lugar santo, cometeria o pecado da espécie do sacrilégio. E quem tomasse o que não devia, só pelo apetite de ter o supérfluo, cometeria um pecado de simples avareza. Por onde, as deficiências nos elementos que a prudência requer não diversificam as espécies de pecado, senão enquanto se ordenam a atos diversos da razão, como se disse.

Art. 3 - Se a precipitação é pecado compreendido na imprudência.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a precipitação não é pecado compreendido na imprudência.

1. – Pois, a imprudência se opõe à virtude da prudência. Ora, a precipitação se opõe ao dom do conselho, porquanto, como, diz Gregório dom do conselho é dado contra a precipitação. Logo, esta não é pecado compreendido na imprudência.

2. Demais. – Parece que a precipitação pertence à temeridade. Ora, esta implica a presunção, que pertence à soberba. Logo, a precipitação não é um vício compreendido na imprudência.

3. Demais. – Parece que a precipitação implica uma certa e desordenada pressa. Ora, em nossa deliberação pode haver pecado, não somente por sermos apressados, mas também por sermos demasiado lentos, de modo a perdermos a oportunidade de agir; e ainda, pelas outras circunstâncias desordenadas, como diz Aristóteles. Logo, não devemos considerar a precipitação como um pecado compreendido na imprudência, mais que a lentidão ou a qualquer outra falta como essas que implicam um conselho desordenado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O caminho dos ímpios é tenebroso: eles não sabem aonde vão cair. Ora, os caminhos tenebrosos dos ímpios são efeito da imprudência. Logo, atirar-se ou precipitar-se é próprio da imprudência.

SOLUÇÃO. – A palavra precipitação, relativamente aos atos da alma, é empregada metaforicamente, por semelhança com o movimento corpóreo. Pois, dizemos que é precipitado, conforme o movimento corporal, um corpo que cai de uma posição superior para a ínfima, impelido por um certo ímpeto do próprio movimento ou de outro corpo propulsor, sem descer passando ordenadamente por graus. Ora, o que há de sumo na alma é a razão mesma. E o que há de ínfimo nela é a operação exercitada pelo

corpo. E os graus médios pelos quais importa que desça ordenadamente são a memória das coisas passadas, a inteligência das presentes, a solércia no considerar os acontecimentos futuros, o raciocínio, que compara uma coisa com outra, a docilidade, pela qual aquiescemos às opiniões dos superiores; por cujos graus descemos ordenadamente, deliberando com acerto. Haverá, pois, precipitação quando somos levados a agir pelo ímpeto da vontade ou da paixão, saltando os referidos graus. Ora, a desordenação do conselho, implicando a imprudência, é manifesto que o vício da precipitação está compreendido na imprudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A retidão do conselho pertence ao dom do conselho e à virtude da prudência, embora diversamente, como dissemos. Por onde, a precipitação contraria a uma e ao outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Considera-se feito temerariamente o que não é regulado pela razão. O que pode dar-se de dois modos. De um modo, por ímpeto da vontade ou da paixão. De outro, por desprezo da regra dirigente; e isto é o que propriamente implica a temeridade. Por isso, esse desprezo é considerado como tendo a sua raiz na soberba, que evita submeter-se a uma regra alheia. Ora, a precipitação tem lugar dos dois referidos modos. Por onde, a temeridade está compreendida na precipitação, embora esta diga respeito, sobretudo ao primeiro modo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na indagação do conselho devemos levar em conta muitas circunstâncias particulares; por onde, diz o Filósofo: É necessário deliberar com lentidão. Por isso, a precipitação opõe-se, mais diretamente à retidão do conselho, do que à lentidão supérflua, que tem certa semelhança com o conselho reto.

Art. 4 - Se a inconsideração é um pecado especial compreendido na imprudência.

O quarto discute-se assim. – Parece que a inconsideração não é um pecado especial compreendido na imprudência.

1. – Pois, a lei divina não nos induz a nenhum pecado, conforme à Escritura. A lei do Senhor imaculada. Mas induz a não considerar: Não cuideis como ou o que haveis de falar. Logo, a inconsideração não é pecado.

2. Demais. – Quem delibera há de considerar muitas coisas. Ora, a precipitação vem da falta de conselho e, por consequência, da falta de consideração. Logo, a precipitação está compreendida na inconsideração e, portanto, esta não é um pecado especial.

3. Demais. – A prudência consiste em atos da razão prática, que são: deliberar, julgar do que foi deliberado e mandar. Ora, considerar precede todos esses atos porque pertence também ao intelecto especulativo. Logo, a inconsideração não é um pecado especial compreendido na imprudência.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Os teus olhos olhem direitos e as tuas pálpebras precedam os teus passos, o que pertence à prudência. Logo, a inconsideração é um pecado especial, compreendido na prudência.

SOLUÇÃO. – A inconsideração implica um ato do intelecto que contempla a verdade do objeto. Pois, assim como a indagação é própria da razão, assim, o juízo, do intelecto. Por isso, na ordem especulativa, a ciência demonstrativa se chama judicativa, por julgar da verdade do que indaga, resolvendo-o nos primeiros princípios inteligíveis. Por onde, a inconsideração pertence sobretudo, ao juízo. Onde, a falta

de retidão, neste, conduz ao vício da inconsideração, consistente em desprezarmos, ou descuidarmos de atender, ao julgar retamente, aquilo de que o reto juízo procede. Por onde, é manifesto que a inconsideração é um pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor não proíbe considerarmos o que devemos fazer ou dizer, quando tivermos oportunidade. Mas, pelas palavras aduzidas, dá confiança aos discípulos, para que, perdendo a oportunidade, por imperícia ou por terem sido apanhados desprevenidos, confiem- no só conselho divino; pois, como não sabemos o que devemos fazer, por isso não nos fica outro recurso mais que voltar para ti os nossos olhos, como diz a Escritura: Do contrário, quem deixasse de fazer o que pode, só esperando o auxílio divino, tentaria a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Toda a consideração do que é levado em conta na deliberação, ordenase a julgarmos retamente; por isso, a consideração se aperfeiçoa no juízo. Por onde, também a inconsideração se opõe sobretudo à retidão do juízo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A inconsideração é tomada, no caso presente, numa matéria determinada, isto é, na ordem dos atos humanos; relativamente aos quais mais elementos devemos atender para julgarmos retamente, do que na ordem especulativa, porque as ações têm por objeto o particular.

Art. 5 - Se a inconstância é um vício compreendido na imprudência.

O quinto discute-se assim. – Parece que a inconstância não é um vício compreendido na imprudência.

1. – Parece que a inconstância consiste em o homem não persistir numa dificuldade. Ora, o que nos faz persistir, em tal situação, é a fortaleza. Logo, a inconstância opõe-se, antes, à fortaleza, que à prudência.

2. Demais. – A Escritura diz. Onde há zelo e contenda, ali há inconstância e toda obra má. Ora, o zelo é próprio da inveja. Logo, a inconstância não é própria da imprudência, mas antes, da inveja.

3. Demais. – Parece que é inconstante quem não persevera no que se propusera. O que, se se trata do prazer, é próprio do incontinente; se da tristeza, do brando ou delicado, como diz Aristóteles. Logo, a inconstância não é própria da imprudência.

Mas, *em contrário*, é próprio da prudência preferir um bem maior a um menor. Logo, abandonar o maior é próprio da imprudência. Ora, isso é inconstância e, portanto esta é própria da imprudência.

SOLUÇÃO. – A inconstância implica um certo recuo de um bem determinado que nos propusemos. E, o princípio desse recuo está na potência apetitiva; pois, ninguém recua de um bem anteriormente proposto, senão por causa de alguma coisa que desordenadamente lhe agrada. Ora, esse recuo só se consuma por falta da razão, falta consistente em ela repudiar o que antes retamente aceitara. Pois, se não se mantém firme no bem concebido é porque, por fraqueza, não resistiu ao impulso das paixões, podendo fazê-lo. Por onde, a inconstância, quanto à sua consumação, se funda numa falha da razão. Ora, como toda retidão da razão prática depende, de certo modo, da prudência, assim toda falha da mesma depende da imprudência. Por onde, a inconstância, quanto à sua consumação, pertence à imprudência. E assim como a precipitação se funda numa falha do ato do conselho e a inconsideração, numa falha do ato do juízo, assim a inconstância, numa outra, do ato de ordenar. Pois se chama inconstante aquele cuja razão falha no ordenar o que foi aconselhado e julgado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O bem da prudência é participado por todas as virtudes morais. E assim sendo, persistir no bem pertence a todas as virtudes morais; principalmente, porém à fortaleza, que resiste em particular aos choques contrários.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A inveja e a ira, que é o princípio da contenção, produzem a inconstância, na potência apetitiva, da qual a inconstância procede, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A continência e a perseverança parece não existirem na potência apetitiva, mas só na razão. Pois, o continente sofre o embate das concupiscências más; e o perseverante, o das pesadas tristezas; mas a razão deles persiste firme: a do continente, contra as concupiscências; a do perseverante, contra as tristezas. Por onde a continência e a perseverança parece espécies da constância, própria da razão, à qual também diz respeito a inconstância.

Art. 6 - Se os referidos vícios nascem da luxúria.

O sexto discute-se assim. – Parece que os referidos vícios não nascem da luxúria.

1. – Pois a inconstância nasce da inveja, como se disse. Ora, a inveja é um vício distinto da luxúria. Logo, desta não nascem os referidos vícios.

2. Demais. – A Escritura diz: O homem que tem o espírito repartido é inconstante em todos os caminhos. Ora, a duplicidade parece não pertencer a luxúria, mas antes, à dolosidade, filha da avareza, segundo Gregório. Logo, os referidos vícios não nascem da luxúria.

3. Demais. – Os referidos vícios implicam falta de razão. Ora, os vícios espirituais são mais próximos da razão do que os carnis. Logo, os referidos vícios nascem, antes, dos vícios espirituais, que dos carnis.

Mas, *em contrário*, Gregório considera os referidos vícios como nascidos da luxúria.

SOLUÇÃO. – Como diz o Filósofo, o prazer é o que corrompe sobremaneira a ponderação da prudência; e sobretudo o prazer venéreo, que absorve toda a alma e a arrasta para a deleitação sensível. Ao contrário, a perfeição da prudência e de qualquer virtude intelectual consiste na abstração do sensível. Por onde, os referidos vícios implicando falta de prudência e da razão prática, como estabelecemos, resulta que nascem sobretudo, da luxúria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A inveja e a ira causam a inconstância, arrastando a razão para um outro objeto; ao passo que a luxúria causa a inconstância extinguindo totalmente o juízo da razão. Por onde, diz o Filósofo que quem não contém a ira escuta, é certo, a razão, mas não perfeitamente; ao passo que quem não contém a concupiscência deixa totalmente de escutá-la.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também a duplicidade de alma é um efeito resultante da luxúria, assim como a inconstância; enquanto que essa duplicidade implica na conversão da alma para diversos objetos. Por isso, Terêncio, no Eunuco diz que o amor passa da guerra para a paz e as tréguas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os vícios carnis extinguem tanto mais o juízo da razão quanto mais dela desviam.

Questão 54: Da negligência.

Em seguida devemos tratar da negligência.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 - Se a negligência é um pecado especial.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a negligência não é um pecado especial.

1. – Pois, a negligência opõe-se à diligência. Ora, toda virtude requer a diligência bem como a eleição. Logo, a negligência não é um pecado especial.

2. Demais. – O que existe em todo pecado não é um pecado especial. Ora, a negligência existe em todo pecado, pois todo aquele que peca negligencia aquilo pelo que podia livrar-se dele; e quem persevera no pecado negligencia o arrependê-lo. Logo, a negligência não é um pecado especial.

3. Demais. – Todo pecado especial tem uma determinada matéria. Ora, parece que a negligência não tem uma determinada matéria. Pois, não versa sobre atos maus, ou indiferentes, porque não se imputam tais atos a ninguém, que deixa de praticá-los. Semelhantemente, não versa sobre os atos bons, pois, praticados com negligência, já não são bons. Logo, parece que a negligência não é um vício especial.

Mas, *em contrário*, os pecados cometidos por negligência distinguem-se, por contrariedade, dos cometidos por desprezo.

SOLUÇÃO. – A negligência implica a falta da solicitude devida. Ora, toda falta do ato devido tem natureza de pecado. Por onde é manifesto, que a negligência tem natureza de pecado. E do modo pelo qual a solicitude é ato de uma virtude especial, desse mesmo é necessariamente a negligência um pecado especial. Há, porém certos pecados especiais que recaem sobre uma certa matéria especial, como a luxúria, sobre as relações venéreas; outros vícios são especiais por causa da especialidade do ato, que se estende a qualquer matéria moral. Por onde, sendo a solicitude um certo ato especial da razão, como se estabelece consequentemente a negligência, que implica falta de solicitude, é um pecado especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Parece que a diligência é o mesmo que a solicitude; pois, temos maior solicitude naquilo que amamos. Por onde, a diligência, como a solicitude, é necessária para qualquer virtude, enquanto que qualquer virtude exige os atos devidos da razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Em qualquer pecado há necessariamente falta de algum ato da razão; por exemplo., falta de conselho e de outros atos semelhantes. Por onde, assim como a precipitação é um pecado especial, por causa do ato especial de razão que ela pretere, a saber, o conselho, embora possa ela existir em qualquer gênero de pecado, assim, a negligência é um pecado especial, pela falta do ato especial da razão, que é a solicitude, embora ela exista, de certo modo, em todos os pecados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A matéria da negligência são propriamente os atos bons que devemos praticar. Não que sejam bons quando negligentemente praticados, mas porque a negligência causa neles a falta de bondade, quer o ato devido seja preterido totalmente por falta de solicitude, quer seja preterida também alguma circunstância própria do ato.

Art. 2 - Se a negligência se opõe à prudência.

O segundo discute-se assim. – Parece que a negligência não se opõe à prudência.

1. – Pois, parece que a negligência é o mesmo que a preguiça ou torpor, porque é própria da acédia, como está claro em Gregório. Ora, a acédia não se opõe à prudência, mas antes, à caridade, como se disse. Logo, a negligência nem sempre se opõe à prudência.

2. Demais. – Parece que todo pecado de omissão implica a negligência. Ora, o pecado de omissão não se opõe à prudência, mas antes, às virtudes morais executivas. Logo, a negligência não se opõe à prudência.

3. Demais. – A imprudência recai sobre algum ato da razão. Ora, a negligência não implica nenhuma falta: nem do conselho, cuja falta é a precipitação; nem do juízo, cuja falta é a inconsideração, nem do mando, cuja falta é a inconstância. Logo, a negligência não é própria da imprudência.

4. Demais. – A Escritura diz: O que teme a Deus nada despreza. Ora, cada pecado é excluído principalmente pela virtude oposta. Logo, a negligência se opõe antes ao temor que à prudência.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O leviano e imprudente não observam o tempo. Ora, isto é próprio da negligência. Logo, a negligência opõe-se à prudência.

SOLUÇÃO. – A negligência opõe-se diretamente à solicitude. Ora, a solicitude depende da razão; e a retidão da mesma, da prudência. Por onde, e contrariamente, a negligência é própria da imprudência. O que resulta da sua mesma denominação; pois, como diz Isidoro negligente significa por assim dizer, o que não elege (*nec eligens*). Ora, a eleição reta dos meios conducentes ao fim é própria da prudência. Por onde, a negligência é própria da imprudência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A negligência consiste na falta do ato interior, do qual depende também a eleição. Ao passo que a preguiça e o torpor são próprios, antes, da execução. De um modo, porém, que a preguiça importa a lentidão em executar; ao passo que o torpor uma certa remissão no ato mesmo da execução. Por isso o torpor procede naturalmente da acédia, porque a acédia é a tristeza gravosa, isto é, que impede a alma de agir.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A omissão diz respeito ao ato externo; pois, há omissão quando preterimos um ato devido. Por isso, ela opõe-se à justiça. E é efeito da negligência, assim como também a execução de uma obra justa é efeito da razão reta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A negligência recai sobre o ato de mandar, ao qual também respeita a solicitude. Mas, contra esse ato peca de um modo, o negligente e, de outro, o inconstante. Pois o inconstante peca ao mandar, por ser como impedido por outrem; ao passo que o negligente, por defeito da vontade própria.

RESPOSTA À QUARTA. – O temor de Deus nos ajuda a evitar qualquer pecado; pois, como diz a Escritura, todo homem evita o mal por meio do temor do Senhor. Por isso, o temor faz evitar a negligência. Não porém de modo que esta se oponha diretamente ao temor; mas por excitar o temor, o homem, ao ato da razão. Por isso, também já estabelecemos, quando tratamos das paixões, que o temor nos leva a tomar conselho.

Art. 3 - Se a negligência pode ser pecado mortal.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a negligência não pode ser pecado mortal.

1. – Pois, aquilo da Escritura - Eu me temia das minhas obras, etc. - diz a glosa de Gregório, que aquela isto é, a negligência cresce com a diminuição do amor de Deus. Ora, qualquer pecado mortal faz desaparecer totalmente o amor de Deus. Logo, a negligência não é pecado mortal.

2. Demais. – Aquilo da Escritura - Purifica-se das tuas negligências com poucos - diz a glosa: Embora a oblação seja pequena, purga as negligências de muitos pecados. Ora, tal não se daria se a negligência fosse pecado mortal.

3. Demais. – A lei estabeleceu sacrifícios pelos pecados mortais, como se lê na Escritura. Ora, não foi estatuído nenhum sacrifício por causa da negligência. Logo, a negligência não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Aquele que não faz caso do seu caminho padecerá a morte.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a negligência provém de uma certa remissão da vontade, donde resulta que esta não é solicitada a mandar o que deve e do modo por que o deve. Por onde, de dois modos pode a negligência vir a ser pecado mortal. Primeiro, por causa do omitido por negligência. O que, se for de necessidade para a salvação, quer seja um ato, quer uma circunstância, dará lugar ao pecado mortal. De outro modo, quanto à causa. Se pois a vontade for remissa no tocante às coisas de Deus, que deixe totalmente de amá-lo, tal negligência é pecado mortal. E isto principalmente se dá, quando a negligência resulta do desprezo. Ao contrário, se a negligência consistir em omitir um ato ou circunstância, que não for de necessidade para a salvação, nem tal se der por desprezo, mas por alguma falta de fervor, o qual fica às vezes impedido por algum pecado venial, então a negligência não é pecado mortal, mas venial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A diminuição do amor de Deus pode ser entendida de dois modos. Ou por falta do fervor de caridade, o que causa a negligência, que é pecado venial. Ou, por falta da própria caridade; assim, considera-se diminuído o amor de Deus quando alguém o ama só com amor natural. E isso é causa da negligência, que é pecado mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma pequena oblação feita de coração humilde e amor puro, como no mesmo lugar se diz, purga não só os pecados veniais, mas também, os mortais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando a negligência consiste na omissão do necessário à salvação, então entra em outro gênero mais manifesto de pecado. Pois, os pecados consistentes em atos interiores são mais ocultos. Por isso a lei não obrigava a sacrifícios certos, por eles. Pois, a oblação de sacrifícios era uma certa protestação pública do pecado, que não se deve fazer por um pecado oculto.

Questão 55: Dos vícios opostos à prudência, que tem semelhança com ela.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à prudência, que têm semelhança com ela.

E nesta questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se a prudência da carne é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a prudência da carne não é pecado.

1. – Pois, a prudência é uma virtude mais nobre que as outras virtudes morais, porque dirige a todas. Ora, nenhuma justiça ou temperança é pecado. Logo, também nenhuma prudência o é.

2. Demais. – Obrar com prudência, para um fim licitamente amado, não é pecado. Ora, a carne é licitamente amada, pois, diz a Escritura: ninguém aborreceu jamais a sua própria carne. Logo, a prudência da carne não é pecado.

3. Demais. – Como o homem é tentado pela carne, assim também, pelo mundo e pelo diabo. Ora, não se diz que há, entre os pecados, nenhuma prudência do mundo, ou mesmo, do diabo. Logo, também não devemos considerar como pecado nenhuma prudência da carne.

Mas, *em contrário*. – Ninguém é inimigo de Deus senão por iniquidade, conforme a Escritura: Deus igualmente aborreceu ao ímpio e à sua impiedade. Ora, como diz o Apóstolo: A sabedoria da carne é inimiga de Deus. Logo, a prudência da carne é pecado.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a prudência versa sobre o que constitui o fim de toda a vida. Por onde, a prudência é propriamente chamada da carne, quando consideramos os bens da carne como o fim último da nossa vida. Ora, isto é manifesto pecado, pois por aí o homem se desordena em relação ao fim último, que não consiste nos bens do corpo, como estabelecemos. Por onde, a prudência da carne é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A justiça e a temperança implicam, por essência, o que torna a virtude digna de louvor, a saber, o equilíbrio e o refreio das paixões. Por isso, não são nunca considerados como males. Ora, o nome de prudência deriva de providência, como já dissemos o que também pode se aplicar ao mal. Por onde, embora a prudência, absolutamente falando, seja tomada no bom sentido, pode contudo sê-lo em mau, acrescentando-se-lhe a esse nome alguma determinação. E neste sentido, dizemos que a prudência da carne é pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A carne é para a alma, como a matéria para a forma e o instrumento, para o agente principal. Por onde, amamos licitamente a carne quando a ordenamos para o bem da alma, como para o fim. Se, porém, constituirmos o fim último no bem da carne, esse amor será desordenado e ilícito. E é deste modo, que ao amor da carne se ordena a prudência da carne.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O diabo não nos tenta como um objeto de apetição, mas pelas suas sugestões, Por isso, a prudência, implicando a nossa ordenação para um fim apetecível, não dizemos que há prudência do diabo, como a que respeita um mau fim, sob cujo aspecto nos tenta o mundo e a carne, propondo-nos ao apetite os bens do mundo ou da carne. Por isso se chama prudência da carne e também prudência do mundo, conforme aquilo da Escritura. Os filhos deste século são mais sábios, na sua geração etc. O Apóstolo, porém compreende tudo na prudência da carne, porque também as coisas exteriores do mundo nós as desejamos por causa da carne. - Contudo, pode-se dizer que, chamando-se

à prudência, de certo modo, sabedoria, como dissemos, podemos admitir uma tríplice prudência relativa às três tentações. Por isso, diz a Escritura que a sabedoria é terrena, animal e diabólica, como expusemos, quando tratamos da sabedoria.

Art. 2 - Se a prudência da carne é pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a prudência da carne é pecado mortal.

1. – Pois, o rebelar-se contra a lei divina é pecado mortal, por desprezarmos assim a Deus. Ora, a sabedoria da carne não é sujeita à lei de Deus, como diz o Apóstolo. Logo, a prudência da carne é pecado mortal.

2. Demais. – Todo pecado contra o Espírito Santo é mortal. Ora, a prudência da carne, não podendo estar sujeita à lei de Deus, como diz o Apóstolo parece ser pecado contra o Espírito Santo. Portanto, parece ser um pecado irremissível, o que é próprio do pecado contra o Espírito Santo. Logo, a prudência da carne é pecado mortal.

3. Demais. – Ao máximo bem opõe-se o mal máximo, como diz Aristóteles. Ora, a prudência da carne se opõe à prudência, que é a principal entre as virtudes morais. Logo a prudência da carne é a principal entre os pecados mortais; e, portanto, é pecado mortal.

Mas, *em contrário*. - O que diminui o pecado não implica, por si, um pecado mortal, por natureza. Ora, buscar cautamente o que é próprio das preocupações da carne, e que parece ser pertinente à prudência da mesma, diminui o pecado. Logo, a prudência da carne não implica, por natureza, o pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como já a dissemos, de dois modos pode alguém ser chamado prudente: absolutamente, isto é, em ordem ao fim de toda a vida; ou, relativamente, isto é, em ordem a algum fim particular, como, por exemplo, quando dizemos que alguém é prudente num negócio ou cousa semelhante. Se, pois, considerarmos a prudência da carne no sentido da prudência, tomada na sua natureza absoluta, de modo que constituamos o fim último de toda a vida nas preocupações da carne, então ela é pecado mortal. Pois, nesse caso, o homem se afasta de Deus, por serem impossíveis vários fins últimos, como já estabelecemos. Se porém a prudência da carne for considerada uma prudência de natureza particular, então é pecado venial. Pois, podemos às vezes desejar desordenadamente um deleite da carne, sem nos afastarmos de Deus pelo pecado mortal, e por isso, sem fazermos do deleite carnal o fim de toda a nossa vida. Por onde, aplicar o nosso esforço à consecução desse deleite é pecado venial, implicado na prudência da carne. Não há, porém, prudência da carne quando, por exemplo, por um ato referimos os cuidados com o nosso corpo a um fim honesto, como quando comemos para sustentá-lo; pois, assim agindo, usamos do cuidado com o corpo como de um meio ordenado a um fim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo se refere à prudência da carne, no sentido de constituirmos o fim de toda a vida humana nos bens da carne. E nesse sentido é pecado mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A prudência da carne não implica pecado contra o Espírito Santo. E a expressão - não pode ser sujeita à lei de Deus - não se deve entender como significando que quem tem a prudência da carne não possa converter-se e sujeitar-se à lei de Deus, mas que tal prudência, em si mesma, não pode estar sujeita à lei de Deus, assim como a injustiça não pode ser justa, nem o calor pode sem frio, embora um corpo quente possa tornar-se frígido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todo pecado opõe-se à prudência, assim como todas as virtudes participam dela. Mas, isso não implica que todo pecado oposto à prudência seja gravíssimo; senão, só quando se lhe opõe mui gravemente.

Art. 3 - Se a astúcia é um pecado especial.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a astúcia não é um pecado especial.

1. – Pois, as Sagradas Escrituras não induzem ninguém a pecar. Induzem porém à astúcia, conforme aquele lugar. Afim de se dar aos pequeninas astúcia. Logo, a astúcia não é pecado.

2. Demais. – A Escritura diz o astuto faz tudo com conselho. Mas para um fim bom, ou mau. Se para um fim bom, não parece ser pecado; se para um fim mau, parece implicar a prudência da carne ou do século. Logo, a astúcia não é um pecado especial distinto da prudência da carne.

3. Demais. – Gregório, expondo aquilo da Escritura - Zomba da simplicidade do justo, diz: A sabedoria deste mundo consiste em ocultar o coração com maquinações, disfarçar com palavras as intenções; exibir como falso o verdadeiro, e fazer passar o verdadeiro por falso. E depois acrescenta: Esta prudência os jovens aprendem pelo uso; e as crianças pagam para aprendê-la. Ora, isso que acabamos de referir parece pertencer à astúcia. Logo, a astúcia não se distingue da prudência da carne ou do mundo. E assim, não parece um pecado especial.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo. Lançamos fora de nós às paixões que por ignominiosas se ocultam, não nos conduzindo com artifício; nem adulterando a palavra de Deus. Logo, a astúcia é um determinado pecado.

SOLUÇÃO. – A prudência consiste na aplicação da razão reta aos nossos atos, assim como a ciência, na aplicação da razão reta à nossa ciência. Ora, na ordem especulativa, podemos pecar de dois modos contra a retidão da ciência: de um modo, quando a razão é levada a alguma conclusão falsa, que parece verdadeira; de outro, por proceder a razão, de certos princípios, falsos, que parecem verdadeiros, para chegar, quer a uma conclusão verdadeira, quer a uma falsa. Assim também um pecado pode ser contra a prudência, tendo alguma semelhança dela, de dois modos. De um modo, pelo ordenar-se do esforço da razão a um fim que não é verdadeiro bem, mas aparente; o que é próprio à prudência da carne. De outro, quando, para conseguirmos um fim, bom ou mau, usamos de meios não verdadeiros, mas simulados e aparentes; o que implica o pecado de astúcia. Por onde, esta é um determinado pecado oposto à prudência e distinto da prudência da carne.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz Agostinho: assim como a prudência é às vezes abusivamente, tornada em mau sentido, assim, a astúcia às vezes também o é, em bom; e isso por semelhança de uma com outra. Propriamente falando, porém, a astúcia é tomada em mau sentido, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A astúcia pode ser considerada relativamente a um fim bom ou a um mau; nem devemos chegar a um fim bom por meios falsos e simulados, senão verdadeiros. Por onde, também a astúcia, mesmo ordenada a um fim bom, é pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Gregório entende, por prudência do mundo tudo o que pode se incluir na falsa prudência. Por isso nesta também compreende a astúcia.

Art. 4 - Se o dolo é um pecado compreendido na astúcia.

O quarto discute-se assim. – Parece que o dolo não é um pecado compreendido na astúcia.

1. – Pois, os varões perfeitos não têm pecado, sobretudo mortal. Ora, por vezes recorrem ao dolo, conforme à Escritura: Como sou astuto, vos tomei com dolo. Logo, nem sempre o dolo é pecado.
2. Demais. – Parece que o dolo é próprio, sobretudo da língua, conforme à Escritura. Com as suas línguas urdiram enganar. Ora, a astúcia, como a prudência, está no ato mesmo da razão. Logo, o dolo não está compreendido na astúcia.
3. Demais. – A Escritura diz: No coração dos que pensam males há engano. Ora, nem todo pensar no mal está compreendido na astúcia. Logo, parece que o dolo não se compreende na astúcia.

Mas, *em contrário*, a astúcia é aplicada a enganar, conforme àquilo do Apóstolo: Pela astúcia com que induzem ao erro; ao que também induz o dolo. Logo, o dolo não está compreendido na astúcia.

SOLUÇÃO. – Como já se disse, é próprio da astúcia não proceder por vias retas, mas empregar meios simulados e aparentes para conseguir um fim bom ou mau. Ora, o emprego desses meios podemos considerá-lo à dupla luz. - De um modo, quanto ao ato mesmo de pensar neles. O que é propriamente pertinente à astúcia, assim como cogitar nas vias retas conducentes a um fim devido é próprio da prudência. - De outro modo, podemos considerar o emprego dos referidos meios, quanto à execução da obra. E, essa pertence ao dolo, que, portanto, implica uma certa execução da astúcia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a astúcia é propriamente tomada em mau sentido, e abusivamente em bom, assim também o dolo, que é a execução da astúcia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A execução da astúcia, para enganar, dá-se, primeira e principalmente, por palavras, que têm o lugar principal entre os sinais com que o homem exprime o seu pensamento a outrem, conforme está claro em Agostinho. Por onde, o dolo é atribuído, sobretudo à palavra. Pode contudo, também haver dolo num ato, conforme à Escritura: E usaram de engano com os seus servos. Há também dolo no coração, segundo aquilo: O seu interior está cheio de dolo. Mas isto, no sentido em que alguém cogita em dolos, conforme ao lugar: E todo o dia maquinavam enganar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem pensa em fazer mal necessariamente pensa nos meios de realizar o seu propósito; e quase sempre excogita meios dolosos com que mais facilmente o realize. Embora se de que, certos, às vezes, sem astúcia e dolo, mas, aberta e violentamente pratiquem o mal. Mas, isto por ser mais difícil poucos o podem.

Art. 5 - Se a fraude pertence à astúcia.

O quinto discute-se assim. – Parece que a fraude não pertence à astúcia.

1. – Pois, não merece louvores quem se deixa enganar; e enganar é ao que tende a astúcia. Ora, louvores merece quem se deixa fraudar, conforme aquilo do Apóstolo. Porque não sofreis vós antes a fraude? Logo, a fraude não pertence à astúcia.
2. Demais. – A fraude parece dizer respeito ao ato de nos apoderarmos ou retermos as coisas externas; pois, diz o Apóstolo. Um varão, pois, por nome Ananias, como sua mulher Safira, vendeu um campo e com fraude usurpou certa porção do preço do campo. Ora, usurpar ou reter as coisas exteriores

ilicitamente é próprio da injustiça ou da iliberalidade. Logo, a fraude não pertence à astúcia, que se opõe à prudência.

3. Demais. – Ninguém usa de astúcia contra si próprio. Ora, certos usam de fraudes para consigo mesmo; assim, diz a Escritura que certos tramam enganos para ruína de suas almas. Logo, a fraude não pertence à astúcia.

Mas, *em contrário*. – A fraude se ordena ao engano, conforme aquilo da Escritura: Será ele surpreendido como um homem com os nossos enganos? Ora, a astúcia se ordena ao mesmo fim. Logo, a fraude pertence à astúcia.

SOLUÇÃO. – Assim como o dolo consiste na execução da astúcia, assim também a fraude. Mas diferem em que o dolo se aplica universalmente à execução da astúcia, quer por palavras, quer por atos. Ao passo que a fraude se aplica mais propriamente à execução da astúcia, por meio de atos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo não induz os fiéis a se deixarem enganar, no seu conhecimento, mas a tolerarem pacientemente o efeito do engano, suportando as injúrias fraudulentamente assacadas contra eles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A execução da astúcia pode operar-se por meio de algum outro vício, assim como a execução da prudência se realiza pelas virtudes. E deste modo, nada impede a de fraudeção incluir-se na avareza ou na iliberalidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os que praticam fraudes não têm intenção de tramar nada contra si mesmos ou contra as suas almas. Mas o justo juízo de Deus faz voltar-se contra eles o que tramaram contra os outros, segundo à Escritura: Caiu na cova que fez.

Art. 6 - Se é lícito ter solícitude pelas coisas temporais.

O sexto discute-se assim. – Parece lícito ter solícitude pelas coisas temporais.

1. – Pois, o presidente deve ser solícito por aquilo a que preside, conforme ao Apóstolo: O que preside em vigilância. Ora, o homem preside, por ordenação divina, às coisas temporais, conforme aquilo da Escritura: Todas as coisas sujeitaste debaixo de seus pés, as ovelhas e as vacas, etc. Logo, o homem deve ter solícitude pelas coisas temporais.

2. Demais. – Cada qual é solícito pelo fim em vista do qual age. Ora, é lícito o homem agir em vista das coisas temporais, com as quais sustenta a vida; donde o dizer o Apóstolo: Se algum não quer trabalhar, não coma. Logo, é lícito ter solícitude pelas coisas temporais.

3. Demais. – A solícitude pelas obras de misericórdia é louvável, como diz o Apóstolo: Quando veio a Roma me buscou com diligência. Ora, a solícitude pelas coisas temporais é às vezes obra de misericórdia; por exemplo, quando alguém põe solícitude em tratar dos negócios dos pupilos e dos pobres. Logo, a solícitude pelas coisas temporais não é ilícita.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Não vos aflijais, pois, dizendo: Que comeremos ou que beberemos ou com que nos cobriremos? E, contudo essas coisas são sobremaneira necessárias.

SOLUÇÃO. – A solícitude implica no emprego de um certo esforço para conseguirmos alguma coisa. Ora, é claro que empregamos maior esforço quando temos maior medo de falhar; por isso, quando temos

certeza de conseguir, menor é a nossa solicitude. Assim, pois, a solicitude pelas coisas temporais pode ser ilícita de três modos.

De um modo, relativamente aqui o em que empregamos a nossa solicitude; assim, se buscamos as coisas temporais como fim. Donde o dizer Agostinho quando o Senhor diz: Não vos aflijais etc., quer com isso significar que não no-las devemos propor como fim e que não pelas adquirir devemos fazer o a que nos manda a pregação do Evangelho. - De outro modo, a solicitude pelas coisas temporais pode ser ilícita, pelo esforço exagerado que pomos em buscá-las, e que nos afasta dos bens espirituais, em que devemos, sobretudo, pôr o nosso fito. Por isso o Evangelho diz: os cuidados deste mundo sufocam a palavra. - De terceiro modo, por causa do temor exagerado, a saber, quando tememos não nos falte o necessário, fazendo o que devemos. O que o Senhor exclui de três modos. Primeiro, por causa dos maiores benefícios que Deus nos fez - o nosso corpo e a nossa alma - que não resultaram da nossa solicitude. Segundo, por causa do cuidado que Deus tem dos animais e das plantas, sem a cooperação humana, proporcionalmente à natureza deles. Terceiro, pela divina Providência, por ignorância da qual os gentios punham principalmente a sua solicitude em buscar os bens temporais. E por isso, conclui que a nossa solicitude deve principalmente ter por objeto os bens espirituais, esperando que teremos também os temporais, segundo as nossas necessidades, se fizermos o que devemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os bens temporais estão sujeitos ao homem para usar deles, conforme à sua necessidade; não para fazer deles o seu fim e empregar exagerada solicitude em adquiri-los.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A solicitude de quem ganha o pão com o trabalho corporal não é a gerada, mas moderada. Por isso, Jerônimo diz, que devemos exercer o trabalho e abandonar a solicitude, isto é, a exagerada, que tira a paz da alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A solicitude pelos bens temporais, para as obras de misericórdia ordena-se ao fim da caridade. Por onde, não é ilícita, se não for exagerada.

Art. 7 - Se devemos ser solícitos pelo futuro.

O sétimo discute-se assim. – Parece que devemos ser solícitos pelo futuro.

1. – Pois, diz a Escritura: Vai ter, ó preguiçoso, com a formiga, e considera os seus caminhos, e aprende dela a sabedoria; a qual, não tendo condutor, nem mestre, nem príncipe, faz o seu provimento no estio, e ajunta no tempo da ceifa de que se sustentar. Ora, isto é ter solicitude pelo futuro. Logo, é louvável a solicitude pelas coisas futuras.

2. Demais. – A solicitude é própria da prudência. Ora, a prudência se ocupa principalmente com o futuro; pois, parte principal dela é a providência sobre as coisas futuras, como se disse. Logo, é virtuoso termos solicitude pelo futuro.

3. Demais. – Quem reserva uma coisa, para conservá-la, é solícito pelo futuro. Ora, do próprio Cristo diz o Evangelho que tinha uma bolsa para guardar algum dinheiro, que entregava ajudas. E também os Apóstolos conservavam os preços das propriedades que lhes punham aos pés, como se lê na Escritura. Logo, é lícita a solicitude pelo futuro.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Não andeis inquieto, pelo dia de amanhã. Ora, amanhã significa aí futuro, como diz Jerônimo.

SOLUÇÃO. – Nenhuma obra pode ser virtuosa se não vem revestida das circunstâncias devidas; entre elas, uma é o tempo devido, conforme aquilo da Escritura: Todas as coisas têm o seu tempo e a sua oportunidade. O que tem lugar, não só relativamente às obras externas, mas também à solicitude interna. Pois, a cada tempo é própria a sua solicitude; ao verão, a de colher; ao do outono, a da vindima. Quem, pois, já no verão começasse a ocupar-se com a vindima, teria solicitude exagerada pelo futuro. E essa, como exagerada que é, o Senhor a proíbe, dizendo: Não andeis inquieto com o dia de amanhã. E acrescenta por isso: O dia de amanhã a si mesmo trará seu cuidado, isto é, terá a sua solicitude própria, que basta para afligir a alma. E tal é o que acrescenta: ao dia basta a sua própria aflição, isto é, a aflição causada pela solicitude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A formiga tem solicitude no tempo oportuno; e é isso que nos é proposto à imitação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – À prudência é próprio ter a providência devida com o futuro. Ora, seria desordenada a providência ou a solicitude pelo futuro se buscássemos, como fins, os bens temporais, em relação aos quais há passado e futuro. Ou se buscássemos coisas supérfluas, além das necessidades da vida presente; ou se antecipássemos o tempo da solicitude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, quando vimos algum servo de Deus providenciar para que não lhe falte o necessário, não o julgemos como preocupado com o dia de amanhã. Pois, o próprio Senhor, para dar exemplo, dignou-se ter algum dinheiro em reserva. E nos Atos dos Apóstolos está escrito, que eles buscavam de ante mão o necessário à vida, por causa da fome iminente. Logo, o Senhor não censura uma providência tão natural ao coração humano; mas sim, que sirvamos a Deus por causa de tais bens.

Art. 8 - Se os referidos vícios nascem da avareza.

O oitavo discute-se assim. – Parece que os referidos vícios não nascem da avareza.

1. – Pois, como já se disse, é sobretudo, a luxúria que causa a falta de retidão racional. Ora; tais vícios se opõem à razão reta, isto é, à prudência. Logo, tais vícios nascem sobretudo, da luxúria; tanto mais quanto o Filósofo diz, que Vênus é dolosa e muitos são os seus laços; e que o de concupiscência incontinente age insidiosamente.

2. Demais. – Os referidos vícios têm certa semelhança com a prudência, como se disse. Ora, a prudência, tendo a sua sede na razão, parece mais se aproximarem dela os vícios mais espirituais, como a soberba e a vanglória. Logo, os referidos vícios parece nascerem antes da soberba que da avareza.

3. Demais. – O homem usa de insídia não só para roubar os bens alheios, mas também para maquinar a morte dos outros; sendo o primeiro modo de agir próprio da avareza, o segundo, da ira. Ora, usar de insídias é próprio da astúcia, do dolo e da fraude. Logo, os referidos vícios nascem, não só da avareza, mas também da ira.

Mas, *em contrário*, Gregório considera a fraude como filha da avareza.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a prudência da carne e a astúcia juntamente com o dolo e a fraude têm certa semelhança com a prudência, por implicarem um certo uso da razão. Principalmente, porém entre as outras virtudes morais, usa da razão a justiça, que tem na sua sede no apetite racional. Por onde, o mau uso da razão também se manifesta sobretudo nos vícios opostos à justiça. Ora, o vício que se lhe opõe por excelência é a avareza. Por isso, os referidos vícios nascem dela, principalmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A luxúria, por causa da veemência do prazer e da concupiscência, que causa, impede totalmente a razão de exercer-se. Ora, os referidos vícios usam, de certo modo, da razão, embora desordenadamente. Por isso, não nascem diretamente da luxúria. E quando o Filósofo diz que Vênus é dolosa, por uma certa semelhança o diz; pois, ela surpreende o homem de improviso, como acontece com o dolo. Contudo, não é a astúcia que lhe caracteriza o agir; mas antes, age pela violência da concupiscência e do prazer. Por isso acrescenta que Vênus faz perder o intelecto mesmo ao mais prudente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agir insidiosamente parece implicar uma certa pusilanimidade; pois, o magnânimo busca, em todas as circunstâncias, agir às claras, como diz o Filósofo. Por onde, tendo a soberba, ou afetando certa semelhança com a magnanimidade, daí resulta que os referidos vícios, que empregam fraude e dolo, não nascem diretamente da soberba. Tais processos são antes os da avareza, que busca o interesse, menoscabando a excelência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ira implica um movimento súbito; por isso age precipitadamente e sem conselho, como o fazem os referidos vícios, embora desordenadamente. E, quem usa de insídias para matar a outrem, não o faz por ira, mas antes, por ódio; pois, o iracundo procura fazer mal a outrem, às claras, como diz o Filósofo.

Questão 56: Dos preceitos pertinentes à prudência.

Em seguida devemos tratar dos preceitos pertinentes à prudência. E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 - Se dentre os preceitos do decálogo, devia ter sido estabelecido um para a prudência.

O primeiro discute-se assim. – Parece que, dentre os preceitos do decálogo, devia ter sido estabelecido um para a prudência.

1. – Pois, para uma virtude mais principal devem ser dados preceitos mais principais. Ora, os preceitos mais principais da lei são os do decálogo. Logo, sendo a prudência a virtude mais principal, dentre as virtudes morais, parece que, dentre os preceitos do decálogo, devia ser estabelecido um relativo a ela.

2. Demais. – A lei está contida na doutrina evangélica, sobretudo quanto aos preceitos do decálogo. Ora, a doutrina evangélica dá um preceito para a prudência, como se lê na Escritura. Sedes prudentes como as serpentes. Logo, nos preceitos do decálogo deviam também se ordenar os atos da prudência.

3. Demais. – Os outros documentos do Antigo Testamento ordenam-se aos preceitos do decálogo; por isso a Escritura diz. Lembrai-vos da lei de Moisés, meu servo, a qual eu lhe dei em Horebe. Ora, outros documentos desse Testamento dão preceitos sobre a prudência; assim, o seguinte. Não te estribes na tua prudência; e, mais adiante: As tuas pálpebras precedam os teus passos. Logo, a lei, sobretudo nos preceitos do decálogo, devia dar algum preceito sobre a prudência.

Mas, o contrário é claro a quem percorrer os preceitos do decálogo.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quando tratamos do preceito do decálogo, assim como foram eles dados a todo o povo, assim também podem ser compreendidos por todos, por como que pertencerem à razão natural. Ora, os fins da vida humana constituem o ditame principal da razão natural, que desempenham, relativamente aos nossos atos, a mesma função que os princípios evidentes na ordem especulativa, como do sobredito resulta. Ora, a prudência não diz respeito ao fim, mas aos meios conforme dissemos. Por isso, não era conveniente que, dentre os preceitos do decálogo, fosse estabelecido um diretamente pertinente à prudência; à qual, contudo, dizem respeito todos esses preceitos, por ser ela a diretiva de todos os atos virtuosos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora, absolutamente falando, a prudência seja mais principal que todas as virtudes morais, contudo a justiça respeita mais principalmente a ideia de dívida, que constitui o objeto necessário do preceito, como dissemos. Por onde, os preceitos principais da lei, que são os do decálogo, pertencem antes à justiça, que à prudência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A doutrina evangélica é a doutrina da perfeição; por isso, devia instruir perfeitamente o homem sobre tudo o pertinente à retidão da vida, quer sejam fins quer meios. E por isso, era necessário que a doutrina evangélica estabelecesse também preceitos sobre a prudência.

RESPEITO À TERCEIRA. – Assim como as outras doutrinas do Antigo Testamento se ordenam aos preceitos do decálogo como para o fim, assim também, era conveniente que, nos subsequentes documentos desse Testamento, os homens fossem instruídos sobre o ato da prudência, que é relativo aos meios.

Art. 2 - Se na Lei Antiga foram estabelecidos convenientemente preceitos proibitivos dos vícios opostos à prudência.

O segundo discute-se assim. – Parece que na Lei Antiga foram estabelecidos inconvenientemente preceitos proibitivos dos vícios opostos à prudência.

1. – Pois, os vícios diretamente opostos à prudência, como a imprudência e as suas partes, não se lhe opõem menos que os semelhantes a ela, como a astúcia e o que com esta se relaciona. Ora, estes últimos vícios a lei os proíbe, quando diz: Não caluniarás a teu próximo; e, noutro lugar: Não terás no teu saco diversos pesos, maior e menor. Logo, a lei também devia ter estabelecido certos preceitos proibitivos dos vícios diretamente opostos à prudência.

2. Demais. – Em muitos outros negócios, além da compra e venda, pode haver fraude. Logo, a lei proibiu inconvenientemente a fraude só no relativo à compra e venda.

3. Demais. – A razão de se ordenar um ato de virtude é a mesma pela qual se proíbe o ato do vício oposto. Ora, os atos de prudência não são regulados pela lei preceptiva. Logo, a lei também não devia proibir nenhum dos vícios opostos.

Mas, o contrário é claro a quem examinar os referidos preceitos da lei.

SOLUÇÃO. – Como dissemos acima, a justiça implica sobretudo, a ideia de dívida, que constitui o fundo mesmo de um preceito. Porque a justiça manda pagar o devido a quem de direito, como a seguir se dirá. Ora, a astúcia, quanto à execução, é praticada sobretudo em matéria referente à justiça, como se disse. Por onde, era conveniente estabelecesse a lei preceitos proibitivos da execução da astúcia, enquanto esta diz respeito à justiça. Como, por exemplo, quando alguém, com dolo ou fraude, calunia outrem ou lhe furta os bens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os vícios diretamente opostos à prudência, por manifesta contrariedade, não implicam a injustiça, como a implica a execução da astúcia. Por isso, a lei não os proíbe como o faz para a fraude e o dolo, por causa injustiça que supõem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todo dolo e toda fraude praticados de modo a implicar injustiça, podemos entendê-los como proibidos pela proibição da calúnia. Ora, a fraude e o dolo são praticados sobretudo na compra e venda, conforme aquilo da Escritura: O taverneiro não se isentará dos pecados de seus lábios. Por isso, a lei estabeleceu um preceito especial proibitivo, sobre a fraude cometida nas compras e nas vendas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos os preceitos sobre os atos de justiça estabelecidos na lei pertencem à execução da prudência. Assim como os preceitos proibitivos estabelecidos sobre o furto, a calúnia e a venda fraudulenta respeitam à execução da astúcia.

Tratado sobre a justiça

Questão 57: Do direito.

Consequentemente ao tratado da prudência, devemos tratar da justiça. Sobre a qual há quatro pontos a considerar. O primeiro é sobre a justiça.

O segundo, sobre as suas partes. O terceiro, sobre o dom a ela pertinente. O quarto, sobre os preceitos pertinentes à justiça.

Ora, sobre a justiça há quatro questões a estudar. A primeira, sobre o direito. A segunda, sobre a justiça em si mesma. A terceira, sobre a injustiça. A quarta, sobre o julgamento.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se o direito é objeto da justiça.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o direito não é o objeto da justiça.

1. – Pois, como diz o jurisconsulto Celso, o direito é a arte do bem e do equitativo. Ora, a arte não é objeto da justiça, mas é, em si mesma, uma virtude intelectual. Logo, o direito não é objeto da justiça.

2. Demais. – A lei, como diz Isidoro, é uma espécie de direito. Ora, a lei não é objeto da justiça, mas antes da prudência; e por isso o Filósofo considera como parte da prudência a atividade legislativa. Logo, o direito não é o objeto da justiça.

3. Demais. – A justiça principalmente submete o homem a Deus; pois, no dizer de Agostinho a justiça é o amor que só serve a Deus e, por isso, domina tudo o mais que está sujeito ao homem. Ora, o direito não se refere a Deus, mas, só às relações humanas; pois, como diz Isidoro, o legítimo (fas) é a Zé divina; o direito é a lei humana. Logo, o direito não é objeto da justiça.

Mas, *em contrário*, diz Isidoro que o direito (ius) é assim chamado porque é justo. Ora, o justo é o objeto da justiça; pois, no dizer do Filósofo, todos acordam em denominar justiça ao hábito que nos leva a praticar atos justos. Logo, o direito é o objeto da justiça.

Solução. – Dentre as outras virtudes, é próprio à justiça ordenar os nossos atos que dizem respeito a outrem. Porquanto, implica uma certa igualdade, como o próprio nome o indica; pois, do que implica igualdade se diz, vulgarmente, que está ajustado. Ora, a igualdade supõe relação com outrem. Ao passo que as demais virtudes aperfeiçoam o homem só no referente a si próprio.

Assim, pois, a retidão nas obras das demais virtudes, para o que tende a operação da virtude, como seu objeto próprio, só é considerado relativamente ao agente. A retidão, porém, que implica a obra da justiça, além da relação com o agente, supõe relação com outrem. Pois, consideramos justa uma ação nossa, quando corresponde, segundo uma certa igualdade, a uma ação de outro; assim, a paga da recompensa devida por um serviço prestado. Por onde, chama-se justo o ato que, por assim dizer, implica a retidão da justiça, e no qual termina a atividade desta, mesmo sem considerarmos de que modo ela é feita pelo agente. Ao passo que, nas outras virtudes, um ato não é considerado reto senão levando-se em conta o modo por que o pratica o agente. E, por isso, a justiça, especialmente e de

preferência às outras virtudes, tem o seu objeto em si mesmo determinado, e que é chamado justo. E este certamente é o direito. Por onde, é manifesto que o direito é o objeto da justiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É habitual serem os nomes desviados da sua primitiva significação para significar outras coisas. Assim, o nome de medicina foi empregado, primeiro, para designar o remédio dado a um enfermo, para que sare; depois, passou a significar a arte de curar. Assim também, a palavra ius foi empregada primeiramente para significar a coisa justa mesmo; depois, porém, aplicou-se à arte pela qual conhecemos o justo; ulteriormente, para significar o lugar em que é aplicado o direito, como quando se diz que alguém deve comparecer perante a justiça; e, por fim, chama-se ainda direito o que é aplicado por quem tem o dever de fazer justiça, embora seja iníquo o que decidiu.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como o artista tem na mente o plano do que faz com a sua arte, e que se chama a regra dela; assim também na mente preexiste uma ideia da obra justa que a razão determina, ideia que é como que a regra da prudência. E esta, quando redigida por escrito, chama-se lei; pois, a lei, segundo Isidoro, é uma constituição escrita. Por onde, a lei, propriamente falando, não é o direito mesmo, mas, uma certa razão do direito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A justiça, implicando a igualdade, não podemos dar a Deus uma paga equivalente; por onde, não podemos, propriamente falando, dar a Deus o que é justo. E, por isso, a lei divina não se chama propriamente direito, (ius) mas, fas, porque basta, para Deus, o cumprirmos com o que podemos. Pois, a justiça visa fazer com que o homem pague o seu débito para com Deus, o quanto pode, sujeitando-se-lhe de toda sua alma.

Art. 2 - Se o direito se divide convenientemente em direito natural e direito positivo.

O segundo discute-se assim. – Parece que o direito não se divide convenientemente em direito natural e direito positivo.

1. – Pois, o natural é imutável e o mesmo para todos. Ora, nada de tal se encontra nas coisas humanas, porque todas as regras do direito humano em certos casos falham, nem vigoram em toda parte. Logo, não há nenhum direito natural.

2. Demais. – Chama-se positivo o que procede da vontade humana. Ora, o que é justo não o é por proceder da vontade humana; do contrário a vontade do homem não poderia ser injusta. Logo, sendo o justo o mesmo que o direito parece que não há nenhum direito positivo.

3. Demais. – O direito divino, excedendo a natureza humana, não é o direito natural. Semelhantemente, não é o direito positivo porque não se apoia na autoridade humana, mas, na divina. Logo, o direito é inconvenientemente dividido em natural e positivo.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que há uma justiça política natural e outra legal, isto é, estabelecida pela lei.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o direito ou o justo implica uma obra adequada a outra por algum modo de igualdade. Ora, de dois modos pode uma coisa ser adequada a um homem. - De um modo, pela natureza mesma da coisa; por exemplo, quando alguém dá tanto para receber tanto. E este se chama o direito natural. - De outro modo, uma coisa é adequada ou proporcionada a outra, em virtude de uma convenção ou de comum acordo; por exemplo, quando alguém se julga satisfeito se receber tanto. O que pode se dar de dois modos. De um modo, por uma convenção particular, como quando pessoas

privadas firmam entre si um pacto. De outro modo, por convenção pública; por exemplo, quando todo o povo consente que uma coisa seja tida como que adequada e proporcionada a outra; ou quando o príncipe, que governa o povo e o representa, assim o ordena. E a este se chama direito positivo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O natural a um ente de natureza imutável há de ser necessariamente tal, sempre e em toda parte. Ora, a natureza do homem é mutável. Por onde, o natural ao homem pode, às vezes, falhar. Assim, a igualdade natural exige que ao depositante lhe seja restituído o depósito. O que se deveria observar sempre se a natureza humana sempre fosse reta. Mas, como às vezes se dá que a vontade do homem é má, há certos casos em que um depósito não se deve restituir, afim de que um homem de vontade pervertida não venha a usar mal dele; por exemplo, se um furioso ou um inimigo do estado exigisse as armas que depositou.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vontade humana, em virtude de um consentimento comum, pode determinar o justo, em coisas que por si mesmas em nada repugnam à justiça natural. E a tal se aplica o direito positivo. Por isso, o Filósofo diz que o justo legal é o que, ao princípio, pode ser indiferentemente de um modo ou outro; mas, uma vez estabelecido, deve permanecer no que é. Mas, o que em si mesmo repugna ao direito natural não pode a vontade humana torná-lo justo. Por exemplo, se estuísse que é lícito furtar ou adulterar. Por isso, diz a Escritura. Ai dos que estabelecem leis iníquas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Chama-se direito divino o que foi divinamente promulgado. E ele abrange, em parte, o justo natural, mas, cuja justiça escapa aos homens; e, em parte, o justo por instituição divina. Por onde, também ao direito divino pode aplicar-se, como ao direito humano, a divisão referida. Assim, a lei divina ordena certas coisas, por serem boas e proíbe certas por serem más. Mas, outras são boas porque são ordenadas e más porque proibidas.

Art. 3 - Se o direito das gentes é o mesmo que o direito natural.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o direito das gentes é o mesmo que o direito natural.

1. – Pois, todos os homens não acordam senão no que lhes é natural. Ora, todos acordam em matéria de direito das gentes, conforme o jurisconsult - o direito das gentes é o que se aplica a todos os povos. Logo, o direito das gentes é o direito natural.

2. Demais. – A escravidão é natural entre os homens; pois, como diz o Filósofo, alguns são naturalmente escravo. Ora, a escravidão é própria do direito das gentes, segundo Isidoro. Logo, o direito das gentes é o direito natural.

3. Demais. – O direito, como se disse, divide-se em natural e positivo. Ora, o direito das gentes não é um direito positivo; pois, nunca todas as gentes se reuniram para, por um pacto comum, fazerem alguma determinação. Logo, o direito das gentes é o direito natural.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz, que o direito ou é natural, ou civil, ou das gentes. E, assim, o direito das gentes é distinto do direito natural.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos direito ou justo natural é o que, por natureza, é adequado e proporcionado à outra coisa. Ora, isto pode dar-se de dois modos. - Primeiro, em virtude de uma consideração absoluta dessa adequação, em si mesma; assim, o macho é, por natureza, proporcionado à fêmea, para que dela gere; e o pai, ao filho, para que o nutra. - De outro modo, uma coisa é naturalmente proporcionada à outra, não por uma consideração absoluta da sua natureza, mas, atendendo-se a uma consequência resultante dessa natureza; por exemplo, o direito de propriedade.

Assim, considerado um campo, absolutamente, não descobrimos uma razão para que seja propriedade de um, antes que de outro. Mas, se o considerarmos no atinente à oportunidade de cultivá-lo, e ao seu uso pacífico, então, há uma certa razão proporcional para pertencer a um e não, a outro, como está claro no Filósofo.

Ora, apreender as coesas de um modo absoluto não só pode o homem, mas também os outros animais. Por onde, o direito chamado natural, no primeiro sentido, é-nos comum com os animais, Porém, do direito natural assim concebido afasta-se o direito das gentes, como diz o Jurisconsulto; porque, aquele é comum a todos os animais e este, só aos homens entre si. Pois, comparar uma coisa com a que dela resulta, é próprio da razão, e, por isso, natural ao homem, segundo a razão natural, que tal dita. Onde o dizer, o jurisconsulto Gaio. Aquilo que a razão natural estabeleceu entre todos os homens, e todas as gentes o observam, chama-se direito das gentes.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – A razão natural não dita, absolutamente falando, que seja escravo, antes o indivíduo tal, que tal outro. Mas, isso só pode ser por alguma utilidade consequente, pela qual seja útil a um ser governado por outro, mais sábio, e seja útil a este ser ajudado por aquele, como diz Aristóteles. Por onde, a escravidão, pertencente ao direito das gentes, é natural, do segundo modo, mas não, do primeiro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As prescrições do direito das gentes a razão natural as dita, como tendo a equidade de maneira imediata. Por isso, não precisam de uma instituição especial, mas a própria razão natural as instituiu, como diz o Jurisconsulto citado.

Art. 4 - Se devem distinguir-se especialmente o direito paterno e o do senhor.

O quarto discute-se assim. – Parece que não devem ser especialmente distintos o direito paterno e o do senhor.

1. – Pois, à justiça pertence dar a cada um o que lhe pertence, como diz Ambrósio. Ora, o direito é o objeto da justiça, conforme se disse. Logo, o direito pertence igualmente a todos. E, assim, não devemos distinguir especialmente o direito do pai e o do senhor.

2. Demais. – A razão da justiça é a lei, como se disse. Ora, a lei respeita o bem comum da nação e do estado, conforme foi estabelecido; não respeita, porém, o bem particular de uma pessoa nem, também, de uma família. Logo, não deve haver nenhum direito nem nenhuma justiça especiais, próprias do senhor ou do pai; pois, senhor e pai estão compreendidos na constituição da família, como diz Aristóteles.

3. Demais. – Há muitas outras diferenças de graus entre os homens; assim, uns são soldados, outros sacerdotes, outros chefes. Logo, devia-se estabelecer um direito especial para eles.

Mas, *em contrário*, o Filósofo distingue, especialmente, um direito político, um do senhor e outro, paterno, e assim por diante.

SOLUÇÃO. – O direito ou o justo implica uma proporção entre uma coisa e outra. Ora, a expressão outra coisa pode ser entendida de dois modos. De um modo absoluto, significa uma coisa absolutamente distinta de outra, como, por exemplo, dois homens, dos quais um não depende do outro, mas, ambos

do chefe da mesma nação. E, entre tais há, segundo o Filósofo, o justo absoluto. De outro modo, não absoluto, quando uma coisa existe em dependência de outra. E, neste sentido, nas coisas humanas, o filho é algo do pai por ser, de certo modo, parte dele, como diz Aristóteles; e o escravo é algo do senhor, por ser seu instrumento, como diz o mesmo. Por onde, não se compara com o filho como com um ser outro. E, por isso, não há aí justo no sentido absoluto, mas, uma espécie de justo, isto é, o paterno. E, pela mesma razão, nem entre o senhor e o escravo, mas entre eles há o justo próprio do senhor.

A mulher, porém, embora seja algo do homem, por fazer como que parte do corpo próprio dele, conforme o Apóstolo, contudo, distingue-se mais do varão que o filho, do pai, ou o escravo, do senhor. Porque o matrimônio a constitui numa certa vida social com o marido. Por onde, como diz o Filósofo, há, entre o marido e a mulher mais da natureza do justo do que entre o pai e o filho ou o senhor e o escravo. Como, porém o marido e a mulher têm relação imediata com a comunidade doméstica, como está claro no Filósofo, por isso, não há também entre eles o justo político absoluto, mas, o justo económico.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – À justiça pertence dar a cada um o direito que lhe pertence, suposta, porém, a diversidade entre um e outro; pois, ao dar-se a si mesmo o que a si é devido não se chama propriamente justo. E, como o que é do filho é do pai e o que é do escravo é do senhor, não há propriamente justiça entre o pai e o filho nem entre o senhor e o escravo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O filho, como tal, é algo do pai; e semelhantemente, o escravo, como tal, é algo do senhor. Um e outro, porém, considerados como indivíduos humanos, são algo por si mesmo subsistente e diverso dos outros. Por onde, enquanto que um e outro são homens, há, de certo modo, entre eles relações de justiça. E, por isso, certas leis são estabelecidas para regular as relações entre pai e filho, ou, entre o senhor e o escravo. Mas, por ser algo do outro, desaparece a noção perfeita de justo ou de direito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todas as outras condições que diversificam as pessoas de uma mesma sociedade têm relações imediatas com a comunidade civil e com o chefe da mesma. E por isso, manifesta-se entre elas o justo, conforme a noção perfeita de justiça. Essa justiça, porém, distingue-se segundo os diversos deveres. Daí as denominações de direito militar, ou de direito dos magistrados ou dos sacerdotes. Não, por deficiência do justo absoluto, no sentido em que se diz justo paterno ou justo próprio do senhor. Mas, porque a cada condição pessoal, relativa a um dever próprio, é devido algo de próprio.

Questão 58: Da justiça.

Em seguida devemos tratar da justiça.

Sobre a qual discutem-se doze artigos:

Art. 1 - Se foi convenientemente definida pelos jurisperitos a justiça como a vontade constante e perpétua de dar a cada um o que lhe pertence.

O primeiro discute-se assim. – Parece que foi inconvenientemente definida a justiça pelos jurisperitos, como a vontade constante e perpétua de dar a cada um, o que lhe pertence.

1. – Pois, a justiça, segundo o Filósofo, é um hábito pelo qual praticamos atos justos e pelo qual fazemos e queremos coisas justas. Ora, a vontade designa uma potência ou também um ato. Logo, é inconveniente dizer que a justiça é a vontade.

2. Demais. – A retidão da vontade não é a vontade; do contrário, se a vontade fosse em si mesma reta, resultaria que nenhuma seria pervertida. Ora, segundo Anselmo a justiça é uma retidão. Logo, a justiça não é a vontade.

3. Demais. – Só a vontade de Deus é perpétua. Se, pois, a justiça fosse a vontade perpétua, só em Deus haveria justiça.

4. Demais. – Todo perpétuo é constante, porque é imutável. Logo, é supérfluo introduzir na definição da justiça os termos perpétuo e constante.

5. Demais. – Dar o seu direito a cada um é próprio do chefe. Ora, se a justiça é a que dá a cada um o seu direito, resulta que ela só existe no chefe. O que é inadmissível.

6. Demais. – Agostinho diz que a justiça é o amor que só serve a Deus Logo, não dá a cada um, o que é seu.

SOLUÇÃO. – A referida definição da justiça é conveniente se for entendida como deve. Pois, sendo toda virtude um hábito, que é o princípio dos atos bons, necessariamente a virtude há de ser definida por um ato bom, cujo objeto é a matéria própria dela. Ora, a matéria própria da justiça são os atos relativos a outrem, como a seguir se dirá. Por onde, o ato de justiça é determinado relativamente à sua matéria própria e ao seu objeto, quando se diz: dar a cada um, o que lhe pertence; porque, como Isidoro diz, chama-se justo aquele que observa a justiça. Mas, para um ato, relativo a uma determinada matéria, ser virtuoso; é necessário que seja voluntário, estável e firme. Pois, como diz o Filósofo, o ato de virtude exige, primeiro, que o sujeito o pratique cientemente; segundo, com eleição, e para um fim devido; terceiro, que seja imutável. Ora, a primeira dessas condições está inclusa na segunda, pois, o que fazemos por ignorância é involuntário, segundo Aristóteles. Por onde, na definição da justiça, enuncia-se primeiro à vontade, para mostrar que o ato de justiça deve ser voluntário. Acrescentase porém a constância e a perpetuidade para designar a estabilidade do ato. Portanto, a referida definição da justiça é completa, sendo tomado o ato pelo hábito, mas, que é especificado por aquele; pois, o hábito implica relação com o ato. E quem quisesse reduzir essa definição à sua forma devida, poderia dizer: a justiça é um hábito pelo qual, com vontade constante e perpétua. atribuímos a cada um o que lhe pertence. Definição quase idêntica à do Filósofo, quando diz: a justiça é um hábito que nos faz agir escolhendo o que é justo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A vontade, no caso, designa um ato e não uma potência. Pois, os autores costumam definir o hábito pelo ato; assim diz Agostinho, que a fé consiste em crer o que não vês.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem mesmo a justiça é essencialmente a retidão, mas só, causalmente; pois, é um hábito pelo qual agimos e queremos com retidão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vontade pode ser chamada perpétua de dois modos. De um modo, relativamente ao ato, que dura perpetuamente. E, assim, só a vontade de Deus é perpétua. De outro modo, relativamente ao objeto, quando, por exemplo, alguém quer perpetuamente fazer alguma coisa. E isto o reclama a ideia de justiça, para a qual não basta querermos observá-la por algum tempo, num certo negócio; pois, é difícil encontrar quem queira agir sempre injustamente; mas, é preciso que tenhamos a vontade perpétua de observar sempre a justiça.

RESPOSTA À QUARTA. – Perpétuo, não querendo significar a duração perpétua do ato da vontade, não se acrescentou superfluamente constante. De modo que, assim como o dito vontade perpétua significa o nosso propósito perpétuo de observar a justiça, assim também a expressão constante significa o nosso firme perseverar em tal propósito.

RESPOSTA À QUINTA. — O juiz dá a cada um o que lhe pertence, mandando e dirigindo; porque o juiz é a justiça animada, e o chefe é o guarda da justiça, como diz Aristóteles, o passo que os súbditos dão a cada qual o que lhe pertence, a modo de execução.

RESPOSTA À SEXTA. – Assim como o amor de Deus inclui o do próximo, conforme se disse, assim, o servirmos a Deus implica em darmos a cada um o que lhe devemos.

Art. 2 - Se a justiça é sempre relativa a outrem.

O segundo discute-se assim. – Parece que a justiça nem sempre é relativa a outrem.

1. – Pois, diz o Apóstolo, que a justiça de Deus é infundida pela fé de Jesus Cristo. Ora, a fé não supõe relação entre um homem e outro. Logo, nem a justiça.

2. Demais. – Segundo Agostinho, à justiça pertence por servir a Deus, governar tudo o que está sujeito ao homem. Ora, o apetite sensitivo está sujeito ao homem, como se vê na Escritura, onde diz: A tua concupiscência estar-te-á -sujeita, isto é, a do pecado, e tu dominarás sobre ela. Logo, à justiça pertence fazermos dominar o nosso próprio apetite. E, então, haverá justiça de nós para nós mesmos.

3. Demais. – A justiça de Deus é eterna. Ora, nada há de coeterno com Deus. Logo, não é da natureza da justiça ser relativa a outrem.

4. Demais. – Assim como as ações relativas a outrem, assim também as que dizem respeito a nós mesmos devem ser retificadas. Ora, a justiça retifica as seções, conforme à Escritura: A justiça do simples fará feliz o seu caminho. Logo, diz respeito, não só às nossas relações com outrem, mas também às conosco mesmo.

Mas, *em contrário*, diz Túlio, que a justiça abrange, por natureza, a sociedade dos homens entre si e a comunidade de vida. Ora, isto implica relações com outrem. Logo, a justiça diz respeito só ao que é relativo a outrem.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o nome de justiça, implicando a igualdade, está em a natureza da justiça ser relativa a outrem; pois, nada é igual a si mesmo, mas, a outrem. E como o próprio da justiça é retificar os atos humanos, segundo dissemos, é necessário que essa relação com outrem, que a justiça exige, diga respeito a agentes que podem agir diversamente. Ora, os atos pertencem o suposto e ao ser total e não, propriamente fazendo, às partes e às formas ou potências. Assim, não dizemos, com propriedade - pois, só por semelhança poderíamos dizê-lo - que as mãos ferem, mas, o homem, por meio delas; nem, que o calor aquece, mas, o fogo, pelo calor. Por onde; a justiça propriamente dita exige diversidade de supostos e, portanto, não pode ser senão de um homem para com outro. Mas, por semelhança, admitimos, num mesmo homem, diversos princípios ativos, como se fossem agentes diversos; assim, a razão, o irascível e o concupiscível. Por onde, metaforicamente, dizemos que há justiça, num mesmo homem, quando a razão governa o irascível e o concupiscível e quando estas potências obedecem à razão. E, universalmente, quando a cada parte do homem é atribuído o que lhe convém. Por isso, diz o Filósofo, que essa justiça é chamada metafórica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A justiça, que a fé produz em nós é a que justifica o ímpio, e consiste na ordem devida das partes da alma, como dissemos, quando tratamos da justificação do ímpio. Ora, isto pertence à justiça assim chamada por metáfora, que pode existir mesmo em quem vive uma vida solitária.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – A justiça de Deus é abeterno, fundada numa vontade e num propósito eternos; e nisto consiste principalmente a justiça. Embora não seja eterna no seu efeito, pois, nada é coeterno com Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Os atos que dizem respeito ao homem para consigo mesmo retificam-se suficientemente uma vez retificadas as paixões, pelas outras virtudes morais. Mas, as ações relativas a outrem precisam de uma retificação especial, não somente relativa ao agente, mas também aquele a quem se referem. Por onde, a elas diz respeito uma virtude especial, que é a justiça.

Art. 3 - Se a justiça é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a justiça não é uma virtude.

1. – Pois, diz o Evangelho: Depois de terdes feito tudo o que vos foi mandado, dizei: Somos uns servos inúteis, fizemos o que devíamos fazer. Ora, não é inútil praticar obras de justiça, porquanto, diz Ambrósio. Não consideramos como útil o ganho de uma soma de dinheiro, mas, antes, a aquisição da piedade. Logo, o fazer alguém o que deve não é obra de virtude. Ora, é obra de justiça, e, portanto, a justiça não é virtude.

2. Demais. – O que se faz necessariamente não é meritório. Ora, é de necessidade dar a cada um, o que lhe pertence, obra de justiça. Logo, não é meritório. Ora, nós merecemos pelos atos de virtude. Portanto, a justiça não é uma virtude.

3. Demais. – Toda virtude moral tem por objeto uma ação. Ora, o que não existe exteriormente não é uma ação, mas, um produto da arte, como está claro no Filósofo. Mas, sendo próprio da justiça fazer alguma obra exterior, justa em si mesma, resulta que a justiça não é uma virtude moral.

Mas, *em contrário*, Gregório diz que a estrutura completa das boas obras resulta das quatro virtudes, a saber, a temperança, a prudência, a fortaleza e a justiça.

SOLUÇÃO. – A virtude humana torna bom o ato humano e o agente que o pratica, o que é próprio da justiça. Pois, os atos humanos são bons por se sujeitarem à regra da razão, que os retifica. Por onde, a justiça, retificando as ações humanas, é claro que as torna boas. E, como diz Túlio, por causa da sua justiça é que certos homens se chamam bons. Por onde, como diz no mesmo lugar, nela é máximo o esplendor da virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem faz o que deve não dá nenhum lucro aquele para com quem assim agiu, mas, somente se absteve de lhe causar dano. Fez, porém, algo de útil para si mesmo, por ter feito com vontade espontânea e pronta o que devia: o que é proceder virtuosamente. Donde o dizer a Escritura: A sabedoria de Deus ensina a temperança e a justiça, a prudência e a fortaleza, que é o mais útil que há na vida para os homens, isto é, aos virtuosos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há uma dupla necessidade. Uma, de coação. E esta, repugnando à vontade, elimina a ideia de mérito. Outra é a proveniente da obrigação imposta pelo preceito, isto é, a necessidade do fim; quando, por exemplo, não podemos conseguir o fim da virtude, se não o fizermos. E tal necessidade não exclui a ideia do mérito, por fazermos voluntariamente o que é assim necessário. Exclui, porém, a glória da supererogação, conforme àquilo da Escritura: Se prego o Evangelho, não tenho de que gloriar-me; pois me é imposta essa obrigação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A justiça não tem por objeto as coisas exteriores, pelas fazer, o que é próprio da arte; mas, pelas usar, nas suas relações com outrem.

Art. 4 - Se o sujeito da justiça é a vontade.

O quarto discute-se assim. – Parece que o sujeito da justiça não é a vontade.

1. – Pois, a justiça é às vezes chamada verdade. Ora, a verdade não reside na vontade, mas, no intelecto. Logo, o sujeito da justiça não é a vontade.

2. Demais. – A justiça supõe relação com outrem. Ora, ordenar uma coisa para outra é próprio da razão. Logo, o sujeito da justiça não é a vontade, mas, antes, a razão.

3. Demais. – A justiça, não se ordenando ao conhecimento, não é uma virtude intelectual. Donde se conclui que é uma virtude moral. Ora, o sujeito das virtudes morais é o racional por participação, que é o irascível e o concupiscível, como está claro no Filósofo. Logo, o sujeito da justiça não é a vontade, mas, antes, o irascível e o concupiscível.

Mas, *em contrário*, diz Anselmo, que a justiça é a retidão da vontade, retidão observada pelo que em si mesma é.

SOLUÇÃO. – É sujeito de uma virtude a potência, cujos atos a virtude é ordenada a retificar. Ora, a justiça não se ordena a dirigir nenhum ato cognoscitivo; pois, não somos considerados justos por conhecermos com retidão alguma coisa. Logo, o sujeito da justiça não é o intelecto ou a razão, que é uma potência cognoscitiva. Mas, como somos considerados justos por agirmos retamente, e o princípio próximo do agir é a potência apetitiva, necessariamente a justiça tem nalguma potência apetitiva o seu sujeito. Ora, há um duplo apetite, a saber: à vontade, que se funda na razão, e o sensitivo, consequente à apreensão sensível, que se divide em irascível e concupiscível, como estabelecemos na Primeira Parte. Ora, dar a cada um o que lhe pertence não pode proceder do apetite sensitivo, porque a apreensão sensitiva não pode chegar até a consideração da proporcionalidade entre uma e outra, o que é próprio

da razão Por onde, a justiça não pode ter como sujeito o irascível ou o concupiscível, mas, só a vontade. Por isso o Filósofo define a justiça pelo ato de vontade, como do sobredito claramente resulta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sendo a vontade um apetite racional, daí vem que à retidão da razão, à que chamamos verdade, quando impressa na vontade, pela sua união com a razão, damos-lhe o nome de verdade. Donde, às vezes, o chamar-se à justiça verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vontade busca o seu objeto, conseqüentemente à apreensão racional. Por onde, como a razão ordena uma coisa para outra, a vontade pode querer uma ordenadamente à outra, o que é próprio da justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Racional por participação não só é o irascível e o concupiscível, mas também, todo apetite, como diz Aristóteles. Porque todo apetite obedece à razão. Ora, no apetite se inclui a vontade. Por onde, a vontade pode ser o sujeito da virtude moral.

Art. 5 - Se a justiça é uma virtude geral.

O quinto discute-se assim. – Parece que a justiça não é uma virtude geral.

1. – Pois, a justiça entra na mesma divisão das outras virtudes, como diz a Escritura: Ensina a temperança e a prudência, a justiça e a fortaleza. Ora, o geral não entra na mesma divisão e na mesma enumeração das espécies que ele abrange. Logo, a justiça não é uma virtude geral.

2. Demais. – Como a justiça é considerada uma das virtudes cardeais, assim também a temperança e a fortaleza. Ora, nem a temperança nem a fortaleza são consideradas virtudes gerais. Logo, também e de nenhum modo deve sê-lo a justiça.

3. Demais. – A justiça sempre é relativa a outrem, como já se disse. Ora, o pecado cometido contra o próximo não é um pecado geral, mas se opõe ao que o homem comete contra si mesmo. Logo, também a justiça não é uma virtude geral.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera a justiça como a virtude total.

SOLUÇÃO. – A justiça como já dissemos, ordena o homem nas suas relações com outrem. O que pode ser de dois modos: com outrem singularmente considerado; ou, com outrem, em geral, isto é, no sentido em que quem serve a uma comunidade serve a todos os indivíduos nela contidos. Ora, de um e outro modo pode-se aplicar a justiça, na sua ideia própria. Pois, é manifesto que todos os que fazem parte de uma comunidade, estão para esta como a parte para o todo. Ora, por tudo o que é a parte pertence ao todo; por onde, qualquer bem da parte se ordena ao bem do todo. Portanto, assim sendo, o bem de qualquer virtude, quer o da que ordena o homem para consigo mesmo, quer o da que o ordena a qualquer outra pessoa singular, é referível ao bem comum, para o qual a justiça ordena. E, li esta luz, os atos de todas as virtudes podem pertencer à justiça, enquanto esta ordena o homem para o bem comum. Por onde, a justiça é considerada uma virtude geral. E como o próprio da lei é ordenar o homem para o bem comum, como já estabelecemos aí resulta que essa justiça geral, ao modo que referimos, chama-se justiça legal, porque, obedecendo-lhe o homem procede de acordo com a lei, ordenadora de todos os atos para o bem comum.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A justiça entra na mesma divisão e na mesma enumeração que as outras virtudes, não enquanto geral, mas, enquanto virtude especial, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A temperança e a fortaleza residem no apetite sensitivo, isto é, no concupiscível e no irascível. Ora, essas potências apeteem certos bens particulares, assim como os sentidos conhecem o particular, Mas, o sujeito da justiça é o apetite intelectivo, capaz de atingir o bem universal, que o intelecto pode apreender. Por onde, a justiça pode, mais que a temperança ou a fortaleza, ser uma virtude geral.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os atos ordenados para nós mesmos se ordenam para outrem, sobretudo em consideração do bem comum. Por isso, a justiça legal, enquanto ordena para o bem comum, pode chamar-se virtude geral. E pela mesma razão a injustiça pode ser chamada um pecado geral; donde o dizer a Escritura, que todo pecado é uma iniquidade.

Art. 6 - Se a justiça geral inclui essencialmente todas as outras virtudes.

O sexto discute-se assim. – Parece que a justiça geral inclui essencialmente todas as outras virtudes.

1. – Pois, diz o Filósofo, que a virtude e a justiça legal é idêntica a todas as virtudes, mas o ser delas não é o mesmo. Ora, coisas que diferem só pelo ser, ou pela noção, não diferem pela essência. Logo, a justiça inclui essencial e identicamente todas as virtudes.

2. Demais. – Toda virtude que não inclui essencial e identicamente a todas as outras, faz parte das virtudes. Ora, a referida justiça, como o Filósofo diz no mesmo lugar, não é parte da virtude, mas, a virtude total. Logo, a referida justiça inclui essencialmente todas as virtudes.

3. Demais. – Os hábitos não se diversificam essencialmente por ordenar uma virtude o seu ato para um fim mais alto. Assim, o hábito da temperança é essencialmente o mesmo, ainda que o seu ato se ordene ao bem divino. Ora, a justiça legal faz com que os atos de todas as virtudes se ordenem a um fim mais alto, isto é, ao bem comum da multidão que tem preeminência sobre o do particular. Logo, parece que a justiça inclui essencialmente todas as virtudes.

4. Demais. – Todo bem da parte se ordena ao do todo; e portanto se para ele não se ordenar, é vão e inútil. Ora, tal não pode ser o que é segundo a virtude. Logo, parece- que não pode haver ato de nenhuma virtude, que não pertença à justiça geral, que ordena para o bem comum. E, assim, parece que a justiça geral inclui essencialmente todas as virtudes.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que muitas podem praticar a virtude relativamente aos seus atos próprios; não a podem, porém, em relação a outrem. E, noutro lugar: a virtude do homem bom e a do bom cidadão não são absolutamente idênticas. Ora, a virtude do bom cidadão é a justiça geral, que nos ordena para o bem comum. Logo, a justiça geral não é o mesmo que a virtude comum; mas, uma pode existir sem a outra.

SOLUÇÃO. – De dois modos uma coisa pode ser chamada geral. - De um modo, por predicação; assim, animal é um termo geral aplicável ao homem, ao cavalo e a outros seres semelhantes. E, neste sentido, necessário é que seja o geral essencialmente o mesmo que o que ele abrange; porque o gênero pertence á essência da espécie e entra na definição dela. - De outro modo, chamamos geral ao que o é segundo a virtude; assim, a causa universal relativamente a todos os seus efeitos, como o sol, relativamente a todos os corpos iluminados ou alterados pela sua ação. E, neste sentido, não é necessário que o geral seja essencialmente idêntico com o que abrange, porque a essência da causa não é a mesma que a do efeito.

Ora, deste modo, conforme ao que já dissemos, a justiça legal é chamada virtude geral; isto é, enquanto ordena os atos das outras virtudes para o seu fim; o que é movê-las a todas pelo império. Assim como, pois, a caridade pode chamar-se virtude geral, por ordenar os atos de todas as virtudes para o bem divino; assim também, a justiça legal, por ordenar os atos de todas as virtudes para o bem comum. Portanto, assim como a caridade que visa o bem divino como seu objeto próprio, é uma virtude especial, por essência; assim também a justiça legal é uma virtude especial, por essência, enquanto visa o bem comum como seu objeto próprio. E assim, está no chefe, como principal e arquitetonicamente; nos súditos, porém, secundariamente e como ministra.

Contudo, qualquer virtude chama-se justiça legal, enquanto ordenada para o bem comum pela referida virtude, especial pela sua essência, mas, geral como virtude. E, conforme a este modo de falar, a justiça legal inclui essencialmente todas as virtudes, mas difere racionalmente. E neste sentido é que se exprime o Filósofo.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTA À PRIMEIRA E À SEGUNDA OBJEÇÕES.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também essa objeção, assim interpretada, é procedente, relativamente à justiça legal, enquanto que a virtude imperada por essa justiça se chama justiça legal.

RESPOSTA À QUARTA. – Qualquer virtude, na sua aceção própria, ordena o seu ato ao fim próprio dela. Não é porém, pela sua essência mesma que se ordena a um fim ulterior, sempre ou algumas vezes; mas, por influência de uma virtude superior. E, assim, há de haver, por força, uma virtude superior, que ordena todas as outras para o bem comum, que é a justiça legal, essencialmente diversa de todas as outras.

Art. 7 - Se há uma justiça particular além da justiça geral.

O sétimo discute-se assim. – Parece que não há uma justiça particular além da justiça geral.

1. – Pois, na ordem da virtude, como na da natureza, nada é supérfluo. Ora, a justiça geral ordena suficientemente o homem em todas as suas relações com outras. Logo, não é necessária nenhuma justiça particular.

2. Demais. – A unidade e a multiplicidade não diversificam as espécies de virtude. Ora, a justiça legal ordena os homens uns para os outros, enquanto vivem na sociedade, como do sobredito resulta. Logo, não há outra espécie de justiça que regula as relações particulares dos homens entre si.

3. Demais. – Entre o particular e a sociedade civil é meio termo a sociedade doméstica. Se, pois, há uma justiça particular, própria à pessoa singular, além da justiça geral, pela mesma razão deve haver uma justiça econômica que ordena o homem para o bem comum de uma determinada família. O que não se admite. Logo, também não é admissível uma justiça particular, além da justiça legal.

Mas, *em contrário*, Crisóstomo, àquilo do Evangelho – Bem aventurados os que têm fome e sede de justiça - diz: Refere-se à justiça como virtude universal, ou particular, contrária à avareza.

SOLUÇÃO. – Como se disse a justiça legal não abrange essencialmente todas as virtudes; mas, é necessário, além dela, que ordena imediatamente o homem para o bem comum, existirem outras virtudes que o ordenem imediatamente para os bens particulares. As quais podem dizer respeito ou a nós mesmos ou a uma outra pessoa singular. Por onde, assim como, além da justiça legal, é necessário existam certas virtudes particulares, como a temperança e a fortaleza, que ordenam o homem para si

mesmo; assim também, além da justiça legal, é necessário haver uma certa justiça particular, que o ordene nas suas relações com os particulares.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A justiça legal por certo ordena suficientemente o homem nas suas relações com outrem: quanto ao bem comum, imediatamente, quanto ao bem de cada particular, mediamente. Por onde, é necessário haver uma justiça particular, que ordene imediatamente as relações que respeitam o bem dos particulares entre si.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bem comum da cidade e o particular de cada um não diferem só pelo mais e pelo menos, mas, por, uma diferença formal. Pois, uma é a noção do bem comum e outra, a do particular; assim como, uma é a noção do todo e outra, a da parte. Por isso, o Filósofo ensina: Não dizem bem os que fazem diferir a cidade e a família, e outras realidades semelhantes, só pelo mais e pelo menos, e não, pela espécie.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A sociedade doméstica, segundo o Filósofo, distingue-se pelas três uniões, a saber: da mulher e do marido; do pai e do filho e a do senhor e do escravo, cujas pessoas são como que uma, parte da outra. Por onde, não é a justiça geral a que regula as relações dessas pessoas, mas, uma espécie de justiça, isto é, a econômica, como diz Aristóteles.

Art. 8 - Se a justiça particular tem matéria especial.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a justiça particular não tem matéria especial.

1. – Pois, aquilo da Escritura - O quarto destes rios é o Eufrates - diz a Glosa: Eufrates quer dizer frugífero; nem se diz para que ponto ele corre, porque a justiça pertence a todas as partes da alma. Ora, isto não seria, se ela tivesse matéria especial; porque toda matéria especial pertence a alguma potência especial. Logo, a justiça particular não tem matéria especial.

2. Demais. – Agostinho diz que são quatro as virtudes da alma, que constituem a nossa vida espiritual, a saber: a temperança, a prudência, a fortaleza e a justiça; e diz ser a quarta a justiça, que se encontra em todas as outras. Logo, a justiça particular, que é uma das quatro virtudes cardeais, não tem matéria especial.

3. Demais. – A justiça dirige suficientemente o homem nas suas relações com outrem. Ora, por todas as coisas desta vida o homem pode ordenar-se a outrem. Logo, a matéria da justiça é geral e não, especial.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que há uma justiça particular, que respeita especialmente às relações da vida.

SOLUÇÃO. – Tudo o que pode ser retificado pela razão constitui matéria da virtude moral, que é definida pela razão reta, como está claro no Filósofo. Ora, a razão pode retificar tanto as paixões inferiores da alma, como as ações exteriores e as coisas externas que servem ao uso do homem. Mas, nas ações exteriores e nas coisas externas, pelas quais os homens estabelecem relações entre si, o que se leva em conta é a relação entre um homem e outro; nas paixões interiores, porém, o que se considera é a retificação do homem, em si mesmo. Por onde, a justiça, ordenando-nos para outrem, não abrange toda a matéria da virtude moral, mas, só a que respeita às seções exteriores e às coisas, encarando-as no ponto de vista especial de fundarem as relações dos homens entre si.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A justiça pertence, certo, a uma parte da alma na qual tem o seu sujeito, a saber, à vontade que, pelo seu império, move todas as artes da alma. E assim, a justiça, não diretamente, mas por uma como redundância, pertence a todas as outras partes da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como já dissemos, as virtudes cardeais tem uma dupla acepção: ora, são consideradas virtudes especiais relativas a matérias determinadas; ora, significam certos modos gerais da virtude. E é neste último sentido que fala Agostinho. Pois, diz que a prudência é o conhecimento das coisas que devemos desejar e das que devemos evitar; a temperança consiste em refreiar a cobiça na busca do que deleita temporalmente; a fortaleza é a firmeza da alma na luta contra os sofrimentos temporais; a justiça abrange-as a todas, é o amor de Deus e do próximo, amor que é a raiz comum de todos os nossos atos relativos a outrem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As paixões interiores, que são parte da matéria moral, não se ordenam, em si mesmas, para outrem, ordenação que implica a ideia especial de justiça. Mas, os efeitos delas, isto é, as operações exteriores, se ordenam para outrem. Donde não se conclui que a matéria da justiça seja geral.

Art. 9 - Se a justiça versa sobre as paixões.

O nono discute-se assim. – Parece que a justiça é relativa às paixões.

1. – Pois, diz o Filósofo, que a virtude moral versa sobre o prazer e a tristeza. Ora, o prazer, isto é, a deleitação, e a tristeza são determinadas paixões, como se disse, quando se tratou das paixões. Logo, a justiça, sendo uma virtude moral, versa sobre as paixões.

2. Demais. – A justiça retifica as nossas ações relativas a outrem. Ora, essas ações não podem ser retificadas, se não o forem as paixões; pois, da desordem destas provém a daquelas. Assim, a concupiscência das práticas venéreas conduz ao adultério; e o amor exagerado ao dinheiro leva ao furto. Logo, a justiça versa necessariamente sobre as paixões.

3. Demais. – Assim como a justiça particular, assim também a justiça legal regula os nossos atos relativos a outrem. Ora, a justiça legal versa sobre as paixões; do contrário, não se estenderia a todas as virtudes, das quais algumas versam manifestamente sobre as paixões.

Mas, *em contrário*, O Filósofo diz, que ela versa sobre os nossos atos.

SOLUÇÃO. – Duas coisas põem em evidência a verdade desta questão. - A primeira é o sujeito da justiça, que é a vontade, cujos movimentos ou atos não são paixões como dissemos; pois, só os movimentos do apetite sensitivo é que se chamam paixões. Por onde, a justiça não versa sobre as paixões, como se dá com a temperança e a fortaleza, pertencentes ao irascível e ao concupiscível, que versam sobre elas. - A segunda é a matéria. Pois, a justiça regula os nossos atos relativos a outrem. Ora, não é pelas paixões interiores que comunicamos imediatamente com outrem. Por onde, a justiça não versa sobre as paixões.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nem toda virtude moral tem como matéria o prazer e a tristeza; assim, a fortaleza versa sobre o temor e a audácia. Mas, todas as virtudes morais se ordenam para o prazer e a tristeza, como para certos fins consequentes. Pois, conforme diz o Filósofo, o prazer e a tristeza constituem um fim principal, referindo-nos ao qual dizemos que tal coisa é bem e tal outra, mal. E, deste modo, são também matéria da justiça; porque não é justo quem não se compraz com atos justos, segundo Aristóteles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os atos exteriores são um meio termo, de certo modo, entre as coisas exteriores, que lhes constituem a matéria, e as paixões interiores, que são os princípios deles. Ora, pode, às vezes, haver falta num desses elementos, sem haver no outro. Por exemplo, quem furtasse um bem de outrem, não pelo desejo de tê-lo, mas, pelo de ser nocivo; ou, inversamente, se alguém o cobiçasse, sem, contudo, querer furtá-lo. Ora, a retificação dos atos, enquanto se completam exteriormente, pertence à justiça; mas, o retificá-los, enquanto nascidos das paixões, pertence às outras virtudes morais que versam sobre elas. Por onde, o furtar as coisas alheias lesa a justiça porque contraria a igualdade que deve existir nas coisas exteriores; a liberalidade, por proceder da cobiça imoderada das riquezas. Ora, como os atos externos não se especificam pelas paixões internas, mas, antes, pelas coisas externas, que são os seus objetos, resulta que, propriamente falando, os atos externos constituem a matéria, mais, da justiça, que das outras virtudes morais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O bem comum é o fim das pessoas particulares que vivem em comunidade; assim como o bem do todo é o de cada parte. Ao passo que o bem de um particular não é o fim de outro. Por onde, a justiça legal, que ordena para o bem comum, pode aplicar-se às paixões interiores, que formam, de certo modo, a disposição própria de cada um, mais do que a justiça particular, que nos ordena ao bem particular de outrem. Embora a justiça legal mais principalmente se estenda aos atos externos das outras virtudes, isto é, enquanto a lei nos manda praticar obras próprias do homem forte, do temperado e do pacífico, como diz Aristóteles.

Art. 10 - Se a mediedade da justiça é uma mediedade real.

O décimo discute-se assim. – Parece que a mediedade da justiça não é uma mediedade real.

1. – Pois, a ideia do gênero aparece em todas as espécies. Ora, a virtude moral é definida como um hábito eletivo, consistindo numa mediedade e determinada pela nossa razão. Logo, a justiça consiste numa mediedade, não, real, mas, racional.

2. Demais. – Os bens absolutos não são susceptíveis de aumento e de diminuição e, por consequência, nem de mediedade, como as virtudes claramente o mostram, e Aristóteles o diz. Ora, a justiça versa sobre bens absolutos, como o prova Aristóteles. Logo, na justiça não há mediedade real.

3. Demais. – Diz-se que as outras virtudes comportam uma mediedade racional e não, real, porque essa mediedade varia de pessoa para pessoa. Pois, o que para um muito, é pouco para outro, como diz Aristóteles. Ora, o mesmo também se dá com a justiça; assim, quem feriu um chefe não é punido com a mesma pena que castiga quem feriu um particular. Logo, na justiça também não há mediedade real, mas racional.

Mas, *em contrário*, o Filósofo funda a mediedade da justiça numa proporção aritmética, o que é uma mediedade real.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos as outras virtudes morais, que não a justiça, regulam principalmente as paixões, cuja retificação não depende senão do sujeito mesmo a que elas pertencem, fazendo, por exemplo, com que ceda à ira e ao desejo, como deve, de conformidade com as diversas circunstâncias. Por onde, a mediedade dessas virtudes não implica nenhuma proporção entre uma coisa e outra, mas, só relativamente ao sujeito da virtude. E, por isso, nelas a mediedade é só dependente da nossa razão. A matéria da justiça, porém, é a obra externa, enquanto que esta, ou o seu objeto, mantém a proporção devida com outra pessoa. Por onde, a mediedade da justiça consiste numa certa proporção de igualdade

entre a nossa obra externa e uma outra pessoa. Ora, o igual é uma mediedade real entre o mais e o menos, como diz Aristóteles Logo, a mediedade da justiça é real.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A mediedade real é também mediedade racional. Por onde, a justiça realiza a ideia de virtude moral.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos podemos considerar um bem absoluto. - Primeiro, por ser bem a todos os respeitos; assim o são as virtudes. E, então, em tais bens absolutos não há lugar para meio e extremos. - Noutro sentido, bem absoluto é o que por natureza o é, embora, pelo abuso, possa vir a ser um mal, como se dá com as riquezas e as honras. E tais bens são susceptíveis de aumento, de diminuição e de mediedade, em relação aos que podem usar bem ou mal deles. Ora, a justiça versa sobre os bens absolutos, neste segundo sentido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A injúria assacada contra um chefe não tem as mesmas proporções que a assacada contra um particular. Por onde e necessariamente a justiça vindicativa há de se proporcionar diferentemente a uma e outra. O que implica uma diversidade real e não somente racional.

Art. 11 - Se o ato da justiça consiste em dar a cada um, o que lhe pertence.

O undécimo discute-se assim. – Parece que o ato de justiça não consiste em dar a cada um o que lhe pertence.

1. – Pois, Agostinho diz que é próprio da justiça socorrer os miseráveis. Ora, socorrendo os miseráveis, nós lhes damos não o que lhes pertence, mas, o que nos pertence. Logo, o ato da justiça não consiste em dar a cada um o que lhe pertence.

2. Demais. – Túlio diz que a beneficência, a que podemos chamar benignidade ou liberalidade, é própria da justiça. Ora, a liberalidade consiste em dar a outrem do que é nosso e não, o que lhe pertence. Logo, o ato da justiça não consiste em dar a outrem o que lhe pertence.

3. Demais. – A justiça pertence não somente distribuir as coisas do modo devido, mas ainda, coibir os atos injuriosos, como, o homicídio, o adultério e outros semelhantes. Ora, dar a cada um o seu, parece que é o que só consiste a distribuição das coisas. Logo, não caracterizamos suficientemente um ato de justiça dizendo que ele consiste em dar a cada um o que lhe pertence.

Mas, *em contrário*, Ambrósio: justiça é a que dá a cada um o que lhe pertence e não reclama o alheio; descuida a utilidade própria para salvaguardar a utilidade comum.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a matéria da justiça é a ação exterior, enquanto que esta ação mesma ou a coisa sobre que ela se exerce tem relação com outra pessoa, relação que deve ser regulada pela justiça. Ora, chama-se nosso o que nos é devido por uma igualdade proporcional. Por onde, o ato próprio da justiça não consiste senão em dar a cada um o que lhe pertence.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A justiça, enquanto virtude cardeal estão anexas certas virtudes secundárias, como a misericórdia, a liberalidade e outras semelhantes, conforme a seguir se verá. Por onde, socorrer aos miseráveis, que é próprio da misericórdia ou da piedade; e fazer bem liberalmente, o que é próprio à liberalidade, atribuem-se, por uma certa redução, à justiça, como à virtude principal.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO**.

RESPOSTA À TERCEIRA. - Como diz o Filósofo, tudo o que ultrapassa a medida, em matéria de justiça, é chamado, por extensão, lucro; assim como tudo o que não a atinge chama-se dano. E isto porque a justiça se exerce principalmente e recai mais comumente sobre as trocas voluntárias das coisas, por exemplo, a compra e venda, às quais se aplicam propriamente as denominações supra-referidas. E daí o derivaram esses nomes para tudo o que pode constituir objeto de justiça. Ora, o mesmo raciocínio tem cabida no concernente a dar a cada um o que lhe pertence.

Art. 12 - Se a justiça tem preeminência sobre todas as virtudes orais.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que a justiça não tem preeminência sobre todas as virtudes morais.

1. – Pois, à justiça é próprio dar a outrem o que lhe pertence; ao passo que é próprio à liberalidade levar-nos a dar do que é nosso; o que é mais virtuoso. Logo, a liberalidade é maior virtude que a justiça.

2. Demais. – Não nos orna senão o que é mais digno que nós. Ora, a magnanimidade é um ornamento, não só da justiça, como de todas as virtudes, segundo Aristóteles. Logo, a magnanimidade é mais nobre que a justiça.

3, Demais. – A virtude versa sobre o que é difícil e bom, como diz Aristóteles. Ora, a fortaleza versa sobre o perigo da morte, mais difícil que a justiça.

Mas, *em contrário*, diz Túlio: Na justiça, o esplendor da virtude, que faz os homens serem denominados bons, é máximo.

SOLUÇÃO. – Se se trata da justiça legal, é manifesto que ela é a mais preclara de todas as virtudes morais, pois, o bem comum tem preeminência sobre o bem particular. E por isso, o Filósofo diz que a preclaríssima das virtudes é a justiça, e nem Vesper, nem Lúifer é tão admirável como ela.

Mas, mesmo tratando-se da justiça particular, podemos dizer que ela é mais excelente que as outras virtudes morais, por duas razões. - Das quais a primeira pode ser deduzida do sujeito, isto é, porque reside na parte mais nobre da alma, a saber, o apetite racional ou a vontade. Ao passo que as outras virtudes morais residem no apetite sensitivo, a que pertencem as paixões, que são a matéria das referidas virtudes. - A segunda razão se funda no objeto. Pois, as outras virtudes tiram o seu mérito do bem mesmo de quem as pratica, ao passo que a justiça o tira de sermos virtuosos nas nossas relações com outrem. E, assim, a justiça é, de certo modo, o bem de outrem, como diz Aristóteles. E, por isso diz ainda ele: e a virtude é uma potência benfazeja, as máximas virtudes são, necessariamente, as que mais úteis são aos outros. Por isso, os fortes e os justos são os mais honrados, porque a fortaleza é útil na guerra; a justiça, porém, na guerra e na paz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora, pela liberalidade, demos do que é nosso, contudo o fazemos levando em conta o bem da nossa própria virtude. Ao passo que pela justiça damos a outrem o que lhe pertence, levando em conta o bem comum. E, além disso, a justiça é observada para com todos, ao passo que a todos não pode estender-se a liberalidade. E, além disso, a liberalidade, pela qual damos do que é nosso, funda-se na justiça, pela qual a cada um se lhe conserva o seu.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A magnanimidade, acrescentada à justiça, aumenta-lhe a bondade; porém, sem a justiça, nem mesmo teria a natureza de virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fortaleza, embora verse sobre o difícil, não versa, contudo, sobre o melhor, pois, só é útil na guerra; ao passo que a justiça o é na guerra e na paz, como dissemos.

Questão 59: Da injustiça.

Em seguida devemos tratar da injustiça.

Art. 1 - Se a injustiça é um vício especial.

O primeiro discute-se assim – Parece que a injustiça não é um vício especial.

1. – Pois, diz a Escritura: Todo pecado é uma iniquidade. Ora, parece que iniquidade é o mesmo que injustiça, porque, se a justiça é uma igualdade, a injustiça há de ser uma desigualdade ou iniquidade. Logo a injustiça não é um pecado especial.

2. Demais. – Nenhum pecado especial se opõe a todas as virtudes. Ora, a injustiça se opõe a todas as virtudes; por exemplo, no adultério, opõe-se à castidade; no homicídio, à mansidão, e assim por diante. Logo, a injustiça não é um pecado especial.

3. Demais – A injustiça se opõe à justiça, cujo sujeito é a vontade. Ora, todo pecado depende da vontade, como diz Agostinho. Logo, a injustiça não é um pecado especial.

Mas, *em contrário*, a injustiça se opõe à justiça. Ora, a justiça é uma virtude especial. Logo, a injustiça é um vício especial.

SOLUÇÃO. – Há uma dupla injustiça. - Uma, a ilegal, oposta à justiça legal. E esta é essencialmente um vício especial, porque despreza o bem comum, que é um objeto especial. Mas, pelo seu fim, é um vício geral, porque desprezando o bem comum, o homem pode ser arrastado a todos os pecados. Assim como todos os vícios, enquanto repugnam ao bem comum, têm natureza de injustiça, isto é, são como derivados dela, conforme dissemos, ao tratar da justiça. - De outro modo, chamase injustiça a que implica umas certas desigualdades, em relação a outrem; por exemplo, quando queremos ter mais bens, como as riquezas e as honras, e menos males, como os sofrimentos e os danos. E, então, a injustiça tem uma especial matéria e é um vício particular oposto à justiça particular.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a justiça legal implica uma relação com o bem comum humano assim, a justiça divina implica relação com o bem divino, a que repugna todo pecado. E a esta luz, dizemos que todo pecado é uma iniquidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A injustiça, mesmo a particular, opõe-se diretamente a todas as virtudes; isto é, enquanto que também os atos exteriores pertencem tanto à justiça como às outras virtudes morais, embora diversamente, conforme dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vontade, como a razão, abrange a matéria moral na sua totalidade; isto é, as paixões, e as obras exteriores relativas a outrem. Mas, a justiça aperfeiçoa a vontade só enquanto esta pratica atos relativos a outrem. E o mesmo se dá com a injustiça.

Art. 2 - Se se considera injusto quem comete injustiça.

O segundo discute-se assim. – Parece que se considera injusto quem comete injustiça.

1. – Pois, os hábitos se especificam pelos seus objetos, como do sobredito resulta. Ora, o objeto próprio da justiça é o justo; e o da injustiça, o injusto. Logo, deve ser considerado justo quem pratica a justiça e injusto quem comete injustiça.

2. Demais. – O Filósofo diz ser falsa a opinião de certos, que pensam estar no poder do homem cometer uma injustiça, desde que o queira, e que o justo pode praticar tanto atos justos como injustos. Ora, isto não seria possível se não fosse próprio do injusto praticar a injustiça. Logo, devemos considerar injusto quem pratica a injustiça.

3. Demais. – Todas as virtudes se comportam do mesmo modo relativamente ao seu ato próprio; e o mesmo se dá com os vícios opostos. Ora, todo o que pratica um ato contrário à temperança, chama-se intemperante. Logo, todo o que pratica uma injustiça é considerado injusto.

Mas, *em contrário*, o Filósofo: Há quem faça injustiça e não seja injusto.

SOLUÇÃO. – Assim como o objeto da justiça é uma igualdade relativa às comas exteriores, assim também, o da injustiça é uma desigualdade pela qual damos a outrem mais ou menos do que lhe compete. Ora, a esse objeto se refere o hábito da injustiça mediante o seu ato próprio, que se chama injustificação. Por onde, pode dar-se que quem comete a injustiça não seja injusto, por duas razões. - Primeiro, por falta de relação entre a ação e o seu objeto próprio, a qual recebe a espécie e a denominação do objeto essencial e não, do objeto accidental. Ora, nos atos relativos a um fim, chama-se essencial o que é intencionado, e accidental o que está fora da intenção. Portanto, quem pratica uma injustiça, sem a intenção de a praticar por exemplo, agindo por ignorância, penosa não fazer um ato injusto, esse não pratica uma injustiça, em si e formalmente falando, mas, só por acidente e como que materialmente. Por isso, tal ato não se chama injustificação. - O mesmo pode dar-se, de um segundo modo, por falta de correlação entre o ato e o hábito. Pois, a injustificação pode resultar, às vezes, de uma paixão, como por exemplo, da ira ou da concupiscência; outras vezes, da eleição, a saber, quando ela nos agrada, por si mesma e, então, procede propriamente do hábito, pois, quem tem o hábito busca, em si mesmo, o que a esse hábito convém. Portanto, cometer injustiça intencional e propositalmente é próprio do injusto, enquanto que injusto se chama quem tem o hábito da injustiça. - Mas, fazer injustiças sem intenção, ou por paixão, todos o podem, sem o hábito da injustiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O objeto, em si mesmo e normalmente considerado, especifica o hábito; não, porém, enquanto considerado material e acidentalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é fácil a ninguém cometer a injustiça, de propósito deliberado, não para obter um outro fim, mas por comprazer-se nela; mas só é próprio ao que dela tem o hábito, como diz o filósofo, no mesmo lugar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O objeto da temperança não é, como o da justiça, existente fora do homem; mas, esse objeto, isto é, o que é moderado, é considerado como só relativo ao homem. Por onde, o que é moderado por acidente e fora da intenção, não pode chamar-se temperado nem material nem formalmente; e o mesmo se dá com o imoderado. E, a esta luz, não é a justiça semelhante às outras virtudes morais. Mas, no atinente à relação entre o ato e o hábito, é semelhante às outras em tudo.

Art. 3 - Se podemos sofrer a injustiça voluntariamente.

O terceiro discute-se assim. – Parece que podemos sofrer a injustiça voluntariamente.

1. – Pois, a injustiça é uma desigualdade, como se disse. Ora, quem se lesa a si mesmo fere a igualdade tanto como o que lesa a outrem. Logo, podemos cometer injustiça tanto contra nós mesmos como contra outrem. Ora, quem faz injustiça voluntariamente o faz. Portanto, podemos voluntariamente sofrer uma injustiça, sobretudo quando procedente de nós mesmos.

2. Demais. – Ninguém é punido pela lei civil senão por ter feito alguma injustiça. Ora, os que se matam a si mesmos são punidos pelas leis civis; assim, como nos diz o Filósofo, eram privados, antigamente, das honras da sepultura. Logo, podemos cometer injustiça contra nós mesmos e, portanto, é possível sofrê-las voluntariamente.

3. Demais. – Ninguém faz injustiça senão contra outrem, que a sofre. Ora, podemos fazer uma injustiça a outrem, que a quer; por exemplo, se lhe vendemos uma coisa mais cara do que ela vale. Logo, é possível sofreremos injustiça voluntariamente.

Mas, *em contrário*, sofrer uma injustiça é contrário a fazê-la. Ora, ninguém comete uma injustiça senão voluntariamente. Logo, por contrariedade, ninguém a sofre senão contra a vontade.

SOLUÇÃO. – A ação, por natureza, procede do agente, a paixão, ao contrário, resulta, por natureza, de outrem. Portanto, um mesmo sujeito não pode ser ao mesmo tempo, agente e paciente, como diz Aristóteles, Ora, o princípio próprio dos atos humanos é a vontade. Portanto, aquilo o homem faz, propriamente e por si, que voluntariamente o faz; e, ao contrário, propriamente sofre o que sofre contra a vontade. Pois, partindo dele próprio o princípio do seu querer, quando quer é, antes, agente que paciente. - Logo, devemos concluir, que a injustiça, em si mesma e formalmente falando, ninguém pode fazê-la senão voluntariamente nem sofrê-la senão involuntariamente; porém, e quase materialmente falando, podemos fazer, sem querer, o que é, em si mesmo, injusto, como quando agimos sem intenção; e podemos sofrê-lo voluntariamente, como quando damos a outrem, por nossa vontade, mais do que lhe devemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem voluntariamente dá a outrem o que não lhe deve, não pratica nem injustiça nem desigualdade. Pois, por nossa vontade é que possuímos as coisas. Logo, não há falta de proporção se, por nossa própria vontade, nós mesmos nos privamos do que é nosso; ou outrem nô-lo tira.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Podemos considerar uma pessoa particular à dupla luz. - Ou em si mesma, e, então, se a si mesma causa um dano, este pode ter natureza de outro pecado, como, de intemperança ou de imprudência, não, porém, de injustiça; porque, como a justiça, também a injustiça só é relativa a outrem. De outro modo, uma pessoa pode ser considerada enquanto algo da cidade, isto é, parte dela; ou enquanto algo de Deus, isto é, criatura e imagem. E, assim, quem se matar a si mesmo faz injúria, não a si mesmo, mas, à cidade ou a Deus. E, por isso, é punido, tanto pela lei divina como pela humana; assim, do que fornicar, diz o Apóstolo: Se alguém violar o templo de Deus, Deus o destruirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A paixão é um efeito da ação exterior. Ora, no fazer e no sofrer a injustiça, o elemento material levamo-lo em conta relativamente à ação externa, em si mesma considerada, como dissemos. Enquanto que o elemento formal é considerado relativamente à vontade do agente e do paciente, conforme do sobredito resulta. Por onde, devemos concluir que, materialmente falando, o fazer alguém uma injustiça, e o sofrê-la outro são termos correlatos. Formalmente falando, porém, podemos cometer uma injustiça, tendo a intenção de cometê-la, como tal, sem que contudo outrem não a sofra, por sofrê-la voluntariamente. E, ao inverso, podemos sofrer uma injustiça por a sofreremos contra a vontade; e contudo, quem a fez, por ignorância, não a terá feito formalmente, mas, só materialmente.

Art. 4 - Se todo aquele que pratica uma Injustiça peca mortalmente.

O quarto discute-se assim. – Parece que nem todo o que pratica uma injustiça peca mortalmente.

1. – Pois, o pecado venial se opõe ao mortal. Ora, às vezes é pecado venial uma injustiça cometida; assim, diz o Filósofo, falando dos que agem injustamente: São pecados veniais os que cometemos, não somente ignorando, mas, por ignorância. Logo, nem todo aquele que comete uma injustiça peca mortalmente.

2. Demais. – Quem comete uma injustiça em matéria leve afasta-se pouco do meio termo. Ora, parece que isso se pode tolerar e deve ser contado entre os mínimos dos males, como está claro no Filósofo. Logo; nem todo o que comete uma injustiça peca mortalmente.

3. Demais. – A caridade é a mãe de todas as virtudes, e chama-se mortal o pecado que a contraria. Ora, nem todos os pecados opostos às outras virtudes são mortais. Logo, também nem sempre é pecado mortal cometer uma injustiça.

Mas, *em contrário*. – Tudo o que é contra a lei de Deus é pecado mortal. Ora, quem comete uma injustiça age contra o preceito da lei de Deus; porque esse ato ou se reduz ao furto, ou ao adultério, ou ao homicídio ou a outro semelhante, como ficará claro do que a seguir se dirá. Logo, todo aquele que comete uma injustiça peca mortalmente.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, quando tratamos da diferença dos pecados, pecado mortal é o que contraria a caridade, donde vem à vida da alma. Ora, todo dano que causamos a outrem repugna, em si mesmo, à caridade, a qual nos leva a querer o bem de outrem. Por onde, consistindo sempre a injustiça em causar dano a outrem, é manifesto que cometê-la é pecado genericamente mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras citadas do Filósofo se entendem da ignorância de fato, a que ele chama ignorância das circunstâncias particulares, que merece perdão; não, porém da ignorância de direito, que não escusa. Por onde, quem ignorando, comete uma injustiça, não a comete senão por acidente, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem comete injustiça em matéria leve não pratica um ato injusto, na sua noção perfeita, porque esse ato pode ser considerado como não repugnando, de maneira absoluta, à vontade de quem o sofre. Por exemplo, quem tirar uma fruta a outrem, ou algo de semelhante, sendo provável que essa pessoa não sei a lesada por isso, nem lho desagrada.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os pecados contrários às outras virtudes nem sempre são em dano de outrem; mas, implicam, uma certa desordem relativa às paixões humanas. Logo, a comparação não colhe.

Questão 60: Do juízo.

Em seguida devemos tratar do juízo.

E nesta questão, discutem-se seis artigos:

Art. 1 - Se o juízo é um ato de justiça.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o juízo não é um ato de justiça.

1. – Pois, como diz o Filósofo, cada um julga bem o que conhece; e, então, parece que o juízo pertence à potência cognitiva. Ora, a potência cognitiva se aperfeiçoa pela prudência. Logo, o juízo mais pertence à prudência, que à justiça, cujo sujeito é a vontade, como se disse.

2. Demais. – O Apóstolo diz: O espiritual julga todas as causas. Ora, o homem se torna espiritual, sobretudo pela virtude da caridade que esta derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado, conforme o Apóstolo. Logo, o juízo pertence mais à caridade que à justiça.

3. Demais. – A cada virtude pertence julgar retamente a sua matéria própria; porque, o virtuoso é a regra e a medida de tudo, segundo o Filósofo. Logo, o juízo não pertence, antes, à justiça, que às outras virtudes morais.

4. Demais. – Parece que julgar só é próprio dos juízes. Ora, todos os justos podem praticar atos de justiça. Logo, como nem só os juízes são justos, parece que o juízo não é um ato próprio da justiça.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Até que a justiça venha a fazer juízo.

SOLUÇÃO. – Chama-se propriamente juízo o ato do juiz como tal. Ora, juiz significa, por assim dizer, aquele que diz o direito. Mas, o direito é o objeto da justiça, como estabelecemos. Por onde, o juízo, segundo o uso primeiro do vocábulo, significa a definição ou a determinação do justo ou do direito. Ora, é propriamente o hábito da virtude que nos leva a definir as obras virtuosas; assim, o casto determina com acerto o que respeita à castidade. Por onde, o juízo, que implica a determinação reta do justo, pertence propriamente à justiça. E, por isso, o Filósofo diz que os homens recorrem ao juiz, com a justiça viva.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O uso primeiro do nome do Juízo, que significa a determinação reta do justo, foi ampliado para significar a determinação reta em outras matérias tanto especulativas, como práticas. Em todas, porém, o juízo reto exige dois elementos. Um a potência mesma que profere o juízo. E, assim, o juízo é um ato da razão, pois, é próprio desta dizer ou definir alguma coisa. O outro é a disposição, que dá a quem julga a idoneidade para julgar retamente. E, então, no que respeita à justiça dela procede o juízo, assim como procede da fortaleza, em matéria que a esta diz respeito. Por onde, o juízo é o ato de justiça, como a que nos inclina a julgar retamente; da prudência, porém, como a que o profere; e, por isso, da síntese, pertinente à prudência, dizemos ser a que julga bem, como já estabelecemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem espiritual tem, pelo hábito da caridade, a inclinação para julgar retamente de tudo, de acordo com regras divinas, seguindo as quais profere o seu juízo, inspirado pelo dom da sabedoria. Assim como o justo profere o seu, fundado nas regras do direito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As outras virtudes ordenam o homem nas suas relações para consigo mesmo; ao passo que a justiça regula-lhe as relações com os outros, como se disse. Ora, o homem é senhor

daquilo que lhe diz respeito, não, porém, do que pertence a outrem. Por onde, em matéria pertencente às outras virtudes, só é exigido o juízo do homem virtuoso, tomando-se porém o nome de juízo em significação ampla, como se disse. Mas, no que respeita à justiça, requer-se, além disso, o juízo de um superior, que possa citar perante o seu tribunal as duas partes e julgar dos direitos de ambas. E, por isso, o juízo pertence, mais especialmente, à justiça do que a outra qualquer virtude.

RESPOSTA À QUARTA. – A justiça, no chefe, é a virtude como que arquitetônica, quase a que ordena e manda o que é justo; nos súditos, porém, é virtude como que executiva e serviente. Por onde, o juízo, implicado na definição do justo, é próprio da justiça, enquanto existente, de modo principal, no chefe.

Art. 2 - Se é lícito julgar.

O segundo discute-se assim. – Parece que não é lícito julgar.

1. – Pois, a pena só é infligida a um ato ilícito. Ora, os que julgam incorrem em pena, em que não incorrem os que não julgam, segundo o Evangelho. Não queirais julgar para que não sejais julgados. Logo, é ilícito julgar.

2. Demais. – A Escritura diz: Quem és tu, que julga o servo alheio? Para seu senhor está em pé ou cai. Ora, o Senhor de todas as coisas é Deus. Logo, a nenhum homem é lícito julgar.

3. Demais. – Nenhum homem é sem pecado, conforme aquilo da Escritura: Se dissermos, que estamos sem pecado, nós mesmos nos enganamos. Ora, a quem peca não é lícito julgar, conforme aquilo da Escritura: És inexcusável tu, o homem qualquer, que julgas; porque no mesmo em que julgas a outro, a ti mesmo te condenas, porque fazes essas mesmas coisas que julgas. Logo, a ninguém é lícito julgar.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Estabelecerás juízes e magistrados de todas as tuas portas, para que julguem o povo com retidão de justiça.

SOLUÇÃO. – O juízo é justo na medida em que é um ato de justiça. Ora, como do sobredito resulta, três condições se exigem para que um juízo seja um ato de justiça: primeiro, que proceda de uma inclinação justa; segundo, que proceda da autoridade do chefe; terceiro, que seja proferido pela razão reta da prudência. A falta de qualquer delas torna o juízo vicioso e ilícito. - De um modo quando vai contra a retidão da justiça. E, então, o juízo se chama pervertido ou injusto. - De outro modo, quando julgamos daquilo para o que não temos autoridade. E, então, o juízo se chama usurpado. - De terceiro modo, quando falta a certeza da razão; assim, quando julgamos do que é duvidoso ou oculto, levados por leves conjecturas. E, então, chama-se o juízo suspeito ou temerário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor, no lugar citado, proíbe o juízo temerário que incide sobre a intenção do coração ou sobre outras coisas incertas, como diz Agostinho Ou proíbe, com as palavras citadas, julgar das coisas divinas, as quais, sendo-nos superiores, não devemos julgá-las, mas simplesmente crê-las, como diz Hilário - Ou proíbe o juízo não procedente da benevolência, mas, do espírito amargo, como diz Crisóstomo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O juiz é constituído ministro de Deus; donde o dizer a Escritura. Julgai o que for justo; e depois acrescente: é o juízo de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os réus de pecados graves não devem julgar os que também o são dos mesmos ou de pecados menores, como diz Crisóstomo aquilo do Evangelho: Não queirais julgar o que sobretudo se deve entender dos pecados públicos; porque então o nosso juízo gera o escândalo nos

corações dos outros. Se, porém, não forem públicos, mas ocultos, e, por dever, tivermos que dar o nosso juízo, podemos acusar ou julgar com humildade e temor. Por isso, diz Agostinho: Se nos encontrarmos no mesmo vício que outrem, gemamos com ele e o incitemos a tornar-se melhor, esforçando-nos também nós para consegui-lo. Nem contudo por isso, ao julgar os outros, nós nos condenamos, por atrairmos sobre nós um novo motivo de condenação; mas, ao condenar a outrem, mostramo-nos merecedores da mesma condenação, por um pecado igualou semelhante.

Art. 3 - Se o juízo fundado numa suspeita é ilícito.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o juízo fundado numa suspeita não é ilícito.

1. – Pois, a suspeita é uma opinião incerta relativa a um certo mal; e, por isso, o Filósofo diz que a suspeita pode recair tanto sobre o verdadeiro como sobre o falso. Ora, dos fatos particulares contingentes só podemos ter uma opinião incerta. Por onde, versando os nossos juízos sobre os atos humanos, particulares e contingentes, parece que nenhum juízo seria lícito se não fosse permitido julgar por suspeitas.

2. Demais. – Com um juízo ilícito fazemos uma injúria ao próximo. Ora, a má suspeita consiste só na opinião humana e, assim, parece não implicar injúria contra outrem. Logo, o juízo da suspeita não é ilícito.

3. Demais. – Sendo ilícito; o juízo fundado numa suspeita há de forçosamente reduzir-se à injustiça, pois, o juízo é um ato de justiça, como se disse (a. 1). Ora, a injustiça é genericamente sempre um pecado mortal, como já se estabeleceu. Logo, o juízo fundado numa suspeita seria sempre pecado mortal, se fosse ilícito. Ora, isto é falso, porque não podemos evitar as suspeitas, como diz Agostinho aquilo da Escritura - Não julgueis antes do tempo. Logo, parece que o juízo fundado numa suspeita não é ilícito.

Mas, em contrario, àquilo do Evangelho - Não queirais julgar - diz Crisóstomo: O Senhor, com este mandamento, não proíbe os cristãos corrigirem os outros com benevolência; mas, que cristãos, jactando-se da sua justiça, não desprezem cristãos, odiando e condenando os outros, no mais das vezes, por simples suspeitas.

SOLUÇÃO. – Como diz Túlio, a suspeita implica a opinião do mal, fundada em leves indícios. E isto pode dar-se por três razões. - Primeiro, porque, sendo maus, em nós mesmos, facilmente opinamos mal dos outros, por estarmos como que cômico; da nossa malícia, conforme aquilo da Escritura: O insensato que vai pelo caminho, sendo ele um insipiente, a todos reputa por insensatos. - Segundo, porque somos mal afeiçoados para com outrem. Pois, odiando-o ou desprezando-o, ou tirando-nos contra ele e invejando-o, pensamos mal do mesmo, fundados em leves indícios. Porque cada um facilmente crê o que deseja. - Terceiro, por causa da longa experiência; por isso, diz o Filósofo, que os velhos são suspeitosos, por excelência, porque muitas vezes experimentaram os defeitos dos outros.

Ora, as duas primeiras causas da suspeita implicam manifestamente a perversidade do afeto. A terceira causa, porém, diminui a suspeita, na sua natureza mesma, porque a experiência nos conduz à certeza que é contra a natureza da referida suspeita. Por onde, a suspeita implica em certo vício e, quanto mais suspeita é, tanto mais é viciosa. Ora, há um tríptico grau de suspeita. - O primeiro consiste em começarmos a duvidar, por leves indícios, da bondade de outrem. E este é pecado venial e leve; pois, é próprio da tentação humana, sem a qual não podemos atravessar esta vida, como diz a Glosa aquilo do Apóstolo: Não julgueis antes do tempo. - O segundo grau consiste em julgarmos como certa a malícia de outrem, fundados em leves indícios. E isto, se for em matéria grave, é pecado mortal, porque não vai

sem o desprezo do próximo. Donde o acrescentar a Glosa, no mesmo lugar: Embora, pois, não possamos evitar as suspeitas por sermos homens, devemos contudo reprimir os nossos juízos, isto é, as sentenças definitivas e firmes. O terceiro grau é quando um juiz é levado, por suspeitas, a condenar alguém. E isto diretamente implica uma injustiça e, portanto, é pecado mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Há uma determinada certeza nos atos humanos, não, claro, como a das ciências demonstrativas, mas a que convim a essa matéria, como a temos, por exemplo, quando provamos fundados em testemunhas idôneas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fato mesmo de formarmos má opinião de outrem, sem causa suficiente, implica em desprezá-lo gratuitamente. E, portanto, em injuriá-lo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A justiça e a injustiça versam sobre os atos exteriores, como se disse. Por, isso, o juízo suspeito implica diretamente a injustiça, quando se manifesta por um ato exterior. E, então, é pecado mortal, como se disse. O juízo interno, porém, implica a injustiça enquanto comparado ao juízo externo, como o ato interior, com o exterior; assim, a concupiscência com a fornicção e a ira, com o homicídio.

Art. 4 - Se as dúvidas devem ser interpretadas no melhor sentido.

O quarto discute-se assim. – Parece que as dúvidas não devem ser interpretadas no melhor sentido.

1. – Pois, devemos fundar o nosso juízo naquilo que mais geralmente sucede. Ora, geralmente sucede que certos agem mal; pois, o número dos insensatos é infinito, como diz a Escritura E, noutro lugar: porque o sentido e o pensamento do coração do homem são inclinados para o mal desde a sua mocidade. Logo, devemos interpretar as dúvidas antes no mau que no bom sentido.

2. Demais. – Agostinho diz que vive pia e justamente o amante íntegro das coisas, que não favorece nem uma nem outra parte. Ora, quem interpreta o duvidoso no melhor sentido favorece uma das partes. Logo, não se deve fazer tal.

3. Demais. – O homem deve amar ao próximo como a si mesmo. Ora, em relação a si mesmo deve interpretar as dúvidas, no pior sentido, conforme àquilo da Escritura: Eu me temia de todas as minhas obras. Logo, parece que as dúvidas relativas ao próximo devem ser interpretadas no pior sentido.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo – O que come não despreze do que não come - diz a Glosa: As dúvidas devem ser interpretadas no melhor sentido.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, é injuriar e desprezar a outrem o formar má opinião dele sem causa suficiente. Ora, ninguém deve desprezar a outrem ou lhe causar qualquer dano, sem causa que o obrigue. Portanto, onde não aparecem indícios manifestos da malícia de outrem, devemos tê-lo como bom, interpretando no melhor sentido o que é duvidoso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pode acontecer que quem interprete no sentido mais favorável frequentemente, se engane. Mas, é melhor enganar-se mais frequentemente, formando opinião boa de um homem mau, do que enganar-se raras vezes, fazendo umá opinião de um homem bom. Porque, o primeiro modo de proceder injuria a outrem e o segundo, não.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Julgar as coisas é diferente de julgar os homens. - Pois, no juízo com que julgamos as coisas, não atendemos ao bem ou ao mal relativamente à coisa mesma de que julgamos, que nenhum dano. sofrem, seja como for que as julgemos. Mas, levamos em conta só o bem de quem

julga, se o fizer com verdade; ou o mal, se julgar falsamente. Pois, a verdade é o bem do intelecto e o falso, o mal, como diz o Filósofo. Por isso, devemos nos esforçar por julgar as coisas conforme elas são. - Mas, nos juízos pelos quais julgamos os homens, atendemos principalmente ao bem e ao mal em relação aquele que julgamos. Porque é tido em conta de honrado, pelo fato mesmo de ser julgado bom; e de desprezível, se julgado mau. Por onde, devemos nos esforçar, em tais juízos, antes, por julgar bem de outrem, se não houver razão manifesta *em contrário*. Quanto a quem julga, o juízo falso pelo qual julga bem de outrem não implica em mal do seu intelecto, como também não lhe contribui para a perfeição conhecer a verdade; em si, dos particulares contingentes. Mas esse juízo implica, antes, a bondade do afeto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – De dois modos podemos fazer uma interpretação em sentido pior ou melhor. - Primeiro, por uma certa suposição. E assim, quando tivermos que dar remédio a certos males, nossos ou alheios, havemos de supor o pior, para ministrarmos o remédio mais acertado. Porque, o remédio eficaz contra um mal maior será, com mais razão, eficaz contra o menor. - De outro modo, interpretamos, no bom ou no mau sentido, definindo ou determinando. E, então, ao julgar as coisas devemos nos esforçar pelas interpretar como elas são; no julgar, porém as pessoas devemos interpretar, no melhor sentido.

Art. 5 - Se devemos sempre julgar de acordo com as leis escritas.

O quinto discute-se assim. – Parece que não devemos sempre julgar de acordo com as leis escritas.

1. – Pois. devemos sempre evitar o juízo injusto. Ora, às vezes, há injustiça nas leis escritas, conforme àquilo da Escritura. Ai dos que estabelecem leis iníquas e, escrevendo, escreveram injustiça. Logo, não devemos sempre julgar de acordo com as leis escritas.

2. Demais. – Um juízo tem necessariamente por objeto fatos particulares. Ora, nenhuma lei escrita pode abranger todos esses fatos, como está claro no Filósofo. Logo, parece que nem sempre devemos julgar de acordo com as leis escritas.

3. Demais. – A lei é escrita para o fim de manifestar a decisão do legislador. Ora, dá-se às vezes que se o próprio legislador estivesse presente julgaria de outro modo. Logo, não devemos julgar sempre de acordo com as leis escritas.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Embora os homens julguem das leis temporais, quando as instituem, contudo, uma vez instituídas e firmadas, devemos julgar, não delas, mas, por elas.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o juízo não é mais do que uma certa definição ou determinação do que é justo. Ora, de dois modos pode uma coisa ser justa: por sua própria natureza, e tal é o justo natural; ou, por uma convenção humana, e tal se chama direito positivo, como já ficou estabelecido. Ora, as leis se escrevem para declarar o que é justo, num e noutro desses sentidos. De maneiras diversas, porém. Pois, a lei escrita contém o direito natural, mas, não institui; porque não tira a sua força, da lei, senão, da natureza. Mas, o direito positivo a lei escrita o contém e o institui, dando-lhe a força da autoridade. Por onde, é necessário que o juízo seja feito de acordo com a lei Escrita; do contrário se desviaria ou do justo natural ou do justo positivo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A lei escrita, assim como não dá força ao direito natural, assim também não lhe pode diminuir nem tirar a força, pois, não pode a vontade do homem mudar-lhe a natureza. E portanto, se a lei escrita contiver alguma disposição contrária ao direito natural, será injusta, nem tem força para abrigar. Pois, o direito positivo se aplica quando ao direito natural não

importa que se proceda de um ou de outro modo, como já provámos, E, por isso, tais leis escritas não se chamam leis, mas, antes, corrupções da lei como já dissemos. E, portanto, não se deve julgar de acordo com elas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como as leis iníquas contrariam, por si mesmas, ao direito natural, sempre ou quase sempre assim também as leis bem feitas falham em certos casos, nos quais, se fossem observadas, contrariariam esse direito. Por isso, em tais casos não se deve julgar segundo a letra da lei. Donde o dizer o Jurisconsulto: Nenhuma razão do direito ou benignidade equitativa permite interpretemos com dureza e severidade, contra as vantagens dos nossos semelhantes, as instituições que foram feitas para o bem deles. E, em tais casos, o próprio legislador julgaria de outro modo; e, se os tivesse previsto, ter-lhes-ia aplicado uma disposição de lei.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 6 - Se um juízo usurpado se torna pervertido.

O sexto discute-se assim. – Parece que um juízo usurpado não se torna pervertido.

1. – Pois, a justiça é uma certa retidão no agir. Ora, a verdade nada tem a perder seja quem for que a diga; mas, devemos aceitá-la de quem quer que seja. Logo, também nada perde a justiça, seja quem for que determine o justo - o que constitui a essência mesma do juízo.

2. Demais. – Ao juízo compete punir os pecados. Ora, de certos se lê que puniram, louvavelmente, os pecados, sem contudo ter autoridade sobre os que puniram. Tal o caso de Moisés, quando matou um egípcio, conforme o relata a Escritura; e o de Fineas, filho de Eleazar, que matou Zambri, filho de Salomé, como o refere a mesma Escritura: e foi-lhe imputado a justiça, diz o salmista. Logo, a usurpação do juízo não implica em injustiça.

3. Demais. – O poder espiritual distingue-se às vezes, os prelados, tendo o poder espiritual, intrometem-se no que pertence ao poder secular. Logo, o juízo usurpado não é ilícito.

4. Demais. – Para julgarmos com retidão é preciso que tenhamos, não só autoridade, mas também justiça e ciência, como do sobredito resulta. Ora, não dizemos que é injusto o juízo de quem julga sem o hábito da justiça ou a ciência de direito. Logo, também nem sempre o juízo usurpado, por falta de autoridade, será injusto.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Quem és tu que julgas o servo alheio?

SOLUÇÃO. – O juízo, devendo ser pronunciado de acordo com as leis escritas, quem o pronuncia interpreta, de certo modo, a letra da lei, aplicando-a a um caso particular. Ora, pertencendo à mesma autoridade interpretar e fazer as leis, assim como ela não pode fazê-las, senão como autoridade pública, assim também, só nessa mesma qualidade é que pode pronunciar um juízo, estendendo-se essa autoridade aos membros da comunidade que lhe estão sujeitos. Portanto, assim como seria injusto obrigarmos alguém a observar uma lei não sancionada pela autoridade pública, assim também sê-lo-ia o compelísimos a pronunciar um juízo não fundado nessa autoridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fato de ser enunciada uma verdade não implica em que outrem seja obrigado a aceitá-la; mas cada qual é livre de aceitá-la ou não, conforme o quizer. Mas, o juízo implica uma certa obrigação. Por onde, é injusto sermos julgados por quem não tem autoridade pública.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Moisés matou um egípcio, quase levado por inspiração divina, como se pode concluir das palavras do Apóstolo, quando diz que, matando o egípcio, cuidava Moisés que seus irmãos estavam capacitados de que por sua mão havia Deus de livrar Israel. - Ou se pode dizer que Moisés matou um egípcio, para defender o que lhe sofria os maus tratos, usando de uma justa moderação na sua defesa. Donde o dizer Ambrósio que quem não defende o seu companheiro, da injúria, podendo-o, procede tão mal como o que o injuria; e o comprova com o exemplo de Moisés. - Ou se pode dizer, com Agostinho, que assim como uma terra é gabada pela sua fertilidade, por produzir ervas inúteis, antes mesmo de fazer germinar as sementes úteis; assim, o referido ato de Moisés foi certamente vicioso porque pressagiava sinais de grande fertilidade, isto é, por ser sinal do poder daquele por quem o povo foi libertado. Sobre Fineas, devemos dizer que procedeu por inspiração divina, levado pelo zelo da glória de Deus. Ou porque embora ainda não fosse sumo sacerdote, era, contudo, filho do sumo sacerdote, e tal juízo lhe competia, como aos outros juízes, a quem era ordenada esse modo de agir.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O poder secular está sujeito ao espiritual, como o corpo à alma. Por onde, não é usurpado o juízo do prelado espiritual que se intromete com as coisas temporais, na medida em que o poder secular lhe está sujeito, ou que lhe são confiadas coisas da alçada desse poder.

RESPOSTA À QUARTA. – O hábito da ciência e o da justiça são perfeições da pessoa particular. Por onde, a falta deles não torna o juízo usurpado, como o torna a falta de autoridade pública, a qual dá ao juízo a força coativa.

Questão 61: Das partes subjetivas da justiça.

Em seguida devemos tratar das partes da justiça. E, primeiro, das partes subjetivas, que são espécies da justiça, isto é, a justiça distributiva e a comutativa. Segundo, das como que partes integrais dela. Terceiro, das como que partes potenciais, isto é, das virtudes anexas.

Quanto ao primeiro ponto, há duas questões que se devem considerar. A primeira é a das partes mesmo da justiça. A segunda, dos vícios opostos. E como a restituição parece um ato da justiça comutativa, devemos tratar, primeiro, da distinção entre a justiça comutativa e a distributiva. Segundo, da restituição.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a justiça é convenientemente dividida em duas partes, a distributiva e a comutativa.

O primeiro discute-se assim. – Parece que se divide inconvenientemente a justiça em duas partes, a distributiva e a comutativa.

1. – Pois o que é nocivo à multidão não pode ser espécie da justiça, porquanto esta se ordena para o bem comum. Ora, distribuir os bens comuns, entre muitos, prejudica o bem comum da multidão; quer por se exaurirem assim as riquezas comuns, quer por causar a corrupção dos costumes humanos; pois, como diz Túlio, quem recebe tornase pior e fica sempre na expectativa de receber mais. Logo, a distribuição não se inclui em nenhuma espécie de justiça.

2. Demais. – O ato da justiça consiste em dar a cada um o que lhe pertence, como já se estabeleceu. Ora, na distribuição não se dá a cada um o que lhe pertence, mas, cada um entra a apropriar-se do que era comum. Logo, nisso não consiste a justiça.

3. Demais. — A justiça reside não só no chefe, mas também nos súditos, como já se estabeleceu. Ora, distribuir, sempre pertence ao chefe. Logo, a distribuição não entra na ideia de justiça.

4. Demais. – A justiça distributiva se aplica só aos bens comuns, como diz Aristóteles. Ora, a esses bens comuns diz respeito a justiça legal. Logo, a justiça distributiva não é espécie da justiça particular, mas da legal.

5. Demais. – A unidade e a multiplicidade não diversificam as espécies de virtude. Ora, a justiça comutativa consiste em dar alguma coisa a alguém; ao passo que a distributiva consiste em dar alguma coisa a muitos. Logo, não são diversas as espécies de justiça.

Mas, *em contrário*, o Filósofo introduz duas partes na justiça e diz que uma dirige a distribuição e outra, as comutações.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a justiça particular se ordena a uma pessoa privada, que está para a comunidade como a parte, para o todo. Ora, as partes são susceptíveis de dupla relação. Uma, entre si, a que se assemelham as relações das pessoas particulares entre si. E, esta relação é dirigida pela justiça comutativa, que regula os atos entre duas pessoas particulares. - Outra é a relação entre o todo e as partes, à qual é comparável a relação entre o comum e o particular. E essas relações as dirige a justiça distributiva, que distribui os bens comuns proporcionalmente. Por onde, duas são as espécies de justiça: a distributiva e a comutativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como, na distribuição dos seus bens, aos particulares se lhes recomenda a moderação e não o desperdício culposos, assim também a distribuição dos bens comuns deve ser regulada pela moderação, dirigida pela justiça distributiva.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a parte e o todo se identificam, de certo modo, assim também, o que é do todo pertence, de certo modo à parte. Por onde, na distribuição dos bens comuns aos particulares cada um recebe de certo modo o que lhe pertence.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ato da distribuição dos bens comuns pertence só ao que tem deles o governo. Contudo, há também a justiça distributiva nos súditos, a quem eles se distribuem, por ficarem eles contentes com o que se lhes distribui justamente. Embora, às vezes, a distribuição dos bens comuns se faça não à cidade, mas a uma família; distribuição essa que pode fazer-se por autoridade de um particular.

RESPOSTA À QUARTA. – O movimento se especifica pelo termo a que tende. Por onde, à justiça legal pertence ordenar os bens dos particulares para o bem comum. Ao contrário, à justiça particular pertence ordenar o bem comum às pessoas particulares, pela distribuição.

RESPOSTA À QUINTA. – A justiça distributiva e a comutativa se distinguem não só pela unidade e pela multiplicidade, mas ainda pela noção diversa do que é devido. Pois, de um modo é devido a alguém o comum e, de outro, o próprio.

Art. 2 - Se a mediedade é considerada do mesmo modo na justiça distributiva e na comutativa.

O segundo discute-se assim. – Parece que a mediedade é considerada do mesmo modo na justiça distributiva e na comutativa.

1. – Pois, ambas estão contidas na justiça particular, como se disse. Ora, em todas as partes da temperança ou da fortaleza a mediedade é considerada do mesmo modo. Logo, também do mesmo modo deve ser considerada na justiça comutativa e na distributiva.

2. Demais. – A forma da virtude moral consiste numa mediedade determinada pela razão. Ora, como uma virtude tem uma mesma forma, parece que em ambas as justiças deve ser considerada do mesmo modo a mediedade.

3. Demais. – Na justiça distributiva a mediedade se estabelece atendendo-se às diversas dignidades das pessoas. Ora, a dignidade das pessoas é também considerada na justiça comutativa, como quando ela pune; assim sofre pena maior quem feriu o chefe do governo, que quem feriu um particular. Logo, do mesmo modo, é considerada a mediedade numa e outra Justiça.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que na justiça distributiva considera-se a mediedade conforme uma proporção geométrica; na comutativa, porém, conforme uma proporção aritmética.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a justiça distributiva da uma coisa a uma pessoa privada, por ser devido à parte o que pertence ao todo; e essa pessoa recebe uma parte tanto maior quanto maior for a importância que tiver no topo. Por onde, a justiça distributiva da tanto mais aos particulares, do bem comum; quanto maior for a importância que cada um tiver na comunidade. Essa importância, numa comunidade aristocrática, se funda na virtude; na oligarquia, nas riquezas; na democrática, na liberdade; e em outras, tem outros fundamentos. Portanto, na justiça distributiva não se considera a mediedade

levando em conta a igualdade entre uma coisa e outra mas sim, a proporção entre as coisas e as pessoas; de modo que, assim como uma pessoa excede outra, assim também a coisa que lhe é dada excede a que é dada à outra. Por isso, o Filósofo diz que essa mediedade se funda numa proporção geométrica, onde se considera a igualdade, não quantitativa, mas proporcional. Como se disséssemos que, assim com seis estão para quatro, assim, três para dois; porque em ambos os casos há uma proporção de metade, na qual o termo maior encerra todo o menor e mais meia parte dele. Mas, não há uma igualdade quantitativa no excesso, porque seis excedem quatro, em dois, ao passo que três excedem dois em um.

Nas comutações, porém, uma pessoa dá uma coisa à outra em troca daquilo que recebeu desta última, como é o caso, sobretudo da compra e venda, onde se manifesta primariamente a ideia de comutação. Por onde, é preciso que uma coisa seja igual à outra, de modo que quem recebeu de outrem mais do que era seu, isso mesmo lhe restitua. E então a igualdade se realiza por uma mediedade aritmética fundada num excesso quantitativo igual. Assim, cinco é meio entre seis e quatro, pois, excede e é excedido numa unidade. Se, portanto, a princípio, ambos tinham cinco e um deles recebeu um, do outro, o que recebeu terá seis e o outro só ficará com quatro. Haverá, então, justiça se ambos vierem a ficar no meio termo, de modo que seja tirado um ao que tinha seis e dado ao que tinha quatro, ficando então ambos com cinco, que é mediedade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nas outras virtudes morais considera-se o meio termo racional e não; o real. Mas, na justiça considera-se o meio termo real; e, por isso, variando as coisas, varia a mediedade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A forma geral da justiça é a igualdade, por onde convém a justiça distributiva com a comutativa. Mas, numa, a igualdade se funda numa proporção geométrica e noutra, na aritmética.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nas ações e nas paixões a condição da pessoa influi na quantidade da coisa; assim, ferir o chefe é maior injúria que ferir uma pessoa privada. Portanto, a condição da pessoa, na justiça distributiva, é considerada em si mesma; na comutativa, porém, enquanto que ela diversifica as coisas.

Art. 3 - Se a matéria de ambas as justiças é diversa.

O terceiro discute-se assim – Parece que a matéria de uma e outra das referidas justiças não é diversa.

1. – Pois, a diversidade material acarreta a da virtude, como o demonstram a temperança e a fortaleza. Se, pois, a justiça distributiva e a comutativa tem matéria diversa, parece que não estão compreendidas na mesma virtude da justiça.

2. Demais. – A distribuição pertinente à justiça distributiva é a do dinheiro ou da honra ou de outros bens susceptíveis de ser repartidos entre os que fazem parte da comunidade, como diz Aristóteles. Ora, desses também há comutação entre as pessoas, o que pertence à justiça comutativa. Logo, as matérias da justiça distributiva e da comutativa não são diversas.

3. Demais. – Se há diferença entre as matérias da justiça distributiva e da comutativa, por diferirem essas justiças especificamente, onde não houver diferença específica não haverá diferença de matérias. Ora, o Filósofo ensina que, sendo uma só a espécie da justiça comutativa, ela tem contudo matéria múltipla. Logo, parece ser múltipla a matéria dessas duas espécies de justiça.

Mas, *em contrário*, diz Aristóteles, que uma espécie de justiça regula as distribuições, e outra, as comutações.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a justiça versa sobre certas operações externas, a saber, a distribuição e a comutação, que consistem no uso de certos bens exteriores - coisas ou pessoas ou ainda obras. Coisas, como quando tiramos ou restituímos a outrem o seu; pessoas, como quando injuriamos a pessoa mesma de outrem, ferindo-o ou pronunciando palavras ofensivas, ou então, quando lhe prestamos acatamento; obras, como quando exigimos justamente de outrem ou lhe prestamos alguma obra.

Se, pois, considerarmos como a matéria de uma e outra justiça as coisas de que nos aproveitamos por nossas ações, a mesma é a matéria da justiça distributiva e da comutativa. Pois, as coisas tanto podem ser distribuídas pela comunidade aos particulares como comutadas pelos particulares entre si; e há ainda uma certa distribuição dos trabalhos onerosos e da recompensa que merecem.

Se, porém, considerarmos, como a matéria de uma e outra justiça, as ações principais mesmas; pelas quais nos aproveitamos das pessoas, das coisas e das obras, então elas tem matérias diferentes. Pois, a justiça distributiva regula as distribuições, ao passo que a comutativa regula as comutações que podem ter lugar entre duas pessoas. E dessas comutações, umas são involuntárias e outras voluntárias. Involuntárias quando nos aproveitamos da coisa, ou ação de outrem contra a sua vontade. O que se dá, umas vezes, ocultamente, pela fraude; outras, ainda, manifestamente, pela violência. Uma e outra coisa são possíveis em relação quer à coisa, quer à pessoa mesma ou à outra que lhe é chegada. - Quando alguém se apodera ocultamente da coisa pertencente a outrem, comete o furto. Quanto à pessoa, pode se tratar da sua existência mesma ou da sua dignidade. - No atinente à existência da pessoa, podemos atentar contra ela ocultamente, matando-a dolosamente, ferindo-a ou propinando-lhe veneno; de modo manifesto, matando-a às claras ou encarcerando-a, açoitando-a ou mutilando-lhe um membro. - No concernente à dignidade da pessoa, podemos prejudicar ocultamente a outrem pelo falso testemunho ou pela detração, roubando-lhe a boa fama ou por meios semelhantes; manifestamente, acusando-a em juízo ou assacandolhe injúrias. - Quanto à pessoa chegada à principal lesamos á esta na sua mulher, pelo adultério, cometido, ó mais das vezes, ocultamente; no seu escravo, quando o seduzimos, para que abandone o senhor. Coisas que também podem fazer-se manifestamente. E o mesmo se pode dizer das outras pessoas chegadas, relativamente às quais também podem ser cometidas injúrias de todos os modos, tanto como contra a pessoa principal. Mas, o adultério e a sedução do escravo são injúrias que atingem propriamente essa pessoa. Contudo, como o escravo é de certo modo propriedade do senhor, a sedução implica furto.

As comutações voluntárias tem lugar quando transferimos voluntariamente para outrem o que nos pertence. Se lho transferimos, absolutamente falando, sem ser por dívida, como no caso da doação, esse ato não é de justiça, mas de liberalidade. Pois, a transferência voluntária é um ato de justiça na medida em que existe um débito. O que pode se dar de muitos modos. - De um modo, quando transferimos o nosso para outrem, absolutamente, como paga do que dele recebemos; tal é o caso da compra e venda. - De outro modo, quando fazemos essa transferência, concedendo-lhe apenas o uso da coisa, impondo-lhe a obrigação da restituição.

Se o uso da coisa for concedido gratuitamente, tem lugar o usufruto, tratando-se de coisas capazes de frutificar; ou o mútuo ou o comodato, pura e simplesmente, tratando-se das que não podem frutificar, como dinheiro, vasos e coisas semelhantes. Se, porém, nem o próprio uso for concedido gratuitamente, tem lugar a locação e condução. De terceiro modo, transferimos o que é nosso, mas com a condição de a recuperarmos, e não para que a coisa seja usada, mas, para ser cada como no depósito; ou por causa de uma obrigação, como quando a gravamos de um penhor, ou quando servimos de fiador por outrem.

Ora, em todas essas ações quer voluntárias, quer involuntárias, considera-se a mediedade do mesmo modo, levando em conta a igualdade da compensação. Por onde, todas essas ações pertencem à mesma espécie da justiça comutativa.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Art. 4 - Se o justo é absolutamente o mesmo que a reciprocidade de ação.

O quarto discute-se assim. – Parece que o justo é absolutamente o mesmo que a reciprocidade de ação.

1. – Pois, o juízo divino é absolutamente justo. Ora, a forma do juízo divino é retribuir a cada um conforme o seu ato, diz a Escritura: Com o juízo com que julgardes sereis julgados; e com a medida com que medirdes vos medirão também a vós. Logo, o justo é absolutamente o mesmo que a reciprocidade de ação.

2. Demais. – Cada espécie de justiça atribui uma coisa a alguém, fundada numa certa igualdade. A justiça distributiva o faz, levando em conta a dignidade da pessoa, dignidade que parece fundar-se sobretudo, nas obras com que serviu à comunidade. A comutativa, considerada a coisa em que foi danificada. Ora, tanto numa como noutra igualdade recebemos uma paga daquilo que fizemos. Logo, parece que o justo é absolutamente o mesmo que a reciprocidade de ação.

3. Demais. – A razão principal pela qual não devemos receber uma paga do que fizemos parece que está na diferença entre o voluntário e o involuntário; pois, quem fez uma injustiça, involuntariamente, sofre menos. Ora, o voluntário e o involuntário, enquanto dependentes de nós, não alteram a mediedade da justiça, que é uma mediedade real e não, pessoal. Logo, parece que o justo é absolutamente o mesmo que a reciprocidade de ação.

Mas, *em contrário*, o Filósofo prova que não qualquer justo é uma ação recíproca.

SOLUÇÃO. – O que se chama reciprocidade de ação implica numa igualdade de recompensa entre a paixão e a ação que a precedeu. O que, em sentido propríssimo se diz das paixões e ações injustas, pelas quais lesamos à pessoa do próximo; assim, se a ferirmos, devemos ser feridos. E esta forma da justiça está determinada pela lei antiga. Dará vida por vida, olho por olho. E sendo também uma ação injusta privar outrem do que lhe pertence, por isso, emprega-se, relativamente a esse caso, e em sentido secundário, a expressão reciprocidade de ação, para significar que quem causou um dano a outro deve também sofrê-lo no que é seu. E esse dano justo está igualmente contido na lei, quando diz: Se alguém furtar um boi ou uma ovelha, e os matar ou vender, restituirá cinco bois por um boi e quatro ovelhas por uma ovelha.

Em terceiro lugar, o nome de reciprocidade de ação é empregado relativamente às comutações voluntárias, onde há, de um lado e de outro, ação e paixão; mas, o voluntário diminuiu a natureza mesma da paixão.

Ora, em todos estes casos, a justiça comutativa, por sua natureza, exige uma recompensa baseada na igualdade, isto é, que haja uma compensação igual entre a ação e a paixão. Porém ela não seria sempre igual se quem praticou um ato injusto recebesse uma paga especificamente idêntica ao ato praticado. - Pois, primeiro, quando alguém comete uma injustiça contra uma pessoa de maior dignidade, maior é a ação cometida que a recompensa recebida, se esta fosse especificamente a mesma que aquela. E portanto, quem fere o chefe não só recebe uma recompensa idêntica, mas, é punido muito mais

gravemente. - Semelhantemente, quem danifica involuntariamente a outrem, numa coisa que lhe pertence a ele, sofreria menos do que fez, se a se apenas ficasse privado do seu; porque, tendo danificado ao bem de outrem, nada sofreria no seu. Por isso, a sua punição consiste em restituir mais; porque, não só danificou um particular, mas também a república, atacando a segurança da sua defesa. - Do mesmo modo ainda, não receberíamos sempre, nas comutações voluntárias, uma igual compensação, dando o nosso e recebendo em troca o de outrem; porque talvez o bem deste valeria mais que o nosso. E, por isso é necessário igualar, nas comutações, a compensação à ação, de um modo proporcionado; para o que se inventou a moeda. E, assim, a reciprocidade de ação é da justiça comutativa.

O que não se dá na justiça distributiva, que não atende à igualdade proporcional entre as coisas, ou entre a paixão e a ação, que se chama ação recíproca; mas, sim, à proporcionalidade entre as coisas e as pessoas, como já dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A forma referida do juízo divino se funda na ideia da justiça comutativa, enquanto se recompensam com os prêmios os méritos e os pecados com os suplícios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se a quem prestou um serviço à comunidade se lhe desse uma retribuição pelo serviço prestado, a justiça seria comutativa e não, distributiva. Pois, a justiça distributiva não considera a igualdade entre o que alguém recebeu e o serviço que prestou, mas, ao que outro recebeu, conforme a situação de uma e outra pessoa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando a ação injusta é voluntária, a injustiça é maior e, por isso, é considerada como uma coisa maior. Por isso há de ter como recompensa uma pena maior, não por uma diferença pessoal, mas, real.

Questão 62: Da restituição.

Em seguida devemos tratar da restituição.

E nesta questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se a restituição é um ato de justiça comutativa.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a restituição não é um ato de justiça comutativa.

1. – Pois, a justiça implica a ideia de débito. Ora, como pode fazer doação quem não deve a coisa doada, assim também pode fazer a restituição. Logo, a restituição não é um ato pertencente a nenhuma parte da justiça.

2. Demais. – O que já passou e não mais volta não pode ser restituído. Ora, a justiça e a injustiça versam sobre certas ações e paixões que não perduram, mas, passam. Logo, parece que a restituição não é ato pertencente a nenhuma parte da justiça.

3. Demais. — A restituição é uma como recompensa por aquilo que foi subtraído. Ora, pode-se subtrair a coisa de outrem não só na comutação, mas também na distribuição; por exemplo, quando, ao distribuir, damos a outrem menos do que ele devia ter. Logo, a restituição não é, antes, ato da justiça comutativa que da distributiva.

Mas, *em contrário*. – A restituição opõe-se ao furto. Ora, o furto da coisa alheia é um ato de injustiça, na comutação. Logo, a restituição dela é um ato de justiça reguladora das comutações.

SOLUÇÃO. – Restituir não é senão estabelecer outra vez alguém na posse ou no domínio da sua coisa. Por onde, na restituição, considera-se a igualdade da justiça fundada na compensação de uma coisa com outra, o que pertence à justiça comutativa. Portanto, a restituição é um ato de justiça comutativa, isto é, quando a coisa de um é possuída por outro, quer, por vontade deste, como no mútuo ou no depósito, quer, contra a vontade, como no roubo ou no furto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O que não é devido a outrem não lhe pertence, propriamente falando, embora já lhe haja pertencido. Por isso, quem lhe der o que lhe não deve faz-lhe, antes, uma doação, que uma restituição; mas, essa doação tem certa semelhança com a restituição, por ser a coisa, materialmente, a mesma. Mas, não é a mesma, pela razão formal, considerada pela justiça, e que faz com que uma coisa seja de alguém. Por isso, não há, no caso, restituição propriamente dita.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O nome de restituição, enquanto implica um ato repetido, supõe a identidade da coisa. E portanto na acepção primária do nome, a restituição tem lugar, sobretudo, em se tratando das coisas exteriores, que permanecendo as mesmas, quanto à substância e quanto ao direito de domínio, podem passar da propriedade de um para a de outro. Ora, dessas coisas, o nome de comutação passou a aplicar-se às ações ou às paixões relativas à reverência ou à injúria das quais alguém é objeto, ou ainda, ao dano e ao proveito. E assim também o nome de restituição deriva para aquelas coisas que, embora realmente não permaneçam, permanecem contudo pelo efeito, quer, corpóreo, quando o nosso corpo foi ferido por quem nos bateu; quer, pelo que perdura na opinião dos homens, como quando alguém, em consequência de uma expressão oprobriosa, fica sendo um homem infamado, ou ainda diminuído na sua honra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A compensação feita, por quem distribuiu, a alguém que recebeu menos do que devia, faz-se por compensação entre uma coisa e outra; de modo que se lhe há de dar tanto mais quanto foi o menos que recebeu. Ora, isto já pertence à justiça comutativa.

Art. 2 - Se é necessário, para a salvação, fazer-se a restituição do que foi tirado injustamente a outrem.

O segundo discute-se assim. – Parece não ser necessário para a salvação, fazer a restituição do que foi tirado injustamente a outrem.

1. – Pois, o impossível não é de necessidade para a salvação. Ora, às vezes é impossível restituir o que foi tirado injustamente a outrem, por exemplo, quando o privamos de um membro ou da vida. Logo, parece não ser de necessidade para a salvação restituirmos o que tiramos injustamente a outrem.

2. Demais. – Cometer um pecado não é de necessidade para a salvação porque, então, ficaríamos sem saber o que fazer. Ora, às vezes o que foi injustamente tirado a outrem não pode ser restituído sem pecado; por exemplo, quando o privamos da sua boa reputação, divulgando a verdade. Logo, restituir o que foi injustamente tirado a outrem não é de necessidade para a salvação.

3. Demais. – Não é possível tornar não feito o que o foi. Ora, às vezes uma pessoa perde a honra por ter sofrido uma ofensa injusta de outrem. Logo, não podendo ser restituído o que lhe foi injustamente tirado, fazer tal restituição não é de necessidade para a salvação.

4. Demais. – Parece que quem impede outrem de alcançar um certo bem priva-o dele, porque faltar pouco é quase não faltar, como diz o Filósofo. Ora, quem o impede de alcançar uma prebenda, ou um bem semelhante, parece não estar obrigado a restituí-lo, pois que, às vezes, não o poderia. Logo, restituir o que foi injustamente tirado a outrem não é de necessidade para a salvação.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: não é remitido o pecado se não for restituído o que foi injustamente tirado.

SOLUÇÃO. – A restituição, como já dissemos, é um ato de justiça comutativa, a qual supõe uma certa igualdade. Por onde, restituir implica em tornar a entregar a coisa que foi injustamente tirada; e, assim, sendo de novo restituída, a igualdade se restabelece. O que foi, porém, tirado justamente daria lugar a uma desigualdade se fosse restituído, porque a justiça consiste numa igualdade. Ora, observar a justiça sendo de necessidade para a salvação, é consequente que seja de tal necessidade restituir o que foi injustamente tirado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Onde não é possível dar uma compensação equivalente, basta recompensar o que for possível, como o prova a honra que devemos a Deus e aos pais, conforme diz o Filósofo. Portanto; quando o que foi tirado injustamente não é susceptível de restituição por igualdade, deve-se dar uma compensação tanto quanto possível. Assim, quem privou a outrem de um membro deve recompensá-lo pecuniariamente ou por alguma honra, consideradas as condições de ambas as pessoas, conforme o arbítrio de um homem prudente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De três modos podemos privar a outrem da sua boa reputação. De um modo, divulgando a verdade, justamente, por exemplo, quando revelamos o crime de outrem, observada a ordem devida. E, então, não estamos obrigados a reparar a boa reputação. - De outro modo, divulgando uma falsidade injusta; e então, estamos obrigados a restituí-la, confessando que dissemos uma falsidade. - De terceiro modo, divulgando a verdade, mas injustamente, como quando revelamos o

crime de outrem, contra a ordem devida. E, então, estamos obrigados a reparar a boa reputação, na medida do possível, mas, sem mentir; dizendo, por exemplo: que falamos mal ou difamamos injustamente. Ou, se não pudermos reparar a boa reputação, devemos de outra maneira dar à vítima uma recompensa, como dissemos a propósito dos outros casos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não é possível tornar não existente um ato injurioso. É possível, porém, repararmos o seu efeito, a saber, a diminuição da dignidade da pessoa ofendida na opinião dos outros, testemunhando-lhe o nosso respeito.

RESPOSTA À QUARTA. – De muitos modos podemos impedir alguém de obter uma prebenda. De um modo, justamente; por exemplo, quando visando a honra de Deus e a utilidade da Igreja, procuramos com que ela seja dada a uma pessoa mais digna. E, então, de nenhum modo estamos obrigados a restituir ou a dar qualquer recompensa. De outro modo, injustamente; por exemplo, se procuramos, por ódio, vingança ou sentimento semelhante, danificar a quem impedimos. E então, se impedirmos de ser dada a prebenda a uma pessoa digna, aconselhando que não lha deem antes de estar estabelecido que lhe seria dada, estamos obrigados a alguma compensação, ponderadas as condições das pessoas e do negócio, segundo a arbitragem de um homem prudente. Não estamos porém obrigados a recompensar por igualdade, porque a prebenda ainda não fora obtida e podia não o ser, por muitos impedimentos. Se, porém já estava estabelecido que a prebenda devia ser dada a alguém e, por uma causa indevida, fizemos com que essa doação fosse revogada, seria isso o mesmo que tirá-la a quem já a possuía. E, portanto estamos obrigados à restituição do equivalente, mas, contudo, segundo as nossas posses.

Art. 3 - Se basta restituir simplesmente o que foi injustamente tirado a outrem.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não basta restituir simplesmente o que foi injustamente tirado a outrem.

1. – Pois, diz a Escritura: Se alguém furtar um boi ou uma ovelha, e os matar e vender restituirá cinco bois por um boi e quatro ovelhas por uma ovelha. Ora, todos são obrigados a observar os mandamentos da lei divina. Logo, quem furta está obrigado a restituir o quádruplo ou quántuplo.

2. Demais. – O Apóstolo diz que tudo quanto está escrito para nosso ensino está escrito. E, no Evangelho, Zaqueu diz ao Senhor: Naquilo em que eu tiver defraudado a alguém, pagar-lhe-ei quadruplicado. Logo, devemos restituir multiplicado o que tornamos a outrem injustamente.

3. Demais. – A ninguém podemos tirar injustamente o que não lhe podemos dar. Ora, o juiz, para emendar a quem furtou, tira-lhe mais do que aquilo que roubou. Logo, o que furtou devia pagar, desse modo e, portanto, não basta restituirmos simplesmente.

Mas, *em contrário*, a restituição reduz à igualdade o que, tendo tirado a alguém, causou uma desigualdade. Ora, quem restituiu simplesmente o que tirou restabelece a igualdade. Logo, só está obrigado a restituir tanto quanto tirou.

SOLUÇÃO. – Dois casos devemos considerar, no ato pelo qual nos apoderamos injustamente da coisa alheia. Uma é a desigualdade real, que às vezes, não implica injustiça, como no mútuo. Outra é a culpa da injustiça, que pode coexistir com a igualdade real; assim, como quando queremos aplicar a violência, mas, sem o conseguir. - No primeiro caso, o remédio está na restituição, que restabelece a igualdade; para o que basta restituirmos a outrem tanto quanto lhe tiramos. Mas, no caso da culpa, o remédio está

na pena, que deve ser infligida pelo juiz. Portanto; enquanto o juiz não condenar, ninguém está obrigado a restituir mais do que tomou; mas uma vez passada a condenação, há obrigação de cumprir a pena. Donde se deduz clara a resposta á primeira objeção. Porque a lei referida determina a pena a ser infligida pelo juiz. Contudo, já não devemos observá-la, porque ninguém está obrigado, depois da vinda de Cristo, a observar os preceitos judiciais, como já dissemos. Pode, porém, a lei humana estabelecer uma disposição idêntica ou semelhante, sobre a qual raciocinaremos do mesmo modo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Zaqueu disse o que refere o Evangelho, manifestando a sua intenção de praticar uma obra supererogatória. Por isso, já havia dito antes: Eu estou para dar aos pobres a metade dos meus bens.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juiz, condenando, pode tomar do condenado algo de mais, para fazê-lo emendar-se; mas, esse excesso, antes da condenação, não era devido.

Art. 4 - Se devemos restituir o que não tiramos injustamente a outrem.

O quarto discute-se assim. – Parece que não devemos restituir o que não tiramos injustamente a outrem.

1. – Pois, quem causa um dano a alguém está obrigado a repará-lo, Ora, às vezes, danificamos a outrem em mais do que aquilo que lhe tiramos; assim, quem desenterra as sementes danifica toda a colheita futura que se semeou; e portanto parece que está obrigado a restituí-la. Logo, estamos obrigados a restituir o que não tiramos injustamente a outrem.

2. Demais. – Aquele que retém o dinheiro do credor, além do tempo prefixado, parece que o danifica em tudo o que ele podia lucrar com o dinheiro, embora não lhe aproveite ao devedor esse lucro. Logo, parece que estamos obrigados a restituir o que não tiramos injustamente a outrem.

3. Demais. – A justiça humana deriva da divina. Ora, devemos restituir a Deus mais que aquilo que dele recebemos, conforme o diz o Evangelho. Sabias que rego onde não semeio e que recolho onde não tenho espalhado. Logo, é justo que também restituamos a outrem o que dele não tiramos.

Mas, *em contrário*, a compensação é própria da justiça, pois que ela causa a igualdade. Ora, não haveria igualdade se restituíssemos o que não tiramos. Logo, não é justo fazer tal restituição,

SOLUÇÃO. – Quem danifica a outrem priva-a daquilo em que o danificou; pois, o dano consiste, segundo o Filósofo, em termos menos do que devíamos ter. Logo, estamos obrigados à restituição daquilo em que danificamos a outrem.

Ora, uma pessoa pode ser danificada de dois modos. – De um modo, quando privada do que tinha atualmente. E esse dano sempre devemos reparar por uma compensação igual. Assim, se danificamos a outrem derrubando-lhe a casa, estamos obrigados a pagar tanto quanto ela valia. – De outro modo, impedindo-a de obter o que estava em via de alcançar. E esse dano, não devemos reparar por uma compensação igual. Porque é menos ter uma coisa virtualmente, que em ato. Ora, quem está em via de alcançar alguma coisa, tem-na só virtual ou potencialmente. Portanto, se lhe restituíssemos de modo a lhe fazer possuí-la em ato, restituíramos o que lhe tiramos, não simplesmente, mas, multiplicadamente, o que a restituição não exige, como dissemos. Estamos, porém, obrigados a dar alguma compensação, conforme a condição das pessoas e dos negócios.

DONDE SE DEDUZEM CLARAS AS RESPOSTAS À PRIMEIRA E À SEGUNDA OBJEÇÕES. – Pois, quem espalhou a semente no campo, ainda não tem a colheita em ato, só em potência. - E semelhantemente, quem possui o dinheiro ainda não tem o lucro em ato, mas, só em potência. E uma e outra podem não vir a realizar-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus não exige de nós senão o bem que ele mesmo nos semeou. Por isso, o lugar citado ou se entende da má avaliação do servo preguiçoso, persuadido que nada recebeu de seu patrão; ou dos frutos dos seus dons que Deus exige de nós; frutos que vem dele e de nós, embora os dons de Deus, em si mesmos, de nós não dependam.

Art. 5 - Se devemos sempre restituir aquele de quem recebemos alguma coisa.

O quinto discute-se assim. – Parece que nem sempre devemos restituir aquele de quem recebemos alguma coisa.

1. – Pois, a ninguém devemos prejudicar. Ora, as vezes redundaria em dano de outrem se lhe restituíssemos o que dele recebemos; ou mesmo em dano de terceiros, como se restituíssemos a um louco a espada que ele nos deu em depósito. Logo, nem sempre devemos restituir o que recebemos de outrem.

2. Demais. – Quem deu uma coisa ilicitamente não merece recuperá-la. Ora, às vezes uma coisa é dada por um e recebida por outro ilicitamente, como no caso de quem dá e de quem recebe por simonia. Logo, nem sempre devemos restituir à pessoa de quem recebemos.

3. Demais. – Ninguém está obrigado ao impossível. Ora, às vezes é impossível restituirmos aquele de quem recebemos, ou porque morreu, ou por estar muito distante, ou por ser desconhecido. Logo, nem sempre devemos fazer a restituição aquele de quem recebemos.

4. Demais. – Devemos recompensar mais aquele de quem recebemos maior benefício. Ora, de outras pessoas, como também dos pais, recebemos maior benefício do que de quem recebemos um mútuo ou um depósito. Logo, há pessoas a quem devemos socorrer, de preferência aquela a quem devemos restituir o que dela recebemos.

5. Demais. – É inútil restituir aquilo que, pela restituição, vem ter às mãos de quem restituiu. Ora, o que um prelado injustamente subtraiu à Igreja e torna a lhe restituir, vem a cair nas suas próprias mãos, pois é quem administra os bens da Igreja. Logo, não deve fazer restituição à Igreja, da qual subtraiu. E, portanto, nem sempre devemos restituir a outrem aquilo que lhe tiramos injustamente.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Pagai a todos o que lhes é devido: a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto.

SOLUÇÃO. – A restituição produz a igualdade da justiça comutativa, que consiste na igualdade das coisas, como dissemos. Ora, essa igualdade entre as coisas não pode dar-se se não se acrescenta o que lhe falta aquele que tem menos do que aquilo que é seu. E, para a efetivação desse acréscimo é necessário restituir-lhe o que dele foi recebido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando a coisa que devemos restituir vem a tornar-se gravemente nociva aquele a quem a restituição deve ser feita, ou a outrem, não se lhe deve então restituir, porque a restituição se ordena à utilidade daquele a quem é feita; pois, tudo o que possuímos

deve nos ser de alguma utilidade. Contudo, o detentor da coisa alheia não deve apropriar-se dela, mas, guardá-la para a restituir em tempo oportuno, ou entregar para ser conservada em outra parte, de maneira mais eficaz.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos pode uma coisa ser dada ilicitamente. - De um modo, por ser a própria doação ilícita e contrária à lei; e tal é o caso de quem deu alguma coisa, por simonia. E esse merece perder o que deu. E, portanto, não se lhe deve fazer a restituição. Mas, como também quem recebeu, contra a lei o fez, não deve conservar a coisa mas, convertê-la em usos pios. - De outro modo, é dado ilicitamente o que o é em paga de uma coisa ilícita; tal o caso de quem dá a uma meretriz em paga da fornicção. Nesse caso, a mulher pode conservar o que lhe foi dado, mas está obrigada a restituir se recebeu algo a mais, fraudulentamente ou por extorsão dolosa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se aquele a quem devemos restituir é absolutamente desconhecido, devemos fazê-lo na medida do possível, por exemplo, dando esmolas pela sua salvação, quer esteja morto, quer esteja vivo; mas, depois de feita a procura diligente dessa pessoa a quem devemos restituir. Se, porém, aquele a quem devemos restituir já estiver morto, devemos fazer a restituição a um herdeiro seu, que se considera fazendo com o mesmo uma só pessoa. - Se se trata de quem está muito distante, havemos de lhe enviar o devido, sobretudo se for coisa de grande valor e de fácil transporte. Do contrário, devemos depositá-la num lugar seguro, para que se lhe conserve, e lhe anunciar.

RESPOSTA À QUARTA. – Do que é nosso, devemos beneficiar sobretudo aos pais ou aqueles de quem recebemos benefícios maiores. Mas, não devemos recompensar nosso benfeitor com o bem alheio, o que se daria se restituíssemos a um o que devemos a outro. Salvo em caso de extrema necessidade, em que poderíamos e deveríamos até mesmo tirar o alheio para socorrer um pai.

RESPOSTA À QUINTA. – Um prelado pode subtrair os bens da Igreja de três modos. - De um modo, apoderando-se de um bem da Igreja destinado a outro fim; por exemplo, se um bispo se apoderasse do que pertence ao capítulo. E, então, é claro que deveria restituí-lo, entregando-o em mãos daqueles a quem de direito pertence. - De outro modo, transferindo para o domínio de outro, por exemplo, de um parente ou de um amigo, o bem da Igreja entregue à sua guarda. E então deve restituir a ela e cuidar que chegue às mãos do seu sucessor. - De terceiro modo, pode um prelado subtrair um bem da Igreja só em intenção, como quando começa a ter o ânimo de possuí-lo como seu e não, em nome da Igreja. E, então, deve restituir, abstendo-se desse ânimo.

Art. 6 - Se quem se apoderou da coisa alheia está sempre obrigado a restituí-la.

O sexto discute-se assim. – Parece que quem se apoderou da coisa alheia nem sempre está obrigado a restituir.

1. – Pois, a restituição restabelece a igualdade da justiça, que consiste em tirar-se ao que tem mais e dar-se ao que tem menos. Ora, pode acontecer às vezes que quem tira uma coisa, de outrem, não a conserve em suas mãos, porque foi parar nas de outro. Logo, está obrigado a restituí-la, não quem a tomou, mas quem a detém.

2. Demais. – Ninguém está obrigado a revelar seu próprio crime. Ora, às vezes, como no caso do furto, quem faz a restituição revela o seu próprio crime. Logo, nem sempre está obrigado a restituir quem se apoderou da coisa alheia.

3. Demais. – Não se pode fazer muitas vezes a restituição de uma mesma coisa. Ora, às vezes, muitos são os que subtraíram uma coisa, e um só o que a restituiu na sua integridade. Logo, nem sempre quem se apoderou da coisa alheia está obrigado a restituí-la.

Mas, *em contrário*. – Quem pecou, esta obrigado a satisfazer. Ora, a restituição está incluída na satisfação. Logo, quem se apoderou da coisa alheia está obrigado a restituí-la.

SOLUÇÃO. – Relativamente a quem se apoderou da coisa alheia devemos levar em conta um duplo elemento: a coisa mesma de que se apoderou e o ato do apoderamento. Quanto à coisa, quem dela se apossou esta obrigado a restituí-la enquanto a tiver em seu poder; porque quem tem mais do que aquilo que lhe pertence, deve privar-se disso e dá-lo a quem tem falta, conforme a razão formal da justiça comutativa.

Por seu lado; o apoderar-se mesmo da coisa alheia é susceptível de uma tríplice consideração. - Pois, às vezes, tal ato é injusto, isto é, vai contra a vontade do dono da coisa, como no caso do furto e do roubo. E, então, quem o praticou está obrigado à restituição, não só considerandose a coisa em si mesma, mas também a injustiça do ato, ainda que não continue a deter o que foi tirado. Pois, assim como quem feriu a outrem está obrigado a dar uma reparação ao que sofreu a injúria, embora nenhum proveito do ato tire o autor, assim também quem furta ou rouba está obrigado a reparar o dano causado, embora nenhum proveito conserve do seu ato; e, além disso, deve ser punido, por causa da injustiça cometida. - De outro modo, como se dá no mútuo, pode alguém ter tomado a coisa alheia, para utilidade sua, sem injustiça, porque a recebeu com o consentimento do dono. E então está obrigado a restituir o que recebeu, não só considerando-se a coisa em si mesma, mas também levando-se em conta o ato de tê-la recebido, mesmo que já a tenha perdido. Pois, está obrigado a recompensar quem lhes prestou o serviço; o que não se dará, se este vier a ser prejudicado. - De terceiro modo, como no depósito, tomamos o alheio sem injustiça para com o dono, e sem utilidade para nós. E então, quem o tomou em nada está obrigado, em razão do ato mesmo de tê-lo recebido, pois que, ao contrário, recebendo, prestou um serviço; está obrigado, porém, considerando-se a coisa recebida. E, por isso, se lha subtraírem, sem sua culpa, não está obrigado a restituí-la. Diferente porém seria o caso se, por grande culpa sua, perdesse o depósito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A restituição não se ordena principalmente a fazer com que deixe de possuir aquele que possui mais do que deve, mas, a suprir aquele que possui mais do que lhe é devido. Por onde, naquelas coisas que um pode tomar de outro, sem detrimento deste, não há lugar para a restituição. Por exemplo, no caso de quem toma a luz da candeia de outro. Por isso, embora quem tomou a coisa alheia já não a conserve, porque veio ter às mãos de outrem, contudo, como quem dele foi privado, o foi do que era seu, está obrigado à restituição tanto o que tirou a coisa por causa da ação injusta que cometeu, como o que a detém, considerando-se a coisa em si mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o homem não esteja obrigado a revelar o seu crime aos outros, está contudo obrigado a fazê-lo a Deus, na confissão. E assim, por meio do sacerdote com quem se confessou, pode fazer a restituição do bem alheio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A restituição se ordena principalmente a reparar o dano sofrido por aquele a quem foi injustamente tirado o que lhe pertencia. Por onde, quando um já lhe fez a suficiente restituição, os outros não mais estão obrigados a fazê-la; mas, devem, por sua vez, dar uma compensação ao que restituiu, que, contudo, pode desistir dela.

Art. 7 - Se quem não tomou o alheio está obrigado a restituir.

O sétimo discute-se assim. – Parece que quem não tomou o alheio nem sempre está obrigado a restituir.

1. – Pois, a restituição é uma pena que sofre quem tomou o alheio. Ora, não deve ser punido senão quem pecou. Logo, só deve restituir quem tomou o alheio.

2. Demais. – A justiça não obriga ninguém a aumentar os bens de outrem. Ora, se à restituição estivesse obrigado não só quem se apoderou do bem alheio, mas também os que de algum modo cooperaram com ele, aumentariam os bens da vítima. Quer, porque se lhe faria uma restituição multiplicada; quer também porque, às vezes; certos trabalham por tirar o bem de outrem sem contudo o conseguirem. Logo, os cúmplices não estão obrigados à restituição.

3. Demais. – Ninguém está obrigado a expor-se a um perigo para salvar o bem de outrem. Ora, às vezes, denunciando um ladrão ou lhe resistindo, expomo-nos ao perigo de morte. Logo, ninguém está obrigado à restituição, por não ter denunciado um ladrão ou não lhe ter resistido.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo. São dignos de morte, não somente os que estas causas fazem, senão também os que consentem aos que as fazem. Logo, pela mesma razão, os que consentem devem restituir.

SOLUÇÃO. – Como já disse, à restituição estamos obrigados não só por causa da coisa alheia, que conservamos em nosso poder, mas também pelo modo injusto por que dela nos apoderamos. Portanto, todo aquele que é causa de uma apropriação injusta está obrigado a restituir. O que pode dar-se de dois modos, a saber, direta e indiretamente. - Diretamente, quando induzimos outrem a apossar-se do alheio. O que se dá de três modos. Primeiro, movendo-o a fazê-lo, e isto, mandando, aconselhando, consentindo expressamente e elogiando alguém como hábil em se apoderar da coisa alheia. Segundo, quanto ao ladrão, que se apoderou dela, obrigando-o ou de qualquer modo prestando-lhe auxílio. Terceiro, quanto à coisa furtada, tornando-nos participante do furto ou do roubo, como cúmplice dessa má ação. Indiretamente, quando não impedimos, podendo e devendo impedi-lo, quer porque deixamos de dar uma ordem ou um conselho que impediria o furto ou o roubo, quer porque retiramos o nosso auxílio, com que poderíamos obstá-lo, quer porque ocultamos o delito. O que tudo está compreendido nestes casos: Jussio, consilium, consensus, polpo, recursus. Participans, mutus, noti obstans, noti manifestens que significam: mandado, conselho, consentimento, elogio, auxílios, participação, silêncio, falta de oposição, falta de manifestação.

Ora, devemos saber que as cinco circunstâncias primeiras sempre obrigam à restituição. Primeiro, o mandado, porque quem manda é quem principalmente move e, por isso, está principalmente obrigado à restituição. Segundo, o consentimento naquilo sem que o roubo não podia ter sido feito. Terceiro, o auxílio, quando alguém asilou o ladrão e lhe prestou ajuda. Quarto, a participação, quando tem parte no crime do latrocínio e na presa. Quinto está - obrigado a restituir aquele que não obstou ao roubo, devendo obstá-lo; assim, os chefes, que estão obrigados a distribuir a justiça na terra, estão obrigados a restituir se aumentam, por culpa deles, os ladrões; porque os impostos que os chefes recebem são estipêndios, que recebem para que façam cumprir-se a justiça na terra.

Nos outros casos enumerados, porém, nem sempre há obrigação de restituir. Pois, nem sempre o conselho ou a lisonja, ou outro modo semelhante de proceder, é causa eficaz de rapina. Por isso, o conselheiro ou o que gaba isso é, o lisonjeador só estão obrigados à restituição, quando se pode pensar com probabilidade que de tais causas resultou o injusto apossamento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não somente peca quem comete o pecado, mas também quem quer que, de qualquer modo, foi causa do pecado, aconselhando, mandando ou de qualquer outro modo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Está principalmente obrigado a restituir o autor principal do ato; ora, o autor principal é quem manda; o secundário, o exequente e assim nessa ordem. Quando, porém, já um reparou o dano sofrido por outrem, ninguém mais está obrigado a lhe restituir. Mas, os autores principais do ato e que se apoderaram da coisa de outrem, estão obrigados a restituir aos que restituíram. Não há porém restituição a fazer quando alguém mandou o apossamento injusto do bem de outro, sem que contudo se chegasse à execução; porque a restituição tem principalmente por fim reintegrar na posse da coisa aquele que foi injustamente danificado nela.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem não denuncia o ladrão nem sempre está obrigado a restituir, como também não o está quem não impede ou não repreende. Mas só a quem incumbe a obrigação de fazê-lo, como os chefes do governo, e que, pelo fazerem, não os ameaçam muitos perigos. Pois, se assumiram o poder público é para serem mantenedores da justiça.

Art. 8 - Se estamos obrigados a restituir imediatamente ou se, ao invés, podemos licitamente diferir a restituição.

O oitavo discute-se assim. — Parece que não estamos obrigados a restituir imediatamente, mas, ao invés, podemos licitamente diferir a restituição.

1. — Pois, os preceitos afirmativos não obrigam para sempre. Ora, a necessidade de restituir emana de um preceito afirmativo. Logo, não estamos obrigados a restituir imediatamente.

2. Demais. — Ninguém está obrigado ao impossível. Ora, às vezes não podemos restituir imediatamente. Logo, ninguém está obrigado a fazê-lo.

3. Demais. —A restituição é um ato da virtude de justiça. Ora, o tempo é uma das circunstâncias que entram nos atos de virtude. E como as outras circunstâncias não estão determinadas aos atos das virtudes, mas, devem ser determinadas segundo as regras da prudência, parece que também para a restituição não há tempo determinado de modo que sejamos obrigados a restituir imediatamente.

Mas, *em contrário*, parece haver a mesma razão em todas as coisas que devemos restituir. Ora, quem aluga o trabalho dos jornaleiros não pode diferir a restituição, como está claro na Escritura: Não deterás em teu poder até o dia seguinte a paga do jornaleiro. Logo, também não pode haver dilação em todas as mais restituições que devemos fazer, mas devemos restituir imediatamente.

SOLUÇÃO. — Assim como o apoderar-se do alheio é pecado contra a justiça, assim também o é detê-lo, Pois, aquele que detém uma coisa contra a vontade do seu dono impede-o de usá-la e, assim, comete uma injustiça contra ele. Ora, é manifesto que não devemos por pouco tempo que seja, permanecer no pecado; ao contrário, devemos nos livrar dele imediatamente, conforme à Escritura. Foge dos pecados como da vista duma cobra. Portanto, todos estão obrigados a restituir, se o puderem, ou pedir uma dilação a quem pode permitir o uso da coisa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o preceito que nos manda restituir seja afirmativo pela sua forma, implica contudo em si mesmo, um preceito negativo, que nos proíbe reter o bem de outrem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem não pode restituir imediatamente, a própria impossibilidade de o fazer, o desobriga da restituição imediata. Como também está absolutamente desobrigado dela se lhe for absolutamente impossível fazê-la. Deve contudo, pedir a remissão ou uma dilação a quem deve, ou por si mesmo ou por outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Qualquer circunstância, cuja omissão contraria uma virtude, deve ser determinada da ante-mão e é necessário observá-la. E como pela dilação no restituir, cometemos o pecado da detenção injusta, oposto à justiça, é necessário seja determinado o tempo para restituirmos imediatamente.

Questão 63: Da aceitação das pessoas.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos às referidas partes da justiça. E, primeiro, da aceitação de pessoas, oposta à justiça distributiva.

Segundo, dos pecados opostos à justiça comutativa.

Art. 1 - Se a aceitação de pessoas é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a aceitação de pessoas não é pecado.

1. – Pois, a denominação de pessoa implica a dignidade da mesma. Ora, considerar a dignidade das pessoas pertence à justiça distributiva. Logo, a aceitação de pessoas não é pecado.

2. Demais. – A ordem humana, as pessoas são mais principais que as coisas, porque estas são para aquelas e não, inversamente. Ora a aceitação de coisas não é pecado. Logo, com maior razão, a de pessoas.

3. Demais. – Em Deus não pode haver nenhuma injustiça nem pecado. Ora, parece que Deus faz aceitação de pessoas, pois, de dois homens da mesma condição, ora salva um, pela graça, ora, abandona o outro no pecado, conforme aquilo da Escritura. De dois homens que estiverem na mesma cama, um será tomado, e deixado outro. Logo, a aceitação de pessoas não é pecado.

Mas, *em contrário*. – A lei divina só proíbe o pecado. Ora, a Escritura proíbe a aceitação de pessoas, quando diz: Nenhuma distinção haverá de pessoas. Logo, a aceitação de pessoas é pecado.

SOLUÇÃO. – A aceitação de pessoas opõe-se à justiça distributiva. Ora, a igualdade da justiça distributiva consiste em fazer atribuições diversas a pessoas diversas, proporcionalmente à dignidade delas. Quem, pois, considerar a qualidade pessoal, que leva a conferir-lhe o que a essa pessoa é devido, não faz aceitação de pessoa, mas, de coisa. Por isso, aquilo da Escritura não há aceitação de pessoas para Deus - diz a Glosa: o juiz justo discerne coisas e não, pessoas. Por exemplo, quem promover alguém ao magistério, pela capacidade da sua ciência, leva em conta a causa devida e não, a pessoa. Quem considera, porém, na pessoa a que faz alguma atribuição, não a causa que torna proporcionada ou devida essa atribuição, mas somente a sua qualidade de tal homem, por exemplo, Pedro e Martinho, esse faz aceitação de pessoa, porque não lhe fez a atribuição fundado em alguma causa que tornava a pessoa digna, mas fundado unicamente na pessoa.

Ora, refere-se à pessoa toda condição que não constitui uma causa que a torne digna do que lhe é dado. Por exemplo, quem promovesse alguém à prelatura ou ao magistério, por ser rico, ou parente, faria aceitação de pessoa. Pode, porém, uma condição pessoal tornar alguém digno de uma coisa e não, de outra; assim, o parentesco torna uma pessoa digna de ser instituída herdeira do patrimônio e não, de que lhe seja conferida a prelatura eclesiástica. E portanto a mesma condição pessoal, que, considerada num caso, constitui aceitação de pessoa, não na constitui em outro.

Por onde, é claro que a aceitação de pessoas se opõe à justiça distributiva, quando quem a faz age contra o que exige a proporção. Pois, nada se opõe à virtude senão o pecado. Por onde e consequentemente, a aceitação de pessoas é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A justiça distributiva considera as condições pessoais enquanto são a causa de receberem as pessoas uma dignidade ou o pagamento de um débito. Ao passo que na aceitação de pessoas consideram-se condições que não são causa dessa natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. –As pessoas tornamse proporcionadas e dignas de certas atribuições que lhe são feitas, por certas qualidades inerentes a essas condições mesmas; por isso, essas condições devem ser levadas em conta, como causas próprias. Ora, quando se levam em conta as pessoas como tais, não se atende a uma causa enquanto causa. Por onde, é claro que, embora certas pessoas sejam mais dignas que outras, absolutamente falando, não o são, contudo, relativamente a uma situação determinada.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Há duas espécies de doação. - Uma pertinente à justiça, pela qual damos uma causa a quem a devemos. E, relativamente a elas atende-se à aceitação das pessoas. Outra é a própria da liberalidade, pela qual damos gratuitamente a alguém o que lhe não devemos. E assim é que são conferidos os dons da graça pelos quais os pecadores são salvos por Deus. E nessa espécie de doação não tem lugar a aceitação de pessoas, porque cada qual pode, sem injustiça, dar do seu quanto quiser e a quem quiser, conforme aquilo da Escritura. Não me é lícito fazer o que quero? Toma o que te pertence e vai-te.

Art. 2 - Se na dispensação dos bens espirituais há lugar para a aceitação de pessoas.

O segundo discute-se assim. –Parece que na dispensação dos bens espirituais não há lugar para a aceitação de pessoas.

1. – Pois, conferir uma dignidade eclesiástica ou um benefício a alguém, por causa de parentesco, parece implicar aceitação de pessoas; porque o parentesco não é razão que torne alguém digno de um benefício eclesiástico. Ora, faze-lo não parece ser pecado, pois, os prelados da Igreja tem o costume de proceder assim. Logo, parece que, na dispensação dos bens espirituais, não há o pecado da aceitação de pessoas.

2. Demais. – Preferir o rico ao pobre parece implicar aceitação de pessoas, como está claro na Escritura. Ora, os ricos e os poderosos, que contraem matrimônio em grau proibido, são mais facilmente dispensados, que os outros. Logo, parece que, na dispensação dos bens espirituais, não existe o pecado da aceitação de pessoas.

3. Demais. – Segundo o direito, basta escolher o bom, não estando ninguém obrigado a escolher o melhor. Ora, escolher o menos bom para uma dignidade mais alta, parece implicar a aceitação de pessoas. Logo, a aceitação de pessoas não é pecado na dispensação dos bens espirituais.

4. Demais. – Segundo as determinações da Igreja deve ser escolhido quem pertence ao grêmio eclesiástico. Ora, isto parece implicar aceitação de pessoas, pois, às vezes, encontraríamos fora dele pessoas mais capazes. Logo, a aceitação de pessoas não é pecado, em se tratando os bens espirituais.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não queirais por fé da glória de nosso Senhor Jesus Cristo em aceitação de pessoas. Ao que diz a Glosa de Agostinho: Quem suportará que um rico seja escolhido ao lugar de honra da Igreja, com o desprezo do pobre mais instruído e mais santo?

SOLUÇÃO. –Como já dissemos, a aceitação de pessoas é pecado, por contrariar a justiça. E, quanto mais grave é a matéria em que alguém transgredir a justiça, tanto mais grave é o pecado. Ora, sendo os bens espirituais superiores aos temporais, é pecado mais grave fazer aceitação de pessoas na dispensação dos bens espirituais, do que na dos temporais. E como há aceitação de pessoas quando se atribui alguma coisa a alguém, sem proporção com a sua dignidade, devemos notar que a dignidade de uma pessoa pode ser considerada à dupla luz. - Primeiro, absolutamente e em si mesma. E então, tem maior

dignidade o que tem maior abundância dos dons espirituais da graça. - De outro modo, relativamente ao bem comum. Pois, às vezes, pode se dar que o menos santo e menos sábio pode contribuir mais para o bem comum, pelo seu poder, ou operosidade social ou por outro meio semelhante. Ora, a dispensação dos bens espirituais se ordena mais principalmente à utilidade comum, conforme àquilo da Escritura. A cada um é dada a manifestação do espírito para proveito. Por isso, às vezes e sem aceitação de pessoas, na dispensação dos bens espirituais, os menos bons, absolutamente falando, se preferem aos melhores; assim, também Deus concede às vezes as graças gratuitas aos menos bons.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A respeito dos parentes de um prelado, devemos distinguir. Pois, às vezes, são menos dignos, tanto absolutamente falando como em relação ao bem comum. E, assim, sendo preferidos aos mais dignos, há pecado de aceitação de pessoas no se dispensarem os bens espirituais, dos quais o prelado eclesiástico não é dono, segundo o Apóstolo: Os homens devem nos considerar como uns ministros de Cristo e como uns dispensadores dos mistérios de Deus. Outras vezes, porém, os parentes do prelado eclesiástico são tão dignos como os outros. E, então, lícitamente pode ele, sem aceitação de pessoas, preferir os seus parentes; porque, ao menos por aí, há uma razão particular de poder confiar mais neles para que, com a mesma unidade de vistas, tratem entre si dos negócios eclesiásticos. Mas, esse modo de proceder deveria ser abandonado, por causa do escândalo, a saber, se dele outros tirassem exemplo para dar aos parentes os bens da Igreja, mesmo que não fossem dignos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A dispensa para contrair matrimônio costumou-se a fazer principalmente para firmar a aliança da paz, a qual é por certo mais necessária à utilidade comum quando se trata de pessoas de alta posição. Por isso é que elas são dispensadas mais facilmente, sem que isso implique o pecado da aceitação de pessoas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Para uma eleição não poder ser impugnada no fôro judicial, basta ser escolhido quem é bom, sem ser preciso escolher-se o melhor; porque, do contrário, toda eleição podia ser impugnada. Mas, quanto à consciência de quem escolhe, é necessário escolher o melhor, quer absolutamente falando, quer relativamente ao bem comum. Porque é preciso haver alguma causa para se escolher, para alguma dignidade, outro que não o mais digno. E se essa causa se funda em a natureza mesma da função, então o escolhido será o mais idôneo. Se, porém, aí não se funda a que é considerada como causa, haverá manifestamente aceitação de pessoas.

RESPOSTA À QUARTA. – Quem foi tirado do grêmio da Igreja costuma ser, na maioria das vezes, mais útil para o bem comum, porque mais ama a igreja em que foi criado. E, por isso, também a Escritura ordena. Não poderá fazer rei o homem de outra nação, que não seja teu irmão.

Art. 3 - Se no testemunhar a honra e o respeito há o pecado de aceitação de pessoas.

O terceiro discute-se assim. – Parece que no testemunhar a honra e o respeito não há o pecado de aceitação de pessoas.

1. – Pois, parece que a honra não é mais do que a reverência prestada a alguém como testemunho da sua virtude, conforme está claro no Filósofo. Ora, os prelados e os príncipes devem ser honrados, mesmo quando maus; assim como também os pais, conforme o manda a Escritura. Honra a teu pai e a tua mãe. E também os senhores, mesmo os maus, devem ser honrados pelos servos, conforme o Apóstolo. Todos os servos que estão debaixo do jugo estimem a seus amos por dignos de toda a honra.

Logo, parece que a aceitação de pessoas não é pecado, quando testemunhamos a outrem a nossa honra.

2. Demais. – A Escritura manda. Levanta-te diante dos que têm a cabeça cheia de cãs e honra a pessoa do velho. Ora, parece que isto implica a aceitação de pessoas, pois, às vezes os velhos não são virtuosos, segundo aquilo da Escritura. A iniquidade saiu por uns velhos que eram juízes. Logo, a aceitação de pessoas não é pecado quando testemunhamos a nossa honra a outrem.

3. Demais. – Aquilo da Escritura - Não queirais por a fé em aceitação de pessoas - diz a Glosa de Agostinho: Se o dito de Tiago - Se entrar no vosso congresso algum varão que tenha anel de ouro etc. - isso se entenda das reuniões quotidianas, quem não pecará, nesse ponto, admitindo-se que seja isso um pecado? Ora, é aceitação de pessoas honrar os ricos por causa das suas riquezas. Pois, diz Gregório numa certa homília: O nosso orgulho fica humilhado, porque nos homens honramos, não a natureza, pela qual foram feitos à imagem de Deus, mas, as riquezas. E como as riquezas não constituem uma causa justa de honras, isso implicará aceitação de pessoas. Logo, quando prestamos a nossa honra a outrem, não há aí aceitação de pessoas.

Mas, *em contrário*, a Glosa a um lugar da Escritura. Todo aquele, que honra um rico por causa das riquezas, peca. E pela mesma razão, haverá aceitação de pessoas se honramos a outrem por causas que não sejam dignas dessa honra, que lhe atribuímos, Logo, a aceitação de pessoas, na manifestação da nossa honra a outrem, é pecado.

SOLUÇÃO. – A honra é um testemunho da virtude de quem é honrado; e portanto só a virtude é coisa merecedora de honra. Devemos porém saber que uma pessoa pode ser honrada, não só pela sua virtude própria, como também pela alheia. Assim, os príncipes e os prelados são honrados, mesmo quando maus, porque representam a Deus e a comunidade de que são superiores, conforme aquilo da Escritura. Assim como obra o que lança uma pedra no montão de Mercúrio, assim também se porta o que dá honra ao insensato. Porque, como os gentios atribuíam o cálculo a Mercúrio, chama-se montão de Mercúrio ao acúmulo de contas, no qual o negociante às vezes introduz uma pedrinha em lugar de cem marcos. Assim também é honrado o insipiente, posto em lugar de Deus e de toda a comunidade. - E, pela mesma razão, os pais e os senhores devem ser honrados, por participarem da dignidade de Deus, Pai e Senhor de todos. - Quanto aos velhos, devem ser honrados por ser a velhice um sinal de virtude, embora esse sinal às vezes não o signifique. Donde o dizer a Escritura. A velhice venerável não é a diuturna, nem a computada pelo número dos anos; pois, as cãs do homem são os seus sentimentos e a idade da velhice é a vida imaculada, - Quanto aos ricos, devem ser honrados porque desempenham, na comunidade um papel mais importante. Mas, se forem honrados só por se atender à riqueza que tem, haverá pecado de aceitação de pessoas.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 4 - Se no juízo tem lugar a aceitação de pessoas.

O quarto discute-se assim. – Parece que nos juízos não tem lugar o pecado da aceitação de pessoas.

1. – Pois, a aceitação de pessoas opõe-se à justiça distributiva, como se disse. Ora, parece que o juízo pertence, sobretudo à justiça comutativa. Logo, a aceitação de pessoas não tem lugar no juízo.

2. Demais. – As pessoas são infligidas em virtude de algum juízo. Ora, na cominação das penas há aceitação de pessoas, sem pecado; pois, são punidos mais gravemente os que fazem uma injúria contra

a pessoa do príncipe, do que contra a pessoa de outrem. Logo, não há lugar, no juízo, para a aceitação de pessoas.

3. Demais. – A Escritura diz: No julgar se piedoso para com os órfãos. Ora, parece que isso é fazer aceitação da pessoa do pobre. Logo, a aceitação de pessoas, no juízo, não é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não é bom fazer aceitação de pessoas em juízo.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o juízo é um ato de justiça, pelo qual o juiz reduz à igualdade da justiça aquilo que pode causar a desigualdade, que lhe é oposta. Ora, a aceitação de pessoas implica uma certa desigualdade, pela qual se atribuiu a alguém mais do que exige a proporção, na qual consiste a igualdade da justiça. Por onde, é manifesto que aceitação de pessoas corrompe o juízo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O juízo pode ser considerado à dupla luz. - Primeiro, quanto à coisa mesma que é julgada. E, então, leva em conta tanto a justiça comutativa como a distributiva; pois, pode ser decidido em juízo de que modo um bem comum deva ser distribuído a muitas e de que maneira um restitua a outro o que dele tomou. - De outro modo, o juízo pode ser considerado relativamente à sua forma mesma, quando o juiz, ainda mesmo em se tratando da justiça comutativa, tira de um e dá a outro. O que pertence à justiça distributiva. E por aí em qualquer juízo pode ter lugar a aceitação de pessoas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não há aceitação de pessoas quando é punido mais gravemente quem fez injúria a uma pessoa de maior importância; pois, nesse caso, a diversidade pessoal mesmo acarreta a diversidade real como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem julga deve, na medida do possível, socorrer ao pobre, mas sem lesar a justiça; do contrário, seria o caso de aplicar o dito da Escritura. Não terás também compaixão do pobre nos teus juízos.

Questão 64: Do homicídio.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos á justiça comutativa. - E primeiro devemos tratar dos pecados cometidos nas comutações involuntárias. Segundo, dos pecados cometidos nas comutações voluntárias. Ora, cometemos pecado, nas comutações involuntárias, quando causamos dano ao próximo, contra a vontade dele. O que pode ser feito de dois modos: por atos e por palavras. Por atos, quando o próximo é lesado, quer na sua pessoa mesma, quer em pessoa chegada, quer nos seus bens próprios.

Ora, devemos tratar dessas matérias por ordem.

E primeiro do homicídio, danoso ao próximo, em sumo grau.

E, nesta questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 - Se matar quaisquer seres vivos é ilícito.

O primeiro discute-se assim. – Parece que é ilícito matar quaisquer seres vivos.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Os que resistem à ordenação de Deus a si mesmos, trazem a condenação. Ora, por ordenação da divina providência é que todos os seres vivos são conservados, conforme à Escritura: que produz nos montes feno e o que da aos animais o alimento conveniente. Logo, matar quaisquer viventes parece ilícito.

2. Demais. – O homicídio é pecado porque priva a outrem da vida. Ora, a vida é comum aos homens, aos animais e às plantas. Logo, pela mesma razão parece pecado matar os brutos e as plantas.

3. Demais. – A lei divina não determina pena especial senão para o pecado. Ora, ela comina uma pena determinada a quem mata um boi ou uma ovelha de outro. Logo, matar os animais brutos é pecado.

Mas, *em contrário*, Agostinho. Quando ouvimos dizer - não matarás - não o entendemos como aplicado aos vegetais que dão frutos, porque não teria sentido; nem aos animais irracionais, que não coparticipam conosco da razão. Resta portanto que entendamos o dito - não matarás - como aplicado ao homem.

SOLUÇÃO. – Ninguém peca por usar de uma coisa para o fim ao qual ela é destinada. Ora, na ordem das coisas, as menos perfeitas são para as mais perfeitas; assim como também, no seu processo de geração, a natureza vai do imperfeito para o perfeito. Donde vem que, como na geração do homem, forma-se em primeiro lugar o ser vivo, depois o animal e depois homem, assim também os seres que só tem a vida, como as plantas, são destinadas a servir geralmente a todos os animais; e os animais, ao homem. Por isso, não é ilícito usarmos das plantas para a utilidade dos animais, e dos animais para a nossa, como está claro no Filósofo. Ora, entre outros usos, o mais necessário é que os animais se utilizem das plantas como alimento e os homens, dos animais; o que não é possível fazer sem matá-los. Logo, é lícito matar as plantas para uso dos animais e estes para o do homem, em virtude da ordenação divina mesmo. Pois, diz a Escritura: Eis aí vos dei eu todas as ervas e todas as árvores para vos servirem de sustento a vós e a todos os animais da terra. E ainda: Tudo o que se move e vive vos poderá servir de sustento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por ordenação divina conserva-se a vida dos animais e das plantas, não por si mesmos, mas para o homem. Por isso diz Agostinho: Por uma justíssima ordenação do Criador a vida e a morte deles destinam-se ao nosso uso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os animais brutos e as plantas não têm vida racional, de modo a poderem agir por si mesmos, mas sempre agem como levados por outrem, por um quase impulso natural. E isto é sinal que são naturalmente submetidos e acomodados ao uso de outros seres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem mata um boi de outrem peca certamente, não por matá-lo, mas por danificar o dono, no seu bem. Por onde, esse ato não implica em pecado de homicídio, mas, no de furto ou roubo.

Art. 2 - Se é lícito matar os pecadores.

O segundo discute-se assim. – Parece que não é lícito matar os pecadores.

1. – Pois, o Senhor, numa parábola, proibiu arrancar a cizânia, que são os maus filhos, como no mesmo lugar se diz. Ora, tudo o que é proibido por Deus é pecado. Logo, matar um pecador é pecado.

2. Demais. – A justiça humana se conforma com a justiça divina. Ora, a justiça divina conserva os pecadores para a penitência, como diz a Escritura: Eu não quero a morte do ímpio, mas que se converta e viva. Logo, parece absolutamente injusto matar os pecadores.

3. Demais. – Não podemos fazer o que é em si mesmo mau, tendo em vista qualquer bom fim que seja como claramente o dizem Agostinho e o Filósofo. Ora, matar um homem é, em si mesmo, mau, porque devemos ter caridade para com todos os homens; pois, como diz Aristóteles, queremos que os nossos amigos vivam, e se conservem na existência. Logo, de nenhum modo é lícito matar um pecador.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não sofrerás que vivam os feiticeiros. E ainda pela manhã entregava à morte todos os pecadores da terra.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, é lícito matar os brutos, enquanto naturalmente ordenados ao nosso uso, assim como o imperfeito é ordenado para o perfeito. Pois, toda parte se ordena para o todo como o imperfeito para o perfeito. Por onde, toda parte é naturalmente para o todo. E por isso, vemos que é louvável e salutar a amputação de um membro gangrenado, causa da corrupção dos outros membros. Ora, cada indivíduo está para toda a comunidade como a parte, para o todo. Portanto, é louvável e salutar, para a conservação do bem comum, por à morte aquele que se tornar perigoso para a comunidade e causa de perdição para ela; pois, como diz o Apóstolo, um pouco de fermento corrompe toda a massa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor mandou que se abstivessem de arrancar a cizânia, para poupar o trigo, isto é, os bons. O que se dá quando os maus não podem ser postos à morte sem que também o sejam os bons: quer por estarem ocultos entre os bons, ou por terem muitos sequazes, de modo a não poderem ser mortos sem perigo para os bons, como diz Agostinho: Por isso, o Senhor ensina que é preferível deixar viver os maus e protelar a vingança até o juízo último, a matá-los juntamente com os bons. Mas, quando da morte dos maus não resulta nenhum perigo próximo para os bons, mas antes, defesa e salvação, nesse caso é lícito pô-los à morte.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus, na ordem da sua sabedoria, às vezes mata os pecadores imediatamente, para livrar os bons; outras vezes; dá-lhes tempo de fazerem penitência, conforme sabe o que importa aos seus eleitos. O que também a justiça humana imita, na medida do possível, matando os que são perniciosos para os: outros e deixando se arrependerem os que pecam sem danificá-los gravemente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem peca, afastase da ordem, racional. E portanto decai da dignidade humana, pois que o homem é naturalmente livre e tem uma finalidade própria; e vem a cair, de certo modo, na escravidão dos animais, que o leva a ser ordenado à utilidade dos outros, conforme à Escritura: O homem, quando estava na honra não o entendeu: foi comparado aos brutos irracionais e se fez semelhante a eles. E, noutro lugar o que é insensato servirá ao sábio. E portanto, embora seja em si mesmo mau matar um homem, enquanto ele se conserva na sua dignidade, contudo pode ser bem matar um pecador, como o é matar um animal; pois, o mau homem é pior que um bruto e causa maiores danos, como diz o Filósofo.

Art. 3 - Se é lícito ao particular matar um pecador.

O terceiro discute- se assim. – Parece que é lícito ao particular matar um pecador.

1. — Pois, a lei divina nada manda de ilícito. Ora, Moisés manda cada qual mate o seu irmão, o seu amigo e o seu vizinho, pelo pecado de adorar o bezerro de ouro. Logo, aos particulares é lícito matar um pecador.

2. Demais. — O homem, por causa do pecado, é comparado aos brutos, como se disse. Ora, a qualquer particular é lícito matar um animal silvestre, sobretudo se nocivo. Logo, com maior razão; matar um pecador.

3. Demais. — É louvável fazermos, ainda como particulares o que é útil ao bem comum. Ora, matar os malfeitores é útil ao bem comum, como se disse. Logo, é louvável que mesmo os particulares os matem.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Quem, sem exercício de qualquer função pública, matar um malfeitor, será julgado homicida; e tanto mais quanto não temeu usurpar um poder que Deus não lhe concedeu.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos; matar um malfeitor é lícito, enquanto esse ato se ordena à salvação de toda a comunidade. Portanto, pratica-lo pertence só aquele que foi incumbido de zelar pela conservação da comunidade, assim como ao médico, pertence amputar um membro gangrenado, quando estiver incumbido de zelar pela conservação de todo o corpo de alguém. Ora, cuidar do bem comum pertence ao chefe investido da autoridade pública. Logo, só a eles é lícito matar os malfeitores e não, aos particulares.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Um ato é praticado por quem tem a autoridade para fazê-lo, como está claro em Dionísio. Por isso, Agostinho diz: Não mata quem deve prestar esse serviço a quem o mandou; pois, presta o mesmo serviço que a espada nas mãos de quem dela se serve. Por onde, os que mataram os vizinhos e os amigos, por mandado do Senhor, não se consideram como o tendo feito por autoridade própria; antes, o fez aquele por cuja autoridade assim procederam. Assim também, o soldado mata o inimigo pela autoridade do chefe e o algoz, o ladrão, pela autoridade do juiz.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bruto é por natureza diferente do homem. Por isso, sob esse aspecto, não é preciso nenhum juízo para saber se podemos matá-lo, sendo silvestre. Se porém for doméstico, é necessário um juízo, não por causa do bruto em si mesmo, mas por causa do dano causado ao dono. Ora, o pecador não é distinto, por natureza do justo. Por isso, é necessário um juízo público para sabermos se ele deve ser posto à morte, para o bem público.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É lícito a qualquer particular fazer para a utilidade pública o que não prejudica a ninguém. Mas, se houver prejuízo para outrem, não deve fazê-lo, senão em virtude do juízo daquele a quem pertence julgar o que se deve tirar às partes, para a salvação do todo.

Art. 4 - Se é lícito aos clérigos matar os malfeitores.

O quarto discute-se assim. – Parece que é lícito aos clérigos matar os malfeitores.

1. – Pois, os clérigos, sobretudo, devem cumprir o que recomenda o Apóstolo: Sede meus imitadores como também eu o sou de Cristo, mandando-nos assim que imitemos a Deus e a seus santos. Ora, o próprio Deus, a quem adoramos, mata os malfeitores, conforme à Escritura: O que feriu ao Egito com os seus primogênitos. E também Moisés mandou os levitas matarem vinte e três mil homens, por causa da adoração do bezerro. E o sacerdote Fineas matou um Israelita que prevaricou com uma mulher madianita; e Samuel também matou a Agag rei de Amaleque; e Elias, os sacerdotes de Baal e Matatias aquele que se achegava ao altar para sacrificar; e em o Novo Testamento, Pedro matou Ananias e a Safira, o que tudo se lê na Escritura. Logo, parece que também aos clérigos é lícito matar os malfeitores.

2. Demais. – O poder espiritual é maior que o temporal e mais aproximado de Deus. Ora, o poder temporal mata licitamente os malfeitores, como ministro de Deus, segundo o dito do Apóstolo. Logo, com maior razão, aos clérigos, que são ministros de Deus e detentores do poder espiritual, é lícito matar os malfeitores.

3. Demais. – Quem exerce licitamente um ofício pode licitamente praticar todos os atos pertencentes a esse ofício. Ora, o ofício dos príncipes da terra é matar os malfeitores, como se disse. Logo, os clérigos, que são príncipes da terra podem matá-los licitamente.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Importa que o bispo seja irrepreensível, não dado ao vinho, não espancador.

SOLUÇÃO. – Não é lícito aos clérigos matar, por dupla razão. - Primeiro, por serem eleitos para o ministério do altar, em que se representa a paixão da morte de Cristo, como diz a Escritura. O qual, quando o espancavam, não espancava. Logo, não convém que os clérigos espanquem ou matem. Pois, os ministros devem imitar ao seu Senhor, conforme à Escritura. Qual é o juiz do povo, tais são também os seus ministros. - A outra razão é que aos clérigos foi cometido o ministério da lei nova, que não determina a pena de morte ou da mutilação do corpo por ano, para serem ministros idôneos do Novo Testamento devem abster-se de tais coisas,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus obra universalmente em todos os seres aquilo que é reto; mas, em cada um, segundo o que lhe convém. E por isso cada qual deve imitar a Deus no que especialmente lhe cabe. Por onde, embora Deus mate, mesmo corporalmente, os malfeitores, contudo, não importa que todos nisso o imitem. - Quando a Pedro, não matou Ananias e Safira por autoridade nem por mão própria; mas, antes, publicou a sentença divina que lhes cominava à morte. - Por seu lado, os sacerdotes ou levitas do Antigo Testamento eram ministros da lei antiga, em virtude da qual infligiam-se penas corporais. E portanto, lhes competia matar por mão própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ministério dos clérigos visa a um fim melhor do que dar a morte ao corpo; isto é, o que respeita à salvação espiritual. Por isso não lhes convém envolverem-se com coisas inferiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os prelados das Igrejas recebem o ofício de príncipes da terra, não para exercerem por si mesmos o ofício do sangue, mas para que este se exerça por outros mediante a autoridade deles.

Art. 5 - Se é lícito matar-se a si mesmo.

O quinto discute-se assim. – Parece que é lícito matar-se a si mesmo.

1. – Pois, o homicídio é pecado, por contrariar à justiça. Ora, ninguém pode fazer justiça a si mesmo, como o prova Aristóteles. Logo, ninguém peca matando-se a si mesmo.

2. Demais. – Matar os malfeitores é lícito ao que detém o poder público. Ora, às vezes, o detentor do poder público é um malfeitor. Logo, pode matar-se a si mesmo.

3. Demais. – É lícito sujeitarmo-nos espontaneamente a um perigo menor para evitar um maior; assim como não-lo é amputar um membro gangrenado, para salvar a vida do corpo. Ora, às vezes, matando-nos a nós mesmos, evitamos um mal maior; quer uma vida miserável; quer a torpeza de algum pecado. Logo, é lícito matar-se um a si próprio.

4. Demais. – Sansão matou-se a si mesmo, como se lê na Escritura, e contudo é enumerado entre os santos. Logo, é lícito o matar-se a si próprio.

5. Demais. – A Escritura diz que um certo Razias matou-se a si mesmo, escolhendo antes morrer nobremente do que ver-se sujeito a pecadores e padecer ultrajes indignos do seu nascimento. Ora, nada é ilícito do que fazemos nobre e fortemente. Logo, o matar-se a si mesmo não é ilícito.

Mas, em contrario, Agostinho: Resta que entendamos o que foi dito do homem: Não matarás. Nem a outrem, pois, nem a ti mesmo. Portanto, quem se mata a si mesmo mata evidentemente um homem.

SOLUÇÃO. – Matar-se a si mesmo é absolutamente ilícito, por tríplice razão.

Primeiro, porque naturalmente todas as coisas a si mesmas se amam; por isso é que todas naturalmente conservam o próprio ser e resistem, o mais que podem, ao que procura destruí-las. Portanto, quem se mata a si mesmo vai contra a inclinação natural e contra a caridade que todos a si mesmos se devem. Logo, matar-se a si mesmo é sempre pecado mortal, por ser um ato contrário tanto à lei natural como à caridade.

Segundo, porque qualquer parte, pelo que é, pertence ao todo. Ora, cada homem é parte da comunidade e, portanto, o que é da comunidade o é. Logo, matando-se um a si mesmo, comete uma injustiça contra a comunidade, como está claro no Filósofo.

Terceiro, porque a vida é um dom divino feito ao homem e dependente do poder de Deus, que mata e faz viver. Logo, quem se priva a si mesmo, da vida, peca contra Deus; assim como quem mata um escravo alheio peca contra o dono do mesmo; e como também peca quem usurpa um juízo sobre uma coisa que lhe não foi confiada. Pois, só a Deus pertence julgar da morte e da vida, conforme aquilo da Escritura: Eu matarei e eu farei viver.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homicídio é um pecado, não só por contrariar à justiça, mas também à caridade, que devemos ter para conosco mesmos. Logo, por aí o matar-se a si mesmo é pecado, relativamente à nossa pessoa própria. Relativamente porém, à comunidade e a Deus, tem a natureza de pecado por opor-se também à justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O detentor do poder público pode matar os malfeitores licitamente porque pode julgá-los. Ora, ninguém é juiz de si próprio. Portanto, não é lícito ao detentor do poder público matar-se a si mesmo, seja por que pecado for. É lícito, porém, entregar-se ao julgamento de outrem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem é constituído senhor de si mesmo pelo livre arbítrio. E portanto pode dispor livremente de si mesmo, no que respeita aos bens desta vida, governada pelo livre arbítrio humano. Mas desse livre arbítrio não depende o trânsito desta vida para outra mais feliz, senão, do poder divino. Logo não é lícito ao homem matar-se a si mesmo, a fim de passar para uma vida mais feliz. - Do mesmo modo, nem para fugir a quaisquer misérias da vida presente. Porque, como claro está no Filósofo, último dos males desta vida e o mais terrível é a morte. Logo, dar-se a si mesmo a morte para fugir às misérias desta vida é praticar um mal maior para evitar um menor. - Semelhantemente, não é lícito a ninguém atar-se a si mesmo por causa de algum pecado cometido, quer porque, então, far-se-ia a si mesmo o mal máximo, privando-se do tempo necessário à penitência; quer ainda porque não é lícito matar um malfeitor senão em virtude de um julgamento do poder público. - Do mesmo modo, não é lícito a uma mulher matar-se a si mesma afim de não ser corrompida por outrem. Porque não deve cometer contra si mesma um crime máximo, como é o dar-se a si mesma a morte, para evitar um menor crime alheio. Pois, nenhum crime comete a mulher violada, se não der o seu consentimento, porque o corpo não se mancha senão pelo consentimento da alma, como disse Lúcia. Pois, é certo que a fornicção ou o adultério é menor pecado que o homicídio, e sobretudo o de si mesmo, que é o gravíssimo, por danificar a nossa própria pessoa, a que devemos o máximo amor. E também é periculosíssimo, porque não resta tempo para o expiarmos pela penitência. - Semelhantemente ainda, a ninguém é lícito matar-se a si mesmo pelo medo de consentir no pecado. Porque não devemos fazer males para que venham bem ou para evitarmos males, sobretudo menores e menos certos. Pois, é incerto se consentiremos num pecado futuro; porque Deus pode nos livrar do pecado, qualquer que seja a tentação que sobrevenha.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho, Sansão, matando-se a si mesmo e aos inimigos, com a destruição da casa, só pode ser excusado porque o Espírito, que por ele fazia milagres, lho mandara secretamente. E a mesma razão dá para o procedimento de certas santas mulheres, que se mataram a si mesmas no tempo da perseguição, e cuja memória a Igreja celebra.

RESPOSTA À QUINTA. – Não fugir à morte que outro nos inflige é próprio da fortaleza, que busca o bem da virtude e evitar o pecado. O dar-mos a nós mesmos a morte, para evitar os males da pena, implica sem dúvida uma certa espécie de fortaleza; pelo que, certos se mataram a si mesmos, pensando assim agir corajosamente; e, no número desses, está Razias. Não é essa porém a verdadeira fortaleza; antes, é uma certa fraqueza de alma, incapaz de suportar os males das penas como claro está no Filósofo e em Agostinho.

Art. 6 - Se é lícito em algum caso matar um inocente.

O sexto discute-se assim. – Parece lícito, em certos casos, matar um inocente.

1. – Pois, o temor divino não se manifesta pelo pecado, porque o temor do Senhor lança fora o pecado, como diz a Escritura. Ora, Abraão foi louvado por temer ao Senhor, quando quis matar o filho inocente. Logo, podemos matar um inocente, sem pecado.

2. Demais. – No gênero dos pecados que cometemos contra o próximo, parece que o pecado é tanto maior, quanto maior for o dano causado aquele contra quem pecamos. Ora, a morte causa maior dano ao pecador do que ao inocente, fazendo este passar, da miséria desta vida, à glória celeste. Ora, sendo lícito, em certos casos, matar um pecador, também o é, com maior razão, matar o inocente ou o justo.

3. Demais. – O que fazemos por exigência da justiça não é pecado. Ora, às vezes, a ordem da justiça exige que se mate um inocente; por exemplo, quando o juiz, que deve julgar, fundado nas alegações,

condena à morte o acusado por falsas testemunhas, que sabe ser inocente. E semelhantemente, o algoz, que executa o que foi injustamente condenado, por obediência ao juiz. Logo, podemos, sem pecado, matar um inocente.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Não matarás o inocente nem o justo.

SOLUÇÃO. –Um homem pode ser considerado à dupla luz: em si mesmo ou nas suas relações com outro. Considerado em si mesmo, a nenhum podemos matar; porque em todos, ainda nos pecadores, devemos amar a natureza feita por Deus, e que fica destruída pela morte. Mas, como já dissemos, a morte do pecador torna-se lícita, se levarmos em conta o bem comum, que o pecado destrói. Ao contrário, a vida dos justos conserva e promove o bem comum, porque são a parte mais principal da sociedade. Logo, de nenhum modo é lícito matar um inocente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como Deus tem o domínio sobre a morte e a vida por sua ordem morrem, tanto pecadores como justos. Logo, não peca quem mata um inocente por mandado de Deus; como não peca Deus, cuja ordem ele execute; antes, mostra temer a Deus, obedecendo-lhe ao mandado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ao pesar a gravidade do pecado, devemos levar em conta o essencial mais que o accidental. Por onde, quem mata um justo peca mais gravemente do que quem mata um pecador. Primeiro, porque danifica a quem mais devia amar e, assim, peca mais contra a caridade. Segundo, porque causa uma injustiça a quem menos o merecia, e portanto peca mais contra a justiça. Terceiro, porque priva a comunidade de um maior bem. Quarto, porque despreza mais a Deus, segundo a Escritura: que a vós despreza a mim despreza. - E se Deus dá a glória ao justo executado, acidentalmente isso se relaciona com a morte.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juiz, que conhece como inocente o que é acusado por testemunhas falsas, deve examiná-las mais diligentemente, para ter ocasião de livrá-lo, como o fez Daniel. Se porém não puder fazê-lo, deve entregá-lo ao superior, para que o julgue. Mas, se nem isso puder, não peca dando a sentença fundado nas alegações; porque, então, mata o inocente, não ele, mas os que afirmam que o inocente é criminoso. - Quanto ao algoz, não deve executar a sentença do juiz, que condenou o inocente, se essa contiver um erro intolerável; do contrário, seriam escusados os verdugos, que mataram os mártires. Se porém não contiver nenhuma injustiça manifesta, não peca executando a ordem, porque não lhe cabe discutir a sentença do superior; e, então, não mata um inocente, pois, o mata o juiz, a cujo serviço está adstrito.

Art. 7 - Se é lícito matar a outrem para nos defendermos.

O sétimo discute-se assim. – Parece que não é lícito matar a outrem para nos defendermos.

1. – Pois, diz Agostinho: Não me agrada a opinião dos que nos permitem matar a outrem para não sermos mortos por ele; salvo se se trata de um soldado, ou de quem está investido de uma função pública, que mata para defender, não a si, mas aos outros, em virtude de um poder legitimamente recebido, que lhe compete à sua pessoa. Ora, quem, para se defender, mata a outrem, mata para não ser morto. Logo, parece que isso é ilícito.

2. Demais. – Como, perante a divina providência, estarão isentos deste pecado aqueles que se mancharam matando a outrem, por causas que devem ser desprezadas pergunta ainda Agostinho. E considera coisas desprezíveis aquelas que os homens podem perder contra a sua vontade, como resulta

do que disse antes. Ora, nelas está compreendida a vida do corpo. Logo, para conservarmos a vida do corpo a ninguém é lícito matar a outrem.

3. Demais. – O Papa Nicolau diz: Quanto aos clérigos, que mataram um pagão, para se defenderem, e sobre os quais me consultaste se, depois que se emendaram pela penitência, podem readquirir a sua situação anterior ou subir a outra mais alta, sabeis que nós não admitimos nenhuma ocasião, nem lhes damos nenhuma licença, para de qualquer modo, matarem a quem quer que seja. Ora, tanto os clérigos como os leigos estão obrigados, em geral, a observar os preceitos morais. Logo, nem aos leigos é lícito matar a outrem, para se defenderem.

4. Demais. – O homicídio é pecado mais grave que a simples fornicação ou o adultério. Ora, a ninguém é lícito praticar a simples fornicação ou o adultério, ou qualquer outro pecado mortal, para conservar a vida própria; porque a vida espiritual é preferível à corporal. Logo, a ninguém é lícito, para se defender a si mesmo, matar a outrem para conservar a vida própria.

5. Demais – Se a árvore é má, também o fruto, como diz a Escritura. Ora, segundo o Apóstolo, parece que a defesa própria é ilegítima. Não vos vingueis a vós mesmos. Logo, matar a outrem, que daí resulta, é ilícito.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se um ladrão for achado arrombado uma casa ou escavando e, sendo ferido, morrer, quem o feriu não será culpado da sua morte. Ora, é muito mais lícito defender a vida própria do que a casa própria. Logo, também não será réu de homicídio quem matar a outrem para defender a sua própria vida.

SOLUÇÃO. – Nada impede que um mesmo ato tenha duplo efeito, dos quais só um está em nossa intenção, estando o outro fora dela. Ora, os atos morais se especificam pela nossa intenção e não pelo que esta fora dela, que é acidental, como do sobredito resulta. Ora, do ato de quem se defende pode resultar um efeito duplo: um, a conservação da vida própria; outro, a morte do atacante. Portanto, tal ato, enquanto visa a conservação da vida, não é, de natureza, ilícito, pois, a cada um é natural conservar a existência, medida do possível. Um ato, porém, embora procedente de uma boa intenção, pode tornar-se ilícito se não for proporcionado ao fim. Portanto, age ilícitamente quem, para defender a vida própria, empregar violência maior que a necessária. Mas, se repelir a violência moderadamente, a defesa será lícita; pois, segundo o direito, repelir a força pela força é lícito, com a moderação de uma defesa sem culpa. Nem é necessário, para a salvação, deixarmos de praticar o ato da defesa moderada, para evitar a morte de outrem; pois, estamos mais obrigados a cuidar da nossa vida que da alheia. Mas, não sendo lícito matar um homem senão por autoridade pública, por causa do bem comum, como do sobredito resulta, é ilícita a intenção de matarmos a outrem, para nos defendermos a nós mesmos, salvo aquele que tem a autoridade pública. Pois, este, tendo a intenção de matar a outrem, para a sua defesa, refere esse ato ao bem público como o demonstra o soldado que combate o inimigo e o agente do juiz, que age contra os ladrões. Embora também estes pequem se forem levados por paixões pessoais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar de Agostinho deve ser entendido como aplicável ao caso em que temos a intenção de matar a outrem para nos livrarmos a nós mesmos da morte. E também nesse mesmo caso é que se entende o outro passo aduzido do mesmo autor: Por isso, ele diz assinaladamente - aquelas coisas, designando assim a intenção.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – Do ato do homicídio, mesmo se for sem pecado, resulta uma irregularidade; como se dá com o juiz que condena alguém justamente à morte. E por isso o clérigo, mesmo se matar a outrem para se defender, é irregular, embora tenha a intenção de se defender e não, de matar.

RESPOSTA À QUARTA. – O ato da fornicção ou do adultério não se ordena à conservação da vida própria, necessariamente, como acontece, ao contrário, com o ato do homicídio.

RESPOSTA À QUINTA. – O lugar citado proíbe a defesa acompanhada do rancor da vingança. Onde o dizer a Glosa: Não vos defendendo isto é, não pagueis aos vossos adversários o ferimento com o ferimento.

Art. 8 - Se quem mata casualmente um homem incorre no reato de homicídio.

O oitavo discute-se assim. – Parece que quem mata casualmente um homem incorre no reato de homicídio.

1. – Pois, lê-se na Escritura que Lamec, acreditando matar um animal, matou um homem e isso lhe foi reputado um homicídio. Logo, incorre no reato de homicídio quem mata casualmente um homem.

2. Demais. – A Escritura diz. Se alguém ferir uma mulher pejada e for causa de que aborte, se se seguiu a morte dela, dará vida por vida. Ora, isto pode dar-se sem a intenção de matar. Logo, o homicídio casual implica o reato de homicídio.

3. Demais. – Foram estabelecidos muitos cânones que punem o homicídio casual. Ora, penas não se aplicam senão à culpa. Logo, quem matou casualmente um homem incorre no reato de homicídio.

Mas, *em contrário*, Agostinho. Longe de mim o pensamento que uma ação lícita e que tem o bem por objeto, mas da qual resultou, contra a nossa intenção, um mal para alguém, deva nos ser imputada. Ora, acontece às vezes que, de um ato bom, que praticamos, resulta casualmente o homicídio. Logo, não nos pode ele ser imputado como culpa.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, o acaso é uma causa que age fora da nossa intenção. Por onde, o casual, propriamente falando, não é intencionado nem voluntário. E, sendo todo pecado voluntário, segundo Agostinho, por consequência, o casual, como tal, não é pecado. Pode, porém, acontecer que aquilo que não é atual e por si mesmo querido ou intencionado, o seja acidentalmente, no sentido em que se chama causa acidental a que remove o obstáculo. Portanto, quem não remove o obstáculo donde resulta um homicídio, se devia fazê-lo, incorre de certo modo no reato de homicídio voluntário. O que de dois modos pode acontecer: ou quando, praticando um ato ilícito, que deveria evitar, dá lugar ao homicídio; ou quando não emprega o cuidado devido. Por isso, segundo o direito, não incorre no reato de homicídio quem emprega a solicitude devida, ao praticar um ato lícito, do qual, contudo, resulta um homicídio. Se, porém, praticar um ato ilícito, ou mesmo, lícito, sem empregar a diligência devida, não se livra do reato do homicídio, se do seu ato resultar a morte de um homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Lamec não empregou a diligência suficiente para evitar o homicídio e, por isso, não se livrou do reato do homicídio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem fere uma mulher pejada pratica um ato ilícito. E portanto se daí resultar a morte dela ou do feto já com vida, não escapará ao crime de homicídio; sobretudo se a morte seguir-se logo a esse ferimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo os cânones é imposta uma pena aos que matam casualmente, praticando um ato ilícito ou não empregando a diligência devida.

Questão 65: Dos outros pecados de injustiça cometidos contra a pessoa.

Em seguida devemos tratar dos outros pecados de injustiça cometidos contra a pessoa.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

1º da mutilação dos membros;

2º da flagelação;

3º da encarceração;

4º se esses pecados de injustiça se agravam quando cometidos contra uma pessoa ligada a outra.

Art. 1 - Se mutilar um membro pode ser lícito em algum caso.

O primeiro discute-se assim. – Parece que em nenhum caso nos é lícito a mutilação de um membro.

1. – Pois, Damasceno diz, que cometer o pecado consiste em nos afastarmos do natural para buscarmos o que é contrário à natureza. Ora, pela natureza instituída por Deus, o corpo humano deve ser íntegro nos seus membros; e contra a natureza é faltar-lhe algum. Logo, mutilarmo-nos em algum membro parece que sempre é pecado.

2. Demais. – Assim como toda a alma esta para todo o corpo, assim, as partes da alma para as do corpo, como diz Aristóteles. Ora, não é lícito privar a alguém da sua alma, dando-lhe a morte, senão por autoridade pública. Logo, também não é lícito a ninguém mutilar-se em algum membro, senão pela mesma autoridade.

3. Demais. – A saúde da alma deve ser preferida à do corpo. Ora, a ninguém é lícito mutilar-se num membro, por causa da saúde da alma. Assim, são punidos, segundo o Concílio Niceno, os que se castram para conservar a castidade. Logo, por nenhuma outra causa é lícito nos mutilarmos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé.

SOLUÇÃO. – Sendo um membro parte de todo o corpo humano, cada membro existe para o todo corpóreo, como o imperfeito, para o perfeito. Por onde, devemos dispor dos membros do corpo conforme as exigências do todo. Ora, um membro é, em si mesmo, útil ao bem de todo o corpo; por acidente, porém, pode dar-se que seja nocivo, por exemplo, quando, gangrenado, é causa de corrupção para todo o corpo.

Portanto o membro são, estando na sua disposição natural, não pode ser amputado sem detrimento para todo o homem. Mas, como todo o homem se ordena, como ao fim, para toda a comunidade, da qual é parte, como dissemos, pode suceder que a amputação de um membro, embora cause detrimento a todo o corpo, se ordene contudo ao bem da comunidade, quando imposta a alguém como pena, para coibir pecados. Portanto, assim como o poder público pode nos privar totalmente da vida, por causa de certas culpas maiores, assim também nos priva de um membro, por certas culpas menores. O que, porém, não é lícito a um particular, mesmo com o consentimento daquele de quem é o membro; porque tal seria uma injustiça contra a comunidade, à qual pertence o homem e todas as suas partes.

Se, porém, um membro, devido à podridão, estiver corrompendo o corpo todo, então é lícito, pela vontade daquele a quem o membro pertence, amputar tal membro pútrido, por causa da saúde de todo

o corpo. Da mesma forma, se se executar a vontade daquele a quem cabe cuidar da saúde de quem possui um membro pútrido. Em outro caso, é absolutamente ilícito a alguém mutilar-se.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada impede seja segundo a natureza universal o que é contra a natureza particular. Assim, a morte e a corrupção dos seres naturais é contra a natureza particular do ser que se corrompe, embora seja conforme à natureza universal. E semelhantemente, mutilar um membro, embora seja contra a a natureza particular do corpo daquele que é mutilado, é contudo conforme à razão natural, relativamente ao bem comum.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vida humana, na sua totalidade, não se ordena a nenhum bem próprio do homem mesmo; antes, a ela se ordena tudo quanto o homem tem. Portanto, privar alguém da vida em nenhum caso nos pertence, senão ao poder público, a quem foi cometido zelar pelo bem comum. A amputação de um membro, porém, pode ordenar-se à saúde mesma de um indivíduo. E, portanto, em algum caso, pode lhe ser permitido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não se deve amputar um membro, em vista da saúde corporal do todo, senão quando não se lhe pode socorrer, de outro modo. Ao passo que sempre podemos promover a saúde espiritual sem fazer essa amputação; porque o pecado depende da vontade. Logo, em nenhum caso é lícito amputar um membro, para evitar seja que pecado for. Por isso, Crisóstomo, expondo aquilo do Evangelho - Há uns castrados que a si mesmos e castraram por amor do reino dos céus - diz: Não pela amputação dos membros, mas pela expulsão dos maus pensamentos. Pois, atrai sobre si a maldição quem se amputa um membro; porque são homicidas os que assim procedem. E depois acrescenta: Nem isso concorre para acalmar a concupiscência, que, ao contrário, se torna assim mais molesta. Pois, o esperma que existe em nós tem outras fontes; e, sobretudo os propósitos incontinentes e a mente descuidada. De modo que a amputação de um membro, como freio dos pensamentos, não comprime as tentações.

Art. 2 - Se é lícito aos pais açoitar os filhos, ou aos senhores, os escravos.

O segundo discute-se assim. – Parece que não é lícito aos pais açoitar os filhos, ou aos senhores, os escravos.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Vós outros, pais, não provoqueis a ira a vossos filhos; e, mais abaixo, acrescenta: E vós outros, os senhores, fazei isso mesmo com os servos, deixando as ameaças. Ora, os açoites que são também mais graves que as ameaças, provocam certos à ira. Logo, nem os pais devem açoitar os filhos, nem os senhores, os escravos.

2. Demais. – O Filósofo diz, que a palavra paterna é só para advertir e não para coagir. Ora, o açoite é uma coação. Logo, não é lícito aos pais açoitar os filhos.

3. Demais. – A cada um é lícito ensinar a outrem, o que constitui a esmola espiritual, como já se disse. Se, pois, é lícito aos pais açoitar os filhos, para ensiná-los, pela mesma razão todos podem fazê-lo, o que é evidentemente falso. Logo, a mesma conclusão que foi tirada antes.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Aquele que poupa a vara aborrece seu filho; e mais adiante: Não queiras subtrair a correção ao menino, porque se tu o fustigares com a vara ele não morrerá. Tu o fustigarás com a vara e livrarás a sua alma do inferno. E, noutro lugar: Ao escravo malévolo tortura e ferros.

SOLUÇÃO. – O açoite causa um certo dano ao corpo do açoitado, mas diferente do que causa a mutilação. Pois, ao passo que a mutilação priva o corpo da sua integridade, o açoite somente causa uma

sensação de dor, que, por isso, é muito menor dano que a mutilação de um membro. Ora, danificar a outrem só é lícito como lhe sendo uma pena por alguma injustiça cometida. Ora, podemos punir justamente só aquele que está sujeito à nossa jurisdição. Portanto, só podemos açoitar aquele que está sob o nosso poder. Ora, estando o filho sujeito à autoridade do pai e o escravo à do senhor, é lícito ao pai açoitar o filho e ao senhor, o escravo, por motivo de correção e ensino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sendo o desejo da vingança, a ira é sobretudo provocada quando nos consideramos injustamente lesados, como está claro no Filósofo. Portanto, o estarem os pais proibidos de provocar os filhos à ira não os impede de açoitá-los para ensiná-los, contanto que não lhes inflijam açoites imoderados. Quanto ao lugar aduzido, que adverte os senhores a deixarem as ameaças contra os escravos, ele pode ser entendido de dois modos, ou para que usem das ameaças com reserva, o que pertence à moderação no ensinar; ou para nem sempre cumprirem as ameaças, de modo a temperarem pela remissão, de misericórdia o juízo pelo qual ameaçaram de uma pena.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um poder maior implica uma coação mais forte. Pois, assim como a cidade é uma comunidade perfeita, assim, o seu chefe tem o poder perfeito de coagir. Por isso, pode infligir penas irreparáveis como a de morte ou de mutilação. Mas, o pai e o senhor, chefes da família doméstica, que é uma comunidade imperfeita, tem um poder imperfeito de coagir, impondo penas mais leves, que não causem dano irreparável. E tal é o açoite.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A todos é lícito ensinar aos que o querem. Mas, impor uma disciplina a alguém, que não a quer, só o pode aquele de quem essa pessoa depende. E nisso se inclui castigar com açoites.

Art. 3 - Se é lícito encarcerar alguém.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não é lícito encarcerar ninguém.

1. – Pois, é genericamente mau o ato que recai sobre matéria indevida, como se estabeleceu. Ora, tendo o homem a liberdade natural do arbítrio, é indevida a matéria da encarceração, que repugna à liberdade.

2. Demais. – A justiça humana deve ser regulada pela divina. Ora, diz a Escritura: Deus deixou o homem na mão do seu conselho. Logo, parece que ninguém deve ser posto a ferros ou no cárcere.

3. Demais. – A nenhum homem podemos privar da liberdade, mas podemos lícitamente impedi-lo da prática do mal. Se, portanto, fosse lícito encarcerar a outrem, para impedi-lo de praticar o mal, a qualquer seria lícito encarcerar, o que é claramente falso. Logo, a mesma conclusão que acima.

Mas, *em contrário*, na Escritura se lê de um certo que foi posto no cárcere por causa do pecado de blasfêmia.

SOLUÇÃO. – Três coisas devemos considerar, por ordem, nos bens do corpo. A primeira é a integridade da substância corpórea a que causa detrimento a morte ou a mutilação. A segunda é a deleitação ou o repouso dos sentidos, a que se opõe o açoite ou qualquer outro castigo que provoca a dor dos sentidos. A terceira é o movimento e o uso dos membros, que fica impedido pela ligação, pelo encarceramento ou por qualquer outro modo de prender. E portanto, encarcerar ou prender alguém, de qualquer modo, é ilícito. Salvo por ordem da justiça ou como pena, ou como precaução para evitar algum mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem abusa do poder que lhe foi dado merece perdê-lo. Logo, quem, pecando, abusou do livre exercício dos seus membros, dá matéria conveniente à encarceração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus às vezes, conforme à ordem da sua sabedoria, coíbe os pecadores para que não possam cometer pecados, segundo aquilo da Escritura: Que dissipa os pensamentos dos malignos para que as suas mãos não possam acabar o que tinham começado. Outras vezes, porém, permite-lhes fazer o que querem. E, do mesmo modo, a justiça humana não encarcera os delinquentes, por qualquer crime, mas só por certos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Prender alguém por alguns momentos para impedi-lo de cometer um ato ilícito, que está a ponto de perpetrar, a todos é lícito. Assim, se detivermos alguém para que se não precipite ou fira a outrem. Mas, absolutamente falando, encerrar ou prendê-lo, só pertence aquele que pode dispor universalmente dos atos ou da vida de outrem, que, por isso, fica impedido de praticar, não só o mal, mas ainda o bem.

Art. 4 - Se o pecado se agrava quando as referidas injustiças são cometidas contra pessoas chegadas a outras.

O quarto discute-se assim. – Parece que o pecado não se agrava quando as referidas injustiças são cometidas contra pessoas chegadas a outras.

1. – Pois, essas tais injustiças são por natureza pecados, por causarem dano a outrem, contra a sua vontade. Ora, o mal causado à pessoa mesma de alguém e contra a sua vontade é, para ela, maior mal que o causado a outra que lhe é chegada. Logo, a injustiça cometida contra uma pessoa chegada é menor.

2. Demais. – Na Sagrada Escritura são principalmente repreendidos os que cometem injustiça contra os pupilos e as viúvas. Donde o dizer: Não desprezará os rogos do órfão, nem da viúva, se derramar a voz do gemido. Ora, a viúva, e o pupilo não são pessoas chegadas a outrem. Logo, a injúria cometida contra pessoas chegadas a outrem não agrava o pecado.

3. Demais. – A pessoa chegada tem, como a principal, vontade própria. Logo, o que é contrário à vontade da pessoa principal pode ser voluntário à pessoa que lhe é chegada. É o que se dá no adúlterio, que agrada à mulher e desagrada ao marido. Ora, tais injustiças, consistindo numa comutação involuntária, tem a natureza de pecado. Logo, tem essa natureza pecaminosa em menor grau.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Os teus filhos e as tuas filhas sejam entregues a outro povo, vendo-o os teus olhos.

SOLUÇÃO. – Quanto mais são os que uma injustiça atinge, em igualdade de circunstâncias, tanto mais grave é o pecado. Por isso, é maior pecado ferir ou ofender o chefe, do que um particular; porque redundam em dano de toda a multidão, como dissemos. Ora, a injustiça cometida contra uma pessoa conjunta à outra de qualquer modo, atinge duas pessoas. Logo, em igualdade de circunstâncias, essa injustiça agrava o pecado. Pode porém acontecer que, em virtude de outras circunstâncias, seja pecado mais grave o cometido contra uma pessoa não chegada a ninguém, quer pela dignidade dessa pessoa, quer pela grandeza do dano.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A injustiça cometida contra a pessoa chegada é menos nociva à pessoa principal, do que se fosse cometida diretamente contra esta mesma e, por aí, é pecado

menor. Mas, a injustiça, na sua totalidade, cometida contra a pessoa principal, acrescenta-se ao pecado em que incorre quem lesou a pessoa chegada, diretamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As injustiças cometidas contra as viúvas e os pupilos aumentam, quer, por se oporem mais à misericórdia; quer, por ser o dano causado a essas pessoas mais grave, que não tem quem as ampare.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mulher, consentindo voluntariamente no adultério, diminui, por seu lado, o pecado e a injustiça; pois, seria mais grave se o adúltero a tomasse por violência. Mas, nem por isso desaparece a injustiça cometida contra o marido; porque como diz o Apóstolo, a mulher não tem poder no seu corpo, mas tem no o marido. E o mesmo se dá em casos semelhantes. Mas, como o adultério se opõe, não só à justiça, mas também à castidade, com ele nos ocuparemos mais abaixo, no tratado da temperança.

Questão 66: Do furto e do roubo.

Em seguida devemos tratar dos pecados opostos à justiça, que causam dano aos bens do próximo, isto é, do furto e do roubo.

E, nesta questão, discutem-se nove artigos:

Art. 1 - Se é natural ao homem a posse dos bens externos.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é natural ao homem a posse dos bens externos.

1. – Pois, não nos devemos atribuir o que pertence a Deus. Ora, a Deus pertence o domínio de todas as criaturas, conforme aquilo da Escritura: Do Senhor é a terra, etc. Logo, não é natural ao homem a posse dos bens externos.

2. Demais. – Basílio, explicando a palavra do rico - Recolherei todas as minhas novidades e os meus bens - diz: Dize-me quais os teus bens? Onde os tiraste e os trouxeste à vida? Ora, o que o homem naturalmente possui pode naturalmente chamar seu. Logo, não possui naturalmente os bens exteriores.

3. Demais. – Como diz Ambrósio, senhor é nome designativo do poder. Ora, o homem nenhum poder tem sobre as coisas exteriores, porque em nada pode mudar-lhe a natureza. Logo, a posse dos bens exteriores não é natural ao homem.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Todas as coisas sujeitas debaixo de seus pés, isto é, do homem.

SOLUÇÃO. – Uma coisa externa pode ser considerada à dupla luz. Na sua natureza, que não depende do poder humano, mas só do divino, a cuja vontade tudo obedece. E no uso mesmo a que ela serve. E, deste segundo modo, o homem tem naturalmente o domínio sobre as coisas externas; pois, pela sua razão e pela sua vontade, pode usar das coisas externas para a sua utilidade, como se para si fossem fitas; pois, sempre o mais imperfeito é para o mais perfeito, como já estabelecemos. E, por esta razão, o Filósofo prova que a posse das coisas externas é natural ao homem. Pois, esse domínio natural sobre todas as criaturas, que cabe ao homem por ser dotado de razão, que é uma imagem de Deus, manifesta-se na criação mesma dele, conforme à Escritura: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança, o qual presida aos peixes do mar, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus tem o domínio principal sobre todas as coisas. Ora, ele mesmo, na sua providência, ordenou certas ao sustento corporal do homem. E, por isso, este tem o domínio natural delas, quanto ao poder de usá-las.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O rico de que se trata foi repreendido por julgar que os bens externos eram principalmente seus, como se não os tivesse recebido de outrem, isto é, de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe, relativamente ao domínio das coisas externas, quanto à natureza mesma delas; pois, esse domínio só pertence a Deus, como dissemos.

Art. 2 - Se é lícito a alguém possuir uma coisa como própria.

O segundo discute-se assim. – Parece que a ninguém é lícito possuir nada como próprio.

1. – Pois, tudo o que é contra o direito natural é ilícito. Logo, pelo direito natural, todas as coisas são comuns; e a essa comunidade se opõe a propriedade de bens particulares. Logo, é ilícito a qualquer homem apropriar-se de uma coisa externa.

2. Demais. – Basílio, explicando a palavra referida, do rico, diz: Os ricos, que consideram como seus os bens comuns de que em primeiro lugar se apropriaram; são semelhantes aquele que, chegando primeiro ao espetáculo e apossando-se do que é destinado ao uso comum, privasse dos seus lugares os que chegassem mais tarde. Ora, seria ilícito trancar aos outros o uso dos bens comuns. Logo, é ilícito apropriarmo-nos do que é comum.

3. Demais. – Ambrósio diz, de conformidade com o que está nas Decretais: Ninguém chama próprio ao que é comum. Ora, ele considera comuns as coisas exteriores, como resulta claro do que dissera antes. Logo, parece ilícito apropriarmo-nos de uma coisa exterior.

Mas, *em contrário*, Agostinho. – Chamam-se Apostólicos os que arrogantissimamente a si se deram esse nome, por não receberem na sua comunhão os que usam do matrimônio e que tem propriedade privada, como se dá na Igreja Católica, mesmo por parte de monges e de muitos clérigos. Ora, esses Apostólicos são heréticos porque, separando-se da Igreja, pensam não terem nenhuma esperança os que usam das coisas de que eles carecem. Logo, é errôneo dizer que não é lícito ao homem possuir bens como próprios.

SOLUÇÃO. – Relativamente às coisas exteriores tem o homem dois poderes.

Um é o de administrá-las e distribuí-las. E, quanto a esse, é lhe lícito possuir coisas como próprias. O que é mesmo necessário à vida humana por três razões. - A primeira é que cada um é mais solícito em administrar o que a si só lhe pertence, do que o comum a todos ou a muitos. Porque, neste caso, cada qual, fugindo do trabalho, abandona a outrem o pertencente ao bem comum, como se dá quando há muitos criados. - Segundo, porque as coisas humanas são melhores tratadas, se cada um emprega os seus cuidados em administrar uma coisa determinada; pois, se ao contrário, cada qual administrasse indeterminadamente qualquer coisa, haveria confusão. - Terceiro, porque, assim, cada um, estando contente com o seu, melhor se conserva a paz entre os homens. Por isso, vemos nascerem constantemente rixas entre os possuidores de uma coisa em comum e indivisamente.

O outro poder que tem o homem sobre as coisas exteriores é o uso delas. E, quanto a este, o homem não deve ter as coisas exteriores como próprias, mas, como comuns, de modo que cada um as comunique facilmente aos outros, quando delas tiverem necessidade. Por isso diz o Apóstolo: Manda aos ricos deste mundo que deem, que repartam francamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A comunidade das coisas é atribuída ao direito natural: não que o direito natural dite que tudo deve ser possuído em comum e nada como próprio. Mas que o possuir em separado não se funda no direito natural, mas antes, na convenção humana, que respeita o direito positivo, como já dissemos. Por onde, a propriedade dos bens exteriores não é contra o direito natural, mas é um acréscimo feito a este por expediente da razão humana.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem, chegando primeiro ao espetáculo, preparasse a entrada para os outros, não agiria ilicitamente, mas, assim age, impedindo-os de entrar. E semelhantemente, não age ilicitamente o rico, apropriando-se de uma coisa exterior que a princípio era comum, contanto que a comunique aos outros; peca, porém, se indebitamente os impede de usar dela. Por isso Basílio, no mesmo lugar, diz: Porque vives tu na abundância enquanto o outro mendiga, senão para ganhares tu os méritos de dispender bem e ser ele coroado com o prêmio da paciência?

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando Ambrósio diz - Ninguém chame próprio ao que é comum - refere-se ao uso da propriedade. Por isso acrescenta: Tudo o excedente às nossas necessidades por violência é que o obtivemos.

Art. 3 - Se é da essência do furto o apoderar-se ocultamente das coisas alheias.

O terceiro discute-se assim. – Parece não ser da essência do furto o apoderar-se ocultamente das coisas alheias.

1. – Pois, o que diminui o pecado parece que não pertence à essência dele. Ora, pecar ocultamente contribui para diminuir o pecado; assim como o contrário contribui para aumentar o de certos, conforme à Escritura: Fizeram, como os de Sodoma, pública ostentação do seu pecado e não no encobriram. Logo, não é da essência do furto o apoderar-se ocultamente das coisas alheias.

2. Demais. – Ambrósio diz, de acordo com o que está nas Decretais: Tirar de quem tem não é menor crime do que negares ao necessitado quando podes e estás na abundância. Logo, consistindo o furto no apoderar-se das coisas alheias, consistirá também em retê-las.

3. Demais. – Podemos tirar ocultamente de outrem o que é nosso, por exemplo, a coisa dada em depósito ou a de que fomos injustamente privados. Logo, não é da essência do furto o apoderar-se ocultamente das coisas alheias.

Mas, *em contrário*, Isidoro: A palavra fur (ladrão) vem de furvum, isto é, de fuscum; porque o ladrão se aproveita do tempo da noite.

SOLUÇÃO. – Três elementos implica, por essência, o furto. - O primeiro lhe convém enquanto contraria a justiça, a qual dá a cada um, o que lhe pertence. Por isso, o furto consiste propriamente em nos apoderarmos da coisa alheia. - O segundo elemento o furto o implica, por essência, enquanto se distingue dos pecados cometidos contra a pessoa, como o homicídio e o adultério. E, então, o furto propriamente recai sobre uma coisa possuída. De modo que não comete essencialmente furto quem se apodera do bem alheio, que não é coisa possuída por outrem, mas apenas faz parte dele, como, por exemplo, se lhe amputa um membro; ou se o priva de uma pessoa chegada, como a filha ou a mulher. - A terceira diferença, consistente no apoderar-se do bem alheio, é a que realiza a essência do furto. E, então, o furto consiste essencialmente em nos apoderarmos às ocultas do bem de outrem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A ocultação é às vezes causa do pecado; assim quando alguém se serve dela para pecar, como no caso do dolo e da fraude. Deste modo, ela não diminui, mas constitui a espécie do pecado. E é o que se dá com o furto. De certo modo, a ocultação é uma simples circunstância do pecado; e, então o diminui, quer, por ser um sinal de vergonha, quer, por livrar do escândalo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Reter o que é devido a outrem implica essencialmente o mesmo dano causado por quem se apodera injustamente do bem de outrem. Por isso, nesse apoderar-se injusto também se inclui a retenção injusta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede que uma coisa seja, absolutamente falando, de um e, relativamente de outro. Assim, uma coisa depositada é, absolutamente, do depositante; mas, relativamente, do depositário, pela guarda que tem dela. Assim também, o que foi tirado de outrem pelo roubo é de quem roubou, não absolutamente falando, mas, só pela retenção.

Art. 4 - Se o furto e a rapina são pecados especificamente diferentes.

O quarto discute-se assim. – Parece que não são o furto e a rapina pecados especificamente diferentes.

1. – Pois, o furto e a rapina diferem como difere o oculto do manifesto: o furto implica o apossamento oculto, ao passo que a rapina, o violento e manifesto. Ora, o ser oculto e manifesto são circunstâncias que, nos outros gêneros de pecados, não diversificam a espécie. Logo, não são o furto e a rapina pecados especialmente diversos.

2. Demais. – Os atos morais se especificam pelo fim, como dissemos. Ora, o furto e a rapina se ordenam ao mesmo fim, isto é, possuir o bem de outrem. Logo, não diferem especificamente.

3. Demais. – Assim como uma coisa é roubada para ser possuída, assim, uma mulher, para satisfazer à concupiscência, por isso, Isidoro diz: O raptor é considerado um corruptor e a raptada, corrupta. Ora, há rapto quando a mulher é tomada pública ou ocultamente. Logo, também se chamará raptado ao que possuímos oculta ou publicamente. E portanto, não difere o furto, da rapina.

Mas, *em contrário*, o Filósofo distingue o furto, da rapina, dizendo que o furto é oculto e a rapina, violenta.

SOLUÇÃO. – O furto e a rapina são vícios opostos à justiça, pelos quais alguém pratica uma injustiça para com outrem. Ora, ninguém sofre uma injustiça voluntariamente, como Aristóteles o prova. Por onde, o furto e a rapina tem natureza de pecado por implicarem o apossamento involuntário relativamente aquele a quem uma coisa foi subtraída. Ora, o involuntário tem dupla acepção: por ignorância e por violência, como ensina Aristóteles, Portanto, a rapina é pecado, por uma razão, e o furto, por outra. E por isso diferem especificamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nos outros gêneros de pecados, o pecado não se funda em nada de involuntário, como se dá com os pecados opostos à justiça, onde há espécie diversa de pecado quando ocorre uma noção diversa do involuntário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fim remoto da rapina e do furto é o mesmo. Mas, isto não basta para lhes identificar a espécie, porque diferem pelos fins próximos. Pois, o raptor quer se apoderar do bem alheio pelas suas próprias forças; ao passo que o ladrão, pela astúcia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O rapto de uma mulher não pode ser oculto à mulher raptada. E, portanto embora se ocultem os que praticam o rapto, há essencialmente rapto relativamente à mulher, contra quem se faz violência.

Art. 5 - Se o furto sempre é pecado.

O quinto discute-se assim. – Parece que o furto nem sempre é pecado.

1. – Pois, nenhum pecado é objeto de preceito divino, conforme à Escritura. Ele a ninguém mandou obrar impiamente. Ora, vemos que Deus mandou furtar: Fizeram os filhos de Israel o que Moisés lhes havia ordenado e despojaram os Egípcios. Logo, o furto nem sempre é pecado.

2. Demais. – Quem acha o que lhe não pertence e disso se apodera parece cometer um furto, porque se apossa de uma coisa alheia. Ora, parece que tal é lícito por equidade natural, como dizem os juristas. Logo, parece que o furto nem sempre é pecado.

3. Demais. – Quem toma o que é seu parece que não peca, pois, não age contra a justiça, cuja igualdade não tolhe. Ora, comete furto quem se apodera ocultamente de uma coisa, embora sua, e que é detida ou guardada por outrem. Logo, parece que o furto nem sempre é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não furtarás.

SOLUÇÃO. – Quem considerar a natureza do furto nele encontrará duas características do pecado. A primeira é a de ser contrário à justiça, que dá a cada um, o que lhe pertence. E, assim, o furto se opõe à justiça por consistir no apossamento da coisa alheia. A segunda é o dolo ou a fraude que o ladrão comete, apoderando-se da coisa alheia oculta e como insidiosamente. Por onde, é manifesto que todo furto é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Tomarmos a coisa alheia, oculta ou manifestamente, por autoridade do juiz que o mandou, não é furto, pois ela já se nos tornou devida por autoridade do juiz que nô-la adjudicou. Por onde e com maior razão, não cometeram furto os filhos de Israel quando, por ordem de Deus, que o determinou, levaram os despojos dos Egípcios, como compensação pelas aflições com que eles, sem causa, os torturaram. E por isso diz a Escritura expressamente. Os justos levaram os despojos dos ímpios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Relativamente às coisas achadas é necessário distinguir. - Assim, há certas que nunca foram propriedade de ninguém, como as pedras preciosas e as gemas encontradas nas praias do mar. E essas pertencem a quem delas se apoderou. E o mesmo se dá com os tesouros ocultos, desde tempos remotos, debaixo da terra, que não tem nenhum dono. Salvo que, pelas leis civis, o inventor está obrigado a dar a metade ao dono do campo se em campo alheio os achou. Por isso, numa parábola diz o Evangelho que o descobridor do tesouro escondido num campo comprou o campo para, por assim o dissermos, ter o direito de possuir todo o tesouro. - Outras coisas achadas há, porém, que ainda recentemente faziam parte dos bens de outrem. E então quem delas se apodera, não com o ânimo de as reter mas, com o de as restituir ao dono, que não as considera como abandonadas, esse não comete furto. Semelhantemente, quando consideradas como abandonadas e assim o pensa quem as achou, não comete furto. Nos outros casos, porém, comete o pecado de furto. Por isso diz Agostinho numa certa homília: que achaste e não restituíste roubaste.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem se apossa ocultamente de uma coisa sua depositada em mãos de outrem lesa o depositário, que está obrigado a restituí-la ou a provar que não a perdeu por culpa sua. Por onde, é manifesto que peca e está obrigado a reparar o dano causado ao depositário. Aquele, porém, que se apodera de uma coisa sua injustamente detida por outrem peca por certo. Não por prejudicar o detentor dela, não estando portanto, obrigado a nenhuma restituição ou recompensa; mas, por pecar contra a justiça comum, arrogando-se o juízo sobre uma coisa sua, com preterição da ordem jurídica. E portanto, está obrigado a satisfazer a Deus e tratar de reparar o escândalo porventura causado ao próximo pelo seu ato.

Art. 6 - Se o furto é pecado mortal.

O sexto discute-se assim. – Parece que o furto não é pecado mortal.

1. – Pois, diz a Escritura: Não é grande culpa quando algum furtar. Ora, todo pecado mortal é grande culpa. Logo, o furto não é pecado mortal.

2. Demais. – O pecado mortal merece a pena de morte. Ora, a lei não inflige ao furto a pena de morte, mas só a de dano, conforme aquilo da Escritura. Se alguém furtar um boi ou uma ovelha, restituirá cinco bois por um boi e quatro ovelhas por uma ovelha. Logo, o furto não é pecado mortal.

3. Demais. – O furto pode ser cometido tanto em relação a pequenas coisas como a grandes. Ora, parece inadmissível, que por furto de uma coisa pequena, por exemplo, de uma agulha ou de uma pena, seja alguém punido de morte eterna. Logo, o furto não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, ninguém é condenado pelo juízo divino, senão por ter cometido pecado mortal. Ora, é condenado quem furta, segundo a Escritura. Esta é a maldição, que vai difundir-se pela face de toda a terra; porque todo o ladrão será julgado pelo que está escrito nesse livro. Logo, o furto é um pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como já estabelecemos, pecado mortal é o que contraria à caridade, base da vida espiritual da alma. Ora, a caridade consiste, principalmente, no amor de Deus; mas, secundariamente, no amor do próximo, pois, ela nos leva a lhe querer e fazer o bem. Ora, pelo furto causamos dano ao próximo nos seus bens; e se a cada passo os homens roubassem uns aos outros, pereceria a sociedade humana. Por onde, o furto, enquanto contrário à caridade, é um pecado mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por duas razões diz-se que o furto não é uma culpa grande. - Primeiro, pela necessidade que leve a furtar e diminua ou totalmente extingua a culpa, como a seguir se verá. Por isso, a Escritura acrescenta. Porque furta para saciar a sua esfaimada alma. - Em segundo lugar, diz-se que o furto não é uma culpa grande; por comparação com o reato do adultério, que é punido de morte. Por isso, a Escritura acrescenta que o ladrão depois de colhido às mãos pagará sete vezes em dobro; porém o que é adúltero perderá a sua alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As penas da vida presente são antes medicinais que retributivas. Pois, a retribuição é reservada ao juízo divino, que dá aos pecadores conforme ao verdadeiro merecimento deles. Por onde, pelo juízo da vida presente, não é infligida a pena de morte a qualquer pecado mortal, mas só aqueles que causam dano irreparável, ou ainda aos que implicam uma horrível deformidade. Por isso, ao furto, que não causa dano irreparável, o juízo presente não inflige a pena de morte, salvo se o furto for acompanhado de alguma grave circunstância. Tal o caso do sacrilégio, ou furto de uma coisa sagrada; do peculato ou furto de um bem comum, como se vê claramente em Agostinho e do plágio, ou furto de um homem, e que é punido de morte, segundo a Escritura.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que é pouco a razão o apreende quase como se fosse nada. Por isso, não consideramos dano o que sofremos relativamente a coisas pequenas; e quem se apossa de uma coisa de pouco valor pode presumir que não age contra a vontade do dono. E portanto, quem se apossa furtivamente dessas coisas mínimas pode ser escusado do pecado mortal. Se, porém, tiver a intenção de furtar e causar dano ao próximo, poderá haver pecado mortal, mesmo em se tratando de coisas mínimas, como se da com um simples pensamento consentido.

Art. 7 - Se é lícito furtar por necessidade.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a ninguém é lícito furtar por necessidade.

1. – Pois, a penitência sô é imposta ao pecador. Ora, um cânone diz: Quem, por necessidade imposta pela fome e pela nudez, furtar comida, roupa ou um animal, faça penitência por três semanas. Logo, não é lícito furtar por necessidade.

2. Demais. – O Filósofo diz que há coisas cuja simples denominação já lhes manifesta a malícia e, entre elas, coloca o furto. Ora, o mal em si mesmo não pode tornar-se bem por causa de um bom fim. Logo, ninguém pode lícitamente furtar para satisfazer à sua necessidade.

3. Demais. – Devemos amar ao próximo como a nós mesmos. Ora, não é lícito furtar para socorrer ao próximo com a esmola, como diz Agostinho. Logo, também não é lícito furtar para socorrer à própria necessidade.

Mas, *em contrário*, a necessidade torna todas as coisas comuns. E, portanto parece não cometer pecado quem se apodera da coisa de outrem levado pela necessidade, que lhe tornou essa coisa comum.

SOLUÇÃO. – As disposições de direito humano não podem derogar as do direito natural ou do direito divino. Ora, pela ordem natural, instituída pela providência divina, as coisas inferiores são ordenadas à satisfação das necessidades humanas. Por onde, a divisão e a apropriação das coisas permitidas pelo direito humano não obstem a que essas coisas se destinem a satisfazer às necessidades do homem. E portanto as coisas que possuímos com Superabundância são devidas, pelo direito natural, ao sustento dos pobres. Por isso Ambrósio diz: esta nas Decretais: É dos famintos o pão que tu reténs; as roupas que tu guardas são dos nus; e resgate e alívio dos miseráveis é o dinheiro que enterras no chão. Ora, sendo muitos os que padecem necessidades, e não podendo uma mesma coisa socorrer a todos, ao arbítrio de cada um é cometido dispensar os bens próprios para assim obviar aos necessitados. Contudo, se a necessidade for de tal modo evidente e imperiosa que seja indubitável o dever de obviá-la com as coisas ao nosso alcance - por exemplo, quando corremos perigo iminente de morte e não é possível salvarmos-nos de outro modo - então podemos lícitamente satisfazer à nossa necessidade com as coisas alheias, apoderando-nos delas manifesta ou ocultamente. Nem tal ato tem propriamente a natureza de furto ou rapina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A citada decretal refere-se ao caso de não urgente necessidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Servirmo-nos de uma coisa alheia, tomada às ocultas, em caso de necessidade extrema, não tem natureza de furto, propriamente falando. Porque essa necessidade torna nosso o de que nos apoderamos para o sustento da nossa própria vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em caso de semelhante necessidade também podemos nos apoderar da coisa alheia para socorrermos ao próximo assim necessitado.

Art. 8 - Se pode haver rapina, sem pecado.

O oitavo discute-se assim. – Parece que pode haver rapina, sem pecado.

1. – Pois, é presa o tomado com violência, o que parece constituir a essência da rapina, conforme já se viu. Ora, é lícito tomar certas coisas aos inimigos, conforme Ambrósio. A disciplina militar exige que todas as presas caídas em poder do vencedor sejam conservadas para o rei, isto é, para que as distribua. Logo, a rapina é lícita em alguns casos.

2. Demais. – É lícito tirar a uma pessoa o que lhe não pertence. Ora, as coisas que tem os infiéis não lhes pertencem, conforme o diz Agostinho. Falsamente chamais vossas as coisas que nem possuís justamente e das quais deveis ser privados segundo as leis dos reis da terra. Logo, parece lícito exercer a rapina sobre os bens dos infiéis.

3. Demais. – Os reis da terra extorquem violentamente dos seus súditos muitas coisas, o que parece constituir, por natureza mesmo, a rapina. Ora, parece excessivo dizer que pecam, assim agindo; porque então quase todos os reis se condenariam. Logo, a rapina é lícita em alguns casos.

Mas, *em contrário*, de tudo o que nos apossamos licitamente podemos fazer sacrifício ou oferta a Deus. Ora, não o podemos fazer, da rapina, conforme à Escritura. Eu sou o Senhor, que amo a justiça e que aborreço os holocaustos que veem de rapina. Logo, apoderarmo-nos de uma coisa pela rapina não é lícito.

SOLUÇÃO. – A rapina implica, uma certa violência e coação, pela qual e contra a justiça, tiramos a alguém o que lhe pertence. Ora, na sociedade humana só pode exercer a coação quem é investido do poder público. E portanto, a pessoa privada, não investida do poder público, que tirar violentamente uma coisa a outrem, age ilicitamente e pratica uma rapina, como é o caso dos ladrões. Aos governantes, porém foi dado o poder público para serem guardas da justiça. Por onde, não lhes é lícito usar de violência e de coação senão de acordo com os ditames da justiça; e isto, quer lutando contra os inimigos, quer punindo os cidadãos malfazejos. E o ato violento pelo qual se lhes tira uma coisa, não sendo contrário à justiça, não tem natureza de rapina. Mas, os que, investidos do poder público, tirarem violentamente aos outros, contra a justiça, o que lhes pertence, agem ilicitamente, cometendo rapina e são por isso obrigados à restituição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Relativamente às presas temos que distinguir. Se os que depredam o inimigo o fazem em guerra justa, o que nela adquiriram por violência lhes pertence. O que, não constituindo rapina, não estão obrigados a restituir. Embora possam, ao se apoderarem da presa, nessa guerra justa, pecar por cobiça, levados por intenção má; assim, se lutarem não pela justiça, mas principalmente por causa das presas. Pois, como diz Agostinho, pecado guerrear para o fim de obter presas. Porém, se os que se apoderam das presas o fazem numa guerra injusta, cometem rapina e, estão obrigados à restituição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os infiéis possuem injustamente os seus bens, na medida em que estão sujeitos a perdê-los, segundo as leis dos reis da terra. E portanto elas lhes podem ser subtraídas por violência, não por autoridade privada, mas, pública.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os governantes que exigem por justiça dos súditos o que estes lhes devem, para a conservação do bem comum, não cometem rapina, mesmo se violentamente o exigirem. Os que porém extorquirem indebitamente, por violência, cometem tanto rapina como latrocínio. Por isso, diz Agostinho: Posta de parte a justiça, que são os reinos senão grandes latrocínios? Pois, por seu lado, que são os latrocínios senão pequenos reinos? E a Escritura: Os seus príncipes eram no meio dela como uns lobos que arrebatam a sua presa. E portanto, estão, como os ladrões, obrigados à restituição. E tanto mais gravemente pecam que os ladrões, quanto mais perigosa e geralmente agem contra a justiça pública, da qual foram constituídos guardas.

Art. 9 - Se o furto é pecado mais grave que a rapina.

O nono discute-se assim. – Parece que o furto é pecado mais grave que a rapina.

1. – Pois, o furto acrescenta ao fato de tomar a coisa alheia a fraude e o dolo, o que não acontece com a rapina. Ora, a fraude e o dolo são por natureza pecados, como já se estabeleceu. Logo, o furto é mais grave pecado que a rapina.

2. Demais. – A vergonha é o temor causado por um ato torpe, como diz Aristóteles. Ora, os homens se envergonham mais do furto que da rapina. Logo, o furto é mais torpe que a rapina.

3. Demais. – Parece que um pecado é tanto mais grave quanto maior o número daqueles que danifica. Ora, ao passo que o furto pode danificar a grandes e pequenos, a rapina só o pode aos fracos a que é possível fazer violência. Logo, parece mais grave o pecado de furto que o de rapina.

Mas, *em contrário*, as leis punem mais gravemente a rapina que o furto.

SOLUÇÃO. –A rapina e o furto são por natureza pecados, como já dissemos, por causa do involuntário daquele a quem priva do que é seu, sendo porém esse involuntário, no furto, por ignorância, e na rapina, por violência. Ora, o involuntário o é mais por violência do que por ignorância, porque a violência se opõe mais diretamente à vontade do que a ignorância. Logo, a rapina é mais grave pecado que o furto. - Mas há ainda outra razão: a rapina não somente causa dano a outrem nos seus bens, mas ainda lhe redonda numa certa ignomínia ou injúria. O que prepondera sobre a fraude ou o dolo, próprios do furto.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os homens, presos às causas sensíveis, mais se jactam da força externa, que se manifesta na rapina, do que da virtude interna, aniquilada pelo pecado. Por isso, menos se envergonham da rapina que do furto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora possamos danificar a mais pessoas pelo furto do que pela rapina, contudo podemos danificá-las mais gravemente pela rapina do que pelo furto. E por isso também a rapina é mais detestável.

Questão 67: Da injustiça do juiz no julgar.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à justiça comutativa, consistentes em palavras pelas quais lesamos o próximo. E primeiro, do que diz respeito ao juízo. Segundo, dos danos por palavras causadas fora do juízo.

O primeiro ponto cinco questões ocorrem a serem consideradas. Primeiro, da injustiça do juiz no julgar. Segundo, da injustiça do acusador no acusar. Terceiro, da injustiça do réu no defenderse. Quarto, da injustiça da testemunha no testemunhar. Quinto, da injustiça do advogado, no patrocinar.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se podemos julgar justamente quem de nós não depende.

O primeiro discute-se assim. – Parece que podemos julgar justamente quem de nós não depende.

1. – Pois, diz a Escritura que Daniel condenou, pelo seu juízo, os velhos, acusados de falso testemunho. Ora, esses velhos não eram dependentes de Daniel; ao contrário, eram juízes do povo. Logo, podemos julgar justamente quem de nós não depende.

2. Demais. – Cristo não dependia de nenhum homem; antes, era Rei dos reis e Senhor dos que mandam. Ora, ele se entregou ao juízo dos homens. Logo, parece que podemos licitamente julgar a quem não depende de nós.

3. Demais. – Segundo o direito, conforme a natureza do delito, assim é o foro que deve julgar o delinquente. Ora, às vezes, o delinquente não depende do juiz que preside ao foro do lugar do delito; por exemplo, quando o delinquente é de outra diocese ou é isento. Logo, parece que podemos julgar aquele que não depende de nós.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura - Se entrares na seara, etc. - Gregório diz: Não poderás meter a foice do juiz na seara pertencente a outro.

SOLUÇÃO. – A sentença do juiz é uma como lei particular aplicada a um fato particular. E portanto, assim como a lei geral deve ter força coativa, como claramente diz o Filósofo; assim também a sentença do juiz deve ter força coativa para obrigar ambas as partes a lhe obedecerem; do contrário ela não seria eficaz. Ora, na ordem das coisas humanas, só tem poder coativo, licitamente, os que estão investidos da autoridade pública, e que se reputam superiores daqueles sobre os quais tem poder, quer ordinário, quer em virtude de uma comissão. Por onde, é manifesto que ninguém pode julgar, quer por comissão, quer por poder ordinário, senão quem lhe está sujeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O poder que Daniel recebeu de julgar os referidos velhos foi-lhe como que cometido por inspiração divina; o que a Escritura significa pelas palavras do lugar aduzido: Suscitou o Senhor o espírito de um moço ainda menino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na ordem das coisas humanas, podemos espontaneamente nos sujeitar ao juízo dos outros embora não sejam nossos superiores; como claramente é o caso dos que se sujeitam ao arbítrio de outrem. Donde, a necessidade de ser o arbítrio sancionado por uma pena; porque os árbitros que não são superiores não tem por si mesmos pleno poder coercitivo. E assim também Cristo por vontade própria se sujeitou ao juízo humano; assim como também o Papa Leão (IV) sujeitou-se ao juízo do imperador.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O bispo, em cuja diocese alguém delinque, torna-se o superior do delinquente, mesmo se for isento, em razão do delito. Salvo se delinquir em matéria objeto de isenção, por exemplo, na administração dos bens de um mosteiro isento. Mas, o isento que cometer um furto, um homicídio, ou um crime desse gênero, pode ser condenado justamente pelo ordinário.

Art. 2 - Se ao juiz é lícito julgar contra a verdade que conhece, fundado no que lhe propõem, *em contrário*.

O segundo discute-se assim. – Parece que ao juiz não é lícito julgar contra a verdade que conhece, fundado no que lhe propõem, *em contrário*.

1. – Pois, diz a Escritura. E encaminharte-ás aos sacerdotes da linhagem de Levi e ao juiz que nesse tempo for, e consultá-los-ás e eles te descobrirão a verdade do juízo. Ora, certas coisas são às vezes propostas contra a vontade, como quando se faz uma prova baseada em falsos testemunhos. Logo, não é lícito ao juiz julgar baseado no que lhe é proposto e provado, contra a verdade que conhece.

2. Demais. – O homem deve ao julgar conformar-se com o juízo divino, porque é ajuízo de Deus, como diz a Escritura. Ora, conforme ao Apóstolo, juízo de Deus é segundo a verdade. E a Escritura, noutra parte, predica, de Cristo: Não julgará segundo a vista dos olhos, nem arguirá pelo fundamento dum ouvi dizer; mas julgará os pobres com justiça e arguirá com equidade em defesa dos mansos da terra. Logo, o juiz não deve, baseado no que lhe é provado, proferir sentença *em contrário* ao que sabe de ciência própria.

3. Demais. – No juízo são necessárias as provas para que a verdade da coisa faça fé ao juiz; por isso, quando se trata de coisas notórias, não é necessário satisfazer a todas as exigências da justiça, segundo o Apóstolo: Os pecados de alguns homens são manifestos antes de se examinarem em juízo. Portanto, o juiz conhecedor da verdade por ciência própria não deve basear-se no que lhe é provado, mas dar a sentença fundada na verdade que conhece.

4. Demais. – A consciência, como o nome o indica, importa na aplicação da ciência a um determinado caso, como se estabeleceu na Primeira Parte. Ora, agir contra a consciência é pecado. Logo, peca o juiz que proferiu a sentença fundada nas alegações e contra a consciência que tem da verdade.

Mas, em contrario, Agostinho (Ambrósio) diz, comentando um dos salmos: O bom juiz nada faz por seu arbítrio; mas, sentencia segundo as leis e o direito. Ora, isto é julgar segundo o proposto e provado em juízo. Logo, o juiz deve assim julgar e não, segundo o próprio arbítrio.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos julgar é próprio do juiz, enquanto investido da autoridade pública. Logo, ao julgar, deve informar-se não pelo que sabe como pessoa privada, mas pelo que conhece como pessoa pública. Ora, isso ele o conhece em geral e em particular. Em geral, pelas leis públicas, divinas ou humanas, contra as quais não deve admitir nenhuma prova. Tratando-se, porém, de um caso particular, deve formar a sua ciência baseado nos instrumentos, nas testemunhas e em outros documentos legítimos de sua natureza, que deve seguir, ao julgar, mais do que na ciência que tem como pessoa privada. Dessa ciência contudo pode ajudar-se para discutir mais rigorosamente as provas aduzidas, de modo a investigar-lhes melhor os defeitos. Mas, não podendo de direito repudiá-las, como se disse, deve fundar-se nelas o seu juízo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O texto aduzido começa por tratar da consulta a ser feita aos juízes, para compreendermos que eles devem julgar da verdade, baseados nas alegações.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Deus cabe julgar por poder próprio. Logo, ao julgar, é informado pela verdade que ele próprio conhece e não pelo que recebe de outrem. E o mesmo se dá com Cristo, verdadeiro Deus e homem. Ao passo que os outros juízes não julgam por poder próprio. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Apóstolo se refere ao caso de um crime manifesto não só ao juiz, mas tanto ao juiz como aos outros. De modo que o réu, longe de poder de qualquer modo negar o crime, fica desde logo preso pela própria evidência do fato. Mas, se o crime for manifesto ao juiz e não, aos outros; ou aos outros, e não ao juiz, então é necessário discuti-lo em juízo.

RESPOSTA À QUARTA. – O homem, no atinente à sua pessoa mesma, deve informar a sua consciência pela ciência própria. Mas, no respeitante ao poder público, deve informar, a sua consciência fundado no que pode ser conhecido no juízo público e nisso basear-se.

Art. 3 - Se o juiz pode julgar mesmo quem não tem nenhum acusador.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o juiz pode julgar mesmo quem não tem nenhum acusador.

1. – Pois, a justiça humana deriva da divina. Ora, Deus julga os pecadores, mesmo se ninguém os acusa. Logo, parece que quem exerce a função de juiz pode condenar mesmo quem não tem nenhum acusador.

2. Demais. – No juízo requer-se o acusador para que delate o crime ao juiz. Ora, às vezes, o crime pode chegar ao conhecimento do juiz, por outra via que não o acusador; por exemplo, pela denúncia, pela má fama, ou ainda se o próprio juiz o viu. Logo, o juiz pode condenar mesmo quem não tem acusador.

3. Demais. – A Escritura narra os feitos dos Santos como uns quase modelos da vida humana. Ora, Daniel foi ao mesmo tempo acusador e juiz dos velhos iníquos, como se lê na Escritura. Logo, não vai contra a justiça o juiz que condena alguém de que também é acusador.

Mas, *em contrário*, Ambrósio, expondo a sentença do Apóstolo sobre a fornicação, diz: O juiz não pode condenar, quem não é acusado; pois, o Senhor não repeliu Judas apesar de ladrão, porque não fora acusado.

SOLUÇÃO. – O juiz é o intérprete da justiça; por isso, como diz o Filósofo: os homens buscam proteção junto dele como se fosse a justiça viva. Ora, como já dissemos, não podemos praticar a justiça para conosco mesmos, mas, só para com outrem, Logo, é necessário que o juiz decida, entre duas partes; o que se dá, sendo uma o autor e outra o réu. Logo, em se tratando de crimes, o juiz não pode condenar quem não tem acusador, conforme aquilo do Apóstolo: Não é costume dos Romanos condenar homem algum antes do acusado ter presentes nos seus acusadores, e antes de se lhe dar liberdade para ele se defender dos crimes que se lhe imputam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus, ao julgar, serve-se da consciência do pecador como de acusador, segundo aquilo do Apóstolo. Os pensamentos de dentro, que umas vezes os acusam e outras o defendem. Ou se serve do conhecimento evidente que tem do fato. A voz do sangue de teu irmão clama desde a terra para mim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A má fama pública exerce o papel do acusador. Por isso, aquilo da Escritura. A voz do sangue de teu irmão, etc. - diz a Glosa: A evidência do crime perpetrado não precisa de acusador. - A denúncia, porém, como já dissemos não visa a punição, mas, a emenda do pecador; por isso, ela não

é empregada contra aquele cujo pecado foi denunciado, mas, a favor dele, Donde a não necessidade, nesse caso, de acusador. Ao passo que a pena é infligida por causa da rebelião contra a Igreja, a qual, sendo manifesta, faz as vezes de acusador. - E quanto ao que o juiz mesmo vê, não pode ele fundar-se nisso para dar sentença, obedecendo à ordem do juízo público.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus, nos seus juízos, funda-se no conhecimento próprio que tem da verdade; não porém o homem, como já dissemos. Por isso, ninguém pode ser ao mesmo tempo acusador, testemunha e juiz, como o pode Deus. Quanto a Daniel, foi ele acusador e juiz simultaneamente, por ser um como executor do juízo divino, cuja inspiração o movia, como já dissemos.

Art. 4 - Se o juiz pode licitamente relaxar a pena.

O quarto discute-se assim. – Parece que o juiz pode licitamente relaxar a pena.

1. – Pois, diz a Escritura. Porque se fará juízo sem misericórdia aquele que não usou de misericórdia. Ora, ninguém é punido por não fazer o que pode licitamente não fazer. Logo, qualquer juiz pode licitamente fazer misericórdia, relaxando a pena.

2. Demais. – O juízo humano deve imitar o divino. Ora, Deus relaxa a pena aos que fazem penitência porque, conforme à Escritura, não quer a morte do pecador. Logo, também o juiz pode licitamente relaxar a pena do que se arrepende.

3. Demais. – A cada um é lícito fazer o que aproveita a outrem e a ninguém prejudica. Ora, absolver da pena o réu aproveita-lhe a ele e a ninguém prejudica. Logo, o juiz pode licitamente absolver o réu da pena.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura daquele que persuade a servir os deuses estranhos: O teu olho não lhe perdoe, de modo que tenhas compaixão e o encubras; mas logo o matarás. E, falando do homicida. Morrerá, nem terás compaixão dele.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, duas coisas devemos considerar, no caso vertente, relativamente ao juiz. Uma é que ele deve julgar entre o acusador e o réu. Outra, que profere a sentença judicial, não como pessoa particular, mas, como investido do poder público. Logo, por dupla razão fica o juiz impedido de absolver da pena o réu. - A primeira diz respeito ao acusador, que às vezes, por exemplo, por alguma injúria que lhe foi feita, tem direito a que o réu seja punido. E então nenhum juiz tem o poder de relaxar a pena, porque todo juiz está obrigado a dar a cada qual o seu direito. - A outra diz respeito à república, em nome da qual exerce as suas funções e cujo bem exige que os malfeitores sejam punidos. Contudo, neste ponto, há diferença entre os juízes inferiores e o supremo juiz, a saber, o príncipe, a quem foi plenamente cometido o poder público. Pois, o juiz inferior não tem o poder de absolver da pena o réu contra as leis impostas a si pelo superior. Por isso, aquilo do Evangelho - Tu não terias sobre mim poder algum - diz Agostinho; Deus deu a Pilatos tal poder, de modo que também estivesse sob o de César, de sorte que de maneira nenhuma lhe fosse lícito absolver o acusado. Ora, o chefe que tem o poder plenário, na república, poderá licitamente absolver o réu, se aquele que sofreu a injúria quizer perdôá-la, e se a ele chefe lhe parecer que tal não é nocivo à utilidade pública.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A misericórdia do juiz pode exercer-se em matéria que lhe é deferida ao arbítrio, caso em que é próprio do homem bom diminuir a pena, como diz o Filósofo. Em matéria porém determinada pela lei divina ou humana, não lhe pertence fazer misericórdia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus tem o supremo poder de julgar, e a ele pertence julgar todo pecado cometido contra qualquer que seja. Por isso, tem a liberdade de remitir a pena; sobretudo quando ao pecado esta é principalmente devida por ser ele contra Deus. Contudo; não a remite, senão enquanto convém à sua bondade, que é a raiz de todas as leis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juiz que remitisse a pena desordenadamente causaria dano à comunidade, à qual importa sejam punidos os malefícios, para serem evitados os pecados. Por isso, a Escritura - depois de ter estabelecido a pena do sedutor, acrescenta: Para que, sabendo-o todo Israel, tema e não torne mais a fazer coisa semelhante a esta. Além disso, o juiz que assim agisse causaria dano também à pessoa a quem foi feita a injúria, e que recebe uma compensação no se lhe restituir de certo modo a honra, com a pena do que a injuriou.

Questão 68: Do pertinente à acusação injusta.

Em seguida devemos tratar do pertinente à acusação injusta.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se alguém está obrigado a acusar.

O primeiro discute-se assim. – Parece que ninguém está obrigado a acusar.

1. – Pois, ninguém está escusado, por motivo de pecado, de cumprir um preceito divino, porque então tiraria uma vantagem do seu pecado. Ora, certos tornam-se pelo pecado, inábeis para acusar, como os excomungados, os infames e os acusados de crimes maiores, ante de provarem que são inocentes. Logo, ninguém está por preceito divino obrigado a acusar.

2. Demais. – Todo dever depende da caridade, que é o fim do preceito. Onde o dizer o Apóstolo. A ninguém devais coisa alguma, se não é o amor com que vos ameis uns aos outros. Ora, os preceitos de caridade devemos praticá-los para com todos, maiores e menores, súditos e prelados. Mas, como os súditos não devem acusar os prelados, nem os inferiores os superiores, segundo um princípio jurídico frequentemente estabelecido, conclui-se que ninguém está obrigado a acusar.

3. Demais. – Ninguém está obrigado a agir contra a fidelidade que deve ao amigo, porque não deve fazer a outrem o que não quer que lhe façam. Ora, acusar a outrem é às vezes contra a fidelidade devida ao amigo, conforme ao dito da Escritura: O que anda com dobreza descobre os segredos; mas o que é de coração leal cala o que o amigo lhe confiou. Logo, ninguém está obrigado a acusar.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Se pecar uma pessoa, enquanto ouvindo a alguém jurar, e for testemunha, ou porque ele mesmo viu ou é sabedor, se o não denunciar, incorrerá na sua iniquidade.

Solução. – Como já dissemos a diferença entre a denúncia e a acusação está em visar aquela a correção fraterna e esta, a punição do crime. Ora, as penas da vida presente não são aplicadas como um fim em si, porque ela não é o tempo último da retribuição. Mas, só enquanto corretiva, visando a emenda da pessoa do pecador, ou o bem da república, cuja tranquilidade é o que busca a punição dos pecadores. Ora, o primeiro desses fins é o que tem em mira a denúncia, como dissemos; o segundo pertence propriamente à acusação. Portanto, se o crime for tal, que redunde em detrimento da república, estamos obrigados a acusar, contanto que possamos suficientemente prová-lo, o que pertence ao dever de acusador. Por exemplo, quando o pecado de alguém contribui para a corrupção corporal ou espiritual da multidão. Se porém o pecado não for tal que redunde em detrimento da multidão; ou ainda se dele não for possível dar prova cabal, não estamos obrigados a intentar a acusação, porque ninguém está obrigado ao que não pode realizar de modo devido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada impede que o pecado torne alguém incapaz do que os homens estão obrigados a fazer. Por exemplo, de merecer a vida eterna e de receber os sacramentos eclesiásticos. Mas nem por isso daí lhe advém qualquer vantagem; ao contrário, não fazer o ao que está obrigado é gravíssima pena, porque os atos virtuosos são as como perfeições do homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Estão proibidos de acusar os seus prelados os súditos que buscam difamar-lhes e repreender a vida, não pelo afeto da caridade, mas, por maldade; ou também se os súditos que querem acusar foram criminosos, como estabelece uma disposição da lei. Do contrário, se forem idôneos para tal, é lhes lícito acusar os prelados, com caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Revelar os segredos, para o mal de outrem, é contra a fidelidade; não porém, se forem revelados para o bem comum, que sempre deve ser preferido ao privado. Logo, contra o bem comum não é lícito receber nenhum segredo. - Contudo, absolutamente não é secreto o que pode ser provado por testemunhas suficientes.

Art. 2 - Se é necessário fazer a acusação por escrito.

O segundo discute-se assim. – Parece que não é necessário fazer a acusação por escrito.

1. – Pois, a escritura foi inventada para auxiliar a memória humana ao relembrar o passado. Ora, a acusação versa sobre o presente. Logo, não precisa da escritura.

2. Demais. – Um cânone diz: Nenhum ausente pode acusar nem ser acusado por ninguém. Ora, a escritura é útil para comunicar algo a um ausente, como está claro em Agostinho. Logo, a acusação não precisa da escritura, tanto mais quanto outro cânone diz que não se deve levar em conta uma acusação baseada na escrita de quem quer que seja.

3. Demais. – Assim como o crime de uma pessoa se manifesta pela acusação, assim também, pela denúncia. Ora, esta não precisa da escritura. Logo, nem aquela.

Mas, *em contrário*, diz um cânone dos acusadores de uma pessoa nunca devem ser admitidos sem que tenham escrito a acusação.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, quando se trata da acusação de um crime, o acusador constitui-se em parte, de modo que o juiz coloca-se como um mediador, para examinar a justiça, entre o acusador e o acusado. No que é necessário, o quanto possível, proceder com certeza. Ora, o que só por palavras é expresso facilmente escapa da memória; e por isso, se não se fizer uma redação por escrito, não poderá o juiz certificar-se do que foi dito e como o foi, quando tiver de proferir a sentença. Por onde, foi racionalmente estabelecido que a acusação, como o mais de que no juízo se trata, fosse redigido por escrito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É difícil reter palavra por palavra, quando são muitas e variadas. E a prova está em que muitos, quando interrogados sobre as mesmas palavras que ouviram, não as referem do mesmo modo, mesmo depois de pouco tempo. E contudo uma pequena diferença nas palavras varia-lhes o sentido. Por onde, mesmo se a sentença do juiz deva ser publicada depois de pouco tempo, é contudo necessário, para a segurança do juízo, que a acusação seja redigida por escrito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – À escritura não só é necessária quando está ausente quem transmite o seu pensamento e a pessoa a quem ele é transmitido, mas também por causa da dilação do tempo, como se disse. Por onde, a disposição canônica, que não se deve levar em conta uma acusação baseada na escrita de quem quer que seja, deve se entender do ausente que faz a acusação por meio de carta; o que não exclui a necessidade da escritura se ele estiver presente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O denunciante não se obriga a provar; por onde, não é punido se não puder fazê-lo. Por isso, na denúncia não é necessária a escritura; mas basta a alguém denunciar verbalmente à Igreja, para que ela proceda ex-officio à correção fraterna.

Art. 3 - Se a acusação se torna injusta pela calúnia, pela prevaricação e pela tergiversação.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a acusação não se torna injusta pela calúnia, pela prevaricação e pela tergiversação.

1. – Pois, como diz o direito, caluniar é imputar crimes falsos. Ora, às vezes, por escusável ignorância do fato, atribuímos falsamente um crime a outrem. Logo, parece que nem sempre a acusação caluniosa se torna injusta.

2. Demais. – Segundo o mesmo direito, prevaricar é esconder os crimes verdadeiros. Ora, parece que isto não é ilícito, porque não estamos obrigados a revelar todos os crimes como já se disse. Logo, parece que a acusação não se torna injusta, por prevaricação.

3. Demais. – Como diz ainda o referido direito, tergiversar é desistir universalmente da acusação. Ora, isto pode ser feito sem injustiça, conforme se diz no mesmo lugar citado: Quem se, arrepender de ter acusado a outrem de um crime e de haver feito uma inscrição do que não puder provar, entre em acordo com o acusado inocente e mutuamente se absolvam. Logo, a acusação não se torna injusta pela tergiversação.

Mas, *em contrário*, o já citado direito: A temeridade dos acusadores se manifesta de três modos; pois, em caluniam, ou prevaricam ou tergiversam.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a acusação se ordena ao bem comum, fim visado pelo conhecimento do crime. Ora, ninguém deve danificar a outrem injustamente, para promover o bem comum. Por onde, por duas razões pode haver pecado na acusação. - De um modo, quando alguém procede injustamente contra o acusado, imputando-lhe crimes falsos, o que é caluniar. - De outro modo a acusação principalmente visando o bem da república - impedindo maliciosamente a punição do pecado.

E isto, de novo, pode dar-se de dois modos. - Primeiro, acrescentando a fraude à acusação, o que constitui a prevaricação. Pois, o vocábulo latino *praevaricator* (prevaricador) significa por assim dizer *varicator*, ou aquele que auxilia a parte adversa, traindo a sua. - Segundo, desistindo totalmente da acusação, o que é tergiversar; pois, quem desiste do que começou é comparado ao que por assim dizer volta as costas (*tergum vertere*).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não devemos fazer nenhuma acusação senão do que estamos absolutamente certos e quando não houver lugar para a ignorância do fato. - Contudo, não calunia quem imputa um crime falso a outrem, mas só quem por malícia enuncia uma acusação falsa. Pois, acontece às vezes, por leviandade de ânimo, isto é, por crer muito facilmente no que ouviu, que alguém enuncie uma acusação; e isto é temeridade. Outras vezes, porém, pode ser levado por um erro justo a acusar. O que tudo deve ser discernido pela prudência do juiz, para não afirmar, que caluniou quem enunciou uma acusação falsa, por leviandade de ânimo ou por justo erro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não prevarica quem esconde crimes verdadeiros; mas só quem esconde fraudulentamente aquilo a respeito do que formula a acusação, de conivência com o réu, dissimulando a força das suas próprias provas e propondo escusas sem valor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Tergiversar é desistir totalmente da acusação, depondo o ânimo de acusar, não de qualquer modo, mas, desordenadamente. Ora, pode alguém desistir da acusação ordenadamente e sem vício, de dois modos. De um modo, se no processo mesmo da acusação conhecer como falso o de que acusou, e se, por igual consentimento, acusador e réu se absolverem mutuamente.

De outro modo, se o chefe, a quem pertence cuidar do bem comum, que é o que tem em mira acusação, anulá-la.

Art. 4 - Se o acusado, cuja prova falhar, está sujeito à pena de talião.

O quarto discute-se assim. – Parece que o acusador, cuja prova falhar, não está sujeito à pena de talião.

1. – Pois, dá-se às vezes que se faz uma acusação fundada num justo erro e, nesse caso, o juiz absolve o acusador, como dispõe um cânone. Logo, o acusador, cuja prova falhar, não está sujeito à pena de talião.

2. Demais. – Por injustiça cometida contra outrem é que se deve infligir a pena de talião a quem acusou injustamente. Ora, essa pena não é infligida por causa de uma injúria cometida contra a pessoa do acusado, porque então o príncipe não poderia remiti-la. Nem pela cometida contra a república, porque nesse caso o acusado não poderia absolver o acusador. Logo, não está sujeito à pena de talião quem formular uma acusação falha.

3. Demais. – A um mesmo pecado não se pode aplicar dupla pena, conforme aquilo da Escritura: Deus não julgará duas vezes um mesmo ato. Ora, quem apresenta uma prova falha incorre em infâmia, que nem o próprio. Papa pode remitir, conforme disposição do Papa Gelásio. Embora possamos salvar as almas pela penitência, não podemos contudo delir a infâmia. Logo, não está sujeito à pena de talião.

Mas, *em contrário*, o Papa Hadriano: Quem não provar a acusação que assacou, sofra a mesma pena que sofreria o acusado.

SOLUÇÃO. – Como dissemos o acusador, na causa da acusação, constituiu-se em parte promotora da pena do acusado. Ao juiz porém pertence estabelecer entre eles, a igualdade da justiça. Ora, a igualdade da justiça exige que quem intenta danificar a outrem sofra esse mesmo dano, conforme à Escritura: olho por olho, dente por dente. Portanto, é justo que quem, por uma acusação, fez outrem incorrer em perigo de sofrer uma grave pena, sofra por sua vez uma pena semelhante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz o Filósofo a justiça não exige sempre e absolutamente reciprocidade de ação; porque há muita diferença entre lesar a outrem voluntária ou involuntariamente. Pois, ao passo que o voluntário merece uma pena, não é ela devida ao involuntário. Por onde, a quem o juiz souber que acusou falsamente, não com vontade de fazer mal, mas involuntariamente, por ignorância e justo erro, não impõe a pena de talião.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem acusa injustamente peca tanto contra a pessoa do acusado como contra a república. Daí o ser punido por essas duas razões. É o que diz a Escritura: E quando depois duma exatíssima averiguação tiverem conhecido que a testemunha falsa se arrojou a dizer uma mentira contra seu irmão, tratá-la-ão como ela tinha intento de tratar a seu irmão o que pertence à injúria da pessoa. E a seguir, a Escritura acrescenta, referindo-se à injúria república e tirará o mal do meio de ti, para que os outros, ouvindo isto, tenham medo e de nenhuma sorte se atrevam a fazer semelhantes causas. Especialmente porém o acusador faz injúria à pessoa do acusado se o acusar falsamente. Por isso, o acusado, se for inocente, pode remitir-lha; sobretudo se o acusou não caluniosamente mas, por leviandade de ânimo. Se porém, o acusador desistir da acusação de um inocente, por algum entendimento com a parte adversa, faz injúria à república; e isto não lhe pode ser remitido pelo acusado, mas, pelo príncipe, que vela pelo bem público.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O acusador merece a pena de talião como recompensa pelo dano, que intentava causar ao próximo; ao passo que lhe é devida a pena de infâmia pela malícia com que caluniosamente acusou a outrem. Ora, às vezes o príncipe perdoa a pena sem tirar a infâmia; outras, porém, livra mesmo. dela. Portanto, também o Papa pode delí-la. E a determinação do Papa Gelásio - Não podemos delir a infâmia - deve entender-se da infâmia de fato; ou como significando que às vezes convém não a delir; ou então se refere à infâmia irrogada pelo juiz civil, como diz Graciano.

Questão 69: Dos pecados contrários à justiça no atinente ao réu.

Em seguida devemos tratar dos pecados contrários à justiça, no atinente ao réu.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se sem pecado mortal pode o acusado negar a verdade que o condenaria.

O primeiro discute-se assim. – Parece que sem pecado mortal pode o acusado negar a verdade que o condenaria.

1. – Pois, diz Crisóstomo: Não te digo que te denuncies em público nem te acuses na presença de outrem. Ora, se o acusado confessasse a verdade em juízo, a si mesmo se denunciaria e acusaria. Logo, não está obrigado a dizer a verdade. E portanto não peca mortalmente se mentir em juízo.

2. Demais. – Assim como a mentira oficiosa tem por fim livrar a outrem da morte parece que tem esse mesmo fim quando por ela queremos nos livrar da morte a nós mesmos, pois, mais devemos a nós que aos outros. Ora, a mentira oficiosa não é considerada pecado mortal, mas venial. Logo, o acusado que nega a verdade em juízo, para livrar-se da morte, não peca mortalmente.

3. Demais. – Todo pecado mortal é contrário à caridade, como já se disse! Ora, a mentira do acusado, para se escusar do pecado que lhe é atribuído, não contraria à caridade, nem quanto ao amor de Deus nem quanto ao do próximo. Logo, tal mentira não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*. – Tudo o que é contrário à glória divina é pecado mortal, pois um preceito nos manda fazer tudo para a glória de Deus, como diz o Apóstolo: Ora, o confessar o réu o que lhe é contrário pertence à glória de Deus, como se vê claramente por aquilo que Josué diz a Acar: Ó meu filho, da glória ao Senhor Deus de Israel, e confessa-me e declara-me o que fizeste; não o ocultes. Logo, mentir para escusar o pecado é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Quem age contra o que deve a justiça peca mortalmente, como dissemos. Ora, é um dever de justiça obedecer ao superior em matéria a que se estende o seu direito de superior. Ora, o juiz, como já dissemos, é superior daquele a quem julga. Logo, o acusado tem o dever de expor-lhe a verdade que ele exige na forma do direito. E portanto, se não quiser confessar a verdade, como deve, ou, se a negar com mentira, peca mortalmente. Se porém, o juiz exigir o que não pode, na forma do direito, o acusado não está obrigado a responder-lhe, mas pode evadir-se à resposta apelando ou por outro mero lícito. Não lhe é contudo, lícito dizer mentira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem é interrogado pelo juiz, na forma do direito, não se denuncia a si mesmo mas, é denunciado por outro, por lhe ser imposta a necessidade de responder por aquele a quem está obrigado a obedecer.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Mentir para livrar alguém da morte, em detrimento de outrem, não é mentira simplesmente oficiosa, mais vai junto com algo de pernicioso. Por onde, quem mente em juízo para escusar-se faz injúria aquele a quem deve obedecer, negando-lhe a confissão da verdade, que lhe deve.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem mente em juízo para se escusar age tanto contra o amor de Deus, a quem pertence julgar, como contra o do próximo; e isso quer relativamente ao juiz, a quem nega o devido; quer relativamente ao acusador, que será punido se apresentar prova falha. Por isso, a Escritura diz: Não torças o meu coração a palavras de malícia para buscar escusas no pecado. O que comenta a

Glosa: É costume dos imprudentes, quando apanhamos, escusarem-se dizendo falsidades. E Gregório, expondo aquilo de Jô - Se encobrii como homem o meu pecado - diz: É vício habitual do gênero humano cometer o pecado às ocultas; esconder, negando, o pecado cometido, e multiplicar os ultrajes para se defender.

Art. 2 - Se é lícito ao acusado defender-se cavilosamente.

O segundo discute-se assim. – Parece que é lícito ao acusado defender-se cavilosamente.

1. – Pois, segundo o direito civil, em se tratando de um crime capital, é lícito ao acusado corromper o seu adversário. Ora, isto é, por excelência, defender-se cavilosamente. Logo, não peca o acusado que assim se defende cavilosamente.

2. Demais. – O acusador, que entra em convivência com o acusado, sofre uma pena estabelecida pela lei, como dispõe um cânone. Ora, nenhuma pena é imposta ao acusado por entrar em convivência com o acusador. Logo, parece lícito ao acusado defender-se cavilosamente.

3. Demais. – A Escritura diz. O sábio teme e desvia-se do mal; o insensato passa adiante e dá-se por seguro. Ora, o que se faz com sabedoria não é pecado. Logo, quem de qualquer modo se livra do mal não peca.

Mas, *em contrário*, numa acusação criminal, deve-se fazer um juramento contra a cavilação, como o determina um cânone. O que não se daria se fosse lícito ao acusado defender-se cavilosamente. Logo, não lhe é lícito defender-se desse modo.

SOLUÇÃO. – Uma coisa é calar a verdade e outra, propor uma falsidade. Dessas duas coisas a primeira é lícita em certos casos. Pois, ninguém está obrigado a confessar toda a verdade, mas só aquela que o juiz pode e deve exigir, na ordem do direito. Por exemplo, quando já o rumor público denunciou o crime ou surgiram indícios expressos ou ainda quando já existe uma prova quase pena. Mas, propor uma falsidade em nenhum caso é lícito a quem quer que seja. Podemos porém buscar o que é lícito, ou por vias lícitas e acomodadas ao fim intencionado, o que é próprio da prudência; ou por certas vias ilícitas e não congruentes ao fim proposto, o que constitui a astúcia, que se exerce pela fraude e pelo dolo, como do sobredito resulta. Dessas duas vias a primeira é louvável; a segunda é viciosa. Assim, pois, ao réu acusado é lícito defender-se ocultando por meios adequados a verdade, que não está obrigado a confessar, por exemplo, não respondendo ao que não está obrigado a responder. Ora, isto não é defender-se cavilosamente mas, antes, sair-se com prudência. Não lhe é lícito porém dizer uma falsidade ou calar a verdade que está obrigado a confessar; nem recorrer ao dolo ou à fraude, porque esta e aquele são equivalentes à mentira, o que seria defender-se cavilosamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Há muitos casos que as leis humanas não punem e que segundo o juízo divino são pecados, como claramente o demonstra a simples fornicção. Porque a lei humana não exige do homem uma omnímota virtude, própria de poucos e que não pode se encontrar na tamanha multidão popular que essa lei deve reger e conservar. Quanto ao réu que não cometer um pecado para evadir-se a morte corporal, cujo perigo lhe é iminente, num processo de crime capital, esse pratica a virtude perfeita; pois, como diz Aristóteles: de todas as causas terríveis a morte o é por excelência. Portanto, o réu que, num processo de crime capital, corromper o seu adversário, peca certamente por induzi-lo a um ato ilícito; mas, a esse pecado nenhuma pena comina a lei civil. E por isso é considerado lícito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O acusador conivente com o réu culpado incorre em pena; por onde é claro que peca. Ora, é pecado induzir outrem a pecar ou a ser de qualquer modo participante do pecado, pois o Apóstolo Julga dignos de morte os que estão de convivência com os pecadores. Por onde é manifesto que também o réu peca pactuando com o adversário, embora as leis humanas não lhe imponham nenhuma pena pela razão já aduzida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O sábio se esconde não cavilosa, mas, prudentemente.

Art. 3 - Se é lícito ao réu recusar o juiz por apelação.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não é lícito ao réu recusar o juízo por apelação.

1. – Pois, diz o Apóstolo. Todo homem esteja sujeito às potestades superiores. Ora, o réu que apela recusa sujeitar-se ao juiz, que é uma potestade superior. Logo, peca.

2. Demais. – Maior é o vínculo do poder ordinário do que o da eleição própria. Ora, como se lê num cânone, não é lícito apelar da sentença dos juízes eleitos por comum acordo. Logo, com maior razão, não é lícito apelar da sentença dos juízes ordinários.

3. Demais. – O que é lícito uma vez sempre o é. Ora, não é lícito apelar depois do décimo dia, nem uma terceira vez, da mesma sentença. Logo, parece que a apelação não é em si mesma lícita.

Mas, *em contrário*, Paulo apelou para César, como se lê na Escritura.

SOLUÇÃO. – Por dupla causa pode um acusado apelar. - Primeiro, por confiança na justiça da sua causa, isto é, por ter sido injustamente condenado pelo juiz. E, então, é lícito apelar, o que seria escapar prudentemente à injustiça. Por isso, uma disposição canônica diz: Todo o que for oprimido pode livremente apelar para o juízo dos sacerdotes, se quiser, e por ninguém deve ser impedido de a fazer. - Segundo, para provocar uma dilação afim de não ser contra si proferida uma sentença justa. E isto, sendo defender-se cavilosamente, é ilícito, como já dissemos, pois, é fazer injúria não só ao juiz, impedindo-lhe o ofício, mas também ao adversário, opondo obstáculo, quanto lhe é possível, à justiça a que ele tem direito. E portanto de acordo com uma disposição canônica de toda maneira deve ser punido aquele cuja apelação foi reconhecida como injusta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Devemos nos sujeitar ao poder inferior enquanto ele observar a ordem do superior; mas, se desta exorbitar, não lhe devemos obedecer. Por exemplo, no caso em que o proconsul mandar uma coisa e o imperador, outra, como diz a Glosa. Ora, o juiz que condena injustamente abandona nesse ponto a ordem do poder superior, que lhe impõe a necessidade de julgar justamente. Por onde, é lícito ao acusado injustamente recorrer ao juízo do poder superior, apelando, quer antes, quer depois da sentença. E como não se presume haver retidão onde não há verdadeira fé, por isso não é lícito ao católico apelar para um juízo infiel, conforme aquela disposição canônica: Seja excomungado o católico que apelar da sua sentença, justa ou injusta para o julgamento o juiz que professa outra fé. E também o Apóstolo argui os que litigavam em juízo perante os infiéis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É pela inépcia e negligência próprias que alguém se submete espontaneamente ao juízo de outrem em cuja justiça não confia. Pois, é próprio de um espírito leviano não perseverar no que uma vez resolveu. Por isso é racional de negar-se o recurso da apelação da sentença, de juízes escolhidos pelo arbítrio das partes, os quais só do consenso dos litigantes tiram o poder de julgar. O poder do juiz ordinário porém não depende do consentimento de quem lhe está sujeito à sentença, mas da autoridade da lei e do príncipe que o instituiu. Por isso, contra uma sua

sentença injusta a lei estabeleceu o recurso da apelação, de modo que as partes podem apelar da sentença dele, mesmo se for um juiz simultaneamente ordinário e escolhido por arbítrio delas, porque o poder ordinário de tal juiz é que foi a ocasião de ter sido escolhido como árbitro. Nem deve ser interpretado em seu detrimento o ter consentido em escolher como árbitro aquele que o príncipe estabeleceu como juiz ordinário.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A equidade jurídica deve socorrer a uma parte sem lesar a outra. Por isso concedeu o tempo de dez dias para apelar, que julgou suficiente para a parte deliberar se o deveria fazer. Se porém não fosse determinado o tempo em que fosse lícito apelar, a certeza do juízo permaneceria sempre em suspenso e, então, a outra parte sofreria prejuízo: - as, não se concedeu que a parte apelasse pela terceira vez, da mesma sentença, por não ser provável que tantas vezes os juízes se desviassem do reto juízo.

Art. 4 - Se é lícito ao condenado à morte resistir, podendo.

O quarto discute-se assim. – Parece lícito ao condenado à morte resistir, podendo.

1. – Pois, aquilo a que a natureza inclina é sempre lícito, por existir como que direito natural. Ora, a inclinação da natureza é para resistir à corrupção, no que diz respeito não só aos homens e aos animais, mas também aos seres insensíveis. Logo, é lícito ao réu condenado resistir, podendo.

2. Demais. – Assim como o condenado escapa à sentença de morte contra si proferida, resistindo, assim também, fugindo. Ora, parece lícito livrar-se da morte, fugindo, conforme aquilo da Escritura. Põe-te longe daquele homem que tem poder de matar e não, de dar a vida. Logo, também é lícito ao réu resistir.

3. Demais. – A Escritura diz: Tira do perigo aqueles que são levados à morte e não cessas de livrar aos que são arrastados ao degoladouro. Ora, mais devemos a nós mesmos que a outro. Logo, é lícito ao condenado resistir para escapar à morte.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo. Aquele que resiste à potestade resiste à ordenação de Deus e a si mesmo traz a condenação, Ora, o condenado, resistindo, resiste ao poder, instituído por Deus para tomar vingança dos malfeitores e para louvar os bons. Logo, peca, resistindo.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode um réu ser condenado à morte. - De um modo, justamente. E, nesse caso, não lhe é lícito resistir; pois, é lícito ao juiz coagi-lo se resiste; donde resulta que o condenado faria uma guerra injusta. Portanto, peca sem nenhuma dúvida. - De outro modo, injustamente. E então a sentença do juiz seria semelhante à violência das ladrões, conforme aquilo da Escritura. Os seus príncipes eram no meio dela como uns lobos que arrebatam a sua presa para derramar o sangue. Por onde, assim como é lícito resistir aos ladrões, assim também o é, em tal caso, aos maus príncipes, salvo talvez para evitar o escândalo, se se temesse alguma grave perturbação resultante da resistência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A razão foi dada ao homem para, segundo os seus ditames, e não, inconsideradamente, seguir as inclinações da natureza. Portanto, não é lícita qualquer resistência, mas só a que é feita com a devida moderação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nenhum réu é condenado a dar-se a si mesmo a morte, mas, a sofrê-la. Logo, não está obrigado a praticar um ato donde a morte resultasse, como seria permanecer num lugar donde fosse conduzido a ela. Esta obrigado porém a não resistir ao executor, para não sofrer o que deve

justamente sofrer. Assim, o condenado a morrer de fome não peca se tomar alimentos que lhe são ocultamente ministrados; pois, não tomá-los seria matar-se a si mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dito aduzido, do sábio, não induz ninguém a liberar a outrem da morte, contra a exigência da justiça. Por onde, ninguém deve também livrar-se a si mesmo da morte, resistindo à justiça.

Questão 70: Da injustiça relativa a pessoa da testemunha.

Em seguida devemos tratar da injustiça relativa à pessoa da testemunha.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

1º se estamos obrigados a testemunhar;

2º se bastam os testemunhos de duas ou três testemunhas;

3º se o testemunho de alguém pode ser recusado sem sua culpa;

4º se testemunhar falso é pecado mortal.

Art. 1 - Se estamos obrigados a testemunhar.

O primeiro discute-se assim. – Parece que ninguém está obrigado a testemunhar.

1. – Pois, como diz Agostinho, Abraão, afirmando da sua mulher - É minha irmã - quis ocultar a verdade e não, proferir uma mentira. Ora, quem oculta a verdade abstém-se de testemunhar. Logo, ninguém está obrigado a testemunhar.

2. Demais. – Ninguém está obrigado a agir fraudulentamente. Ora, a Escritura diz: O que anda com dobreza descobre os segredos; mas o que é de coração leal cala o que o amigo lhe confiou. Logo, nem sempre estamos obrigados a testemunhar; sobretudo quando se trata de um segredo que um amigo nos confiou.

3. Demais. – Os clérigos e os sacerdotes estão sobretudo obrigados ao que é de necessidade para a salvação. Ora, aos clérigos e aos sacerdotes é proibido testemunhar num processo de crime capital. Logo, testemunhar não é de necessidade para a salvação.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Tanto quem oculta a verdade com quem profere uma mentira são réus: aquele porque não quer ser útil; este porque quer prejudicar.

SOLUÇÃO. – No ato de se dar o testemunho é preciso distinguir; porque às vezes o testemunho de uma testemunha é pedido, e às vezes, não. Quando o testemunho de um inferior é pedido por autoridade do superior a que, em matéria de justiça, está obrigado a obedecer, sem dúvida está obrigado a testemunhar, desde que a ordem jurídica assim lho exige. Por exemplo, nos crimes manifestos e naqueles que são denunciados pelo rumor público. Se, porém, o testemunho é pedido em outros casos, como o de crimes ocultos e o dos não denunciados pelo rumor público, então não está obrigado a fazê-lo.

Mas, quando o testemunho não é pedido por autoridade superior a que esteja obrigado a obedecer, então é mister distinguir. Quando o testemunho é pedido para livrar alguém de morte injusta, de uma pena qualquer, de uma acusação infamante ou de algum dano, então há obrigação de testemunhar. E mesmo que não lho hajam pedido, está a testemunha obrigada a fazer o possível para revelar a verdade a quem possa utilizar-se dela. Pois, diz a Escritura. Tirai ao pobre e livrai ao desvalido da mão do pecado E noutro lugar: Tira do perigo aqueles que são levados à morte. E ainda. - São dignos de morte não somente os que estas coisas fazem, senão também os que consentem aos que as fazem. Ao que diz a Glosa: Consentir é calar quando podes redarguir.

No concernente porém, à condenação de outrem, ninguém está obrigado a testemunhar senão quando obrigado pelo superior, conforme às exigências da ordem jurídica. Porque se em tal caso a verdade ficar oculta, ninguém sofre com isso um dano especial. Ou, se houver perigo iminente para o acusador, não devemos levá-lo em conta porque espontaneamente se meteu ele nesse perigo. Mas, diferente é o caso do réu que, contra a sua vontade, corre um perigo iminente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho refere-se à ocultação da verdade quando não estamos obrigados a revelá-la por autoridade superior; e quando o ficar ela oculta não é especialmente danoso a ninguém.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Do que é confiado a outrem sob sigilo de confissão, de nenhum modo é lícito testemunhar, porque o foi não como a homem, mas, como a ministro de Deus; e o vínculo do sacramento é mais estreito que o preceito de quem quer que seja. Quanto porém ao segredo que, diferentemente do da confissão, nos é confiado, é necessário distinguir. Assim, às vezes esses segredos são de tal natureza que estamos obrigados a revelá-los desde que chegaram ao nosso conhecimento. Por exemplo, se dizem respeito à corrupção espiritual ou corporal da multidão, ou a grave dano de outrem, ou a casos semelhantes, em que estamos obrigados a revelá-los testificando ou denunciando. E não podemos nos eximir a esse dever obrigandonos pelo que nos foi confiado em segredo; porque, do contrário, quebrariamos a fidelidade devida a outrem. Outras vezes porém trata-se do que não estamos obrigados a revelar; e então podemos nos obrigar a guardar o segredo que nos foi confiado. Caso em que de nenhum modo estamos obrigados a revelá-lo, mesmo por ordem superior. Porque guardar a fidelidade é de direito natural e nada nos pode ser mandado contra os preceitos desse direito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Agir ou cooperar para a morte de um homem é próprio dos ministros do altar, como já dissemos. Logo, a ordem jurídica não nos pode compelir a testemunhar num processo de crime capital.

Art. 2 - Se basta o testemunho de duas ou três testemunhas.

O segundo discute-se assim. – Parece que não basta o testemunho de duas ou três testemunhas.

1. – Pois, o juízo exige a certeza. Ora, a certeza da verdade não podemos tê-la fundados no dito de duas testemunhas assim, como lemos na Escritura, Naboth foi condenado falsamente pelo testemunho de duas testemunhas. Logo, não basta o testemunho de duas ou três testemunhas.

2. Demais. – Os testemunhos, para serem críveis, devem ser concordes. Ora, às vezes, entre dois ou três testemunhos há alguma discordância. Logo, não são eficazes para provar a verdade em juízo.

3. Demais. – Uma disposição canônica estabelece: Um bispo não seja condenado senão depois de ouvidas setenta e duas testemunhas. Um Cardeal Prebitero não seja deposto senão depois de ouvidas quarenta. Um Cardeal Diacono da cidade de Roma não será condenado senão depois que tiverem deposto vinte e oito testemunhas. O subdiácono, o acólito, o exorcista, o leitor, o ostiário, se não depuserem sete, não serão condenados. Ora, é mais perigoso o pecado do constituído em maior dignidade, que portanto, deve ser menos tolerado. Logo, também não bastam, para a condenação dos outros, o testemunho de duas ou três testemunhas.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Sobre o depoimento de duas ou três testemunhas morrerá aquele que houver de ser castigado de morte. E mais abaixo: Tudo passará por constante sobre o depoimento de duas ou três testemunhas.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, não devemos buscar o mesmo gênero de certeza em, todas as matérias. Assim, em se tratando dos atos humanos, matéria dos juízos e dos testemunhos, não podemos ter a certeza demonstrativa, porque esses atos versam sobre matéria contingente e variável. Por isso, basta a certeza provável que encerra a verdade na maior parte dos casos, embora não a contenha algumas vezes. Ora, é provável que contenha a verdade, antes, o dito de muitos que o de um.

Por onde, sendo o réu que nega um só, e muitas as testemunhas que afirmam a mesma coisa que o autor, racionalmente instituiu o direito divino e humano que se confiasse no depoimento das testemunhas. Ora, toda multidão consta de três partes - o princípio, o meio e o fim. Donde o dizer o Filósofo que a totalidade e a integridade nós as fazemos consistir no número três. Ora, é ternário o número dos que depõem quando duas testemunhas estão de acordo com o autor. Por isso é que se exige o número de duas testemunhas, ou, para maior certeza, a de três, número perfeito em se tratando de testemunhas. Donde o dito da Escritura. O cordel triplicado dificilmente se quebra. E Agostinho, aquilo de outro lugar da Escritura. O testemunho de duas pessoas é verdadeiro - diz: Com isto a Trindade nos é ensinada simbolicamente, na qual há a perpétua estabilidade da verdade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por maior que fosse o número determinado das testemunhas ouvidas, ainda poderia ser iníquo o testemunho delas, conforme aquilo da Escritura: Não seguirás a multidão para fazeres o mal: Mas nem pelo fato de não ser possível em tais casos uma certeza infalível, devemos abandonar a certeza provável que podemos ter pelo depoimento de duas ou três testemunhas, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A discordância das testemunhas relativa a certas circunstâncias principais, como as de tempo, de lugar ou de pessoas de que principalmente se trata que fazem variar a natureza do fato, tira a eficácia ao testemunho. Porque, discordando nessa matéria, as testemunhas consideram-se como singulares nos seus testemunhos e como relatando fatos diversos. Por exemplo, se uma disser que tal fato se deu em tal tempo em lugar, e outra, em tal outro tempo ou lugar, consideram-se como não relatando o mesmo fato. Não fica porém prejudicado o testemunho, se uma testemunha disser que não se recorda e outra indicar um determinado tempo ou lugar. - se em tais casos as testemunhas do autor e as do réu discordarem completamente, se forem iguais em número e em dignidade, o juiz decidirá em favor do réu. Porque o juiz deve ser mais fácil em absolver que em condenar; salvo em causas em que se trata de favorecer, como o da liberdade e outras. - Se porém as testemunhas das mesmas partes dissentirem, deve o juiz espontaneamente esforçar-se por saber por que parte deve se pronunciar, baseado ou no número das testemunhas, ou na dignidade delas, ou na favorabilidade da causa ou na condição dos fatos ou dos ditos. - Porém, com muito maior razão, deve ser repellido o testemunho de uma só testemunha se, interrogada sobre o que viu e sabe, estiver em dissentimento consigo mesma. Não porém, se dissentir de si mesma quando interrogada sobre a opinião e a fama; porque, segundo as coisas diversas que viu e ouviu, pode ser levada a dar respostas diferentes. - Se porém houver discordância do testemunho relativamente a certas circunstâncias não pertinentes à substância do fato, por exemplo, se o tempo estava nebuloso ou claro, ou se a casa era pintada ou não, ou alguma circunstância semelhante, tal discordância não prejudica o testemunho porque como não se costuma dar grande importância a tais coisas, elas podem facilmente delir-se da memória. - Ao contrário, uma certa discordância relativa a tais fatos torna mais crível o testemunho, como diz Crisóstomo porque se os testemunhos concordassem em tudo, mesmo nas circunstâncias mínimas, pareceria que as testemunhas combinaram em fazer o mesmo depoimento. O que porém deve ser deixado à prudência do juiz decidir.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O lugar aduzido refere-se especialmente aos bispos, aos prebíteros, aos diáconos e aos clérigos da Igreja Romana, por causa da dignidade deles, E isto por três razões. - Primeiro, porque ela deve chamar para essas dignidades pessoas tais, que mais se acredite na santidade delas do que em muitas testemunhas. Segundo, porque aqueles que devem julgar os outros tem muitas vezes, por causa da justiça, muitos adversários. Por isso, não se deve acreditar a cada passo no que contra eles dizem as testemunhas, se não forem em grande número. - Terceiro, porque a condenação de um deles seria em detrimento, na opinião dos homens, da dignidade e da autoridade da mesma igreja. O que é mais perigoso do que tolerar nela algum pecador, salvo se o for demasiado público e manifesto, o que daria nascimento a grave escândalo.

Art. 3 - Se o testemunho de uma testemunha só deve ser recusado por causa de culpa.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não se deve recusar o testemunho de ninguém senão por causa de culpa.

1. – A certos, como por exemplo, os notados de infância, é infligida a pena de não serem admitidos a testemunhar. Ora, nenhuma pena é infligida senão por alguma culpa. Logo, parece que não se deve recusar o testemunho de ninguém senão por causa de culpa.

2. Demais. – Devemos presumir o bem, a respeito de todos, enquanto não aparecer o contrário. Ora, é próprio da bondade humana testemunhar a verdade. Portanto, como não pode se dar o contrário senão por alguma culpa, parece que só por causa desta é que o testemunho de alguém deve ser recusado.

3. Demais. – A não ser pelo pecado, ninguém se torna incapaz do necessário à salvação. Ora, testificar a verdade é de necessidade para a salvação, como já se disse. Logo, ninguém deve ser impedido de testificar, a não ser por culpa.

Mas, *em contrário*, Gregório diz e nenhum modo devem ser ouvidos os servos que acusarem o seu bispo.

SOLUÇÃO. – O testemunho como já dissemos, não tem certeza infalível, mas provável: Logo, tudo o que orientar *em contrário* essa probabilidade torna o testemunho ineficaz. Ora, torna-se provável que uma testemunha não testifica com firmeza a verdade, ora por culpa, como se dá com os infieis e os infames e também com os réus de crime público, que não podem acusar; mas, outras vezes, sem culpa. E isto ou por falta de razão como o demonstram as crianças, os dementes e as mulheres; ou pelo afeto, como se dá com os inimigos e as pessoas chegadas e domésticas, ou também pela condição externa, como os pobres, os escravos, que podem ser mandados e dos quais é lícito crer que se deixem com facilidade induzir a testemunhar falsamente contra a verdade. - Por onde é claro que um testemunho pode ser repellido por causa de culpa e sem culpa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Impedir alguém de testemunhar é antes uma cautela afim de evitar o falso testemunho, do que uma pena. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deve-se presumir o bem de quem quer que seja, se não constar o contrário, enquanto isso não importar em perigo de outrem; porque então deve-se empregar cautela em não crer facilmente em qualquer um, conforme aquilo da Escritura. Não creiais a todo o espírito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Testificar é de necessidade para a salvação, suposta a idoneidade da testemunha e a ordem jurídica. Por onde, nada impede que certos sejam escusados de testemunhar, se por direito não forem considerados idôneos.

Art. 4 - Se o falso testemunho é sempre pecado mortal.

O quarto discute-se assim. – Parece que o falso testemunho nem sempre é pecado mortal.

1. – Pois, alguém pode aduzir um falso testemunho por ignorância do fato. Ora, essa ignorância escusa do pecado mortal. Logo, o falso testemunho nem sempre é pecado mortal.

2. Demais. – Não é pecado mortal a mentira oficiosa, que pode ser útil a alguém e a ninguém prejudica. Ora, às vezes é dessa espécie a mentira do falso testemunho. Por exemplo, se uma pessoa testemunha em falso para livrar a outrem da morte, ou de uma sentença injusta visada por testemunhas falsas, ou por perversidade do juiz. Logo, tal falso testemunho não é pecado mortal.

3. Demais. – O juramento é exigido da testemunha, para que tema pecar mortalmente, perjurando. Ora, isso não seria necessário, se o falso testemunho em si mesmo fosse pecado mortal. Logo, o falso testemunho nem sempre é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a Escritura. A testemunha falsa não ficará impunida.

SOLUÇÃO. – O falso testemunho implica tríplice deformidade. - A primeira vem do perjúrio, porque só se admitem as testemunhas juradas. Donde resulta que sempre o falso testemunho é pecado mortal. - A segunda resulta da violação da justiça. E, deste modo, o falso testemunho é no seu gênero pecado mortal, assim como o é qualquer injustiça. Por onde, o preceito do decálogo proíbe o falso testemunho, quando diz da forma seguinte. Não dirás falso testemunho contra o teu próximo. Pois, não age contra outrem quem o impede de fazer uma injúria, mas só quem o priva da justiça devida. - A terceira procede da falsidade mesma, enquanto que toda mentira é pecado. Donde resulta que nem sempre todo falso testemunho é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ao trazer o seu testemunho ninguém deve afirmar como sabendo de ciência certa aquilo de que não está certo; mas, deve afirmar como duvidoso aquilo de que tem dúvidas e como certo o de que tem certeza. Mas, pode acontecer, pela fraqueza da memória humana, que a alguém, às vezes, se afigure estar certo do que é falso. E, então, se repensando com a devida atenção, julgar-se certo do que é falso, não peca mortalmente, afirmando-o. Porque não profere um falso testemunho propriamente dito e intencional, mas, acidental e contra a intenção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um juízo injusto não é juízo. Logo, o falso testemunho proferido num juízo injusto e for força do juízo, para impedir uma injustiça, não tem a natureza de pecado mortal, mas só pelo juramento violado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os homens aborrecem sobretudo como gravíssimos, os pecados contrários a Deus, entre os quais está o perjúrio. Não aborrecem, porém do mesmo modo os pecados contra o próximo. Por isso é que se exige o juramento, para maior certeza do testemunho.

Questão 71: Da injustiça cometida em juízo por parte dos advogados.

Em seguida devemos tratar da injustiça cometida em juízo por parte dos advogados.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

1º se o advogado está obrigado a patrocinar a causa dos pobres;

2º se certos devem ser afastados do ofício de advogado;

3º se o advogado peca defendendo uma causa injusta;

4º se peca recebendo dinheiro pelo seu patrocínio.

Art. 1 - Se o advogado está obrigado a patrocinar a causa dos pobres.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o advogado está obrigado a patrocinar a causa dos pobres.

1. – Pois, diz a Escritura: Se vires o jumento daquele que te tem ódio caído debaixo da carga, não passarás adiante, mas ajudá-lo-ás a levantá-lo. Ora, o perigo iminente do pobre, cuja causa é vítima de injustiça, não é menor que o do seu jumento caído debaixo da carga. Logo, o advogado está obrigado a patrocinar a causa dos pobres.

2. Demais. – Gregório diz: Quem tem inteligência não vá de nenhum modo a ficar calado; quem vive na abundância de bens não deixe de exercer a misericórdia; quem tem uma ciência pela qual se dirige aplique com o próximo o uso da mesma; a quem se oferece ocasião de falar com os ricos, interceda pelos pobres; pois, será considerado como talento o que recebemos, ainda em grau mínimo.

3. Demais. – O preceito de praticar as obras de misericórdia, sendo afirmativo, obriga em qualquer lugar e tempo, sobretudo em caso de necessidade. Ora, parece que o caso é de necessidade quando a causa do pobre se nega justiça. Logo, em tal caso parece obrigado o advogado a patrocinar a causa dos pobres.

Mas, *em contrário*, a necessidade do que precisa de comida não é menor que a de quem precisa de advogado. Ora, quem tem a faculdade de dar comida nem sempre a tem de a dar ao pobre. Logo, também o advogado não está sempre obrigado a patrocinar a causa dos pobres.

SOLUÇÃO. – Patrocinar a causa dos pobres, sendo uma obra de misericórdia, devemos aqui dizer o mesmo que dissemos sobre as outras obras de misericórdia. Pois, não há ninguém capaz de exercer tais obras para com todos o que delas necessitam. Por isso diz Agostinho: Já que não podes socorrer a todos, deves procurar fazê-lo, sobretudo para com aqueles que, conforme às oportunidades de lugar, de tempo ou de quaisquer outras circunstâncias, estão, como que por sorte, mais achegados a ti. Diz - conforme à oportunidade de lugar, porque ninguém está obrigado a correr mundo à procura de necessitados a quem socorra; bastando que exerça a obra de misericórdia aos que se lhe apresentarem. Onde o dito da Escritura se encontrares o boi do teu inimigo ou o seu jumento desgarrados, leva-lhos. Mas acrescenta: de tempo, porque não estamos obrigados a prover às necessidades futuras de outrem, bastando socorrermos à necessidade presente. Por isso, diz a Escritura: Quem vir o seu irmão ter necessidade e lhe fechar as suas entranhas, como está nele a caridade de Deus? E enfim acrescenta - ou de quaisquer outras circunstâncias, porque devemos socorrer sobretudo, a qualquer necessidade dos que nos são mais chegados, conforme aquilo do Apóstolo: Se algum não tem cuidado dos seus e principalmente dos da sua casa, esse negou a fé.

Mas, concorrendo todas essas circunstâncias restam ainda considerar o caso de quem padeça tão grande necessidade, que não vejamos prontamente como seja possível socorrê-lo de outro modo; e em tal caso estamos obrigados a praticar para com ele a obra de misericórdia. Se porém facilmente descobrirmos um meio de podermos socorrê-lo, quer por nós mesmos, quer por outra pessoa mais chegada ou mais capaz de o fazer, não estamos obrigados a socorrer ao necessitado de modo a pecarmos se não o fizermos; embora procedamos louvavelmente se o fizermos, sem tal obrigação.

Por onde, o advogado não está sempre obrigado a patrocinar a causa dos pobres, mas, só quando concorrerem as circunstâncias referidas. Do contrário seria preciso, pretermos todas as outras ocupações e nos empregarmos em patrocinar as causas dos pobres. - E o mesmo devemos dizer do médico, quanto a curar-lhes as doenças.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando o jumento caiu debaixo da carga, não é possível em tal caso socorrê-lo de outro modo senão ajuntando-lhe; várias pessoas para tal fim, que por isso estão obrigadas a fazê-lo. Mas não o estariam se se lhe pudesse remediar de outro modo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Estamos obrigados a dispensar utilmente os talentos que nos foram confiados, observadas as oportunidades de lugar, de tempo e demais circunstâncias, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não é qualquer necessidade que nos impõe o dever de prestar socorro, mas só a que foi referida.

Art. 2 - Se certos podem ser, por direito, justamente privados de exercer o ofício de advogado.

O segundo discute-se assim. – Parece inadmissível que certos, por direito, possam ser justamente privados de exercer o ofício de advogado.

1. – Pois, ninguém deve ser impedido de exercer as obras de misericórdia. Ora, patrocinar causas é uma dessas obras, como se disse. Logo, a ninguém deve ser impedido esse patrocínio.

2. Demais. – Parece que causas contrárias não produzem os mesmos efeitos. Ora, dar-se às coisas divinas e ao pecado são coisas contrárias. Logo, é inadmissível que sejam excluídos do ofício de advogado certos, por motivo de religião, como os monges e os clérigos; outros, por culpa, como os infames e os heréticos.

3. Demais. – Devemos amar ao próximo como a nós mesmos. Ora, por efeito do amor é que o advogado patrocina a causa de outrem. Logo, é inadmissível que aqueles aos quais se concedeu o poder de advogar em seu próprio favor, sejam proibidos de patrocinar as causas dos outros.

Mas, *em contrário*, por uma disposição canônica muitas pessoas são afastadas do ofício de postular.

SOLUÇÃO. – Alguém fica impedido da prática de um ato por duas razões: por incapacidade e por inconveniência. Mas, ao passo que a incapacidade absoluta exclui da prática do ato, a inconveniência não o faz de modo absoluto porque a força dessa inconveniência pode ser eliminada.

Assim, a incapacidade de certos, que não tem o senso interno, como os furiosos e os impúberes; e outros que não tem o externo, como os surdos e os mudos, impede-os de exercer o ofício de advogado. Pois, é necessário ao advogado não só a perícia interior, que o torne capaz de demonstrar eficazmente a justiça da causa patrocinada, como também a capacidade de falar e de ouvir, de modo a poder

defender-se e perceber o que lhe dizem. Por onde, os que sofrem dessas incapacidades são absolutamente proibidos de advogar, tanto para si como para os outros.

Por seu lado, a inconveniência no exercer esse ofício fica eliminada de dois modos. - Primeiro, quando a pessoa está sujeita a maiores obrigações. Por isso não convém aos monges e aos presbíteros serem advogados em qualquer causa, nem aos clérigos, no juízo secular; porque tais pessoas estão adstritas às coisas divinas. - De outro modo, por deficiência pessoal, quer do corpo, como se da com os cegos, que não podem convenientemente intervir num juízo: quer espiritual, pois, não é admissível que seja patrono da justiça de outrem quem em si mesmo a desprezou. Por onde, os infames, os infiéis e os condenados por crimes graves não se admite que sejam advogados. - Contudo, a necessidade pode suprir a essa inconveniência. E por isso, as referidas pessoas podem exercer o ofício de advogado em defesa própria ou na dos que lhes são chegados. Por onde, tanto os clérigos podem ser advogados em defesa das suas igrejas, como os monges, em defesa da causa do seu mosteiro, se o abade o mandar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certos ficam impedidos de exercer as obras de misericórdia, ora por incapacidade e ora, por inconveniência. Pois, nem todas as obras de misericórdia convêm a todos. Assim, não convém aos estultos dar conselhos nem aos ignorantes, ensinar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a virtude se corrompe pelo excesso e pelo defeito, assim uma coisa pode não convir a alguém por superabundância e por deficiência. E por isso, certos são impedidos de patrocinar causas, por terem maiores obrigações, como é o caso dos religiosos e dos clérigos. Outros ainda, como os infames e os infiéis, por não terem a capacidade para exercer tal ofício.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A necessidade de patrocinar causa alheia não é do mesmo modo urgente como a de patrocinar a nossa própria, porque os outros podem se defender de outro modo. Logo, não colhe a comparação.

Art. 3 - Se peca o advogado que defende uma causa injusta.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não peca o advogado que defende uma causa injusta.

1. – Pois, assim como o médico que cura a doença de um enfermo em estado desesperador mostra a sua perícia, assim também mostra a sua o advogado que pode defender uma causa injusta. Ora, é digno de louvor o médico que cura o referido doente. Logo, também não peca, antes, é digno de louvor o advogado que defende uma causa injusta.

2. Demais. – Podemos deixar a prática de qualquer pecado. Ora, é punido o advogado que trair a sua causa, conforme uma disposição canônica. Logo, o advogado, defendendo uma causa injusta, não peca, desde que lhe aceitou a defesa.

3. Demais. – Parece maior pecado empregar, para defender uma coisa justa, a injustiça, por exemplo, apresentando testemunhas falsas ou alegando leis falsas, do que defender uma causa injusta. Porque neste caso o pecado é formal e naquele, material. Ora, parece lícito ao advogado usar das referidas astúcias, como ao soldado lutar, empregando insídias. Logo, parece que não peca o advogado se defender uma causa injusta.

Mas, *em contrário*, o que é dito ao rei Josafá, na Escritura: Tu dás socorro a um ímpio e por isso te fizeste digno da ira do Senhor. Ora, o advogado, defendendo uma causa injusta, dá socorro ao ímpio. Logo, pecando, merece a ira do Senhor.

SOLUÇÃO. – A quem quer que seja é ilícito cooperar na prática do mal, aconselhando, ajudando ou de qualquer modo consentindo; pois quem aconselha e o adjuva de certo modo pratica. E o Apóstolo diz, não dignos de morte não somente os que cometem o pecado mas também os que consentem aos que o fazem. Por onde, como já dizem, todos esses são obrigados à reparação. Ora, é manifesto que o advogado tanto dá auxílio como conselho aqueles cuja causa patrocina. Portanto, defendendo uma causa de cuja injustiça está ciente, peca, sem dúvida, gravemente e esta obrigado a reparar o dano sofrido, contra a justiça e em virtude do seu auxílio, pela parte contrária. Se defende porém, uma causa injusta, por ignorância, reputando-a justa, é escusado ao modo por que a ignorância pode escusar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O médico, acedendo em curar a doença de um enfermo em estado desesperador, a ninguém faz injúria; ao passo que o advogado, aceitando a defesa de uma causa injusta, lesa injustamente aquele contra quem presta o seu patrocínio. Logo, a comparação não colhe. Pois, embora seja considerado digno de louvor pela perícia na sua arte, contudo peca pela injustiça da vontade, que o leva a abusar dessa arte para o mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O advogado que a princípio julgava ser a causa justa, se depois, no decurso do processo, viu que é injusta, não deve levá-la avante, auxiliando a parte contrária ou lhe revelando os segredos da sua causa. Mas, pode e deve abandonar a causa ou induzir o autor a abandoná-la ou a entrar em composição, sem prejuízo do adversário.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como já dissemos ao soldado ou ao chefe do exército é lícito, numa guerra justa, usar de insídias, ocultando prudentemente o que deve fazer. Mas, não usando de falsidade fraudulenta; pois, mesmo para com o inimigo da pátria devemos praticar a lealdade, como diz Túlio: Portanto, ao advogado, na defesa de uma causa justa, é lícito ocultar prudentemente os obstáculos que poderiam opor-lhe embargos ao processo; mas, não lhe é lícito usar de qualquer falsidade.

Art. 4 - Se é lícito ao advogado receber dinheiro pelo seu patrocínio.

O quarto discute-se assim. – Parece que não é lícito ao advogado receber dinheiro pelo seu patrocínio.

1. – Pois, não devemos praticar as obras de misericórdia com intuito de remuneração humana, segundo aquilo da Escritura. Quando deres algum jantar ou alguma ceia, não chames teus amigos, nem teus vizinhos que forem ricos, para que não aconteça que também eles te convidem a sua vez e te paguem com isso. Ora, patrocinar a causa de alguém constitui uma obra de misericórdia, como se disse. Logo, não é lícito ao advogado receber uma retribuição pecuniária pelo patrocínio prestado.

2. Demais. – Não devemos trocar o espiritual pelo temporal. Ora, parece que patrocinar uma causa, implicando o uso da ciência do direito, é uma obra espiritual. Logo, não é lícito ao advogado receber dinheiro pelo patrocínio prestado.

3. Demais. – Para o juízo cooperam tanto a pessoa do advogado como a do juiz e da testemunha. Ora, segundo Agostinho, um juiz não deve vender o seu justo juízo nem a testemunha, o seu testemunho verdadeiro. Logo, também o advogado não poderá vender o justo patrocínio.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho no mesmo lugar, que o advogado vende licitamente o seu patrocínio e o jurisperito, o conselho verdadeiro.

SOLUÇÃO. – Pelo serviço que não estamos obrigados a prestar a outrem podemos justamente receber uma recompensa. Ora, é manifesto que o advogado nem sempre está obrigado a prestar o seu patrocínio ou a dar o seu conselho, nas causas alheias. Logo, vendendo aquele ou este, não age contra a

justiça. E o mesmo se dá com o médico que envida os seus esforços para curar, e com todas as pessoas em situações semelhantes. Contanto, porém, que receba paga moderada considerada as condições das pessoas, dos serviços, do trabalho e do costume pátrio. Se, pois, por improbidade, extorquirem um pagamento imoderado pecam contra a justiça. Por isso diz Agostinho, o que foi extorquido por imoderada improbidade costuma ser reclamado, ao passo que não é usual exigir o que foi dado de acordo com o costume recebido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nem sempre estamos obrigados a fazer de graça o que podemos fazer por misericórdia; do contrário não poderíamos vender nada porque qualquer coisa poderíamos dá-la por misericórdia. Mas, se assim a dermos, devemos esperar a remuneração divina e não a humana. Do mesmo modo, o advogado, patrocinando misericordiosamente a causa dos pobres, não deve esperar remuneração humana, mas, divina. Nem por isso está sempre obrigado a prestar gratuitamente o seu patrocínio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a ciência do direito seja um bem espiritual, contudo o seu emprego importa um ato corpóreo. Portanto, como recompensa desse ato, é lícito receber dinheiro; do contrário nenhum artífice poderia auferir lucro da sua arte.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juiz e a testemunha são comuns a ambas as partes. Pois, aquele está obrigado a dar sentença justa e esta, o testemunho verdadeiro. Ora, a justiça e a verdade não favorecem uma parte em detrimento da outra. Por isso o poder público estatui aos juízes e estipêndio devido aos seus trabalhos; e as testemunhas recebem de ambas as partes ou da que as convocou, um pagamento, não como preço do testemunho, mas como estipêndio pelo trabalho; pois, como diz o Apóstolo, ninguém vai à guerra à sua custa. Ora, o advogado só defende uma das partes. Logo, pode lícitamente receber o preço do seu serviço da parte a que o prestou.

Questão 72: Da contumélia.

Em seguida devemos tratar das injúrias verbais proferidas fora do juízo. E primeiro, da contumélia. Segundo, da detração. Terceiro, do sussurro. Quarto, da derrisão. Quinto, da maldição.

1º que é contumélia;

2º se toda contumélia é pecado mortal;

3º se é preciso reprimir os contumeliosos;

4º da origem da contumélia.

Art. 1 - Se a contumélia consiste em palavras.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a contumélia não consiste em palavras.

1. – Pois, a contumélia, sendo uma espécie de injustiça, implica num dano feito ao próximo. Ora, parece que palavras não causam nenhum dano aos bens nem à pessoa do próximo. Logo, a contumélia não consiste em palavras.

2. Demais. – Parece que a contumélia importa numa certa desonra. Ora, uma pessoa pode ser desonrada ou vituperada mais por atos do que por palavras. Logo, parece que a contumélia consiste mais em atos que em palavras.

3. Demais. – A desonra causada por palavras chama-se convício ou impropério. Ora, parece que a contumélia difere do convício ou impropério. Logo, a contumélia não consiste em palavras.

Mas, *em contrário*. – Pelos ouvidos não percebemos senão a palavra. Ora, a contumélia os ouvidos a percebem, segundo aquilo da Escritura. Ouvi as afrontas ao redor. Logo, a contumélia consiste em palavras.

SOLUÇÃO. – A contumélia importa na desonra de outrem. O que pode dar-se de dois modos. - Como a honra é resultante de uma certa excelência, uma pessoa desonra a outra, de um modo, privando-a da excelência em virtude da qual era honrada. O que se dá pelos pecados de obras, de que já se tratou. - De outro modo, quando alguém traz ao conhecimento de outra pessoa e de terceiros o que é contra a honra dessa pessoa. O que constitui propriamente a contumélia, e se manifesta por certos sinais. Mas, como diz Agostinho: todos os sinais, comparados às palavras, são pouquíssimos; pois, entre os homens, as palavras obtiveram a preeminência no significar quaisquer concepções do nosso espírito. Por onde, a contumélia, propriamente falando, consiste em palavras. Por isso diz Isidoro, que contumelioso é chamado quem esta sempre pronto a dizer palavras injuriosas e como que cheio delas. Contudo, como determinados atos tem a mesma força das palavras para exprimir determinadas significações, daí resulta que a contumélia, em sentido amplo, também se diz dos atos. Donde, aquilo do Apóstolo os contumeliosos, os soberbos - o comentário da Glosa: São contumeliosos os que por palavras ou obras assacam contra os outros contumelias e injúrias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras, na sua essência, isto é, enquanto determinados sons que se ouvem, não causam nenhum dano a ninguém, salvo ferindo-nos os ouvidos, como quando falamos demasiado alto. Mas, como sinais que nos trazem algo ao conhecimento, podem causar muitos danos. Entre esses está o que nos danifica lesando-nos em nossa honra ou na reverência que merecemos por parte dos nossos semelhantes. Por onde, maior será a contumélia se alguém

revelar os nossos defeitos em presença de muitos. Mas, ainda que só a nós nô-los lance em rosto, pode haver contumélia, por faltar injustamente com o respeito que nos é devido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma pessoa desonra por atos a outra na medida em que esses atos fazem ou significam o que é contra a honra dessa outra. Ora, se fazem tal, não constituem contumélia, mas são outras tantas espécies de injustiça, de que já tratamos. Se apenas significam, então constituem contumélia, por terem a força das palavras, no significar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como a contumélia, o convício e o impropério consistem em palavras; porque tanto aquela como estes manifestam um defeito de outrem, em detrimento da sua honra. Ora, esse defeito pode ser tríplice. - Ou é um defeito de culpa, expresso pelas palavras contumeliosas. Ou um defeito ao mesmo tempo de culpa e de pena, expresso pelo convício, do qual se costuma dizer que é o vício não só da alma mas também do corpo. Assim, quem disser injuriosamente a outrem que é cego, dirige-lhe um convício mas não uma contumélia; mas se lhe chamar ladrão, assaca-lhe não somente um convício, mas também uma contumélia. - Outras vezes porém uma pessoa lança em rosto a outra o defeito da sua pequenês ou da sua indigência, que também fere a honra devida a uma certa excelência. E isto é o que significa o vocábulo impropério, que consiste propriamente em fazermos despertar, injuriosamente, na memória de outrem, o auxílio que lhe prestamos quando sofria necessidade. Donde o dito da Escritura: Ele dará pouco e lançá-lo-á muitas vezes em rosto. Contudo, uma dessas expressões se toma às vezes pela outra.

Art. 2 - Se a contumélia ou o convício é pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a contumélia ou o convício não é pecado mortal.

1. – Pois, nenhum pecado mortal é ato de uma virtude. Ora, dizer convícios é ato da virtude de eutrapélia, que nos ensina a bem proferi-los, como diz o Filósofo. Logo, o convício ou contumélia não é pecado mortal.

2. Demais. – O pecado mortal não existe nos varões perfeitos. Que, contudo proferem às vezes convícios ou contumélias como claramente o mostra o Apóstolo, que disse. Ó insensatos Galátas! E o Senhor, no Evangelho: Ó estultos e tardos de coração para crer! Logo, o convício ou contumélia não é pecado mortal.

3. Demais. – Embora o pecado genericamente venial possa tornar-se mortal, o genericamente mortal não pode contudo, tornar-se venial, como se demonstrou. Se, pois, dizer convícios ou contumélias constituísse pecado genericamente mortal resultaria que sempre havia de sê-lo. O que é falso, como o demonstra o caso de quem profere uma palavra levemente contumeliosa, levado pela exaltação ou pela ira.

Mas, *em contrário*. – Só o pecado mortal merece a pena eterna do inferno. Ora, o convício ou a contumélia merece a pena do inferno, conforme à Escritura. O que disser a seus irmãos Raca, será réu do fogo do inferno. Logo, o convício ou contumélia é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, as palavras enquanto simples sons, não causam dano a ninguém, mas, enquanto te alguma significação, a qual procede de um afeto interior. Por onde, nos pecados por palavras devemos considerar sobretudo com que afeto são proferidas. Ora, o convício ou a contumélia importam, por natureza, numa certa desonra. Por onde, haverá convício ou contumélia, em sentido próprio, quando proferirmos certas palavras com a intenção de privar a outrem da sua honra. O que,

não menos que o furto ou a rapina, é pecado mortal; pois, não amamos a nossa honra menos que uma coisa possuída. Mas, quem disser a outrem uma palavra de convício ou de contumélia, não com a intenção de desonrá-lo mas talvez a de corrigi-lo, ou outra intenção semelhante, não profere um convício ou contumélia, formal e essencialmente falando, mas só acidental ou materialmente, isto é, por ter dito o que poderia ser convício ou contumélia. O que pode ser às vezes pecado venial; outras vezes porém pode não constituir nenhum pecado. No que, todavia, devemos ter a necessária discreção para usarmos moderadamente de tais palavras; pois, o convicio proferido sem cautela poderia ser de tal modo grave que privasse da honra aquele contra quem foi proferido. E então poderíamos pecar mortalmente, mesmo sem a intenção de desonrar a outrem. Assim como também não carece de culpa quem incautamente e por brincadeira ferir a outrem com gravidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É próprio da eutrapélia dizer algum leve convício, não para desonrar ou contristar aquele contra quem o dirigimos, mas antes por motivo de prazer e divertimento. O que pode não constituir pecado, se observarmos as circunstâncias devidas. Mas; agirá mal, como no lugar aduzido também se diz, quem não temer contristar aquele contra quem proferir tal jocoso convício, excitando o riso dos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como é lícito, por motivo de disciplina, açoitar a outrem ou danificá-lo nos seus bens, assim também, pela mesma causa, podemos dizer alguma palavra conviciosa a quem devemos corrigir. E foi desse modo que o Senhor chamou aos discípulos estultos, e o Apóstolo, aos Gálatas, insensatos. Contudo, como diz Agostinho: só raramente e em caso de grande necessidade, devemos proferir objurgações; ao que não devemos recorrer senão para o serviço de Deus e não em nosso benefício.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pecado de convicio ou de contumélia depende da intenção do agente. Pode por isso acontecer que seja pecado venial, sendo o convício leve, não desonrando gravemente aquele contra quem é proferido, e se o for por leviandade de espírito ou por uma ira leve, sem o firme propósito de lesar a honra. Por exemplo, se tivermos a intenção de contristar a outrem levemente, por meio de tais palavras.

Art. 3 - Se devemos suportar as contumélias proferidas contra nós.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não devemos suportar as contumélias proferidas contra nós.

1. – Pois, suportando as contumélias proferidas contra nós, damos incremento à audácia de quem as profere. Ora, não devemos fazer tal. Logo, não devemos suportar as contumélias proferidas contra nós, mas, antes revidá-las.

2. Demais. – Devemos mais amar a nós mesmos que aos outros. Ora, não devemos tolerar que ninguém injurie a outrem; donde o dizer a Escritura: Aquele que impõe silêncio a um insensato apazigua as contendas. Logo, também não devemos tolerar as contumélias contra nós assacadas.

3. Demais. – A ninguém é lícito vingar-se a si mesmo, conforme aquilo da Escritura: A mim me pertence a vingança e eu retribuirei. Ora, quem não resiste às contumélias se vinga, segundo Crisóstomo. e queres vingar-te, silencia, e darás um terrível castigo a quem te ofendeu. Logo, não devemos, silenciando, suportar palavras contumeliosas, mas, antes, respondê-las.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Os que me procuravam males falavam coisas vãs. E a seguir: Mas eu como um surdo não ouvia e como um mudo que não abre a sua boca.

SOLUÇÃO. – A paciência é necessária para suportar tanto o que é feito como o que é dito contra nós. Mas, os preceitos que nos mandam suportar com paciência o que é feito contra nós visam a preparação da nossa alma, como explica Agostinho, expondo aquele preceito do Senhor, se alguém te ferir numa face oferece-lhe também a outra. De modo que estejamos preparados a fazê-lo, sendo necessário. Não estamos obrigados porém a fazê-lo atualmente, pois nem o próprio Senhor o praticou, senão que, tendo recebido um tapa, disse: Porque me feres? Como se lê no Evangelho. E o mesmo também devemos entender a respeito das palavras contumeliosas proferidas contra nós. Devemos, contudo trazer a alma preparada para suportá-las se for necessário. Mas às vezes é necessário repelir a contumélia proferida contra nós sobretudo por duas razões. Primeiro, para o bem do que nô-la atirou, isto é, para lhe reprimir a audácia e para que não mais a repita, conforme aquilo da Escritura. Responde ao louco segundo a sua loucura para que ele não fique entendendo que é sábio. Segundo, para o bem de muitos, cujo aperfeiçoamento fica impedido por tais contumélias. Por isso, diz Gregório: Aqueles, cuja vida está posta como exemplo a ser imitado, devem, podendo, refrear as palavras dos que os detraem; afim de não deixarem de lhes ouvir a pregação os que poderiam fazê-lo e, permanecendo nos seus maus costumes, não desprezarem o bem viver.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Devemos reprimir moderadamente a audácia de quem nos lança em rosto contumélias, por um dever de caridade e não por cobiçar da honra de que fomos privados. Por isso, diz a Escritura. Não respondas ao louco segundo a sua loucura, por não vires a ser seu semelhante.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando reprimimos as contumélias sofridas por outrem, não é por temer, levados da cobiçar vermo-nos privados da nossa honra, como é o caso quando repelimos as contumélias que sofremos. Mas, no primeiro caso assim procedemos levados antes pelo afeto da caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Seria vindicta calarmo-nos com a intenção de assim procedendo, provocar a iracúndia do que nos injuria. Mas, quem calar, com o ânimo de deixar passar a cólera, é digno de louvor. Por onde, diz a Escritura, não disputes com o homem muito falador e não meterás mais lenha no seu fogo.

Art. 4 - Se a contumélia nasce da ira.

O quarto discute-se assim. – Parece que a contumélia não nasce da ira.

1. – Pois, diz a Escritura. Onde houver soberba, aí haverá também contumélia. Ora, a ira é um vício da soberba. Logo, a contumélia não nasce da ira.

2. Demais. – Diz a Escritura. Todos os estultos se envolvem em contumélias. Ora, a estultícia é um vício oposto à sabedoria, como se disse; ao passo que a ira se opõe à mansidão. Logo, a contumélia não nasce da ira.

3. Demais. – Nenhum pecado fica diminuído pela sua causa. Ora, o pecado da contumélia fica diminuído quando é proferido com ira; pois, peca mais gravemente quem profere uma contumélia com ódio do que com ira. Logo, a contumélia não nasce da ira.

Mas, *em contrário*, Gregório diz que as contumélias nascem da ira.

SOLUÇÃO. – Podendo um pecado ter várias origens, considera-se como originado donde mais frequentemente costuma proceder, por proximidade com o seu fim. Ora, a contumélia tem grande

proximidade com o fim da ira, que é a vindicta; pois, nenhuma vingança se apresenta mais prontamente ao irado, do que a de proferir contumélias. Por onde, a contumélia nasce sobretudo da ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A contumélia não se ordena ao fim da soberba, que é a exaltação. Por isso não nasce a contumélia diretamente da soberba. Mas, esta predispõe para aquela, porquanto os que se julgam superiores mais facilmente desprezam os outros e lhes irrogam injúrias; pois, tornam-se mais facilmente irados, por considerarem indigno tudo o que lhes fazem contra a vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Segundo o Filósofo, a ira não obedece perfeitamente à razão; e assim, o irado, padece falta de razão; por onde, a ira se assemelha à estultice. E por isso da estultice nasce a contumélia, pela afinidade que tem com a ira.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo o Filósofo, o irado visa a ofensa manifesta, o que não visa quem odeia. Por isso a contumélia, que implica uma injúria manifesta, pertence mais à ira do que ao ódio.

Questão 73: Da detração.

Em seguida devemos tratar da detração.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a detração consiste em denegrir a reputação alheia com palavras ocultas.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a detração não consiste em denegrir a reputação alheia com palavras ocultas, como certos a definem.

1. – Pois o oculto e o manifesto são circunstâncias que não constituem espécies de pecados, porquanto é accidental que o pecado seja conhecido de muitos ou de poucos. Ora, o que não especifica o pecado não lhe pertence à essência nem deve entrar na sua definição. Logo, não é da essência da detração o ser praticada por meio de palavras ocultas.

2. Demais. – É da essência da boa reputação ser do conhecimento público. Logo, se a detração denigre a reputação alheia, não o poderá ser por meio de palavras ocultas, mas só por ditos manifestos.

3. Demais. – Detrai quem subtrai ou diminui alguma coisa da realidade. Ora, às vezes fica denegrada a reputação alheia mesmo que nada se subtraia da verdade; por exemplo, quando revelamos crimes verdadeiros de outrem. Logo, nem todo denegrimento da reputação é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Aquele que detrai ocultamente de outrem não é menos do que uma serpente que morde à calada. Logo, morder ocultamente a fama de outrem é detrair.

SOLUÇÃO. – Assim como, pelos nossos atos, podemos prejudicar a outrem de dois modos manifestamente, como pela rapina ou qualquer violência contra ele praticada; ou ocultamente, como pelo furto e por ferimentos dolosos - assim também podemos de dois modos lesá-lo com as nossas palavras. Manifestamente, pela contumélia, conforme já foi demonstrado de outro modo, ocultamente, pela detração. Pois, proferindo palavras manifestas contra outrem, damos mostras de o desprezar, e por isso mesmo, de o desonrar; e portanto, a contumélia causa detrimento à honra daquele contra quem é proferida. Mas, quem profere palavras contra outrem, ocultamente, dá provas, antes, de temê-lo do que de desprezá-lo; por isso, não lhe causa diretamente detrimento à honra, mas, à reputação. Pois, proferindo às ocultas tais palavras, leva, na medida em que lhe é possível, quem as ouve a formar má opinião daquele contra quem fala. Porquanto, dá mostras de, detraindo, dirigir a sua intenção e os seus esforços com o fim de os outros crerem nas suas palavras. - Por onde é claro que a detração difere da contumélia de dois modos. Primeiro, pelo modo por que se proferem as palavras; pois, ao passo que o contumelioso fala contra outrem abertamente, o detrator o faz às ocultas. Segundo, pelo fim intencionado ou pelo dano causado; pois, o contumelioso prejudica a honra, e o detrator, a boa reputação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nas comutações involuntárias, a que se referem todos os danos causados ao próximo por palavras ou por atos, as circunstâncias de ser o pecado oculto ou manifesto diversificam-lhe a essência. Porque uma é a essência do involuntário por violência e outra, a do que o é por ignorância, como já se estabeleceu.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras de detração se proferem às ocultas, não absolutamente, mas relativamente aquele de quem se dizem; pois, é na ausência e com a ignorância dele. Ao contrário, o

contumelioso fala contra outrem face à face. Por onde, haverá detração se falarmos mal de outrem na sua ausência e em presença de muitos; mas, se só ele estiver presente, haverá contumélia. Embora quem falar mal de um ausente, a outrem, ataque-lhe a reputação, não total, mas parcialmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz-se que uma pessoa detrai de outra, não por faltar à verdade, mas, por lhe atacar a reputação. O que se faz ora direta e, ora, indiretamente. Diretamente, de quatro modos: primeiro, atribuindo-lhe uma falsidade; segundo, aumentando-lhe, com as palavras, o pecado; terceiro, revelando o oculto; quarto, dizendo que fez o bem com má intenção. Indiretamente: negando-lhe o bem ou calando-o com malícia.

Art. 2 - Se a detração é pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a detração não é um pecado mortal.

1. – Pois, nenhum ato de virtude é pecado mortal. Ora, revelar um pecado oculto, o em que, como já se disse, consiste a detração, é um ato de virtude ou de caridade, se revelarmos o pecado de nosso irmão, tendo em vista a sua correção; ou também ato de justiça, por o acusarmos. Logo, a detração não é pecado mortal.

2. Demais. – Aquilo da Escritura. - Não te mistures com os detratores - diz a Glosa: Especialmente este vício é o que põe em perigo todo o gênero humano, Ora, não há pecado mortal que seja praticado por todo o gênero humano, pois muitos deles se absterem; os pecados veniais, ao contrário, são os que contaminam todo o gênero humano. Logo, a detração é pecado venial.

3. Demais. – Agostinho; considera um dos pequenos pecados maldizer com a maior facilidade ou temeridade, o que constitui a detração. Logo, a detração é pecado venial.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo. Murmuradores aborrecidos de Deus; o que acrescenta, diz a Glosa, para a detração não ser considerada leve pelo fato de consistir em palavras.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos os pecados por palavras devem ser julgados, sobretudo conforme à intenção de quem as pronunciou. Ora, a detração visa, por natureza, denegrir a reputação de outrem. Por onde, detrai, propriamente falando, quem fala de terceiro, na sua ausência, para lhe denegrir a reputação. Ora, privar a outrem da sua boa reputação é muito grave; pois, dentre os bens temporais ela é o mais precioso, porque a sua falta nos impede de praticar muitos bens. Por isso, diz a Escritura: Tem cuidado de adquirires bom nome, porque este será para ti um bem mais estável do que mil tesouros grandes e preciosos. Logo, a detração é, por natureza, pecado mortal.

Pode dar-se, porém, que digamos às vezes certas palavras em detrimento da reputação alheia, não com essa intenção, mas, com outra. O que é detrair, não essencial e formalmente, mas só materialmente falando e como por acidente. E se for o caso que profiramos tais palavras, em detrimento da boa reputação alheia, tendo em vista algum bem ou alguma necessidade, observadas as circunstâncias devidas, não há pecado, nem a tais palavras se pode chamar detração. Se as proferirmos, porém, por leviandade de alma, ou sem nenhuma necessidade, não há pecado mortal. Salvo, se as palavras ditas forem de tal modo graves que lesem notavelmente a reputação alheia, sobretudo no que diz respeito à honestidade de vida; pois então, tais palavras, pelo próprio gênero delas, tem natureza de pecado mortal.

E estamos obrigados a reparar o dano causado à reputação alheia como o estamos a restituir a coisa alheia subtraída, ao modo referido quando tratamos da restituição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos, não é detrair revelar o pecado oculto do próximo, denunciando-o, tendo em vista a sua emenda; ou acusando-o, para o bem da justiça pública.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Glosa citada não diz que a detração é praticada por todo o gênero humano, mas acrescenta - quase. Quer porque o número dos insensatos é infinito e poucos trilham o caminho da salvação; quer também por serem poucos ou nenhuns os que não digam às vezes, por leviandade de alma, certas palavras que ferem algum tanto, ainda que de leve, a reputação alheia. Por isso diz a Escritura. Se algum não tropeça em qualquer palavra, este é varão perfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Agostinho se refere ao caso de dizermos de outrem algum leve mal, não com a intenção de o prejudicar mas, por leviandade de alma ou lapso da língua.

Art. 3 - Se a detração é mais grave que todos os pecados cometidos contra o próximo.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a detração é mais grave que todos os pecados cometidos contra o próximo.

1. – Pois, aquilo da Escritura. - Em vez de amar-me diziam mal de mim. - diz a Glosa: Causam maior dano os que dizendo mal de Cristo nos seus membros, matam as almas dos que hão de crer, do que aqueles que lhe; mataram a carne que em breve deveria ressurgir. Donde se conclui, que a detração é mais grave pecado que o homicídio, tanto quanto mais grave é matar a alma que matar o corpo. Ora, o homicídio é o mais grave dos pecados cometidos contra o próximo. Logo, a detração é, absolutamente falando, de todos os pecados o mais grave.

2. Demais. – Parece que a detração é mais grave pecado que a contumélia; pois, esta podemos repeli-la, e não aquela, que se esconde. Ora, parece ser a contumélia maior pecado que o adultério, pois, ao passo que este une dois numa só carne, a contumélia divide os unidos, em muitas partes. Logo, a detração é maior pecado que o adultério, o qual é de grande gravidade entre os pecados cometidos contra o próximo.

3. Demais. – A contumélia nasce da ira; e a detração, da inveja, como está claro em Gregório. Ora, a inveja é maior pecado que a ira. Logo, também a detração, é maior pecado que a contumélia. Donde se conclui o mesmo que antes.

4. Demais. – Um pecado é tanto mais grave quanto maior é o mal que produz. Ora, a detração produz a cegueira da mente, sumo mal. Pois, diz Gregório. Que outra coisa fazem os detratores senão soprarem o pó e encherem os olhos de terra, de modo que quanto mais espalham a detração, mais perdem de vista a verdade? Logo, a detração é o gravíssimo dos pecados cometidos contra o próximo.

Mas, *em contrário*. – É mais grave pecar pois atos do que por palavras. Ora, a detração é pecado de palavras, ao passo que o adultério, o homicídio e o furto são no de atos. Logo, a detração não é mais grave que os outros pecados cometidos contra o próximo.

SOLUÇÃO. – Os pecados cometidos contra o próximo devem ser considerados em si mesmos, conforme o dano que lhe causam, pois, por isso é que são culposos. E, um dano é tanto maior quanto maior é o dom de que priva. Ora, o bem do homem é tríplice, a saber, o da alma, o do corpo e o das coisas externas. Ora, do bem da alma, que é o máximo, os outros não nos podem privar senão ocasionalmente, por exemplo, pela má persuasão, que não impõe necessidade. Os outros dois bens, porém, o do corpo e

o das coisas externas, podemos ser violentamente deles privados. Mas, tendo o bem do corpo preeminência sobre o das coisas externas, mais graves são os pecados que causam dano ao corpo, que os que o causam às coisas externas. Por onde, entre os demais pecados cometidos contra o próximo, o homicídio é o mais grave por privá-lo da vida que atualmente tem. Em seguida vem o adultério, contrário à ordem devida da geração humana, que nos introduz na vida. E por fim veem os bens externos. E, neles a boa reputação tem preeminência sobre as riquezas, por aproximar mais dos bens espirituais; donde o dito da Escritura. Mais vale o bom nome que muitas riquezas. Por onde, a detração é genericamente maior pecado que o furto; menor porém que o homicídio ou o adultério. - Pode, contudo, haver outra ordem por força das circunstâncias agravantes ou atenuantes.

Mas, por acidente, a gravidade do pecado é considerada em relação ao pecador, que peca mais gravemente se o fizer por deliberação do que se pecar por fraqueza ou incautela. E, a esta luz, os pecados por palavras tem uma certa levidade, por provirem facilmente de um lapso da língua, sem grande premeditação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os que detraem de Cristo, opondo obstáculos, à fé dos seus membros, ultrajam-lhe a divindade, fundamento da fé. Por isso não proferem uma simples detração, mas, uma blasfêmia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É mais grave pecado a contumélia que a detração, por importar em maior desprezo do próximo; assim como a rapina é mais grave pecado que o furto, como já dissemos. Mas, a contumélia não é mais grave pecado que o adultério. Pois, a gravidade deste não é considerada relativamente à conjunção dos corpos, mas à desordem que introduz na geração humana. Quanto ao contumelioso, ele não é causa suficiente da inimizade que nascem nos outros, mas só ocasionalmente divide os unidos, enquanto que, publicando os males de outrem, separa os demais, quanto lhe é possível, da amizade dele, embora esses não sejam forçados a fazê-lo pelas palavras contumeliosas. Assim, também o detrator é ocasionalmente homicida, por dar a outrem, com as suas palavras, ocasião de odiar ou desprezar o próximo. Por isso, na epístola de Clemente se diz, que os detratores são homicidas, a saber, ocasionalmente, pois, no dizer da Escritura, todo o que tem ódio a seu irmão é um homicida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ira procura: vingar-se abertamente, diz o Filósofo. Por onde, a detração, que é oculta, não é filha da ira, como a contumélia; mas antes, da inveja que busca de algum modo diminuir a glória do próximo. Nem daí resulta que a detração seja mais grave pecado que a contumélia, porque de um vício menor pode nascer um pecado maior, assim como da ira nasce o homicídio e a blasfêmia. Ora, a origem dos pecados se considera relativamente à inclinação para o fim, o que implica movimento de conversão para um objeto. Ao passo que a gravidade do pecado depende antes da aversão desse objeto.

RESPOSTA À QUARTA. – Como o homem se alegra na sentença da sua boca, daí vem que quem detrai põe-se logo a amar e a crer o que diz e, por consequência, a odiar mais e mais o próximo, afastando-se assim cada vez mais da verdade. Contudo, este efeito pode também resultar dos outros pecados que implicam ódio ao próximo.

Art. 4 - Se quem ouve com complacência o detrator peca gravemente.

O quarto discute-se assim. – Parece que quem ouve com complacência o detrator não peca gravemente.

1. – Pois, não temos maior obrigação para com outrem do que para conosco mesmos. Ora, é digno de louvor quem tolera pacientemente os seus detratores, conforme àquilo de Gregório. Assim como não devemos, por provocação nossa, excitar a língua dos detratores, afim de que não pereçam; assim, quando excitada pela malícia deles, devemos suportá-la com equanimidade para que aumentem os nossos méritos. Logo, não peca quem não se opõe às detrações dos outros.

2. Demais. – A Escritura diz: Não contradigas de modo algum a palavra da verdade. Ora, às vezes, detraímos, falando a verdade, como se disse. Logo, parece que nem sempre estamos obrigados a nos opor à detração.

3. Demais. – Ninguém deve impedir o que redunde em utilidade de outrem. Ora, a detração redunde frequentemente em utilidade do detraído. Pois, diz o Papa Pio: Às vezes a detração levam-se contra os bons, exaltados pela presunção de família ou pelo favor dos outros, para os humilhar. Logo, não devemos lhe opor obstáculos.

Mas, *em contrário*, Jerônimo Acautela-te contra a sedução da língua ou dos ouvidos, isto é, para não distraíres os outros nem ouvir os que os destroem.

SOLUÇÃO. – Segundo o Apóstolo, são dignos de morte não só os que cometem pecados, senão também os que consentem aos que os fazem. O que pode dar-se de dois modos. Diretamente, quando induzimos outrem a pecar ou quando o pecado nos agrada. Indiretamente, não resistindo, quando podíamos fazê-lo, o que acontece às vezes, não por nos agradar o pecado, mas por um certo temor humano.

Donde devemos concluir que quem ouve, sem se lhe opor, a detração, é considerado como consentindo com o detrator e portanto como participando-lhe do pecado. E não peca menos, ao contrário, peca às vezes mais que ele, a induzi-lo a detrair, ou ao menos se se comprouver na detração, por ódio ao detraído. Por isso diz Bernardo: Não é fácil dizer qual destas duas causas é mais condenável - se detrair ou ouvir o detrator. Aquele porém que, embora não lhe agrade o pecado, deixa de repelir o detrator, por medo, negligência ou ainda vergonha, peca por certo, mas muito menos que ele e, às vezes, venilmente. Mas, outras vezes, o pecado pode ser mortal, quando se trata de quem tinha o dever de corrigir o detrator; ou por algum perigo consequente; ou pela razão radical que leva às vezes o temor humano a ser pecado mortal, como já demonstramos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ninguém dá ouvido às detrações, que ouve de si próprio, porque não é detração, mas contumélia, o mal que de nós dizem os outros em nossa presença, como já dissemos. Contudo, pelas relações de outrem, podem chegar ao nosso conhecimento detrações proferidas contra nós. E então depende do nosso arbítrio suportar o detrimento feito à nossa boa reputação, se isso não redundar em perigo para terceiros, como já se disse assim, esse modo de proceder pode recomendar a nossa paciência, sofrendo pacientemente tais detrações. Mas, do nosso arbítrio não depende o detrimento que um terceiro possa vir a sofrer no seu bom nome. Por isso, redundará em culpa nossa se não nos opusermos á detração, podendo fazê-lo, pela mesma razão por que estamos obrigados a ajudar a levantar o jumento de outrem caído no caminho, como manda a Escritura.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem sempre devemos resistir ao detrator acusando-o de falsidade, sobretudo se soubermos ser verdade o que diz. Mas, devemos acusá-lo verbalmente por pecar, de traindo seu irmão; ou ao menos mostrar-lhe, pela tristeza espelhada em nosso rosto, que a detração não nos agrada. Pois, diz a Escritura: O vento do Aquilão dissipa as chuvas, e o rosto triste a língua maldizente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A utilidade proveniente da detração não procede da intenção do detrator, mas, da disposição de Deus, que de qualquer mal faz jorrar o bem. Mas, isso não nos tira o dever de resistir aos detratores, bem como aos ladrões e aos opressores dos outros, embora, sofrendo-os, os oprimidos e os espoliados tenham, pela sua paciência, os seus méritos aumentados.

Questão 74: Do sussuro.

Em seguida- devemos tratar do sussurro. - E nesta questão discutem-se dois artigos:

1º se o sussurro é pecado distinto da detração;

2º qual dos dois é mais grave.

Art. 1 - Se o sussurro é pecado distinto da detração.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o sussurro não é pecado distinto da detração.

1. – Pois, diz Isidoro: A denominação de sussurro vem da som das palavras; porque detraímos falando, não em presença da detraído, mas, aos ouvidos das outros. Ora, falar de outrem para detraí-lo, nisso consiste a detração. Logo, o sussurro não é pecado distinto da detração.

2. Demais. – A Escritura diz: Não serás delator de crimes nem mexeriqueiro entre o povo. Ora, delator parece que é o mesmo que detrator. Logo, também o sussurro não difere da detração.

3. Demais. – A Escritura diz: o mexeriqueiro e o homem de duas línguas é maldito. Ora, o homem de duas línguas parece ser o mesmo que detrator; porque é próprio dos detratores falar com duas línguas, uma para a ausência e outra, para a presença. Logo, o sussurro é o mesmo que a detração.

Mas, *em contrário*, aquilo do Apóstolo - Mexeriqueiros, murmuradores - diz a Glosa: Mexeriqueiros, que semeiam a discórdia entre os amigos; detratores, que negam ou depreciam os bens alheios.

SOLUÇÃO. – A seção do mexeriqueiro e a do detrator tem a matéria, a forma ou o modo de falar idênticos; porque um e outro dizem mal do próximo às ocultas. Por cuja semelhança às vezes um é tomado pelo outro. Por isso aquilo da Escritura. - Foge de passares por um mexeriqueiro - diz a Glosa: isto é, detrator. Diferem porém pelo fim. Porque o detrator tem a intenção de denegrir a boa reputação do próximo e, por isso, diz dele, sobretudo, o mal capaz de infamá-lo ou pelo menos de lhe depreciar a reputação. Ao passo que o mexeriqueiro visa separar os amigos, como claramente o diz a Glosa no lugar citado e mais no seguinte. Desaparecido a mexeriqueira, as dissensões se dissipam. Por onde, o mexeriqueiro diz do próximo males, tais que podem excitar contra ele o espírito de quem ouve conforme aquilo da Escritura. O homem pecador perturbará as amigos e no meio das que tem paz meterá inimizade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O mexeriqueiro, por dizer mal de outrem, é considerado como detrator. Mas deste difere por não ter, absolutamente falando, a intenção de dizer mal, mas a de espalhar seja o que for que possa excitar o espírito de um contra o de outro. Mesmo que as suas palavras, sendo em sentido absolutamente boas, apareçam contudo, como um mal, por desagradar aquele a quem são ditas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O delator difere do mexeriqueiro e do detrator, porque atribui publicamente crimes a outrem, acusando ou injuriando; o que não fazem nem o detrator e nem o mexeriqueiro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mexeriqueiro é propriamente chamado homem de duas línguas. Pois, sendo próprio da amizade existir entre duas pessoas, o mexeriqueiro procura rompê-la de parte a parte; e por isso usa de duas línguas para dois, dizendo a um mal do outro. Donde o dito da Escritura: o mexeriqueiro e o homem de duas línguas é maldito; e acrescenta: Porque porá em turbção a muitos que tem paz.

Art. 2 - Se a detração é pecado mais grave que o sussurro.

O segundo discute-se assim. – Parece que a detração é mais grave pecado que o sussurro.

1. – Pois, os pecados por palavras consistem em falarmos mal. Ora, o detrator diz do próximo males em sentido absoluto, porque eles produzem a má fama ou depreciam a boa reputação. Ao passo que o mexeriqueiro só cuida em dizer males aparentes, isto é, que desagradam ao ouvinte. Logo, mais grave pecado é a detração que o sussurro.

2. Demais. – Quem priva a outrem da sua boa reputação priva-o não somente de um amigo, mas de muitos, porque todos evitam a amizade das pessoas de má reputação. Por isso, contra uma certa pessoa diz a Escritura. Fazes liga com os que aborrecem o Senhor. Ora, o sussurro priva-o de um só amigo. Logo, a detração é mais grave pecado que o sussurro.

3. Demais. – A Escritura diz: O que detrai de seu irmão detrai a lei e por consequência Deus, que é o autor da lei e, assim, o pecado de detração parece ser contra Deus, o que é ser gravíssimo, como se demonstra. Ora, o pecado de detração é mais grave que o de sussurro.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Sobre o que fala por língua dobre cai uma nota péssima de infâmia, e o mexeriqueiro adquire ódio e inimizade e afronta.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o pecado contra o próximo é tanto mais grave quanto maior é o dano que lhe causa. E este é tanto maior quanto maior é o bem de que ele priva. Ora, um amigo é maior, bem que todos os bens exteriores, porque, como diz o Filósofo, sem amigos ninguém pode viver. Donde o dito da Escritura. Nada se pode comparar com um amigo fiel. Porque para sermos capazes da amizade é preciso sobretudo termos uma ótima reputação, bem de que a detração nos priva. Por onde, o sussurro é maior pecado que a detração e mesmo que a contumélia; pois, um amigo é melhor que a honra; e ser amado, do que ser honrado, como diz o Filósofo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A espécie e a gravidade do pecado dependem mais do fim do que do objeto material. Por onde, pelo seu fim, o sussurro é mais grave; embora o detrator às vezes diga coisas piores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A boa reputação é a disposição conveniente à amizade e a má fama, à inimizade. Ora, a disposição por si só não se equipara ao fim para o qual dispõe. Por onde, quem dá origem a uma disposição para a inimizade peca menos do que quem contribui diretamente para a inimizade a existir.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem detrai do irmão considera-se como detraindo a lei na medida mesma em que despreza o preceito do amor do próximo, contra o qual age mais diretamente quem se esforça por destruir a amizade. Por onde, esse pecado sobretudo é contra Deus, porque Deus é amor, como diz a Escritura. E por isso diz ainda a Escritura: Seis são as causas que o Senhor aborrece e a sua alma detesta a sétima; essa sétima é o que semeia discórdias entre seus irmãos.

Questão 75: Da derrisão.

Em seguida devemos tratar da derrisão. E nesta questão discute-se dois artigos:

Art. 1 - Se a derrisão é um pecado especial, distinto dos pecados já referidos.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a derrisão não é um pecado especial, distinto dos pecados já referidos.

1. – Pois, a zombaria parece ser o mesmo que a derrisão. Ora, parece que ela está compreendida na contumélia. Logo, parece que a derrisão não se distingue da contumélia.

2. Demais. – Ninguém é objeto de derrisão senão por algum ato vergonhoso que faz enrubescer. Ora, tais atos são pecados, que, quando atribuídos manifestamente a outrem, constituem a contumélia; e quando às acultas, a detração ou o sussurro. Logo, a derrisão não é um vício distinto dos já referidos.

3. Demais. – Os pecados referidos distinguem-se pelos danos que causam ao próximo. Ora, a derrisão só causa dano ao próximo na sua honra, no seu bom nome ou é em detrimento da sua amizade. Logo, não é pecado distinto dos já referidos.

Mas, *em contrário*, a derrisão se faz como um ludíbrio, donde o chamar-se ilusão. Ora, nenhum dos pecados referidos é cometido por ludíbrio, mas com um fito sério. Logo, a derrisão difere de todos eles.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, os pecados por palavras devem ser considerados, sobretudo relativamente à intenção de quem as profere. Por onde, esses pecados se distinguem pelas diversas intenções que tem quem fala contra outrem. Ora, quem profere um convício visa deprimir a honra daquele contra quem o irroga; se detrai visa depreciar-lhe o bom nome; e se sussurra, destruí-lo a amizade. Assim também, fazendo derrisão, visa fazer enrubescer aquele que é objeto dela. E sendo este fim distinto dos outros, também o pecado de derrisão distingue-se dos já referidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A zombaria e a irrisão convêm pelo fim, mas diferem pelo modo; pois, a irrisão se faz com a boca, isto é, com palavras e gargalhadas; ao passo que a zombaria se faz com o nariz enrugado, como diz a Glosa aquilo da Escritura. Aquele que habita no céu zombará deles. Ora, essa diferença não basta para especificar. Mas, ambas diferem da contumélia, assim como o enrubescimento difere da desonra; pois, como diz Damasceno, enrubescer exprime o temor da desonra.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por uma obra virtuosa merecemos dos outros respeito e boa reputação; e de nós mesmos, a glória da boa consciência, conforme aquilo da Escritura: nossa glória é esta: o testemunho da nossa consciência. Por onde, inversamente, um ato vergonhoso, isto é, vicioso, faznos perder, perante os outros, a honra e o bom nome, sendo com esse fim que o contumelioso e o detrator dizem mal de outrem. E perante nós mesmos, quando dizemos coisas vergonhosas, perdemos a glória da consciência por uma certa confusão e um certo enrubescimento, sendo esse o fim que tem em vista quem faz derrisão. Por onde é claro que a derrisão tem a matéria idêntica aos referidos vícios, mas difere deles pelo fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A segurança da consciência e a sua tranquilidade é um grande bem, segundo a Escritura. A alma tranquila é como um banquete contínuo. Por onde, quem inquieta a consciência alheia, lançando nela a confusão, causa-lhe um dano especial. Por isso é que a derrisão é um pecado especial.

Art. 2 - Se a derrisão pode ser um pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a derrisão não pode ser pecado mortal.

1. – Pois, todo pecado mortal contraria à caridade. Ora, parece que a derrisão não a contraria. Pois, faz-se às vezes por ludo ou divertimento, entre amigos, chamando-se por isso delusão. Logo, a derrisão não pode ser pecado mortal.

2. Demais. – A máxima derrisão é a que injúria a Deus. Ora, nem toda a derrisão que importa em injúria a Deus é pecado mortal; do contrário quem viesse a recair num pecado mortal, de que se arrependeu, pecaria mortalmente. Pois, diz Isidoro, comete o pecado de irrisão e de impenitência quem de novo faz o de que se arrependeu. Do mesmo modo se concluiria que toda simulação seria pecado mortal; pois, como diz Gregório o avestruz significa o simulador, que faz derrisão do cavalo, isto é, do homem justo, e do cavaleiro, isto é, de Deus. Logo, a derrisão não é pecado mortal.

3. Demais. – Parece que a contumélia e a detração são pecados mais graves que a derrisão; porque fazer uma coisa com seriedade é mais importante do que fazê-la por divertimento. Ora, nem toda detração ou contumélia é pecado mortal. Logo, muito menos o é a derrisão.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ele escarnecerá dos escarnecedores. Ora, o escarnecer de Deus consiste em punir eternamente o pecado mortal, como é claro pelo dito da Escritura: Aquele que habita no céu zombará deles. Logo, a derrisão é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Só fazemos irrisão de outrem por causa de algum mal ou defeito. Ora, o mal que é grande não se torna como um objeto de divertimento, mas, a sério. Por onde, se se transforma em objeto de ludo ou riso, donde procede o nome de irrisão ou ilusão, é porque é considerado como pequeno. Ora, um mal pode ser assim considerado de dois modos: em si mesmo, ou em razão da pessoa. Quando fazemos do mal ou do defeito de outrem objeto de divertimento ou de riso, porque esse mal, em si mesmo considerado, e pequeno, o pecado é genericamente venial e leve. Mas, quando é considerado pequeno em razão da pessoa, como se dá com os defeitos das crianças e dos estultos, a que costumamos ligar pouca importância, então fazer de alguém objeto de divertimento ou de irrisão é ligar-lhe absolutamente pouca importância e considerá-lo tão vil que não lhe levamos em conta o seu mal, antes, o tomamos como objeto de divertimento. E nesse caso a derrisão é pecado mortal e mais grave que a contumélia, que, como ela, procede às claras; pois, ao passo que o contumelioso toma a sério o mal de outrem, e que faz dele irrisão o toma como objeto de divertimento e, portanto, causa-lhe maior desprezo e desonra. E, a esta luz, a ilusão é pecado grave e tanto mais quanto maior é a reverência devida à pessoa escarnecida.

Donde, é gravíssimo fazer irrisão de Deus e das coisas de Deus, conforme aquilo da Escritura. A quem afrontaste? E a quem blasfemaste? E contra quem levantaste a voz? E a seguir acrescenta: Contra o santo d'Israel. - Depois, o segundo lugar ocupa a derrisão dos pais. Por isso, diz a Escritura. O olho do que escarnece de seu pai e do que despreza a paridura de sua mãe, arranquem-no os corvos que andam à borda das torrentes e comam-no os filhos da águia. - Depois, é grave a derrisão dos justos, porque a honra é o prêmio da virtude. E contra ela diz a Escritura: Zombase da simplicidade do justo. Derrisão que é muito nociva, porque impede os outros de agirem bem, conforme aquilo de Gregório. Os que vem manifestar-se o bem nos atos dos outros, logo o arrancam com as mãos da pestífera exprobração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O ludo não importa nada de contrário à caridade, relativamente ao que é objeto dele. Pode porém implicar algo contra ela em relação à pessoa de quem escarnecemos, por causa do desprezo, como já dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem recai no pecado de que fez penitência, e quem simula, esses não fazem expressamente irrisão de Deus, mas como que interpretativamente, por se comportarem ao modo de quem faz irrisão. - Contudo, ninguém que peca venialmente reincide, em sentido próprio, ou simula, mas só, dispositiva e imperfeitamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A derrisão é, por essência, mais leve que a detração ou a contumélia, porque não implica o desprezo, mas, o divertimento, Mas, às vezes importa em maior desprezo que a contumélia, como dissemos. E então é pecado grave.

Questão 76: Da maldição.

Em seguida devemos tratar da maldição.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se é lícito amaldiçoar a outrem.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é lícito amaldiçoar a ninguém.

1. – Pois, não é lícito transgredir o mandamento do Apóstolo, pelo qual falava Cristo. Ora, ele ordena: Abençoai aos que vos amaldiçoam. Logo, não é lícito amaldiçoar ninguém.

2. Demais. – Todos estão obrigados a bendizer a Deus, conforme aquilo da Escritura. Filhos dos homens, bendizei ao Senhor. Ora, como diz ainda a Escritura, uma mesma boca não pode bem dizer a Deus e amaldiçoar o homem. Logo, não é lícito amaldiçoar ninguém.

3. Demais. – Quem amaldiçoa a outrem parece desejar-lhe o mal da culpa ou o da pena, porque a maldição é uma espécie de imprecação. Ora, não é lícito desejar o mal de ninguém; ao contrário, devemos orar por todos para que se livrem do mal. Logo, não é lícito amaldiçoar ninguém.

4. Demais. – O diabo pela sua obstinação é o ser mais sujeito à malícia. Ora, não é lícito a ninguém amaldiçoar o diabo como não o é amaldiçoar a si mesmo, segundo à Escritura. Quando o ímpio amaldiçoa ao diabo, amaldiçoa ele mesmo a sua alma. Logo, com maior razão, não é lícito amaldiçoar a outrem.

5. Demais. – Aquilo da Escritura: - Como amaldiçoarei eu a quem Deus não amaldiçoou diz a glosa: Não pode haver causa justa de amaldiçoar quando se ignoram os sentimentos do pecador. Ora, ninguém pode conhecer os afetos de outrem nem se este é amaldiçoado de Deus. Logo, a ninguém é lícito amaldiçoar a outrem.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Maldito o que não permanece firme nas ordenações desta lei. E também Eliseu amaldiçoou os meninos que dele escarneciam.

SOLUÇÃO. – Amaldiçoar é o mesmo que dizer mal. Ora, dizer implica tríplice relação com o que é dito. - A primeira está no modo de enunciar, como quando exprimimos alguma coisa no modo indicativo. E então amaldiçoar não é senão dizer mal de outrem, o que é próprio da detração; e por isso os que amaldiçoam são às vezes chamados detratores. - A segunda relação é a modo de causa. E esta, primária e principalmente é própria de Deus, que fez tudo com a sua palavra, segundo àquilo da Escritura. Porque ele disse e foram feitas as coisas. E por consequência também é própria dos homens, que, com a sua palavra, movem os outros, mandando-os fazer alguma coisa; sendo para isso que se empregam os verbos no modo imperativo. - A terceira é uma como expressão do sentimento que deseja o expresso pela palavra. E para isso empregam-se os verbos no modo optativo.

Deixando, pois, de lado o primeiro modo de amaldiçoar, pela simples enunciação do mal, consideremos os dois outros. E em relação a eles devemos saber que fazer e querer uma coisa são dois atos ligados entre si, tanto na bondade como na malícia, conforme do sobredito resulta. Por onde, no atinente a esses dois modos, pelos quais dizemos o mal imperativa e optativamente, pela mesma razão o que é lícito é também ilícito. Assim, mandar ou desejar o mal de outrem, enquanto mal, visando-o por assim dizer, em si mesmo, de ambos esses modos amaldiçoar será ilícito. E é isso o que se chama amaldiçoar propriamente falando. Mas será lícito mandar ou desejar o mal alheio, que nos aparece como bem. Nem

haverá então propriamente falando maldição, mas só por acidente; porque a intenção principal de quem fala não visa o mal, mas, o bem.

Ora, podemos, mandando ou desejando, dizer um mal, em razão de duplo bem. - Assim, umas vezes, por uma razão de justiça; então, o juiz pode licitamente amaldiçoar aquele contra quem mandou aplicar uma pena justa. E nesse sentido também a Igreja amaldiçoar anatematizando; assim como os profetas, na Escritura, às vezes imprecam o mal contra os pecadores, como que conformando a sua vontade com a justiça divina. Embora tais imprecações possam também entender-se como prenúncios. Outras vezes porém um mal é dito por uma razão de utilidade; por exemplo, quando desejamos que um pecador sofra uma doença ou se lhe ponha algum obstáculo, ou se torne melhor, ou ao menos cesse de causar dano aos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo proíbe amaldiçoar em sentido próprio, visando o mal.

E o mesmo devemos **RESPONDER À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – Desejar mal a outrem em razão de um bem, não contraria o sentimento pelo qual propriamente falando lhe desejamos o bem; antes, é conforme a esse sentimento.

RESPOSTA À QUARTA. – No diabo devemos considerar a natureza e a culpa. A sua natureza é boa e provém de Deus, nem é lícito amaldiçoá-la; devemos porém amaldiçoar-lhe a culpa, conforme aquilo da Escritura. Amaldiçoem-na aqueles que amaldiçoam o dia. Ora, o pecador, amaldiçoando o diabo por causa da culpa, pela mesma razão julga-se a si mesmo digno de maldição. E neste sentido se diz que amaldiçoa a sua alma.

RESPOSTA À QUINTA. – O sentimento do pecador, embora em si mesmo não o vejamos, podemos contudo percebê-lo por meio de algum pecado manifesto, ao qual deve ser infligida uma pena. Semelhantemente, embora não possamos saber quem Deus amaldiçoará na reprovação final, podemos contudo saber quem é maldito por ele, pelo reato da culpa presente.

Art. 2 - Se é lícito amaldiçoar uma criatura irracional.

O segundo discute-se assim. – Parece que não é lícito amaldiçoar uma criatura irracional.

1. – Pois, parece que a maldição é sobretudo lícita enquanto visa uma pena. Ora, a criatura irracional não é susceptível de culpa nem de pena. Logo, não é lícito amaldiçoar.

2. Demais. – A criatura irracional não tem senão a natureza, que Deus fez. Ora, esta não é lícito amaldiçoá-la, mesmo sendo a do diabo, como se disse. Logo, de nenhum modo é lícito amaldiçoar uma criatura irracional.

3. Demais. – A criatura irracional ou é permanente, como os corpos, ou transitiva, como o tempo. Ora, como diz Gregório, vão amaldiçoar o que não existe e mau, o que existe. Logo, de nenhum modo é lícito amaldiçoar uma criatura irracional.

Mas, *em contrário*, o Senhor amaldiçoou a figueira, como se lê no Evangelho, e Jó amaldiçoou o dia de seu nascimento.

SOLUÇÃO. – A bênção ou a maldição se aplica propriamente aos seres a que pode suceder bem ou mal, como é a criatura racional. As criaturas irracionais porém dizemos que acontece bem ou mal, em

ordem à criatura racional, por causa da qual existem. Ora, elas se ordenam para esta de dois modos. - Primeiro, a modo de auxílio, isto é, enquanto satisfazem às necessidades humanas. E deste modo, Deus - disse ao homem: A terra será maldita na tua obra isto é, que o homem fosse punido pela esterilidade dela. E nesse sentido também se entende o outro lugar da Escritura. Benditos os teus celeiros; e mais abaixo: Maldito o teu celeiro. E assim também Davi amaldiçoou os montes de Gelboé, segundo a interpretação de Gregório. - Segundo, a criatura irracional se ordena à racional, a modo de significação. E assim o Senhor amaldiçoou a figueira, como significando a Judéia. - Terceiro, a criatura irracional se ordena à racional a modo de continente, isto é, de tempo ou de lugar. E assim Jó amaldiçoou o dia do seu nascimento, por causa da culpa original que contraiu ao nascer e por causa das penalidades consequentes. E nesse sentido também podemos entender que Davi amaldiçoou os montes Gelboé como se lê na Escritura, isto é, pela mortandade do povo que neles teve lugar. - Mas, amaldiçoar as criaturas irracionais enquanto criaturas de Deus é pecado de blasfêmia. E amaldiçoá-las enquanto em si mesmas consideradas é ocioso e vão e por consequência ilícito.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Art. 3 - Se amaldiçoar é pecado mortal.

O terceiro discute-se assim. – Parece que amaldiçoar não é pecado mortal.

1. – Pois, Agostinho enumera a maldição entre os pecados leves. Ora, estes são veniais. Logo, a maldição não é pecado mortal, mas, venial.
2. Demais. – Os pecados procedentes de um leve movimento da alma, parece que não são mortais. Ora, às vezes, a maldição procede de um leve movimento. Logo, não é pecado mortal.
3. Demais. — É mais grave malfazer do que amaldiçoar. Ora, malfazer nem sempre é pecado mortal. Logo, muito menos o é amaldiçoar.

Mas, *em contrário*. – Só o pecado mortal exclui do reino de Deus. Ora, a maldição exclui do reino de Deus, conforme ao Apóstolo. Nem os maldizentes nem os roubadores hão de possuir o reino de Deus. Logo, a maldição é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – A maldição de que agora tratamos é a que nos faz dizer mal de outrem, mandando ou desejando. Ora, querer o mal alheio ou mover a ele, mandando, repugna, em si mesmo, à caridade pela qual amamos o próximo querendolhe bem. E, assim, é genericamente pecado mortal. E tanto mais grave quanto mais estivermos obrigados a amar e reverenciar a pessoa a quem amaldiçoamos. Donde o dito da Escritura. O que amaldiçoar a seu pai ou a sua mãe. morra de morte.

Pode porém acontecer que a palavra de maldição proferida seja pecado venial, quer pela parvidade do mal imprecado contra outrem pela maldição; quer também pelo sentimento que nutre quem profere as palavras de maldição, conforme o fizer por um leve movimento, por divertimento ou por movimento de surpresa. Pois, os pecados por palavras pesam-se sobretudo pelo seu efeito, como dissemos.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Art. 4 - Se a maldição é mais grave pecado que a detração.

O quarto discute-se assim. – Parece que a maldição é pecado mais grave que a detração.

1. – Pois, a maldição é considerada blasfêmia, conforme àquilo da Escritura. Quando o arcanjo Miguel, disputando com o diabo, altercava sobre o corpo de Moisés, não se atreveu a fulminar-lhe a sentença de blasfemo. E aí se toma a blasfêmia pela maldição, segundo a Glosa. Ora, a blasfêmia é pecado mais grave que a detração. Logo, a maldição é mais grave que a detração.

2. Demais. – O homicídio é mais grave que a detração, como se disse: Ora, a maldição é um pecado igual ao de homicídio; pois, diz Crisóstomo. Se disseres - amaldiçoa-o; destroi-lhe a casa e faz perecerem todos os seus bens; não diferirás em nada do homicida. Logo, a maldição é mais grave que a detração.

3. Demais. – A causa tem preeminência sobre o sinal. Ora, quem maldiz causa o mal, pela sua ordem; mas quem detrai só exprime o mal já existente. Logo, peca mais gravemente quem amaldiçoa, do que o detrator.

Mas, *em contrário*, a detração não pode ser tomada em bom sentido; ao passo que a maldição o pode, tanto em bom como em mau, como do sobredito se colhe. Logo, mais grave é a detração que a maldição.

SOLUÇÃO. – Como já estabelecemos na Primeira Parte, há um duplo mal - o da culpa e o da pena. Ora, o mal da culpa é o pior, como aí se demonstrou. Logo, dizer um mal que implica uma culpa é pior que dizer o que implica uma pena, dado que o modo de dizer seja o mesmo. Por onde, é próprio do contumelioso, do murmurador, do detrator e também do escarnecedor dizer o mal que implica uma culpa; mas, do que maldiz, no sentido de que agora tratamos, é próprio dizer o mal que implica uma pena, e não o que importa em culpa, salvo talvez sob a ideia de pena. Mas, o modo pelo qual uns e outros dizem esse mal não é o mesmo. Pois, dos quatro vícios primeiro referidos, é próprio somente o enunciar o mal da culpa; ao passo que quem amaldiçoa diz um mal que implica uma pena ou pelo causar, a modo de ordem, ou pelo desejar. Ora, o fato mesmo de enunciar a culpa já é pecado, por causar um certo dano ao próximo; mas é mais grave causar do que desejar a outrem um dano, se todas as demais circunstâncias forem iguais. Por onde, a detração, em sentido geral, é pecado mais grave que a maldição que somente exprime um simples desejo. Mas, a maldição pronunciada como um mandado; tendo a natureza de causa, pode ser mais grave que a detração, se causar um dano maior do que o denegrimento do bom nome; ou mais leve, se menor for o dano. E isto é assim considerado levando-se em conta o que pertence à natureza desses dois vícios. Mas, podem-se considerar outras circunstâncias acidentais, que os aumentam ou diminuem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A maldição da criatura como tal redundando em maldição de Deus; e então e por acidente tem a natureza - de blasfêmia; o que porém, não se dá se amaldiçoarmos a criatura por causa de uma culpa. Foi o mesmo se diga da detração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como já dissemos a maldição, num dos sentidos assinalados, inclui o desejo do mal. Por onde, se quem amaldiçoou quiser o mal da morte de outrem, não diferirá, pelo seu desejo, do homicida. Mas, dele difere na medida em que o ato externo acrescenta algo à vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção procede em se tratando da maldição, enquanto implica uma ordem.

Questão 77: Da fraude cometida na compra e na venda.

Em seguida devemos tratar dos pecados que se cometem nas comutações voluntárias. E primeiro, das fraudes cometidas na compra e venda. Segundo, da usura, praticada no mútuo. Quanto às outras comutações voluntárias, não há outras espécies de pecado distintos da rapina ou do furto.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se podemos vender uma coisa por mais do que vale.

O primeiro discute-se assim. – Parece que podemos vender uma coisa por mais do que ela vale.

1. – Pois, o justo, nas comutações humanas, é determinado pelas leis civis. Ora, elas permitem que comprador e vendedor mutuamente se enganem; o que se dá quando o vendedor vende a coisa por mais do que vale, e o comprador, por menos. Logo, é lícito vender uma coisa por mais do que ela vale.

2. Demais. – O que é comum a todos parece que é natural e que não é pecado. Ora, como refere Agostinho: foi aplaudido por todos o dito de um certo comediante: Quereis comprar por vil preço e vender caro. Com o que concorda o dito da Escritura: Isto não vale nada, isto não vale nada, diz todo o comprador e depois de se retirar ele então se gloriará. Logo, é lícito vender uma coisa mais caro e comprá-la mais barato do que ela vale.

3. Demais. – Não parecer ser ilícito fazer numa convenção, o que deve feito segundo às exigências da honestidade. Ora, segundo o Filosofo, na amizade por utilidade deve se dar uma compensação equivalente à utilidade auferida por quem recebeu o benefício. E essa compensação às vezes excede o valor da coisa dada; como acontece quando alguém necessita muito de uma coisa para evitar um perigo ou conseguir alguma vantagem. Logo, é lícito, no contrato de compra e venda, dar uma coisa por preço maior do que ela vale.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Tudo o que vós quereis que vos façam os homens, fazei-o também vós a eles. Ora, ninguém quer que uma coisa lhe seja vendida mais cara do que vale. Logo, ninguém deve vender a outrem nada mais caro do que vale.

SOLUÇÃO. – Empregar fraude para vender uma coisa por mais do que o seu justo preço, é absolutamente pecado, porque enganamos o próximo causando-lhe dano. Por isso diz Túlio: Não devemos, pois, usar de nenhuma mentira ao fazer contratos, nem o vendedor nem o comprador devem fazer intervir um licitante que finja querer adquirir a causa.

Se, pois, não há fraude, então podemos tratar da compra e venda à dupla luz. - Primeiro em si mesmas. E então, elas foram inventadas para utilidade comum das duas partes, por precisar uma da coisa da outra e inversamente, como está claro no Filósofo. Ora, o que foi inventado para a utilidade comum não deve vir impor um gravame mais a um que a outro. Por isso devem fazer entre si um contrato baseado na igualdade da coisa. Ora, a quantidade das coisas que servem ao uso do homem mede-se pelo preço dado; para o que se inventou a moeda como diz Aristóteles. Portanto, se o preço exceder a quantidade do valor da coisa ou se, inversamente, a coisa exceder o preço, desaparece a igualdade da justiça. Por onde, vender mais caro ou comprar mais barato do que a coisa vale é em si mesmo injusto e ilícito.

De outro modo, podemos tratar da compra e venda enquanto acidentalmente dela resulta a utilidade de um e o detrimento de outro. Por exemplo, quando um tem grande necessidade de uma coisa e o outro fica lesado se for privado dela. E em tal caso o justo preço consistirá em se considerar não

somente a coisa vendida, mas também o dano que pela venda sofre o vendedor. E então, pode lícitamente uma coisa ser vendida por mais do que vale para o seu dono.

Quando porém o comprador tire grande vantagem da coisa comprada e o vendedor nenhum dano sofra por se ver privado dela, não lhe deve aumentar o preço. Porque a utilidade que acresce ao comprador não vem do vendedor, mas da condição do comprador. Pois, ninguém deve vender o que não é seu, embora possa vender o dano que sofreu. Contudo, o que tirou grande vantagem da coisa comprada pode espontaneamente dar algum dinheiro mais ao vendedor; o que será proceder com honestidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos, a lei humana é feita para o povo, em que muitos são de virtude falha, e não é dada só para os virtuosos. Por onde, ela não pode proibir o que é contrário à virtude; bastandolhe fazê-lo relativamente ao que viria destruir a sociedade dos homens. E quanto ao mais, há de considerá-lo lícito, não pelo aprovar, mas pelo não punir. Por isso, tem como lícito, não cominando nenhuma pena, que o vendedor venda, sem fraude, o que é seu, por preço maior do que o seu valor, ou o comprador assim também o compre. Salvo se houver excessos; porque então a lei, embora humana, obriga a restituir; por exemplo, se alguém foi enganado em mais da metade do justo preço. A lei divina, porém não deixa impune nada do que é contra a virtude. Por onde, pela lei divina, considera-se ilícito não observar a igualdade da justiça na compra e venda. E então quem recebeu de mais está obrigado a recompensar o que ficou danificado, se o dano for considerável. O que assim digo por não ser o justo preço das coisas rigorosamente determinado, mas consistir antes numa certa estimativa tal, que um pequeno acréscimo ou uma pequena diminuição não basta para destruir a igualdade da justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como no mesmo lugar diz Agostinho, o referido comediante, considerando-se a si mesmo, ou querendo experimentar os outros, acreditava ser comum a todos querer comprar barato e vender caro. Mas, como isso é sem dúvida nenhuma um vício, pode cada um alcançar a verdadeira justiça com que o resista e o vença. E dá o exemplo de um certo, que pagou o justo preço de um livro, podendo, por ignorância do vendedor, pagar um preço inferior. Por onde, é claro que esse desejo geral não é natural, mas, vicioso; e por isso é comum aos muitos, que trilham a larga estrada dos vícios.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na justiça comutativa considera-se principalmente a igualdade da coisa. Mas, na amizade por utilidade leva-se em conta a equivalência desta. Por isso, deve-se dar uma recompensa conforme à utilidade auferida. Na compra, porém, conforme à igualdade da coisa. substancial a venda de uma coisa não se torna ilícita. Por exemplo, se alguém vende prata ou ouro alquímicos por verdadeiros, que, tanto quanto estes, servem para todas as utilidades humanas, como vasos e utensílios semelhantes. Logo, muito menos será ilícita a venda se houver defeito nos outros atributos.

2. Demais. – O defeito na quantidade da coisa parece sobretudo contrário à justiça, que consiste numa igualdade. Ora, a quantidade se conhece pela medida. Mas, as medidas das coisas que servem ao uso humano não são determinadas, sendo, umas maiores e outras, menores, como está claro no Filósofo. Logo, não se podem evitar os defeitos da coisa vendida. Por onde, parece que, por causa deles, a venda não se torna ilícita.

3. Demais. – É um defeito da coisa vendida o não ter a qualidade conveniente. Ora, para conhecermos a qualidade de uma coisa é necessária grande ciência, que falta ao maior número dos vendedores. Logo, a venda não se torna ilícita por causa de um defeito da coisa.

Mas, *em contrário*, Ambrósio: A regra da justiça é manifesta e dela não pode desviar-se o varão bom, nem causar injustamente dano a outrem, nem viciar pelo dolo o que é seu.

SOLUÇÃO. – Numa coisa à venda podemos distinguir tríplice defeito. - Um diz-lhe respeito à espécie, o qual, se o vendedor o reconhecer na coisa que vai vender, faz venda fraudulenta que, por isso, se torna ilícita. E é isto o que a Escritura diz de certos: A tua prata se mudou em escória, o teu vinho se misturou com água. Pois, o que é misturado tem um defeito específico. Outro defeito é o - quantitativo, conhecido pela medida. Por onde, quem usa cientemente de uma medida deficiente, ao vender, comete fraude e a venda é ilícita. Donde o dizer a Escritura: Não terás no teu saco diversos pesos, maior e menor; nem haverá em tua casa um alqueire maior e outro mais pequeno. E a seguir acrescenta: Porque o Senhor abomina ao que faz estas causas e aborrece toda injustiça. - O terceiro defeito diz respeito à qualidade; por exemplo, se se vender um animal enfermo por são. Quem o fizer cientemente comete fraude na venda, sendo portanto esta ilícita.

Ora, em todos esses casos além de pecar, quem fizer uma venda injusta está ainda obrigado a restituir. Se, porém houver na coisa vendida um dos referidos defeitos, com ignorância do vendedor, este não peca, por cometer uma injustiça material, nem o seu ato é injusto, como do sobredito resulta: Mas, quando o souber, está obrigado a reparar o dano causado ao comprador.

E o que foi dito do vendedor também se deve entender do comprador. Pois, pode acontecer que aquele tenha a sua coisa por especificamente menos preciosa, como no caso de quem vende ouro por latão. O que, se o comprador o souber, compra injustamente e está obrigado a restituir. E o mesmo se deve dizer do defeito qualitativo e quantitativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O ouro e a prata não são caros só pela utilidade dos vasos ou outros objetos que deles se fabricam, mas também pela valia e pureza das suas substâncias. Portanto, se o ouro ou a prata feitas pelos alquímicos não sejam especificamente verdadeiros, a venda será fraudulenta e injusta. - Sobretudo que há certas utilidades do ouro e da prata verdadeiros, pelo modo natural de atuarem, que não convêm ao ouro falsificado pela alquimia. Tal a propriedade de causar alegria e de servir de remédio a determinadas doenças. Também a ação do ouro verdadeiro dura mais e permanece mais longamente na sua pureza, do que o ouro falsificado. Se porém a alquimia fizer ouro verdadeiro não será ilícito vendê-lo por tal; pois, nada impede a arte usar de certas causas naturais para produzir efeitos naturais e verdadeiros, como diz Agostinho: a respeito dos produtos da arte dos demônios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As medidas das coisas venais hão de necessariamente variar com a diversidades dos lugares, por causa da diversidade da abundância e da carência das coisas. Assim, onde estas são mais abundantes costumam ser maiores as medidas. Ao governador de cada cidade porém compete determinar as medidas justas das coisas venais, pesadas as circunstâncias de lugar e das coisas. Por onde, não é lícito abandonar essas medidas instituídas pela autoridade pública ou pelo costume.

RSPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, o preço das coisas venais não é considerado pelo grau de natureza, pois, às vezes, um cavalo é vendido mais caro que um escravo; mas, pela utilidade que oferecem ao homem. Por onde, não é necessário o vendedor ou o comprador conhecer as qualidades ocultas das coisas vendidas, mas só as que as tornam acomodadas ao uso humano. Por exemplo, um cavalo há de ser forte e correr bem, e assim por diante. Ora, tais qualidades o vendedor e o comprador podem reconhecê-las facilmente.

Art. 2 - Se a venda torna-se injusta e ilícita por causa de um defeito da coisa vendida.

O segundo discute-se assim. – Parece que a venda não se torna injusta por causa de um defeito da coisa vendida.

1. – Pois, a espécie substancial de uma coisa deve ser levada mais em conta que outros atributos dela. Ora, parece que por defeito da espécie substancial a venda de uma coisa não se torna ilícita. Por exemplo, se alguém vende prata ou ouro alquímicos por verdadeiros, que, tanto quanto estes, servem para todas as utilidades humanas, como vasos e utensílios semelhantes. Logo, muito menos será ilícita a venda se houver defeito nos outros atributos.

2. Demais. – O defeito na quantidade da coisa parece sobretudo contrário à justiça, que consiste numa igualdade. Ora, a quantidade se conhece pela medida. Mas, as medidas das coisas que servem ao uso humano não são determinadas, sendo, umas maiores e outras, menores, como está claro no Filósofo. Logo, não se podem evitar os defeitos da coisa vendida. Por onde, parece que, por causa deles, a venda não se torna ilícita.

3. Demais. – É um defeito da coisa vendida o não ter a qualidade conveniente. Ora, para conhecermos a qualidade de uma coisa é necessária grande ciência, que falta ao maior número dos vendedores. Logo, a venda não se torna ilícita por causa de um defeito da coisa.

Mas, *em contrário*, Ambrósio: A regra da justiça é manifesta e dela não pode desviar-se o varão bom, nem causar injustamente dano a outrem, nem viciar pelo dolo o que é seu.

SOLUÇÃO. – Numa coisa à venda podemos distinguir tríplex defeito. - Um diz-lhe respeito à espécie, o qual, se o vendedor o reconhecer na coisa que vai vender, faz venda fraudulenta que, por isso, se torna ilícita. E é isto o que a Escritura diz de certos: A tua prata se mudou em escória, o teu vinho se misturou com água. Pois, o que é misturado tem um defeito específico. Outro defeito é o - quantitativo, conhecido pela medida. Por onde, quem usa cientemente de uma medida deficiente, ao vender, comete fraude e a venda é ilícita. Onde o dizer a Escritura: Não terás no teu saco diversos pesos, maior e menor; nem haverá em tua casa um alqueire maior e outro mais pequeno. E a seguir acrescenta: Porque o Senhor abomina ao que faz estas causas e aborrece toda injustiça. - O terceiro defeito diz respeito à qualidade; por exemplo, se se vender um animal enfermo por sã. Quem o fizer cientemente comete fraude na venda, sendo portanto esta ilícita.

Ora, em todos esses casos além de pecar, quem fizer uma venda injusta está ainda obrigado a restituir. Se, porém houver na coisa vendida um dos referidos defeitos, com ignorância do vendedor, este não peca, por cometer uma injustiça material, nem o seu ato é injusto, como do sobredito resulta: Mas, quando o souber, está obrigado a reparar o dano causado ao comprador.

E o que foi dito do vendedor também se deve entender do comprador. Pois, pode acontecer que aquele tenha a sua coisa por especificamente menos preciosa, como no caso de quem vende ouro por latão. O que, se o comprador o souber, compra injustamente e está obrigado a restituir. E o mesmo se deve dizer do defeito qualitativo e quantitativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O ouro e a prata não são caros só pela utilidade dos vasos ou outros objetos que deles se fabricam, mas também pela valia e pureza das suas substâncias. Portanto, se o ouro ou a prata feitas pelos alquímicos não sejam especificamente verdadeiros, a venda será fraudulenta e injusta. - Sobretudo que há certas utilidades do ouro e da prata verdadeiros, pelo

modo natural de atuarem, que não convêm ao ouro falsificado pela alquimia. Tal a propriedade de causar alegria e de servir de remédio a determinadas doenças. Também a ação do ouro verdadeiro dura mais e permanece mais longamente na sua pureza, do que o ouro falsificado. Se porém a alquimia fizer ouro verdadeiro não será ilícito vendê-lo por tal; pois, nada impede a arte usar de certas causas naturais para produzir efeitos naturais e verdadeiros, como diz Agostinho: a respeito dos produtos da arte dos demônios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As medidas das coisas venais hão de necessariamente variar com a diversidades dos lugares, por causa da diversidade da abundância e da carência das coisas. Assim, onde estas são mais abundantes costumam ser maiores as medidas. Ao governador de cada cidade porém compete determinar as medidas justas das coisas venais, pesadas as circunstâncias de lugar e das coisas. Por onde, não é lícito abandonar essas medidas instituídas pela autoridade pública ou pelo costume.

RSPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, o preço das coisas venais não é considerado pelo grau de natureza, pois, às vezes, um cavalo é vendido mais caro que um escravo; mas, pela utilidade que oferecem ao homem. Por onde, não é necessário o vendedor ou o comprador conhecer as qualidades ocultas das coisas vendidas, mas só as que as tornam acomodadas ao uso humano. Por exemplo, um cavalo há de ser forte e correr bem, e assim por diante. Ora, tais qualidades o vendedor e o comprador podem reconhecê-las facilmente.

Art. 3 - Se o vendedor está obrigado a revelar o vício da coisa vendida.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o vendedor não está obrigado a revelar o vício da coisa vendida.

1. – Pois, o vendedor, não obrigando o comprador a comprar, submete-lhe ao juízo o que lhe vai vender. Ora, a quem cabe julgar de uma coisa também cabe conhecê-la. Logo, não se deve imputar como culpa ao vendedor se o comprador enganou-se no seu juízo, comprando com precipitação, sem fazer um exame diligente das condições em que se achava a coisa.

2. Demais. – É estulto proceder de modo tal que o nosso ato fique impedido. Ora, quem revelar o defeito daquilo que quer vender, fica impedido de vendê-lo. Por isso, Túlio introduz um certo, que diz: Haverá nada mais absurdo que o dono mandar fazer pregão seguinte - vendo uma casa empestada? Logo, o vendedor não está obrigado a revelar o vício da coisa vendida.

3. Demais. — É mais necessário ao homem conhecer o caminho da virtude do que os vícios das coisas que vende. Ora, ninguém está obrigado a dar conselho a quem quer que seja e dizer a verdade sobre o concernente à virtude, embora a ninguém deva dizer falsidades. Logo, muito menos esta obrigado o vendedor a revelar os vícios da coisa vendida, como para dar conselho ao comprador.

4. Demais. – Se estamos obrigados a revelar o vício da coisa vendida será só com o fim de lhe diminuir o preço. Ora, às vezes, esse preço diminuiria mesmo sem nenhum vício da coisa. Por exemplo, se o vendedor que leva trigo a um lugar onde há carestia dele souber que muitos outros vendedores poderão fazer o mesmo. O que, se os compradores o soubessem, pagariam preço menor. Ora, isso não está o vendedor obrigado a dizê-lo, segundo parece. Logo, pela mesma razão, nem os vícios da coisa vendida.

Mas, *em contrário*, Ambrósio: Nos contratos devem-se revelar os vícios das causas vendidas; e se o vendedor não o fizer, embora tenha transmitido todos os seus direitos ao comprador, a venda pode ser anulada por uma ação de dolo.

SOLUÇÃO. – Expor outrem à ocasião de perigo ou de dano sempre é ilícito, embora não seja necessário lhe darmos auxílio ou conselho conducente a qualquer vantagem sua. O que só o é em casos determinados; por exemplo, se alguém está entregue aos nossos cuidados ou se não pudermos auxiliá-lo de outro modo. Ora, o vendedor que oferece uma coisa à venda expõe por isso mesmo o comprador à ocasião de dano ou de perigo, dando-lhe uma coisa viciosa, se, por causa desse vício, puder ele sofrer um dano ou perigo. Dano se, por causa de vício, a coisa proposta à venda for de menor preço; ao passo que, por causa desse vício, o vendedor nada lhe abateu do preço. Perigo se o vício impedir o uso da coisa ou torná-lo nocivo, como, por exemplo, se vendermos um cavalo manco por veloz, uma casa arruinada por sólida, ou um alimento corrupto ou venenoso por bom. Por onde, se tais vícios forem ocultos, e o vendedor não os descobrir, a venda será ilícita e dolosa e ele fica obrigado a reparar o dano.

Mas, sendo o vício manifesto, por exemplo, se um cavalo for cego de um dos olhos, ou se o uso da coisa, embora não sirva ao vendedor, puder contudo servir a outros, e se ele, por causa de tais vícios, abater devidamente o preço, não está obrigado a revelar o vício da coisa. Porque talvez, por causa desse vício, o comprador quieria que se abaxasse o preço mais do que devia sê-lo. Por onde, o vendedor pode lícitamente calar o vício da coisa para evitar uma perda.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Podemos julgar só o que é manifesto; pois, como diz Aristóteles, cada um julga o que conhece. Por onde, sendo oculto os vícios da coisa proposta à venda, o comprador não poderá fazer dela um juízo suficiente, a menos que o vendedor não os declare. O contrário porém se daria se os vícios fossem manifestos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é necessário que façamos apregoar os vícios da coisa que queremos vender. Porque, se o fizéssemos, os compradores ficariam com medo de comprar, ignorando por outro lado as condições de bondade e utilidade da coisa, Mas, devemos em particular revelar o vício da coisa a quem vem comprá-la, que pode ao mesmo tempo comprar todas as condições dela entre si, as boas e as más. Pois, nada impede seja uma coisa viciosa por um lado e útil, por muitos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora não estejamos obrigados a dizer a verdade a todos, absolutamente falando, a respeito do que pertence às virtudes, contudo estamos obrigados a dizê-la quando, num caso particular, de um ato, que praticamos, resultasse um perigo iminente, em detrimento da virtude - que não resultaria se dissessemos a verdade. Ora, tal é o que se dá no caso proposto.

RESPOSTA À QUARTA. – O vício de uma coisa fá-la atualmente de menor valor que o aparente, porém, no caso proposto, a coisa é considerada de menor valor, mas no futuro, pela superveniência de negociantes, o que os compradores ignoram. Por onde, o vendedor que vende a sua coisa pelo preço que encontra, não é considerado como agindo contra a justiça, se não revela o que haverá de acontecer. Se porém, o revelasse e abatesse no preço, mostraria maior virtude, embora a isso não o obrigue um dever de justiça.

Art. 4 - Se é lícito, negociando uma coisa, vendê-la mais caro do que custou.

O quarto discute-se assim. – Parece que não é lícito, negociando uma coisa, vende-la mais caro do que custou.

1. – Pois, diz Crisóstomo. Todo aquele que compra uma causa para lucrar, vendendo-a inteira e tal qual a comprou, é um negociante que será expulso do templo de Deus. E aquilo da Escritura - Porque não conheci a literatura, ou a negociação, segundo outra letra - diz o mesmo Cassiodoro: Que outra causa é a negociação senão comprar mais barato e querer vender mais caro? E acrescenta: Tais negociadores Deus os expulsa do templo. Ora, ninguém é expulso do templo senão por algum pecado. Logo, tal negociação é pecado.

2. Demais. – É contra a justiça vender uma coisa mais cara ou comprá-la mais barata do que vale, como do sobredito resulta. Ora, quem, negociando, vende uma coisa mais cara do que comprou, necessariamente ou a comprou mais barata ou a vende mais caro do que vale. Logo, tal não se pode dar sem pecado.

3. Demais. – Jerônimo diz: Do clérigo negociante que de pobre se tornou rico e de obscuro, orgulhoso, foge como de peste. Ora, parece que só por causa de pecado é a negociação interdita aos clérigos. Logo, é pecado, negociando, comprar uma coisa mais barata e vendê-la mais cara do que vale.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura - Não conheci a literatura - diz Agostinho: O negociante ávido de ganhar blasfema quando danificado, mente no preço das causas e perjura. Mas esses são vícios do homem e não, da arte, que pode ser exercido sem eles. Logo, negociar não é em si mesmo ilícito.

SOLUÇÃO. – É próprio dos negociantes praticar a troca das coisas. Mas como diz o Filósofo há duas espécies de troca. - Uma, como que natural e necessária, pela qual se troca uma coisa por outra; ou uma coisa por dinheiro, conforme às necessidades da vida. E essa não pertence propriamente aos negociantes, mas antes, aos ecônomos ou políticos, que devem prover a casa ou a cidade, das coisas necessárias à vida. - Outra espécie de troca é a de dinheiro por dinheiro ou de quaisquer coisas por dinheiro, não pelas necessidades da vida, mas para auferir lucro. E este é o negócio próprio dos negociantes.

Ora, segundo o Filósofo, a primeira espécie de troca é louvável porque vem satisfazer a uma necessidade natural. A segunda porém é justamente condenada por que, pela sua natureza, serve à cobiça do lucro, que não conhece limite e tende ao infinito. Por onde, a negociação, em si mesma considerada, não visando nenhum fim honesto ou necessário, implica uma certa vileza. - Quanto ao lucro, que é o fim do negócio, embora não implique por natureza nada de honesto ou necessário, também nada implica de vicioso ou de contrário à virtude. Por onde, nada impede um lucro ordenar-se a um fim necessário ou mesmo honesto. E desse modo a negociação se torna lícita. Assim, quando buscamos, num negócio, um lucro moderado, empregando-o no sustento da casa ou mesmo em socorrer os necessitados. Ou ainda quando fazemos um negócio visando a utilidade pública, para não faltarem à pátria as coisas necessárias à vida; e buscamos o lucro, não como fim, mas como paga do trabalho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras de Crisóstomo devem entender-se do negócio que tem como último fim o lucro. O que sobretudo é o caso de quem vende mais caro uma coisa, no mesmo estado em que a comprou; pois, assim agindo, visa receber um prêmio pelo trabalho. Embora possamos lícitamente visar um lucro, não como fim último, mas, mediante outro fim necessário ou honesto, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todo aquele que vende mais caro que comprou é negociante mas só quem comprou com o fim de vender mais caro. Quem porém comprou uma coisa, não para vendê-la mas, para conservá-la e, depois, por alguma causa quer vendê-la, não faz negócio, embora a venda mais caro.

Pois, pode fazê-lo licitamente, quer por ter melhorado a coisa, ou porque o preço dela mudou, conforme à diversidade de lugar ou de tempo; ou pelo perigo a que se expõe transportando-a de um lugar para outro ou fazendo-a transportar. E nesse caso não é injusta nem a compra nem a venda.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os clérigos devem abster-se não só do mal em si mesmo, mas ainda do que tem a aparência dele. O que se dá com o negócio, quer por se ordenar ao lucro terreno, que os clérigos devem desprezar; quer também pelos vícios frequentes nos negociantes, pois, dificilmente o que negocia se isentará dos pecados de seus lábios, como diz a Escritura: Mas há outra causa, e é que o negócio enreda demasiado o espírito nos negócios seculares, retraindo-o por consequência das coisas espirituais. Donde o dizer o Apóstolo: Ninguém que milita para Deus se embarça com negócios do século. Embora seja lícito aos clérigos fazer a primeira espécie de troca, que se ordena às necessidades da vida, comprando ou vendendo.

Questão 78: Do pecado de usura.

Em seguida devemos tratar do pecado de usura, que se comete no mútuo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se receber usura pelo dinheiro mutuado é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que receber usura pelo dinheiro mutuado não é pecado.

1. – Pois, ninguém peca seguindo o exemplo de Cristo. Ora, o Senhor diz de si mesmo: Quando viesse o recebesse eu então com os seus lucros, isto é, o dinheiro mutuado. Logo, não é pecado receber usura pelo dinheiro mutuado.

2. Demais. – Como diz a Escritura, a lei do Senhor é imaculada, isto é, por proibir o pecado. Ora, a lei divina permite uma certa usura, conforme o que nela se lê: Não emprestarás com usura a teu irmão nem dinheiro, nem grão, nem outra qualquer coisa que seja, mas somente ao estrangeiro. E, o que mais é, a promete como prêmio pela observância da lei: Emprestarás a muitas gentes e de nenhum receberás emprestado. Logo, receber usura não é pecado.

3. Demais. – Nas coisas humanas a justiça é determinada pelas leis civis. Ora, elas permitem receber usuras. Logo, parece ser isso lícito.

4. Demais. – Preterir os conselhos não constitui pecado. Ora, o Evangelho, entre outros conselhos, dá este: Emprestei sem daí esperardes nada. Logo, receber usura não é pecado.

5. Demais. – Receber um pagamento pelo que não estamos obrigados a fazer parece que não é, em si mesmo considerado, pecado. Ora, quem tem dinheiro não está obrigado em qualquer caso a mutuá-lo ao próximo. Logo, é lícito às vezes receber uma retribuição pelo mútuo.

6. Demais. – A prata moedada e a de que se fizeram vasos não diferem especificamente. Ora, é lícito receber retribuição por vasos de prata dados em comodato. Logo, também o é pelo mútuo de dinheiro amoedado. Portanto, a usura não é em si mesma pecado.

7. Demais. – Qualquer pode licitamente receber uma coisa que o dono voluntariamente lhe dá. Ora, quem recebe um mútuo, cede voluntariamente a usura. Logo, quem mutuá pode licitamente recebê-la.

Mas, *em contrário*, a Escritura. Se emprestares algum dinheiro ao necessitado do meu povo que habita contigo, não o apertarás como um exactor nem o oprimirás com usuras.

SOLUÇÃO. – Receber usura pelo dinheiro mutuado é, em si mesmo, injusto, porque se vende o que não se tem; donde nasce manifestamente uma desigualdade contrária à justiça.

Para evidenciá-lo devemos saber, que de certas coisas, o uso consiste na consumição delas. Assim, o vinho consumimo-lo usando-o para beber; o trigo, empregando-o como comida. Ora, o uso de tais coisas não deve ser separado delas em si mesmas; mas, se a alguém concedemos o uso delas, por isso mesmo também as concedemos a elas. Portanto, o mútuo dessas coisas também transfere o domínio sobre as mesmas. Por onde, quem quisesse vender o vinho separadamente do uso dele, venderia a mesma coisa duas vezes ou venderia o que não existe. Portanto é manifestamente pecaria por injustiça. E, por semelhante razão, comete injustiça, quem mutuá vinho ou trigo, exigindo duas restituições: uma equivalente a aquele e a este; outra, o preço do uso, chamado usura.

Outras coisas há porém cujo uso não se confunde com a consumpção delas; assim, o uso de uma casa é a sua habitação e não, a destruição. Logo, pode o uso ser concedido separadamente da consumpção das mesmas. Tal o caso de quem transmite a outrem o domínio da sua casa, reservando para si o uso durante algum tempo; ou inversamente, o de quem concede o uso dela, reservando para si o domínio. E por isso, pode lícitamente receber o preço do uso da casa e, além disso, exigila, dada que foi em comodato. Tal é o que se dá com a locação e condução de uma casa.

Mas, o dinheiro foi principalmente inventado, segundo o Filósofo para se fazerem as trocas; por onde, o uso próprio e principal dele é ser consumido ou gasto, por ser despendido nas trocas. E por isso é, em si mesmo, ilícito receber um preço pelo uso do dinheiro mutuado, o que se chama usura. E, como tudo o que foi recebido injustamente, está obrigado a restituir o dinheiro quem o recebeu como usura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A usura, no lugar citado, é tomada metaforicamente pelo aumento cada vez maior dos bens espirituais, que Deus exige, querendo que progridamos sempre nos bens que dele recebemos. O que redunde em utilidade nossa e não sua.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Aos Judeus foi proibido receber usura dos seus irmãos, isto é, dos Judeus. Por onde se dá a entender que receber usura de quem quer que seja é sempre mau; pois, devemos considerar a todos os homens como próximos e irmãos. Sobretudo, na lei do Evangelho, sob a qual todos são chamados a viver. Por isso a Escritura diz em sentido absoluto: O que não deu à usura o seu dinheiro; e noutro lugar: Aquele que não receber usura. E se receberam usura dos estranhos, isso não lhes foi concedido como lícito, mas, permitido, para evitar mal maior, isto é, para que não recebessem usura dos mesmos Judeus, adoradores de Deus, por causa da avareza a que eram dados, quando a Escritura diz - Emprestarás a muitas gentes etc., - empréstimo aí se entende por mútuo, como num outro lugar que reza. Muitos deixarão de emprestar não por desumanidade, isto é, não mutuaram. Por isso, promete aos Judeus como prêmio a abundância de riquezas, donde vinha que podiam mutuar aos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As leis humanas deixam certos pecados impunes, por causa da condição de certos homens imperfeitos, que perderiam muitas vantagens se todos os pecados fossem absolutamente proibidos por penas correspondentes. Por isso, a lei humana permitiu as usuras, não pelas julgar justas, mas para não eliminar as vantagens de muitos. Por onde, o próprio direito civil dispõe que as causas consumíveis pelo uso não são susceptíveis de usufruto, nem em virtude da razão natural nem da civil; e que o Senado não constituiu usufruto dessas causas, nem podia fazê-lo; mas constituiu um quase usufruto, isto é, permitindo as usuras. E o Filósofo, levado pela razão natural, diz que a aquisição usurária do dinheiro é o que há de mais contrário à natureza.

RESPOSTA À QUARTA. – Nem sempre estamos obrigados a dar um mútuo; por isso, neste ponto de vista, o mútuo é considerado um conselho. Mas, não tirar lucro do mútuo é objeto de um preceito. - Pode porém ser considerado conselho, por comparação com o dito dos Fariseus, que consideravam uma certa usura como lícita; assim como conselho também é o amor dos inimigos. - Ou, no lugar citado, se trata não da esperança do lucro usurário, mas da esperança posta no homem; pois, não devemos mutuar nem fazer nenhum bem, por esperança no homem, mas, sim, em Deus.

RESPOSTA À QUINTA. – Quem não está obrigado a mutuar pode receber uma compensação pelo que fez; mas não deve exigir mais. É recompensado pela igualdade da justiça se lhe derem tanto quanto mutuou. Por onde, se exigir mais, pelo usufruto da coisa, que outro uso não tem senão o que consiste na consumpção da sua substância, exige uma retribuição que não existe. E assim seu ato será injusto.

RESPOSTA À SEXTA. – O uso principal dos vasos de prata não é a sua consumpção e portanto o uso de que são o objeto pode ser vendido licitamente, reservado o domínio deles. Ao passo que o uso principal da prata amodada é ser gasta nas trocas; por isso não é lícito vender o uso ao mesmo tempo que exigir a restituição da que foi dada em mútuo. Devemos porém, saber que o uso secundário dos vasos de prata poderia ser a comutação. E então não seria lícito vender-lhes o uso. Semelhantemente, pode haver algum outro uso secundário do dinheiro de prata, por exemplo, se alguém cedesse esse dinheiro amodado por ostentação ou para colocá-lo em penhor. E tal uso do dinheiro podese licitamente vender.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Quem dá a usura não a dá de maneira absolutamente voluntária; mas levado por alguma necessidade, isto é, por precisar de tomar dinheiro mutuado, que quem o possui não quer mutuar sem usura.

Art. 2 - Se podemos, pelo dinheiro mutuado, exigir uma outra vantagem.

O segundo discute-se assim. – Parece que podemos, pelo dinheiro mutuado, exigir uma outra vantagem.

1. – Pois, cada qual pode tomar as suas precauções para evitar uma perda. Ora, às vezes, sofremos um dano por ter mutuado o dinheiro. Logo, é lícito, além do dinheiro mutuado, pedir ou mesmo exigir alguma outra vantagem em recompensa do dano.

2. Demais. – Todos estamos obrigados, por um dever de honestidade, a dar uma recompensa a quem nos fez um benefício, como diz Aristóteles. Ora, quem empresta dinheiro ao que está dele necessitado; presta-lhe um benefício; logo, torna-se credor de uma recompensa. Portanto, o beneficiado tem o dever natural de recompensar. Ora, não é ilícito nos obrigarmos ao que constitui uma exigência do direito natural. Logo, parece não ser ilícito constituirmo-nos na obrigação de recompensar a quem nos mutuou dinheiro.

3. Demais. – Assim como há certos presentes de que a mão é o instrumento, assim há outros que se fazem por palavras e por obséquio, conforme a Glosa aquilo da Escritura Feliz daquele que sacode as suas mãos de todo o presente. Ora, podemos receber um serviço ou ainda um louvor, daquele a quem mutuamos dinheiro. Logo, pela mesma razão, podemos receber qualquer outra espécie de presente.

4. Demais. – A mesma relação há entre um dom e outro dom, que entre um mútuo e outro mútuo. Ora, podemos receber dinheiro pelo dinheiro que demos. Logo, também podemos receber a retribuição de outro mútuo pelo dinheiro que mutuámos.

5. Demais. – Aliena mais de si o dinheiro quem, dando-o em mútuo, transfere-lhe o domínio, do que quem o entrega a um negociante ou a um artífice. Ora, é lícito auferir lucro pelo dinheiro dado a um negociante ou a um artífice. Logo, também o é pelo dinheiro mutuado.

6. Demais – Pelo dinheiro mutuado podemos receber um penhor, cujo uso poderíamos vender por um determinado preço: tal se dá quando é penhorado um campo ou a casa habitada. Logo, também podemos auferir um lucro pelo dinheiro mutuado.

7. Demais. – Acontece às vezes vendermos as nossa coisas mais caro, em razão do mútuo; ou comprarmos mais barato o que é de outro; ou ainda, aumentarmos o preço por causa da demora no pagamento, ou o diminuirmos por causa da presteza com que este é feito. E em todos esses casos há

uma como que retribuição pelo dinheiro mutuado. Ora, não parece que isso seja manifestamente ilícito. Logo, parece lícito esperar ou mesmo exigir alguma vantagem pelo dinheiro mutuado.

Mas, *em contrário*, a Escritura enumera entre as outras condições para um homem ser justo: Não receber usura nem mais do que emprestou.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, tudo aquilo deve ser considerado como dinheiro cujo valor pode ser medido pelo dinheiro. Portanto, quem, por contrato tácito ou expresso, receber dinheiro pelo dinheiro emprestado ou pelo empréstimo de qualquer outra coisa, que se consome pelo próprio uso, peca contra a justiça, como já dissemos. Do mesmo modo, quem, por contrato tácito ou expresso, receber qualquer outra coisa, cujo valor possa ser medido pelo dinheiro, incorre no mesmo pecado. Se porém receber uma coisa desse gênero, não pela exigir nem por uma como obrigação tácita ou expressa, mas, como dom gratuito, não peca. Pois, mesmo antes de ter mutuado o dinheiro podia lícitamente receber um dom gratuito, nem piora de condição por ter mutuado. - Mas, é lícito exigir, como recompensa do mútuo, o que não se mede pelo dinheiro, como, a benevolência, o amor do mutuado ou retribuições semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem mutua pode sem pecado contratar com o mutuado uma recompensa pelo dano que sofre por se ver privado de um bem que lhe pertence; o que não é vender o uso do dinheiro, mas, evitar um dano. E pode acontecer que o mutuado evite maior dano do que aquele a que se expõe o mutuante; por onde, o mutuado recompensa, com a utilidade que aufera do mútuo, o dano do mutuante. - Mas não pode fazer objeto do contrato a retribuição pelo dano consistente em não auferir lucro do dinheiro; pois, não deve o mutuante vender o que ainda não tem e que pode ser impedido de muitos modos de vir a ter.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos podese recompensar um benefício. - Por um dever de justiça; ao qual podemos nos obrigar por um contrato estipulado. E esse débito depende da quantidade do benefício recebido. Por onde, quem recebeu dinheiro mutuado, ou qualquer coisa semelhante, cujo uso consiste na consumpção, não está obrigado a dar maior retribuição que o valor do mútuo recebido. Logo, será contra a justiça se for obrigado a restituir mais. - De outro modo, estamos obrigados a recompensar um benefício por dever de amizade, no qual mais se considera o afeto com que nos foi feito o benefício, do que a quantidade do objeto dele. E esse dever não pode constituir matéria de uma obrigação civil, que impõe uma determinada necessidade, de modo que a retribuição já não é espontânea.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem espera ou exige, pelo dinheiro mutuado, e por uma como obrigação fundada num contrato tácito ou expresso, a recompensa de um obséquio ou de palavras, estaria na mesma situação de quem esperasse ou exigisse um serviço manual. Porque, em ambos os casos pode-se fazer uma estimativa em dinheiro, como o demonstram os que alugam o trabalho manual ou o consistente em palavras. Mas se o presente manual ou verbal foi feito, não por obrigação, mas por benevolência, que não é susceptível de avaliação pecuniária, podemos então não só recebê-lo, como exigí-lo e esperá-lo.

RESPOSTA À QUARTA. – A quantia de dinheiro mutuado e que deve ser restituído não pode ser vendida por maior soma do que a que lhe corresponde. Nem há outra coisa mais a ser exigida ou esperada, nesse caso, além do sentimento de benevolência. não susceptível de avaliação pecuniária; donde pode resultar, como retribuição, um mútuo. Mas repugna ao mutuado a obrigação de fazer, por sua vez, no futuro, um mútuo, porque essa obrigação seria susceptível de avaliação pecuniária. Portanto, embora

mutuante e mutuado o sejam simultânea e reciprocamente, não pode o mutuado ser obrigado a fazer, no futuro, um mútuo ao mutuante.

RESPOSTA À QUINTA. – Quem mutua dinheiro transfere o domínio deste ao mutuado; portanto, o mutuado guarda o dinheiro, respondendo pelo perigo de perdê-lo, e está obrigado a restituí-lo integralmente. Por isso, o mutuante não pode exigir mais do que o emprestado. Mas, quem entrega o seu dinheiro a um negociante ou a um artífice a título de sociedade, não lhe transfere, mas permanece seu; de modo que, respondendo pelo perigo de perdê-lo, o negociante e o artífice o empregam. Portanto, pode o dono lícitamente esperar parte do lucro dele proveniente, como de coisa sua.

RESPOSTA À SEXTA. – Se pelo dinheiro for empenhada uma coisa, cujo uso é susceptível de avaliação pecuniária, o mutuante está obrigado a computar o uso dessa coisa ao ser-lhe restituído o dinheiro mutuado. Do contrário, se quisesse que o uso da coisa lhe fosse dado a mais, a título gratuito, equivaleria isso a receber dinheiro pelo mútuo, o que é usura. Salvo se a coisa for daquelas cujo uso costuma ser concedido aos amigos, sem retribuição, como é o caso de um livro dado em comodato.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Quem quiser vender as suas coisas mais caro do que pelo justo preço, com a condição de o comprador ter prazo para pagar, manifestamente pratica a usura. Porque, esse pagamento a prazo tem a natureza de mútuo. Por onde, tudo o que, a pretexto desse prazo for exigido, além do justo preço, é um como pagamento pelo mútuo, o que implica a usura por essência. Semelhantemente, o comprador que quiser comprar uma coisa por preço inferior ao justo, porque deu o dinheiro antes de a coisa lhe poder ser entregue, comete o pecado de usura. Porque também essa antecipação de pagamento é por natureza um mútuo, cuja retribuição estaria no abatimento feito no justo preço da coisa comprada. Mas quem quiser diminuir o justo preço para receber mais cedo o seu dinheiro, não comete pecado de usura.

Art. 3 - Se estamos obrigados a restituir todo o dinheiro que recebemos com usura.

O terceiro discute-se assim. – Parece que estamos obrigados a restituir todo o dinheiro que recebemos como usura.

1. – Pois diz o Apóstolo. Se é santa a raiz também o são os ramos. Logo, pela mesma razão, se a raiz está infeccionada também o estão os ramos. Ora, no caso, a raiz é a usura. Logo, tudo o que por ela se adquiriu é usurário e, portanto, quem assim adquiriu está obrigado a restituir.

2. Demais. – Uma decretal dispõe: Os bens comprados com dinheiro de usura devem vender-se, e os preços da venda, restituídos aos que foram deles extorquidos. Logo, pela mesma razão, tudo o que foi adquirido com dinheiro de usura deve ser restituído.

3. Demais. – O que compramos com dinheiro de usura nós o adquirimos em troca do dinheiro que demos. Logo, não temos maior direito à coisa adquirida do que ao dinheiro dado em pagamento. Ora, estamos obrigados a restituir o dinheiro ganho pela usura. Logo, também estamos obrigados a restituir a coisa adquirida com esse dinheiro.

Mas, *em contrário*. – Todos podemos conservar lícitamente o que legitimamente adquirimos. Ora, o que adquirimos com dinheiro de usura às vezes legitimamente o adquirimos. Logo, podemos lícitamente conservá-lo.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o uso de certas coisas consiste na consumpção delas, e essas não são susceptíveis de usufruto, segundo o direito.

Portanto, quando tais coisas, Por exemplo, o dinheiro, o trigo, o vinho ou outras semelhantes, foram extorquidas por usura, há obrigação de restituir só o que foi recebido; porquanto o que por meio delas foi adquirido não é fruto das mesmas, mas, da indústria. Salvo o caso de haver a detenção delas danificado o dono, que perdeu assim parte de seus bens; pois, então há obrigação de reparar o dano. - Outras coisas há porém cujo uso não importa na destruição delas; e essas, como uma casa, um campo, etc., são susceptíveis de usufruto. Portanto, quem extorquiou por usura a casa ou o campo de outrem, não só está obrigado a restituir a casa ou o campo, mas também os frutos deles recebidos; porque são frutos de coisas que tem outro dono e, portanto, lhe são devidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A raiz não só exerce a função de matéria, como se dá com o dinheiro resultante da usura, mas também e de certo modo, a de causa ativa, por fornecer a nutrição. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os bens comprados com o dinheiro da usura não pertencem ao dono dela, mas a quem os comprou. Dependem porém daquele de quem foi recebida a usura, assim como os outros bens do usurário. Por isso, não se ordena que sejam atribuídos aqueles de quem a usura foi recebida, por valerm talvez mais do que a que deram por eles; mas, que sejam vendidos, e que se restitua o valor correspondente à quantia recebida como usura.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O adquirido com dinheiro de usura pertence por certo ao adquirente em virtude do dinheiro dela proveniente, dado em pagamento e que é como a causa instrumental da aquisição, sendo a indústria do adquirente a causa principal. Por isso tem mais direito à coisa adquirida com o dinheiro da usura do que a esse dinheiro mesmo.

Art. 4 - Se é lícito receber dinheiro a título de mútuo, sob a condição de pagar usura.

O quarto discute-se assim. – Não parece lícito receber dinheiro a título de mútuo sob a condição de pagar usura.

1. – Pois, como diz o Apóstolo, são dignos de morte não somente os que cometem pecados, senão também os que consentem aos que os fazem. Ora, quem recebe dinheiro mutuado, sob a condição de pagar usura, consente no pecado do usurário e dá-lhe ocasião de pecar. Logo, também peca.

2. Demais. – Por nenhuma vantagem temporal devemos dar a outrem qualquer ocasião de pecar, por importar em escândalo ativo, que sempre é pecado, como se disse. Ora, quem pede dinheiro a título de mútuo ao usurário, dá-lhe expressamente ocasião de pecar. Logo, não pode ser desculpado por causa de qualquer vantagem temporal.

3. Demais. – Parece que não é menor às vezes a necessidade de entregarmos o dinheiro a um usurário, do que a de recebermos dele como um mútuo. Ora, entregar dinheiro a um usurário parece absolutamente ilícito, como o seria dar uma espada a um louco, uma virgem a um luxurioso ou comida a um guloso. Logo, também não é lícito receber dinheiro de um usurário, a título de mútuo.

Mas, *em contrário*. – Quem sofre uma injúria não peca, segundo o Filósofo, por isso é que a justiça não é um meio termo entre dois vícios, como também ele o diz. Ora, o usurário peca por cometer uma

injustiça para com quem dele recebe dinheiro sob a condição de pagar usura. Logo, quem recebe um mútuo sob essa condição não peca.

SOLUÇÃO. – De nenhum modo é lícito induzir outrem a pecar; é lícito porém tirar proveito do pecado de outrem para o bem; pois, também Deus se serve de todos os pecados para algum bem, porque de qualquer mal resulta sempre algum bem, como diz Agostinho. Por isso, o mesmo Agostinho, interrogado por Públicola se era lícito aceitar o juramento de quem jurou pelos seus falsos deuses, pecando assim manifestamente, por lhes atribuir uma reverência divina, respondeu: Quem, da fé do que jurou pelos seus falsos deuses, tira partido, não para o mal, mas, para o bem, não participa do pecado do que jurou pelos demônios, mas do bom pacto pelo qual conserva a sua fé. Pecaria porém se o induzisse a jurar pelos falsos deuses. Assim, no caso vertente, devemos dizer que de nenhum modo é lícito induzir outrem a dar dinheiro a título de mútuo, sob a condição de lhe pagar usura. É nos lícito porém recebê-lo nessas condições, de quem estiver pronto a fazê-lo e tiver disso a prática, tendo nós em vista a satisfação de uma necessidade nossa ou alheia. Assim como é lícito ao que caiu nas mãos de ladrões exhibir os bens que traz consigo e deixa-los cometer o pecado de roubo, para não ser morto por eles, seguindo nisso o exemplo dos dez varões que disseram a Ismael: Não nos mates, porque temos no campo tesouros, como se lê na Escritura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem recebe dinheiro a título de mútuo, sob a condição de pagar usuras, não consente no pecado do usurário, mas, tira proveito dele. Nem aprova o recebimento das usuras, mas, o ato de mutuar, que é bom.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem recebe dinheiro a título de mútuo, sob a condição de pagar usuras, não dá ao usurário a ocasião de as receber, mas, de mutuar. O usurário, por seu lado, tira a ocasião de pecar, da malícia do seu coração. Por onde, dele provém o escândalo passivo e não o ativo, do mutuado. Mas esse escândalo passivo não é razão de deixar alguém de pedir dinheiro a título de mútuo, se dele precisar; porque tal escândalo não nasce da fraqueza ou da ignorância, mas, da malícia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem entregasse dinheiro a um usurário, que não poderia de outro modo auferir usuras; ou lho entregasse para, por meio da usura, lucrar mais copiosamente, esse lhe daria matéria de pecar. E portanto também seria participante da culpa. Mas, quem entregasse o seu dinheiro a um usurário, que já o tivesse donde recebesse usuras, e só o fizesse para guardá-lo com maior segurança, esse não pecaria, mas usaria de um homem pecador para o bem.

Questão 79: Das partes quase integrantes da justiça.

Em seguida devemos tratar das partes quase integrantes da justiça, que são fazer o bem e evitar o mal, e dos vícios opostos.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se evitar o mal e fazer o bem são partes da justiça.

O primeiro discute-se assim. – Parece que evitar o mal e fazer o bem não são partes da justiça.

1. – Pois, toda a virtude nos leva a fazer o bem e a evitar o mal. Ora, as partes não podem exceder o todo. Logo, o evitar o bem e o fazer o mal não devem ser consideradas partes de justiça, que é uma virtude especial.

2. Demais. – Aquilo da Escritura - Desviaste do mal e faze o bem - diz a Glosa: Quem se desvia do mal evita a culpa, quem faz o bem merece a vida e a palma da vitória. Ora, quem pratica qualquer virtude merece a vida e essa palma. Logo, desviar-se do mal não é parte da justiça.

3. Demais. – Coisas que se incluem umas nas outras não se distinguem entre si como as partes de um todo. Ora, desviar-se do mal inclui-se no fazer o bem; pois, ninguém faz simultaneamente o bem e o mal. Logo, desviar-se do mal e fazer o bem não são partes da justiça.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que à justiça da lei pertence desviar-se do mal e fazer o bem.

SOLUÇÃO. – Se se trata do bem e do mal em geral, fazer aquele e evitar este é próprio a todas as virtudes. E, assim sendo, não podem fazer parte da justiça, salvo se esta for considerada como a virtude total. Embora também a justiça, considerada nessa acepção, suponha uma determinada noção especial do bem, enquanto dever ordenado à lei divina ou humana. Mas, a justiça, enquanto virtude especial visa o bem considerado como um dever para com o próximo. E sendo assim, da justiça especial é próprio fazer o bem, considerado como um dever relativo ao próximo, e evitar o mal oposto, isto é, o que lhe é nocivo a ele; ao passo que da justiça geral é próprio fazer o bem, como um dever relativo à comunidade ou a Deus, e evitar o mal oposto. - E esses dois atos são considerados como partes integrantes da justiça geral ou da especial, porque ambos os exige a perfeição do ato de justiça. Pois, a esta pertence estabelecer a igualdade nos atos relativos a outrem, como do sobredito resulta. Por que ao mesmo princípio constitutivo de uma coisa compete também conserva-la. Ora, a igualdade da justiça nós a constituímos fazendo o bem, isto é, dando a outrem- o que lhe é devido; e conservamos a igualdade da justiça já constituída desviando-nos do mal, isto é, não causando nenhum dano ao próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O bem e o mal são aqui considerados sob uma noção especial, enquanto adaptados à justiça. E dela fazem parte, e não, de qualquer outra virtude moral, por causa mesmo dessa noção própria, a que correspondem. Porque as outras virtudes morais versam sobre as paixões, em relação às quais fazer o bem é realizar o justo meio, consistente em nos desviarmos dos extremos, como de males. E assim em relação a essas virtudes fazer o bem e evitar o mal vem a dar no mesmo. Ao passo que a justiça versa sobre os atos e as coisas externas, em relação aos quais realizar a igualdade difere de não destruir a igualdade existente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Desviar-se do mal, como ato que faz parte da justiça, não importa em negação pura, que é não fazer o mal, o que não merece a palma da recompensa, mas só evita a pena. Pois, importa num movimento da vontade que repudia o mal, como a denominação mesma de evitar o demonstra. E isso é meritório, sobretudo quando somos aliciados a praticar o mal e resistimos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Fazer o bem é ato completivo da justiça e como que parte principal dela. Ao passo que, desviar-se do mal é ato mais imperfeito e parte secundária da justiça. Por isso é uma como que parte material, sem a qual não pode existir a parte formal completiva.

Art. 2 - Se a transgressão é um pecado especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que a transgressão não é um pecado especial.

1. – Pois, nenhuma espécie é compreendida em a noção de gênero. Ora, a transgressão se inclui na definição geral do pecado; porquanto, como define Ambrósio, o pecado é a transgressão da lei divina. Logo, a transgressão não é uma espécie de pecado.

2. Demais. – Nenhuma espécie excede o seu gênero. Ora, a transgressão excede o pecado, porque este é um dito, um ato ou um desejo contra a lei de Deus, como está claro em Agostinho; e a transgressão é também contra a natureza ou o costume. Logo, a transgressão não é uma espécie de pecado.

3. Demais. – Nenhuma espécie contém em si todas as partes em que se divide o gênero. Ora, o pecado da transgressão abrange todos os vícios capitais e mesmo os pecados por intenção, palavras e obras. Logo, a transgressão não é um pecado especial.

Mas, *em contrário*, ela opõe-se à virtude especial da justiça.

SOLUÇÃO. – O nome de transgressão derivou dos movimentos materiais para os atos morais. Ora, transgredir, aplicado ao movimento material, significa ultrapassar o termo prefixado. Ora, um preceito negativo é que prefixa ao homem, na ordem moral, o termo que ele não deve ultrapassar. Por onde, considera-se propriamente que transgride quem faz alguma coisa contrária a esse preceito negativo. O que, materialmente falando, pode ser comum a todas as espécies de pecado; pois, por qualquer espécie de pecado mortal o homem transgride algum preceito divino. Mas, considerado formalmente, isto é, relativamente à noção especial de agir contra o preceito negativo, então é um pecado especial, de dois modos. De um modo, enquanto se opõe aos gêneros de pecados opostos às outras virtudes; pois, assim como pela sua noção própria, à justiça legal pertence respeitar o dever imposto pelo preceito, assim, pela sua, a transgressão visa o desprezo do mesmo. De outro modo, enquanto se distingue da omissão, que contraria a um preceito afirmativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como a justiça legal é a virtude total do sujeito e como que materialmente, assim a injustiça legal é também, num sentido como que material, o pecado total. E deste modo, Ambrósio definiu o pecado relativamente à noção de injustiça legal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A inclinação da natureza é relativa aos preceitos da lei natural. Ora, o costume honesto tem força de preceito; pois, como diz Agostinho costume do povo de Deus deve ser considerada lei. Por onde, tanto o pecado como a transgressão, podem contrariar um costume honesto e a inclinação natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todas as espécies enumeradas de pecados podem incluir a transgressão, não nas noções próprias deles, mas, relativamente a uma determinada noção especial, como se disse. Mas, o pecado de omissão distingue-se absolutamente da transgressão.

Art. 3 - Se a omissão é um pecado especial.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a omissão não é um pecado especial.

1. – Pois, todo pecado ou é original ou atual. Ora, a omissão não é pecado original, porque não foi contraído desde a origem; nem atual, porque pode existir independente de qualquer ato, como já se demonstrou, quando se tratou dos pecados em geral. Logo, a omissão não é um pecado especial.

2. Demais. – Todo pecado é voluntário. Ora, a omissão às vezes não é voluntária, mas, necessária. Assim, quando já é corrompida a mulher que fez voto de virgindade; ou quando alguém perde uma coisa que devia restituir; ou quando um sacerdote está obrigado a celebrar e tem algum impedimento. Logo, a omissão nem sempre é pecado.

3. Demais. – A todo pecado podemos determinar um tempo desde que começou a existir. Ora, não podemos determiná-lo no caso da omissão, porque todos os modos de omitirmos são semelhantes e nem sempre, fazendo-o, pecamos. Logo, a omissão não é um pecado especial.

4. Demais. – Todo pecado especial se opõe a uma virtude especial. Ora, não se pode determinar nenhuma virtude especial a que a omissão se opõe. Quer porque o bem de qualquer virtude pode ser omitido; quer porque a justiça, a que ela parece mais especialmente se opor, sempre supõe algum ato, mesmo que seja o de desviar-se do mal, como se disse. Ao passo que a omissão pode não implicar nenhum ato. Logo, a omissão não é um pecado especial.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Aquele, que sabe fazer o bem e não no faz, peca.

SOLUÇÃO. – Toda omissão implica a preterição de um bem; não porém de qualquer, mas, do bem devido. Ora, o bem enquanto correlato da noção de dever é propriamente objeto da justiça. Da legal, se o dever for relativo à lei divina ou humana; da especial, se o dever disser respeito ao próximo. Por onde, do modo pelo qual a justiça é uma virtude especial, como já demonstramos desse mesmo também a omissão é um pecado especial, distinto dos pecados que se opõem às outras virtudes. Ora, do modo pelo qual fazer o bem, ao que se opõe a omissão é uma certa e especial parte da justiça, distinto do ato de desviar-se do mal, a que se opõe a transgressão, desse mesmo também a omissão se distingue da transgressão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A omissão não é pecado original, mas, atual. Não por implicar algum ato que lhe seja essencial, mas porque a negação de um ato reduz-se ao gênero desse ato. E, sendo assim, não agir é considerado como um certo agir; conforme já dissemos

RESPOSTA À SEGUNDA. – A omissão como dissemos, só pode ser relativa a um bem devido, a que nos liga uma obrigação. Ora, não estando obrigado ao impossível, não pecamos por omissão se não fazemos o que não podemos. Por onde, a mulher corrompida, que fez voto de virgindade, não omite a virgindade por não a ter, mas sim, por não se penitenciar do pecado passado, ou por não fazer o que pode para cumprir o seu voto pela observação da continência. E também um sacerdote não está obrigado a dizer missa, senão suposta a oportunidade devida; e se esta não se oferecer, não comete nenhuma omissão. Semelhantemente, está obrigado a restituir quem tem a faculdade de fazê-lo; mas se não a tem e nem pode tê-la, não comete nenhuma omissão se faz o que pode. E o mesmo se deve dizer em casos semelhantes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como o pecado de transgressão se opõe aos preceitos negativos, que nos mandam desviar do mal, assim também o pecado de omissão se opõe aos preceitos afirmativos, que ordenam à prática do bem. Ora, os preceitos positivos não obrigam sempre, mas por um tempo

determinado; e dentro desse tempo é que pode começar a existir o pecado de omissão. Pode, porém, dar-se que, nesse tempo, sejamos incapazes de fazer o que devemos. O que se for sem nossa culpa não cometemos, nenhuma omissão do dever, como dissemos. Se porém for por uma culpa precedente, por exemplo, no caso de quem se embriagou tarde e não pode levantar-se em horas matinais, como deve, então certos dizem que o pecado de omissão começa quando houve a prática do ato ilícito, que não pode coexistir com a obrigação. Mas, esta opinião não parece verdadeira, porque, se forçado a levantar-se, fosse cumprir as suas obrigações matinais, não cometeria omissão. Por onde, é claro que a embriaguez precedente não foi uma omissão, mas, causa desta. Por isso, devemos concluir que a omissão começa a lhe ser imputada como culpa, quando era já o tempo de agir; mas, por uma causa precedente que torna voluntária a omissão consequente.

RESPOSTA À QUARTA. – A omissão opõe-se diretamente à justiça, como se disse; pois, não há omissão do bem de nenhuma virtude senão suposta a ideia de dever; o que é próprio da justiça. Ora, o ato de virtude exige, para ser meritório, mais, que o da culpa para ser demeritório; porque o bem procede de uma causa integral, mas o mal, de qualquer defeito por onde, o mérito da justiça exige um ato; mas, não a omissão.

Art. 4 - Se o pecado de omissão é mais grave que o de transgressão.

O quarto discute-se assim. – Parece que o pecado de omissão é mais grave que o de transgressão.

1. – Pois, delito parece ser o mesmo que derelictum, abandonado; e por consequência parece ser o mesmo que omissão. Ora, o delito é mais grave que o pecado de transgressão, porque precisava de uma expiação maior na lei antiga. Logo, o pecado de omissão é mais grave que o de transgressão.

2. Demais. – Ao maior bem o põe-se um maior mal, como está claro no Filósofo Ora; fazer o bem, ao que se opõe a omissão, é parte mais nobre da justiça, do que evitar o mal, ao que se opõe a transgressão, como do sobredito resulta. Logo, a omissão é mais grave pecado que a transgressão.

3. Demais. – O pecado da transgressão pode ser tanto venial como mortal. Ora, parece que o de omissão é sempre mortal, por se opor a um preceito afirmativo. Logo, parece que a omissão é mais grave pecado que a transgressão.

4. Demais. – A privação da visão de Deus, que é a pena de dano devida ao pecado de omissão, é maior que a pena do sentido, devida ao de transgressão como está claro em Crisóstomo. Ora, a pena se proporcione à culpa. Logo, é mais grave o pecado de omissão que o de transgressão.

Mas, *em contrário*, é mais fácil abster-se de fazer o mal do que fazer o bem. Logo, peca mais gravemente quem não se abstém de fazer mal, o que é transgredir, do que quem não pratica o bem, o que é omitir.

SOLUÇÃO. – Um pecado é grave na medida em que se afasta da virtude. Pois, a contrariedade é a oposição máxima, como diz Aristóteles. Por isso um contrário dista mais do outro do que deste, a simples negação dele; assim, o preto dista mais do branco do que o simplesmente não branco; pois, todo preto é não branco, mas não inversamente. Ora, é manifesto que a transgressão contraria ao ato de virtude, ao passo que a omissão implica a negação dele. Por exemplo, é pecado de omissão não ter o devido respeito para com os pais; mas, de transgressão, proferir contra eles qualquer contumélia ou injúria. Por onde é manifesto que, simples e absolutamente falando, a transgressão é pecado mais grave que a omissão, embora alguma omissão possa ser mais grave que alguma transgressão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O delito, tomado em sentido geral, significa qualquer omissão. Mas às vezes, e em sentido estrito, exprime a omissão do que se refere a Deus, ou o abandono, consciente, com um certo desprezo, do que devemos fazer. E assim implica uma certa gravidade, em razão da qual precisa de maior expiação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ao fazer bem se opõe o não o fazer, o que é omitir, e fazer o mal, o que é transgredir. Mas, a primeira oposição é contraditória e a segunda, contrária; o que implica maior distância. Por onde, a transgressão é pecado mais grave.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a omissão se opõe aos preceitos afirmativos, assim, a transgressão, aos negativos. Por isso uma e outra, propriamente falando, implicam por natureza o pecado mortal. Pode porém chamar-se transgressão ou omissão, em sentido lato, ao que é feito contra os preceitos afirmativos ou negativos e que dispõe para os respectivos contrários. Por onde, em sentido lato, uma e outra pode ser pecado mortal.

RESPOSTA À QUARTA. – Ao pecado de transgressão corresponde a pena de dano, por causa da aversão de Deus, e a do sentido por causa da conversão desordenada para um bem transitório. Semelhantemente, à omissão é devida não só a pena de dano, mas também a de sentido, segundo aquilo da Escritura. Toda a árvore que não dá bom fruto será cortada e metida no fogo. E isto por causa da raiz donde ela procede; embora não implique necessariamente a conversão atual para nenhum bem transitório.

Questão 80: Das partes potenciais da justiça.

Em seguida devemos tratar das partes potenciais da justiça, isto é, das virtudes a ela anexas.

E nesta questão há dois pontos a considerar. O primeiro é saber das virtudes anexas à justiça. O segundo, estudar cada uma das virtudes a ela anexas.

Art. único. – Se estão convenientemente assinaladas às virtudes anexas à justiça.

O primeiro discute-se assim. – Parece que estão inconvenientemente assinaladas as virtudes anexas à justiça.

1. – Pois, Túlio enumera as seis virtudes seguintes: a religião, a Piedade filial, a gratidão, a punição, o respeito e a veracidade. Ora, a punição parece uma espécie da justiça comutativa, pela qual reparamos pelo castigo as injúrias contra nós assacadas, como do sobredito se colhe. Logo, não deve ser colocada entre as virtudes anexas à justiça.

2. Demais. – Macróbio enumera as sete virtudes seguintes: a inocência, a amizade, a concórdia, a Piedade filial, a religião, a afeição e a humanidade, várias das quais são omitidas por Túlio. Logo, parecem insuficientemente enumeradas as virtudes adjuntas à justiça.

3. Demais. – Certos outros enumeram cinco partes da justiça, a saber: a obediência, para com o superior; a disciplina, para com o inferior; a equidade, para com os iguais; a fidelidade e a veracidade, para com todos. Ora, dessas só a veracidade entra na enumeração de Túlio. Logo, parecem insuficientemente enumeradas as virtudes anexas à justiça.

4. Demais. – Andronico Peripatético considera como nove as partes anexas à justiça, a saber: a liberalidade, a benignidade, a vindicativa, a eugnomósine, a eusébia, a eucaristia, a santidade, a boa comutação e a legislativa. Ora, dessas, só claramente entra na enumeração de Túlio a vindicativa. Logo, parece ter sido essa enumeração insuficientemente feita.

5. Demais. – Aristóteles considera a epieiqueia como adjunta à justiça, da qual não faz menção nenhuma das enumerações referidas. Logo, são insuficientemente enumeradas as virtudes anexas à justiça.

SOLUÇÃO. – Nas virtudes adjuntas a uma virtude principal, devemos considerar dois elementos: primeiro, que essas virtudes hão de convir por algum lado com a principal; segundo, que, por outro lado, hão de se afastar da noção perfeita da mesma. Pois, como a justiça diz respeito a terceiros, segundo do sobredito se infere, todas as virtudes que a terceiros dizem respeito podem, em razão da conveniência, ser-lhe anexas. Ora, a justiça, por natureza, consiste em dar a outrem o que lhe é devido, conforme a igualdade, como do sobredito se colhe. Por onde, de dois modos uma virtude, que respeita a terceiros, decai da noção de justiça: de um modo, decaindo da noção de igualdade; de outro, da do que é devido. E, em primeiro lugar, tudo o que o homem retribui a Deus é .lhe devido; e, contudo, não pode haver aí igualdade, de modo que lhe retribua quanto deve, conforme àquilo da Escritura: Que darei eu em retribuição ao Senhor por todos benefícios que me tem feito! E, por ser assim, é que se adjunge à justiça a religião, como diz Túlio, que presta adoração, realiza cerimônias ou cultua à natureza suprema chamada divina.

– Em segundo lugar, não podem os pais ser pagos, com igualdade, do que lhes é devido, como está claro no Filósofo. E por isso adjunge-se à justiça a piedade filial, pela qual, como diz Túlio, cumprimos o nosso

dever e prestamos um culto diligente aos que nos são chegados pelo sangue e aos que foram benfeitores da pátria.

– Em terceiro lugar, a virtude não podemos recompensá-la com prêmios iguais, como está claro no Filósofo. E por isso à justiça se adjunge o respeito, pelo qual, como diz Túlio, os homens eminentes por alguma dignidade são dignificados por um certo culto e honra.

Se levarmos em conta porém a noção de débito, a deficiência da justiça pode ser considerada relativamente a um duplo débito: o moral e o legal. Débito legal é o que estamos obrigados a satisfazer por uma lei estrita; e esse pertence propriamente à justiça, que é uma virtude principal. E quanto ao débito moral, é o que devemos pela virtude da honestidade. E como o débito implica uma necessidade, daí resultam dois graus dele. – Pois, há uma certa necessidade sem a qual não pode conservar-se a honestidade dos costumes; e essa participa mais da natureza do débito. E se considerarmos, como podemos, esse débito relativamente ao próprio devedor, ele exige que nós nos manifestemos aos outros por palavras e obras, como realmente somos. Por isso é que se adjunge à justiça a veracidade, que nos leva a referir, sem alteração, aquilo que é, foi ou há de ser. Mas, o débito também pode ser considerado relativamente aquele a quem devemos, isto é, quando recompensamos a outrem pelo que nos fez. Às vezes, pelo bem; e por isso se adjunge à justiça a gratidão, que implica a memória da amizade e dos bons serviços de outrem e a vontade de remunerá-los. Outras vezes, pelo mal, e por isso se adjunge à justiça a punição, que, como diz Túlio, nos leva a repelir, para nos defendermos ou nos vingarmos, a injúria e absolutamente tudo o que pode nos prejudicar. – Mas, há um outro débito necessário, como visando a uma honestidade maior, mas sem o qual a honestidade pode conservar-se. – E a esse débito diz respeito a liberalidade, a afabilidade, ou amizade ou outras virtudes semelhantes, que Túlio omite na referida enumeração, porque pouco implicam da noção de débito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A punição imposta por autoridade do poder público, em obediência à sentença do juiz, pertence à justiça comutativa, Mas, a que fazemos por nossa própria iniciativa, sem contudo contrariarmos à lei, ou a que requeremos ao juiz, pertence à virtude adjunta à justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Macróbio atendeu às duas partes integrais da justiça, consistentes em nos afastarmos do mal, o que constitui a inocência, e em fazermos o bem, o que abrange as seis outras virtudes. Das quais duas se exercem entre iguais, que são, a amizade, relativa à convivência externa, e a concórdia, à interna. Outras duas dizem respeito aos superiores e são: a piedade filial, relativa aos pais, e a religião, a Deus. Duas enfim respeitam os inferiores e são: o afeto, quando nos alegramos com o bem deles; e a humanidade, que nos leva a socorrer-lhes às necessidades. Pois, como diz Isidoro, chama-se humano quem tem para com os outros amor e afeto de comiseração; donde a denominação de humanidade, que nos leva a nos socorrermos uns aos outros. E por isso a amizade é considerada como ordenadora do convívio externo, segundo o Filósofo. Mas também pode ser considerada enquanto respeitando propriamente ao afeto, como também o faz Aristóteles. E então abrange três virtudes: a benevolência, a que agora chamamos afeto; a concórdia e a beneficência, aqui chamada humanidade. Mas, estas Túlio, as omite, porque pouco implicam da noção de débito, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obediência se inclui na observância, citada por Túlio; pois, às pessoas muitos excelentes é devida tanto a reverência da honra como a obediência. – Quanto à boa fé, pela qual cumprimos o prometido, ela se inclui na veracidade, como observância das promessas. Mas, a veracidade tem um conceito mais amplo, como a seguir se verá. Quanto à disciplina, não é ela devida por necessidade, porque nenhum inferior, como tal, está obrigado para com o inferior; pode porém um superior ser obrigado a prover às necessidades dos inferiores, conforme àquilo da Escritura: O servo fiel

e prudente, a quem seu senhor pôs sobre a sua família. Por isso Túlio omite essa virtude. Mas, também pode ser incluída na humanidade, que entra na enumeração de Macróbio. E por fim a equidade pode ser incluída na epieiqueia ou amizade.

RESPOSTA À QUARTA. – A enumeração referida inclui certas virtudes pertinentes à verdadeira justiça. Assim, à particular pertence a boa comutação, que Túlio define como um hábito que observa a igualdade nas comutações. Como pertencente à justiça legal, no atinente ao que devemos comumente observar, está posta a leqislativa que, segundo ele próprio o diz, é a ciência das comutações políticas relativas à comunidade. Como respeitante àquilo que, às vezes, deve praticar o particular, fora das leis comuns, foi posta a eugnomósine, quase boa gnome. que dá a diretiva em tais casos, segundo dissemos antes, no tratado da prudência. Por isso, Túlio diz que ela é uma justificação voluntária; porque nos leva a praticar, pelo nosso arbítrio próprio e não pela lei escrita, aquilo que é justo. E essas duas virtudes se atribuem à prudência, quanto à direção: mas à justiça, quanto à execução. A eusébia significa como que o culto legítimo; sendo, por isso, o mesmo que a religião. Pelo que, Túlio a define a ciência do serviço divino; e adota a linguagem de Sócrates, dizendo que todas as virtudes são ciências. E ao mesmo se reduz a santidade, como a seguir se dirá. A eucaristia é o mesmo que a boa gratidão enumerada por Túlio, bem como a vindicativa. A benignidade é idêntica ao afeto, de que fala Macróbio. Onde o dizer Isidoro que benigno é o homem pronto a fazer o bem espontaneamente e doce no falar. E o próprio Andronico define a benignidade como um hábito voluntariamente benfeitor. E, quanto à liberalidade, ela pertence à humanidade.

RESPOSTA À QUINTA. – A epieiqueia não é anexa à justiça particular, mas, à legal. E deve ser considerada idêntica à chamada eugnomósine.

Questão 81: Da religião.

Em seguida devemos tratar de cada uma das partes das referidas virtudes, no atinente à intenção presente. E primeiro devemos tratar da religião. Segundo, da piedade. Terceiro, do respeito. Quarto, da gratidão. Quinto, da punição. Sexto, da veracidade. Sétimo, da amizade. Oitavo, da liberalidade. Nono, da epieiqueia.

Quanto às outras virtudes supra enumeradas, em parte, a saber, a concórdia e as outras que lhe são semelhantes, já as estudamos no tratado da caridade; e em parte, a saber, a boa comutação e a inocência, neste tratado da justiça. E quanto à legislação, no tratado da prudência.

Sobre a religião três questões devemos considerar. Primeiro, da religião em si mesma. Segundo, dos seus atos. Terceiro, dos vícios que lhe são opostos.

Na primeira questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se a religião ordena o homem só para Deus.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a religião não ordena o homem só para Deus.

1. – Pois diz a Escritura: A religião pura e sem mácula aos olhos de Deus e nosso Pai consiste nisto: Em visitar os órfãos e as viúvas nas suas aflições, e em se conservar cada um isento da corrupção deste século. Ora, visitar viúvas e órfãos supõe relação com o próximo; e o dito – conservar-se cada um isento da corrupção deste século – implica em ordenar-se o homem para si mesmo. Logo, a religião não tem por fim só ordenar-nos para Deus.

2. Demais. – Agostinho diz: Pelo costume latino de falar, não só dos imperitos, mas também dos muito doutos, disse que a religião deve manifestar-se quando se trata do parentesco e da afinidade humana e de quaisquer necessidades. Por isso, não se evita a ambiguidade desse vocábulo, quando, ao se tratar do culto à divindade, discute-se a questão de saber se confiadamente podemos falar em religião só em se tratando do culto a Deus. Logo, a religião não se ordena só para Deus, mas também, para os próximos.

3. Demais. – Parece que à religião pertencem três latrias, pois, latria se interpreta como servidão, no dizer de Agostinho. Ora, servir nós o devemos não só a Deus mas também aos próximos, conforme àquilo da Escritura: Servi-vos uns aos outros pela caridade do Espírito. Logo, a religião importa em nos ordenarmos também para o próximo.

4. Demais. – À religião pertence o culto. Ora, diz-se que o homem presta culto não só a Deus, mas, também ao próximo, segundo àquilo de Catão: Cultua os pais. Logo, a religião também nos ordena para o próximo e não só para Deus.

5. Demais. – Todos os que vivem no estado de graça sujeitam-se voluntariamente a Deus. Ora, nem todos os que vivem nesse estado se chamam religiosos; mas, só aqueles que por certos votos se obrigam a certas observâncias e a obedecer a certos homens. Logo, parece que a religião não importa uma relação de sujeição do homem a Deus.

Mas, *em contrário*, Túlio diz, que a religião presta culto e realiza cerimônias à natureza divina suprema.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro, o religioso tira a sua denominação, na dizer de Cícero, de reler, porque repassa no espírito, e como que relê as cousas pertencentes ao culto divino. E assim, a religião deriva a

sua designação de reler as cousas pertencentes ao culto divino, pois, tais cousas devem ser frequentemente revolidas no espírito conforme aquilo da Escritura: Traze-me no pensamento em todos os teus caminhos, – Embora também se possa entender que a religião é assim chamada, porque devemos reeleger a Deus que perdemos pela nossa negligência, como diz Agostinho; – ou podemos ainda entendê-la como derivada de religar; donde o dizer Agostinho: A religião nos religue ao Deus único, e onipotente. Quer porém a religião seja assim chamada por causa da frequente lição; quer pela reeleição do que negligentemente perdemos, quer pela religação, ela propriamente importa em nos ordenarmos para Deus. Pois, é o ser ao qual principalmente nos devemos ligar, como ao princípio ineficiente; a quem a nossa eleição também deve assiduamente dirigir-se, como ao último fim; e a quem, perdendo pela nossa pecaminosa negligência, devemos recuperar pela crença e protestando a nossa fé.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A religião implica duas espécies de atos. Uns próprios, imediatos e ilícitos dela, como sacrificar, adorar e outros semelhantes, pelos quais o homem se ordena só para Deus. Outros atos porém ela os produz mediante as virtudes sobre que impera, ordenando-os à divina reverência. Pois, a potência de que depende o fim impera sobre aquelas de que dependem os meios. E, sendo assim, considera-se como ato de religião, a modo de império, visitar os órfãos e as viúvas nas suas aflições, que é um ato ilícito da misericórdia. Conservar-se cada um a si isento da corrupção deste século, é, como imperado, ato de religião; mas, como ato ilícito, pertence à temperança ou a outra virtude semelhante.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A religião pode significar, em sentido lato, os atos referentes ao parentesco humano; mas não quando tomada em sentido próprio. Por isso Agostinho, pouco antes das palavras aduzidas, tinha dito: A religião, mais distintamente, parece significar não qualquer culto, mas, o de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Sendo o servo assim chamado pela dependência, que supõe, do senhor, necessariamente, onde existe o domínio, na sua noção própria e especial, há de também existir, na sua noção própria e especial, a servitude. Ora, é manifesto que o domínio convém a Deus, por uma noção própria e singular, pois, foi ele quem fez tudo e tem sobre todas as causas o sumo principado. Logo, é-lhe devida a servitude, na sua aceção própria, que os gregos designam com o nome de latria e que, portanto, pertence propriamente à religião.

RESPOSTA À QUARTA. – Diz-se que cultuamos os homens, que frequentamos, pela honorificiência, pela recordação ou pela presença. E também se diz que cultuamos certas causas que nos estão sujeitas; assim, os agricultores tiram a sua denominação do facto de cultivarem os campos; e chamam-se íncolas por cultivarem os lugares que habitam. Ora, sendo devida a Deus honra especial, como ao princípio primeiro de todas as cousas, é-lhe também devido um culto, na sua noção especial, chamado em grego eusébeia, ou theosébeia, como está claro em Agostinho.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora em geral possam chamar-se religiosos todos os que cultuam a Deus, contudo, em especial, religiosos se chamam os que dedicam toda a vida ao culto divino, apartados dos negócios mundanos. Assim como também se chamam contemplativos, não os que contemplam, mas os que aplicam toda a vida à contemplação. Ora, esses tais não se sujeitam ao homem por causa do homem, mas, por causa de Deus, conforme aquilo do Apóstolo: Vós me recebestes como a um anjo de Deus, como a Jesus Cristo.

Art. 2 – Se a religião é uma virtude.

O segundo discute-se assim. – Parece que a religião não é uma virtude.

1 – Pois, parece que à religião pertence prestar reverência a Deus. Ora, reverenciar é ato de temor, que é um dom, como do sobredito resulta. Logo, a religião não é uma virtude, mas um dom.

2. Demais. – Toda virtude consiste na vontade livre, sendo por isso chamada hábito eletivo ou voluntário. Ora, como se disse, à religião pertence a latria, que implica uma certa servitude. Logo, a religião não é uma virtude.

3. Demais. – Como diz Aristóteles, nós temos por natureza a aptidão para a virtude: por onde, o que respeita às virtudes constitui ditame da razão natural. Ora, à religião pertence realizar as cerimônias próprias à natureza divina. Mas, o que respeita às cerimônias, não constituindo ditame da razão natural, como já se disse, conclui-se que a religião não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, a religião está enumerada entre as outras virtudes como resultado que já foi dito.

SOLUÇÃO. – Como já se disse a virtude torna bom quem a tem e boa a sua obra. Logo, é necessário admitir que todo ato bom pertence à virtude. Ora, é manifesto, que pagar o devido é obra por natureza boa; porque, quem o faz observa a ordem devida para com aquele a quem deve quase como convenientemente ordenado para ele. Ora, a ordem, como o modo e a espécie, implica à noção de bem, conforme está claro em Agostinho. Logo, pertencendo à religião prestar as honras devidas a alguém, que é Deus, é manifesto que ela é uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Reverenciar a Deus é um ato do dom do temor. Ora, à religião pertence praticar certos atos para reverenciar a Deus. Donde não se segue que a religião seja o mesmo que o dom do temor, mas, que se ordena para Ele como para algo de mais principal; pois, os dons são mais principais que as virtudes morais, como já se estabeleceu.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também o servo pode pagar voluntariamente ao senhor o que lhe deve; e assim faz da necessidade, virtude, pagando de livre vontade o que deve. E, do mesmo modo, servir a Deus, como devemos, pode ser ato de virtude, enquanto que voluntariamente o fazemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ditame da razão natural exige que o homem faça certos atos para reverenciar a Deus. Mas, não exige o ditame da lei natural, senão que é instituição de direito divino ou humano, que faça determinadamente tais cousas ou tais outras.

Art. 3 – Se a religião é uma só virtude.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a religião não é uma só virtude.

1 – Pois, pela religião nós nos ordenamos para Deus, como se disse. Ora, devemos admitir três Pessoas em Deus; e além disso muitos atributos que, ao menos racionalmente, diferem entre si. Ora, as noções diversas do objeto bastam para diversificar as virtudes, como do sobredito se colhe. Logo, a religião não é uma só virtude.

2. Demais. – Parece que a cada virtude corresponde um ato, pois, os hábitos se distinguem pelos atos. Ora, muitos são os atos da religião, como cultivar e servir, devotar-se, orar, sacrificar e muitos outros. Logo, a religião não é uma só virtude.

3. Demais. – A adoração pertence à religião. Ora, por uma razão adoramos as imagens e por outra, a Deus. Logo, como noções diversas distinguem as virtudes, parece que a religião não é uma só virtude.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Um Deus, uma fé. Ora, a verdadeira religião proclama a sua fé em um só Deus. Logo, a religião é uma só virtude.

SOLUÇÃO. – Como se disse os hábitos se distinguem pelas noções diversas do objeto. Ora, à religião pertence prestar reverência ao Deus único, fundada numa só noção, isto é, enquanto ele é o primeiro princípio da criação e do governo das cousas. Donde o dizer a Escritura: Se eu sou vosso pai, onde está minha honra? Pois, é próprio do pai produzir e governar. Logo, é manifesto que a religião é uma só virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As três Pessoas divinas são um só princípio da criação e do governo das cousas : por isso uma só religião lhes presta submissão. Ora, as ideias diversas dos atributos concorrem para formar a noção do primeiro princípio; porque Deus produz todas as coisas e as governa pela sabedoria, pela vontade e pelo poder da sua bondade. Logo, a religião é uma só virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pelo mesmo ato o homem serve a Deus e o cultua; pois, o culto respeita à excelência divina, a quem é devida a reverência; ao passo que a servitude respeita à sujeição do homem que, pela sua condição, está obrigado a prestar reverência a Deus. E ao culto e à servitude pertencem todos os atos atribuídos à religião; porque por todo o homem proclama a divina excelência e a sua sujeição a Deus, quer oferecendo-lhe alguma coisa, quer também, considerando-se coisa de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não prestamos o culto de religião às imagens consideradas em si mesmas, como coisas: mas, enquanto conducentes ao Deus encarnado. Ora, o culto pela imagem, como tal, não finda nela, mas, tende para o ser que ela representa. Logo, prestar o culto de religião às imagens de Cristo não diversifica a ideia de latría nem a virtude de religião.

Art. 4 – Se a religião é uma virtude especial distinta das outras.

O quarto discute-se assim. – Parece que a religião não é uma virtude especial distinta das outras.

1 – Pois, diz Agostinho: Verdadeiro sacrifício é toda obra que praticamos para nos unirmos com Deus por uma sociedade santa. Ora, o sacrifício pertence à religião. Logo, toda obra de virtude pertence à religião. E, assim, não é esta uma virtude especial.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Fazei tudo para a glória de Deus. Ora, à religião pertence praticar certo, atos para reverenciar a Deus, como já se disse. Logo, a religião não é uma virtude especial.

3. Demais. – A caridade com que amamos a Deus não é virtude distinta da com que amamos o próximo. Ora, como diz Aristóteles, ser honrado é quase o mesmo que ser amado. Logo, a religião com que honramos a Deus não é uma virtude especialmente distinta do respeito, *dulia* ou piedade com que honramos o próximo. Portanto, não é uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, ela é considerada como parte da justiça, distinta das outras partes desta.

SOLUÇÃO. – Ordenando-se a virtude para o bem, a uma noção especial do, bem há de necessariamente corresponder uma virtude especial. Ora, o bem a que a religião se ordena é prestar a Deus a honra devida. Mas, a honra é devida a alguém, em razão da sua excelência, Ora, Deus, sobrepunhando todas as cousas infinitamente por uma superioridade omnimoda, tem uma excelência singular. Por onde, é-lhe devida uma honra especial, assim como, nas cousas humanas, vemos que às excelências diversas elas

peçoas é devida uma honra especial – uma ao pai, outra ao rei e assim por diante. Portanto, é manifesto que a religião é uma virtude especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Toda obra virtuosa é considerada sacrifício enquanto ordenada a reverenciar a Deus. Por isso não se conclui daí que a religião seja uma virtude especial, mas, que impera sobre todas as outras virtudes, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todos os atos, enquanto feitos para a glória de Deus, pertencem à religião, não como elícitos dela, mas como imperados. Ao contrário, pertencem à religião, como atos dela eleitos, os que especificamente visam reverenciar a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O objeto do amor é o bem, ao passo que o objeto da honra ou da reverência é alguma excelência. Ora, é a bondade de Deus que se comunica às criaturas e não, a excelência dessa bondade. Por onde, a caridade, com que amamos a Deus, não é virtude distinta ela com que amamos ao próximo. Ao passo que a religião, com que honramos a Deus, distingue-se das virtudes com que honramos o próximo.

Art. 5 – Se a religião é uma virtude teologal.

O quinto discute-se assim. – Parece que a religião é uma virtude teologal.

1 – Pois, como diz Agostinho, adoramos a Deus pela fé, pela esperança e pela caridade, que são virtudes teologais. Ora, cultivar a Deus é próprio da religião. Logo, a religião é uma virtude teologal.

2. Demais. – Chama-se virtude teologal a que tem Deus por objeto. Ora, a religião tem Deus por objeto porque só a ele se ordena, como se disse. Logo, a religião é uma virtude teologal.

3. Demais. – Toda virtude ou é teologal ou intelectual ou moral, como do sobredito resulta. Ora, é claro que a religião não é uma virtude intelectual, porque a sua perfeição não depende da consideração da verdade. E não é também uma virtude moral, a que é próprio ser um meio termo entre o excesso e o defeito; pois, ninguém pode adorar a Deus excessivamente, conforme aquilo da Escritura: Bendizendo-o, exaltai ao Senhor quanto podeis pois, é superior a todo louvor. Logo, conclui-se que é uma virtude teologal.

Mas, *em contrário*, é considerada como parte da justiça, que é uma virtude moral.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a religião é a que nos leva a prestar a Deus o culto devido. Por isso, dois elementos nela se consideram. Um o que ela presta, a saber, o culto, que lhe constitui a matéria e o objeto. O outro, o a quem o culto é prestado, que é Deus. Não que os atos com os quais adoramos a Deus o atinjam, como seu objeto próprio, do mesmo modo pelo qual, crendo nele, o atingimos como tal; pois, como já dissemos, Deus é o objeto da fé, não só enquanto cremos Deus, mas enquanto cremos a Deus. Ora, quando prestamos o culto devido a Deus, praticamos para o reverenciar certos atos com que o cultuamos, como a oferta de sacrifícios e outros semelhantes. Por onde, é claro, que Deus não constitui a matéria ou o objeto da virtude de religião, mas o fim. Portanto, a religião não é uma virtude teologal, cujo objeto fosse o fim último, mas, uma virtude moral, cujo objeto são os meios conducentes a esse fim:

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A potência ou virtude que obra em vista de um fim, move, pelo império, a potência ou virtude que obra o que se ordena para esse fim. Ora, as virtudes teologais, a saber, a fé, a esperança e a caridade, buscam pelos seus atos a Deus, como objeto próprio.

Por isso, pelo seu império, causam o ato de religião, cujos atos se ordenam para Deus. Donde o dizer Agostinho, que adoramos a Deus pela fé, pela esperança e pela caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A religião ordena o homem para Deus, não como para o objeto, mas, como para o fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A religião, fazendo parte da justiça, não é virtude teologal, nem intelectual, mas, moral. E o seu meio termo é considerado, não como entre paixões, mas, por uma certa igualdade, relativa aos atos referentes a Deus, Essa igualdade porém de que falo não é absoluta, porque não podemos fazer para Deus quanto lhe devemos; mas, depende de uma certa consideração da capacidade humana e da aceitação de Deus. Quanto ao que respeita ao culto divino, pode haver excesso, não pela circunstância da quantidade, mas, por outras circunstâncias. Por exemplo, se prestarmos o culto divino a quem ou quando não o devemos, ou conforme outras circunstâncias, indevidamente.

Art. 6 – Se a religião deve ser preferida às outras virtudes morais.

O sexto discute-se assim. – Parece que a religião não deve ser preferida às outras virtudes morais.

1. – Pois, a perfeição da virtude moral consiste em atingir o meio termo, como está claro no Filósofo. Ora, a religião não consegue atingir o meio termo da justiça, porque não retribui a Deus com igualdade absoluta. Logo, a religião não tem preferência sobre as outras virtudes morais.

2. Demais. – O que fazemos aos homens é tanto mais louvável quanto mais eles estiverem disso necessitados. Daí o dito da Escritura: Parte o teu pão a quem tem fome. Ora, Deus não precisa que lhe façamos nada, conforme aquilo da Escritura: Eu disse: Tu és o meu Deus, porque não tens necessidade dos meus bens. Logo, parece que a religião é menos louvável que as outras virtudes que nos levam a auxiliar os homens.

3. Demais, – Quanto maior for a obrigação com que fizermos uma cousa, tanto menos louvável ela será, conforme aquilo do Apóstolo: Se prego o Evangelho, não tenho de que gloriar-me; pois nu é imposta essa obrigação. Ora, onde há maior dever há também maior obrigação. E, o que o homem faz para Deus, sendo-lhe devido em máximo grau, parece que a religião é a menos louvável das virtudes humanas.

Mas, *em contrário*, a Escritura coloca em primeiro lugar os preceitos pertinentes à religião, como os principais. Ora, a ordem dos preceitos é proporcional à das virtudes, porque os preceitos da lei são feitos para regular os atos das virtudes.

SOLUÇÃO. – Os meios tiram a sua bondade do fim a que se ordenam; portanto, quanto mais conducentes ao fim, tanto melhores. Ora, os objetos das virtudes morais, como dissemos se ordenam para Deus. como para o fim. E como a religião se lhe ordena mais proximamente do que as outras virtudes morais, porque obram o que direta e imediatamente se refere à honra divina, resulta que tem preeminência sobre as outras virtudes morais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O valor da virtude se funda na vontade e não no poder. Por onde, não atingir a. igualdade, que é o meio termo da justiça, por falta de intensidade, não diminui o valor da virtude, se não houver deficiência por parte da vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O serviço que prestamos em utilidade de outrem é tanto mais louvável quanto mais esse outrem é necessitado, porque é mais útil. Ora, a Deus não fazemos nada que lhe redunde em utilidade; mas lh'o fazemos para a sua glória e a nossa utilidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Onde há obrigação desaparece o mérito da supererogação, mas não fica excluído o da virtude, se houve colaboração da vontade. E, por isso a objeção não colhe.

Art. 7 - Se a religião tem algum ato externo.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a religião não tem nenhum ato externo.

1. – Pois, diz a Escritura: Deus é espírito, e em espírito e verdade é que o devem adorar os que o adoram. Ora, os atos externos não pertencem ao espírito, mas antes, ao corpo. Logo, a religião, a que pertence a adoração, não tem atos externos, mas internos.

2. Demais. – O fim na religião é prestar a Deus reverência e honra. Ora, é irreverência para com um ser excelente atribuir-lhe o que propriamente conviria a seres inferiores. Portanto, o que o homem manifesta pelos seus atos corporais, ordenando-se propriamente às suas necessidades ou à reverência das criaturas inferiores, tais atos não podem convenientemente ser aplicados à divina reverência.

3. Demais. – Agostinho aprova Sêneca por vituperar certos que atribuíam aos ídolos o que só aos homens convém, porque aos imortais não convém o que é próprio só aos mortais. Ora, isto muitos menos convém ao Deus Verdadeiro, que é grande sobre todos os deuses. Logo, parece repreensível cultuarmos a Deus por meio de certos atos corpóreos, atos que, portanto, não podem ser próprios da religião.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O meu coração e a minha carne se regozijaram no Deus vivo. Ora, assim como os atos interiores promanam do coração, assim os externos resultam nos membros do corpo. Donde resulta que Deus deve ser adorado por atos não só internos, mas também externos.

SOLUÇÃO. – Prestamos reverência e honra a Deus, não por si mesmo, por ter a plenitude da glória à qual a criatura não pode acrescentar nada; mas, por nossa causa. Pois, reverenciando e honrando a Deus, a nossa inteligência se lhe submete, consistindo nisso a perfeição dela. Porque, todo ser se aperfeiçoa sujeitando-se ao seu superior; assim, o corpo quando vivificado pela alma e o ar quando iluminado pelo sol.

Ora, a inteligência humana, para unir-se a Deus, precisa ser dirigida pelas coisas sensíveis; pois, como diz o Apóstolo, as coisas invisíveis de Deus se veem pelas obras que foram feitas. Por onde, o culto divino necessita a prática de certos atos corpóreos para que, por meio deles, como por uns quase determinados sinais, a inteligência do homem seja provocada aos atos espirituais, pelos quais se une com Deus. Portanto, a religião tem como principais os atos internos essencialmente próprios dela; e tem como secundários os atos externos, ordenados aos internos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor se refere ao que é principal e constitui o objeto próprio do culto divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Esses atos externos não são referidos a Deus como se deles precisasse, conforme àquilo da Escritura: Porventura comerei carne de touros? ou beberei sangue de cabritos? Mas lh'o são como uns sinais dos atos internos e espirituais, que em si mesmos, ele os aceita. Donde o dizer Agostinho: O sacrifício visível é o sacramento, isto é, o sinal sagrado, do sacrifício invisível.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os idólatras são objeto de irrisão por referirem aos ídolos o que é próprio dos homens, não como sinais para os excitarem a certas práticas espirituais, mas por serem, como tais, aceitas por eles. E, sobretudo por serem vãs e torpes.

Art. 8 – Se a religião é o mesmo que a santidade.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a religião não é o mesmo que a santidade.

1. – Pois, a religião é uma virtude especial, como se estabeleceu. Ora, a santidade é considerada uma virtude geral, pois como diz Andronico, é ela que nos torna fiéis e observantes do que é justo para com Deus. Logo, a santidade não é o mesmo que a religião.

2. Demais. – Parece que a santidade implica a pureza; pois, como diz Dionísio, a santidade é a pureza isenta de toda mancha, perfeita e absolutamente imaculada. Ora, parece que a pureza é própria, sobretudo da temperança, que evita principalmente as torpezas corporais. Logo, pertencendo à religião à justiça, parece que a santidade não é o mesmo que a religião.

3. Demais. – Causas que se dividem por oposição não são idênticas. Ora, como já se determinou, a santidade entra na mesma divisão que a religião, numa certa enumeração das partes da justiça. Logo, a santidade não é o mesmo que a religião.

Mas, *em contrário*, diz o Evangelho: Sirvamo-lo em santidade e justiça. Ora, servir a Deus é próprio da religião, como já se estabeleceu. Logo, a religião não é o mesmo que a santidade.

SOLUÇÃO. – A santidade, por denominação, implica dois elementos. Um, a pureza, para significar a qual emprega-se o vocábulo grego ἁγιότης. – como quem diz – sem terra; O outro é a firmeza; por isso, entre os antigos, eram santas as cousas protegidas pelas leis, devendo assim não ser violadas. Donde o dizer-se ordenado (sancitum) o que é determinado por lei. Mas, entre os Latinos, o nome santo (sanctus) pode ser empregado para exprimir a pureza; significando então santo o que é, por assim dizer tinto de sangue, porque antigamente os que queriam purificar-se eram tintos com o sangue da vítima, como diz Isidoro.

E uma e outra significação convém em atribuir a santidade às cousas aplicadas ao culto divino; de modo que consideramos santos não só os homens, mas também o templo, os vasos e cousas semelhantes quando aplicadas a esse culto. – Pois, a pureza é necessária para que o espírito se aplique a Deus. Porque o espírito humano torna-se impuro quando imerge nas causas inferiores, assim como qualquer coisa se mancha misturando-se com o que é pior – por exemplo, o ouro, com o chumbo. Ora, é necessário a inteligência separar-se das causas inferiores para poder unir-se ao ser supremo. Por onde, o espírito não pode, sem a pureza, aplicar-se a Deus. Por isso diz a Escritura: Segui a paz com todos e a santidade, sem a qual ninguém verá a Deus. – Também a firmeza é necessária para a mente se aplicar a Deus; pois, esta se lhe aplica como ao último fim e ao princípio, que forçosamente são o que há de mais imóvel. Por isso dizia o Apóstolo: Eu estou certo que nem a morte, nem a vida me apartará do amor de Deus.

Assim, pois, chama-se santidade a aplicação que faz a mente do homem, de si mesmo e de seus atos, a Deus. Por onde, não difere da religião essencialmente, mas só racionalmente. Pois, a religião consiste em prestarmos a Deus a submissão devida, no que respeita em especial o seu culto, como, fazendo sacrifícios, oblações e cousas semelhantes. A santidade, por seu lado, consiste em referirmos a Deus não só tais cousas, mas também as obras das outras virtudes, ou dispendo-nos pelas boas obras ao culto divino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A santidade é por essência uma virtude especial e, esta luz, é de certo modo o mesmo que a religião. Pois, implica uma certa generalidade, ordenando, pelo

império, ao bem divino todos os atos de virtude. Assim como a "justiça legal considera-se uma virtude geral, enquanto ordena todos os atos de virtude para o bem comum".

RESPOSTA À SEGUNDA. – A temperança produz por certo a pureza, sem contudo implicar a santidade, por natureza, salvo se referir-se a Deus. Por isso da própria virgindade diz Agostinho: É honrada, não por ser virgindade, mas, por ser dedicada a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A santidade é distinta da religião por causa da diferença referida; não por diferir dela realmente, mas só racionalmente, como se disse.

Questão 82: Da devoção.

Em seguida devemos tratar dos atos de religião. E primeiro dos atos internos, que, conforme o que já dissemos, são os principais. Segundo, dos atos externos, que são secundários. Quanto aos atos internos de religião, são eles a devoção e a oração. Portanto, devemos tratar primeiro da devoção, Segundo, da oração.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a devoção é um ato especial.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a devoção não é um ato especial.

1. – Pois, parece que o pertencente ao modo dos outros atos não é um ato especial. Ora, parece que a devoção pertence ao modo dos outros atos, conforme ao lugar da Escritura: Ofereceu toda a multidão hóstias e louvores e holocaustos com um espírito cheio de devoção. Logo, a devoção não é um ato especial.

2. Demais. – Nenhum ato especial se inclui nos diversos gêneros de atos. Ora, a devoção se inclui nesses diversos gêneros, a saber, nos atos corpóreos e também nos espirituais. Assim, dizemos que alguém medita devotamente e devotamente genuflecte. Logo, a devoção não é um ato especial,

3. Demais. – Todo ato especial pertence à virtude, ou à potência apetitiva ou à cognoscitiva, Ora, a devoção a nenhuma delas é própria, como claramente o verá quem discorrer por todas as espécies de atos de uma e outra potência, espécies que já foram enumeradas. Logo, a devoção não é um ato especial.

Mas, *em contrário*, nós merecemos, pelos nossos atos, como foi estabelecido. Ora, a devoção (em uma razão especial de merecer. Logo, a devoção é um ato especial.

SOLUÇÃO. – Devoção deriva de devotar-se; por isso, chamam-se devotos os que de certo modo se devotam a Deus, submetendo-se-lhe totalmente. Donde vem. que, antigamente, entre os gentios, chamavam-se devotos os que por si mesmos se devotavam. à morte, aos ídolos, pela salvação dos seus exércitos, como o narra Tito Lívio a respeito dos dois Décios. Por onde, a devoção não é mais do que uma certa vontade de se dar prontamente ao que respeita o serviço de Deus. Donde o dizer a Escritura que a multidão dos filhos d'Israel ofereceram ao Senhor com prontíssima e afetuosa vontade as primícias. Ora, é manifesto que a vontade de fazer prontamente o que pertence ao serviço de Deus é um certo ato especial. Logo, a devoção é um ato especial da vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O motor imprime o modo ao movimento do móvel. Ora, a vontade move às outras potências da alma para os seus atos; e a vontade, como fim, move-se a si mesma à busca dos meios, como já estabelecemos. Por onde, sendo a devoção um ato da vontade do homem que se oferece a si mesmo para servir a Deus, que é o fim último, consequentemente ela impõe o modo aos atos humanos, quer sejam atos da vontade mesma relativamente aos meios, quer das outras potências, movidas pela vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A devoção se inclui nos diversos gêneros de atos, não como espécie desses gêneros, mas, como a moção do motor se inclui virtualmente nos movimentos dos móveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A devoção é um ato da parte apetitiva da alma e é um certo movimento da vontade, como se disse.

Art. 2 – Se a devoção é um ato de religião.

O segundo discute-se assim. – Parece que a devoção não é um ato de religião.

1. – Pois, a devoção, como se disse, consiste em nos darmos a Deus. Ora, isto se realiza, sobretudo pela caridade; pois, como diz Dionísio, o amor divino produz o êxtase, não consentindo que os amantes se pertençam a si mesmos, mas aos seres que amam, Logo, a devoção é mais um ato de caridade que de religião,

2. Demais. – A caridade tem precedência sobre a religião. Ora, parece que a devoção tem precedência sobre a caridade; pois, na Escritura, a caridade é simbolizada pelo fogo; e a devoção, pela gordura, que é a matéria do fogo. Logo, a devoção não é um ato de religião.

3. Demais. – Pela religião o homem se ordena só para Deus, como se disse. Ora, também há devoção para com os homens; assim, dizemos que uns têm devoção para com certos varões santos; e também, que os escravos são devotados aos seus senhores. E neste sentido Leão Papa diz que os Judeus, quase devotados às leis romanas, exclamaram: Não temos outro rei senão César. Logo, a devoção, não é ato de religião.

Mas, *em contrário*, devoção deriva de devotar se, como se disse. Ora, o voto é um ato de religião. Logo, também a devoção.

SOLUÇÃO. – Pela mesma virtude queremos fazer um certo ato e temos a vontade pronta para fazê-lo, porque ambos esses atos tem o mesmo objeto. Por isso diz o Filósofo: a justiça faz os homens quererem e praticarem atos justos. Ora, é manifesto que propriamente à religião pertence fazer o que respeita ao culto ou serviço divino, como do sobredito se colhe. Portanto também a ela pertence tornar-nos a vontade pronta para executar tais atos, o que é ser devoto. Por onde, é claro que a devoção é um ato de religião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade pertence imediatamente levar o homem a se dar a Deus, Entregando-se-lhe por espírito de união. Mas, o darmo-nos a Deus para certas obras do culto divino é imediatamente próprio da religião, e Imediatamente, da caridade, que é o princípio da religião.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A gordura corporal gera-se pelo calor natural, que digere, e conserva esse próprio calor, como sua nutrição. Semelhantemente, a caridade por um lado, causa a devoção tornando-nos prontos para servir aos amigos por amor; e por outro, nutre-se da devoção, assim como qualquer amizade conserva-se e aumenta pelo exercício dos atos de amizade e pelo meditar neles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A devoção que temos para com os santos de Deus, mortos ou vivos, não acabei neles, mas chega até Deus, pelo venerarmos nos seus ministros. Ora, a devoção que atribuímos aos escravos para com o senhor temporal é de outra natureza; assim como servir aos senhores temporais difere de servir a Deus.

Art. 3 – Se a contemplação ou meditação é causa da devoção.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a contemplação ou meditação não é a causa da devoção.

1. – Pois, nenhuma causa impede o seu efeito. Ora, as meditações subtis dos intelegíveis muitas vezes impedem a devoção. Logo, a contemplação ou meditação não é a causa da devoção.

2. Demais. – Se a contemplação fosse a causa própria e essencial da devoção, necessariamente a matéria da contemplação mais alta mais excitaria a devoção. Ora, é o contrário que vemos; pois, frequentemente excita maior devoção considerarmos a paixão de Cristo e os outros mistérios da sua humanidade, do que a grandeza divina. Logo, a contemplação não é a causa própria da devoção.

3. Demais. – Se a contemplação fosse a causa própria da devoção, por força, os mais aptos para a contemplação também se-lo-iam para a devoção. Ora, vemos o contrário: a devoção encontrar-se mais frequentemente em certos varões simples e no sexo feminino, a que contudo falta a contemplação. Logo, a contemplação não é a causa própria da devoção.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Na minha meditação se acendera fogo. Ora, o fogo espiritual causa a devoção. Logo, a meditação é a causa da devoção.

SOLUÇÃO. – A causa principal e extrínseca da devoção é Deus. E a propósito diz S. Ambrósio: Deus chama a quem quer e faz: religioso a quem quer; e se quisesse transformaria em devotos os indevotos Samaritanos. E quanto à causa intrínseca, por nossa parte, há de ser a meditação ou contemplação. Pois, como dissemos, a devoção é um certo ato da vontade que leva a nos darmos prontamente ao serviço de Deus. Ora, todo ato da vontade procede de alguma consideração, porque o bem inteligido é o objeto da vontade. Donde o dizer Agostinho, que a vontade nasce da inteligência. Portanto, a meditação é necessariamente a causa da devoção, por nos persuadir que devemos nos dar ao serviço divino.

E uma dupla consideração nos leva a pensar assim. – Uma se funda na divina bondade e nos seus benefícios, conforme aquilo da Escritura: Para mim me é bom unir-me a Deus e pôr no Senhor Deus a minha confiança. E esta consideração excita o amor, que é a causa próxima da devoção. – A outra deriva de refletimos nos nossos defeitos, que nos fazem precisar do auxílio de Deus, segundo a Escritura: Levantei os meus olhos aos montes, de donde me virá o socorro; o meu socorro vem do Senhor, que fez o céu e a terra. E esta consideração exclui a presunção que nos impede de nos sujeitar a Deus, confiando na nossa virtude própria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A consideração do que naturalmente excita em nós o amor de Deus, causa a devoção; ao passo que a impede a consideração de tudo o que não conduz a ela, mas, ao contrário, dela distrai o espírito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que respeita à divindade excita soberanamente o amor e, por consequência, a devoção, porque Deus deve ser amado sobre todas as coisas. Ora, por ser fraco é que o nosso espírito precisa de certos dados sensíveis conhecidos, para chegar ao amor, assim como precisa ser guiado para chegar ao conhecimento das coisas divinas. E entre eles o principal é a humanidade de Cristo, como diz o Prefácio do Natal: Para visivelmente que conhecendo visivelmente a Deus, sejamos arrebatados ao amor do invisível. Por isso, o que respeita à humanidade de Cristo excita soberanamente em nós a devoção, como que nos guiando, pois que a devoção consiste principalmente no que diz respeito à divindade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ciência e tudo o que implica a grandeza é ocasião de o homem confiar-se em si mesmo e não se dar portanto absolutamente a Deus. Donde vem que tais coisas, às vezes e ocasionalmente, impedem a devoção; ao passo que nos simples e nas mulheres abunda a devoção, compressora do orgulho. Porém, se submetermos a Deus perfeitamente a ciência e qualquer outra perfeição, isso mesmo aumentará a devoção.

Art. 4 – Se a alegria é efeito da devoção.

O quarto discute-se assim. – Parece que a alegria não é efeito da devoção.

1. – Pois, como se disse, a paixão de Cristo excita soberanamente a devoção. Ora, de a considerarmos resulta em nossa alma uma certa aflição, conforme àquilo da Escritura: Lembra-te da, minha pobreza, do absintio e do fel, que são próprios da paixão. E depois acrescenta: Eu me lembrarei muito bem disto e a minha alma se definhará dentro de mim. Logo, a alegria ou o gáudio não é efeito da devoção.

2. Demais. – A devoção consiste principalmente no sacrifício interior. Ora, a Escritura diz: Sacrifício; para Deus é o espírito atribulado. Logo, a aflição é, mais do que a alegria ou o gáudio, efeito da devoção.

3. Demais. – Gregório Nisseno diz: Assim como o riso procede da alegria, assim, as lágrimas e os gemidos são sinais de tristeza. Ora, a certos a devoção os leva a verter lágrimas. Logo, a alegria ou o gáudio não é efeito da devoção.

Mas, *em contrário*, uma coleta diz: Os que se mortificam com o jejum, por devoção, a esses também a devoção santa os alegrará.

SOLUÇÃO. – A devoção, essencial e principalmente, causa a alegria espiritual da alma; mas, por consequência e por acidente, causa a tristeza. Pois, dissemos que a devoção procede de uma dupla consideração. – Principalmente, procede da consideração da divina bondade; pois, esta consideração constitui quase o termo da vontade que se entrega a Deus. E dela resulta essencialmente o prazer, conforme aquilo da escritura: Lembrei-me de Deus e me deleitei. Mas, por acidente, essa consideração causa uma certa tristeza naqueles que ainda não gozam plenamente de Deus, segundo a Escritura: A minha alma está ardendo de sede por Deus, fonte viva. E a seguir acrescenta: As minhas lágrimas foram o meu pão, etc. Em segundo lugar, a devoção é causada, como dissemos, pela consideração dos nossos próprios defeitos; pois, esta constitui o termo de que nos afastamos pelo movimento da vontade devota, de modo que a vontade não se afirme independente, mas, sujeita a Deus. E esta consideração se comporta inversamente à primeira: pois, por si mesma é de natureza a causar a tristeza, porque nos faz revolver na mente os nossos próprios defeitos; mas, por acidente, isto é, pela esperança no socorro divino, causa a alegria. – E fica assim, claro que da devoção resulta, primária e essencialmente, o prazer, e, secundária e acidentalmente, a tristeza que conduz a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na meditação da paixão de Cristo há algo de contristador, a saber, os defeitos humanos, para delir os quais Cristo teve que sofrer. Mas também há o que nos alegra, a saber, a benignidade de Deus para conosco, que nos livrou de tão grandes males.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O espírito que, por um lado, sofre tribulação com os defeitos da vida presente, por outro se compraz na meditação da bondade divina e na esperança no divino auxílio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As lágrimas brotam não só da tristeza, mas também de uma certa ternura do afeto, sobretudo quando consideramos algo de deleitável que vai, contudo, de mistura com uma certa tristeza. Assim, costumam os homens chorar, movidos de piedoso afeto, quando recobram os filhos ou amigos caros, que julgavam perdidos. E deste modo é que as lágrimas brotam da devoção.

Questão 83: Da oração.

Em seguida devemos tratar da oração. E nesta questão discutem-se dezessete artigos:

Art. 1 – Se a oração é um ato de virtude apetitiva.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a oração é um ato de virtude apetitiva.

1. – Pois, a oração é para ser ouvida. Ora, é o desejo que é ouvido de Deus, segundo a Escritura: O Senhor ouviu o desejo dos pobres. Logo, a oração é um desejo. Ora, o desejo é um ato da virtude apetitiva. Portanto, também a oração.

2. Demais. – Dionísio diz: Antes de tudo é útil começar pela oração como a que nos dá e une a Deus. Ora, é a união, pertencente à potência apetitiva, que produz o amor. Logo, a oração pertence à potência apetitiva.

3. Demais. – O Filósofo diz que são duas as operações da parte inte1ectiva. A primeira é a inteligência dos indivisíveis, pela qual apreendemos a qualidade das cousas. A segunda, a composição e a divisão, pelas quais apreendemos o que é. A essas partes se acrescenta uma terceira, o raciocínio, que procede do conhecido para o desconhecido. Ora, a oração não se reduz a nenhuma dessas operações. Logo, não é ato da virtude intelectiva, mas, da apetitiva.

Mas, *em contrário*, diz Isidoro, que orar é o mesmo que dizer. Ora, dizer é ato próprio do intelecto. Logo, orar não é ato da potência apetitiva, mas, da intelectiva.

SOLUÇÃO. – Segundo Cassiodoro, oração significa como que razão vocal. Ora, a razão especulativa e a prática diferem em que aquela só apreende as cousas: e esta, não só as apreende, mas também as causa. Mas, de dois modos pode uma coisa ser causa de outra. De modo perfeito, quando impõe necessidade, o que se dá quando o efeito totalmente depende da ação da causa. De modo imperfeito, por simples disposição: isto é, quando o efeito não depende totalmente da ação da causa. Assim, pois, também a razão pode ser de dois modos; causa. De um, impondo necessidade; e deste modo compete-lhe não só imperar sobre as potências inferiores e os membros do corpo, mas também sobre os homens que lhe estão sujeitos, ordenando-lhes. De outro modo, influindo e de certa maneira dispondo; assim, quando pede lhe façam alguma coisa os que não lhe estão sujeitos, por serem iguais ou superiores. Ora, ambos esses modos de proceder, isto é, imperar e pedir ou deprecar implicam uma certa ordenação, por dispormos que uma coisa seja feita por meio de outra. O que portanto pertence à razão, a que é próprio ordenar; e por isso diz o Filósofo, que a razão nós exorta ao melhor. Ora, é neste sentido que agora tratamos da oração, enquanto implica uma certa deprecação ou petição, conforme às palavras de Agostinho dizendo, que a oração é um certo pedido; e às de Damasceno, ensinando que a oração consiste em pedirmos a Deus o que convém. Por onde é claro, que a oração, no caso vertente, é um ato de razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz-se que Deus ouve o desejo dos pobres, quer por ser o desejo a causa do pedido, sendo este de certo modo o intérprete daquele; quer para mostrar a rapidez da audição, pois, Deus já ouve o que ainda constitui um simples desejo dos pobres, antes de eles o formularem em oração, conforme àquilo da Escritura: E acontecerá que antes que eles bradem eu os escutarei.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como já dissemos, a vontade move a razão para os seus fins. Por onde, nada impede que, movido pela vontade, o ato da razão tenda para o fim da caridade, que é a união com

Deus. Ora, a oração tende para Deus, quase movida pela vontade da caridade, de dois modos. De um modo, quanto ao que é pedido, pois, o que principalmente devemos pedir na oração é a nossa união com Deus, segundo a Escritura: Uma só coisa pedi ao Senhor; esta tornarei a pedir: que habite eu na casa do Senhor todos os dias da minha vida. De outro, quanto ao que pede, que deve aproximar-se daquele a quem pede, ou localmente, tratando-se de um homem, ou espiritualmente, de Deus. Por onde, diz no mesmo lugar Dionísio, que quando invocamos a Deus nas nossas orações, achamo-nos presentes a ele, com o espírito descoberto. E, neste sentido também Damasceno diz que a oração é a ascensão do espírito para Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os três atos referidos pertencem à razão especulativa. Mas, ulteriormente, à razão prática pertence causar pelo império ou pela petição, como se disse.

Art. 2 – Se é conveniente orar.

O segundo discute-se assim. – Parece que não é conveniente orar.

1. – Pois, parece necessária a oração para darmos a conhecer as nossas necessidades aquele a quem pedimos. Ora, como diz a Escritura, vosso Pai sabe que tendes necessidade de todas estas cousas. Logo, não é conveniente orar a Deus.
2. Demais. – A oração dobra o espírito, a quem oramos, a fazer o que lhe pedimos. Ora, o espírito de Deus é imutável e inflexível, conforme aquilo da Escritura: Mas o triunfador em Israel não perdoará e nem se dobrará pelo arrependimento, Logo, não é conveniente orarmos a Deus.
3. Demais. – É mais liberal dar a quem não pede do que a quem pede; pois, no dizer de Seneca, nada compramos mais raro do que aquilo que compramos pedindo. Ora, Deus é liberalíssimo. Logo, não parece conveniente orarmos a Deus.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Importa orar sempre e não cessar de o fazer.

SOLUÇÃO. – A respeito da oração três erros se cometeram. – Uns, ensinando que as cousas humanas não são regidas pela divina providência, conseqüentemente concluíam que é vão orar e de qualquer modo prestar culto a Deus. E desses diz a Escritura: Dissestes: Vão é o que serve a Deus. – A segunda opinião ensina que todas as cousas, mesmo as humanas, realizam-se necessariamente, quer pela imutabilidade da divina providência, quer pela necessidade imposta pelas estrelas, quer ainda, pela conexão das cousas. E estes também excluem a utilidade da oração. – A terceira opinião é a dos que admitem serem as cousas humanas regidas pela providência divina e que não se produzem necessariamente; mas dizem também que a disposição da providência divina é variável e pode mudar-se pelas orações e pelo mais que pertence ao culto divino. – Ora, todas essas opiniões já foram refutadas no Primeiro Livro. Por onde, devemos fundar a utilidade da oração de modo que nem imponhamos necessidade às cousas humanas sujeitas à divina providência, nem julgemos mutável a disposição divina.

Para evidenciá-lo devemos considerar, que a divina providência não só dispõe a realização dos efeitos, mas também as causas que os produzirão e a ordem em que hão de produzir-se. Ora, entre as outras causas também os atos humanos o são, de certos efeitos. Onde, hão de os homens praticar certos atos, não, para com eles mudarem a disposição divina, mas para produzirem determinados efeitos, de acordo com a ordem estabelecida por Deus. E o mesmo se dá com as causas naturais, passando também coisa semelhante com a oração. Pois, não oramos para mudarmos a disposição divina, mas, para impetrarmos

o que Deus dispôs que se deveria cumprir pela oração; a saber, que os homens, pedindo, mereçam receber o que o Deus Onipotente determino—o, nos séculos eternos, haver de nos dar, como diz Gregório.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é necessário fazermos oração a Deus para lhe manifestarmos as nossas necessidades; mas, para que nós mesmos consideremos que, nelas, devemos recorrer ao auxílio divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como se disse, a nossa oração não visa mudar a disposição divina, mas obter, pelas nossas preces, o que Deus determinou.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus nos faz muitas cousas, mesmo sem lh'as pedirmos, pela sua liberalidade. Mas é para nossa utilidade que quer nos fazer outras, a nosso pedido; isto é, para termos confiança de recorrer a ele e o reconhecermos autor dos nossos bens. Donde o dizer Crisóstomo: Considera quanta felicidade te foi concedida, quanta glória atribuída: confabularmos com Deus mas nossas orações; entrarmos em colóquio com Cristo: pedir o que queres, o que desejas.

Art. 3 – Se a oração é um ato de religião.

O terceiro discute—se assim. – Parece que a oração não é um ato de religião.

1. — Pois, a religião, fazendo parte da justiça, tem na vontade o seu sujeito. Ora, a oração pertence à parte intellectiva, como dissemos. Logo, parece que a oração não é um ato de religião, mas, um dom do intellecto que nos faz elevar a mente para Deus.

2. Demais. — O ato de latria é imposto por uma necessidade de preceito. Ora, parece que a oração não é imposta por necessidade de preceito, mas procede meramente da vontade, pois, não é senão o pedido do que queremos. Logo, parece que a oração não é um ato de religião.

3. Demais. — Parece próprio da religião levar—nos a prestar mito e fazer cerimônias à natureza divina. Ora, a oração nada atribui a Deus, mas, antes, procura obter dele alguma causa. Logo, a oração não é um ato de religião.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Suba direito a minha oração como incenso na tua presença. Ao que diz a Glosa: Com essa figura a lei antiga queria significar que o incenso era oferecido como um odor suave ao Senhor. Ora, isto é próprio da religião. Logo, a oração é um ato de religião.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, à religião é próprio prestar honra e reverência a Deus. Portanto, a ela é próprio tudo aquilo por meio do que reverenciamos a Deus, Ora, pela oração reverenciamos a Deus, porque nos submetemos a ele e confessamos, orando, que dele precisamos como do Autor dos nossos bens. Por onde, é manifesto que a oração é um ato de religião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vontade move para os seus fins as outras potências da alma, como dissemos. Logo, a religião, que se funda na vontade, ordena os atos das outras potências para reverenciarem a Deus. Ora, dentre todas as potências da alma, o intellecto é mais alto e mais próximo da vontade. Por onde, depois da devoção, que pertence à vontade, a oração, que pertence à parte intellectiva, é o principal entre os atos de religião, pelo qual esta move o intellecto para Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É de preceito não só pedirmos o que desejamos, mas também desejar retamente. Ora, desejar inclui—se no preceito da caridade; ao passo que, pedir, no da religião, que o Evangelho estabelece como preceito, quando diz: Pedi e recebereis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Orando, o homem confia o seu espírito a Deus, a quem o sujeita em sinal ele reverência e de certo modo lh'o apresenta, como está claro pelo lugar citado de Dionísio. Por onde, assim como a mente humana tem preeminência sobre os membros exteriores ou corporais ou sobre as cousas externas, que se aplicam ao serviço de Deus, assim também a oração tem preeminência sobre os outros atos de religião.

Art. 4 – Se devemos orar só a Deus.

O quarto discute-se assim. – Parece que devemos orar só a Deus.

1. – Pois, a oração é, como se disse, um ato de religião. Ora, só a Deus devemos cultuar com o ato de religião. Logo, só a Deus devemos orar.

2. Demais. – Fazemos uma oração vã a quem não nó-la pode conhecer. Ora, só Deus pode conhecer a oração, quer por ela se exprimir quase sempre por um ato interno, que só Deus conhece, mais do que pela palavra, conforme aquilo do Apóstolo – Orarei com o espírito) creerei também com a mente; quer também porque, como diz Agostinho. não sabem os mortos, mesmo santos, o que fazem os vivos, mesmo se forem seus filhos. Logo, não devemos fazer oração senão a Deus.

3. Demais. – Se fazemos oração a certos santos, só o poderá ser por estarem eles unidos a Deus. Ora, certos, ainda vivendo neste mundo, ou estando no purgatório, estão muito unidos a Deus pela graça. Ora, a esses não fazemos oração. Logo, nem devemos fazê-la aos santos do Paraíso.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Chama, se há alguém que te responde e volta-te para alguns dos santos.

SOLUÇÃO. – De dois modos fazemos oração a alguém: para que esse mesmo a defira, ou para que obtenha de outrem o que queremos. Ora, do primeiro modo só a Deus oramos, porque todas as "nossas orações devem ordenar-se à consecução da graça e da glória, que só Deus dá, conforme aquilo da Escritura: O Senhor dará a graça e a glória. Mas, do segundo modo, fazemos oração aos santos anjos e aos homens. não para que, por meio deles, Deus conheça as nossas petições, mas para que, pelas preces e pelos méritos deles, as nossas orações surtam o seu efeito. Por isso, diz a Escritura, que subiu o fumo dos perfumes das orações dos santos da mão do anjo diante de Deus. O que também é claro pelo modo mesmo de orar da Igreja. Assim, pedimos à Santa Trindade que se compadeça de nós; mas, aos santos, quaisquer que sejam que orem por nós.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nas nossas orações só aqueles prestamos o culto da religião, de quem queremos obter o que pedimos; pois, desse modo, o proclamamos o Autor dos nossos bens. Mas, não, aos que pedimos como a intercessores nossos juntos de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os mortos, se lhes considerarmos a condição natural não conhecem o que se passa neste mundo e, sobretudo, os movimentos internos do coração. Mas aos bem-aventurados, como diz Gregório, se lhes manifesta no Verbo o que devem conhecer do que se passa conosco mesmo quanto aos movimentos internos do coração. E, sobretudo convém à excelência deles conhecerem os pedidos que lhes fazemos vocal ou mentalmente. Por onde, os pedidos que lhes dirigimos eles os conhecem pelos manifestar Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os que estão neste mundo ou no purgatório ainda não gozam da visão do Verbo para poderem conhecer o que pensamos ou dizemos. Por isso não lhes imploramos os sufrágios nas nossas orações; mas, enquanto vivos, pedimos-lhes, falando com eles.

Art. 5 – Se na oração devemos pedir alguma coisa determinada a Deus.

O quinto discute-se assim. – Parece que na oração não devemos pedir nada de determinado a Deus.

1. – Pois, como diz Damasceno, orar é pedir a Deus o que é conveniente. Por isso é ineficaz a oração em que pedimos o que não convém, conforme ao dito da Escritura: Pedis e não recebeis; e isto porque pedis mal. Ora, no dizer do Apóstolo, não sabemos o que havemos de pedir como convém. Logo, não devemos pedir nada de determinado em nossas orações.

2. Demais. – Quando pedimos a outrem uma coisa determinada, esforçamo-nos por inclinar-lhe a vontade a fazer o que queremos. Ora, não devemos pretender que Deus queira o que queremos; mas, antes, devemos querer o que Deus quer, como diz a Glosa aquilo da Escritura: Exultai, ó justos, no Senhor, Logo, não devemos pedir nada de determinado, a Deus, na oração.

3. Demais. Não devemos pedir o mal a Deus, pois, Ele nos convida ao bem. Ora, pedimos em vão a outrem o que este nos convida a aceitar. Logo, não devemos pedir nada de determinado, a Deus, na oração.

Mas, *em contrário*, O Senhor ensinou os discípulos a pedirem determinadamente as coisas nas petições da Oração Dominical.

SOLUÇÃO. – Como refere Valério Máximo, Sócrates julgava que não devíamos pedir aos deuses imortais senão que nos fizessem bem, porque, enfim, sabem o que a cada um nos é útil; ao passo que pedimos muitas vezes, com os nossos desejos, o que seria melhor não pedir. E essa opinião de certo modo é verdadeira, quanto ao que é susceptível de mau resultado, do que podemos usar mal e bem. Assim, as riquezas, que, como no mesmo lugar se diz, causaram a perdição de muitos; as honras, que arruinaram muitos; os reinos, cujos triunfos são muitas vezes considerados miseráveis; os esplêndidos casamentos que às vezes destroem totalmente as casas. Há, porém, bens de que o homem não pode usar mal, isto é, que não são susceptíveis de nenhum mau resultado. São os que nos tornam felizes e com os quais merecemos a felicidade. E que os santos nas suas orações pedem incondicionalmente, conforme aquilo da Escritura: Excita o teu poder e vem a fazer-nos salvos. E ainda: Guia-me pela vereda dos teus mandamentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora por nós mesmos não saibamos o que devemos pedir, contudo, o Espírito, como na mesmo lugar se nota, ajuda-nos a fraqueza, fazendo-nos pedir o que é reto, pela inspiração em nós de santos desejos. Donde o dito do Senhor, que os verdadeiros adoradores devem adorar em espírito e verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando, nas nossas orações, pedimos o necessário à salvação, conformamos a nossa vontade com a de Deus, da qual diz a Escritura, que quer que todos os homens se salvem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus nos convida ao bem de modo que o busquemos, não com passos do corpo, mas, com pios desejos e orações devotas.

Art. 6 – Se devemos pedir a Deus, nas nossas orações, bens temporais.

O sexto discute-se assim. – Parece que não devemos pedir a Deus nas nossas orações bens temporais.

1. – Pois, buscamos o que pedimos nas nossas orações. Ora, não devemos buscar as causas temporais, conforme à Escritura: Buscai primeiramente o reino de Deus e a sua justiça, e todas estas se vos

acrescentarão, isto é, os bens temporais, dos quais diz que não devemos buscar, mas se acrescentarão ao que buscamos.

2. Demais. – Ninguém pede senão aquilo de que tem solicitude. Ora, não elevemos ter solicitude com as coisas temporais, conforme o diz a Escritura: Não andeis cuidadosos da vossa vida, que comereis. Logo, não elevemos pedir bens temporais nas nossas orações.

3. Demais. – Pela oração a nossa mente deve elevar-se para Deus. Ora, pedindo os bens temporais, ela desce ao que lhe é inferior, contrariando assim o dito do Apóstolo: Não atendendo nós às causas que se vêem, mas sim às que não, se vêem; porque as causas visíveis são temporais, e as invisíveis são eternas. Logo, não devemos pedir a Deus nas nossas orações os bens temporais.

4. Demais. – Não devemos pedir a Deus senão o bem e o útil. Ora, às vezes, os bens temporais que possuímos, são nocivos, não só espiritualmente mas também temporalmente. Logo, não devemos pedir a Deus nas nossas orações.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Dá-me somente o que for necessário para viver.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, é lícito pedir nas orações o que é lícito desejar. Ora, é lícito desejar os bens temporais, não, por certo, principalmente, ele modo a constituirmos neles o nosso fim; mas, como uns adminículos, que nos ajudam a buscar a felicidade, isto é, sustentando com eles a vida do corpo e servindo-nos deles como de instrumentos para a prática da virtude, como também o diz o Filósofo. Por onde, podemos pedir nas nossas orações os bens temporais. E é o que ensina Agostinho: Quer razoavelmente os bens suficientes à vida quem não quer nuns do que eles; pois, não são desejáveis em si mesmos, mas, enquanto conservam a saúde do corpo e servem para mantermos o estado conveniente à nossa pessoa, de modo a não ser penosa para os outros a nossa convivência. Por onde, quando os temos, devemos orar para não os perdermos; e quando não os temos, para que os consigamos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não devemos buscar os bens temporais como bens primários, mas, como secundários. Por isso explica Agostinho: Quando a Escritura diz Devemos buscá-lo primeiro, isto é, o reino de Deus – que significar que devemos buscá-los, isto é, os bens temporais, em segundo lugar, não quanto ao tempo, mas, quanto à dignidade: o reino de Deus, como nosso bem; os bens temporais, como o que nos é necessário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é qualquer solicitude com os bens temporais que é proibido, mas, a supérflua e desordenada, como já estabelecemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando a nossa alma busca os bens temporais, para descansar neles, fica deprimida por eles. Mas, quando os busca em ordem à consecução da felicidade, longe de a deprimirem, é ela quem os eleva para o alto.

RESPOSTA À QUARTA. – Desde que não pedimos os bens temporais como se puséssemos neles o nosso fim, mas, ordenadamente a outros bens, pedimos a Deus que nô-los conceda com a intenção de que sirvam à nossa salvação.

Art. 7 – Se devemos orar pelos outros.

O sétimo discute-se assim. – Parece que não devemos orar pelos outros.

1. – Pois, nas nossas orações devemos repetir a forma que Deus estabeleceu. Ora, na Oração Dominical, pedimos por nós e não, pelos outros quando dizemos: O pão nosso de cada dia nos dai hoje, e coisas semelhantes. Logo, não elevemos orar pelos outros.

2. Demais. – A oração é feita para ser ouvida. Ora, uma das condições para a oração ser ouvida é que peçamos por nós. Por isso; àquilo da Escritura. – Se vós pedirdes a meu Pai alguma coisa em meu nome, ele vô-la há de dar – Agostinho diz: Cada um é ouvido em seu próprio proveito e não no dos outros; porque o Evangelho não diz de um modo geral há de dar, mas, vô-la há de dar. Logo, parece que não devemos orar pelos outros, mas, só por nós.

3. Demais. – Estamos proibidos de orar pelos outros, se forem maus, conforme àquilo da Escritura: Tu pois não rogues por este povo e não te me oponhas; porque te não escutarei. Ora, pelos bons não há necessidade de orar, porque são ouvidos quando oram em seu próprio favor. Logo, parece que não devemos orar pelos outros.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Orai uns pelos outros para serdes salvos.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, devemos pedir nas nossas orações o que devemos desejar. Ora, devemos desejar o bem, não só para nós, mas também para os outros; o que pertence ao amor, por natureza, que devemos ter para com os próximos, como do sobredito resulta. Por isso a caridade exige que oremos pelos outros. Onde o dizer Crisóstomo: A necessidade obriga a orarmos por nós; e a orar pelos outros a caridade fraterna nó-la exorta. Ora, perante Deus, é mais doce a oração que não se funda na necessidade, mas se inspira na caridade fraterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como nota Cipriano, não dizemos, Padre meu, mas nosso; nem, dá-me, mas dá-nos, porque O Mestre da unidade não quis que fizéssemos oração em particular, pedindo cada um só por si. Pois, quer que cada um ore por todos, como trouxe todas as almas numa só alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Foi posta como condição da oração que orássemos, por nós, não como necessária para merecermos o efeito dela, mas, como para assegurar-lhe a realização. Pois, pode acontecer às vezes, que a oração feita em benefício de outrem, mesmo se for pia, perseverante e pedir o que lhe respeita à salvação, não consiga o que pede, por causa de algum impedimento por parte daquele por quem oramos, conforme àquilo da Escritura: Ainda que Moisés e Samuel; se pusessem diante de mim, não está a minha alma com este povo. Nem por isso, contudo, deixará de ser meritória a oração para quem ora com caridade, conforme à Escritura; A minha oração dava voltas no meu seio. O que comenta a Glosa: isto é, embora não lhe aproveite, eu porém não ficarei frustrado da minha recompensa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Devemos orar, mesmo pelos pecadores, para que se convertam e pelos justos, para que perseverem e progridam. – Porém, os que oram não são ouvidos, em benefício de todos os pecadores, mas só de alguns. São-no quando se trata dos predestinados: mas não pelos prescitos à morte eterna. Assim como também a correção, com que corrigimos os nossos irmãos, produz o seu efeito, quanto aos predestinados e não, quanto aos reprovados, segundo àquilo da Escritura: Ninguém pode corrigir a quem Deus desprezou. E por isso diz ainda ela: O que sabe que seu irmão comete um pecado, que não é para morte, peça, e será dada vida ao tal, cujo pecado não é para morte. Ora, assim

como não devemos privar ninguém, enquanto viver, do benefício da correção, por não podermos distinguir os predestinados, dos reprovados, como diz Agostinho, assim também a ninguém devemos negar o sufrágio da oração. – E também devemos orar pelos justos por três razões. Primeiro, porque as preces de muitos são ouvidas mais facilmente. Por isso àquilo do Apóstolo – Que ajudeis com as vossas orações – comenta a Glosa: Com razão o Apóstolo pede aos seus inferiores, que orem por ele, pois, muitos pequenos, congregando-se numa só alma, tornam-se grandes; e é impossível a prece de muitos não conseguir o que, é claro, possa ser obtido. Segundo, porque sejam muitos os que deem graças a Deus pelos benefícios que faz aos justos e que redundam em utilidade de todos, como está claro no Apóstolo. Terceiro, para que os grandes não se ensoberbeçam, considerando que precisam dos sufrágios dos pequenos.

Art. 8 – Se devemos orar pelos inimigos.

O oitavo discute-se assim. – Parece que não devemos orar pelos nossos inimigos.

1. – Pois, como diz o Apóstolo, tudo quanto está escrito, para nosso ensino está escrito. Ora, na Sagrada Escritura fazem-se muitas imprecações contra os inimigos. Assim, num lugar se lê: Sejam confundidos e conturbados todos os meus inimigos; convertam-se e sejam cobertos de ignomínia num instante. Logo, também devemos orar, antes, contra os nossos inimigos, que em favor deles.

2. Demais. – A vingança que tiramos dos inimigos redundar-lhes em mal. Ora, os santos pedem vingança deles, como se lê na Escritura: Até quando dilatas tu vingar o nosso sangue dos que habitam sobre a terra? E por isso alegram-se com a vingança tirada dos ímpios: Alegrar-se-a o justo quando vir a vingança. Logo, não devemos orar pelos inimigos, mas antes contra eles.

3. Demais – Os nossos atos e as nossas orações não devem ser contrários. Ora, às vezes é lícito atacarmos os nossos inimigos, do contrário todas as guerras seriam ilícitas, o que vai contra o que já foi dito. Logo, não devemos orar pelos nossos inimigos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Orai pelos que vos perseguem e caluniam.

SOLUÇÃO. – Orar pelos outros é obra de caridade, como dissemos. Portanto, do mesmo modo por que estamos obrigados a amar os inimigos, desse mesmo elevemos orar por eles. Ora, como devemos amá-los, já o dissemos no tratado sobre a caridade; isto é, devemos amar-lhes a natureza e não a culpa. E que amá-los em geral, é de preceito, mas não o é em especial, senão como preparação da alma, isto é, para estarmos preparados a amá-las, mesmo em especial, e a ajudá-los em caso ele necessidade ou se nos pedirem perdão. Mas, amá-los em especial, absolutamente falando, e ajudá-los é obra de perfeição. Semelhantemente, é necessário que das orações, que fizermos geralmente pelos outros, não excluamos os inimigos. Mas é obra de perfeição orarmos particularmente por eles, e não de preceito, salvo nalgum caso especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As imprecações existentes na Sagrada Escritura podemos entendê-las em quatro sentidos. Primeiro, para significar que os profetas costumam, sob a forma de imprecações, predizer o futuro, como explica Agostinho. Segundo, para significar que Deus manda às vezes certos males temporais aos pecadores para corrigi-los. Terceiro, para se entenderem como feitas não contra os homens diretamente, mas, contra o reino do pecado, isto é, para que, pela correção dos homens, o pecado fique destruído. Quarto, como que conformando o que querem significar, com a justiça divina, que condena os que perseveram no pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, a vingança. dos mártires está em que seja destruído o reino do pecado, que, enquanto preponderava, causou-lhes tantos sofrimentos. Ou, pedem que sejam vingados, não vocal, mas racionalmente, assim como o sangue de Abel clamava da terra. E alegram-se, não com a vingança em si mesma, mas, com a divina justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É lícito atacarmos os inimigos para lhes impedirmos os pecados, o que redunde em benefício deles e dos outros. E assim também é lícito pedirmos, nas nossas orações, certos males temporais para, os inimigos, para que se corrijam. Por onde, a oração e as obras não serão contrárias.

Art. 9 – Se estão convenientemente assinaladas as sete petições da Oração Dominical.

O nono discute-se assim. – Parece que estão inconvenientemente assinaladas as sete petições da Oração Dominical.

1. – Pois, é vão pedirmos seja santificado o que sempre é santo. Ora, o nome de Deus sempre é santo, segundo a Escritura: É santo o seu nome. E também é sempiterno o seu reino, ainda segundo a Escritura: O teu reino, Senhor, é reino que se estende a todos os séculos. E enfim a vontade de Deus sempre se cumpre, conforme ao lugar seguinte: Toda a minha vontade se fará. Logo, é vão pedir que o nome de Deus seja santificado, que chegue o seu reino e que se lhe faça a vontade.

2. Demais. – Antes de evitarmos o mal devemos buscar o bem. Ora, parece inconveniente pedirmos que possamos praticar o bem, antes de pedirmos que evitemos o mal.

3. Demais. – Pedimos para que nos deem. Ora, o principal dom de Deus é o Espírito Santo e o que por medação dele nos é dado. Logo, parecem inconvenientemente formuladas petições, que não correspondem aos dons do Espírito Santo.

4. Demais. – Segundo Lucas, a Oração Dominical formula só cinco petições. Logo é supérfluo que, segundo Mateus, se formulem sete.

5. Demais. – É vão captar a benevolência de quem já com ela nos preveniu. Ora, Deus nos preveniu com a sua benevolência, conforme à Escritura: Deus nos amou primeiro. Logo, é supérfluo colocar. antes de todas as petições: Padre Nosso que estais nos céus, que parece ter o fim ele captar a benevolência.

Mas, *em contrário*, basta a autoridade de Cristo, que instituiu a Oração.

SOLUÇÃO. – A Oração Dominical é perfeitíssima, porque como diz Agostinho, se oramos reta e convenientemente, não podemos pedir senão o que está formulado na Oração Dominical. Pois, sendo a oração, de certo modo, o intérprete do nosso desejo, junto ele Deus, quando oramos só podemos pedir com retidão o que com retidão podemos desejar. Ora, na Oração Dominical, não só pedimos todas as coisas que podemos retamente desejar, mas, ainda, na ordem em que são desejáveis, De modo que essa Oração não só nos ensina a pedir, mas também manifesta todo o nosso afeto.

Ora, é claro que o objeto primário do nosso desejo é o fim e o secundário os meios. Mas o nosso fim é Deus, para o qual o nosso afeto tende duplamente: por lhe querermos a glória, e por querermos gozá-la. E desses dois modos, o primeiro pertence ao amor com que amamos a Deus em si mesmo; o segundo, ao com que nos amamos, em Deus. – Por isso, a primeira petição é assim formulada: Seja

santificado o teu nome, pela qual pedimos a glória de Deus. A segunda assim: Venha a nós o teu reino, pela qual pedimos que alcancemos a glória do seu reino.

Ora, ao fim supra referido um meio pode nos conduzir duplamente: por si mesmo e por acidente. Por si, quando é um bem útil para o fim. Mas, um meio pode ser útil para o fim de dois modos. – De um modo, direta e principalmente, conforme o mérito com que merecemos a felicidade, obedecendo a Deus. E por isso é que a Oração diz: Faça-se a tua vontade assim na terra como no céu. – De outro modo, instrumentalmente e como nos ajudando a merecer. E é isto o que visa a petição: O pão nosso de cada dia dá-nos hoje. Quer o entendamos do pão sacramental, cujo uso quotidiano nos alimenta, e no qual se compreendem os outros sacramentos; quer, do pão corporal, entendendo-se por pão tudo o necessário à nossa subsistência, como diz Agostinho. Pois, a Eucaristia é o sacramento principal assim como o pão é o alimento principal. Por isso, no Evangelho de Mateus está escrito supersubstantial – isto é. principal, como explica Jerônimo.

Acidentalmente nós nos ordenamos à felicidade, pela remoção dos obstáculos. Ora, há três obstáculos que nô-la impedem. – O primeiro é O pecado, que diretamente nos exclui do reino, conforme ao Apóstolo: Nem os fornicários, nem os idólatras, etc., hão de possuir o reino de Deus. E a isto se referem as expressões: Perdoei-nos os nossos pecados. – O segundo é a tentação, que nos impede obedecer à vontade divina. E a isto se referem as expressões: E não nos induzas em tentação, com que não pedimos para não sermos tentados, mas para não sermos vencidos pelas tentações, que é o sentido da expressão referida. – O terceiro são as penas desta vida, que lhe tiram a plenitude. E a isso se referem as expressões; Livra-nos do mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como ensina Agostinho, quando dizemos Santificado seja o teu nome – não o pedimos, como se não fosse santo o nome de Deus, mas, para que os homens o tenham como santo, o que constitui propagação da glória divina entre eles. E quando dizemos – Que o teu reino chegue não significa que Deus agora não reine, mas como o explica Agostinho, assim despertamos em nós o desejo de que esse reino chegue e nós mereçamos reinar nele. E enfim quando dizemos – Faça-se a tua vontade – isso na verdade significa – Sejam obedecidos os teus preceitos assim no céu como na terra, isto é assim pelos anjos como pelos homens. Por onde, essas três petições se realizarão na vida futura; e as outras quatro respeitam às necessidades da vida presente, como ensina Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sendo a oração intérprete dos nossos desejos, a ordem das petições não corresponde à da execução, mas à dos desejos ou da intenção, na qual vem o fim antes dos meios e a busca do bem, antes da remoção do mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Agostinho faz corresponder as sete petições aos dons e às beatitudes, dizendo o seguinte: Se o temor de Deus torna felizes os pobres de espírito, peçamos que, com um casto temor, o nome de Deus seja santificado entre os homens. Se a piedade torna felizes os humildes, peçamos que o seu reino chegue, para que nos humilhemos, nem lhe resistamos. Se a ciência torna felizes os que choram, oremos para que lhe seja feita a vontade, porque assim, não choraremos. Se a fortaleza torna felizes os que tem fome, peçamos que nos seja dado o pão nosso de cada dia. Se o conselho torna felizes os misericordiosos, perdoemos aos nossos devedores, para que nos sejam perdoadas as nossas dívidas. Se a inteligência torna felizes os limpos de coração, peçamos para não ter duplicidade de coração, buscando os bens temporais, causas de nossas tentações. Se a sabedoria torna felizes os pacíficos, que por isso serão chamados filhos de Deus, oremos para nos livrarmos do mal, pois essa libertação torna, por si mesmas, os livres filhos de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho, Lucas compreendeu, na Oração Dominical, não sete, mas, cinco petições. Pois, mostrando que a terceira é de certo modo a repetição das duas anteriores, ele a torna mais compreensível omitindo-a. Porque a vontade de Deus quer principalmente que lhe conheçamos a santidade e reinemos com ele. E à petição que Mateus colocou em último lugar – Livra-nos do mal Lucas não se lhe refere para que cada um saiba que se livra do mal, não sendo induzido em tentação.

RESPOSTA À QUINTA. – Não oramos a Deus para o dobrarmos às nossas vontades, mas para despertar em nós a confiança no pedido. O quer sobretudo, o realiza a consideração da caridade com que nos quer o nosso bem, e por isso dizemos, Padre Nosso. E a consideração da sua excelência, pela qual pode nos dar o bem que nos quer; donde o dizemos – Que estás no céu.

Art. 10 – Se orar é próprio da criatura racional.

O décimo discute-se assim. – Parece que orar não é próprio da criatura racional.

1. – Pois, a quem pertence pedir pertence receber. Ora, receber também convém às Pessoas incriadas, isto é, ao Filho e ao Espírito Santo. Logo, do mesmo modo lhes convém orar; pois, o Filho diz: Eu rogarei ao meu pai; e o Apóstolo afirma, do Espírito Santo: O Espírito ora por nós.

2. Demais. – Os anjos, sendo substâncias intelectuais, são superiores às racionais. Ora, eles oram; donde o dizer a Escritura: Adorei ao Senhor todos os seus anjos. Logo, orar não é próprio da criatura racional.

3. Demais. – A quem pertence orar também pertence invocar a Deus, o que, sobretudo fazemos quando oramos. Ora, os brutos podem invocar a Deus, conforme aquilo da Escritura: o que dá aos animais o alimento conveniente e aos filhinhos dos corvos que clamam a ele. Logo, orar não é próprio da criatura racional.

Mas, *em contrário*. – A oração é um ato de razão, como já se estabeleceu. Ora, a criatura racional é assim chamada por ter razão. Logo, orar é próprio da criatura racional.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito se colhe, a oração é um ato racional pelo qual pedimos alguma coisa a quem nos é superior; assim como o império é um ato pelo qual mandamos a um nosso inferior fazer alguma coisa. Portanto, propriamente deve orar quem é racional e pode fazer pedidos a um superior. Ora, nenhum ser é superior às Pessoas divinas; e quanto aos brutos, eles – não têm razão. Por onde, a oração não convém nem às Pessoas divinas nem aos brutos; mas é própria da criatura racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As Pessoas divinas convêm-lhes por natureza o receber; ao passo que orar é próprio de quem recebe por graça. Mas, dizemos que o Filho roga ou ora, levando em conta a natureza humana que assumiu e não, considerando-lhe a natureza divina. E quanto ao Espírito Santo, dizemos que pede porque nos faz pedir.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O intelecto e a razão não são em nós faculdades diversas, como na Primeira Parte ficou estabelecido; pois, diferem como o perfeito, do imperfeito. Por onde, às vezes, as criaturas intelectuais, que são os anjos, distinguem-se das – racionais; outras vezes compreendem-se nestas e, neste sentido, dizemos que orar é próprio da criatura racional.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dizemos que os filhotes dos corvos invocam a Deus, por causa do desejo natural, com que cada ser, a seu modo, deseja ser beneficiado pela bondade divina. Assim como

também dizemos que os brutos obedecem a Deus por causa do instinto natural com que são por ele movidos.

Art. 11 – Se os santos que estão na pátria oram por nós.

O undécimo discute-se assim. – Parece que os santos que estão na pátria não oram por nós.

1. – Pois, um ato nosso é mais meritório para nós do que para outrem. Ora, os santos que estão na pátria não merecem para si nem por si oram, porque já estão de posse do fim último. Logo, também não oram por nós.

2. Demais. – Os santos conformam perfeitamente a sua vontade com a de Deus, de modo a não quererem senão o que Deus quer. Ora, o que Deus quer sempre se cumpre. Logo, seria inútil os santos orarem por nós.

3. Demais. – Assim como os santos que estão na pátria são nos superiores, assim também os que estão no purgatório, porque já não podem pecar. Ora, os que estão no purgatório não oram por nós; ao contrário, oramos nós por eles. Logo, nem os santos que estão na pátria oram por nós.

4. Demais. – Se os santos que estão na pátria orassem por nós, seria mais eficaz a oração dos santos superiores. Logo, não deveríamos implorar o sufrágio das orações dos inferiores, mas só o dos superiores.

5. Demais. – A alma de Pedro não é Pedro. Logo, se a alma dos santos orasse por nós, quando se lhes separou do corpo, não deveríamos pedir a São Pedro, mas, à sua alma, que ore por nós. Ora, a Igreja faz o contrário. Portanto, os santos, ao menos antes da ressurreição, não oram por nós.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Este é Jeremias, profeta de Deus que ora muito pelo povo e por toda a santa cidade.

SOLUÇÃO. – Como diz Jerônimo, foi erro de Vigilância dizer que, enquanto vivemos, podemos orar mutuamente, uns pelos outros. Mas, depois de mortos a oração de uns pelos outros não será ouvida. Tanto mais que os mártires não conseguiram obter, apesar de o haverem pedido, que o seu sangue fosse vingado. Mas, isto é absolutamente falso, porque, como já dissemos, por causa da caridade é que oramos pelos outros. Ora, quanto mais perfeita for a caridade dos santos que estão na pátria, tanto mais eles oram por aqueles de nós, a quem a oração deles puder aproveitar. E quanto mais próximos estiverem de Deus tanto mais eficazes lhes são as orações. Pois, é da ordem divina, que a excelência dos superiores se difunda nos inferiores, como a claridade do sol, no ar. Por isso, o Apóstolo diz de Cristo: Chegando-se por ele mesmo a Deus para interceder por nós. Donde o comentar Jerônimo: Se os Apóstolos e os mártires quando ainda vivem neste mundo e devendo ter solicitude para consigo mesmos, podem orar pelos outros, quanto mais depois das coroas, das vitórias e dos triunfos!

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os santos, na pátria, sendo felizes, nada lhes falta da beatitude, senão a glória do corpo, para obter a qual, oram. Mas, oram por nós, a quem falta a última perfeição da beatitude. E as orações deles tem eficácia impetratória, em virtude dos seus méritos precedentes e da aceitação divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os santos obtêm o que Deus quer fazer para lhes atender às orações. E o podem por saberem que elas terão bom êxito, conforme à vontade de Deus,

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os do purgatório, embora superiores a nós pela impecabilidade são inferiores, contudo, pelas penas que sofrem. E, por isso, não se acham em condição de poderem orar, mas, antes, ele serem objetos das nossas orações.

RESPOSTA À QUARTA. – Deus quer que os seres superiores sirvam ele auxiliares aos inferiores. Por onde, importa implorarmos não só os santos superiores mas também os inferiores; do contrário devíamos implorar misericórdia só de Deus. Mas, acontece às vezes ser-nos mais eficaz implorar os santos inferiores, quer por o fazermos mais devotamente, ou por lhes querer Deus manifestar a santidade.

RESPOSTA À QUINTA. – Os santos, enquanto viviam, mereceram rogar por nós; por isso os invocamos pelos nomes que tinham neste mundo que também nos são mais conhecidos. E, além disso assim o fazemos, para protestarmos a nossa fé na ressurreição, como se lê na Escritura: Eu sou o Deus de Abraão, etc.

Art. 12 – Se a oração deve ser vocal.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que a oração não deve ser vocal.

1. – Pois, a oração, como já se disse, nós a fazemos principalmente a Deus. Ora, Deus conhece a linguagem do coração. Logo, é inútil lhe acrescentarmos a oração vocal.

2. Demais. – Pela oração a mente humana deve ascender para Deus, como se disse. Ora, as palavras, como tudo quanto é sensível; impedem a nossa contemplação ele se alçar até Deus. Logo, quando oramos não devemos usar de palavras.

3. Demais. Devemos fazer a nossa oração a Deus ocultamente, conforme àquilo da Escritura: Mas tu, quando orares, entra no teu aposento e, fechada a porta, ora a teu Pai em secreto. Ora, manifestamos a nossa oração pela palavra. Logo, a oração não deve ser vocal.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Com a minha voz clamei ao Senhor, com a minha voz fiz deprecação ao Senhor.

SOLUÇÃO. – Há duas formas de oração: a geral e a particular. – A geral é a feita a Deus pelos ministros e Igreja, em nome de todo o povo. Por isso é necessário seja conhecida de todo ele, por quem é proferido, o que só é possível se ela for vocal. Por isso a Igreja com razão estabeleceu que os seus ministros a pronunciem em voz alta para poder chegar ao conhecimento de todos. – A particular é a que cada um faz por si mesmo ou por outrem. E esta oração não tem necessidade de ser vocal.

Mas, fazemo-la, contudo vocalmente por três razões. – Primeiro, para despertar a devoção interior, que quando oramos nos eleva a mente para Deus. Pois, os sinais exteriores das palavras ou de quaisquer outros atos movem-nos, quando apreendidos, o espírito e por consequência, pela afeição. Por isso diz Agostinho: Com as palavras e outros sinais próprios para aumentar-nos os santos desejos, nós nos excitamos a nós mesmos mas fortemente. E é porque, nas nossas orações particulares, devemos usar de palavras e de sinais semelhantes, na medida em que forem úteis a nos excitarem a mente. Devemos abandoná-las, porém, se nô-la distraírem ou nos servirem de obstáculo, de qualquer modo seja. E tal é o caso de quem já tem o espírito suficientemente preparado à devoção, sem o auxílio desses sinais. Por isso dizia o Salmista : O meu coração te falou a ti: teu rosto hei-de buscar. E de Ana se lê, que falava no seu coração. – Segundo, usamos da oração vocal, quase Como paga de um dever, isto é, para servirmos a Deus com tudo que dele recebemos; não só com a mente, portanto, mas também com o corpo. O que,

sobretudo, o realiza a oração quando é satisfatória. Donde o dizer a Escritura: Tira—nos todas as nossas iniquidades; recebe este bem e nós te ofereceremos novilhos em sacrifício com os louvores dos nossos lábios. — Em terceiro lugar, fazemos oração vocal por uma como redundância da alma sobre o corpo, resultante de um afeto veemente, conforme à Escritura: Alegrou—se o meu coração, regoziou—se a minha língua.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não proferimos a oração vocal para manifestarmos algo de desconhecido a Deus, mas para que a nossa mente ou a de outros se eleve para ele.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Palavras sem nenhuma significação devota distraem—nos a mente e impedem—nos a devoção. Mas as que tem significação devota, despertam—nos o espírito, sobretudo quando pouco devoto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Crisóstomo, Deus nos proibi orarmos em público com a intenção de sermos vistos pelos outros. Por isso, quando assim oramos nada devemos fazer de insólito, que os outros notem, por exemplo, grita; para sermos ouvidos deles; bater espetaculosamente no peito ou abrir os braços. — Nem contudo, diz Agostinho, é mau sermos vistos pelos outros; mas, procedermos de modo que o sejamos.

Art. 13 – Se a oração tem necessidade de ser atenta.

O décimo terceiro discute—se assim. – Parece que a oração tem necessidade de ser atenta.

1. — Pois, diz a Escritura: Deus é espírito e em espírito e verdade é que devem adorar os que o adoram. Ora, não oramos com o espírito se a nossa oração não for atenta. Logo, a Oração tem necessidade de ser atenta.

2. Demais. — A oração é a elevação da nossa mente para Deus. Ora, quando ela não é atenta o nosso espírito não sobe até Deus. Logo, a oração tem necessidade de ser atenta.

3. Demais. — A oração, há—de necessariamente ser pura de qualquer pecado. Ora, não é sem pecado que, quando oramos, consentimos nas divagações da mente. Pois, seria fazer irrisão de Deus, como, se estivéssemos a falar com qualquer homem, não atendêssemos às palavras que vamos pronunciando. Por isso Basílio diz: Devemos implorar o auxílio divino, não remissivamente, ou deixando o espírito vagar de um lugar para outro; porque, assim, longe de obtermos o que pedimos ao contrário, irritamos a Deus. Logo, a oração tem necessidade de ser atenta.

Mas, *em contrário*, mesmo os varões santos, quando oram, padecem divagações da mente, conforme àquilo da Escritura: O meu coração me desamparou.

SOLUÇÃO. — A questão presente suscita—se sobretudo quando se trata da oração vocal. E a propósito convém saber que o necessário tem dupla acepção. Numa, significa o meio melhor conducente ao fim, e, neste sentido, é absolutamente necessário que a oração seja atenta. Noutra, significa a condição sem, a qual uma coisa não pode produzir o seu efeito.

Ora, são três os efeitos da oração. — O primeiro é comum a todos os atos informados pela caridade, que é merecer. E, para produzir este efeito, não é necessário que a atenção se mantenha durante toda a oração, porque esta permanece completamente meritória, em virtude da intenção inicial, o que se dá também com os demais atos meritórios. — O segundo efeito da oração, e que lhe é próprio, é impetrar. E para obtê—la basta também a primeira intenção, a que Deus principalmente atende. Pois, faltando ela, a

oração não é meritória nem impetrativa; porque, como diz Gregório, Deus não ouve a oração, quando quem ora o faz sem atenção. – O terceiro efeito da oração é o que ela atualmente produz, a saber, um como revigoração espiritual da mente. E, para isso, a oração tem necessidade de ser atenta. Por isso, diz o Apóstolo: Se eu orar com a língua, o meu entendimento fica sem fruto.

Mas, devemos saber que a oração vocal é susceptível de uma triplice atenção. Uma, quando atendemos às palavras, para não errarmos. A segunda, quando atendemos ao sentido delas. A terceira considera o fim da oração, que é Deus, e o objeto que ela tem em vista. Esta terceira forma de atenção é a mais necessária de todas, e todos podem tê-la, E às vezes, a intensidade, que nos leva o espírito para Deus, é tão forte, que nós nos esquecemos de tudo o mais, como diz Hugo de S. Vítor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ora em espírito e em verdade quem é levado à oração por inspiração do Espírito Santo, embora, por qualquer fraqueza, a mente se lhe ponha em seguida a divagar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mente humana, fraca por natureza, não pode manter-se por muito tempo nas alturas; pois, o pêso da sua debilidade arrasta a alma ao que lhe é inferior. Donde procede que quando, ao orarmos, a nossa mente se eleva a Deus, pela contemplação, subitamente entra a divagar, por fraqueza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem de propósito deixa o espírito divagar, quando ora, comete pecado e fica privado do fruto da oração. E é contra isso que diz Agostinho: Quando orais a Deus, cantando salmos e hinos, repassei no coração o que proferis com a boca. Ao contrário, a divagação não proposital ela mente não tolhe o fruto da oração. Por isso, diz Basílio: Se porém, enfraquecido pelo pecado, não pudes orar atentamente, coíbe-te das distrações quanto pudes e Deus te perdoará; pois, se não podes te manter na presença dele, não é por negligência, mas, por fragilidade.

Art. 14 – Se a oração deve ser diuturna.

O décimo quarto discute-se assim. – Parece que a oração não deve ser diuturna.

1. – Pois, diz o Evangelho: Quando orais, não faleis muito. Ora, quem ora prolongadamente há de falar muito, sobretudo se a oração for vocal. Logo, a oração não deve ser diuturna.

2. Demais. – A oração manifesta os nossos desejos. Ora, um desejo é tanto mais santo quanto mais se restringe a um só objeto, conforme àquilo da Escritura: Uma só causa pedi ao Senhor, esta tornarei a pedir. Logo, a oração será tanto mais aceita ele Deus, quanto mais breve for.

3. Demais. – É ilícito transgredirmos os limites prefixados por Deus, sobretudo quando se trata do culto divino, conforme o diz a Escritura: Notifica ao povo não suceda que, para ver o Senhor, queira passar os limites e pereça um grande número deles. Ora, Deus nos prefixou limites, para orar, quando instituiu a Oração Dominical, como está claro no Evangelho. Logo, não é lícito protrairmos as nossas orações além desses limites.

Mas, *em contrário*. Parece que devemos orar continuamente; pois, o Senhor o ordena: Importa orar sempre e não cessar de o fazer; e noutro lugar: Orai sem intermissão.

SOLUÇÃO. – Podemos encarar a oração à dupla luz: em si mesma e na sua causa.

A sua causa é o desejo da raridade, da qual ela deve proceder. O qual em nós há ele ser contínuo, atual ou virtualmente; pois, a virtude de tal desejo permanece em tudo o que fazemos por caridade, porque,

como diz o Apóstolo, elevemos fazer tudo para a glória de Deus. E, assim, a oração deve ser contínua. Donde o dizer Agostinho: Na fé, na esperança e na caridade, sempre oramos com a continuidade do nosso desejo.

Considerada em si mesma, porém, a oração não pode ser contínua, porque temos ele nos ocupar com outras obras. Mas, no mesmo lugar, Agostinho diz o seguinte: Rogamos a Deus por certos intervalos de horas e de tempos, para por meio desses sinais sensíveis, nos advertirmos a nós mesmos; darmos a conhecer a nós mesmos quanto progredimos nesse desejo e nos excitarmos a nós próprios, mais fortemente, a continuar no mesmo caminho. Ora, a quantidade de uma causa deve ser proporcionada ao fim, como a quantidade do remédio, à saúde. Por onde, convém à oração durar tanto quanto for útil para despertar o fervor do desejo interno. E quando exceder essa medida, de modo a não poder durar sem nos causar tédio, não devemos protraí-la. Por isso, nota Agostinho: Disse que os padres no Egito fazem orações frequentes, mas, brevíssimas e em forma de rápidas jaculatórias; a fim de que aquela contenção de espírito, que devemos manter com vigilância e é tão necessária a quem ora, não se desvança pela duração muito prolongada e nem se embote. E por aí também mostram suficientemente que, se não podemos forçar essa contenção quando ela não vinga perdurar, também não devemos interrompê-la inopinadamente, enquanto perdura. E se temos de proceder assim, em se tratando da nossa oração particular, relativamente à nossa contenção de espírito, o mesmo se há de fazer na oração em comum relativamente à devoção do povo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho diz: Orar longamente não consiste em pronunciar muitas palavras. Uma coisa é o multilóquio e outra o perdurar do afeto. Pois, do próprio Senhor foi escrito que pernoitou na oração e orou mais prolongadamente para nos dar o exemplo. E em seguida acrescenta: Que não haja na oração muitas palavras, mas oremos tanto quanto durar a nossa fervorosa contenção de espírito. Pois, orar usando de muitas palavras é fazer o necessário com palavras supérfluas. Porque, muitas vezes, esse ato nós o praticamos mais com gemidos de que com palavras.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A longura da oração não consiste em pedirmos muitas coisas mas, na continuidade do afeto, desejando um só objeto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Senhor não instituiu a Oração Dominical como uma obrigação para nós de só orarmos empregando os vocábulos que a compõem. Mas, para que a nossa intenção, ao orar, seja pedir a realização do que nela se contém, seja qual for o modo de a proferirmos ou de a meditarmos.

RESPOSTA À QUARTA. – Oramos continuamente, ou pela continuidade do desejo, como dissemos; ou por não deixarmos de orar nos tempos determinados; ou pelo efeito da oração, quer em nós mesmo, que, depois dela, continuamos mais devotos, quer em outrem, por exemplo, quando, pelos nossos benefícios, excitamo-los a orarem por nós, mesmo quando tivermos deixado de orar.

Art. 15 – Se a oração é meritória.

O décimo quinto discute-se assim. – Parece que a oração não é meritória.

1. – Pois, todo mérito procede da graça. Ora, a oração precede a graça, porque a mesma graça nós a impetramos na oração, conforme aquilo da Escritura: O vosso Pai celestial dará espírito bom aos que lhe o pedirem. Logo, a oração não é um ato meritório.

2. Demais. – Se a oração é meritória, parece que há de sê-la, sobretudo o que pede. Ora, isso nem sempre ela o merece, pois, muitas vezes, mesmo a oração dos santos não é ouvida; assim, Paulo não foi ouvido quando pedia para ficar livre do estímulo da carne. Logo, a oração não é um ato meritório.

3. Demais. – A oração funda-se principalmente na fé, conforme aquilo da Escritura: Mas peça com fé sem hesitação alguma. Ora, a fé não basta para merecer, como o demonstram os que a têm informe. Logo, a oração não é um ato meritório.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura: A minha oração dava voltas no meu seio. – diz a Glosa: Embora não lhes aproveitasse, contudo não fique frustrado na minha recompensa. Ora, recompensa só é devida ao mérito. Logo, a oração é por natureza meritória.

SOLUÇÃO. – Como se disse, a oração, além do efeito da consolação espiritual, que produz quando a fazemos, encerra uma dupla virtude, quanto ao efeito futuro, a saber, a de merecer e a de obter os favores divinos. – Assim, a oração, como qualquer outro ato de virtude, tem eficácia para merecer, por proceder radicalmente da caridade, da qual o objeto próprio é o bem eterno, cuja fruição merecemos. Ora, a oração procede da caridade mediante a religião, da qual é o ato, como se disse, mas, acompanhada de certas outras virtudes, a saber, a humildade e a fé, exige das pela bondade da oração. Ora, da religião é próprio oferecer a Deus a oração; à caridade. desejar aquilo cuja realização a oração pede: e a fé é necessária, relativamente a Deus, a quem oramos. isto é, devemos crer que podemos obter dele o que pedimos. Quanto à humildade, ela é necessária por parte de quem pede, que reconhece as suas necessidades. E finalmente, é necessária a devoção: mas, esta pertence à religião, cujo primeiro ato é necessário para a obtenção de todos os outros, como dissemos. – A eficácia para obter o que pede, a oração a tira da graça de Deus, a quem oramos e que nos exorta a orar. Por isso diz Agostinho: Não nos exortaria a pedir se não quisesse dar. E Crisóstomo: Não nega nunca os seus benefícios a quem ora, aquele que nos anima com o seu amor para não desfalecermos nas nossas orações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A oração não é meritória, sem a graça santificante, corno não o é qualquer outro ato virtuoso. E contudo, também a oração que pede a graça santificante procede de outra graça, como de um dom gratuito, pois, já o orar é um dom de Deus, no dizer ele Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Às vezes o mérito da oração respeita principalmente a uma coisa diferente daquilo que pedimos. Pois, o mérito principalmente se ordena à felicidade; ao passo que o pedido na oração visa diretamente às vezes outras coisas. Por onde, se o que para nós pedimos não nós é útil para a felicidade, não o merecemos: mas, às vezes, pedindo-o, e desejando-o, perdemos o mérito; por exemplo, se pedimos a Deus a realização de um desejo pecaminoso, o que não é orar piedosamente. Outras vezes, porém, o pedido não é necessário à salvação nem manifestamente contrário a ela; e então, embora possamos pela oração merecer a vida eterna, não merecemos, contudo obter o que pedimos. Por isso diz Agostinho: Quando suplicamos fielmente a Deus pelas necessidades desta vida somos ouvidos misericordiosamente umas vezes, e outras, não. Pois, o que é útil ao doente o médico o sabe melhor que ele. Por isso Paulo não foi ouvido quando pedia para ficar livre do estímulo da carne; porque não lh'o convinha. Se porém o que pedimos nos for útil à felicidade e for de necessidade para a nossa salvação, nós merecemos, não só orando, mas também praticando outras boas obras. E então sem dúvida recebemos o que pedimos, mas, quando o devemos receber; pois, certas causas não nos são negadas, mas, diferidas, para nos serem dadas em tempo oportuno; como diz Agostinho. O que, porém poderemos não obter se não perseverarmos na oração. E por isso diz Basílio: Se às vezes pedes e não recebes, é que pediste mal – ou com infidelidade, ou com leviandade, ou o que não te convinha, ou porque deixaste de pedir. Ora, como ninguém pode, pelos seus próprios méritos, merecer a vida eterna

para outrem, como dissemos também não lhe pode, por consequência nunca merecer, do modo sobredito, o que respeita a tal vida. E por isso nem sempre é ouvido quem ora por outrem, como dissemos. Por onde, estabelecem-se quatro condições; e, quando concorrem, obtemos o que pedimos: pedirmos por nós mesmos, pedir causas necessárias à salvação, pia e perseverantemente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A oração se funda principalmente na fé, não quanto à eficácia no merecer, porque, então, é na caridade que ela principalmente se funda; mas, quanto à eficácia para obter, pois, pela fé sabemos que Deus tem onipotência e misericórdia, das quais a oração obtém o que pede.

Art. 16 – Se os pecadores obtêm de Deus o que lhe pedem nas suas orações.

O décimo sexto discute-se assim. – Parece que os pecadores nada obtêm do que pedem a Deus nas suas orações.

1. – Pois, diz a Escritura: Sabemos que Deus não ouve a pecadores; o que concorda com outro lugar: Daquele que desvia os seus ouvidos para não ouvir a lei, a mesma oração será execrável. Ora, a oração execrável nada alcança de Deus, logo, os pecadores nada obtêm de Deus.

2. Demais. – Os justos obtêm de Deus o que merecem, como já se estabeleceu. Ora, os pecadores nada podem merecer, por carecerem, tanto da graça, como da caridade, que é a virtude da piedade, segundo a Glosa àquilo do Apóstolo – Tendo por certo uma aparência de piedade, porém negando a virtude dela. E portanto não oram piamente, que é condição necessária para a oração ser eficaz, como se estabeleceu. Logo, os pecadores nada obtêm do que pedem nas suas orações.

3. Demais. – Crisóstomo diz: O Padre não ouve de boa vontade a oração que o Filho não ensinou. Ora, a Oração que Cristo ensinou diz: Perdoei-nos as nossas dívidas assim como nós perdoamos aos nossos devedores – o que os pecadores não fazem. Logo, ou mentem se o dizem, e não são nesse caso dignos de serem ouvidos; ou, se não o dizem, não são ouvidos, por não observarem a forma de orar que Deus instituiu.

Mas, *em contrário*. Agostinho: Se Deus não ouvisse os pecadores, em vão teria orado o publicano – Senhor, sede propício a mim pecador. E Crisóstomo: Todo aquele que pede recebe, isto é, quer seja justo, quer pecador.

SOLUÇÃO. – Duas coisas devemos considerar no pecador: a natureza, que Deus ama; e a culpa, que ele odeia. Quando, portanto o pecador pede alguma coisa, na sua oração, enquanto pecador, isto é, movido pelo desejo do pecado, Deus não o ouve com misericórdia. Mas, às vezes, ouve-o por vingança, deixando-o precipitar-se mais profundamente no seu pecado: pois, como ensina Agostinho, certas coisas Deus as nega, quando propício, que concede quando irado. Mas, Deus ouve a oração do pecador, quando ela procede do bom desejo da natureza. Não na ouve porém por justiça, porque tal não merece o pecador: mas, por pura misericórdia, se contudo ele observar as quatro condições preestabelecidas, isto é, pedir por si, pedir o necessário à salvação, pia e perseverantemente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Agostinho, as palavras referidas são de um cego ainda não ungido, isto é, ainda não perfeitamente iluminado. Por isso não foi ratificada. – Embora possa verificar-se, se a entendermos do pecador, como tal. Sendo desse modo que também a oração, dele é chamada execrável,

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pecador não pode orar piamente, no sentido em que sua oração seja informada pelo hábito da virtude. Mas, ela pode ser pia por pedir o que pertence à piedade; como também quem não possui o hábito da justiça pode querer coisas das listas, conforme do sobredito resulta, E embora a sua oração não seja meritória. pode contudo alcançar o que pede, por se fundar o mérito na justiça; ao passo que a obtenção do que pedimos se funda na graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como já dissemos, a Oração Dominical é recitada em nome da Igreja universal. Por onde, quem a reza, não querendo perdoar os pecados do próximo, não mente, embora não seja verdade o que diz, em seu próprio nome: porque o é em nome da Igreja. Mas como se coloca assim, merecidamente, fora dela, fica também privado do fruto da oração. Mas, às vezes, certos pecadores estão dispostos a perdoar aos seus devedores: e por isso são ouvidos nas suas orações, conforme ao dito da Escritura: Perdoei ao teu próximo o mal que te fez e então, deprecando tu, ser-te-ão perdoados os teus pecados.

Art. 17 – Se as consideram convenientemente como partes da oração: a obsecração, as orações, a postulação e a ação de graças.

O décimo sétimo discute-se assim. – Parece que inconvenientemente se consideram como partes da oração: a obsecração, a postulação, as orações e a ação de graças.

1. – Pois parece que a obsecração é uma como adjuração. Ora, diz Orígenes, o varão que quiser viver segundo o Evangelho, não deve adjurar a outrem; porquanto, se não é lícito jurar, muito menos adjurar, Logo, é inconvenientemente considerada a obsecração como uma parte da oração.

2. Demais. – A Oração, segundo Damasceno, consiste em pedirmos a Deus o que convém. Logo, é inconveniente que as orações se oponham, numa mesma divisão, à postulação.

3. Demais. – A ação de graças diz respeito ao passado; e as outras partes nomeadas, ao futuro. Ora, o passado vem antes do futuro. Logo, é inconveniente enumerar a ação de graças depois das outras partes.

Mas, *em contrário*, a autoridade do Apóstolo.

SOLUÇÃO. – Três condições exige a oração. – A primeira é nos achegarmos a Deus; e isso significa a palavra oração, pois, é a ascensão do intelecto para Deus. – A segunda é a petição, expressa pelo nome de postulação; quer a petição tenha um objeto determinado, chamando-lhe certos e propriamente, nesse caso, postulação; quer o tenha indeterminado, como quando pedimos que Deus nos ajude ao que chamam suplicação; que consiste em só expormos um fato, conforme aquilo da Escritura – Eis aí está enfermo aquele que tu amas ao que chamam insinuação. – A terceira é a razão de obtermos o que pedimos, considerada relativamente a Deus ou a quem pede. Relativamente a Deus, é a sua santidade fundados na qual pedimos que nos ouça, segundo a Escritura: Por amor de ti mesmo inclina, Deus meu, o teu ouvido. E a isto pertence a obsecração, que é uma conjuração em nome das coisas sagradas, como quando dizemos: Pela tua natividade, livra-nos, Senhor. Quanto a quem pede, a razão de ser ouvido é a ação de graças; pois, como diz uma coleta, dando. graças pelos benefícios recebidos, merecemos recebê-los ainda maiores.

Por isso, comenta a Glosa: na missa a obsecração precede à consagração, comemorando-se nesta última, certos mistérios sagrados; as orações se dizem na própria consagração, quando principalmente o espírito deve elevar-se para Deus; a postulação se faz nas petições seguintes; a ação de graças, no fim.

Mas também em várias coletas da Igreja esses quatro atos aparecem reunidos. Assim, quando a coleta da Trindade diz: Deus onipotente e sempiterno, isso significa a elevação da mente para Deus; a ação de graças é quando reza: que deste aos teus servos, etc.; a postulação está nas palavras: concede-nos, pedimos etc. e ao fim vem a obsecração: por nosso Senhor, etc.

Porém, nas Conferências dos Padres se diz: A obsecração consiste na imploração pelos nossos pecados; a oração, quando fazemos um oferecimento a Deus; a postulação, quando pedimos pelos outros, etc. Mas é melhor a primeira explicação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A obsecração não é uma adjuração para compelir; o que é proibido; mas, para implorar misericórdia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A oração, tomada em sentido geral, inclui todas as outras divisões aqui referidas. Mas, quando, na classificação, se opõe a essas divisões, consiste propriamente em elevarmos o nosso espírito para Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando se trata de coisas diversas, o pretérito precede o futuro; mas, quando se trata de uma só e mesma coisa, o futuro vem antes do pretérito. Por onde, a ação de graças pelos benefícios já recebidos precede o pedido de outros. Mas, se se trata de um mesmo benefício, primeiro o pedimos, para depois, quando já o tivermos recebido, darmos as ações de graças. Quanto à postulação, ela é precedida pela oração, que nos faz aproximar de Deus, a quem pedimos. Mas, a obsecração precede à oração, porque é considerando a divina bondade que ousamos nos aproximar dela.

Questão 84: Da adoração.

Em seguida devemos tratar dos atos externos de latría, E primeiro, da adoração, pela qual fazemos o nosso corpo venerar a Deus. Segundo, daqueles atos pelos quais oferecemos a Deus as coisas externas. Terceiro, dos atos pelos quais usamos do que pertence a Deus.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 – Se a adoração é ato de latría ou de religião.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a adoração não é um ato de latría ou de religião.

1. – Pois, o culto da religião só a Deus é devido. Ora, a adoração nem só a Deus é devida; assim, lemos na Escritura que Abraão adorou os anjos, e que o profeta Natan, chegado à presença do rei David, adorou-o prostando-se em terra. Logo, a adoração não é um ato de religião.

2. Demais. – O culto da religião é devido a Deus, por termos nele a nossa felicidade, como está claro em Agostinho. Ora, a adoração é-lhe devida por causa da sua majestade; pois aquilo da Escritura – Adorai ao Senhor no átrio do seu santo tabernáculo – diz a Glosa: Desses átrios passa-se para o átrio em que a majestade é adorada. Logo, a adoração não é um ato de latría.

3. Demais. – Um mesmo culto de religião é devido às três Pessoas. Ora, não as adoramos com um mesmo ato de adoração, mas, genuflectimos ao invocar cada uma delas. Logo, a adoração não é um ato de latría.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Ao Senhor teu Deus adorarás e a ele só servirás.

SOLUÇÃO. – A adoração tem por fim reverenciar a quem é objeto dela. Ora, é manifesto, pelo que já foi dito, que é próprio da religião prestar reverência a Deus. Logo, a adoração que tributamos a Deus é um ato de religião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Devemos reverenciar a Deus por causa da sua excelência, que ele comunica a certas criaturas, não no mesmo grau em que a tem, mas, por participação. E assim, a veneração, que tributamos a Deus, e que constitui a latría, não é a mesma com que veneramos a certas criaturas excelentes, e que constitui a *dulia*, da qual mais adiante trataremos. E como o que fazemos exteriormente é sinal da reverência interior, praticamos certos atos externos para reverenciar a criaturas excelentes, entre os quais o mais elevado é a adoração, mas há um que só a Deus tributamos e é o sacrifício. Por isso diz Agostinho: Muito do que é próprio, ao culto divino foi transformado em honras humanas, quer por baixa profunda, quer por perniciosa adulação. Entretanto não cessam de ser homens aqueles a quem se tributam as honras, o respeito religioso e mesmo a adoração. Mas, que homem jamais sacrificou senão aquele que sabe e crê que é Deus e o tem como tal? Portanto, para prestar reverência devida a uma criatura excelente, é que Natan adorou a David. Mas Mardequeu não quis adorar a Ananias, prestando-lhe a reverência devida a Deus, temendo, como diz a Escritura, trasladar para um homem a honra de Deus. E semelhantemente, Abraão adorou os anjos restando-lhes a reverência, como a criaturas excelentes, que são: e também Josué o fez como se lê na Escritura. Embora possamos interpretar, que adoraram com adoração de latría a Deus, que aparecia e falava sob a figura do anjo. Mas João foi proibido de adorar um anjo, tributando-lhe a reverência devida a Deus. Quer para ficar patenteada a dignidade a que, pelos méritos de Cristo, o homem subiu, equiparando-se aos anjos, sendo por isso que a Escritura acrescenta – eu servo sou contigo e com teus irmãos: quer também para não dar ocasião à idolatria, e, por isso junta – adora a Deus.

RESPOSTAS À SEGUNDA. – Na majestade se incluem todas as excelências de Deus, causa de termos nele, como sumo bem, a nossa felicidade.

RESPOSTAS À TERCEIRA. – Como as três Pessoas tem a mesma excelência, é-lhes devida a mesma honra e referência e por consequência, a mesma adoração. E é isso o que nos quer significar a Escritura ao dizer que Abraão, adorando um dos três varões que lhe apareceram, falou nestes termos: Senhor, se eu achei graça, etc. E quanto à tríplice genuflexão, ela significa a trindade das Pessoas e não a diversidade da adoração.

Art. 2 – Se a adoração implica atos corpóreos.

O segundo discute-se assim. – Parece que a adoração não implica atos corpóreos.

1. – Pois, diz a Escritura: Os verdadeiros adoradores hão-de adorar o Pai em espírito e verdade. Ora, o que fazemos com o espírito não implica atos corpóreos. Logo, a adoração não implica nenhum ato corpóreo.

2. Demais. – O nome de adoração vem de oração. Ora, esta consiste principalmente em atos interiores, conforme aquilo do Apóstolo: Orarei com o espírito, orarei também com a mente. Logo, a oração implica sobretudo atos espirituais.

3. Demais. – Os atos corpóreos pertencem ao conhecimento sensível. Ora, não atingimos a Deus pelos sentidos do corpo, mas, pela percepção mental. Logo, a adoração não implica atos corpóreos.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura – Não as adorarás nem lhes darás culto – diz a Glosa: Nem lhes darás culto com o afeto nem adoração com o corpo.

SOLUÇÃO. – Como diz Damasceno, sendo compostos de duas naturezas, a intelectual e a sensível, devemos tributar a Deus dupla adoração, a saber, a espiritual, consistente na devoção interior da mente; e a corporal, uma humildade externa do corpo. Ora, sendo em todos os atos de latria, o exterior referente ao interior, como ao mais principal, por isso, fazemos a adoração exterior visando o interior. De modo que, pelas mostras de humildade, que corporalmente damos, despertemos o afeto que nos leva a nos sujeitarmos a Deus. Pois, é-nos conatural partir elo sensível para chegar ao inteligível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Também a adoração corporal se torna espiritual, por proceder desta e se lhe ordenar a ela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a oração existe primordialmente no espírito e, depois, exprime-se por palavras, como dissemos, assim também a adoração consiste principalmente na reverência interna a Deus: e secundariamente em certos sinais corpóreos de humildade. Assim, genuflectarmos para significarmos a nossa fraqueza em face de Deus: e nos prosternamos como para confessar que, de nós mesmos, nada somos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora pelos sentidos não possamos atingir a Deus, contudo, os sinais sensíveis despertam a nossa mente fazendo-a tender para ele.

Art. 3 – Se a adoração exige lugar determinado.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a adoração não exige nenhum lugar determinado.

1. – Pois, diz a Escritura: É chegada a hora em que vós não adorareis o Pai nem neste monte nem em Jerusalém. Ora, o mesmo se pode dizer de qualquer outro lugar. Logo, não é necessário nenhum lugar determinado, para adorarmos.

2. Demais. – A adoração exterior se ordena à interior. Ora, a adoração interior nós a fazemos a Deus, enquanto existente em toda parte. Logo, a exterior não exige nenhum lugar determinado.

3. Demais. O mesmo Deus é adorado no Antigo e em o Novo Testamento. Ora, no Antigo, a adoração, os Judeus a faziam voltados para o ocidente, pois a porta do tabernáculo estava voltada para o oriente, como se vê na Escritura. Logo, pela mesma razão devemos adorá-lo agora voltados para o ocidente, desde que a adoração exige um lugar determinado.

Mas, *em contrário*, o Evangelho, referindo-se a um outro lugar da Escritura: A minha casa é casa de oração.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o principal na adoração é a devoção interior da mente; secundário é o que respeita aos sinais corporais externos. Ora, interiormente o nosso espírito apreende a Deus como não circunscrito em nenhum lugar; ao contrário, os sinais corpóreos necessariamente se realizam em lugar e situação determinados. Por onde, de maneira principal, a adoração não exige nenhuma determinação de lugar, como lhe sendo necessário, mas só por uma certa conveniência, como se dá com outros sinais corpóreos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor, com as palavras citadas, prenuncia a cessação da adoração, tanto relativamente ao rito dos judeus, que adoravam em Jerusalém, como ao dos Samaritanos, que adoravam no monte Garizim. Pois, um e outro rito cessaram com o advento da verdade espiritual do Evangelho, pelo qual em todo lugar se sacrifica a Deus, como diz a Escritura.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Escolhemos um lugar determinado para orar, não por causa de Deus, como se para o adorarmos tivesse necessidade de ser encerrado num lugar; mas por causa dele nós, que adoramos, E isto por tríplice razão. A primeira, pela consagração do lugar, que nos leva, quando oramos, a uma devoção especial, de modo que sejamos melhor ouvidos, como se lê na Escritura a respeito ela adoração ele Salomão. A segunda, por causa dos mistérios sagrados e dos outros sinais de santidade que ele encerra. A terceira, por causa do grande concurso dos que adoram, conforme aquilo do Evangelho: Onde se acham dois ou três congregados em meu nome, aí estou eu no meio deles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por uma certa conveniência é que adoramos voltados para o oriente. Primeiro, como um indício da divina majestade, que se nos manifesta no movimento do céu, procedente do oriente. Segundo, por causa do paraíso, como se quisessemos voltar para ele, colocado que está no oriente, conforme à Escritura, segundo a letra dos Setenta. Terceiro, por causa de Cristo, que é a luz do mundo e se chama Oriente; e que sobe sobre todos os céus para a parte do oriente; e também é esperado como havendo de vir do Oriente, conforme ao Evangelho: Do modo que um relâmpago sai do oriente e se mostra até o ocidente, assim há-de ser também a vinda do Filho do homem.

Questão 85: Dos sacrifícios.

Em seguida devemos tratar dos atos pelos quais oferecemos a Deus certas coisas exteriores.

Sobre os quais há duas considerações a fazer.

Primeiro, sobre as coisas que os fiéis dão a Deus.

Segundo, dos votos pelos quais certas Ihes são prometidas. Na primeira questão devemos tratar dos sacrifícios, das oblações, das primícias e dízimos.

Sobre os sacrifícios discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se oferecer sacrifício a Deus é exigido pela lei da natureza.

O primeiro discute-se assim. – Parece que oferecer sacrifício a Deus não é exigido pela lei natural.

1. – Pois o que é de direito natural é comum a todos os homens. Ora, isto não se dá com os sacrifícios; assim, de certos, como Melquisedeque, lemos na Escritura que ofereceram sacrifício de pão e vinho; e de certos outros, que ofereceram sacrifícios de animais. Logo, oferecer sacrifícios não é de direito natural.

2. Demais. – Todos os justos observaram as prescrições do direito natural. Ora, não lemos na Escritura que Isaac oferecesse sacrifício; nem Adão, do qual entretanto diz que a sabedoria o tirou do seu pecado. Logo, oferecer sacrifício não é de direito natural.

3. Demais. – Agostinho diz, que os sacrifícios são oferecidos para significarem alguma coisa. Ora, as palavras que são os principais dentre os sinais, como o mesmo autor o diz não tem significação natural, mas, convencional, segundo o Filósofo. Logo, os sacrifícios não são ele direito natural.

Mas, *em contrário*, em todas as idades e entre todas as nações sempre se ofereceram sacrifícios. Ora, o que existe entre todos os homens é natural. Logo, oferecer sacrifícios é de direito natural.

SOLUÇÃO. – A razão natural dita que devemos obedecer a um superior por causa das deficiências que trazemos em nós, e que nos impõem a necessidade de sermos ajudados e dirigidos por ele. E qualquer que ele seja, todos Ihe dão o nome de Deus. Ora, assim como na ordem da natureza. os seres inferiores estão naturalmente sujeitos aos superiores, assim também um ditame da razão natural inclina o homem, naturalmente, a sujeitar-se e honrar, a seu modo, ao ser que Ihe é superior. Ora, o modo natural de o homem se exprimir é usar de sinais sensíveis; pois, das coisas sensíveis é que tira o seu conhecimento. Consequentemente, a razão natural o leva a tomar certas coisas sensíveis e oferecê-las a Deus em sinal da sujeição e honra devidas, à semelhança do servo que faz ao senhor oferendas em reconhecimento da dependência em que está deste. Ora, é isto que constitui essencialmente o sacrifício, Logo, oferecer sacrifício é exigência do direito natural.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já dissemos certas prescrições gerais são de direito natural, mas devem ser determinadas pelo direito positivo. Assim, a lei natural prescreve que os malfeitores devem ser punidos; mas é de determinação divina ou humana que o sejam com tal pena ou tal outra. Semelhantemente, em geral, oferecer sacrifícios é da lei natural e por isso todos concordam nisso. Mas, a determinação dos sacrifícios proveio de instituição humana ou divina; e por isso variam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Adão e Isaac, como todos os demais justos, ofereceram sacrifício a Deus, de conformidade com o tempo em que viveram, como está claro em Gregório, quando diz que, outrora,

entre os antigos, com a oferta de sacrifícios remitia-se o pecado original. Mas, a Escritura não menciona todos os sacrifícios dos justos, senão só aqueles no tocante aos quais há algo de especial. – Contudo, a razão de não dizer a Escritura porque Adão não ofereceu sacrifícios pode ser a seguinte. Para que não sinalasse a origem da santificação em quem é conhecido como o autor da culpa original. Quanto a Isaac, é figura de Cristo, por ter sido oferecido em sacrifício; por isso, não era necessário que o mostrasse oferecendo sacrifícios.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Significar os seus conceitos é natural ao homem; mas determinar os sinais é resultado de uma convenção humana.

Art. 2 – Se só a Deus supremo devemos oferecer sacrifício.

O segundo discute-se assim. – Parece que nem só ao Deus supremo devemos oferecer sacrifício.

1. – Pois, havendo o sacrifício de ser oferecido a Deus, parece que devemos oferecê-lo a todos os que participam da divindade. Ora, também os santos varões tornam-se participantes da natureza divina, na frase da Escritura; e por isso é que ela diz deles: Eu disse – sois Deuses. E ainda, chama aos anjos filhos de Deus. Logo, a todos esses devemos oferecer sacrifícios.

2. Demais. – Quanto mais elevado é alguém tanto maior honra se lhe deve. Ora, os anjos e os santos são muito superiores a todos os príncipes terrenos. aos quais, entretanto, Os súbditos, prosternando-se em face deles e fazendo-lhes oferendas, prestam honras muito maiores que a oferta em sacrifício de um animal ou de qualquer outra coisa. Logo, com maior razão, podemos oferecer sacrifícios aos anjos e aos santos.

3. Demais. – Os templos e os altares foram instituídos para neles se oferecerem sacrifícios. Ora, templos e altares são consagrados aos Santos. Logo, também podemos lhes oferecer sacrifícios.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Aquele que sacrificar aos deuses, à excessão só do Senhor, morrerá.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a oferta de sacrifício se faz com alguma significação. Ora, o sacrifício oferecido exteriormente significa o espiritual e interior, pelo qual a alma se oferece a si mesma a Deus, conforme àquilo da Escritura: Sacrifício para Deus é o espírito atribulado: pois, como já dissemos os atos externos da religião ordenam-se para internos. Mas, a alma se oferece a Deus como sacrifício, como ao princípio da sua criação e: ao fim da sua beatificação. Pois, segundo a verdadeira fé, só Deus é o criador da nossa alma, como provamos na Primeira Parte. E também só nele está a felicidade dela, conforme estabelecemos. Por onde, assim como só ao Deus supremo devemos oferecer o sacrifício espiritual, assim também só a ele devemos oferecer os sacrifícios externos. Assim como também nas nossas orações e nos nossos louvores dirigimos palavras cheias de sentido a quem oferecemos as coisas mesmas que elas significam, como diz Agostinho: – E demais, vemos que todas as nações honram o seu chefe supremo com alguma singular distinção, e é crime de lesa-majestade tributá-la a um particular qualquer. Por isso a lei divina comina com a pena de morte aos que tributam honras divinas a quem não é Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O nome de divindade é comum a vários seres, não por igualdade, mas, por participação. Logo, não lhes é devida a mesma honra que a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na oferta do sacrifício não se leva em conta o preço do animal morto, mas, a significação de acordo com a qual o fazemos, para honrar o Sumo Senhor do universo. Por isso, como diz Agostinho, os demônios se regozijam, não com o odor dos cadáveres, mas, com as honras divinas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na expressão de Agostinho, não fazemos templos nem consagramos sacerdotes aos mártires, porque o nosso Deus não são eles, mas o Deus deles. Por isso, o sacerdote não diz: ofereço-te o sacrifício a ti. Paulo ou Pedro. Mas pelas vitórias dos mártires, damos graças a Deus e nos exortamos a nós mesmos a imitá-los.

Art. 3 – Se a oblação do sacrifício é um ato especial de virtude.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a oblação do sacrifício não, é um ato especial de virtude.

1. – Pois, diz Agostinho: São verdadeiros sacrifícios todas as obras que praticamos para nos unirmos a Deus, numa união santa. Ora, nem toda boa obra é ato especial de alguma virtude determinada. Logo, a oblação do sacrifício não é ato especial de nenhuma virtude determinada. Logo a oblação do sacrifício não é ato especial de nenhuma virtude determinada.

2. Demais. – A abstinência consiste em macerarmos o corpo pelo jejum; a castidade, pela continência; e pelo martírio, a fortaleza. O que tudo parece compreender-se na oblação do sacrifício, conforme ao Apóstolo: Que ofereçais os vossos corpos como uma hóstia viva. E ainda: Não vos esqueçais de fazer bem; porque com tais oferendas é que Deus se dá por obrigado. Ora, a beneficência e a comunhão pertencem à caridade, à misericórdia e à liberalidade. Logo, a oblação de sacrifícios não é um ato especial de nenhuma virtude determinada.

3. Demais. – Parece que o sacrifício é oferecido a Deus. Ora, muitas outras coisas há que lhe oferecemos como a devoção, a oração, os dizimes, as primícias, as oblações e os holocaustos. Logo, parece que o sacrifício não é ato especial de nenhuma determinada virtude.

Mas, *em contrário*, a Lei antiga estabeleceu certos preceitos especiais sobre os sacrifícios, como se vê no princípio do Levítico.

SOLUÇÃO. – Como estabelecemos, quando o ato de uma virtude se ordena ao fim de outra, a primeira participa, ele certo modo da espécie da segunda. Assim, ao furto, de quem o pratica para fornicar, transporta-se de certo modo a deformidade da fornicação; de maneira tal que se já por si mesmo o furto não fosse um pecado viria a sê-lo por se ordenar à fornicação. Por onde, o sacrifício é um certo ato especial digno de louvor porque é feito para reverenciar a Deus. Assim, quando damos esmolas do que é nosso, por amor de Deus, ou quando sujeitamos o corpo a alguma mortificação para reverenciar a Deus. E, a esta luz, também os atos das demais virtudes podem chamar-se sacrifícios. Mas, há certos que são louváveis só por serem praticados para reverenciar a Deus. E esses se chamam propriamente sacrifícios e pertencem à virtude de religião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Já o querermos nos unir a Deus por urna união espiritual implica em lhe prestarmos reverência. Por onde, o ato de qualquer virtude assume a natureza de sacrifício por ser praticado com o fim de nos unirmos a Deus com santa união.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Tríplice é o bem do homem. – O primeiro é o da alma, que oferecemos a Deus pelo sacrifício interno da devoção, da oração e de atos internos semelhantes. E este é o principal sacrifício. – O segundo é o bem do corpo, que a Deus oferecemos de certo modo, pelo martírio e pela abstinência ou continência. – O terceiro é o bem das coisas externas, o sacrifício das quais oferecemos a Deus: diretamente, quando de modo imediato o fazemos; e mediatamente quando as damos aos próximos por amor de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os sacrifícios propriamente ditos implicam em alterarmos coisas oferecidas a Deus, como quando matamos os animais, rompemos o pão, comemo-lo e benzemo-lo. E o próprio nome o exprime; pois, sacrifício vem de fazermos com que alguma coisa seja sagrada. – Por outro lado, a oblação consiste diretamente em oferecermos uma causa a Deus sem fazermos nela nenhuma alteração; assim, diz-se que oferecemos dinheiro ou pães no altar, porque não os alteramos de modo nenhum. Quanto às primícias, elas são oblações porque se ofereciam a Deus; mas, não, sacrifícios porque nenhuma sagração se fazia nelas. – E por fim, os dízimos, propriamente falando, não são sacrifícios nem oblações porque são atribuídos, não imediatamente a Deus, mas aos ministros do culto divino.

Art. 4 – Se todos são obrigados a oferecer sacrifícios.

O quarto discute-se assim. – Parece que nem todos estão obrigados a oferecer sacrifícios.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Quanto a lei diz, aqueles que debaixo da lei estão o diz. Ora a lei sobre os sacrifícios não foi estabelecida para todos, mas só para o povo Judeu. Logo, nem todos estão obrigados a oferecer sacrifícios.

2. Demais. – Os sacrifícios oferecem-se a Deus com alguma significação. Ora, nem todos podem compreendê-la. Logo, nem todos estão obrigados a oferecê-las.

3. Demais. – Chamam-se sacerdotes os que oferecem sacrifícios a Deus. Ora, nem todos são sacerdotes. Logo, nem todos estão obrigados a oferecer sacrifícios.

Mas, *em contrário*, oferecer sacrifício é preceito da lei natural, como já se estabeleceu. Ora, aos preceitos da lei natural todos estão obrigados a obedecer. Logo, todos estão obrigados a oferecer sacrifícios a Deus.

SOLUÇÃO. – Há duas formas de sacrifícios. Uma, a principal, é o sacrifício interno, a que todos estão obrigados; pois, todos estamos obrigados a oferecer a Deus um espírito devoto. A outra é o externo, que se divide em duas. Pois, há uma forma desse sacrifício merecedor de louvores, por oferecer um objeto externo a Deus como protesto da nossa sujeição a ele. E esse obriga tanto os que vivem sob o domínio da lei nova como os que vivem sob o da antiga, mas diferentemente daqueles que não estão sujeitos a elas. Pois, os primeiros estão obrigados a oferecer determinados sacrifícios, conforme aos preceitos da lei. Mas, os segundos só estavam obrigados a certas práticas externas em honra de Deus, de acordo com as exigências do meio que viviam, sem o estarem a nenhuns sacrifícios determinados. Quanto aos sacrifícios exteriores, quando os atos externos das outras virtudes são aplicados a reverenciar a Deus, certos são de preceitos e a esses todos estão obrigados; certos são superrogatórios e a esses nem todos o estão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nem todos estavam obrigados aos sacrifícios determinados preceituados na lei; mas o estavam a certos interiores ou exteriores, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora nem todos conheçam explicitamente a virtude dos sacrifícios, conhecem-na, porém implicitamente, assim como também professam a fé implícita, como se provou.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os sacerdotes oferecem os sacrifícios especialmente ordenados ao culto divino, não só por si, mas também pelos outros. Mas, há outros sacrifícios que qualquer pode oferecer por si a Deus, como do sobredito se colhe.

Questão 86: Das oblações e das primícias.

Em seguida devemos tratar das oblações e das primícias.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se estamos obrigados a fazer oblações por necessidade de preceito.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não estamos obrigados a fazer oblações por necessidade de preceito.

1. – Pois, no tempo do Evangelho, não estamos obrigados a obedecer aos preceitos cerimoniais da lei antiga, como já se estabeleceu. Ora, oferecer oblações é um dos preceitos cerimoniais dessa lei, que ordena: Celebrar-me-eis festas três vezes cada ano; e depois acrescenta: Não aparecerás em minha presença com as mãos vazias. Logo, não estamos atualmente obrigados a oferecer oblações por necessidade de preceito.

2. Demais. – As oblações. antes de as fazermos, dependem só da nossa vontade, como se vê pelas palavras do Senhor: Se tu estás fazendo a tua oferta diante do altar, quase deixando-o ao arbítrio do oferente. Mas, depois de feitas, já não é possível tornar a fazê-las. Logo, ninguém está obrigado por necessidade de preceito, a fazê-las.

3. Demais. – Quem não restituir à Igreja o a que está obrigado, pode ser compelido a fazê-la pela privação dos sacramentos eclesiásticos. Ora, parece ilícito negar esses sacramentos aos que não quiseram fazer oblações, conforme às disposições seguintes de um decreto do Sexto Sínodo: Quem distribui a santa comunhão não deve exigir nenhum pagamento daquele que a recebe; se porém o fizer, seja deposto. Logo, não estamos obrigados a oferecer oblações, como sendo necessárias à nossa salvação.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Todo cristão procure, nas missas solenes, fazer alguma oblação a Deus.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o nome de oblação se aplica a tudo, o que destinamos ao culto de Deus. E faremos oblação e sacrifício quando oferecermos uma coisa ao culto divino, como para um rito sagrado, devendo ser alterada e consumida, Por isso, diz a Escritura: Oferecerás todo o carneiro queimando-o sobre o altar: é esta uma oblação ao Senhor, um cheiro suavíssimo da vítima do Senhor. E noutro lugar: Quando qualquer pessoa fizer ao Senhor alguma oferta de sacrifício, a sua oblação será de flor de farinha. Se porém a coisa oferecida para o culto divino conservar o seu estado natural, ou for aplicada ao uso dos ministros do santuário, haverá oblação e não sacrifício. Portanto, é da natureza dessas oblações serem feitas voluntariamente, conforme aquilo da Escritura: Vós as recebereis de todo homem que voluntariamente as oferecer. Pode porém, acontecer que alguém esteja obrigado a fazer oblações por quatro razões. – Primeiro, por alguma convenção precedente; assim, se lhe foi concedida uma propriedade da Igreja com a condição de fazer certas oblações em tempos determinados.

O que tem natureza de censo. – Segundo, por uma destinação ou promessa precedente; como quando faz uma doação entre vivos ou deixa em testamento um bem móvel ou imóvel à Igreja, para lhe ser entregue posteriormente. – Quarto, por costume, pois, em determinadas solenidades, os fiéis estão obrigados a certas oblações costumadas. – Contudo, nestes dois últimos casos, a oblação permanece de certo modo voluntária, a saber, quanto à quantidade ou à espécie da coisa oferecida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na vigência da lei nova ninguém está obrigado a fazer oblações por causa de solenidades legais, como diz a Escritura; mas, por certas outras coisas, como já explicamos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certos estão obrigados a fazer oblações: antes de as fazerem, como no primeiro, terceiro e quarto casos; e mesmo, depois de havê-las feito, por causa da destinação ou promessa, pois, estão obrigados a dar realmente o que foi oferecido com destinação à Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os que não fizerem as oblações devidas podem ser punidos pela privação dos sacramentos. Não pelo sacerdote mesmo a quem elas deviam ser feitas, a fim de não parecer que exigem paga pela administração deles, mas, por um superior.

Art. 2 – Se as oblações são devidas só aos sacerdotes.

O segundo discute-se assim. – Parece que as oblações não são devidas só aos sacerdotes.

1. – Pois, entre as oblações, são consideradas principais as destinadas a serem sacrificadas como vítimas. Ora, às dadas aos pobres a Escritura lhes chama vítimas, como se lê no Apóstolo: E não vós esqueçais de fazer bem e de repartir dos vossos bens com os outros; porque com tais vítimas (hostiis) é que Deus se dá por obrigado. Logo, com maior razão, devemos fazer oblações aos pobres.

2. Demais. – Em muitas paróquias os monges recebem parte das oblações. Ora, uma é a função dos clérigos e outra, a dos monges, como diz Jerônimo. Logo, as oblações não são devidas só aos sacerdotes.

3. Demais. – A Igreja permite que os leigos comprem as oblações de pães e outras. Mas só para aplicarem ao uso próprio. Logo, as oblações podem pertencer também aos leigos.

Mas, *em contrário*, um cânon do papa Dâmaso I determina: As oblações oferecidas dentro da Igreja, somente aos sacerdotes, consagrados ao serviço quotidiano do Senhor, é lícito comê-las e bebê-las. Porque, no Antigo Testamento, o Senhor proibiu aos filhos de Israel comer os pães sagrados, salvo a Aarão e aos seus filhos.

SOLUÇÃO. – O sacerdote é de certo modo constituído intermediário e mediano entre o povo e Deus, como de Moisés se lê na Escritura. Por isso, pertence-lhe ministrar ao povo a doutrina e os sacramentos divinos; e além disso oferecer a Deus, em nome do povo, as preces, os sacrifícios e as oblações, que tocam ao povo. Assim o diz o Apóstolo: Todo pontífice assunto dentre os homens é constituído a favor dos homens naquelas causas que tocam a Deus, para que ofereçam dons e sacrifícios pelos pecados. Por onde, as oblações oferecidas a Deus pelo povo pertencem aos sacerdotes, não só para que as apliquem aos seus usos próprios, mas também para que fielmente as dispensem, em parte, consumindo-as em benefício do culto divino; em parte, para a subsistência própria, pois, os que servem ao altar participam justamente do altar; e em parte, finalmente, para uso dos pobres, que devem, quanto possível, ser sustentados com os bens da Igreja. Porque também o Senhor, como refere Jerônimo, tinha uma bolsa para os pobres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como as coisas dadas aos pobres, embora não sejam propriamente sacrifícios, tem, contudo, essa denominação, quando lhes são dadas por amor de Deus, assim também, pela mesma razão, podem chamar-se oblações, embora não propriamente, por não serem oferecidas imediatamente a Deus. Mas, as oblações propriamente ditas aplicam-se ao uso dos pobres, não como dispensadas pelos que as oferecem, mas, pelos sacerdotes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os monges, ou outros religiosos, podem receber oblações por três razões. Primeiro como os pobres, por dispensação do sacerdote ou ordenação da Igreja. Segundo, se forem ministros do altar; e então podem receber as oblações espontaneamente feitas, Terceiro, se lhes pertencerem as paróquias; e então podem recebê-las devidamente, como reitores da Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As oblações, depois de consagradas, não podem destinar-se ao uso dos leigos; assim como não o podem os vasos e as vestimentas sagradas. E neste sentido é que se entende o lugar do Papa Dâmaso. – Mas as não consagradas podem reverter ao uso dos leigos por dispensa dos sacerdotes, quer a modo de doação, quer como venda.

Art. 3 – Se podemos fazer oblações de todas as coisas que possuímos licitamente.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não podemos fazer oblações de todas as coisas que possuímos licitamente.

1. – Pois, segundo as leis humanas, a meretriz, como tal, procede torpemente, mas não é torpe o seu ganho; e assim, possui licitamente. Ora, não lhe é lícito fazer oblações dele, conforme aquilo da Escritura: Não oferecerás na casa do Senhor teu Deus o ganho da prostituta. Logo, não é lícito fazer oblação de todas as coisas que possuímos licitamente.

2. Demais. – No mesmo lugar se proíbe oferecer na casa de Deus o preço de um cão. Ora, é claro que podemos justamente possuir o preço de um cão licitamente vendido. Logo, não é lícito fazermos oblação de tudo o que justamente possuímos.

3. Demais. – A Escritura diz: Se ofereceis uma hóstia coxa e doente, não é isto mau? Ora, podemos possuir justamente um animal coxo e doente. Logo, parece que nem de tudo o que possuímos justamente podemos fazer oblação.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Honra ao Senhor com a tua fazenda. Ora, a nossa fazenda é constituída por tudo o que possuímos justamente, Logo, podemos fazer oblação de tudo o que possuímos justamente.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, se despojasses a um fraco, e um juiz consentisse, por uma sentença favorável, em te conceder uma parte de seus despojos, a força da justiça é tanta que essa sentença te repugnaria a ti mesmo. Ora, o teu Deus não é tal, qual tu não deves ser. E por isso diz a Escritura: A oblação daquele que sacrifica dos bens havidos com a injustiça é imunda. Por onde é claro, que não é lícito fazer oblação do adquirido e possuído injustamente. Mas, na lei antiga, que prescrevia um culto figurado, certas coisas se reputavam imundas pelo que significavam, e não, era lícito oferecê-las a Deus. Mas, a lei nova, como ensina o Apóstolo, considera limpas todas as criaturas de Deus. E, portanto, consideradas em si mesmas, de todas as que possuímos licitamente podemos fazer oblação.

É possível, porém, acontecer, por acidente, que não o possamos fazer de um bem que possuímos licitamente: por exemplo, se redundar em detrimento de outrem, como no caso de um filho que oferecer a Deus aquilo com que o pai devia sustentar-se, o que o Senhor reprova, conforme se lê no Evangelho; ou em caso de escândalo, de desprêzo ou casos semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A lei antiga proibía fazer oblação do ganho do prostíbulo, por causa da sua impureza. E a lei nova, por causa, do escândalo, para não parecer que a Igreja dá incentivo ao pecado, recebendo como oblação o ganho dele proveniente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A lei antiga considera o cão um animal imundo. Mas, o preço dos animais imundos, que foram remidos, podia ser oferecido, conforme se lê: Se o animal é imundo aquele que o ofereceu o remirá. Ora, o cão nem era oferecido nem remido: quer porque os idólatras sacrificavam cães aos ídolos; quer também por significarem a sagacidade, com o produto da qual não se pode fazer oblação. Mas essa proibição cessa com a lei nova.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A oblação de um animal cego ou coxo tornava-se ilícita por três razões. – Primeiro, em razão do fim para o que era oferecido; por isso diz a Escritura: Se vós ofereceis uma hóstia cega para ser imolada, não é isto mau? Pois, os sacrifícios deviam ser imaculados. – Segundo, por causa do desprezo; por isso no mesmo lugar se acrescenta: Vós tendes profanado o meu nome nisto que dizeis: A mesa do Senhor está contaminada e aquilo que se oferece acima dela é desprezível. – Terceiro, pelo voto precedente, que obrigava se cumprisse inteiramente o prometido em virtude dele; donde o dizer no mesmo capítulo a Escritura: Maldito seja o homem enganador, que tem no seu rebanho um animal são e, tendo feito voto dele ao Senhor, lhe sacrifica um doente. E essas mesmas razões perduram na lei nova; mas, se cessarem, não haverá ato ilícito nas oblações que condenam.

Art. 4 – Se estamos obrigados à solução das primícias.

O quarto discute-se assim. – Parece que não estamos obrigados à solução das primícias.

1. – Pois, a Escritura, depois de ter dado a lei sobre os primogênitos, acrescenta: E será como um sinal na tua mão; e portanto, é um preceito cerimonial. Ora, na lei nova não devemos observar os preceitos cerimoniais. Logo, não estamos obrigados à solução das primícias.

2. Demais. – As primícias eram oferecidas ao Senhor por algum benefício especial que ele fez ao povo; por isso diz a Escritura: Tomarás as primícias de todos os teus frutos e chegaras ao sacerdote que nesse tempo for e lhe dirás: Confesso hoje diante do Senhor teu Deus que eu entrei na terra que ele tinha prometido com juramento a nossos pais que nó-la daria. Logo, as outras nações não estão obrigadas à solução das primícias.

3. Demais. – O a que estamos obrigados deve ser determinado. Ora, nem a lei antiga nem a nova estabelecem uma quantidade determinada de primícias. Logo, ninguém está obrigado necessariamente à solução delas.

Mas, *em contrário*; o seguinte cânon: É preciso que todo o povo pague as primícias que decretamos pertencerem de direito aos sacerdotes.

SOLUÇÃO. – As primícias constituem um certo gênero de oblação, pois, oferecemo-las a Deus acompanhando-as de um certo juramento, como se lê na Escritura. Por isso no mesmo lugar esta acrescenta: E o sacerdote tomando o cesto, isto é, as primícias das mãos ele quem as trazia, o porá diante do altar do Senhor teu Deus. Depois manda-lhe que diga: Por isso ofereço eu agora as primícias dos frutos da terra que o Senhor me deu. E as primícias eram oferecidas por uma razão especial, isto é, em reconhecimento de um benefício divino; como se confessassem ter recebido de Deus os frutos da terra e, por isso, estarem obrigados a lhe oferecer as primícias dele, conforme aquilo da Escritura: O que recebemos da tua mão, nós isso mesmo te oferecemos. Mas, devendo nós oferecer a Deus o que temos de mais precioso, por isso era ele preceito oferecer-lhe as primícias, como os mais preciosos dos frutos da terra. E como o sacerdote foi constituído tal para sacrificar a Deus em nome do povo, por isso as primícias oferecidas pelo povo destinavam-se ao sustento dos sacerdotes. Onde o dizer a Escritura: Falou o Senhor a Aarão: Eis aí te dei a guarda das minhas primícias. Pois, exige o direito natural que, das

coisas que nos deu, nós lh'as ofereçamos algumas para honrá-la. Mas, ao passo que na lei antiga foi determinado por direito divino, que essas ofertas fossem feitas a tais ou tais pessoas, ou em tal quantidade, a lei nova estabelece, por determinação da Igreja, que estamos obrigados à solução das primícias conforme o exigem os costumes pátrios e a necessidade dos ministros da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os preceitos cerimoniais eram propriamente símbolos de coisas futuras; por isso cessaram com a presença da verdade realizada. Mas a oblação das primícias era sinal do benefício recebido, cujo reconhecimento é um dever imposto pelo ditame da razão natural. Por isso é que essa obrigação permanece em geral.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na vigência da lei antiga ofereciam-se as primícias, não só pelo benefício da terra da promessa dada por Deus, mas ainda, pelo dos frutos da terra também dados por ele; por isso diz a Escritura: Ofereço as primícias dos frutos da terra que o Senhor me deu. E esta segunda causa das oblações é comum a todos. – Mas também se pode dizer que, assim como Deus, por um certo e especial benefício, concedeu aos Judeus a terra da promessa, assim também, por um benefício conatural a todo o gênero humano, lhe concedeu o domínio da terra, segundo aquilo da Escritura: A terra a deu aos filhos dos homens.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Jerônimo, foi introduzido por tradição dos maiores que os que mais davam aos sacerdotes davam-lhes a quadragésima parte dos frutos como primícias; e davam-lhes a sexagésima, os que menos davam. Donde se conclui, que as primícias deviam ser oferecidas dentro desses limites, segundo o costume pátrio. Mas a lei racionalmente não determinou a quantidade delas; porque, como dissemos, as primícias não são dadas como oblação, que, por natureza é voluntária.

Questão 87: Dos dízimos.

Em seguida devemos tratar dos dízimos.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se estamos obrigados a pagar dízimos por necessidade de preceito.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não estamos obrigados por necessidade de preceito a pagar dízimos.

1. – Pois, o preceito sobre a solução dos dízimos está estabelecido na lei antiga: Todos os dízimos da terra, ou sejam de grão ou de frutas das árvores, são do Senhor; e mais adiante: De todos os dízimos de vacas, ovelhas e cabras que passam por baixo do cajado do pastor, tudo o que se contar décimo será contado ao Senhor. Ora, este preceito não pode ser considerado como um dos preceitos morais, pois, a razão natural não manda que devamos pagar antes a décima parte do que a nona ou a undécima. Logo, é um preceito judicial ou cerimonial. Ora, como já se disse, na vigência da lei da graça, não estamos obrigados aos preceitos cerimoniais nem aos judiciais da lei antiga. Logo, não estamos obrigados à solução dos dízimos.

2. Demais. – Sob a lei da graça estamos obrigados a observar só o que Cristo mandou por intermédio dos Apóstolos, conforme ao Evangelho: Ensinando-nos a observar todas as coisas que vos tenho mandado. E Paulo diz: Porque não tenho buscado subterfúgio para vos deixar de anunciar toda a disposição de Deus. Ora, nem na doutrina de Cristo nem na dos Apóstolos nenhuma disposição há sobre a solução dos dízimos. Pois, o que o Senhor diz sobre eles estas coisas eram as que vós devíeis praticar refere-se aos tempos passados da observância da lei, como o ensina Hilário: Não se devia omitir o dízimo dos legumes, porque tinha a vantagem de figurar o futuro. Logo, sob a lei da graça, não estamos obrigados à solução dos dízimos.

3. Demais. – Sob a lei da graça não estamos mais obrigados, que sob a lei antiga, a observar os preceitos legais. Ora, antes da lei atual, os dízimos não eram pagos em virtude de um preceito, mas só em virtude de um voto. Assim, lemos na Escritura, que Jacó também fez voto, dizendo: Se Deus for comigo e me guardar no caminho por que ando, etc., de todas as coisas que tu me deres te oferecerei o dízimo. Logo, nem no tempo da lei da graça estamos obrigados à solução dos dízimos.

4. Demais. – A lei antiga obrigava à solução de três espécies de dízimos. Uns pagavam-nos aos Levitas, como está na Escritura: Os Levitas se contentarão com as oblações dos dízimos, que separei para o seu uso e para o que lhes for necessário. Mas, também havia outros dízimos dos quais se lê: Porás cada ano à parte o dízimo de todos os teus frutos que nascem na terra; e conterás na presença do Senhor teu Deus no lugar que ele escolher. Havia ainda uma terceira espécie, a respeito dos quais no mesmo lugar se acrescenta: Todos os três anos separarás outro dízimo de tudo o que te nascer nesse tempo e pô-las-ás de reserva em tua casa e virão o Levita, que não tem outra porção nem herança contigo, e o peregrino e o órfão e a viúva, que estão das tuas portas adentro e comerão e se fartarão. Ora, à solução dos dízimos da segunda e da terceira espécie não estamos obrigados, sob a lei da graça. Logo, nem aos da primeira.

5. Demais. – O que devemos, sem prazo determinado, devemos pagá-la imediatamente, sob pena de pecado. Se, pois, sob a lei da graça, os homens estivessem obrigados, por necessidade de preceito, à solução dos dízimos, todos os habitantes das terras em que eles não foram pagos estariam em estado

de pecado mortal, inclusive os ministros da Igreja, não fazendo cumprir essa obrigação; o que é inadmissível. Logo, sob a lei da graça, não estamos obrigados, de necessidade, à solução dos dízimos.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Os dízimos são exigidos em virtude de um preceito; e os que não os quiserem pagar apoderam-se do alheio.

SOLUÇÃO. – Sob a lei antiga os dízimos eram pagos para o sustento dos ministros de Deus, donde o dizer a Escritura: Levai todos os vossos dízimos ao meu celeiro e haja mantimento na minha casa. Por onde, o preceito de pagá-las era, em parte, moral, fundado na razão natural; e em parte, judicial, haurindo a sua força da instituição divina. Pois, a razão natural dita ao povo o dever de dar o sustento necessário aos ministros do culto divino, que oram pela salvação dos seus membros; assim como o povo também deve estipêndios, com que possam sustentar-se, aos chefes, soldados e outros, que zelam pela utilidade comum. Por isso, o Apóstolo, fundado nos costumes humanos diz: Quem jamais vai à guerra à sua custa? Quem planta uma vinha e não come do seu fruto? Mas, o direito natural não exige que demos aos ministros do culto divino uma contribuição determinada, o que foi introduzido por instituição divina, de acordo com as condições do povo a quem a lei foi dada. O qual, estando dividido em doze tribos, a tribo duodécima, que era a Levítica, e toda consagrada aos ministérios divinos, não tinha bens. Por isso, foi convenientemente instituído que as outras onze dessem aos Levitas a décima parte dos seus proventos, para que eles vivessem decentemente: e nisso já estavam previstas as negligências que haveriam de cometer muitos transgressores de tais disposições. Por isso, o preceito era judicial, quanto à determinação do dízimo; assim como o eram muitas outras instituições especialmente feitas nesse povo, para conservar a igualdade entre os seus membros, conforme à condição do mesmo. Por isso se chamavam preceitos judiciais, embora, secundariamente, significassem acontecimentos futuros, como o significavam todos os feitos do povo judeu, segundo aquilo do Apóstolo: Todas estas causas lhes aconteciam a eles em figura. E isso tinham tais preceitos de comum com os cerimoniais, instituídos principalmente para significar fatos futuros. Por isso, também o preceito de pagar os dízimos encerrava alguma significação futura, que se explica a seguir. Quem dá a décima parte, que é um sinal de perfeição, reservando para si as nove outras confessa, por um como sinal, que é um ser imperfeito; pois o número dez é de certo modo um número perfeito, por ser como o primeiro limite dos números, além do qual eles não continuam, mas se repetem a partir da unidade. E quanto à perfeição, que haveria de se manifestar em Cristo, essa a esperaria de Deus. Mas, nem por isso esse preceito é cerimonial, senão, judicial, como se disse.

Ora, a diferença entre os: preceitos cerimoniais da lei e os judiciais está, como já dissemos, em ser ilícito observar aqueles na vigência da lei nova; ao passo que estes, embora não obriguem na vigência dessa lei, podem contudo ser observados sem pecado. E a observá-los certos estão obrigados, se o determinar a autoridade do legislador. Assim, se um legislador estabelecer lei que deva ser obedecido o preceito judicial da lei antiga, em virtude do qual quem furtou uma ovelha estava obrigado a restituir quatro ovelhas, os súbitos do referido legislador devem observá-lo. Assim também a determinação de solver o dízimo foi instituída pela autoridade da Igreja, na vigência da lei nova, por uma certa equidade; isto é, para que o povo, sob a sua lei, não desse aos ministros do Novo Testamento menos do que o da lei antiga, aos do Antigo. Embora sejam maiores as obrigações dos súbditos da lei nova, conforme está no Evangelho: Se a vossa justiça não for maior do que a, dos escribas e dos fariseus, não entrareis no reino dos céus. E porque os ministros do Novo Testamento têm maior dignidade que os do antigo, como o prova o Apóstolo. Por onde é claro, que estamos obrigados à solução dos dízimos, em parte, por direito natural e em parte, por instituição da Igreja. Mas esta, pesada a oportunidade de tempos e de pessoas, podia mandar pagar outra parte.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO**.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O preceito da solução dos dízimos, quanto ao que tem de moral, o Senhor o estabeleceu no Evangelho, quando disse: Digno é o trabalhador do seu alimento; e também o Apóstolo. Mas, a determinação do que devia ser dado como dízimo foi reservado à determinação da Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nos tempos anteriores à lei antiga, não havia ministros do culto determinados: mas, diz-se que os primogênitos eram os sacerdotes, que recebiam uma porção dupla. E por isso não havia porção determinada a ser dada aos ministros do culto divino; mas, conforme à ocasião, cada um lhes dava espontaneamente o que lhe parecia. Assim, Abraão, por uma como inspiração profética, deu o dízimo a Melquisedeque, sacerdote do Altíssimo; semelhantemente, Jacó fez voto de pagá-lo, embora não o fizesse de pagar a certos e determinados ministros, mas, ao culto divino, isto é, para a consumação dos sacrifícios; sendo por isso que a Escritura diz sinaladamente: Eu te oferecerei o dízimo.

RESPOSTA À QUARTA. – A segunda espécie de dízimos, reservados a ser oferecidos em sacrifício, não mais existem sob a lei nova, com o cessar dos sacrifícios. Mas, a terceira espécie, a dos que se deviam comer com os pobres, a lei nova os aumentou, por mandar o Senhor darmos aos pobres não só a décima parte, mas todo o supérfluo, como se lê no Evangelho: Dai esmola do que é nosso supérfluo. E também o dízimo dado aos ministros da Igreja deve ser dispensado, por meio deles, ao uso dos pobres.

RESPOSTA À QUINTA. – Os ministros da Igreja devem ter maior empenho em procurar o bem espiritual do povo, do que em levá-lo à busca dos bens temporais. Por isso o Apóstolo não quis usar do poder que o Senhor lhe deu, de receber estipêndios, para se sustentar, daqueles a quem pregava o Evangelho, para não opor nenhum obstáculo à propagação do Evangelho de Cristo. Mas nem por isso pecavam os que não lhe vinham em auxílio; do contrário o Apóstolo não teria deixado ele adverti-los. Do mesmo modo e louvavelmente, os ministros da Igreja não exigem os dízimos, onde, por terem caído em desuso ou por outra qualquer causa, não o poderiam fazer sem escândalo. Donde, não se acham em estado de danação os habitantes dos lugares, onde não pagam os dízimos, pelos não exigir a Igreja. Salvo se, com obstinação de espírito, tivessem a intenção de não os pagar, mesmo se lh'os exigissem.

Art. 2 – Se estamos obrigados a pagar dízimos de tudo.

O segundo discute-se assim. - Parece que não estamos obrigados a pagar dízimos de tudo.

1. - Pois, parece que a obrigação de pagar dízimos foi introduzida pela lei antiga. Ora, essa lei não estabeleceu nenhum preceito sobre dízimos pessoais, isto é, os pagos sobre aquilo que alguém adquiria com a sua própria atividade, por exemplo, com o comércio ou o serviço militar. Logo, não estamos obrigados a pagar dízimos sobre tais bens.

2. Demais. - Não devemos fazer oblação do que adquirimos mal. Ora, as oblações, que fazemos imediatamente a Deus, parece pertencerem ao culto divino, mais que os dízimos pagos aos ministros. Logo, também não devemos pagar dízimo daquilo, que adquirimos injustamente.

3. Demais. - A Escritura não manda pagar dízimos senão do grão ou de frutas das árvores e dos animais que passam por baixo do cajado do pastor. Ora, além dessas há outras coisas de menor valor que o homem: possui como, as ervas que nascem no jardim e outras semelhantes. Logo, também delas não se devem pagar o dízimo.

4. Demais. - Não podemos pagar senão aquilo de que temos posse. Ora, nem tudo o proveniente dos frutos do campo ou dos animais nós o temos em nosso poder; pais, às vezes nô-lo subtraem pelo furto ou pela rapina; outras, transferimo-los a terceiros pela venda; outras ainda o devemos a diferentes pessoas, como os tributos devidos aos príncipes e o salário, aos operários.

Logo, de tais coisas não devemos pagar o dízimo.

Mas, *em contrário*, a Escritura; De todas as causas que tu me deres oferecerei o dízimo.

SOLUÇÃO. - De cada coisa devemos julgar pelo seu princípio. Ora, o princípio em que se baseia o pagamento do dízimo é o débito em virtude do qual aos semeadores dos bens espirituais são devidos os temporais, conforme àquilo do Apóstolo: Se nós vos semeamos as causas espirituais, é porventura muito se recolhermos as temporalidades que vos pertencem a vós! E foi nesse débito que ti, Igreja se fundou para determinar a solução do dízimo. Ora, tudo o que o homem possui constitui os seus bens temporais. Logo, de tudo o que possuímos devemos pagar o dízimo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. - Havia uma razão especial para a lei antiga não estabelecer como preceito a solução dos dízimos pessoais, conforme à condição do povo judeu. E era que as onze primeiras tribos possuíam terras, com as quais podiam suficientemente prover aos Levitas, que não as tinham; mas não lhe era proibido aos Levitas. Como não o era aos outros judeus, auferirem lucros de trabalhos honestos. Mas, sob a lei nova, os cristãos se espalhavam por todo o mundo. Ora, muitos, não tendo propriedades e vivendo de negócios, nenhum subsídio dariam aos ministros de Deus, se não pagassem o dízimo desses negócios. E por outro lado os ministros da lei nova estão mais estritamente obrigados a não se ingerirem em negócios lucrativos, conforme o diz o Apóstolo: Ninguém que milita para Deus se embaraça com negócios do século. Por onde, sob a lei nova, estamos obrigados aos dízimos pessoais, conforme aos costumes pátrios e à necessidade dos ministros. Por isso, diz Agostinho: Do que ganhas com o serviço militar, com os negócios e com tua arte paga o dízimo.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Podemos adquirir bens injustamente de dois modos. - Primeiro, por ser injusta a aquisição; assim, quando adquirimos pela rapina, pelo furto ou pela usura; e tais coisas temos o dever, não de pagar dízimos sobre elas, mas ele as restituir. Contudo, o usuário que comprou um campo com dinheiro de usura está obrigado a pagar o dízimo dos frutos dele porque esses frutos não resultam da usura, mas são dom de Deus. - Outras coisas se consideram mal adquiridas, por o serem por um meio torpe, como pelo meretrício, pela profissão de histrião, e por outros meios semelhantes, e essas não se está obrigado a restituir. E, portanto há obrigação de pagar o dízimo delas ao modo dos outros dízimes pessoais. Contudo, a Igreja não deve recebê-los enquanto provêm de pessoas vivendo no pecado, para não parecer que pactua com este, mas, depois, que fizerem penitência, pode receber-lhes o dízimo.

RESPOSTA À TERCEIRA. - Os meios ordenados para um fim devem ser julgados de conformidade com a conveniência que tiverem com eles. Ora, os dízimos são devidos, não por si mesmos, mas aos ministros, a cuja honorabilidade não convém que exijam até o mínimo com rigorosa exação; pois, tal é considerado um vício, no dizer do Filósofo. Por isso a lei antiga não determinava se pagassem dízimos dessas mínimas coisas, mas o deixou ao arbítrio dos que as possuíam; pois, o que é mínimo é quase considerado como nada. Por onde, os Fariseus, obrigando-se à perfeita justiça da lei, pagavam o dízimo, mesmo desse mínimo. E por tal não foram repreendidos pelo Senhor, mas por desprezarem os preceitos espirituais, que são maiores bens. Antes, considera-os, e aos Fariseus, dignos de apreço, em si mesmos, pelos pagarem, quando diz: Essas coisas deviam ser feitas, isto é, na vigência da lei, como explica Crisóstomo. O que também parece significar antes uma conveniência, que uma obrigação. Por onde, sob

a lei nova, não estamos obrigados a pagar dízimo dessas pequenas coisas, salvo se o exigirem os costumes pátrios.

RESPOSTA À QUARTA. - Quem foi privado de bens, pelo furto ou pela rapina, não está obrigado a pagar o dízimo dele antes de os reaver; salvo se sofreu esse dano por culpa ou negligência própria, pois, por isso, a Igreja não deve ser danificada. Se, porém vender o trigo, de que não pagou os dízimos devidos, a Igreja pode exigí-los, tanto do comprador, que detém o que lhe pertence a ela, como do vendedor, que fez tudo quanto em si estava para defraudá-la. Mas desde que um pagou o outro não está obrigado a fazê-la. Quanto aos frutos da terra, devem-se pagar os dízimos deles, por serem um dom divino. Portanto, os dízimos não podem ser tributados nem devem servir para pagar o salário dos operários. Logo, antes de pagos, não se devem deduzir deles os impostos nem o salário dos trabalhadores; mas, antes de tudo, devem ser pagos, deduzidos da quantidade integral dos frutos.

Art. 3 - Se devemos pagar o dízimo aos sacerdotes.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não devemos pagar o dízimo aos sacerdotes.

1. – Pois, na vigência do Antigo Testamento pagavam-se dízimos aos levitas porque não tinham nenhuma parte na posse da terra, como se lê na Escritura. Ora, os sacerdotes, no regime do Novo Testamento, têm propriedades patrimoniais e, as vezes eclesiásticas; e além disso recebem as primícias e as oblações, tanto pelos vivos como pelos mortos. Logo, é supérfluo que lhes paguemos o dízimo.

2. Demais. – Acontece às vezes que uma pessoa tem domicílio numa paróquia e cultiva campos em outra: ou que um pastor conduz o rebanho, durante uma parte do ano, pelos pastos de uma paróquia, e, durante a outra parte, pelos de outra; ou tem o redil numa paróquia e apascenta as ovelhas em outra. Ora, nesses casos e em outros semelhantes, parece que não se pode discernir a que sacerdote se eleve a solução do dízimo. Logo, parece que não se deve pagar o dízimo determinadamente a nenhum sacerdote.

3. Demais. – É costume geral em certas terras receberem os militares como feudo, da Igreja, os dízimos; e também os religiosos recebem certos dízimos. Logo, parece que nem só aos sacerdotes que têm cura d'almas, devem-se os dízimos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Aos filhos de Levi eu dei em posse todos os dízimos de Israel pelo ministério com que eles me servem no tabernáculo. Ora, aos filhos de Levi sucederam os sacerdotes do Novo Testamento. Logo, os dízimos são aos sacerdotes devidos.

SOLUÇÃO. – Duas coisas devemos considerar a respeito dos dízimos: o direito mesmo de recebê-los e as coisas dadas como dízimo. Ora, o direito de recebê-los é espiritual, pois, resulta do dever em que estamos para com os ministros do altar, que hão de viver do seu ministério, e porquanto aos semeadores das causas espirituais são devidas as temporais. O que se aplica só aos sacerdotes com cura d'almas. Portanto, só eles podem ter esse direito. Por outro lado, as coisas dadas como dízimo são corporais e podem, portanto, servir ao uso de qualquer. E assim podem vir ter também às mãos dos leigos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A lei antiga, como dissemos, destinava certos dízimos especiais ao sustento dos pobres. Mas, na lei nova, dão-se dízimos aos sacerdotes, não só para o sustento deles, mas também para socorrerem aos pobres. Por isso, as propriedades eclesiásticas, as oblações e as primícias, ao mesmo tempo que os dízimos, não são supérfluos, mas necessários.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os dízimos pessoais são devidos à igreja da paróquia que habitamos. – Mas, parece mais racional que os prediais o sejam àquela em cujo termo estão situados. Contudo, o direito determina que nesse ponto se observem os costumes de longa data. Quanto ao pastor que em tempos diversos apascentou os rebanhos em duas paróquias, deve pagar proporcionalmente os dízimos às duas igrejas; e como dos pastos é que provém o fruto dos rebanhos, o dízimo destes é devido, antes à igreja no termo da qual pastam, que no daquele onde está situado o redil.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a Igreja pode ceder aos leigos as coisas recebidas como dízimo, assim também pode lhes permitir recebê-las, reservado o direito dos seus ministros. E isto, quer pelas necessidades dela, como no caso de certos militares a quem os dízimos são devidos, como feudo, concedidos pela Igreja; quer também para a subvenção aos pobres, como quando, sob, a forma de esmola, concede determinados dízimos a certos religiosos leigos ou sem cura d'almas. Mas, outros sacerdotes têm direito de recebê-las por terem cura d'almas.

Art. 4 – Se também os sacerdotes são obrigados a pagar dízimos.

O quarto discute-se assim. – Parece que também os sacerdotes estão obrigados a pagar dízimos.

1. – Pois, por direito comum, a igreja paroquial deve receber dízimo dos prédios situados no seu termo. Ora, acontece às vezes que os sacerdotes tem certos prédios próprios no termo de uma igreja paroquial: ou então que outra igreja tenha aí propriedades eclesiásticas. Logo, parece que os sacerdotes, estão obrigados a pagar o dízimo predial.

2. Demais. – Certos religiosos são sacerdotes, que contudo estão obrigados a pagar o dízimo às igrejas, em razão dos prédios que cultivam com as próprias mãos. Logo, parece que os sacerdotes não estão isentos da solução dos dízimos.

3. Demais. – Assim como a Escritura preceituava que os Levitas recebessem dízimos do povo, assim também mandava que os pagassem ao sumo sacerdote. Logo, pela mesma razão por que os leigos elevem pagá-las aos sacerdotes, devem estes fazê-lo ao sumo Pontífice.

4. Demais. – Assim como os dízimos devem destinar-se ao sustento dos sacerdotes, assim também o devem ao dos pobres. Se portanto, os sacerdotes estão isentos da solução deles, pela mesma razão estão os pobres. Ora, isto é, falso. Logo, também os sacerdotes não estão isentos.

Mas, *em contrário*, diz a decretal do Papa Pascoal: É novo gênero de exceção uns sacerdotes exigirem o dízimo, de outros.

SOLUÇÃO. Dar e receber, assim como agir e sofrer não podem ter a mesma causa. Mas, acontece, por causas diversas, e em relação a coisas diversas, que é o mesmo quem dá e quem recebe, como o é quem age e quem sofre. Ora, aos sacerdotes, enquanto ministros do altar e semeadores dos bens espirituais entre o povo, são devidos os dízimos pelos fiéis. Por onde, esses sacerdotes, como tais, isto é, enquanto possuidores de propriedades eclesiásticas não estão obrigados à solução dos dízimos. Mas, por outra causa, isto é, possuindo por direito próprio, sucessão dos pais, compra, ou qualquer título semelhante, estão obrigados a pagá-los.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.** – Pois, os sacerdotes estão obrigados a pagar dízimo, dos prédios próprios, à igreja paroquial, como qualquer outro, ainda que pertençam a essa mesma igreja: porque uma coisa é ter uma propriedade em particular e outra, em comum. Mas, os

prédios de uma igreja não estão obrigados à solução do dízimo, mesmo se estiverem dentro dos limites de outra paróquia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os religiosos que são sacerdotes, se tiverem cura d'almas, dispensando os bens espirituais ao povo, não estão obrigados a pagar dízimo, mas podem recebê-lo. Mas não se dá o mesmo com outros religiosos, mesmo quando sacerdotes, que não dispensaram ao povo esses bens. Pois, por direito comum, estão obrigados a pagar os dízimos. Mas, gozam de certas isenções, em virtude de concessões a eles feitas pela Sé Apostólica.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na vigência da lei antiga, deviam-se as primícias aos sacerdotes; e o dízimo, aos Levitas. Mas, estando os Levitas debaixo da dependência dos sacerdotes, o Senhor mandou que, em lugar das primícias, pagassem ao sumo sacerdote o dízimo da dízima. Por onde, sob a lei nova, pela mesma razão, os sacerdotes estariam obrigados a pagar o dízimo ao sumo Pontífice. se ele o exigisse. Pois, a razão natural dita que os membros da comunidade deem ao seu chefe tudo o de que precisa para fazer o bem comum.

RESPOSTA À QUARTA. – Os dízimos devem destinar-se à subvenção dos pobres, por dispensação dos sacerdotes. Por onde, os pobres não tem motivo para recebê-los, mas devem pagá-los.

Questão 88: Do voto.

Em seguida devemos tratar do voto, pelo qual fazemos promessa a Deus.

E nesta questão discutem-se doze artigos:

Art. 1 – Se o voto consiste no só propósito da vontade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o voto consiste no só propósito da vontade.

1. – Pois, segundo certos, o voto é a concepção de um bom propósito firmemente deliberado, pelo qual nos obrigamos para com Deus a praticar ou não um ato. Ora, a concepção de um bom propósito, com tudo o que implica, pode consistir apenas num movimento da vontade. Logo, o voto consiste só num propósito da vontade.

2. Demais. – O nome mesmo do voto parece derivado da vontade; pois, dizemos que alguém faz de próprio voto o que faz voluntariamente. Ora, ao passo que o propósito é um ato da vontade, a promessa o é da razão. Logo, o voto consiste só num propósito da vontade.

3. Demais. – O Senhor diz: Ninguém que mete a sua mão ao arado e olha para trás é apto para o reino de Deus. Ora, quem está com o propósito de fazer bem mete a mão ao arado. Logo, se olhar para trás, desistindo do bom propósito, não é apto para o reino de Deus. Portanto, nós nos obrigamos para com Deus só pelo bom propósito, mesmo sem termos feito nenhuma promessa. Por onde, parece que o voto consiste no só bom propósito da vontade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se fizeste algum voto a Deus, trata de o cumprir logo, porque lhe desagrada a promessa infiel e imprudente. Logo, fazer voto é prometer e o voto é uma promessa.

SOLUÇÃO. – O voto implica obrigação de fazer ou não alguma coisa, Ora, obrigamo-nos para com outrem por meio de uma promessa, que é um ato de razão, da qual é próprio ordenar. Pois, assim como, mandando ou pedindo, determinamos de certo modo, o que os outros nos devem fazer, assim, prometendo, estabelecemos o que nós lhes devemos. Mas, as promessas feitas aos outros não podem ser senão por palavras ou quaisquer sinais externos. Ao contrário, as feitas a Deus pelo só pensamento podem sê-lo; pois, diz a Escritura: O homem vê o que está patente, mas o Senhor olha para o coração. Mas, exprimimos às vezes as nossas palavras oralmente, ou para nos espertarmos a nós mesmos, como quando oramos, segundo já dissemos; ou para exortar a que os outros não só deixem, por temor de Deus, de quebrar votos, mas também por uma certa reverência para com os homens. Ora, a promessa procede do propósito de fazermos alguma coisa; e este, sendo um ato deliberado da vontade, pressupõe uma deliberação. Por onde, o voto exige três condições necessárias: primeiro, a deliberação; segundo, o propósito da vontade; terceiro, a promessa, que lhe dá a sua plenitude. Mas, acrescentam-se às vezes duas outras condições como para confirmá-lo: a expressão verbal, conforme àquilo da Escritura: Pagar-te-ei os meus votos, que pronunciaram os meus lábios; e, além disso, o testemunho dos outros. Por isso, diz o Mestre das sentenças, que o voto é a testificação de uma promessa espontânea, que deve ser feita a Deus e de coisas que são de Deus. Embora, propriamente, essa testificação possa referir-se à testificação interior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A concepção de um bom propósito não se determina pela deliberação do espírito, sem uma promessa consequente a essa deliberação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O que está ao alcance da nossa vontade nos move a razão a prometer-lo. E por isso é que o nome de voto tira a sua designação da vontade, como do primeiro motor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem mete a mão ao arado já começou a agir. Mas, quem só propôs ainda não. Porém, uma vez que prometeu, já começa a se preparar à ação, embora ainda não haja cumprido o prometido; assim como quem põe a mão ao arado, embora ainda não esteja arando, contudo, já fez o gesto de quem vai arar.

Art. 2 – Se devemos sempre fazer voto do nosso maior bem.

O segundo discute-se assim. – Parece que nem sempre devemos fazer voto do nosso maior bem.

1. – Pois, considera-se maior bem o que é supererogatório. Ora, fazemos voto não só de bens supererogatórios, mas ainda dos necessários a salvação. Assim, no batismo, fazemos voto de renunciar ao diabo e às suas pompas, e de conservar a fé, como explica a Glosa àquilo da Escritura – Fazei votos ao Senhor Vosso Deus e cumpri-os. E Jacó também fez votos que lhe seria o Senhor o seu Deus, como se lê ainda na Escritura, coisa absolutamente necessária à salvação. Logo, nem só de dar o nosso maior bem fazemos voto.

2. Demais. – Jefté está no catálogo dos santos, como diz o Apóstolo. Ora, matou uma filha inocente, para cumprir um voto, conforme se lê na Escritura. Por onde não sendo a imolação de um inocente, ato em si mesmo ilícito, um maior bem, parece que podemos fazer voto, não só de nosso maior bem, mas ainda, de praticar atos ilícitos.

3. Demais. – O que redunde em nosso detrimento ou o que não tem nenhuma utilidade, não é por natureza um bem maior. Ora, às vezes fazemos voto de certas vigílias ou jejuns imoderados, que redundam em perigo nosso; e outras, o fazemos de coisas indiferentes e de todo inúteis. Logo, nem sempre fazemos voto de nosso maior bem.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se não quiseses prometer não pecarás.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o voto é uma promessa feita a Deus. Ora, a promessa é um ato voluntário com que nos obrigamos para com outrem. Pois, não haveria promessa, mas ameaça, se nos determinássemos a agir contra outrem. Semelhantemente, seria vã a promessa, se prometêssemos a outrem o que este não aceitasse. Por onde, sendo todo pecado contra Deus, e Deus só aceitando as obras virtuosas, resulta que não devemos fazer voto de nada indiferente ou ilícito, mas só de atos de virtude. Mas, como o voto implica uma promessa voluntária e a vontade exclui a necessidade, de nenhum modo pode constituir objeto de voto o que absolutamente há-de ou não suceder. Pois, seria estulto quem fizesse voto de morrer ou de não voar. Pode, porém ser matéria de voto o que não constitui uma necessidade absoluta, mas, uma necessidade de fim, como condição imprescindível para a salvação; mas, enquanto o cumprimos voluntariamente e não pelo exigir a necessidade. O que, porém nem é exigido por uma necessidade absoluta nem por uma necessidade de fim é absolutamente voluntário. Por isso, constitui propriissimamente objeto de voto. E a isto se chama um maior bem, por comparação com o bem que comumente o é, por necessidade da salvação. Logo, propriamente falando, o voto tem por objeto o maior bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pode constituir voto dos batizados a renúncia ao diabo e às suas pompas, e conservar a fé de Cristo, porque é um ato voluntário, embora de necessidade para a salvação. E o mesmo se pode dizer do voto de Jacó; embora também se possa entender que ele fez voto de ser o Senhor o seu Deus, para um culto especial, a que não estava obrigado; assim como, para a obtenção de dízimos e de outras causas a que também o não estava, e que no mesmo lugar se mencionam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certas causas há que sempre são boas, como as obras de virtude e outros bens, que podem constituir, absolutamente falando, objeto de voto. Outras são más em toda ocasião, como as que, em si mesmas consideradas, são pecados; e essas de nenhum modo podem ser matéria de voto. Mas, outras que, boas em si mesmas e, como tais, podendo ser matéria de voto, podem, contudo ter má aplicação, e nesse caso, o voto que recaiu sobre elas não deve ser cumprido. Tal o caso de Jefté, que, como refere a Escritura, fez um voto ao Senhor dizendo; se tu me entregares nas mãos os filhos d'Amon, a primeira pessoa, seja ela qual for, que sair da porta de minha casa e se encontrar comigo quando eu tornar vitorioso dos filhos d' Amon, eu a oferecerei ao Senhor em holocausto. Mas, este voto podia ser mal sucedido, se lhe viesse ao encontro um ser que não podia ser imolado, como um asno ou um homem; o que também aconteceu. Por isso, Jerónimo comenta: foi estulto ao fazer o voto, por não o ter feito com discernimento; e, ao cumpri-lo, foi ainda mais ímpio. Mas, no mesmo lugar a Escritura acrescenta: Entrou o espírito do Senhor em Jefté; porque a fé e a devoção que o levaram a fazer o voto fundavam-se no Espírito Santo; pelo que é considerado pelo número dos santos. E por causa da vitória que ganhou e por ser provável que se arrependeu do ato iníquo cometido, o qual contudo figurava uma causa boa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A maceração do próprio corpo, por exemplo, por vigílias e jejuns, Deus não a aceita senão como obra de virtude. E o é quando praticada com a discrição devida, isto é, para refrear a concupiscência, sem gravame demasiado de natureza. E, com essa condição, pode ser matéria de voto. Por isso, o Apóstolo, depois de ter dito – Ofereçais os vossos corpos como uma hóstia viva, santa, agradável a Deus acrescenta: que é o culto racional que lhe deveis. Mas, como nós nos enganamos facilmente em julgar o que nos concerne, é mais conveniente que os referidos votos os observemos ou os emitamos conforme ao juízo do superior. De modo tal que se o cumprimento de tal voto nos acarretasse grande e manifesto, inconveniente e não tivéssemos a faculdade de recorrer a um superior, não deveríamos cumpri-lo. Quanto aos votos de fazermos causas vãs e inúteis, são antes para se desprezarem que para se cumprirem.

Art. 3 – Se todo voto exige cumprimento.

O terceiro discute-se assim. – Parece que nem todo voto exige cumprimento.

1. – Pois, nós precisamos do que os outros nos fazem, mas não, Deus, que não precisa dos nossos bens. Ora, uma simples promessa feita a outrem não nos obriga a cumpri-la, conforme o estabelecem as leis humanas; o que parece ter sido instituído por causa da mutabilidade da vontade humana. Logo, com maior razão, uma simples promessa feita a Deus, e que se chama voto, não exige cumprimento.

2. Demais. – Ninguém está obrigado ao impossível. Ora, às vezes torna-se impossível o a que nos obrigamos por um voto. Ou porque depende da vontade de outrem, como quando alguém faz voto ele entrar num mosteiro e os monges não querem recebê-lo, Ou por uma falta superveniente, como quando uma mulher fez voto de conservar 3 virgindade e depois veio a corromper-se; ou quando perde o dinheiro quem prometeu dá-lo. Logo, nem sempre o voto é obrigatório.

3. Demais. – Aquilo que devemos temos obrigação de pagar imediatamente. Ora, não estamos obrigados a cumprir imediatamente o voto feito, sobretudo se implica uma condição futura. Logo, nem sempre o voto é obrigatório.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Cumpre tudo o que tiveres prometido; e muito melhor é não fazer voto algum do que depois de o fazer não cumprir o prometido,

SOLUÇÃO. – A fidelidade obriga a cumprirmos o prometido; por isso é que, como ensina Agostinho, chama-se fiel quem faz o que diz. Ora, a Deus devemos, sobretudo a fidelidade, tanto por ser o Senhor, como pelos benefícios que dele recebemos. Por onde, temos a maior obrigação de cumprir os votos feitos a Deus; assim o exige a fidelidade que lhe devemos. Ora, quebrar o voto é uma espécie de infidelidade. Por isso, Salomão dá a razão de devermos cumpri-lo: porque desagrade a Deus a promessa infiel.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pela honorabilidade, qualquer promessa feita a outrem nos obriga, por obrigação de direito natural. Mas, para uma promessa nos obrigar civilmente exigem-se certas outras condições. Porém, para com Deus, sobretudo é que nos obrigamos, embora não precise de nós. E o voto a ele feito é obrigatório por excelência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Se o cumprimento do nosso voto se tornou impossível, devemos ao menos ter a boa vontade de fazer o que pudermos. Assim, quem fez voto de entrar num mosteiro deve esforçar-se o mais possível para ser nele recebido. E se tinha a intenção de obrigar-se principalmente a entrar numa religião e, por consequência, escolher, para ingressar, tal religião ou tal lugar, como lhe sendo mais conveniente, está obrigado, se assim não puder ser, a entrar noutra religião. Se, porém tinha principalmente a intenção de se obrigar a essa religião ou a esse lugar determinado, e aí não o querem receber, não está obrigado a entrar noutra. No caso de, por culpa própria, se tornar impossível o cumprimento do voto, está obrigado, além do mais, a fazer penitência da culpa passada. Assim, a mulher, que fez voto de virgindade e veio depois a corromper-se, não só deve conservar o que pode, a saber, a continência perpétua, mas também penitenciar-se pelo bem que perdeu, pecando.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obrigação de cumprir o voto se funda na nossa vontade e intenção próprias. Por isso diz a Escritura: A palavra que uma vez saiu da tua boca, tu a observarás e cumprirás, assim como prometeste ao Senhor teu Deus, pois, o fizeste de tua própria vontade e o declaraste pela tua boca. Por onde, se estava na intenção e na vontade de quem fez o voto obrigar-se a cumpri-lo imediatamente, a isso está obrigado. Se, porém, só depois de certo tempo e sob certa condição, não está obrigado a um cumprimento imediato; mas, não deve tardar mais do que tinha a intenção, ao fazer o voto. Por isso, diz a Escritura, no mesmo lugar: Quando tiveres feito algum voto ao Senhor teu Deus, não tardarás em o cumprir, porque o Senhor teu Deus te pedirá conta dele, e se te demorares, ser-te-á imputado o pecado.

Art. 4 – Se é útil fazer voto.

O quarto discute-se assim, – Parece que não é útil fazer voto.

1. – Pois, nenhuma utilidade há em nos privarmos de um bem que Deus nos deu. Ora, a liberdade é um dos maiores dons que ele nos fez, e dela nos priva a obrigação imposta pelo voto. Logo, não nos é de nenhuma utilidade fazer voto.

2. Demais. – Ninguém deve expor-se a perigos. Ora, a perigo expõe-se quem faz voto; pois, o que, antes de tê-lo feito, poderia omitir sem perigo, já não o poderá depois que o fez. Por isso, Agostinho diz: Desde que fizeste voto te obrigaste e não te é lícito deixar de o cumprir. Não cumprindo o prometido, não estás na situação em que estarias se nenhum voto tivesses feito pois, se te tornou maior, também te fará pior. Mas, o que oxalá não seja, tendo quebrado a fidelidade para com Deus, serás tanto mais miserável, quanto serias feliz, se tivesses cumprido a promessa. Logo, de nada serve fazer voto.

3. Demais. – O Apóstolo diz: Sede meus imitadores, conto também eu sou de Cristo. Ora, a Escritura não menciona nenhum voto de Cristo ou dos Apóstolos, Logo, parece não ser útil fazer votos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Fazei votos ao Senhor vosso Deus e cumpri–os.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, o voto é uma promessa feita a Deus, Ora, uma é a razão de prometermos aos homens e outra, a de prometermos a Deus, Aos homens lhes prometemos para utilidade deles; pois, é–lhes por igual útil o que lhes damos e os certificarmos, antes, do que futuramente lhes daremos. Ao contrário, fazemos promessa a Deus, para utilidade, não dele, mas, nossa. Por isso, diz Agostinho na citada epístola: Deus é um credor por beneficência e não por necessidade, que não aproveita do que recebe, mas antes, enriquece quem lhe paga as dívidas. E assim como o que damos a Deus é útil, não a ele, mas, a nós, por nos enriquecer a nós o débito que lhe pagamos a ele, como diz Agostinho no mesmo lugar, assim também, a promessa pela qual votamos alguma coisa a Deus não redunde em utilidade sua, porque não precisa de ser certificado da nossa boa vontade, mas, em utilidade nossa, porque, fazendo um voto, confirmamos imovelmente a nossa vontade naquilo que nos importa fazer. Logo, é útil fazer voto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a impossibilidade de pecar não nos diminui a liberdade, assim também não nô–la diminui a necessidade que confirma a vontade no bem, como o demonstra Deus e os santos. E tal é a necessidade imposta pelo voto, tendo assim uma certa semelhança da confirmação dos bemaventurados no bem. Donde dizer Agostinho, na mesma epístola: Feliz necessidade a que nos compele ao melhor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando um perigo resulta de um ato, em si mesmo, então este não traz utilidade; tal o caso de quem atravessasse um rio por uma ponte arruinada. Mas se o perigo resulta da deficiência com que praticamos o ato, este, não deixa por isso, de ser útil. Assim, é útil montar a cavalo embora se corra o perigo de cair dele. Pois, do contrário, deveríamos deixar de praticar qualquer ato bom por poderem eventual e acidentalmente, ser perigosos. Por isso, diz a Escritura: O que observa o vento não semeia e o que considera as nuvens nunca segará. Ora, o perigo que corre quem faz um voto não resulta do voto em si mesmo, mas, do homem que muda de vontade, deixando de cumpri–lo. Por isso, Agostinho diz, na mesma epístola: Não te arrependas de haver feito um voto. Ao contrário, alegra–te, por já não ter ser lícito o que t’o seria em teu detrimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A Cristo, por natureza, não lhe cabia fazer voto, quer por ser Deus, quer também porque, como homem, tinha a vontade confirmada no bem, como possuidor da visão beatífica. Embora, por uma certa semelhança, segundo a Glosa, é que a Escritura diz da pessoa dele: Eu cumprirei os meus votos em presença dos que o temem. Mas se lhe refere ao corpo, que é a Igreja. – Quanto aos Apóstolos, pode–se dizer que fizeram voto ele perfeição espiritual, quando, tendo abandonado tudo, seguiram a Cristo.

Art. 5 – Se o voto é um ato de latria ou de religião.

O quinto discute–se assim. – Parece que o voto não é um ato de latria ou de religião.

1. – Pois, todo ato de virtude pode ser objeto de voto, Ora, é uma mesma virtude a que nos leva a prometer e cumprir o prometido. Logo, o voto é ato de qualquer virtude e não especialmente da de religião.

2. Demais. – Segundo Túlio, é próprio da religião prestar culto e reverência a Deus. Ora, quem faz voto ainda não fez nada para Deus, mas só lhe prometeu. Logo, o voto não é ato de religião.

3. Demais. – O culto da religião só a Deus devemos prestá-lo. Ora, o voto nós o fazemos não só a Deus, mas também aos santos e aos prelados, aos quais fazem voto de obediência os que professam na vida religiosa. Logo, o voto não é um ato de religião.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Honrá-lo-ão com hóstias e ofertas; e farão ao Senhor votos e os cumprirão. Ora, adorar a Deus é um ato próprio da religião ou latria. Logo, ato de latria ou de religião é o voto.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos todo ato de virtude, enquanto imperado pela religião ou latria, dela depende, e se ordena à reverência divina, fim próprio da latria. Ora, ordenar os atos das outras virtudes para o seu fim, pertence à virtude imperante e não, às virtudes imperadas. Por onde, é ato próprio da latria ordenar para o serviço de Deus os atos de qualquer virtude. Ora, é manifesto pelo que já dissemos, que o voto é uma promessa feita a Deus; e que uma promessa não é mais que a ordenação da coisa prometida aquele a quem o é. Portanto, o voto é uma ordenação daquilo sobre que recai, para o culto ou o serviço divino. E assim é claro que fazer voto é propriamente ato de latria ou de religião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O objeto do voto é, às vezes, ato de outra virtude, como jejuar ou observar continência; outras vezes, porém, é ato de religião, como oferecer sacrifícios ou orar. Ora, a promessa de uns e de outros, feita a Deus, pertence à religião, pela razão já dada. Por onde, é claro, que, dos votos, uns pertencem à religião em virtude da só promessa feita a Deus, que é a essência do voto; mas, outras vezes, em razão da causa prometida, que é a matéria do voto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem promete, já quando se obriga a dar, de certo modo dá assim como consideramos como feito o que já o é na sua causa, por estar o efeito virtualmente contido na causa. Por isso é que se rendem graças não só a quem dá, mas a quem simplesmente prometeu.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Voto só a Deus o fazemos, mas, promessa podemos fazê-la também aos homens; e a promessa mesma de um bem feito ao homem pode ser objeto de voto, enquanto ela é uma obra virtuosa. E deste modo é que se deve entender o voto feito aos santos ou aos prelados; de modo que a promessa que lhes é feita constitui o objeto material do voto, enquanto que fazemos a Deus o voto de cumprir o prometido aos santos ou aos prelados.

Art. 6 – Se é mais louvável e meritório fazer uma obra sem voto do que por voto.

O sexto discute-se assim. – Parece mais louvável e meritório fazer uma obra sem voto do que por voto.

1. – Pois, diz Próspero: Devemos nos abster ou jejuar de modo que não nos sujeitemos à necessidade de jejuar a fim de não virmos a praticar um ato voluntário, sem devoção e obrigadamente. Ora, quem faz voto de jejuar sujeita-se a fazê-lo necessariamente. Logo, seria melhor jejuasse sem voto.

2, Demais. – O Apóstolo diz: Cada um como propôs no seu coração, não com tristeza, nem como por força; porque Deus ama ao que dá com alegria. Ora, certos cumprem com tristeza o voto que fizeram, o que parece resultar da obrigação que ele impõe, pois, a obrigação contrista, como diz o Filósofo. Logo, é melhor fazer obras sem voto do que por voto.

3. Demais. – O voto é necessário para nos confirmar a vontade na coisa prometida, como já se estabeleceu. Ora, nada é mais capaz de nos confirmar a praticar um ato do que a prática atual dele. Logo, não é melhor fazer um ato por voto do que sem ele.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura Fazei votos e cumpri-os, diz a Glosa: Fazer voto é conselho da vontade. Ora, o conselho tem por objeto um bem melhor. Logo, é melhor fazer uma obra por voto do que sem ele. Porque quem a faz sem voto, cumpre apenas o conselho de a fazer e quem a faz com voto, cumpre dois – o de fazer voto e o de o cumprir.

SOLUÇÃO. – Por três razões fazer uma obra por voto é mais meritório do que fazê-la sem voto. – Primeiro, porque fazer voto é ato de latría, como se disse, que é a principal dentre as virtudes morais. Ora, o ato de virtude mais nobre é melhor e mais meritório. Por onde, o ato de uma virtude interior é melhor e mais meritório por ser imperado por uma virtude superior, cujo ato se realiza pelo império; assim ato de fé ou de esperança é melhor quando imperado pela caridade. Por onde, os atos das virtudes morais, como jejuar, que é um ato de abstinência, e conter-se, que é um ato de castidade, são melhores e mais meritórios quando praticados por voto. Porque, então, sendo como que sacrifícios a Deus, já pertencem ao culto divino. Por isso Agostinho diz; a virgindade, que a continência da piedade favorece e conserva, é honrada, não como virgindade, mas enquanto dedicada a Deus. – Segundo, porque quem faz um voto e o cumpre, sujeita-se mais a Deus, que quem apenas age, sem voto; pois, se lhe sujeita, agir, porque renuncia à faculdade de proceder de outro modo. Assim como daria mais quem desse uma árvore com os frutos, do que quem desse só os frutos, conforme diz Anselmo (Eadmero). Por onde, dão-se graças também aos que prometem, segundo dissemos. – Terceiro, porque pelo voto a vontade se confirma imovelmente no bem. Ora, praticar um ato com a vontade confirmada no bem, nisso consiste a perfeição da virtude, como está claro no Filósofo; do mesmo modo que pecar com espírito obstinado agrava o pecado, que se chama então pecado contra o Espírito Santo, como dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado deve ser entendido da necessidade de coação, que causa o involuntário e exclui a devoção. Por isso O autor diz sinaladamente: A fim de não virmos a praticar um ato voluntário, sem devoção e obrigada/mente. Ora, a necessidade do voto vem da imutabilidade da vontade; por isso, confirma a vontade e aumenta a devoção. Portanto, a objecção não coíbe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A necessidade de coação, enquanto contrária à vontade, causa a tristeza, segundo o Filósofo. Mas, a necessidade imposta pelo voto, naqueles que estão bem dispostos, por terem a vontade confirmada no bem, não causa a tristeza, mas, a alegria. Por isso diz Agostinho: Não te arrependas de teres feito voto, antes, alegra-te por já não te ser lícito o que t' o seria em detrimento teu. Contudo, se uma obra, em si mesma considerada, nós a praticássemos triste e involuntariamente, por nos termos ligado pelo voto, ainda assim, contanto que conservemos a vontade de o cumprir, a obra é mais meritória do que se a fizéssemos sem ele. Porque o cumprimento do voto é um ato de religião, virtude superior à abstinência, cujo ato é o jejum.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem pratica uma obra, sem voto, fica com a vontade imobilizada em relação a essa obra particular, e no momento mesmo em que a faz; mas a vontade não lhe fica completamente confirmada, para o futuro, como a do que fez o voto. Pois, este impôs à sua vontade a obrigação de fazer um ato já antes de o fazer e, talvez, a fazê-lo várias vezes.

Art. 7 – Se o voto se torna solene pelo recebimento das ordens sagradas e pela profissão na vida religiosa.

O sétimo discute-se assim. – Parece que o voto não se torna solene pelo recebimento das ordens sagradas e pela profissão na vida religiosa.

1. – Pois, o voto, como se disse, é urna promessa feita a Deus. Ora, parece que solenidades externas não se ordenam a Deus, mas aos homens. Logo, têm uma relação accidental com o voto e, portanto, não é tal solenidade uma condição própria dele.

2. Demais. – O que constitui condição de uma causa parece caber a tudo aquilo em que se inclui. Ora há muitas matérias de voto que não dizem respeito nem às ordens sagradas nem a nenhuma regra. Tal o caso de quem faz voto de uma peregrinação ou de causa semelhante. Logo, a solenidade com que são recebidas as ordens sagradas ou com que se promete a observância de certas regras não constitui condição de voto.

3. Demais. – Parece que a voto solene é o mesmo que o público. Ora, podem-se fazer em público muitos outros votos que o pronunciado ao se receberem as ordens sagradas ou quando se professam certas regras; e tais votos podem também ser feitas privadamente. Logo, nem só os votos de que se trata são as solenes.

Mas, *em contrário*, só esses votos impedem contrair matrimônio e dirimem a já contraído; o que é efeito do voto solene, como se dirá na Terceira Parte desta obra.

SOLUÇÃO. – A solenidade de um ato depende das condições em que ele se realiza. Assim, uma é a solenidade da entrada na milícia, com o aparato das cavalas, das armas e o concurso dos soldados, e outra a do casamento, consistente na presença solene do esposo, da esposa e na reunião das parentes. Ora, a voto é uma promessa feita a Deus. Portanto, há-se de lhe levar em conta, na sua solenidade, a elemento espiritual, que diz respeito a Deus; isto é, uma bênção ou consagração espiritual que, por instituição dos Apóstolos, é feita quando se professa numa certa ordem religiosa, profissão que vem em segundo lugar, depois do recebimento das ordens sagradas, como diz Dionísio. E a razão dista é que só se começou a usar de solenidade quando alguém se ligava totalmente por uma obrigação. Assim, a solenidade não tem lugar senão na celebração da matrimônio, quando cada cônjuge dá ao outro o poder sobre a seu corpo. E por semelhança, tem lugar a solenidade do voto quando alguém se entrega ao ministério divino, pelo recebimento das ordens sagradas; e na profissão numa ordem religiosa, quando alguém assume o estado de perfeição pela renúncia da século e da vontade própria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A referida solenidade é própria não só aos homens, mas também a Deus, por implicar uma certa consagração espiritual ou bênção, de que Deus é a autor, embora o homem seja a ministro, segundo àquilo da Escritura: Invocarão o meu nome sobre os filhos de Israel e eu os abençoarei. Por onde, o voto solene implica maior obrigação, perante Deus, que a simples, e peca mais gravemente quem o transgredir. Quanta ao dito, que o voto simples não abriga menos, perante Deus, que a solene, ele significa que peca mortalmente quem transgride tanto um como outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não se costuma emprestar solenidade aos atos particulares, mas sim ao de tornar um novo estado, como se disse. Por onde, ao voto de uma obra particular, como de uma peregrinação ou de um jejum especial, não cabe nenhuma solenidade. Mas sim, ao pelo qual nos sujeitamos ao ministério ou serviço divino; o qual, por ser como universal, compreende muitas obras particulares.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os votos, quando feitos em público, são susceptíveis de certa solenidade humana; mas não de solenidade espiritual e divina, como a têm os votos supra referidos, mesmo se feitos na presença de poucos. Por onde, uma coisa é ser o voto público e outra, solene.

Art. 8 – Se Os sujeitos à autoridade de outrem ficam impedidos de fazer voto.

O oitavo discute-se assim. – Parece que os sujeitos à autoridade de outrem não ficam impedidos de fazer voto.

1. – Pois, um vínculo menor é sobrepujado pelo maior. Ora, a obrigação com que nos sujeitamos aos homens é vínculo menor que o voto, pelo qual nos sujeitamos a Deus. Logo, os dependentes da autoridade de outrem não ficam impedidos de fazer voto.

2. Demais. – Os filhos dependem do poder do pai. Ora, podem professar numa ordem religiosa, mesmo que não o queiram os pais. Logo, ninguém fica impedido de fazer voto, por estar sujeito à autoridade de outrem.

3. Demais. – É mais fazer do que prometer. Ora, os religiosos sujeitos aos prelados podem fazer certas coisas sem licença deles, como, recitar alguns salmos ou praticar certas abstinências. Logo, com maior razão, podem prometer tais coisas a Deus, opor voto.

4. Demais. – Quem faz o que por direito não o poderia, peca. Ora, os súbditos não pecam, fazendo voto, porque tal nunca foi proibido. Logo, parece que tem o direito de fazer.

Mas, em contrario, a Escritura: Se uma mulher, estando em casa de seu pai e ainda em idade de menina fizer algum voto, não está obrigada a ele, salvo se o pai o sabia; e o mesmo dispõe sobre a mulher casada. Logo, pela mesma razão, nem outras pessoas sujeitas à autoridade alheia podem se obrigar pelo voto.

SOLUÇÃO. – Como se disse, o voto é uma promessa feita a Deus. Ora, não podemos validamente obrigar-nos, por uma promessa, ao que depende de outrem; mas só ao que está em nosso poder. Mas, quem está sujeito a outra pessoa não é senhor de fazer o que quer, quanto àquilo em que é dependente. Logo, não pode validamente obrigar-se, pelo voto, quanto àquilo em que está sujeito a outrem, sem o consentimento do superior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Só os atos virtuosos podem constituir objeto de promessa a Deus, como se disse. Ora, é contra a virtude oferecermos a Deus o que pertence a outrem, segundo dissemos. Logo, desaparece o voto, na sua noção própria, quando, quem está sujeito à autoridade de outro o faz, de dar o que a outrem pertence, salvo sob a condição de o dono não se opor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem chegou à idade de puberdade pode se for de condição livre, dispor livremente da sua pessoa; por exemplo, obrigando-se por voto a entrar em religião ou a contrair matrimônio. Mas, não é independente para dispor do que pertence à casa. Por isso, sobre nada do que a ela pertence pode fazer licitamente voto, sem o consentimento paterno. O escravo, porém, que está, mesmo quanto à sua atividade pessoal, sujeito ao senhor, não pode obrigar-se por voto a entrar em religião, por subtrair-se assim ao serviço dele.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O religioso está sujeito ao superior, quanto aos seus atos, de conformidade com as prescrições da regra. Por onde, embora possa, em hora em que não está ocupado pelo superior,

praticar um determinado ato, por iniciativa própria, contudo, nenhum tempo tem excetuado, em que o superior não possa lhe dar alguma ordem; portanto, nenhum ato seu tem consistência senão com o consentimento do superior. Assim como não a tem o voto de uma filha famílias, sem o consentimento do pai; e o da mulher, sem o do marido.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora o voto dos que estão sujeitos à autoridade de outrem não tenha consistência sem o consentimento do superior de que dependem, contudo não pecam fazendo voto. Porque quando o fazem, subentende-se a condição devida, a saber, se agradar aos superiores ou eles não se opuserem.

Art. 9 – Se os menores podem obrigar-se por voto ao ingresso numa religião.

O nono discute-se assim. – Parece que os menores não se podem obrigar por voto ao ingresso numa religião.

1. – Pois, supondo o voto, a deliberação do espírito, só podem fazê-lo os que têm o uso da razão. Ora, como os dementes ou loucos, as crianças não o têm. Logo, se os primeiros e os segundos a nada podem se obrigar por voto, também os menores, segundo parece, não o podem ao ingresso numa religião.

2. Demais. – O que um pode fazer validamente outro não pode anular. Ora, o voto de religião feito por um menor ou uma menor impúbere pode ser anulado pelos pais ou pelo tutor. Logo, parece que nenhum menor ou nenhuma menor, antes dos catorze anos, pode lícitamente fazer voto.

3. Demais. – A quem entra em religião se lhe concede um ano de provação, segundo a regra de S. Bento e por determinação de Inocêncio IV, para que a provação preceda à obrigatoriedade do voto. Logo, parece ilícito que os menores se obriguem antes do ano de provação, ao ingresso em religião.

Mas, *em contrário*. – O que não for validamente feito não tem valor, mesmo que ninguém o anule. Ora, o voto de uma menor, pronunciado mesmo antes da puberdade, é válido se, dentro de um ano, os pais não o anularem. Logo, mesmo antes da puberdade, podem os menores, lícita e validamente, se obrigar por voto a entrar em religião.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, há duas formas de voto: o simples e o solene. Ora, a solenidade do voto, consistindo numa certa bênção e consagração espiritual, como se disse, e que se opera pelo ministério da Igreja, resulta que a Igreja é quem pode dispensar dessa solenidade. Mas, o voto simples tira a sua eficácia da deliberação do espírito, pela qual manifestamos a intenção de nos obrigar. Por duas razões, porém, pode acontecer que essa obrigação não tenha força. Primeiro, por falta de razão, como se dá com furiosos e dementes, que a nada podem se obrigar por voto, enquanto em estado de fúria ou demência. Segundo, quando quem fez o voto está sujeito à autoridade de outrem, como dissemos. Ora, nos impúberes coexistem essas duas razões; pois, tanto padecem falta de razão, no mais das vezes, como vivem sob os cuidados dos pais ou dos tutores, que os substituem. Por onde, o voto deles não terá força obrigatória por essas duas razões. – Podem-se dar porém, certos casos, embora raros, em que, por disposição natural, que escapa às leis humanas, haja precoces no uso da razão, que por isso se chamam capazes de dolo. Mas, nem por isso se eximem à autoridade paterna, estabelecida pela lei humana, que visa o que sucede frequentemente.

Por isso, devemos concluir que o menor ou a menor impúbere, ainda sem o uso da razão, de nenhum modo pode obrigar-se por voto. Mas, se tiver o uso dela, já antes da puberdade, pode, por si, obrigar-

se, podendo, porém o voto feito ser anulado pelos pais, a cuja autoridade ainda permanecem sujeitos. Mas, embora capazes de dolo, não podem, antes da puberdade, obrigar-se por voto solene a entrar em religião, por disposição da Igreja, que tem em vista o que sucede mais frequentemente. Mas, depois de púberes, podem obrigar-se por voto de religião, simples ou solene, sem a autoridade dos pais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe, quanto aos menores ainda sem o uso da razão, cujos votos não têm valor, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os votos dos sujeitos à autoridade de outrem incluem implicitamente uma condição: se não forem anulados pelo superior; e portanto como se disse, são lícitos e tornam-se válidos, desde que exista a condição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto ao voto solene que se faz pela profissão.

Art. 10 – Se um voto pode ser dispensado.

O décimo discute-se assim. – Parece que um voto não pode ser dispensado.

1. – Pois, é menos comutar um voto do que dispensa-la. Ora, não pode ser comutado, como se lê na Escritura: O animal que pode ser imolado ao Senhor, se alguém o prometer com voto, será santo e não poderá ser trocado, isto é, nem melhor por mau, nem pior por bom. Logo, com maior razão, o voto não pode ser dispensado.

2. Demais. – O homem não pode dispensar em matéria de lei natural e em se tratando de preceitos divinos, sobretudo nos da primeira tábu, ordenados diretamente ao amor de Deus, que é o fim último dos preceitos. Ora, cumprir os votos é de lei natural e também preceito da lei divina, como do sobredito se colhe; e, sendo ato de latria, pertence aos preceitos da primeira tábu. Logo, o voto não pode ser dispensado.

3. Demais. – A obrigação do voto se funda na fidelidade que o homem deve a Deus, como se disse. Ora, desta ninguém pode ser dispensado. Logo, nem do voto.

Mas, *em contrário*. – Parece haver maior firmeza no que procede da vontade geral, do que no proveniente da vontade particular de uma pessoa. Ora, podemos ser dispensados da lei, que tira a sua força da vontade geral. Logo, também pode alguém nos dispensar do voto.

SOLUÇÃO. — A dispensa do voto deve ser entendida ao modo da dispensa que se faz da observância de qualquer lei. Pois, como se disse, a lei é estabelecida para tornar realizável o bem. Ora, como este pode deixar de ser bem, num caso particular, é preciso que alguém determine a não observância da lei nesse caso. Ora, isto é propriamente dispensar dela; pois, a dispensa importa uma certa distribuição comensurada à aplicação de um bem comum àquilo que nele está incluído; e é desse modo que se diz de uma pessoa que ela dispensa o alimento à família. Sernelhantemente, quem faz voto, de certo modo se submete a uma lei que para si mesmo estabeleceu, obrigando-se a algum ato bom em si mesmo e geralmente. Mas, num caso particular pode dar-se que este ato seja em si mesmo mau, inútil ou impedimento de um bem maior; o que contraria à matéria do voto, na sua noção própria, como do sobredito se colhe. Por isso, é necessário determinar que em tal caso o voto não deve ser cumprido. E assim dizemos que houve dispensa, quando absolutamente se determinou que um certo voto não deveria ser cumprido. Mas, haverá comutação se se impuser o cumprimento de outro voto em lugar do que foi primeiro prometido. Por onde, comutá-lo é menos que dispensar dele. Mas, uma e outra coisa a Igreja pode fazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Um animal, que podia ser imolado, já por isso mesmo que era prometido com voto, reputava-se santo, por ser como que destinado ao culto divino. E esta é a razão de não poder esse voto ser comutado; assim como, sob a lei da graça, ninguém pode comutar em melhor ou pior uma coisa que sabe ser consagrada, como um cálice ou uma casa. Mas o animal, que não podia ser sacrificado, por não ser susceptível de imolação, podia e devia ser comutado, como no mesmo lugar a lei o diz. E assim, ainda sob a lei da graça, os votos podem ser comutados, se ainda não teve lugar a consagração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como, por direito natural e por preceito divino, estamos obrigados a cumprir o voto, assim, por essa razão, o estamos a obedecer à lei ou à ordem do superior. E, contudo, a dispensa de uma lei humana não faz com que a violem, o que vai contra a lei da natureza e a ordenação divina; mas sim, que a lei deixa de o ser nesse caso determinado. Do mesmo modo. a autoridade do superior dispensa de ser matéria de voto o que o era, por determinar que, num caso particular, ele não recai sobre a matéria própria. Portanto, quando um prelado da Igreja dispensa de um voto, não dispensa do preceito de direito natural ou divino, mas determina o que constituía objeto de obrigação da deliberação humana, que não podia levar em conta todas as circunstâncias.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fidelidade devida a Deus não exige que cumpramos um voto cujo objeto é mau, inútil ou obstáculo a um maior bem. E é a isso que procura obviar a dispensa dele. Logo, a dispensa do voto não é contra a fidelidade a Deus devida.

Art. 11 – Se pode ser dispensado o voto solene de continência.

O undécimo discute-se assim. – Parece que pode ser dispensado o voto solene de continência.

1. – Pois, a única razão de ser dispensado um voto é quando se torna obstáculo a um bem maior, como se disse. Mas o voto de continência, mesmo solene, pode ser impedimento de tal bem; pois, o bem comum é mais divino que o particular. Ora, a continência de uma pessoa pode impedir o bem de todo um povo; por exemplo, quando o contrato de matrimônio de pessoas que fizeram voto de continência poderia realizar a paz de uma nação. Logo, parece que mesmo o voto solene de continência pode ser dispensado.

2. Demais. – A latria é virtude mais nobre que a castidade. Ora, quem fizer voto de um ato de latria, por exemplo, de oferecer sacrifício a Deus, pode ser dispensado dele. Logo, com maior razão pode ser dispensado o voto de continência, que é prática da castidade.

3. Demais. – Como a observância do voto de abstinência pode redundar em dano de quem o fez, também o pode a do voto de continência. Ora, o voto de abstinência, quando redundar em dano corporal de seu autor, pode ser dispensado. Logo, pela mesma razão, o voto de continência pode ser dispensado.

4. Demais. – A profissão religiosa que torna o voto solene, contém tanto o voto de continência como o de pobreza e obediência. Ora, os votos de pobreza e de obediência podem ser dispensados, como é o caso dos que, depois de terem professado, são escolhidos para o episcopado. Logo, parece que o voto solene de continência pode ser dispensado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Todo preço é nada em comparação de uma alma continente. Demais, uma decretal diz: A renúncia à propriedade tanto como a guarda da castidade faz de tal modo parte da vida monacal, que nem mesmo o Sumo Pontífice pode conceder permissão a ela contrária.

SOLUÇÃO. – Três elementos, podemos considerar no voto solene de continência: primeiro, a sua matéria, que é a continência mesmo; segundo, a sua perpetuidade, que consiste em alguém se obrigar, por voto, à observância perpétua da continência; terceiro, a sua solenidade.

Mas, certos opinam que o voto solene é indispensável em razão da própria continência como se vê pela autoridade supra-citada. E isto porque, dizem alguns, pela continência o homem triunfa do inimigo interior; ou por se conformar, por meio dela, perfeitamente com Cristo, guardando a pureza da alma e do corpo. – Mas, esta opinião não é defensável. Porque os bens da alma, como a contemplação e a oração, são muito superiores aos do corpo e mais nos conformam com Deus; e contudo os votos de oração ou de contemplação podem ser dispensados. Por isso, não se vê razão de não o poder ser o de continência, considerada em absoluto a dignidade mesma dela. Sobretudo que o Apóstolo nos exorta a guardar a continência para nos darmos à contemplação, dizendo que a mulher solteira cuida das causas que são do Senhor. Ora, o fim tem precedência sobre os meios.

Por isso, outros buscam a razão na perpetuidade e na universalidade desse voto. E dizem que o voto de continência não pode ser substituído senão pelo que lhe for absolutamente contrário; o que nunca é lícito fazer-se com nenhum voto. – Ora, tal é absolutamente falso. Porque, assim como praticar a cópula carnal é contrário à continência assim comer carne e beber vinho o é à abstinência; contudo, os votos desta última forma podem ser dispensados.

Por onde, a outros parece que mesmo o voto solene de continência pode ser dispensado, em virtude de alguma utilidade ou necessidade geral, como é claro no exemplo referido do matrimónio contraído para o fim de pacificar um país.

Mas, como a decretal citada determina expressamente que nem o Sumo Pontífice pode eximir um monge da guarda da castidade, devemos disso concluir, diferentemente das outras opiniões, que, conforme já dissemos e está na Sagrada Escritura, o que foi urna vez consagrado a Deus não pode ser aplicado a outros fins. Assim, nenhum prelado da Igreja pode fazer com que aquilo que foi santificado, mesmo em se tratando de um ser inanimado, perca esse carácter; por exemplo, que um cálice, enquanto íntegro, deixe de ser consagrado, depois de tê-lo sido. Portanto e com muito maior razão, nenhum prelado pode fazer com que uma pessoa consagrada a Deus por toda a vida, deixe de o ser. Ora, a solenidade do voto consiste na consagração ou na bênção de quem o prometeu como dissemos. Logo, nenhum prelado da Igreja pode dispensar da consagração a quem pronunciou um voto solene, fazendo por exemplo, com que deixe de ser sacerdote aquele que o é; embora possa, por alguma causa, proibir o exercício do ministério. E pela mesma razão, o Papa não pode fazer com que deixe de ser professo numa religião aquele que fez a profissão, embora certos juristas digam o contrário, por ignorância.

Por onde, devemos considerar se a continência está essencialmente ligada ao estado a que dá a solenidade o voto; pois, se não o estiver, pode subsistir a solenidade da consagração sem o dever de continência; o que não poderá dar-se se o estiver. Ora, o dever da continência está ligado às ordens sacras, não essencialmente, mas por instituição da Igreja. Donde se conclui que a Igreja pode dispensar o voto de continência, tornado solene pelo recebimento dessas ordens. Ao contrário, o voto de continência é essencial ao estado de religião, pelo qual o homem renuncia ao século, totalmente consagrado ao serviço de Deus; e não pode coexistir com o matrimónio, que supõe forçosamente mulher, prole, família e o necessário ao seu sustento. Por isso o Apóstolo diz: O que está com mulher está cuidadoso das causas que são do mundo, de como há de dar gosto à sua mulher, e anda dividido. E o nome mesmo de monge exprime a unidade, por oposição à divisão referida. Por onde, o voto

solenizado pela profissão religiosa não o pode dispensar a Igreja, sinalando a decretal a razão: porque a castidade está ligada à regra monacal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As dificuldades provenientes das coisas humanas devem ser conjuradas por elas mesmas, e não convertendo as divinas ao uso humano. Ora, os professos numa religião morreram para o mundo e vivem para Deus. Por isso não devem ser de novo chamados à vida humana pela adveniência de nenhum acontecimento, seja ele qual for.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O voto temporal de continência pode ser dispensado, como o podem o voto temporal de oração ou de abstinência. Mas, o de continência, solenizado pela profissão, não o pode; não por ser ato de castidade, mas por já pertencer à latria, em virtude da profissão religiosa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A comida se ordena diretamente à conservação do indivíduo; por isso, a abstinência pode redundar diretamente em dano do mesmo. Por onde, o voto de abstinência é susceptível de dispensa. Mas, o coito ordena-se diretamente, não à conservação do indivíduo, mas, à da espécie. Por onde, a sua abstinência não redundaria diretamente em dano individual. Mas, se por acidente, puder resultar dele um dano dessa espécie, poderá ser obviado pela abstinência ou por outros remédios corporais.

RESPOSTA À QUARTA. – O religioso consagrado bispo, assim como não fica desligado do voto de continência, também não o fica do de pobreza; pois, nada deve ter de seu, devendo, ao contrário, ser o dispensador dos bens comuns da Igreja. Do mesmo modo, não fica desligado do voto de obediência, embora não esteja, acidentalmente, obrigado a obedecer, se não tiver superior; e também está no mesmo caso o abade de um mosteiro que contudo não está isento desse voto. Quanto ao lugar citado do Eclesiástico, objetado *em contrário*, ele significa que nem a fecundidade da carne, nem qualquer bem temporal é comparável, ao da continência, que pertence aos bens da alma, no dizer de Agostinho. Por isso, sinaladamente diz – alma continente e não – carne continente.

Art. 12 – Se para a comutação ou dispensa do voto é necessária a licença do prelado.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que para a comutação ou dispensa do voto não é necessária a autoridade do prelado.

1. – Pois, qualquer pode entrar em religião sem licença de nenhum superior eclesiástico. Ora, a profissão religiosa desliga dos votos feitos no século; mesmo do de ir à Terra Santa. Logo, a comutação ou dispensa independe da licença superior do prelado.

2. Demais. – Parece que a dispensa do voto consiste na determinação do caso em que não deve ser observado. Ora, se o prelado dispensar dele indebitamente, parece não ficar dispensado quem o fez; porque nenhum prelado pode dispensar, contrariando o preceito divino, que manda cumpri-lo, como se disse. Ao contrário, parece que o fica quem, por autoridade própria, determinar, com retidão, em que caso não deve ser cumprido; pois, o voto não obriga no caso de o seu cumprimento produzir resultado pior ao do não cumprimento, como se disse. Logo, a dispensa dele não exige a licença de nenhum prelado.

3. Demais. – Se dispensar do voto depende do poder do prelado, por igual razão pertence ao de todos. Ora, nem todos o podem. Logo, não pertence ao poder dos prelados dispensar do voto.

Mas, *em contrário*. – Como a lei obriga à prática de certos atos, também o voto. Ora, é necessária licença superior para a dispensa da observância de um preceito de lei, como se disse. Logo e pela mesma razão, para a dispensa do voto.

SOLUÇÃO. – Como se disse, o voto é a promessa a Deus de lhe fazer alguma obra que ele aceita como lhe sendo agradável. Ora, que uma coisa prometida seja agradável ou não, isso depende da vontade daquele a quem fazemos a promessa. Mas, um prelado da Igreja está em lugar de Deus. Logo, para a comutação ou dispensa do voto é necessária a licença dele que, em nome de Deus, determina o que é de Deus aceito, conforme aquilo da Escritura: A indulgência de que usei, se de alguma tenho usado, foi por amor de vós em pessoa de Cristo. E diz sinaladamente – por amor de vós, porque toda dispensa pedida ao prelado deve ser feita em honra de Cristo, em nome de quem ele dispensa; ou para utilidade da Igreja, que é o corpo de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ao passo que os outros votos têm por objeto certas obras particulares, pelo de religião o homem consagra toda a sua vida ao serviço de Deus. Ora, o particular está incluído no universal. Por isso, uma decretal diz, não é considerado réu de ter quebrado o voto quem comuta um serviço temporal pela observância perpétua da vida religiosa. Contudo, quem entra na vida religiosa não está obrigado a cumprir os votos de jejuns, orações ou outros semelhantes, que fez quando vivia no século, porque quem entrou em religião morreu para o século. E além disso observâncias particulares não têm lugar na vida religiosa; e o ônus que ela impõe é bastante grande para ser necessário lhe acrescentarem outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certos ensinaram que os prelados podem, à vontade, dispensar dos votos, porque qualquer voto inclui condicionalmente a vontade do superior eclesiástico, como se disse que, nos votos dos inferiores, como o escravo ou o filho, se entende implícita a condição – se agradar ao pai, ou ao senhor, ou se não se opuserem, E assim o inferior, sem nenhum remordimento de consciência, poderá eximir-se do voto, sempre que o prelado lh'o permitir. Mas essa opinião se baseia num fundamento falso. Pois, o poder do prelado espiritual, que não é senhor, mas, dispensador, foi dado para edificação e não para destruição. Por onde, assim como não pode mandar cometer pecados, que em si mesmos desagradam a Deus, assim também não pode impedir as obras de virtude que, em si mesmas, lhe agradam. Logo, absolutamente falando, podemos fazer voto delas. Mas, ao prelado pertence discernir o que é mais virtuoso e agradável a Deus. Logo, em casos indubitáveis, a dispensa do prelado não poderia escusar de culpa; por exemplo, se dispensasse alguém do voto de entrar em religião, sem nenhuma causa aparente que o obstasse. Mas, havendo uma causa aparente, que pelo menos tornasse o voto duvidoso, poderia quem o fez aceitar o juízo do prelado que o dispensou ou o comutou. Não, porém, fundar-se no juízo próprio; porque não é ele próprio quem faz às vezes de Deus, salvo em caso de ser o objeto do voto manifestamente ilícito e não ser possível ocorrer oportunamente ao superior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Sumo Pontífice, fazendo plenamente as vezes de Cristo, em toda a Igreja, tem poder pleno de dispensar de todos os votos susceptíveis de o serem. Mas, aos outros prelados inferiores foi dado o poder de dispensar os votos que se fazem comumente e necessitam de dispensas repetidas, como os de peregrinações, jejuns e semelhantes, para assim, os que os fizeram terem a quem possam facilmente recorrer. Mas, os votos maiores, como o de continência e de peregrinação à Terra Santa, são reservados ao Sumo Pontífice.

Questão 89: Do juramento.

Em seguida devemos tratar dos netos externos de latría, pelos quais os homens, usam elas coisas divinas como um sacramento ou o nome mesmo de Deus. Quanto ao uso dos sacramentos, fará ele objeto da Terceira Parte desta obra. Quanto ao do nome de Deus, vamos agora tratar dele.

Ora, nós homens nos servimos do nome de Deus de três modos: primeiro como juramento confirmativo das nossas palavras; segundo, como adjuração, para induzir outrem ao que queremos; terceiro como invocação, para orar ou louvar.

Por onde, devemos primeiro tratar do juramento.

E nesta questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 – Se jurar é invocar a Deus como testemunha.

O primeiro discute-se assim. – Parece que jurar não é invocar a Deus como testemunha.

1. – Pois, quem cita a autoridade da Sagrada Escritura, cita a Deus como testemunha, cujas palavras nela estão escritas. Ora, se jurar é invocar o testemunho de Deus, todo aquele que citasse a autoridade da Sagrada Escritura juraria. O que é falso. Logo, também o é a primeira suposição.

2. Demais. – Citar alguém como testemunha não implica em lhe dar nada. Ora, quem jura por Deus dá-lhe alguma coisa, como diz o Evangelho: Cumprirás ao Senhor os teus juramentos, e Agostinho diz, que jurar é dar a Deus direito à verdade. Logo, jurar não é invocar a Deus como testemunha.

3. Demais. – Uma é a obrigação do juiz e outra, a da testemunha, como do sobredito resulta. Ora, às vezes, jurando, imploramos o juízo divino, como no caso de que fala a Escritura: Se paguei com mal aos que m'o faziam, caia e com razão debaixo dos meus inimigos. Logo, jurar não é invocar a Deus como testemunha.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Dizer – por Deus – que é senão dizer – tu és testemunha, ó Deus?

Solução. – Conforme ao Apóstolo, o juramento tem por fim confirmar a verdade do que dizemos. Ora, a confirmação, em matéria de conhecimento, se faz pela razão, que parte de certos princípios evidentes, infalivelmente verdadeiros. Ao contrário, não podem ser necessariamente confirmados pela razão os atos particulares e contingentes da vida humana. Por isso, as afirmações relativas a eles costumam se apoiar em testemunhas. Ora, o testemunho humano não é suficiente para confirmá-las, por duas razões. Primeiro, por nem sempre o homem falar verdade, pois, muitos proferem mentiras, conforme aquilo da Escritura: A sua boca falou mentira. Segundo, por falta de conhecimento; pois, não podemos conhecer o futuro, nem os pensamentos ocultos, nem mesmo o que se passa longe de nós; e, contudo falamos de tais causas e em nossa vida é necessário termos alguma certeza a respeito delas. Donde o ser forçoso recorrermos ao testemunho divino, porque Deus não pode mentir nem lhe escapa nada. E tomá-lo como testemunha é o que se chama jurar; porque é um como princípio de direito, ter-se por verdadeiro o que foi afirmado com invocação do testemunho divino. Ora, este às vezes é invocado para confirmar um fato presente ou passado; e então o juramento se chama assertório. Outras, para confirmar o futuro; chamando-se nesse caso o juramento promissório. Mas, em matéria que impõe necessidade de investigação racional, não há lugar para o juramento; assim, seria risível quem, discutindo uma ciência, quisesse provar uma proposição por juramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma coisa é invocarmos o testemunho divino já dado, como é o caso de quem cita a autoridade da Sagrada Escritura; e outra, implorar para que Deus nos dê o seu testemunho. o que se faz com o juramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz-se que dá o seu juramento a Deus quem cumpre o que jurou. Ou, por isso mesmo que o invocou como testemunha, reconhece que Deus conhece infalivelmente toda a verdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando invocamos o testemunho de alguém é para que a testemunha invocada confirme a verdade do nosso dito, Ora, Deus manifesta se é verdade ou não o que dizemos de dois modos. De um modo, revelando a verdade diretamente; ou por inspiração interna; ou ainda manifestando o facto, quando mostra publicamente o que estava oculto. De outro, aplicando uma pena ao que mentiu; e então é simultaneamente juiz e testemunha, quando, punindo o mentiroso, põe ele manifesto a mentira. Por onde dois modos há de jurar. Um, por simples contestação, como quando dizemos: Deus me é testemunha, ou – falo na presença de Deus, ou, por Deus, o que vem a ser o mesmo, como diz Agostinho. O outro modo de jurar é por execração, quando nos votamos a nós mesmos ou o que nos pertence, a um castigo, se não for verdade o nosso dito.

Art. 2 – Se é lícito jurar.

O segundo discute-se assim. – Parece que não é lícito jurar.

1. – Pois, nada do que a lei divina proíbe é lícito. Ora, a Escritura proíbe o juramento. Assim, num lugar diz: Eu vos digo que absolutamente não jureis; e noutro: Antes de todas as causas, irmãos meus, não jureis. Logo, o juramento é ilícito.

2. Demais. – Parece que o proveniente de um mau princípio é ilícito; pois, o Evangelho diz: Não pode a árvore má dar bons frutos. Ora, o juramento provém de um mau princípio, conforme ainda ao Evangelho: Mas seja o vosso falar: sim, sim, não, não, porque tudo o que daqui passa procede do mal. Logo, o juramento parece ilícito.

3. Demais. – Buscar sinais comprovantes da providência divina é tentar a Deus, o que é absolutamente ilícito, segundo a Escritura: Não tentarás ao Senhor teu Deus. Ora, parece que quem jura busca um sinal comprovante da providência divina, pedindo que o testemunho divino se manifeste por algum efeito evidente. Logo, parece que o juramento é absolutamente ilícito.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Temerás ao Senhor teu Deus e não jurarás senão pelo seu nome.

SOLUÇÃO. – Nada impede que uma coisa em si mesma boa redunde em mal de quem usa dela inconvenientemente. Assim, receber a Eucaristia é bom e contudo, quem a recebe indignamente come e bebe para si a condenação, como diz o Apóstolo.

Por onde à questão proposta, elevemos responder que o juramento, em si mesmo, é lícito e honesto. O que será claro a quem lhe considerar a origem e o fim. Pela origem, por se fundar na fé pela qual cremos que Deus tem a verdade infalível e o conhecimento como a providência universal de todas as coisas. Pelo fim, porque o juramento é pronunciado para nos justificar e acabar as controvérsias, como diz o Apóstolo. – Mas, o juramento redunde em mal de quem usa mal dele, isto é, sem a necessidade e a cautela devidas. Assim, manifesta pouca reverência para com Deus quem por qualquer motivo leve o invoca como testemunha, o que não faria em se tratando de qualquer homem honesto. E também corre perigo de perjúrio, porque facilmente delinquimos com as nossas palavras, segundo a Escritura: Se

alguém não tropeça em qualquer palavra, este é varão perfeito. Onde o dizer ainda a mesma, noutro lugar: A tua boca não se acostume ao juramento, porque nele se dão quedas por muitos modos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Jerônimo diz: Considera que não Salvador não proibiu jurar por Deus, mas, pelo céu e pela terra. Pois, os Judeus são conhecidos como portadores desse péssimo costume de jurar pelos elementos. – Mas, esta resposta não é suficiente porque Tiago acrescenta: Nem outro qualquer juramento. – Por isso, devemos dizer com Agostinho: O Apóstolo, usando do juramento nas suas epístolas, mostra o sentido a ser dado às palavras – Eu vos digo que absolutamente não jureis. Isto é, para não cairmos, usando do juramento, no defeito de jurar facilmente a propósito de tudo; dessa facilidade, no costume; e assim, do costume, no perjúrio. Por isso, antigamente não se jurava senão por escrito, por ser a escrita mais acutelada e sem a precipitação da língua.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz Agostinho: Se fores obrigado a jurar, sabe que essa necessidade vem da fraqueza daqueles a que queres persuadir, cuja fraqueza é um mal. Por isso o Senhor não disse – Tudo o que daqui passa é mau. Pois, não fazes mal, fazendo um bom uso do juramento para persuadir o que é útil persuadir. Mas o Senhor disse: procede do mal daquele cuja fraqueza te obriga a jurar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem jura não tenta a Deus, porque não implora o auxílio divino sem utilidade e necessidade; e além disso não se expõe a nenhum perigo se Deus não quiser nesse momento dar o seu testemunho. Mas, dá-lo-á certamente no futuro, quando puser às claras o que se acha escondido nas mais profundas trevas e descobrir ainda o que há de mais secreto nos corações, como diz o Apóstolo. E esse testemunho não faltará a todo o que jurar, quer para favorecê-lo, quer para contrariá-lo.

Art. 3 – Se se assinalaram convenientemente as três condições do juramento: a justiça, o juízo e a verdade.

O terceiro discute-se assim. – Parece que se assinalaram inconvenientemente as três condições do juramento: a justiça, o juízo e a verdade.

1. – Pois, duas coisas, das quais uma se inclui na outra não devem ser consideradas diversas. Ora, dessas três condições, uma se inclui na outra; porque a verdade faz parte da justiça, segundo Túlio; e o juízo é um ato de justiça, como se estabeleceu. Logo, estão inconvenientemente assinaladas as três condições do juramento.

2. Demais. – Muitas outras condições exige o juramento, como: a devoção e a fé, que nos leva a crer que Deus sabe tudo e não pode mentir. Logo, parecem insuficientemente assinaladas as três condições do juramento.

3. Demais. – Qualquer ato humano exige essas três condições; pois, nada devemos fazer contra a justiça, nem contra a verdade, ou sem juízo, conforme aquilo do Apóstolo: Nada faças sem inclinação particular isto é, sem prévio juízo. Logo, essas três condições não são exigidas, antes, pelo juramento, do que pelos demais atos humanos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: E jurarás – vive o Senhor em verdade e em juízo e em justiça. O que Jerônimo assim explica: Devemos notar que o juramento é acompanhado das três condições: verdade, juízo e justiça.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o juramento só é um bem para quem dele usa retamente. Ora, para ele ser reto duas condições são necessárias. – Primeiro, que não juremos com leviandade, mas, por necessidade e com discernimento. E para isso é necessário o juízo, que é o discernimento, da parte de quem jura. Segundo, o que ele confirma não deve ser falso, nem ilícito. E para isso é necessária a verdade, pela qual juramos para confirmar um fato verdadeiro; e a justiça, pela qual confirmamos o que é lícito. – Ora, falta de juízo o juramento incauto; da verdade, o mendaz; da justiça, o iníquo ou ilícito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado o juízo não é tomado para significar a execução da justiça, mas, o que discerne, como se disse. Nem a verdade é aí usada como sendo parte da justiça mas, enquanto condição do discurso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A devoção, a fé e outras condições exigidas pelo juramento, feito como se deve, compreendem-se no juízo. As outras duas pertencem ao objeto sobre que ele recai. Embora possamos dizer que a justiça está compreendida na causa pela qual juramos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Grande risco encerra o juramento; quer por causa da grandeza de Deus, cujo testemunho se invoca; quer pela fragilidade da língua humana, cujas palavras ele confirma. Por isso, este, mais que Os outros atos humanos exigem as condições referidas.

Art. 4 – Se o juramento é um ato da religião ou de latría.

O quarto discute-se assim. – Parece que o juramento não é um ato de religião ou de latría.

1. – Pois os atos de latría tem por objeto as coisas divinas e sagradas. Ora, o objeto dos juramentos são as controvérsias humanas, como diz O Apóstolo. Logo, jurar não é ato de religião ou de latría.

2. Demais. – O próprio da religião é prestar culto a Deus, como diz Túlio. Ora, quem jura nada oferece a Deus, invocando-o apenas como testemunha. Logo, jurar não é ato de religião ou de latría.

3. Demais. – O fim da religião ou latría é prestar reverência a Deus. Ora, o juramento não tem esse fim, mas, o de confirmar as nossas palavras. Logo, jurar não é ato de religião.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Temerás ao Senhor teu Deus e só a ele servirás e não jurarás senão pelo seu nome. E aí ela se refere ao modo de servir a Deus chamado latría. Logo, jurar é ato de latría.

SOLUÇÃO. – Como se colhe do que foi dito, quem jura invoca o testemunho de Deus para confirmar o que diz. Ora, nada é confirmado senão pelo que é mais certo e tem maior valor. Logo, quem jura por Deus confessa que ele é mais poderoso, por ter a verdade infalível e ser conhecedor universal de tudo; e assim lhe presta de certo modo reverência. Donde o dizer o Apóstolo: Os homens juram pelo que há maior que eles. E Jerônimo nota, que quem jura, ou venera ou ama aquele por quem jura. Também o Filósofo: O juramento é o que há de mais respeitável. Ora, prestar reverência a Deus é objeto da religião ou latría. Por onde é manifesto, que o juramento é ato de religião ou de latría.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dois elementos se consideram no juramento: o testemunho invocado, que é o divino; e o objeto sobre que ele recai e o torna necessário, e esse é o elemento humano. Logo, em razão do primeiro elemento, o juramento pertence à religião, mas não, em razão do segundo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por isso mesmo que invocamos a Deus como testemunha, quando juramos, nós o confessamos como maior que nós. E isso mesmo é reverenciá-lo e, assim, fazer-lhe a oferenda da reverência e da honra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Tudo o que fazemos há de ser para reverenciar a Deus. Por onde, nada impede que ao mesmo tempo visemos certificar os homens e reverenciar a Deus. Pois, devemos honrar a Deus de modo que daí resulte alguma utilidade para o próximo, porque também Deus obra para a sua glória e a nossa utilidade.

Art. 5 – Se devemos desejar e reiterar o juramento como útil e bom.

O quinto discute-se assim. – Parece que devemos desejar e reiterar o juramento como útil e bom.

1. – Pois, como o voto é um ato de latría, assim também o juramento. Ora, cumprir um voto é ato de latría, como se disse. Logo, pela mesma razão, fazer ou dizer alguma coisa sob juramento é mais louvável. Logo, devemos desejar o juramento como em si mesmo bom.

2. Demais. – Comentando o Evangelho, Jerônimo diz: Quem jura venera ou ama aquele por quem jura. Ora, venerar ou amar a Deus é desejável como um bem em si. Logo, também o juramento.

3. Demais. – O juramento se ordena a confirmar ou certificar. Ora, é bom confirmarmos o que dizemos. Logo, devemos desejar o juramento como em si mesmo bom.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O homem que jura muito será cheio de iniquidade. E Agostinho diz, que a lei do Senhor, que proíbe o juramento, foi feita para que o desejemos o menos possível, não o buscando como um bem e com prazer.

SOLUÇÃO. O que só buscamos para preencher uma falta não se considera como desejável em si mesmo, mas como necessário; tal o caso do remédio que procuramos para curar a doença. Ora, o juramento nós o fazemos para obviar ao defeito que tem os homens de não crerem uns nas palavras dos outros. Por onde, não deve ser considerado como coisa em si mesma desejável, mas, como uma necessidade da vida humana, e portanto dela usa inevitavelmente quem a emprega mais do que o exige a necessidade. Por isso Agostinho diz: Quem considera o juramento não como um bem, isto é, em si mesmo desejável, mas, como necessário, contém-se quanto pode para só usar dele em caso de necessidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma é a razão de ser do voto e outra, a do juramento. Por aquele fazemos uma obra para reverenciar a Deus; e, por isso mesmo, torna-se um ato de religião. No juramento, ao contrário, o respeito devido ao nome de Deus é que é tomado como confirmação do prometido. Logo, o que foi confirmado com juramento não se torna só por isso ato de religião; pois, os atos morais se especificam pelo seu fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem jura serve-se, por certo, da veneração ou do amor daquele por quem jura; mas não emprega o juramento para venerar ou amar aquele por quem jura, mas, por alguma necessidade da vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como o remédio é útil para curar e contudo quanto mais eficaz maior dano causará se não for tomado devidamente, assim também o juramento é útil para confirmar; mas, quanto mais digno de respeito for, tanto mais perigoso será, se não for empregado devidamente. Porque, como diz a Escritura, se não fizer o que prometeu, com juramento, isto é, se enganar o irmão, o seu pecado será sobre ele e se faltar a isso por desprezo, jurando falso por simulação, peca em dobro, porque justiça simulada é duplicada injustiça: e se jurar em vão, isto é, sem causa devida nem necessidade, não será justificado.

Art. 6 – Se é lícito jurar pelas criaturas.

O sexto discute-se assim. – Parece que não é lícito jurar pelas criaturas.

1. – Pois, diz o Evangelho: Eu vos digo que absolutamente não jureis, nem pelo céu, nem pela terra, nem por Jerusalém, nem pela tua cabeça. O que Jerônimo explica assim: Neste lugar considera que o Salvador não proibiu jurar por Deus, mas, pelo céu e, pela terra, etc.

2. Demais. – A pena só é devida à culpa. Ora, a pena seguinte é cominada contra o que jura pelas criaturas: O clérigo que jurar pela criatura deve ser severissimamente repreendido; se persistir no vício determinamos que seja excomungado. Logo, é ilícito jurar pelas criaturas.

3. Demais. – O juramento é um ato de latria, como se disse. Ora, a nenhuma criatura é devido o culto de latria, segundo o Apóstolo. Logo, não é lícito jurar por nenhuma criatura.

Mas, *em contrário*, José jurou pela vida de Faraó, como se lê na Escritura. E também é costume jurar pelo Evangelho, pelas relíquias e pelos santos.

SOLUÇÃO. – Como se disse, há duas formas de juramento. Um, que se faz por simples contestação, invocando o testemunho de Deus. E esta forma se funda, como a fé, na palavra de Deus. Ora, a fé, essencial e principalmente, tem por objeto Deus, que é a verdade mesma; e secundariamente, as criaturas, que refletem a verdade de Deus, como se disse. Do mesmo modo, o juramento se refere principalmente a Deus, cujo testemunho invocamos; mas secundariamente, à criatura, não em si mesma, mas enquanto reflete a verdade divina. Assim, juramos pelo Evangelho, isto é, por Deus, cuja verdade o Evangelho manifesta; e pelos santos, que creram essa verdade e a observaram.

A outra forma de jurar é por execração. Nela apelamos para a criatura, como a que manifesta o juízo divino. E assim costumamos jurar pela nossa cabeça, por um filho nosso ou por um outro ser a que amamos, como o fez o Apóstolo: Eu chamo a Deus por testemunha sobre a minha alma.

O ter José jurado pela vida do Faraó pode ser entendido nos dois sentidos seguintes. Ou a modo de execração, como se a vida do Faraó impusesse uma obrigação a Deus; ou a modo de contestação, como que proclamando a verdade da justiça divina, para cuja execução foram os príncipes da terra constituídos tais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor proibiu jurar pelas criaturas de modo a lhes prestar uma reverência só a Deus devida. Por isso Jerônimo no mesmo lugar acrescenta: os judeus, jurando pelos anjos e por outras criaturas, atribuíam-lhes uma honra só a Deus devida. E pela mesma razão os cânones punem o eclesiástico que jurar por uma criatura, cometendo assim a blasfêmia de infidelidade. Por isso dispõe no capítulo seguinte: Quem jurar pelos cabelos ou pela cabeça de Deus, ou proferir de qualquer modo blasfêmia contra ele, se for pessoa eclesiástica, seja suspenso.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – O culto de latria é prestado aquele cujo testemunho invocamos no juramento. Por isso preceitua a Escritura: Não jurareis pelo nome de deuses estrangeiros. Mas, não se presta o culto de latria às criaturas, para que apelamos dos modos referidos.

Art. 7 – Se o juramento tem força obrigatória.

O sétimo discute-se assim. – Parece que o juramento não tem força obrigatória.

1. – Pois, recorremos ao juramento para confirmar a verdade do que dizemos. Ora, quando afirmamos alguma coisa futura, dizemos verdade, mesmo se ela não se realizar; assim, embora Paulo não tivesse ido a Corinto, como o anunciara, contudo não mentiu. Logo, parece que o juramento não é obrigatório.

2. Demais. – Uma virtude não é contrária a outra, como diz Aristóteles. Ora, o juramento é um ato de virtude. Mas, às vezes, o cumprirmos o que juramos iria contra a virtude ou lhe causaria obstáculo; assim, quem jurasse cometer um pecado ou deixardes praticar alguma obra de virtude. Logo, o juramento nem sempre é obrigatório.

3. Demais. – Às vezes somos compelidos, contra a nossa vontade, a fazer uma promessa sob juramento. Ora, como determina o direito canónico, tais juramentos os Pontífices Romanos os eximem de qualquer força obrigatória. Logo, o juramento nem sempre é obrigatório.

4. Demais. – Ninguém pode ser obrigado a fazer coisas opostas. Ora, às vezes pode acontecer que uma seja a intenção de quem jura e outra e oposta, a de quem recebe o juramento. Logo, o juramento não pode ser sempre obrigatório.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Cumprirás ao Senhor os teus juramentos.

SOLUÇÃO. – A obrigação supõe um ato que devemos praticar ou omitir. Portanto não constitui juramento assertório o que se refere a um fato presente ou passado; nem o que se baseia em efeitos de causas independentes de quem jura, como se alguém afirmasse sob juramento que amanhã choverá; mas só o que se refere a fatos a serem praticados pela pessoa mesmo que jura.

Ora, assim como o juramento assertório, relativo ao passado ou ao presente, deve ser verdadeiro assim também o deve o que tem por objeto atos futuros nossos. Portanto, um e outro implicam certa obrigação, mas, diversamente. Porque no juramento, que tem por objeto um fato passado ou presente, a obrigação, diz respeito, não a facto já passado ou presente, mas ao ato mesmo de jurar, de modo que juramos o que já é ou foi verdadeiro. Mas, no juramento que fazemos sobre atos que devemos praticar, a obrigação recai, ao contrário, sobre aquilo que afirmamos sob juramento. Assim, estamos obrigados a fazer com que seja verdadeiro o que juramos, pois, se não, faltaria o juramento à verdade.

Se, porém o fato é tal que não dependia do poder de quem jurou. Falta ao juramento o juízo de discernimento; salvo se o que lhe era possível quando jurou veio a se lhe tornar impossível por um evento posterior. Por exemplo, se juramos pagar uma soma de dinheiro que, depois, nos foi subtraída violenta ou subrepticiamente. Pois, então, estamos escusados de cumprir o que juramos, embora estejamos obrigados a fazer o que em nós estiver, para cumpri-lo, como também já o dissemos a respeito da obrigação do voto.

Mas, o juramento claudica contra a justiça, se o ato que juramos praticar, embora possível, não deva sê-lo por mau em si mesmo ou impeditivo de algum bem. Por onde, não devemos cumprir o juramento no caso de implicar pecado ou obstáculo para o bem; pois, em um e outro caso, tem mal resultado.

Por onde, devemos concluir, que quem jura fazer alguma cousa está obrigado a fazê-la para ser o seu juramento verdadeiro; contanto que existam as outras duas condições para ser válido, a saber, o juízo e a justiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma coisa é dizer simplesmente uma palavra e outra, jurar, implorando o testemunho divino. Para serem verdadeiras as nossas palavras basta anunciar o que propomos fazer; e isso já é verdade na sua causa, isto é, no propósito assentado. Ao passo que ao juramento não devemos recorrer senão em matéria de que temos toda certeza. Portanto, desde que a ele recorremos, estamos obrigados, pela reverência devida ao testemunho divino invocado, a cumprir verdadeiramente o que juramos, na medida do nosso possível, salvo se esse cumprimento implicar algum mal, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pode ser mal cumprir um juramento, de dois modos. – Ou porque era mau desde o princípio. E isso, em si mesmo; como quando alguém jura haver de cometer um adultério. Ou por impedir um bem maior, como quando jura que não entrará em religião, ou não se ordenará sacerdote, ou não receberá dignidades eclesiásticas em caso em que as deva receber, ou em casos semelhantes. Ora, juramentos dessa espécie são ilícitos, desde o princípio, mas diferentemente. Pois, quem jurou haver de cometer um pecado, já pecou ao jurar e peca ao cumprir o juramento. Mas, quem jura não haver de praticar um bem maior, a que contudo não está obrigado, peca ao jurar porque opõe óbices ao Espírito Santo, inspirador dos bons propósitos; embora porém, não peque cumprindo o juramento, muito melhor andar não o cumprindo. – De outro modo, pode ser mal cumprir um juramento por algum acontecimento sobreveniente, imprevisto. Tal o caso de Herodes quando jurou dar à dançarina o que ela lhe pedisse; pois, este juramento podia ser a princípio lícito, suposta a condição devida de pedir ela o que fosse conveniente; mas, o cumprimento dele foi ilícito. Por isso diz Ambrósio: Às vezes é contra o dever cumprir o prometido, guardar o juramento, como aconteceu com Herodes, que mandou matar João para não faltar ao prometido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juramento que fazemos coagido implica dupla obrigação. – Uma que nos obriga para com a pessoa a quem prometemos. Essa obrigação desaparece com a coação: porque quem se serviu desta merece que não se lhe cumpra o prometido. – Mas, outra é a obrigação pela qual nos obrigamos para com Deus a cumprir o que em nome dele prometemos. E essa não desaparece, no foro da consciência; porque devemos antes sofrer um dano temporal que violar o nosso juramento. Mas, podemos repetir em juízo o que demos; ou fazer uma denúncia ao Prelado, embora jurássemos o contrário. Porque tal juramento seria mal cumpri-lo, por colidir com a justiça pública. – E se os Romanos Pontífices desligaram por vezes os fiéis, desses juramentos, não quiseram com isso determinar a não obrigatoriedade deles, mas relaxá-la, por uma justa causa.

RESPOSTA À QUARTA. – Quando quem jura não tem a mesma intenção que quem recebe o juramento, se for por dolo do primeiro, deve este cumpri-la, conforme à boa interpretação daquele a quem foi feito. Por isso Isidoro diz: Seja qual for a argúcia verbal com que juremos, Deus, que é testemunha da consciência, toma as palavras conto as entende aquela a quem o juramento foi feito. E que isto se entende do juramento doloso é claro, pelo que acrescenta: Torna-se duas vezes réu quem usa em vão do nome de Deus e arma ciladas ao próximo. Mas, se quem jurou não usou de dolo, obriga-se de conformidade com a sua intenção. Por isso Gregório diz: Os ouvidos dos homens julgam das nossas palavras de acordo com o que soam; mas o juízo divino os ouve tais quais brotam do nosso coração.

Art. 8 – Se é maior a obrigação do juramento do que do voto.

O oitavo discute-se assim. – Parece maior a obrigação do juramento do que a do voto.

1. – Pois, o voto é uma promessa simples. Mas o juramento acrescenta à promessa o testemunho divino. Logo, é maior a obrigação do juramento que a do voto.

2. Demais. – O mais fraco costuma ser confirmado pelo mais forte. Ora, o voto é às vezes confirmado pelo juramento. Logo, o juramento é mais forte que o voto.

3. Demais. – A obrigação do voto se funda na deliberação do espírito. Ao passo que a do juramento, na verdade divina, cujo testemunho se invoca. Ora, sendo a verdade de Deus superior à deliberação humana, resulta que a obrigação do juramento é mais forte que a do voto.

Mas, *em contrário*. – Pelo voto nos obrigamos para com Deus; ao passo que pelo juramento só nos obrigamos para com os homens. Ora, temos maior obrigação para com Deus do que para com os homens. Logo, maior é a obrigação do voto que a do juramento.

SOLUÇÃO. – Ambas essas obrigações, tanto a do voto como a do juramento, se fundam em bases divinas, mas diversamente. Pois, a do voto se funda na fidelidade devida a Deus, que nos obriga a cumprir o prometido. Ao passo que a do juramento se funda na reverência a Deus devida, que nos obriga a realizar, em verdade, O prometido em seu nome. Por onde, toda infidelidade implica uma reverência, mas não, inversamente; pois, a infidelidade do súbdito para com o superior é a máxima irreverência. Portanto, o voto impõe, por natureza, maior obrigação que o juramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O voto é uma promessa, não qualquer, mas, feita a Deus, a quem ser infiel é pecado gravíssimo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O juramento não se acrescenta ao voto por ter maior força que ele; mas para obter maior firmeza pela união de duas coisas estáveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A deliberação do espírito dá firmeza ao voto, no concernente ao autor deste. Mas, tira a sua maior firmeza de Deus, a quem o voto é oferecido.

Art. 9 – Se há quem possa dispensar do juramento.

O nono discute-se assim. – Parece que ninguém pode dispensar do juramento.

1. – Pois, assim como o juramento assertório, que versa sobre um fato pretérito ou presente, supõe a verdade, assim também o promissório, que versa sobre fatos futuros. Ora, ninguém pode permitir que outrem jure, contra a verdade presente ou passada. Logo, também não lhe pode permitir que deixe de cumprir, em verdade, a promessa futura, feita sob juramento.

2. Demais. – Ao juramento promissório recorremos para utilidade daquele a quem a promessa é feita. Ora, este parece que não pode dispensá-lo, porque iria contra a reverência devida a Deus. Logo, com muito maior razão, ninguém mais poderá fazê-lo.

3. Demais. – Qualquer bispo pode dispensar do cumprimento dos votos, exceto de certos reservados ao Papa, como se estabeleceu. Logo, pela mesma razão, se fosse possível dispensar do cumprimento do juramento, qualquer bispo poderia fazê-lo. O que contudo vai contra o direito. Logo, parece que nenhum juramento pode ser dispensado.

Mas, em contrario, a obrigação imposta pelo voto é maior que a imposta pelo juramento, como se disse. Ora, a do voto pode ser dispensada. Logo, também a do juramento.

SOLUÇÃO. – Como já se disse a necessidade de dispensa, tanto para a lei como para o voto, funda-se na possibilidade de o útil e o honesto, universalmente considerados, virem a ser o desonesto e o nocivo em virtude de algum evento particular; o que não se pode dar nem com a lei nem com o voto. Pois, o

desonesto ou o nocivo repugna que possam constituir objeto do juramento; pois, o desonesto contraria à justiça e o nocivo, ao juízo. Logo, pela mesma razão, também o juramento pode ser dispensado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A dispensa de um juramento não chega a ponto de nos permitir fazer o contrário dele; o que seria impossível, pois o seu cumprimento constitui matéria de preceito divino, não susceptível de dispensa. Mas efeito dessa dispensa é fazer com que deixe de ser matéria de juramento o que o era, ficando este por assim dizer sem matéria própria; e isso também se dá com o voto, como dissemos. Quanto à matéria do juramento assertório, referente ao passado ou ao presente, ela já encerra em si uma certa necessidade, por ser imutável. Por isso, a dispensa não recairia sobre a matéria, mas, sobre o ato mesmo do juramento e portanto iria diretamente contra o preceito divino. A matéria do juramento promissório porém é um fato futuro, que pode variar, de modo a, conforme aos acontecimentos, ser ilícito ou nocivo, ficando por consequente o juramento sem matéria própria. Por isso, o juramento promissório pode ser dispensado; porque essa dispensa lhe visa a matéria e não contraria ao preceito divino sobre o cumprimento do jurado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos podemos fazer uma promessa a outrem sob juramento. – Primeiro, prometendo-lhe o que lhe é útil; por exemplo, servi-lo ou dar-lhe dinheiro. E dessa promessa pode nos liberar aquele a quem a fizemos; pois, entende-se que lh'a cumprimos quando lhe obedecemos à vontade. – De outro modo, prometemos a outrem o que lhe respeita à utilidade ou à honra de Deus; por exemplo, entrarmos em religião ou praticarmos alguma obra de piedade. E então aquele a quem prometemos não pode nos liberar da promessa, porque ela não lhe foi feita principalmente, mas, a Deus. Salvo, se interpuser uma condição em razão da qual o possa, como a seguinte: se assim parecer aquele a quem prometemos, ou outra semelhante.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Às vezes o objeto de um juramento promissório manifestamente repugna à justiça. Ou por ser pecado, como se alguém jurasse praticar um homicídio ou por serio empecilho de um maior bem, como se alguém jurasse não haver de entrar em religião. E tal juramento não precisa de ser dispensado. Mas, no primeiro caso, há obrigação de não cumprir o jurado; enquanto que, no segundo, é lícito cumpri-lo ou não, como se disse. Outras vezes, porém, temos dúvida se o que prometemos sob juramento é lícito ou ilícito, profícuo ou nocivo, absoluta ou acidentalmente falando. E neste caso qualquer bispo pode dispensar. Outras vezes ainda prometemos sob juramento o que é manifestamente lícito e útil. E em tal caso não há lugar para dispensa, mas, para a comutação, quando devíamos, antes, fazer outra coisa melhor para o bem comum; e essa comutação é por excelência da alçada do poder do Papa, que vela pelo bem universal da Igreja. Ou haverá lugar para a absoluta liberação do juramento; o que também depende do Papa, geralmente, em todos os casos relativos à matéria eclesiástica, sobre as quais ele tem a plenitude do poder. Do mesmo modo, pode um superior tornar nulo o juramento de quem lhe está sujeito, em matéria que implique essa sujeição; assim, o pai pode anular o juramento da filha e o marido, o da mulher, como dissemos a propósito do voto.

Art. 10 – Se ao juramento se opõe alguma circunstância de pessoa ou de tempo.

O décimo discute-se assim. – Parece que ao juramento não se opõe nenhuma circunstância de pessoa ou de tempo.

1. – Pois, fazemos um juramento para confirmar o que dizemos, segundo afirma o Apóstolo. Ora, qualquer pode confirmar as suas palavras em qualquer tempo. Logo, parece que ao juramento não se opõe nenhuma circunstância de pessoa nem de tempo.

2. – É maior juramento jurar por Deus do que pelos Evangelhos. Por isso, diz Crisóstomo: Quem comparece em juízo e jura por Deus parece fazer menos que quem jura pelos Evangelhos. Mas, aos que assim pensam, devemos dizer: Estultos, as Escrituras foram feitas por Deus e não, Deus para as Escrituras. Ora em linguagem comum, qualquer pessoa, seja de que condição for, costuma jurar por Deus, em qualquer tempo. Logo, com maior razão, é lícito a quem quer que seja jurar pelos Evangelhos.

3. Demais. – Um mesmo efeito não pode ser produzido por causas contrárias, porque causas contrárias produzem efeitos contrários. Ora, certos estão impedidos de jurar, por incapacidade pessoal, como os menores de catorze anos e os que foram uma vez perjuros. Logo, parece que outros também o deveriam estar, como os eclesiásticos, por causa da sua dignidade, ou ainda por causa da solenidade dos tempos.

4. Demais. – Nenhum homem tem neste mundo dignidade comparável à do anjo; pois, no dizer do Evangelho, o que é menor no reino dos crus é maior do que ele, isto é, do que João Baptista, enquanto vivia neste mundo. Ora, um anjo pode jurar, conforme o diz a Escritura: O anjo jurou por aquele que vive por séculos de séculos. Logo, nenhum homem deve ser impedido de jurar, por causa da sua dignidade.

Mas, *em contrário*, uma decretal determina que, em lugar do juramento, o presbítero seja interrogado, invocando-se a santa consagração. E noutro lugar: Ninguém, que pertença à ordem eclesiástica, ouse jurar a um leigo, invocando as coisas sagradas.

SOLUÇÃO. – Duas coisas devem-se considerar no juramento. Uma respeita a Deus, cujo testemunho é invocado. E, por aí, o juramento merece a maior reverência. E eis porque ficam proibidos de fazê-lo os menores impúberes, que não podem ser compelidos a jurar por ainda não terem o perfeito uso da razão, de modo a prestarem a reverência devida ao juramento. E também não são admitidos a jurar os perjuros, de que se presume, pelo que já fizeram, não prestarão ao juramento a reverência que ele merece. E por isso, para ser prestado ao juramento a devida reverência, determina uma decretal: Quem ousa jurar pelas cousas santas deve, poro honrá-las, fazê-lo em jejum, com temor, prestando a Deus todo acatamento. – Outra coisa a considerar é a que se refere ao homem, cujas palavras são confirmadas pelo juramento. Pois, as nossas palavras não precisam de confirmação senão porque os outros duvidam delas. Ora, quem dúvida da verdade das nossas palavras fere a nossa dignidade. Por isso, as pessoas de grande dignidade não devem jurar. E eis porque um cânon determina: Os sacerdotes não devem jurar por unta coisa qualquer. Contudo, é-lhes lícito fazê-lo, se houver necessidade ou grande utilidade e sobretudo em matéria espiritual. E também, em proveito das coisas espirituais, devem fazer juramento nos dias solenes, em que vacam a elas. Ao contrário, a não ser por grande necessidade, não devem jurar por causa de bens temporais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Há certos que não podem, por incapacidade, confirmar o que dizem; e outros, cujas palavras são de tal modo certas que não precisam de confirmação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O juramento, em si mesmo considerado, tanto mais santo é e maior obrigação impõe quanto mais importante é o seu objeto, como diz Agostinho. E, assim sendo, é mais jurar por Deus do que pelos Evangelhos. Mas, pode suceder diversamente, quanto ao modo de jurar; como quando juramos pelos Evangelhos deliberada e solenemente, e, por Deus, com leviandade e sem reflexão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede que causas contrárias por excesso e por defeito deixem de produzir um certo resultado. E deste modo, ficam proibidos de jurar tanto os que, pela sua dignidade,

estão impedidos de o fazer, como os que tem idade inferior que a exigida para pronunciarem juramento válido.

RESPOSTA À QUARTA. – O juramento do anjo é citado, não por deficiência deste, como se não lhe devêssemos simplesmente acreditar nas palavras; mas para mostrar que o anunciado por ele procede da infalível disposição de Deus. Assim também a Escritura nos diz às vezes que Deus jura, para significar com isso a imutabilidade da sua palavra, como refere o Apóstolo.

Questão 90: Da invocação do nome divino a modo de adjuração.

Em seguida devemos tratar da invocação do nome divino a modo de adjuração.

E nesta questão discutem-se três artigos:

1º Se é lícito adjurar os homens;

2º Se é lícito adjurar os demônios;

3º Se é lícito adjurar as criaturas irracionais.

Art. 1 – Se é lícito adjurar os homens.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é lícito adjurar os homens.

1. – Pois, diz Orígenes: Penso que o varão que quiser viver segundo o Evangelho não deve adjurar a outrem. Porquanto se, conforme ao mandado evangélico de Cristo, não é lícito jurar, é claro que também não o é adjurar a outrem. Por onde é manifesto, que o Príncipe dos Sacerdotes ilicitamente adjurou a Jesus, pelo, Deus vivo.

2. Demais. – Quem adjura a outrem por isso mesmo o coage. Ora, não é lícito coagir ninguém, fazendo-lhe pressão à vontade. Logo, parece que também não é lícito a ninguém adjurar a outrem.

3. Demais. – Adjurar é induzir alguém a jurar. Ora, induzir alguém a jurar só o pode o superior, que impõe o juramento aos inferiores. Logo, os inferiores não podem adjurar os superiores.

Mas, *em contrário*, nós obsecramos o próprio Deus, adjurando-o por certas coisas sagradas. E também o Apóstolo roga pela misericórdia de Deus os fiéis; a que implica de certo modo a adjuração. Logo, é lícito adjurar os outros.

SOLUÇÃO. – Quem pronuncia um juramento promissório obriga-se a si mesmo a fazer o que prometeu, pela reverência para com o nome divino, que invocou para confirmar a promessa; o que implica em obrigar-se a fazer uma coisa irrevogavelmente. Ora, assim como podemos nos obrigar a nós mesmos a fazer alguma causa, assim também podemos obrigar os outros: os superiores, deprecando; os inferiores, mandando, como do sobredito se colhe. Por onde, são casos de adjuração, tanto o de nos obrigarmos a nós mesmos como o de obrigarmos os outros, confirmando as nossas palavras com a invocação divina. Mas diferem em que dos nossos atos somos senhor, mas não, dos alheios. Portanto, podemos nos obrigar a nós mesmos invocando o nome de Deus; mas tal obrigação não nos é lícito impô-la aos outros, salvo quando, sendo nossos súbditos, podemos compeli-los ao cumprimento do que juraram. Por consequência, se, invocando o nome de Deus ou de qualquer coisa sagrada, pretendemos impor, por adjuração, a quem não é nosso súdito a obrigação de fazer alguma causa, como a impomos a nós mesmo por juramento, tal adjuração é ilícita, porque usurpamos uma autoridade sobre outrem, que não temos. Contudo, por alguma necessidade, os superiores podem obrigar os seus inferiores por um tal gênero de adjuração. Mas, se quisermos somente, pela reverência devida ao nome divino ou a algo de sagrado, obter de alguém alguma coisa sem lhe impor nenhuma obrigação, tal adjuração é lícita, seja em relação a quem for.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Orígenes se refere à adjuração pela qual temos a intenção de obrigar a outrem, como nos obrigamos a nós mesmos pelo juramento. Pois, assim, o Príncipe dos Sacerdotes pretendeu adjurar Nosso Senhor Jesus Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto à adjuração que impõe obrigação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Adjurar não é induzir ninguém a Jurar; mas, por uma certa semelhança com o juramento, que a nós mesmos nos impomos, induzir outrem a fazer alguma coisa. Mas de um modo, recorreremos à adjuração relativamente ao homem e, de outro, a Deus. Pois, adjurando a outrem, pretendemos mudar-lhe a vontade, pela reverência que deve às coisas sagradas; o que não pretendemos em relação a Deus, cuja vontade é imutável. Mas o que obtivemos da vontade eterna de Deus, não o será pelos nossos méritos, senão pela sua bondade.

Art. 2 – Se é lícito adjurar os demônios.

O segundo discute-se assim. – Parece ilícito adjurar os demônios.

1 – Pois, diz Orígenes: O Salvador não deu o poder de adjurar os demônios; porque tal prática é judaica. Ora, não devemos imitar o rito dos Judeus, mas, antes, usar do poder dado por Cristo, Logo, não é lícito adjurar os demônios.

2. Demais. – Muitos, com encantações necromânticas, invocam os demônios, servindo-se de coisas divinas; o que é adjurar. Logo, se é lícito adjurar os demônios, é lícito usar de encantações necromânticas, o que é claramente falso. Portanto, também o é a primeira suposição.

3. Demais. – Quem adjura outrem entra por isso mesmo numa certa sociedade com ele. Ora, não é lícito entrar em sociedade com o demônio, como diz o Apóstolo: Não quero que vós tenhais sociedade com os demônios. Logo, não é lícito adjurar os demônios.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Expulsarão os demônios em meu nome. Ora, adjurar é induzir alguém a fazer alguma coisa, com invocação do nome de Deus. Logo, é lícito adjurar os demônios.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, há dois modos de adjurar um, por depreciação ou induzimento, fundado na reverência a alguma causa sagrada; outro, por compulsão. Ao primeiro modo, não é lícito adjurar os demônios; porque esse modo de adjurar implica uma certa benevolência ou amizade que não é lícito manter com eles. O segundo modo de adjuração, por compulsão, é lícito empregá-lo para certos fins e não o é para outros. Porque, no decurso desta vida, os demônios se constituíram nossos adversários. Ora, os atos deles não estão sujeitos à nossa disposição mas, à de Deus e dos santos anjos; porque, como diz Agostinho, o espírito transviado é governado pelo espírito justo. Podemos portanto, adjurando os demônios, por virtude do nome divino, repeli-los como inimigos para não nos fazerem mal, nem espiritual nem corporalmente, conforme ao poder divino dado a Cristo, segundo o dito do Evangelho : Eis aí vos dei eu poder de pisardes as serpentes e os escorpiões e toda a força do inimigo e nada vos fará dano. Mas, não é lícito adjurá-los para saber ou obter deles alguma coisa, porque isto implicaria em entrar em sociedade com eles. Contudo, por especial inspiração ou revelação divina, certos santos serviram-se da ação dos demônios para obterem certos efeitos; assim, lemos de S. Tiago, que, por meio dos demônios, conseguiu que Hermógenes fosse trazido à sua presença.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Orígenes se refere não à adjuração imperativa, a modo de compulsão, mas antes à feita por meio de uma benévola depreciação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os necromantes recorrem à adjuração e invocações dos demônios para saber ou alcançar deles alguma coisa; e isto é ilícito, como, se disse. Por isso Crisóstomo, expondo a palavra do Senhor, quando disse ao espírito imundo – Cala-te e sai desse homem explica: Dá-nos aí o salutar ensinamento de não crermos nos demônios por mais que anunciem a verdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto à adjuração pela qual imploramos o auxílio dos demônios, para fazermos ou conhecemos alguma coisa: pois, isto implica em ter sociedade com eles. Ao contrário, adjurar os demônios para repeli-las é apartar-se da sociedade deles.

Art. 3 – Se é lícito adjurar uma criatura irracional.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não é lícito adjurar nenhuma criatura irracional.

1 – Pois, o adjuração se faz por palavras. Ora, em vão as dirigimos a um ser sem inteligência, como a criatura irracional. Logo, é vão e ilícito adjurar a criatura irracional,

2. Demais. – Pode adjurar quem pode jurar. Ora, a criatura irracional não pode jurar. Logo, parece que também não pode adjurar.

3. Demais. – Há dois modos de adjuração, como do sobredito resulta. Um, por deprecação; a esse não podemos recorrer, em se tratando da criatura irracional, que não é senhora dos seus atos. O outro é por compulsão, que também, segundo parece, não podemos empregar relativamente a tal criatura, por não termos o império sobre as criaturas irracionais. Pois, só pertence aquele de quem diz a Escritura: Porque os ventos e o mar lhe obedecem. Logo, parece que de nenhum modo é lícito recorrer à adjuração, relativamente às criaturas irracionais.

Mas, *em contrário*, lemos de Simão e Judas que adjuraram os dragões e lhes ordenaram se afastassem para um lugar deserto.

SOLUÇÃO. – As criaturas irracionais são levadas por um agente às suas operações próprias. Ora, a ação do ser que é levado e movido é a mesma do que age e move; assim, o movimento da seta é também uma atividade do seteiro. Por onde, a atividade da criatura irracional dependa não só dela, mas principalmente de Deus, por cuja disposição todos os seres se movem. Mas depende também do diabo que, por permissão divina, se serve de certas criaturas irracionais para fazer mal aos homens.

Assim, pois, a adjuração que empregamos relativamente à criatura irracional pode ser entendida de dois modos. – De um modo, como referente à criatura irracional em si mesma. E, nesse sentido, é vão adjurá-la. – De outro, como referente aquele por virtude do qual ela é levada e movida. E, então, de duas maneiras pode a criatura irracional ser adjurada. Primeiro, por deprecação dirigida a Deus; o que é próprio aqueles que fazem milagres por invocação divina. Segundo, por compulsão, referente ao diabo, que se serve das criaturas irracionais para nos fazer mal. E esse é o modo de adjurar da Igreja, nos exorcismos, pelos quais OS demônios ficam privados de poder, sobre as criaturas. Mas, não é lícito adjurar os demônios, implorando auxílio deles.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 91: Da invocação laudatória do nome de Deus.

Em seguida devemos tratar da invocação do nome de Deus pela oração ou para louvá-lo. Da oração já tratamos. Resta, pois, tratarmos do louvor.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se devemos louvar a Deus oralmente.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não devemos louvar a Deus oralmente.

1. – Pois, diz o Filósofo: Aos seres ótimos não damos louvor mas, algo de maior e melhor. Ora, Deus é o ótimo dos seres. Logo; não lhe devemos louvor, mas mais que louvor. Por isso, a Escritura diz que Deus é maior que todo o louvor.

2. Demais. – O louvor de Deus é objeto do culto divino, por ser um ato de religião. Ora, nós cultuamos a Deus mais pela mente do que pela boca; por isso o Senhor aplica a certos aquilo da Escritura: Este povo me glorifica com os seus lábios, mas o seu coração está contudo longe de mim. Logo, devemos louvar a Deus mais com o coração do que com palavras.

3. Demais. – Louvamos os outros com palavras para leva-los a melhores práticas. Pois, assim como os maus se ensoberbecem com os louvores que recebem, assim, os bons tiram partido dos louvores que recebem para serem melhores. Por isso diz a Escritura: Do modo que a prata é provada no vaso de derreter, assim o homem é provado pela boca do que o louva. Ora, as palavras dos homens não podem fazer com que Deus seja melhor, tanto por ser imutável, como porque, sendo o sumo bem, não pode crescer na bondade. Logo, não devemos louvar a Deus oralmente.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Com lábios de júbilo te louvará a minha boca.

SOLUÇÃO. – As nossas palavras não às usamos do mesmo modo para com Deus e para com os homens. Para com estes usamos delas para exprimir ideias que temos em mente, que não poderão conhecer se não as exprimirmos oralmente. Por isso, externamos oralmente o nosso louvor, para saberem, tanto o louvado como os outros, que formamos dele boa opinião. E assim levá-lo a ser melhor, induzir os que nos ouvem o louvá-lo, a terem boa opinião dele, a reverenciá-lo e imitá-lo. Mas, quando falamos a Deus, que vê os corações, não é para lhe manifestar o nosso pensamento, mas, para incitar, tanto a nós mesmos como os que nos ouvem a reverenciá-lo. Daí a necessidade do louvor oral, não por causa de Deus, mas em benefício mesmo nosso; pois, pelo louvor mesmo que lhe damos, despertamos o nosso amor para com ele, segundo aquilo da Escritura: Sacrifício de louvor me louvará: é ali o caminho por onde lhe mostrarei a salvação de Deus. E na medida mesma em que, louvando-o, alcançamos para Deus o nosso amor, nessa mesma afastamo-nos do que lhe é contrário, conforme ao dito da Escritura: Enfrear-te-ei com o meu louvor para que não pereças. E também o louvor oral desperta o afeto dos outros para Deus. Onde o dizer a Escritura: Seu louvor será sempre na minha boca; e depois acrescenta: Ouçam-no os humildes e alegrem-se. Engrandecei comigo ao Senhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos podemos falar de Deus. Considerando-lhe a essência; e então, por incompreensível e inefável, está acima de todo louvor. Mas, neste ponto de vista, devemos-lhe a reverência e a honra da latria. Por isso diz o saltério de Jerônimo. Em se tratando de ti, ó Deus, todo, louvor se cala – quanto ao primeiro ponto; e quanto ao segundo – a ti se te pagarão os votos. – De outro modo, considerando-lhe o efeito, que se ordena para a nossa utilidade, e então nós lhe devemos louvor. Por isso diz a Escritura: Eu me lembrarei das misericórdias do Senhor, cantarei o

louvor do Senhor por todos os bens que o mesmo Senhor nos deu. E Dionísio diz: Verás que todos os hinos, dos santos teólogos, isto é, os divinos louvores, distinguem os nomes de Deus, segundo as participações que ele na sua bondade permite, da tearquia, isto é, da sua divindade, pelas criaturas para lhe manifestarem as perfeições e cantarem-lhe os louvores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O louvor oral é inútil para quem o dá se não for acompanhado do louvor do coração, que glorifica a Deus pensando com amor nas maravilhas das suas obras. Contudo, o louvor externo da boca serve para nos despertar o afeto interior e levar os outros a louvarem a Deus, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Louvamos a Deus, não para utilidade sua mas, nossa, como se disse.

Art. 2 – Se devemos nos servir do canto para louvar a Deus.

O segundo discute-se assim. – Parece que não devemos nos servir do canto para louvar a Deus.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Ensinando-nos e admoestando-nos uns aos outros com salmos, hinos e cânticos espirituais. Ora, não devemos usar para o culto divino senão do que nos é permitido pela autoridade da Sagrada Escritura. Logo, parece que não devemos usar, para louvar a Deus, de cânticos vocais, mas só, espirituais.

2. Demais. – Jerónimo, àquilo do Apóstolo – Cantando e louvando ao Senhor vossos corações – Diz: Ouçam-me os adolescentes, ouçam-me os que tem na Igreja o dever de cantar salmos: devemos cantar a Deus, não com palavras, mas com o coração; nem deveis efeminar a voz com as vãs afetações da arte teatral, como se faz nas tragédias, de modo a se ouvirem na Igreja modulações e cânticos teatrais. Logo, não devemos usar do canto para louvar a Deus.

3. Demais. – Louvar a Deus é próprio tanto dos pequenos como dos grandes, segundo aquilo da Escritura: Dizei louvor ao nosso Deus, todos os seus servos, e os que o temeis, pequeninos e grandes. Ora, os grandes da Igreja não devem cantar; pois, diz Gregório, num decreto: Ordeno pelo presente decreto que nesta Sé os ministros do sagrado altar não devem cantar. Logo, os cantos não convêm ao louvor divino.

4. Demais. – Na lei antiga Deus era louvado com instrumentos musicais e cânticos humanos, como se lê na Escritura: Louvai ao Senhor com a cítara; cantai-lhe hinos a ele com o saltério de dez cordas; cantai-lhe a ele um novo cântico. Ora, a Igreja não usa de instrumentos musicais, como cítaras e saltérios, para louvar a Deus, para que não pareça voltar aos costumes judaicos. Logo, pela mesma razão não devemos usar de cânticos para louvar a Deus.

5. Demais. – É mais principal o louvor da mente que o da boca. Ora, o louvor da mente fica impedido pelo canto, quer porque a atenção dos cantores deixa de se aplicar ao assunto, preocupados que estão com o canto; quer também porque as palavras cantadas são menos entendidas dos ouvintes do que o seriam se fossem proferidas sem canto. Logo, não devemos usar do canto para louvar a Deus.

Mas, *em contrário*, Santo Ambrósio instituiu o canto na Igreja de Milão, como refere Agostinho.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o louvor vocal é necessário para nos despertar o afeto para Deus. Por isso, de tudo o que pode ser útil para esse fim, podemos usar para louvar a Deus. Ora, é manifesto que as diversas melodias sonoras dispõem diversamente as almas humanas, como claramente o ensina o Filósofo e Boécio. Por onde, foi salutarmente instituído que se usasse do canto para louvar a Deus,

despertando assim maior devoção nas almas túbias. Por isso diz Agostinho: Aprovo o costume de cantar na Igreja para que as almas túbias intensifiquem o afeto do amor, com o prazer de ouvir. E diz de si mesmo: Chorei ouvindo os teus hinos e cânticos e vivamente me comovi aos melodiosos acentos da tua Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cânticos espirituais podem chamar-se não só os que cantamos interiormente na alma, mas também os que oralmente cantamos, porque aumentam a devoção espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Jerônimo não reprovava o canto de maneira absoluta, mas repreende os que cantam na Igreja teatralmente, não com o fim de despertar a devoção, mas por ostentação e para provocar o prazer. Por isso diz Agostinho: Quando me acontece deixar comover-me mais pelo canto do que pelo objeto dele, confesso arrependido que peço e então mais preferiria não ouvir o cantor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É preferível levar os homens à devoção pela doutrina e pela pregação do que pelo canto. Por isso os diáconos e os prelados que devem, ensinando e pregando, atrair as almas para Deus, não hão de dar importância ao canto, deixando de parte obrigações de maior relevo. Por isso, no mesmo lugar Gregório diz: Costume é muito repreensível, que aqueles que receberam a ordem do diaconato e devem se entregar aos deveres da esmola e da pregação, andem a se preocupar com a modulação da voz.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz o Filósofo, para o ensino não se devem usar flautas nem de qualquer instrumento semelhante, como a citara e outros; mas, de tudo o que contribuir para os ouvintes serem bons. Pois, esses instrumentos musicais movem antes a alma ao prazer do que despertam as boas disposições interiores. No antigo Testamento usavam-nos, quer porque, sendo o povo mais duro e carnal, havia necessidade de lhes tocar os sentidos, como também a de lhes fazer promessas terrenas; quer ainda porque esses instrumentos materiais tinham significação figurativa.

RESPOSTA À QUINTA. – A inteligência de quem se aplica a deleitar com o canto perde de vista o sentido das palavras, que vai cantando. Mas, quem canta por devoção nelas reflete com mais atenção, quer por se deter mais demoradamente numa mesma palavra; quer porque, como diz Agostinho, todos os afetos do nosso espírito, conforme a sua diversidade, descobrem modalidades próprias da voz e do canto com que se movem, por uma secreta familiaridade. E o mesmo se dá com os ouvintes que, embora às vezes não entendam o canto, entendem porem que se canta, para louvar a Deus; e isto basta para despertar a devoção.

Questão 92: Da superstição.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à religião.

E primeiro, dos que tem de comum com a religião prestar culto à Deus. Segundo, dos vícios manifestamente contrários à religião por desprezarem o que constitui o culto divino. Ora, à primeira classe pertence a superstição. À segunda, a irreligiosidade. Por isso devemos começar por tratar da superstição em si mesma e das suas partes. Segundo, da irreligiosidade e das suas partes.

Na primeira questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a superstição é um vício contrário à religião.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a superstição não é um vício contrário à religião.

1. – Pois, um contrário não entra na definição do outro. Ora, a religião entra na definição da superstição; pois, a Glosa define a superstição como – a prática desregrada da religião quando comenta aquilo do Apóstolo: As quais coisas tem aparência de sabedoria em culto indevido. Logo, a superstição não é um vício oposto à religião.

2. Demais. – Isidoro diz: Cícero ensina que supersticiosos eram chamados os que por dias inteiros deprecavam e imolavam para que os filhos lhes sobrevivessem. Ora, isto também o permite o culto da verdadeira religião. Logo, a superstição não é um vício oposto à religião.

3. Demais. – Parece que a superstição é susceptível de excesso. Ora, na religião não pode haver excesso; pois, como se disse, praticando-a, nunca poderemos pagar a Deus o que realmente lhe devemos. Logo, a superstição não é um vício oposto à religião.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Tanges a primeira corda pela qual cultuamos ao Deus único; e caiu a loucura da superstição, Ora, a religião consiste em prestar culto ao Deus único. Logo, a superstição se opõe à religião.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a religião é uma virtude moral. Ora, toda virtude moral consiste numa mediedade, como estabelecemos. Portanto, um duplo vício se opõe à virtude moral: um, por excesso e outro, por defeito. Pois, pode o vício exceder a mediedade da virtude, não só pela circunstância chamada quantidade, mas também por outras circunstâncias. Por onde, em relação a certas virtudes, como a magnanimidade e a magnificência, o vício excede a mediedade da virtude, não por buscar um alvo superior ao desta, pois tenderá talvez a um fim inferior ao dela; mas, por ultrapassar o meio termo virtuoso, dando alguma coisa a quem ou quando não devia, ou contrariando qualquer outra circunstância semelhante, como está claro no Filósofo. – Assim, pois, a superstição é um vício oposto à religião por excesso; não por prestar maior culto a Deus do que o da religião verdadeira; mas, por prestá-lo a quem não deve ou do modo indevido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como aplicamos metaforicamente à palavra bom ao mau, como quando falamos de um bom ladrão, assim também o nome das virtudes às vezes por transposição se torna em mau sentido, como quando tomamos às vezes a prudência pela astúcia, conforme àquilo da Escritura: Os filhos deste século são mais sábios que os filhos da luz. E deste modo dizemos que superstição é religião.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma coisa é a etimologia de um nome e outra, a sua significação. A etimologia deriva da origem da significação do nome; ao passo que esta se funda no objeto a que o

impomos para significá-lo. E essas duas coisas às vezes são diversas; assim, o nome de pedra nós o usamos como derivado da lesão ou ferimento que causa no pé; mas, não significa essa lesão, porque se a significasse também o ferro seria pedra, por também ferir (lesar) o pé. Do mesmo modo, o nome de superstição não há de forçosamente significar a causa pela qual foi usado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A religião não é susceptível de excesso quantitativo, absolutamente falando; mas o é, proporcionalmente considerado. Isto é, quando, no culto divino, fazemos o que não devíamos.

Art. 2 – Se há diversas espécies de superstição.

O segundo discute-se assim. – Parece que não há diversas espécies de superstição.

1. – Pois, segundo o Filósofo, se um dos contrários tem muitas significações, também as tem o outro, Ora, a religião, a que se opõe a superstição, não tem diversas espécies, mas a uma só se referem todos os seus atos. Logo, também a superstição não tem espécies diversas.

2. Demais. – Os contrários tem o mesmo objeto. Ora, a religião, a que se opõe a superstição, versa sobre os meios de nos ordenarmos para Deus, como estabelecemos. Logo, certas adivinhações dos acontecimentos humanos ou certas observâncias dos atos dos homens não podem constituir espécies de superstição, que se oponham à religião.

3. Demais. – Aquilo do Apóstolo – As quais tem aparência de sabedoria em culto indevido – diz a Glosa: isto é, com uma religião simulada. Logo, também a simulação deve ser considerada uma espécie de superstição.

Mas, *em contrário*, Agostinho admite diversas espécies de superstição.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o vício da superstição consiste em ultrapassar a mediedade da virtude, relativamente a certas circunstâncias. Ora, segundo dissemos, não é qualquer diversidade de circunstâncias indevidamente observadas que varia a espécie do pecado, mas só quando elas se referem a objetos ou fins diversos; pois, é assim que os atos morais se especificam, conforme estabelecemos. Por onde, as espécies de superstição se diversificam, primeiro, pelo modo; segundo, pelo objeto. Pois, o culto divino pode ser prestado a quem deve sê-lo, isto é, ao verdadeiro Deus, mas de modo indevido, e esta é a primeira espécie de superstição. Ou a quem não devia sê-lo, isto é, a uma criatura qualquer; e este é outro gênero de superstição, que se divide em muitas espécies, conforme aos diversos fins do culto divino.

Ora, o culto divino se ordena, primeiro, a reverenciar a Deus. E então, a primeira espécie desse gênero é a idolatria, que presta reverência divina indebitamente à criatura. – Ele se ordena, em segundo lugar, a fazer o homem instruído de Deus, a quem cultua. E então há lugar para a superstição divinatória, que consulta os demônios, por certos pactos tácitos ou expressos feitos com eles. – Em terceiro lugar, o culto divino se ordena a dar uma certa direção aos atos humanos, conforme aos mandamentos de Deus, objeto do culto. Onde a superstição, cuja matéria são certas observâncias.

E a essas três se refere Agostinho quando diz o seguinte: É supersticioso tudo quanto foi estabelecido pelos homens para fazer ídolos e prestar-lhes culto, o que entra no primeiro gênero de superstição. E depois acrescenta: Ou para obter consultas e realizar certos pactos fundados em acordos e alianças com os demônios para alcançar revelações, o que constitui o segundo gênero. E logo a seguir: Neste gênero que é o terceiro, entram todos os amuletos e causas semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Dionísio, o bem resulta de uma causa una e íntegra; mas, o mal, de qualquer defeito. Por isso, a uma mesma virtude se opõem muitos vícios, como estabelecemos. Quanto às palavras do Filósofo, elas são verdadeiras relativamente aos contrários em que a multiplicação tem o mesmo fundamento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certas adivinhações e observâncias constituem superstição por dependerem de determinadas obras dos demónios. E então importam em pactos feitos com eles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No lugar citado, religião simulada significa a aplicação do nome de religião à tradição humana, como diz a Glosa logo a seguir. Por onde, essa religião simulada outra coisa não é que o culto do Deus verdadeiro prestado de modo indevido. Como se alguém, sob a vigência da lei da graça, quisesse cultuar a Deus segundo os ritos da lei antiga. E a isto é a que literalmente se refere à Glosa.

Questão 93: Da superstição consistente em prestar um culto indevido ao verdadeiro Deus.

Em seguida devemos tratar das espécies de superstição. E primeiro, da superstição consistente em prestar um culto indevido ao verdadeiro Deus. Segundo, da superstição da idolatria. Terceiro, da superstição consistente em certas observâncias.

Na primeira questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se o culto do verdadeiro Deus pode encerrar algo de pernicioso.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o culto do verdadeiro Deus nada pode encerrar de pernicioso.

1. – Pois, diz a Escritura: Todo o que invocar o nome do Senhor será salvo. Ora, quem cultua a Deus de algum modo lhe invoca o nome. Logo, todo culto que tributamos a Deus contribui para a nossa salvação. Logo, nenhum é pernicioso.

2. Demais. – O Deus cultuado pelos justos foi sempre o mesmo em todas as idades do mundo. Ora, antes de haver lei, os justos cultuavam a Deus como lhes aprazia, sem cometerem por isso pecado mortal. Assim Jacó se obrigou livremente, por voto, a um culto especial, como se lê na Escritura. Logo, ainda agora, nenhum culto de Deus é pernicioso.

3. Demais. – A Igreja não admite nada de pernicioso. Ora, ela admite diversos ritos de cultuar a Deus. Por isso, Gregório escreve a Agostinho, bispo dos ingleses, que propunha os diversos costumes da Igreja de celebrar a missa: Apraz-me que escolhas solicitamente o que achaste que posso mais agradar a Deus onipotente tanto nas igrejas romanas como nas gaulesas ou em quaisquer outras. Logo, não há nenhum modo pernicioso de cultuar a Deus.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz e está na Glosa, que a observância das cerimônias da lei antiga, depois de divulgada a verdade do Evangelho, tornou-se mortal. E, contudo essas cerimônias visavam o culto de Deus. Logo, pode haver algo de mortal no culto de Deus.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, a mentira perniciosa por excelência é a que tem por objeto as coisas da religião cristã. Ora, a mentira consiste em exteriorizarmos o pensamento de modo contrário à verdade. Mas, uma causa pode ser expressa tanto por palavras como por atos; e nesse modo de significar pelos atos consiste o culto externo da religião, como do sobredito se colhe. Portanto, será pernicioso o culto externo que significar uma falsidade. Ora, isto pode se dar de dois modos. – De um modo, relativamente à coisa da qual discorda a significação do culto. E então, nos tempos da lei nova uma vez consumados os mistérios de Cristo, é pernicioso fazer as cerimônias da lei antiga, que simbolizavam esses mistérios futuros; assim também seria funesto dizer que Cristo haverá de sofrer. – De outro modo à falsidade do culto pode provir de quem o pratica; e isto, sobretudo se dá com o culto público, que os ministros prestam em nome de toda a igreja. Pois, assim como seria falsário quem propusesse um negócio, em nome de outro, que não lh'o cometeu, assim também incorreria no vício de falsidade quem, em nome da Igreja, prestasse a Deus um culto contrário ao modo que ela com a sua divina autoridade instituiu, e passou a ser costume. Por isso Ambrósio diz: É indigno quem celebra um mistério de modo diferente do pelo qual Cristo o instituiu. E pela mesma razão, também a Glosa diz: a superstição consiste em aplicar o nome de religião à tradição humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus, sendo a verdade, invocam-no os que o cultuam em espírito e verdade, como diz o Evangelho. Portanto, um culto que encerra falsidade não contém propriamente a invocação salvadora de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Antes da lei escrita, os justos eram instruídos pela inspiração interior, quanto ao modo de cultuar a Deus, e a eles os seguiam os outros. Mas depois, os homens foram instruídos nessa matéria por preceitos externos; e desde então é funesto transgredi-los.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os costumes diversos da Igreja em matéria de culto divino em nada repugnam à verdade. Portanto devem ser observados, e é ilícito abandoná-los.

Art. 2 – Se no culto de Deus pode haver supérfluo.

O segundo discute-se assim. – Parece que nada pode haver de supérfluo no culto de Deus.

1. – Pois, diz a Escritura: Por mais que glorifiqueis ao Senhor quanto puderdes, nunca lhe dareis a competente glória. Ora, o culto divino se ordena à glorificação de Deus. Logo, nada pode haver nele de supérfluo.

2. Demais. – O culto externo é uma manifestação do culto interno, pelo qual adoramos a Deus com fé, esperança e caridade, como diz Agostinho. Ora, a fé, a esperança e a caridade nada podem ter de supérfluo. Logo, nem o culto divino.

3. Demais. – O culto divino nos leva a dar a Deus o que dele recebemos. Ora, todos os nossos bens nós os recebemos de Deus. Logo, fazendo tudo o que pudermos para reverenciar a Deus nada de supérfluo haverá no culto divino.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz, que o bom cristão e verdadeiro repele as ficções supersticiosas, mesmo das Sagradas Letras. Ora, as Sagradas Letras nos ensinam a cultuar a Deus. Logo, mesmo no culto divino pode haver alguma supérflua superstição.

SOLUÇÃO. – Uma coisa pode ser supérflua de dois modos. – Primeiro considerado na sua quantidade absoluta. E, neste sentido, nada pode ter de supérfluo o culto divino, pois não podemos fazer nada que não seja menos do que devemos a Deus. De outro modo, pode haver supérfluo por quantidade proporcional, quando uma causa não é proporcionada ao seu fim. Ora, o fim do culto divino consiste em o homem cultuar a Deus e se lhe sujeitar de alma e corpo. Portanto, nada terá de supérfluo o culto divino sempre que obrarmos para glorificar a Deus, para lhe sujeitarmos o nosso espírito e também o corpo, restando as nossas concupiscências, conforme aos mandamentos de Deus e da Igreja, e ao costume daqueles com quem convivemos. Mas podemos também praticar atos, que em si mesmo não contribuem para a glória de Deus, nem para a elevação do nosso espírito para ele, nem para refrear a concupiscência desordenada da carne. Ou que estão em desacordo dos mandamentos de Deus e da Igreja; ou vão contra o costume comum, que, segundo Agostinho, deve ser tido como lei. E então tudo isso deve ser considerado supérfluo e supersticioso; pois, consistindo só em práticas externas, não constitui o culto divino interno. Por isso, Agostinho aplica o dito da Escritura – Está o reino de Deus dentro de vós – aos supersticiosos, que se ocupam principalmente com o exterior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A glorificação de Deus, em si mesma, implica em trabalharmos para a sua glória: o que exclui a superfluidade e a superstição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pela fé, pela esperança e pela caridade, a alma se sujeita a Deus; por isso nada pode haver nelas de supérfluo. Mas o mesmo não se dá com Os atos externos, que às vezes não as incluem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto ao supérfluo considerado na sua quantidade absoluta.

Questão 94: Da idolatria.

Em seguida devemos tratar da idolatria.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se é exato considerar a idolatria como uma espécie de superstição.

O primeiro discute-se assim. – Parece inexato considerar a idolatria como uma espécie de superstição.

1. – Pois, como os heréticos, também os idólatras são infiéis. Ora, a heresia é uma espécie de infidelidade, como se estabeleceu. Logo, a idolatria é também uma espécie de infidelidade e não, de superstição.

2. Demais. – A latria respeita à virtude de religião, a que se opõe a superstição. Ora, a idolatria significa univocamente a mesma latria que cultua a verdadeira religião. Pois, assim como o desejo da falsa beatitude tem significação unívoca com o da verdadeira, assim, o culto dos falsos deuses, chamado idolatria, significa univocamente o mesmo que o do verdadeiro Deus, que é a latria da verdadeira religião. Logo, a idolatria não é uma espécie de superstição.

3. Demais. — O nada não pode ser espécie de nenhum gênero. Ora, a idolatria é nada. Pois, diz o Apóstolo: Sabemos que os ídolos não são nada no mundo. E mais abaixo: Mas que? Digo que o que foi sacrificado aos ídolos é alguma causa? Ou que o ídolo é alguma coisa? Como quem diz: Não. Ora, imolar aos deuses é o que constitui propriamente a idolatria. Logo, a idolatria não sendo, por assim dizer, nada, não pode ser espécie de superstição.

4. Demais. – A superstição consiste em prestar culto divino a quem ele não é devido. Ora, o culto divino, assim como não é devido aos ídolos, também não o é às criaturas; por isso certos são recriminados pelo Apóstolo, que adoraram e serviram à criatura antes que ao Criador. Logo, essa espécie de superstição é impropriamente chamada idolatria, devendo antes chamar-se latria da criatura.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Enquanto Paulo os esperava em Atenas, o seu espírito se sentia comovido em si mesmo vendo a cidade toda entregue à idolatria. Logo, a idolatria faz parte da superstição.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a superstição consiste em prestar culto a Deus de modo indevido. O que principalmente se dá quando o culto é prestado a quem não deveria sê-lo. Pois, deve sê-lo só ao sumo Deus incriado, como estabelecemos quando tratamos da religião. Portanto, o culto divino prestado a qualquer criatura é supersticioso.

Ora, esse culto divino, assim como era prestado às criaturas sensíveis mediante certos sinais sensíveis, como sacrifícios, divertimentos e causas semelhantes, assim também o era à criatura representada por uma forma ou figura sensível, chamada ídolo. Porém, o culto divino era prestado aos ídolos de diversos modos. Certos, com arte nefária, faziam certas imagens que, por virtude dos demônios, produziam determinados efeitos. E isso os levava a atribuir algo de divino a essas imagens e por consequência pensavam ser-lhes devido o culto divino. Tal foi a opinião de Hermes Trimegisto, segundo Agostinho. Outros, porém não prestavam culto divino às imagens mesmo, mas às criaturas que elas representavam. E a ambos estes casos se refere o Apóstolo. Quanto ao primeiro: Mudaram a glória do Deus

incorrupível em semelhança de figura de homem corruptível, e de aves, e de quadrúpedes e de serpentes. E quanto ao segundo, acrescenta: Adoraram e serviram à criatura antes que ao Criador.

Mas, estes últimos professavam uma tríplice opinião. – Uns pensavam que certos homens eram deuses, cujas imagens adoravam, como Júpiter, Mercúrio e outros tais. – Outros, porém pensavam que todo o mundo é Deus, não por causa da substância corpórea, mas, por causa da alma, que consideravam divina. Assim, diziam que Deus outra causa não é que a alma, governadora do mundo pelo movimento e pela razão; assim como dizemos que o homem é racional pela alma e não, pelo corpo. Por isso ensinavam que se devia prestar culto divino a todo o mundo e às suas partes – ao céu, ao ar, à água e assim por diante. E a elas referiam os nomes e as imagens dos seus deuses, como refere Varrão e Agostinho o confirma, – Outros enfim, e eram os Platônicos, ensinavam que hei um Deus sumo, causa de tudo. E depois dele, certas substâncias espirituais criadas pelo Deus supremo, a que chamavam deuses, por participarem da divindade, e a que nós chamamos anjos. Depois, vinham as almas dos corpos celestes; abaixo delas, os demônios, que consideravam como uns animais aéreos; e abaixo, as almas humanas que, em virtude do mérito, pensavam haviam de subir à sociedade dos deuses ou dos demônios. E a todos esses seres prestavam o culto divino, como refere Agostinho.

Estas duas últimas opiniões diziam constituir a teologia física, que os filósofos estudavam no mundo e ensinavam nas escolas. – Quanto à outra, a do culto dos homens, diziam pertencer à teologia mitológica, representada nos teatros pelas ficções dos poetas. – E enfim a outra a das imagens, consideravam como pertencente à teologia civil, celebrada pelos pontífices nos templos.

Ora, tudo isto entra na superstição da idolatria. Donde o dizer Agostinho: É supersticioso tudo o que os homens instituíram para fazer e cultuar os ídolos, ou para prestar culto à criatura, ou a qualquer das partes delas, com se fora Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a religião não é a fé, mas confissão dela, mediante certos sinais externos, assim também a superstição é uma manifestação de infidelidade mediante o culto externo. E essa manifestação é significada pelo nome de idolatria e não, pelo de heresia, que exprime apenas a profissão de uma opinião falsa. Portanto, a heresia é uma espécie de infidelidade; mas, a idolatria, de superstição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O nome de latria é susceptível de dupla acepção. – Numa, pode significar o ato humano relativo ao culto divino. Então, o nome de latria não varia de significação, seja qual for o seu objeto: porque o ser a que é prestado não se inclui neste sentido, na definição dela. E nesse caso o nome de latria é empregado univocamente, tanto em relação à verdadeira religião como à idolatria. Assim como o pagamento de um tributo é expressão de sentido unívoco, tanto quando pago ao rei verdadeiro como ao falso. – Noutra acepção, latria significa o mesmo que religião. Então, sendo uma virtude, por natureza presta o culto divino ao ser a que deve prestá-la. E nesse sentido, latria é um nome usado equivocadamente, tanto a respeito da verdadeira religião como da idolatria; assim como a prudência significa equivocadamente tanto a virtude da prudência como a prudência da carne.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Com a expressão – os ídolos não são nada no mundo – o Apóstolo quer dizer que aquelas imagens chamadas ídolos, não eram animadas como ensinava Hermes, nem tinham nenhuma virtude de divindade, como se fossem compostas de espírito e corpo. E o mesmo se deve entender da sua outra expressão – nada foi sacrificado aos ídolos, porque essa imolação em nada santificava as carnes imoladas, como pensavam os gentios, nem as tornava em nada imundas, como julgavam os Judeus.

RESPOSTA À QUARTA. – Do costume comum dos gentios, de prestarem culto a certas imagens de criaturas, derivou o nome de idolatria para significar qualquer culto atribuído à criatura, mesmo sem nenhuma imagem.

Art. 2 – Se a idolatria é pecado.

O segundo discute-se assim. – Parece que a idolatria não é pecado.

1. – Pois, não há pecado em nada do que a verdadeira fé aplica ao culto de Deus. Ora, a verdadeira fé usa de certas imagens para o culto divino; assim, no tabernáculo havia imagens dos querubins, como se lê na Escritura; e nas igrejas colocam imagens que os fiéis veneram. Logo, a idolatria ou culto dos ídolos não é pecado.

2. Demais. – Devemos reverenciar a todos os nossos superiores. Ora, os anjos e as almas dos santos são-nos superiores. Logo, não haverá pecado em reverenciá-los, cultuando-os com sacrifícios ou cerimônias semelhantes.

3. Demais. – O Deus sumo deve ser adorado pelo culto interno da mente, segundo àquilo do Evangelho: Em espírito e verdade é que devem adorar a Deus os que o adoram. E Agostinho diz, que nós adoramos a Deus pela fé, pela esperança e pela caridade. Ora, pode alguém cultuar os ídolos exteriormente sem contudo divorciar-se da verdadeira fé interior. Logo, parece que se pode, sem prejuízo do culto divino, prestar culto externo aos ídolos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não as adorarás, isto é, exteriormente, nem lhes darás culto, isto é, interior, como expõe a Glosa, referindo-se às figuras e imagens. Logo, é pecado prestar culto externo ou interno aos ídolos.

SOLUÇÃO. – Duas espécies de erros se cometeram nesta matéria. – Assim, uns julgaram devido e em si mesmo bom oferecer sacrifícios e outros atos de latría, não só ao Deus sumo, mas também aos demais seres supra referidos, porque pensavam se deve prestar reverência divina a qualquer natureza superior, como mais próxima de Deus. – Mas esse modo de pensar é irracional. Pois, embora devamos reverenciar a todos os nossos superiores, não devemos fazê-lo a todos do mesmo modo. Assim, ao Deus sumo, que excede por uma excelência singular a todos os seres, é devido o culto especial de latría. Nem vale explicar, como alguns, que esses sacrifícios visíveis convêm aos outros deuses, ao passo que o sumo Deus, melhor que eles, é credor de nossas melhores homenagens, que são as do espírito. Pois, como diz Agostinho, os sacrifícios externos são sinais dos internos, como as palavras pronunciadas são sinais das coisas. Pelo que, assim como quando oramos e louvamos, dirigimos as palavras que pronunciamos aquele a quem oferecemos, no nosso coração, as coisas mesmas que elas significam, assim também, quando sacrificamos pensamos que o sacrifício visível não deve ser oferecido senão aquele a que devemos nos oferecer a nós mesmos, em nosso corações, como sacrifício invisível.

Outros, porém pensaram que o culto exterior de latría não deve ser prestado aos ídolos, como um ato em si mesmo bom ou ótimo, mas como conforme ao costume vulgar. Assim, Agostinho cita o dito seguinte de Sêneca: Adoraremos de modo a nos lembrarmos que este culto está de acordo mais com o costume do que com a realidade. E o próprio Agostinho: Não devemos buscar a religião nos filósofos, que professavam as mesmas práticas religiosas que o povo e divulgavam, nas escolas, diversas e contrárias opiniões a respeito da natureza dos seus deuses e da do sumo Deus. E esses mesmos erros também professaram certos heréticos (Helcesaitas) afirmando não andar mal quem, apanhado em tempo de perseguição, prestasse culto externo aos ídolos, contanto que conservasse a fé no coração.

Pois, isto é manifestamente falso. Porque, sendo o culto externo o sinal do interno, assim como é mentira pernicioso afirmar com palavras o contrário da verdadeira fé, que professamos de coração, assim também é pernicioso falsidade prestar culto externo a alguém contra o nosso sentimento íntimo. Por isso, Agostinho diz contra Sêneca, que tanto mais condenavelmente cultuava os ídolos quanto levava o povo a crer que fazia sinceramente aquilo que mentirosamente praticou.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nem no tabernáculo ou templo da lei antiga, nem atualmente nas igrejas admitem-se imagens para lhes prestarmos o culto de latria. Mas, pela significação que encerram, isto é, para que, mediante tais imagens, na mente dos homens se imprima e confirme a fé na excelência dos anjos e dos santos. – Salvo a imagem de Cristo à qual, em razão da divindade, é devido o culto de latria, como se dirá na Terceira parte.

RESPOSTA A SEGUNDA E À TERCEIRA. – As respostas resultam claras, daquilo que foi dito.

Art. 3 – Se a idolatria é o mais grave dos pecados.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a idolatria não é o mais grave dos pecados.

1. – Pois, o péssimo se opõe ao ótimo, como diz Aristóteles. Ora, o culto interno, que consiste na fé, na esperança e na caridade, é melhor que o externo. Logo, a infidelidade, o desespero e o ódio de Deus, opostos ao culto interno, são pecados mais graves que a idolatria, oposta ao culto externo.

2. Demais. – Tanto mais grave é um pecado quanto mais vai contra Deus. Ora, parece que vai mais diretamente contra Deus quem blasfema ou impugna a fé o que quem presta culto divino à criatura, o que constitui a idolatria. Logo, a blasfêmia ou a impugnação da fé é pecado mais grave que a idolatria.

3. Demais. – Parece que os pecados maiores são castigos dos menores. Ora, o pecado de idolatria é punido pelo pecado contrário à natureza, como diz o Apóstolo.

4. Demais. – Agostinho diz: Nem a vós, isto é, aos Maniqueus, vos consideramos pagãos, ou como cismáticos pagãos; mas, como tendo certas semelhanças com eles porque adorais a muitos deuses. Sois, porém muito piores que eles; porque eles prestam culto divino a seres existentes, aos quais não deveriam prestá-lo; enquanto que vós cultuais o que de nenhum modo existe. Logo, o vício da corrupção herética é mais grave que a idolatria.

5. Demais. – Aquilo do Apóstolo – Como tornais outra vez aos rudimentos fracos e pobres – diz a glosa de Jerônimo: A observância da lei a que então eram dados, era pecado quase igual à servidão dos ídolos, a que se entregavam, antes da conversão. Logo, o pecado da idolatria não é o gravíssimo.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura sobre a imundície da mulher, que padece de fluxo sanguíneo, diz a Glosa: Todo pecado é imundice da alma; mas, sobretudo, o de idolatria.

SOLUÇÃO. – A dupla luz podemos considerar a gravidade de um pecado. – Relativamente ao próprio pecado. E então o de idolatria é de todos o mais grave. Pois, assim como na república terrena a falta considerada mais grave é atribuir honras reais a outrem que não o verdadeiro rei, porque, como tal, essa falta perturba a ordem de toda a república; assim também, dos pecados mais graves cometidos contra Deus, é considerado gravíssimo o que comete quem presta honras divinas à criatura. Porque, como tal, esse pecado diminui o primado divino, admitindo, no mundo outro Deus. – A outra luz, a gravidade do pecado pode ser considerada relativamente ao pecador; assim, dizemos ser mais grave o pecado cometido com conhecimento do que o por ignorância. E então nada impede quem mais

gravemente os heréticos, que cientemente corrompem a fé que receberam, do que os idólatras, que pecam por ignorância. E do mesmo modo, também certos outros pecados podem ser maiores, pelo maior desprezo com que o pecador os comete.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A idolatria pressupõe a infidelidade interior, à qual acrescenta o culto externo indevido. Se, porém a idolatria for exterior, sem a infidelidade interna, ela acrescenta a culpa da falsidade, como antes dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A idolatria encerra em si uma grande blasfêmia, por privar a Deus do seu domínio exclusivo sobre as criaturas. E impugna efetivamente a fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por natureza, a pena contraria a nossa vontade. Por onde, o pecado que serve de punição a outro há de ser mais manifesto, de modo a tornar o pecador detestável a si mesmo e a outrem; mas, não é preciso que seja mais grave. E, assim sendo, o pecado contra a natureza é menos grave que o da idolatria. Mas, por ser mais manifesto, é considerado por assim dizer como uma pena imposta ao pecado de idolatria. De modo que, assim como pela idolatria o homem perverte a ordem da honra divina, assim, pelo pecado contra a natureza, sofre a perversidade que lhe transtorna a própria natureza.

RESPOSTA À QUARTA. – A heresia dos Maniqueus é pecado, mesmo genericamente considerado, mais grave que o pecado dos outros Idólatras. Porque fere mais a honra divina, admitindo dois deuses contrários e muitas imaginações vãs e fabulosas a respeito de Deus. O mesmo não se dá com outros heréticos que creem num só Deus a quem prestam culto.

RESPOSTA À QUINTA. – Observar os preceitos da lei antiga, na vigência da lei da graça, não é um pecado, genericamente considerado, de todo em todo igual à idolatria. Mas, quase igual, porque tanto um como outro são funestas espécies de superstição.

Art. 4 – Se é o homem a causa da idolatria.

O quarto discute-se assim. – Parece que o homem não é a causa da idolatria.

1. – Pois, o que há no homem é a natureza, ou a virtude, ou a culpa. Ora, a natureza humana não pode ser a causa da idolatria, porque a natureza racional do homem antes ensina que há um só Deus e que não se deve prestar culto divino aos mortos nem aos seres inanimados. Do mesmo modo, a virtude do homem não pode ser causa da idolatria, pois, como diz o Evangelho, não pode a árvore boa dar maus frutos. Também não o pode a culpa, porque, no dizer da Escritura, o vulto dos ídolos abomináveis é a causa, o princípio e o fim de todo o mal. Logo, de nenhum modo o homem é causa da idolatria.

2. Demais. – O que tem a sua causa no homem sempre nele existe. Ora, nem sempre existiu a idolatria, da qual se lê que foi inventada na segunda idade do mundo ou por Nemrod, que, como se conta, obrigava os homens a adorar o fogo; ou por Nino, que fez adorar a imagem de seu pai Belo. E entre os Gregos, como refere Isidoro, Prometeu foi o primeiro que fez imagens humanas, de barro. Mas os Judeus dizem que quem primeiro fez imagem de barro foi Ismael. Portanto, a idolatria cessou, em grande parte, na sexta idade do mundo. Logo, não é o homem a causa dela.

3. Demais. – Agostinho diz: No princípio só pelo ensinamento deles, isto é, dos demônios, que se podia saber o que cada um deles deseja, o que abomina, a que invocação atende e com que outra é atraído; daí vieram as artes mágicas e os autores delas. Ora, a idolatria tem a mesma razão de ser. Logo, não é o homem a causa da idolatria.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A vaidade dos homens foi o que os introduziu no mundo.

SOLUÇÃO. – A idolatria tem dupla causa. Uma, dispositiva, que depende do homem, de três modos. – Primeiro, pelo afeto desordenado, que levou os homens a atribuírem honras divinas aqueles a quem muito amavam ou veneravam. E esta causa assinala a Escritura quando diz: Penetrado um pai de sensível mágoa, fez a imagem de seu filho, que cedo lhe fora arrebatado; e aquele, que então havia falecido como homem, começa agora a adorar como deus. É no mesmo lugar acrescenta-se que os homens, ou pelo afeto, ou servindo os soberanos, impuseram às madeiras e às pedras o nome incomunicável, isto é, da divindade. – Segundo, porque o homem, como diz o Filósofo, naturalmente se deleita com os produtos representativos da imaginação. Por isso, os homens rudes, primitivos, vendo imagens humanas expressivamente feitas por artistas hábeis, prestaram-lhe culto divino. Donde o dizer a Escritura: Se algum artífice hábil cortasse do mato algum tronco direito e pela perícia da sua arte lhe desse figura e o afeiçoasse em forma de homem e, fazendo-lhe votos, o consultasse a respeito da sua fazenda e de seus filhos e de suas bodas. – Terceiro, por desconhecimento do verdadeiro Deus, cuja excelência os homens não considerando, prestaram culto divino a certas criaturas, levados pela beleza ou virtude delas. E por isso diz a Escritura: Nem considerando as suas obras reconheceram quem era o artífice, mas reputaram por deuses governadores do universo, ou ao fogo ou ao espírito ou ao ar comovido ou ao giro das estrelas ou à imensidade das águas ou ao sol e à lua.

Quanto à outra causa, a completiva da idolatria, ela está nos demônios que provocaram para si o culto dos homens transviados, dando respostas por meio dos ídolos e fazendo outras causas tidas pelos homens como miraculosas. Por isso a Escritura diz: Todos os deuses das gentes são demônios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A causa dispositiva da idolatria, por parte do homem, é a sua natureza deficiente, pela ignorância do intelecto ou pelo afeto desordenado, como se disse. O que também implica a culpa. Mas também se diz ser a idolatria o princípio e o fim de todo o mal, por não haver nenhum gênero de pecado que ela por vezes não produza. Ou por provocação expressa, como causa; ou por dar a ocasião, como princípio; ou como fim, fazendo cometerem-se certos pecados, como as imolações de homens, as mutilações dos membros e outros semelhantes, para cultuar os ídolos. E contudo certos pecados podem preceder a idolatria, predispondo os homens para ela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na primeira idade do mundo não havia idolatria; pela memória recente da criação, que ainda fazia perdurar o conhecimento de Deus uno, no espírito dos homens. E, na sexta idade ela foi expulsa pela virtude da doutrina de Cristo, que triunfou do diabo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto à causa completiva da idolatria.

Questão 95: Da superstição divinatória.

Em seguida devemos tratar da superstição divinatória.

E nesta matéria discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se a adivinhação é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a adivinhação não é pecado.

1. – Pois, a adivinhação é assim chamada por ter algo de divino. Ora, o divino leva antes à santidade que ao pecado. Logo, parece que a adivinhação não é pecado.

2. Demais. – Agostinho diz: Quem ousará afirmar que aprender é um mal? E em seguida: Afirmo que de nenhum modo a inteligência pode ser um mal. Ora, há certas artes divinatórias, como se vê no Filósofo. E demais a própria adivinhação implica uma certa inteligência da verdade. Logo, parece que a adivinhação não é pecado.

3. Demais. – Nenhuma inclinação natural tem por objeto o mal, porque a natureza só inclina ao que lhe é semelhante. Ora, os homens, tem a inclinação natural para desvendar os acontecimentos futuros, e nisso consiste a adivinhação. Logo, a adivinhação não é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não se ache entre vós quem consulte pitões nem adivinhos. E uma decretal determina: Os que recorrem a adivinhações façam penitência durante cinco anos, conforme às regras estabelecidas.

SOLUÇÃO. – O nome de adivinhação significa predição do futuro. Ora, de dois modos podemos prevê-lo: na sua causa e em si mesmo.

As causas dos futuros manifestam um tríplice aspecto. – Certas produzem os seus efeitos sempre e necessariamente. E daqui, podemos prever e predizer com certeza esses efeitos futuros, considerando-lhes a causa; assim, os astrólogos predizem os eclipses futuros. Mas, outras causas produzem os seus efeitos não necessariamente e sempre, mas quase sempre, falhando raras vezes. E então, levando-as em conta, podemos prever o futuro, não certa mas conjecturalmente. Assim, os astrólogos, observando as estrelas, podem prever e anunciar a chuva e a seca; e os médicos, a saúde ou a morte. Mas, há ainda outras causas que, em si mesmas consideradas, são capazes de produzir tais efeitos ou tais outros. O que, sobretudo se dá com as potências racionais, que podem tender para termos opostos, segundo o Filósofo. E esses efeitos, mesmo se os há que algumas vezes procedam de causas naturais fortuitas, não podemos prevê-los conhecendo-lhes as causas. Porque estas não os produzem necessariamente. Por onde, tais efeitos não podem ser previstos, senão em si mesmos considerados.

Ora, os homens só podem observar esses efeitos, em si mesmos, quando presentes; assim, quando veem Sócrates correr em andar. Mas, só Deus pode conhecê-los, como tais, antes de realizados; porque só ele vê, na sua eternidade, o futuro como presente, segundo já estabelecemos na Primeira Parte. Por isso diz a Escritura: Anunciei as coisas que tem de vir para o futuro e ficaremos sabendo que vós sois deuses. Portanto, quem pretender, de qualquer modo, predizer ou prever tais futuros, sem revelação divina, manifestamente usurpa o que pertence a Deus. E por isso é que certos se chamam adivinhos. Donde o dizer Isidoro: Chamam-se adivinhos por estarem como que cheios de Deus; pois, simulam-se invadidos da divindade e, por uma astuciosa fraudulência, predizem o futuro dos outros.

Mas, não há adivinhação em predizermos o que necessariamente ou quase sempre acontece, e que a razão humana pode prever. Nem no caso de quem conhecer certos futuros contingentes, por divina revelação; pois, então, não adivinha, isto é, não faz o que é divino, mas antes, recebe o divino. Pois, só pratica a adivinhação quem, de modo indevido, usurpa o poder de predizer os acontecimentos futuros. Ora, isto é pecado. Portanto, a adivinhação é sempre pecado. E por isso Jerônimo diz que a adivinhação é sempre tomada em mau sentido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A adivinhação não é assim chamada em virtude de participar ordenadamente de um dom divino, mas, por implicar uma usurpação indevida, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há certas artes de prever os acontecimentos futuros, que necessariamente ou quase sempre se realizam; e que não constituem adivinhação. Mas, há outros acontecimentos futuros que não podem ser conhecidos por nenhuma verdadeira arte ou ciência, mas só por artes vãs e falazes introduzidas por ardis enganosos do demônio, como diz Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem tem inclinação natural para conhecer o futuro, de modo humano; não, porém pelo modo indevido, da adivinhação.

Art. 2 – Se a adivinhação é uma espécie de superstição.

O segundo discute-se assim. – Parece que a adivinhação não é uma espécie de superstição.

1. – Pois, uma espécie não pode pertencer a diversos gêneros. Ora, parece que a adivinhação é uma espécie de curiosidade, como diz Agostinho. Logo, parece que não é uma espécie de superstição.
2. Demais. – Assim como a religião é culto devido, assim a superstição é o indevido. Ora, a adivinhação parece não estar incluída em nenhum culto indevido. Logo, a adivinhação não faz parte da superstição.
3. Demais. – A superstição se opõe à religião. Ora, a verdadeira religião nada tem que se oponha, por contrariedade, à adivinhação. Logo, a adivinhação não é uma espécie de superstição.

Mas, *em contrário*, Orígenes diz: Há, no domínio da preciência uma certa ação dos demônios, que parece ser compreendida por aqueles que se lhes entregaram, e que se manifesta, ora, Por meio de sortes, ora pelos augúrios, ora pela contemplação das sombras. Quanto a mim não duvido que tudo isso se faça por obra dos demônios. Mas, Agostinho diz, que tudo o que procede da sociedade entre demônios e homens é supersticioso. Logo, a adivinhação é uma espécie de superstição.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a superstição importa em atribuir a um ser um culto que não lhe é devido. Ora, de dois modos podemos cultuar a Deus: fazendo-lhe uma oferta, um sacrifício, uma oblação ou coisa semelhante; ou servindo-nos do que é divino, como dissemos ao tratar do juramento. Portanto, constitui superstição não só oferecer sacrifício aos demônios por meio da idolatria, mas também invocar-lhes o auxílio, para fazermos ou conhecermos alguma coisa. Ora, toda adivinhação é obra dos demônios, quer por os invocarmos expressamente, para nos manifestarem o futuro; quer por se intrometerem nas vãs indagações sobre o futuro, para encherem de vaidade o espírito dos homens, da qual diz a Escritura: Não voltou os olhos para as vaidades e necessidades enganosas. E a indagação do futuro é vã quando pretendemos prevê-lo por meios não adequados. Logo, é manifesto que a adivinhação é uma espécie de superstição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A adivinhação supõe a curiosidade, pelo fim buscado, que é a previsão do futuro. – Mas, supõe a superstição pelo modo de obrar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A referida adivinhação implica em prestar culto aos demônios, quando se recorre a um pacto tácito ou expresso com eles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A lei nova procura afastar o espírito dos homens das preocupações temporais. Por isso nada instituiu para nos levar a conhecer dos acontecimentos futuros, na ordem temporal. Ao contrário, a lei antiga, que prometia bens terrenos, permitia indagar o futuro, em matéria religiosa. Por isso, diz a Escritura: E quando vos disserem: Consultai os pitões e os adivinhos, que murmuram em segredo nos seus encantamentos; e acrescenta como respondendo: Acaso não consultará o povo ao seu Deus, há de ir falar com os mortos acerca dos vivos! Mas também houve, na vigência do Novo Testamento, certos homens dotados de espírito de profecia, que predisseram muitos acontecimentos futuros.

Art. 3 – Se podemos determinar várias espécies de adivinhação.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não podemos determinar várias espécies de adivinhação.

1. – Pois pecados da mesma natureza parece que não são de espécies diversas. Ora, todas as adivinhações são pecados da mesma natureza, por recorrerem a pactos com o demônio, para prever o futuro. Logo, não há várias espécies de adivinhação.
2. Demais. – Os atos humanos se especificam pelo fim, como se estabeleceu. Ora, toda adivinhação se ordena a um fim único, a predição do futuro. Logo, todas as adivinhações são da mesma espécie.
3. Demais. – Os sinais externos diversificam as espécies de pecado; assim, detrair a outrem por palavras, por escrito ou por um gesto são pecados da mesma espécie. Ora, parece que as adivinhações não diferem senão pelos diversos sinais externos, dos quais deduzimos o conhecimento do futuro. Logo, não há várias espécies de adivinhação.

Mas, *em contrário*, Isidoro enumera diversas espécies de adivinhação.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos toda adivinhação recorre, para predizer os acontecimentos futuros, a algum conselho ou auxílio dos demônios, ou expressamente implorado, ou, fora da intenção humana, por ingerência oculta do demônio, para prenunciar certos futuros desconhecidos dos homens, e que estes só poderiam alcançar pelos modos já referidos na Primeira Parte. Quando expressamente invocados, os demônios costumam predizer o futuro de muitos modos. – Ora, por meio de aparições prestigiosas, manifestando-se aos olhos e aos ouvidos dos homens, para prenunciar o futuro. E esta espécie, de adivinhação se chama pressagio porque os nossos olhos são atingidos de leve (*praestringuntur*). – Ora, por meio dos sonhos; e esta espécie se chama adivinhação dos sonhos. Outras vezes, pela aparição e locução de certos mortos. E esta espécie se chama necromancia porque, como diz Isidoro, em grego *YExp6*, significa morto, e mánteia adivinhação; pois, os mortos ressuscitados, por meio de certos encantamentos e do sangue derramado, parece que adivinham e respondem às perguntas. – Outras vezes ainda, os demônios predizem o futuro por meio dos vivos, como é o caso dos possessos. E esta é a adivinhação pelos pitões, assim chamados, segundo explica Isidoro, por causa de Apolo Pitico, considerado o autor da adivinhação: – Outras vezes enfim, predizem o futuro por meio de certas figuras ou sinais, que aparecem nas coisas inanimadas. E então, se elas aparecem nalgum corpo terrestre, como a madeira, o ferro ou a pedra polida, essa espécie de adivinhação se chama qeomancia; se na água, hidromancio; se no ar, aeromancia; se no fogo, piromancia; se enfim, nas vísceras dos animais imolados nos altares dos demônios, aruspicio. Quanto à adivinhação, feita sem expressamente invocar os demônios, ela se divide em dois gêneros.

O primeiro quando, para prever o futuro, observamos a disposição de certas coisas, Assim, os que procuram desvendar o futuro, observando a posição e o movimento dos astros, chamam-se astrólogos ou geneáticos, por atentarem para os dias natalícios. – Se levarem em consideração os movimentos ou as vozes das aves ou de quaisquer animais; ou o espirro das pessoas, ou as palpitações dos membros, praticam o que geralmente se chama augúrio, palavra derivada do garrir das aves, como o auspício, da inspeção das aves; sendo aquele feito pelos ouvidos e este, pelos olhos, porque os auspícios se praticam sobretudo sobre as aves. – Quando porém a atenção é dirigida para as palavras pronunciadas intencionalmente por uma pessoa, e de que se faz aplicação ao futuro que se quer conhecer, chama-se a isso agouro. E, como diz Valério Máximo, a observação dos agouros tem por algum lado contato com a religião. Pois, segundo se crê, não foi um acontecimento fortuito, mas a divina providência, que levou, quando os Romanos deliberavam para saber se deviam transferir-se para outro lugar, um certo centurião a excluir, por acaso, nesse mesmo tempo: Signífero, dá um sinal e aqui otimamente permaneceremos. E ao ouvirem essa exclamação, os Romanos a tomaram como agouro e abandonaram a deliberação sobre a mudança de lugar. – Outra espécie de adivinhação consiste em observar as disposições da figura de certos corpos, que nos ferem a vista. Assim, a adivinhação que procura interpretar as linhas da mão se chama quiromancia, que é como quem diz adivinhação pelas mãos, pois cheir em grego significa mão. A adivinhação fundada em certos sinais manifestados nas espáduas de um animal se chama espatulimancia .

No segundo gênero de adivinhação, que não invoca expressamente os demônios, está a que observa o resultado de certos atos praticados com o fito de descobrir o que está oculto. E isso, quer pelo prolongamento dos pontos, o que se inclui na geomancia; quer pela observação das figuras provenientes do chumbo liquefeito atirado na água; quer por meio da fôlha escrita ou não que alguém tirou, dentre muitas outras, que estavam escondidas; quer ainda vendo quem tirou a maior ou menor, dentre muitas varinhas desiguais que lhe ofereceram; ou quem ganhou mais pontos, no jogo dos dados; ou ainda lendo o que está escrito num livro aberto ao acaso. Ao que tudo se dá o nome de sortes.

Assim, pois, é claro que há três gêneros de adivinhação. O primeiro, praticado pelos necromantes, faz invocação manifesta dos demônios. O segundo, exercido pelos âgures, observa a disposição ou o movimento das coisas. O terceiro o das sortes consiste em recorrermos a práticas que nos revelem as coisas ocultas. Mas, como resulta do que dissemos cada um destes gêneros inclui muitas espécies.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todas as adivinhações referidas constituem pecados da mesma natureza, genericamente, mas não, especificamente. Pois, muito mais grave é invocar os demônios, que fazer certas práticas, que provoquem a ingerência deles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fim último donde se deduz a natureza genérica da adivinhação é o conhecimento das coisas futuras ou ocultas. Mas, distinguem-se diversas espécies dela conforme ao seus objetos próprios. ou a suas matérias, isto é, conforme às diversas circunstâncias em que se busca o conhecimento das coisas ocultas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As causas que os adivinhos consideram eles as tem não como sinais expressivos do seu pensamento, como no caso da detração; mas, como princípios de conhecimento. Ora, é manifesto que a diversidade de princípios, diversifica a espécie de conhecimento, mesmo em se tratando das ciências demonstrativas.

Art. 4 – Se a adivinhação feita com invocação dos demônios é ilícita.

O quarto discute-se assim. – Parece que a adivinhação feita com invocação dos demônios não é ilícita.

1. – Pois, Cristo, nada praticou de ilícito, como se lê na Escritura: O qual não comete pecado. Ora, o Senhor interrogou o demônio: Que nome é o teu! E este: Legião, disse, porque somos muitos. Logo, parece lícito interrogar o demônio sobre coisas ocultas.

2. Demais, – As almas dos santos não favorecem os que interrogam ilicitamente. Ora, Samuel apareceu a Saul, quando consultava uma mulher, que tinha o espírito pitônico, sobre uma guerra futura, e lhe predisse o que havia de acontecer, como lemos na Escritura, Logo, a adivinhação feita por interrogação aos demônios não é ilícita.

3. Demais. – Parece lícito indagar uma verdade, que nos é útil saber, de quem a conhece. Ora, às vezes é útil conhecer certas coisas ocultas, que os demônios podem saber; como por. exemplo, quando se trata de descobrir um furto. Logo, a adivinhação feita com invocação dos demônios não é ilícita.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Nem se ache entre vós quem consulte adivinhos nem quem consulte aos pitões.

SOLUÇÃO. – Toda adivinhação feita com invocação dos demônios é ilícita por duas razões. – A primeira se funda no princípio da adivinhação, que consiste num pacto feito com o demônio pela invocação do mesmo. E isto é absolutamente ilícito. Por isso a Escritura diz contra certos: Vós dissestes: Nós fizemos um concerto com a morte e fizemos um pacto com o inferno. E ainda seria mais grave fazer sacrifício ao demônio invocado e reverenciá-lo. – A segunda razão se funda no acontecimento futuro. Pois, O demônio, visando a perdição dos homens, procura com as suas respostas, mesmo quando verdadeiras às vezes, acostumar-los a acreditar nele; e assim, leva-los ao que lhes é prejudicial à salvação. Por isso, Atanásio, expondo aquilo do Evangelho – Repreendeu-o dizendo: cala-te – diz: Embora o demônio confessasse a verdade, contudo Cristo embargou-lhe a palavra para que, confessando-a, não manifestasse também a sua iniquidade. E ainda para nos acostumar a não cuidar de tais coisas, ainda que ditas com verdade; pois, é mau deixarmo-nos instruir do diabo, quando temos ao nosso dispor a Escritura divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Beda, o Senhor não interrogou como ignorante, mas para que, confessada a doença, que permitia, fulgisse mais digno de agradecimento o seu poder curativo. Ora, uma causa é interrogar o demônio, que acode espontaneamente, o que às vezes é lícito, para utilidade alheia, sobretudo quando o poder divino pode compeli-lo a falar verdade; e outra, invocá-lo para obter dele o conhecimento de coisas ocultas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho diz: Não é absurdo crer que a aparição de Samuel não tivesse sido produzida por virtude de nenhuma arte ou poder mágicos, mas por uma disposição secreta da Providência, desconhecida tanto de Seul como da pitonissa, que fez aparecer o espírito do justo para intimar ao rei a sentença que deveria feri-lo. Ou também, podemos pensar que a alma de Samuel não foi verdadeiramente tirada do seu lugar de repouso, mais que o demônio formou, com as suas maquinações, um fantasma e uma ilusão imaginária, a que a Escritura deu o nome de Samuel, assim, como as imagens das coisas costumam ser designadas pelos nomes destas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nenhuma utilidade temporal pode ser comparada ao dano que sofre a salvação da nossa alma, resultante da inquirição de coisas ocultas, por invocação dos demônios.

Art. 5 – Se a adivinhação feita por meio dos astros não é ilícita.

O quinto discute-se assim. – Parece que a adivinhação feita por meio dos astros não é ilícita.

1. – Pois, é lícito predizer os efeitos pelo conhecimento das causas; assim os médicos pela disposição da doença predizem a morte. Ora, os corpos celestes são a causa dos acontecimentos deste mundo, como diz Dionísio. Logo, a adivinhação feita por meio dos astros não é ilícita.

2. Demais. – A ciência humana tira a sua origem da experiência, como está claro no Filósofo. Ora, muitas experiências ensinam que se pode predizer o futuro observando os astros. Logo, não parece ilícito recorrer a tal adivinhação,

3. Demais. – A adivinhação é considerada ilícita quando se funda num pacto feito com os demônios, Ora, tal não se dá com a adivinhação feita por meio dos astros, que só leva em conta a disposição dessas criaturas de Deus. Logo, essa adivinhação não parece ilícita.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Eu não deixava de consultar os astrólogos a quem chamam matemáticos; porque eles não ofereciam sacrifício e não faziam nenhuma oração para obter a assistência dos espíritos na adivinhação, Mas, a verdadeira piedade e religião cristãs nem por isso deixa de repeli-los e condená-los.

SOLUÇÃO. – Como se disse, a atividade dos demônios se intromete, para encher as almas humanas de vaidade ou de falsidade, na adivinhação fundada numa opinião falsa ou vã. Ora, a uma opinião vã ou falsa recorre quem quer, pela observação das estrelas, predizer o futuro, que não pode por meio delas ser predito. Por isso, devemos indagar os conhecimentos do futuro, que podemos obter pela observação dos corpos celestes. E desde logo, os fenômenos que se realizarão necessariamente é claro que podemos predizê-los observando as estrelas; assim, os astrólogos predizem os eclipses futuros.

Mas, há várias opiniões sobre a predição dos acontecimentos futuros baseada na observação das estrelas. Assim, dizem uns que as estrelas antes significam, do que fazem aquilo que se prediz, como resultante da observação delas. – Mas, isto é irracional. Pois, todo sinal corpóreo ou é efeito daquilo que assinala, como por exemplo, o fumo significa o fogo de que é causado; ou é a causa do assinalado; ou procede da mesma causa e assim, designando a causa, significa consequentemente o efeito, como é o caso do íris que às vezes significa tempo sereno, por ser a causa dele a causa da serenidade. Mas, não podemos dizer que as disposições e os movimentos dos corpos celestes sejam efeitos dos acontecimentos futuros. Nem, além disso, podem reduzir-se a uma causa superior geral corpórea, Mas o podem à causa geral que é a providência divina. Porém, o modo pelo qual a providência divina dispõe os movimentos e as disposições dos corpos celestes não é o mesmo por que dispõe os acontecimentos contingentes futuros. Pois, aqueles são dispostos numa ordem necessária, de maneira a se cumprirem uniformemente; ao contrário, estes, sendo de natureza contingente, realizam-se de modo variável. Portanto, não é possível tirar o conhecimento do futuro, da observação dos astros, senão do modo pelo qual pelas causas se prediz o efeito.

Ora, há duas classes de efeitos que escapam à causalidade dos corpos celestes. – Primeiro todos os efeitos contingentes acidentais, quer na ordem humana, quer na da natureza. Porque, como o prova Aristóteles, o ser acidental não tem causa e sobretudo, natural, como o seria a influência dos corpos celestes. Pois, um efeito acidental não tem propriamente ser nem unidade; assim por exemplo, quando o solo é sacudido por uma pedra que cai, ou acha um tesouro quem cavava a terra; porque tais fatos e outros semelhantes não tem unidade, mas são múltiplos por natureza. Ora, as obras da natureza sempre realizam um fim determinado, assim como procedem de um princípio uno, que é a forma do ser

natural. – Em segundo lugar, também os atos do livre arbítrio, que é a faculdade da vontade e da razão, escapam à causalidade dos corpos celestes. Porque o intelecto ou a razão nem é corpo nem ato de um órgão corpóreo; e por consequência também não é a vontade, dependente da razão, como está claro no Filósofo. Ora, nenhum corpo pode influir sobre um ser incorpóreo. Portanto, é impossível os corpos celestes influírem diretamente sobre o intelecto e a vontade; o contrário seria dizer que o intelecto não difere dos sentidos, consequência que Aristóteles impõe aos que diziam ser tal a vontade dos homens qual a determina o pai dos homens e dos deuses, isto é, o sol ou céu. Por onde, os corpos celestes não podem ser causa dos atos livres. Mas podem inclinar dispositivamente para eles, influenciando sobre o corpo humano e, por conseguinte, sobre as potências sensitivas, atos de órgãos corpóreos, que levam o homem a agir. Mas, como as potências sensitivas obedecem à razão, segundo o Filósofo, elas não impõem nenhuma necessidade ao livre arbítrio, podendo o homem agir racionalmente, contrariando a influência dos corpos celestes.

Portanto, funda-se numa opinião falha e vã quem recorre à observação dos astros para prever os acontecimentos futuros casuais ou fortuitos, ou para conhecer com certeza atos humanos futuros. E aí intervém a ação do demônio, e portanto a adivinhação será supersticiosa e ilícita. Mas não será ilícita nem supersticiosa quando nos baseamos na observação dos astros e de coisas semelhantes para prever os futuros que eles causam nos corpos, como o tempo seco ou chuvoso.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos pode acontecer que os astrólogos frequentemente predigam a verdade, observando os astros. – Primeiro, porque muitos homens obedecem às paixões corpóreas. Por isso os atos deles sofrem, muitas vezes, a influência dos corpos celestes. E são poucos, isto é, só os sábios, que moderam racionalmente essas influências: Donde vem que os astrólogos predizem a verdade em muitos casos, sobretudo relativamente aos acontecimentos comuns dependentes da multidão. – De outro modo, por causa da intromissão dos demônios. Donde o dizer Agostinho: Devemos confessar que, quando os matemáticos (astrólogos) dizem a verdade, eles o fazem por uma certa e ocultíssima inspiração, que influi no espírito do homem sem ele o saber. E é obra dos espíritos, que nos seduzem, para nos enganar; pois, a eles lhes é permitido conhecer certas verdades a respeito das causas temporais. Daí conclui: Por isso o bom cristão deve acautelar-se do matemático (astrólogo) ou de quaisquer ímpios adivinhos, sobretudo se falam verdade; a fim de que a sua alma, enganada pelo consórcio com os demônios, não fique presa na sociedade deles.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 6 – Se a adivinhação feita por meio dos sonhos é ilícita.

O sexto discute-se assim. – Parece que a adivinhação feita por meio dos sonhos não é ilícita.

1. – Pois, não é ilícito recorrer à instrução divina. Ora, no sonho os homens são instruídos por Deus, conforme ensina a Escritura: Por sonho de visão noturna, quando cai sopôr sobre os homens e estão dormindo no seu leito, então abre, isto é, Deus, os ouvidos dos homens e, admoestando-os, lhes adverte o que devem fazer. Logo, não é ilícito recorrer à adivinhação por meio dos sonhos.

2. Demais. – Os que interpretam os sonhos propriamente recorrem à adivinhação por meio deles. Ora, lemos de varões santos, que interpretaram sonhos; assim José interpretou os sonhos do copeiro—mor e do padeiro—mor do Faraó; e Daniel, o sonho do rei de Babilônia, o que tudo se lê na Escritura. Logo; não é ilícita a adivinhação por meio dos sonhos.

3. Demais. – É irracional negar o que é de experiência humana universal. Ora, todos sabem por experiência que os sonhos revelam certas causas futuras. Logo, é vão negar que se possa adivinhar por meio deles; e portanto é lícito recorrer a eles.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Nem se ache entre vós quem observe sonhos.

SOLUÇÃO. – Como se disse, a adivinhação fundada numa opinião falsa é supersticiosa e ilícita. Portanto, devemos distinguir o que há de verdade a respeito do conhecimento do futuro, que podemos haurir nos sonhos. Ora, às vezes os sonhos são a causa dos acontecimentos futuros; por exemplo, quando alguém, com o espírito influenciado pelo que viu em sonhos, é levado a praticar ou não um certo ato. Outras vezes, os sonhos são sinais de certos acontecimentos futuros, reduzindo-se a alguma causa geral, ao mesmo tempo dos sonhos e desses acontecimentos. E então, dos sonhos haurimos o conhecimento de muitos acontecimentos futuros. Por onde, devemos considerar qual a causa dos sonhos, se pode sê-lo dos acontecimentos futuros ou pode conhecê-las. Ora, devemos saber que a causa dos sonhos é, umas vezes interna e outras, externa.

A interna é de duas espécies. – Uma, animal, que desperta em nossa fantasia, quando dormimos, aquilo que demoradamente pensamos e desejamos no estado de vigília. Onde, tais sonhos tem relação apenas acidental com os acontecimentos futuros e só por casualidade coincidem. – Outras vezes porém a causa intrínseca dos sonhos é corporal. Porque, por disposição interna do corpo forma-se na fantasia um movimento favorável a essa disposição; assim, quem tem abundância de humores frios sonha que está na água ou na neve. E por isso os médicos dizem que se devem levar em conta os sonhos para conhecer as disposições internas.

Do mesmo modo, a causa externa dos sonhos é dupla: uma, corporal e outra, espiritual. – A corporal faz com que a imaginação de quem dorme seja alterada pelo ar ambiente ou por uma impressão dos corpos celestes; de maneira a lhe aparecerem fantasias conforme à disposição desses corpos. – A causa espiritual às vezes vem de Deus que, por mistério dos anjos, faz em sonhos certas revelações aos homens, como naquele caso da Escritura. Se entre vós se achar algum profeta do Senhor, eu lhe aparecerei em visão ou lhe falarei em sonhos. Outras vezes porém por obra dos demônios certas fantasias aparecem a aqueles que dormem, e aos que mantêm com eles pactos ilícitos revelam certos acontecimentos futuros.

Portanto, devemos concluir que quem recorre aos sonhos para desvendar o futuro não praticará adivinhação ilícita, quando esses sonhos procedem da revelação divina, de uma causa natural intrínseca ou extrínseca, até o ponto a que pode chegar a influência dessas causas. Mas, se a adivinhação for causada pela revelação dos demônios, com quem se fizeram pactos expressos, para o que foram invocados; ou pactos tácitos, por se estender essa adivinhação a coisas que não podia alcançar, então será ilícita e supersticiosa.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 7 – Se a adivinhação feita por meio de augúrios, agouros e semelhantes observações de causas externas é ilícita.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a adivinhação feita por meio de augúrios, agouros e observações semelhantes das causas externas, não é ilícita.

1. – Pois, se fossem ilícitos, os varões santos não recorreriam a eles. Ora, lemos de José, que recorreu aos augúrios. Assim, narra a Escritura que o dispenseiro lhe disse: A taça que furtastes é a mesma por que bebe meu senhor, da qual se serve para as suas adivinhações. E o próprio José disse aos seus irmãos: Por ventura ignorais que não há semelhante a mim na ciência de adivinhar logo, recorrer à adivinhação não é ilícito.

2. Demais. – As aves naturalmente conhecem certos sinais futuros dos tempos, conforme aquilo da Escritura: O milhafre no céu conheceu a sua estação; a rôla e a andorinha e a cegonha observam a conjuntura da sua arribação. Ora, o conhecimento natural é infalível e vem de Deus. Logo, augurar, isto é, servir-se do conhecimento das aves para prever o futuro, parece que não é ilícito.

3. Demais. – Gedeão é contado em o número dos santos, como se lê no Apóstolo. Ora, Gedeão recorreu ao agouro, por ter ouvido a narração e a interpretação de um sonho, como o refere a Escritura. E diz também ter feito o mesmo, Eliezer, servo de Abraão, Logo, parece que tal adivinhação não é ilícita.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Nem se ache entre vós quem observe agouros.

SOLUÇÃO. – É claro que o movimento, o garrir das aves ou quaisquer disposições observadas em matéria de agouros, não são causa dos acontecimentos futuros. Portanto, não podemos tirar de tais fenômenos o conhecimento do futuro como se fossem as causas dele. Donde se conclui, que se por meio deles o conhecemos, é por serem efeitos de certas causas produtoras ou conhecedoras dos acontecimentos futuros.

Ora, a causa da atividade dos brutos é um certo instinto que os faz moverem-se por um movimento natural; pois, não são senhores dos seus atos. E esse instinto pode proceder de duas causas.

Uma é causa corpórea. Pois, não tendo os brutos senão a alma sensitiva, todas as faculdades da qual são atos de órgãos corpóreos, a alma deles sofre a influência dos corpos ambientes e sobretudo dos celestes. Por isso nada impede que algumas das suas operações preannuncio o futuro, por se conformarem às disposições dos corpos celestes e do ar ambiente, dos quais procedem certos eventos futuros. Mas, temos aqui duas coisas a considerar. Primeiro, que essas operações não as apliquemos senão para conhecermos o futuro causado pelo movimento dos corpos celestes, como já dissemos. Segundo, que não vão além do que podem, de algum modo, esses animais. Pois, por influência dos corpos celestes, tem um certo conhecimento natural e um instinto que os leva a buscar o necessário à vida; assim, conhecem as mudanças de tempo causadas pelas chuvas, pelos ventos e por fenômenos semelhantes.

À outra luz, esses instintos tem causa espiritual. Essa é Deus, como no caso da pomba que desceu sobre Cristo, no do corvo que trazia comida a Elias, na da baleia, que engoliu e deitou na praia Jonas. Ou são também os demônios que se servem da atividade dos animais irracionais para enredar as almas humanas em vãs opiniões. E o mesmo se dá com outras coisas semelhantes, exceto os agouros, porque as palavras humanas consideradas como agouro não estão sujeitas à influência das estrelas; pois, são dispostas pela providência divina e às vezes por obra dos demônios.

Assim, pois, devemos concluir que todas essas espécies de adivinhação, se pretenderem ir além do que é possível alcançar, na ordem da natureza ou da providência divina, são supersticiosas e ilícitas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O dito de José, que ninguém lhe era comparável na arte de adivinhar, tinha sentido jocoso, segundo Agostinho, e não, sério, referindo-o por ventura ao que o vulgo pensava dele. E nesse mesmo sentido falou o seu dispenseiro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar citado se refere ao conhecimento das aves quanto ao que lhes concerne. E, para prevê-lo, não é ilícito observar-lhes as vozes e os movimentos; por exemplo, se alguém predissesse chuva por ter observado o repetido crocitar da gralha.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Gedeão escutou a narração e a interpretação do sonho, tomando-o como agouro ordenado à sua instrução pela divina providência. E do mesmo modo, Eliezer atendeu às palavras da donzela, depois de ter feito oração a Deus.

Art. 8 – Se a adivinhação por meio de sortes é ilícita.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a adivinhação por meio de sortes não é ilícita.

1. – Pois, aquilo da Escritura – Nas tuas mãos, estão as minhas sortes – diz a Glosa de Agostinho: A sorte não tem nada de mau mas indica a vontade divina, quando duvidamos.

2. Demais. – Aquilo que os santos praticavam e refere a Escritura não parece ilícito. Ora, vemos, tanto no Antigo como em o Novo Testamento, que varões santos recorreram à sorte. Assim, lemos que Josué, por ordem do Senhor, por um juízo fundado em sortes, puniu Acar, que subtraía uma parte dos despojos. Também Saul descobriu por sorte que seu filho Jónatas comera mel; e Jonas, fugindo da presença do Senhor, foi descoberto por sorte e atirado ao mar: Zacarias caiu-lhe por sorte oferecer o incenso; Matias foi escolhido para o apostolado, por sorte, pelos Apóstolos – o que tudo se lê na Escritura. Logo, parece que a adivinhação por meio de sortes não é ilícita.

3. Demais. – O duelo, chamado monomaquia, isto é, combate singular; e os juízos por meio do fogo e da água, chamados vulgares, parecem espécies de sorte; por serem meios de se descobrirem coisas ocultas. Ora, não parecem ilícitos; pois, lemos de Davi, que entrou em combate singular com o Filisteu. Logo, parece que a adivinhação por meio de sortes não é ilícita.

Mas, *em contrário*, determina um cânon: Decretamos que são adivinhações e malefícios as sortes, que os Padres condenaram, mas a que vós recorreis para resolver todas as dificuldades, nas vossas províncias. Pelo que, as condenaremos absolutamente e proibimos que os Cristãos não mais lhe pronunciem os nomes nem as pratiquem, sob pena de anátema.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, há propriamente sorte quando praticamos um ato para, da observação dele, tirar o conhecimento do que está oculto. E então, a sorte será divisória quando por meio dela, pretendemos descobrir o que devemos atribuir a outrem, quer seja, uma coisa possuída, ou a honra, ou a dignidade, ou uma pena, ou uma ação qualquer. Mas, se quisermos indagar o que devemos praticar, a sorte será consultoria. Se, enfim, quisermos saber um acontecimento futuro, será divinatória.

Ora, os atos humanos praticados para consultar a sorte não estão sujeitos à disposição das estrelas, nem os resultados deles. Por onde, quem recorrer à sorte, pretendendo que os atos humanos praticados para consulta-la, produzam efeito por influência das estrelas, professa opinião vã e falsa e, por

consequente, não escapa à ingerência dos demônios. Por onde, essa espécie de adivinhação será sempre supersticiosa e ilícita.

Ora, pondo essa causa de lado, havemos de esperar o resultado desses atos, que consultam a sorte, ou da fortuna ou de alguma causa espiritual dirigente. – E se for a fortuna, o que pode se dar só com a sorte divisória, parece que não se cometerá talvez senão o pecado de vaidade. Tal o caso daqueles que, não querendo concordar na divisão de uma causa, recorram à sorte para fazer a divisão, como que pedindo à fortuna determine a parte que cada um receberá.

Se porém a decisão da sorte se esperar que provenha de uma causa espiritual, às vezes quem assim espera, nos demônios espera. Tal o que se lê de Eliezer, na Escritura: O rei de Babilônia parou na encruzilhada, no topo dos dois caminhos, procurando adivinhação, misturando as setas: perguntou aos seus ídolos, consultou as entranhas. E tais sortes são ilícitas e proibidas pelos cânones.

Outras vezes, porém, espera-se que a sorte provenha de Deus, conforme aquilo da Escritura: Os bilhetes da sorte lançam-se numa dobra do vestido; mas o Senhor é quem os tempera. E tal sorte não é má em si mesma, como diz Agostinho. Mas, de quatro modos pode nela haver pecado. – Primeiro, se se recorrer a sortes sem nenhuma necessidade, o que implica em tentar a Deus. Por isso Ambrósio diz: Quem foi escolhido por sorte não o foi por deliberação humana. – Segundo, se se usar ele sortes, mesmo em caso de necessidade, mas faltando com a reverência devida a Deus. Por isso diz Beda: Aqueles que, compelidos pela necessidade, pensam que devem consultar a Deus, por meio de sortes, a exemplo dos Apóstolos, notem que eles só o fizeram depois de convocada a reunião dos irmãos e feitas orações a Deus. – Terceiro, se nos servirmos das palavras divinas para fins terrenos. Por isso Agostinho diz: Aqueles que tiram sortes por meio das Páginas do Evangelho, embora seja preferível proceder assim a consultarem o demônio, contudo, esse costume me desagrade, de aplicar as palavras divinas a negócios seculares e à vaidade desta vida. – Quarto, se se recorrer a sortes quando se trata de eleições eclesiásticas que devem ser feitas por inspiração do Espírito Santo. Por isso, diz Beda: Matias, ordenado antes de Pentecostes, foi escolhido por sorte, e isso porque a Igreja ainda não tinha a plenitude do Espírito Santo; mas depois foram ordenados sete diáconos não por sorte, mas, por eleição dos discípulos. É diferente porém o que se dá com as dignidades temporais, destinadas a fins terrenos; e na eleição para elas muitas vezes se recorre à sorte, como na divisão dos bens temporais.

Mas por premente necessidade, é lícito, com a reverência devida a Deus, implorar o juízo divino recorrendo a sortes. Por isso diz Agostinho: Pode haver dúvidas entre os ministros de Deus para saber, em tempo de perseguição, quais os que devem ficar – para que todos não fujam; e quais os que devem fugir – para a Igreja não ficar deserta, com a morte de todos. E então se essas dúvidas não puderem ser resolvidas, sou de opinião que devem ser escolhidos por sorte os que fiquem e os que fujam. E noutro lugar: Se tivesses abundância de algum bem que deverias dar a quem não o tivesse; se se apresentassem dois candidatos, não podendo tu dá-lo a ambos; e se desses dois nenhum tivesse mais necessidade que o outro nem qualquer relação particular contigo, nada de mais justo poderias fazer do que escolher por sorte aquele a quem deverias dar o que não poderias dar a ambos.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA E À SEGUNDA OBJEÇÕES.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juízo do ferro candente e o da água fervendo ordenam-se por certo à descoberta de um pecado oculto, por meio de um ato humano e, por aí, são da mesma natureza que a sorte; mas, tem natureza mais ampla que ela por esperarem de Deus um efeito milagroso. Por isso esses juízos são ilícitos: tanto por buscarem descobrir as causas ocultas reservadas ao juízo divino, como por não serem permitidos por autoridade divina. E é a razão por que um decreto do Papa Estevão dispõe: Os

cânones sagrados não permitem arrancar a confissão de ninguém pelo exame do ferro candente ou da água fervendo; e o que a doutrina dos Santos Padres não o permite não devemos procurar obter por meio de descoberta supersticiosa. Pois, é da nossa alçada julgar, com os olhos no temor de Deus, os delitos tornados públicos por confissão espontânea ou comprovação de testemunhas. Quanto às coisas ocultas e desconhecidas, devem ser deixadas aquele que só conhece o coração dos filhos dos homens. E o mesmo se dá com a lei dos duelos; salvo que se aproximam mais da natureza comum das sortes, por não esperarem efeitos milagrosos, senão quando os contendores são de força ou arte muito desiguais.

Questão 96: Das observâncias supersticiosas.

Em seguida devemos tratar das observâncias supersticiosas.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se recorrer a observâncias da arte notória é ilícito.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é ilícito recorrer às observâncias da arte notória.

1. – Pois, em dois sentidos pode um ato ser ilícito: genericamente, como o homicídio ou o furto; ou por se ordenar a um mau fim, como dar esmola por vanglória. Ora, as observâncias da arte notória não são genericamente ilícitas; pois, consistem em certos jejuns e orações a Deus e podem ordenar-se também para um bom fim, como quando se trata de adquirir ciência. Logo, recorrer a essas observâncias não é ilícito.

2. Demais. – Na Escritura lemos que aos meninos abstinentes Deus deu a ciência e o conhecimento de todos os livros. Ora, as observâncias da arte notória consistem em certos jejuns e abstinências. Logo, parece que essa arte produz os seus efeitos por influência divina e, portanto não é ilícito recorrer a ela.

3. Demais. – Parece que é desordenado consultar sobre o futuro, os demônios, porque eles não o conhecem, senão só Deus, como se disse. Ora, os demônios conhecem as verdades científicas; pois, o objeto da ciência é o que se realiza necessariamente e sempre, o que está ao alcance de conhecimento humano e com maior razão do dos demônios, que são mais perspicazes, no dizer de Agostinho. Logo, não parece pecado recorrer à arte notória, mesmo que produza o seu efeito por meio dos demônios.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Nem se ache entre vós quem indague dos mortos a verdade, porque essa indagação se apoia no auxílio dos demônios. Ora, pelas observâncias da arte notória, busca-se o conhecimento da verdade por meio de certos pactos, simbólicos feitos com o demônio. Logo, recorrer à arte notória não é lícito.

SOLUÇÃO. – A arte notória é ilícita e ineficaz. – Porque usa de certos meios para adquirir a ciência, que não podem em si mesma conduzir a ela, como o exame de certas figuras, a pronúncia de certas palavras de significação ignorada e coisas semelhantes. Por isso, a referida arte não emprega esses meios como causas, mas, como sinais. Mas, não como sinais revelados por Deus, como o são os sinais sacramentais. Onde se conclui que são sinais vãos e, por consequência, não: tem outro efeito, segundo Agostinho, senão o de exprimir simbolicamente pactos e alianças com os demônios. Por isso, o Cristão deve de todo em todo repudiar e fugir à arte notória, bem como as outras artes nuqatôrias por serem superstições nocivas, diz Agostinho.

E demais tal arte é ineficaz para nos dar a ciência. Pois, como por meio dela o homem não adquire a ciência descobrindo ou apreendendo, que é o seu modo conatural de a obter, consequentemente esse resultado ele o espera de Deus ou dos demônios. – Ora, é certo que alguns receberam de Deus a sabedoria e a ciência infusas, como na Escritura lemos de Salomão. E também o Senhor disse aos seus discípulos: Eu vos darei uma boca e uma sabedoria à qual não poderão resistir nem contradizer todos os vossos inimigos. Mas, esse dom não é dado a qualquer nem é o resultado de nenhuma prática supersticiosa, mas depende do arbítrio do Espírito Santo, segundo o Apóstolo: Porque a um pelo Espírito é dada a palavra de sabedoria; a outro, porém a palavra de ciência segundo o mesmo Espírito, E em seguida: Todas estas causas obra só um e mesmo Espírito, repartindo a cada um como quer. Mas os demônios não podem iluminar a inteligência, como estabelecemos na Primeira Parte. Ora, a inquisição

da ciência e da sabedoria se faz pela iluminação do intelecto. Por isso nunca ninguém adquiriu a ciência por meio dos demônios. Onde o dizer Agostinho: Porfírio confessa que, nas práticas teúrgicas, chamadas teletas, isto é, na atividade dos demônios, nada há que possa purificar, a alma intelectual, tornando-a capaz de ver ao seu Deus e contemplar a verdade, tal como todos os princípios científicos. Contudo, os demônios podem, usando de palavras humanas, ensinar certas verdades científicas; mas não é o que busca a arte notória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Adquirir ciência é bom; mas, adquiri-la de um modo indébito não o é. Ora, este é o fim visado pela arte notória.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Aqueles meninos não praticavam a abstinência com vã observância da arte notória; mas, para cumprir o preceito da lei divina, não querendo contaminar-se com a comida dos gentios. Por onde, pelo mérito da obediência, alcançaram de Deus a ciência, conforme às palavras da Escritura: Mais que os anciãos entendi, porque busquei os teus mandamentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Buscar dos demônios o conhecimento do futuro é pecado, não só porque eles não o conhecem, mas também pela sociedade em que se entra com eles, o que se dá no caso vertente.

Art. 2 – Se as observâncias ordenadas a causar alterações no corpo, como por exemplo na saúde ou outras semelhantes, são lícitas.

O segundo discute-se assim. – Parece que as observâncias ordenadas a causar alterações no corpo, como na saúde ou outras semelhantes, são lícitas.

1. – Pois, é lícito recorrer às forças naturais dos corpos para fazê-las produzir os seus efeitos próprios. Ora os corpos naturais tem certas virtudes ocultas, cuja razão o homem não conhece; como a do diamante, que atrai o ferro, e muitas outras enumeradas por Agostinho. Logo, parece que recorrer a tais práticas para provocar alterações no corpo não é ilícito.

2. Demais. – Assim como os corpos naturais estão sujeitos à ação dos corpos celestes, assim também os corpos artificiais. Ora, os corpos naturais participam de certas virtudes ocultas, resultantes da espécie, por impressão dos corpos celestes. Logo também os corpos artificiais, por exemplo, as figuras, participam de alguma virtude oculta, proveniente dos corpos celestes, para causar certos efeitos. Logo, usar deles e de outros semelhantes não é ilícito.

3. Demais. – Também os demônios podem de muitos modos causar alterações nos corpos, como diz Agostinho. Ora, o poder deles vem de Deus. Logo, é lícito usar desse poder para produzir certas alterações.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Devem se considerar como superstição as práticas das artes mágicas, os amuletos, os remédios condenados pela ciência médica, quer consistam em encantações, quer em certas figuras chamadas caracteres, quer em outras causas ligadas e dependuradas no corpo.

SOLUÇÃO. – Nas práticas feitas para a consecução de certos efeitos particulares, devemos considerar se esses efeitos se podem obter naturalmente. E nesse caso não serão ilícitas; pois, podemos fazer as causas naturais produzirem os seus efeitos próprios. Se, porém esses efeitos não podem ser causados naturalmente, resulta daí que as causas apresentadas como produtoras deles não são realmente causas, mas, uns como sinais. E assim se incluem nos pactos simbólicos feitos com os demônios. Por isso diz Agostinho: Quando os demônios respondem à invocação das criaturas, que são obras de Deus e não, deles, deixam-se atrair diversamente segundo a diversidade do seu gênio; não pelos alimentos, como os

animais, mas, como espíritos, pelos sinais, por símbolos agradáveis ao capricho de cada um; por vários gêneros de pedras, de ervas, de madeiras, de animais, de ritos e de encantamentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada há de supersticioso nem de ilícito quando pura e simplesmente se aplicam as coisas naturais à produção de certos efeitos para os quais se consideram com virtude natural. Se porém se lhes acrescentarem quaisquer caracteres, nomes ou quaisquer outras observâncias, que manifestamente não tem nenhuma eficácia natural, essas práticas serão supersticiosas e ilícitas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As virtudes naturais dos corpos naturais resultam das suas formas substanciais, imprimidas por influência dos corpos celestes; e dessa impressão resultam-lhes certas virtudes ativas. Mas as formas dos corpos artificiais procedem da concepção do artista. E como nada mais são do que composição, ordem e figura, no dizer de Aristóteles, não podem ter virtude natural para agir. Donde vem que, enquanto artificiais, não recebem nenhuma virtude por impressão dos corpos celestes, mas só por influência da matéria natural. Logo, é falso o dito de Porfírio, segundo refere Agostinho: Combinando ervas e pedras e partes de animais, e certos sons e vozes, e figuras e certos emblemas tirados também da observação dos movimentos das estrelas, na revolução do céu, os homens podem fabricar na terra talismãs que recebem dos astros a virtude de produzir diversos efeitos; como se os efeitos das artes mágicas procedessem da virtude dos corpos celestes. Mas, como Agostinho acrescenta no mesmo lugar, tudo isso vem dos demônios, que iludem as almas que se lhes sujeitaram. Per isso, também as figuras chamadas astronômicas são obra dos demônios. E a prova é que nelas devem ser escritos certos caracteres, que naturalmente para nada servem; pois, uma figura não é princípio de nenhum ato natural. Mas, as imagens astronômicas diferem das necromânticas em que nestas se fazem expressamente certas invocações e fantasmagorias e, portanto, implicam em pacto expresse com os demônios; ao passo que aquelas importam em pactos tácitos por meio de certos sinais de figuras ou de caracteres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pelo domínio da sua divina majestade, a que os demônios estão sujeitos, pode Deus usar deles como quiser. Mas, ao homem não foi dado o poder sobre os demônios de modo a usar deles como quiser; mas, ao contrário, há guerra declarada entre ele e eles. Por onde, de nenhum modo é lícito ao homem recorrer ao auxílio dos demônios por pactos tácitos ou expressos.

Art. 3 – Se as observâncias ordenadas a nos fazerem prever certos fortúnios ou infortúnios são ilícitas.

O terceiro discute-se assim. – Parece que as observâncias ordenadas a nos fazerem conhecer certos fortúnios ou infortúnios não são ilícitas.

1. – Pois, entre os infortúnios do homem estão também as suas enfermidades. Ora, estas são precedidas por certos sinais que os médicos observam. Logo, praticar essas observâncias não parece ilícito.

2. Demais. – É irracional negar aquilo que constitui a, experiência comum de todos. Ora, quase todos experimentam que certos tempos ou lugares, ou palavras ouvidas, ou encontro de homens ou de animais, ou atos insólitos ou desordenados, pressagiam de certo modo algum bem ou mal futuro. Logo, praticar essas observâncias não parece ilícito.

3. Demais. – Os atos e os acontecimentos humanos são dispostos pela providência divina segundo uma certa ordem, em virtude da qual o que precede é sinal do que se segue. Por isso, o que aconteceu aos antigos padres é sinal do que se realiza em nós, como está claro no Apóstolo. Ora, observar a ordem

procedente da divina providência não é ilícito. Logo, parece que também não o é observar os referidos presságios.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Os pactos feitos com os demônios encerram mil observâncias vãs; por exemplo, se um membro saltar, se a dois amigos passeando juntos se lhes interpuser uma pedra, um cão ou uma criança; calcar o limiar quando se passa na frente da casa; voltar à cama depois de, enquanto se calça, ter espirrado; voltar à casa quando se tropeçou ao sair; quando a roupa é roída pelos ratos temer mais a suspeita de um mal futuro do que sofrer com o dano presente.

SOLUÇÃO. – Os homens praticam essas observâncias, não como causas determinadas, mas, como uns sinais dos acontecimentos futuros bons ou maus. Mas, não são praticadas como sinais dados por Deus, por não se fundarem na autoridade divina, mas provirem antes da vaidade humana com a cooperação da malícia dos demônios, que se esforçam por enredar as almas dos homens com tais causas vãs. Por onde, é manifesto que todas essas observâncias são supersticiosas e ilícitas. E parecem uns restos das observâncias idolátricas dos augúrios e dos dias faustos e infaustos. O que de certo modo pertence à adivinhação feita por meio dos astros, nos quais se fundava essa classificação dos dias. A menos que essas observâncias não escapem à razão e à arte, sendo antes, por isso, vãs e supersticiosas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As causas das doenças preexistem em nós; donde, certos sinais de moléstias futuras, que os médicos podem licitamente observar. Por isso, nada haverá de ilícito em pressagiarmos acontecimentos futuros, baseando-nos na causa deles; tal o caso do escravo que teme os açoites, quando vê o senhor encolerizado. E o mesmo poderia acontecer com quem receasse que olhos fascinantes viessem a fazer mal a uma criança – do que já tratamos no Livro Primeiro. Ora, tal não é o caso das observâncias, que agora se discutem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É resultado do acaso se, a princípio, a experiência ensinou aos homens que tais observâncias contêm alguma verdade. Mas, depois, quando eles se deixam enredar o espírito por essas observâncias, os demônios se aproveitam delas para enganá-las, fazendo com que se tornem cada vez mais curiosos delas e se deixem mais e mais prender pelos múltiplos laços dos seus perniciosos erros, como diz Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não só as palavras, mas também os atos do povo Judeu, do qual Cristo havia de nascer, foram proféticos, como diz Agostinho. Por isso nos é lícito aproveitar deles, para nossa instrução, como sinais dados por Deus. Mas, nem tudo o que é feito pela divina providência se ordena a significar o futuro. Portanto, a objeção não colhe.

Art. 4 – Se trazer palavras sagradas escritas e penduradas ao pescoço é ilícito.

O quarto discute-se assim. – Parece que trazer palavras sagradas escritas e penduradas ao pescoço não é ilícito.

1. – Pois, as palavras divinas não tem maior eficácia escritas do que faladas. Ora, é lícito proferir certas palavras, como as do Padre Nosso, da Ave-Maria, ou qualquer invocação do nome de Deus, para a consecução de determinados efeitos, por exemplo, para curar um doente; conforme ao dito da Escritura: Expulsarão os demônios em meu nome, falarão novas línguas, manusearão as serpentes. Logo, parece lícito trazer penduradas ao pescoço palavras sagradas escritas para remédio da saúde ou de qualquer malefício.

2. Demais. – As palavras sagradas não agem menos sobre o corpo do homem que sobre o das serpentes e dos outros animais. Ora, os encantamentos têm certa eficácia para conter aquelas ou curar a estas. Por isso diz a Escritura: O furor deles é semelhante ao da serpente, como o do áspide surdo e que fecha os seus ouvidos, que não ouvirá a voz dos encantadores nem a do mago que encanta segundo a sua arte. Logo, é lícito trazer dependuradas palavras sagradas, como remédio.

3. Demais. – A palavra de Deus não encerra menor santidade que as dos santos; por isso diz Agostinho que a palavra de Deus não é menos que o corpo de Cristo. Ora, podemos trazer dependuradas ao pescoço, ou de qualquer outro modo, as relíquias dos santos, como proteção. Logo, pela mesma razão, é nos lícito pronunciar como proteção ou trazer por escrito palavras da Sagrada Escritura.

Mas, *em contrário*, Crisóstomo: Certos trazem ao pescoço alguma passagem escrita do Evangelho. Ora, não se lê e não se ouve todos os dias o Evangelho na Igreja? Mas, quem nada aproveita em ouvir as palavras evangélicas como pode salvar-se com elas atadas ao pescoço? Demais, onde a virtude do Evangelho? Na forma das letras ou na inteligência do texto? Se na forma, fazemos bem em trazê-las ao pescoço penduradas. Se na compreensão, mais aproveitam gravadas no coração do que suspensas ao colo.

SOLUÇÃO. – De duas coisas devemos nos acautelar, quanto às fórmulas de encantação ou as palavras escritas suspensas no pescoço.

Primeiro, em saber que palavras se proferem ou estão escritas. Se contiverem invocações dos demônios manifestamente constituem superstição ilícita. – E também devemos nos acautelar delas, e examinar se não tem sentido oculto, encerrando algo de ilícito. Por isso diz Crisóstomo: A exemplo dos Fariseus, que ostentavam longas fímbrias, agora muitos inventam nomes hebraicos, dão-nos aos anjos, transcrevem-nos e dependuram ao pescoço, de modo a causar desconfiança aos que não compreendem. – E também devemos cuidar que não contenham alguma falsidade. Porque então o efeito obtido não podia ser atribuído a Deus, que não é testemunha da falsidade.

Em segundo lugar, devemos cuidar não se misturem com as palavras sagradas expressões vãs; por exemplo, certos caracteres inscritos, além do sinal da cruz. Ou que a esperança não esteja fundada na modo de escrever ou de dependurar, ou em qualquer prática vã como essas, ofensivas da reverência devida a Deus. Pois, seriam consideradas supersticiosas.

Mas, de outro modo, é lícito recorrer a Deus. Por isso, uma decretal diz: Quando se empregam plantas medicinais, não é lícito acrescentar-lhes observâncias nem encantamentos, senão acompanhados de palavras divinas ou da oração Dominical, para que seja honrado somente o Criador Senhor de todas as coisas.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Proferir palavras sagradas ou invocar o nome divino, só com a intenção de reverenciar a Deus, cujo auxílio se espera, será lícito; mas será ilícito fazê-La em dependência de alguma vã observância.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é ilícito recorrer às encantações de serpentes ou de quaisquer animais, atendendo-se só às palavras sagradas e à Virtude divina. Mas às vezes tais encantações andam de envolta com observâncias ilícitas e produzem efeito por influência do demônio. Sobretudo tratando-se das serpentes, que foram o primeiro instrumento do demônio para seduzir o homem. Por isso diz a Glosa, no mesmo lugar: Notemos que a Escritura não aprova todas as comparações de que usa; como o mostra o caso do juiz iníquo que apenas deu ouvidos à viúva do Evangelho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mesmo se deve dizer daqueles que trazem relíquias. Não será ilícito fazê-lo por confiança em Deus e nos santos a que elas pertencem. Mas haveria superstição ilícita se se lhes acrescentasse alguma observância vã, como a de ser o vaso triangular, ou algo de semelhante, incompatível com a reverência devida a Deus e aos santos.

RESPOSTA À QUARTA. – Crisóstomo se refere ao caso de termos a intenção dirigida mais para as figuras escritas do que para a compreensão das palavras.

Questão 97: Da tentação feita a Deus.

Em seguida devemos tratar dos pecados opostos à religião por defeito e que, em manifesta contrariedade com ela, se incluem na irreligiosidade, E esses pecados são os que constituem o desprezo ou a irreverência a Deus e às coisas sagradas. Por onde, havemos de tratar, primeiro, dos pecados que implicam diretamente irreverência a Deus. Segundo, dos que implicam irreverência às coisas sagradas.

Na primeira questão devemos tratar da tentação pela qual tentamos a Deus. E do perjúrio ou invocação irreverente do nome de Deus.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se tentar a Deus consiste na prática de certos atos pelos quais lhe espera um efeito, só do poder divino.

O primeiro discute-se assim. – Parece que tentar a Deus não consiste na prática de certos atos pelos quais se espera um efeito, só do poder divino.

1. – Pois, assim como Deus é tentado pelo homem, assim também um homem é tentado por Deus, por outro homem e pelo demônio. Ora quando tentamos a outrem nem sempre esperamos qualquer efeito do seu poder. Logo, quem tenta a Deus também não espera qualquer efeito resultante só do seu poder.

2. Demais. – Todos os que fazem milagres invocando o nome de Deus. esperam, algum efeito só do seu poder. Se portanto, tentar a Deus consistisse na prática de tais atos, todos os que fizessem milagres tentá-lo-iam.

3. Demais. – Parece que a perfeição do homem consiste em pôr a esperança só em Deus, desprezados todos os auxílios humanos. Por isso Ambrósio, aquilo do Evangelho – Não leveis coisa alguma pelo caminho, etc. diz: Os preceitos evangélicos determinam como deve agir quem prega o reino de Deus: não pedir auxílios ao poder secular e, confiado na sua fé, pensar que tanto menos deles precisará quanto menos os buscar. E S. Ágata diz: Nunca tomei remédio para ter a saúde do corpo; o meu remédio é N. S. J. Cristo, que tudo cura só com as suas palavras. Ora, não pode tentar a Deus quem está a ocupar-se com a sua perfeição. Logo, tentar a Deus não consiste na prática desses atos em que só esperamos no seu auxílio.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Cristo, ensinando e discutindo publicamente, e contudo não permitindo que os seus raivosos inimigos lhe fizessem o menor mal, mostrava com isso o poder de Deus. Mas também, quando fugia e se ocultava, advertia-nos da nossa fraqueza, ensinando-nos a não tentar a Deus, quando temos meios ao nosso alcance para nos livrarmos do perigo. Donde se conclui, que tentar a Deus consiste em deixarmos de fazer o que podemos para nos livrar do perigo, contando só com o auxílio divino.

SOLUÇÃO. – Tentar é propriamente experimentar a quem tentamos. Ora, experimentamos alguém por palavras e por obras. Por palavras, para saber se pode ou quer fazer o que queremos. Por obras, quando pelo que fazemos exploramos a prudência de outrem, a sua vontade ou o seu poder. E ambas estas cousas podemos fazê-las de dois modos. De um modo, abertamente, quando nos confessamos tentados; assim, Sansão propôs um problema aos Filisteus para tentá-los. De outro; insidiosa e ocultamente; assim os Fariseus tentaram a Cristo, como se lê no Evangelho. Outras vezes ainda, expressamente, por exemplo, quando por um dito ou uma obra pretendemos experimentar alguém; ou

interpretativamente, quando, não visando experimentá-lo, o que fazemos ou dizemos não conduz, contudo senão a esse fim.

Assim, pois, o homem tenta a Deus, ora, por palavras e ora, por obras. Por palavras conversamos com Deus nas orações. Por isso, tentamos a Deus expressamente quando lhe fazemos um pedido para lhe experimentar a ciência, o poder ou a vontade. Tentamo-lo expressamente por obras quando os nossos atos visam experimentar lhe o poder, a piedade ou a sabedoria. Mas, tentamo-lo, por assim dizer, interpretativamente quando, embora não pretendamos experimentá-lo, o que pedimos ou fazemos não serve contudo senão para provar-lhe o poder, a bondade ou a ciência. Assim, precipitar à corrida um cavalo, para fugir dos inimigos, não é experimentá-lo; mas o é, fazê-lo correr sem nenhuma utilidade e só para experimentar lhe a velocidade. E o mesmo se dá nos demais casos. Portanto, quando, por alguma necessidade ou utilidade recorremos ao auxílio divino nos nossos pedidos ou nos nossos atos, isso não é tentar a Deus. Pois, diz a Escritura: Como não sabemos o que devemos fazer, por isso não nos fica outro recurso mais que voltar para ti os nossos olhos. Mas, fazê-lo sem utilidade e necessidade, é tentar a Deus interpretativamente. Por isso, àquilo da Escritura – Não tentarás ao Senhor teu Deus – diz a Glosa: Tenta a Deus quem, podendo livrar-se do perigo, expõe-se a ele sem- razão, para experimentar se Deus o livrará.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Podemos também tentar a outrem, por obras, para conhecer, por meio delas, se Ele sabe ou quer nos auxiliar, ou nos trazer obstáculos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os santos fazendo, com suas preces, milagres, são movidos a pedir a intervenção do poder divino, por alguma utilidade ou necessidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os pregadores do reino de Deus, uma grande necessidade e utilidade fá-las abandonar os socorros temporais, para vacarem mais prontamente à pregação da palavra de Deus. Por isso, confiados só em Deus, nem por isso o tentam. Mas, se abandonas sem os socorros humanos, sem utilidade nem necessidade, tentariam a Deus. Por isso diz Agostinho: Paulo fugiu, não como quem não confia em Deus; mas para não tentá-lo, deixando de fugir, quando podia fazê-lo. Quanto a Santa Ágata, ela havia experimentado em si a benevolência divina de modo a não sofrer enfermidades, para curar as quais viesse a precisar de remédios materiais; ou porque sentia o efeito imediato da cura divina.

Art. 2 – Se tentar a Deus é pecado.

O segundo discute-se assim. – Parece que tentar a Deus não é pecado.

1. – Pois, Deus não manda nenhum pecado. Ora, mandou que os homens o provassem, o que é tentá-lo. Assim, o Evangelho diz: Levai todos os vossos dízimos ao meu celeiro e haja mantimento na minha casa e depois disto fazei prova de mim, diz o Senhor, se não vos abrir eu as cataratas do céu. Logo, parece que tentar a Deus não é pecado.

2. Demais. – Assim como tentamos a outrem para lhe experimentar a ciência ou o poder, assim também podemos fazê-lo para lhe experimentar a bondade ou a vontade. Ora, é-nos lícito experimentar a bondade ou mesmo a vontade divina, conforme à Escritura: Gostai e vede quão suave é o Senhor. E noutro lugar: Para que experimenteis qual é a vontade de Deus, boa, agradável e perfeita. Logo, tentar a Deus não é pecado.

3. Demais. – A Escritura não repreende ninguém por deixar de pecar, mas sim, por cometer pecado. Assim, repreende Acáz, que às palavras do Senhor – Pedi para ti ao Senhor Deus algum sinal –

respondeu: – Não pedirei tal nem tentarei ao Senhor. E foi-lhe dito: Por ventura não vos basta ser molestos aos homens, senão que tendes ainda ânimo de também no serdes a meu Deus? E lemos que Abraão disse ao Senhor: Por onde poderei eu conhecer que a hei de possuir? isto é, a terra prometida por Deus. Semelhantemente, também Gedeão pediu um sinal a Deus sobre a vitória prometida; E, contudo não foram repreendidos por isso. Logo, tentar a Deus não é pecado.

Mas, *em contrário*, a lei de Deus proíbe fazê-lo, quando determina: Não tentarás ao Senhor teu Deus.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, tentar é fazer uma experiência. Ora, ninguém experimenta aquilo de que está certo. Portanto, toda tentação se funda nalguma ignorância ou dúvida, ou de quem tenta, como quando experimentamos uma coisa para lhe conhecer a qualidade; ou dos outros, como quando experimentamos alguém para que eles o conheçam; e nesse sentido dizemos que Deus nos tenta. Ora, ignorar ou duvidar das perfeições de Deus é pecado. Por onde é manifesto que tentar a Deus para lhe conhecer a virtude é pecado. Mas, experimentar as perfeições de Deus, não para conhecê-las, mas para revelá-las aos outros, isso não é tentá-lo, pois se funda numa justa necessidade ou nalguma pia utilidade ou em outras condições que devem concorrer para tal. Assim os Apóstolos pediram ao Senhor que, em nome de Jesus Cristo, lhes desse sinais manifestativos aos infiéis da doutrina de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pagar os dízimos era preceito de lei, como estabelecemos. Por isso era necessário por obrigação de preceito e tinha a utilidade referida pelo texto: para que haja mantimento na minha casa. Portanto os que os pagavam não tentavam a Deus. Quanto ao que o texto acrescenta: fazei prova de mim, não devemos entendê-la em sentido causal, como se deversem pagar os dízimos para provarem se Deus lhes abriria as cataratas do céu; mas, consecutivamente, porque, se pagassem os dízimos, provariam por experiência os benefícios que Deus lhes fizesse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos poderemos conhecer a bondade ou a vontade divinas. – Primeiro especulativamente e, neste caso, não é lícito duvidar nem experimentar se a vontade de Deus é boa ou se Deus é suave. – O outro conhecimento que podemos ter da vontade ou da bondade divinas é o afetivo ou experimental, quando em nós mesmos experimentamos o sabor da divina doçura e a complacência da divina vontade. Assim, de Hieroteu diz Dionísio que apreendia as coisas divinas por um sentimento de harmonia com elas. É neste sentido que o Espírito Santo nos exorta a provar a vontade de Deus e gozar-lhe a suavidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus queria dar um sinal ao rei Acáz, para instrução de todo o povo e não só dele. Por isso foi repreendido como obstáculo à salvação geral, por não querer pedir o sinal. Nem, se o pedisse, tentaria a Deus, quer por fazê-lo por ordem de Deus, quer porque isso consultava à utilidade geral. – Abraão pediu um sinal, por inspiração divina. Por isso não pecou. – Gedeão parece ter pedido um sinal, por tibieza de fé. Por isso não pode ser escusado de pecado, como o ensina a Glosa a esse lugar. E Zacarias pecou quando disse ao anjo: Por onde conhecerei eu a verdade dessas coisas? E foi punido por causa dessa incredulidade. Mas, convém saber que de dois modos se pode pedir um sinal a Deus. – Para conhecer o seu poder ou a verdade da sua palavra. E isto, em si mesmo, é tentar a Deus. – Ou para sabermos se um ato agrada ou não a Deus. E isto não é de nenhum modo tentá-lo.

Art. 3 – Se o tentar a Deus se opõe à virtude da religião.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o tentar a Deus não se opõe à virtude de religião.

1. – Pois, tentar a Deus é, por natureza, pecado, porque implica em duvidar dele, como se disse. Ora, duvidar de Deus é pecado de infidelidade, oposto à fé. Logo, tentar a Deus se opõe mais a fé do que à religião.

2. Demais. – A Escritura diz: Prepara a tua alma antes da oração e não sejas como um homem que tenta a Deus. O que comenta a Glosa: quem, isto é, o que tenta a Deus, pede o que Deus manda lhe pedir, mas não faz o que ele manda. Ora, isto é pecado de presunção, oposto à esperança. Logo, parece que tentar a Deus é pecado oposto à esperança.

3. Demais. – Aquilo da Escritura: E tentaram a Deus nos seus corações – diz a Glosa: Tentar a Deus é pedir dolosamente ter simplicidade na boca e malícia no coração. Ora, o dolo se opõe à virtude da verdade. Logo, tentar a Deus não se opõe à religião, mas à verdade.

Mas, *em contrário*, como resulta da Glosa supra-referida, tentar a Deus é pedir desordenadamente. Ora pedir do modo devido é ato de religião, como se estabeleceu. Logo, tentar a Deus é pecado oposto à religião.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito se colhe, o fim da religião é prestar reverência a Deus. Portanto, tudo o que vai diretamente contra a reverência devida a Deus opõe-se à religião. Ora, é manifesto que tentar a Deus é faltar-lhe com o respeito; pois, ninguém resolve tentar aquele de cuja excelência está certo. Por onde, é claro que tentar a Deus é pecado oposto à religião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se disse, a religião consiste em protestarmos a nossa fé em Deus, manifestando-lhe a nossa reverência. Portanto, a irreligião consiste em praticarmos, com fé vacilante, atos que faltam ao respeito devido a Deus; e tal é tentá-lo, Logo, é uma espécie de irreligião.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem, antes da oração, não prepara a sua alma, perdoando o que porventura tenha contra alguém, ou dispondo-se de outro modo para a devoção, não faz o que está em si para Deus ouvi-lo. E, portanto tenta a Deus como que interpretativamente. E embora essa tentação interpretativa seja considerada como resultante da presunção ou da indiscrição, contudo, já o fato mesmo de comportar-se para com Deus presunçosamente e sem a diligência devida, implica em faltar-lhe com a reverência. Pois, diz a Escritura: Humilhai-vos debaixo da poderosa mão de Deus, e noutro lugar: Cuida muito em te apresentares a Deus digno de aprovação. Por onde, esse modo de tentar é uma espécie de irreligiosidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A Deus, que conhece o fundo dos corações, não podemos pedir nada dolosamente; mas aos homens, sim. Por isso, é doloso, por acidente, quem tenta a Deus. Portanto, não pode a tentação feita a Deus opor-se diretamente à verdade.

Art. 4 – Se tentar a Deus é mais grave pecado que a superstição.

O quarto discute-se assim. – Parece que tentar a Deus é mais grave pecado que a superstição.

1. – Pois, a maior pecado é infligida maior pena. Ora, entre os Judeus, o pecado de tentar a Deus era punido mais gravemente do que o de idolatria, a principal, entretanto, das superstições. Pois, por pecado de idolatria, foram mortos vinte e três mil deles; ao passo que, pelo mesmo tentação, absolutamente todos pereceram no deserto, sem entrarem na terra da promessa, conforme aquilo da Escritura: Tentaram-me vossos pais; e em seguida acrescenta: Jurei-lhes na minha ira, não entrarão no meu repouso. Logo, tentar a Deus é pecado mais grave do que a superstição.

2. Demais. – Tanto mais grave é um pecado quanto mais se opõe à virtude. Ora, a irreligiosidade, de que a tentação feita a Deus é uma espécie, mais se opõe à virtude de religião que a superstição, que tem alguma semelhança com ela. Logo, tentar a Deus é mais grave pecado que a superstição.

3. Demais, – Parece maior pecado faltar à reverência para com os pais, do que prestar a outrem a devida a eles. Ora, devemos honrar a Deus como ao Pai de todos, no dizer da Escritura. Logo, parece maior pecado tentar a Deus, faltando à reverência para com ele, do que a idolatria, que nos faz prestar à criatura a reverência, devida a Deus.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura Quando forem achados na tua cidade – diz a Glosa: a Lei aborrece sobretudo o erro e a idolatria; pois, o maior crime é honrar a criatura como se fosse Deus.

SOLUÇÃO. – Os pecados opostos à religião são tanto mais graves quanto mais se opõem à reverência devida a Deus. À qual se opõe menos quem duvida da divina excelência do que quem pensa o contrário, com certeza. Pois, assim como mais infiel é o confirmado no erro do que aquele que duvida da verdade da fé, assim também mais se opõe à reverência devida a Deus quem por atos profere um erro contra a excelência divina, do que quem professa apenas uma dúvida. Ora, o supersticioso professa um erro, como do sobredito resulta. Ao passo que quem tenta a Deus por palavras ou por obras, professa dúvida sobre a excelência divina, como se disse. Logo, pecado mais grave é o de superstição que o de tentação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pecado de idolatria não foi punido por essa pena, suficientemente; mas, depois maior pena se lhe reservou. Pois, diz a Escritura: Eu porei no dia da vingança visitarei também este pecado deles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A superstição se assemelha à religião quanto ao ato material, que pratica como a religião. Mas, pelo seu fim mais a contraria do que a tentação feita a Deus, porque peca mais por irreverência contra ele, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essencialmente a excelência divina é singular e comunicável. Por onde, o mesmo é praticar um ato que a ofende e prestá-lo a outro ser que não Deus. Mas o mesmo não se dá com a honra devida aos pais, que pode sem pecado ser prestada a outrem.

Questão 98: Do perjúrio.

Em seguida devemos tratar do perjúrio.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se o perjúrio supõe a falsidade do que é confirmado sob juramento.

O primeiro discute-se assim. Parece que o perjúrio não supõe a falsidade do firmado sob juramento.

1. – Pois, segundo se disse, como a verdade, também o juízo e a justiça devem acompanhar o juramento. Portanto, assim como perjura quem falta com a verdade, assim também quem falta com o juízo, por exemplo, jurando sem discernimento; e com a justiça, por exemplo, jurando praticar atos ilícitos.

2. Demais. – O que confirma prepondera sobre o confirmado; assim, no silogismo, os princípios preponderam sobre a conclusão. Ora, no juramento, confirmamos as nossas palavras com a invocação do nome de Deus. Logo, há perjúrio, antes, quando se jura pelos falsos deuses que quando falta a verdade nas palavras de quem as confirma sob juramento.

3. Demais. – Agostinho diz: Jura falso quem engana ou é enganado. E dá três exemplos. O primeiro é: Jurar que é verdade o que se tem como tal. O segundo: Conhecer uma falsidade e jurar que o é. O terceiro: Jurar que é falso o que se tem como verdadeiro e que talvez o seja; e isto, acrescenta, é perjurar. Logo, quem jura a verdade pode ser perjuro. Logo, o perjúrio não supõe a falsidade.

Mas, *em contrário*, o perjúrio é definido: a mentira confirmada sob juramento.

SOLUÇÃO. – Como se disse os atos morais se especificam pelo fim. Ora, o fim do juramento é confirmar o que dizemos, opondo-se a essa confirmação a falsidade. Pois, é confirmado um dito que se prova indubitavelmente ser verdadeiro; e isso não pode se dar com o que é falso. Portanto, a falsidade se opõe diretamente ao fim do juramento. Por onde, a perversão do juramento é especificada, sobretudo pela falsidade, e é chamada perjúrio. Logo, a falsidade é da essência do perjúrio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Jerônimo, há perjúrio sempre que faltarem as três condições assinaladas. Mas, não na mesma ordem. Senão que, primária e principalmente, a verdade, pela razão já dita. Secundariamente, a justiça; pois, quem jura fazer causas ilícitas por isso mesmo afirma a falsidade, porque está obrigado a fazer o contrário. Em terceiro lugar, ajuízo; porque quem jura sem discernimento, por isso mesmo incorre no perigo de afirmar uma falsidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os princípios, no silogismo, são preponderantes, por terem natureza de princípio ativo, como diz Aristóteles. Mas, na ordem moral, o fim tem preponderância sobre esse princípio. E, portanto, embora haja perversão de juramento quando se jura a verdade em nome de deuses falsos, contudo, a esse juramento pervertido, por falsidade, não se dá o nome de perjúrio, que contraria o fim do juramento, por jurar falso.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os atos morais procedem da vontade, cujo objeto é o bem apreendido. Portanto, o falso, apreendido como verdadeiro, será referido à vontade, materialmente falso, mas, verdadeiro formalmente. Porém, o falso, considerado como tal, falso será material e formalmente. Ao passo que o verdadeiro, apreendido como falso, será verdadeiro materialmente e falso formalmente. Por onde, em qualquer desses casos há perjúrio, por natureza, por haver, de certo modo, falsidade.

Mas, como em cada caso, o elemento formal tem preponderância sobre o material, não é perjuro quem jura como falso o que possa ser verdadeiro, como o é quem jura ser verdadeiro o que pensa ser falso. Pois, diz Agostinho no mesmo lugar: Importa saber como a palavra procede do coração, porque só a mente corrompida torna corrompida a língua.

Art. 2 – Se todo perjúrio é pecado.

O segundo discute-se assim. – Parece que nem todo perjúrio é pecado.

1. – Pois, quem não cumpre o que confirmou, sob juramento parece que é perjuro. Ora, às vezes juramos praticar um ato ilícito, por exemplo, um adultério ou um homicídio, que será pecado. Mas, se, mesmo se não o praticássemos, pecássemos por perjúrio, ficaríamos sem saber como agir.

2. Demais. – Ninguém peca agindo do melhor modo possível. Ora, às vezes, perjurando, agimos do melhor modo possível, como é o caso de quem jurou não haver de entrar em nenhuma religião, ou não fazer nenhuma obra virtuosa. Logo, nem todo perjúrio é pecado.

3. Demais. – Quem jura fazer a vontade de outrem incorre em perjúrio se não a fizer. Ora, pode às vezes acontecer que não peca, não lhe cumprindo a vontade; por exemplo, se lhe impuseram causas duras e Insuportáveis. Logo, parece que nem todo perjúrio é pecado.

4. Demais. – O juramento promissório recai sobre atos futuros, como o assertório, sobre passados e presentes. Mas, pode acontecer que um fato emergente futuro elimine a obrigação assumida pelo juramento. Tal o caso de cidadãos que juram fazer uma certa coisa e depois são sucedidos por novos, que tal não juraram. Ou de um cônego que jura observar as prescrições de uma certa, e depois fazem-se outras novas. Logo, parece que quem transgride o juramento não peca.

Mas, *em contrário*, Agostinho, falando do perjúrio: Vedes quão detestável é este monstro e como deve ser exterminado do meio dos homens.

SOLUÇÃO. – Como se disse jurar é invocar a Deus como testemunha. Ora, é falta de reverência para com ele, invocá-lo como testemunha de uma falsidade. Porque com isso significamos ou que Deus não conhece a verdade ou que quer testificar a falsidade. Portanto, o perjúrio é manifestamente contrário à religião, que manda prestar reverência a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem jura praticar um ato ilícito incorre, jurando, em perjúrio, por falta de justiça. Mas, não cumprindo o que jurou, não comete perjúrio, porque esse ato não podia ser de natureza a constituir matéria de juramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem jura não haver de entrar em religião, não dar esmola, ou coisa semelhante, incorre, jurando, em perjúrio, por falta de juízo. Por isso não há perjúrio, mas antes, um ato contrário a ele, quando age do melhor modo possível; pois, o contrário do que faz não poderia constituir matéria de juramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem jura ou promete fazer a vontade de outrem subentende a condição devida, a saber: se o que lhe é mandado for lícito, honesto, suportável e moderado.

RESPOSTA À QUARTA. – Sendo o juramento um ato pessoal, quem começa a ser cidadão de um país não está obrigado, como por juramento, a observar o que a cidade jurou observar. Contudo, está obrigado a uma certa fidelidade que lhe impõe a participação nos ônus da cidade, desde que lhe aproveita dos bens. – Quanto ao cônego que jurou observar as disposições estabelecidas por uma

colegial, não está obrigado a obedecer por juramento as disposições futuras, salvo, se entender obrigarse a todas as passadas e futuras. Está obrigado, porém, a observar, por força mesmo do que foi estabelecido, as que tem força coativa, como do sobredito resulta.

Art. 3 – Se todo perjúrio é pecado mortal.

O terceiro discute-se assim. – Parece que nem todo perjúrio é pecado mortal.

1. – Pois, diz um cânone: A questão de saber se ficam livres do vínculo do sacramento os que o contrariam involuntariamente, para salvar a vida e bens, outra coisa não decidimos senão o que, como já se sabe resolveram os Romanos Pontífices, nossos antecessores, que absolveram esses tais dos laços do juramento. Dentais, para que se proceda com. maior discernimento e desapareço a matéria de perjúrio, não se lhes diga expressamente que não observem o juramento; mas que, se não os observarem, nem por isso devem ser punidos como réus de pecado mortal. Logo, nem todo perjúrio é pecado mortal.

2. Demais. – Como diz Crisóstomo, mais vale jurar por Deus do que pelo Evangelho. Ora, nem sempre peca mortalmente quem jura falso, por Deus; como quem, por exemplo, o faz por brincadeira ou por um dito inadvertido. conversando com outros. Logo, quem quebrar o juramento .solene, feito com invocação do Evangelho, nem sempre comete pecado mortal.

3. Demais. – Pelo direito, quem perjura incorre em infâmia. Ora, parece que nela não se incorre por causa de qualquer perjúrio; é o que se dá, por exemplo, com quem viola, perjurando, o juramento assertório. Logo, parece que nem todo perjúrio é pecado mortal.

Mas, *em contrário*. – Todo pecado que contraria um preceito divino é mortal. Ora, o perjúrio contraria o preceito divino seguinte, que está na Escritura: Não jurarás falso em meu nome. Logo, é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Segundo a doutrina do Filósofo, o que é tal por si mesmo é mais tal que o que o é, por um outro. Ora, como vemos, atos que em si mesmos são pecados veniais ou mesmo genericamente bons, vêm a ser pecados mortais quando praticados por desprezo de Deus. Portanto, com maioria ele razão, todo ato que por natureza implica desprezo de Deus é pecado mortal. Ora, o perjúrio, por natureza implica desprezo de Deus; pois, por faltar à reverência a ele devida é que constitui um ato culposos. Logo, é claro que o perjúrio é por natureza pecado mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se disse, a coação não priva o juramento promissória da sua força obrigatória, quando ele recai sobre um ato que pode ser licitamente praticado. Logo, quem não cumpre o que jurou, embora coagido, incorre em perjúrio e peca mortalmente. Mas pode, por autoridade do Sumo Pontífice, ser absolvido da obrigação imposta pelo juramento, sobretudo se o temor, resultando da coação, era tal a ponto de influir mesmo no ânimo de um homem resoluto, E a disposição pela qual esses tais não devem ser punidos como réus dignos de pena de pecado mortal não significa que não tenham pecado mortalmente, mas que lhes é infligida pena menor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem perjura por brincadeira não deixa de faltar com o respeito a Deus; antes, de certo modo, aumenta a gravidade desta falta. Logo, não se livra do pecado mortal. Mas, quem jura falso por falar sem advertência se tiver consciência que jura, e falsamente, não fica isento de pecado mortal nem da falta de desprezar a Deus. Mas, se de tal não tiver consciência, não tem nesse caso intenção de jurar e portanto, está isento do crime de perjúrio. Mas, jurar solenemente pelo Evangelho é pecado mais grave que jurar por Deus, perante outros; quer por causa do escândalo, quer

pela maior deliberação que esse ato implica. Mas, em igualdade de circunstâncias, peca mais gravemente quem perjura jurando por Deus, que jurando pelo Evangelho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não é a prática de qualquer pecado mortal que, por força do direito, torna o pecador infame. Pelo fato pois de o perjúrio, cometido num juramento assertório, não levar o seu autor a incorrer em infâmia, em que incorre, não pela só força do direito, mas somente por uma sentença pronunciada judicialmente contra ele, não se pode concluir que o perjúrio não seja pecado mortal. Portanto, reputa-se infame, com maior razão, por força mesmo do direito, quem quebra um juramento promissório solenemente feito, porque tem o poder de, depois de ter jurado, cumprir o que jurou; o que não se dá no juramento assertório.

Art. 4 – Se peca quem impõe um juramento a quem perjúria.

O quarto discute-se assim. – Parece que não peca quem impõe um juramento a quem perjúria.

1. – Pois, sabe que o outro jurou verdade ou falsidade. Se sabe que jurou verdade, de nada vale impor-lhe um juramento; mas, se crê que jurou falso, indú-lo, com o seu ato, a pecar. Logo, parece que de nenhum modo deve alguém impor juramento a outrem.

2. Demais. – É menos receber o juramento de outrem que impor-lho. Ora, recebermos juramento de outrem não parece lícito; e sobretudo se esse outrem perjúria, porque então consentimos num pecado mortal. Logo, parece que, com maioria de razão, não é lícito exigir juramento de quem perjúria.

3. Demais. – A Escritura diz: Se pecar uma pessoa, enquanto ouvindo a alguém jurar, e for testemunha, ou porque ele mesmo viu ou é sabedor, se o não denunciar, incorrerá na sua iniquidade. Por onde se vê, que quem sabe que outrem jura falso está obrigado a acusá-lo. Logo, não pode exigir dele juramento.

4. Demais. – Assim como peca quem jura falso, assim, quem jura pelos falsos deuses. Ora, é lícito aceitar o juramento de quem jura falso pelos falsos deuses, como diz Agostinho. Logo, é lícito exigir o juramento de quem jura falso.

SOLUÇÃO. – Devemos distinguir, nesta questão de quem exige juramento de outrem. Pois, ou exige o juramento por si mesmo, por iniciativa própria; ou exige em nome de terceiro, por força de um dever que lhe é imposto. Mas, se quem exige o juramento por sua própria autoridade é pessoa privada, há a distinguir, como ensina Agostinho quando diz o seguinte: Quando não sabemos que vai jurar falso aquele a quem dizemos jura-me – para lhe crermos na palavra, então não cometemos pecado; contudo, damos lugar à tentação humana, porque o nosso pedido procede de uma certa fraqueza, que nos faz duvidar da verdade do que outro nos vai dizer. E esse é aquele mal do que diz o Senhor: Tudo o que daqui passa procede do mal. Mas se sabe que fez (o contrário do que jura) e o obriga a jurar, é homicida. Pois, aquele deu-se a morte pelo seu perjúrio; mas, este lhe empurrou a mão.

Porém, quem exige o juramento na qualidade de pessoa pública, conforme às prescrições da ordem jurídica, a pedido de outrem, não incorre em nenhuma culpa, assim procedendo, quer saiba que o juramento afirma a falsidade, quer a verdade. Porque então não o exige por si mesmo, mas em nome de quem lhe pediu que o fizesse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção procede quando alguém exige o juramento em seu próprio nome e contudo nem sempre sabe que quem jura diz verdade ou falsidade, Mas, às vezes, duvida do fato e crê que quem jura dirá a verdade; e então, para maior certeza, exige o juramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, embora tivesse sido dito que não juremos, contudo, não me lembro de jamais ter lido na Escritura Santa que ela determinou que nunca recebêssemos juramento de outrem. Portanto, quem recebe um juramento não peca; salvo se por iniciativa própria obriga a jurar quem sabe que jurará falso.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, Moisés não determinou, no lugar citado, a quem devemos denunciar o perjúrio de outrem. Por onde se entende, que deve sê-lo aos que puderem antes favorecê-lo do que prejudicá-lo. Também não determinou a ordem em que deve ser denunciado. Portanto, parece que se deve observar a ordem evangélica, se o pecado de perjúrio for oculto; e sobretudo quando não redundar em detrimento de outrem, porque em tal caso não haveria lugar para a ordem evangélica, como dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – É lícito tirar o bem do mal, como o faz Deus; mas não o é induzir alguém ao mal. Por onde, é lícito receber o juramento de quem está pronto a jurar pelos falsos deuses; mas não é lícito induzi-lo a jurar por tais deuses. Mas é diferente o caso de quem jura falso invocando o verdadeiro Deus; porque a tal juramento falta a boa fé, em que se funda quem jura com invocação dos falsos deuses, como diz Agostinho. Por onde, quem jura falso pelo verdadeiro Deus, faz um juramento que não encerra nenhum bem de que se possa licitamente usar.

Questão 99: Do sacrilégio.

Em seguida devemos tratar dos pecados compreendidos na irreligião, que implicam irreverência às coisas sagradas. E primeiro, do sacrilégio. Segundo, da simonia.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se o sacrilégio é violação de uma coisa sagrada.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o sacrilégio não é a violação de uma coisa sagrada.

1. – Pois, diz uma decretal: Cometem sacrilégio os que disputam sobre a eleição feita pelo príncipe, duvidando se é digno da honra aquele que o príncipe escolheu. Ora, isto parece que não contém nada de sagrado. Logo, o sacrilégio não importa na violação de nada sagrado.

2. Demais. – No mesmo lugar se acrescenta: quem permitir aos judeus exercerem ofícios públicos seja excomungado como sacrílego. Ora, esses ofícios nada contêm de sagrado. Logo, parece que o sacrilégio não importa na violação de nada de sagrado.

3. Demais. – Maior é a virtude de Deus que a do homem. Orâ, as coisas sagradas tiram de Deus a sua santidade. Logo, não podem ser violadas pelo homem, e portanto o sacrilégio não parece uma violação de qualquer coisa sagrada.

Mas, *em contrário*, Isidoro: O sacrílego é assim chamado por tirar, isto é, furtar, as causas sagradas.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, chama-se sagrado o que é ordenado ao culto divino. Pois, assim como o que se ordena a um fim bom é bom por natureza; também o que é destinado ao culto divino torna-se por assim dizer uma coisa divina, e, portanto, é-lhe devida, de certo modo, a reverência devida a Deus. Logo, tudo o que constitui irreverência às causas sagradas constitui injúria a Deus e tem natureza de sacrilégio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Segundo o Filósofo, o bem comum do povo tem algo de divino. Por isso, os antigos chefes do Estado eram chamados divinos, como de certo modo ministros da divina providência, conforme aquilo da Escritura: Porque, sendo ministro do seu reino, não julgastes com equidade. E assim, por uma extensão de sentido, o que constitui irreverência ao príncipe, como, disputar sobre a retidão do seu juízo ou se é dever obedecer-lhe, constitui sacrilégio, por uma como semelhança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O povo Cristão foi santificado pela fé e pelos sacramentos de Cristo, conforme aquilo do Apóstolo: Mas haveis sido lavados, mas haveis sido santificados. E por isso diz Pedro: Vós sois a geração escolhida, o sacerdócio real, a gente santa, o povo de aquisição. Portanto, o que constitui injúria do povo Cristão, por exemplo, ser governado por infiéis, constitui irreverência ao que é sagrado. Por isso se chama com razão sacrilégio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Violação, aqui, em sentido lato, significa qualquer irreverência, qualquer falta de respeito. Ora, assim como a honra está em quem honra e não em quem é honrado, como diz Aristóteles, assim também, a irreverência, em quem a comete, embora em nada prejudique aquele a quem é dirigida. Logo, pelo que lhe toca, a autor da violação viola a causa sagrada, embora esta não seja violada.

Art. 2 – Se o sacrilégio é um pecado especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que o sacrilégio não é um pecado especial.

1. – Pois, diz um cânone: Cometem sacrilégio os que aqem contra a santidade da lei divina, por ignorância, ou a violam e ofendem, por negligência. Ora, todos os pecados levam a tal; pois, pecado é toda obra, toda palavra ou todo desejo contrário à lei de Deus, como diz Agostinho. Logo, o sacrilégio é um pecado geral.

2. Demais. – Nenhum pecado especial está contido nos diversos gêneros de pecado. Ora, o sacrilégio entra em gêneros diversos de pecado. Por exemplo no de homicídio, como quando alguém mata um sacerdote, no de luxúria, quando viola uma virgem consagrada, ou qualquer mulher, em lugar sagrado; no furto, quando furta uma coisa sagrada. Logo, o sacrilégio não é um pecado especial.

3. Demais. – Todo pecado especial é distinto dos outros pecados, como diz o Filósofo, da justiça, em especial. Ora, parece que o sacrilégio não vai sem os outros pecados; mas, umas vezes anda unido ao furto, outras, ao homicídio, como se disse. Logo, não é um pecado especial,

Mas, *em contrário*, opõe-se à virtude especial da religião, cujo fim é reverência a Deus e às coisas divinas. Logo, o sacrilégio é um pecado especial.

SOLUÇÃO. – Onde há uma deformidade de natureza especial aí há de necessariamente haver um pecado especial. Pois, a espécie de uma causa se funda principalmente na sua razão formal e não, na matéria ou no sujeito. Ora, o sacrilégio implica uma deformidade de natureza especial, pela qual é violada uma coisa sagrada por alguma irreverência. Logo, é um pecado especial. E se opõe à religião. Pois, como diz Damasceno, a púrpura, feita vestimenta real, é honrada e glorificada; e quem a rasgar é condenado à morte, como se tivesse agido contra o rei. Assim também, aquele que violar uma coisa sagrada, por isso mesmo falta com a reverência devida a Deus e, assim, peca por irreligião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz-se que agem contra a santidade da lei divina os que atacam a lei de Deus, como o, heréticos e os blasfemos. Os quais, por não crerem em Deus, incorrem no pecado de infidelidade, e no de sacrilégio, por perverterem as palavras da lei divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada impede o pecado de uma mesma natureza encontrar-se em vários gêneros de pecado, quando pecados diversos se ordenam ao fim de um mesmo pecado. O que também se dá com as virtudes imperadas por uma mesma virtude. E, desse modo, comete formalmente um sacrilégio quem falta com a reverência devida às coisas sagradas, seja qual for o gênero de pecados a que esse pecado pertença; embora, materialmente, haja no caso diversos gêneros de pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O sacrilégio umas vezes aparece separado dos outros pecados, porque esse ato não tem outra deformidade senão a da que tem a violação das coisas sagradas. Por exemplo, se um juiz prendesse alguém num lugar sagrado, que poderia lícitamente prender em qualquer outro lugar.

Art. 3 – Se as espécies de sacrilégio se distinguem segundo as coisas sagradas.

O terceiro discute-se assim. – Parece que as espécies de sacrilégio se distinguem segundo as coisas sagradas.

1. – Pois, a diversidade material não diversifica a espécie, onde há a mesma razão formal. Ora, na violação de quaisquer causas sagradas parece que existe a mesma razão formal de pecado, sendo diversa só a matéria. Logo, por aí não se diversificam as espécie de sacrilégio.

2. Demais. – Não é possível seres da mesma espécie diferirem especificamente. Ora, o homicídio, O furto, o concúbulo ilícito são espécies diversas de pecado. Logo, não podem pertencer à mesma espécie do sacrilégio. Portanto, parece que as espécies de sacrilégio distinguem-se conforme às diversas espécies dos outros pecados, e não conforme à diversidade das coisas sagradas.

3. Demais. – Entre as coisas sagradas também se contam as pessoas sagradas. Se portanto violar uma pessoa sagrada fosse uma espécie de sacrilégio, resultaria que todo pecado cometido por tal pessoa seria sacrilégio porque qualquer pecado viola a pessoa do pecador. Logo, as espécies de sacrilégios não se distinguem segundo as coisas sagradas.

Mas, *em contrário*, os atos e os hábitos se distinguem pelos seus objetos. Ora, as coisas sagradas são o objeto do sacrilégio, como se disse. Logo, as espécies de sacrilégio se distinguem segundo a diferença das coisas sagradas.

SOLUÇÃO. – Como se disse, o pecado de sacrilégio consiste em faltar à reverência para com uma coisa sagrada. Ora, é-lhe devida reverência em razão da sua santidade. Por onde, a natureza diversa da santidade das coisas sagradas, para com as quais se faltou pela irreverência, há de necessariamente diversificar as espécies de sacrilégios. Pois, o sacrilégio é tanto mais grave quanto maior é a santidade da coisa sagrada contra a qual se peca.

Ora, a santidade é atribuída tanto às pessoas sagradas, isto é, dedicadas ao culto divino, como aos lugares sagrados e a certas outras coisas sagradas. Mas, a santidade do lugar se ordena à santidade do homem, que nele presta culto a Deus. Pois, diz a Escritura: Deus não escolheu o povo por amor do templo, mas escolheu o templo por amor do povo. Portanto, mais grave pecado é o cometido contra uma pessoa sagrada do que o cometido contra um lugar sagrado. Mas, em ambas essas espécies de sacrilégio, há graus diversos, segundo as diferenças de pessoas e dos lugares sagrados.

Semelhantemente a terceira espécie de sacrilégio, cometido contra outras coisas sagradas, tem diversos graus, segundo as diferenças dessas coisas, – Entre eles o primeiro lugar é o dos sacramentos, pelos quais o homem se santifica; deles o principal é a Eucaristia, que encerra o próprio Cristo. Por onde, o sacrilégio cometido contra esse sacramento é de todos o gravíssimo. Depois dos sacramentos, ocupam o segundo lugar os vasos consagrados para recebê-los; e as imagens, e as relíquias dos santos, nas quais de certo modo as pessoas mesmas, dos santos são veneradas ou desrespeitadas. Depois, vêm as que servem para o ornato da igreja e dos ministros. Em seguida, às destinadas ao sustento dos ministros, quer sejam móveis, quer imóveis. Portanto, quem peca contra qualquer dessas coisas incorre em crime de sacrilégio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todas essas coisas refendidas não são igualmente santas. Logo, a diferença das coisas sagradas é, não só material, mas também formal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada impede que dois seres da mesma espécie, à uma luz, sejam, a outra, de espécies diversas. Assim, Sócrates e Platão têm a mesma espécie animal; mas; diferem pela espécie de cor, se um for branco e outro preto. Do mesmo modo, também é possível dois pecados diferirem especificamente pelos atos materiais, mas terem de comum a mesma espécie fundada na mesma noção formal de sacrilégio. Talo caso, por exemplo, de quem violasse uma religiosa, batendo-a ou com ela coabitando.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todo pecado cometido por uma pessoa sagrada, materialmente falando é como por acidente, é sacrilégio. Por isso Jerônimo diz: As futilidades, na boca do sacerdote, são sacrilégio ou blasfêmia. Mas, formal e propriamente falando, só é sacrilégio o pecado de uma pessoa sagrada cometido diretamente contra a sua santidade; como, por exemplo, no caso de fornicar uma virgem consagrada a Deus. E o mesmo se diga dos casos semelhantes.

Art. 4 – Se a pena do sacrilégio deve ser pecuniária.

O quarto discute-se assim. – Parece que a pena do sacrilégio não deve ser pecuniária.

1. – Pois, a pena pecuniária não costuma ser imposta a uma culpa criminal. Ora, o sacrilégio é uma culpa criminal, sendo por isso punido de pena capital pelas leis civis. Logo, o sacrilégio não deve ser punido com pena pecuniária.

2. Demais. – Um mesmo pecado não deve ser punido com pena dupla, conforme à Escritura: Não se levantará por duas vezes a tribulação. Ora, a pena do sacrilégio é a excomunhão maior, se a violência foi feita a uma pessoa sagrada, ou se alguém incendiou ou destruiu uma igreja; menor, nos outros sacrilégios. Logo, o sacrilégio não deve ser punido com pena pecuniária.

3. Demais. – O Apóstolo diz: Nunca tivemos um pretexto de avareza. Ora, parece que dá ocasião à avareza aplicar uma pena pecuniária à violação de uma causa sagrada. Logo, não parece que essa seja a pena conveniente ao sacrilégio.

Mas, *em contrário*, um cânone determina: Quem por contumácia ou soberba arrancar do átrio de uma igreja um escravo fugitivo, pague novecentos sólidos. E no mesmo lugar acrescenta: Quem for apanhado como réu de sacrilégio pague trinta libras de prata pura.

SOLUÇÃO. – Duas coisas devemos considerar ao infligir uma pena. – A primeira é a igualdade, para a pena ser justa; pois, pelas coisas em que alguém peca, por essas é também atormentado, como diz a Escritura. E deste modo, a pena conveniente ao sacrilégio, que causou uma injúria as coisas sagradas, é a excomunhão, que priva o sacrílego do uso delas. – A segunda causa a considerar é a utilidade. Pois, as penas são infligidas como uns remédios. a fim de, aterrorizando o homem, fazê-la deixar de pecar. Ora, o sacrílego, que não respeita as causas sagradas, não o obriga suficientemente a deixar o pecado o facto de lhe ser interdito o uso das coisas sagradas, com as quais não se importa. Por isso, as leis humanas lhe infligem, além dessa, a pena capital. Mas, a sentença da Igreja, que não inflige a morte corporal, aplica-lhe uma pena pecuniária, para que ao menos, por temor das penas corporais, os homens deixem de cometer sacrilégios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Igreja não inflige a morte corporal; mas sim, em lugar dela, a excomunhão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É necessário infligir duas penas, quando uma só não basta para fazer suficientemente o pecador abandonar o pecado. Por isso, é necessário acrescentar à pena da excomunhão alguma pena temporal, para coibir os homens que desprezam as coisas espirituais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se o dinheiro fosse exigido sem causa racional, isso poderia dar ocasião à avareza. Mas, quando exigido para correção do homem, tem manifesta utilidade. E assim não dá ocasião à avareza.

Questão 100: Da simonia.

Em seguida devemos tratar da simonia. E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 – Se a simonia é a vontade deliberada de comprar e vender um bem espiritual ou um bem anexo a ele.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a simonia não é a vontade deliberada de comprar e vender um bem espiritual ou um bem anexo a ele.

1. – Pois, a simonia é uma heresia, conforme determina um cânone: A ímpia heresia dos macedónios, e a dos que com eles atacam o Espírito Santo, é mais tolerável do que a dos simoníacos. Porque aqueles, delirando, ensinam ser o Espírito Santo criatura e servo de Deus Padre e do Filho; ao passo que estes fazem do Espírito Santo escravo de si mesmo. Ora, todo senhor vende o que é seu quando quiser – o escravo, ou outra coisa qualquer que possua. Mas, a infidelidade não está na vontade senão, antes, no intelecto, assim como a fé, segundo dissemos. Logo, a simonia não deve ser definida em dependência da vontade.

2. Demais. – Pecar deliberadamente é pecar com malícia, o que é pecar contra o Espírito Santo. Se, pois, a simonia é a vontade deliberada de pecar, resulta que é sempre pecado contra o Espírito Santo.

3. Demais. – Nada é mais espiritual que o reino dos céus. Ora, é lícito comprá-la, como diz Gregório, numa homília: O reino dos céus vale tanto quanto tu tens. Logo, não é simonia querer comprar um bem espiritual.

4. Demais. – O nome de simonia deriva de Simão, o Mago, do qual se lê na Escritura, que ofereceu dinheiro aos Apóstolos para comprar o poder espiritual, isto é, para que a qualquer a quem impusesse as mãos recebesse o Espírito Santo. Mas dele não se lê que quisesse vender algum bem espiritual. Logo, a simonia não é a vontade de vender qualquer bem espiritual.

5. Demais. – Há muitas outras comutações voluntárias, além da compra e venda, como a permuta e a transação. Logo, parece insuficientemente definida a simonia.

6. Demais. – Tudo o que está anexo a um bem espiritual é espiritual. Logo, é supérfluo acrescentar: ou anexo a um bem espiritual.

7. Demais. – O Papa, segundo certos, não pode cometer simonia. Ora, pode comprar ou vender os bens espirituais. Logo, a simonia não é a vontade de comprar ou vender nenhum bem espiritual ou qualquer bem a ele anexo.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Nenhum fiel ignora ser heresia simoniaca comprar ou vender um altar, os dízimos e o Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, um ato é genericamente mau quando recai sobre o que lhe pode constituir a matéria. Ora, as coisas espirituais não podem constituir matéria da compra e venda por três razões, – Primeiro, porque não podem ser pagas por nenhum dinheiro do mundo, como da sabedoria diz a Escritura: Mais preciosa é que todas as riquezas e tudo o mais que se deseja não se pode comparar com ela. E por isso também Pedro, condenando na raiz mesmo o pecado de Simão, disse: O teu dinheiro pereça contigo, uma vez que tu te persuadiste que o dom de Deus se podia adquirir com dinheiro. – Segundo, porque não pode ser matéria própria de venda aquilo de que o vencedor não é dono, como se vê pela autoridade supracitada. Ora, um prelado da Igreja não é dono, mas, dispenseiro dos bens

espirituais, conforme àquilo do Apóstolo: Os homens devem nos considerar como uns ministros de Cristo e como uns dispenseiros dos mistérios de Deus. – Terceiro, porque a venda repugna à origem dos bens espirituais, procedentes da vontade gratuita de Deus. Por isso, o Senhor diz: Dai de graça o que de graça recebestes. – Portanto, quem compra ou vende um bem espiritual comete uma irreverência para com Deus e para com as causas espirituais. Por onde, comete o pecado de irrelição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a religião consiste em manifestarmos uma fé que talvez não nutramos no coração, assim também, os pecados opostos à religião implicam de certo modo a manifestação de infidelidade, embora possa acontecer que esta não exista no coração. Assim sendo, pois, a simonia se considera heresia, – quanto à sua manifestação externa; porque quem vende um dom do Espírito Santo de algum modo se considera senhor de um dom espiritual, o que é herético. Devemos porém saber que Simão, o Mago, além de ter querido comprar com dinheiro, dos Apóstolos, a graça do Espírito Santo, dizia que o mundo não foi criado por Deus, mas por alguma virtude suprema, como refere Isidoro. E por isso, os simoníacos são contados no número dos heréticos, como diz Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Segundo dissemos, a justiça e todas as suas partes e, por consequência, todos os vícios opostos, tem uma vontade o seu sujeito. Por isso, a simonia é convenientemente definida em dependência da vontade. Acrescenta porém a definição a palavra – deliberada – para designar a eleição, elemento principal sem o qual não há virtude nem vício. Mas, nem todos os que pecam por eleição cometem o pecado contra o Espírito Santo; mas, só os que elegem o pecado, com desprezo dos meios pelos quais podemos evitá-lo, como já dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz-se que compramos o reino dos céus quando damos o que temos por amor de Deus, usando da palavra – compra em sentido lato, para significar o mérito. O que, pois, não constitui a essência perfeita da venda. Quer porque as penalidades da presente vida, ou quaisquer dons ou obras nossas, não tem proporção alguma com a glória vindoura que se manifestará em nós, no dizer do Apóstolo; quer porque o mérito não consiste principalmente num dom exterior, num ato ou numa paixão, mas, no afeto interior.

RESPOSTA À QUARTA. – Simão, o Mago quis comprar o poder espiritual para depois vendê-lo. Assim, diz um cânone: Simão, o Mago quis comprar o Espírito Santo para multiplicar o seu dinheiro vendendo os milagres que por meio do mesmo Espírito fizesse. E assim, os que vendem os bens espirituais imitam intencionalmente a Simão, o Mago; e atualmente o imitam os que querem comprá-los. Mas, os que os vendem imitam em ato a Giezi, discípulo de Eliseu, do qual refere a Escritura que recebeu dinheiro de um leproso que curou. Por isso, os vendedores dos bens espirituais podem chamar-se não só Simoníacos mas também Giesitas.

RESPOSTA À QUINTA. – Pela denominação de compra e venda se entendem todos os contratos não gratuitos. Portanto a permuta das prebendas e dos benefícios eclesiásticos não pode fazer-se, por consentimento das partes, sem perigo de simonia, assim como não o pode a transação, como os cânones o determinam. Porém, um Prelado pode, por ofício, fazer tais permutas por motivo útil ou necessário.

RESPOSTA À SEXTA. – Assim como a alma tem em si mesma o seu princípio de vida, e o corpo vive pela sua união com a alma, assim também certos bens são espirituais por natureza, como os sacramentos e outros semelhantes; ao passo que outros se chamam espirituais por estarem anexos aos primeiros. Por isso, um cânone diz: Os bens espirituais sem os corporais não tem valor, assim como a alma, sem o corpo, não vive corporalmente.

RESPOSTA À SÉTIMA. – O Papa, como qualquer outro homem, pode cometer o pecado de simonia. Mas, o pecado é tanto mais grave quanto mais elevado o lugar ocupado pelo pecador. Por onde, embora os bens da Igreja sejam do Papa, como principal dispenseiro, não lhe pertencem, contudo como senhor e possuidor. Por tanto, recebendo dinheiro, dos réditos de alguma Igreja, em paga de algum bem espiritual, incorre no pecado de simonia. E do mesmo modo poderia cometê-la recebendo dinheiro não pertencente aos bens da Igreja, de um leigo.

Art. 2 – Se é sempre ilícito dar dinheiro em troca dos sacramentos.

O segundo discute-se assim. – Parece que nem sempre é ilícito dar dinheiro em troca dos sacramentos.

1. – Pois o batismo é a porta dos sacramentos, como se dirá na Terceira Parte. Ora, é lícito, segundo parece, em certos casos, dar dinheiro em paga do batismo, por exemplo, se o sacerdote não quisesse batizar uma criança moribunda, sem receber dinheiro. Logo, nem sempre é – ilícito comprar ou vender os sacramentos.

2. Demais. – O máximo dos sacramentos é a Eucaristia, consagrada na Missa. Ora, para cantar missas, certos sacerdotes recebem uma prebenda, ou dinheiro. Logo, com maior razão, é lícito comprar ou vender os outros sacramentos.

3. Demais. – O sacramento da penitência, que principalmente consiste na absolvição, é de necessidade para nos salvarmos. Ora, certos, para absolverem da excomunhão, exigem dinheiro. Logo, nem sempre é ilícito comprar ou vender os sacramentos.

4. Demais. – O costume faz não ser pecado o que, sem ele, o seria; assim, como diz Agostinho, quando o costume o permitia, não era pecado ter várias mulheres. Ora, em certos lugares é costume dar-se alguma coisa por ocasião da consagração dos bispos, da bênção dos abades, da ordenação dos clérigos, da administração do crisma, dos santos óleos e de atos semelhantes. Logo, parece não ser isso ilícito,

5. Demais. – Dá-se às vezes que uma pessoa impede maliciosamente outra de obter o episcopado ou qualquer outra dignidade. Ora, a cada um é lícito livrar-se, com dinheiro, do vexame que sofre. Logo, parece lícito, em tal caso, dar dinheiro pelo episcopado ou por qualquer outra dignidade eclesiástica.

6. Demais. – O matrimônio é um sacramento. Ora, às vezes dá-se dinheiro pela sua celebração. Logo, é lícito vender por dinheiro os sacramentos.

Mas, *em contrário*, estabelece um cânone: Quem consagrou alguém por dinheiro, alheia-se do sacerdócio.

SOLUÇÃO. – Os sacramentos da lei nova são soberanamente espirituais, como causas que são de graças espirituais, que não podem ser pagas com dinheiro; e repugna-lhes, por essência, o não serem dadas gratuitamente. Ora, os sacramentos da Igreja são dispensados pelos ministros, que devem ser sustentados pelo povo, conforme às palavras do Apóstolo: Não sabeis que os que trabalham no santuário comem do que é do santuário; e que os que servem ao altar participam justamente do altar? Portanto, devemos concluir que receber dinheiro como paga da administração dos sacramentos é crime de simonia, que nenhum costume pode escusar, pois, o costume não pode contrariar o direito natural ou o divino. Ora, por dinheiro se entende tudo aquilo cujo preço pode ser avaliado pecuniariamente, como diz o Filósofo. Mas, receber alguma coisa para sustento dos que administram os sacramentos de Cristo, conforme à ordenação da Igreja e aos costumes aprovados, não é simonia nem pecado. Pois, não

recebem em tal caso o pagamento do que dispensaram, mas um estipêndio para prover às suas necessidades. Por isso, aquilo do Apóstolo – Os presbíteros que governam bem, etc. – diz a Glosa de Agostinho: Recebam o sustento das suas necessidades, do povo, e o pagamento pelo que dispensaram, de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Em caso de necessidade qualquer pode batizar. E como de nenhum modo se deve pecar, quando um sacerdote não quer batizar senão recebendo dinheiro, o caso é o mesmo que se não houvesse quem batizasse. Portanto, o responsável pela criança, em tal caso, pode licitamente comprar água do sacerdote, a qual é um elemento puramente material. Mas, se fosse um adulto quem desejasse o batismo e houvesse perigo iminente de morte, e o sacerdote não quisesse batizá-lo senão pago, então, sendo possível, o adulto deveria ser batizado por outro. Mas, não sendo possível recorrer a outrem, de nenhum modo deveria dar dinheiro em paga do batismo, mas, antes, morrer sem batismo; porque o batismo de desejo supriria a falta do sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sacerdote não recebe dinheiro como pagamento pela consagração da Eucaristia ou pela missa cantada, o que seria simoníaco: mas, como estipêndio para o seu sustento, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dinheiro não é exigido daquele que é absolvido, como preço da absolvição, o que seria simoníaco; mas, como pena da culpa precedente, por causa da qual foi excomungado.

RESPOSTA À QUARTA. – Como dissemos, o costume não pode contrariar o direito natural ou o divino, que proíbe a simonia. Portanto, se o costume permitir que se exija dinheiro, como preço do bem espiritual, com intenção de comprar ou de vender, haverá manifestamente simonia e sobretudo se o dinheiro for exigido de outrem contra a vontade dele. Mas, não haverá simonia se for exigido como estipêndio aprovado pelo costume. Se, contudo, não houver intenção de comprar nem de vender, a qual só há de referir-se à observância do costume, e sobretudo quando o pagamento for voluntariamente feito. Mas, em todos esses casos, é necessário abster-se de qualquer aparência de simonia ou de cobiça, conforme aquilo do Apóstolo: Guardai-vos de toda aparência do mal.

RESPOSTA À QUINTA. – Antes de alguém adquirir o direito ao episcopado ou a qualquer dignidade ou prebenda, por eleição, provisão ou colação, seria simoníaco afastar com dinheiro os obstáculos criados por adversários. Porque então prepararia, com dinheiro, para si, o caminho para obter o bem espiritual. Mas, depois que já adquiriu o direito, é lícito remover, com dinheiro, injustos impedimentos.

RESPOSTA À SEXTA. – Alguns dizem ser lícito dar dinheiro pela celebração do matrimônio, porque este não confere graça. Mas isto é absolutamente falso, como se provará na Terceira Parte desta obra. Portanto devemos dizer, de outro modo, que o matrimônio, não só é um sacramento da Igreja, mas também um dever da natureza. Por onde, dar dinheiro pela celebração do matrimônio, enquanto dever da natureza é lícito; mas, ilícito, enquanto sacramento da Igreja. Por isso os cânones proíbem exigir dinheiro pela bênção das núpcias.

Art. 3 – Se é lícito dar e receber dinheiro em pagamento das obras espirituais.

O terceiro discute-se assim. – Parece lícito dar e receber dinheiro em pagamento das obras espirituais.

1. – Pois, o exercício da profecia é uma obra espiritual. Ora, por esse exercício se dava, outrora, um pagamento, como se lê na Escritura. Logo, parece lícito dar e receber dinheiro por uma obra espiritual.

2. Demais. – A oração, a predicação, o louvor a Deus são atos espirituais por excelência. Ora, para impetrar o sufrágio das suas orações, dava-se dinheiro aos varões santos, como se lê no Evangelho: Grangeai amigos com as riquezas da iniquidade. E também o Apóstolo diz que se devem dar bens temporais aos pregadores, que semeiam os bens espirituais. Também se dá aos que celebram os louvores divinos no ofício eclesiástico e fazem procissões; e às vezes há rendas anuais destinadas a esse fim. Logo, é lícito receber alguma coisa em paga das obras espirituais.

3. Demais. – A ciência não é menos espiritual que o poder. Ora, é lícito receber dinheiro pelo exercício da ciência. Assim, o advogado pode vender o justo patrocínio; o médico, o conselho para ter saúde; o mestre, o ensinamento da doutrina. Logo, pela mesma razão, parece lícito ao prelado receber alguma coisa pelo exercício do seu poder espiritual, por exemplo, por uma correção, por uma dispensa ou por coisa semelhante.

4. Demais. – A religião é o estado da perfeição espiritual. Ora, certos mosteiros exigem um dote dos que neles são recebidos. Logo, é lícito receber dinheiro em paga dos bens espirituais.

Mas, *em contrário*, uma decretal: Tudo o que é dado pela munificência da graça invisível não deve absolutamente ser vendido por dinheiro ou por quaisquer outras recompensas. Ora, todos os bens espirituais referidos são dadas pela graça invisível. Logo, não é lícito vendê-los por dinheiro ou por quaisquer outras recompensas.

SOLUÇÃO. – Assim como os sacramentos se chamam espirituais por conferirem graças espirituais, assim também outras causas se chamam espirituais por procederem da graça espiritual e disporem para ela. Às quais contudo são feitas pelo ministério de homens que devem ser sustentados pelo povo, a quem eles as ministram, segundo as palavras do Apóstolo: Quem jamais vai à guerra à sua custa? Quem apascenta um rebanho e não come do leite do rebanho? Portanto, vender ou comprar a que esses atos tem de espiritual é simoníaco. Mas, receber ou dar dinheiro para sustenta das que ministram as bens espirituais, segunda a ordenação da Igreja e as costumes aprovados, é lícita. Contanto que não haja a intenção de comprar nem de vender; e que não se exija nenhuma retribuição sob pena de se reterem os bens espirituais que se devem distribuir, porque do contrário haveria a aparência de venda. – Mas quando foram dispensados gratuitamente, pode-se licitamente, com a intervenção da autoridade superior, exigir dos que os recusam e podem pagá-los, as oblações prescritas e habituais, ou quaisquer outros proventos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Jerônimo, davam-se espontaneamente certas espórtulas aos bons profetas, para sustento deles, e não para lhes comprar o exercício das profecias, do qual os pseudo profetas se serviam para ganhar dinheiro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os que dão esmolas aos pobres, para lhes pedir o sufrágio das orações não lh'as dão com a título de lhes comprar essas orações; mas, pela beneficência gratuita, despertam na alma deles o desejo de orar gratuita e caridosamente pelos que lhes fizeram benefício. – Aos pregadores

também são devidos os bens temporais para se sustentarem com eles, e não para, por meio desses bens, comprarmos a palavra da pregação. Por isso, aquilo do Apóstolo: Os presbíteros que governam bem, etc. – diz a Glosa: A necessidade nos obriga a ganhar para viver, e a caridade, a dar, mas o Evangelho não pode ser vendido por tal preço; pois, do contrário, vender-se-ia um grande bem por preço vil. Do mesmo modo, também se dão bens temporais aos que louvam a Deus, recitando o ofício eclesiástico, quer pelos vivos, quer pelos mortos; não como paga, mas como estipêndio para o sustento. E ao mesmo título recebem-se esmolas para acompanhar um enterro. – Mas, se tais coisas se fizessem como cumprimento de contrato, ou ainda com a intenção de compra e venda, seria simoníaco. Portanto, seria uma ordenação ilícita o da Igreja que estipulasse que não se acompanharia o enterro em que não se fizesse o pagamento de uma certa quantia de dinheiro; porque tal ordenação impediria de se cumprir gratuitamente o dever de piedade para com outrem. Mas, seria, antes lícita, a ordenação, estabelecendo que a todos os doadores de uma certa esmola se prestariam tais ou tais honras, porque então não haveria impedimento de fazer aos outros a mesma pompa fúnebre. Demais, a primeira ordenação toma carácter de uma exacção; e a segunda, o de uma compensação gratuita.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aquele a quem foi cometida uma autoridade espiritual esta obrigado, por dever, a exercê-la para dispensar os bens espirituais; e também, para o seu sustento, recebe os estipêndios estatuídos, das rendas da igreja. Portanto, se recebesse alguma coisa pelo exercício dessa autoridade, não significaria com isso que alugava os seus trabalhos, que por dever de ofício, deve prestar, mas que vendia o uso mesmo da graça espiritual. Por isso, não é lícito receber nada por qualquer dispensação de bens espirituais, nem por deixar que outros os substituam nas suas funções, nem por corrigir ou não os que lhes estão sujeitos. Mas, é-lhe lícito receber aprovisionamentos quando visitam os súditos, não como paga dos trabalhos mas, como estipêndio devido. – Quanto a quem tem ciência e não assumiu a obrigação de distribuí-la aos outros, para que dela usem, pode lícitamente receber pagamento pelo que ensinou ou pelo conselho dado; o que não é vender a ciência mas, alugar os seus trabalhos. Se, porém, tinha o dever de fazê-lo, seria considerado como vendedor da verdade e, assim, pecaria gravemente. Tal o que se dá com os encarregados, por certas igrejas, de lhes ensinar os clérigos e outros pobres, para o que recebem dela um benefício e portanto nada podem receber deles, nem para ensinarem nem para fazer ou omitir alguma solenidade.

RESPOSTA À QUARTA. – Pela entrada num mosteiro, não pode este exigir nem receber nada como pagamento. Mas, se o mosteiro não tiver meios suficientes para sustentar todos os que nele vivem, é lícito, depois de ter admitido gratuitamente a quem nele quiser entrar, receber dessa pessoa alguma coisa com que possa sustentá-la, se para tal não chegaram os recursos do mesmo. – Semelhantemente, também é lícito um mosteiro receber mais facilmente a quem, por devotamento que mostrou para com ele, fez-lhe largas esmolas. Assim como também é lícito, inversamente, provocar o devotamento de alguém para com o mosteiro, manifestado pela doação de bens temporais, para assim inclinar essa pessoa a entrar nele. Embora não seja lícito a ninguém dar nem receber nada pela entrada num mosteiro, por força de algum contrato, como determinam os cânones.

Art. 4 – Se é lícito receber dinheiro em paga de bens conexos com os bens
O quarto discute-se assim. Parece lícito receber dinheiro em paga de bens conexos com os bens espirituais.

1. – Pois, todos os bens temporais são conexos com os espirituais, porque devemos buscar aqueles por causa destes. Se, pois, não é lícito vender os bens anexos aos espirituais, não será lícito vender nada de temporal. O que é evidentemente falso.

2. Demais. – Nada parece mais preso aos bens espirituais do que os vasos consagrados. Ora, é lícito vender um cálice para redimir captivos, como diz Ambrósio, Logo, é lícito vender bens conexos com os espirituais.

3. Demais. – São conexos com os bens espirituais: os direitos de sepultura, de padroado, de primogenitura, segundo os antigos; porque os primogênitos, antes da lei escrita, desempenhavam o papel de sacerdotes; e também o direito de receber dízimos. Ora, segundo a Escritura, Abraão comprou a Efron duas covas, para sepultura; e Jacó comprou de Esaú o direito de primogenitura. Quanto ao direito de padroado, ele é transmitido com a coisa vendida e concedido como feudo. Também os dízimos são concedidos a certos militares e podem ser resgatados. E enfim os prelados às vezes retêm temporariamente para si as rendas das prebendas que conferem, embora estas estejam conexas com os bens espirituais. Logo, é lícito comprar e vender os bens conexos com os bens espirituais.

Mas, *em contrário*, determina o Papa Pascoal, num cânone: Quem vende uma coisa conexa com outra, vende a uma e outra. Portanto, ninguém compre uma igreja, uma prebenda, nem nada de eclesiástico.

SOLUÇÃO. – Um bem pode estar conexo com os bens espirituais, de dois modos. – Ou como deles dependente; assim, diz-se que o fato de ter benefícios eclesiásticos anda conexo com os bens espirituais, porque só pode tê-las quem exerce funções clericais. Por onde, esses benefícios de nenhum modo podem existir sem os bens espirituais. Por isso, de maneira nenhuma é lícito vendê-los, porque isso significaria pôr à venda ao mesmo tempo os bens espirituais. – Mas, outros bens estão conexos com os espirituais por se lhes ordenarem a estes; assim o direito de padroado, cujo objeto é apresentar clérigos para os benefícios eclesiásticos; e os vasos sagrados, destinados a administração dos sacramentos. Por onde, tais bens não pressupõem os espirituais, mas, ao contrário, os precedem temporalmente. Portanto podem, de certo modo, ser vendidos; mas, não, enquanto conexos com os bens espirituais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todos os bens temporais estão conexos com os espirituais como com o fim. Por onde, em si mesmos, os temporais podem se vender; mas, não pode ser objeto de venda a ordenação deles aos espirituais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também os vasos sagrados estão conexos com os bens espirituais como com o fim. Portanto, a consagração deles não pode ser vendida. Contudo, para obviar à necessidade da Igreja e dos pobres, a matéria deles pode sê-lo; contanto que, depois de oração feita, sejam primeiro quebrados, pois, após terem sido, já não se consideram vasos sagrados, mas, simples metal; e portanto se, reunidos os fragmentos, viessem de novo a constituir vasos semelhantes, deveriam de novo ser consagrados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As duas covas que Abraão comprou para sepultura, a Escritura não diz que fossem terra consagrada a sepultamento. Por isso, era lícito a Abraão comprar essa terra para sepultamento, nela abrindo um sepulcro; assim como também poderíamos comprar um campo comum para nele estabelecer um cemitério ou ainda uma igreja. Contudo, como mesmo entre os gentios, os lugares destinados à sepultura consideravam-se sagrados, se Efron teve a intenção de receber pagamento pelo lugar da sepultura, pecou, vendendo-o; embora Abraão não pecasse comprando-o, porque não tinha a intenção de comprar senão uma terra comum. Pois, também nos é lícito, em caso de necessidade, vender ou comprar um terreno onde existiu uma igreja, como se dá com a matéria dos vasos sagrados, segundo dissemos. Ou Abraão fica escusado porque, assim procedendo, resgatou o que lhe não convinha. Pois, embora Efron lhe oferecesse gratuitamente a sepultura, ponderou, contudo, Abraão que sem detrimento dele não podia recebê-la de graça. – Quanto ao direito de primogenitura,

era ele devido a Jacó por eleição divina segundo aquilo da Escritura: Eu amei a Jacó e aborreci a Esaú. Por isso, Esaú pecou vendendo os direitos de primogenitura; mas Jacó não pecou, comprando-o, pois se entende que, assim procedendo, resgatou o que não lhe convinha. – Quanto ao direito de padroado, em si mesmo, não pode ser vendido nem dado como feudo; mas, acompanha a cidade vendida ou cedida. – O direito espiritual de receber dízimos não pode ser conferido a leigos; mas, somente os bens temporais dados sob o nome de dízimos, como dissemos. – Enfim quanto aos benefícios conferidos, importa saber que não é ilícito um bispo, antes de conferir um benefício a alguém, mandar, por alguma causa, que se tire uma parte das rendas do benefício a ser conferido para serem aplicados a usos pios. Se porém exigir daquele a quem concede o benefício, que lhe ceda parte das rendas deste, seria o mesmo que exigir uma paga do beneficiário e não deixaria de cometer o pecado de simonia.

Art. 5 – Se é lícito dar bens espirituais como pagamento de um serviço material ou oral.

O quinto discute-se assim. – Parece lícito dar bens espirituais como pagamento, de um serviço material ou oral.

1. – Pois, diz Gregório: Os sacerdotes que buscam a utilidade da Igreja merecem receber uma remuneração eclesiástica. Ora, buscar a utilidade da Igreja é prestar-lhe um serviço material. Logo, parece lícito darem-se benefícios eclesiásticos pelo serviço recebido.

2. Demais. – Assim como parece ter intenção de pagar materialmente quem dá um benefício eclesiástico, por um serviço recebido, assim também a tem se o deu em vista de um parentesco. Ora, isto não parece simoníaco por não haver no caso nem compra nem venda. Logo, também não há no primeiro caso.

3. Demais. – O que só fazemos a pedido de outrem parece que o fazemos gratuitamente; e assim não há aí lugar para a simonia, que supõe a compra e venda. Ora, serviço oral seria conceder um benefício eclesiástico a pedido de outrem. Logo, isso não é simoníaco.

4. Demais. – Os hipócritas fazem obras espirituais para receber elogios dos outros, o que parece constituir um serviço oral; e contudo, os hipócritas não são considerados simoníacos, Logo, o serviço oral não dá lugar a simonia.

Mas, *em contrário*, o papa Urbano diz: É simoníaco todo aquele que usa dos bens eclesiásticos, não conforme ao fim para que foram instituídos, mas, para lucro próprio dando-os ou recebendo-os em troca do serviço oral ou material.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, considera-se dinheiro todo valor susceptível de avaliação pecuniária. Ora, é claro que qualquer serviço humano visa uma utilidade, susceptível de ser avaliada em dinheiro, sendo por isso que se paga em dinheiro aos empregados. Portanto, dar um bem espiritual por um serviço temporal prestado ou a prestar é o mesmo que concedê-lo em troca de um dinheiro dado ou prometido pelo qual esse serviço pode ser avaliado. Do mesmo modo, satisfazer aos pedidos de outrem, para alcançar uma graça temporal, ordena-se a alguma utilidade susceptível de ser avaliada em dinheiro. Portanto, assim como praticamos a simonia, recebendo dinheiro ou qualquer bem exterior, por um dom manual, assim também a praticamos por um dom oral ou um serviço material.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O sacerdote que presta ao seu prelado um serviço honesto e ordenado a um fim espiritual, por exemplo, à utilidade da igreja ou em auxílio dos ministros

da mesma, torna-se digno, pelo devotamento que esse serviço implica, de um benefício eclesiástico, como por quaisquer outras boas obras. Por isso, não se entende haver no caso um serviço material, sendo a este que se refere Gregório. Se porém o serviço for desonesto e ordenado a fins temporais, como por exemplo, o ter servido ao prelado para utilidade de parentes, ou do patrimônio próprio ou para fins semelhantes, então haverá serviço corporal, e simonia portanto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Conferir um dom espiritual gratuitamente por causa de parentesco ou de qualquer afeto carnal é conferi-lo ilícita e desordenadamente, mas não é simoníaco, porque nada se recebe, no caso, e portanto não supõe contrato de compra e venda, em que se funda a simonia. Quem porém der um benefício eclesiástico com o pacto de tirar proveito para parentes pratica manifestamente a simonia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Considera-se serviço oral, ou o louvor, que em si mesmo constitui um favor humano susceptível de preço, ou ainda um pedido, com que se obtém o favor humano ou se evita o que lhe é contrário. Portanto, quem visa tais fins, principalmente, comete simonia. Ora, isso visa, principalmente, quem ouve pedidos feitos em favor de pessoas indignas. Por onde, já o fato mesmo é simoníaco, Mas, não o é, se o pedido é feito por quem dele é digno; porque há uma causa justa de conferir um bem espiritual aquele em favor de quem se fez o pedido. Pode haver, porém simonia intencionada se não se atender à dignidade da pessoa, senão, ao favor humano. Mas quem pede para obter a cura de almas, a sua mesma presunção o toma indigno e então pede por um indigno. Mas, quem está necessitado, pode pedir para si um benefício eclesiástico; sem cura de almas.

RESPOSTA À QUARTA. – O hipócrita não dá nenhum bem espiritual para ser louvado, mas só finge que o dá; e assim, simulando, antes obtém furtivamente o louvor humano, do que o compra. Por onde, isso não constitui vício de simonia.

Art. 6 – Se é pena adequada privar o simoníaco do que adquiriu por simonia.

O sexto discute-se assim. – Parece não ser pena adequada privar o simoníaco do que adquiriu por simonia.

1. – Pois, comete-se a simonia quando se adquirem as coisas espirituais por meio de alguma dádiva. Ora, há certos bens espirituais que, uma vez alcançados, não se podem perder, como todos os caracteres impressos pela consagração. Logo, não é pena adequada privar o simoníaco do que adquiriu por simonia.

2. Demais. – Dá-se às vezes que quem obteve o episcopado por simonia manda um súbdito receber as ordens que lhe vai conferir; e parece que o súbdito lhe deve obedecer, enquanto a Igreja o permite. Ora, não devemos receber nada de quem não tem o poder de nô-lo conferir. Logo, o bispo não perde a dignidade episcopal, que a adquiriu por simonia,

3. Demais. – Ninguém deve ser punido pelo que não fez, ciente e voluntariamente; pois, a pena é devida ao pecado voluntário, como do sobredito se colhe. Ora, pode às vezes dar-se que alguém simoniacamente obtenha um bem espiritual, por influência de outras pessoas, sem o saber nem querer. Logo, não deve ser punido pela privação do que lhe foi conferido.

4. Demais. – Ninguém pode tirar proveito do seu pecado. Ora, se quem conseguiu um benefício eclesiástico, por simonia, o devolvesse isso poderia redundar em utilidade dos participantes dela; por

exemplo, se o prelado e toda a colegial consentiram na simonia. Logo, nem sempre se deve restituir o que se obteve por simonia.

5. Demais. – As vezes alguém é recebido num mosteiro, por simonia, e aí professa fazendo voto solene. Ora, ninguém deve ser absolvido da obrigação imposta pelo voto, por causa de culpa que com isso cometeu. Logo, não deve um monge perder o que adquiriu por simonia.

6. Demais. – A pena exterior, nesta vida, não pode ser infligida a um movimento interno do coração, do qual só Deus é juiz. Ora, a simonia comete-se só intencional ou voluntariamente, sendo por isso definido em dependência da vontade, como se disse. Logo, o simoníaco não deve sempre ser privado do que adquiriu por simonia.

7. Demais. – Ser promovido a um posto superior é mais do que permanecer no em que se estava. Ora, às vezes os simoníacos, sendo absolvidos, são promovidos por dispensa, a postos mais elevados. Logo, nem sempre devem ser privados do que adquiriram.

Mas, *em contrário*, um cânone: Quem foi ordenado por simonia, nada aproveite dessa ordenação ou promoção feita por negócio; mas seja privado da dignidade ou do cargo que comprou com dinheiro.

SOLUÇÃO. – Ninguém pode licitamente conservar o que adquiriu contra a vontade do dono. Por exemplo, quem recebeu alguma coisa, dada por um dispenseiro contra a vontade e a ordem do seu amo, não poderia licitamente conservá-la. Ora, o Senhor, de quem os prelados das Igrejas são dispenseiros e ministros, ordenou que os bens espirituais fossem dados gratuitamente. conforme aquilo da Escritura: Dai de graça o que de graça recebestes. Logo, quem obtém qualquer dom espiritual, por troca com o que tem valor pecuniário, não pode licitamente conservá-lo. Além disso, os simoníacos tanto os vendedores como os compradores das coisas espirituais, e ainda os mediadores, são punidos por outras penas, a saber, a de infâmia e de deposição, se forem sacerdotes; pela excomunhão, se forem leigos, conforme aos cânones,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem recebe uma ordem sagrada por simonia, por certo recebe o caráter e a ordem, por causa da eficácia do sacramento. Mas, não recebe a graça, nem o direito de exercer as funções conferidas pela ordem, por ter recebido o caráter, como furtivamente, contra a vontade do Senhor principal. Portanto, está suspenso de pleno direito, quanto a si mesmo, ficando proibido de exercer as funções da sua ordem; e quanto aos outros, que não podem comunicar com ele se exercer as suas funções, quer o seu pecado seja público, quer oculto. Nem pode repetir o dinheiro, que deu pecaminosamente; embora quem recebeu o retenha injustamente. Mas, se for o simoníaco quem conferiu a ordem, dando ou recebendo um benefício simoniamente, ou sendo mediador na simonia – se o fez em público, fica suspenso de pleno direito, tanto em relação a si mesmo como em relação aos outros; mas se o fez ocultamente, fica suspenso de pleno direito, quanto a si mesmo mas, não, quanto aos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ninguém deve receber a ordem, de um bispo, de quem sabe ter sido promovido simoniamente, nem para lhe obedecer ao mandado, nem para fugir à pena de excomunhão. E quem for por ele ordenado não recebe o poder de exercer as funções da ordem, mesmo ignorando que o bispo fosse simoníaco; mas, precisa de dispensa para exercê-las. Embora certos digam que, não podendo provar que o bispo é simoníaco, deve obedecer-lhe, recebendo a ordem, mas não deve exercê-la sem dispensa. O que não é racionalmente admissível, porque ninguém deve obedecer a outrem tornando-se-lhe cúmplice, na prática de um ato ilícito. Ora, quem está suspenso de pleno direito, tanto em relação a si mesmo como em relação aos outros, confere a ordem ilicitamente. Por

onde, ninguém deve comunicar com ele, recebendo seja o que for, por qualquer causa. Mas, quem ignora a simonia do bispo, não devendo presumir o pecado em ninguém, pode, em sã consciência, receber-lhe a ordem. Se porém o bispo for simoníaco de outro modo que não por promoção obtida simoniicamente, pode receber dele a ordem, se a simonia é oculta, porque então não está suspenso quanto aos outros, mas só, em quanto a si mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ser privado alguém do que recebeu não só é pena do pecado, mas também, às vezes, efeito da aquisição injusta. Por exemplo, se alguém compra uma coisa de quem não pode vendê-la. Portanto, quem ciente, voluntária e simoniicamente recebe a ordem ou um benefício eclesiástico, não só deve ser privado do que recebeu, ficando proibido de exercer as suas funções, e perdendo o benefício, com as rendas já percebidas, mas além disso, ainda é punido com a nota de infâmia. E está obrigado a restituir os frutos, não só os já percebidos, mas também os que puderam tê-lo sido por um possuidor cuidadoso. O que porém se deve entender, dos frutos restantes, deduzidas as despesas feitas com eles; exceto os que já foram gastos em utilidade da igreja. Se porém a promoção foi obtida simoniicamente por meio de outros, sem o promovido saber nem querer, este fica por certo privado do direito de exercer as funções inerentes à ordem e está obrigado a desistir do benefício alcançado, com as rendas existentes; mas, não está obrigado a restituir as rendas já consumidas, por ser possuidor de boa fé. Salvo se algum inimigo seu, tivesse dado fraudulentamente dinheiro para a sua promoção, sem expressa oposição sua. Pois, nesse caso, não está obrigado a renunciar, salvo se depois consentir no pacto, pagando o que fora prometido.

RESPOSTA À QUARTA. – O dinheiro, a posse ou as rendas adquiridas simoniicamente devem ser restituídas à igreja em cujo detrimento foram dados, embora por culpa do prelado ou de algum membro da colegial dessa igreja; porque o pecado deles não deve prejudicar aos outros. Contanto que, na medida do possível, os que pecaram não tirem dessa restituição nenhum proveito. Se porém a culpa é do prelado e de toda a colegial, então devem, com ordem do superior, distribuir o que adquiriram mal, aos pobres, ou dar a outra igreja.

RESPOSTA À QUINTA. – Os que foram recebidos num mosteiro simoniicamente devem sair dele. E se cometeram a simonia conscientemente, depois do Concílio Geral, devem ser expulsos do mosteiro, renunciando à esperança de qualquer restituição. E, para fazer penitência perpétua, devem passar a viver sob uma regra mais severa, ou num lugar da mesma ordem, se não existir outra ordem de maior severidade. Mas, se a cometeram antes do Concílio, devem ser mandados para outros lugares da mesma ordem. Se isso não puder ser, devem, mediante dispensa ser recebidos nos mosteiros da mesma ordem, para não andarem a vagar pelo mundo, contanto que mudem de lugar e não exerçam funções inferiores às que exerciam. Se, porém, foram recebidos simoniicamente sem o saberem, quer antes, quer depois do Concílio, podem, depois de terem renunciado, ser recebidos de novo, desde que mudem de lugar, como se disse.

RESPOSTA À SEXTA. – A só vontade de praticar a simonia já torna o homem simoníaco, diante de Deus; mas não o submete, como simoníaco, às penas exteriores, cominadas pelos cânones, de modo a ser obrigado a renunciar ao que adquiriu. Mas deve penitenciar-se da sua manutenção.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Só o Papa pode dispensar quem cientemente recebeu um benefício, por simonia. Mas, em outros casos também o bispo pode dispensar, contanto que, primeiro, o simoníaco renuncie ao que adquiriu mal. E então consegue a dispensa pequena, de modo a poder receber a comunhão dos leigos; ou a grande, pela qual pode, depois de ter feito penitência, permanecer em outra igreja da sua ordem; ou a maior, de modo a ficar na mesma igreja, mas com ordens menores; ou a

máxima, de modo que, ficando na mesma igreja, possa receber ordens ainda maiores, mas, não, a prelatura.

Questão 101: Da piedade filial.

Depois de termos tratado da virtude da religião, devemos tratar da piedade filial, ficando assim conhecidos os pecados que lhe são opostos.

Sobre a piedade filial, pois, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a piedade filial concerne determinadas pessoas.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a piedade não concerne determinadas pessoas.

1. – Pois, diz Agostinho, que a piedade significa propriamente o culto de Deus, a qual os gregos chamam *Eutoté*. Ora, o culto de Deus não supõe relação com os homens, mas, só, com Deus. Logo, a piedade não concerne determinadas pessoas.

2. Demais. – Gregório diz: A Piedade dá um festim no seu dia porque enche o íntimo do coração com as obras de misericórdia. Ora, as obras de misericórdia devemos praticá-las para com todos, como diz Agostinho. Logo, a piedade não se estende determinadamente a nenhuma pessoa, em especial.

3. Demais. – Há, na vida humana, muitas outras relações que as dos consanguíneos e dos concidadãos, como diz o Filósofo. E em cada uma delas se funda uma espécie de amizade, que prece ser a virtude da piedade, como diz a Glosa àquilo da Escritura – Tendo por certo uma aparência de piedade. Logo, a piedade não se estende somente aos consanguíneos e aos cidadãos.

Mas, *em contrário*, Túlio: A piedade nos leva a prestar serviço e culto aos que nos estão unidos pelo sangue e aos amigos da nossa pátria.

SOLUÇÃO. – Nós nos tornamos obrigados para com os outros, segundo a excelência diversa deles e os benefícios diversos que nos fizeram. Ora, em ambos os casos o lugar supremo pertence a Deus, por ser excelentíssimo e o princípio primeiro que nos deu o ser e nos governa. Mas, em segundo lugar, os princípios que nos governam e nos dão o ser são os pais e a pátria, em que e de quem nascemos, e que nos criaram. Portanto, depois de Deus, somos obrigados sobretudo aos pais e à pátria. Por onde, assim como o fim da religião é prestar _ culto a Deus, assim, em segundo grau, o objecto da piedade é prestá-la aos pais e à pátria. Mas, o culto dos pais inclui o que prestamos a todos os consanguíneos; Pois, também estes assim se chamam por terem procedido dos mesmos pais, como diz o Filósofo. E o culto da pátria abrange o prestado a todos os cidadãos e a todos os amigos dela. Por isso a eles se estende de maneira principal a piedade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O maior inclui o menor. Logo, o culto devido a Deus inclui em si, como sendo particular, o culto devido aos pais, conforme aquilo da Escritura: Se eu sou vosso pai, onde está a minha honra? Por isso o nome de piedade também se aplica ao culto divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, o nome de piedade também se aplica frequentemente, em sentido vulgar, às obras de misericórdia. E penso ser assim, porque Deus recomenda essas obras de modo particular, declarando que elas lhe agradam mais que os sacrifícios. E esse costume é que também nos faz dar a Deus mesmo o nome de pio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As relações entre consanguíneos e concidadãos constituem mais intimamente princípios da nossa existência do que as outras relações. Por isso a elas sobretudo se aplica a denominação de piedade.

Art. 2 – Se a piedade filial obriga a sustentar os pais.

O segundo discute-se assim. – Parece que a piedade filial não obriga a sustentar os pais.

1. – Pois, à piedade filial é que se refere aquele preceito do Decálogo: Honrarás a teu pai e a tua mãe. Ora, esse preceito só nos manda honrá-las. Logo, a piedade filial não manda sustentar os pais.
2. Demais. – Devemos entesourar para aqueles a quem devemos sustentar. Ora, segundo o Apóstolo, não são os filhos os que devem entesourar para os pais. Logo, a piedade filial não manda sustentá-las.
3. Demais. – A piedade se estende não só aos pais, mas também aos outros consanguíneos e aos concidadãos, como se disse. Ora, ninguém está obrigado a sustentar todos os consanguíneos e concidadãos. Logo, também ninguém está obrigado a sustentar os pais.

Mas, *em contrário*, o Senhor acusa os Fariseus por proibirem aos filhos sustentarem os pais.

SOLUÇÃO. – Duas sortes de obrigação tem os filhos para com os pais: uma essencial e outra accidental. Essencialmente, devem aos pais o que lhes convém enquanto pais; ora, sendo o pai o superior e como o princípio do filho, este lhe deve respeito e assistência. Por acidente, é devido ao pai o que o é por circunstâncias accidentais; assim, quando enfermo, deve o filho visitá-lo e rodeá-lo de cuidados; se pobre, sustentá-lo e assim no mais em que o filho deve assisti-lo. Por isso, Túlio diz que a piedade filial presta serviço e culto; referindo-se o serviço à assistência; e o culto, ao respeito ou à honra; pois, segundo Agostinho, cultuamos os homens a quem honramos Pelo nosso respeito, pela nossa lembrança ou pela nossa presença.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Honrar os pais significa prestar-lhes todos os socorros que lhes devemos, como o Senhor o explica; e isso porque o filho tem o dever de assistir ao pai, como seu autor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pai exerce o papel de princípio, e o filho o do que procede do princípio. Por isso, em si mesmo considerado, o pai deve sustentar o filho; e portanto, deve assisti-lo, entesourando para ele, não só temporariamente, mas durante toda a vida do filho. Mas, por acidente, em razão de alguma instante necessidade, o filho está obrigado a socorrer ao pai. Mas, não a entesourar como para um futuro longínquo; pois naturalmente, não são os pais os sucessores dos filhos. mas, estes, daqueles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O culto e o serviço, como diz Túlio, é devido a todos aos que nos estão unidos pelo sangue e aos amigos da nossa pátria. Não, porém, igualmente a todos, mas, principalmente aos pais; e aos outros, segundo as nossas posses e a posição deles.

Art. 3 – Se a piedade filial é uma virtude distinta das outras.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a piedade filial não é uma virtude especial distinta das outras.

1. – Pois, o amor é que nos leva a prestar serviço e culto a certas pessoas. Ora, esse é o objeto da piedade. Logo, a piedade não é uma virtude distinta das outras.
2. Demais. – Prestar culto a Deus é próprio da religião. Ora, também a piedade presta culto a Deus, como diz Agostinho. Logo, a piedade não difere da religião.

3. Demais. – A piedade, que presta culto e serviços à pátria, parece ser o mesmo que a justiça legal, que tem por objeto o bem comum. Ora, a justiça legal é uma virtude geral, como diz o Filósofo. Logo, a piedade não é uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, Túlio a considera uma parte da justiça.

SOLUÇÃO. – Uma virtude é especial quando recai sobre um objeto, segundo uma noção especial. Ora, a justiça, mandando, por natureza, dar a outrem o que lhe pertence, é uma virtude especial sempre que é especial a noção de débito para com outrem. Ora, devemos certas coisas especialmente a alguém, como ao princípio conatural que nos deu o ser e nos governa. E esse princípio é o objeto da piedade, enquanto presta serviço e culto aos pais e à pátria e a tudo o que a eles se refere. Logo, a piedade é uma virtude especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a religião é manifestação da fé, da esperança e da caridade, pelas quais o homem primariamente se ordena para Deus, assim, a piedade é manifestação da caridade que temos para com os pais e a pátria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deus é, de modo muito mais excelente que os pais ou a pátria, o princípio que nos deu o ser e nos governa. Por isso, a religião, que presta culto a Deus, é uma virtude diferente da piedade, que o presta aos pais e à pátria. Ora, o que é próprio à criatura se transfere a Deus, por superexcelência e causalidade, como diz Dionísio. Por isso, piedade se chama por excelência o culto de Deus; assim como Deus é chamado por excelência nosso pai.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A piedade se estende à pátria, enquanto esta é princípio da nossa existência; ao passo que a justiça legal visa o bem da pátria, enquanto bem comum. Logo, a justiça legal tem, mais que a piedade, a natureza de virtude geral.

Art. 4 – Se para cumprir os deveres de religião, é necessário omitirmos os deveres filiais para com os pais.

O quarto discute-se assim. Parece que, para cumprir os deveres de religião, é necessário omitirmos os de filhos, para com os pais.

1. – Pois, diz o Senhor: Se alguém vem a mim, e não aborrece a seu pai e mãe e mulher e filhos e irmãos e irmãs e ainda a sua mesma vida, não pode ser meu discípulo. E por isso, louvando a Jacó e a João, diz o Evangelho, que eles, deixando as redes e o pai, foram em seu seguimento. E, em louvor dos Levitas, diz a Escritura: Os que disseram a seu pai e a sua mãe – Eu não vos conheço; e a seus irmãos eu não sei quem vós sois; e que não conheceram seus próprios filhos, estes são os que executam a tua palavra. Ora, quem ignora a existência dos pais e dos demais consanguíneos, ou mesmo os odeia, necessariamente omite os deveres da piedade filial. Logo, para cumprir os deveres de religião, devem omitir-se os da piedade filial.

2. Demais. – Segundo referem os Evangelhos, a um que lhe dizia – Permite-me que vá eu primeiro enterrar a meu pai – o Senhor respondeu: Deixa que os mortos enterrem os seus mortos; e tu, vai e anuncia o reino de Deus, o que é próprio da religião. Ora, dar sepultura aos pais é dever de piedade filial. Logo, para cumprir os deveres de religião, é necessário omitirmos os da piedade filial.

3. Demais. – Deus é por excelência chamado, nosso Pai. Ora, como, prestando os serviços de piedade filial, cultuamos aos pais, assim, pela religião, cultuamos a Deus. Logo, é necessário omitirmos a assistência da piedade filial, para praticarmos o culto religioso.

4. Demais. – Os religiosos estão obrigados, por um voto que não podem transgredir, a cumprir as regras da sua religião, em virtude das quais ficam impedidos de assistir aos pais. Quer, pelo voto de pobreza, pois, nada tem de seu; quer, por causa da obediência, pois, sem licença dos seus prelados, não podem sair do claustro. Logo, para cumprir os deveres de religião é necessário omitirmos os da piedade filial.

Mas, *em contrário*, o Senhor censurou aos Fariseus, que a pretexto de religião, ensinavam a não se prestarem aos pais as honras devidas.

SOLUÇÃO. – A religião e a piedade são duas virtudes. Ora, nenhuma virtude pode contrariar ou opôr-se a outra; pois, segundo o Filósofo, o bem não pode ser contrário ao bem. Por isso não é possível a piedade e a religião constituírem obstáculo uma para outra, de modo a o ato de uma excluir o da outra. Ora, os atos de toda virtude, como do sobredito se colhe, se delimitam pelas circunstâncias próprias, as quais, sendo preteridas, já não haverá ato de virtude, mas, de vício. Por onde, o dever de piedade filial manda honrar os pais, do modo devido. Ora, não é o modo devido querer cultuar os pais, mais que a Deus; mas, como diz Ambrósio, os deveres de religião, por natureza, divinos, necessariamente se antepõem aos da piedade filial. Se portanto os deveres para com os pais nos levarem a abandonar os de cultuar a Deus, já não seria piedade filial apegar-se aos deveres para com os pais, desprezando os para com Deus. Por isso diz Jerônimo: Calcando aos pés o amor paterno, calcando; aos pés o amor materno, corre, voa em demanda do pendão da cruz; a suma piedade, nesta matéria, é ser cruel. Portanto, em tal caso, devem-se preterir os deveres de piedade filial, por causa do culto religioso divino. Se porém, o cumprimento dos nossos deveres para com os pais não nos fizer abandonar os do culto divino, a piedade filial mantém os seus direitos. E então, não devemos abandoná-la por causa da religião,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Gregório, explicando a palavra do Senhor, diz: Os pais, que surgem como nossos adversários, no caminharmos para Deus, devemos ignorá-los, odiando-os e fugindo-os. Pois, quando os pais nos excitam ao pecado e nos querem fazer preterir o culto divino, devemos, nesse ponto, abandoná-los e odiá-las. E nesse sentido é que refere a Escritura terem os Levitas ignorado os seus consanguíneos; porque não pouparam aos idólatras, para obedecer à ordem do Senhor. Quanto a Jacó e a João, foram louvados por terem seguido o Senhor, separando-se dos pais; não por os excitarem ao mal, mas por pensarem que estes podiam passar bem a vida, seguindo eles a Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Senhor proibiu ao seu discípulo ir dar sepultura ao pai porque, como diz Crisóstomo, assim agindo livrou-o de muitos males; por exemplo, das lágrimas, das tristezas e do mais que daí resulta. E depois da sepultura era necessário examinar os testamentos, a divisão da herança e o mais. Sobretudo quando havia outros capazes de desempenhar o dever do sepultamento. Ou, segundo a exposição de Grilo, aquele discípulo não pedia para sepultar o pai já morto, mas para sustentá-lo na sua velhice, até que, morto, o sepultasse. O que o Senhor não permitiu, por haver outros, presos pelos laços de parentesco, que podiam se dar a esse cuidado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A própria assistência que, por dever, prestamos aos pais carnis, a Deus a referimos; assim como as outras obras de misericórdia, que praticamos para com quaisquer outros próximos, consideram-se como feitas a Deus, segundo aquilo do Evangelho: O que vós fizestes a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim é que o fizestes. Portanto, se os nossos pais carnis precisam da nossa assistência, não podendo viver sem ela, nem nos induzirem a nada contra Deus, não devemos, a pretexto de religião, abandoná-los. Se porém não pudermos vacar ao serviço deles, sem que pequemos; ou se puderem viver sem a nossa assistência ; é lícito omiti-la para vacarmos mais completamente aos deveres da religião.

RESPOSTA À QUARTA. – Não podemos dizer do que ainda vive no século o mesmo do que professou numa religião. – Pois, quem vive no século, se tem parentes que não podem viver sem a sua assistência, não deve deixá-los ao abandono, para entrar em religião, porque transgrediria o mandamento que preceitua honrá-los. Embora certos digam que, mesmo nesse caso, pode lícitamente abandoná-los, entregando a Deus o velar por ele. Mas, quem refletir atentamente verá que isso é tentar a Deus, porque tendo meios humanos de sustentá-los, entrega-os à esperança no socorro divino. Mas, se sem a sua assistência os pais puderem viver, é-lhe lícito, deixando-os, entrar em religião; porque os filhos só estão obrigados a sustentar os pais quando necessitados, segundo dissemos. – Mas, quem já professou em religião é considerado como tendo morrido para o mundo. Portanto não deve a pretexto de sustentar os pais, sair do claustro, onde foi sepultado com Cristo, e envolver-se de novo em negócios seculares. Está obrigado, porém, observada a obediência ao seu prelado e o estado da sua religião, empregar um piedoso esforço de modo a ir em auxílio dos pais.

Questão 102: Do respeito.

Em seguida devemos tratar do respeito e das suas partes, e assim conhecermos os vícios que lhe são opostos.

Sobre o respeito discutem-se três artigos:

Art. 1 - Se o respeito é uma virtude especial distinta das outras.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o respeito não é uma virtude especial distinta das outras.

1. – Pois, as virtudes se distinguem pelos seus objetos. Ora, o objeto do respeito não difere do da piedade filial, conforme diz Túlio: Pelo respeito prestamos um certo culto e uma certa honra aos que nos são superiores pela dignidade. Ora, o culto e a honra também a piedade filial os Presta aos pais, que tem maior dignidade que os filhos. Logo, o respeito não é uma virtude distinta da piedade.

2. Demais. – Assim como devemos honrar e cultuar às pessoas constituídas em dignidade, assim também às excelentes pela virtude e pela ciência. Ora, não é por causa de nenhuma virtude especial que honramos e cultuamos aos que tem a excelência da ciência ou da virtude. Logo, também não é por causa de nenhuma virtude especial que cultuamos e honramos aos superiores a nós em dignidade.

3. Demais. – A lei nos obriga a pagar o muito que devemos aos homens constituídos em dignidade conforme aquilo do Apóstolo: Pagai a todos o que lhes é devido: a quem tributo, etc. Ora, os deveres a que a lei obriga são de justiça legal ou especial. Logo, o respeito não é, em si mesmo, uma virtude especial diversa das outras.

Mas, *em contrário*, Túlio coloca o respeito na mesma divisão em que entram as outras partes da justiça, que são virtudes especiais.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, as virtudes devem distinguir-se, numa certa ordem descendente, conforme à excelência das pessoas para com as quais temos algum dever. Pois, assim como o nosso pai carnal participa, de maneira particular, da natureza de princípio, que Deus tem de modo universal, assim também, a pessoa, que de algum modo exerce a providência para conosco, participa particularmente da propriedade do pai. Porque o pai é o princípio da geração, da educação, do ensino e de tudo o que constitui a perfeição da vida humana. Ora, uma pessoa constituída em dignidade é como um princípio do governo, relativamente aos mais; assim, o chefe do Estado, em relação à ordem civil, o chefe do exército, nas causas da guerra, o mestre, em matéria de ensino e assim por diante. Por isso essas pessoas se chamam pais, por semelhança de ofício. Assim, os escravos de Naaman lhe disseram: Pai, ainda quando o profeta te houvesse ordenado uma causa muito difícil, etc. E portanto, assim como à religião, pela qual cultuamos a Deus, pertence, numa certa ordem, à piedade filial, pela qual cultuamos aos pais; assim: também a piedade filial inclui o respeito, pela qual prestamos culto e honra às pessoas constituídas em dignidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como dissemos, a religião, por uma certa sobreeminência, se chama piedade filial; e contudo esta, propriamente falando, se distingue daquela. Assim também, a piedade filial, por uma certa excelência, pode chamar-se respeito, e contudo o respeito propriamente dito distingue-se da piedade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem está constituído em dignidade não só se acha num estado de excelência, mas, tem um certo poder de governar a súblitos. Por isso, exerce a função de princípio, enquanto governador dos antros. Ora, quem possui a perfeição da ciência ou da virtude nem por isso

exerce o papel de princípio em relação aos outros, mas, tem apenas uma excelência só para si. Por onde, é uma virtude especial a que determina prestemos honra e culto aos constituídos em dignidade. Mas, como a ciência, a virtude e outros atributos semelhantes nos tornam capazes de um estado de dignidade, a reverência que nos prestam por qualquer excelência se funda numa mesma virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A justiça especial propriamente dita, nos manda dar uma parte igual ao que alguma causa é devida. O que não pode dar-se para com os virtuosos ou os que usam bem do seu estado de dignidade, como também não o pode para com Deus e os pais. Por isso, aí intervém uma virtude adjunta à justiça, mas não, à justiça especial, que é uma virtude principal. E quanto à justiça legal, ela se estende aos atos de todas as virtudes, como dissemos antes.

Art. 2 – Se o respeito tem por objeto cultuar e honrar os constituídos em dignidade.

O segundo discute-se assim. – Parece que o respeito não tem por objeto cultuar os constituídos em dignidade.

1. – Pois, como diz Agostinho, cultuamos as pessoas a quem tributamos uma certa honra; e assim, culto parece o mesmo que honra. Logo, parece inconveniente dizer que o respeito é o que tem por objeto cultuar e honrar os constituídos em dignidade.

2. Demais. – É próprio da justiça fazer pagar o devido; e portanto, também o do respeito, que faz parte da justiça. Ora, não devemos tributar culto e honra a todos os constituídos em dignidade, mas só aos que são de algum modo nossos superiores. Logo, define-se inconvenientemente o respeito como a virtude pela qual lhes tributamos culto e honra.

3. Demais. – Aos nossos superiores, constituídos em dignidade, não devemos só honra, mas também o temor e o pagamento de certos impostos, conforme ao dito do Apóstolo: Pagai a todos o que lhes é devido, a quem tributo, tributo; a quem imposto, imposto, a quem temor, temor; a quem honra, honra. E também lhes devemos reverência e sujeição, ainda segundo o Apóstolo: Obedecei aos vossos superiores e sede-lhes sujeitos. Logo, não se define convenientemente o respeito como o que tributa culto e honra.

Mas, *em contrário*, Túlio diz, que pelo respeito prestamos um certo culto e uma certa honra aos que nos são superiores pela dignidade.

SOLUÇÃO. – Pertence aos constituídos em dignidade governar os seus súbditos. Ora, governar é dirigir para o fim devido; assim, o nauta governa a nau dirigindo-a ao porto. Mas, todo motor tem de certo modo excelência e virtude superiores ao movido. Logo, em quem está constituído em dignidade, devemos distinguir, primeiro, a excelência do seu estado, que implica uma certa autoridade sobre os seus súbditos; e, segundo, o exercício mesmo do governo. Ora, em razão da excelência, é-lhe devida a honra, que é um certo reconhecer a excelência de outrem. E em razão do exercício do governo é-lhe devido o culto, que implica em se lhe prestar algum serviço, obedecendo-lhe às ordens e pagando-lhe como se puder os benefícios recebidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Entende-se por culto não só a honra, mas todos os atos que convenientemente nos ordenam para outrem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como já dissemos, há duas sortes de débito. – Um legal, que a lei nos obriga a pagar. E, assim, devemos a honra e o culto à pessoas constituídas em dignidade e aos nossos superiores.

– O outro é o débito moral, que se funda na honestidade. E assim devemos culto e honra às pessoas constituídas em dignidade, mesmo não sendo nossos superiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À excelência das pessoas constituídas em dignidade devemos a honra, por ocuparem uma posição mais elevada; e o temor, em razão de poderem nos castigar. Quanto ao exercício do governo dessas pessoas, devemos-lhes obediência, que levam os governados a se submeterem à chefia do governante; e os impostos, que são estipêndios para lhes pagar o trabalho.

Art. 3 – Se o respeito é uma virtude superior à piedade filial.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o respeito é uma virtude superior à piedade filial.

1. – Pois, o chefe, a quem prestamos o culto, ordenado pelo respeito, está para o pai, a quem cultuamos com a piedade filial, como o governador universal, para o particular; pois, a família, governada pelo pai, faz parte da cidade, governada pelo chefe. Ora, a virtude mais universal é superior, dela dependendo as que lhe são inferiores. Logo, o respeito é virtude superior à piedade filial.

2. – Demais. – As pessoas constituídas em dignidade são as que velam pelo bem comum. Ora, os consanguíneos dizem respeito ao bem particular, a que devemos antepor o bem comum; por isso, certos se expõem, louvavelmente, a si mesmo ao perigo da morte, por amor ao bem comum. Logo, o respeito, que nos manda cultuar aos constituídos em dignidade, é virtude mais elevada que a piedade filial que nos manda cultuar às pessoas chegadas pelo sangue.

3. Demais. – Depois de Deus, é sobretudo aos virtuosos, que devemos honra e reverência. Ora, aos virtuosos devemos honra e reverência por praticarem a virtude, como se disse. Logo, o respeito é a virtude principal, depois da religião.

Mas, *em contrário*, os preceitos da lei foram dados para regular a prática da Virtude. Ora, imediatamente depois dos preceitos da religião, que pertencem à primeira tábu, vem o de honrar os pais, que pertence à piedade filial. Logo, a piedade filial vem logo depois da religião, em ordem de dignidade.

SOLUÇÃO. – As pessoas constituídas em dignidade podemos servir de dois modos. Primeiro, tendo em vista o bem comum; por exemplo, quando lhes servimos na administração da república. O que já não pertence ao respeito, mas, à piedade, que presta culto não somente aos pais, mas também à pátria. – De outro modo, o serviço prestado às pessoas constituídas em dignidade pertence especialmente à utilidade ou glória pessoal delas. E isto constitui propriamente o respeito, enquanto distinto da piedade. Portanto, a relação do respeito com a piedade há de necessariamente fundar-se nas relações diversas que pessoas diversas mantem conosco, relações que levam em conta uma e outra virtude. Ora, é claro que a pessoa dos pais e a dos que nos são chegados pelo sangue estão mais estreitamente unidas conosco do que as pessoas constituídas em dignidade. Pois, a geração e a educação constituem mais a substância do nosso ser, de que o pai é o princípio, do que o governo exterior, cujo princípio são as pessoas constituídas em dignidade. E, assim sendo, a piedade filial tem preeminência sobre o respeito, porque presta culto a pessoas que nos são mais chegadas e a que mais estamos obrigados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O governo exterior do Príncipe está para o do pai como a virtude universal, para a particular. Mas não, enquanto é o pai o princípio da geração; pois, então, é o poder divino, criador de todos os seres, que lhe é comparável.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Considerando as pessoas constituídas em dignidade como ordenadas ao bem comum, não é com o respeito que as cultuamos, mas, com a piedade filial, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As honras e o culto prestados não somente são proporcionais às pessoas a quem os tributamos, em si mesmas consideradas, mas também enquanto comparadas com quem os tributa. Por onde, embora os virtuosos, em si mesmos considerados, sejam mais dignos de honra do que a pessoa dos pais, contudo os filhos estão mais obrigados a prestar culto e honra aos pais, por causa dos benefícios deles recebidos, do que aos estranhos, embora virtuosos.

Questão 103: Da dulia.

Em seguida devemos tratar das partes do respeito.

E primeiro, da dulia, que tributa honra e tudo quanto a ela respeita e concerne às pessoas superiores. Segundo, da obediência, pela qual lhes obedecemos às ordens.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a honra importa algum elemento material.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a honra não implica nenhum elemento material.

1. – Pois, pela honra prestamos reverência, como testemunho da virtude, conforme pode concluir-se do que diz o Filósofo. Ora, prestar reverência é ato espiritual; pois, reverência é um ato de temor, como se disse. Logo, a honra é de natureza espiritual.

2. Demais. – Segundo o Filósofo, a honra é o prêmio da virtude. Ora, o prêmio da virtude, consiste principalmente em atos espirituais, não é nada de material, por ser o prêmio mais nobre que o mérito. Logo, a honra não consiste em nada de material.

3. Demais. – A honra distingue-se do louvor e também da glória. Ora, o louvor e a glória são coisas exteriores. Logo, a honra consiste em bens interiores e espirituais.

Mas, *em contrário*, Jerônimo, expondo aquilo do Apóstolo – Honra as viúvas que são verdadeiramente viúvas; e os presbíteros que governam bem sejam honrados com estipêndio dobrado diz: A honra, nesses textos, significa esmola ou serviço. Ora, ambas essas coisas, são corporais. Logo, a honra consiste em coisas corporais.

SOLUÇÃO. – A honra implica em testemunharmos a excelência de alguém; por isso, quem quer ser honrado busca um testemunho da sua excelência, como está claro no Filósofo. Ora, o testemunho é dado na presença de Deus ou dos homens. – Na presença de Deus, que lê os corações, basta o testemunho da boa consciência. Logo, a honra tributada a Deus pode consistir no só movimento do coração, isto é, em meditarmos na excelência divina ou na de outro homem, em presença de Deus. – Mas, não podemos testemunhar nada em presença dos homens senão mediante certos sinais externos, ou por atos, como as inclinações, as atenções e outros semelhantes; ou também por meios exteriores, como a oferta de dádivas ou de presentes ou expondo-lhes a imagem à veneração pública, ou por semelhante modo. E, assim, a honra consiste em sinais exteriores e corpóreos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A reverência não é o mesmo que a honra. Mas, de um lado, é o princípio desta, pois, reverenciando a outrem – tributamos-lhe honra. De outro lado, porém, é o fim da honra, pois, se honramos a outrem é para fazê-lo reverenciado dos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz o Filósofo no mesmo lugar, a honra não é um prêmio suficiente da virtude; mas, nada pode haver de maior, entre as causas humanas e sensíveis, do que a honra, pois que as próprias coisas materiais são sinais demonstrativos da excelência da virtude. Pois, é natural ao bom e ao belo o manifestarem-se, conforme à Escritura: Nem os que acendem uma luzerna a metem debaixo do alqueire, mas poem-na sobre o candieiro, a fim de que ela dê luz a todos os que estão na casa. E por isso se diz que o prêmio da virtude é a honra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O louvor distingue-se da honra, de dois modos? – Primeiro, por consistir ele só em sinais verbais; ao passo que a honra, em quaisquer sinais. E, por aí, o louvor se inclui na honra. – De outro modo porque, tributando honra a alguém, damos absolutamente falando, testemunho da excelência da sua bondade; ao passo que, pelo louvor, testemunhamos-lhe a bondade relativamente ao fim, assim como louvamos quem age bem em vista de um fim. Demais, honramos os ótimos, que não se ordenam para o fim, mas já o possuem, como está claro no Filósofo. – Quanto à glória, ela é feita da honra e do louvor; porque, testemunhando a bondade do próximo, tornamo-la preclara no conhecimento de muitos. O que está compreendido na denominação mesma de glória; pois, glória significa, por assim dizer, o que é claro. Por isso, sobre um texto do Apóstolo, diz uma glosa de Agostinho, que a glória é o claro conhecimento da virtude acompanhado de louvor.

Art. 2 – Se a honra é propriamente devida aos superiores.

O segundo discute-se assim. – Parece que a honra não é propriamente devida aos superiores.

1. – Pois, o anjo é superior a qualquer homem deste mundo, conforme diz o Evangelho: O que é menor no reino dos céus é maior do que João Baptista. Ora, um anjo proibiu a João de o adorar. Logo, aos superiores não é devida a honra.

2. Demais. – A honra é devida a outrem como testemunho da sua virtude, segundo se disse. Ora, às vezes acontece que os superiores não são virtuosos. Logo, não se lhes deve honra, como não se deve aos demônios, que contudo são de natureza superior à nossa.

3. Demais. – A Escritura diz: Adantai-vos em honrar uns aos outros. E noutro lugar: Honrai a todos. Ora, esses preceitos não poderíamos observá-los se devessemos honrar só aos superiores. Logo, a honra, propriamente falando, não a devemos só aos superiores.

4. Demais. – A Escritura diz, que Tobias levava dez talentos de prata daqueles com que tinha sido presenteado pelo rei. E noutra parte se lê que Assuero honrou a Mardoqueu e na presença dele mandou proclamar: De tal honra é digno aquele a quem o rei quiser honrar. Logo, a honra também se tributa aos inferiores. – E assim não parece que ela seja propriamente devida aos superiores.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a honra é devida aos melhores.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a honra não é mais do que o testemunho da excelência da bondade de alguém. Ora, essa excelência pode ser considerada não só relativamente a quem honra, e que seja mais excelente do que o honrado, mas também em si mesma, ou relativamente a outros, e, então é sempre devida a alguém por alguma excelência ou superioridade. Pois, não é necessário que o honrado seja mais excelente que quem o honra, mas, que o seja, talvez, do que certos outros; ou mesmo do que quem o honra, relativa e não, absolutamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O anjo não proibiu João tributar-lhe qualquer honra, mas só a da adoração latrêutica, devida unicamente a Deus; ou também a de *dulia*, para revelar a mesma dignidade de João, pela qual Cristo o equiparara aos próprios anjos, pela esperança da filiação divina na glória celeste. Por isso, não queria o anjo ser honrado por ele como se lhe fosse superior.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os prelados maus não são honrados por causa da excelência da virtude própria; mas, pela da sua dignidade, enquanto ministros de Deus. E também porque neles é honrada toda a comunidade, de que são superiores. Quanto aos demônios são irrevogavelmente maus e devem ser tidos antes como inimigos, do que honrados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em qualquer homem podemos descobrir alguma qualidade pela qual o consideremos nosso superior, conforme aquilo do Apóstolo: Tendo cada um aos outros por superiores. E assim sendo, todos devem prevenir-se uns aos outros pela honra.

RESPOSTA À QUARTA. – Às vezes os particulares são honrados pelos reis, não por serem superiores a estes em dignidade, mas, por terem alguma excelente virtude. E neste sentido é que Tobias e Mardoqueu receberam honra de seus reis.

Art. 3 – Se a dulia é uma virtude especial distinta da latria.

O terceiro discute-se assim. Parece que a dulia não é uma virtude especial distinta da latria.

1. – Pois, aquilo da Escritura. – Senhor meu Deus, em ti esperei – diz a Glosa: Senhor de todas as causas pelo poder, ao qual é devida a dulia; Deus, pela criação, ao qual é devida a latria. Ora, a virtude ordenada para Deus, enquanto Senhor, não difere da que a ele se ordena como Deus. Logo, a dulia não é uma virtude distinta da latria.

2. Demais. – Segundo o Filósofo, ser amado é semelhante a ser honrado. Ora, a virtude da caridade, pela qual amamos a Deus, é a mesma pela qual amamos ao próximo. Logo, a dulia, pela qual honramos ao próximo, não é diferente da latria, pela qual honramos a Deus.

3. Demais. – O movimento que conduz, à imagem é o mesmo que conduz ao ser ao qual ela pertence. Ora, pela dulia honramos o homem enquanto imagem de Deus; pois, diz a Escritura, que os ímpios não fizeram conceito da honra das almas santas, porquanto Deus criou o homem inextermível, e o fez à imagem da sua semelhança. Logo, a dulia não é uma virtude diferente da latria, pela qual honramos a Deus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Uma é a servidão devida aos homens em virtude da qual o Apóstolo manda os servos serem sujeitos aos seus senhores, e que em grego se chama dulia; e outra servidão é a latria, pela qual cultuamos a Deus.

SOLUÇÃO. – Conforme ao que já dissemos sempre a cada diversa noção de débito corresponde uma virtude, pela qual o pagamos. Ora, a servidão nós a devemos, por uma razão, a Deus e, por outra, ao homem; assim como também o domínio cabe a Deus e aos homens a títulos diversos. Pois, Deus tem domínio plenário e principal sobre todas as criaturas e sobre cada uma delas, que lhe estão totalmente sujeitas ao poder; ao passo que o homem tem uma certa semelhança do domínio divino, enquanto tem poder particular sobre outro homem ou sobre alguma criatura. Logo, a dulia, que presta a sujeição devida a quem manda, é virtude diferente da latria, que presta sujeição ao governo divino. E é uma espécie de respeito, pois, este nos faz honrar quaisquer pessoas preexcelentes em dignidade; ao passo que pela dulia propriamente dita os servos veneram aos seus senhores; pois, dulia em grego significa servidão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a religião é considerada a piedade filial por excelência, porque Deus é por excelência pai; assim também a latria se chama dulia por excelência, por ser Deus o Senhor, por excelência. Ora, a criatura não participa do poder de criar, em razão do qual a Deus é devida a latria. Por isso, a referida Glosa distinguiu, atribuindo a latria a Deus, enquanto criador, poder incomunicável à criatura; e a dulia, quanto ao domínio, comunicável a ela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A razão de amarmos ao próximo é Deus; pois, não o amamos com caridade, senão por amor de Deus. Portanto, pela mesma caridade amamos a Deus e ao próximo. Mas, há outras

amizades diferentes da caridade, conforme as razões diversas pelas quais amamos os homens. E semelhantemente, sendo diferente a razão de servirmos a Deus e ao homem, ou de honrá-los, a um e outro, a virtude de latria não é idêntica à de dulia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O movimento para a imagem como tal tem por termo aquilo que ela representa; mas, nem todo movimento para a imagem a tem ela própria como termo. Por onde, o movimento para a imagem às vezes difere especificamente do que tem a realidade, como termo. Portanto, a honra ou a sujeição própria da dulia visa absolutamente falando uma certa dignidade do homem. Mas, embora seja, quanto a essa dignidade, à imagem ou semelhança de Deus, o homem nem sempre e atualmente refere a Deus a reverência que tributa a outrem. – Ou devemos dizer, que o movimento cujo termo é a imagem, recai também sobre a causa; mas, o movimento cujo termo é a causa não há de necessariamente ter também a imagem como termo. Por onde, a reverência que tributamos a outrem, enquanto imagem de Deus redunde de certo modo para Deus. Mas, é diferente a reverência que tributamos a Deus mesmo, que de nenhum modo se lhe refere à imagem.

Art. 4 – Se a dulia tem diversas espécies.

O quarto discute-se assim. – Parece que a dulia tem diversas espécies.

1. – Pois, pela dulia tributamos honra ao próximo. Ora, são diversas as razões pelas quais honramos próximos diversos, como, o rei, o pai ou o mestre, segundo está claro no Filósofo. Ora, as noções diversas do objeto, diversificando as espécies de virtude, parece que a dulia divide-se em virtudes especificamente diferentes.

2. Demais. – O termo médio difere especificamente dos extremos; assim, o pálido, do branco e do preto. Ora, a hiperdulia é um termo médio entre a latria e a dulia; pois, é prestada às criaturas que tem uma especial afinidade com Deus, como à B. Virgem, enquanto mãe de Deus. Logo, parece que há dulas de diferentes espécies: uma, a dulia em sentido absoluto e outra, a hiperdulia.

3. Demais. – Assim como a criatura racional é honrada por ser a imagem de Deus, assim também há na criatura irracional vestígio de Deus. Ora, semelhança de natureza diversa implicam as denominações de imagem e de vestígio. Logo, também é necessário admitirem-se, a esta luz, espécies diversas de dulia, sobretudo que tributamos honra a certas criaturas irracionais, como ao madeiro da santa cruz e a outras semelhantes.

Mas, *em contrário*, a dulia se divide da latria, por oposição. Ora, a latria não se divide em espécies diversas. Logo, nem a dulia.

SOLUÇÃO. – A dulia pode ser tomada em duplo sentido. – Primeiro, em sentido geral, quando tributa reverência a qualquer pessoa, em razão de uma certa excelência. E então inclui a piedade filial, o respeito e qualquer outra virtude, que tenha por fim prestar reverência a outrem; e, assim, é susceptível de espécies diversas. Segundo, em sentido estrito, e é aquela pela qual o servo tributa reverência ao Senhor, pois, a dulia se chama servidão, como se disse. E, neste sentido, não se divide em espécies diversas, mas, é uma das espécies de respeito, segundo Túlio; pois, a razão pela qual o servo presta reverência ao senhor não é a mesma pela qual o soldado a presta ao general, o discípulo, ao mestre e assim por diante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe quanto à dulia em sentido geral.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A hiperdulia é a mais importante espécie de dulia tomada em sentido geral. Pois, devemos ao homem a máxima reverência por causa das suas afinidades com Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A criatura irracional, em si mesma considerada, não lhe devemos nenhuma sujeição ou honra; ao contrário, toda criatura irracional está naturalmente sujeita ao homem. E quanto à honra tributada à cruz de Cristo, ela é idêntica à com que honramos a Cristo; assim como à púrpura do rei tributamos a mesma honra que ao rei, como diz Damasceno.

Questão 104: Da obediência.

Em seguida devemos tratar da obediência. E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 – Se um homem está obrigado a obedecer a outro

O primeiro discute-se assim. – Parece que um homem não está obrigado a obedecer a outro.

1. – Pois, não devemos fazer nada contra o que Deus determinou. Ora, Deus determinou que o homem se governe pelo seu conselho, como se lê na Escritura: Deus criou o homem desde o princípio e o deixou na mão do seu conselho. Logo, um homem não está obrigado a obedecer a outro.

2. Demais. – Se um homem estivesse obrigado a obedecer a outro, necessariamente havia de ter a vontade de quem lhe manda, como regra do agir humano. Logo, o homem não está obrigado a obedecer senão a Deus.

3. Demais. – Os serviços, quanto mais gratuitos, tanto melhor aceitos. Ora, o que fazemos por dever não é gratuito. Logo, se tivéssemos de obedecer a outrem, ao praticarmos as boas obras, por isso mesmo essas, feitas por obediência, se tornariam menos aceitáveis. Logo, um homem não está obrigado a obedecer a outro.

Mas, *em contrário*, manda o Apóstolo: Obedecei a vossos superiores e sede-lhes sujeitos.

SOLUÇÃO. – Assim como a ação dos seres naturais procede de potências naturais, assim, os atos humanos, da vontade humana. Ora, na ordem natural, os seres superiores necessariamente movem os inferiores para os atos destes, por causa de uma virtude natural conferida por Deus. Por onde e necessariamente, também na ordem humana, os superiores pela sua vontade e em virtude da autoridade que Deus lhes conferiu, movem os inferiores. Ora, mover por meio da razão e da vontade é mandar. Logo, assim como em virtude mesmo da ordem natural instituída por Deus, os inferiores, na ordem natural, hão de necessariamente sujeitar-se à moção dos superiores, assim também, na ordem humana, por disposição de direito natural e divino, os inferiores estão obrigados a obedecer aos seus superiores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deus deixou o homem na mão do seu conselho, não para lhe ser lícito fazer o que quiser, mas como não estando obrigado, por necessidade de natureza, a fazer o seu dever, como as criaturas irracionais, mas, por livre eleição procedente do seu conselho próprio. E assim como, para agir, em geral, deve se apoiar no seu conselho próprio, assim também o deve, quando se trata de obedecer aos superiores; pois como diz Gregório, sujeitando-nos humildemente às ordens de outrem, elevamo-nos aos nossos próprios olhos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vontade divina é a regra primeira a que estão sujeitas todas as vontades racionais, da qual uma destas se aproxima mais que outra, segundo a ordem instituída por Deus. Por onde, a vontade de quem manda pode ser como que segunda regra à vontade de quem obedece.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Uma obra pode ser considerada gratuita, de dois modos. Primeiro, em si mesma; quando, por exemplo, não estamos obrigados a fazê-la. De outro modo, quanto a quem a pratica, por fazê-la de livre vontade. Ora, uma obra se torna virtuosa, louvável e meritória, sobretudo por proceder da vontade. Por onde, embora devamos obedecer, se o fizermos com vontade pronta, nem por isso se nos diminui o mérito, sobretudo perante Deus, que vê não somente as obras exteriores, mas também a vontade interior.

Art. 2 – Se a obediência é uma virtude especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que a obediência não é uma virtude especial.

1. – Pois, a obediência se opõe à desobediência. Ora, a desobediência é um pecado geral; pois, diz Ambrósio, que pecado é a desobediência à lei divina. Logo, a obediência não é uma virtude especial, mas, geral.

2. Demais. – Toda virtude especial é teologal ou moral. Ora, a obediência não é uma virtude teologal, por não estar incluída nem na fé, nem na esperança, nem na caridade. Também não é uma virtude moral, porque não é um meio termo entre um excesso e um defeito, pois, quanto mais obedientes formos, tanto mais dignos de louvor seremos. Logo, a obediência não é uma virtude especial.

3. Demais. – Gregório diz: A obediência é tanto mais meritória e louvável quanto menos tem do que lhe constitui a natureza; Ora, toda virtude especial é tanto mais digna de louvor quanto mais tem a plenitude da sua natureza, pois, a virtude há-de-ser, por essência, voluntária e eletiva, como diz Aristóteles, Logo, a obediência não é uma virtude especial.

4. Demais. – As virtudes se diferenciam especificamente pelos seus objetos. Ora o objeto da obediência é a ordem do superior, que multiplicadamente se diversifica, segundo os diversos graus de superioridade. Logo, a obediência é uma virtude geral, incluindo em si muitas virtudes especiais.

Mas, *em contrário*, a obediência certos a consideram como parte da justiça, conforme dissemos.

SOLUÇÃO. – Cada boa obra, que por natureza merece louvor especial, corresponde determinadamente a uma virtude especial; pois, à virtude cabe por essência tornar as nossas obras boas. Ora, obedecer ao superior nós o devemos, pela ordem divina imanente nas coisas, como dissemos; e por consequência, é um bom ato, pois que o bem consiste no modo, na espécie e na ordem, como diz Agostinho. Mas, o ato de obediência, pelo seu objeto especial, é digno de louvor por uma razão especial. Pois, entre os muitos deveres dos inferiores para com os superiores, tem eles o de lhes obedecer às ordens. Por isso, a obediência é uma virtude especial e tem como objeto especial um preceito tácito ou expresso. Pois, a vontade do superior, de qualquer modo que se de a conhecer, é um preceito tácito; e tanto mais pronta é a obediência quanto mais previne o preceito expresso, uma vez compreendida a vontade do superior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada impede duas noções especiais, correspondentes a duas virtudes especiais, terem um mesmo objeto material. Assim, um soldado, defendendo o acampamento do seu rei, tanto pratica um ato de coragem, não fugindo ao perigo da morte por causa do bem que tem em vista, como um ato de justiça, prestando ao seu senhor um serviço devido. Assim, pois, a noção de preceito a que atende a obediência, concorre com os atos de todas as virtudes, porque nem todos os atos de virtude são de preceito, como se estabeleceu. Semelhantemente, há certos atos que às vezes são de preceito sem, contudo, serem objeto de nenhuma virtude, como é o caso dos que são maus só por serem proibidos. Por onde, considerada a obediência no sentido próprio, enquanto que com ela temos a intenção de obedecermos a um preceito, na sua razão formal, será uma virtude especial, sendo então a desobediência um pecado especial. Pois, neste sentido, a obediência exige que pratiquemos um ato de justiça ou de outra virtude, com a intenção de cumprir o preceito; e para haver desobediência é preciso que desprezemos o preceito atualmente. Considerada, porém a obediência em sentido lato, como o cumprimento do que pode constituir objeto de preceito, e a desobediência como a omissão do cumprimento da ordem, qualquer que seja a intenção, nesse caso a obediência será uma virtude geral e a desobediência, um pecado geral.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A obediência não é uma virtude teologal. Pois, o seu objeto próprio não é Deus, mas a ordem de um superior qualquer, expressa ou interpretativa, quando obedecemos prontamente a uma simples palavra do superior, indicativa de sua vontade, conforme aquilo do Apóstolo: Obedecer às palavras. Mas, é virtude moral quando faz parte da justiça e é uma mediedade entre um excesso e um defeito; sendo o excesso considerado, não quantitativamente, mas, em relação a outras circunstâncias, isto é, conforme obedecemos a quem não o devemos ou em coisas em que não o devemos, segundo dissemos ao tratar da religião. Mas também se pode dizer que, assim como, em relação à justiça, o excesso está em retermos o bem alheio, e o defeito em não darmos a outrem o que lhe é devido, conforme diz o Filósofo; assim também a obediência é um termo médio entre um excesso, consistente em não cumprirmos para com o superior o dever de obedecer, por superabundarmos na satisfação à nossa vontade própria; e um defeito, relativamente ao superior, ao qual não obedecemos. Portanto, a esta luz, a obediência não será uma mediedade entre duas malícias, como dissemos a respeito da justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obediência, como qualquer virtude, infunde-nos na vontade uma inclinação pronta para o seu objeto e não, para o que lhe repugna. Ora, o objeto próprio da obediência é uma ordem procedente da vontade de outrem. Por isso ela nos torna a vontade pronta em cumprir a ordem de quem nos manda. Mas, se o que nos mandam já por nós mesmos o queremos, mesmo independentemente da ordem, como no caso do que nos favorece, então por nossa vontade própria nós o buscamos, cumprindo voluntariamente a ordem e não por nô-la ser imposta. Mas, quando o que nos mandam de nenhum modo está de acordo com a nossa vontade, antes, em si mesmo considerado, lhe repugna a ela, como no caso do que nos contraria, então é absolutamente claro que não o fazemos senão por ordem. Por isso, Gregório diz, que quando a obediência segue a sua inclinação no que nos favorece, ela é nula ou diminuta, pois, nesse caso, a nossa vontade própria não busca principalmente o cumprimento da ordem, mas, alcançar o objeto querido. Porém, no que nos repugna ou é difícil, ela é maior, porque não busca nenhuma outra cousa a não ser a obediência à ordem. O que deve entender-se segundo as aparências externas. Mas, segundo o juízo de Deus, que lê nos corações, pode acontecer que, mesmo nos casos que nos favorecem, a obediência, seguindo a sua inclinação própria, nem por isso seja menos louvável, por tender não menos prontamente a vontade ao cumprimento da ordem.

RESPOSTA À QUARTA. – O respeito atende diretamente à excelência da pessoa; por isso as suas espécies variam conforme a natureza da excelência. Ao passo que a obediência respeita à ordem de uma pessoa excelente e por isso tem uma só natureza. Mas, como pelo respeito a quem manda é que devemos obedecer-lhe à ordem, consequentemente toda obediência é da mesma espécie, embora procedente de causas diversas.

Art. 3 – Se a obediência é a máxima das virtudes.

O terceiro discute-se assim. Parece que a obediência é a máxima das virtudes.

1. – Pois, diz a Escritura: A obediência é melhor que as vítimas. Ora, oferecer vítimas é próprio da religião, a primeira de todas as virtudes morais, como do sobredito resulta. Logo, a obediência é a máxima de todas as virtudes,

2. Demais. – Gregório diz; que a obediência é a única virtude que nos infunde na alma as outras e aí as conserva infusas. Ora, a causa é superior ao efeito. Logo, a obediência é a máxima de todas as virtudes.

3. Demais. – Gregório diz: Nunca devemos fazer o mal por obediência; mas às vezes devemos, por ela, omitir o bem. Ora, só omitimos um ato para praticar outro melhor. Logo, a obediência, pelo qual omitimos o bem das outras virtudes, é a melhor de todas.

Mas, *em contrário*, a obediência é louvável por proceder da caridade; pois, como diz Gregório, devemos praticar a obediência, não por medo servil, mas pelo afeto da caridade; não pelo temor da pena, mas, por amor da justiça. Logo, a caridade é maior virtude que a obediência.

SOLUÇÃO. – Assim como o pecado consiste em nos apegarmos aos bens efêmeros desta vida, com desprezo de Deus, assim o mérito dos atos virtuosos, ao contrário, em nos unirmos a Deus, nosso fim, desprezando os bens criados. Ora, o fim prepondera sobre os meios. Se pois, desprezamos os bens criados para nos unirmos a Deus, maior louvor merece a virtude por unir a Deus que por nos fazer desprezar os bens terrenos. Por isso, as virtudes teologais, que nos unem diretamente a Deus, são mais excelentes que as morais, que nos levam ao desprezo dos bens terrenos para nos unirmos com Deus.

Mas, entre as virtudes morais, as maiores são as que nos fazem desprezar um maior bem, para nos unirmos a Deus. Ora, há três gêneros de bens humanos que poderemos desprezar por amor de Deus. Desses, os ínfimos são os externos; médios são os do corpo; e supremos os da alma, entre os quais, de certo modo, o principal é a vontade, porque por ela usamos de todos os outros bens. Portanto, propriamente falando, é mais digna de louvor a virtude da obediência, pela qual desprezamos por amor de Deus a nossa vontade própria, do que as outras virtudes morais, que nos levam a desprezar certos outros bens, por amor de Deus.

Por isso, Gregório diz que a obediência é, de direito, preferível à oferta de ultimas, porque estas supõem a morte da carne alheia; ao passo que pela obediência mortificamos a nossa vontade própria. E também todas as outras obras virtuosas são meritórias perante Deus por as fazermos para obedecer à vontade divina. Pois, não poderiam ser obras meritórias as de quem, sofrendo o martírio ou distribuindo todos os bens aos pobres, não o fizesse para obedecer à vontade divina; assim como também se as fizesse sem caridade, que não pode existir fora da obediência. Por isso, diz a Escritura: Aquele que diz que conhece a Deus e não guarda Os seus mandamentos é um mentiroso e não há nele a verdade; mas se alguém guarda a sua palavra, é nele verdadeiramente perfeito o amor de Deus. E isto é assim porque a amizade faz os amigos quererem e não quererem as mesmas coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A obediência procede da reverência, que presta culto e honra ao superior. E por isso ela está compreendida em diversas virtudes; embora, em si mesma considerada, enquanto referente à ideia de preceito, seja uma virtude especial. Mas, enquanto procedente da reverência devida aos prelados, está de certo modo compreendida no respeito. Enquanto procedente da reverência devida aos pais, na piedade filial. E enfim, enquanto procedente da reverência devida a Deus, na religião; e faz parte da devoção, que é o ato principal da religião. Por onde, a esta luz, é mais louvável obedecer a Deus, que oferecer sacrifícios; e também porque, como diz Gregório, no sacrifício é imolada a carne alheia mas, pela obediência, imolamos a nossa vontade própria. Mas, no caso especial, de que fala Samuel, melhor teria sido a Saul obedecer a Deus, do que oferecer os melhores animais dos Amalecitas em sacrifício, contra a ordem de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na obediência estão compreendidos os atos de todas as virtudes, enquanto são matéria de preceito. Mas, enquanto os atos virtuosos obram causal ou dispositivamente para a produção e a conservação dela, dizemos que a obediência infunde as virtudes no coração e as guarda. Nem daí se segue que a obediência seja, absolutamente falando, superior a todas as virtudes, por duas razões. Primeiro, porque, embora os atos virtuosos sejam matéria de preceito, podemos contudo

praticá-los sem atender à ideia de preceito. Por onde, se houver uma virtude naturalmente superior, pelo seu objeto, ao preceito, essa é considerada por natureza como superior à obediência. E tal é o caso da fé, pela qual conhecemos a sublimidade da autoridade divina, em virtude da qual compete-lhe o poder de mandar. Segundo, porque a infusão da graça e das virtudes pode preceder, mesmo notempo, todos os atos virtuosos. E, assim, nem temporal nem naturalmente a obediência é superior a nenhuma virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Há duas sortes de bens. – Uns, estamos necessariamente obrigados a praticar, como amar a Deus e outros semelhantes. E esses bens de nenhum modo é lícito omiti-los, por obediência. – Mas, há outros bens que não estamos necessariamente obrigados a praticar. E esses podemos às vezes omitir, por obediência, à qual estamos necessariamente obrigados; pois, não devemos fazer nenhum bem incorrendo em culpa. E contudo, como diz Gregório no mesmo lugar, quando o superior proíbe uma boa obra, deve permitir muitas outras; pois, faria perecerem as almas de inanição, se as privasse de se alimentarem no bem. E assim, pela obediência e por outros bens, pode ser compensada a perda de um certo bem.

Art. 4 – Se em tudo devemos obedecer a Deus.

O quarto discute-se assim. – Parece que nem em tudo devemos obedecer a Deus.

1. – Pois, diz o Evangelho que o Senhor, tendo curado a dois cegos, ordenou-lhes: Vede lá que o não saiba alguém; mas eles, saindo dali, divulgaram por toda aquela terra o seu nome. E por isso não foram incriminados. Logo, parece que não estamos obrigados a obedecer em tudo a Deus.

2. Demais. – Ninguém está obrigado a agir contra a virtude. Ora, certas ordens de Deus há contrárias a ela; assim quando mandou Abraão matar o filho inocente; que os Judeus roubassem os bens dos Egípcios, o que é contrário à justiça; e que Oseas desposasse uma mulher adúltera, contrariamente à castidade. Logo não devemos obedecer a Deus em tudo.

3. Demais. – Todo o que obedece a Deus conforma a sua vontade com a de Deus, mesmo quanto ao que quer. Ora, não estamos obrigados a conformar a nossa vontade, em tudo quanto ela quer, com a vontade divina, como se estabeleceu.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Faremos tudo o que o Senhor disse e lhe seremos obedientes.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quem obedece é movido pelo império daquele a quem obedece, assim como as coisas naturais são movidas pelos seus motores. Ora, sendo Deus o motor primeiro de todas as coisas naturalmente movidas, é também o motor primeiro de todas as vontades, como do sobredito se colhe. Por onde, assim como todos os seres naturais estão necessariamente sujeitos à moção divina, assim também, por uma certa necessidade de justiça, todas as vontades estão obrigadas a obedecer ao império divino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O senhor mandou os cegos ocultarem o milagre, não com a intenção de os obrigar por virtude de um preceito divino, mas, como diz Gregório, deu o exemplo aos seus discípulos futuros para procurarem ocultar as suas virtudes; e que contudo, mesmo contra a vontade, as revelassem quando outros devessem daí tirar proveito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora Deus nada faça contra a natureza, porque, no dizer de uma glosa a um lugar do apóstolo, a natureza de uma coisa se revela pelo que Deus nela opera, contudo, age às vezes contra o curso habitual da natureza. Assim também, Deus nada pode mandar de contrário à

virtude, pois a virtude e a retidão da vontade humana consiste principalmente em conformar-se com a vontade de Deus e obedecer-lhe ao império, embora este contrarie as vias habituais da virtude. – Por onde, a esta luz, a ordem dada a Abraão de matar o filho inocente, não colidiu com a justiça; porque Deus é o autor da: morte e da vida. Também não foi contra a justiça o ter mandado aos Judeus, se apoderarem dos bens dos Egípcios, porque é dono de tudo e o dá a quem quiser. Do mesmo modo, não contrariou à castidade a ordem dada a Oseas de desposar uma mulher adúltera; porque Deus mesmo é o ordenador da geração humana, e o modo devido de o homem usar da mulher é o que Deus instituiu. – Por onde é claro que essas pessoas referidas não pecam, nem obedecendo a Deus e nem querendo obedecer.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora o homem nem sempre esteja obrigado a querer o que Deus quer, contudo, é sempre obrigado a querer o que Deus quer que ele queira. E isto o homem o conhece mediante o preceito divino. Logo, está obrigado a obedecer em tudo aos preceitos divinos.

Art. 5 – Se os súditos estão obrigados a obedecer em tudo aos superiores.

O quinto discute-se assim. – Parece que os súditos estão obrigados a obedecer em tudo aos superiores.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Filhos, obedeei em tudo a vossos pais, E em seguida acrescenta: Servos, obedeei em todas as coisas a vossos senhores temporais. Logo, pela mesma razão, os outros súbditos devem obedecer em tudo aos seus prelados.

2. Demais. – Os prelados são mediadores entre Deus e os súbditos, conforme aquilo da Escritura: Eu fui o que intervim como mediador entre o Senhor e vós, para vos anunciar as suas palavras, naquele tempo. Ora, não podemos ir de um extremo para outro senão passando pelo meio. Logo, as ordens dos superiores devem ser consideradas como ordens de Deus. Donde o dizer do Apóstolo: Vós me recebestes como a um anjo de Deus, como a Jesus Cristo. E noutro lugar: Quando ouvindo-nos, recebestes de nós outros a palavra de Deus, vós a recebestes, não como palavras de homens, mas (segundo é verdade) como palavra de Deus. Portanto, assim como o homem deve obedecer a Deus em tudo, assim também aos prelados.

3. Demais. – Assim como os religiosos, ao professar, fazem voto de castidade e de pobreza, assim também, de obediência. Ora, o religioso está obrigado, em tudo, a praticar a castidade e a pobreza. Logo, do mesmo modo, a obedecer, em tudo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Importa obedecer mais a Deus do que aos homens. Ora, às vezes, as ordens dos prelados vão contra os preceitos divinos. Logo, não lhes devemos obedecer em tudo.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quem obedece é movido pelo império de quem manda, por uma certa obrigação de justiça, assim como os seres naturais são movidos, por necessidade natural, pela força do motor. Mas, de dois modos pode acontecer que um ser natural não seja movido pelo seu motor. Primeiro, por um impedimento proveniente da força maior de outro motor; assim, a madeira não queima o fogo se a virtude mais forte da água impedi-lo de fazer. De outro modo, por o móvel ordenar-se insuficientemente para o motor, quando se lhe sujeita de certo modo, mas não, fatalmente; assim, o humor sujeita-se à ação do calor quanto ao aquecimento, mas, não, quanto a deixar-se secar ou consumir por ele. E semelhantemente, de dois modos pode se dar que um súdito não esteja obrigado a obedecer em tudo ao superior. – De um modo, por causa da ordem de um superior de mais elevada categoria. Assim, diz o Apóstolo: Aqueles que resistem à potestade a si mesmos trazem a condenação. E

comenta a Glosa: Deves obedecer ao curial quando te manda o que é contrário à ordem do proconsul? Mais: quando o proconsul dá uma ordem e o imperador, outra por ventura duvidas se deves desobedecer a este para servir aquele? Logo, quando o imperador dá uma ordem contrária ao que Deus manda, devemos desobedecer aquele para obedecer a Deus. – De outro modo, o inferior não está obrigado a obedecer ao superior quando este lhe manda o que não é da sua alçada. Pois, diz Sêneca: Era quem pensa que a servidão envolve o homem na sua totalidade. Pois a sua melhor parte está isenta dela; porquanto, ao passo que o corpo está adscrito e sujeito ao senhor, o espírito é livre. Portanto, no que respeita ao movimento interior da vontade, ninguém está obrigado a obedecer senão a Deus.

Mas, estamos obrigados a obedecer a outrem no que respeita aos atos corporais externos. Contudo, no que pertence à natureza do nosso corpo, a ninguém estamos obrigados a obedecer, senão só a Deus, porque todos os homens são iguais por natureza; por exemplo, no que respeita ao sustento do corpo e à geração da prole. Por onde, os escravos não devem obedecer ao senhor, nem os filhos aos pais, quando se trata de contrair matrimónio, de conservar a virgindade ou de coisas semelhantes. Mas, no atinente à disposição dos atos e das coisas humanas, o súbdito está obrigado a obedecer ao superior pela razão mesma de ser superior. Assim, o soldado, ao chefe do exército, em matéria de guerra; o escravo, ao senhor, no atinente à execução das obras servis; o filho, ao pai, no que respeita à direção da vida – e da casa, e assim por diante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O dito do Apóstolo – em tudo significa em tudo o concernente à autoridade paterna ou à autoridade do senhor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem está absolutamente sujeito a Deus em tudo, interior e exteriormente; e portanto deve obedecer-lhe em tudo. Mas, os súbditos não estão sujeitos aos seus superiores em tudo, senão só em certas matérias determinadas. E por aí os superiores são uns como medianeiros entre Deus e os súbditos. No mais, porém, estão imediatamente sujeitos a Deus, que os instrui pela lei natural ou pela lei escrita.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os religiosos se obrigam pelo voto de obediência a seguir as regras da sua ordem, de acordo com a qual se sujeitam aos seus superiores. Por onde, só estão obrigados a obedecer em matéria atinente à essa vida regular. E essa obediência basta-lhes para a salvação. Mas, se quiserem obedecer-lhe a também em outras matérias, será por maior perfeição; contanto que não se trate de nada contra Deus ou contra a profissão da regra, porque tal obediência seria ilícita. Portanto, podem distinguir-se três espécies de obediência: uma suficiente à salvação, pela qual obedecemos em matéria a que nos obrigamos; outra, perfeita, pela qual nos obrigamos a obedecer em toda matéria lícita; outra, indiscreta, que chega até ao que é proibido.

Art. 6 – Se estão obrigados os Cristãos a obedecer ao poder secular.

O sexto discute-se assim. – Parece que não estão obrigados os Cristãos a obedecer ao poder secular.

1. – Pois, àquilo do Evangelho – Logo são isentos os filhos – diz a Glosa: Se em qualquer reino os filhos dos que o governam são isentos, também isentos devem ser, em, qualquer reino, os filhos daquele rei a que estão sujeitos todos os reinos. Ora, os Cristãos, pela fé de Cristo, tornaram-se filhos de Deus, conforme à Escritura: Deu ele poder de se fazerem filhos de Deus aos que creem no seu nome. Logo não estão obrigados a obedecer ao poder secular.

2. Demais. – A Escritura diz: Vós estais mortos à lei pelo corpo de Cristo, referindo-se à lei divina do Antigo Testamento. Ora, a lei humana, pela qual nos sujeitamos ao poder secular, é inferior à lei divina

do Antigo Testamento. Logo, com muito maior razão, os homens, tendo sido feitos membros do corpo de Cristo, ficam livres da lei de sujeição pela qual deviam obedecer ao poder secular.

3. Demais. – Não estamos obrigados a obedecer aos ladrões, que com sua violência nos oprimem. Ora, Agostinho diz: Sem justiça, que são os reinos senão covis de ladrões? Mas, como os príncipes seculares exercem muitas vezes o seu poder cometendo injustiça, ou o usurparam inicialmente, com injustiça, resulta que os Cristãos não devem obedecer ao poder secular.

Mas, *em contrário*, a Escritura; Adverte–os que sejam sujeitos aos príncipes e aos magistrados. E noutro lugar: Submetei–vos a toda a humana criatura por amor de Deus; quer seja rei, como a soberano; quer aos governadores, como enviados por ele.

SOLUÇÃO. – A fé do Cristão é o princípio e a causa da justiça, segundo as palavras do Apóstolo: A justiça de Deus é infundida pela fé de Jesus Cristo. Por isso, a fé de Jesus Cristo, longe de destruir a ordem da justiça, a confirma. Ora, a ordem da justiça exige que os inferiores obedeçam aos superiores, pois, do contrário, a sociedade humana não poderia subsistir, por onde, a fé de Cristo não dispensa os Cristãos de obedecerem ao poder secular.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos a servidão, pela qual nos sujeitamos a outrem, atinge–nos o corpo, mas não, a alma, que fica livre. Ora, no estado da vida presente, a graça de Cristo nos livra das misérias da alma, mas, não, das do corpo, como claramente o diz o Apóstolo, de si mesmo: Pelo espirito obedeço à lei de Deus, mas, pela carne, à do pecado. Logo, os que fomos feitos filhos de Deus pela graça, ficamos livres da servidão espiritual do pecado; mas não, da servidão corporal, pela qual estamos sujeitos ao poder temporal, como diz a Glosa àquilo do Apóstolo Todos os que estão debaixo do jugo, etc.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A lei antiga era figura do Novo Testamento e por isso tinha de cessar, com o advento da verdade. Mas, o mesmo não se dá com a lei humana, pela qual deve um homem obedecer a outro. – E, contudo, também por lei divina está um homem obrigado a obedecer a outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Estamos obrigados a obedecer ao poder secular na medida em que a ordem da justiça o exige. Portanto, aos que o detêm injustamente ou usurpado, DU mandam o que é injusto, não estamos, como súbditos, obrigados a lhes obedecer; a não ser talvez por acidente, para evitar escândalo ou perigo.

Questão 105: Da desobediência.

Em seguida devemos tratar da desobediência.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a desobediência é pecado mortal.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a desobediência não é pecado mortal.

1. – Pois, todo pecado é desobediência, como claramente o diz a definição citada de Ambrósio. Se, pois, a desobediência fosse pecado mortal, todo pecado seria mortal.

2. Demais. – Gregório diz que a desobediência nasce da vanglória. Ora, a vanglória não é pecado mortal. Logo, nem a desobediência.

3. Demais. – É desobediente quem não obedece às ordens do superior. Ora, às vezes os superiores dão tantas ordens que é quase impossível ou impossível cumpri-las todas. Se, pois, a desobediência fosse pecado mortal, resultaria a impossibilidade de o homem evitá-lo, o que é inadmissível. Logo, a desobediência não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo a coloca entre os pecados mortais, quando diz: Os desobedientes a seus pais.

SOLUÇÃO. – Pecado mortal é o que contraria à caridade, fundamento da vida espiritual. Ora, a caridade é a que nos faz amar a Deus e ao próximo. Mas, a caridade para com Deus exige que lhe observemos os mandamentos, como dissemos. Logo, ser desobediente aos mandamentos divinos é pecado mortal, por ser contra o amor divino. Ora, nos preceitos divinos está Incluído também o de obediência aos superiores. Por onde, também a desobediência pela qual desobedecemos aos preceitos dos superiores é pecado mortal, por ser contrária ao amor divino, segundo aquilo do Apóstolo: Aquele que resiste à potestade resiste à ordenação de Deus. E além disso contraria o amor devido ao próximo, enquanto lhe denega a obediência a que tem direito, na qualidade de superior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A definição citada de Ambrósio é a do pecado mortal que é pecado em toda a sua plenitude. Porque desobediência não é o pecado venial, o qual não vai contra nenhum mandamento, mas está fora de todo. E, além disso, nem todo pecado mortal é desobediência, própria e essencialmente falando; mas, só quando despreza algum mandamento. Pois, os atos morais se especificam pelo fim. Ora, quem age contra um mandamento, não pelo desprezar, mas por algum outro motivo, pratica uma desobediência apenas material, o que constitui formalmente outra espécie de pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vanglória deseja a manifestação de alguma excelência. E como parece constituir uma excelência o não nos sujeitarmos às ordens de outrem, daí vem que a desobediência nasce da vanglória. Pois, nada impede um pecado mortal nascer de um venial, porque, este predispõe para aquele.

RESPOSTA À TERCEIRA. Ninguém está obrigado ao impossível. Portanto, se forem tantas as ordens de um prelado, que os súbditos não as possam cumprir, ficam isentos de pecado. Por isso, os prelados devem abster-se de estabelecerem muitos preceitos.

Art. 2 – Se a desobediência é o mais grave dos pecados.

O segundo discute-se assim. – Parece que a desobediência é o mais grave dos pecados.

1. – Pois, diz a Escritura: O resistir é como o pecado de adivinhação, e não querer submeter-se é como o crime de idolatria. Ora, a idolatria é o mais grave dos recados, como se estabeleceu– Logo, a desobediência te o mais grave dos pecados.

2. Demais. – Chama-se pecado contra o Espírito Santo o que destrói as peias estabelecidas contra o pecado, como se disse. Ora, pela desobediência, desprezamos o preceito que, sobretudo nos afasta do pecado. Logo, a desobediência é um pecado contra o Espírito Santo. E portanto é o mais grave dos pecados.

3. Demais. – O Apóstolo diz: Pela desobediência de um só homem foram muitos feitos pecadores. Ora, a causa prepondera sobre o efeito. Logo, parece que a desobediência é mais grave pecado que todos os efeitos que ela causa.

Mas, *em contrário*, é mais grave desprezar quem manda do que a ordem que dá. Ora, certos pecados são contra a pessoa mesmo que manda como é o caso da blasfêmia e do homicídio. Logo, a desobediência não é o mais grave dos pecados.

SOLUÇÃO. – Nem toda desobediência constitui igualmente pecado. Pois, uma pode ser mais grave que outra, de dois modos. – Primeiro, relativamente a quem manda, Pois, embora todos devemos cuidar de obedecer aos nossos superiores, contudo, devemos obedecer antes a uma autoridade superior que a uma inferior; e a prova está em que devemos desobedecer à ordem do inferior quando contrária à do superior. Por onde e consequentemente, quanto maior for a autoridade do superior que nos manda, tanto mais grave será desobedecer-lhe. E assim, é mais grave desobedecer a Deus que ao homem. – Segundo, relativamente ao que é mandado. Pois, quem manda não quer que se lhe cumpram todas as ordens igualmente; pois, quer mais o fim e o que lhe está mais próximo. Por onde, a desobediência será tanto mais grave quanto mais estiver na intenção de quem manda a ordem preterida. E quanto aos preceitos de Deus, é claro que quanto mais importante for a matéria sobre que eles versam, tanto mais grave será a desobediência. Porque, a vontade de Deus, tendo essencialmente por objeto o bem, quanto melhor for um ato tanto mais Deus quer que ele seja praticado. Por onde, quem desobedecer ao mandamento de amor a Deus peca mais gravemente que quem desobedecer ao de amar ao próximo. Mas, a vontade do homem nem sempre busca de preferência o melhor. Por isso, quando estamos obrigados apenas por uma ordem humana, a maior gravidade do pecado não está em preterirmos um maior bem, mas, aquilo que está mais na intenção de quem manda. Por onde, os diversos graus de desobediência são necessariamente relativos aos diversos graus de pecados. Assim, a desobediência pela qual desprezamos os preceitos divinos é, por essência, mais grave pecado do que o pecado cometido contra um homem, mesmo abstraindo da desobediência a Deus, que este último pecado implica. E isto digo porque quem peca contra o próximo também age contra o preceito divino. E se ainda desprezasse um preceito de Deus mais importante, ainda mais grave seria o pecado. A desobediência, porém, pela qual desprezamos um preceito humano, é mais leve pecado que aquela pela qual desprezamos a pessoa mesma que nos manda; pois, é do respeito a quem manda que procede o respeito pela sua ordem. Semelhantemente, o pecado que importa diretamente desprezo de Deus, como a blasfêmia ou outro semelhante, é mais grave, mesmo separando do pecado, pelo intelecto, a desobediência, do que o pecado pelo qual desprezamos o só preceito de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A comparação de Samuel não se funda na igualdade, mas na semelhança; porque a desobediência redundava em desprezo de Deus, assim como a idolatria, embora esta, mais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem toda desobediência é pecado contra o Espírito Santo, mas só a que é acompanhada da obstinação. Pois, nem todo desprezo do que é obstáculo ao pecado constitui pecado contra o Espírito Santo; do contrário, o desprezo de qualquer bem seria pecado contra o Espírito Santo, porque qualquer bem pode nos livrar do pecado. Mas é pecado contra o Espírito Santo o desprezo daqueles bens, que levam diretamente à penitência e à remissão dos pecados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O primeiro pecado dos nossos primeiros pais, que contaminou todos os seus descendentes, não foi de desobediência enquanto pecado especial; mas, de soberba, que os levou à desobediência. Por isso o Apóstolo, nas palavras citadas, considera a desobediência na sua relação geral com os demais pecados.

Questão 106: Do reconhecimento ou gratidão.

Em seguida devemos tratar do reconhecimento ou gratidão, e da ingratidão.

Sobre a gratidão discutem-se seis artigos:

Art. 1 – Se a gratidão é uma virtude especial distinta das outras.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é a gratidão uma virtude especial distinta das outras.

1. – Pois, os maiores benefícios nós os recebemos de Deus e dos pais. Ora, honramos a Deus pela virtude ele religião; e aos pais, pela da piedade filial. Logo, não é o reconhecimento ou a gratidão uma virtude distinta das outras.

2. Demais, – A retribuição proporcional é ordenada pela virtude comutativa, como está claro no Filósofo. Ora, fazem-se graças para se receber retribuição, como, diz no mesmo lugar. Logo, retribuir as graças, pela virtude de gratidão, é um ato de justiça. Portanto, não é a gratidão uma virtude especial distinta das outras.

3. Demais. – Dar compensações é necessário, para conservar a amizade, como está claro no Filósofo. Ora, a amizade está implicada em todas as virtudes, que nos fazem amar os homens. Logo, o reconhecimento ou gratidão, que nos manda pagar os benefícios, não é uma virtude, especial.

Mas, *em contrário*, Túlio considera a gratidão como parte especial da justiça.

SOLUÇÃO. – A obrigação de pagar um débito se diversifica conforme as causas diversas pelas quais devemos; mas de modo que sempre o menos esteja contido no mais. Ora, Deus, sendo o princípio primeiro de todos os nossos bens, é a causa primária e principal de devermos. Causa secundária são os pais, princípio próprio da geração e da educação. Em terceiro lugar, vem a pessoa constituída em dignidade, de quem procedem benefícios gerais. E por fim, em quarto lugar, o benfeitor de quem recebemos privadamente algum benefício particular, pelo qual lhe ficamos particularmente obrigados. Ora, nem tudo o que devemos a Deus, aos pais ou a uma pessoa constituída em dignidade, o devemos também a um benfeitor, de quem recebemos algum benefício particular. Por onde, depois da religião, pela qual prestamos a Deus o culto devido; da piedade filial, pela qual honramos os nossos pais; e do respeito, pelo qual honramos as pessoas constituídas em dignidade, vem o reconhecimento ou a gratidão, pela qual retribuimos as graças recebida dos benfeitores. E ela se distingue das outras virtudes referidas, assim como tudo o que, vem depois se distingue do que vem antes, por inferioridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a religião é Uma piedade sobre excelente, assim também é um reconhecimento ou gratidão excelente. Por isso, render graças a Deus é um ato considerado como pertinente à religião.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A justiça comutativa exige a retribuição proporcional quando se trata de um débito legal; por exemplo, se, se faz o contrato de pagar tanto por tanto. Mas, a retribuição ordenada pela virtude do reconhecimento ou gratidão é fundada num dever de honestidade e a fazemos espontaneamente. Por isso, a gratidão é menos grata quando coagida, como diz Sêneca.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Estando a verdadeira amizade fundada na virtude, tudo o que no amigo contrariar à virtude é obstáculo à amizade; e a desperta tudo o que tiver de virtuoso. E sendo assim, a amizade se conserva pela retribuição dos benefícios, embora essa retribuição pertença especialmente à virtude da gratidão.

Art. 2 – Se o inocente está obrigado mais que o penitente, a render graças a Deus.

O segundo discute-se assim. – Parece que o inocente está obrigado, mais que o penitente, a render graças a Deus.

1. – Pois, quanto maior for o dom que recebemos de Deus, tanto maiores ações de graça estamos obrigados a render-lhe. Ora, o dom da inocência é maior que o da justiça reparada. Logo, parece que o inocente está obrigado, mais que o penitente, a render ação de graças.

2. Demais. – Assim como devemos ação de graças ao, nosso benfeitor, também lhe devemos amor. Ora, diz Agostinho: Que homem, meditando na sua fraqueza, ousaria atribuir a suas próprias forças, sua castidade e sua inocência, para te amar menos; como se não tivesse necessidade da tua misericórdia; que perdoa ao pecador convertido? E logo depois: E assim, que te ame tanto, que te ame mais, reconhecendo que quem nos livra das tão grandes fraquezas do nosso pecado é o mesmo que nos preservou dele. Logo, também está o inocente obrigado, – mais que o pecador, a dar ação de graças.

3. Demais. – Quanto mais continuado for o benefício gratuito, tanto maior ação de graças exige. Ora, no inocente o benefício da graça divina é mais continuado do que no penitente. Pois, diz Agostinho no mesmo lugar: À tua graça devo todo o mal que não fiz. De que não era eu capaz, amante do pecado em si mesmo? Sei, porém que tudo me foi perdoado, tanto o mal que espontaneamente fiz como o que, graças a ti, não pratiquei. Logo, o inocente está obrigado, mas que o pecador, a render ação de graças.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: A quem mais se perdoa mais ama. Logo, pela mesma razão, está obrigado a maiores ações de graça.

SOLUÇÃO. – A ação de graças de quem as recebe é correlata às graças recebidas. Portanto, maiores graças exigem maiores agradecimentos da parte de quem as recebe. E como a graça é assim chamada por ser dada gratuitamente, de dois modos pode ser maior a graça por parte de quem a dá. – De um modo, pela sua quantidade, E então, o inocente está obrigado a maiores ações de graça; porque, todas as circunstâncias iguais e absolutamente falando, Deus lhe fez um dom maior e mais continuado. – De outro modo, pode uma graça ser chamada maior por ser mais o que é dado gratuitamente. E assim sendo, está o penitente obrigado, mais que o inocente, a render maiores ações de graças, porque mais gratuitamente lhe dá Deus as suas graças. Pois, dá-lhe graças, quando era digno de pena. Por onde, embora o dom feito ao inocente seja, absolutamente falando, maior, contudo, o que é dado ao penitente é maior em comparação com ele; assim como também um pequeno dom feito a um pobre é maior do que um grande feito a um rico. E como os nossos atos tem por objeto o particular, quando se trata de estabelecer uma regra de conduta é preciso considerar as coisas antes relativa do que absolutamente, como o Filósofo diz a respeito do voluntário e do involuntário,

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 3 – Se estamos obrigados a render ação de graças a todos os que nos fazem benefícios.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não estamos obrigados a render ação de graças a todos os que nos fazem benefícios.

1. – Pois, podemos fazer bem a nós mesmos, como podemos fazer mal, segundo aquilo da Escritura: para que outra pessoa será bom aquele que é mau para si? Ora, não, podemos dar ações de graças a

nós mesmos, porque a ação de graças deve passar de uma pessoa para outra. Logo, nem a todo benfeitor devemos ação de graças.

2. Demais. – A ação de graças é uma retribuição da graça recebida. Ora, certos benefícios são feitos, não como graça, mas injuriosa, tardiamente e com tristeza. Logo, nem sempre devemos render graças ao benfeitor.

3. Demais. – Não devemos ação de graça, a quem busca a sua utilidade própria. Ora, às vezes certos beneficiam a outrem por utilidade própria. Logo, não se lhes devem ação de graças.

4. Demais. – Ao escravo não deve o dono ação de graças, por ser do dono tudo quanto ele é. Ora, às vezes acontece que o escravo beneficia o senhor. Logo, nem a todo benfeitor é devida ação de graças.

5. Demais. – Ninguém está obrigado ao que não pode fazer honesta e utilmente. Ora, às vezes acontece que quem faz um benefício vive em estado de tão grande felicidade, que é inútil retribuir-lhe o benefício recebido. E outras vezes também se dá; que o benfeitor passa de virtuoso a vicioso, e então, não é possível retribuir-lhe honestamente.

6. Demais. – Não devemos fazer a outrem o que, em vez de lhe aproveitar, é lhe nocivo. Ora, às vezes acontece que a paga do benefício é inútil ou nociva ao que a recebe. Logo, nem sempre devemos, como ação de graças, recompensar os benefícios.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Em tudo daí graças.

SOLUÇÃO. – Todo afeto naturalmente se converte na sua causa. Por isso, Dionísio diz: Deus atrai todas as coisas a si como causa de todas. Pois, o efeito há de sempre ordenar-se ao fim do agente. Ora, é manifesto que o benfeitor, como tal, é causa do beneficiado. Por onde, a ordem natural exige que quem recebeu um benefício dirija-se ao benfeitor para lhe retribuir a graça recebida, conforme às conveniências apropriadas a um e a outro. E, como dissemos a respeito dos pais ao benfeitor, como tal, é devida honra e reverência, porque desempenha o papel de princípio; e por acidente deve-se-lhe subvenção ou sustento, se o precisar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz Sêneca: Assim como não é liberal quem se dá a si mesmo, nem clemente quem a si mesmo se perdoa, nem misericordioso é aquele que se comove com os próprios males, senão com os alheios, assim também, ninguém se dá benefícios a si mesmo, mas seque os instintos naturais que nos levam a evitar o que nos causa dano e a buscar o que nos é útil. Por onde, em relação a nós mesmos, não há lugar para a gratidão nem para a ingratidão; pois, não podemos negar nada a nós mesmos senão retendo-o para nós. Mas, o que propriamente é relativo a outrem, nós o aplicamos em sentido metafórico à nossa própria pessoa, como diz o Filósofo a respeito da justiça. No sentido em que as diversas partes do homem são consideradas como pessoas diversas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É próprio da alma boa deixar-se tocar antes pelo bem do que pelo mal. E portanto, se quem deu um benefício não o deu como devia, nem por isso deve deixar de ser agradecido quem o recebeu; embora menos, do que se o benefício tivesse sido feito de modo devido; pois, como diz Sêneca, grandes vantagens nos advêm da presteza, e de tão grandes nos priva a tardança.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz Sêneca: Importa muito saber se quem nos fez um benefício tinha em vista o seu interesse próprio ou o nosso; ou se simultaneamente o seu e o nosso. Quem visa unicamente às suas vantagens pessoais e nos serve por não ter outro meio de se servir a si mesmo, eu o equiparo aquele que distribui forragem ao seu próprio rebanho. E logo depois: Mas, se nos associou a si, se a

ambos visou no seu pensamento, seremos ingratos e não só injusto em não nos alegrar que tenha achado a sua vantagem onde também achamos a nossa. É o cúmulo do mau espírito só considerar como benefício o que causou ao seu autor um dano qualquer.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Sêneca, enquanto o escravo presta os serviços, que se costumam exigir dele, cumpre o seu dever; mas, presta um benefício quando faz mais do que devia; pois, quando manifesta afeto de amigo, já não é propriamente um serviçal. Logo, também aos escravos, quando fazem mais do que devem, temos que render graças.

RESPOSTA À QUINTA. – Também o pobre não é ingrato, fazendo o que pode. Pois, como o benefício consiste mais no afeto do que no feito, assim também sobretudo no afeto consiste o agradecimento. Donde o dizer Sêneca: Quem recebe um benefício com prazer paga o primeiro termo da sua dívida. Manifestemos todo o prazer que nos causa o benefício recebido, pela efusão dos nossos sentimentos; façamo-lo não só em presença do amigo, mas testemunhemo-lo em toda parte. Por onde é claro, que podemos retribuir o benefício recebido, testemunhando reverência e honra ao benfeitor, por maior que seja a felicidade que desfruta. Por isso, o Filósofo diz: Às pessoas eminentes, a retribuição da honra; ao pobre, a do lucro. E Sêneca: Há muitos meios de pagarmos as nossas dívidas mesmo aos que são felizes: um conselho leal, a assiduidade, a frequência amena e agradável, sem lisonja. – Por onde, não devemos desejar que seja pobre ou miserável quem nos fez um benefício, para podermos pagar-lh'o, Pois, como diz Sêneca, se lh'o desejasses aquele de quem nenhum benefício recebeste, esse desejo seria inumano. E quanto mais inumano seria se o desejasses aquele a quem deves um benefício? – Mas, se quem nos fez o benefício veio a cair em situação pior, devemos ainda retribuir-lh'o de modo conveniente ao seu estado; de maneira que, por exemplo., volte à virtude, se for possível. Se porém for incurável na sua malícia, então transformou-se, do que antes era; e por isso não lhe devemos a retribuição do benefício corno lhe devíamos antes. E contudo na medida do possível, salva a honestidade, devemos guardar boa memória do benefício prestado, como está claro no Filósofo.

RESPOSTA À SEXTA. – Como dissemos, a retribuição do benefício consiste principalmente em nosso afeto. Por onde, devemos fazê-la do modo mais útil. Mas se, por incúria daquele que a recebeu, vem a lhe causar dano, não deve isso ser imputado a quem a deu. Donde o dizer Sêneca: Devo retribuir; não conservar é guardar, depois de ter retribuído.

Art. 4 – Se devemos retribuir logo o benefício.

O quarto discute-se assim. – Parece que devemos retribuir logo o benefício.

1. – Pois o que devemos sem um termo certo devemos restituir logo. Ora, não há nenhum termo prescrito à retribuição dos benefícios, que contudo constitui um débito, corno Se disse. Portanto, estamos obrigados a retribuir logo o benefício.

2. Demais. – Quanto maior se torna um bem, pelo devotamento com que é feito, tanto mais digno de louvor é. Ora, parece que por devotamente de alma é que não demoramos em fazer o devido. Logo, parece mais louvável retribuirmos com presteza o benefício.

3. Demais. – Sêneca diz, que é própria do benfeitor fazer o benefício livre e prontamente. Ora, a retribuição deve ser adequada ao benefício. Logo, devemos fazê-la com presteza.

Mas, *em contrário*, Sêneca: Quem restitui prontamente não procede como um homem grato, mas como devedor.

SOLUÇÃO. – Como, no benefício que se vai fazer, dois elementos se consideram – o afeto e o dom, assim também esses mesmos elementos se levam em conta ao pagá-lo. Ora, quanto ao afeto, a retribuição deve ser feita imediatamente. Por isso diz Sêneca: Queres pagar o benefício? Recebe-o de bom grado. Quanto ao dom, devemos esperar o tempo oportuno de retribuir ao benfeitor. E não será virtuosa a retribuição se quisermos pagar um benefício com outro, imediatamente, e não, no tempo oportuno. Pois, como diz Sêneca, quem quer pagar demasiado prontamente, deve contrariado; e quem deve contrariado é ingrato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O débito legal devemos pagá-lo prontamente; do contrário não observaríamos a igualdade da justiça, retendo o bem de outrem contra a vontade deste. Mas, o débito moral depende da honestidade do devedor. Por isso devemos pagá-lo no tempo devido, conforme o exige a retidão da virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O devotamento da vontade não é virtuoso senão ordenado pela razão. Por onde, quem por devotamento de coração, protráia o tempo devido não será digno de louvor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também os benefícios devem ser dados em tempo oportuno. Portanto, não devemos tardar mais, quando se oferece esse tempo. E o mesmo devemos fazer ao retribuí-lo.

Art. 5 – Se a retribuição dos benefícios deve levar em conta o afeto ou o feito do benfeitor.

O quinto discute-se assim. – Parece que a retribuição do benefício deve levar em conta, não o afeto, mas, o feito do benfeitor.

1. – Pois, aos benefícios devemos retribuição. Ora, o benefício consiste no afeto, como a própria palavra o indica. Logo, a retribuição deve levar em conta o feito.

2. Demais. – A gratidão que retribui os benefícios faz parte da justiça. Ora, a justiça implica uma igualdade entre o dado e o recebido. Logo, na retribuição das graças, devemos atender mais ao feito que ao afeto do benfeitor.

3. Demais. – Ninguém pode atender ao que ignora. Ora, só Deus conhece o afeto interior. Logo, a retribuição da graça não pode fundar-se no afeto interior.

Mas, *em contrário*, Sêneca: Muitas vezes quem nos fez um pequeno dom com magnanimidade, ou nos deu algo de exíguo, mas, de boa vontade, nos obriga mais.

SOLUÇÃO. – Retribuir um benefício pode ser obra de três virtudes: de justiça, de graça e de amizade. – De justiça, quando a retribuição é por natureza um débito legal; tal o caso do mútuo e outros semelhantes. E em tal caso a retribuição depende da quantidade do que é dado. – Da amizade e, semelhantemente, da gratidão, quando tem natureza de um débito moral, mas, de vários modos. Pois, quando a amizade é a que retribui, devemos levar-lhe em conta a causa. Por isso, a amizade útil deve retribuir de conformidade com a utilidade haurida do benefício; ao passo que a amizade honesta deve, ao retribuir, levar em conta a eleição ou ato do benfeitor, pois, isto é o que principalmente a virtude exige. E semelhantemente, o agradecimento, considerando o benefício como feito de graça, o que é próprio do afeto, também a retribuição do benefício considera antes o afeto do que a obra do benfeitor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todo ato moral depende da vontade. Por isso o benefício, enquanto louvável e digno da retribuição do agradecimento, consiste por certo, materialmente, na obra

feita, mas, formal e principalmente, na vontade. Donde o dito de Sêneca: O benefício não consiste no que é feito ou dado, mas, na intenção mesma de quem o dá ou faz.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A gratidão faz parte da justiça, não por certo como a espécie, do gênero, mas, por uma coma redução ao gênero da justiça, conforme se disse. Por onde, não é necessário que uma e outra virtude incluam a mesma noção de débito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O afeto de um homem, em si mesmo, só Deus o vê; mas, quando manifestado por sinais, outro homem pode conhecê-lo. E assim, conhecemos o afeto de quem beneficia pelo mesmo modo por que o faz; por exemplo, se o faz de bom grado e prontamente.

Art. 6 – Se é necessário retribuírmos mais do que o benefício recebido.

O sexto discute-se assim. – Parece que não é necessário retribuírmos mais do que o benefício recebido.

1. – Pois, aos nossos pais não podemos fazer retribuição condigna, como diz o Filósofo. Ora, a virtude não busca o impossível. Logo, não devemos retribuir mais do que o benefício recebido.

2. Demais. – Quem retribui mais do que o recebido como benefício, por isso mesmo faz um como novo benefício. Ora, esse novo benefício há a obrigação de retribuí-la. Logo o primeiro benfeitor está obrigado a uma retribuição maior que o benefício que por sua vez recebeu; e assim ao infinito. Ora, a virtude não pode proceder ao infinito, porque o infinito faz desaparecer a natureza do bem, como diz Aristóteles. Logo, a retribuição não deve exceder o benefício recebido.

3. Demais. – A justiça supõe a igualdade. Ora, o mais é um excesso sobre a igualdade. Logo, sendo o excesso um vício, em relação a qualquer virtude, parece que dar maior retribuição que o benefício recebido é vicioso e oposto à justiça.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz: Devemos pagar o débito do benefício e ainda tornar a pagar, e isso fazemos quando damos uma retribuição maior. Logo, pela retribuição devemos pagar mais do que o benefício recebido.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a retribuição do benefício deve levar em conta a vontade do benfeitor, o qual, sobretudo é digno de reconhecimento por ter feito gratuitamente um benefício a que não estava obrigado. Por onde, quem recebeu o benefício tem o dever imposto pela sua honorabilidade de, do mesmo modo, lhe fazer alguma coisa de graça. Ora, só podemos fazer ao benfeitor, de graça, o que exceda quantitativamente o benefício dele recebido; pois, retribuindo-lhe menos ou com igualdade, nada faremos de graça mas apenas lhe pagaremos o recebido. Logo, a retribuição do benefício leva-nos sempre a dar mais do que o recebido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se disse, ao retribuir o benefício devemos levar em conta antes o afeto do benfeitor j do que a sua obra. Se, pois, considerarmos o feito do benefício, que o filho recebeu do pai – a existência e a vida, o filho não pode lhe retribuir com igualdade, como diz o Filósofo. Mas, se considerarmos a vontade mesma do que dá e do que retribui, então pode o filho dar ao pai maior retribuição do que o benefício recebido, como diz Sêneca. Mas, se o não puder, a gratidão se contenta com a vontade de retribuir.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O débito da gratidão deriva da caridade, que, quanto mais paga, tanto mais deve, conforme ao dito do Apóstolo: A ninguém devais coisa alguma, se não é o amor com que vos ameis uns aos outros. Logo, não há inconveniente em ser interminável a obrigação da gratidão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a justiça, que é uma virtude cardeal, implica a igualdade das causas; assim, a gratidão, a igualdade das vontades. De modo que, assim como, pela presteza com que age, o benfeitor faz o a que não estava obrigado, assim também, o beneficiado deve retribuir mais do que é de seu dever.

Questão 107: Da ingratidão.

Em seguida devemos tratar da ingratidão.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a ingratidão sempre é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a ingratidão nem sempre é pecado.

1. – Pois, diz Sêneca: Ingrato é quem não paga o benefício. Ora, às vezes não poderíamos retribuir o benefício senão pecando; por exemplo, auxiliando outrem a pecar. Ora, como abstermo-nos do pecado não é pecado, parece que a ingratidão nem sempre é pecado.

2. Demais. – Todo pecado depende do pecador; pois, segundo Agostinho, ninguém peca cometendo uma ação que não podia evitar. Ora, às vezes não depende do pecador evitar a ingratidão; por exemplo, quando não tem com que retribuir. E também o esquecimento não depende de nós, embora para Sêneca, quem esquece é de todo o mais ingrato. Logo, a ingratidão nem sempre é pecado.

3. Demais. – Parece que não peca quem não quer dever nada, conforme às palavras do Apóstolo: A ninguém devais causa alguma. Ora, quem deve contrariado é ingrato, diz Sêneca. Logo, nem sempre a ingratidão é pecado.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo enumera a ingratidão entre os pecados quando diz: Desobedientes a seus pais, ingratos, malvados.

SOLUÇÃO. – Como dissemos o débito da gratidão é um dever da honorabilidade, exigido pela virtude. Ora, um ato é pecaminoso quando repugna à virtude. Por onde é manifesto que a ingratidão é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A gratidão supõe um benefício. Ora, quem ajuda outrem a pecar não lhe confere nenhum benefício, mas, antes, causa-lhe dano. Logo, não lhe é devida qualquer recompensa, salvo se se enganou, por ter ajudado a prática do mal, quando tinha a intenção de auxiliar a prática de um ato bom. Mas, nesse caso, não lhe é devida nenhuma retribuição a quem ajudou a pecar, porque seria retribuir não o bem, mas, o mal; o que é contrário à gratidão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ninguém pode escusar-se de ingratidão sob pretexto de não ter com que retribuir o benefício, pois, para fazê-lo basta a boa vontade, como dissemos. Quanto ao esquecimento do benefício, ele implica ingratidão; não a que provém de deficiência natural, independente da vontade, mas, a que procede da negligência. Pois, como diz Sêneca, parece que não pensou muito em pagar o benefício aquele que se deixou invadir do esquecimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dever da gratidão resulta do dever de amar, do qual ninguém deve querer isentar-se. Por onde, quem deve a gratidão, contrariado, manifesta falta de amor para com quem lhe beneficiou.

Art. 2 – Se a ingratidão é um pecado especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que a ingratidão não é um pecado especial.

1. – Pois, quem peca age contra Deus, nosso benfeitor sumo. Ora, isso é ingratidão. Logo, a ingratidão é um pecado especial.

2. Demais. – Nenhum pecado especial pertence a gêneros diversos de pecado. Ora, o ingrato pode sê-lo, praticando pecados de diversos gêneros; por exemplo, detraindo, furtando o benfeitor ou cometendo contra ele qualquer ato semelhante. Logo, não é a ingratidão um pecado especial.

3. Demais. – Sêneca diz: Ingrato é quem dissimula, ingrato, quem não retribuiu; o inqratíssimo de todos quem esqueceu. Ora, todos esses procedimentos não entram numa mesma espécie de pecado. Logo, não é a ingratidão um pecado especial.

Mas, *em contrário*, a ingratidão se opõe à gratidão ou agradecimento, que é uma virtude especial. Logo, é um pecado especial.

SOLUÇÃO. – Todo vício se caracteriza pela falta de virtude, pois, assim é que mais se lhe opõe à ela; por exemplo, a liberalidade se opõe mais à liberalidade do que a prodigalidade. Ora, à virtude da gratidão pode se opor um vício, por excesso; por exemplo, quando retribuímos um benefício imerecidamente, ou o fazemos mais prontamente do que o devíamos, como do sobredito resulta. Ora, mais se opõe à gratidão o vício que o é por defeito; porque a virtude da gratidão, como vimos, tende a recompensar mais que o benefício recebido. Por isso, a ingratidão é propriamente assim chamada por faltar à gratidão. Ora, todo defeito ou privação se especifica pelo hábito oposto; assim, a cegueira e a surdez diferem pela diferença que há entre a visão e a audição. Por onde, assim como a gratidão ou o agradecimento é uma virtude especial, assim, a ingratidão, um pecado especial.

Mas, comporta graus diversos, conforme a ordem dos atos exigida pela gratidão. Deles o primeiro consiste em reconhecermos o benefício recebido; o segundo, em o considerarmos louvável e agradecermos; o terceiro, em o retribuirmos em lugar e tempo oportunos, conforme as nossas posses. Ora, o que vem em último lugar, na ordem genética, vem em primeiro na da realização. Donde resulta que o primeiro grau da ingratidão consiste em não retribuirmos o benefício; o segundo, em o dissimularmos, como não dando demonstrações de o havermos recebido; o terceiro, que é gravíssima falta, em não o reconhecermos, quer por esquecimento, quer de algum outro modo. E como a afirmação oposta inclui a negação, daí resulta que no primeiro grau de ingratidão se inclui o retribuirmos o mal pelo bem; no segundo, censurarmos o benefício; no terceiro, considerarmos o benefício como sendo malefício.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ingratidão material para com Deus todo pecado encerra, enquanto o nosso ato pode implicar a ingratidão. Mas, a ingratidão formal está em desprezarmos atualmente um benefício. O que constitui um pecado especial.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada impede a essência formal de um pecado incluir-se materialmente em varres gêneros de pecado. E, a esta luz, a ingratidão se inclui por essência, em muitos gêneros de pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As três formas de ingratidão enumeradas por Sêneca não são espécies diversas, mas, graus diversos de um pecado especial.

Art. 3 – Se a ingratidão sempre é pecado mortal

O terceiro discute-se assim. – Parece que a ingratidão sempre é pecado mortal.

1. – Pois, a Deus devemos a gratidão por excelência. Ora, pecando venialmente não somos ingratos para com Deus; do contrário todos se-lo-iam. Logo, nenhuma ingratidão é pecado venial.

2. Demais. – Pecado mortal é o que contraria à caridade, como se disse. Ora, a ingratidão contraria à caridade, como se disse. Logo, a ingratidão é sempre pecado mortal.

3. Demais. – Sêneca diz: Em matéria de beneficência a fórmula do dever recíproco é a seguinte: um deve logo esquecer o que deu; o outro, nunca esquecer o recebido. Ora, parece que, se devemos esquecer, é para encobrir o pecado de quem nos recebeu o benefício, se vier a ser ingrato; o que não deveríamos fazer se a ingratidão fosse um pecado leve. Logo, a ingratidão é sempre pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a ninguém devemos dar ocasião de pecar mortalmente. Ora, como Sêneca diz no mesmo lugar, às vezes o beneficiado mesmo deve ser despistado, a ponto de ignorar quem lhe fez o benefício; o que implica em lhe dar ocasião de pecar. Logo, a ingratidão nem sempre é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, uma pessoa pode ser ingrata de dois modos. – Primeiro só por omissão; por exemplo, não reconhecendo, não louvando ou não retribuindo, por sua vez, o benefício recebido. O que nem sempre é pecado mortal. Pois, como dissemos o dever de gratidão consiste em fazermos, mesmo uma retribuição liberal, a mais do que estamos obrigados; e portanto, deixando de o fazer, não pecamos mortalmente. Mas, cometemos um pecado venial, porque assim procedemos por negligência ou por uma certa indisposição para a virtude. Pode porém acontecer que essa ingratidão também seja pecado mortal, ou pelo desprezo interior; ou ainda pela natureza do bem de que privamos o benfeitor e que lhe era necessariamente devido pelo benefício feito, quer absolutamente, quer pela situação de necessidade em que se encontre. De outro modo é ingrato quem, além de não cumprir o dever de gratidão, procede ainda contrariamente. E também este modo de proceder, conforme à natureza do ato, que é, ora, pecado mortal e ora, venial. Devemos porém saber, que a ingratidão proveniente do pecado mortal é a ingratidão na sua essência perfeita; mas, a proveniente do pecado venial, o é de essência imperfeita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pecado venial não nos torna ingratos para com Deus por uma ingratidão essencialmente completa. Mas, por impedir algum ato de virtude pelo qual serviríamos a Deus, tem algo de ingratidão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ingratidão, pecado venial, não é contrária à caridade, mas está fora dela; porque, não fazendo desaparecer o hábito da caridade exclui um certo ato da mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz Sêneca, na mesma obra: Erra quem pensa que quando dizemos que o autor de um benefício deve esquece-la, pretendemos privá-lo brutalmente do direito de lembrar-se, de lembrar-se sobretudo de um ato honroso por excelência. Quando, pois, dizemos – não deve lembrar-se – queremos significar: Não deve gabar-se nem jactar-se.

RESPOSTA À QUARTA. – Quem, ignorando o benefício, não o retribui, não é ingrato, contanto que esteja pronto a fazê-lo desde que o conheça. Mas, é às vezes recomendável deixarmos o beneficiado na ignorância do benefício que lhe fizemos. Quer para evitarmos a vanglória, como o fez S. Nicolau quando, atirando uma certa quantidade de ouro para dentro de uma casa, às ocultas, quis assim evitar o reconhecimento humano pelo seu benefício. Quer também porque, evitando ferir o pudor do beneficiado, por isso mesmo tornamos maior o nosso benefício.

Art. 4 – Se devemos privar os ingratos, dos benefícios,

O quarto discute-se assim. – Parece que elevemos privar os ingratos, dos benefícios.

1. – Pois, diz a Escritura: A esperança do ingrato se derreterá com o gelo do inverno. Ora, essa esperança não se lhe derreteria se não o privássemos dos benefícios. Logo, devemos privá-lo deles.

2. Demais. – Ninguém deve dar a outrem ocasião de pecar. Ora, o ingrato tem uma ocasião de praticava ingratidão, no benefício, que recebe. Logo, não devemos fazer benefício ao ingrato.

3. Demais. – Diz a Escritura: Pelas coisas em que alguém peca por essas é também atormentado. Ora, o ingrato, em relação ao benefício recebido, peca contra esse benefício. Logo, deve ser privado dele.

Mas, *em contrário*, o Evangelho diz que o Altíssimo faz bem aos mesmos que lhe são ingratos e maus. Ora, é necessário que nos tornemos seus filhos, pela imitação, como no mesmo lugar se lê. Logo, não devemos privar os ingratos, dos nossos benefícios.

SOLUÇÃO. – Em relação ao ingrato, duas coisas temos de considerar. – A primeira, o que é digno de sofrer. E, então, é certo que merece ser privado do benefício. – A segunda, o que deve o benfeitor fazer. Pois, antes de tudo, não deve facilmente prejudicar a ingratidão; porque frequentemente, como diz Sêneca, quem não retribui o benefício é grato, por não ter talvez a faculdade ou a ocasião oportuna de fazê-lo. Em segundo lugar, deve procurar fazer do ingrato um agradecido; e, se não o conseguir com um primeiro benefício, talvez o conseguirá com um segundo. Se, porém a ingratidão aumentar, com a multiplicação dos benefícios, e o ingrato tornar-se pior, devemos cessar de lhos fazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A autoridade citada refere-se ao que o ingrato merece sofrer.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem faz benefício a um ingrato não lhe dá ocasião de pecar, mas antes, de gratidão e de amor. Mas, se quem recebe o benefício tira dele ocasião de pecar, não devemos imputá-la ao benfeitor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem faz um benefício não deve logo fazer-se vingador da ingratidão, mas antes, um médico bondoso, de modo a curá-la, com benefícios reiterados.

Questão 108: Da vingança.

Em seguida devemos tratar da vingança.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a vingança é lícita.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a vingança não é lícita.

1. – Pois, quem para si usurpa o que é de Deus, peca. Ora, a vingança pertence a Deus, como diz a Escritura, conforme outra letra: Minha é a vingança e eu lhes darei o pago. Logo, toda vingança é ilícita.

2. Demais. – Não toleramos aquele de quem nos vingamos. Ora, devemos tolerar os maus; pois, àquilo da Escritura – Bem como o lírio entre os espinhos, diz a Glosa: Não foi bom quem não pode tolerar os maus. Logo, não devemos nos vingar dos maus.

3. Demais. – A vingança aplica castigos que causam um temor servil. Ora, a Lei Evangélica não é uma lei de temor, mas de amor, como diz Agostinho. Logo, pelo menos o Novo Testamento não permite nenhuma vingança.

4. Demais. – Vinga-se quem tira desforço das injúrias sofridas. Ora, segundo parece, não é lícito, mesmo ao juiz, punir os que delinquem contra ele. Pois, diz Crisóstomo: Aprendamos, ao exemplo de Cristo, a suportar com magnanimidade as nossas injúrias; mas, injúrias a Deus não consintamos nem mesmo em as ouvir. Logo, a vingança parece ilícita.

5. Demais. – O pecado da multidão é mais nocivo que o de um só; pois, diz a Escritura: De três cousas se receou o meu coração: da delação duma cidade, do levantamento dum povo mancomunado e da calúnia mentirosa. Ora, do pecado da multidão não se deve tirar vingança; pois, àquilo do Evangelho – Para que talvez não suceda que arranqueis o trigo, deixai crescer uma e outra – diz a Glosa: nem a multidão nem o príncipe devem ser excomungados. Logo, também não é lícita qualquer outra vingança.

Mas, *em contrário*. – De Deus só devemos esperar o que é bom e lícito. Ora, devemos esperar de Deus a vingança dos nossos inimigos, conforme ao Evangelho. Deus não fará justiça aos seus escolhidos que estão clamando a ele de dia e de noite? E como se respondesse: Por certo a fará. Logo, em si mesma a vingança não é má e ilícita.

SOLUÇÃO. – A vingança se consuma infligindo ao que pecou, uma pena, como um mal. Logo, devemos levar em conta na vingança, o ânimo com que age quem a exerce. Se, pois, a sua intenção principalmente está no mal daquele de quem tirou vingança e nela se compraz, a vingança é absolutamente ilícita. Porque o nos comprazermos com o mal de outrem supõe o ódio, contrário à caridade, que nos manda amar a todos os homens. Nem pode escusar-se ninguém dizendo que quer o mal de quem injustamente lh'o fez, assim como não seria escusado quem odiasse ao que o odeia. Pois, não devemos pecar contra outrem por ter este antes pecado contra nós, o que seria deixarmo-nos vencer do mal, procedimento proibido pelo Apóstolo, quando diz: Não te deixes vencer do mal, mas, vence o mal com o bem. – Mas, se a intenção de quem se vinga visa principalmente um bem, que obteria punindo o pecador – por exemplo, fazendo-o emendar-se ou pelo menos coibindo-o, dando paz aos outros, salvando a justiça e a honra de Deus – nesse caso a vingança pode ser lícita, uma vez observadas as circunstâncias devidas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem, conforme o grau da sua posição exerce a vingança contra os maus, não usurpa para si o que é de Deus, mas usa do poder que Deus lhe conferiu, conforme o diz o Apóstolo, do príncipe temporal: O ministro de Deus é vingador em ira contra aquele que obra mal. Mas, quem exerce a vingança fora da ordem instituída por Deus usurpa o que é de Deus e portanto peca.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os maus são tolerados pelos bons por sofrerem estes pacientemente, como devem as injúrias que aqueles lhes as sacam; mas não os toleram para suportarem as injúrias feitas a Deus e ao próximo. Pois, diz Crisóstomo: É louvável sofrer pacientemente injúrias feitas a nós; mas, é tudo quanto há de ímpio dissimular as – feitas a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A lei do Evangelho é uma lei de amor. Por isso, aos que fazem o bem por amor, único que vivem propriamente sob a lei evangélica, não se lhes deve incutir o temor, por meio de penas; mas, só aqueles que não se deixam persuadir pelo amor à prática de boas obras e que, embora façam parte do número dos filhos da Igreja, não lhes pertencem porém pelo merecimento.

RESPOSTA À QUARTA. – A injúria assacada contra outrem redundava às vezes contra Deus e a Igreja. E então devemos vingar a injúria que sofremos, como se deu com Elias, que fez descer o fogo do céu sobre os que vieram prendê-lo, como se lê na Escritura. E do mesmo modo Eliseu amaldiçoou os meninos que zombavam dele, como também narra a Escritura; e o Papa Silvestre excomungou os que o mandaram ao exílio. – Mas, quando a injúria só nos fere a nossa própria pessoa, devemos tolerá-la pacientemente, se nos for possível. Pois, esse preceito da paciência deve ser entendido relativamente à disposição da nossa alma, como diz Agostinho.

RESPOSTA À QUINTA. – Quando todo o povo peca, deve-se tirar vingança dele, ou totalmente, como no caso dos Egípcios que, perseguindo os filhos de Israel, ficaram submersos no Mar Vermelho; e também no dos Sodomitas, que todos pereceram – o que tudo se lê na Escritura. Ou, em grande parte do povo, como no caso dos que adoraram o bezerro. Outras vezes porém se há lugar de esperar que o povo venha a corrigir-se, a severidade da vingança deve recair sobre os cabeças que, uma vez punidos, infundirão terror aos outros; assim, o Senhor mandou enforcar os príncipes do povo, por causa do pecado da multidão. – Se não foi porém toda a multidão, mas só parte dela, a que pecou, então a vingança deve exercer-se sobre os maus, se puderem ser separados dos bons; mas, se puder sê-lo sem escândalo dos outros, pois, do contrário, deve-se ter compadecimento da multidão e pôr de lado a severidade. E o mesmo se deve dizer do chefe, a quem a multidão obedece. Assim, deve-se lhe tolerar o pecado se não puder ser punido sem escândalo da multidão; salvo se o seu pecado fosse tal que prejudicasse ao povo, espiritual ou temporalmente mais do que o escândalo resultante da punição.

Art. 2 – Se a vingança é uma virtude especial distinta das outras.

O segundo discute-se assim. – Parece que a vingança não é uma virtude especial distinta das outras.

1. – Pois, assim como os bons são recompensados pelo bem que fazem, assim, pelo mal que cometem os maus são punidos. Ora, a remuneração dos bons não é objeto de nenhuma virtude especial, mas, é um ato de justiça comutativa. Logo, pela mesma razão, vingar o mal não constitui nenhuma virtude especial.

2. Demais. – Não é preciso nenhuma virtude especial para ordenar o homem à prática de atos a que ele já se acha ordenado suficientemente por outras virtudes. Ora, para vingar o mal já suficientemente o

dispõe a virtude da fortaleza e a do zelo. Logo, a vingança não deve ser considerada uma virtude especial.

3. Demais. – A toda virtude especial se opõe um vício especial. Ora, parece que a vingança não se opõe nenhum vício especial. Logo, não é uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, Túlio a considera parte da justiça.

SOLUÇÃO. – Como diz o Filósofo, nós temos por natureza a aptidão para a virtude, embora ela se complete pelo costume ou por alguma outra causa. Por onde, é claro que as virtudes nos aperfeiçoam, fazendo-nos seguir, do modo devido, as inclinações naturais compreendidas no direito natural. Por onde, a cada inclinação natural determinada se ordena uma virtude especial. Ora a natureza tende, por essência, a remover o que lhe é nocivo: por isso tem os animais a potência irascível além da concupiscível. Ora, removemos o que nos danifica evitando que os outros nos injuriem ou vingando as injúrias feitas. Não com a intenção de fazer mal a outrem, mas com a de removermos o dano. Mas, esse é o objeto da vingança. Pois, diz Túlio: Pela vingança repelimos, defendendo-nos ou vingando, a violência, a injúria e sobretudo o que é desonroso, isto é, ignominioso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pagar o débito legal é o objeto da justiça comutativa; e pagar o débito moral, oriundo de um benefício particular recebido, é o objeto da virtude da gratidão. Assim também a punição dos pecados, como função da justiça pública, é um ato de justiça comutativa : mas, quando respeita à imunidade de um particular, que repele a ,injuria, constitui o objeto da virtude da vingança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fortaleza dispõe para a vingança, removendo o obstáculo, que é o temor de um perigo iminente. Ao passo que o zelo, implicando o devotamento do amor, é primariamente a raiz da vingança, levando-no, a vingar as injúrias feitas, a Deus e aos próximos, as quais a caridade nos faz considerar como nossas. Pois, a raiz de toda virtude é a caridade; porque, como diz Gregório, numa homília, o ramo das boas obras perde toda a perdura se não permanece unido à raiz da caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À vingança se opõem dois vícios. Um, por excesso, a saber, o pecado de crueldade ou de sevícia, que excede a medida, no punir. Outro se lhe opõe por defeito, como quando somos muito remissos no punir; donde o dito da Escritura: Aquele que poupa a vara aborrece seu filho. Ora, a virtude da vingança consiste – em conservarmos, em todas as circunstâncias, a moderação devida, ao castigar.

Art. 3 – Se a vingança deve ser exercida por meio das penas habituais entre os homens.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a vingança não deve ser exercida por meio das penas habituais entre os homens.

1. – Pois, matar um homem é arrancá-lo à vida. Ora, o Senhor mandou que não se arrancasse a cizânia, símbolo do mau filho. Logo, não se deve impor a pena de morte aos pecadores.

2. Demais. – Todos os que pecam mortalmente parece que merecem a mesma pena. Logo, se certos que pecam mortalmente são punidos de morte, parece que todos os que assim pecam deveriam sofrer a mesma pena, o que é evidentemente falso.

3. Demais. – A punição manifesta imposta a um pecador revela-lhe o pecado; o que é mau para o povo, que, do exemplo do pecado tira ocasião de pecar. Logo, parece que não se deve infligir a pena de morte a nenhum pecado.

Mas, *em contrário*, a lei divina determina tais penas aos pecados, como do sobredito resulta.

SOLUÇÃO. – A vingança é lícita e virtuosa na medida em que visa coibir os maus— Ora, os que não têm amor pela virtude são coibidos de pecar pelo temor de perderem certos bens que amam mais que os adquiridos pelo seu pecado; do contrário, o temor não faria evitar o pecado. Por onde, devemos vingar os pecados, subtraindo aos homens os bens que eles mais amam. Ora, os bens que mais eles prezam são: a vida, a integridade do corpo, a liberdade própria e os bens exteriores, como as riquezas, a pátria e a glória. Por isso, como diz Agostinho, Túlio escreve que as leis cominam oito gêneros de penas, a saber: a morte, que priva da vida; os açoites e o talião, pelo qual se dá olho por olho, e que destrói a integridade do corpo; a servidão e os grilhões, que privam de liberdade; o exílio, que priva da pátria; a condenação, que faz perder as riquezas; e a ignomínia, que priva da glória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O senhor proíbe arrancar a cizânia, quando há perigo de com ela arrancarmos também o trigo. Ora, às vezes podemos eliminar os maus, pela morte, não só sem perigo, mas ainda, com grande utilidade para os bons. Por onde, em tal caso, a pena de morte pode ser infligida aos pecadores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todos os que pecam mortalmente são dignos da morte eterna, como retribuição futura, dada pela verdade infalível do juízo divino. Mas, as penas desta vida visam antes sanar. Por isso, só é infligida a pena de morte aos pecadores cujos pecados podem redundar em grave mal para os outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando ao mesmo tempo que da culpa de outrem, temos conhecimento da pena, da morte que sofreu ou de outras consequências quaisquer, que nos causam horror, por isso mesmo a nossa vontade se aparta do pecado. Porque, o temor da pena mais nos aterra, do que nos alicia o exemplo da culpa.

Art. 4 – Se se deve exercer a vingança contra os que pecaram Involuntariamente.

O quarto discute-se assim. – Parece que se deve exercer a vingança contra os que pecaram involuntariamente.

1. – Pois, a vontade de um não resulta da de outro, conforme aquilo da Escritura: Eu sou o Senhor Deus forte e zeloso, que vinga a iniquidade dos pais nos filhos até à terceira e quarta geração. Por isso, pelo pecado de Cam foi-lhe amaldiçoado o filho Canaan. E também Giezi, por ter pecado, transmitiu a lepra aos seus descendentes. E o sangue de Cristo caiu como pena sobre os sucessores dos Judeus, que disseram: O seu sangue caia sobre nós e sobre nossos filhos. E ainda na mesma Escritura se lê, que, por causa de Acar, todo o povo de Israel foi entregue na mão de seus inimigos; e pelo pecado dos filhos de Heli o mesmo povo fugiu à vista dos Filisteus. Logo, pode alguém ser punido, que agiu contra a sua vontade.

2. Demais. – Só é voluntário o que depende de nós. Ora, às vezes somos punidos pelo que não depende de nós. Assim, não pode administrar uma igreja quem está contaminado de lepra; e por causa da

pobreza ou da malícia dos cidadãos, uma igreja pode perder a cátedra episcopal. Logo, a pena é infligida não somente pelo pecado voluntário.

3. Demais. – A ignorância causa o involuntário, Ora, às vezes a vingança é exercida contra certos, que o ignoram; assim, os filhos dos Sodomitas, embora inocentes e em estado de ignorância invencível, pereceram com os pais, como se lê na Escritura. Onde também se lê que crianças inocentes foram consumidas juntos com Datan e Abiron, por causa do pecado deles; e que até brutos, privados de razão, foram mandados matar por causa do pecado dos Amalecitas. Logo, a vindita às vezes se exerce contra os que agem involuntariamente.

4. Demais, – A coação repugna por excelência ao voluntário. Ora, quem, coagido pelo temor, comete um pecado, nem por isso escapa ao reato da pena. Logo, a vingança é às vezes exercida contra os que pecaram involuntariamente.

5. Demais. Comentando o Evangelho, diz Ambrósio: A embarcação onde estava Judas era violentamente agitada, e Pedro seguro nos seus méritos, tremia por causa do crime alheio. Ora, Pedro não queria o pecado de Judas. Logo, às vezes somos punidos tendo agido involuntariamente.

Mas, *em contrário*, a pena é devida ao pecado. Ora, todo pecado é voluntário, como diz Agostinho. Logo, a vingança só se exerce contra aqueles que agiram voluntariamente.

SOLUÇÃO. – A pena pode ser entendida de dois modos. – Primeiro, quanto à sua natureza. E, nesse sentido, só é devida ao pecado; porque ela restaura a igualdade da justiça fazendo com que sofra, sem o querer, aquele que, pecando, cedeu demasiado à sua vontade. Por onde, sendo todo pecado voluntário, mesmo o original, como estabelecemos, resulta conseqüentemente, que ninguém pode ser punido, no caso vertente, senão pelo que voluntariamente fez. – De outro modo, pode-se considerar a pena como remédio, não só reparador dos pecados passados, mas também preservativo dos futuros, bem como promotora do bem. E então pode alguém ser punido sem culpa, mas não, sem causa. É mister porém saber-se que um remédio nunca priva de um maior bem para promover um menor; assim, Um remédio para o corpo nunca cega um olho, para curar o calcâneo. Mas, às vezes, causa um dano menor para promover um maior bem. Ora, sendo os bens espirituais máximos e os materiais, mínimos, às vezes somos punidos, sem culpa, nos bens temporais, como o fazem muitas penas da vida presente, infligi das por Deus, para nos humilhar e provar. Mas nunca somos punidos nos bens espirituais sem culpa nossa, nem na vida presente nem na futura; porque, as penas desta última não visam sanar, mas resultam da condenação espiritual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ninguém sofre nunca uma pena espiritual pelo pecado alheio; porque a pena espiritual atinge a alma, que nos torna a cada um de nós senhor de si. Mas, às vezes, pela pena temporal, um é punido em lugar de outro, por três razões. Primeiro, quando, na ordem temporal, um homem pertence a outro. E por isso, sofre a pena devida a este; assim, o corpo do filho é de certo modo propriedade do pai, e os escravos, do senhor. – Segundo, quando o pecado de um contamina outro. Ou por imitação; assim, os filhos imitam os pecados dos pais e os escravos, os do senhor para pecarem com maior ousadia. Ou como mérito; assim, os pecados dos súbditos fazem-lhes merecer um prelado pecador, segundo aquilo da Escritura: ele é o que faz reinar o homem hipócrita por causa dos pecados do povo. E por Davi ter pecado, pelo tato de fazer a resenha do seu povo, todo o povo de Israel foi punido. Ou por qualquer consentimento ou dissimulação; assim, às vezes os bons são punidos juntamente com os maus, por algum castigo temporal, por não terem reprovado os pecados destes, como diz Agostinho. – Terceiro, para pôr em evidência a unidade da sociedade humana, da qual um deve velar pelos outros para que não pequem; e para fazer detestar o pecado, enquanto que a pena

de um redonda na de todos, como se todos constituíssem um só corpo, como diz Agostinho, do pecado de Acar. – Quanto ao dito do Senhor: Que vinga a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e a quarta geração, ele antes visa a misericórdia que a severidade; pois, não–tira vingança imediata, mas, ao contrário, espera pelos descendentes, para que esses ao menos se emendem. Mas, se a malícia destes aumenta, vê-se como obrigado a castiga-las com a sua vingança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, o juízo humano deve imitar os juízos divinos, quando manifestamente condenam os pecadores na ordem espiritual. Mas, o juízo humano não pode imitar os juízos ocultos de Deus, que o levam a punir a certos, na ordem temporal, sem culpa deles; porque não podemos compreender as razões desses juízos, de modo a saber o que a cada um convém. Por onde, o juízo humano nunca deve punir ninguém, sem culpa, com a pena de flagelação, matando, mutilando ou açoitando. Pode, porém infligir a pena de condenação, mesmo sem culpa do punido, mas, não sem causa. E isto em três casos. – Primeiro, quando a pessoa se tornou incapaz de, sem culpa própria, adquirir ou conservar um certo bem; tal o leproso privado de administrar uma igreja, o bígamo ou o que aplicou a pena de morte, impedidos por isso de receberem as ordens sagradas. – Segundo, quando o bem de que um fica privado não é próprio, mas, comum; assim, é para o bem de toda a cidade que uma igreja tem o episcopado e não só para o bem do clero. – Terceiro, quando o bem de um depende do bem de outro; assim, no crime de lesa majestade, o filho perde a herança por causa do pecado do pai.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juízo divino pune as crianças inocentes, na ordem temporal, juntamente com os pais, quer porque, sendo partes destes, nelas também eles são punidos; quer, por essa pena redundar em bem delas, pois, se não fossem punidas, viriam a imitar a malícia paterna e assim se tornariam merecedoras de penas mais graves. A vingança também se exerce sobre os brutos e quaisquer outras criaturas irracionais, porque, além de assim lhes serem punidos os donos, essa punição faz detestar o pecado.

RESPOSTA À QUARTA. – A coação do temor não produz o involuntário pura e simplesmente, mas deixa subsistir o voluntário misto, como dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. – Os outros Apóstolos se alarmaram com o pecado de Judas, do mesmo modo porque a multidão é punida pelo pecado de um só, para pôr em evidência a solidariedade humana, como dissemos.

Questão 109: Da verdade.

Em seguida devemos tratar da verdade e dos vícios que lhe são opostos.

Sobre a verdade discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a verdade é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a verdade não é uma virtude.

1. – Pois, a primeira das virtudes é a fé, cujo objeto é a verdade. Ora, sendo o objeto anterior ao hábito e ao ato, parece que a verdade não é uma virtude, mas, algo de anterior a ela.

2. Demais. – Como diz o Filósofo, a verdade consiste em afirmarmos a realidade a respeito de nós mesmos, nem mais nem menos. Ora, isto nem sempre é louvável, tanto em relação aos nossos bons atos, como diz a Escritura – Seja um estranho o que te louve e não, a tua boca; quanto relativamente aos maus, pois, contra certos diz ainda a Escritura – Fizeram, como os de Sodoma, pública ostentação do seu pecado e não no encobriram. Logo, a verdade não é uma virtude.

3. Demais. – Toda virtude é teologal, intelectual ou moral. Ora, a verdade não é uma virtude teologal, porque tem como objeto, não, Deus, mas os bens temporais. Pois, segundo Túlio, pela verdade diremos, sem nenhuma alteração, o que é, o que foi ou o que será. Nem tão pouco é uma das virtudes intelectuais, mas, o fim delas. E enfim não é uma virtude moral, por não ser uma mediedade entre um excesso e um defeito; pois, quanto mais dissermos a verdade tanto melhores seremos. Logo, a verdade não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, o Filósofo a coloca entre as outras virtudes.

SOLUÇÃO. – A verdade pode ser tomada em duplo sentido. Primeiro, enquanto torna um dito verdadeiro. E então não é virtude, mas, o objeto ou o fim da virtude; pois, tomada nesse sentido, a verdade não é hábito, que é um gênero de virtude, mas, uma relação de igualdade entre o intelecto, ou o sinal, e a coisa interligada, ou a significada; ou ainda, entre a coisa e a sua regra, como dissemos na Primeira Parte. – Noutro sentido, pode chamar-se verdade o que nos leva a falar verdade, e faz com que nos chamem veraz. E tal verdade, ou veracidade, necessariamente é uma virtude; pois, o mesmo falar verdade é uma boa ação, porque a virtude nos tornam bons e boas as nossas obras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe quanto à verdade tomada no primeiro sentido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A confissão da verdade, a nosso respeito, como tal, é um ato genericamente bom. Mas, isto não basta para esse ato ser virtuoso, que, além disso, deve revestir-se das circunstâncias devidas, a falta das quais torná-la-á vicioso. E, assim sendo, é mau louvarmo-nos a nós mesmos sem causa justa, mesmo se for verdade o que dissermos. E também o é manifestarmos o nosso pecado, como para nos gabarmos dele, ou de qualquer modo revelá-lo inutilmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem fala verdade usa de certos sinais – palavras, atos ou quaisquer manifestações exteriores conforme à realidade. Ora, tudo isso é objeto das virtudes morais, a que é próprio usar dos membros, em obediência ao império da vontade. Por onde, a verdade não é uma virtude teologal, nem intelectual, mas, moral. Pois, é uma mediedade entre um excesso e um defeito, de dois modos: quanto ao objeto e quanto ao ato. Em relação ao objeto, porque a verdade, por natureza, implica uma certa igualdade. Ora, esta é uma mediedade entre o mais e o menos. Por onde pelo fato

mesmo de falarmos verdade, a nosso respeito, estamos num meio termo entre os que a dizem de si mesmo, mais e menos do que o deveriam. Quanto ao ato, estamos num meio termo, dizendo a verdade quando e como devemos. No excesso cai quem manifesta os seus atos inoportunamente: e peca por defeito quem os oculta quando devia manifestá-los.

Art. 2 – Se a verdade é uma virtude especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que a verdade não é uma virtude especial.

1. – Pois, a verdade e o bem entre si se convertem. Ora, a bondade não é uma virtude especial; ao contrário, todas as virtudes a supõem porque tornam bom quem as tem. Logo, a verdade não é uma virtude especial.

2. Demais. – Revelar o que nos concerne é um ato próprio da verdade, no sentido em que agora ela é considerada. Ora, qualquer outra virtude faz o mesmo, pois, todo ato virtuoso se manifesta pelo seu ato próprio. Logo, a verdade não é uma virtude especial.

3. Demais. – Chama-se verdade da vida a que nos leva a viver retamente; e ela diz a Escritura: Lembra-te, eu t'o peço, de como tenho andado diante de ti em verdade e com um coração perfeito. Ora, qualquer virtude nos leva a viver retamente, como o demonstra a definição supra referida da virtude. Logo, a verdade não é uma virtude especial.

4. Demais. – A verdade parece ser o mesmo que a simplicidade, pois, a uma e outra se opõe a simulação. Ora, a simplicidade não é uma virtude especial, porque torna a intenção reta, o que toda virtude supõe. Logo, também a verdade não é uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, Aristóteles a enumera entre as outras virtudes.

SOLUÇÃO. – É da essência da virtude tornar bom o ato humano. Portanto, para praticar um ato bom, por uma bondade especial, há de o homem necessariamente ser disposto por uma virtude especial. E, o bem consistindo na ordem, como diz Agostinho, necessariamente a uma bondade de natureza especial corresponde uma ordem determinada. Ora, há uma ordem especial pela qual ordenamos as nossas palavras ou ações exteriores a um fim, como o sinal se ordena ao assinalado. E isso o alcançamos completamente pela virtude da verdade. Por onde é manifesto que a verdade é uma virtude especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A verdade e o bem convertem-se, quanto ao seu sujeito; pois, toda verdade é bem e todo bem é verdade. Mas, pelas suas noções, mutuamente se excedem, assim como o intelecto e a Vontade mutuamente se incluem; pois, o intelecto entende a vontade e muitas outras coisas, e a vontade deseja o objeto do intelecto, e muito mais. Por onde, a verdade, na sua noção própria, que é a perfeição do intelecto, é um bem particular, enquanto um certo apetível. E, semelhantemente, o bem, na sua noção própria, enquanto fim do apetite é de algum modo verdade, enquanto um certo inteligível. Mas, a virtude, incluindo a noção de bondade, pode a verdade ser uma virtude especial, como o verdadeiro é um bem especial. Mas não pode ser a bondade uma virtude especial, pois é, antes, racionalmente, um gênero de virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os hábitos virtuosos e viciosos se especificam pelos objetos, em si mesmos, buscados intencionalmente; mas, não pelo que é acidental e estranho à nossa intenção. Ora, o manifestarmos o que nos concerne supõe por certo a virtude da verdade, como o objeto principal da nossa intenção; mas, pode ser matéria de outras virtudes, por consequência, fora da intenção principal.

Assim, o forte tem a intenção de agir fortemente; mas se, agindo fortemente, manifesta a força que tem, é isso uma consequência que não lhe constitui o principal da intenção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A verdade da vida é a do objeto verdadeiro e não a que nos leva a falar verdade. Pois, como qualquer outra realidade, chama-se verdadeira a vida que obedece à sua regra e à sua medida, isto é, à lei divina, da conformidade com a qual tira a sua retidão. E tal verdade ou retidão é comum a qualquer virtude.

RESPOSTA À QUARTA. – A simplicidade é assim chamada por oposição à duplicidade, pela qual temos uma intenção e manifestamos outra. E assim a simplicidade se inclui na Virtude de que tratamos. Pois, ela nos torna reta a intenção, não diretamente, porque esse é o papel de todas as virtudes, mas, por excluir a duplicidade, pela qual temos uma intenção e manifestamos outra.

Art. 3 – Se a verdade faz parte da justiça.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a verdade não faz parte da justiça.

1. – Pois, é próprio da justiça dar a outrem o que lhe é devido. Ora, parece que quem fala verdade nem por isso atribui a outrem o que lhe pertence, como se dá com todas às referidas partes da justiça. Logo, a verdade não faz parte da justiça.

2. Demais. – A verdade é o objeto elo intelecto. Ora, a justiça tem na vontade o seu sujeito, como se estabeleceu. Logo, a verdade não faz parte da justiça.

3. Demais. – Segundo Jerônimo, a verdade é susceptível de tríplice distinção: a verdade da vida, a da justiça e a da doutrina. Ora, nenhuma delas faz parte da justiça. Pois, a verdade da vida contém em si todas as virtudes, como se disse. Por seu lado, a verdade da justiça é o mesmo que a justiça e, portanto não faz parte dela. E enfim a verdade da doutrina constitui antes matéria das virtudes intelectuais. Logo, a verdade de nenhum modo faz parte da justiça.

Mas, *em contrário*, Túlio coloca a verdade entre as partes da justiça.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é anexa à justiça, como uma virtude secundária à principal toda virtude que em parte convém com ela e em parte aparta-se-lhe da noção perfeita. Ora, a virtude da verdade convém com a justiça de dois modos. Primeiro, por ser relativa a outrem; pois, a manifestação do nosso pensamento, que dissemos ser um ato de verdade, é relativa a outrem, por manifestarmos a outrem aquilo que nos concerne. Segundo, porque a justiça estabelece uma certa igualdade real; o que também o faz a virtude da verdade, pois, adota os sinais às causas existentes, no concernente a cada um. Mas, não realiza a noção própria da justiça, quanto à ideia de débito. Pois, o objeto dessa virtude não é o débito legal, como o é da justiça, mas antes, o débito moral; enquanto que a honorabilidade de cada um de nós obriga-nos a falar verdade. Por onde, a verdade faz parte da justiça e lhe está anexa como virtude secundária à principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sendo o homem um animal social, naturalmente tem um homem os deveres para com outro sem os quais não pode a sociedade humana subsistir. Pois, os homens não poderiam conviver em sociedade se não acreditassem uns nas palavras dos outros, como manifestativas da verdade do pensamento. Por onde, a virtude da verdade de certo modo implica a noção de débito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A verdade, quando conhecida, é objeto do intelecto. Ora, o homem pela mesma vontade com que usa dos seus hábitos e dos seus membros, emprega sinais externos para manifestar a verdade. E sendo assim, a manifestação da verdade é ato da vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A verdade de que agora tratamos difere da verdade da vida, como se disse. – E quanto à verdade da justiça, ela é susceptível de dupla acepção. A primeira, no sentido em que a justiça, em si mesma considerada, é de certo modo uma retidão regulada pela regra da lei divina. E neste sentido, a verdade da justiça difere da verdade da vida, pois, ao passo que esta é a que nos faz viver com retidão, relativamente a nós mesmos, a da justiça é a que nos leva a observar a retidão da lei ao julgar os outros. E, a esta luz, a verdade da justiça nada tem que ver com a verdade de que agora tratamos, como não o tem a verdade da vida. Noutro sentido, podemos entender a verdade da justiça, enquanto que, movidos pela justiça, manifestamos aos outros a verdade; por exemplo, quando confessamos a verdade em juízo ou depomos um testemunho verdadeiro. E a verdade neste sentido, é um ato particular de justiça. E não concerne diretamente à verdade de que agora tratamos, porque, nessa manifestação da verdade o que sobretudo visamos é dar a outrem o seu direito. Por isso o Filósofo, tratando dessa virtude diz: Não nos referimos ao que confessa verdade, nem ao que, em juízo, concerne à justiça ou à injustiça. – Quanto à verdade da doutrina, ela consiste, de certo modo, na manifestação da verdade que é objeto da ciência. Por isso, a verdade, neste sentido, constitui diretamente objeto da virtude de que agora tratamos, mas só aquele pela qual nos manifestamos tais quais somos, em nossa vida e nossas palavras, não dizendo nem mais nem menos do que realmente somos. Contudo, como a verdade cognoscível, quando por nós conhecida, nos concerne e nos diz respeito, por isso, a verdade da doutrina pode ser o objeto da verdade de que agora tratamos como o pode qualquer outra verdade pela qual manifestamos o que conhecemos, por palavras ou por obras.

Art. 4 – Se a virtude da verdade tende antes para diminuir a realidade.

O quarto discute-se assim. – A virtude da verdade parece que não tende antes para diminuir a realidade.

1. – Pois, assim como incorre em falsidade quem exagera, assim também quem diz menos do que a realidade é, porque não é mais falso afirmar a igualdade entre quatro e cinco, do que entre quatro e três. Ora, toda falsidade é má em si mesma e deve ser evitada, como diz o Filósofo. Logo, a virtude da verdade não exagera nem diminui a realidade.

2. Demais. – Uma virtude tende mais para um extremo do que para outro, por ser a sua mediedade mais próxima de um, do que do outro extremo; assim, a coragem está mais próxima da temeridade do que da timidez. Mas, o meio termo da virtude não está mais próximo de um do que de outro extremo; porque, sendo uma igualdade, tem o ponto como meio termo. Logo, a virtude da verdade não pende, antes, para o menos.

3. Demais. – Parece que peca contra a verdade, por defeito, quem a nega, e por excesso, quem lhe acrescenta. Ora contraria mais a verdade quem a nega, que quem lhe acrescenta, porque ela não se compadece com a negação de si mesma, mas, se compadece com o acréscimo. Logo, parece que a verdade deve pender, antes para o mais, que para o menos.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que, contra essa virtude nós antes pecamos por defeito.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos diminuir a verdade a nosso respeito. – Primeiro, afirmando; quando, por exemplo, não manifestamos todo o bem que há em nós, como, a ciência, a santidade ou

outro semelhante. O que se dá sem detrimento da verdade, porque o mais inclui o menos. Por onde, neste sentido, a virtude de que tratamos diminui a realidade, Pois, como ensino o Filósofo no mesmo lugar, quem assim procede é mais prudente, porque todo exagero é – odioso. Pois os que dizem de si mais, do que na realidade são, tornam-se odiosos aos outros, por como que pretenderem assim lhes ser superiores; ao passo que os que ocultam a verdade a seu respeito como que, pela sua moderação, condescendem com os outros. Por isso diz o Apóstolo: Ainda quando me quizer gloriar não serei insipiente, porque direi a verdade; mas deixo isto para que nenhum cuide de mim fora do que vê em mim e ouve de mim. – De outro modo, podemos ocultar a verdade, negando a realidade que em nós há. E nesse caso essa virtude propriamente não diminui a realidade porque então incorreria numa falsidade. E, contudo, isso em si mesmo, lhe repugnaria menos à virtude de que tratamos, não quanto à sua essência própria, mas, quanto à prudência. em si mesma considerada, que deve levar em conta todas as virtudes. Pois, mais repugna à prudência, por ser mais perigoso e odioso aos outros, pensarmos que temos o que não temos e disso nos jactarmos, do que pensarmos ou dizermos que não temos o que temos.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 110: Da mentira.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à verdade.

E primeiro, da mentira. Segundo, da simulação ou hipocrisia. Terceiro da jactância e do vício oposto.

Sobre a mentira discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a mentira sempre se opõe à verdade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a mentira nem sempre se opõe à verdade.

1. – Pois, termos opostos não podem coexistir. Ora, a mentira pode coexistir com a verdade; assim, quem fala verdade pensando dizer uma falsidade, mente, como diz Agostinho. Logo, a mentira não se opõe à verdade.

2. Demais. – A virtude da verdade não consiste só em palavras, mas também, em atos; pois, segundo o Filósofo, essa virtude é a que nos leva a exprimir a verdade pelas nossas palavras e pela nossa vida. Ora, a mentira só consiste em palavras; pois, diz Agostinho, que a mentira consiste em dar uma significação falsa às palavras. Logo, parece que a mentira não se opõe diretamente à virtude da verdade.

3. Demais. – Agostinho diz, que a culpa de quem mente está no desejo de enganar. Ora, isto não se opõe à verdade, mas antes, à benevolência ou à justiça. Logo, a mentira não se opõe à verdade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não duvidamos que mente quem diz uma falsidade com a intenção de enganar. Por isso, uma afirmação falsa proferida com intenção de enganar é manifesta mentira. Ora, isto se opõe à verdade. Logo, a mentira se opõe à verdade.

SOLUÇÃO. – Os atos morais se especificam de dois modos: pelo objeto e pelo fim; pois, o fim é objeto da vontade, que é o primeiro motor na ordem dos referidos atos. Ora, o objeto da potência, movida pela vontade, é o objeto próximo do ato voluntário e está, relativamente ao ato da vontade, para o fim, como o material, para o formal, conforme do sobredito resulta. Mas, segundo dissemos, a virtude da verdade, e os vícios opostos implicam a manifestação por meio de sinais. E essa manifestação ou enunciado é um ato da razão, que relaciona o sinal com a coisa assinalada; pois, toda representação consiste numa comparação de natureza propriamente racional. Por onde, embora os brutos também possam manifestar-se, não visam a manifestação. em si mesma; mas, agem por instinto natural, de tal modo que daí resulta a manifestação. Na medida, pois, em que a manifestação ou o enunciado é um ato moral, nessa mesma há de este ser voluntário e dependente da intenção da vontade. Ora, o objeto próprio da manifestação ou da enunciação é a verdade ou a falsidade. A intenção, porém, da vontade desordenada é susceptível de dupla consequência: a enunciação falsa e o efeito próprio dessa enunciação, que consiste em enganar a outrem. Se, pois, esses três fatores concorrerem enunciação falsa, vontade de fazê-la e, enfim, intenção de enganar então, há falsidade material, por que dizemos uma falsidade; formal, pela vontade de a dizermos; e efetiva, pela vontade de a inculcar. Contudo, a noção da mentira deriva da falsidade formal, isto é, da vontade de enunciarmos uma falsidade. Por isso, a mentira é assim chamada por ser uma locução contra a mente.

Por onde, quem enuncia uma falsidade, crendo-a verdadeira, diz uma falsidade material mas não, formal, porque a falsidade não está na sua intenção e, portanto, o que diz não é mentira, na sua noção perfeita. Pois, o que está fora da nossa intenção é acidental e portanto não funda uma diferença específica. Quanto a quem profere uma mentira formal, tendo a vontade de dizer uma falsidade, embora diga verdade, contudo esse ato é voluntário e moral, é essencialmente falso e acidentalmente

verdadeiro; e portanto constitui uma espécie de mentira. Mas, o ato de quem pretende induzir em falsidade a opinião alheia, enganando, não constitui uma espécie de mentira, mas, a plenitude desta. Tal o caso dos seres naturais, que se especificam pela forma, mesmo se esta não produzir o seu efeito, como se dá com o corpo pesado, por exemplo, conservado em suspensão e assim violentamente impedido de cair conforme à exigência da sua forma.

Por onde, é claro que a mentira, direta e formalmente, se opõe à verdade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma coisa é julgada, mais pelo que tem de formal e essencial, do que pelo que tem de material e accidental. Por onde, mais se opõe à verdade, como virtude moral, quem fala verdade com intenção de mentir, do que quem mente com a intenção de falar verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, as palavras ocupam o lugar principal entre os sinais. Por isso, quando se diz que a mentira é uma palavra com significação falsa, pela designação de palavra se entende qualquer sinal. Por onde, não estaria isento de mentira quem tivesse a intenção de significar uma falsidade por meio de sinais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O desejo de enganar constitui a mentira na sua plenitude e não uma espécie dela; assim como nenhum efeito pertence à espécie da sua causa.

Art. 2 – Se a mentira se divide suficientemente em ofíciosa, jocosa e perniciosa.

O segundo discute-se assim. – Parece que a mentira se divide insuficientemente em ofíciosa, jocosa e perniciosa.

1. – Pois, uma divisão deve fundar-se no que é essencial, como está claro no Filósofo. Ora, a intenção de obter o efeito não se inclui na espécie do ato moral, com o qual só tem relação accidental, segundo parece; por isso, de um mesmo ato podem resultar infinitos efeitos. Ora, a divisão supra-referida se funda no efeito intencionado; pois, mentira jocosa é a que visa divertir; a ofíciosa buscar alguma utilidade; e a perniciosa, o dano de outrem. Logo, é inconveniente a divisão referida, da mentira.

2. Demais. – Agostinho divide a mentira em oito partes. A primeira é no ensino da religião; a segunda não visa a utilidade mas só o dano de outrem; a terceira é a que é útil a um, mas de modo a danificar a outro; a quarta é a que vem do só desejo de mentir e enganar; a quinta procede do desejo de agradar; a sexta é a que, não prejudicando a ninguém, aproveita a outrem para conservar o seu dinheiro; a sétima é a que, sem danificar ninguém, ajuda outrem a evitar a morte; a oitava não causa mal a ninguém e ainda ajuda alguém a evitar a imundice corpórea. Logo, parece que a primeira divisão da mentira é insuficiente.

3. Demais. – O Filósofo divide a mentira em jactância, que exagera a verdade verbalmente; e ironia, que diminui a verdade. Ora, essas duas não estão incluídas nos membros da divisão supra-referida. Logo, parece que a mencionada divisão da mentira é inconveniente.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura Perderás a todos os que proferem a mentira – diz a Glosa, que há três gêneros de mentira: o da que visa a vantagem e o cômodo de outrem; o da mentira jocosa; e o terceiro é o da que é dita por malícia. Ora, o primeiro desses três gêneros é o da mentira ofícios: o segundo, o da jocosa e o terceiro, o da perniciosa. Logo, a mentira se divide nas três referidas partes.

SOLUÇÃO. – A mentira pode dividir-se em três partes – Primeiro, atendendo-se à natureza mesma dela, e que funda a sua divisão própria e essencial. E então a mentira se divide em duas partes: a que exagera a verdade e constitui a jactância e a que a diminui e se chama ironia, como se lê no Filósofo. Por onde, a mentira é assim dividida, por essência, porque, como tal, ela se opõe à verdade, conforme dissemos; pois, a verdade é uma igualdade a que essencialmente se opõe o excesso e o defeito.

De outro modo, a mentira pode ser dividida, levando-se em conta a noção de culpa que ela implica, e considerando-se a agravação ou a diminuição dessa culpa relativamente ao fim intencionado. Assim, agrava a culpa da mentira quem mente para danificar a outrem, e isso constitui a mentira perniciosa. Mas, a culpa diminui quando a mentira se ordena a um fim bom: ou deleitável, sendo então a mentira jocosa, ou útil, sendo então oficiosa, quer por haver a intenção de ajudar a outrem, ou livrá-lo de algum dano. Por onde, a esta luz a mentira se divide nas três partes referidas.

De terceiro modo, e mais universalmente, divide-se a mentira relativamente ao fim, quer este influa para aumentar ou diminuir a culpa da mentira, quer não. E, segundo este critério, é que ela se divide nas oito partes referidas. Ora, os três primeiros membros dessa divisão estão contidos na mentira perniciosa, a qual é contra Deus; e isso constitui a primeira espécie de mentira, relativa ao ensino da religião: Ou é contra o homem, quer pela só intenção de lesar a outrem, e essa é a segunda espécie de mentira, isto é, a que não visa a utilidade, mas, ao contrário, o dano de outrem, quer ainda por visar, no dano de um, a utilidade de outro, sendo essa a mentira que vem em terceiro lugar, isto é; a que é útil a um e prejudica a outro. E dessas três, a primeira é a mais grave, porque os pecados contra Deus são sempre. Os mais graves, como se disse. E a segunda é mais grave que a terceira, que fica atenuada por causa da intenção de ser útil a outrem. – Depois dessas três, que aumentam a gravidade da culpa da mentira, vem a quarta, que tem uma quantidade própria, sem aumento nem diminuição. E essa é a mentira proferida pelo só desejo de mentir, o que resulta de um hábito; donde o dizer do Filósofo, que o mentiroso, pela força do hábito, se compra na sua mentira. – Quanto aos quatro modos subsequentes, eles diminuem a culpa da mentira. Assim, a quinta é a mentira jocosa, proferida pelo desejo de agradar. – As outras três estão compreendidas na mentira oficiosa, que visa a utilidade do próximo; quer quanto aos bens externos, sendo essa a sexta mentira, útil a outrem para conservar o seu dinheiro ou útil ao corpo, e é a sétima que livra o próximo da morte; ou é útil à honestidade da virtude, sendo essa a oitava espécie de mentira, que obsta a poluição corpórea ilícita. Ora, é claro que quanto melhor é o bem intencionado, tanto mais diminui a culpa da mentira. Por onde, quem considerar atentamente verá que a ordem da referida enumeração se funda na ordem de gravidade da culpa, dessas várias formas de mentira; pois, o bem útil é preferível ao deleitável; a vida do corpo, ao dinheiro; e a honra, à vida corpórea.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 3 – Se toda mentira é pecado.

O terceiro discute-se assim. – Parece que nem toda mentira é pecado.

1. – Pois, é claro que os Evangelistas não pecaram escrevendo o Evangelho. Ora, parece que disseram falsidades, porque cada um refere a seu modo as palavras de Cristo e mesmo as de outros; por isso um deles há de ter dito uma falsidade. Logo, nem toda mentira é pecado.

2. Demais. – Deus não remunera ninguém por ter cometido pecado. Ora, as parteiras do Egito foram remuneradas por Deus, por terem mentido; pois, diz a Escritura que Deus lhes estabeleceu as suas casas. Logo, a mentira não é pecado.

3. Demais. – A Escritura narra os feitos dos santos para informação da vida humana. Ora, lemos nela que certos varões santíssimos mentiram. Assim, refere que Abraão disse que sua mulher era sua irmã; Jacó também mentiu fazendo-se passar por Esaú, e contudo, conseguiu a bênção; Judite também é elogiada apesar de ter mentido a Holofernes. Logo, nem toda mentira é pecado.

4. Demais. – Devemos escolher um mal menor para evitar um maior; assim, o médico corta um membro para não corromper-se todo o corpo. Ora, causa menor dano ao próximo quem lhe inculca uma falsa opinião que quem mata ou é morto. Logo, podemos mentir licitamente para preservar um, do homicídio e outro, da morte.

5. Demais. – Mente quem não cumpre o que prometeu. Ora, nem todas as promessas devem cumprir-se, como diz Isidoro: Deixa de cumprir o que prometeste com maldade. Logo, nem toda mentira é pecado.

6. Demais. – A mentira é considerada pecado porque com ela enganamos o próximo. Por isso, Agostinho diz: Quem pensar que há algum gênero de mentira que não seja pecado, ilude-se miseravelmente, considerando-se honesto enganador dos outros. Ora, nem toda mentira visa enganar; assim, a mentira jocosa a ninguém engana. Pois, essas mentiras não são ditas para serem acreditadas, mas só para divertir. Por isso, até mesmo a Sagrada Escritura usa às vezes de locuções hiperbólicas. Logo, nem toda mentira é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não queiras mentir toda mentira.

SOLUÇÃO. – O que é genericamente mau não pode de nenhum modo vir a ser bom e lícito. Porque, uma coisa boa há de resultar de um complexo de elementos bons; pois, o bem resulta de uma causa íntegra, e o mal, de qualquer defeito, como diz Dionísio. Ora, a mentira é genericamente um mal porque é um ato cuja matéria é ilegítima. Pois, as palavras, sendo naturalmente sinais das ideias é inatural e ilegítimo exprimirmos por palavras o que não temos na mente. Donde o dizer o Filósofo, que a mentira é em si mesma um mal e deve ser evitado ao passo que a verdade é boa e digna de louvores. Por onde, toda mentira é pecado, como também o afirma Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não podemos dizer com verdade que o Evangelho ou qualquer Escritura canônica afirmem nenhuma falsidade, nem que os seus autores disseram alguma mentira; porque então desapareceria a certeza da fé, que se apoia na autoridade da Sagrada Escritura. Mas, não há mentira quando o Evangelho e as outras Sagradas Escrituras referem de modos diversos as palavras de outrem. Por isso diz Agostinho: Quem sabe compreender que a verdade está no pensamento, sejam quais forem as palavras de que ele se reveste) de nenhum modo se embaraça com diversidade de expressões. Por isso, acrescenta, não devemos acusar de falsidade pessoas que servindo-se de termos diferentes, contam de memória o que viram ou ouviram.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As parteiras não foram remuneradas por terem mentido, mas pelo temor que tinham de Deus e pela benevolência da qual procedeu a mentira. Por isso, a Escritura diz sinaladamente: E porque as parteiras temeram a Deus, ele lhes estabeleceu as suas casas. Mas, a mentira que em seguida proferiram não foi meritória.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, a Sagrada Escritura refere certos feitos como exemplos de virtude perfeita, e não devemos pensar que os seus autores mentiram. Contudo, se alguma causa houver nas palavras, com que a Escritura refere esses feitos, que pareça mentira, devem ser entendidas figurada e profeticamente. Por isso, Agostinho diz: Devemos crer que esses homens revestidos de autoridade nos tempos proféticos disseram e fizeram profeticamente tudo o que a Escritura fizes atribui.

– Quando Abraão ensina Agostinho, disse que Sara era sua irmã, quis ocultar a verdade e não, mentir; pois, chamava-lhe irmã por ser filha de seu pai. Por isso, o próprio Abraão diz: Ela é verdadeiramente minha irmã, como filha que é de meu pai, ainda que não filha de minha mãe, isto é, era sua irmã por parte de pai. Quanto a Jacó, disse em sentido místico, de si, que era Esaú, primogênito de Isaac, porque os direitos de primogenitura de Esaú, eram-lhe devidos, a ele, Jacó. E usou-o desse modo de falar, por espírito de profecia, para indicar que os povos gentios, mais novos, haveriam de substituir os judeus, povo primogênito. – E enfim, a Escritura louva a certos, não por terem a virtude perfeita, mas como animados de disposições virtuosas, e por darem mostra de sentimentos nobres que os levavam a praticar atos a que não estavam obrigados. Nesse sentido louva Judite, não por ter mentido a Holofernes, mas pelo desejo que nutria de salvar o seu povo, por amor do qual se expôs a perigos. Embora também se possa dizer, que as palavras da Escritura dizem verdade, entendidas num sentido místico.

RESPOSTA À QUARTA. – A mentira é, por sua natureza, pecado, não só por causar dano ao próximo como por ser desordenada, como dissemos. Ora, não é permitido proceder desordenadamente para livrar a outrem de algum dano ou algum defeito; assim como não é lícito furtar para fazer esmola, salvo em caso de necessidade, em que todas as coisas são comuns. Logo, não é lícito proferir uma mentira para livrarmos a outrem de qualquer perigo. Mas, é lícito ocultar a verdade prudentemente, dissimulando-a de algum modo, como diz Agostinho.

RESPOSTA À QUINTA. – Quem promete alguma coisa, com a intenção de cumprir a promessa, não mente, porque não fala contra o que tem na mente. Mas, não a cumprindo, é lhe infiel, mudando de intenção. Pode, porém, ser escusado, opor duas razões. Primeiro, se prometeu o que é manifestamente ilícito, pecou quando assim procedeu e, portanto, age bem o mudando de propósito. Segundo, se mudaram as condições das pessoas e dos atos. Pois, como diz Séneca, para estarmos obrigados a fazer o que prometemos é necessário que todas as circunstâncias permaneçam as mesmas. Do contrário, não mentimos quando prometemos, pois prometemos o que tínhamos em mente, subentendidas as condições devidas. Nem somos infiel à promessa, por não a cumprir, pois, já as condições não eram as mesmas. Por isso, o Apóstolo não mentiu por não ter ido a Corinto, como prometera, pois, obstáculos sobrevenientes lho impediram.

RESPOSTA À SEXTA. – Um ato pode ser considerado à dupla luz: em si mesma e relativamente ao seu autor. Por onde, a mentira jocosa, pela sua própria natureza, é dita para enganar, embora quem a profira não tenha tal intenção nem engane, pelo modo com que o faz. Mas o mesmo não acontece com as locuções hiperbólicas e com certos modos de falar figurados, que se encontram na Sagrada Escritura. Pois, como diz Agostinho, tudo o que dizemos ou fazemos, figuradamente, não é mentira. Porque todo enunciado deve ser referido ao que enuncia; ora, tudo o que fazemos ou dizemos, figuradamente, enuncia o que exprime, para aqueles que o devem entender.

Art. 4 – Se toda mentira é pecado mortal.

O quarto discute assim. – Parece que toda mentira é pecado mortal.

1. – Pois, diz a Escritura: Perderás a todos os que proferem a mentira. E noutro lugar: A boca que mente mata a alma. Ora, a perdição e a morte da alma vem só pelo pecado mortal. Logo, toda mentira é pecado mortal.

2. Demais. – Tudo o que contraria um preceito do decálogo é pecado mortal. Ora, a mentira é contra o seguinte preceito do decálogo – não dirás falso testemunho. Logo, toda mentira é pecado mortal.

3. Demais. – Agostinho diz: Quem mente não o faz de boa fé, pois, ao mesmo tempo quer que aquele a quem mente lhe dê fé e não lhe dá a ele, mentindo. Ora, todo o que viola a boa fé pratica uma iniquidade. Mas, ninguém viola a boa fé e comete uma iniquidade, por ter praticado um pecado venial. Logo, nenhuma mentira é pecado venial.

4. Demais. – A recompensa eterna só pelo pecado mortal a perdemos. Ora, mentindo, perdemos a recompensa eterna, que se transforma em temporal. Assim, diz Gregório: Pela recompensa que receberam as parteiras sabemos a culpa que recai sobre a mentira. Pois, a recompensa que mereceriam pela benignidade com que procederam, e que lhes podia dar a vida eterna, foi transformada numa recompensa terrena, pela culpa da mentira que disseram. Logo, mesmo a mentira oficiosa, como a das parteiras, considerada levíssima, é pecado mortal.

5. Demais. – Agostinho diz: É mandamento para os perfeitos não só não mentir, de nenhum modo, mas nem mesmo querê-lo. Ora, agir contra o preceito é pecado mortal. Logo, toda mentira dos perfeitos é pecado mortal. E pela mesma razão a de qualquer outro, pois, do contrário, estariam em pior condição.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Há dois gêneros de mentira que não encerram grande culpa, embora não sejam isentos dela: a que proferimos por brincadeira e a que dizemos com a intenção de sermos útil ao próximo. Ora, todo pecado mortal implica uma culpa grave. Logo, a mentira jocosa e a oficiosa não são pecados mortais.

SOLUÇÃO. – Pecado mortal é propriamente o que repugna à caridade, que nos faz viver a alma, unindo-a com Deus, como dissemos. Ora, a mentira pode contrariar à caridade de três modos: em si mesma, relativamente ao fim intencionado ou acidentalmente.

Em si mesma, contraria à caridade pelo sentido falso que inclui. – O que, se for concernente à coisas divinas, contraria à caridade de Deus, cuja verdade fica oculta ou corrompida por quem assim mente. Por onde, a mentira, neste sentido, não só se opõe à virtude da verdade, mas também à da fé e da religião. Logo, tal mentira é gravíssima e pecado mortal. – Se, porém a significação falsa for em matéria, cujo conhecimento diga respeito ao bem de outrem, por exemplo, à perfeição da ciência e à informação dos bons costumes, tal mentira, na medida em que danifica o próximo, inculcando-lhe uma opinião falsa, contraria à caridade, quanto ao amor do próximo. Por isso é pecado mortal. – Se porém a opinião falsa, gerada pela .mentira, é em matéria que não importa seja conhecida de tal modo ou de tal outro, então essa mentira não danifica o próximo. Por exemplo, se nos enganarmos em relação a fatos contingentes, que não nos interessam pessoalmente. Por onde, essa mentira não é em si mesmo pecado mortal. Quanto ao fim intencionado, há uma certa mentira que contraria à caridade; por exemplo, a que é proferida para injuriar a Deus. E é sempre pecado mortal por ser contrária à religião. Ou ela redunde em dano do próximo, na sua pessoa, riquezas ou bom nome. O que também é pecado mortal, pois, pecado mortal é danificar o próximo; e já pecamos mortalmente só por ter a intenção de cometer um pecado mortal. Mas, não sendo o fim intencionado contrário à caridade, também a mentira, nesse caso, não será pecado mortal. Tal o que se dá com a mentira jocosa, com a qual só temos a intenção de divertir passageiramente; e com a mentira oficiosa, com a qual visamos alguma utilidade do próximo.

Enfim, acidentalmente, a mentira pode contrariar à caridade em razão do escândalo ou de qualquer dano consequente. E então será também pecado mortal, desde que não se teme, por causa de escândalo, mentir publicamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os lugares citados se entendem relativamente à mentira perniciosa, como a explica a Glosa sobre o lugar: Perderás a todos os que proferem a mentira.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todos os preceitos do decálogo, ordenando-se ao amor de Deus e do próximo, como se disse, a mentira é contra o preceito do decálogo, na mesma medida em que é contra o amor de Deus e do próximo. Por isso, ele proíbe sinaladamente o falso testemunho contra o próximo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também o pecado venial, em sentido lato, é uma iniquidade, por estar fora da igualdade da justiça. Por isso, diz a Escritura: Todo pecado é uma iniquidade. E é nesse sentido que fala Agostinho.

RESPOSTA À QUARTA. – A mentira das parteiras pode ser considerada a dupla luz. Primeiro, quanto ao afeto de benevolência para com os Judeus, e ao temor de Deus, sentimento que revelam nelas disposições virtuosas. E eram por isso merecedoras da recompensa eterna; nesse sentido Jerônimo explica um lugar da Escritura dizendo, que Deus lhes edificou moradas espirituais. – Noutro sentido, o caso das parteiras pode ser considerado quanto ao ato mesmo anterior, da mentira. E por ele não puderam merecer a recompensa eterna; mas talvez alguma remuneração temporal, cujo mérito não repugnava à deformidade da mentira que proferiram como repugnava ao mérito da recompensa eterna. E assim se devem entender as palavras de Gregório; e não como pretende a objeção, que, por causa da mentira as parteiras mereceram perder a remuneração eterna, que já tinham merecido pelo afeto precedente.

RESPOSTA À QUINTA. – Certos dizem que, para os varões perfeitos, toda mentira é pecado mortal. Mas não têm razão. Pois, nenhuma circunstância agrava o pecado ao infinito, senão a que o transfere de uma espécie para outra. Ora, a circunstância de pessoa não opera essa transferência, salvo talvez em razão de algum elemento anexo, por exemplo, se contrariar o voto feito; o que não se pode dizer da mentira ofensiva ou jocosa. Por onde, a mentira ofensiva ou a jocosa, dos varões perfeitos, não é pecado mortal, salvo talvez e por acidente, em razão do escândalo. E neste sentido podem entender-se as palavras de Agostinho, quando diz que é mandamento para os varões perfeitos, não só não mentir, de nenhum modo, mas, nem mesmo querê-lo. Embora Agostinho não o afirme de maneira assertória, mas em sentido dubitativo, pois acrescenta: Salvo talvez se aos perfeitos, etc. – Nem obsta que estejam colocados num estado, a que é próprio respeitar a verdade, aqueles que tem a obrigação de a dizer em juízo ou no ensino, e que cometerão pecado mortal, contrariando a esse dever, quando mentem. Mas, isso não implica necessariamente que cometam pecado mortal, mentindo, em matéria diferente.

Questão 111: Da simulação e da hipocrisia.

Em seguida devemos tratar da simulação e da hipocrisia.

E nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se toda simulação é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que nem toda simulação é pecado.

1. – Pois, diz o Evangelho, que o Senhor fingiu que ia para mais longe. E Ambrósio escreve que Abraão falava capciosamente com os escravos, quando disse: Eu e meu filho, apressando-nos por chegar acolá, depois que adorarmos voltaremos a vós. Ora, fingir e falar capciosamente supõe simulação. Mas, não se pode dizer que em Cristo e em Abraão houve pecado. Logo, nem toda simulação é pecado.

2. Demais. – Nenhum pecado é útil. Ora, diz Jerônimo, comentando um lugar do Apóstolo: Jeú rei de Israel, que matou os sacerdotes de Baal, fingindo querer adorar os ídolos, nos dê o exemplo da simulação útil e feita em tempo oportuno. E, como se lê também na Escritura, Davi demudou o seu rosto diante de Aquis, rei de Geth. Logo, nem toda simulação é pecado.

3. Demais. – O bem é contrário ao mal. Logo, se simular o bem é mal, simular o mal será bem.

4. Demais. – A Escritura diz, contra certos: Fizeram, como os de Sodoma, pública ostentação do seu pecado e não no encobriram. Ora, o encobrir o pecado supõe a simulação. Logo, não usar de simulação às vezes é repreensível. Ao contrário, evitar o pecado nunca é repreensível. Portanto, nem sempre a simulação é pecado.

Mas, *em contrário*, aqui dos dois males, é menos grave pecar abertamente do que simular santidade. Ora, pecar abertamente é sempre pecado. Logo, a simulação sempre é pecado.

SOLUÇÃO. – Como se disse, pela virtude da verdade devemos nos manifestar por sinais externos, tais como somos. Ora, sinais externos não são só as palavras, mas também Os atos. Ora, assim como é contrário à verdade e constitui mentira, dizermos uma coisa e pensarmos outra, assim também a contraria e constitui propriamente simulação, exprimirmos por sinais, atos ou coisas ao contrário do que pensarmos. Por onde, a simulação propriamente é uma mentira, que consiste em sinais significativos de atos externos. Nem importa que se minta por palavras ou por qualquer outro ato, como dissemos. Por onde, sendo toda mentira pecado, como estabelecemos consequentemente, também toda simulação o é.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz Agostinho: Nem tudo o que fingimos é mentira, senão só o que fingimos sem significação; pois, quando o que fingimos tem alguma significação, não há mentira mas, verdade figurada. E acrescenta o exemplo das figuras de linguagem, ideias quais imaginamos uma coisa não para dá-la como tal, mas para exprimir outra causa, que queremos significar. – Assim, pois, o Senhor fingiu ir para mais longe, porque dispôs os seus movimentos como os ele quem queria assim agir, para significar figuradamente, outra coisa, a saber, que estava longe da fé que eles professavam, como diz Gregório. Ou segundo explica Agostinho, havendo de ir para mais longe, ao subir ao céu, conservava-se retido na terra, como se fosse hóspede. – Quanto a Abraão também ele falou figuradamente. Por isso, Ambrósio diz que Abraão profetizou o que ignorava; pois, por si, dispunha-se a voltar, depois de imolado o filho, mas, o Senhor, pela boca de Abraão, revelou o que preparava. – Por onde, é claro que nenhum deles simulou.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Jerônimo usa da palavra simulação em sentido lato, para significar qualquer ficção. – Quanto à demudação do rosto ele Davi, deve ser compreendida como ficção figurada, conforme o expõe a Glosa, no título do salmo que começa – Bendizei o Senhor em todo o tempo. – Quanto à simulação de Jeú, não há necessidade de escusá-la do pecado ou da mentira; porque procedeu mal não abandonando a idolatria de Jeroboão. Mas a Escritura o louva e Deus o remunerou temporalmente, não pela simulação mas, pelo zelo com que destruiu o culto de Baal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos dizem que ninguém pode simular que é mau; porque, praticando boas obras, ninguém pode simular a maldade; e se praticar o mal, será mau. – Mas, esta razão nada vale. Pois, podemos simular o mal praticando obras que, não sendo em si mesmas más, incluem, entretanto uma espécie de mal. E, contudo, a simulação em si mesma é um mal, quer em razão da mentira, quer, em razão do escândalo, Embora, pois, quem simula se torne mau pela sua simulação, não se torna mau entretanto pela malícia com que dissimula. E como a dissimulação em si mesma é má, e não por causa do seu conteúdo, quer tenha por objeto o bem, quer o mal constitui recado.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como mentimos proferindo palavras que não exprimem a realidade, mas não, quando calamos a verdade, o que às vezes é lícito, assim também há simulação quando por atos ou por meios materiais exprimimos o que não é; mas não, se deixamos de exprimir o que é. Por onde, é possível ocultar o pecado cometido, sem simulação. E neste sentido devemos entender as palavras de Jerônimo, no mesmo lugar, quando diz que o segundo remédio, depois do naufrágio é ocultar o pecado, para, que os outros não tirem daí ocasião de escândalo.

Art. 2 – Se a hipocrisia é o mesmo que a simulação.

O segundo discute-se assim. – Parece que a hipocrisia não é o mesmo que a simulação.

1 – Pois, a simulação consiste em mentir por atos. Ora, também pode haver hipocrisia quando manifestamos exteriormente o que fazemos às ocultas, segundo aquilo da Escritura: Quando dás a esmola, não faças tocar a trombeta diante de ti, como praticam os hipócritas. Logo, a hipocrisia não é o mesmo que a simulação.

2. Demais. – Gregório diz: Certos tem o hábito da santidade e não logram alcançar o mérito da perfeição. Mas não devemos pensar que estão no número dos hipócritas, porque uma causa é pecar por fraqueza e outra, por malícia. Ora, os que têm o hábito da santidade e não logram o mérito da perfeição, esses são simuladores; porque o hábito exterior da santidade significa as obras da perfeição. Logo, a simulação não é o mesmo que a hipocrisia.

3. Demais. – A hipocrisia está só na intenção: pois, diz o Senhor, dos hipócritas, que fazem todas as suas obras para serem vistos dos homens. E Gregório: Não consideram nunca o que fazem mas como, com cada ação que praticam, poderão agradar aos homens. Ora, a simulação não consiste só na intenção, mas, nos atos externos. Por isso, aquilo de Jó – Os simulados e dobres de coração provocam contra si a ira de Deus – diz a Glosa, que o simulador súmula uma coisa e faz outra; apregoa a castidade e pratica a. lascívia, ostenta a pobreza e enche a bolsa. Logo, a hipocrisia não é o mesmo que a simulação.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz: A palavra grega hypokrite, que significa em latim simulator (simulador), é a aquele que, sendo mau interiormente, ostenta-se às claras como bom, pois hypo significa falso e krisis, juízo.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro no mesmo lugar, o nome de hipócrita derivou da figura daqueles que aparecem no teatro com o rosto disfarçado e pintado de várias cores, de modo a imitar uma determinada pessoa, homem ou mulher, para enganar os espectadores. Por isso, Agostinho diz: Os hipócritas que simulam outras pessoas, fazem um papel que não é o deles; pois, não é Agamemnon quem o simula e lhe faz o papel. Assim, na igreja e em toda a vida humana, quem quer passar pelo que não é, é hipócrita ; pois, simula-se justo sem o ser. Por onde devemos concluir que a hipocrisia é uma simulação; mas nem toda simulação é tal, mas só aquela pela qual simulamos a pessoa de outrem; assim, a do pecador que simula a pessoa do justo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A obra exterior naturalmente revela a intenção. Portanto, quem pela prática de boas obras, genericamente atinentes ao serviço de Deus, visa agradecer não a ele, mas aos homens, simula uma intenção reta que não tem. Por isso, Gregório diz: Os hipócritas, a pretexto de servirem a Deus, servem ao século; pois, querendo passar por praticantes de obras santas, o que buscam não é converter os outros, mas obter-lhes a estima. E assim, simular mentirosamente uma intenção reta que não têm: embora não simulem boas obras, que não os fazem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O hábito da santidade, por exemplo, o de religião ou o do clero, significa o estado que obriga às obras de perfeição. Portanto, quem assume o hábito da santidade, com a intenção de entrar no estado de perfeição, se decair dele por fraqueza, não será simulador nem hipócrita, porque não está obrigado a revelar o seu pecado, depondo o hábito da santidade. Mas, seria hipócrita e simulador se assumisse esse hábito para passar por justo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como na mentira, na simulação há dois elementos: o sinal e o assinalado. Ora, a má intenção, na hipocrisia, é considerada como o assinalado que não corresponde ao sinal. E as palavras exteriores, ou obras, ou quaisquer causas sensíveis, consideram-se, em toda simulação e mentira, como sinais.

Art. 3 – Se a hipocrisia se opõe à virtude da verdade.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a hipocrisia não se opõe à virtude da verdade.

1. – Pois, a simulação supõe um sinal e uma coisa assinalada. Ora, quanto a esses dois elementos, não parece opor-se a nenhuma virtude especial ; pois, o hipócrita simula qualquer virtude; e também por quaisquer obras virtuosas, como pelo jejum, pela oração e pela esmola, como se lê na Escritura. Logo, a hipocrisia não se opõe especialmente à virtude da verdade.

2. Demais. – Parece que toda simulação procede de algum dolo, por isso, opõe-se à simplicidade. Ora, o dolo se opõe à prudência, como se estabeleceu. Logo, a hipocrisia, que é uma simulação, não se opõe à verdade; mas antes, à prudência ou à simplicidade.

3. Demais. – Os atos morais se especificam pelo fim. Ora, o fim da virtude é a obtenção do lucro ou da vanglória. Por isso, àquilo da Escritura – Qual é a esperança do hipócrita, se rouba por avareza, etc., diz a Glosa: O hipócrita chamado em latim *simulator* (simulador), é um roubador avaro; que, agindo com iniquidade e querendo ser venerado pela sua santidade, rouba o louvor da vida alheia. Ora, a avareza ou a vanglória não se opondo diretamente à verdade, parece que também a ela não se opõe a simulação ou hipocrisia.

Mas, *em contrário*, toda simulação é uma mentira, como se disse. Ora, a mentira se opõe diretamente à verdade. Logo, também a simulação ou hipocrisia.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, a contrariedade é uma oposição pela forma, que dá a espécie às coisas, Por onde, devemos dizer que a simulação ou hipocrisia pode opor-se a uma virtude de dois modos: direta e indiretamente. – Diretamente a sua oposição ou contrariedade deve ser considerada segundo a espécie mesma do ato, tornada em relação ao seu objeto próprio. Por onde, sendo a hipocrisia uma simulação, pela qual simulamos uma pessoa diferente de nos, como dissemos, se opõe diretamente à verdade, pela qual nos manifestamos, em nossa vida e pelas palavras, tais como somos, conforme o diz Aristóteles. – Indiretamente, porém, a oposição ou contrariedade da hipocrisia pode ser considerada relativamente a qualquer acidente; por exemplo, relativamente a um fim remoto, ou a algum instrumento do ato ou ele qualquer outro modo semelhante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Hipócrito, que simula uma virtude, a considera como fim; não quanto à sua existência, como se quisesse tê-la, mas na sua aparência, como que querendo passar por tê-la. E assim agindo, o hipócrito não se opõe a essa virtude, mais à verdade, porque quer enganar os outros aparentando uma virtude que não tem. E quanto à prática dessa virtude, não a abraça, como buscando-a em si mesma, intencionalmente, mas instrumentalmente como um sinal da mesma, E portanto, procedendo assim, não se coloca em oposição direta a essa virtude.

DONDE A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO. – Como dissemos, à prudência diretamente se opõe a astúcia, a que é próprio descobrir certas vias aparentes e não reais para realizar um propósito. E ela se exerce propriamente pelo dolo, quando se trata de palavras, e pela fraude, em se tratando de netos. Ora, como a astúcia está para a prudência, assim o dolo e a fraude, para a simplicidade, ordenando-se tanto o dolo como a fraude, principalmente, a enganar e às vezes, secundariamente, a danificar o próximo. Por onde, a simplicidade deve principalmente abster-se de enganar. E assim sendo, a virtude da simplicidade é como dissemos, idêntica à da verdade, da qual só difere racionalmente. Pois, a verdade consiste em fazer concordar o sinal com o assinalado; e a simplicidade, em não buscar fins diversos, um interior e outro exteriormente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O lucro ou glória é o fim remoto do simulador, como o é da mentira. Por isso, não se especifica por este fim, mas, pelo fim próximo, que é mostrarmo-nos diferentemente do que somos. Por isso, às vezes se dá que um finge de si, grandes coisas, não tendo em vista nenhum outro fim, mas só pelo prazer ele simular, como diz o Filósofo e como também já o dissemos.

Art. 4 – Se a hipocrisia é sempre pecado mortal.

O quarto discute-se assim. – Parece que a hipocrisia sempre é pecado mortal.

1. – Pois, como diz Jerônimo, dos dois males seguintes: é mais leve pecar abertamente do que simular a santidade. E aquilo de Jó – Como foi do agrado do Senhor, etc. – diz a Glosa: A equidade simulada não é equidade mas, duplo pecado. E diz ainda àquilo da Escritura A iniquidade da filha do meu povo se fez maior que o pecado de Sodoma: Devemos lamentar os pecados da alma que cai na hipocrisia, pois, a sua iniquidade é maior que a de Sodoma. Ora, os pecados dos Sodomitas eram mortais. Logo, também a hipocrisia é sempre pecado mortal.

2. Demais. – Gregório diz que os hipócritas pecam por malícia. Ora, isto é gravíssimo porque constitui o pecado contra o Espírito Santo. Logo, o hipócrita sempre peca mortalmente.

3. Demais. – Ninguém merece a ira de Deus e o ser excluído da visão divina, senão por causa de pecado mortal. Ora, nela hipocrisia, certos merecem a ira de Deus, como refere a Escritura: Os dissimulados e dobres de coração provocam contra si a ira de Deus. E também o hipócrita está excluído da visão divina,

ainda segundo a Escritura: Nenhum hipócrita ousará aparecer diante de seus olhos. Logo, a hipocrisia sempre é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a hipocrisia, sendo uma forma de simulação, é a mentira das obras. Ora, nem toda mentira por obras é pecado mortal. Logo, nem toda hipocrisia o é.

Demais. – A intenção do hipócrita está em querer passar por bom. Ora, isto não se opõe à caridade. Logo, a hipocrisia não é em si mesma, pecado mortal.

Demais. – A hipocrisia nasce da vanglória, como diz Gregório. Ora, a vanglória nem sempre é pecado mortal. Logo, nem a hipocrisia.

SOLUÇÃO. – Dois elementos devemos considerar na hipocrisia; a falta, e a simulação da santidade. – Se, pois, chama-se hipócrita aquele que busca intencionalmente o duplo Em – não curar da santidade e só parecer santo, como costuma dizer a Escritura, então é claro que a hipocrisia é pecado mortal. Pois, só o pecado mortal é que nos priva totalmente da santidade. – Se, porém, chamarmos hipócrita aquele que simula intencionalmente uma santidade, que perde pelo pecado mortal, então, embora esteja em estado de pecado mortal, que o priva da santidade, nem por isso a sua simulação é sempre pecado mortal, podendo às vezes ser venial. O que se descobre, considerando o fim visado. Se este repugnar à caridade de Deus ou à do próximo, o pecado será mortal; por exemplo, se simula a santidade para propagar uma doutrina falsa, ou alcançar uma dignidade eclesiástica da qual é indigno ou obter qualquer outro bem temporal, em que colocou o seu fim. Mas, se o fim intencionado não contrariar à caridade, o pecado será venial; por exemplo. Se se compraz na ficção em si mesma; sendo então, como diz o Filósofo antes vão do que mau. E o mesmo se deve dizer da mentira e da simulação. – Pode, porém dar-se, às vezes, que alguém simule uma perfeição de santidade, não necessária para a salvação. E tal simulação nem sempre é pecado mortal, nem vai sempre acompanhada de pecado mortal.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 112: Da jactância.

Em seguida devemos tratar da jactância e da ironia, que são partes da mentira, segundo o Filósofo.

E primeiro, sobre a jactância, discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a jactância se opõe à virtude da verdade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a jactância não se opõe à virtude da verdade.

1. – Pois, à verdade se opõe a mentira. Ora, às vezes pode haver jactância sem mentira, como quando alguém ostenta a sua excelência, como no caso da Escritura: Assuero fez um grande convite para ostentar as riquezas da glória do seu reino e mostrar a grandeza do seu poder. Logo, a jactância não se opõe à virtude da verdade.

2. Demais. – Gregório considera a jactância uma das quatro espécies de soberba, isto é, quando nos jactamos daquilo que não temos. Onde o dizer da Escritura: Ouvimos a soberba de Moab, que é soberbo em extremo; a sua inchação e a arrogância e soberba e altivez do seu coração, eu sei, diz o Senhor, a sua jactância e que não é conforme a ela o seu valor. E Gregório diz que a jactância nasce da vanglória. Ora, a soberba e a vanglória se opõem à virtude da humildade. Logo, a jactância não se opõe à verdade, mas, à humildade.

3. Demais. – Parece que a jactância é causada pelas riquezas, conforme à Escritura: De que nos aproveitou a nós a soberba? Ou de que nos serviu a jactância das riquezas? Ora, parece que ter superabundância de riquezas constitui o pecado da avareza, oposto à justiça ou à liberalidade. Logo, a jactância não se opõe à verdade.

Mas, *em contrário*, o Filósofo opõe a jactância à verdade.

SOLUÇÃO. – A jactância implica propriamente em nos exalçarmos a nós mesmos com as nossas palavras; pois, arrojamos para o alto aquilo que queremos atirar para longe. Assim, propriamente nos exalçamos quando nos atribuímos mais do que nos convém. O que pode dar-se de dois modos. – Uma vez, ralando de nós mesmos, atribuímo-nos, não, mais do que nos convém, mas, mais do que os outros opinam de nós. O que, querendo evitar, diz o Apóstolo: Deixo isto, para que nenhum cuide de mim fora do que vê em mim ou ouve de mim. De outro modo, exalçamo-nos a nós mesmos por nossas palavras, quando nos atribuímos mais do que real e verdadeiramente existe em nós. Ora, como devemos julgar as coisas antes pelo que realmente são do que por aquilo que os outros opinam delas, daí vem que a jactância mais propriamente consiste em nos elevarmos acima do que realmente somos do que nos elevarmos acima do que os outros opinam delas. Embora, de um e de outro modo possa haver jactância. Por onde, a jactância propriamente dita se opõe à verdade, por excesso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objecção colhe, quando se trata da jactância que nos faz atribuir mais do que os outros opinam de nós.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pecado de jactância pode ser considerado à dupla luz. Primeiro, quanto ao seu ato específico; e então opõe-se à verdade, como dissemos. De outro modo, na sua causa, da qual procede, se não sempre, ao menos frequentemente. E, assim, ela procede da soberba, como da sua causa motiva interna e impulsora. Pois, quem interiormente, por arrogância, se eleva acima de si mesmo, é conduzido quase sempre a jactar-se exteriormente, atribuindo-se mais do que lhe convém. Embora às vezes alguém seja levado a jactância, não por arrogância, mas por uma certa vaidade, e com isso se deleite, por força do hábito. – Por onde, a arrogância pela qual nos exalçamos acima de nós

mesmos é uma espécie de soberba; não é, porém o mesmo que a jactância, mas, como se dá mais frequentemente, é-lhe a causa. Por isso, Gregório coloca a jactância entre as espécies de soberba. Mas, o jactancioso quase sempre busca a glória, com a sua jactância. Por isso, segundo Gregório, ela nasce da vanglória por vil da noção de fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A opulência também causa a jactância, de dois modos. – Ocasionalmente, quando alguém se ensoberbece com as suas riquezas. Por isso, a Escritura chama sinaladamente às riquezas, soberbas. – De outro modo, como fim; porque, como diz Aristóteles, certos se jactam, não só em vista da glória, mas também do lucro, fingindo que tem qualidades que lhes possam dar lucros, como por exemplo, que são médicos ou sábios e adivinhos.

Art. 2 – Se a jactância é pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a jactância é pecado mortal.

1. – Pois, diz a Escritura: Aquele que se jacta e que se acha de soberba, excita contendias. Ora, excitar contendias é pecado mortal, porque Deus detesta o que semeia discórdias, conforme ainda à Escritura. Logo, a jactância é pecado mortal.

2. Demais. – Tudo o proibido pela lei de Deus é pecado mortal. Ora, àquilo da Escritura – Não te eleves no pensamento do teu coração diz a Glosa: proíbe a jactância e a soberba. Logo, a jactância é pecado mortal.

3. Demais. – A jactância é uma espécie de mentira. Ora, não é mentira oficiosa nem jocosa o que se deduz do fim da mentira. Pois, como diz o Filósofo, o jactancioso finge ser mais do que na realidade é, ora, sem nenhum fim, ora, tendo em vista glórias e honras e ora, com a mira no dinheiro. Por onde, é claro que a jactância não é mentira jocosa nem oficiosa. Donde se conclui, que sempre é perniciosa. E portanto é sempre pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a jactância nasce da vanglória, segundo Gregório. Ora, a vanglória nem sempre é pecado mortal, mas, às vezes, é venial, sendo então próprio só dos muitos perfeitos o evitá-la. Pois, diz Gregório: É próprio dos muito perfeitos buscam a glória de Deus com boas obras conhecidas dos homens, sem se glorificarem interiormente com os louvores que por causa delas receberam. Logo, a jactância nem sempre é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos mortal é o pecado; que contraria à caridade. Por onde, a jactância pode ser considerada à dupla luz. Primeiro, em si mesma, como uma espécie de mentira. E então é umas vezes pecado mortal e outras, venial. Mortal quando por jactância atribuimo-no o que vai contra a glória de Deus; assim, a Escritura diz do rei de Tiro: O teu coração se elevou e tu disseste – Eu sou Deus. Ou o que vai contra a caridade devida ao próximo, como quando por jactância prorrompemos em injúrias ao próximo, como refere o Evangelho do fariseu, que dizia: Nela sou como os mais homens, que são uns ladrões, uns injustos, uns adúlteros, como é também este publicano. Outras vezes porém a jactância é pecado venial, isto é, quando nos jactamos do que não vai contra Deus nem contra o próximo. – A outra luz podemos considerá-la na sua causa, isto é, a soberba ou o apetite do lucro ou da vanglória. E então, se proceder da soberba ou da vanglória, que são pecados mortais, também ela o será. Do contrário, será pecado venial. Mas, quem se desfaz, em jactâncias por apetite do lucro já por isso mesmo induz o próximo em engano e o danifica. Por isso, uma tal jactância é antes pecado mortal. Donde o dizer o Filósofo: Pior é quem se jacta com fito no lucro do que quem o faz para conseguir a

glória ou honras. Contudo, nem sempre é pecado mortal, porque o lucro pode ser obtido sem dano de ninguém.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quem se jacta para provocar discórdias, peca mortalmente. Mas, às vezes se dá, que a jactância é causa, não essencial, mas accidental das discórdias. E nesse caso não é pecado mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Glosa se refere à jactância enquanto procede da soberba proibida, que é pecado mortal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nem sempre a jactância implica a mentira perniciosa; mas só quando contraria à caridade devida a Deus ou ao próximo, quer essencialmente; quer na sua causa. Ora, quem se jacta, quase deleitando-se com isso, mostra ser vão, como diz o Filósofo. Por onde, essa jactância se reduz à mentira jocosa. Salvo se o antepusesse ao amor divino ou se assim agindo, desprezasse os preceitos de Deus; pois, então iria contra a caridade devida a Deus, em quem só a nossa alma eleve descansar, como no seu fim último. E pratica uma espécie de mentira oficiosa quem se jacta para alcançar glória ou lucro, contanto que o faça sem prejudicar a outrem, o que já constituiria mentira perniciosa.

Questão 113: Da ironia.

Em seguida devemos tratar da ironia. – Sobre a qual discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a ironia, pela qual simulamos ser menos do que somos, é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a ironia, pela qual simulamos ser menos do que somos, não é pecado.

1. – Pois, nenhum pecado resulta da nossa união com Deus, da qual procede o dizermos de nós, menos do que somos, conforme à Escritura: Visão que expôs um varão com quem está Deus e que, tendo sido confortado pela assistência de Deus que reside nele, disse: Eu sou o mais insensato dos homens. E noutro lugar: Respondeu Amós: Eu não sou profeta. Logo, a ironia, pela qual dizemos de nós menos do que somos, não é pecado.

2. Demais. – Gregório diz: É próprio das almas boas reconhecerem-se culpadas quando não há ocasião de culpas. Ora, todo pecado repugna à bondade da alma. Logo, a ironia não é pecado.

3. Demais. – Fugir da soberba não é pecado. Ora, certos dizem de si menos do que são para evitar a soberba, segundo o Filósofo. Logo, a ironia não é pecado.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Mentindo por humildade tu te tornas pecador, se já não o eras antes de mentires.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos dizer de nós, menos do que realmente somos. – De um modo, salvando a verdade, quando calamos o que há em nós de melhor, e revelando o que temos de menos bom e que verdadeiramente em nós reconhecemos existir. Por onde, dizer de nós, menos do que somos, não constitui ironia nem é genericamente pecado, salvo por alguma circunstância que torne mau esse ato. – De outro modo, dizemos de nós, menos do que somos, faltando à verdade; por exemplo, afirmando termos um mal que em nós não reconhecemos; ou quando negamos algum grande bem de que temos a consciência de possuir. O que constitui ironia, e é sempre pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Há duas sortes de sabedoria e de estultice. Há uma sabedoria que é conforme a Deus, e que vai de conjunto com a estultice humana ou mundana, segundo àquilo do Apóstolo: Se alguém dentre vós se tem por sábio neste mundo, faça-se insensato para ser sábio. – Mas, outra é a sabedoria mundana que, como no mesmo lugar se diz, é estultice perante Deus. – Ora, quem é confortado pela assistência divina, confessa-se como estultíssimo conforme à reputação que os homens lhe fazem; porque despreza as coisas mundanas, que busca a sabedoria dos homens. Por isso, acrescenta a Escritura – A sabedoria dos homens não está comigo; e logo a seguir: E conheci a ciência dos santos. – Ou podemos chamar sabedoria dos homens a que adquirimos pela razão; e sabedoria dos santos a que alcançamos por inspiração divina. – Quanto a Amós, negou ser profeta de origem, por não ser da raça dos profetas, como no mesmo lugar se diz: Nem filho de profeta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A bondade de alma é própria fazer-nos buscar a perfeição da justiça. Por isso, a alma boa considera-se culpada, não só se claudica contra a justiça comum, o que é verdadeiramente culpa; mas também se claudica contra a perfeição da justiça, o que às vezes não é culposo. Mas, ela não se atribui uma culpa que em si não reconhece o que constituiria a mentira da ironia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não devemos cometer um pecado para evitar outro. Por isso não devemos de nenhum modo mentir para evitar a soberba. Por isso Agostinho diz: Que o temor do orgulho não vos faça abandonar a verdade. E Gregório: Não são dotados de sabedoria os humildes que se deixam cair nos laços da mentira.

Art. 2 – Se a ironia é pecado menor que a jactância.

O segundo discute-se assim. – Parece que a ironia não é menor pecado que a jactância.

1. – Pois ambas são pecados por se desviarem da verdade, que é uma igualdade. Ora, da igualdade não se afasta menos quem a ultrapassa do que quem não a atinge. Logo, a ironia não é menor pecado que a jactância.

2. Demais. – Segundo o Filósofo, a ironia às vezes é jactância. Ao passo que a jactância não é ironia. Logo, a ironia não é menor pecado que a jactância.

3. Demais. – A Escritura diz: Quando te falar num tom humilde, não te fies dele, porque tem sete malícias no seu coração. Ora, falar em tom humilde é próprio da ironia. Logo, há nela muita maldade.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que os ir irónicos e os que a si se tem em pouca conta são mais suportáveis no ponto de vista moral.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, uma mentira é mais grave que outra, às vezes, pela matéria que a constitui; assim, a mentira que recai sobre o ensino da religião é a gravíssima. Outras vezes, porém, pelo motivo do pecado; assim, a mentira perniciosa: é mais grave que a ofensiva e a jocosa. Ora, a ironia e a jactância têm o mesmo objeto, quer o sejam por palavras, quer por quaisquer sinais externos; e esse objeto é a condição da pessoa. E por aí são iguais. Mas, mais frequentemente a jactância procede de um motivo mais vergonhoso, a saber, do apetite do lucro ou das honras; ao passo que a ironia, de evitar, embora desordenadamente, molestar os outros pela altaneria. E, por isso o Filósofo diz, que a jactância é mais grave pecado que a ironia. – Mas, pode acontecer às vezes que alguém se finja: diminuído, por algum outro motivo; por exemplo, para enganar com o dolo. E então a ironia é mais grave.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe relativamente à ironia e à jactância, considerada a gravidade da mentira em si mesma ou na sua matéria. Pois, nesse sentido dissemos que tem igualdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há duas sortes de excelência: uma, na ordem temporal; outra, na espiritual. Pois, acontece às vezes que certos ostentam, por palavras exteriores ou por sinais, penúria de bens externos, como de vestes ou de coisas semelhantes, para assim, mostrar alguma excelência espiritual. Tal o caso daqueles de quem diz o Senhor, que desfiguram os seus rostos para fazer ver aos homens, que jejuam. Por isso esses praticam simultaneamente o vício da ironia e da jactância, embora a luzes diversas; e portanto pecam mais gravemente. Donde o dizer o Filósofo, que é próprio dos jactanciosos ter-se em grande como em pequena conta. E por isso se lê de Agostinho, que não queria ter vestes nem demasiado preciosas nem em excesso abjetas, porque de ambos esses medos os homens buscam a própria glória.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz a Escritura, tal há que se humilha maliciosamente e o seu interior está cheio de dolo. E Salomão se refere, com essas palavras, ao que fala em tom humilde, maliciosamente, por dolosa humildade.

Questão 114: Da amizade chamada afabilidade.

Em seguida devemos tratar da amizade chamada afabilidade. E dos vícios opostos que são a adulação e o litígio.

Sobre a amizade ou afabilidade discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a amizade é uma virtude especial.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a amizade não é uma virtude especial.

1. – Pois, o Filósofo diz, que a amizade perfeita se funda na virtude. Ora, qualquer virtude é causa da amizade, pois, todos amam o bem, como diz Dionísio. Logo, a amizade não é uma virtude especial, mas, a consequência de toda virtude.

2. Demais. – O Filósofo diz de uma determinada espécie de amigo, que não é nem por amor, nem por ódio que se determina a receber as causas como convém. Ora, mostramos sinais de amizade para com aqueles que não amamos constitui simulação, que repugna à virtude. Logo, essa forma de amizade não é virtude.

3. Demais. – A virtude consiste numa mediedade, como a determinara o sábio, segundo Aristóteles. Ora, a Escritura diz: O coração dos sábios está onde se acha a tristeza, e o coração dos insensatos, onde se acha a alegria; por onde, o virtuoso sobretudo deve abster-se do prazer, como diz Aristóteles. Ora, a amizade de que se trata faz os amigos buscarem o prazer mútuo e evitarem de se contristar, no dizer do Filósofo. Logo, tal amizade não é virtude.

Mas, *em contrário*. – Os preceitos da lei são dados para regular os atos virtuosos. Ora, a Escritura diz: Faze-te afável ao ajuntamento dos pobres. Logo, a afabilidade, na questão vertente, chamada amizade, é uma virtude especial.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos a virtude, ordenando-se para o bem a uma ideia especial de bem, necessariamente corresponde uma ideia especial de virtude. Ora, o bem consiste na ordem, como dissemos. Logo, na convivência geral, havemos de nos ordenar convenientemente para os outros, tanto pelas nossas obras como pelas nossas palavras, comportando-nos para com cada um conforme ele o exige. E portanto deve haver uma virtude especial que observe essa conveniência de ordem. E essa se chama amizade ou afabilidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo, no lugar aduzido, trata de duas espécies de amizade. – Uma consiste principalmente no afeto com que um ama a outro. E essa pode ser resultante de qualquer virtude. Quanto ao que respeita à essa espécie de amizade, já o dissemos ao tratar da caridade. – Mas há outra espécie de amizade que consiste só em palavras ou. atos externos. Essa não realiza a ideia perfeita de amizade, mas uma certa semelhança dela, que consiste em nos portarmos convenientemente para com aqueles com quem convivemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por um amor universal todo homem é naturalmente amigo de outro; como também o diz a Escritura: Todo animal ama o seu semelhante. E esse amor o representam os sinais de amizade, que manifestamos exteriormente por palavras ou obras, mesmo para com os estranhos ou desconhecidos. Portanto, não há aí simulação. Pois, não lhes manifestamos sinais de perfeita amizade; porque não nos comportamos familiarmente para com os estranhos, como o fazemos para com aqueles aos quais estamos unidos por uma amizade especial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando a Escritura diz que o coração dos sábios está onde se acha a tristeza, não quer significar que o sábio infunde a tristeza no próximo. Pois, diz o Apóstolo: Se por causa da comida entristeces tu a teu irmão, já não andas segundo a caridade. Mas, a Escritura quer dizer que levemos a consolação aos tristes, segundo aquele outro lugar: Não faltes a consolar os que se achem em pranto e andam com os que choram. Quanto ao coração dos insensatos, ele está onde demora a alegria, não para alegrar os outros, mas, para gozar da alegria deles. Por onde, é próprio do sábio causar prazer aqueles com quem vive; não o lascivo, que a virtude condena, mas o honesto, segundo aquilo da Escritura: Ó quão bom e quão suave é habitarem os irmãos em união. Mas, às vezes, por conseguir um bem ou excluir algum mal, não evitará o virtuoso contristar aqueles com quem convive, como adverte o Filósofo. Por isso, diz o Apóstolo: Ainda que vos entristeci com a minha carta, não me arrependo disso. E em seguida: Folgo, não de vos haver entristecido, mas de que a Vossa tristeza vos trouxe à penitência. Por onde, aos que são propensos ao pecado não lhes devemos fazer rosto agradável para o agradar não pareça que lhes consentimos no pecado e de certo modo lhes insuflemos a audácia no pecar. Donde o dizer da Escritura: Tens filhas? Conserva a pureza dos seus corpos e não mostres para elas o teu rosto risonho.

Art. 2 – Se a amizade de que tratamos faz parte da justiça.

O segundo discute-se assim. Parece que a amizade de que tratamos não faz parte da justiça.

1. – Pois, é próprio da justiça levar-nos a pagar o, que devemos a outrem. Ora, isso não concerne à virtude de que tratamos, senão só fazer-nos conviver agradavelmente com os outros. Logo, tal virtude não faz parte da justiça.

2. Demais. – Segundo o Filósofo, esta virtude versa sobre o prazer ou a tristeza que têm lugar no convívio com os outros. Ora, moderar os prazeres excessivos é próprio da temperança, como se estabeleceu. Logo, esta virtude faz parte antes da temperança que da justiça.

3. Demais – É contra a justiça das coisas iguais a desiguais, como se estabeleceu. Ora, como diz o Filósofo, a virtude em questão versa tanto sobre conhecidos como sobre desconhecidos, tanto praticamos para com os com quem convivemos como para com os com quem não convivemos. Logo, esta virtude não faz parte da justiça, mas antes, ao contrário.

Mas, *em contrário*, Macróbio considera a amizade como parte da justiça.

SOLUÇÃO. – Esta virtude faz parte da justiça, por lhe estar anexa, como à virtude principal. Pois, tem de comum com a justiça o ser, como ela, relativa a terceiro. Mas, separa-se da ideia de justiça por não implicar a noção plena de débito, que obriga um para com outro pelo débito legal, cujo pagamento a lei obriga; nem por qualquer outro débito resultante de algum benefício recebido; mas só concerne a um débito de honestidade, dependente mais da parte que possui essa virtude, do que de outrem, e que o leva a lhe fazer ao outro o que a si mesmo quer que lho faça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se disse, sendo o homem um animal naturalmente social tem o dever de honestidade de manifestar aos outros a verdade, sem a qual não pode perdurar a sociedade humana. Pois, como o homem não pode viver em sociedade sem a verdade, assim também não o pode sem o prazer; pois, conforme diz o Filósofo, ninguém poderia nem sequer por um dia conviver com um homem triste, nem com o que se afasta do prazer. Por isso, estamos obrigados, por um dever de honestidade, a conviver agradavelmente com os outros; salvo se por alguma causa se já necessário às vezes contristá-los,

RESPOSTA À SEGUNDA. – À temperança pertence refrear os prazeres sensíveis. Ora, a virtude de que tratamos versa sobre os prazeres e a convivência, fundados na razão, que leva um a se portar convenientemente para com os outros. Ora, não é necessário refreá-los, a tais prazeres, como se fossem nocivos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As palavras citadas do Filósofo não se devem entender como significando que devemos conviver do mesmo modo com os conhecidos como com os desconhecidos. Pois, como acrescenta no mesmo lugar, não devemos ter as mesmas atenções com os amigos que com os estranhos, ou do mesmo modo contristá-los. Mas, devemos levar em conta, nesta matéria, o preceito de tratar cada qual segundo o exigem as conveniências.

Questão 115: Da adulação.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à virtude que acabamos de considerar. E, primeiro, da adulação. Segundo, do litígio.

Sobre a adulação discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a adulação é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a adulação não é pecado.

1 – Pois, consiste a adulação em palavras laudatórias de outrem, ditas com a intenção de agradar. Ora, louvar a outrem não é mau, segundo a Escritura: Levantaram-se seus filhos e aclamaram-na ditosíssima; levantou-se seu marido e louvou-a. Do mesmo modo, querer agradar aos outros não é mau, conforme aquilo do Apóstolo: Em tudo procuro agradar a todos. Logo, a adulação não é pecado.

2 – Demais. – O bem é contrário ao mal; do mesmo modo, o vitupério, ao louvor. Ora, vituperar a quem é mau não é pecado. Logo, nem louvar o bom, o que parece constituir a adulação. Logo, a adulação não é pecado.

3 – Demais. – A adulação é contrária à detração; por isso, Gregório diz que o remédio contra a adulação é a detração. Pois, diz ele, para que Os elogios imoderados não nos ensoberbecam, Deus permite na sua admirável providência que, quando vozes elogiosas nos elevam, a língua do detrator nos humilhe. Ora, a detração é um mal, como se provou. Logo, a adulação é um bem.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura Ai daqueles que cosem almofadinhas para as meterem debaixo de todos os cotovelos – diz a Glosa: isto é, a suave adulação. Logo, a adulação é pecado.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a amizade referida, ou afabilidade, embora tenha como fim principal causar prazer aqueles com quem convivemos, contudo, quando é necessário, para conseguir um bem ou evitar um mal, não teme contristar. Por onde, quem quer de todos os modos falar a outrem para lhe causar prazer, excede o modo devido de fazer e portanto peca por excesso. E se o fizer com a só intenção de causar prazer, chama-se complacente, segundo o Filósofo; se porém tirar algum proveito, chama-se lisonjeiro ou adulator. Mas, comumente a palavra adulação costuma ser aplicada só aqueles que, excedendo o modo devido da virtude, querem agradar aos outros, na convivência ordinária, com palavras e obras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Louvamos a outrem pode ser um bem e um mal, conforme observarmos ou ultrapassarmos as circunstâncias devidas. Assim, se quisermos agradar a outrem louvando-o, para consolá-lo, a fim de que não sucumba à tribulação, ou ainda para que se esforce em progredir no bem, observadas todas as demais circunstâncias devidas, constituirá a referida virtude da amizade. Mas, será adulação se louvamos a outrem naquilo que ele não merece ser louvado, ou por se tratar de coisas talvez más, conforme à Escritura: O pecador é louvado nos desejos da sua alma; ou não certas, segundo ainda a Escritura: Não louves o homem antes de ele falar. Ou ainda se houver lugar de temer que o louvado não seja pelo nosso louvor provocado à vanglória; donde o dito da Escritura: Não louves homem algum antes da morte. Semelhantemente, é louvável querer agradar aos outros para manter a caridade, a fim de podermos progredir nela espiritualmente. Mas seria pecado querer agradar aos homens por vanglória, para auferir algum lucro, ou ainda para o mal, conforme o diz a Escritura: Deus dissipou os ossos daqueles que contentam aos homens; e o Apóstolo: Se agradasse ainda aos homens não seria servo de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também censurar o mal é mau se não o fizermos nas circunstâncias devidas. E do mesmo modo, louvar o bem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede dois vícios serem *contrários*. E assim, como a detração é um mal, também a adulação o é. A qual, pelas palavras que leva a proferir, é contrária à detração, mas não, diretamente e quanto ao fim. Porque o adulator busca causar prazer ao adulado; ao passo que a detração, praticada muitas vezes ocultamente, não visa contristar o detraído, mas antes, infamá-lo.

Art. 2 – Se a adulação é pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a adulação é pecado mortal.

1. – Pois, segundo Agostinho, o mal é assim chamado porque causa dano. Ora, nada causa mais dano do que a adulação, segundo a Escritura: Porque o pecador tira louvor nos desejos de sua alma e o iníquo é abençoado: o pecador irritou ao Senhor. E Jerônimo diz, que nada corrompe tão facilmente o coração dos homens como a adulação. E aquilo da Escritura Voltem-se logo envergonhados os que me dizem: bem, bem – diz a Glosa: A língua do adulator é mais prejudicial do que a espada do perseguidor. Logo, a adulação é um pecado gravíssimo.

2. Demais. – Quem prejudica a outrem com palavras não prejudica menos a si que aos outros; donde o dizer a Escritura: A espada deles traspasse o seu coração. Ora, quem adula a outrem indú-lo a pecar mortalmente; por isso, àquilo da Escritura – O azeite do pecador não chegue a ungir a minha cabeça – diz a Glosa: O falso elogio do adulator precipita as almas, da rigidez da verdade, na moleza do vício. Logo, com muito maior razão o adulator, em si mesmo, peca mortalmente.

3. Demais – Uma decretal determina: O clérigo surpreendido na prática da adulação e da traição seja degradado do seu ofício. Ora, tal pena só se inflige ao pecado mortal. Logo, a adulação é um pecado mortal.

Mas, *em contrário*, Agostinho enumera entre os pecados menores: Sé alguém, voluntariamente ou levado pela necessidade, se puser a adular a pessoa de qualquer superior.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, pecado mortal é o que contraria à caridade. Ora, a adulação às vezes a contraria e, às vezes, não.

Contraria à caridade, de três modos. De um modo, em razão da matéria; por exemplo, quando alguém louva o pecado de outrem. O que vai contra o amor de Deus, contra cuja justiça, então falamos e contra o amor ao próximo, cujo pecado favorecemos. Por isso, é pecado mortal, conforme à Escritura: Ai de vós, os que ao mau chamais bom. – De outro modo, em razão da intenção; por exemplo, quando alguém adula a outrem para prejudicá-lo com fraude, corporal ou espiritualmente. E isto também é pecado mortal; ao que se refere a Escritura: Melhores são as feridas feitas pelo que ama do que os ósculos fraudulentos do que quer mal. – De terceiro modo, por causa da ocasião; por exemplo, quando o louvor do adulator dá a outro ocasião de pecar, mesmo que isso não esteja na intenção do adulator. Mas, neste caso é mister distinguir se a ocasião foi dada ou aceita, e a queda que se lhe seguiu; como o pode esclarecer o que já dissemos quando tratamos do escândalo.

Porém, não vai contra a caridade quem, pelo só desejo de agradar os outros, ou mesmo para evitar um mal ou, em caso de necessidade, conseguir algum resultado, adular a outrem. Portanto, não comete pecado mortal, mas só venial.

·DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os autores citados se referem ao adulator que louva o pecado de outrem. Pois, dessa adulação se diz que é mais nociva que a espada do perseguidor, pelo danificar nos bens mais elevados, que são os espirituais. Mas, esse dano não é do mesmo modo eficaz; porque o gládio do perseguidor, com causa eficiente da morte, mata efetivamente; ao passo que nenhum adulator pode ser a causa suficiente de outro pecar, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto ao que adula com a intenção de danificar. Pois, esse mais se prejudica a si mesmo que aos outros; porque, enquanto a si mesmo se prejudica como causa suficiente do pecado. aos outros o faz, só ocasionalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O lugar citado se refere ao que traiçoeiramente adula a outrem para enganá-lo.

Questão 116: Do litígio.

Em seguida devemos tratar do litígio.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se o litígio se opõe à virtude da amizade ou afabilidade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o litígio não se opõe à virtude da amizade ou afabilidade.

1. Pois, parece que o litígio está compreendido na discórdia, como a contenção. Ora, a discórdia se opõe à caridade, como se disse. Logo, também o litígio.

2. Demais. – A Escritura diz: O homem iracundo excita disputas. Ora, a iracundo se opõe à mansidão. Logo, também a disputa ou litígio.

3. Demais. – A Escritura diz: Onde vêm as guerras e contendas entre vós? Não vêm elas das vossas concupiscências, que combatem em vossos membros? Ora, seguir as concupiscências parece que se opõe à temperança. Logo, parece que o litígio não se opõe à amizade, mas, à temperança.

Mas, *em contrário*, o Filósofo opõe o litígio à amizade.

SOLUÇÃO. – O litígio consiste propriamente em palavras, e tem lugar quando um contradiz as palavras de outro. Em cuja contradição podemos considerar dois aspectos. – Pois, às vezes a contradição nasce de o contraditor recusar concordar com quem fala, por falta do amor que nos une. Isto constitui a discórdia, contrária à caridade. – Outras vezes, porém, a contradição nasce de não temer um contristar a pessoa de outro. Onde vem o litígio, oposto à referida amizade ou afabilidade, à qual é próprio fazer-nos conviver agradavelmente com os outros. Por isso diz o Filósofo, que se chamam: discolos e litigiosos os que em tudo contrariam Os outros com o fim de os contristar, e com ninguém tem consideração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A contenção mais propriamente pertence à contradição da discórdia; ao passo que o litígio, à contradição feita com a intenção de contristar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A oposição direta entre as virtudes e os vícios não se funda nas causas deles, porque um vício pode nascer de muitas causas; mas, na espécie do ato. Pois, embora o litígio nasça às vezes da ira, pode porém nascer de muitas outras causas. Por onde, não é necessário que se oponha diretamente à mansidão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Tiago se refere, no lugar citado, à concupiscência como um mal geral, donde nascem todos os vícios, conforme à Glosa: É boa a lei que, proibindo a concupiscência proíbe ao mesmo tempo todo mal.

Art. 2 – Se o litígio é pecado menor que o vício contrário, da complacência ou adulação.

O segundo discute-se assim. – Parece que o litígio é pecado menor que o vício contrário, da complacência ou adulação.

1. – Pois, quanto mais um pecado prejudica, tanto pior é. Ora, a adulação prejudica mais que o litígio, conforme à Escritura: Povo meu, os que te chamam bem–aventurados esses mesmos te enganam e destroem o caminho dos teus passos. Portanto, a adulação é pecado mais grave que o litígio.

2. Demais. – Parece que a adulação implica, uma certa dolosidade porque o adulador diz uma coisa e tem outra no coração. Ora, o litigioso não se serve de dolo, porque contradiz manifestamente. Mas, quem peca dolosamente é mais desonesto, como diz o Filósofo. Logo, mais grave pecado é a adulação que o litígio.

3. Demais. – A vergonha é o temor de um ato desonesto, como está claro no Filósofo. Ora, o homem se envergonha mais de ser adulador do que litigioso. Logo, o litígio é menor pecado que a adulação.

Mas, *em contrário*, um pecado é tanto mais grave quanto mais repugna ao estado espiritual.

Ora, parece que o litígio repugna mais ao estado espiritual, conforme ao Apóstolo: Importa não seja o bispo litigioso. E ainda: Não convém que o servo do Senhor se ponha a alterar. Logo, o litígio parece mais grave pecado que a adulação.

SOLUÇÃO. – Podemos considerar ambos estes pecados de dois modos. Primeiro, levando em conta a espécie de um e de outro. E então, tanto mais grave é um vício quanto mais repugna à virtude oposta. Ora, a virtude da amizade tende mais principalmente a causar prazer que a contristar. Portanto, o litigioso, que está sempre a causar tristeza aos outros, peca mais gravemente que o complacente ou o adulador, que cuida sobretudo de lhes comprazer. – De outro modo, esses vícios podem ser considerados relativamente a certos motivos exteriores. E então às vezes a adulação é mais grave; por exemplo, quando o adulador busca adquirir, enganando, honras ou lucros que lhe não são devidos. Mas; outras vezes, o litígio é mais grave; por exemplo, quando há intenção de impugnar a verdade, ou causar o desprezo de quem a diz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como o adulador pode causar dano ocultamente, assim o litígio pode às vezes fazê-lo, atacando manifestamente. Ora, em igualdade de circunstâncias, é mais grave danificar a outrem manifestamente, quase por violência, do que às ocultas. Por isso, o roubo é mais grave pecado que o furto, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem sempre dos atos humanos é mais grave o que é mais desonesto. Pois, a dignidade do homem vem da sua razão. Por isso, mais desonestos são os pecados carnis, nos quais a carne vence a razão, embora os pecados espirituais sejam mais graves, por procederem de um maior desprezo. Do mesmo modo, os pecados feitos com dolo são mais desonestos por procederem de uma certa fraqueza e de uma certa falsidade da razão; embora os pecados manifestos sejam às vezes procedentes de um maior desprezo. Por isso, a adulação, sendo como que acompanhada de dolo, é mais desonesta; ao passo que o litígio, procedente de um como maior desprezo, é mais grave.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a vergonha supõe a desonestidade do pecado. Por isso nem sempre nos envergonhamos mais do pecado mais grave, mas, do mais desonesto. Por isso, envergonhamo-nos mais da adulação que do litígio, embora este seja grave.

Questão 117: Da liberalidade.

Em seguida devemos tratar da liberalidade. E dos vícios opostos, a saber, avareza e a prodigalidade.

Sobre a liberalidade discutem-se seis artigos:

Art. 1 – Se a liberalidade é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a liberalidade não é uma virtude.

1. – Pois, nenhuma virtude contraria à inclinação natural, Ora, a inclinação natural nos leva a cuidar mais de nós do que dos outros. E proceder de modo contrário é próprio do liberal; pois, como diz o Filósofo, não é próprio do liberal cuidar de si, de modo que reserva para si o que menos vale. Logo, a liberalidade não é uma virtude.

2. Demais. – Com as riquezas sustentamos a vida; e elas servem materialmente à felicidade. Ora, como toda virtude se ordena para a felicidade, parece que não é virtuoso o liberal, do qual diz o Filósofo que não é próprio aceitar nem guardar dinheiro, mas gastá-lo.

3. Demais. – As virtudes são conexas entre si. Ora, a liberalidade não parece conexa com as outras virtudes; pois, muitos são virtuosos, que não podem ser liberais, por não terem o que dar; e também muitos dão ou gastam liberalmente que contudo são virtuosos por outras vias. Logo, a liberalidade não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, Ambrósio diz, que o Evangelho nos deu muitos ensinamentos sobre a justa liberalidade. Ora, o Evangelho só ensina o concernente à virtude. Logo, a liberalidade é uma virtude.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, é próprio da virtude fazer-nos usar bem daquilo que poderíamos usar mal. Ora, podemos usar bem e mal não só dos nossos bens internos, como as faculdades e as paixões da alma, mas também dos externos, isto é das coisas deste mundo, que nos foram dadas para o sustento da vida. Por onde, sendo próprio da liberalidade usar bem dessas causas, resulta consequentemente ser ela uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Ambrósio e Basílio, a superabundância de riquezas foi dada a certos, por Deus, para adquirirem o mérito da boa disposição. Pois, a um só bastam poucas coisas, Por isso o homem liberal gasta, e louvavelmente, mais com os outros do que consigo mesmo. Ora, devemos cuidar de nós mesmo, sobretudo quanto aos bens espirituais relativamente aos que principalmente cada um pode bastar-se a si próprio. – E, contudo, mesmo em se tratando dos bens temporais, não deve o liberal cuidar dos outros, de modo a de todo se desprezar a si mesmo e aos seus. Por isso Ambrósio diz: A tua liberalidade se manifestará se não desprezares os que tem contigo a comunidade de origem, se os vires em necessidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é próprio da liberalidade dispensarmos as riquezas de modo a não nos sobrar o com que nos sustentemos e pratiquemos obras virtuosas, que nos levem à felicidade. Por isso diz o Filósofo, que o liberal cuida do que lhe é próprio, pois quer por aí auxiliar os outros. E Ambrósio diz, que o Senhor não quer que as riquezas sejam derramadas ao mesmo tempo, mas, dispensadas; salvo talvez no caso de Eliseu, que matou os seus bois e nutriu os pobres com o que tinha, para não ficar preso a nenhuma preocupações domésticas. O que constitui o estado de perfeição da vida espiritual, da qual a seguir trataremos. – Mas, devemos saber que o ato mesmo de distribuirmos os nossos bens liberalmente enquanto ato de virtude, se ordena à felicidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz o Filósofo, os que consomem muitos bens em intemperança não são liberais, mas pródigos. E sernelhantemente, os que dissipam o que tem, na prática de quaisquer outros pecados. Donde o dizer Ambrósio: Não mostrarás largueza ajudando os que buscam se apoderar dos bens dos outros; nem é liberalidade perfeita se dás mais por jactância do que por misericórdia. Por onde, os que carecem das outras virtudes, embora gastem muito em certas obras más, não são liberais. – Mas, nada impede que alguns, apesar de gastarem muito, visando certos bens úteis, nem por isso tenham o hábito da liberalidade; assim como também podemos praticar outras obras virtuosas, sem termos o hábito da virtude, não as praticando do mesmo modo que os virtuosos, como dissemos. – Semelhantemente, nada impede certos virtuosos serem liberais, embora pobres. Por isso o Filósofo diz: A liberalidade é assim chamada em relação à substância, isto é à posse das riquezas; pois, não consiste na multidão do que se dá mas, no hábito de quem o dá. E Ambrósio: É a afeição que torna rica ou pobre a dádiva e dá valor às coisas.

Art. 2 - Se a liberalidade tem por objeto o dinheiro.

O segundo discute-se assim. – Parece que a liberalidade não tem por objeto o dinheiro.

1. – Pois, toda virtude moral versa sobre os netos ou as paixões. Ora, regular os nossos atos é próprio da justiça, como diz Aristóteles. Logo, sendo a liberalidade uma virtude moral, parece que versa sobre as paixões e não tem por objeto o dinheiro.

2. Demais. – Ao liberal é próprio usar de quaisquer riquezas. Ora, as riquezas naturais o são mais verdadeiramente que as artificiais, representadas pelo dinheiro, como diz o Filósofo. Logo, a liberalidade não tem como objeto principal o dinheiro.

3. Demais – Virtudes diversas tem matérias diversas, porque os hábitos se distinguem pelos seus objetos. Ora, as causas externas são a matéria da justiça distributiva e da comutativa. Logo, não são a matéria da liberalidade.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a liberalidade é uma certa mediedade relativa ao dinheiro.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, é próprio do liberal gastar. Por isso a liberalidade também se chama largueza, pois, o que é largo não é feito para conservar mas para deixar em liberdade. E isto mesmo é o que significa o nome de liberalidade, pois, quem despende o que é seu, de certo modo o liberta da sua guarda e domínio e mostra ter a alma livre do amor ao mesmo. Ora, o que devemos gastar em benefício de outrem são os bens que possuímos e a que se dá o nome de dinheiro. Logo, a matéria própria da liberalidade é o dinheiro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, a liberalidade não depende da quantidade do dom mas do afeto do doador. Ora, esse afeto versa sobre as paixões do amor e da concupiscência e, daí consequência, do prazer e da tristeza, relativamente ao que dá. Por onde, a imediata matéria da liberalidade são as paixões internas, ao passo que o dinheiro é um bem externo e objeto mesmo das paixões.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, tudo o que o homem possui na terra, tudo o de que é senhor, chama-se dinheiro ou pecúnia, porque as riquezas dos antigos consistiam na pecuária. E o Filósofo ensina que chamamos pecúnia àquilo cujo valor pode ser medido pela moeda.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A justiça constitui uma igualdade relativamente às coisas exteriores; nem é objeto próprio dela moderar as paixões internas. Por isso, de um modo, o dinheiro é objeto da liberalidade e, de outro, da justiça.

Art. 3 – Se usar do dinheiro é ato de liberalidade.

O terceiro discute-se assim. – Parece que usar do dinheiro não é ato de liberalidade.

1. – Pois, virtudes diversas tem atos diversos. Ora, usar do dinheiro também o fazem as outras virtudes como a justiça e a magnificência. Logo não é ato próprio da liberalidade.

2. Demais. – Do liberal é próprio não somente dar, mas também receber e conservar. Ora, receber e conservar não parece implicar o uso do dinheiro. Logo, é inconveniente dizer-se que o ato próprio da liberalidade é uso do dinheiro.

3. Demais. – Usar do dinheiro não consiste só em dá-lo, mas também em gastá-lo. Ora, gastá-lo é um ato que recai sobre aquela mesma que o pratica. E, portanto, não parece ato de liberalidade. Pois, diz Sêneca: Não é liberal quem a si mesmo se dá. Logo, qualquer uso do dinheiro não constitui liberalidade.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz: Usamos bem de uma coisa quando temos a virtude que lhe diz respeito portanto, usará bem das riquezas quem possui a virtude que lhes concerne. Ora, tal é o liberal. Logo, o bom uso das riquezas é ato de liberalidade.

SOLUÇÃO. – Um ato se especifica pelo seu objeto, como dissemos. Ora, o objeto ou matéria da liberalidade é o dinheiro e tudo o que pode ser por ele medido, como estabelecemos. E como toda virtude tem conveniência com o seu objeto, resulta conseqüentemente, de ser a liberalidade uma virtude, que o seu ato é proporcionado ao dinheiro. Ora, o dinheiro está compreendido em a noção dos bens úteis, porque todos os bens externos são ordenados ao uso do homem. Logo, o ato próprio da liberalidade é usar do dinheiro ou das riquezas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. É próprio à liberalidade usar bem das riquezas como tais, que são a matéria própria dela. Ao passo que à justiça é próprio usar das riquezas num outro ponto de vista. Isto é, enquanto constituem um débito, quer dizer, enquanto devemos a outrem um bem externo. E à magnificência pertence usar das riquezas, sob um aspecto especial, isto é, enquanto empregadas à realização de alguma obra grandiosa. Por onde, a magnificência se prende à liberalidade por adjunção, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É próprio do virtuoso não só usar convenientemente do que constitui a matéria dos seus atos e dos instrumentos de que se serve, mas também preparar a oportunidade de bem dispor deles; assim como à coragem do soldado pertence não só usar da sua espada contra os inimigos, mas também aguçá-la e conservá-la na bainha. Pois, é próprio à liberalidade não só usar do dinheiro, mas ainda prepará-la e conservá-lo para o uso idóneo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a matéria próxima da liberalidade são as paixões internas das quais depende o nosso afeto relativamente ao dinheiro. Por onde, à liberalidade pertence, sobretudo fazer com que não nos privemos de qualquer uso devido do dinheiro, por amor desordenado do mesmo. Ora, podemos usá-lo de dois modos: ou em nossa própria utilidade, isto é para os gastos ou despesas conosco mesmo; ou em benefício dos outros, isto é, para lhes fazer dádivas. Por onde, a liberalidade exige que o amor imoderado do dinheiro não nos impeça de fazer os gastos nem dons necessários. Por isso, a liberalidade consiste em dar e gastar, segundo o Filósofo. Quanto às palavras de Sêneca, devem

ser referidas à liberalidade que nos leva a fazer dádivas; pois não se chama liberal quem se dá a si mesmo.

Art. 4 – Se o ato principal da liberalidade é dar.

O quarto discute-se assim. – Parece que o ato principal da liberalidade não é dar.

1. – Pois, a liberalidade, como qualquer outra virtude moral, é dirigida pela prudência. Ora, o que sobretudo é próprio à prudência é conservar as riquezas. Por isso diz o Filósofo: Os que não adquiriram dinheiro, mas receberam o adquirido pelos outros, o gastam mais liberalmente por não haverem passado por necessidades. Logo, parece que o dar não é principalmente próprio da liberalidade.

2. Demais. — O que forma o objeto principal da nossa intenção não nos é uma causa de aflições e nem de desistirmos de o buscar. Ora o liberal às vezes se entristece com o que dá e nem dá a todos, como diz o Filósofo. Logo, dar não é o ato principal da liberalidade.

3. Demais. — Para realizar o objeto principal da nossa intenção empregamos todos os nossos esforços. Ora, o liberal não é inclinado a pedir, como diz o filósofo, mesmo que pudesse desse modo buscar os meios de fazer dádivas aos outros. Logo, parece que não é levado principalmente a fazê-las.

4. Demais. — Estamos obrigados a cuidar antes de nós que dos outros. Ora, quando dispendemos, buscamos o nosso bem e quando damos, buscamos o bem de outrem. Logo, o ato principal do homem liberal é antes dispendar, que dar.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que é próprio do liberal fazer dádivas em abundância.

SOLUÇÃO. — É próprio do liberal usar do dinheiro. Ora, o uso do dinheiro consiste na sua emissão ou gasto. Pois, a aquisição do dinheiro é antes comparável à geração que ao uso; ao passo que a conservação dele, enquanto ordenada à faculdade de o usarmos, é comparável a um hábito. Ora, a emissão de uma coisa procede de tanto maior força quanto maior é a distância a que a arroja. Assim também, dispendar ou, por assim dizer, emitir o dinheiro, dando-o aos outros, supõe maior virtude do que dispendê-lo conosco mesmo. E como é próprio da virtude tender precisamente para o mais perfeito, porque a virtude é uma perfeição, no dizer do Filósofo, conclui-se que o liberal é sobretudo digno de louvor pelas dádivas que faz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É próprio da prudência guardar o dinheiro a fim de que não seja furtado ou gasto inutilmente. Ora, gastá-lo utilmente supõe não menor prudência do que guardá-lo utilmente; antes, supõe-na maior. Pois, há mais circunstâncias a atender no uso do dinheiro, que é comparável ao movimento, do que na conservação dele, comparável ao repouso. Por onde, os que, inexperientes da pobreza, por terem recebido o dinheiro adquirido por outrem, o gastam mais liberalmente, se só por, essa inexperiência o fazem, não têm a virtude da liberalidade. Mas às vezes essa inexperiência produz apenas o resultado de eliminar os impedimentos à liberalidade, de modo a provocá-la mais prontamente. Pois o temor da pobreza, procedente da experiência dela, impede às vezes os que possuem dinheiro de gastá-lo liberalmente; e o mesmo faz o amor com que o amamos como um produto do nosso próprio esforço, segundo o Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como dissemos, é próprio da liberalidade usar convenientemente do dinheiro e por consequência dar como convém; o que é um determinado uso dele. Ora, toda virtude, quando tem o seu ato contrariado causa-nos tristeza e leva-nos a arredar o obstáculo. Ora, ao ato de dar como convém, dois obstáculos se opõem: não dar o que convém e dar o que não convém. Por isso um e outro

são causas de tristeza para o liberal; mais porém o primeiro, porque mais se lhe opõe ao seu ato próprio. E é por isso que ele não dá a todos, pois, se assim procedesse, ficaria impedido de praticar o ato que por excelência lhe é próprio, por falta do que dar aqueles aos quais deve dar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dar está para o receber assim como o agir, para o sofrer. Pois, não é o mesmo o princípio do agir e do sofrer. Por onde, sendo a liberalidade o princípio das dádivas, não é próprio do homem liberal ser pronto em receber e muito menos, em pedir. Por isso, destina certas causas a serem dadas segundo a conveniência da liberalidade, a saber, os frutos dos seus bens próprios, de que dispõe solícito para distribuí-los liberalmente.

RESPOSTA À QUARTA. – A natureza nos inclina a gastar conosco mesmo. Por isso, constitui propriamente uma virtude o dispendir dinheiro com os outros.

Art. 5 – Se a liberalidade faz parte da justiça.

O quinto discute-se assim. – Parece que a liberalidade não faz parte da justiça.

1. – Pois, a justiça supõe um débito. Ora, quanto mais uma causa é devida tanto menos pode ser objeto de uma dádiva liberal. Logo, a liberalidade não faz parte da justiça mas, antes lhe repugna.

2. Demais. – A justiça regula os nossos atos, como dissemos. Ora, a liberalidade versa sobretudo sobre o amor e a cobiça do dinheiro, que são paixões. Logo, parece que a liberalidade pertence, antes, à temperança que à justiça.

3. Demais. – O ato principal da liberalidade é dar corno convém, conforme se disse. Ora, dar como convém é próprio da beneficência e da misericórdia, que pertence à caridade, conforme se disse. Logo, a liberalidade é antes parte da caridade que da justiça.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: A justiça concerne à sociedade do gênero humano. Ora, a sociedade encerra por natureza duas partes: a justiça e a beneficência, a qual também se chama liberalidade ou benignidade. Logo, a liberalidade faz parte da justiça.

SOLUÇÃO. – A liberalidade não é uma espécie de justiça, porque a justiça dá a outrem o que lhe pertence, ao passo que o liberal dá o que é seu. Mas, a liberalidade tem uma certa conveniência com a justiça de dois modos. Primeiro, porque por natureza é relativa a outrem, como a justiça. Segundo, porque concerne às coisas exteriores, como também a justiça, embora por uma razão diferente, como dissemos. Por isso, a liberalidade, certos a consideram parte da justiça, como virtude anexa a principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a liberalidade não tenha por objeto, como a justiça, o débito legal, concerne contudo a um certo débito moral, que respeita a uma determinada conveniência do homem liberal e não, a qualquer obrigação que tenha para com outrem. Por isso, a liberalidade implica uma noção mínima do débito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A temperança versa sobre a concupiscência dos prazeres do corpo. Ora, a cobiça do dinheiro e o prazer são antes de natureza animal que material. Logo, a liberalidade não se inclui na temperança.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem beneficente e o misericordioso dá por ter um determinado afeto para com aquele a quem dá. Por isso, tal dádiva pertence à caridade ou à amizade. Ao passo que a dádiva do liberal provém ele ter um determinado afeto relativo ao dinheiro que o faz não o cobiçar nem

o amar. Por onde, não só aos amigos dá, mas também aos desconhecidos, quando for necessário. Logo, não pertence à caridade, mas antes, à justiça, que concerne às coisas exteriores.

Art. 6 – Se a liberalidade é a maior das virtudes.

O sexto discute-se assim. Parece que a liberalidade é a maior das virtudes.

1. – Pois, toda virtude humana é uma semelhança da bondade divina. Ora, pela liberalidade é que mais nos assemelhamos a Deus, que a todos dá liberalmente e não impropria, como diz a Escritura. Logo, a liberalidade é a máxima das virtudes.

2. Demais. – Segundo Agostinho, quando não se trata da grandeza material, ser maior é ser melhor. Ora, parece que a bondade pertence por essência à liberalidade, porque o bem é difusivo, como está claro em Dionísio. Por isso diz Ambrósio, que a justiça exerce a censura, e a liberalidade, a bondade. Logo, a liberalidade é a máxima das virtudes.

3. Demais. – Os homens são honrados e amados por causa da virtude. Ora, Boécio diz: É a largueza sobretudo que torna os homens famosos. E o Filósofo escreve que dentre os virtuosos mais são amados os liberais. Logo, a liberalidade é a máxima das virtudes.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio que a justiça é mais excelsa que a liberalidade, mas a liberalidade é mais digna de gratidão. E o Filósofo também diz, que são mais honrados os fortes e os justos; e depois deles, os liberais.

SOLUÇÃO. – Toda virtude tem por fim algum bem. Por onde, tanto melhor é ela, quanto maior é o bem que busca. Ora, a liberalidade tem por fim um bem, de dois modos: primariamente e em si mesma, e consequentemente. – Primariamente e em si mesma, tende a regular as nossas afeições relativamente à posse e ao uso das riquezas. Então, a esta luz, a temperança, que modera as concupiscências e os desejos relativos ao nosso próprio corpo, é mais digna que a liberalidade; como também o são a coragem e a justiça, que nos ordenam, cada qual a seu modo, ao bem comum – uma no tempo da paz e outra, no da guerra. Mas, a todos tem preeminência as virtudes que ordenam ao bem divino. Pois, este é superior a qualquer bem humano; e, na ordem dos bens humanos, o bem público tem preeminência sobre o privado, onde ainda o bem do corpo é superior ao das causas externas. – De outro modo; a liberalidade se ordena a um determinado bem, por consequência. E, assim, a liberalidade se ordena a todos os bens referidos; pois, quem não é apegado ao dinheiro, facilmente o gasta, tanto consigo mesmo, como em utilidade dos outros e para honra de Deus. Por onde, tem uma certa excelência, por ser útil a muitos. Mas, como as causas são julgadas pelo que primária e essencialmente lhes convém, mais do que pelas suas consequências, devemos concluir que a liberalidade não é a máxima das virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As dádivas de Deus procedem do amor que tem pelos homens, a quem as faz, e não de qualquer afeição que tenha por elas. Por isso, implicam, antes, a caridade, que é a máxima das virtudes, do que a liberalidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Toda virtude é boa por natureza, quanto a prática do seu ato próprio. Ora, os atos de certas outras virtudes são melhores que o dinheiro, dispendido pelo liberal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os liberais são os mais amados, não pela amizade do bem honesto, como se fossem os melhores, mas, pela do bem útil, por serem melhores relativamente aos bens externos, causa que em geral os homens mais desejam. E também, pela mesma causa, os liberais se tornam famosos.

Questão 118: Da avareza.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à liberalidade. E primeiro, da avareza. Segundo, da prodigalidade.

Na primeira questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se a avareza é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a avareza não é pecado.

1. – Pois, a avareza significa como que a aidez do dinheiro (aeris aviditas), por consistir no desejo dele, que se pode entender como abrangendo todos Os bens externos. Ora, desejar tais bens não é pecado. Pois, o homem naturalmente os deseja, quer por lhe estarem naturalmente sujeitos, quer por lhe conservarem li vida, chamando-se por isso substância do homem. Logo, a avareza não é pecado.

2. Demais. – Todo pecado ou é contra Deus, ou contra o próximo ou contra nós mesmos, como se estabeleceu. Ora, a avareza não é propriamente pecado contra Deus, pois, não se opõe nem à religião, nem às virtudes teologais, que para ele nos ordenam. Nem é pecado contra nós mesmo, que propriamente pertenceria à gula e à luxúria, da qual o Apóstolo diz: O que comete fornicção peca contra o seu próprio corpo. Do mesmo modo, não o é contra o próximo pois, conservando o que é nosso, a ninguém prejudicamos. Logo, a avareza não é pecado.

3. Demais. – O que existe naturalmente não é pecado. Ora, a avareza naturalmente resulta da velhice e de qualquer outra deficiência, como diz o Filósofo. Logo, a avareza não é pecado.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Sejam os vossos costumes sem avareza. contentando-vos com as coisas presentes.

SOLUÇÃO. – Sempre que o bem consiste numa determinada medida, necessariamente o excesso ou o defeito nessa medida provoca o mal. Ora, de tudo o que visa um fim, o bem consiste numa medida determinada; pois, por força, os meios hão de ser proporcionados ao fim, como, por exemplo, o remédio, à saúde, conforme o Filósofo. Ora, os bens externos são, por natureza, bens úteis, em relação ao fim, segundo dissemos. Por onde e necessariamente, o bem do homem, em relação a eles, há de consistir numa certa medida; isto é, enquanto, por uma medida determinada, ele busca as riquezas externas, como lhe sendo necessárias à vida, segundo a sua condição. Portanto, no excesso dessa medida consiste o pecado; isto é, quando buscamos adquiri-las ou conservá-las sem atendermos ao modo conveniente. Ora, proceder desse modo constitui a avareza, na sua essência, que é definida: o amor imoderado de possuir. Por onde é claro que a avareza é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O desejo das coisas externas é natural ao homem, como meio que o conduz ao seu fim. Portanto, esse desejo não é vicioso na medida em que está compreendido na regra, deduzida da ideia do fim. Ora, a avareza ultrapassa essa regra. Logo, é pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A avareza pode implicar o desejo das coisas externas, de dois modos. – Imediatamente, no concernente à aquisição ou conservação delas, quando as adquirimos ou conservamos sem observar a regra devida. E então é diretamente pecado contra o próximo; porque, não podendo os bens temporais ser possuídos simultaneamente por muitos, não pode um superabundar de riquezas externas sem que outro tenha falta deles. – De outro modo, pode implicar falta de moderação relativamente aos nossos afetos internos, concernentes às riquezas; por exemplo, amando-as, desejando-as e com elas nos deleitando imoderadamente. E então a avareza é um pecado

contra nos mesmos, porque, assim procedendo, desordenamos os nossos afetos, embora não ponhamos desordem em nosso corpo, como o fazemos com a prática dos vícios carnavais. E por consequência, é um pecado contra Deus, como o são todos os pecados mortais, fazendo-nos desprezar o bem eterno, pelos temporais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As inclinações naturais devem ser reguladas pela razão, que tem o principado, em a natureza humana. Por onde, embora os velhos, por deficiência natural, busquem. mais avidamente um ponto de apoio nas causas externas, assim como todos os necessitados buscam suprir às suas necessidades, nem por isso ficam escusados do pecado, se não levarem em conta a devida medida racional relativa a essas riquezas.

Art. 2 – Se a avareza é um pecado especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que a avareza não é um pecado especial.

1. – Pois, diz Agostinho: A avareza, chamada em grego *philarguria*, não tem por objeto só o dinheiro ou a moeda, mas tudo o de que nos apossamos imoderadamente. Ora, todo pecado supõe a cobiça imoderada de alguma causa; porque o pecado consiste em nos apegarmos aos bens transitórios, desprezando o bem eterno, como se disse. Logo, a avareza é um pecado geral.

2. Demais. – Segundo Isidoro, o avarento é assim chamado por ser como que ávido do dinheiro (*avidus aeris*), ou dos bens pecuniários: e em grego se chama *philarguria*, isto é, amor do dinheiro. Ora, o dinheiro, significativo dos bens pecuniários, abrange todos os bens exteriores, cujo valor pode ser medido pela moeda, como se estabeleceu. Logo, a avareza consiste no desejo de qualquer causa exterior. E portanto, parece ser um pecado geral.

3. Demais. – Aquilo do Apóstolo – Porque eu não conhecia a concupiscência – diz: É Glosa: É boa a lei porque, proibindo toda concupiscência, proíbe todo mal. Ora, parece que a lei proíbe especialmente a concupiscência da avareza, quando diz: Não cobiçarás os bens do teu próximo, Logo, a cobiça da avareza constitui todo o mal e portanto, a avareza é um pecado geral.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo enumera a avareza entre os outros pecados especiais, quando diz: Cheios de toda iniquidade de malícia, de fornicção, de avareza, etc.

SOLUÇÃO. – Os pecados se especificam pelos seus objetos, como dissemos. Ora, o objeto do pecado é o bem que busca o apetite desordenado. Portanto, a cada espécie de bem desordenado que desejamos, corresponde um pecado de natureza especial. Mas, uma é a natureza do bem útil e outra, a do deleitável. Ora, as riquezas constituem essencialmente uma utilidade, pois, nós as desejamos na medida em que nos satisfazem às necessidades. Por onde, a avareza é um pecado especial, pois, é o amor imoderado de ter posses, designadas pelo nome de dinheiro e das quais a avareza tirou a sua denominação.

Mas o verbo ter que, na sua significação primordial, se aplica às nossas posses, causas de que somos totalmente senhores, se aplica também a muitos outros bens; assim, dizemos que o homem tem saúde, mulher, roupas e bens semelhantes, como se vê em Aristóteles. E por consequência, o nome de avareza foi ampliado, significando todo desejo imoderado de ter qualquer coisa, Assim, Gregório diz: A avareza tem por objeto, não só o dinheiro, mas também a ciência e as grandezas quando aspiramos a nos elevar sem medida. Portanto, é um pecado especial. E também nesse sentido é que Agostinho se refere à avareza, no lugar citado.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO**.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todos os bens exteriores, que servem ao uso da vida humana, recebem a denominação de dinheiro, enquanto são de natureza útil. Mas, há certos bens exteriores, como os prazeres, as honras e outros semelhantes, que podemos obter com o dinheiro, e que correspondem a outra noção de apetibilidade. Por isso, o desejo deles não se chama propriamente avareza, enquanto esta é um vício especial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A Glosa citada se refere à concupiscência desordenada de uma coisa. Pois, pode-se entender que a proibição de cobiçarmos a posse de certas coisas abrange a cobiça de quaisquer outras que, por meio daquelas, possamos adquirir.

Art. 3 – Se a avareza se opõe à liberalidade.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a avareza não se opõe à liberalidade.

1. – Pois, àquilo do Evangelho – Bem-aventurados os que tem fome e sede de justiça – diz Crisóstomo que há duas sortes de justiça uma geral e outra, especial, à que se opõe a avareza. E isso mesmo diz o Filósofo. Logo, a avareza não se opõe à liberalidade.

2. Demais. – O pecado da avareza consiste em ultrapassarmos a medida, na posse das coisas. Ora, é a justiça que estabelece essa medida. Logo, a avareza se opõe diretamente à justiça e não, à liberalidade.

3. Demais. – A liberalidade é uma virtude média entre dois vícios contrários, como está claro no Filósofo. Ora, não há pecado contrário e oposto à avareza, como também está claro no Filósofo. Logo, a avareza não se opõe à liberalidade.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O avarento nunca, jamais se fartará de dinheiro, e o que ama as riquezas não tirará delas fruto. Ora, não se faltar de dinheiro e amá-las desordenada; mente é contrário à liberalidade, que realiza o meio termo no uso das riquezas. Logo, a avareza se opõe à liberalidade.

SOLUÇÃO. – A avareza implica a falta de moderação no adquirirmos as riquezas, de dois modos. Imediatamente, no adquiri-las e conservá-las, quando se adquire dinheiro indebitamente, furtando ou retendo o alheio. E então ela se opõe à justiça e é nesse sentido que fala a Escritura: Os seus príncipes eram no meio dela como uns lobos que arrebatam a sua presa para derramar o sangue e para correr atrás do ganho para satisfazer a sua avareza. – De outro modo, quando faltamos da moderação nos afetos internos em relação elas; por exemplo, amando-as ou desejando-as com excesso, ou comprazendo-nos nelas exageradamente, mesmo sem nos apoderarmos das coisas alheias. E deste modo, a avareza se opõe à liberalidade, que modera essas afeições, como dissermos. Sendo nesse sentido que fala o Apóstolo: Que preparem a bênção, já prometida, que ela este já pronta, assim como bênção, não como avareza. Ao que diz Glosa; isto é, que se condoam com o dom e seja pouco o que dêem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Crisóstomo e o Filósofo se referem à avareza no primeiro sentido. Quanto à avareza, no segundo sentido, o Filósofo a denomina iliberalidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A justiça propriamente determina a medida na aquisição e conservação das riquezas, em dependência do que exige o débito legal, de modo que não adquiramos nem conservemos o alheio. Ora, a liberalidade constitui uma medida racional: principalmente, eles afetos internos; e por consequência, da aquisição externa e da conservação das riquezas e do gasto delas, enquanto

procedentes do afeto interior. E não pela observância do débito legal mas do débito moral, dependente da regra da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A avareza, enquanto oposta à justiça, não tem vício oposto. Porque a avareza consiste em termos mais do que o deveríamos, por justiça; ao que se opõe o ter menos, o que não constitui culpa mas, pena. Ora, a avareza, enquanto oposta à liberalidade, tem como oposto o vício da prodigalidade.

Art. 4 – Se a avareza é sempre pecado mortal.

O quarto discute-se assim. – Parece que a avareza sempre é pecado mortal.

1. – Pois, ninguém digno de morte senão por causa do pecado mortal. Ora, pela avareza os homens são dignos de morte, conforme o Apóstolo, que, depois de ter dito: Cheios de toda iniquidade, de fornicção, de avareza, acrescenta: Os que fazem semelhantes coisas são dignos de morte. Logo, a avareza é pecado mortal.

2. Demais. — O que há de mínimo na avareza é conservarmos o que é nosso desordenadamente. Ora, isto parece pecado mortal, conforme o que diz Basílio: O pão que reténs é do faminto; a túnica, que conservas, do nú; do necessitado, o dinheiro que possuis. Portanto, práticas tontas injustiças quantos bens que poderias fazer. Ora, fazer injustiças aos outros é pecado mortal, porque contraria o amor devido ao próximo. Logo, com maior razão, a avareza é pecado mortal.

3. Demais. – Só o pecado mortal causa a cegueira espiritual, que priva a alma da luz da graça. Ora, segundo Crisóstomo, a treva da alma é a cobiça do dinheiro. Logo, a avareza, que é a cobiça do dinheiro, é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, àquilo elo Apóstolo – Se alguém levanta sobre este fundamento, etc. – diz a Glosa: A madeira, o feno, e a palha são empregados nesta construção por aquele que pensa nas coisas do mundo e que se preocupa com lhe agradar; o que constitui o pecado de avareza. Ora, quem constrói com madeira, feno e palha não peca mortalmente, mas venialmente; pois, dele diz ainda o Apóstolo: Será salvo como que pelo fogo. Logo, a avareza é, às vezes, pecado venial.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a avareza tem dupla acepção. – Numa, ela se opõe à justiça; e então é genericamente pecado mortal e consiste na aquisição ou retenção injusta dos bens alheios, o que constitui roubo ou furto, que são pecados mortais como estabelecemos. Mas, neste gênero de avareza, o pecado pode ser venial, por imperfeição do ato, como dissemos ao tratar do furto. – Noutra acepção, a avareza pode ser considerada enquanto oposta à liberalidade; e então implica amor desordenado das riquezas. Será portanto a avareza pecado mortal se o amor às riquezas for tamanho, que se sobreponha à caridade e nos leve a proceder contra o amor de Deus e o do próximo. Mas, será pecado venial se, embora amando as riquezas mais do que o deveríamos, não antepusermos esse amor desordenado ao divino, nem consintamos em, por causa delas, praticar qualquer ato contrário a Deus e ao próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A avareza é enumerada entre os pecados mortais, quando realiza a noção desse pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Basílio se refere ao caso em que estamos obrigados, por um dever legal, a dar os bens aos pobres, por premência da necessidade ou ainda por os possuirmos com superfluidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A cobiça das riquezas entenebrece a alma, propriamente, quando exclui o lume da caridade, sobrepondo o amor das riquezas ao divino.

Art. 5 – Se a avareza é o máximo dos pecados.

O quinto discute-se assim. – Parece que a avareza é o máximo dos pecados.

1. – Pois, diz a Escritura: Não há coisa mais detestável que o avarento; e logo depois acrescenta: Não há coisa mais injusta que amar o dinheiro; porque um tal homem vende a sua mesma alma. E Túlio diz: Nada denuncia mais uma alma acanhada e pequena, do que amar o dinheiro. Ora, isto é a avareza. Logo, a avareza é o gravíssimo dos pecados.

2. Demais. – Um pecado é tanto mais grave quanto mais contrário à caridade. Ora, a avareza é o que mais a contraria; pois diz Agostinho, que o veneno o da caridade é a cobiça. Logo, a avareza é um pecado mortal.

3. Demais – É da gravidade do pecado ser irremediável; por isso se diz que é irremisível o pecado contra o Espírito Santo. de todos o mais grave. Ora, a avareza é um pecado irremediável; por isso diz o Filósofo, que é a velhice, como todas as fraquezas, que faz os homens iliberiais. Logo, a avareza é o gravíssimo dos pecados.

4. Demais. – O Apóstolo diz: A avareza é o culto dos ídolos. Ora, a idolatria é considerada entre os pecados gravíssimos. Logo, também a avareza.

Mas, *em contrário*, o adultério é mais grave pecado que o furto, segundo a Escritura. Ora, o furto está incluído na avareza. Logo, a avareza não é o gravíssimo dos pecados.

SOLUÇÃO. – Todo pecado, sendo um mal, consiste numa certa corrupção ou privação de algum bem; e, como voluntário que é, consiste no desejo de algum bem. Por onde, podemos considerar uma dupla ordem de pecados. Uma relativa ao bem desprezado ou corrompido pelo pecado, o qual, quanto maior, tanto mais grave é o pecado. Ora, assim sendo, o pecado contra Deus é o gravíssimo; logo depois dele vem o pecado contra a pessoa humana; em seguida, o que é contra as coisas exteriores, destinadas ao uso humano, sendo nessa ordem que se inclui o pecado da avareza. A outra luz, podemos considerar o grau dos pecados relativamente ao bem a que se deixa desordenadamente prender o apetite humano; o qual bem, quanto menor for, tanto maior será a deformidade do pecado; pois, é mais desonesto deixarmos-nos atrair por um bem inferior do que um superior. Ora, o bem das coisas exteriores é o ínfimo dos bens humanos; pois, é menos que o bem do corpo, que por sua vez é inferior ao da alma, Que é sobrepujado pelo bem divino. E, assim sendo, o pecado da avareza, que nos leva a sujeitar o apetite, mesmo às cousas exteriores, tem de certo modo maior deformidade. Mas, como a corrupção ou privação de um bem é o que o pecado tem de formal, sendo o seu elemento material o fazer-nos voltar para os bens transitórios, devemos julgar da gravidade do pecado mais pelo bem que ele corrompe do que pelo bem do qual o apetite se deixa levar. Por onde, devemos concluir que a avareza não é, absolutamente falando, o máximo dos pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os lugares citados se referem à avareza relativamente ao bem por que se deixa levar o apetite. Por isso, a Escritura acrescenta, como razão, que o avarento vende até a sua mesma alma; porque expõe a sua alma, isto é, a sua vida, a perigos, por amor ao dinheiro. E por isso ainda acrescenta: Pois que ele se despojou em sua vida, isto é, desprezou as próprias entranhas,

para ganhar dinheiro. E Túlio aponta ser próprio de uma alma acanhada consentir em sujeitar-se ao dinheiro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No lugar aduzi o Agostinho considera a cobiça em sentido geral, coma a de qualquer bem temporal; e não enquanto tomada pela avareza, em sentido especial. Pois, a cobiça de qualquer bem temporal é o veneno da caridade, porque nos faz desprezar o bem divino para nos apegarmos a um bem temporal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pecado contra o Espírito Santo é insanável de um modo e a avareza, de outro. Pois, o pecado contra o Espírito Santo é irremediável por causa do desprezo; isto é, por se desprezar a misericórdia ou a justiça divina, ou qualquer dos meios que nos purificam do pecado. Portanto, tal irremediabilidade implica em maior gravidade do pecado. Ao passo que a avareza é irremediável por defeito humano, no qual sempre cai: a natureza humana; porque, quanto mais defeitos tivermos tanto mais precisaremos do adminículo dos bens externos e, portanto, mais descambarernos para a avareza. Por onde, essa irremediabilidade não indica maior gravidade do pecado, mas, de certo modo, e mais perigosa.

RESPOSTA À QUARTA. – A avareza é comparável à idolatria por uma certa semelhança que tem com ela; porque, como a idolatria nos sujeita a uma criatura exterior, assim também o avarento. Mas não do mesmo modo; pois, a idolatria nos sujeita à criatura exterior, fazendo-nos prestar-lhe culto divino; ao passo que o avarento se sujeita a tal criatura, cobiçando-a imoderadamente para seu uso e não para lhe prestar culto. Por onde, a avareza não tem necessariamente tamanha gravidade como a idolatria.

Art. 6 – Se a avareza é pecado espiritual.

O sexto discute-se assim. – Parece que a avareza não é pecado espiritual.

1. – Pois, os pecados espirituais parece que têm por objeto os bens espirituais. Ora, a matéria da avareza são os bens corporais, a saber, as riquezas. Logo, a avareza não é pecado espiritual.

2. Demais. – O pecado espiritual se divide por oposição com o carnal. Ora, parece que a avareza é um pecado carnal, pois, resulta da corrupção da carne, como o demonstram os velhos, que nela caem por fraqueza da sua natureza carnal. Logo, a avareza não é pecado espiritual.

3. Demais. – O pecado carnal é o que causa desordem também no corpo do homem, segundo aquilo do Apóstolo: O que comete fornicção peca contra o seu próprio corpo. Ora, a avareza também macula o corpo humano por isso, Crisóstomo compara o avarento ao demoníaco, atormentado no seu corpo. Logo, a avareza não parece ser pecado espiritual.

Mas, *em contrário*, Gregório enumera a avareza entre os vícios espirituais.

SOLUÇÃO. – Os pecados consistem principalmente na afeição. Ora, todas as afeições ou paixões da alma acabam em prazer ou em dor, como está claro no Filósofo. Mas, dos prazeres, uns são carnis e outros espirituais. Chamam-se carnis aqueles que tem o corpo como objeto, e tais os da mesa e da geração; espirituais são os que consistem na só apreensão da alma. Por onde, consideram-se pecados carnis os que se consomem só nos prazeres carnis; e os espirituais os que se consomem nos prazeres espirituais, sem os deleites da carne. E tal é a avareza; pois, o avarento se deleita em ver que é possuidor de riquezas. Logo, a avareza é um pecado espiritual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A avareza não procura gozar, com as coisas materiais, um prazer corpóreo, mas, só, espiritual; isto é, o avarento se deleita em possuir as riquezas. Logo, não é um pecado carnal. Mas, em razão do seu objeto, é um meio termo entre os pecados puramente espirituais, que buscam o prazer espiritual com objetos espirituais, como, por exemplo, a soberba, que visa a excelência; e os vícios puramente carnis, que buscam o prazer puramente corporal com um objeto material.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O movimento se especifica pelo seu termo final e não, pela sua origem. Por isso, chama-se carnal o vício que busca um prazer carnal e não o que procede de algum defeito carnal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Crisóstomo compara o avarento ao demoníaco, não por ser, como este, atormentado na carne, mas, por oposição. Pois, assim como aquele demoníaco do Evangelho se desnudava assim, o avarento se sobrecarrega de riquezas supérfluas.

Art. 7 – Se a avareza é um pecado capital.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a avareza não é um pecado capital.

1. – Pois, a avareza se opõe à liberalidade, como ao meio termo; e à prodigalidade, como ao extremo. Ora, nem a liberalidade é uma virtude principal, nem a prodigalidade, um vício capital. Logo, também a avareza não deve ser considerada um vício capital.

2. Demais. – Como já se disse, chamam-se pecados capitais os que se ordenam a certos fins principais aos quais se ordenam os fins dos outros pecados. Ora, não se dá isso com a avareza, porque as riquezas não são, por natureza, fins, mas antes, meios, como diz Aristóteles. Logo, a avareza não é pecado capital.

3. Demais. – Gregório diz, que a avareza às vezes nasce do orgulho e, às vezes, do temor. Pois, deixam-se invadir a alma na avareza os que pensam vir a faltar o necessário que devem dispendar, E outros, há que, querendo passar por mais poderosos, ardem na busca de bens alheios. Logo, a avareza nasce, antes, dos outros pecados e está longe de ser um pecado capital, em relação a eles.

Mas, *em contrário*, Gregório considera a avareza como um dos pecados capitais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, chama-se pecado capital aquele de que nascem outros, em dependência da ideia de fim, o qual, exercendo grande influência sobre o nosso apetite, este nos leva a praticar muitos atos bons ou maus. Ora, o fim que mais desejamos é a beatitude ou felicidade, fim último da vida humana, como se estabeleceu. Por onde, quanto mais um fim participa da condição da felicidade, mais desejável é. Mas, uma das condições da felicidade é ser, em si mesma suficiente; pois, do contrário, não nos aquietaria o apetite, como fim último. Ora, essa suficiência, em si mesma, é o que sobretudo prometem as riquezas, segundo Boécio. E a razão é que, no dizer do Filósofo, nós usamos do dinheiro como uma garantia para possuímos tudo o que quisermos. E a Escritura: Todas as coisas obedecem ao dinheiro. Logo, a avareza, que consiste no desejo do dinheiro, é um vício capital.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A virtude se aperfeiçoa, na ordem da razão; mas o vício se desenvolve segundo a inclinação do apetite sensitivo. Ora, a razão e o apetite sensitivo não pertencem ao mesmo gênero. Logo, um vício principal não há de necessariamente se opor a uma virtude principal, porque não visa o bem principal da razão; contudo, a avareza é um vício capital, por ter por objeto o dinheiro, que tem uma certa principalidade entre os bens sensíveis pela razão já dita. A

prodigalidade, porém, não se ordena a nenhum fim principalmente desejável, mas antes, procede da falta de razão. Por isso, o Filósofo diz que o pródigo é considerado, antes, vão, que mau.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por certo que o dinheiro se ordena a outra causa como ao seu fim. Mas, enquanto útil para com ele adquirirmos todos os bens materiais, eles os contém de certo modo virtualmente a todos. Por isso, tem certa semelhança com a felicidade, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede um pecado capital nascer de certos outros pecados, como se disse; mas, para ser capital é preciso que, de ordinário, outros se originem dele.

Art. 8 – Se são filhos da avareza os vícios assim chamados: traição, fraude, falácia, perjúrio, inquietude, violência e coração obdurado.

O oitavo discute-se assim. – Parece não serem filhos da avareza os vícios assim chamados: **traição, fraude, falácia, perjúrio, inquietude, violência e coração obdurado.**

1. – Pois; a avareza se opõe à liberalidade, como se disse. Ora, a traição; a fraude e a falácia se opõem à prudência; o perjúrio à religião; a inquietude, à esperança ou à caridade, que repousa no objeto amado; a violência se opõe à justiça; a duração, à misericórdia. Logo, tais vícios – pertencem à avareza.

2. Demais. – A traição, o dolo e a falácia parecem ter o mesmo fim, que é enganar o próximo. Logo, não devem ser contados como filhos diversos da avareza.

3. Demais. – Isidoro enumera os nove filhos da avareza: a mentira, a fraude, o furto, o perjúrio, o desejo do lucro desonesto, o falso testemunho, a violência, a desumanidade e a rapacidade. Logo, a primeira enumeração dos vícios oriundos da avareza é insuficiente.

4. Demais. – O Filósofo inclui muitos gêneros de vícios na avareza, a que chama iliberalidade. Tais são os dos parques, dos tenazes, dos sórdidos, dos que agem iliberalmente, dos que vivem do meretrício, dos usurários, dos jogadores, dos que despojam os mortos e dos ladrões. Logo, parece insuficiente a enumeração referida acima.

5. Demais. – São, sobretudo os tiranos que violentam os seus inferiores. Pois, como diz o Filósofo, no mesmo lugar, não chamamos iliberais, isto é, avarentos, aos tiranos, que desolam as cidades e depredam os templos. Logo, a violência não deve ser considerada filha da avareza.

Mas, *em contrário*, Gregório assinala, como filhos da avareza, os pecados supra referidos.

SOLUÇÃO. – Chamam-se filhos da avareza os vícios que dela nascem, e principalmente no que concerne ao desejo do fim. Ora, a avareza, sendo o desejo exagerado de possuir riquezas, peca por excesso, de dois modos. Primeiro, retendo imoderadamente, e, por aí, ela gera a obduração, contrária à misericórdia, que nos torna de todo estranhos à brandura da compaixão e indiferentes a socorrer os miseráveis com as nossas riquezas. – Em segundo lugar, é próprio da avareza adquirir bens imoderadamente. E, a esta luz, ela pode ser considerada de dois modos. – Primeiro, relativamente à afeição. E então dela nasce a inquietude, que desperta em nós solicitude e cuidados supérfluos; pois, como diz a Escritura, o avarento nunca jamais se fartará de dinheiro. – Segundo, relativamente ao efeito. E, então, o avarento, para adquirir o alheio, às vezes emprega a força, o que constitui a violência; outras vezes recorre ao dolo. E este, se for verbal, chama-se falácia, que supõe simplesmente o emprego de palavras; se essas palavras forem confirmadas com juramento, tem lugar o perjúrio. Mas, se

o dolo for cometido por obras, haverá fraude, e se tratar de uma causa; si se tratar de pessoas, terá lugar a traição, como bem o demonstra o caso de Judas, que por avareza traiu a Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os pecados nascidos de um pecado capital não hão, necessariamente, de pertencer ao mesmo gênero que ele. Porque pecados de um gênero podem se ordenar ao fim de outro pecado, de gênero diferente. Pois, não devemos confundir os vícios engendrados por um pecado com as espécies que esse pecado compreende.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os três vícios citados se distinguem entre si, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Esses nove pecados enumerados se reduzem aos sete referidos. Pois, a mentira e o falso testemunho estão compreendidos na falácia; assim, o falso testemunho é uma espécie de mentira, como o furto o é da fraude, na qual está por isso compreendido. Quanto ao desejo do lucro desonesto, ele está incluído na inquietude, sendo desta uma espécie. E a desumanidade enfim é o mesmo que a obduração contrária à misericórdia.

RESPOSTA À QUARTA. – Esses vícios a que se refere Aristóteles são, antes, espécies que filhos da iliberalidade ou da avareza. Pois, pode ser chamado iliberal ou avarento quem é apoucado em dar. E se der pouco é denominado parco; se não der nada, tenaz; se com grande dificuldade, sórdido, como quem diz – vendedor de cuminho, porque tira das coisas insignificantes grandes proveitos. – Outras vezes, porém chama-se iliberal ou avarento quem se apossa do que não deve. E isto se dá de dois modos. – Ou porque ganha desonestamente, exercendo obras vis e servis, por meio de atos iliberais: ou porque aufere lucros da prática de certos atos viciosos, como do meretrício e de outros semelhantes; ou porque ganha com o que devia dar de graça, como os usurários; ou porque ganha pouco com grande trabalho. De outro modo, porque lucra injustamente, quer atacando os outros pela força, como os ladrões; quer espoliando os mortos; ou ganhando dos amigos, como os jogadores.

RESPOSTA À QUINTA. – Como a liberalidade, também a iliberalidade diz respeito a pequenas somas de dinheiro. Por isso, os tiranos, que roubam muito com violência, não se chamam iliberais, mas, injustos.

Questão 119: Da prodigalidade.

Em seguida devemos tratar da prodigalidade. E, nesta questão, discutem-se três artigos:

Art. 1 – Se a prodigalidade se opõe à avareza.

O primeiro discute-se – assim. – Parece que a prodigalidade não se opõe à avareza.

1. – Pois, os contrários não podem coexistir num mesmo sujeito. Ora, certos são ao mesmo tempo pródigos e avarentos. Logo, a prodigalidade não se opõe à avareza.

2. Demais. – Os contrários se referem a um mesmo objeto. Ora, a avareza, enquanto oposta liberalidade, tem por objeto certas paixões que nos fazem afeiçoados ao dinheiro. Mas, parece que a prodigalidade não tem por objeto nenhuma das paixões da alma; assim, não faz ter amor ao dinheiro nem a nada de semelhante. Logo, a prodigalidade não se opõe à avareza.

3. Demais. – O pecado se especifica principalmente pelo fim como se estabeleceu. Ora, parece que a prodigalidade sempre se ordena a algum fim ilícito com o qual nos faz gastar os nossos bens, e sobretudo com os prazeres, e por isso diz o Evangelho: Dissipou toda a sua fazenda, vivendo dissolutamente. Logo, parece que a prodigalidade mais se opõe à temperança e à insensibilidade do que à avareza e à liberalidade.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera a prodigalidade oposta à iliberalidade, a qual aqui chamamos avareza.

SOLUÇÃO. – Na ordem moral consideramos a oposição dos vícios entre si e à virtude, conforme o excesso e o defeito. Ora, a avareza e a prodigalidade diferem por excesso e por defeito, de diversos modos. Assim, o avarento peca por excesso amando as riquezas mais do que devia; ao contrário, peca o pródigo por defeito cuidando delas com menor solicitude do que devia. Quanto aos bens externos, é próprio da prodigalidade exagerar os dons e pecar por defeito no adquirir e conservar; ao contrário, é próprio da avareza pecar por defeito ao dar, e por excesso, no adquirir e conservar. Por onde, é claro que a prodigalidade se opõe à avareza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada impede os contrários terem o mesmo sujeito, mas em pontos de vista diversos. Pois, uma coisa recebe a sua denominação, sobretudo do que tem de principal. Ora, assim como o que tem de principal a liberalidade, a qual ocupa o meio termo, é o dar, a que se ordenam o adquirir e o conservar, assim também, na avareza e na prodigalidade o que sobretudo se leva em conta é o dar. Por isso, o que é excessivo em dar se chama pródigo; e o que peca por defeito ao fazê-lo, avarento. Mas, pode acontecer que um, às vezes, peque por defeito ao dar, sem, contudo ser excessivo em adquirir, como ensina o Filósofo. Do mesmo modo, também pode acontecer que dê excessivamente, sendo por isso pródigo, e ao mesmo tempo peque por excesso no adquirir. Quer levado de alguma necessidade, por lhe faltarem bens próprios, por causa do exagero com que dá, e ser assim obrigado a adquirir indebitamente – o que constitui a avareza; ou também por causa da desordem da alma, pois, não dando em vista do bem, não lhe importa, por um como desprezo da virtude, donde e de que modo adquira. Por isso, não é pródigo e avarento, pela mesma razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A prodigalidade diz respeito às paixões do dinheiro, não por excesso delas, mas, por defeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os pródigos nem sempre são excessivos em dar, por prazer, o que é o objeto da intemperança; mas às vezes tem uma tal disposição que os leva a não se importarem com as

riquezas; e outras vezes, por outros motivos. Mas, como frequentemente caem na intemperança, quer por não temerem, já que gostam superfluamente com outras cousas, gastar também com os prazeres, aos quais inclina sobretudo a concupiscência da carne; quer também porque, não achando o prazer no bem das virtudes, entregam-se aos prazeres do corpo. E por isso o Filósofo diz, que dos pródigos, muitos se tornam intemperantes.

Art. 2 – Se a prodigalidade é pecado.

O segundo discute-se assim. – Parece que a prodigalidade não é pecado.

1. – Pois, diz o Apóstolo: A raiz de todos os males é a avareza. Ora, não é raiz à prodigalidade, que se lhe opõe. Logo, a prodigalidade não é pecado.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Manda aos ricos deste mundo que deem que repartam francamente. Ora, é isto, sobretudo o que fazem os pródigos. Logo, a prodigalidade não é pecado.

3. Demais. – É próprio da prodigalidade dar com Superabundância e não ter solicitude com as riquezas. Ora, isto é principalmente próprio dos varões perfeitos, cumpridores do que disse o Senhor: Não andeis inquietos pelo dia de amanhã; e: Vende o que tens e dá-o aos pobres. Logo, a prodigalidade não é pecado.

Mas, *em contrário*, o filho pródigo foi censurado pela sua prodigalidade.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, a prodigalidade se opõe à avareza pela oposição de excesso e defeito. Ora, a mediedade da virtude desaparece por essas duas causas. Pois, é vicioso e pecado o que corrompe o bem da virtude. Donde se conclui que a prodigabilidade é pecado,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras citadas do Apóstolo, alguns as entendem como referentes, não a cobiça atual, mas a uma concupiscência habitual, que é a concupiscência, como atrativo, da qual nascem todos os pecados. Outros, porém dizem, que elas se referem à cobiça em geral, relativamente a qualquer bem. E assim é manifesto, que também a prodigalidade nasce da cobiça; pois, o pródigo deseja conseguir algum bem temporal, desordenadamente, ou agradar aos outros, ou ao menos satisfazer à sua vontade, dando. – Mas, quem considerar com atenção verá que o Apóstolo se refere, nesse lugar, literalmente, à cobiça das riquezas; pois, antes, dissera: Os que querem se tornar ricos. etc. E assim, diz que a avareza é a raiz de todos os males, não que todos sempre nasçam ela, mas que não há nenhum que às vezes dela não nasça. Por onde, também a prodigalidade e às vezes nasce da avareza; tal, no e quem gasta muito, prodigamente, com a intenção de captar o favor de outros, para deles receber riquezas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Apóstolo adverte os ricos para que deem francamente e repartam o que é seu, como é necessário. O que não fazem os pródigos; pois, como diz o Filósofo, as dádivas deles não são boas, nem em vista do bem, nem o fazem como devem; mas, às teses dão muito aqueles que deveriam ser pobres, como os histriões e os adutores, ao passo que não dão nada aos bons.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O sobre-excesso da prodigalidade não é relativo, principalmente, à quantidade do que é dado; mas, aquilo que era necessário fazer-se. Por onde, às vezes, o liberal dará mais que o pródigo, se for preciso. Assim, pois, devemos dizer que os que dão tudo, com a intenção de seguir a Cristo, e afastam para longe do seu coração a solicitude com os bens temporais, não são pródigos mas perfeitamente liberais.

Art. 3 – Se a prodigalidade é mais grave pecado do que a avareza.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a prodigalidade é mais grave pecado que a avareza.

1. – Pois, o avarento é nocivo ao próximo, com quem não reparte dos seus bens. Ora, o pródigo a si mesmo é nocivo; assim, como diz o Filósofo, malbaratar as riquezas, que nos tornam possível a vida constitui uma perda, do nosso próprio ser. Ora, peca mais gravemente quem a si mesmo se faz mal. segundo aquilo da Escritura: Para que outra pessoa será bom aquele que é mau para si? Logo, a prodigalidade é pecado mais grave que a avareza.

2. Demais. – É menos viciosa a desordem acompanhada de alguma circunstância louvável. Ora, a desordem da avareza é às vezes acompanhada de alguma circunstância louvável, como no caso dos que dispendem os seus bens, sem quererem tomar os alheios. Ao contrário, a desordem da prodigalidade é acompanhada de circunstâncias condenáveis: por isso, atribuímos a prodigalidade aos homens intemperantes, como diz o Filósofo. Logo, a prodigalidade é mais grave pecado que a avareza.

3. Demais. – A prudência é a principal entre as virtudes morais, como se estabeleceu. Ora, a prodigalidade mais se opõe à prudência que à avareza. Assim, diz a Escritura: Na casa do justo há um tesouro apeteável e há azeite; mas o homem imprudente dissipará tudo. E o Filósofo diz, que é próprio do insensato dar com superabundância, sem nada ganhar. Logo, a prodigalidade é mais grave pecado que a avareza.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que o pródigo é considerado muito melhor que o iliberal.

SOLUÇÃO. – A prodigalidade, em si mesma considerada, é menos pecado que a avareza. E isto por três razões. – Primeiro, porque a avareza mais difere da virtude oposta; assim, é mais próprio do liberal dar – no que o pródigo peca por excesso – do que receber ou reter – no que peca por excesso o avarento. – Segundo, porque, como diz Aristóteles, o pródigo é útil aos muitos, a quem dá; ao contrário, o avarento não o é a ninguém e nem mesmo a si próprio. – Terceiro, porque a prodigalidade é facilmente sanável, tanto pelo declinar da idade para a velhice, que lhe é contrária, como porque o pródigo facilmente se empobrece, pelos muitos gastos inúteis que faz, e então, empobrecido, já não pode dar com superabundância; ou ainda, porque facilmente é levado a praticar a virtude, pela semelhança que tem o seu proceder com o da vida virtuosa. Ao contrário, o avarento não é susceptível de fácil cura pela razão já exposta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A diferença entre o pródigo e o avarento não se funda na distinção do pecado contra nós mesmos e contra outrem. Pois, o pródigo peca contra si mesmo, malbaratando os bens de que deveria viver. Mas, também peca contra os outros, delapidando bens com os quais deveria socorrê-los. O que sobretudo se vê com os clérigos, dispensadores dos bens da igreja, que são dos pobres, aos quais defraudam, gastando prodigamente. Do mesmo modo, o avarento peca contra os outros, deixando de gastar o que devia; donde o dito da Escritura: Um homem a quem Deus deu riquezas, não lhe concedeu faculdade para comer daí. O pródigo porém superabunda, de um lado, por prejudicar a si e aos outros, mas, de outro, por ser útil a alguns. Ao passo que o avarento não é útil aos outros nem a si, porque não ousa empregar os seus bens nem mesmo para utilidade própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando tratamos dos vícios em gemi, nós Os julgamos segundo as naturezas próprias deles. Assim, atendemos a que é próprio da prodigalidade consumir superfluamente as riquezas; e da avareza, retê-las desse mesmo modo. Quanto aos que gastam superfluamente por intemperança, esses cometem ao mesmo tempo muitos outros pecados; e por isso são os piores pródigos, como diz Aristóteles. E quanto ao abster-se o iliberal ou avarento de tomar as coisas alheias,

embora esse procedimento seja em si mesmo louvável, contudo é censurável, pela razão por que o faz que é não querer receber dos outros para não ser obrigados a dar-lhes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos os vícios se opõem à prudência, assim como todas as virtudes são dirigidas por ela. Por onde, um vício, por isso mesmo que se opõe só à prudência, é reputado mais leve.

Questão 120: Da epiquéia.

Em seguida devemos tratar da epiquéia.

Sobre a qual discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a epiquéia é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a epiquéia não é uma virtude.

1. – Pois, nenhuma virtude destrói outra. Ora, a epiquéia destrói outra virtude, eliminando o justo legal, e parece opor-se à severidade. Logo, a epiquéia não é uma virtude.

2. Demais. – Agostinho diz: Embora os homens julguem das leis temporais, quando as instituem, contudo, uma vez instituídas e confirmadas, já não será lícito julgar delas, mas, julgar por elas. Ora, parece que a epiquéia julga a lei, quando estabelece que não deve ser observada num determinado caso. Logo, a epiquéia é antes vício que virtude.

3. Demais. – Parece próprio da epiquéia nos fazer atender à intenção do legislador, como diz o Filósofo. Ora, só ao chefe pertence interpretar a intenção do legislador. Por isso, diz o Imperador, mima constituição: Só a nós compete e é lícito examinar a interpretação interposta entre a equidade e o direito, Logo, o ato da epiquéia não é lícito, e portanto, a epiquéia não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, o Filósofo a considera como virtude.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quando tratamos das leis, os atos humanos, que as leis devem regular, são particulares e contingentes e podem variar ao infinito. Por isso, não é possível instituir nenhuma lei que abranja todos os casos; mas, os legisladores legislam tendo em vista o que sucede mais frequentemente. Contudo, é contra a igualdade da justiça e contra o bem comum, que a lei visa observá-la em certos casos determinados. Assim, a lei determina que os depósitos sejam restituídos, porque tal é justo na maioria dos casos; mas, pode acontecer que seja nocivo, num caso dado. Por exemplo, se um louco, que deu em depósito uma espada, a exija no acesso da loucura; ou se alguém exija o depósito para lutar contra a pátria. Nesses casos e em outros semelhantes é mau observar a lei estabelecida; ao contrário, é bom, pondo de parte as suas palavras, seguir o que pede a ideia da justiça e da utilidade comum. E a isso se ordena a epiquéia, a que nós chamados equidade. Por onde é claro que a epiquéia é uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A epiquéia não se afasta do justo em si; mas do que é determinado por lei. Nem tão pouco se opõe à severidade, que segue a verdade a lei, no que é necessário; mas, no que não o é, seria vicioso segui-la. Por isso, diz o Código: Não há dúvida que procede contra a lei aquele que, obedecendo-lhe às palavras, vai contra a vontade do legislador.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Julga da lei quem diz que não foi bem feita. Mas, quem diz que a sua letra não deve ser observada num caso dado, dela não julga, mas, de um ato particular ocorrente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A interpretação tem lugar nos casos duvidosos; nos quais não é ilícito, sem determinação do príncipe, afastar-se das palavras da lei. Ao contrário, nos casos manifestos é necessária não a interpretação, mas, a execução.

Art. 2 – Se a epiquéia faz parte da justiça.

O segundo discute-se assim. – Parece que a epiquéia não faz parte da justiça.

1. – Pois, como do sobre dito resulta, há duas espécies de justiça – a particular e a legal. Ora, a epiquéia não faz parte da justiça particular, porque se aplica a todas as virtudes como também à justiça legal. Do mesmo modo, não faz parte da justiça legal, porque procede fora do que foi determinado por lei. Logo, parece que a epiquéia não faz parte da justiça.

2. Demais. – Uma virtude mais principal não pode ser considerada parte da menos principal ; assim, das virtudes cardiais, como principais, dependem as secundárias, como partes. Ora, a epiquéia parece virtude mais principal que a justiça, como o próprio nome o indica; pois, vem de epi, isto é, sobre, e dikaion, isto é, justo. Logo, a epiquéia não faz parte da justiça.

3. Demais – Parece que a epiquéia é o mesmo que a modéstia. Pois, quando o Apóstolo diz – A vossa modéstia seja conhecida de todos os homens em grego lê-se epieikeia em lugar do latim – modéstia. Ora, segundo Túlio, a modéstia faz parte da temperança. Logo, a epiquéia não faz parte da justiça.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: O que tem a epiquéia é uma espécie de justo.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, toda virtude tem três partes: a subjetiva, a integrante e a potencial. A parte subjetiva é à que essencialmente é atribuído o todo, e é menos do que ele. O que pode dar-se de dois modos. Assim, às vezes a vários sujeitos se faz uma atribuição, segundo uma mesma noção, como no caso de animal ser predicado do cavalo e do boi. Outras vezes, a predicação é feita primariamente de um, e secundariamente, de outro, como quando ente o é, da substância e do acidente. Por onde, a epiquéia faz parte da justiça geralmente considerada e é uma certa justiça, como diz o Filósofo. Portanto, é claro que a epiquéia é parte subjetiva da justiça. E a ela se atribui a justiça antes de se atribuir à justiça legal; pois, a justiça: legal é dirigida pela epiquéia. Por onde, a epiquéia é uma como regra superior dos atos humanos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A epiquéia corresponde propriamente à justiça legal, estando compreendida nela, de certo modo e, de certo outro, excedendo-a. Se considerarmos a justiça legal como a que nos faz obedecer à lei, quer à sua letra, quer à intenção do legislador, que lhe é superior, então a epiquéia é a parte mais importante da justiça legal. Se, porém considerarmos, como justiça legal só a que nos faz obedecer às palavras da lei, então a epiquéia não faz parte dessa justiça, mas, da justiça considerada em sentido geral, que se divide, por oposição, da justiça legal, como o que excede a esta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz o Filósofo, a epiquéia é melhor que uma certa justiça, a saber, a legal, que nos manda obedecer à letra da lei. Contudo, como é de certo modo justiça, não é melhor que qualquer justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É próprio da epiquéia introduzir moderação na obediência à letra da lei. Ao passo que a modéstia, considerada como parte da temperança, modera a vida exterior do homem, quanto ao andar, ao vestir e causas semelhantes, Pode, porém ter-se dado que os Gregos transferissem, por uma certa semelhança, o nome de epiquéia para significar toda espécie de moderação.

Questão 121: Do dom da piedade.

Em seguida devemos tratar do dom correspondente à justiça, isto é; da piedade.

Sobre a qual discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a piedade é um dom.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a piedade não é um dom.

1. – Pois, os dons diferem das virtudes, como já se estabeleceu. Ora, conforme se disse, a piedade é uma virtude. Logo, a piedade não é um dom.

2. Demais. – Os dons são mais excelentes que as virtudes, sobretudo as morais, como se demonstrou. Ora, das partes da justiça, a religião é mais importante que a piedade. Portanto, se alguma parte da justiça deve ser considerada um dom, parece que deveria ser antes, a religião, que a piedade.

3. Demais. – Os dons e os seus atos perduram na pátria, como se demonstrou. Ora, um ato de piedade não pode perdurar nela; pois, como diz Gregório, a piedade do coração enche de obras as vísceras da misericórdia: e portanto não existirá na pátria, onde não há nenhuma miséria, Logo, a piedade não é um dom.

Mas, *em contrário*, Isaías a considera como um dom.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos os dons do Espírito Santo são certas disposições habituais da alma, que fazem com que ela se deixe facilmente mover por ele. Ora, entre outros motivos, o Espírito Santo nos move a fim de despertar em nós um afeto filial para com Deus, conforme às palavras do Apóstolo: Recebestes o espírito de adoção de filhos segundo o qual chamamos dizendo: Pai, Pai. E como à piedade propriamente pertence prestar reverência e culto aos pais, ela é, por consequência, um dom do Espírito Santo pelo qual prestamos culto e reverência a Deus, como Pai, por inspiração do Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A piedade pela qual prestamos reverência e culto aos pais carnis é uma virtude; mas a piedade, como dom, os presta a Deus, como Pai.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Prestar culto a Deus como Criador, o que faz a religião, é mais excelente do que prestá-la ao pai carnal, o que faz a piedade, que é uma virtude. Mas, prestar culto a Deus, como Pai, é ainda mais excelente do que prestar-lho como a Deus, Criador e Senhor. Por onde, a religião é superior à virtude da piedade; mas, a piedade, como dom, é superior à religião.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como pela piedade, enquanto virtude, prestamos reverência e culto, não só ao pai carnal, mas também a todos os próximos pelo sangue, enquanto chegados ao pai, assim também a piedade, enquanto dom, não só presta reverência e culto a Deus, mas ainda a todos os homens, enquanto filhos de Deus. E por isso, a ela pertence honrar os santos; não contradizer à Escritura, entendida ou não, somos diz Agostinho. E também ela, por consequência, socorre aos – caídos em miséria. E embora a prática desse ato não seja possível na pátria, sobretudo depois do dia de juízo, haverá porém lugar para a ato principal da piedade, que é reverenciar a Deus com afeto filial, o que então sobretudo se fará, conforme o diz a Escritura: Ei-los aí como tem sido contados entre os filhos de Deus. Também os Santos hão de honrar mutuamente, então. Ao passo que agora, antes do dia de juízo, os santos se compadecem também daqueles que vivem na miséria da vida presente.

Art. 2 – Se ao dom da piedade corresponde a segunda bem aventurança, a saber: Bem aventurados os humildes.

O segundo discute-se assim. – Parece que ao dom da piedade não corresponde a segunda bem aventurança, a saber: Bem aventurados os humildes.

1. – Pois, a piedade é um dom correspondente à justiça, à qual mais pertence a quarta bem aventurança, a saber: Bem aventurados os que tem fome e sede da justiça. Ou ainda a quinta: Bem aventurados os misericordiosos, porque, como se disse, as obras de misericórdia pertencem à piedade. Logo, a segunda bem aventurança não corresponde ao dom da piedade.

2. Demais. – O dom da piedade é dirigido pelo da ciência, que a Escritura acrescenta, na enumeração dos dons. Ora, o dirigente e o, exsequente fazem a mesma causa. Por onde, correspondendo à ciência a terceira bem aventurança, isto é – Bem aventurados os que choram, parece que não corresponde à piedade a segunda bem aventurança.

3. Demais. – Os frutos correspondem às bem aventuranças e aos dons, como se demonstrou. Ora, entre os frutos, parece que a bondade e a benignidade convêm mais com a piedade, que a mansidão, que pertence à humildade. Logo, a segunda bem aventurança não corresponde ao dom de piedade.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: A piedade convém aos humildes.

SOLUÇÃO. – Na correspondência das bem aventuranças com os dons, podemos atender a uma dupla conveniência. Uma, conforme a noção de ordem, que parece ter seguido Agostinho. Por isso, atribui a primeira bem aventurança ao dom ínfimo, que é o do temor; à segunda, porém, a saber, Bem aventurados os humildes – ao da piedade, e assim por diante. – Outra conveniência é a que podemos considerar levando em conta a noção própria de dom e de bem aventurança. E, a esta luz, devemos fazer corresponder as bem aventuranças aos dons, relativamente aos objetos e aos atos, E assim, à piedade corresponde antes a quarta e a quinta bem aventurança, que a segunda. Mas, a segunda tem uma certa conveniência com a piedade, enquanto que a mansidão destrói os obstáculos aos atos de piedade.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – Conforme à propriedade das bem aventuranças e dos dons, uma mesma bem aventurança há de corresponder à ciência e à piedade. Mas, quanto à noção de ordem, diversas bem aventuranças lhe correspondem, observada, contudo, uma certa conveniência, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A bondade e a benignidade, dentre os frutos, podem atribuir-se diretamente à piedade; mas, a mansidão, indiretamente, enquanto destrói os impedimentos aos atos de piedade, como se disse.

Questão 122: Justiça.

Em seguida devemos tratar dos preceitos da justiça.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 – Se os preceitos do decálogo são preceitos de justiça.

O primeiro discute-se assim. – Parece que os preceitos do decálogo não são preceitos de justiça.

1. – Pois, a intenção do legislador é fazer os cidadãos virtuosos em toda espécie de virtude, como diz Aristóteles; e por isso também diz que a lei ordena sobre todos os atos de todas as virtudes. Ora, os preceitos do decálogo são os primeiros princípios de toda a lei divina. Logo, os preceitos do decálogo não pertencem somente à justiça.

2. Demais. – Parece que à justiça pertencem principalmente os preceitos judiciais, que se dividem dos morais, por oposição, como se estabeleceu. Ora, os preceitos do decálogo são morais, segundo se disse. Logo, os preceitos do decálogo não são preceitos de justiça.

3. Demais. – A lei estabelece principalmente preceitos relativos aos atos de justiça, para o bem comum; como por exemplo, os concernentes às funções públicas e outros semelhantes. Ora, destes não fazem menção os preceitos do decálogo. Logo, parece que os preceitos do decálogo pertencem propriamente à justiça.

4. Demais. – Os preceitos do decálogo se dividem em duas taboas, conforme dizem respeito ao amor de Deus ou ao do próximo, que pertencem à virtude da caridade. Logo, os preceitos do decálogo mais pertencem à caridade que à justiça.

Mas, *em contrário*, a justiça é a única virtude que regula os nossos atos em relação a outrem, Ora, para regular essas relações, foram dados todos os preceitos do decálogo, como o verá quem percorrer cada um deles. Logo, todos os preceitos do decálogo pertencem à justiça.

SOLUÇÃO. – Os preceitos do decálogo são os primeiros preceitos da lei, aos quais a razão natural dá primeiramente o seu assentimento, como aos que mais manifestos são. Ora, muito manifestamente a ideia de dever, que todo preceito supõe, aparece na justiça, que regula as nossas relações com terceiros. Pois, nas nossas relações conosco mesmo, compreendemos desde logo que somos senhor dos nossos atos e podemos fazer o que nos apraz; mas, nas nossas relações com os outros, torna-se-nos desde logo claro que temos obrigação de lhes prestar o que lhes devemos. Portanto, os preceitos do decálogo teriam que ser da alçada da justiça. Por isso, os três primeiros regulam os atos, de religião, que é a parte mais importante da justiça; o quarto, os atos de piedade, segunda parte da justiça; os outros seis concernem à justiça em sentido geral, que se aplica nas relações entre iguais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A lei visa fazer todos os homens virtuosos, mas numa certa ordem, de modo que lhes de primeiramente os preceitos em matéria onde é mais manifesta a ideia de dever, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os preceitos judiciais são umas certas determinações dos preceitos morais, enquanto ordenados ao próximo; assim como os cerimoniais são certas determinações dos preceitos morais enquanto ordenados a Deus. Por isso o decálogo não encerra nem uns nem outros. E contudo os preceitos do decálogo são determinações. Logo, pertencem à justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pertencente ao bem comum há de ser diversamente dispensado, conforme a diversidade dos homens. Por isso, os preceitos, nessa matéria, não deviam estar compreendidos no decálogo, mas nos preceitos judiciais.

RESPOSTA À QUARTA. – Os preceitos do decálogo têm como fim a caridade, segundo o Apóstolo: o fim do preceito é a caridade. Mas, pertencem à justiça, porque lhe regulam imediatamente os atos.

Art. 2 – Se o primeiro preceito do decálogo está bem formulado.

O segundo discute-se assim. – Parece que o primeiro preceito do decálogo está mal formulado.

1. – Pois, temos maiores obrigações para com Deus do que para com o nosso pai carnal, conforme às palavras do Apóstolo: Como não obedeceremos muito mais ao Pai dos espíritos e viveremos? Ora, o preceito de honrarmos os nossos pais é formulado afirmativamente, nestas palavras: Honra a teu pai e a tua mãe. Logo, com maioria de razão, devia ter sido formulado afirmativamente o primeiro preceito da religião, que manda honrar a Deus, sobretudo porque a afirmação tem anterioridade sobre a negação.

2. Demais. – O primeiro preceito do decálogo versa sobre a religião, como se disse. Mas, à religião, sendo uma virtude, cor responde um só ato. Ora, o primeiro preceito proíbe três atos. Assim, primeiro diz: Não terás deuses estrangeiros diante de mim. Depois: Não farás para ti imagens de escultura. E, enfim, terceiro: Não as adorarás nem lhes darás culto. Logo, o primeiro preceito está mal formulado.

3. Demais. – Agostinho diz que o primeiro preceito exclui o vício da superstição. Ora, há muitas outras superstições nocivas, além da idolatria, como se disse. Logo, não basta ser proibida só a idolatria.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura.

SOLUÇÃO. – É próprio da lei tornar os homens bons. Por isso, os preceitos de lei devem ser dispostos numa ordem conveniente, de modo a engendrar a bondade no homem. Ora, na ordem da geração, duas coisas devemos considerar. – A primeira: a parte que ocupa o primeiro lugar deve ser gerada primeiro; assim na geração do animal, primeiro é geral o coração, na construção de uma casa, primeiro se lançam os fundamentos; e na bondade da alma, a primeira parte é a da vontade, que nos possibilita usarmos bem de qualquer outra vontade. Ora, a bondade da vontade depende do seu objeto, que é o fim. Por onde, naquele que a lei deve educar para a virtude, deve primeiro lançar o fundamento da religião, que ordena devidamente o homem para Deus, fim último da vida humana. – Em segundo lugar, devemos atender, na ordem da geração que primeiramente sejam eliminados os obstáculos e os impedimentos; assim, o agricultor primeiro amanha o campo para depois lançar a semente, como diz a Escritura : Alqueivai para vós o pousio e não semeieis sobre espinhos. Portanto, em matéria de religião, o homem deve primeiro ser educado de macio a se eliminarem os obstáculos à verdadeira religião. Ora, o principal obstáculo à religião é o homem prestar culto aos falsos deuses, conforme àquilo da Escritura: Não podeis servir a Deus, às riquezas. Por isso, o primeiro preceito da lei exclui o culto dos falsos deuses.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Também em matéria de religião há um preceito afirmativo: Lembra-te de santificar o dia do sábado. – Mas, deviam dar-se primeiro os preceitos negativos, que afastassem os impedimentos à religião. Pois, embora a afirmação seja naturalmente anterior à negação, contudo, na ordem da geração, a negação, que remove os impedimentos, é anterior, como se disse. E sobretudo, nas coisas divinas, em que as negações têm anterioridade sobre as afirmações, por causa da nossa insuficiência, como diz Dionísio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos certos observavam o culto dos deuses estranhos. Assim, uns prestavam culto divino a certas criaturas, sem recorrerem a imagens. Onde o dizer Varrão, que os antigos Romanos cultuaram muito tempo os deuses, sem imagens. E este culto era proibido, primeiro, pelo mandamento: Não terás deuses estrangeiros. Pois, os outros povos prestavam culto aos falsos deuses sob determinadas imagens. Por isso, foi também oportunamente proibido fabricar tais imagens, com o mandamento: Não farás para ti imagens de escultura. E o culto das mesmas, com o outro: Não as adorarás, etc.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todas as superstições procedem de um certo pacto feito com o demónio, tácito ou expresse. Por isso, estende-se que todas estão proibidas, pelo mandamento: Não terás deuses estrangeiros.

Art. 3 – Se o segundo preceito do decálogo foi bem formulado.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o segundo preceito do decálogo não foi bem formulado.

1. – Pois, o preceito – Não tomaras o nome do Senhor teu Deus em vão – assim o explica a Glosa: Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão, isto é, dando o nome de Deus a um pedaço de madeira ou de pedra. Pelo que se proíbe a falsa profissão de religião, que é um neto de infidelidade, bem como o erro. Ora, a infidelidade é anterior à superstição, assim como a fé, à religião.

2. Demais. – Recorremos ao nome de Deus para muitos fins: para louvá-lo, para fazer milagres e, em geral, para apoiar o que quer que digamos ou façamos, conforme aquilo do Apóstolo: Tudo quando fizerdes, seja de palavra ou de obra, fazei tudo isso em nome de Deus. Logo, o preceito, que proíbe tomar o nome de Deus em vão, parece mais universal que o proibitivo da superstição. Logo, devia ter precedência sobre ele.

3. Demais. – O preceito da Escritura: Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão é assim explicado – Jurando sem motivo. Por onde, esse mandamento proíbe jurar em vão, isto é, levianamente. Ora, muito mais grave é o juramento falso, que contraria à verdade; e o juramento injusto, que contraria à justiça. Logo, o preceito em questão devia ter proibido antes esses juramentos.

4. Demais. – Muito mais grave pecado é a blasfémia, qualquer palavra ou ato injurioso de Deus, do que o perjúrio. Logo, antes a blasfémia e tais palavras e atos é que deviam ser proibidos pelo referido preceito.

5. Demais. – São muitos os nomes de Deus. Logo, o preceito não devia dizer indeterminadamente: Não tomarás o nome de Deus em vão.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura.

Solução. – A aquele que se educa para a virtude, é preciso primeiro estirpar-lhe os obstáculos, que o afastam da verdadeira religião, do que fundá-la nela. Ora, um obstáculo pode se opor à religião, de dois modos. Por excesso, fazendo-nos atribuir a outro, indebitamente, o que a religião pertence; e isso constitui a superstição. Ou por falta de reverência, como quando, por exemplo, desprezamos a Deus, o que constitui o pecado de irrelição, como estabelecemos. Ora, a superstição impede-nos a prática da religião, desviando-nos de prestar culto a Deus. Pois, quem tem a alma presa a um culto indevido não pode ao mesmo tempo prestar a Deus o culto que deve, conforme aquilo da Escritura: Estreita é a cama, de sorte que um dos dois há de cair, do coração do homem, isto é, o Deus verdadeiro ou o falso; e um cobertor curto não pode cobrir a um e outro. E quanto à irrelição, ela impede a religião, fazendo-nos

não honrar ao Deus em que cremos. Pois, primeiro devemos crer no Deus, que devemos adorar, do que adorá-lo. Por isso, segundo o preceito, que proíbe a superstição, vem antes do que proíbe o perjúrio, que supõe a irreligião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As interpretações citadas são místicas. A literal é a que está na Escritura: Não tomarás o nome do Senhor teu Deus em vão, isto é, jurando sem motivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O presente preceito não proíbe tomar o nome de Deus de qualquer modo que seja, mas só para confirmar as nossas palavras, com juramento, porque este é o caso em que mais frequentemente a tomamos. Mas, como consequência, podemos incluir nessa proibição todo uso do nome ele Deus, desordenadamente. E é esse o fundamento das interpretações supra referidas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dizemos que jura sem motivo quem o faz quando não eleve; o que constitui juramento falso, denominado principalmente perjúrio, como dissemos. Pois, quando alguém jura falso, o seu juramento é vão por natureza, porque não se funda na verdade. E quando alguém jura sem discernimento e levianamente, mas com verdade, o juramento não é em si mesmo vão, mas o é somente por parte de quem o profere.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como ao que está aprendendo uma ciência, primeiro se lhe dá um certo ensino comum, assim também a lei contida nos preceitos do decálogo, que deve levar o homem a ser virtuoso e que são os preceitos primeiros, propõe-lhe, proibindo ou ordenando, o que comumente costuma acontecer no decurso da vida humana. Por isso, entre esses preceitos, está a proibição do perjúrio, mais frequente que a blasfêmia, na qual o homem cai mais raramente.

RESPOSTA À QUINTA. – Devemos reverência aos nomes de Deus, por causa da realidade que significam que é só uma; não em razão das significações das palavras, que são muitas. Por isso, a Escritura diz, no singular – Não tomarás o nome de teu Deus em vão, – pois, pouco importa qual seja o nome de Deus, que foi objeto de perjúrio.

Art. 4 – Se o terceiro preceito do decálogo, sobre a santificação do sábado, foi bem formulado.

O quarto discute-se assim. – Parece que o terceiro preceito do decálogo, sobre a santificação do sábado, não foi bem formulado.

1. – Pois, este preceito, espiritualmente entendido, é geral, conforme o ensina Ambrósio quando, comentando aquilo da Escritura: O príncipe da sinagoga, indignado de ver que fazia curas em dia de sábado, diz: A lei não proíbe curar uma pessoa no sábado, mas, fazer obras servis, isto é, sofrer o jugo do pecado. Mas, entendido literalmente é um preceito cerimonial; pois, diz a Escritura: Vede que guardéis o meu sábado, porque este é o sinal estabelecido entre mim e vós pelas vossas gerações. Ora, os preceitos do decálogo são preceitos espirituais e são preceitos morais. Logo, está este inconvenientemente colocado entre os preceitos do decálogo.

2. Demais. – Os preceitos cerimoniais da lei concernem às coisas sagradas, aos sacrifícios aos sacramentos e às observâncias, como se estabeleceu. Ora, nas coisas sagradas se incluíam não só os dias sagrados, mas também os lugares e vasos sagrados e coisas semelhantes. Do mesmo modo, havia também muitos dias sagrados, além do sábado. Logo, é inconveniente fazer menção só da observância do sábado, preteridos todos os outros preceitos cerimoniais.

3. Demais. – Todo aquele que transgride de um preceito do decálogo peca. Ora, na lei antiga, certos, como os que circuncidavam os filhos no oitavo dia, e os sacerdotes que trabalhavam no templo aos sábados, transgrediam a observância do sábado e não pecavam. E Elias certamente viajou no sábado quando caminhou quarenta dias até o monte de Deus, Horeb. Do mesmo modo, os sacerdotes quando, durante sete dias, carregaram a arca do Senhor, entende-se que também a carregaram no dia de sábado. E também o Evangelho diz: Não desprende cada um de vós nos sábados o seu boi ou o seu jumento e não os leva a beber! Logo, estão mal formulados os preceitos do decálogo.

4. Demais. – Os preceitos do decálogo também se devem observar na vigência da lei nova. Ora, na vigência dela, não se observa este preceito, nem quanto ao dia do sábado, nem quanto ao do domingo, dias em que se cozem alimentos, viaja-se, pesca-se e se fazem muitas contra coisas semelhantes. Logo, foi mal formulado o preceito da observância do sábado.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Sagrada Escritura.

SOLUÇÃO. – Afastados os impedimentos à verdadeira religião pelo primeiro e pelo segundo preceito do decálogo, como mostramos, conseqüentemente devia-se estabelecer o terceiro preceito, que fundasse os homens na verdadeira religião. Ora, o papel da religião é prestar culto a Deus. Mas, como a Escritura nos transmite os ensinamentos divinos, recorrendo a certas semelhanças de coisas corpóreas, assim também prestamos o culto externo a Deus por meio de sinais sensíveis. E como somos levados, sobretudo pela inspiração interior do Espírito Santo ao culto interno, que consiste na oração e na devoção, por isso devia o preceito legal do culto externo ser dado em dependência de algum sinal sensível. Ora, os preceitos do decálogo são uns como princípios primeiros e comuns da lei. Por isso, o terceiro preceito ordena o culto externo prestado a Deus, como significativo do benefício comum, que pertence a todos. E isso para representar a obra da criação do mundo, da qual Deus descansou, diz a Escritura, no sétimo dia; para dignificar o que, foi nos mandado santificá-lo, isto é, foi consagrado esse dia para vacarmos a Deus. Por isso, a Escritura, tendo antes posto o preceito da santificação do sábado, dá a razão disso: Porque o Senhor fez em seis dias o céu e a terra e descalçou ao sétimo dia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O preceito da santificação do sábado, literalmente entendido, é em parte, moral e, em parte, cerimonial. – Moral é por destinar o homem um certo tempo da sua vida para vacar a Deus. Pois, o homem tem a inclinação natural de destinar algum tempo às coisas necessárias; assim, à alimentação do corpo, ao sono e a coisas semelhantes. Por isso, também reserva um certo tempo à alimentação espiritual, pela qual a sua alma se nutre de Deus, obedecendo a um ditame da razão natural. Por onde, é de preceito moral reservarmos um certo tempo para vacarmos a Deus.

— Mas, este preceito é cerimonial quando determina um tempo especial, significativo da criação do mundo. Do mesmo modo, é cerimonial, quando alegoricamente significa o repouso de Cristo no sepulcro, ao sétimo dia. E também o é, quando significa, moralmente, o fim de todos os atos pecaminosos e o descanso do nosso coração em Deus; mas, neste sentido, também de certo modo é um preceito geral. Do mesmo modo, ainda, é um preceito cerimonial quando, em sentido analógico, prefigura o repouso na fruição de Deus, como teremos a pátria, – Por onde, o preceito de santificar o sábado conta-se entre os do decálogo, como preceito moral e não, como cerimonial.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As outras cerimônias da lei são sinais de certos efeitos particulares de Deus, Ao passo que a observância do sábado é significativa do benefício geral da produção de todas as criaturas. Logo, mais que qualquer outro preceito cerimonial da lei, devia ser posto entre os preceitos gerais do decálogo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Duas coisas devemos considerar na observância do sábado: – Uma é como que o fim, que é vacarmos às coisas divinas, e está expresso nestas palavras: Lembra-te de santificar o dia de sábado. Pois, a lei considera santificadas as coisas aplicadas ao culto divino, – Outra é cessar das obras, expresso pelas palavras: No sétimo dia do Senhor teu Deus não farás obra alguma. E a que obras se refere deduz-se de outro lugar: Não fareis nele obra alguma servil.

Ora, a expressão – obra servil – vem de servidão, da qual há três espécies. Uma pela qual o homem serve o pecado, conforme aquilo do Evangelho: Todo o que comete pecado é escravo do pecado. E neste sentido, toda obra pecaminosa se chama servil, – Uma segunda servidão é a pela qual um homem serve a outro. Ora, um é escravo de outro não pela alma, mas pelo corpo, como se estabeleceu, Por onde, neste sentido chamam-se obras servis as obras corpóreas, pelas quais um homem serve a outro. – A terceira é a servidão pela qual servimos a Deus. E, neste sentido, poderíamos chamar servil ao culto de latría, que concerne ao serviço de Deus.

Ora, entendida nesta acepção, a obra servil não é proibida no sábado; porque se o fosse, isso contrariaria ao fim que implica a observância do sábado. Pois, se nesse dia nos abstermos das outras obras servis, é para vacarmos às que concernem ao serviço de Deus. E é por isso que, como diz o Evangelho, recebe um homem a circuncisão em dia de sábado por não se violar a lei de Moisés. E também por isso diz ainda o Evangelho, que os sacerdotes nos sábados, no templo quebrantam o sábado, isto é, trabalham corporalmente no sábado, e ficam sem pecado. Portanto, os sacerdotes que carregaram a arca no sábado não transgrediram o preceito da observância desse dia. Do mesmo modo, não é contra a observância do sábado a prática de nenhum ato espiritual por exemplo, ensinar oralmente ou por escrito. Por isso, interpretando um lugar da Escritura, diz a Glosa: Os ferreiros e outros artífices descansam; no dia do sábado; ao contrário, nem o leitor nem o doutrinador da lei divina cessam o seu trabalho, sem que profanem o sábado, assim como os sacerdotes, apesar de o quebrantarem no templo, não o violam.

Mas as outras obras servis, no primeiro e no segundo sentido, contrariam à observância do sábado, por impedirem o homem de se aplicar ao serviço divino. E como desse serviço ele fica impedido, mais pela obra do pecado do que pela obra lícita, embora corpórea, por isso, contraria mais esse preceito quem peca num dia santo do que quem faz, nesse dia, uma obra corpórea. Onde o dizer Agostinho: Um Judeu, trabalhando no seu campo, faria obra mais útil, do que fazendo sedição no teatro. E a mulher judia andaria melhor fiando a lã no dia do sábado, do que dançando impudicamente nesse dia. – Mas, quem peca venialmente, contra a observância do sábado não contraria o preceito, porque o pecado venial não priva da santidade.

Quanto às obras corpóreas concernentes ao mito espiritual de Deus, elas se chamam servis se forem comuns aos escravos e aos livres. Pois, qualquer um, tanto escravo como livre, está obrigado a ocorrer, nas suas necessidades, tanto a si mesmo como ao próximo, sobretudo no que respeita à saúde do corpo, conforme à Escritura; Tira do perigo aqueles que são levados à morte. Mas, secundariamente, também para evitar um dano material, ainda conforme à Escritura: Vendo extraviados o boi ou a ovelha de teu irmão, não passará, de largo, tuas conduzi-los-ás a teu irmão. Portanto, uma obra corporal, que visa conservar a saúde do nosso próprio corpo, não viola o sábado; pois, não é contra a observância do sábado comermos nem praticarmos outros atos como esses, com o fim ele conservarmos a vida do corpo. Por isso, os Macabeus não profanaram o sábado, lutando nesse dia, pela sua defesa, como se lê na Escritura, Nem Elias quando, no sábado, fugiu da presença de Jesabel. E ainda por isso o Senhor desculpou os discípulos que, no dia do sábado, colhiam espigas para ocorrerem à necessidade que sofriam. – Do mesmo modo, não vai contra a observância do sábado a obra corporal ordenada a

conservar a vida corpórea de outrem, conforme aquilo do Evangelho: Vós vos indignais que eu em dia de sábado curasse a todo um homem? – Semelhantemente; também não viola o sábado a obra corporal ordenada a evitar um dano iminente sobre um bem material. Donde o dizer o Senhor: Que homem haverá por acaso entre vós que tenha uma ovelha e que se esta lhe cair no sábado em urna cova, não lhe lance a não para dali a tirar?

RESPOSTA À QUARTA. – A observância do dia do domingo sucedeu, na lei nova, à do sábado, não em virtude de um preceito de lei; mas, pela constituição da Igreja e pelo costume do povo cristão. Nem essa observância é figurada, como o era a do sábado, na lei antiga. Por isso, não é tão rigorosa a proibição de trabalhar no domingo como o era no dia do sábado; pois, certas obras, como a de cozer os alimentos e outros, são permitidas no domingo, que eram proibidas no sábado. E também mais facilmente, na vigência da lei nova, que na da lei antiga, se obtém licença de fazer certas obras proibidas, por causa de necessidade. Porque a figura serve para manifestar a verdade, que nem em parte mínima deve ser modificada; ao contrário, as obras, em si mesmas consideradas, podem mudar-se conforme o lugar e o tempo.

Art. 5 – Se foi bem formulado o quarto preceito, que manda honrar os pais.

O quinto discute-se assim, – Parece que não foi bem formulado o quarto preceito, que manda honrar os pais.

1. – Pois, este preceito concerne ao amor filial. Ora, assim como o amor filial faz parte da justiça, assim também a observância, a gratidão e as outras virtudes de que já se tratou. Logo, parece que não se devia estabelecer nenhum preceito especial sobre a piedade, desde que sobre as outras, nenhum foi estabelecido.

2. Demais. – O amor filial não cultua somente os pais, mas também a pátria, os que nos são chegados pelo sangue e os amigos da pátria, como se disse. Logo, inconvenientemente o quarto preceito só se refere à honra tributada a pai e mãe.

3. Demais. – Aos pais devemos não só honra e reverência, mas também sustento. Logo, não basta mandar honrar só os pais.

4. Demais. – As vezes sucede morrerem cedo os que honraram os pais; e, ao contrário, os que não os honraram, viverem longamente. Logo, inconvenientemente se acrescentou ao preceito: Para que vivas longamente sobre a terra.

Mas, *em contrário* é a autoridade da Sagrada Escritura.

SOLUÇÃO. – Os preceitos do decálogo se ordenam ao amor de Deus e do próximo. Ora, dentre os nossos próximos, aos pais e que somos mais obrigados. Por isso, imediatamente depois dos preceitos, que nos ordenam para Deus, vem o que nos ordena para os pais, que são o princípio particular da nossa existência, como Deus é o princípio universal. E então, há uma certa afinidade deste preceito com os da primeira taboa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, a piedade filial nos manda cumprir os nossos deveres para com os pais, dever geral de todos. Por isso, entre os preceitos do decálogo, que são comuns, devia ser, antes, formulado um relativo à piedade filial, do que às outras partes da justiça, que visam deveres especiais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os nossos deveres para com os pais tem prevalência sobre o que elevemos à pátria e aos chegados pelo sangue; pois, é por termos recebido de nossos pais a vida, que também temos consanguíneos e pátria. Portanto, sendo os preceitos do decálogo os preceitos primeiros da lei, eles nos obrigam primeiro para com os pais do que para com a pátria e os demais consanguíneos. Nem por isso, porém, devemos deixar de entender que o preceito de honrarmos os pais também nos manda cumprir os nossos deveres para com qualquer outra pessoa, como o secundário se inclui no principal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aos pais, como tais, devemos a honra da reverência. Ao passo que o dever de sustentá-los e outros semelhantes são acidentais; por exemplo, porque estão em necessidade ou circunstâncias tais, como dissemos. Ora, tendo o essencial prioridade sobre o acidental, entre os primeiros preceitos da lei, que são os do decálogo, há o que especialmente nos manda honrar aos pais. Mas, entende-se que é esse um mandamento principal, onde também se inclui o dever de os sustentar e tudo o mais que aos pais devemos.

RESPOSTA À QUARTA. – A longevidade é prometida aos que honram os pais, não só na vida futura, mas também nesta, segundo aquilo do Apóstolo: A piedade para tudo é útil, porque tem a promessa da Vida que agora é, e da que há de ser. E racionalmente. Pois, quem é grato a um benefício merece, por consequência, que se lhe conserve o benefício; e quem foi ingrato merece perdê-lo. Ora, o benefício da vida corporal é dos pais que o temos, depois de Deus. Por isso, quem honra os pais, como agradecido a um benefício, merece a conservação da vida; e o que não os honra merece, como ingrato, ser dela privado. Ora, os bens ou os males da vida presente não são meritórios ou demeritórios senão enquanto ordenados à remuneração futura, como dissemos. Por isso, às vezes, por uma razão oculta dos juízos divinos, que visam sobretudo a remuneração futura, certos, embora tivessem sido pios para com os pais, são privados cedo da vida; ao passo que outros, que não o foram, vivem mais longamente.

Art. 6 – Se os outros seis preceitos do decálogo estão convenientemente formulados.

O sexto discute-se assim. – Parece que os outros seis preceitos do decálogo estão inconvenientemente formulados.

1. — Pois, não basta, para a salvação, deixarmos de fazer mal ao próximo; mas é preciso pagarmos o que lhes devemos, conforme aquilo do Apóstolo: Pagai a todos o que lhes é devido. Ora, os seis últimos preceitos só proíbem fazer mal ao próximo. Logo, os referidos preceitos foram inconvenientemente formulados.

2. Demais. – Os referidos preceitos proíbem homicídio, o adultério, o furto e o falso testemunho. Ora, podemos causar ao próximo muitos outros males, como está claro no que já foi estabelecido. Logo, parece que esses preceitos foram mal formulados.

3. Demais. – A concupiscência pode ser compreendida em dois sentidos, Como um ato da vontade, no sentido da Escritura: O desejo da sabedoria conduz ao reino eterno. Ou como um ato da sensualidade, no sentido de um outro lugar da Escritura. Onde veem às guerras e contendas entre vós? Não veem elas das vossas concupiscências, que combatem em vossos membros? Ora, nenhum preceito do decálogo proíbe a concupiscência da sensualidade. porque, se o fizesse, os nossos primeiros movimentos, que contrariam um preceito do decálogo, seriam pecados mortais. E também nenhum proíbe a concupiscência da vontade, porque esta em todos se acha incluída. Logo, entre os preceitos do decálogo inconvenientemente foram formulados certos, proibitivos da concupiscência.

4. Demais. – O homicídio é mais grave pecado que o adultério ou o furto. Ora, não foi feito nenhum preceito proibitivo do desejo de homicídio. Logo, também inconvenientemente se fizeram certos preceitos proibitivos do desejo de furto ou de adultério.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Sagrada Escritura.

Solução. – As partes da justiça nos mandam pagar as dívidas, que devemos a certas e determinadas pessoas, a que nos obrigamos por alguma especial razão. Assim também a justiça propriamente dita nos manda pagar o que em geral devemos a todos. Por isso, depois dos três preceitos relativos à religião, que nos mandam cumprir os nossos deveres para com Deus; e depois do quarto preceito, o da piedade filial, pelo qual cumprimos o nosso dever para com os pais e que inclui todas as obrigações fundadas em alguma razão especial, era necessário, por consequência, que se estabelecessem certos preceitos concernentes à justiça propriamente dita, que nos manda cumprir os nossos deveres em geral para com todos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Estamos sujeitos ao dever geral de não fazermos mal a ninguém. Por isso, os preceitos negativos, que nos proíbem os males gerais, que poderíamos causar ao próximo, deviam estar entre os preceitos do decálogo. Quanto, porém às coisas que devemos fazer aos próximos, são diversas e concernem a diversos. Por isso, os decálogo não se deviam incluir preceitos afirmativos, nessa matéria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todos os males que podemos causar ao próximo podem se reduzir aos proibidos pelo preceito em questão, como aos que são mais comuns e mais principais. Pois, entende-se que todos os danos, que podemos causar à pessoa do próximo, estão proibidos pela proibição do homicídio, como o mais principal. Os que, porém fizemos a uma pessoa chegada, e sobretudo de modo libidinoso, entendem-se como proibidos simultaneamente com o adultério. Quanto aos danos feitos contra os bens. entendem-se proibidos simultaneamente com o furto. E os pecados da língua, como a detração, a blasfêmia e outros, entendem-se proibidos com a proibição do falso testemunho, que contraria mais diretamente à justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pelos preceitos proibitivos da concupiscência não se entende proibido o primeiro movimento delas, circunscrito nos limites da sensibilidade. Mas entende-se proibido diretamente o consentimento da vontade num ato ou num prazer.

RESPOSTA À QUARTA. – O homicídio, em si mesmo, não move a concupiscência, mas antes lhe repugna, porque não tem em si nenhum bem. Ao passo que o adultério implica o bem deleitável: como o furto, o útil. Ora, por si mesmo, o bem é desejável. Por isso, havia necessidade de um preceito especial proibitivo do desejo do homicídio.

Tratado sobre a fortaleza

Questão 123: Da coragem.

Depois de termos tratado da justiça devemos tratar da coragem. E, primeiro, da virtude mesma da coragem. Segundo, das suas partes. Terceiro, do dom que lhe corresponde. Quarto, dos preceitos que lhe concernem.

Porém, sobre a coragem, em si mesma, três questões devemos tratar. Primeira, da coragem em si mesma. Segunda, do seu ato principal – o martírio. Terceira, dos vícios opostos.

Na primeira questão discutem-se doze artigos:

Art. 1 – Se a coragem é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a coragem não é uma virtude.

1. – Pois, diz o Apóstolo: A virtude se aperfeiçoa na enfermidade. Ora, a coragem se opõe à enfermidade. Logo, a coragem não é uma virtude.

2. Demais. – Se é uma virtude ou é teológica, ou intelectual ou moral. Ora, a coragem não faz parte das virtudes teologais nem das intelectuais, como do sobredito resulta. E parece que também não é virtude moral. Porque, como diz o Filósofo, uns são corajosos por ignorância ou por experiência, como os soldados e essa coragem é antes o resultado do exercício de uma arte do que uma virtude moral. Outros são corajosos por paixão, por exemplo, por temor de ameaças ou da desonra; ou ainda por tristeza, ira ou esperança. Ora, a virtude moral não obra por paixão, mas, por eleição, como se disse. Logo, a coragem não é uma virtude.

3. Demais. – A virtude humana tem a sua sede na alma, principalmente; pois, é uma boa qualidade da alma, como se disse. Ora, a coragem depende do corpo ou pelo menos, da compleição dele. Logo, parece que a coragem não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, Agostinho enumera a coragem entre as virtudes.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, a virtude torna bom aquele que a tem e boa a sua obra. Por onde, a virtude humana, de que agora tratamos é a que nos torna bons e boas as nossas obras. Ora, o bem do homem é viver segundo a razão, no dizer de Dionísio. Por isso, o fim da virtude humana é tornar racional a vida e as ações do homem. O que de três modos pode dar-se. Primeiro, pela retificação mesma da razão, o que é obra das virtudes intelectuais. De outro, pela influência dessa retidão racional nos atos humanos; o que é obra da justiça. E de um terceiro modo, pela eliminação dos obstáculos à influência dessa retidão nos referidos atos. – Ora, de dois modos a vontade humana fica impedida de seguir à retidão da razão. Primeiro deixando-se desviar, por algum prazer, da prática de um ato que a razão condena; e este impedimento é eliminado pela virtude da temperança. De outro modo, deixando de obedecer à razão por causa de alguma dificuldade que se lhe opõe. E para arredar esse obstáculo é preciso a coragem da alma, que oponha resistência a tais dificuldades, assim como, peja coragem corporal arredamos e vencemos os obstáculos materiais. Por onde, é manifesto que a coragem é uma virtude, porque nos faz viver de acordo com a razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A virtude da alma não se aperfeiçoa na enfermidade da alma, mas, na da carne, à qual se refere o Apóstolo. Ora, à coragem da alma pertence suportar a enfermidade da carne, objeto da virtude da paciência ou da coragem. E reconhecer a nossa própria enfermidade é próprio da perfeição chamada humildade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certos que não têm virtude às vezes praticam os atos exteriores dela, levados por alguma causa diversa da virtude. Por isso, o Filósofo concebe cinco modos pelos quais podemos nos assemelhar aos corajosos como que praticando atos de coragem, sem ter essa virtude. O que se pode dar de três modos. – Primeiro, quando somos levados a praticar ato difíceis como se não o fossem; o que ainda de três modos pode dar-se. Assim, às vezes o fazemos por ignorância, quando não percebemos a grandeza do perigo. Outras vezes, quando temos fundadas esperanças de vencer o perigo; por exemplo., porque por experiência sabemos que dele muitas vezes escapamos. Outras vezes ainda por uma certa ciência e arte, como é o caso dos soldados que, pela perícia que têm no manejo das armas e pelo exercício, não consideram graves os perigos da guerra, confiantes na sua arte de poderem se defender contra eles, como o diz Vegécio: Ninguém teme fazer o que sabe ter bem aprendido. – De outro, praticamos atos corajosos sem termos a virtude da coragem, por impulso da paixão: ou da tristeza. que queremos vencer, ou também da ira. – Em terceiro lugar, por eleição, não, certo, do fim devido; mas, de algum bem temporal a adquirir, por exemplo, a honra, o prazer ou o ganho; ou para evitar alguma desvantagem, por. exemplo, o vitupério, a aflição ou qualquer mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A coragem da alma, como virtude, é assim chamada por semelhança com a coragem do corpo. Mas não contraria à Ideia de virtude quem, por natural temperamento, tiver natural inclinação para a virtude, como se disse.

Art. 2 – Se a coragem é uma virtude especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que a coragem não é uma virtude especial.

1. – Pois, diz a Escritura: A sabedoria ensina a temperança e a prudência, a justiça e a fortaleza, significando nesse lugar, virtude, a coragem. Ora, sendo a denominação de virtude comum a todas as virtudes, parece que a coragem é uma virtude geral.

2. Demais. – Ambrósio diz: Não é de uma alma medíocre ter coragem, que, só, defende os ornatos de todas as virtudes, conserva o juízo na sua retidão e luta em incessante combate contra todos os vícios. Invicta nos trabalhos, forte nos perigos, rígida contra o prazer, dura contra as seduções, repele a avareza como um labeu, que efemina a virtude. E o mesmo acrescenta, em seguida, em relação aos outros vícios. Ora, tais conceitos não podem convir a nenhuma virtude especial. Logo, a coragem não é uma virtude especial.

3. Demais. – O nome de coragem, deriva, pelo seu sinónimo – fortaleza, de firmeza. Ora, fazer-nos proceder com firmeza é o fim de todas as virtudes, como diz Aristóteles. Logo, a coragem é uma virtude geral.

Mas, *em contrário*, Gregório a enumera entre as outras virtudes.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o nome de coragem pode ser tomado em dupla acepção. Primeiro, em sentido absoluto, importando então uma certa firmeza de ânimo. E, nesta acepção é uma virtude geral; ou antes, é a condição de todas as virtudes. Pois, como diz o Filósofo, é próprio da virtude fazer-nos agir com firmeza e constância: Noutro sentido pode ser considerada a coragem como implicando somente a

firmeza em suportar e vencer os obstáculos que tornam mais difícil a firmeza, isto é, no caso de alguns perigos graves. Donde o dizer Túlio, que a coragem consiste em afrontar deliberadamente os perigos e sofrer os trabalhos. E assim, é considerada uma virtude especial por ter matéria determinada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Segundo o Filósofo, o nome de virtude significa a perfeição última de uma potência. Pois, num sentido, chama-se potência natural aquela que nos torna possível resistir aos obstáculos destruidores dela. Noutro sentido, a que é princípio de agir. Por onde, sendo esta última acepção a mais comum, o nome de virtude, significando a perfeição última de tal potência, é comum; pois, a virtude, comum é considerada não é mais que um hábito que nos torna possível agir bem. Mas, enquanto implica a perfeição última da potência, no primeiro sentido, que é um sentido certamente mais especial, aplica-se à virtude especial da coragem à que compete opor-se firmemente a qualquer obstáculo que se lhe oponha.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ambrósio considera a coragem em sentido lato, em que implica a firmeza de alma pronta a enfrentar qualquer obstáculo. E contudo, mesmo como virtude especial com determinada matéria, ajuda-nos a resistir ao obstáculo de todos os vícios. Pois, quem pode suportar com firmeza o que é difícil de tolerar, há de, por consequência, ser capaz de resistir a menores dificuldades.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe, tratando-se da coragem no primeiro sentido referido.

Art. 3 – Se a coragem tem por objeto o temor e a audácia.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a coragem não tem por objeto o temor e a audácia.

1. – Pois, diz Gregório: A coragem dos justos consiste em vencer a carne, contrariar os prazeres próprios, exterminar os deleites da vida presente. Logo, a coragem parece versar, antes, sobre os prazeres que sobre o temor e a audácia.

2. Demais. – Túlio diz que é próprio da coragem enfrentar os perigos e sofrer os trabalhos. Ora, isto parece não ser o objeto da paixão do temor ou da audácia, mas antes, constitui ações trabalhosas ou são perigos exteriores. Logo, a coragem não versa sobre o temor e a audácia.

3. Demais. – Ao temor não só se opõe a audácia, mas também a esperança, como se estabeleceu quando se tratou das paixões. Logo, a coragem não deve ter como objeto, antes, a audácia, do que a esperança,

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a coragem versa sobre o temor e a audácia.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é próprio da virtude da coragem remover os obstáculos que impedem a vontade de seguir os ditames da razão. Ora, por causa do temor é que deixamos de fazer o que é difícil; pois, o temor nos faz evitar o mal difícil de ser superado, como estabelecemos, quando tratamos das paixões. Por onde, a coragem versa principalmente sobre o temor das coisas difíceis, que podem impedir a vontade de seguir os ditames da razão. Ora, essa impressão que fazem em nós as coisas difíceis não somente devemos tolerá-las, coibindo o temor, mas também atacá-las moderadamente, isto é, quando for necessário exterminá-las, para termos segurança, no futuro; e isto inclui a ideia de audácia. Por onde, a coragem versa sobre o temor e a audácia, coibindo aquele e moderando esta,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Gregório, no lugar citado, trata da coragem dos justos, como relativa, em comum, a todas as virtudes. Por isso, assinala primeiro certas características da

temperança, como dissemos; e depois acrescenta o que propriamente pertence à coragem, como virtude especial, dizendo: amar as asperezas deste mundo com a vista nos prémios eternos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As coisas perigosas e os atos penosos só afastam a vontade da obediência à razão, quando temidas. Por isso, é necessário que a coragem tenha por objeto imediato o temor e a audácia; e, mediato, os perigos e os trabalhos, como sendo os objetos das referidas paixões.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esperança se opõe ao temor, pelo seu objeto; pois, este é o bem, e o do temor é o mal. Ao passo que a audácia tem o mesmo objeto que ele, ao qual se opõe como se opõe o aproximar-se ao afastar-se, segundo dissemos. Mas, a coragem é relativa propriamente aos males temporais que afastam da virtude, como é claro pela definição de Túlio; donde vem que o seu objeto é propriamente o temor e a audácia, e não, a esperança, senão enquanto dependente da audácia, como dissemos.

Art. 4 – Se a coragem deve arrostar só o perigo da morte.

O quarto discute-se assim. – Parece que a coragem não deve arrostar só o perigo da morte.

1. – Pois, diz Agostinho, que a coragem é o amor que facilmente tolera tudo por causa do bem amado. E, noutro lugar; é a afeição que não teme nenhuma adversidade nem a morte. Logo, a coragem não deve arrostar só o perigo da morte, mas também outras adversidades.

2. Demais. – Todas as paixões da alma devem ser reduzidas por alguma virtude à mediedade. Ora, não há outras virtudes que reduzam os outros temores à mediedade. Logo, a coragem não deve arrostar só o temor da morte, mas também os outros temores.

3. Demais. – Nenhuma virtude tem por objeto o que é extremo. Ora, o temor da morte é um extremo porque é o máximo dos temores, como diz Aristóteles. Logo, a virtude da coragem não deve arrostar o temor da morte.

Mas, *em contrário*, Andronico diz que a coragem é uma virtude irascível que não se deixa facilmente vencer por temores mortais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é próprio da virtude da coragem fortificar-nos a vontade para não abandonarmos o bem da razão por temor de um mal do corpo. Pois, devemos firmemente manter o bem racional contra qualquer mal; porque nenhum bem corpóreo equivale ao bem da razão. Por onde e necessariamente coragem da alma se considera a que nos mantém a vontade firme no bem racional e resistente aos máximos males; porque quem tem firmeza contra os maiores males há de tê-la, por consequência, contra os menores; mas não inversamente. E também é próprio da virtude, assim, tomar em consideração o que é extremo. Ora, de todos os males do corpo, o mais terrível é a morte, que destrói todos os bens corporais. Por isso, Agostinho diz, que os vínculos do corpo comovem a nossa alma, pelo temor dos trabalhos e da dor, afim de que não sejam feridos nem ofendidos; e pelo terror da morte, para que eles se não rompam e dissolvam. Logo, a virtude da coragem tem por objeto arrostar o temor que causam os perigos mortais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A coragem sabe como tolerar todas as adversidades. Nem por isso se reputa corajoso um homem só por tolerar quaisquer adversidades; mas, só o que sabe tolerar mesmo os males máximos. Pois, nos outros casos ele será corajoso relativamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor nasce do amor; portanto, qualquer virtude que modere o amor de certos bens há de também por força moderar o temor dos males contrários. Assim, a liberalidade, que modera o amor do dinheiro, consequentemente também modera o temor de perdê-los; e o mesmo se dá com a temperança e as outras virtudes. Ora, amar a nossa própria vida nos é natural. Donde a necessidade de uma virtude especial, moderadora do temor da morte.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O extremo, nas virtudes, consiste em nos afastarmos da retitude da razão. Portanto, sofrermos os maiores perigos, por exigência da razão, não é contrário à virtude.

Art. 5 – Se a coragem consiste propriamente em arrostar o perigo de morte, na guerra.

O quinto discute-se assim. – Parece que a coragem não consiste propriamente em arrastar o perigo de morte, na guerra.

1. – Pois, os mártires são sobretudo louvados pela sua coragem. Ora, eles não são tomados em matéria de guerra. Logo, a coragem não consiste propriamente em arrostar o perigo de morte, na guerra.

2. Demais. – Ambrósio diz, que a coragem tem lugar na guerra e na vida doméstica. E Túlio também diz: A maior parte pensa que os deveres da guerra são maiores e mais difíceis que os da cidade, mas esta opinião não é exata. Pois, se quisermos julgar esta matéria com verdade, veremos que há deveres urbanos maiores e mais elevados que os da guerra. Ora, a coragem versa sobre o que é maior. Logo, a coragem não consiste propriamente em arrostar o perigo da morte, na guerra.

3. Demais. – A guerra tem por fim conservar a paz temporal da república: pois, como diz Agostinho, a guerra é feita com o fim de se alcançar a paz. Ora, parece que ninguém deve expor-se ao perigo de morte para conservar a paz temporal da república, porque esta paz é a ocasião de muitas desordens morais. Logo, a virtude da coragem não deve arrostar só os perigos da guerra.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a coragem por excelência é a que arrosta os perigos da morte, na guerra.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a coragem fortifica a nossa alma contra os perigos máximos, que são os da morte. Ora, como a força da virtude é a que por natureza, nos faz tender sempre para o bem, resulta daí consequentemente que não devemos fugir ao perigo da morte se é a condição de alcançarmos algum bem. Mas, os perigos de morte provenientes da doença, de uma tempestade no mar, da incursão de ladrões e de outras causas semelhantes, não ameaçam diretamente a ninguém por buscar algum bem. Ao contrário os perigos da morte, na guerra, ameaçam-nos diretamente, por isso mesmo que buscamos um bem, a saber, a defesa do bem comum numa guerra justa. Ora, uma guerra pode ser justa de dois modos. De modo geral, como quando se combate num exército. E de modo particular; por exemplo, quando um juiz ou mesmo um particular não deixa de julgar com justiça por temor de morte iminente ou de qualquer perigo, mesmo sendo mortífero. Por onde, é próprio da coragem dar-nos a fortaleza de alma para arrostar os perigos de morte, não só os que nos ameaçam numa guerra geral, mas também, nos que nos ameaçam, atacando-nos particularmente, a que não se pode dar o nome geral de guerra. E, assim sendo, devemos conceder que a coragem tem propriamente por objeto os perigos de morte, na guerra.

Mas, também, nos perigos de qualquer outra morte, o forte porta-se como deve. Sobretudo porque podemos afrontar, por virtude, o perigo de qualquer morte, por exemplo, quando não evitamos assistir

a um amigo doente por temor de uma infecção mortal; ou quando não deixamos de nos pôr a caminho, para fazer alguma obra pia, por temer um naufrágio ou ladrões.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os mártires sustentam os sofrimentos pessoais que lhes são infligidos, por amor do sumo bem que é Deus. Por isso a coragem deles é sobretudo a louvada. Nem difere do género de coragem necessária na guerra. Por isso o Apóstolo diz que foram fortes na guerra.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As causas domésticas ou urbanas distinguem-se das bélicas, no sentido de guerra em comum. Mas, também na vida doméstica ou na urbana podemos sofrer perigos iminentes de morte, provenientes de certos adversários; o que os constitui, de certo modo, em guerras particulares. Por onde, também nesses casos, pode haver, propriamente falando, lugar para a coragem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A paz da república é em si mesma boa. Nem se torna mal, porque certos usam mal dela; pois, há muitos outros que dela usam bem. E por ela se evitam muito piores males – como o homicídio, o sacrilégio, do que os ocasionados por ela, e que concernem sobretudo aos vícios da carne.

Art. 6 – Se suportar o mal é o ato principal da coragem.

O sexto discute-se assim. – Parece que suportar o mal não é o ato principal da coragem.

1. – Pois, a virtude versa sobre o difícil e bom, como diz Aristóteles. Ora, é mais difícil atacar que suportar um ataque. Logo suportar o mal não é o ato principal da coragem.

2. Demais. – Parece que exige maior potência o agir sobre outro do que não sofrer a ação alheia. Ora, atacar é agir sobre outro; ao passo que suportar o ataque é perseverar inalterado. Ora, a coragem, designando uma perfeição da alma, parece próprio dela, antes, ataca que suportar o ataque.

3. Demais. – Um contrário dista mais de outro, do que a sua simples negação. Ora quem suporta um ataque só se limita a não temer; aquele que ataca, porém, dirige-se contra o primeiro, porque o ataca. Logo, como a coragem é sobretudo a que nos livra a alma do temor, mais lhe pertence atacar que suportar o ataque.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o suportar a tristeza é o que sobretudo nos grangeia o nome de corajosos.

SOLUÇÃO. – Como dissemos e o confirma o Filósofo, a coragem tem por fim, antes, reprimir o temor do que moderar a audácia. Pois é mais difícil reprimir o temor do que moderar a audácia; porque já o perigo mesmo, que é o objeto da audácia e do temor, se por si mesmo contribui para reprimir aquela, faz aumentar este. Ora, atacar é próprio da coragem, quando deve moderar a audácia; ao passo que suportar o ataque resulta da repressão do temor. E por isso o ato principal da coragem é suportar, isto é, persistir inalterado nos perigos, mais do que atacar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Suportar um ataque é mais difícil que atacar, por três razões. – Primeiro, porque quem o suporta está sob a ação do mais forte, que o ataca; e quem ataca o faz por ser o mais forte. Ora, é mais difícil lutar com o mais forte do que com o mais fraco. – Segundo, porque quem suporta o ataque já sente o perigo iminente; ao passo que quem ataca o vê ainda futuro. Ora, é mais difícil não se deixar levar pelo presente do que pelo futuro. – Terceiro, porque suportar implica tempo demorado; ao passo que podemos atacar subitamente. Ora, é mais difícil permanecer inalterável durante muito tempo do que deixarse levar por um movimento súbito a arrostar uma

dificuldade. Por isso diz o Filósofo: Há certos que, desafiando os perigos, neles recuam; o contrário é o proceder do corajoso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Suportar não implica nenhuma paixão corpórea mas, um ato da alma fortemente unida ao bem a qual, por isso, não cede à paixão corporal já iminente. Ora, a virtude depende mais da alma do que do corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem suporta não teme, estando já presente a causa do temor; a qual não vê presente quem ataca.

Art. 7 – Se o corajoso age em vista do bem do seu próprio hábito.

O sétimo discute-se assim. – Parece que o corajoso não age em vista do bem do seu próprio hábito.

1. – Pois, na ordem da ação, embora primeiro quanto à intenção, o fim é último, quanto à execução. Ora, a execução do ato de coragem é posterior ao hábito mesmo da coragem. Logo, não pode ser que o corajoso aja tendo em vista o bem do próprio hábito.

2. Demais. – Agostinho diz: As virtudes que amamos só tendo em vista a felicidade, certos, dizendo que elas são desejáveis por si mesmas, ousam nos persuadir que não amemos a felicidade. E se o conseguirem farão com que deixemos de amá-las a elas mesmas, por não amarmos aquela pela qual só as amamos. Ora, a coragem é uma virtude. Logo, o ato da coragem não deve ser referido à coragem mesma mas à felicidade.

3. Demais. – Agostinho diz que a coragem é o amor que tudo facilmente sofre por causa de Deus. Ora, Deus não é o ato mesmo da coragem mas, algo de melhor, pois que o fim deve ser melhor que os meios. Logo, o corajoso não age tendo em vista o bem do próprio hábito.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que para o corajoso a coragem é o bem, o que implica a ideia de fim.

SOLUÇÃO. – Há um duplo fim: o próximo e o último. O fim próximo de um agente é imprimir no paciente a semelhança da sua forma; assim, o fim do fogo, que aquece, é imprimir a semelhança do seu calor no paciente; e o fim do arquiteto é a imprimir a semelhança da sua arte na matéria. Ora, qualquer bem daí resultante, sendo intencionado, pode considerar-se como fim remoto do agente. E como, na ordem da produção, a matéria exterior recebe da arte a sua disposição assim, na ordem das ações, os atos humanos se dispõem pela prudência. Por onde, devemos concluir que o corajoso, tendo a intenção, como próximo fim, de exprimir, nos seus atos, a semelhança do seu hábito, tem também a de agir segundo a exigência desse hábito. E quanto ao seu fim remoto, é a felicidade ou Deus.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.** – Pois, a primeira objeção supõe que a essência mesma do hábito é o fim, e não a sua semelhança expressa pelo ato, como se disse. E as outras duas se fundam no último fim.

Art. 8 – Se o corajoso se compraz no seu ato.

O oitavo discute-se assim. Parece que o corajoso se compraz no seu ato.

1. – Pois, – o prazer é uma atividade conatural ao hábito, a que não se opõe nenhum obstáculo como diz Aristóteles. Ora, os atos do corajoso procedem do hábito, que age como natureza. Logo, o corajoso se compraz no seu ato.

2. Demais. – Aquilo do Apóstolo – Mas o fruto do Espírito é a caridade, o gozo, a paz – diz Ambrósio, que as obras virtuosas se chamam frutos, porque refazem a alma do homem com um prazer santo e puro. Ora, o corajoso pratica obras virtuosas. Logo, ele se compraz no seu ato.

3. Demais. – O mais fraco é vencido pelo mais forte. Ora, o corajoso mais ama o bem da virtude que o próprio corpo, que expõe aos perigos da morte. Logo, o prazer resultante da bem da virtude elimina a dor corpórea. Portanto, o corajoso encontra muito prazer nos seus atos.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que o corajoso não acha nenhum prazer nos seus atos.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quando tratamos das paixões, há um duplo prazer: o corporal, resultante do contato do corpo; e o espiritual, resultante da apreensão da alma, o qual propriamente vem das obras virtuosas, porque nelas levamos em conta o bem da razão. Ora, o principal ato da coragem é suportar certas apreensões tristes da alma, por exemplo, a de perder a vida do corpo, que o virtuoso ama, não somente como um bem natural, mas ainda como necessária para a prática da virtude e do que a esta concerne. E é ainda ato de coragem suportar certos contatos corpóreos dolorosos, como os ferimentos e os açoites. Por onde, o forte, de um lado, compraz-se no prazer espiritual, consistente no ato mesmo da virtude e do seu fim; e, de outro, sofre na sua alma, pensando na perda da própria vida, e no seu corpo. Por isso, lemos na Escritura que Eleazar disse: Sofro em meu corpo acerbos dores, mas, na alma sinto alegria em não padecer pelo temor que te tenho.

Mas, a dor sensível do corpo impede-nos a alma de sentir o prazer da virtude; salvo talvez por uma superabundante graça de Deus que mais fortemente no-la eleva para as causas divinas, com que ela se deleita, mais fortemente do que é atingida pelas penas corpóreas. Assim, a S. Tibúrcio, andando descalço sobre brasas, parecia-lhe pisar em rosas. A virtude da coragem faz, pois, com que não se deixe a nossa razão absorver-se pelas dores corpóreas. E quanto à tristeza da alma, o prazer da virtude a supera, fazendo-nos preferir o bem da virtude à vida corpórea e tudo o que a esta pertence. Por isso diz o Filósofo que não é necessário ao corajoso o comprazer-se, quase sentindo o prazer, mas basta que não se entristeça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A veemência do ato ou da paixão de uma potência impede o ato de outra potência. Por isso, a dor sensível impede o corajoso de comprazer-se na sua alma, com os seus atos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As obras das virtudes são deleitáveis, sobretudo por causa do fim; mas podem por natureza ser tristes. O que, sobretudo se dá com a coragem. Por isso diz o Filósofo que não é possível praticar com prazer as obras de todas as virtudes, exceto enquanto atingem o fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O corajoso vence a tristeza da alma comprazendo-se com a virtude. Mas, sendo-nos a dor corporal mais sensível, e a apreensão sensitiva mais manifesta, resulta que a intensidade da dor corpórea faz quase desvanecer-se o prazer espiritual, relativo ao fim da virtude.

Art. 9 – Se a coragem consiste, sobretudo em vencer os obstáculos repentinos.

O nono discute-se assim. – Parece que a coragem não consiste, sobretudo em vencer os obstáculos repentinos.

1. – Pois, repentino parece que é um acontecimento inopinado. Ora, Túlio diz, que a coragem consiste em afrontar os perigos e sofrer os trabalhos. Logo, a coragem não consiste sobretudo em vencer os obstáculos repentinos.

2. Demais. – Ambrósio diz: É próprio do homem forte não dissimular o perigo que o ameaça; mas, encará-lo face a face e examiná-lo do alto do seu pensamento como de um lugar elevado; tratar de prever e prevenir os acontecimentos futuros, para não ser obrigado a se dizer a si mesmo depois: caí neste perigo porque não o julgava possível. Ora, quando o perigo é repentino não pode ter sido previsto como futuro. Logo, os atos de coragem não versam sobre o que é repentino.

3. Demais. – O Filósofo diz que o corajoso é homem de confiante esperança. Ora, a esperança implica um acontecimento futuro, o que se opõe ao repentino. Logo, os atos de coragem não têm por objeto o repentino.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a coragem tem por objeto, sobretudo, afrontar os acontecimentos repentinos que causam a morte.

SOLUÇÃO. – Nos atos do corajoso, duas coisas havemos de considerar. Uma, relativa a sua eleição; e então, a coragem não tem por objeto os perigos repentinos. Pois, o corajoso escolhe premeditar nos perigos que podem ameaçá-lo para melhor resistir-lhes ou suportá-los mais facilmente. Pois, como diz Gregório, os tiros previstos menos terem; e mais facilmente suportamos os males do mundo se nos munirmos contra eles do escudo da providência. – A outra consideração a fazer é relativa aos atos de coragem como manifestações do hábito virtuoso. E então a coragem tem sobretudo por fim afrontar os perigos repentinos; porque, como diz o Filósofo; nos perigos repentinos é que principalmente se manifesta o hábito da coragem.

Pois, o hábito age como a natureza. Por onde, o praticar alguém atos virtuosos, sem premeditação, premido pela necessidade de arrostar um perigo iminente, isso manifesta que essa pessoa tem confirmada na alma a coragem habitual. Pois, é possível mesmo a quem carece do hábito da coragem preparar a sua alma, por uma longa premeditação, contra os perigos; preparação de que também o forte se socorre, quando tem tempo.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 10 – Se o corajoso recorre à ira nos seus atos.

O décimo discute-se assim. – Parece que o corajoso não recorre à ira, nos seus atos.

1. – Pois, ninguém deve tomar como instrumento dos seus atos, aquilo de que não se pode servir ao seu talante. Ora, não pode o homem a seu talante empregar a sua ira, de modo a poder servir-se dela quando quiser e, quando quiser depô-la. Pois, como diz o Filósofo, a paixão corpórea, uma vez suscitada, não se acalma quando o quisermos. Logo, o corajoso não deve recorrer à ira, nos seus atos.

2. Demais. – Quem se basta a si mesmo para praticar um ato não deve recorrer ao auxílio do que é mais fraco e imperfeito. Ora, a razão por si mesma basta para praticarmos atos de coragem, para o que a ira é

insuficiente. Donde o dizer Sêneca: Não só para prevermos, mas também para agirmos a razão por si mesma nos basta. E haverá nada mais estulto do que, nessa matéria, pedirmos auxílio à ira? Do que querer apoiar o certo no incerto; o fiel, no infiel; o são, no doente? Logo, a coragem não deve recorrer à ira.

3. Demais. – Assim como certos, pela ira, praticam melhor atos corajosos, assim também, por tristeza ou concupiscência. Por isso, o Filósofo diz, que às feras, a tristeza ou a dor as excita a afrontar o perigo; e a concupiscência leva os adúlteros a agirem muitas vezes audaciosamente. Ora, a coragem, para o ser, não recorre nem à tristeza nem à concupiscência. Logo, pela mesma razão, não deve recorrer à ira.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: O jurar ajuda os fortes.

SOLUÇÃO. – Da ira e das outras paixões da alma, como já dissemos, trataram de um modo os Peripatéticos e de outro, os Estóicos. Assim, os Estóicos excluía da alma do sábio ou do virtuoso, todas as outras paixões. Ao contrário, os Peripatéticos, cujo chefe foi Aristóteles, atribuíam ao virtuoso a ira e as outras paixões, mas, moderadas pela razão. E talvez não diferissem entre si na realidade, mas só quanto ao modo de se exprimirem. Pois, os Peripatéticos, como dissemos, chamavam paixões da alma a todos os apetites sensitivos, de qualquer modo que se apresentassem. E como o apetite sensitivo se move pelo império da razão de modo a nos tornar mais pronta a ação, por isso diziam que os virtuosos deviam recorrer à ira e às outras paixões da alma, moderadas pelo império da razão. Ao passo que os Estóicos chamavam paixões da alma a certos afetos moderados do apetite sensitivo; e por isso as consideravam como estados mórbidos ou doenças; e portanto as separavam completamente da virtude. Assim, pois, o corajoso, ao agir, recorre à ira moderada e não, a imoderada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A ira moderada pela razão submete-se ao império desta. Por onde e conseqüentemente, podemos usá-la ao nosso arbítrio; mas não se for imoderada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A razão não recorre à ira, como auxílio para o seu ato; mas porque usa do apetite sensitivo como instrumento, como usa dos membros do corpo. Nem há inconveniente se o instrumento for mais imperfeito que o agente principal, como o martelo, que o ferreiro. E quanto a Sêneca foi discípulo dos Estóicos e as suas palavras citadas vão diretamente contra Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Sendo dois os atos próprios da virtude, a saber, suportar e atacar, ela recorre à ira, não para o ato de suportar, porque esse a razão por si o produz; mas, para o de atacar. Para o qual recorre, antes, a ira que às outras paixões; porque, sendo próprio da ira, eliminar o obstáculo que nos contrista, ela coopera diretamente com a coragem quando ataca. A tristeza, pelo contrário, por natureza sucumbe ao mal; mas, por acidente, ajuda o ataque, ou por ser a causa da ira, como dissemos, ou porque, nos expomos ao perigo para evitar a tristeza. Do mesmo modo, a concupiscência, por natureza, tende para o bem deleitável, ao qual, em si mesmo, repugna enfrentar os perigos, mas, por acidente, às vezes ajuda a atacá-los, quando queremos, antes, cair no perigo do que nos privarmos do prazer. Por isso, diz o Filósofo, que entre os atos de coragem inspirados na paixão, o mais natural ao homem é o produzido pela ira, contanto que o seja com eleição e subordinado ao fim, sem o que não haveria verdadeira coragem.

Art. 11 – Se a coragem é uma virtude cardeal.

O undécimo discute-se assim. – Parece que a coragem não é uma virtude cardeal.

1. – Pois, a ira tem a máxima afinidade com a coragem. Ora, a ira não é considerada uma paixão principal; nem mesmo a audácia, que tem relações com a coragem. Logo, também a coragem não deve ser considerada uma virtude cardeal.

2. Demais. – A virtude se ordena para o bem. Ora, a coragem não se ordena diretamente para o bem mas, antes, para o mal, isto é, a afrontar os perigos e os trabalhos, como diz Túlio. Logo, a coragem não é uma virtude cardeal.

3. Demais. – A virtude cardeal tem por objeto as coisas que o homem principalmente busca, na sua vida; ela é comparável aos gonzos (cardo) em que gira a porta. Ora, a coragem tem por objeto afrontar os perigos de morte, que raramente se apresentam na vida humana. Logo, a coragem não deve ser considerada virtude cardeal ou principal.

Mas, *em contrário*, Gregório e Agostinho enumeram a coragem entre as quatro virtudes cardeais ou principais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, chamam-se virtudes cardeais ou principais as que se revestem dos caracteres que principalmente convêm às virtudes. Ora, entre as outras condições comuns à virtude, está a de obrar com firmeza, como claramente o diz Aristóteles. Mas, nenhuma virtude é mais digna de louvores, pela firmeza do que a coragem. Pois, tanto mais é louvado quem age com firmeza quanto mais afronta um obstáculo que pode levá-lo à derrota ou ao retrocesso. Ora, tanto o bem, que deleita, como o mal, que aflige, impele-nos a deixar a prática de um ato exigido pela razão; mas, a dor o faz mais gravemente que o prazer. Pois, diz Agostinho: Não há ninguém que não prefira, antes, fugir da dor que buscar o prazer; pois, às vezes, vemos os animais, mesmos os mais brutos, observarem-se dos maiores prazeres, por medo. E entre as dores da alma e os perigos são os mais temidos os que causam a morte. Ora, esses é que sobretudo afronta o corajoso. Logo a coragem é uma virtude cardeal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A audácia e a ira não ajudam o ato da coragem que é suportar o ataque; pelo que principalmente é digno de louvor o ato corajoso. Pois, por esse ato o corajoso vence o temor, que é uma paixão principal, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A virtude se ordena ao bem da razão, que devemos conservar, contra o ataque do mal. Ora, a coragem se ordena aos males do corpo, que lhes são contrários, e aos quais resiste; mas, ao bem da razão, como ao fim, que visa alcançar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora os perigos de morte raramente nos ameacem, contudo frequentemente ocorrem as ocasiões desses perigos; a saber, quando a justiça e outras boas obras, que praticamos, suscitam-nos adversários mortais.

Art. 12 – Se a coragem é a mais excelente de todas as virtudes.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que a coragem é a mais excelente das virtudes.

1. – Pois, diz Ambrósio: A coragem é por assim dizer, mais excelsa que as outras virtudes.

2. Demais. – A virtude tem por objeto um bem difícil. Ora, a coragem enfrenta o que é difficilimo. Logo, é a máxima das virtudes.

3. Demais. – A pessoa do homem vale mais que os seus bens. Ora, a coragem diz-lhe respeito à pessoa, que se expõe a um perigo de morte por causa do bem da virtude; ao passo que a justiça e as outras virtudes morais versam sobre certos bens externos. Logo, a coragem é a principal entre todas as virtudes morais.

Mas, *em contrário*, diz Túlio: Na justiça manifesta-se o esplendor máximo da virtude, que leva o homem a ser chamado bom.

Demais. – O Filósofo diz: As virtudes máximas são necessariamente as mais úteis aos outros. Ora, a liberalidade parece mais útil que a coragem. Logo é maior virtude.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, nas causas que não são grandes por grandeza física, a maior é a melhor. Por onde, uma virtude é tanto maior quanto melhor. Ora, o bem da razão é o bem do homem, segundo Dionísio. E esse é principalmente o bem da prudência, que é a perfeição da razão, realizado pela justiça, cujo fim é infundir em rodas as coisas humanas a ordem da razão. Ao passo que as outras virtudes o que fazem é conservar esse bem, moderando as paixões para não desviarem o homem dele. E, entre elas, a coragem tem o primeiro lugar, porque nenhum perigo é mais capaz de afastar o homem do bem da razão, do que o perigo da morte. Depois dela vem a temperança, porque os prazeres do corpo são, entre outros, os que mais impedem o bem da razão. Ora, o que constitui a essência tem prioridade sobre o que constitui um efeito; e isto por sua vez a tem sobre o que visa a conservação de um bem, pela remoção do impedimento. Por onde, entre as virtudes cardeais, é a primeira a prudência; a segunda, a justiça; a terceira, a coragem; a quarta, a temperança. Depois dessas vem as outras virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ambrósio põe a coragem acima das outras virtudes, fundado numa utilidade geral; por exemplo, pela utilidade que tem na guerra e na vida civil ou doméstica. Por isso, ele mesmo acrescenta: Agora tratemos da coragem, que, como superior às outras, se divide em coragem própria da guerra e da vida doméstica.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por natureza, a virtude tem por objeto mais o bem do que o difícil. Por isso, a sua grandeza deve medir-se mais pelo critério do bem do que pela da dificuldade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem só expõe a sua pessoa ao perigo de morte para conservar a justiça. Por isso, o mérito da coragem depende de certo modo da justiça. Donde o dizer Ambrósio, que a coragem sem a justiça gera a iniquidade; pois, quanto mais forte alguém é tanto mais pronto é em oprimir os inferiores.

À QUARTA OBJEÇÃO CONCEDEMOS.

RESPOSTA À QUINTA. – A liberalidade é útil, relativamente a certos benefícios particulares. Ao passo que a coragem tem a utilidade geral de conservar toda a ordem da justiça. Por isso, diz o Filósofo, que os justos e os fortes são os mais amados por serem os mais úteis tanto na guerra como na paz.

Questão 124: Do martírio.

Em seguida devemos tratar do martírio.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 – Se o martírio é um ato de virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o martírio não é um ato de virtude.

1. – Pois, todo ato de virtude é voluntário. Ora, o martírio às vezes não o é, como no caso dos inocentes mortos por Cristo dos quais diz Hilário: Chegaram à eternidade pela glória do martírio. Logo, o martírio não é um ato de virtude.

2. Demais. – Nada de ilícito pode ser objeto de um ato de virtude. Ora, matar-se a si mesmo é ilícito, como se estabeleceu; e contudo por aí se consuma o martírio. Pois, diz Agostinho, que certas santas mulheres, no tempo das perseguições, para escaparem aos que pretendiam atentar-lhes contra a pudicícia, atiraram-se ao rio e desse modo morreram; e o seu martírio é o objeto de uma grande veneração na Igreja Católica. Logo, o martírio não é um ato de virtude.

3. Demais. – É digno de louvor quem espontaneamente se propõe a prática de um ato de virtude. Ora, de louvor não é digno quem se entrega ao martírio; parece, antes, expor-se ao perigo presunçosamente. Logo, o martírio não é um ato de virtude.

Mas, *em contrário*, o prêmio da felicidade não é devido senão ao ato de virtude. Ora, é devido ao martírio, conforme aquilo do Evangelho: Bem-aventurados os que padecem perseguição por amor da justiça porque a eles é o reino dos céus. Logo, o martírio é um ato de virtude.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a virtude é próprio fazer-nos conservar o bem da razão. Ora, o bem da razão tem na verdade o seu objeto próprio; e na justiça, o seu efeito próprio, como do sobredito resulta. Ora, é da essência mesma do martírio fazer-nos aderir firmemente à verdade e à justiça, quando nos assaltam os nossos perseguidores. Por onde, é claro que o martírio é um ato de virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Alguns disseram que aos Inocentes foi dado milagrosamente o uso precoce do livre arbítrio, para poderem sofrer o martírio voluntariamente. Mas, não sendo possível prová-lo com a autoridade da Sagrada Escritura, é melhor dizer que a glória do martírio, que outros mártires mereceram por vontade própria, essas crianças a alcançaram pela graça de Deus. Pois, a efusão do sangue por amor de Cristo supre o batismo. Por onde, como os méritos de Cristo fazem, pela graça baptismal, as crianças batizadas alcançarem a glória, assim, os méritos do martírio de Cristo fazem obterem a palma do martírio os que foram mortos por amor dele. Por isso diz Agostinho: Duvidará da vossa coroa, vendo-vos sofrer por Cristo, quem julga que mesmo o batismo de Cristo não aproveita aos inocentes. Não tínheis a idade suficiente para sofrerdes por Cristo; mas tínheis a carne capaz de sofrer a paixão que Cristo haveria de sofrer.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho diz, no mesmo lugar, que a autoridade divina da Igreja, baseada em testemunhos fidedignos, foi levada a honrar a memória dessas santas mulheres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os preceitos da lei foram dados para regular os atos virtuosos. Pois, como dissemos, certos preceitos da lei divina foram estabelecidos para prepararem a alma para quando fosse oportuno praticar tal ato ou tal outro. E assim também há certos elementos, no ato virtuoso que tem por fim preparar-nos a alma para agirmos segundo a razão, quando se oferecer o momento. O que,

sobretudo se dá no martírio, que consiste em se suportar os sofrimentos injustamente infligidos. Mas, embora não devamos dar a outrem a ocasião de proceder injustamente, contudo, devemos tolerá-lo moderadamente quando assim agir.

Art. 2. – Se o martírio é um ato de coragem.

O segundo discute-se assim – Parece que o martírio não é um ato de coragem.

1. – Pois, martyr em grego significa testemunha. Ora, o testemunho é dado à fé de Cristo, conforme a Escritura: E me sereis testemunhas em Jerusalém, etc. E Máximo (Taurin.) diz num sermão: A mãe do martírio é a fé católica, à qual subscreveram com o seu sangue ilustres atletas. Logo, o martírio é, antes, um ato de fé do que de coragem.

2. Demais. – Os méritos de um ato sobretudo pertencem à virtude que nos leva a praticá-lo, que o manifesta e sem a qual nada vale. Ora, é sobretudo a caridade que inclina ao martírio; por isso, diz Máximo num sermão: A caridade de Cristo vence nos seus mártires. E também a caridade se manifesta principalmente pelo ato do martírio, segundo o Evangelho: Ninguém tem maior amor do que este, de dar um à própria vida por seus amigos. Demais, o martírio nada vale sem a caridade, segundo o Apóstolo: Se entregar o meu corpo para ser queimado, se todavia não tiver caridade, nada disto me aproveita. Logo, o martírio é antes um ato de caridade do que de coragem.

3. Demais. – Agostinho diz: É fácil celebrar a honra de um mártir; mas, difícil. imitar-lhe a fé e a paciência. Ora, em todo ato virtuoso louvamos, sobretudo a virtude a que o ato pertence. Logo, o martírio é, antes, um ato de paciência do que de virtude;

Mas, *em contrário*, diz Cipriano: ó felizes mártires, com que louvores vos celebrarei? Ó soldados fortíssimos, com que vozes cantarei a força do vosso peito? Ora, cada um merece louvores pela virtude cujos atos pratica. Logo, o martírio é ato de coragem.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, é próprio da coragem conformar-nos no bem da virtude, sobretudo contra os perigos, principalmente contra os perigos de morte, máxime os da guerra. Ora, é manifesto que, no martírio, somos solidamente confirmados no bem de virtude, por não desertarmos da fé e da justiça, para fugir ao perigo iminente de morte; perigo de que também ameaçam o mártir os perseguidores, num combate particular. Por isso, Cipriano diz: A multidão dos presentes contemplava admirada o certame celeste, dos servos de Cristo, firmes no combate, livres no falar, incorruptos na alma, de virtude divina. Por onde, é manifesto que o martírio é um ato de coragem. Por isso, diz a Igreja, dos mártires: Fizeram-se fortes na guerra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dois elementos devemos considerar no ato de coragem. Um, o bem em que o forte é confirmado, e esse é o fim da coragem. Outro, a firmeza mesma que nos leva a não cedermos aos obstáculos que se nos opõem na consecução à esse bem; e nisto consiste a essência da coragem. Ora, assim como a coragem civil nos confirma a alma na justiça humana, para praticar a qual afrontamos os perigos da morte, assim também a coragem gratuita confirma-nos a alma no bem da justiça de Deus, infundida pela fé de Jesus Cristo, na frase do Apóstolo. E assim, o martírio está para a fé como para o fim em que sermos confirmados: e para a coragem, como para o hábito eficiente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade inclina por certo ao ato do martírio, como o motivo primeiro e principal, a modo de virtude imperante; mas, a coragem, como o motivo próprio, a modo de virtude

eficiente. Donde vem que o martírio é um ato de caridade, como virtude imperante; da coragem, porém, como eficiente. Por isso também ela manifesta uma e outra virtude. Mas, o ser meritório, o martírio o tem da caridade, como qualquer ato de virtude. Logo sem caridade, não tem valor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, o ato principal da coragem é resistir ao ataque o que é próprio do martírio; ao qual porém, não é próprio o ato secundário da coragem, que é atacar. E como a paciência coopera com o ato principal da coragem, que é resistir ao ataque, daí vem que, concomitantemente, louvamos a paciência dos mártires.

Art. 3 – Se o martírio é um ato da máxima perfeição.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o martírio não é um ato da máxima perfeição.

1. – Pois, parece que o que constitui a perfeição é matéria de conselho e não de preceito, por não ser de necessidade para a salvação. Ora, o martírio parece necessário à salvação, conforme a Escritura: Com o coração se crê para alcançar a justiça; mas com a boca se faz a confissão para conseguir a salvação; e noutro lugar: Nós devemos dar a nossa vida pelos nossos irmãos. Logo, o martírio não é um ato de perfeição.

2. Demais. – Parece que constitui maior perfeição o dar alguém a alma por Deus, pela obediência, do que lhe dar, pelo martírio, o próprio corpo. Por isso, Gregório diz, que, por direito, a obediência é preferível às vítimas. Logo, o martírio não é ato da máxima perfeição

3. Demais. – Parece melhor sermos útil aos outros do que nos conservarmos a nós mesmo no bem; porque o bem geral é melhor que o bem de um só, segundo o Filósofo. Ora, quem sofre o martírio só a si é útil; ao contrário, quem ensina aproveita a muitos. Logo, o ato de ensinar e de dirigir os inferiores é mais perfeito que o ato do martírio.

Mas, *em contrário*, Agostinho prefere o martírio à virgindade, estado próprio da perfeição. Logo, parece que o martírio implica a perfeição máxima.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos considerar um ato de virtude. – Primeiro, na sua espécie, relativamente à virtude da qual é ilícito. Ora, neste sentido, o martírio, que consiste em sofrer a morte, quando necessário, não pode ser o mais perfeito dos atos de virtude. Porque sofrer a morte não é, em si mesmo, digno de louvor, mas só enquanto ordenado a um bem, por exemplo, o da fé ou o do amor de Deus, que são atos da virtude. Por onde, esse ato de virtude, sendo o fim, é melhor. – O outro aspecto por que podemos considerar o ato de virtude é o relativo ao seu motivo, primeiro, que é o amor de caridade. E por este lado, sobretudo, é que um ato contribui para a perfeição da vida, segundo o Apóstolo, quando diz que a caridade é o vínculo da perfeição. Ora, o martírio, dentre todos os atos virtuosos, é o que mais demonstra a perfeição da caridade. Pois, mostramos o nosso amor por uma coisa tanto mais quanto desprezamos, por ela, outra que muito amamos, ou aceitamos sofrer por ela um padecimento que fortemente nos repugna. Ora, é manifesto, que de todos os bens presentes o que mais amamos é a vida; e, ao contrário, o que mais odiamos é a morte, sobretudo quando acompanhada de dolorosos tormentos corporais, o medo dos quais faz até mesmo os brutos deixarem os maiores prazeres, como diz Agostinho. Por onde é claro que, dentre todos os atos humanos, o martírio é genericamente o mais perfeito, como prova máxima da caridade, segundo o Evangelho: Ninguém tem maior amor do que este, de dar um a própria vida por seus amigos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não há nenhum ato de perfeição, que seja de conselho, que não possa, eventualmente, vir a ser matéria de preceito, como de necessidade para a salvação. Assim, diz Agostinho, quando a necessidade nos obriga a observar a continência por ausência ou doença da esposa. Portanto, não é contra a perfeição do martírio se, num determinado caso, for de necessidade para a salvação. Há porém circunstâncias em que não é necessário, para salvar-se, sofrê-lo; tal o caso, que lemos muitas vezes, de certos mártires que, por zelo da fé e por fraterna caridade, espontaneamente se ofereceram ao martírio. Pois, os referidos preceitos devem ser entendidos no que concerne à preparação da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O martírio supõe o que pode haver de mais elevado na obediência, que é obedecer até à morte, como diz, de Cristo, a Escritura: Feito obediente até à morte. Por onde, é claro que o martírio, em si mesmo, é mais perfeito que a obediência, absolutamente considerada.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe relativamente ao martírio, como ato de uma determinada espécie, que não o torna mais excelente do que todos os atos virtuosos; assim como também a coragem não é a mais excelente de todas as virtudes.

Art. 4 – Se a morte é da essência do martírio.

O quarto discute-se assim. – Parece que a morte não é da essência do martírio.

1. – Pois, escreve Jerónimo: Poderia com razão dizer que a virgem Mãe de Deus foi mártir, embora tivesse terminado a vida naturalmente. E Gregório: Embora não se no, ofereça nenhuma ocasião de perseguição, contudo, a nossa vida normal encerra o seu martírio; porque, apesar de não termos que sofrer, materialmente falando, o ferro do verdugo, por um como gládio espiritual do nosso coração os desejos carnis. Logo, pode haver martírio sem se sofrer a morte.

2. Demais. – Lemos que certas mulheres, para conservar a sua virgindade corpórea íntegra, foram louvadas por terem desprezado a vida; donde se conclui que a integridade corporal da castidade é preferível à vida do corpo. Ora, às vezes, por confissão da fé cristã, essa mesma integridade da carne é destruída ou ameaçada de o ser, como bem o mostram os casos de Inês e Lúcia. Logo, sofre mais propriamente o martírio, devemos dizê-lo, uma mulher perdendo, por amor de Cristo, a sua integridade virginal do que perdendo mesmo a vida do corpo. Por isso, foi dito de Lúcia: Se me fizeres violar, contra a minha vontade, terei, pela, minha castidade, dupla coroa.

3. Demais. – O martírio é um ato de coragem. Ora, é próprio da coragem não temer nem a morte nem qualquer outra adversidade, como diz Agostinho. Ora, há muitas outras adversidades, além da morte, que se podem sofrer pela fé de Cristo: o cárcere, o exílio, a espoliação dos bens, como diz S. Paulo. Por isso, é celebrado o martírio do papa S. Marcelo, que, contudo, morreu no cárcere. Logo, não há de necessariamente sofrer a pena de morte quem sofre o martírio.

4. Demais. – O martírio é um ato meritório, como dissemos. Ora, não pode haver ato meritório depois da morte. Logo, nem antes da morte. E, portanto a morte não é da essência do martírio.

Mas, *em contrário*, Máximo diz, que vence, morrendo pela fé, quem venceria vivendo sem fé.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, mártir significa como que testemunho da fé cristã, que nos manda desprezar o visível pelo invisível, como diz o Apóstolo. Ora, o martírio consiste em darmos testemunho da fé, mostrando, por obras, que desprezamos todos os bens presentes para alcançarmos os futuros e invisíveis. Mas, enquanto vivemos nesta vida ainda não mostramos, por obras, que desprezamos todas

as coisas materiais. Por isso, costumam os homens desprezar os parentes e todos os bens que possuem, e mesmo sofrer as dores do corpo, para conservarem a vida. Donde o dizer Satã contra Job: O homem dará pele por pele e deixará tudo o que possui pela sua, vida, isto é, pela vida do corpo. Por onde, o martírio, na sua noção perfeita, exige que se sofra a morte por Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os lugares citados, e outros semelhantes, se referem ao martírio, por semelhança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mulher que perde a integridade do seu corpo ou é condenada a perdê-la, por ter proclamado a sua fé cristã, os homens não o sabem com segurança se ela sofreu essa perda por amor da fé cristã, ou se, antes, por desprezo da castidade. Por isso, esse fato não constitui, perante eles, testemunho suficiente. Por onde, não realiza a noção própria de martírio. Mas, perante Deus, que perscruta os corações, pode ser digno de prêmio, como disse Lúcia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a coragem versa principalmente sobre o perigo de morte; sobre as outras adversidades, por via de consequência. Por onde, não basta para constituir martírio o só sofrimento da prisão, do exílio ou da espoliação dos bens, senão enquanto daí resulta a morte.

RESPOSTA À QUARTA. – O mérito do martírio não é para depois da morte, mas, está no ato mesmo de sofrê-la voluntariamente, isto é, em sofrermos voluntariamente que ela nos seja infligida. Mas, pode acontecer, às vezes, que alguém viva ainda bastante depois de ter recebido, por Cristo, ferimentos mortais, ou quaisquer outras tribulações continuadas até a morte, sofridas, dos perseguidores, por fé de Cristo. E nessas condições o ato do martírio é meritório e ainda durante o tempo mesmo em que tais padecimentos são sofridos.

Art. 5 – Se só a fé é causa do martírio.

O quinto assim se procede. – Parece que só a fé é causa do martírio.

1. –Pois, diz a Escritura: Nenhum de vós padeça como homicida, ou ladrão, ou de modo semelhante; se, porém padece como Cristão não se envergonhe; mas glorifique a Deus neste nome. Ora, chama-se cristão quem professa a fé de Cristo. Logo, só a fé de Cristo dá aos que sofrem a glória do martírio.

2. Demais. – Mártir significa como que testemunha. Ora, o testemunho não se dá senão à verdade. Pois, mártir não se chama quem dá testemunho de qualquer verdade, mas, só, da verdade divina. Do contrário, quem morresse pela confissão de uma verdade geométrica ou de outra ciência especulativa, seria mártir; o que é ridículo. Logo, só a fé é causa do martírio.

3. Demais. – Parece que as mais excelentes obras virtuosas são as ordenadas ao bem comum, porque o bem do povo é preferível ao do indivíduo, segundo o Filósofo. Suposto, pois, que outro bem, que não a fé, fosse a causa do martírio, mártires por excelência seriam os que morressem pela defesa da república. Ora, isso não é de nenhum modo conforme à prática da Igreja. Assim, não se celebram martírios de soldados mortos numa guerra justa. Logo, só a fé é a causa do martírio.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Bem-aventurados os que padecem perseguição por amor da justiça; o que constitui o martírio, como diz a Glosa a esse lugar. Ora, à justiça pertence não só a fé, mas também as outras virtudes. Logo, também as outras virtudes podem ser causa do martírio.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, os mártires são uns como testemunhos; pois, pelos sofrimentos mortais que padecem no corpo, dão testemunho da verdade, não de qualquer, mas da verdade religiosa, que

Cristo nos ensinou; e por isso se chamam mártires de Cristo, ou uns como testemunhos dele. Ora, tal é a verdade da fé. Logo, a causa de todo martírio é a verdade da fé. – Ora, esta exige não só a crença interior do espírito mas ainda, a sua manifestação exterior. E esta se faz não só pelas palavras com que confessamos a fé, mas também pelos atos manifestativos da fé que professamos, segundo a Escritura: Eu te mostrarei a minha fé pelas minhas obras. E por isso, de certos diz o Apóstolo:

Eles confessam que conhecem a Deus; mas negam-no com as obras. Por onde, todas as obras virtuosas, quando referidas a Deus, são manifestações da fé, pela qual sabemos que Deus as exige de nós e por elas nos há de remunerar. E a esta luz podem ser causa de martírio. Por isso, a Igreja celebra o martírio de S. João Baptista, que padeceu a morte, não para vindicar a fé negada, mas, para repreender o adultério.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cristão se chama ao que é de Cristo. Ora, chama-se de Cristo não somente quem tem a fé de Cristo, mas também quem pratica obras virtuosas com o espírito de Cristo, conforme àquilo do Apóstolo: Se algum não tem o espírito de Cristo, este tal não é dele. E ainda quem, para imitar a Cristo, morre para o pecado, conforme à Escritura: Os que são de Cristo crucificaram a sua própria carne com os seus vícios e concupiscências. Por onde, sofre como Cristão, não só quem, por suas palavras, sofre, confessando a fé, mas também todo aquele que padece, praticando qualquer boa obra evitando qualquer pecado, por amor de Cristo. Pois, tudo isto são formas de se manifestar a fé.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A verdade das outras ciências não concerne ao culto da divindade; por isso não se chama verdade religiosa. Por onde o confessá-la não pode ser causa direta de martírio. Mas, como toda mentira é pecado, segundo dissemos, contar a mentira, seja esta contrária a qualquer verdade que for, enquanto mentira, é pecado contrário à lei divina e pode ser causa de martírio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O bem da república é o primeiro dos bens humanos. Ora, o bem divino, que é a causa própria do martírio, é mais excelente que o bem humano. Mas, como o bem humano pode tornar-se divino, se se referir a Deus, por isso, qualquer bem humano pode ser causa de martírio, enquanto referido a Deus.

Questão 125: Do temor.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à coragem.

E primeiro, do temor. Segundo, da destemidez. Terceiro, da temeridade.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se o temor é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o temor não é pecado.

1. – Pois, o temor é uma paixão, como se estabeleceu. Ora, as paixões não são causas de sermos louvados nem censurados, como está claro em Aristóteles. Logo, sendo todo pecado censurável, parece que o temor não é pecado.

2. Demais. – Nada do que a lei divina manda é pecado, porque a lei do Senhor é imaculada, no dizer da Escritura: Ora, o temor é ordenado pela lei de Deus, como diz o Apóstolo: Servos, obedecei a vossos senhores temporais com temor e tremor. Logo, o temor não é pecado.

3. Demais. – Nada do que é natural ao homem é pecado, porque o pecado é contrário à natureza, no dizer de Damasceno. Ora, temer é natural ao homem; e por isso ensina o Filósofo, que é louco, ou não tem o senso da dor, quem nada teme – nem terremotos nem inundações. Logo o temor não é pecado.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Não temais aos que matam o corpo. E noutro lugar: Não tenhas medo deles nem temas as suas palavras.

SOLUÇÃO. – Constitui pecado, nos atos humanos, o que é desordenado; pois, o ato humano bom supõe uma certa ordem, como do sobredito resulta. Ora, nesta matéria, a ordem devida exige a submissão do apetite ao regime da razão. Ora, esta diz que devemos praticar certos atos e evitar outros; e dentre os que devemos evitar, uns devem sê-lo mais que outros. E semelhantemente, dos que devemos praticar, uns devem sê-lo mais que outros; e quanto maior for a obrigação de praticarmos um ato bom, tanto maior será a obrigação de evitarmos o seu contrário. Por isso, a razão nos dita que certos bens devemos praticá-los de preferência a evitarmos os males opostos. Portanto, quando o apetite foge do que a razão manda sofrer, para não abandonar um bem da natureza superior, o temor é desordenado e tem a natureza de pecado. Mas, quando o apetite foge, por temor, o que a razão exigiria que ele fugisse, então ele não é desordenado, nem há pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O temor em si mesmo considerado, leva-nos, por natureza, e geralmente, a fugir. Por onde, a esta luz, não implica naturalmente nem o bem nem o mal. E o mesmo devemos dizer, de qualquer outra paixão. Por isso, ensina o Filósofo, que as paixões não são em si mesmas nem louváveis nem censuráveis; assim, não são dignos de louvor nem de censura os que se encolerizam ou temem; mas os que cedem a essas paixões, ordenada ou desordenadamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor a que o Apóstolo concita é consentâneo com a razão; assim, leva o escravo a temer não deixe de prestar os serviços, que deve ao senhor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os males a que não podemos resistir e cujo sofrimento nenhum bem nos traz a razão nos diz, que devemos evitá-los. Logo, temê-los não é pecado.

Art. 2 – Se o pecado do temor se opõe à coragem.

O segundo discute-se assim. – Parece que o pecado do temor não se opõe à coragem.

1. – Pois, a coragem enfrenta os perigos de morte, como se estabeleceu, Ora, o pecado do temor nem sempre se funda no perigo de morte; porque, aquilo da Escritura – Bem-aventurados todos os que temem ao Senhor – diz a Glosa: Temor humano é aquele pelo qual tememos perder a vida ou os bens temporais. E àquilo do Evangelho – Foi orar terceira vez, dizendo as mesmas palavras – comenta a Glosa: Há três maus temores, a saber, o da morte, da dor e da humilhação. Logo, o pecado do temor não se opõe à coragem.

2. Demais. – O que é sobretudo louvável, no ato de coragem, é o nos expormos ao perigo de morte. Ora, às vezes, certos, por temor da escravidão, ou da ignomínia, expõem-se ao perigo de morte; assim, narra Agostinho, que Catão, para não cair sob o poder de César, deu-se a morte. Logo, o pecado do temor não se opõe à coragem, mas, ao contrário, tem semelhança com ela.

3. Demais. – Todo desespero procede de algum temor. Ora, o desespero não se opõe à coragem, mas antes, à esperança, como se estabeleceu. Logo, também o pecado do temor não se opõe à coragem.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera a timidez oposta à coragem.

SOLUÇÃO. – Como dissemos todo temor procede do amor, pois, não tememos senão o contrário do que amamos. Ora, o amor não é determinado a nenhum gênero de virtude ou de vício. Mas, o amor ordenado se inclui em qualquer virtude; pois, qualquer pessoa virtuosa ama o bem próprio da virtude. Ao contrário, o amor desordenado se inclui em qualquer pecado; pois, do amor desordenado procede a cobiça desordenada. Por onde e semelhantemente, o temor desordenado se inclui em qualquer pecado; assim, o avaro teme perder o dinheiro, o intemperante, o prazer e assim por diante. Ora, o principal de todos os perigos é o da morte, como o prova Aristóteles. Logo, a desordenação oriunda desse temor se opõe à coragem, que enfrenta os perigos da morte. Onde o dizer-se, por antonomásia, que a timidez se opõe à coragem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Os lugares citados se referem ao temor desordenado em sentido geral, que pode ser oposto a diversas virtudes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os atos humanos sobretudo, se julgam pelo fim, como do sobredito se colhe. Ora, é próprio do homem forte expor-se ao perigo de morte, para a consecução de algum bem. Mas, quem se expõe aos perigos de morte para evitar a escravidão ou qualquer sofrimento, deixa-se vencer do temor, que é contrário à coragem. Por isso diz o filósofo, que morrer para fugir da pobreza ou de qualquer sofrimento não é próprio do corajoso, mas antes, do irmão; pois é fraqueza evitar a adversidade das paixões ou dos sofrimentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Conforme dissemos, assim como a esperança é o princípio da audácia, assim à temor, do desespero. Por onde, assim como o forte, que é moderadamente audacioso, pressupõe a esperança, assim e ao contrário, o desespero procede de algum temor. Mas não é forçoso que qualquer desespero proceda de qualquer temor, senão do que lhe corresponde genericamente. Ora, o desespero oposto à esperança, concernindo a matéria divina, pertence a outro gênero que o do temor oposto à coragem, que concerne aos perigos de morte. Por isso, a objeção não colhe.

Art. 3 – Se o temor é pecado mortal.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o temor não é pecado mortal.

1. – Pois, o temor, como se disse, pertence ao irascível, que faz parte da sensualidade. Ora, na sensualidade só há pecado venial, como se disse. Logo, o temor não é pecado mortal.

2. Demais. Todo pecado mortal nos afasta totalmente de Deus. Ora, tal não faz o temor; pois, àquilo da Escritura – Aquele que é medroso, etc., – diz a Glosa: Tímido é quem, ao primeiro aproximar-se do combate, treme; mas, não se deixando vencer totalmente do terror, pode ter mão em si e de novo animar-se. Logo, o temor não é pecado mortal.

3. Demais. – O pecado mortal nos faz abandonar não só a perfeição, mas também o preceito. Ora, o temor não nos faz abandonar o preceito, mas só a perfeição. Pois, aquilo da Escritura – Há algum medroso e de coração tímido, etc. – diz a Glosa: Ensina que não podemos entrar na vida contemplativa ou professar na milícia espiritual se tememos nos despojar das riquezas terrestres. Logo, o temor não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, só o pecado mortal merece a pena do inferno. E, contudo a merece o tímido, segundo a Escritura: Pelo que toca aos tímidos e aos incrédulos e aos execráveis etc., a sua parte será no tanque ardente de fogo e de enxofre, que é a segunda morte. Logo, a timidez é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o temor é pecado quando desordenado; isto é, quando nos faz fugir do que racionalmente não devíamos fugir. Ora, esta desordem do temor às vezes é só do apetite sensitivo, sem cooperação do apetite racional; e então não pode ser pecado mortal, mas é só venial. Mas, outras vezes, essa desordem atinge até o apetite racional, chamado vontade, pelo qual livremente fugimos do que racionalmente não devíamos fugir. E então é umas vezes pecado mortal e, outras, venial. Pois, quem, fugindo, por medo, ao perigo de morte, ou qualquer outro mal temporal, dispõe-se a praticar um ato proibido ou a omitir o que é preceituado pela lei divina, cede a um temor que é pecado mortal. Do contrário, é venial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe relativamente ao temor limitado à sensualidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também a Glosa citada pode ser entendida do temor nos limites da sensualidade. – Ou podemos dizer, melhor, que se deixa vencer totalmente do terror aquele cujo coração é dominado por ele irreparavelmente. Mas, pode acontecer que, mesmo sendo pecado mortal, o temor não nos domine tão obstinadamente que não possamos ceder a persuasão. Tal o caso de quem, pecando mortalmente por ceder à concupiscência, deixa-se persuadir a não consumir o ato que se propôs praticar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A Glosa se refere ao temor que desvia o homem do bem que não é de necessidade de preceito, mas, da perfeição do conselho. Ora, esse temor não é pecado mortal mas às vezes, venial. E outras vezes nem é pecado venial; por exemplo, quando tememos por uma causa racional.

Art. 4 – Se o temor escusa do pecado.

O quarto discute-se assim. – Parece que o temor não escusa do pecado.

1. – Pois, o temor é um pecado, como se disse. Ora, o pecado não escusa do pecado, mas, ao contrário, agrava-o. Logo, o temor não escusa do pecado.

2. Demais. – Se algum temor escusasse do pecado, o temor da morte é que sobretudo o faria, temor que ataca mesmo quem tem firmeza. Ora, parece que esse temor não escusa, porque a morte, ameaçando necessariamente a todos, não deve ser temida. Logo, o temor não escusa do pecado.

3. Demais. – Todo temor o é de um mal temporal ou espiritual. Ora, o temor de um mal espiritual não pode escusar do pecado, porque longe de nos levar ao pecado, antes, nos afasta dele. Também não escusa do pecado o temor de um mal temporal; pois, como diz o Filósofo, não devemos temer a pobreza, nem a doença, nem o que quer que não proceda da nossa malícia. Logo, parece que de nenhum modo o temor escusa do pecado.

Mas, *em contrário*, diz uma Decretal: Quem sofreu violência e contra a vontade foi ordenado por heréticos, tem motivo para ser escusado.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o temor é pecado na medida em que contraria a ordem da razão. Ora a razão julga que certos males devem ser evitados, mais que outros. Por onde, quem evita os males que a razão considera como devendo ser por excelência, evitados e não evita os que são menos para se evitarem, não incorre em pecado. Assim, devemos fugir, antes, à morte do corpo do que à perda dos bens temporais. Portanto, fica isento de pecado quem prometeu ou deu alguma coisa aos ladrões, por temor da morte; mas, incorreria em pecado se desse a pecadores, deixando de lado, sem causa legítima, os bens a quem, sobretudo devia dar. Mas, não poderia ficar de todo isento de pecado quem fugindo, por medo, de males que a razão não considera como se devendo, sobretudo evitar, viesse a cair em outros que ela considera como devendo ser, sobretudo evitados. Porque esse temor seria desordenado. Ora, mais que os males do corpo, devemos evitar os da alma; e os do corpo mais que os das coisas externas. Portanto, não fica totalmente isento de pecado quem cometa pecados, que são o mal da alma, para fugir aos males do corpo, como os açoites ou a morte, ou os males das coisas externas, como a perda de dinheiro, ou de sofrer os males do corpo para evitar perder dinheiro. Mas, de certo modo, esse pecado fica diminuído; porque o ato praticado por temor é menos voluntário porque nos impõe uma certa necessidade de praticá-lo pelo medo que ameaça. Por isso, o Filósofo considera os atos praticados por medo não absolutamente voluntários mas, mistos de voluntário e involuntário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O temor não é escusado como pecado, mas, como involuntário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora todos devamos necessariamente sofrer a morte, contudo, o fato mesmo de se nos acabar a vida do corpo é um mal e, portanto, temível.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo os Estóicos, que não consideravam os bens temporais como bens do homem, resulta conseqüentemente que males humanos também não são os males temporais, nem por isso devem ser temidos. Mas, segundo Agostinho, esses bens temporais são os mínimos dos bens. O que também pensavam os Peripatéticos. Por isso; o que os contraria deve ser temido; não porém muito a ponto de, por amor deles, abandonarmos o bem da virtude.

Questão 126: Do vício da destemidez.

Em seguida devemos tratar do vício da destemidez.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a destemidez é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a destemidez não é pecado.

1. – Pois, o que se elogia num varão justo não é pecado. Ora, elogiando o varão justo, diz a Escritura: O justo, como leão afouto, estará sem terror. Logo, ser impávido não é pecado.

2. Demais: – A morte é o mais terrível dos males, segundo o Filósofo. Ora, nem a morte devemos temê-la, segundo a Escritura: Não temais aos que matam o corpo, etc. Nem qualquer mal que nos possam fazer os outros: Quem és tu para teres medo de um homem mortal? Logo, ser impávido não é pecado.

3. Demais. – O medo nasce do amor, como se estabeleceu. Ora, é próprio à perfeição da virtude não amar nenhum bem do mundo; pois, como diz Agostinho, o amor de Deus até o desprezo de si é próprio dos cidadãos da cidade celeste. Logo, nada temer de humano parece não ser pecado.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, do juiz iníquo: Não temia a Deus nem respeitava os homens.

SOLUÇÃO. – Nascendo o medo, do amor, devemos julgá-los a ambos do esmo modo. Ora, o medo de que agora tratamos é o pelo qual tememos os males temporais, resultante do amor dos bens temporais. Ora, a cada um nos é natural amar, como convém, a própria vida e os bens que a ela se ordenam; isto é, não fazendo consistir nisso o nosso fim, mas, empregando-os para a consecução do fim último. Portanto, quem não ama a esses bens como o deveria, contraria a inclinação natural e, por consequência, peca. Mas, ninguém nunca se divorcia totalmente desse amor, porque o natural não pode ser totalmente perdido. Por isso, diz o Apóstolo: Ninguém aborreceu jamais a sua própria carne. Por onde, os que a si mesmos se matam, por amor da vida o fazem, querendo-a livrar dos sofrimentos presentes.

Portanto, pode acontecer que alguém tema, menos do que deve, a morte, e os outros males temporais, por amar, menos do que deve, a vida e os seus bens. Mas, não temer nenhum desses males, não pode ser por falta total de amor, senão por pensarmos que não nos podem acontecer os males opostos aos bens amados. O que às vezes se dá por soberba da alma mui presumida de si e que despreza os outros, segundo aquilo da Escritura: Foi feito para que não temesse a nenhum; todo o alto vê. Outras vezes tal se dá por falta de razão; assim, como diz o Filósofo, os Celtas, por estupidez, nada temem. Por onde é claro que ser impávido é um vício, quer provenha da falta de amor, quer da soberba da alma, quer da estupidez, o que escusa do pecado, se for invencível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O justo é louvado, pelo temor, que não o afastado bem e não, por ser isento de temor; pois, diz a Escritura: Aquele que está sem temor não poderá ser justificado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A morte, nem nenhum outro mal que nos pode fazer qualquer pessoa não os devemos temer por serem atos injustos. Mas, sim, porque nos podem impedir a prática de atos virtuosos, por nós mesmos ou pelo progresso com que fazemos se adiantarem os outros. Donde o dizer a Escritura: O sábio teme e desvia-se do mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Devemos desprezar os bens temporais quando nos impedem de amar e temer a Deus; e, por essa mesma razão, também não os devemos temer. Onde o dito da Escritura: Aquele que teme ao Senhor de nada tremerá. Mas, não devemos desprezar os bens temporais, enquanto instrumentos que nos ajudam a temer e amar a Deus.

Art. 2 – Se ser impávido se opõe à coragem.

O segundo discute-se assim. – Parece que ser impávido não se opõe à coragem.

1. – Pois, julgamos dos hábitos pelos atos. Ora, nenhum ato de coragem impede ninguém de ser impávido, pois quando pomos de parte o temor, resistimos fortemente aos obstáculos e audazmente os atacamos. Logo, ser impávido não se opõe à coragem.

2. Demais. – Ser impávido é um vício, quer por falta do amor devido, quer por soberba, quer por estultice. Ora, a falta do amor devido se opõe à caridade; a soberba, à humildade; e a estultice, à prudência ou à sabedoria. Logo, o vício da impavidez não se opõe à coragem.

3. Demais. – A virtude se opõe os vícios, como os extremos, ao meio. Ora, cada meio só tem, de um lado, um extremo. Logo, como de um lado o temor se opõe à coragem e do outro se lhe opõe a audácia, conclui-se que a impavidez não se lhe opõe.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera a impavidez oposta à coragem.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a fortaleza versa sobre o temor e a audácia. Ora, toda virtude moral estabelece a medida da razão na matéria sobre que se exerce. Por onde, é próprio o corajoso nutrir um temor moderado pela razão, que o faz temer o que deve temer e quando o deve, e assim por diante. Ora, essa moderação racional pode desaparecer tanto por excesso como por defeito. Portanto, assim como a timidez se opõe à coragem, por excesso de temor, fazendo-nos temer o que não deveríamos ou quando não o deveríamos, assim também a impavidez se lhe opõe por falta de temor, fazendo-nos não temer o que deveríamos temer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. É ato de coragem suportar e buscar a morte, sem temor; não de qualquer modo, mas, racionalmente. O que não faz o impávido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A impavidez, especificamente, destrói a mediedade da coragem; e portanto diretamente se lhe opõe. Mas, nas suas causas, não impede que se oponha às outras virtudes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O vício da audácia se opõe à coragem pelo excesso da audácia; e a impavidez, por falta de temor. Ao passo que a coragem estabelece uma mediedade entre uma e outra paixão. Por onde, não há inconveniente que tenha extremos diversos, a luzes diversas.

Questão 127: Da audácia.

Em seguida devemos tratar da audácia.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a audácia é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a audácia não é pecado.

1. – Pois, diz a Escritura, falando do cavalo, que significa o bom pregador, segundo Gregório: Salta com brio, corre ao encontro dos armados. Ora, nenhum vício é objeto de louvor, em ninguém. Logo, ser audaz não é pecado.

2. Demais. – O Filósofo diz, devemos ser tardos em deliberar, e realizar o deliberado rapidamente. Ora, a audácia ajuda a agir rapidamente. Logo, a audácia não é pecado, mas antes, é digna de louvor.

3. Demais. – A audácia é uma paixão causada pela esperança, como se estabeleceu, quando se tratou das paixões. Ora, a esperança não é considerada pecado mas, antes, virtude. Logo, também a audácia não deve ser considerada pecado.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Não te ponhas a caminho com o homem atrevido para que não suceda que ele faça cair sobre ti os seus males. Ora, não devemos fugir da sociedade de ninguém senão por causa do pecado. Logo, a audácia é pecado.

SOLUÇÃO. – A audácia, como dissemos, é uma paixão. Ora, a paixão é às vezes moderada pela razão; outras vezes, carece de o ser, por excesso ou por defeito e então, é uma paixão viciosa. Ora, às vezes, as paixões se denominam pelo que nelas é superabundante; assim, ira se chama, não qualquer, mas a excessiva, que é viciosa. E, deste modo, a audácia, considerada com um excesso, é enumerada entre os pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A audácia no lugar aduzido é considerada como moderada pela razão; e, nesse sentido, pertence à virtude da coragem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ação rápida é louvável, quando precedida do conselho, que é um ato de razão. Mas, não seria digno de louvor e procederia, antes, mal, quem, sem conselho, quisesse agir imediatamente; pois, o seu ato seria precipitado e pecaria por oposto à prudência, como dissemos. Por onde, a audácia, que contribui para a rapidez dos nossos atos, é louvável na medida em que obedece à razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos vícios, como certas virtudes, não tem denominação própria, conforme vemos no Filósofo. Por isso é necessário aplicar a certas paixões o nome das virtudes e dos vícios. E, sobretudo para designar certos vícios, recorremos às paixões, cujo objeto é mau, como é o caso do ódio, do temor, da ira e também da audácia. Mas a esperança e o amor, tendo como objeto o bem, recorremos a essas paixões para designar os nomes das virtudes.

Art. 2 – Se a audácia se opõe à coragem.

O segundo discute-se assim. – Parece que a audácia não se opõe à coragem.

1. – Pois, parece que o excesso, na audácia, provém da presunção da alma, Ora, a presunção implica a soberba, oposta à humildade. Logo, a audácia mais se opõe à humildade, que à coragem,

2. – Demais. – Parece que a audácia só é repreensível quando causa dano ao audaz que se expõe sem razão ao perigo; ou a outrem, atacando-o com a sua audácia ou fazendo-o cair no perigo. Ora, isto constitui Injustiça. Logo, a audácia, enquanto pecado, não se opõe à coragem, mas à justiça.

3. – Demais. – A coragem versa sobre o temor e a audácia, como se disse, Ora, a timidez, opondo-se à coragem por implicar excesso de temor, implica um vício, que se lhe opõe por falta de temor. Logo, se a audácia se opõe à coragem, por excesso, pela mesma razão há de se lhe opor algum vício, por falta de audácia. Ora, tal não se dá. Logo, também a audácia não deve ser considerada vício oposto à coragem.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera a audácia como oposta à coragem.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é função da virtude moral fazer-nos observar o modo prescrito pela razão, na matéria sobre a qual versa. Portanto, todo vício que introduz a imoderação na matéria de uma virtude moral, se opõe a essa virtude, como o imoderado, ao moderado. Ora, a audácia, enquanto vício implica um excesso de paixão, chamado audácia. Por onde é claro que se opõe à virtude da coragem, que versa sobre o temor e a audácia, como dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A oposição entre o vício e a virtude não tem seu fundamento principal na causa do vício, mas, na espécie mesma dele. Por onde, não há de necessariamente a audácia se opor à mesma virtude a que se opõe a presunção, que é a causa da audácia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a oposição direta dos vícios entre si não se funda na causa deles, assim também não, no efeito dos mesmos. Ora, o dano proveniente da audácia é um efeito dela, Por isso, não é um fundamento de sua oposição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ação da audácia consiste em afrontarmos o que se nos opõe, e a isso nos inclina a natureza; salvo, quando essa inclinação fica neutralizada pelo medo de sofrer o dano daí resultante. Por onde, o vício contrário à audácia, por excesso, só pode ter como contrário a falta de timidez; pois, como diz o Filósofo, os audaciosos precipitam-se cheios de ardor nos perigos, mas; quando os veem de perto, retiram-se, isto é, de medo.

Questão 128: Das partes da coragem.

Em seguida devemos tratar das partes da coragem. E primeiro devemos estudar quais as partes da coragem. Segundo, trataremos de cada uma dessas partes.

Art. único. – Se estão convenientemente enumeradas as partes da coragem.

O primeiro discute-se assim. – Parecem inconvenientemente enumeradas as partes da coragem.

1. Pois, Túlio enumera quatro partes da coragem: a magnificência, a confiança, a paciência e a perseverança. E parece que inconvenientemente. Porque a magnificência pertence à liberalidade, por terem uma e outra por objeto o dinheiro, e necessariamente o magnífico é liberal, como diz o Filósofo. Ora, a liberalidade faz parte da justiça, como se estabeleceu. Logo, a magnificência não deve ser considerada parte da coragem.

2. Demais. – Parece que a confiança outra coisa não é senão a esperança. Ora, a esperança não pertence à coragem mas antes, é uma virtude especial. Logo, a confiança não deve ser considerada parte da coragem.

3. Demais. – A coragem ensina-nos a resistir eficazmente aos perigos. Ora, a magnificência e a confiança não têm, por natureza, nenhuma relação com o perigo. Logo, não são convenientemente consideradas partes da coragem.

4. Demais. – A paciência, segundo Túlio, leva-nos a sofrer as dificuldades; o que também atribui à coragem. Logo, a paciência é o mesmo que a coragem e não, parte dela.

5. Demais. – O que é condição de toda virtude não deve ser considerado parte de nenhuma em particular. Ora, toda virtude supõe a perseverança; assim, diz o Evangelho: O que perseverar até o fim, esse será salvo. Logo, a perseverança não deve ser considerada parte da coragem.

6. Demais. – Macróbio divide a coragem em sete partes: a magnanimidade, a confiança, a segurança, a magnificência, a constância, a tolerância, a firmeza. E Andronico admite sete virtudes anexas à coragem, que são: a eusiquia, a lema, a magnanimidade, a virilidade, a perseverança, a magnificência, a andragatia. Logo, é insuficiente a enumeração que Túlio faz das partes da coragem.

7. Demais. – Aristóteles admite cinco modalidades de coragem. A primeira é a política, que nos faz agir com firmeza, por temor da desonra ou da pena; a segunda, a militar, que nos leva a agir com firmeza, por arte ou experiência das coisas da guerra; a terceira, a coragem que nos faz agir com firmeza, por paixão, sobretudo pela ira; a quarta, a fortaleza que nos faz agir com firmeza, por acostumados à vitória; a quinta, a que nos faz agir com firmeza, por ignorância dos perigos. Ora, nenhuma das referidas enumerações contém essas modalidades da coragem. Logo, essas enumerações não são partes convenientes da coragem.

SOLUÇÃO. – Como dissemos toda virtude pode ter três partes: subjetivas, integrantes e potenciais. Mas, à coragem, como virtude especial, não se lhe podem assinalar partes subjetivas, porque não se divide em muitas virtudes especificamente diferentes, por ter matéria muito especial. Mas, atribuem-se-lhe partes como que integrantes e potenciais. As integrantes compreendem os elementos que devem concorrer para o ato de coragem; e as potenciais, as que contribuem para a coragem praticar em relação às matérias mais difíceis, isto é, aos perigos de morte, o que as outras virtudes o praticam em

relação a outras matérias menos difíceis; e essas virtudes se anexam à coragem como secundárias à principal.

Ora, como já dissemos, há dois aspectos num ato de coragem; atacar o perigo e resisti-lo. Ora, o ato de atacar implica duas condições. – A primeira concerne à preparação da alma e consiste em a termos pronta para atacar. E, pensando nisso, é que Túlio enumera a confiança como uma das formas da coragem, e diz: A confiança inspira-nos ao coração uma esperança inabalável, nas empresas importantes e honestas. – A segunda concerne à realização do ato, impedindo-nos de desfalecer na execução do que começamos com confiança. E é o papel que Túlio atribui à magnificência, quando diz: A magnificência consiste em nos propormos coisas grandes e elevadas e em as dirigirmos e executá-las com determinação poderosa e esplêndida; isto é, consiste numa execução em que, ao projeto amplo vai unida a boa direção. – Ora, essas duas virtudes, se as adaptarmos à matéria própria da coragem, isto é, o perigo de morte, serão dela umas como partes integrantes, sem as quais não pode existir. Referidas porém a certas outras matérias, onde há menos dificuldades, serão especificamente distintas da coragem; contudo, estão-lhe unidas como o secundário, ao principal. Assim, a magnificência, segundo o Filósofo, tem por objeto, as despesas suntuosas; e a magnanimidade, que é o mesmo que a confiança, as grandes honras.

O outro ato da coragem, que é resistir, encerra duas condições. A primeira exige que não deixemos a tristeza nos abater a alma e fazer-lhe perder a grandeza, em face do obstáculo de males iminentes. E para isso serve a paciência. Donde o dizer Túlio, que a paciência consiste em sofrermos, voluntária e diuturnamente, por honorabilidade ou utilidade, coisas árduas e difíceis. – A outra é que não nos deixemos fatigar pelo diuturno sofrer dificuldades, até o ponto de desistirmos do empreendido, segundo aquilo do Apóstolo: Não vos fatigueis, desfalecendo em vossos ânimos. Por isso Túlio acrescenta, na sua enumeração, a perseverança. E diz, que ela consiste em permanecermos firmes no que a razão reconheceu como um bem. – Ora, essas duas condições, se as adaptarmos à matéria própria da coragem, serão dela umas como partes integrantes. Referidas, porém a quaisquer matérias difíceis, serão virtudes distintas da coragem; e contudo se lhe anexam, como a secundária à principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A magnificência acrescenta uma certa grandeza à matéria da liberalidade, inclusa na ideia de dificuldade, objeto do irascível, e que sobretudo a coragem aperfeiçoa. E por aí ela pertence à coragem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A esperança pela qual confiamos em Deus é considerada uma virtude teologal como estabelecemos. Ora, a confiança, agora considerada parte da coragem, faz-nos confiar em nós mesmo, embora na dependência de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É perigoso atacar quaisquer dificuldades, sejam elas quais forem; porque recuar delas é muito nocivo. Por onde, mesmo se a magnificência e a confiança se considerem como tendo por objeto a prática e o empreendimento de ações grandiosas, contudo têm afinidade com a coragem, em razão do perigo iminente.

RESPOSTA À QUARTA. – A paciência não somente nos faz sofrer os perigos de morte – matéria da coragem – sem excessiva tristeza, mas ainda quaisquer outros perigos ou dificuldades. Por isso é posta como virtude anexa à coragem; mas, é parte integral dela, quando tem por objeto os perigos mortais.

RESPOSTA À QUINTA. – A perseverança, no sentido de continuidade de um ato bom até o fim, pode ser uma circunstância de todas as virtudes. Mas, é considerada como parte da coragem, no sentido já referido.

RESPOSTA À SEXTA. – Macróbio inclui na sua enumeração as quatro virtudes enumeradas por Túlio, a saber: a confiança, a magnificência, a – tolerância que põe em lugar da paciência, e a firmeza – que substitui a perseverança. Mas, acrescenta três, das quais duas – a magnanimidade e a segurança, Túlio as inclui na confiança. Macróbio, porém faz distinções mais minuciosas. Assim, a confiança implica em termos esperança em grandes coisas. Ao passo que a esperança numa coisa pressupõe o apetite, que tende fortemente, pelo desejo, a grandes atos; o que constitui a magnanimidade. Pois, como dissemos, a esperança pressupõe o amor e o desejo da coisa esperada; ou podemos melhor dizer que a confiança concerne à certeza da fé; a magnanimidade, porém, à grandeza da coisa esperada. Mas, a esperança não pode ser firme se não removemos o obstáculo. Pois, às vezes, pelo que depende de nós, bem esperaríamos alguma coisa, mas essa esperança se nos frustra pelo impedimento do temor; porque o temor de certo modo contraria a esperança, como estabelecemos. Por isso Macróbio acrescenta a segurança, que exclui o temor. Em terceiro lugar acrescenta a constância, que pode ser incluída na magnificência. Pois, quando praticamos a magnificência devemos ter a constância de ânimo. Por isso Túlio diz que é próprio à magnificência, não só a execução de obras grandiosas, mas também planejá-las com grandeza de alma. Também pode a constância incluir-se na perseverança, de modo a considerarmos perseverante quem não desiste da empresa, pela sua longa duração; e constante quem dela não desiste, sejam quais forem os obstáculos que se oferecem.

Quanto à classificação de Andronico, ela se inclui nas supra referidas. Assim, enumera a perseverança e a magnificência, com Túlio e Macróbio a magnanimidade, com Macróbio. Quanto á lema, ela é o mesmo que a paciência ou a tolerância; pois, diz que lema é o hábito que nos faz realizar prontamente o que devemos e sofrer o que a razão no-lo persuade. A eupsiquia, isto é, o bom ânimo, é o mesmo que a segurança; pois, ele a define como a força da alma no cumprimento de suas obras. A virilidade é o mesmo que a confiança; assim, diz, que a virilidade é um hábito que se basta a si mesmo e concerne às coisas que têm por objetivo a virtude. A magnificência acrescenta a andragatia, que é, por assim dizer, a bondade viril, a que nós damos o nome de diligência. A magnificência pertence não só perseverarmos na prática de obras grandiosas, o que constitui a constância, mas também em as executarmos com uma certa prudência e solícitude viris, o que constitui a andragatia ou diligência. Por isso diz que a andragatia é uma virtude viril que nos faz descobrir empresas, cujas vantagens podem ser comunicadas aos outros. Por onde é claro que todas essas referidas partes reduzem-se às quatro principais enumeradas por Túlio.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Essas cinco modalidades referidas por Aristóteles, não realizam a verdadeira noção da virtude; porque embora convenham com o ato da coragem, diferem porém do seu motivo, como estabelecemos. Por isso não se consideram partes da coragem, mas, uns modos dela.

Questão 129: Da magnanimidade.

Em seguida devemos tratar de cada uma das partes da coragem, de modo porém que incluamos, nas quatro principais, enumeradas por Túlio, as outras; salvo o colocarmos a magnanimidade, de que também trata Aristóteles, em lugar da confiança.

Por onde, devemos tratar primeiro da magnanimidade Segunda, da magnificência. Terceiro, da paciência. Quarto, da perseverança.

Na primeira questão devemos tratar primeiro da magnanimidade. Segundo, dos vícios opostos.

Na primeira questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se a magnanimidade tem por objeto as honras.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a magnanimidade não tem por objeto as honras.

1. – Pois, a magnanimidade, nome derivado de magnitude de ânimo, pertence como a sua própria denominação o indica, ao irascível: porque ânimo, nessa expressão significa a potência irascível, como é claro pelo lugar onde o Filósofo diz, que o desejo e o ânimo, isto é, o concupiscível e o irascível, pertencem ao apetite sensitivo. Ora, as honras são um bem concupiscível, por serem o prêmio da virtude. Logo, parece que a magnanimidade não tem por objeto às honras.

2. Demais. – A magnanimidade, sendo uma virtude moral, há –de ter por função regular as nossas paixões e os nossos atos. Ora, não regula os nossos atos porque então faria parte da justiça. Onde se conclui que regula as nossas paixões. Ora, as honras não são uma paixão. Logo, a magnanimidade não tem por objeto as honras.

3. Demais. – Por natureza, a magnanimidade parece que nos leva a buscarmos um bem, mais do que a evitarmos um mal, pois, chama-se magnânimo quem busca grandes coisas. Ora, os virtuosos não são louvados por buscarem as honras, mas antes, pelas evitarem. Logo, a magnanimidade não tem por objeto às honras.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que a magnanimidade é relativa às honras e à desonra.

SOLUÇÃO. – A magnanimidade, como o próprio nome o indica, supõe a aplicação da alma a buscar grandes causas. Ora, a virtude importa uma dupla relação: com a matéria sobre que versa e, com o seu ato próprio, que consiste no emprego devido dessa matéria. E como os atos virtuosos principalmente se determinam pelo seu ato, chama-se principalmente magnânimo, quem, com magnitude de ânimo, pratica atos grandiosos. Ora, um ato pode ser grandioso de dois modos: proporcional e absolutamente. Grandioso, proporcionalmente falando, pode ser mesmo o ato que consiste no emprego de uma coisa pequena ou medíocre; por exemplo, se a empregarmos de maneira ótima. Mas, simples e absolutamente falando, ato grandioso é o que consiste no uso ótimo do que é máximo. Ora, as coisas que servem ao uso do homem são as coisas exteriores, das quais a máxima, em sentido absoluto, são as honras. Quer porque, sendo um testemunho comprovativo da virtude de alguém, estão mui próximos da virtude, como demonstrámos; quer também por serem prestadas a Deus e aos melhores; quer ainda porque, para consegui-las e para evitar a desonra, os homens lhes pospõem tudo o mais. Por isso, chama-se magnânimo quem pratica atos grandiosos, absoluta e simplesmente considerados, assim como chamamos forte quem pratica atos difíceis em sentido absoluto. Por onde e consequentemente, a magnanimidade tem por objeto as honras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O bem e o mal absolutamente considerados, pertencem ao concupiscível. Mas, enquanto implicam a ideia de dificuldade, pertencem ao irascível. E deste modo o objeto da magnanimidade são as honras, isto é, enquanto estas se apresentam como grandes ou difíceis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As honras, embora não sejam paixão nem operação, contudo são o objeto da paixão da esperança, relativa ao bem difícil. Por onde, a magnanimidade tem por objeto imediato a paixão da esperança; e mediato, as honras, o objeto da esperança. Assim como já dissemos que o objeto da coragem são os perigos mortais, enquanto concernem ao temor e à audácia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os que desprezam as honras merecem ser louvados se o fazem por não empregarem nenhum meio inconveniente pelas obter, nem as apreciam mais do que o devem. Mas, seria repreensível quem desprezasse as honras por não cuidar de praticar nenhum ato que as mereça. Ora, a magnanimidade tem por objeto as honras porque nos leva a nos esforçar por praticarmos atos delas merecedores; e não no sentido de não-las fazer estimar grandemente.

Art. 2 – Se a magnanimidade tem, por natureza, como objeto as grandes honras.

O segundo discute-se assim. – Parece que a magnanimidade não tem, por natureza, como objeto, as grandes honras.

1. – Pois, a matéria própria da magnanimidade são as grandes honras, como se disse. Ora, o serem grandes ou pequenas são qualidades acidentais das honras.

2. Demais. – Como a magnanimidade tem por objeto as honras, assim, a mansidão é a que domina as nossas cóleras. Ora, a mansidão, por natureza, não tem por objeto as cóleras grandes ou pequenas. Logo, também a magnanimidade, não tem por natureza, como objeto as grandes honras.

3. Demais. – As pequenas honras distam menos das grandes do que da desonra. Ora, a magnanimidade recebe como deve a desonra. Logo, também as pequenas honras. Logo, não versa apenas sobre, as grandes honras.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a magnimidade é relativa às grandes honras.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, a virtude é uma perfeição. E entende-se por isso que é uma perfeição da potência até o último grau, como está claro em Aristóteles. Ora, a perfeição de uma potência não se realiza por qualquer operação, mas, pela que implica uma certa grandeza ou dificuldade. Pois, qualquer potência, embora imperfeita, pode produzir uma operação medíocre e fraca. Por onde, a virtude deve, por essência, tender para o fim difícil, como diz Aristóteles. Ora, o grande e o difícil, que pertencem à mesma virtude, num ato virtuoso pode ser considerado a dupla luz. Primeiro, relativamente à razão, por ser difícil encontrar o meio termo racional e determina-la em cada matéria. E esta dificuldade só existe no ato das virtudes intelectuais e também no da justiça. A outra dificuldade se funda na matéria que, por si, pode repugnar ao modo que lhe deve a razão determinar. Dificuldade essa que se manifesta nas outras virtudes morais, relativas às paixões, porque as paixões lutam contra a razão, diz Dionísio.

Delas, porém, devemos notá-lo, há umas que, como tais, opõem à razão uma grande força de resistência; outras o fazem principalmente pelo que lhes constitui o objeto. Mas, as paixões só opõem grande resistência à razão quando veementes; porque o apetite sensitivo, em que se radicam, é naturalmente sujeito a razão. Por onde, as virtudes que visam regular essas paixões, só o fazem por

aquilo que estas têm de grande. Assim, a coragem tem por objeto os grandes temores e as grandes audácias; a temperança regula as concupiscências dos máximos prazeres; e semelhantemente, a mansidão, as máximas iras. Outras paixões, porém opõem grande resistência à razão por causa das causas externas, que são o objeto delas, como o amor ou a cobiça do dinheiro ou das honras. E essas são matéria da virtude, necessariamente, não só pelo que têm de grande, mas ainda, pelo que há nelas de medíocre ou mínimo; porque as coisas exteriores, mesmo pequenas, são muito desejáveis, como necessárias à vida humana. Por isso, há duas virtudes reguladoras do desejo da riqueza: umas, das riquezas medíocres e moderadas, e é a liberalidade; outra, das grandes riquezas, e é a magnificência. Do mesmo modo, duas virtudes têm por objeto as honras. Uma regula as pequenas honras e essa não tem nome; mas, recebe a denominação dos seus extremos, que são a filotimia, isto é, o amor das honras e a filotímia, isto é, a falta de amor pelas honras pois umas vezes merece louvores quem ama as honras e outras, quem delas não cura, enquanto que uma e outra coisa pode fazer-se moderadamente. Quanto às grandes honras, elas são o objeto da magnanimidade. Por onde, devemos concluir que a matéria própria da magnanimidade são as grandes honras, e o magnânimo busca as coisas dignas delas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O serem grandes e pequenas é acidental às honras, em si mesmas consideradas; mas, introduzem grande diferença enquanto relativas à razão, cuja medida deve ser observada no uso das honras; o que é mais difícil em relação às grandes que às pequenas honras.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As cóleras e o mesmo se dá, com as outras matérias, só oferecem dificuldades notáveis quando grandes; e só então constituem objeto da virtude. Mas é diferente o que se passa com as riquezas e as honras, coisas exteriores à alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem usa bem das coisas grandes pode com maior razão usar bem das pequenas. Ora, o magnânimo busca as grandes honras, por ser digno delas, ou também como menores do que as de que é digno; isto é, porque não pode a virtude ser suficientemente honrada pelo homem, e que Deus mesmo deve honrá-la. Por isso, o magnânimo não se ensoberbece com as grandes honras, pelas não reputar superiores a si; mas, ao contrário, as despreza, e sobretudo as moderadas ou pequenas. E semelhantemente, também não se abate com as desonras, mas as despreza, por considerar que lhes são atribuídas indignamente.

Art. 3 – Se a magnanimidade é uma virtude.

O terceiro discute-se assim. Parece que a magnanimidade não é uma virtude.

1. – Pois, toda virtude moral consiste numa mediedade. Ora, não há tal na magnanimidade, que é um máximo; pois, o magnânimo dignifica-se a si mesmo praticando grandes ações, como diz Aristóteles. Logo, a magnanimidade não é uma virtude.

2. Demais. – Quem tem uma virtude tem todas, como se estabeleceu. Ora, alguém pode ter uma virtude sem ter a magnanimidade; assim, como diz o Filósofo, quem é digno de coisas pequenas e com elas se dignifica é temperante; porém, o magnânimo, não. Logo, a magnanimidade não é uma virtude.

3. Demais. – A virtude é uma boa qualidade da alma, como se estabeleceu. Ora, a magnanimidade implica certas disposições corpóreas; pois, diz o Filósofo que são próprios do magnânimo os movimentos lentos, a voz grave, o falar firme. Logo, a magnanimidade não é uma virtude.

4. Demais. — Nenhuma virtude se opõe a outra. Ora, a magnanimidade se opõe à humildade; pois, o magnânimo reputa-se digno de grandes coisas e despreza os outros, como diz Aristóteles. Logo, a magnanimidade não é uma virtude.

5. Demais. — Toda virtude é louvável nas suas propriedades. Ora, a magnanimidade tem certas propriedades censuráveis. Primeiro, porque o magnânimo não se lembra dos benefícios; segundo, porque é ocioso e lento; terceiro, porque usa de ironia para com muitos dos seus semelhantes; quarto, porque não pode conviver com os outros; quinto, porque possui causas, antes, inúteis que úteis. Logo, a magnanimidade não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, para louvar um personagem, diz a Escritura: Nicanor, ouvindo falar do esforço da gente de Judas, e da grandeza de ânimo com que eles pelejavam pela pátria, temia expor-se a um combate sanguinolento. Ora, só as obras virtuosas são louváveis. Logo, a magnanimidade, que nos faz ter grandeza de alma, é uma virtude.

SOLUÇÃO. — A virtude exige, por essência, que as coisas humanas conservem o bem da razão, que é o bem próprio do homem. Ora, entre as coisas humanas exteriores, as honras têm o lugar mais importante, como dissemos. Por onde, a magnanimidade, que mantém a medida racional quando se trata das grandes honras, é uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Filósofo, o magnânimo vai ao extremo da magnanimidade, porque visa o máximo; mas, enquanto o faz como deve, ocupa um meio termo, isto é, busca o máximo, mas como o exige a razão; pois, dignifica-se a si mesmo, e conforme a dignidade, como diz no mesmo lugar, porque não procura honras maiores do que aquelas das quais é digno.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A solidariedade das virtudes não se deve entender quanto aos atos delas, de modo que cada qual deva praticá-los todos. Por onde, o ato da magnanimidade não fica bem a qualquer virtuoso, mas só aos capazes de grandes virtudes. Mas, relativamente aos seus princípios, que são a prudência e a graça, todas as virtudes são solidárias pelos hábitos simultaneamente existentes na alma de maneira atual ou por disposição próxima. E assim, aquele a quem não cabe um ato de magnanimidade pode ter o hábito dela que o dispõe à prática de atos magnânicos se lhe convierem ao seu estado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os movimentos do nosso corpo se diversificam pelas diversas apreensões e afeições da alma. De modo que podem resultar da magnanimidade certos acidentes determinados relativos aos atos corpóreos. Assim, a rapidez do movimento provém de visarmos realizar com presteza muitas coisas. Ora, o magnânimo só visa praticar atos grandiosos, que são poucos e que, exigindo grande atenção, implicam por isso mesmo um movimento lento. Semelhantemente, a acuidade da voz e a sua rapidez é própria aos que querem discutir a respeito de tudo o que não fica bem aos magnânicos, só preocupados com o que é grande. E assim como as referidas disposições dos movimentos corpóreos convêm aos magnânicos, quanto ao modo da afeição deles, assim também nos naturalmente dispostos à magnanimidade essas condições naturalmente se encontram.

RESPOSTA À QUARTA. — O que há de grande no homem ele o deve a Deus; e os defeitos que tem procedem da sua natureza corrupta. Ora, a magnanimidade leva-o a engrandecer-se pensando nos dons de Deus, que possui; assim, se tem grande virtude de alma, a magnanimidade fá-lo praticar obras virtuosas perfeitas; e o mesmo devemos dizer do uso de qualquer outro bem, por exemplo, da ciência ou da fortuna exterior. Por seu lado, a humildade leva-o a ter-se em pouco, por considerar nos nossos próprios defeitos. Do mesmo modo, a magnanimidade despreza os outros quando malbaratam os dons

e Deus; pois, não os aprecia a ponto de fazer por ele o que não deve. Mas, a humildade honra-os e estima os superiores, por descobri neles alguns dons de Deus. Por isso, a Escritura diz do verdadeiro justo: O que nos seus olhos olha o malvado como um nada, no concernente ao desprezo do magnânimo; mas honra aos que temem ao Senhor, no concernente a honrar o humilde. Por onde é claro, que a magnanimidade e a humildade não são contrárias, embora pareçam tender a fins contrários, por terem fundamentos diversos.

RESPOSTA À QUINTA. – As referidas propriedades enquanto atribuíveis ao magnânimo não são repreensíveis mas dignas, por excelência, de louvor. – Assim, quando Aristóteles diz, em primeiro lugar, que o magnânimo não guarda na memória os nomes daqueles de quem recebeu benefício, devemos entendê-lo como significando que não lhe é agradável receber benefícios de outrem sem poder pagá-las com outros ainda maiores. O que implica a perfeição da gratidão, na prática da qual quer ser sobre excelente, como na das outras virtudes. – Quando, em segundo lugar, diz, que é ocioso e lento, não significa que deixe de praticar os atos que deve praticar, mas, que não se põe a fazer quaisquer atos que lhe fiquem bem, mas, só os grande como lhe cabe. – Quando, em terceiro lugar, diz que usa de ironia, não é no sentido em que ela se oponha à verdade, isto é, que se atribua o magnânimo males que não tem, ou negue quaisquer grandes, que tenha; mas no sentido que não mostra toda a sua grandeza, sobretudo e relativamente à multidão inferior; porque, também no dizer do Filósofo, é próprio do magnânimo ser grande com os constituídos em dignidade e, ricos dos bens da fortuna; mas, moderado, com os de situação média. Em quarto lugar, diz, que não pode conviver familiarmente senão com os amigos, porque o magnânimo evita de todo qualquer adulação e simulação, que importam em pequenez de alma. Mas, convive com todos, grandes e pequenos, na medida do necessário, como dissemos. – E por fim, em quinto lugar, diz, que quer ter, antes, coisas inúteis; não, porém, quaisquer, mas, as boas, isto é, honestas. Pois, sempre antepõe o honesto, como um bem maior, ao útil; pois, as coisas úteis são buscadas para obvias às nossas necessidades, o que repugna à magnanimidade.

Art. 4 – Se a magnanimidade é uma virtude especial.

O quarto discute-se assim. – Parece que a magnanimidade não é uma virtude especial.

1. – Pois, nenhuma virtude especial pode nos levar à prática de atos de toda virtude. Ora, o Filósofo diz, que é próprio do magnânimo fazer o que é grande, em cada virtude. Logo, a magnanimidade não é uma virtude especial.

2. Demais. – A nenhuma virtude especial se atribuem os atos próprios de virtudes diversas. Ora, ao magnânimo se atribuem os atos de virtudes diversas; assim, diz Aristóteles, é próprio do magnânimo não fugir com movimentos desordenados, ato de prudência; nem praticar injustiças, ato de justiça; ser pronto em beneficiar os outros, ato de caridade; sempre disposto a prestar serviços aos outros, ato de liberalidade; ser verídico, ato de verdade; e não se lamentar, ato de paciência. Logo, a magnanimidade não é uma virtude especial.

3. Demais. – Toda virtude é um ornamento especial da alma, conforme a Escritura: O Senhor me cobriu com vestiduras de salvação; que logo depois acrescenta: Como a esposa ornada dos seus colares. Ora, o magnânimo está ornado de todas as virtudes, como diz Aristóteles. Logo, a magnanimidade é uma virtude geral.

Mas, *em contrário*, o Filósofo a distingue, por oposição, das outras virtudes.

SOLUÇÃO. — Cada virtude especial tem por fim introduzir a medida racional numa determinada matéria. Ora, a magnanimidade introduz-na na matéria determinada das honras, como dissemos. Mas, sendo as honras, em si mesmas consideradas, um bem especial, neste sentido a magnanimidade, em si mesma, é uma virtude especial. E, como as honras são o prêmio de cada virtude, segundo do sobre dito se colhe, resulta, por consequência, que, em razão da sua matéria, ela mantém relações com todas as virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A magnanimidade não tem, como sua matéria, honras quaisquer, mas só as grandes. Ora, como a virtude deve ser honrada, assim, grandes honras são devidas às grandes obras virtuosas. Donde vem, que o magnânimo visa praticar as grandes obras, próprias de cada virtude, porque faz só as que são dignas de grandes honras.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como o magnânimo visa as grandes cousas, há de consequentemente visar as que encerram alguma excelência e evitar as que implicam qualquer defeito. Ora, implica uma certa excelência o fato de uma pessoa proceder bem, ser comunicativa e saber recompensar dignamente. Por isso ele pratica prontamente esses atos, por serem, de certo modo, excelentes e não, enquanto próprios de outras virtudes. Mas, quem se afastar e desviar da justiça, ou de qualquer virtude, por ter em grande conta certos bens ou temer certos males exteriores, revela assim uma deficiência. Semelhantemente, a revela, quem de qualquer modo oculta a verdade, porque procede com temor; e também o fato de nos lamentarmos, é sinal de que a nossa alma sucumbe aos males externos. Por isso, o magnânimo evita tais coisas e outras semelhantes, pela razão especial de serem contrárias à excelência ou à grandeza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cada virtude implica especificamente um certo decoro ou ornato, que lhe é próprio. Mas, a grandeza mesma das obras virtuosas da magnanimidade acrescenta outro ornato, que torna maiores todas as virtudes como diz Aristóteles.

Art. 5 – Se a magnanimidade faz parte da coragem.

O quinto discute-se assim. – Parece que a magnanimidade não faz parte da coragem.

1. Pois, uma coisa não pode fazer parte de si mesma. Ora, a magnanimidade parece ser o mesmo que a coragem; assim, diz Séneca: Se tiveres na alma a magnanimidade também chamada coragem viverás em grande paz. E Túlio diz: Pretendemos que os varões fortes são também magnânicos, amigos da verdade e nunca enganosos. Logo, a magnanimidade não convém de tal modo com a coragem que possa ser considerada parte dela.

2. Demais. — O Filósofo diz, que o magnânimo não é philokindynos, isto é, amante do perigo. Ora, é próprio do corajoso expor-se aos perigos. Logo, a magnanimidade não convém com a coragem, de modo a podermos considerá-la parte dela.

3. Demais. — À magnanimidade é próprio esperar grandes bens; à coragem, temer ou ousar grandes males. Ora, o bem é mais principal que o mal. Logo, a magnanimidade é mais principal virtude que a coragem: e, portanto, não faz parte dela.

Mas, *em contrário*, Macróbio e Andronico consideram a magnanimidade parte da coragem.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, virtude principal é aquela à qual pertence imprimir em matéria principal uma geral modalidade de virtude. Ora, nos modos gerais da virtude se inclui a firmeza de alma; pois, todas as virtudes exigem que procedamos com firmeza, como diz Aristóteles. Ora, o que as virtudes tem sobretudo de louvável é fazer-nos arrostar os obstáculos, tornando-nos difícilíssima a firmeza. Por onde,

quanto mais difícil nos for procedermos com firmeza, em circunstâncias difíceis, tanto mais principal será a virtude que nos faz ter essa firmeza de ânimo. Ora é nos mais difícil arrostar com firmeza os perigos de morte – para o que nos dá força de ânimo a coragem, do que esperarmos ou alcançarmos os máximos bens, para o que nos dá firmeza de alma a magnanimidade; pois, assim como o que mais amamos é a nossa vida, assim o que mais procuramos evitar são os perigos da morte. Por onde, é claro que a magnanimidade convém com a coragem, por nos dar a firmeza de alma para arrostar as dificuldades; mas, dela se diferencia por nos confirmar o ânimo em circunstâncias, em que nós é mais fácil conservar a firmeza. Por isso, a magnanimidade é considerada parte da coragem; pois, ela se lhe acrescenta como o secundário ao principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz o Filósofo, a ausência de mal se inclui em a noção de bem. Por onde, não nos deixarmos vencer por nenhum mal grave, por exemplo, pelos perigos de morte é, de certo modo, o mesmo que alcançarmos um grande bem; mas, no primeiro caso procedemos com coragem, e, no segundo, com magnanimidade. E assim sendo, a coragem e a magnanimidade podem ser consideradas como uma mesma virtude. Mas, como as dificuldades a se vencerem, em ambos os casos, são de natureza diferente, por isso Aristóteles considera a magnanimidade, em sentido próprio, uma virtude diferente da coragem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Considera-se amante do perigo quem a ele se expõe indiferentemente e tal é o caso de quem considera tudo indistintamente como grande; o que não condiz com o feitio do magnímo: pois, ninguém se expõe ao perigo pelo que não considera grande. Mas, quando se trata de cousas verdadeiramente grandes, o magnânimo mui prontamente por elas se expõe ao perigo; pois, pratica atos de grande coragem, como os pratica, do mesmo modo os de outras virtudes. Por isso, o Filósofo diz, no mesmo lugar, que o magnânimo não é microkindynos, isto é, que periclite em pequenos perigos, mas, megalokindynos, isto é, que periclite em perigos grandes. E Sêneca diz: Magnânimo serás se nem provocares o perigo, como o temerário; nem o temeres, como o tímido; pois, o que faz o ânimo tímido é só a consciência de uma vida repreensível.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mal, em si mesmo, devemos evita-lo: e só por acidente, isto é, na medida em que devemos suportá-lo, para conservar o bem, é que temos de lhe resistir. Ao contrário, o bem é em si mesmo desejável; e só por acidente o evitamos, quando pensamos que excede a capacidade do nosso desejo. Ora, o essencial é sempre mais importante que o accidental. Por onde, a virtude da coragem é mais principal que a da magnanimidade. Pois, embora o bem seja em si mesmo mais principal que o mal, este, contudo, o é mais, nas circunstâncias de que agora tratamos.

Art. 6 – Se a confiança pertence à magnanimidade.

O sexto discute-se assim. – Parece que a confiança não pertence à magnanimidade.

1. – Pois, podemos ter confiança não só em nós mesmos, mas também, nos outros, conforme ao Apóstolo: Temos, uma tal confiança em Deus por Cristo; não que sejamos capazes, de nós mesmos, de ter algum pensamento, como de nós mesmos. O que é contra a ideia de magnanimidade. Logo, a confiança não pertence à magnanimidade.

2. Demais. – Parece que a confiança é oposta ao temor, segundo a Escritura: Resolutamente obrarei e não temerei. Ora, não ter temor é antes próprio da coragem. Logo, também a confiança mais pertence à coragem que à magnanimidade.

3. Demais. – Prêmio não é devido senão à virtude. Ora, a confiança merece ser premiada, segundo o Apóstolo: Nós somos a casa de Cristo contanto que tenhamos firme a confiança e a glória da esperança até ao fim. Logo, a confiança é uma virtude distinta da magnanimidade. O que também se conclui, do fato de Macróbio colocá-la na mesma divisão que a magnanimidade.

Mas, *em contrário*, Túlio parece que põe a confiança em lugar da magnanimidade, como se disse.

SOLUÇÃO. – A palavra latina *fidúcia*, confiança, vem de *fides*, fé; e a fé nos faz crer alguma coisa e em alguém. Ora, a confiança é própria da esperança, conforme á Escritura: E terás confiança na esperança que te propuseste.

Por onde, o nome de confiança significa principalmente o fato de termos esperança, por acreditarmos nas palavras de alguém, que nos promete ajuda. Ora, fé também se chama uma opinião veemente; e podemos opinar com veemência, fundados não somente nas palavras de outrem, mas também, no que nele percebemos. Por isso, pode também chamar-se confiança a esperança, que nutrimos, fundada num determinado fato. O qual, ora, o descobrimos em nós mesmo, como quando, considerando-nos são, confiamos na vida longa que teremos; ora, pelo que vemos em outrem, como quando, tendo alguém como nosso amigo e poderoso, confiamos, que nos ajudará. – Ora, já dissemos que o objeto próprio da magnanimidade é a esperança num bem difícil. E, portanto, como a confiança robustece-nos a esperança, por provocar em nós uma reflexão, que nos leva a opinar com segurança, que conseguiremos um determinado bem, resulta que a confiança faz parte da magnanimidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo diz, que magnânimo é quem não precisa de nada; o contrário fa-lo-ia um necessitado. Mas, isto deve entender-se num sentido humano; e por isso Aristóteles acrescenta – ou apenas. Pois, sobre excede absolutamente o homem não precisar de nada. Pois, em primeiro lugar precisamos do auxílio divino; segundo, do auxílio humano, porque o homem, não se bastando a si mesmo para viver, é naturalmente um animal social. Ora, na medida em que precisa dos outros é natural que o magnânimo tenha confiança neles; porque também constitui uma excelência o contarmos com quem nos possa ajudar prontamente. Mas também é natural ao magnânimo ter confiança em si mesmo na medida em que tem também a sua capacidade de agir.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, quando tratamos das paixões, a esperança certamente se opõe ao desespero, cujo objeto é o bem, que também o é dela; mas, pela contrariedade dos objetos, opõe-se ao temor, cujo objeto é o mal. Mas, a confiança implica uma certa esperança forte; por isso, ela se opõe, como a esperança, ao temor. Como a coragem, porém, propriamente nos confirma contra o mal; e como a magnanimidade nos dá força para alcançarmos um bem, daí resulta que a confiança mais pertence à magnanimidade, que à coragem. E como a esperança causa a audácia, que faz parte da coragem, daí provém, por consequência, que ela pertence à coragem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A confiança, como dissemos é uma certa modalidade da esperança; pois, é a esperança roborada por uma opinião firme. Ora, a modalidade própria de um afeto pode dar-lhe valor aos atos e torná-los meritórios; mas, não é essa modalidade, senão a matéria própria dele, que o constitui virtude, especificamente. Por onde, a confiança não pode, propriamente falando, designar uma virtude, mas pode designar-lhe a condição. E por isso, é enumerada entre as partes da coragem, não como virtude anexa, mas, segundo dissemos, como parte integrante; salvo se a considerarmos, como Túlio, como magnanimidade.

Art. 7 – Se a segurança faz parte da magnanimidade.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a segurança não faz parte da magnanimidade.

1. – Pois, a segurança, como se disse, importa na isenção da perturbação do temor. Ora, esse é sobretudo o efeito da coragem. Logo, parece que a segurança é o mesmo que a coragem. Ora, longe de fazer esta parte da magnanimidade, é o contrário, que se dá. Logo, também não pertence a segurança à magnanimidade.

2. Demais. – Isidoro diz: seguro (*securus*) é por assim dizer o que não cura (*sine cura*). Ora, isto parece contrariar à ideia de virtude, que cura das coisas honestas, segundo o Apóstolo: Cuida muito em te apresentares a Deus digno de aprovação. Logo, a segurança não faz parte da magnanimidade, que pratica as grandes obras de toas as virtudes.

3. Demais. – A virtude não se confunde com o seu prémio. Ora, a Escritura considera a segurança como prêmio da virtude: Se lançares fora de ti a iniquidade, que está na tua mão, enterrado. dormirás seguro. Logo, a segurança não faz parte da magnanimidade nem de nenhuma outra virtude.

Mas, *em contrário*, diz Tulio, que é próprio da magnanimidade não sucumbir nem à perturbação da alma, nem aos ataques dos homens ou da fortuna. Ora, nisto consiste a segurança. Logo, ela pertence à magnanimidade.

SOLUÇÃO. – Como diz o Filósofo, o temor torna os homens consiliativos, fazendo-os descobrir os meios de escaparem ao que temem. Ora, a segurança é assim chamada porque nos livra desses cuidados, que o temor suscita em nós. Por onde, a segurança implica uma certa e perfeita tranquilidade de alma, isenta de temor, assim como a confiança implica uma certa firmeza da esperança. Ora, assim como a esperança diretamente se inclui na magnanimidade, assim, o temor diretamente se incorpora na coragem. E portanto, assim como a confiança imediatamente pertence à magnanimidade. Assim, a segurança se inclui imediatamente na coragem. – Mas, devemos considerar que, assim como a esperança é a causa da audácia, assim, o temor o é do desespero, conforme estabelecemos quando tratámos das paixões. E portanto, assim .como consequentemente a confiança pertence à coragem, por se socorrer da audácia, assim também a segurança., consequentemente, faz parte da magnanimidade, porque exclui o desespero.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A coragem não é principalmente louvada por não temer – o que é próprio da segurança; mas, por importar uma certa firmeza, no tocante às paixões. Por onde, a segurança não é o mesmo que a coragem, mas é uma condição dela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem toda segurança é louvável; mas aquela que nos faz isentos de cuidados, quando o devemos e nos casos em que não devemos temer. E, deste modo, é condição da coragem e da magnanimidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nas virtudes existe uma certa semelhança e participação da futura felicidade, como se estabeleceu. Por onde, nada impede seja uma certa segurança a condição de uma virtude, embora a segurança perfeita constitua o prêmio da virtude.

Art. 8 – Se os bens da fortuna concorrem para a magnanimidade.

O oitavo discute-se assim. – Parece que os bens da fortuna não concorrem para a magnanimidade.

1. – Pois, como diz Sêneca, a virtude a si mesma se basta. Ora, a magnanimidade torna todas as virtudes grandes, como se disse. Logo, os bens da fortuna não concorrem para a magnanimidade.

2. – Demais. – Nenhum homem virtuoso despreza o que lhe pode servir. Ora, o magnânimo despreza o que respeita à fortuna exterior; pois, diz Túlio, que a pessoa de alma grande é digna de louvor pelo desprezo dos bens materiais. Logo, a magnanimidade não é servida pelos bens da fortuna.

3. Demais. – O mesmo Túlio acrescenta que é próprio do magnânimo suportar as coisas penosas de modo a não se afastar em nada, do estado de natureza; em nada, da dignidade do sábio. E Aristóteles diz que o infortúnio não entristece o magnânimo. Ora, as coisas penosas e os infortúnios se opõem aos bens da fortuna; pois, todos nos contristamos quando somos privados do que nos presta serviços. Logo, os bens exteriores da fortuna não concorrem para a magnanimidade.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que os bens da fortuna contribuem para a magnanimidade.

SOLUÇÃO. – Como do sobre dito resulta, dois termos visa a magnanimidade: as honras, como a matéria; e a um ato grandioso a praticar, como fim. Ora, para ambos contribuem os bens da fortuna. Pois, como as honras são conferidas aos virtuosos, não só pelos sábios, mas também pela multidão, que considera máximos os referidos bens exteriores da fortuna, daí resulta, por consequência, o prestarem maiores honras aos que têm os bens exteriores da fortuna. Do mesmo modo, esses bens cooperam, como instrumentos, para os atos virtuosos: porque as riquezas, o poder e os amigos proporcionam-nos a faculdade de agir. Por onde, é manifesto que os bens da fortuna concorrem para a magnanimidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz-se que a virtude se basta a si mesma, porque pode existir mesmo sem os bens exteriores. Mas, destes precisa para obrar mais facilmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O magnânimo despreza os bens exteriores pelos não reputar grandes bens, pelos quais deve fazer o que lhe não fica bem. Mas não os despreza a ponto de não os julgar úteis à prática de obras virtuosas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem não considera grande uma causa não muito se alegra quando a obtém, nem muito se contrista se vem a perde-la. Ora, como o magnânimo não considera os bens exteriores da fortuna como grandes bens, por isso não muito se exalta, pelos possuir; nem muito se abate pelos perder.

Questão 130: Da presunção.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à magnanimidade. E primeiro dos que se lhe opõem por excesso, que são três, a saber: a presunção, a ambição e a vanglória. Segundo, da pusilanimidade, que se lhe opõe por defeito.

Na primeira questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a presunção é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a presunção não é pecado.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Esquecendo-me do que fica para trás e avançando-me ao que resta para o diante. Ora, constitui presunção pretendermos ao que está acima do nosso alcance. Logo, a presunção não é pecado.

2. Demais. – O Filósofo diz: Não devemos aceitar a opinião dos que dizem que o nosso esforço, como homens, deve tender a causas humanas; e, como mortais, a causas mortais; mas devemos, tanto quanto possível, nos esforçar por sermos imortais. E noutro lugar adverte que o homem deve, tanto quanto possível, tender ao divino. Ora, as coisas divinas e imortais são as que mais lhe sobre excedem às faculdades. Ora, como é da essência da presunção fazer-nos pretender ao que está fora, do nosso alcance, parece que, longe de ser pecado, a presunção é coisa digna de louvor.

3. Demais. – O Apóstolo diz: Não somos capazes de nós mesmos de ter algum pensamento to como de nós mesmo. Se, pois, a presunção, que nos leva a buscar aquilo de que não somos capazes, é pecado, parece que não podemos licitamente nem mesmo ter algum pensamento bom. O que é inadmissível. Logo, a presunção não é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ó perversíssima presunção! Donde tomaste tu a tua origem? Ao que responde a Glosa: Da má vontade da criatura. Ora, tudo o que procede da raiz da má vontade é pecado. Logo, a presunção é pecado.

SOLUÇÃO. – A razão humana deve imitar as coisas naturais, ordenadas pela razão divina. Por onde, tudo o que provém da razão humana, em oposição à ordem universal da natureza, é vício e pecado. Ora, todos os seres naturais são universalmente sujeitos ao princípio em virtude do qual toda ação é proporcionada à virtude do agente; nem há agente natural nenhum que tenda a fazer o que lhe excede à capacidade. Portanto, é vicioso e é pecado, quase como contrário à ordem natural, o pretender alguém obrar o que lhe excede à virtude; o que constitui essencialmente a presunção, como o próprio nome o manifesta. Por onde é claro que a presunção é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nada impede que exceda à potência ativa de um ser o que não lhe excede à potência passiva; assim, tem o ar a potência passiva que o torna capaz de transformar-se de modo a receber a ação e o movimento do fogo, coisas estas que lhe excedem a potência ativa. Assim também seria vicioso e presunçoso quem, tendo uma virtude imperfeita pretendesse imediatamente ascender ao estado da virtude perfeita. Mas, vicioso não será nem presunçoso quem pretenda progredir na virtude de modo a vir a tê-la perfeita. E, neste sentido, o Apóstolo avançava para diante, isto é, progredindo continuamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As coisas divinas e imortais estão, por natureza, acima da capacidade humana. Mas, tem o homem uma certa potência natural – a do intelecto, pela qual pode se unir ao imortal e ao divino. E, neste sentido, o Filósofo diz, que ele deve esforçar-se por se alçar ao imortal e ao

divino; não, certo, pretendendo o fazer o que só Deus pode, mas, unindose-lhe pelo intelecto e pela vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz o, Filósofo, o que podemos por meio dos outros, de certo modo por nós mesmo o podemos. Por onde, como podemos pensar e fazer o bem com o auxílio divino, isso não excede de todo a nossa capacidade. E, portanto não será presunçoso quem pretenda praticar obras virtuosas. Sê-lo-ia, porém aquele que o pretendesse sem contar com o auxílio divino.

Art. 2 – Se a presunção se opõe à magnanimidade, por excesso.

O segundo discute-se assim. – Parece que a presunção não se opõe à magnanimidade, por excesso.

1. – Pois, a presunção é considerada pecado especial contra o Espírito Santo, como se estabeleceu. Ora, o pecado contra o Espírito Santo não se opõe à magnanimidade, mas antes, à caridade. Logo, também a presunção não se opõe à magnanimidade.

2. Demais. – É próprio da magnanimidade fazer com que nos dignifiquemos com a prática de grandes atos. Ora, presunçoso também se chama quem se dignifica com coisas pequenas, contanto que estas lhe excedam a capacidade própria. Logo, a presunção não se opõe diretamente à magnanimidade.

3. Demais. – O magnânimo tem em pouca conta os bens exteriores. Ora, segundo o Filósofo, os presunçosos, por causa dos bens exteriores, desprezam e injuriam os outros, por terem esses bens em grande conta. Logo, a presunção não se opõe à magnanimidade, por excesso, mas, apenas por defeito.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que ao magnânimo se opõe, por excesso, o Chaunos, isto é, o louco ou fátuo, a que nós chamamos presunçoso,

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a magnanimidade consiste numa mediedade; não quantitativa, em relação ao objeto buscado, porque ela tende para o que é máximo; mas, numa mediedade proporcional à faculdade própria, pois, não busca coisas maiores que as que deve buscar. O presunçoso, porém, não excede o magnânimo, quanto ao objeto que pretende; ao contrário, às vezes, fica muito abaixo dele. Mas, o excede proporcionalmente às suas faculdades; pois, o magnânimo não excede às suas. E, deste modo, a presunção se opõe à magnanimidade, por excesso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não é qualquer presunção que é considerada pecado contra o Espírito Santo: mas, a que nos leva a desprezar a justiça de Deus, por confiarmos indebitamente na sua misericórdia. E tal presunção, em razão da sua matéria, por nos levar a desprezar um bem divino, se opõe à caridade, ou antes, ao dom do temor, que nos manda reverenciar a Deus. Mas, enquanto esse desprezo é desproporcionado às nossas faculdades, pode opor-se à magnanimidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como a magnanimidade, assim também a presunção visa a grandes fins. Pois, não é habitual considerar-se presunçoso quem vai pouco além das suas capacidades. Mas, se considerarmos tal homem como presunçoso, ele não se opõe à magnanimidade; mas, à virtude que versa sobre as pequenas honras, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ninguém pretende a mais do que é capaz senão porque julga ter maior capacidade do que realmente tem. E nesse ponto podemos nos enganar de dois modos. Primeiro, quantitativamente; por exemplo, imaginando-nos com maior virtude, ciência ou outra qualidade qualquer que tenhamos. Segundo, em relação a um certo gênero de coisas; assim, quando nos julgamos

grande e mais digno, pelo que não o somos, como por exemplo, pelas riquezas ou por quaisquer bens da fortuna. Pois, no dizer do Filósofo, os que possuem esses bens, sem virtude, nem se dignificam justamente a si mesma com causas grandes, nem podem chamar-se, com razão, magnânimos. Do mesmo modo, aquilo que buscamos e que nos excede as forças, é às vezes, verdadeira e absolutamente falando, uma coisa grande. Tal o caso de Pedro, querendo sofrer por Cristo, o que lhe sobrepujava as forças. Mas outras vezes, não é nada de grande, absolutamente falando, mas só na opinião dos estultos; como no caso de quem se veste de roupagens preciosas, despreza injuria os outros. O que constitui excesso de magnanimidade, não na verdade das coisas, mas, segundo a opinião. Onde, o dizer Séneca, que a magnanimidade, quando se exalça mais do que lhe convém, torna o homem minaz, cheio de si, perturbado, inquieto, e pronto a se atribuir todas as excelências nos seus ditos e atos, sem nenhuma atenção à honestidade. Por onde é claro que o presunçoso, na verdade das coisas, não chega a ser magnânimo; e só na aparência tem excesso de magnanimidade.

Questão 131: Da ambição.

Em seguida devemos tratar da ambição. E nesta matéria discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a ambição é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a ambição não é pecado.

1. – Pois, a ambição implica a cobiça das honras. Ora, em si mesmas consideradas, as honras são um bem e o maior dos bens exteriores; por isso, são censuráveis os que delas não curam. Logo, longe de ser pecado, a ambição é louvável, porque é louvável o desejo do bem.

2. Demais. – Qualquer pode, sem pecado, desejar o que lhe é devido como prêmio. Ora, as honras são o prêmio da virtude, como diz o Filósofo. Logo, a ambição das honras não é pecado.

3. Demais. – O que nos induz ao bem e afasta do mal não é pecado. Ora, as honras nos levam a fazer o bem e a evitar o mal. Assim, o Filósofo diz, que os homens mais heroicos estão entre os que não honram os tímidos e honram os fortes, e Túlio diz, que as honras alimentam as artes. Logo, a ambição não é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A caridade não é ambiciosa, não busca os seus próprios interesses. Ora, só o pecado repugna à caridade. Logo, a ambição é pecado.

SOLUÇÃO. – Como dissemos as honras importam uma certa reverência tributada a alguém em testemunho da sua excelência. Ora, relativamente à excelência humana, duas causas devemos considerar. A primeira: as qualidades que tornam um homem excelente, ele não as tem de si mesmo, pois, nele constituem algo de divino. Por onde, não lhe são devidas as honras, principalmente mas, a Deus. A segunda: as excelências de um homem deu-lhas Deus para fazê-las aproveitar aos outros. Portanto, develhe agradar o testemunho da sua excelência, que os outros lhe tributam, na medida em que isso lhe torna possível fazê-la aproveitar aos outros.

De três modos, porém, o desejo das honras pode ser desordenado. – Primeiro, quando desejamos o testemunho de uma excelência que não temos; o que é desejar honras superiores ao nosso merecimento. – Segundo, quando desejamos as honras para nós, sem as referirmos a Deus. – Terceiro, quando o nosso desejo descança nas honras, em si mesmas, sem as aplicarmos à utilidade alheia. – Ora, a ambição implica um desejo desordenado das honras. Por onde, é claro que ela sempre é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O desejo do bem deve ser regulado pela razão; e será pecado transgredir-lhe a regra. E assim será vicioso desejarmos as honras, fora da regra racional. Ao contrário, são dignos de censura os que desprezam as honras, quando a razão o proíbe; assim, por exemplo, quando não evitam o que é a elas contrário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As honras não são o prêmio da virtude, no concernente ao virtuoso, em si mesmo, de modo que deva exigí-las como prêmio; pois, como prêmio, ele deseja a felicidade, que é o fim da virtude. Mas, dizemos que elas são o prêmio da virtude relativamente aos outros, que nada de maior que elas têm para atribuir em ao virtuoso; porque, a grandeza delas consiste exatamente em serem testemunho da virtude. Por onde é claro, que não são um prêmio suficiente, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As honras, quando desejadas como o devemos, induzem-nos ao bem e afastam-nos do mal. Mas, desejadas desordenadamente, podem nos dar ocasião de fazer muitos males; quando, por exemplo, não cogitamos nos meios de as podermos conseguir. Por isso, Salústio diz, que o

bom e o mau igualmente desejam para si a glória, as honras e o comando; mas, aquele, isto é, o bom, lança mão de meios justos; este porém, isto é, o mau, faltando-lhe as vias legítimas, procede com dolo e falácias. Por onde, os que, só em vista das honras fazem o bem e evitam o mal, não são virtuosos, como claramente o diz o Filósofo, quando ensina não serem verdadeiramente corajosos os que praticam atos de coragem, tendo em mira as honras.

Art. 2 – Se a ambição se opõe à magnanimidade, por excesso.

O segundo discute-se assim. – Parece que a ambição não se opõe à magnanimidade, por excesso.

1. – Pois, a um meio só se opõe, de um mesmo lado, um extremo. Ora, à magnanimidade se opõe por excesso a presunção, como se disse. Logo, por excesso, não se lhe opõe a ambição.

2. Demais. – A magnanimidade tem por objeto as honras. Ora, parece que a ambição visa as dignidades, conforme àquilo da Escritura: Procurava Jasão usurpar-lhe o sumo sacerdócio. Logo, a ambição não se opõe à magnanimidade.

3. Demais. – Parece que a ambição busca o aparato exterior; assim, diz a Escritura, que Agripa e Berenice com grande pompa entraram no pretório; e, noutro lugar, que, sobre o cadáver de Asa queimaram aromas e unguentos com extraordinária pompa. Logo, a ambição não se opõe à magnanimidade.

Mas, *em contrário*, Túlio diz que, assim como cada um é superior aos outros pela sua grandeza, assim quer ser só o dominador de todos. Ora, isto constitui ambição. Por onde, é manifesto que a ambição se opõe à magnanimidade como o desordenado, ao ordenado.

SOLUÇÃO. – Como foi dito acima, a ambição importa um desejo desordenado de honra. A magnanimidade, porém, refere-se às honras, usando deles como convém. Por onde é claro que a ambição opõe-se à magnanimidade, como o desordenado, ao ordenado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A magnanimidade visa duas coisas. Uma como o fim intencionado; e é alguma grande obra, que o magnânimo busca, nos limites das suas faculdades. E, por aí, se opõe à magnanimidade, por excesso, a presunção, que pretende praticar grandes obras que lhe excedem a capacidade. – Outra, como a matéria de que usa devidamente, isto é, as honras. E por aqui a ambição se opõe à magnanimidade por excesso. Pois, não há inconveniente em haver, a luzes diversas, vários excessos opostos a um mesmo meio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Aos constituídos em dignidade são-lhes devidas as honras, pela excelência do seu estado. E, assim sendo, o apetite desordenado das dignidades é próprio da ambição. Mas, quem desejasse uma dignidade desordenadamente, não por causa das honras, mas para gozar dela devidamente, que contudo lhe excede a capacidade, esse não seria ambicioso mas antes, presunçoso.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A própria solenidade do culto exterior implica determinadas honras que de ordinário se prestam às pessoas como às que se referem. É o que quer dizer a Escritura com as seguintes palavras: Se entrar no vosso congresso algum varão que tenha anel de ouro com vestido precioso e lhe disserdes: Tu assenta-te aqui neste lugar etc. Por onde, a ambição não tem por objeto o culto exterior, senão enquanto este concerne às honras.

Questão 132: Da vanglória.

Em seguida devemos tratar da vanglória.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 – Se o desejo da glória é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o desejo da glória não é pecado.

1. – Pois, ninguém peca por se assemelhar a Deus, o que é, antes, ordenado pela Escritura: Sede pois imitadores de Deus, como filhos muito amados. Ora, buscando a glória, parece que imitamos a Deus, que quer que os homens lha tributem. Donde o dizer a Escritura: Trazе meus filhos de climas remotos e minhas filhas das extremidades da terra; e todo aquele que invoca o meu nome, eu para minha glória o criei. Logo, o desejo da glória não é pecado.

2. Demais. – O que nos excita ao bem não é pecado. Ora, o desejo da glória excita os homens à prática do bem; pois, no dizer de Túlio, só a glória inspira a paixão dos estudos. E também a Sagrada Escritura promete a glória às boas obras: Aos que, perseverando em fazer boas obras, buscam glória e honra. Logo, o desejo da glória não é pecado.

3. Demais. – Túlio diz, que a glória consiste na nomeada, acompanhada de louvores, que todos atribuem a alguém; e o mesmo diz Ambrósio quando afirma, que a glória consiste em nomeada e os louvores, que nos tributam os que nos conhecem. Ora, desejar uma nomeada louvável não é pecado; antes, é digno de encômios, segundo a Escritura: Tem cuidado de te adquirires bom nome. E noutro lugar: Procurando bens não só diante de Deus, mas também diante de todos os homens. Logo, o desejo da vanglória não é pecado.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Vê com clareza quem sabe ser vicioso o amor dos elogios.

SOLUÇÃO. – A glória significa uma certa ilustração; por isso, ser glorificado é o mesmo que ser ilustrado, como diz Agostinho. Ora, a ilustração e a honra de certo modo se manifestam. Por onde, como o próprio nome o indica, a glória implica propriamente a manifestação do que parece glorioso aos olhos dos homens, quer se trate de um bem corporal, quer de um bem espiritual. Ora, como o que é ilustre, absolutamente falando, pode ser visto por muitos, mesmo de longe, o nome de glória propriamente supõe que o bem de alguém chegou ao conhecimento e à aprovação de muitos. E por isso é que Tito Lívio diz: Não podemos ser glorificados por urna só pessoa. Mas, tomado em acepção mais ampla, a glória não consiste só em sermos conhecidos por muitos, mas ainda por poucos, ou por um só, ou ainda somente por nós mesmo, quando, considerando o nosso próprio bem, julgamo-la digno de louvor.

Ora, conhecermos e aprovarmos o nosso próprio bem não é pecado. Assim, diz o Apóstolo: Ora, nós não recebemos o espírito deste mundo, mas sim o Espírito que vem de Deus, para sabermos as coisas que por Deus foram dadas. Do mesmo modo, não é pecado o querermos dar aprovação às nossas obras; conforme ao Evangelho: Luza a Vossa luz diante dos homens. Por onde, o desejo da glória, em si mesmo, nada implica de vicioso. O da vanglória, sim, implica; pois, é vicioso qualquer desejo vão, conforme à Escritura: Por que amais a verdade e buscais a mentira? Ora, a glória pode ser chamada vã, de dois modos. Relativamente àquilo de que nos gloriamos; assim, quando nos gloriamos com o que não é digno de glória, por exemplo, um bem frágil e caduco. Ou, relativamente à pessoa que queremos que nos glorifique, por exemplo, um homem cujo juízo não é seguro. De terceiro modo, relativamente à

pessoa mesma que busca a glória, quando não refere o seu desejo da glória ao fim devido, que é honra de Deus e a salvação do próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Aquilo do Evangelho – Vós chamais-me Mestre e Senhor; e dizeis bem – diz Agostinho: É perigoso comprazermo-nos conosco mesmo, porque ficamos exposto a cair na soberba, o que devemos evitar. Mas, quem é superior a tudo não se ensoberbece, por mais que a si mesmo se louve. Ora, a nós é que nos é vantajoso conhecer a Deus e não a ele; e ninguém o conhece se não se revelar aquele que conhece. Por onde, é claro que Deus busca a sua glória, não por causa de si mesmo, mas, por nossa causa. E do mesmo modo, podemos também, e louvavelmente, buscar a nossa própria glória, para utilidade dos outros, segundo o Evangelho: Que eles vejam as vossas boas obras e glorifiquem a vosso Pai que está nos céus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A glória, que temos de Deus, não é vã, mas verdadeira. E essa glória nos é prometida como prêmio das nossas boas obras. Dela diz o Apóstolo: Aquele, pois que se gloria glorie-se no Senhor; porque não é o que a si mesmo se recomenda o que é estimável, mas sim aquele a quem Deus recomenda. Mas, em certos o desejo da glória humana desperta a prática de obras virtuosas, como o desperta o desejo de outros bens terrenos. Não é porém verdadeiramente virtuoso quem pratica obras virtuosas por amor da glória humana, como o mostra Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O conhecer-se a si mesmo contribui para a perfeição do homem; mas, para ela não contribui o ser conhecido pelos outros. Logo, isto não é, por si mesmo, desejável. Mas, podemos desejá-lo enquanto encerra alguma utilidade. E essa será que Deus seja glorificado pelos homens; ou que estes progridam no bem que descobrem nos outros; ou que, perseveremos nos bens que em nós mesmos nos reconhecemos e os acrescentemos, levados pelo louvor que nos tributam os outros. E, a esta luz, é louvável cuidarmos em adquirir bom nome e nos esforçarmos por praticar boas obras, perante Deus e os homens; contanto que não nos comprazamos em vão com os louvores dos homens.

Art. 2 – Se a vanglória se opõe à magnanimidade.

O segundo assim se discute. – Parece que a vanglória não se opõe à magnanimidade.

1. – Pois, é próprio da vanglória, como se disse, gloriar-se um com coisas que não existem, o que constitui a falsidade, ou com as coisas terrenas e caducas, o que constitui a cobiça; ou com o testemunho dos homens, cujo juízo não é certo, o que constitui a imprudência. Ora, esses vícios não se opõem à magnanimidade. Logo, a vanglória não se opõe à magnanimidade.

2. Demais. – A vanglória não se opõe à magnanimidade por defeito, assim como a pusilanimidade, que parece repugnar à vanglória. Do mesmo modo, nem por excesso; pois, assim, à magnanimidade se opõem a presunção e a ambição, como se disse; e delas difere a vanglória. Logo, a vanglória não se opõe à magnanimidade.

3. Demais. – Aquilo do Apóstolo – Nada façais por porfia nem por vanglória – diz a Glosa: Havia entre eles alguns dissidentes, inquietos, e que disputavam por vanglória. Logo, não se opondo a contenção à magnanimidade, também não se lhe opõe a vanglória.

Mas, *em contrário*, diz Túlio: Devemos nos abster de cobiçar a glória, porque rouba a liberdade da alma, pela qual sobretudo devem porfiar os varões magnânimos. Logo, opõe-se à magnanimidade.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a glória é um efeito das honras e dos louvores; pois, torna-se ilustre no conhecimento dos outros quem é louvado ou o a quem se tributam quaisquer reverências. E como o

objeto da magnanimidade são as honras, como se disse, há de por consequência ter também como objeto a glória; isto é, como o magnânimo aceita moderadamente as honras assim também pode aceitar moderadamente a glória. Por ande, o desejo desordenado da glória opõe-se diretamente à magnanimidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Repugna ao homem magnânimo ter em tanto preço as causas pequenas, de modo a gloriar-se com elas. Por isso, Aristóteles diz, que o magnânimo considera um pequeno bem as honras que lhe são tributadas. Do mesmo modo, ele também considera coisas pequenas todas as que, como o poder e as riquezas, se buscam com a mira nas honras. Semelhantemente, repugna ao magnânimo gloriar-se com causas que não existem, por isso, Aristóteles diz que ele mais cuida da verdade que da opinião. E ainda, semelhantemente, repugna ao magnânimo gloriar-se com o testemunho do louvor humano, considerando-o como de grande valor. Por isso, do magnânimo, diz Aristóteles, que não se importa com ser louvado. Por onde, nada impede também se opor à magnanimidade tudo o que se opõe às outras virtudes, na medida em que consideram como grande o que é pequeno.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem deseja a vanglória não é verdadeiramente magnânimo, porque se gloria com causas que o magnânimo considera de pouco valor, segundo dissemos. Mas, considerando a estima que tem por essas causas, opõe-se ao magnânimo por excesso, porque reputa como um bem de grande valor a glória, que deseja, e a busca, embora lhe exceda a dignidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como se disse, a oposição entre os vícios não se funda no efeito deles. E, contudo, opõe-se à magnanimidade o fato de porfiarmos pela obtenção de alguma coisa; pois, ninguém luta senão pelo que considera de grande valor. Donde o dizer o Filósofo, que o magnânimo não é contencioso, porque nada considera grande.

Art. 3 – Se a vanglória é pecado mortal.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a vanglória é pecado mortal.

1. – Pois, só o pecado mortal nos priva do prémio eterno. Ora, a vanglória exclui o prémio eterno, conforme à Escritura: Guardai-vos, não façais as vossas boas obras diante dos homens com o fim de serdes vistos por eles; doutra sorte não tereis a recompensa da mão de vosso Pai que está nos céus. Logo, a vanglória é pecado mortal.

2. Demais. – Quem se apropria do que a Deus pertence peca mortalmente. Ora, desejando a vanglória, atribuimo-nos o que pertence a Deus, conforme à Escritura: Eu não darei a outrem a minha glória. E, noutro lugar: A Deus só seja honra e glória. Logo, a vanglória é pecado mortal.

3. Demais. – Pecado mortal parece ser o mais perigoso e nocivo de todos. Ora, tal é o pecado da vanglória. Pois, àquilo do Apóstolo – Deus. que prova os nossos corações – diz a Glosa de Agostinho: O poder de fazer o mal, que tem o amor da glória humana, só o sente quem lhe declara a guerra; porque, embora nos seja fácil não desejar o louvor que nos é denegado, difícil porém nos é não nos comprazermos com o que nos tributam. E Crisóstomo também diz, que a vanglória infiltra-se-nos às ocultas e priva-nos insensivelmente de todos os bens que em nós existem. Logo a vanglória é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, diz Crisóstomo: ao passo que os outros vícios dominam os escravos do diabo, a vanglória invade mesmo os servos de Cristo. Mas, nestes não há nenhum pecado mortal. Logo, a vanglória não é pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é mortal todo pecado contrário à caridade. Ora, o pecado da vanglória, em si mesmo considerado, não contraria à caridade, quanto ao amor do próximo. Mas, relativamente ao amor de Deus, pode contrariá-la de dois modos. – De um, quanto à matéria de que nos gloriamos. Assim, se nos gloriamos de uma falsidade, contrária ao respeito devido a Deus, conforme aquilo da Escritura: O teu coração se elevou e tu disseste: Eu sou Deus. E noutro lugar: Que tens tu que não recebesse? Se porém, o recebeste, porque te glorias como se o não tivesses recebido? Ou, quando preferimos a Deus, o bem temporal de que nos gloriamos; o que a Escritura o proíbe: Não se glorie o sábio no seu saber, nem se glorie o forte na sua força, nem se glorie o rico nas suas riquezas; porém nisto se glorie aquele que se gloria, em conhecer-me e saber-me. Ou quando preferimos o testemunho humano ao de Deus; assim, contra certos diz a Escritura: Que amaram mais a glória dos homens do que a glória de Deus. – De outro modo, relativamente à pessoa mesmo que se gloria, que põe a sua intenção na glória, como se fosse um fim último, à qual ordenaria, ainda os atos virtuosos, não duvidando, para consegui-la, até mesmo praticar obras contrárias a Deus. – E então é pecado mortal. Por isso, diz Agostinho, que esse vício – o do amor dos louvores humanos – é tão inimigo da fé religiosa – no caso de abrigarmos no coração uma cobiça da glória maior que o temor ou o amor de Deus – que o Senhor disse: Como podeis crer vós-outros, que recebeis a glória uns dos outros e que não buscais a glória que vem só de Deus? – Mas, se o amor da glória humana, embora vã, contudo não repugna à caridade, nem quanto ao objeto da glória, nem quanto à intenção de quem a busca, não é pecado mortal, mas, venial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ninguém merece a vida eterna, pecando. Por onde, as nossas obras virtuosas deixam de merecer a vida eterna, quando praticadas por vanglória, mesmo se esta não for pecado mortal. Mas, a vanglória é pecado mortal quando em si mesma, e não só por um ato isolado, nos faz perder a vida eterna.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem todos os desejosos da vanglória reclamam para si aquela excelência devida só a Deus. Pois, uma é a glória só a Deus devida e outra a devida ao homem virtuoso ou rico.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz-se que a vanglória é um pecado perigoso não só pela sua gravidade mesma, mas também por nos dispor para pecados graves, pois, ela nos torna presunçosos e demasiado confiantes em nós mesmos. E assim, também nos dispõe paulatinamente para sermos privados dos bens interiores.

Art. 4 – Se a vanglória é pecado capital.

O quarto discute-se assim. – Parece que a vanglória não é pecado capital.

1. – Pois, um pecado que sempre nasce de outro parece não ser capital. Ora, a vanglória sempre nasce da soberba. Logo, a vanglória não é um vício capital.

2. Demais. – Parece que a honra é mais principal que a glória, pois, é o efeito desta. Ora, a ambição, ou o apetite desordenado da honra, não é um vício capital. Logo, também não o é o desejo da vanglória.

3. Demais. – O vício capital implica alguma principalidade. Ora, parece que a vanglória não implica nenhuma principalidade. Nem quanto à noção de pecado, porque nem sempre é pecado mortal; nem

relativamente à apetibilidade do bem, porque a glória humana é um bem frágil e extrínseco ao homem. Logo, a vanglória não é um vício capital.

Mas, *em contrário*, Gregório enumera a vanglória entre os pecados capitais,

SOLUÇÃO. – Há duas doutrinas a respeito dos pecados capitais. Certos consideram a soberba como um deles; e estes não têm a vanglória como pecado capital. Mas, Gregório considera a soberba a rainha de todos os vícios, e tem como vício capital a vanglória, que imediatamente nasce dela. E o faz com razão. Pois, a soberba, segundo depois diremos, importa o desejo desordenado da excelência. Ora, de todos os bens que desejamos resulta uma certa perfeição e excelência. Por onde, os fins de todos os vícios se ordenam para o fim da soberba. Donde vem o ter ela uma certa causalidade geral, acima dos outros vícios, e não dever ser contada entre os princípios especiais dos vícios, que são os pecados capitais. Ora, dentre os bens pelos quais conseguimos alguma excelência, o primeiro lugar pertence à glória, enquanto implica a manifestação de alguma bondade; pois, o bem é naturalmente amado e honrado por todos. Por onde, assim como pela glória divina conseguimos a excelência na ordem divina, assim, pela glória humana, conseguimos a excelência, na ordem humana. E portanto pela sua afinidade com a excelência, que os homens soberanamente desejam, há de ser necessariamente a glória muito desejável, e de a buscarmos desordenadamente nascerão muitos vícios. Logo, a vanglória é pecado capital.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fato de haver algum vício originado da soberba não o impede de ser pecado capital; pois, como dissemos, a soberba é a rainha e a mãe de todos os vícios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os louvores e as honras estão para a glória, segundo dissemos, como as causas de que ela resulta; por isso também a glória está para eles como fim. Pois, se queremos ser honrados e louvados é por pensarmos que isso nos torna ilustres, no conhecimento dos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Já dissemos porque a vanglória é principalmente desejável; o que basta para a constituir um pecado capital. Pois, um pecado capital não há de ser necessariamente mortal; porque também o pecado mortal pode resultar do venial, enquanto este dispõe para aquele.

Art. 5 – Se se consideram com conveniência era filhas da vanglória: a desobediência, a jactância, a hipocrisia, a contenção, a pertinácia, a discórdia e o espírito de novidade.

O quinto discute-se assim. – Parece inconveniente dizer que são filhas da vanglória : a desobediência, a jactância, a hipocrisia, a contenção, a pertinácia, a discórdia e o espírito de novidade.

1. – Pois, a jactância, segundo Gregório, é considerada uma espécie de soberba. Ora, a soberba não nasce da vanglória, mas, ao contrário, como diz Gregório. Logo, a jactância não deve ser considerada filha da vanglória.

2. Demais. – Parece que as contenções e as discórdias nascem sobretudo, da ira. Ora, a ira é um pecado capital pertencente à mesma divisão da vanglória. Logo, não é filha da vanglória.

3. Demais. – Crisóstomo diz, que em toda parte a vanglória, é um mal, mas sobretudo em se tratando da filantropia, isto é, da misericórdia: que, contudo não é nenhuma novidade mas se funda no costume humano. Logo, o espírito de novidade não deve ser especialmente considerada filha da vanglória.

Mas, *em contrário*, a autoridade de Gregório, quando enumera as referidas filhas da Vanglória.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, chamam-se filhos de um pecado capital os que naturalmente para ele se ordenam. Ora, o fim da vanglória é a manifestação da nossa própria excelência, como do sobredito se colhe. O que podemos conseguir de dois modos. Primeiro, diretamente: quer por palavras, no caso da jactância. Quer por atos, os quais, se forem verdadeiros e despertarem nos outros uma certa admiração, dão lugar ao espírito de novidade, a qual os homens sobretudo, costumam admirar; e, se forem falsos, dão lugar à hipocrisia. De outro modo, visamos manifestar a nossa excelência indiretamente, mostrando que não somos inferior a outrem. E isto de quatro maneiras. Primeiro, quanto à inteligência, no caso da pertinácia, que faz nos apegarmos demasiado à nossa opinião, não querendo aderir a uma opinião melhor. Segundo, quanto à vontade, no caso da discórdia, não querendo abandonar a nossa vontade própria para concordarmos com os outros. Terceiro, por palavras, no caso da contenção, quando alguém litiga, clamando, contra outrem. Quarto, quanto às obras, e tal é a desobediência, quando não queremos cumprir a ordem do superior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, a jactância é considerada uma espécie da soberba, quanto à sua causa interior, que é arrogância. Quanto à jactância exterior, ela às vezes se ordena como diz Aristóteles, ao ganho; mas, mais frequentemente, à glória e às honras e então nasce da vanglória.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ira não causa a discórdia e a contenção, senão quando acompanhada da vanglória, no caso de considerarmos glorioso para nós não cedermos à vontade nem às palavras dos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vanglória é repreensível, no caso da esmola desacompanhada da caridade, que manifesta que se prefere a vanglória à utilidade do próximo, pois, busca-se a esta por causa daquela. Mas não é censurável quem presume, fazendo esmola, praticar um ato inédito.

Questão 133: Da pusilanimidade.

Em seguida devemos tratar da pusilanimidade. E, nesta questão, discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a pusilanimidade é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a pusilanimidade não é pecado.

1. – Pois, todo pecado nos torna mau, como toda virtude nos torna bom. Ora, o pusilânime não é mau, no dizer do Filósofo. Logo, a pusilanimidade não é pecado.

2. Demais. – O Filósofo diz pusilânime por excelência é quem, sendo digno de grandes bens, contudo com eles não se dignifica a si mesmo. Ora, só o virtuoso é digno de grandes bens; porque, como diz ainda o Filósofo, só o bom deve ser verdadeiramente honrado. Logo, o pusilânime é virtuoso. Portanto a pusilanimidade não é pecado.

3. Demais. – A Escritura diz: O princípio de todo pecado é a soberba. Ora, a pusilanimidade não procede da soberba, porque o soberbo se tem em maior conta do que aquilo que é; ao contrário, o pusilânime abdica daquilo de que é digno. Logo, a pusilanimidade não é pecado.

4. Demais. – O Filósofo diz que se chama pusilânime quem se dignifica com causas menores do que as de que é digno. Ora, às vezes os varões santos se dignificam com menos do que aquilo de que são dignos; tal o caso de Moisés e Jeremias que, sendo dignos das funções para as quais Deus os escolheu, contudo ambos as recusaram humildemente, como se lê na Escritura. Logo, a pusilanimidade não é pecado.

Mas, *em contrário*. – Na ordem dos atos humanos, devemos evitar só o pecado. Ora, devemos evitar a pusilanimidade, segundo aquilo do Apóstolo: Pois, não provoqueis a indignação a vossos filhos, para que se não façam de ânimo apoucado. Logo, a pusilanimidade é pecado.

SOLUÇÃO. – Tudo o que contraria a uma inclinação natural é pecado, porque contraria à lei natural. Ora, todo ser natural é levado a agir de um modo proporcionado à sua potência, como o demonstram todos os seres naturais, tanto animados como inanimados. Ora, assim como pela presunção excedemos à capacidade das nossas potências, pretendendo ao que não está ao nosso alcance, assim também o pusilânime decai da capacidade de sua potência, quando recusa buscar o que lhe é proporcionado. Por onde, assim como a presunção é pecado, assim também o é a pusilanimidade. Por isso, como se lê no Evangelho, o Senhor puniu o servo que enterrou no chão o dinheiro recebido do seu amo, sem o ter aplicado, por temor de pusilanimidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo considera maus os que causam dano ao próximo. E neste sentido, o pusilânime não é considerado mau, pois, a ninguém causa mal senão acidentalmente, quando se deixa ficar inativo sem ajudar aqueles aos quais poderia fazê-lo. Por isso diz Gregório: Todos os que deixam de ser úteis ao próximo, na pregação, se os julgarmos rigorosamente, são, sem dúvida, réus de tantos males quantos são aqueles que vieram à pregação e aos quais poderiam ser úteis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada impede pecar quem tem o hábito da virtude: venialmente, quando ainda a conserva em hábito; mortalmente, quando desaparece o hábito da virtude gratuita. Por isso pode acontecer que uma pessoa, pela virtude que tem, seja digno de praticar certas grandes ações, merecedoras de grandes honras; e, contudo por não querer usar da sua virtude, peque, às vezes, venialmente e, às vezes, mortalmente. – Ou podemos dizer que o pusilânime é digno de grande

recompensa, ou por boa disposição da sua natureza, ou pela fortuna exterior que, se recusa empregá-la para a virtude, o torna pusilânime.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também a pusilanimidade de certo modo pode nascer da soberba, quando apegando-nos demasiado à nossa opinião própria, julgamo-nos incapazes da prática de certos atos para os quais temos capacidade. Por isso diz a Escritura: O preguiçoso parece-me que é mais sábio do que sete homens que não dizem causa que não seja acertada. Pois, nada impede que, em relação a certas coisas, nos diminuamos e, quanto a outras, nós exaltemos. Donde o dizer Gregório, que Moisés talvez fosse soberbo se, sem trepidar, aceitasse a chefia de povo tão numeroso; e ainda, que seria soberbo, se se recusasse obedecer a ordem de Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Moisés e Jeremias eram dignos das funções para as quais foram divinamente escolhidos pela divina graça. Mas, as recusavam, considerando as incapacidades da fraqueza própria; não porém pertinazmente para não caírem na soberba.

Art. 2 – Se a pusilanimidade se opõe à magnanimidade.

O segundo discute-se assim. – Parece que a pusilanimidade não se opõe à magnanimidade.

1. – Pois, diz o Filósofo, que o pusilânime se ignora a si mesmo; pois, desejaria os bens de que é digno se os conhecesse. Ora, a ignorância de si parece opor-se à prudência. Logo, a pusilanimidade opõe-se à prudência.

2. Demais. – Como se lê no Evangelho, o Senhor, ao servo, que por pusilanimidade se negou a empregar o dinheiro, chama-lhe mau e preguiçoso. E o Filósofo também diz que os pusilânimes são considerados preguiçosos. Ora, a preguiça se opõe à solicitude, que é um ato de prudência, como estabelecemos. Logo, a pusilanimidade não se opõe à magnanimidade.

3. Demais. – A pusilanimidade parece proceder do temor desordenado; donde o dizer a Escritura: Dizei aos pusilânimes: Tomai ânimo e não temais. E parece proceder também da ira desordenada, segundo o Apóstolo: Pois, não provoqueis a indignação a vossos filhos, para que se não façam de ânimo apoucado. Ora, o desordenado do temor se opõe à coragem; e o da ira, à mansidão. Logo, a pusilanimidade não se opõe à magnanimidade.

4. Demais. – Um vício, que se opõe a uma virtude, é tanto mais grave quanto mais for dela dissemelhante. Ora, a pusilanimidade difere, mais que a presunção, da magnanimidade. Logo, se a pusilanimidade se opusesse à magnanimidade, seria por consequência um pecado mais grave que a presunção; o que vai contra aquilo da Escritura: Ó perversíssima presunção! Onde tomaste tu a tua origem? Logo, a pusilanimidade não se opõe à magnanimidade.

Mas, *em contrário*, a pusilanimidade e a magnanimidade diferem entre si como difere a grandeza do apoucamento de ânimo, conforme os próprios nomes o mostram. Ora, grande e pequeno se opõem. Logo, a pusilanimidade se opõe à magnanimidade.

SOLUÇÃO. – A pusilanimidade pode ser considerada a tríplice luz. – Primeiro em si mesma. E então é claro que, na sua essência própria, se opõe à magnanimidade, da qual difere pelas diferenças de grandeza e pequenez, relativamente ao mesmo objeto; pois, assim como o magnânimo, por grandeza de alma, busca o que é grande, assim o pusilânime por apoucamento de alma, retrai-se dessas mesmas grandezas. – Segundo, pode ser ela considerada relativamente à sua causa, que, relativamente ao intelecto, é a ignorância da condição própria; e relativamente ao apetite, é o temor de não poder

alcançar o que julga, falsamente, exceder a capacidade Terceiro, pode ser considerada no seu efeito, que consiste na abstenção das coisas grandes, de que é digno. – Mas, como já dissemos, a oposição entre o vício e a virtude se funda mais na espécie própria do que na causa ou no efeito deles. Por onde, a pusilanimidade se opõe diretamente à magnanimidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe quando a pusilanimidade é considerada relativamente à causa que tem no intelecto. E contudo não se pode propriamente dizer que se oponha à prudência, mesmo considerada na sua causa; porque a: referida ignorância não procede da insipiência mas, antes, da preguiça de examinarmos as nossas próprias faculdades, como diz Aristóteles, ou de executarmos o que está em a nossa capacidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objecção colhe se considerarmos a pusilanimidade relativamente ao seu efeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe, relativamente à causa. Contudo, nem sempre o temor, que causa a pusilanimidade, é temor de um perigo mortal. Por isso, não se opõe, necessariamente à coragem. – Quanto à ira, o seu movimento, que nos leva, por natureza, a exercer a vingança, não causa a pusilanimidade, que nos abate a alma, mas, antes, a exalta. Mas, pelas suas causas, a ira induz à pusilanimidade; essas causas são as injúrias proferidas, que abatem o ânimo de quem as sofre.

RESPOSTA À QUARTA. – A pusilanimidade é, especificamente, mais grave pecado que a presunção; pois, ela arrasta o homem do bem, o que é péssimo, como diz Aristóteles. Mas, dizemos que a presunção é péssima, em razão da soberba, de que procede.

Questão 134: Da magnificência.

Em seguida devemos tratar da magnificência e dos vícios opostos.

Sobre a magnificência discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a magnificência é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que magnificência não é uma virtude.

1. – Pois, quem tem uma virtude tem todas, como se estabeleceu. Ora, podemos ter as outras virtudes sem ter a magnificência; pois, no dizer do Filósofo, nem todo liberal é magnífico. Logo, a magnificência não é virtude.

2. Demais. – A virtude moral consiste numa mediedade, como está claro em Aristóteles. Ora, parece que a magnificência não é uma mediedade, pois, sobre excede a liberalidade em grandeza; e como o grande se opõe ao pequeno como a um extremo, cujo meio é a igualdade, conforme Aristóteles resulta que a magnanimidade não é um meio, mas, um extremo. Logo, não é uma virtude.

3. Demais. – Toda virtude, longe de contrariar, à inclinação natural, aperfeiçoa, como se demonstrou. Ora, como diz o Filósofo, o magnífico não é sumptuoso para consigo mesmo; o que vai contra a inclinação natural, pela qual provemos sobretudo às nossas necessidades. Logo, a magnificência não é uma virtude.

4. Demais. – Segundo o Filósofo, a arte é a razão reta nas causas que devemos fazer. Ora, a magnificência, como o próprio nome o demonstra, diz respeito à produção. Logo, é mais uma arte do que uma virtude.

Mas, *em contrário*. – A virtude humana é de certo modo participação da virtude divina. Ora, a magnificência concerne à virtude divina, conforme aquilo da Escritura: A sua magnificência e o seu poder se manifesta nas nuvens. Logo, a magnificência é uma virtude.

SOLUÇÃO. – Como diz Aristóteles, a virtude é assim chamada por comparação com o grau último a que pode chegar a potência. Esse grau não é último, quanto à deficiência, mas, quanto ao excesso, que essencialmente consiste na grandeza. Por onde, fazer grandes obras – donde vem o nome de magnificência, constitui essencialmente uma virtude. Portanto, a magnificência designa uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. - Nem todo liberal é magnífico, pelos seus atos; porque lhe faltam aos atos os elementos constitutivos dos atos magníficos. Contudo, todo liberal tem o hábito da magnificência, atualmente ou com disposição próxima, como dissemos, quando tratamos da conexão das virtudes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A magnificência é um extremo, considerados os seus efeitos quantitativamente. Mas, constitui um meio, considerada a regra da razão, à qual não falta nem excede, como também dissemos a respeito da magnanimidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É próprio da magnificência praticar atos grandiosos. Ora, o concernente à pessoa de cada um é pouco relativamente ao que convém às coisas divinas ou comuns. Por isso, o magnífico não visa principalmente fazer grandes despesas com sua própria pessoa; não por deixar de procurar o seu bem, mas, por esse bem não ser grande. Mas, se o que lhe concerne implicar magnitude, o magnífico buscá-lo-á magnificamente. Assim, as coisas que só uma vez se fazem, como as núpcias ou

outras semelhantes; ou ainda as que são permanentes e, assim, ao magnífico pertence preparar uma habitação conveniente, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz o Filósofo, há necessariamente uma virtude moral, que preside à arte e inclina o apetite a empregá-la retamente, na sua natureza mesma. O que é próprio da magnificência que portanto não é uma arte, mas uma virtude.

Art. 2 – Se a magnificência é uma virtude especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que a magnificência não é uma virtude especial.

1. – Pois, parece próprio da magnificência praticar atos grandiosos: Ora, fazer tais atos pode ser próprio de qualquer virtude, desde que seja grande; assim, quem tem grande virtude de temperança pratica grandes obras, nessa virtude. Logo, a magnificência não é uma virtude especial, mas exprime o estado perfeito de cada virtude.

2. Demais. – Parece próprio de um mesmo agente produzir um efeito e tender para ele. Ora, tender para o que é grande é próprio da magnanimidade, como se disse. Logo, também dela é próprio praticar grandes atos. Portanto, a magnificência não é uma virtude distinta da magnanimidade.

3. Demais. – A magnificência parece própria da santidade; assim, diz a Escritura: Magnífico em santidade; e noutro lugar: santidade e grandeza no seu santuário. Ora, a santidade é o mesmo que a religião, como se estabeleceu. Logo, a magnificência, segundo parece, é o mesmo que a religião. Portanto, não é uma virtude especial distinta das outras.

Mas, *em contrário*, o Filósofo a enumera entre as outras virtudes especiais.

SOLUÇÃO. – Como o próprio nome o indica, é próprio da magnificência fazer atos grandiosos. Ora, fazer é palavra susceptível de duplo sentido: um, próprio; outro, comum. Propriamente, fazer é praticar um ato transitivo para a matéria exterior; assim, fazer uma casa ou coisas semelhantes. Em sentido comum, porém, fazer significar qualquer ação transitiva para a matéria exterior – como queimar e cortar ou imanente no próprio agente, como entender e querer. Se, pois, considerarmos a magnificência enquanto implica em fazermos algum ato grandioso, sendo fazer tomado no seu sentido próprio, então é uma virtude especial. Pois, uma obra factível é produzida pela arte. E no uso desta podemos considerar um aspecto especial de bondade, a saber – que seja grandiosa a obra mesma feita pela arte, e isso, quantitativamente ou pela sua preciosidade e dignidade, o que constitui a magnificência. E, a esta luz, a magnificência é uma virtude. – Se, porém o nome de magnificência é usado no sentido de fazer atos grandiosos, tomado o verbo fazer em sentido comum, nesse caso, ela não é uma virtude especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A toda virtude perfeita é próprio fazer grandes atos, no seu género, tomando-se fazer em sentido comum; mas, não em sentido próprio, o que seria próprio da magnificência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ao magnânimo pertence não só visar a prática de atos grandiosos, mas também fazer grandes obras no atinente a todas as virtudes, produzindo-as ou agindo de qualquer modo, como diz Aristóteles. Contanto que leve em conta, assim procedendo, só a ideia de grandeza; ao passo que pelas outras virtudes, se forem perfeitas, praticamos grandes obras, não dirigindo principalmente a nossa intenção para a grandeza delas, mas ao que é próprio a cada uma delas. Ora, a grandeza resulta da quantidade da virtude. Por onde, ao magnífico pertence não só fazer o que é grande, tomado fazer no seu próprio, mas ainda atender, na sua alma, à prática das grandes obras. Por

isso diz Túlio, que magnificência consiste em cogitar nas coisas grandes e elevadas e em dirigi-las com uma certa grandeza de alma, tendo em vista um fim e a realizar; referindo-se cogitar à intenção interior; e a realização à execução exterior. Por onde e necessariamente, assim como a magnanimidade busca o que é grande, em qualquer matéria, a magnificência o busca em relação a uma determinada produção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A magnificência visa a prática de grandes obras. Ora, as obras feitas pelo homem se ordenam a algum fim determinado. E, nenhum fim das obras humanas é tão grande como a honra de Deus. Por onde, a magnificência faz grandes obras tendo em vista principalmente a honra de Deus. Por isso diz o Filósofo, que as despesas honrosas são as que sobretudo tem por fim os sacrifícios divinos; fim a que principalmente visa o magnífico. Por isso, a magnificência anda ligada com a santidade, ordenando-se precipuamente o seu efeito à religião ou à santidade.

Art. 3 – Se a matéria da magnificência são os grandes gastos.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a matéria da magnificência não são os grandes gastos.

1. – Pois, duas virtudes não podem ter idêntica matéria. Ora, os gastos são regulados pela liberalidade como se disse. Logo, a magnificência não versa sobre os gastos.

2. Demais. – Todo magnífico é liberal, como diz Aristóteles. Ora, a liberalidade versa, antes sobre os dons que sobre os gastos. Logo, também a magnificência não versa principalmente sobre os gastos, mas antes, sobre os dons.

3. Demais. – É próprio da magnificência fazer certas obras exteriores. Ora, não é com quaisquer gastos, que se praticam essas obras. ainda que esses gastos sejam grandes; por exemplo. Logo, os gastos não constituem a matéria própria da magnificência.

4. Demais. – Só os ricos podem fazer as grandes despesas. Ora, também os pobres podem praticar todas as virtudes; porque as virtudes não precisam necessariamente da fortuna exterior, mas, a si mesmas se bastam, como diz Sêneca. Logo a magnificência não tem por: objeto as grandes despesas.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a magnificência não abrange todos os atos relativos ao dinheiro, como a liberalidade, mas só os grandes gastos, pelos quais excede em grandeza a liberalidade. Logo, tem como sua matéria só as grandes despesas.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é próprio da magnificência visar a prática de grandes obras. Ora, para as realizarmos convenientemente, temos necessidade de gastos proporcionados; pois, não podemos praticar grandes obras senão com grandes despesas. Por onde, é próprio da magnificência fazer grandes despesas para a conveniente prática de grandes obras. Por isso, o Filósofo diz, que o magnífico, com gastos iguais, isto é, proporcionados, fará obras mais magníficas. Ora, os gastos são de certo modo uma perda de dinheiro, de que nos pode impedir o amor exagerado dele. Por onde matéria de magnificência podem ser considerados: os gastos, em si mesmos, que o magnífico faz para realizar grandes obras; o dinheiro, que emprega para fazer grandes gastos; e o amor do dinheiro, que o magnífico modera para não se privar dos grandes gastos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, as virtudes que tem por objeto as coisas exteriores, implicam uma certa dificuldade, por causa da grandeza mesma do ato a praticar. Por isso, são necessárias duas virtudes reguladoras do dinheiro e do seu uso, a saber: a liberalidade, que regula

em comum o uso do dinheiro; e a magnificência, que lhe regula o uso do dinheiro, quando gasto em grandes proporções.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O liberal usa do dinheiro de um modo e, de outro, o magnífico. O uso que dele faz o liberal procede de um afeto ordenado. Por isso, é próprio da liberalidade o uso conveniente dos bens pecuniários, que a afeição moderada que tem por eles não impede, isto é, os dons e os gastos. Ao passo que o magnífico usa do dinheiro para certas grandes obras, que deve fazer. E esse uso não podem ser, senão os gastos ou despesas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O magnífico também faz donativos e presentes, como diz Aristóteles; não na qualidade de donativos, mas antes, como gastos ordenados à realização de alguma grande obra; por exemplo, para honrar alguém, ou para praticar alguma obra donde provenham honras para toda a cidade; assim, quando realiza aquilo que todo o povo desejava.

RESPOSTA À QUARTA. – O ato principal da virtude é a eleição interior, de que a virtude é capaz, sem os bens exteriores da fortuna. E assim também o pobre pode ser magnífico. Mas, os atos exteriores das virtudes exigem os bens da fortuna como uns instrumentos. E, a esta luz, o pobre não pode praticar o ato externo da magnificência, quanto se trata de atos grandiosos absolutamente falando; mas, talvez, por comparação com alguma grande obra que, embora em si mesma considerada seja pequena, contudo pode ser feita de um modo magnífico, proporcionadamente ao seu género. Pois, pequeno e grande tem sentido relativo, como diz o Filósofo.

Art. 4 – Se a magnificência faz parte da coragem.

O quarto discute-se assim. – Parece que a magnificência não faz parte da coragem.

1. – Pois, a magnificência tem a mesma matéria que a liberalidade, como se disse. Ora, a liberalidade não faz parte da coragem mas da justiça. Logo, a magnificência não faz parte da coragem.

2. Demais. – A coragem tem como matéria os temores e as audácias. Ora, parece que a magnificência de nenhum modo concerne ao temor, mas só, aos gastos, que são atos determinados. Logo, a magnificência parece pertencer antes à justiça, que regula os nossos atos, que à coragem.

3. Demais. – O Filósofo diz que o magnífico é comparável ao que sabe. Ora, a ciência convém antes com a prudência do que com a coragem. Logo, a magnificência não deve ser considerada parte da coragem.

Mas, *em contrário*, Túlio, Macróbio e Andrônico consideram a magnificência parte da coragem.

SOLUÇÃO. – A magnificência, como virtude especial, não pode ser considerada parte subjetiva da coragem, porque não tem a matéria idêntica à desta; mas, é considerada parte dela enquanto lhe está anexa, como virtude secundária à principal. Ora, para uma virtude ser anexa a outra como à principal, duas condições se requerem: primeiro, que a secundária convenha com a principal; segundo, que de certo modo seja excedida por ela. Ora, a magnificência convém com a coragem em que, como esta, tende para um bem árduo e difícil; e por isso pertence também, como a coragem, ao irascível. Mas, a magnificência difere da coragem porque, a dificuldade do árduo, que visa a coragem, resulta de um perigo iminente à pessoa; ao passo que a dificuldade do bem árduo, para o qual tende a magnificência, tem a sua dificuldade no dispêndio de bens, o que é muito menos que o perigo pessoal. Logo, a magnificência deve ser considerada parte da coragem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A justiça regula os nossos atos, em si mesmos, enquanto incluem a noção de débito. Ao passo que a liberalidade e a magnificência consideram o ato de gastar relativamente às paixões da alma. Mas, diversamente. Pois, o liberal considera os gastos relativamente ao amor e a cobiça do dinheiro, que são paixões do concupiscível; que porém não o impedem de dar e fazer gastos; e, por isso, a liberalidade pertence ao concupiscível. Ao passo que a magnificência considera os gastos relativamente à esperança, referindo-se a um bem árduo; não em sentido absoluto, como a magnanimidade, mas, na matéria determinada dos gastos. Por onde, a magnificência pertence ao irascível, como a magnanimidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A magnificência, embora não tenha matéria idêntica à coragem, com esta convém entretanto quanto à condição da matéria. Pois, tende a um bem árduo, concernente aos gastos, como a coragem, a um bem árduo, concernente aos temores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A magnificência se serve da arte em ordem a um grande fim, como se disse. Ora, a arte reside na razão. Portanto, ao magnífico pertence usar bem da sua razão, atendendo à proporção entre as despesas e a obra a realizar. E isto é necessário, sobretudo em razão da grandeza tanto das despesas como da obra a fazer; pois, se não empregar uma consideração diligente, correria o perigo iminente de causar grande dano.

Questão 135: Da parcimônia.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à magnificência.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a parcimônia é um vício.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a parcimônia não é um vício.

1. – Pois, a virtude é moderadora tanto das grandes como das pequenas coisas; por isso tanto os liberais como os magníficos praticam certos atos, de pequena importância. Ora, a magnificência é uma virtude. Logo, do mesmo modo, a parcimônia é, antes, uma virtude, que um vício.

2. Demais. – O Filósofo diz que a exatidão racional em fazer as contas dos gastos é sinal de parcimônia. Ora, a exatidão do raciocínio parece louvável, porque o bem do homem consiste em estar de acordo com a razão, segundo Dionísio. Logo, a parcimônia não é um vício.

3. Demais. – O Filósofo diz que o parcimonioso gasta o seu dinheiro com tristeza. Ora, isto é próprio da avareza ou da liberalidade. Logo, a parcimônia não é um vício distinto dos outros.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera a parcimônia um vício especial oposto à magnificência.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, os atos morais se especificam pelo seu fim; por isso, no mais das vezes, tiram dele a sua denominação. Ora, chama-se parcimonioso quem só pensa em praticar atos de pequena importância. Ora, pequeno e grande, segundo o Filósofo, tem significação relativa. Por onde, quando dizemos que o parcimonioso só visa a prática de atos de pequena importância; isso o entendemos relativamente ao gênero de obras que pratica. Nas quais o pequeno e o grande podem ser considerados a dupla luz: relativamente ao ato a praticar e relativamente à despesa. Ora, o magnífico visa principalmente a grandeza da obra; em segundo lugar, a grandeza dos gastos, que não evita, para praticar atos grandiosos. Donde o dizer o Filósofo, que o magnífico, com despesas iguais, faz obras mais magníficas. O parcimonioso, ao contrário, visa principalmente a parcimônia do gasto; e por isso o Filósofo diz que busca o modo de despender o mínimo. Mas, por consequência, visa a parcimônia da obra que não rejeita, contanto que faça despesas pequenas. Por isso, diz o Filósofo, no mesmo lugar, que o parcimonioso, embora despendendo muito, com a vontade que tem de não fazer grandes despesas, perde o bem que resultaria de uma obra que teria feito com magnificência. Por onde é claro, que o parcimonioso se afasta da proporção exigida pela razão entre as despesas e as obras. Ora, a falta do que a razão exige implica a existência do vício. Portanto, é claro que a parcimônia é um vício.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A virtude modera as coisas pequenas de acordo com a regra da razão, da qual se afasta o parcimonioso, como se disse. Pois, não se chama parcimonioso quem modera as coisas pequenas, mas quem, ao moderar, tanto as grandes como as pequenas, se afasta da regra da razão. E, portanto a parcimônia é por natureza um vício.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz o filósofo, o temor faz os consiliativos. Por isso, o parcimonioso se põe a fazer contas com exatidões: pois teme, sem razão, consumir os seus bens, mesmo em parte mínima. O que não é louvável, mas, vicioso e digno de censura; porque não dirige o seu afeto pela razão, mas, ao contrário, usa dela para desordenar o seu afeto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como o magnífico convém com o liberal por gastar o seu dinheiro facilmente e com prazer, assim também o parcimonioso convém com o iliberal ou avarento em fazer as

suas despesas com tristeza e tardança. Mas, dele difere em que o iliberal assim procede relativamente a despesas comuns; ao passo que o parcimonioso, relativamente aos grandes gastos, mais difíceis de se fazerem. Por onde, menor vício é a parcimônia do que a iliberalidade. Por isso, diz o Filósofo que, embora a parcimônia e o vício oposto constituam malícias, contudo não causam a desonra; pois, não são nocivos ao próximo, nem encerram grande torpeza.

Art. 2 – Se à parcimônia se opõe algum vício.

O segundo discute-se assim. Parece que nenhum vício se opõe à parcimônia.

1. – Pois, ao pequeno se Ora, a magnificência não é um virtude. Logo, à parcimônia nenhum vício.

2. Demais. – Sendo a parcimônia um vício, por defeito, como se disse, parece que, se houvesse algum vício a ela oposto, seria o consistente só em consumir com superabundância. Ora, os que consomem muito quando deveriam consumir pouco consomem pouco quando deveriam consumir muito, diz Aristóteles, e portanto praticam de certo modo a parcimônia. Logo, não há nenhum vício oposto à parcimônia.

3. Demais. – Os atos morais se especificam pelo fim, como se disse. Ora, os que consomem superfluamente, o fazem para ostentar as suas riquezas, como diz Aristóteles. Ora, isto é própria da vanglória, que se opõe à magnanimidade, como se disse. Logo, nenhum vício se opõe à parcimônia,

Mas, *em contrário*, a autoridade do Filósofo, que considera a magnificência como uma mediedade entre dois vícios opostos.

SOLUÇÃO. – Ao pequeno se opõe o grande. Ora, pequeno e grande são termos relativos, como dissemos. Ora, assim como um gasto pode ser pequeno relativamente a uma obra, assim também pode ser grande em relação a outra, de modo a exceder a proporção que deve ter com ela, segundo a regra da razão. Por onde, é manifesto que ao vício da parcimônia, pelo qual faltamos a proporção devida entre as nossas despesas e às obras correspondentes, procurando gastar menos do que o exige a dignidade delas, opõe-se o vício pelo qual excedemos essa proporção, gastando mais do que é a elas proporcionado. E esse vício se chama em grego banausia assim dito por causa da fornalha, porque ao modo do fogo de uma fornalha, tudo consome. Ou se chama apeirokalia isto é, sem bom fogo, porque, ao modo do fogo, tudo consome, mas não para o bem. Por isso, em latim esse vício pode chamar-se *consumptio* (consumção).

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A magnificência assim se chama porque no leva à prática de grandes obras; e não porque as nossas despesas excedam o que seria proporcionado às nossas obras. O que é próprio do vício oposto à parcimônia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um mesmo é o vício, contrário à virtude, que está no meio, e ao vício oposto. Assim, pois, o vício da consumção se opõe à parcimônia, por fazer as despesas excederem à dignidade da obra, levando-se a gastar muito quando deveríamos gastar pouco. Opõe-se porém, à magnificência, relativamente às grandes obras que o magnífico procura praticar principalmente, fazendo-nos gastar pouco, ou nada, quando deveríamos gastar muito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O consumidor, pela espécie mesma do seu ato, se opõe ao parcimonioso, por ultrapassar a regra racional, a que o parcimonioso não atinge. Mas nada impede que isso se ordene ao fim de outro vício, por exemplo, da vanglória ou qualquer outro.

Questão 136: Da paciência.

Em seguida devemos tratar da paciência.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 – Se a paciência é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a paciência não é uma virtude.

1. – Pois, as virtudes serão perfeitíssimas na pátria, como diz Agostinho. Ora, lá não haverá paciência, porque não temos então nenhuns males a suportar, segundo aquilo da Escritura: Não padecerão tome nem terão sede e não os molestará a calma nem o sol. Logo, a paciência não é uma virtude.

2. Demais. – Nenhuma virtude podemos encontrar nos maus, porque é ela a causa da bondade de quem a possui. Ora, às vezes encontra-se a paciência nos maus; talo caso dos avarentos, sofrendores de muitos males, para o fim de acumularem dinheiro, segundo aquilo da Escritura: Todos os dias da sua vida comem às escuras e com muitos cuidados, e em miséria e tristeza. Logo, a paciência não é uma virtude.

3. Demais. – Os frutos diferem das virtudes, como se estabeleceu. Ora, a paciência é considerada um fruto, segundo o Apóstolo. Logo, a paciência não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A virtude da alma chamada paciência é tão grande dom de Deus, que proclamamos a paciência mesmo daquele que no-la-dá.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, as virtudes morais se ordenam para o bem, porque conservam o bem da razão contra– o ímpeto das paixões. Ora, dentre as outras paixões, a tristeza tem eficácia para nos privar do bem da razão, segundo o Apóstolo: A tristeza do século produz a morte. E noutro lugar diz a Escritura: A tristeza tem morto a muitos e não há utilidade nela. Por onde, é necessário haver uma virtude conservadora do bem da razão, contra a tristeza, para que aquela não sucumba sob a influência desta. Ora, talo resultado da paciência. Por isso, diz Agostinho, que a paciência humana é a que nos faz tolerar os males com equanimidade, isto é, sem cedermos às perturbações da tristeza, afim de, com mau ânimo, não abandonarmos os bens que nos conduzirão a outros melhores. Por onde é manifesto que a paciência é uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As virtudes morais não terão, na pátria, a mesma atualidade que têm nesta vida; isto é, não dirão respeito aos bens da vida presente, que não subsistirão na pátria; mas ao fim próprio desta. – Assim como na pátria, a justiça terá por fim fazer–nos submisso a Deus, e não regular os nossos atos em assunto de compra, venda, e outras matérias próprias desta vida. Semelhantemente, o ato de paciência, na pátria, não consistirá em fazer–nos suportar seja o que for; mas, no gozo dos bens a que queríamos chegar quando sofríamos. Por isso, Agostinho diz: Na pátria, não haverá paciência, em si mesma considerada, a qual só é necessário, quando há males que devemos suportar; pois, eterno será o bem a que nos conduzirá ela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz Agostinho: Pacientes propriamente se chamam os que preferem. sofrer o mal, sem o cometer, e não os que preferem cometê–los para os não sofrer. Quanto aos que sofrem males. para os fazer, não lhes devemos admirar nem louvar a paciência, que é nenhuma; antes, admirando–lhes a dureza devemos–lhes negar a paciência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, o fruto importa por natureza um certo prazer. Pois, as obras virtuosas são em si mesmas deleitáveis, como diz Aristóteles. Ora, é habitual designar com o nome de

virtude também os atos virtuosos. Por isso a paciência, como hábito, é considerada uma virtude; mas é considerado um fruto se levamos em conta o prazer que lhe acompanha o ato. E, sobretudo se considerarmos que pela paciência a nossa alma se livra de sucumbir à tristeza.

Art. 2 – Se a paciência é a mais principal das virtudes.

O segundo discute-se assim. – Parece que a paciência é a mais principal das virtudes.

1. – Pois, o que é perfeito é, no seu gênero, o mais principal. Ora, a paciência é perfeita nas suas obras como diz a Escritura. Logo, é a principalíssima das virtudes.

2. Demais. – Todas as virtudes se nos ordenam ao bem da alma. Ora, isto principalmente é próprio da paciência, segundo o Evangelho: Na vossa paciência possuireis as vossas almas. Logo, a paciência é a máxima das virtudes.

3. Demais. – O que conserva e causa outras coisas é mais principal que elas. Ora, como diz Gregório, a paciência é a raiz e a guarda de todas as virtudes. Logo, a paciência é a máxima das virtudes.

Mas, *em contrário*, não é enumerada entre as quatro virtudes a que Gregório e Agostinho chamam principais.

SOLUÇÃO. – As virtudes por natureza ordenam-se para o bem. Pois, ela torna bom quem a possui e boas as suas obras. Portanto, tanto mais principal e importante será uma virtude quanto mais diretamente se ordenar para o bem do homem. Ora, as virtudes que levam à prática do bem se lhe ordenam ao bem mais diretamente, do que as que arredam os obstáculos à essa prática. E assim como, dentre as que nos levam a fazer o bem, mais importantes são as que nos confirmam num maior bem – como a fé, a esperança e a caridade, mais importantes que a prudência e a justiça – assim, dentre as que arredam os obstáculos prática do bem, tanto mais importante será a virtude quanto maior for o obstáculo à essa prática, que ela eliminar. Ora, os perigos de morte – objeto da coragem, e os prazeres sensíveis – objeto da temperança, mais nos afastam do bem, do que qualquer adversidade suportada pela paciência. Portanto, a paciência não é a principalíssima das virtudes; mas é inferior, não só às virtudes teologais, à prudência e à justiça, que diretamente nos firmam no bem mas também à fortaleza e à temperança, que nos arredam maiores obstáculos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz-se que a paciência é perfeita nas suas obras, tolerando as adversidades. Das quais resulta: primeiro, a tristeza, moderada pela paciência; segundo, a ira, moderada pela mansidão; terceiro, o ódio, eliminado pela caridade; quarto, o dano injusto, proibido pela justiça. Ora, eliminar o princípio de uma determinada ação é um ato mais perfeito. Mas não se segue que, de ser em tais casos a paciência mais perfeita, o seja, absolutamente considerada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A posse importa num domínio pacífico. Por isso, dissemos que, pela paciência, o homem possui a sua alma, porque elimina pela raiz o sofrimento das adversidades, que lhe inquietam.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz-se que a paciência é a raiz e a guarda de todas as virtudes, não por causar e conservar diretamente, mas somente por suprimir os obstáculos.

Art. 3 – Se podemos ter a paciência sem a graça.

O terceiro discute-se assim. – Parece que podemos ter a paciência sem a graça.

1. – Pois, aquilo a que a razão mais inclina é mais capaz de satisfazer plenamente à criatura racional. Ora, é mais racional sofrermos o mal por causa do bem, do que por causa do mal. Ora, certos, com a virtude própria e sem auxílio da graça, sofrem o mal por causa do mal; assim, diz Agostinho: Por causa do que amam viciosamente, os homens suportam muitos trabalhos e dores. Logo, com maior razão, o homem pode sofrer o mal por causa do bem, que é ser verdadeiramente paciente, sem o auxílio da graça.

2. Demais. – Os que não estão em estado de graça, mais aborrecem os males do vício do que os do corpo; assim lemos que certos pagãos toleraram muitos males, para não traírem a pátria nem cometerem qualquer outra ação desonesta. Ora, proceder assim é ser verdadeiramente paciente. Logo, podemos ter paciência sem o auxílio da graça.

3. Demais. – Manifesto é que muitos, para recuperarem a saúde do corpo, padecem graves e amargos sofrimentos. Ora, a saúde da alma não é menos desejável que a do corpo. Logo, pela mesma razão, para salvação da alma podemos suportar muitos graves sofrimentos, o que é ser verdadeiramente paciente, sem o auxílio da graça.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Dele, isto é, de Deus, é que vem a minha paciência.

SOLUÇÃO. – Diz Agostinho: A força dos desejos nos faz suportar os sofrimentos e as dores; e ninguém aceita espontaneamente tolerar o que crucia, senão por causa do prazer. E a razão é porque a nossa alma aborrece a tristeza e a dor em si mesmas; por isso não escolherá nunca sofrer-las, em si mesmas consideradas, senão só em vista de um fim. Por onde, o bem por causa do qual preferimos sofrer um mal há de necessariamente ser mais querido e amado do que aquele cuja privação nos causa a dor, que pacientemente toleramos. Ora, só pela caridade, que ama a Deus acima de todas as coisas, é que preferimos o bem da graça a todos os bens naturais, cuja perda possa nos causar dor. Por onde, é manifesto que a paciência, enquanto virtude é causada pela caridade, conforme aquilo do Apóstolo – A caridade é paciente. Ora, é claro que a caridade não a podemos ter senão pela graça, segundo o Apóstolo: A caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. Portanto é claro que não podemos ter paciência senão com auxílio de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Em a natureza humana, se fosse íntegra; prevaleceria a inclinação racional, mas, em a natureza corrupta prevalece a inclinação da concupiscência, que é dominante no homem. Por isso, somos mais inclinados a suportar os males, por causa dos bens, em que, no momento presente, se compraz a concupiscência, do que tolerá-los por causa de bens futuros desejáveis racionalmente, o que, contudo constitui a verdadeira paciência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O bem da virtude política é proporcionado à natureza humana. Portanto, sem o auxílio da graça gratuita, a nossa vontade pode buscá-lo: embora não, sem o auxílio de Deus. Ao passo que o dom da graça, é sobrenatural; e por isso não podemos buscá-lo com as forças da nossa virtude própria. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Suportar certos males para conseguirmos a saúde do corpo procede do amor que naturalmente temos pela nossa carne. Por onde, não é possível compará-lo com a paciência, resultante do amor sobrenatural.

Art. 4 - Se a paciência faz parte da coragem.

O quarto discute-se assim. – Parece que a paciência não faz parte da coragem.

1. – Pois, uma coisa não pode ser parte de si mesma. Ora, a paciência parece ser o mesmo que a coragem, porque, como se disse, o ato próprio da coragem é suportar; o que também o faz a paciência, pois, como ensina um autor, a paciência consiste em suportarmos os males alheios. Logo, a paciência não faz parte da coragem.

2. Demais. – A coragem versa sobre os temores e as audácias, como se estabeleceu; ora, eles tem a sua sede no irascível. Mas, parece serem as tristezas o objeto da paciência que, portanto, tem a sua sede no concupiscível. Logo, a paciência não faz parte da coragem mas, antes da temperança.

3. Demais. – O todo não pode existir sem a parte. Se, pois, a paciência faz parte da coragem, esta nunca pode existir sem aquela; contudo, às vezes o forte longe de tolerar pacientemente o mal ataca ao que o faz. Logo, a paciência não faz parte da coragem.

Mas, *em contrário*, Túlio a considera parte da coragem.

SOLUÇÃO. – A paciência é uma como parte potencial da coragem, porque se anexa a esta como a virtude secundária, à principal. Pois, à paciência é próprio suportar com equanimidade os males alheios, como diz Gregório. Ora, dos males que os outros nos causam, os piores e mais difíceis de suportarmos são os que nos põem em perigo de morte, objeto da coragem. Por onde é claro que, nesta matéria, o papel principal é o da coragem, como a que vindica para si o que é, no assunto, o mais importante. Portanto, a paciência lhe está anexa, como virtude secundária à principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É próprio da coragem suportar, não quaisquer males, mas, os mais difíceis de se tolerarem; e tais os que nos fazem correr perigo de morte. Ao passo que é próprio da paciência tolerar quaisquer males.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ato da coragem não consiste somente em perseverarmos no bem, resistindo ao temor de perigos futuros, mas também em não desanimarmos por tristeza ou dor causadas pelos males presentes; e por aí a paciência tem afinidades com a coragem. E contudo a coragem versa principalmente sobre os temores, que por natureza nos levam a fugir – o que a coragem impede. Ao passo que a tristeza concerne mais principalmente às tristezas; pois paciente se chama não quem foge, mas quem se comporta como deve, sofrendo o que atualmente o faz sofrer, de maneira a não se entristecer desordenadamente com tais coisas. Por onde, a coragem tem propriamente a sua sede no irascível; a paciência, porém, no concupiscível. O que não impede seja a paciência parte da coragem; porque a adjunção de uma virtude a outra não se funda no sujeito mas, na matéria ou forma. Contudo, a paciência não é considerada parte da temperança, embora ambas tenham a sua sede no concupiscível; porque a temperança concerne só aos sofrimentos opostos às deleitações sensíveis por exemplo, as resultantes da abstinência da comida ou dos prazeres venéreos – ao passo que a paciência principalmente concerne aos sofrimentos que os outros nos causam. Demais à temperança pertence refrear esses sofrimentos, bem como os prazeres contrários. Ao passo que é próprio da paciência fazer com que não abandonemos o bem da virtude, por causa desses sofrimentos, sejam eles quais forem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A paciência pode, sob um certo dos seus aspectos, ser considerada parte integrante da coragem. Ora, a objeção se funda nisto, a saber, em suportarmos pacientemente os males que nos fazem correr perigo de morte. Nem vai contra a natureza da paciência atacarmos, quando for necessário, quem nos faz mal; porque, como diz Crisóstomo aquilo da Escritura – Vai-te, Satanás –

sofrermos com paciência as injúrias, que nos assacam, é digno de louvor; mas, é excesso de impiedade tolerar pacientemente as injúrias feitas contra Deus. E Agostinho acrescenta que os preceitos da paciência não contrariam ao bem público, para conservar o qual lutamos contra os inimigos. – Mas, se a paciência tem como objeto quaisquer outros males, ela se anexa à coragem como virtude secundária à principal.

Art. 5 – Se a paciência é o mesmo que a longanimidade.

O quinto discute-se assim. – Parece que a paciência é o mesmo que a longanimidade.

1.– Pois, como diz Agostinho, a paciência de Deus não se manifesta em sofrer o mal, mas, em esperar que os maus se convertam. Por isso, diz a Escritura: O Altíssimo, ainda que sofrido, é justiceiro. Logo, parece que a paciência é o mesmo que a longanimidade.

2. Demais. – Uma mesma coisa não pode ser oposta a duas. Ora, a impaciência se opõe à longanimidade, que nos faz esperar demoradamente; assim, dizemos que uma pessoa impacienta-se com a demora, como com outros males. Logo, a paciência é o mesmo que a longanimidade.

3. Demais. – Assim como o tempo é uma circunstância dos males que padecemos assim também, o lugar. Ora, o lugar não distingue nenhuma virtude, da paciência. Logo, do mesmo modo, também a longanimidade, fundada no tempo, a qual nos faz esperar longamente, não se distingue da paciência.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo Acaso desprezas tu as riquezas da sua bondade, e paciência e longanimidade – diz a Glosa: A longanimidade difere da paciência, porque dizemos serem suportados por longanimidade os que pecam antes por fraqueza no que de propósito; mas, dos que exultam com espírito pertinaz nos seus delitos, dizemos que são suportados pacientemente.

SOLUÇÃO. – Assim como a magnanimidade tem esse nome porque nos dá o ânimo de tender para grandes causas, assim também se chama longanimidade a que nos infunde o ânimo de buscar o que de nós está longe. Por onde, assim como a magnanimidade visa, antes, a esperança que tende para o bem, do que a audácia ou o temor ou a tristeza, cujo objeto é o mal, assim também a longanimidade. Portanto a longanimidade tem mais conveniência com a magnanimidade, do que com a paciência.

Mas, pode convir com a paciência por duas razões. – Primeiro, porque pela paciência, como pela coragem, suportamos o mal por causa do bem. E se este for próximo, mais facilmente suportamos aquele: mas, sofreremos mais dificilmente o mal presente, quando o bem só nos for acessível num futuro distante. – Segundo, porque o fato de se protelar o bem esperado causa naturalmente tristeza, conforme aquilo da Escritura: A esperança, que se retarda aflige a alma. Por onde, podemos exercer a nossa paciência sofrendo esse padecimento, como sofremos quaisquer outros.

Assim, pois, como podemos abranger, na mesma ideia do mal, que nos faz sofrer, tanto o amor do bem esperado – objeto da longanimidade, como os padecimentos, que toleramos na prática continuada das boas obras – objeto da constância, tanto a longanimidade como a constância estão compreendidas na paciência.

Por isso, Túlio, definindo a paciência, diz, que a paciência consiste em sofrermos o árduo e o difícil, voluntária e diuturnamente, visando um fim honesto e útil. Ora, a sua expressão árduo – refere-se à constância no bem; a outra – difícil – à gravidade do mal, a que visa propriamente a paciência; e a adição – diuturna – refere-se à longanimidade, enquanto convém com a paciência.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS À PRIMEIRA E À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que está em lugar longínquo, embora esteja longe de nós, não está, porém, absolutamente falando, remoto da natureza das coisas, como o está o que está longe no tempo. Por isso, não colhe a comparação. E além disso o que está longe, localmente falando, não causa dificuldade senão em razão do tempo; porque, estando em lugar afastado de nós, poderá chegar até nós em tempo mais demorado.

À QUARTA OBJETADA EM CONTRÁRIO, concedemos. Contudo, devemos considerar a razão da diferença assinalada pela Glosa. Pois, nos que pecam por fraqueza, o que só é intolerável é o perseverarem diuturnamente no mal; por isso a Glosa diz, que são suportados com longanimidade. Ao passo que é em si mesmo insuportável quem peca por soberba; por isso, a Glosa diz que são suportados com paciência os que pecam dessa maneira.

Questão 137: Da perseverança.

Em seguida devemos tratar da perseverança e dos vícios opostos.

Sobre a perseverança discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a perseverança é uma virtude.

O primeiro assim se discute. – Parece que a perseverança não é uma virtude.

1. – Pois, como diz o Filósofo, a continência é mais importante que a perseverança. Ora, a continência não é uma virtude, como também ele o diz. Logo, a perseverança não é virtude.

2. Demais. – Pela virtude é que vivemos retamente, como diz Agostinho. Ora, como também ainda ensina, de ninguém podemos dizer que tem a perseverança, enquanto vive, se não perseverar até à morte. Logo, a perseverança é uma virtude.

3. Demais. – Toda virtude exige que persistamos na sua prática, como está claro em Aristóteles. Ora, isto constitui a perseverança; pois, no dizer de Túlio, a perseverança é a persistência perpétua e estável na razão bem examinada. Logo, a perseverança não é uma virtude especial, mas, a condição de toda virtude.

Mas, *em contrário*, diz Andronico, que a perseverança é o hábito das coisas a que devemos nos ater e não nos ater, e das que não são nem umas nem outras. Ora, o hábito que nos ordena a bem agir ou a omitir é a virtude. Logo, a perseverança é uma virtude.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, a virtude versa sobre o difícil e o bem. Por onde, a cada dificuldade ou cada bem de natureza especial corresponde uma virtude especial. Ora, a obra virtuosa pode implicar uma dificuldade ou um bem de dois modos. Primeiro, pelo seu ato específico, derivado do seu objeto próprio, na sua essência mesma. Segundo, pela diuturnidade do tempo; pois, o fato mesmo de insistirmos diuturnamente num ato difícil constitui uma dificuldade especial. Por onde, persistir longamente num bem até a sua consumação constitui uma virtude especial. Portanto, assim como a temperança e a fortaleza são virtudes especiais, porque uma modera os prazeres do tato, em si mesmos difíceis de serem moderados; e a outra, os temores e as audácias relativamente aos perigos de morte, também em si mesmos difíceis de serem vencidos, assim também a perseverança é uma virtude especial à qual é próprio, nessas ou noutras obras virtuosas, persistir diuturnamente, conforme for necessário.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo considera a perseverança, no lugar citado, como significando o perseverar alguém naquilo que é difícilíssimo suportar por muito tempo. Ora, não é difícil persistir longamente no bem, mas, no mal. Mas, os males que nos fazem correr perigo de morte frequentemente não os suportamos por muito tempo, porque no mais das vezes passam rapidamente. Por onde, relativamente a eles, não é sobretudo merecedora de louvores a perseverança. Mas, dentre os outros males, os principais são os opostos aos prazeres sensíveis; por dizerem respeito ao necessário à vida; por exemplo, à falta de comida e de coisas semelhantes, que às vezes é necessário sofrer por muito tempo. Ora, não é muito difícil suportá-los longamente a quem não sofre demasiado com tais privações, nem se deleita excessivamente com os bens opostos; e tal o caso do homem temperante, em quem essas paixões não são veementes. Mas, sê-lo-á muito difícil ao que for veementemente tocado dessas paixões, por não ter virtude perfeita para dominá-las. Por onde, tomada nesse sentido a perseverança, não é virtude perfeita, mas é algo de imperfeito no gênero da virtude. Mas, se considerarmos a perseverança como a virtude que nos faz persistir diuturnamente num bem difícil

qualquer, ela pode convir também ao que tem virtude perfeita; o qual, se o persistir no bem lhe for menos difícil, persistirá contudo num bem mais perfeito. Por onde, tal perseverança pode ser virtude, porque a perfeição da virtude mais se funda na ideia de bondade do que na de dificuldade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O mesmo nome serve para designar às vezes a virtude e o ato da virtude; assim, Agostinho diz: A fé nos faz crer o que não vemos. Pode porém se dar que tenhamos o hábito da virtude sem contudo lhe exercermos o ato; assim, pode um pobre ter o hábito da magnificência, sem contudo lhe exercer o ato. Outras vezes, porém pode alguém ter o hábito, começar a exercer o ato mas não acabá-lo; por exemplo um construtor pode começar a construir, sem que chegue a acabar a casa. Por isso, devemos concluir, que às vezes o nome de perseverança é empregado para significar o hábito pelo qual elegemos perseverar; outras vezes, pelo ato pelo qual perseveramos; outras ainda, quem tem o hábito da perseverança escolhe perseverar e começa a agir, persistindo algum tempo, mas, não acaba o ato por não persistir até o fim. Mas, o fim é duplo: o da obra e o da vida humana. Ora, à perseverança em si mesma é próprio fazer-nos persistir até o fim da obra virtuosa; assim o soldado, que persevera até o fim da luta, e o magnífico, até a consumação da obra. Mas, há certas virtudes cujos atos devem durar por todo o decurso da nossa vida, como a fé, a esperança e a caridade, porque concernem ao fim último dela. Por onde, relativamente a essas virtudes, que são principais, o ato da perseverança não se consuma até ao fim da vida. E nesse sentido é que Agostinho toma a perseverança, pelo ato consumado dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Uma coisa pode convir à virtude de dois modos. – De um modo, pela intenção própria do fim. E assim, perseverar diuturnamente até ao fim, no bem, é próprio da virtude especial chamada perseverança, que visa esse fim como o seu fim especial. – De outro modo, pela relação do hábito com o sujeito. E então persistir perseverantemente é o resultado de qualquer virtude, enquanto qualidade dificilmente removível.

Art. 2 – Se a perseverança faz parte da coragem.

O segundo discute-se assim. – Parece que a perseverança não faz parte da coragem.

1. – Pois, como diz o Filósofo, a perseverança concerne aos sofrimentos sensíveis. Ora, estes dizem respeito à temperança. Logo, a perseverança faz parte, antes, da temperança que da perseverança.

2. Demais. – As partes de uma virtude moral versam sobre as paixões determinadas, que essa virtude moral modera. Ora, a perseverança não implica moderação de nenhuma paixão; porque, quanto mais veementes forem as paixões tanto mais digno de louvor será quem permanecer fiel à ordem da razão. Logo, parece que a perseverança não faz parte de nenhuma virtude moral, mas antes, da prudência, que aperfeiçoa a razão.

3. Demais. – Agostinho diz, que ninguém pode perder a perseverança; ao contrário, podemos perder as outras virtudes. Logo, a perseverança é mais principal que elas. Ora, uma virtude principal é mais principal que qualquer das suas partes. Logo, a perseverança não faz parte de nenhuma virtude, mas antes, é ela a virtude principal.

Mas, *em contrário*, Túlio considera a perseverança parte da coragem.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, virtude principal é aquela à qual atribuímos principalmente o que constitui o mérito da virtude, enquanto que ela o exerce na sua matéria própria, relativamente à qual é muito difícil e muito perfeita a prática. E por ser assim é que consideramos a coragem uma virtude principal,

porque nos torna firmes em circunstâncias onde é difícil persistirmos com firmeza, isto é, nos perigos de morte. Portanto, é necessário acrescentar-se à coragem, como virtude secundária à principal, toda virtude cujo mérito consiste em arrostar com firmeza a dificuldade. Ora, arrostar a dificuldade proveniente da diuturnidade de uma boa obra é o que faz ser digna de louvor a perseverança; embora isso não seja tão difícil como arrostar os perigos de morte. Por onde, a perseverança se anexa à coragem, como a virtude secundária à principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O anexar-se uma virtude secundária à principal não se funda só na matéria, mas antes, no modo, porque a forma é, em cada ser, mais principal que a matéria. Por onde, embora a perseverança, pela sua matéria, pareça convir mais com a temperança do que com a coragem, contudo, pelo modo, convém, antes, com a coragem, por nos fazer conservar a firmeza contra as dificuldades diuturnas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A perseverança a que se refere o Filósofo não modera nenhuma paixão, mas consiste só numa certa firmeza da razão e da vontade. Mas, a perseverança, como virtude, modera determinadas paixões, a saber o temor da fadiga ou da deficiência prolongados. Por isso, essa virtude tem a sua sede no irascível, como a coragem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Agostinho se refere, nesse lugar, à perseverança, não enquanto designa um hábito virtuoso, mas, um ato virtuoso continuado até ao fim, segundo aquilo da Escritura – O que perseverar até o fim esse será salvo. Por onde, considerada nesse sentido, seria contra a essência mesmo da perseverança, que ela pudesse ser perdida, porque então já deixaria de durar até o fim.

Art. 3 - Se a constância está compreendida na perseverança.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a constância não está compreendida na perseverança.

1. – Pois, a constância faz parte da paciência, como se disse. Ora, a paciência difere da perseverança. Logo, a constância não está compreendida na perseverança.

2. Demais. – A virtude versa sobre o difícil e o bem. Ora, nas obras de pequena monta, não parece difícil ser constante, mas só nas de grande importância, que são o objeto da magnificência. Logo, a constância concerne antes à magnificência que à perseverança.

3. Demais. – Se na perseverança estivesse incluída a constância, em nada diferiria dela, pois que ambas implicam uma certa imobilidade. Mas, diferem; assim, Macróbio coloca a constância na mesma divisão que a firmeza, pela qual entende a perseverança, como se disse. Logo, a constância não está incluída na perseverança.

Mas, *em contrário*, chama-se constante quem está (firme) nalguma coisa. Ora, fazer-nos estar firmes numa coisa é próprio da perseverança, como resulta da definição dada por Andronico. Logo, a constância está incluída na perseverança.

SOLUÇÃO. – A perseverança e a constância têm o mesmo fim, porque ambas nos fazem persistir com firmeza no bem; mas, diferem conforme as dificuldades que nos fazem vencer para persistirmos no bem. Assim, a virtude da perseverança propriamente nos faz persistir no bem, vencendo as dificuldades provenientes da duração prolongada do ato; ao passo que a constância nos faz persistir no bem vencendo as dificuldades procedentes de quaisquer obstáculos externos. Por onde, a parte mais principal da coragem é a perseverança e não, a constância; porque, a dificuldade proveniente da diuturnidade do ato é mais essencial ao ato da virtude, do que a procedente dos obstáculos externos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os obstáculos externos à nossa persistência no bem são sobretudo os que nos causam sofrimento. Ora, os sofrimentos devemos aturá-los com paciência, como dissemos. Por onde, a constância tem o mesmo fim que a perseverança; mas, convém com a paciência quanto às dificuldades que devemos vencer. Ora, o fim tem prevalência. Portanto, a constância está incluída, antes, na perseverança que na paciência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É mais difícil persistir nas grandes obras; persistir, porém, diuturnamente, nas pequenas ou medíocres, é difícil, se não pela grandeza delas – grandeza que é visada pela magnificência – ao menos pela duração, que respeita à perseverança. Portanto, a constância pode incluir-se tanto numa como na outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A constância se inclui na perseverança enquanto com ela convém; mas, não é o mesmo que ela, enquanto dela difere, como dissemos.

Art. 4 – Se a perseverança precisa do auxílio da graça.

O quarto discute-se assim. – Parece que a perseverança não precisa do auxílio da graça.

1. – Pois, a perseverança é uma virtude, como se disse. Ora, a virtude, como diz Túlio, age a modo de natureza. Logo, só a inclinação da virtude basta para perseverar. Portanto, para tal, não é necessário nenhum auxílio da graça.

2. Demais. – O dom da graça de Cristo é maior que o dano causado por Adão, como está claro no Apóstolo. Ora, antes do pecado, o homem era de natureza tal, que podia perseverar pelos dons, que recebera como diz Agostinho. Logo, com maior razão, o homem, fortificado pela graça de Cristo, pode perseverar sem o auxílio de nenhuma nova graça.

3. Demais. – As obras do pecado são às vezes mais difíceis que as da virtude; por isso, da pessoa dos ímpios diz a Escritura: Andamos por uns caminhos ásperos. Ora, muitos perseveram nas obras do pecado sem o auxílio de outrem. Logo, também nas obras da virtude o homem pode perseverar, sem o auxílio da graça.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Afirmamos que a perseverança, pela qual perseveramos em Cristo até o fim, é um dom de Deus.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, a perseverança se toma em duplo sentido. – Num, significa o hábito mesmo da perseverança, enquanto virtude. E, neste sentido, precisa do dom da graça habitual, como o precisam as outras virtudes infusas. – Noutro sentido, pode ser tomada pelo ato da perseverança, que dura até a morte. E então precisa não só da graça habitual, mas ainda do auxílio gratuito de Deus, que conserva o homem no bem até ao fim da vida, como dissemos quando tratámos da graça. Porque, o livre arbítrio sendo, por essência, sujeito a mudanças, e como disso não o livra a graça habitual da vida presente, no poder dele não está, mesmo quando fortificado pela graça, permanecer imutavelmente no bem, embora tenha o poder de assim o escolher; pois, muitas vezes, está em nosso poder a eleição, mas não a execução.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A virtude da perseverança, por natureza, inclina a perseverarmos. Mas, sendo um hábito do qual usamos quando queremos, não é necessário que quem tem o hábito da virtude dele use permanentemente até a morte.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, ao primeiro homem foi dado, não o perseverar, mas o ter, podido perseverar, pelo livre arbítrio; porque nenhuma corrupção havia então em a natureza humana, que lhe causasse dificuldades no perseverar. Mas, atualmente, aos predestinados a graça de Cristo confere não só o dom da possibilidade de perseverar, mas, o perseverarem. Por isso, o primeiro homem, sem ninguém o ter desviado, pelo uso do seu livre arbítrio e desprezando as ameaças de Deus, não permaneceu em tão grande felicidade, em tão grande facilidade de não pecar; ao passo que os eleitos, não obstante os esforços do mundo para fazê-los cair, permaneceram na fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem, por natureza, pode cair em pecado; mas não pode por si mesmo purificar-se dele, sem o auxílio da graça. Portanto, caindo em pecado, torna-se, com todas as suas forças, perseverante nele, se a graça de Deus não o libertar. Mas, pelo fato de fazer o bem, não se torna perseverante no bem, porque, por si mesmo, pode pecar. Por isso é que, para tal, precisa do auxílio da graça.

Questão 138: Dos vícios opostos à perseverança.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à perseverança.

E, nesta questão, discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a molície se opõe à perseverança.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a efeminação não se opõe à perseverança.

1. – Pois àquilo do Apóstolo – nem os adúlteros, nem os efeminados, nem os sodomistas, – comenta a Glosa: Efeminados, isto é, páticos, isto é, dados à inversão sexual. Ora, isto se opõe à castidade. Logo, a efeminação não é um vício oposto à perseverança.

2. Demais. – O Filósofo diz, que uma vida de delícias é de certo modo efeminada, Ora, viver uma vida de delícias é ser interperante. Logo, a efeminação não se opõe à perseverança, mas, antes, à temperança.

3. Demais. – O Filósofo, no mesmo lugar, diz, que quem se diverte é efeminado. Ora, divertir-se imoderadamente se opõe à eutrapélia, virtude reguladora dos prazeres provenientes dos divertimentos. Logo, a efeminação não se opõe à perseverança.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo: Ao inconstante se opõe o perseverante.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a perseverança é digna de louvores por nos fazer não abandonar um bem que exige soframos dificuldades e trabalhos diuturnos. Ao que diretamente se opõe quem facilmente abandona um bem por causa das dificuldades sobrevenientes, que não pode arrostar. O que constitui por essência a efeminação; pois, efeminado se chama quem facilmente cede ao obstáculo. Ao contrário, não é julgado tal quem cede ao que fortemente o contraria; pois, até os muros cedem à máquina que os percute. Por isso, não se considera efeminado quem cede a obstáculos que se lhe contrapõem com desusada violência. Donde o dizer o Filósofo: O deixar-se alguém vencer de prazeres intensos e extraordinários ou de grande sofrimento, longe de provocar o nosso espanto, despertará a nossa indulgência, contanto que tenha feito esforços para resistir. Ora, é manifesto que a ameaça dos perigos se nos contrapõe mais gravemente do que o desejo dos prazeres. Por isso, diz Túlio: Não é admissível que quem não foi vencido pelo medo o seja pelo prazer; nem que seja vencido pelo prazer quem não se deixou vencer ao sofrimento. Pois, o prazer, por natureza, nos atrai mais fortemente do que nos afasta da ação o sofrimento resultante da privação do prazer, porque, estar privado do prazer é uma deficiência. Por isso, segundo o Filósofo, efeminado propriamente se chama quem abandona o bem por causa dos sofrimentos causados pela privação dos prazeres, como quem cede a um pequeno impulso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A referida efeminação tem dupla causa. – Uma, o costume; pois, quem está habituado a gozar o prazer pode dificilmente suportar a privação dele. – A outra é a disposição natural, que, por fragilidade de compleição, nos faz ter o ânimo menos constante. E isso funda a diferença entre o sexo feminino e o masculino, como diz o Filósofo. Por onde, os que se dão à inversão sexual chamam-se efeminados por se terem como que feito mulheres.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ao prazer do corpo se opõem os trabalhos; por isso, as coisas trabalhosas somente impedem o prazer. Donde o chamarem-se amigos de delícias os que não podem suportar nenhuns trabalhos, nem nada que lhes diminua os prazeres. Donde o dizer a Escritura: A mulher tenra e mimosa, que não podia andar sobre a terra nem firmar nela um pé por causa da sua demasiada brandura. Portanto, amar as delícias é de certo modo ser efeminado. Mas, a efeminação é propriamente

relativa à falta de prazeres; ao passo que as delícias o são aos obstáculos do prazer, como os sofrimentos e coisas semelhantes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dois elementos devemos considerar nas diversões. – Um, o prazer; e então a diversão desordenada se opõe à eutrapélia. – Outra, a remissão ou descanso, que se opõe ao trabalho. E portanto, assim como é próprio da efeminação não poder suportar os trabalhos, assim também o é desejar demasiado a remissão dos divertimentos, ou qualquer outra forma de repouso.

Art. 2 – Se a pertinácia se opõe à perseverança.

O segundo discute-se assim. – Parece que a pertinácia não se opõe à perseverança.

1. – Pois, diz Gregório, que a pertinácia nasce da vanglória, Ora, a vanglória não se opõe à perseverança, mas antes, à magnanimidade, como se disse. Logo, a pertinácia não se opõe à perseverança.

2. Demais. – Se se opõe à perseverança, ou é por excesso ou por defeito. Ora, não se opõe por excesso, porque também o pertinaz cede a algum prazer e a algum sofrimento, pois como diz o Filósofo, alegram-se os vencedores, mas se as suas opiniões aparecem fracas contristam-se. Se, por outro lado, se opusesse por defeito, ela seria o mesmo que a efeminação, o que é falso. Logo, de nenhum modo a pertinácia se opõe à perseverança.

3. Demais. – Assim como o perseverante permanece no bem, não obstante os sofrimentos, assim também, o continente e o temperante nele permanecem, vencendo os prazeres; o forte, vencendo os temores; e o pacífico, as iras. Ora, pertinaz se chama quem persiste diuturnamente em algum ato. Logo, a pertinácia não se opõe mais à perseverança que às outras virtudes.

Mas, *em contrário*, diz Túlio, que a pertinácia está para a perseverança como a superstição, para a religião. Ora, a superstição se opõe à religião, como se disse. Logo também a pertinácia à perseverança.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro, chama-se pertinaz quem se apegava impudentemente às coisas, como que segurando a todas tenazmente. O qual também se chama perverso, porque persevera no seu propósito até a vitória; pois, os antigos chamavam vicia ao que nós chamamos vitória. E a estes o Filósofo chama ischyrognomones, isto é, apegados à sua opinião, ou idiognomones, isto é, de opinião própria, por perseverarem pela mais do que o deveram; ao passo que o efeminado se lhe apegava menos do que devera; e enfim, o perseverante, tanto quanto deve. Por onde, é claro que a perseverança é digna de louvor por ser um meio termo; ao passo que o pertinaz é digno de censura, por exceder o meio termo; e enfim, o efeminado, por não o atingir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem persiste excessivamente na sua opinião própria é que quer, assim, manifestar a sua excelência. E por isso essa persistência procede da vanglória como de causa. Pois, como dissemos, a oposição entre os vícios e as virtudes não se lhes funda na causa, mas, na espécie própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pertinaz peca por excesso mantendo uma persistência desordenada, apesar de todas as dificuldades, mas de certo modo se compraz no fim como o forte e também o perseverante. Mas, sendo essa complacência viciosa, pela desejar demasiado e por fugir, mais do que devera, ao sofrimento, é comparável à do incontinente e do efeminado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora as outras virtudes persistam contra o ímpeto das paixões, não são, contudo merecedoras de louvor, propriamente, por persistirem, como se dá com a perseverança. Pois, o

mérito da continência está antes em vencer os prazeres. Por onde, a pertinácia se opõe diretamente à perseverança.

Questão 139: Do dom da fortaleza.

Em seguida devemos tratar do dom correspondente à coragem, que é o dom da fortaleza.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a fortaleza é um dom.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a fortaleza não é um dom.

1. – Pois, as virtudes diferem dos dons. Ora, a fortaleza é uma virtude. Logo, não deve ser considerado um dom.

2. Demais. – Os atos dos dons subsistem na pátria, como se estabeleceu. Ora, o ato da fortaleza lá não subsiste; pois, diz Gregório, que a fortaleza dá confiança a quem treme diante das adversidades; e estas não existirão na pátria. Logo, a fortaleza não é um dom.

3. Demais. – Agostinho diz, que é próprio da fortaleza preservar-nos dos prazeres envenenados das coisas passageiras. Ora, a temperança, antes que a força, é a que concerne ao gozo ou aos prazeres sensíveis. Logo, parece que a fortaleza não é um dom correspondente à virtude da coragem.

Mas, *em contrário*, a Escritura conta a fortaleza entre os outros dons do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – A coragem implica uma certa firmeza de alma, como se disse. Firmeza essa necessária tanto para fazermos o bem, como para suportarmos o mal, sobretudo quando este e aquele são difíceis. Ora, o homem pode, pelo seu modo próprio e conatural, ter essa firmeza em ambos os casos, de maneira que não abandone o bem por causa da dificuldade em realizar alguma obra árdua ou em suportar algum mal grave; e, assim sendo, a coragem é considerada uma virtude especial ou geral, como dissemos. Mas, além disso, a nossa alma é movida pelo Espírito Santo para chegar ao fim de qualquer obra começada e evitar quaisquer perigos iminentes. O que certamente excede a natureza humana; pois, às vezes, não está ao alcance do nosso poder atingirmos o fim das nossas ações e evitarmos o mal ou os perigos, quando por vezes nos ameaçam de morte. Mas isto obra em nós o Espírito Santo, quando nos conduz à vida eterna, que é o fim de todas as boas obras, o livramento de todos os perigos. Para o que, o Espírito Santo nos infunde no coração uma certa confiança, que sobrepuja qualquer temor contrário. E assim, a fortaleza é considerada um dom do Espírito Santo. Pois, como já dissemos, os dons implicam a moção da alma pelo Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A coragem como virtude fortalece a alma para sofrer quaisquer perigos; mas não basta para nos dar a confiança afim de os evitarmos. O que pertence à fortaleza, enquanto dom do Espírito Santo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os dons não produzem os mesmos atos nesta vida e na pátria, onde nos darão o gozo perfeito do fim. Por isso, o ato da fortaleza, lá, consistirá em fruirmos um gozo perfeito, plenamente livres de trabalhos e de males;

RESPOSTA À TERCEIRA. – O dom da fortaleza respeita à virtude da coragem, não só quando consiste em afrontarmos os perigos, mas também quando consiste em fazermos qualquer obra árdua. Por onde, o dom da fortaleza é dirigido pela do conselho, que concerne sobretudo aos bens mais perfeitos.

Art. 2 – Se a quarta bem-aventurança, a saber – Bem-aventurados os que tem fome e sede da justiça – corresponde ao dom da fortaleza.

O segundo discute-se assim. – Parece que a quarta bem-aventurança, a saber – Bem-aventurados os que tem fome e sede da justiça não corresponde ao dom da fortaleza.

1. – Pois, o dom da fortaleza não corresponde à virtude da justiça, mas antes, ao dom da piedade. Ora, ter fome e sede da justiça é propriamente um ato de justiça. Logo, esta bem-aventurança mais concerne ao dom da piedade que ao da fortaleza.

2. Demais. – A fome e a sede da justiça implicam o desejo do bem. Ora, isto pertence propriamente à caridade, à qual não corresponde o dom da fortaleza mas, o da sabedoria, como se disse. Logo, essa bem-aventurança não corresponde ao dom da fortaleza, mas, ao da sabedoria.

3. Demais. – Os frutos são consequentes às bem-aventuranças, porque a bem-aventurança implica por essência o prazer, como diz Aristóteles. Ora, não vemos em nenhum dos frutos nada que pertença à fortaleza. Logo, também nenhuma bem-aventurança lhe corresponde.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: A fortaleza convém aos que tem fome e aos que tem sede: pois, sofrem desejando gozar os verdadeiros bens e suspirando por se desapegarem inteiramente dos bens terrenos e corpóreos.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, Agostinho atribui as bem-aventuranças aos dons segundo a ordem da enumeração, considerada, porém uma certa conveniência. Por isso, atribui a quarta bem-aventurança, a saber, a relativa à fome e à sede da justiça, ao quarto dom, que é o da fortaleza. Há, porém nessa atribuição alguma conveniência, porque, como dissemos, a coragem consiste em praticar ações árduas. Ora, é muito árduo, não somente fazermos obras virtuosas, comumente chamadas obras de justiça, mas ainda as fazermos com um certo desejo insaciável, que pode ser significado pela fome e pela sede da justiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Crisóstomo, a justiça, no lugar do Evangelho, pode ser tomada não só como a particular mas também como a universal, que concerne às obras de todas as virtudes, no dizer de Aristóteles. Nas quais a fortaleza, que é um dom, visa o árduo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A caridade é a raiz de todos os dons e de todas as virtudes, como se disse. Por onde, tudo o que pertence à fortaleza pode também pertencer à caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Entre os frutos colocam-se dois que correspondem suficientemente ao dom da fortaleza: a paciência, que nos faz suportar os males; e a longanimidade, que nos faz esperar diuturnamente e continuar na prática das boas obras.

Questão 140: Dos preceitos relativos à coragem.

Em seguida devemos considerar os preceitos relativos à coragem.

Art. 1 – Se convenientemente estão estabelecidos, na lei divina, os preceitos relativos à coragem.

O primeiro discute-se assim. – Parece que na lei divina os preceitos relativos à coragem não estão convenientemente estabelecidos.

1. – Pois, a lei nova é mais perfeita que a antiga. Ora, a lei antiga estabelece certos preceitos sobre a coragem. Logo, também a lei nova devia tê-los estabelecido.

2. Demais. – Parece que os preceitos afirmativos tem mais vigor que os negativos; porque os afirmativos incluem os negativos e não, inversamente. Logo, a lei divina estabelece Inconvenientemente só preceitos negativos sobre a coragem, que proíbem o temor.

3. Demais. – A coragem é uma das virtudes principais, como se estabeleceu. Ora, os preceitos ordenam-se para as virtudes como para o fim; por isso devem-lhes ser proporcionados. Logo, os preceitos sobre a coragem deviam ter sido colocados entre os preceitos do Decálogo, que são os principais preceitos da lei. Mas o contrário resulta da tradição da Sagrada Escritura.

SOLUÇÃO. – Os preceitos da lei se ordenam à intenção do legislador. Portanto, segundo os diversos fins, que o legislador intenciona, hão de ser instituídos os preceitos diversos da lei; por isso, nas sociedades humanas, uns são os preceitos democráticos, outros os monárquicos e outros, os tirânicos. Ora, o fim da lei divina é levar o homem à união com Deus. Por isso, os preceitos da lei divina, tanto os relativos à coragem como os relativos às outras virtudes, foram estabelecidos segundo a conveniência que tem com a ordenação estabelecida pela mente divina. Onde o dizer a Escritura: Não os temais, porque o Senhor vosso Deus está no meio de vós e ele pelejará por vós contra os vossos inimigos para vos livrar do perigo. Pois, as leis humanas se ordenam a determinados bens terrenos, relativamente à condição dos quais essas leis estabelecem preceitos relativos à coragem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. O antigo Testamento prometia bens temporais; o novo, espirituais e eternos, como diz Agostinho. Por isso era necessário que a lei antiga instrísse como o povo devia lutar, mesmo fisicamente, para adquirir a posse dos bens terrenos. Ao passo que o novo Testamento o instrui de como deve combater espiritualmente para chegar a posse da vida eterna, segundo aquilo do Evangelho: O reino dos céus padece força e os que fazem violência são os que o arrebatam. Por isso Pedro também ordena: O diabo vosso adversário, anda ao redor de vós, como um leão que ruge, buscando a quem possa tragar; resisti-lhes fortes na fé. E S. Tiago: Resisti ao diabo e ele fugirá de vós. Mas, como os homens, na busca dos bens espirituais, podem perdê-las por força dos perigos temporais, a lei nova teve também que estabelecer preceitos sobre a coragem, para nos fazerem suportar com firmeza os males temporais, segundo o Evangelho: Não temais aos que matam o corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A lei, com os seus preceitos, dá uma instrução geral. Ora, os modos pelos quais devemos proceder nos perigos não podem ser reduzidos a nenhum bem geral, como o podem os males que devemos evitar. Por isso, os preceitos sobre a coragem são formulados, antes negativa, que afirmativamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, os preceitos do Decálogo a lei os estabeleceu como os princípios primeiros, que devem imediatamente ser conhecidos de todos. Por isso, os preceitos do Decálogo deviam ter principalmente por objeto os atos de justiça, nos quais aparece de modo manifesto a ideia de débito; mas não, sobre os atos da coragem, porque não se manifesta como um dever, que não devamos temer os perigos de morte.

Art. 2 – Se a lei divina estabelece convenientemente os preceitos sobre as partes da coragem.

O segundo discute-se assim. – Parece que a lei divina estabeleceu inconvenientemente os preceitos sobre as partes da coragem.

1. – Pois, assim como a paciência e a perseverança são partes da coragem, assim também, a magnificência e a magnanimidade, ou confiança, como do sobre dito resulta. Ora, a lei divina estabeleceu certos preceitos sobre a paciência. E também sobre a perseverança. Logo, pela mesma razão, devia também estabelecer certos outros sobre a magnificência e a magnanimidade.

2. Demais. – A paciência é uma virtude sobremodo necessária, pois, é a guarda das outras virtudes, como diz Gregório. Ora, os preceitos sobre as outras virtudes são absolutos. Logo, não deviam ser dados, sobre a paciência, preceitos considerados como só preparativos da alma, no dizer de Agostinho.

3. Demais. – A paciência e a perseverança são partes da coragem, como se disse. Ora, os preceitos relativos à coragem não são afirmativos mas só, negativos, como se estabeleceu. Logo, também não se deviam dar preceitos afirmativos, mas só negativos, sobre a paciência e a perseverança.

Mas, o contrário se deduz da tradição da Sagrada Escritura.

SOLUÇÃO. – A lei divina informa perfeitamente o homem sobre o necessário para viver retamente. Ora, para viver retamente, o homem não só precisa das virtudes principais, mas ainda das secundárias e anexas. E por isso, assim como a lei divina deu preceitos relativos aos atos das virtudes principais, assim também os deu relativos aos atos das virtudes secundárias e adjuntas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A magnificência e a magnanimidade não pertencem ao gênero da coragem, senão por uma certa grandeza excelente, considerada como a matéria própria delas. Ora, o que concerne à excelência entra antes no conselho de perfeição do que no preceito de necessidade. Por isso, sobre a magnificência e a magnanimidade não se deviam dar preceitos, mas antes, conselhos. Ora, as aflições e os trabalhos da vida presente são relativos à paciência e à perseverança, não em razão e qualquer grandeza nelas consideradas, mas em razão do gênero mesmo. Por isso deviam se estabelecer preceitos sobre a paciência e a perseverança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos os preceitos afirmativos, embora sempre obriguem, não obrigam contudo para sempre, mas, conforme o lugar e o tempo. Por onde, assim como os preceitos afirmativos relativos às outras virtudes devem ser entendidos como preparativos da alma, isto é, como os que nos preparam para os cumprir, quando for ocasião, assim também os preceitos sobre a paciência devem ser entendidos no mesmo sentido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A coragem, enquanto distinta da paciência e da perseverança, versa sobre os perigos máximos, nos quais devemos proceder mais cautamente; nem é mister determinar o que devemos fazer em particular. Ora, a paciência e a perseverança versam sobre os sofrimentos e os

trabalhos de pouca monta. Por onde, é mais possível, sem perigo, determinar o que em tais casos devemos fazer, sobretudo em geral.

Tratado sobre a temperança

Questão 141: Da temperança.

Em seguida devemos tratar da temperança.

E primeiro, da temperança em si mesma. Segundo, das suas partes. Terceiro, dos seus preceitos.

Quanto a temperança, devemos estudá-la primeiro em si mesma. Segundo, dos vícios opostos.

Na primeira questão, discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se a temperança é virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a temperança não é virtude.

1. – Pois, nenhuma virtude repugna à inclinação da natureza, porque nós temos a aptidão natural para a virtude, como diz Aristóteles. Ora, a temperança nos priva de prazeres a que a natureza nos inclina, ainda segundo Aristóteles. Logo, a temperança não é virtude.

2. Demais. – As virtudes são conexas entre si. Ora, certos praticam a temperança sem praticarem as outras virtudes; pois, muitos, apesar de temperantes, são avarentos e tímidos. Logo, a temperança não é virtude.

3. Demais. – A roda virtude corresponde um dom, como do sobredito resulta. Ora, parece não corresponder à temperança nenhum dom, pois, já nas questões anteriores todos os dons foram atribuídos às outras virtudes. Logo, a temperança não é virtude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: É uma virtude a chamada temperança.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é da essência da virtude inclinar o homem para o bem. Ora, o bem do homem é viver de acordo com a razão, como diz Dionísio. Por onde a virtude humana inclina ao que é racional. Ora, é manifesto que a tal inclina a temperança; mas, o seu próprio nome implica uma certa moderação ou temperamento introduzido pela razão. Logo, a temperança é uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A natureza inclina ao conveniente a cada um. Por isso o homem naturalmente deseja o prazer, que lhe é conveniente. Ora, o homem, como tal, sendo racional, é consequente que lhe sejam convenientes os prazeres conforme à razão. E destes não o priva a temperança mas, antes, dos que são contrários à razão. Por onde, é claro que a temperança, longe de contrariar a inclinação da natureza humana, vem corroborá-la. Contraria somente à inclinação da natureza animal não sujeita à razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A temperança, enquanto realiza plenamente a essência da virtude, não existe sem a prudência, da qual carecem todos os viciosos. Por onde, os que não têm as outras virtudes, estando sujeitos aos vícios opostos, sem terem a virtude da temperança, praticam-lhe os atos por uma certa disposição natural, no sentido em que certas virtudes imperfeitas são naturais aos homens, como dissemos, ou são adquiridas pelo costume, sem terem a perfeição da razão, que provém da prudência, segundo foi dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A temperança também corresponde determinadamente o dom do temor, que nos refreia os prazeres da carne, conforme aquilo da Escritura: Traspassa com o teu temor as minhas carnes. Ora, o dom do temor concerne principalmente a Deus, a quem evita ofender. E por aí corresponde à virtude da esperança, como dissemos. Mas, secundariamente, pode concernir a tudo o que evitamos, para não ofender a Deus. Sobretudo precisamos do temor divino para evitarmos o que mais nos atrai; sobre o que versa a temperança. Por onde, à temperança também corresponde o dom do temor.

Art. 2 – Se a temperança é uma virtude especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que a temperança não é uma virtude especial.

1. – Pois, diz Agostinho, que é próprio da temperança fazer com que nos conservemos íntegros e incorruptos, para Deus. Ora, operar esse resultado é próprio de todas as virtudes. Logo, a temperança é uma virtude geral.

2. Demais. – Ambrósio diz que a temperança visa sobretudo e busca a tranquilidade da alma, Ora, este é o fim próprio de todas as virtudes. Logo, a temperança é uma virtude geral.

3. Demais. – Túlio diz, que a decência não pode separar-se do honesto, e que todas as coisas justas são decentes. Ora, a decência sobretudo se manifesta na temperança, como no mesmo lugar o diz. Logo, a temperança não é uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, o Filósofo a considera uma virtude especial.

SOLUÇÃO. – Segundo o uso corrente de falar, certos nomes gerais se restringem ao que contêm de principal; assim, o vocábulo Urbs (cidade) se aplica para designar antonomasticamente a cidade de Roma. Do mesmo modo, a palavra temperança pode ser aplicada em duplo sentido. – Primeiro, na generalidade da sua significação. E então não é uma virtude especial mas geral; porque essa denominação significa um certo temperamento, isto é, uma certa moderação introduzida pela razão nos atos e nas paixões humanas, o que é comum a todas as virtudes morais. Mas, pela sua natureza, a temperança difere da coragem, mesmo consideradas uma e outra como virtudes gerais. Pois, a temperança nos afasta do que nos atrai o apetite contrariamente à razão; ao passo que a coragem nos leva a atacar ou a suportar o que nos afasta do bem da razão. – Se, porém considerarmos a temperança antonomasticamente, enquanto nos refreia o apetite daquilo que sobretudo nos atrai, então é uma virtude especial, por ter, como a coragem, matéria especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O apetite do homem se corrompe por aquilo que o atrai fazendo-o afastar-se da regra da razão e da lei divina. Por onde, assim como o nome mesmo de temperança pode ser tomado em dupla sentido – num sentido geral e num, excelente, assim também a Integridade, que Agostinho atribui à temperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A matéria sobre que versa a temperança pode nos perturbar a alma, sobretudo, por dizer respeito ao que lhe é essencial, como a seguir se dirá. Por isso, a tranquilidade da alma é considerada, por excelência, como o resultado da temperança, embora, geralmente falando, seja um efeito de todas as virtudes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a beleza seja um atributo de todas as virtudes, contudo, é predicada, por duas razões, da temperança. Primeiro, na sua noção geral, que implica uma certa moderada e conveniente proporção, na qual consiste por essência a beleza, como claramente o diz Dionísio. –

Segundo, porque a temperança refreia em nós as tendências ínfimas e próprias da nossa natureza animal, como a seguir se dirá. Por isso são elas sobretudo de natureza a nos corromper. Donde o ser por excelência atribuída à temperança a beleza, que precipuamente nos livra do que é torpe. E pela mesma razão o honesto é sobretudo atribuído à temperança. Assim, como diz Isidoro, chamamos honesto ao que nada tem de torpe; pois, a honestidade (honestas) significa um como estado de honra (luminis status); o que sobretudo se manifesta na temperança, contrária, aos vícios mais oprobriosos, como mais adiante diremos.

Art. 3 – Se a temperança somente versa sobre as concupiscências e os prazeres.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a temperança não versa somente sobre as concupiscências e os prazeres.

1. – Pois, como diz Túlio, a temperança é o domínio da razão, firme e moderado, sobre a concupiscência e outros movimentos não retos da alma. Ora, todas as paixões da alma são movimentos dela. Logo, parece que não somente sobre as concupiscências e os prazeres versa a temperança.

2. Demais. – A virtude versa sobre o bem difícil. Ora, parece mais difícil moderar o temor; sobretudo quando o perigo é de morte, do que as concupiscências e os prazeres, que os sofrimentos e os perigos mortais nos levam a desprezar, como diz Agostinho. Logo, parece que a virtude da temperança não versa precipuamente sobre as concupiscências e os prazeres.

3. Demais. – A temperança pertence a graça da moderação, como diz Ambrósio. E Túlio afirma, que à temperança é próprio acalmar todas as perturbações da alma e dar medida às causas. Ora, é necessário estabelecer uma medida não só para as concupiscências e os deleites, mas também para os atos exteriores e tudo o que é exterior. Logo, a temperança não versa somente sobre as concupiscências e os prazeres.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz, pela temperança é retreada a paixão e a concupiscência.

SOLUÇÃO. – Como se disse, pertence à virtude moral conservar o bem da razão contra o ataque das paixões. Ora, as paixões da alma têm um duplo movimento, como já dissemos ao tratar delas. Por um, o apetite sensitivo busca os bens sensíveis e corpóreos; por outro, foge dos males sensíveis e corpóreos.

Ora, o primeiro movimento do apetite sensitivo repugna à razão, pela intemperança.

Pois, os bens sensíveis e corporais, especificamente considerados, não repugnam à razão; mas antes, servem-lhe como de instrumentos de que a razão usa para conseguir o seu fim próprio. Mas, repugnam-lhe sobretudo quando o apetite sensitivo os busca fora da regra racional. Por onde, à virtude moral pertence propriamente moderar essas paixões, que implicam a prossecução do bem.

Quanto ao movimento do apetite sensitivo, pelo qual este foge aos males sensíveis, ele sobretudo contraria à razão, não pela sua falta de moderação, mas principalmente pelo seu efeito; pois, quem foge dos males sensíveis e corpóreos, que às vezes acompanham o bem da razão, abandona-o por isso mesmo a este. Por onde, é próprio à virtude moral, em tal matéria, dar firmeza ao bem racional.

Ora, à virtude da coragem é próprio dar-nos força e respeita principalmente à paixão, que nos faz fugir dos males corpóreos, isto é, o temor; e, por consequência, diz respeito à audácia, que nos leva a atacar o que nos causa terror, pela esperança de obter um certo bem. Assim também a temperança, que

importa uma certa moderação, versa principalmente sobre as paixões tendentes aos bens sensíveis, a saber, a concupiscência e a deleitação; e, conseqüentemente, sobre as tristezas provenientes da ausência desses bens. Pois, assim como a audácia pressupõe males, que nos aterram, assim, a tristeza referida provém da ausência dos referidos prazeres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como dissemos, quando tratámos das paixões, as que implicam a fuga do mal pressupõem as que importam a busca do bem; e as paixões do irascível pressupõem as do concupiscível. E assim, a temperança, modificando diretamente as paixões do concupiscível, tendentes para o bem, modificam, por uma certa consequência, todas as outras paixões, porque, da moderação das primeiras resulta a das segundas. Pois, quem não se entrega à concupiscência imoderada há de, conseqüentemente, esperar com moderação e, com moderação entristecer-se com a ausência dos bens concupiscíveis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A concupiscência implica uma certa busca impetuosa do prazer, por parte do apetite; essa busca deve ser refreada, e tal é o papel da temperança. Ao passo que o temor implica num certo retrair-se da alma, de certos males; e para isso o homem precisa da firmeza de ânimo, a qual lhe fornece a coragem. Por onde, a temperança versa propriamente sobre as concupiscências e a coragem, sobre os temores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os atos exteriores procedem das paixões interiores da alma. Por isso, a moderação delas depende da moderação dessas paixões interiores.

Art. 4 – Se a temperança versa somente sobre as concupiscências e os prazeres do tato.

O quarto discute-se assim. – Parece que a temperança não versa somente sobre as concupiscências e os prazeres do tato.

1. – Pois, diz Agostinho, que o papel da temperança é coibir e acalmar a concupiscência, que nos arrasta a atos contrários à lei de Deus e ao fruto da sua bondade. E logo adiante acrescenta, que a junção da temperança é desprezar todos os atrativos do prazer e os louvores humanos. Ora, nem só as concupiscências dos prazeres do tacto nos afastam das leis de Deus, mas ainda, as dos prazeres dos outros sentidos, que também implicam os atrativos sensíveis. E o mesmo se dá com a cobiça das riquezas ou ainda a glória mundana; e por isso diz o Apóstolo, que a raiz de todos os males é a avareza. Logo, a temperança não versa somente sobre as concupiscências dos prazeres do tato.

2. Demais. – O Filósofo diz que quem é digno das pequenas coisas e com elas se dignifica, é temperado, mas não, magnânimo. Ora, as honras pequenas ou grandes, a que ele se refere, não são os prazeres do tato, mas os resultantes da apreensão da alma. Logo, a temperança não versa somente sobre as concupiscências dos prazeres do tato.

3. Demais. – Coisas do mesmo gênero parecem, pela mesma razão, pertencer à matéria de uma mesma virtude. Ora, todos os prazeres dos sentidos parecem pertencer a um mesmo gênero. Logo, pela mesma razão, pertencem à matéria da temperança.

4. Demais. – Os prazeres espirituais são maiores que os corpóreos, como se estabeleceu quando se tratou das paixões. Ora, às vezes, o desejo dos prazeres espirituais faz certos se afastarem das leis de Deus e do estado virtuoso; assim, quando levados pela curiosidade da ciência. Por isso, o diabo

prometeu a ciência ao primeiro homem, quando disse: Sereis como uns deuses, conhecendo o bem e o mal. Logo, a temperança não versa somente sobre os prazeres do tato.

5. Demais. – Se os prazeres do tato fossem a matéria própria da temperança, ela deveria exercer-se sobre todos esses prazeres. Ora, tal não se dá; por exemplo, ela não tem lugar quando se trata de diversões. Logo, os prazeres do tato não são a matéria própria da temperança.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a temperança versa propriamente sobre as concupiscências e os prazeres do tato.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a temperança versa sobre as concupiscências e os prazeres, assim como a fortaleza, sobre os temores e as audácias. Ora, a fortaleza versa sobre os temores e as audácias, relativamente aos males máximos, que nos destroem a própria vida e que são os perigos de morte. Por onde e semelhantemente, a temperança há de versar sobre as concupiscências dos máximos prazeres. E como o prazer resulta de uma atividade que nos é conatural, tanto mais veementes são certos prazeres quanto mais forem resultantes de atividades mais naturais. Ora, as atividades naturais por excelência aos animais são as que, pela comida e pela bebida, conservam a natureza do indivíduo e, pela conjunção do macho e da fêmea, a natureza da espécie. Por onde, a temperança versa propriamente sobre os prazeres da comida e da bebida e sobre os venéreos. Ora, esses prazeres resultam do sentido do tato. Donde se conclui que a temperança regula esses prazeres.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Agostinho, no lugar citado, considera a temperança, não como uma virtude especial com matéria determinada; mas, enquanto introduz a moderação racional, em qualquer matéria; o que é próprio da condição geral da virtude. Embora também se possa dizer que quem pode refrear os mais intensos prazeres, pode, com maior razão, refrear os menores. Por isso, a função própria e principal da temperança é moderar as concupiscências dos prazeres do tato; e o secundário, moderar as outras concupiscências.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No lugar citado, o Filósofo designa, com o nome de temperança, a moderação das coisas externas, isto é, quando buscamos o que nos é proporcionado. Mas, não quer se referir à temperança enquanto moderadora dos afetos da alma, objeto dessa virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os prazeres dos outros sentidos não se apresentam no homem do mesmo modo que nos animais. Pois, nestes, não derivam, dos outros sentidos, senão os prazeres ordenados ao sentido do tacto; assim, o leão se compraz, vendo um cervo, ou ouvindo a voz, enquanto este lhe serve de alimento. Ao passo que o homem goza prazeres dos outros sentidos, não só por se referirem à alimentação, mas, pela harmonia existente nas coisas sensíveis. E assim, os prazeres dos outros sentidos, enquanto relativos aos do tato, constituem, não principalmente, mas por consequência, matéria da temperança. Mas, quando os sensíveis dos outros sentidos causam prazer, pela conveniência que implicam: assim, quando nos deleitamos com um som harmonioso, – esse prazer não concerne à conservação da natureza. Por isso, essas paixões não são de tal modo principais que, por antonomásia, possamos chamar temperança à virtude que as rege.

RESPOSTA À QUARTA. – Os prazeres espirituais, embora sejam por natureza maiores que os corporais, contudo, não nos cativam de tal modo os sentidos e, por consequência, não nos atraem o apetite sensitivo de modo tão veemente, que seja necessária uma virtude moral para furtar, ao ímpeto deles, o bem da razão. – Ou devemos dizer que os prazeres espirituais, em si mesmos considerados, são segundo a razão. Por onde, só acidentalmente devem ser refreados, quando, por exemplo, um prazer espiritual nos impede outro mais elevado e mais do nosso estado.

RESPOSTA À QUINTA. – Nem todos os prazeres do tacto visam a conservação da natureza. Por isso, não há de necessariamente a temperança versar sobre todos os prazeres.

Art. 5 – Se a temperança versa sobre os prazeres próprios do gosto.

O quinto discute-se assim. – Parece que a temperança versa sobre os prazeres próprios do gosto.

1. – Pois, os prazeres do gosto tem por objeto a comida e a bebida, mais necessários à vida do homem do que os prazeres venéreos, próprios do tacto. Ora, pelo que já se disse, a temperança regula os prazeres concernentes ao necessário à vida do homem. Logo, a temperança versa antes sobre os prazeres próprios ao gosto, do que sobre os próprios ao tato.

2. Demais. – A temperança versa, antes, sobre as paixões do que sobre a realidade mesma. Ora, como diz Aristóteles, o tato é como que o sentido do alimento, quanto à substância mesma deste; o sabor porém que é propriamente o objeto do gosto, é como que o prazer resultante da alimentação. Logo, a temperança versa, antes, sobre o gosto, que sobre o tato.

3. Demais. – Como diz Aristóteles, a temperança e a intemperança, a continência e a incontinência, a perseverança e a molície, que busca as delícias, têm o mesmo objeto. Ora, parece que nestas se inclui o prazer do sabor, próprio do gosto. Logo, a temperança verga sobre os prazeres próprios do gosto.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a temperança e a intemperança parece que em pouco ou em nada se servem do gosto.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a temperança regula os prazeres mais intensos, que por excelência dizem respeito à conservação da vida humana, específica ou individualmente considerada. Ora, nesta matéria, há uma parte principal e outra, secundária. O principal é o uso mesmo da coisa necessária, a saber, da mulher, necessária à conservação da espécie; e da comida e da bebida, necessárias à conservação do indivíduo. Ora, o uso mesmo dessas cousas necessárias é acompanhado de um certo prazer essencial. A parte secundária, em relação a um e outro uso, é o que o torna mais deleitável; como, a beleza e o ornato da mulher, e o sabor deleitável do alimento e também do odor. Por onde, principalmente, a temperança versa sobre os prazeres do tato, por si mesmos resultantes do próprio uso das coisas necessárias, o qual todo consiste em tocar. Secundariamente porém a temperança e a intemperança versam sobre os prazeres do gosto ou do olfato ou da vista; enquanto que os sensíveis desses sentidos contribuem para o uso deleitável das cousas necessárias relativas ao tato. Ora, o gosto, dizendo respeito de mais perto ao tacto, do que os outros sentidos resulta que a temperança versa, antes, sobre o gosto do que sobre os outros sentidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. - Também o uso mesmo dos alimentos e o prazer dele essencialmente resultante pertencem ao tato por isso diz o Filósofo, que o tato é o sentido da alimentação; pois, nós nos nutrimos com coisas quentes e frias, úmidas e secas. Ao gosto porém pertence discernir os sabores, que concernem ao prazer da alimentação, enquanto sinais de nutrição conveniente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O prazer resultante do sabor é como que acrescentado; ao passo que o prazer do tato resulta, em si mesmo, do uso da comida e da bebida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O serem os alimentos deliciosos está principalmente na substância mesma deles: mas, secundariamente, no terem um sabor esquisito e na preparação.

Art. 6 – Se a regra da temperança deve ser tirada das necessidades da vida presente.

O sexto discute-se assim. – Parece que a regra da temperança não deve ser tirada das necessidades da vida presente.

1. – Pois, o superior não é regulado pelo inferior. Ora, a temperança, sendo uma virtude da alma, é superior às necessidades corporais. Logo, a regra da temperança não deve ser tirada das necessidades corporais.

2. Demais. – Quem desobedece à regra peca. Se, pois, as necessidades corporais fossem a regra da temperança, todo aquele que buscasse outros prazeres, além das necessidades da natureza, que se contenta com muito pouco, pecaria contra a temperança. O que parece inadmissível.

3. Demais. Quem obedece à regra não peca. Se, pois, a necessidade corporal fosse a regra da temperança, todo aquele que buscasse algum prazer, por necessidade corpórea, por exemplo, por causa da saúde, estaria isento de pecado. Ora, isto é falso. Logo, a necessidade corporal não parece ser a regra da temperança.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O varão temperado tem, para as cousas desta vida, a regra seguinte, fundada em ambos os Testamentos: não amar nenhuma delas, não considerar nenhuma como desejável em si mesma; mas, empregá-las no suficiente às necessidades desta vida e aos nossos deveres, com a moderação de quem usa e não com o afeto de quem ama.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, o bem da virtude moral consiste principalmente na obediência à ordem racional. Pois, o bem do homem é viver de acordo com a razão, no dizer de Dionísio. Ora, a ordem principal da razão consiste em dispor certas coisas para um fim: e nessa ordem está por excelência o bem racional. Pois, o bem desempenha a função de fim e este é em si mesmo a regra dos meios que a ele se destinam. Ora, todos os prazeres de que se o homem serve ordenam-se, como ao fim, a alguma necessidade desta vida. Por isso, a temperança toma as necessidades desta vida como a regra dos prazeres de que usa; de modo a usar deles na medida em que o exigem as referidas necessidades.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se disse, as necessidades desta vida tem natureza de regra, enquanto fim. Ora, devemos considerar que, às vezes, o fim do agente é diverso do fim da ação; assim, claro é que o fim da edificação é a casa, mas, o do construtor é, às vezes, o lucro. Por onde o fim e a regra da temperança em si mesma é a felicidade; mas, o fim e a regra são as necessidades da vida humana, inferiores à qual são as coisas de que ela usa para satisfazer às suas necessidades.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As necessidades da vida humana podem ser consideradas em duplo sentido. Num, chama-se necessário aquilo sem o que uma coisa de nenhum modo pode existir; assim, a comida é necessária ao animal. Noutro, chama-se necessário aquilo sem o que uma coisa não pode existir convenientemente. Ora, a temperança respeita a necessidade, não só no primeiro, mas também no segundo sentido. Por isso, diz o Filósofo, que o temperado busca o prazer por causa da saúde ou de uma boa disposição. Mas, o mais que para tal não é necessário pode ter dupla aplicação. Assim, as coisas que impedem a saúde ou a boa disposição o temperado de nenhum modo as usa, porque, se o fizesse pecaria contra a temperança. Mas, as que não os impedem ele as usa, conforme o exige o lugar, o tempo e as conveniências daqueles com quem convive: Por isso, o Filósofo diz, no mesmo lugar, que também o temperado deseja os outros prazeres, a saber, os não necessários à saúde ou à boa disposição que não constituem impedimentos àquela nem a este.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a temperança concerne à necessidade relativa às conveniências da vida. A qual é relativa não só às conveniências do corpo, mas também às das coisas exteriores, como as riquezas e o estado; e, muito mais, às conveniências da honestidade: Por isso, o Filósofo acrescenta, no mesmo lugar, que nos prazeres que busca, o homem temperado leva em conta não somente o não serem impedimento à saúde e à boa disposição do corpo, mas também o não serem opostos ao bem, isto é, contrários à honestidade; e que não sejam superiores ao seu estado, isto é, aos seus recursos pecuniários. E Agostinho diz, que o homem moderado considera não só as necessidades desta vida, mas também das funções que deve desempenhar.

Art. 7 – Se a temperança é uma virtude cardeal.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a temperança não é uma virtude cardeal.

1. – Pois, o bem da virtude moral depende da razão. Ora, a temperança versa sobre o que mais dista da razão, a saber, os prazeres que nos são comuns com os brutos, como diz Aristóteles. Logo, a temperança não parece uma virtude principal.

2. Demais. – Tanto maior é um ímpeto e tanto mais difícil é de ser refreado. Ora, a ira, refreada pela mansidão, parece mais impetuosa que a concupiscência, refreada pela temperança. Pois, diz a Escritura: A ira não tem misericórdia, nem o furor, que rompe; mas, quem poderá suportar o ímpeto de um homem concitado? Logo, a mansidão é virtude mais principal que a temperança.

3. Demais. – A esperança é um movimento da alma, mais principal que o desejo e a concupiscência, como se estabeleceu. Ora, a humildade refreia a presunção de uma esperança imoderada. Logo, a humildade parece uma virtude mais principal que a temperança, que refreia a concupiscência.

Mas, *em contrário*, Gregório coloca a temperança entre as virtudes principais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, chama-se virtude principal ou cardeal a que é mais principalmente louvada, por alguma das condições que a virtude, por natureza, comumente exige. Ora, a moderação, que todas as virtudes exigem, é sobretudo louvável quando concerne aos prazeres do tato, regulados pela temperança. Quer por nos serem esses prazeres mais naturais e, portanto, mais difícil de nos abstermos deles é refrear a concupiscência dos mesmos; quer também porque tem por objeto o que nos é mais necessário à vida presente, como do sobredito resulta. Por onde, a temperança é considerada uma virtude principal ou cardeal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. - A virtude de um agente se manifesta tanto maior quanto mais pode atingir o que mais distante está dele. Ora, isto mesmo indica ser maior a virtude da razão, por poder moderar as concupiscências e os prazeres, ainda os mais distantes; O que constitui a principalidade da temperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ímpeto da ira é causado por um determinado acidente, por exemplo, por uma ofensa que nos revolta; por isso rapidamente passa, embora seja grande. Ao passo que o ímpeto da concupiscência dos prazeres do tato procede de uma causa natural; por isso, é mais diuturno e mais geral. Por onde, refreá-lo pertence a uma virtude mais principal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os bens que busca a esperança são mais elevados que os buscados pela concupiscência; por isso, a esperança é considerada uma virtude principal do irascível. Mas, o que tem em vista a concupiscência e o prazer do tato move mais veementemente o apetite, por ser mais natural. Por isso a temperança que introduz a moderação nessa matéria, é uma virtude principal.

Art. 8 – Se a temperança é a máxima das virtudes.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a temperança é a máxima das virtudes.

1. – Pois, diz Ambrósio, que a temperança visa e busca sobretudo a honestidade e o decoro. Logo, a temperança é a máxima das virtudes.

2. Demais. – É próprio da virtude maior fazer o que é mais difícil. Ora, é mais difícil refrear as concupiscências e os prazeres do tato, que retificar as ações externas. Ora, refrear aquelas é próprio da temperança; e retificar a estas, da justiça. Logo, a temperança é maior virtude que a justiça.

3. Demais. – Quanto mais uma coisa é comum tanto mais necessária e melhor. Ora, a coragem versa sobre os perigos de morte, que ocorrem mais raramente que os prazeres do tato, que quotidianamente surgem. E assim, o exercício da temperança é mais comum que o da coragem. Logo, a temperança é mais nobre virtude que a coragem.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que as virtudes máximas são as mais úteis aos outros; e por isso é que honramos por excelência os fortes e os justos.

SOLUÇÃO. – Como diz o Filósofo, o bem da multidão é mais divino que o do indivíduo. Por onde, quanto mais uma virtude visa o bem da multidão, tanto melhor é. Ora, a justiça e a coragem visam, mais que a temperança, o bem da multidão. Pois, a justiça regula as nossas relações com terceiros; a coragem tem por objeto os perigos da guerra, que afrontamos em bem da salvação pública; a temperança, porém, modera só as concupiscências e os prazeres do que respeita apenas ao indivíduo humano. Por onde, é manifesto que a justiça e a coragem são virtude a mais excelentes que a temperança; e, superiores a elas são a prudência e as virtudes teologais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A honestidade e o decoro se atribuem sobretudo à temperança, não pela principalidade do bem próprio dela, mas, pela torpeza do mal contrário, de que nos afasta; isto é, por moderar os prazeres que nos são comuns com os brutos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A virtude, tendo por objeto o bem difícil, a dignidade da virtude mais se funda na ideia do bem, pelo qual a justiça sobrepuja a temperança, do que pela ideia de difícil, pelo que a temperança tem a supremacia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A comunidade, pela qual alguma coisa pertence à multidão dos homens, contribui mais para a excelência da bondade, que a considerada relativamente à frequência com que alguma coisa ocorre. Ora, pela primeira comunidade, a coragem ocupa o primeiro lugar; pela segunda, a temperança. Por onde, absolutamente falando, a coragem tem a superioridade; embora, de certo modo, possamos dizer que a temperança a tem, não somente sobre a coragem, mas também sobre a justiça.

Questão 142: Dos vícios opostos à temperança.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos à temperança.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a insensibilidade é um vício.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a insensibilidade não é um vício.

1. – Pois, chamam-se insensíveis os incapazes de gozar os prazeres do tato. Ora, tal incapacidade parece, antes, louvável e virtuosa, conforme aquilo da Escritura: Nestes dias, eu, Daniel, chorava, todos os dias por três semanas; não comi neles pão algum agradável ao gosto, e nem carne nem vinho entraram na minha boca, nem ainda me untei de algum óleo. Logo, a insensibilidade não é pecado.

2. . Demais. – O bem do homem é existir de conformidade com a sua natureza, segundo Dionísio. Ora, a abstenção de todos os prazeres do tato é que sobretudo promove em nós o bem racional; pois, como diz a Escritura, aos meninos, que usavam de legumes, Deus deu a ciência e o conhecimento de todos os livros. Logo, a insensibilidade, que universalmente rejeita tais prazeres, não é viciosa.

3. Demais. – Não é vicioso o que, sobretudo nos afasta do pecado. Ora, o meio mais eficaz de nos afastarmos do pecado é evitarmos os prazeres, o que é próprio da insensibilidade; pois, como diz o Filósofo, rejeitando o prazer sensível, livramo-nos do pecado. Logo, a insensibilidade não constitui nenhum vício.

Mas, *em contrário*. – Só o vício é o que se opõe à virtude. Ora, a insensibilidade se opõe à virtude da temperança, como está claro no Filósofo. Logo, a insensibilidade é um vício.

SOLUÇÃO. – Tudo o que contraria a ordem natural é vicioso. Ora, a natureza acrescentou o prazer aos atos necessários à vida do homem. Por isso, a razão natural exige que gozemos desses prazeres, na medida em que são necessários à nossa subsistência, quer quanto à conservação do indivíduo, quer quanto à da espécie. Por onde, quem evitasse os prazeres sensíveis, a ponto de privar-se do necessário à subsistência da natureza, pecaria, como, contrariando à ordem da natureza. E isto constitui o vício da insensibilidade.

Não devemos, porém esquecer, que, às vezes, é louvável ou mesmo necessário abstermo-nos, em vista de algum fim, dos prazeres consequentes aos referidos atos; assim, quando nos abtemos de certos prazeres do comer, do beber e do sexo, para conservarmos a saúde do corpo. E também para a prática de certos deveres; assim, os atletas e os soldados devem necessariamente abster-se de muitos prazeres sensíveis, para poderem cumprir o seu dever. Do mesmo modo, os penitentes, para recuperarem a saúde da alma, devem praticar a abstinência dos prazeres sensíveis, usando assim de uma como dieta. E os que querem vacar à contemplação e às coisas divinas, é mister que se abstenham sobretudo dos prazeres carnavais. Ora, nenhum destes modos de proceder implica o vício da insensibilidade, por estarem de acordo com a razão reta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Daniel praticava a referida abstinência dos prazeres sensíveis, não pelos detestar, como sendo em si mesmo maus, mas, pelo fim louvável, que tinha em vista, de ascender às alturas da contemplação, abstando-se dessas deleitações corpóreas. Por isso, a Escritura, nesse lugar, logo menciona a revelação que lhe foi feita.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como não podemos usar da razão separadamente das potências sensíveis, que precisam de órgãos corpóreos, segundo estabelecemos na Primeira Parte, necessariamente havemos de sustentar o corpo, para usarmos da razão. Ora, o seu sustento o realizamos recorrendo aos prazeres sensíveis. Por onde, abstendo-nos de todos esses prazeres, não realizamos em nós o bem racional. Mas, na medida em que precisamos, mais ou menos, para o emprego da atividade racional, das potências corpóreas, nessa mesma medida temos, mais ou menos, necessidade de gozar dos prazeres corpóreos. Por isso, aqueles se impuseram o dever de vacar à contemplação e de transmitir aos outros, por uma como propagação espiritual, os bens espirituais, louvavelmente se abstêm de muitos prazeres sensíveis, de que não se absteriam os que têm o dever de vacar às obras e à geração corporal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Devemos evitar o prazer para fugir do pecado – não totalmente, mas para não buscar mais do que o exigido pela necessidade.

Art. 2 – Se, a intemperança é um pecado pueril.

O segundo discute-se assim. – Parece que a intemperança não é um pecado pueril.

1. – Pois, àquilo do Evangelho – Se vos não converterdes e não vos fizerdes como meninos – diz Jerônimo, que a criança não persevera na tracúndia; ofendida, não guarda rancor; nem se compraz na vista de uma mulher bela o que é contrário à intemperança. Logo, a intemperança não é um pecado pueril.

2. Demais. – A criança só tem a concupiscência natural; ora, poucos pecam por intemperança no tocante à essa concupiscência, como diz o Filósofo. Logo, a intemperança, não é um pecado pueril.

3. Demais. – As crianças devem ser criadas e nutridas. Ora, a concupiscência e o prazer, sobre os quais versa a intemperança, devemos sempre diminuí-los e extirpa-los, conforme o Apóstolo: Mortificai os vossos membros, que estão sobre a terra, a concupiscência, etc. Logo, a intemperança não é um pecado pueril.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo que a denominação de intemperança nós a aplicamos aos pecados pueris.

SOLUÇÃO. – A palavra – pueril é susceptível de dupla significação. Num sentido, significa o conveniente à criança. E, nesse, o Filósofo não quer dizer que a intemperança seja um pecado pueril. – Noutro, implica uma certa semelhança. E, neste, os pecados da intemperança se chamam pueris. Pois, o pecado da intemperança é um pecado de concupiscência supérflua, que é comparável ao proceder da criança, de três modos.

Primeiro, pelo que uma e outra desejam; pois, como a criança, assim também a concupiscência deseja o desonesto. E a razão é que, o belo, nas coisas humanas, consiste em ser ordenado segundo a razão. Por isso, Túlio diz, o belo é o consentâneo com a excelência do homem, por onde a sua natureza difere da dos brutos. Ora, a criança não atende à ordem da razão. E, do mesmo modo, a concupiscência não ouve a razão, como diz o Filósofo.

Segundo, quanto às consequências. Pois, a criança a que se lhe faz a vontade, quer que lha façamos cada vez mais; donde o dito da Escritura: Um cavalo indómito faz-se intratável e um filho deixado à sua vontade sairá precipitado. Assim também a concupiscência; a que satisfazemos cada vez mais se fortalece; donde o dizer Agostinho: A concupiscência a que cedemos transforma-se em costume; e o costume a que não resistimos, faz-se necessidade.

Terceiro, quanto ao remédio que a ambos se aplica. Assim, a criança se emenda, quando castigada, conforme àquilo da Escritura: Não queiras subtrair a correção ao menino; tu o fustigarás com a vara e livrarás a sua alma do inferno. Do mesmo modo, resistindo à concupiscência, reduzimo-la aos limites devidos, Por isso, diz Agostinho, que o espírito afeito às coisas espirituais e nelas permanentemente fixo quebra o ímpeto do costume, isto é, da concupiscência carnal, o qual aos poucos reprimido, se extingue; pois, mais forte, quando lhe obedecíamos, já é certamente menor, embora não de todo nulo, quando o refreamos. Donde o dizer o Filósofo, que assim como a criança deve viver segundo as prescrições do mestre, assim o concupiscível deve estar em consonância com a razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objecção colhe se considerarmos pueril o que é próprio da criança. Mas, neste sentido, não chamamos pueril ao pecado da intemperança, senão só por semelhança, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Qualquer concupiscência pode chamar-se natural de dois modos. – De um modo, genericamente. E, então, a temperança e a intemperança são relativas às concupiscências naturais: pois, regulam as concupiscências do comer e do sexo, ordenadas à conservação da natureza. Noutro sentido, podemos considerar-se a concupiscência natural, especificamente, como á que tem por objeto o que a natureza exige para a sua própria conservação. E, nesse sentido, não é fácil pecarmos nessa matéria, da concupiscência naturais. Pois, a natureza não exige senão o necessário à sua subsistência; e não há lugar para o pecado se agirmos de acordo com essas exigências, salvo se houver excesso na quantidade; que é o único meio de pecarmos em matéria da concupiscência natural, como diz o Filósofo. Mas, o que dá muitas ocasiões ao pecado são certas provocações à concupiscência, procuradas pela indústria humana; assim, os alimentos refinadamente preparados e as mulheres ornadas. E embora, de ordinário, as crianças não busquem tais coisas, contudo, chamamos à intemperança pecado pueril pela razão já exarada.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que é próprio da natureza, devemos favorecer e promover, na criança. Mas, o que têm elas de irracional, isso não lhe devemos favorecer mas emendar, como dissemos.

Art. 3 – Se a timidez é maior vício que a intemperança.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a timidez é maior vício que a intemperança.

1. – Pois, um vício é censurado, por ser contrário ao bem da virtude. Ora, a timidez se opõe à fortaleza, virtude mais nobre que a temperança, à qual se opõe a intemperança, como do sobredito resulta. Logo, a timidez é maior vício que a, intemperança.

2. Demais. – Menos repreensíveis somos quando sucumbimos ao que é difícil de vencer. Por isso diz o Filósofo, que quem é vencido por prazeres ou por sofrimentos fortes e muito intensos não é digno de admiração, mas, de perdão. Ora, parece mais difícil vencer os prazeres sensíveis do que as outras paixões: donde o dizer Aristóteles, que é mais difícil lutar contra o prazer do que contra a ira, considerada mais forte que o temor. Logo, a intemperança, que é superada pelo prazer, é menor pecado que a timidez, que é vencida pela ira.

3. Demais. – É da natureza do pecado ser voluntário. Ora, a timidez é mais voluntária que a intemperança; pois, ao passo que ninguém deseja ser intemperante, certos desejam fugir ao perigo da morte, o que constitui a timidez. Logo, a timidez é mais grave pecado que a intemperança.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que há mais de voluntário na intemperança que na timidez. Logo, constitui mais naturalmente um pecado.

SOLUÇÃO. – Um vício pode ser comparado com outro de dois modos: relativamente à sua matéria mesma ou ao seu objeto, e relativamente ao pecador. E de ambos os modos a intemperança é mais grave pecado que a timidez.

Assim, primeiro, quanto à matéria. Pois, a timidez evita os perigos mortais, ao que a induz a necessidade máxima de conservar a vida. Ora, a intemperança tem por objeto os prazeres, o desejo dos quais não é do mesmo modo necessário à conservação da vida; pois, como já dissemos, a intemperança tem como objeto, antes, certas deleitações ou concupiscências acrescentadas, do que as concupiscências ou deleites naturais. Ora, quanto mais o incitamento ao pecado é mais necessário, tanto mais leve é o pecado. Por onde, a intemperança é mais grave vício que a timidez, quanto ao objeto ou à matéria, que a provoca.

E o mesmo se dá se considerarmos o pecador. E isso por três razões.

A primeira é que quanto mais o pecador tem consciência do seu pecado, tanto mais gravemente peca; por isso os alienados não se consideram pecadores. Ora, os temores e as tristezas graves, sobretudo se há perigo de morte, travam a razão do homem. O que não produz o prazer, que provoca à intemperança.

A segunda é que quanto mais voluntário o pecado tanto mais grave. Ora, a intemperança tem mais de voluntário, que a timidez. E isto por duas razões. – Primeiro, porque o princípio das ações que praticamos por temor vem de um impulso externo; por isso tais ações não são voluntárias, absolutamente falando, mas, mistas, como diz Aristóteles. Ao passo que as ações praticadas por prazer são absolutamente voluntárias. – Segundo, porque os atos do intemperante são mais voluntários, em particular, e menos, em geral. Pois, ninguém quer ser intemperante; porém, somos aliciados por prazeres particulares, que nos tornam intemperante. Por isso o melhor remédio para evitarmos a intemperança é não nos demorarmos na consideração de particularidades. Ora, o contrário se dá com a timidez. Pois, um ato particular, que somos levados inopinadamente a praticar, é menos voluntário, como o de lançarmos de nós o escudo e outras semelhantes; ao contrário; o ato considerado em geral, como por exemplo, o de nos salvarmos fugindo, é mais voluntário. Ora, é absolutamente mais voluntário o que o é em particular, pois, cada ato é particular. Logo, a intemperança, sendo absolutamente mais voluntária que a timidez, é um vício maior.

A terceira é que a intemperança podemos mais facilmente remediar que a timidez; pois, aos prazeres da mesa e do sexo, objeto da intemperança, somos provocados durante toda a nossa vida e podemos, sem perigo, nos exercitar para sermos temperante, em relação a eles: ao contrário; os perigos de morte ocorrem mais raramente e é mais perigoso nos exercitarmos neles, para fugirmos à timidez.

Logo, a intemperança é absolutamente, um pecado maior que a timidez.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A excelência da fortaleza sobre a timidez pode ser considerada a dupla luz. – Primeiro; quanto ao fim, que implica a noção de bem; pois, a fortaleza se ordena, mais que a temperança, à ideia do bem comum. E também por esse lado a timidez tem uma certa excelência sobre a intemperança; pois, a timidez leva certos a deixarem de agir em benefício do bem comum. – Segundo, quanto à dificuldade; por ser mais difícil arrostartos os perigos de morte do que nos abstermos de certos prazeres. E, por aqui, não há de forçosamente a timidez superar a intemperança. Pois, assim como é necessária uma virtude maior para não nos deixarmos vencer de um

obstáculo mais forte, assim também, ao contrário, um vício menor só pode ser superado por uma oposição mais forte, e um maior, por uma oposição mais fraca.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor pela conservação da vida, que nos leva a evitarmos os perigos de morte, é-nos muito mais conatural que quaisquer prazeres da: mesa ou do sexo, ordenados à essa conservação. Por isso, é mais difícil vencer o temor dos perigos de morte, que o desejo dos prazeres proporcionados pela mesa e pelo sexo. Aos quais, porém é mais difícil resistir do que à ira; à tristeza e ao temor de quaisquer outros males.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na timidez consideramos o voluntário, mais em universal, e menos, em particular. Por isso ela implica o voluntário, mais relativamente do que absolutamente.

Art. 4 – Se o pecado da intemperança é o mais censurável.

O quarto discute-se assim. – Parece que o pecado da intemperança não é o mais censurável.

1. – Pois, assim como a virtude deve ser honrada, assim, o vício deve ser censurado. Ora, certos pecados, como o homicídio, a blasfêmia e outros semelhantes, são mais graves que a intemperança. Logo, o pecado da intemperança não é o mais censurável.

2. Demais. – Parece que os pecados mais comuns são os menos censuráveis, porque deles nos envergonhamos menos. Ora, os pecados de intemperança são os mais comuns, porque recaem sobre o que mais comum e usualmente praticamos matéria em que muitos pecam. Logo, os pecados de intemperança não parece serem os mais censuráveis.

3. Demais. – O Filósofo diz que a temperança e a intemperança tem por objeto as concupiscências e os deleites humanos. Ora, há certas concupiscências e deleições mais desonestas que as concupiscências e as deleições humanas e que se chamam bestiais e doentias, como diz o Filósofo no mesmo livro. Logo, a intemperança não é o pecado mais censurável.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz, que a intemperança entre os outros vícios, é considerada, como justamente censurável.

SOLUÇÃO. – A censura se opõe à honra e à glória. Ora, a honra é devida à excelência, como estabelecemos. A glória, por seu lado, implica a ilustração. Logo, a intemperança é soberanamente censurável, por duas razões. Primeiro, porque repugna soberanamente a excelência humana; pois, tem por objeto os prazeres, que nos são comuns com os brutos, como estabelecemos. Por isso, a Escritura diz: O homem, quando estava na honra, não o entendeu; foi comparado aos brutos irracionais e se fez semelhante a eles. – Segundo, porque soberanamente repugna à ilustração ou à beleza; pois, nos prazeres, que constituem o objeto da intemperança, quase não se manifesta a luz da razão, da qual provém toda a refulgência e beleza da virtude. Por isso, tais prazeres se consideram servis em máximo grau.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Gregório, os vícios carnis, incluídos na intemperança, embora impliquem menor culpa, encerram contudo maior infâmia. Pois, a grandeza da culpa resulta do desvio do fim; ao passo que a infâmia depende da desonestidade, considerada, sobretudo relativamente à inconveniência do ato cometido pelo pecador.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O costume de pecar diminui a desonestidade e a infâmia do pecado, na opinião dos homens; mas, não, relativamente à natureza mesma do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando se diz que a intemperança é o que há de mais censurável, entende-se que o é no atinente aos vícios humanos, considerados em relação às paixões humanas, de certo modo conformes às paixões da nossa natureza. Mas, os vícios, que ultrapassam a medida da natureza humana são mais censuráveis. E, contudo reduzem-se ao gênero da intemperança por um certo excesso; tal o caso de quem se deleitasse em comer carne humana, ou no coito com os animais ou na sodomia.

Questão 143: Das partes da temperança em geral.

Em seguida devemos tratar das partes da temperança. E, primeiro, das partes mesmo, em geral. Segundo, de cada uma delas em particular.

Art. único – Se Túlio enumera convenientemente as partes da temperança, dizendo serem a continência, a clemência e a modéstia.

O primeiro discute-se assim. – Parece que Túlio enumera inconvenientemente as partes da temperança, dizendo serem a continência, a clemência e a modéstia.

1. – Pois, a continência entra, por oposição, na mesma divisão que a virtude. Ora, a temperança está incluída na virtude. Logo, a continência não faz parte da temperança.

2. Demais. – Parece que a clemência mitiga o ódio ou a ira. Ora, a tal não respeita a temperança, cujo objeto são os prazeres do tato, como se disse. Logo, a clemência não faz parte da temperança.

3. Demais. – A modéstia supõe atos exteriores; por isso diz o Apóstolo: A vossa modéstia seja conhecida de todos os homens. Ora, os atos exteriores são matéria da justiça, como se estabeleceu. Logo, a modéstia é, antes, parte da justiça do que da temperança.

4. Demais. – Macróbio enumera muitas mais partes da temperança; assim, diz, que da temperança resultam a modéstia, a vergonha a abstinência, a castidade, a honestidade, a moderação, a parcimônia, a sobriedade, a pudicícia. E Andronico também diz que são próximas da temperança a austeridade, a continência, a humildade, a simplicidade, a boa ordem e a auto-suficiência. Logo, Túlio enumerou insuficientemente as partes da temperança.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, qualquer virtude cardeal pode ter três partes: integrantes, subjetivas e potenciais.

Partes integrantes de uma virtude se chamam as condições, que devem concorrer para a existência dela. E, assim sendo, são duas as partes integrantes da temperança, a saber a vergonha, que nos faz evitar a desonestidade, contrária à temperança: e a honestidade, pela qual amamos a beleza da temperança. Pois, como do sobredito resulta, a temperança, dentre as outras virtudes, é sobretudo, a que exige uma refulgência particular; e os vícios da intemperança são particularmente desonestos.

As partes subjetivas de uma virtude são as suas espécies. E, as espécies das virtudes não de necessariamente diversificar-se pela diversidade da matéria ou do objeto. Ora, o objeto da temperança são os prazeres do tato, divididos em dois gêneros. Assim, uns se ordenam à nutrição. E destes, os que respeitam à comida são regulados pela abstinência; os que respeitam à bebida, propriamente, pela sobriedade. Outros se ordenam à potência geradora. E destes, o que se refere ao prazer principal do coito, em si mesmo, é regulado pela castidade; os que se referem às deleitações circunstantes, por exemplo, às consistentes na vista, nos contatos e nos abraços, são regulados pela pudicícia.

As partes potenciais de uma virtude principal se chamam virtudes secundárias, que observam, em certas outras matérias, que não oferecem dificuldade, o mesmo modo, que a virtude principal observa relativamente a uma principal matéria. Ora, é próprio da temperança moderar os prazeres do tacto, difficílimos

de o serem. Por onde, qualquer virtude, que introduz uma certa moderação, numa determinada matéria, e refreia o apetite tendente a um certo objeto, pode ser considerada parte da temperança, como virtude que lhe é adjunta.

O que de três modos pode dar-se: de um modo, quanto aos movimentos exteriores da alma; de outro, quanto aos movimentos exteriores e atos do corpo; de terceiro modo, quanto às causas exteriores.

Mas, além do movimento da concupiscência, refreado e moderado pela temperança, há na alma três movimentos com tendências determinadas. — O primeiro é o movimento da vontade impeli da pelo ímpeto da paixão. E esse movimento o refreia a continência; donde resulta que, embora o homem sofra concupiscências imoderadas, a vontade, contudo não é vencida. — O outro movimento interior com uma determinada tendência, é o da esperança e da audácia, dela resultante. E esse movimento o modera ou refreia a humildade. — O terceiro movimento é o da ira, que tende para a vindicta; e esse o refreia a mansidão ou a clemência.

Quanto aos movimentos ou atos corpóreos é a modéstia, que os modera e refreia. A qual Andronico divide em três partes. — A primeira, delas é próprio discernir o que deve ser feito e o que não o deve; e a ordem em que devemos agir e a firme persistência no ato. E a isto chama a boa ordem. — A outra é a pela qual observamos a conveniência no que agimos. E a essa chama ornato. A terceira enfim é a que respeita à nossa sociedade com os amigos ou com quaisquer outros. E a essa chama austeridade.

Quanto às coisas exteriores devem elas ser reguladas por uma dupla moderação. — A primeira faz-nos não buscar o supérfluo. E a essa parte, chamada por Macróbio parcimónia, o é auto-suficiência, por Andronico. — A segunda faz-nos não buscar coisas demasiado esquisitas. — E a essa Macróbio chama-lhe moderação e Andronico, simplicidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A continência difere da virtude, como o imperfeito, do perfeito, segundo a seguir se dirá. E, deste modo, entra na mesma divisão que a virtude. Mas, convém com a temperança pela matéria, porque versa sobre os prazeres do tato; e pelo modo, porque consiste em refreá-los. Por isso, é considerada convenientemente como parte da temperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A clemência ou mansidão não é considerada parte da temperança, pela conveniência de matéria, mas, por convir com ela no modo de refrear e moderar, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nos atos exteriores, a virtude considera o devido a outrem. O que a modéstia não considera, senão só uma determinada moderação. Por isso não é tida como parte da justiça, mas, da temperança.

RESPOSTA À QUARTA. — Túlio compreende na modéstia tudo o que pertence à moderação dos movimentos corporais e das coisas exteriores; e também à moderação da esperança, que dissemos pertencer à humildade.

Questão 144: Da vergonha.

Em seguida devemos tratar das partes da temperança em particular. E, primeiro, das suas como partes integrantes, que são a vergonha e a honestidade.

Sobre a vergonha discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a vergonha é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a vergonha é uma virtude.

1. – Pois, ser uma mediedade, segundo a determinação da razão, é próprio da virtude, como resulta da definição de virtude dada por Aristóteles. Ora, a vergonha constitui tal mediedade, como está claro no Filósofo. Logo, a vergonha é uma virtude.

2. Demais. – Todo o louvável ou é virtude ou pertence à virtude. Ora, a vergonha é algo de louvável. Mas, não faz parte de nenhuma virtude. Assim, não faz parte da prudência, porque tem a sua sede, não na razão, mas, no apetite. Também não faz parte da justiça, porque implica certa paixão, ao passo que a justiça não respeita às paixões. Semelhantemente, não faz parte da fortaleza, a que é próprio enfrentar e atacar as dificuldades; ao passo que fugir delas é o próprio da vergonha. Nem faz parte da temperança; pois, ao passo que esta modera as concupiscências, a vergonha é um certo temor, como está claro no Filósofo e em Damasceno. Donde se conclui, que a vergonha é uma virtude.

3. Demais. – O honesto se identifica com a virtude, como está claro em Túlio. Ora, a vergonha é uma parte da honestidade; pois, diz Ambrósio, que a vergonha é companheira e amiga da paz do espírito, foge da protéria, alheia-se a toda luxúria, ama a sobriedade, promove a honestidade e exige o acordo. Logo a vergonha é uma virtude.

4. Demais. – Todo vício se opõe a alguma virtude. Ora, certos vícios, a saber, a inverecúndia e a insensibilidade desordenada se opõem à vergonha. Logo, a vergonha é uma virtude.

5. Demais. – Dós atos geram-se os hábitos semelhantes, como diz Aristóteles. Ora, a vergonha implica um ato louvável. Logo, tais atos, sendo frequentes, causam um hábito. Ora, o hábito de boas obras é uma virtude, como está claro no Filósofo. Logo, a vergonha é uma virtude.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a vergonha não é uma virtude.

SOLUÇÃO. – A virtude pode ser considerada em duplo sentido: próprio e comum. – Em sentido próprio, a virtude é uma determinada perfeição, como diz Aristóteles. Portanto, tudo o que repugna à perfeição, mesmo se for um bem, contraria à ideia de virtude. Ora, a vergonha repugna à perfeição. – Pois, é o temor de uma desonestidade, que é digna de censura por isso, Damasceno diz, que a vergonha é o temor de praticar um ato desonesto. Pois, assim como a esperança refere a um bem possível e árduo, como estabelecemos, assim, o temor supõe um mal possível e árduo, como provamos quando tratamos das paixões. Ora, quem é perfeito, por ter o hábito da virtude não concebe a prática de nenhum ato censurável e desonesto, nem nenhum ato possível e árduo, isto é, difícil, a evitar; nem pratica realmente nada de torpe donde venha a temer o opróbrio. Por onde, a vergonha, propriamente falando, não é uma virtude, pois, não lhe realiza a perfeição. – Mas, em sentido comum, chama-se virtude a tudo o que têm de bom e de louvável os atos humanos ou as paixões. E, neste sentido, a vergonha às vezes se chama virtude, por ser uma paixão digna de louvor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ser uma mediedade não constitui só por si li virtude, na sua natureza mesma, embora seja uma das partes compreendidas na definição dela; mas, a virtude há de ser, ulteriormente, um hábito eletivo, isto é, que obra por eleição. Ora, a vergonha não designa nenhum hábito, mas uma paixão; nem o seu movimento provém da eleição, mas, de um certo ímpeto da paixão. Por isso, não realiza a ideia de virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a vergonha é o temor da desonestidade e da censura. Pois, como já foi dito, o vício da intemperança é o torpíssimo e o mais censurável. Por isso, a vergonha mais principalmente respeita à temperança que a qualquer outra virtude, em razão do motivo, que é desonesto; mas, não pela espécie de paixão, que é o temor. Mas, por serem desonestos e censuráveis os vícios opostos às outras virtudes, a vergonha pode também fazer parte das outras virtudes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vergonha promove a honestidade, afastando o que lhe é contrário; não porém porque realize a ideia perfeita da honestidade.

RESPOSTA À QUARTA. – Qualquer defeito causa um vício; mas, nem qualquer bem é capaz de realizar a ideia da virtude. Por onde, não há de necessariamente ser virtude tudo o que diretamente se opõe a um vício. Embora todo vício se oponha a alguma virtude, pela sua origem. E assim, a inverecúndia, enquanto proveniente do demasiado amor dos atos desonestos, opõe-se à temperança.

RESPOSTA À QUINTA. – O nos envergonharmos muitas vezes causa o hábito da virtude adquirida, que nos faz evitar certos atos desonestos, objeto da vergonha; mas, esse hábito não faz com que continuemos a nos envergonhar. O resultado desse hábito da virtude adquirida é fazer tão somente com que nos envergonhemos, quando houver matéria para tal.

Art. 2 – Se o objeto da vergonha é o ato desonesto.

O segundo discute-se assim. – Parece que o objeto da vergonha não é o ato desonesto.

1. – Pois, diz o Filósofo, que a vergonha é o temor da confusão. Ora, às vezes, os que não praticaram nenhum ato desonesto sofrem confusão, segundo aquilo da Escritura: Por tua causa tenho sofrido afronta, foi coberto de confusão o meu rosto. Logo, a vergonha não tem propriamente por objeto o ato desonesto

2. Demais. – Só se considera desonesto o que inclui pecado. Ora, nós nos envergonhamos de certas coisas, por exemplo, de praticar obras servis, que não são pecados. Logo, parece que a vergonha não tem propriamente por objeto o ato desonesto.

3. Demais. – As obras virtuosas, longe de serem desonestas, são as mais belas, como diz Aristóteles. Ora, às vezes nos envergonhamos de praticar certas obras virtuosas, como diz o Evangelho: Se alguém se envergonhar de mim e das minhas palavras, também o Filho do homem se envergonhará a ele, etc. Logo, o objeto da vergonha não é o ato desonesto.

4. Demais. – Se a vergonha tivesse propriamente como objeto os atos desonestos, deveríamos nos envergonhar mais dos atos mais desonestos. Ora, às vezes, envergonhamo-nos mais de pecados menores e nos gloriamos de outros, que são gravíssimos, conforme a Escritura: Porque te glorias na malícia? Logo a vergonha não tem propriamente por objeto os atos desonestos,

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que a vergonha é o temor causado por um ato desonesto ou por uma desonestidade perpetua.

SOLUÇÃO., – Como dissemos, quando tratamos da paixão do temor, o temor tem propriamente por objeto um mal árduo, isto é, dificilmente evitável. Ora, há duas sortes de desonestidade. – Uma, viciosa, e é a que consiste na deformidade de um ato voluntário e esta, propriamente falando, não é por natureza um mal difícil; pois, o que depende só da vontade não o consideramos difícil e superior às nossas forças; e por isso não é apreendido sob a noção de terrível. Donde o dizer o Filósofo, que o temor não tem por objeto esses males. Mas, há outra sorte de desonestidade, que é quase penal e consiste na censura dos outros do mesmo modo que uma certa refulgência da glória está em sermos honrados pelos outros. E como essa censura é, por natureza, um mal difícil, como a honra é por natureza um bem árduo, a vergonha, que é o temor da desonestidade, respeita primária e principalmente ao vitupério ou opróbrio. Ora, o vitupério, sendo propriamente devido ao vício, como a honra o é à virtude, daí resulta, por consequência, que a vergonha respeita à desonestidade viciosa. Por isso, diz o Filósofo, nós nos envergonhamos menos dos defeitos que temos, sem culpa nossa.

Ora, a vergonha se relaciona com a culpa de dois modos. Primeiro, por deixarmos de agir viciosamente por temor da censura. Segundo, por evitarmos, ao praticar ações desonestas, de sermos vistos publicamente, por temor da censura. Dessas duas relações, a primeira é, segundo Gregório Nissen, a enrubescência; a segunda, a vergonha. Por isso, esse mesmo autor diz, que quem se envergonha oculta-se para agir; mas, quem enrubesce teme cair em confusão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A vergonha diz respeito propriamente à confusão, enquanto esta é devida à culpa, que é uma deficiência voluntária. Por isso o Filósofo diz, que nós não envergonhamos sobretudo daquilo de que somos a causa. Ora, as censuras feitas aos virtuosos, por causa da sua virtude, ele as despreza, por lhe serem irrogadas indignamente, como do magnânimo o diz Aristóteles e dos Apóstolos, a Escritura: Saíam os Apóstolos gozosos de diante do conselho, por terem sido achados dignos de sofrer afrontas pelo nome de Jesus. Mas, é a imperfeição da virtude, que nos leva a nos envergonharmos das censuras, que nos são feitas, pela nossa virtude; pois, quanto mais virtuosos formos, tanto mais desprezaremos os bens ou males exteriores. Por isso, diz a Escritura: Não temais o opróbrio dos homens.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a honra, segundo dissemos, embora não seja devida verdadeiramente senão à virtude, implica uma certa excelência; assim também o vitupério, embora devido propriamente só à culpa, contudo implica, ao menos na opinião dos homens, um certo defeito. Por isso, certos se envergonham da pobreza, da ignobilidade, da escravidão e de cousas semelhantes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Só por acidente é que nos envergonhamos das obras virtuosas, que, em si mesmas consideradas, não podem constituir objeto de vergonha. E nos envergonhamos delas ou pelos termos como viciosas, segundo a opinião dos homens; ou por querermos evitar praticando obras virtuosas, a nota de presunção ou também a de simulação.

RESPOSTA À QUARTA. – As vezes acontece, que certos pecados mais graves são menos dignos de vergonha. Ou porque são, por natureza, menos desonestos e, assim, os pecados espirituais, menos que os carnisais; ou por consistirem num certo excesso de bens temporais e, assim, mais nos envergonhamos da timidez, que da audácia; e do furto, que do roubo – por uma certa espécie de poder. E o mesmo se dá em casos semelhantes.

Art. 3 – Se mais nos envergonhamos das pessoas que nos são mais chegadas.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não nos envergonhamos mais das pessoas que nos são mais chegadas.

1. – Pois, diz Aristóteles, que os homens se envergonham mais daqueles por quem querem ser mais admirados. Ora, isso mais o desejamos dos melhores, que às vezes não nos são os mais chegados. Logo, não é dos que nos são mais chegados que mais nos envergonhamos.

2. Demais. – Mais chegados a nós parecem os Que fazem atos semelhantes aos nossos. Ora, não nos envergonhamos daqueles Que vivem no mesmo pecado que nós; pois, como diz Aristóteles, o que nós mesmos fazemos não o proibimos aos outros. Logo, não é dos mais chegados a nós que, sobretudo nos envergonhamos.

3. Demais. – O Filósofo diz que mais nos envergonhamos dos que propalam a muitos o que sabem, como são os zombeteiros e os inventores de histórias. Ora, os que nos são mais chegados não costumam propalar os seus vícios. Logo, não é deles que devemos sobretudo nos envergonhar.

4. Demais. – O Filósofo diz, no mesmo lugar, que mais nos envergonhamos daqueles em presença dos quais não calmos nunca em nenhuma falta, e daqueles aos quais pela primeira vez fazemos um pedido e dos que queremos começar a ser amigo. Ora, esses nos são menos chegados. Logo, não é dos mais chegados que mais nos envergonhamos.

Mas, *em contrário*, diz Aristóteles, que mais nos envergonhemos daqueles que sempre estarão presentes.

SOLUÇÃO. – O vitupério, opondo-se à honra, assim como a honra implica um certo testemunho da excelência de alguém, e sobretudo da excelência na virtude; assim também o opróbio, o temor do qual é a vergonha, importa o testemunho da falta de outrem e sobretudo da que é culposos. E, portanto, quanto maior for o peso atribuído ao testemunho de outrem, tanto mais nos envergonharemos dele, Ora, o testemunho de outrem pode ser considerado de maior peso, quer pela certeza da verdade, que dá, quer, pelo seu efeito.

Ora, a certeza da verdade é implicada no testemunho de outrem por duas razões. – Primeiro, pela retidão do juízo, como bem o mostram os sábios e os virtuosos, de quem sobretudo desejamos ser honrados e de quem mais nos envergonhamos. Por isso, ninguém se envergonha das crianças e dos animais, pela falta de juízo reto que neles há. – Segundo, pelo conhecimento dos que dão o testemunho; pois, cada um julga bem do que conhece. E assim, mais nos envergonhamos das pessoas chegadas, que melhor apreciam os nossos atos. Ao contrário, dos estranhos e dos que nos são de todo desconhecidos, de nenhum modo nos envergonhamos.

Quanto ao seu efeito, de maior peso é o testemunho que pode nos causar maior proveito ou maior dano. Por isso, desejamos ser mais honrados dos que nos podem mais ajudar e mais nos envergonhamos dos que podem causar maior dano. E daí vem que, sob certo aspecto, mais nos envergonhamos dos que nos são mais chegados, com os quais havemos sempre de conviver, como se daí nos proviesse um perpétuo detrimento. Ao contrário, o que provém dos estranhos e dos que mantém conosco relações efémeras, isso passa como que rapidamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por semelhante razão nós nos envergonhamos dos melhores e dos que nos são mais chegados. Porque, sendo o testemunho dos melhores reputado mais

eficaz, pelo conhecimento universal que têm das causas, e por estarem firmemente apoiados na verdade, assim também o testemunho as pessoas familiares é considerado mais eficaz, por conhecerem mais particularidades, que nos tocam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O testemunho das que nos são chegados pela semelhança do pecado nós não o tememos, por não pensarmos que considerem a nossa falta como algo de desonesto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nós nos envergonhamos dos que propalam o que sabem, pelo dano daí proveniente, a saber, a nossa difamação perante muitos.

RESPOSTA À QUARTA. – Também daqueles, entre os quais não fazemos nenhum mal, mas nos envergonhamos, por causa do dano subsequente; isto é, por perdermos assim a boa opinião, que de nós faziam. E ainda, porque julgamos maior o que temos como contrário, quando diretamente o consideramos; por isso, quando subitamente percebemos em outrem, que julgávamos bom, alguma desonestidade, nós a consideramos como sendo pior. Quanto aos que pela primeira vez pedimos alguma coisa, deles mais nos envergonhamos, por causa do dano daí proveniente, que é o impedimento de se satisfazer ao que pedimos e de se consumir a amizade.

Art. 4 – Se nos homens virtuosos pode haver vergonha.

O quarto discute—se assim. – Parece que também nos homens virtuosos pode haver vergonha.

1. – Pois, os contrários produzem efeitos contrários. Ora, os que superabundam na malícia não se envergonham, como diz a Escritura: Tens a face de uma meretriz, não sabes te enrubescer, Logo, os virtuosos são os que mais se envergonham.

2. Demais. – O Filósofo diz que os homens se envergonham não só dos vícios, mas ainda dos sinais deles. O que se dá também com os virtuosos. Logo, nos virtuosos pode haver vergonha.

3. Demais. – A vergonha é o temor da confusão. Ora, uma pessoa virtuosa pode vir a cair em confusão; por exemplo, quando falsamente difamada ou quando sofre opróbrios indignos. Logo, pode haver vergonha nos homens virtuosos.

4. Demais. – A vergonha faz parte da temperança, como se disse. Ora, a parte não se separa do todo. E, como há temperança no homem virtuoso, parece que também há vergonha.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que o homem virtuoso não é susceptível de vergonha.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a vergonha é o temor de um ato desonesto. Ora, por dupla razão podemos não temer um mal: pelo não considerarmos tal ou pelo não considerarmos possível para nós ou difícil de evitar. E, a esta luz, pode alguém não ser susceptível de vergonha, de dois modos. – Primeiro, por não apreender como torpes as coisas vergonhosas. E assim, carecem de vergonha os homens submersos no pecado, aos quais os seus pecados não desagradam, mas antes deles se gloriam. – Segundo, por não apreender a desonestidade como possível para si, ou como não facilmente evitável. E, deste modo, os velhos e os virtuosos não são susceptíveis de vergonha. Mas, têm uma disposição tal, que, se neles existisse alguma desonestidade, dela se envergonhariam; por isso, diz o Filósofo, que por suposição é atribuível a vergonha ao virtuoso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. De não envergonhar—se podem ser susceptíveis os homens péssimos e os melhores, por diversas causas, como dissemos. Mas, também o podem os medíocres, enquanto têm um certo amor pelo bem, sem serem de todo imunes ao mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É próprio do virtuoso não só evitar o vício, mas ainda a aparência mesma dele, segundo aquilo do Apóstolo: Guardai-vos ele toda a aparência do mal. E o Filósofo diz, o virtuoso deve evitar não só o verdadeiramente mau, mas também o que o é, na opinião dos homens.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O virtuoso despreza as difamações e os opróbrios, como dissemos, como coisas de que, por assim dizer, não é digno. Por isso não se envergonha muito com essas coisas. Há porém certos movimentos de vergonha, que surpreendem a razão, como o há das outras paixões.

RESPOSTA À QUARTA. – A vergonha não faz parte da temperança, como se lhe pertencesse à essência; mas, como sendo uma disposição para ela. Por isso Ambrósio diz que a vergonha lança os primeiros fundamentos da temperança, por incutir o horror da desonestidade.

Questão 145: Da honestidade.

Em seguida devemos tratar da honestidade.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a honestidade é o mesmo que a virtude.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a honestidade não é o mesmo que a virtude.

1. – Pois, como diz Túlio, honesto é o desejado em si mesmo. Ora, a virtude não é desejada em si mesma, mas, por causa da felicidade; pois, no dizer do Filósofo, a felicidade é o prêmio e o fim da virtude. Logo, o honesto não é o mesmo que a virtude.

2. Demais. – Segundo Isidoro, a honestidade é chamada como que o estado de honra. Ora há muitas outras coisas a que é devida a honra, além da virtude; pois, à virtude é propriamente devido o louvor, como diz Aristóteles. Logo, a honestidade não é o mesmo que a virtude.

3. Demais. – A virtude consiste principalmente na eleição interior, como diz o Filósofo. Ora, a honestidade parece pertencer sobretudo à convivência exterior, segundo o Apóstolo: Façase tudo com decência e com ordem. Logo, a honestidade não é o mesmo que a virtude.

4. Demais. – Parece que a honestidade consiste nas riquezas exteriores, segundo a Escritura: Os bens e os males, a via e a morte, a pobreza e as riquezas, tudo isto vem de Deus. Ora, a virtude não consiste nas riquezas exteriores. Logo, a honestidade não é o mesmo que a virtude.

Mas, *em contrário*, Túlio divide o honesto nas quatro virtudes principais, em que também se divide a virtude. Logo, o honesto é o mesmo que a virtude.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro, a honestidade é assim chamada por ser como o estado da honra. Por onde, chama-se honesto o que é digno de honra. Ora, a honra, como dissemos, é devida à excelência. Mas, a excelência do homem é considerada sobretudo segundo a virtude, pois, é a disposição do perfeito para o que é ótimo, no dizer de Aristóteles. Portanto. o honesto, propriamente falando, identifica-se com a virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz o Filósofo das coisas desejadas, em si mesmas, umas só por si mesmas o são, e nunca por causa de outras; tal a felicidade, que é o fim último. Outras, porém são desejadas, por si mesmas, enquanto por si mesmas são de natureza boa, embora nenhum outro bem nos possam proporcionar; e contudo são desejadas por causa de outros bens, por nos conduzirem a um bem mais perfeito. E, neste sentido, as virtudes são desejáveis, em si mesmas. Por isso Túlio diz que certos bens, como a virtude, a verdade e a ciência nos aliciam pela sua própria força e nos atraem pela sua própria dignidade. E isto basta para a realização da ideia de honesto,

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dos bens honrados, superiores à virtude, há uns mais excelentes que ela, a saber, Deus e a felicidade. E esses não nos são conhecidos pela experiência, como o são as virtudes, de acordo com as quais agimos todos os dias. Por isso à virtude cabe melhor a designação de honesto. Mas, os outros bens, que lhe são inferiores, são honrados, enquanto lhe coadjuvam a atividade; tais são a nobreza, o poder e as riquezas. Por isso, o Filósofo diz que esses bens são honrados por certo; mas, só a bem merece verdadeiramente honrado. Ora, bons o somos pela virtude. Portanto, à virtude devido o louvor, enquanto um bem desejável por causa de outro; e lhe é devida a honra, enquanto em si mesma desejável. E, a esta luz, tem a natureza de honesto,

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, o honesto implica a honra devida. Ora a honra é o testemunho, que damos da excelência de alguém, como provámos. Ora, só damos testemunho do que conhecemos. Mas, a eleição interior de outrem não a conhecemos senão pelos atos externos. Logo, a convivência exterior é de natureza honesta, enquanto demonstrativa da retidão interior. E por isto, a honestidade consiste, fundamentalmente, na eleição interior; e aparentemente na convivência externa.

RESPOSTA À QUARTA. – Na opinião vulgar, a excelência das riquezas torna o homem digno das honras; donde vem que, às vezes, o nome de honestidade é empregado para designar a prosperidade exterior.

Art. 2 – Se o honesto é o mesmo que o belo.

O segundo discute-se assim. – Parece que o honesto não é o mesmo que o belo.

1. – Pois, a ideia de honesto é deduzida do apetite; porquanto, honesto é o desejado, por si mesmo. Ora, o belo respeita antes a vista, a que agrada. Logo, o belo não é o mesmo que o honesto.

2. Demais. – O belo implica um certo esplendor, o que constitui, na sua natureza mesma, a glória; ao passo que o honesto implica a honra. Ora, a honra e a glória, diferindo entre si, como se disse, parece que também o honesto difere do belo.

3. Demais. – O honesto é o mesmo que a virtude, como se disse. Ora, há um certo belo contrário à virtude; donde a expressão da Escritura: Pondo a tua confiança na tua beleza, entregaste-te à fornicção em teu nome. Logo, o honesto não é o mesmo que o belo.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: E os que temos por mais vis membros do corpo, a esses cobrimos com mais decore; porque os que em nós são mais honestos não têm necessidade de nada. E ao que nesse lugar chama membros visos os vergonhosos: e os honestos, os belos. Logo, honesto e belo parece identificarem-se.

SOLUÇÃO. – Como podemos concluir das palavras de Dionísio, o pulcro ou o belo, por natureza, implicam esplendor e a proporção devida. Assim, diz que Deus é belo como a causa da harmonia e do esplendor de todas as causas. Por isso, a beleza do corpo consiste em termos os membros bem proporcionados e dotados de um certo e devido esplendor de cores. E, do mesmo modo, a beleza espiritual consiste em a atividade do homem, isto é, as suas ações serem bem proporcionadas segundo o esplendor espiritual da razão. Ora, isto constitui o honesto, na sua natureza mesma, o qual, como dissemos, é o mesmo que a virtude, que introduz em todas as coisas humanas a regra racional. Por onde, o honesto é o mesmo que a beleza espiritual. Donde o dizer Agostinho: Chamo honesto à beleza intelectual, a que damos propriamente o nome de espiritual. E depois acrescenta haverem muitas belezas visíveis, a que cabe menos propriamente a denominação de honestos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. O objeto que move o apetite é o bem apreendido. Ora, o que na apreensão mesma aparece como belo é considerado como conveniente e bom; por isso diz Dionísio, que para todos é amável o belo e o bem. Por onde, o honesto mesmo, enquanto dotado de beleza espiritual, torna-se desejável. Por isso, diz Túlio: Vês a forma mesma e a como face do honesto; a qual, se com os olhos fosse vista, excitaria em nós, como diz Platão, o admirável amor da sabedoria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a glória é o efeito da honra; pois, por ser louvada e honrada é que uma pessoa se torna ilustre aos olhos dos outros. Por onde, assim como o honorífico se identifica com o glorioso, assim também, o honesto, com o belo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe, se se trata da beleza do corpo. Embora se possa dizer que é possível fornicar espiritualmente por causa da beleza espiritual; assim, quando nos ensoberbecemos com a nossa própria beleza. Donde o dizer a Escritura: E o seu coração se elevou no teu esplendor; tu perdeste a tua sabedoria na tua formosura.

Art. 3 – Se o honesto difere do útil e do deleitável.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o honesto não difere do útil e do deleitável.

1. – Pois, chama-se honesto ao que é desejado por si mesmo. Ora, o prazer é por si mesmo desejável; porquanto, seria ridículo perguntar a alguém por que quer gozar, como diz o Filósofo. Logo, o honesto não difere do deleitável.

2. Demais. – As riquezas estão contidas no bem útil; pois, diz Túlio, que há uma, causa desejável, não pela sua própria virtude e natureza, mas, pelo seu fruto e pela sua utilidade, e é o dinheiro. Ora, as riquezas têm a mesma natureza da honestidade, conforme à Escritura: a pobreza e a honestidade, isto é, as riquezas, vêm de Deus; e, noutro lugar: Tomará sobre si uma pesada carga o que tem comunicação com outro mais poderoso, isto é, mais rico, que ele. Logo, o honesto não difere do útil.

3. Demais. – Túlio prova que nada pode ser útil, que não seja honesto. E o mesmo diz Ambrósio. Logo, o útil não difere do honesto.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: chamase honesto ao que é por si mesmo desejável; e útil, o referido a um outro bem.

SOLUÇÃO. – O honesto tem o mesmo sujeito que o útil e o deleitável; mas, deste difere racionalmente. Pois, como dissemos, chama-se honesto ao que tem uma certa beleza subordinada à razão. Ora, o ordenado segundo a razão é naturalmente conveniente ao homem. Pois, cada um naturalmente se deleita com o que lhe é conveniente. Por isso, o honesto é naturalmente deleitável ao homem, como o prova o Filósofo ao tratar dos atos de virtude. Mas, nem todo o deleitável é honesto; porque um bem pode ser conveniente aos sentidos e não, à razão. Mas, é deleitável, segundo a razão do homem, o que lhe aperfeiçoa a natureza. E também a virtude, honesta em si mesma, se refere a outro bem como ao fim. a saber, a felicidade. E, a esta luz. o honesto, o útil e o deleitável têm o mesmo sujeito. Mas, diferem racionalmente. Pois, chama-se honesto ao que tem uma certa excelência digna de honra, por causa da sua beleza espiritual; deleitável, enquanto aquieta o apetite; e útil, enquanto relativo a outro bem. Mas, o deleitável tem maior extensão que o útil e o honesto; pois, ao passo que todo o útil e todo honesto é de algum modo deleitável, o inverso não se dá, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Chama-se honesto ao desejável por si mesmo, por um apetite racional, que busca o conveniente à razão. Ao passo que o deleitável é desejado. em si mesmo, por um apetite sensitivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Às riquezas damos o nome de honestidade, de conformidade com a opinião geral, que as honra; ou enquanto organicamente se ordenam aos atos de virtude, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A intenção de Túlio e Ambrósio é dizer que nada pode ser simples e verdadeiramente útil, que repugne à honestidade, porque haveria também de repugnar ao último fim do homem, que é o bem racional; embora possa talvez ser útil, a certos respeito, em relação a um fim particular. Mas, não tem a intenção de dizer que tudo o que é útil, em si mesmo considerado, seja por natureza honesto.

Art. 4 – Se a honestidade deve ser considerada parte da temperança.

O quarto discute-se assim. – Parece que a honestidade não deve ser considerada parte da temperança.

1. – Pois, não é possível uma coisa ser, ao mesmo respeito, parte e todo. Ora, a temperança é parte da honestidade, como diz Túlio. Logo, a honestidade não faz parte da temperança.

2. Demais. – A Escritura diz, que o vinho torna todos os corações honestos. Ora, o uso do vinho, sobretudo o supérfluo, a que a Escritura se refere, constitui antes intemperança, que temperança. Logo, a honestidade não é parte da temperança.

3. Demais. – Chama-se honesto ao que é digno de honra. Ora, os mais honrados são os justos e fortes, como diz o Filósofo. Logo, a honestidade não faz parte da temperança, mas antes, da justiça ou da coragem. Por isso, diz Eleazar, na Escritura: Sofrerei com ânimo pronto e constante uma honrosa morte em defesa de leis tão graves e tão santas.

Mas, *em contrário*, Macróbio considera a honestidade como parte da temperança. E Ambrósio também atribui especialmente a honestidade à temperança.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a honestidade é uma certa beleza espiritual. Ora, o belo se opõe ao desonesto. E, os opostos se manifestam, principalmente, pela sua contrariedade. Por onde, a honestidade faz especialmente parte da temperança, que repele o que ao homem é desonestíssimo e inconvenientíssimo, a saber, os prazeres animais. Por isso, na própria denominação de temperança se inclui, sobretudo o bem da razão, do qual é próprio moderar e temperar as concupiscências depravadas. Portanto, a honestidade, enquanto atribuída à temperança, por uma certa e especial razão, é considerada parte integrante dela; não, certamente, subjetiva. ou como virtude adjunta; mas, como parte integrante, sendo uma condição dela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A temperança é considerada parte subjetiva da honestidade, enquanto tomada na sua generalidade. E, nesse sentido, não é considerada parte da temperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O vinho torna honesto o coração dos ébrios, na reputação deles por lhes parecer que são grandes e merecedores de honras.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À justiça e à fortaleza é devida maior honra do que à temperança, por causa da maior excelência do seu bem. Mas, à temperança é devida honra maior, porque é ela a que coíbe os vícios mais censuráveis, como do sobre dito resulta. Por isso, a honestidade é atribuída, antes à temperança, segundo a regra do Apóstolo: Os (membros) que em nós são menos honestos os recatamos com maior decência, isto é, removendo o que é desonesto.

Questão 146: Da abstinência.

Em seguida devemos tratar das partes subjetivas da temperança. E primeiro, das que regulam os prazeres do comer. Segundo, dos que regulam os prazeres venéreos.

Na primeira questão, devemos tratar da abstinência relativa à comida e à bebida. E da sobriedade, que respeita especialmente à bebida.

Quanto à abstinência, porém, três pontos devemos considerar. Primeiro, da abstinência em si mesma. Segundo, do seu ato, que é o jejum. Terceiro, do vício oposto, que é a gula.

Sobre a abstinência discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a abstinência é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a abstinência não é uma virtude.

1. – Pois, diz o Apóstolo: O reino de Deus não consiste nas palavras, mas na virtude. Ora, na abstinência não consiste o reino de Deus, pois, ensina o Apóstolo: O reino de Deus não é comida nem bebida; o que comenta a Glosa: A justiça não consiste em comer nem em beber. Logo, a abstinência não é uma virtude.

2. Demais. – Agostinho diz, falando a Deus: Tu me ensinaste a tomar os alimentos como se fossem remédio. Ora, moderar os remédios não é próprio de nenhuma virtude, mas, à arte da medicina. Logo, pela mesma razão, moderar os alimentos, o que é próprio da abstinência, não é ato de virtude, mas, da arte.

3. Demais. – Toda virtude consiste numa mediedade, como diz Aristóteles. Ora, parece que a abstinência não constitui uma mediedade, mas, uma deficiência, pois, tira o seu nome de uma privação. Logo, a abstinência não é uma virtude.

4. Demais. – Nenhuma virtude exclui outra. Ora, a abstinência exclui a paciência; pois, diz Gregório, que a impaciência, às vezes, tira do seio da tranquilidade o espírito dos abstinentes. E no mesmo lugar acrescenta, que o pensamento dos abstinentes é às vezes contaminado pela culpa da soberba; e portanto exclui a humildade. Logo, a abstinência não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Vós outros, aplicando pois todo o cuidado, ajuntai à vossa fé a virtude, e à virtude a ciência; e à ciência, a abstinência; ora, neste lugar, a abstinência é enumerada junto com as outras virtudes. Logo, a abstinência é uma virtude.

SOLUÇÃO. – A abstinência, como a sua própria denominação o indica, implica a privação da comida. Por onde, pode ser tomada em dupla acepção. Numa, designa a privação absoluta da comida. E, neste sentido, a abstinência não designa nem uma virtude nem um ato de virtude, mas, algo de indiferente. – Noutra, pode ser considerada como regulada pela razão. E então significa o hábito ou o ato da virtude. E neste sentido é que é tomada no lugar citado de Pedro, onde diz que a abstinência deve ser aplicada com ciência; isto é, que devemos nos abster de alimentos, quando necessário, conforme às exigências das pessoas com quem vivemos e às da nossa pessoa e segundo o requer a nossa saúde.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O uso e a abstinência da comida, em si mesmo considerados, não respeitam ao reino de Deus. Pois, diz o Apóstolo: A comida não nos faz agradáveis a Deus, porque nem comendo-a seremos mais ricos, nem seremos mais pobres não na comendo, isto é,

espiritualmente. Ora, uma e outra coisa, quando praticadas racionalmente por fé e amor de Deus, levam ao reino de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A moderação no comer, relativamente à quantidade e à qualidade, é regulada pela arte da medicina, quanto à saúde do corpo; mas, quanto aos afetos internos, em relação ao bem da razão, é regulada pela abstinência. Por isso, diz Agostinho: Absolutamente não importa, a saber, à virtude, o que ou o quanto de alimentos tomamos, se procedermos de acordo com as exigências das pessoas com quem convivemos com as da nossa pessoa e com as necessidades de nossa saúde; mas, o meritório é suportar a privação com uma grande facilidade e tranquilidade de alma, quando o for necessário.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A temperança pertence refrear os prazeres, que exercem sobre a alma uma grande atração; assim como à fortaleza, confirmá-la contra os temores, que nos desviam do bem racional. Por isso, assim como o mérito da fortaleza consiste num certo excesso, donde derivam as denominações de todas as suas partes, assim, o mérito da temperança está numa certa deficiência, donde derivam os nomes das suas partes todas. Por onde, a abstinência, que faz parte da temperança, é assim denominada por causa de uma deficiência. E contudo constitui uma mediedade, por ser regulada pela razão reta.

RESPOSTA À QUARTA. – Os referidos vícios provêm da abstinência quando esta se desvia da razão reta. Pois, a razão reca manda-nos abster como é necessário, isto é, com alegria de alma; e pelo que é necessário, isto é, pela glória de Deus e não, pela glória própria nossa.

Art. 2 – Se a abstinência é uma virtude especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que a abstinência não é uma virtude especial.

1. – Pois, toda virtude é em si mesma digna de louvor. Ora, a abstinência não é em si mesma digna de louvor; pois, diz Gregório, que a virtude da abstinência não é recomendada senão pelas outras virtudes. Logo, a abstinência não é uma virtude especial.

2. Demais. – Agostinho diz que os santos se abstêm da comida e da bebida, não por ser má alguma criatura de Deus, mas somente para castigarem o corpo. Ora, isto constitui a castidade, como o próprio nome o indica. Logo, a abstinência não é uma virtude especial distinta da castidade.

3. Demais. – Assim como devemos nos contentar com a comida moderada, assim também, com vestes moderadas, segundo aquilo do Apóstolo: Tendo com que nos sustentarmos e com que nos cobrimos, contentemo-nos com isto. Ora, a moderação em nos vestirmos não constitui objeto de nenhuma virtude especial. Logo, também não o constitui a abstinência, que nos modera os alimentos.

Mas, *em contrário*, Macróbio considera a abstinência como parte especial da temperança.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a virtude moral conserva o bem da razão contra o ímpeto das paixões. Portanto, sempre que, por uma razão especial, a paixão nos desviar do bem racional, haverá lugar necessariamente para uma virtude especial. Ora, os prazeres da comida são de natureza a nos desviar do bem da razão, quer pela sua intensidade, quer pela necessidade que temos de nos alimentar, condição necessária para conservarmos a vida, o bem que mais desejamos. Logo, a abstinência é uma virtude especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As virtudes são necessariamente conexas, como dissemos. Por isso, uma virtude é auxiliada e sustentada por outra; assim, a justiça, pela fortaleza. E deste modo também a virtude da abstinência é reforçada pelas outras.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pela abstinência o corpo é castigado, não só contra os atrativos da luxúria, mas também contra os da gula; pois, quem se abstém se torna mais forte para vencer os ataques da gula, tanto mais intensos quanto mais lhes cedemos. E contudo não impede seja a abstinência uma virtude especial o fato de ela auxiliar a castidade, porque uma virtude auxilia a outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O uso das vestes foi introduzido pela arte; e o dos alimentos, pela natureza. Portanto, deve ser uma virtude especial a que modera, antes, os alimentos, que a moderadora das vestes.

Questão 147: Do jejum.

Em seguida devemos tratar do jejum.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se o jejum é ato de virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o jejum não é ato de virtude.

1. – Pois, todo ato de virtude é aceito por Deus. Ora, o jejum nem sempre é aceito de Deus, conforme àquilo da Escritura: Por que jejuamos e tu não olhaste para nós? Logo, não é o jejum ato de virtude.

2. Demais. – Nenhum ato virtuoso pode afastar-se da mediedade da virtude. Ora, o jejum se afasta da mediedade da virtude, a qual existe na virtude da obstinência quando ela obvia às necessidades da natureza, a que o jejum impõe uma privação; do contrário, os que não jejuam não praticariam a virtude da abstinência. Logo, o jejum não é ato de virtude.

3. Demais. – O que comumente convém a todos, tanto aos bons como aos maus, não é ato de virtude. Ora, tal é o jejum; pois, todos antes de comermos, estamos em jejum. Logo, o jejum não é ato de virtude.

Mas, *em contrário*, é enumerado entre os outros atos de virtude, quando o Apóstolo diz: Nos jejuns, na castidade, na ciência, etc.

SOLUÇÃO. – Um ato é virtuoso quando ordenado pela razão a um bem honesto. Ora, tal se dá com o jejum. Pois, por três motivos o praticamos. – Primeiro, para reprimir as concupiscências da carne. Onde o dizer o Apóstolo, no lugar citado: Nos jejuns, na necessidade, porque o jejum conserva a castidade. Pois, como diz Jerónimo, sem Ceres e Baco Vênus esfria, isto é, pela abstinência da comida e da bebida a luxúria se amortece. – Segundo, praticamos o Jejum para mais livremente se nos elevar a alma na contemplação das sublimes verdades. Por isso, refere a Escritura que Daniel, depois de ter jejuado três semanas, recebeu de Deus a revelação. – Em terceiro lugar para satisfazer pelos nossos pecados. Por isso, diz a Escritura: Converteivos a mim de todo o vosso coração em jejum e em lágrimas e em gemido.

E é o que ensina Agostinho num sermão: O jejum purifica a alma eleva os sentidos, sujeita a carne ao espírito, faz-nos contrito e humilhado o coração, dissipa o nevoeiro da concupiscência, extingue os oradores tua sensualidade acende a verdadeira luz da castidade. Por onde é claro, que o jejum é ato de virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pode acontecer que um ato genericamente virtuoso venha a tornar-se vicioso por certas circunstâncias sobrevenientes. Por isso, no mesmo lugar citado, diz a Escritura: Eis que no dia do vosso jejum se acha a vossa vontade; e pouco adiante acrescenta: Vós jejuais para prosseguirdes demandas a contendas e feris com o punho sem piedade. O que Gregório explica: A vontade exprimia a alegria; o punho, a ira. Por isso, em vão mortificamos a carne pela penitência se, presa de movimentos desordenados, a alma se nos dissipa pelos vícios. E Agostinho, no sermão citado, ensina, que o jejum não ama a verbosidade, julga superfluidade as riquezas, despreza a soberba, recomenda a humildade, faznos descobrir em nós o que temos de enfermo e frágil.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mediedade da virtude não se funda na sua quantidade, mas, em ser segundo a razão reta, como diz Aristóteles. Ora, a razão julga que, por uma causa especial, a levamos tomar menos alimento do que devíamos, segundo o costume geral; assim, para evitarmos uma doença

ou para fazermos mais expeditamente certas obras corporais. E, com muito maior fundamento, a razão assim o ordena, para evitarmos os males espirituais e praticarmos o bem. Mas, a razão reta não nos priva a tal ponto dos alimentos, que a natureza não nos possa subsistir; pois, como diz Jerónimo, não há diferença entre nos matarmos logo ou pouco a pouco; é oferecer um holocausto roubado destruir o nosso corpo, privando-o com excesso de alimento ou de sono. Semelhantemente, a razão reta não manda nos privemos de comida a ponto de nos tornarmos incapazes de cumprir o nosso dever; por isso, diz Jerónimo, que o homem racional perde a dignidade que prefere o jejum à caridade ou as vigílias dos sentidos, à integridade do espírito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O jejum natural, em que estamos, antes de comer, é uma pura negação. Por isso, não pode ser considerado ato de virtude; senão só aquele jejum pelo qual, com propósito racional, de certo modo nos abstermos de comer. Por isso, o primeiro se chama jejum do homem em jejum e o segundo, jejum do jejuador, como praticado por quem age intencionalmente.

Art. 2 – Se o jejum é ato de abstinência.

O segundo discute-se assim. – Parece que o jejum não é ato de abstinência.

1. – Pois, àquilo do Evangelho. – Esta casta de demônios, etc. – diz a Glosa: O jejum consiste em nos abstermos, não .somente da comida, mas, de todos os prazeres proibidos. Ora, isto o fazem todas as virtudes. Logo, o jejum não é um ato especial de abstinência.

2. Demais. – Gregório diz, que o jejum quaresmal é o dizimo de todo o ano. Ora, pagar o dizimo é ato de religião, como estabelecemos. Logo, o jejum é ato de religião e não, de abstinência.

3. Demais. – A abstinência faz parte da temperança, como se disse. Ora, a temperança se divide, por oposição, da coragem, à qual é próprio sofrer as dificuldades; ora, o jejum é, por excelência, difícil. Logo, não é ato de abstinência.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz, que o jejum é a parcimónia na alimentação e a abstinência de comida.

SOLUÇÃO. O hábito e o ato têm matéria Idêntica. Por onde, todo ato virtuoso, que tem uma determinada matéria, pertence à virtude, que estabelece a mediedade nessa matéria. Ora, o jejum tem por matéria a comida, onde a abstinência estabelece a mediedade. Logo, é manifesto, Que o jejum é ato de abstinência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O jejum propriamente dito consiste em nos abstermos de alimentos. Mas, em sentido metafórico, consiste em nos abstermos de tudo o que é nocivo e sobretudo do pecado. – Ou podemos dizer que também o jejum propriamente dito é a abstinência de todos os prazeres ilícitos; porque cessa de ser um ato de virtude por influência de qualquer vicio superveniente, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada impede que o ato de uma virtude pertença a outra virtude, desde que se lhe ordena ao fim, como do sobredito resulta. E, assim sendo, nada impede que o jejum pertença à religião, à castidade ou a qualquer outra virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À fortaleza, como virtude especial, não pertence suportar quaisquer dificuldades, mas só as que nos põem em perigo de morte. Quanto a sofrer as dificuldades resultantes da falta dos prazeres sensíveis, isso pertence à temperança e às suas partes. E tais as dificuldades resultantes do jejum.

Art. 3 – Se o jejum é objeto de preceito.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o jejum não é objeto de preceito.

1. – Pois, não se estabelecem preceitos sobre matéria supererogatória, que é objeto do conselho. Ora, o jejum é uma obra supererogatória; do contrário, deveríamos praticá-lo em toda parte, sempre e igualmente. Logo, o jejum não constitui preceito.

2. Demais. – Todo aquele, que transgredir um preceito peca mortalmente. Se, pois, o jejum fosse objeto de preceito, todos os que não jejuam pecariam mortalmente, o que constituiria para os homens mais uma ocasião de ofender a Deus.

3. Demais. – Agostinho diz, que a natureza humana, tendo sido assumida pela sabedoria de Deus, afim de nos conquistar à liberdade, um pequeno número de sacramentos muito salutares foi estabelecido para manter a sociedade do povo cristão, isto é, a multidão livre, sob um só Deus. Ora, a liberdade do povo cristão não fica menos impedida pela multidão das observâncias do que pela dos sacramentos. Pois, diz Agostinho, certos oneram com obras servis a nossa religião, que Deus na sua misericórdia quis tornar livre pela celebração do pouquíssimo e manifestíssimo sacramento. Logo, parece que a Igreja não devia ter feito do jejum, um preceito.

Mas, *em contrário*, diz Jerónimo, tratando do jejum: Cada província abunde no seu sentido e considere os preceitos dos antepassados como leis apostólicas.

SOLUÇÃO. – Assim como pertence aos príncipes seculares estabelecer determinações sobre os preceitos legais do direito natural, no atinente à utilidade comum, e à ordem natural, assim também aos superiores eclesiásticos pertence estatuir os preceitos relativos à utilidade comum dos fiéis, na ordem dos bens espirituais. Pois, como dissemos, o jejum é útil para delir e coibir as nossas culpas e elevar-nos a mente para as coisas espirituais. Ora, cada um está obrigado, pela razão natural, a jejuar tanto quanto lhe for necessário para conseguir tal fim. Por onde, o jejum, em geral, constitui um preceito da lei natural. Mas, a determinação do tempo e do modo de jejuar, conforme à conveniência e à utilidade do povo Cristão, constitui um preceito de direito positivo, instituído pelos superiores eclesiásticos. E tal é o jejum da Igreja, diferente do natural.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O jejum em si mesmo considerado, não designa um objeto de nossa eleição mas, uma determinação penal. Mas, torna-se objeto de uma eleição enquanto útil a um determinado fim. Por isso, absolutamente considerado, não é de necessidade preceitual, senão somente para quem necessita desse remédio. E como a maioria dos homens dele precisa, geralmente falando, quer porque todos nós tropeçamos em muitas coisas quer também porque a carne deseja contra o espírito como diz a Escritura, por isso, a Igreja estatuiu certos jejuns a serem geralmente observados por todos. E, assim agindo, não quis transformar em preceito o que é em si mesmo supererogatório, mas somente determinar, em especial, o que é necessário em comum.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os preceitos estabelecidos de modo geral não obrigam igualmente a todos, senão só relativamente ao fim que o legislador tem em vista. E o transgressor que lhe desprezar a autoridade; transgredindo-lhe a determinação, ou o fizer de modo a impedir o fim visado pelo legislador, esse peca mortalmente. Mas, quem transgredisse o estatuído, por uma causa racional, sobretudo em caso em que se o próprio legislador estivesse presente dispensaria da observância esse não cometeria pecado mortal. Por onde, nem todos os que não observam o jejum da Igreja pecam mortalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Agostinho se refere, no lugar citado, ao que não está contudo nem na autoridade das Sagradas Escrituras, nem se encontra determinado nos conselhos episcopais, nem confirmado pelo costume da Igreja universal. Ora, os jejuns de preceito estão determinados nos conselhos dos bispos e confirmados pelo costume da Igreja universal. Nem vão contra a liberdade do povo fiel; antes, são úteis para impedir a servidão do pecado, que repugna à liberdade espiritual, da qual diz o Apóstolo: Vós, irmãos, haveis sido chamados à liberdade; cuidai só em que não deis a liberdade por ocasião da carne.

Art. 4 – Se todos estão obrigados ao jejum da Igreja.

O quarto discute-se assim. Parece que todos estão obrigados ao jejum da Igreja.

1. – Pois os preceitos da Igreja, como os de Deus, obrigam, segundo o Evangelho: O que a vós ouve a mim ouve. Ora, todos estão obrigados a observar os preceitos de Deus. Logo e semelhantemente todos devem observar o jejum estabelecido pela Igreja.

2. Demais. Parece que sobretudo as crianças estariam, por causa da idade, escusados do jejum. Ora, as crianças não estão, segundo a Escritura: Santificai o jejum. E a seguir: Congregai os pequeninos e os meninos de peito. Logo, com maior razão, os demais estão obrigados ao jejum.

3. Demais. O espiritual deve ser preferido ao temporal; e o necessário, ao não necessário. Ora, as obras corporais se ordenam ao lucro temporal; e também as viagens, mesmo quando ordenadas ao bem espiritual, não são de necessidade. Como, pois, o jejum se ordena à utilidade espiritual e é determinado, com caráter de necessidade, pela Igreja, parece que não deve ser omitido por causa de uma viagem ou de qualquer obra material.

4. Demais. – Devemos agir, antes, por vontade do que por necessidade, como claramente o diz o Apóstolo. Ora, os pobres costumam jejuar por necessidade, por falta de alimentos. Logo e com maior razão, devem jejuar por vontade própria.

Mas, *em contrário*, parece que nenhum justo está obrigado a jejuar. Pois, os preceitos da igreja não obrigam, contra a dor trina de Cristo. Ora, o Senhor diz, que não podem os amigos do esposo jejuar enquanto o esposo está com eles.

Ora, ele está com todos os justos, habitando neles espiritualmente; por isso, diz o Senhor: Eu estou convosco até a consumação do século. Logo, os justos não estão obrigados a jejuar, por determinação da Igreja.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, as determinações gerais são estabelecidas conforme convêm à multidão. Por isso o legislador, ao estatuí-las atende ao que se dá em geral e na maior parte dos casos. Mas, a quem, por uma causa especial, repugna observar uma determinação, não é intenção do legislador obrigá-la à obediência. Deve, porém, proceder com discreção. Assim, a causa sendo evidente, podemos por nós mesmo, licitamente, nos eximir à obediência da determinação – sobretudo se podemos recorrer ao costume; – ou se não podemos facilmente recorrer ao superior. Porém, se a causa for duvidosa, devemos recorrer ao superior que tiver poder para nos dispensar, nessa matéria. O que devemos observar quando se trata. do jejum estabelecido pela Igreja, a que todos estamos geralmente obrigados, salvo se houver, nesse caso, algum impedimento especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os preceitos de Deus são preceitos de direito natural, em si mesmos necessários à salvação. Mas, os mandamentos da Igreja regulam matéria que, em si mesma,

não é necessária à salvação, senão só por determinação dela. Por isso podem haver certos impedimentos, que levem certos a não estarem obrigados a observar o jejum.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A criança, sobretudo, tem uma causa evidente de não jejuar; quer, pela debilidade da sua natureza, que precisa frequentemente de alimento, tomado não em grande quantidade ao mesmo tempo; quer também, por necessitar de muita alimentação exigida pelo seu crescimento e operado pelo resíduo alimentar. Por onde, enquanto está a crescer, o que geralmente acontece até ao fim do terceiro septênio, não está obrigado a observar o jejum eclesiástico. Mas, é conveniente que mesmo nesse tempo, exerça-se em jejuar, mais ou menos, conforme lho possibilitar a idade.

Contudo, às vezes, estando Iminente uma grande tribulação e em sinal de penitência mais apertada, mesmo as crianças são submetidas ao jejum, como, a respeito das alimárias se lê na Escritura: Os homens e as alimárias não comam nada nem bebam água.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No relativo aos viajantes e aos operários, devemos distinguir. Assim, se a viagem e o trabalho manual puderem ser comodamente adiados ou diminuídos, sem detrimento da saúde do corpo ou da situação exterior, necessários à conservação da vida corporal ou espiritual, não há razão para omitir os jejuns da Igreja. Havendo, porém necessidade de empreender prontamente a viagem, de fazer grandes dietas, ou ainda, de trabalhar muito; ou por causa da conservação da vida corporal ou pelo que for necessário à vida espiritual; e de ao mesmo tempo não pudermos observar o jejum da Igreja, não estamos obrigados a jejuar. Porque não era intenção da Igreja, ao estabelecer o jejum, impedir outras obras pias e mais necessárias. Mas, em tal caso devemos recorrer à dispensa do superior, a menos que não vigore costume contrário, pois, o silêncio do superior equivale a um consentimento.

RESPOSTA À QUARTA. – Os pobres, que podem ter suficientemente o que lhes basta para uma refeição, não ficam, pela sua pobreza, dispensados do jejum da Igreja. Mas, dele ficam escusados os que mendigam pequenas esmolas, e não podem ter, de uma vez, o bastante ao sustento da vida.

RESPOSTA À QUINTA. – As palavras citadas do Senhor podem ser entendidas em tríplice sentido. – Um é o de Crisóstomo, quando diz, que os discípulos, chamados filhos do Esposo, por serem ainda de ânimo fraco, são comparados a um vestuário velho. Por isso, enquanto Cristo vivia corporalmente no meio deles, deviam ser tratados, antes, com certa doçura, do que exercidos na austeridade do jejum. E esta interpretação nos ensina, que, antes, os imperfeitos e os noviços, que os mais velhos e perfeitos, é que devem ser dispensados do jejum, como o confirma a Glosa ao lugar da Escritura – Como o menino apartado já do peito da mãe. – Num outro sentido, explica Jerónimo, que, no lugar citado, o Senhor se refere ao jejum das antigas observâncias. E quer assim dizer, no lugar citado, que os Apóstolos não deviam continuar apegados às antigas observâncias, que deviam ser transformadas pela lei nova da graça. – Uma terceira explicação é a de Agostinho, que distingue duas espécies de jejum, Um, relativo à humildade da tribulação; e este não convém aos varões perfeitos, chamados filhos do Esposo; por isso, onde Lucas diz – Não podem os filhos do Esposo jejuar – diz Mateus – Não podem os filhos do Esposo chorar. O outro respeita à alegria da alma enlevada na contemplação das causas espirituais. E tal jejum convém aos perfeitos.

Art. 5 – Se estão convenientemente determinados os tempos do jejum da Igreja.

O quinto discute-se assim. – Parece não estarem convenientemente determinados os tempos do jejum da Igreja.

1. – Pois, como lemos no Evangelho, Cristo, logo depois do batismo, começou a jejuar. Ora, nós devemos imitar a— Cristo, como diz o Apóstolo: Sede meus imitadores, como também eu o sou de Cristo. Logo, também nós devemos praticar o jejum em seguida à Epifania, quando se celebra o batismo de Cristo.

2. Demais. – As cerimónias da lei antiga não devem ser observadas pela lei nova. Ora, observar o jejum em certos e determinados meses pertence às solenidades da lei antiga; pois, diz a Escritura: O jejum do quarto e o jejum do quinto e o jejum do sétimo e o jejum do decimo mês se tornará para a casa de Judá em gozo e alegria e em festivas solenidades. Logo, o jejum especial dos meses chamados das quatro tēmporas, inconvenientemente se observam na Igreja.

3. Demais. – Segundo Agostinho, assim como há um jejum de penitência; assim também há outro, de alegria. – Ora, a alegria espiritual é própria sobretudo dos fiéis, por causa da ressurreição de Cristo. Logo, no tempo da Quinquagésima, solenizado pela Igreja por causa do domingo da ressurreição; e nos domingos, que despertam a memória da ressurreição, deve a Igreja ordenar certos jejuns.

Mas, *em contrário*, o costume geral da Igreja.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o jejum é ordenado por dois motivos: para delir a culpa e para nos elevar a mente às coisas espirituais. Por isso, os jejuns foram ordenados especialmente naqueles tempos, em que sobretudo devemos os fiéis nos purificar dos pecados e elevar a mente a Deus pela devoção. O que sobretudo se dá antes da solenidade Pascal, quando as culpas são delidas pelo batismo, celebrado solenemente na vigília da Páscoa, em memória da sepultura do Senhor; pois, pelo batismo, somos sepultados com Cristo para morrer ao pecado, na frase do Apóstolo. E também na festa Pascal devemos sobretudo, pela devoção, elevar a mente à glória da eternidade, a que Cristo deu começo pela sua ressurreição. Por isso, imediatamente, antes da solenidade Pascal, a Igreja nos manda jejuar; e pela mesma razão nas vigílias das principais festividades, quando devemos nos preparar devotamente para celebrar as festas que se vão celebrar.

Semelhantemente, também o costume eclesiástico determina que quatro vezes por ano se confirmem as ordens sacras; para significá-lo, o Senhor saciou quatro mil homens com sete pães, símbolo do ano do novo Testamento, como diz Jerónimo no mesmo lugar; e para receberem essas ordens é necessário se preparem pelo jejum tanto os que ordenam como os ordenados e também todo o povo em cuja utilidade se ordenam. Por isso, lemos no Evangelho, que o Senhor, antes da eleição dos discípulos, sai para o monte a orar; o que assim explica Ambrósio: Que deves fazer, querendo praticar um dever de piedade, quando Cristo, que havia de enviar os Apóstolos, primeiro orou?

Do número quarenta, do jejum quaresmal, Gregório dá uma tríplice razão. – A primeira é que a virtude do Decálogo se manifesta nos quatros livros do santo Evangelho; Ora, quatro vezes dez fazem quarenta – Ou porque dos quatro elementos tira a sua subsistência o nosso corpo mortal, cujos prazeres nos levam a transgredir os dez preceitos do Senhor, por isso é justo que castigemos a nossa carne quatro vezes dez vezes. – Ou porque, assim como a lei ordenava que pagássemos a Deus o dízimo das causas, assim devemos oferecer-lhe o dízimo dos dias. Ora, o ano tendo trezentos e sessenta e cinco dias, nós nos castigamos durante trinta e seis dias, que são os dias de jejum das seis semanas da quaresma, afim

de darmos assim a Deus o dizimo do nosso ano. – Agostinho porém, acrescenta uma quarta razão. Pois, o Criador é a Trindade – o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Da criatura invisível é próprio o número ternário; assim, devemos amar a Deus de todo o coração, de toda a alma e de todas as forças. À criatura visível é próprio o número quaternário, por causa do quente e do frio, do úmido e do seco. Por onde, o número dez significa todas as coisas; e se o multiplicarmos por quatro, que é o número próprio do corpo, unidos ao qual dirigimos a nossa vida, obtemos o número de quarenta.

Quanto ao jejum das quatro tēmporas, ele dura três dias por causa do número dos meses que cabem a cada tempo. Ou por causa do número das ordens sacras conferi das nesses tempos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cristo, por si mesmo, não precisava de batismo, senão só para no-lo recomendar. Por isso, não lhe cabia jejuar antes do baptismo, mas somente depois dele, para nos exortar a jejuar antes de sermos batizados.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Igreja observa o jejum nas quatro tēmporas, que de nenhum modo coincidem com o mesmo tempo em que os Judeus o observavam, nem o faz pelas mesmas causas que eles. Pois, jejuavam em Julho, o quarto mês a contar de Abril, que para eles era o primeiro; e assim procediam, por corresponder esse tempo ao em que Moisés, descendo do monte Sinai, quebrou as Tábuas da lei; e, segundo Jeremias, porque foram pela primeira vez rotos os muros da cidade (de Jerusalém). E observa o jejum no quinto mês, a que chamamos Agosto, porque, tendo se suscitado uma sedição no povo, por causa dos que tinham ido reconhecer a terra prometida, foram os judeus proibidos de subir ao monte: e, no referido mês é que o templo de Jerusalém foi incendiado, primeiro, por Nabucodonosor e, depois, por Tito. No sétimo mês, chamado outubro, é o em que Godolias foi morto e o resto do povo dissipado. No décimo mês, enfim, a que chamamos Janeiro, o povo, lançado com Ezequiel no cativeiro, soube que o templo foi subvertido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O jejum por alegria é inspirado pelo Espírito Santo, que é o Espírito de liberdade. Por isso, tal jejum não pode constituir objeto de preceito. Por onde, o jejum instituído por preceito da Igreja é, antes, jejum de penitência, impróprio dos dias de alegria. Por isso, a Igreja não obriga a nenhum jejum em todo o tempo Pascal, nem nos dias de domingo. E não estaria isento de pecado quem jejuasse em tais dias, contra o costume do povo cristão, que, como diz Agostinho, deve ser tido corno lei; ou o fizesse por algum erro como o praticam os Maniqueus, que julgam necessário tal jejum. Contudo, o jejum, em si mesmo considerado, é louvável em todo tempo, conforme o diz Jerónimo: Oxalá pudéssemos jejuar sempre!

Art. 6. – Se o jejum exige que comamos uma só vez.

O sexto discute-se assim. – Parece que o jejum não exige que comamos uma só vez.

1. – Pois, o jejum, como se disse, é um ato da virtude de abstinência, que leva em conta a quantidade do alimento não menos que o número das refeições. Ora, não se determina aos que jejuam a quantidade de alimento. Logo, nem se lhes deve determinar o número das refeições que podem tomar.

2. Demais. – Assim como nos nutrimos, comendo, assim também bebendo. Logo, também a bebida quebra o jejum, sendo por isso que não podemos receber a Eucaristia depois de termos bebido. Ora, não é proibido bebermos, nas diversas horas do dia, várias vezes. Logo, também não deve sê-lo, aos que jejuam, o comerem várias vezes.

3. Demais. – O electuário é uma espécie de alimento; e contudo muitos o tomam, nos dias de jejum, depois de haverem comido. Logo, o jejum não exige, por natureza, que comamos uma só vez.

Mas, *em contrário*, é o costume geral do povo cristão.

SOLUÇÃO. – O jejum a Igreja o institui para refrear a concupiscência, mas sem prejudicar a natureza. Ora, para tal, basta comamos uma só vez, que é o suficiente para satisfazer à nossa natureza: e contudo, diminuindo o número de refeições, refreamos a concupiscência. Por isso, a Igreja sabiamente estabeleceu, que comam só uma vez no dia os que jejuam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não pode ser estabelecida a mesma quantidade de alimentos para todos, por causa da diversa compleição dos corpos, que leva uns a precisarem de mais alimentos que outros. Mas, em geral, todos podem satisfazer à natureza comendo uma só vez no dia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há duas espécies de jejum. – Um, natural, exigido para podermos receber a Eucaristia. E esse o quebramos bebendo qualquer quantidade de água, depois do que não é lícito comungar. – Mas, a Igreja ordena o jejum de outra espécie, chamado o jejum de quem jejua. E este não o quebramos senão quando infringimos o que a Igreja teve a intenção de proibir ao instituí-lo. Ora, ela não teve a intenção de impor a abstinência da bebida, que tomamos, antes, para alterar as disposições do nosso corpo e facilitar a digestão dos alimentos ingeridos, do que como nutrição: embora, de certo modo, nutra. – Por isso, é lícito aos que jejuam beber as vezes que quiserem. Mas, quem o fizer imoderadamente pode pecar e perder o mérito do jejum; como também o perderia se comesse imoderadamente numa mesma refeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O electuário, embora de algum modo nutra, contudo, não é principalmente para nos nutrirmos que o tomemos, mas, para ajudarmos a digestão dos alimentos. Por isso, não quebra o jejum, como não o quebram os demais remédios que tomamos; salve se alguém o tomasse, fraudulentamente, em grande quantidade, como alimento.

Art. 7 – Se foi convenientemente determinado aos que jejuam o comerem na hora nona.

O sétimo discute-se assim. – Parece que não foi convenientemente determinado aos que jejuam comerem na hora nona.

1. – Pois, o regime da lei do novo Testamento é mais perfeito que o da lei do antigo. Ora, no antigo Testamento se ordenava o jejum até à tarde: É o sábado e afligireis as vossas almas. E, em seguida: Celebrareis os vossos sábados duma tarde até a outra. Logo, com maior razão, a lei do novo Testamento deve ordenar o jejum até a tarde.

2. Demais. – O jejum instituído pela Igreja é imposto a todos. Ora, nem todos podem conhecer determinadamente a hora nona. Logo, parece que a determinação da hora nona não devia entrar na Instituição do jejum.

3. Demais. – O jejum é um ato de virtude da abstinência, como se disse. Ora, a virtude moral não estabelece de igual modo a mesma mediedade para todos, pois, o que é muito para um é pouco para outro, diz Aristóteles. Logo, não deve ser determinada a hora nona para os que jejuam.

Mas, *em contrário*, o concílio Cabilonense diz: Na quaresma de nenhum modo se consideram como tendo jejuado os que comem antes da celebração do ofício vespertino; e este é rezado, no tempo quaresmal, depois da nona. Logo, deve-se jejuar até a nona.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o jejum é ordenado para delir e coibir a culpa. Por onde, é necessário faça algum acréscimo ao costume comum, mas de modo que, assim sendo, não grave demasiado a natureza. Ora, o costume existente e comum é que se coma na hora sexta. E isso, por estar já então completa a digestão, por se ter o calor, durante a noite, concentrado interiormente, por causa do frio da noite sobreveniente e da difusão do humor pelos membros, resultante da cooperação do calor do dia, até a suma ascensão do sol. Ou também, porque então e, sobretudo a natureza do corpo humano precisa de ser amparada contra o calor externo do ar para escapar à combustão dos humores internos. Por isso, para que façam os que jejuam alguma mortificação, em satisfação da culpa, foi lhes convenientemente determinada a hora nona como a hora de comer.

E também esta hora combina com o mistério da paixão de Cristo, que se consumou na hora nona quando, inclinando a cabeça, entregou o espírito. Pois, os que jejuam, mortificando a carne, conformam-se com a paixão de Cristo, segundo o Apóstolo: E os que são de Cristo crucificaram a sua própria carne com os seus vícios e concupiscências.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O regime do antigo Testamento é comparável à noite; e o do novo, ao dia, conforme aquilo do Apóstolo: A noite passou e o dia vem chegando. Por isso, os que viviam na vigência do antigo Testamento jejuavam até a noite; mas assim não procedem os que vivem na vigência do novo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A hora determinada para o jejum não se funda num cômputo rigoroso, mas numa apreciação relativa; isto é, basta que jejuemos mais ou menos pela hora nona. O que todos podem facilmente fazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Um pequeno aumento ou uma pequena diminuição não podem prejudicar muito. Assim, não é grande espaço de tempo o que medeia entre a hora sexta, quando geralmente todos costumam comer, e a hora nona, determinada para o jejum. Por isso, tal determinação de tempo não nos pode prejudicar muito, seja qual for a nossa condição. Mas, se porventura, por doença, pela idade ou por outro motivo semelhante, o jejum nos viesse a ser gravemente pesado, ficaríamos dele dispensado, ou poderíamos adiantar um pouco a hora.

Art. 8 – Se foi convenientemente imposta aos que jejuam a abstinência de carnes, de ovos e de laticínios.

O oitavo discute-se assim. – Parece que não foi convenientemente imposta aos que jejuam a abstinência de carnes, de ovos e de laticínios.

1. – Pois, como se disse, o jejum foi instituído para refrear as concupiscências da carne. Ora, beber vinho provoca mais a concupiscência do que comer carne, conforme àquilo da Escritura: O vinho é uma causa luxuriosa; e o Apóstolo: Não vos deis com excesso ao pinho, donde nasce a luxúria. Ora, não sendo proibido aos que jejuam beber vinho, parece que também não lhes deve ser interdito comer carnes.

2. Demais. – Certos comem peixe com tanto prazer como comeriam carne. Ora, a concupiscência é o apetite do deleitável, como se estabeleceu. Logo, no jejum, instituído para refrear a concupiscência, assim como não é proibido comer peixe, assim, também não devia ser proibido comer carnes.

3. Demais. – Em certos dias de jejum certos usam de ovos e de queijo. Logo, pela mesma razão, no jejum quaresmal podemos usar desses alimentos.

Mas, *em contrário*, o costume geral dos fiéis.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o jejum foi instituído pela Igreja para reprimir as concupiscências da carne, que têm por objeto os prazeres sensíveis da mesa e os venéreos. Por isso, ela proíbe aos que jejuam os alimentos com que mais nos comprazemos e mais nos provocam aos prazeres sexuais. E tal é a carne dos animais, que vivem e respiram sobre a terra e os produtos deles procedentes, como os laticínios, dos quadrúpedes, e os ovos, das aves. Pois, como esses alimentos são melhor assimilados pelo corpo humano, mais nos aprazem e mais contribuem para no-lo nutrir; e assim, o uso deles produz mais matéria supérflua que se transforma em matéria seminal, cujo aumento é a maior excitação à luxúria. Por isso, a Igreja ordenou aos que jejuam absterem-se sobretudo desses alimentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Três elementos concorrem para a geração: o calor, os espíritos e o humor. Para o calor cooperam sobretudo o vinho e outros corpos que aquecem; para excitar os espíritos contribuem os alimentos, que produzem o vento; e para provocar o humor coopera principalmente o uso das carnes, que geram muitas matérias alimentícias. Ora, a alteração do calor e a multiplicação dos espíritos logo desaparecem; ao contrário, a substância do humor permanece por longo tempo. Por isso, aos que jejuam é proibido o uso das carnes mais que o do vinho ou o dos legumes, que são inflativos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Igreja, instituindo o jejum, visa o que mais geralmente acontece. Ora, comer carne é geralmente mais deleitável que comer peixe, embora para certos tal não se dê. Por isso, a Igreja proíbe aos que jejuam, antes, comer carne, que peixe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os ovos e os laticínios são proibidos aos que jejuam, por serem produtos de animais de carne. Por isso, primeiro são proibidas as carnes, que os ovos ou os laticínios. Do mesmo modo e semelhantemente, o jejum quaresmal é o mais solene, dos jejuns, quer pelo observarmos, por imitação de Cristo, quer também, porque, por ele, nos dispomos a celebrar devotamente os mistérios da nossa redenção. Por isso, em qualquer jejum é proibido comer carne; mas, no jejum quaresmal são universalmente proibidos também os ovos e os laticínios. Na abstinência dos quais, nos outros jejuns, variam os costumes com os lugares, costumes esses que devemos observar conforme procedem aqueles com quem convivemos. Por isso, Jerónimo, falando dos jejuns, diz: Cada província abunde no seu sentido e considere os preceitos dos antepassados como leis Apostólicas.

Questão 148: Da gula.

Em seguida devemos tratar da gula. E nesta questão discutem-se seis artigos.

Art. 1 – Se a gula é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a gula não é pecado.

1. – Pois, diz o Senhor: Não é o que entra pela boca o que faz imundo o homem, – Ora, a gula concerne à comida, que nos entra pela boca. Logo, como todo pecado torna imundo o homem, parece que a gula não é pecado.

2. Demais. – Ninguém peca fazendo o que não pode evitar. Pois, diz Gregório: No comer o prazer se mistura com a necessidade, e não sabemos com certeza o que a necessidade pede e o que o prazer sugere. E Agostinho: Quem há Senhor, que por vezes não tenha comido mais do que o exige a necessidade? Logo, a gula não é pecado.

3. Demais. – Em todo gênero de pecado o primeiro movimento é pecado. Ora, o primeiro movimento, que nos leva a tomar comida, não é pecado; do contrário, a fome e a sede o seriam. Logo, a gula não é pecado.

Mas, *em contrário*, Gregório diz, que não podemos empreender o combate espiritual, se primeiro não domarmos o nosso inimigo interior, o apetite da gula. Ora, o nosso inimigo interior é o pecado. Logo, a gula é pecado.

SOLUÇÃO. – A gula não designa senão o apetite desordenado de comer e de beber. Ora, chama-se apetite desordenado o que se afasta da razão reta, no qual consiste o bem da virtude moral. Pois, denomina-se pecado o que contraria à virtude. Por onde, é claro que a gula é um pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O que nos entra pela boca como alimento, não nos torna imundo, espiritualmente, pela sua substância e natureza. Mas os Judeus, contra quem fala o Senhor, e os Maniqueus opinavam, que certos alimentos nos tornam imundos, não em sentido figurado, mas, pela natureza mesma deles. Contudo, a concupiscência desordenada de comer nos torna imundos espiritualmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, o vício da gula não consiste na substância do alimento, mas, na concupiscência não regulada pela razão. Por onde, quem se exceder na quantidade do alimento, não por concupiscência dele, mas por julgar que isso lhe é necessário, não cai em a gula, mas apenas numa inexperiência. Pois, só constitui gula o excedermos cientemente a medida no comer, pela concupiscência da alimentação agradável.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Há duas espécies de apetite. – Um, natural, concernente às potências da alma vegetativa; aí não pode haver virtude nem vício, porque elas não podem sujeitar-se à razão. Por isso, a virtude apetitiva se divide em retentiva, digestiva e expulsiva. E a esse apetite pertencem a fome e a sede. – Mas, há outro apetite sensitivo, na concupiscência do qual consiste o vício da gula. Por isso, o primeiro movimento da gula implica a desordenação do apetite sensitivo, o que não vai sem pecado.

Art. 2 – Se a gula é pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a gula não é pecado mortal.

1. – Pois, todo pecado mortal contraria a algum preceito do Decálogo; o que não se dá com a gula. Logo, não é a gula pecado mortal.
2. Demais. – Todo pecado mortal contraria à caridade, como do sobredito resulta. Ora, a gula não se opõe à caridade, nem quanto ao amor de Deus, nem quanto ao do próximo. Logo, nunca é a gula pecado mortal.
3. Demais. – Agostinho diz: Sempre que comemos ou bebemos mais que o necessário, saibamos que cometemos pequenos pecados. Ora, a gula é um desses pequenos pecados. Logo, está computada entre pecados veniais.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Se nos deixamos dominar do vício tia gula. perdemos tudo o que varonilmente fizemos; e se não mortificarmos o ventre, destruiremos simultaneamente todas as virtudes. Ora, a virtude não a perdemos senão pelo pecado mortal. Logo é a gula um pecado mortal.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o vício da gula propriamente consiste na concupiscência desordenada. Ora, a ordem da razão, que rege a concupiscência, pode ser subvertida de dois modos. De um modo, quando os meios não são ajustados de maneira a serem proporcionados ao fim; de outro, quando a concupiscência desvia o homem do fim devido. Se, pois, a desordem da concupiscência causada pela gula for considerada enquanto nos desvia do fim último, então a gula será pecado mortal. O que se dá quando o homem se entrega aos prazeres da gula como ao fim, pelo qual despreza a Deus, disposto a agir contra os seus preceitos, para se dar a esses deleites. Se porém, pelo vício da gula entendermos a desordem da concupiscência, que somente corrompe os meios, fazendo-nos desejar demasiado os prazeres da mesa, sem que isso nos leve a agir contra a lei de Deus, então a gula será pecado venial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O vício da gula constitui pecado mortal quando nos desvia do último fim. E, assim sendo, opõe-se por uma certa redução, ao preceito da santificação do sábado, que preceitua o repouso no fim último. Pois, nem todos os pecados mortais contrariam diretamente os preceitos do Decálogo, senão só aqueles que implicam uma injustiça ; porque os preceitos do Decálogo respeitam especialmente à justiça e às suas partes. como se estabeleceu.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Enquanto nos desvia do fim último, a gula contraria ao amor de Deus, que, como fim último, deve ser amado sobre todas as causas. E só então a gula é pecado mortal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As palavras citadas de Agostinho entendem-se da gula, quando ela implica uma desordem da concupiscência sómente em relação aos meios.

RESPOSTA À QUARTA. – Diz-se que a gula destrói as virtudes, não tanto por si mesma como pelos vícios a que dá lugar. Assim, diz Gregório: Quando o ventre está excitado pela gula, a luxúria destrói as virtudes da alma.

Art. 3 – Se a gula é o máximo dos pecados.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a gula é o máximo dos pecados.

1. – Pois, a grandeza de um pecado depende da grandeza da sua pena. Ora, o pecado da gula é o mais gravissimamente punido; assim, diz. Crisóstomo: A intemperança do ventre expulsou Adão do Paraíso e

causou o dilúvio, nos tempos de Noé, segundo aquilo da Escritura: Eis aqui a iniquidade de Sodoma, tua irmã, a tortura de pão, etc. Logo, o pecado da gula é o máximo dos pecados.

2. Demais. – Em cada gênero, a causa tem o primeiro lugar. Ora, a gula é tida como a causa dos outros pecados; pois, àquilo da Escritura – O que feriu ao Egito com os seus primogênitos – diz a Glosa: A luxúria, a concupiscência, a soberba, são o que o ventre antes de tudo gera. Logo, a gula é o gravíssimo dos pecados,

3. Demais. – Depois de Deus, é a si mesmo que o homem deve sobretudo amar-se, como se estabeleceu. Ora, pelo vício da gula ele se danifica a si mesmo, conforme a Escritura: Muitos morreram pelos excessos da gula. Logo, a gula é o máximo dos pecados, ao menos depois dos pecados contra Deus.

Mas, *em contrário*, os vícios carnis, entre os quais se conta a gula, segundo Gregório, são os de menor culpa.

SOLUÇÃO. – A gravidade de um pecado pode ser considerada em tríplice ponto de vista. Primeiro e principalmente, quanto à sua matéria. E, por aí, os pecados, que ofendem as coisas divinas, são os máximos. Por onde, a esta luz o vício da gula não é o máximo, pois, respeita aquilo com que o corpo se sustenta. Segundo, no concernente ao pecador. E então, o pecado da gula antes diminui, que aumenta de gravidade, quer pela necessidade que temos de tomar alimento, quer também pela dificuldade em discernir e moderar o que, em tais casos, convém. – Terceiro, no concernente ao efeito consequente. E, por aí, o vício da gula tem uma certa grandeza, enquanto dá ocasião a diversos pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As referidas penas se referem mais aos vícios consequentes à gula, ou aos fundamentos dela, do que à gula em si mesma. Pois, o primeiro homem foi expulso do paraíso por causa da soberba, que o fez cair na prática da gula. E quanto ao dilúvio e à pena dos sodomitas, foram castigos cominados aos pecados procedentes de luxúria, ocasionados da gula.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe relativamente aos pecados oriundos da gula. Pois, não há de necessariamente uma causa ter a preeminência, salvo as causas que por si mesmas o são. Ora, a gula não é por si mesma causa dos referidos vícios, senão só acidental e ocasionalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O guloso não tem a intenção de causar dano ao seu corpo mas de deleitar-se com a comida. E se algum dano daí se lhe seguir, será só por acidente. O que portanto não respeita diretamente à gravidade da gula. Contudo a sua culpa se agrava, quando sofrermos algum detrimento corporal causado da imoderação em tomarmos os alimentos.

Art. 4 – Se foram convenientemente distinguidas as espécies da gula relativas às estas cinco circunstâncias: a pressa, a suculência, o excesso, a avidez e a delicadeza.

O quarto discute-se assim. – Parece que não foram convenientemente distinguidos por Gregório as espécies de gula, quando disse: De cinco modos nos tenta o vício da gula; pois, umas vezes, adiantamos, por necessidade, o tempo de comer; outras, buscamos comidas mais suculentas; outras, desejamos seja mais acuradamente preparado o que vamos comer; outras ainda, excedemos, pela quantidade que tornamos, a medida da refeição; e outras enfim, pecamos pela avidez mesma do nosso imenso desejo. O que tudo está expresso no seguinte verso latino:

Praepropere (apressadamente), laute (suculentamente), nimis (excessivamente), ardentem (avidamente), studiose (avidamente) .

1. – Pois, as referidas espécies se diversificam pelas diversas circunstâncias. Ora, as circunstâncias, sendo acidentes dos atos, não lhes diversificam a espécie. Logo, as circunstâncias referidas não diversificam as espécies de gula.

2. Demais. – Como o tempo, também o lugar é uma circunstância. Logo, se o tempo diversifica as espécies de gula, parece que pela mesma razão, o lugar e as outras circunstâncias hão de diversificá-las.

3. Demais. – Como a temperança, também as outras virtudes morais levam em conta as circunstâncias devidas. Ora, nos vícios opostos à outras virtudes morais, as espécies não se distinguem pelas diversas circunstâncias. Logo, nem na gula.

Mas, *em contrário*, as palavras citadas, de Gregório.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a gula implica a desordem da concupiscência no comer. Ora, na comida, duas coisas devemos considerar: a comida mesma, que tomamos, e o ato de a comermos. Por onde, haverá lugar, de dois modos, para a desordem da concupiscência. – Primeiro, quanto à comida que tomamos. E assim, considerada a sua substância ou a espécie, certos buscam alimentos suculentos, isto é, preciosos, e, quanto à qualidade, preparados acuradamente, isto é, com delicadeza; e quanto à quantidade, excedem por comerem demais. – De outro modo, a desordem da concupiscência se manifesta pelo ato de comermos: ou por adiantarmos o tempo próprio de comer, o que é proceder apressadamente; ou por não observarmos o modo conveniente ao comermos, o que é proceder avidamente. – Mas Isidoro faz da primeira uma só circunstância com a segunda, dizendo que o guloso se excede no comer, considerada a substância (quid) e a quantidade do alimento, bem como o modo (quomodo) e o tempo em que come.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A corrupção das diversas circunstâncias faz as diversas espécies de gula, por causa dos diversos motivos, que diversificam as espécies dos atos morais. Assim, a espécie mesma da comida excita a concupiscência do que busca alimentos suculentos; a impaciência pela demora desordena a concupiscência de quem adiante o tempo de comer; e o mesmo se dá com as outras circunstâncias.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar e as outras circunstâncias em nada diferenciam o motivo relativo ao uso da comida, de modo a dar lugar a uma nova espécie de gula.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em todos os demais vícios, em que as circunstâncias diversas implicam motivos diversos, essas diversas circunstâncias dão necessariamente lugar a espécies diversas de vícios. Mas, isto não se dá com todos, como dissemos.

Art. 5 – Se a gula é um vício capital.

O quinto discute-se assim. – Parece que a gula não é um vício capital.

1. – Pois, chamam-se vícios capitais os de que nascem os outros, em razão da causa final. Ora, a comida, objeto da gula, não exerce a função de fim; pois, não a buscamos em si mesma, mas, para a nutrição do corpo. Logo, a gula não é um vício capital.

2. Demais. – O vício capital parece ter uma certa preeminência em razão do pecado. Ora, tal não se dá com a gula, pois, parece que é, no seu gênero, o mínimo dos pecados, por se aproximar mais do que é natural. Logo, não deve a gula ser considerada um vício capital.

3. Demais. – O pecado consiste em abandonarmos o bem honesto por causa de alguma utilidade para a vida presente ou por causa de algum prazer sensível. Ora, só há um vício capital, a avareza, cujo objeto são os bens úteis. Logo, também os prazeres sensíveis parece deverem constituir o objeto de um só vício capital. E este é a luxúria, vício maior que a gula e que tem por objeto prazeres mais intensos. Logo, a gula não é um vício capital.

Mas, *em contrário*, Gregório enumera a gula entre os vícios capitais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, chama-se vício capital aquele de que nascem outros vícios, em razão da causa final; isto é, aqueles cujo fim é muito desejável e cujo desejo provoca os homens a pecarem muitas vezes. Pois, um fim tornase muito desejável desde que realiza uma das condições da felicidade, que naturalmente desejamos. – Ora, a felicidade por natureza implica o prazer, como está claro em Aristóteles. Por onde o vício da gula, cujo objeto são os prazeres do tato, os mais intensos dos prazeres sensíveis. foi convenientemente enumerado entre os vícios capitais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A comida, em si mesma se ordena a algum fim; mas, como esse fim, que é a conservação da vida, é sumamente desejável, e ela não pode se sustentar sem a comida, daí vem o ser esta última sumamente desejável; e a ela se ordena quase todo o trabalho da vida humana, conforme aquilo da Escritura: Todo o trabalho do homem é para a sua boca. E contudo, a gula tem como objeto, antes, os prazeres do corpo, do que a comida. Por isso, como diz Agostinho, os que têm em pouco a saúde do corpo, querem antes alimentar-se, no que consiste o prazer, do que saciar-se; pois, o fim de todo esse prazer é não termos fome nem sede.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fim, no pecado, funda-se na conversão, ao passo que a sua gravidade, na aversão. Por onde, o vício capital, cujo fim é sumamente desejável, não há de necessariamente ter a grande gravidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O deleitável é o desejável em si mesmo considerado. Por isso, à sua diversidade correspondem dois vícios capitais: a gula e a luxúria. Ao passo que o útil não é, por natureza, desejável, senão só enquanto ordenado para outro fim. Por isso, todos os bens úteis o são por uma mesma razão de apetibilidade. Donde vem que só há um vício capital que lhes concerne.

Art. 6. – Se foram convenientemente determinados os cinco derivados da gula, a saber, a alegria inepta, a escurrilidade, a imundice, o multilóquio, o embotamento mental, concernente à inteligência.

O sexto discute-se assim. – Parece que foram inconvenientemente determinados os cinco derivados da gula, a saber: a alegria inepta, a escurrilidade, a imundice, o multilóquio, a cegueira mental, concernente à inteligência.

1. – Pois, a alegria inepta resulta de todos os pecados, conforme a Escritura: Que se alegram depois de terem feito o mal e triunfam de prazer nas piores causas. Do mesmo modo, de todos os pecados resulta a cegueira mental, segundo a Escritura: Os que obram mal erram. Logo, foram considerados inconvenientemente como derivados da gula.

2. Demais. – A imundície, que sobretudo resulta da gula, parece dizer respeito ao vomito, segundo a Escritura: Todas as mesas se encheram de vômito e de asquerosidades. Ora, parece que isto é, antes, pena do pecado, que pecado; ou mesmo, uma utilidade resultante da deliberação, conforme aquilo da Escritura: Se fores obrigado a comer muito, levanta-te do meio, vai despejar o teu estômago e esta descarga te aliviará. Logo, não devem ser considerados derivados da gula.

3. Demais. – Isidoro considera a escurrilidade como filha da luxúria. Logo, não deve ser enumerada entre os derivados da gula.

Mas, *em contrário*, Gregório os assinala como derivados da gula.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a gula propriamente consiste no prazer imoderado da comida e da bebida. Portanto, têm-se como filhos da gula os vícios consequentes ao prazer imoderado da comida e da bebida. Os quais podem ser considerados relativamente à alma ou relativamente ao corpo.

Relativamente à alma, de quatro modos. – Primeiro, no que respeita à razão, cuja acuidade se em bota com o uso imoderado da comida e da bebida. E, então, considera-se como filha da gula a cegueira do sentido da inteligência, causada pelas fumosidades produzidas pela comida, que perturbam a cabeça. Assim como, ao contrário, a abstinência facilita a aquisição da sabedoria, conforme à Escritura: Pensei dentro no meu coração apartar do vinho a minha

carne, afim de passar o meu ânimo à sabedoria. – Segundo, no concernente ao apetite, que de muitos modos se desordena com a comida e a bebida imoderadas, que por assim dizer travam o leme da razão. E por isso, a enumeração fala na alegria inepta, porque todas as outras paixões desordenadas ordenam-se à alegria e à tristeza, como ensina Aristóteles. E a isto se refere a Escritura quando diz, que o vinho dá à inteligência a segurança e a alegria. – Terceiro, relativamente à palavra desordenada. E então, é a vez do multilóquio; pois, como diz Gregório, se a loquacidade imoderada não invadissem os que se entregam à gula, o rico do Evangelho, que comia todos os dias esplendidamente não teria que sofrer duramente na língua. – Quarto, quanto ao ato desordenado; o que dá lugar para a escurrilidade, isto é, a uma certa jovialidade proveniente da falta de razão, que, assim como não pode coibir as palavras, assim também não pode coibir os gestos exteriores. Por isso, àquilo do Apóstolo – Nem palavras loucas nem chocarrices – diz a Glosa: As escurrilidades proferidas pelos estultos, isto é, a jovialidade, que costuma a mover o riso. – Embora possam ambos esses vícios referir-se às palavras com as quais podemos pecar ou por excesso, o que constitui o multicolóquio, ou por desonestidade, o que constitui a escurrilidade.

Relativamente ao corpo, há lugar para a imundície, que pode ser considerada relativamente à emissão de quaisquer superfluidades: ou, em especial, quanto à emissão do semen. Por isso àquilo do Apóstolo –

A fornicção e toda impureza, etc. – diz a Glosa: isto é, a incontinência, pertinente de qualquer modo à sensualidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alegria com o ato do pecado ou com o fim é resultante de todos os pecados; sobretudo com o que procede do hábito. Mas, a alegria vaga e descomposta, aqui chamada inepta, nasce sobretudo, de se tomar imoderadamente a comida ou a bebida. E semelhantemente devemos dizer que o embotamento do sentido, para deliberar, resulta comumente de todos os pecados: mas a cegueira da mente, para a especulação, nasce sobretudo da gula, pela razão já apresentada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o vômito seja útil depois de uma refeição excessiva, contudo, é vicioso quem se sujeita a essa necessidade por ter comido ou bebido imoderadamente. Contudo o vômito pode ser provocado, sem culpa, por conselho médico, para curar alguma doença.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A escurrilidade procede certamente do ato da gula; não porém do ato de luxúria, mas, da vontade dele. Por isso, pode resultar de um e de outro vício.

Questão 149: Da sobriedade.

Em seguida devemos tratar da sobriedade e do vício, que lhe é oposto, isto é, da embriaguez.

E, no tocante à sobriedade, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a matéria própria da sobriedade é a bebida.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a matéria própria da sobriedade não é a bebida.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Não saibam mais do que convém saber, mas que saibam com sobriedade. Logo, a sobriedade também tem como matéria a sabedoria e não somente a bebida.

2. Demais. – A Escritura diz, que a sabedoria de Deus ensina a temperança e a prudência, a justiça e a fortaleza; onde a sobriedade é tomada pela temperança. Ora, a temperança tem como objeto não só a bebida, mas também a comida e os atos venéreos. Logo, a sobriedade não tem como matéria só a bebida.

3. Demais. – O nome de sobriedade parece derivado de medida. Ora, em tudo o que nos concerne, devemos observar a medida, como diz o Apóstolo: Vivamos neste século sóbrio, justa e piamente; ao que diz a Glosa: Sobriamente, no que nos concerne. E noutro lugar, ainda o Apóstolo: As mulheres em traje honesto, ataviando-se com modéstia e sobriedade; e assim, parece que a sobriedade concerne não só ao nosso interior, mas também ao que respeita ao habito exterior. Logo, a matéria própria da sobriedade não é a bebida.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O vinho bebido com sobriedade é uma segunda vida para os homens.

SOLUÇÃO. – As virtudes, que recebem o nome de alguma condição geral da virtude, têm como objeto especial aquilo em que é muito difícil e ótimo observar essa condição; assim, a fortaleza, os perigos mortais; e a temperança, os prazeres do tato. Ora, o nome de sobriedade é derivado de medida; pois, chama-se sóbrio quem observa a medida (em latim, bria). Por onde, a sobriedade tem especialmente como matéria aquilo em que é por excelência louvável observar a medida. Ora, tal é a bebida, capaz de embriagar; pois ao passo que o seu uso comedido aproveita muito, em pequeno excesso muito prejudica, porque impede o uso da razão, mais ainda que o uso dos alimentos. Por isso diz a Escritura: A bebida sóbria é a saúde da alma e do corpo. O vinho bebido com excesso traz consigo irritação e ira e muitas ruínas. Por onde, a sobriedade tem por objeto especialmente a bebida, não qualquer, mas aquela que pela sua fumosidade é de natureza a conturbar a cabeça, como o vinho e tudo o que pode embriagar. — Mas, tomado em geral, o nome de sobriedade pode se aplicar a qualquer matéria, como dissemos acima, ao tratarmos da coragem e da temperança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como o vinho, embriaga o corpo, materialmente falando, assim também, em sentido metafórico, a contemplação da sabedoria é comparada à bebida inebriante, por nos atrair a alma com o seu prazer, conforme à Escritura: O meu cálice que embriaga, quão precioso é! Por isso por uma certa semelhança, a contemplação da sabedoria chama-se sobriedade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Tudo o que propriamente respeita à temperança é necessário à vida presente e todo excesso é nocivo. Por isso, a tudo é preciso impor uma medida, sendo esse o papel da sobriedade. Daí o designar-se com o nome de sobriedade, a temperança. Mas, um pequeno excesso na bebida prejudica mais do que em outras matérias. Por onde, a sobriedade tem especialmente como objeto a bebida.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a medida seja necessária em tudo, entretanto, não é em relação a tudo que tem propriamente lugar a sabedoria, mas, em matéria em que a medida é sobretudo, necessária.

Art. 2 – Se a sobriedade é em si mesma uma virtude especial.

O segundo discute-se assim. Parece que a sobriedade não é em si mesma uma virtude especial.

1. – Pois, a abstinência tem como matéria a comida e a bebida: Ora, nenhuma virtude tem especialmente como objeto a comida. Logo, nem a sobriedade, que tem como matéria a bebida, é uma virtude especial.

2. Demais. – A abstinência e a gula têm como matéria os prazeres do tato, enquanto sentido da alimentação. Ora, tanto a comida como a bebida simultaneamente revertem em alimento; pois, o animal precisa simultaneamente nutrir-se de coisas úmidas e secas. Logo, a sobriedade, que tem por objeto a bebida, não é uma virtude especial.

3. Demais. – Assim como, em matéria de nutrição, distingue-se a comida da bebida, assim também distinguem-se diversos gêneros de comida e diversos gêneros de bebidas. Se, pois, a sobriedade fosse em si mesma uma virtude especial, resultaria a existência de tantas virtudes especiais quantas as diferenças em comida ou de bebida, o que é inadmissível. Logo, não parece que seja a sobriedade uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, Macróbio considera a sobriedade como uma parte especial da temperança.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, é a função da virtude moral conservar o bem da razão contra os obstáculos que se lhes podem opor. Portanto, a cada impedimento especial da razão necessariamente corresponde uma virtude especial para removê-lo. Ora, a bebida inebriante impede, de modo especial, o uso da razão, porque perturba o cérebro com a sua fumosidade. Por onde, para remover esse impedimento da razão, é necessária uma virtude especial, que é a sobriedade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A comida e a bebida podem geralmente impedir o bem da razão, absorvendo-a, com o prazer imoderado. Por isso, há a virtude geral da abstinência, cujo objeto é a comida e a bebida. Ora, a bebida capaz de inebriar o impede de um modo especial, como dissemos. Por isso, exige uma virtude especial.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A virtude da abstinência não tem como matéria a comida e a bebida, enquanto nutritivas, mas enquanto impedem o uso da razão. Por isso, não há necessidade de uma virtude especial tendo como matéria a nutrição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todas as bebidas capazes de embriagar impedem, pelo mesmo motivo, o uso da razão. Por isso, essa diversidade de bebidas tem uma relação accidental com a virtude. Donde o não diversificarem as virtudes essas diversidades. E o mesmo se dá com as diversidades de comida.

Art. 3 – Se o uso do vinho é totalmente ilícito.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o uso do vinho é totalmente ilícito.

1. – Pois, sem sabedoria não pode ninguém trilhar o caminho da salvação; assim, diz a Escritura: Deus a ninguém ama senão ao que habita com a sabedoria; e mais abaixo: Pela sabedoria é que foram sarados

todos quantos te agradariam, Senhor, desde o princípio. Ora, o uso do vinho impede a sabedoria; assim diz a Escritura: Pensei dentro no meu coração apartar do vinho a minha carne afim de passar o meu ânimo à sabedoria. Logo, beber vinho é absolutamente ilícito.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Bom é não comer carne nem beber vinho, nem coisa em que teu irmão acha tropeço ou se escandaliza ou se enfraquece. Ora, abandonar o bem da virtude é vicioso e semelhantemente escandalizar o próximo. Logo, usar do vinho é ilícito.

3. Demais. – Jerônimo diz, que o vinho com a carne foi permitido depois do dilúvio; Cristo porém veio no fim dos séculos para restabelecer as coisas como eram no princípio. Logo, na vigência da lei cristã parece ilícito o vinho.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Não bebas mais água só; mas usa pouco de vinho, por causa do teu estômago e das tuas frequentes enfermidades. E noutra parte diz a Escritura: O vinho bebido moderadamente é júbilo da alma e do coração.

SOLUÇÃO. – Nenhuma comida ou bebida em si mesma considerada é ilícita, segundo o dito do Senhor, no Evangelho: Não é o que entra pela boca o que faz imundo o homem. Logo, beber vinho, não é, em si mesmo, ilícito. Mas pode tornar-se ilícito por acidente. Ora, pela condição de quem bebe que facilmente se deixa prejudicar pelo vinho, ou por se ter obrigado, por um voto especial a não beber vinho. Ora, pelo modo de beber, se, nesse ponto, exceder a medida. Ora, ainda, no que respeita aos outros, que com isso se escandalizam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A sabedoria podemos vê-la de dois modos. Primeiro, geralmente, enquanto baste para a salvação. E, então, não é preciso, para conseguirmos a sabedoria, que nos abstenhamos completamente do vinho, senão só do uso imoderado dele. – De outro modo, relativamente ao grau de perfeição. E então é necessário para certos, afim de conseguirem a sabedoria, que se abstenham totalmente do vinho, conforme as condições de pessoas e de lugares.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Apóstolo não diz que, absolutamente falando, é bom abstermo-nos do vinho; mas no caso em que o uso dele escandaliza a outrem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cristo nos proíbe certas coisas como absolutamente ilícitas; certas outras, porém, como impedimento à perfeição; e deste modo proíbe a certos, em busca da perfeição, o uso do vinho, como das riquezas e de coisas semelhantes.

Art. 4 – Se as pessoas mais excelentes estão mais obrigadas à sobriedade.
O quarto discute-se assim. – Parece que as pessoas mais excelentes estão mais obrigadas à sobriedade.

1 – Pois, a velhice confere ao homem uma certa excelência; por isso aos velhos é devida honra e reverência, conforme àquilo da Escritura: Levanta-te diante dos que têm a cabeça cheia de cãs e honra a pessoa do velho. Ora, o Apóstolo diz, que sobretudo os velhos devem ser exortados à sobriedade: Ensina aos velhos que sejam sóbrios. Logo, sobretudo as pessoas mais excelentes estão obrigadas à sobriedade.

2. Demais. – Na igreja ocupa um lugar excelentíssimo o bispo, a. quem o Apóstolo ordena sobriedade, quando diz: Importa que o bispo seja irrepreensível, esposo de uma só mulher, sóbrio, prudente, etc.. Logo, as pessoas mais excelentes são sobretudo, obrigadas à sobriedade.

3. Demais. – A sobriedade implica a abstinência do vinho. Ora, o vinho é proibido aos reis, que ocupam o lugar supremo na ordem humana; mas, é permitido aos que estão em estado de desolação, segundo a Escritura: Não dêis vinho aos reis; e depois acrescenta: Dá aos que estão aflitos um licor capaz de embriagar e vinho aos que estão em amargura de coração. Logo, à sobriedade estão sobretudo obrigados as pessoas mais excelentes.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Que assim mesmo as mulheres sejam honestas, sóbrias, etc.; e ainda: Exorta também os mancebos a que sejam regrados.

SOLUÇÃO. – A virtude mantém dupla relação: uma, com os vícios contrários, que exclui, e com as concupiscências, que refreia; outra, com o fim a que conduz.

Assim, pois, certos estão sobretudo obrigados a uma virtude, por dupla razão. – Primeiro, por terem maior inclinação para as concupiscências, que devem refrear pela virtude, e aos vícios que a virtude exclui. E, nesse caso, sobretudo os moços e as mulheres estão obrigados à sobriedade; porque, aos jovens os excita a concupiscência do prazer, por causa do ardor da idade; e as mulheres não têm robustez suficiente de espírito para resistirem à concupiscência. Por isso, segundo Valério Máximo, entre os romanos antigos as mulheres não bebiam.

De outro modo, certos estão, sobretudo obrigados à sobriedade, como mais necessária à atividade própria deles. Ora, o vinho tomado imoderadamente impede, sobretudo o uso da razão. Por isso, os velhos, que devem ter vigor racional, para ensinar aos outros; e os bispos, ou quaisquer ministros da Igreja, que devem vacar com espírito devoto aos seus exercícios espirituais; e os reis, que devam governar com sabedoria o povo que lhes está sujeito, todos esses estão especialmente obrigados à sobriedade.

Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 150: Da embriaguez.

Em seguida devemos tratar da embriaguez.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a embriaguez é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a embriaguez não é pecado.

1. – Pois, todo pecado tem outro que lhe é oposto; assim, à timidez se opõe a audácia, e à pusilanimidade a presunção. Ora, à embriaguez não se opõe nenhum pecado. Logo, a embriaguez não é pecado.

2. Demais. – Todo pecado é voluntário. Ora, ninguém quer ser ébrio, porque ninguém quer ser privado do uso da razão. Logo, a embriaguez não é pecado.

3. Demais. – Quem quer que é para outrem causa de pecado peca. Se, pois, a embriaguez fosse pecado, resultaria que os que convidam os outros à bebida, que embriaga, pecariam. O que parece demasiado rigoroso.

4. Demais. – A todos os pecados é devida a correção. Ora, aos ébrios não se lhes impõe a correção, pois, diz Gregório, que devemos lhes perdoar, abandonando-os ao seu natural, afim de não se tornarem piores se lhes arrancarmos esse costume. Logo, a embriaguez não é pecado.

SOLUÇÃO. – A embriaguez é susceptível de dupla acepção. – Numa, significa a falta mesma do homem, resultante do vinho bebido em excesso, que o faz não ser senhor da sua razão. E, neste sentido, a embriaguez não implica uma culpa, mas, uma falta merecedora de pena consequente à culpa. – Noutra acepção, a embriaguez pode designar o ato pelo qual alguém cai na referida falta. O qual pode causar a embriaguez de dois modos. Primeiro, pela nímia virtude do vinho, não obstante a opinião do que o bebe. E assim a embriaguez pode ter lugar mesmo sem pecado, sobretudo se não se der por negligência humana; e nesse sentido se crê que Noé se embriagou, conforme o refere a Escritura. De outro modo, pela concupiscência desordenada e pelo uso do vinho. E, então, a embriaguez se considera pecado. E está contida na gula, como a espécie no género. Pois, a gula se divide em excesso no comer e em embriaguez, que o Apóstolo proíbe no lugar citado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz o Filósofo, a insensibilidade oposta à temperança não é um vício frequente. Por isso, ela como todas as suas espécies, opostas às diversas espécies de temperança, carecem de denominação. Contudo, quem se abstivesse cientemente do vinho, de modo a danificar muito a natureza, não seria imune de culpa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção procede relativamente à falta consequente, que é involuntária. Ora, o uso imoderado do vinho é voluntário, e nisso consiste, por natureza, o pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como quem se embriaga fica escusado de pecado, se ignora a força do vinho, assim também quem convida outro a beber, de pecado fica isento se ignora que a situação de quem bebe é a de embriagar-se com a bebida. Mas, não havendo ignorância não há escusa para nem um nem outro pecado.

RESPOSTA À QUARTA. – Às vezes, devemos omitir a correção do pecador, para que se ele não torne pior, como se disse. Por isso adverte Agostinho, referindo-se ao excesso no comer e à embriaguez: Na

minha opinião, não é pela dureza e por ordens imperiosas que estes vícios se corrigem; mas, antes ensinando que mandando, antes advertindo que ameaçando. Assim é preciso agir para com o maior número, devendo a severidade ser exercida contra poucos pecadores.

Art. 2 – Se a embriaguez é pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a embriaguez não é pecado mortal.

1. – Pois, Agostinho diz que a embriaguez é um pecado mortal, se for frequente. Ora, a frequência constitui uma circunstância, que não muda a espécie do pecado; e assim, não pode agravar ao infinito, de modo a transformar um pecado venial em mortal, como do sobre dito resulta. Logo, se por outras vias a embriaguez não é pecado mortal, nem por esta o será.

2. Demais. – Agostinho diz: Quem tomar a comida ou a bebida mais do que for necessário, saiba que não fica isento de pequenos pecados. Ora, os pequenos pecados chamam-se veniais. Logo, a embriaguez, causada pela bebida imoderada, é um pecado venial.

3. Demais. – Não devemos cometer nenhum pecado mortal, como remédio. Ora, certos bebem demais, por conselho médico, para depois se purgarem pelo vômito; e dessa bebida excessiva resulta a embriaguez. Logo, a embriaguez não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, lê-se nos Cânones dos Apóstolos: O bispo, o presbítero ou o diácono, que se entregarem ao jogo ou à embriaguez, corrijam-se ou sejam depostos. O subdiácono, o leitor ou o cantor, que o mesmo fizerem, ou se corrijam ou sejam privados da comunhão. E o mesmo faça o leigo. Ora, tais penas só se infligem ao pecado mortal. Logo, a embriaguez é um pecado mortal.

SOLUÇÃO. – A culpa da embriaguez consiste, como dissemos, no uso imoderado e na concupiscência do vinho. Ora, isto de três modos pode dar-se. – Primeiro, de modo que se ignore ser a bebida imoderada e capaz de embriagar; e assim a embriaguez pode existir sem pecado, como dissemos. – De outro modo, quando se percebe ser a bebida imoderada, mas sem se pensar que seja capaz de embriagar. E então ela pode implicar pecado venial. – Em terceiro lugar, pode acontecer que alguém tenha bem consciência de que a bebida é imoderada e inebriante, e contudo prefira expor-se à embriaguez do que abster-se de beber. E a esse propriamente se chama ébrio; pois, os atos morais se especificam, não pelo que acontece acidentalmente e fora da nossa intenção, mas do que em si mesmo intencionamos. E assim a embriaguez é pecado mortal; porque, então, é voluntária e cientemente, que o homem se priva do uso da razão, que nos faz obrar virtuosamente e evitar o pecado; e portanto, comete pecado mortal, expondo-se ao perigo de pecar. Pois, diz Ambrósio: Sabemos que devemos evitar a embriaguez, que nos faz cometer crimes. Pois, o que cometemos na ignorância da embriaguez, nós o evitaríamos, com a sobriedade. Por onde, em si mesma considerada, a embriaguez é pecado mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A frequência torna a embriaguez pecado mortal; não pela só repetição do ato, mas por impossível alguém embriagar-se frequentam ente sem que saiba e queira incorrer na embriaguez, pois, experimentou muitas vezes a força do vinho e a sua capacidade de embriagar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Comer ou beber mais do que é necessário constitui o vício da gula, que nem sempre é pecado mortal. Mas, beber cientemente, mais do que o necessário, até a embriaguez, é pecado mortal. Donde o dizer Agostinho: Tenho horror da embriaguez; não permitais que ela se aproxime de mim, pois, nunca se infiltrou no teu servo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a comida e a bebida devem ser reguladas pelas exigências da saúde do corpo. Por onde, assim como pode acontecer, que a comida ou a bebida moderada, para o são, seja excessiva para o doente, assim também e ao contrário, pode se dar que o excessivo ao são, seja moderado para o doente. E, destarte, a quem comer ou beber muito, por conselho médico, para provocar vômitos, não se lhe deve julgar excessiva a comida nem a bebida. Contudo, não é necessário, para provocar vômitos, que a bebida seja inebriante, pois, o beber água tépida os provoca. Portanto, a causa referida não escusaria da embriaguez.

Art. 3 – Se a embriaguez é o gravíssimo dos pecados.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a embriaguez é o gravíssimo dos pecados.

1. – Pois, diz Crisóstomo, que nada agrada tanto ao demónio como a embriaguez e a lascívia, mãe de todos os vícios. E uma Decretal dispõe: Antes de tudo os clérigos evitem a embriaguez, instigadora e mãe de todos os vícios.

2. Demais. – Chama-se pecado o que exclui o bem da razão. Ora, isso o faz por excelência a embriaguez. Logo, a embriaguez é o máximo dos pecados.

3. Demais. – A grandeza da culpa se revela pela da pena. Ora, a embriaguez parece punida com a máxima pena; assim, diz Ambrósio, que o homem não sofreria a escravidão se não fosse à embriaguez. Logo, a embriaguez é o máximo dos pecados.

Mas, *em contrário*, segundo Gregório, os vícios espirituais são maiores que os carnis. Ora, a embriaguez está incluída nos vícios carnis. Logo, não é o máximo dos pecados.

SOLUÇÃO. – Chama-se mal ao que priva do bem. Por onde, quanto maior for o bem de que o mal priva, tanto mais grave será este. Ora, é claro, que o bem divino é maior que o bem humano. Portanto, os pecados que vão diretamente contra Deus são mais graves que o da embriaguez, diretamente oposto ao bem da razão humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem tem a maior inclinação para o pecado da intemperança, porque as concupiscências e os prazeres que a constituem lhe são os mais conaturais, E, por isso, consideram-se esses pecados como os mais agradáveis ao diabo; não por serem mais graves que os outros, mas, por serem mais frequentes entre os homens.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ao bem da razão opõem-se duas espécies de obstáculos: um o que é contrário à razão; outro, o que priva do uso da razão. Ora, tem mais da natureza do mal o que contraria a razão, do que aquilo que momentaneamente priva do uso dela. Pois, ao passo que o uso da razão de que nos priva a embriaguez, pode ser bom ou mal, os bens das virtudes) eliminados pelo que contraria a razão, são sempre bons.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A escravidão resultou ocasionalmente da embriaguez, quando sobre Ca~ e a sua posterioridade, recaiu maldição da escravidão, por ter ridicularizado o pai embriagado. Mas, não foi diretamente a pena da embriaguez.

Art. 4 – Se a embriaguez escusa do pecado.

O quarto discute-se assim. – Parece que a embriaguez não escusa do pecado.

1. – Pois, diz o Filósofo que o ébrio merece maldição dupla. Logo, longe de escusar o pecado, a embriaguez o agrava.
2. Demais. – Um pecado não escusa, mas antes, aumenta outro. Ora, a embriaguez é pecado. Logo, não escusa do pecado.
3. Demais. – O Filósofo diz, que, assim como o homem fica privado da razão pela embriaguez, assim também o fica pela concupiscência. Ora, a concupiscência não escusa do pecado. Logo, nem a embriaguez.

Mas, *em contrário*, Loth foi escusado do incesto, por causa da embriaguez, como diz Agostinho.

SOLUÇÃO. – Dois elementos devemos considerar na embriaguez: a falta consequente e o ato precedente. Quanto à falta consequente, que priva do uso da razão, a embriaguez escusa do pecado, por causar o involuntário por ignorância. Mas, quanto ao ato precedente, devemos distinguir. Pois, se desse ato precedente resultou a embriaguez sem pecado, então o pecado subsequente fica totalmente escusado da culpa, como talvez se deu com Loth. Se porém o ato precedente foi culposos, então não escusa o seu autor, totalmente do pecado subsequente, o qual se torna voluntário pela vontade precedente ao ato, pois quem se deu à prática de uma coisa ilícita, incide no pecado subsequente. Mas, este pecado subsequente fica diminuído na medida em que diminuído fica o elemento voluntário. Por isso, Agostinho diz que Loth devia ser culpado, não pelo incesto, mas pelo que tinha de culpa a embriaguez.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo não diz que o ébrio merece mais grave maldição, mas, que merece dupla maldição por causa do seu duplo pecado. – Ou podemos dizer, que ele se exprime segundo a lei de um certo Pitaco, ordenando que os ébrios, se atendessem a outrem, deviam ser mais punidos que os sóbrios, porque injuriavam mais. Com o que, como diz Aristóteles no mesmo lugar, parece ter levado em conta, antes, a utilidade, isto é, o se Coibirem as injúrias, do que o perdão que devemos ter para com os ébrios, por não serem senhores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A embriaguez pode escusar do pecado, não por ser ela pecado, mas, pela falta subsequente, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A concupiscência não nos priva totalmente da razão, como a embriaguez, salvo se for tão forte que faça o homem enlouquecer. E contudo a paixão da concupiscência diminui o pecado, pois, é mais leve pecar por fraqueza que por malícia.

Questão 151: Da castidade.

Em seguida devemos tratar da castidade. E primeiro, da virtude mesma da castidade. Segundo, da virgindade, que faz parte da castidade. Terceiro, da luxúria, que é o vício oposto.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a castidade é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a castidade não é uma virtude.

1. – Pois, tratamos agora das virtudes da alma. Ora, parece que a castidade diz respeito ao corpo; assim, casto se chama quem usa de certo modo de determinadas partes do corpo. Logo, a castidade não é uma virtude.

2. Demais. – A virtude é um hábito voluntário como diz Aristóteles. Ora, parece não ter a castidade nada de voluntário, pois, às mulheres a violência forçadamente as priva dela. Logo, a castidade parece que não é uma virtude.

3. Demais. – Os infiéis não podem ter nenhuma virtude. Ora, certos infiéis são castos. Logo, a castidade não é virtude.

4. Demais. – Os frutos distinguem-se das virtudes. Ora, a castidade é enumerada entre os frutos, como está claro no Apóstolo. Logo, a castidade não é virtude.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Tendo o dever de dares à tua esposa o exemplo da virtude, pois que a virtude é a castidade, cedes tu ao ímpeto da sensualidade, e queres que tua esposa seja vitoriosa.

SOLUÇÃO. – O nome de castidade vem de ser castigada pela razão, a concupiscência, que deve ser refreada como uma criança, segundo o Filósofo. Ora, a virtude humana consiste essencialmente em imprimir no seu objeto o cunho da razão, como do sobredito resulta. Por onde, é manifesto que a castidade é uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A castidade tem certamente a alma como sujeito e como sua matéria o corpo. Pois, tem como função fazer-nos usar moderadamente dos membros corporais segundo o juízo da razão e a eleição da vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, enquanto a alma persevera na vontade de ser casta pela qual o corpo merece ser santificado, a violência da paixão de outrem não priva da santidade o corpo de quem santo se conserva pela perseverança na sua continência. E no mesmo lugar acrescenta, que a castidade, é uma virtude da alma companheira da fortaleza, que nos ensina tolerarmos, antes, qualquer mal, que consentir nele.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, não é possível haver verdadeira virtude em quem não é justo; e é impossível ser justo quem não vive de fé. Donde conclui, que nos infiéis não há verdadeira castidade, nem outra virtude qualquer, porque não se referem ao fim devido. E como no mesmo lugar acrescenta, as virtudes se discernem dos vícios, não pelos deveres, i. é, pelos atos, mas, pelos fins.

RESPOSTA À QUARTA. – A castidade, enquanto nos faz obrar de acordo com a razão, é essencialmente uma virtude; mas, enquanto faz-nos deleitarmos com o seu ato, é enumerada entre os frutos.

Art. 2 – Se a castidade é uma virtude geral.

O segundo discute-se assim. – Parece que a castidade é uma virtude geral.

1. – Pois, diz Agostinho, a castidade é um movimento ordenado da alma, que não submete o maior ao menor. Ora, isto é próprio de qualquer virtude. Logo, a castidade é uma virtude geral.

2. Demais. – O nome de castidade deriva de castigo. Ora, todos os movimentos da parte apetitiva devem ser castigados pela razão. E como todas as virtudes morais refreiam certos movimentos do apetite, parece que qualquer das virtudes morais é a castidade.

3. Demais. – A castidade se opõe à fornicação. Ora, parece que a fornicação pertence a todos os géneros de pecado, conforme à Escritura: Acabaste com todos os que se entregam à fornicação contra ti. Logo, a castidade é uma virtude geral.

Mas, *em contrário*, Macróbio a considera parte da temperança.

SOLUÇÃO. – O nome de castidade tem dupla acepção. – Uma própria; e então é uma virtude especial, com sua matéria especial, que é a concupiscência dos prazeres venéreos. – A outra é metafórica. Pois, assim como na união dos corpos consiste o prazer venéreo, matéria própria da castidade e do vício oposto, que é a luxúria, assim também uma certa união espiritual da alma com determinadas cousas produz um certo prazer, matéria da castidade espiritual, assim chamada metaforicamente, como também, semelhantemente, ha uma fornicação espiritual metaforicamente dita. Assim, pois, chama-se castidade espiritual o deleitar-se o homem na união espiritual com o ser com que se deve unir, isto é, com Deus; e o abster-se da união deleitável com o que é proibido pela lei divina, conforme àquilo do Apóstolo: Eu vos tenho desposado com Cristo, para vos apresentar como virgem pura ao único esposo. E fornicção espiritual se chama a união deleitável da alma com tudo o que for proibido pela lei divina, segundo a Escritura: Tu porém te tens prostituído a muitos amadores. E se se entender assim, a castidade é uma virtude geral, pois, todas as virtudes proíbem a união deleitável da alma com cousas ilícitas. Mas principalmente essa castidade consiste por natureza na caridade e nas outras virtudes teologais, pelos quais a nossa alma se une com Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objecção colhe em relação à castidade metaforicamente dita.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a concupiscência do prazer é sobretudo comparável a uma criança, porque o apetite do prazer nos é conatural, e sobretudo o do prazeres sensuais, ordenados a conservação da natureza. Por isso, se alimentarmos a concupiscência desses prazeres, consentindo neles, ela mais crescerá, como se dá com a criança abandonada à sua vontade. Por onde, essa concupiscência precisa sobretudo de ser castigada. Daí o constituírem tais concupiscências a matéria da chamada, por antonomásia, castidade; assim como a fortaleza tem como objeto aquilo para o que precisamos sobretudo da firmeza de alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objecção colhe relativamente à fornicção espiritual, metaforicamente dita, oposta à castidade espiritual, como se disse.

Art. 3 – Se a castidade é uma virtude distinta da abstinência.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a castidade não é uma virtude distinta da abstinência.

1. – Pois, à matéria de um mesmo género basta uma mesma virtude. Ora, tudo o que pertence a um sentido parece ser matéria de um mesmo género. Logo, como os prazeres da mesa, objeto da abstinência, e os venéreos, objeto da castidade pertencem ao tacto, parece que a castidade não é virtude diversa da abstinência.

2. Demais. – O Filósofo assimila todos os vícios da intemperança aos pecados pueris, merecedores de castigo. Ora, o nome da castidade deriva do castigo aos vícios opostos. Logo, como a intemperança coíbe certos vícios de intemperança, parece que a abstinência é a castidade.

3. Demais. – Os prazeres dos outros sentidos são objeto da temperança, enquanto ordenados aos prazeres do tacto, matéria da temperança. Ora, os prazeres da mesa, objeto da abstinência, ordenam-se aos prazeres venéreos, matéria da castidade. Por isso diz Jerónimo: O ventre e os órgãos genitais são vizinhos entre si, para que concluamos, da vizinhança dos membros, a união dos vícios. Logo, a abstinência e a castidade não são virtudes distintas uma da outra.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo enumera a castidade entre os jejuns, concernentes à abstinência.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a temperança versa propriamente sobre as concupiscências dos prazeres do tacto. Portanto e necessariamente, os prazeres de natureza diversa correspondem virtudes diversas compreendidas na temperança. Ora, os prazeres se proporcionam aos atos de que são as perfeições, como diz Aristóteles. Mas, é manifesto, que os atos concernentes ao uso dos alimentos, que conservam a natureza do indivíduo, são de outro género que os concernentes ao uso das coisas venéreas, pelos quais se conserva a natureza da espécie. Portanto, a castidade, cujo objeto são os prazeres venéreos, é uma virtude distinta da abstinência, cuja matéria são os prazeres da mesa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A temperança não consiste principalmente em regular os prazeres do tacto, quanto ao juízo do sentido em relação às coisas tangíveis, que é da mesma natureza em todos, mas, quanta ao uso mesmo das coisas tangíveis, como diz Aristóteles. Ora, uma é a razão de usarmos da comida e da bebida, e outra a de praticarmos os atos venéreos. Portanto, devem ser diversas as virtudes, embora digam respeito a um mesmo sentido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os prazeres venéreos são mais veementes e mais perturbam a razão do que os da mesa. E por isso devem ser mais castigados e refreados; pois, consentirmos neles aumentará a força da concupiscência e diminuirá a força da alma. Donde o dizer Agostinho: Penso que nada expulsa melhor o ânimo viril da sua fortaleza do que às blandícias femininas e aquele contato de corpos sem o qual não podemos ter mulher.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os prazeres dos outros sentidos não têm a finalidade de conservar a natureza do homem, senão enquanto ordenados aos prazeres do tacto. Por isso, nenhuma outra virtude há, compreendida na temperança, que tenha por objeto desses prazeres. Os prazeres da mesa, porém, embora de certo modo se ordenem aos venéreos, contudo, em si mesmos, se ordenam a conservar a vida do homem. Por isso se referem em si mesmos, a uma virtude especial, embora essa virtude, chamada abstinência, ordene o seu ato ao fim da castidade.

Art. 4 – Se a pudicícia concerne especialmente à castidade.

O quarto discute-se assim. – Parece que a pudicícia não concerne especialmente à castidade.

1. – Pois, diz Agostinho, que a pudicícia é uma virtude da alma. Logo, nada é de concernente à castidade, mas uma virtude dela distinta.

2. Demais. – Pudicícia vem de pudor, que parece idêntico à vergonha. Ora, a vergonha, segundo Damasceno, nasce do ato torpe, o que todo ato vicioso é. Logo, a pudicícia não concerne mais à castidade que as outras virtudes.

3. Demais. – O Filósofo diz que toda intemperança é o que há geralmente de mais digno de exprobação. Ora, é próprio da pudicícia fugir o que é exproável. Logo, a pudicícia concerne a todas as partes da temperança e não especialmente à castidade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Deve-se pregar a pudicícia, de modo que quem tem ouvidos para ouvir, não perpetre nenhum ato ilícito com os membros genitais. Ora, é propriamente a castidade quem regula o uso dos membros genitais. Logo, a pudicícia concerne propriamente à castidade.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o nome de pudicícia vem de pudor, que significa a vergonha. Por onde, a pudicícia há de propriamente dizer respeito aos atos de que os homens mais se envergonham. Ora, eles se envergonham sobretudo dos atos venéreos, como diz Agostinho; a ponto que o próprio congresso conjugal, que a honestidade do casamento justifica, não deixa de ser vergonhoso. E isto porque o movimento dos membros genitais não está sujeito ao império da razão, como o está o dos outros membros externos. Pois, o homem se envergonha não só da relação sexual mas também de certos sinais dela, como diz o Filósofo. Por isso a pudicícia tem propriamente como sua matéria o comércio venéreo e todos os sinais dela, como os olhares impudicos, os beijos e os contatos. E como esses sinais são os que mais facilmente se percebem, por isso, a pudicícia versa principalmente sobre eles, ao passo que a castidade tem antes como objeto o congresso sexual. Por onde, a pudicícia se ordena à castidade, não como virtude distinta dela, mas como a expressão de uma circunstância da mesma. Mas, às vezes uma se toma pela outra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado, Agostinho toma a castidade pela pudicícia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora cada vício encerre a sua torpeza própria, especialmente, porém a inclui a intemperança, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Entre os vícios da intemperança são sobretudo dignos de exprobação os pecados da carne, quer pela insubmissão dos membros genitais, quer também serem os que mais suplantam a razão.

Questão 152: Da virgindade.

Em seguida devemos tratar da virgindade.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 – Se a virgindade consiste na integridade da carne.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a virgindade não consiste na integridade da carne.

1. – Pois, diz Agostinho, que a virgindade é a resolução de nos conservarmos perpetuamente incorruptos, na carne corruptível. Ora, resolver não pertence à carne. Logo, a virgindade não se funda na carne.

2. Demais. – A virgindade implica uma certa pudicícia. Ora, Agostinho diz, que a pudicícia depende da alma. Logo, a virgindade não consiste na incorrupção da carne.

3. Demais. – A integridade da carne parece consistir no sinal do pudor virginal. Ora, às vezes, sem prejuízo da virgindade, rompe-se esse sinal. Assim, diz Agostinho: Esse sinal pode, em diversos casos, ser destruído violentamente, como quando os médicos, em vista da saúde, fazem operações que causam horror à vista; e quando a parteira, como que explorando com as mãos a integridade de uma virgem, rompe-a, nessa operação. E acrescenta: Não julgo, que pense alguém tão estultamente; que sacrificou algo da santidade do seu corpo quem se viu privado da integridade desse sinal. Logo, a virgindade não consiste na incorrupção da carne.

4. Demais. – A corrupção da carne, sobretudo consiste na emissão do sémen, o que pode dar-se fora da cópula, durante o sono ou mesmo no estado de vigília. Ora, fora da cópula carnal não se pode perder a virgindade; pois, como diz Agostinho, a integridade virginal e a abstenção de toda relação carnal, por pia continência, é um estado angélico. Logo, a virgindade não consiste na incorrupção da carne.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, no mesmo livro, que a virgindade é a continência pela qual a integridade da carne é votada, consagrada e conservada ao Criador mesmo dela e da alma.

SOLUÇÃO. – O nome latino *virginitas* (virgindade) vem da palavra *viror* (vividência). E assim como diz-se viridente e de persistente viridência o que não se tornou adusto, por superabundância de calor, assim também a virgindade está em a pessoa que a tem ser isenta do ardor da concupiscência, consistente na consumação dos máximos prazeres corporais, que são os venéreos. Donde o dizer Ambrósio, que a castidade virginal é a integridade isenta de contágio.

Ora, nos prazeres da carne, três elementos, temos a considerar: O primeiro é o concernente à violação do sinal da virgindade, e diz respeito ao corpo. O outro é a emissão do sémen, causa ao prazer sensível, e pela qual se une o que é da alma com o que é do corpo. O terceiro, que só diz respeito à alma, é o propósito de gozar esse prazer. Ora, desses três elementos, o que vem em primeiro lugar tem uma relação somente accidental com o ato moral, que, em si mesmo considerado, só se refere à alma. O segundo, porém, mantém uma relação material com o ato moral; pois, as paixões sensíveis são a matéria dos atos morais. Ao passo que o terceiro a eles se refere formal e completamente; pois, os atos morais essencialmente se completam pelo elemento racional.

Ora, como a virgindade é assim chamada porque exclui a referida corrupção, daí resulta por consequência, que a integridade do órgão corpóreo tem com ela relação apenas accidental. Ao passo que a isenção do prazer, o qual consiste na emissão do sémen, com ela se relaciona materialmente. E enfim,

o propósito mesmo de perpetuamente nos abstermos desse prazer mantém uma relação formal e completa com a virgindade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa definição de Agostinho abrange diretamente o que há de formal na virgindade; pois, pela resolução se entende o propósito racional. E o acréscimo que faz de perpétua, não se entende no sentido em que o virgem deva trazer sempre em ato no espírito essa resolução, mas que deve alimentar o propósito de nela perseverar perpetuamente. Quanto ao elemento material ele o inclui indiretamente, quando diz incorrupção na carne corruptível. O que acrescenta para mostrar a dificuldade da virgindade; pois, se a carne não pudesse corromper-se, não seria difícil observar a resolução perpétua da incorrupção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A pudicícia está por certo na alma, essencialmente, e na carne, materialmente. E o mesmo se dá com a virgindade. Donde o dizer Agostinho, que embora a virgindade seja conservada na carne, e seja assim corpórea, contudo é espiritual a que votada e conservada pela continência da piedade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a integridade do órgão corpóreo se relaciona acidentalmente com a virgindade, porque quem, por propósito da vontade, se abstém dos prazeres venéreos, conserva a integridade desse órgão. Por onde, se, por outro modo, vier a destruir-se essa integridade, isso não prejudica a virgindade mais do que a amputação de uma das mãos ou de um pé.

RESPOSTA À QUARTA. – O prazer resultante da emissão seminal pode ter lugar de dois modos. – Primeiro, se procede de um propósito da vontade. E então destrói a virgindade, quer se de na cópula carnal, quer fora dela. Agostinho se refere à cópula, porque por meio dela é que geral e naturalmente se produz a emissão. – De outro modo, ela pode dar-se sem o consentimento da alma, ou durante o sono, ou por uma violência feita, em que a vontade não consente, embora a carne experimente o prazer; ou ainda por enfermidade da natureza, como no caso dos que sofrem de fluxo seminal. E então não se perde a virgindade, porque essa poluição não resulta da impudicícia, que a exclui.

Art. 2 – Se a virgindade é ilícita.

O segundo discute-se assim. – Parece que a virgindade é ilícita.

1. – Pois, tudo o que contraria um preceito da lei natural é ilícito. Ora, assim como é um preceito da lei natural o que visa à conservação do indivíduo o que determina a Escritura – Come de todos os frutos de todas as árvores do paraíso, assim também é preceito da lei da natureza o que a Escritura preceitua noutro lugar: Crescei e multiplicai-vos e enchei a terra. Logo, assim como pecaria quem se abstinisse de toda comida, por agir contra o seu bem individual, assim também peca quem se abstém completamente do ato da geração, porque agiria contra o bem da espécie.

2. Demais. – Tudo o que se afasta do justo meio da virtude parece que é vicioso. Ora, a virgindade se afasta da mediedade virtuosa, por se abster de todos os prazeres venéreos; pois, como diz o Filósofo, quem se entrega a todos os prazeres, sem exceção, é intemperante; mas, quem foge de todos é agreste e insensível. Logo, a virgindade é algo de vicioso.

3. Demais. – A pena só é devida ao vício. Ora, os antigos, nas suas leis, puniam os que viviam em celibato perpétuo, como diz Valéria Máximo. Por isso, como refere Agostinho, dizia-se que Platão sacrificou à natureza para eximir-se, como de um pecado, da sua perpétua continência. Logo, a virgindade é um pecado.

Mas, *em contrário*, nenhum pecado pode constituir verdadeiro objeto de conselho. Ora, a virgindade constitui verdadeiramente objeto de conselho; assim, diz o Apóstolo: Quanto porem às virgens, não tenho mandamento do Senhor; mas dou conselho. Logo, a virgindade nada tem de ilícito.

SOLUÇÃO. – Nos atos humanos é vicioso o que é contra a razão reta. Ora, a razão ordena que usemos dos meios na medida em que são conducentes ao fim. Mas, o bem do homem é tríplice, como diz Aristóteles: ou consiste nos bens exteriores, como as riquezas, ou nos do corpo, ou nos da alma; e destes, os bens da vida contemplativa são superiores aos da vida ativa, segundo o Filósofo o prova, e o diz o Senhor: Maria escolheu a melhor parte. Ora, os bens exteriores se ordenam aos do corpo; os do corpo, aos da alma; e por fim, os da vida ativa, aos da vida contemplativa.

Por onde, a retidão racional exige que usemos dos bens exteriores na medida em que convêm ao corpo; e assim, dos outros. Portanto, quem se abster de possuir o que em si mesmo é bom, para obviar à saúde ou ainda à contemplação da verdade, não procede viciosamente mas de acordo com a razão reta. E do mesmo modo, quem se abster dos prazeres do corpo para mais livremente vacar à contemplação da verdade, procederá segundo a razão reta. Ora, a virgindade religiosa se abstém de todo prazer da carne para vacar mais livremente à contemplação divina, conforme ao Apóstolo: A mulher solteira e a virgem cuida nas coisas que são do Senhor, por ser santa no corpo e no espírito; mas a que é casada cuida nas coisas que são do mundo, de como agradará ao marido. Donde se conclui, que, longe de ser viciosa, a virgindade é meritória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Um preceito implica um dever, como dissemos. Ora, de dois modos podemos estar sujeitos a um dever. Primeiro, como tendo a obrigação de cumpri-lo individualmente, e então não podemos omiti-lo sem pecado. Mas outro é o dever que a multidão deve cumprir, ao qual não está obrigado em particular nenhum membro dela; pois, há muitas coisas necessárias à multidão, que um só não pode realizar, mas que o pode ela, porque um dos seus membros realiza uma parte e outro, outra. Ora, o preceito de comer, que a lei natural impõe ao homem há de necessariamente de ser cumprido por cada um, do contrário, ninguém poderia viver. Mas, o preceito da geração respeita toda a multidão dos homens, à qual é necessário não só a multiplicação corporal mas também o progresso espiritual. Por onde, a multidão humana fica suficientemente provida se certos dos seus membros se derem à obra da geração carnal, enquanto que outros, dela se abstendo, vaquem à contemplação das causas divinas, para honra e salvação de todo o gênero humano. Assim como também, num exército, certos guardam os acampamentos, outros dão sinais e ainda outros combatem com a espada; o que tudo entretanto é necessário à multidão, embora não possa ser feito por um só.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem se abstém, contra a razão reta, de todos os prazeres, e por assim dizer os aborrece em si mesmo, é insensível, como agreste. Ora, o virgem não se priva de todos os prazeres, mas só dos venéreos, dos quais se abstém de acordo com a razão reta, como se disse. Pois, a mediedade virtuosa não é quantitativa, mas se funda na razão reta, como diz Aristóteles. Por isso, ensina ele, o magnânimo ocupa um extremo, na grandeza; mas esta no meio termo por ser grande quando o deve.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As leis se fazem para regular os casos que comumente se dão. Ora, era raro, entre os antigos, que alguém, por amor da contemplação da verdade, se abstivesse de todos os prazeres venéreos; o que se conta só de Platão. Por isso, sacrificou-o, não pelo reputar pecado, mas cedendo à perversa opinião dos cidadãos, como no mesmo lugar diz Agostinho.

Art. 3 – Se a virgindade é uma virtude.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não é uma virtude a virgindade.

1. – Pois, nenhuma virtude existe em a nossa natureza como tal, como diz Aristóteles, Ora, a virgindade existe em nós por natureza mesma nossa; pois, todos são virgens logo depois de nascerem. Logo, a virgindade não é uma virtude.

2. – Demais. – Quem possui uma virtude as tem todas, como se disse. Ora, certos tem as outras virtudes, que não tem a virgindade; do contrário, como ninguém pode sem virtude chegar ao reino dos céus, ninguém poderia também chegar a ele, sem a virgindade; o que seria condenar o matrimônio. Logo, a virgindade não é uma virtude.

3. Demais. – Toda virtude se recupera pela penitência. Ora, a virgindade não se repara pela penitência e por isso diz Jerônimo: Deus, que tudo pode, não pode restituir a quem perdeu a virgindade ao seu estado anterior. Logo, parece que a virgindade não é uma virtude.

4. Demais. – Nenhuma virtude se perde sem pecado. Ora, a virgindade se perde sem pecado, isto é, pelo matrimônio. Logo, a virgindade não é uma virtude.

5. Demais. – A virgindade entra na mesma divisão que a viuvez e a pudicícia conjugal. Ora, nenhuma delas é considerada virtude. Logo, a virgindade não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: A integridade do amor nos exorta a dizer alguma coisa sobre a virgindade, de modo que não toquemos apenas de passagem na que é a virtude principal para a vida do gênero humano.

SOLUÇÃO. – Como o demonstra Jerônimo, erro foi de Joviniano ensinar que a virgindade não deve ser preferida ao matrimônio. E esse erro é principalmente eliminado tanto pelo exemplo de Cristo, que escolheu mãe virgem e conservou ele próprio a virgindade, como pela doutrina do Apóstolo, que aconselhou a virgindade como um bem melhor. E ainda pela razão; quer porque, o bem divino é superior ao humano; quer porque o bem da vida contemplativa é superior ao da ativa. Ora, a virgindade se ordena ao bem da alma, segundo a vida contemplativa, que consiste em estarmos cuidadosos das coisas que são de Deus. Ao passo que o casamento se ordena ao bem do corpo, que é a multiplicação corporal do gênero humano e pertence à vida ativa; porque o homem e a mulher, vivendo em matrimônio hão de necessariamente cuidar das coisas que são do mundo, como está claro no Apóstolo. Por onde e indubitavelmente a virgindade é preferível à continência conjugal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O mérito não se funda só no gênero do ato mas sobretudo, no ânimo de quem age. Ora, Abraão tinha o ânimo disposto a conservar a virgindade, se o fosse em tempo conveniente; por isso, o mérito da continência conjugal nele se equipara ao da continência virginal em João, quanto ao prêmio essencial; mas não, quanto ao accidental. Por isso diz Agostinho, que S. João combateu por Cristo no celibato e Abraão, no casamento, conforme as diferenças de tempo; mas, ao passo que S. João tinha em ato a virtude da continência, Abraão só em hábito a possuía.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a virgindade seja melhor que a continência conjugal, pode contudo, o casado ser melhor que o virgem por duas razões. – Primeiro, relativamente à castidade mesma; isto é, se o casado tiver o ânimo mais disposto a guardar a virgindade, se for necessário, do que o atualmente virgem. Por isso Agostinho instrui o virgem para que diga: Eu não sou melhor que Abraão, mas é melhor a castidade do solteiro que a do casado. E logo depois dá a razão: O que eu agora faço ele melhor o faria

se o tivesse de fazer; e o que eles fizeram também eu agora faria se o devesse. – Segundo, porque talvez o que não é virgem tenha uma virtude mais excelente. Donde o dizer Agostinho: Como sabe a virgem, embora cuidadosa das coisas de Deus, que está madura para o martírio e se não tem alguma fraqueza da alma que dele o afaste? Ao passo que a mulher a que se julgava preferível, talvez já possa beber o cálice da paixão do Senhor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O bem comum é superior ao bem privado, se forem do mesmo gênero; mas, o bem privado pode ser superior, no seu gênero. E, deste modo, a virgindade dedicada a Deus é preferível à fecundidade carnal. Por isso diz Agostinho, que a fecundidade da carne, mesmo a daquelas que, neste mundo, não tem outro fim, no casamento, senão o de dar filhos a Cristo, não pode compensar, segundo se deve crer, a perda da virgindade.

Art. 4 – Se a virgindade é mais excelente que o matrimônio.

O quarto discute-se assim. – Parece que a virgindade não é mais excelente que o matrimônio.

1. – Pois, diz Agostinho: Não é desigual o mérito da continência em João, que nunca contraiu núpcias, ao de Abraão, que gerou filhos. Ora, a maior virtude corresponde um maior mérito. Logo, a virgindade não é virtude superior à castidade conjugal.

2. Demais. – Da virtude depende o mérito do virtuoso. Se, pois, a virgindade fosse preferível à continência conjugal, parece consequente que qualquer virgem seria mais meritória que qualquer casada. Ora, isto é falso. Logo, a virgindade não é superior ao casamento.

3. Demais. – O bem comum é superior ao particular, como esta claro no Filósofo. Ora, o casamento é ordenado ao bem comum; assim, diz Agostinho: O que é a comida para a vida do homem é a união dos sexos para a vida do gênero humano. Mas, a virgindade se ordena ao bem especial de evitar as tribulações da carne, a que estão sujeitos os casados, como claramente o diz o Apóstolo. Logo, a virgindade não é superior à continência conjugal.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Por uma razão certa e apoiado na autoridade das santas Escrituras, achamos que nem o casamento é pecado nem o equiparamos à continência virginal nem mesmo à da viuvez.

SOLUÇÃO. – Como o demonstra Jerônimo, erro foi de Joviniano ensinar, que a virgindade não deve ser preferida ao matrimônio. E esse erro é principalmente eliminado tanto pelo exemplo de Cristo, que escolheu mãe virgem e conservou ele próprio a virgindade, como pela doutrina do Apóstolo, que aconselhou a virgindade como um bem melhor. E ainda pela razão; quer porque o bem divino é superior ao humano; quer porque o bem da vida contemplativa é superior ao da ativa, Ora, a virgindade se ordena ao bem da alma, segundo a vida contemplativa, que consiste em estarmos cuidadosos das causas que são de Deus. Ao passo que o casamento se ordena ao bem do corpo, que é a multiplicação corporal do gênero humano e pertence à vida ativa ; porque o homem e a mulher, vivendo em matrimônio hão de necessariamente cuidar das coisas que são do mundo, como está claro no Apóstolo. Por onde e indubitavelmente a virgindade é preferível à continência conjugal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O mérito não se funda só no gênero do ato, mas sobretudo, no ânimo de quem age. Ora, Abraão tinha o ânimo disposto a conservar a virgindade, se o fosse em tempo conveniente; por isso, o mérito da continência conjugal nele se equipara ao da continência virginal em João, quanto ao prêmio essencial; mas não, quanto ao accidental. Por isso diz

Agostinho, que S. João combateu por Cristo no celibato e Abraão, no casamento, conforme as diferenças de tempo; mas, ao passo que S. João tinha em ato a virtude da continência, Abraão só em hábito a possuía.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a virgindade seja melhor que a continência conjugal, pode, contudo o casado ser melhor que o virgem por duas razões. – Primeiro, relativamente à castidade mesma; isto é, se o casado tiver o ânimo mais disposto a guardar a virgindade, se for necessário, do que o atualmente virgem. Por isso Agostinho instrui o virgem para que diga: Eu não sou melhor que Abraão, mas é melhor a castidade do solteiro que a do casado. E logo depois, dá a razão: O que eu agora faço ele melhor o faria se o tivesse de fazer; e o que eles fizeram também eu agora faria se o devesse. – Segundo, porque talvez o que não é virgem tenha uma virtude mais excelente. Donde o dizer Agostinho: Como sabe a virgem, embora cuidadosa das coisas de Deus, que está madura para o martírio e se não tem alguma fraqueza da alma que dele o afaste? Ao passo que a mulher a que se julgava preferível, talvez lá possa beber o cálice da paixão do Senhor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O bem comum é superior ao bem privado, se forem do mesmo gênero; mas, o bem privado pode ser superior, no seu gênero. E, deste modo, a virgindade dedicada a Deus é preferível à fecundidade carnal. Por isso diz Agostinho, que a fecundidade da carne, mesmo a daquelas que, neste mundo, não têm outro fim, no casamento, senão o de dar filhos a Cristo, não pode compensar, segundo se deve crer a perda da virgindade.

Art. 5 – Se a virgindade é a maior das virtudes.

O quinto discute-se assim. – Parece que a virgindade é a maior das virtudes.

1. – Pois, diz Cipriano: Agora devemos falar às virgens, cuja glória, por ser tanto mais sublime, merece tanto mais os nossos cuidados; elas são a flor da igreja, a honra e o ornato da graça espiritual, a porção mais ilustre da grei de Cristo.

2. Demais. – Maior prêmio é devido à maior virtude. Ora, à virgindade é devido o maior prêmio, a saber, o centésimo fruto, de que fala a Glosa. Logo, a virgindade é a maior das virtudes.

3. Demais. – Uma virtude é tanto maior quanto mais nos torna semelhantes a Cristo. Ora, pela virgindade é que, sobretudo nos assemelhamos a Cristo; assim, diz o Apocalipse, que os virgens seguem o cordeiro para onde quer que ele vá: e cantam um cântico novo, que mais ninguém podia cantar. Logo, a virgindade é a maior das virtudes.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Ninguém, que eu saiba, ousou preferir a virgindade ao estado religioso. E no mesmo livro: A autoridade eclesiástica, com o seu preclaríssimo testemunho, dá a saber aos fiéis que lugar ocupam, na dignidade dos altares, os que morreram mártires e religiosos. Pelo que dá a entender, que o martírio é preferível à virgindade, bem como o é o estado religioso.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode uma coisa ser dita excelentíssima. – Primeiro, genericamente. E, assim, a virgindade é excelentíssima, isto é, no gênero da castidade; pois, sobrepuja a castidade da viuvez e a conjugal. E como se atribui antonomasticamente a beleza à castidade, por consequente se há de atribuir à virgindade uma beleza excelentíssima. Por isso, diz Ambrósio: Quem pode encontrar maior beleza que a da virgem, amada pelo rei, aprovada pelo Juiz, dedicada ao Senhor, consagrada a Deus? – De outro modo, podemos considerar o que é excelentíssimo, em absoluto. E então a virgindade não é a excelentíssima das virtudes. Pois, sempre o fim é mais excelente do que os meios; e quanto mais

eficazmente um meio se ordena ao fim, tanto melhor é. Ora, o fim, que torna louvável a virgindade, é o vacar às coisas divinas, como dissemos. Por onde, as próprias virtudes teológicas, e ainda a da religião, cujo ato é a ocupação mesma com as coisas divinas, são preferíveis à virgindade. Semelhantemente também, mais ardorosamente operam, para se unirem a Deus, os mártires, que para tal desprezam a própria vida; e os que, vivendo num mosteiro, desprezam a vontade própria e tudo quanto podem possuir, do que os virgens que, para o mesmo fim, se privam dos prazeres venéreos. Logo, a virgindade não é, absolutamente falando, a maior das virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As virgens são a porção mais ilustre. da lei de Cristo, e tem uma glória mais sublime, por comparação com as viúvas e as casadas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O centésimo fruto é atribuído à virgindade, segundo Jerônimo, por causa da excelência, que tem sobre a viuvez, a que é atribuído o sexagésimo fruto; – e sobre o matrimônio, ao qual é atribuído o trigésimo. Mas, como diz Agostinho, o centésimo fruto é o dos mártires; o sexagésimo, o das virgens; o trigésimo, o dos casados. Donde se não segue que a virgindade seja, absolutamente falando, a maior das virtudes, mas o é somente em relação aos outros graus da castidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os virgens seguirão o cordeiro para onde quer que vá, por imitarem a Cristo, não só pela integridade espiritual, mas ainda pela carnal, como diz Agostinho; e por isso seguem o Cordeiro em muitas coisas. Mas, Isso não implica que dele estejam mais perto; porque as outras virtudes nos unem a Deus mais estritamente, pela imitação espiritual. Quanto ao cântico novo, que só as virgens cantam, significa a alegria, que tem, pela conservação da integridade carnal.

Questão 153: Do vício da luxúria.

Em seguida devemos tratar do vício da luxúria, que se opõe à castidade. E primeiro, da luxúria em geral. Segundo, das suas espécies.

E na primeira questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 – Se a matéria da luxúria são apenas as concupiscências e os prazeres venéreos.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a matéria da luxúria não são apenas as concupiscências e os prazeres venéreos.

1. – Pois, diz Agostinho, que à luxúria apraz-lhe chamar-se saciedade e abundância. Ora, a saciedade diz respeito à comida e à bebida; e a abundância, às riquezas. Logo, a luxúria não respeita propriamente às concupiscências e aos prazeres venéreos.

2, Demais. – A Escritura diz: O vinho é uma coisa luxuriosa. Ora, o vinho é matéria incluída no prazer de comer e de beber. Logo, a matéria da luxúria são, sobretudo esses prazeres.

3. Demais. – A luxúria consiste no desejo do prazer sensual. Ora, o prazer sensual não é constituído só pelos prazeres venéreos, mas por muitos outros. Logo, a matéria da luxúria não são apenas as concupiscências e os prazeres venéreos.

Mas, *em contrário*: Foi dito aos luxuriosos, que quem semeia na carne colhe a corrupção da carne. Ora, o semear da carne é pelos prazeres venéreos. Logo, estes são o objeto deles.

SOLUÇÃO. – Como diz Isidoro, chama-se luxurioso quem por assim dizer se dissolve nos prazeres. Ora, os prazeres venéreos são os que mais dissolvem a alma do homem. Logo, a luxúria é considerada como tendo por objeto, sobretudo os prazeres venéreos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como a temperança versa principal e propriamente sobre os prazeres do tato, mas, por consequência e por semelhança também versa sobre outras matérias; assim também a luxúria tem como objeto principal os prazeres veneremos, que máxima e precipuamente tornam dissoluta a alma da homem; mas, secundariamente, versa sobre certos outros excessos. Por isso, diz a Glosa, que a luxúria é um certo excesso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O vinho é considerado uma causa luxuriosa, ou no sentido em que, em qualquer matéria, a abundância conduz à luxúria; ou porque o uso excessivo do vinho dá incentivo ao prazer venéreo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora o prazer sensual também o seja, em relação a outras matérias, contudo esse nome, sobretudo se aplica aos prazeres venéreos, aos quais se refere uma sensualidade especial, como diz Agostinho.

Art. 2 – Se algum ato venéreo pode-se praticar sem pecado.

O segundo discute-se assim. – Parece que nenhum ato venéreo pode-se praticar sem pecado.

1. – Pois, só o pecado é obstáculo à virtude. Ora, todo ato venéreo é por excelência obstáculo à virtude; assim, diz Agostinho: Penso que nada é mais capaz de expulsar a alma viril da sua fortaleza do que as

blandícias femininas e o contato sexual. Logo, parece que nenhum ato venéreo pode praticar-se sem pecado.

2. Demais. – Todo excesso é vicioso, que nos priva do bem da razão, pois, tanto o excesso como o defeito destroem a virtude, diz Aristóteles. Ora, todo ato venéreo implica um excesso de prazer, que absorve a razão a ponto de ela não poder exercer-se, como ensina o Filósofo; e, adverte Jerônimo, no momento desse ato o espírito de profecia ausentava-se do coração dos profetas. Logo, nenhum ato venéreo pode deixar de ser pecado.

3. Demais. – A causa é superior ao efeito. Ora, o pecado original se transmite às crianças pela concupiscência, sem a qual não pode existir o ato venéreo, como claramente o diz Agostinho. Logo, nenhum ato venéreo pode existir sem pecado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Respondemos suficientemente aos heréticos, se contudo compreenderem não ser pecado o ato que não colide com a natureza, nem contra os costumes, nem contra a lei. E se refere ao ato venéreo, pelo qual os antigos Patriarcas usavam de várias mulheres. Logo, nem todo ato venéreo é pecado.

SOLUÇÃO. – É pecado o ato humano contrario à ordem da razão era, a ordem racional exige, que tudo se ordene convenientemente para o fim. Logo, não há pecado quando racionalmente o homem usa de certas coisas, de acordo com o fim para o qual existem, de modo e em ordem convenientes, contanto que esse fim seja verdadeiramente bom. Ora, como é um verdadeiro bem conservar a natureza corporal de cada indivíduo, assim também é um bem excelente conservar-se a natureza da espécie humana. Ora, assim como para a conservação da vida individual é ordenado o uso da comida, assim, para a de todo o gênero humano a prática do ato venéreo. Donde o dizer Agostinho: O que é a comida para a vida individual é o ato venéreo para a vida do gênero humano. Portanto, como pode não haver pecado no uso dos alimentos, se procedermos do modo e na ordem devidos, como o exige a vida do corpo, também pode não haver pecado na prática dos atos venéreos se o fizermos do modo e na ordem convenientes, como o exige o fim da geração humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos pode à virtude se opor um obstáculo. – Primeiro, quanto ao estado geral da virtude. E, então, só o pecado é obstáculo à virtude. – De outro modo, quanto ao perfeito estado virtuoso. E, então, o ato virtuoso pode ficar impedido por um ato, que não é pecado, mas é menos bom. E, neste sentido, o uso da mulher, nos priva a alma, não da virtude, mas da fortaleza, isto é, da perfeição virtuosa. Por isso diz Agostinho: Assim como era bom o que Marta fazia, ocupada no ministério dos santos, melhor porém procedia Maria, ouvindo a palavra de Deus; assim, louvamos o bem de Susana, na castidade conjugal, mas lhe antepomos o bem da viúva Ana e muito mais o de Maria Virgem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a mediedade virtuosa não se funda na quantidade mas, na conveniência com a razão reta. Por onde, a veemência do prazer, que existe no ato venéreo, ordenado pela razão reta, não contraria o meio termo da virtude. E, além disso, à virtude não concerne o quanto do prazer, que goza o sentido exterior, resultante da disposição do corpo, mas o quanto o sentido interior se apega aos prazeres. Nem o fato de a razão não poder coexistir e considerar as coisas espirituais, com os prazeres da carne, prova que esses prazeres contrariem à virtude. Pois, não é contrário à virtude deixarmos-nos às vezes nos privar do ato da razão por causa de outro ato que praticamos racionalmente; do contrário, quem se entregasse ao sono iria contra a virtude. E o não sujeitarem-se a concupiscência e os prazeres venéreos ao império e ao governo da razão, provém da

pena do primeiro pecado: pois, a razão rebelando-se contra Deus, mereceu que a carne se rebelasse contra ela, como está claro em Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho no mesmo lugar, da concupiscência da carne, que aos regenerados não se lhes impute como pecado nasce, como filha dele, a prole, sujeita ao pecado original. Donde não se segue que o referido ato seja pecado nosso, mas que há nele algo de penal, derivado do primeiro pecado.

Art. 3 – Se a luxúria relativa aos atos venéreos pode ser pecado.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a luxúria relativa aos atos venéreos, não pode constituir nenhum pecado.

1. – Pois, todo ato venéreo implica a emissão do sémen, que é uma superfluidade do alimento, como está claro no Filósofo. Ora, não há nenhum pecado na emissão das outras superfluidades. Logo, também não pode haver nenhum pecado na prática dos atos venéreos.

2. Demais. – Cada um pode usar licitamente do que lhe pertence. Ora, no ato venéreo, o homem não usa senão do que é seu, salvo no adultério e no rapto. Logo, na prática dos atos venéreos não pode haver pecado. E assim, não será pecado a luxúria.

3. Demais. – Todo pecado se opõe a outro. Ora, parece que a nenhum se opõe a luxúria. Logo, a luxúria não é pecado.

Mas, *em contrário*, a causa tem prioridade sobre o efeito. Ora, o vinho é proibido por causa da luxúria, como diz o Apóstolo: E não vos deis com excesso do vinho, donde nasce a luxúria. Logo, a luxúria é proibida.

Ademais. – O Apóstolo o enumera entre as obras da carne.

SOLUÇÃO. – Quanto mais necessária for uma coisa, tanto mais deve ser governada pela regra da razão; e portanto será tanto mais viciosa quanto mais preterir a ordem racional. Ora, a prática dos atos venéreos é sumamente necessária ao bem comum, que é a conservação do género humano. Por isso, deve ser sumamente regulada pela ordem da razão. E por consequência será vicioso o que, nessa matéria, se fizer contra tal ordem. Ora, a luxúria por natureza excede o modo racional na prática dos atos venéreos. Logo e sem dúvida, a luxúria é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como diz o Filósofo, o sémen é uma superfluidade de que necessitamos; pois, embora se considere supérfluo por ser um resíduo da operação da virtude nutritiva, contudo é necessário para os fins da função gerativa. Mas, há outras superfluidades do corpo humano, que não são necessárias e por isso não importa como sejam excretadas, salvas, as conveniências da convivência humana. Mas, não se dá o mesmo com a emissão do sémen, que deve se operar de modo a satisfazer ao fim para o qual é necessário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz o Apóstolo, falando contra a luxúria: Fostes comprados por um grande preço: glorificai pois, e trazei a Deus no vosso corpo. Ora, quem usa desordenadamente do seu corpo pela luxúria faz injúria a Deus que é o Senhor principal do nosso corpo. Por isso, diz Agostinho: O Senhor, que governa os seus servos para a utilidade deles e não para a sua, mandou não destruíres, pelos prazeres ilícitos, o seu templo, que começaste a ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Para a maior parte não há vício oposto à luxúria, porque os homens são inclinados aos prazeres. E contudo, o vício oposto está contido na insensibilidade. E este vício é o daqueles que detestam o uso da mulher, a ponto de não cumprirem o dever com a própria esposa.

Art. 3 – Se a luxúria relativa aos atos venéreos pode ser pecado.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a luxúria relativa aos atos venéreos, não pode constituir nenhum pecado.

1. – Pois, todo ato venéreo implica a emissão do sémen, que é uma superfluidade do alimento, como está claro no Filósofo. Ora, não há nenhum pecado na emissão das outras superfluidades. Logo, também não pode haver nenhum pecado na prática dos atos venéreos.

2. Demais. – Cada um pode usar licitamente do que lhe pertence. Ora, no ato venéreo, o homem não usa senão do que é seu, salvo no adultério e no rapto. Logo, na prática dos atos venéreos não pode haver pecado. E assim, não será pecado a luxúria.

3. Demais. – Todo pecado se opõe a outro. Ora, parece que a nenhum se opõe a luxúria. Logo, a luxúria não é pecado.

Mas, *em contrário*, a causa tem prioridade sobre o efeito. Ora, o vinho é proibido por causa da luxúria, como diz o Apóstolo: E não vos deis com excesso do vinho, donde nasce a luxúria. Logo, a luxúria é proibida.

Ademais. – O Apóstolo o enumera entre as obras da carne.

SOLUÇÃO. – Quanto mais necessária for uma coisa, tanto mais deve ser governada pela regra da razão; e portanto será tanto mais viciosa quanto mais preterir a ordem racional. Ora, a prática dos atos venéreos é sumamente necessária ao bem comum, que é a conservação do género humano. Por isso, deve ser sumamente regulada pela ordem da razão. E por consequência será vicioso o que, nessa matéria, se fizer contra tal ordem. Ora, a luxúria por natureza excede o modo racional na prática dos atos venéreos. Logo e sem dúvida, a luxúria é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como diz o Filósofo, o sémen é uma superfluidade de que necessitamos; pois, embora se considere supérfluo por ser um resíduo da operação da virtude nutritiva, contudo é necessário para os fins da função gerativa. Mas, há outras superfluidades do corpo humano, que não são necessárias e por isso não importa como sejam excretadas, salvas, as conveniências da convivência humana. Mas, não se dá o mesmo com a emissão do sémen, que deve se operar de modo a satisfazer ao fim para o qual é necessário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz o Apóstolo, falando contra a luxúria: Fostes comprados por um grande preço: glorificai pois, e trazei a Deus no vosso corpo. Ora, quem usa desordenadamente do seu corpo pela luxúria faz injúria a Deus que é o Senhor principal do nosso corpo. Por isso, diz Agostinho: O Senhor, que governa os seus servos para a utilidade deles e não para a sua, mandou não destruíres, pelos prazeres ilícitos, o seu templo, que começaste a ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Para a maior parte não há vício oposto à luxúria, porque os homens são inclinados aos prazeres. E contudo, o vício oposto está contido na insensibilidade. E este vício é o daqueles que detestam o uso da mulher, a ponto de não cumprirem o dever com a própria esposa.

Art. 4 – Se a luxúria é um vício capital.

O quarto discute-se assim. – Parece que a luxúria não é um vício capital.

1. – Pois, parece que a luxúria é idêntica à imundície, como está na Glosa. Ora, a imundície é filha da gula, segundo Gregório. Logo, a luxúria não é vício capital.
2. Demais. – Isidoro diz, que assim como pela soberba, a alma se prostitui ao prazer, assim, pela humildade do espírito conserva a castidade do corpo. Ora, por natureza, um vício capital não pode nascer de outro. Logo, a luxúria não é uma vida capital.
3. Demais. – A luxúria é causada pelo desespero, conforme o diz o Apóstolo: Que, se entregaram a si mesmos à dissolução. Ora, o desespero não é um vício capital; antes, é considerado filho da acédia, como se estabeleceu. Logo, e muito menos, a luxúria é vício capital.

Mas, *em contrário*, Gregório enumera a luxúria entre os vícios capitais.

SOLUÇÃO. – Como do sobre dito resulta, vício capital é aquele cujo fim é muito desejável, a ponto de esse desejo levar o homem a perpetrar muitos pecados, que todos se consideram nascidos desse vício, como do principal. Ora, o fim da luxúria é o prazer venéreo, que é o máximo. Por onde, esse prazer é o mais desejável pelo apetite sensitivo, quer pela sua veemência, quer também pela conaturalidade dessa concupiscência. Portanto, é manifesto que a luxúria é um vício capital.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Para certos, a imundície considerada filha da gula é uma certa imundície corpórea, como dissemos; e assim a objeção não vem a propósito. Se, porém, a considerarmos como a imundície da luxúria, então, devemos admitir que é causada materialmente pela gula, pois que esta lhe ministra a matéria corporal; mas não quanto à ideia da causa final, em relação à qual a origem dos outros vícios está nos vícios capitais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, quando tratamos da vanglória, a soberba é tida em geral como a mãe de todos os pecados; por isso também os vícios capitais nascem da soberba.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dos prazeres da luxúria muitos se abstêm sobretudo pela esperança da glória futura, de que o desespero priva. Por isso, causa a luxúria porque lhe remove o obstáculo; mas não como causa, em si, dela, o que exigem os vícios capitais.

Art. 5 – Se se consideram convenientemente como nascidos da luxúria: a cegueira do espírito, a inconsideração, a precipitação, a inconstância, o amor de si, o ódio de Deus, o apego à vida presente, o horror ou o desespero da futura.

O quinto discute-se assim. – Parece que se consideram inconvenientemente como nascidos da luxúria: a cegueira do espírito, a inconsideração, a precipitação, a inconstância, o amor de si, o ódio de Deus, o apego à vida presente, o horror ou o desespero da futura.

1. – Pois, a cegueira do espírito, a inconsideração e a precipitação se compreendem na imprudência, que implicam todos os pecados, como todas as virtudes supõem a prudência. Logo, não devem ser consideradas filhas especialmente da luxúria.
2. Demais. – A constância é considerada parte da fortaleza, como se estabeleceu. Ora, a luxúria não se opõe à fortaleza, mas, à temperança. Logo, a inconstância não é filha da luxúria.

3. Demais. – O amor de si até o desprezo de Deus, é o princípio de todo pecado, como claramente o diz Agostinho. Logo, o amor de si não deve ser considerado filho da luxúria.

4. Demais. – Isidoro, enumera quatro filhos da luxúria: o turpilóquio, a escurrilidade, a ludicridade e o estutilóquio. Logo, a referida enumeração parece supérflua.

Mas, *em contrário*, a autoridade de Gregório.

SOLUÇÃO. – Quando as potências inferiores aderem veementemente aos seus objetos, as potências superiores hão de por consequência ficar impedidas e desordenadas na prática dos seus atos. Ora, pelo vício da luxúria, sobretudo o apetite inferior, isto é, o concupiscível, veementemente adere ao seu objeto, que é o prazer, por causa da veemência da paixão e do deleite. Por onde e consequentemente, pela luxúria, sobretudo, as potências superiores, isto é, a razão e a vontade, ficam desordenadas.

Ora, são quatro os atos da razão, na ordem prática. – Primeiro, a simples inteligência, que apreende um fim como bem. E este ato fica impedido pela luxúria, como diz a Escritura: A formosura te seduziu e a concupiscência te perverteu o coração. E é o que na enumeração se chama a cegueira do espírito. – O segundo ato é o conselho sobre os meios que devemos aplicar para a consecução do fim. E este também fica impedido pela concupiscência da luxúria. Por isso, Terêncio, falando do amor sensual: O que em si é a negação de todo conselho e é de todo desregrado não o poderás submeter ao conselho. E é o que a enumeração denomina precipitação, que implica a ausência do conselho, como provamos. – O terceiro ato é o juízo sobre o que devemos fazer que também fica impedido pela luxúria. Por isso, diz a Escritura, dos velhos luxuriosos: Perverteram o seu sentido sem se lembrarem dos justos juízos. É o que a enumeração denomina inconsideração. – Enfim, o quarto ato é a ordem da razão sobre o que se deve fazer que também fica impedido pela luxúria; porque o ímpeto da concupiscência impede-nos executar o que a razão decretou que deveríamos fazer. E é o que, na enumeração, se chama inconstância. Por isso, diz Terêncio de um tal que assegurava haver de separar-se da amiga: Estas palavras uma falsa lagrimazinha as extinguirá. Relativamente à vontade, dela resultam dois atos desordenados. – Um é o desejo do fim. E é o que se chama o amor de si, no atinente ao prazer que desordenadamente se deseja: e por oposição, o ódio de Deus, por proibir Deus o prazer desejado. – O outro é o desejo do meios conducentes ao fim. E a este se refere o apego à vida presente, durante a qual queremos gozar do prazer; e, ao contrário, enumera-se o desespero da vida futura, porque, quem se apega demasiado aos prazeres carnis não cuida de conseguir os espirituais, mas aborrece-os.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como diz o Filósofo, a intemperança destrói sobretudo a prudência. Por isso principalmente os vícios opostos à prudência é que nascem da luxúria, que é a parte precípua da intemperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A constância nas causas difíceis e terríveis é considerada parte da fortaleza. Mas, a constância em nos abstermos dos prazeres faz parte da continência, considerada como inclusa na temperança, como se disse. Por onde, a inconstância, que se lhe opõe, é considerada filha da luxúria. E contudo também a primeira inconstância é causada pela luxúria por amolecer o coração do homem e torna-lo efeminado, segundo a Escritura: A fornicção, o vinho e a embriaguez endurecem o coração. E Vegécio diz, que teme a morte menos quem menos se dá aos prazeres nesta vida. Nem é necessário, como dissemos, que os vícios nascidos do vício capital tenham matéria idêntica à dele.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O amor de si, no atinente a quaisquer bens que desejemos, é o princípio comum dos pecados. Mas, o amor é considerado como filho da luxúria, especialmente, quando é o pelo qual desejamos os prazeres da carne.

RESPOSTA À QUARTA. – Os vícios que Isidoro enumera, são certos atos exteriores desordenados e sobretudo ligados às palavras, que podem dar lugar a quatro desordens. – Primeiro, pela matéria. Por isso enumera o turpilóquio; porque a boca fala da abundância do coração, como diz o Evangelho, os luxuriosos, cujo coração anda cheio de torpes concupiscências, prorrompem facilmente em turpilóquios. – Segundo, pela causa. Pois, como a luxúria causa a inconsideração e a precipitação há de por consequência fazer prorromper em palavras levianas e inconsideradas, o que constitui a escurrilidade – Terceiro, pelo fim. Pois, como os luxuriosos buscam o prazer, ordenam ao prazer até as suas palavras e então prorrompem em vocábulos lúdicos. – Quarto, pelo valor das palavras, que a luxúria perverte, por causa da cegueira do espírito, que produz. E por isso, prorrompe em estutilóquios, preferindo assim, com suas palavras, os prazeres que deseja, a quaisquer outras coisas.

Questão 154: Das partes da luxúria.

Em seguida devemos tratar das partes da luxúria.

E, nesta questão, discutem-se doze artigos:

Art. 1 – Se foram convenientemente assinaladas seis espécies de luxúria, a saber: a simples fornicação, o adultério, o incesto, o estupro, o rapto e o vício contra a natureza.

O primeiro discute-se assim. – Parece que foram inconvenientemente assinaladas seis espécies de luxúria, a saber a simples fornicação, o adultério, o incesto, o estupro, o rapto e o vício contra a natureza.

1. – Pois, a diversidade de matéria não diversifica a espécie. Ora, a referida divisão se funda na diversidade de matéria, pois, distingue se a conjunção foi com casada, com virgem ou com mulher de outra condição. Logo, parece que por si não se podem diversificar as espécies de luxúria.

2. Demais. – Um vício não se diversifica pelo que pertence a outro. Ora, o adultério não difere da simples fornicação senão porque o adúltero, tendo relações com a mulher de outrem, comete uma injustiça. Logo, parece que o adultério não deve ser considerado espécie da luxúria.

3. Demais. – Assim como pode alguém ter relações com a mulher ligada a outro homem pelo matrimónio, assim também pode tê-la com a que está consagrada a Deus pelo voto. Se, portanto, o adultério é considerado espécie de luxúria, também espécie de luxúria deve ser o sacrilégio.

4. Demais. – Quem está unido em matrimónio não somente peca se tiver relações com a mulher de outro, mas também se usar da sua indebitamente. Ora, este pecado está compreendido na luxúria. Logo, deve ser tido como uma espécie dela.

5. Demais. – O Apóstolo diz: Para que não suceda que, quando eu vier outra vez, me humilhe Deus entre vós, e que chore a muitos daqueles, que antes pecaram e não fizeram penitência da imundícia e fornicção e desonestidade, que cometeram. Logo, parece que também a imundícia e a desonestidade devem ser consideradas, como a fornicção, espécies de luxúria.

6. Demais. – O género não pode fazer parte da espécie. Ora, a luxúria, é uma espécie como o são os outros membros da enumeração supra segundo aquilo do Apóstolo: As obras da carne estão patentes, como são a fornicção, a impureza, a desonestidade, a luxúria. Logo, a fornicção foi inconvenientemente considerada espécie de luxúria.

Mas, *em contrário*, a referida divisão está nas Decretais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos o pecado da luxúria consiste em se gozar do prazer venéreo contrariamente à razão reta. O que de dois modos pode dar-se: quanto à matéria em que se busca esse prazer, e quanto à não observância das outras condições relativas ao uso da matéria devida. E como as circunstâncias, como tais, não especificam os atos morais, que só tiram a sua espécie do objeto, que é a matéria deles, por isso as espécies de luxúria devem se deduzir da matéria ou do objeto. E este pode não convir com a razão reta de dois modos. Primeiro, por repugnar ao fim do ato venéreo. E assim, quando impede a geração da prole, há lugar para o vício contra a natureza, sempre que do ato venéreo não resulta a geração. E há fornicção simples, de solteiro com solteira, quando fica impedida a educação devida e a criação da prole nascida.

De outro modo, a matéria sobre que se exerce o ato venéreo pode não convir com a razão reta, relativamente aos outros homens. E isto duplamente. – Primeiro, quanto à mulher mesma para com a qual quem, tendo com ela relação, não lhe conservou a devida honorabilidade. E então se dá o incesto, que consiste no abuso de uma mulher ligada ao incestuoso pelos laços da consanguinidade ou da afinidade. – Segundo, relativamente àquele de quem a mulher depende. Se depende de um marido, há o adultério; se do pai, o estupro, não havendo violência, e o rapto, se houver.

Estas espécies porém se diversificam mais pelo lado da mulher do que pelo do varão; porque, no ato venéreo, a mulher se comporta como paciente e a modo de matéria, ao passo que o homem, como agente; pois, dissemos que as referidas espécies se fundam na diferença de matéria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A referida diversidade de matéria vai junta com a diversidade formal do objeto, fundada nos diversos modos por que repugna à razão reta, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada impede que um mesmo ato implique as deformidades concorrentes de dois vícios, como dissemos. E, neste sentido, o adultério está incluído na luxúria e na injustiça. Nem a deformidade da injustiça se relaciona acidentalmente com a luxúria, absolutamente falando; pois, mostra ser a luxúria tanto mais grave quanto segue a concupiscência a ponto de ser levada até a injustiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mulher, fazendo voto de continência, contraiu de certo modo matrimônio espiritual com Deus. Por onde, o sacrilégio cometido pela violação dessa mulher é, de certo modo, um adultério espiritual. E semelhantemente as outras formas de sacrilégio, em matéria libidinosa, reduzem-se às demais espécies de luxúria.

RESPOSTA À QUARTA. – O pecado cometido pelo casado com a sua própria esposa não o é por ter matéria indébita, mas, pelas outras circunstâncias, que não especificam o ato moral, como dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. – Como diz a Glosa no mesmo lugar, a imundícia é tomada pela luxúria contra a natureza. E desonestidade é a cometida pelo varão com mulheres solteiras, o que implica, pois, o estupro. – Ou pode-se dizer que a desonestidade implica certos atos circunstantes aos atos venéreos, como, beijos, contatos e outros semelhantes.

RESPOSTA À SEXTA. – A luxúria é tomada, no lugar aduzido, no sentido de qualquer excesso, como diz a Glosa.

Art. 2 – Se a simples fornicação é pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que a simples fornicação não é pecado mortal.

1. – Pois, as partes de uma mesma enumeração devem ser da mesma natureza. Ora, a fornicação é enumerada com outros atos que não são pecados mortais; assim, diz a Escritura: Que se abstenham das contaminações dos ídolos, e do sangue e da fornicação e das carnes sufocadas. Ora, a prática de tais atos não é pecado mortal, segundo o Apóstolo: Não é para desprezar nada do que se participa com ação de graças. Logo, a fornicação não é pecado mortal.

2. Demais. – Nenhum pecado mortal pode ser objeto de preceito divino. Ora, o Senhor ordena a Oseas: Vai, toma por tua mulher a uma pública meretriz e tem dela filhos que te nasçam duma mulher que foi meretriz. Logo, a fornicação não é pecado mortal.

3. Demais. – Nenhum pecado mortal é mencionado na Escritura Santa, sem censura. Ora, a Escritura Sagrada menciona a simples fornicção dos Patriarcas Antigos, sem a censurar. Assim, lê-se nela que Abraão teve relações com Agar, sua escrava; e que Jacó teve conjunção com as escravas das suas mulheres Balam e Zelfa; e ainda, que Judas coabitou com Samar, que sabia ser meretriz. Logo, a simples fornicção não é pecado mortal.

4. Demais. – Todo pecado mortal contraria a caridade. Ora, a fornicção simples não contraria à caridade, nem quanto ao amor de Deus, por não ser um pecado diretamente contra Deus, nem quanto ao amor do próximo, porque, cometendo-a, a ninguém se faz injustiça. Logo, a fornicção simples não é pecado mortal.

5. Demais. – Todo pecado mortal leva à perdição eterna. Ora, tal não faz a fornicção simples; pois, àquilo do Apóstolo – A piedade para tudo é útil – diz a Glosa do Ambrósio: O resumo de toda disciplina cristã é a misericórdia e a piedade; se lhe formas fiéis, poderemos sem dúvida ser punidos se cairmos em alguma fraqueza da carne, mas nem por isso pereceremos. Logo, a fornicção simples não é pecado mortal.

6. Demais. – Como diz Agostinho, o que é a comida para a vida do indivíduo, é a união dos sexos para a do gênero humano. Ora, nem todo usar desordenadamente da comida é pecado mortal. Logo, nem toda união sexual desordenada; o qual sobretudo é o caso da fornicção simples, a menos importante entre as espécies enumeradas.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Preserva-te de toda impureza e fora de tua mulher nunca consintas em conhecer o crime. Ora, crime importa em pecado mortal. Logo, a fornicção e toda união sexual sem ser com a esposa, é pecado mortal.

Demais. – Só o pecado mortal exclui do reino de Deus. Ora, a fornicção exclui dele; assim o Apóstolo, depois de se ter referido a ela e a certos outros vícios, acrescenta: Os que tais causas cometem não possuirão o reino de Deus. Logo, a simples fornicção é pecado mortal.

Demais. – Uma Decretal diz: Devem saber que ao perjúrio deve-se impor a mesma penitência que ao adultério, à fornicção, ao homicídio livremente perpetrado e aos demais vícios criminosos. Logo, simples fornicção é um pecado criminal ou mortal.

SOLUÇÃO. – Sem nenhuma dúvida devemos afirmar que a fornicção simples é pecado mortal, embora àquilo da Escritura: Não haverá meretriz, diga a Glosa: Proíbe ter relações com meretrizes, o que constitui uma desonestidade venial. Pois, não se deve ler a venial, mas, venal, o que é próprio às meretrizes.

Para provar o que afirmamos devemos considerar que pecado mortal é todo pecado cometido diretamente contra a vida do homem. Ora, a fornicção simples importa uma desordem, que redunde em dano da vida do que nascerá dessa união sexual. Pois, vemos que todos os animais, que precisam dos cuidados do macho e da fêmea para criarem os filhos, não praticam o concúbito vago, mas o de um macho com uma determinada fêmea, uma ou várias, como bem o mostram todas as aves. Vago concúbito, ao contrário, exercem certos animais, como os cães e outros, curas fêmeas só por si são capazes de criar os filhos. Ora, é manifesto, que para a criação dos filhos, na espécie humana, não bastam só os cuidados da mãe, que os amamenta; mas muito mais, os do pai que deve educá-los, defendê-los e dotá-los de bens tanto internos como externos. Por onde, é contra a natureza do homem praticar o concubito vago, mas é necessário a união de um varão com uma determinada mulher, com a qual conviva, não por pouco tempo, mas diuturnamente e mesmo por toda a vida. E daí vem para a

espécie—humana a solicitude natural do varão pela certeza da sua paternidade, porque lhe incumbe a educação da prole. Ora, essa certeza desapareceria com o concúbito vago. E essa vida com uma determinada mulher é o que se denomina matrimónio, que, por isso, é considerado de direito natural. Mas, como a união dos sexos se ordena ao bem comum de todo o gênero humano, e o bem comum é o objeto da lei, como estabelecemos, resulta por consequência, que essa conjunção do homem e da mulher, chamada matrimónio, há de ser regulada por lei. E como essa matéria é entre nós determinada, na Terceira Parte desta obra o diremos, quando tratarmos do sacramento do matrimónio. Portanto, sendo a fornicção um concúbito vago e fora das regras do matrimónio, vai contra o bem da prole a ser criada. Logo, é pecado mortal. — Nem o impede o caso de quem, praticando a união sexual fora do matrimônio, provê apesar disso à educação da prole, porque os preceitos legais se apreciam pelo que geralmente se dá e não pelo que pode ocorrer num caso particular.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A fornicção vem, no texto citado, enumerada com esses outros pecados, não por ter a mesma culpa que eles, mas porque, como eles, podia gerar dissídios entre os Judeus e os Gentios e impedir-lhe a mútua união. Pois, os Gentios pela corrupção da razão natural, não reputavam ilícita a simples fornicção; mas os Judeus, instruídos pela lei divina, consideravam-na ilícita. Quanto ao mais, que na objeção se enumerou, os Judeus o abominavam, por causa dos seus hábitos derivados da lei. E por isso os Apóstolos o proibiram aos Gentios, não por se tratar de coisas em si mesmas ilícitas, mas por serem abomináveis aos Judeus, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que a fornicção é pecado por ser contrária à razão reta. Ora, a nossa razão é reta quando regulada pela vontade divina, que é a primeira e a suma regra. Portanto, o que fazemos por vontade de Deus, obedecendo-lhe à ordem, não é contra a razão reta, embora possa contrariar a ordem comum da razão; assim como também não é contra a natureza o que se faz milagrosamente, por virtude divina, embora seja contrário ao curso comum da natureza. E portanto, assim como não pecou Abraão, querendo matar o filho inocente, por obediência a Deus, embora esse ato, em si mesmo considerado e em geral, vá contra a retidão da razão humana, assim também Oseas não pecou, fornicando por ordem divina. Nem se pode propriamente chamar fornicção a esse concúbito, embora seja assim denominado conforme o uso comum de falar. Por isso diz Agostinho: Quando Deus dá uma ordem contrária aos costumes ou às leis, devemos cumpri-la, embora antes nunca se fizesse nada de tal. E depois acrescenta: Assim como, na ordem social humana, o poder maior é preposto ao menor, que lhe deve obedecer, assim Deus deve ser obedecido por todos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Abraão e Jacó tiveram relações com escravas, não por um concúbito fornicário, como a seguir se verá, quando tratarmos do matrimónio. E quanto a Judas, não é necessário escusá-lo de pecado, a ele que também foi o vendedor de José.

RESPOSTA À QUARTA. — A fornicção simples contraria ao amor do próximo, porque repugna ao bem da prole nascitura, como se mostrou; isto é, porque dá lugar a uma geração como não convém à referida prole.

RESPOSTA À QUINTA. — As obras de piedade livram da perdição eterna a quem praticou atos carnis, enquanto que essas obras dispõem para a consecução da graça, que leva ao arrependimento; e enquanto elas levam a satisfazer pela lubricidade carnal cometida. Mas não que livrem quem ficou impenitente até a morte, na prática de tais atos.

RESPOSTA À SEXTA. — Um só concúbito pode dar lugar à geração. Portanto, o concúbito desordenado, que impede o bem da prole nascitura é, pelo gênero mesmo desse ato, pecado mortal, e não só por causa da concupiscência desordenada. Mas, um só ato de comer não impede o bem da vida total de um

homem. Por isso, um ato de gula não é genericamente pecado mortal; se-lo-ia porém se alguém tomasse uma comida cientemente, de modo tal que lhe transformasse toda a condição da vida, como se deu com Adão. Nem, contudo, a fornicção é o menor dos pecados, que a luxúria inclui; pois, o concúbito libidinoso com a esposa é menor.

Art. 3 – Se a fornicção é o gravíssimo dos pecados.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a fornicção é o gravíssimo dos pecados.

1. – Pois, o pecado é tanto mais grave quanto maior é a lascívia de que procede. Ora, a maior lascívia é a da fornicção; assim, como diz a Glosa, o amor lascivo, na luxúria, é o máximo. Logo, a fornicção é o gravíssimo dos pecados.

2. Demais. – Pecamos tanto mais gravemente quanto o fazemos com quem nos é mais chegado; assim, peca mais gravemente quem fere o pai que quem fere um estranho. Ora, como diz o Apóstolo, o que comete fornicção peca contra o seu próprio corpo, que é o ser mais unido conosco. Logo, parece que a fornicção é o gravíssimo dos pecados.

3. Demais. – Quanto maior é um bem tanto mais grave é o pecado cometido contra ele. Ora, o pecado de fornicção vai contra o bem de todo o gênero humano, como do sobre dito resulta. – E é também contra Cristo, segundo o Apóstolo: Tornarei eu os membros de Cristo e fá-los-ei membros de urna prostituta? Logo, a fornicção é o gravíssimo dos pecados.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que os pecados carnis têm menor culpa que os pecados espirituais.

SOLUÇÃO. – A gravidade de um pecado pode ser considerada a dupla luz: essencial e acidentalmente. Essencialmente, a gravidade de um pecado se deduz da sua espécie, que depende do bem a que ele contraria. Ora, a fornicção contraria o bem do nascituro. Logo, é especificamente mais grave que os pecados contra os bens exteriores, como o furto e outros; menos grave porém que os pecados que vão diretamente contra Deus, e que o pecado do homicídio, contrário à vida do homem já nascido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A lascívia que agrava o pecado é a consistente na inclinação da vontade. Ao contrário, a do apetite sensitivo o diminui; pois, quanto maior é o ímpeto da paixão que nos faz pecar, tanto mais leve é o pecado. E deste modo a lascívia na fornicção é máxima. Por isso, diz Agostinho, que, de todas as lutas em que os Cristãos vivem empenhados, as mais duras são as da castidade, onde a pugna é quotidiana e rara a vitória. E Isidoro diz, que pela luxúria da carne, mais do que por qualquer outro pecado, o gênero humano se faz presa do diabo, isto é, porque é difícil vencer a veemência dessa paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz-se que quem fornicca peca contra o próprio corpo, não só porque o prazer da fornicção se consuma na carne, o que também se dá com a gula, mas ainda porque age contra o bem do próprio corpo quem fornicca, enfraquecendo-o e inquinando-o, como não deve, e tendo relação carnal pecaminosa. Mas nem por isso daqui se segue, que a fornicção seja o gravíssimo dos pecados; pois, no homem, a razão prevalece sobre o corpo; e por isso, mais grave será o pecado mais contrário à razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pecado da fornicção é contra o bem da espécie humana, por impedir a geração de um determinado nascituro. Pois, mais propriamente realiza a essência da espécie o que dela já participa em ato, do que o homem apenas em potência. E, por isso, também o homicídio é mais grave que a fornicção e que todas as espécies de luxúria, por contrariar mais ao bem da espécie humana.

Mas, o bem divino é ainda maior que o da espécie humana. Donde o serem maiores os pecados contra Deus. Nem é a fornicação pecado diretamente contra Deus, como se o fornicador visasse a ofensa de Deus; mas o é só por consequência, como todos os pecados mortais. Pois, assim como os membros do nosso corpo são membros de Cristo, assim também o nosso espírito é um com Cristo, segundo o Apóstolo: O que está unido ao Senhor é um mesmo espírito com ele. Por onde, também os pecados espirituais são mais contra Cristo, que a fornicação.

Art. 4 – Se os contados e os beijos constituem pecado mortal.

O quarto discute-se assim. – Parece que os contatos e os beijos não constituem pecado mortal.

1. – Pois, o Apóstolo diz: Portanto, a fornicação e toda impureza ou avareza, nem sequer se nomeie entre vós outros, como convém a santos. E acrescenta: Nem palavras torpes, o que a Glosa comenta: como os beijos e os abraços; nem palavras loucas – como as palavras doces; nem chocarrices – ou a chamada, pelos estultos curialitas, isto é, a jocosidade. E depois junta: Porque haveis de saber e entender que nenhum fornicário ou imundo, ou avaro, o que é cultor de ídolos, não tem herança no reino de Cristo e de Deus; e já não se refere às palavras torpes, nem às palavras loucas nem às chocarrices. Logo, não são elas pecado mortal.

2. Demais. – Diz-se, que a fornicação é pecado mortal, porque ela impede o bem da prole ser gerada e educada. Ora, para tal em nada concorrem os beijos e os contatos ou abraços. Logo, não constituem pecado mortal.

3. Demais. – Atos que são em si mesmos pecado mortal não podem nunca ser praticados licitamente. Ora, os beijos, os contatos e coisas semelhantes podem às vezes existir sem pecado. Logo, não são em si mesmos pecado mortal.

Mas, *em contrário*. – Olhares lascivos são menos que os contatos, os abraços ou os beijos. Ora, os olhares lascivos constituem pecado mortal, segundo o Evangelho: Todo o que olhar para uma mulher cobiçando-a, já no seu coração adulterou com ela. Logo, com maior razão, os beijos lascivos e cousas semelhantes são pecados mortais.

Demais. – Cipriano diz: O concúbito, os abraços, os colóquios amorosos, os beijos, o desonesto e impuro contato de dois corpos no mesmo leito, quanto, por certo, não encerram de vergonha e de criminoso! Logo, a prática de tais atos torna o homem réu de crime, isto é, de pecado mortal.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode um ato ser pecado mortal. – Pela sua espécie; e então, os beijos, os abraços ou contatos não implicam, por natureza, pecado mortal. Pois, podem ser praticados sem lascívia, ou por costume pátrio ou por qualquer necessidade ou causa racional. – De outro modo, um pecado pode ser mortal na sua causa; assim, quem faz esmola, para induzir a outrem em heresia, peca mortalmente, por causa da intenção perversa. Pois, como dissemos consentir no prazer de um pecado mortal é pecado mortal, e não só o consentimento no ato. Por onde, sendo a fornicação pecado mortal, e muito mais as outras espécies de luxúria, resulta, por consequência, que o consentimento no prazer desse pecado é pecado mortal, e não só o consentimento no ato. Logo, como os beijos, os abraços e coisas semelhantes se pratiquem por causa do prazer que encerram, são por consequência pecados mortais. E só neste sentido se consideram lascivos. Portanto, tais atos, enquanto libidinosos, constituem pecados mortais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo não citou os três referidos atos, porque não têm a denominação de pecado, senão enquanto ordenados aos precedentemente aludidos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os beijos e os contatos, embora em si mesmos não impedem o bem da prole humana, nascem contudo da lascívia, que é a raiz desse impedimento. Pois, por isso é que são por natureza pecado mortal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção conclui que tais atos não são especificamente pecados mortais.

Art. 5 – Se a poluição noturna é pecado.

O quinto discute-se assim. – Parece que a poluição noturna é pecado.

1. – Pois, o mérito e o demérito devem se referir ao mesmo objeto. Ora, quem dorme pode merecer, como se deu com Salomão que, dormindo, obteve de Deus o dom da sabedoria, como se lê na Escritura. Logo, dormindo podemos desmerecer e, portanto, parece que a poluição noturna é pecado.

2. Demais. – Todo aquele que tem o uso da razão pode pecar. Ora, dormindo, temos o uso da razão, pois, frequentemente raciocinamos durante o sono; e preferimos uma coisa a outra, consentindo ou dissentindo. Logo, dormindo, podemos pecar. E, portanto, não impede o sono de ser pecado a poluição noturna, pois, genericamente é ela um ato pecaminoso.

3. Demais. – Em vão censuramos e instruímos a quem não pode agir conforme ou contra a razão. Ora, durante o sono Deus instrui e censura o homem, como se lê na Escritura: Por sonho de visão noturna, quando cai sopor sobre os homens, então abre os ouvidos dos homens e, admoestando-os, lhes adverte o que delem fazer. Logo, durante o sono, podemos agir de acordo com a razão ou contra ela; o que é agir retamente ou pecar. E assim parece que a poluição noturna é pecado.

Mas, *em contrário*, Agostinho: A fantasia da nossa imaginação, que manifestamos aos outros em conversa, quando nitidamente se apresenta, durante o sono, em visão, de modo a não ser possível discernir entre a verdadeira e a imaginária união carnal, imediatamente provoca a carne, donde resulta o movimento em questão, tão isento de pecado como o é a palavra na qual pensou uma pessoa acordada, para depois proferi-la.

SOLUÇÃO. – A poluição noturna pode ser considerada a dupla luz. – Primeiro em si mesma, e então não é por natureza pecado. Pois, todo pecado depende do juízo racional; e é porque o movimento primeiro da sensualidade não constitui pecado, senão na medida em que pode ser dominado pelo juízo da razão. Portanto, onde não há juízo racional, não há pecado. Ora, durante o sono, a razão não está no seu livre juízo. Pois, não há ninguém que, dormindo, não tome certas figuras da imaginação pela realidade mesma, como resulta do que dissemos na Primeira Parte. Logo, aquilo que fazemos dormindo, sem o livra juízo da razão, não se nos imputa como culpa, como não se lhe imputa como culpa aquilo que pratica um furioso ou um demente. – De outro modo, a poluição noturna pode ser considerada relativamente à sua causa.

E isto de três maneiras. – Primeiro, corporalmente. Pois, superabundando no corpo o humor seminal, ou sendo emitido, pelo excessivo calor do corpo ou por qualquer outra comoção, o adormecido sonha que está expulsando esse humor abundante ou secretado. O que também se dá quando a natureza está sobrecarregada de quaisquer outras superfluidades, de modo que se formam na imaginação fantasmas, que provocam a emissão delas. Se, portanto, a superabundância desse humor provém de uma causa culposa, por exemplo, da comida ou da bebida excessivas, então a poluição noturna é culposa na

sua causa. Se porém, a superabundância ou a resolução desse humor não tiver nenhuma causa culposa, então, nem em si nem na sua causa, será culposa a poluição.

Quanto à outra causa da poluição noturna, ela pode ser animal e interior; assim, quando alguém, dormindo, sofre-a, em consequência de pensamentos precedentes. Mas, os pensamentos, que se têm, acordado, podem ser puramente especulativos; por exemplo, quando alguém, numa discussão, pensa nos pecados carnis. Outras vezes, porém, esses pensamentos são acompanhados de um certo afeto, de concupiscência ou de aversão. Ora, sobretudo os pensamentos dos vícios carnis, acompanhados de complacência neles, é que provocam a poluição noturna. Porque esses pensamentos deixam um certo vestígio e inclinação na alma, de modo que o adormecido é mais facilmente levado, na sua imaginação, a consentir nos atos que provocam a poluição .. E por isso o Filósofo diz, pois que certos movimentos passam lentamente do estado de vigília para o do sono, melhores são os fantasmas dos virtuosos que os de quaisquer outros; e Agostinho diz, os méritos das almas dotadas de bons atos se manifestam ainda mesmo no sono. Por onde é claro, que a poluição noturna pode ser culposa pela sua causa. – As vezes porém se dá que o pensamento, durante a vigília, de atos carnis, ainda especulativos e com repugnância, produz a poluição, durante o sono. – E então esta não é culposa nem em si mesma nem na sua causa.

Enfim, a terceira causa é espiritual extrínseca; assim, quando a influência do demônio provoca imaginações em quem dorme, causadoras do efeito em questão. E isto às vezes provém do pecado precedente de termos descuidado de nos precaver contra as ilusões do demônio; por isso é que se canta à noite: Comprime o nosso inimigo afim de que os nossos corpos não sejam poluídos. Outras vezes, sem nenhuma culpa do homem, mas só por nequícia do demônio; assim, nas. Conferências dos Padres se lê de um, que sempre sofria poluições noturnas nos dias de festa, por provocação do demônio, para que ficasse privado da sagrada comunhão. Por onde é claro, que a poluição noturna nunca é pecado, mas é, às vezes, consequência de um pecado precedente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Salomão não mereceu, dormindo, receber a sabedoria, de Deus; mas, recebeu-a como sinal de um desejo precedente, e por isso diz Agostinho, que o seu pedido agradou a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na medida em que as potências sensitivas interiores são mais ou menos paralisados pelo sono, por causa dos vapores pesados ou leves, nessa mesma o uso da razão fica mais ou menos impedido, durante o sono. Sempre porém, sob certo aspecto, fica impedido, de modo que não pode de nenhum modo o adormecido exercer o seu livre juízo, como foi dito na Primeira Parte. Logo, não se lhe imputa como culpa o que então faz.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A apreensão racional não fica impedida pelo sono, como o fica o juízo racional, que se completa convertendo-se às causas sensíveis, que são os primeiros princípios do conhecimento humano. Portanto, nada impede apreendermos pela razão alguma causa, de novo, dormindo, em virtude de uma lembrança das reflexões precedentes ou pelas imagens vistas em sonho, ou ainda por divina revelação, ou enfim por influência de um anjo bom ou mau.

Art. 6 – Se o estupro deve ser considerado uma espécie de luxúria.

O sexto discute-se assim. – Parece que o estupro não deve ser considerado uma espécie de luxúria.

1. – Pois, o estupro implica o defloramento ilícito de uma virgem, como se lê nas Decretais. Ora, isto pode se dar entre solteiro e solteira, o que constitui a fornicação. Logo, o estupro não deve ser considerado espécie de luxúria distinta da fornicação.

2. Demais. – Ambrósio diz: – Ninguém se exima das leis humanas – todo estupro é adultério. Ora, de espécies diversas por contrariedade uma não pode incluir a outra. Logo, como o adultério é espécie de luxúria, parece que o estupro não deve ser considerado também espécie dela.

3. Demais. – Cometer uma injúria contra outrem parece incluir mais a injustiça que a luxúria. Ora, quem comete estupro, faz uma injúria contra outrem, isto é, ao pai da virgem, que corrompeu, o qual pode considerar a injustiça como feita a si, e mover uma ação de injúria contra o estuprador. Logo, o estupro não deve ser considerado espécie de luxúria.

Mas, *em contrário*, o estupro consiste propriamente no ato venéreo de deflorar uma virgem. Ora, como o objeto próprio da luxúria são os atos venéreos, resulta que o estupro é uma espécie de luxúria.

SOLUÇÃO. – Sempre que a matéria de um determinado vício encerra uma deformidade especial, esta implica uma espécie particular desse vício. Ora, a luxúria é um pecado, cuja matéria são os atos venéreos como dissemos. Mas, a virgem, vivendo sob a guarda paterna e que é deflorada, incorre numa deformidade especial. E isso tanto quanto à virgem mesma, que, por ter sido deflorada sem ser no estado de casamento, anteriormente celebrado, fica impedida de consegui-lo, legitimamente e entra assim no caminho da prostituição, de que a livrava o sinal da virgindade, que conservava; quer quanto ao pai, sob cuja guarda cuidadosa vivia, conforme à Escritura: Sobre a filha desenvolta vigia com dobrado resguardo, para que te não faça vir a ficar em alguma ocasião exposto ao opróbrio de teus inimigos. E, portanto é manifesto, que o estupro, que implica a ilícita defloração de uma virgem, sob guarda paterna, é uma espécie determinada de luxúria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora uma virgem esteja livre do vínculo matrimonial, não o está contudo do pátrio poder. E também, o sinal da virgindade, que guarda, e não deve perder senão no matrimônio é um impedimento especial do concúbito fornicário. Portanto, o estupro não é a fornicação simples; pois, a fornicação é o concúbito com meretrizes, isto é, com mulheres já corrompidas, como o ensina a Glosa àquilo do Apóstolo: Aqueles que não fizeram penitência da imundície e fornicação, etc.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ambrósio, no lugar citado, entende diferentemente o estupro, isto é, no sentido em que é geralmente tomado pelo pecado de luxúria. E assim aí chama estupro ao concúbito de um homem casado com qualquer outra mulher que não a esposa. E isso é claro pelo que acrescenta: Nem é lícito ao homem o que não o é à mulher. E nesse sentido também é o da Escritura, quando diz: Se está oculto o adultério e ela não pode ser convencida por testemunhas, porque não foi apanhada no estupro, etc.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede um pecado tornar-se mais disforme pelo acréscimo de outro. Ora, o pecado da luxúria torna-se mais disforme pelo da injustiça; porque, é mais desordenada a concupiscência que não se abstém do prazer, embora isso cause uma injustiça. Pois, ela implica uma dupla injustiça. – Uma relativa à virgem, que embora não corrompida pela violência, contudo foi seduzida, e portanto, está obrigado o sedutor a lhe reparar o mal. Por isso, diz a Escritura: Se alguém

seduzir a uma donzela, que ainda. não está desposada e dormir com ela, dotá-la—á e a terá por mulher; se porém o pai da donzela lha não quiser dar, pagará tanto em dinheiro quanto as donzelas costumam receber em dote. — Outra injustiça comete contra o pai da virgem; e por isso, a lei lhe impõe uma pena que devera cumprir. É o que determina a Escritura: Se um homem achar uma moça virgem, que não está desposada e, tomando-a por força a desonrar; devolvida a causa a juízo, dará o que desonrou a moça cinquenta ciclos de prata a seu pai e casará com ela, porque a humilhou, nem a poderá repudiar em todos os dias da sua vida. E isto para que não se gabe de havê-lo ludibriado, como diz Agostinho.

Art. 7 – Se o rapto é uma espécie de luxúria distinto do estupro.

O sétimo discute-se assim. – Parece que o rapto não é uma espécie de luxúria distinta do estupro.

1. – Pois, diz Isidoro, que o estupro, isto é, o rapto é propriamente o coito ilícito, assim chamado porque corrompe; por isso, quem se apoderou da vítima pelo rapto, dela goza pelo estupro. Logo, parece que o rapto não deve ser considerado como uma espécie de luxúria distinta do estupro.

2. Demais. – O rapto implica uma certa violência; assim, diz uma Decretal, que o rapto se comete quando uma donzela é violentamente arrebatada da casa paterna para que, depois de violada, venha a ser esposa. Ora, fazer violência a alguém se relaciona apenas acidentalmente com a luxúria, cujo objeto próprio é o prazer do concúbito. Logo, parece que o rapto não deve ser considerado espécie determinada de luxúria.

3. Demais. – O pecado da luxúria o matrimônio o coíbe; pois, diz o Apóstolo: Por evitar a fornicação cada um tenha a sua mulher. Ora, o rapto impede o matrimônio subsequente; assim determina o Concílio Meldense: Os que raptam mulheres ou as furtam ou as seduzem, determinamos que de nenhum modo as possam ter como esposas, embora venham posteriormente a se casar com elas com o consentimento dos pais das mesmas. Logo, o rapto não é uma espécie determinada de luxúria distinta do estupro.

4. Demais. – Pode um casado ter relação com sua esposa sem pecado de luxúria. Ora, o rapto é cometido quando arrebatava violentamente sua esposa da casa dos pais da mesma e com ela tem relação carnal. Logo, o rapto não deve ser considerado espécie determinada de luxúria.

Mas, *em contrário*, o rapto é um coito ilícito, como diz Isidoro. Ora, isso implica o pecado de luxúria. Logo, o rapto é uma espécie de luxúria.

SOLUÇÃO. – O rapto, no sentido em que agora o consideramos é uma espécie de luxúria. E, ora, coexiste com o estupro; ora, existe sem ele; e ora, há estupro sem rapto. – Coexistem ambos, quando alguém comete violência contra uma donzela, para deflorá-la ilicitamente. E essa violência é às vezes praticada tanto contra a donzela como contra o pai da mesma; outras vezes, ao pai e não à virgem, como quando ela consente em ser tirada violentamente da casa paterna. Mas, a violência e o rapto também diferem, de outro modo. Pois, umas vezes, a donzela é violentamente tirada da casa paterna e violentamente deflorada; outras, embora tenha sido arrebatada com violência, não é violentamente corrompida, mas o é por vontade da mesma, em concúbito, quer fornicário, quer matrimonial. Mas, contanto que haja violência, seja de que modo for, tem lugar o rapto. Quanto ao rapto sem estupro, ele se dá, por exemplo, quando alguém rapta uma viúva ou uma moça já deflorada. Por isso, Simaco Papa diz: Os raptadores de virgens ou de viúvas nós os detestamos por causa da imanidade desse tão grande crime. Quanto ao estupro sem o rapto ele tem lugar, quando uma virgem é ilicitamente deflorada, sem haver violência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como o rapto quase sempre é acompanhado do estupro, por isso as vezes se toma um pelo outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O emprego da violência procede da intensidade da concupiscência, que leva a afrontar o perigo de agir violentamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – De um modo devemos considerar o rapto de casadas e de outro, o de não casadas. As casadas devem ser restituídas aos maridos, que têm sobre elas direito, em virtude do casamento. As não casadas devem ser primeiro restituídas ao pátrio poder e então, se os pais concordarem, podem ser recebidas lícitamente como esposas. Se, porém não concordarem, o matrimônio se contrairá ilícitamente, pois, quem rouba qualquer coisa está obrigado à restituição. Contudo, o rapto não dirime o casamento já contraído, embora impida de o ser. – E quanto ao referido concílio, as suas palavras significam quanto detesta a esse crime, e foram abrogadas. Por isso. Jerônimo diz o contrário: As escrituras fazem menção de três espécies de casamentos legítimos. O primeiro, quando uma virgem casta na sua virgindade. é dada legitimamente a um varão. O segundo, quando uma virgem é raptada, na cidade, por um varão, que com ela coabitou violentamente. Se o pai dela quiser, esse homem a dotará, quanto o julgar o pai, e pagará o preço da sua pudicícia. O terceiro, quando é tirada ao raptor e entregue a outro, por vontade do pai. – Ou pode-se entender o dito do concílio, como referente às desposadas e sobretudo às que o fizeram, pronunciando elas mesmas as palavras com que consentiram.

RESPOSTA À QUARTA. – O esposo, pelo fato mesmo do casamento, tem certos direitos sobre a esposa. E, portanto, embora peque empregando a violência, fica escusado contudo do crime de rapto. Por isso, Gelásio Papa diz: Segundo a lei dos antigos príncipes, havia rapto quando era arrebatada uma donzela, que antes do casamento, ainda não tinha sido deflorada.

Art. 8 – Se o adultério é uma espécie de luxúria, distinta das outras.

O oitavo discute-se assim. – Parece que o adultério não é uma espécie de luxúria, distinta das outras.

1. – Pois, o adultério assim se chama por ter o marido relação com outra mulher, que não a sua como diz uma Glosa ao Êxodo. Ora, essa outra mulher, que não a sua, pode ser de diversas condições, a saber, virgem, sob o pátrio poder. meretriz ou de qualquer outra condição. Logo, parece que o adultério não é uma espécie de luxúria distinta das outras.

2. Demais. – Jerônimo diz: Em nada importa quão honesta seja a causa por que alguém enlouqueceu. Por isso Sixto Pitagórico disse: Adúltero é o amante desregrado da própria esposa. E, por igual razão, o amante de qualquer outra mulher. Ora, toda luxúria implica um amor desordenadamente ardente. Logo, o adultério está incluído em toda luxúria; e portanto não deve ser considerado espécie dela.

3. Demais. – Uma mesma espécie de deformidade não pode fundar uma nova espécie de pecado. Ora, o estupro e o adultério implicam deformidade da mesma espécie; pois, em ambos os casos, é violada uma mulher sujeita ao poder de outrem. Logo, o adultério não é uma determinada espécie de luxúria, distinta das outras.

Mas, *em contrário*, diz Leão Papa, que o adultério é cometido quando, por instigação da própria lascívia, ou do consentimento da mulher, um dos esposos viola a fé conjugal. Ora, isto implica uma deformidade especial da luxúria. Logo, o adultério é uma espécie determinada de luxúria.

SOLUÇÃO. – O adultério, como o próprio vocábulo significa, é a participação do leito alheio. O que importa em delinquir duplamente – contra a castidade e o bem da geração humana. Primeiro, ter o adúltero relação com uma mulher com quem não está unido em matrimónio, união esta exigida pelo bem da prole a ser educada. De outro modo, por ter relação com mulher unida em matrimónio, o que impede o bem da prole alheia. E o mesmo se dá com a mulher casada, que se deixa corromper pelo adultério. Donde o dizer a Escritura: Toda mulher que deixa a seu marido pecará, porque primeiro ela foi desobediente à lei do Altíssimo, que determinou – não fornicarás; e secundariamente pecou contra o seu marido, porque fez-lhe incerta a prole; e em terceiro lugar, no adultério que cometeu violou a castidade conjugal e se deu a si filhos de outro, que não era seu consorte, o que vai contra o bem da própria prole. Ora, quanto à primeira prevaricação, ela é comum a todos os pecados mortais; e as outras duas especialmente incluem a deformidade do adultério. Por onde é manifesto, que o adultério é uma determinada espécie de luxúria, por implicar uma deformidade especial relativamente aos atos venéreos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pecado de homem casado, que teve relações com outra mulher, é susceptível de várias determinações. Assim, considerando-se o seu ato, é sempre adultério e contrário à fé matrimonial. Considerada a mulher, com quem teve relações, o ato é, ora, adultério, se se trata de casado com casada; ora, estupro ou ato de outra espécie, conforme as diversas condições da mulher com a qual houve comércio. Pois, como dissemos, as espécies de luxúria se fundam nas diversas condições da mulher.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O matrimónio é especialmente ordenado ao bem da prole humana, como dissemos. Ora, o adultério contraria especialmente o matrimónio por violar a fé matrimonial a que o casado está adstrito. E como aquele que ama a sua esposa de maneira desregrada age contra o bem do matrimónio, usando dela desonestamente, por isso pode, embora não viole a fé conjugal, ser de certa maneira denominado adúltero, e sobretudo, o que ama desregradamente a mulher alheia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mulher está sob o poder do marido como a que lhe está unida pelo matrimónio; mas a donzela está sob o pátrio poder, como a que será por ele unida em matrimónio. Portanto, o pecado do adultério fere, de um modo o bem do matrimónio, e o pecado de estupro, de outro modo. Donde o se considerarem diversas espécies de luxúria. – Do mais que diz respeito ao adultério trataremos na Terceira Parte, quando estudarmos o matrimónio.

Art. 9 – Se o incesto é uma espécie determinada de luxúria.

O nono discute-se assim. – Parece que o incesto não é uma espécie determinada de luxúria.

1. – Pois, o incesto é assim chamado por privar da castidade. Ora, à castidade se opõe universalmente a luxúria. Logo, parece que o incesto não é uma espécie da luxúria, mas é, em universal, a luxúria mesma.

2. Demais. – As Decretais dizem, que o incesto é o abuso de consanguíneos ou afins. Ora, a afinidade difere da consanguinidade. Logo, o incesto não é uma espécie de luxúria, mas inclui várias.

3. Demais. – O que em si mesmo não implica nenhuma deformidade não constitui nenhuma espécie determinada de vício. Ora, ter relações com consanguíneos ou afins não implica, em si mesmo, deformidade; do contrário, nunca o teria sido permitido. Logo, o incesto não é uma espécie determinada de luxúria.

Mas, *em contrário*, as espécies de luxúria se distinguem pela condição da mulher de quem se abusou. Ora, o incesto implica uma condição especial da mulher; pois é o abuso de consanguíneas ou afins, como se disse. Logo, o incesto é uma espécie determinada de luxúria.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o que implica repugnância à prática lícita dos atos venéreos, implica necessariamente uma espécie determinada de luxúria. Ora, o uso de consanguíneas ou afins implica uma certa e repugnante relação sexual, por três razões.

Primeiro, porque devemos uma certa honorificência particular aos pais e, por consequência, aos outros consanguíneos, que se originam proximamente dos pais. E a ponto que, entre os antigos, como refere Máximo Valério, não era permitido ao filho banhar-se junto com o pai, para não se verem nus um ao outro. Ora, é manifesto, pelo que já dissemos que os atos venéreos implicam sumamente uma desonestidade contrária à honorificência; e por isso, os homens se envergonham deles. Portanto, é inconveniente a relação sexual dessas pessoas entre si. E essa causa está expressa na Escritura: Ela é tua mãe, não descobrirás a sua fealdade. E a seguir diz o mesmo dos demais parentes.

A segunda razão é que as pessoas ligadas pelo sangue hão de necessariamente conviver entre si. Por onde, se os homens não evitassem, nesse caso, as relações sexuais, muitas oportunidades teriam de praticá-las; e então a alma se lhes efeminaria pela luxúria. Por isso a lei antiga proibiu terem relações carnavais, especialmente, as pessoas que devem por necessidade conviver entre si.

A terceira razão é que, do contrário, ficaria impedida a multiplicação dos amigos. Pois, quando um homem se casa com uma mulher estranha, todos os consanguíneos desta se lhe unem por uma certa amizade especial, como se lhe fossem consanguíneos. Donde o dizer Agostinho: É por um motivo muito justo de caridade, que os homens, a quem é útil e honrosa a concórdia, se unam pelos vínculos das diversas necessidade, e por isso um só não tenha simultaneamente muitas mulheres, mas, cada um a sua.

E Aristóteles acrescenta uma quarta razão e é a seguinte. Como o homem naturalmente ama a sua consanguínea, se a esse afeto se acrescentasse o amor sexual, isso daria lugar a um excesso no amor e a um grande incentivo à lascívia, o que repugna à castidade.

Por onde, é manifesto que o incesto é uma determinada espécie de luxúria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O abuso das pessoas chegadas pelo parentesco seria em sumo grau causa da corrupção da castidade, quer pela oportunidade, quer também pelos ardores do amor, como dissemos. Por isso é que o abuso de tais pessoas se chama antonomásticamente incesto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma pessoa tem afinidade conosco por causa de uma outra com quem temos laços de consanguinidade. E portanto, como uma está ligada à outra, a consanguinidade e a afinidade implicam inconveniência da mesma natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na união carnal de pessoas aparentadas há em si mesma, uma certa inconveniência e repugnância à razão natural. Tal o caso da união entre pais e filhos, entre os quais há um parentesco natural direto e imediato; pois, os filhos têm o dever natural de honrar os pais. Por isso, diz o Filósofo, que um certo cavalo, enganado a ponto de copular com a própria mãe, como que tomado de, horror, precipitou-se a si mesmo num precipício, prova de que até certos animais prestam uma especial reverência aos pais. – Quanto a outras pessoas, não unidas por laços diretos entre si, mas, só por intermédio dos pais, podem casar sem que isso implique, em si mesmo, qualquer inconveniente. Mas, nesse caso, a conveniência ou não conveniência varia segundo o costume e as leis humanas ou

divinas; porque, como dissemos, a prática dos atos venéreos, por se ordenarem ao bem comum, são regulados por lei. Donde o dizer Agostinho: A união sexual entre irmãos e irmãs, praticada antigamente por impulso da necessidade, tornou-se depois condenável por proibição religiosa.

Art. 10 – Se o sacrilégio pode ser uma espécie de luxúria.

O décimo discute-se assim. – Parece que o sacrilégio não pode ser uma espécie de luxúria.

1. – Pois, uma mesma espécie não pode estar compreendida em diversos gêneros não subalternados uns aos outros. Ora, o sacrilégio é uma espécie de irreligiosidade, como dissemos. Logo, o sacrilégio não pode ser considerado uma espécie de luxúria.

2. Demais. – Nas Decretais o sacrilégio não é enumerado entre as demais espécies da luxúria. Logo, parece que não é uma espécie dela.

3. Demais. – Assim como a luxúria pode nos fazer agir contra uma coisa sagrada, assim também o podem os outros gêneros de vícios. Ora, nenhum sacrilégio é considerado espécie de gula ou de qualquer outro vício semelhante. Logo, também não deve ser considerado espécie de luxúria.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, assim como é iníquo alguém ultrapassar o limite dos seus campos, pela avidez de possuir, assim também o é subverter as regras morais pela lascívia da relação carnal. Ora, ultrapassar os limites dos campos, se se trata de bens sagrados é pecado de sacrilégio. Logo, pela mesma razão, subverter as regras morais, pela lascívia da relação carnal, é pecado de sacrilégio. Mas, a referida lascívia implica a luxúria. Portanto o sacrilégio é uma espécie de luxúria.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o ato de uma virtude ou de um vício, ordenado ao fim de outro, assume-lhe a espécie; assim, o furto cometido para praticar um adultério, passa para a espécie deste. Ora, é manifesto que a observância da castidade, enquanto ordenada ao culto de Deus, transforma-se em ato de religião, como é o caso dos que fazem votos de virgindade e a observam, como está claro em Agostinho. Por onde, é manifesto, que também a luxúria, enquanto viola o que pertence ao culto divino, constitui uma espécie de sacrilégio. E portanto, assim sendo o sacrilégio pode ser considerado espécie da luxúria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A luxúria, enquanto ordenada ao fim de outro vício, torna-se espécie deste. E assim, alguma espécie de luxúria pode também ser espécie de irreligiosidade, como de gênero superior.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No lugar citado enumeram-se as espécies de luxúria em si mesma considerada. Ora, o sacrilégio é uma espécie de luxúria enquanto ordenada ao fim de outro vício. E pode concorrer com as diversas espécies de luxúria. Quem, pois, abusar de uma pessoa chegada, por parentesco espiritual, comete sacrilégio por incesto. Se o fizer com uma virgem consagrada a Deus, enquanto esposa de Cristo, comete sacrilégio por adultério. Se for contra uma virgem sob guarda de um pai espiritual, cometerá estupro espiritual; e se usar de violência, cometerá rapto espiritual, o qual também as leis civis punem mais gravemente do que outra espécie de rapto. Por isso, diz o Imperador Justiniano: Quem ousar, não digo raptar, mas somente atentar, para fins de casamento, contra as virgens sacratíssimas, seja punido de pena capital.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O sacrilégio é cometido contra uma coisa sagrada. Ora, coisa sagrada é ou uma pessoa sagrada, com quem se deseja ter relação sexual, o que constitui a luxúria; ou a que se deseja possuir, o que constitui injustiça. Mas também o sacrilégio pode implicar a ira; por exemplo, se

alguém, tomado de ira, fizer uma injúria a uma pessoa sagrada. Ou, quem tomar gulosamente uma comida sagrada, comete sacrilégio. Mais especialmente porém o sacrilégio é atribuído à luxúria; oposta à castidade, à observância da qual certas pessoas são especialmente consagradas.

Art. 11 – Se o vício contra a natureza é uma espécie de luxúria.

O undécimo discute-se assim. – Parece que o vício contra a natureza não é uma espécie de luxúria.

1. – Pois, na referida enumeração das espécies de luxúria, nenhuma menção se faz do vício contra a natureza. Logo, não é uma espécie de luxúria.

2. Demais. – A luxúria se opõe à virtude e, assim, está incluída na malícia. Ora, o vício contra a natureza não está contido na malícia, mas na bestialidade, como está claro no Filósofo. Logo, o vício contra a natureza não é uma espécie de luxúria.

3. Demais. – A luxúria implica atos ordenados à geração humana, como do sobredito resulta. Ora, o vício contra a natureza implica atos dos quais não resulta a geração humana. Logo o vício contra a natureza não é uma espécie de luxúria.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo o enumera entre as outras espécies de luxúria, quando diz: E não fizeram penitência da imundície e fornicação e desonestidade; o que comenta a Glosa: A imundície, isto é, a luxúria contra a natureza.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, há sempre uma espécie determinada de luxúria, quando ocorre uma deformidade de natureza especial, que torna repugnante o ato venéreo. O que pode se dar de dois modos. Primeiro, quando repugna à razão reta – o que é comum a todos os vícios de luxúria. – De outro modo, quando, além disso, também repugna à ordem natural dos atos venéreos, tal como a exige a espécie humana; o que constitui o vício contra a natureza. E pode se dar de muitos modos. – Primeiro, quando, sem qualquer concúbito, provoca-se a poluição por causa do prazer venéreo, o que constitui o pecado de imundícia, chamado por outros molícia. – Segundo, quando é praticado o concúbito com um ser de espécie diversa, e se chama bestialidade. – Terceiro, quando há o concúbito com o mesmo sexo, por exemplo, de homem com homem ou de mulher com mulher; como diz o Apóstolo; ao que se chama vício sodomítico. – Quarto, quando não se observar o modo natural do coito ou se praticam outros modos monstruosos e bestiais de ter relações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A enumeração referida cita as espécies de luxúria que não repugnam à natureza humana. Por isso, omite o vício contra a natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A bestialidade difere da malícia, oposta à virtude humana por um certo excesso atinente à matéria idêntica.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O luxurioso não visa a geração humana, mas o prazer venéreo; o qual se pode gozar sem os atos de que resulta a geração. E isto é o que se dá com o vício contra a natureza.

Art. 12 – Se o vício contra a natureza é o pecado máximo entre as espécies de luxúria.

O duodécimo assim se discute. – Parece que o vício contra a natureza não é o máximo entre as espécies de luxúria.

1. – Pois, um pecado é tanto mais grave quanto mais contraria a caridade. Ora, parece que contraria mais à caridade para com o próximo o adultério, o estupro e o rapto, que redundam em injustiça contra ele, que o pecado contra a natureza, que não lesa a ninguém. Logo, o pecado contra a natureza não é o máximo entre as espécies de luxúria.

2. Demais. – Gravíssimos consideram-se os pecados cometidos contra Deus. Ora, o sacrilégio é cometido diretamente contra Deus, porque implica uma injustiça contra o culto divino. Logo, o sacrilégio é um vício mais grave que o pecado contra a natureza.

3. Demais. – Um pecado é tanto mais grave quanto mais atinge uma pessoa a quem mais devemos amor. Ora, segundo a ordem da caridade, devemos mais amor às pessoas que nos são chegadas e que se as maculássemos cometeríamos o incesto, do que as estranhas que, se as corrompéssemos cometeríamos o vício contra a natureza. Logo, o incesto é mais grave pecado que o vício contra a natureza.

4. Demais. – Se o vício contra a natureza é o gravíssimo, parece tanto mais grave quanto mais for contra a natureza. Ora, é sumamente contra a natureza o pecado de imundícia ou de molícia, porque é sumamente conforme a natureza, que um seja agente e outro paciente. Logo, por aí, a imundícia é o gravíssimo entre os vícios contra a natureza. Ora, isto é falso. Logo, os vícios contra a natureza não são os gravíssimos entre os pecados de luxúria.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que de todos estes vícios, isto é, que se incluem na luxúria, o péssimo é o praticado contra a natureza.

SOLUÇÃO. – Em qualquer gênero, a péssima corrupção é a do princípio, de que depende tudo o mais. Ora, os princípios da razão fundam-se em a natureza; pois, a razão, pressuposto o que foi determinado pela natureza, dispõe convenientemente a sua atividade. O que se dá tanto na ordem especulativa como na prática. E portanto, assim como na ordem especulativa, o erro em matéria, cujo conhecimento é naturalmente infuso no homem, é o gravíssimo e o mais funesto, assim, na ordem prática, agir contra o determinado pela natureza, é gravíssimo e desonestíssimo. Ora, como pelos vícios contra a natureza, o homem transgride o determinado por ela quanto à prática dos atos venéreos, daí vem que, nessa matéria, o referido pecado é o gravíssimo. Depois do qual vem o incesto, que, como dissemos, é contra a reverência natural devida às pessoas com quem somos aparentados.

Quanto às outras espécies de luxúria elas só contrariam o que é determinado pela razão reta, pressupondo-se porem os princípios naturais. Pois, mais repugna à razão praticar atos venéreos, não só contrários à geração da prole, mas que ainda implicam injúria a outrem. Por isso, a fornicção simples, cometida sem injúria a terceira pessoa, é a mínima entre as espécies de luxúria. Maior injúria haverá no abuso de mulher que depende de outrem, não só por ser guardada, como também por ser casada. E portanto o adultério é mais grave que o estupro. Agravam-se, porém, ambos pela violência. Pelo que o rapto de uma virgem é mais grave que o estupro; e o rapto de uma casada, que o adultério. E tudo isto ainda se agrava se se acrescentar o sacrilégio, como dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a ordem da razão reta provém do homem, assim a ordem da natureza procede de Deus mesmo. Portanto, os pecados contra a natureza, que lhe violam a ordem, fazem injúria ao próprio Deus ordenador da natureza. Por isso, Agostinho diz: Os flagícios contrários à natureza em toda parte e sempre devem ser detestados e punidos, como o foram o dos Sodomitas; e, se todas as gentes os praticassem, incorreriam, no mesmo reato do crime, por força da lei divina, que não fez os homens para que entre si se entregassem a tais atos. O que também viola a sociedade que devemos ter com Deus, pois, a mesma natureza, de que ele é o autor, fica poluída pela perversidade da lascívia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os vícios contra a natureza são também contra Deus, como dissemos. E são tanto mais graves que a corrupção do sacrilégio, quanto a ordem imposta à natureza é superior e mais estável que qualquer outra ordem sobreveniente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A todos os indivíduos mais chegada lhes é a natureza específica do que qualquer outro indivíduo. E, portanto, os pecados contra a natureza específica são mais graves.

RESPOSTA À QUARTA. – A gravidade do pecado se funda mais no abuso de uma determinada coisa do que na omissão do uso devido. Por onde, entre os vícios contrários à natureza, o lugar ínfimo ocupa o pecado da imundícia, que não implica o concúbito com outra pessoa. Gravíssimo porém é o pecado da bestialidade, cometido com um ser de espécie diferente. Por isso, àquilo da Escritura. – Acusou seus irmãos de um enorme crime – diz a Glosa, que tinham congresso com os animais. Depois deste vem o vício sodomítico, que consiste na relação com pessoa do mesmo sexo. – E depois, enfim, vem o pecado pelo qual o concúbito se faz de modo indevido; mais grave se há pederastia do que se há qualquer outra desordem, no atinente ao modo da conjunção.

Questão 155: Da continência.

Em seguida devemos tratar das partes potenciais da temperança. E primeiro, da continência. Segundo, da clemência. Terceiro, da modéstia.

Na primeira questão devemos tratar da continência e da incontinência.

Sobre a continência discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a continência é virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a continência não é virtude.

1. – Pois, a espécie se convida com o gênero. Ora, a continência se divide com a virtude, como está claro no Filósofo. Logo, a continência não é virtude.

2. Demais. – Ninguém peca praticando a virtude; porque, segundo Agostinho, ninguém pode usar mal da virtude. Ora, é possível pecar por continência; por exemplo, no caso de desejarmos fazer um bem e nos contivermos e deixarmos de o praticar. Logo, a continência não é virtude.

3. Demais. – Nenhuma virtude nos afasta do lícito, mas só, do ilícito. Ora, a continência retrai o homem da prática de atos lícitos; assim, como diz a Glosa, pela continência nós nos abstermos também das coisas lícitas. Logo, a continência não é virtude.

Mas, *em contrário*. – Todo hábito meritório é virtude. Ora, tal é a continência; pois, como diz Andronico, a continência é um hábito, que não se deixa vencer do prazer. Logo, a continência é uma virtude.

SOLUÇÃO. – A denominação de continência vários a tomam em sentidos diversos. – Uns assim chamam a abstinência de todos os prazeres venéreos; e por isso o Apóstolo a une à castidade. E então a continência perfeita e, primariamente, a virgindade; e secundariamente, a viuvez. Por onde, o que se diz da continência também se diz da virgindade, da qual provamos acima ser virtude. – Outros denominam continência à resistência, que opomos às baixas concupiscências, que nos atacam com veemência. E neste sentido o Filósofo considera a continência; assim também as Conferências dos Padres. Neste sentido, a continência participa da natureza da virtude, pois, fortalece a razão contra as paixões, afim de não ser arrastada por elas; mas, não realiza perfeitamente a essência da virtude moral, que subordina à razão o apetite sensitivo de modo que nele não surjam paixões veementes contrárias à razão. E por isso o Filósofo diz, que a continência não é uma virtude, mas, um misto dela, por participar da virtude, de certo modo e, de certo outro, não. – Mas, em sentido mais lato, podemos tomar o nome de virtude no significado de qualquer princípio de obras meritórias; e então podemos considerar virtude a continência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo divide a continência com a virtude, no sentido em que ela não realiza a noção desta última.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O homem é propriamente o que racionalmente é. Por isso dizemos que alguém se contém em si mesmo, quando se contém na obediência à razão. Ora, o que implica perversão da razão a esta não convém. Por onde, verdadeiramente continente só se chama quem se contém nos limites da razão reta; não quem se deixa levar por uma razão pervertida. Ora, à razão reta se opõem as baixas concupiscências; assim como à razão pervertida as boas. Por isso, o continente, própria é verdadeiramente falando, é o que persiste na razão reta e abstém-se das baixas concupiscências; não,

porém o que persevera na razão pervertida e se abstém das boas concupiscências; pois, este poderá, antes, ser considerado como obstinado no mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A Glosa, no lugar citado, se refere à concupiscência no primeiro sentido, no qual ela designa uma certa e perfeita virtude, pela qual nós nos abtemos não só dos bens ilícitos, mas ainda de todos os, embora lícitos, bens menores, afim de nos darmos totalmente aos bens mais perfeitos.

Art. 2 – Se a matéria da continência são as concupiscências dos prazeres do tato.

O segundo discute-se assim. – Parece que a matéria da continência não são as concupiscências dos prazeres do tato.

1. – Pois, como diz Ambrósio, o belo em geral consiste em nos contermos em todos os nossos atos para observarmos em tudo a equidade e a honestidade. Ora, nem todos os atos humanos dizem respeito aos prazeres do tato. Logo, a matéria da concupiscência não são somente os prazeres do tato.

2. Demais. – O nome de continência deriva de nos contermos nos limites do bem da razão reta, como se disse. Ora, há certas paixões, que, mais veementemente que as concupiscências dos prazeres do tato, nos desviam da razão reta. Assim o temor dos perigos de morte, que estupidifica o homem; e a ira, semelhante à insânia, na expressão de Sêneca. Logo, a matéria própria da continência não são as concupiscências dos prazeres do tato.

3. Demais. – Túlio diz, a continência é a que rege a cobiça pelo governo do conselho. Ora, a cobiça é assim chamada quando tem por objeto as riquezas, mais que as deleitações do tato, conforme aquilo do Apóstolo: A raiz de todos os males é a cobiça. Logo, a continência não tem como sua matéria própria as concupiscências dos prazeres do tato.

4. Demais. – Os prazeres do tato não recaem só sobre matéria venérea, mas também, sobre o uso dos alimentos. Ora, costuma-se chamar continência só o que versa sobre a prática dos atos venéreos. Logo, a sua matéria própria não é a concupiscência dos prazeres do tato.

5. Demais. – Dentre os prazeres do tato, uns são, não humanos, mas bestiais: Tal o caso de quem se deleitasse comendo carne humana, como o de quem praticasse atos venéreos pervertidos, com animais ou com meninos. Ora, esses vícios não constituem matéria da continência, como diz Aristóteles. Logo, a matéria própria da continência são as concupiscências dos prazeres do tato.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que a continência e a incontinência têm o mesmo objeto que a temperança e a intemperança. Ora, a temperança e intemperança têm como sua matéria a concupiscência dos prazeres do tato segundo se demonstrou. Logo, também essa mesma é a matéria da continência e da incontinência.

SOLUÇÃO. – A continência, pela sua própria denominação, implica em, de certo modo, refrearmos as paixões, para não nos deixarmos arrastar por elas. Por onde, a matéria própria da continência são aquelas paixões que nos impelem a buscar certos prazeres, que em obediência à razão e meritoriamente, não devíamos buscar. Mas, ela não tem como matéria própria as paixões que operam de certa maneira em nós uma retração, como o temor e outras semelhantes; pois, em tais casos, é meritório buscar com firmeza o que a razão ordena que busquemos, segundo estabelecemos. Ora, devemos considerar, que as inclinações naturais são os princípios de todas as nossas ações, como

dissemos Por onde, as paixões tanto mais veementemente nos arrastam quanto mais seguem a inclinação da natureza. Ora, esta, sobretudo nos inclina ao que lhe é necessário, isto é, à conservação do indivíduo, pela alimentação, ou à da espécie, pelos atos venéreos. E estes prazeres pertencem ao tato. Portanto, a continência e a incontinência versam propriamente sobre as concupiscências dos prazeres do tato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A denominação de temperança pode, em geral, se aplicar a qualquer matéria, embora tenha como Sua matéria própria, aquela na qual é excelente nos refrearmos. Assim também, a continência tem como sua matéria própria aquela em que é excelente e difícilimo nos contermos, isto é, as concupiscências dos prazeres do tato. Mas, em geral e relativamente, pode recair sobre qualquer outra matéria. E neste sentido é que Ambrósio emprega a palavra continência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A continência, em matéria de temor não é propriamente louvável, pois, o temor exige, antes, a firmeza de ânimo, que a coragem. A ira, por seu lado, imprime-nos um ímpeto em vista de um certo fim; esse ímpeto, porém, resulta, antes, da apreensão da alma de que fomos ofendidos por outrem, do que da inclinação natural. Por isso, quem se contém e não cede à ira, chama-se continente, de certo modo, mas não, absolutamente falando.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Esses bens exteriores, como as honras, as riquezas e outros são, no dizer do Filósofo, em si mesmos elegíveis, não porem como necessários à conservação da natureza. E por isso, em relação a eles, não consideramos ninguém continente ou incontinente, absolutamente falando, mas, relativamente, acrescentando-se, que são continentes ou incontinentes em matéria de ganho, de honras ou de coisas semelhantes. Por onde, ou Túlio usou em sentido comum da denominação de continência, como compreendendo em si também a continência em sentido relativo; ou tomou a cobiça em sentido estrito como a concupiscência dos prazeres do tacto.

RESPOSTA À QUARTA. – Os prazeres venéreos são mais veementes que os da mesa. Por isso, consideramos a continência e a incontinência como os tendo por matéria; mais do que os prazeres da mesa; embora, segundo o Filósofo, possam elas ter como matéria tanto uns como outros.

RESPOSTA À QUINTA. – A continência é um bem da razão humana e por isso versa sobre as paixões, que podem ser conaturais ao homem. Por isso, diz o Filósofo, que não se considera continente, propriamente falando, senão só em sentido relativo, aquele que, tendo em seu poder um menor, deseje comê-lo ou abusar dele torpemente, quer realize o seu desejo, quer não.

Art. 3 – Se o sujeito da continência é a potência concupiscível.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o sujeito da continência é a potência concupiscível.

1. – Pois, o sujeito de uma virtude deve ser proporcionado à sua matéria. Ora, a matéria da continência, como se disse, são as concupiscências dos prazeres do tacto, que pertencem à potência concupiscível. Logo, o sujeito da concupiscência é a potência concupiscível.

2. Demais. – Os contrários têm o mesmo objeto. Ora, a continência tem como sujeito o concupiscível, cuja paixões sobrelevam a razão. Pois, como diz Andronico, a incontinência é a malícia do concupiscível pela qual elegemos os baixos prazeres, proibidos pela razão. Logo e por igual razão, a concupiscência tem a sua sede no concupiscível.

3. Demais. – O sujeito da virtude humana ou é a razão, ou a potência apetitiva, que se divide em vontade, concupiscível e irascível. Ora, a continência não tem sua sede na razão, porque então seria uma virtude intelectual: nem tão pouco na vontade, porque a continência versa sobre as paixões, e estas não existem na vontade; nem também no irascível, porque não versa propriamente sobre as paixões do irascível, como se disse. Logo, resta que tenha no concupiscível o seu sujeito.

Mas, *em contrário*. – Toda virtude existente numa potência, priva do ato mau essa potência. Mas a continência não priva do ato mau o concupiscível, pois, diz o Filósofo, o continente possui concupiscências más. Portanto a continência não está na potência concupiscível.

SOLUÇÃO. – Toda virtude faz o seu sujeito tomar uma disposição diferente da que tinha quando sujeito ao vício oposto. Ora, o concupiscível, tanto do continente como do incontinente, se comporta do mesmo modo; pois, tanto num como noutro, é a fonte de concupiscências baixas e veementes. Por onde, é manifesto, que a continência não tem no concupiscível o seu sujeito. – Semelhantemente, também a razão se comporta do mesmo modo em ambos os casos; pois, tanto no continente como no incontinente, a razão é reta; e tanto um corno outro nutrem, quando fora do império da paixão, o propósito de não seguir as concupiscências ilícitas. Mas, a primeira diferença entre eles está na eleição; pois, o continente, embora seja presa de veementes concupiscências, contudo elege não se deixar levar por elas, por obedecer à razão; ao passo que o incontinente elege segui-las, não obstante se oporem à razão. Por onde e necessariamente, a continência há de ter o seu sujeito naquela potência da alma, cujo ato é a eleição. E esta é a vontade, como estabelecemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A continência tem como matéria as concupiscências dos prazeres do tato; não pelas moderar, o que é o papel da temperança, pertencente ao concupiscível; mas, por lhes resistir, de certo modo. Por onde, há de ter o seu sujeito em outra potência, porque a resistência se faz de um agente contra outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vontade ocupa uma posição média, entre a razão e a concupiscência, e pode ser movida por uma e pela outra. Assim, a vontade do continente é movida pela razão; e a do incontinente, pelo concupiscível. Por onde, a continência pode ser atribuída à razão, como ao primeiro motor, e a incontinência, ao concupiscível; embora, tanto uma causa como outra tenha na vontade o seu sujeito próprio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora as paixões não tenham na vontade o seu sujeito, está contudo no poder desta resistir-lhes. E, deste modo, a vontade do continente resiste às concupiscências.

Art. 4 – Se a continência tem preeminência sobre a temperança.

O quarto discute-se assim. – Parece que a temperança tem preeminência sobre a temperança.

1. – Pois, diz a Escritura: Pois, todo preço é nada em comparação duma alma continente. Logo, nenhuma virtude pode equiparar-se à continência.

2. Demais. – Quanto maior é o prémio que uma virtude merece, tanto melhor ela é. Ora, parece que o maior prémio é o merecido pela continência, conforme o Apóstolo: Não será coroado senão aquele que combate conforme a lei. Mas, o continente, que sofre o ataque de paixões veementes e de baixas concupiscências, combate mais que o temperante, que não as sofre veementes. Logo, a continência tem preeminência sobre a virtude da temperança.

3. Demais. – A vontade é uma potência mais digna que a potência concupiscível. Ora, ao passo que o sujeito da continência é a vontade, o da temperança é a potência concupiscível, como o sobredito resulta. Logo, a continência é uma virtude com preeminência sobre a temperança.

Mas, *em contrário*, Túlio e Andronico, consideram a continência uma virtude anexa à temperança, como à virtude principal.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a denominação de continência é susceptível de dupla acepção. – Numa, implica a abstenção de todos os prazeres venéreos. E então é superior à temperança propriamente dita, como resulta do que dissemos sobre a preeminência da virgindade sobre a castidade propriamente dita. – Noutra acepção, implica a resistência da razão às baixas concupiscências, que são veementes no homem. E então, a temperança é muito mais preeminente que a continência, porque o bem da virtude é meritório por ser conforme à razão. Pois, o bem racional tem maior vigor no temperante, no qual mesmo o apetite sensitivo está sujeito à razão e é como dominado por ela, do que no continente, no qual o apetite sensitivo veementemente resiste à razão, por meio das baixas concupiscências. Por onde, à continência está para a temperança como o imperfeito, para o perfeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado é susceptível de dupla interpretação. – Numa, em que a continência significa a abstinência de todos os prazeres venéreos. E, neste sentido, é que a Escritura considera que todo preço é nada em comparação duma alma continente, no gênero da castidade. Pois, nem mesmo a fecundidade da carne, fim do matrimônio, se equipara à continência virginal ou à da viuvez, como dissemos. – Noutro sentido, o lugar pode ser entendido no sentido em que a continência é tomada geralmente, pela abstenção de todas as causas ilícitas. E então, a Escritura diz, que todo preço é nada em comparação duma alma continente, por não ser susceptível de avaliação em ouro nem em prata, que se comutam pelo peso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A força ou a fraqueza da concupiscência pode proceder de dupla causa. – As vezes procede de uma causa corporal; assim, certos, pela sua compleição natural, são mais inclinados à concupiscência, que outros. E ainda há pessoas a quem se apresentam mais prontamente as ocasiões dos prazeres, que inflamam a concupiscência. Ora, ao passo que a fraqueza da concupiscência diminui o mérito, a força dela o aumenta. – Outras vezes, porém, a fraqueza ou a força da concupiscência provém de uma causa espiritual louvável, por exemplo, da veemência da caridade ou da força da razão, como se dá com o homem temperante. E, deste modo, a fraqueza da concupiscência aumenta o mérito, em razão da sua causa, ao passo que a grandeza dela o diminui.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A vontade está mais próxima da razão do que a potência concupiscível. Por onde, o bem da razão, que torna a virtude louvável, mostra-se maior por atingir não só a vontade, mas também a potência concupiscível – o que se dá com o temperante – do que quando só atinge a vontade, como é o caso do continente.

Questão 156: Da incontinência.

Em seguida devemos tratar da incontinência. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a incontinência pertence à alma ou ao corpo.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a incontinência não pertence à alma, mas, no corpo.

1. – Pois, a diversidade dos sexos não pertence à alma, mas, ao corpo. Ora, na diversidade dos sexos funda-se a diversidade da incontinência; pois, no dizer do Filósofo, as mulheres não se consideram continentes nem incontinentes. Logo, a incontinência não pertence à alma, mas, ao corpo.

2. Demais. – O que respeita a alma não depende da compleição do corpo. Ora, a incontinência depende da compleição do corpo; pois, como diz o Filósofo, os mais agudos, isto é, coléricos, e os mais melancólicos, por deixarem desenfreada a concupiscência, são os incontinentes. Logo, a incontinência pertence ao corpo.

3. A vitória é mais do vencedor do que do vencido. Ora, incontinente se chama quem deixa a carne concupiscente se avantajando ao espírito. Logo, a incontinência não mais pertence à alma que ao corpo.

Mas, *em contrário*, principalmente pela alma é que nos diferenciamos dos animais. Ora, é pela razão que a continência difere da incontinência; pois, não dizemos dos animais, que sejam continentes ou incontinentes, como o ensina o Filósofo. Logo, a incontinência pertence, sobretudo, à alma.

SOLUÇÃO. – Um efeito se atribui mais à sua causa própria que à sua causa accidental. Ora, o corpo é apenas causa ocasional da incontinência; pois, a disposição do corpo pode ser causa de surgirem paixões veementes no apetite sensitivo, que é uma potência do corpo orgânico. Ora, essas paixões, por mais veementes que sejam, não são a causa eficiente da incontinência, mas só a causa ocasional; porque, enquanto está no uso da razão, o homem sempre pode resistir às paixões. Se estas, porém, crescerem a ponto de privar totalmente do uso da razão, como acontece com aqueles que uma paixão veemente faz enlouquecer já não haverá possibilidade de se falar em continência nem em incontinência, por não conservarem esses tais o juízo racional, a que a continente obedece e que o incontinente transgredir. Donde se conclui que a causa própria da continência está na alma, que não resiste, pela razão, às paixões. O que de dois modos pode-se dar, como diz o Filósofo. Primeiro, quando a alma cede às paixões, antes da razão deliberar, o que se chama continência irreprimida ou antecipação. Segundo, quando não perseveramos no que deliberamos por estarmos fracamente firmados no que a razão julgou, chamando-se por isso essa incontinência fraqueza. Por onde é claro que a incontinência pertence principalmente à alma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alma humana é a forma do corpo e tem certas potências que se servem de órgãos corpóreos. E os atos delas afetam também aquelas operações da alma que não dependem do instrumento do corpo, isto é os atos do intelecto e da vontade; e isso porque o intelecto recebe a influência dos sentidos, e a vontade é impelida pelas paixões do apetite sensitivo. Ora, sendo assim, e por ter a mulher – de certo modo, uma fraca compleição corpórea, na maior parte das vezes ela adere fracamente ao que adere, embora em certos e raros casos tal não se dê, conforme aquilo da Escritura: Quem achará uma mulher forte? E o pequeno ou fraco sendo reputado como por não existente, daí vem que o Filósofo fala das mulheres como se não tivessem juízo firme da razão, embora com certas mulheres se dê o contrário. E por isso diz, que não chamamos às mulheres continentes, porque não dirigem, como quem tem uma razão sólida, mas são dirigidas, como que facilmente obedientes às paixões.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Do ímpeto da paixão resulta o nos deixarmos logo arrastar por ela antes de a razão deliberar. Ora, o ímpeto da paixão costuma provir, ou da sua velocidade, como se dá com os coléricos; ou da veemência, como nos casos dos melancólicos, que por causa da sua compleição térrea se inflamam veementissimamente. Assim como, ao contrário, acontece não perseverarmos naquilo a que fracamente aderimos, por causa da fraqueza da compleição, como é o caso das mulheres, segundo dissemos. O que também se dá com os fleugmáticos, pela mesma causa que nas mulheres. Pois, tal se dá, pela ocasião que, de certo modo, oferece à incontinência a compleição corpórea, a qual porem não é daquela uma causa suficiente, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A concupiscência da carne, no incontinente, sobreleva o espírito, não necessariamente, mas por uma certa negligência deste, que não resistiu fortemente.

Art. 2 – Se a incontinência é pecado.

O segundo discute-se assim. – Parece que a incontinência não é pecado.

1. – Pois, como diz Agostinho, ninguém peca pelo que não pode evitar. Ora, ninguém pode por si mesmo evitar a incontinência, conforme aquilo da Escritura: Sei que doutra maneira não possa ter continência; se Deus ma não der. Logo, a incontinência não é pecado.

2. Demais. – Todo pecado parece fundar-se na razão. Ora, no incontinente o juízo da razão fica paralisado. Logo, a incontinência não é pecado

3. Demais. – Ninguém peca por amar veementemente a Deus. Ora, a veemência do amor divino pode nos tornar incontinente; assim, segundo Dionísio, Paulo, por incontinência do amor divino exclamou: Vivo eu, mas já não eu. Logo, a incontinência não é pecado.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo enumera a incontinência entre os pecados, quando diz: Caluniadores, incontinentes, desumanos, etc. Logo, a incontinência é pecado.

SOLUÇÃO. – A incontinência pode ser considerada sob tríplice aspecto. – Primeiro, em sentido próprio e absoluto. E assim, a incontinência tem como matéria a concupiscência dos prazeres do tato, como a intemperança, segundo já dissemos ao tratarmos da continência. E, neste sentido, a incontinência é pecado, por duas razões: Primeiro, porque o incontinente infringe regra racional; e depois, porque se rebolca em certos prazeres torpes. Onde o dizer o Filósofo, que a incontinência é censurável não só como pecado, isto é, por infringir a regra racional, mas também como uma certa malícia, porque o incontinente se deixa levar por baixas concupiscências. – De outro modo, a incontinência pode ser considerada em sentido próprio, como a que faz o homem afastar-se da razão reta, não porém absolutamente falando. Por exemplo, quando não observamos o modo racional no desejar as honras, as riquezas e bens semelhantes, bons, em si mesmos considerados, e que não constituem por si matéria de incontinência, senão só relativamente, como dissemos, ao tratar da continência. E então a incontinência é pecado, não porque nos entreguemos às baixas concupiscências, mas por não termos observado o modo racional devido, ao desejarmos coisas em si mesmas desejáveis. – Num terceiro sentido o objeto da incontinência não o é propriamente, mas só por semelhança, como quando, por exemplo, consiste na concupiscência de coisas de que o não podemos usar mal, como por exemplo, a das virtudes. Pois, em relação a estas, podemos dizer que alguém é incontinente por semelhança; porque, assim como o incontinente é totalmente levado pela má concupiscência, assim pode alguém ser totalmente levado pela boa concupiscência, cuja regra é a razão. E, uma tal incontinência não é pecado, mas está incluída na perfeição da virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homem pode evitar o pecado e fazer o bem, não contudo sem o auxílio divino, conforme àquilo do Evangelho: Sem mim não podeis fazer nada. Por onde, o facto de precisarmos do auxílio divino, para sermos continente, não impede que a incontinência seja pecado; pois, como diz Aristóteles, o que podemos por meio dos amigos podemos, de certo modo, por nós mesmos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No incontinente o juízo da razão fica paralisado; não necessariamente, o que escusaria do pecado, mas por uma certa negligência do sujeito, não de todo firme a resistir à paixão, em obediência ao juízo da sua razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe, quando se trata da incontinência por semelhança e não da propriamente dita.

Art. 3 – Se o incontinente peca mais que o intemperante.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o incontinente peca mais que o intemperante.

1. – Pois, peca alguém tanto mais gravemente quanto mais age contra a consciência, conforme o Evangelho: Aquele servo que soube a vontade de seu senhor e não obrou conforme a sua vontade, dar-se-lhe-hão muitos açoites. Ora, parece que o incontinente age contra a consciência própria, mais que o intemperante; pois, como diz Aristóteles, o incontinente, apesar de saber que é o mau o que deseja, contudo age levado pela paixão; ao passo que o intemperante julga bom o que deseja. Logo o incontinente peca mais gravemente que o intemperante.

2. Demais. – Quanto mais grave é um pecado parece tanto menos facilmente remediável; por isso, os pecados contra o Espírito Santo, que são os gravíssimos, consideram-se irremissíveis. Ora, o pecado da incontinência parece mais incurável que o da intemperança. Pois, um pecado se sana pela advertência e correção do pecador: Ora, isto de nada adianta ao incontinente que, apesar de saber que procede mal, continua a fazê-lo; ao contrário, ao intemperante, como lhe parece que procede bem, a advertência pode-lhe produzir algum bom resultado. Logo, parece que o incontinente peca mais gravemente que o intemperante.

3. Demais. – Quanto maior for a lascívia com que alguém pecar, tanto mais gravemente terá pecado. Ora, o incontinente peca com maior lascívia que o intemperante; pois, aquele nutre concupiscências veementes, as quais nem sempre existem no último. Logo o incontinente peca mais que o intemperante.

Mas, *em contrário*, a impenitência agrava todos os pecados, por isso Agostinho diz, que ela é um pecado contra o Espírito Santo. Ora, como diz o Filósofo, o intemperante não é susceptível de arrependimento, pois persevera na sua eleição; ao passo que todo incontinente é capaz de arrependimento. Logo, o intemperante peca mais gravemente que o incontinente.

SOLUÇÃO. – O pecado, segundo Agostinho, depende sobretudo da vontade; pois, pela vontade é que pecamos e vivemos retamente. Logo, onde houver maior inclinação da vontade para pecar, aí haverá mais grave pecado. Ora, a vontade do intemperante se inclina ao pecado pela sua eleição própria, procedente de um hábito adquirido pelo costume; ao passo que a vontade do incontinente inclina-se a pecar levada por uma paixão. E como a paixão logo passa, enquanto que o hábito é uma qualidade, dificilmente removível, daí resulta que o incontinente logo se arrepende desde que a paixão se desvaneceu; o que se não dá com o intemperante, o qual, ao contrário, regozija-se por ter pecado,

porque a prática do pecado se lhe tornou conatural, pelo hábito. Por isso, dele diz a Escritura: Que se alegram depois de terem feito o mal e triunfam de prazer nas piores coisas. Por onde é claro, que o intemperante é muito pior que o incontinente, como também diz o Filósofo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A ignorância da inteligência às vezes precede à inclinação do apetite e a causa. E então, quanto maior for a ignorância, tanto mais diminui o pecado, ou ti escusa totalmente, se causar o involuntário. De outro modo e inversamente, a ignorância da razão resulta da inclinação do apetite. E essa ignorância, quanto maior for, tanto mais grave tornará o pecado; porque mostra o quanto maior é a inclinação do apetite. A ignorância, porém, tanto do incontinente como do intemperante, provém da inclinação do apetite para um certo objeto, quer por paixão, como no incontinente, quer por hábito como no intemperante. Mas, isso causa ignorância maior no intemperante que no incontinente, – E, primeiro, quanto à duração. Porque, essa ignorância do incontinente só dura enquanto dura a paixão; assim como um acesso de febre terçã dura enquanto dura a comoção do humor. Ao passo que a ignorância do intemperante perdura tenazmente, por causa da permanência do hábito; por isso, o Filósofo a compara à tísica ou a uma doença crônica. – Mas, de outro modo, é maior a ignorância do intemperante, relativamente ao que ele ignora. Pois, a ignorância do incontinente recai sobre um bem particular elegível; por exemplo, quando se trata de saber se deve fazer, em tal caso, tal eleição. Ao passo que o intemperante ignora o fim mesmo, pois, julga um bem deixar-se levar pelas concupiscências sem freio. Donde o dizer o Filósofo, que o incontinente é menor que o intemperante, pois nele se salva o princípio por excelência, isto é, a reta estimação do fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Para a emenda do incontinente não basta só o conhecimento, mas é lhe ainda necessário o auxílio interior da graça, que mitiga a concupiscência. Ao que ainda se lhe acrescenta o remédio exterior da advertência e da correção, que o leva a resistir à concupiscência, tornando-a assim fraca, como dissemos. E por esses mesmos modos pode também emendar-se o intemperante.– Mas, a sua emenda é mais difícil, por duas razões. – Primeiro, por causa da sua razão transviada na estimação do fim último, que exerce a função do princípio, nas ciências demonstrativas. Pois, mais dificilmente se reduz à verdade quem erra quanto ao princípio; e, semelhantemente, na ordem operativa, quem erra relativamente ao fim. – Depois, por causa da inclinação do apetite, que, no intemperante, sendo habitual, dificilmente se domina; ao passo que a inclinação do incontinente vem da paixão, de mais fácil repressão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A lascívia da vontade, que aumenta o pecado, é maior no intemperante que no incontinente, como do sobredito resulta. Mas, a lascívia da concupiscência do apetite sensitivo é às vezes maior no incontinente; pois ao passo que este não peca senão arrastado por uma intensa concupiscência, o intemperante também peca levado por uma débil concupiscência, e mesmo às vezes a previne. Por isso, o Filósofo diz, que mais censurável é o intemperante, que sem concupiscência e calmamente, isto é, com fraca concupiscência, corre na busca dos prazeres. Pois, que faria se nele estuasse a concupiscência juvenil!

Art. 4 – Se a incontinência da ira é pior que a da concupiscência.

O quarto discute-se assim. – Parece que a incontinência da ira é pior que a da concupiscência.

1. – Pois, parece que tanto menos grave é a incontinência quanto mais difícil é resistir à paixão. Por isso diz o Filósofo: Não devemos nos espantar que alguém se deixa dominar por prazeres ou por sofrimentos fortes e violentos, mas antes, devemos lhe perdoar. Ora, como disse Heráclito, é mais difícil lutar contra a concupiscência do que contra a ira. Logo, mais leve é a incontinência da concupiscência que a da ira.

2. Demais. – Quando uma paixão veemente priva do juízo da razão, ficamos de todo escusado do pecado; tal é o caso de quem fica furioso por paixão. Ora, o de ira incontinente conserva mais o juízo da razão do que o incontinente por concupiscência pois, como está claro no Filósofo, o irado obedece de certo modo à razão, não porém o concupiscente. Logo, a incontinência da ira é pior que a da concupiscência.

3. Demais. – Tanto mais grave é um pecado quanto mais perigoso é. Ora, parece que a incontinência da ira é mais perigosa; pois, leva o homem a um pecado maior, que é o do homicídio, mais grave que o adultério, ao qual conduz a incontinência da concupiscência. Logo, a incontinência da ira é mais grave que a da concupiscência.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que menos má é a incontinência da ira que a da concupiscência.

SOLUÇÃO. – O pecado da incontinência pode ser considerado a dupla luz. Primeiro, relativamente à paixão que vence a razão. E neste caso, a incontinência da concupiscência é pior que a da ira, porque o movimento da concupiscência é mais desordenado que o da ira. E isto por quatro razões, que dá o Filósofo. – Primeiro, porque o movimento da ira participa de algum modo da razão; pois, o irado visa vingar-se da injúria que lhe foi feita, coisa às vezes ditada pela razão; mas não o faz perfeitamente, porque a sua vindicta não observa o modo devido. Ao contrário, o movimento da concupiscência provém totalmente do sentido e de nenhum modo obedece à razão. – Segundo, porque o movimento da ira resulta mais da compleição do corpo, por causa da rapidez desse movimento, que na ira se resolve. Donde vem que quem, por compleição corpórea, é disposto a irar-se, mais prontamente o faz do que cede à concupiscência quem a ela é predisposto. Por isso mais frequentemente de iracundos nascem iracundos, do que de concupiscentes, concupiscentes. Ora, o que provém da natural disposição do corpo considera-se mais digno de perdão. – Terceiro, porque a ira nos leva a agir às claras; ao contrário, a concupiscência busca esconderijos e em nós desperta subrepticamente. Quarto, porque o concupiscente goza com o seu ato, ao passo que o irado é como coagido por um sofrimento precedente.

De outro modo, podemos considerar o pecado da incontinência quanto ao mal em que caí quem se desvia da razão. E, então, a incontinência da ira é quase sempre mais grave, por conduzir a atos que danificam o próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É mais difícil lutar perseverantemente contra os prazeres que contra a ira, porque a concupiscência é mais contínua. Mas, no momento, é mais difícil resistir à ira, por causa da sua impetuosidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz-se que a concupiscência não participa da razão, não porque nos prive totalmente do juízo dela, mas porque nenhum ato pratica levada por esse juízo. E por isso é pior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe relativamente aos atos a que o incontinente é levado.

Questão 157: Da clemência e da mansidão.

Em seguida devemos tratar da clemência e da mansidão. E dos vícios opostos.

Quanto às virtudes, discutem-se quatro artigos.

Art. 1 – Se clemência e mansidão de todo se identificam.

O primeiro discute-se assim. – Parece que clemência e mansidão de todo se identificam.

1. – Pois, a mansidão é a que modera a ira, como diz o Filósofo. Ora, a ira é o desejo da vindicta. Logo, sendo a clemência a brandura com que o superior impõe uma pena ao inferior, no dizer de Sêneca, e exercendo-se a vindicta pela pena, resulta serem idênticas a clemência e a mansidão.

2. Demais. – Túlio diz, a clemência é a virtude pela qual a alma, temerariamente concitada pelo ódio contra alguém, deixa-se conter pela benignidade. Ora, o ódio, como diz Agostinho, é causado da ira, matéria também da mansidão e da clemência. Logo, parece de todo se identificarem a clemência e a mansidão.

3. Demais. – Um mesmo vício não é contrariado por diversas virtudes. Ora, um mesmo vício, o da crueldade, se opõe à mansidão e à clemência. Logo, parece de todo se identificarem mansidão e clemência.

Mas, *em contrário*, segundo a referida definição de Sêneca, a clemência é a brandura do superior para com o inferior. Ora, a mansidão não é própria só do superior para com o inferior, mas pode qualquer praticá-la para com qualquer. Logo, mansidão e clemência não se identificam de todo.

SOLUÇÃO. – Como diz Aristóteles, a matéria das virtudes morais são os atos e as paixões. Ora, as paixões interiores são os princípios ou os impedimentos dos atos externos. Por onde, as virtudes moderadoras das paixões, de certo modo concorrem, em relação ao mesmo efeito, com as virtudes que regulam os atos, embora delas difiram pela espécie. Assim, à justiça propriamente pertence coibir o homem do furto, ao que o inclina o amor desordenado ou a cobiça do dinheiro, o qual é governado pela liberalidade; por onde, a liberalidade concorre com a justiça nesse efeito que é fazer-nos abster do furto. E isto também devemos considerar no nosso caso. Pois, a paixão da ira é a que nos provoca a aplicar a outrem uma pena grave. À clemência, porém, pertence, diretamente, diminuir as penas, o que poderia ficar impedido pelo excesso de ira. Portanto, a mansidão, enquanto refreia o ímpeto da ira, concorre no mesmo efeito com a clemência. Difere, porém uma da outra, porque a clemência modera o castigo interno, e a mansidão propriamente diminui a paixão da ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A mansidão tem como objeto próprio o desejo mesmo da vingança. Ao passo que a clemência visa as penas, em si mesmas, aplicadas exteriormente à vingança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os nossos afetos inclinam-nos a diminuir o que nos desagrada. Ora, do fato de amarmos a outrem resulta que a pena que ele sofre em si mesma, nos desagrada; e só a admitimos ordenadamente a um fim, por exemplo, para a justiça ou correção do punido. Por onde, o amor nos torna prontos a diminuir as penas, o que constitui a clemência; enquanto que o ódio impede essa diminuição. Por isso, Túlio diz, que a alma concitada pelo ódio, isto é, a punir duramente, deixa-se conter pela clemência, para não impor uma pena mais forte; não que a clemência nos faça moderar diretamente o ódio, mas sim, a pena.

RESPOSTA À TERCEIRA. – À mansidão, cujo objeto direto é a ira, se opõe propriamente o vício da iracúndia, que implica um excesso de ira. Ao passo que a crueldade implica um excesso no punir. Por isso Sêneca diz, que cruas se chamam os que tendo causa para punir, contudo, não têm, no fazê-lo, moderação. – Os que pore[m] se deleitam em punir os outros, mesmo sem causa, podem chamar-se sevos ou ferozes, quase sem o afeto humano, pelo qual o homem ama o homem.

Art. 2 – Se tanto a clemência como a mansidão são virtudes.

O segundo discute-se assim. – Parece que nem a clemência nem a mansidão são virtudes.

1. – Pois, nenhuma virtude se opõe a outra. Ora, ambas se opõem à severidade, que é uma virtude. Logo, nem a clemência nem a mansidão são virtudes.

2. Demais. – A virtude se corrompe por excesso e por defeito. Ora, tanto a clemência como a mansidão implicam um certo defeito; pois, a clemência diminui a pena e a mansidão, a ira. Logo, nem a clemência nem a mansidão são virtudes.

3. Demais. – A mansidão ou a doçura se conta entre as bem-aventuranças e entre os frutos. Ora, as virtudes diferem das bem-aventuranças e dos frutos. Logo, não constitui a mansidão uma virtude.

Mas, *em contrário*, diz Sêneca: Todos os varões virtuosos praticarão a clemência e a mansidão. Ora, a virtude é propriamente reguladora dos bons costumes; pois, a virtude torna bom quem a tem e boas as suas obras, como ensina Aristóteles. Logo, a clemência e a mansidão são virtudes.

SOLUÇÃO. – A virtude moral essencialmente consiste na submissão do apetite à razão, como está claro no Filósofo. Ora, isso tanto o faz a clemência como a mansidão. Pois, a clemência diminuindo as penas, é levada pela razão, como diz Sêneca. Semelhantemente, a mansidão, fundada na razão reta, modera a ira, como ensina o Filósofo. Por onde é manifesto, que tanto a clemência como a mansidão são virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A mansidão diretamente não se opõe à severidade; pois, o seu objeto é a ira, ao passo que o da última é a pena exteriormente infligida. Por onde, assim sendo, pareceria opor-se, antes, à clemência, que também versa sobre a punição exterior, como se disse. Mas, não se lhe opõe, porque ambas se fundam na razão reta. Pois, a severidade é inflexível no infligir a pena, quando a razão assim o exige; ao contrário, a Clemência a diminui, também de acordo com a razão reta, isto é, quando for necessário e nos casos necessários. Logo, essas virtudes, tendo o mesmo objeto, não são opostas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Segundo o Filósofo, o hábito que observa o meio termo, tratando-se da ira, não tem denominação; por isso, a virtude é denominada pela diminuição da ira o que constitui a mansidão. Pois, a virtude está mais próxima da diminuição do que do excesso, por nos ser mais natural desejar a vindicta das injúrias que nos foram feitas, do que deixar de o fazer; porque, como diz Salústio, apenas alguém haverá que julgue muito pequenas as injúrias que lhe foram feitas. A clemência, porém, diminui as penas, não certo pelo que é segundo a lei comum; objeto da justiça legal; mas, levada pela consideração de determinadas particularidades, ela assim procede, quase estabelecendo que o homem não deve continuar a ser mais punido. Por isso diz Sêneca: A clemência antes de tudo declara, que aqueles a quem perdoa não devem continuar a sofrer; pois, o perdão da pena devida é a remissão dela. Donde, é claro que a clemência está para a severidade como a epiqueia, para a justiça legal, da qual a severidade faz parte quanto a inflicção da pena segundo a lei. Mas, difere a clemência da epiqueia, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As beatitudes são atos de virtude; enquanto que os frutos são o prazer resultante desses atos. Por isso, nada impede a mansidão ser considerada virtude, bem–aventurança e fruto, a um tempo.

Art. 3 – Se as referidas virtudes são partes da temperança.

O terceiro discute–se assim. – Parece que as referidas virtudes não são partes da temperança.

1. – Pois, a clemência diminui as penas, como se disse. Ora, isso o Filósofo o atribui à epiqueia, que faz parte da justiça, como se estabeleceu. Logo, parece que a clemência não é parte da temperança.

2. Demais. – A temperança tem como matéria as concupiscências. Ora, a mansidão e a clemência tem como sua matéria, não essas concupiscências, mas, antes, a ira e a vindicta. Logo, não devem considerar–se partes da temperança.

3. Demais, – Séneca diz: Podemos chamar insânia ter a sevícia como prazer. Ora, Isto se opõe à clemência e à mansidão. Logo, opondo–se a insânia à prudência, parece que a clemência e a mansidão fazem parte, antes, da prudência que da temperança.

Mas, *em contrário*, Séneca diz, que a clemência é a temperança da alma, que tem o poder de vingar–se. E Túlio também considera a clemência parte da temperança.

SOLUÇÃO. – Consideram–se como partes das virtudes principais as que as imitam, em certas matérias secundárias, quanto ao modo, em que principalmente se funda o mérito da virtude, e donde, por isso, recebe o nome. Assim, o modo e o nome da justiça supõem uma certa igualdade; o da fortaleza, uma certa firmeza; o da temperança implica em, de algum modo, refrear as concupiscências veementíssimas dos prazeres do tato. Semelhantemente, a clemência e a mansidão também implicam um refreamento. Pois, a clemência diminui as penas; e a mansidão mitiga a ira, como de sobre dito resulta. Por onde, tanto a clemência como a mansidão adjungem–se à temperança como à virtude principal. E, assim sendo, consideramse partes da temperança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na diminuição das penas duas coisas devemos considerar. – Primeiro, que se faça segundo a intenção do legislador, embora não segundo as palavras da lei. E, por aí, essa diminuição constitui a epiqueia. – A outra é uma certa moderação do afeto, que leva a não se usar do poder de infligir as penas. O que constitui propriamente a clemência; donde o dizer Séneca, que ela é a temperança da alma, que tem o poder de vingar–se. E essa moderação da alma provém de uma certa doçura do sentimento, pela qual aborrecemos tudo o que pode fazer sofrer a outrem. Por isso diz Séneca, que a clemência é uma certa brandura da alma. Pois, ao contrário, austeridade de alma há naquele a que não repugnar causar sofrimento aos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A adjunção das virtudes secundárias às principais funda–se, antes, no modo da virtude, que lhe é por assim dizer a forma, do que na matéria. Ora, a mansidão e a clemência têm o mesmo modo que a temperança, como se disse, embora não tenham matéria idêntica à dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A insânia assim se chama por ser a corrupção do estado de sanidade. Ora, assim como a saúde corporal fica destruída por ter o corpo perdido a compleição própria à espécie humana, assim também a insânia da alma provém de a alma perder a disposição própria à espécie humana. O que se dá relativamente à razão, como quando alguém perda o uso dela; e relativamente à potência apetitiva como quando alguém perde o afeto humano que torna o homem naturalmente amigo do homem, como diz Aristóteles. – Ora, a insânia exclusiva do uso da razão se opõe à prudência. E

chama-se insânia o deleitar-se alguém com as penas dos outros, por se manifestar assim privado do afeto humano, em que se funda a clemência.

Art. 4 – Se a clemência e a mansidão são as virtudes mais importantes.

O quarto discute-se assim. – Parece que a clemência e a mansidão são as virtudes mais importantes.

1. – Pois, o mérito da virtude está principalmente em ordenar o homem para a felicidade, que consiste no conhecimento de Deus. Ora, a mansidão é o que sobretudo o ordena ao conhecimento de Deus, conforme aquilo da Escritura: Recebei com mansidão a palavra que em vós foi enxertada; e noutro lugar: Se manso para ouvir a palavra de Deus; e Dionísio: Moisés, por causa da sua mansidão, foi tido como digno da aparição de Deus. Logo, a mansidão é a mais importante das virtudes.

2. Demais. – Parece que uma virtude é tanto mais importante, quanto mais é agradável de Deus e dos homens. Ora, a mansidão é por excelência agradável a Deus, pois, diz a Escritura: O que agrada a Deus é a fé e a mansidão. Por isso, Cristo especialmente nos convida a imitar-lhe a mansidão, quando diz no Evangelho: Aprendei de mim que sou manso e humilde de coração. E Hilário diz, que pela mansidão do nosso coração, Deus habita em nós. E ela é também agradabilíssima aos homens; donde o dito da Escritura: Filho, leva ao cabo as tuas obras com mansidão e conciliar-te-ás também o amor dos homens. Por isso, um outro passo diz que o trono régio se firma com a clemência. Logo, a clemência e a mansidão são as virtudes mais importantes.

3. Demais. – Agostinho diz serem os humildes os que cedem ao mal, não lhe resistem, mas o vencem com o bem. Ora, isto parece próprio da misericórdia ou piedade, que é considerada a mais importante das virtudes; pois, àquilo do Apóstolo – A piedade para tudo é útil – diz a Glosa de Ambrósio – que o compêndio da religião Cristã é a piedade. Logo, a mansidão e a clemência são as máximas virtudes.

Mas, *em contrário*, elas não são consideradas virtudes principais mas, anexas a outra, que é a mais principal.

SOLUÇÃO. – Nada impede virtudes, que não são as mais importantes, absolutamente falando e a todos os respeitos, virem a sê-lo de certo modo e num determinado género. Ora, não é possível a clemência e a mansidão serem as virtudes mais importantes. absolutamente falando. Pois, o mérito delas consiste em afastar o mal, diminuindo a ira ou a pena. Ora, é mais perfeito buscar o bem do que carecer do mal. Por onde, as virtudes que nos ordenam, absolutamente falando, para o bem, como a fé, a esperança, a caridade e também a prudência e a justiça, são, em sentido absoluto, maiores virtudes, que a clemência e a mansidão.

Mas, relativamente consideradas, nada impede a clemência e a mansidão terem uma certa excelência entre as virtudes que resistem às baixas afeições. – Assim, a ira, que a mansidão abrande, impede soberanamente, pelo seu ímpeto, a alma do homem de julgar livremente da verdade. E por isso, a mansidão é a que sobretudo o torna senhor de si. Donde o dizer a Escritura: Filho, conserva a tua alma na mansidão. Embora as concupiscências dos prazeres do tato sejam mais desonestas e nos ataquem mais continuamente; pelo que a temperança é, mais que a mansidão, uma virtude principal, como do sobredito resulta. – A clemência, por seu lado, por diminuir as penas, mais se aproxima da caridade, a mais importante das virtudes, pela qual fazemos o bem ao próximo e lhes impedimos o mal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A mansidão nos prepara ao conhecimento de Deus, removendo-nos os impedimentos. E isto de dois modos. Primeiro, tomando-nos, pela diminuição da ira,

senhores de nós mesmos, como dissemos. E depois porque é próprio da mansidão não contradizer as palavras da verdade, o que às vezes muitos fazem levados pela comoção da ira. Por isso, diz Agostinho: Ser humilde é não contradizer à divina Escritura, quer quando, entendendo-a, vemos que coluna certos vícios nossos; quer quando não a entendemos como se pudéssemos saber e mandar melhor que ela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mansidão e a clemência tornam-nos agradáveis a Deus e aos homens, por produzirem o mesmo efeito que a caridade, a máxima das virtudes, livrando o próximo do mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A misericórdia e a piedade convêm certo com a mansidão e a clemência, por produzirem o mesmo efeito que ela, a saber, livrar o próximo do mal. Mas, diferem pelo motivo. Pois, a piedade remove o mal do próximo, pela reverência que tributa a um superior, por exemplo, Deus ou um pai. Ao passo que a misericórdia remove o mal do próximo, por não-lá fazer sofrer como se fosse nosso, segundo dissemos; o que provém da amizade, que leva os amigos a terem as mesmas alegrias e as mesmas tristezas. Enquanto que a mansidão produz esse resultado, removendo a ira, que incita à vindicta. E enfim, a clemência o realiza, pela brandura da alma, julgando ser equitativa a não continuação da pena de alguém.

Questão 158: Da iracúndia.

Em seguida devemos tratar dos vícios opostos. E primeiro, da iracúndia, oposta à mansidão dão. Segundo, da crueldade, oposta à clemência.

Sobre a iracúndia discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se irar-se pode ser lícito.

O primeiro discute-se assim. – Parece que irar-se não pode ser justo.

1 – Pois, Jerônimo, expondo aquilo do Evangelho – Todo o que se ira contra seu irmão – diz: Certos códices acrescentam – sem causa; e demais, o princípio estabelecido é verdadeiro e a ira é absolutamente proibida. Logo, de nenhum modo é lícito irar-se.

2. Demais. – Segundo Dionísio, o mal da alma consiste em desobedecer à razão. Ora, a ira é sempre contrária à razão; pois, ensina o Filósofo, a ira não obedece perfeitamente à razão. E Gregório diz: A ira destrói a tranquilidade da alma, que era de certo modo dilacera e despedaça. E Cassiano: O movimento da iracúndia, que referve por qualquer causa, cega os olhos da alma. Logo, irar-se é sempre mau.

3. Demais. – A ira é o desejo da vindicta, como diz a Glosa àquilo da Escritura: Não aborrecerás a teu irmão no teu coração. Ora, desejar a vingança não parece lícito, a qual só a Deus é reservada, conforme a Escritura: Minha é a vingança. Logo, parece que irar-se é sempre pecado.

4. Demais. – Tudo o que nos impede de imitar a Deus é mau. Ora, a ira sempre nos impede de imitar a Deus; pois, Deus julga com tranquilidade, segundo a Escritura. Logo irarse é sempre mau.

Mas, *em contrário*, diz Crisóstomo: Quem se ira sem causa será réu, quem o fizer com causa não será réu – pois, sem a ira não aproveita a doutrina, a justiça não triunfa nem se reprimem os crimes. Logo, irar-se nem sempre é mau.

SOLUÇÃO. – A ira, propriamente falando, é uma paixão do apetite sensitivo, e dela é que tira a sua denominação o apetite irascível, como dissemos quando tratámos das paixões. Ora, devemos considerar, em matéria de paixões. da alma, que de dois modos elas podem implicar o mal. – Primeiro, pela espécie mesma da paixão; e essa espécie é considerada segundo o objeto da paixão. Assim, a inveja, pela sua espécie mesma, implica um certo mal, pois, é a tristeza causada pelo bem de outrem, o que por si repugna a razão. Por isso, a inveja basta nomeá-la para despertar a ideia do mal, como diz o Filósofo. Ora, tal não se dá com a ira, que é o desejo da vingança; pois a vindicta podemos desejá-la como um bem ou como um mal. – De outro modo, há mal numa paixão, quantitativamente, isto é, por excesso ou defeito da mesma. E assim, a ira pode ser má, quando alguém se ira mais ou menos do que o exigiria a razão reta. Mas, o irar-se de acordo com a razão reta é meritório.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os Estóicos consideravam a ira e todas as paixões como uns afetos existentes em desacordo com a ordem da razão; e, assim, tinham a ira e todas as demais paixões como más, como dissemos quando tratamos das paixões. E é nesse sentido que Jerônimo considera a ira, pois, ele se refere àquela pela qual nos iramos contra o próximo, querendo-lhe mal. Mas, segundo os Peripatéticos, cuja doutrina é sobretudo a que segue Agostinho, a ira e as outras paixões consideram-se movimentos do apetite sensitivo, quer moderados pela razão, quer não. E, neste sentido, a ira nem sempre é pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ira pode se relacionar de dois modos com a razão. Primeiro, antecedentemente e, então, a desvia da sua retidão e por isso constitui um mal. De outro modo, consequentemente, quando o apetite sensitivo move-se contra os vícios segundo a ordem da razão. E esta ira é boa e se chama ira por zelo. Por isso, diz Gregório: Devemos ter sumo cuidado para que a ira, tomada como instrumento da virtude, não nos domine a alma nem tome a dianteira como senhora, mas que seja como uma escrava, pronta para servir, e nunca se ajuste da submissão à razão. Ora, esta ira, embora na execução mesma do ato impida de certo modo o juízo da razão, não lhe elimina contudo a retidão. Donde o dizer Gregório, no mesmo lugar, que a ira por zelo turva a vista da razão, mas, a ira por vício, cega-a. Nem é contra a sua essência que a deliberação racional sofra um eclipse na execução do que foi por ela determinada; pois, do contrário, também a atividade artística ficaria impedida se, devendo agir, tivesse que deliberar sobre o que devia fazer.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Desejar a vingança como um mal daquele a quem infligimos um castigo, é ilícito. Mas, desejar a vingança, para corrigir um vício e salvar o bem da justiça, é meritório. Ora, tal pode ser o fim do apetite sensitivo, enquanto movido pela razão. E quando a vindicta se realiza segundo a ordem racional, ela vem de Deus, de quem é ministro o poder de castigar, como diz o Apóstolo.

RESPOSTA À QUARTA. – Devemos imitar a Deus e o podemos, pelo desejo do bem; mas, não o podemos de nenhum modo, pelo modo de desejar; porque em Deus não há apetite sensitivo, como o há em nós, cujos movimentos devem obedecer à razão. Por isso, diz Gregório, que tanto mais fortemente a ira se levanta contra os vícios, quanto mais o faz em obediência à razão.

Art. 2 – Se a ira é pecado.

O segundo discute-se assim. – Parece que a ira não é pecado.

1. – Pois, pecando desmerecemos. Ora, as paixões não nos fazem desmerecer nem nos tornam censuráveis, como diz Aristóteles. Logo, nenhuma paixão é pecado. Ora, a ira é uma paixão, como se estabeleceu quando se tratou das paixões. Logo, a ira não é pecado.

2. Demais. – Todo pecado implica a conversão a um bem passageiro. Ora, a ira não faz nos convertermos a nenhum bem passageiro, mas leva-nos a infligir um mal a outrem. Logo, a ira não é pecado.

3. Demais. – Ninguém peca se não evita o que não pode evitar, como diz Agostinho. Ora, não podemos evitar a ira; pois, aquilo da Escritura – Irai-vos e não queirais pecar – diz a Glosa – que os movimentos da ira não estão em nosso poder. E o Filósofo também ensina que o irado age com tristeza; ora, a tristeza é contrária à vontade. Logo, a ira não é pecado.

4. Demais. – O pecado contraria a natureza, como diz Damasceno. Ora, o irar-se não contraria a natureza do homem, pois, é ato do irascível, que é uma potência natural. Por isso, Jerônimo diz, que irar-se é próprio do homem. Logo, irar-se não é pecado.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Toda ira e indignação seja desterrada dentre vós.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a ira designa propriamente uma paixão. Ora, as paixões do apetite sensitivo são boas na medida em que reguladas pela razão; e más quando excluem a ordem da razão. Mas, a ordem a que a razão submete à ira pode ser considerada a dupla luz. – Primeiro, quanto ao que ela deseja o fim a que tende, a saber, a vindicta. Por onde, a ira que deseja a realização da vindicta, segundo a ordem da razão, é digna de aprovação e se chama ira por zelo. Porém, nutrirá um desejo vicioso da ira, a qual por isso se chama ira por vício, quem deseja a vingança de qualquer modo, contra a

ordem da razão; por exemplo, se deseja castigar quem não o merece, ou além do merecido, ou ainda não segundo a ordem legítima, ou enfim, não em vista do fim devido, que é a realização da justiça e a correção da culpa. De outro modo, a ordem da razão impõe um modo a ira, quando a ela cedemos; e é que os seus movimentos não sejam de um ardor imoderado, nem interna nem externamente. E se o não observarmos, a nossa ira não será isenta de pecado, mesmo sendo justa a vindicta, que desejamos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Podendo a paixão ser ou não regulada pela razão, por isso, absolutamente considerada, ela não implica a ideia de mérito nem de demérito, de louvor nem de vitupério. Mas, quando regulada pela razão, pode apresentar os caracteres de meritória e louvável; e ao contrário, quando não regulada pela razão, pode implicar o demérito ou a censura. Por isso, o Filósofo, no mesmo lugar, diz que quem de certo modo cede à ira é digno de louvor ou de censura.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O irado não deseja o mal de outrem em si mesmo, mas, por causa da vindicta, ao que tende o seu desejo como a um bem transitório.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem é dono dos seus atos pelo arbítrio da razão. Por onde, os movimentos que previnem o juízo da razão não estão geralmente em nosso poder, de modo que possamos impedi-los de se manifestarem; embora a razão possa impedir um desses movimentos, em particular, de se manifestar. E, neste sentido, diz-se que os movimentos da ira não estão em nosso poder, de modo a impedirmos a todos de se manifestarem. Mas, como de certo modo dependem de nós, não ficam de todo isentos de pecado, se forem desordenados. E o dito do Filósofo, que o irado age com tristeza não devemos entendê-lo como significando que se entristece por irar-se, mas sim, por se entristecer, pela injúria, que considera a si feita; e essa tristeza é a que o move a desejar a vindicta.

RESPOSTA À QUARTA. – O irascível naturalmente se sujeita à razão do homem. Por onde, o seu ato é natural ao homem, na medida em que é segundo a razão; mas, contraria-lhe a natureza quando não obedece à ordem da razão.

Art. 3 – Se toda ira é pecado mortal.

O terceiro discute-se assim. – Parece que toda ira é pecado mortal.

1. – Pois, diz a Escritura: A ira mata o fátuo, referindo-se à morte espiritual, donde o pecado tira a sua denominação de mortal. Logo, toda ira é pecado mortal.

2. Demais. – Só o pecado mortal merece a condenação eterna. Ora, a ira merece a condenação eterna: assim, diz o Senhor: Todo o que se ira contra seu irmão será réu no juízo. Ao que diz a Glosa, que essas três coisas a que o texto se refere, a saber, o juízo, o conselho e a geena – exprimem as diversas moradas em que são punidos os diversos gêneros de pecado na condenação eterna. Logo, a ira é pecado mortal.

3. Demais. – Tudo o que contraria a caridade, como claramente o diz Jerônimo comentando aquilo do Evangelho: Quem se ira r contra seu irmão, etc., onde ensina ser este procedimento contrário ao amor do próximo. Logo, a ira é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura – Ira-vos e não queirais pecar – diz a Glosa: É venial a ira que não produz o seu efeito.

SOLUÇÃO. – Os movimentos da ira podem ser desordenados e constituir pecado, de dois modos, como dissemos. – Primeiro, quanto ao que é desejado; assim quando se deseja uma vindicta injusta. E então a

ira é genericamente pecado mortal, por contrariar à caridade e à justiça. Pode dar-se porém que esse desejo seja pecado venial pela imperfeição do ato. Imperfeição essa proveniente de quem deseja, como quando alguém deseja uma vindicta pequena a ponto de ser considerada nula, de modo que, mesmo se se efetuasse, não seria pecado mortal; tal o caso de quem tirasse um pouco um menor pelos cabelos, ou causa semelhante. – De outro modo, os movimentos da ira podem ser desordenados, quanto ao modo por que nos iramos; assim, se interiormente nos iramos em demasia, ou se manifestássemos a ira por sinais demasiado exteriores. Por onde, a ira, em si mesma, não é genericamente pecado mortal; assim, se, por veemente ira, faltamos ao amor de Deus e do próximo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Do lugar citado não se conclui que toda ira seja pecado mortal; mas, que os estultos, por iracúndia, morrem espiritualmente, por caírem em certos pecados mortais; como a blasfêmia contra Deus ou a injúria contra o próximo, por não refrearem pela razão os movimentos da ira.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Senhor aplicou as palavras citadas à ira, como que as acrescentando aquelas palavras da Lei: Quem matar será réu do juízo. Por isso, no lugar aduzido, o Senhor se refere aos movimentos da ira pelos quais desejamos a morte ou qualquer ferimento grave do próximo; e esse desejo, se se lhe acrescentar o consentimento da razão, será sem dúvida pecado mortal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No caso de contrariar a caridade, a ira é pecado mortal; mas tal nem sempre se dá, como do sobredito resulta.

Art. 4 – Se a ira é o gravíssimo dos pecados.

O quarto discute-se assim, ira é o gravíssimo dos pecados.

1. – Pois, no dizer de Crisóstomo, nada é mais horrível que a fisionomia de um homem enfurecido, nada mais disforme que um aspecto severo; mas, muito maior é a feiura da sua alma. Logo, a ira é o gravíssimo dos pecados.

2. – Demais. Quanto mais nocivo um pecado tanto pior é; pois, como diz Agostinho, mal se chama ao que é nocivo. Ora, a ira é sobremaneira nociva, pois, priva o homem da razão, que o torna senhor de si. Assim, como ensina Crisóstomo, não há meio termo entre a ira e a insânia, pois, a ira é uma possessão temporária, pior ainda que uma possessão verdadeira. Logo, a ira é o gravíssimo dos pecados.

3. Demais. – Os movimentos interiores se julgam pelos efeitos exteriores. Ora, o efeito da ira é o homicídio, que é o gravíssimo dos pecados. Logo, o gravíssimo dos pecados é a ira.

Mas, *em contrário*, a ira está para o ódio, como uma varinha, para uma trave. Assim, diz Agostinho: Não vá a ira transformar-se em ódio e de uma varinha, tornar-se uma trave. Logo, a ira não é o gravíssimo dos pecados.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a desordem da ira é susceptível de dupla explicação, conforme consideramos o que ela indevidamente deseja ou o modo indevido por que se efetiva. Quanto ao objeto do apetite do irado, a ira é o mínimo dos pecados. Pois, o que a ira deseja é o mal da pena de outrem, sob a forma do bem, que é a vindicta. Por onde, relativamente ao mal que ela deseja, convém o pecado da ira com os pecados por que desejamos o mal do próximo, por exemplo, com a inveja e o ódio. Mas, pelo ódio desejamos o mal de outrem, em absoluto, como tal; o invejoso, o deseja, por desejar a glória própria; ao passo que o irado inveja o mal de outrem sob a forma de vindicta. Por onde e claramente, o ódio é mais grave que a inveja e a inveja, que a ira; pois, pior é desejar o mal sob a forma de mal que

sob a de bem; e é pior desejar o mal sob a forma de um bem externo, a saber a honra ou a glória, que sob a da retidão da justiça.

Mas, relativamente ao bem, sob a forma do qual o irado deseja o mal, a ira convém com o pecado da concupiscência, que visa um certo bem. E, então, absolutamente falando, também o pecado da ira é menor que o da concupiscência, e tanto mais quanto o bem da justiça, que o irado deseja, é melhor que o bem deleitável ou útil, desejado pelo concupiscente. Donde o dizer o Filósofo, que o incontinente por concupiscência é pior que o incontinente pela ira.

Mas, quanto à desordem no modo de irar-se, a ira implica uma certa excelência, por causa da veemência e da rapidez dos seus movimentos, segundo a Escritura: A ira não tem misericórdia nem o furor que rompe; mas quem poderá suportar o ímpeto dum homem concitado? Por isso, diz Gregório: O coração do homem incendiado pela ira palpita, o corpo treme, a língua se trava, as faces inflamam-se, exasperam-se os olhos e completamente desconhece os amigos: a boca forma as palavras, mas a mente não lhes distingue o sentido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Crisóstomo se refere ao que têm de horrível os gestos exteriores, resultantes do ímpeto da ira.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto aos movimentos desordenados da ira, provenientes do seu ímpeto, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homicídio não resulta menos do ódio ou da inveja, que da ira. Mas, a ira é mais leve, por tomar em consideração a ideia de justiça, como dissemos.

Art. 5 – Se foram convenientemente determinadas pelo Filósofo as espécies de iracúndia.

O quinto discute-se assim. – Parece que foram inconvenientemente determinadas pelo Filósofo as espécies de iracúndia; quando diz que certos iracundos são agudos, outros amargos, outros difíceis ou graves.

1. – Pois, segundo ele, amargos são aqueles cuja ira dificilmente se dissipa e permanece por muito tempo. Ora, nisto parece ir apenas uma circunstância de tempo. Logo, poderemos também distinguir outras espécies de ira, segundo as outras circunstâncias.

2. Demais. – Difíceis ou graves ele os considera aqueles cuja ira não se dissipa sem o sofrimento ou a punição de outrem. Ora, isto também respeita à dissipação da ira. Logo, os difíceis são os mesmos que os amargos.

3. Demais. – O Senhor estabelece três graus de ira, quando diz: Todo o que se ira contra seu irmão; e o que disser a seu irmão: Raca; e o que lhe disser, és um tolo. Ora, estes graus não se compreendem nas espécies referidas. Logo, parece que a predita divisão da ira não é conveniente.

Mas, *em contrário*, Gregório Nisseno (Nemésio) diz serem três as espécies de irascibilidade, a saber: a ira chamada télea; a mania, chamada insânia; e o furor. As quais três se identificam com as três referidas. Pois, chama ira télea a que tem princípio e movimento, o que o Filósofo atribui aos agudos; mania denomina à ira permanente e duradoura, o que o Filósofo atribui aos amargos; com o furor enfim designa a ira que leva em conta o tempo ao aplicar o castigo, o que o Filósofo atribui aos difíceis. E a mesma é a divisão aceita por Damasceno. Logo, a referida divisão do Filósofo é inconveniente.

SOLUÇÃO. – A aludida distinção pode referir-se ou à paixão da ira ou ao pecado mesmo da ira. Como se refere à paixão da ira já o dissemos, quando dela tratámos. E é sobretudo nesse sentido que a consideram Nemésio e Damasceno. Mas agora devemos distinguir as referidas espécies, enquanto relativas ao pecado da ira, como as considera o Filósofo.

Ora, a desordem do pecado da ira pode ser considerada a dupla luz. – Primeiro, quanto à origem mesma da ira. E nessa desordem caem então os agudos, que cedem à ira demasiado prontamente e por qualquer leve causa. – Depois, quanto à duração da ira, isto é, pelo perseverar muito. O que de dois modos pode dar-se. Primeiro, porque a causa da ira, isto é, a injúria feita, permanece demasiado na memória do homem, o que o faz conceber uma tristeza prolongada, tornando-se por isso a si mesmo grave e amargo. – De outro modo isso pode dar-se, por parte da vingança, obstinadamente desejada. O que constitui os difíceis ou graves, que não abandonam a ira antes de castigarem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nas espécies referidas não se considera principalmente o tempo; mas, a facilidade do homem em irar-se ou a perseverança na ira.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Tanto uns como outros, a saber, os amargos e os difíceis, nutrem uma ira diuturna, mas, por causas diferentes. Assim, os amargos nutrem uma ira permanente, por causa da permanência da tristeza, que encerram no coração; e como não manifestam exteriormente os sinais exteriores da iracúndia, esta não pode ser combatida por ninguém; nem eles por si abandonam a ira, enquanto ela se não disfarça quando a tristeza desapareça da diuturnidade do tempo. Ao passo que a ira dos difíceis é diuturna por causa do desejo veemente da vindicta. Por isso, não se desfaz com o tempo, mas só desaparece com a punição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os graus da ira, que o Senhor enumera, não pertencem às diversas espécies da ira, mas se fundam no processo do ato humano. – Ora, nesse processo, primeiro formamos uma concepção em nossa alma. Por isso é que diz: Todo o que se ira contra seu irmão. – Segundo, manifestamos esse conceito por certos sinais exteriores, antes de se realizarem efetivamente. E por isto diz: O que disser a seu irmão: Raca, interjeição de quem está irado. – O terceiro grau é quando o pecado concebido interiormente, realiza-se no efeito. Ora, o resultado da ira é o dano feito a outrem sob a forma de vindicta. O mínimo dos danos, porém, é o causado só verbalmente. Por isso, disse: O que lhe disser, és um tolo. – Por onde, é claro que a segunda expressão acrescenta à primeira e a terceira, a ambas. Por onde, se a primeira é pecado mortal, no caso a que o Senhor se refere, como se disse, muito mais o são as outras. Por isso, a cada uma delas se fazem corresponder as diversas condenações. À primeira corresponde o juízo, que é menor; pois, como diz Agostinho, no juízo inda há lugar para a defesa. À segunda corresponde o conselho, durante o qual os juízes entre si combinam o suplício e a dor do condenado. À terceira, a geena do fogo, que é a condenação certa.

Art. 6 – Se a ira deve ser contada entre os vícios capitais.

O sexto discute-se assim. – Parece que a ira não deve ser contada entre os vícios capitais.

1. – Pois, a ira nasce da tristeza. Ora, a tristeza é o vício capital chamado acédia. Logo, a ira não deve ser considerada vício capital.

2. Demais. – O ódio é um pecado mais grave que a ira. Logo, mais que ela, deve ser considerado vício capital.

3. Demais. – Aquilo da Escritura – O homem iracundo excita a rixas – diz a Glosa: A iracúndia é a porta de todos os vícios; fechada, todas as virtudes se vos repousam, no interior; aberta, a alma se vos precipitará em todos os crimes. Ora, nenhum vício capital é princípio de todos os pecados, mas, só de certos determinadamente. Logo, a ira não deve ser contada entre os vícios capitais.

Mas, *em contrário*, Gregório a coloca entre os vícios capitais.

SOLUÇÃO. – Como do sobre dito resulta, chama-se vício capital o que dá origem a muitos outros. Ora, da ira podem nascer muitos vícios, por duas razões. – Primeiro por ter o seu objeto muito desejável, pois, a vindicta é desejada sob a forma de justo ou honesto, o que nos atrai, pela sua dignidade, como dissemos. Depois, pelo ímpeto com que precipita a alma a praticar toda sorte de atos desordenados. Por onde, é claro que a ira é um vício capital.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – À tristeza de que geralmente nasce a ira não é o vício da acédia, mas, a paixão da tristeza, resultante da injúria feita.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como do sobre dito resulta, o vício capital, por essência, implica um fim muito desejável, de modo que o desejo dele leva à comissão de muitos pecados. Ora, a ira, que deseja o mal sob a forma de bem, tem um fim mais desejável que o ódio, que deseja o mal sob a forma do mal. Logo, a ira é, mais que o ódio, vício capital.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Chama-se à ira porta de todos os vícios, acidentalmente, isto é, pela remoção do obstáculo, a saber, o impedimento posto ao juízo da razão, o qual juízo nos leva a evitar o mal. Mas, diretamente e por si, ela é a causa de certos pecados especiais, que se chamam as filhas dela.

Art. 7 – Se foram convenientemente determinadas as seis filhas da ira, que são: a rixa, a entumescência de coração, a contumélia, a vociferação, a indignação e a blasfémia.

O sétimo discute-se assim. – Parece que foram inconvenientemente determinadas as seis filhas da ira, a saber: a rixa, a entumescência de coração, a contumélia, a vociferação, a indignação e a blasfémia.

1. – Pois, a blasfémia Isidoro a considera filha da soberba. Logo, não deve ser considerada filha da ira.

2. Demais. – O ódio nasce da ira, como diz Agostinho. Logo, deve ser considerado filho dela.

3. Demais. – A entumescência de coração parece ser o mesmo que a soberba. Ora, a soberba não é filha de nenhum vício, mas, a mãe de todos, como diz Gregório. Logo, a entumescência de coração não deve ser contada entre as filhas da ira.

Mas, *em contrário*, Gregório assinala essas filhas da ira.

SOLUÇÃO. – A ira pode ser considerada a tríplice luz. Primeiro, enquanto existente no coração. E então dela nascem dois vícios. – Um relativo àquele contra quem nos iramos, e que consideramos indigno por ter feito contra nós uma determinada injúria. E Por isso enumeração assinala a indignação. – O outro vício é o que nasce em nós mesmos ao pensarmos nos diversos meios de vindicta, enchendo por isso a nossa alma desses pensamentos, segundo a Escritura: Porventura o sábio responderá como se falasse ao vento e encherá de ardor o seu peito? E por isso aparece na enumeração a entumescência de coração.

De outro modo, a ira é considerada enquanto se manifesta por palavras. E então dela procedem duas desordens. – Uma consiste em manifestarmos a ira pelo nosso modo de falar, como no caso do que diz contra seu irmão Raca. E por isso a enumeração se refere à vociferação, pela qual se entende o modo de falar desordenado e confuso. – A outra desordem é a pela qual prorrompemos em palavras injuriosas. As quais, se forem contra Deus, constituirão a blasfêmia; e se contra o próximo, a contumélia. Em terceiro lugar, considera-se a ira enquanto realizada de fato. E então dele nascem as rixas, pelos quais se entendem todos os danos que, de fato, causamos ao próximo pela ira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A blasfêmia em que o homem prorrompe, de propósito deliberado, procede da sua soberba, que o levanta contra Deus; pois, como diz a Escritura: O princípio da soberba do homem é apostata de Deus, isto é, deixar de venerá-lo, que é a primeira parte da soberba da qual nasce a blasfêmia. Ora, a blasfêmia em que o irado prorrompe, com a alma em convulsão procede da ira.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ódio, embora às vezes nasça da ira, nasce contudo e mais diretamente de uma causa anterior, que é a tristeza; assim como ao contrário, o amor nasce do prazer. Pois, provocados pela tristeza é que, ora, somos levados à ira e ora, ao ódio. Por onde, mais convenientemente se fez o ódio nascer da acédia, que da ira.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A entumescência de coração, na questão presente, não é tomada pela soberba; mas, por um conato ou audácia de quem intenta a vingança. Ora, a audácia é um vício oposto à fortaleza.

Art. 8 – Se há algum vício oposto à iracúndia, proveniente da ausência da ira.

O oitavo discute-se assim. – Parece que não há nenhum vício oposto à iracúndia, proveniente da ausência da ira.

1. – Pois, não é por nenhum vício, que o homem imita a Deus. Ora, quem é absolutamente isento de ira assemelha-se a Deus, que julga com tranquilidade. Logo, parece não ser vicioso carecer absolutamente da ira.

2. Demais. – A falta do que para nada é útil não é viciosa. Ora, os movimentos da ira para nada são úteis, como o prova Sêneca, no livro que sobre a ira escreveu. Logo, parece que a falta de ira não é um vício.

3. Demais. – O mal do homem, segundo Dionísio, é estar em desacordo com a razão. Ora, mesmo eliminado todo movimento de ira, ainda permanece íntegro o uso da razão. Logo, nenhuma falta de ira causa um vício.

Mas, *em contrário*, diz Crisóstomo: Quem se ira sem causa peca. Pois, a paciência irracional semeia vícios, nutre a negligência e excita ao mal não só os maus, mas também os bons.

SOLUÇÃO. – A ira pode ser compreendida em dois sentidos. – Primeiro, como um simples movimento da vontade, que leva o irado a infligir uma pena, não por paixão mas, por um juízo racional. Por onde, a falta de ira sem dúvida é pecado. E neste sentido é que Crisóstomo a considera, quando diz: A iracúndia que tem uma causa não é iracúndia mais juízo. Pois, por iracúndia propriamente se entende a comoção da paixão. Ora, a ira de quem se encoleriza com causa não nasce da paixão. Por isso, diz-se que julga e não, que está irado. – Noutro sentido, a ira é tomada pelo movimento do apetite sensitivo, que é acompanhado de paixão, em virtude de uma alteração do corpo. E esse movimento resulta

necessariamente no homem de um simples movimento da vontade; porque naturalmente o apetite inferior segue o movimento do apetite superior, se não houver nenhuma repugnância. Por onde, não pode totalmente deixar de existir o movimento da ira no apetite sensitivo, salvo por eliminação, ou fraqueza do movimento voluntário. Portanto e consequentemente, também a falta da paixão da ira é viciosa; como o é a ausência do movimento voluntário que nos leva a punir, segundo o juízo da razão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem de nenhum modo se ira, quando devia fazê-la, imita por certo a Deus, quanto à carência de paixão; mas não, quanto ao punir ele racionalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A paixão da ira, como todos os movimentos sensitivos, são úteis para nos fazerem executar mais prontamente o que a razão nos dita. Do contrário o apetite sensitivo nos seria inútil; e contudo a natureza nada faz em vão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando agimos desordenadamente, o juízo da razão é não somente a causa do movimento puro e simples da vontade, mas também da paixão do apetite sensitivo, como se disse. Por onde, assim como a remoção do efeito é sinal de remoção da causa, assim também, a remoção da ira é sinal da remoção do juízo racional.

Questão 159: Da crueldade.

Em seguida devemos tratar da crueldade. E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a crueldade se opõe à clemência.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a crueldade não se opõe à clemência.

1. – Pois, como diz Sêneca, chamam-se cruéis aqueles que punem desmesuradamente, o que contraria a justiça. Ora, a clemência não é considerada parte da justiça, mas da temperança. Logo, parece que a crueldade não se opõe à clemência.

2. Demais. – A Escritura diz: É cruel e não terá piedade; donde, parece opor-se a crueldade à misericórdia. Ora, a misericórdia não é o mesmo que a clemência, como se disse. Logo, a crueldade não se opõe à clemência.

3. Demais. – Na clemência consideramos a inflicção das penas, como se disse. Ora, na crueldade levamos em conta a privação dos benefícios, conforme a Escritura: O que é cruel repele até os seus mesmos propínquos. Logo, a crueldade não se opõe à clemência.

Mas, *em contrário*, Sêneca diz, que a crueldade se opõe à clemência, e ela não é senão a atrocidade da alma ao impor a pena.

SOLUÇÃO. – O nome de crueldade é derivado de crudelidade. Ora, assim como as coisas cozidas e condimentadas costumam ser de sabor suave e agradável, assim, as cruas tem horrível e áspero sabor. Ora, como dissemos, a clemência implica uma certa brandura ou lenidade de alma, que nos leva a diminuirmos as penas. Por onde, a crueldade se opõe diretamente à clemência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como, abrandar as penas, racionalmente, é o objeto de epiqueia, se bem que a doçura do sentimento, que a tal nos inclina, constitui a clemência, assim também, o sobreexcesso das penas, manifestado pela ação externa, constitui a injustiça, se bem que a dureza da alma, que nos torna –prontos a aumentar as penas, constitui a crueldade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A misericórdia e a clemência convêm ambas em evitar e aborrecer a – miséria alheia. Mas, de modos diferentes. Pois, à misericórdia é próprio socorrer à miséria, fazendo um benefício, ao passo que à clemência pertence diminuir a miséria eliminando as penas. E como a crueldade implica um excesso no impor a pena, mais diretamente se opõe à clemência que à misericórdia. Mas, pelas semelhanças dessas duas virtudes, tomamos às vezes a crueldade pela imisericórdia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No lugar citado, a crueldade se toma pela imisericórdia, à qual é próprio não fazer benefícios. – Embora também se possa dizer que a eliminação mesma do benefício é de certo modo uma pena.

Art. 2 – Se a crueldade difere da sevícia ou feridade.

O segundo discute-se assim. – Parece que a crueldade não difere da sevícia ou feridade.

1. – Pois, a uma mesma virtude, de um mesmo lado, se opõe um só vício. Ora, à clemência se põe por excesso a sevícia e a crueldade. Logo, parece que sevícia e crueldade não se identificam.

2. Demais. – Isidoro diz, que severo significa como que sevo vero, por aplicar a justiça sem piedade; assim, a sevícia parece excluir a remissão das penas, no juízo, o que constitui a piedade. Ora, um tal procedimento constitui a crueldade. Logo, a crueldade é o mesmo que a sevícia.

3. Demais. – Assim como à virtude se opõe algum vício, por excesso, assim também, por defeito; o que contraria tanto à virtude, que está no meio, como ao vício por excesso. Ora, é o mesmo vício por defeito, que se opõe tanto à crueldade como à sevícia, a saber, o vício da remissão ou do relaxamento. Pois, diz Gregório: Haja amor, mas não efeminante; vigor, mas não exasperante; zelo, sem ser imoderadamente servo; piedade, sem perdoar mais do que o conveniente. Logo a sevícia é o mesmo que a crueldade.

Mas, *em contrário*, diz Sêneca: Quem pune sem ter sido atendido nem irritado por nenhuma injúria, não se chama cruel, mas, fero ou sevo.

SOLUÇÃO. – Os nomes de sevícia e feridade são aplicados por semelhança com as feras, também chamadas sevas. Pois, esses animais atacam o homem para se lhe nutrirem do corpo; nem por qualquer causa justa, que implica a ponderação racional. Por onde, propriamente raiando, a feridade ou sevícia nos conduzem a aplicar penas a outrem sem levar em conta se têm qualquer culpa, mas só movidos pelo prazer em atormentá-lo. Por onde é claro, que esse proceder está incluído na bestialidade; pois, tal prazer não é humano, mas, bestial, procedente ou de um mau costume ou da corrupção da natureza, como se dá com outros afetos semelhantes. A crueldade, porém, visa a culpa do castigado, mas excede no modo de punir. Por, onde, a crueldade difere da sevícia ou feridade, como a maldade humana difere da bestialidade, segundo o ensina Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A clemência é uma virtude humana; por isso diretamente se lhe opõe a crueldade, que é uma maldade humana. Ora, a sevícia ou ferida de está contida na bestialidade. Por onde não se opõe diretamente à clemência, mas, a uma virtude mais excelente, a que o Filósofo chama heroica ou divina, que, segundo nós, pertence aos dons do Espírito Santo. Por isso, podemos dizer, que a sevícia diretamente se opõe ao dom da piedade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O severo não se chama, absolutamente falando, sevo, de modo a despertar a ideia de um vício, mas, sevo em relação à verdade, por uma certa semelhança da sevícia, que não faz diminuir as penas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A remissão no punir não é um vício, salvo quando posterga a ordem da justiça, que exige a punição do culpado, que a crueldade exagera. Ao passo que a sevícia de nenhum modo leva em conta essa ordem. Por onde, a remissão do castigo se opõe diretamente à crueldade e não, à sevícia.

Questão 160: Da modéstia.

Em seguida devemos tratar da modéstia. E primeiro, da modéstia em geral. Segundo, das particularidades que ela abrange.

Art. 1 – Se a modéstia faz parte da temperança.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a modéstia não faz parte da temperança.

1. – Pois, modéstia vem de modo. Ora, toda virtude tem o seu modo, por se ordenar ao bem; e o bem, segundo Agostinho, implica o modo, a espécie e a ordem. Logo, a modéstia é uma virtude geral. E portanto, não deve ser considerada parte da temperança.

2. Demais. – O mérito da temperança parece consistir sobretudo uma certa moderação. Pois, daí é derivado o nome de modéstia. Logo, a modéstia é o mesmo que a temperança e não, parte dela.

3. Demais. – Parece versar, a modéstia sobre a correção do próximo, segunda o Apóstolo: Não convém que o servo de Deus se ponha a alterar; mas que seja manso para com todos capaz de corrigir com modéstia aos que resistem à verdade. Ora, corrigir os delinquentes é ato de justiça ou de caridade, como se estabeleceu. Logo, parece que a modéstia faz parte, antes, da justiça que da temperança.

Mas, *em contrário*, Túlio considera a modéstia como parte da temperança.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a temperança introduz a moderação em matéria em que é difícil nos moderarmos, a saber, nas concupiscências dos prazeres do tacto. Ora, sempre que uma determinada virtude versa especialmente sobre um máximo, há de por força haver outra reguladora do que é medíocre; pois, é necessário a vida do homem ser, em todos os seus aspectos, regulada pela virtude. Assim, como dissemos, a magnificência regula os grandes dispêndios de dinheiro; mas, ao lado dela, a liberalidade é necessária para regular as dispêndios medíocres. Por onde e forçosamente, há de haver uma virtude moderadora de matéria em que não nos é demasiado difícil nos moderarmos. E esta virtude se chama a modéstia e esta anexa à temperança como à principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os nomes gerais às vezes se apropriam do que é ínfimo; assim, o nome geral de anjo, à ínfima ordem dos anjos. Assim também o modo, geralmente observado em cada virtude, se apropria a uma virtude especial, que o introduz no que é mínimo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certas coisas precisam ser temperadas por serem demasiado fortes, como, por exemplo, o vinho; mas, tudo exige moderação. Por onde, a temperança regula, antes, as paixões veementes, ao passo que a modéstia, as medíocres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A modéstia, no lugar aduzido, é tomada em sentido geral, no sentido em que todas as virtudes a exigem.

Art. 2 – Se o objeto da modéstia são só os atos externos.

O segundo discute-se assim. – Parece que o objeto da modéstia são só os atos externos.

1. – Pois, os movimentos internos das paixões não podem ser conhecidos dos outros. Ora, o Apóstolo manda, que a nossa modéstia seja conhecida de todos os homens. Logo, a modéstia tem por objeto só os atos exteriores.

2. Demais. – As virtudes, cujo objeto, são as paixões, distinguem-se da justiça, cuja matéria são os atos. Ora, parece que a modéstia é uma só virtude. Logo, se versa sobre os atos externos, não tem por objeto nenhuma paixão interna.

3. Demais. – Uma mesma virtude não pode ter por objeto o que respeita o apetite, regulado pelas virtudes morais; nem o que respeita o conhecimento, regulado pelas virtudes intelectuais; nem o que respeita o irascível e o concupiscível. Se, pois, a modéstia é uma mesma virtude, não pode ter por objeto tudo o que acaba de ser enumerado.

Mas, *em contrário*. – Em todos os casos referidos, é mister observar o modo, donde deriva a palavra modéstia. Logo, ela se aplica em todos os casos referidos.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a modéstia difere da temperança em ser esta moderadora do que dificilmente refreamos, e aquela, do que nos é fácil dominar. Ora, certos consideraram a modéstia diversamente. Pois, excluem-na em todos os casos em que descobrem uma razão especial no moderar um bem ou uma dificuldade, aplicando a modéstia só a situações fáceis de serem moderadas. Ora, como é manifesto a todos, Implica uma dificuldade especial a moderação dos prazeres do tacto. Por isso, todos distinguem a temperança, da modéstia. Mas, além disso, Túlio notou haver um bem especial na moderação das penas. Por onde, também separou a clemência, da modéstia, deixando a esta a moderação só em casos gerais.

Ora, estes são quatro – Um consistente no movimento da alma em busca de alguma excelência, moderado pela humildade. – O segundo é o desejo em matéria de conhecimento, moderado pela estudiosidade, oposta à curiosidade. O terceiro respeita os movimentos e os atos corpóreos, que devemos fazer conveniente e honestamente, tanto quando procedemos seriamente, que quando nos divertimos. – O quarto concerne à nossa apresentação externa, por exemplo, no vestuário e em cousas semelhantes.

Mas, outros dizem serem certas virtudes especiais as que concernem a alguns desses atos. Assim, Andronico fala na mansidão, na simplicidade, na humildade e noutras semelhantes, de que já tratamos. Aristóteles, por seu lado, considera como o objeto da eutrapélia regular o prazer dos divertimentos. Mas, todas essas virtudes estão contidas na modéstia, no sentido em que Túlio a considera. Por onde, a modéstia concerne não só aos atos externos, mas também aos internos:

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo fala de modéstia com relação às coisas exteriores. Mas também a moderação das atitudes interiores pode manifestar-se por certos sinais exteriores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A modéstia abrange as diversas virtudes correspondentes às diversas concepções dos autores. Por onde, nada impede versar ela sobre as coisas, que essas diversas virtudes exigem. – E contudo não há tão grande diversidade entre as partes da modéstia, umas para com as outras, como há entre a justiça, que versa sobre os atos, e a temperança, cuja matéria são as paixões. Pois, as ações e as paixões, que não implicam nenhuma dificuldade especial, quanto à matéria delas, mas só quanto à moderação das mesmas, essas não são o fundamento senão de uma virtude, baseada na ideia da moderação.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Questão 161: Da humildade.

Em seguida devemos tratar das espécies de modéstia. E primeiro, da humildade e da soberba, que se lhe opõe. Segundo, da estudiosidade e da sua oposta, a curiosidade. Terceiro, da modéstia por palavras ou por factos. Quarto, da modéstia relativa ao culto exterior.

Sobre a humildade discutem-se seis artigos:

Art. 1 – Se a humildade é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a humildade não é uma virtude.

1. – Pois, a virtude implica a ideia do bem. Ora, parece que a humildade implica a ideia do mal da pena, segundo a Escritura: Humilharam com grilhões seus pés. Logo, a humildade não é uma virtude.

2. Demais. – A virtude e o vício se opõem. Ora, a humildade às vezes representa um vício, como no caso da Escritura: Tal há que se humilha maliciosamente. Logo, a humildade não é virtude.

3. Demais. – Nenhuma virtude se opõe a outra. Ora, parece que a humildade se opõe à virtude da magnanimidade; pois, ao passo que esta busca grandes coisas, a humildade as evita. Logo, parece que a humildade não é uma virtude.

4. Demais. – A virtude é uma disposição do perfeito, como diz Aristóteles. Ora, parece que a humildade é própria dos imperfeitos; por isso, não é possível Deus humilhar-se, que a ninguém pode estar sujeito. Logo, parece que a humildade não é uma virtude.

5. Demais. – Toda virtude moral versa sobre as ações e as paixões, como ensina Aristóteles. Ora, o Filósofo não enumera a humildade entre as virtudes que regulam as paixões; nem está, incluída na justiça, que versa sobre as ações. Logo, parece que não é uma virtude.

Mas, *em contrário*, Orígenes, expondo aquilo do Evangelho – Pôs os olhos na baixeza da sua escrava – diz: A Escritura louva com razão a humildade como uma das virtudes; assim, diz o Salvador – Aprendei de mim, que sou manso e humilde de coração.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, ao tratar as paixões, o bem difícil tem, por um lado, a propriedade de nos atrair o desejo, pela ideia de bem que encerra; mas, por outro, também, pela dificuldade de ser alcançado, dele nos afasta. Por isso, provoca em nós, pela primeira das suas propriedades, o movimento da esperança e, pela segunda, o do desespero. Ora, como dissemos, os movimentos apetitivos que se comportam impulsivamente, não de necessariamente ser moderados e refreados por uma virtude moral; e os que causam em nós uma retração precisam de ser reforçados e excitados por uma outra virtude moral. Por onde, há necessariamente duas virtudes que têm por objeto o desejo do bem árduo. Uma, que tempera e refreia a alma para que não busque imoderadamente as coisas elevadas, e este é o papel da humildade. Outra, que a firme contra o desespero e a excite a prática de atos grandiosos, segundo a razão reta, e esta é a magnanimidade. Por onde é claro que a humildade é uma virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como diz Isidoro, humilde se chama quem está por assim dizer inclinado para o chão, isto é, preso às coisas ínfimas. O que pode dar-se de dois modos. – Primeiro, por um princípio extrínseco, por exemplo, quando somos rebaixada por outrem. E, então, a humildade é uma pena. – De outro modo, por um princípio intrínseco. E isto pode dar-se, às vezes, em bom sentido; por exemplo, quando, considerando Os nossos defeitos, colocamo-nos, conforme a nossa condição, em situação ínfima; assim, Abraão disse ao Senhor: Falarei ao Senhor, ainda que eu seja cinza

e pó. E, neste sentido, a humildade constitui uma virtude. Mas, outras vezes, pode ser em mau sentido, por exemplo, quando, alguém não compreendendo a sua honra, compara-se aos brutos irracionais e se faz semelhante a eles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a humildade, enquanto virtude, implica, por sua natureza, um louvável abatimento para o que ínfimo. Ora, isto às vezes se dá ficticiamente, ou quando se manifesta só por sinais exteriores. E esta é a falsa humildade, da qual Agostinho diz, que é uma grande soberba, porque busca na verdade as excelências da glória. Mas, outras vezes, esse abatimento se radica no íntimo da alma. E então a humildade é propriamente considerada uma virtude, pois, a virtude não consiste em manifestações exteriores, mas, e principalmente, na eleição interna da mente, como está claro no Filósofo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A humildade reprime-nos o apetite para que não busque grandezas, contrariamente à razão. Ao passo que a magnanimidade leva-nos à prática de atos grandiosos, conforme a razão reta. Por onde, é claro que a magnanimidade não se opõe à humildade; ora, ambas convêm em procederem de acordo com a razão reta.

RESPOSTA À QUARTA. – A perfeição pode ser considerada de dois modos. – Primeiro, absolutamente, quando no ser perfeito não há nenhum defeito, nem quanto à sua natureza, nem em relação a outra cousa. Ora, neste sentido, só Deus é perfeito, a cuja natureza divina não cabe a humildade, mas só, pela natureza assumida. Noutro sentido pode chamar-se perfeito um ser, relativamente, a saber, quanto à sua natureza, quanto ao estado ou quanto ao tempo. E neste sentido, o virtuoso é perfeito. Mas, a sua perfeição, comparada com a de Deus, é deficiente, segundo a Escritura: São na sua presença todas as gentes como se não fossemos. E assim, a todos os homens pode convir a humildade.

RESPOSTA À QUINTA. – O Filósofo, no lugar citado, pretende tratar das virtudes enquanto ordenadas à vida civil, na qual a sujeição de um homem a outro é determinada pela ordem da lei e, por isso, está incluída na justiça legal. Ora, a humildade, como virtude especial, visa principalmente a sujeição do homem a Deus, por causa de quem devemos nos sujeitar também aos outros, por humildade.

Art. 2 – Se a humildade regula o apetite ou, antes, o juízo da razão.

O segundo discute-se assim. – Parece que a humildade não regula o apetite, mas antes, o juízo da razão.

1. – Pois, a humildade opõe-se à soberba. Ora, a soberba, sobretudo se manifesta em matéria de conhecimento; assim, como diz Gregório, a soberba, embora se manifeste até exteriormente pelo corpo, revela-se sobretudo pelos olhos. Donde o dizer a Escritura: Senhor, o meu coração não se ensoberbeceu nem os meus olhos se elevaram. Ora, pelos olhos sobretudo é que conhecemos. Logo, parece que a humildade sobretudo se exerce em matéria de conhecimento e nos leva a nos termos em pouca conta.

2. Demais. – Agostinho diz, que a humildade resume quase toda a doutrina cristã. Logo, nada do que a doutrina cristã encerra repugna à humildade. Ora, essa doutrina nos adverte a desejarmos o melhor, segundo o diz o Apóstolo: Aspirai aos dons melhores. Logo, não é próprio da humildade reprimir o desejo das coisas difíceis, mas antes, a estimativa.

3. Demais. – A mesma virtude pertence refrear os movimentos exagerados e fortalecer a alma contra a excessiva retração; assim, é a coragem ela mesma, que refreia a audácia e nos fortifica contra o temor.

Ora, a magnanimidade fortalece-nos a alma contra as dificuldades emergentes na prática de ações grandiosas. Logo, se a humildade refreasse o desejo do que é grande, resultaria não ser ela virtude distinta da magnanimidade, o que é evidentemente falso. Logo, a humildade não regula o desejo do que é grande, mas antes, a estimativa.

4. Demais. – Andronico dá como objeto da humildade o ornato externo; assim, diz, a humildade é um hábito que nos faz evitar o excesso nos gastos e no aparato. Logo, não versa sobre o movimento do apetite.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que humilde é quem prefere ser pequeno na casa do Senhor a habitar nas moradas dos pecadores. Logo, a humildade regula o apetite, mais que a estimativa.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, função própria da humildade é refrear-nos para não nos elevarmos acima do nosso mérito. Ora, para tal é necessário conhecermos a nossa inferioridade aquilo que nos excede à capacidade. Por onde, é próprio da humildade dar-nos o conhecimento da nossa deficiência própria; sendo ela assim de certo modo a regra diretora do apetite. Mas, é no apetite mesmo que ela essencialmente se radica. Por onde, devemos concluir, que a humildade é propriamente diretiva e moderadora dos movimentos do apetite.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A elevação dos olhos é de certo modo sinal de soberba, por excluir a reverência e o temor. Pois, os tímidos e envergonhados são os que sobretudo costumam baixar os olhos, quase não ousando comparar-se aos outros. Mas, nem daqui se segue tenha a humildade como objeto próprio e essencial fazer-nos conhecer a nós mesmo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Buscar o que nos sobrepassa, confiando nas nossas próprias forças, contraria à humildade. Mas, buscar o que nos sobreexcede, confiando no auxílio divino, não é contra a humildade, sobretudo porque nos exaltamos na presença de Deus tanto mais quanto mais a ele nos sujeitamos por humildade. Donde o dizer Agostinho: Uma causa é nos elevarmos para Deus e outra, nos elevarmos contra ele. Quem ante ele se humilha ele o exalta; quem contra ele se levanta ele o abate.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A coragem, por essência, tanto refreia a audácia como nos fortalece a alma contra o temor; pois, a razão de uma e outra coisa é que devemos antepor o bem racional ao perigo da morte. Mas, o refrear a esperança presumida, objeto da humanidade, e fortalecer-nos a alma contra o desespero, objeto da magnanimidade, são cousas diferentes. Pois, a razão de fortalecermos a alma contra o desespero é a consecução do nosso bem próprio, isto é, não nos tornarmos, pelo desespero, indigno do bem que merecíamos. Ao passo que a razão precípua de reprimir a esperança presumida se funda no respeito divino, que nos leva a não nos atribuirmos mais que aquilo que nos cabe, conforme a posição Que Deus nos conferiu. Por onde, a humildade sobretudo implica a nossa sujeição a Deus. E por isso Agostinho atribui a humildade, entendendo por ela a pobreza de espírito, ao dom do temor, pelo qual reverenciamos a Deus. Donde, a fortaleza está para a audácia não como a humildade, para a esperança. Pois, a fortaleza serve-se da audácia mais do que à reprime; por isso, o seu excesso se lhe assemelha mais que o seu defeito. Ao passo que a humildade mais reprime a esperança ou a confiança em nós mesmo, do que a utiliza; por isso, mais que o seu defeito se lhe opõe o seu excesso.

RESPOSTA À QUARTA. – Os gastos exteriores e os aparatos excessivos de ordinário mais os fazemos por jactância, a qual é reprimida pela humildade. E, assim sendo, a humildade tem por objeto secundário regular essas exterioridades, enquanto são sinais do movimento do apetite interior.

Art. 3 – Se devemos por humildade nos sujeitar a todos.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não devemos por humildade nos sujeitar a todos.

1. – Pois, como se disse, a humildade sobretudo consiste em nos sujeitarmos a Deus. Ora, o que devemos a Deus não devemos prestá-lo aos homens, como o demonstram todos os atos de latría. Logo, por humildade não devemos nos sujeitar aos outros.

2. Demais. – Agostinho diz: A humildade deve se fundar na verdade e não na falsidade. Ora, os que ocupam as posições mais elevadas não poderiam, sem falsidade, sujeitar-se aos que lhes são inferiores. Logo, não devemos por humildade nos sujeitar a todos.

3. Demais. – Não devemos praticar nada que redunde em detrimento da salvação de outrem. Ora, às vezes o nos sujeitarmos a outrem por humildade poderia redundar em detrimento dele, pois, poderia ensoberbecer-se ou nos desprezar; donde o dizer Agostinho, que não devemos desmoralizar a autoridade por queremos praticar uma humildade excessiva. Logo, não devemos por humildade nos sujeitar a todos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Com humildade tenha cada um aos outros por superiores.

SOLUÇÃO. – Duas coisas podemos distinguir no homem: o que lhe pertence e o que é de Deus. Pertence-lhe tudo quanto é defeituoso; e é de Deus tudo quanto respeita à salvação e à perfeição, segundo a Escritura: A tua perdição, ó Israel, vem de ti; só em mim está o teu auxílio. Ora, a humildade, como se disse, visa propriamente a veneração, que devemos a Deus. Por onde, todo homem, com o que lhe pertence, deve sujeitar-se a qualquer dos seus próximos, considerando o que tem de Deus. – Mas, a humildade não exige submetamos o que há, de Deus, em nós, ao que outrem tenham aparentemente, de Deus. Pois, os que participam dos dons de Deus sabem que os têm, segundo aquilo do Apóstolo: Para sabermos as causas que por Deus nos foram dadas. Por isso, sem prejuízo da humildade, podemos antepor os bens, que recebemos, aos dons de Deus, que parece, foram conferidos a outrem, conforme o diz o Apóstolo: O qual em outras gerações não foi conhecido dos filhos dos homens, assim como agora tem sido revelado aos seus santos apóstolos. – Semelhantemente, também a humildade não exige que nos submetamos, com o que temos, ao que o próximo é, como homem. Do contrário, seria mister nos considerássemos mais pecadores que qualquer outro; e contudo o Apóstolo, sem prejuízo da humildade, diz: Nós somos judeus por natureza e não, pecadores dentre os gentios. – Podemos porem, considerar o próximo como tendo um bem que não temos; ou como tendo nós um mal que ele não tem – o que nos poderá levar a nos sujeitarmos a ele por humildade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Devemos não só venerar a Deus em si mesmo, mas também o que é seu, em quem quer que isso se manifeste; não devemos, porém, neste segundo caso, prestar a mesma reverência que prestamos a Deus. Por onde, devemos por humildade nos sujeitar a todos os próximos, por amor de Deus, conforme a Escritura: submetei-vos a toda humana criatura por amor de Deus; mas, só a Deus devemos prestar o culto de latría.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não podemos incorrer em falsidade se antepomos o que há de Deus, no próximo, ao que temos nós de próprio. Por isso, àquilo do Apóstolo – Tenha cada um aos outros por superiores – diz a Glosa: Não temos necessidade de estimar nada fingidamente; mas estimemos verdadeiramente um bem oculto que outrem possa ter e que no-lo torna superior, mesmo se o nosso bem, pelo qual a nós mesmo nos parecemos superior, não for oculto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A humildade, como todas as virtudes, consiste numa atividade interna da alma. Por isso, podemos nos sujeitar a outrem por um ato interno da nossa alma, sem lhe dar ocasião de sofrer, por isso, nada que redunde em detrimento da sua salvação. E é o que diz Agostinho: Pelo temor, na presença de Deus, que o prelado se vos deite aos pés. Mas, nos atos exteriores da humildade, como nos atos das outras virtudes, devemos introduzir a moderação devida, para não redundarem em detrimento de outrem. Se, pois, fazendo o que devemos, outros daí tirarem ocasião de pecado, isso se não pode nos imputar a nós, que agimos com humildade; pois, se eles se escandalizam, não os escandalizamos nós a eles.

Art. 4 – Se a humildade faz parte da modéstia ou da temperança.

O quarto discute-se assim. – Parece que a humildade não faz parte da modéstia nem da temperança.

1. – Pois, a humildade visa principalmente a reverência com que honramos a Deus, como se disse. Ora, virtude teologal é a que tem Deus por objeto. Logo, a humildade, antes, deve ser considerada uma virtude teologal do que parte da temperança ou da modéstia.

2. Demais. – A temperança tem seu sujeito no concupiscível; ora, a humildade parece que o tem no irascível, como a soberba, que se lhe opõe, cujo objeto é difícil de ser obtido. Logo, parece que a humildade não faz parte da temperança nem da modéstia.

3. Demais. – A humildade e a magnanimidade tem o mesmo objeto, como do sobredito resulta. Ora, a magnanimidade não é considerada parte da temperança, mas antes, da fortaleza, como se estabeleceu. Logo, parece que a humildade não faz parte da temperança nem da modéstia.

Mas, *em contrário*, diz Orígenes: Se quereis conhecer o nome desta virtude e como os filósofos a denominam, sabeis que é a humildade, querida de Deus, chamada por eles metriotes, isto é, medida ou moderação; a qual manifestamente se inclui na modéstia ou temperança. Logo, a humildade faz parte da modéstia ou da temperança.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos, quando se determinam as partes das virtudes sobretudo se leva em conta a semelhança, fundada no modo de cada uma. Ora, o modo da temperança, e que sobretudo a torna meritória, consiste em refrear ou reprimir os ímpetos de uma determinada paixão. Por onde, todas as virtudes, que refreiam ou reprimem os ímpetos de certos afetos ou moderam os atos, consideram-se partes da temperança. Ora, assim como a mansidão reprime o movimento da ira, assim a humildade, o da esperança que é um movimento do espírito tendente à prática de grandes atos. Por onde, assim como a mansidão é considerada parte da temperança, assim também a humildade. Por isso, o Filósofo, ao que pratica atos de pequena importância, ao seu modo, chama, não magnânimo, mas, tem perante, o que nós podemos traduzir por humilde. E, entre as outras partes da temperança, pela razão já dada, está contida na modéstia, no sentido em que a entende Túlio, isto é, não sendo a humildade senão uma certa moderação do espírito. Donde o dizer a Escritura: Na incorruptibilidade dum espírito pacífico e modesto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As virtudes teologais, visando o fim último, que exerce o papel de primeiro princípio na ordem prática, são as causas de todas as outras virtudes. Por onde, o ser a humildade causada pela reverência que prestamos a Deus, não exclui seja ela parte da modéstia ou da temperança.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dizemos terem partes as virtudes principais, não por terem um mesmo sujeito ou matéria idêntica. mas por convirem no mesmo modo formal, como estabelecemos. Por onde, embora a humildade tenha no irascível o seu sujeito, contudo é considerada, pelo seu modo, parte da modéstia e da temperança.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a magnanimidade e a humildade tenham idêntica matéria, diferem contudo pelo modo: em razão do que a magnanimidade é considerada parte da fortaleza ao passo que a humildade o é, da temperança.

Art. 5 – Se a humildade é a máxima das virtudes.

O quinto discute-se assim. – Parece que a humildade é a primeira das virtudes.

1. – Pois, Crisóstomo, expondo aquilo do fariseu e do publicano, no Evangelho, diz: Se a humildade, ainda quando de mistura com o pecado, tem tanta força, que sobrepuja a justiça quando acompanhada do orgulho, até onde não iria junta com a justiça? Iria sentar-se no mesmo tribunal de Deus, no meio dos anjos. Por onde é claro que a humildade é preferível à justiça. Ora, a justiça é a preclaríssima das virtudes, ou as inclui todas, como está claro no Filósofo. Logo, a humildade é a máxima das virtudes.

2. Demais. – Agostinho diz: Pensas em construir uma fábrica de grande altura? Pensa primeiro no seu fundamento de humildade. Por onde se vê ser a humildade o fundamento de todas as virtudes e, logo, maior que todas.

3. Demais. – Maior virtude merece maior prêmio. Ora, a humildade merece o maior dos prêmios, pois, na frase do Evangelho, quem se humilha será exaltado. Logo, a humildade é a máxima das virtudes.

4. Demais. – Diz Agostinho: Toda a vida de Cristo na terra, onde, por amor do homem, se lhe revestiu da natureza, foi uma escola de disciplina moral. Ora, foi sobretudo a sua humildade, que ele nos exortou a imitar, quando disse: aprendei de mim, manso e humilde de coração. E Gregório nos adverte, que o argumento da nossa redenção descobriu-o Deus na sua humildade. Logo, parece a humildade a máxima das virtudes.

Mas, *em contrário*, a caridade tem preferência sobre todas as virtudes, segundo o Apóstolo: Sobre tudo isto revesti-vos de caridade. Logo, não é a humildade a máxima das virtudes.

SOLUÇÃO. – O bem da virtude humana está na ordem da razão. – Ora, essa ordem sobretudo se funda no fim. Por onde, as virtudes teologais, cujo objeto é o fim último, são as mais principais. – Mas, em segundo lugar, na ordem da sua dependência do fim, vêm os meios conducentes a esse fim último. Ora, essa ordem essencialmente consiste na razão ordenadora mesmo; e, participativamente, no apetite ordenado pela razão. E essa ordenação, em universal é obra da justiça, sobretudo da legal. Ora, a humildade, em universal, é a que nos torna sujeitos, como convém, à ordenação; ao passo que qualquer outra virtude o faz em relação a uma especial matéria. E portanto, depois das virtudes teologais e das intelectuais relativas à razão mesma; e depois da justiça, sobretudo da legal, vem a humildade, mais elevada que as outras virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A humildade não tem preferência sobre a justiça, mas sobre a justiça acompanhada da soberba, que já por isso deixa de ser virtude. Como, ao contrário, o pecado é perdoado por causa da humildade; assim, o Evangelho diz, que o publicano pelos méritos da sua humildade, voltou justificado para a sua casa. Donde o dizer Crisóstomo: Prepara-me duas bigas – uma da soberba e da justiça e a outra, do pecado e da humildade e verás o pecado subverter a justiça e

vencer, não pelas suas próprias forças mas pelas da humildade; e verás o outro par vencido, não pela fragilidade da justiça, mas pela mole da soberba entumecida.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a reunião ordenada das virtudes é comparada, por uma certa semelhança, com um edifício; assim também, o que é primário na aquisição das virtudes é comparado aos fundamentos, que primeiramente se lançam ao edifício. Ora, as virtudes são verdadeiramente infundidas por Deus. Por onde, o que é primário na aquisição delas, pode ser entendido em duplo sentido. – Primeiro como o que remove os obstáculos. E então o primeiro lugar é o da humildade, pois expulsa a soberba, a que Deus resiste, e nos torna submissos e sempre dispostos a receber o auxílio da graça, por eliminar a inflação da soberba. Por isso, diz a Escritura: Deus resiste aos soberbos e dá a sua graça aos humildes. E neste sentido a humildade é considerada o fundamento do edifício espiritual. – De outro modo o que é primário, na aquisição das virtudes, o é diretamente, e é o que nos aproxima de Deus. Ora, nós nos aproximamos de Deus, primeiro, pela fé, segundo o Apóstolo: É necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus. E então a fé é considerada, de modo mais nobre que a humildade, como fundamento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aos que desprezam os bens terrestres são prometidos os celestes, assim como aos que desprezam as riquezas terrenas são prometidos os tesouros do céu, conforme o Evangelho: Não queirais entesourar para vós tesouros na terra, mas entesourai para nós tesouros no céu. E semelhantemente, aos que desprezam as alegrias do mundo são prometidas consolações celestes: Bem-aventurados os que choram porque serão consolados. Do mesmo modo, á humildade é prometida a exaltação espiritual, não que só ela a mereça, mas, por lhe ser próprio desprezar as elevações terrestres. Por isso, diz Agostinho: Não penses que quem se humilha fique sempre abatido; pois, foi dito será exaltado. Nem julgues tratar-se de uma elevação temporal, aos olhos dos homens.

RESPOSTA À QUARTA. – Cristo nos recomendou a humildade sobretudo porque ela é a que remove o impedimento à nossa salvação. Esta consiste em buscarmos os bens celestes e espirituais, de que ficamos privados se procuramos glórias terrenas. Por isso o Senhor, para nos afastar esse obstáculo à nossa salvação, deu-nos, pela humildade, o exemplo, para desprezarmos a exaltação temporal. Assim que a humildade é uma como disposição que nos aproxima dos bens espirituais e divinos. Como, pois, a perfeição se fortifica pela disposição, assim também a caridade e as outras virtudes, que nos movem diretamente para Deus, tornam-se mais fortes pela humildade.

Art. 6 – Se se distinguem convenientemente os doze graus de humildade, discriminados na Regra de São Bento.

O sexto discute-se assim. – Parece que não se distinguem convenientemente os doze graus de humildade, discriminados na Regra de S. Bento. Dos quais o primeiro é mostrarmos sempre humildade de coração e de corpo, com os olhos fixos em terra; o segundo, falarmos pouco e sensatamente, com voz baixa; o terceiro, não sermos de riso pronto e fácil; o quarto, conservarmos-nos calados enquanto não formos interrogados; o quinto, observarmos a regra comum do mosteiro; o sexto, confessarmos-nos e nos crermos indignos e inúteis para tudo; o oitavo, confessar os nossos pecados; o nono, por obediência sofrermos com paciência o que é duro e áspero; o décimo, sujeitarmos-nos por obediência ao superior; o undécimo, não nos comprazermos com a vontade própria; o duodécimo, temermos a Deus e lembrarmos-nos de tudo o que ele mandou.

1. – Pois, há certas destas enumerações, que pertencem a outras virtudes, como a obediência e a paciência. E certas outras parecem incluídas na falsa opinião, que não pode ir com nenhuma virtude; por

exemplo, o nos proclamarmos o mais vil de todos o nos—confessarmos e nos crermos indigno e inútil para tudo. Logo, inconvenientemente tais causas são consideradas graus da humildade.

2. Demais. — A humildade, como as outras virtudes, vem do interior para o exterior. Logo, nos graus dessa enumeração coloca-se o que pertence aos atos externos em grau superior ao que pertence aos internos.

3. Demais. — Anselmo enumera sete graus de humildade: o primeiro, conhecermo—nos como desprezível; o segundo, condoermo—nos com isso; o terceiro, confessá—la; o quarto, persuadi—la, isto é, querermos que os outros o creiam; o quinto, suportarmos pacientemente que outrem o diga; o sexto sofrermos que nos tratem com desprezo; o sétimo, amá—la. Logo, parecem inúteis os graus supra referidos.

4. Demais. — Uma glosa diz: A humildade perfeita tem três graus. O primeiro nos sujeitarmos ao superior e não nos preferirmos ao igual, o que é suficiente. O segundo, submetermo—nos ao igual e não nos preferirmos ao menor, o que é abundante. O terceiro, sujeitarmo—nos a um menor, no que consiste toda a justiça. Logo, os referidos graus parece excessivos.

5. Demais. — Agostinho diz: A humildade de cada um se lhe mede conforme a sua grandeza; pois, quanto mais elevados somos tanto mais temos a temer os laços do orgulho. Ora, a medida da grandeza humana não pode ser determinada por graus. Logo, parece que não se podem assinalar à humildade graus determinados.

SOLUÇÃO. — Como do sobre dito resulta, a humildade diz respeito essencialmente ao apetite, e por ela refreamos os desejos da nossa alma de grandezas que lhes são desproporcionadas; mas, a humildade tira a sua regra da razão, que proíbe nos avaliemos em mais do que somos. Ora, o princípio de tudo isso e a raiz é a reverência que prestamos a Deus. Por outro lado, da disposição interior da humildade procedem certos sinais exteriores manifestados por palavras, obras e gestos, reveladores do nosso interior, como aliás se dá com as outras virtudes, pois, como diz a Escritura, pela vista se conhece uma pessoa e pelo rosto se discerne o ar do homem sensato.

Por onde, nos referidos graus da humildade, há um em que consiste a raiz dela, a saber o duodécimo, no qual tememos a Deus e temos presente todos os seus mandamentos.

Mas também nesses graus há algo de relativo ao apetite, que nos proíbe buscarmos desordenadamente a nossa própria excelência. O que se dá de três modos. — Primeiro, porque o undécimo grau nos proíbe satisfazer a nossa vontade própria. — Segundo, porque o décimo grau a regula em dependência de um arbítrio superior. Terceiro, porque o nono grau fá—la não recuar em face de asperezas e dificuldades.

E, ainda há graus relativos à estima em que nos devemos ter, quando reconhecemos os nossos defeitos. E isto de três modos. — Primeiro, reconhecendo e confessando os nossos próprios defeitos, o que pertence ao oitavo grau. — Segundo, reconhecendo os nossos defeitos, julgandonos indignos de maiores bens, o que pertence ao sétimo. — Terceiro, por isso mesmo preferindo os outros a nós, o que pertence ao sexto.

Também a enumeração inclui certos graus relativos a manifestação externa. Um, quanto aos nossos atos, de modo a não nos afastarmos, nas nossas obras, do procedimento geral e é o quinto. — Os outros dois respeitam às palavras, de modo a não falarmos fora de tempo, e é o quarto. — Nem excedamos a medida no falar, e é o segundo. — Os outros concernem os gestos externos e nos mandam, por exemplo,

não levantar os olhos o que pertence ao primeiro. – E nos mandam coibir exteriormente o riso e outros sinais impróprios de alegria, o que pertence ao terceiro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Podemos, sem falsidade, crermos–nos e nos proclamarmos mais desprezível que todos, levando em conta os defeitos secretos, que reconhecemos em nós, e os dons de Deus ocultos nos outros. Donde o dizer Agostinho: Julgai, que ocultamente vos superam aqueles sobre os quais tendes superioridade aparente. Semelhantemente, também, sem falsidade, podemos nos confessar e nos ter inúteis para tudo e indignos, pelas nossas próprias forças, de modo, a referirmos a Deus toda a nossa capacidade, conforme aquilo do Apóstolo: Não que sejamos capazes de nós mesmos de ter algum pensamento como de nós mesmos; mas a nossa capacidade vem de Deus. – Nem há inconveniente em atribuímos à humildade as matérias das outras virtudes. Pois, assim como um vício nasce de outro, assim, por ordem natural, o ato de uma virtude procede do de outra.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos conseguimos a humildade. – Primeiro e principalmente, pelo dom da graça. E, então, o interior precede o exterior. – Segundo, pelo nosso esforço e então, primeiro, coibimos o exterior para passarmos depois a extirpar a raiz interior. E é segundo essa ordem que a enumeração referida discrimina os graus da humildade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos os graus assinalados por Anselmo reduzem–se a opinião, à manifestação e à vontade da própria abjeção. Pois, o primeiro grau é o do conhecimento dos nossos defeitos. – Mas, como seria condenável amar a esses defeitos, o segundo grau no–la proíbe. – No terceiro e no quarto grau se inclui a manifestação de tais defeitos, mandando–nos não só proclamá–las, pura e simplesmente, mas ainda a persuadir deles os outros. – Os três modos seguintes regulam o apetite, levando–nos a buscar a excelência exterior, mas sofrer equânimes a humilhação exterior, por palavras ou por obras. Pois, como diz Gregório, nada tem de grande nos humilharmos perante quem nos honra – qualquer secular assim procede; mas devemos sobretudo nos humilhar perante os que nos mortificam o que pertence ao quinto e ao sexto grau. – Ou ainda, no sétimo grau somos levados a abraçar voluntariamente a humilhação externa. – E assim todos esses graus estão contidos no sexto e no sétimo da enumeração supra.

RESPOSTA À QUARTA. – Esses três graus se consideram, não relativamente à realidade, isto é, à natureza da humildade, mas, às condições de cada qual, conforme é superior, inferior ou igual a outro.

RESPOSTA À QUINTA. – Também essa objeção procede, quanto aos graus da humildade: não segundo a natureza mesma da realidade, na qual se funda a discriminação referida dos graus, mas, conforme as condições de cada um.

Questão 162: Da soberba.

Em seguida devemos tratar da soberba. E primeiro, da soberba em geral. Segundo, do pecado do primeiro homem, considerado como de soberba.

Na primeira questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se a soberba é pecado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a soberba não é pecado.

1. – Pois, nenhum pecado pode constituir objeto de uma promessa de Deus, porque Deus promete o que fará, mas, não é autor de nenhum pecado. Ora, a soberba está enumerada entre as promessas divinas, na Escritura, quando diz: Eu te elevarei a ser a glória imortal (*superbiam*) dos séculos, a um gozo em geração e geração. Logo, a soberba não é pecado.

2. Demais. – Desejar imitar a Deus não é pecado; pois, isso todas as criaturas o desejam naturalmente, e isso constitui o que têm de melhor; mas, sobretudo é próprio da criatura racional, feita à imagem e semelhança de Deus. Ora, como alguém disse, a soberba é o amor da nossa própria excelência, por cuja excelência nos assemelhamos a Deus, que é excelentíssimo. Por isso diz Agostinho: A soberba imita a excelcitude, pois, tu, Senhor, és o único Deus excelso sobre todas as coisas.

3. Demais. – Um pecado contraria não só à virtude mas também ao pecado oposto, como está claro no Filósofo. Ora, não há nenhum vício oposto à soberba. Logo, a soberba não é pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Nunca permitas que a soberba domine nos teus pensamentos ou nas tuas palavras.

SOLUÇÃO. – A soberba é assim chamada por nos fazer voluntariamente buscar o que está acima de nós. Por isso, diz Isidoro: O soberbo é assim chamado por querer passar por mais do que é; pois, quem quer subir acima do que é soberbo. Ora, a razão reta, por essência, impõe à nossa vontade buscar o que lhe é proporcional. Por onde e manifestamente, a soberba implica oposição à razão reta. Ora, isto constitui a essência mesma do pecado; pois, segundo Dionísio, o mal da alma consiste em desobedecer aos ditames da razão. Portanto, é claro que a soberba é pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A soberba pode ser considerada em duplo sentido. – Num, implica desobediência à regra racional e, então, é considerada como pecado. Noutra, pode significar simplesmente um superexcesso; e então todo super-excesso pode chamar-se soberba. Neste sentido o Senhor promete a soberba como um superexcesso de honras. Por isso, a Glosa de Jerónimo a esse lugar diz haver uma boa soberba e outra, má. Embora também possamos admitir que a soberba, nesse lugar, é tomada em sentido material, significado a superabundância de coisas com as quais os homens podem se ensoberbecer.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A razão é a ordenadora daquilo que o homem naturalmente deseja; portanto, será vicioso o apetite de quem se afasta mais ou menos, da regra racional; como o demonstra o apetite da comida, que é naturalmente desejada. Ora, a soberba deseja uma excelência excessiva à prescrição da razão reta. Donde o dizer Agostinho, que a soberba é o apetite de uma elevação pervertida. E daí também resulta, como ensina Agostinho, que a soberba imita a Deus, perversamente, pois, o soberbo odeia o se lhe submeter, na igualdade com os companheiros, querendo impor-lhes a sua dominação, em lugar de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A soberba opõe-se diretamente à virtude da humildade, que de certo modo convém no mesmo objeto com a magnanimidade, como dissemos. Por onde, o vício oposto à soberba, por deficiência, é próximo do da pusilanimidade, oposta à magnanimidade, por defeito. Pois, assim como é próprio da magnanimidade levar a alma à prática de atos grandiosos, contrariando a desesperança, assim, pertence à humildade coibir a alma do apetite do que é grande, contrariando a presunção. Ora, a pusilanimidade, se implicar a falta de atos pelos quais buscamos o que é grande, opõe-se propriamente à magnanimidade, por deficiência; mas, se importar na aplicação da nossa alma em buscar o que é mais vil do que aquilo que nos convém, opõe-se então à humildade, por defeito; pois, em ambos os casos, procede da pequenez de alma. Assim como, ao contrário, a soberba pode, por superexcesso, opor-se à magnanimidade e à humildade, por diversos aspectos. A humildade, quando despreza a sujeição; à magnanimidade, quando desordenadamente busca grandes coisas. Mas, como a soberba implica uma certa superioridade, ela se opõe mais diretamente à humildade; assim como a pusilanimidade, que implica a pequenez de alma, na busca do que é grande mais diretamente se opõe à magnanimidade.

Art. 2 – Se a soberba é um pecado especial.

O segundo discute-se assim. – Parece que a soberba não é um pecado especial.

1. – Pois, diz Agostinho, que nela há pecado ao qual não convenha a denominação de soberba. E Próspero afirma, que nenhum pecado pode, pôde, nem poderá existir, sem a soberba. Logo, a soberba é um pecado geral.

2. Demais. – Aquilo da Escritura – Para apartar o homem da iniquidade – diz a Glosa: que ensoberbecer-se contra o Criador é transgredir Ihe os preceitos, pecando. Ora, segundo Ambrósio, todo pecado é uma transgressão da lei divina e desobediência aos preceitos celestes. Logo, todo pecado é soberba.

3. Demais. – Todo pecado especial se opõe a alguma espécie de virtude. Ora, a soberba opõe-se a todas as virtudes; pois, diz Gregório: não é, de nenhum modo, só uma a virtude destruída pela soberba, a qual ataca a alma na sua totalidade e, como pestífera doença, corrompe todo o corpo. E Isidoro diz ser ela a ruína de todas as virtudes. Logo, a soberba não é um pecado especial.

4. Demais. – Todo pecado especial tem matéria especial. Ora, a matéria da soberba é geral; pois, no dizer de Gregório, um se ensoberbece com o ouro; outro, com a palavra; outro, com causas ínfimas e 'terrenas; outro com virtudes excelsas e celestes. Logo, a soberba não é um pecado especial, mas geral.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Quem refletir verá, segundo a lei de Deus, quanto difere dos outros pecados o pecado da soberba. Ora, um gênero não se distingue das suas espécies. Logo, a soberba não é um pecado geral, mas, especial.

SOLUÇÃO. – O pecado da soberba, pode ser considerado a dupla luz. – Primeiro na sua espécie própria fundada essencialmente no seu objeto próprio. E, a esta luz, a soberba é um pecado especial, por ter objeto especial. Pois, é o apetite desordenado da excelência própria, como dissemos. – A outra luz, pode ser considerada quanto a uma certa redundância sua sobre os outros pecados. E, então, implica uma certa generalidade, porquanto, da soberba, podem nascer todos os pecados, por dupla razão. Primeiro, em si mesma considerada; isto é, enquanto os outros pecados se ordenam ao fim da soberba, que é a excelência própria, à qual pode ordenar-se tudo o que desejamos desordenadamente. De outro modo, indiretamente e quase por acidente, isto é, removendo o obstáculo, enquanto que, pela soberba,

desprezamos a lei divina, que nos proíbe pecar, segundo aquilo da Escritura: Quebraste o meu jugo, rompestes os meus laços e disseste – não servirei.

Devemos porém saber, que nessa generalidade da soberba está o fundamento de todos os vícios poderem por vezes nascer dela; não porém o de todos nascerem dela sempre. Pois, embora todos os preceitos da lei possam ser transgredidos por qualquer pecado, por causa do desprezo, que implica – desprezo próprio da soberba; contudo, nem sempre se transgredem os preceitos divinos por desprezo. Mas, às vezes fazemos por ignorância; outras, por fraqueza. Por isso, diz Agostinho, praticamos muitos atos maus, sem o fazermos por soberba.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho cita essas palavras, não como sendo sua opinião, mas, a daquele contra quem disputa. Por isso, a seguir as refuta, mostrando como nem sempre pecamos por soberba. – Pode-se porém dizer, que as autoridades citadas se entendem quanto ao efeito exterior da soberba, que é transgredir os preceitos, o que está incluído em qualquer pecado; mas não, quanto ao ato interior da soberba, que é o desprezo do preceito. Pois, nem sempre o pecado implica o desprezo; porque umas vezes pecamos por ignorância e outras, por fraqueza, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Às vezes cometemos um pecado, quanto ao seu efeito, mas não, por afeto; assim quem por ignorância mata o próprio pai, comete um parricídio, quanto ao efeito, mas não, por afeto, por não ter a intenção de praticar. E, assim dizemos que transgredir um preceito de Deus é o nos ensoberbecermos contra Deus – quanto ao efeito, sempre; mas, nem sempre, quanto ao afeto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Um pecado pode destruir a virtude, de dois modos. — Primeiro, contrariando-a diretamente. E, neste sentido, a soberba não destrói nenhuma virtude, senão só a humildade; assim como qualquer outro pecado especial destrói a virtude que lhe é especialmente oposta, causando o que lhe é contrário. – De outro modo, um pecado destrói uma virtude, abusando dela. E, assim, a soberba destrói quaisquer virtudes, enquanto que, delas mesmas tira a ocasião de se exercer, como de quaisquer outras cousas que implicam excelência. Donde não se segue seja um pecado geral.

RESPOSTA À QUARTA. – A soberba supõe a noção de um objeto especial, a qual, contudo, pode se aplicar a matérias diversas. Pois, é o amor desordenado da nossa própria excelência; ora a excelência podemos encontrá-la em coisas diversas.

Art. 3 - Se o sujeito da soberba é o irascível.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o sujeito da soberba não é o irascível.

1. – Pois, diz Gregório: O obstáculo à verdade é o orgulho do espírito, que, entumecendo-o, obnubila-o. Ora, conhecer a verdade não pertence ao irascível mas à potência racional. Logo, o sujeito da soberba não é o irascível.

2. Demais. – Gregório diz, que os soberbos não consideram a vida daqueles a quem se devem pospor, pela humildade, mas, a daqueles a quem se pretiram, por soberba; por onde se vê que a soberba resulta de uma consideração indevida. Ora, considerar não é próprio do irascível, mas antes, do racional.

3. Demais. A soberba não só busca a excelência, nas causas sensíveis, mas também, nas espirituais e inteligíveis. E também consiste principalmente no desprezo de Deus, segundo aquilo da Escritura: O princípio da soberba do homem é o apostatar de Deus. Ora, o irascível, fazendo parte do apetite

sensitivo, não pode estender-se a Deus e ao inteligível. Logo, o sujeito da soberba não pode ser o irascível.

4. Demais. – Como diz Próspero, a soberba é o amor da excelência própria. Ora, o sujeito do amor não é o irascível, mas, o concupiscível. Logo, não é o irascível o sujeito da soberba.

Mas, *em contrário*, Gregório coloca contra a soberba o dom do temor. O temor, porém, pertence ao irascível. Logo, o sujeito a soberba é o irascível.

SOLUÇÃO. – Devemos indagar qual o sujeito de uma virtude ou de um vício, considerandolhe o objeto próprio. Pois, um hábito ou um ato não pode ter outro objeto senão o da potência, que serve de sujeito a um e outro. Ora, o objeto próprio da soberba implica uma dificuldade a vencer, pois, é o desejo da nossa própria excelência, como dissemos. Por onde, a soberba pertence necessariamente e de certo modo à potência irascível.

Ora, o irascível pode ser considerado a dupla luz. – Primeiro, no seu sentido próprio e então faz parte do apetite sensitivo, assim como a ira, propriamente considerada, é uma paixão do apetite sensitivo. – Numa segunda acepção o irascível é considerado em sentido mais lato, de modo a pertencer também ao apetite intelectual, a que também às vezes atribuímos a ira, como quando a atribuímos a Deus e aos anjos, não como paixão, mas, como juízo da justiça judicativa. E contudo o irascível, nesse sentido geral, não é uma potência distinta do concupiscível, como ficou claro pelo que dissemos na Primeira Parte.

Por onde, se o difícil, que constitui o objeto da soberba, fosse só algo de sensível, a que pode tender o apetite sensitivo, a soberba teria necessariamente o seu sujeito no irascível, que faz parte do apetite sensitivo. Mas, como a dificuldade que a soberba deve vencer, geralmente existe tanto na ordem sensível como na espiritual, devemos forçosamente admitir, que o sujeito da soberba é o irascível, considerada não só em sentido próprio, como parte do apetite sensitivo, mas também em sentido geral, como se manifesta no apetite intelectual. Por isso se atribui a soberba aos demónios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Duplo é o conhecimento da verdade. – Um puramente especulativo; e este a soberba impede indiretamente, eliminando-lhe a causa. Pois, o soberbo nem sujeita a Deus a sua inteligência de modo a receber dele o conhecimento da verdade, segundo aquilo do Evangelho Escondeste estas causas aos sábios e aos entendidos – isto é, aos soberbos, que se consideram como sábios e prudentes; e as revelaste aos pequenos, isto é, aos humildes. Nem o soberbo se digna aprender dos homens; assim, diz a Escritura: Se aplicares o teu ouvido, isto é, ouvindo humildemente, serás sábio. – Outro é o conhecimento da verdade, chamado o afetivo. E esse conhecimento a soberba o impede diretamente. Porque aos soberbos, comprazendo-se com a excelência própria, repugna-lhes a excelência da verdade. E Gregório diz: Os soberbos, embora percebam intelectualmente certas e determinadas verdades, não lhes podem contudo experimentar a doçura; conhecendo-as como são, ignoram-lhes como sabem. Donde o dizer a Escritura: Onde há humildade, aí há igualmente sabedoria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a humildade obedece à regra da razão reta, que nos leva a ter uma verdadeira estima fie nós mesmos. Ora, a essa regra da razão reta não obedece a soberba, que nos leva a nos estimarmos mais do que merecemos. O que se dá pelo apetite desordenado da nossa própria excelência, pois, o que veementemente desejamos facilmente o cremos. Donde também resulta que o nosso apetite busca o que excede a nossa capacidade. Portanto, tudo o que nos leva a nos estimarmos mais do que valemos, faz-nos cair na soberba. E dentre essas causas da soberba, uma é o notarmos os defeitos dos outros; assim como, ao contrário, Gregório diz, que os varões santos,

atentando para as virtudes, mutuamente se preferem uns aos outros. E, portanto daqui não resulta seja o racional o sujeito da soberba; mas sim, que na razão há uma certa causa dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A soberba não existe só no irascível, enquanto ela faz parte do apetite sensitivo; mas, no sentido em que o irascível é tomado em acepção mais geral, como se disse.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho, o amor precede todas as outras afeições da alma e é a causa delas. E por isso pode ser tomado por qualquer dessas afeições. E, assim sendo, diz-se que a soberba é o amor da nossa excelência própria, enquanto que esse amor causa a presunção desordenada de superar os outros, o que constitui propriamente a soberba.

Art. 4 – Se Gregório assinala convenientemente quatro espécies de soberba.

O quarto discute-se assim. – Parece que Gregório assinala inconvenientemente quatro espécies de soberba, quando diz o seguinte: São quatro, pois, as espécies, que revelam todas as formas de auto-exaltação dos arrogantes: uma consiste em pensarem que tem de si mesmos os seus bens; ou, se creem que lhes foi dado do alto, julgam tê-los recebido em virtude dos seus próprios méritos; outra consiste em se jactarem de ter o que não têm e enfim, a última consiste em desprezarem os outros e desejarem que estes considerem singulares os dons, que possuem.

1. – Pois, a soberba é um vício distinto da infidelidade, assim como a humildade é virtude distinta da fé. Ora, é por infidelidade que pensamos não vir de Deus o bem que temos, ou que temos o bem da graça pelos nossos méritos próprios. Logo, esse procedimento não deve ser considerado como uma espécie de soberba.

2. Demais. – Uma mesma causa não deve ser considerada espécie de gêneros diversos. Ora, a jactância é considerada uma espécie de mentira, como já se estabeleceu. Logo, não deve ser tida como espécie de soberba.

3. Demais. – Parece que há outras espécies de soberba não incluídas na enumeração supra. Assim, Jerônimo diz, que nada manifesta tanto a soberba como o sermos ingrato. E Agostinho diz que é próprio da soberba escusarmo-nos do pecado cometido. E também a presunção, que nos leva a buscar o que nos excede a capacidade, pertence por excelência à soberba. Logo, a referida divisão não compreende suficientemente as espécies de soberba.

4. Demais. – Há outras divisões da soberba. Assim, Anselmo divide a exaltação da soberba, dizendo que uma pertence à vontade, outra à palavra, outra aos atos. E Bernardo também enumera doze graus de soberba, que são: a curiosidade, a leviandade de espírito, a alegria estulta, a jactância, a singularidade, a arrogância, a presunção, a desculpa dos pecados, a confissão simulada, a rebelião, a liberdade, o hábito de pecar. Ora, essas espécies não parece compreendidas nas assinaladas por Gregório. Logo, parece inconvenientemente feita a enumeração delas.

Em contrário, basta a autoridade de Gregório.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a soberba implica o desejo imoderado a própria excelência, isto é, em desacordo com a razão reta. Ora, devemos notar, que toda excelência resulta de algum bem possuído. O que de três modos pode dar-se.

Primeiro, quanto ao bem em si mesmo considerado. Pois, como é manifesto, quanto maior bem tivermos, tanto maior excelência conseguiremos. Por isso, se nos atribuímos um bem maior que o nosso, conseqüentemente o nosso apetite há de buscar a nossa excelência própria mais do que ela realmente nos compete. E essa é a terceira espécie de soberba, pela qual nos jactamos de ter o que não temos.

Segundo, quanto à causa do bem; isto é, enquanto é mais excelente o bem possuído, quando provém de nós mesmo que quando em nós provém de outrem. Por onde, quando consideramos como tendo por nós mesmo o que na realidade temos de outrem, o apetite é levado a buscar a nossa excelência própria, mais do que nos é conveniente. Ora, de dois modos, podemos ser a causa de um bem nosso: eficiente e meritoriamente. Donde resultam as duas primeiras espécies de soberba, consistindo uma em nos atribuímos a nós mesmo o que recebemos de Deus; e a outra, em pensarmos que, pelos nossos méritos próprios é que recebemos do alto esse bem.

Terceiro, quanto ao modo de o possuímos; assim, tanto mais excelente nos tornamos quanto mais excelente que o de outrem é o nosso bem. Donde resulta também, que o nosso apetite é levado a buscar desordenadamente a nossa excelência própria. E daí procede a quarta espécie de soberba, consistente em querermos nos considerar, com o desprezo dos outros, como possuidores de um bem singular.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A verdadeira estima de nós mesmo pode corromper-se de dois modos. – Primeiro, universalmente. E então, em matéria de fé, a verdadeira estima de nós mesmo se corrompe pela infidelidade. – De outro modo, na eleição particular de um ato. Assim, quem fornicar julga que, ao praticar esse ato, lhe é um bem a fornicar. E é também o que passa no caso proposto. Pois, constitui uma infidelidade dizer, em geral, haver bens não provenientes de Deus, ou que a graça é dada aos homens pelo mérito deles. Mas, constitui soberba e não infidelidade, propriamente falando, o nos gloriarmos, por um apetite desordenado da nossa excelência própria, dos nossos bens, como se de nós mesmo os tivéssemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A jactância é considerada como uma espécie de mentira, quanto ao ato exterior, pelo qual falsamente nos atribuímos o que não temos. Mas, pela arrogância interior do coração, Gregório a considera parte da soberba.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ingrato é quem a si mesmo se atribui o que recebeu de outrem. Por isso, as duas primeiras espécies de soberba pertencem à ingratidão. – Quanto a nos escusarmos do pecado cometido, isso pertence à terceira espécie, pois, assim, nós nos atribuímos o bem da inocência, que não temos. – E o buscarmos presunçosamente o que está acima das nossas forças, isso sobretudo se inclui na quarta espécie, pela qual pretendemos ser superior aos outros.

RESPOSTA À QUARTA. – As três divisões de Anselmo se fundam no progresso do pecado que cometemos; o qual, primeiro, é concebido no coração; segundo, expresso por palavras; terceiro consumado por obras. – E quanto aos doze graus de Bernardo, eles se fundam na oposição, que tem com os doze graus de humildade, de que tratámos acima. – Pois, o primeiro grau de humildade consiste em mostrarmos sempre a humildade de coração e de corpo, tendo os olhos fixos no chão. Ao que se opõe a curiosidade, que nos faz olhar por toda parte, curiosa e desordenadamente. – O segundo grau de humildade está em falarmos pouco e sensatamente, com voz baixa. Ao que se opõe a leviandade de espírito, pelo qual falamos com palavras soberbas. – O terceiro grau de humildade é não sermos de riso fácil e pronto. Ao que se opõe a alegria estulta. – O quarto grau de humildade é conservarmo-nos calados enquanto não formos interrogados. Ao que se opõe a jactância. – O quinto grau de humildade é

observar o determinado pelas regras comuns do mosteiro. Ao que se opõe a Singularidade, que nos leva a querermos aparecer aos outros mais santos do que somos. – O sexto grau de humildade é crermos-nos e nos proclamarmos como inferiores a todos. A que se opõe a arrogância, pela qual nós nos julgamos superior aos outros. – O sétimo grau de humildade é confessarmos-nos e crermos-nos inúteis para tudo e de tudo indigno. Ao que se opõe a presunção, pela qual nos julgamos capaz das maiores coisas. – O oitavo grau de humildade é a confissão dos pecados. A que se opõe a nos escusarmos deles. – O nono grau de humildade é sofrer com paciência as durezas e as asperidades. A que se opõe a confissão simulada pela qual não queremos sofrer as penas pelos pecados simuladamente confessados. O décimo grau de humildade é a obediência. A que se opõe a revolta. – O undécimo grau de humildade consiste em não nos comprazermos em fazer a nossa vontade própria. A que se opõe a liberdade, pelo qual nos comprazemos em fazer livremente o que queremos. – O último grau de humildade é o temor de Deus. A que se opõe o hábito de pecar, que implica o desprezo de Deus. – Ora, nesses doze graus se incluem não somente as espécies de soberba, mas ainda certos antecedentes e consequentes delas; como também dissemos acima, quando tratámos da humildade.

Art. 5 – Se a soberba é pecado mortal.

O quinto discute-se assim. – Parece que a soberba não é pecado mortal.

1. – Pois, àquilo da Escritura – Senhor meu Deus, se eu fiz isso – diz a Glosa: isto é, o pecado universal, que é a soberba. Se, portanto, a soberba fosse um pecado mortal, todo pecado seria mortal.

2. Demais. – Todo pecado contraria à caridade. Ora, parece que a soberba não contraria à caridade, nem quanto ao amor de Deus, nem quanto ao amor do próximo. Pois, a excelência, que desejamos desordenadamente, pela soberba, nem sempre contraria à glória de Deus ou a utilidade do próximo. Logo, a soberba não é pecado mortal.

3. Demais. – Todo pecado mortal contraria à virtude. Ora, a soberba não contraria a virtude, mas antes, nasce dela; pois, como Gregório diz, por vezes o homem se orgulha de virtudes excelsas e celestes. Logo, a soberba não é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, Gregório diz ser a soberba o sinal evidentíssimo dos réprobos; e ao contrário, a humildade, dos eleitos. Ora, ninguém se torna réprobo por pecados veniais. Logo, a soberba não é pecado venial, mas, mortal.

SOLUÇÃO. – A soberba se opõe à humildade. Ora, o objeto próprio da humildade é tornarmos sujeitos a Deus, como dissemos. Por onde e ao contrário, pela soberba propriamente fugimos a essa sujeição, exaltando-nos mais do que no-lo permite a regra e a medida divina, contrariamente ao dito do Apóstolo: Nós, pois não nos gloriaremos fora de medida, mas segundo a medida da regra com que Deus nos mediu. E por isso diz a Escritura: O princípio da soberba do homem é o apostatar de Deus; isto é, porque a raiz da soberba está em, de certo modo, não nos submetermos a Deus e à sua regra. Ora, é manifesto, que o mesmo não nos submetermos a Deus constitui um pecado mortal, pois, implica em nos apartarmos de Deus. Por onde e consequentemente, a soberba é um pecado genericamente mortal. Porém, nos outros pecados genericamente mortais, como por exemplo, a fornicção e o adultério, há certos movimentos, que são pecados veniais, por causa da sua imperfeição, isto é, por prevenirem o juízo da razão e se consumarem sem o consentimento dela. Assim também o mesmo se dá com a soberba, em que certos movimentos são pecados veniais, por não ter a razão consentido neles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, a soberba não é um pecado universal pela sua essência, mas, por uma certa redundância, isto é, enquanto que dela podem nascer todos os pecados. Donde não se segue sejam mortais todos os pecados, senão só quando nascem da soberba completa, da qual dissemos ser pecado mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A soberba sempre contraria ao amor divino, enquanto que o soberbo não se sujeita à regra divina, como deve. E às vezes também contraria o amor do próximo, quando nos preferimos a ele indevidamente, ou subtraímos-nos a nos submetermos ao mesmo. O que também derroga à regra divina, que institui uma ordem entre os homens, em virtude da qual uns devem sujeitar-se aos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A soberba não nasce das virtudes como se fossem, por si, a causa dela; mas, como sendo elas a causa accidental; isto é, enquanto que podemos tirar, das virtudes, ocasião de soberba. Pois, nada impede um contrário ser causa accidental de outro, como diz Aristóteles. Por isso, certos se ensoberbecem pela sua mesma humildade.

Art. 6. – Se a soberba é o gravíssimo dos pecados.

O sexto discute-se assim. – Parece que a soberba não é o gravíssimo dos pecados.

1. – Pois, um pecado é considerado tanto mais leve quanto mais dificilmente o evitamos. Ora, dificilmente evitamos a soberba, porque, como diz Agostinho, os outros pecados consistem nas más obras praticadas, ao passo que a soberba é uma insídia às boas obras, para fazê-las perecer. Logo, a soberba não é o gravíssimo dos pecados.

2. Demais. – O maior mal se opõe ao maior bem, como diz o Filósofo. Ora, a humildade, a que se opõe a soberba, não é a máxima das virtudes, como se estabeleceu. Logo, os pecados, como a infidelidade, o desespero, o ódio de Deus, o homicídio e outros semelhantes, opostos às maiores virtudes, são mais graves que a soberba.

3. Demais. – Um mal maior não pode ser punido por um menor. Ora, às vezes, a soberba é punida por outros pecados, como está claro no Apóstolo, quando diz, que os filósofos, por causa do orgulho do coração, foram entregues a um sentimento depravado, para que fizessem coisas que não convêm. Logo, a soberba não é o gravíssimo dos pecados.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura. – Os soberbos obravam sem cessar, iniquamente – diz a Glosa: O máximo pecado do homem é a soberba.

SOLUÇÃO. – No pecado devemos atender a dois elementos, a saber, a conversão para um bem efêmero, que constitui a matéria do pecado, e a versão de um bem eterno, que é a razão formal e completiva do pecado. Ora, quanto à conversão, a soberba nada tem que a constitua no máximo dos pecados, porque o enaltecimento, desordenadamente desejado pelo soberbo, não implica por natureza uma repugnância máxima ao bem da virtude. Mas, quanto à aversão, a soberba encerra a máxima gravidade. Porque, pelos outros pecados, o homem se aparta de Deus por ignorância, por fraqueza ou pelo desejo de qualquer outro bem; ao passo que a soberba implica a versão de Deus pelo fato mesmo de o homem não querer se lhe submeter e à sua lei. Por isso, Boécio diz, que todos os vícios nos afastam de Deus, mas só a soberba é a que se lhe opõe. Pelo que também em especial diz a Escritura – Deus resiste aos soberbos. Por onde, a aversão, de Deus e dos seus preceitos, que é como a consequência dos outros pecados, pertence, essencialmente, à soberba, cujo ato é o desprezo de Deus. Ora, como o essencial é

anterior ao accidental, resulta por consequência ser a soberba o gravíssimo dos pecados, no seu gênero, porque excede a todos pela aversão, a qual formalmente completa o pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos podemos afrontar a dificuldade de evitar um pecado. – Primeiro, pela veemência do ataque; assim, a ira, pelo seu ímpeto, nos ataca veementemente; e ainda é mais difícil resistir à concupiscência, pela sua conaturalidade, como diz o Filósofo. E essa dificuldade de evitar o pecado diminui-lhe a gravidade, pois, quanto menor é o ímpeto da tentação a que sucumbimos, tanto mais gravemente pecamos, como diz Agostinho. – De outro modo, um pecado pode ser difícil de evitar por existir em estado latente. E, deste modo, é difícil evitar a soberba, pois, ela tira ocasião de se exercer mesmo do próprio bem. Donde o dizer Agostinho sinaladamente, que ela arma insídias às boas obras. E a Escritura: Neste caminho, por onde eu andava, os soberbos esconderam-me o laço. E portanto o movimento da soberba, infiltrando-se subrepticiamente, não tem a máxima gravidade, antes de percebido pelo juízo da razão. Mas, depois de percebido por este, então facilmente o evitamos, quer considerando a nossa fraqueza própria, conforme aquilo da Escritura – Porque se ensoberbece a terra e a cinza; quer também considerando a grandeza divina, segundo aquele outro lugar – Por que se incha o teu espírito contra Deus? Quer enfim considerando a imperfeição dos bens por que nos ensoberbecemos, segundo o passo: Toda a carne é feno e toda a sua glória é como a flor do campo; e, mais abaixo: Todas as nossas justiças são como o pano duma mulher menstruada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A oposição entre o vício e a virtude se funda no objeto considerado relativamente à conversão. Ora, por aí, nada tem a soberba para ser o máximo dos pecados, como nada tem a humildade para ser a máxima das virtudes. Mas, considerada a aversão, é o máximo, como o que torna grandes os outros pecados. Pois, o pecado da infidelidade torna-se mais grave quando procede do desprezo da soberba, do que quando vem da ignorância ou da fraqueza. O mesmo devendo dizer-se do desespero e de outros semelhantes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como os silogismos conducentes ao absurdo às vezes nos convencem por nos levarem a uma conclusão mais manifestamente inadmissível, assim também, para vencer a nossa soberba, Deus nos pune deixando-nos cair nos pecados carnaís, que, embora menores, contudo encerram uma torpeza mais manifesta, Por isso diz Isidoro: A soberba é pior que todos os vícios; quer por ser praticada pelas pessoas mais elevadas e principais, quer por nascer das obras da justiça e da virtude em que menos lhe sentimos a culpa. Ao passo que a luxúria da carne é o primeiro de todos porque, imediatamente e em si mesma, é de todos o mais torpe. E contudo nos juízos de Deus, é menor que a soberba. Por isso o soberbo, que não sente a sua soberba, cal na luxúria da carne afim de levantar-se, humilhado pela confusão. Por onde fica também clara a gravidade mesma da soberba. Pois, assim como o médico experiente deixa, como remédio de um mal maior, o doente laborar num menor, assim também o pecado da soberba revela-se mais grave por isso mesmo que Deus, para lhe dar remédio, deixa-nos cair em outros pecados.

Art. 7 – Se a soberba é o primeiro de todos os pecados.

O sétimo discute-se assim. – Parece que a soberba não é o primeiro de todos os pecados.

1. – Pois, o que é primeiro se manifesta em tudo o que se lhe segue. Ora, nem todos os pecados são acompanhados da soberba e nem dela nascem; assim, como diz Agostinho, fazemos muitos atos maus, sem os praticarmos por soberba. Logo, a soberba não é o primeiro de todos os pecados.

2. Demais. – A Escritura diz: O princípio da soberba do homem é o apostatar de Deus. Logo, a apostasia de Deus é anterior à soberba.

3. Demais. – Parece ser a ordem dos pecados correlata à das virtudes. Ora, a primeira das virtudes não é a humildade, mas, a fé. Logo, a soberba não é o primeiro dos pecados.

4. Demais. – O Apóstolo diz: Os homens maus e impostores irão em pior; donde se vê que o princípio da malícia do homem não está no máximo dos pecados. Ora, a soberba é o máximo dos pecados, como se disse. Logo, não é o primeiro dos pecados.

5. Demais – O aparente e ficto é posterior à realidade verdadeira. Ora, como diz o Filósofo, o soberbo finge coragem e audácia. Logo, o vício da audácia é anterior ao da soberba.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O princípio de todo pecado é a soberba.

SOLUÇÃO. – O essencial é em todos os gêneros, o que vem em primeiro lugar. Ora, como dissemos a aversão de Deus, que formalmente torna o pecado essencialmente completo, implica, por essência, a soberba; ao passo que só por consequência, os outros pecados. – Donde vem que a soberba é por natureza o primeiro dos pecados e é também o princípio de todos, como dissemos quando tratamos das causas do pecado, quanto à aversão, elemento mais principal do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Diz-se que a soberba é o princípio de todo pecado, não porque cada pecado, singularmente, proceda da soberba, mas por ser natural a cada gênero de pecado nascer dela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz-se que o apostar de Deus é o início da soberba humana, não por ser um determinado pecado, distinto da soberba, mas, por ser a primeira parte dela. Pois, como dissemos, a soberba diz respeito principalmente à sujeição divina, a qual ela despreza; e, por consequência, o soberbo despreza a sujeição à criatura, por causa de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os vícios e as virtudes não hão de necessariamente pertencer à mesma ordem. Pois, o vício corrompe a virtude. Ora, o que vem em primeiro lugar, na ordem da geração, vem em último na da corrupção. Portanto, assim como a fé é a primeira das virtudes, assim, a infidelidade é o último dos pecados, à qual às vezes nos conduzem os outros pecados. Por isso, àquilo da Escritura – Arruinai, arruinai nela até aos fundamentos – diz a Glosa, que a infidelidade se infiltra pelo acúmulo dos pecados. E o Apóstolo diz: Alguns, repelindo a boa consciência, naufragaram na fé.

RESPOSTA À QUARTA. – Diz-se que a soberba é o gravíssimo dos pecados, considerando-se a essência mesma do pecado, por onde se lhe mede a gravidade. E por isso a soberba causa a gravidade dos outros pecados. Por onde, pode se dar que, em comparação com a soberba, outros pecados sejam mais leves que ela cometidos por ignorância ou fraqueza. Mas, dentre os pecados mais graves, o primeiro é a soberba, como a causa agravante dos outros. E como o que é primeiro, na causalidade dos pecados, é o que em último lugar desaparece, por isso, àquilo da Escritura – Serei purificado no delito máximo diz a Glosa: Isto é, do delito da soberba, o último dos que voltam para Deus e o primeiro, dos que dele se apartam.

RESPOSTA À QUINTA. – O Filósofo mostra a soberba simulando a força, não que ela só nisso consista; mas porque, quando nos mostramos corajosos, julgamos mais facilmente poder conseguir a excelência entre os homens.

Art. 8 – Se a soberba deva ser considerada como vício capital.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a soberba deve ser considerada como vício capital.

1. – Pois, Isidoro e Cassiano enumeram a soberba entre os vícios capitais.

2. Demais. – Parece que a soberba é o mesmo que a vanglória, pois, ambas buscam a excelência. Ora, a vanglória é considerada como vício capital. Logo, também a soberba deve ser considerada como vício capital.

3. Demais. – Agostinho diz que a soberba gera a inveja e nunca existe sem essa companheira. Mas a inveja é considerada como vício capital, como se disse. Logo, com muito maior razão a soberba.

Mas, *em contrário*, Gregório não enumera a soberba entre os vícios capitais.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, a soberba pode ser considerada a dupla luz: primeiro, em si mesma, isto é, como um determinado pecado especial; segundo, enquanto tem uma certa e universal influência sobre todos os pecados. Ora, vícios capitais consideram-se certos pecados especiais de que nascem muitos gêneros de pecados. Por isso alguns, considerando a soberba, enquanto um certo especial pecado, a enumeravam entre os outros vícios capitais. Mas, Gregório, levando em conta a influência universal que ela exerce sobre todos os vícios, como dissemos, não a enumera entre os vícios capitais, mas a considera como a mãe e a rainha de todos os vícios. Por isso diz: A soberba como rainha dos vícios, quando venceu e dominou plenamente o coração, logo o entrega, para o devastarem, aqueles sete vícios principais, que são como uns chefes seus, donde nasce a multidão dos pecados.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – A soberba não é o 'mesmo que a vanglória, mas, é lhe a causa. Pois, a soberba deseja uma excelência desordenada; ao passo que a vanglória deseja a manifestação da excelência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Do fato de a inveja, que é um vício capital, nascer da soberba, não se segue seja ela um vício capital; mas, que é mais principal que os vícios capitais.

Questão 163: Do pecado do primeiro homem.

Em seguida devemos tratar do pecado do primeiro homem, cometido por soberba. E, primeiro, do seu pecado. Segundo, da pena do pecado. Terceiro, da tentação que o induziu a pecar.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a soberba foi o primeiro pecado do primeiro homem.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a soberba não foi o primeiro pecado do primeiro homem.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Pela desobediência dum só homem foram muitos feitos pecadores. Ora, o primeiro pecado do primeiro foi o que constituiu todos os homens em pecado original. Logo, a desobediência foi o primeiro pecado do primeiro homem e não a soberba.

2. Demais. – Ambrósio diz, que o diabo tentou a Cristo na mesma ordem em que fez cair o primeiro homem. Ora, Cristo foi primeiramente tentado pela gula, quando o diabo lhe disse, conforme se lê no Evangelho: Se és filho de Deus, dize que estas pedras se convertam em pães. Logo, ri primeiro pecado do primeiro homem não foi a soberba, mas, a gula.

3. Demais. – O homem pecou por sugestão do diabo. Ora, o diabo, quando tentou o homem, prometeu-lhe a ciência, como se lê na Escritura. Logo, a primeira desordem do homem veio do desejo da ciência, causado pela curiosidade. Logo, o primeiro pecado do homem foi a curiosidade e não, a soberba.

4. Demais. – Aquilo do Apóstolo – A mulher foi enganada em prevaricação – diz a Glosa: O Apóstolo designou propriamente essa sedução, pela qual se reputou verdadeira a falsidade que se tinha persuadido, a. saber, que Deus os proibiu de tocar naquela árvore, por saber que se a tocassem seriam como deuses; como se, tendo-os feito homens, lhes invejasse a divindade. Ora, crê-lo constitui infidelidade. Logo, o primeiro pecado do homem foi o de infidelidade e não, o de soberba.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O princípio de todo pecado é a soberba. Ora, o pecado do primeiro homem foi o princípio de todos os pecados, segundo aquilo do Apóstolo: Por um tomem entrou o pecado neste mundo. Logo, o primeiro pecado do homem foi o de soberba.

SOLUÇÃO. – Muitos movimentos podem concorrer para um mesmo pecado; entre os quais é por natureza o primeiro pecado aquele no qual primeiro se manifesta a desordem. Ora, é claro, que a desordem se manifesta primeiro no movimento interior da alma, que no ato exterior do corpo; pois, como diz Agostinho; não perde o corpo a sua santidade enquanto a alma conserva a sua. Ora, entre os movimentos ínteros, primeiro se move o apetite para o fim do que para os meios, buscados por causa do fim. Por onde, o homem praticou o seu primeiro pecado pelo primeiro desejo que pode ter de um fim desordenado. Ora, o homem estava posto num estado de inocência em que nenhuma rebelião havia da carne contra o espírito. Portanto, o seu primeiro desejo desordenado não podia ter tido por objeto um bem sensível, ao qual tendesse a concupiscência da carne, fora da ordem da razão. Donde se conclui, que o primeiro apetite humano desordenado consistiu no desejo desordenado de um bem espiritual. Ora, este não o teria ele desejado desordenadamente se o tivesse desejado na medida conveniente estabelecida pela lei divina. Donde resulta que o primeiro pecado do homem consistiu no desejo de um certo bem espiritual fora da medida conveniente. Ora, isto constitui a soberba. Por onde é manifesto, que o primeiro pecado do primeiro homem foi a soberba.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A desobediência à ordem divina o homem não a quis, em si mesma; pois, tal não podia dar-se senão pressuposta a desordem da vontade. Donde resulta, que ele

a quis por causa de alguma outra coisa. Ora, a primeira vontade desordenada, que teve, foi a da sua excelência própria. Portanto, a desobediência foi nele causada pela soberba. E tal é a opinião de Agostinho, quando diz que o homem, exaltado pela soberba, obedecendo à persuasão da serpente, desprezou os preceitos de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No pecado dos nossos primeiro pais teve também lugar a gula. Assim, diz a Escritura: Viu a mulher, que a árvore era boa para comer e formosa aos olhos e deleitável à vista; e tirou do fruto dela e comeu. Contudo, não foi a bondade mesma e a formosura do fruto o primeiro motivo de pecar, mas antes, a persuasão da serpente, que disse – Os vossos olhos se abrirão e vós sereis como uns deuses: e, pelo desejar, a mulher incorreu em soberba. Por onde, o pecado da gula derivou do pecado da soberba.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O desejo, que os nossos primeiros pais tiveram da ciência, foi-lhes causado pelo desejo desordenado da excelência. Por isso, a serpente começou por lhes anunciar: Vós sereis como uns deuses; ao que acrescentou – Conhecendo o bem e o mal.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho, a mulher não teria acreditado, fundada nas palavras da serpente, que Deus os privara, a Adão e a ela, de alguma causa boa e útil se já não existisse nela aquele amor do próprio poder e uma certa presunção de si. O que não se deve entender no sentido de uma soberba precedente à persuasão da serpente, mas, no de uma exaltação, que lhe invadiu a alma, logo depois da persuasão da serpente, donde lhe resultou a crença na verdade do que lhe dissera o demónio.

Art. 2 – Se a soberba do primeiro homem consistiu em ter desejado ser semelhante a Deus.

O segundo discute-se assim. – Parece que a soberba do primeiro homem não consistiu em ter desejado ser semelhante a Deus.

1. – Pois, ninguém peca desejando o que por natureza lhe cabe. Ora, assemelhar-se a Deus cabe ao homem pela sua natureza mesma conforme à Escritura: Façamos o homem à nossa imagem e semelhança. Logo, não pecou desejando assemelhar-se a Deus.

2. Demais. – Parece que o primeiro homem desejava assemelhar-se a Deus, por alcançar a ciência do bem e do mal; pois, foi isso o que lhe sugeriu a serpente, quando disse: Sereis como uns deuses, conhecendo o bem e o mal. Ora, o desejo da ciência é natural ao homem, segundo aquilo do Filósofo: Todos os homens naturalmente desejam saber. Logo, não pecou desejando assemelhar-se com Deus.

3. Demais. – Nenhum homem sábio escolhe o impossível. Ora, o primeiro homem era dotado de sabedoria, segundo aquilo da Escritura: Encheu-os da luz da inteligência. Ora, todo pecado consistindo no apetite deliberado que é a eleição, parece que o primeiro homem não pecou por ter desejado algo de impossível. Ora, é impossível ao homem ser semelhante a Deus, conforme à Escritura: Quem dentre os heróis é semelhante a ti, Senhor? Logo, o primeiro homem não pecou por desejar assemelhar-se com Deus.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura – Paguei então o que não tinha roubado – diz Agostinho: Adão e Eva quiseram arrebataram a divindade e perderam a felicidade.

SOLUÇÃO. – A semelhança pode ser de duas espécies. – Uma consiste numa completa equiparação. E essa semelhança com Deus os nossos primeiros pais não a desejaram; porque assemelhar-se com Deus desse modo não é objeto da apreensão, sobretudo do sábio. Mas há outra semelhança, a de imitação,

possível à criatura de Deus e consistente numa certa participação da semelhança dele, ao modo da criatura. Pois, diz Dionísio: Os mesmos seres são semelhantes a Deus e dele dissemelhantes; semelhantes, pela imitação que lhes é possível; dissemelhantes, por não ter o efeito tudo quanto tem a causa. Ora, qualquer bem existente na criatura, é uma certa semelhança participada do primeiro bem. Por onde, quando o homem deseja um bem espiritual, fora da medida conveniente, como dissemos, por isso mesmo e por consequência deseja desordenadamente assemelhar-se com Deus.

Devemos, porém considerar, que o apetite tem propriamente por objeto um bem não possuído. Ora, o bem espiritual, pelo qual a criatura racional participa da semelhança divina, pode ser considerada a tríplice luz. – Primeiro, no ser mesmo natural dele. E tal semelhança foi, desde o princípio da criação, impressa no homem, do qual diz a Escritura, que Deus fez o homem à imagem e semelhança sua; e no anjo do qual também ela diz: Tu eras o selo da semelhança. – Segundo, quanto ao conhecimento. E também essa semelhança o anjo a recebeu quando foi criado; por isso, as palavras supramencionadas, depois de dizerem – Tu eras o selo da semelhança – imediatamente acrescentam Cheio de sabedoria. Mas, o primeiro homem, ao ser criado, ainda não tinha alcançado essa semelhança em ato, mas só em potência. – Terceiro, quanto ao poder de agir. E essa semelhança ainda não a tinham alcançado, nem o anjo nem o homem, no princípio mesmo da criação; porque ambos deviam ainda exercer a sua atividade, para chegarem à felicidade.

E portanto, tendo um e outro, isto é, o diabo e o primeiro homem, desejado desordenadamente a semelhança divina, nem um nem outro pecou desejando a semelhança de natureza. Mas, o primeiro homem pecou, principalmente, desejando assemelhar-se com Deus, pela ciência do bem e do mal, à sugestão da serpente. De modo que, por virtude da própria natureza, determinasse para si o que fosse bom e mau, no agir; ou ainda, que conhecesse por si mesmo o que houvesse de ser para si bom ou mau. E, secundariamente, pecou desejando assemelharse com Deus, pelo seu poder próprio de agir, de modo que em virtude da própria natureza, agisse para conseguir a felicidade. Donde o dizer Agostinho: No espírito da mulher habitava o amor do próprio poder. Mas, o diabo pecou desejando assemelhar-se com Deus pelo poder. Por isso diz Agostinho, que queria gozar antes do seu poder, do que do de Deus. Contudo do certo modo tanto um como outro desejava equiparar-se com Deus. isto é, enquanto que cada um queria depender de si mesmo, desprezada a ordem do preceito divino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe, quanto à semelhança de natureza; pelo desejo da qual o homem não pecou, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Desejar assemelhar-se com Deus, absolutamente, pela ciência, não é pecado; mas, desejar essa semelhança desordenadamente, isto é, além da medida conveniente, é pecado. Por isso, àquilo da Escritura – ó Deus, quem é semelhante a ti? – diz Agostinho: Quem quer só depender de si, quer assemelhar-se perversamente a Deus, que de ninguém depende; tal o diabo, que não quis se lhe sujeitar; e o homem, que, sendo servo, não lhe quis obedecer ao preceito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto à semelhança de equiparação.

Art. 3 – Se o pecado dos nossos primeiros pais foi mais grave que os outros.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o pecado dos nossos primeiros pais foi mais grave que os outros.

1. – Pois, diz Agostinho: A grandeza da malícia desse pecado deriva da grande facilidade que havia em não o cometer. Ora, os nossos primeiros pais tinham a máxima facilidade de não pecar, porque nenhuma causa intrínseca os impelia a fazê-la. Logo, o pecado dos nossos primeiros pais foi mais grave que os outros.

2. Demais. – A pena é proporcional à culpa. Ora, o pecado dos nossos primeiros pais foi gravissimamente punido: pois, por ele é que entrou a morte neste mundo, como diz o Apóstolo. Logo, esse pecado foi mais grave que os outros.

3. Demais. – O que é primeiro num determinado género é também máximo, como diz Aristóteles. Ora, o pecado dos nossos primeiros pais foi o primeiro, entre os outros pecados dos homens. Logo, foi o máximo.

Mas, *em contrário*, diz Orígenes: Não penso que ninguém, daqueles que foram postos no sumo e perfeito grau, subitamente ceda e caia; mas, sim, que, se cair, sê-lo-á paulatinamente e por partes. Ora, os nossos primeiros pais estavam colocados no sumo e perfeito grau. Logo, o primeiro pecado deles não foi o maior de todos.

SOLUÇÃO. – Podemos descobrir no pecado dupla gravidade. Uma, fundada na espécie mesma dele; assim, consideramos o adultério como um pecado mais grave que a simples fornicação. A outra gravidade do pecado é a fundada nalguma circunstancia de lugar, de pessoa ou de tempo. Ora, a primeira gravidade é mais essencial ao pecado e mais principal. Por isso, ela torna o pecado mais grave; que a segunda.

Donde devemos concluir, que o pecado do primeiro homem não foi mais grave do que todos os outros pecados humanos, quanto à espécie dele. Embora, pois, a soberba tenha, no seu género, uma certa excelência entre os outros pecados, contudo, maior é a soberba pela qual negamos a Deus ou contra ele blasfemamos do que a soberba pela qual desejamos desordenadamente nos assemelharmos com Deus, como foi a dos nossos primeiros pais, segundo dissemos. Mas, pela condição das pessoas que pecaram, o referido pecado teve a máxima gravidade, por causa da perfeição do estado delas. Donde devemos concluir foi, de certo modo, o gravíssimo, embora, não, absolutamente falando.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe, quanto à gravidade do pecado, relativamente à circunstância do pecador.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A grandeza da pena resultante desse primeiro pecado não lhe corresponde, quantitativamente falando, à espécie própria, mas sim, enquanto foi o primeiro. Pois, destruiu a inocência do primeiro estado, destruída a qual, desordenou-se toda a natureza humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nas coisas submetidas a uma ordem essencial, necessariamente a que é primeira é máxima. Ora, tal não é a ordem realizada pelo pecado, senão que um se segue a outro, por acidente. Donde não se conclui tenha sido o máximo o primeiro pecado.

Art. 4 – Se o pecado de Adão foi mais grave que o de Eva.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o pecado de Adão foi mais grave que o de Eva.

1. – Pois, diz o Apóstolo, que Adão não foi seduzido, mas a mulher foi enganada em prevaricação, donde resulta ter o pecado da mulher provindo da ignorância, ao passo que o do homem, de uma ciência certa. Ora, este último pecado é mais grave, segundo aquilo do Evangelho: Aquele servo, que soube a vontade de seu senhor e não obrou conforme a sua vontade, dar-se-lhe-ão muitos açoites; mas aquele, que não a soube e fez coisas dignas de castigo, levará poucos açoites. Logo, Adão pecou mais gravemente que Eva.

2. Demais. – Agostinho diz: Se a cabeça é o homem, deve viver melhor e dar à sua esposa o exemplo de todas as boas obras, para que o imite. Ora, quando aquele, que deve proceder melhor, peca, o seu pecado é mais grave. Logo, Adão pecou mais gravemente que Eva.

3. Demais. – O pecado contra o Espírito Santo é considerado como o gravíssimo. Ora, parece ter Adão pecado contra o Espírito Santo, pois, pecou pensando na misericórdia divina, o que constitui o pecado da presunção. Logo, parece ter Adão pecado mais gravemente que Eva.

Mas, *em contrário*, a pena corresponde à culpa. Ora, a mulher foi punida mais gravemente que o homem, como se lê na Escritura. Logo, pecou mais gravemente que o homem.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a gravidade do pecado depende mais principalmente da espécie do que da circunstância dele. Donde devemos concluir, que, consideradas ambas as pessoas, a da mulher e a do varão, o pecado deste foi mais grave porque era mais perfeito que a mulher.

Mas, considerado o gênero mesmo do pecado, o pecado de ambos foi igual por terem ambos pecado pela soberba. Por isso diz Agostinho, que a mulher desculpou-se do seu pecado pela desigualdade do sexo, mas, com a mesma soberba.

Quanto à espécie à soberba, porém, a mulher pecou mais gravemente por tríplice razão. – Primeiro, porque maior foi a sua soberba, que a do homem. Pois, a mulher acreditou verdadeira a persuasão da serpente, isto é, que Deus proibiu comer do fruto para não chegarem a ser semelhantes a ele; e assim, querendo conseguir assemelhar-se a Deus, comendo do fruto proibido, a soberba alçou-a a querer obter o que era contra a vontade de Deus. Ao contrário, o homem não acreditou ser verdadeira a persuasão. Por onde, não quis obter a semelhança divina, contra a vontade de Deus. Mas, pecou por soberba, querendo alcançá-la por si mesmo. – Segundo, porque a mulher, não somente pecou ela própria, mas também sugeriu o pecado ao homem. Por onde, pecou contra Deus e contra o próximo. – Terceiro, porque o pecado do homem ficou diminuído por haver consentido nele por uma certa amigável benevolência que nos leva a ofender a Deus para não perdermos um amigo; e que não o devia ter feito o julgou o justa determinação da divina sentença, como ensina Agostinho. – Por onde é claro ter sido mais grave o pecado da mulher que o ao homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A sedução referida, da mulher, resultou da soberba precedente. Por isso essa ignorância não escusa; antes, agrava o pecado, porque, ignorando, alçou-se a maior soberba.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe, quanto à circunstância da condição da pessoa, pela qual o pecado do homem foi mais grave de certo modo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem não pensou na divina misericórdia para desprezar a divina justiça, o que constitui o pecado contra o Espírito Santo. Mas, como diz Agostinho, inexperiente da divina severidade, pensou que esse pecado fosse venial, isto é, facilmente perdoável.

Questão 164: Da pena do primeiro pecado.

Em seguida devemos tratar da pena do primeiro pecado.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a morte foi a pena do pecado dos nossos primeiros pais.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a morte não foi a pena do pecado dos nossos primeiros pais.

1. – Pois, o que é natural ao homem não pode ser considerado pena do pecado, porque o pecado não aperfeiçoa a natureza, mas a corrompe. Ora, a morte é natural ao homem, como o demonstra o fato de ser o seu corpo composto de elementos contrários; e também o de ser o termo mortal introduzido na definição do homem. Logo, a morte não foi a pena do pecado dos nossos primeiros pais.

2. Demais. – A morte e as demais deficiências corporais tanto se encontram no homem como nos outros animais, segundo a Escritura: Uma é a morte dos homens e dos brutos e de uma e de outros é igual a condição. Ora, nos brutos a morte não é a pena do pecado. Logo, nem nos homens.

3. Demais. – O pecado dos nossos primeiros pais foi de pessoas especiais. Ora, a morte resulta da natureza humana total. Logo, não parece ser a pena do pecado dos nossos primeiros pais.

4. Demais. – Todos nos originamos igualmente dos nossos primeiros pais. Se, pois, a morte fosse a pena do pecado dos nossos primeiros pais, resultaria que todos os homens haveriam de sofrer igualmente a morte. O que é evidentemente falso, pois, uns morrem mais depressa e com maiores sofrimentos que outros. Logo, a morte não é a pena do primeiro pecado.

5. Demais. – O mal da pena vem de Deus, como se estabeleceu. Ora, parece que a morte não vem de Deus; pois, no dizer da Escritura, Deus não fez a morte. Logo, a morte não é a pena do primeiro pecado.

6. Demais. – Parece que as penas não são meritórias; pois, ao passo que o mérito supõe o bem, a pena supõe o mal. Ora, a morte às vezes é meritória, como o é a dos mártires. Logo, parece que a morte não é uma pena.

7. Demais. – A pena implica um sofrimento. Ora, a morte não pode implicá-lo, segundo parece; pois, quando ela chega, nós não a sentimos e, quando ainda não chegou, não podemos senti-la. Logo, a morte não é pena do pecado.

8. Demais. – Se a morte fosse a pena do pecado, teria resultado imediatamente dele. Ora, tal não é verdade, pois, os nossos primeiros pais viveram muito tempo depois do pecado, como lemos na Escritura. Logo, não parece a morte a pena do pecado.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz: Por um homem entrou o pecado neste mundo e pelo pecado, a morte.

SOLUÇÃO. – Se alguém, por culpa sua, foi privado de algum benefício, que lhe fora dado, a privação desse benefício será a pena da culpa cometida. Ora, como dissemos na Primeira Parte, o homem, desde o primeiro instante da sua criação, recebeu de Deus o benefício de, enquanto tivesse o seu espírito sujeito a Deus, ter sujeita à alma racional as potências inferiores dela, e o corpo, à alma. Ora, tendo o espírito do homem repellido, pelo pecado, a sujeição divina, daí resultou que as potências inferiores já não se sujeitaram totalmente à razão, donde procedeu a tão grande rebelião dos apetites carnis contra

ela, nem já o corpo se subordinou totalmente à alma: donde resultou a morte e as outras deficiências corporais. Ora, a vida e a saúde do corpo consiste em sujeitar-se à alma, como o perfectível, à sua perfeição. Por onde e ao contrário, a morte, a doença e todas as misérias do corpo resultam da falta de sujeição do corpo à alma. Donde, é claro que, assim como a rebelião do apetite carnal contra o espírito é a pena do pecado dos nossos primeiros pais, assim também o é a morte e todas as misérias do corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Chama-se natural o que é causado pelos princípios da natureza. Ora, os princípios essenciais da natureza são a forma e a matéria. Ora, a forma do homem é a alma racional, por essência imortal. Por onde, a morte não é natural ao homem, quanto à sua forma. Quanto à matéria do homem, ela é um corpo tal que é composto de elementos opostos, donde resulta necessariamente a corruptibilidade. E, por aí, a morte é natural ao homem. Mas, essa condição da natureza do corpo humano é uma consequência necessária da matéria; porque o corpo humano haveria de ser o órgão do tato e, por consequência, o mediano entre as cousas tangíveis; e isto não podia dar-se se não fosse composto de elementos contrários, como está claro no Filósofo. Mas, essa condição não é a pela qual a matéria se adapta à forma; pois, se fosse possível, desde que a forma é incorruptível, a matéria deveria ser, antes, incorruptível. Assim como, o ser uma serra de ferro é exigido pela sua forma e pela sua atividade, pois, deve ter uma dureza que a torne apta para cortar; mas, o ser susceptível de enferrujar-se resulta necessariamente da matéria de que é feita e não, da eleição do agente, pois, se o artífice o pudesse, faria a serra de um ferro, que não pudesse enferrujar-se. Ora, Deus, criador do homem, é onipotente. Por isso, por benefício seu, livrou o homem, desde o primeiro instante da sua criação, da necessidade de morrer, resultante da matéria que o constituía. Ora, esse benefício perderam-no pelo pecado os nossos primeiros pais. E assim, a morte é natural pela condição da matéria; e é penal pela perda do benefício divino, que dela preservava.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A referida semelhança entre os homens e os brutos se funda na condição da matéria, isto é, no corpo enquanto composto de elementos contrários; mas não, na forma, pois, ao passo que a alma do homem é imortal, as almas dos brutos são mortais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os nossos primeiros pais foram criados por Deus, não só enquanto pessoas singulares, mas, como os princípios de toda a natureza humana, que deles deveria derivar para os pósteros, simultaneamente com o benefício divino preservativo da morte. Por isso, pelo pecado deles, toda a natureza humana, nos pósteros, destituída desse benefício, incorreu na morte.

RESPOSTA À QUARTA. – Uma privação pode resultar do pecado de dois modos. – De um modo, como pena determinada pelo juiz. E essa privação deve ser igual em todos os que igualmente pecaram. – Outra privação é a resultante por acidente da, referida pena; tal o caso de quem, cegado por culpa sua, caiu no caminho. E essa privação não se proporciona à culpa, nem é pesada pelo juiz, que não pode ter a presciência dos acontecimentos fortuitos. – Assim, pois, a pena infligida ao primeiro pecado e que proporcionalmente lhe corresponde foi a subtração do benefício divino, pelo qual se conservava à natureza humana a sua retidão e a sua integridade. E as misérias consequentes à subtração desse benefício são a morte e as outras penalidades da vida presente. Por onde, não é necessário sejam tais penas iguais naqueles que foram igualmente atingidos pelo primeiro pecado. – Ora, tendo Deus a presciência de todos os acontecimentos futuros, por disposição da sua presciência e da sua providência, tais penalidades se aplicam a diversos diversamente. Não, certo, por causa de quaisquer méritos precedentes a esta vida, como pensava Orígenes; o que vai contra as palavras do Apóstolo: Não tendo eles ainda jeito bem ou mal algum, e também contra o demonstrado na Primeira Parte, a saber, que a alma não foi criada antes do corpo. Mas, ou como pena dos pecados paternos, pois, sendo o filho de certo modo parte do pai, frequentemente os pais são punidos na prole; ou ainda como remédio para a

salvação do que sofre tais penalidades, que o faça deixar o pecado ou não ensoberbecer-se pelas suas virtudes, de modo a ser coroado pela paciência.

RESPOSTA À QUINTA. – A morte pode ser considerada a dupla luz. – Primeiro, como um mal da natureza humana. E, como tal, não vem de Deus, mas, de uma certa privação resultante da culpa humana. – Segundo, enquanto implica de certo modo o bem, isto é, enquanto uma certa e justa pena. E, nesse sentido, vem de Deus. Por isso, diz Agostinho, que Deus não é autor da morte senão como pena.

RESPOSTA À SEXTA. – Diz Agostinho: Assim como os maus usam mal não somente dos males, mas também dos bens; assim, os bons usam bem, não só dos bens, mas ainda dos males. Donde vem o usarem os maus mal da lei, embora a lei seja um bem; e o morrerem bem os bons, embora a morte seja um mal. Na medida, pois, em que os santos usam bem da morte, ela se lhes torna meritória.

RESPOSTA À SÉTIMA. – A morte pode ser considerada em duplo sentido. – Primeiro, como a privação mesma da vida. E, então, não pode ser sentida, pois, é a privação dos sentidos e da vida. Portanto, a esta luz, não é pena do sentido, mas, do dano. – Segundo, enquanto designa a corrupção mesma, cujo termo é a referida privação. – A corrupção, porém, bem como a geração, podemos compreendê-las de dois modos. De um modo, enquanto termo da alteração; e, nesse sentido, dizemos chegar a morte, no primeiro instante mesmo em que há a privação da vida; e, então, também não é a morte pena do sentido. Mas, de outro modo, a corrupção pode ser entendida como acompanhada de uma alteração precedente, no sentido em que dizemos, que morre quem caminha para a morte, e em que também consideramos como sendo gerado o ser que se encaminha à geração, e, então, a morte pode ser causa de sofrimento.

RESPOSTA À OITAVA. – Diz Agostinho: A referida morte se consumou no dia em que foi praticado o que Deus proibiu: porque então os nossos primeiros pais contraíram, no corpo mortal, uma qualidade mórbida e mortífera. Ou, como diz noutra parte, embora os nossos primeiros pais vivessem ainda durante muitos anos, começaram porém a morrer no dia em que sofreram a lei da morte pela qual principiaram a envelhecer.

Art. 2 – Se as penas particulares dos nossos primeiros pais estão convenientemente determinadas na Escritura.

O segundo discute-se assim. – Parece que as penas particulares dos nossos primeiros pais estão inconvenientemente determinadas na Escritura.

1. – Pois, não deve ser considerada como pena do pecado o que existiria mesmo sem ele. Ora, as dores do parto, parece que existiriam, mesmo sem o pecado; pois, a disposição do sexo feminino exige que a prole não possa nascer, sem as dores da parturiente. Semelhantemente, também a sujeição da mulher ao marido resulta da perfeição do sexo masculino e da imperfeição do feminino. E, ainda, a produção de espinhos e abrolhos resulta da natureza da terra e ter-se-ia dado mesmo sem o pecado. Logo, não são essas as penas convenientes ao primeiro pecado.

2. Demais. – O que pertence à dignidade de alguém não se lhe pode atribuir como pena. Ora, a multiplicação dos filhos pertence à dignidade da mulher. Logo, não se lhe deve irrogar como pena.

3. Demais. – A pena do pecado dos nossos primeiros pais se transmitiu a todos, como dissemos em relação à morte. Ora, nem todas as mulheres têm partos multiplicados; nem todos os homens ganham o pão com o suor do seu rosto. Logo, essas não são penas convenientes do primeiro pecado.

4. Demais. – O lugar do Paraíso foi feito para o homem. Ora, nada deve ser vão na ordem das causas. Logo, parece não ter sido uma pena conveniente ao homem o ter sido excluído do Paraíso.

5. Demais. – Desse lugar do Paraíso terrestre se diz, que é em si mesmo inacessível. Logo, em vão se puseram outros obstáculos a que o homem voltasse para ele, a saber, um querubim com uma espada de fogo e versátil.

6. Demais. – O homem, depois do pecado, foi logo sujeito à necessidade de morrer, e assim, não podia recuperar a imortalidade pela virtude da árvore da vida. Logo, em vão lhe foi proibido comer do fruto dessa árvore, como se lê na Escritura: Vede não suceda tome da árvore da vida e viva eternamente.

7. Demais. – Insultar um miserável repugna à clemência e à misericórdia, as quais a Escritura atribui por excelência a Deus, quando diz: As suas misericórdias são sobre todas as suas obras. Logo, a Escritura diz inconvenientemente que Deus insultou os nossos primeiros pais, já dignos de misericórdia por causa do pecado: Eis aí está feito Adão como um de nós, conhecendo o bem e o mal.

8. Demais. – A necessidade impõe ao homem o vestuário, como o alimento, segundo o Apóstolo: Tendo com que nos sustentarmos e com que nos cobrirmos, contentemo-nos com isto. Logo, como a comida foi dada aos nossos primeiros pais, antes do pecado, também o vestuário devia tê-lo sido. Logo, inconvenientemente se diz, que depois do pecado Deus lhes fez umas túnicas de peles.

9. Demais. – A pena infligida a um pecado deve causar mais mal do que o proveito que o pecador auferiu do pecado, do contrário a pena não afastaria ninguém de pecar. Ora, os nossos primeiros pais conseguiram, pelo pecado, que os olhos se lhes abrissem, como se lê na Escritura. Ora, isto sobrepuja como bem, a todos os males penais infligidos como consequência do pecado. Logo, a Escritura enumera inconvenientemente as penas consequentes ao pecado dos nossos primeiros pais.

Em contrário é, que tais penas foram divinamente determinadas por Deus, que tudo faz com medida, peso e número, no dizer da Escritura.

SOLUÇÃO. – Como dissemos os nossos primeiros pais, pelo seu pecado, ficaram privados do benefício divino, que preservava neles a integridade da natureza humana; e essa privação fê-las sofrer certos castigos penais. E por isso foram punidos duplamente. — Primeiro, porque perderam o que lhes cabia pela integridade do estado, a saber, o lugar do Paraíso terrestre, o que a Escritura assim significa: E o Senhor Deus o lançou fora do Paraíso de delícias. E como, por si mesmo, não podia o homem voltar a esse estado da pristina inocência, convenientemente se lhe puseram obstáculos, afim de não tornar a obter o que lhe cabia, no estado primeiro, a saber, a comida, para que não suceda que tome da árvore da vida; e o lugar, e, por isso, pôs Deus diante do Paraíso um querubim com uma espada de fogo. – Em segundo lugar, foram punidos por lhes ter sido atribuído o que convém à natureza destituída de um tal benefício. E isto quanto ao corpo e quanto à alma.

Quanto ao corpo, ao qual respeita a diferença dos sexos, uma foi a pena atribuída à mulher e outra, ao homem. – À mulher foi infligida a pena quanto aos dois laços, que a prendem ao homem, a saber, a geração da prole e a comunidade das obras relativas à vida doméstica. Quanto à geração da prole, foi duplamente punida. Primeiro, pelos sofrimentos, que padece durante a gestação, e que a Escritura exprime quando diz: Eu multiplicarei os teus trabalhos e os teus partos. E no concernente às dores, que sofre no parto, a que se refere o texto, quando diz – Tu em dor parirás. Quanto à vida doméstica, foi punida por ter sido sujeita à dominação do homem, o que assim refere a Escritura: Estarás sob o poder de teu mando. – Mas, assim como cabe à mulher estar sob o poder do homem, no que respeita à convivência doméstica, assim é a obrigação do homem grangear o necessário à vida. E, por aqui, foi

triplicemente punido. Primeiro, pela esterilidade da terra, o que exprimem as palavras: A terra será maldita na tua obra. Segundo. pelo sofrimento do trabalho, sem o qual não colhe os frutos da terra, segundo refere o texto: Tu tirarás o teu sustento dela com muitas fadigas, todos os dias da tua vida. Terceiro, pelos obstáculos, que a terra impõe aos que a cultivam, o que a Escritura assim exprime: Ela te produzirá espinhos e abrolhos.

Semelhantemente, no concernente à alma, a Escritura descreve a tríplice pena dos nossos primeiros pais. – A primeira relativa à confusão que sofreram, pela rebelião da carne contra o espírito, expressa pelas palavras: Abriram–selhes os olhos a ambos e conheceram que estavam nus. – A segunda estava na increpação da própria culpa, conforme o relata a Escritura: Eis – aí está feito Adão como um de nós. A terceira consistiu na lembrança da morte futura, segundo o que lhes foi anunciado: Tu és pó e em pó te hás de tornar. No que também se inclui o lhes ter Deus feito umas túnicas de pele, símbolo da mortalidade deles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No estado de inocência o parto não teria sido acompanhado de dores. – Assim, diz Agostinho: Então, para dar à luz, à mulher se lhe abriam as vísceras, não os gemidos da dor, mas o impulso da maturidade; assim como também para fecundar e conceber não seria o apetite libidinoso, mas antes, o uso voluntário, que teria unido a natureza dos sexos. – Quanto à sujeição da mulher ao marido, deve ela ser entendida como uma pena infligida à mulher. Não quanto ao regime de vida, porque mesmo antes do pecado, o marido seria o chefe da mulher e seu governador; mas, porque, atualmente, a mulher há de necessariamente obedecer à vontade do marido, mesmo contra a vontade dela. – Quanto aos espinhos e abrolhos produzidos pela terra, eles teriam servido, sem o pecado do homem, ao alimento dos animais e não de pena para ele; porque poderiam então esses abrolhos nascer sem deles advir nenhum sofrimento ou castigo para o homem, que trabalhava a terra, como ensina Agostinho. Embora Alcuíno diga que, antes do pecado, a terra de nenhum modo produzia espinhos e abrolhos. Mas; é preferível a primeira opinião.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O multiplicar–se das concepções foi infligido como pena à mulher, não quanto à procriação mesma da prole, que se daria antes do pecado; mas, por causa da multidão das aflições sofridas pela mulher durante a gestação. Por isso, a Escritura sinaladamente acrescenta: Eu multiplicarei os teus trabalhos e os teus partos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As referidas penas de certo modo atingem a todas. Pois, toda mulher, que concebe, há de necessariamente padecer trabalhos e ter parto com dores; salvo a Bem–aventurada Virgem, que concebeu sem pecado e pariu, sem dores; por não ter sido a sua concepção conforme à lei da natureza derivada dos nossos primeiros pais. A mulher, ao contrário, que não concebe nem pare, sofre o defeito da esterilidade, preponderante ainda às penas referidas. Semelhantemente, também todo o que cultiva a terra há de necessariamente comer o pão com o suor do seu rosto; e os que não exercem a agricultura, ocupam–se com outros trabalhos; pois, o homem nasce para o trabalho, como diz a Escritura; e assim, estes últimos comem o pão preparado pelos que suaram nesse labor.

RESPOSTA À QUARTA. – Aquele local do Paraíso terrestre, embora já não servisse ao homem para uso, servia–lhe contudo de documento, fazendo–lhe conhecer que desse lugar ficou privado por causa do seu pecado. E também porque as coisas, que corporalmente existiam nesse Paraíso, advertem–no do que existe no Paraíso celeste, a entrada no qual Cristo preparou ao homem.

RESPOSTA À QUINTA. – Salvos os mistérios do sentido espiritual, o local do Paraíso é sobretudo inacessível, por causa da violência dos calores nos lugares intermediários, provenientes da proximidade do sol. E isto a Escritura o significa pela espada de fogo, chamada versátil por causa da propriedade do

movimento circular, causa dos referidos calores. E como o movimento da criatura corporal é disposto pelo ministério dos anjos, como está claro em Agostinho, convenientemente se acrescentou à espada versátil um Querubim para guardar o caminho da árvore da vida. Por isso Agostinho diz: Devemos crer que foi pelo ministério das potestades celestes, que o Paraíso terrestre foi defendido por uma guarda de fogo.

RESPOSTA À SEXTA. – O homem, se depois do pecado tivesse comido do fruto da vida, nem por isso teria recuperado a imortalidade; mas, pelo benefício desse fruto, poderia ter prolongado mais a vida. Por isso, quando a Escritura diz – E viva eternamente – aí se entende eternamente por diuturnamente. Mas, não convinha ao homem permanecer mais longo tempo na Miséria desta vida.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Diz Agostinho: Essas palavras de Deus não constituíam tanto um insulto nos nossos primeiros pais, mas foram, antes, escritas para infundir nos outros homens o horror da soberba; e isso porque não somente Adão não se tornou no que queria, mas riem ainda se conservou no estado em que tinha sido feito.

RESPOSTA À OITAVA. – As roupas são necessárias ao homem, no estado da miséria presente, por duas razões. Primeiro, para proteger-se contra as injúrias externas, por exemplo, as intempéries do calor e do frio. Segundo, para cobrir a sua ignomínia e não expor a vergonha dos membros em que sobretudo se revela a rebelião da carne contra o espírito. Ora, estas duas coisas não existiam no estado primitivo, porque, então, o corpo do homem não podia sofrer nenhum mal extrínseco, como se disse na Primeira Parte. Nem havia, nesse primeiro estado, nenhuma vergonha no corpo humano, que causasse confusão; por isso, diz a Escritura: Ora, Adão e sua mulher estavam ambos nus e não se envergonhavam. – Mas, outra coisa se dá com o alimento, necessário para fomentar o calor natural e o crescimento do corpo.

RESPOSTA À NONA. – Como ensina Agostinho, não devemos crer tivessem sido os nossos primeiros pais criados com os olhos fechados. Sobretudo, que a Escritura diz, da mulher, que viu que a árvore era boa para comer e formosa. E assim abriram-se-lhes os olhos a ambos para ver e cogitar o em que não tinham antes advertido isto é, para ter um concupiscência do outro, o que antes não acontecia.

Questão 165: Da tentação dos nossos primeiros pais.

Em seguida devemos tratar da tentação dos nossos primeiros pais.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se foi conveniente o homem ter sido tentado pelo diabo.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não foi conveniente o homem ter sido tentado pelo diabo.

1. – Pois, tanto o pecado do anjo como o do homem merecem a mesma pena final, conforme a Escritura: Ide, malditos, para o fogo eterno, que está aparelhado para o diabo e para os seus anjos. Ora, o primeiro pecado do anjo não provém de nenhuma tentação exterior.

2. Demais. – Deus, presciente dos futuros, sabia que o homem cairia no pecado, pela tentação do demônio; e assim bem sabia, que não devia ele ser tentado. Logo, parece que não foi conveniente ter permitido fosse tentado.

3. Demais. – O ser alguém tentado é uma pena, segundo parece; assim como também parece um prêmio o ser alguém livre de tentação, conforme a Escritura: Quando os caminhos do homem agradarem ao Senhor, até reduzirá à paz os seus inimigos. Ora, não deve a pena preceder à culpa. Logo, foi inconveniente o homem ter sido tentado antes do pecado.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Que ciência é a daquele, que não foi tentado?

SOLUÇÃO. – A divina sabedoria dispõe todas as causas com suavidade, porque a sua providência dá a cada ser o que lhe convém à natureza; pois, no dizer de Dionísio, não é próprio da providência destruir a natureza, mas, conservá-la. Ora, é próprio à condição da natureza humana ser auxiliada ou embaraçada pelas outras criaturas. Por isso, foi conveniente, que Deus tivesse permitido o homem ser tentado, no estado de inocência, pelos maus anjos, e ter feito com que fosse ajudado pelos bons. E o benefício especial da graça foi-lhe conferido de nenhuma criatura exterior poder fazer-lhe mal contra a sua própria vontade, podendo ele também, por esse benefício, resistir à tentação do demônio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Superior à natureza humana há outra, susceptível do mal da culpa; mas, nenhuma há superior à natureza angélica. Ora, tentar, induzindo ao mal, só é próprio do ser já depravado pela culpa. Por isso, foi conveniente o homem ter sido tentado, pelo mau anjo a pecar; assim como também estava na ordem da natureza fosse promovido à perfeição, pelo anjo bom. Ora, o anjo podia ser levado à perfeição no bem, por Deus, seu superior; não podia, porém, ser por ele induzido a pecar, porque, como diz a Escritura, Deus é incapaz de tentar para o mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como Deus sabia que o homem, pela tentação, ia cair no pecado, assim também sabia, que podia resistir ao tentador, pelo livre arbítrio. Ora, a condição da sua natureza exigia fosse abandonado à sua vontade própria, segundo aquilo da Escritura: Deus deixou o homem na mão do seu conselho. For isso diz Agostinho: Parece-me não ter ia sido grande mérito do homem se vivesse bem, porque ninguém houvesse para persuadi-lo ao mal; pois, na sua natureza estava e no seu poder não consentir nessa persuasão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A tentação a que com dificuldade resistimos constitui uma pena. Ora, o homem, no estado de inocência, podia, em nenhuma dificuldade, resistir à tentação. Por onde, o ataque do tentador não lhe constituiu uma pena.

Art. 2 – Se foi conveniente o modo e a ordem da primeira tentação.

O segundo discute-se assim. – Parece não foi conveniente o modo e a ordem da primeira tentação.

1. – Pois, assim como, na ordem da natureza, o anjo era superior ao homem, assim também, o homem era mais perfeito que a mulher. Ora, o pecado veio do anjo para o homem. Logo, pela mesma razão, devia ter vindo do homem para a mulher, de modo a ter sido ela tentado por ele e não ao contrário.

2. Demais. – A tentação dos nossos primeiros pais foi por sugestão. Ora, o diabo pode fazer sugestão ao homem sem nenhuma criatura exterior sensível. Mas, como os nossos primeiros pais eram dotados de alma espiritual, deixando-se levar, antes, pelo inteligível que pelo sensível, teria sido mais conveniente fosse o homem tentado, antes, por uma tentação espiritual, que por uma exterior.

3. Demais. – Ninguém pode convenientemente sugerir um mal senão por meio de um bem aparente. Ora, muitos outros animais têm maior aparência de bem, que a serpente. Logo, o homem não foi convenientemente tentado pelo diabo, por meio da serpente.

4. Demais. – A serpente é um animal irracional. Ora, um animal irracional não é susceptível de sabedoria, nem de palavra, nem de pena. Portanto, inconvenientemente diz a Escritura, ser a serpente o mais astuto de todos os animais, ou, o mais prudente de todos os brutos, segundo outra versão. Logo, afirma inconvenientemente, que falou à mulher e foi punida por Deus.

Mas, *em contrário*, o que é primeiro, num gênero, deve ser proporcionado ao que, nesse gênero, se lhe segue. Ora, em todo gênero de pecados há uma ordem a que se subordina a primeira tentação. Assim, na sensualidade, significada pela serpente, precede a concupiscência do pecado; na razão inferior, significada pela mulher, o prazer; na razão superior, significada pelo homem, o consentimento no pecado, como diz Agostinho. Logo, foi congruente a ordem da primeira tentação.

SOLUÇÃO. – O homem é composto de duas naturezas, a saber, a intelectual e a sensitiva. Por isso, o diabo, ao tenta-lo, empregou um duplo incitamento ao pecado. Um apropriado ao intelecto, quando prometeu a semelhança com a divindade, pela consecução da ciência, que o homem naturalmente deseja. Outra relativa ao sentido; e então usou daquelas coisas sensíveis, que maiores afinidades têm com os homens. Em parte, na mesma espécie, tentando o homem pela mulher; em parte, afinal, pelo gênero próximo, propondo comessem o fruto da árvore proibida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No ato da tentação, o diabo foi como o agente principal; mas, a mulher foi empregada como instrumento da tentação, para fazer cair o homem. Quer porque, sendo a mulher mais fraca que o homem, podia ser mais facilmente seduzida; quer também porque, pela sua união com o homem, oferecia ao diabo um meio excelente para seduzi-lo. Mas, o mesmo não se dá com o agente principal e com o instrumental; pois,

o agente principal deve ser superior, o que não é necessário no agente instrumental.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A sugestão, pela qual o diabo espiritualmente sugere alguma coisa ao homem, mostra ter ele um poder maior sobre o homem do que a sugestão exterior. Pois, pela sugestão interior o diabo altera pelo menos a fantasia do homem; ao passo que, pela exterior, altera a criatura só exteriormente. O diabo porém tinha um poder mínimo sobre o homem, antes do pecado. Por isso, não podia tentá-lo pela sugestão interior, mas só, pela exterior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz Agostinho, não devemos pensar, que o diabo preferiu a serpente, como o meio de tentar. Mas, nutrindo o desejo de enganar, só por meio a esse animal pôde realizar o que lhe foi permitido.

RESPOSTA À QUARTA. – Diz Agostinho: A serpente é chamada astuta, ardilosa ou prudente, por causa da astúcia do diabo, que a tornava calosa; assim como também chamamos prudente ou astuta à língua, a qual o prudente ou o astuto move a persuadir alguma causa, prudente e astutamente. Nem a serpente entendia: o som delas palavras, que proferia a mulher; nem devemos crer, que a sua alma se lhe transformasse em natureza racional. Pois, às vezes, nem os próprios homens, dotados de natureza racional, compreendera o que diz o demônio, quando fala por meio deles. Assim, pois, a serpente falou ao homem, como lhe falou a Balaão a burra em que montava; salvo que uma foi obra diabólica e outra, angélica. Por isso, a serpente não foi interrogada por que assim procedera; pois, não o fez pela sua natureza mesma, mas, o diabo é quem agiu por meio dela, o qual, pelo seu pecado, já tinha sido precipitado no fogo eterno. Quanto às palavras ditas à serpente, elas se referem ao que a empregou como instrumento.

E, como diz ainda Agostinho, agora a sua pena, isto é, do diabo, é a da qual devemos nos acautelar e não a que está reservada para o último juízo. Assim, quando a Escritura diz Tu és maldita entre todos os animais e bestas da terra, isso significa, que os outros animais lhe são superiores, não pelo poder, mas pela conservação da sua natureza. porque os animais não perderam a felicidade celeste, pois, nunca a tiveram nenhuma, senão que conservam, na vida, a natureza, que receberam. – Também se lhe disse: Andarás de rasto sobre o teu peito e o teu ventre, segundo outra versão. Aí a palavra – peito significa a soberba, porque nele domina o ímpeto da alma; e a palavra – ventre exprime o desejo carnal, porque essa é a parte mais mole do corpo. Pois, é desses dois modos, que a serpente rasteja para chegar aqueles que quer enganar. – Quanto ao dito – Comerás terra todos os dias da tua vida pode ele ser entendido em duplo sentido. Num significa: a ti pertencerão os que enganares com a cobiça terrena, isto é, os pecadores expressos pela palavra – terra. Ou então essas palavras figuram o terceiro gênero de tentação, que é a curiosidade; pois, quem come terra penetra as causas profundas e tenebrosas. – Quanto à inimizade posta entre a serpente e a mulher, ela mostra, que só podemos ser tentados pelo diabo, por aquela parte animal, que revela ou mostra no homem unta quase imagem da mulher. Quanto o semen do diabo, ele é a sugestão perversa; o da mulher é o fruto das boas obras, pelo qual resiste às sugestões perversas. Por isso, a serpente soma traições ao calcanhar da mulher para que se deixe invadir do prazer quando cair em pecado; e a mulher procura esmagar-lhe a cabeça para excluir desde o princípio a tentação.

Questão 166: Da estudiosidade.

Em seguida devemos tratar da estudiosidade; e da curiosidade, que lhe é oposta.

Sobre a estudiosidade discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a matéria da estudiosidade é propriamente o conhecimento.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a matéria da estudiosidade não é propriamente o conhecimento.

1 – Pois, diz-se de alguém que é estudioso por aplicar-se a alguma coisa. Mas a qualquer matéria deve o homem aplicar-se para fazer retamente o que deve ser feito. Logo, parece que o conhecimento não é matéria especial da estudiosidade.

2. Demais. – A estudiosidade se opõe à curiosidade. Ora, a palavra curiosidade, derivada de cura, pode também referir-se ao ornato do vestuário e a coisas semelhantes, relativas ao corpo. Donde o dizer o Apóstolo: Não façais caso da carne em seus apetites. Logo, a estudiosidade não tem como objeto próprio só o conhecimento.

3. Demais. – A Escritura diz: Desde o mais pequeno até o maior todos estão entregues à avareza. Ora, o objeto próprio da avareza não é o conhecimento, mas antes a posse das riquezas, como dissemos. Logo, a estudiosidade, palavra derivada de estudo, não tem como matéria própria o conhecimento.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Trabalha filho meu, por adquirir a sabedoria, e alegra o meu coração, afim de poderes responder ao que te impropria. Ora, a mesma estudiosidade louvada como virtude é aquela à qual a lei convida. Logo, a estudiosidade tem como sua matéria própria o conhecimento.

SOLUÇÃO. – O estudo supõe propriamente uma aplicação veemente do espírito a um objeto. Ora, a nenhum objeto o espírito se aplica, que não o conheça. Por onde, primeiro é espírito se aplica ao conhecimento; segundo, àquilo a que é levado, pelo conhecimento. Por isso, o estudo busca primeiramente o conhecimento e, secundariamente, a tudo o mais que para o realizarmos, precisamos da direção do conhecimento. Ora; às virtudes propriamente se lhe atribui a matéria sobre a qual primária e principalmente recaem. Assim, a fortaleza tem como sua matéria os perigos mortais; e a temperança, os prazeres do tato. Logo, a estudiosidade tem como objeto próprio o conhecimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não podemos agir retamente, em relação a outras matérias, se não for o nosso ato preordenado pelo conhecimento da razão. Por isso a estudiosidade visa, primeiro, o conhecimento seja qual for a matéria a que apliquemos o nosso estudo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O desejo leva a alma do homem a buscar o desejado, conforme aquilo do Evangelho: Onde está o teu tesouro aí está também o teu coração. E como sobretudo buscamos aquilo a que a carne nos impele, há de por consequência o nosso conhecimento versar sobre os desejos da carne, de modo a inquirirmos o melhor modo de lhe podermos servir a ela. E, assim, a curiosidade tem como objeto o que respeita a carne, em razão daquilo que pertence ao conhecimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A avareza se esforça por conseguir lucros, para o que é sobretudo necessária uma certa experiência das coisas terrenas. E, assim, o estudo é atribuído aos bens a que se reporta a avareza.

Art. 2 – Se a estudiosidade faz parte da temperança.

O segundo discute-se assim. – Parece que a estudiosidade não faz parte da temperança.

1. – Pois, estudioso se chama quem tem a estudiosidade. Ora, universalmente, todo virtuoso é chamado estudioso, como está claro no Filósofo que frequentemente usa da palavra estudioso nesse sentido. Logo, a estudiosidade é uma virtude geral e não faz parte da temperança.

2. Demais. – A estudiosidade, como se disse, supõe o conhecimento. Ora, o conhecimento não é objeto das virtudes morais, que pertencem à parte apetitiva da alma; mas antes, das virtudes intelectuais, cuja sede é a parte cognoscitiva, sendo por isso a solicitude um ato de prudência, como se estabeleceu. Logo, a estudiosidade não faz parte da temperança.

3. Demais. – A virtude, considerada como parte de uma virtude principal, tem o mesmo modo que ela. Ora, a estudiosidade não tem o mesmo modo que a temperança; pois o nome de temperança supõe um refreio, opondo-se por isso, antes, ao vício, que peca por excesso. Ao passo que a denominação de estudiosidade deriva, ao contrário, da aplicação da alma a um objeto, parecendo, por isso, opor-se, antes, ao vício da negligência de estudar, que peca por defeito, do que ao vício da curiosidade, que peca por excesso. Por onde e por causa dessas semelhanças. Isidoro diz, que estudioso significa quase curioso dos estudos. Logo, a estudiosidade não faz parte da temperança.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: A grande junção da temperança é nos proibir a curiosidade. Ora, a curiosidade é proibida pela estudiosidade moderada. Logo, a estudiosidade faz parte da temperança.

SOLUÇÃO. – Como dissemos o objeto da temperança é moderar o movimento do apetite, afim de não buscar com excesso o que é naturalmente desejado. Ora, assim como o homem naturalmente deseja os prazeres da mesa e do sexo, pela natureza do seu corpo; assim, a sua alma naturalmente deseja conhecer; por isso, diz o Filósofo, que todos os homens naturalmente desejam saber. Ora, a moderação desse apetite é o objeto da virtude da estudiosidade. Donde a consequência, que a estudiosidade é parte potencial da temperança como virtude secundária anexa à principal. E está compreendida na modéstia, pela razão já exposta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A prudência é o complemento de todas as virtudes morais, como dissemos. Na medida, pois, em que todas as virtudes devem conhecer a prudência, nessa mesma a denominação de estudiosidade, cujo objeto próprio é o conhecimento, se aplica a todas as virtudes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ato da virtude cognoscitiva é imperado pela potência apetitiva, motivo de todas as virtudes, como dissemos. Por onde o conhecimento pode visar um duplo bem. – Um relativo ao ato mesmo do conhecimento. E esse bem é o objeto das virtudes intelectivas, que nos fazem atinar com a verdade em cada caso particular. – Outro bem é o que respeita ao ato da virtude apetitiva, que nos faz ter o apetite reto de aplicar a potência cognoscitiva de um modo ou de outro, a um objeto ou a tal outro. E isto pertence à virtude da estudiosidade, que por isso, se conta entre as virtudes morais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz o Filósofo, para o homem tornar-se virtuoso, há de contrariar aquelas inclinações a que sobretudo o impele a natureza. E daí resulta, que, como a natureza sobretudo inclina a temer os perigos mortais e a buscar os prazeres da carne, o mérito da virtude da fortaleza consiste precípua, mente numa certa firmeza pela qual persistentemente afrontamos esses perigos; e o mérito da virtude da temperança, em refrearmos de certo modo os prazeres da carne. Mas, relativamente ao conhecimento há em nós uma inclinação contrária. Porque, pela nossa alma somos

levado a desejar o conhecimento das coisas; e, assim, é louvável refrearmos esse apetite, para não buscarmos com excesso o conhecimento delas. Mas, pela sua natureza corpórea, o homem se inclina a fugir do trabalho de buscar a ciência. Quanto ao primeiro ponto, pois, a estudiosidade consiste em refrear; e faz parte da temperança. Mas, quanto ao segundo, o mérito dessa virtude consiste na força da aplicação empregada para obtermos a ciência; e disso tira ela a sua denominação. Ora, a primeira inclinação é mais essencial a esta virtude, que a segunda. Pois, o desejo de conhecer tem como objeto essencial o conhecimento, ao qual se ordena a estudiosidade. Mas, o trabalho de aprender é de certo modo um impedimento para o conhecimento; por isso, diz respeito a essa virtude, acidentalmente, como removente de um obstáculo.

Questão 167: Da curiosidade.

Em seguida devemos tratar da curiosidade.

E, nesta questão, discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se pode haver curiosidade em relação ao conhecimento intelectual.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não pode haver curiosidade em relação ao conhecimento intelectual.

1. – Pois, segundo o Filósofo, aquilo que em si mesmo é bom ou mau não é susceptível de mediedade nem de extremo. Ora, o conhecimento intelectual é em si mesmo bom; pois, parece que a perfeição do homem consiste em o seu intelecto passar da potência para o ato, o que se dá pelo conhecimento da verdade. E Dionísio também diz, que o bem, da alma humana é existir segundo a razão; e a sua perfeição está no conhecimento da verdade, Logo, não pode haver o vício da curiosidade em relação ao conhecimento intelectual.

2. Demais. – Aquilo pelo que o homem se assemelha a Deus e que de Deus recebeu não pode ser mau. Ora, toda abundância de conhecimento vem de Deus, segundo a Escritura: Toda a sabedoria vem do Senhor Deus; e noutro lugar: Ele me, deu a verdadeira ciência destas coisas, que existem, para que saiba a disposição do orbe da terra e as virtudes dos elementos, etc. E também o homem se assemelha com Deus, pelo conhecimento da verdade, porque todas as coisas estão nuas e descobertas aos seus olhos, no dizer do Apóstolo. Por isso, a Escritura diz ainda: Deus é o Senhor das ciências. Logo, a abundância do conhecimento, seja ela qual for, não é um mal, mas, um bem. Ora, o desejo do bem não é vicioso. Logo, não poderia haver o vício da curiosidade em matéria de conhecimento intelectual.

3. Demais. – Se há um conhecimento intelectual sobre o qual pode haver vício de curiosidade seria esse sobretudo o das ciências filosóficas. Ora, parece que não é vicioso esfoçarmo-nos pelas conseguir. Pois, diz Jerônimo: Os que não quiseram se contaminar, comendo na mesa do rei e bebendo-lhe o vinho, se soubessem, que era pecado a sabedoria e a doutrina dos Babilônios, nunca aquiesceriam em aprender o ilícito. E Agostinho diz, que as verdades porventura ensinadas pelos filósofos: devemos vindicá-las para o nosso uso, como de possuidores injustos. Logo, não pode haver viciosa curiosidade em matéria de conhecimento intelectual.

Mas, *em contrário*, diz Jerônimo: Pois, não vos parece uma vítima da vaidade dos sentidos e da obscuridade da mente quem dia e noite se mata por obter a arte dialética e o perscrutador das ciências físicas, querendo devassar o céu com os olhos? Ora, a vaidade dos sentidos e a obscuridade da mente são viciosas. Logo, pode haver curiosidade viciosa em matéria de conhecimento intelectual.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a estudiosidade não recai diretamente sobre o conhecimento intelectual, mas, sobre o desejo do conhecimento e o esforço pelo obter. Mas, devemos julgar de um modo o conhecimento mesmo da verdade e, de outro o desejo desse conhecimento e o estudo por alcançar a verdade. Pois, o conhecimento da verdade, em si mesmo considerado, é bom. Mas, por acidente, pode ser mau, isto é, em razão de alguma consequência; ou porque se ensoberbeça quem a conhece, segundo aquilo do Apóstolo: A ciência incha; ou por usar o homem do conhecimento da verdade para o mal.

Quanto ao desejo de conhecer a verdade e o estudo para consegui-lo, ele pode ser reto ou perverso. – Ou porque, o esforço empregado para o conhecimento da verdade vai acidentalmente junto com um mal; tal o caso dos que se aplicam ao conhecimento da verdade para com isso se ensoberbecerem. Donde o dizer Agostinho: Há certos que, abandonando a virtude e nos sabendo quem é Deus; e que grande é a majestade da natureza, que permanece sempre a mesma, pensam fazer algo de grande perquirindo, curiosíssima e aplicadissimamente, o que seja essa mole corpórea do universo, a que chamamos mundo. Donde lhes vem uma tão grande soberba a ponto de se considerarem, como habitando o céu mesmo, do qual tantas vezes disputam. – Semelhantemente, os que se esforçam por aprender alguma coisa, para pecar, empregam um estudo pecaminoso, segundo a Escritura: Ensinaram a sua língua a proferir a mentira; estudaram como haviam de fazer injustiças.

De outro modo, o vício pode consistir na desordenação mesma do apetite e do estudo, na aprendizagem da verdade. E isto de quatro maneiras. – Primeiro, se preferimos um estudo menos útil a outro a que deveríamos necessariamente nos aplicar. Por isso, diz Jerônimo: Vemos certos sacerdotes, deixando de lado os Evangelhos e Profetas, lerem comédias e cantarem palavras eróticas de versos bucólicos, Segundo, se procuramos aprender de quem não é lícito que o façamos; tal o caso de quem procura obter dos demônios certos conhecimentos futuros; o que é curiosidade supersticiosa. Dela diz Agostinho: Não sei se os filósofos não ficam impedidos de receber a fé, pelo vício da curiosidade, que os leva a consultar os demônios. – Terceiro, quando desejamos conhecer a verdade sobre as criaturas, sem a referir ao fim devido, que é o conhecimento de Deus. Donde o dizer Agostinho, que não devemos exercer a nossa curiosidade, vã e perecível, no estudo das criaturas; mas, devemos fazer desse conhecimento degraus para subirmos ao imortal e permanente. – Quarto, quando nos esforçamos por conhecer uma verdade superior à faculdade do nosso engenho; pois, assim, facilmente caímos em erros. Por isso, diz a Escritura: Não procures saber coisas mais dificultosas, do que as que cabem na tua capacidade e não especules as que são sobre as tuas forças intelectuais. E depois acrescenta: Também a muitos enganou a sua suspeita e na vaidade entreteve ela os seus sentidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O bem do homem consiste no conhecimento da verdade; mas, o seu sumo bem não consiste no conhecimento de qualquer verdade, senão no 'conhecimento da suma verdade, como está claro no Filósofo. Por isso, pode haver vício no conhecimento de uma determinada verdade, na medida em que o desejo dele não se ordena devidamente ao da suma verdade, na qual consiste a felicidade suma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção mostra ser o conhecimento da verdade, em si mesmo, bom; mas, isso não exclui que um determinado conhecimento dela possa ser usado para o mal, ou que o desejemos desordenadamente; porque também o apetite do bem deve ser regulado do modo devido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O estudo da filosofia é, em si mesmo, lícito e louvável, por causa da verdade descoberta pelos filósofos, por via de revelação divina, como diz o Filósofo. Mas, como certos filósofos abusaram dessa verdade para combater a fé, por isso o Apóstolo diz: Estai sobre aviso, para que ninguém vos engane com filosofias e com os seus falazes sofismas, e não segundo Cristo. E Dionísio diz, que certos filósofos usando não santamente das causas divinas, as empregam contra Deus, tentando repelir, pela sabedoria de Deus, a veneração que é devida.

Art. 2 – Se o vício da curiosidade respeita o conhecimento sensível.

O segundo discute-se assim. – Parece que o vício da curiosidade não respeita o conhecimento sensível.

1. – Pois, assim como conhecemos certas coisas pelo sentido da vista, assim, conhecemos certas outras pelos sentidos do tato e do gosto. Ora, o vício da curiosidade não recai sobre o que constitui objeto do tacto e do gosto, pois, sobre isso recaem, antes, os vícios da luxúria e da gula. Logo, parece que nem sobre o que conhecemos pela vista recai o vício da curiosidade.

2. Demais. – A curiosidade parece consistir na assistência aos divertimentos; dizendo por isso Agostinho: Como, pela queda de um lutador, um imenso clamor de todo o povo o agitasse violentamente, Alípio, vencido pela curiosidade, abriu os olhos. Ora, assistir aos jogos não parece vício, pois, essa assistência torna-se agradável por causa da representação, em que o homem naturalmente se compraz, como diz o Filósofo. Logo, o vício da curiosidade não respeita o conhecimento das causas sensíveis.

3. Demais. – Parece que a curiosidade consiste em examinar os atos do próximo, como diz Beda. Ora, examinar os atos dos outros não parece vicioso; pois, na expressão da Escritura, Deus ordenou, que cada um deles tivesse cuidado do seu próximo. Logo, o vício da curiosidade não consiste nos conhecimentos de fatos sensíveis particulares.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que a concupiscência dos olhos torna os homens curiosos. Pois, como diz Beda, a concupiscência dos olhos não está só em aprender as artes mágicas, mas também em assistir aos espetáculos e em esmerilhar e dissecar os vícios dos próximos, o que constitui sensíveis particulares. Ora, sendo a concupiscência dos olhos um vício, assim como a soberba da vida e a concupiscência da carne, da qual aquela se separa, parece versar o vício da curiosidade sobre o conhecimento dos sensíveis.

SOLUÇÃO. – O conhecimento sensível tem dupla finalidade. Assim, tanto no homem como nos brutos, se ordena ao sustento do corpo; pois, por esse conhecimento, os homens e os brutos evitam o que lhes é nocivo e apreendem o necessário ao sustento do corpo. Além disso, especialmente no homem, o conhecimento sensível se ordena ao intelectual, especulativo ou prático.

Por onde, empregar estudo em conhecer as causas sensíveis pode ser vicioso, de dois modos. – Primeiro, se o conhecimento sensível não se ordena a nada de útil, mas, ao contrário desvia o homem de alguma útil consideração. Por isso, diz Agostinho: Nenhuma atenção dou ao cão que no circo persegue uma lebre. Mas, se esse espetáculo me atingisse por acaso a vista, ao passar por um campo, desviar-me-ia de algum grande pensamento e para ele me atrairia a atenção; e se não me advertísseis e não me fizésseis logo ver a minha fraqueza, eu me deixaria me levar por essa futilidade. – Segundo, se o conhecimento sensível se ordena a um mau fim: assim olhar para uma mulher se ordena à concupiscência: e o exame atento do que fazem os outros se ordena à detração.

Mas, quem busca ordenadamente o conhecimento sensível, pela necessidade de sustentar a natureza, ou pelo estudo de compreender a verdade pratica uma estudiosidade virtuosa em matéria de conhecimento sensível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A luxúria e a gula versam sobre os prazeres, que supõem o uso de coisas tangíveis. Ao passo que a curiosidade versa sobre o prazer resultante do conhecimento de todos os sensíveis. E se chama concupiscência dos olhos, por serem dentre os sentidos, os olhos, sobretudo os que conhecem; donde vem o dizermos, que todos os sensíveis são vistos, como escreve

Agostinho. E acrescenta ainda ele, no mesmo lugar, o seguinte: Donde se discerne com grande evidência o que, nos sentidos, pertence à volúpia e à curiosidade; pois, a primeira busca o belo, o suave, o sonoro, o saboroso, o que é agradável ao tato; ao passo que a curiosidade busca mesmo as coisas contrárias, não para as sofrer; mas, pelo desejo de experimentar e de saber.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A assistência aos espetáculos torna-se viciosa, quando nos inclina aos vícios da lascívia ou da crueldade, por causa do que neles se representa. Por isso, diz Crisóstomo, serem tais espetáculos os que fazem os adúlteros e os impudicos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dar atenção aos atos dos outros com a boa intenção da nossa utilidade própria, para nos tornarmos melhores pelas boas obras do próximo; ou ainda para a utilidade dele, para que se corrija, do em que porventura procede mal pelas exigências da caridade ou do nosso dever, é louvável, segundo aquilo do Apóstolo: Considerai-vos uns aos outros para vos estimulardes à caridade e às boas obras. Mas, quem se puser a examinar os vícios dos próximos, para desprezá-los, detrá-los ou, pelo menos, para inutilmente os inquietar, procede viciosamente. Por isso, diz a Escritura: Não armes traição ao justo e não andes buscando a impiedade na sua casa, nem perturbes o seu repouso.

Questão 168: Da modéstia enquanto consistente nos movimentos exteriores do corpo.

Em seguida devemos tratar da modéstia enquanto consistente nos movimentos exteriores do corpo.

E, nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se nos movimentos exteriores do corpo pode haver virtude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que nos movimentos exteriores do corpo não pode haver nenhuma virtude.

1. – Pois, toda virtude contribui para o ornato espiritual da alma, segundo aquilo da Escritura: Toda a glória da que é filha do rei é de dentro; ao que diz a Glosa: isto é, na consciência. Ora, os movimentos corporais não vêm de dentro, mas, de fora. Logo, tais movimentos não são susceptíveis de virtude.

2. Demais. – As virtudes nós não as temos por natureza, como ensina o Filósofo. Ora, os movimentos corporais externos os homens os têm da natureza, pois, certos têm o movimento mais veloz e outros, mais tardo; e o mesmo se dá com as outras diferenças dos movimentos exteriores. Logo, esses movimentos não são susceptíveis de nenhuma virtude.

3. Demais. – Todas as virtudes morais supõem atos relativos a terceiros, coma a justiça; ou regulam paixões, como a temperança e a coragem. Ora, os movimentos exteriores do corpo não se referem a outrem, nem são paixões. Logo, não são susceptíveis de virtude.

4. Demais. – Toda prática de obras virtuosas exige esforço, como se disse. Ora, é repreensível empregar esforço na disposição dos movimentos exteriores. Assim, diz Ambrósio: É digno de aprovação o andar em que haja a dignidade da autoridade, a ponderação da gravidade, o vestígio da serenidade, como também, se não houver esforço e afetação, mas for puro e simples o movimento. Logo, a virtude não versa sobre a composição dos movimentos exteriores.

Mas, *em contrário*, o decoro da honestidade pertence à virtude. Ora, a contemplação dos movimentos exteriores pertence ao decoro da honestidade, como diz Ambrósio: Como não aprovo o tom da voz nem o gesto do corpo efeminados ou afetados, assim também não, o agreste ou rústico. Imitemos a natureza, ela reflete uma fórmula de disciplina e uma forma de honestidade. Logo, a virtude versa sobre a composição dos movimentos exteriores.

SOLUÇÃO. – A virtude moral tem por fim pôr ordem racional nos atos humanos. Ora, é manifesto, que os movimentos exteriores do homem são ordenáveis pela razão; pois, os membros exteriores se movem pelo império da razão. Por onde, é manifesto, que à virtude moral compete ordenar esses movimentos.

Ora, a ordenação desses movimentos tem duplo fundamento: um, a conveniência da pessoa; outro, a conveniência com as demais pessoas, a matéria ou os lugares. Por isso, diz Ambrósio: Viver uma vida honesta é tratar cada um conforme o exige o sexo e a pessoa. E isto respeita ao primeiro fundamento. Quanto ao segundo, ele acrescenta: Esta é a melhor ordem dos atos, este o decoro acomodado de todas as ações.

Por isso, Andronico descobre duas qualidades nesses movimentos exteriores. Um, o decoro, que respeita à conveniência da pessoa; e por isso diz ser ele a ciência do que convém ao movimento e ao hábito. E a boa ordenação, que respeita a conveniência com os diversos materiais e com as suas circunstâncias; e por isso diz, que é a experiência da separação, isto é, da distinção das ações,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os movimentos exteriores são um sinais da disposição interior, conforme àquilo da Escritura: O vestido do corpo e o riso dos dentes e o andar do homem dão a conhecer qual ele é. E Ambrósio diz, que o hábito do espírito se manifesta no aspecto do corpo; e que o movimento do corpo é uma como voz da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora por natural disposição o homem tenha a aptidão para dar tal ou tal outra direção dos movimentos exteriores, contudo, o que falta à natureza pode ser suprido pela indústria da razão. Donde o dizer Ambrósio: A natureza informa o movimento; se há realmente um vício em a natureza, emende-o a indústria.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos os movimentos exteriores são uns como sinais da disposição interior, fundada sobretudo nas paixões da alma. Por onde, a moderação dos movimentos exteriores exige a das paixões internas. Por isso Ambrósio diz: Por aí, isto é, pelos movimentos exteriores, é que julgamos se um homem é, no seu íntimo leviano arrogante ou orgulhoso; ou, se ao contrário, é grave, constante, cheio de pureza ou da maturidade. E também, pelos movimentos exteriores é que os outros homens formam um juízo de nós, seguindo a Escritura: Pela vista se conhece uma pessoa e pelo ar do rosto se discerne o homem sensato. Por onde, a moderação dos movimentos exteriores de certo modo se ordena para os outros, segundo o ensina Agostinho: Nada façais, com os vossos movimentos, que ofenda a vista de quem quer que seja, mas só o que convenha a vossa santidade. Por onde, a moderação dos movimentos exteriores pode reduzir-se às duas virtudes, a que se refere o Filósofo. Enquanto, pois, pelos movimentos exteriores nos ordenamos aos outros, a moderação desses movimentos é operada pela amizade ou pela afabilidade, cujo objeto são os prazeres e as tristezas, consistentes em palavras e em fatos, em ordem aos outros com os quais convivemos. Enquanto porém os movimentos exteriores são sinais da disposição interior a moderação deles pertence à virtude da verdade, pela qual nos manifestamos, pela nossas palavras e atos, tais quais interiormente somos.

RESPOSTA À QUARTA. – Na composição dos movimentos externos, o esforço é censurável pelo qual fingimos, nos nossos movimentos exteriores, o que não convém à disposição interior. Devemos porém empregar um esforço tal, de modo a corrigir o que porventura tenham de desordenado. Donde o dizer Ambrósio: Falta a arte, não falta a correção.

Art. 2 – Se pode haver uma virtude reguladora dos divertimentos.

O segundo discute-se assim. – Parece que não pode haver nenhuma virtude reguladora dos divertimentos.

1. – Pois, afirma Ambrósio, que o Senhor diz: Ai de vós, os que rides, porque chorareis. Por onde, sou de opinião, que devemos evitar não só os divertimentos dissipados, mas todos. Ora, não devemos totalmente evitar o que podemos fazer virtuosamente. Logo não pode haver virtude reguladora dos divertimentos.

2. Demais. – A virtude é o meio pelo qual Deus age sobre nós sem nós, como se disse. Ora, Crisóstomo diz: Não é Deus a causa dos divertimentos, mas, o diabo. Ouve o que às vezes aconteceu com os que se divertem: O povo se assentou a comer e beber e depois se levantaram a divertir-se. Logo, não pode haver uma virtude reguladora dos divertimentos.

3. Demais. – O Filósofo diz, que as diversões não visam nenhum fim útil. Ora, a virtude exige que quem escolhe o faça para algum fim, como está claro no Filósofo. Logo, não há nenhuma virtude reguladora dos divertimentos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Concedo, pois, que a ti mesmo te poupes; porque convém às vezes o sábio afrouxar a contenção, que põe na prática dos seus atos. Ora, essa remissão da alma, na prática dos seus atos, dá-se pelas palavras e obras diversivas. E o Filósofo também faz dos divertimentos a matéria da virtude da eutrapélia, a qual nós podemos chamar a amabilidade.

SOLUÇÃO. – Assim como precisamos de repouso corporal para fortalecer o corpo, porque não pode trabalhar continuamente, por ter uma virtude finita, proporcionada a determinados trabalhos, assim a alma, cuja virtude também é finita e proporcionada a determinadas operações. Por isso, quando se aplica a certas operações de modo excessivo, consome-se e fatiga-se; sobretudo porque também o corpo se consome simultaneamente com a atividade da alma; pois, a alma intelectiva se serve de forças, que operam por meio de órgãos corpóreos. Ora, os bens sensíveis são conaturais ao homem. Por onde o elevar-se a alma sobre o sensível, entregue à atividade racional é causa de uma certa fadiga psíquica, quer nos apliquemos à atividade da razão prática, quer à da especulativa; mas, sobretudo, se nos entregarmos à atividade contemplativa, pela qual mais nos elevamos acima do sensível; embora talvez em certos atos exteriores da razão prática seja maior o trabalho do corpo. Em ambos os casos, porém, tanto mais se nos fatiga a alma, quanto mais veementemente nos damos à atividade racional. Ora, assim como a fadiga corpórea desaparece pelo repouso do corpo; assim também o cansaço da alma, pelo descanso dela. Mas, o descanso da alma é o prazer, como estabelecemos, quando tratamos das paixões. Por onde, é necessário buscar o remédio à fadiga da alma nalgum prazer, afrouxando o esforço com que nos entregamos à atividade racional. Assim, nas Conferências dos Padres se conta de S. João Evangelista que, tendo alguém se escandalizado pelo ver brincando com os discípulos, mandou um deles buscar um arco para disparar uma seta, O que, como o tivesse feito repetidamente, perguntou-lhe se podia continuá-la sem parar. Respondeu-lhe, que se assim procedesse continuamente, o arco haveria de quebrar-se. Donde concluiu S. João, que do mesmo modo, quebrar-se-ia a alma do homem, se nunca relaxasse a contenção do seu agir. Ora, as palavras ou obras, com as quais só buscamos a diversão da alma, chamam-se lúdicas ou jocosas. Por onde, é necessário usar delas, às vezes, como de um repouso para a alma. E é o que diz o Filósofo, quando ensina, que na conversação desta vida, gozamos de um certo repouso com os divertimentos. Por onde, é necessário recorrer a eles de tempos a tempos.

Mas devemos tomar, nessa matéria, tríplice cautela. – Primeiro e principalmente, não devemos nos com prazer em quaisquer atos ou palavras torpes ou nocivas. Por isso, diz Túlio, que há uma espécie de divertimento indecorosa, impudente, flagiciosa, obscena. – A segunda cautela a tomar é que a gravidade da alma não desapareça de todo. Por isso, diz Ambrósio: Acautelemo-nos, ao querer dar descanso à alma, para não destruímos totalmente a harmonia, que é um como concerto das boas obras. E Túlio acrescenta que assim como não permitimos às crianças, toda espécie de divertimentos senão só os que se coadunam com a honestidade, assim também sejam, nas próprias diversões iluminadas pelo facho da probidade. – E em terceiro lugar, devemos atender a que, como em todos os demais atos humanos, convenham os divertimentos à pessoa, ao tempo e ao lugar e se ordenem segundo as demais circunstâncias devidas: isto é, sejam dignos do tempo e do homem, como ensina Túlio no mesmo passo.

Ora, os divertimentos se ordenam pela regra da razão. Mas, o hábito, que opera conforme a razão é a virtude moral. Portanto, pode haver uma virtude reguladora dos divertimentos, a que o Filósofo chama eutrapélia. E a expressão – boa conversão – é a que nos faz chamar eutrapélico a quem converte acertadamente as palavras ou obras em repouso. E essa virtude, enquanto nos refreia a imoderação nos divertimentos, está contida na modéstia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, os divertimentos devem convir à matéria e as pessoas. Por isso, Túlio diz, que quando os ouvintes estão cansados, não é inútil tomar o orador um assunto novo ou risível, contanto que a dignidade da matéria tratada não exclua a possibilidade da distração. Ora, a doutrina sagrada versa sobre matéria da máxima importância, conforme a Escritura: Ouvi, porque vos tenho de falar acerca de grandes coisas. Por isso, Ambrósio não exclui universalmente o divertimento, da conversação; mas, da doutrina sagrada. Pelo que, disse antes: Embora às vezes os divertimentos sejam honestos e deleitáveis, contudo não se coadunam com a regra de vida eclesiástica; pois, o que não encontramos nas Sagradas Escrituras, como podemos admiti-lo?

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras de Crisóstomo devem entender-se daqueles, que se entregam desordenadamente aos divertimentos; e sobretudo dos que põem o seu fim nos prazeres, como os de quem diz a Escritura: Julgaram, que a nossa vida era um divertimento contra o que diz Túlio: Não fomos gerados pela natureza, para nos considerarmos feitos para os divertimentos e para o jogo; mas, antes, para a severidade de vida e para certos estudos mais graves e maiores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ato mesmo de nos divertirmos não se ordena especificamente para nenhum fim. Mas, o prazer, que sentimos nos atos de diversão, ordenam-se a uma certa recreação e ao descanso da alma. E, neste sentido, se procedermos moderadamente, podemos buscar o divertimento. Onde o dizer Túlio: Por certo podemos nos dar ao divertimento e ao jogo; mas, como ao sono e aos demais descansos, só quando tivermos satisfeito às coisas graves e sérias.

Art. 3 – Se pode haver pecado nos divertimentos excessivos.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não pode haver pecado nos divertimentos excessivos.

1. – Pois, o que escusa do pecado parece não ser pecado. Ora, o divertimento às vezes escusa do pecado; pois, muitos atos que praticados seriamente seriam pecados graves, feitos como divertimento, não são pecados ou só levemente o são. Logo, parece que no excessivo divertimento não há pecado.

2. Demais. – Todos os demais vícios se reduzem aos sete capitais, como diz Gregório. Ora, o excesso nos divertimentos não parece reduzir-se a nenhum dos vícios capitais. Logo, parece não haver nele pecado.

3. Demais. – Sobretudo os histriões é que se consideram como os que entregam ao excessivo divertimento, pois, ordenam toda a vida às diversões. Se, pois, o excesso nos divertimentos fosse pecado, então todos os histriões viveriam em estado de pecado. E também pecariam todos os que lhes empregam o ministério, ou os que lhes fazem liberalidades, como fautores do pecado. Ora, tal é falso. Pois, como se lê nas Vidas dos Padres, a S. Pafúncio foi revelado, que um hístrião haveria de ser o seu consorte, na vida futura.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura – O riso está misturado com a dor e aos fins do gozo sucede a tristeza – diz a Glosa: o choro perpétuo. Ora, no excessivo divertimento ha risos desordenados e desordenada alegria. Logo, ha nele pecado mortal, o só digno do pranto perpétuo.

SOLUÇÃO. – Em toda matéria susceptível de ser dirigida pela razão, excessivo se chama o que lhe ultrapassa a regras, e mesquinha o que fica aquém da regra racional. Ora, como dissemos, as palavras ou ato lúdicos ou jocosos são dirigíveis pela razão. Por onde, divertimento excessivo é o que ultrapassa a regra racional. O que de dois modos pode dar-se. – Primeiro, pela espécie mesma dos atos diversivos; e esse gênero de divertimento se chama, segundo Túlio, indecoroso, impudente, flagicioso, obsceno; a saber, quando se empregam, como divertimentos, palavras ou atos torpes, ou redundam em prejuízo

para o próximo, e que, em si mesmos, são pecados mortais. – De outro modo, pode haver excesso no divertimento, por falta das circunstâncias devidas; por exemplo, quando se buscam os divertimentos em tempos ou lugares impróprios, ou fora da conveniência da matéria ou da pessoa. E isto pode às vezes ser pecado mortal, por causa da veemência do afeto neles posto, e o prazer do qual se prefere ao amor de Deus, de modo que não se evita o gozo de tais prazeres contrários aos preceitos de Deus ou da Igreja. Outras vezes, porém, é pecado venial; por exemplo, quando não nos afeiçoamos aos divertimentos a ponto de querermos praticar atos contrários a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certos atos são pecado só pela intenção, isto é, por serem praticados em detrimento de outrem; e essa intenção exclui o divertimento, o qual buscamos com o fito no prazer e não no mal do próximo. Ora, em tais casos, o divertimento escusa do pecado ou o diminui. Outros atos, porém, são especificamente pecaminosos; tais, o homicídio, a fornicção e semelhantes. E esses não se escusam pelo divertimento; ao contrário, o divertimento deles oriundo torna-se flagicioso e obsceno.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O excesso nos divertimentos constitui a alegria fátua, que Gregório considera filha da gula. Donde o dito da Escritura: O povo se assentou a compor e beber, e depois se levantaram a brincar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, o divertimento é necessário para a conversação da vida humana. Ora, tudo o que é útil à conversação humana pode fazer o objeto de certas profissões lícitas. Por onde, também o ofício dos histriões, ordenado a distrair os homens, não é em si mesmo ilícito; nem vivem eles em estado de pecado, se provocam moderadamente ao divertimento, isto é, se não recorrem a nenhuma palavra ou ações ilícitas para divertir e se não suscitam diversões em matéria, ou tempos impróprios. E embora, na ordem das coisas humanas, não tenham nenhum outro ofício como o têm os outros homens, contudo, pelo que a eles mesmos respeita e a Deus, vivem reta e virtuosamente, por exemplo, quando oram, quando regulam racionalmente suas paixões e obras; e às vezes dão também esmolas aos pobres. Por isso, os que moderadamente os auxiliam não pecam, mas procedem com justiça, dando-lhes uma paga pelo ministério deles. Mas, quem dispende os seus bens superfluamente com eles, ou ainda sustentar os histriões que promovem divertimentos ilícitos, pecam, quase pelos provocarem ao pecado. Por isso, diz Agostinho, que por dos seus bens aos histriões é enorme vício. Salvo ao histrião posto em extrema necessidade, caso em que se lhe deve socorrer; pois, adverte Ambrósio: Dá de comer ao que morre de fome. Pois, quem puder salvar a vida a outrem, dando-lhe de comer, e não o fizer, mata-o.

Art. 4 – Se a abstenção total dos divertimentos constitui pecado.

O Quarto discute-se assim. – Parece que a abstenção total dos divertimentos não constitui pecado.

1. – Pois, nenhum pecado pode ser imposto como penitência. Ora, Agostinho diz, falando do penitente: Coíba-se dos divertimentos, dos espetáculos do século, quem quiser conseguir a graça perfeita da remissão. Logo, a abstenção total dos divertimentos não constitui nenhum pecado.

2. Demais. – Nenhum santo jamais recomendou o pecado. Ora, certos recomendaram a abstenção dos divertimentos. Assim, diz a Escritura: Não me assentei no congresso dos escarnecedores. E noutro lugar: Nunca me comuniquéi com os que folgavam, nem tive comércio com os que se conduziam com leviandade. Logo, na abstenção total dos divertimentos não pode haver pecado.

3. Andronico define a austeridade, que enumera entre as virtudes, o hábito pelo qual não damos aos outros o prazer da nossa conversação, nem neles o recebemos. Ora, isto constitui a abstenção dos divertimentos. Logo, essa abstenção constitui, antes, uma virtude que um vício.

Mas, *em contrário*, o Filósofo considera viciosa a abstenção dos divertimentos.

SOLUÇÃO. – Tudo o que, na ordem humana, e contra a razão é vicioso. Ora, é contra a razão tornarmos-nos causa de penas para os outros, não lhes causando nenhum prazer e impedindo o prazer deles. Donde o dizer Sêneca: Conduze-te sabiamente, de modo que ninguém te considere como áspero nem te condene como vil. Ora, os que se privam de todos os divertimentos sobre não dizerem palavra, que provoque o riso, são molestos aos que o fazem, por não consentirem nos divertimentos moderados dos outros. E por isso esses tais são viciosos – chamados duros e agrestes, pelo Filósofo.

Mas, sendo os divertimentos úteis pelo repouso e pelo prazer, que causam; e como o prazer e o repouso não os buscamos em nossa vida, por eles mesmos, mas, em vista da ação, como ensina Aristóteles, por isso, a abstenção dos divertimentos é menos viciosa, que o superexcesso deles. Donde o dizer o Filósofo, que, para o nosso prazer, bastam poucos amigos; pois, para vivermos bastam-nos, quase como condimento, poucos amigos, assim como pouco sal basta para a comida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se impõe aos penitentes, que chorem os seus pecados, assim, se lhes proíbem os divertimentos. Nem isto implica em abstenção total deles, pois, a razão mesma exige, que lhes sejam eles diminuídos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Jeremias, no lugar aduzido, se exprime conforme a congruência dos tempos, cuja situação exigia sobretudo o pranto. Por isso acrescenta: Eu estava sentado só, porquanto me encheste de amargura. – Quanto às palavras de Tobias, elas se referem aos divertimentos excessivos, como é claro pela sequência: Nem tive comércio com os que se conduziam com leviandade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A austeridade, como virtude, não exclui todos os prazeres, senão só os supérfluos e os desordenados. Por onde, pertence à afabilidade, chamada pelo Filósofo amizade; ou à eutrapélia ou amabilidade. E contudo ele a nomeia e a define pela sua conveniência com a temperança, a que pertence regular o prazer.

Questão 169: Da modéstia enquanto reguladora do ornato exterior.

Em seguida devemos tratar da modéstia como reguladora do ornato exterior.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se há algum vício ou alguma virtude em matéria de ornato exterior.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não há nenhum vício nem nenhuma virtude em matéria de ornato exterior.

1. – Pois, o ornato exterior não o temos nós por natureza; por isso, varia, conforme a diversidade dos tempos e dos lugares. Donde o dizer Agostinho: Entre os Romanos era crime trazer túnicas talares e de mangas largas; agora, porém crime é as pessoas bem nascidas não as trazerem. Ora, como diz o Filósofo, nós temos uma aptidão natural para a virtude. Logo, não há vício nem virtude em matéria de ornato exterior.

2. Demais. – Se sobre o hábito externo houvesse virtude e vício, necessariamente o excesso, nessa matéria, bem como o defeito seriam viciosos. Ora, o cuidado excessivo com o vestuário exterior não parece vicioso, pois, também os sacerdotes e os ministros do altar usam, no sagrado ministério, de vestes preciosíssimas. Semelhantemente, não parece vicioso o defeito, porque em louvor de certos diz o Apóstolo: Eles andaram vagabundos, cobertos de veles de ovelhas e de peles de cabras. Logo, não parece que possa haver qualquer virtude ou vício nessa matéria.

3. Demais. – Toda virtude é teologal, moral ou intelectual. Ora, nessa matéria, não pode haver virtude intelectual, pois esta tem a sua perfeição no conhecimento da verdade; também não há aí nenhuma virtude teologal, que tem Deus por objeto; nem finalmente nenhuma das virtudes morais, a que se refere o Filósofo. Logo, parece que não pode haver nenhuma virtude nem nenhum vício em matéria de vestuário exterior.

Mas, *em contrário*. – A honestidade supõe a virtude. Ora, o vestuário externo comporta uma certa virtude. Pois, diz Ambrósio: Que o ornato do corpo não seja exagerado, mas natural; simples negligente de preferência a rebuscado; não se usem de vestes preciosas e alvejantes, mas, de roupas comuns, de modo a não faltar nada do que exige a honestidade ou a necessidade, sem se cair no exagero. Logo, pode haver virtude e vício em matéria de vestuário.

SOLUÇÃO. – As coisas exteriores, em si mesmas, de que o homem usa não são matéria de nenhum vício, que só existe em quem as emprega imoderadamente. Ora, essa imoderação pode dar-se de dois modos, – Primeiro, relativamente ao costume daqueles com quem convivemos, E por isso diz Agostinho: Os delitos contra os costumes locais devemos evitá-los segundo a diversidade desses costumes; pois, o pacto social estabelecido numa cidade ou num povo, pelo uso ou pela lei, não poderia ser infringido pelo capricho de um cidadão ou de um estrangeiro. Há deformidade em toda parte, que esteja em desacordo com o todo. – De outro modo, pode haver imoderação, no uso das referidas coisas, pelo afeto desordenado de quem usa delas; donde vem que às vezes usamos dos ornatos exteriores com sensualidade, quer estejamos de acordo, quer em desacordo com os costumes daqueles com quem convivemos. E por isso diz Agostinho: Não devemos usar de nada com paixão; pois, esta, não somente abusa com nequícia do costume daqueles com quem vivemos, mas ainda, transgredindo-lhes muitas vezes os limites, manifesta, com flagiciosa erupção, a sua torpeza, que se ocultava nos hábitos graves do claustro.

Ora, esse afeto desordenado pode pecar, por excesso de três modos. – Primeiro, se buscamos a glória humana, pelo cuidado excessivo com o nosso vestuário; isto é, quando as nossas vestes e cousas semelhantes são acompanhadas de ornatos. Donde o dizer Gregório: Há certos que não julgam pecado a preocupação em trazer vestes tinas e preciosas. Ora, se isso não fosse pecado, certamente a palavra de Deus não teria tão veementemente dito, que o rico atormentado no inferno, estivera vestido de linho fino e de púrpura. Pois, ninguém se veste de roupagens preciosas, isto é; que lhe excedem o estado próprio, senão em vista da vanglória. – De outro modo, se nos preocupamos excessivamente com o nosso vestuário, em vista do prazer; pois, as roupas se ordenam ao culto do corpo. – Terceiro, se nos preocupamos excessivamente com a roupa externa, mesmo se não há nenhum fim desordenado.

E, por isso, Andronico faz do hábito externo o objeto de três virtudes. – Uma, a humildade, exclusiva da intenção da glória. E assim, diz que a humildade é o hábito não excessivo, em matéria de gastos e de aprestos. – E a honesta suficiência, exclusiva da intenção do prazer. E ensina, que a honesta suficiência é o hábito, que se contenta com o necessário; e ela determina o conveniente à vida, segundo aquilo do Apóstolo: Tendo com o que nos sustentarnos e com o que nos cobrirmos, contentemo-nos com isto. – E a simplicidade, exclusiva da supérflua solicitude com tais cousas. Donde o dizer, que a simplicidade é o hábito pelo qual nos contentamos com o que nos acontece.

Semelhantemente, o afeto pode ser duplamente desordenado, por defeito. – Primeiro, por negligência, quando não aplicamos cuidado nem diligência em nos vestirmos como devemos. E por isso, diz o Filósofo, que é molície deixarmos as nossas roupas se arrastarem pelo chão, para não termos trabalho de as levantar. – Segundo, porque, a deficiência mesma com que nos vestimos é meio de buscarmos a glória. Por isso, diz Agostinho, que não somente no esplendor e na pompa das causas materiais pode haver jactância, mas também na sordície lamurienta, e tanto mais perigosamente, quanto se apresenta, para nos enganar, com o pretexto de servir a Deus. E o Filósofo diz, que o excesso e o defeito desordenados constituem a jactância.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Embora a natureza não nos Infundisse o culto pelo nosso vestuário, contudo à razão natural pertence moderá-lo. E assim, podemos, por natureza, praticar a virtude moderadora do culto pelo nosso vestuário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os constituídos em dignidade, ou ainda os ministros do altar, usam de roupagens mais preciosas que os outros, não para glória própria, mas para exprimir-lhes a excelência do ministério ou do culto divino. Por isso, não praticam nenhum vício, assim procedendo. Donde o dizer Agostinho: Todo o que usa das coisas externas de modo a ultrapassar os limites do costume das pessoas virtuosas entre as quais vive ou tem algum fundamento de assim proceder ou procede mal, isto é, se usa delas em busca do prazer ou da ostentação. Semelhantemente, essa deficiência pode constituir pecado. Porém, não peca sempre quem usa de roupas mais vis que a dos demais. Assim, se o fizer por jactância ou soberba, julgando-se superior aos outros, cai no vício da superstição. Se, porém, proceder desse modo para mortificar a carne ou por espírito de humildade, praticará a virtude da temperança. Por onde, diz Agostinho: Quem usa das coisas mais estritamente que o permitem os costumes daqueles com quem convive, ou é temperante ou é supersticioso. – Mas sobretudo cabe usar de roupas mais vis aqueles que exortam os outros, pela palavra e pelo exemplo, à penitência. Por isso, uma Glosa ao Evangelho diz: Quem prega a penitência traga um hábito de penitente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O cuidado com o vestir-se é de certo modo um indício da natureza humana. Por onde, o excesso, o defeito e a mediedade, nessa matéria, podem reduzir-se à virtude da verdade, cujo objeto, como o ensina o Filósofo, são os nossos atos e as nossas palavras, e que, de algum modo, revelam o nosso estado.

Art. 2 – Se os ornatos femininos constituem pecado mortal.

O segundo discute-se assim. – Parece que os ornatos femininos não deixam de constituir pecado mortal.

1. – Pois, tudo o que contraria um preceito da lei divina é pecado mortal. Ora, os ornatos femininos contrariam aquele preceito divino, que se lê nas Escrituras: Não seja o adorno destas, isto é, das mulheres, o exterior enfeite dos cabelos riçados, ou as guarnições de ornadas de ouro, ou a gala da compostura dos vestidos. Ao que diz a Glosa de Cipriano: As vestidas de seda e púrpura não podem sinceramente revestir-se de Cristo; as ornadas de ouro, margaridas e colares perderam os ornatos da alma; e do corpo. Ora, isto constitui pecado mortal. Logo, os ornatos femininos não deixam de constituir pecado mortal.

2. Demais. – Cipriano diz: Penso que não somente as virgens, mas também as viúvas e todas mulheres em particular, devem ser advertidas, para que não adulterem de modo nenhum o que Deus fez e plasmou, usando de um colorido flavo, de pós negros ou de rubores, ou de qualquer ingrediente corruptor da fisionomia natural. E em seguida acrescenta: Levantam mãos contra Deus, quando pretendem reformar o que ele formou. Fazer tal é contrariar a obra divina, prevaricar contra a verdade. Não poderás ver a Deus, se os teus olhos não são os que Deus fez, mas os que o diabo deformou: ornada do inimigo, com ele arderás. Ora, disto só é digno o pecado mortal. Logo, os ornatos das mulheres não vão sem pecado mortal.

3. Demais. – Assim como não convém à mulher usar de roupas masculinas, assim também não deve usar de ornatos desordenados. Ora, o primeiro procedimento é pecaminoso; pois, diz a Escritura: A mulher não se vestirá de homem, nem o homem se vestirá de mulher. Donde se conclui, que o ornato exagerado das mulheres é pecado mortal.

Mas, *em contrário*, se assim fosse, haveríamos de concluir, que os artífices fabricantes desses ornatos também pecariam mortalmente.

SOLUÇÃO. – Em relação ao ornato das mulheres, devemos levar em conta os mesmos elementos que consideramos já, em geral, relativamente ao vestuário exterior; e além disso mais em especial devemos –notar, que os ornatos femininos provocam mais os homens à lascívia, segundo a Escritura: Eis que lhe sai ao encontro uma mulher ornada à moda das prostitutas, prevenida para caçar as almas. Pode contudo, a mulher aplicar-se licitamente em agradar ao seu marido, afim de que ele, por desprezo, não venha a cair em adultério. Por isso diz o Apóstolo: A mulher casada cuida nas coisas que são do mundo, de como agradará ao marido. Por onde, se a mulher casada, se ornar para agradar ao marido, pode fazê-lo sem pecado. Mas, as mulheres, que não têm marido, nem os querem ter e vivem em estado de não os poderem ter, não podem sem pecado querer agradar aos olhos dos homens, para o fim da concupiscência, pois, seria dar-lhes o incentivo de pecar. Se, pois, se ornarem com a intenção de despertar nos outros a concupiscência, pecam mortalmente. Se o fizerem, porém, por leviandade ou por uma certa vaidade fundada na jactância, nem sempre cometem pecado mortal, mas, às vezes, venial. E o mesmo se dá, neste ponto, com os homens. Por isso diz Agostinho: Não quero que sejas muito pronto em proibir os ornatos de ouro ou os vestuários ricos, salvo naquelas que não sendo casadas, nem desejando sê-lo, devem pensar no modo de agradar a Deus. Pois, as pessoas do mundo pensam nas cousas do mundo; os maridos, como agradarão às esposas; as mulheres, aos maridos; salvo que nem mesmo às mulheres casadas convém trazer os cabelos descobertos, elas que devem cobrir até a cabeça. Caso em que certas poderiam ser escusadas do pecado, se não procedessem assim por nenhuma vaidade, mas, por um costume contrário, embora tal costume não seja louvável.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz a Glosa, no mesmo lugar, as mulheres dos que estavam em tribulação, desprezavam os maridos; e, para agradarem aos outros, ornavam-se de belos ornatos; e é esse procedimento que o Apóstolo condena. Sendo a esse mesmo caso que se refere Cipriano: mas, não proíbe ele às mulheres casadas ornarem-se para agradar aos maridos afim de não lhes dar ocasião de pecarem com outras. Donde o dizer o Apóstolo: As mulheres em traje honesto, ataviando-se com modéstia e sobriedade; não com cabelos encrespados ou com ouro ou com pérolas ou vestidos custosos. Pelo que dá a entender, que o ornato sóbrio e moderado não é proibido às mulheres, senão só o supérfluo, o inverecundo e o impúdico.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A pintura das mulheres, a que se refere Cipriano, é uma espécie de fingimento, que não pode deixar de ser acompanhada de pecado. Por isso, diz Agostinho: Pintar a pele, para que parece mais corada ou mais branca, é uma falácia adulterina, com a qual, não duvido, nem os próprios maridos queiram se deixar enganar, eles só para os quais é permitido às mulheres ornarem-se, o que lhes é concedido, mas não ordenado. Nem sempre, porém tal pintura constitui pecado mortal, mas só quando feita por lascívia ou por desprezo de Deus, casos a, que se refere Cipriano. Saibamos, porém, que uma cousa é fingir uma beleza que não se tem, e outra, ocultar um defeito proveniente de alguma causa, como por exemplo, uma doença ou qualquer outra. O que é lícito, pois, segundo o Apóstolo os que temos pelos mais vis membros do corpo a esses cobrimos com mais decoro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – como dissemos, o vestuário exterior deve corresponder à condição da pessoa, de conformidade com o uso comum. Por isso e em si mesmo, é pecaminoso uma mulher trazer trajos viris ou inversamente; e sobretudo, porque pode ser essa uma causa de lascívia. O que a lei antiga especialmente proibia, porque os Gentios usavam desses travestimentos, pela superstição da idolatria. Pode-se porém proceder desse modo e sem pecado, se o exigir a necessidade: quer para ocultar-se dos inimigos, quer por falta de outras roupagens, quer por outro motivo semelhante.

RESPOSTA À QUARTA. – Os artífices de uma arte que fabricassem objetos de que se não pudesse usar sem pecado, pecariam necessariamente assim procedendo, por oferecerem aos outros ocasião direta de pecar; tal o caso, por exemplo, de quem fabricasse ídolos ou objetos pertinentes ao culto da idolatria. Mas, não é pecaminoso o uso de produtos artísticos, como a espada, a seta e outros semelhantes, produtos de cujas artes podemos usar bem ou mal; e só essas é que devem chamar-se artes. Por isso, diz Crisóstomo: Somente devemos denominar artes as que fornecem e constroem o que nos é necessário e imprescindível à vida. Se porém os produtos de uma arte fossem, na generalidade das vezes, empregados mal por certos, embora esses produtos não sejam em si mesmo ilícitos, contudo, o príncipe deveria extirpá-los da cidade, segundo o ensino de Platão. Ora, como as mulheres podem ornar-se lícitamente, quer para conservar a decência do seu estado, quer também para fazer qualquer correção afim de agradar aos maridos, por consequência os artífices de tais ornamentos não pecam usando da sua arte, salvo se vierem a fabricar coisas supérfluas e vãs. Por isso, Crisóstomo diz, que também as artes de fabricar sapatos e tecidos deveriam ser impedidas de fabricar muitas coisas. Pois, levaram a arte a servir à luxúria, corrompendo-lhes a necessidade, misturando a arte boa com a má.

Questão 170: Dos preceitos da temperança.

Em seguida devemos tratar dos preceitos da temperança. E, primeiro, dos preceitos mesmo da temperança. Segundo, dos preceitos das suas partes.

Art. 1 – Se os preceitos da temperança foram convenientemente estabelecidos pela lei divina.

O primeiro discute-se assim. – Parece que os preceitos da temperança foram inconvenientemente estabelecidos pela lei divina.

1. – Pois, a fortaleza é uma virtude superior à temperança, como se disse. Ora, os preceitos do decálogo, que são os mais importantes preceitos da lei, nenhuma disposição encerram sobre a fortaleza. Logo, inconvenientemente se enumera entre os preceitos do decálogo a proibição do adultério, que contraria à temperança, como do sobredito resulta.

2. Demais. – A temperança não regula somente os prazeres do sexo, mas também os do comer e do beber. Ora, nenhum preceito do decálogo proíbe nenhum vício relativo ao prazer de comer e de beber; nem qualquer vício relativo a qualquer espécie de luxúria. Logo, também não devia ter sido estabelecido nenhum preceito proibitivo do adultério, que respeita o prazer venéreo.

3. Demais. – É mais principal, na atenção do legislador, despertar a virtude do que proibir os vícios; pois, estes são proibidos para que desapareçam os impedimentos à virtude. Ora, os preceitos do decálogo são os mais principais, na lei divina. Logo, entre eles, devia, antes, haver algum preceito afirmativo, diretamente conducente à virtude da temperança, do que um preceito negativo, que proíbe o adultério, que diretamente a ela se opõe.

Em contrário, a autoridade da Escritura.

SOLUÇÃO. – Como diz o Apóstolo, o fim do preceito é a caridade; à qual somos induzidos pelos dois preceitos relativos ao amor de Deus e ao do próximo. Por onde, no decálogo se estabeleceram aqueles preceitos mais diretamente ordenados ao amor de Deus e ao do próximo. Ora, entre os vícios opostos à temperança, sobretudo ao amor do próximo opõe-se o adultério, pelo qual nos atribuímos o bem do próximo, abusando-lhe da esposa. Por isso, entre os preceitos do decálogo há sobretudo um proibitivo do adultério, não somente quando praticado por obra, mas ainda quando desejado no coração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Entre as espécies de vícios opostos à fortaleza, nenhum há contrário ao amor do próximo tão diretamente, como o adultério, espécie de luxúria, que se opõe à temperança. – E contudo, o vício da audácia, oposto à fortaleza, pode às vezes ser causa do homicídio, proibido por um dos preceitos do decálogo; assim, diz a Escritura: Não te ponhas a caminho com o homem atrevido, para que não suceda que ele faça recair sobre ti os seus males.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A gula não se opõe diretamente ao amor do próximo, como o adultério; e nem nenhuma outra espécie de luxúria. Pois, o estupro de uma virgem não causa tão grande injúria ao pai, ao qual não foi dada como esposa, como o causa ao marido o adultério da mulher, sobre cujo corpo tem o poder ele e não, ela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os preceitos do decálogo, como dissemos, são uns princípios universais da lei divina e necessariamente, por isso, hão de ser gerais. Ora, não podiam ser estabelecidos nenhuns

preceitos gerais afirmativos sobre a temperança, porque o uso dela varia conforme os diversos tempos como o ensina Agostinho, e segundo as diversas leis e costumes humanos.

Art. 2 – Se estão convenientemente estabelecidos na lei divina os preceitos relativos às virtudes anexas à temperança.

O segundo discute-se assim. – Parece que não estão convenientemente estabelecidos na lei divina os preceitos relativos às virtudes anexas à temperança.

1. – Pois, os preceitos do decálogo, como se disse, são uns preceitos universais de toda a lei divina. Ora, o princípio de todo pecado é a soberba, como diz a Escritura. Logo, entre os preceitos do decálogo devia ter sido estabelecido um proibitivo da soberba.

2. Demais. – Entre os preceitos do decálogo deviam ser formulados sobretudo aqueles que fazem principalmente o homem cumprir a lei; pois, parece serem esses os principais. Ora, parece que é pela humildade, pela qual nos sujeitamos à lei, que sobretudo nos dispomos à observância da lei divina: sendo por isso a obediência computada entre os graus da humildade, como se estabeleceu. E o mesmo também parece que se deve dizer, da mansidão, que nos leva a não contradizermos a divina Escritura, como ensina Agostinho. Logo, parece que no decálogo devia haver certos preceitos sobre a humildade e a mansidão.

3. Demais. – Conforme se disse, o adultério é proibido no decálogo por contrariar ao amor do próximo. Ora, a desordem dos movimentos exteriores, que contrariam a modéstia, também se opõe ao amor do próximo. Donde o dizer Agostinho: Nos vossos movimentos nada haja que ofenda os olhares de outrem. Logo, parece que também essa desordem devia ter sido proibida por algum preceito do Decálogo.

Em contrário, basta a autoridade da Sagrada Escritura.

SOLUÇÃO. – As virtudes anexas à temperança podem ser consideradas à dupla luz: em si mesmas ou nos seus efeitos. – Em si mesmas, pois, não têm relação direta com o amor de Deus ou o do próximo, mas visam, antes uma certa moderação do que respeita ao sujeito mesmo. – Quanto, porém aos seus efeitos, podem dizer respeito ao amor de Deus ou ao do próximo. Por isso, o decálogo encerra certos preceitos, que proíbem os efeitos dos vícios opostos às partes da temperança. Assim, a ira, oposta à mansidão, pode levar, ora ao homicídio, proibido pelo decálogo, ora a não prestar aos pais a honra devida; o que também pode resultar da soberba, que leva muitos a transgredirem os preceitos na primeira tábua.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A soberba é o início do pecado, mas latente no coração; nem a sua desordem é geralmente pesada por todos. Por isso, a sua proibição não devia constituir um dos preceitos do decálogo, que são os primeiros princípios evidentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os preceitos que induzem à observância da lei já a pressupõem. Por isso não podem ser os primeiros preceitos da lei de modo a serem incluídos no pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A desordem dos movimentos exteriores não implicam ofensa ao próximo, pela espécie mesma do ato, como o homicídio, o adultério e o furto, proibidos pelo decálogo; mas só enquanto sinais da desordem interna, como dissemos.

Tratado sobre os atos específicos de certos homens

Questão 171: Da profecia.

Depois de termos tratado, em particular, de cada virtude e de cada vício, relativamente a todas as condições e a todos os estados de todos os homens, devemos agora tratar do que respeita especialmente a certos homens. Pois, há uma tríplice diferença entre eles, no concernente aos hábitos e aos atos da alma racional. – Primeiro, pelas diversas graças gratuitas; pois, como diz o Apóstolo, há repartição de graças e a um pelo Espírito é dada a palavra de sabedoria, a outro, a palavra de ciência, etc. A segunda diferença se funda nas diversas vidas, a saber, a ativa e a contemplativa, fundadas na aplicação a obras diversas. Por isso, no mesmo lugar se diz que há repartição de graças. Pois, uma era a aplicação de Marta, que andava toda afadigada na continua lida da casa, o que pertence à vida ativa; outra, porém, era a preocupação de Maria, que, sentada aos pés do Senhor, ouvia a sua palavra; e isso constitui a vida contemplativa, como se lê no Evangelho. – A terceira diferença vem da diversidade dos ofícios e dos estados, segundo a Escritura: Deu a uns, que fossem apóstolos, deu a outros a profecia; a estes concedeu que fossem evangelistas e aqueles pastores doutores. O que concerne aos diversos ministérios, dos quais diz o Apóstolo: E os ministérios são diversos.

As, devemos notar, em relação às graças gratuitas, objeto da primeira consideração, que certas respeitam ao conhecimento; outras, a palavra; outras, aos atos. Todas as que respeitam ao conhecimento podem ser compreendidas na profecia. Pois, a revelação profética abrange não só os acontecimentos humanos futuros, mas também às cousas divinas – tanto em relação às verdades propostas para que todos nelas creiam, o que constitui a fé, como em relação aos mais altos mistérios, propostos aos mais perfeitos e que são o objeto da sabedoria. Mas também a revelação profética abrange as substâncias espirituais, que nos induzem ao bem ou ao mal; o que respeita à discricção dos espíritos. E também se estende à direção dos atos humanos, o que é objeto da ciência, como a seguir se verá. Por isso, devemos tratar, primeiro, da profecia; e do raptó, que é um grau da profecia.

Sobre a profecia há quatro considerações a fazer. A primeira, sobre a sua essência. A segunda, sobre a sua causa. A terceira, sobre o modo do conhecimento profético. A quarta, sobre a divisão da profecia.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 – Se a profecia pertence ao conhecimento.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a profecia não pertence ao conhecimento.

1 – Pois, diz a Escritura, que o corpo de Eliseu ainda depois de morto profetizou; e, mais abaixo, diz, de José, que os seus ossos foram visitados, e depois da sua morte profetizavam. Ora, nem o corpo nem os ossos têm qualquer conhecimento, depois da morte. Logo, a profecia não pertence ao conhecimento.

2. Demais. – O Apóstolo diz: O que profetiza fala aos homens para sua edificação. Ora, a fala é efeito do conhecimento, mas não é o conhecimento mesmo. Logo, parece que a profecia não pertence ao conhecimento.

3. Demais. – Todo conhecimento perfeito exclui a loucura e a insensatez. Ora, tanto uma como outra podem coexistir com a profecia: pois, diz a Escritura: Sabe Israel, que os teus profetas são uns loucos, uns homens insensatos. Logo, a profecia não é um conhecimento perfeito.

4. Demais. – Assim como a revelação é própria do intelecto, assim, a inspiração parece própria do afeto, porque implica uma certa moção. Ora, Cassiodoro, afirma ser a profecia uma inspiração ou revelação. Logo, parece que a profecia não é objeto, antes, do intelecto, que do afeto.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Aquele que hoje se chama profeta se chamava então vidente.

Ora, a visão implica o conhecimento. Logo, a profecia pertence ao conhecimento.

SOLUÇÃO. – A profecia, primária e principalmente consiste num conhecimento; porque os profetas conhecem o que de muito sobrepuja o conhecimento humano. Por isso, a palavra profeta é derivada de fanós, isto é, aparição; porque manifestam certas cousas, remotas. Por onde, diz Isidoro: No antigo testamento, chamavam-se videntes, por verem o que não viam os outros e lobrigarem causas ocultas no mistério. Por isso, a gentildade lhes chamava vates, palavra derivada de expressão latina vis mentis.

Mas, o Apóstolo diz: A cada um é dada a manifestação do Espírito para proveito; e mais abaixo: Procurai abundar neles para a edificação da Igreja. Por onde, a profecia consiste secundariamente na palavra, porque os profetas anunciam, para a edificação dos outros, aquilo que conhecem, ensinados por Deus, conforme o diz a Escritura: O que eu ouvi ao Senhor dos exércitos, ao Deus de Israel, isso mesmo vos tenho anunciado. E sendo assim, os profetas podem chamar-se, diz Isidoro, uns quase premonitores, porque anunciam de antemão, isto é, falam de causas longínquas, e predizem a verdade sobre o futuro.

Ora, as coisas superiores ao conhecimento e reveladas por Deus, não podem ser confirmadas pela razão humana, que sobrexcedem; mas, por obra do poder divino, segundo o Evangelho: Pregaram em toda parte, cooperando com eles o Senhor e confirmando a sua pregação com os milagres que a acompanhavam. Por onde e em terceiro lugar, é próprio da profecia obrar milagres, como uma confirmação da afirmação profética. Donde o dizer a Escritura: Não se levantou mais em Israel profeta algum como Moisés, com quem o Senhor tratasse cara a cara, nem semelhante em sinais e portentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As autoridades aduzidas se referem à profecia quanto a este terceiro elemento assumido como argumento dela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O apóstolo, nesse lugar, se refere à enunciação profética.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os chamados profetas loucos e insensatos não são verdadeiros. mas falsos profetas, dos quais diz a Escritura: Não queirais ouvir as palavras dos profetas, que vos profetizam e vos enganam; falam as visões do seu coração, não da boca do Senhor. E noutro lugar: Isto diz o Senhor: Ai dos projetas insensatos, que seguem o seu próprio espírito e não veem nada.

RESPOSTA À QUARTA. – A profecia exige que a intenção do espírito do profeta se eleve para perceber as coisas divinas. Por isso, diz Ezequiel: Filho do homem, põe-te sobre os teus pés e eu falarei contigo. Ora, esta elevação intencional opera pela moção do Espírito Santo; é porque no mesmo lugar se acrescenta: E entrou em mim o Espírito e me firmou sobre os meus pés. Só depois que a intenção do seu espírito se elevou para o alto, é que percebe as coisas divinas, conforme as palavras que se seguem: E ouvi ao que me falava. Assim, pois, a profecia requer a inspiração, quanto à elevação do espírito, segundo aquilo da Escritura: A inspiração do Todo Poderoso dá a inteligência. E requer a revelação, no concernente à percepção mesma das coisas divinas, pela qual se completa a profecia; e por ela se

remove o velame da obscuridade e da ignorância, conforme o lugar: Que tira das trevas o que estava escondido.

Art. 2 – Se a profecia é um hábito.

O segundo discute-se assim. – Parece que a profecia é um hábito.

1. – Pois, como diz Aristóteles, três coisas há na alma: a potência, a paixão e o hábito. Ora, a profecia não é uma potência, porque então existiria em todos os homens que têm todas as potências da alma. Semelhantemente, não é uma paixão, porque as paixões pertencem à potência apetitiva, como se estabeleceu; ora, a profecia respeita principalmente o conhecimento, como se disse. Logo, a profecia é um hábito.

2. Demais. – Toda perfeição da alma, que não é sempre atual, é um hábito. Ora, a profecia é uma perfeição da alma; mas nem sempre está em ato; do contrário não se diria de um profeta, que está adormecido. Logo, parece que a profecia é um hábito.

3. Demais. – A profecia é computada entre as graças gratuitas. Ora, a graça é um hábito da alma, como se estabeleceu. Logo, a profecia é um hábito.

Mas, *em contrário*. – É pelo hábito que agimos quando queremos como ensina o Comentador. Ora, não se pode profetizar quando se quer; como está claro na Escritura, a respeito de Eliseu, o qual, tendo-o Josatá interrogado sobre o futuro, e lhe faltando o espírito de profecia, mandou chamar um homem que tocava o saltério, afim de, pela virtude da salmodia, descesse sobre ele o espírito de profecia e lhe enchesse a alma do conhecimento do futuro, como diz Gregório. Logo, a profecia não é um hábito.

SOLUÇÃO. – Como diz o Apóstolo, tudo o que se manifesta é luz, porque, assim como a manifestação da visão corporal se faz pela luz material, assim também a manifestação da visão espiritual, pela luz intelectual. Por onde, há necessariamente a manifestação de proporcionar-se à luz pela qual se realiza, como o efeito se proporciona à sua causa. Ora, a profecia, supondo um conhecimento supra-racional, como se disse, há de por consequência exigir um certo lume inteligível, excedente à luz da razão natural. Donde o dizer a Escritura: Depois de ter estado assentado nas trevas, o Senhor é a minha luz. Ora, um corpo pode ser luminoso de dois modos: por lhe ser a luz a forma permanente, tal a luz material do sol e do fogo; ou por lhe ser a luz ou uma certa paixão ou impressão transitiva, tal a luz do ar. Ora, o intelecto do profeta não tem a luz profética, como forma permanente; do contrário, o profeta teria sempre a faculdade de profetizar, o que é evidentemente falso. Pois, diz Gregório: As vezes falta aos profetas o Espírito de profecia, que nem sempre lhes ilumina a alma; e assim, o não o terem sempre falsos saber que o têm como dom, quando profetizam. Por isso, Eliseu disse, da mulher Sunamite: A sua alma está em amargura e o Senhor mo encobriu e não mo manifestou. E a razão disto é, que o lume intelectual, quando é forma permanente e perfeita, de um ser, aperfeiçoa o intelecto, principalmente para conhecer o princípio daquelas coisas que por esse lume se manifestam; assim, pelo lume do intelecto agente sobretudo, o intelecto conhece os primeiros princípios de todas as coisas naturalmente conhecidas. Mas, o princípio do que pertence ao conhecimento sobrenatural, e que se manifesta pela profecia, é Deus mesmo, desconhecido, na sua essência, dos profetas. Ao passo que, corno tal, ele é contemplado pelos bem-aventurados, na pátria, que têm esse lume, a modo de forma permanente e perfeita, segundo aquilo da Escritura: No teu lume veremos o lume.

Donde se conclui, que o lume profético mora na alma do profeta a modo de paixão ou impressão transitiva. O que está significado na Escritura: Quando passar a minha glória, eu te porei ao buraco da

pedra, etc.; e noutra parte, se diz a Elias: Sai e tem-te no monte diante do Senhor; e eis que passa o Senhor, etc.. E daí vem, que assim como os exige sempre nova iluminação, assim também, o espírito do profeta precisa sempre de uma nova revelação, do mesmo modo que o discípulo, ainda não exercido nos princípios da arte, precisa ser ensinado em todas as partes dela. Por isso, diz a Escritura: Pela manhã me levanta o ouvido, para que eu o ouça como ao mestre. E também o modo mesmo de falar designa a profecia, pelo qual se diz, que o Senhor falou a tal ou tal profeta; ou que a palavra do Senhor se fez ouvir; ou, a mão do Senhor se estendeu sobre ele. – Quanto ao hábito, ele é uma forma permanente. Por onde é manifesto, que a profecia, propriamente falando, não é um hábito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa divisão do Filósofo não compreende, de modo absoluto, tudo o que existe na alma; mas, aquilo que pode ser princípio dos atos morais e que, ora, procede da paixão, ora, do hábito, e ora, da simples potência, como o demonstram aqueles que, pelo juízo da razão, praticam um ato, antes de terem o hábito. – Pode contudo a profecia provir da paixão, contanto que se tome o nome de paixão por qualquer recepção, no sentido em que o Filósofo diz, que inteigir é, de certo modo, sofrer. Pois, assim como, no conhecimento natural, o intelecto possível recebe passivamente a luz do intelecto agente, assim também, no conhecimento profético, o intelecto recebe passivamente a ilustração do lume divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como as coisas corpóreas, quando a paixão desaparece, guardam uma certa capacidade para de novo padecerem uma ação, como é o caso da lenha que, uma vez queimada, de novo e mais facilmente se queima, assim também, no intelecto do profeta, quando cessa a ilustração atual, permanece uma certa capacidade para ser de novo e mais facilmente ilustrada. E como também na alma, uma vez provocada à devoção, mais facilmente volta, depois, à devoção primitiva. Por isso Agostinho diz, que são necessárias orações continuadas, afim de não se extinguir totalmente a devoção incipiente. – Pode-se porém dizer, que um tal chama-se profeta, mesmo depois de ter cessado a ilustração profética atual, por deputação divina, conforme aquilo da Escritura: E te estabeleci profeta entre as gentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todo dom da graça eleva o homem a um estado superior à natureza humana. O que de dois modos pode dar-se. Primeiro, quanto à substância do ato, assim, fazer milagres e conhecer as coisas incertas e ocultas da sabedoria divina. E, para tais atos não é dado ao homem o dom da graça habitual. – Segundo, esse estado superior à natureza humana se refere ao modo do ato, mas não à sua substância; assim, amar a Deus é conhecê-lo no espelho das criaturas. E para isso é conferido o dom da graça habitual.

Art. 3 – Se a profecia só tem por objeto os futuros contingentes.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a profecia tem só por objeto os futuros contingentes.

1. – Pois, diz Cassiodoro, que a profecia é uma inspiração da revelação divina, manifestativa dos acontecimentos reais, na verdade imutável. Ora, os acontecimentos constituem os futuros contingentes. Logo, a revelação profética manifesta só os futuros contingentes.

2. Demais. – A graça da profecia entra na mesma divisão que a sabedoria e a fé, concernentes às coisas divinas; e a discrição dos espíritos, concernente aos espíritos criados, e a ciência, relativa às coisas humanas, como está claro no Apóstolo. Ora, os hábitos e os atos se distinguem pelos seus objetos, como já se bem estabeleceu. Logo, parece que a profecia não pode se referir a nada do atinente a nenhuma dessas graças.

3. Demais. – A diversidade do objeto causa a diversidade da espécie, como do sobredito resulta. Se, pois, há profecias, cujo objeto são os futuros contingentes, e outras, cujo objetos são outros, parece concluir-se, que essas profecias não são da mesma espécie.

Mas, *em contrário*, diz Gregório, que certas profecias se referem ao futuro, como aquela de Isaías: Eis que uma virgem conceberá e parirá um filho. Outras, ao passado, como a seguinte: No princípio criou Deus o céu e a terra. Outras, ao presente, como a do Apóstolo: Se profetizarem todos e entrar ali um infiel, as causas ocultas do seu coração se fazem manifestas. Logo, a profecia não tem por objeto só os futuros contingentes.

SOLUÇÃO. – A manifestação, que se faz por meio de um lume, estende-se a tudo aquilo que nesse lume se compreende; assim, a visão corpórea se estende a todas as cores; e o conhecimento natural da alma a tudo o que cai sob a ação do lume do intelecto agente. Ora, o conhecimento profético se realiza por meio do lume divino, pelo qual tudo pode ser conhecido, tanto o divino como o humano, tanto o espiritual como o corpóreo. Por onde, a revelação profética se estende a tudo isso; assim, a Isaías foi feita uma revelação profética sobre a excelência de Deus e dos anjos, pelo ministério dos espíritos, conforme aquilo da Escritura: Vi ao Senhor assentado sobre um alto e elevado sólio. E essa profecia também contém o que respeita os corpos naturais, segundo o passo: Quem é que mediu as águas com o seu punho? etc. Contém ainda o que respeita os costumes humanos, conforme o lugar: Parte o teu pão ao que tem fome, etc. E finalmente abrange o concernente aos eventos futuros, conforme as palavras: Em um só dia virão subitamente sobre ti estes dois males, a esterilidade e a viuvez.

Devemos porém considerar, que a profecia versa sobre o que é superior ao nosso conhecimento; por onde, tanto mais um assunto é objeto de profecia quanto mais sobrepuja o nosso conhecimento. Ora, esta superioridade é susceptível de tríplice grau. – O primeiro é o do que ultrapassa o conhecimento sensível ou intelectual de um determinado homem, mas não, o de todos os homens. Assim, pelos sentidos, pode uma pessoa conhecer o que lhe está localmente presente, o que, contudo, não o pode outra, sensivelmente, por lhe estar a coisa ausente; desse modo Eliseu conhece profeticamente o que, na sua ausência, faria o seu discípulo Giezi, como se lê na Escritura. E semelhantemente, as coisas ocultas do coração de um podem manifestar-se profeticamente a outro, segundo o Apóstolo. Desta maneira também o que um sabe demonstrativamente pode ser revelado, profeticamente. – O segundo grau é o das coisas, que ultrapassam em universal o conhecimento de todos os homens; não por não serem em si mesmas cognoscíveis, mas, por deficiência do conhecimento humano, assim, o mistério da Trindade, revelado pelo Serafim, quando disse: Santo, Santo, Santo, etc., como se lê na escritura. – O último grau é o das coisas superiores ao conhecimento de todos, por não serem em si mesmas cognoscíveis; tais os futuros contingentes, cuja verdade não é determinada. E como o que existe universalmente e por si tem prioridade sobre o que é particular e de existência mediata, por isso, à profecia propilssimamente pertence a revelação dos acontecimentos futuros, donde se derivou mesmo o nome de profecia. Donde o dizer Gregório: Sendo a profecia assim chamada porque prediz o futuro, perde essa denominação a razão de ser quando a profecia se refere ao passado ou ao presente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A profecia aí se define segundo o que é propriamente significado por esse nome. E também por este modo a profecia se distingue das outras graças gratuitas. – Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.** Embora se possa dizer, que tudo o que pode ser objeto de profecia tem de comum o não poder ser conhecido do homem senão pela revelação divina; ao passo que a matéria da sabedoria, da ciência e da interpretação das línguas pode ser conhecida do homem pela razão natural; mas, de maneira mais alta, pela ilustração do lume divino.

Quanto à fé, embora tenha um objeto invisível ao homem, contudo não lhe pertence conhecer aquilo em que crê, mas, ela nos faz assentir com certeza ao que é conhecido pelos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O elemento formal no conhecimento profético é o lume divino, de cuja unidade a profecia tira a sua unidade específica, embora haja diversidade no que é manifestado profeticamente pelo divino lume.

Art. 4 – Se o profeta conhece pela revelação divina, tudo o que pode ser reconhecido profeticamente.

O quarto discute-se assim. – Parece que o profeta conhece, pela revelação divina, tudo o que pode ser conhecido profeticamente.

1. – Pois, diz a Escritura: O Senhor Deus não fará nada sem ter revelado antes o seu segredo aos profetas, seus servos. Ora, todas as revelações proféticas são palavra, divina. Logo, nenhuma delas pode deixar de ser feita ao profeta.

2. Demais. – As obras de Deus são perfeitas, no dizer da Escritura. Ora, a profecia é uma revelação divina, como se disse. Logo, é perfeita. O que não se daria se não fosse revelado ao profeta tudo o que pode ser profetizado; pois, perfeito é aquilo a que nada falta, como diz Aristóteles. Logo, ao profeta é revelado tudo o que pode ser profetizado.

3. Demais. – O lume divino, causa da profeta, é mais forte que o lume da razão natural, causa da ciência humana. Ora, quem possui uma ciência conhece tudo o que a ela concerne; assim, o gramático conhece toda a matéria gramatical. Logo, parece que o profeta conhece tudo o que pode ser profetizado.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: As vezes o espírito de profecia faz o profeta revelar o presente sem lhe dar a conhecer o futuro, outras vezes fê-lo revelar o futuro, sem lhe conceder o conhecimento do presente. Logo, o profeta não conhece tudo o que pode ser profetizado.

SOLUÇÃO. – Coisas diversas não existem necessariamente ao mesmo tempo, senão por um laço que as une e de que dependem; assim dissemos, que todas as virtudes existem simultaneamente, por causa da prudência ou da caridade. Ora, todos os conhecimentos, que temos, em virtude de um princípio, ligam-se entre si nesse princípio e dele dependem. Por onde; quem conhecer perfeitamente o princípio, na totalidade da sua virtude, conhece ao mesmo tempo tudo o que por intermédio desse princípio se conhece. Mas, quem ignorar o princípio comum ou o apreender em geral, não conhece necessariamente todas as causas ao mesmo tempo; mas, é cada uma dessas coisas, de per si, que se lhe há de manifestar; e por consequência poderá conhecer umas dentre elas, e outras, não. Ora, o princípio daquilo, que é manifestado pelo lume divino é a verdade primeira em si mesma, a qual, como tal, não a veem os profetas. Por onde, não hão de necessariamente conhecer todas as coisas que podem ser profetizadas; mas, cada um deles conhece, algumas delas, por uma especial revelação a elas concernente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor revela aos profetas todo o necessário à instrução do povo fiel; mas não, tudo a todos, senão certas coisas a uns e outras, a outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A profecia é algo de imperfeito no gênero da revelação divina; donde o dizer o Apóstolo, que as profecias deixarão de ter lugar, e que em parte profetizamos, isto é, imperfeitamente. Mas, a perfeição da revelação divina será na pátria; e por isso acrescenta: Quando vier o que é perfeito abolido será o que é em parte. Por onde, não é preciso a revelação profética ser perfeita; mas basta não lhe faltar nada daquilo a que ela se ordena.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem possui uma ciência conhece-lhe os princípios, de que depende tudo quanto a constitui. Por onde, quem perfeitamente possui o hábito de uma ciência sabe tudo o que a ela pertence. Ora, pela profecia não é conhecido em si mesmo o princípio do conhecimento profético, que é Deus. Logo, a não colhe a comparação.

Art. 5 – Se o profeta discerne sempre o que conhece pelo seu espírito próprio, do que conhece pelo espírito de profecia.

O quinto discute-se assim. – Parece que o profeta discerne sempre o que conhece pelo seu espírito próprio, do que conhece pelo espírito de profecia.

1. – Pois, refere Agostinho, que sua mãe dizia não sabes que espécie de gosto inefável a ajudava a discernir as divinas revelações, dos sonhos de sua alma. Ora, a profecia é uma revelação divina, como se disse. Logo, o profeta sempre discerne o que anuncia por espírito de profecia, do que prediz por espírito próprio.

2. Demais. – Deus não ordena nenhum impossível, como diz Jerónimo (Pelágio). Mas, ordenou aos profetas, como se lê na Escritura: O profeta, que tem um sonho conte o seu sonho; e o que tem a minha palavra anuncie a minha palavra verdadeiramente. Logo, o profeta pode discernir o que refere por espírito de profecia, do que vê de outro modo.

3. Demais. – Maior é a certeza oriunda do lume divino, do que a proveniente do lume da razão natural. Ora, pelo lume da razão natural, quem tem ciência sabe que a possui com certeza. Logo quem profetiza, por influência do lume divino, sabe, com maioria de razão, que o faz com certeza.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Não devemos ignorar, que às vezes, os santos profetas, ao serem consultados, anunciam, pelo grande hábito de profetizar, certas causas, de seu próprio espírito, pensando assim procederem inspirados pelo espírito de profecia.

SOLUÇÃO. – O espírito do profeta pode ser instruído por Deus de dois modos: por expressa revelação ou por uma certa inspiração, que às vezes recebem inconscientemente, como diz Agostinho.

Ora, daquilo que expressamente conhece o profeta, por espírito de profecia, disso tem a máxima certeza e sabe com segurança, que o foi revelado por Deus. Donde o dizer a Escritura: Na verdade o Senhor me enviou a vós para que falasse aos vossos ouvidos todas estas palavras. Do contrário, se dessas coisas o profeta não tivesse certeza, a fé em que se ele funda não seria certa. E o sinal da certeza profética podemos deduzi-lo do fato de Abraão que, advertido, numa visão profética, preparou-se para imolar o filho unigénito, o que de nenhum modo o faria se não estivesse certíssimo da revelação divina.

Mas, quanto ao que conhece por inspiração, fica às vezes o profeta em estado de não poder discernir plenamente se o pensa por alguma inspiração divina ou se por espírito próprio. Pois, nem tudo o que conhecemos por inspiração divina se nos manifesta por uma certeza profética; porque essa inspiração é algo de imperfeito no gênero da profecia. E neste sentido devemos entender as palavras de Gregório. Mas, para não caírem em nenhum erro, proveniente dessa situação, os profetas, acrescenta Gregório, logo corrigidos pelo Espírito Santo, dele aprendem a verdade; e a si mesmos se repreendem por terem predito falsidades.

Quanto às primeiras objeções elas se fundam no que é revelado por espírito profético. Donde se deduzem claras as **RESPOSTAS A TODAS OBJEÇÕES.**

Art. 6. – Se o que é conhecido ou anunciado profeticamente pode ser falso.

O sexto discute-se assim – Parece que o conhecido ou anunciado profeticamente pode ser falso.

1. – Pois, a profecia tem por objeto os futuros contingentes, como se disse. Ora, os futuros contingentes podem não se realizar, do contrário se cumpririam necessariamente. Logo, a profecia é susceptível de falsidade.

2. Demais. – Isaías prenunciou profeticamente a Ezequias, quando disse: Ordena a tua casa, porque tu morrerás e não viverás. E contudo depois, foram-lhe acrescentados à vida ainda quinze anos, como se lê na Escritura. Semelhantemente, o Senhor disse a Jeremias: De repente falarei contra uma gente e contra um reino para desarraigá-la, destruí-la e arruiná-lo. Se aquela gente se arrepender do seu mal, de que eu a tenho repreendido, também eu me arrependerei do mal que tenho pensado fazer contra ela. E isto o manifesta o exemplo dos ninivitas, como se lê na Escritura: O Senhor compadeceuse deles para não lhes fazer o mal, que tinha resolvido fazer-lhes e com efeito lho não fez. Logo, uma profecia pode ser falsa.

3. Demais. – De roda condicional, cujo antecedente é necessário absolutamente, o consequente é também absolutamente necessário; porque numa condicional, o consequente está para o antecedente, como num silogismo, a conclusão, para as premissas. Ora, num silogismo, não podemos deduzir, de premissas necessárias, senão o necessário, como o prova Aristóteles. Ora, se uma profecia não pode ser falsa, há de por força ser verdadeira esta condicional: O que foi profetizado há de realizar-se. Ora, nesta condicional, o antecedente é absolutamente necessário, porque ele se refere ao passado. Logo, também o consequente será absolutamente necessário. O que é inadmissível, porque então a profecia não teria como objeto os contingentes. Logo, é falso que uma profecia não seja susceptível de falsidade.

Mas, *em contrário*, diz Cassiodoro ser a profecia uma inspiração ou revelação divina, que anuncia, na imóvel verdade, os acontecimentos reais. Ora, a verdade da profecia não seria imóvel se pudesse ser inquinada de falsidade. Logo, não pode ser falsa.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, a profecia é um conhecimento impresso no intelecto do profeta, como um ensino, pela revelação divina. Ora, a verdade do conhecimento é a mesma, tanto no discente como no docente; pois, o conhecimento do discente é uma semelhança do conhecimento do docente; assim como também, nas formas naturais, a forma do gerado é uma certa semelhança da forma do gerador. E deste modo também Jerônimo diz, que a profecia é um certo sinal da presciência divina. Logo, a verdade há de ser a mesma, tanto do conhecimento como do enunciado profético, que é a do conhecimento divino, absolutamente insusceptível de falsidade, como estabelecemos na Primeira Parte. Logo, na profecia não pode haver falsidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como dissemos na Primeira Parte, a certeza da presciência divina não exclui a contingência dos futuros contingentes particulares; porque recai sobre eles como estando presentes e já presos a uma determinação. Por isso, também a profecia, semelhança impressa da presciência divina ou sinal dela, não exclui, na sua imóvel verdade, os futuros contingentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A presciência divina respeita os eventos futuros, de dois modos. Primeiro, em si mesmos, isto é, enquanto os conhece como se foram Presentes. Segundo, nas suas causas, isto é, enquanto os vê como uns efeitos dependentes das suas causas. E embora os futuros contingentes sejam em si mesmos, sujeitos a uma determinação, contudo, considerados nas suas causas, não são determinados de modo tal, que não se possam realizar de outra maneira. Não obstante, porém esses

dois conhecimentos estarem sempre conjugados, no intelecto divino, não o estão sempre, contudo, na revelação profética, porque a impressão do agente nem sempre é adequada à capacidade do paciente. Por onde, às vezes a revelação profética é a impressão de uma certa semelhança da presciência divina, quando considera os futuros contingentes em si mesmos, que então se realizam como foram profetizados; assim aquilo de Isaías: Eis que uma virgem conceberá. Outras vezes, porém, a revelação profética é a impressão da semelhança da presciência divina, enquanto conhecedora da ligação entre as causas e os efeitos; e então os acontecimentos se realizam diversamente do que foram profetizados. E contudo não é falsa a profecia, pois, o sentido dela é que a disposição das causas inferiores ou naturais, ou a dos atos humanos implica a realização de um tal acontecimento. E tal é o sentido das palavras de Isaías: Tu morrerás e não viverás, isto é, a disposição do teu corpo se ordena para a morte. E o das palavras de Jonas: Daqui a quarenta dias será Ninive subvertida, isto é, ela merece ser subvertida. E também se diz, metaforicamente, que Deus se arrepende, por proceder como quem se arrepende, isto é, por mudar a sentença, embora não o conselho, como diz Gregório.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Sendo a mesma a verdade da profecia e da presciência divina, corno dissemos, neste sentido é verdadeira a condicional – O que foi profetizado há de realizar-se – como o é estoutro – O que foi preconhecido há de realizar-se. Pois, em ambas é impossível deixar de ser o antecedente o que é. Portanto, também o consequente é necessário, não como futuro que é, para nós, mas, como considerado na qualidade de presente pela presciência divina, a que está sujeito, conforme explicamos na Primeira Parte.

Questão 172: Da causa da profecia.

Em seguida devemos tratar da causa da profecia.

E, nesta questão, discutem-se seis artigos:

Art. 1 – Se a profecia pode ser natural.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a profecia pode ser natural.

1. – Pois, com diz Gregório, às vezes as almas preveem certos acontecimentos, pela força da sua penetração. E Agostinho nota, que as alma humana, quando separada dos sentidos do corpo, pode desvendar o futuro. Ora, isto constitui a profecia. Logo, a alma pode naturalmente profetizar.

2. Demais. – O conhecimento da alma humana se exerce, antes, na vigília, que no sono. Ora, dormindo, certos naturalmente desvendam certos futuros, como está claro no Filósofo. Logo, com maior razão, o homem pode naturalmente prever os futuros.

3. Demais. – O homem é, por natureza, superior aos brutos. Ora, certos brutos têm a previsão de futuros a eles concernentes; assim, as formigas preveem as chuvas futuras, e o demonstra o fato de começarem, antes de chover, a enceleirar grãos nas suas covas; semelhantemente, os peixes preveem as tempestades futuras, como se conclui dos movimentos, que fazem, desviando-se dos lugares tempestuosos. Logo, com maior razão, os homens podem naturalmente prever o futuro a ele concernentes, o que constitui a profecia, Logo, profetizar é natural.

4. Demais. – A Escritura diz: Quando falta a profecia, dissipar-se-á o povo; por onde é claro, que a profecia é necessária à conservação dos homens. Ora, a natureza não falha em matéria necessária. Logo, parece natural a profecia.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Porque em nenhum tempo foi dada a profecia pela vontade dos homens; mas os homens santos de Deus é que falaram inspirados pelo Espírito Santo. Logo, a profecia não é natural, mas um dom do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a previsão profética pode desvendar o futuro, de dois modos: em si mesmo ou nas suas causas. – Desvendar os futuros em si mesmos é próprio da inteligência divina, a cuja eternidade todas as coisas estão presentes, como dissemos na Primeira Parte. Por onde, tal previsão dos futuros não pode provir da natureza, mas só, da revelação divina.

Mas, nas suas causas, os futuros podem ser previstos, por conhecimento natural, mesmo do homem; assim, o médico prevê a saúde ou a morte futuras em certos casos por ter previsto experimentalmente o ordenar-se deles para tais efeitos. Ora, essa previsão dos futuros podemos admitir que o homem a tem da natureza, de dois modos. – Primeiro, por poder a alma, pelo que em si mesma é, prever imediatamente os futuros. Por isso, como diz Agostinho, certos ensinaram, que a alma humana tem por si mesma a faculdade de adivinhar. O que concorda com o sentir de Platão, quando ensinou, que a alma tem conhecimento de todas as coisas, por participação das ideias, embora esse conhecimento nela fique obnubilado, pelo conhecimento do corpo, mais em uns, menos em outros, segundo a pureza diversa dos seus corpos. E assim, pode-se dizer, que os homens, cujas almas não estão muito entenebrecidas pela união com o corpo. podem prever tais futuros por ciência própria. Mas, contra essa opinião objeta Agostinho: Por que não pode ter a alma a faculdade de adivinhar sempre que quiser?

Por onde, sendo mais verdadeira a opinião de Aristóteles, pela qual a alma tira o seu conhecimento, das cousas sensíveis, como dissemos na Primeira Parte, melhor se dirá, de outro modo, que os homens não têm o conhecimento de tais futuros, mas podem adquiri-lo por via experimental, no que são ajudados pela disposição natural, dependente da perfeição da faculdade imaginativa e da clareza da inteligência.

E contudo, essa previsão dos futuros depende da primeira, oriunda da revelação divina, de dois modos. Primeiro, porque pela primeira se pode prever quaisquer eventos e infalivelmente. Ao passo que a previsão, que podemos naturalmente ter, só versa sobre certos efeitos, a que pode estender-se a experiência humana. – Segundo, porque a primeira espécie de profecia se baseia na verdade imóvel; não porém a segunda, que é susceptível de falsidade.

Ora, a previsão da primeira espécie constitui propriamente a profecia; mas não, a segunda, porque, como dissemos, o conhecimento profético tem por objeto o que naturalmente sobreexcede o conhecimento humano. Donde devemos concluir, que a profecia absolutamente falando, não pode provir da natureza, mas só da revelação divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alma, separada do mundo dos corpos, torna-se mais apta para perceber o influxo das substâncias espirituais; e também para perceber os movimentos subtis, produzidos na imaginação humana por impressão de causas naturais, de perceber os quais fica a alma impedida, quando dominada pelas coisas sensíveis. Por isso, diz Gregório, que a alma, quando se abeira da morte, prevê certos futuros pela penetração da sua natureza, isto é, porque percebe as mínimas impressões. – Ou também conhece os futuros pela revelação angélica. Mas não, por virtude própria; pois, como ensina Agostinho, se assim o fosse, estaria sempre no seu poder desvendar o futuro, todas as vezes que quisesse, o que é evidentemente falso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A previsão do futuro, durante o sono, é ou pela revelação das substâncias espirituais, ou por uma causa corpórea, como dissemos quando tratámos da adivinhação. Ora, uma e outra ação pode manifestar-se melhor nós adormecidos do que nos acordados; porque a alma do acordado, dominada pelos sensíveis externos, é menos apta para receber as impressões subtis quer das substâncias espirituais, quer mesmo das coisas naturais. Quanto porém à perfeição do juízo, a razão vigora mais no acordado que no adormecido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Mesmo os brutos não têm previsão dos eventos futuros senão enquanto eles podem ser conhecidos nas suas causas. Estas movem-lhes a fantasia, mais que no homem; porque as fantasias deste, sobretudo no estado de vigília, dispõem-se mais de conformidade como a razão, do que por impressão de causas naturais. Ora, a razão causa muito mais abundantemente no homem o que causa nos brutos a impressão das causas naturais. E além disso, o homem é ajudado pela graça divina, inspiradora dos profetas.

RESPOSTA À QUARTA. – O lume profético alcança também a direção dos atos humanos. E assim, a profecia é necessária ao governo do povo. Sobre tudo em relação ao culto divino, para o qual não basta a natureza, sendo necessária a graça.

Art. 2 – Se a revelação profética se faz por meio dos anjos.

O segundo discute-se assim. – Parece que a revelação profética não se faz por meio dos anjos.

1. – Pois, diz a Escritura, que a sabedoria de Deus se transfunde nas almas santas e forma os amigos de Deus e os profetas. Ora, os amigos de Deus ele os forma imediatamente também forma os profetas imediatamente mediante os anjos.

2. Demais. A profecia é classificada entre as graças gratuitas. Ora, é o Espírito Santo quem dá as graças gratuitas, segundo o Apóstolo: Há repartição de graças, mas um mesmo é o Espírito. Logo, a revelação profética faz-se mediante o anjo.

3. Demais. – Cassiodoro diz, que a profecia é uma revelação divina. Se, pois, fosse feita por meio dos anjos chamar-se-ia revelação angélica. Logo, a profecia não se faz por meio dos anjos.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: Os gloriosos pais nossos alcançaram as visões divinas por meio das virtudes celestes. Ora, ele aí se refere as visões proféticas. Logo, a revelação profética se faz mediante os anjos.

SOLUÇÃO. – Como diz o Apóstolo, as causas de Deus são ordenadas. Ora, a ordem da divindade exige, como ensina Dionísio, que as causas ínfimas sejam dispostas por meio das médias. Ora, os Anjos são medianeiros entre Deus e os homens, como mais participantes, que os homens, da perfeição da divina bondade. Logo, as iluminações e as revelações divinas Deus as defere aos homens por meio dos anjos. Ora, o conhecimento profético se faz pela iluminação e pela revelação divinas. Por onde, manifestamente se faz por meio dos anjos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade, tornando o homem amigo de Deus, é uma perfeição da vontade, que só Deus pode nela imprimir. Ora, a profecia é uma perfeição do intelecto, a qual também os anjos podem imprimir nele, como dissemos na Primeira Parte. Por isso, não há semelhança nessa comparação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As graças gratuitas atribuem-se ao Espírito Santo, como ao princípio primeiro, o qual, contudo, infunde tais graças nos homens, mediante o ministério dos anjos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obra de um instrumento se atribui ao agente principal, por virtude do qual o instrumento opera. Ora, sendo o ministro um quase instrumento, por isso, a revelação profética feita pelo ministério dos anjos se chama divina.

Art. 3 – Se a profecia supõe uma disposição natural.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a profecia supõe uma disposição natural.

1. – Pois, a profecia o profeta a recebe conforme a disposição dele. Assim, aquilo da Escritura. – O Senhor surgirá de Sião – diz a glosa de Jerônimo: É natural, que todos os que querem comparar uma causa com outra tirem as suas comparações das causas de que tem experiência e no meio dos quais foram criados; por exemplo, é natural aos navegantes compararem os seus inimigos com os ventos e o dano sofrido, com o naufrágio. Do mesmo modo Amós, que foi pastor de Tebanhos, compara o temor de Deus ao rugido do leão. Ora, o que é recebido por um ser, ao modo do recipiente, supõe uma disposição natural. Logo, a profecia supõe uma disposição natural.

2. Demais. – A especulação da profecia é mais alta que a da ciência adquirida. Ora, uma indisposição natural impede a especulação da ciência adquirida; pois, muitos, por indisposição natural, não podem chegar a possuir as ciências especulativas, Logo, com maior razão, é ela necessária à contemplação profética.

3. Demais. – Uma indisposição natural causa—nos maior embaraço que um impedimento accidental. Ora, um obstáculo accidental sobreveniente pode impedir a especulação profética. Assim, diz Jerónimo: A prática do ato conjugal priva da presença do Espírito Santo, mesmo se for profeta quem pratique tal ato. Logo, com maior razão, uma indisposição natural impede a profecia. Donde resulta que a profecia exige uma boa disposição natural.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: O Espírito Santo é quem inspira o jovem Citarredo e dele faz um psalmista; e transforma em projeta o pastor de rebanhos, que se nutre de discômos. Logo, a profecia não exige nenhuma boa disposição precedente, mas depende só da vontade do Espírito Santo, do qual diz o Apóstolo: Um mesmo Deus é o que obra tudo em todos e a cada um dá como quer.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a profecia verdadeira e absolutamente falando, provém da inspiração divina; e só acidentalmente se chama tal a procedente de uma causa natural. Mas, devemos considerar, que Deus, causa agente universal, não tem necessidade de qualquer matéria preexistente nem de nenhuma disposição material para produzir um efeito corpóreo, senão que pode causar a matéria e infundir nela uma disposição e uma forma. Assim também, para produzir um efeito espiritual não necessita de nenhuma disposição preexistente, mas pode, simultaneamente com o efeito espiritual, imprimir a disposição conveniente, como o exige a ordem da natureza. E ulteriormente poderia também criar o próprio sujeito, de modo a dispor, para a profecia a alma que criou e dar—lhe a graça de profetizar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – São indiferentes, numa profecia, as comparações expressivas da realidade profética, sejam elas quais forem. Por isso, a ação divina, na profecia, não causa nenhuma mudança no profeta; mas, a virtude divina dele remove o que repugnar à profecia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A especulação científica é produzida por uma causa natural. Ora, a natureza não pode obrar senão por uma disposição preexistente na matéria. O que não se pode dizer de Deus, causa da profecia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Uma indisposição natural não removida poderia impedir a revelação da profecia; tal o caso de quem fosse inteiramente destitui do dos sentidos naturais. Assim como também impedirá o ato de profetizar uma paixão veemente, como a ira ou a concupiscência, como esta se manifesta no coito, ou qualquer outra paixão. Mas essa indisposição natural a remove a virtude divina, causa da profecia.

Art. 4 – Se a profecia supõe a pureza de costumes.

O quarto discute—se assim. – Parece que a profecia supõe a pureza de costumes.

1. – Pois, diz a Escritura, que a sabedoria de Deus pelas nações se transfunde nas almas santas, forma os amigos de Deus e os profetas. Ora, a santidade não pode existir sem a pureza de costumes e sem a graça gratuita. Logo, a profecia supõe a pureza de costumes e a graça santificante.

2. Demais. – Só aos amigos se revelam os segredos, segundo o Evangelho: Chamei—os amigos, porque vos descobri tudo quanto ouvi de meu Pai. Ora. Deus revela os seus segredos aos projetas, no dizer da

Escritura. Logo, parece que os profetas são amigos de Deus, e isso não é possível sem a caridade. Logo, parece que a profecia não pode existir sem a caridade, a qual também não existe sem a graça santificante.

3. Demais – O Evangelho diz: Guardai-vos rios falsos profetas, que vêm a vós com vestidos de ovelhas e dentro são lobos roubadores. Ora, parece que todos os desprovidos da graça interior são lobos roubadores. Logo, todos são falsos profetas. Portanto, só é verdadeiro profeta o que a graça tornou bom.

4. Demais. – O Filósofo diz, que se a adivinhação dos sonhos vem de Deus é inconveniente concedê-la a todos os homens, devendo sê-lo só nós os melhores. Ora, o dom da profecia provém de Deus. Logo, o dom da profecia só é dado aos melhores.

Mas, *em contrário*, no Evangelho, aos que perguntavam – Senhor, não é assim que profetizámos em teu nome? – responde-se: Nunca vós conheci. Pois, no dizer do Apóstolo, O Senhor conhece aos que são dê/e. Logo, podem profetizar os que não são de Deus, pela graça.

SOLUÇÃO. – A pureza dos costumes pode ser considerada a dupla luz: Na sua raiz interior, que é a graça santificante; e quanto às paixões interiores da alma e aos atos externos. Ora, a graça santificante é dada principalmente para unir a nossa alma a Deus, pela caridade. Por isso, diz Agostinho: Ninguém será transferido da esquerda para a direita se não lhe for dado o Espírito Santo, que o faça amar a Deus e ao próximo. Por onde, tudo o que pode existir sem a caridade também o pode sem a graça santificante e, por consequência, sem a pureza de costumes. Ora, a profecia pode existir sem a caridade, o que de dois modos se prova. – Primeiro, pelo ato de uma e de outra; pois, a profecia concerne ao intelecto, cujo ato precede o da vontade, aperfeiçoada pela caridade. Por isso, o Apóstolo enumera a profecia entre o mais, que pertence ao intelecto e que pode existir sem a caridade. – Segundo, pelo fim de ambas; pois, a profecia é dada, com as outras graças santificantes, para a utilidade da Igreja, segundo o Apóstolo: E a cada um é dada a manifestação do Espírito Santo para proveito. Mas, a profecia não se ordena diretamente a unir a Deus os afetos mesmos do profeta, como o faz a caridade. – Logo, a profecia pode existir sem a pureza de costumes, quanto à raiz primeira dessa pureza. Considerada, porém, a pureza de costumes relativamente às paixões da alma e aos atos externos, então a impureza dos costumes é um obstáculo à profecia. Pois, a profecia supõe a elevação máxima da mente, para a contemplação espiritual, e essa fica impedida pela veemência das paixões e pela preocupação desordenada corria as coisas externas. Por isso, diz a Escritura, que os filhos dos profetas habitavam com Eliseu, quase levando vida solitária, afim de não serem impedidos de profetizar, ocupados com as coisas do mundo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O dom da profecia às vezes é dado ao homem tanto para a utilidade dos outros como para a ilustração da mente mesma do profeta. E estes são aqueles nas almas dos quais a sabedoria divina habita pela graça santificante, tornando-os amigos de Deus e profetas. Outros, porém, recebem o dom da profecia só para a utilidade de terceiros, que são quase instrumentos da ação divina. Donde o dizer Jerônimo: Profetizar, fazer prodígios, expulsar os demônios não implica, às vezes, nenhum mérito naquele, que assim age; mas, se o faz, é por invocação do nome de Cristo, ou para condenação dos que o invocam e utilidade do que veem e ouvem é que tal dom lhe é concedido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Gregório, expondo o lugar aduzido, ensina: Amando os bens celestes supernos, de que ouvimos falar, já os conhecemos, porque o mesmo amor é um conhecimento. Assim, tornou-lhes tudo conhecido, porque, arrancados aos desejos terrestres, ardiam no fogo do sumo amor. E deste modo nem sempre os segredos são revelados aos profetas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos os maus não são lobos rapazes, mas só os que visam fazer mal aos outros. Pois, diz Crisóstomo: Os doutores católicos, mesmo se forem pecadores, chamam-se escravos da carne, mas não, lobos rapaces, por que não têm o propósito de perder os Cristãos. Ora, ordenando-se a profecia para a utilidade dos outros, é claro que esses tais são falsos profetas, pois, para isso não foram enviados por Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Os dons divinos nem sempre são dados aos melhores, absolutamente falando; mas, às vezes aos melhores para receberem tais dons. Por onde, Deus confere o dom da profecia àqueles aos quais julga melhor concedê-lo.

Art. 5 – Se há profecias provenientes dos demônios.

O quinto discute-se assim. – Parece que nenhuma profecia pode provir do demônio.

1. – Pois, a profecia é uma revelação divina, como diz Cassiodoro. Ora, o que é feito pelo demônio não é divino. Logo, nenhuma profecia pode provir do demônio.

2. Demais. – O conhecimento profético pressupõe alguma iluminação, como se disse. Ora, os demônios não iluminam o intelecto humano, como foi estabelecido na Primeira Parte. Logo, nenhuma profecia pode provir dos demônios.

3. Demais. – Não é um sinal eficaz o que pode indicar coisas contrárias. Ora, a profecia é sinal confirmativo da fé. Por isso, àquilo do Apóstolo – Ou seja a profecia, segundo a proporção da fé – diz a Glosa: Notai que, na enumeração das graças, começa pela profecia, primeira prova de ser a nossa fé racional; porque os crentes projetavam depois de terem recebido o Espírito Santo. Logo, a profecia não pode ser dada pelos demônios.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Faze ajuntar todo o povo de Israel no Monte Carmelo e os quatrocentos e cinquenta profetas de Baal e os quatrocentos profetas dos bosques, que comem da mesa de Jesabel. Ora, esses tais eram adoradores dos demônios. Logo, parece que certas profecias também podem proceder dos demônios.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a profecia implica um certo conhecimento, que permanece inacessível à inteligência humana. Ora, é manifesto, que o intelecto de uma ordem superior pode conhecer certas cousas, inacessíveis ao conhecimento de um intelecto inferior. Mas, superior ao intelecto humano é não somente o intelecto divino, mas também o dos anjos bons e maus, segundo a ordem da natureza. Por isso, os demônios conhecem certas coisas, mesmo pelo conhecimento natural, que são superiores ao conhecimento humano, e as quais eles podem revelar aos homens. Mas, absolutamente falando, as coisas mais inacessíveis são as que só Deus conhece. Por onde, a profecia, própria e absolutamente falando, só se realiza pela revelação divina. Porém, a revelação mesma feita pelos demônios pode, de certo modo, chamar-se profecia. Por isso, aqueles a quem o demônio fez alguma revelação não se chamam na Escritura profetas, em sentido absoluto, mas com um acréscimo; por exemplo, falsos profetas ou profetas dos ídolos. Donde o dizer Agostinho: Quando o espírito mau se apodera dos homens para tais coisas, isto é, para visões, faz deles endemoninhados, possessos ou falsos profetas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cassiodoro, nesse lugar, define a profecia própria e absolutamente assim chamada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os demônios manifestam o que sabem aos homens; não por iluminação do intelecto, mas, por alguma visão imaginária; ou ainda, falando-lhes sensivelmente. E, por aí, essa profecia se afasta da verdadeira.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por certos sinais, mesmo exteriores, pode a profecia dos demônios ser discernida da profecia divina. Por isso, diz Crisóstomo, que certos profetizam com espírito diabólico, e são os adivinhos; mas assim os conhecemos, porque o diabo às vezes mente, ao passo que o Espírito Santo, nunca. Donde o dito da Escritura: Se tu disseres lá no teu coração – como poderei eu discernir qual é a palavra, que o Senhor não disse? terás este sinal: se o que aquele profeta predisse em nome do Senhor não sucedeu assim, isto não o disse o Senhor.

Art. 6. – Se os profetas dos demônios às vezes falam verdade.

O sexto discute-se assim. – Parece que os profetas dos demônios nunca falam verdade.

1. – Pois, diz Ambrósio, que toda verdade, seja dita por quem for, procede do Espírito Santo. Ora, os profetas dos demônios não falam inspirados pelo Espírito Santo, porque, no dizer do Apóstolo, não há concórdia entre Cristo e Belial. Logo, parece que esses tais nunca declaram a verdade.

2. Demais. – Assim como os verdadeiros profetas são inspirados pelo Espírito de verdade, assim os profetas dos demônios, pelo de mentira, segundo da Escritura: Eu irei e serei um espírito mentiroso na boca de todos os teus profetas. Ora, os profetas inspirados pelo Espírito Santo nunca mentem, como se estabeleceu. Logo, os profetas dos demônios nunca falam verdade.

3. Demais. – O Evangelho diz que o diabo, quando diz a mentira, fala do que lhe é próprio, porque é mentiroso e pai dela, isto é, da mentira. Ora, quando inspira os seus profetas, o diabo não fala senão do que lhe é próprio; pois, não foi constituído ministro de Deus para declarar a verdade, porque não há comércio entre a luz e as trevas, como diz o Apóstolo. Logo, os profetas dos demônios nunca anunciam a verdade.

Mas, *em contrário*, uma Glosa diz, que Balaão era divino, isto é, pelo ministério dos demônios, e às vezes predizia o futuro por artes mágicas. Ora, ele anunciou muitas causas verdadeiras, como a de que fala a Escritura: Nascerá uma estreia de Jacó e levantar-se-á uma vara de Israel. Logo, também os profetas dos demônios às vezes predizem a verdade.

SOLUÇÃO. – O que se dá com o bem, em relação às causas, dá-se com a verdade, em relação ao conhecimento. Ora, como é impossível existir um ser totalmente privado do bem, também é impossível um conhecimento totalmente falso, sem nenhuma mistura de verdade. Por isso, diz Beda, nenhuma doutrina há tão falsa que não manifeste, de mistura com a sua falsidade, alguma verdade. Por onde, o ensino mesmo dos demônios, com que instruem os seus profetas, contém certas verdades, que o torna aceitável: pois, assim o intelecto se deixa arrastar à falsidade pela aparência da verdade, como a vontade, ao mal, pela aparência do bem. Por isso diz Crisóstomo: Admite-se que o diabo às vezes fale verdade, para fazer passar a sua mentira de mistura com essa verdade esporádica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os profetas dos demônios nem sempre falam para exprimir a revelação demoníaca; mas, às vezes, por inspiração divina, como manifestamente se lê de Balaão, a quem, segundo a Escritura, o Senhor falou, embora fosse Balaão profeta dos demônios. Pois, Deus se serve mesmo dos maus para utilidade dos bons. E assim, pelos profetas dos demônios, anuncia certas verdades; quer porque, testemunhada mesmo pelos adversários, se torna mais digna de crédito;

quer também porque, crendo neles, os seus ditos mais facilmente conduzem os homens à verdade. E essa é também a razão pela qual as Sibilas predisseram muitas verdades a respeito de Cristo. Mas, ainda quando os profetas dos demônios são por eles instruídos, eles predizem certas verdades.

Ora, em virtude da própria natureza, cujo autor é o Espírito Santo; ora, também pela revelação dos bons espíritos, como está claro em Agostinho. De modo que mesmo as verdades anunciadas pelos demônios procedem do Espírito Santo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O verdadeiro profeta é sempre inspirado pelo Espírito de verdade, no qual nenhuma falsidade existe; e portanto, nunca mente. Ao contrário, o profeta de falsidades nem sempre é instruído pelo espírito da falsidade, mas, às vezes, o é pelo Espírito da verdade. Mas, o espírito mesmo da falsidade, umas vezes anuncia verdades e outras, mentiras, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Próprio dos demônios se chama aquilo que de si mesmos têm, a saber a mentira e o pecado. Mas o que lhes pertence à própria natureza não o têm de si mesmos, mas de Deus. Ora, por virtude da própria natureza, às vezes predizem a verdade, como se disse. E também Deus se serve deles para, por meio deles, manifestar a verdade, revelando-lhes, pelos anjos, os mistérios divinos, como dissemos.

Questão 173: Do modo do conhecimento profético.

Em seguida devemos tratar do modo do conhecimento profético.

E nesta questão, discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se os profetas veem a essência mesma de Deus.

O primeiro discute-se assim. – Parece que os profetas veem a essência mesma de Deus.

1. – Pois, àquilo da Escritura – Dispõe da tua casa, etc. – diz a Glosa: Os Profetas podem ler no livro mesmo da presciência divina, no qual todas as coisas estão prescritas. Ora, a presciência de Deus é a essência mesma dele. Logo, os profetas veem a essência mesma de Deus.

2. Demais. – Agostinho diz: Naquela eterna verdade, segundo a qual foram feitas todas as coisas do mundo, vemos, por uma visão especial, a forma pela qual existimos e agimos. Ora, os profetas, entre todos os homens, têm o conhecimento altíssimo das causas divinas. Logo, eles são os que chegam mais alto na visão da divina essência.

3. Demais. – Os futuros contingentes o profeta os prevê na imóvel verdade. Ora, eles assim não existem senão no próprio Deus. Logo, os profetas veem o próprio Deus.

Mas, *em contrário*, a visão da essência divina não desaparece na pátria. Ora, a profecia desaparecera, como se lê no Apóstolo. Logo, a profecia não implica a visão da essência divina.

SOLUÇÃO. – A profecia supõe um conhecimento divino do que existe nos longes do tempo. Por isso, o Apóstolo diz, que os profetas estavam vendo de longe. Ora, os que estão na pátria, gozando de bem-aventurança, não vêm como de longe, mas, como de perto, segundo aquilo da Escritura: Os retos habitarão em a tua presença. Por onde, é manifesto, que o conhecimento profético é diverso do conhecimento perfeito, tal como este existirá na pátria. E portanto, deste se distingue como o imperfeito, do perfeito; e desaparecerá, quando chegar o conhecimento perfeito, como está claro no Apóstolo.

Certos porém, querendo distinguir o conhecimento profético do dos bem-aventurados, disseram, que o profeta vê a própria essência divina, a que chamam espelho da eternidade; não a vê contudo do modo por que ela constitui o objeto da contemplação dos bem-aventurados, mas enquanto nelas existem as razões dos acontecimentos futuros. Ora, isto é absolutamente impossível. Pois, a essência mesma de Deus é o objeto da bem-aventurança, conforme ensina Agostinho: Bem-aventurado quem te conhece, mesmo se as ignorar, isto é, as criaturas. Ora, não é possível alguém ver as razões das criaturas na essência mesmo de Deus, sem lhe contemplar a essência. Quer por ser a própria essência divina a razão de todas as coisas feitas e a razão ideal só acrescentar à divina essência a relação com criaturas; quer também porque o conhecermos uma coisa em si mesma – como Deus, enquanto objeto da beatitude, é anterior a conhecermos em relação com outra – como Deus, pelas razões das coisas nele existentes. Por onde, não é possível os profetas verem a Deus, enquanto encerrando as razões das criaturas, sem o verem enquanto objeto de beatitude.

Por isso, devemos concluir, que a visão profética não é uma visão da essência mesma de Deus; nem veem na essência divina as coisas mesmas que veem, senão por meio de certas comparações, por uma ilustração do lume divino. Donde o dizer Dionísio, falando das visões proféticas, que o teólogo sábio chama visão divina, a que se faz por comparações com as coisas privadas de forma corpórea, contemplando-as os videntes, em Deus. E tais semelhanças, ilustradas pelo lume divino, têm, mais que

a essência de Deus, a natureza do espelho. Pois, o espelho reflete as espécies das outras coisas, o que não se pode dizer de Deus. Contudo, espelho pode se chamar a essa ilustração do espírito profético, por se refletir nela a semelhança da verdade da presciência divina. E por isso se chama espelho da eternidade, quase representativo da presciência divina, que vê todas as causas presentes, na sua eternidade. como se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Diz-se que os profetas veem no livro da presciência de Deus, enquanto que dessa presciência mesma dimana a verdade para o espírito do profeta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz-se que o homem vê na verdade primeira a própria forma, pela qual existe, enquanto que a semelhança da verdade primeiro refulge na alma humana, e a torna capaz de se conhecer a si mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fato mesmo de existirem em Deus os futuros contingentes, fundados na imóvel verdade, pode imprimir na mente do profeta um conhecimento semelhante.

Art. 2 – Se, na revelação profética, Deus imprime na alma do profeta novas espécies das coisas, ou se somente um novo lume.

O segundo discute-se assim. – Parece que, na revelação profética, Deus não imprime na alma do profeta novas espécies das coisas, mas somente, um novo lume.

1. – Pois, como diz a Glosa de Jerónimo, os profetas usam de imagens das coisas no meio das quais foram criados. Ora, se a visão profética se fizesse por meio de certas espécies das coisas, de novo impressas nele, nenhuma influência teria, nesse caso, o meio anterior em que o profeta viveu. Logo, não são impressas nenhuma espécie novas na alma do profeta, senão só o lume profético.

2. Demais. – Como diz Agostinho, não é próprio do profeta a visão imaginária, mas só a intelectual; por isso diz também Daniel, que é necessário haver inteligência nas visões. Ora, a visão intelectual, como no mesmo lugar se diz, não se opera mediante semelhanças das coisas, mas, atinge a verdade mesma da realidade. Logo, parece que a revelação profética não se dá por impressão de nenhuma espécie.

3. Demais. – Pelo dom da profecia o Espírito Santo mostra ao homem o que excede a capacidade da natureza humana. Ora, formar quaisquer espécies das coisas o homem o pode pelas suas faculdades naturais. Logo, parece que, na revelação profética, não são infundidas quaisquer espécies das coisas, mas só o lume inteligível.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eu lhes multipliquei as visões e pela mão dos profetas fui representado. Ora, a multiplicação das visões não se faz pelo lume inteligível, que é comum a todas as visões proféticas; mas só, pela diversidade das espécies, de conformidade com as quais também se opera a assimilação. Logo, parece que, na revelação profética, são impressas novas espécies das coisas e não só, o lume inteligível.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, o conhecimento profético se realiza sobretudo na alma. Ora, no conhecimento da alma humana devemos levar em conta dois elementos: a percepção ou a representação das coisas e o juízo sobre as coisas representadas. – Ora, as coisas são representadas na alma humana mediante certas espécies. E, por ordem de natureza, hão de as espécies, primeiro, ser representadas aos sentidos; segundo, à imaginação; terceiro, ao intelecto possível, modificado pelas espécies dos fantasmas por influência da iluminação do intelecto agente. Ora, a imaginação não só inclui as formas das coisas sensíveis, segundo foram recebidas dos sentidos, mas ainda as transforma de

muitos modos. Ou por causa de alguma transformação corpórea, como se dá com os segundo o Evangelho; e nisto se inclui a interpretação das línguas. Quer também para discernir, à luz da verdade divina, o que o homem aprende no decurso natural da vida. Quer enfim para discernir, com verdade e eficácia, o modo de proceder, num caso dado, conforme a Escritura. O espírito do Senhor foi o seu condutor. Donde se conclui, que a revelação profética se dá, às vezes, mediante a só influência do lume; outras vezes, porém, por novas espécies impressas ou ordenadas de outro modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como dissemos, quando, na revelação profética, são divinamente ordenadas as espécies imaginárias, originariamente recebidas dos sentidos, segundo a congruência com a verdade a ser revelada, então a vida anterior do profeta contribui em parte para o uso mesmo das imagens; mas não, quando elas são impressas de modo totalmente extrínseco.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A visão intelectual não se realiza em dependência de nenhuma semelhança corpóreas ou individuais; mas, se realiza fundada nalguma semelhança inteligível. Donde o dizer Agostinho, que a alma tem uma certa semelhança da espécie conhecida. E essa semelhança inteligível, na revelação profética, às vezes é imediatamente impressa por Deus. Outras vezes ela procede das formas imaginadas, com o auxílio do lume profético: porque, por meio dessas mesmas formas imaginadas, a verdade é compreendida mais profundamente, com a ajuda da ilustração de um lume mais alto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem, pela sua virtude natural, pode formar quaisquer formas imaginadas, considerando-se essas formas absolutamente. Mas não o pode, quando elas são ordenadas a representar verdades inteligíveis excedentes ao intelecto humano; pois, para tal é-lhe necessário o auxílio do lume sobrenatural.

Art. 3 – Se a visão profética sempre supõe a alienação dos sentidos.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a visão profética sempre supõe a alienação dos sentidos.

1. – Pois, diz a Escritura: Se entre vós se achar algum profeta do Senhor, eu lhe aparecerei em visão ou lhe falarei em sonhos. Ora, como diz a Glosa, no princípio do Saltério, a visão realizada por meio de sonhos e de visões exprime causas aparentemente ditas ou feitas. Ora, a alienação de sentidos consiste em vermos como ditas ou feitas coisas, que realmente não são feitas nem ditas. Logo, a profecia supõe sempre a alienação dos sentidos.

2. Demais. – A aplicação demasiado intensa de uma potência ao seu ato impede outra potência de praticar o seu. Assim, os que se aplicam veementemente a ouvir não veem o que se lhes passa diante dos olhos. Ora, na visão profética o intelecto se eleva ao sumo grau e se aplica ao seu ato com intensidade máxima. Logo, parece que isso implica sempre a alienação dos sentidos.

3. Demais. – É impossível um mesmo princípio de atividade aplicar-se simultaneamente a coisas diversas. Ora, na visão profética, a alma, é toda receptiva de algo que lhe advém de um superior. Logo, não pode voltar-se ao mesmo tempo para as coisas sensíveis. Portanto, a revelação profética há de sempre ser acompanhada da alienação dos sentidos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Os espíritos dos projetas estão sujeitos aos profetas. Ora, isto não poderia dar-se se o profeta não fosse senhor de si e se estivesse alienado dos sentidos. Logo, parece que a visão profética não é acompanhada da alienação dos sentidos.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a revelação profética se realiza mediante quatro influências; a saber: pelo influxo do lume inteligível; pela imissão das espécies inteligíveis; pela impressão ou ordenação das formas imagináveis e pela expressão das formas sensíveis. Ora, como é claro, não há alienação dos sentidos quando uma coisa se manifesta à mente do profeta por meio de espécies sensíveis, quer estas tenham sido divinamente formadas, para tal fim – como no caso da sarça mostrada a Moisés e da escritura, a Daniel — quer tenham sido produzidas por outras causas, contanto que sejam pela providência divina ordenadas a alguma significação profética, como no caso da arca de Noé, que significava a Igreja. Semelhantemente, nenhuma necessidade há da alienação dos sentidos exteriores quando a mente do profeta é ilustrada pelo lume inteligível, ou informada pelas espécies inteligíveis. Pois, o juízo do nosso intelecto se torna perfeito pela conversão, do intelecto às causas sensíveis, que são os princípios primeiros do nosso conhecimento, como estabelecemos na Primeira Parte.

Mas, se a revelação profética é feita mediante formas imaginárias, há de necessariamente ser acompanhada da alienação dos sentidos, para que essa aparição dos fantasmas não seja referida ao que é percebido pelos sentidos externos. E essa alienação dos sentidos é às vezes perfeita a ponto de não percebermos nada por meio deles; outras vezes é imperfeita, de modo que temos percepções sensíveis, mas não discernimos plenamente o que exteriormente percebemos, daquilo que vemos em imaginação. Donde o dizer Agostinho: Veem-se em espírito as imagens dos corpos ao mesmo tempo que se veem os corpos, com os olhos; de maneira a se perceber simultânea mente com os olhos um homem presente e outro, com o espírito, como se fosse visto. Mas, essa alienação dos sentidos não implica nos profetas nenhuma desordenação da natureza, como o implica nos posses os e nos loucos. Ao contrário, ela resulta de uma causa ordenada natural, como quando se dá por meio dos sonhos; ou anímica, quando, por exemplo, resulta de uma veemente contemplação, segundo aconteceu com Pedra, ao qual, segundo a Escritura, sobreveio um rapto de espírito quando orava no cenáculo; ou também pode resultar de um arrebuo divino, conforme aquilo: Obrou a mão do Senhor sobre ele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado se refere aos profetas nos quais se imprimiam ou aos quais eram ordenadas formas imaginárias, quer durante o sono, o que é significado pela palavra — sonhos, ou durante a vigília, o que é expresso pela palavra – visões.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando o ato do espírito se aplica intensamente sobre um objeto, ausente e afastado dos sentidos, essa veemente intensidade produz a alienação dos sentidos, Mas, quando o ato do espírito se aplica intensamente à uma disposição ou a um juízo, em matéria sensível, não é necessária a referida alienação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O movimento da alma do profeta não resulta de nenhuma virtude própria dele, mas da virtude de um influxo superior. Por isso, quando um influxo superior lhe inclina a alma a algum juízo ou disposição, em matéria sensível, não sofre o profeta alienação dos sentidos; senão só quando a alma se lhe eleva a contemplações mais sublimes.

RESPOSTA À QUARTA. – Diz-se que o espírito dos profetas lhes está sujeito, quanto à predição profética, a que se refere o Apóstolo no lugar citado. E isso porque referem o que com os próprios sentidos viram, sem nenhuma perturbação de alma; e assim, não procedem como os possesos, segundo ensinavam Priscila e Montano. Mas, quanto à revelação profética mesma, eles são, antes, levados pelo espírito de profecia, isto é, pelo dom profético.

Art. 4 – Se os profetas sempre conhecem o que profetizam.

O quarto discute-se assim. – Parece que os profetas sempre conhecem o que profetizam.

1. – Pois, como diz Agostinho, quando os profetas veem em espírito, por semelhanças das causas corpóreas, certos acontecimentos, se a inteligência não lhes fizesse compreendê-las, não haveria ainda profecia. Ora, o que inteligimos não nos pode ser desconhecido. Logo, o profeta não ignora o que profetiza.

2. Demais. – O lume da profecia é mais excelente que o da razão natural. Ora, quem, pelo lume natural, tem a ciência não ignora o que sabe. Logo, quem anuncia alguma causa por meio do lume profético não pode ignorá-la.

3. Demais. – A profecia se ordena à iluminação dos homens, e por isso diz a Escritura: Temos a palavra dos profetas, à qual jazeis bem de atender, como a uma tacha que alumia em um lugar tenebroso. Ora, ninguém poderá iluminar os outros, que não estiver já iluminado em si mesmo. Logo, parece que o profeta há de primeiro ser iluminado, para conhecer o que anuncia aos outros.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Ora Caifás não disse isto de si mesmo; mas, como era pontífice daquele ano, projetou que Jesus tinha de morrer pela nação. Ora, Caifás não o sabia. Logo, nem todo profeta sabe o que profetiza.

SOLUÇÃO. – Na revelação profética a alma do profeta é movida pela Espírito Santo, como um instrumento imperfeito, pelo agente principal. Ora, a alma do profeta é movida não só para apreender mas também para falar ou agir; umas vezes, porém, para todos esses três atos simultaneamente; outras, para dois, e outras enfim, só para um. E qualquer deles é acompanhado de uma certa privação no conhecimento. – Assim, quando a alma do profeta é movida para julgar ou apreender alguma causa, é lhe, umas vezes, concedida a só apreensão dessa coisa: outras, é lhe, além disso, concedido conhecer que tal coisa lhe foi divinamente revelada. – Semelhantemente, às vezes, é movida a alma do profeta a falar de modo a entender a intenção do Espírito Santo, mediante as suas palavras, como se deu com Davi quando disse: O espírito do Senhor falou por mim. Outras vezes, aquele cuja alma é movida a proferir certas palavras não compreende o que visa o Espírito Santo, com tais palavras, como foi o caso de Caifás. – Do mesmo modo, quando o Espírito Santo move a alma de alguém à prática de um ato, às vezes essa pessoa compreende o que faz, como se deu com Jeremias, quando escondeu o cinto no Eufrates. Outras, não, como os soldados que partilhavam as vestes de Cristo sem compreenderem o significado do seu ato. – Quando, portanto, há consciência da moção do Espírito Santo, para se julgar ou exprimir alguma coisa, por meio de palavras, ou de atos, isso constitui propriamente a profecia. Quando, porém, a moção é inconsciente, não há profecia perfeita, mas uma como inspiração profética.

Devemos porém saber que, sendo a alma do profeta um instrumento imperfeito, como dissemos, nem mesmo os verdadeiros profetas conhecem tudo o que pretende o Espírito Santo por meio das visões, e das palavras ou ainda dos atos que praticam.

E daqui se deduzem claras as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.** – Pois, as primeiras objecções se referem aos verdadeiros profetas, cuja alma é perfeitamente ilustrada por Deus.

Questão 174: Da divisão da profecia.

Em seguida devemos tratar da divisão da profecia.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 – Se convenientemente se divide a profecia em profecia de predestinação, de presciência e de cominação.

O primeiro discute-se assim. – Parece que, comentando aquilo de Mateus – Eis uma virgem conceberá – a Glosa divide inconvenientemente a profecia, quando diz que uma é a profecia oriunda da predestinação de Deus, que necessariamente se cumpre de qualquer modo sem nenhuma cooperação da nossa vontade, e esta é a de que se trata; outra é a fundada na presciência de Deus, com a qual coopera o nosso arbítrio; a terceira é a chamada cominação, que manifesta um sinal da cólera divina.

1. – Pois, o resultado de uma profecia não deve ser considerado como parte, na divisão dela. Ora, toda profecia se funda na presciência divina, pois, os profetas leem no livro da presciência, como diz a Glosa. Logo, parece que não se deve considerar como uma espécie de profecia a que se funda na presciência divina.

2. Demais. – Assim como há profecias anunciadoras de uma cominação, outras anunciam promessas; e umas e outras variam. Pois, diz a Escritura: De repente falarei contra uma gente e contra um reino para desarraigá-lo, destruí-lo e arruiná-lo; se aquela gente se arrepender do seu mal também eu me arrependerei. E isto constitui a profecia de cominação. E em seguida se acrescenta, como profecia de promessa: Subitamente falarei da gente e do reino para estabelecê-lo e plantá-lo; se fizer o mal ante os meus olhos, arrepender-me-ei do bem que disse lhe faria. Logo, como se admite uma profecia de cominação, também se deve admitir outra, de promessa.

3. Demais. – Isidoro diz: Os gêneros de profecia são sete. O primeiro é o êxtase ou raptó do espírito; como quando Pedra viu um vaso descido do céu, com vários animais. O segundo é a visão; como quando Isaías disse – Vi o Senhor assentar-se etc. O terceiro são os sonhos, como quando Jacó adormecido viu uma escada. O quarto é o que se realiza por meio de uma nuvem, como quando Deus falou a Moisés. O quinto é o da voz celeste, como a que falou a Abraão dizendo-lhe – não estendas a tua mão sobre o menino. O sexto é o da parábola, como no caso de Balaão. O sétimo, o da plenitude do Espírito Santo, como se dá com quase todos os profetas. E também estabelece três gêneros de visões; uma a pelos olhos do corpo; outra a que se realiza pelo espírito imaginário; a terceira, por intuição intelectual. Ora, esses gêneros não estão inclusos na divisão primeiramente referida. Logo, ela é insuficiente.

Mas, *em contrário*, a autoridade de Jerônimo, na qual se apoia a Glosa.

SOLUÇÃO. – As espécies dos hábitos e dos atos, na ordem moral, distinguem-se pelos seus objetos. Ora, o objeto da profecia é o existente no conhecimento divino, que sobrepuja as faculdades humanas. Por isso, fundadas nessa diferença, as diversas espécies de profecia se distinguem de acordo com a divisão supra referida. Pois, como já dissemos, o futuro faz objeto do conhecimento divino, de dois modos. – Primeiro, na sua causa. E então tem lugar a profecia de cominação, nem sempre realizada, mas que prenuncia a realização de um efeito em dependência da sua causa, realização às vezes impedida, por outras causas supervenientes. De outro modo, Deus conhece o futuro em si mesmo, como o que vai realizar. E nisso se funda a profecia de predestinação; porque, segundo Damasceno. Deus predestina o que não existe em nós – ou o conhece como devendo realizar-se pelo arbítrio do homem. Onde, a profecia da presciência, cujo objeto pode ser tanto o bem como o mal; o que não se dá com a profecia

de predestinação, que só tem por objeto o bem. Mas, estando a predestinação compreendida na presciência, por isso a Glosa, no princípio do Saltério, enumera apenas duas espécies de profecia – a segundo a presciência e a segundo a cominação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Presciência propriamente se chama à previsão dos acontecimentos futuros, em si mesmos considerados; e como tal é considerada uma espécie de profecia. Mas, enquanto relativa aos eventos futuros, considerados estes quer em si mesmos quer nas suas causas, ela abrange, em geral todas as espécies de profecia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A profecia de promessa está compreendida na profecia de cominação, porque o fundamento da verdade é o mesmo em ambas. Mas, ela tira a sua denominação, antes, da cominação, porque Deus é mais propenso a perdoar a pena do que subtrair os benefícios prometidos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Isidoro discrimina as profecias pelo modo de profetizar. E este pode distinguir-se ou de conformidade com as potências cognoscitivas do homem, que são os sentidos, a imaginação e o intelecto, donde resultam então as três visões enumeradas tanto por Isidoro como por Agostinho; ou pode distinguir-se pelas diferenças do influxo profético. E este, quanto à ilustração do intelecto, é expresso pela plenitude do Espírito Santo, posta por Isidoro em sétimo lugar. – Quanto porém à impressão das formas imagináveis, enumera ele três gêneros: o sonho, que põe em terceiro lugar; a visão em segundo, a qual, durante a vigília, compreende todas as coisas comuns; e o êxtase, que se opera pela elevação da mente a certos objetos mais altos, e que coloca em primeiro lugar. – Quanto aos sinais sensíveis ele enumera três gêneros. Porque o sinal sensível pode ser uma coisa corpórea, que se mostra exteriormente à vista, como a nuvem, posta em quarto lugar; ou uma voz formada exteriormente para ser ouvida pelo homem, posta em quinto lugar; ou uma voz formada pelo homem à semelhança de uma certa cousa, o que constitui a parábola, colocada em sexto lugar.

Art. 2 – Se a profecia por visão intelectual e imaginária é mais excelente que a por visão somente intelectual.

O segundo discute-se assim. – Parece que a profecia por visão intelectual e imaginária é mais excelente que a por visão somente intelectual.

1. – Pois, diz Agostinho, e está na Glosa àquilo do Apóstolo – O Espírito porém fala mistérios: É menos profeta quem, das coisas que significa, só vê os sinais, em espírito, por meio de imagens das coisas corpóreas; mais profeta quem só possui o intelecto delas; e profeta por excelência quem excele numa e noutra coisa. Ora, profeta deste último modo é o que tem simultaneamente a visão intelectual e a imaginária. Logo, esta última espécie de profecia é a mais elevada.

2. Demais. – Quanto maior é a virtude de um ser, tanto mais extensa é a sua ação. Ora, o lume profético diz respeito principalmente à alma, como do sobredito resulta. Logo, parece mais perfeita a profecia, que deriva até a imaginação, que a existente no só intelecto.

3. Demais. – Jerônimo distingue os profetas dos hagiógrafos. Assim, todos os a quem chama profetas, como Isaías, Jeremias, e outros, eram dotados da visão imaginária juntamente com a intelectual; não porém os chamados hagiógrafos, como os que escreveram por inspiração do Espírito Santo, como Jó, Davi, Salomão e outros. Logo, parece que mais propriamente se chamam profetas os que simultaneamente têm a visão imaginária e a intelectual do que aqueles que só têm a intelectual.

4. Demais. – Dionísio diz, que é impossível um raio divino iluminar-nos se não for circunvelado de véus sagrados. Ora, a revelação profética se realiza pela imissão de raios divinos. Logo, parece que não pode operar-se sem o velame dos fantasmas.

Mas, *em contrário*, diz a Glosa, no princípio do Saltério, é mais excelente que os outros o modo de profetizar em que o profeta é levado só pela inspiração do Espírito Santo, sem o auxílio exterior de nenhum facto, dito, visão ou sonho.

SOLUÇÃO. – A excelência dos meios depende, sobretudo, do fim. Ora, o fim da profecia é a manifestação de uma verdade superior à capacidade humana. Por onde, quanto mais alta for essa manifestação tanto mais elevada será a profecia. Ora, é claro que a manifestação da divina verdade, feita pela simples contemplação dessa mesma verdade, é mais alta que a realizada sob a semelhança de coisas corpóreas; pois, mais se aproxima da visão da pátria, na qual a verdade divina é contemplada na sua essência. Donde, a profecia que permite contemplar uma verdade sobrenatural, por visão intelectual, é mais alta que outra pela qual a verdade sobrenatural se manifesta mediante uma semelhança de coisas corpóreas, por visão imaginária.

O que também mostra o quanto mais elevada está a alma do profeta; assim como, na ordem da ciência humana, mostra um intelecto mais possante o discípulo capaz de compreender a verdade do que o mestre ensina, pelo simples fato de lhe ouvir a palavra, do que outro que, para chegar a essa compreensão, precisa de ser socorrido por exemplos sensíveis. Por isso, a Escritura diz, gabando a profecia de Davi: Falou-me o forte de Israel; e em seguida acrescenta: Como a luz da aurora que resplandece pela manhã ao sair do sol, sem nuvens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando uma verdade sobrenatural há de ser revelada por meio de semelhanças corpóreas, mais profeta é quem for dotado, tanto do lume intelectual como da visão imaginária, do que quem só tiver um desses dons; porque a primeira sorte de profecia é mais elevada. E é neste sentido que escreve Agostinho. Mas, superior é a profecia que revela a todos a verdade por si mesma compreensível.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De um modo devemos julgar o que buscamos como fim, e de outro o que buscamos como o meio. Em relação ao que buscamos como fim, quanto mais numerosas e mais afastadas forem as coisas que atingir a virtude do agente, tanto mais poderosa ela será. Assim, é considerado melhor o médico capaz de curar doentes em maior número e atacados de moléstias mais graves. Mas, em relação ao que buscamos apenas como meio, quanto menor for o número dos meios de que o agente lança mão para conseguir o seu fim, e quanto mais adaptados a essa consecução forem eles, tanto mais se lhe manifesta a virtude. Assim, é considerado melhor o médico capaz de curar um doente com remédios em menor número e mais brandos. Ora, o conhecimento profético, em si mesmo considerado, não necessita da visão imaginária, mas só para manifestar a verdade de um modo compreensível à inteligência. Por onde, tanto mais elevada é a profecia quanto menos necessitar dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede seja, absolutamente falando, melhor aquilo a que, contudo, se atribui uma predicação menos própria. Assim, o conhecimento da pátria é mais nobre que o desta vida, o qual contudo mais propriamente se chama fé por implicar a denominação de fé um conhecimento imperfeito. Do mesmo modo, a profecia importa uma certa obscuridade e um afastamento da verdade compreensível para nós. Por isso, mais propriamente se chamam profetas os que veem por visão imaginária, embora seja mais nobre a profecia que se realiza pela visão intelectual, não obstante seja a mesma verdade por ambas revelada. Mas também o lume intelectual pode Deus infundi-lo em alguém,

não para que esse conheça nada de sobrenatural, mas para julgar com a certeza da verdade divina coisas que podem ser conhecidas pela razão humana.

Então essa profecia intelectual é inferior a que, acompanhada da visão imaginária, conduz à verdade sobrenatural. E desta última foram dotados todos os enumerados na ordem dos profetas, que por isso também se chamam profetas em especial, porque exerciam a função profética. Onde o falarem em nome da pessoa do Senhor, quando diziam ao povo: Isto diz o Senhor. O que não faziam os que escreveram hagiografias, dos quais muitos falavam mais frequentemente de coisas acessíveis à razão humana, não em nome da pessoa de Deus, mas em nome próprio, embora com auxílio do lume divino.

RESPOSTA À QUARTA. – A ilustração do raio divino, na vida presente, não se realiza sem o velame de certos fantasmas; por ser conatural ao homem, enquanto vive neste mundo, não intelec-tuar sem fantasmas. Mas às vezes bastam os fantasmas abstraídos dos sentidos, do modo comum por que o são; sem necessidade de nenhuma visão imaginária conferi-da por Deus. E nesse sentido dizemos que a revelação profética se realiza sem a visão imaginária.

Art. 3 – Se os graus da profecia podem distinguir-se pela visão imaginária.

O terceiro discute-se assim. – Parece que os graus da profecia não podem distinguir-se pela visão imaginária.

1. – Pois, os graus de uma coisa não se fundam no que existe como meio, mas no que é em si mesmo um fim. Ora, a profecia tem como fim a visão intelectual; e a visão imaginária como meio, conforme se disse. Logo, parece que os graus da profecia não se distinguem pela visão imaginária, mas só, pela intelectual.

2. Demais. – Cada profeta parece que tem um grau de profecia. Ora, a um mesmo profeta se faz a revelação segundo diversas visões imaginárias. Logo, a diversidade de visões imaginárias não diversifica os graus da profecia.

3. Demais. – Segundo a Glosa, no princípio do Saltério, a profecia consiste em palavras e obras, no sonho e na visão. Logo, os graus da profecia não devem distinguir-se, antes pela visão imaginária, a que pertencem a visão e o sonho, que pelas palavras e pelas obras.

Mas, *em contrário*, o meio diversifica os graus do conhecimento; assim a ciência propter quid é mais nobre, porque supõe um meio mais nobre que a ciência quid, ou mesmo que a opinião. Ora, a visão imaginária, no conhecimento profético, é um como meio. Logo, os graus da profecia devem distinguir-se pela visão imaginária.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a profecia na qual, pelo lume inteligível é revelada uma verdade sobrenatural, por meio da visão imaginária, tem uma posição média entre a que revela uma verdade sobrenatural, sem visão imaginária, e a que, por meio do lume inteligível e sem visão imaginária, leva o homem a conhecer ou fazer o que concerne à sociedade humana. Mas, o conhecimento é mais próprio da profecia, que a ação. Por onde, o ínfimo grau da profecia é o de quem é movido, por uma inspiração interior, a praticar externamente certos atos. Assim, de Sansão refere a Escritura, que caiu sobre ele o espírito do Senhor; e como o linho costuma consumir-se ao cheiro do fogo, assim quebrou ele e desfez as cordas com que estava ligado. – O segundo grau da profecia é o de quem o lume interior ilumina para ter um conhecimento, que contudo não excede os limites do conhecimento natural. Assim, conta a

Escritura que Salomão propôs parábolas e tratou de todas as árvores, desde o cedro que há no Líbano, até o hissopo que sai da parede; e tratou dos animais e das aves, e dos répteis e dos peixes. E isto tudo por inspiração divina, como já tinha a Escritura dito antes: Deu Deus a Salomão uma sabedoria e prudência sobremaneira prodigiosa. – Mas, esses dois graus são interiores à profecia propriamente dita, pois, não alcançam a verdade sobrenatural.

Quanto à profecia manifestativa da verdade sobrenatural, por meio da visão imaginária, ela se diversifica, – primeiro, pela diferença do sonho, que se tem dormindo, e da visão, que se exerce durante a vigília e constitui um grau mais elevado de profecia. Porque é maior a virtude do lume profético, que alheia a alma, das coisas sensíveis, a que está presa, e a eleva para as sobrenaturais, durante o estado de vigília, que a que sobrevém ao homem já separado do mundo sensível pelo sono. – Em segundo lugar, os graus da profecia se diversificam pela expressão dos sinais imagináveis, com que a verdade se torna inteligível. E como os sinais expressivos, por excelência, da verdade inteligível são as palavras, por isso o mais alto grau da profecia é o em que o profeta ouve as palavras expressivas da verdade inteligível, quer acordado, quer dormindo, do que quando vê certas causas significativas da verdade, por exemplo, que as sete espigas cheias significavam os sete anos de fartura, como se lê na Escritura. E essa profecia, que se manifesta por esses sinais é tanto mais elevada, quanto mais expressivos forem eles; como quando Jeremias viu o incêndio da cidade sob a imagem de uma panela incendiada. – Em terceiro lugar, mostra um grau mais elevado de profecia o facto de o profeta não só ver os sinais de palavras ou de fatos, mas também, quer durante a vigília quer durante o sono, o de ver alguém que lhe fala ou lhe mostra alguma coisa; pois, isto significa que a alma do profeta está mais próxima da causa reveladora. – Em quarto lugar, a elevação do grau da profecia pode concluir-se da condição daquele que vê. Pois, o grau da profecia, é mais alto quando quem fala ou mostra é visto, durante a vigília ou durante o sono, em forma de anjo, do que quando é em forma humana. E ainda mais alto, quando visto, durante o sono ou durante a vigília, em forma divina, como no caso de Isaías, de que fala a Escritura: Vi ao Senhor assentado.

Além de todos esses graus está o terceiro gênero de profecia, em que a verdade inteligível e sobrenatural é mostrada sem a visão imaginária. O que contudo, supera a natureza da profecia propriamente dita, como se disse. Por onde e conseqüentemente, os graus da profecia propriamente dita hão de distinguir-se pela visão imaginária.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O discernimento do lume inteligível não pode ser feito por nós, senão enquanto o apreciamos por meio de certos sinais imaginários ou sensíveis. Por onde, da diversidade do imaginado concluímos a do lume intelectual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a profecia não se opera a modo de hábito imanente; mas antes, a modo de paixão transeunte. Por isso não há inconveniente em fazer-se a revelação profética a um mesmo profeta, em diversas vezes e em graus diversos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As palavras e as obras mencionadas não pertencem à revelação da profecia; mas, ao anúncio daquilo que é revelado ao profeta, conforme a disposição daqueles a quem é feito; o que se realiza ora, por palavras e ora, por obras. Mas, o anúncio e a prática de milagres são conseqüências da profecia, como dissemos.

Art. 4 – Se Moisés foi o mais excelente dos profetas.

O quarto discute-se assim. – Parece que Moisés não foi o mais excelente dos profetas.

1. – Pois, diz a Glosa no princípio do Saltério, que Davi é chamado o profeta por excelência. Logo, Moisés não foi o mais excelente de todos.

2. Demais. – Maiores milagres foram realizados por Josué, que fez parar o sol e a lua, e por Isaías, que fez retroceder o sol, como tudo se lê na Escritura, do que por Moisés, que dividiu o mar Roxo. E também por Elias, do qual dizem as Sagradas Letras: Quem se pode igualmente gloriar como tu, que fizeste sair um morto dos infernos? Logo, Moisés não foi o excelentíssimo dos profetas.

3. Demais. – O Evangelho diz, que entre os nascidos de mulheres não se levantou outro maior que João Batista. Logo, Moisés não foi o mais excelente de todos os profetas.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não se levantou mais em Israel profeta algum como Moisés.

SOLUÇÃO. – Embora, sob certos aspectos, houvesse profetas maiores que Moisés, em absoluto porém, Moisés foi o maior de todos. Pois, na profecia, como do sobre dito resulta, consideram-se: o conhecimento, tanto segundo a visão intelectual, como segundo a visão imaginária; o anúncio e a confirmação por meio de milagres.

Ora, Moisés foi mais excelente que os outros, primeiro, pela visão intelectual, pois, viu a própria essência divina, como Paulo no rapto, segundo o ensino de Agostinho. Por isso, diz a Escritura: Ele vê o Senhor claramente e não debaixo de enigmas.

Segundo, pela visão imaginária, que tinha quase à sua vontade, não somente ouvindo as palavras de Deus, mas ainda vendo-o falar, mesmo sob figura divina; e não só dormindo mas também acordado. Onde o dizer da Escritura: O Senhor lhe falava cara a cara, bem como um homem costuma falar ao seu amigo.

Terceiro, quanto ao seu anunciar, porque falava a todo o povo dos fiéis, em nome de Deus, quase propondo uma nova lei; ao passo que os outros profetas falavam ao povo em nome de Deus, quase induzindo a observar a lei de Moisés, como se lê na Escritura: Lembrai-vos da lei de Moisés, meu servo.

Quarto, quanto à operação dos milagres, que fez a todo o povo dos infiéis. Onde o dizer a Escritura: Não se levantou mais em Israel profeta algum como Moisés, com quem o Senhor tratasse cara a cara; nem semelhante em sinais e portentos, como os que em virtude da sua missão fez na terra do Egito, a Faraó e a todos os seus servos e a todo o seu reino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A profecia de Davi se aproximou da visão de Moisés, quanto à visão intelectual, pois, ambos receberam a revelação da verdade inteligível e sobrenatural, sem a visão imaginária. Contudo, a visão de Moisés foi mais excelente, quanto ao conhecimento da divindade; ao passo que Davi mais plenamente conheceu e exprimiu os mistérios da encarnação de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os prodígios referidos desses profetas foram maiores quanto à substância do feito; mas, os milagres de Moisés foram maiores, quanto ao modo de os fazer, pois, foram feitos para todo o povo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – João pertence ao Novo Testamento, cujos ministros são superiores ao próprio Moisés, como tendo um conhecimento maior da verdade revelada, segundo o Apóstolo.

Art. 5 – Se os bem-aventurados têm algum grau de profecia.

O quinto discute-se assim, – Parece que também os bem-aventurados têm algum grau de profecia.

1. – Pois, Moisés, como se disse, viu a essência divina, e contudo é chamado profeta. Logo, pela mesma razão também os bem-aventurados merecem sê-lo.

2. Demais. – A profecia é uma revelação divina. Ora, revelações divinas também se fazem por meio dos santos anjos. Logo, também os santos anjos podem chamar-se profetas.

3. Demais. – Cristo contemplou a essência divina desde o instante da sua concepção, e contudo ele se chama a si mesmo profeta, quando diz: Não há profeta sem honra senão na sua pátria. Logo, também os bem-aventurados, que contemplam a divina essência, podem se chamar profetas.

4. Demais. – A Escritura diz de Samuel: Saindo da terra, levantou a sua voz, profetizando o golpe que estava para se descarregar sobre a impiedade da nação. Logo, pela mesma razão, os outros santos, depois da morte, podem chamarse profetas.

Mas, *em contrário*, a Escritura compara a palavra profética a uma tocha que alumia em um lugar tenebroso. Ora, no reino dos bem-aventurados não há nenhuma treva. Logo, não podem chamar-se profetas.

SOLUÇÃO. – A profecia supõe certa visão de uma verdade sobrenatural, enquanto afastada do conhecimento do profeta. O que de dois modos se dá. – Primeiro, quanto ao conhecimento em si, pois, a verdade sobrenatural não é conhecida em si mesma mas por certos de seus efeitos; e tanto mais afastada estará, da nossa compreensão se a conhecermos por meio de figuras das coisas corpóreas, mais do que pelos seus efeitos inteligíveis. E tal é por excelência a visão profética operada por meio de imagens das coisas corpóreas. – De outro modo, a visão está afastada da inteligência, quanto ao vidente mesmo que a vê, pois, ainda não foi levado totalmente à última perfeição, conforme àquilo do Apóstolo: Enquanto estamos no corpo vivemos ausentes do Senhor. – Ora, de nenhum destes dois modos os bem-aventurados estão afastados. Logo, não podem chamar-se profetas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A referida visão de Moisés foi passageira, a modo de paixão, e não permanente, como a da bem-aventurança. E assim, era um vidente que via de longe. E por isso, uma tal visão não é totalmente alheia ao que constitui em essência a profecia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A revelação divina é feita aos anjos, não como a quem está longe, mas como já totalmente unidos a Deus. Por isso, essa revelação em nada participa da essência da profecia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cristo ao mesmo tempo vivia neste mundo e contemplava a essência divina. Ora, enquanto a contemplava, não podia ser profeta; mas só, enquanto vivia esta vida.

RESPOSTA À QUARTA. – Também Samuel ainda não tinha chegado ao estado da bem-aventurança. Por onde, constitui profecia o ter a alma de Samuel, por vontade de Deus, predito a Saul o evento da guerra, pela revelação divina que lhe foi feita. Mas, o mesmo não se dá com os santos, que estão agora na pátria. – Nem obsta que se atribua esse fato à arte dos demônios. Pois, embora os demônios não possam evocar a alma de nenhum santo, nem obrigá-la a fazer nada, pode contudo isso dar-se por virtude divina. De modo que, quando o diabo é consultado, Deus mesmo seja quem, por um enviado seu, anuncie a verdade; como quando, por meio de Elias, anunciou a verdade aos mensageiros do rei, enviados a consultar o deus Accaron, como se lê na Escritura. – Embora também possa dizer-se, que

não foi a alma de Samuel, mas o demônio, falando em nome dela. E é porque o Sábio lhe dá o nome de Samuel e chama às suas palavras, proféticas, por ser tal a opinião de Saul e dos que o rodeavam.

Art. 6 – Se os graus da profecia variam no decurso do tempo.

O sexto discute-se assim. – Parece que os graus da profecia variam no decurso do tempo.

1. – Pois, a profecia se ordena ao conhecimento das coisas divinas, como do sobre dito resulta. Ora, como diz Gregório, na sucessão dos tempos aumentou o conhecimento da verdade divina. Logo, também os graus da profecia devem se distinguir em relação ao decurso do tempo.

2. Demais. – A revelação profética se faz por meio da palavra divina dirigida ao homem. Ora, as suas revelações os profetas as anunciam falando e escrevendo. Assim, como refere a Escritura, antes de Samuel, a palavra de Deus era preciosa, isto é rara; contudo, depois, foi dirigida a muitos. Do mesmo modo, não se encontra escrito nenhum livro dos profetas, antes do tempo de Isaías, a quem foi dito: Toma um livro grande e escreve nele em estilo d’homem, como se lê na Escritura. E depois desse tempo muitos profetas escreveram as suas profecias. Logo, parece que, no decurso do tempo, aumentaram os graus da profecia.

3. Demais. – O Senhor diz: Todos os profetas e a lei até João profetizaram. Mas, depois o dom da profecia, nos discípulos de Cristo, foi muito mais excelente que o dos antigos profetas, conforme o Apóstolo: Em outras gerações não foi conhecido dos filhos dos homens, isto é, o mistério de Cristo, assim como agora tem sido revelado aos seus santos Apóstolos e profetas pelo espírito. Logo, parece, que os graus da profecia cresceram no decurso do tempo.

Mas, *em contrário*, Moisés foi o excelentíssimo dos profetas como se disse; e contudo foi anterior aos outros profetas. Logo, os graus da profecia não aumentaram no decurso do tempo.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a profecia se ordena para o conhecimento da verdade divina; com a ciência da qual, não somente somos instruídos na fé, mas também somos dirigidos nas nossas obras, conforme aquilo da Escritura: Envia a tua luz e a tua verdade; estas me conduzirão. Ora, a nossa fé consiste principalmente em duas causas: Primeiro, no verdadeiro conhecimento de Deus, segundo o Apóstolo: E necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus. Segundo, no mistério da encarnação de Cristo, conforme o Evangelho: Credes em Deus, credes também em mim. Se, pois, tratamos da profecia, enquanto ordenada à fé em Deus, então ela aumentou, relativamente às três divisões dos tempos: os anteriores à lei, os da lei e os da graça, – Pois, antes da lei, Abraão e os outros Patriarcas foram instruídos profeticamente em matéria da fé em Deus. Por isso, chama-lhes profetas a Escritura: Não maltrateis aos meus profetas, o que especialmente se refere a Abraão e a Isaac. – No regime da lei, a revelação profética teve por objeto a fé em Deus, de modo mais excelente que antes. Porque então era necessário instruir, nessa matéria, não só determinadas pessoas ou famílias, mas, todo o povo. Por isso, o Senhor disse a Moisés: Eu sou o Senhor, que apareci a Abraão, a Isaac e a Jacó, como o Deus todo poderoso; mas eu não lhes declarei o meu nome Adonai. E isso porque os Patriarcas precedentes foram instruídos na fé, na onnipotência de um só Deus; enquanto que Moisés o foi mais plenamente, sobre a simplicidade da divina essência, quando o Senhor lhe disse: Eu sou o que sou nome que os judeus exprimem pela palavra Adonai, por causa da veneração que votavam ao inefável nome de Deus, – Enfim, mais tarde, no tempo da graça, pelo próprio Filho de Deus foi revelado o mistério da Trindade, conforme o Evangelho: Ide e ensinai a todas as gentes, batizando-as em nome do Padre, e do Filho, e do Espírito Santo.

Ora, em todas estas épocas, a primeira revelação foi a mais excelente. – Pois, a primeira revelação, antes da lei, foi feita a Abraão, no tempo de quem os homens começavam a se desviar da fé num só Deus e declinar para a idolatria; ao passo que, antes, não era necessária essa revelação, quando todos perseveravam no culto de um único Deus. Quanto a Isaac, foi-lhe feita uma revelação inferior, quase fundada na revelação feita a Abraão. Por isso foi-lhe dito: Eu sou o Deus de Abraão, teu pai, e Deus de Isaac. – Do mesmo modo, no tempo da lei, a primeira revelação feita a Moisés foi mais excelente; e nela se fundam todas as outras revelações dos profetas. – E assim também, no tempo da graça, na revelação feita aos Apóstolos, sobre a fé na Unidade e na Trindade, se funda toda a fé da Igreja, como está no Evangelho, sobre esta pedra, isto é, na tua confissão, edificarei a Minha Igreja.

Quanto à fé na Encarnação de Cristo, é manifesto que os mais próximos dele, quer antes, quer depois, foram, em geral, mais plenamente instruídos nessas verdades. Mas depois, mais que antes, como o diz o Apóstolo.

Quanto à direção dos atos humanos, a revelação profética se diversifica, não pelo decurso dos tempos, mas, pela condição dos atos; pois, como diz a Escritura, quando faltar a profecia dissipar-se-á o povo. Por onde, em todos os tempos os homens foram instruídos por Deus sobre o que devem praticar, conforme as exigências da salvação dos eleitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras de Gregório devem entender-se dos tempos anteriores à Encarnação de Cristo, quanto ao conhecimento desse mistério.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz Agostinho: Assim como, na origem do império dos Assírios, existiu Abraão, a quem foram conferidas promessas evidentes, assim, era preciso que elas se espalhassem, no nascimento da Babilônia do ocidente, isto é, da cidade de Roma; porque, sob o seu império, devia nascer Cristo, em quem se cumpririam os oráculos dos profetas, cujas palavras e cujas escrituras atestam esse sublime acontecimento, isto é, da promessa feita a Abraão. Pois, desde o tempo dos reis, os projetos não faltaram nunca ao povo de Israel e não surgiram, a princípio, senão no interesse desse povo. Mas, ao era menos obscura das profecias e que se dirige às nações devia começar com a era dessa cidade, isto é, de Roma, futura soberana das nações. Por isso, sobretudo no tempo dos reis, era necessário abundassem os profetas no meio desse povo, porque então este não andava oprimido pelos estrangeiros, mas tinha um rei próprio. Por onde, havia de ser instruído pelos profetas sobre como devia proceder, para agir quase livremente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os profetas que predisseram o advento de Cristo não puderam durar senão até o advento de João, que mostrava com o dedo Cristo presente. E contudo, como diz Jerónimo, no mesmo lugar, isto não significa que depois de João não haveria mais profetas; pois, como lemos nos Atos dos Apóstolos, Agabo projetou, bem como as quatro virgens filhas de Filipe. E também, João escreveu um livro profético sobre o fim da Igreja. E em todos os tempos não deixou de haver quem tivesse o espírito de profecia, não para ensinar uma nova doutrina sobre a fé, mas, para dirigir os atos humanos. Assim, Agostinho refere que Teodósio Augusto mandou consultar no deserto do Egito um eremita chamado João, de quem lhe chegou aos ouvidos a fama geral do seu dom de profetizar, e dele recebeu a predição certíssima da vitória.

Questão 175: Do rapto.

Em seguida devemos tratar do rapto.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 – Se a alma do homem é arrebatada pelas coisas divinas.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a alma do homem não é arrebatada pelas causas divinas.

1. – Pois, certos definem o rapto: Elevação do natural ao sobrenatural por força de uma natureza superior. É natural ao homem elevar se para Deus, como diz Agostinho: Tu nos fizeste, Senhor, para ti; e o nosso coração permanece inquieto até que descanse em ti. Logo, a

alma do homem não é arrebatada para as causas divinas.

2. Demais. – Dionísio diz, que pela sua justiça Deus dá a todas as coisas o que lhes convém ao modo e à dignidade. Ora, não é próprio do modo nem da dignidade do homem o ser ele elevado ao que lhe supera a natureza. Logo, parece que a alma do homem não é arrebatada por Deus, para as coisas divinas.

3. Demais. – O rapto implica de certo modo a violência. Ora, Deus não governa o mundo pela violência e pela coação, como diz Damasceno. Logo, a alma do homem não é arrebatada para as coisas divinas.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Conheço a terceiro céu. O que comenta a Glosa: raptado, isto é, elevado, contra a natureza.

SOLUÇÃO. – O rapto implica de certo modo a violência, como dissemos. Ora, violento se chama aquilo cujo princípio é exterior e para o que em nada coopera o paciente. Ora, cada ser coopera para o fim a que tende, conforme a sua inclinação própria, voluntária ou natural. Por onde e necessariamente, quem é arrebatado por uma força externa, o é para uma causa diversa daquela para a qual a leva a sua inclinação. Ora, essa diversidade pode ser considerada a dupla luz. Primeiro, quanto ao fim da inclinação; por exemplo, quando a pedra, cuja inclinação é cair, é atirada para cima. Segundo, quanto ao modo da tendência; por exemplo, quando uma pedra é atirada para baixo com maior rapidez do que aquela com que naturalmente cairia.

Assim, pois, dizemos, de dois modos, que a alma do homem é arrebatada ao que lhe está fora da natureza. – Primeiro, quanto ao termo do movimento; por exemplo, quando é arrebatada para sofrer uma pena, como no sentido da Escritura: Não suceda que vos arrebate e não haja quem vos livre. – Segundo, quando o homem é arrebatado do modo que lhe é conatural, que consiste em entender a verdade por meio dos sensíveis. Por onde, quando fica privado da apreensão das causas sensíveis, dizemos que é arrebatado, mesmo se for elevado ao que naturalmente se ordena. Contanto que isso não se dê por intenção própria, como acontece no sono que, sendo natural, não pode propriamente se chamar rapto.

Ora, essa separação do mundo sensível, seja como for que se realize, pode resultar de uma tríplice causa. – Primeiro, de uma causa corpórea; como se dá com aqueles que, por alguma enfermidade, sofrem a alienação dos sentidos. – Segundo, da obra dos demônios, como no caso dos possessos. – Terceiro, da ação divina. E é neste sentido que agora tratamos do rapto; isto é, quando alguém, por ação do Espírito divino, é elevado a certas visões sobrenaturais acompanhadas de alienação dos

sentidos, como no caso referido pela Escritura: O Espírito me levantou entre a terra e o céu e me levou a Jerusalém em visão de Deus.

Devemos porém saber, que às vezes dizemos ser arrebatado do quem sofre privação não só dos sentidos, mas também do fim que visava; assim, quando o espírito lhe é desviado daquilo que buscava. Mas isto não constitui propriamente raptio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É natural ao homem alçar-se às causas divinas por meio da apreensão sensível, conforme aquilo do Apóstolo: As coisas invisíveis de Deus se veem, consideradas pelas obras que foram feitas. Mas, esse modo de ser elevado às causas divinas, com alienação dos sentidos, não é natural ao homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – É natural, ao modo e à dignidade do homem ser elevado às causas divinas pelo fato mesmo de ter sido feito à imagem de Deus. E como o bem divino excede infinitamente a capacidade humana, o homem precisa de ser ajudado, para conseguir esse bem; o que se realiza por meio dos benefícios da graça. Por onde, o ser ele elevado para Deus por meio do raptio, não lhe contraria a natureza, mas lhe excede a capacidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As palavras do Damasceno devem entender-se dos atos que o homem deve praticar. – Mas, ao que excede a faculdade do livre arbítrio é necessário que ele seja elevado por uma atuação mais forte. – O que, de certo modo, pode chamar-se coação, se se considerar o modo de agir; mas não, considerando-se o termo da operação, para o qual se ordenam tanto a natureza do homem como a sua intenção.

Art. 2 – Se o raptio pertence, antes, à potência apetitiva que à cognoscitiva.

O segundo discute-se assim. – Parece que o raptio não pertence, antes, à potência apetitiva que à cognoscitiva.

1. – Pois, diz Dionísio: O divino amor produz o êxtase. Ora, o amor pertence à potência apetitiva. Logo, também o êxtase ou raptio.

2. Demais. – Gregório diz: Quem apascenta porcos cai abaixo de si mesmo, pela dissipação do espírito e da imundície; mas Pedro, que o anjo livrou e cuja alma arrebatou em êxtase, ficou alheio de si, mas, elevado acima de si. Ora, o filho pródigo caiu abaixo de si, pelo afeto. Logo, também os arrebatados a bens superiores tal sofrem, pelo afeto.

3. Demais. – Aquilo da Escritura – Em ti, Senhor esperei; não permitas que eu seja eternamente confundido – diz a Glosa, na exposição do título: Êxtase, em grego, significa em latim raptio da alma, que se dá de dois modos: por temor dos males terrenos ou por ser a alma raptada aos bens supernos e ficar esquecida dos bens inferiores. Ora, o temor dos males terrenos pertence ao afeto. Logo, também o raptio da alma para os bens supernos, enumerado em sentido oposto, pertence ao afeto.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura. Eu disse no meu êxtase: Todo homem é mentiroso – comenta a Glosa: Chama-se aqui êxtase à alienação da mente, sem temor, mas quando é assumida por uma inspiração de revelação divina. Ora, a revelação diz respeito à potência intelectiva. Logo, também o êxtase ou raptio.

SOLUÇÃO. – Podemos tratar do rapto a dupla luz. – Primeiro, relativamente àquilo a que alguém é arrebatado. E então, propriamente falando, o rapto não pode pertencer à potência apetitiva, mas só à cognoscitiva. Pois, como dissemos o rapto está fora da inclinação própria do raptado. Ora, o movimento mesmo da potência apetitiva é uma determinada inclinação para o bem desejável. Por onde, propriamente falando, quem deseja alguma coisa por isso mesmo não é arrebatado para ela, mas, move-se por si. – A outra luz podemos considerar o rapto na sua causa. E então pode ela fundar-se na potência apetitiva. Pois, da veemência mesmo com que o apetite afeta alguma coisa pode resultar a alienação do sujeito em relação a tudo o mais. E também o rapto manifesta o seu efeito na potência apetitiva, quando o arrebatado se deleita com as coisas para as quais foi arrebatado. Por isso o Apóstolo disse ter sido arrebatado não somente ao terceiro céu – o que pertence à contemplação do intelecto, mas também ao Paraíso – o que pertence ao afeto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O rapto acrescenta alguma coisa ao êxtase. Pois, o êxtase implica a separação absoluta do indivíduo, de si mesmo, no sentido em que é posto fora da sua ordem natural; ao que o rapto acrescenta uma certa violência. Por onde, pode o êxtase pertencer à potência apetitiva; por exemplo, quando o apetite tende para o que lhe é superior. E neste sentido Dionísio diz, que o amor divino produz o êxtase, por fazer o apetite humano tender para os bens amados. E por isso depois acrescenta que mesmo o próprio Deus, causa de todos os seres, pela riqueza da sua amante bondade sai de si mesmo e se faz a providência de tudo quanto existe. – Embora, se tal disséssemos expressamente, do rapto, quereríamos somente dar a entender que o amor seria a causa dele.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há no homem um duplo apetite: o intelectual, chamado vontade; e o sensitivo, chamado sensualidade. Ora, é próprio do homem sujeitar o apetite inferior ao superior e mover o inferior pelo superior. Por onde, de dois modos pode o homem, pelo apetite, alhear-se de si mesmo. – Primeiro, quando o apetite intelectual tende totalmente para Deus, deixando de lado tudo o que inclina o apetite sensitivo. E nesse sentido Dionísio diz, que Paulo, por força do divino amor, que o fez entrar em êxtase, exclamou: Não sou eu já o que vivo, mas Cristo é que vive em mim. – Segundo, quando abandonado o apetite superior, o homem é totalmente levado pelo apetite inferior. Assim, aquele que apascentava porcos caiu abaixo de si mesmo. E esse alheamento de si ou êxtase mais contém da natureza do rapto que o primeiro; porque o apetite superior é mais próprio ao homem e portanto quando ele, pela violência do apetite superior, se alheia do movimento do apetite superior, mais se separa do que lhe é próprio. Mas, como não há aí violência, porque a vontade pode resistir à paixão, esse estado não é o do verdadeiro rapto; salvo se a paixão for veemente a ponto de privar totalmente do uso da razão, como se dá com os que enlouquecem por veemência da ira ou do amor. – Devemos porém considerar que uma e outra alheação de si, fundadas no apetite, podem causar a alienação da potência cognoscitiva. Quer por ser a alma arrebatada a certos inteligíveis, com a alienação dos sentidos; quer por o ser a alguma visão imaginária ou aparição fantástica.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como o amor é o movimento do apetite para o bem, assim o temor é o movimento do apetite em relação ao mal. Por isso e pela mesma razão, tanto um como o outro pode causar a alienação da alma, sobretudo quando o temor é causado pelo amor, como diz Agostinho.

Art. 3 – Se Paulo, durante o rapto, viu a essência de Deus.

O terceiro discute-se assim. Parece que Paulo, durante o rapto, não viu a essência de Deus.

1. – Pois, assim como lemos que Paulo foi arrebatado até o terceiro céu, assim, que a Pedra lhe sobreveio um rapto de espírito. Ora, Pedra no seu rapto não viu a essência de Deus, mas uma certa e imaginária visão. Logo, parece que também Paulo não viu a essência de Deus.

2. Demais. – A visão de Deus torna o homem feliz. Ora, Paulo, durante o rapto, não foi feliz; do contrário nunca voltaria a esta miserável vida, mas o seu corpo teria sido, redundantemente glorificado pela alma, como se dará com os santos depois da ressurreição. O que é evidentemente falso. Logo, durante o rapto, Paulo não viu a essência de Deus.

3. Demais. – A fé e a esperança não podem coexistir com a visão da essência divina, como diz o Apóstolo. Ora, Paulo, durante o rapto, teve a fé e a esperança. Logo, não viu a essência de Deus.

4. Demais. – Como diz Agostinho, pela visão imaginária se veem umas imagens dos corpos. Ora, a Escritura diz que Paulo, durante o rapto, viu umas certas imagens; por exemplo, do terceiro céu e do Paraíso: Logo, parece ter sido, antes, um rapto de visão imaginária do que de visão da divina essência.

Mas, *em contrário*, Agostinho ensina, que a substância mesma de Deus pôde ser vista por certos, durante esta vida; assim, Moisés e Paulo que, durante o rapto, ouviu palavras inefáveis que não é permitido a um homem referir.

SOLUÇÃO. – Alguns disseram que Paulo, durante o rapto, não viu a essência mesmo de Deus, mas uma certa refulgência do seu esplendor. Mas Agostinho ensina manifestamente o contrário, e o mesmo faz a Glosa e o demonstram as próprias palavras do Apóstolo. Pois, diz ter ouvido inefáveis palavras, que não é permitido a um homem referir. Ora, o mesmo se dá com a visão dos bem-aventurados, que excede a condição da vida presente, segundo aquilo da Escritura: O olho não viu, exceto tu, Ó Deus, o que tens preparado para os que te amam. Logo e mais convenientemente se diz, que viu a Deus por essência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A mente humana é arrebatada por Deus à contemplação da verdade divina, de três modos. – Primeiro, para o contemplar por meio de certas imagens imaginárias. E tal foi o arroubo de alma que sucedeu a Pedro. De outro modo, para contemplar a verdade divina por meio dos efeitos inteligíveis, como aconteceu a Davi no seu êxtase, de que declarou: Eu disse no meu êxtase – todo homem é mentiroso. – Em terceiro lugar, para que a contemple na sua essência. E tal foi o rapto de Paulo e também o de Moisés; no que há bastante congruência, pois, como Moisés foi o primeiro Doutor dos Judeus, assim Paulo foi o primeiro Doutor das Gentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A essência divina não pode ser contemplada pelo intelecto criado senão pelo lume da glória, do qual diz a Escritura: No teu lume veremos o lume. O qual porém pode ser participado de dois modos. Primeiro, a modo de forma imanente; e é assim que faz bem-aventurados os santos na pátria. Segundo, a modo de uma como paixão transeunte, como dissemos a respeito do lume de profecia. E deste modo teve Paulo esse lume, quando foi arrebatado. Por isso tal visão não a tornou feliz, em sentido absoluto, de modo que houvesse redundância para o corpo, senão só de certa maneira. Por onde, esse rapto de algum modo pertence à profecia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Paulo durante o rapto não teve a felicidade dos Santos habitualmente, mas só atualmente. E por consequência não praticou então simultaneamente um ato de fé, mas simultaneamente nele existiu a fé habitual.

RESPOSTA À QUARTA. – Pelo nome de terceiro céu podemos, num sentido, entender um céu material. E então terceiro céu é o chamado empíreo denominado terceiro em relação ao céu aéreo e ao céu sideral, e em relação ao céu aquoso ou cristalino. Assim, o Apóstolo diz ter sido arrebatado ao terceiro céu, não por ter sido arrebatado à visão da imagem de um ser corpóreo, mas por ser esse lugar o da contemplação dos bem-aventurados. Donde a explicação da Glosa, que o terceiro céu é o céu espiritual em que os anjos e as almas santas gozam da contemplação de Deus. E quando anuncia que foi arrebatado até ele, significa ter-lhe Deus mostrado a vida em que deverá ser contemplado eternamente.

Noutro sentido, pode-se entender por terceiro céu alguma visão ultramundana, susceptível desse nome de terceiro céu por três razões. – Primeiro, relativamente à ordem das potências cognoscitivas. Então, chamar-se-ia primeiro céu a visão ultramundana corporal, por meio dos sentidos; assim foi vista a mão de quem escrevia na parede. O segundo céu seria uma visão imaginária, por exemplo, como a de Isaías e João. O terceiro céu, uma visão intelectual – como expõe Agostinho. – Num segundo sentido o chamado terceiro céu pode ser assim considerado em relação à ordem dos cognoscíveis. Então, primeiro céu. se chama o conhecimento dos corpos celestes; segundo, o dos espíritos celestes; terceiro, o conhecimento de Deus mesmo. – Num terceiro sentido, pode chamar-se terceiro céu a contemplação de Deus, quanto aos graus do conhecimento em que ele é contemplado. Então, o primeiro grau pertence aos anjos da ínfima hierarquia; o segundo, aos anjos da média; o terceiro, aos da suprema, como diz a Glosa.

E como a visão de Deus não pode deixar de ser acompanhada de prazer, por isso o Apóstolo não somente disse que foi arrebatado ao terceiro céu, por causa da contemplação; mas também, que o foi ao Paraíso, em razão do prazer consequente.

Art. 4 – Se Paulo, durante o rapto, ficou alheado dos sentidos.

O quarto discute-se assim. – Parece que Paulo, durante o rapto, não ficou alheado dos sentidos.

1. – Pois, diz Agostinho: Por que não havemos de crer que a um tão grande Apóstolo, Doutor das Gentes, arrebatado até essa excelentíssima visão, Deus quis mostrar a vida que, depois desta, viveria eternamente? Ora, nessa vida futura, os santos, depois da ressurreição, verão a essência de Deus sem se separarem dos sentidos do corpo. Logo, também Paulo não sofreu essa separação.

2. Demais. – Cristo, vivendo neste mundo, gozou sempre da visão da essência divina, e contudo não sofreu alheação dos sentidos. Logo, também Paulo não teve necessidade de a sofrer para que visse a essência divina.

3. Demais. – Paulo, depois de ter contemplado a essência divina, ficou lembrado do que viu nessa visão e por isso diz: Ouvi lá palavras secretas que não é permitido a um homem referir. Ora, a memória faz parte da sensibilidade, como está claro no Filósofo. Logo, parece que também Paulo, vendo a essência de Deus, não sofreu alienação dos sentidos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Quem não morrer de algum modo a esta vida, quer por se apartar a alma completamente do corpo, quer por separar-se e alhear-se dos sentidos carnis, não poderá ser levado à visão celeste.

SOLUÇÃO. – A essência divina não pode ser contemplada por uma potência cognoscitiva outra que o intelecto. Ora, o intelecto humano não se converte aos sensíveis senão mediante os fantasmas, por meio dos quais recebe dos sentidos as espécies inteligíveis e nos quais, considerando-os, julga-os e os

dispõe. Por onde, sempre que no seu ato o nosso intelecto se aparta dos fantasmas, há de também necessariamente alhear-se dos sentidos. Ora, o nosso intelecto, nesta vida, há de necessariamente apartar-se dos fantasmas, se vir a essência de Deus. Pois, a essência divina não pode ser vista por meio de nenhum fantasma; nem muito menos, por nenhuma espécie inteligível criada, porque a essência de Deus excede infinitamente não só todos os corpos, susceptíveis de fantasmas, mas também todas as criaturas inteligíveis. Ora, quando o intelecto do homem é elevado à altíssima visão da essência divina, é necessário que toda a contenção da mente nela se concentre, de modo a nada mais entender, por meio de fantasmas, e a ficar totalmente enlevada em Deus. Por isso, é impossível o homem, nesta vida, ver a Deus em essência, sem sofrer a alheação dos sentidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como se disse, nos bem-aventurados, que virem a essência de Deus, depois da ressurreição, haverá uma redundância do intelecto para as potências inferiores que chegará até o corpo. Por onde, a regra mesma da visão divina é que governará a alma nas suas relações com os fantasmas e com os sensíveis. Mas essa redundância não se dá naqueles que são objeto de rapto, como se disse. Por isso não há semelhança de razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A inteligência da alma de Cristo foi glorificada pelo habitual lume da glória, pelo qual via a divina essência muito mais que qualquer anjo ou homem. Mas, vivia esta vida mortal por causa da passibilidade do corpo, segundo a qual por um pouco foi feito menor que os anjos, como diz o Apóstolo, por uma dispensa divina e não porque houvesse qualquer deficiência no seu intelecto. Por isso, a comparação não colhe, feita entre ele e os outros mortais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Depois que cessou de contemplar a essência divina, Paulo se lembrava do que conhecera nessa visão, por meio de certas espécies inteligíveis que, desde então, lhe permaneciam habitualmente no intelecto. Assim como também, na ausência do sensível, permanecem certas impressões na alma, de que ela se lembra quando, depois, se relaciona com os fantasmas. Por isso, aquele conhecimento, que o Apóstolo haurira da visão, não podia totalmente trazê-la ao pensamento nem exprimi-la por palavras.

Art. 5 – Se a alma de Paulo, durante o rapto, ficou totalmente separada do corpo.

O quinto discute-se assim. – Parece que a alma de Paulo, durante o rapto, ficou totalmente separada do corpo.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Enquanto estamos no corpo, vivemos ausente do Senhor, porque andamos por fé e não por visão. Ora, Paulo, durante o rapto, não vivia ausente do Senhor, porque o via por visão, como se disse. Logo, não estava unido ao corpo.

2. Demais. – A potência da alma não pode elevar-se acima da sua essência, na qual está fundada. Ora, o intelecto, que é uma potência da alma, foi, durante o rapto, separado do corpo pela elevação à contemplação divina. Logo, muito mais a essência da alma foi separada do corpo.

3. Demais. – As potências da alma vegetativa são mais materiais que a da alma sensitiva, como se disse, para que possa ser arrebatada à visão da essência divina. Ora, era necessário o intelecto ficar separado das potências da alma sensitiva, como se disse, para ser arrebatado à visão da essência divina. Logo, muito mais necessário seria, que fosse separado das potências da alma vegetativa, cujas operações, se cessarem, já de nenhum modo a alma continua unida ao corpo. Portanto, parece que, durante o rapto, a alma de Paulo deveria ter ficado totalmente separada do corpo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não é incrível, que alguns santos tivessem tido essa excelente visão, isto é, de ver a Deus em essência, mas, sem terem sido privados de vida a ponto de se lhes poder sepultar os cadáveres. Logo, não foi necessário que, durante o rapto, a alma de Paulo ficasse totalmente separada do corpo.

SOLUÇÃO. – Como se disse, no rapto de que agora tratamos, o homem é elevado, pela virtude divina, do que lhe é natural, para o que lhe é sobrenatural. Por onde, duas coisas devemos considerar: primeira, o que é natural ao homem; segunda, o que a virtude divina nele obra, que lhe supera a natureza. Ora, do fato de estar a alma unida ao corpo, como sendo a forma natural dele, resulta-lhe a ela o hábito de inteligir por meio da conversão aos fantasmas. E disso não a priva, durante o rapto, a virtude divina, porque não lhe muda o estado, como dissemos. Mas, enquanto permanece nesse estado, fica ela privada da conversão atual aos fantasmas e aos sensíveis, afim de não ficar impedida de ser elevada ao que excede todos os fantasmas, como dissemos. Por isso, durante o rapto, não foi necessário a alma do Apóstolo ficar separada do corpo a ponto de não mais lhe ficar unida como forma. Mas foi necessário, que o seu intelecto ficasse separado dos fantasmas e da percepção dos sensíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Paulo, durante o rapto, estava ausente do Senhor, pelo seu estado, pois, vivia ainda neste mundo. Não, porém pela visão atual que tinha de Deus, como do sobre dito resulta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As faculdades da alma não se sobre elevam, pela sua virtude natural, ao modo que lhe convém à essência. Mas, por virtude divina podem ser elevadas a um estado mais alto, assim como o corpo, por violência de uma força maior, eleva-se a um lugar superior ao que lhe cabe pela sua natureza específica.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As potências da alma vegetativa não otram por influência da alma, como as potências sensitivas, mas por uma operação natural. Por isso o rapto não exige a separação delas, como das potências sensitivas, cujas operações diminuiriam a contenção da alma aplicada ao conhecimento intelectual.

Art. 6 – Se Paulo ignorava que a sua alma estava separada do corpo.

O sexto discute-se assim. – Parece que Paulo não ignorava, que a sua alma estava separada do corpo.

1. – Pois, ele próprio o diz: Conheço a um homem em Cristo, que foi arrebatado até ao terceiro céu. Ora, homem designa um composto de corpo e alma; e arrebatado difere de morto. Logo, parece que Paulo sabia, que a sua alma não estava separada do corpo pela morte; tanto mais quanto é esta a opinião comum dos doutores.

2. Demais. – Das palavras mesmo do Apóstolo resulta, que ele sabia ter sido arrebatado, pois, diz que o foi até ao terceiro céu. Donde se segue, que sabia se sua alma continuava unida ao corpo ou não. Pois, se sabia que o terceiro céu é um céu material, sabia por consequência que a alma não lhe ficou separada do corpo; porque a visão de uma coisa corpórea não pode dar-se senão por meio do corpo. Logo, parece que não ignorava de todo se a sua alma estava separada do corpo.

3. Demais. – Como diz Agostinho, Paulo, durante o rapto, viu a Deus pela visão com que os santos o contemplam na pátria. Ora, os santos, pelo fato mesmo de verem a Deus, sabem se a alma lhes está separada do corpo. Logo, também o sabia Paulo.

Mas, *em contrário*, Paulo mesmo diz: Se foi no corpo ou fora do corpo, não no sei, Deus o sabe.

SOLUÇÃO. – A verdade, nesta questão, devemos hauri-la nas palavras mesmo do Apóstolo, quando diz que sabia ter sido arrebatado até ao terceiro céu, e não sabia se foi no corpo ou fora do corpo. O que de dois modos podemos entender.

Num sentido, a expressão – se foi no corpo ou fora do corpo – não se refere ao ser mesmo do raptado, como se ignorasse o estar ou não a sua alma unida do corpo; mas, ao modo do rapto, isto é, que ignorava se o seu corpo foi raptado ao terceiro céu juntamente com a alma ou se assim não se deu, tendo sido só a alma a arrebatada; assim, Ezequiel diz que foi levado a Jerusalém em visão de Deus. E Jerônimo refere ser esta a interpretação de um certo judeu, quando escreve: Um judeu, finalmente, dizia que o nosso Apóstolo não ousou afirmar ter sido arrebatado em corpo, mas declarou – se foi no corpo ou fora do corpo, não no sei. Mas Agostinho refuta esta interpretação, fundado em o Apóstolo afirmar, que sabia ter sido arrebatado até ao terceiro céu. Portanto, sabia ser verdadeiramente o terceiro céu aquele a que foi arrebatado e não uma semelhança imaginária dele.

Do contrário, se chamasse terceiro céu a uma imagem dele, pela mesma razão podia dizer que foi arrebatado em corpo, chamando corpo à imagem do próprio corpo, tal como ela aparece nos sonhos, – Se, pois, sabia que o terceiro céu verdadeiramente o era. sabia também por consequência se era um céu espiritual e incorpóreo; e assim o seu corpo não podia ter sido arrebatado até ele. Ou então, se material fosse tal céu, só a alma não poderia ter sido arrebatada até ele, com exclusão do corpo, sem se separar do corpo.

Por onde, devemos entender essas palavras num outro sentido. E é que o Apóstolo sabia ter-lhe sido arrebatada só a alma e não o corpo; não sabia, contudo, em que relação se mantinha a alma com o corpo. isto é, se estava com ou sem corpo.

Mas, neste ponto variam as opiniões.

Assim, uns pensam que o Apóstolo sabia que a alma lhe estava unida ao corpo como forma, mas não sabia se havia sofrido separação dos sentidos, ou mesmo se ficou alheado às operações da alma vegetativa. – Mas, que houve separação dos sentidos, isso não o podia ele ignorar, desde que sabia ter sido arrebatado. – Quanto ao fato de ficar alheado da atividade da alma vegetativa, não era isso causa de tanta monta de que devesse fazer solícita menção. Donde se conclui, que o Apóstolo não sabia se a alma lhe continuava unida, como forma, ao corpo, ou se se separou dele pela morte.

Outros porém, embora o concedam, dizem que o Apóstolo quando foi arrebatado, perdeu o discernimento, porque ficou totalmente enlevado em Deus; mas voltou depois a discernir, quando entrou a considerar o que viu. – Mas isto também contraria às palavras do Apóstolo, que distingue com as suas palavras o passado, do futuro. Pois, diz no presente, que não sabe se foi arrebatado catorze anos antes; e que, no presente, não sabe se foi no corpo ou fora do corpo.

Por onde, devemos pensar, que tanto antes como depois do rapto não sabia se a alma lhe ficou separada do corpo. Por isso, após longo exame, Agostinho conclui: Resta portanto talvez, que Paulo ignorava, quando foi arrebatado ao terceiro céu, se a alma lhe estava no corpo como o está quando o corpo vive – quer esteja a pessoa acordada, quer dormindo, quer alheada dos sentidos corpóreos pelo êxtase – ou se de todo tinha se separado dele, de modo que ficasse o corpo sem vida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por sinédoque, às vezes chamamos homem a uma parte dele; sobretudo à alma, que é a parte mais nobre do homem. – Embora também se possa entender, que aquele de quem o Apóstolo diz ter sido arrebatado, não era homem então quando sofreu o rapto, mas só o foi depois de catorze anos. E por isso diz: Eu conheço a este tal homem – e não – Eu conheço a este

tal homem como tendo sido raptado. Mas também nada impediria chamar rapto à morte causada por Deus. Assim, Agostinho diz: Se o Apóstolo duvidava, quem de nós ousará dizer que tem certeza? Por isso, os que falam deste fato o fazem antes por conjecturas do que por estarem certos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Apóstolo sabia ou que esse céu era de natureza imaterial, ou que nele viu algo de imaterial. Pois, isso lhe era acessível à inteligência, mesmo que a alma lhe não ficasse separada do corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A visão de Paulo, durante o rapto, em parte foi semelhante à visão dos bem-aventurados, isto é, quanto ao que viu. E em parte, dissemelhante, isto é, quanto ao modo de ver, pois não viu tão perfeitamente como o veem os santos na pátria. Por isso, diz Agostinho: Embora o Apóstolo fosse arrebatado ao terceiro céu, com o alheamento aos sentidos do corpo, não teve um conhecimento das coisas tão pleno e tão perfeito como o têm os anjos, pois, ignorava se estava no corpo ou fora dele; mas isto não se dará quando a alma se reunir ao corpo, depois da ressurreição dos mortos, tornando-se ele, imortal, de mortal que agora é.

Questão 176: Da graça das línguas.

Em seguida devemos tratar das graças gratuitas relativas à língua. E primeiro, da graça das línguas. Segundo, da graça de falar com sabedoria ou com ciência.

Na primeira questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se os que alcançaram o dom das línguas falavam todas as línguas.

O primeiro discute-se assim. – Parece que os que alcançaram o dom das línguas não falavam todas as línguas.

1. – Pois, o dom concedido por Deus a alguém é ótimo no gênero; assim o Senhor converteu a água em bom vinho, como se lê no Evangelho. Ora, os que tiveram o dom das línguas falaram melhor na própria língua. Pois, diz a Glosa: Não é para admirar se a Epístola aos Hebreus é ilustrada com maior facúndia que outras, por nos ser natural falar melhor a nossa que as outras línguas. As outras epístolas o Apóstolo as compôs em grego, língua para ele estrangeira; mas, aos Hebreus escreveu na língua própria. Logo, pela graça gratuita que receberam os Apóstolos não alcançaram a ciência de todas as línguas.

2. Demais. – A natureza não faz por muitos meios o que pode fazer para um só; e ainda menos Deus, autor da natureza. Ora, Deus podia fazer os seus discípulos falarem uma só língua e serem compreendidos por todos. Por isso, àquilo da Escritura – A eles os ouvia falar cada um na própria língua – diz a Glosa: Porque falavam todas as línguas; ou porque falando a própria a eles, isto é, a hebraica, eram entendidos por todos como se falassem a língua particular de cada um. Logo, parece que não tiveram a ciência de falar todas as línguas.

3. Demais. – Todas as graças derivam de Cristo para seu corpo, que é a Igreja, conforme a Escritura: Todos nós participamos da sua plenitude. Ora, como lemos no Evangelho, Cristo falou uma só língua; nem atualmente cada um dos fiéis fala mais de uma. Logo, parece que os discípulos de Cristo não receberam a graça de falar todas as línguas.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Foram todos cheios do Espírito Santo e começaram a falar em várias línguas. conforme o Espírito Santo lhes concedia que falassem. O que assim comenta a Glosa de Gregório: O Espírito Santo apareceu sobre os discípulos em línguas de fogo e lhes deu a ciência de todas as línguas.

SOLUÇÃO. – Cristo escolheu os seus primeiros discípulos para percorrerem o mundo pregando a sua fé a todos, como se lê no Evangelho: Ide e ensinei todas as gentes. Ora, não era conveniente que os enviados a ensinar os outros precisassem de ser instruídos por eles sobre o modo com que lhes houvessem de falar ou de lhes entender a língua. Sobretudo que os discípulos enviados eram da mesma nação, a Judéia, como diz a Escritura: Os que investem com ímpeto a Jacó encherão de fruto a face do orbe. Além disso os discípulos enviados eram pobres e sem poder; nem poderiam a princípio encontrar facilmente quem com fidelidade lhes interpretassem aos outros as suas palavras, ou lhes explicasse. principalmente por terem sido enviados a povos infiéis. Por isso era necessário sempre a Providência vir-lhes em socorro com o dom das línguas. De modo que assim como as gentes, que caíram na idolatria, vieram a falar línguas diversas, segundo o refere a Escritura, assim também, quando foram convertidas ao culto de um só Deus, o dom das línguas vem a ser o remédio a essa diversidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz o Apóstolo, a manifestação do Espírito é dada para proveito. Por isso, Paulo e os outros Apóstolos foram suficientemente instruídos por Deus nas

línguas de todas as gentes, quanto o exigia o ensinamento da fé. Mas, no concernente a certas particularidades acrescentadas pela arte, como ornato e elegância da locução, nisso o Apóstolo fora instruído na própria língua e não nas alheias. Assim também foram suficientemente instruídos na sabedoria e na ciência, quanto o exigia a doutrina da fé; mas não em relação a tudo o que se conhece pela ciência adquirida, por exemplo, sobre as conclusões da aritmética ou da geometria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Bem podiam ambas as coisas se darem: serem os apóstolos, falando uma só língua, entendidos de todos; ou falarem as línguas de todos. Contudo era mais conveniente falarem eles as línguas de todos; porque a perfeição da ciência deles exigia não somente o falarem, mas ainda o poderem entender a fala dos outros. Mas se todos entendessem a língua única, que os discípulos falassem, sê-lo-ia pela ciência dos que lhes entendessem a fala, ou uma como ilusão, pela qual as palavras dos discípulos chegassem aos ouvintes em sentido diferente daquele com que foram proferidas. Por isso a Glosa diz que por um milagre maior começaram a falar em várias línguas. E Paulo diz: Graças dou ao meu Deus, que falo todas as línguas que vós falais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cristo devia pregar, em pessoa, à única nação dos Judeus. Por isso, embora sem nenhuma dúvida tivesse perfeitissimamente a ciência de todas as línguas, não tinha contudo necessidade de as falar todas. Por isso, diz Agostinho: Atualmente, quando recebe o Espírito Santo, ninguém fala as línguas de todos os povos, porque já a Igreja as fala todas; e quem a ela não pertence recebe o Espírito Santo.

Art. 2 – Se o dom das línguas é mais excelente que a graça da profecia.

O segundo discute-se assim. – Parece que o dom das línguas é mais excelente que a graça da profecia.

1. – Pois, as causas próprias dos melhores são as melhores, segundo o Filósofo. Ora, o dom das línguas é próprio do Novo Testamento por isso se canta na Sequência de Pentecostes: Hoje o Espírito Santo doou aos Apóstolos de Cristo com um dom insólito e inaudito em todos os séculos. A profecia, porém, é própria, antes, ao Antigo Testamento, segundo aquilo do Apóstolo: Deus, tendo falado muitas vezes e de muitos modos noutro tempo a nossos pais pelos profetas. Logo, parece que o dom das línguas é mais excelente que o dom da profecia.

2. Demais. – O meio por que nos ordenamos para Deus parece mais excelente que aquele pelo qual nos ordenamos para os homens. Ora, pelo dom das línguas o homem se ordena para Deus; e pelo da profecia, para os outros homens. Assim, diz o Apóstolo: O que fala uma língua desconhecida não fala a homens, senão a Deus; mas o que a profetiza fala aos homens para a sua edificação. Logo, parece que o dom das línguas é mais excelente que o da profecia.

3. Demais. – O dom das línguas permanece habitualmente em quem o tem que pode usar dele quando quiser. Por isso diz o Apóstolo: Graças dou ao meu Deus, que falo todas as línguas que vos falais. Ora, o mesmo não se dá com o dom da profecia, como se disse. Logo, o dom das línguas parece mais excelente que o da profecia.

4. Demais. – A interpretação das línguas parece contida na profecia; pois, as Escrituras são explicadas pelo mesmo Espírito que as fez. Ora, a interpretação das línguas o Apóstolo a coloca depois do dom de falar diversas línguas. Logo, parece que o dom das línguas é mais excelente que o da profecia, sobretudo quanto a alguma das suas partes.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Maior é o que profetiza que o que fala diversas línguas.

SOLUÇÃO. – O dom da profecia excede o das línguas de três modos. – Primeiro, porque o dom das línguas consiste na locução de vozes diversas, sinais de alguma verdade concebida pela inteligência, da qual também são sinais certos fantasmas que se manifestam na visão imaginária. Por isso Agostinho compara o dom das línguas à visão imaginária. Pois, como dissemos, o dom da profecia consiste na iluminação mesma da mente, para que ela conheça a verdade inteligível. Por onde, assim como a iluminação profética é mais excelente que a imaginária, segundo estabelecemos, assim também a profecia é mais excelente que o dom das línguas em si mesmo considerado. – Segundo, porque o dom da profecia está compreendido no conhecimento das coisas; e este é mais nobre que o das vozes, objeto do dom das línguas. – Terceiro, porque o dom da profecia é mais útil. O que o Apóstolo o prova por três razões. Primeiro, por ser a profecia mais útil à edificação da Igreja, para a qual em nada contribui quem fala várias línguas, a menos que se lhes não expliquem as palavras. Segundo, porque se aquele mesmo que recebeu o dom de falar várias línguas não as entendesse – o que constitui o dom da profecia – esse dom das línguas não lhe seria de nenhuma utilidade. Terceiro, quanto aos infiéis, por causa dos quais sobretudo foi conferido o dom das línguas, que talvez considerassem loucos aqueles que as falassem; assim, os judeus julgavam ébrios os Apóstolos quando estes falavam nas várias línguas, segundo se lê na Escritura. Ao passo que pelas profecias os infiéis ficam convencidos, porque lhes revelam o íntimo do coração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos a excelência da profecia não somente torna o profeta iluminado pelo lume inteligível, mas também o faz perceber a visão imaginária. Assim também, a operação do Espírito Santo não somente, na sua perfeição, invade a alma do lume profético e a fantasia, da visão imaginária, como se lê no Antigo Testamento, mas ainda, exteriormente, move a língua a proferir os vários sinais da locução, como se lê ter acontecido no Novo Testamento, segundo aquilo do Apóstolo: cada um de vós tem o dom de compor salmos, tem o de doutrina, tem o de línguas, tem o de revelação, isto é, da revelação profética.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pelo dom da profecia o homem ordena a sua mente para Deus; o que é mais nobre do que ordenar-se para ele por meio das línguas. Pois, de quem as fala se diz que não fala aos homens, isto é, à inteligência deles ou para a utilidade deles, mas para a só inteligência de Deus e para o louvor divino. Ora pela profecia o homem se ordena tanto para Deus como para o próximo e portanto ela é um dom mais perfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A revelação profética se estende ao conhecimento de todo o sobrenatural. Por isso da sua perfeição mesma resulta que, no estado imperfeito desta vida, não pó de ser perfeitamente possuída como hábito, mas só imperfeitamente, como uma paixão. O dom das línguas, porém chega ao conhecimento particular das palavras humanas. Por isso não repugna à imperfeição desta vida o ser ela possuída perfeita e habitualmente.

RESPOSTA À QUARTA. – A interpretação das palavras pode ser reduzida ao dom da profecia, porque ilumina a mente para entender e expor todas as obscuridades da linguagem, resultantes quer da dificuldades inerentes às coisas significadas, quer das palavras mesmas desconhecidas, que são faladas ou ainda das imagens das coisas referidas, como se lê na Escritura: De ti ouvi eu dizer que tu podes interpretar as coisas obscuras e desembulhar as implicadas. Por onde, a interpretação das palavras é superior ao dom das línguas, como claramente o diz o Apóstolo: Maior li o que profetiza que o que fala diversas línguas a não ser que também ele interprete. Mas, a interpretação das palavras o Apóstolo a propõe ao dom das línguas, porque ela também se estende à interpretação dos diversos gêneros de línguas.

Questão 177: Da graça gratuita que consiste na palavra.

Em seguida devemos tratar da graça gratuita que consiste no discurso, da qual diz o Apóstolo: A um pelo Espírito é dada a palavra de sabedoria, a outro a palavra da ciência.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a palavra constitui uma graça gratuita.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a palavra não constitui uma graça gratuita.

1. – Pois a graça é dada para realizarmos o que nos excede a capacidade da natureza. Ora, a razão natural descobriu a arte da retórica, que nos faculta falar para ensinar, para deleitar e para convencer como diz Agostinho. Ora, isto constitui a graça da palavra. Logo, parece que a graça da palavra não é uma graça gratuita.

2. Demais. – Toda graça pertence ao reino de Deus. Ora, o Apóstolo diz: Os reino de Deus não consiste nas palavras, mas na virtude. Logo, a palavra não constitui nenhuma graça gratuita.

3. Demais. – Nenhuma graça é dada em virtude de méritos; porque se foi por graça não foi lá pelas obras, como diz o Apóstolo. Ora, a palavra pode ser dada em virtude do mérito; assim Gregório, expondo aquilo da Escritura Não tires da minha boca a palavra de verdade – diz que a palavra de verdade Deus onipotente a dá a quem faz o bem e a tira de quem não a faz. Logo, parece que o dom da palavra não é uma graça gratuita.

4. Demais. – Assim como o homem há de revelar pela palavra o dom da sabedoria e da ciência, assim também o que concerne à virtude da fé. Logo se se considera a palavra da sabedoria e da ciência como graça gratuita pela mesma razão a palavra em matéria de fé também deve ser posta entre as graças gratuitas.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A palavra eucarística, isto é, graciosa abundará para o bem do homem. Ora, o bem do homem vem da graça. Logo, também a graciosidade da palavra.

SOLUÇÃO. – As graças gratuitas são dadas para a utilidade dos outros como estabelecemos. Ora, o conhecimento que recebemos de Deus não pode redundar em utilidade dos outros senão mediante a palavra. E como o Espírito Santo não deixa de dar nada do que é para utilidade da Igreja, provê também com o dom da palavra os membros dela. Não somente para falarem de modo a poderem ser entendidos de muitos, o que constitui o dom das línguas, mas também para falarem com eficácia, o que constitui a graça da palavra.

E isto de três modos. – Primeiro, para instruir o intelecto. O que se dá quando falamos para ensinar. – Segundo, para mover o afeto. O que conseguimos quando deleitamos os ouvintes; mas isso não o devemos buscar para vantagem nossa, mas para atrair os homens a ouvirem a palavra de Deus. – Terceiro, para que os ouvintes amem o que as palavras expuseram e queiram realizá-las. O que se opera quando falamos dê modo a convencer o ouvinte. – Para o conseguir, o Espírito Santo emprega a língua do homem como instrumento, sendo ele porém o autor do ato interno. Por isso diz Gregório: Se o Espírito Santo não encher os corações dos ouvintes, soa em vão aos ouvidos do corpo a palavra de quem ensina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Assim como às vezes Deus obra milagrosamente de modo mais excelente do que aquele pelo qual a natureza pode obrar, assim também o Espírito Santo faz mais excelentemente, pela graça da palavra, o que a arte pode fazer de modo inferior.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Apóstolo se refere à palavra da eloquência humana, sem a virtude do Espírito Santo. Por isso disse antes: Examinarei, não as palavras dos que andam inchados, mas a virtude. E de si mesmo já havia dito: A minha conversação como a minha pregação não consistiu em palavras persuasivas da humana sabedoria, mas em demonstração de espírito e de virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos a graça da palavra quando conferida a alguém o é para utilidade de outrem. Por isso às vezes Deus a retira, por culpa do ouvinte; outras, por culpa daquele mesmo que fala. Ora, as boas obras tanto de um como de outro não merecem diretamente essa graça, senão só removem os obstáculos a ela, Pois, a graça santificante Deus também a tira por causa da culpa; mas, ninguém a merece pelas suas boas obras, que só servem de remover os obstáculos que se a ela opõem,

RESPOSTA À QUARTA. – Como dissemos, a graça da palavra se ordena à utilidade de outrem, Ora, pela palavra da sabedoria ou da ciência é que comunicamos a nossa fé aos outros. Por isso diz Agostinho: O Apóstolo chama ciência o meio de fazer a fé servir aos fiéis e de defendê-la contra os ímpios. Por isso não devia acrescentar a palavra da fé; mas bastava se referir à da ciência e da sabedoria.

Art. 2 – Se as mulheres também podem receber a graça da palavra de sabedoria e de ciência.

O segundo discute-se assim. – Parece que também as mulheres podem receber palavra de sabedoria e de ciência.

1. – Pois, a doutrina está compreendida nessa graça, como se disse. Ora, a mulher pode doutrinar, como se lê na Escritura: Eu fui unigénito diante de minha mãe e ela me ensinava. Logo, também a mulher pode receber essa graça.

2. Demais. – Maior é a graça da profecia que a da palavra, assim como contemplar a verdade é mais do que anunciá-la, Ora, as mulheres podem receber o dom da profecia, como se lê na Escritura de Débora, de Holda profetiza, mulher de Selum, e das quatro filhas de Filipe. E o Apóstolo também diz: Toda mulher que jaz oração ou que profetiza etc. Logo, parece que com maior razão a mulher pode receber a graça da palavra.

3. Demais. – A Escritura diz: Cada um, segundo a graça que recebeu, comunique-a aos outros como bons dispenseiros. Ora, certas mulheres recebem a graça da sabedoria e da ciência e não na podem dispensar aos outros senão pela graça da palavra. Logo, a mulher pode receber a graça da palavra.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: As mulheres estejam caladas na Igreja. E noutro lugar:

Não permito à mulher que ensine. Ora, isto sobretudo, constitui a graça da palavra. Logo, as mulheres não podem ter a graça da palavra.

SOLUÇÃO. – Dois usos pode ter a palavra. – Um privado, quando falamos familiarmente a um ou a poucos. E, então, as mulheres podem receber a graça da palavra. – Outro público, quando a palavra é dirigida a toda a Igreja. E isto não é permitido à mulher.

Primeiro e principalmente, pela condição do seu sexo, que a torna sujeita ao homem, como se lê na Escritura. Ora, ensinar e persuadir publicamente, na Igreja, não pertence aos súbditos, mas aos superiores. Contudo, mais que a mulher, os homens dependentes de um superior o podem por delegação; porque a sujeição deles ao superior não se funda naturalmente no sexo, como se dá com as mulheres, mas nalgum acidente sobreveniente. – Segundo, para que não se desperte a concupiscência do homem, pois, diz a Escritura: A sua conversação se ateia como fogo. – Terceiro, porque geralmente as mulheres não têm sabedoria perfeita a ponto de convenientemente se lhes poder cometer o ensino em público.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado se refere ao ensino privado pelo qual a mãe instrui o filho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A graça da profecia depende de ser a mente iluminada por Deus; e nisso não há diferença de sexo entre homem e mulher, conforme o Apóstolo: Revestindo-vos do homem novo, segundo a imagem daquele que o criou, onde não há diferença de homem e de mulher. Ora, a graça da palavra é dada para a instrução do homem, sexualmente diferente da mulher. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As graças dadas por Deus cada um as aplica diversamente segundo a diversidade das condições. Por isso, as mulheres, que receberam a graça da sabedoria ou da ciência, podem aplicá-la ensinando particularmente, mas não em público.

Questão 178: Da graça dos milagres.

Em seguida devemos tratar da graça dos milagres.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se alguma graça gratuita se ordena à operação de milagres.

O primeiro discute-se assim. – Parece que nenhuma graça gratuita se ordena à operação de milagres.

1. – Pois, toda graça acrescenta alguma coisa a quem é dada. Ora, a operação de milagres nada acrescenta à alma daquele a quem é conferida; pois, o simples contato com um corpo morto pode operar milagres, como no caso referido pela Escritura: Lançaram o cadáver no sepulcro de Eliseu e tanto que o cadáver tocou os ossos de Eliseu, ressuscitou o homem e se levantou sobre os seus pés. Logo, a operação de milagres não constitui nenhuma graça gratuita.

2. Demais. – As graças gratuitas, é o Espírito Santo quem as dá, conforme o Apóstolo: Há repartição de graças, mas um mesmo é o Espírito. Ora, milagres também os faz o espírito imundo, segundo o Evangelho: Levantar-se-ão falsos Cristos e falsos profetas que farão grandes sinais e prodígios. Logo, parece que a operação de milagres não constitui uma graça gratuita.

3. Demais. – Os milagres se distinguem em sinais e prodígios ou portentos, e virtudes. Logo, inconvenientemente se fala em operação de virtudes, como graça gratuita, antes que em operação de prodígios ou de sinais.

4. Demais. – A recuperação milagrosa da saúde é obra da virtude divina. Logo, não se deve distinguir a graça de curar as doenças, da operação de virtudes.

5. Demais. – A realização de milagres provém da fé, quer da fé de quem os faz, conforme aquilo do Apóstolo – Se eu tiver toda a fé até o ponto de transportar montes; quer da fé dos beneficiários dos milagres, donde o dito do Evangelho – E não fez ali muitos milagres, por causa da incredulidade dos seus naturais. Logo, se é a fé considerada uma graça gratuita, é supérfluo se lhe acrescentar a outra graça gratuita de operar sinais.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo enumera entre as graças gratuitas: A outro a graça de curar as doenças, a outro a operação de milagres.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o Espírito Santo assiste suficientemente a Igreja nas coisas úteis à salvação à qual se ordenam as graças gratuitas. E como a ciência que alguém adquiriu, por obra divina, é necessário que chegue ao conhecimento dos outros por meio do dom das línguas e pela graça da palavra, assim também é necessário que a palavra proferida seja provada para ser acreditada. Ora, tal se realiza pela operação de milagres, segundo o Evangelho: Confirmando a sua pregação, com os milagres que a acompanhavam. E isto é racional. Pois, é natural ao homem depreender dos efeitos sensíveis a verdade inteligível. Por onde, assim como o homem, guiado pela razão natural, pode chegar a um certo conhecimento de

Deus, por meio dos efeitos naturais, assim também, por meio de certos efeitos sobrenaturais, chamados milagres, é levado a um certo conhecimento daquilo que deve crer. Por onde, a operação de milagres constitui uma graça gratuita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a profecia se estende a tudo o que pode ser sobrenaturalmente conhecido. assim a operação de virtudes se estende a tudo o que pode ser sobrenaturalmente feito. A causa do que, é a onipotência divina, que não pode ser comunicada a nenhuma criatura. Por onde é impossível que o principia de fazer milagres seja uma qualidade habitualmente existente na alma. Contudo, pode acontecer que. assim como a mente do profeta é levada por inspiração divina a um conhecimento sobrenatural, assim também a alma do que faz milagres seja levada a praticar um ato donde resulta um efeito milagroso, que Deus faz com o seu poder. E isso às vezes se dá depois da oração como quando Pedro ressuscitou Tabita morta, segundo se lê na Escritura. Outras vezes, sem preceder oração manifesta, mas porque Deus obra conforme a vontade do homem, como quando Pedro, censurando-lhes a sua mentira a Ananias e a Safira, deu-os à morte, segundo a Escritura. Por isso diz Gregório que às vezes, os santos fazem milagres pelos poderes, outras, por pedirem. Ora. Deus, por sua própria virtude, obra de um e de outro modo. pois usa como instrumento dos movimentos interiores do homem ou da sua palavra ou de qualquer dos seus atos externos ou ainda de qualquer contado material de um corpo, mesmo já morto. Por isso, a Escritura, depois de referir o dito de Josué – Sol detém-te sobre Gabaon – acrescenta: Não houve antes nem depois dia tão comprido, obedecendo o Senhor à voz de um homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No lugar aduzido o Senhor se refere aos milagres que se farão no tempo do anticristo: deles diz o Apóstolo, que a vinda do anticristo é segundo a obra de Satanás em todo poder e em sinais e em prodígios mentirosos. E diz Agostinho: Costuma-se por em dúvida se os referidos sinais e prodígios mentirosos são assim chamados por haverem de iludir, pelas suas aparências, os sentidos dos mortais, fazendo-os crer como realizado o que não o é; ou se, sendo verdadeiros prodígios, irão iludirem-se os que neles acreditarem. Verdadeiros porém são chamados, porque a realidade mesma será verdadeira do mesmo modo que os magos do Faraó fizeram rãs e serpentes verdadeiras. Mas, não constituirão verdadeiros milagres, porque se realizarão em virtude de causas naturais, como dissemos na Primeira Parte. Ao contrário, a operação dos milagres atribuídos à graça gratuita vem da virtude divina, para utilidade dos homens.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Duas coisas podemos considerar no milagre. – A obra feita, superior à capacidade da natureza. E neste sentido os milagres se chamam virtudes. – Depois, a razão pela qual os milagres são feitos – a manifestação de alguma verdade sobrenatural. E neste sentido se chamam comumente sinais; mas por causa da sua excelência se denominam portentos ou prodígios, quase reveladores do que está distante.

RESPOSTA À QUARTA. – A graça de curar as doenças é enumerada à parte, porque ela confere ao homem o benefício da saúde do corpo, além do benefício comum resultante de todos os milagres, que é levar os homens ao conhecimento de Deus.

RESPOSTA À QUINTA. – A realização de milagres é atribuída à fé por duas razões. Primeiro, porque se ordena à confirmação dela. Segundo, porque procede da onipotência de Deus, em que se funda a fé. E, contudo, assim como além da graça da fé é necessária a graça da palavra para instruir na fé, assim também, é necessária a operação de milagres para confirmar nela.

Art. 2 – Se os maus podem fazer milagres.

O segundo discute-se assim. – Parece que os maus não podem fazer milagres.

1. – Pois, os milagres se impetram pela oração, como se disse. Ora, Deus não ouve a oração do pecador, segundo a Escritura: Nós sabemos que Deus não ouve a pecadores. E noutro lugar: Daquele que desvia

os seus ouvidos para não ouvir a lei, a mesma oração será execrável. Logo, parece que os maus não podem fazer milagres.

2. Demais. – Os milagres se atribuem à fé, segundo o Evangelho: Se tiverdes fé como um grão de mostarda, direis a este monte passa daqui para acolá, e ele há de passar e nada vos será impossível. Ora, a fé sem as obras é morta, diz a Escritura; e portanto, não parece que tenha uma operação própria. Logo, parece que os maus, que não praticam boas obras, não podem fazer milagres.

3. Demais. – Os milagres são uns testemunhos divinos, segundo o Apóstolo: Confirmando Deus com sinais e maravilhas e com virtudes diversas. Por isso, a Igreja canonizou certos, tomando-lhes como testemunhos os milagres. Ora, Deus não pode ser falsa testemunha. Logo, parece que os maus não podem fazer milagres.

4. Demais. – Os bons estão mais próximos de Deus que os maus. Ora, nem todos os bons fazem milagres. Logo, muito menos os maus.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Se eu tiver o dom da profecia até o ponto de transferir montes, e não tiver caridade não sou nada. Ora, todo aquele que não tem caridade é mau, pois, como ensina Agostinho, só este dom do Espírito Santo é o dividido entre os filhos do reino e os da perdição. Logo, parece que também os maus podem fazer milagres.

SOLUÇÃO. – Certos milagres não são verdadeiros mas obras fantásticas com que se o homem ilude, julgando mal o que não o é. Outros são verdadeiros, embora não constituam essencialmente milagres, por se realizarem em virtude de certas causas naturais. Ora, essas duas espécies de milagres os demônios podem fazê-las.

Mas, os verdadeiros milagres não se podem realizar senão por virtude divina, pois, Deus os faz para a utilidade do homem. E isto de dois modos. Primeiro, para confirmação da verdade anunciada. Segundo, para manifestar a santidade de alguém, que Deus quer propor aos homens como exemplo de virtude.

Ora, do primeiro modo, os milagres podem ser operados por todos os que pregam a verdadeira fé e invocam o nome de Cristo; o que também às vezes o fazem os maus. E, neste sentido, também os maus podem fazer milagres. Por isso, aquilo do Evangelho – Não é assim que profetizamos em teu nome, etc. – diz Jerônimo: Profetizar ou operar virtudes e expulsar demônios não é às vezes mérito de quem o faz; mas, quem o realiza é a invocação do nome de Cristo, para os homens honrarem a Deus, por cuja invocação se operam tão grandes milagres.

No segundo sentido, milagres só os fazem os santos, para manifestarem a sua santidade, quer em vida deles, quer depois da morte, tanto por si mesmos como por meio de outros. Assim, lemos na Escritura: Deus fazia milagres por mão de Paulo, e também sendo aplicados aos enfermos os lençóis que tinham tocado no corpo de Paulo, fugiam deles as doenças. – E deste modo também nada impede de algum pecador fazer milagres, invocando algum santo. Mas, não dizemos que esse talos operou, senão aquele cuja santidade os milagres manifestam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, quando tratámos da oração, a oração impetratória não se funda no mérito, mas na divina misericórdia que também se estende aos maus. Por isso, às vezes Deus ouve também a oração dos pecadores. Donde o dizer Agostinho, que o cego pronunciou as palavras referidas no Evangelho, quase ainda não ungido, isto é, ainda não perfeitamente esclarecido; pois, Deus ouve os pecadores. – Quanto ao outro lugar citado da Escritura. – a oração do que não ouve a lei é execrável, deve ele ser entendido relativamente ao mérito do pecador. Mas, às

vezes, a oração impetra a misericórdia de Deus, quer para a salvação do que ora, como quando foi ouvido o publicano, segundo refere o Evangelho; quer também para a salvação dos outros e para a glória de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz-se que a fé sem as obras é morta, relativamente ao crente, que por ela não vive a vida da graça. Mas nada impede o vivo operar por um instrumento morto; assim o homem age por meio de um bastão. E deste modo Deus age instrumentalmente por meio da fé do homem pecador.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os milagres sempre são testemunhos verdadeiros daquilo em favor do que são feitos. Por isso, os maus, anunciadores de uma falsa doutrina, nunca operam verdadeiros milagres para a confirmação da sua doutrina. Embora às vezes possam fazê-los para glorificação do nome de Cristo, que invocam, e em virtude dos sacramentos que administram. Mas, os anunciadores de doutrinas verdadeiras fazem às vezes verdadeiros milagres para confirmá-las, mas não para testificar a santidade. Por isso, Agostinho diz: Os magos, os bons cristãos e os maus não fazem milagres do mesmo modo. Assim, os magos os operam por pactos particulares com os demônios; os bons cristãos, pela justiça pública; e os maus cristãos, por sinais da justiça pública.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho no mesmo lugar, esses fatos milagrosos não são concedidos a todos os santos, afim de os fracos não caírem no erro perniciosíssimo de pensarem que tais fatos constituem um dom maior que as obras de justiça, com que se ganha a vida eterna.

Questão 179: Da divisão da vida em ativa e contemplativa.

Em seguida devemos tratar da vida ativa e da contemplativa. E nessa matéria devemos considerar quatro questões. – A primeira é a da divisão da vida em ativa e contemplativa. A segunda, a da vida contemplativa. A terceira, a da vida ativa. A Quarta, a da comparação entre a vida ativa e a contemplativa.

Na primeira questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 – Se a vida se divide convenientemente em ativa e contemplativa.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a vida não se divide convenientemente em ativa e contemplativa.

1. – Pois, a alma é por essência o princípio da vida; assim, o Filósofo diz, que a essência dos seres vivos é a vida. Ora, o princípio da ação e da contemplação é a alma, pelas suas faculdades. Logo, parece que a vida não se divide convenientemente em ativa e contemplativa.

2. Demais. – Inconveniente é dividir o anterior pelas diferenças do posterior. Ora, o ativo e o contemplativo, ou o especulativo e o prático, são diferenças do intelecto, como está claro no Filósofo. Mas, viver é anterior a entender; pois, a vida se manifesta nos seres vivos, primeiro, pela alma vegetativa, segundo o ensina o Filósofo. Logo, inconvenientemente se divide a vida em ativa e contemplativa.

3. Demais. – O nome de vida implica movimento, como o mostra Dionísio. Ora, a contemplação consiste antes na quietude, conforme aquilo da Escritura: Entrando em minha casa acharei o meu descanso com ela. Logo, parece que a vida não se divide convenientemente em ativa e contemplativa.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Duas são as vidas nas quais Deus onipotente nos ensina pela sagrada doutrina – a ativa e a contemplativa.

SOLUÇÃO. – Seres propriamente vivos se chamam os que se movem ou obram por si mesmos. Ora, o que sobretudo convém a um ser em si mesmo considerado é o que lhe é próprio e ao que principalmente tende. Por onde, todo ser vivo manifesta a sua vida pela operação que sobretudo lhe é própria e à qual principalmente se inclina. Assim, dizemos que a vida das plantas consiste sobretudo, em nutrir-se e gerarem; a dos animais, em sentirem e moverem-se; a do homem enfim, em pensar e agir segundo a razão. E por isso ainda, quanto aos homens, a vida de cada um consiste naquilo que mais lhe agrada e que sobretudo busca; pelo que, cada um quer principalmente a convivência dos amigos, como ensina Aristóteles. Ora, como certos homens buscam sobretudo a contemplação da verdade e outros se entregam principalmente à ação externa, daí resulta o dividir-se convenientemente a vida humana em vida ativa e vida contemplativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A forma própria de um ser, que o atualiza, é o princípio da operação própria dele. Por isso se diz ser a vida própria aos seres vivos, porque tais seres, em virtude de sua essência formal, obram como vivos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vida, universalmente considerada, não se divide em ativa e contemplativa; mas sim, a vida do homem, que se especifica pelo seu intelecto. Por isso a mesma é a divisão do intelecto e da vida humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A contemplação supõe certo a quietude dos movimentos externos; nem por isso porém deixa a contemplação de ser um movimento do intelecto, no sentido em que toda operação se chama movimento. Assim, o Filósofo diz, que sentir e inteligir são determinados movimentos, enquanto que movimento significa o ato de um ser perfeito. E neste sentido Dionísio enumera três movimentos da alma contemplativa: o rectilíneo, o circular e o oblíquo.

Art. 2 – Se a vida suficientemente se divide em ativa e contemplativa.

O segundo discute-se assim. – Parece que a vida não se divide suficientemente em ativa e contemplativa.

1. – Pois, o Filósofo enumera três vidas sobretudo excelentes: a voluptuosa, a civil, idêntica já ativa, e a contemplativa. Logo, parece que a vida se divide insuficientemente em ativa e contemplativa.

2. Demais. – Agostinho considera três os géneros de vida: a de quietude, que constitui a contemplativa; a de ação, que constitui a ativa; e acrescenta uma terceira composta de uma e de outra. Logo, parece insuficiente a divisão em vida ativa e contemplativa.

3. Demais. – A vida dos homens se diversifica pelas diversas atividades a que eles se aplicam. Ora, mais de duas são as aplicações da atividade humana. Logo, parece que a vida deve dividir-se em mais membros, que a ativa e a contemplativa.

Mas, *em contrário*, essas duas vidas são significadas pelas duas mulheres de Jacó: Lia significa a ativa e Raquel, a contemplativa. E pelas duas mulheres que deram hospitalidade ao Senhor: a contemplativa, por Maria e a ativa, por Marta, como ensina Gregório. Ora, esta significação não seria congruente se houvesse mais de duas vidas. Logo, é suficiente a divisão em ativa e contemplativa.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, essa divisão da vida humana é a que se funda no intelecto. Ora, o intelecto se divide em ativo e contemplativo. Pois, o fim do conhecimento intelectual ou é o conhecimento mesmo da verdade, o que pertence ao intelecto contemplativo; ou alguma atividade exterior, o que pertence ao intelecto prático ou ativo. Logo, também a vida suficientemente se divide em ativa e contemplativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A vida voluptuosa põe o seu fim no prazer material, comum a nós e aos brutos. Por isso, como diz o Filósofo no mesmo lugar, é uma vida animal. Donde, não se compreende na presente divisão, que biparte a vida humana em ativa e contemplativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O meio termo se compõe com os extremos e por isso está virtualmente contido nestes; assim o tépido resulta do quente e do frio e o pálido, do branco e do preto. Semelhantemente, no ativo e no contemplativo se compreende o composto de um e de outro. E contudo, assim como em todo misto predomina um dos simples, assim também no gênero médio de vida predomina umas vezes o contemplativo e, outras, o ativo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todas as aplicações da atividade humana, quando ordenadas pela razão reta às necessidades da vida presente, se compreendem na vida ativa a qual, por meio de ações ordenadas, procura satisfazer às referidas necessidades. Se, porém foram postas ao serviço de qualquer concupiscência, pertencem à vida voluptuosa, que não está contida na vida ativa. Mas as atividades humanas ordenadas à consideração da verdade pertencem à vida contemplativa.

Questão 180: Da vida contemplativa.

Em seguida devemos tratar da vida contemplativa.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se a vida contemplativa não encerra nenhum afeto, mas está toda no intelecto.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a vida contemplativa não encerra nenhum afeto, mas está toda no intelecto.

1. – Pois, diz o Filósofo, que o fim da contemplação é a verdade. Ora, a verdade está totalmente no intelecto. Logo, parece que a vida contemplativa está toda no intelecto.

2. Demais. – Gregório diz, que Raquel, cujo nome se interpreta – contemplação do princípio – significa a vida contemplativa. Ora, contemplar os princípios é função própria do intelecto. Logo, a vida contemplativa propriamente pertence ao intelecto.

3. Demais. – Gregório diz, que a vida contemplativa consiste na quietude de toda ação exterior. Ora, a potência afetiva ou afetiva inclina para as ações externas. Logo, parece que a vida contemplativa de nenhum modo pertence à potência apetitiva.

Mas, *em contrário*, Gregório diz que a vida contemplativa consiste em praticar com toda a alma a caridade para com Deus e o próximo e entregar-se completamente ao só desejo do Criador. Ora, o desejo e o amor pertencem à potência afetiva ou apetitiva, como se estabeleceu. Logo, também a vida contemplativa tem alguma raiz na potência afetiva ou apetitiva.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, vida contemplativa se chama à daqueles que principalmente se aplicam à contemplação da verdade. Ora, essa aplicação é um ato voluntário, como estabelecemos; pois, visa um fim, o que é o objeto da vontade. Logo, a vida contemplativa, pela essência mesma da sua ação, pertence ao intelecto; mas enquanto nos leva a praticar um determinado ato, pertence à vontade, que move todas as outras potências, e também o intelecto, para o seu ato, como demonstrámos.

Mas, a potência apetitiva nos move à consideração de um objeto, ou sensível ou inteligivelmente. Ora, pelo amor que temos pelo objeto considerado, como no caso do Evangelho: Onde está o teu tesouro aí está também o teu coração. Ora, pelo amor mesmo do conhecimento, que a consideração nos ministra. Por isso, Gregório constitui a vida contemplativa no amor de Deus, porque esse amor nos faz arder no desejo de lhe contemplar a beleza. E como nós nos deleitamos quando alcançamos o objeto amado, por isso a vida contemplativa termina em a deleitação, existente no afeto, e da qual também tira o amor a sua força.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pelo fato mesmo de ser a verdade o fim da contemplação, ela tem a natureza de bem apetecível, amável e deleitável. E por aí pertence à potência apetitiva.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A visão mesma do primeiro princípio, que é Deus, desperta-nos a amá-lo, Por isso, diz Gregório, que a vida contemplativa nos faz desprezar todos os cuidados e arder em desejos de contemplar o Criador face a face.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A potência apetitiva não somente nos move os membros corpóreos para praticar atos externos, mas também o intelecto para exercer o ato da contemplação como dissemos.

Art. 2 – Se as virtudes morais pertencem à vida contemplativa.

O segundo discute-se assim. – Parece que as virtudes morais pertencem à vida contemplativa.

1. – Pois, diz Gregório, que a vida contemplativa consiste em praticarmos com toda a alma a caridade para com Deus e o próximo. Ora, todas as virtudes morais, cujos atos são regulados pelos preceitos da lei, reduzem-se ao amor de Deus e ao do próximo; pois, como diz o Apóstolo, a caridade é o complemento da lei. Logo, parece que as virtudes morais pertencem à vida contemplativa.

2. Demais. – A vida contemplativa sobretudo se ordena à contemplação de Deus; assim, diz Gregório, que ela nos faz desprezar todos os cuidados e arder em desejos de contemplar o Criador face a face. Ora, a isso ninguém pode chegar senão pela pureza, produzida pela virtude moral. Pois, diz o Evangelho: Bem-aventurados os limpos de coração porque eles verão a Deus. E o Apóstolo: Segui a paz com todos e a santidade, sem a qual ninguém verá a Deus. Logo, parece que as virtudes morais pertencem à vida contemplativa.

3. Demais, – Gregório diz, que a vida contemplativa é a vida da beleza, na alma, sendo por isso Raquel quem, na Escritura, a significa, quando diz que era formosa de rosto. Ora a beleza da alma lhe advém das virtudes morais e sobretudo da temperança, como diz Ambrósio. Logo, parece que as virtudes morais pertencem à vida contemplativa.

Mas, *em contrário*, as virtudes morais se ordenam às ações exteriores. Ora, Gregório diz, que a vida contemplativa consiste na quietude de toda ação exterior. Logo, as virtudes morais não pertencem à vida contemplativa.

SOLUÇÃO. – O que pertence à vida contemplativa de dois modos pode lhe pertencer: essencialmente ou dispositivamente.

Essencialmente, as virtudes morais não pertencem à vida contemplativa, por ser o fim dela a contemplação da verdade. Ora, o saber, que respeita o conhecimento da verdade, vale pouco para adquirirmos as virtudes morais, como ensina o Filósofo. Por isso, diz ele também que pelas virtudes morais obtemos a felicidade ativa e não a contemplativa.

Mas, dispositivamente, as virtudes morais pertencem à vida contemplativa. Pois, o ato da contemplação, no que essencialmente consiste a vida contemplativa, fica impedido tanto pela veemência das paixões, que abstraem a intenção da alma, do Inteligível, para o sensível, como pela agitação externa. Ora, as virtudes morais impedem a veemência das paixões e acalmam a agitação produzida pela nossa preocupação com as coisas externas. Logo, as virtudes morais pertencem, dispositivamente, à vida contemplativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como dissemos, a vida contemplativa tem o seu motivo na potência afetiva; e então ela supõe o amor de Deus e o do próximo. Ora, as causas motoras não atingem a essência das coisas, mas a dispõem e a aperfeiçoam. Donde se colige, que as virtudes morais pertençam essencialmente à vida contemplativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A santidade, isto é, a pureza é causada pelas virtudes reguladoras das paixões, que impedem a pureza da razão. Ora, a paz é causada pela justiça, que tem por objeto os nossos atos,

segundo aquilo da Escritura: A paz é a obra da justiça. No sentido em que quem se abstém de danificar os outros elimina ocasiões de litígios e perturbações. E assim as virtudes morais dispõem para a vida contemplativa, por causarem a paz e a pureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a beleza consiste num certo esplendor e proporção devida. Ora, tanto um como outra radical mente existem na razão, à qual pertence fazer brilhar a luz e ordenar à proporção devida das cousas. Por onde, na vida contemplativa, consistente num ato da razão, existe em si e essencialmente a beleza. Por isso a Escritura diz da contemplação da sabedoria: Fiz-me amador da sua formosura. As virtudes morais, porém, só participam da beleza, na medida em que participam da ordem da razão. E sobre tudo a temperança, repressora das concupiscências que mais obscurecem o lume da razão. Donde vem o ser a virtude da castidade a que mais torna o homem capaz da contemplação, porque são os prazeres venéreos os que mais lhe imergem a alma na matéria, como adverte Agostinho.

Art. 3 – Se a vida contemplativa implica vários atos.

O terceiro discute-se assim. Parece que a vida contemplativa implica vários atos.

1. – Pois, Ricardo de S. Vítor distingue a contemplação, a meditação e a cogitação. Ora, parece que a vida contemplativa implica diversos atos.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Todos nós, contemplando à cada descoberta a glória do Senhor, somos transformados na mesma claridade. Ora, isto é próprio da vida contemplativa. Logo, além dos três atos supra-referidos, também a especulação pertence à vida contemplativa.

3. Demais. – Bernardo diz, que a primeira e a máxima contemplação é a admiração da majestade. Ora, segundo Damasceno, a admiração é considerada uma espécie de temor. Logo, parece que a vida contemplativa supõe vários atos.

4. Demais. – Diz-se que à vida contemplativa pertence a oração, a lição e a meditação. Ora, também à vida contemplativa pertence a audição; pois, de Maria, símbolo da vida contemplativa, diz a Escritura, que sentado aos pés do Senhor, ouvia a sua palavra. Logo, parece que a vida contemplativa implica vários atos.

Mas, *em contrário*, no sentido de que se trata, chama-se vida a atividade a que o homem principalmente se aplica. Logo, se são várias as atividades da vida contemplativa, não será ela uma só, mas várias serão.

SOLUÇÃO. – Tratamos agora da vida contemplativa, enquanto conveniente ao homem. Ora, como está claro em Dionísio, entre o homem e o anjo há a diferença seguinte: ao passo que o anjo intui a verdade por uma simples apreensão, o homem, só por um certo processo, mediante muitos atos, é que chega à intuição da verdade simples. Assim, pois, a vida contemplativa implica um único ato, de que recebe a perfeição final, e é a contemplação da verdade, que lhe dá unidade; mas, implica muitos atos, pelos quais chega a esse ato final. E desses atos, uns se referem à admissão dos princípios, dos quais procede para chegar à contemplação da verdade; outros, à aplicação dos princípios à verdade daquilo cujo conhecimento se busca; e enfim, o último complemento do ato é a contemplação mesma da verdade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A cogitação, segundo Ricardo de S. Vítor, se refere ao exame dos muitos elementos dos quais se procura coligir uma verdade simples. Por isso, a cogitação pode compreender as percepções sensíveis, para o fim de se conhecerem certos efeitos; as

imaginações: o discurso da razão relativamente a sinais diversos; ou tudo o que for conducente ao conhecimento da verdade visada. Embora Agostinho diga que pode chamar-se cogitação a toda operação atual do intelecto. – Quanto à meditação, ela pertence ao processo da razão, pelo qual, partindo de certos princípios, chega à contemplação de uma determinada verdade. E o mesmo é o fim da consideração, segundo Bernardo. Embora, segundo o Filósofo, toda atividade do intelecto se chame consideração. – Mas a contemplação consiste na simples visão intuitiva mesma da verdade. – Por isso, o próprio Ricardo diz, que a contemplação é a visão penetrante e clara que tem a alma das causas que considera; a meditação é a vista da alma toda concentrada na perquirição da verdade; a cogitação e o simples olhar da mesma alma, susceptível de divagação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como nota a Glosa de Agostinho, o Apóstolo emprega a palavra especulantes (contemplando) como derivada de speculo e não, de specula. Pois, ver uma coisa num espelho (per speculum) é ver a coisa por meio do efeito, que manifesta a semelhança dela. Por isso, a especulação se reduz à meditação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A admiração é uma espécie de temor resultante da apreensão do que excede à nossa capacidade. Por onde, a admiração é um ato consequente à contemplação de uma verdade sublime. Pois, dissemos que a contemplação termina no afeto.

RESPOSTA À QUARTA. – O homem chega ao conhecimento da verdade de dois modos. – Primeiro, pelo que recebe de outrem, do modo seguinte. Para o que recebe de Deus, por meio da oração, segundo a Escritura: Invoquei o Senhor e veio a mim o espírito de sabedoria. Para o que recebe dos homens, por meio da audição, pela qual aprende ouvindo a voz de quem fala; e a lição, pela qual aprende lendo o que a escritura transmite. – Em segundo lugar, por meio do estudo próprio. E para isso é necessária a meditação.

Art. 4 – Se a vida contemplativa consiste só na contemplação de Deus ou também na consideração de qualquer verdade.

O quarto discute-se assim. – Parece que a vida contemplativa não consiste só na contemplação de Deus, mas também na consideração de qualquer verdade.

1. – Pois, diz a Escritura: Maravilhosas são as tuas obras e a minha. alma o conhece muito. Ora, o conhecimento das obras divinas nós o conseguimos pela contemplação de alguma verdade. Logo, parece que à vida contemplativa pertence contemplar não só a divina verdade, mas qualquer uma.

2. Demais. – Bernardo diz, que a primeira contemplação é a admiração da majestade; a segunda, a dos juízos de Deus; a terceira, a dos seus benefícios; a quarta, a das suas promessas. Ora, destas quatro coisas, só a primeira respeita à divina verdade; as outras três dizem respeito a efeitos dela. Logo, a vida contemplativa não consiste só na contemplação da verdade divina, mas também na consideração da verdade relativamente aos efeitos divinos.

3. Demais. – Ricardo de S. Vitor distingue seis espécies de contemplação. A primeira, só fundada na imaginação, é a pela qual consideramos as coisas corpóreas. A segunda se funda na imaginação racional e por ela consideramos a disposição e a ordem das coisas sensíveis. A terceira se apoia na razão imaginativa, e é quando pelo exame das coisas visíveis nos elevamos às invisíveis. A quarta é a pela qual, apoiada na razão racional, a alma considera as coisas invisíveis, desconhecidas da imaginação. A quinta, superior à razão, é quando, pela divina revelação, conhecemos o que não pode a razão humana alcançar. A sexta, enfim, superior à razão e fora do seu alcance, quando, por iluminação divina,

conhecemos o que parece repugnar à razão humana, como por exemplo, a doutrina do mistério da Trindade. Ora, só a última espécie é que tem como objeto a verdade divina. Logo, a contemplação da verdade não só recai sobre a verdade divina mas também sobre a que as criaturas manifestam.

4. Demais. – A vida contemplativa busca a contemplação da verdade, enquanto constitui uma perfeição do homem. Ora, qualquer verdade é uma perfeição do intelecto humano. Logo, a vida contemplativa consiste na contemplação de qualquer verdade.

Mas, *em contrário*, Gregório diz, que a contemplação tem por objeto Deus, como princípio.

SOLUÇÃO. – Como já dissemos o que constitui a vida contemplativa pode constituir-la de dois modos: principalmente e secundária ou dispositivamente.

Principalmente, a vida contemplativa consiste na contemplação da verdade divina; pois, tal contemplação é o fim de toda a vida humana. Onde o dizer Agostinho: Pela contemplação de Deus é-nos prometida o fim de todas as atividades e a perfeição eterna da alegria. A qual será perfeita na vida futura, quando virmos a Deus face a face; e então ela nos tornará perfeitamente bem-aventurados. Nesta vida porém a nossa contemplação da verdade divina é imperfeita, como por um espelho, em enigmas; o que já nos constitui um começo de bem-aventurança, iniciada nesta vida e que continuará na futura. Por isso o Filósofo põe a felicidade última do homem na contemplação do ótimo inteligível.

Ora, pelos efeitos divinos somos levados à contemplação de Deus, segundo as palavras do Apóstolo: As coisas invisíveis de Deus se veem consideradas pelas obras que foram feitas. Por onde, também a contemplação dos divinos efeitos pertence secundariamente à vida contemplativa, enquanto nos conduz ao conhecimento de Deus. Por isso, diz Agostinho, que a consideração das criaturas não deve ser para nós o exercício de uma curiosidade vã e estéril; mas, um grau para nos elevar ao imortal e permanente. Assim pois, do sobredito se colige que, numa certa ordem, quatro coisas abrange a vida contemplativa: primeiro, as virtudes morais; segundo, outros atos, além da contemplação; terceiro, a contemplação dos efeitos divinos; quarto e complemento do mais a contemplação mesma da verdade divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Davi buscava conhecer as obras divinas, para por meio delas elevar-se até Deus. Por isso, noutro lugar diz: Tenho meditado em todas as tuas obras; meditava nas obras das tuas mãos; estendi as minhas mãos a ti.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A meditação nos juízos de Deus conduz o homem à contemplação da justiça divina. E considerando os benefícios de Deus e as suas promessas, o homem se eleva ao conhecimento da divina misericórdia ou bondade, quase por efeitos manifestados ou que o serão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essas seis espécies de contemplação designam os graus pelos quais, por meio das criaturas, subimos à contemplação de Deus. Assim, o primeiro grau consiste na percepção dos próprios sensíveis; o segundo, na ascensão dos sensíveis para os inteligíveis; o terceiro consiste em discernir os sensíveis pelos inteligíveis; o quarto, na consideração absoluta dos inteligíveis a que chegamos pelos sensíveis; o quinto, na contemplação dos inteligíveis que não podemos descobrir por meio dos sensíveis, mas que podemos apreender pela razão; o sexto, na consideração dos inteligíveis, que a razão não pode nem descobrir nem apreender e que constituem a sublime contemplação da divina verdade, complemento final da contemplação.

RESPOSTA À QUARTA. – A perfeição última do intelecto humano é a verdade divina; ao passo que as outras verdades aperfeiçoam o intelecto em ordem à verdade divina.

Art. 5 – Se a vida contemplativa, neste mundo, pode chegar à visão da divina essência.

O quinto discute-se assim. – Parece que a vida contemplativa, neste mundo, pode chegar à visão da essência divina.

1. – Pois, como se lê na Escritura, Jacó disse: Eu vi a Deus face a face e a minha alma foi salva. Ora, a visão da face de Deus é a visão da essência divina. Logo, parece que pela contemplação nesta vida, podemos chegar a ver a Deus por essência.

2. Demais. – Gregório diz: Os homens contemplativos se concentram em si mesmos quando perscrutam as coisas espirituais, separando-se totalmente das sombras das coisas corpóreas ou afastando-as com mãos discretas. Ávidos de contemplarem o lume incircunscrito, repelem todas as suas imagens finitas e, pelo esforço por se elevarem acima de si mesmos, triunfam da própria natureza. Ora, o homem não fica impedido de ver a divina essência, que é o lume incircunscrito, senão pela necessidade em que está de se arrimar nos fantasmas sensíveis. Logo, parece que a contemplação da vida presente pode chegar a contemplar na sua essência o lume incircunscrito.

3. Demais. – Gregório diz: Para a alma que vê o Criador toda a criatura é mesquinha. Ora o varão de Deus, S. Bento, que na sua torre via um globo de fogo e via também os anjos voltando para o céu, não podia certamente ver tais causas senão na luz divina. Ora, quando tinha tais visões S. Bento ainda vivia neste mundo. Logo, a contemplação da vida presente pode chegar a ver a essência divina.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Enquanto preso a esta carne mortal, ninguém se eleva na virtude da contemplação a ponto de fixar os olhos da alma no próprio raio do lume incircunscrito.

SOLUÇÃO. – Diz Agostinho: Ninguém que veja a Deus pode continuar a viver esta vida mortal presa aos sentidos do corpo. Pois, ninguém pode chegar à sublime contemplação de Deus sem de certo modo morrer a esta vida, quer pela total separação do corpo, ou pelo alheamento aos sentidos materiais. O que já tratámos mais minudentemente, quando estudamos o rapto; e quando na Primeira Parte tratámos da visão de Deus. Assim, devemos concluir que o homem pode existir nesta vida de dois modos. De um modo, em ato, quando atualmente se serve dos sentidos do corpo; e então de maneira nenhuma pela contemplação podemos, nesta vida, ver a essência de Deus. De outro, podemos viver nesta vida potencial e não, atualmente, enquanto que, apesar de a nossa alma estar unida como forma a um corpo mortal, não se serve de sentidos corporais nem mesmo da imaginação, como é o caso do rapto. E então pela contemplação podemos, mesmo nesta vida, chegar à visão da essência divina. Por onde, o supremo grau da contemplação da vida presente é como a que teve Paulo no rapto, e que constitui um termo médio entre o estado da vida presente e o da futura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Dionísio, quem viu a Deus e compreendeu o que viu, não o viu a ele, mas alguma coisa a ele. E Gregório: Nós não podemos de nenhum modo contemplar, durante esta vida, a onipotência divina na sua claridade; mas a alma pode apenas lhe apreender uma radiação longínqua que a sustente e anime de modo a chegar depois à visão da glória. Quanto ao dito de Jacó – Eu vi a Deus face a face – não significa que tivesse visto a essência de Deus; mas, que viu uma forma (imaginária) pela qual Deus lhe falou. – Ou, assim como reconhecemos uma pessoa pela sua face, assim chamou face ao conhecimento de Deus, como o expõe a Glosa de Gregório a esse lugar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A contemplação humana, no estado da vida presente, não pode deixar de ser acompanhada de fantasmas; porque é conatural ao homem ver nos fantasmas as espécies inteligíveis,

como ensina o Filósofo. Mas nem por isso o conhecimento intelectual consiste nos fantasmas mesmos; o que neles se contempla é a pureza da verdade inteligível. E isto se dá não somente no conhecimento natural, mas também no que conhecemos pela revelação. Pois, diz Dionísio, que o lume divino nos manifesta, por meio de certos símbolos figurados, as hierarquias dos anjos, e por virtude desses símbolos percebemos o puro raio, chegamos ao conhecimento simples da verdade inteligível. E é nesse sentido que devemos entender o dito de Gregório, que os contempladores separam-se das sombras das coisas corpóreas; pois, a estas não se lhes limita a contemplação, que sobe à consideração da verdade inteligível.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As citadas palavras de Gregório não querem significar que S. Bento viu na referida visão, Deus em essência; mas pretendem mostrar que de ser mesquinha toda criatura para quem vê o Criador, resulta a facilidade de vermos quaisquer cousas desde que sejamos iluminados pelo divino lume. E por isso acrescenta: Por pouco que contemple a luz do criador, isso lhe basta para considerar como nada todo o criado.

Art. 6 – Se o ato da contemplação se discrimina pelos três movimentos – o circular, o retilíneo e o oblíquo.

O sexto discute-se assim. – Parece que o ato da contemplação se discrimina inconvenientemente pelos três movimentos: o circular, o retilíneo e o oblíquo.

1. – Pois, a contemplação é toda ela fundada no repouso, segundo a Escritura: Entrando em minha casa, acharei o descanso com ela. Ora, o movimento se opõe ao repouso. Logo, as operações da vida contemplativa não devem ser designadas pelo movimento.

2. Demais. – A atividade contemplativa pertence ao intelecto, pelo qual o homem se assemelha aos anjos. Ora, Dionísio atribui esses movimentos aos anjos diferentemente do que o faz aos homens. – Assim, diz que o movimento circular do anjo é segundo as iluminações do belo e do bem. Ao passo que no movimento circular da alma distingue vários elementos. O primeiro é o separar-se a alma das coisas exteriores e concentrar-se em si. O segundo é o concentrar-se a alma nas suas potências, livrando-se assim do erro e das agitações exteriores. O terceiro é a união ao que lhe é superior. – Também discrimina diferentemente de uma e de outro. Assim, diz que o movimento retilíneo do anjo consiste em tomar providências dos seus subordinados. Enquanto que atribuiu dois objetos ao movimento retilíneo da alma: pelo primeiro ela dirige a sua atividade aos seres que a rodeiam; pelo segundo, eleva-se das coisas exteriores à contemplação pura – E ainda, o movimento Oblíquo ele o determina diversamente nos dois casos. Assim, considera como o movimento oblíquo dos anjos o proverem os superiores aos inferiores, permanecendo nas mesmas relações para com Deus. Ao passo que o movimento Oblíquo da alma ele o faz consistir em ser a alma iluminada pelo conhecimento racional e difusivamente de Deus. Logo, os modos supra-referidos não discriminam convenientemente as operações da contemplação.

3. Demais. – Ricardo de S. Vitor introduz muitas outras diferenças de movimentos, à semelhança do das aves do céu. Assim, certas elevam-se às maiores alturas para de lá arremessarem-se para baixo, uma e muitas vezes; outras voam repetidamente para a esquerda e para a direita; ainda outras volteiam mil vezes da frente para trás; certas voam girando em circuitos mais dilatados ou mais reduzidos; outras enfim quase imóveis pairam suspensas no ar. Logo, parece não serem só três os movimentos da contemplação.

Em contrário, a autoridade de Dionísio.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a operação do intelecto, no qual consiste essencialmente a contemplação, é considerada movimento, no sentido em que este é o ato de um ser perfeito, segundo o Filósofo. Pois, como chegamos ao conhecimento dos inteligíveis por meio dos sensíveis, e as operações sensíveis implicam o movimento, por isso também as operações inteligíveis são discriminadas quase como movimentos, sendo as diferenças delas assinaladas corretamente às dos diversos movimentos. Ora, dos movimentos dos corpos, o mais perfeito e o primeiro é o local, como o prova Aristóteles. Por isso é sobretudo, por semelhança com ele, que se discriminam as operações intelectuais. Ora, há três movimentos diferentes. O circular, pelo qual um corpo se move uniformemente em torno do mesmo centro; o retilíneo, pelo qual vai de um ponto para outro; e o oblíquo, quase composto de um e de outro. Por onde, nas operações inteligíveis, ao que tem a uniformidade pura se atribui o movimento circular; à operação inteligível pela qual procedemos de uma para outra coisa, se atribui o movimento retilíneo; e à operação inteligível, que tem uma certa uniformidade simultânea com o movimento para pontos diversos, se atribui o movimento oblíquo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O movimento exterior dos corpos se opõe à quietude da contemplação, enquanto que esta é contrária às ocupações externas. Ao contrário, o movimento das operações inteligíveis implica essa quietude mesma da contemplação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pelo intelecto o homem convém genericamente com o anjo, embora a penetração intelectual seja muito mais aguda neste que naquele. Por onde, tal movimento há de discriminar-se diferentemente num e noutro, enquanto realizam diversamente a uniformidade. Pois, o conhecimento do intelecto angélico é uniforme a dupla luz. Primeiro, porque não haure a verdade inteligível da variedade das coisas compostas. Segundo, porque não entende a verdade dos inteligíveis discursivamente, mas por uma simples intuição. Ao contrário, o intelecto da alma haure a verdade inteligível nas coisas sensíveis; e a entende mediante um certo discurso da razão.

Por isso Dionísio atribui o movimento circular aos anjos, por contemplarem eles a Deus, uniforme e ininterruptamente, sem princípio nem fim; assim como o movimento circular, carecente de princípio e de fim gira uniformemente em torno de um mesmo centro. – Ao passo que a alma, antes de chegar a essa uniformidade, há de livrar-se da sua dupla deformidade. – Primeiro, da que provém da diversidade das coisas externas; e isso ela o consegue apartando-se delas. Por isso, Dionísio compreende, primeiramente, no movimento circular da alma, o separar-se a alma das coisas exteriores e concentrar-se em si. – Depois, há de a alma remover a sua segunda deformidade, proveniente do discurso da razão. E isto ela o alcança reduzindo todas as suas operações à pura contemplação da verdade inteligível. Por isso exige em segundo lugar o concentrar-se a alma nas suas potências intelectuais, de modo a, cessado todo discurso, aplicar o seu intuito à contemplação da pura e única verdade. Nem há erro nesta operação da alma, como o demonstra o fato de não errarmos na intelecção dos primeiros princípios, que conhecemos por simples intuição. E então, vencidos esses dois obstáculos, Dionísio coloca em terceiro lugar a conformidade uniforme com os anjos, resultante de a alma, separada de tudo, perseverar na só contemplação de Deus. Por isso diz: Depois, assim feita toda ela uniformidade, unidamente, isto é, conforme às potências perfeitamente unas, e entregar-se à contemplação do belo e do bem.

Quanto ao movimento retilíneo, não pode ser atribuído aos anjos, como se eles conhecessem passando de uma para outra coisa, mas só em ordem à providência deles, enquanto que os anjos superiores iluminam os inferiores, pelos intermediários. Por isso diz, que os anjos se movem em linha reta, quando os superiores exercem a sua providência sobre os inferiores, que segue sempre a linha reta, isto é, conforme o exige uma reta disposição. – Ao passo que atribui o movimento retilíneo à alma, por proceder ela dos sensíveis exteriores ao conhecimento dos inteligíveis.

Enfim, o movimento oblíquo, composto do retilíneo e do circular, ele o atribui aos anjos, por proverem os superiores aos inferiores, por meio da contemplação divina. – E também à alma atribui esse mesmo movimento, por semelhança, composto do retilíneo e do circular, enquanto que ela, raciocinando, se socorre da iluminação divina.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Estão contidos no movimento retilíneo ou no oblíquo todas as diversidades de movimentos, fundados nas diferenças de cima para baixo, de direita para a esquerda, de diante para trás e pelos diversos circuitos; pois, todas designam o discurso da razão. O qual, se proceder do gênero para a espécie ou do todo para a parte, terá o sentido, como ele o expõe, do movimento de cima para baixo. Se partir de um contrário para outro, será como o movimento da direita para a esquerda. Se passar das causas para os efeitos, será comparável ao de diante para trás. Se, porém tiver por objetos os acidentes circunstanciais das coisas, próximos ou remotos, será como o movimento em circuito. Mas o discurso da razão, quando parte dos sensíveis para chegar ao inteligível, conforme a ordem da razão natural, pertence ao movimento retilíneo. Quando porém se processar por iluminação divina, constitui o movimento oblíquo, como do sobredito se colhe. Só o que chama imobilidade é que pertence ao movimento circular. – Donde claramente se conclui, que Dionísio muito suficiente e subtilmente discriminou os movimentos da contemplação.

Art. 7 – Se a contemplação produz prazer.

O sétimo discute-se assim. Parece que a contemplação não produz prazer.

1. – Pois, o prazer pertence à potência apetitiva. Ora, contemplação sobretudo reside no intelecto. Logo, parece que a contemplação não produz o prazer.

2. Demais. – Toda contenção e toda luta impede o prazer. Ora, a contemplação implica contenção e luta. Assim, diz Gregório, que a alma, no seu afã de chegar à contemplação de Deus, trava um como combate em que, ora, se exalça, quando goza alguma coisa do prazer de entender e sentir o lume incircunscrito; ora, sucumbe porque desfalece depois de ter assim gozado. Logo, a vida contemplativa não traz consigo o prazer.

3. Demais. – O prazer resulta da operação perfeita, como diz o Filósofo. Ora, a contemplação desta vida é imperfeita, segundo o Apóstolo: Nós agora vemos como por um espelho, em enigmas. Logo, parece que a vida contemplativa não produz o prazer.

4. Demais. – Uma lesão corpórea impede o prazer. Ora, a contemplação pode produzi-la. Assim, como lemos na Escritura, Jacó, depois de ter dito: Eu vi a Deus face a face – coxeava do pé porque tocou o nervo da sua coxa e ficou entorpecido. Logo, parece não haver prazer na vida contemplativa.

Mas, *em contrário*, da contemplação da sabedoria diz a Escritura: A sua conversação nada tem de desagradável nem a sua companhia nada de fastidioso, mas o que nela se acha é satisfação e prazer. E Gregório diz, que a vida contemplativa, toda amável, é cheia de doçura.

SOLUÇÃO. – Uma contemplação pode ser deleitável de dois modos. – Primeiro, em razão do próprio operante. Pois, a cada um é agradável a operação que lhe convém à natureza própria ou ao hábito. Ora, contemplar a verdade convém ao homem pela sua natureza mesma, como animal racional. Donde vem que todos os homens por natureza desejam saber, e por consequência se comprazem no conhecimento da verdade. O que ainda se torna mais deleitável a quem tem o hábito da sabedoria e da ciência, que tornam fácil a contemplação. – De outro modo, a contemplação se torna deleitável por parte do objeto,

quando contemplamos uma coisa amada; e como também se dá na visão corpórea, tornada deleitável, não só porque já o seja o ato mesmo de ver, mas pelo se ver uma pessoa amada. Ora, como a vida contemplativa sobretudo consiste na contemplação de Deus, a que nos move a caridade, como se disse, daí resulta que na vida contemplativa o prazer promana não só da contemplação mesma, mas também do amor divino. – E sob este duplo aspecto, o prazer inerente à contemplação excede todos os prazeres humanos. Pois, de um lado, o prazer espiritual é superior ao carnal, como demonstrámos quando tratamos das paixões. E, de outro, o amor mesmo com o qual amamos a Deus pela caridade excede todo outro amor. Por isso, a Escritura diz: Gostai e vede quão suave é o Senhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a vida contemplativa essencialmente existe no intelecto, tem contudo o seu princípio no afeto, enquanto que a caridade nos leva à contemplação de Deus. E como o fim corresponde ao princípio, daí vem que também o termo e o fim da vida contemplativa promanam do afeto, pois, nós nos deleitamos com a visão da coisa amada e, por sua vez, o prazer causado pela coisa vista provoca o amor. Por isso, diz Gregório que vendo aquele mesmo a quem amamos, mais nos incendemos no seu amor. E esta é a perfeição última da vida contemplativa não só contemplarmos a verdade divina mas também amá-la.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A contenção ou o combate proveniente da contrariedade da coisa exterior impede nos deleitarmos com ela, pois, ninguém se compráz com aquilo contra o que luta. Mas quando, em igualdade de circunstâncias, alcançamos aquilo pelo que lutámos, mais com isso nos deleitamos; assim, diz Agostinho, que quanto maior foi o perigo na luta, tanto maior será a alegria do triunfo. Ora, da verdade contemplada não resulta, por qualquer contrariedade nossa com ela, nenhuma contenção e nenhuma luta; senão só por deficiência da nossa inteligência e da corruptibilidade do nosso corpo, que nos arrasta para as coisas inferiores, segundo a Escritura: O corpo que se corrompe faz pesada a alma e esta morada terrestre abate o espírito, que pensa muitas coisas. Donde vem que, quando chegamos ao conhecimento da verdade, mais ardentemente a amamos; e ao contrário, mais odiamos a nossa própria deficiência e o peso do nosso corpo corruptível, e somos levados a dizer com o Apóstolo: Infeliz homem eu, quem me livrará do corpo desta morte? Por isso diz Gregório: Deus, quando o conhecemos pelo desejo e pelo intelecto, purificar-nos-á de todo o prazer da carne.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A contemplação de Deus nesta vida é imperfeita, comparada com a da pátria; do mesmo modo, o prazer da contemplação desta vida é imperfeito comparado com o da contemplação da pátria, da qual diz a Escritura: Fá-los-ás beber na torrente das tuas delícias. Mas, a contemplação das causas divinas, nesta vida, embora imperfeita é contudo mais agradável que qualquer outra contemplação por mais perfeita que seja, por causa da excelência do objeto contemplado. Por isso diz o Filósofo: As nossas teorias são fracas relativamente a essas nobres e divinas substâncias; mas, embora o que delas conhecemos seja pouco, contudo, a elevação mesma desse conhecimento nos causa um prazer maior que tudo o mais que ele possa abranger. E o mesmo ensina Gregório: A vida contemplativa é muito amável e cheia de doçura, exalça a alma acima de si mesma, abre-nos os tesouros celestes e torna patente o mundo espiritual aos olhos da alma.

RESPOSTA À QUARTA. – Jacó depois da contemplação coxeia de um pé para significar que, debilitados pelo amor do século devemos convalescer para o amor de Deus como diz Gregório; e assim, depois de termos conhecido a suavidade de Deus, um dos nossos pés permanece são enquanto que o outro claudica. Ora, todo aquele que claudica de um pé se arrima ao outro, que conserva são.

Art. 8 – Se a vida contemplativa é diuturna.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a vida contemplativa não é diuturna.

1. – Pois, a vida contemplativa essencialmente consiste nas coisas do intelecto. Ora, todas as perfeições intelectuais desta vida desaparecerão, segundo o Apóstolo: Ou deixem de ter lugar as profecias ou cessem as línguas ou seja abolida a ciência. Logo, a vida contemplativa desaparecerá.

2. Demais. – A doçura da contemplação todos os homens a gozam momentânea e transitivamente. Onde o dizer Agostinho: Vós me penetrais de um sentimento bem estranho, de não sei que doçura interior, mas, de novo descambo para as coisas da terra pelo peso da minha miséria. E também Gregório, expondo aquilo da Escritura – E ao passar diante de mim um espírito – diz: A alma não se fixa diuturnamente na suavidade da contemplação íntima, porque reentra em si mesma ofuscada pela intensidade da luz divina. Logo, a vida contemplativa não é diuturna.

3. Demais. – O que não é conatural ao homem não lhe pode ser diuturno. Ora, a vida contemplativa é superior à capacidade humana, como ensina o Filósofo. Logo, parece que não pode ser diuturna.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Maria escolheu a melhor parte, que não lhe será tirada. Pois, como diz Gregório, a vida contemplativa começa neste mundo e se consuma na palha.

SOLUÇÃO. – Uma coisa pode ser diuturna de dois modos: pela sua natureza mesma e relativamente a nós. – Ora, em si mesma, é manifestamente diuturna a vida contemplativa, a dupla luz. Primeiro, porque versa sobre o incorruptível e o imóvel. Segundo, porque nada lhe é contrário: pois, como ensina o Filósofo, o prazer da contemplação não tem nenhuma contrariedade. – Mas também relativamente a nós a vida contemplativa é diuturna. Quer porque, sendonos própria, pela ação da parte incorruptível da alma, que é o intelecto, pode perdurar depois desta vida; quer também por que os atos da vida contemplativa, não demandando nenhum trabalho material. podemos persistir mais continuamente neles, como diz o Filósofo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O modo da contemplação não é o mesmo nesta vida e na pátria; mas, dizemos que a vida contemplativa subsiste em razão da caridade, na qual tem o seu principio e o seu fim. E é o que diz Gregório: A vida contemplativa começa neste mundo e se consuma na pátria; porque o fogo do amor, que aqui começa a arder, mais se acenderá no amor daquele a quem não somente amamos; mas também contemplamos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nenhuma ação pode durar muito quando atingiu o seu sumo grau. Ora, o sumo grau da contemplação é atingir a uniformidade da contemplação divina, como diz Dionísio, segundo estabelecemos. Por onde, embora por aí a contemplação não possa durar muito, contudo o pode, quanto aos outros atos dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Filósofo diz que a vida contemplativa excede a capacidade humana, porque nos cabe pelo que de divino temos em nós, a saber, o intelecto, o qual, sendo em si mesmo incorruptível e impassível, a sua ação pode ser mais diuturna.

Questão 181: Da vida ativa.

Em seguida devemos tratar da vida ativa.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se a vida ativa abrange os atos de todas as virtudes morais.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a vida ativa não abrange os atos de todas as virtudes.

1. – Pois, a vida ativa parece só consistir em relações com terceiros; assim, diz Gregório, que a vida ativa consiste em dar o pão a quem tem fome; e no fim, depois de ter enumerado muitos atos relativos a terceiros, acrescenta: e dar a cada um, o de que tem necessidade. Ora, nós não nos ordenamos aos outros pelos atos de todas as virtudes morais, mas só pelo da justiça e das suas partes, como do sobredito resulta. Logo, a vida ativa não abrange os atos de todas as virtudes morais:

2. Demais. – Gregório diz que Lia, de olhos remelosos, mas fecunda, significa a vida ativa, que, ocupada com as obras exteriores, tem o olhar da alma menos penetrante; mas, ora por palavras, ora pelo exemplo, provoca os outros a imitá-la e engendra numerosos filhos pelas suas boas obras. Ora, parece que isto constitui sobretudo a caridade, pela qual amamos o próximo, do que às virtudes morais. Logo, parece que os atos das virtudes morais não pertencem à vida ativa.

3. Demais. – Como se disse, as virtudes morais dispõem para a vida contemplativa. Ora, disposição e perfeição dizem respeito ao mesmo objeto. Logo, parece que a vida ativa não abrange as virtudes morais.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz: Pela vida ativa devemos primeiro, por meio do exercício das boas obras, eliminar todos os vícios, para passarmos depois à contemplação de Deus, na vida contemplativa, com o puro acume da alma. Ora, os vícios não os expungimos totalmente senão praticando as virtudes morais. Logo, a vida contemplativa implica os atos dessas virtudes.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a vida ativa e a contemplativa se distinguem entre si pelas direções diversas que os homens dão aos seus esforços em vista de certos fins. E desses, um é a contemplação da verdade, objeto da vida contemplativa, e o outro é a atividade exterior, a que se ordena a vida ativa. Ora, é manifesto que as virtudes morais não buscam principalmente a contemplação da verdade, mas se ordenam à ação. Donde o dizer o Filósofo, que para a prática da virtude nada ou pouco adianta a ciência. Por onde é manifesto que as virtudes morais pertencem essencialmente à vida ativa. Por isso, o Filósofo ordena as virtudes morais à felicidade ativa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dentre as virtudes morais a mais principal é a justiça que nos ordena para outrem, como o prova o Filósofo. Por isso a vida ativa é discriminada relativamente aos atos que nos ordenam para outrem; não que só nisso ela consiste, mas por ser mais principalmente esse o seu fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Praticando todas as virtudes morais podemos, pelo nosso exemplo, levar os próximos ao bem, o que Gregório atribui à vida ativa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como uma virtude ordenada ao fim de outra fica-lhe pertencendo de certo modo à espécie, assim também, quando vivemos a vida ativa, somente enquanto ela nos dispõe à contemplação, fica ela compreendida na vida contemplativa. Mas quando praticamos as virtudes morais simplesmente em vista do bem que produzem e não enquanto dispõem para a vida contemplativa,

essas virtudes entram na vida ativa. – Embora também se possa dizer que a vida ativa é uma disposição para a contemplativa.

Art. 2 – Se a prudência pertence à vida ativa.

O segundo discute-se assim. – Parece que a prudência não pertence à vida ativa.

1. – Pois, assim como a vida contemplativa pertence à potência cognitiva, assim a ativa, à potência apetitiva, Ora, a prudência não pertence à potência apetitiva, mas antes, à cognitiva. Logo, a prudência não pertence à vida ativa.

2. Demais. – Gregório diz, que a vida ativa, ocupada com as obras exteriores, tem o olhar da alma menos penetrante; por isso é simbolizada por Lia, a de olhos remelosos. Ora, a prudência exige olhos de clara visão, para bem julgarmos do que devemos praticar. Logo, parece que a prudência não pertence à vida ativa.

3. Demais. – A prudência é um termo médio entre as virtudes morais e as intelectuais. Ora, assim como as virtudes morais pertencem à vida ativa, como se disse, assim as intelectuais, à contemplativa. Logo, parece que a prudência não pertence nem à vida ativa nem à contemplativa mas constitui um gênero médio de vida, como a considera Agostinho.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz que a prudência respeita à felicidade ativa, à qual pertencem as virtudes morais.

SOLUÇÃO. – Como dissemos o que se ordena para outra coisa como para o fim, sobretudo na ordem moral, passa a pertencer à espécie daquilo para que se ordena. Assim, quem fornicar para furtar, é mais ladrão do que fornicador, ensina o Filósofo. Ora, é manifesto que o conhecimento da prudência se ordena às operações das virtudes morais como ao fim, pois, é a razão reta das nossas ações, como diz Aristóteles. Por onde, os fins das virtudes morais são os princípios da prudência como ensina ainda o Filósofo. Assim, pois, como dissemos que as virtudes morais, quando ordenam à quietude da contemplação, pertencem à vida contemplativa, assim, o conhecimento da prudência, que de si mesma se ordena aos atos das virtudes morais, pertence diretamente à vida ativa; contanto que a prudência seja considerada no seu sentido próprio em que o Filósofo dela trata. Tomada porém em sentido geral, em que abrange qualquer conhecimento humano, então a prudência pertence, em parte, à vida contemplativa. E nessa acepção Túlio diz que quem puder, com penetração e rapidez, descobrir a verdade e explicar-lhe a razão esse será tido justamente como prudentíssimo e sapientíssimo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os atos morais se especificam pelo fim, como dissemos. Por onde, o conhecimento próprio à vida contemplativa é aquele cujo fim é o conhecimento mesmo da verdade. Ao passo que o conhecimento da prudência, cujo fim é antes um ato da potência apetitiva, pertence à vida ativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ocupação com as coisas externas torna-nos menos aptos à compreensão do mundo inteligível, separado das coisas sensíveis, que constituem o objeto dos atos da vida ativa. Contudo, a ocupação exterior da vida ativa dá-nos um juízo mais claro dos nossos atos, objeto da prudência. Quer por causa da experiência, quer pela atenção do espírito, pois, como diz Salústio, o engenho desenvolve todo o seu poder quando se concentra num ponto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A prudência é considerada como um meio termo entre as virtudes intelectuais e morais, por convir, pelo seu sujeito, com as virtudes intelectuais, e totalmente, pela sua matéria, com

as morais. Ora, esse terceiro gênero de vida é uma mediedade entre a vida ativa e a contemplativa, quanto ao objeto com que se ocupa; pois, ora se entrega à contemplação da verdade, ora se ocupa com as coisas externas.

Art. 3 – Se ensinar é ato da vida ativa ou da contemplativa.

O terceiro discute-se assim. – Parece que ensinar não é ato da vida ativa, mas da contemplativa.

1. – Pois, diz Gregório, que os varões perfeitos, que puderam contemplar os bens celestes, os revelam aos irmãos e lhes acendem as almas no amor da luz interior. Ora, isto é ensinar. Logo, ensinar é ato da vida contemplativa.

2. Demais. – Parece que os atos e os hábitos se reduzem ao mesmo gênero de vida. Ora, ensinar é um ato da sabedoria, pois, como adverte o Filósofo, o sinal do ciente é poder ensinar. Ora, pertencendo a sabedoria ou a ciência à vida contemplativa, parece que também a ela há de pertencer a doutrina.

3. Demais. – Como a contemplação, também a oração é um ato da vida contemplativa. Ora, a oração pela qual oramos por outrem não pertence de nenhum modo à vida contemplativa. Logo, parece que transmitir pela doutrina ao conhecimento de outrem a verdade meditada parece pertencer à vida contemplativa.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: A vida acima consiste em dar o pão a quem tem fome e pela palavra da sabedoria ensinar o ignorante.

SOLUÇÃO. – O ato de ensinar tem duplo objeto, pois, a doutrina há de ser manifestada pela palavra e esta é o sinal audível do conceito interior. – Por onde, um objeto da doutrina é o que constitui a matéria ou o objeto do conceito interior. E, por este objeto, a doutrina ora pertence à vida ativa, ora à contemplativa. A ativa, quando concebemos interiormente uma verdade para, por meio dela, dirigirmos as nossas ações externas. A contemplativa, quando interiormente concebemos uma verdade inteligível na consideração e no amor do qual nos comprazemos. Por isso diz Agostinho: Escolham para si a melhor parte, isto é, da vida contemplativa; exerçam a palavra, abeberem-se da doce doutrina, cultivem a ciência da salvação. O que indica manifestamente pertencer a doutrina à vida contemplativa. – O outro objeto da doutrina diz respeito à palavra audível. E então o objeto da doutrina é a pessoa mesma que ouve. E quanto a este objeto, toda doutrina pertence à vida ativa, à qual pertencem às ações externas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A autoridade aduzida se refere expressamente à matéria da doutrina, que versa sobre a consideração e o amor da verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os hábitos e os atos têm o mesmo objeto. Por onde, a objeção manifestamente procede quanto à matéria do conceito interior. Pois, o sábio e o ciente podem ensinar na medida mesma em que podem exprimir por palavras o conceito interior, de modo a conduzir os ouvintes ao conhecimento da verdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem ora por outrem não se põe em relação com ele, pois, o seu ato se dirige só a Deus, que é a verdade inteligível. Ao passo que quem o ensina, pratica uma ação exterior que a esse outrem diz respeito. Logo, a comparação não colhe.

Art. 4 – Se a vida ativa perdura após esta vida.

O quarto discute-se assim. – Parece que a vida ativa não perdura após esta vida.

1. – Pois, à vida ativa pertencem os atos das virtudes morais, como se disse. Ora, as virtudes morais perduram após esta vida segundo Agostinho. Logo, parece que a vida ativa também perdura após esta vida.

2. Demais – Ensinar os outros pertence à vida ativa, como se disse. Ora, na vida futura, em que seremos semelhantes aos anjos, poderá se exercer a doutrina. Assim como também a exercem os anjos pois uns iluminam, purificam e aperfeiçoam os outros, o que implica a transmissão da ciência como esta claro em Dionísio. Logo, parece que a vida ativa perdura depois desta vida.

3. Demais. – O que em si mesmo é mais durável parece que mais é capaz de durar, depois desta vida. Ora, a vida ativa parece mais durável, em si mesma; pois, diz Gregório, que podemos permanecer fixos na vida ativa; ao contrário, conservar a contenção do espírito, na contemplativa, de nenhum modo o podemos. Logo, muito mais que a contemplativa, pode a vida ativa permanecer depois desta vida.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Passada esta vida, com ela desaparece a vida ativa; ao contrário, começa da nesta vida, a vida contemplativa se consuma na pátria celeste.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a vida ativa tem o seu fim nos atos externos; os quais, referidos à quietude da contemplação, já pertencem à vida contemplativa. Ora, na vida futura dos bem-aventurados cessará toda prática de atos externos, e se alguns deles existirem serão todos referidos ao fim da contemplação. Pois, como diz Agostinho, lá descansaremos e veremos; veremos e amaremos; amaremos e louvaremos. E na mesma obra já tinha dito, que no céu Deus será contemplado sem fim, sem tédio será amado, e louvado, sem fadiga; essa será a função, esse o afeto, essa a atividade de todos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, as virtudes morais permanecerão, não pelos atos em que escolhem os meios, mas pelos que se referem ao fim. Ora, esses atos são os pelos quais constituem a quietude da contemplação. A qual Agostinho, nas palavras referidas, exprime pelo vocábulo repouso, significativa não só da ausência de toda agitação exterior, mas também da perturbação interior das paixões.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vida contemplativa, como dissemos, consiste sobretudo na contemplação de Deus. E então um anjo não pode ensinar a outro, porque, como diz o Evangelho, estão incessantemente vendo a face do Pai, referindo aos anjos da guarda das crianças, que são de ordem inferior. Assim também, na vida futura, nenhum homem ensinará nada a outro sobre Deus, mas todos o veremos como ele é. E é o que está na Escritura: Não ensinará daí em diante varão ao seu próximo, dizendo – conhece ao Senhor; porque todos me conhecerão desde o mais pequeno deles até ao maior. – Mas, no atinente à dispensação dos mistérios de Deus, um anjo ensinará o outro, purificando-o, iluminando-o e aperfeiçoando-o. E, então, praticarão certos atos da vida ativa, enquanto durar o mundo, por se aplicarem ao governo das criaturas inferiores. O que é simbolizado pela visão de Jacó, da escada por onde subiam os anjos, expressão da vida contemplativa, e por onde desciam expressão da vida ativa. Mas, como explica Gregório, eles não se apartam da visão divina de modo a ficarem privados das alegrias da contemplação interna. Por isso neles não se distingue a vida ativa da contemplativa, como em nós, que ficamos impedidos da contemplação pelos atos da vida ativa. – Mas, não nos é prometida a semelhança com os anjos quanto ao governo das criaturas interiores, que não nos cabe pela ordem da nossa natureza, como o cabe aos anjos, mas, pela visão de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A durabilidade da vida ativa, que em o nosso estado presente excede a da vida contemplativa, não provém da natureza dessas vidas em si mesmas consideradas; mas, da vossa deficiência, impedidos que estamos de subir às alturas da contemplação, pela materialidade do nosso corpo. Por isso Gregório acrescenta, no mesmo lugar: Arrastada pela sua própria fraqueza, da imensidade de tão grande altura, a alma recai sobre si mesma.

Questão 182: Da comparação entre a vida ativa e a vida contemplativa.

Em seguida devemos fazer a comparação entre a vida ativa e a contemplativa.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a vida ativa é mais principal que a contemplativa.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a vida ativa é mais principal que a contemplativa.

1. – Pois o que pertence a melhores parece ser mais digno de honra e melhor, como diz o Filósofo. Ora, a vida ativa é própria dos maiores, isto é, dos prelados, investidos de honra e poder. E por isso diz Agostinho, que entregando-nos à vida ativa neste mundo não devemos visar a honra nem o poder. Logo, parece que a vida ativa é mais principal que a contemplativa.

2. Demais. – Em todo gênero de hábito e de atos mandar é próprio do mais principal; assim, a arte militar, como sendo mais principal, regula a de fazer freios. Ora, é vida ativa pertence dispor e regular a contemplativa, como é claro pelas palavras de Moisés: Desce e notifica ao povo não suceda que para ver o Senhor queira passar os limites. Logo, a vida ativa é mais principal que a contemplativa.

3. Demais. – Ninguém deve deixar o maior para buscar o menor; assim, diz o Apóstolo: Aspirai aos dons melhores. Ora, – alguns deixam de lado o estado da vida contemplativa e se entregavam à vida ativa; tal o caso dos que assumem o estado de superior. Logo, parece que a vida ativa é mais principal que a contemplativa.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Maria escolheu a melhor parte que lhe não será tirada. Ora, Maria significa a vida contemplativa. Logo, a vida contemplativa é mais principal que a ativa.

SOLUÇÃO. – Nada impede ser em si mesmo mais excelente o que contudo é, de certo modo, inferior. Ora, devemos dizer que a vida contemplativa é, absolutamente considerada, melhor que a ativa. O que o Filósofo o prova por oito razões. – A primeira é que a vida contemplativa convém ao homem pelo que ele tem de melhor, que é o intelecto, e tem objetos mais próprios, que são os inteligíveis. Por isso o nome de Raquel, símbolo da vida contemplativa, se interpreta visão do princípio; ao passo que a vida ativa, como ensina Gregório, é simbolizada por Lia, a de olhos remelosos. – Segundo, porque a vida contemplativa pode ser mais contínua, embora não quanto ao sumo grau da contemplação, como dissemos. Por isso de Maria, símbolo da vida contemplativa, diz o Evangelho que sempre estava assentada aos pés do Senhor. – Terceiro, porque o prazer da vida contemplativa é maior que o da ativa. E por isso diz Agostinho, que enquanto Marta cuidava, Maria se deliciava. Quarto, porque na vida contemplativa, que exige poucas causas, o homem basta-se mais a si mesmo. Onde o dizer o Evangelho: Marta, Marta, tu andas muito inquieta e te embaraças com o cuidar em muitas coisas. – Quinto, porque a vida contemplativa é em si mesma digna de maior amor; ao passo que a vida ativa se ordena para ela. Por isso diz a Escritura: Uma só coisa pedi ao Senhor, esta tornarei a pedir que habite eu na casa do Senhor todos os dias da minha vida para ver as delícias do Senhor.

Sexto, porque a vida contemplativa supõe uma certa vacação e repouso, segundo a Escritura: Cessai e vede que eu vou a Deus. – Sétimo porque a vida –contemplativa se entrega às coisas de Deus, ao passo que a vida ativa se aplica às coisas humanas. Por isso diz Agostinho: No princípio era o Verbo a que ouvia Maria; e o verbo se fez carne – a quem Marta servia. Oitavo, porque a vida contemplativa convém ao homem pelo que mais próprio lhe é, a saber, o intelecto; ao passo que das operações da vida ativa participam também as faculdades inferiores, que nos são comuns com os brutos. Por isso depois de a

Escritura ter dito – Tu salvarás os homens e as bestas – ajunta, especialmente para os homens: No teu lume veremos o lume. A nona razão o Senhor a acrescenta, quando diz: Maria escolheu a melhor parte que não lhe será tirada. O que assim expõe Agostinho: Não por ser a tua parte má, mas é que ela escolheu a melhor. E ouve: a melhor, porque não lhe será tirada; ao passo que tu perderás um dia esse encargo a ti imposto pela necessidade; pois é eterna a doçura da verdade.

Mas pode acontecer que, num caso dado, seja mais para se escolher a vida ativa, por causa das necessidades da vida presente. Assim, o Filósofo também diz: Filosofar é melhor que ganhar dinheiro; mas ganhar dinheiro é melhor para quem sofre necessidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os prelados não somente devem-se entregar à vida ativa mas ainda ser excelentes na contemplativa. Por isso Gregório diz: Seja o superior o primeiro na ação, sem deixar de viver enlevado, mais que todos, na contemplação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vida contemplativa supõe uma certa liberdade da alma. Pois, como diz Gregório, a vida contemplativa nos dá uma certa liberdade do espírito, aplicado às coisas eternas, sem cogitar das temporais. E Boécio: As almas humanas hão de necessariamente ser mais livres, quando se mantêm na contemplação do pensamento divino; menos livres, ao contrário, quando recaem no mundo dos corpos. Por onde é claro, que a vida ativa não dá diretamente regras, à vida contemplativa; mas, dispondo para ela, ordena a prática de certos atos, servindo assim, antes, à vida contemplativa do que lhe dando regras. Por isso diz Gregório, que a vida ativa é considerada escravidão e a contemplativa, a liberdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As vezes, premido pelas necessidades, temos de deixar a contemplação para nos darmos às obras da vida ativa; mas não de modo que devam abandonar completamente a contemplação. Por isso diz Agostinho: O amor da verdade deseja um santo repouso. Mas, a caridade, se for preciso, faz-nos aceitar um justo trabalho, isto é, o da vida ativa. Se ninguém, contudo, nos impuser essa carga entreguemo-nos ao estudo e à contemplação da verdade. Mas, sendo-nos ela imposta, a caridade mesmo nos impõe a necessidade de aceitá-la. Nem por isso, contudo, devemos abandonar de todo a doce contemplação da verdade, não seja que, privados dessa suavidade, sintamos a opressão da necessidade. Por onde é claro que quem é chamado da vida contemplativa para a ativa, não sofre um subtração, mas deve fazer antes uma adição.

Art. 2 – Se a vida ativa é mais meritória que a contemplativa.

O segundo discute-se assim. – Parece que a vida ativa é mais meritória que a contemplativa.

1. – Pois, o mérito supõe a recompensa. Ora, a recompensa é devida ao trabalho, segundo o Apóstolo: Cada um receberá a sua recompensa particular segundo o seu trabalho. Ora, da vida ativa é próprio o trabalho; da contemplativa, porém, o repouso. Assim, diz Gregório: Todo o que se converte para Deus há de primeiro suar no trabalho, isto é, receber Lia, para depois, unindo-se com Raquel, subir à contemplação do princípio. Logo, a vida ativa é mais meritória que a contemplativa.

2. Demais. – A vida contemplativa é um começo da felicidade futura. Por isso, aquilo de João – Eu quero que ele fique assim até que eu venha – diz Agostinho: A explicação clara desse lugar é – que a ação perfeita me siga, já formada pelo exemplo da minha paixão; que a contemplação ainda imperfeita permaneça até que eu venha e então ela será consumada. E Gregório diz, que a contemplação começa nesta vida e se consuma na pátria celeste. Ora, na vida futura já não é o tempo de merecer mas o de

receber a paga do merecimento. Logo, a vida contemplativa parece menos meritória que a ativa, mas é mais digna de prêmio.

3. Demais. – Gregório diz: Nenhum sacrifício é mais agradável a Deus que o zelo das almas. Ora, o zelo das almas supõe que nos aplicamos à vida ativa. Logo, parece que a vida contemplativa não é mais meritória que a ativa.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Grandes são os méritos da vida ativa, mas são maiores os da contemplativa.

SOLUÇÃO. – A raiz do mérito é a caridade, como estabelecemos. Ora, consistindo a caridade no amor de Deus e do próximo, segundo mostramos, amar a Deus é em si mesmo mais meritório que amar o próximo, como do sobredito se colige. Por onde, o que pertence mais diretamente ao amor de Deus é mais meritório, no seu gênero, do que o que diretamente pertence ao amor do próximo por amor de Deus. Ora, a vida contemplativa tem por objeto direto e imediato o amor de Deus; pois, diz Agostinho, o amor da verdade divina, objeto por excelência da vida contemplativa, segundo dissemos, requer a santa quietude da contemplação. Ao passo que a vida ativa se ordena mais diretamente ao amor do próximo, pois, anda toda afadigada na contínua lida da casa, como diz o Evangelho. Por isso, genericamente, a vida contemplativa é mais meritória que a ativa. E é o que diz Gregório: A contemplativa é mais meritória que a ativa, pois, esta trabalha em utilidade da vida presente, em que nos é forçoso socorrer ao próximo, ao passo que aquela desde já goza com um prazer íntimo o descanso futuro, isto é, da contemplação de Deus.

Pode porém se dar que um mais mereça pela sua vida ativa do que outro pela contemplativa. Por exemplo, se pela riqueza do amor para com Deus e para lhe cumprir assim a vontade, ou para maior glória divina, consentir em privar-se temporariamente das doçuras da contemplação divina. Assim, o Apóstolo dizia: Eu mesmo desejarei ser anátema por Cristo por amor de meus irmãos. Expondo o que, diz Gregório: O amor de Cristo lhe invadira a tal ponto a alma, que até isso mesmo, que lhe era mais agradável que tudo – o estar com Cristo, ele desprezara por amor a Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O trabalho externo contribui para o aumento do prêmio accidental. Ora, o aumento do mérito em relação ao prêmio essencial se funda principalmente na caridade. E dela um sinal é o trabalho exterior suportado por amor de Cristo. Mas sinal da mesma, muito mais expressivo é o nos comprazermos em vacar à só contemplação divina, preterindo tudo o que pertence a esta vida.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No estado da felicidade futura o homem chega à perfeição; por isso já não há lugar de aperfeiçoar-se pelo mérito. Se, porém o houvesse, o mérito torná-lo-á mais eficaz à caridade maior. Ora, a contemplação da vida presente, sendo acompanhada de imperfeição, deixa ainda lugar para o aperfeiçoamento. Por isso não exclui a capacidade de merecer, mas torna maior o mérito com o exercício mais intenso da caridade divina.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Oferecemos um sacrifício espiritual a Deus quando lhe consagramos alguma causa. Ora, entre todos os bens do homem, o que mais lhe agrada quando oferecido como sacrifício é o bem da alma. Assim, devemos oferecer a Deus, primeiro, a nossa alma, conforme a Escritura: Tem piedade com a tua alma, fazendo-te agradável a Deus. Segundo, as almas dos outros, segundo ainda a Escritura: O que ouve diga – vem. E quanto mais estreitamente unirmos a Deus a nossa alma ou a do próximo, tanto mais agradável será a Deus o sacrifício. Por onde, mais agradável lhe é aplicarmos a nossa alma ou a de outrem à contemplação que à ação. Quanto ao dito – nenhum sacrifício é mais

agradável a Deus que o zelo das almas – ele não implica a preferência do mérito da vida ativa ao da vida contemplativa; mas mostra ser mais meritório oferecermos a Deus a nossa alma e a dos outros, do que quaisquer bens exteriores.

Art. 3 – Se a vida ativa impede a contemplativa.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a vida ativa impede a contemplativa.

1. – Pois, a vida contemplativa exige uma certa quietude da alma, conforme a Escritura: Cessai e vede que eu sou o Deus. Ora, a vida ativa é cheia de agitações, segundo o Evangelho: Marta, Marta, tu andas muito inquieta e te embaraças com o cuidar em muitas coisas. Logo, a vida ativa impede a contemplativa.

2. Demais. – A vida contemplativa exige uma visão clara. Ora, essa visão clara fica impedida pela vida ativa: assim, diz Gregório, que Lia é de olhos remelosos e fecunda, porque, preocupada com o agir, vê menos. Logo, a vida ativa impede a contemplativa.

3. Demais. – Um contrário impede outro. Ora, parece que a vida ativa e a contemplativa são contrárias entre si; pois, a vida ativa se ocupa com muitas coisas, ao passo que a contemplativa se emprega toda numa só, e por isso se separa uma da outra. Logo, parece que a vida ativa impede a contemplativa.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Os que desejam ocupar a cidadela da contemplação exerçam-se primeiro no campo da ação.

SOLUÇÃO. – A dupla luz pode ser considerada a vida ativa. – Primeiro quanto à aplicação mesma aos atos externos e ao exercício deles. E então é manifesto que a vida ativa impede a contemplativa, por ser impossível nos darmos à atividade exterior e simultaneamente vacarmos à divina contemplação. – De outro modo podemos considerar a vida ativa pela composição e pela ordem que ela introduz nas paixões inferiores da alma. E então, como as paixões desordenadas impedem a vida contemplativa, a vida ativa favorece a contemplação. Por isso diz Gregório: Os que desejam ocupar a cidadela da contemplação exerçam-se primeiro no campo da ação. Para que examinem com o maior cuidado se já não fazem nenhum mal ao próximo; se suportam com equanimidade os males que eles lhes fazem; se, renunciando aos bens exteriores, não se entregam de toda a alma, a uma alegria desordenada; se, ao perdê-los, não se deixam acabrunhar pela desgraça; que examinem mais se, ao se concentrarem em si mesmos para meditar nas coisas espirituais, excluem totalmente de si as sombras das coisas corporais; ou se pelo menos sabem afastar com mão discreta essas sombras importunas. Pois assim, o exercício da vida ativa contribui para a contemplativa, aquietando as paixões internas, donde provêm os fantasmas, que impedem a contemplação.

DONDE SE DEDUZEM CLARAS AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES. – Pois, essas objecções procedem quanto à aplicação mesma da alma aos atos externos; não porém quanto ao efeito dela, que é a moderação das paixões.

Art. 4 – Se a vida ativa tem prioridade sobre a contemplativa.

O quarto discute-se assim. – Parece que a vida ativa não tem prioridade sobre a contemplativa.

1. – Pois, a vida contemplativa diretamente se aplica ao amor de Deus, e a ativa, ao do próximo. Ora, o amor de Deus tem prioridade sobre o do próximo, pois, a este o amamos por amor de Deus. Logo, parece que também a vida contemplativa tem prioridade sobre a ativa.

2. Demais. – Gregório diz: Devemos saber que assim como a boa ordem de viver é passar da vida ativa para a contemplativa, assim no mais das vezes o bem exige que se deixe esta por aquela. Logo, a vida ativa não tem, absolutamente falando, prioridade sobre a contemplativa.

3. Demais. – Coisas que convêm a diversos nos têm entre si ordenação necessária. Ora, a vida ativa e a contemplativa convêm a diversos; pois, como diz Gregório, muitas vezes os que podiam se entregar em paz à contemplação caíram vítimas das preocupações externas; e muitas vezes também homens, que podiam viver felizes entregues à vida ativa, acharam no repouso uma causa de ruína. Logo, a vida ativa não tem prioridade sobre a contemplativa.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: A vida ativa tem prioridade sobre a contemplativa, pois pelas boas obras é que nos alçamos à contemplação.

SOLUÇÃO. – A prioridade de uma coisa sobre outra é susceptível de dupla apreciação. Primeiro essa prioridade por sua natureza. E neste sentido a vida contemplativa tem prioridade sobre a ativa, porque se aplica a um objeto superior e melhor. Por isso move e dirige a vida ativa; pois, a razão superior aplicada à contemplação está para o inferior, aplicada à ação, como o homem está para a mulher, que deve ser governada por ele, como diz Agostinho. – Noutro sentido, a prioridade é relativamente a nós, isto é, funda-se na ordem de geração. E então a vida ativa tem prioridade sobre a contemplativa, porque dispõe para esta, como do sobredito resulta. Ora, na ordem da geração, a disposição precede a forma, pois, é absolutamente e por natureza anterior a esta.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A vida contemplativa não se ordena a um amor qualquer de Deus, mas, ao amor perfeito. Ao passo que a vida ativa é necessária para o amor do próximo, qualquer que ele seja. Por isso diz Gregório: Sem a vida contemplativa podem entrar na pátria celeste os que não deixam de fazer o bem que podem; mas, sem a ativa, nela não podem entrar se descuram a prática do bem que podem fazer. Donde também se conclui que a vida ativa tem precedência sobre a contemplativa, assim como aquilo que é geral a todos precede, na via da geração, o que é próprio aos perfeitos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Da vida ativa passamos para a contemplativa, na ordem da geração; mas, da vida contemplativa passamos para a ativa, por via de direção, isto é, dirigindo a vida ativa pela contemplação. Assim como também pelas operações adquirimos o hábito e, pelo hábito adquirido, obremos mais perfeitamente, como diz o Filósofo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os levados a agir pelo ímpeto das suas paixões são, absolutamente falando, mais aptos para a vida ativa por causa da mobilidade do seu espírito. Por isso diz Gregório: Certos são de tal modo inquietos que a ausência do trabalho seria para eles mais rude que todos os trabalhos; são vítimas da agitação do coração, tanto mais funesta quanto mais lazer têm de vacarem à meditação. Outros porém são naturalmente dotados da pureza e da quietude da alma que os tornam aptos à contemplação; e sofreriam detrimientos se fossem totalmente destinados à ação. Por isso Gregório diz; que certos têm a alma de tal modo inclinada ao repouso que se os trabalhos da atividade os invadissem, neles sucumbiriam desde o começo. Por onde, os mais aptos à vida ativa podem, exercendo a atividade, preparar-se à contemplação; e por seu lado, os mais inclinados à contemplação podem aplicar-se ao exercício da vida ativa afim de se prepararem melhor para a contemplação.

Questão 183: Dos ofícios e dos estados dos homens em geral.

Em seguida devemos tratar da diversidade dos estados e dos deveres humanos. E, primeiro, devemos tratar dos ofícios e dos estados dos homens em geral. Segundo e especialmente, do estado dos perfeitos.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se o estado, por natureza, importa a condição de liberdade ou de servitude.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o estado, por natureza, não importa a condição de liberdade ou de servitude.

1. – Pois, estado vem de estar de pé. Ora, dissemos que está de pé quem está em posição ereta. Assim, lemos na Escritura: Filho do homem, põe-se de pé sobre os teus pés. E Gregório diz: Decaem totalmente da sua rectitude ou do seu estado ereto os que pecam por palavras danosas. Ora, a rectitude espiritual nós a adquirimos sujeitando a nossa alma à vontade de Deus. Por isso, aquilo da Escritura. Aos retos convém que os louvem – diz a Glosa: Retos são os que dirigem o coração de acordo com a vontade de Deus. Logo, parece que a obediência aos mandamentos divinos basta para distinguir os estados.

2. Demais. – Parece que o nome de estado implica imutabilidade, segundo aquilo do Apóstolo: Estai firmes e imutáveis. E Gregório diz: A pedra de cantaria pode ficar estável em qualquer das suas faces e não está exposta a cair, mudando de posição. Ora, a virtude é que nos faz obrar de maneira imutável, segundo o Filósofo. Logo, parece que toda operação virtuosa coloca o homem num estado.

3. Demais. – O nome de estado parece supor uma certa elevação pois, está de pé quem se eleva para o alto. Ora, os diversos ofícios tornam uns mais altos que outros. Semelhantemente, os diversos graus ou ordens constituem os homens em alturas diversas. Logo, a só diversidade dos graus, das ordens ou dos ofícios basta para diversificar os ofícios.

Mas, *em contrário*, uma decretal diz: Quem for interpelado numa causa capital ou numa causa de estado não pode agir por procurador, mas deve agir por si mesmo; e nesse lugar é chamada causa de estado a relativa à liberdade ou a servitude. Logo, parece que não varia o estado do homem senão pelo que respeita a liberdade ou a servitude.

SOLUÇÃO. – Estado, propriamente falando, designa uma posição especial que nos constitui, conforme a exigência da nossa natureza, numa quase imobilidade. Pois, é natural ao homem ter a cabeça ereta para o céu, os pés firmados na terra e os outros membros dispostos numa posição intermediária conforme a conveniência; o que não se dá quando fazemos ou estamos sentados ou deitados, só quando estamos de pé. E nem se diz que está de pé quem se move, mas, quem está imóvel. Donde vem que, também na ordem dos atos humanos, diremos que um negócio tem um estado, relativamente à ordem da sua disposição própria, quando possui uma certa imobilidade ou um certo repouso. Por isso, o que nos homens facilmente varia e é extrínseco não constitui estado; por exemplo, o ser alguém rico ou pobre, constituído em dignidade ou plebeu ou em casos semelhantes. E assim, o direito civil determina que quem for removido do senado perde antes a dignidade que o estado. Mas, só faz parte do estado do homem o que lhe respeita a uma situação da pessoa; por exemplo, ser dependente ou independente; e isto não por uma causa superficial ou facilmente mutável, mas, por uma causa permanente. Ora, tal é o que constitui a essência da liberdade ou da servitude. Por onde, tanto na ordem espiritual como na civil, a liberdade e a servitude constituem própria mente estados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essencialmente falando, não é preciso estar o homem em posição ereta para estar em pé, mas só essa posição lhe é conatural, quando acompanhada da imobilidade. Por isso, para dizermos que um bruto está de pé não é preciso que esteja em posição ereta; nem dizemos que um homem está de pé, embora em posição ereta, se não estiver imóvel.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A imobilidade por si só não faz necessariamente com que estejamos de pé, pois, não diremos que o está quem repousa sentado ou jazendo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ofício é assim chamado por comparação com o ato; ao passo que o grau supõe a ordem de superioridade e inferioridade. O estado, porém, requer a imobilidade no atinente à condição da pessoa.

Art. 2 – Se na Igreja deve haver diversidade de ofícios ou de estados.

O segundo discute-se assim. – Parece que na Igreja não deve haver diversidade de ofícios ou de estados.

1. – Pois, a diversidade repugna à unidade. Ora, os fiéis de Cristo são chamados à unidade, segundo o Evangelho: Para que eles sejam um em nós como nós somos um. Logo, na Igreja não deve haver diversidade de ofícios ou de estados.

2. Demais. – A natureza não faz por muitos meios o que pode fazer por um só. Ora, a ação da graça é muito mais ordenada que a da natureza. Logo, seria mais conveniente, que o pertencente aos atos da graça fosse administrado pelos mesmos homens, sem que houvesse na Igreja diversidade de ofícios ou de estados.

3. Demais. – O bem da Igreja consiste sobretudo na paz, conforme a Escritura: O que estabeleceu a paz nos teus limites. E o Apóstolo: Tende a paz e o Deus da paz estará convosco. Ora, a diversidade é um obstáculo para a paz, que parece causada pela semelhança, segundo a Escritura: Todo animal ama ao seu semelhante. E o Filósofo diz que uma pequena diferença provoca o dissídio na cidade. Logo, parece que não deve haver na Igreja diversidade de estados e de ofícios.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz, em louvor da Igreja, que está toda vestida de vários adornos. O que explica a Glosa: A Rainha, isto é, a Igreja, está ornada pela doutrina dos Apóstolos, pela confissão dos mártires, pela pureza das virgens e pelas lágrimas dos penitentes.

SOLUÇÃO. – A diversidade dos estados e dos ofícios na Igreja se explica por três razões. Primeiro, para a perfeição da própria Igreja. Pois, assim como, na ordem dos seres naturais, a perfeição absoluta e uniforme de Deus não pode existir senão diversa e multiplicadamente na universalidade das criaturas, assim também a plenitude da graça, unificada em Cristo, que é a cabeça, redundando diversamente para os seus membros afim de ser perfeito o corpo da Igreja. E é o que o Apóstolo diz: sie mesmo fez a uns certamente apóstolos e a outros profetas e a outros evangelistas e a outros pastores e doutores para a consumação dos santos. – Segundo, por força das atividades necessárias à Igreja. Pois, atos diversos hão de ser praticados por homens diversos, para que tudo se faça expeditamente e sem confusão. Talo diz o Apóstolo: Da maneira que em um corpo temos muitos membros, mas todos os membros não têm uma mesma função, assim, ainda que muitos somos um só corpo em crista. – Terceiro, por assim o exigir a dignidade e a pulcritude da Igreja, fundada numa certa ordem. Donde o dizer a Escritura, que vendo a rainha de Sabá toda a sabedoria de Salomão – os aposentos dos seus oficiais e as diversas classes dos

que os serviam, estava toda transportada. E por isso o Apóstolo também diz: Numa grande casa não há somente vasos de ouro e de prata, mas também vasos de pau e de barro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A diversidade dos estados e dos ofícios não impede a unidade da Igreja, que se consuma pela unidade da fé, da caridade e do auxílio mútuo. Dí-lo o Apóstolo: Do qual todo o corpo coligado, isto é, pela fé, e unido, isto é, pela caridade, por todas as juntas por se lhe subministrar, isto é, servindo uns aos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a natureza não faz por muitos meios o que pode fazer por um só, assim também não concentra num só o que deve ser executado por muitos, segundo aquilo do Apóstolo: Se o corpo todo fosse olho, onde estaria o ouvido? Por isso é necessário na Igreja, que é o corpo de Cristo, diversificarem-se os membros pelos diversos ofícios, estados e graus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como os diversos membros do corpo físico são reduzidos à unidade pela virtude do espírito vivificante, cuja separação acarreta a dos membros do corpo, assim também, no corpo da Igreja, conserva-se a paz dos diversos membros por virtude do Espírito Santo, que o vivifica. Por isso diz o Apóstolo: Trabalhando cuidadosamente por conservar a unidade d'espírito pelo vínculo da paz. Ora, divorcia-se dessa unidade do Espírito quem busca o bem que a si lhe é próprio; assim como desaparecerá a paz da cidade terrena se cada cidadão só tratar dos seus interesses particulares. Ao contrário, a distinção dos ofícios e dos estados conservará tanto mais a paz da alma como da cidade terrena, quanto tornou assim mais numerosos os participantes da atividade pública. Por isso diz o Apóstolo: Deus atemperou o corpo para que não haja cisma no corpo mas antes conspirem mutuamente todos os membros a se ajudarem uns aos outros.

Art. 3 – Se os ofícios se distinguem pelos atos.

Parece que os ofícios não se distinguem pelos atos.

1. – Pois, são infinitas as diversidades dos atos humanos, tanto na ordem espiritual como na temporal. Ora o infinito não pode ser objeto de nenhuma distinção certa. Logo, as diversidades dos atos não podem fundar uma distinção certa dos ofícios humanos.

2. Demais. – A vida ativa se distingue da contemplativa pelos respectivos atos, como se disse. Ora, a distinção entre os ofícios é diferente da que existe entre as vidas. Logo, os ofícios não se distinguem pelos atos.

3. Demais. – As ordens, mesmo as eclesiásticas, os estados e os graus parece que se distinguem pelas atos. Se, pois, os ofícios se distinguem pelos atos, parece daí resultar a mesma distinção, fundada neles, entre os ofícios, os graus e os estados. Ora, isto é falso porque as partes destes se dividem diversamente. Logo, não parece que os ofícios se distinguem pelos atos.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz, ofício é palavra derivada de eficiente, como se ofício viesse de *efficium*, com a mudança de uma só letra, para maior elegância do vocábulo. Ora, ser eficiente é próprio da ação. Logo, pelos atos se distinguem os ofícios.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a diversidade de membros da Igreja se ordena a um tríplice fim: a perfeição, a ação e o decoro. E esta tríplice finalidade funda a tríplice diversidade dos fiéis. – Uma é relativa à perfeição; o que funda a diferença dos estados, por serem uns mais perfeitos que outros. – A outra é relativa à ação; e essa é a dos ofícios, pois, diremos terem ofícios diversos os que são destinados a atividades diversas. – A última é relativa à ordem da beleza eclesiástica, o que funda a diferença de

graus, enquanto que num mesmo estado ou ofício, um é superior ao outro. Por isso, diz a Escritura, segundo outra letra: Deus será conhecido nos graus de Sião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A diversidade material dos atos humanos é infinita e por isso não distingue os ofícios. Distingue-os a diversidade formal, fundada nas diversas espécies dos atos, e pela qual os atos humanos não são infinitos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Vida é vocábulo empregado em sentido absoluto. Por onde, a diversidade das vidas se funda nos diversos atos, que convêm ao homem como tal. Mas, a eficiência, donde deriva a palavra ofício, como se disse, implica uma ação tendente a um determinado fim, como diz Aristóteles. Por isso, os ofícios propriamente se distinguem pelos atos referentes a outrem; assim dizemos que um doutor tem o seu ofício, um juiz o seu e assim por diante. Donde o ensinar Isidoro que o ofício nos leva a agir de modo a não estorvamos (*officere*) aos outros, isto é, não lhes prejudicarmos, mas a sermos útil a todos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A diversidade dos estados, dos ofícios e dos graus tem fundamentos diversos, como se disse. Mas estados, ofícios e graus têm um mesmo ponto de convergência. Assim, quem é chamado a uma situação mais eminente, por isso mesmo adquire um ofício e um grau; e, além disso, entra num certo estado de perfeição, pela sublimidade da sua atividade, como se dá com o bispo. Quanto às ordens eclesiásticas, elas se distinguem especialmente pelos diversos ofícios. Assim, diz Isidoro: Há muitos gêneros de ofícios, mas o principal é o que tem por objeto as causas sagradas e divinas.

Art. 4 – Se a diferença dos estados se funda na que há entre os incipientes, os proficientes e os perfeitos.

O quarto discute-se assim. – Parece que a diferença dos estados não se funda na que há entre os incipientes, os proficientes e os perfeitos.

1. – Pois, de gêneros diversos são diversas as espécies e as diferenças. Ora, os graus da caridade se dividem relativamente ao princípio, ao progresso e à perfeição, como se disse quando se tratou da caridade. Logo, parece que de acordo com esse tríptico critério deve se fazer a diferença dos estados.

2. Demais. – O estado, como se disse, respeita a condição de servitude ou de liberdade, com que parece não relacionar-se a referida diferença entre incipientes, proficientes e perfeitos. Logo, é esse um critério insuficiente de divisão dos estados.

3. Demais. – Os incipientes, os proficientes e os perfeitos entre si se distinguem por mais e menos, o que é, antes, próprio e essencial ao grau. Ora, uma é a divisão dos graus e outra a dos estados, como se disse. Logo, não se dividem convenientemente os estados pelos incipientes, pelos proficientes e pelos perfeitos.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Há três sortes de convertidos – os do começo, os do meio e os da perfeição. E comentando a Escritura ensina: Uma é a virtude dos principiantes, outra a dos provecos e outra a dos perfeitos.

SOLUÇÃO. – Como dissemos o estado respeita à liberdade ou à servitude. Ora, na ordem espiritual, há uma dupla servitude e uma dupla liberdade. Uma é a servitude do pecado e outra a da justiça. Do mesmo modo, dupla liberdade – a do pecado e a da justiça, conforme o Apóstolo quando diz: Quando éreis escravos do pecado tostes livres da justiça; mas agora que estais livres do pecado haveis sido feitos

servos de Deus. A servitude do pecado ou da justiça consiste na inclinação para o mal pelo hábito do pecado, ou na inclinação para o bem, pelo hábito da justiça. Simultaneamente, a libertação do pecado consiste em dominarmos a inclinação para ele; e há libertação da justiça quando pelo amor dela não evitamos o mal. Contudo, como o homem se inclina à justiça pela sua razão natural, e o pecado vai contra a razão natural, conseqüentemente a libertação do pecado é a verdadeira liberdade, que vai junto com a servitude da justiça; pois, por uma e por outra busca o homem o que lhe é conveniente. Semelhantemente, a verdadeira servitude é a do pecado, que vai junto com a libertação da justiça, pois, por aquela e por esta o homem se priva do que lhe é próprio. Ora, o tornar-se ele servo da justiça ou do pecado é resultado da sua atividade, conforme o Apóstolo: Seja qual for o a quem vos ofereceis por servos para lhe obedecer, ficais servos do mesmo a quem obedeceis – ou do pecado, para a morte, ou da obediência, para a justiça. Ora, em toda atividade humana devemos distinguir o princípio, o meio e o termo. Por onde e conseqüentemente, o estado da servitude e da liberdade espiritual distinguem-se entre si por três razões. Pelo princípio, ao qual pertence o estado dos incipientes; pelo meio, ao qual pertence o estado dos proficientes; e, terceiro, pelo fim, ao qual pertence o estado dos perfeitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A libertação do pecado se opera pela caridade, derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado, no dizer do Apóstolo. Donde vem o dizer ele ainda: Onde há o espírito do Senhor aí ha liberdade. Por onde, será a mesma a divisão da caridade que a dos estados pertinentes à liberdade espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando dividimos os homens nas três categorias – dos incipientes, dos proficientes e dos perfeitos – como formando três classes diferentes, não nos referimos a uma ocupação qualquer dele, mas à concernente à liberdade ou à servitude, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como se disse nada impede o grau e o estado de convergirem ao mesmo fim. Pois, também na ordem social, os livres não somente têm um estado diferente dos servos, mas também são de outro grau.

Questão 184: Do estado de perfeição em geral.

Nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se a perfeição da vida cristã se funda especialmente na caridade.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a perfeição da vida cristã não se funda especialmente na caridade.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Sede meninos na malícia e sede perfeitos no sentido. Ora, a caridade não concerne ao juízo, mas antes, ao afeto. Logo, parece que a perfeição da vida cristã não consiste principalmente na caridade.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Tomai a armadura de Deus para que possais resistir no dia mau e estar completos em tudo. Quanto à armadura de Deus, acrescenta: Estai firmes, tendo cingido os vossos lombos em verdade e vestidos da couraça da justiça, abraçando sobretudo o escudo da fé. Logo, a perfeição da vida cristã não somente se funda na caridade, mas também nas outras virtudes.

3. Demais. – As virtudes, como os outros hábitos, se especificam pelos atos. Ora, a Escritura diz, que a paciência deve ser perfeita nas suas obras. Logo, parece que o estado de perfeição se funda, antes, na paciência.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Sobretudo revesti-vos de caridade, que é o vínculo da perfeição, pois, de certo modo ela liga todas as outras virtudes por uma unidade perfeita.

SOLUÇÃO. – Um ser é considerado perfeito quando atinge o fim próprio, que é a sua última perfeição. Ora, pela caridade nós nos unimos a Deus, fim último da alma humana, pois, aquele que permanece na caridade permanece em Deus, como diz a Escritura. Logo, é especialmente na caridade que se funda a perfeição da vida cristã.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A perfeição dos juízos humanos está em conviver na verdade una, segundo o Apóstolo: Sede perfeitos em um mesmo sentimento e em um mesmo parecer. Ora, isto o realiza a caridade, que unifica as opiniões dos homens. Por onde, também a perfeição dos juízos se radica totalmente na perfeição da caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos pode uma pessoa ser considerada perfeita. – Primeiro essencialmente falando, e essa perfeição se funda no que respeita à natureza mesma do ser; tal o caso do animal que é considerado perfeito por não ter nenhuma falha na disposição dos seus membros e no mais que é exigido pela sua vida. – Noutro sentido a perfeição é relativa e se funda nalgum atributo externo, por exemplo, na brancura, na negrura ou outra semelhante. Ora, a vida cristã consiste especialmente na caridade, pela qual a nossa alma se une com Deus, donde o dito da Escritura: Aquele que não ama permanece na morte. Por isso, na caridade é que se funda, essencialmente falando, a perfeição da vida cristã; e nas outras virtudes, relativamente. Ora, como o essencial é principalíssimo e máximo em relação a tudo o mais, daí resulta que a perfeição da caridade é principalíssima em relação a perfeição fundada nas outras virtudes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A paciência é considerada perfeita nas suas obras em ordem à caridade, enquanto que a abundância desta faz tolerarmos pacientemente as adversidades, segundo aquilo do Apóstolo: Quem nos separará do amor de Deus? Será a tribulação? ou de angústia? etc.

Art. 2 – Se alguém pode ser perfeito nesta vida.

O segundo discute-se assim. – Parece que ninguém pode ser perfeito nesta vida.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Quando vier o que é perfeito, abolido será o que é em parte. Ora, nesta vida não será abolido o que é em parte; pois, durante ela perduram a fé e a esperança, que são em parte. Logo, ninguém nesta vida é perfeito.

2, Demais. – Perfeito é aquilo a que nada falta, como diz Aristóteles. Ora, ninguém há nesta vida a quem não falte alguma coisa, conforme a Escritura: Todos nós tropeçamos em muitas causas. E noutro lugar: Os teus olhos me viram quando era imperfeito. Logo, ninguém é perfeito nesta vida.

3. Demais. – A perfeição da vida cristã, como se disse, se funda na caridade, que compreende o amor de Deus e o do próximo, Ora, quanto ao amor de Deus, ninguém pode tê-lo nesta vida com perfeita caridade, pois, como diz Gregório, o fogo do amor, que já começa a arder nesta vida, mais ainda se acenderá quando virmos aquele mesmo a quem amamos. Nem quanto ao amor do próximo, pois, não podemos nesta vida amar todos os próximos atualmente embora os amemos habitualmente: e esse amor habitual é imperfeito. Logo, parece que ninguém pode ser perfeito nesta vida.

Mas, *em contrário*, a lei divina não exige de nós nenhuma impossibilidade. Exige porém a perfeição, segundo o Evangelho: Sê de perfeito como também vosso Pai celestial é perfeito. Logo, parece possível sermos perfeito nesta vida.

SOLUÇÃO. – Como dissemos a perfeição da vida cristã se funda na caridade. Ora, a perfeição implica uma certa universalidade, pois, como diz Aristóteles, perfeito é aquilo a que nada falta. Por onde, podemos distinguir três sortes de perfeição. Uma absoluta, fundada numa totalidade, não só por parte do amante, mas também por parte do ser amado, isto é, a pela qual Deus é amado tanto quanto é amável. Ora, essa perfeição a nenhuma criatura é possível, mas cabe só a Deus, que é o bem integral e essencial.

Outra é a perfeição fundada na totalidade absoluta por parte de quem ama; isto é, quando o seu afeto, com todas as suas forças, tende sempre e atualmente para Deus. E essa perfeição não é possível nesta vida, mas haverá na pátria.

A terceira é a perfeição não fundada na totalidade por parte do ser amado nem na totalidade por parte do amante, pela qual este buscaria a Deus sempre e atualmente. Mas é a que exclui o movimento do amor que leva para Deus; assim, diz Agostinho, que o veneno da caridade é a cobiça, sendo a perfeição a ausência de toda cobiça. Ora, essa perfeição podemos tê-la nesta vida. E de dois modos. – Primeiro, quando excluirmos do nosso afeto tudo o que contraria a caridade, como é o pecado mortal. E sem essa perfeição não pode existir a caridade; e portanto, é de necessidade para a salvação. – Segundo, excluindo do nosso afeto não só o que é contrário à caridade mas também tudo o que nos impede o afeto do coração de se dirigir totalmente para Deus. E sem esta perfeição não pode haver a caridade, como não há nos principiantes e nos proficientes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Apóstolo, no lugar citado, se refere à perfeição da pátria, não possível nesta vida.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os nesta vida considerados como perfeitos diz a Escritura, que tropeçam em muitas coisas, por causa dos pecados veniais, resultantes das misérias da vida presente. E por aí são de certo modo imperfeitos, relativamente à perfeição da pátria.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como o estado da vida presente não se compadece com a nossa tendência sempre e atual para Deus, assim também não se compadece com o amar atual e singularmente cada próximo. Basta porém, amarmos a todos em geral e cada um habitualmente e pela preparação do nosso coração, mas também no amor ao próximo podemos, como no amor de Deus, fundar uma dupla perfeição. Uma é a que não pode existir sem a caridade, de modo que não depositemos o nosso afeto em nada de contrário ao amor do próximo. A outra é a sem a qual a caridade não pode existir. E essa tem um tríptico aspecto. – O primeiro é o da extensão do amor, de modo que não somente amemos os amigos e os conhecidos, mas também os estranhos e, ulteriormente, os inimigos; o que, como diz Agostinho, é próprio dos perfeitos filhos de Deus. O segundo é o da intenção, revelada no que desprezamos, por amor do próximo; de modo que desprezemos por amor dele não só os bens exteriores, mas, ainda os sofrimentos do corpo e, ulteriormente, a morte, segundo a Escritura: Ninguém tem maior amor do que este, de dar um a própria vida por seus amigos. – O terceiro é o efeito da dileção, de modo que sacrifiquemos ao amor do próximo não só os benefícios temporais, mas também os espirituais e, além deles, a nossa própria pessoa, segundo aquilo do Apóstolo: Eu de muito boa vontade darei o meu e me darei a mim mesmo pelas vossas almas.

Art. 3 – Se a perfeição desta vida está na observância dos preceitos ou se na dos conselhos.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a perfeição desta vida não está na observância dos preceitos, mas na dos conselhos.

1. – Pois, diz o Senhor: Se queres ser perfeito vai, vende o que tens e dá-o aos pobres; depois vem e segue-me. Ora, isto é um conselho. Logo, a perfeição está na observância dos conselhos e não na dos preceitos.

2. Demais. – Todos estamos obrigados à observância dos preceitos, pois, são necessários à salvação. Se, portanto, a perfeição da vida cristã consistisse na observância dos preceitos, resultaria ser a perfeição necessária para a salvação e que todos deveriam tê-la. O que evidentemente é falso.

3. Demais. – A perfeição da vida cristã se funda na caridade, como se disse. Ora, a perfeição da caridade parece. não consistir na observância dos preceitos, pois, essa perfeição a precede o aumento e o começo da mesma, como está claro em Agostinho. Ora, a caridade não pode existir sem a observância dos preceitos, porque, como diz a Escritura, se alguém me ama guardará a minha palavra. Logo, a perfeição da vida não se funda na observância dos preceitos mas, na dos conselhos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração. E noutro lugar: Amarás ao teu próximo como a ti mesmo. Ora, desses dois preceitos diz o Senhor: Destes dois mandamentos depende toda a lei e os profetas. Ora, a perfeição da caridade, que faz a perfeição da vida cristã, consiste em amarmos a Deus de todo o coração e ao próximo como a nós mesmos. Logo, parece que a perfeição consiste na observância dos preceitos.

SOLUÇÃO. – A perfeição de dois modos a dizemos consistir em alguma coisa: em si mesma e essencialmente, e secundária e acidentalmente.

Em si e essencialmente a perfeição da vida cristã consiste na caridade; mas, principalmente, no amor de Deus e, secundariamente, no amor do próximo; e tal é o objeto dos principais mandamentos da lei divina, como dissemos. Ora, o amor de Deus e o do próximo não constituem objeto de preceito só numa

determinada medida, de modo que o excedente a essa medida seja matéria de conselho; e o demonstra a forma mesma do preceito, que revela a perfeição:

Amarás ao Senhor teu Deus de todo o teu coração, pois, todo é o mesmo que perfeito, segundo o Filósofo. E quando a Escritura ordena amarás ao teu próximo como a ti mesmo, pois, é a nós mesmo a quem mais amamos. E isto é assim porque o fim do preceito é a caridade, como diz o Apóstolo. Ora, o fim não está sujeito a nenhuma medida, mas só os meios; assim, como ensina o Filósofo, o médico não usa de nenhuma medida para curar, mas só mede a qualidade do remédio e o uso da dieta que devem produzir a cura. Por onde é claro, que a perfeição consiste essencialmente na observância dos preceitos. Donde o dizer Agostinho: Por que pois não se imporia ao homem esta perfeição, embora ninguém nesta vida a realize?

Secundária, porém, e instrumentalmente a perfeição está na observância dos conselhos, que se ordenam todos, como os preceitos, para a caridade, mas de maneira diferente. Pois, os preceitos, que não os da caridade, ordenam-se a remover os obstáculos a ela contrários e com os quais a caridade não pode subsistir. Ao passo que os conselhos se ordenam a remover os impedimentos aos atos de caridade, mas que não lhe contrariam a ela, como o matrimônio, a ocupação com os negócios seculares e outros semelhantes. Donde o dizer Agostinho: Todos os preceitos divinos como este – não fornicarás; e tudo o que sem ser preceito nos é todavia aconselhado de maneira especial, como o aquilo é bom ao homem não ter mulher, todos esses preceitos e conselhos nós os observamos retamente quando os referimos ao amor de Deus e do próximo, por causa de Deus, tanto neste como no futuro século. E por isso também diz o Abade Moisés: Os jejuns, as vigílias, a meditação das Escrituras, a nudez e a privação de todos os bens não constituem a perfeição, mas são apenas os instrumentos dela; pois, não é nessas práticas que consiste o fim da referida disciplina, que são somente os meios para chegarmos ao fim. E antes tinha dito, que nós nos esforçamos subindo por esses degraus, por chegar à perfeição da caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras referidas do Senhor incluem uma parte que é como a via para a perfeição, e é quando diz – vai, vende o que tens e dá-o aos pobres. Outra mostra em que consiste a perfeição, quando acrescenta: Segue-me. Por isso diz Jerônimo, que não basta somente abandonar, mas Pedro acrescenta o que é perfeito quando diz e nós te seguimos. Também Ambrósio assim comenta o dito – segue-me: Manda segui-lo não pelo andar do corpo, mas pelo aspecto da alma, o que se faz pela caridade. E assim, do modo mesmo de falar resulta, que os conselhos são uns instrumentos para chegarmos à perfeição. Tal o sentido da exortação: se queres ser perfeito vai, vende o que tens etc., quase dizendo: assim fazendo, chegarás ao fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, a perfeição da caridade é imposta ao homem nesta vida, pois, não correrá acertadamente quem não sabe para onde corre; e como o saberia se nenhuns preceitos lho mostrassem? Ora, o que cai sob o preceito pode ser cumprido de diversos modos. Por onde, não se torna transgressor do preceito quem não o cumpre do melhor modo possível, bastando que o cumpra de qualquer modo. Ora, a perfeição do amor divino cai universalmente sob o preceito, de modo que dele não fica excluída a perfeição da pátria, como diz Agostinho; e assim, não o transgredir quem de qualquer modo atinge a perfeição do amor divino. – Ora, o ínfimo grau do amor divino consiste em não amarmos nada, mais que a Deus, ou contra ele ou tanto quanto a ele; e quem decai desse grau de perfeição de nenhum modo cumpre o preceito. – Mas há outro grau do perfeito amor, a que não podemos chegar nesta vida, como dissemos; e quem dele decai não é manifestamente transgressor do preceito. – E semelhantemente, não transgredir o preceito quem não atinge os graus médios da perfeição, contanto que atinja o ínfimo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O homem, desde que nasce e pela sua mesma natureza específica, já tem uma certa perfeição da natureza; mas também há outra perfeição a que chega pelo crescimento. Assim, há uma perfeição da caridade pertinente à espécie mesma da caridade, que nos leva a amar a Deus acima de tudo e não amar nada de contrário a ele; mas há também outra perfeição da caridade, mesmo nesta vida, a que chegamos crescendo espiritualmente, como quando nos abstermos mesmo das causas lícitas para vacarmos mais livremente ao serviço divino.

Art. 4 – Se todo o perfeito está no estado de perfeição.

O quarto discute– se assim. – Parece que todo o perfeito está no estado de perfeição.

1. – Pois, o crescimento do corpo leva à perfeição do mesmo; assim, o crescimento espiritual leva à perfeição espiritual, como se disse. Ora, com o crescimento do corpo o homem chega ao estado da idade perfeita. Logo, parece também que quem cresceu espiritualmente já alcançou a perfeição e vive nesse estado.

2. Demais. – Pela mesma razão pela qual um ser se move de um ponto para o ponto contrário, move-se também do menor para o maior, como diz Aristóteles. Ora, de quem passa do estado do pecado para o da graça se diz que muda, enquanto que o estado da culpa se distingue do da graça. Logo, parece, pela mesma razão, que quem sobe de uma graça menor para outra maior, até chegar à perfeição, alcança o estado da perfeição.

3. Demais. – Obtém um estado quem se liberta da servitude. Ora, pela caridade nós nos livramos da servitude do pecado, pois, a caridade cobre todos os delitos, no dizer da Escritura. Ora, pela caridade é que somos perfeitos, como se disse. Logo, parece que todo o que tem a perfeição por isso mesmo vive no estado de perfeição.

Mas, *em contrário*, há certos que, apesar de estarem no estado de perfeição, carecem de todo da caridade e da graça, como são os maus bispos e os maus religiosos. Logo parece que, ao contrário, podem ter a perfeição da vida certos que não estão no estado de perfeição.

SOLUÇÃO. – Como dissemos o estado propriamente diz respeito à condição de liberdade ou de servitude. Ora, a liberdade ou a servitude espiritual do homem pode ser considerada a dupla luz: quanto à ação interna e quanto a externa. E como, no dizer da Escritura – o homem vê o que está patente, mas o Senhor olha para o coração – é da disposição interior do homem que resulta a condição espiritual do seu estado relativamente ao juízo divino. Dos seus atos externos, por outro lado, resulta o seu estado espiritual relativamente à Igreja. Ora, tratamos do estado, presentemente, enquanto que da diversidade deles resulta para uma igreja um certo ornato.

Mas devemos considerar que, para o homem alcançar o estado de liberdade ou de servitude, duas condições são necessárias. – Primeiro uma obrigação ou uma libertação. Pois, quem serve a outrem, nem por isso deste se torna escravo, porquanto também os livres podem servir, como ensina o Apóstolo: Servi-vos uns aos outros pela caridade do espírito. Nem pela fato de deixar de servir, como no caso dos escravos fugidos, torna-se alguém livre. Mas, servo propriamente é o que está obrigado a servir; e livre é quem ficou desligado da servitude. – Em segundo lugar é necessário, que a referida obrigação seja contraída mediante uma certa solenidade, como os homens procedem sempre quando se trata do que deve ter para eles uma duração perpétua.

Assim, pois, dizemos propriamente, que alguém está no estado de perfeição, não por exercer em ato de amor perfeito, mas por obrigar-se perpetuamente, mediante certa solenidade às causas pertencentes à perfeição. Mas acontece que uns se obrigam ao que não observam e outros observam o a que não se obrigaram. Assim, no caso do Evangelho, um dos dois filhos, ao pai que dizia – Trabalha na minha vinha, respondeu: não quero, mas depois foi ao passo que o outro, respondendo, disse: eu vou, e não foi. Por onde, nada impede certos de serem perfeitos, sem estarem no estado de perfeição; e outros de estarem no estado de perfeição sem contudo serem perfeitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pelo crescimento do corpo o homem progride no atinente à natureza e assim alcança o estado da natureza. Sobretudo que o natural é de certo modo imutável, por ser a natureza determinada na sua ação. Semelhantemente, pelo crescimento espiritual interior alcançamos o estado de perfeição, relativamente ao juízo divino. Mas, quanto às distinções dos estados eclesiásticos, ninguém alcança o estado de perfeição senão intensificando a sua atividade exterior.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colhe quanto ao estado interior. E contudo quem passa do estado de pecado para o de graça passa da servitude para a liberdade. E isso não se dá pelo simples aumento da graça, senão quando nos obrigamos às causas da graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto ao estado interior. E contudo, embora a caridade faça variar a condição da servitude e da liberdade espirituais, isso todavia não acarreta um aumento de caridade.

Art. 5 – Se os prelados e eis religiosos estão no estado de perfeição.

O quinto discute-se assim. – Parece que os prelados e os religiosos não estão no estado de perfeição.

1. – Pois, o estado de perfeição separa-se por oposição do estado dos principiantes e dos proficientes. Ora, não há nenhuns gêneros de homens destinados ao estado de perfeição.

2. Demais. – O estado exterior deve corresponder ao interior; do contrário, incorre-se em mentira, que se pratica não só por palavras falsas, mas também por obras simuladas, como ensina Ambrósio num sermão. Ora, há muitos prelados ou religiosos que não têm a perfeição interior da caridade. Se pois, todos os religiosos e prelados estão no estado de perfeição, resulta que os dentre eles não perfeitos vivem em estado de pecado mortal, como simuladores e mentirosos.

3. Demais. – A perfeição se funda na caridade, como se estabeleceu. Ora, parece que a caridade perfeitíssima é a dos mártires, conforme o Evangelho: Ninguém tem maior amor do que este, de dar um a própria vida por seus amigos. E àquilo do Apóstolo – Ainda não tendes resistido até derramar o sangue, etc. O diz a Glosa: Não há nesta vida nenhuma perfeição maior do que a atingida pelos santos mártires, lutando contra o pecado até a morte. Logo, parece que o estado de perfeição deve ser atribuído antes aos mártires que aos religiosos e aos bispos.

Mas, *em contrário*, Dionísio atribui a perfeição aos bispos como sendo os mais perfeitos. E atribui a perfeição aos religiosos, aos quais chama monges ou terapeutos, isto é, servos de Deus, como a perfeitos.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o estado de perfeição implica uma obrigação perpétua à perfeição, contraída mediante uma certa solenidade Ora, uma e outra convém aos religiosos e aos bispos. Pois, os religiosos se obrigam a separar-se das coisas do século, que poderiam lícitamente usar, para vacarem,

mais livremente a Deus; e nisso consiste a perfeição da vida presente. Donde o dizer Dionísio, falando dos religiosos: Uns os denominam terapeutas, isto é, servos de Deus, por lhes servirem totalmente como servos fâmulos; outros lhes chamam monges, por causa da vida indivisível e solitária que os une, pela santa ocupação, isto é, contemplação das cousas indivisíveis. que os aproxima da unidade divina e da amável perfeição, de Deus. Ora, a obrigação deles se contrai mediante uma certa solenidade, da profissão e a benção. Por isso no mesmo lugar acrescenta Dionísio: Eis porque dando-lhes uma graça perfeita, a santa legislação os dignificou com invocações santificantes.

Semelhantemente, os bispos também se obrigam a uma vida de perfeição, ao assumir o ofício pastoral; é em virtude dela que o pastor põe a sua vida pelas suas ovelhas, – na expressão do Evangelho, E o Apóstolo diz: Fizeste uma boa confissão ante muitas testemunhas, isto é, na tua ordenação, segundo a Glosa a esse lugar. E simultaneamente à referida profissão acrescenta-se a solenidade da consagração, conforme aquilo do Apóstolo: Eu te admoesto que tornes a acender o fogo da graça de Deus, que recebeste pela imposição das minhas mãos, o que a Glosa expõe como referente à graça episcopal. E Dionísio diz, que o sumo sacerdote, isto é, o bispo, na sua sagração, se lhe coloca sobre a cabeça o livro que encerra a santíssima palavra de Deus, para significar que ele participe da virtude total da santa hierarquia, e que não somente deve iluminar os outros com a santidade das suas palavras e ações, mas que também pode lhes transmitir o seu mesmo poder.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O começo e o aumento não têm uma finalidade própria, mas se ordenam à perfeição. Por onde, certas pessoas podem assumir, ligados por uma solene obrigação, só o estado de perfeição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os homens assumem o estado de perfeição, por fazerem assim, não profissão de perfeitos, mas de tenderem à perfeição. Por isso, o Apóstolo diz: Não que a tenha eu já alcançado ou que seja já perfeito; mas eu prossigo para ver se de algum modo poderei alcançar. E em seguida acrescenta: Todos os que somos perfeitos vivamos nestes sentimentos. Por onde, não diz mentira nem pratica nenhuma simulação quem, apesar de ter assumido o estado de perfeição, não é perfeito. Mas, sim, quem, tendo-se consagrado a esse estado, renuncia na sua alma a tender à perfeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O martírio constitui um ato perfeitíssimo de caridade. Ora, o ato da perfeição não basta a constituir o estado, como se disse.

Art. 6. – Se todos os prelados eclesiásticos estão no estado de perfeição.

O sexto discute-se assim. – Parece que todos os prelados eclesiásticos estão no estado de perfeição.

1. – Pois, Jerônimo diz: Outrora o presbítero era o mesmo que o bispo. E depois acrescenta: Assim, pois, como os presbíteros sabem que, segundo o costume da Igreja, devem ser sujeitos ao seu preposto, assim também os bispos devem saber que, antes pelo costume do que por disposição da divina verdade, é que são superiores aos presbíteros; por isso devem governar a Igreja de acordo com eles. Ora, os bispos estão no estado de perfeição. Logo, também os presbíteros que têm a cura de almas.

2. Demais. – Assim como os bispos, quando sagrados, ficam investidos da cura das almas, assim também os presbíteros com curato é os arqui-diáconos. Dos– quais, comentando aquilo do Apóstolo – Irmãos, escolhei – de entre vós a sete varões de boa reputação – diz a Glosa: Os Apóstolos anunciavam assim que a Igreja ia constituir sete diáconos, chamados a um grau superior e que seriam como as colunas em torno do altar. Logo, parece que também eles estão no estado de perfeição.

3. Demais. – Assim como os bispos estão obrigados a dar a sua alma pelas suas ovelhas, assim também os presbíteros com cura de almas e os arqui-diáconos. Ora, isto constitui a perfeição de caridade, como se disse. Logo, parece que também os presbíteros com curato e os arqui-diáconos, estão no estado de perfeição.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: A ordem dos pontífices leva à consumação e à perfeição; a dos sacerdotes, porém, dá e comunica a luz; a dos que administram, enfim, é fonte da purificação e do discernimento. Por onde é claro que a perfeição só é atribuída aos bispos.

SOLUÇÃO. – Nos presbíteros e nos diáconos com cura de almas, duas coisas podemos considerar: a ordem e a cura.

Quanto à ordem, ela tem por fim um dever a cumprir no exercício das funções sagradas; por isso dissemos antes, que a distinção das ordens está contida na dos ofícios. Por onde, quem recebe as sagradas ordens recebe o poder de praticar certos atos sagrados. Mas só por isso não está obrigado à prática da perfeição, senão porque, conforme a Igreja ocidental, ao receber as ordens sagradas, faz também o voto de continência, que é um daqueles pertencentes à perfeição, como a seguir se dirá. Por onde é claro, que o simples facto de receber as ordens sagradas não coloca ninguém no estado de perfeição, absolutamente falando; embora a perfeição interior seja necessária para se poderem dignamente exercer tais atos.

Semelhantemente, nem a cura recebida constitui quem quer que seja no estado de perfeição. Pois, o vínculo do voto perpétuo não obriga, por si mesmo, ao exercício da cura de almas ao contrário, podem abandoná-la entrando para uma religião, mesmo sem licença do bispo; ou então, com licença do bispo, pode um arqui-diácono demitir de si o arqui-diaconato ou o paroquiato e receber uma prebenda simples sem cura. O que de nenhum modo lhe seria lícito se vivesse no estado de perfeição pois, como diz o Evangelho, nenhum que mete a sua mão ao arado e olha para trás é apto para o reino de Deus. Mas os bispos, que estão no estado de perfeição, só por autoridade do Sumo Pontífice, único que pode dispensar nos votos perpétuos, podem deixar a cura episcopal e só por determinadas causas, como depois diremos.

Por onde é manifesto, que nem todos os prelados estão no estado de perfeição, mas só os bispos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os presbíteros e os bispos podemos considerá-los a dupla luz. – Primeiro, quanto ao nome e então primitivamente não se distinguia o bispo do presbítero. Pois, bispos eram chamados os que superintendiam, como diz Agostinho, e presbítero em grego significa quase mais velho. Por isso, o Apóstolo usa em geral do nome de presbítero nas duas significações, quando diz: Os presbíteros que governam bem sejam honrados com estipêndio dobrado. E no mesmo sentido emprega o nome de bispo; assim, quando se dirige aos presbíteros da Igreja Efesina. Atendei pai vós e por todo o rebanho sobre que o Espírito Santo vos constituiu bispos para governareis a Igreja de Deus. – Mas, na realidade, houve sempre entre eles uma distinção, já no tempo dos Apóstolos, como está claro em Dionísio: E, comentando aquilo do Evangelho – E depois disto designou ainda o Senhor, etc. – diz a Glosa: Assim como os bispos pertencem a ordem dos Apóstolos, assim, os setenta e dois discípulos são uma forma de presbíteros de segunda ordem. – Mais tarde, porém, para evitar o cisma, foi necessário distinguir também os nomes, de modo que os maiores foram chamados bispos e os menores, presbíteros. Por onde, a afirmação que os presbíteros não diferem dos bispos é daquelas que Agostinho enumera entre as doutrinas heréticas, quando refere que os Arianos diziam que o presbítero não deve ser separado do bispo por nenhuma diferença.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os bispos têm cura principalmente das ovelhas da sua diocese; enquanto que os presbíteros com curato e os arqui-diáconos exercem certas subministrações, em dependência dos bispos. Por isso, àquilo do Apóstolo – uns têm o dom de assistir, outros o de governar – diz a Glosa: a assistência, isto é, dada aos chefes por outros ministros, como por Tito ao Apóstolo ou pelos arqui-diáconos aos bispos; o governo, isto é, a prelatura das mais humildes pessoas, como a dos presbíteros, encarregados de ensinar o povo. E Dionísio diz, que assim como vemos em Jesus completada toda a hierarquia, assim, cada função, no próprio divino hierarca. i. é, no bispo. E um cânone: Todos os presbíteros e diáconos devem se sujeitar a não agir sem licença do bispo próprio. Por onde é claro que estão para o bispo como o bailio ou o preposto, para o rei. E por isso, como na ordem do poder temporal só o rei recebe a bênção solene, ao passo que os mais são instituídos no seu cargo por simples comissão, assim também na Igreja, a cura episcopal é conferida mediante uma sagração solene, enquanto que a do arqui-diaconato ou a do curato, por simples injunção. Mas, são consagrados ao receber as ordens, mesmo antes de terem a cura.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como os curas e os arqui-diáconos não exercem principalmente a cura, mas uma certa administração nos limites em que o bispo lhes cometeu que administrassem, assim também não lhes incumbe principalmente o ofício pastoral nem a obrigação de dar a alma pelas ovelhas, senão enquanto participam da cura. Por onde, exercem, antes, um ofício de perfeição, do que são constituídos no estado de perfeição.

Art. 7 – Se o estado dos religiosos é mais perfeito que o dos prelados.

O sétimo discute-se assim. – Parece que o estado dos religiosos é mais perfeito que o dos prelados.

1. – Pois, o Senhor diz: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá-o aos pobres; e isso a fazem as religiosas. Ora, a tal não estão obrigados os bispos, conforme a determinação seguinte: Os bispos, se o quiserem, podem deixar os seus bens próprios ou adquiridos, ou qualquer propriedade que tenham, aos seus herdeiros. Logo, as religiosas estão num estado mais perfeita que os bispos.

2. Demais. – A perfeição consiste mais principalmente na amar de Deus que na do próximo. Ora, a estado dos religiosos se ordena diretamente ao amar de Deus: por isso tira a sua denominação da serviço e da submissão a Deus, como diz Dionísio. Ao passo que o estado dos bispos parece ordenar-se ao amar da próxima, à cura da qual devem superintender, donde lhes advém a nome, como está clara em Agostinho. Logo, parece que a estado dos religiosos é mais perfeita que a dos bispos.

3. Demais. – O estado dos religiosos se ordena à vida contemplativa, mais excelente que a vida ativa, a que se ordena a estado dos bispos. Assim, diz Gregório: Isaías, querendo servir ao próximo pela vida ativa, desejava o ofício da pregação; enquanto que Jeremias, desejando unir-se estreitamente ao amor do Criador pela vida contemplativa, procurava eximir-se ao dever da pregação. Logo, parece que a estado dos religiosos é mais perfeita que a dos bispos.

Mas, *em contrário*. – Ninguém pode passar de um estado mais digna para outro menos digno porque seria olhar para trás. Ora, é passível passar do estado religioso para a episcopal, conforme um cânone, que dispõe: A ordenação sagrada faz do monge um bispo. Logo, a estado dos bispos é mais digna que a das religiosas.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, o agente é sempre mais prestante que o paciente. Ora, no género da perfeição, segundo Dionísio, os bispos exercem a função de perficientes e os religiosos, de

aperfeiçoados; assim, deles as primeiras exercem uma ação e as segundas sofrem uma paixão. Par ande, é manifesta que a estada de perfeição é mais excelente nos bispo que nas religiosas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A renúncia das riquezas pode ser considerada a dupla luz. – Primeira, enquanto atual. É então nela não consiste essencialmente a perfeição, pais, é apenas um instrumento desta, cama dissemos. Portanto, nada impede existir a estada de perfeição sem a renúncia dos bens próprios; a que também devemos dizer em relação às outras observâncias exteriores. – De outro modo, pode ser ela considerada como uma preparação que nos torna prontos, se necessário, a abandonar ou distribuir tudo. E isto pertence diretamente à perfeição. Par isso diz Agostinho: O Senhor mostra que os filhos da sabedoria entendem não constituir a santidade em absterse ou não de comer; mas na equanimidade em tolerar a pobreza. Donde o dizer a Apóstolo: Sei viver humilhado, sei também viver na abundância. Ora, os bispos sobretudo têm o dever, quando necessário, para a glória de Deus e a salvação do seu rebanho, de desprezar todos os seus bens ou de os distribuir aos seus pobres, ou de levar com contentamento que lhes roubem as suas fazendas, na expressão do Apóstolo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fato mesmo de os bispos se aplicarem ao amor do próximo provém da abundância do divino amor. Por isso o Senhor perguntou primeiro a Pedra se o amava; e só depois cometeu-lhe a cura do seu rebanho. E Gregório diz: Se o encargo pastoral é uma prova de amor, todo aquele que possuindo as virtudes necessárias, se furta ao pastoreio do rebanho, dá provas por isso mesmo de não amar o divino Pastor. Ora, é sinal de maior amor servirmos também a outrem por amor do amigo do que querer servir só ao amigo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Diz Gregório: O prelado seja o primeiro na ação sem deixar de, mais que todos, viver enlevado na contemplação, porque tem o dever de contemplar, não só em benefício próprio, mas ainda para instruir os outros. Por isso acrescenta: Aos homens perfeitos, ao sair da contemplação, é que se aplicam as palavras da Escritura –Eles difundirão sobre os outros a memória da tua suavidade.

Art. 8 – Se também os presbíteros com cura de almas e os arqui-diáconos têm maior perfeição que os religiosos.

O oitavo discute-se assim. – Parece que também os presbíteros com cura de almas e os arqui-diáconos têm maior perfeição que os religiosos.

1. – Pois, diz Crisóstomo: Se me apresentares um monge tal que possa eu com exagero dizer que é um Elias, não é ele contudo comparável ao que, entregue ao povo e obrigado a expiar o pecado de muitos, persevera constante e forte. E pouco depois acrescenta: Se alguém desejasse saber em que estado mais agradaria, se desempenhando o ofício sacerdotal ou se vivendo na solidão dos monges, sem comparação eu escolheria o a que primeiro me referi. E no mesmo livro acrescenta: Se comparardes as funções do referido estado, isto é, do monacal, às sacerdotais desempenhadas com exatidão, vereis que tanto dista o monge do sacerdote quanto o súbdito, do rei: Logo, parece que os sacerdotes com cura de almas são mais perfeitos que os religiosos.

2. Demais. – Agostinho diz: Considera com a tua religiosa prudência, que nesta vida e sobretudo, nestes tempos, nada é mais difícil, mais laborioso nem mais perigoso do que exercer as junções de bispo, presbítero ou diácono. Mas, perante Deus, não haverá maior felicidade do que trabalhar como manda o nosso Chefe. Logo, os religiosos não são mais perfeitos que os presbíteros ou os diáconos.

3. Demais. – Agostinho diz: Não podemos suficientemente deplorar o vício dos que excitam os monges a uma ruínosa soberba, e fazem aos clérigos tão grave injúria, considerando um mal monge um bom clérigo; quando a verdade é que às vezes mesmo um bom monge apenas poderia dar um bom clérigo. E pouco antes dissera: Não se deve dar ocasião aos servos de Deus, isto é, aos monges, de facilmente se considerarem eleitos um melhor estado, isto é, ao do clericalato, se descaírem do seu, isto é, deixando o monacato. Logo, parece que os professos no estado clerical não mais perfeitos que os religiosos.

4. Demais. – Não é lícito passar de um estado mais digno para outro menos digno. Ora, do estado monástico é lícito passar para o de presbítero com cura de almas, como se lê no seguinte decreto do Papa Gelásio: Se houver um monge que, pelo mérito da sua vida venerável. Fôr julgado digno de sacerdócio; e o abade, sob o jugo do qual ele serve na milícia de Cristo, pedir que seja ordenado sacerdote, deve esse monge ser escolhido pelo bispo e ordenado no lugar em que o bispo determinar. E Jerónimo diz: Vive no teu mosteiro como se merecesses ser clérigo. Logo, os presbíteros com cura de almas e os arqui-diáconos são mais perfeitos que os religiosos.

5. Demais. – Os bispos estão num estado mais perfeito que os religiosos, como do sobredito resulta. Ora, os presbíteros com cura de almas e os arqui-diáconos, pelo fato mesmo de exercerem a cura de almas, são mais semelhantes aos bispos que os religiosos. Logo, têm maior perfeição.

6. Demais. – A virtude versa sobre o bem difícil, como diz Aristóteles. Ora, é mais difícil desempenhar as obrigações de presbítero com cura de almas ou de arqui-diáconos, que viver no estado de religião. Logo, os presbíteros com cura de almas ou os arqui-diáconos são de virtude mais perfeita que os religiosos.

Mas, *em contrário*, determina um cânone. Quem conserva os seus bens, desempenhando as suas funções eclesiásticas sob a autoridade do seu bispo e, vivendo secularmente, requer, inspirado pelo Espírito Santo, operar a sua salvação nalgum mosteiro ou sob o regime de uma regra; canónica, esse tal nenhuma lei pública pode impedi-lo de agir assim, pois procede de acordo com uma lei particular. Ora, ninguém é dirigido pela lei do Espírito Santo, aí chamada lei particular, senão para a prática de uma vida mais perfeita. Logo, parece que os religiosos são mais perfeitos que os arqui-diáconos ou os presbíteros com cura de almas.

SOLUÇÃO. – A excelência de uns sobre outros não se funda no que têm de comum, mas no pelo que diferem. Ora, três coisas devemos distinguir nos presbíteros com curato e nos arqui-diáconos: o estado, a ordem e o ofício. Quanta ao estado, são seculares; quanto à ordem, sacerdotes ou diáconos; quanto ao ofício, têm a cura das almas que lhes foram confiadas.

Assim, pois, se supusermos alguém que, além de ser pelo seu estado, religioso, têm ainda a ordem de diácono ou de sacerdote e for, por ofício, cura de almas, como é o caso de vários monges e cónegos regulares, esse, pela sua qualidade de religioso, vive num estado mais excelente que o do diácono ou o do sacerdote; mas, pela ordem e pelo ofício é igual a eles. Diferindo porém o sacerdote ou o diácono, do religioso, pelo estado é também pelo ofício, mas convindo com ele pela ordem, como se dá com os religiosos sacerdotes sem cura de almas, então é manifesto que o religioso, mais excelente pelo estado, o é menos pelo ofício e é igual pela ordem. Por onde, devemos considerar que preeminência é a maior: se a do estado ou a do ofício. Para o que é mister atendermos a dois elementos: a bondade e a dificuldade.

Se, pois, a comparação se fundar na bondade, então, o estado da religião tem preeminência sobre o ofício de presbítero com curato ou o de arqui-diáconos. Porque o religioso dirige toda a sua vida ao estudo da perfeição; ao passo que o presbítero com curato ou o arqui-diácono não a aplica toda a sua à

cura das almas, como o bispo; nem lhes compete, como o bispo, ter principalmente cura dos súbditos, senão só lhes é cometido ao ofício uma certa e particular cura das almas, como do sobredito resulta. Por onde, o estado de religião está para o ofício do presbítero com curato ou o do arquiidiacono como o universal para o particular, e como o holocausto esta para o sacrifício, menor que o holocausto, conforme está claro em Gregório. Por isso um cânone determina: Os bispos devem deixar livre o ingresso nos mosteiros aos seus clérigos desejosos da vida monacal, pois, querem seguir uma vida melhor. – Mas, a referida comparação deve ser entendida quanto ao género da obra. Pois, conforme a caridade do agente, pode às vezes se dar que uma obra, genericamente de menor valor, seja mais meritória, quando feita com maior caridade.

Se, porém, levarmos em conta a dificuldade de viver bem a vida na religião e de bem exercer o ofício de cura de almas, então é mais difícil viver bem a vida religiosa exercendo a cura de almas, por causa dos perigos exteriores. Embora, a vida religiosa seja mais difícil genericamente considerada, por causa do rigor da observância regular.

Mas, se o religioso carecer da ordem, como se dá com os religiosos conversos, então é claro que a ordem tem preeminência, pela sua dignidade. Pois, as ordens sacras destinam a ministérios digníssimos, pelos quais se serve ao próprio Cristo no sacramento do Altar. O que exige maior santidade interior, que a exige da pelo estado de religião; pois, como diz Dionísio, a ordem monástica deve seguir-se às ordens sacerdotais e, à imitação delas, ascender ao divino. Portanto, mais gravemente peca, em igualdade de circunstâncias, o clérigo constituído nas ordens sagradas, quando procede contra a santidade, do que qualquer religioso sem ordem sacras. Embora o religioso leigo esteja adstrito às observâncias regulares, a que não estão os que receberam as ordens sagradas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quanto aos lugares aduzidos de Crisóstomo podemos responder brevemente, que ele não se refere ao sacerdote com curato, de ordens menores, mas ao bispo, chamado sumo sacerdote. O que está de acordo com a intenção do livro citado, no qual se consola com Basílio de terem sido eleitos ao episcopado. Mas, passando por sobre isto, respondemos que ele se refere à dificuldade desses estados. Pois, antes havia dito: O piloto que conduzia a nau pelas ondas revoltas, livrando-a da tempestade, merece que todos lhe deem testemunho de perfeito mareante. E depois conclui o que acima referimos, do monge, que não pode ser comparado àquele, que entregue ao povo, persevera constante. Acrescenta a causa: Porque, como em tempo sereno, governou-se a si mesmo na tempestade. O que nada mais pode querer mostrar senão que é mais perigoso o estado de quem exerce a cura de almas que o do monge; pois, conservar-se ileso no meio de um perigo maior é indício de maior virtude. Mas isto também constitui uma grande virtude entrarmos na religião para evitarmos os perigos Por isso, não disse que preferia desempenhar o ofício sacerdotal a viver na solidão dos monges; mas que preferia agradar antes no primeiro que na segunda, por ser isso prova de maior virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também o lugar citado de Agostinho manifestamente se refere à dificuldade, que revela a grandeza da virtude nos que são bons religiosos, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No passo aduzido, Agostinho compara os monges aos clérigos, quanto à diferença da ordem e não quanto à existente entre a vida religiosa e a vida secular.

RESPOSTA À QUARTA. – Os que, vivendo no estado religioso, assumem a cura das almas como já antes estavam constituídos nas ordens sagradas, adquirem o que antes não tinham, a saber, o ofício do curato; mas nem por isso depõem o estado religioso em que já antes viviam. Pois, um cânone determina. Estatuímos que não devem abandonar o seu primeiro estado os monges que, depois de

terem longamente vivido no mosteiro, recebam a ordem do clericato. Mas, os presbíteros com curato ou os arquiidiaconos, quando entrados em religião, depõem o curato para alcançarem um estado mais perfeito. O que, em si mesmo, mostra a excelência do estado religioso. Quanto aos religiosos leigos que sobem ao clericato e às ordens sagradas manifestamente são promovidos a um estado melhor, como dissemos. O que o mostra o próprio modo com que Jerônimo se expressa: Vive no teu mosteiro como se merecesses ser clérigo.

RESPOSTA À QUINTA. – Os presbíteros com curato e os arquiidiaconos são mais semelhantes aos bispos que aos religiosos, de certo modo, isto é, quanto à cura das almas, que exercem secundariamente. Mas, quanto à perpetuidade da obrigação, exigida pelo estado de perfeição, são mais semelhantes aos bispos os religiosos, como do sobre dito se colhe.

RESPOSTA À SEXTA. – A dificuldade resultante da arduidade da obra acrescenta à perfeição da virtude. Mas a dificuldade proveniente dos obstáculos externos, às vezes diminui a perfeição da virtude. Assim, quando não amamos a virtude a ponto de querermos vencer os obstáculos, segundo as palavras do Apóstolo: Todo aquele que tem de contender de tudo se abstém. Mas, outras vezes, é sinal de uma virtude mais perfeita; por exemplo, quando não deixamos de praticar a virtude apesar de nos contraporem obstáculos inopinados ou provocados por uma causa necessária. Mas, no estado de religião é maior a dificuldade resultante da arduidade das obras; porém aos que vivem no século de certo modo se lhes opõem à virtude maiores obstáculos, que os religiosos cautamente evitaram.

Questão 185: Do atinente ao estado dos bispos.

Em seguida devemos tratar do atinente ao estado dos bispos.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se é lícito desejar o episcopado.

O primeiro discute-se assim. – Parece lícito desejar o episcopado.

1. – Pois, o Apóstolo diz: Se algum deseja o episcopado deseja uma boa obra. Ora, é lícito desejar uma boa obra. Logo, também é lícito desejar o episcopado.

2. – Demais. – O estado dos bispos é mais perfeito que o dos religiosos, como se estabeleceu. Ora, é louvável desejar passar ao estado de religião. Logo, também o é desejar alguém ser promovido ao episcopado.

3. Demais. – A Escritura diz: O que esconde o trigo será amaldiçoado entre os povos, e a bênção virá sobre a cabeça dos que o vendem. Ora, o que é idóneo, pela vida e pela ciência, para o episcopado, parece que esconde o trigo espiritual subtraindo-se ao episcopado; ao passo que o aceitando coloca-se em estado de distribuir o trigo espiritual. Logo, parece louvável desejar o episcopado e censurável, recusa-te.

4. Demais. – Os atos dos santos narrados nas Escrituras são-nos propostos como exemplos, segundo o Apóstolo: Tudo quanto está escrito para nosso ensino está escrito. Ora, lemos na Escritura, que Isaías se consagra ao ofício da pregação, que cabe principalmente aos bispos. Logo, parece louvável desejar o episcopado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Uma função superior, sem a qual o povo não pode ser governado, embora a desempenhássemos bem não seria contudo conveniente desejá-la.

SOLUÇÃO. – Três coisas podemos considerar no episcopado. – Uma principal e final que é a atividade episcopal, que busca a utilidade de próximo. segundo aquilo do Evangelho: Apascenta as minhas ovelhas. – Outra, a altura da posição, pois, o bispo está constituído sobre os demais segundo ainda o Evangelho: O servo fiel e prudente a quem eu senhor pôs sobre sua família. – A terceira é a consequência dessas duas, a saber: a reverência, a honra e a abastança dos bens temporais, segundo o Apóstolo: Os presbíteros que governam bem sejam honrados com estipêndio dobrado.

Logo, desejar o episcopado em razão desses bens que o acompanham é manifestamente ilícito e constitui cobiça ou ambição. Por isso o Senhor diz contra os Fariseus: Gostam de ter nos banquetes os primeiros lugares e nas sinagogas as primeiras cadeiras e que os saúdem na praça e que os homens lhes chamem mestres.

Quanto à segunda, isto é, à posição elevada, desejar o episcopado é presunção. Por isso, o Senhor argúi os discípulos que queriam o primeiro lugar, dizendo: Sabeis que os príncipes das gentes dominam os seus vassalos. O que expõe Crisóstomo dizendo que, com essas palavras, mostra ser gentio o desejar o primado; e assim, comparando-os com os gentios, reprimelhes o orgulho.

Mas, desejar ser útil ao próximo é em si mesmo louvável e virtuoso. Como porém o exercício do episcopado implica a posse de uma posição elevada, é presunção querer ser útil ao próximo mediante uma situação preeminente, salvo por premência de manifesta necessidade. Assim, como diz Gregório,

em louvável ambicionar o episcopado quando levava indubitavelmente o bispo aos mais duros suplícios; mas então facilmente não se encontrava quem quisesse investir-se desse ónus. E ainda, era necessário que esse zelo da caridade proviesse de inspiração divina; assim, como adverte o mesmo Gregório, Isaías, desejando ser útil aos próximos, louvavelmente desejava o ofício de pregador.

Pode porém, sem presunção, desejar alguém a prática de tais obras, se vier a desempenhar tal ofício, ou mesmo ter o desejo de praticá-las. de modo que o objeto do desejo seja a boa obra e não o primado da dignidade. Por isso Crisóstomo diz: Desejar praticar boas obras é bom; mas é vaidade ambicionar o primado das honras; pois, o primado busca a quem dele foge e foge a quem o ambiciona.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz Gregório, o Apóstolo escrevia no tempo em que o chefe do povo era o primeiro arrastado aos tormentos do martírio; e então nada mais se podia desejar no episcopado senão a prática de boas obras. Por isso, nota Agostinho. quando o Apóstolo diz – Se alguém deseja o episcopado, deseja uma boa obra quis ensinar o que é o episcopado, nome desumatixio de uma função e não de honrarias. Pois, a palavra grega – scopos – significa, intenção. Por onde, podemos traduzir em latim o vocábulo grego – episcoperein – de modo a significar que não exerce o episcopado quem quer ser superior e não, ser útil. Pois, como pouco antes tinha dito, na atividade que devemos desenvolver nesta vida, não devemos amar as honras nem o poder, porque tudo é vão debaixo do sol; mas sim, amar a obra mesma realizada mediante a honra ou o poder. E contudo, como diz Gregório, o Apóstolo, depois de ter louvado o desejo das boas obras, logo nos faz recuar ante o que louvou quando acrescenta. Importa logo que o bispo seja irrepreensível como se abertamente dissesse – louvo o que ambicionais, mas, primeiro procurai bem compreender o que quereis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O estado de religião e o episcopado não têm a mesma natureza, por duas razões. – Primeiro, porque o estado episcopal preexige a perfeição da vida; o que o demonstra a interrogação feita pelo Senhor a Pedro, antes de lhe cometer o ofício pastoral, quando lhe perguntou se o amava mais que os outros. Ao passo que o estado de religião não preexige a perfeição, mas é uma via para a perfeição. Por isso o Senhor não disse – Se és perfeito, vai, vende o que tens – mas – Se queres ser perfeito. E a razão dessa diferença é que, segundo Dionísio, a perfeição ativamente é própria ao bispo, como ao que aperfeiçoa; mas ao monge, só passivamente, como ao aperfeiçoado. Ora, é preciso ser perfeito quem deve conduzir os outros à perfeição; o que não se dá com quem deve ser conduzido à perfeição; Ora, é presunçoso quem se julga perfeito; mas não o é quem tende para a perfeição. – Segundo, porque quem entra para o estado de religião sujeita-se aos outros para ser guiado na vida espiritual, o que a todos é lícito. Por isso, diz Agostinho:– É uma louvável ocupação e que não pode ser impedida a ninguém o estudo para conhecer a verdade. Mas, quem ascende ao estado episcopal é elevado a uma situação em que deve dirigir os outros. E essa preeminência ninguém deve por si mesmo tomá-la, segundo aquilo do Apóstolo: Nenhum usurpa para si esta honra senão o que é chamado por Deus. E Crisóstomo diz: Não é justo nem útil ambicionar o primado da Igreja; pois, qual o homem prudente que queira espontaneamente se sujeitar a uma tal servidão e a um perigo tal de dar contas por toda a Igreja? Só talvez quem não temer o juízo de Deus e, abusando secularmente do primado eclesiástico, converter-se a si mesmo em secular.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A dispensação do trigo espiritual não deve ser feita ao arbítrio de qualquer; mas, principalmente, pelo arbítrio e disposição de Deus e, secundariamente, pelo arbítrio dos prelados superiores, da pessoa de quem diz o Apóstolo: Os homens devem nos considerar como uns ministros de Cristo e como uns dispensadores dos mistérios de Deus. Portanto, não se pode dizer que esconda o trigo espiritual aquele a quem a dispensação dele não foi confiada pelo seu cargo ou imposta pela ordem do superior, e que por isso se abstém de corrigir ou governar os outros. Só é culpado dessa omissão se

descurar a dispensação que por dever lhe cabe, ou se pertinazmente se recusar a aceitar o encargo que se lhe comete. Por isso, diz Agostinho: O amor da verdade aspira a um santo repouso; mas, sendo necessário, a caridade aceita um justo trabalho. Mas essa carga, se ninguém nô-la impuser, devemos vacar à compreensão e à contemplação da verdade. Se nô-la impuserem porém, devemos aceitá-la por imposição da caridade.

RESPOSTA À QUARTA. – Gregório diz: Isaías quis ser enviado, mas antes viu os seus lábios purificados pelo carvão do altar; e isso nos mostra que ninguém deve se entregar ao santo ministério sem estar purificado. Mas, como é extremamente difícil sabermos se estamos purificado, o mais prudente é declinar o ofício da pregação.

Art. 2 – Se é lícito recusar, obstinadamente a imposição do episcopado.

O segundo discute-se assim. – Parece lícito recusar obstinadamente a imposição do episcopado.

1. – Pois, diz Gregório: Isaías, querendo ser útil ao próximo, pela vida ativa, desejava o ofício da pregação; enquanto que Jeremias, desejando unir-se estreitamente ao amor do Criador pela vida contemplativa, procurava eximir-se ao dever da pregação. Ora, ninguém peca por não querer deixar o melhor para apegar-se ao menos bom. Ora, tendo o amor de Deus preeminência sobre o do próximo e a vida contemplativa à ativa, como do sobredito resulta, parece que não peca quem obstinadamente recusa o episcopado.

2. Demais. – Como diz Gregório, é extremamente difícil sabermos se estamos purificado; nem devemos, sem o estarmos, nos aplicar aos sagrados ministérios. Logo, quem não se sentir purificado, por mais que se lhe queira cometer o ofício episcopal, não deve aceitá-lo.

3. Demais. – De S. Marcos diz Jerónimo, que, como se conta, cortou o dedo mínimo, depois de convertido à fé, para ficar na impossibilidade de entrar no sacerdócio. E semelhantemente, muitos fazem o voto de nunca aceitar o episcopado. Ora, pôr impedimento a uma coisa é o mesmo que a recusar, Logo, parece que, sem pecado pode alguém recusar obstinadamente o episcopado.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Se a madre Igreja desejar alguma obra vossa, nem lhe aceiteis a honra com pressurosa avidez nem a recuseis por amor do vosso repouso. E depois acrescenta: Não prefirais o vosso descanso às necessidades da Igreja; porque se nenhum dos bons quiser lhe auxiliar o parto espiritual, como seus filhos poderiam vir à luz?

SOLUÇÃO. – Na elevação ao episcopado duas coisas devemos considerar: primeiro, o que convém ao homem desejar, seguindo a sua própria vontade; segundo, o que lhe convém fazer para servir à vontade de outrem. Quanto à vontade própria, o homem deve sobretudo aplicá-la à consecução da sua salvação; mas, aplicar-se à salvação dos outros deve ele só por obediência a uma ordem superior, como do sobredito resulta. Por onde, só por desordenação da vontade nos meteremos a fazer, de nós mesmo, o que foi cometido ao governo de outrem; e semelhantemente, só por essa mesma desordenação da vontade é que alguém se recusaria obstinada e irredutivelmente a aceitar o referido ofício de governar, contrariando a imposição do superior, por duas razões. – Primeiro, porque repugna à caridade para com o próximo, em benefício do qual devemos trabalhar, conforme as exigências de lugar e de tempo. Por isso diz Agostinho, que, por exigência da caridade devemos aceitar um justo trabalho. – Segundo, porque repugna à humildade, que ordena nos sujeitemos às ordens do superior. Onde o dizer Gregório, que a verdadeira humildade aos olhos de Deus consiste em não nos furtarmos obstinadamente ao que nos é ordenado em razão de alguma utilidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora simples e absolutamente falando, a vida contemplativa seja mais excelente que a ativa e o amor de Deus, que o do próximo, contudo, por outro lado, o bem comum deve ser preferido ao bem particular. Por onde, diz Agostinho, em palavras anteriores: Não prefirais o vosso descanso às necessidades da Igreja. Sobretudo que o amor mesmo de Deus também exige que alguém aceite o encargo de pastorear as ovelhas de Cristo. Por isso, aquilo do Evangelho – Apascenta as minhas ovelhas – diz Agostinho: Seja o ofício do amor apascentar o rebanho do Senhor, assim como é sinal de temor recusar fazê-lo. – Semelhantemente, não devem os prelados abandonar a vida contemplativa por terem sido transferidos para a ativa. Donde o dizer Agostinho, que a quem foi imposto o encargo do ofício pastoral, nem por isso deixe de se comprazer com a verdade, isto é, a que deriva da contemplação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ninguém está obrigado a obedecer ao superior que dá uma ordem ilícita, como resulta do que dissemos a respeito da obediência. Pode logo se dar que aquele a quem foi imposto o ofício da prelatura nenhum obstáculo consiga descobrir que o impeça de aceitá-lo. Mas, esse obstáculo às vezes pode ser removido por esse mesmo a quem a cura pastoral foi cometida; por exemplo, se tem o propósito, que deve abandonar, de pecar. O que não. o escusa de finalmente render-se à ordem que lhe impõe o prelado. Outras vezes porém o obstáculo, que o impede de aceitar o ofício pastoral, não o pode ele próprio remover, mas o pode o prelado que ordena; p. ex., se é irregular ou excomungado. E então deve expor esse impedimento ao referido prelado; e se este quiser removê-lo, há obrigação de obedecer com humildade. Por isso, a Moisés que replicava Peço-te, Senhor, que atendas que eu nunca jamais fui eloquente – o Senhor lhe respondeu Eu serei na tua boca e te ensinarei o que hás de falar. Outras vezes enfim o impedimento não pode ser removido nem por quem ordena nem pelo ordenado; como no caso de não poder o arcebispo dispensar de uma irregularidade. E então o súbdito não está obrigado a obedecer e aceitar o episcopado ou mesmo a receber as ordens sacras, se vive em estado irregular.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aceitar o episcopado não é de necessidade para a salvação, mas o torna necessário a ordem do superior. Ora, contra o necessário à salvação podemos licitamente opor impedimentos, antes de a ordem ser dada; do contrário a ninguém seria lícito convolar a segundas núpcias, afim de não ficar impedido de receber o episcopado ou as ordens sacras. E assim, S. Marcos não agiu contra o preceito, quando a si mesmo cortou o dedo; embora não seja crível o haja feito por inspiração do Espírito Santo, sem o que a ninguém é lícito dispor do próprio corpo. Quanto a quem fez o voto de não aceitar o episcopado, se com isso entendeu obrigar-se a não aceitá-lo nem por obediência a ordem de um prelado superior, é o votei ilícito. Se porém entendeu obrigar-se a, no que de si depende, não desejar o episcopado e só recebê-lo por premência de eminente necessidade, então o voto é lícito, pois fez o voto de agir como deve o homem.

Art. 3 – Se o que é escolhido para episcopado deve ser o melhor que os outros.

O terceiro discute-se assim. – Parece que aquele que é escolhido para o episcopado deve ser melhor que os outros.

1. – Pois, o Senhor perguntou a Pedro, a quem ia cometer o ofício pastoral, se o amava mais que os outros. Ora, é melhor quem mais ama a Deus. Logo, parece que não deve ser escolhido para o episcopado aquele que não é melhor que os outros.

2. Demais. – Simaco Papa diz: – O que subiu a maiores honras deve ser considerado como vilíssimo se não for mais excelente pela ciência e pela santidade. Ora, quem é mais excelente pela ciência e pela santidade é melhor. Logo, não deve ser escolhido para o episcopado senão o melhor.

3. Demais. – Em qualquer género o menor é regido pelo maior; assim, o corpo é regido pelo espírito e os corpos inferiores, pelos superiores, como diz Agostinho. Ora, o bispo é escolhido para governar os outros. Logo, deve ser melhor que eles.

Mas, *em contrário*, diz uma Decretal, que basta escolher um homem bom; não é necessário escolher o melhor.

SOLUÇÃO. – Na escolha para o episcopado, devemos levar em conta a pessoa escolhida e quem escolhe.

Quanto a quem escolhe, quer elegendo quer providenciando, é necessário escolher quem fielmente dispense os mistérios divinos. Os quais devem ser dispensados para utilidade da Igreja, segundo o Apóstolo: Procurai abundar neles para edificação da Igreja. Ora, os divinos mistérios não foram cometidos aos homens para recompensa destes, cuja recompensa devem esperar na vida futura. Logo, quem deve escolher uma pessoa para o episcopado ou providenciar para tal, não está obrigado a escolher o melhor absolutamente falando, o que seria proceder de acordo com a caridade; mas o melhor para governar a Igreja, isto é, capaz de instruí-la, defendê-la e governá-la pacificamente. Assim, contra certos diz Jerónimo: Certos não querem escolher como colunas da Igreja os que sabem mais capazes de lhe ser. útil; mas os que amam ou pelos quais foram lisonjeados com obséquios ou os que em favor de quem os grandes intercederam, ou, para calar coisas piores, os que fizeram presentes para entrar no serviço do santuário. Ora, isto implica acepção de pessoas, que, em tal caso, é pecado grave. Por isso, àquilo da Escritura – Meus irmãos, não queirais pôr em acepção de pessoas etc., – diz a Glosa de Agostinho: Se pela diferença entre os que estão sentados e os que estão de pé, na Igreja de Deus, entendem-se as honras eclesiásticas, não devemos nos persuadir que fazer acepção de pessoas, em matéria de fé, contribui para a glória do Senhor. Pois, quem consentiria em escolher um rico para ser elevado a uma honra eclesiástica, deixando de lado o pobre, mais instruído e mais santo?

Quanto ao escolhido, não é necessário se considere melhor que os outros, pois, seria soberba e presunção. Mas basta nada descobrir em si que lhe torne ilícito resumir o ofício de prelado. Por isso, embora Pedra fosse interrogado, se amava ao Senhor mais que os outros, ao responder não se preferiu a eles, mas respondeu pura e simplesmente que amava a Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor sabia por experiência que Pedra era idóneo, mesmo a outros pontos de vista, para governar a Igreja. Por isso, lhe perguntou se o amava mais, para mostrar que quando um homem já é por si apto para governar a Igreja, deve-se precipuamente exigir dele um amor eminente de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar citado deve entender-se quanto ao zelo do que foi constituído em dignidade; pois deve esforçar-se por se mostrar mais excelente que os outros em ciência e santidade. Por isso diz Gregório: A conduta do prelado deve sobrepujar a do povo tanto quanto o género de vida do pastor é superior ao do rebanho. Mas não se lhe deve imputar se antes da prelatura não era o mais excelente, para dever ser por isso reputado como vilíssimo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como diz o Apóstolo, há diversidades de graças, de ministérios e de operações. Por onde, nada impede ser alguém mais idóneo para governar, que contudo não é o mais excelente pela graça da santidade. Mas é diferente o que passa no regime da ordem natural, na qual o superior na ordem da natureza por isso mesmo tem maior capacidade de governar os inferiores.

Art. 4 – Se o bispo pode abandonar os seus deveres para entrar numa religião.

O quarto discute-se assim. – Parece que o bispo não pode licitamente abandonar os seus deveres episcopais para entrar numa religião.

1. – Pois, a ninguém é lícito passar de um estado mais perfeito para outro menos perfeito, porque seria olhar para trás, o que o Senhor condena, quando diz: Nenhum, que mete a sua mão ao arado e olha para trás, é apto para o reino de Deus. Ora, o estado episcopal é mais perfeito que o de religião, como se estabeleceu. Logo, assim como não é lícito passar do estado de religião para o secular, assim também não o é passar do estado episcopal para o de religião.

2. Demais. – A ordem da graça é mais excelente que a da natureza. Ora, na da natureza um mesmo ser não se move para pontos contrários; assim, se a pedra naturalmente se move para baixo, não pode naturalmente mover-se de baixo para cima. Ora, na ordem da graça é lícito passar do estado religião para o episcopal. Logo não é lícito, ao inverso, voltar do estado episcopal para o de religião.

3. Demais. – Na ordem da graça nada deve ser vão. Ora, quem foi uma vez sagrado bispo conserva perpetuamente a faculdade espiritual de conferir ordens e o mais pertinente ao ofício episcopal. Ora, essa faculdade seria inútil no que renunciasse o ofício episcopal. Logo, parece que o bispo não pode abandonar os seus deveres episcopais para entrar em religião.

Mas, *em contrário*. – Ninguém está obrigado ao que é em si mesmo ilícito. Ora, os que pedem para ser exonerados do ofício episcopal são, por isso mesmo obrigados a deixá-la, conforme determina um cânone. Logo, não é ilícito abandonar o ofício episcopal.

SOLUÇÃO. – A perfeição do estado episcopal consiste em consagrar-se o bispo, por amor de Deus, à salvação dos próximos. E portanto fica obrigado a exercer seu ofício pastoral enquanto puder trabalhar para a salvação dos fiéis que lhe foram confiados. O que não deve abandonar para se entregar à quietude da contemplação divina; assim o Apóstolo, tendo em vista a necessidade dos súbditos, sofreu pacientemente lhe fosse diferida mesmo a contemplação da vida futura, quando disse: Não sei na verdade o que devo escolher. Pois me vejo apertado por duas partes: tendo desejo de ser desatado à carne e estar com Cristo, que é sem comparação muito melhor; mas o permanecer em carne é necessário por amor de vós. E persuadido disto, sei que ficarei e permanecerei com todos vós. Nem deve o bispo deixar o seu ofício, para evitar qualquer adversidade ou granjear lucros, pois, como diz o Evangelho, o bom pastor dá a própria vida pelas suas ovelhas.

Mas pode acontecer que o bispo fique impedido de trabalhar pela salvação dos súbditos por muitas razões. – Assim, às vezes, por um impedimento proveniente dele próprio: ou de consciência, como no caso de ser homicida ou simoníaco; ou corporal, quando velho ou enfermo; ou ainda por falta de ciência bastante ao exercício do seu governo; ou enfim por viver irregularmente, se por exemplo, é bígamo. – Outras vezes são os súbditos a causa de ficar o bispo impedido de trabalhar pela salvação deles. Por isso Gregório diz: Devemos suportar os maus com equanimidade quando há ao mesmo tempo bons a quem devemos auxiliar; mas, não havendo nenhum fruto a colher da parte dos bons, o que podemos fazer para os maus fica às vezes de todo inútil. Donde vem que homens virtuosos, vendo muitas vezes a esterilidade dos seus esforços, retiram-se a uma vida mais elevada para trabalharem em proveito próprio. Mas outras vezes o impedimento vem da parte de outrem, que, por exemplo, se escandalizaria com a prelatura de uma determinada pessoa. Assim, diz o Apóstolo: Se a comida serve de escândalo ao meu irmão, nunca jamais comerei carne. Contanto que o escândalo não nasça da malícia de certos que

queiram conculcar a fé ou a justiça da Igreja. Pois, esse escândalo não deve ser motivo de abandono do ofício pastoral, segundo aquilo do Evangelho: Deixai-os (os que se escandalizavam de verdade da doutrina de Cristo) – cegos são e condutores de cegos.

Mas, assim como é dever assumir o ofício de governar, por providência de um prelado superior, assim também o é abandoná-lo em obediência à mesma autoridade, pelas causas já referidas. Por isso, Inocêncio III determina: Se asas tivesses com que pudesses voar para a solidão, tão presas estariam elas porém pelos laços dos preceitos, que não poderias altear livremente o vôo, sem a nossa permissão. Pois, só ao Papa é lícito dispensar no voto perpétuo pelo qual se obrigou ao serviço dos seus súditos quem aceitou o episcopado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A perfeição dos religiosos e a dos bispos têm fundamentos diversos. Assim, ao religioso compete o estudo que devemos pôr em nossa própria salvação. Mas, à perfeição do estado episcopal pertence, trabalhar pela salvação dos próximos. Portanto, o bispo que, podendo ser útil à salvação do próximo, quisesse passar para o estado da religião, voltaria atrás, cuidando então só da sua salvação, apesar de ter-se obrigado a trabalhar não só pela sua salvação, mas também pela dos próximos. Por isso, Inocêncio III diz, no lugar referido, que mais facilmente se permitirá ao monge subir a prelado do que ao prelado descer a monge. Mas, se o prelado não puder trabalhar pela salvação dos outros, é conveniente dedicar-se à sua própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nenhum obstáculo deve nos desviar do estudo da nossa salvação, objeto do estado de religião. Mas, podemos ficar impedidos de trabalhar pela salvação dos outros. Por onde, o monge pode ser escolhido para o episcopado, estado em que também pode cuidar da sua salvação própria. E é também lícito ao bispo, se se lhe oferecer algum obstáculo à sua salvação, passar para o estado religioso. Mas, quando desaparecer o obstáculo, poderá de novo assumir o episcopado; por exemplo, por se terem corrigido os súbditos, por ter cessado o escândalo, porque sarou da enfermidade ou eliminou a ignorância instruindo-se suficientemente. Ou ainda, se foi promovido simoniamente, sem o saber ou se, tendo abandonado o episcopado, passou a viver regularmente, poderá de novo ser promovido a outro episcopado. – Quem, porém, por culpa sua, foi deposto do episcopado e encerrado num mosteiro para fazer penitência, não poderá ser de novo chamado ao episcopado. Por isso, determina um cânone: O Santo Sínodo ordena que quem decair da dignidade pontifical para a vida monástica, a fazer penitência, não mais seja elevado ao pontificado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Mesmo na ordem natural, um impedimento superveniente embora, elimine o ato, deixa subsistir a potência, por exemplo, a enfermidade dos olhos priva do ato da visão. Assim também não há inconveniente em permanecer o poder episcopal apesar de um impedimento ao seu exercício atual.

Art. 5 – Se é ilícito ao bispo, por causa de alguma perseguição abandonar materialmente o rebanho que lhe foi confiado.

O quinto discute-se assim. – Parece que não é lícito ao bispo, por causa de alguma perseguição, abandonar materialmente o rebanho que lhe foi confiado.

1. – Pois, diz o Senhor, que é mercenário e não verdadeiro pastor, aquele que vê vir o lobo e deixa as ovelhas e foge. Ora, Gregório diz, que o lobo vem contra as ovelhas, quando um tirano injusto e roubador oprime os fiéis e os humildes. Se, portanto, pela perseguição de um tirano o bispo abandonar materialmente o rebanho que lhe foi confiado, parece que é mercenário e não pastor.

2. Demais. – A Escritura diz: Filho meu, se ficares por fiador do teu amigo, deste por ele a tua mão a um estranho. E acrescenta: Discorre duma para outra parte, apressa-se, desperta ao teu amigo. Expondo o que, diz Gregório: Comprometer-se por um amigo é devotar-se pela alma de outrem com o perigo da sua virtude própria. Pois, quem é proposto como exemplo aqueles com quem vive, está na obrigação de não somente velar pelo amigo, mas também de adverti-lo. Ora, isto não o pode fazer quem materialmente abandonou o seu rebanho. Logo, parece que o bispo não pode, por causa de perseguição, abandonar materialmente o seu rebanho.

3. Demais. – A perfeição do estado episcopal exige que o bispo se consagre ao zelo do próximo. Ora, a quem professou o estado de perfeição não é lícito resolutamente abandonar a prática da mesma. Logo, não parece lícito ao bispo materialmente furtar-se às obrigações do seu ofício, salvo para vacar, num mosteiro, às obras de perfeição.

Mas, *em contrário*, aos Apóstolos, de quem os bispos são os sucessores, mandou o Senhor: Quando vos perseguirem numa cidade fugi para outra.

SOLUÇÃO. – Em toda obrigação devemos antes de tudo considerar o fim. Ora, os bispos obrigam-se a cumprir o ofício pastoral para a salvação dos súbditos. Por onde, sempre que a salvação deles exigir a presença do pastor, não deve ele abandonar pessoalmente seu rebanho, nem por qualquer vantagem temporal, nem mesmo por nenhum perigo pessoal iminente, porque o bom pastor está obrigado a dar a vida pelas suas ovelhas. Se porém na sua ausência, o pastor puder velar, por meio de outrem, pela salvação dos súbditos, então lhe é lícito, para alguma vantagem da Igreja ou por um perigo que lhe ameaça a pessoa, abandonar pessoalmente o seu rebanho. Donde o dizer Agostinho: Fugam os servos de Cristo de cidade para cidade, quando forem especialmente visados pelos perseguidores, contanto que a Igreja não seja abandonada pelos que não forem assim perseguidos. Se porém, o perigo for comum a todos, os que precisam dos outros não sejam abandonados por aqueles que os devem socorrer. Se, pois, é condenável o navegante abandonar a nau quando o mar está tranquilo, quanto mais o é na tempestade? como diz o Papa Nicolau.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Foge como mercenário aquele que antepõe uma vantagem temporal ou mesmo a salvação da vida do corpo à salvação espiritual dos próximos. Por isso diz Gregório: Não enfrenta o perigo que lhe ameaça as ovelhas aquele que, nas suas funções de pastor, em vez de amar as ovelhas, busca lucros temporais; pois, teme arrostar o perigo afim de não perder o que ama. Mas aquele que, para evitar o perigo, se afasta sem detrimento do rebanho, não foge como mercenário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem se compromete por outro, se não pode pessoalmente cumprir o prometido, basta que o faça por meio de um terceiro. Por isso o prelado, se tem um impedimento pelo qual não pode pessoalmente exercer a cura dos súbditos, satisfaz o seu compromisso se o cumprir por meio de outrem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem foi escolhido para o episcopado assume o estado de perfeição num gênero determinado dela; mas se ficar impedido de o exercer, não está obrigado a entregar-se a outro gênero de perfeição de modo que devesse passar para o estado de religioso. Impõe-se lhe porém a necessidade de conservar a intenção de velar pela salvação dos próximos, quando se apresentar a oportunidade e as circunstâncias o exigirem.

Art. 6 – Se o bispo pode possuir algo de próprio.

O sexto discute-se assim. – Parece que o bispo não pode possuir nada de próprio.

1. – Pois, o Senhor diz: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá-o aos pobres; depois vem e segue-me. Por onde parece que a pobreza voluntária é de necessidade para a perfeição. Ora, os bispos foram feitos tais para o estado de perfeição. Logo, parece que não lhes é lícito possuir nenhuma propriedade.

2. Demais. – Os bispos têm na Igreja o lugar dos Apóstolos, como diz a Glosa. Ora, o Senhor mandou que os Apóstolos nada possuíssem de seu, conforme está no Evangelho: Não possuiais ouro nem prata nem tragais dinheiro nas vossas cintas. E por isso Pedro disse por si e pelos outros Apóstolos: Eis aqui estamos nós que deixámos tudo e te seguimos. Logo, parece que os bispos estão obrigados a observar o mandamento de nada possuírem de próprio.

3. Demais. – Jerônimo diz: A palavra grega – cleros – significa em latim – sorte. Por isso se chamam clérigos os que por sorte pertencem ao Senhor; ou porque o próprio Senhor é a sorte, isto é, a parte dos clérigos. Pois, quem o possui nada mais pode possuir além dele. Se portanto, o clérigo que possuir ouro ou prata; que tiver posses, ou alfaías, com tais propriedades não pode fazer ao Senhor a sua parte. Logo, parece que não só os bispos, mas também os clérigos, não devem ter nenhuma propriedade.

Mas, *em contrário*, determina um cânone, que os bispos poderão, se quiserem deixar aos seus herdeiros os bens próprios adquiridos ou que de qualquer modo possuem.

SOLUÇÃO. – Ninguém está obrigado ao supererogatório, salvo se a este se obrigou especialmente por meio de um voto. Por isso diz Agostinho: Desde que fizeste voto, já te obrigaste e não te é lícito proceder de outro modo. Mas, antes de te teres ligado pelo voto, estavas livres de viver de outra maneira. Ora, é claro que viver sem propriedade é supererogatório, pois, não é matéria de preceito, mas de conselho. Por isso o Senhor, depois de ter dito ao adolescente: Se tu queres entrar na vida guarda os meus mandamentos – acrescentou: Se queres ser perfeito vai, vende tudo o que tens e dá-o aos pobres. Mas, os bispos, na sua ordenação, não se obrigam a viver sem nada de próprio; nem o ofício pastoral, a que se dedicaram, os obriga necessariamente a viver sem nenhuma propriedade. Logo, não estão obrigados os bispos a viver sem possuir nada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como estabelecemos, a perfeição da vida cristã não consiste essencialmente na pobreza voluntária; mas, a pobreza voluntária coopera como instrumento da vida perfeita. Por onde, não há de necessariamente haver maior perfeição onde há maior pobreza. Ao contrário, a suma perfeição pode coexistir com uma grande opulência; assim, vemos na Escritura que Abraão foi rico depois de o Senhor lhe ter dito: Anda em minha presença e sê perfeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras citadas do Senhor são susceptíveis de um tríplice sentido. – Um, místico, significando então que não possuamos nem ouro nem prata, isto é, que os pregadores não se fundem principalmente na sabedoria e na eloquência temporais, como explica Jerônimo. – Noutro sentido, como expõe Agostinho, significa que o Senhor as proferiu não como mandando mas, antes, como exprimindo uma permissão. Pois, permitiu-lhes que, sem ouro e prata e outros recursos, fossem pregar, recebendo o sustento da vida daqueles a quem pregavam. Por isso acrescenta: Digno é o trabalhador do seu alimento. Mas de modo que o pregador que vivesse de seus bens próprios praticaria uma obra supererogatória, como diz Paulo falando de si mesmo. – Num terceiro sentido, como expõe Crisóstomo, entende-se que com as referidas palavras o Senhor ordenou aos discípulos sobre a missão que lhes cometeu de pregarem aos Judeus; de modo a confiarem no poder daquele que velava pela

subsistência deles. O que porém não os obrigava a eles nem aos seus sucessores a pregarem o Evangelho sem bens próprios com que vivessem. Assim, lemos na Escritura que Paulo recebia das outras Igrejas um estipêndio para pregar aos Coríntios; por onde é claro que possuía certos bens que os outros lhe mandavam. E é, demais, estulto dizer que tantos santos pontífices, como Atanásio, Ambrósio, Agostinho, tenham transgredido o referido preceito, se se consideravam obrigados a observá-lo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Toda parte é menor que o todo. Aquele portanto reparte com Deus, que emprega nas coisas de Deus menos estudo, por buscar as coisas do mundo. Assim, pois, não devem nem os bispos nem os clérigos possuir nada de próprio, por ficarem expostos a deixar de lado o que respeita ao culto divino, para curarem dos bens próprios.

Art. 7 – Se pecam mortalmente os bispos, se não dão aos pobres os bens eclesiásticos, que grangeiam.

O sétimo discute-se assim. – Parece que os bispos pecam mortalmente se não dão aos pobres os bens eclesiásticos, que grangeiam.

1. – Pois, expondo aquilo do Evangelho o campo de um homem rico tinha dado abundantes frutos – diz Ambrósio: Ninguém considere próprio o que é comum; apropriar-se de mais que o necessário para viver é praticar uma violência. E a seguir acrescenta: Tirar o seu a seu dono não é menor crime que negar ao necessitado o de que abundamos e lhe podemos dar. Ora, tirar violentamente o seu a seu dono é pecado mortal. Logo, pecam mortalmente os bispos se não dão aos pobres do que lhes sobeja.

2. Demais. – Aquilo de Isaías – A rapina feita ao pobre se acha em vossa casa – diz a Glosa de Jerónimo, que os bens eclesiásticos são dos pobres. Ora, quem guarda para si o bem alheio ou o dá aos outros peca mortalmente e está obrigado a restituir. Logo, os bispos, que retiverem para si os bens eclesiásticos, que lhes forem supérfluos ou o derem aos parentes e amigos, parece ficarem obrigados a restituição.

3. Demais. – É muito mais lícito tomar alguém, dos bens eclesiásticos, o que lhe for necessário do que acumular o supérfluo. Ora, Jerónimo diz: Convém que a Igreja estipendie os clérigos cujos pais e parentes não têm bens para sustentá-los. Mas os que podem manter-se com os bens paternos ou com os seus incorrem em sacrilégio se conservarem para si o que pertence aos pobres. Donde o dizer o Apóstolo: Se alguns dos fiéis tem viúvas, mantenha-as e não seja gravada a Igreja, afim de que haja o que baste para as que são verdadeiramente viúvas. Logo, com maior razão pecam mortalmente os bispos se não derem aos pobres os bens eclesiásticos que lhes sobrem.

Mas, *em contrário*, muitos bispos não dão aos pobres o supérfluo, mas o empregam louvavelmente em ampliar os créditos da Igreja.

SOLUÇÃO. – Devemos considerar de um modo os bens que os bispos podem possuir como propriedade particular e, de outro, os bens eclesiásticos. Pois, sobre os bens próprios têm verdadeiro domínio e por isso, pela condição mesma deles, não estão obrigados a dá-los aos outros; mas podem guardá-las para si ou distribuí-los a quem lhes aprouver. Mas, na dispensação deles, podem pecar pela desordenação do afeto, quer por conservarem para si mais do que convém, quer por não socorrerem aos outros, como o exige o dever de caridade. Mas não estão obrigados à restituição, por constituírem tais bens domínio deles.

Mas, dos bens eclesiásticos são os dispensadores ou os administradores. Assim, diz Agostinho: Se privadamente possuímos o que nos basta, o supérfluo não é nosso, mas daqueles de quem somos administradores; e não vindiquemos para nós nenhuma propriedade condenavelmente usurpada. Ora, os dispenseiros devem ser fiéis, segundo o Apóstolo: O que se deseja nos dispenseiros é que eles sejam fiéis.

Mas, os bens eclesiásticos devem ser gastos não só em benefício dos pobres senão também do culto divino e para prover às necessidades dos ministros. Donde a determinação: Dos réditos da Igreja ou da oblação dos fiéis seja dada ao bispo só uma parte; o resto deve servir aos edifícios religiosos e ao sustento dos pobres, e é o presbítero Bonagro que o administrarei sob sua responsabilidade sacerdotal; uma última porção será distribuída avo clérigos segundo o mérito de cada um.

Se, portanto, os bens a serem aplicados ao uso do bispo forem distintos dos destinados aos pobres, aos ministros e do culto da Igreja; e se o bispo reter para si algo que deve ser distribuído aos pobres ou aplicado à necessidade dos ministros ou ao culto divino, indubitavelmente não procede como fiel dispenseiro, peca mortalmente e está obrigado à restituição. Quanto aos bens especialmente destinados ao seu uso, eles estão submetidos à mesma regra a que estão os seus bens próprios. Assim, afeiçoando-se lhes e usando-os imoderadamente, peca por não socorrer aos outros, como e exige o dever de caridade, e pelos reter imoderadamente para si.

Mas, se os referidos bens não forem distintos a distribuição deles fica entregue à fidelidade do bispo. E se este os distribuir com deficiência ou com excesso, poderá fazê-lo sem detrimento da sua fidelidade; pois, em tal matéria não é possível o homem medir exatamente o que deve fazer. Se, porém, o excesso for demasiado não lhe poderá escapar à percepção, portanto lhe repugna à fidelidade e não será sem pecado mortal. Por isso diz o Evangelho: Se aquele servo sendo mau, disser no seu coração – meu senhor tarda em vir – o que importa em desprezo do juízo divino; e começar a maltratar os seus conservas – o que constitui soberba; e a comer e a beber com os que se embriagam – o que constitui luxúria – virá o senhor daquele servo no dia em que ele o não espera e removê-lo-á, isto é, da sociedade dos bons, e porá a sua parte com os hipócritas, isto é, no inferno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras citadas de Ambrósio não se referem só à dispensa dos bens eclesiásticos, mas de quaisquer bens com que estejamos obrigados, por um dever de caridade, a socorrer aos necessitados. Mas, não é possível determinar quando essa necessidade obrigue sob pena de pecado mortal, assim como não é possível determinar as demais particularidades de que se os atos humanos revestem. Pois, essa determinação é obra da prudência humana.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os bens eclesiásticos não devem ser gastos só em benefício dos pobres, mas também em outros usos, como se disse. Por onde, não pecará quem quiser subtrair, para seu uso particular ou de seus parentes ou para dar a outrem, algum daqueles bens destinados ao uso do bispo ou de qualquer clérigo. Contanto que o faça moderadamente, isto é, de modo a obviar às suas necessidades e não para tornar-se rico com isso. Por isso diz Ambrósio: Devemos aprovar a liberalidade com que socorres aos teus consanguíneos necessitados; não vás porém até a enriquecê-los com aquilo que poderias dar aos pobres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nem todos os bens eclesiásticos devem ser dados aos pobres; salvo em artigo de torça maior, como no da redenção dos cativos e no de outras necessidades dos pobres, a que podem ser aplicados mesmos os vasos consagrados ao culto divino, como diz Ambrósio. E perante tais necessidades pecaria o clérigo que quisesse viver dos bens da Igreja, tendo bens patrimoniais com o que pudesse fazer.

RESPOSTA À QUARTA. – Os bens eclesiásticos devem ser destinados ao uso dos pobres. Por isso procede louvavelmente quem, não ha, vendo nenhuma necessidade eminente e de socorrer aos pobres, comprar bens, que sobrem dos proventos eclesiásticos ou os entesourar para futuras necessidades da Igreja e para as necessidades dos pobres. Mas, havendo premente necessidade de os socorrer, é cuidado exagerado e desordenado conservar para o futuro: e o Senhor o proíbe quando diz: Não andeis inquietos pelo dia de amanhã.

Art. 8 - Se os religiosos promovidos a bispo ficam obrigados à observância das regras.

O oitavo discute-se assim. – Parece que os religiosos promovidos a bispos não ficam obrigados à observância das regras.

1. – Pois, diz um cânone, que a eleição canônica absolve o monge do jugo imposto pela profissão da regra monástica e a sagrada ordenação faz, do monge, bispo. Ora, observar as regras constitui o jugo da regra. Logo, os religiosos eleitos para bispos não estão obrigados a observar as regras.

2. Demais. – O que sobe do grau inferior para o superior parece que não está adstrito às obrigações do grau inferior, como dissemos a respeito do religioso, desobrigado dos votos que fez no século. Ora, o religioso eleito para o episcopado sobe a um grau mais elevado, como dissemos. Logo, parece não estar o bispo obrigado às observâncias a que estava adstrito no estado de religião.

3. Demais. – Sobretudo os religiosos estão obrigados à obediência e a viver sem propriedade particular. Ora, os religiosos escolhidos para o episcopado não estão obrigados a obedecer aos prelados das suas religiões, que são os seus superiores. Nem estão adstritos à pobreza, pois, como ordena o decreto supra feito, aquele a quem a ordenação fez, de monge, bispo, tem, como herdeiro legítimo, o poder de juridicamente vindicar para si a herança paterna. E às vezes também lhe é dado o poder de fazer testamento. Logo, com maior razão, deixam de estar sujeitos às outras observâncias regulares.

Mas, *em contrário*, um cânone determina: Os monges que viveram durante muito tempo nos mosteiros se depois receberam as ordens do clero, determinamos que não deve abandonar o estado de vida anterior.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o estado de religião implica a perfeição como via, para chegar a ela; ao passo que o estado episcopal implica a perfeição por ser um como magistério dela. Por onde, o estado de religião está para o estado episcopal como a disciplina, para o magistério e a disposição, para a perfeição. Ora, a disposição não é incompatível com a perfeição, salvo por onde lhe repugnar a esta; mas, pela conformidade que tem com ela, antes a confirma. Assim como o discípulo, uma vez chegado ao magistério, já não lhe cabe ser ouvinte; mas, caber-lhe ler e meditar, ainda mais que antes.

Donde devemos concluir, que as observâncias regulares não impeditivas do ofício pontifical, e que, pelo contrário, ajudam a alcançar a perfeição, como a continência, a pobreza e outras semelhantes, a que está obrigado o religioso, a essas também o está depois de leito bispo. E por consequência está adstrito o trazer o hábito da sua religião, que é o sinal dessa obrigação. Porém as observâncias regulares repugnantes ao ofício pontifical, como a solidão, o silêncio e certas abstinências ou vigílias graves, que tornariam o corpo incapaz de exercer o ofício pontifical, a essas não está ele obrigado. E dessas observâncias pode obter dispensa, conforme o exigir a necessidade da pessoa ou do ofício e a condição das pessoas com quem vive do modo pelo qual também os prelados das religiões se dispensam em tais casos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O que de monge se torna bispo fica absolto do jugo da profissão monástica, não em tudo, mas quanto ao que repugna ao ofício pontifical, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os votos da vida secular estão para os votos de religião como o particular, para o universal, segundo dissemos. Ora, os votos religiosos estão para a dignidade pontifical como a disposição, para a perfeição. Mas, enquanto que o particular é inútil em presença do universal, a disposição ainda é necessária, mesmo quando alcançada a perfeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por acidente é que os bispos religiosos não estão obrigados a obedecer aos prelados das suas religiões, pois deixaram de ser os súbditos destes, como se da também com os prelados religiosos. Mas, a obrigação do voto permanece virtual; de modo que se viessem a ter um superior legítimo estavam obrigados a lhe obedecer, na medida em que estão obrigados a obedecer ao estatuto nas regras, do modo referido, e aos seus superiores, se os tiverem. – Mas propriedade de nenhum modo podem ter. Pois, não hão de vindicar como própria a herança paterna, mas, como devida à Igreja. Por isso, no mesmo lugar se acrescenta, que o bispo, depois de ordenado, restitua o que pode adquirir ao altar ao qual foi consagrado. – Mas, testamento de maneira nenhuma o pode fazer, porque obteve dispensa só em relação aos bens eclesiásticos, e essa dispensa se lhe acaba com a morte, sendo só daí que começa valer o testamento, como diz o Apóstolo. Se porém por concessão do Papa, fizer testamento, não se entende como o tendo feito por autoridade própria; mas, entende-se que a autoridade Apostólica ampliou-lhe os poderes, com a sua dispensa, de modo que esta venha a valer depois da morte.

Questão 186: Do em que principalmente consiste o estado de religião.

Em seguida devemos tratar do pertinente ao estado de religião. Sobre o qual há quatro questões a tratar. A primeira, a do em que principalmente consiste o estado de religião. A segunda, do que pode lícitamente convir aos religiosos. A terceira, da distinção dos religiosos. A quarta, do ingresso em religião.

Na primeira questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 – Se a religião implica o estado de perfeição.

O primeiro discute-se assim. – Parece que a religião não implica o estado de perfeição.

1. – Pois, o que é de necessidade para a salvação não pertence ao estado de perfeição. Ora, a religião é de necessidade para a salvação, porque como diz Agostinho, por ela nós nos unimos ao verdadeiro Deus. Ou a religião assim se chama por termos reelegido Deus, que por nossa negligência perdemos, segundo ainda Agostinho. Logo, parece não designa a religião nenhum estado perfeito.

2. Demais. – A religião, segundo Túlio, é que nos leva a prestar o culto e as cerimônias devidas à natureza divina. Ora, prestar culto a Deus e as cerimônias devidas parece ser próprio, antes, ao ministério das ordens sacras do que à diversidade dos estados, como do sobredito resulta. Logo, parece que não designa a religião um estado de perfeição.

3. Demais. – O estado de perfeição distingue-se por oposição ao dos principiantes e dos proficientes. Ora, também na religião há certos que são principiantes e outros, proficientes. Logo, a religião não designa nenhum estado de perfeição.

4. Demais. – A vida religiosa é uma vida de penitência. Pois, diz um cânone: O santo sínodo ordena que todo aquele que, da dignidade pontifical, descer para a vida monacal e de penitência, já não volte para o pontificado. Ora, a vida de penitência se opõe ao estado de perfeição; por isso Dionísio coloca os penitentes num lugar ínfimo, isto é, entre os que se purificam. Logo, parece não ser a religião um estado de perfeição.

Mas, *em contrário*, diz o Abade Moisés, falando dos religiosos: Os jejuns, as vigílias, os trabalhos corpóreos, a nudez, a leitura e as demais virtudes sabemos que as devemos praticar como outros tantos degraus pelos quais possamos ascender à perfeição da caridade. Ora, os atos humanos se especificam e se denominam pelo fim a que tendem. Logo, os religiosos estão num estado de perfeição. E Dionísio também diz que os chamados servos de Deus estão unidos à amável perfeição pelo puro serviço divino o que se sujeitam.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, o que convém em comum a muitos atribui-se antonomasticamente àquilo a que convém por excelência. Assim, o nome de fortaleza vindica-o para si aquela virtude que nos faz conservar a firmeza de alma em face dos maiores perigos; e propriamente se chama temperança àquela virtude que regula o gozo dos prazeres por natureza mais intensos. Ora, a religião, como estabelecemos, é uma virtude, pelo qual nos dedicamos ao serviço e ao culto de Deus. Onde o se chamarem por antonomásia religiosos os que totalmente se consagram ao serviço divino, quase oferecendo-se em holocausto a Deus. Por isso diz Gregório: Há pessoas que nada reservam para si; mas imolam a Deus onipotente os sentidos, a língua, a vida e a substância, que receberam, ao Senhor onipotente. Ora, a perfeição do homem consiste em unir-se totalmente a Deus, como do sobredito se colhe. E, assim sendo, a religião designa um estado de perfeição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Prestar um culto a Deus é de necessidade para a salvação; mas constitui perfeição o consagrar-se alguém totalmente a si e aos seus bens ao culto divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. Como dissemos, quando tratamos da virtude de religião, a esta pertence não só fazer oblações de sacrifícios e coisas semelhantes, que são próprias dela, mas também a prática de todos os atos virtuosos, enquanto referidos do serviço e à honra de Deus. E assim, quem consagra toda a sua vida ao serviço divino, a dedica totalmente à religião. Por onde, pela vida religiosa, que levam, chamam-se religiosos os que vivem no estado de perfeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a religião designa um estado de perfeição tendente a um certo fim. Por onde, não é necessário que aquele que vive em religião já seja perfeito, mas, que tenda para a perfeição. Por isso, àquilo do Evangelho – Se queres ser perfeito diz Orígenes: Quem preferiu a pobreza às suas riquezas, para tornar-se perfeito, nem por isso perfeito se tornou de todo no momento mesmo em que distribuiu os seus bens aos pobres; mas, desde esse dia, a meditação nas causas de Deus começou a levá-lo à prática de todas as virtudes. E deste modo, nem todos os que vivem em religião são perfeitos; mas, uns são principiantes e outros, proficientes.

RESPOSTA À QUARTA. – O estado religioso foi principalmente instituído para se alcançar a perfeição, por meio de certos exercícios, que eliminam os impedimentos à caridade perfeita. Ora, eliminados os impedimentos à perfeita caridade, cortam-se muito mais pela raiz as ocasiões do pecado, que totalmente nos privam delas. Por onde e consequentemente como o fim da penitência é eliminar as causas do pecado, o estado religioso é um estado mui apropriado à penitência. Por isso, a um certo, que matara a mulher, o direito lhe aconselha entrar, antes, para um mosteiro, considerado como um meio melhor e mais leve de fazer penitência do que fazê-la publicamente, permanecendo no século.

Art. 2 – Se todo religioso está obrigado à prática de todos os conselhos.

O segundo discute-se assim. – Parece que todo religioso está obrigado à prática de todos os conselhos.

1. – Pois, quem professa um estado está obrigado a tudo o que esse estado exige. Ora, todo religioso professa o estado de perfeição. Logo, todo religioso está obrigado a todos os conselhos pertinentes ao estado de religião.

2. – Demais. – Gregório diz: Quem abandona o século presente e pratica todo o bem de que é capaz nos lembra a conduta daquele povo que, afastado do Egípcio, foi sacrificar no deserto. Ora, abandonar o século é dever especial dos religiosos. Logo, todos eles estão obrigados a praticar todo bem de que são capazes; e portanto parece que todos estão obrigados à prática de todos os conselhos.

3. Demais. – Se o estado de perfeição não exige a prática de todos os conselhos, parece que basta a de alguns. Ora, isto é– falso, porque muitos, vivendo a vida do século, praticam certos conselhos, como o demonstram os que guardam continência. Logo, todo religioso está obrigado, segundo parece, a todas as obras de perfeição, nas quais se incluem os conselhos.

Mas, *em contrário*. – Ninguém está obrigado às obras supererogatórias senão por uma obrigação livremente assumida. Ora, todo religioso se obriga a certas e determinadas obras: uns a umas, outros a outras. Logo, não estão todos obrigados a todas.

SOLUÇÃO. – De três modos pode uma prática constituir a perfeição. – Primeiro essencialmente. E então, como dissemos, pertence à perfeição a perfeita observância dos preceitos da caridade. – De outro

modo, pode constituir a perfeição, por consequência, como o que resulta da perfeição da caridade; por exemplo, a bendizermos a quem maldiz de nós e outras práticas semelhantes. Práticas estas que, embora sejam de preceito, para a preparação da nossa alma, isto é, para estarmos prontos a fazê-las quando o exigir a necessidade, contudo, por superabundância de caridade somos levados, às vezes, a praticá-las, embora não sejam obrigatórias. Em terceiro sentido uma prática constitui perfeição instrumental e positivamente, como a da pobreza, da continência, da abstinência e outras.

Pois, como dissemos, a perfeição mesma da caridade é o fim do estado religioso. Ora, o estado de religião é uma disciplina ou um exercício conducente à perfeição. A qual certos se esforçam por chegar por meio de exercícios diversos; assim como um médico pode empregar remédios diversos para curar. Ora, é manifesto que quem obra para um fim, não há de necessariamente já ter alcançado esse fim, mas, há de tender para ele de algum modo. Por onde, quem assume o estado de religião não está obrigado a já possuir a caridade perfeita, mas o está a tender esforçadamente a possuí-la.

E pela mesma razão não está o religioso obrigado a praticar o que é uma consequência da perfeição da caridade; mas o está a esforçar-se pelo praticar. Contra o que age aquele que despreza fazê-lo. Por onde, não peca preterindo essas obras, mas, desprezando-as. Semelhantemente, não está obrigado a todos os exercícios conducentes à perfeição; mas aqueles, determinada e taxativamente exigidos pela regra que professou.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem entra para o estado religioso não se dá por isso como perfeito, mas se confessa como apostado a adquirir a perfeição. Assim como quem entra numa escola não se considera por isso como ciente, mas manifesta apenas o seu esforço para adquirir a ciência. Por onde, como diz Agostinho, Pitágoras não queria passar por sábio, mas, por amante da sabedoria. Por isso, não é transgressor da sua profissão o religioso que não é perfeito; mas só se deixar de se esforçar por adquirir a perfeição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como todos estão obrigados a amar a Deus de todo o coração, havendo contudo uma totalidade de perfeição que não pode sem pecado ser preterida, e outra que sem pecado pode sê-la, contanto que o seja sem desprezo, como dissemos, assim também de certo modo obrigados a fazer tudo o que possam de bom, pois, a todos diz a Escritura Obra com presteza tudo quanto pode fazer a tua mão. Há porém, um modo de cumprir este preceito pelo qual evitamos o pecado, e é fazermos o que podemos, conforme o exige a condição do nosso estado; contanto que não tenhamos desprezo pela prática de atos melhores, desprezo que infirma a alma para o progresso espiritual.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Há certos conselhos que, se fossem preteridos fariam enredar-se totalmente a vida humana em negócios seculares. Por exemplo, o ter um bens próprios, usar do matrimônio ou de coisas semelhantes, contrárias às exigências essenciais do voto religioso. Por onde, os religiosos estão obrigados a observar as referidas exigências impostas por esses conselhos. Mas, há certos conselhos relativos à melhor prática de certos atos particulares, que podem ser preteridos sem a vida do religioso se implicar em negócios seculares. Por onde, não hão de necessariamente os religiosos estar obrigados à prática de todos eles.

Art. 3 – Se a perfeição religiosa exige a pobreza.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a perfeição da vida religiosa não exige a pobreza.

1. – Pois, não pode o estado de perfeição exigir nada de ilícito. Ora, o abandonar o homem todos os seus bens parece ilícito; porém, quando o Apóstolo dá aos fiéis a forma de fazer esmolas diz: Se a vontade

está pronta para dar segundo aquilo que tem, é aceita, isto é, de modo que se retenha o necessário. E em seguida acrescenta: Não é minha intenção que os outros hajam de ter alívio e vós fiqueis em aperto; isto é, comenta a Glosa, na pobreza. E àquilo do Apóstolo – Tendo com que nos sustentarmos e com que nos cobrirmos, diz a Glosa: Embora nada tenhamos trazido a este mundo e nada hajamos de levar a ele, não devemos contudo rejeitar completamente os bens temporais. Logo, parece que a pobreza voluntária não é necessária para a perfeição religiosa.

2. Demais. – Todo aquele que se expõe ao perigo peca. Ora, quem abandonando todos os seus bens e busca voluntariamente a pobreza expõe-se ao perigo espiritual, conforme aquilo da Escritura – Para não suceda que, constringido da indigência, me ponha a furtar e viole por um juramento o nome de meu Deus; e noutro lugar – Por causa da pobreza muitos delinquiram. Mas também temporal, conforme ainda a Escritura: Assim como a sabedoria protege, assim protege o dinheiro. E o Filósofo diz, que o desperdício das riquezas importa em uma perda do homem mesmo, porque ele vive delas, Logo, segundo parece, a pobreza voluntária não é necessária para a perfeição na vida religiosa.

3. Demais. – A virtude consiste numa mediedade, como diz Aristóteles. Ora, quem abandona tudo, pela pobreza voluntária, parece que não está numa mediedade, mas antes, num extremo. Logo, não procede virtuosamente e, portanto, não vive uma vida de perfeição.

4. Demais. – A perfeição última do homem consiste na felicidade. Ora, as riquezas contribuem para ela, segundo a Escritura: Bem-aventurado o rico que foi achado sem mancha. E o Filósofo diz, que instrumentalmente as riquezas servem à felicidade. Logo, a pobreza voluntária não é necessária à perfeição religiosa.

5. Demais. – O estado episcopal é mais perfeito que o de religião. Ora, os bispos podem ter bens próprios, como se estabeleceu. Logo, também os religiosos.

6. Demais. – Dar esmolas é a obra mais agradável a Deus; e, como diz Crisóstomo, o remédio mais eficaz para a penitência. Ora, a pobreza impede de dar esmolas. Logo, segundo parece, a pobreza não é necessária ao estado de perfeição.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Há muitos justos, que apostados a ascender ao cume da perfeição, ao mesmo tempo que se aplicam à perfeição interior, abandonam todos os bens externos. Ora, esforçar-se por atingir o cimo da perfeição é próprio principalmente dos religiosos, como se disse. Logo, importa-lhe abandonar todos os bens exteriores pela prática da pobreza voluntária.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o estado religioso implica um certo exercício e uma certa disciplina como meio de se conseguir a perfeição da caridade. Para o que é necessário eliminar totalmente todo desejo dos bens temporais; pois, como diz Agostinho, dirigindo-se a Deus: Menos te ama quem, ao mesmo tempo que a ti, ama outra coisa e não por amor de ti. E por isso ainda diz, que o alimento da caridade é a diminuição da cobiça; e a perfeição é não ter cobiça nenhuma. Ora, quem possui bens temporais é por isso mesmo aliciado na sua alma a amá-los. Donde o dizer Agostinho, os bens terrenos, quando adquiridos, são amados mais intensamente que quando somente desejados. Assim, por que se foi embora triste aquele jovem (do Evangelho) senão porque tinha grandes riquezas? Pois, uma causa é não querermos possuir o que não temos e outra, abandonar o que já possuímos: aquilo o repudiamos como alheio e isto o abandonamos como se nos cortassem um membro. E Crisóstomo diz, que o acréscimo das riquezas acende o fogo do desejo e torna a cobiça mais veemente. Donde vem que para se adquirir a perfeição da caridade o primeiro fundamento é a pobreza voluntária que nos leva a viver sem nada de

próprio, conforme o ensino do Senhor: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá-o aos pobres; depois vem e segue-me.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como acrescenta a Glosa a esse mesmo lugar, o Apóstolo quando disse – não fiquemos nós em aperto, isto é, na pobreza, não quis com isso significar que não fosse melhor dar tudo, mas que teme pelos fracos, advertindo-os a darem de modo que não venham sofrer indigência. Donde e semelhantemente, conforme outra Glosa, não devemos entender o dito do Apóstolo como se significasse não ser lícito abandonar todos os bens temporais, mas que isso não o exige a necessidade. Por isso Ambrósio diz: O Senhor não quer, por necessidade de preceito, que distribuamos de uma vez todas as nossas riquezas, mas que as dispensemos; a não ser talvez num caso como o de Eliseu que matou os seus bois e alimentou os pobres com o que tinha, para não ter preocupações domésticas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem abandona tudo o que tem por amor de Cristo não se expõe a nenhum perigo espiritual nem temporal. Pois, perigo espiritual resulta da pobreza quando ela não é voluntária; porque o desejo de acumular riquezas, que domina os pobres involuntários, arrasta o homem a muitos pecados, segundo o Apóstolo: Os que querem fazer-se ricos caem na tentação e no laço do diabo. Ora, esse desejo o depõem os que abraçam a pobreza voluntária, e ele domina sobretudo os que possuem riquezas, como do sobredito resulta. Perigo corporal também não ameaça aos que, com a intenção de seguir a Cristo, abandonam todos os seus bens, confiando na divina providência. Por isso Agostinho diz: Os que buscam antes de tudo o reino e a justiça de Deus não devem andar solícitos para não faltarem do necessário.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mediedade da virtude, segundo o Filósofo, se funda na razão reta e não na quantidade material. Por onde, tudo o que podemos fazer fundados na razão reta não é vicioso por causa da grandeza quantitativa, mas antes, virtuoso. Iria, pois, contra a razão reta quem consumisse todos os seus bens por intemperança ou sem utilidade. Mas, procede de acordo com a razão reta quem abandona as suas riquezas para vacar à contemplação da sabedoria, o que se conta mesmo de certos filósofos. Assim, refere Jerônimo: Crates, famoso Tebano, homem outrora riquíssimo, quando chegou a Atenas para se dedicar à Filosofia, depôs de si um grande peso de ouro, porque pensava não ser possível possuir ao mesmo tempo virtudes e riquezas. Por onde, muito mais de acordo com a razão reta é abandonar alguém todos os seus bens para seguir perfeitamente a Cristo. Por isso diz Jerônimo: Pobre, segue a Cristo pobre.

RESPOSTA À QUARTA. – Há uma dupla espécie de beatitude ou felicidade: a perfeita, que esperamos na vida futura, e a imperfeita, pela qual somos felizes nesta vida. Ora, a felicidade da vida presente é de duas sortes: uma a da vida ativa; a outra, a da contemplativa, como está claro no Filósofo. Para a felicidade da vida ativa, consistente na atividade externa, coadjuvam instrumentalmente as riquezas; pois, como diz o Filósofo, os amigos, as riquezas e o poder civil são uns como instrumentos pelos quais agimos. Mas, não contribuem para a felicidade da vida contemplativa; antes, a impedem, porque o cuidado deles perturbam a tranquilidade da alma, necessária por excelência de ao contemplativo. Por isso diz o filósofo, que para agir há necessidade de muitas coisas; mas, o contemplativo nenhuma necessidade tem de tais causas, isto é, dos bens temporais, necessários para a vida ativa, pois, são antes um empecilho à especulação. Quanto à vida futura, a ela nos ordenamos pela caridade. E como a pobreza voluntária é eficaz exercício para se alcançar a caridade perfeita, por isso vale muito para ganharmos a felicidade celeste. Por isso o Senhor diz: Vai, vende o que tens e dá-o aos pobres e terás um tesouro no céu. Mas, as riquezas acumuladas são por natureza obstáculos à perfeição da caridade, principalmente porque atraem e dispersam a alma; por isso diz o Evangelho: Os cuidados deste mundo e

o engano das riquezas sufocam a palavra de Deus; porque, como adverte Gregório, não deixando eles os bons desejos entrarem no coração, extinguem por assim dizer o sopro vital. Donde o ser difícil conservar-se a caridade no meio das riquezas. E daí o dito do Senhor: Um rico dificilmente entrará no reino dos céus. O que devemos entender não do que tem riquezas atualmente; pois do que põe nelas o seu afeto é que diz ser impossível entrar no reino, segundo a exposição de Crisóstomo, porque a seguir acrescenta o Senhor: É mais fácil passar um camelo pelo juro de uma agulha do que entrar um rico no reino dos céus. Por isso, o rico não é considerado feliz, absolutamente falando, mas, o que foi achado sem mácula e que se não deixou ir após o ouro. Porque praticou assim um ato difícil, donde o acrescentar a Escritura: Quem é este e nós o louvaremos? porque fez causas maravilhosas em sua vida, isto é, vivendo no meio das riquezas, não as amou.

RESPOSTA À QUINTA. – O estado episcopal não tem por fim alcançar a perfeição; mas, pela perfeição que já tem – é que deve o bispo exercer o governo, ministrando não só os bens espirituais, mas também os temporais. E isto constitui a vida ativa muitos de cujos atos são favorecidos– instrumentalmente pelas riquezas, como dissemos. Por isso não se exige dos bispos, que devem exercer o governo do rebanho de Cristo, que não tenham bens próprios, como é exigido dos religiosos, que professam num estado onde devem adquirir a perfeição.

RESPOSTA À SEXTA. – A renúncia das riquezas próprias está para a distribuição de esmolas, como o universal, para o particular e o holocausto, para o sacrifício. Por isso diz Gregório: Aqueles que dão esmolas dos bens que possuem, praticando o bem assim, oferecem um sacrifício, porque se reservam algo para si; por outro lado fazem uma imolação a Deus. Mas quem nada reserva para si oferece um holocausto, e este é mais que o sacrifício. Donde também o dizer Jerônimo: A asserção, que procede melhor quem usa de seus bens e pouco a pouco divide com os pobres o fruto das suas riquezas, não a respondo eu a ti, mas o Senhor, quando diz: Se queres ser perfeito, etc. E depois acrescenta: Esse estado que tu louvas, é o do segundo e do terceiro grau e é o nosso; mas devemos não esquecer que o primeiro grau é superior ao segundo e ao terceiro. E por isso é que foi determinado, para excluir o erro de Vigilância. É bom distribuir aos poucos as riquezas próprias com os pobres; melhor é, com a intenção de seguir a Cristo, dá-las todas de uma vez e entregar-se a Cristo, livre de todos os cuidados.

Art. 4 – Se a perfeição religiosa exige a continência perpétua.

O quarto discute-se assim. – Parece que a perfeição religiosa não exige a continência perpétua.

1. – Pois, toda a perfeição da vida cristã começou com os Apóstolos. Ora, parece que os Apóstolos não conservavam a continência, pois, lemos no Evangelho que Pedro tinha uma sogra. Logo, parece que a perfeição religiosa não exige a continência perpétua.

2. Demais. – Abraão nos é apresentado como o exemplar da perfeição, a quem o Senhor disse: Anda em minha presença e sê perfeito. Ora, o exemplado não há de exceder o exemplar. Logo, a continência perpétua não é necessária para o estado de religião.

3. Demais. – As exigências da perfeição religiosa são as mesmas em todas as religiões. Ora, certos religiosos são casados. Logo, a perfeição religiosa não exige a continência perpétua.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Purifiquemo-nos de toda a imundície da carne e do espírito, aperfeiçoando a nossa santificação o temor de Deus. Ora, a pureza da carne e do espírito se consegue pela continência, e por isso diz ainda o Apóstolo: A mulher solteira e a virgem cuida nas causas que são do Senhor, para ser santa no corpo e no espírito. Logo, a perfeição religiosa exige a continência.

SOLUÇÃO. – O estado religioso requer a separação de tudo o que impede o cumprimento perfeito do serviço de Deus. Ora, a conjunção carnal impede a alma de dar-se totalmente ao serviço de Deus, de dois modos. – Primeiro, pela veemência do prazer, cujo exercício frequente aumenta a concupiscência, como também o ensina o Filósofo. Donde vem que as práticas venéreas afastam a alma da resolução de tender perfeitamente para Deus. E isso o diz Agostinho: Não conheço nada mais capaz de destruir a viril fortaleza da alma, do que as blandícias femininas e aquele contato corpóreo sem o qual não se pode ter uma esposa. – Segundo, por causa dos cuidados impostos ao homem pelo governo da mulher, dos filhos e dos bens temporais que lhes garantam o sustento. Donde o dizer o Apóstolo: O que está sem mulher está cuidadoso das causas que são do Senhor, de como há de agradar a Deus; mas o que está com mulher está cuidadoso das causas que são do mundo, de como há de dar gosto a sua mulher. – Por onde, a continência perpétua, assim como a pobreza voluntária, é exigida para a perfeição religiosa. Por isso, assim como foi condenado Vigilância, que igualou a riqueza à pobreza, assim também o foi Joviniano, que equiparou o matrimónio à virgindade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não só a perfeição da pobreza mas também a da virgindade foi ensinada por Cristo, quando disse: Há uns castrados que a si mesmo se castraram por amor do reino dos céus; e acrescenta: O que é capaz de compreender isto compreenda-o. E para não tirar a ninguém a esperança de chegar à perfeição, tomou, para o estado dela, mesmo os que viviam a vida do matrimónio. Pois, não podiam os mandos, sem injustiça, abandonar as suas mulheres, como sem detrimento podiam abandonar todas as suas riquezas. Por isso Pedro, a quem encontrou unido pelo matrimónio, não o separou da sua mulher. Mas a João, que queria casar-se, dissuadiu que o fizesse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Agostinho, a castidade do celibatário é superior à dos casados; e dessas duas espécies de castidade, Abraão praticava uma realmente, e ambas, habitualmente. Pois, viveu casto no estado conjugal; mas também poderia ter sido casto fora do matrimónio, mas então não era conveniente que o fosse. Mas nem pelos antigos Patriarcas terem a perfeição de alma simultaneamente com as riquezas e o uso do matrimónio – o que reconstituía uma grande virtude – nem por isso os de menores forças devem, presumir-se de tanta virtude a ponto de poderem chegar à perfeição possuindo riquezas e usando do matrimónio; assim como ninguém presumiria poder atacar os inimigos, pelo fato de ter Sansão trucidado muitos dos seus com a queixada de um burro. Pois, os referidos Patriarcas, se tivessem vivido no tempo em que já se deviam observar a continência e a pobreza, mais aplicadamente cumpririam esses deveres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os referidos géneros de vida em que os homens usam do matrimónio não constituem religiões, simples e absolutamente falando, mas só de certo modo; isto é, enquanto participam de certas cousas pertinentes ao estado de religião.

Art. 5 – Se a perfeição religiosa requer a obediência.

O quinto discute-se assim. – Parece que a perfeição religiosa não requer a obediência.

1. – Pois, o estado religioso requer as obras supererogatórias, a que nem todos estão obrigados. Ora, a obedecer os prelados estão todos obrigados, segundo aquilo do Apóstolo: Obedecei a vossos superiores e sede-lhes sujeitos. Logo, parece que a perfeição religiosa não requer a obediência.

2. Demais. – Parece que a prática da obediência é própria sobretudo dos que devem se submeter à direção de outrem; e é assim própria dos sem discernimento. Ora, o Apóstolo diz: O mantimento sólido

é dos perfeitos, daqueles que pelo costume tem os sentidos exercitados para discernir o bem e o mal. Logo, parece que a obediência não é exigida pelo estado dos perfeitos.

3. Demais. — Se a perfeição religiosa exigisse a obediência, a todos os religiosos haveria ela de convir. Ora, não convém a todos; pois, certos levam uma vida solitária, sem superiores a que obedeçam; e também os prelados das religiões parece não estarem adstritos à obediência. Logo, parece que a perfeição religiosa não requer a obediência.

4. Demais. — Se a religião exigisse o voto de obediência, consequentemente os religiosos estariam obrigados a obedecer em tudo aos seus superiores, assim como pelo voto de continência estão obrigados a se abster de todo ato sexual. Ora, não estão obrigados a obedecer em tudo, como se estabeleceu, quando se tratou da virtude da obediência. Logo, a religião não requer o voto de obediência.

5. Demais. — Os serviços mais agradáveis a Deus são os que lhe prestamos liberal e não necessariamente, segundo o Apóstolo: Não com tristeza nem por força. Ora, o que fazemos por obediência, por necessidade de preceito o fazemos. Logo, são mais dignas de louvor as obras espontaneamente feitas; e portanto o voto de obediência não é próprio à religião, por meio da qual buscamos uma vida superior.

Mas *em contrário*. — A perfeição religiosa sobretudo, consiste na imitação de Cristo, segundo o Evangelho: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá-o aos pobres; depois vem e segue-me. Ora, o que sobretudo devemos imitar em Cristo é a sua obediência, segundo aquilo do Apóstolo: Feito obediente até a morte. Logo, parece que a obediência está incluída na perfeição religiosa.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o estado religioso é uma disciplina ou um exercício tendente à perfeição. Ora, quem se instrui ou se exerce para chegar a um determinado fim, há de necessariamente seguir a direção de outrem, pelo arbítrio do qual é instruído e dirigido, quase um discípulo sob a direção do mestre. Por onde, é necessário os religiosos, no atinente à vida religiosa, sujeitem-se à instrução e às ordens de outrem. Donde o dizer um cânone: A vida dos monges implica a ideia de sujeição e de aprendizagem. Ora, às ordens e às instruções de outrem nós nos sujeitamos pela obediência. Logo, a perfeição religiosa requer a obediência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Obedecer aos prelados, quando a necessidade da virtude o exige, não é obra superlatória, mas comum a todos; mas, obedecer, pelo exigir o exercício da perfeição, só compete propriamente aos religiosos. E esta obediência está para aquela como o universal, para o particular. Pois, os que vivem no século conservam para si uma parte de seus bens e dão outra a Deus; e por aí se sujeitam à obediência dos prelados. Mas, os que vivem em religião se consagram a "Deus a si mesmos com tudo o que têm, como do sobredito resulta. Por onde, a obediência a que estão sujeitos é universal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz o Filósofo, os que se exercitam em certas obras chegam a ter um hábito que, uma vez adquirido, lhes torna sobremaneira fácil à prática, dessas obras. Assim também os que ainda não atingiram a perfeição chegam a obtê-la por meio da obediência. E aos que já a alcançaram torna-se mui pronta a obediência; não que precisem ser dirigidos para adquirirem a perfeição, mas por se manterem, desse modo, na perfeição já adquirida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A sujeição dos religiosos se refere principalmente aos bispos, que estão para eles como os que aperfeiçoam estão para os aperfeiçoados. O que está claro em Dionísio, quando diz: A ordem dos monges deve estar sujeita à dos pontífices para assim adquirirem a perfeição e serem

instruídos pela iluminação divina, por meio deles. Por onde, à obediência aos bispos não podem furtar-se nem os eremitas nem mesmo os prelados das religiões. E se forem total ou parcialmente isentos dela pelos bispos diocesanos, ficam ainda assim obrigados a obedecer ao Sumo Pontífice, não somente em matéria comum a todos, mas também no que especialmente respeita à disciplina da religião.

RESPOSTA À QUARTA. – O voto de obediência próprio da religião se estende à disposição toda a vida humana. – E sendo assim, o voto de obediência tem uma certa universalidade, embora não abranja todos os atos particulares. Pois, destes certos não pertencem à religião, porque não implicam matéria do amor de Deus e do próximo, como o ato de puxar a barba, ou o de levantar uma varinha do solo e outros semelhantes, que não constituem matéria de voto nem de obediência. Mas, há outros atos que são contrários à religião. Nem há, neste assunto, nenhum símile com o voto de continência, exclusivo dos atos de todo contrários à perfeição religiosa.

RESPOSTA À QUINTA. – A necessidade imposta pela coação causa o involuntário, e por isso exclui a ideia de louvor ou de mérito. Ora, a necessidade consequente à obediência não é imposta pela coação, mas resulta da vontade livre, pela qual queremos obedecer, embora talvez não queiramos cumprir uma determinada ordem, em si mesma considerada. Donde vem que o nos sujeitarmos, pelo voto de obediência e por amor de Deus, à necessidade de praticarmos certos atos, que em si mesmos nos desagradam, torna esses atos mais agradáveis a Deus, mesmo se forem de pouca monta. Porque não podemos fazer nada de maior por Deus do que, por amor dele, sujeitarmos a nossa vontade à vontade de outrem. Por isso foi dito que o pior gênero de monges é o dos Sarabeitas, que, tratando dos seus interesses e inteiramente livres do jugo dos mais velhos, têm a liberdade de fazer o que bem lhes aprouver; e contudo, mais do que aqueles que passam a vida nos cenóbios, consomem-se no trabalho dia e noite.

Art. 6 – Se a perfeição religiosa exige os votos de pobreza, continência e obediência.

O sexto discute-se assim. – Parece que a perfeição religiosa não exige os votos de pobreza, continência e obediência.

1. – Pois, a disciplina reguladora da perfeição nos foi dada pelo Senhor. Ora, o Senhor, ao dar a forma da perfeição, disse: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá-o aos pobres, sem fazer menção nenhuma do voto. Logo, parece que o voto não é exigido pela disciplina religiosa.

2. Demais. – O voto consiste numa certa promessa feita a Deus; por isso na Escritura o Sábio, depois de ter dito – Se fizeste algum voto a Deus, trata de o cumprir logo – acrescenta imediatamente: Porque lhe desagrada a promessa infiel e imprudente. Ora, quando se dá alguma coisa não é preciso fazer a promessa de dá-la. Logo, basta à perfeição religiosa praticarmos a pobreza, a continência e a obediência, sem voto.

3. Demais. – Agostinho diz: O que há de mais grato nos nossos deveres é darmos por amor o que tínhamos a liberdade de não dar. Ora, o que fazemos, sem voto, poderíamos não o fazer; o que não se dá quando o fazemos por voto. Logo, parece mais grato a Deus praticar a pobreza, a continência e a obediência, sem voto. Portanto, a perfeição religiosa não requer o voto.

Mas, *em contrário*, na Lei Antiga os Nazarenos se santificavam com o voto, como se lê na Escritura: Quando um homem ou uma mulher fizerem voto de se santificar e se quiserem consagrar ao Senhor,

etc. Os quais significam, como o diz a Glosa, os que chegam ao sumo grau da perfeição. Logo, a perfeição da religião requer o voto.

SOLUÇÃO. – Os religiosos por natureza. vivem no estado de perfeição, como do sobredito se colhe. Ora, o estado de perfeição obriga às coisas da perfeição. As quais por um voto é que as fazemos a Deus. Ora, é manifesto, pelo que ficou dito, que a perfeição da vida cristã exige a pobreza, a continência e a obediência. Por onde, o estado de religião requer essa tríplice obrigação por meio do voto. Por isso diz Gregório: Dar tudo o que temos, toda a nossa vida e todos os nossos prazeres a Deus onipotente, por meio de um voto, é fazer um holocausto; e em seguida diz ser isso pertinente aos que abandonaram o século presente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor disse que levaria uma vida perfeita quem o seguisse, não de qualquer modo, mas de modo a não voltar atrás. Por isso disse: Nenhum que mete a sua mão ao arado e olha para trás é apto para o reino de Deus. E embora um de seus discípulos voltasse atrás, contudo Pedro, quando o Senhor lhe interrogou Quereis vós outros também retirar-vos – respondeu pelos outros: Senhor, para quem havemos de ir? O que comenta Agostinho: Como o nosso Mateus e Marcos, Pedra e André, sem puxarem suas barcas para terra, como se tivessem de voltar a elas, seguiram-no como lhe obedecendo à ordem. Ora, essa constância em seguir a Cristo firma-a o voto. Por onde, a vida religiosa requer o voto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A perfeição religiosa exige como diz Gregório, que cumpramos o voto feito a Deus. Ora, o homem não pode consagrar a Deus toda a sua vida, atualmente, pois não a vive ele toda ao mesmo tempo, mas sucessivamente. Por onde, o homem não pode consagrar toda a sua vida a Deus senão pela obrigação do voto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dentre o mais que nos é lícito dar a outrem, está também a nossa liberdade, para nós mais cara do que tudo. Por onde, quem espontaneamente e por um voto se priva da liberdade de se ocupar com outras coisas, que não sejam o serviço divino, pratica um ato agradabilíssimo a Deus for isso; diz Agostinho: Não te arrependas de ter feito um voto; ao contrário, alegra-te por já não te ser lícito o que em teu detrimento te teria sido. Feliz necessidade, que obriga ao melhor.

Art. 7 – Se se pede afirmar que nos referidos três votos consiste a perfeição religiosa.

O sétimo discute-se assim. – Parece que não se pode afirmar que a perfeição religiosa consiste nos três referidos votos.

1. – Pois, a perfeição da vida consiste, antes, em atos interiores que exteriores, segundo o Apóstolo: O reino de Deus não é comida nem bebida, mas justiça e paz e gozo no Espírito Santo. Ora, o voto de religião obriga às obras de perfeição. Logo, deveria antes pertencer à religião o voto dos atos interiores, como o da contemplação, do amor de Deus e do próximo e outros semelhantes, do que o voto de pobreza, de continência e de obediência, que implicam atos externos.

2. Demais. – Os referidos três votos incluem-se no voto de religião, porque implicam um certo exercício tendente à perfeição. Ora, os religiosos se exercitam em muitas outras práticas, como a da abstinência, da vigília e outras semelhantes. Logo, parece inconveniente considerar os três votos como pertencentes essencialmente ao estado de perfeição.

3. Demais. – O voto de obediência obriga a fazer tudo o que respeita ao exercício da perfeição, em obediência às ordens do superior. Logo, basta o voto de obediência, sem os outros dois.

4. Demais. – Bens exteriores não são somente as riquezas, mas também as honras. Se, pois, pelo voto de pobreza os religiosos renunciam às riquezas da terra, deveriam fazer outro voto pelo qual se abstivessem das honras do mundo.

Mas, *em contrário*, está dito: A guarda da castidade e a renúncia da propriedade estão incluídas nas regras monacais.

SOLUÇÃO. – O estado religioso pode ser considerado a tríplice luz. Primeiro, como um exercício tendente à perfeição da caridade. Segundo, enquanto dá à alma humana a tranquilidade, afastando–a das inquietações materiais, segundo aquilo do Apóstolo: Quero que vós vivais sem inquietação. Terceiro, enquanto é de certo modo um holocausto, pelo qual nos oferecemos totalmente a Deus com tudo o que temos. E, assim sendo, o estado de religião fica completo, com esses três votos.

Primeiramente, pois, o exercício da perfeição requer que o religioso renuncie ao que poderia impedir–lhe o afeto de tender totalmente para Deus, no que consiste a perfeição da caridade. Ora, esses impedimentos são três. Primeiro, a cobiça dos bens externos, eliminada pelo voto de pobreza. – Segundo, a concupiscência dos prazeres sensíveis, dentre os quais têm predominância os prazeres venéreos, excluídos pelo voto de continência. – Terceiro, a desordem da vontade humana, excluída pelo voto de obediência.

Semelhantemente, as inquietações com as coisas do século assaltam o homem sobretudo em três circunstâncias. – Primeiro, na dispensação dos bens materiais; solicitude essa eliminada pelo voto de pobreza. – Segundo, no governo da mulher e dos filhos, eliminada pelo voto de continência. – Terceiro, na disposição dos próprios atos, de que o religioso se abstém pelo voto de obediência, pelo qual se entrega à disposição de outrem.

Do mesmo modo, é holocausto o oferecermos a Deus tudo o que temos, como diz Gregório. Ora, o homem tem três espécies de bens, segundo o Filósofo. – Primeiro; as coisas externas, que totalmente oferece o religioso a Deus pelo voto da pobreza voluntária. – Segundo, o bem do próprio corpo, que oferece a Deus sobretudo pelo voto de continência, pelo qual renuncia aos mais intensos prazeres sensíveis. – Terceiro, o bem da alma, totalmente oferece a Deus pela obediência; por esta oferece a Deus a sua própria vontade, pela qual nos servimos de todas as potências e de todos os hábitos da alma. Por isso, o estado de religião fica completo, convenientemente, com os três votos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como dissemos, o estado de religião tem como fim a perfeição da caridade, que abrange todos os atos internos das virtudes, das quais é a caridade a mãe, segundo o Apóstolo: A caridade é paciente, é benigna, etc. Por onde, os atos interiores de virtude, como os da humildade, da paciência e outros, não caem sob o voto de religião, que se ordena para eles como para o fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todos os atos das observâncias religiosas se ordenam aos referidos três votos principais. – Pois, se as religiões fazem certas prescrições com o fim de obter a subsistência, como o trabalho, a solicitação de esmolas e outros semelhantes, essas prescrições se incluem na pobreza, a observância da qual leva os religiosos a buscar a sua subsistência dos referidos modos. – Outras práticas com quem maceram o corpo, como as vigílias, os jejuns e outras assim, diretamente se ordenam à observância do voto de continência. – Outras ainda, que elas instituem, relativas aos atos humanos, que ordenam o religioso ao fim da religião, isto é, ao amor de Deus e do próximo, como a leitura, a oração, a

visita aos doentes e outras semelhantes, compreendem-se no voto de obediência, relativo à vontade, pelo qual o religioso ordena os seus atos para o fim, em dependência da disposição de outrem. – Quanto à determinação do hábito é ela o objeto de todos os três votos, como o sinal da obrigação assumida. Por isso, o hábito regular é dado ou bento simultaneamente com a profissão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela obediência o religioso oferta a Deus a sua vontade; ao qual, embora estejam sujeitas todas as coisas humanas, certas, como os nossos atos, lhe estão só a ele especialmente sujeitos; pois, as paixões pertencem também ao apetite sensitivo. Por isso, afim de coibir as paixões dos prazeres carnis e dos desejos das cousas externas, que impedem a perfeição da vida, tornam-se necessários os votos de continência e de pobreza. Mas, para dispor as próprias ações, conforme o requer a perfeição do estado, é necessário fazer o religioso o voto de obediência.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz o Filósofo, a honra, própria e verdadeiramente falando, não é devida senão à virtude. Mas, como os bens externos servem de instrumento a certos atos virtuosos, por consequência também honramos a excelência deles; e sobretudo a honra o vulgo, que percebe só a excelência exterior. Por onde, os religiosos, que buscam a perfeição virtuosa, não podem renunciar à honra, atribuída a Deus e aos varões santos por causa da virtude, como diz a Escritura: Para mim têm sido singularmente honrados os teus amigos, Ó Deus. Mas, renunciam à honra atribuída à excelência exterior, desde que renunciaram à vida secular. Por onde, não é necessário, para assim procederem, um voto especial.

Art. 8 – Se o voto de obediência é o mais principal dos três votos de religião.

O oitavo discute-se assim. – Parece que o voto de obediência não é o mais principal dos três votos de religião.

1. – Pois, a perfeição da vida religiosa começou com Cristo. Ora, Cristo especialmente aconselhou a pobreza e não vemos que tenha aconselhado a obediência. Logo, o voto de pobreza é mais principal que o de obediência.

2. Demais. – A Escritura diz: Todo preço é nada em comparação de uma alma continente. Ora, o voto que tem um objeto mais digno é mais principal. Logo, o voto de continência é mais principal que o voto de obediência.

3. Demais. – Quanto mais principal é um voto tanto mais indispensável é, segundo parece. Ora, os votos de pobreza e de continência são tão essenciais às regras monacais, que nem o Sumo Pontífice pode dispensar deles, de conformidade com uma decretal; e pode contudo dispensar um religioso da obediência ao seu prelado. Logo, parece que o voto de obediência é menos principal que o da pobreza e da continência.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Por direito, a obediência é preferível à oblação de vítimas, porque sacrificando estas, sacrificamos a carne alheia, ao passo que pela obediência, sacrificamos a nossa própria vontade. Ora, os votos de religião constituem, de certo modo, um holocausto, como dissemos. Logo, o voto de obediência é o mais principal entre todos os votos de religião.

SOLUÇÃO. – O voto de obediência é o principal, dos três votos de religião. E isto por três razões. – Primeiro, porque, pelo voto de obediência oferecemos a Deus o bem da nossa vontade, maior que o ao corpo, que o religioso consagra a Deus pela continência; e que o das coisas exteriores, que oferece a

Deus pelo voto de pobreza. Por onde, o que fazemos por obediência é mais aceito de Deus que o que fazemos por nossa vontade própria, conforme o diz Jerônimo: Pelo meu discurso quero ensinar-te a não procederes conforme ao teu arbítrio. E logo depois acrescenta: Não faças o que queres, come o que te mandam, recebe o que te derem, veste o que te deixarem. E por isso também o jejum não é recebido de Deus quando por nossa vontade própria o fazemos, segundo a Escritura: No dia do vosso jejum se acha a vossa vontade. – Segundo, porque o voto de obediência em si contém os outros votos, mas não ao inverso. Pois, o religioso, embora obrigado a observar o voto de continência e o de pobreza, contudo também estes caem sob a obediência, que abrange muito mais matéria além da observância da continência e da pobreza. – Terceiro, porque o voto de obediência propriamente se estende aos atos próximos ao fim da religião. Ora, quanto mais uma coisa é próxima do fim tanto melhor é. Onde, também o voto de obediência é mais essencial à religião. Quem, pois, sem o voto de obediência, observa a pobreza voluntária e a continência, mesmo com voto, nem por isso professa o estado de religião, o qual se antepõe mesmo do estado de virgindade observado por voto. Assim, diz Agostinho: Ninguém, que eu saiba, ousou antepor a virgindade à vida monástica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O conselho da obediência se inclui na vida dos que querem seguir a Cristo, pois, quem obedece segue a vontade de outrem. Por isso, a obediência realiza mais a perfeição que o voto de pobreza; pois, como diz Jerônimo, a perfeição Pedro a acrescentou, quando disse: e te seguimos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Do lugar citado não se depreende, que a continência se anteponha a todos os outros atos virtuosos, mas sim, à castidade conjugal, ou ainda às riquezas exteriores do ouro e da prata que se calculam pelo peso. – Ou, pela continência se entende, em universal, a abstenção de todo mal, como se estabeleceu.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Papa não pode dispensar o religioso do voto de obediência de modo tal que fique livre de obedecer ao prelado no atinente à perfeição da vida; pois, não pode eximi-lo de lhe obedecer a si. Pode porem isentá-lo da sujeição a um prelado inferior, o que não é dispensar do voto de obediência.

Art. 9 – Se o religioso sempre peca mortalmente, que transgride as prescrições da sua regra.

O nono discute-se assim. – Parece que o religioso sempre peca mortalmente, que transgride as prescrições da sua regra.

1. – Pois, proceder contra o voto é pecado mortal, seguindo as palavras do Apóstolo; quando diz que as viúvas que querem casar têm a sua condenação, porque fizeram vã a primeira fé. Ora, os religiosos, pela profissão do voto, ficam adstritos à regra. Logo, pecam mortalmente, transgredindo-lhe as prescrições.

2. Demais. – A regra é imposta ao religioso como uma lei. Ora, quem transgride os preceitos da lei peca mortalmente. Logo, segundo parece, o monge, que transgride as prescrições da sua regra, peca mortalmente.

3. Demais. – O desprezo conduz ao pecado mortal. Ora, quem repete frequentemente o que não lhe é lícito fazer, parece pecar por desprezo. Logo, segundo parece, o religioso, transgredindo a regra frequentemente, peca mortalmente.

Mas, *em contrário*, o estado de religião é mais seguro que o da vida secular; por isso Gregório compara a vida secular ao mar tumultuoso e a vida de religião, a um porto tranquilo. Ora, se toda transgressão das prescrições da regra obrigasse o religioso sob pecado mortal. O estado religioso seria perigosíssimo por causa do sem-número das suas observâncias. Logo, qualquer transgressão da regra não constitui pecado mortal.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode uma prescrição ser de regra. Primeiro como fim da regra; tal o que diz respeito aos atos de virtude. E a transgressão de tais prescrições, enquanto constitui material geral de preceito, obrigam sob pecado mortal. Mas, pelo que excedem à necessidade geral do preceito, não obrigam sob pecado, salvo se houver desprezo. Pois, como se disse, o religioso não está obrigado a ser perfeito, mas a tender à perfeição – ao que contraria o desprezo da perfeição. – De outro modo, a regra concerne a um exercício exterior, como são todas as observâncias externas. E dentre elas há algumas a que o religioso está obrigado pelo voto da sua profissão. Ora, o voto da profissão recai sobretudo sobre a tríplice matéria enumerada. A pobreza, a continência e a obediência, à qual tudo o mais se ordena. Por onde, a transgressão desse tríplice preceito constitui pecado mortal; a das outras prescrições porém não o constituem, salvo se houve desprezo pela regra, o que diretamente contraria à profissão, pela qual o religioso fez voto de uma vida regular; ou se havia um preceito verbalmente imposto pelo prelado ou expresso na regra – pois, então, o religioso procederá contra o voto de obediência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem professa uma regra não faz voto de observar tudo quanto nela se contém; mas, faz voto de uma vida regular, por essencial consistente nos três votos referidos. – Por isso, em certas religiões, os religiosos, mais cautamente, professam não a regra, mas viver segundo a regra, isto é, procurar informar os seus atos pela regra, como por um modelo. O que não é compatível com o desprezo. – Outras religiões, ainda mais cautamente, professam a obediência seguirão a regra, de modo que não contraria à profissão senão o que vai contra o preceituado na regra. Quanto à transgressão ou à omissão do mais, só constitui pecado venial. Pois, como dissemos, essas são umas disposições para os votos principais; ora, o pecado venial é uma disposição para o mortal, como dissemos, porque impede o religioso de dispor-se a observar os preceitos principais da lei de Cristo, que são os preceitos da caridade. – Mas, há uma religião – a da Ordem dos Irmãos Pregadores, em que essa transgressão ou omissão genericamente não constitui culpa, nem mortal nem venial, mas só que merece uma pena determinada; pois, deste modo, fica o religioso obrigado a tais observâncias. Contudo, podem pecar venial ou mortalmente por negligência, concupiscência ou desprezo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem tudo o que a lei estabelece o faz como preceito. Mas certas prescrições elas as impõe como ordens ou determinações que obriga, sob certa pena. Assim como a lei civil não considera sempre passível da pena de morte a transgressão dos seus preceitos. Do mesmo modo na lei da Igreja não obrigam sob pena de pecado mortal todas as ordens ou prescrições. E igualmente, nem todos os preceitos da regra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pratica um ato ou uma transgressão por desprezo quem voluntariamente se recusa a obedecer à prescrição da lei ou da regra, e por isso procede contra a lei ou a regra. Mas quando e inversamente, por alguma causa particular, por exemplo, pela concupiscência ou pela ira, é levado a agir contra o estatuído na lei ou na regra, nesse caso não peca por desprezo mas, por uma outra causa; ainda que frequentemente e pela mesma causa ou outra semelhante reitere o seu pecado. Assim, como diz Agostinho, nem todos os pecados se cometem pelo desprezo da soberba. Mas, a frequência do pecado induz positivamente, ao desprezo, conforme àquilo da Escritura: O ímpio, depois de haver chegado ao profundo dos pecados, tudo despreza.

Art. 10 – Se o religioso, num mesmo gênero de pecado, peca mais gravemente que o secular.

O décimo discute-se assim. – Parece que o religioso, num mesmo gênero de pecado não peca mais gravemente que o secular.

1. – Pois, diz a Escritura: O Senhor que é bom será propício para todos os que buscam de todo o seu coração o Senhor Deus de seus pais, e ele não lhes imputará falta de não estarem bem purificados. Ora, parece que os religiosos, mais que os seculares, buscam de todo o seu coração o Senhor Deus de seus pais; pois os seculares dão uma parte de si e de seus bens a Deus e reservam outra para si, como diz Gregório. Logo, parece que menos lhe será imputado ao religioso a falta pela qual se desvie da santificação.

2. Demais. – Quem pratica boas obras Deus se encoleriza menos contra seus pecados; assim, diz a Escritura: Tu dás socorro a um ímpio e jazes liga com os que aborrecem ao Senhor e tu te fizeste digno da ira do Senhor; mas em ti se achavam certas obras boas. Ora, os religiosos fazem maior número de boas obras que os seculares. Logo, se cometerem alguns pecados, Deus se encolerizará menos contra eles.

3. Demais. – Não podemos viver esta vida sem pecado, conforme aquilo da Escritura: Todos nós tropeçamos em muitas coisas. Se, pois, todos os pecados dos religiosos fossem mais graves que os dos seculares, resultaria que a condição deles seria inferior à destes e então de bom conselho não seria a entrada em religião.

Mas, *em contrário*, o maior mal exige maior penitência. Ora, parece que os pecados dos que vivem no estado de santidade e de perfeição é que exigem maior penitência. Pois, diz a Escritura: O meu coração está jeito em pedaços dentro de mim mesmo; e depois acrescenta: O projeta e o sacerdote se corromperam e na minha casa achei os males que eles lá cometeram. Logo, os religiosos e outros que vivem no estado de perfeição, em igualdade de condição, pecam mais gravemente que os outros.

SOLUÇÃO. – O pecado cometido pelo religioso pode ser mais grave que o da mesma espécie cometido pelo secular, de três modos. – Primeiro, se contrariar o voto de religião, como se fornicar ou furtar; pois, fornicando, procede contra o voto de continência e, roubando, contra o de pobreza, e não somente contra o mandamento da lei divina. – Segundo, se pecar por desprezo, porque então será mais ingrato para com os divinos benefícios, que o sublimaram ao estado de perfeição. Por isso, diz o Apóstolo, que maiores tormentos merece o fiel que, pecando, por desprezo pisar aos pés o Filho de Deus. Donde a queixa do Senhor, na Escritura: Donde vem que aquele que eu amo cometeu tantas maldades na minha casa? – De terceiro modo, o pecado do religioso pode ser maior por causa do escândalo, porque muitos trazem as vistas voltadas para a vida dele. Donde o dizer o Senhor: Nos profetas de Jerusalém vi semelhanças de adúlteros e caminhos de mentira; e fortificaram as mãos dos malvadíssimos para que se não convertesse cada um da sua malícia.

Mas se o religioso, não por desprezo, mas, por fraqueza ou ignorância cometer um pecado não contrário ao voto da sua profissão, e sem escândalo, por exemplo, às ocultas, peca, num mesmo gênero de pecado, mais levemente que o secular. Porque o seu pecado, sendo leve, fica como absorvido pelas muitas boas obras que pratica, e, sendo mortal, mais facilmente dele se levanta. – Primeiro, pela sua intenção, que traz elevada para Deus e que, embora por momentos interrompida, volta a ser facilmente o que era. Por isso, àquilo da Escritura – Quando cair não se ferirá – diz Orígenes: O ímpio, depois de ter pecado, não se arrepende e não sabe emendar o seu pecado. Ao contrário, o justo sabe emendá-la,

sabe corrigi-lo. Assim, aquele que disse – não conheço esse homem – pouco depois, fitado pelo Senhor. soube chorar amargamente. E aquele que por um postiço vira uma mulher e a desejara, soube dizer: Pequei e fiz o mal na tua presença – Além disso o religioso tem companheiros que o ajudam o levantar-se, conforme e diz a escritura: Se um cair o outro o susterá Ai! do que está só, porque quando cair não tem quem o levante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado se refere aos pecados cometidos por fraqueza ou ignorância; mas não aos cometidos por desprezo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também Josafá, a quem foram dirigidas as palavras referidas, pecou, não por malícia, mas por uma fraqueza de afeto humano.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os justos não pecam facilmente por desprezo; mas se às vezes resvalam nalgum pecado, é por ignorância ou fraqueza, e dele facilmente se levantam. Mas se porventura pecarem por desprezo, tornam-se os piores e os mais incorrigíveis, segundo a Escritura: Tu quebraste o meu jugo, rompestes os meus laços e disseste – não servirei. Porque, semelhante a uma mulher impudica, te prostituta: em todo o outeiro elevado e debaixo de toda árvore frondosa. Donde o dizer Agostinho: Desde que comecei a servir ó Deus, dificilmente ache homens melhores que os que o servem nos mosteiros; mas também não achei piores que os que nos mosteiros pecam.

Questão 187: Do concernente aos religiosos.

Em seguida devemos tratar do concernente aos religiosos.

E a este respeito discutem-se seis artigos:

Art. 1 – Se aos religiosos é lícito ensinar, pregar e fazer atos semelhantes.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não é lícito aos religiosos ensinar, pregar nem fazer atos semelhantes.

1. – Pois, há uma determinação do Sínodo de Constantinopla, que estatui: O caráter próprio da vida monástica é a sujeição e a docilidade, própria do discípulo; e não o ensinar, o dirigir nem o apascentar os outros. E Jerônimo também diz: O ofício do monge não é ensinar, mas gemer. E o Papa Leão ordena: Fora dos sacerdotes do Senhor, ninguém ouse ensinar, quer seja monge, quer leigo, embora glorificado pela sua ciência. Ora, não é lícito transgredir o próprio ofício e o estatuído pela Igreja. Logo, parece não ser lícito aos religiosos ensinar, pregar nem praticar atos semelhantes.

2. Demais. – Uma determinação do Sínodo Niceno assim dispõe: Firme e invariavelmente mandamos, que nenhum monge imponha qualquer penitência a outrem que não for seu irmão em religião, como é justo; que não sepulte nenhum morto, se não for um monge com quem conviva no mesmo mosteiro, salvo se se tratar de um religioso aí surpreendido pela morte, embora de outra religião. Ora, como esses são deveres dos clérigos, assim também o são pregar e ensinar. Ora, como um é ofício do monge e outro, o do clérigo, conforme o ensina Jerônimo, parece não ser lícito aos religiosos pregar, ensinar nem praticar atos semelhantes.

3. Demais. – Gregório diz: Nenhum religioso pode prestar os serviços eclesiásticos e ao mesmo tempo viver regularmente a vida monástica. Ora, os monges estão obrigados a observar fielmente a regra monástica. Logo, não podem prestar os serviços eclesiásticos. Mas, ensinar e pregar são serviços eclesiásticos. Logo, parece que não lhes é lícito pregar nem ensinar ou praticar atos semelhantes.

Mas, *em contrário*, diz Gregório formalmente o contrário: Pela autoridade deste decreto, que dispomos em virtude da nossa autoridade apostólica e com o fito na piedade! aos sacerdotes monges, representantes das pessoas dos Apóstolos, seja lícito pregar, batizar, dar a comunhão, orar pelos pecadores, impor penitência e perdoar os pecados.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode um ato não ser lícito a alguém. – Primeiro, por ter alguma contrariedade com aquele para com quem é considerado ilícito; assim, a ninguém é lícito pecar, porque todos os homens estão em si mesmos obrigados a observar a lei de Deus, à qual se opõe o pecado. E neste sentido se diz não ser lícito pregar ou ensinar ou fazer atos semelhantes, a quem, por si mesmo, repugnam eles, quer em razão de algum preceito – como se dá com os irregulares que, por decisão da Igreja, não podem ascender às ordens sacras – quer por causa do pecado, conforme aquilo da Escritura: Mas ao pecador disse Deus – Por que falas tu dos meus mandamentos? Ora, deste modo, não é ilícito aos religiosos pregar, ensinar e exercer atividades semelhantes. Quer por não estarem obrigados, por voto e preceito de regra, a se absterem de tais atos. Quer também por não se tornarem, por qualquer pecado que hajam cometido, menos idôneos para assim procederem; e, antes, mais idôneos pelo exercício da santidade, que assumiram.

Ora, é absurdo afirmar que quem foi elevada a viver uma vida de santidade venha a se tornar menos idôneo para exercer os deveres espirituais. Por onde, é observada a opinião de certos, que consideram o

estado religioso, em si mesmo, como um obstáculo à prática dos referidos atos. E esse erro Bonifácio Papa exclui, pelas razões supra-referidas, quando diz: Certos, não apoiados em nenhuma doutrina, mas com grande ousadia e levados, antes de um zelo excessivo que da chama do amor, afirmam que os monges, pelo fato de estarem mortos para o mundo e viverem para Deus, não são idôneos para o exercício dos deveres sacerdotais, não podendo impor penitência, nem administrar o batismo, nem absolver em virtude da faculdade divina conferida para exercer o ofício sacerdotal. Mas esses tais estão absolutamente errados. E isso ele o mostra, primeiro, porque o exercício de tal ofício, no caso vertente, não contraria a regra; e por isso acrescenta: Pois, nem S. Bento, o piedoso instituidor da vida monástica, de nenhum modo o impediu. Nem, semelhantemente, o proibiu nenhuma das outras regras. Em segundo lugar, refuta o erro em questão, atinente à idoneidade dos monges, quando, no fim do capítulo, acrescenta: Quanto mais perfeito for alguém, tanto mais faculdades terá na referida matéria, isto é, na da atividade espiritual.

Noutro sentido se diz ser ilícito um ato a uma pessoa, não pela existência de nenhuma contrariedade nesta, mas por lhe faltar a capacidade para ele. Assim, não pode o diácono celebrar missa por não ter ordens sacerdotais; não pode o presbítero dar uma sentença por não ter a autoridade episcopal. Mas, neste assunto, devemos distinguir. Pois, os atos lícitos aos que têm a ordem não podem ser permitidos senão aos que a possuem; assim, ao diácono não pode ser permitido celebrar missa, senão quando se tornar sacerdote. A alçada da jurisdição não pode ser cometida aos que não têm a ordem jurisdicional, assim como a prolação de uma sentença não o pode ao simples bispo.

Ora, neste sentido é que se diz não ser lícito ao monge e aos outros religiosos pregar, ensinar e praticar atos semelhantes; porque o estado religioso não lhes dá a faculdade de os praticar. Poderão porém fazê-los se receberem a ordem ou a jurisdição ordinária; ou ainda se lhes for concedido o que é próprio da jurisdição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Das palavras citadas conclui-se que os monges, pelo fato de o serem, não estão investidos do poder de praticar tais atos; mas não, que o fato de o serem implique nenhuma contrariedade à execução deles.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Também uma disposição do concílio Niceno estatui que os monges não usurpem para si; só pelo fato de o serem, o poder de exercer tais atos; mas não proíbe que esse exercício lhes possa ser conferido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Estas duas funções não são compatíveis – exercer o ofício ordinário do ministério eclesiástico e viver a vida religiosa num mosteiro. Mas isto não exclui que os monges e os outros religiosos possam às vezes desempenhar deveres eclesiásticos por uma comissão dos prelados, a quem eles incumbem de ordinário; e sobretudo se pertencer o religioso a uma religião especialmente instituída para tal fim, como a seguir se dirá.

Art. 2 – Se aos religiosos é lícito tratarem de negócios seculares.

O segundo discute-se assim. – Parece que aos religiosos não é lícito tratar de negócios seculares.

1. – Pois, o referido decreto de Bonifácio Papa diz, que S. Bento determina que os seus religiosos não devem imiscuir-se em negócios seculares. O que é ordenado absolutamente, pelos documentos Apostólicos e pelas instituições de todos os santos Padres, não só dos monges mas, a quaisquer regulares, conforme aquilo do Apóstolo: Ninguém que milita para Deus se embaraça com negócios do

século. Ora, todos os religiosos têm o dever de militar para Deus. Logo, não se devem ocupar com negócios seculares.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Procurai viver quieto e tratai do vosso negócio. O que comenta a Glosa: Deixando de lado o que respeita os outros; o que vos é útil para a emenda da vida. Ora, os religiosos especialmente assumiram o estudo pela emenda da vida. Logo, não se devem ocupar com negócios eclesiásticos.

3. Demais. – Aquilo do Evangelho – Bem vedes que os que vestem roupas delicadas são os que assistem no palácios dos reis – diz Jerónimo: Isto mostra que a vida penitente e o pregação austera devem evitar a corte dos reis e afastar-se dos palácios dos homens efeminados. Ora, quem se ocupa com negócios seculares necessariamente é levado a frequentar os palácios dos reis. Logo, não é lícito aos religiosos tratar de nenhuns negócios seculares.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Recomendavas, pois, a nossa irmã Febe; e a seguir acrescenta: Para que a ajudeis em tudo o que de vós houver mister.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o estado de religião se ordena a conseguir a perfeição da caridade. À qual principalmente nos leva o amor de Deus e, secundariamente, o do próximo. Por isso os religiosos, precipuamente e pela própria natureza do seu estado, devem ter como fim vacar ao serviço de Deus. Mas, se as necessidade do próximo assim o exigirem, devem, pela caridade, acorrer a elas, segundo aquilo do Apóstolo: Levai as cargas uns dos outros e desta maneira cumprireis a lei de Cristo; pois, o facto mesmo de servir ao próximo por amor de Deus é praticar o amor divino. Donde o dizer a Escritura: A religião pura e sem mácula aos olhos de Deus e nosso Pai consiste nisto: – Em visitar os órfãos e as viúvas nas suas aflições. O que a Glosa comenta: isto é, socorrer aos que carecem de auxílio, no tempo da necessidade. Donde devemos concluir que imiscuir-se nos negócios seculares, por cobiça, não é lícito nem aos monges nem aos clérigos. Mas, imiscuir-se neles por motivo de caridade e com a moderação devida, o podem, com licença do superior, para administrar e dirigir. Donde o determinar uma decretal: O santo Sínodo decretou que, para o futuro, nenhum clérigo poderá administrar nenhuns bens ou imiscuir-se em negócios seculares, salvo para proteger pupilos, órfãos ou viúvas; ou se por ventura o bispo da cidade o tiver encarregado de zelar pelos bens eclesiásticos. E o mesmo se deve dizer dos religiosos e dos clérigos; pois, a uns e outros é igualmente proibido imiscuir-se em negócios seculares, como se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os monges estão proibidos de tratar os negócios seculares, por cobiça, mas não, pela caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é por curiosidade, mas pela caridade, que o religioso se imiscui em negócios seculares, quando a necessidade o exige.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Frequentar os palácios dos reis por prazer, por vanglória ou por cobiça não o devem os religiosos. mas podem penetrar neles por alguma pia causa. Donde o referir a Escritura o dito de Eliseu à mulher: Acaso tens algum negócio e queres que fale ao rei ou ao general dos seus exércitos? Semelhantemente, podem os religiosos penetrar no palácio dos reis para increpá-los e dirigi-los; assim, João Batista arguiu Herodes, como se lê no Evangelho.

Art. 3 – Se os religiosos estão obrigados ao trabalho manual.

O terceiro discute-se assim. – Parece que os religiosos estão obrigados ao trabalho manual.

1. – Pois, os religiosos não estão dispensados de observar os mandamentos. Ora, há um mandamento que ordena o trabalho manual, conforme aquilo do Apóstolo: Que trabalheis com as vossas mãos, com vê-lo temos ordenado. E por isso diz Agostinho: Demais, quem suportará que homens contumazes – isto é, religiosos que não trabalham aos quais se refere S. Paulo – que resistem às salubérrimas advertências do Apóstolo, longe de serem suportados como fracos sejam louvados como mais santos que os outros? Logo, parece que os religiosos estão obrigados ao trabalho manual.

2. Demais. – Aquilo do Apóstolo – Se algum não quer trabalhar, não coma – diz a Glosa: Alguns ensinam, que o Apóstolo assim o ordenou, referindo-se às obras espirituais, e não ao trabalho corporal, próprio dos agricultores ou dos artífices. E mais abaixo: Mas se esforçam em vão por obnubilar a compreensão própria e a dos outros, não querendo, não somente deixar de fazer, mas nem mesmo entender as úteis advertências da caridade. E ainda: Quer que os servos de Deus trabalhem manualmente, para viverem. Ora, os religiosos são chamados os servos de Deus por excelência, como quem se lhe consagrou totalmente ao serviço, segundo está claro em Dionísio. Logo, parece que estão obrigados ao trabalho manual.

3. Demais. – Agostinho diz: Bem quereria saber que farão os que não querem trabalhar manualmente? Entregam-se às orações, dirão, à salmodia, à leitura e à palavra de Deus. Mas, que nenhuma dessas atividades os escusa do trabalho manual facilmente o demonstra, Assim, primeiro, da oração diz: Mais depressa é ouvida a oração de um que obedece, do que a de dez que desprezam; e entende como contemptores e indignos de serem ouvidos os que irão trabalhar manualmente. Segundo, dos divinos louvores, acrescenta: Quanto a cantar cânticos divinos também o podem os que trabalham manualmente. Em terceiro lugar, da leitura, junta: Porventura nunca descobriram, na leitura, o preceito do Apóstolo aqueles que dizem vacar a ela? Pois que anomalia é essa de querer vacar à oração sem nada praticar de que ela manda? E em quarto lugar pergunta ainda, a respeito da pregação: Se há quem deva exercer o ministério da palavra e se entregue a essa obra a ponto de não poder exercer o trabalho manual, seria esse o proceder conveniente a todos os monges? Mas, se todos não podem pregar, por que, a esse pretexto, querem todos se isentar do trabalho manual? E ainda mesmo que todos o pudessem, deveria fazê-lo cada um por sua vez, não só para que os outros se ocupassem com o necessário, mas ainda por bastar a palavra de um só a um grande número de ouvintes. Logo, parece que os religiosos não devem abandonar o trabalho manual por causas dessas obras espirituais a que pretendem vacar.

4. Demais. – Aquilo do Evangelho – Vendei o que possuíis, etc., – diz a Glosa. Não somente deveis distribuir os vossos mantimentos com os pobres, mas ainda, vender os vossos bens afim de, renunciando a todos de uma vez por amor de Deus, trabalhades depois o trabalho de vossas mãos, para terdes com o que viver e fazer esmolas. Ora, é dever dos religiosos renunciar a todos os seus bens. Logo, parece que também o é viver do trabalho das próprias mãos e dar esmola.

5. Demais. – Parece que mais que ninguém os religiosos estão obrigados a imitar os Apóstolos, pois professam o estado de perfeição. Ora, os Apóstolos exerciam o trabalho manual, segundo S. Paulo: Trabalhamos obrando por nossas próprias mãos. Logo, parece que os religiosos estão obrigados ao trabalho manual.

Mas, *em contrário*. – À observância dos preceitos dados, em geral para todos estão igualmente obrigados tanto religiosos como seculares. Ora, o preceito do trabalho manual foi geralmente

estabelecido para todos, como está claro no Apóstolo: Nós vos intimamos que vos aparteis de todo irmão que andar desordenadamente, designando com o nome de irmão qualquer Cristão. E, noutro lugar: Se algum irmão tem mulher infiel, etc.; e ainda: Se algum não quer trabalhar, não coma. Logo, não estão os religiosos, mais que os seculares, obrigados ao trabalho manual.

SOLUÇÃO. – O trabalho manual se ordena a um quádruplo fim. – Primeiro, ao granjeio do necessário à vida. Por isso foi ordenado ao primeiro homem: Tu comerás o pão com o suor do teu rosto. E noutro lugar diz a Escritura: Comerás do trabalho das tuas mãos, etc. Além disso, o trabalho tem por fim, combater a preguiça, donde se originam muitos males. Daí o dito da Escritura: Ao teu escravo manda-o à tarefa, para que não esteja ocioso; porque a ociosidade tem ensinado muita malícia. – Em terceiro lugar o trabalho se ordena a refrear a concupiscência, porque macera o corpo. Por isso, diz o Apóstolo: Nos trabalhos, nas vigílias, nos jejuns, na castidade. – E por fim, em quarto lugar, o trabalho nos dá o meio de fazer esmolas. Donde o dizer o Apóstolo: Aquele que furtava não furtar mais; mas ocupe-se antes no trabalho, fazendo alguma obra de mãos que seja boa e útil, para daí ter com que socorra ao que padece necessidade.

Ora, na medida em que o trabalho manual se ordena ao buscar o nosso sustento, é de necessidade de preceito, como necessário a um tal fim. Mas, o que se ordena para um fim tira deste a sua necessidade, de modo que é necessário por isso mesmo que o fim não pode ser alcançado sem esse meio. Portanto, quem não tem outro meio de vida está obrigado ao trabalho manual, seja qual for a sua condição. E é o que significam as seguintes palavras do Apóstolo: Se algum não quer trabalhar, não coma, quase se dissesse que todos temos necessidade de trabalhar com as nossas mãos, como temos de comer. Por onde, quem pudesse passar a vida sem comer também não estaria obrigado ao trabalho manual. O mesmo devendo dizer-se daqueles que não têm outro meio lícito de vida. Pois, entende-se que não podemos fazer o que lícitamente não o podemos. Por isso, o Apóstolo, como vemos, não ordenou o trabalho manual senão para excluir o pecado dos que buscavam sustento ilicitamente. Pois, primeiro, o Apóstolo ordena o trabalho manual para se evitar o furto, como está claro nas suas palavras: Aquele que furta não furtar mais; mas ocupe-se antes do trabalho, fazendo alguma obra de mãos. Segundo, para evitarmos a cobiça das causas alheias: Trabalhai com as vossas mãos como vós-lo temos ordenado e que andeis honestamente com os que estão fora. Terceiro, para evitar os meios desonestos com que certos procuram manter-se: Ainda quando estávamos convosco vos denunciávamos isto – que se algum não quer trabalhar não coma. Porquanto temos ouvido que andam alguns entre vós inquietos, que nada fazem senão indagar o que lhes não importa. Ao que a Glosa diz: os que desonestamente buscam o seu sustento. A estes, pois, continua o Apóstolo, que assim se portam lhes denunciemos e rogamos que comam o seu pão trabalhando em silêncio. Por isso, diz Jerônimo, que o Apóstolo assim o determinou, não tanto pelo dever de ensinar, como pelo vício do povo. – Devemos porém saber que nas obras do trabalho manual se incluem todos os ofícios humanos pelos quais o homem pode ganhar a sua vida lícitamente, quer o realize com as mãos ou com os pés ou com a língua. Pois, os guardas noturnos, os correios e outros tais que vivem do seu trabalho, entende-se que vivem das obras das suas mãos. Porque as mãos, sendo os órgãos dos órgãos, por obras manuais se entendem todas as obras com que pode um lícitamente granjear a vida.

Mas, quando o trabalho manual se ordena a dissipar o ócio ou à maceração do corpo, não é de necessidade de preceito, em si mesmo considerado. Pois, de muitos outros modos podemos macerar a carne, ou combater a ociosidade, do que pelo trabalho manual. Assim, macera-se a carne com jejuns e Vigílias; e a ociosidade se combate meditando a Sagrada Escritura e louvando a Deus. Por isso, àquilo dos Salmos Os meus olhos se enfraqueceram de atentos à tua palavra – diz a Glosa: Não é ocioso quem é todo atenção às palavras de Deus; nem faz mais o que se dá ao trabalho exterior do que aquele que se

aplica ao conhecimento da verdade. Por onde, essas causas dispensam o religioso do trabalho manual, como dispensam os seculares; salvo se as regras da sua ordem o obrigarem a tal trabalho, como ensina Jerônimo: Os mosteiros dos Egípcios tem o costume de não receber ninguém a quem não imponham o trabalho manual, não tanto para manter a vida por meio dele, mas, em benefício da salvação da própria alma, pois, não vagueará em vãos pensamentos. Mas, o trabalho manual com o fim de ter com o que dar esmolas não pode obrigar sob preceito, salvo no caso de estar um necessariamente obrigado a fazer esmolas sem ter meios de socorrer aos pobres senão pelo trabalho manual. Mas, em tal caso, ao trabalho manual estariam obrigados tanto religiosos como seculares.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O preceito estabelecido pelo Apóstolo é de direito natural. Por isso àquele lugar Que vos aparteis de todo irmão que andar desordenadamente – diz a Glosa: de modo diferente do que exige a lei da natureza. Pois, nesse lugar o Apóstolo se refere aos que abandonavam o trabalho manual. Por isso a natureza deu mãos ao homem, em lugar de armas e de pelos, com que dotou os outros animais, de modo a, com o trabalho delas, poder satisfazer a todas as suas necessidades. Por onde é claro, que tanto religiosos como seculares estão geralmente obrigados ao referido preceito, assim como o estão a todos os demais preceitos da lei natural. Contudo, não pecam os que não trabalhem manualmente. Pois, a esses preceitos da lei natural relativos ao bem geral não está obrigado cada um em particular; bastando ocupar-se este com um determinado trabalho e aquele, com outro. Assim, serão uns artífices, outros agricultores, outros juizes, outros, professores e assim por diante, segundo as palavras do Apóstolo: Se o corpo todo fosse olho, onde estaria o ouvido? se fosse todo ouvido, onde estaria o olfato?

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Glosa referida é tirada de Agostinho, onde fala contra certos monges que ensinavam não ser lícito aos servos de Deus o trabalho manual, pelo fato de o Senhor ter dito: Não andeis cuidadosos da vossa vida, que comereis. Ora, por essas palavras não se impõe aos religiosos a necessidade do trabalho manual, se de outra origem tiverem o com que viver. O que é claro pelo que a Glosa acrescenta: Quer que os servos de Deus vivam do trabalho manual. Ora, esse não é um dever mais dos religiosos que dos seculares. E isso resulta de duas razões. Primeiro, conclui-se tal do mesmo modo de falar do Apóstolo; Que vos aparteis de todo irmão que andar desordenadamente. Pois, chama irmãos a todos os Cristãos, porquanto não havia ainda religiões estabelecidas. Segundo, porque os religiosos não tem deveres diferentes dos seculares, senão pela profissão da regra. Por onde, se as prescrições da regra nada dispõem sobre o trabalho manual, não ficam os religiosos, mais que os seculares, obrigados a ele.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A todas essas obras espirituais a que se refere Agostinho, pode um vacar, de dois modos. Ou como servindo à utilidade comum, ou como visando a utilidade particular. Assim, os que vacam a essas obras espirituais para o bem geral ficam por isso mesmo escusados do trabalho manual, por duas razões. Primeiro, porque essas obras necessariamente lhes ocupam toda a atividade. Segundo, porque a esses que as exercem devem fornecer o sustento aqueles a quem elas aproveitam. Quanto aos que as exercem, não para a utilidade pública, mas para a particular deles, não é forçoso fiquem por causa delas isentos do trabalho manual, nem lhes assiste o direito de viverem, com estipêndios dos fiéis. E é a eles que se refere Agostinho. – Quando diz – cantar cânticos divinos também o podem os que trabalham manualmente, dando como exemplo os artífices, que conversam ao mesmo tempo que trabalham manualmente, é manifesto que isso não pode entender-se dos que cantam na Igreja as horas canônicas; mas, entendem-se tais palavras dos que recitam salmos ou hinos como orações privadas. – Semelhantemente, o que diz da lição e da oração refere-se às orações e lições privadas, que às vezes os leigos também fazem; e não aos que publicamente recitam orações na igreja, ou fazem lições públicas nas escolas. Por isso não disse – Os que dizem, vacar ao ensino ou à instrução, mas – os que dizem vacar

à lição. – Semelhantemente, quando fala da pregação, refere-se não à pública, feita para o povo, mas à especialmente feita a um ou a poucos, a modo de advertência privada. Por isso sinaladamente diz – Se há quem deva exercer o ministério da palavra; pois, ramo adverte a Glosa, o ministério da palavra se exerce privada mente, ao passo que a pregação é pública.

RESPOSTA À QUARTA. – Os que desprezaram tudo por amor de Deus estão obrigados ao trabalho manual quando de outro modo não tiverem com o que viver ou com o que fazer esmolas, em caso em que estejam sujeitos ao dever de fazê-las; mas não de outro modo, como dissemos. Ora, é neste sentido. que fala a Glosa citada.

RESPOSTA À QUINTA. – Os Apóstolos exerceram o trabalho manual, umas vezes por necessidade e outras, superrogatariamente. Por necessidade, quando ninguém lhes dava com que subsistir; por isso, àquilo do Apóstolo – Trabalhamos obrando por nossas próprias mãos – diz a Glosa: porque ninguém nos dá. Superrogatariamente, como se vê pelo dizer o Apóstolo, que não usou do poder que tinha de viver do Evangelho. E dessa superrogação usou o Apóstolo em três casos. – Primeiro, para tirar aos pseudo-Apóstolos a ocasião de pregarem, a eles que só pregavam com a mira nas recompensas temporais. E por isso diz: Mas eu o faço e farei sempre por cortar a ocasião de se gloriarem, etc. – Segundo, para evitar um gravame àqueles a quem pregava. Por isso diz: Em que não é que em nada vos quis eu mesmo ser pesado? – Terceiro, para dar o exemplo do trabalho aos ociosos. E por isso diz: Trabalhando de noite e de dia, por não sermos pesados a nenhum de vós. – O que porém o Apóstolo não fazia nos lugares em que tinha a faculdade de pregar todos os dias, como em Atenas, conforme diz Agostinho. Mas, nem por isso estão os religiosos obrigados a imitar o Apóstolo, pois, não o estão a todas as obras superrogatórias. E por isso os outros Apóstolos não se davam ao trabalho manual.

Art. 4 – Se aos religiosos é lícito viver de esmolas.

O quarto discute-se assim. – Parece que aos religiosos não é lícito viver de esmolas.

1. – Pois, o Apóstolo manda às viúvas capazes de viverem de outro modo, não viverem das esmolas da igreja, afim de a igreja ter o que baste às que são verdadeiramente viúvas. E Jerônimo: Os que podem sustentar-se dos bens paternos e das suas próprias riquezas cometem sem dúvida um sacrilégio, se tomam o que é dos pobres; e por abusos semelhantes comem e bebem a própria condenação. Ora, os religiosos, sendo válidos, podem viver do trabalho das suas mãos. Logo, parece que pecam sustentando-se com a esmola dos pobres.

2. Demais. – Viver da contribuição dos fiéis é mercê permitida aos pregadores do Evangelho, pelo seu trabalho ou pela sua obra, segundo aquilo da Escritura: Digno é o trabalhador do seu alimento. Ora, pregar o Evangelho não é obrigação dos religiosos, mas, sobretudo, dos prelados, que são pastores e doutores. Logo, os religiosos não podem lícitamente viver das esmolas dos fiéis.

3. Demais. – Os religiosos estão no estado de perfeição. Ora, é mais perfeito dar que receber esmolas; assim, diz a escritura: Coisa mais bem-aventurada é dar que receber. Logo, não devem viver de esmolas, mas ao contrário, fazê-las, com o trabalho das suas mãos.

4. Demais. – Os religiosos devem evitar os obstáculos à virtude e as ocasiões de pecado. Ora, receber esmolas dá ocasião ao pecaria e impede um ato de virtude. Por isso, àquilo do Apóstolo – Para vos oferecer em nós mesmos um modelo – diz a Glosa: Quem, entregue à ociosidade, frequentemente come à mesa alheia, deve por força adular quem lhe assim dá de comer. E num lugar diz a Escritura: Não aceitarás donativos, porque eles fazem cegar ainda aos prudentes e pervertem as palavras dos justos. E

noutro lugar: O que toma emprestado servo é do que lhe empresta o que é contrário à religião. Por isso, àquilo do Apóstolo – Para vos oferecer em nós mesmos um modelo – diz a Glosa; A nossa religião chama os homens à liberdade. Logo, parece que os religiosos– não devem viver de esmolas.

5. – Demais. – Os religiosos estão sobretudo, obrigados a imitar a perfeição dos Apóstolos. Por isso diz o Apóstolo: Todos os que somos perfeitos vivamos nestes sentimentos. Ora, o Apóstolo não queria viver da contribuição dos fiéis, para tirar toda ocasião de pregar aos pseudo–apóstolos, como ele próprio o diz; e para não provocar escândalo aos fracos. Logo, pelas mesmas causas devem os religiosos absterse de viver de esmolas. Por isso, diz Agostinho: Eliminaí a ocasião de ganhos desonestos, que fere a vossa reputação e causa escândalo aos fracos; mostrai aos homens que não ides buscar no repouso um fácil sustento, mas antes, o reino de Deus, tomando um caminho difícil e estreito.

Mas, *em contrário*, como diz Gregório, S. Bento, durante os três anos que viveu numa gruta, nutriu–se do que lhe trazia o monge Romano, separado que estava da casa e dos pais. E contudo dele não se conta que vivesse do trabalho das suas mãos, apesar de gozar saúde. Logo, os religiosos podem licitamente viver de esmolas,

SOLUÇÃO. – A cada qual é lícito viver do seu ou do que lhe é devido. Ora, o que é de alguém o é pela liberalidade de quem lho dá, Por onde, os religiosos e os Clérigos, cujos mosteiros ou igrejas se sustentam de bens, que lhes foram dados pela munificência dos príncipes ou de quaisquer fiéis, podem licitamente viver de tais bens sem exercerem o trabalho manual. E todavia é certo que vivem de esmolas, Por isso e semelhantemente, aos religiosos é lícito viverem de pequenas oferendas que os fiéis lhe hajam feito. Pois seria estulto afirmar, que alguém pudesse receber como esmola grandes propriedades, mas não o pão ou uma pequena quantidade de dinheiro. Mas, como esses benefícios foram conferidos para poderem mais livremente se entregar aos atos religiosos, de que desejam participar os que lhes fizeram essas ofertas, o uso desses referidos donativos se lhes tornaria ilícito se deixassem o exercício da vida religiosa; porque então, pelo seu proceder, defraudariam a intenção dos que tais benefícios lhes concederam.

Mas, uma coisa pode ser devida a outrem de dois modos. Primeiro, pela necessidade, que torna todos os bens comuns, como diz Ambrósio (Basílio), Portanto, os religiosos que sofrem necessidade podem viver de esmola licitamente. – E essa necessidade pode resultar, primeiro, de doença do corpo; que impossibilita nos sustentemos com o trabalho das nossas mãos. – Segundo, se o que ganha o religioso com o trabalho das suas mãos não lhe basta ao sustento. Por isso diz Agostinho: Os fiéis devem suprir pelas suas piedosas oferendas a falta do necessário à subsistência dos servos de Deus, que se entregam ao trabalho manual, afim de que os momentos que dedicam à sua perfeição espiritual e lhes impede o trabalho manual, não os reduzam a uma excessiva pobreza. – Terceiro, pelo gênero anterior de vida, que desacostumou certos religiosos do trabalho manual. Por isso diz Agostinho: Se possuíam no século bens suficientes para viverem sem exercer nenhum ofício e se, entrados em religião, distribuíram esses bens aos pobres, não se lhes deve pôr em dúvida a incapacidade para o trabalho manual; é preciso socorrê–los. Pois, esses assim educados na delicadeza não podem ele ordinário suportar o trabalho corpóreo.

De outro modo pode uma coisa ser devida a quem deu por ela um bem temporal ou espiritual, segundo o Apóstolo: Se nós vos semeámos as coisas espirituais é porventura muito se recolhermos as temporalidades que vos pertencem a vós? E, assim sendo, podem os religiosos viver de esmolas, quase, a eles devida, por quatro razões. – Primeiro, se pregam por ordem dos prelados. – Segundo, se são ministros do altar. Porque, diz o Apóstolo: Os que servem ao altar participam justamente do altar. Por este modo ordenou também o Senhor aos que pregam o Evangelho que vivessem do Evangelho. E

Agostinho diz: Confesso que, se forem evangelistas, tem o poder de viver da contribuição dos fiéis; se ministros do altar e dispensadores dos sacramentos, não se arrogam eles um poder, que têm o direito de plenamente vindicar. E isto porque o sacrifício do altar, seja onde for que o consumam, é comum a todo o povo fiel. – Terceiro, se se aplicam ao estudo da Sagrada Escritura para a comum utilidade de toda a Igreja. Por isso diz Jerônimo: Na Jutiéia persevera até hoje o costume, não só entre nós mas também entre os Hebreus, de serem mantidos a expensas de toda a cidade os que meditara na lei de Deus dia e noite e não tem parte nos bens da terra, mas se dão totalmente a Deus. – Quarto, se fizeram doação ao mosteiro dos bens temporais que tinham, podem viver das esmolas feitas ao mosteiro. Por isso diz Agostinho: Os que abandonaram ou distribuíram todos os seus bens, mais ou menos consideráveis, ao impulso de uma salutar e pia humildade, por quererem se alistar entre os pobres de Cristo, tem certamente direito de Subsistir do bem comum e da caridade fraterna. Serão dignos de louvor se trabalharem com suas mãos; mas, se não o quiserem fazer quem ousará obrigá-los a tal? E pouco importa acrescenta no mesmo lugar – em que mosteiro ou entre as mãos de que irmãos indigentes esse homem entregou os seus bens; pois, todos os cristãos não formam mais que uma república.

Mas procedem ilicitamente os religiosos que, sem nenhuma necessidade e em troca de nenhum serviço prestado, pretendam, ociosos, viver das esmolas que foram dadas para os pobres. Por isso diz Agostinho: Dá-se muitas vezes que essa profissão, que consagra ao serviço de Deus, é abraçada por homens saídos da escravidão, da vida rústica, do rude trabalho e das artes penosas exercidas pelo povo. E não é fácil dizer se vieram só com o propósito de servir a Deus ou se, antes, com o de fugirem a uma vida pobre e laboriosa, de se garantirem a nutrição e o vestuário e, além disso, de serem honrados pelos que os costumavam desprezar e calcar aos pés. Tais religiosos não podem, a pretexto de fraqueza corporal, dispensar-se do trabalho; pois, a vida que antes levavam testemunha contra eles. E a seguir acrescenta: Se não querem trabalhar, também não comam; pois, enfim, não devem os ricos se humilhar, abraçando a piedade, para que os pobres se ensoberbeçam; e de nenhum modo convém que num gênero de vida em que os senadores não se recusam ao trabalho, tornem-se ociosos os artifices; e ao qual se devotem, abandonados todos os seus prazeres, os que foram donos de propriedades, vivendo nele os rústicos uma vida delicada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As autoridades citadas devem entender-se como se referindo ao tempo da necessidade, em que de outro modo não é possível socorrer aos pobres. Porque então estariam os religiosos obrigados, não somente a desistir de receber esmolas, mas ainda de dar o que porventura tenham, para o sustento dos pobres.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os prelados tem pelo fato mesmo de o serem, o dever de pregar; mas os religiosos podem tê-lo por uma comissão. E portanto, quando trabalham no campo do Senhor, podem viver dele, segundo aquilo do Apóstolo: Convém que o lavrador que trabalha recolha dos frutos primeiro. O que comenta a Glosa: isto é, o pregador que, no rampo da Igreja, revolve com o arado da palavra divina o coração dos ouvintes. – Podem também viver do Evangelho os que servem aos pregadores. Por isso, aquilo do Apóstolo – Se os gentias tem sido feitos participantes dos seus bens espirituais devem também eles assistir-lhes com os temporais – diz a Glosa: isto é, os Judeus, que mandaram pregadores de Jerusalém. – E há ainda outras causas que justificam viver o religioso da contribuição dos fiéis, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em igualdade de condições, dar é mais perfeito que receber. E contudo, dar ou abandonar todos os seus bens por Cristo e receber o pouco com que sustentar a vida é melhor que dar particularmente aos pobres, como se disse.

RESPOSTA À QUARTA. – Receber presentes com o fim de aumentar as riquezas próprias, ou receber sustento do que não era devido, sem utilidade e necessidade, oferece ocasião de pecado. O que não tem lugar com os religiosos, como do sobre dito resulta.

RESPOSTA À QUINTA. – A manifesta necessidade e utilidade de certos religiosos viverem de esmolas, sem trabalharem manualmente, não escandaliza os fracos, mas só os maliciosos, à moda farisaica. E esse escândalo, como ensina o Senhor, deve ser desprezado. Mas, se não há necessidade nem utilidade manifesta, poderia gerar-se daí escândalo para os fracos, o que é dever evitar. Mas, ao mesmo escândalo podem dar lugar os que vivem ociosos dos bens comuns.

Art. 5 – Se aos religiosos é lícito mendigar.

O quinto discute-se assim. – Parece que aos religiosos não é lícito mendigar.

1. – Pois, diz Agostinho: Há muitos hipócritas que, com hábito de monges, se espalham por toda parte, instigados pelo inimigo de todo bem e que vão assim percorrendo as províncias. E acrescenta: Todos pedem, todos exigem ou o tributo de uma pobreza lucrativa ou o preço de uma santidade simulada. Logo, parece que deve ser reprovada a vida dos religiosos mendicantes.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Que trabalheis, com as vossas mãos como vo-lo temos ordenado e que andeis honestamente com os que esteio fora e não cobiceis coisa alguma de alguém. Ao que diz a Glosa: O apóstolo quer que os servos de Deus se deem ao trabalho normal para terem com o que viver e não sejam forçados pela pobreza a pedir o necessário. Ora, isto é mendigar. Logo, parece ilícito mendigar, deixando de lado o trabalho manual.

3. Demais. – O proibido pela lei e contrário à justiça não o podem fazer os religiosos. Ora, a lei divina proíbe mendigar quando diz: Absolutamente não haverá entre vós pobre algum nem mendigo; e noutro lugar: Não vi o justo desamparado nem a sua descendência mendigando pão. Ora, o direito civil pune o mendigo válido. Logo, não podem os religiosos mendigar.

4. Demais. – Nós nos envergonhamos por atos desonestos, como diz Damasceno. Ora, Ambrósio afirma que a vergonha que sentimos ao mendigar trai os sentimentos de uma nobre natureza. Logo, é vergonhoso mendigar e portanto não devem fazê-la os religiosos.

5. Demais. – Sobretudo de esmolas é que devem viver os pregadores do Evangelho, como o denominou o Senhor, segundo se disse. E, contudo não devem mendigar, pois, àquilo do Apóstolo – O lavrador que trabalha, etc. – diz a Glosa: O Apóstolo quer que o evangelista entenda, que receber o necessário daqueles por quem trabalha, não é mendicância mas poder seu. Logo, parece que os religiosos não podem mendigar.

Mas, *em contrário*. – O religioso deve viver imitando a Cristo. Ora, Cristo mendigou, segundo o diz a Escritura: Mas eu sou mendigo e pobre. Ao que diz a Glosa: Isto afirmou Cristo de si, sob a forma de escravo. E mais adiante: Mendigo é quem pede aos outros; e pobre é quem não possui o suficiente. E noutro lugar da Escritura: Eu sou necessitado e pobre. O que comenta a Glosa: Eu sou necessitado, isto é, mendigo; e pobre, isto é, não tenho o suficiente para mim, pois não possuo bens temporais. E Jerônimo diz: Toma cuidado em não acumulares riquezas alheias, quando o teu Senhor mendiga, isto é, Cristo. Logo, devem os religiosos mendigar.

SOLUÇÃO. – Duas causas podemos distinguir na mendicância. – Uma relativa ao ato mesmo da mendicância, que implica uma certa abjeção. Pois, são considerados os abjetíssimos dos homens os que,

além de serem pobres, são necessitados a ponto de receber dos outros o seu sustento, E, assim, são dignos de louvor os que mendigam por motivo de humildade; do mesmo modo que praticam outros atos, que implicam uma certa abjeção, como remédio efficacíssimo contra a soberba, que querem extinguir, ou em si mesmos, ou ainda nos outros, por meio do exemplo. Pois, assim como a enfermidade resultante do excesso do calor cura-se eficazmente pelo excesso do frio, assim também é remédio efficacíssimo contra a inclinação para a soberba a prática dos atos considerados como os mais abjetos. Por isso uma decretar diz: O exercício da humildade consiste em nos sujeitarmos aos deveres mais vis e prestarmos os serviços mais baixos; pois, assim, poderá ser curado o vício da arrogância e da vanglória. Donde o elogiar Jerônimo a Fabíola pelo seu desejo de distribuir todas as suas riquezas com os pobres, para viver de esmolas. O que também fez S. Aleixo que, renunciando a todos os seus bens por amor de Cristo se regozijava em receber esmolas, mesmo dos seus servos. E de S. Arsénio se lê, que dava graças de a necessidade tê-lo forçado a pedir esmolas. Daí vem a penitência imposta a certos grandes pecadores de peregrinarem mendigando. Mas, como a humildade, bem como as outras virtudes, não pode existir sem o discernimento, é mister praticar a mendicância, como causa de humilhação, discretamente, para que não se dê a impressão de cobiça ou de qualquer outro sentimento menos conveniente. A outra luz podemos considerar a mendicidade relativamente ao que é adquirido pela mendicância. E assim pode alguém ser levado a mendigar por duas razões. – Primeiro, por cobiça de riquezas ou de viver na ociosidade. E essa mendicidade é ilícita. – Segundo, por necessidade ou utilidade. Por necessidade, quando não pode um ter donde viva, senão mendigando. Por utilidade, quando visa a realização de um fim útil, que não poderia conseguir sem as esmolas dos fiéis. Assim, quando se pedem esmolas para a construção de uma ponte, de uma igreja ou a realização de obras semelhantes, que redundam em utilidade comum. Tal é também o caso dos estudantes para quem se esmola, afim poderem vacar na aquisição da sabedoria. E deste modo a mendicidade é lícita tanto aos seculares como aos religiosos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado, Agostinho se refere expressamente aos que mendigam por cobiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A primeira glosa alude aos que pedem esmola por cobiça, como o demonstram as palavras do Apóstolo. – A segunda se refere aos que, não visando nenhum fim útil, pedem o necessário, afim de viverem ociosos. Mas, não vive na ociosidade quem de qualquer modo realiza alguma utilidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O referido preceito da lei divina a ninguém proíbe mendigar; mas proíbe aos ricos de serem tão apegados às suas riquezas a ponto de serem a causa de certos mendigarem por pobreza. – Quanto à lei civil, impõe uma pena aos mendicantes válidos, que mendigam sem ser por nenhuma utilidade ou necessidade.

RESPOSTA À QUARTA. – Há duas sortes de vergonha: a da desonestidade e a de uma deficiência externa, como a do enfermo ou do pobre. E tal é a vergonha que causa a mendicidade. Por isso não constitui nenhuma culpa, mas pode constituir a prática da humildade, como se disse.

RESPOSTA À QUINTA. – Aos que pregam por obrigação é devido o sustento por parte daqueles para quem pregam. Mas, mais útil será se quiserem pedir, mendigando, que se lhes de, não como um débito, mas como um dom gratuito.

Art. 6 – Se é lícito aos religiosos trajar mais pobremente que os outros homens.

O sexto assim se discute. – Parece não ser lícito aos religiosos trajar mais pobremente que os outros homens.

1. – Pois, segundo o Apóstolo, devemos nos guardar de toda aparência de mal. Ora, a pobreza do traje é uma espécie de mal. Assim, diz o Senhor: Guardai-vos dos falsos profetas, que vêm a vós com vestidos de ovelhas. E aquilo do Apocalipse. — E apareceu um cavalo amarelo – diz a Glosa: Vendo o diabo que não podia triunfar nem por meios de tribulações claras nem por meio de heresias manifestas, envia falsos irmãos que, com hábito religioso, assumem o aspecto desse cavalo ao mesmo tempo russo e negro, para perverter a fé. Logo, parece que os religiosos não devem trazer um traje vil.

2. Demais. – Jerônimo diz: Evitai igualmente os hábitos escuros, isto é, negros e os brancos. Deve-se fugir tanto do ornato como da sordície, porque aquele respira a malícia e este, a vanglória. Logo, como a vanglória é pecado mais grave que a malícia, parece que os religiosos, cujo dever é buscar a perfeição. devem evitar, antes, o traje vil que o precioso.

3. Demais. – Os religiosos devem, sobretudo viver uma vida de penitências. Ora, quem vive uma vida de penitências não deve manifestar sinais exteriores de tristeza mas antes, de alegria. Assim, diz o Senhor: Quando jejuais, não, vos ponhais tristes como os hipócritas; e a seguir acrescenta: Mas tu, quando jejuas, unge a tua cabeça e lava o teu rosto. Expondo o que diz Agostinho: Sobre tudo nesta matéria devemos advertir, que não só no esplendor e na pompa dos bens materiais, mas também na mais lamentável miséria pode haver orgulho, e tanto mais perigoso quanto mais enganoso é, pois se apresenta sob o aspecto do amor de Deus. Logo, parece que os religiosos não devem usar trajes mais pobres que os outros, homens.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Andaram vagabundos, cobertos de peles de ovelhas e de peles de cabras. Ao que diz a Glosa: como Elias e outros. E as Decretais: Sejam punidos os que ridicularizarem os que andam vestidos de hábitos religiosos grosseiros. Pois, nos primeiros tempos, todo homem consagrado a Deus trazia vestes pobres e humildes.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, no respeitante aos bens materiais, não é o uso mas, a concupiscência de quem usa, que constitui pecado. E para bem discerni-lo devemos atender a que de dois modos podemos considerar o hábito pobre e grosseiro. – Primeiro, como o sinal de uma certa disposição ou estado da pessoa, pois, no dizer da Escritura, o vestido do homem dá a conhecer qual ele é. E assim sendo, a pobreza do hábito é às vezes sinal de penitência. Por isso, os que vivem penitentes costumam trazer roupas pobres; e ao inverso, trazem vestimentas mais cuidadas no tempo da festa e da alegria, como claramente o mostra a Escritura quando fala do rei que se cobriu de um saco, e de Acab, que cobriu a sua carne de um cilício. Outras vezes porém é sinal de desprezo das riquezas e do fasto mundano. Donde o dizer Jerônimo: A pobreza do vestuário é sinal da pureza da alma; a roupa vil prova o desprezo do século. contamo que não haja soberba e não dissinta, assim, o hábito, das palavras. – Ora, de ambos estes modos, é próprio do religioso trazer roupas pobres, pois, a religião é um estado de penitência e de desprezo da glória mundana.

Mas, o querer alguém significá-lo aos outros pode ter três motivos. – Primeiro, a humilhação própria. Pois, assim como o esplendor das roupagens nos ensoberbece a alma, assim, o vestuário pobre nos humilha. Por isso, a respeito de Acab, que cobriu a sua carne de um cilício, disse o Senhor a Elias: Não viste a Acab humilhado diante de mim? – Segundo, o exemplos dos outros. Por Isso, àquilo do

Evangelho – Tinha um vestido de peles de camelo diz a Glosa: Quem prega a penitência se apresenta com hábito penitente. – Terceiro, a vanglória, como no sentido em que diz Agostinho: Na mais lamentável miséria pode haver orgulho. – Ora, usar de trajes abjetos, pelos dois primeiros motivos, é louvável; mas, pelo terceiro, é repreensível. De outro modo, podemos considerar a pobreza e a grosseria das vestes como procedente da avareza e da negligência. O que também é vicioso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A pobreza do vestuário não constitui em si mesmo um mal; antes, é uma espécie de bem porque significa o desprezo da glória mundana. E por isso, os maus ocultam a sua malícia com a pobreza do vestuário. Donde o dizer Agostinho, que não devem as ovelhas detestar a sua vestimenta por se disfarçarem muitas vezes com elas os lobos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No lugar citado, Jerônimo se refere às roupas pobres que se trazem por vanglória.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo a doutrina do Senhor, em matéria de santidade, nada devemos fazer para salvar as aparências. O que sobretudo se dá quando alguém pratica uma novidade. E por isso Crisóstomo diz: Quem reza não tome ares insólitos, lançando altas vozes, batendo no peito ou estendendo as mãos, afim de ser notado pelos outros, pois, é a novidade mesma desse proceder que atrai sobre ele a atenção dos outros. Mas, nem toda novidade, que desperte a atenção dos outros, é repreensível. Pois, pode ela ser bem ou mal empregada. Por isso diz Agostinho: Quem, por profissão religiosa, usa, voluntariamente e sem nenhuma premência da pobreza, de roupas incultas e grosseiras, afim de atrair sobre si a atenção dos outros, desse podemos, pelas suas outras obras, saber se assim procede por desprezo do lucro ou levado pela ambição. E é visível que assim não procedem por ambição sobretudo os religiosos, que trazem um hábito grosseiro como sinal da sua profissão, confessando desse modo o seu desprezo do mundo.

Questão 188: Da diferença das religiões.

Em seguida devemos tratar da diferença das religiões.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 – Se há uma só religião.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não há senão uma só religião.

1. – Pois, no que é totalmente perfeito não pode haver diversidade, porque não pode haver senão um sumo bem, como se estabeleceu na Primeira Parte. Ora, como diz Gregório, faz um holocausto quem consagrou a Deus onipotente tudo o que tem, toda a sua vida, todos os seus prazeres; e sem isso não pode haver religião. Logo, parece que não há muitas religiões, mas uma só.

2. Demais. – Coisas que convém pela essência só se diversificam pelos acidentes. Ora, nenhuma religião pode existir sem os três votos essenciais, como se estabeleceu. Logo, parece que as religiões não se diversificam pelas suas espécies, mas pelos acidentes.

3. Demais. – O estado de perfeição é próprio tanto aos religiosos como aos bispos, segundo se estabeleceu. Ora, o episcopado não tem espécies diversas. Por isso diz Jerônimo: Onde quer que esteja o bispo, em Roma, em Eugúbio, em Constantinopla, em Régio, tem o mesmo mérito e é o mesmo sacerdócio. Logo, pela mesma razão, só há uma religião.

4. Demais. – Da Igreja se deve eliminar tudo quanto pode causar confusão. Ora, da diversidade de religiões podia provir uma certa confusão entre o povo fiel, como diz uma decretal. Logo, parece que não deve haver várias religiões.

Mas, *em contrário*, a Escritura refere como pertencente ao ornato da rainha o ser cercada de variedade.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito resulta, o estado de religião é um certo exercício pelo qual alguém se esforça por chegar à perfeição da caridade. Ora, são várias as obras de caridade a que o homem pode vacar; e assim também há vários modos de exercício. Por onde, de dois modos podem as religiões se distinguir. Primeiro, pela diversidade dos fins a que se ordenam; assim, ha verá uma ordenada a dar hospitalidade aos peregrinos; outra, a visitar ou servir os cativos. De outro modo, pode haver diversidade de religiões pela diversidade de exercícios; por exemplo, numa se mortifica o corpo pela abstinência de alimentos, noutra pelo exercício do trabalho manual ou pelo desabrigo ou por práticas semelhantes. Ora, como nos atos o fim é o importante, há maior diversidade de religiões no atinente aos fins diversos a que se ordenam, que no atinente aos exercícios diversos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todos os religiosos tem isto de comum, que se devem dar inteiramente ao serviço de Deus. Por aí não há, pois, diversidade entre as religiões, como se pudesse, numa, o religioso reter uma causa para si e, noutra, outra. Mas, há diversidade fundada nos modos diversos de servir a Deus e nas disposições diversas em que se pode estar para fazê-la.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os três votos essenciais de religião respeitam o exercício dela, como o principal de que depende tudo o mais, segundo dissemos. Mas, cada um pode ter disposição diversa para fazê-lo. Assim, praticará o voto de continência o religioso buscando um lugar solitário, fazendo abstinência, procurando a vida em comum ou por outros meios semelhantes. Por onde é claro, que os mesmos votos essenciais se compadecem com a diversidade de religiões; quer pelas disposições diversas, quer também pelos diversos fins, como do sobre dito resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em matéria de perfeição o bispo desempenha as funções de agente e o religioso, as de paciente, como se disse. Ora, mesmo na ordem natural, um agente é tanto mais superior quanto mais uno; ao passo que a diversidade está do lado dos pacientes. Por isso é racional ser um só o estado episcopal e diversas as religiões.

RESPOSTA À QUARTA. – A confusão se opõe à distinção e à ordem. Ora, da multidão das religiões resultaria confusão se, sem necessidade e utilidade, as diversas religiões tivessem o mesmo objeto e do mesmo modo. E para não se dar tal foi determinado salutarmente que uma nova religião só pode ser instituída pela autoridade do Sumo Pontífice.

Art. 2 – Se devem ser instituídas religiões cujo fim é a vida ativa.

O segundo discute-se assim. – Parece que não deve ser instituída nenhuma religião cujo fim seja a vida ativa.

1. – Pois, toda religião constitui estado de perfeição, como do sobredito resulta. Ora, a perfeição do estado religioso está na contemplação das cousas divinas. Assim, como diz Dionísio, a religião deriva o seu nome do seu objeto, que é o puro serviço e obséquio de Deus, e dessa vida indivisível e especial que une os religiosos pela ocupação santa, com as coisas invisíveis, ou seja pela contemplação, que os conduz a uma espécie de transformação divina e a uma profunda união com as amáveis perfeições de Deus. Logo, parece que nenhuma religião pode ser instituída para praticar as obras da vida ativa.

2. Demais. – Devemos formar o mesmo juízo tanto dos monges como dos cônegos regrantes; pois, como está determinado, não se consideram alheios do estado monacal. E o mesmo se dá com todas as outras religiões. Ora, a religião dos monges foi instituída para a vida contemplativa. Por isso diz Jerônimo: Se desejas ser considerado como monge, isto é, só, que fazes na cidade? E a mesma disposição se encontra numa lei canônica. Logo, parece que toda religião se ordena à vida contemplativa e nenhuma, à ativa.

3. Demais. – A vida ativa se ocupa com as causas do século. Ora, religiosos se chamam os que abandonam o século, Donde o dizer Gregório: Quem abandona o século presente e faz o bem que pode como se estivesse abandonado no Egito, faz um sacrifício no ermo. Logo, parece que nenhuma religião pode ordenar-se para a vida ativa.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A religião pura e sem mácula aos olhos de Deus e nosso Pai consiste nisto: Em visitar os órfãos e as viúvas nas suas aflições. Ora, isto constitui vida ativa. Logo, uma religião pode ordenar-se convenientemente para a vida ativa.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o estado religioso se ordena à perfeição da caridade, consistente no amor de Deus e do próximo. Ora, o amor de Deus constitui diretamente o objeto da vida contemplativa, que só a Deus deseja vacar; ao passo que o amor dos próximos é o objeto próprio da vida ativa, que procura obviar-lhes às necessidades. Ora, assim como pela caridade amamos o próximo por causa de Deus, assim também o obséquio prestado ao próximo redundava para Deus, conforme o Evangelho: O que vós fizestes a um destes meus irmãos mais pequeninos, a mim é que o fizestes. Por isso esses obséquios feitos ao próximo, enquanto referidos a Deus, chamam-se de certo modo sacrifícios, como o diz o Apóstolo: Não vos esqueçais de fazer bem e de repartir os vossos bens com os outros; porque com tais oferendas é que Deus se dá por obrigado. E sendo o fim próprio da religião oferecer sacrifício a Deus, como dissemos, é consequente e conveniente que certas religiões se ordenem à vida ativa. Por isso, o Abade Néstero, distinguindo as obrigações das diversas religiões, diz: Uns põem o sumo estudo em viver retirado nos recessos mais desertos e em conservar a pureza do coração; outros se desvelam em dar

regras a irmãos que vivem nos cenóbios; e ainda há quem se compraz nos xenodóquios, isto é, à hospitalidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O serviço e o Obséquio a Deus se pode prestar também com as obras da vida ativa, pelas quais se serve ao próximo por amor de Deus, como dissemos. E nessas obras também se pode ver a vida isolada, não no sentido em que não haja convivência com os outros homens, mas pelo aplicar-se cada um por si ao que respeite o serviço divino. E se os religiosos, na prática da vida ativa, se aplicam à contemplação de Deus, há consequentemente a sua ação de derivar dessa contemplação das coisas divinas. Por isso não ficam absolutamente privados dos frutos da vida contemplativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os monges e todos os outros religiosos, quanto às prescrições comuns a todas as religiões, estão incluídos na mesma categoria. Por exemplo, no se dedicarem totalmente ao serviço divino, no observarem os votos essenciais de religião e no absterem-se dos negócios seculares. Mas não é forçoso se assemelhem quanto ao mais que é próprio da profissão monástica e se ordena especialmente à vida contemplativa. Por isso, a referida decretal não diz, em sentido absoluto, que devemos formar o mesmo juízo tanto dos cónegos regrantes; como elos monges; mas, no relativo ao que já foi dito, isto é, que não exerçam o alício de advogado, nas causas forenses. E a decretal citada, depois de ha ver estabelecido que os cónegos regrantes não se consideram alheios ao estado monacal, acrescenta: Mas, obedecem a uma regra mais frouxa. Por onde é claro que não estão obrigados como os monges.

RESPOSTA À TERCEIRA. – De dois modos pode alguém viver no século: pela presença corporal e pelo afeto do coração. Por isso aos seus discípulos disse o Senhor: Eu vos escolhi do mundo; e contudo deles fala ao Pai, quando diz: Eles estão no mundo e eu vou para ti. Por isso, os religiosos entregues às obras da vida ativa, embora vivam no século pela sua presença corpórea, nele não vivem contudo pelo afeto do coração, pois, se se ocupam com as coisas temporais não é por buscarem nada do mundo, senão só por servirem a Deus. Assim, no dizer do Apóstolo, usam deste mundo como se deles não usassem. E a Escritura depois de ter dito – A religião pura e sem mácula aos olhos de Deus consiste em visitar os órfãos e as viúvas nas suas aflições – acrescenta: E em se conservar cada um a si isento da corrupção deste século, isto é em não por o afeto nas causas do século.

Art. 3 – Se uma religião pode ordenar-se à vida militar.

O terceiro discute-se assim. – Parece que nenhuma religião pode ordenar-se à vida militar.

1. – Pois, toda religião constitui o estado de perfeição. Ora, a perfeição da vida cristã o Senhor disse em que consiste: Eu vos digo que não resistais ao que vos fizer mal; mas se alguém te ferir na tua face direita, oferece-lhe também a outra – o que repugna ao ofício militar. Logo, nenhuma religião pode ser instituída para a vida militar.

2. Demais. – A luta corpo a corpo nas batalhas é mais grave do que as disputas verbais dos advogados. Ora, aos religiosos é interdito o exercício da advocacia, como o determina a decretal citada. Logo, com maioria de razão, parece que nenhuma religião pode ser instituída com fins guerreiros.

3. Demais. – O estado de religião é um estado de penitência; como se disse. Ora, aos penitentes o direito proíbe a milícia, como o determina a decretal que dispõe: É absolutamente contrário às regras eclesiásticas a volta à milícia secular, depois do exercício da penitência. Logo, nenhuma religião pode ser lícitamente instituída para militar.

4. Demais. – Nenhuma religião pode ser instituída para um fim injusto. Ora, como diz Isidoro, guerra justa é a declarada em virtude de um edito imperial. Ora, os religiosos sendo pessoas particulares, parece que não lhes é lícito declarar guerra. Logo, não pode nenhuma religião ser instituída para exercê-la.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não julguemos que possa deixar de agradar a Deus quem se dedica à vida das armas. Se Davi o fez, Senhor deu grande testemunho da santidade dele. Ora, as religiões foram instituídas para tornar os homens agradáveis a Deus. Logo, nada impede seja uma religião instituída com o fim de fazer a guerra.

SOLUÇÃO. – Como dissemos uma religião pode ser instituída não só para o fim da vida contemplativa, mas também para exercer a vida ativa, sob a forma do auxílio ao próximo e do serviço de Deus, mas não para o fim de qualquer negócio temporal. Ora, o ofício militar pode ordenar-se ao auxílio dos próximos, não só enquanto pessoas privadas, mas quanto à defesa de toda a república. Por isso a Escritura diz, que Judas Macabeu pelejava com alegria em defesa de Israel. Mas também pode ordenar-se à manutenção do culto divino; por isso, no mesmo lugar se acrescenta o dito de Judas o nós havemos de pelejar pelas nossas vidas e pelas nossas leis. E mais abaixo, no mesmo livro, se diz: Vós sabeis quanto havemos pelejado eu e meus irmãos e a casa de meu pai, pelas nossas leis e pelo santo templo. Por onde, pode convenientemente uma religião ser instituída para fins militares; não, certo, para assim conseguir bens temporais, mas para a defesa do culto divino e para a salvação pública, ou ainda para a dos pobres e dos oprimidos, segundo aquilo da Escritura: Tirai ao pobre e livrai ao desvalido da mão do pecador.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos podemos não resistir ao mal, Primeiro, perdendo a injúria que sofremos; e isto pode constituir a perfeição, quando a salvação dos outros exige de nós esse procedimento. De outro modo, sofrendo pacientemente as injúrias que os outros rios fazem. O que implica uma imperfeição ou mesmo um vício, se podemos eficazmente resistir a quem nos injuria. Donde o dizer Ambrósio: A coragem que, pela guerra, defende a pátria contra os bárbaros, ou defende os fracos, na casa, ou os companheiros contra os ladrões, é plena justiça. E no Evangelho o Senhor diz: O que é teu não tornes a pedir. E contudo quem tivesse o dever de repetir o que é dos outros e não o fizesse pecaria; pois, temos o poder de dar o nosso mas não, o alheio. E muito menos devemos descuidar o que é de Deus, pois, como diz Crisóstomo, é nimiamente ímpio não vingar as injúrias feitas a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Exercer o ofício de advogado com o fim de adquirir bens temporais repugna a toda religião; mas, como acrescenta a decretal citada, não o exerce assim quem o faz em benefício do seu mosteiro e por disposição do seu prelado; nem o que o exerce em defesa dos pobres ou das viúvas. Por isso, uma decretal estabelece: O santo sínodo decretou que nenhum clérigo poderá, para o futuro, administrar propriedades nem imiscuir-se com negócios seculares, senão em benefício dos órfãos e das viúvas, etc. E semelhante mente, a milícia, pelo que tem de temporal, repugna a toda religião; mas, não repugna quando tem em mira o serviço de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A milícia secular é interdita aos penitentes; mas, a que tem por fim o serviço divino pode ser imposta a certos penitentes como àqueles que têm obrigação de a exercer em defesa da Terra Santa.

RESPOSTAS À QUARTA. – A religião não é instituída para fim; militares no sentido em que seja lícito aos religiosos fazer guerra de própria autoridade: mas só, por ordem do príncipe da Igreja.

Art. 4 – Se alguma religião pode ser instituída com o fim da pregação ou de ouvir confissões.

O quarto discute-se assim. – Parece que nenhuma religião pode ser instituída com o fim da pregação ou de ouvir confissões.

1. – Pois, diz um cânone: A vida dos monges se caracteriza pela sujeição e pelo discipulato; e não por ensinar, governar ou dirigir os outros; e o mesmo se diga dos religiosos. Ora, pregar e ouvir confissões importaria em dirigir ou ensinar os outros. Logo, nenhuma religião pode ser instituída com esse fim.

2. Demais. – O fim para o qual uma religião é instituída é o que ela tem de mais próprio, como se disse. Ora, os referidos atos não são próprios dos religiosos, mas antes, dos prelados. Logo, nenhuma religião pode ser instituída cujo fim seja a prática desses atos.

3. Demais. – É inconveniente, parece que a autoridade de pregar e de ouvir confissões seja cometida a inúmeros homens. Ora, não é certo o número dos recebidos em cada religião. Logo, é inconveniente ser uma religião instituída para os referidos fins.

4. Demais. – Os fiéis devem sustentar os seus pregadores, como se lê no Apóstolo. Logo, se se comete o ofício da pregação a uma religião instituída para esse fim, segue-se que os fiéis de Cristo estão obrigados a dar sustento a inúmeras pessoas, o que redundaria em grande gravame deles. Logo, nenhuma religião deve ser instituída com o fim de exercer as referidas atividades.

5. Demais. – A instituição da Igreja deve ser conforme a de Cristo. Ora, Cristo mandou a pregar, primeiro, os doze Apóstolos, como se lê no Evangelho; e depois mandou os setenta e dois discípulos, como também aí se lê. Ao que diz a Glosa: A função dos Apóstolos desempenham os bispos e a dos setenta discípulos, os presbíteros menores, isto é, os que têm curato. Logo, além dos bispos e dos presbíteros, que exercem o paroquiato, não deve ser instituída nenhuma religião cujo fim seja pregar ou ouvir confissões.

Mas, *em contrário*, o abade Nésteros, falando da diversidade das religiões, diz: Mas escolhem de preferência tratar dos doentes; outros se consagram ao socorro dos miseráveis e dali oprimidos; outros, ao ensino; outros, à distribuição de esmolas aos pobres. E todos esses foram varões grandes e de consumada virtude pelo seu afeto e pela sua piedade. Logo, assim como uma religião pode ser instituída com o fim de cuidar dos doentes, assim também outra o poderá com o de ensinar o povo pela pregação ou à prática de obras semelhantes.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, uma religião pode ser convenientemente instituída com o fim de exercer as obras da vida ativa, enquanto ordenada à utilidade dos próximos, ao serviço de Deus e à conservação do culto divino. Ora, mais obviemos à utilidade dos próximos trabalhando pela salvação espiritual da alma deles, do que lhes socorrendo às necessidades do corpo; e isso tanto mais quanto o espiritual é superior ao corpóreo. Por isso dissemos, que as esmolas espirituais são preferíveis às materiais. Pois, aquelas obram melhor o serviço de Deus, a quem nenhum sacrifício é mais agradável que o zelo das almas, como diz Gregório. Ora, é preferível, com armas espirituais, defender os fiéis contra os erros dos heréticos e as tentações dos demônios, a defender, com armas materiais, o povo fiel. Por onde, é convenientíssimo certas religiões serem instituídas com o fim da pregação e de outras práticas semelhantes aplicadas à salvação das almas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem obra por virtude de outrem obra como instrumento. Pois, o servo é um como instrumento animado, no dizer do Filósofo. Por onde, quem prega

ou exerça um ministério semelhante, por ordem do seu prelado, não sai desse estado de discipulato ou de sujeição, próprio dos religiosos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certas religiões são instituídas para exercer a milícia; não que o façam por autoridade própria, mas, pela do príncipe ou da Igreja, a quem compete o dever de declarar a guerra, como se disse. Assim também, outras religiões são instituídas para pregar e ouvir confissões, não certo, por autoridade própria, mas, pela dos prelados superiores e inferiores, que têm o dever de fazê-la. Por onde servir aos prelados com esse ministério e o fim próprio dessas religiões.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não é a qualquer dos referidos religiosos, indiferentemente, que os prelados dão licença para pregar ou ouvir confissões; mas, isso depende do que estabelecerem os superiores das religiões a que eles pertencem ou da determinação dos próprios prelados.

RESPOSTA À QUARTA. – O povo fiel não está obrigado, por dever de direito, a dar sustento senão aos prelados ordinários, que por isso recebem dos fiéis dízimos, oblações e outros réditos eclesiásticos. Mas, os prelados que quiserem exercer gratuitamente as suas atividades em benefício dos fiéis, sem exigir deles, como o poderiam, o seu sustento, não obrigam os fiéis a sustentá-las; mas, poderão estes por liberalidade lhes dar uma recompensa temporal à qual, embora não estejam, de direito, obrigados, contudo o estão por um dever de caridade; mas não de modo que fiquem em aperto e os outros tenham alívio, como diz o Apóstolo. – Mas, se não houvesse quem quisesse prestar gratuitamente os referidos serviços, os prelados ordinários estariam obrigados, se por si sós não bastassem, a chamar auxiliares idóneos, cujo serviço deveriam pagar.

RESPOSTA À QUINTA. – Os setenta e dois discípulos os representam não só os presbíteros com curato, mas todos os de ordens menores, que servem ao bispo nas suas funções. Pois, não diz o Evangelho que aos setenta e dois discípulos o Senhor tivesse assinado nenhuma paróquia especiais, mas, que os mandava de dois em dois adiante de si por todas as cidades e lugares para onde ele tinha de ir. Mas, foi depois oportuno assumir, além dos prelados ordinários, outros, para os referidos ofícios, por causa da multidão do povo fiel e pela dificuldade de encontrar pessoas suficientes a se ocuparem com cada paróquia. Assim, também foi necessário instituir religiões destinadas à milícia, pela incapacidade de os chefes seculares resistirem aos infiéis em certas terras.

Art. 5 – Se alguma religião deva ser instituída, cujo fim seja o estudo.

O quinto discute-se assim. – Parece que nenhuma religião deve ser instituída, cujo fim seja o estudo.

1. – Pois, diz a Escritura: Porque não conheci a literatura, me internarei nas obras; do poder do Senhor. Ao que diz a Glosa: isto é, na virtude cristã. Ora, a perfeição da virtude cristã é o fim principal do religioso. Logo, não é ocupar-se com o estudo das letras.

2. Demais. – O que é princípio de dissensão não deve existir entre religiosos, congregados na unidade da paz. Ora, o estudo produz dissensão e dele nasceu a diversidade de seitas entre os filósofos. Por isso Jerônimo diz: Antes de, por inspiração do diabo, ter-se introduzido o estudo na religião, de modo que viesse um a dizer ao povo – eu sou de Paulo, eu sou de Apolo, eu sou de Celas, etc. Logo, parece que nenhuma religião deva ser instituída com o fim de estudar.

3. Demais. – A profissão da religião cristã; deve diferir da profissão dos gentios. Ora, entre os gentios, certos professavam a filosofia. E ainda hoje certos seculares se dão como professores de certas ciências. Logo, não compete aos religiosos o estudo das letras.

Mas, *em contrário*, Jerônimo convida Paulino a aprender, no estado monástico: Aprendamos na terra uma ciência, do que perdura no céu. E mais adiante: Tudo o que buscares saber eu me esforçarei por saber contigo.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a religião pode ordenar-se à vida ativa ou à contemplativa. Ora, dentre as obras da vida ativa as mais principais são as ordenadas diretamente à salvação das almas, como pregar e outras semelhantes. Logo, cabe aos religiosos estudar as letras, por três razões. – Primeiro, o estudo das letras ajuda a conseguir o objeto próprio da vida contemplativa e isso de dois modos. Primeiro, diretamente, auxiliando a contemplação pela iluminação do intelecto. Pois, a vida contemplativa, de que agora tratamos, principalmente se ordena à consideração do divino, como estabelecemos; pela qual o homem contempla as cousas divinas. Por isso, em louvor do varão justo, diz a Escritura: Na sua lei meditará de dia e de noite. E noutro lugar: O sábio investigará a sabedoria de todos os antigos e fará o seu estudo nos profetas. De outro modo o estudo das letras ajuda a vida contemplativa indiretamente, removendo os obstáculos à contemplação, isto é, os erros que, na contemplação das coisas divinas, frequentemente assaltam os ignorantes da Escritura. Assim, lemos que o Abade Serapião caiu, por simplicidade, no erro dos Antropomorfitas, isto é, daqueles que ensinavam ter Deus forma humana. Onde o dizer Gregório, que certos, buscando elevar-se na contemplação acima das suas forças, caem em doutrinas erradas e, desdenhando ser discípulos humildes da verdade, tornam-se mestres de erros. E por isso diz a Escritura: Pensei dentro no meu coração apartar do vinho a minha carne, afim de passar o meu ânimo à sabedoria e evitar a estultícia. – Segundo, o estudo das letras é necessário à religião instituída para o fim da pregação e o exercício de ministérios semelhantes. Onde o dizer o Apóstolo, do bispo, a cujo ofício pertence essa atividade: Que abraça a palavra da fé, que é segundo a doutrina, para que possa exortar conforme à sã doutrina e convencer aos que o contradizem. – Nem obsta o facto de os Apóstolos terem sido enviados a pregar, sem o estudo as letras. Pois, como diz Jerônimo, tudo o que o exercício e a quotidiana meditação na lei de Deus nos faz adquirir, isso o Espírito Santo lhes sugeria.

Terceiro, o estudo das letras convém à religião, pelo que todas as religiões tem de comum. – Pois, ajuda a evitar a lascívia da carne. Por isso diz Jerônimo: Ama o estudo das Escrituras e não amarás os vícios da carne. Pois, desvia o pensamento das coisas lascivas; e o trabalho do estudo macera a carne como o ensina a Escritura: A vigia que se tem para ajuntar bens definhará as carnes. – Também contribui para nos livrar da cobiça das riquezas. Onde o dizer a Escritura: Julguei que as riquezas nada valiam em sua comparação. E noutro lugar: Nós não tínhamos necessidade de nenhuma destas causas, isto é, do auxílio dos outros, tendo para nossa consolação os santos livros, que estão entre nossas mãos, – E também vale para ensinar a obediência. Por isso, pergunta Agostinho: Mas que desordem é essa de não se levarem em conta as leituras próprias, embora se queira vacar a elas? Por onde é manifesto que pode muito bem uma religião ser instituída para o estudo das letras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A exposição citada da Glosa se aplica à letra da lei antiga, da qual diz o Apóstolo: A letra mata. Por onde, não conhecer a literatura é não aprovar a circuncisão, literalmente considerada, e as demais observâncias temporais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O estudo se ordena à ciência, que, sem a caridade, incha e por consequência causa dissensões, como o diz a Escritura: Entre os soberbos sempre há contendas; mas, com a caridade, edifica e gera a concórdia. Por isso, o Apóstolo, depois de ter dito – Sai; enriquecidos em toda a palavra e em toda a ciência – acrescenta: Todos digais uma mesma causa e não haja entre vós cismas. Mas, Jerônimo, no lugar citado, não se refere ao estudo das letras; senão ao zelo que causa dissensões, que os heréticos e os cismáticos introduziram na religião cristã.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os filósofos professavam o estudo das letras, cultivando assim as ciências humanas. Mas os religiosos devem sobretudo se dedicar ao estudo das letras que conduz ao conhecimento que é segundo a piedade, no dizer do Apóstolo. Mas, dedicar-se ao estudo das demais doutrinas não é próprio dos religiosos, que consagraram toda a vida ao serviço de Deus – salvo na medida em que esse estudo se ordena à ciência sagrada. Por isso diz Agostinho: Quanto a nós, persuadidos que não devemos perder de vista aqueles que os heréticos seduzem pela promessa da instrução e de uma ciência falaz, nós avançamos lentamente neste caminho pelo cuidado mesmo que pomos em estudá-lo. O que contudo não ousaríamos fazer, se não tivéssemos diante dos olhos o exemplo de muitos piedosos filhos da Igreja, que assim procederam pela mesma necessidade de refutar os heréticos.

Art. 6 – Se a religião que vaca à vida contemplativa, é superior à que exerce as obras da vida ativa.

O sexto discute-se assim. – Parece que a religião; que vaca à vida contemplativa, não é superior à que exerce as obras da vida ativa.

1. – Pois, diz uma decretal: Assim como antepomos a um bem menor um maior, assim, a utilidade geral à particular, E, neste caso, é com razão que preferimos o ensino ao silêncio. a solicitude à contemplação e o trabalho ao repouso. Ora, a melhor religião é a ordenada ao maior bem. Logo, parece que as religiões ordenadas à vida ativa são superiores às ordenadas à vida contemplativa.

2. Demais. – Toda religião se ordena à perfeição da caridade, como se estabeleceu. Ora, àquilo do Apóstolo – Ainda não tendes resistido até derramar o sangue – diz a Glosa: Não há nesta vida amor mais perfeito que o dos santos mártires, que lutaram contra o pecado até a efusão do sangue. Ora, combater até derramar sangue é próprio das religiões ordenadas à vida militar, o que constitui porém vida ativa. Logo, parece que essas religiões são as mais perfeitas.

3. Demais. – Uma religião é tanto mais perfeita, quanto mais apertada. Ora, nada impede certas religiões ordenadas à vida ativa serem de uma observância mais apertada do que as ordenadas à vida contemplativa. Logo, são superiores.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Maria escolheu a melhor parte, significando com isso a vida contemplativa.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a diferença entre uma religião e outra se funda principalmente no fim, e secundariamente, no exercício. Ora, corno não pode uma coisa ser dita superior a outra senão pelo que desta difere, por isso a excelência de uma religião sobre outra se funda principalmente no fim que visa; e secundariamente, no exercício. Mas, essa dupla comparação é susceptível de ser diversamente apreciada. Assim, a fundada no fim é absoluta, porque o fim é buscado em si mesmo. Mas, a fundada no exercício é relativa, pois o exercício não é buscado em si mesmo, mas enquanto conducente a um fim. Por onde, é aquela religião superior à outra, que se ordena a um fim absolutamente superior, o qual ou é um bem maior ou abrange mais numerosos bens. Mas, as religiões que tiverem o mesmo fim, secundariamente a preeminência de uma sobre outra se funda, não na multiplicidade dos exercícios, mas na proporção destes com o fim intencionado. E assim se diz, que S. Antão opinava como devendo ter preferência o discernimento – que nos dá a moderação em tudo sobre os jejuns, as vigílias e todas as observâncias semelhantes.

E portanto, devemos concluir que a obra da vida ativa é dupla. – Uma é derivada da plenitude da contemplação, como a doutrina e a pregação. Por isso, Gregório ensina que é dos varões perfeitos, que se diz, ao saírem da contemplação: Farão memória da abundância da tua suavidade. E isto é preferível à simples contemplação. Pois, assim como é mais o iluminar do que somente luzir, assim, é mais transmitir aos outros o fruto da contemplação que somente contemplar. – Mas há outra obra da vida ativa consistente totalmente nas ocupações exteriores; como dar esmolas, receber hóspedes e semelhantes, menores que a atividade contemplativa, salvo nalgum caso de necessidade, como do sobre dito se colhe.

Por onde, ocupam o sumo grau as religiões ordenadas ao ensino e à pregação. E são as mais próximas à perfeição dos bispos; pois, como nas outras coisas, o fim das primeiras se une ao princípio das segundas, conforme diz Dionísio. No segundo grau estão as religiões ordenadas à contemplação. E no terceiro, as que se ocupam com as obras externas.

Ora, em cada um desses graus, a preeminência de uma religião sobre outra depende do ato mais elevado, num mesmo gênero, a que se ela ordene. Assim, entre as obras da vida ativa, redimir cativos tem preeminência sobre dar hospitalidade e nas obras da vida contemplativa é mais importante a oração do que a lição. Pode também ter preeminência a que se ordena a mais atos que outra; ou se tiver regras mais adequadas à consecução do fim proposto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A decretal citada se refere à vida ativa enquanto ordenada à salvação das almas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As religiões instituídas para o fim da vida militar se ordenam mais diretamente à efusão do sangue dos inimigos, que à do sangue dos seus religiosos – o que sobretudo é próprio dos mártires. Mas nada impede esses religiosos, num determinado caso, alcançarem o mérito do martírio e, então, ter preferência sobre os outros; assim como, às vezes, num determinado caso, as obras da vida ativa são preferíveis à contemplação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O rigor das observâncias não é sobretudo o que torna uma religião recomendável, como diz S. Antão. E a Escritura pergunta: Acaso o jejum que eu escolhi consiste em afligir um homem a sua alma por um dia? Mas, à religião é contudo necessário esse rigor para macerar a carne; o que, feito sem discernimento, traz consigo o perigo de ser contraproducente, como ensina S. Antão. Por isso, não é mais perfeita uma religião por serem as suas observâncias mais rigorosas, mas por se ordenarem, com mais discernimento, ao fim que tem em vista. Assim como à continência mais eficazmente se ordena a maceração da carne pela abstinência da comida e da bebida, que satisfazem a fome e a sede, que pela privação da roupa, que nos protege contra o frio e a humidade, e do que pelo trabalho corpóreo.

Art. 7 – Se o terem os religiosos bens comuns diminui a perfeição de uma religião.

O sétimo discute-se assim, – Parece que o terem os religiosos bens comuns diminui a perfeição de uma religião.

1. – Pois, diz o Senhor: Se queres ser perfeito, vai, vende o que tens e dá-o aos pobres; por onde é claro que privar-se das riquezas temporais é próprio da perfeição da vida cristã, Ora, os que têm bens comuns não se privam das riquezas temporais. Logo, parece que de nenhum modo atingem à perfeição da vida cristã.

2. Demais. – A perfeição dos conselhos exige a isenção dos cuidados temporais; por isso O Apóstolo nos seus conselhos concernentes à virgindade, diz: Quero que vós vivais sem inquietação. Ora, são inquietações da vida presente o reservarmos-nos certas coisas, para o futuro; inquietações essas que o Senhor proíbe aos seus discípulos, quando diz: Não andeis inquietos pelo dia de amanhã. Logo, parece que ter bens comuns diminui a perfeição da vida cristã.

3. Demais. – As riquezas comuns de algum modo pertencem a cada um dos membros da comunidade. Por isso, falando de certos, diz Jerónimo: São mais ricos, monges, do que o foram, seculares; possuem, discípulos de Cristo pobre, riquezas que não possuíam quando viviam usufruindo as riquezas do diabo; a Igreja se condói da riqueza desses, que eram mendigos quando viviam para o mundo. Ora, o ter um religioso riquezas próprias é contrário à perfeição religiosa. Logo, também lhe é contrário a ela o terem os religiosos bens em comum.

4. Demais. – Gregório narra, que um certo varão santíssimo, Isaac, como os discípulos humildemente lhe insinuavam aceitasse, para o uso do mosteiro, os bens que lhe ofereciam, solicito guarda da sua pobreza, respondeu-lhes com a maior firmeza: O monge que busca as riquezas da terra não é verdadeiro monge. E isso se entende dos bens comuns, que lhe eram oferecidos para o uso geral do mosteiro. Logo, parece que o terem os religiosos algum bem em comum é contrário à perfeição religiosa.

5. Demais. – Quando o Senhor ensinou aos discípulos a perfeição religiosa, disse-lhes: Não possuais ouro nem prata nem tragais dinheiro nas vossas cintas. Querendo com essas palavras, como adverte Jerónimo, condenar uns filósofos chamados vulgarmente bactroperitas, que, contemplores do século e tendo-lhe todos os bens em nenhuma conta, levavam consigo as suas provisões. Logo, parece que diminuem a perfeição da religião os religiosos que reservam quaisquer bens para si, em particular ou em comum.

Mas, *em contrário*, Próspero (Juliano Pomério) diz: Está bastante claramente indicado que o religioso não deve, como particular e por amor à perfeição religiosa, ter nada de próprio; mas que pode a Igreja sem nenhum impedimento para a perfeição, possuir bens, para uso, sem dúvida, da comunidade.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a perfeição não consiste essencialmente na pobreza, mas em seguir a Cristo, como o diz Jerónimo, comentando o Evangelho: Porque não basta abandonar tudo, Pedro acrescenta – e te seguimos – o que exprime a perfeição. Pois, a pobreza é como o instrumento ou exercício para chegar à perfeição. Donde o dizer o Abade Moisés: Os jejuns, as vigílias, a meditação nas Escrituras, a nudez e a privação de todos os bens não constituem a perfeição, sendo apenas os instrumentos dela.

Ora, a privação de todos os bens ou a pobreza é o instrumento da perfeição, porque, excluindo as riquezas, elimina certos obstáculos à caridade. E estes sobretudo são três. – O primeiro, os cuidados que acompanham as riquezas. Por isso o Senhor diz: O que recebeu a semente entre espinhos este é o que ouve a palavra; porém os cuidados dêis te mundo e o engano das riquezas sufocam a palavra. – O segundo é o amor das riquezas, que aumenta com as riquezas já possuídas. Por isso diz Jerónimo, que por ser difícil de se desprezarem as riquezas possuídas, o Senhor não disse – é impossível os ricos entrarem no reino dos céus – mas – é difícil. – O terceiro é a vanglória ou a soberba, filha da riqueza, conforme aquilo da Escritura: Aos que confiam nas suas forças e se gloriam na multidão das suas riquezas.

Ora, desses três obstáculos, o primeiro não pode separar-se totalmente da riqueza, quer grande quer pequena. Pois, é forçoso seja o homem de certo modo solícito em adquirir ou conservar os bens externos. Mas, se esses bens forem buscados ou conservados só em pequena quantidade, o quanto bastem a uma vida simples, essa solícitude não é um grande obstáculo. E por isso não repugna à perfeição da vida cristã. Pois, não proíbe o Senhor toda solícitude, mas só a supérflua e a nociva. Por isso, àquilo do Evangelho – Não andeis cuidadosos da vida que comereis – observa Agostinho: Não diz que tais causas não se busquem, na medida em que o exige a necessidade, mas que não se faça delas o principal, de novo a se praticar, por amor delas, o que é ordenado, para pregar o Evangelho. Quanto à posse de abundantes riquezas, elas produzem maiores cuidados, que absorvem demasiado a alma do homem impedindo-a de se dar totalmente ao serviço de Deus. – Quanto aos outros dois obstáculos, a saber, o amor das riquezas e o orgulho e o vangloriar-se delas, só resultam eles das riquezas abundantes.

Mas, nesta matéria, há diferença entre o serem as riquezas abundantes ou moderadas possuídas em particular ou em comum. Pois, os cuidados empregados com as riquezas próprias derivam do amor de si, com que cada um temporalmente a si mesmo se ama; ao passo que os cuidados empregados com as coisas comuns resultam do amor da caridade, que não busca os seus próprios interesses, mas tem em vista o bem da comunidade. E como a religião se ordena à perfeição da caridade, aperfeiçoada pelo amor de Deus até o ponto de nos desprezarmos a nós mesmos, o ter o religioso bens próprios repugna à perfeição religiosa. Mas, cuidar aos bem da comunidade pode-o ele fazer, pela caridade; embora isso também possa impedir o ato de uma caridade mais elevada, a saber, a da contemplação divina ou da instrução do próximo.

Donde, é claro que ter em comuns riquezas superabundantes, quer em bens móveis, quer em imóveis; é um impedimento à perfeição, embora de todo não a exclua. Mas, ter bens exteriores em comum, quer móveis, quer imóveis, o quanto baste ao simples sustento da vida, não impede a perfeição religiosa, se considerarmos a pobreza relativamente ao fim comum das religiões, que é vacar ao serviço divino.

Mas, se a considerarmos relativamente aos fins especiais das religiões, então, pressuposto um desses fins, a pobreza se acomodará mais ou menos a uma determinada religião. E tanto mais perfeita será a pobreza de uma religião, quanto mais for aquela proporcionada ao fim desta. Pois, como é manifesto, para as obras externas e corporais da vida ativa, o homem precisa de muitos bens materiais; ao contrário, de pouco precisa a vida contemplativa. Por isso, o Filósofo diz, que uma vida ativa precisa de muitas causas, e de tanto mais quanto maiores e melhores forem os atos; ao contrário, o especulativo nenhuma necessidade tem de tais causas para a sua vida, mas só do necessário precisa, sendo tudo o mais obstáculo à especulação. Por onde, é claro que a religião ordenada às ações materiais da vida ativa, por exemplo, à milícia ou a dar hospitalidade, seria imperfeita desprovida das riquezas comuns. Mas, as religiões ordenadas à vida contemplativa tanto mais perfeitas são quanto, pela sua pobreza, têm menores solícitudes com as causas temporais. Pois, tanto mais a solícitude com as causas temporais é um obstáculo à religião, quanto maior é a solícitude com os bens espirituais, que a vida religiosa requer. Ora, é manifesto, que maior solícitude com os bens espirituais exige a religião instituída para a contemplação e para distribuir aos outros os frutos desta, pela doutrina e pela pregação, que a religião instituída só para a contemplação. Por onde, a primeira deve praticar uma pobreza tal que exija um mínimo de solícitude.

Ora, como é manifesto, causa um mínimo de solícitude conservar as causas necessárias ao uso humano, quando elas são procuradas em tempo oportuno. Por isso, aos três graus supra referidos de religiões corresponde um tríptico grau de pobreza. – Assim, as religiões ordenadas aos atos corporais da vida

ativa devem ter abundância de riquezas comuns. – As ordenadas porém à contemplação devem ter, antes, bens em quantidade moderada; salvo se os seus religiosos, por si mesmos ou por meio de outrem, deverem simultaneamente com a vida contemplativa dar hospitalidade ou socorrer os pobres. – Quanto às religiões ordenadas a distribuir os frutos da contemplação, essas devem ter uma vida de todo isenta das solitudes externas. E isso se lhes torna possível se os seus religiosos conservarem o necessário à vida, buscado em tempo oportuno. Tal o ensinou o Senhor, instituidor da pobreza, com o seu exemplo; pois, tinha uma bolsa confiada a Judas, na qual se guardava o que lhe ofereciam, como se lê no Evangelho. – Nem obsta o que diz Jerônimo: Quem quiser objetar – como Judas levava o dinheiro na bolsa, responderemos, porque reputava injusto o Senhor aplicar em seu proveito o bem dos pobres, isto é, pagando com ele o tributo. Porque entre esses pobres estavam sobretudo os seus discípulos, com as necessidades dos quais era gasto o dinheiro das bolsas de Cristo. Assim, diz o Evangelho: Os seus discípulos tinham ido à cidade a comprar mantimento. E noutro lugar, diz que os discípulos, como Judas era o que tinha a bolsa, cuidavam que lhes dissesse Jesus: compra as coisas que havemos mister para o dia da festa; ou que desse alguma coisa aos pobres.

Por onde é claro, que guardar dinheiro ou quaisquer outras cousas comuns destinadas ao sustento dos religiosos de uma mesma congregação ou de quaisquer outros pobres, é conforme à perfeição que Cristo com o seu exemplo ensinou. E assim, também os discípulos, depois da Ressurreição, que foram a origem de todas as religiões, conservaram o preço por que venderam as suas terras e distribuíam-nos por todos segundo a necessidade que cada um tinha.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, pelas palavras citadas do Senhor não se entende seja a pobreza em si mesma uma perfeição, mas só o instrumento desta. E é mesmo, como mostrámos, o mínimo dos três instrumentos principais da perfeição; pois, o voto de continência tem preeminência sobre o da pobreza e o da obediência, sobre ambos. Ora, como um instrumento não é buscado como um fim, mas usado como um meio, não é o que com ele fazemos tanto melhor quanto maior ele for, mas, quanto mais proporcionado ao fim. Assim como não cura um médico tanto melhor quanto mais remédio dá, mas, quanto mais o remédio for proporcionado à doença. Por onde, não há de necessariamente ser tanto mais perfeita uma religião quanto maior pobreza exigir, mas, quanto _ mais essa pobreza for proporcionada ao fim comum e especial. E ainda concedido que o excesso de pobreza tornasse uma religião mais perfeita por isso mesmo que é mais pobre, nem por isso a tornaria mais perfeita absolutamente falando. Pois, outra religião poderia sobrepujá-la no atinente à continência e à obediência e, então, seria absolutamente mais perfeita, pois, o que excede pelo melhor é absolutamente melhor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O dito do Senhor Não andeis inquietos pelo dia de amanhã – não significa que não se deve guardar nada, em vista do futuro. Pois, o perigo desse procedimento Santo Antão o denuncia quando diz: Aqueles que querem se despojar de todos os bens a ponto de não guardarem para si nem o sustento de um dia nem consentirem em conservar um dinheiro, que sobrou, e fazem coisas semelhantes, esses nós os vimos subitamente enganados a ponto de não terem podido levar a bom êxito a obra começada. E, como diz Agostinho, se as palavras do Senhor – não andeis inquietos pelo dia de amanhã – forem entendidas como significando que nada devemos guardar para o dia seguinte, elas não poderão ser observadas pelo que, durante longos dias, se conservam reclusos, longe da vista dos homens, entregues com grande contenção à oração. E logo acrescenta: Ou porventura, quanto mais santos forem tanto menos se assemelham aos pássaros? E depois junta: Se, pois, se exigir a eles que, conforme o Evangelho, nada guardem para o dia seguinte, responderão muito acertadamente – Então por que o próprio Senhor tinha bolsas onde se guardava o dinheiro recolhido? Por que, muito tempo antes, numa época de fome, se mandava comida aos Santos Patriarcas? Por que os Apóstolos ocorriam

com o necessário à indigência dos santos? – Assim, pois, as palavras – não andei; inquietos pelo dia de amanhã Jerônimo comentando–as explica: Baste–nos pensar no tempo presente; deixemos nas mãos de Deus o futuro, que é incerto. – Ou, segundo Crisóstomo: Basta o trabalho que temos em buscar o necessário; não nos fatiguemos com o supérfluo. – E segundo Agostinho: Quando fizermos alguma boa obra, não pensemos nos bens temporais, significados pela expressão dia de amanhã, mas pensemos nos eternos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As palavras de Jerônimo se aplicam às riquezas superabundantes, possuídas como próprias; ou ao abuso delas, que torna soberbos e lascivos os membros da comunidade. Mas não se aplicam às riquezas moderadas, que a comunidade só conserva para o sustento da vida e, assim, como um meio de dar a cada um o necessário. Pois, a razão de cada um usar das coisas necessárias à vida é a mesma pela qual a comunidade as conserva.

RESPOSTA À QUARTA. – Isaac se recusava a aceitar propriedades porque temia, assim, viesse a ter riquezas supérfluas, cujo abuso impedisse a perfeição da religião. Por isso Gregório no mesmo lugar acrescenta: Pois, temia perder o tesouro da sua pobreza, como os ricos avarentos temem perder as suas riquezas perecíveis. Mas dele não se lê que recusasse receber e conservar o necessário ao sustento da comunidade.

RESPOSTA À QUINTA. – Como ensina o Filósofo, o pão, o vinho e produtos semelhantes são riquezas naturais; ao passo que o dinheiro é uma riqueza artificial. Por isso, certos filósofos não queriam usar deste, quase vivendo segundo a natureza. Por onde, Jerônimo, no mesmo lugar, mostra que pelas palavras do Senhor, proibitivas das duas referidas espécies de bens, vem a ser o mesmo ter dinheiro e as outras coisas necessárias à vida. E contudo, embora o Senhor tivesse ordenado que os mandados a pregar não levassem consigo nenhum desses bens, todavia não proibiu fossem conservados para o uso comum. – E em que sentido essas palavras do Senhor devam ser entendidas, já o mostrámos antes.

Art. 8 – Se é mais perfeita a religião dos que vivem em sociedade do que a dos que levam uma vida solitária.

O oitavo discute-se assim. – Parece mais perfeita a religião dos que vivem em sociedade do que a dos que levam uma vida solitária.

1. – Pois, diz a Escritura: Melhor é estarem dois juntos do que estar um só, porque têm a conveniência da sua sociedade. Logo, parece mais perfeita a religião dos que vivem em sociedade.

2. Demais. – O Evangelho diz: Onde se acham dois ou três congregados em meu nome, aí estou eu no meio deles. Ora, não pode haver nada melhor que a sociedade de Cristo. Logo, parece que viver em congregação é melhor do que levar uma vida solitária.

3. Demais. – Dentre os votos de religião, o mais excelente é o da obediência; e sobretudo a humildade é agradável a Deus. Ora, a obediência e a humildade mais facilmente se praticam em sociedade que na solidão. Assim, diz Jerônimo: Na solidão subrepticamente penetra em nós a soberba: dormimos quanto queremos, fazemos o que queremos. Ao contrário, eis o ensino que ele próprio ministra aos que vivem em sociedade: Não faças o que queres, come o que te mandarem, recebe o que te derem, obedece a quem não o queres, serve aos teus irmãos, respeita o preposto do mosteiro como teu senhor, ama–o como pai. Logo, parece que a religião dos, que vivem em sociedade é mais perfeita que a dos que levam uma vida solitária.

4. Demais. – O Senhor diz: Ninguém acende uma candeia e a põe em lugar escondido nem debaixo de um alqueire. Ora, os que levam vida solitária, parece que vivem escondidos, não trazendo nenhuma utilidade aos homens. Logo, parece não ser mais perfeita a religião deles.

5. Demais. – A perfeição da virtude se funda no que é natural ao homem. Ora, o homem é um animal naturalmente social, como diz o Filósofo. Logo, parece não ser mais perfeito levar uma vida solitária do que viver em sociedade.

Mas, *em contrário*, Agostinho considera mais santos aqueles que, segregados do convívio humano, a todos se tornam inacessíveis, entregues com grande contenção à oração.

SOLUÇÃO. – A solidão, como a pobreza, não constitui a essência mesma da perfeição, mas é apenas um instrumento dela. Por isso diz o Abade Moisés, para obter a pureza do coração devemos buscar a solidão como o jejum e práticas semelhantes. Ora, como é manifesto, não é a solidão um instrumento adaptado à ação, mas à contemplação, segundo aquilo da Escritura: Levá-la-ei à soledade e lhe falarei ao coração. Por isso, não convém às religiões ordenadas às obras da vida ativa, quer corporais, quer espirituais, senão talvez temporariamente, ao exemplo de Cristo, que, como diz o evangelista, saiu ao monte a orar e passou toda a noite em oração a Deus. Mas, convém às religiões ordenadas à contemplação.

Devemos porém considerar que o ser solitário deve se bastar a si mesmo. Pois, tal é aquele a que nada falta – o que realiza a ideia do perfeito. Por onde, a solidão é própria do contemplativo já chegado à perfeição. O que de dois modos pode dar-se. – Primeiro como um simples dom divino; tal o caso de João Batista, que já desde o ventre de sua mãe foi cheio do Espírito Santo; e por isso, como se lê no Evangelho, desde menino habitava nos desertos. – De outro modo, pelo exercício dos atos virtuosos, segundo o Apóstolo: O mantimento sólido é dos perfeitos, daqueles que pelo costume têm os sentidos exercitados para discernir o bem e o mal. Ora, nesse exercício o homem é auxiliado pela sociedade dos seus semelhantes de duas maneiras. Primeiro, para instruir o intelecto no atinente ao objeto da contemplação. Por isso Jerônimo diz: Agrada-me ver-te viveres na companhia dos santos, sem te ensinares a ti mesmo. Segundo, quanto ao afeto, para se reprimirem, ao exemplo e pela correção dos outros, as afeições nocivas do coração. Pois, aquilo da Escritura A ele lhe dei casa no deserto – diz Gregório: De que serve a solidão do corpo se falta a do coração. Por onde, a vida social é necessária ao exercício da perfeição. Ao passo que a solidão convém aos já perfeitos. Donde o dizer Jerônimo: De nenhum modo condenamos a vida, solitária, que sempre elogiamos; mas, o que queremos é que dos exercícios de tais mosteiros safam soldados capazes de afrontar o duro tirocínio do ermo, depois de terem por muito tempo provas da sua vida religiosa.

Assim, pois, como o perfeito tem preeminência sobre o que se exerce para a perfeição, por isso a vida dos solitários, vivida como deve ser, tem preeminência sobre a vida em comum. Mas é perigosíssima a quem nela entra sem haver previamente se exercitado; salvo se a graça divina suprir o que de ordinário se adquire pelo exercício, como foi o caso dos santos Antão e Bento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Salomão diz ser melhor viverem dois juntos do que um só isolado, por causa do auxílio que um presta ao outro, quer para se aliviarem nas suas penas, ou se animarem no trabalho ou para espiritualmente se aquecerem. Ora, desses auxílios já não precisam os alcandorados à perfeição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Evangelho diz: Aquele que, permanece na caridade permanece em Deus e Deus nele. Assim, pois, como Cristo está no meio dos associados por amor do próximo, assim também habita no coração daquele que por amor de Deus se entrega à contemplação das coisas divinas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O ato de obedecer é necessário aos que precisam exercer-se sob a direção de outrem, para chegar à perfeição. Mas os já perfeitos suficientemente são levados pelo Espírito de Deus de modo a não precisarem de praticar a obediência a outrem. Mas, têm a alma preparada para a obediência.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz Agostinho, constitui um louvável emprego do tempo, e de que ninguém está proibido, aplicar-se ao conhecimento da verdade. – Quanto ao ser colocado um sobre o candelabro, isso não lhe pertence a eles, mas aos seus superiores. E se essa carga lhe não for imposta, acrescenta Agostinho, no mesmo lugar, vague nesse caso à contemplação da verdade, para o que muito ajuda a solidão. E contudo os que abraçaram a vida solitária são muito úteis ao gênero humano. E por isso diz Agostinho: Contentes com o só pão, que lhes é trazido em determinados intervalos de tempo, e com a água, cultivam terras desertíssimas, de todo absorvidos em colóquios com Deus, a quem se deram com o coração puro. A certos porém lhes parece que abandonaram, mais do que deviam, o comércio humano; mas esses tais não compreendem o quanto nos ajuda na oração o fervor deles e quão grande exemplos nos é a vida que levam, embora não os possamos ver corporalmente.

RESPOSTA À QUINTA. – O homem pode viver solitário de dois modos. – Primeiro quase não suportando a sociedade humana, por fereza de alma. O que é próprio de fera. – Segundo, por se ter totalmente dado às coisas divinas. O que é superior ao homem. – E por isso o Filósofo diz: Quem não convive com os seus semelhantes, ou é uma fera ou um deus, isto é, um varão divino.

Questão 189: Do ingresso em religião.

Em seguida devemos tratar do ingresso em religião. E, nesta questão, discutem-se dez artigos:

Art. 1 – Se não devem entrar em religião senão os exercitados na observância dos preceitos.

O primeiro discute-se assim. – Parece que não devem entrar em religião senão os exercitados na observância dos preceitos.

1. – Pois, o Senhor deu o conselho de perfeição ao adolescente que disse ter observado os preceitos desde a sua juventude. Ora, toda religião tira de Cristo o seu início. Logo parece não deverem ser admitidos em religião senão os exercitados na observância dos preceitos.

2. Demais. – Gregório diz: Ninguém chega de repente à sumidade; mas, no comum da vida, começa-se pelas pequenas coisas para se chegar às grandes. Ora, as grandes são os conselhos; as menores são os preceitos, destinados a regular a vida comum. Logo, parece não deve ninguém entrar em religião, para praticar os conselhos, que lá não estivesse antes exercitado na observância dos preceitos.

3. Demais. – Assim como as ordens sagradas têm uma certa excelência na Igreja, assim também o estado religioso. Ora, Gregório escreve ao bispo Siágrio e está nas decretais: A elevação às ordens obedece a uma certa ordem; pois, expõe-se à queda quem pretende subir abruptamente ao sumo fastígio, sem passar pelos degraus intermediários. Porque, como sabemos, quando se levantam as paredes de uma casa, deixa-se-lhes secar bem a humidade do material nelas empregado, antes de se lhe sobrepôr o peso das traves; do contrário, se antes de solidificadas, receberem a carga da construção, ruirá simultaneamente toda a fábrica. Logo, parece que ninguém deve entrar em religião sem estar exercitado na observância dos preceitos.

4. Demais. – Aquilo da Escritura – Como o menino apartado já do peito da mãe – diz a Glosa: Somos concebidos no ventre da Igreja primeiro quando somos instruídos nos rudimentos da fé; depois, vimos à luz quando regenerados pelo batismo; em seguida somos quase levados pelas mãos da Igreja e amamentados com o seu leite, quando, após o batismo, somos informados pelas boas obras e alimentados com o leite da doutrina espiritual, progredindo assim até que, já crescidos, deixemos o leite materno pela mesa paterna, isto é, de doutrina simples, em que se ensina que o Verbo se fez carne, subamos ao Verbo existente desde o princípio em Deus. E em seguida acrescenta: Ainda há pouco batizados no Sábado Santo, quase levados pelas mãos da Igreja e amamentados com o seu leite, até o pentecostes, tempos em que nenhum dever penoso se nos impõe, não jejuamos, não devemos levantar à meia noite. Depois, confirmados pelo Espírito Santo, quase oblatados, começamos a jejuar e outras práticas difíceis. Mas, muitos pervertem esta ordem, como os heréticos e os cismáticos, que se privam do leite antes do tempo; e por isso perecem. Ora, parece perverterem essa ordem os que entram em religião ou induzem outros a fazê-lo, antes de exercitados na observância mais fácil dos preceitos.

5. Demais. – Devemos passar do anterior para o posterior. Ora, os preceitos vêm antes dos conselhos, como sendo mais gerais e não implicando os conselhos por via de consequência; pois, quem quer que observe os conselhos observa também os preceitos, mas não ao inverso. Ora, a ordem natural é passar do anterior para o posterior. Logo, ninguém deve passar à observância dos conselhos, em religião, antes de haver-se exercitado nos preceitos.

Mas, *em contrário*, o Senhor chamou à observância dos conselhos ao publicano Mateus, ainda não exercitado na observância dos preceitos. Assim, como lemos no Evangelho, ele, deixando tudo, o seguiu.

Logo, não é necessário se exerça um na observância dos preceitos antes de passar à perfeição dos conselhos.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito se colhe, o estado de religião é de certo modo um exercício espiritual para se alcançar a perfeição da caridade; e isso se consegue por meio das observâncias religiosas, que afastam os obstáculos opostos à perfeita caridade. E estes são constituídos por tudo o que prende o afeto do homem às coisas terrenas. Ora, o prender-se o afeto humano às coisas terrenas não só impede a perfeição da caridade mas, às vezes, faz mesmo perdê-la, quando o homem, apegando-se desordenadamente aos bens temporais, afasta-se do bem eterno pelo pecado mortal. Por onde é claro que as observâncias da religião, assim como arredam os impedimentos à caridade perfeita, assim também nos livram da ocasião de pecar. Pois, é claro que o jejum, as vigílias, a obediência e práticas semelhantes nos livram dos pecados da gula, da luxúria e de muitos outros, Por onde, entrar em religião o podem não somente os exercitados na observância dos preceitos, para chegarem a uma perfeição maior, mas também os que não estão nela exercitados, para mais facilmente evitarem o pecado e alcançarem a perfeição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Jerônimo diz: O adolescente mentiu quando afirmou – eu tenho guardado tudo isso desde a minha mocidade. Se, pois, a ordem do mandamento. – amarás ao teu próximo como a ti mesmo – ele a tivesse realmente cumprido, como se foi embora triste depois de ter ouvido – Vai, vende tudo o que tens e dá o aos pobres? Mas, devemos entender essas palavras como significando, que ele mentiu, relativamente à perfeita observância do referido preceito. Por isso, Orígenes diz: Está escrito o Evangelho segundo os Hebreus, que, quando o Senhor exortou vai, vende tudo o que tens – o rico começou a arrancar os cabelos. E o Senhor lhe tornou: Como dizes – cumpri a lei e os profetas – pois que está escrito na lei – amarás ao teu próximo como a ti mesmo? E eis que muitos dos teus irmãos, filhos de Abraão, estão metidos na cloaca da miséria, morrendo de fome, enquanto na tua casa nadas na abundância e nem sequer uma migalha lhes dás a eles. E por isso o Senhor, increpando-o, disse: Se queres ser perfeito, vai, etc. Pois, é impossível cumprir o mandamento que ordena – amarás ao teu próximo como a ti mesmo – e ser rico e sobretudo ser dono de tantas propriedades. – O que se deve entender do perfeito cumprimento desse preceito. Pois, de modo imperfeito e comum, é verdade que ele observava os preceitos. Mas, a perfeição consiste principalmente na observância dos preceitos da caridade, como se estabeleceu. – Por isso o. Senhor, para mostrar a perfeição dos conselhos como útil tanto a inocentes como a pecadores, não somente chamou o adolescente inocente, mas também o pecador Mateus. Porém Mateus seguiu a quem o chamava, não porém o adolescente; porque mais facilmente se convertem à religião, os pecadores, que os presumidos da sua inocência; e dos primeiros diz o senhor: os publicanos e as meretrizes vos levarão a dianteira para o reino de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sumo e o ínfimo são susceptíveis de tríplex acepção, – Primeiro, relativamente ao mesmo estado e ao mesmo homem, E então é claro que ninguém chega à sumidade, de repente; pois, cada um, vivendo retamente, progride durante toda a vida, até chegar à sumidade. – Segundo, relativamente aos diversos estados, E então, não é necessário que quem quer chegar ao estado superior comece pelo inferior; como não é necessário que quem quer ser clérigo primeiro se exerça na vida de leigo. – Terceiro, relativamente a pessoas diversas. E então, é claro que um imediatamente poderá começar não somente do estado mais alto, mas ainda do mais alto grau de santidade, e que constituirá o sumo grau a que outro chegará ao termo da vida. Por isso Gregório diz: Todos sabem com que eminente perfeição Bento começou a vida da graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos as ordens sagradas preexigem a santidade; ao contrário, o estado da religião é um certo exercício para se alcançar a santidade. Por isso, o peso das ordens deve se apoiar em paredes já dessecadas pela santidade; ao passo que o peso da religião desseca as paredes, isto é, os homens, do humor dos vícios.

RESPOSTA À QUARTA. – Como resulta manifestamente das palavras da Glosa citada, elas sobretudo se referem à ordem da doutrina, na qual se deve passar do mais fácil para o mais difícil. Por isso, quando diz que os heréticos e os cismáticos pervertem essa ordem, as palavras seguintes mostram claramente que isso se refere à ordem da doutrina. Pois, estas palavras seguintes são: Este declara ter observado a referida ordem, e sob pena de maldição, como se dissesse – não somente fui humilde em todas as mais coisas, mas também na ciência. Porque meus sentimentos eram humildes: primeiro, fui nutrido com o leite, que é o Verbo feito carne; e assim cresci até poder comer o pão dos anjos, isto é, o Verbo que desde o começo estava em Deus. – Quanto ao exemplo aduzido no meio do texto, que aos batizados, de novo, não se impõe o jejum até Pentecostes, mostra que não devem por necessidade ser obrigados ao que é difícil, antes de receberem para tal a inspiração interior do Espírito Santo, afim de abraçarem as dificuldades por vontade própria. Por isso, depois de Pentecostes, após ter recebido o Espírito Santo, a Igreja celebra o jejum. Mas, o Espírito Santo, no dizer de Ambrósio, não é repellido pela idade, não acaba com a morte, não é excluído do ventre materno. E Gregório diz: O Espírito Santo enche de inspiração um pequeno citarista e dele faz um Salmista; enche de inspiração uma criança abstinente e fá-la juiz dos anciãos. Depois acrescenta: O tempo não é necessário para aprender, quando o mestre é o Espírito Santo; toca uma alma e logo ela fica iluminada. E, como diz a Escritura, não está na mão do homem impedir o espírito. E o Apóstolo: Não extingais o espírito. E enfim, a Escritura acusa certo: Vós sempre resistis ao Espírito Santo.

RESPOSTA À QUINTA. – Há uns preceitos principais, quase os fins dos preceitos e dos conselhos, a saber, os da caridade. Aos quais se ordenam os conselhos; não que sem os conselhos não se possam observar os preceitos, mas porque, por meio dos conselhos, são mais perfeitamente observados. Outros preceitos, porém, são secundários, ordenados que são aos preceitos da caridade, como os sem os quais de nenhum modo se podem observar estes últimos. – Assim, pois, a perfeita observância dos preceitos precede intencionalmente, os conselhos, mas às vezes se lhes seguem, na ordem do tempo. Pois, esta é a ordem dos meios relativamente ao fim. Mas os preceitos da caridade, enquanto observados de maneira comum e, semelhantemente, os outros preceitos estão para os conselhos como o comum, para o próprio; porque a observância dos preceitos pode existir sem a dos conselhos, mas não ao inverso. Por onde, a observância dos preceitos, comumente considerada, precede a dos conselhos na ordem de natureza; mas não é necessário também a preceda na ordem do tempo, pois, nada existe genericamente antes de existir especificamente. – Quanto à observância dos preceitos, sem os conselhos, ela se ordena à observância dos preceitos com os conselhos, como a espécie imperfeita, à perfeita; assim, o animal irracional, para o racional. Pois, o perfeito é naturalmente anterior ao imperfeito; porque a natureza, como ensina Boecio, começa pelo perfeito. Mas nem por isso é necessário observarem-se, antes, os preceitos sem os conselhos, depois, com os conselhos; assim como não é necessário ser alguém asno antes de ser homem, ou antes casado, que virgem. Semelhantemente, não é necessário observarem-se primeiro os preceitos no século para depois entrar em religião; tanto mais quanto a vida secular não dispõe para a perfeição da religião, mas ao contrário, a impede.

Art. 2 – Se certos devem obrigar-se por voto a entrar em religião.

O segundo discute-se assim. – Parece que ninguém deve obrigar-se por voto a entrar em religião.

1. – Pois, a profissão liga, por voto, a uma religião. Ora, antes da profissão é dado um ano de provação, segundo a regra de S. Bento e segundo o estatuído por Inocêncio IV, que também proibiu o ligar-se alguém, pela profissão, a uma religião, antes de haver completado o ano de prova. Logo, parece que, com maior razão, os que ainda vivem no século não devem se obrigar por voto a entrar em religião.

2. Demais. – Gregório diz, que os Judeus devem ser persuadidos a se converterem, não pela força, mas por livre vontade. Ora, cumprir um voto é de necessidade. Logo, ninguém deve ser obrigado a entrar em religião.

3. Demais. – Ninguém deve dar a outrem ocasião de cair e por isso a Escritura diz: Se alguém abrir uma cisterna e nela cair um boi ou um jumento, o dono da cisterna pagará o valor das bestas. Ora, por se obrigarem por voto a entrar em religião, frequentemente muitos caem em desespero e em diversos pecados. Logo, parece que ninguém deve obrigar-se por voto a entrar em religião.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura – Fazei votos ao Senhor vosso Deus e cumpri-os – diz a Glosa: Há votos concernentes a cada indivíduo em particular, como o de castidade, de virgindade e outros; e a fazê-los é que a Escritura nos convida. Ora, a Sagrada Escritura não convida senão ao melhor. Logo, é melhor que certos se obriguem por voto a entrar em religião.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quando tratamos do voto, uma mesma obra feita por voto é melhor do que a feita sem ele quer por ser o voto um ato de religião, a qual tem uma certa excelência entre as mais virtudes; quer ainda porque o voto confirma a vontade do homem na prática do bem. E assim como um pecado é mais grave quando procede da vontade obstinada no mal, assim a boa obra é mais meritória quando procede da vontade firmada do bem pelo voto. Por onde, o obrigar-se alguém por um voto a entrar em religião é, em si mesmo, louvável.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Há duas sortes de votos de religião – Uma é a do voto solene, que torna quem o faz monge, ou irmão noutra religião, e essa se chama profissão. – A outra é a do voto simples que não torna quem o faz monge ou religioso, mas só obrigado a entrar em religião. E essa não tem necessidade de ser precedida pelo ano de provação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar citado de Gregório se entende da violência absoluta. Mas, a necessidade oriunda da obrigação do voto não é uma necessidade absoluta, mas o é em função do fim; pois, feito o voto, não pode quem o pronunciou alcançar o fim da salvação, se não o cumprir. Ora, não devemos evitar essa necessidade; ao contrário, como diz Agostinho, feliz necessidade a que nos eleva a um melhor estado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Fazer voto de entrar em religião é de certo modo confirmar a vontade na prática do melhor. E por isso, em si mesmo, não dá a quem o fez ocasião de queda, mas, ao contrário, livra dela. Nem derroga à bondade do voto a queda grave de quem o transgrediu; assim como não derroga à bondade do batismo o fato do batizado pecar, depois de tê-lo recebido, mais gravemente.

Art. 3 – Se quem se obrigou por voto a entrar em religião precisa cumpri-lo.

O terceiro discute-se assim. – Parece que quem se obrigou por voto a entrar em religião não precisa cumpri-lo.

1. – Pois, diz uma decretal: Consalido presbítero, sob o império da doença e da força do sofrimento, prometeu fazer-se monge; mas, não entrou no mosteiro, não se entregou entre as mãos do abade nem lançou por escrito a sua promessa, confiando a um advogado o seu benefício eclesiástico; e depois de restabelecido recusou fazer-se monge. E acrescenta: Julgamos e determinamos, que o referido sacerdote entre na posse do seu benefício e da sua igreja e não seja inquietado nessa posse. Ora, isto não poderia ser se estivesse obrigado a entrar em religião. Logo, parece que quem se obrigou por voto a entrar em religião não precisa cumpri-lo.

2. Demais. – Ninguém está obrigado ao que está além do poder. Ora, o entrar alguém em religião não está no seu poder; pois, para tal, deve ter o assentimento daqueles em cuja religião quer entrar. Logo, parece que não precisa cumprir o voto pelo qual se obrigou a entrar em religião.

3. Demais. – Por um voto menos útil não pode ser derogado outro mais útil. Ora, o cumprimento do voto de entrar em religião impediria o voto de ser cruzado, na defesa da Terra Santa. O que é mais útil, pois quem fizer esse voto alcança a remissão dos pecados. Logo, parece que o voto que obriga a entrar em religião não deve ser necessariamente cumprido.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se fizeste algum voto a Deus, trata de o cumprir logo, porque lhe desagrada a promessa infiel e imprudente. E àquela passagem – Fazei votos ao Senhor vosso Deus e cumpri-os – diz a Glosa: Fazer voto é um ato da vontade; mas, feita a promessa do voto, há necessidade de cumpri-la.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quando dele tratámos, o voto é uma promessa feita a Deus em matéria que lhe concerne. Ora: Gregório diz: Se entre homens de boa fé por nenhum motivo se podem romper os contratos, com maior razão a promessa, pela qual se fez um pacto com Deus, não pode ser rompida sem provocar um castigo. Por isso, quem fez um voto está obrigado a cumpri-lo necessariamente contanto que se trate de matéria concernente a Deus. Ora, como é manifesto, a entrada em religião incide por excelência em matéria divina, pois, quem assim procede totalmente se consagra ao serviço divino, como do sobredito resulta. Donde se conclui, que quem se obriga por voto a entrar em religião está obrigado a cumpri-lo, na medida em que pretendeu obrigar-se pelo voto. De modo que, se entendeu obrigar-se absolutamente, está obrigado a cumpri-lo logo que seja possível, cessado que for algum impedimento legítimo. Se porém se obrigou depois de um certo tempo e sob certa condição, está obrigado a entrar em religião quando chegar o tempo ou realizar-se a condição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O referido presbítero não fez voto solene mas, simples. Por isso, não se tornou monge de modo a poder ser coagido pelo direito a permanecer no mosteiro e abandonar a sua igreja. Contudo, no foro da consciência, dever-se-ia lhe aconselhar a entrada em religião com o abandono de todos os seus bens. Por isso, o Papa aconselhou ao bispo de Grenoble, que assumira o episcopado depois de ter feito voto de entrar em religião e de não o ter cumprido, que se quisesse viver em paz com a sua consciência, resignasse o governo da igreja e cumprisse para com o Altíssimo os seus votos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, quando tratámos do voto, quem se obrigou por ele a entrar numa certa religião, deve fazer tudo o que pode para ser nela recebido. E se teve simplesmente a

intenção de se obrigar a entrar em religião, e não for recebido numa, está obrigado a procurar outra. Mas, se se obrigou especialmente a entrar numa determinada religião, não está obrigado senão pelo modo por que o fez.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O voto de religião, sendo perpétuo, é maior que o de peregrinação à Terra Santa, que é temporal. E Alexandre III diz: Não pode ser considerado réu de ter quebrado o voto quem resolveu comutar o voto de um serviço temporal no voto de viver perpetuamente em religião. – E demais, pode-se racionalmente responder que quem fez o voto de entrar em religião também consegue a remissão de todos os pecados. Pois, por umas esmolas, que fez, pode um homem desde logo satisfazer pelos seus pecados, conforme aquilo da Escritura – rime os teus pecados com esmola – com muito maior razão, como satisfação por todos eles basta consagrar-se totalmente ao serviço divino, entrando numa religião, o que sobrepuja todos os géneros de satisfação, mesmo o da penitência pública, como se lê numa decretal; assim como também o holocausto excede o sacrifício, no dizer de Gregório. Por isso se lê na Vida dos Padres do Deserto, que alcançam a mesma graça os que entram em religião, que os batizados. Se porém, não ficassem assim absolvidos de todo reato da pena, contudo o ingresso em religião seria mais útil que a peregrinação à Terra Santa, como meio de progredir no bem, que todavia prepondera sobre a absolvição da pena.

Art. 4 – Se quem fez voto de entrar em religião está obrigado a nela permanecer perpetuamente.

O quarto discute-se assim. – Parece que quem fez voto de entrar em religião está obrigado a nela permanecer perpetuamente.

1. – Pois, é melhor não entrar em religião que, depois de ter entrado, sair, segundo aquilo da Escritura: Melhor lhes era não ter conhecido o caminho da verdade, do que, depois de o ter conhecido, tornar para trás. E, noutra parte: Nenhum que mete a sua mão ao arado e olha para trás é apto para o reino de Deus. Ora, quem se obrigou por voto a entrar em religião tem que nela entrar, como se disse. Logo, também tem que aí permanecer perpetuamente.

2. Demais. – Todos devem evitar aquilo de que resulta escândalo e serve de mau exemplo aos outros. Ora, quem sai da religião em que entrou e volta ao século dá mau exemplo e é causa de escândalo para os outros, que se dissuadem de entrar em religião e ficam animados a sair dela. Logo, parece que quem entrou em religião para cumprir um voto, que anteriormente fez, tem que ficar nela perpetuamente.

3. Demais. – O voto de entrar em religião é considerado um voto perpétuo e, portanto, tem preferência sobre os votos temporais, como se disse. Ora, Isto não seria se alguém, depois de ter feito o voto de entrar em religião, nela entrasse com o propósito de sair. Parece, pois, que quem fez o voto de entrar em religião também fica obrigado a permanecer nela perpetuamente.

Mas, *em contrário*, o voto de profissão, por obrigar quem o fez a permanecer perpetuamente na religião, preexige um ano de prova, a que não preexige o voto simples, pelo qual alguém se obriga a entrar em religião. Logo, parece que quem fez o voto de entrar em religião nem por isso está obrigado a permanecer nela perpetuamente.

SOLUÇÃO. – A obrigação que o voto supõe resulta da vontade. Pois, é a vontade que faz votos, diz Agostinho. Portanto, a obrigação imposta pelo voto não pode ter maior extensão que o ato da vontade e a intenção de quem o pronunciou. Se pois, quem fez o voto tinha a intenção de obrigar-se, não só a entrar em religião, mas também a nela permanecer perpetuamente, fica obrigado a perpetuamente

permanecer. Mas, se tinha a intenção de se obrigar a entrar em religião a título de experiência, conservando a liberdade de nela permanecer ou não, é claro que não tem a obrigação de permanecer. Se porém, quando fez o voto, pensava simplesmente em entrar em religião, sem cogitar da liberdade de sair ou de nela ficar perpetuamente, então ficou obrigado a entrar na forma do direito comum, pelo qual se dá a quem entra em religião um ano de prova. E portanto, não está obrigado a nela permanecer perpetuamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É melhor entrar em religião com o ânimo de experimentar, que não entrar de nenhum modo; pois do primeiro modo dispõe-se a nela ficar perpetuamente. Contudo, só se entende que alguém retrocedeu ou olhou para trás, quando deixou de cumprir aquilo a que se obrigou. Do contrário, todo aquele que, durante algum tempo praticou uma boa obra, se a deixasse de fazer já não seria capaz do reino de Deus, o que evidentemente é falso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem sair da religião em que entrou, sobretudo por uma causa justificada, não causa escândalo nem dá mau exemplo. E quem disso se escandalizar o seu escândalo será passivo, mas não ativo, por parte do que saiu. Pois; fez o que lhe era lícito fazer e o que convinha, pelo seu motivo justo, por exemplo, por doença, por fraqueza ou por qualquer outra causa semelhante.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem entra numa religião e logo dela sai não cumpriu o seu voto, porque quando o fez não tinha a intenção de proceder dessa maneira. E, portanto, está obrigado a mudar de propósito, de modo que pelo menos se resolva a experimentar se deve nela permanecer. Porém, não está obrigado a aí permanecer perpetuamente.

Art. 5 – Se os menores devem ser recebidos na religião.

O quinto discute-se assim. – Parece que os menores não devem ser recebidos em religião.

1. – Pois, uma decretal diz: Ninguém seja tonsurado senão na idade legítima e de espontânea vontade. Ora, os menores não têm idade legítima nem espontânea vontade, por não terem o perfeito uso da razão. Logo, parece que não devem ser recebidos em religião.

2. Demais. – O estado de religião é um estado de penitência; por isso a religião deriva de religar, ou de reeleger, como diz Agostinho. Ora, os menores não precisam fazer penitência. Logo, parece que não devem entrar em religião.

3. Demais. – Como o juramento, também o voto nos obriga. Ora, os menores de quatorze anos não devem obrigar-se por juramento, como dispõe uma decretal. Logo, parece que também não podem obrigar-se por voto.

4. Demais. – Parece ilícito alguém obrigar-se, por tal obrigação que possa ser justamente anulada. Ora, o impúbere, que se obrigar a entrar em religião, pode ser proibido de o fazer pelo pai ou pelo tutor. Assim, uma decretal determina: A donzela que, antes dos doze anos, espontaneamente receber o véu de religiosa, pode ter o seu ato anulado imediatamente pelo pai ou pelo tutor, se o quiserem. Logo, é ilícito os menores, sobretudo antes da idade de puberdade, entrar em religião ou obrigarem-se a fazê-lo.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz no Evangelho: Deixai os meninos e não embarceis que eles venham a mim. Expondo o que, diz Orígenes: Os discípulos de Jesus, antes de terem aprendido o senso íntimo da justiça, repreendem os que querem oferecer os filhos a Cristo. Mas o Senhor exorta os seus discípulos a condescenderem com as necessidades dessas crianças. Devemos, pois, ter atenção para não desprezar,

levados pela presunção de grandeza e uma sabedoria mais excelente, os pequenos na Igreja, proibindo-os de se achegarem a Jesus.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, duas sortes há de votos religiosos. Uma é a do voto simples, consistente na só promessa feita a Deus, a qual procede da deliberação interior da alma. E esse voto tem eficácia por direito divino. O que porém pode ser impedido de dois modos. – Primeiro, por falta de deliberação, como se dá com os loucos, cujos votos não são obrigatórios. E o mesmo se dá com os menores, que ainda não tem o uso completo da razão, que os torna capazes de dolo; uso esse que os meninos começam a ter, no geral dos casos, cerca dos quatorze anos, e as meninas cerca dos doze, que são os chamados anos da puberdade. Em certos casos, porém, essas idades se antecipam e, em outros, retardam, conforme as disposições diversas da natureza. – De outro modo, a eficácia do voto simples fica impedida, quando quem fez o voto não é senhor da sua pessoa. Assim, o servo que, embora tendo o uso da razão, fez voto de entrar em religião ou de se ordenar, sem o seu senhor o saber; poderia este então anular o voto. Ora, como os impúberes e as impúberes estão naturalmente sob o pátrio poder, no concernente à disposição da sua vida, poderá o pai revogar-lhes o voto ou aceitá-lo, se lhe aprouver, como expressamente o diz a Escritura, da mulher.

Assim, pois, se um impúbere fizer um voto simples, antes de ter o uso pleno da razão, não fica obrigado por esse voto. Se porém já tiver o uso da razão, antes da puberdade, fica obrigado, pelo que de si depende, pelo seu voto; contudo essa obrigação pode ser dissolvida pela autoridade do pai, sob cujo poder ainda vive. Porque a disposição da lei, pela qual um homem está sujeito a outro, leva em conta aquilo que geralmente se dá. Se porém já tiverem passados os anos da puberdade, o voto não pode ser anulado pela autoridade paterna; se contudo ainda não tivesse o pleno uso da razão, sua obrigação seria nula perante Deus.

Outro é o voto solene, que torna quem o fez monge ou religioso. O que está sujeito à ordenação da Igreja, por causa da solenidade que o acompanha. E como a Igreja considera o que se dá comumente, a profissão feita antes da puberdade, embora quem a fez tenha o pleno uso da razão ou seja capaz de dolo, não produz o efeito de torná-lo desde logo religioso.

E contudo, embora não se possa professar antes da idade de puberdade, pode um, com a vontade dos pais, ser recebido numa religião para aí educar-se. Assim, o Evangelho diz, de João Batista, que o menino crescia e se fortificava nos desertos. Por isso, como diz Gregório, os nobres romanos começaram a entregar os filhos a S. Bento afim de serem educados para Deus onipotente. O que é muito sensato, segundo aquilo da Escritura: Bom é para o varão o ter levado o jugo desde a sua mocidade. Por onde, de acordo com o costume geral, os meninos vão se exercendo naqueles ofícios ou artes, que deverão praticar durante a vida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A idade legítima, para a tonsura, com o voto solene de religião é a idade de puberdade, em que a vontade do homem pode decidir-se espontaneamente. Mas, os anos anteriores à puberdade podem ser a idade legítima para a tonsura de quem quer ser educado numa religião.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O estado da religião principalmente se ordena a alcançar a perfeição, como dissemos. E por isso nela podem entrar os menores, que facilmente se deixam instruir. Mas, por consequência, se diz ser um estado de penitência, porque a observância dos preceitos da religião elimina as ocasiões de pecado, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os menores assim como não podem ser coagidos a jurar também não o podem a fazer voto. Contudo, se se obrigaram por voto ou por juramento a fazer alguma coisa, ficam obrigados perante Deus, se tiverem o uso da razão; embora não fiquem obrigados perante a Igreja, antes dos quatorze anos.

RESPOSTA À QUARTA. – A Escritura não censura a mulher quando, já donzela pela idade, por fazer voto sem o consentimento dos pais; mas esse voto eles poderão anular. Por onde, é claro que não peca fazendo um voto, mas entende-se que se obriga pelo voto, em si mesmo considerado, sem prejuízo da autoridade paterna.

Art. 6 – Se por submissão aos pais é dever desistir de entrar em religião.

O sexto discute-se assim. – Parece que por submissão aos pais deve-se desistir de entrar em religião.

1. – Pois, não é lícito omitir o necessário para fazer o que é de livre vontade. Ora, a submissão aos pais é de necessidade do preceito que manda honrá-las; e por isso o Apóstolo diz: Se alguma viúva tem filhos ou netos, aprenda primeiro a governar a sua casa e a corresponder a seus pais. Ora, entrar em religião é um ato de livre vontade. Logo, parece que ninguém deve deixar de submeter-se aos pais, para entrar em religião.

2. Demais. – A sujeição dos filhos aos pais é maior que a do servo ao senhor; porque a filiação é natural, ao passo que a servidão resulta da maldição do pecado. Ora, o servo não pode deixar de obedecer ao seu senhor para entrar em religião e receber as ordens sacras, como o determina uma decretal. Logo, muito menos pode o filho deixar de sujeitar-se ao pai, para entrar em religião.

3. Demais. – É maior a obrigação do filho para com o pai do que para com quem deve dinheiro. Ora, os devedores de dinheiro a outrem não podem entrar em religião. Pois, diz Gregório e está numa decretal: Os que têm compromissos públicos, se porventura quiserem entrar num mosteiro, não devem nele de nenhum modo ser recebidos, salvo depois que solverem esses negócios. Logo, parece que muito menos podem os filhos entrar em religião, furtando-se à sujeição paterna.

Mas, *em contrário*, o Evangelho diz que Jacó e João, deixando as redes e o pai foram em seguimento do Senhor. E isso nos ensina, como diz Hilário, que aqueles que querem seguir a Cristo, estão desatados dos cuidados da vida do século e da casa paterna.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, quando tratámos da piedade filial, os pais como tais exercem a função de princípio; por isso devem cuidar dos seus filhos. E portanto, a ninguém que tenha filhos, é lícito entrar em religião, deixando de todo o cuidar deles, isto é, sem ter tomado providências sobre a educação deles. Donde vem dizer o Apóstolo: E se algum não tem cuidado dos seus, esse negou a fé e é pior que um infiel. Mas, por acidente, podem os pais precisar da assistência dos filhos, quando se encontrarem em alguma necessidade. Donde concluímos, que os filhos, cujos pais se encontrarem em necessidade tal que não possam ser socorridos comodamente senão pelo serviço deles, a esses não é lícito entrar em religião, abandonando a assistência devida aos pais. Mas, se estes não padecerem uma necessidade tal que precisem absolutamente do auxílio dos filhos, podem os últimos, pondo de parte a sujeição devida aos pais, entrar em religião contra a vontade deles. Pois, após a idade de puberdade, todo ingênuo tem a liberdade de dispor, no concernente ao seu estado, sobretudo quando se trata do serviço divino; e mais devemos obedecer ao Pai dos espíritos, para que vivamos, do que aos pais carnis, como diz o Apóstolo. Por isso o Senhor, como se lê no Evangelho, repreendeu o discípulo que não quis segui-lo

imediatamente, a pretexto de dar sepultura ao pai; pois, havia outros pelos quais podia cumprir essa obrigação, como adverte Crisóstomo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O preceito de honrar aos pais não abrange somente a assistência material mas também a espiritual e o respeito devido. Ora, também os que vivem em religião podem cumprir o preceito de honrar os pais, orando por eles, prestando-lhes reverência e auxílio, como é possível a religiosos. Porque também os filhos que vivem no século honram aos pais diversamente, conforme a condição de cada um.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A servidão foi introduzida como pena do pecado; por isso, priva o homem de um bem que, sem ela, ele teria, a saber, o de poder dispor livremente da sua pessoa: pois, o servo, o que é, do senhor o é. Mas, o filho não sofre nenhum detrimento por estar sujeito ao pai, de modo que não possa dispor livremente da sua pessoa consagrando-se ao serviço de Deus – o que é por excelência o bem do homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem contraiu uma obrigação certa não pode licitamente eximir-se a ela, se tem meios de cumpri-la. Quem, portanto, se obrigou a prestar contas a outrem ou a pagar uma certa dívida, não pode deixar licitamente de o fazer, para entrar em religião. Se, porém, deve uma soma de dinheiro e não tem com o que pagá-la, está obrigado a fazer o que puder, por exemplo, cedendo os seus bens aos credores. Pois, segundo o direito civil, por uma dívida não responde a pessoa do homem livre, mas só os seus bens; porque a pessoa do homem livre supera toda estimação pecuniária. Por onde, depois de entregues os seus bens, pode licitamente entrar em religião; nem está obrigado a ficar no século para ganhar o com que pague a dívida. – O filho, porém, não está preso ao pai por nenhum débito especial, salvo em caso de necessidade, como dissemos.

Art. 7 – Se os presbíteros com curato podem licitamente entrar em religião.

O sétimo discute-se assim. – Parece que os presbíteros com curato não podem licitamente entrar em religião.

1. – Pois diz Gregório, que quem aceitou a cura de almas, e terrivelmente advertido com as palavras seguintes: Meu filho, se prometeste pelo teu amigo, e a tua mão que deste em penhor a um estranho. E acrescenta: Pois prometer pelo amigo e responder pela alma de outrem com o perigo da salvação própria. Ora, quem está preso a outrem por uma dívida não pode entrar em religião sem pagar o que deve, podendo-o. Ora, como o sacerdote pode exercer a cura de almas, a que se obrigou com o perigo da salvação da sua alma, parece não lhe ser lícito abandonar a cura delas para entrar em religião.

2. Demais. – O que a um é lícito o é, pela mesma razão, a todos os que estão nas mesmas condições. Ora, se todos os presbíteros com cura de almas entrassem em religião, o povo ficaria sem pastores, o que é inconveniente. Logo, parece que os presbíteros com curato não podem licitamente entrar em religião.

3. Demais. – Entre os atos a que as religiões se ordenam estão sobretudo aqueles pelos quais se transmitem aos outros o fruto da contemplação. Ora, tais atos são próprios dos presbíteros com cura de almas e dos arqui-diáconos, que têm o dever de pregar e ouvir confissões. Logo, parece não ser lícito ao presbítero com cura d'almas ou ao arqui-diácono transferir-se para uma religião.

Mas, *em contrário*, uma decretal determina: O clérigo que, sob a autoridade do seu bispo, governa a sua igreja e vive como padre secular, quiser realizar a sua salvação, inspirado pelo Espírito Santo, nalgum mosteiro ou numa cânonia regular, mesmo contra a vontade do seu bispo, que esse, por nossa autoridade, possa seguir livremente a sua inspiração.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, a obrigação de voto perpétuo sobrepuja a qualquer outra. Ora, propriamente só os bispos e os religiosos são os obrigados por voto perpétuo e solene a vacar ao serviço divino. Os presbíteros com curato e os arqui-diáconos não estão obrigados por voto perpétuo e solene a exercer a cura de almas, como o estão os bispos. Por isso, os bispos não podem abandonar as suas funções em nenhuma ocasião, sem autoridade do Romano Pontífice. Ao contrário, os arqui-diáconos e os presbíteros com cura de almas podem livremente depor nas mãos do bispo a cura que lhes foi cometida, sem licença especial do Papa, único que pode dispensar dos votos perpétuos. Por onde, é manifesto que aos arqui-diáconos e aos presbíteros com curato é lícito transferirem-se para uma religião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os presbíteros com curato e os arqui-diáconos se obrigaram a exercer a cura de almas dos seus súditos, enquanto conservam o arqui-diaconato ou a paróquia. Mas, não se obrigaram a conservar perpetuamente o arqui-diaconato ou a paróquia.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Diz Jerónimo: Poderás tu com a tua língua viperina faze-los sofrer (aos religiosos) mordidas crudelíssimas, com tais argumentos – se todos se encerrassem na solidão, quem celebrará nas igrejas? Quem ganhará para Deus os homens do mundo? Quem poderá exortar os pecadores à virtude? – Mas, direi eu, por minha vez, se todos são fátuos contigo, quem poderá ser sábio? Pois, nem a virgindade, poderá ser recomendada: porque, se todos forem virgens, não haverá casamentos e desaparecerá o género humano. Mas, a virtude é rara e nem todos a praticam, Por onde é clara a estultícia desse temor; por exemplo se todos temessem tirar água de um rio de medo que ele secasse.

Art. 8 – Se é lícito o transferir-se de uma religião para outra que pelo menos seja mais rigorosa.

O oitavo discute-se assim. – Não parece lícito o transferir-se de uma religião para outra embora mais rigorosa.

1. – Pois, diz o Apóstolo: Não abandonando a nossa congregação, como é costume de alguns. Ao que diz a Glosa: Isto é os que cedem ao temor de perseguição ou que, por presunção própria, afastam-se do pecador, como imperfeito, afim de parecerem perfeitos. Ora, parece que isso fazem os que se transferem de uma religião para outra mais perfeita. Logo, parece que tal é ilícito.

2. Demais. – A profissão dos monges é mais rigorosa que a dos cônegos regulares. Ora, não é lícito a ninguém passar do estado dos cônegos regulares para o dos monges. Pois, diz uma Decretal: Mandamos e universalmente proibimos que nenhum cônego regularmente professo salvo, o que não suceda se cair publicamente se faça monge. Logo, parece que a ninguém é lícito transferir-se de uma religião para outra maior.

3. Demais. – Cada um está obrigado a cumprir o voto que fez, na medida em que o puder licitamente. Assim, quem fez o voto de continência, mesmo depois de ter pronunciado as palavras do contrato de matrimônio, mas antes da cópula carnal, está obrigado a cumprir o voto, porque pode fazê-lo entrando numa religião. Se, portanto, é lícito a alguém o transferir-se de uma religião para outra, estará obrigado a fazê-lo, se antes, quando vivia no século, emitiu esse voto. O que não é admissível, porque daí muitas

vezes poderia nascer escândalo. Logo, nenhum religioso pode transferir-se de uma religião para outra, mesmo mais rigorosa.

Mas, *em contrário*, uma decretal determina: As virgens consagradas a Deus que, tendo em vista vantagens espirituais advindas de uma vida mais rigorosa, quiserem transferir-se para outro mosteiro e decidirem nele permanecer, o Sínodo o permite. Se o mesmo podem fazer quaisquer outros religiosos. Logo, pode um lícitamente transferir-se de uma religião para outra.

SOLUÇÃO. – Não é louvável transferir-se um religioso para outra religião, salvo por grande utilidade ou necessidade. Quer por escandalizar muitas vezes um tal procedimento os que ficam; quer também porque mais facilmente progredirá o religioso na religião a que está habituado do que em outra com a qual não o está, em igualdade de condições. Por isso diz o Abade Nésteros: O bem de cada um está em marchar com perseverança no caminho que escolheu, em esforçar-se com todo o estudo e diligência para chegar à perfeição da vida que abraçou; e que de nenhum modo abandone a regra que elegeu no dia da sua profissão. E logo, dando a razão disso, acrescenta: Pois, é impossível um mesmo homem resplender simultaneamente em todas as virtudes. E quem quisesse tentá-lo viria por força a não conseguir a perfeição em nenhuma virtude, por querer praticar todas na sua integridade. Ora, as diversas religiões fulgem, cada uma em obras virtuosas que lhes são próprias.

Mas, pode um religioso louvavelmente transferir-se para outra religião por três causas. – Primeiro, pelo desejo de uma religião mais perfeita. Ora, a excelência de uma religião como dissemos, não depende só do seu rigor; mas, principalmente, do fim a que ela se ordena; e secundariamente, pelo discernimento das observâncias proporcionadas ao fim proposto. – Segundo, pelo desviar-se a sua religião da perfeição devida. Por exemplo, quando numa religião mais rigorosa os religiosos começam a levar uma vida mais remissa, procede louvavelmente o religioso que passar para outra menos rigorosa, mas onde melhor se observam as regras. Por isso, o Abade João, diz de si mesmo que da vida solitária, que primeiro professara, passou para a vida menos rigorosa dos que vivem em comunidade, porque a vida eremitica começara a declinar e a tornar-se frouxa nas suas observâncias. – Terceiro, por doença ou fraqueza, donde muitas vezes procede que não pode o religioso obedecer às prescrições de uma religião mui rigorosa; ao passo que poderia obedecer às de outra que o fosse menos.

Mas, esses três casos comportam diferenças. Assim, no primeiro caso, o religioso deve, por humildade, pedir licença; a qual, porém, não lhe pode ser negada por ser mais rigorosa a religião a que se transfere. Mas, se nesse ponto houver dúvida provável, é necessário então a decisão do superior. – Semelhantemente, no segundo caso também requer o juízo do superior. – E enfim, no terceiro caso é, além disso, necessária a dispensa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os que se transferem para uma religião mais rigorosa não o fazem por presunção, para parecerem justos; mas por devoção, para mais se santificarem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ambas as religiões, a dos monges e a dos cónegos regrantes ordenam-se às obras da vida contemplativa. E dentre essas obras as principais são a celebração dos divinos mistérios, o que diretamente se ordena a ordem dos cónegos regrantes, que exercem as funções de clérigos religiosos. A religião dos monges, porém, não competem as funções de clérigos. Portanto, embora a ordem dos monges seja de uma observância mais estrita, se os monges fossem leigos lhes seria lícito transferirem-se da sua ordem para a dos cónegos regrantes, segundo o que diz Jerónimo – vive no mosteiro de modo a mereceres ser clérigo; mas não ao inverso. Mas, se os monges forem Clérigos com o exercício dos ministérios sagrados, vivem com maior rigor a vida dos cónegos regrantes. E portanto,

será lícito passar da ordem dos cônegos regrantes para a dos monges: contanto que se peça licença ao superior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O voto solene pelo qual alguém se obriga a entrar numa religião menor, é mais forte que o voto—simples pelo qual se obriga a uma religião maior. Assim, quem contraísse matrimónio depois de um voto simples, não ficaria aquele dirimido, como o ficaria depois do voto solene. E portanto, quem já professou numa religião menor não está obrigado a cumprir o voto simples que fez de entrar numa religião maior.

Art. 9 – Se se deve induzir outrem a entrar em religião.

O nono discute—se assim. – Parece que ninguém deve induzir outrem a entrar em religião.

1. – Pois, S. Bento manda que não se dê facilmente ingresso aos desejosos de entrar em religião; mas, é dever experimentar se tem espírito de Deus. E o mesmo ensina Cassiano. Logo, muito menos se deve induzir quem quer que seja a entrar em religião.

2. Demais. – O Senhor diz: Ai de vós, porque rodeais o mar e a terra por farzerdes um prosélito e, depois de o terdes feito, o fazeis em dobro mais digno do inferno do que de vós. Ora, é o que fazem os que induzem outros a entrar em religião. Logo, parece esse um procedimento censurável.

3. Demais. – Ninguém deve induzir outrem a praticar um ato que redunde em detrimento deste. Ora, os induzidos a entrar em religião às vezes se obrigam a fazê-lo numa religião maior. Logo, não parece louvável induzir alguém a entrar em religião.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Uma cortina esteja enlaçada com outra. Logo, deve um levar o outro ao serviço de Deus.

SOLUÇÃO. – Os que induzem os outros a entrar em religião não só não pecam mas merecem um grande prêmio. Pois, diz a Escritura: Aquele que fizer converter a um pecador do erro do seu descaminho salvará a sua alma da morte e cobrirá a multidão dos pecados. E noutro lugar: Os que tiverem ensinado a muitos o caminho da justiça, esses luzirão como as estrelas por toda a eternidade.

Pode porém haver, nesta matéria, uma tríplice desordem. – Primeiro se alguém obrigasse outrem com violência a entrar em religião, o que é proibido por uma decretal. – Segundo, se induzisse outrem a entrar em religião, por simonia, por meio de presentes que lhe fizesse. Mas este não é o caso de quem dê o necessário a um pobre, no século, destinando—o a entrar em religião; ou o de quem, sem qualquer pacto, fizesse pequenos presentes para captar a familiaridade. – Terceiro, se o aliciasse com mentiras; pois, o exporia ao perigo iminente de que voltasse quando se visse enganado, e então vem o último estado deste homem a ser pior que o primeiro, na expressão do Evangelho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Aos induzidos a entrar em religião se lhes concede, contudo, um tempo de prova, durante o qual experimentem —as dificuldades dela. E desde logo, não se lhes dá facilmente o ingresso nela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Segundo Hilário, as referidas palavras do Senhor eram uma condenação do esforço que faziam os Judeus, depois da pregação de Cristo, para, atraindo os gentios e mesmo os cristãos ao rito judaico, deles duplamente fazer filhos da guerra. Pois, além de não lhes serem perdoados no judaísmo, os pecados antigos, que cometeram, incorriam ainda no reato da perfídia judaica. E assim, esse texto não vem ao caso. – Segundo Jerônimo, porém, ele se refere aos Judeus,

mesmo no tempo em que lhes era lícito observar as cerimônias da lei, e quando aquele que se convertia ao Judaísmo, por meio deles, se era gentio vivia pura e simplesmente no erro; mas depois, vendo os vícios dos seus mestres, revertia ao seu vômito e, tornado de novo gentio e quase prevaricador, fazia-se digno de uma pena maior. Por onde, é claro que induzir outrem ao culto de Deus ou da religião, não é censurável; mas censurável seria dar mau exemplo ao convertido, o que o tornaria pior.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No maior inclui-se o menor. E portanto, quem se obrigou, por voto ou por juramento, a entrar numa religião menor, pode ser licitamente induzido a transferir-se para outra, maior; salvo se tiver algum impedimento especial, como doença, ou a esperança de maior progresso na religião menor. Quem se obrigou, porém, por voto ou por juramento a entrar numa religião maior não pode ser licitamente induzido a transferir-se para outra, menor, salvo por alguma causa evidente, e isso com dispensa do superior.

Art. 10 – Se é louvável que alguém entre em religião sem ouvir o conselho de muitos e sem diuturna deliberação.

O décimo discute-se assim. – Parece que não é louvável alguém entrar em religião sem ouvir o conselho de muitos e sem diuturna deliberação.

1. – Pois, diz a Escritura: Não creiais a todo espírito, mas provai se os espíritos são de Deus. Ora, às vezes, o propósito de entrar em religião não vem de Deus e por isso frequentemente desaparece com a saída da mesma. Assim, diz a Escritura, noutro lugar: Se vem de Deus este conselho ou esta obra não o podereis dissolver. Logo, parece que só depois de um maduro exame deve um entrar em religião.

2. Demais. – A Escritura diz: Trata do teu negócio com o teu amigo. Ora, segundo parece, o negócio mais importante do homem é o que implica a mudança de estado. Logo, parece que ninguém deve entrar em religião senão depois de deliberar com os amigos.

3. Demais. – O Evangelho traz a comparação de um homem que queria edificar uma torre e que põe primeiro muito do seu vagar a fazer conta dos gastos que são necessários, para ver se tem com que acabar, para não se expor a que façam zombaria dele dizendo: este homem principiou o edifício e não no pôde acabar. Ora, os gastos para edificar uma torre, como diz Agostinho, não são outra coisa senão a renúncia que cada um deve fazer de todos os seus bens. Ora, pode suceder às vezes que muitos não o possam fazer, bem como não poderão suportar outras observâncias religiosas. E isso está figurado na Escritura quando diz, que Davi não podia vestir as armas de Saul por não estar acostumado a elas. Logo, parece que ninguém deve entrar em religião senão depois de feita uma diuturna deliberação e pedido o conselho de muitos.

Mas, *em contrário*, diz o Evangelho que, ao chamado do Senhor, Pedro e André, sem mais detença, deixadas as redes, o seguiram. O que comenta Crisóstomo: Cristo exige de nós uma tão grande obediência, que não procrastinemos nem um instante do tempo.

SOLUÇÃO. – A diuturna deliberação e o ouvir os conselhos de muito são necessários em matéria importante e duvidosa, como diz o Filósofo. Mas, em matéria certa e determinada, não há necessidade de conselho. Ora, em se tratando da entrada em religião três pontos se podem considerar. – Primeiro, o ingresso em religião é o melhor bem; e quem disso duvidar vai diretamente contra a palavra de Cristo, que o aconselhou. Por isso diz Agostinho: Chama-te o Oriente, isto é, Cristo e tu olhas para o Ocidente, para o homem mortal e inquinado de erro. – De outro modo podemos considerar o ingresso em religião relativamente às forças de quem nela pretende entrar. E nesse caso, também não há lugar para dúvidas;

pois, os que entram em religião não confiam nas suas forças para nela perseverarem, mas no auxílio do poder divino, segundo aquilo da Escritura: Os que esperam no Senhor terão sempre novas forças, tomarão asas como de águia, correrão e não se fatigarão, andarão e não desfalecerão. Mas se houver algum impedimento especial, por exemplo, fraqueza do corpo ou ônus de dívidas ou obstáculo semelhante, há então necessidade de deliberação e de conselhos com aqueles de que se espera ajuda e não obstáculo. Por isso diz a Escritura: Vai tratar de santidade com um homem sem religião e com um injusto sobre a justiça, quase se dissesse: Não. Donde se segue: "Não atendas a estes em nenhum dos mencionados conselhos, mas acha-te de contínuo com o varão santo. No que, porém, não há necessidade de diuturna deliberação. Donde o dizer Jerónimo: Apressa-te, eu topeço; e antes corta que desata a corda que te prende a nau à terra. – Em terceiro lugar, podemos considerar o modo de entrar em religião, e em que religião se deva entrar. E, nessa matéria, pode-se também tomar conselho com aqueles que não sejam um impedimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando a Escritura diz – provai se os espíritos são de Deus – essas palavras se referem ao caso de ser duvidoso se o espírito é de Deus. Assim como pode ser duvidoso aos que já vivem numa religião se aqueles que se oferecem a ela são levados pelo Espírito de Deus ou se o fazem simuladamente. Por isso, devem provar o recém-vindo, para saberem se é movido pelo espírito divino. Mas, aquele que entra em religião não pode ser duvidoso se o propósito de nela entrar, que traz no coração, vem do Espírito de Deus, a que é próprio conduzir o homem à terra da retidão. Mas nem por isso fica demonstrado que não seja por inspiração de Deus, que certos retrocedem. Pois, nem tudo o que vem de Deus é incorruptível; do contrário as criaturas corruptíveis não viriam de Deus, como dizem os Maniqueus; e nem aqueles que têm a graça de Deus poderiam perdê-la – o que também é herético. Mas, o conselho de Deus é indissolúvel, pelo qual faz também as cousas corruptíveis e mutáveis, segundo aquilo da Escritura: O meu conselho subsistirá e toda a minha vontade se fará. Portanto, o propósito de entrar em religião não precisa de ser provado para se saber se vem de Deus, porque as coisas certas não precisam de discussão, no dizer da Glosa a um texto do Apóstolo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a carne deseja contra o espírito, no dizer do Apóstolo, assim também frequentemente os amigos carnis são um obstáculo ao progresso espiritual, segundo aquilo da Escritura: Os inimigos do homem são os seus mesmos domésticos. Por isso Cirilo, expondo aquilo do Evangelho Permite-me que me despida dos de minha casa – diz: O querer despedir-se dos de casa mostra estar dividido de certo modo; pois, comunicar ainda com os próximos e consultar os que não querem pensar com sabedoria, indica que quem o faz ainda está vacilante e capaz de retroceder. E por isso ouça as palavras do Senhor: Nenhum que mete a sua mão ao arado e olha para trás é apto para o reino de Deus. Pois, olha para trás quem a pretexto de tornar à casa e consultar os parentes, busca uma dilação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A edificação da torre significa a perfeição da vida cristã. A renúncia aos bens próprios são os gastos com a edificação dela. Ora, ninguém duvida ou delibera se quer fazer os gastos, ou se, tendo meios, quer fazer a torre; mas, só é objeto de deliberação saber se se têm os meios. Semelhantemente, não pode constituir objeto de deliberação, o saber alguém se deve renunciar a tudo quanto possui ou se, assim agindo, poderá chegar à perfeição; mas pode ser objeto de deliberação o saber se o que faz é dar de mão a tudo o que possui; pois, se não der de mão, o que é o fazer gastos, não pode, como no mesmo lugar se diz, ser discípulo de Cristo, o que é o edificar a torre.

Quanto ao temor dos que duvidam se, entrando em religião, poderão chegar à perfeição, esse temor é irracional, como o prova o exemplo de muitos. E por isso diz Agostinho: Do lado para onde tinha dirigido

os meus olhares e por onde tremia de passar, mostrava-se-me a doce majestade da continência, que com casto sorriso convidava-me a me aproximar sem temor; e estendia, para me receber e abraçar, suas piedosas mãos, cheias de sem número de bons exemplos. Aí, muitos jovens e donzelas, aí uma juventude numerosa e reunindo as mais diversas idades, graves viúvas e virgens encanecidas estimulavam-me com as suas doces exortações, como se dissessem: Não poderás tu o que estes e estas puderam? Porventura estes e estas o puderam pelas suas próprias forças ou pela graça do Senhor seu Deus? Por que te fechas em ti mesmo e de ti mesmo foges? Atira-te nos seus braços, não temas; não irá ele retirar-se para que tu caias; arroja-te a ele com confiança e ele te receberá e te salvará!

Quanto ao exemplo citado, de Davi, não vem a propósito. Porque as armas de Saul, como diz a Glosa, são os sacramentos da lei antiga, que eram um pesado fardo. Ora, a religião é o suave jugo de Cristo; pois, pergunta Gregório, que de pesado impõe à nossa alma aquele que nos manda evitar todo desejo que perturba e nos adverte a fugir todos os caminhos penosos deste mundo?

E esse suave jugo aos que o tomarem sobre os ombros o Senhor promete a felicidade de gozar a Deus e o sempiterno repouso da alma. A ela nos conduza o mesmo que nô-lo prometeu. **NOSSO SENHOR JESUS CRISTO, DEUS BENDITO SOBRE TODAS AS COISAS E POR TODOS OS SÉCULOS. AMÉM.**

Tertia Pars

O Senhor Jesus Cristo, Salvador nosso, salvando o seu povo dos pecados deles, conforme o testemunho do anjo (Mt 1, 21), se nos mostrou como o caminho da verdade, pelo qual pudessemos, ressurgindo, chegar à beatitude da vida imortal. Por isso, havemos necessariamente de, para esgotar toda a matéria teológica, passar a tratar do Salvador de todos, em si mesmo considerado, e dos benefícios que fez ao gênero humano, depois que já examinamos o fim último da vida humana e estudamos as virtudes e os vícios.

E neste assunto devemos tratar, primeiro, do Salvador, em si mesmo; segundo, dos seus sacramentos, pelos quais alcançamos a Salvação; terceiro, do fim da vida imortal, à qual, por meio dele, chegaremos, pela ressurreição.

Em relação ao primeiro ponto, duas considerações temos a fazer. A primeira, sobre o mistério mesmo da Encarnação, pelo qual Deus se fez homem, para a nossa salvação. A segunda, das ações e dos sofrimentos do nosso Salvador, i. é, do Deus encarnado.

Nesta parte será tratada os seguintes temas:

- Tratado do verbo encarnado
- A vida de Cristo
- Os Sacramentos em geral
- O Batismo
- O Sacramento da Confirmação
- O Sacramento da Eucaristia
- O Sacramento da Penitência

Tratado do verbo encarnado

Questão 1: Da conveniência da encarnação

No primeiro ponto três questões devem ser tratadas. A primeira, sobre a conveniência da Encarnação de Cristo. A segunda, do modo de união do Verbo encarnado. A terceira, dos resultados dessa união.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 —Se foi conveniente que Deus se encarnasse.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não foi conveniente que Deus se encarnasse.

1. — Pois, sendo Deus abeterno a mesma bondade essencial, melhor é existir ele como abeterno existiu. Ora, Deus existiu abeterno sem nenhuma carne. Logo, convenientíssimo lhe era não se unir à carne. Portanto, não foi conveniente que Deus se encarnasse.

2. Demais. — Seres infinitamente diferentes inconvenientemente se unem; assim, faria inconveniente junção quem pintasse uma imagem, onde se ligasse a uma cabeça humana um pescoço de cavalo. Ora, Deus e a carne diferem infinitamente; pois, ao passo que Deus é simplicíssimo, a carne é composta, e sobretudo a humana. Logo, foi inconveniente que Deus se tivesse unido à carne humana.

3. Demais. — O corpo dista do sumo espírito tanto quanto a malícia, da suma bondade. Ora, absolutamente inconveniente era que Deus, a suma bondade, assumisse a malícia. Logo, não foi conveniente que o sumo espírito incriado assumisse um corpo.

4. Demais. — É inconveniente estar contido num ser mínimo o que excede os grandes; e que se aplique a coisas pequenas aquele a quem incumbe cuidado das grandes. Ora, toda a universidade das coisas não é suficiente a abranger a Deus, que exerce o governo de todo o mundo. Logo parece inconveniente esconder-se no corpinho de uma criança, a vagir, aquele em cuja comparação é nada o universo; e um tal, rei, abandonar tão longamente as suas moradas e transferir para um corpúsculo o governo de todo o mundo, como Volusiano escreve a Agostinho.

Mas, *em contrário*. — Convenientíssimo parece que as coisas invisíveis de Deus se manifestem pelas visíveis; pois, para tal foi feito todo o mundo, segundo as palavras do Apóstolo (Rom 1, 20) — As coisas invisíveis de Deus se vêem consideradas pelas obras que foram feitas. Ora, como diz Damasceno, pelo mistério da encarnação se manifesta ao mesmo tempo a bondade, a sabedoria, a justiça e o poder ou virtude de Deus. A bondade, pois não desprezou a fraqueza da sua própria criatura; a justiça porque não deu a outrem senão ao homem o poder de vencer o tirano, nem livrou o homem da morte pela violência; a sabedoria, porque deu a mais cabal solução a um problema difícilimo; o poder enfim ou a virtude infinita, pois nada há de maior ao fato de Deus ter-se feito homem. Logo, foi conveniente Deus ter-se encarnado.

SOLUÇÃO. — A cada coisa é conveniente o que lhe cabe segundo à essência da sua própria natureza; assim, convém ao homem raciocinar por ser de natureza racional. Ora, a natureza mesma de Deus é a bondade, como está claro em Dionísio. Por onde, tudo o que pertence essencialmente ao bem convém a Deus. Ora, pertence essencialmente ao bem o comunicar-se aos outros, como está claro em Dionísio. Por onde, pertence à essência do sumo bem comunicar-se de maneira suma à criatura. O que sobretudo

se realiza por ter-se a si mesmo unido a natureza criada, de modo a fazer uma só pessoa dos três o Verbo, a alma e a carne como diz Agostinho. Por onde, é manifesto que foi conveniente que Deus se tivesse encarnado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. O mistério da Encarnação não se realizou porque tivesse Deus, de certo modo, obtido uma mudança do seu estado para outro, em que não existia abeterno; mas, por ter-se unido de um modo novo com a criatura, ou antes, a criatura a si: Pois, é conveniente que a criatura, mutável por natureza, não se apresente sempre do mesmo modo. Por onde, assim como a criatura, que primeiro não existia, foi depois produzida, assim também, não estando desde o princípio unida a Deus, veio depois a lhe ser unida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ser unida a Deus, na unidade de pessoa, não era conveniente à carne humana, pela condição da sua natureza, porque isso lhe sobrepujava a dignidade dela. Mas, foi conveniente a Deus, pela infinita excelência da sua bondade uni-la a si, para a salvação humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Qualquer outra condição, pela qual cada criatura difere do Criador, foi instituída pela sabedoria de Deus e ordenada à bondade divina. Pois, Deus pela sua bondade, sendo incriado, imutável e incorpóreo, produziu criaturas mutáveis e corpóreas; e semelhantemente o mal da pena foi introduzido pela justiça de Deus em vista da sua glória. Quanto ao mal da culpa, ele procede pelo afastamento da arte da sabedoria divina e da ordem da bondade divina. Por onde, podia ser conveniente a Deus assumir a natureza criada, mutável, corpórea e sujeita à penalidade: mas não lhe era assumir o mal da culpa.

RESPOSTA À QUARTA. — Agostinho responde: A doutrina Cristã não ensina que Deus, por ter-se unido à carne humana, abandonou ou perdeu o exercício do governo universal, ou encerrou-o, como que comprimido nesse corpúsculo. Mas são esses pensamentos do homem, só capaz de cogitar no que é corpóreo, Pois, Deus é grande, não como uma mole, mas, pela sua virtude. Por isso, a grandeza da sua virtude não se comprimiu com a exiguidade local. Não é, portanto, incrível ao passo que o verbo transitório do homem, seja total e simultaneamente ouvido por muitos e por cada um, que o Verbo Deus, permanente, esteja total e simultaneamente em toda parte. Por onde, nenhum inconveniente resulta para Deus encarnado.

Art. 2 — Se foi necessário, para a salvação do gênero humano, que o Verbo de Deus se encarnasse.

O segundo discute-se assim. — Parece que não foi necessário, para a salvação do gênero humano, que o Verbo de Deus se encarnasse.

1. — Pois, o Verbo de Deus, sendo Deus perfeito, como demonstramos (la., q. 27, a. 2, ad 2; q. 4, a. 1, 2), nenhuma virtude se lhe acrescentou, por ter assumido a carne. Se, pois, o Verbo encarnado de Deus reparou a natureza humana, podia tê-la reparado mesmo sem ter assumido a carne.

2. Demais. — A reparação da natureza humana, caída no pecado, parece que nada mais exigia senão que o homem satisfizesse pelo seu pecado. Pois, Deus não deve exigir do homem mais do que ele pode fazer. E, sendo antes inclinado a compadecer-se do que punir, assim como imputa ao homem o ato do pecado, assim também parece que lhe há de imputar, para delir o pecado, o ato contrário. Logo, não foi necessário, para a reparação da natureza humana, que o Verbo de Deus se encarnasse.

3. Demais. — Para salvar-se o homem deve sobretudo honrar a Deus; donde o dizer a Escritura (Mt 1, 6): Se eu sou vosso Senhor, onde está o temor que se me deve? Mas, por isso mesmo os homens mais honram a Deus, que o consideram mais elevado que todas as coisas e mais remoto dos sentidos dos homens. Donde o dito da Escritura (Sl 112, 4): Excelso é o Senhor sobre todas as gentes e a sua glória é sobre os céus. E depois acrescenta: Quem há como o Senhor nosso Deus? O que respeita a reverência. Logo, parece que não convinha à salvação humana que Deus se fizesse semelhante a nós pela assunção da carne.

Mas, *em contrário*. — Aquilo pelo que o gênero humano é livrado da perdição é necessário à salvação humana. Ora, tal é o mistério da divina Encarnação, segundo o Evangelho (Jo 3, 16): Assim amou Deus ao mundo, que lhe deu a seu Filho unigênito, para que todo o que nele crê não pereça, mas tenha a vida eterna. Logo, foi necessário, para a salvação humana, que Deus se encarnasse.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode uma coisa ser considerada necessária para um determinado fim. Primeiro, como aquilo sem o que o fim não pode existir; assim, o alimento é necessário à conservação da vida humana. De outro modo, como o meio pelo qual melhor e mais convenientemente se chega ao fim: assim, o cavalo é necessário para viajar. — Do primeiro modo não era necessário, para a reparação da natureza humana, que Deus se encarnasse. Pois, pela sua onipotente virtude, Deus podia reparar por muitos outros modos a natureza humana. — Do segundo, modo, era necessário que Deus se encarnasse, para a reparação da natureza humana. Por isso, Agostinho diz: mostremos que não faltava a Deus nenhum outro modo possível, a cujo poder todas as coisas estão igualmente sujeitas; mas, não existia nenhum outro modo mais conveniente para obviar à nossa miséria.

E isto podemos considerar relativamente à promoção do homem no bem. — Primeiro, quanto à fé, que mais se certifica por crer na palavra mesma de Deus, Donde o dizer Agostinho: Para que o homem mais confiadamente trilhasse o caminho da verdade, a própria Verdade, o Filho de Deus, assumindo a humanidade, constituiu e fundou, a fé — Segundo, quanto à esperança, que assim por excelência se exalça. Donde o dizer Agostinho: Nada foi tão necessário para exaltar a nossa esperança, do que a demonstração de quanto Deus nos ama. Pois, que indício mais manifesto desse amor do que ter-se o Filho de Deus dignado entrar em consórcio com a nossa natureza. — Terceiro, quanto à caridade, que assim sobremaneira se excita. Por isso, diz Agostinho: Que maior causa foi a do advento do Senhor senão mostrar Deus o seu amor para conosco? E depois acrescenta: Se nos custava amá-lo, que ao menos não custe corresponder-lhe ao amor. — Quarto, quanto a orar retamente, do que se nos deu como exemplo. Donde o dizer Agostinho: Não se devia seguir o homem que podia ser visto; devia-se seguir a Deus, que não podia ser visto. Pois, para que se manifestasse ao homem e fosse visto do homem e o seguisse o homem, Deus fez-se homem. — Quinto, quanto à participação da divindade, que é a Verdadeira beatitude do homem e o fim da vida humana. O que nos foi conferido pela humanidade de Cristo; assim, diz Agostinho: Deus se fez homem para o homem fazer-se Deus. Semelhantemente, também tal foi útil para a remoção do mal. — Primeiro, porque assim o homem é instruído para não preferir o diabo a si nem venerá-lo a ele, o autor do pecado. Por isso diz Agostinho: Pois que a natureza humana pode assim unir-se a Deus, de modo a fazer com ele uma só pessoa, aqueles soberbos espíritos malignos não ousem antepor-se ao homem, pois não têm carne. — Segundo, porque isso nos adverte quão grande seja a dignidade da natureza humana, para não a inquinarmos pelo pecado. Por onde, diz Agostinho: Deus nos mostrou quão excelso lugar tem a natureza humana entre as criaturas, por ter se manifestado aos homens como verdadeiro homem. E Leão Papa diz: Reconhece, ó Cristão, a tua dignidade; e, feito consorte da natureza divina, não queiras por uma volta degenerada tornar à antiga vileza. — Terceiro, porque, para eliminar a presunção humana, a graça de Deus, sem nenhuns méritos precedentes, se nos inculca no homem Cristo. — Quarto, porque a soberba do homem, que é o máximo

impedimento para nos unirmos a Deus, pode ser neutralizada e curada pela tão grande humildade de Deus, como no mesmo lugar diz Agostinho. — Quinto, para livrar o homem da servidão do pecado. O que, no dizer de Agostinho, devia realizar-se de modo que o diabo fosse vencido pela justiça do homem Jesus Cristo; e isso se deu por ter Cristo satisfeito por nós. Pois, um puro homem não podia satisfazer por todo o gênero humano; e Deus não devia satisfazer. Por onde era necessário que Jesus Cristo fosse Deus e homem. Por isso diz Leão Papa: A fraqueza é assumida pela força, pela majestade a humildade; de modo que, como convinha ao remédio à nossa salvação, um mesmo mediador entre Deus e os homens pudesse, como homem, nascer, e como Deus, ressurgir. Pois, se não fosse verdadeiro Deus não daria remédio; e se não fosse verdadeiro homem, não daria o exemplo.

E há ainda muitas outras utilidades daí resultantes, superiores à compreensão dos sentidos do homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe quanto ao necessário, do primeiro modo, sem o qual não se pode alcançar o fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma satisfação pode ser considerada suficiente de duplo modo. — Primeiro, perfeitamente; quando é condigna por uma certa adequação, para recompensar a culpa cometida. E, assim, uma suficiente satisfação não podia existir da parte do homem; pois, a natureza humana estava corrupta na sua totalidade pelo pecado; nem o bem de nenhuma pessoa, nem ainda o de muitas, podia, por equiparação, recompensar o detrimento de toda a natureza. Quer também porque o pecado, cometido contra Deus implica uma certa infinidade, relativamente à infinidade da majestade divina; pois, tanto mais grave é a ofensa, quanto maior é aquele contra quem se delinqüiu. Por onde, uma satisfação condigna exigia que o ato do satisfaciente tivesse uma eficácia infinita, como dizendo respeito a Deus e ao homem. — Noutro sentido, uma satisfação pode ser considerada suficiente, imperfeitamente; isto é, quanto à aceitação de quem com ela se contenta, embora não seja condigna. E, deste modo, a satisfação do puro homem é suficiente. E como tudo o que é imperfeito pressupõe algo de perfeito, em que se funda, daí vem que toda a satisfação de um puro homem, tira a sua eficácia da satisfação de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus, assumindo a carne, não diminuiu a sua majestade; e por consequência não fica diminuída a razão da reverência para com ele. A qual cresce com o aumento do conhecimento que dele temos. Pois, por ter querido aproximar-se de nós pela assunção da carne, mais nos levou a conhecê-lo.

Art. 3 — Se, mesmo que o homem não tivesse pecado, Deus ter-se-ia encarnado.

O terceiro discute-se assim. — Parece que mesmo que o homem não tivesse pecado, Deus ter-se-ia encarnado.

1 — Pois, permanecendo a causa, permanece o efeito. Ora, como diz Agostinho, muitas outras causas devemos levar em conta, na Encarnação de Cristo, além do resgate do pecado, do qual já se tratou (a. 2). Logo, mesmo que o homem não tivesse pecado, Deus ter-se-ia encarnado.

2. Demais. — É próprio da onipotência do poder divino levar as suas obras à perfeição, e manifestar-se por algum efeito infinito. Ora, nenhuma pura criatura pode ser considerada um efeito infinito pois, toda criatura é finita por essência. Ora, só na obra da Encarnação, se manifesta por excelência um efeito infinito do poder divino, pois nela se acham unidos seres infinitamente distantes, por ter-se o homem feito Deus. Em cuja obra também em sumo grau se aperfeiçoou o universo, por ter-se a última

criatura — o homem, unido ao primeiro princípio — Deus. Logo, mesmo se o homem não tivesse pecado, Deus ter-se-ia encarnado.

3. Demais. — A natureza humana não se tornou, pelo pecado, mais capaz da graça. Ora, depois do pecado, é capaz da graça da união, que é a graça máxima. Logo, se o homem não tivesse pecado, a natureza humana teria sido capaz dessa graça; nem Deus subtrairia à natureza humana um bem de que ela era capaz. Logo, se o homem não tivesse pecado Deus ter-se-ia encarnado.

4. Demais. — A predestinação de Deus é eterna. Ora o Apóstolo diz, de Cristo (Rom 1, 4): Que foi predestinado Filho de Deus com poder. Logo, mesmo antes do pecado, foi necessário o Filho de Deus encarnar-se para cumprir-se a predestinação de Deus. 5. Demais. — O mistério da Encarnação foi o primeiro revelado ao homem, como se conclui do dito da Escritura (Gn 2, 23): Eis aqui agora o osso de meus ossos, etc., o qual o Apóstolo diz que é um sacramento grande em Cristo e na Igreja (Ef 5, 22). Ora, pela mesma razão porque não o podia o anjo, também o homem não podia ter presciência da sua queda, como o prova Agostinho. Logo, mesmo que o homem não tivesse pecado, Deus ter-se-ia encarnado. Mas, *em contrário*, Agostinho diz expondo aquilo do Evangelho (Lc 19, 10) — O Filho do homem veio buscar e salvar o que tinha perecido: Logo, se o homem não tivesse pecado, o Filho do homem não teria vindo. E àquilo do Apóstolo (1Tm 1, 15) — Jesus Cristo veio a este mundo para salvar os pecadores, diz a Glosa: Nenhuma outra causa houve da vinda de Cristo a este mundo senão salvar os pecadores. Elimina as doenças, elimina as chagas: já nenhuma razão há de remédio.

SOLUÇÃO. — São diversas as opiniões sobre esta matéria — Uns dizem que, mesmo sem o pecado do homem, o Filho de Deus ter-se-ia encarnado. Outros afirmam o contrário. E a esta afirmação devemos dar assentimento. Pois, as obras puramente voluntárias de Deus, sem haver nenhum débito para com a criatura, nós não as podemos conhecer, senão enquanto manifestadas pela Sagrada Escritura, que nos torna conhecida a vontade divina. Ora, como a Sagrada Escritura, sempre dá como razão à Encarnação o pecado do primeiro homem, mais convenientemente se diz que a obra da Encarnação foi ordenada por Deus como remédio do pecado, de modo que, se o pecado não existisse, a Encarnação não teria lugar. Embora por aí não fique limitado o poder de Deus; pois, Deus teria podido encarnar-se mesmo sem ter existido o pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as outras causas assinaladas respeitam o remédio do pecado. Pois, se o homem não tivesse pecado, teria infuso em si o lume da sabedoria divina e teria, de Deus, a perfeita retidão da justiça, para conhecer e, praticar todo o necessário. Mas, tendo o homem, pelo abandono de Deus, caído ao nível das coisas corpóreas, foi conveniente que Deus, tendo assumido a carne, também lhe desse o remédio da salvação por meio de coisas corpóreas. Por isso àquilo do Evangelho (Jo 1, 14) — O Verbo se fez carne — Diz Agostinho: A carne te cegou, a carne te cura; pois, Cristo veio para, com a carne, extirpar os vícios da carne.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No modo mesmo da produção das coisas, do nada, se manifesta o infinito poder divino. E também à perfeição do universo basta que a criatura se ordene para Deus, de um modo natural, como para o fim. Mas, excede os limites da perfeição da natureza o unir-se criatura pessoalmente a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Podemos considerar em a natureza humana uma dupla capacidade — Uma, conforme à ordem da potência natural. E esse Deus sempre a satisfaz, pois dá a cada coisa conforme à sua capacidade natural — Outra conforme à ordem do poder divino, a cujo nuto toda criatura obedece. E a esta pertence a capacidade em questão. Pois, Deus não satisfaz toda essa capacidade da natureza, do contrário não poderia fazer na criatura senão o que faz. O que é falso, como já demonstramos na

Primeira Parte (q. 25, a. 5; q. 105, a. 6). Pois nada impede que a natureza humana, depois pecado não seja susceptível de maior elevação. Porque Deus permite se faça o mal para dele tirar um bem melhor. Donde o dizer o Apóstolo (Rom 5, 20): Onde abundou o pecado superabundou a graça. E o dizer-se na bênção do Círio Pascal: Ó culpa feliz, que mereceu ter um tal e tão grande Redentor.

RESPOSTA À QUARTA. — À predestinação pressupõe a presciência dos futuros. Por onde, assim como Deus predestina que a salvação de um homem deve se cumprir pela oração de outros; assim também predestinou a obra da Encarnação como médio do pecado.**RESPOSTA À QUINTA.** — Nada impede que seja revelado um efeito a quem não o é a causa. Por onde, ao primeiro homem podia ser revelado mistério da Encarnação sem que tivesse a presciência da sua queda; pois, quem quer que conheça um efeito não há de por isso conhecer a causa.

Art. 4 — Se Deus mais principalmente se encarnou para remédio dos pecados atuais do que para remédio do pecado original.

O quarto discute-se assim. — Parece que Deus mais principalmente se encarnou para remédio dos pecados atuais do que para remédio do pecado original.

1. — Pois, quanto mais grave é um pecado tanto mais se opõe à salvação humana, por causa da qual Deus se encarnou. Ora, o pecado atual é mais grave que o original; pois, o pecado original merece uma pena mínima, como diz Agostinho. Logo, mais principalmente a Encarnação de Cristo se ordena a delir os pecados atuais.

2. Demais. — O pecado original não merece a pena do sentido, mas só a do dano, como se demonstrou na Segunda Parte da Primeira Parte (Ia. Ilae, q. 87, a. 5 arg. 2). Ora, Cristo veio para, em satisfação dos pecados sofrer na cruz a pena dos sentidos, mas não, a do dano, porque não careceu nunca da divina visão nem da divina fruição. Logo, mais principalmente veio para delir o pecado atual, que o original.

3. Demais. — Crisóstomo diz: É disposição de um servo fiel reputar por prestados como que só a si os benefícios do seu Senhor, feitos quase geralmente a todos. Pois, como que de si só falando, Paulo escreve assim (Gl 2, 20): Amou-me e se entregou a si mesmo por mim. Ora, os pecados propriamente nossos são os atuais, pois o original é um pecado comum. Logo, devemos ter uma disposição tal, que julgemos ter ele vindo principalmente por causa dos pecados atuais.

Mas, *em contrário*, o Evangelho diz (Jo 1, 29): Eis o Cordeiro de Deus, que tira o pecado do mundo. Expondo o que diz, a Glosa: Pecado do mundo se chama o pecado original, comum a todo o mundo.

SOLUÇÃO. — É certo ter vindo Cristo a este mundo não só para delir o pecado transmitido originalmente aos pósteros, mas também para delir todos os pecados que depois se lhe acrescentaram. Não que todos sejam delidos, pois o impede a culpa dos homens que não inerem a Cristo, segundo aquilo do Evangelho (Jo 3, 19): A luz veio ao mundo e os homens amaram mais as trevas que a luz; mas porque ele fez o suficiente para delir a todos. Donde o dizer o Apóstolo (Rom 5, 16): Não foi assim o dom como o pecado; porque o juízo na verdade se originou de um pecado para condenação, mas a graça padeceu de muitos delitos para justificação.

Mas, tanto mais principalmente Cristo veio para delir um pecado, quanto maior ele é. Ora, a noção de maior é susceptível de dupla acepção. — Numa, intensivamente; assim, tanto maior é a brancura quanto mais intensa. E deste modo, maior é o pecado atual que o original, porque é mais essencialmente voluntário, como se demonstrou na Segunda Parte. — Noutra, diz-se maior o que o é

extensivamente; assim, dizemos maior a brancura que cobre uma superfície maior. E, deste modo, o pecado original, que contaminou todo o gênero humano, é maior que qualquer pecado atual próprio de uma pessoa particular. E, sendo assim, Cristo veio mais principalmente para tirar o pecado original, pois, o bem do povo é mais divino que o de um só, como diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe quanto à grandeza intensiva do pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado original, na retribuição futura, não merece a pena do sentido. Contudo, as penalidades que sofremos sensivelmente nesta vida, como a fome, a sede, a morte e outras semelhantes, procedem do pecado original. Por isso Cristo, para satisfazer plenamente pelo pecado original, quis sofrer a dor sensível, consumando em si mesmo a morte e outros sofrimentos semelhantes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como Crisóstomo induz no mesmo lugar, o Apóstolo dizia as referidas palavras, não como querendo diminuir os dons amplíssimos de Cristo e derramados pela universa terra; mas como se julgando exposto ele só por todos. Pois que importa, se fez também aos outros o que, feito a ti, é de tal modo íntegro e perfeito como se não fosse feito a nenhum outro? Por onde, pelo fato, de dever alguém reputar por feitos a si os benefícios de Cristo, não deve julgar que não foram feitos para os outros. O que portanto não exclui que viesse mais principalmente abolir o pecado de toda a natureza do que o pecado de uma só pessoa. Mas, esse pecado comum foi de tal modo remediado, em cada um, como se só nele o fosse, E assim, por causa da união da caridade, o todo que foi distribuído a todos cada um deve se atribuir a si.

Art. 5 — Se foi conveniente Cristo encarnar-se desde o princípio do gênero humano.

O quinto discute-se assim. — Parece que era conveniente que Deus se tivesse encarnado desde o princípio do gênero humano.

1. — Pois, a obra da Encarnação procede da imensidade da caridade divina, segundo aquilo do Apóstolo (Ef 2, 4): Deus que é rico em misericórdia, pela sua extrema caridade com que nos amou, ainda quando estavam os mortos pelos pecados nos deu vida juntamente em Cristo. Ora, a caridade não tarda em socorrer ao amigo que padece necessidade, segundo a Escritura (Pr 3, 28): Não digas ao teu amigo: Vai e torna, amanhã te darei, quando tu lhe podes dar logo. Portanto Deus não devia ter diferido a obra da Encarnação, mas, imediatamente, desde o princípio, devia ter socorrido o gênero humano pela sua encarnação.

2. Demais. — O Apóstolo diz (1Tim 1, 15): Jesus Cristo veio a este mundo para salvar os pecadores. Ora, os salvos teriam sido em maior número se desde o princípio do gênero humano Deus se tivesse encarnado; pois, muitos, ignorando Deus, pereceram no seu pecado, em diversos séculos. Logo, era mais conveniente que Deus se tivesse encarnado desde o princípio do gênero humano.

3. Demais. — A obra de graça não é menos ordenada que a da natureza. Ora, a natureza começa pelo perfeito, como diz Boécio. Logo, a obra da graça devia ter sido perfeita desde o começo. Ora, na obra da Encarnação consideramos a perfeição da graça, segundo o Evangelho (Jo 1, 14): O Verbo se fez carne; e depois acrescenta: Cheio de graça e de verdade. Logo, Cristo devia ter-se encarnado desde o princípio do gênero humano.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo (Gl 4, 4): Mas quando veio o cumprimento do tempo, enviou Deus a seu Filho, feito de mulher, feito sujeito à lei — ao que diz a Glosa, que a plenitude do tempo foi a predeterminada por Deus Padre para quando houvesse de mandar o seu Filho. Ora, Deus determina tudo pela sua sabedoria. Logo, Deus encarnou-se no tempo convenientíssimo. E, assim, não era conveniente que Deus se tivesse encarnado desde o princípio do gênero humano.

SOLUÇÃO. — Sendo a obra da Encarnação principalmente ordenada à reparação da natureza humana pela abolição do pecado, é manifesto que não foi conveniente, desde o princípio do gênero humano, antes do pecado, que Deus se tivesse encarnado. Pois, remédio não se dá senão aos doentes. Donde o dizer o próprio Senhor (Mt 9, 12): Os sãos não têm necessidade de médico, mas sim os enfermos; eu não vim chamar os justos, mas os pecadores.

Mas, nem ainda imediatamente, depois do pecado, era conveniente que Deus se tivesse encarnado. — Primeiro, por causa da condição do pecado humano, que proviera da soberba; por onde, o homem devia ser libertado de modo que, humilhado, se reconhecesse necessitado de um libertador. Por isso, àquilo do Apóstolo (Gl 3, 19): Ordenada por anjos na mão de um mediador, diz a Glosa: Foi obra de um grande conselho o não ter sido o Filho de Deus enviado imediatamente depois da queda do homem. Pois, Deus primeiro abandonou o homem à liberdade do arbítrio, na lei natural, para que assim reconhecesse as forças da sua natureza. E então, quando essa se tornou deficiente, recebeu a lei. Dada ela, o morbo se fortificou, não por vício da lei, mas, da natureza; de modo que, reconhecendo assim a sua fraqueza, chamasse pelo médico e buscasse o auxílio da graça. — Segundo por causa da ordem da promoção no bem, pela qual do imperfeito se chega ao perfeito. Donde o dizer o Apóstolo (1Cor 15, 46): Não primeiro o que é espiritual, senão o que é animal, depois o que é espiritual. O primeiro homem formado da terra é terreno, o segundo homem, do céu, celestial. — Terceiro, por causa da dignidade do próprio Verbo encarnado. Pois, àquilo do Apóstolo (Gl 4, 4): Mas quando veio o cumprimento do tempo, diz a Glosa: Quanto maior era o juiz que vinha, tanto mais longa devia ser a série dos arautos que o precedessem — Quarto, a fim de não se entibiar, pela longura do tempo, o fervor da fé e a caridade de muitos. Donde o dizer o Evangelho (Lc 18, 8): Quando vier o Filho do homem, julgais vós que achará ele alguma fé na terra?

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A caridade não tarda em socorrer ao amigo, salva contudo a oportunidade do seu ato e a condição da pessoa. Se, pois, um médico, logo desde o princípio da doença, desse o remédio ao doente, o remédio lhe aproveitaria menos ou até mesmo faria mal em lugar de curar. Por isso também o Senhor não deu desde logo ao gênero humano o remédio da Encarnação, a fim de que ele por soberba não o desprezasse sem ter antes reconhecido a sua enfermidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — À objeção Agostinho responde do modo seguinte: Cristo quis aparecer aos homens e pregar-lhes a sua doutrina quando e onde sabia que haveria quem acreditasse nele. Pois, nesses tempos e nesses lugares, em que o seu Evangelho não foi pregado, previa que as gentes haveriam de ser todas, relativamente à sua pregação, tais quais eram, senão todos, a maior parte dos que lhe viam a presença corporal, que nele não quiseram crer, mesmo depois de ressuscitado dos mortos. Mas, reprovando essa resposta diz o mesmo Agostinho: Porventura podemos dizer que os Sírios e os Sidônios não queriam crer nos prodígios que presenciassem, ou não houvessem de crer se eles se fizessem, pois que o próprio Deus atestava que haveriam de fazer penitência com grande humildade, se na presença deles se tivessem operados aqueles prodígios do poder divino? — Donde, ele próprio resolvendo a dificuldade, acrescenta: Como diz o Apóstolo, isto não depende do que quer nem do que corre, mas de usar Deus da sua misericórdia; o qual, de um lado, quis socorrer aqueles que previa

haveriam de acreditar nos seus milagres, se entre eles tivessem sido feitos; de outro lado, não socorreu aqueles que julgou de maneira diferente, ocultamente, é certo, mas justamente, na sua predestinação. Por onde, acreditamos, sem duvidar, na sua misericórdia, em relação aos que são salvos, e na sua verdade, em relação aos que são punidos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O perfeito é anterior ao imperfeito em seres diversos pelo tempo e pela natureza; pois, há de necessariamente ser o perfeito que leve os seres imperfeitos à perfeição, mas, relativamente a um mesmo ser, o imperfeito tem anterioridade no tempo, embora seja posterior por natureza. Assim, pois, a perfeição eterna de Deus precede, na duração, a imperfeição da natureza humana; mas é posterior a ela a perfeição consumada na união com Deus.

Art. 6 — Se a obra da Encarnação devia ser diferida até o fim do mundo.

O sexto discute-se assim. — Parece que a obra da Encarnação devia ser diferida até o fim mundo.

1. — Pois diz a Escritura: A minha velhice com abundância de misericórdia — o que se entende como os últimos tempos, como diz a Glosa. Ora, o tempo da Encarnação é sobretudo o tempo da misericórdia, segundo a Escritura: É tempo de teres piedade dela. Logo, a Encarnação devia ser diferida até o fim do mundo.

2. Demais. — Como se disse, o perfeito, relativamente a um mesmo ser, é temporalmente posterior ao imperfeito. Logo, o perfeito por excelência deve ser o último no tempo. Ora, a perfeição suma da natureza humana é a união com o Verbo; pois, como diz o Apóstolo, foi do agrado do Pai que residisse em Cristo a plenitude da divindade. Logo, a Encarnação devia ser diferida até o fim mundo.

3. Demais. — Não se deve fazer por meio de dois agentes o que por um só pode ser feito. Ora, um só advento de Cristo pode bastar à salvação da natureza humana, e esse se dará no fim do mundo. Logo, não era necessário que viesse antes, pela Encarnação. — E assim, a Encarnação devia ser diferida até o fim do mundo. Mas, *em contrário* a Escritura: No meio dos anos tu a farás notória. Logo, o mistério da Encarnação, pelo qual Deus se fez conhecer, não devia ser diferido, até o fim do mundo.

SOLUÇÃO. — Assim como não era conveniente que Deus se tivesse encarnado desde o princípio do mundo, assim não o era que a Encarnação fosse diferida até o fim do mundo. O que se evidencia, primeiro, da união da natureza divina com a humana. Pois, como se disse (a. 5, ad 3), o perfeito, de um modo, precede temporalmente o imperfeito. Pois, no que de imperfeito passa a perfeito, o imperfeito precede temporalmente o perfeito; mas na causa eficiente da perfeição, o perfeito precede temporalmente o imperfeito. Ora, ambos concorreram na obra da Encarnação. Porque, pela própria Encarnação, a natureza humana foi elevada à suma perfeição; por isso não convinha que a Encarnação se tivesse realizado desde o princípio do gênero humano. Mas, o Verbo Encarnado é ele mesmo a causa eficiente da perfeição humana, segundo o Evangelho: Todos nós participamos da sua plenitude; e por isso não devia a obra da Encarnação ser diferida até o fim do mundo. Ao passo que a perfeição da glória, a qual ultimamente será elevada a natureza humana, pelo Verbo encarnado, se realizará no fim do mundo. Segundo, pelo efeito da salvação humana. Pois, como diz Agostinho, está no poder de quem dá compadecer-se quando e quanto quiser. Por isso veio quando sabia que devia socorrer e que o benefício havia de ser grato. Assim, quando, por um certo languor do gênero humano, o conhecimento de Deus começou a apagar-se entre os homens e os costumes a se mudarem, dignou-se escolher a Abraão, que realizasse a forma da renovação do conhecimento de Deus, e dos costumes. E como ainda a reverência que lhe deviam fosse diminuindo, deu a lei escrita, por meio de Moisés. E como as gentes a desprezaram, sem quererem se lhe submeter, e nem a observaram os que a receberam, o Senhor,

movido pela misericórdia, mandou o seu Filho, que, feita a todos a remissão dos pecados, ofereceu-os justificados a Deus Padre. Ora, se o remédio fosse diferido até o fim do mundo, o conhecimento de Deus, a reverência a ele devida e a honestidade dos costumes teriam totalmente desaparecido da terra. Terceiro, a conveniência da Encarnação resulta da manifestação do poder divino, que salvou os homens de muitos modos, não só pela fé do futuro, mas pela do presente e do pretérito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Glosa aduzida se refere à misericórdia conducente à glória. Mas, referida à misericórdia feita ao gênero humano pela Encarnação de Cristo, devemos então saber, como diz Agostinho, que o tempo da Encarnação pode ser comparado à juventude do gênero humano, por causa do vigor e do fervor da fé, que obra pelo amor; à velhice porém, que é a sexta idade, por causa do número dos tempos, por que Cristo veio na sexta idade. E embora no corpo não possam coexistir a juventude com a velhice podem contudo existir simultaneamente na alma, aquela, pela alegria, esta, pela gravidade. E por isso como diz ainda noutro lugar Agostinho, não devia o mestre divino, por cuja imitação os costumes do gênero humano viriam a ser ótimos, ter vindo senão no tempo da juventude. E noutro passo diz que Cristo veio na sexta idade do gênero humano, como no tempo da velhice.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A obra da Encarnação não devemos considerá-la só como termo e movimento do imperfeito para o perfeito, mas também como princípio da perfeição da natureza humana, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Crisóstomo àquilo do Evangelho — Deus não enviou seu Filho ao mundo para condenar o mundo: Dois são o adventos de Cristo: o primeiro, para remir os pecados; o segundo, para julgar. Pois, se tal não tivesse feito, todos ter-se-iam simultaneamente perdido, porque todos pecaram e precisam da graça de Deus. Por onde é claro, que o advento da misericórdia não devia ser diferido até o fim do mundo.

Questão 2: Do modo da união do Verbo Encarnado

Em seguida devemos tratar do modo da união do Verbo encarnado. E primeiro, quanto à união mesma. Segundo, quanto à pessoa que assumiu Terceiro, quanto à natureza assumida.

Na segunda questão discutem-se doze artigos:

Art. 1 — Se a união do Verbo encarnado se operou numa só natureza.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a união do Verbo se operou numa só natureza.

1 — Pois, diz Cirilo e está nas atas do Concílio Calcedonense: Não devemos entender serem duas as naturezas, mas uma só a natureza encarnada do Deus Verbo; o que não se daria se a união não se realizasse em a natureza. Logo, a união do Verbo encarnado foi feita em a natureza.

2. Demais. — Atanásio diz: Assim como a alma racional e a carne convêm na constituição de uma natureza humana, assim Deus e o homem convêm na constituição de qualquer uma natureza. Logo, a união foi feita em a natureza.

3. Demais. — Duas naturezas não são denominadas uma pela outra, salvo se de algum modo se transmuda uma na outra, Ora, a natureza, divina e a humana em Cristo se denominam uma pela outra; assim, diz Cirilo, que a natureza divina se encarnou; e Gregório Nazianzeno diz, que a natureza humana se deificou, como está claro em Damasceno. Logo, parece que de duas naturezas fez-se uma só natureza,

Mas, *em contrário*, diz uma determinação do concílio Calcedonense: Confessamos, que agora devemos reconhecer que o filho unigênito de Deus existe em duas naturezas, sem confusão, imutavelmente, indivisivelmente, inseparavelmente, sem que jamais a diferença da naturezas tenha sido destruída por causa da união — Logo, não se fez a união em a natureza.

SOLUÇÃO. — Para resolver com clareza a questão presente, devemos considerar o que é a natureza. Ora, é mister saber-se que o nome de natureza é assim dito ou derivado de nascer. Por isso, esse nome foi primariamente usado para significar a geração dos viventes, chamada atividade ou reprodução de modo que natureza quer dizer quase nascitura. Em seguida o nome de natureza foi aplicado translatamente para significar o princípio dessa geração. E como o princípio da geração, nos seres vivos, é intrínseco, o nome de natureza, foi ulteriormente aplicado para significar qualquer princípio intrínseco de movimento; e assim o Filósofo diz, que a natureza é o princípio do movimento, pelo que ele tem de essencial, e não de accidental. Ora, este princípio ou é forma ou matéria. Por isso, às vezes a natureza é chamada forma; outras vezes, porém, matéria. E como o fim da geração natural é o ser gerado, isto é, a essência da espécie expressa pela definição, daí vem que essa essência específica também se chama natureza. E neste sentido, Boécio define a natureza, dizendo: A natureza é a diferença específica que informa cada coisa, isto é, que realiza a definição da espécie. Ora, é neste sentido que agora empregamos a palavra natureza, enquanto significativa da essência, ou àquilo que a coisa é (*quod quid est*) ou a quiddidade específica.

Ora, tomando a palavra natureza nesta acepção, é impossível que a união do Verbo encarnado se tivesse realizado em a natureza. Pois, de três modos uma coisa pode ser constituída de duas ou várias.

De um modo, permanecendo os dois componentes íntegros e perfeitos. O que não pode dar-se senão nos seres cuja forma é uma composição, ordem ou figura. Assim, muitas pedras acumuladas sem nenhuma ordem, e só pela composição, formam um monte, mas, pedras e madeiras, dispostas numa

certa ordem e mesmo reduzidas a uma certa figura, formam uma casa. E neste sentido, ensinaram certos que a união se realizou a modo de confusão, na qual não existe ordem; ou a modo de comensuração, que supõe a ordem. — Mas isto não pode ser. Primeiro, porque a composição, a ordem ou a figura não são formas substanciais, mas, acidentais, e então daí resultaria que a união da Encarnação não seria substancial, mas accidental, o que mais adiante será refutado. Segundo, porque uma tal união não o é, absolutamente falando, mas, de certo modo, pois, permanece a pluralidade atual. Terceiro, porque a forma de tais elementos não é natural, mas antes artificial, como a forma de uma casa; e então não existiria uma só natureza em Cristo, como eles querem.

De outro modo, um ser é formado de elementos perfeitos, mas transformados; assim, dos elementos se forma o misto. E neste sentido ensinaram outros que a união da Encarnação se realiza por modo de complexão. — O que não pode ser. Primeiro, porque a natureza divina é absolutamente imutável, como na Primeira Parte se demonstrou (q. 9, a. 1, 2). Portanto, nem ela pode se converter em outro ser, como incorruptível; nem outro, nela, pois é ingerível. Segundo, porque o resultante de uma mixão a nenhum outro misto é idêntico especificamente; assim, a carne difere de qualquer das espécies dos elementos; e então, Cristo não seria da mesma natureza que o Pai nem que a mãe. Terceiro, de seres muito desproporcionados pode resultar nenhuma mixão, porque um faz desaparecer a espécie do outro, como se puséssemos uma gota de água numa ânfora de vinho. E então, como a natureza divina excede infinitamente a humana, não poderia haver misto, mas permaneceria só a natureza divina.

De terceiro modo, um ser é formado de elementos não transformados, mas imperfeitos; assim da alma e do corpo se faz o homem e, semelhantemente, dos diversos membros. — Mas, isto não pode dizer-se, do mistério da Encarnação. Primeiro, porque ambas as naturezas, a divina e a humana, são por essência perfeita. Segundo, porque a natureza divina e a humana não podem constituir um todo a modo de partes quantitativas, como os membros constituem o corpo, porque a natureza divina é incorpórea. Nem a modo de forma e de matéria, porque não pode a natureza divina ser forma de nenhum ente, sobretudo corpóreo; pois, do contrário, se seguiria que a espécie resultante seria comunicável a muitos, havendo então vários Cristos, Terceiro, porque Cristo não seria nem de natureza humana, nem de divina; pois, a diferença acrescentada varia a espécie, como se dá com a unidade, nos números, segundo diz Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A citação aduzida, de Cirilo, é assim exposta no Quinto Sínodo: Quem disser ser uma só a natureza encarnada do Verbo de Deus, e não o entender no sentido em que o ensinaram os Padres, que, um só Cristo foi feito pela união, por subsistência, das naturezas divina e humana; mas pretender introduzir a doutrina de uma só natureza ou substância da divindade e da carne de Cristo, esse tal seja anátema. Logo, o sentido não é que, na Encarnação de duas naturezas constituiu-se uma só, mas que uma só natureza do Verbo de Deus se uniu a si a carne, pessoalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Em cada um de nós, a união da alma e do corpo constitui dupla unidade, da natureza e da pessoa. Da natureza, como a de uma alma que, unida ao corpo, normalmente o aperfeiçoa, de modo a fazer de duas uma só natureza, como do ato e da potência ou da matéria e da forma. E, por aí, não há semelhança, porque não pode a natureza divina ser forma de nenhum corpo, como provamos na Primeira Parte (q. 3, a. 8). Mas, a unidade da pessoa é constituída da alma e do corpo, por haver um só ser subsistente em carne e alma. E, então, há semelhança, pois, um só Cristo subsiste em as naturezas, divina e humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Damasceno, dizemos encarnada a natureza divina, por estar unida pessoalmente à carne; não por ter-se convertido em a natureza da carne. Semelhantemente, também a carne consideramos deificada, como o mesmo Damasceno o diz, não por conversão, mas por união com

o Verbo, salvas as suas propriedades, de modo que se entenda ser a carne deificada, por ter-se tornado a carne do Verbo de Deus e não por ter-se tornado Deus.

Art. 2 — Se a união do Verbo encarnado se fez na Pessoa.

O segundo discute-se assim — Parece que a união do Verbo encarnado não se fez na pessoa.

1. — Pois, a Pessoa de Deus não difere da sua natureza, como se demonstrou na Primeira Parte. Se, portanto, não se fez a união em a natureza, segue-se que também não se fez na pessoa.

2. Demais. — A natureza humana não teve menor dignidade em Cristo do que a tem em nós. Ora, a personalidade respeita à dignidade, como se demonstrou na Primeira Parte. Por onde, tendo a natureza humana em nós uma personalidade própria, com maior razão teve uma personalidade própria em Cristo.

3. Demais. — Como diz Boécio, a pessoa é uma substância individual de natureza racional. Ora, o Verbo de Deus assumiu a natureza humana individual, pois a natureza universal não subsiste em si mesma, mas é considerada pela só contemplação, como diz Damasceno. Logo, a natureza humana tem a sua personalidade. Portanto, parece que não se fez a união na Pessoa.

Mas, *em contrário*, lê-se no Sínodo Calcedonense: Nós confessamos que Nosso Senhor Jesus Cristo é o Deus Verbo, um e mesmo Filho unigênito, não repartido ou dividido em duas pessoas. Logo fez-se a união do Verbo na Pessoa.

SOLUÇÃO. — Pessoa tem uma significação diferente de natureza. Pois, a natureza significa a essência específica, expressa pela definição. E se a essência específica não fosse susceptível de nenhum acréscimo, nenhuma necessidade haveria de distinguir a natureza, do seu suposto, que é o indivíduo nela subsistente; pois, então, todo indivíduo subsistente numa natureza seria absolutamente idêntico a esta. Mas, há certas coisas subsistentes, susceptíveis do que não se inclui em a essência específica, como os acidentes e os princípios individuantes; como sobretudo o manifestam os seres compostos de matéria e forma. Donde o diferir, mesmo realmente, em tais seres, a natureza, do suposto; não como coisas absolutamente separadas mas porque o suposto inclui a natureza mesma da espécie, e se lhe fazem certos outros acréscimos, estranhos à essência específica. Por isso, o suposto é significado como um todo, tendo a natureza como a sua parte formal e perfectiva. E por isso, nos compostos de matéria e forma, a natureza não é predicada do suposto; assim, não dizemos que tal homem é a sua humanidade. Mas um ser como Deus em que absolutamente nada houver, além da essência da espécie ou da sua natureza, em tal ser não há diferença real entre o suposto e a natureza, mas somente lógica. Pois, natureza se chama ao que é uma certa essência; e ela mesma também se chama suposto, enquanto é subsistente. E o que se disse do suposto devemos entender da pessoa, na criatura racional ou intelectual; pois, a pessoa nada mais é do que a substância individual de natureza racional, segundo Boécio.

Portanto, tudo o que existe numa determinada pessoa, quer lhe pertença à natureza, quer não, está lhe unido na pessoa. Se, pois, a natureza humana não esta unida à Pessoa do Verbo de Deus, de nenhum modo lhe está unida. - E então, desaparece totalmente a fé na Encarnação, o que é fazer em ruínas toda a fé cristã. Como, pois, o Verbo tem a natureza humana unida a si, e não como pertinente à sua natureza divina, é consequente que a união foi feita na Pessoa do Verbo, e não, na natureza.

DONDE A RESPOSTA À OBJEÇÃO. — Embora em Deus não difira realmente a natureza da pessoa, difere contudo pelo modo de significar, como se disse; porque a pessoa significa uma subsistência. E como a natureza humana está assim unida ao Verbo, que o Verbo nela subsista, e não que algo se lhe acrescente à essência da sua natureza, ou que a sua natureza se transforme em outra, por isso a união foi feita na Pessoa e não em a natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A personalidade pertence necessariamente, à dignidade e à perfeição de um ser, na medida em que lhe é próprio à dignidade e à perfeição existir por si, o que se entende pelo nome de pessoa. Pois, será mais digno para um ser existir num outro de maior dignidade, do que existir por si mesmo. Por onde, a natureza humana é mais digna em Cristo, do que em nós, por isso que em nós, quase existindo por si, tem a sua personalidade própria; ao passo que em Cristo existe na Pessoa do Verbo. Assim, embora o ser completo da espécie pertença à dignidade da forma, contudo o sensitivo é mais nobre no homem, por causa da união com uma forma completa mais nobre, do que no animal bruto, do qual é a forma completa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Verbo de Deus não assumiu a natureza humana em universal, mas na sua indivisibilidade isto é, no indivíduo, como diz Damasceno; do contrário, a qualquer homem necessariamente conviria ser o Verbo de Deus, como o convém a Cristo. Devemos porém saber, que não qualquer indivíduo, no gênero da substância, mesmo em a natureza racional, tem a natureza de pessoa; mas só o que existe por si, não, porém, o que existe num ser mais perfeito. Por onde, a mão de Sócrates, embora seja um indeterminado indivíduo, não é contudo uma pessoa; porque não existe por si, mas, num ser mais perfeito, isto é, no seu todo. E isto também pode ser significado quando se diz, que a pessoa é uma substância individual; pois, não é a mão uma substância completa, mas, parte da substância. Embora, portanto, esta natureza humana seja um determinado indivíduo no gênero da substância, porque contudo não existe por si separadamente, mas, num ser mais perfeito, a saber, na pessoa do Verbo de Deus, é consequente que não tenha personalidade própria. E portanto a união se fez na Pessoa.

Art. 3 — Se a união do Verbo encarnado se fez no suposto ou na hipóstase.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a união do Verbo encarnado não se fez no suposto, mas, na hipóstase.

1. — Pois, diz Agostinho: Tanto a substância divina como a humana são o Filho único de Deus; mas uma pelo Verbo, a outra pelo homem. E Leão Papa também diz: Um destes refulge pelos milagres e o outro sucumbe pelas injúrias. Ora, dois seres entre si diferentes diferem pelo suposto. Logo, a união do Verbo encarnado não se fez no suposto.

2. Demais. — A hipóstase não é senão uma substância particular, como diz Boécio. Ora, é manifesto que em Cristo há outra substância particular além da hipóstase do Verbo, isto é, o corpo, a alma e o composto deles. Logo, em Cristo há outra hipóstase além da hipóstase do Verbo.

3. Demais. — A hipóstase do Verbo não está contida em nenhum gênero nem espécie como resulta do que se disse na Primeira Parte. Ora, Cristo, enquanto feito homem, está contido na espécie humana. Pois, diz Dionísio: Encerrou-se nos termos da nossa natureza aquele que excede sobreeminente e totalmente toda a ordem da natureza. Ora, não estaria ele contido na espécie humana se não fosse uma determinada hipóstase dessa espécie. Logo, em Cristo há outra hipóstase além da hipóstase do Verbo. E assim, a mesma conclusão que antes.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Em Nosso Senhor Jesus Cristo reconhecemos duas naturezas, mas uma só hipóstase.

SOLUÇÃO. — Certos, ignorando a relação da hipóstase com a pessoa, embora concedam que há em Cristo uma só pessoa, ensinaram contudo ser uma a hipóstase de Deus e outra, a do homem, como se a união fosse feita na pessoa e não na hipóstase. O que é uma doutrina errônea, por três razões.

Primeiro, porque a pessoa não acrescenta à hipóstase senão uma natureza determinada, isto é, racional, e por isso Boécio diz, que a pessoa é uma substância individual de natureza racional. Por onde, o mesmo é atribuir uma hipóstase própria à natureza humana de Cristo, que uma pessoa própria. E assim o entendendo, os santos Padres, condenaram ambas essas doutrinas no Quinto Concílio celebrado em Constantinopla. E determinaram: Quem pretender introduzir no mistério de Cristo duas substâncias ou duas pessoas, esse seja anátema; pois, a santa Trindade não sofre nenhum acréscimo de pessoa ou de subsistência, depois de encarnado o uno Verbo de Deus, da santa Trindade. Ora, a subsistência é idêntica ao seu subsistente, o que é próprio da hipóstase, como está claro em Boécio.

Segundo, porque dado que a pessoa faça algum acréscimo à hipóstase, no que se possa fazer a união, isso não seria senão uma propriedade pertinente à dignidade. E por isso certos dizem, que a pessoa é a hipóstase distinta pela propriedade e pertinente à dignidade. Se, portanto, a união fosse feita na pessoa e não na hipóstase, seria consequência que não se teria feito a união senão segundo uma certa dignidade. E isto foi, com a aprovação do Sínodo Efesino, condenado por Cirilo, nestas palavras: Quem, no Cristo uno, dividir as subsistências, depois de adunadas copulando as por uma união fundada numa certa dignidade, autoridade ou potência, e não antes, pelo concurso fundado na adunação natural - esse seja anátema.

Terceiro, porque tanto é hipóstase aquela a que são atribuídas as operações e as propriedades da natureza, como aquela a que é atribuído o que concreta e essencialmente pertence à natureza. Assim, dizemos que este homem determinado é um suposto, porque se supõe aquilo que pertence ao homem, disso recebendo a predicação. Se, portanto houver outra hipóstase em Cristo, além da hipóstase do Verbo, resulta que se verificará de algum outro ser, que não o Verbo, o que pertence ao homem; como, o ter nascido de uma Virgem, o ter sofrido, sido crucificado e sepultado. Mas esta doutrina também foi condenada, com a aprovação do Concílio Efesino. com estas palavras: Quem, às duas pessoas ou subsistências, de que falam as Escrituras Evangélicas e Apostólicas, atribui as expressões aplicadas pelos santos a Cristo, ou que ele a si mesmo se atribuir; e aplicar certas dessas expressões a Cristo enquanto homem, sem se referir ao que é especialmente considerado como Verbo proveniente de Deus; e certas outras como atribuídas a Deus, como sendo o Verbo, de Deus Padre, seja anátema.

Por onde, é claro é uma heresia já primitivamente condenada, dizer que em Cristo há duas hipóstases ou dois supostos, ou que a união não foi feita na hipóstase ou no suposto. Donde o ler-se no mesmo Sínodo: Quem não confessar que o Verbo, de Deus Padre, se uniu à carne, segundo a subsistência, e que Cristo faz um mesmo ser com a sua carne, sendo ao mesmo tempo Deus e homem - seja anátema.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como uma diferença accidental causa uma alteração no sujeito, assim, uma diferença essencial o torna outro, Pois, é manifesto que a alteração proveniente de uma diferença accidental pode, nas causas criadas, pertencer à mesma hipóstase ou ao mesmo suposto, porque a identidade numérica pode ser substrato de diversos acidentes; mas não é possível nas coisas criadas, que a identidade numérica possa subsistir em diversas essências ou naturezas Por onde, assim como as alterações numa criatura não significam diversidade de suposto, mas só diversidade de formas accidentais; assim quando dissermos de Cristo tal causa e tal outra, isso não

implica diversidade de suposto ou de hipóstase, mas, diversidade de naturezas. Por isso diz Gregório Nazianzeno: O Salvador subsiste em tal causa e tal outra, sem ser contudo um e outro. Digo tal causa e tal outra, contrariamente ao que há na Trindade; pois, referindo-nos a este mistério, dizemos um e outro, para não confundir as subsistências, e não dizemos tal causa e tal outra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A hipóstase significa uma substância particular, não de qualquer modo, mas enquanto existente no seu complemento. Mas, quando entra na união de um ser mais completo, como se dá com as mãos e os pés, já não se chama hipóstase. E semelhantemente, a natureza humana em Cristo, embora seja uma substância particular, como porém entra na união de um ser completo, isto é, de Cristo na sua totalidade, enquanto Deus e homem, não pode chamar-se hipóstase ou suposto; mas é esse ser completo, para o qual concorre, que se chama hipóstase ou suposto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na ordem da criação, uma coisa singular não entra no gênero ou na espécie, em razão do que a ela lhe pertence à individuação, mas, em razão da natureza, determinada pela forma; pois, a individuação das coisas compostas é fundada, antes, na matéria: Por onde, devemos dizer que Cristo pertence à espécie humana, em razão da natureza assumida, e não em razão da hipóstase, em si mesma.

Art. 4 — Se a pessoa de Cristo é composta.

O quarto discute-se assim. — Parece que a pessoa de Cristo não é composta.

1. — Pois a pessoa de Cristo não difere da pessoa ou hipóstase do Verbo, como se demonstrou. Ora, no Verbo não é uma coisa a pessoa e outra, a natureza, como resulta do que foi dito na Primeira Parte. Sendo, pois, a natureza do Verbo simples, segundo se demonstrou na Primeira Parte, é impossível que a pessoa de Cristo seja composta.

2. Demais. — Toda composição se compõe de partes. Ora, a natureza divina não pode incluir a noção de parte, porque toda parte é, por natureza, imperfeita. Logo, é impossível a pessoa de Cristo ser composta de duas naturezas.

3. Demais. — O que é composto de partes há de ser homogêneo com elas; assim de corpos não há de compor-se senão o corpo. Se, pois, há em Cristo uma composição de duas naturezas, essa não será, por consequência, pessoa, mas, natureza. E assim, a união em Cristo ter-se-á sido feita em a natureza. O que é contra o dito antes.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Em Nosso Senhor Jesus Cristo conhecemos duas naturezas mas, uma só hipóstase, composta de ambas.

SOLUÇÃO. — A pessoa ou a hipóstase de Cristo pode ser considerada a dupla luz. — Primeiro, quanto ao que essencialmente é. E então, é absolutamente simples, como o é a natureza do Verbo. — De outro modo, segundo a essência da pessoa ou da hipóstase, à qual é próprio subsistir em alguma natureza. E, então, a pessoa de Cristo subsiste em duas naturezas. Por onde embora seja um só ser subsistente tem contudo vários fundamentos o seu subsistir. E assim, a pessoa é chamada composta, enquanto subsiste em duas coisas distintas.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa composição da pessoa, de naturezas, não se diz que é em razão de partes; mas antes, em razão de número, como tudo aquilo, em que duas coisas convêm, pode ser considerado composto delas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não em toda composição verifica-se que o composto é homogêneo com os componentes, mas só quando se trata de partes do contínuo; pois, o contínuo não se compõe senão de contínuos. Mas, o animal se compõe de alma e de corpo, não sendo nenhum deles o animal.

Art. 5 — Se em Cristo houve união de alma e de corpo.

O quinto discute-se assim — Parece que em Cristo não houve união de alma e de corpo.

1. — Pois, a união da nossa alma como o nosso corpo causa a pessoa ou a hipóstase do homem. Se pois, em Cristo, a alma estava unida ao corpo, resulta que constitui-se alguma hipóstase, da união de ambos. Ora, não a hipóstase do Verbo de Deus, que é eterna. Logo, haverá em Cristo alguma pessoa ou hipóstase, além da hipóstase do Verbo. O que vai contra o dito antes.

2. Demais. — Da união da alma e do corpo constitui-se a natureza da espécie humana. Ora, Damasceno diz, que em Nosso Senhor Jesus Cristo não podemos admitir unia espécie comum, Logo, nele não houve composição de alma e de corpo.

3. Demais. — A alma não se une ao corpo senão para vivificá-lo. Ora, o corpo de Cristo por dia ser vivificado pelo Verbo mesmo de Deus. fonte e princípio da vida. Logo, em Cristo não houve união da alma e do corpo.

Mas, *em contrário*; o corpo não se chama animado senão pela sua união com a alma. Ora, dizemos que o corpo de Cristo é animado, segundo o canta a Igreja: Assumindo um corpo animado, dignou-se nascer de uma Virgem. Logo, em Cristo houve união da alma e do corpo.

SOLUÇÃO. — Cristo é chamado homem univocamente com os outros homens, como sendo da mesma espécie que eles, segundo aquilo do Apóstolo: Fazendo-se semelhante aos homens. Ora, é da essência da espécie humana que a alma seja unida ao corpo; pois. a forma não especifica senão por ser o ato da matéria, sendo este o termo da geração, pelo qual a natureza tende a realizar a espécie. Por onde, é necessário admitir-se que em Cristo a alma estava unida ao corpo; sendo o contrário herético porque contraria a verdade da humanidade de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Foram levados por essa razão os que negaram a união da alma como o corpo, em Cristo, para não serem, assim, obrigados a admitir uma nova pessoa ou hipóstase em Cristo, pois, viam que no homem puro e simples a união da alma e do corpo constitui a pessoa. Mas isto se dá no homem, que pura e simplesmente o é, porque a alma e o corpo nele estão unidos de modo a existirem por si. Mas em Cristo está um unido à outra corno adjuntos a um mais principal subsistente em a natureza deles composta. E por isso, a união da alma e do corpo, em Cristo não constitui nova hipóstase ou pessoa; mas, esse conjunto advém à pessoa ou hipóstase preexistente. - Mas nem por isso daí se segue seja de menor eficácia a união da alma e do corpo em Cristo, do que em nós. Pois, em si mesma a união com o que é mais nobre não destrói a virtude ou a dignidade, mas as aumenta. Assim, a alma sensitiva, nos animais, constitui uma espécie, porque é considerada como forma última; não porém nos homens, embora em nós ela seja de maior poder e mais nobre, por causa da adjunção da ulterior e mais nobre perfeição da alma racional, como dissemos acima.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As palavras de Damasceno podem entender-se em duplo sentido. — Num, como referentes à natureza humana. A qual não tem a essência de espécie comum, segundo existe num só indivíduo; mas enquanto abstrata de todos os indivíduos, quando objeto de uma pura contemplação do espírito; ou enquanto existente em todos os indivíduos. Ora, o Filho de Deus não assumiu a natureza humana, enquanto objeto da pura contemplação do intelecto, porque, assim, não teria assumido a natureza humana em a sua realidade. A menos que se não dissesse que a natureza humana é uma das ideias separadas, como os Platônicos concebiam o homem sem a matéria. Mas então o Filho de Deus não teria assumido a carne, contra as palavras do Evangelho; Um espírito não tem carne nem ossos, como vós vedes que eu tenho. Semelhantemente, também não se pode dizer que o Filho de Deus assumiu a natureza humana como ela existe em todos os indivíduos de uma mesma espécie, porque então teria assumido todos os homens. Resta, pois, como Damasceno diz em seguida, no mesmo livro, que assumiu a natureza humana em a sua indivisibilidade (in átomo), isto é, na sua individualidade, mas não em outro indivíduo — que seja o suposto ou a hipóstase da referida natureza — diferente da pessoa do Filho de Deus. — Noutro sentido pode entender-se o dito de Damasceno, não como referente à natureza humana, de modo que da união da alma e do corpo não resulte uma natureza comum, que é a humana; mas deve referir-se à união das duas naturezas — a divina e a humana — das quais não resulta nenhuma terceira composição, que seria uma determinada natureza comum, porque então esse terceiro composto seria naturalmente predicado de muitos indivíduos. E tal é o que Damasceno pretende dizer, sendo por isso que acrescenta; Pois, nunca foi gerado, nem nunca o será, outro Cristo, ao mesmo tempo sujeito da divindade e da humanidade, na divindade e na humanidade, Deus perfeito e simultaneamente homem perfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Duplo é o princípio da vida corporal. — Um, efetivo. E, deste modo, o Verbo de Deus é o princípio de toda vida. De outro modo, um princípio de vida o é normalmente. Pois, sendo a vida a essência dos viventes, como diz o Filósofo, assim como cada ser é formalmente o que é pela sua forma, assim o corpo vive pela alma. E, deste modo, não é possível o corpo viver pelo Verbo, que não pode ser forma do corpo.

Art. 6 — Se a natureza humana se uniu ao Verbo de Deus acidentalmente.

O sexto discute-se assim. — Parece que a natureza humana se uniu ao Verbo de Deus acidentalmente.

1. — Pois, diz o Apóstolo, do Filho de Deus, que foi reconhecido no hábito isto é, na condição como homem. Ora, o hábito se acrescenta acidentalmente ao seu sujeito, quer consideremos o hábito como um dos dez predicamentos, quer como espécie de qualidade. Logo, a natureza humana se uniu acidentalmente ao Filho de Deus.

2. Demais. — Tudo o que se acrescenta a um ser completo, acidentalmente se lhe acrescenta; pois, chamamos acidente ao que pode existir ou não num sujeito sem que este por isso se corrompa. Ora, a natureza humana se acrescenta temporalmente ao Filho de Deus, cujo ser é abeter no perfeito. Logo, acidentalmente se lhe acrescenta.

3. Demais. — Tudo o que não pertence à natureza ou à essência de um ser lhe é acidente; porque tudo o que existe é substância ou acidente. Ora, a natureza humana não pertence à essência ou à natureza divina do Filho de Deus, porque não foi feita a união em a natureza, como se disse. Logo, à natureza humana necessariamente o Filho de Deus se uniu por acidente.

4. Demais. — O instrumento se une acidentalmente ao agente. Ora, a natureza humana em Cristo foi instrumento da divindade; pois, como diz Damasceno, a carne de Cristo foi o instrumento da sua divindade. Logo, parece que a natureza humana se uniu ao Filho de Deus acidentalmente.

Mas, *em contrário*, o que é predicado acidentalmente não predica a quididade, mas a quantidade ou a qualidade ou a existência modal. Se, pois, à natureza humana se uniu Cristo acidentalmente, quando se dissesse Cristo é homem, não se predicaria uma unidade, mas uma qualidade, uma quantidade ou uma existência modal. O que é contra uma decretal de Alexandre Papa, que diz: Sendo Cristo Deus perfeito e homem. perfeito, qual não é a temeridade de certos que ousam dizer que Cristo não tem nenhuma quididade, enquanto homem?

SOLUÇÃO. — Para responder com clareza à questão proposta, devemos saber que, sobre o mistério da união das duas naturezas em Cristo, apareceram duas heresias — Uma, a dos que confundem as naturezas; tal a de Eutíquio e de Diáscoro, ensinando que das duas naturezas se constituiu uma só natureza. E assim confessavam que Cristo tem duas naturezas, quase distintas antes da união; mas não existia em duas naturezas, quase cessada a distinção depois da união das naturezas. — Outra foi a heresia de Nestório e de Teodoro de Mopsueste, que separavam as pessoas. Assim, ensinavam ser uma a pessoa do Filho de Deus e outra, a do filho do homem, e essas as consideravam como entre si unidas, primeiro, segundo a habitação de uma na outra, isto é, enquanto o Verbo de Deus habitava nesse homem como templo. Segundo, quando à unidade de desejo isto é, enquanto a vontade do referido homem é sempre conforme à vontade do Verbo de Deus. Terceiro, pela operação, isto é, enquanto diziam ser esse homem o instrumento do Verbo de Deus. Quarto, pela dignidade do honra, enquanto toda honra prestada ao Filho de Deus o é ao mesmo tempo ao filho do homem, por causa da sua união com o Filho de Deus. Quinto, pela equivocação, isto é, pela comunicação dos nomes isto é, enquanto dizemos que esse homem é Deus e Filho de Deus. Ora, como é manifesto, todos esses modos importam numa união accidental.

Porém, certos mestres posteriores, pensando evitar essas heresias, nelas incidiram por ignorância. — Assim, uns deles concediam a unidade da pessoa de Cristo, mas admitiam duas hipóstases ou dois supostos, dizendo que o Verbo de Deus assumiu um homem composto de corpo e alma desde o princípio da sua concepção. E esta é a primeira opinião enumerada pelo Mestre das Sentenças. — Mas outros querendo salvar a unidade da pessoa, ensinavam que a alma de Cristo não estava unida ao corpo, mas que ambos separados um do outro, estavam unidos ao Verbo acidentalmente, de modo que assim não aumentava o número das pessoas, E esta é a terceira opinião enumerada no mesmo lugar pelo Mestre das Sentenças.

Ora, ambas estas opiniões incidem na heresia de Nestório. — A primeira, porque o mesmo é atribuir duas hipóstases ou dois supostos a Cristo e lhe atribuir duas pessoas, como dissemos acima. E se se apoiarem na expressão — pessoa — devemos notar que também Nestório admitia a anidade de pessoa por causa da unidade da dignidade da honra. Por isso o Quinto Sínodo determinou como anátema quem disse ser uma só pessoa pela dignidade, pela honra e pela do razão, como, na sua insânia, escreveu Teodoro juntamente com Nestório. — Quanto à outra opinião, ela incide no erro de Nestório quanto à admissão da união accidental. Pois, não há diferença entre dizer que o Verbo de Deus se unia a Cristo homem, por habitar neste como num templo, segundo ensinava Nestório, e dizer que o Verbo se uniu ao homem por se ter dele revestido como de uma roupagem, como o ensina a terceira opinião. A qual professa mesmo uma doutrina pior que a de Nestório, a saber, que a alma e o corpo não estão unidos.

Mas a fé católica, tomando uma posição média entre as referidas, não diz que a união de Deus e do homem foi feita segundo a essência ou a natureza, nem de modo accidental; mas, de um modo médio,

segundo a subsistência ou a hipóstase. Por isso lemos no Quinto Sínodo: Sendo a unidade susceptível de muitas acepções, os sequazes da impiedade de Apolinário e de Eutiquio, operando a destruição de coisas que estavam unidas, isto é, suprimindo uma e outra natureza, concebiam a união como confusão; ao passo que os sequazes de Teodoro e de Nestório, comprazendo-se na divisão introduzem a unidade de afeição. Mas a santa Igreja de Deus, rejeitando a impiedade de uma e outra perfídia, confessa a união do Verbo de Deus com a carne segundo a composição, que se funda na subsistência. Por onde é claro que a segunda das três opiniões enumeradas pelo Mestre das Sentenças, que

afirma a unidade da hipóstase de Deus e do homem, não se há de considerar opinião, mas sentença da fé Católica. Também semelhantemente, a primeira opinião, que admite duas hipóstases; e a terceira, que admite a união accidental, não se devem considerar opiniões, mas heresias condenadas nos concílios pela Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Damasceno, uma semelhança não implica igualdade completa e total, pois, o que é em tudo semelhante, é igual, não é semelhante; e sobretudo na ordem divina; assim, é impossível encontrar igualdade na Teologia, isto é, na divindade das pessoas, e na Dispensação, isto é, no mistério da Encarnação. Por onde, a natureza humana de Cristo é comparável a um hábito, isto é, a um vestimento, não pela união accidental, mas porque o Verbo é visível pela natureza humana como o homem pelo seu vestimento. E também porque o vestimento se muda, por ser feito segundo a figura de quem o veste, mas que nem por isso muda a sua forma por causa da roupa que veste; e semelhantemente, a natureza humana assumida pelo Verbo de Deus melhorou, sem que o Verbo de Deus se tenha mudado, como expõe Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que se une a um ser completo, accidentalmente se lhe une a menos que não seja levado à comunhão com esse ser completo. Assim, na ressurreição o corpo se une à alma preexistente, mas não, accidentalmente, pois, é assumida numa identidade de assistência, de modo que o corpo recebe da alma o seu ser vital. Mal, tal não se dá com a brancura, pois, uma coisa é o ser da brancura, e outra o do homem a que se ela acrescenta. Ora, o Verbo de Deus já tinha abeterno o seu ser completo, segundo a hipóstase ou pessoa; mas, temporalmente se uniu à natureza humana, não que esta fosse assumida numa unidade de ser, quanto à natureza, como o corpo está unido à alma, mas, numa unidade de ser quanto à hipóstase ou pessoa. Por onde, a natureza humana não está unida accidentalmente ao Filho de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O acidente se divide por contrariedade, da substância. Ora, a substância, como diz Aristóteles, é susceptível de dupla acepção: numa, é tomada como essência ou natureza; noutra, como suposto ou hipóstase. Por onde, basta para a união não ser accidental, que ela se faça segundo o hipóstase, embora não se tenha feito segundo a natureza.

RESPOSTA À QUARTA. — Nem todo o assumido como instrumento pertence à hipóstase do assumente, corno o demonstra o machado e a espada. Mas; nada impede que o assumido na unidade da hipóstase se comporte como instrumento, como o corpo do homem ou os seus membros. Ora, Nestório ensinava que a natureza humana foi assumida pelo Verbo, só a modo de instrumento, mas não, na unidade da hipóstase. Por onde, não concedia que Cristo homem fosse verdadeiramente Filho de Deus, mas, instrumento seu. Por isso ensina Cirilo: A Escritura diz que este Emanuel, isto é, Cristo, foi assumido não para exercer a função de instrumento, mas como Deus verdadeiramente humanado, isto é, homem. - Quanto a Damasceno, ensinou que a natureza humana em Cristo era um como instrumento pertencente à unidade da hipóstase.

Art. 7 — Se a união da natureza divina e humana é algo de criado.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a união da natureza divina e humana nada é de criado.

1. — Pois, em Deus nada pode haver de criado, porque tudo o que nele existe é Deus. Ora, há união em Deus, porque Deus mesmo está unido à natureza humana. Logo, parece que a união não é nada de criado.

2. Demais. — Em tudo, o principal é o fim. Ora, o fim da união é a divina hipóstase ou pessoa, na qual a união tem o seu termo, Logo, parece que tal união deve ser apreciada sobretudo pela condição da divina hipóstase, que nada tem de criado. Logo, também não é nada de criado a união.

3. Demais. — O princípio donde uma coisa tira tal propriedade esse a possui a ela em mais alto grau, segundo o Filósofo. Ora, o homem é dito Criador por causa da união. Logo, com maior razão, a união mesma nada é de criado, mas, o Criador.

Mas, *em contrário* — Tudo o que começa temporalmente é criado. Ora, a referida união não existiu abeterno, mas começou a existir no tempo. Logo, a união é algo de criado.

SOLUÇÃO. — A união de que falamos é uma relação considerada entre a natureza divina e a humana, enquanto convêm na pessoa una do Filho de Deus. Ora, como dissemos na Primeira Parte, toda relação considerada entre Deus e a criatura, está, sem dúvida, realmente na criatura, cuja mudança dá origem a essa relação, mas não existe realmente em Deus, senão só segundo a razão, porque não nasce de nenhuma mudança em Deus. Donde devemos concluir que a união em questão não existe em Deus realmente, mas só segundo a razão; mas existe realmente a natureza humana, que é uma criatura. Por onde, é necessário admitir que é algo de criado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa união em Deus não existe realmente mas só segundo a razão; pois, dizemos que Deus está unido à criatura, porque a criatura está unida com ele, sem mudança em Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por sua noção, a relação, como o movimento, depende do fim ou termo; mas a sua existência depende do sujeito. E como essa união não tem um ser real senão em a natureza criada, segundo dissemos, há de necessariamente ter o ser criado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem é chamado e é Deus por causa da união, enquanto terminada na hipóstase divina; mas daí se não segue que a união mesma seja Criador ou Deus; pois, quando dizemos que um ser é criado levamos em conta, antes, a sua existência que a sua noção.

Art. 8 — Se união e assunção se identificam.

O oitavo discute-se assim. — Parece que união e assunção se identificam.

1. — Pois, as relações, como os movimentos, se especificam pelo termo. Ora, os termos da assunção e da união são idênticos, isto é, são a divina hipóstase. Logo, parece que não diferem a união e a assunção.

2. Demais. — Parece que no mistério da Encarnação se identificam o que une e o que assume, o unido e o assumido. Ora, a união e a assunção resulta da ação e da paixão do que une e do unido, do que assume e do assumido. Logo, parece se identificarem a união e a assunção.

3. Demais. — Damasceno diz: Uma coisa é a união e outra, a encarnação, Pois, a união significa só a conjunção, mas não indica com o que é feita esta. Mas, a encarnação e a humanação determinam com o que se faz a conjunção. Ora, semelhantemente, a assunção não determina com o que se faz a conjunção. Logo, parecem idênticos a união e a assunção.

Mas, *em contrário*, dizemos que a natureza divina foi unida e não, assumida.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a união importa relação da natureza divina e da humana, enquanto convêm numa mesma pessoa. Ora, toda relação com um começo temporal é causada por alguma mudança. Ora, a mudança consiste na ação e na paixão. Donde devemos concluir, que a primeira e principal diferença entre a assunção e a união é que a união implica a relação em si mesma, ao passo que a assunção implica a ação que faz alguém assumir, ou a paixão que torna alguma coisa assumida. - E desta diferença se deduz, em segundo lugar, uma. outra. Pois, a assunção significa um como vir-a-ser; ao passo que a união exprime o que já é como feito. Por isso, considera-se o que une como o unido, mas não dizemos ser o que assume, o assumido. Ora, a natureza humana é significada como o termo da assunção relativamente à hipóstase divina, pelo ser chamado homem; por isso verdadeiramente dizemos que o Filho de Deus, que se uniu a si a natureza humana, é homem. Mas; a natureza humana em si mesmo considerada, isto é, em abstrato, é significada como assumida; assim, não dizemos que o Filho de Deus seja a natureza humana. - E daí mesmo resulta uma terceira diferença a saber; a relação, sobretudo a de equiparação, não se relaciona mais com um extremo do que com outro; ao passo que a ação e a paixão se relacionam diversamente com o agente e o paciente e com os termos diversos. Por onde, a assunção determina o termo origem (a quo) e o de chegada (ad quem); pois, a assunção significa, em latim, quase ab alio ad se sumptio (ato de assumir outra coisa para si). Ao passo que a união nada disso determina; por isso dizemos indiferentemente que a natureza humana está unida à divina inversamente. Pois, não dizemos que a natureza divina foi assumida pela humana, mas ao inverso, que a natureza humana foi adjunta à personalidade divina, isto é, de modo que a pessoa divina subsista em a natureza humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A união e a assunção não se relacionam do mesmo modo com o termo, mas diversamente, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que une e o que assume não são absolutamente o mesmo. Assim, toda pessoa que assume une, mas não inversamente. Pois, a pessoa do Pai uniu a natureza humana ao Filho, mas não a si; por isso dizemos que une, mas não que assume. E semelhantemente, não se identifica o unido com o assumido; assim dizemos que a natureza divina é unida, mas não, assumida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A assunção determina com o que foi feita a conjunção por parte de quem assumiu, pois, assunção em latim (assumptio) significa quase ad se sumptio; mas a encarnação e a humanação determinam relativamente ao assumido, que é a carne ou a natureza humana. Por onde, a assunção difere, logicamente, da união e da encarnação ou humanação,

Art. 9 — Se a união das duas naturezas em Cristo é a máxima das uniões.

O nono discute-se assim. — Parece que a união das duas naturezas em Cristo não é a máxima das uniões.

1. — Pois, o unido é inferior, em razão da unidade, ao que é uno, porque o unido o é por participação, e o uno, por essência- Ora, nas coisas criadas uma coisa é dita, absolutamente, una, como principalmente o demonstra a unidade mesma, que é o princípio do número. Logo, a união de que falamos, não implica a máxima unidade.

2. Demais. — Quanto mais distam as coisas unidas tanto menor é a união. Ora, a natureza divina e a humana, unidas pela união de que tratamos, distam entre si em máximo grau, porque distam infinitamente. Logo, tal união é mínima.

3. Demais. — Da união. resulta a unidade. Ora, da união da alma e do corpo em nós resulta a unidade da pessoa e da natureza; ao passo que da união da natureza divina com a humana resulta só a unidade da pessoa. Logo, maior é a união da alma com o corpo do que da natureza divina com a humana; e assim, a união de que agora tratamos não implica a máxima unidade.

Mas *em contrário*, diz Agostinho, que antes está o homem no Filho de Deus, que o Filho no Padre. Ora, o Filho está no Padre pela unidade de essência; ao passo que o homem está no Filho pela união da Encarnação. Logo, maior é a união da Encarnação que a unidade da divina essência. A qual porém é a máxima das unidades. E assim, por consequência, a união da Encarnação implica a máxima unidade.

SOLUÇÃO. — A união implica a conjunção de dois seres num só ser. Por onde, a união da Encarnação pode ser considerada a dupla luz: relativamente aos elementos unidos e relativamente ao em que se unem. E, por este lado, a referida união tem a preeminência sobre as outras uniões ; pois, a unidade da pessoa divina, em que se unem as duas naturezas, é máxima. Portanto, não tem a preeminência relativamente aos elementos unidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A unidade da pessoa divina é maior que a unidade numérica, isto é. que é o princípio do número. Pois, a unidade da pessoa divina é uma unidade por si subsistente, não recebida em outro ser por participação. E também é em si mesma completa, encerrando em si tudo o que compreende a noção de unidade. Por isso não lhe convém ser parte, como à unidade numeral, que é parte do número e é participada pelas coisas numeradas. E assim, a este respeito, a união da Encarnação tem preeminência sobre a unidade numeral, isto é, em razão da unidade de pessoa. Não porém em razão da natureza humana, que não é a unidade mesma da divina pessoa, mas a esta está unida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto aos elementos conjuntos; não, quanto à pessoa em que se fez a união.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A unidade da pessoa divina é uma unidade maior que a da pessoa e da natureza, em nós. Por isso, a união da Encarnação é maior que a da alma e do corpo em nós. Quanto a objeção *em contrário*, ela supõe uma falsidade, a saber, que maior é a união da Encarnação que a unidade das pessoas divinas, na essência. E então devemos responder, quanto à autoridade de Agostinho, que a natureza humana não existe, mais, no Filho de Deus, que o Filho de Deus, no Padre, mas, muito menos. Mas, o homem mesmo está, de certo modo, mais no Filho, que o Filho no Pai; isto é, quando digo — homem, tomando-o por Cristo, e quando digo — Filho de Deus, o suposto é o mesmo; mas não é o mesmo o suposto do Pai e do Filho.

Art. 10 — Se a união da Encarnação se fez pela graça.

O décimo discute se assim. — Parece que a união da Encarnação não se fez pela graça.

1. — Pois, a graça é um acidente, como se demonstrou na Segunda Parte. Ora, a união da natureza humana com a divina não é uma união accidental, como se demonstrou. Logo, parece que a união da Encarnação não se fez pela graça.

2. Demais. — O sujeito da graça é a alma. Ora, como diz o Apóstolo, em Cristo habita toda a plenitude da divindade corporalmente. Logo, parece que essa união não se fez pela graça.

3. Demais. — Todo santo está unido a Deus pela graça. Se, pois, a união da Encarnação se fez pela graça, parece que Cristo não é chamado Deus, diferentemente dos outros varões santos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Todo o homem se torna Cristão desde o início da sua fé, por aquela graça pela qual esse homem desde o princípio fez-se Cristo. Ora, este homem se fez Cristo pela união com a natureza divina. Logo, tal união se realizou pela graça.

SOLUÇÃO. — Como dissemos na Segunda Parte, a graça pode ser considerada a dupla luz: A uma, é a vontade mesma de Deus, que faz um dom gratuito; a outra, é esse dom gratuito mesmo de Deus. Ora, a natureza humana precisa da gratuita vontade de Deus para elevar-se até ele, pois, tal lhe sobrepuja a faculdade da natureza. Ora, a natureza humana se eleva a Deus de dois modos: pela operação, pela qual os santos conhecem e amam a Deus; e pelo ser pessoal, modo que é o singular, de Cristo, em quem a natureza humana foi assumida para que fosse da pessoa do Filho de Deus. Ora, é manifesto que para a perfeição de uma operação, é necessário seja a potência aperfeiçoada pelo hábito; mas, que a natureza tenha o ser no seu suposto, isso não se realiza mediante nenhum hábito.

Donde devemos concluir, que se consideramos como graça a vontade mesma de Deus, que faz um dom gratuito, ou que tem alguém como grato ou aceito, nesse caso a união da Encarnação se fez pela graça, assim como a união dos santos com Deus, pelo conhecimento e pelo amor. Mas, se considerarmos como graça o dom mesmo gratuito de Deus, assim, o mesmo ser a natureza humana unida à pessoa divina pode-se considerar uma determinada graça, por tal não se ter dado em virtude de nenhuns méritos precedentes; mas não como existindo alguma graça habitual, mediante a qual tal união se tenha feito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A graça accidental é uma certa semelhança da divindade participada no homem. Ora, pela Encarnação não se diz que a natureza humana participa de qualquer semelhança da natureza divina, mas que está unida à natureza divina mesma, na pessoa do Filho. Ora, uma realidade em si mesma é superior à sua semelhança participada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A graça habitual só existe na alma; mas a graça, isto é, o dom gratuito de Deus, que produz a união com a pessoa divina, pertence a toda a natureza humana, composta de alma e corpo. E deste modo dizemos que a plenitude da divindade habitou corporalmente em Cristo, porque a natureza divina se uniu não só à alma mas também ao corpo. Embora também se possa dizer que quando se afirma que habitou em Cristo corporalmente, isto é, não como sombra, como habitou nos sacramentos da lei antiga, dos quais no mesmo lugar acrescenta o Apóstolo, que são como sombra das coisas vindouras, mas o corpo é Cristo, enquanto que o corpo se opõe à sombra. E também certos ensinam, que quando se diz ter habitado corporalmente a divindade em Cristo, isso o foi de três modos, como o corpo tem três dimensões. Primeiro, pela essência, pela presença e pelo poder, como nas outras criaturas; segundo, pela graça santificante, como nos santos; terceiro, pela união pessoal, que é a própria de Cristo.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO**. — isto é, porque a união da Encarnação não se fez pela só graça habitual, como nos outros santos que estão unidos a Deus; mas, pela subsistência ou pessoa.

Art. 11 — Se à união da Encarnação precederam alguns méritos.

O undécimo discute-se assim. — Parece que certos méritos precederam à união da Encarnação.

1. — Pois, àquilo da Escritura — Faça-se sobre nós a tua misericórdia da maneira que em ti temos esperado — diz a Glosa: Isto ensina o desejo que o profeta tinha da Encarnação e merecia que ela se realizasse. Logo, a Encarnação pode ser merecida.

2. Demais. — Quem merece alguma coisa merece aquilo sem o que essa coisa não pode ser obtida. Ora, os antigos Padres mereciam a vida eterna à qual não podiam chegar senão pela Encarnação. Assim, diz Gregório: Os que vieram a este mundo antes do advento de Cristo, por maior que tivessem a virtude da justiça, de nenhum modo podiam, separados do corpo, ser logo introduzidos no seio da pátria celeste; porque, ainda não tinha vindo aquele que haveria de introduzir na sua perpétua morada as almas dos justos. Logo, parece que mereceram a Encarnação.

3. Demais. — Da B. V. Maria se canta que mereceu trazer o Senhor de todas as causas, o que se deu pela Encarnação. Logo, a Encarnação é susceptível de ser merecida.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Aquele que descobrir em o nosso chefe os méritos precedentes da sua singular geração, descubra também em nós, seus membros, os méritos precedentes da multiplicada regeneração. Ora, nenhuns méritos precederam a nossa regeneração, como o diz o Apóstolo : Não por obras de justiça que tivéssemos feito nós outros mas segundo a sua misericórdia nos salvou pelo batismo de regeneração. Logo, nem a geração de Cristo foi precedida de quaisquer méritos.

SOLUÇÃO. — Em relação a Cristo mesmo, é manifesto, pelo que já dissemos, que nenhuns méritos seus lhe puderam preceder à união. Pois, não admitimos que antes tivesse sido um puro homem e depois, pelo mérito de uma boa vida, tivesse obtido ser Filho de Deus, como o ensinou Fotino. Mas, dizemos que desde o princípio da sua concepção esse homem foi verdadeiramente Filho de Deus, como não tendo nenhuma outra hipóstase senão a de Filho de Deus, segundo aquilo do Evangelho: O Santo que há de nascer de ti será chamado Filho de Deus. Por onde, todas as obras desse homem se lhe seguiram à união. E portanto, nenhuma obra sua podia ter merecido a união.

Mas nem também as obras de qualquer outro homem podiam ter sido meritórias dessa união, por um mérito de condignidade (ex condigno). Primeiro, porque as obras meritórias do homem se ordenam propriamente à beatitude, que o é prêmio da virtude e consiste no pleno gozo de Deus. Ora, a união da Encarnação, realizada no ser pessoal, transcende a união da alma bem-aventurada, com Deus, que supõe da parte dela um ato de fruição. E por isso não é susceptível de mérito. — Segundo, porque a graça não é susceptível de mérito, pois é o princípio do merecer. Por onde, com maior razão, não pode a Encarnação ser merecida, ela que é o princípio da graça, segundo o Evangelho: A graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo. — Terceiro, porque a Encarnação de Cristo é reformadora de toda a natureza humana. E portanto, não pode ser merecida pelo mérito de nenhum homem particular: porque o bem de qualquer puro homem não pode ser a causa do bem de toda a natureza.

Contudo, por congruência (ex congruo) mereceram os Santos Padres a Encarnação, desejando e pedindo. Pois, era congruente que Deus os ouvisse a eles que Lhe obedeciam. Donde se deduz clara aresposta à primeira objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É falso dizer que o mérito compreende tudo àquilo sem o que o prêmio não pode ser conseguido. Pois, certas coisas não somente são necessárias para o prêmio, mas as preexige o mérito; assim, a bondade divina, e a natureza mesma do homem. E semelhantemente, o mistério da Encarnação é o princípio do mérito, pois, todos nós participamos da plenitude de Cristo, como diz o Evangelho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Dizemos que a Bem-aventurada Virgem mereceu trazer o Senhor de todas as coisas não por ter merecido que ele se encarnasse, mas por ter merecido, pela graça que Lhe foi dada, um tal grau de pureza e de santidade. que pudesse congruamente ser a mãe de Deus.

Art. 12 — Se a graça da união era natural ao homem Cristo.

O duodécimo discute-se a graça da união não era natural ao homem Cristo.

1. — Pois, a união da Encarnação não se fez em a natureza, mas na pessoa, como se disse. Ora, um movimento se designa pelo seu termo. Logo, essa graça deve ser considerada, antes, pessoal que natural.

2. Demais. — A graça se divide da natureza por oposição, assim como o que é gratuito, procedente de Deus, se distingue do natural, procedente de um princípio intrínseco. Ora, de coisas que se dividem por oposição, uma não tira da outra a sua denominação. Logo, a graça de Cristo não Lhe é natural.

3. Demais. — Chama-se natural ao que é segundo a natureza. Ora, a graça da união não é natural a Cristo pela sua natureza divina, porque então conviria também às outras pessoas. Nem Lhe é natural pela sua natureza humana, porque então conviria a todos os homens, que são da mesma natureza que ele. Logo, parece que de nenhum modo a Graça da união é natural a Cristo.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Por ter assumido a natureza humana a graça mesma de algum modo se tornou natural a esse homem, e nenhum pecado o poderia privar dela.

SOLUÇÃO. — Segundo o Filósofo, num sentido chama-se natureza a natividade mesma; noutro, a essência de um ser. Por onde, natural pode ter dupla significação. Numa, é o resultado dos princípios essenciais de um ser; assim, é natural ao fogo ser levado para o alto. Noutra, dizemos natural ao homem o que ele tem pela sua natividade, segundo aquilo do Apóstolo: Éramos por natureza filhos da ira. E noutro lugar da Escritura: A sua nação é malvada e a malícia Lhes é natural. Logo, a graça de Cristo, quer a de união, quer a habitual, não pode chamar-se natural, quase causada nele pelos princípios da natureza humana; embora possa chamar-se natural, quase proveniente à natureza humana de Cristo, pela causalidade da sua natureza divina. Mas dissemos que ambas essas graças são naturais a Cristo, pelas ter desde a sua natividade; pois, desde o início da sua concepção a natureza humana esteve unida à pessoa divina; e a sua alma tinha a plenitude do dom da graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a união não se tivesse feito em a natureza, foi contudo causada pelo poder da natureza divina, que é verdadeiramente a natureza de Cristo. E também convinha a Cristo desde o princípio da sua natividade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As expressões — graça e natural — não têm idêntico sentido. Mas, chama-se graça ao que não provém do mérito; e natural, ao que provém da virtude da natureza divina, para a humanidade de Cristo, desde o seu nascimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A graça da união não é natural a Cristo segundo a sua natureza humana, quase causada dos princípios dessa natureza. Por onde, não é necessário convenha a todos os homens. Mas natural lhe é segundo a natureza humana, por causa da propriedade da sua natividade; isto é, foi concebido do Espírito Santo de modo que fosse naturalmente Filho de Deus e do homem. Mas, segundo a natureza divina é lhe natural, enquanto a natureza divina é o princípio ativo dessa graça. E isto convém à toda a Trindade, isto é, ser o princípio ativo dessa graça.

Questão 3: Da união relativamente à pessoa que assumiu

Em seguida devemos tratar da união relativamente à pessoa que assumiu.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se à Pessoa divina convém assumir a natureza criada.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não convém a Pessoa divina assumir a natureza criada.

1. — Pois, uma Pessoa divina significa um ser perfeito em sumo grau. Ora, perfeito é aquilo a que não se pode fazer nenhum acréscimo. Mas, sendo assumir o tomar para si. (ad se sumerey); de modo a ficar o assumido acrescentado ao que assume, parece que à Pessoa divina não convém assumir a natureza criada.

2. Demais. — O ser para o qual um outro é assumido se comunica de certo modo ao primeiro; assim, uma dignidade se comunica a quem foi a ela elevada. Ora, a pessoa é por natureza incomunicável, como se disse na Primeira Parte. Logo, não convém à Pessoa divina assumir, isto é, tomar para si. (ad se sumere).

3. Demais. — A pessoa é constituída pela natureza. Ora, é inconveniente que o constituído assuma o constituinte, porque o efeito não age sobre a sua causa. Logo, não convém à Pessoa assumir a natureza.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Esse Deus, isto é, o Unigênito, recebeu a forma, isto é, a natureza do servo, na sua Pessoa. Ora, o Deus Unigênito é uma Pessoa. Logo, à Pessoa convém receber a natureza, o que é assumi-la.

SOLUÇÃO. — A palavra assunção implica duas coisas, isto é, o princípio e o termo do ato, pois, assumir é como tomar para si (ad se sumeres). Ora, dessa assunção a Pessoa é o princípio e o termo. O princípio, porque à pessoa propriamente cabe o agir; ora, essa assunção da carne foi feita pela pessoa divina. Semelhantemente, também a Pessoa é o termo dessa assunção; pois, como se disse, a união se fez na Pessoa, não em a natureza. Por onde é claro que proprissimamente cabe à Pessoa assumir a natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo a Pessoa divina infinita, não se lhe pode fazer nenhuma adição. Por isso Cirilo diz: Nós não entendemos esse modo de união como uma adição, assim como na união do homem com Deus, pela graça de adoção, nada se acrescenta a Deus, mas, o divino se opõe ao homem. Por onde não é Deus, mas o homem, quem se aperfeiçoa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Dizemos que a pessoa é incomunicável, por não poder ser predicada de muitos supostos. Mas, nada impede que da pessoa se façam muitas predicções. Por onde, não é contra a essência da pessoa comunicar-se de modo que subsista em várias naturezas. Pois, também na pessoa criada podem concorrer várias naturezas acidentalmente, assim como a pessoa de um determinado homem tem quantidade e qualidade. Mas, por causa da sua. infinidade, é próprio da divina Pessoa, que nela exista o concurso das naturezas, não acidentalmente, mas segundo a subsistência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como se disse, a natureza humana não constitui a Pessoa divina, absolutamente falando; mas a constitui enquanto denominada por uma tal natureza. Assim, não é da natureza humana que o Filho de Deus tira a sua existência absoluta, pois já existia abeterno, mas só a sua existência humana. Mas, segundo a natureza divina a Pessoa divina é constituída de modo absoluto. Por onde, da Pessoa divina não dizemos que assumiu a natureza divina, mas a humana.

Art. 2 — Se à natureza divina convém assumir.

O segundo discute-se assim. — Parece que à natureza divina não convém o assumir.

1 — Pois, como se disse, assumir é como tomar para si (ad se sumere). Ora, a natureza divina não tomou para si a natureza humana, pois, não se fez a união em a natureza, mas na pessoa, como se disse. Logo, à natureza divina não cabe assumir a natureza humana.

2. Demais. — A natureza divina é comum às três Pessoas. Se, pois, à natureza convém o assumir, segue-se que convém às três Pessoas. E assim, o Pai assumiu a natureza humana, como o Filho - O que é errôneo.

3. Demais. — Assumir é agir. Ora, agir convém à pessoa; não à natureza, que antes exprime o princípio pelo qual o agente age. Logo, assumir não convém à natureza.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Aquela natureza que é sempre gerada do Pai, isto é, que foi pela geração eterna recebida do Pai, recebeu a nossa natureza, sem pecado.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a palavra assunção abrange duas coisas - o princípio e o termo da ação. Ora, ser princípio da assunção convém à natureza divina em si mesma, pois, pelo seu poder se lhe realizou a assunção. Mas, ser termo da assunção não convém a essa natureza em si mesma, mas, em razão da Pessoa na qual a consideramos. Por onde, primária e proprissimamente, dizemos que a Pessoa assume; mas, secundariamente podemos dizer que também a natureza assumiu a natureza à sua Pessoa. E também deste modo dizemos que a natureza se encarnou, não por ter-se convertido em carne, mas por ter assumido a natureza da carne. Donde o dizer Damasceno. Afirmamos que a natureza de Deus se encarnou, segundo os santos Atanásio e Cirilo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pronome se é recíproco e se refere ao mesmo suposto. Ora, a natureza divina não difere, pelo suposto, da Pessoa do Verbo. Por onde, por ter a natureza do Verbo assumido a natureza humana à sua Pessoa, dizemos que a assumiu a si. Mas, embora o Padre assuma a natureza humana à Pessoa do Verbo, nem por isso a assume a si; pois, não é o mesmo o suposto do Pai e do Verbo. Por onde, não se pode propriamente dizer que o Pai assume a natureza humana.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O conveniente à natureza humana em si mesma convém às três Pessoas; assim a bondade, a sabedoria e atributos semelhantes. Mas assumir lhe convém em razão da Pessoa do Verbo, como se disse. Por isso só a essa Pessoa o convém.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como em Deus se identificam o seu ser e o princípio deste, assim também; o que faz e o princípio da sua ação; pois, todo ser age enquanto ser. Por onde, a natureza divina é o princípio do agir de Deus e é o próprio Deus agente.

Art. 3 — Se, abstraída a personalidade pelo intelecto, a natureza pode assumir.

O terceiro discute-se assim. — Parece que, abstraída a personalidade pelo intelecto, a natureza não pode assumir.

1. — Pois, como se disse, à natureza convém assumir em razão da pessoa. Ora, o que convém a um ser em razão de outro, separado deste último já não lhe pode convir. Assim, o corpo, visível em razão da

cor, não pode ser visto sem esta. Logo, abstraída a personalidade pelo intellecto, a natureza não pode assumir.

2. Demais. — A assunção importa o termo da união, como se disse. Ora, não pode a união fazer-se em a natureza, mas só na pessoa. Logo, abstraída da personalidade, a natureza divina não pode assumir.

3. Demais. — Na primeira parte se disse que, abstraída a personalidade, nada resta. Ora, o que assume é uma realidade. Logo, abstraída a personalidade, a natureza divina não pode assumir.

Mas, *em contrário*, em Deus, a personalidade é considerada uma propriedade natural, e é tríplice, a saber: a paternidade, a filiação e a processão, como se disse na Primeira Parte. Ora, afastadas essas propriedades naturais pelo intellecto, ainda resta a onipotência de Deus, pela qual se fêz a Encarnação, como o disse o Anjo: Porque a Deus nada é impossível. Logo, parece que, mesmo removida a personalidade, a natureza divina pode assumir.

SOLUÇÃO. — O intellecto mantém com Deus uma dupla relação. — Primeiro, conhecendo a Deus como ele é. E assim, é impossível ele circunscrever algo em Deus, de modo que reste além disso outra coisa; pois, tudo o que há em Deus é uma unidade, salva a distinção das Pessoas. Das quais, uma desapareceria com a eliminação de outra, pois, elas se distinguem só pelas relações, que são necessariamente simultâneas. — De outro modo o intellecto se relaciona com Deus, não pelo conhecer como ele é, mas conhecendo-o ao seu modo, isto é, multiplicada e divididamente o que em Deus é uno. E deste modo, o nosso intellecto pode inteligir a bondade e a sabedoria divina e outros atributos semelhantes, chamados atributos essenciais, sem aí se compreender a paternidade ou a filiação, que se chamam personalidades. E sendo assim, abstraída a personalidade pelo intellecto, podemos ainda inteligir a natureza que assume.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como o ser de Deus se identifica com o princípio mesmo dele, todo o atribuído a Deus, considerado abstractamente e em si mesmo e separado do mais, será algo de subsistente; e por consequência o será a pessoa, que existe em a natureza intellectual. Assim como, pois, postas as propriedades pessoais em Deus, dissemos serem três as Pessoas, assim, excluídas pelo intellecto as propriedades pessoais, restará em nossa consideração a natureza divina como subsistente e como pessoa. E deste modo, podemos inteligir que assuma a natureza humana, em razão da sua subsistência ou personalidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo circunscritas pelo intellecto as personalidades das três Pessoas, restará no intellecto a personalidade una de Deus, como o entendem os Judeus; e essa pode ser o termo da assunção, assim como dizemos ter ela o seu termo na Pessoa do Verbo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Abstraída a personalidade pelo intellecto, diz-se que nada resta a modo de resolução. Quase sendo uma coisa o que está sujeito à relação e outra, a relação mesma; pois, tudo o considerado em Deus o é como suposto subsistente. Contudo, pode uma predicação feita, de Deus, ser entendida sem outra, não a modo de resolução, mas do modo já dito.

Art. 4 — Se uma Pessoa pode assumir a natureza criada, sem a assumir outra.

O quarto discute-se assim. — Parece que não pode uma Pessoa assumir a natureza, sem a assumir outra.

1. — Pois, as obras da Trindade são indivisas, como diz Agostinho. Ora, como das três Pessoas é só uma a essência, assim também uma só operação. Ora, assumir é uma determinada operação. Logo, não pode convir a uma Pessoa divina sem que o convenha a outra.

2. Demais. — Assim como falamos da pessoa encarnada do Filho, assim, da natureza: pois, toda a natureza divina se encarnou numa das suas hipóstases, como diz Damasceno. Ora, a natureza é comum às três Pessoas. Logo, também a assunção.

3. Demais. — Assim como a natureza humana em Cristo foi assumida por Deus, assim também pela graça, os homens são assumidos por ele, segundo aquilo do Apóstolo: Deus o recebeu por seu. Ora, esta assunção comumente pertence a todas as Pessoas. Logo, também a primeira.

Mas, *em contrário*, Dionísio diz que o mistério da Encarnação pertence à teologia discretiva, pela qual se introduz a distinção das divinas Pessoas.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a as unção implica duas coisas: o ato de quem assume e o termo da assunção. Ora, o ato de quem assume procede da divina virtude, comum às três Pessoas; mas o termo da assunção é a pessoa, como se disse. Logo, o que implica uma ação, na assunção, é comum às três Pessoas; mas o que implica a ideia de termo convém de modo a uma Pessoa, que não convém às outras. Pois, as três Pessoas fizeram com que a natureza humana se unisse à Pessoa do Filho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe quanto à operação. E a conclusão seria consequente se importasse só essa operação sem o termo, que é a Pessoa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Dizemos que a natureza se encarnou e que assumiu, em razão da Pessoa na qual se terminou a união, como se disse; não porém enquanto comum às três Pessoas, Pois dizemos que toda a natureza divina se encarnou, não por ter se encarnado em todas as Pessoas, mas por não faltar nenhuma das perfeições divinas à natureza da Pessoa encarnada.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A assunção feita pela graça da adoção se termina numa determinada participação da natureza divina, por assimilação com a bondade dela, conforme àquilo da Escritura. Para que seiais feitos participantes, etc. E essa assunção é comum às três Pessoas, tanto quanto ao princípio, como ao termo. Mas; a assunção feita pela graça da união é comum quanto ao princípio, mas não quanto ao termo, como se disse.

Art. 5 — Se alguma outra Pessoa divina, que não a Pessoa do Filho, podia ter assumido a natureza humana.

O quinto discute-se assim. — Parece que nenhuma outra Pessoa divina, que não a Pessoa do Filho, podia ter assumido a natureza humana.

1. — Pois, essa assunção tornou Deus o Filho do homem. Ora, seria inconveniente que conviesse ao Pai ou ao Espírito Santo o ser filho, o que redundaria em confusão das divinas Pessoas. Logo, o Pai e o Espírito Santo não poderiam assumir a carne.

2. Demais. — Pela Encarnação divina os homens alcançaram a adoção de filhos, segundo as palavras do Apóstolo. Vós não recebestes o espírito de escravidão para estardes outra vez com temor mas recebestes o espírito de adoção de filhos. Ora, a filiação adotiva é uma semelhança participada da filiação natural, que não convém ao Padre nem ao Espírito Santo. Donde o dizer o Apóstolo: Os que ele conheceu na sua presciência também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho. Logo, parece que nenhuma outra Pessoa podia ter-se encarnado, que não a Pessoa do Filho.

3. Demais. — Diz-se que o Filho foi enviado, e gerado, na sua natividade temporal, como encarnado que foi. Ora, ao Pai não convém o ser enviado, pois é inascível, como se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, ao menos a Pessoa do Pai não podia encarnar-se.

Mas, *em contrário*, tudo o que pode o Filho pode o Pai; do contrário os três não teriam o mesmo poder. Ora, o Filho pôde encarnar-se, Logo semelhantemente, o Pai e o Espírito Santo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a assunção implica duas coisas: o ato mesmo de quem assume e o termo da assunção. Ora, o princípio do ato é a virtude divina; e o termo é a pessoa. Mas, o poder divino todas as Pessoas o têm comum e igualmente. E a mesma é a razão comum da personalidade nas três Pessoas, embora as propriedades pessoais sejam diferentes. Ora, sempre que uma virtude existe igualmente em vários sujeitos, pode terminar a sua ação em qualquer deles; tal o (que se dá com as potências racionais, que podem se aplicar a coisas opostas, podendo realizar uma ou outra delas. Por onde, a divina virtude podia unir a natureza humana à pessoa do Pai ou à do Espírito Santo, como a uniu à pessoa do Filho. Por isso, concluímos que o Pai ou o Espírito Santo podiam, tão bem como o Filho, assumir a carne.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A filiação temporal em virtude da qual Cristo é chamado Filho do Homem, não lhe constitui a pessoa, como a filiação eterna, mas é uma certa consequência da natividade temporal. Por onde se deste modo o nome de filiação se transferisse ao Pai ou ao Espírito Santo, daí não resultaria nenhuma confusão das divinas Pessoas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A filiação adotiva é uma certa semelhança participada da filiação natural; mas se realiza em nós apropriadamente pelo Pai, que é o princípio da filiação natural e pelo dom do Espírito Santo, que é o amor do Pai e do Filho, segundo aquilo do Apóstolo: Mandou Deus o Espírito de seu Filho, que chama — Pai, Pai. Por onde, assim como pela encarnação do Filho, recebemos a filiação adotiva, à semelhança da sua filiação natural, assim, se o Pai se tivesse encarnado, teríamos recebido dele a filiação adotiva como do princípio da filiação natural, e do Espírito Santo, como do nexos comum entre o Pai e o Filho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ao Pai convém ser inascível, segundo a natividade eterna; o que não excluiria a natividade temporal. Mas, dizemos que o Filho é enviado, segundo a Encarnação como procedente de outro, sem o que a Encarnação não realizaria plenamente a ideia de missão.

Art. 6 — Se duas Pessoas divinas poderiam assumir uma natureza numericamente a mesma.

O sexto discute-se assim. — Parece que duas Pessoas divinas não poderiam assumir uma natureza numericamente a mesma.

1 — Pois, isso suposto, ou seriam um só homem ou vários. Ora, vários não; pois, assim como uma mesma natureza divina em várias Pessoas não poderia constituir vários deuses, assim urna mesma natureza humana em várias pessoas não poderia constituir vários homens. Também e

semelhantemente, não poderiam ser um só homem, pois, um homem o é determinadamente, que revela uma certa pessoa; e então desapareceria a distinção das três Pessoas, o que é inadmissível. Logo, nem duas nem três pessoas podem receber uma mesma natureza humana.

2. Demais. — Assunção se perfaz na unidade da Pessoa, como se disse. Ora, a Pessoa do Pai, do Filho e do Espírito Santo não é uma só. Logo, não podem três Pessoas assumir uma mesma natureza humana,

Demais — Damasceno e Agostinho dizem, que a Encarnação do Filho de Deus resulta que tudo o predicado do Filho de Deus o é também do Filho do Homem, e vice-versa. Se, pois, as três Pessoas assumissem uma mesma natureza humana, resultaria que tudo o predicado de qualquer das três Pessoas, sê-lo-ia também desse homem; e inversamente, tudo o predicado desse homem poderia sê-lo de qualquer das três Pessoas. Por onde, o gerar o Filho abeterno, que é próprio do Pai, seria predicado desse homem e, por consequência, do Filho de Deus, o que é inadmissível. Logo, não é possível, que três Pessoas divinas assumam uma mesma natureza humana.

Mas, *em contrário*, a pessoa encarnada subsiste em duas naturezas, a saber, a divina e a humana. Ora, três Pessoas podem subsistir em uma mesma natureza divina. Logo, também o podem numa mesma natureza humana de modo que seria uma mesma natureza humana a assumida pelas três Pessoas.

SOLUÇÃO. — Como dissemos da união da alma e do corpo, em Cristo, não resulta uma nova pessoa nem hipóstase; mas, uma mesma natureza assumida na Pessoa ou hipóstase divina. O que, certo, não se faz pelo poder da natureza humana, mas pelo da Pessoa divina. Ora, a condição das divinas Pessoas é tal que uma delas não exclui as outras da comunhão da mesma natureza, mas foi da comunhão da mesma Pessoa. Mas, como no mistério da Encarnação a razão total do feito é o poder de quem o faz, como diz Agostinho, devemos, nesta matéria, julgar, antes, segundo a condição da divina Pessoa assumente, que segundo a da natureza humana assumida. Assim, pois, não é impossível que duas ou três das divinas Pessoas assumam uma mesma natureza humana. Mas seria impossível assumirem uma hipótese ou uma pessoa humana; assim, como diz Anselmo, várias Pessoas não poderiam assumir um mesmo homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Admitido que três Pessoas assumissem uma mesma natureza humana, seria verdadeiro dizer que três Pessoas constituiriam um mesmo homem, por causa da natureza humana una; assim como, na realidade, é verdadeiro dizer que são um só Deus, por causa da só uma natureza divina. Nem o vocábulo — um — implica unidade de pessoa, mas unidade em a natureza humana. Pois, não se poderia arguir, do fato de constituírem três Pessoas um só homem, que o seriam absolutamente falando; pois, nada impede dizer-se que homens, vários absolutamente falando, sejam um só, de certo modo, por exemplo, um só povo. Assim, diz Agostinho: É diverso por natureza o espírito de Deus, do espírito do homem, mas, unindo-se, formam um só espírito, segundo aquilo do Apóstolo. O que está unido a Deus é um mesmo espírito com ele.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Admitida essa posição, a natureza humana seria assumida na unidade, não de uma só Pessoa, mas na de cada uma delas, de modo que, assim como a natureza divina tem uma unidade natural com cada uma das Pessoas, assim, a natureza humana teria unidade com cada uma delas, pela assunção.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No tocante ao mistério da Encarnação, há comunicação das propriedades pertinentes à natureza; pois, tudo o conveniente à natureza pode ser predicado da pessoa subsistente nessa natureza, seja qual for a natureza donde se tira o nome designativo da Pessoa. Por onde, aceita essa posição, da Pessoa do Pai pode ser predicado o que é próprio tanto à natureza humana como à

divina; e semelhantemente, da Pessoa do Filho e da do Espírito Santo. Mas, o conveniente à Pessoa do Pai, em razão da própria Pessoa, não poderia atribuir-se à Pessoa do Filho ou à do Espírito Santo, por causa da distinção das Pessoas, que permaneceria. Poderia, pois, dizer-se que, assim como o Pai é ingênito, assim se-lo-ia o homem, tomando-se a palavra homem pela Pessoa do Pai. Mas quem continuasse dizendo: O homem é ingênito; ora, o Filho é homem; logo, é ingênito, cometeria o sofisma de figura de dicção ou de acidente. Assim como na realidade dizemos que Deus é ingênito, porque o é o Pai; mas daí não podemos concluir que o Filho seja ingênito, embora o seja o Pai.

Art. 7 — Se uma mesma Pessoa divina pode assumir duas naturezas humanas.

O sétimo discute-se assim. — Parece que uma mesma Pessoa divina não pode assumir duas naturezas humanas.

1. — Pois, a natureza assumida do mistério da Encarnação não tem outro suposto além do suposto da pessoa divina, como do sobredito resulta. Se, pois, admitimos que uma mesma Pessoa divina assumiu duas naturezas humanas, haveria um só suposto para duas naturezas da mesma espécie. O que implica contradição, pois, a natureza de uma mesma espécie não se multiplica senão pela distinção dos supostos.

2. Demais. — Na hipótese que examinamos não se poderia dizer que a Pessoa divina encarnada fosse um só homem, porque não teria uma só natureza humana. Semelhantemente, não se poderia dizer, que a seriam muitos homens, porque muitos homens são distintos pelo suposto, e então haveria aí um só suposto. Logo, a referida posição é absolutamente impossível.

3. Demais. — No mistério da Encarnação toda a natureza divina se uniu a toda a natureza assumida, isto é, a cada uma das partes dela; pois, Cristo é Deus perfeito e homem perfeito, totalmente Deus e totalmente homem, como diz Damasceno. Ora, duas naturezas humanas não poderiam se unir totalmente uma à outra; pois, seria necessário a alma de uma estar unida ao corpo da outra; e ainda que os dois corpos existissem simultaneamente, o que também causaria a confusão das naturezas, Logo, não é possível que uma Pessoa divina assumia duas naturezas humanas.

Mas, *em contrário*, tudo o que o Pai pode o Filho pode. Ora, o Pai, depois da Encarnação do Filho pode assumir uma natureza humana numericamente diversa da que assumiu o Filho; pois, em nada, pela Encarnação do Filho, diminuiu o poder do Pai nem o do Filho. Logo, parece que o Filho, depois da Encarnação, pode assumir outra natureza humana, além daquela que assumiu.

SOLUÇÃO. — O agente que não pode ultrapassar — uma certa ação tem o seu poder limitado. Ora, o poder da Pessoa divina é infinito nem pode ser limitado a nada de criado. Por isso, não devemos dizer que a Pessoa divina assumiu uma natureza humana tal que não podia assumir outra. Pois, daí se seguiria que a personalidade da natureza divina seria de tal modo circunscrita por uma mesma natureza humana, que não poderia a sua personalidade assumir outra. O que é impossível, pois, o incriado não pode ser compreendido pelo criado. Por onde, é claro que quer consideremos a Pessoa divina na sua virtude, que é o princípio da união, quer na sua personalidade, que é o termo da união, é necessário admitir que a Pessoa divina podia, além da natureza humana que assumiu, assumir outra numericamente diferente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A natureza criada se aperfeiçoa na sua essência, pela forma, que se multiplica pela divisão da matéria. Por onde, se a composição da matéria e da forma constituir um novo suposto, consequentemente há de a natureza multiplicar-se conforme a

multiplicação dos supostos. Mas, no mistério da Encarnação a união da forma e da matéria, isto é, da alma e do corpo, não constitui um novo suposto, como se disse. E portanto poderia haver multidão, numericamente, quanto à natureza, por causa da divisão da matéria, sem distinção dos supostos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Poder-se-ia deduzir, da hipótese que propusemos, a existência de dois homens, por causa das duas naturezas sem que aí houvesse dois supostos; assim como, universalmente, as três Pessoas constituíram um só homem, por causa da mesma natureza humana assumida, como se disse. Mas essa dedução não seria verdadeira. Porque devemos empregar os nomes na significação em que são usados, o que resulta das coisas no meio das quais vivemos. Portanto, acerca do modo de significar e de consignificar devemos levar em conta tais coisas. Ora, em relação a elas, nunca se aplica um nome, em virtude de uma forma, com significação plural, senão por causa da pluralidade dos supostos. Assim, de um homem vestido com duas roupas não dizemos que constitui dois homens vestidos, mas, um só, vestido de dois fatos; e quem tem duas qualidades o consideramos tal, segundo essas duas qualidades. Ora, a natureza assumida, sob certo aspecto, se comporta a modo de uma veste, embora a semelhança não seja total, como dissemos. Por onde, se uma Pessoa divina assumisse duas naturezas humanas, por causa da unidade do suposto diríamos existir um homem com duas naturezas humanas. Pois, muitos homens podem constituir um povo, por convirem nalguma unidade, mas não por unidade de suposto. E semelhantemente, se duas Pessoas divinas assumissem uma natureza humana, numericamente a mesma, seriam consideradas um só homem, como dissemos; não pela unidade do suposto, mas por convirem numa certa unidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A natureza divina e a humana não se referem na mesma ordem a uma mesma Pessoa divina, mas a que primeiro se lhe refere é a natureza divina, como o que abeterno constitui com ela uma unidade; ao passo que a natureza humana se lhe refere posteriormente, como assumida temporalmente pela Pessoa divina, não por certo, de modo que a natureza seja a Pessoa mesma, mas porque a Pessoa nela subsiste, pois, o Filho de Deus é a sua divindade mas não, a sua humanidade. Por onde, para a natureza humana ser assumida pela Pessoa divina, resta que a natureza divina se una por uma união pessoal a toda a natureza assumida, isto é, segundo todas as partes desta. Ora, duas naturezas assumidas manteriam uma relação uniforme com a Pessoa divina, nem uma assumiria a outra. Por onde, não seria necessário que uma delas se unisse totalmente à outra, isto é, todas as partes de uma a todas as partes de outra.

Art. 8 — Se era mais conveniente ter-se encarnado o Filho de Deus, que o Padre ou o Espírito Santo.

O oitavo discute-se assim. — Parece que não foi mais conveniente ter-se encarnado o Filho de Deus, que o Padre ou o Espírito Santo.

1. — Pois, pelo mistério da Encarnação os homens foram levados ao verdadeiro conhecimento de Deus, segundo aquilo do Evangelho. Eu para isso nasci e ao que vim ao mundo foi para dar testemunho da verdade. Ora, pelo fato da pessoa do Filho de Deus ter-se encarnado, muitos ficaram impedidos do verdadeiro conhecimento de Deus, porque referiam à pessoa mesma do Filho o que se predica da natureza humana dele. Tal Ario, que ensinou a desigualdade das Pessoas, fundado no dito do Evangelho: O Pai é maior do que eu. Ora, esse erro não teria surgido, se a Pessoa do Pai se tivesse encarnado ; pois, então, ninguém julgaria o Pai menor que o Filho. Por onde, parece teria sido mais conveniente ter-se a Pessoa do Pai encarnado, que a pessoa do Filho.

2. Demais. — Parece que o efeito da Encarnação foi uma certa e nova criação da natureza humana, segundo aquilo do Apóstolo : Em Jesus Cristo nem a circuncisão nem a incircuncisão valem nada, mas o ser uma nova criatura. Ora, o poder de criar é apropriado ao Pai. Logo, mais conveniente seria ter-se encarnado o Pai que o Filho.

3. Demais. — A Encarnação se ordena à remissão dos pecados, segundo aquilo do Evangelho: E lhe chamarás por nome Jesus, porque ele salvará o seu povo dos pecados deles. Ora, a remissão dos pecados é atribuída ao Espírito Santo, segundo ainda o Evangelho: Recebei o Espírito Santo: aos que vós perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados. Logo, era mais conveniente ter-se encarnado a pessoa do Espírito Santo que a do Filho.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: O mistério da Encarnação manifestou a sabedoria e o poder de Deus; a sabedoria, porque descobria a melhor solução de um preço difícilimo; o poder, porque tornou de novo o vencido vencedor. Ora, a virtude e a sabedoria se apropriam ao Filho, segundo aquilo do Apóstolo: Cristo, virtude de Deus e sabedoria de Deus. Logo, foi conveniente ter-se encarnado a pessoa do Filho.

SOLUÇÃO. — Foi convenientíssimo que se tivesse encarnado a pessoa do Filho.

Primeiro, quanto à união. Pois, convenientemente se unem as causas semelhantes. — Ora, de um modo, a pessoa mesma do Filho, que é o Verbo de Deus, tem uma conveniência comum com toda criatura. Porque a palavra do artífice, isto é, o seu conceito, é uma semelhança exemplar das obras feitas pelo artífice. Por onde, o Verbo de Deus, que é o seu eterno conceito, é uma semelhança exemplar de todas as criaturas. E portanto, assim como pela participação dessa semelhança as criaturas foram instituídas nas suas espécies próprias, mas de um modo mutável, assim também, pela união do Verbo com a criatura, não de modo participativo, mas pessoal, foi ela convenientemente reparada, em ordem à perfeição eterna e imutável; pois, também o artífice, pela forma artística concebida, por meio da qual fez a sua obra, por essa mesma também a refaz se ela se estragar. De outro modo, tem uma conveniência especial com a natureza humana por ser o Verbo o conceito da eterna sabedoria, donde deriva toda a sabedoria humana. Por isso, o homem se aperfeiçoa na sabedoria, que é a sua perfeição própria, enquanto racional, porque participa do Verbo de Deus, assim como o discípulo se instrui recebendo as palavras do mestre. Onde o dizer a Escritura: A fonte da sabedoria é o Verbo de Deus nas alturas. Por onde, para consumir-se a perfeição do homem, foi conveniente que o Verbo mesmo de Deus se unisse pessoalmente à natureza humana.

Segundo, a razão dessa conveniência pode ser deduzida do fim da união, que é o implemento da predestinação, isto é, dos preordenados à herança celeste, que não é devida senão aos filhos, segundo aquilo do Apóstolo: Se somos filhos, também herdeiros. Por onde, era conveniente que, por meio daquele que é naturalmente Filho, os homens participassem, por adoção, da semelhança dessa filiação, como o Apóstolo o diz no mesmo lugar: Os que ele conheceu. na sua presciência também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho.

Em terceiro lugar, a razão dessa conveniência pode ser deduzida do pecado dos nossos primeiros pais, a que a Encarnação veio dar remédio. Pois, o primeiro homem pecou desejando a ciência do bem e do mal. Por isso foi conveniente que, pelo Verbo da Verdadeira sabedoria, o homem voltasse para Deus, ele que pelo desordenado desejo da ciência se afastara de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não há nada de que a malícia humana não possa abusar, pois abusa da própria bondade de Deus, segundo aquilo do Apóstolo: Acaso desprezas tu as riquezas da

sua bondade? Por onde, mesmo se a pessoa do Padre fosse a encarnada, o homem poderia daí tirar alguma ocasião de erro, como se o Filho não pudesse ser suficiente para reparar a natureza humana.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A primeira criação das coisas foi feita pelo poder de Deus Padre, pelo Verbo. Donde, a nova criação deveria ser feita pelo poder de Deus Padre, para que esta nova criação respondesse à criação conforme aquilo do Apóstolo: Deus estava em Cristo reconciliando o mundo consigo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É próprio ao Espírito Santo ser o dom do Pai e do Filho. Ora, a remissão dos pecados se faz pelo Espírito Santo, como pelo dom de Deus. Por isso foi conveniente, para a justificação dos homens, que se encarnasse o Filho, do qual o Espírito Santo é o dom.

Questão 4: Da união relativamente ao assumido

Em seguida devemos tratar da união relativamente ao assumido.

E nesta parte, devemos primeiro tratar do que foi assumido pelo Verbo de Deus. Segundo, das coisas coassumidas, que são as perfeições e os defeitos.

Ora, o Verbo de Deus assumiu a natureza humana e as suas partes. Por isso, sobre esse primeiro assunto, ocorre uma tríplice consideração. A primeira, relativa à natureza humana em si mesma. A segunda é relativa às suas partes. A terceira, à ordem da assunção.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a natureza humana era, mais que qualquer outra natureza, apta a ser assumida pelo Filho de Deus.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a natureza humana não era, mais que qualquer outra natureza, apta a ser assumida pelo Filho de Deus.

1 - Pois, diz Agostinho: Nas operações miraculosas, toda a razão da obra é o poder de quem a fez. Ora o poder de Deus, que operou a Encarnação, obra de um sublime milagre, não é limitado a uma só natureza; pois, o poder de Deus é infinito. Logo, a natureza humana não era, mais que qualquer outra criatura, apta a ser assumida por Deus.

2. Demais. — A semelhança é a razão de conveniência, em se tratando da Encarnação de uma pessoa divina, como se disse. Ora, como em a natureza racional há uma semelhança de imagem, assim, em a natureza irracional, uma semelhança de vestígio. Logo, como a natureza humana, a criatura irracional era apta para ser assumida.

3. Demais. — Em a natureza angélica há uma semelhança de Deus mais expressa que em a natureza humana, como diz Gregório, citando aquilo da Escritura: Tu eras o selo da semelhança. E também os anjos são, como os homens, susceptíveis de pecado, conforme a Escritura: Entre os seus anjos achou crime.

4. Demais. — Sendo Deus dotado da suma perfeição, tanto mais semelhança tem uma coisa com ele quanto mais perfeita é. Ora, a totalidade do universo é mais semelhante com ele que cada uma das suas partes, entre as quais está a natureza humana. Logo, o universo no seu todo é mais apto para ser assumido, que a natureza humana.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Achando as minhas delícias em estar com os filhos dos homens. E assim, parece haver uma certa conveniência de união entre o Filho de Deus e a natureza humana.

SOLUÇÃO. — Dizemos que pode ser assumido o que é como apto para o ser, por uma Pessoa divina. E essa aptidão não pode ser entendida como uma potência passiva natural, que não se estende ao que transcende a ordem natural, a qual é transcendida pela união pessoal da criatura com Deus. Onde resulta que o considerado apto a ser assumido há de sê-lo por congruência com a união referida. Ora, essa congruência tem um duplo fundamento em a natureza humana; a sua dignidade e a sua necessidade. A dignidade, porque à natureza humana, enquanto racional e intelectual, é natural atingir de certo modo o Verbo mesmo, pela sua operação, isto é, conhecendo-o e amando-o. A necessidade, porque precisava de reparação, sujeita, como o estava, ao pecado original. Ora, estes dois fundamentos-

só em a natureza humana se encontram. Pois, à criatura irracional falta a congruência da dignidade, e à angélica, a referida necessidade. Donde resulta que só a natureza humana é apta a ser assumida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As criaturas recebem tal denominação, ou tal outra, pelo que lhes convém pelas suas causas próprias, e não, pelas causas primeiras e universais. Assim, dizemos que uma doença é incurável, não por não poder ser curada por Deus, mas por não o poder pelos princípios próprios do sujeito. Assim, pois, dizemos que uma criatura não é apta para ser assumida, não para diminuir nada ao poder divino, mas para mostrar a condição da criatura, que não tem essa aptidão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A semelhança de imagem, na natureza humana, depende da medida em que é capaz de Deus, isto é, de atingi-lo pela sua operação própria, do conhecimento e do amor. Ao passo que a semelhança de vestígio se funda só numa representação existente na criatura por impressão divina, e não por poder a criatura irracional, que só tem essa semelhança, atingir a Deus pela sua só operação. Ora, a quem falta o menos também não convém o necessário para o mais; assim um corpo que não é apto a ser aperfeiçoado pela alma sensitiva, muito menos o é o sê-lo pela alma intelectual. Ora, muito maior e mais perfeita é a união com Deus, pelo ser pessoal, do que a que o é pela operação. Portanto, à criatura irracional, incapaz da união com Deus pela operação, não convém se lhe unir pessoalmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certos dizem que o anjo não é apto para ser assumido porque tem a sua personalidade perfeita, desde o princípio da sua criação, pois, não está sujeito à geração nem à corrupção. Por isso, não podia ser assumido na unidade da pessoa divina, sem que a sua personalidade ficasse destruída; e isto nem lhe convém à incorruptibilidade da natureza, nem à bondade do assumente, a quem não é próprio destruir nenhuma perfeição na criatura assumida. Mas, esta opinião não parece excluir totalmente a congruidade da assunção da natureza angélica. Pois, Deus, pode, criando uma nova natureza angélica, uni-la a si na unidade da pessoa, e portanto, sem destruir nada que naquela preexistisse- Mas, como dissemos, falta-lhe a conveniência no tocante à necessidade; pois, embora, a certos aspectos, a natureza angélica esteja sujeita ao- pecado, contudo, o seu pecado é irremediável, como demonstramos na Primeira Parte.

RESPOSTA À QUARTA. — A perfeição do universo não é a perfeição de uma pessoa ou suposto, mas a de um ser uno por posição ou pela ordem. Do qual as múltiplas partes não são aptas a ser assumidas, como se disse. Donde se conclui que só a natureza humana é apta a ser assumida.

Art. 2 — Se o Filho de Deus assumiu uma pessoa.

O segundo discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus assumiu uma pessoa.

1. — Pois, como diz Damasceno, o Filho de Deus assumiu a natureza humana na sua indivisibilidade (in átomo), isto é, na sua individualidade. Ora, indivíduo de .natureza racional é a pessoa como está claro em Boécio. Logo, o Filho de Deus assumiu uma pessoa.

2. Demais. — Damasceno diz que o Filho de Deus assumiu o que infundiu em nossa natureza. Ora, nela infundiu a personalidade, Logo, o Filho de Deus assumiu uma pessoa.

3. Demais. — Só é absorvido o que existe. Ora, Inocêncio III diz que a pessoa de Deus absorveu a pessoa do homem. Logo, parece que a pessoa do homem foi primeiramente assumida.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que Deus assumiu a natureza do homem e não a pessoa.

SOLUÇÃO. — Dizemos que é assumido o que é tomado para alguma coisa (ad aliquid sumitur). Por onde, há de necessariamente o assumido ser concebido como anterior à assunção; assim como o que localmente se move há de ser concebido como anterior ao movimento. Ora, a pessoa não é concebida, em a natureza humana, como anterior à assunção; mas é, antes, o termo dela, como se disse..Se, pois, fosse concebida como anterior, ou haveria necessariamente de corromper-se, e então seria assumida em vão; ou haveria de permanecer, depois da união, e então seriam duas pessoas, uma assumida e outra assumente, o que é errôneo, como se demonstrou. Donde se conclui, que de nenhum modo o Filho de Deus assumiu a pessoa humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filho de Deus assumiu a natureza humana na sua indivisibilidade (in átomo), isto é, num indivíduo que não é outra causa senão o suposto incriado, que é a pessoa do Filho de Deus. Donde não se segue seja a pessoa a assumida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A natureza assumida não lhe falta uma personalidade própria, não por não lhe faltar nada do que exige a perfeição da natureza humana, mas por lhe ser acrescentada a união com a divina Pessoa, a qual é superior à natureza humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A absorção, nesse caso, não importa na destruição, de nada de anteriormente existente, mas, num obstáculo àquilo que poderia existir de outro modo. Se, pois, a natureza humana não tivesse sido assumida pela pessoa divina, essa natureza teria uma personalidade própria. E por isso dizemos que uma pessoa absorveu outra, embora impropriamente, por não ter a pessoa divina impedido, pela sua união, que a natureza humana tivesse uma personalidade própria.

Art. 3 — Se a Pessoa divina assumiu um homem.

O terceiro discute-se se assim. — Parece que a Pessoa divina assumiu um homem.

1 — Pois, diz a Escritura: Bem-aventurado o que elegeste e tomaste para o teu serviço, o que a Glosa expõe, de Cristo. E Agostinho diz que o Filho de Deus assumiu o homem e sofreu, nele, o que é humano.

2. Demais. — A palavra homem designa a natureza humana. Ora, o Filho de Deus assumiu a natureza humana. Logo, assumiu o homem.

3. Demais. — O Filho de Deus é homem. Ora, não é um homem, que não assumiu, porque então seria, por igual razão, Pedro ou qualquer outro homem. Logo, é o homem que assumiu.

Mas, *em contrário*, a autoridade do Papa e Mártir Felix, citada no Sínodo Efesino: Cremos em Nosso Senhor Jesus Cristo, nascido da Virgem Maria, porque é o Verbo e o Filho sempiterno de Deus, e não homem assumido por Deus, de modo que fosse outro, diferente dele. Nem o Filho de Deus assumiu um homem que fosse outro, diferente dele.

SOLUÇÃO. — Como se disse, o assumido não é o termo da assunção, mas é concebido como anterior à assunção. Ora, segundo dissemos, o indivíduo no qual é assumida a natureza humana, não é outra coisa senão a Pessoa divina, que é o termo da assunção. Pois, a palavra homem significa a natureza humana enquanto lhe é natural existir num suposto. Pois, como diz Damasceno, como o nome Deus significa aquele que tem a natureza divina, assim o nome homem, o que tem a natureza humana. Por onde, não há propriedade de expressão quando se diz, que o Filho de Deus assumiu o homem, supondo, como o exige a verdade das coisas, que em Cristo há um só suposto e uma só hipóstase. Mas, segundo os que introduzem em Cristo duas hipóstases e dois supostos, conveniente e propriamente se poderia dizer,

que o Filho de Deus assumiu o homem. Por isso, a primeira opinião citada pelo Mestre das Sentenças concede ter sido o homem o assumido. Mas, essa opinião é errônea, como se demonstrou.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essas locuções não se devem aplicar em sentido extensivo, como próprias; mas devem ser entendidas piamente, sempre que são empregadas pelos sagrados Doutores, de modo que quando dizemos — o homem assumido — signifiquemos que a sua natureza foi assumida, e que a assunção terminou-se em ser o Filho do Deus, homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O nome homem significa a natureza humana em concreto, isto é, como existente num suposto. E portanto, assim como não podemos dizer que o suposto foi assumido, assim também não que o homem foi assumido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Filho de Deus não é o homem que ele assumiu, mas aquele cuja natureza assumiu.

Art. 4 — Se o Filho de Deus devia ter assumido a natureza humana abstrata de todos os indivíduos.

O quarto discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus devia ter assumido a natureza humana abstrata de todos os indivíduos.

1. — Pois, a assunção da natureza humana foi feita para a salvação comum de todos os homens donde o dizer o Apóstolo, de Cristo, que é o Salvador de todos os homens, principalmente dos fiéis. Ora, a natureza, enquanto existente no indivíduo, já não é comum a todos. Logo, o Filho de Deus devia ter assumido a natureza humana, enquanto abstrata de todos os indivíduos.

2. Demais. — Em tudo, o que é nobilíssimo deve ser o atribuído a Deus. Ora, em cada gênero, o que é em si mesmo, é principal. Logo, o Filho de Deus devia ter assumido o homem em si mesmo; e esse é, segundo os Platônicos, a natureza humana separada dos indivíduos. Logo, essa é que o Filho de Deus devia ter assumido.

3. Demais. — A natureza humana não foi assumida pelo Filho de Deus, na sua significação concreta; designada pela palavra homem, como se disse. Pois, assim é significada como existente no indivíduo, segundo do sobredito se colige. Logo, o Filho de Deus assumiu a natureza humana, enquanto separada dos indivíduos.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Deus, o Verbo encarnado, não assumiu aquela natureza que é o objeto da pura contemplação do espírito. Pois, essa não seria uma verdadeira Encarnação, mas enganosa e fictícia. Ora, a natureza humana, enquanto separada dos indivíduos, é objeto da pura contemplação, pois, não tem subsistência própria, como diz Damasceno no mesmo lugar. Logo, o Filho de Deus não assumiu a natureza humana, enquanto separada dos indivíduos.

SOLUÇÃO. — A natureza do homem, ou de qualquer outro ser sensível, além da existência que tem nos indivíduos, pode ser entendida a dupla luz: ou como tendo o ser quase por si mesma, independente da matéria, segundo o ensinavam os Platônicos; ou enquanto existente no intelecto, humano ou divino.

Ora, por si só a natureza humana não pode subsistir, como o Filósofo o prova; porque a natureza específica das coisas sensíveis implica a matéria sensível, que lhe entra na definição, como as carnes e os ossos na definição do homem. Por onde, não pode a natureza humana existir separada da matéria sensível.

Se, porém, a natureza humana fosse subsistente desse modo, não fora conveniente que o Verbo a assumisse. — Primeiro, porque o termo dessa assunção é a pessoa. Ora, é contra a natureza de uma forma comum individuar-se numa pessoa. — Segundo, porque a uma natureza comum não se podem atribuir senão as operações comuns e universais, pelas quais o homem não merece nem desmerece; e contudo, a assunção de que se trata foi feita para que o Filho de Deus, pela natureza assumida, merecesse por nós. — Terceiro, porque a natureza assim existente não é sensível, mas inteligível. Ora, o Filho de Deus assumiu a natureza humana, para que por meio dela se manifestasse visivelmente aos homens, segundo a Escritura: Depois disto foi ele visto na terra e conversou com os homens.

Semelhantemente, também não podia ser assumida a natureza humana pelo Filho de Deus, enquanto ela é existente no intelecto divino. Porque assim, nada mais é senão a natureza divina. E, deste modo, a natureza humana teria existido abeterno no Filho de Deus.

Semelhantemente, não é conveniente dizer que o Filho de Deus assumiu a natureza humana enquanto existente no intelecto humano. Porque essa assunção não seria mais do que o ato intelectual de conceber que ele assumiu a natureza humana, E, nesse caso, se não a assumisse, em a natureza das coisas, esse conceito seria falso. E a Encarnação teria sido uma Encarnação ficta, como diz Damasceno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filho de Deus encarnado é o Salvador comum de todos, não por uma comunidade de gênero ou de espécie, atribuída à natureza separada dos indivíduos, mas por uma comunidade de causa, enquanto que o Filho de Deus encarnado é a causa universal da salvação humana.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O homem em si mesmo não existe em a natureza das coisas, de modo a ter uma existência separada dos indivíduos, como o ensinavam os Platônicos. Embora certos digam que Platão entendia que o homem separado só existe no intelecto divino. E assim, não era necessário fosse assumido pelo Verbo, pois nele existia abeterno.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a natureza humana não fosse assumida em concreto, de modo a ser preconcebida como o suposto da assunção, contudo o foi na sua individualidade, por tê-lo sido para subsistir num indivíduo.

Art. 5 — Se o Filho de Deus devia ter assumido a natureza humana em todos os indivíduos.

O quinto discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus devia ter assumido a natureza humana em todos os indivíduos.

1. — Pois, o primário e em si mesmo assumido foi a natureza humana. Ora, o conveniente a uma natureza em si mesma o é também a tudo o existente nessa mesma natureza. Logo, era conveniente que a natureza humana fosse assumida pelo Verbo de Deus em todos os seus supostos.

2. Demais. — A Encarnação divina procedeu da caridade divina, donde o dizer o Evangelho: Assim amou Deus ao mundo, que lhe deu o seu Filho unigênito. Ora, a caridade nos leva a nos darmos aos amigos o quanto possível. Ora era possível ao Filho de Deus ter assumido várias naturezas humanas, como se disse; e pela mesma razão todas. Logo, fora conveniente que o Filho de Deus assumisse a natureza humana em todos os seus supostos.

3. Demais. — Um agente perito pratica os seus atos pela via mais breve possível. Ora, teria sido uma via mais breve se todos os homens tivessem sido assumidos à filiação natural, do que, por um Filho natural,

muitos terem recebido a adoção de filhos, como diz o Apóstolo. Logo, a natureza humana devia ter sido assumida pelo Filho de Deus em todos os seus supostos.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que o Filho de Deus não assumiu a natureza humana considerada especificamente; nem, pois, lhe assumiu todas as hipóstases.

SOLUÇÃO. — Não era conveniente que a natureza humana fosse assumida: pelo Verbo em todos os seus supostos. — Primeiro, porque desapareceria assim a multidão dos supostos da natureza humana, que lhe é conatural. Pois, não se devendo considerar, em a natureza assumida, outro suposto além da Pessoa assumente, como se disse, se não existisse a natureza humana senão assumida, resultaria a existência de um só suposto da natureza humana, a saber, a Pessoa assumente. — Segundo, porque tal seria contra a dignidade do Filho de Deus encarnado, enquanto é o primogênito entre muitos irmãos, segundo a natureza humana, assim como é o primogênito de toda a criatura, segundo a natureza divina. E teriam então todos os homens a mesma dignidade. — Terceiro, porque era conveniente que, assim como um suposto divino se encarnou, assim assumisse uma só natureza humana, para haver, de ambos os lados, unidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ser assumida convém à natureza humana como tal; isto é, porque não lhe convém em razão da pessoa, assim como convém à natureza divina assumir em razão da pessoa. Pois, não lhe convém em si mesma, como lhe pertencendo aos princípios essenciais, ou como uma propriedade natural sua; por cujo modo conviria a todos os seus supostos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O amor de Deus pelos homens se manifesta não só na mesma assunção da natureza humana, mas sobretudo pelos seus sofrimentos, na natureza humana, pelos outros homens, segundo aquilo do Apóstolo: Mas Deus faz brilhar a sua caridade em nós, porque, ainda quando eramos pecadores, morreu Cristo por nós. O que não teria lugar se tivesse assumido a natureza humana em todos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É por causa da brevidade da via que o agente perito toma, que não faz por muitos meios o que pode suficientemente fazer por um só. Por isso, foi convenientíssimo que por um só homem todos os outros fossem salvos.

Art. 6 — Se era conveniente que o Filho de Deus assumisse a natureza humana da raça de Adão.

O sexto discute-se assim. — Parece que não era conveniente que o Filho de Deus assumisse a natureza humana da raça de Adão.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Tal pontífice convinha que nós tivéssemos segregado dos pecadores. Ora, mais segregado seria dos pecadores se não assumisse a natureza humana da raça do pecador Adão. Logo, parece que não devia ter assumido a natureza humana da estirpe de Adão.

2. Demais. — Em todo gênero, o princípio é, mais nobre que o dele procedente. Se, pois, quis assumir a natureza humana, devia tê-la assumido, antes, em Adão mesmo.

3. Demais. — Os gentios eram mais pecadores que os Judeus, como diz a Glosa àquilo do Apóstolo: Nós somos Judeus por natureza e não pecadores dentre os gentios. Se, pois, quis assumir a natureza humana dos pecadores, devia tê-la assumido, antes, a da raça dos gentios, que a de Abraão, que foi justo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho reduz a geração do Senhor até a de Adão.

SOLUÇÃO. — Diz Agostinho: Deus podia assumir a natureza humana noutra raça que não a desse Adão, que submeteu todo o gênero humano ao seu pecado. Mas, julgou melhor tirar da raça mesma que tinha sido vencida, o homem pelo qual queria vencer o inimigo do gênero humano, E isto por três razões. — Primeiro, porque é próprio da justiça que satisfaça aquele que pecou. E por isso, da natureza corrompida por Adão devia ser tirado aquele que desse satisfação por toda a natureza. — Segundo, porque também a maior dignidade do homem exigia que o vencedor do diabo saísse do gênero mesmo que foi vencido dele. — Terceiro, porque assim também se manifestaria mais o poder de Deus, assumindo da natureza corrupta e enferma o que devia elevar a um tão alto grau de poder e dignidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo devia ser segregado dos pecadores quanto à culpa, que vinha delir; não quanto à natureza, que vinha salvar, e pela qual devia fazer-se em tudo semelhante a seus irmãos, como o Apóstolo também o diz. E nisto ainda se lhe manifestou mais admirável a inocência, que a natureza que assumiu fosse nele de tão grande pureza, apesar de tirada de uma massa contaminada pelo pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como se disse, aquele que veio tirar os pecados devia necessariamente ser segregado dos pecadores, quanto à culpa a que Adão estava sujeito e a quem Deus o tirou. do seu pecado, como diz a Escritura. Pois, era necessário que quem vinha purificar a todos não necessitasse de purificação; assim como em qualquer gênero de movimento, o primeiro motor é imóvel relativamente a esse movimento assim como o primeiro alterante é inalterável. Por onde, não era conveniente que assumisse a natureza humana em Adão mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Porque Cristo devia por excelência ser segregado dos pecadores, quanto à culpa, dotado que era da suma inocência, foi conveniente que chegassemos a Cristo partindo do primeiro pecador, mediante certos justos, em que prefulgissem determinados sinais da santidade futura. E também por isso, no povo do qual Cristo devia nascer, Deus instituiu certos sinais de santidade, que começaram em Abraão, o primeiro que recebeu a promessa de Cristo e a circuncisão, como sinal da aliança, que devia se consumir como diz a Escritura.

Questão 5: Da assunção das partes da natureza humana

Em seguida devemos tratar da assunção das partes da natureza humana.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o Filho de Deus assumiu um verdadeiro corpo.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus não assumiu um verdadeiro corpo.

1. — Pois, diz o Apóstolo, que ele, se fez semelhante aos homens. Ora, o que verdadeiramente existe não existe por semelhança. Logo, o Filho de Deus não assumiu um verdadeiro corpo.

2. Demais. — A assunção do corpo em nada contrariava à dignidade da divindade; assim, como diz Leão Papa, nem a glorificação destruiu a natureza inferior, nem a assunção diminuiu a superior. Ora, a dignidade de Deus exige que seja totalmente separado do corpo. Logo, parece que, pela assunção, Deus não: se uniu a um corpo.

3. Demais. — Os sinais devem responder aos assinalados. Ora, as aparições do Antigo Testamento, que foram os sinais e as figuras da aparição de Cristo, não eram realmente de natureza corpórea, mas construíam visões imaginárias, como o adverte a Escritura: Vi ao Senhor assentado, etc. Logo, parece que também a aparição do Filho de Deus no mundo não foi a de um corpo real, mas só em figura.

Mas, em contrario, diz Agostinho, se o corpo de Cristo foi um fantasma, Cristo enganou; e se enganou, não é a verdade. Ora, Cristo é a verdade. Logo, fantasma não foi o seu corpo. E assim, é claro que assumiu um verdadeiro corpo.

SOLUÇÃO. — Como foi dito, o Filho de Deus não nasceu patativamente, quase com um corpo figurado, mas, com um verdadeiro corpo. E disto podemos dar três razões. — A primeira é deduzida da natureza humana, à qual é próprio ter um corpo. Suposto, pois, pelo que já dissemos, que era conveniente o Filho de Deus assumir a natureza humana, resulta, como consequência, que teve um verdadeiro corpo. — A segunda razão pode ser deduzida do que se realizou no mistério da Encarnação. Pois, se o corpo de Cristo não era real mas fantástico, também consequentemente não padeceu uma verdadeira morte, nem nada do que dele narram os Evangelistas realmente o praticou, mas só na aparência. Onde também resultaria que não operou a verdadeira salvação do gênero humano, pois, há de o efeito proporcionar-se à causa. — A terceira razão pode ser concluída da dignidade mesma da Pessoa assumente, a qual, sendo a verdade, não lhe era decente existir qualquer ficção na sua obra. Por isso, o próprio Senhor se dignou excluir esse erro. quando os discípulos, conturbados e aterrados, julgavam ver um espírito e não um corpo verdadeiro. Por isso, ofereceu-se lhes a que o apalpassem, dizendo: Apalpai e vede, que um espírito não tem carne nem ossos, como vós vedes que eu tenho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A referida semelhança exprime a verdade da natureza humana em Cristo, ao modo pelo qual todos os que têm verdadeiramente a natureza humana se consideram semelhantes, pela espécie. Mas não se entende por ela uma semelhança fantástica. E para evidenciá-lo o Apóstolo acrescenta — Feito obediente até à morte e morte de cruz, o que não poderia ser, se a semelhança fosse somente em imagem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pelo fato do Filho de Deus ter assumido um corpo real em nada se lhe diminuiu a dignidade. Por isso diz Agostinho: Abateu-se a si mesmo, tomando a forma de servo, para que se tornasse servo; mas não perdeu a plenitude da forma de Deus. Pois o Filho de Deus não assumiu um corpo real para que se fizesse a forma do corpo, o que repugna à divina simplicidade e pureza, pois

tal seria assumir um corpo na unidade de natureza; o que é impossível, como do sobredito se colhe. Mas, salva a distinção da natureza, assumiu um corpo na unidade da pessoa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A figura deve corresponder à realidade quanto à semelhança e não quanto à verdade mesma dessa realidade; pois, se a semelhança o fosse em tudo, já não seria um sinal, mas a realidade mesma, como diz Damasceno. Logo, era conveniente que as aparições do Antigo Testamento fossem só aparências, quase figuras; mas a aparição do Filho de Deus no mundo seria segundo a verdade do corpo, quase uma realidade figurada pelas anteriores figuras. Donde o dizer o Apóstolo: Que são sombra das coisas vindouras, mas o corpo é de Cristo.

Art. 2 — Se Cristo tinha um corpo carnal ou terrestre ou celeste.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não tinha um corpo carnal nem terrestre nem celeste.

1. — Pois, diz o Apóstolo: O primeiro homem, formado da terra é terreno; o segundo homem, do céu, celestial. Ora, Adão, o primeiro homem, era de terra, quanto ao corpo, como se lê na Escritura. Logo, também Cristo, o segundo homem, era do céu, pelo corpo.

2. Demais. — O Apóstolo diz: A carne e o sangue não podem possuir o reino de Deus. Ora, o reino de Deus está principalmente em Cristo, Logo, ele não tem carne, nem sangue mas é, antes, um corpo celeste.

3. Demais. — Tudo o que é ótimo devemos atribuir a Deus. Ora, dentre todos os corpos o nobilíssimo é o corpo celeste. Logo, tal corpo é o que Cristo devia assumir,

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Um espírito não tem carne nem ossos, como vós vedes que eu tenho. Ora, a carne e os ossos não são compostos de matéria do corpo celeste, mas dos elementos inferiores. Logo, o corpo de Cristo não foi um corpo celeste, mas carnal e terreno.

SOLUÇÃO. — Pelas mesmas razões pelas quais demonstramos que o corpo de Cristo não devia ser um corpo ficto, resulta que também não devia ser celeste. — Pois, primeiro, porque assim como a natureza verdadeiramente humana não existiria em Cristo, se o seu corpo fosse ficto como ensinavam os Maniqueus, assim também não o seria se o seu corpo fosse celeste, como ensinava Valentino. Ora, sendo a forma do homem uma realidade natural, exige uma determinada matéria a saber, carnes e ossos, que é mister introduzir na definição do homem, como está claro no Filósofo. — Segundo, porque também contrariaria a verdade do que Cristo fez, na sua vida corpórea. Pois, sendo o corpo celeste impassível e incorruptível, como o prova Aristóteles, se o Filho de Deus tivesse assumido um corpo celeste, não teria tido verdadeiramente fome, nem sede, nem teria sofrido a paixão e a morte. — Terceiro, também contrariaria à verdade divina. Pois, o Filho de Deus, tendo se manifestado aos homens com um corpo de carne e terrestre, teria se manifestado falsamente, se tivesse um corpo celeste. Por isso; foi dito: Nasceu o Filho de Deus, recebendo a carne do corpo de uma virgem, e não trazendo-a do Céu consigo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos dizemos que Cristo desceu do céu. — Primeiro, em razão da natureza divina; não que a natureza divina deixasse por isso de estar no céu, mas porque começou a existir de uma nova maneira no mundo inferior, isto é, segundo a natureza assumida, conforme aquilo do Evangelho: Ninguém subiu ao céu senão aquele que desceu do céu, a saber, o Filho do homem, que. está no céu. — de outro modo, em razão do corpo; não porque o corpo mesmo de

Cristo, na sua substância, descesse do céu; mas porque o seu corpo foi formado por virtude celeste, isto é, do Espírito Santo. Donde o dizer Agostinho, expondo a autoridade citada: digo que Cristo é celeste, pai não ter sido concebido do ser humano. E nesse sentido também o expõe Hilário.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Carne e sangue não se tomam, no lugar citado, pela substância da carne e do sangue, mas pela corrupção da carne e do sangue. O que não existiu em Cristo por causa de nenhuma culpa. Mas existiu temporalmente, quanto à pena, para que cumprisse a obra da redenção.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Isso mesmo de um corpo enfermo e terrestre ter sido elevado a tanta sublimidade, manifesta a grande glória de Deus. Por isso, no Sínodo Efesino se leem as palavras de Santo Teófilo que dizem: Assim como não admiramos os melhores artistas somente quando exibem a sua arte em matérias preciosas, mas fazemos deles uma opinião muito mais elevada quando, no mais das vezes, tomam de um barro vil e da terra em dissolução, para mostrarem a sua capacidade; assim também o Verbo, o melhor artífice de todos, não escolheu, para descer até nós, a matéria preciosa de nenhum corpo celeste, mas nos fez ver a perfeição da sua arte exercendo-a no barro.

Art. 3 — Se o Filho de Deus assumiu a alma.

O terceiro discute-se assim. Parece que o Filho de Deus não assumiu a alma.

1. — Pois, João expondo o mistério da Encarnação, disse: o Verbo se fez carne, sem fazer menção nenhuma da alma, Ora, não diz que se fez carne porque nela se tivesse convertido, mas pela ter assumido. Logo, parece que não assumiu a alma.

2. Demais. - A alma é necessária ao corpo para ser vivificado por ela. Ora, para isso não era necessária ao corpo de Cristo como parece; pois é do próprio Verbo de Deus que diz a Escritura: Senhor, em ti está a fonte da vida. Logo, era supérflua a presença da alma onde estava a do Verbo. Mas, Deus e a natureza nada fazem em vão, como também o diz o Filósofo. Logo, parece que o Filho de Deus não assumiu a alma.

3. Demais. — Da união da alma e do corpo constitui-se uma natureza comum, que é a espécie humana. Ora, em Nosso Senhor Jesus Cristo não podemos admitir uma espécie. comum, como diz Damasceno. Logo, não assumiu a alma.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não ouçamos aqueles que dizem ter sido só o corpo humano o assumido pelo Verbo de Deus; esses ouvem o que foi dito - O Verbo se fez carne - para negarem que esse homem tivesse a alma ou qualquer outra causa humana, além só da carne.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, foi primeiro opinião de Ário, e depois, de Apolinário; que o Filho de Deus assumiu , só a carne, sem a alma, e ensinavam que o Verbo estava unido a carne, como se lhe fosse a alma. Donde resultava que em Cristo não existiam duas naturezas, mas uma só; pois, da alma e da carne constitui-se uma só natureza.

Mas esta opinião não pode subsistir, por três razões.

Primeiro, porque repugna à autoridade da Escritura, na qual o Senhor faz menção da sua alma. Assim, dizem o Evangelhos: A minha alma está numa tristeza mortal e: Tenho o poder de pôr a minha alma. — Mas a isto respondia Apolinário que, nessas palavras, a alma é tomada metaforicamente; assim, desse modo é que o Antigo Testamento se refere à alma, quando diz: A minha alma aborrece as vossas calendas e as vossas solenidades. - Mas, como diz Agostinho, os Evangelistas nas narrações dos

Evangelhos narram que Jesus se admirou, que se encolerizou que se contristou e teve fome. E isso tudo demonstra que tinha verdadeiramente uma alma; assim como os fatos de comer, de dormir, de fatigar-se demonstram que tinha verdadeiramente um corpo humano. Do contrário, se fossem essas expressões metafóricas, como lemos coisas semelhantes no Antigo Testamento, de Deus, desapareceria a fé da narração Evangélica. Pois, é uma coisa a anunciação profética figurada; e outra o que, com propriedade real, constitui a narração histórica dos Evangelistas.

Segundo, o referido erro contraria à utilidade da Encarnação, que é a libertação do homem. Eis como a esse respeito argumenta Agostinho: Por que, tendo assumido a carne, o Filho de Deus deixou de assumir a alma? Era talvez ou porque, considerando-a inocente, pensou não ter ela necessidade de remédio; ou tendo-a como estranha a si, não a gratificou com o benefício da redenção; ou renunciou a curá-la julgando-a de todo incurável; ou enfim porque a rejeitou como um ser vil e totalmente inútil. Ora, duas dessas hipóteses implicam uma blasfêmia contra Deus; pois, como ser chamado onipotente se não pôde curar uma alma, de que desesperava? Ou como é o Deus de todos, se não foi ele mesmo que criou a nossa alma? Das duas outras, uma desconhece a causa da alma, a outra não lhe leva em conta o mérito. Pois, podemos crer que conheça a causa da alma quem pretende eximi-la do pecado de uma transgressão voluntária, embora tenha sido preparada pelo hábito incluso da razão natural a receber a lei? Ou como teria a ideia da sua nobreza, quem a representa como desprezível pela sua vileza? Se lhe atenderes à origem, a alma é a mais preciosa das duas substâncias; se à culpa da transgressão, a sua causa é a pior, dada a sua inteligência. Ora, eu de um lado conheço a perfeita sabedoria de Cristo e, de outro, não duvido que seja misericordiosíssimo. A primeira dessas perfeições impediu-o de desdenhar a melhor substância, a que é capaz de sabedoria; a segunda, a unir-se à que tinha sido mais profundamente ferida.

Em terceiro lugar, essa opinião é contrária à verdade mesma da Encarnação. Pois, a carne e as outras partes do homem se especificam pela alma. Por onde, ausentando-se a alma, já não há ossos nem carne senão equivocadamente, como está claro no Filósofo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando o Evangelho diz — O Verbo se fez carne — carne significa todo o homem, como se dissesse: O Verbo se fez homem, no sentido em que diz a Escritura: Toda a carne verá a salvação do nosso Deus. E todo o homem é significado pela carne, porque, como diz o passo aduzido, pela carne o Filho de Deus manifestou-se visivelmente, sendo por isso que o texto acrescenta: E vimos a sua glória. Ou então porque, como diz Agostinho, em toda a unidade dessa assunção o principal é o Verbo; a carne vem em extremo e último lugar. Querendo, pois, o Evangelista mostrar-nos até que ponto foi Deus, na abjecção da humildade, por amor de nós, referiu-se ao Verbo e à carne, deixando de parte a alma, inferior, de um lado, ao Verbo e, de outro, superior à carne. E também era racional que designasse a carne que, por distar mais do Verbo, parecia menos digna de ser assumida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O Verbo é a fonte da vida, como a primeira causa efetiva dela. Mas, a alma é o princípio da vida do corpo, como forma dele. Ora, a forma é o efeito de um agente. Por onde, da presença do Verbo poderíamos antes concluir que o corpo era animado, assim como o poderíamos, da presença do fogo, que é quente o corpo que ele atingiu.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é inconveniente, mas antes, necessário dizer-se que Cristo tinha uma natureza constituída pela alma que veio unir-se ao corpo. Mas Damasceno nega haja em Nosso Senhor Jesus Cristo uma espécie comum, como um terceiro ser resultante da união da divindade à humanidade.

Art. 4 — Se o Filho de Deus assumiu o entendimento humano ou intelecto.

O quarto discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus não assumiu o entendimento humano ou intelecto.

1 — Onde uma coisa está presente, nenhuma necessidade há da sua imagem. Ora, o homem, pela inteligência, é a imagem de Deus, como diz Agostinho. E portanto, como em Cristo estava presente o Verbo divino, não era necessário nele também o estivesse o intelecto humano.

2. Demais. — A luz maior ofusca a menor. Ora, o Verbo de Deus, a luz que alumia todo o homem que vem a este mundo, como diz o Evangelho, está para a nossa inteligência, como a luz maior para a menor; pois, também a inteligência é uma luz, quase uma lucerna iluminada pela luz primeira, no dizer a Escritura. O espiráculo do homem é uma lucerna do Senhor. Logo, em Cristo, que é o Verbo de Deus, não havia necessidade de existir a inteligência humana.

3. Demais. — A assunção da natureza humana pelo Verbo de Deus chama-se a sua Encarnação. Ora, o intelecto ou entendimento humano nem é carne nem ato da carne, porque não é ato de nenhum corpo, como .o prova Aristóteles. Logo, parece que o Filho de Deus não assumiu o entendimento humano.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Crê firmissimamente e de nenhum modo duvides, que Cristo, Filho de Deus, tem verdadeiramente a carne da nossa raça e uma alma racional. E da sua carne disse ele próprio: Apalpei e vede; que um espírito não tem carne nem osso como vós vedes que eu tenho. E também mostra que tem uma alma, quando diz: Eu ponho a minha vida para outra vez a assumir. E ainda mostra que tem o intelecto da alma, ao dizer: Aprendei de mim que sou manso e humilde de coração. Enfim, o Senhor diz de si mesmo, pelo Profeta: Eis aí está que o meu servo terá inteligência.

SOLUÇÃO. — Agostinho diz: Os Apolinaristas dissentiam da Igreja Católica, no tocante à alma de Cristo, ensinando como os Arianos, que Cristo assumiu só a carne sem a alma. Mas nessa questão, vencidos pelo testemunho do Evangelho, disseram que o lugar da inteligência humana, que não existia na alma de Cristo, ocupou-o o próprio Verbo.

Mas, essa doutrina, como a referida antes, se refuta pelas mesmas razões. Pois, primeiro, contraria à narração Evangélica. quando refere que ele se admirava. Ora, a admiração não pode existir sem a razão, porque implica na relação do efeito com a causa, isto é, porque a alma, vendo um efeito cuja causa ignora, busca-lhe a causa, como diz Aristóteles. — Segundo, repugna à utilidade da Encarnação, que é a justificação do homem pecador. Pois, a alma humana não é capaz de pecado, nem da graça justificante, senão pelo intelecto. Por isso e principalmente era necessário que o entendimento humano fosse assumido. Donde o dizer Damasceno, que o Verbo de Deus assumiu o corpo e a alma intelectual e racional. E depois acrescenta: O todo foi unido ao todo para que a mim me gratificasse totalmente com a salvação isto é, me desse graça santificante; pois, o que não pode ser assumido é incurável. — Terceiro, repugna à Verdade da Encarnação. Pois, proporcionando-se o corpo à alma, como a matéria à sua forma própria, não é verdadeiramente carne humana a que não é aperfeiçoada pela alma humana, isto é, racional. Por onde, se Cristo tivesse a alma, sem a inteligência, não teria verdadeiramente a carne humana, mas uma carne animal; porque só pela inteligência difere a nossa alma da alma do animal. Donde o dizer Agostinho; que desse erro resultaria ter o Filho de Deus assumido um animal irracional com a figura do corpo humano. O que, de novo repugna à verdade divina, que não se compadece com a falsidade de nenhuma ficção.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Onde uma coisa está realmente presente não há necessidade da sua imagem para se colocar em lugar ela coisa, Assim, onde está o imperador os soldados não lhe irão venerar a imagem. Contudo, é necessário coexistir com a presença da coisa a sua imagem, para completar-se com essa presença mesma Assim, uma imagem na cera se completa pela impressão do sê-lo; e a imagem do homem se reflete no espelho pela presença dele. Por onde, para a perfeição do entendimento humano foi necessário que o Verbo de Deus o unisse a si.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma luz maior inutiliza a menor, de outro corpo luminoso; mas longe de inutilizá-la aperfeiçoa a luz do corpo iluminado. Assim, a presença do sol obscurece a luz das estrelas ; mas, aumenta a do ar. Ora, o intelecto ou o entendimento do homem é quase uma luz iluminada pela do Verbo divino. Por onde, a luz do divino Verbo não inutiliza o entendimento humano, mas antes, a completa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a potência intelectual não seja ato de nenhum corpo. contudo, a essência mesma da alma humana, que é a forma do corpo, há de ser mais nobre para ter o poder de entender. Por onde, é necessário lhe corresponda um corpo melhor disposto.

Questão 6: Da ordem da assunção

Em seguida devemos tratar da ordem da referida assunção.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o Filho de Deus assumiu a carne mediante a alma.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus não assumiu a carne mediante a alma.

1. — Pois, mais perfeito é o modo pelo qual o Filho de Deus está unido à natureza humana e às suas partes, do que o pelo qual está em todas as criaturas. Ora, nas criaturas está imediatamente pela essência, pela potência e pela presença. Logo, com maior razão, o Filho de Deus está imediatamente unido à carne, e não mediante a alma.

2. Demais. — A alma e a carne estão unidas ao Verbo de Deus na unidade da hipóstase ou da pessoa. Ora, o corpo pertence imediatamente à pessoa ou à hipóstase do homem, como a alma; antes até, parece mais intimamente pertencente à hipóstase do homem o corpo, enquanto matéria, que a alma, enquanto forma; pois, o princípio de individuação, compreendido na denominação de hipóstase é a matéria. Logo, o Filho de Deus não assumiu a carne mediante a alma.

3. Demais. — Removido o meio, removido fica tudo o que por ele está unido; assim, removida a superfície, desapareceria a cor do corpo, que nele existe mediante a superfície: Ora, separada pela morte a alma, ainda permanece a união do Verbo com a carne, como a seguir se dirá. Logo, o Verbo não está unido à carne mediante a alma.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O poder divino, que é imenso, uniu-se uma alma racional e, por ela, o corpo humano e o homem todo inteiro, para mudá-lo tornando-o melhor.

SOLUÇÃO. — O meio é assim chamado por implicar relação com o princípio e com o fim. Por onde, assim como o princípio e o fim implicam uma certa ordem, assim também o meio. Ora, há uma dupla ordem, a do tempo e a da natureza. Assim, na ordem do tempo, não se diz que há nenhum meio, no mistério da Encarnação, porque o Verbo de Deus uniu a si, simultânea e totalmente, a natureza humana, como a seguir se dirá. Quanto à ordem da natureza entre certos seres, podemos considerá-la a dupla luz. Primeiro, conforme o grau de dignidade; assim dizemos que anjos são médios entre os homens e Deus. Segundo, conforme a razão da causalidade; assim dizemos que existe uma causa média entre a primeira causa e o último efeito. E esta segunda ordem de certo modo é consequente à primeira; assim, como diz Dionísio, Deus age, pelas substâncias que lhe são mais chegadas, sobre as que dele estão mais afastadas. — Se, pois, atendemos ao grau de dignidade neste último sentido, a alma é um termo médio entre Deus e a carne. E então podemos dizer, que o Filho de Deus uniu a si a carne, mediante a alma. Mas, também na ordem de causalidade, a alma é de certo modo a causa de a carne ter-se unido ao Filho de Deus. Pois, não poderia ser assumida, senão pela ordem que tem para com a alma racional da qual lhe resulta o ser carne humana. Pois, como dissemos acima, à natureza humana convinha, mais que a todas as outras, ser assumida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Podemos considerar uma dupla ordem entre a criatura e Deus. — Uma, segunda a qual as criaturas são causadas por Deus, e dele dependem como do princípio do qual têm o ser. E então, pela infinidade do seu poder, Deus atinge imediatamente qualquer ser, pelo causar e conservar. Donde vem, que Deus está imediatamente em todos pela sua essência, presença e potência. — Outra ordem é a em virtude da qual as coisas se reduzem a Deus como ao fim. E, então, há

um meio entre a criatura e Deus; pois, as criaturas inferiores se reduzem a Deus por meio das superiores, como diz Dionísio. E a essa ordem pertence a assunção da natureza humana pelo Verbo de Deus, que é o termo da assunção. E portanto, pela alma se une a carne.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se a hipóstase do Verbo de Deus fosse constituída simplesmente pela natureza humana, resultaria o tocar o corpo de mais perto a essa hipóstase, por ser matéria, que é o princípio da individuação; assim como a alma, que é a forma específica, toca de mais perto à natureza humana. Ora, como a hipóstase do Verbo é anterior e mais elevada, relativamente à natureza humana, tanto mais chegado lhe será o que, em a natureza humana, mais elevado for. Por onde, mais de perto lhe toca ao Verbo de Deus a alma que o corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede, que uma coisa, sendo causa de outra, quanto à aptidão e à conveniência, o efeito continue a existir, mesmo quando a causa for suprimida. Pois, embora a produção de uma coisa dependa de outra, contudo, quando esta última for existente, já não depende daquela. Assim, se a amizade entre duas pessoas for causada por uma terceira, ela permanece embora essa terceira desapareça. E assim também, se uma mulher foi tomada em casamento por causa de sua beleza, qualidade da mulher que facilita a união conjugal, contudo, desaparecida essa beleza, perdurará a união conjugal. E semelhantemente, separada a alma, subsiste a união do Verbo de Deus com a carne.

Art. 2 — Se o Filho de Deus assumiu a alma mediante o espírito.

O segundo discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus não assumiu a alma mediante o espírito.

1. — Pois, uma mesma coisa não pode ser meio entre ela própria e outra. Ora, o espírito ou o entendimento não difere, na essência, da alma em si mesma, como se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, o Filho de Deus não assumiu a alma, mediante o espírito ou entendimento.

2. Demais. — O que se fez mediante a assunção parece ser o mais apto para ela. Ora, o espírito ou mente não é mais apto para ser assumido, que a alma; o que claramente resulta de não serem assumíveis os espíritos angélicos, como se disse. Logo, parece que o Filho de Deus não assumiu a alma mediante o espírito.

3. Demais. — Na assunção, ao primeiro princípio se une o elemento posterior mediante intermediário, que tem prioridade sobre este. Ora, a alma designa a essência em si mesma, naturalmente com prioridade sobre a sua potência, que é o entendimento. Logo, parece que o Filho de Deus não assumiu a alma mediante o espírito ou entendimento.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A invisível e inmutável verdade recebeu a alma, pelo espírito, e, pela alma, o corpo.

SOLUÇÃO. — Como se estabeleceu, dizemos que o Verbo de Deus assumiu a carne mediante a alma, quer quanto à ordem da dignidade, quer também quanto à conveniência da assunção. Ora, uma e outra coisa encontraremos, se compararmos o intelecto, que se chama espírito, com as outras partes da alma. Pois, a alma não é assumível, por conveniência, senão por ser capaz de Deus, tendo a sua existência à imagem dele. O que é segundo o entendimento, que é chamado espírito, conforme àquilo do Apóstolo: Renovai-vos no espírito do vosso entendimento. Semelhantemente, também o intelecto, entre as outras partes da alma, é superior, mais digno e mais semelhante a Deus. Por onde, como diz Damasceno, uniu-se à carne por meio do intelecto o Verbo de Deus. Ora, o intelecto é o que a alma tem de mais puro; mas também Deus é inteligência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o intelecto não difira da alma pela essência, distingue-se porém das outras partes da alma, em virtude da potência. E por aí, compete-lhe o papel de meio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ao espírito angélico não lhe falece a conveniência para ser assumido, por falta de dignidade, mas pela irreparabilidade da queda. O que não pode ser dito do espírito humano, como se colige do que foi estabelecido na Primeira Parte.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alma, entre a qual e o Verbo de Deus é meio o intelecto, não é tomada pela sua essência, que é comum a todas as potências; mas o é pelas potências inferiores, que são comuns a todas as almas.

Art. 3 — Se a alma de Cristo foi assumida pelo Verbo, antes da carne.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo foi assumida pelo Verbo, antes da carne.

1 — Pois, o Filho de Deus assumiu a carne mediante a alma, como se disse. Ora, chegamos ao meio antes de chegarmos ao fim. Logo, o Filho de Deus primeiro assumiu a alma que o corpo.

2. Demais. — A alma de Cristo é mais digo na que os anjos, conforme a Escritura: Adorei ao Senhor, todos os seus anjos. Ora, os anjos foram criados desde o princípio, como se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, também a alma de Cristo, que não foi primeiro criada que assumida; pois, como diz Damasceno, nunca a alma nem o corpo de Cristo tiveram nenhuma hipóstase própria além da hipóstase do Verbo. Logo, parece que a alma foi primeiro assumida que a carne, a qual foi concebida no ventre da Virgem.

Demais. — O Evangelho diz: E nós o vimos cheio de graça e de verdade. E depois acrescenta: Todos nós participamos da sua plenitude, isto é, todos os fiéis em qualquer tempo, como Crisóstomo expõe. Ora, isso não seria, se Cristo não tivesse tido a plenitude da graça e da verdade, antes de todos os santos que existiram desde o princípio do mundo; porque a causa não pode ser posterior ao causado. Tendo, pois, a plenitude da graça e da verdade existido na alma de Cristo, pela união com o Verbo, segundo aquilo da Escritura — Nós vimos a sua glória como de Filho unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade — resulta que desde o princípio do mundo a alma de Cristo foi assumida pelo Verbo de Deus.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz: Antes da encarnação no ventre da Virgem, o intelecto não se uniu ao Deus Verbo, para então ser chamado Cristo, como pensam muitos, erradamente.

SOLUÇÃO. — Origines ensinava que todas as almas foram criadas desde o princípio; e entre elas também punha a alma de Cristo, como criada. — Mas isto é inadmissível, entendendo-se que foi então criada mas não unida imediatamente ao Verbo; pois daí resultaria que essa alma teve, durante um certo tempo, uma subsistência própria, sem o Verbo. E assim, quando foi assumida pelo Verbo, ou a união não teria sido feita segundo a subsistência, ou teria desaparecido a subsistência preexistente da alma. — Também semelhantemente, é inadmissível dizer que essa alma foi, a princípio, unida ao Verbo e, depois, encarnou-se no ventre da Virgem. Porque então a sua alma não teria sido da mesma natureza que a nossa, que é simultaneamente criada e infundida no corpo. Donde o dizer o Papa Leão: A carne de Cristo não era de outra natureza que a nossa; nem lhe foi inspirada, a princípio, uma alma diferente da dos outros homens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como se disse. a alma de Cristo é considerada um meio, na união da carne com o Verbo, na ordem da natureza. Mas isso não implica em que tivesse sido meio na ordem do tempo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz o Papa Leão, a alma de Cristo é excelente não pela diversidade genérica, mas pela sublimidade da virtude. Pois, é do mesmo gênero que as nossas almas, mas sobrepuja também os anjos, pela plenitude da graça e da verdade. Pois, o modo da Encarnação corresponde à alma segundo a propriedade do seu gênero; donde vem que, sendo a forma do corpo, é criada simultaneamente com a sua infusão no corpo e a sua união com ele. O que não convém aos anjos, que são substâncias completamente separadas de corpos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Da plenitude de Cristo todos os homens participam, pela fé que nele têm. Pois, diz o Apóstolo: A Justiça de Deus é infundida pela fé de Jesus Cristo em todos e sobre todos os que nele crêem. Pois, assim como nós cremos nele, como encarnado, assim os antigos nele creram como nascituro: Tendo um mesmo espírito de fé, cremos. Ora. a fé em Cristo tem a virtude de justificar por decreto da graça de Deus, segundo o Apóstolo: Ao que não crê e crê naquele que justifica ao ímpio, a sua fé lhe é imputada à justiça, segundo o decreto, da graça de Deus. Por onde, sendo esse decreto eterno, nada impede certos se justificarem pela fé de Jesus Cristo, antes ainda de ter a sua alma cheia de graça e de verdade.

Art. 4 — Se a carne de Cristo foi primeiro assumida pelo Verbo que unida à alma.

O quarto discute-se assim. — Parece que a carne de Cristo foi primeiro assumida pelo Verbo que unida à alma.

1. — Pois, diz Agostinho: Crê firmissimamente e de nenhum modo duvides, que a carne de Cristo não foi concebida, sem a divindade, no ventre da Virgem, primeiro que fosse assumida pelo Verbo. Ora, parece que a carne de Cristo foi primeiro concebida que unida à alma racional; porque a disposição material é anterior na via da geração que a forma completiva. Logo, primeiro foi a carne de Cristo assumida que unida à alma.

2. Demais. — Assim como a alma faz parte da natureza humana, assim também o corpo. Ora, a alma humana não teve outro princípio do seu ser em Cristo, que nos outros homens, como resulta da autoridade de Leão Papa supra aduzida. Logo, parece que também, o corpo de Cristo não teve outro princípio de existir diferente do que tem em nós. Ora, em nós primeiro é concebido o corpo, que se lhe une a alma racional. Logo, assim também o foi em Cristo. Então, a carne foi primeiro assumida pelo Verbo, que unida à alma.

3. Demais. — Diz um autor que a causa primeira mais influi no causado e mais lhe está unida, que a causa segunda. Ora, a alma de Cristo está para o Verbo como a causa segunda para a primeira. Portanto, primeiro o Verbo uniu-se à carne, que a alma.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: A carne do Verbo de Deus é simultaneamente carne, carne animada, racional e intelectual. Logo, a união do Verbo com a carne não lhe precedeu a união com a alma.

SOLUÇÃO. — A carne humana pode ser assumida pelo Verbo, conforme a relação que tem com a alma racional como com a sua forma própria. Ora, essa relação não existe antes de se lhe unir a alma racional.

Pois, quando uma certa matéria se torna própria de uma determinada forma, simultaneamente recebe essa forma; por onde não se termina a alteração no mesmo instante em que é introduzida a forma substancial. Por isso a carne não devia ser assumida antes de ser carne humana; o que se deu quando se lhe uniu a alma racional. Assim como, pois, a alma não foi primeiro assumida, que a carne, por ser contra a natureza da alma o existir antes de unida ao corpo; assim também a carne não devia primeiro ser assumida, que a alma, por não ser carne humana antes de ter uma alma racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A carne humana existe por meio da alma. Logo, ano antes da união com a alma, não é carne humana; mas, pode ser uma disposição para a carne humana. Mas, na concepção de Cristo, o Espírito Santo que é um agente de virtude infinita, simultaneamente dispôs a matéria e a conduziu ao seu termo perfeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A forma especifica atualizando; mas a matéria é essencialmente potencial em relação à espécie. Por onde, seria contra a essência da forma o preexistir à natureza da espécie, cuja perfeição se consuma pela sua união com a matéria; mas não é contra a natureza da matéria o preexistir à natureza da espécie. Por onde, a dissemelhança entre a nossa origem e a de Cristo, consistente em ser a nossa carne concebida antes de ser animada, e em o não ser a carne de Cristo, se funda no que precede o complemento da natureza; assim como também a diferença de sermos nós concebidos do sêmen do homem, mas não Cristo. Mas, a diferença que houvesse quanto à origem da alma redundaria em diversidade de natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Entende-se que o Verbo de Deus primeiro uniu-se à carne que a alma, pelo modo comum das outras criaturas — pela essência, pela potência e pela presença; digo porém — primeiro — não temporalmente, mas segundo a natureza. Pois, primeiro inteligimos a carne como um certo ser. que tem do Verbo, do que como animada, o que lhe advém da alma. Mas, pela união pessoal é mister que primeiro segundo o intelecto, a carne se una à alma que ao Verbo; porque a união com a alma a torna capaz de união com o Verbo em pessoa: sobretudo porque a pessoa só existe na natureza racional.

Art. 5 — Se o Filho de Deus assumiu toda a natureza humana mediante as suas partes.

O quinto discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus assumiu toda a natureza humana mediante as suas partes.

1 — Pois, diz Agostinho. que a invisível e incomutável Verdade assumiu, pelo espírito, a alma; pela alma, o corpo e assim todo o homem. Ora, o espírito, a alma e o corpo são partes de todo o homem. Logo, assumiu todo o homem mediante as suas partes.

2. Demais. — O Filho de Deus assumiu a carne mediante a alma, por ser mais semelhante a Deus a alma do que o corpo. Ora. as partes da natureza humana, sendo mais simples, parece que são mais semelhantes ao ser simplicíssimo, que o todo. Logo, assumiu o todo mediante as partes.

Demais. — O todo resulta da união das partes. Ora, a união é entendida como o termo da assunção; ao passo que as partes se preinteligem à assunção. Logo, assumiu o todo, pelas partes.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Em nosso Senhor Jesus Cristo não consideramos partes de partes, mas o que concorre proximamente à união, a saber, a divindade e a humanidade. Ora, a humanidade é

um determinado todo, composto de alma e de corpo como de partes. Logo, o Filho de Deus assumiu as partes mediante o todo.

SOLUÇÃO. — Quando nos referimos a um meio, na assunção da Encarnação, não designamos uma ordem temporal, porque foi simultânea a assunção do todo e das partes todas. Pois, como demonstramos, a alma e o corpo simultaneamente uniram-se uma ao outro para constituir a natureza humana no Verbo. E o que aí se designa é a ordem da natureza. Por onde, pelo que tem prioridade de natureza, é assumido o que vem em segundo lugar. Ora, a prioridade de natureza pode ser considerada a dupla luz relativamente ao agente e relativamente à matéria; pois, essas duas coisas preexistem à realidade. Assim, relativamente ao agente é primeiro, em sentido absoluto, o que lhe constitui a intenção primária; e, em sentido relativo, aquilo por onde lhe principia a ação. Quanto à matéria, é primeiro àquilo que primeiramente existe na transmutação dela. Ora, a ordem a que sobretudo devemos atender, na Encarnação, é a relativa ao agente; porque, como diz Agostinho, nessa matéria a razão total da obra é o poder do agente. Ora, como é manifesto, o completo vem antes do incompleto, na intenção do agente; e, por consequência, vem o todo antes das partes. Donde devemos concluir, que o Verbo de Deus assumiu as partes da natureza humana mediante o todo, Pois, assim como assumiu o corpo pela ordem que mantém para com a alma racional, assim, assumiu o corpo e a alma, pela ordem que mantém para com a natureza humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras citadas nada mais dão a entender senão que o Verbo, assumindo as partes da natureza humana, assumiu toda a natureza humana. E assim, a assunção das partes tem prioridade, na ordem da operação, logicamente, mas não temporalmente. Mas a assunção da natureza tem prioridade na ordem da assunção; o que é ter prioridade absoluta, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus é simples que também é perfeitíssimo. Por onde. o todo é mais semelhante a Deus que ser mais perfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na união pessoal é que se termina a assunção; mas não, na união da natureza, que resulta da união das partes.

Art. 6 — Se o Filho de Deus assumiu a natureza humana mediante a graça.

O sexto discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus assumiu a natureza humana mediante a graça.

1 — Pois, pela graça é que nos unimos a Deus, Ora, em Cristo a natureza humana; estava por excelência unida a Deus. Logo, essa união se fez mediante a graça.

2. Demais. — Assim como o corpo vive pela alma, que lhe dá a ele a perfeição, assim a alma, pela graça. Ora, a natureza humana se torna apta para a assunção, por meio da alma. Logo, o Filho de Deus assumiu a alma mediante a graça.

3. Demais. — Agostinho diz, que o Verbo Encarnado é como o nosso verbo, quando falamos. Ora, o nosso verbo se une à palavra mediante o espírito. Logo, o Verbo de Deus se une à carne mediante o Espírito Santo; e portanto, mediante a graça, que é atribuída ao Espírito Santo, segundo o Apóstolo. Há repartição de graças, mas um mesmo é o Espírito.

Mas, *em contrário*, a graça é um acidente da alma, como na Segunda Parte se demonstrou. Ora, a união do Verbo com a natureza humana se fez por subsistência e não por acidente, como do sobredito se colhe. Logo, a natureza humana não foi assumida mediante a graça.

SOLUÇÃO. — Em Cristo há a graça de união e a graça habitual. Logo, a graça pode ser entendida como meio, na assunção da natureza humana, quer tratemos da graça de união, quer da habitual. Pois, a graça de união é o ser pessoal mesmo, dado gratuitamente à natureza humana, por Deus, na pessoa do Verbo, o qual é o termo da assunção. E a graça habitual, pertencente à santidade pessoal do Homem-Deus, é um efeito consequente à união, conforme o Evangelho: Vimos a sua glória, como de Filho Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade, pelo que dá a entender que do facto mesmo de ser o Homem Cristo o Unigênito do Pai — o que lhe advinha da união — tem a plenitude da graça e da verdade. Se porém, entendermos a graça como a vontade de Deus, que faz ou dá alguma coisa gratuitamente, nesse caso a união se fez pela graça, não como um meio, mas como pela causa eficiente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A nossa união com Deus é mediante uma operação, isto é, enquanto o conhecemos e amamos. Por onde, essa união se dá pela graça habitual enquanto que a operação perfeita procede do hábito. Mas a união da natureza humana com o Verbo de Deus é segundo o ser pessoal, são dependente de nenhum hábito, mas imediatamente da natureza mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A alma é a perfeição substancial do corpo; ao passo que a graça é uma perfeição accidental da alma. Por isso, a graça não pode ordenar a alma para a união pessoal, que não é accidental, como a alma e o corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O nosso verbo se une à palavra, mediante o espírito; não, certo, como por um meio formal, mas como por um meio movente; pois, do verbo interiormente concebido procede o espírito, de que, se forma a palavra. E semelhantemente, do Verbo eterno procede o Espírito Santo, que formou o corpo de Cristo, como a seguir se dirá. Mas daí não se segue que a graça do Espírito Santo seja um meio formal, na referida união.

Questão 7: Da graça de Cristo como um homem particular

Em seguida devemos tratar do que o Verbo de Deus consumiu, ao assumir a natureza humana. E primeiro do que respeita à perfeição. Segundo, do que respeita aos defeitos.

No primeiro ponto consideram-se três outros. Primeiro, da graça de Cristo. Segundo, da sua ciência. Terceiro, do seu poder.

Quanto à graça de Cristo dá ela lugar a duas considerações. Primeiro, da sua graça enquanto um homem particular. Segundo, da sua graça enquanto Chefe da Igreja. Pois, da graça da união já tratamos.

Na primeira questão discutem-se treze artigos:

Art. 1 — Se na alma assumida pelo Verbo havia a graça habitual.

O primeiro discute-se assim. — Parece que na alma assumida pelo Verbo não havia a graça habitual.

1. — Pois, a graça é uma certa participação da divindade na criatura racional, segundo a Escritura: Pelo qual nos comunicou as mui grandes e preciosas graças que tinha prometido, para que sejamos feitos participantes da natureza divina. Ora, Cristo é Deus, não participativa, mas verdadeiramente. Logo, nele não houve graça habitual.

2. Demais. — A graça é necessária ao homem para proceder bem, segundo o Apóstolo: Tenho trabalhado mais copiosamente que todos eles; não eu contudo, mas a graça de Deus comigo. E também para alcançar a vida eterna, segundo ainda o Apóstolo: A graça de Deus é a Vida perdurável. Ora, a Cristo, só pelo fato de ser naturalmente o Filho de Deus, era-lhe devida a herança da vida eterna; e também por ser o Verbo, pelo qual todas as coisas foram feitas, tinha a faculdade de proceder bem em todas as coisas. Logo, não precisava, em virtude da sua natureza humana, de outra graça, senão da união com o Verbo.

3. Demais. — O que opera a modo de instrumento não precisa de nenhum hábito para as suas operações próprias; porque o hábito se funda no agente principal. Ora, a natureza humana, em Cristo, era como o instrumento da divindade, no dizer de Damasceno. Logo, não devia de haver, em Cristo, nenhuma graça habitual.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Descansará sobre ele o Espírito do Senhor, do qual se diz que está no homem pela graça habitual, como se demonstrou na Primeira Parte. Logo, em Cristo havia a graça habitual.

SOLUÇÃO. — Devemos admitir em Cristo a graça habitual, por três razões. — Primeiro, por causa da união da sua alma com o Verbo de Deus. Pois, quanto mais próximo está um ser da causa que influi sobre ele, tanto mais participa da sua influência. Ora, o influxo da graça vem de Deus, segundo a Escritura: O Senhor dará a graça e a glória. Por isso era conveniente em máximo grau que a sua alma recebesse o influxo da graça divina. — Segundo, por causa da nobreza da sua alma, cujas operações deviam tocar a Deus de muito perto pelo conhecimento e pelo amor; e para isso é preciso a natureza humana ser elevada pela graça. — Terceiro, por causa das relações de Cristo com o gênero humano. Pois, Cristo enquanto homem é o mediador entre Deus e os homens, no dizer do Apóstolo. Por isso deveria ter uma graça capaz de redundar nos outros, conforme o Evangelho: Todos nós participamos de sua plenitude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo é verdadeiramente Deus pela pessoa e pela natureza divina. Mas, como com a unidade de pessoa subsiste a distinção das naturezas, conforme do sobredito se colige, a alma de Cristo não é por sua essência divina. Por onde, havia de se tornar divina por participação, que é segundo a graça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Cristo, enquanto por natureza filho de Deus, é devida a herança eterna, que é a própria beatitude incriada, pelo ato incriado do conhecimento e do amor de Deus, ato que é o mesmo pelo qual o Pai se conhece e ama a si mesmo. E desse ato a alma não era capaz por causa da diferença de natureza. Por isso, era necessário que se alçasse a Deus por um ato criado de fruição. O que não pode ser senão pela graça. — Semelhantemente, enquanto Verbo de Deus, tinha a faculdade de proceder bem em tudo, por operação divina. Mas, como além da operação divina, devemos admitir nele a operação humana, conforme a seguir se demonstrará, era mister que tivesse a graça habitual, que torna perfeita a sua referida operação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A humanidade de Cristo é o instrumento da divindade; não, certo, como um instrumento inanimado, que de nenhum modo, age, mas é manejado por outro; mas como um instrumento animado pela alma racional, que é manejado por outro mas de modo que também age. E portanto, para a sua ação própria era necessário tivesse a graça habitual.

Art. 2 — Se em Cristo havia virtudes.

O segundo discute-se assim. — Parece que em Cristo não havia virtudes.

1 — Pois, Cristo tinha a abundância da graça. Ora, a graça basta para agirmos sempre retamente, segundo o Apóstolo: Basta-te a minha graça. Logo, em Cristo não havia virtudes.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, a virtude se divide, por oposição, de um certo hábito heroico ou divino, atribuído aos homens divinos. Ora, isso convém sobremaneira a Cristo. Logo, Cristo não tinha virtudes, mas algo mais elevado que a virtude.

Demais. — Como na Segunda Parte se demonstrou, todas as virtudes são possuídas simultaneamente. Ora, a Cristo não convinha ter simultaneamente todas as virtudes; como é o caso da liberalidade e da magnificência, cujos atos recaem sobre as riquezas, que Cristo desprezava, segundo o Evangelho: O Filho do homem não tem onde reclinar a cabeça. E também a temperança e a continência, que reprimem as concupiscências depravadas, que em Cristo não existiam. Logo, Cristo não tinha as virtudes.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura - A sua vontade está posta na lei do Senhor - diz a Glosa: Isto mostra que Cristo era rico de todos os bens. Ora, a virtude é uma boa qualidade da alma. Logo, Cristo teve a plenitude de todas as virtudes.

SOLUÇÃO. — Como estabelecemos na Segunda Parte, assim como a graça respeita à essência da alma, assim a virtude lhe respeita a potência. Por onde e necessariamente, assim: como a potências da alma lhe derivam da essência. assim as virtudes são umas derivações da graça. Ora, quanto mais perfeito é um princípio tanto mais imprime os seus efeitos. Por onde, tendo sido perfeitíssima a graça de Cristo, consequentemente dela procederam virtudes para aperfeiçoarem cada uma das potências da sua alma, quanto a todos os atos desta. É portanto Cristo teve todas as virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A graça basta ao homem em relação a todas aquelas coisas pelas quais se ordena à beatitude. Mas certas delas a graça as aperfeiçoa imediatamente por si

mesma como o torná-lo agradável a Deus e outras semelhantes; e certas outras. mediante as virtudes procedentes da graça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esse hábito heroico ou divino não difere da virtude em geral, senão pelo seu modo mais perfeito; isto é, quando alguém tem uma disposição para o bem, de um certo modo mais alto, quero que geralmente os homens tem. Por onde, isso não demonstra que Cristo não tivesse as virtudes, mas que as tinha perfeitíssima e superiormente ao modo comum. Assim também Plotino admite um certo e sublime modo das virtudes, que dizia serem as da alma purificada.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A liberdade e a magnificência se exercem sobre as riquezas, porque quem é dotado dessas virtudes não aprecia as riquezas a ponto de querer conservá-las omitindo o que com elas devia fazer. Mas de nenhum modo aprecia as riquezas quem as despreza de todo e as rejeita, pela perfeição do amor. Por onde, por isso mesmo que Cristo desprezou todas as riquezas mostrou possuir em sumo grau a liberalidade e a magnificência. Embora também exercesse atos de liberalidade, enquanto isso lhe era congruente, fazendo distribuir aos pobres os donativos que recebia. E assim, quando o Senhor disse a Judas — O que fazes, faze-o depressa — entenderam os discípulos que lhe mandou desse alguma coisa aos pobres. Quanto às baixas concupiscências, Cristo de nenhum modo as teve, como a seguir demonstraremos. Mas isso não o impedia o exercício da temperança, tanto mais perfeita no homem quanto mais ele carece dessas concupiscências depravadas. Por isso diz o Filósofo, que o temperado difere do continente, por não existirem naquele as concupiscências depravadas, cujo jugo este sofre. E portanto, entendendo assim a continência, como a entende o Filósofo, por isso mesmo que Cristo teve todas as virtudes não teve a continência que não é uma virtude mas algo menos que uma virtude.

Art. 3 — Se em Cristo existiu a fé.

O terceiro discute-se assim. — Parece que em Cristo existiu a fé.

1. — Pois, a fé é uma virtude mais nobre que as virtudes morais como a temperança e a liberalidade. Ora, estas virtudes existiram em Cristo, como se disse. Logo, com maior razão nele existiu a fé.

2. Demais. — Cristo não ensinou virtudes que não tinha, segundo aquilo da Escritura: Começou a fazer e a ensinar. Ora, de Cristo também diz o Apóstolo: Autor e consumidor da fé. Logo, nele existiu por excelência a fé.

3. Demais. — Dos bem-aventurados se exclui toda imperfeição. Ora, os bem-aventurados tem a fé; pois, àquilo do Apóstolo - A justiça de Deus se descobre nele de fé em fé - diz a Ciosa: A fé nas palavras e nos bens que esperamos torna-se a fé nas coisas mesmas e a visão clara. Logo, parece que também Cristo teve a fé, pois que nenhuma imperfeição nele existe.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: A fé é um argumento das coisas que não aparecem. Ora, para Cristo nada houve de não aparente, conforme lho disse Pedro: Tu conheces tudo, Logo, em Cristo não havia fé.

SOLUÇÃO. — Como demonstramos na Segunda Parte, o objeto da fé é a realidade divina não vista. Ora, o hábito da virtude, como qualquer outro, se especifica pelo seu objeto. E portanto suprimida essa condição — que a realidade divina não é vista, excluída fica na sua essência a fé. Ora, Cristo, desde o primeiro instante da sua concepção, viu plenamente a Deus em essência, como a seguir se verá. Logo, nele não podia existir a fé.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A fé é uma virtude mais nobre que as virtudes morais porque versa sobre matéria mais nobre; contudo implica uma certa deficiência relativamente a essa matéria, deficiência que em Cristo não existiu. Logo, não podia nele existir a fé, embora tivesse ele as virtudes morais, que por essência não implicam essa deficiência relativamente às suas matérias.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mérito da fé consiste em assentirmos, por obediência a Deus, no que não vemos, segundo aquilo do Apóstolo: Para que se obedeça à fé em todas as gentes pelo seu nome. Ora, Cristo praticou plenissimamente a obediência para com Deus, segundo o Apóstolo: Feito obediente até à morte. E assim nada ensinou que fosse uma fonte de mérito que não o praticasse ele próprio de maneira mais excelente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz a Glosa no mesmo lugar, pela fé cremos propriamente no que não vemos. E impropriamente se chama fé a que tem por objeto o que vemos, e só por certa semelhança, quanto à certeza ou a firmeza da adesão.

Art. 4 — Se em Cristo existia a esperança.

O quarto discute-se assim. — Parece que em Cristo existia a esperança.

1. — Pois, diz a Escritura, da pessoa de Cristo, segundo a Glosa: Em ti, Senhor, esperei. Ora, a virtude da esperança é a pela qual esperamos em Deus. Logo, Cristo teve a virtude da esperança.

2. Demais. — A esperança é a expectativa da beatitude futura, como demonstramos na Segunda Parte. Ora, Cristo esperava algo de pertinente à beatitude, a saber, a glória do corpo. Logo, parece que nele houve a esperança.

3. Demais. — Cada qual pode esperar o que lhe condisser com a perfeição, se for futuro. Ora, havia algo de futuro, pertinente à perfeição de Cristo, segundo o Apóstolo: Para a consumação dos santos em ordem à obra do ministério, para edificar o corpo de Cristo. Logo, parece que cabia a Cristo ter esperança.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O que qualquer vê como o espera? Por onde é claro que, como a fé tem por objeto o que não vemos, assim, também a esperança. Ora, não havia fé em Cristo, como se disse. Logo, nem esperança.

SOLUÇÃO. — Assim como é da essência da fé o assentirmos no que não vemos, assim, é da essência da esperança termos a expectativa do que ainda não possuímos. E assim como a fé, enquanto virtude teologal, não tem por objeto qualquer ser não visto, mas só Deus, assim também a esperança, enquanto virtude teologal tem por objeto a fruição mesma de Deus, o que principalmente temos em vista pela virtude da esperança. Mas, por consequência, quem possui a virtude da esperança pode também esperar o auxílio divino em outras matérias; assim como quem tem a virtude da fé não somente crê a Deus, em se tratando das coisas divinas, mas de tudo o mais que lhe tenha sido divinamente revelado. Ora, Cristo, desde o momento da sua concepção, teve a plena fruição divina, como a seguir demonstraremos. E portanto, não teve a virtude da esperança. Mas tinha a esperança relativamente a certas coisas que ainda não havia alcançado, embora não tivesse a fé relativamente a coisas quaisquer. Pois, embora conhecesse todas as coisas, o que dele totalmente excluía a fé, contudo, ainda não tinha plenamente tudo o que lhe pertencia à perfeição, por exemplo a imortalidade e a glória do corpo, que podia esperar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lugar aduzido não se aplica a Cristo, quanto à esperança, como virtude teologal; mas porque esperava certas coisas que ainda não tinha, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A glória do corpo não pertence à beatitude como o em que ela principalmente consiste; mas, por uma certa redundância da glória da alma, como se disse na Segunda Parte. Por onde, a esperança, enquanto virtude teologal, não respeita à beatitude do corpo, mas à da alma, que consiste na fruição divina.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A edificação da Igreja, pela conversão dos fiéis, não pertence à perfeição de Cristo, enquanto perfeito em si mesmo; mas enquanto leva os outros a participar da sua perfeição. E como a esperança propriamente é dita em relação aquilo que quem espera está na expectativa de possuir, não se pode propriamente dizer que a virtude da esperança conviesse a Cristo, pela razão aduzida.

Art. 5 — Se em Cristo existiam os dons.

O quinto discute-se assim. — Parece que em Cristo não existiam os dons.

1 — Pois, como geralmente se diz, os dons são conferidos como ajudatórios das virtudes. Ora, o em si mesmo perfeito não precisa de auxílio externo. Logo, como Cristo tinha a perfeição das virtudes, nele não existiram os dons.

2. Demais. — Não pode a mesma pessoa conferir e receber os dons; pois, dá quem tem e recebe quem não tem. Ora, Cristo podia conferir dons, segundo a Escritura: Tornaste dons para os distribuíres aos homens. Logo, não podia receber os dons do Espírito Santo.

3. Demais. — São quatro os dons próprios da vida contemplativa, a saber: a sabedoria, a ciência, o intelecto e o conselho; o que pertence à prudência, enumerando por isso o Filósofo esses dons entre as virtudes intelectuais. Ora, Cristo tinha a contemplação do céu. Logo, não tinha os referidos dons.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Lançaram mão de um só homem sete mulheres. Ao que diz a Glosa: Isto é, os sete dons do Espírito Santo, Cristo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos na Segunda Parte, os dons são propriamente umas certas perfeições das potências da alma, que lhes torna natural o serem movidas pelo Espírito Santo. Ora, como é manifesto, a alma de Cristo era perfeitissimamente movida pelo Espírito Santo, segundo o Evangelho: Cheio, pois, do Espírito Santo, voltou Jesus do Jordão e foi levado pelo Espírito ao deserto. Por onde, é manifesto que em Cristo existiam excelentissimamente os dons.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O perfeito na ordem da sua natureza necessita ser ajudado pelo que é de natureza superior; assim o homem, por mais perfeito que seja precisa de ser ajudado por Deus. E deste modo as virtudes precisam ser fortificadas pelos dons, que aperfeiçoam as potências de alma, enquanto movidas pelo Espírito Santo.

RESPOSTA À SEGUNDA. Cristo não recebe e confere os dons do Espírito Santo, aos mesmos respeitos; mas, ele os confere como Deus, e os recebe como homem. Donde o dizer Gregório: O Espírito Santo não abandonou nunca a humanidade de Cristo, de cuja divindade procede.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Em Cristo não somente havia o conhecimento da pátria, mas também o da via, como a seguir se dirá. E contudo, mesmo na pátria, existem de certo modo os dons do Espírito Santo, como na Segunda Parte se estabeleceu.

Art. 6 — Se em Cristo houve o dom do temor.

O sexto discute-se assim. — Parece que em Cristo não houve o dom do temor.

1. — Pois, a esperança parece mais principal que o temor, porque sendo o objeto dela o bem, o dele é o mal, como na Segunda Parte se estabeleceu. Ora, em Cristo não havia a virtude da esperança, conforme se demonstrou. Logo, também não havia nele o dom do temor.

2. Demais. — Pelo dom do temor tememos a separação de Deus, o que constitui o temor casto; ou o sermos punidos por ele, o que constitui o temor servil, como diz Agostinho. Ora, Cristo não temia ser separado de Deus, pelo pecado; nem ser punido por ele. por culpa; pois, era-lhe impossível pecar, como depois se dirá. Ora, não há temor do impossível. Logo, em Cristo não houve o dom do temor.

3. Demais. — A Escritura diz: A caridade perfeita lança fora o temor. Ora, Cristo tinha a caridade perfeitíssima, segundo o Apóstolo: A caridade de Cristo que excede todo entendimento. Logo. em Cristo não havia o dom do temor.

Mas, *em contrário*, a Escritura: E enche-lo-á o Espírito do temor do Senhor.

SOLUÇÃO. — Como dissemos na Segunda Parte, o temor respeita dois objetos: um é o mal que atemoriza; o outro, quem tem o poder de fazer o mal e assim teme-se o rei porque tem o poder de matar. Ora, não temeríamos quem tem o poder se este não fosse de uma eminência tal que não lhe pudéssemos facilmente resistir; pois, não tememos o que podemos prontamente repelir. Por onde, é claro que não tememos a outrem senão por causa da sua eminência. E portanto, devemos concluir que em Cristo houve o temor de Deus, não enquanto respeita o mal da separação de Deus pela culpa nem enquanto respeita o mal da punição por causa da culpa; mas enquanto respeita a própria eminência divina. Isto é, enquanto que a alma de Cristo eleva-se para Deus por um certo afeto de reverência, levada do Espírito Santo. Onde o dizer o Apóstolo, que em tudo foi atendido pela sua reverência. Ora, esse afeto de reverência para com Deus, Cristo, enquanto homem, teve-o em maior plenitude que os demais. Por isso, a Escritura lhe atribui a plenitude do dom do temor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os hábitos das virtudes e dos dons própria e essencialmente respeitam o bem; e o mal, por consequência. Pois, é da essência da virtude tornar a obra boa, como diz Aristóteles. Por onde, não é da essência do dom do temor aquele mal a que se refere o temor; mas, a eminência daquele bem, isto é, divino, por cujo poder um mal pode ser infligido. Ora, a esperança, enquanto virtude, respeita não só o autor do bem, mas o próprio bem, enquanto não possuído. Por onde, a Cristo, que já tinha o bem perfeito da beatitude, não se lhe atribui a virtude da esperança, mas, o dom do temor.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe, do temor enquanto respeita ao objeto, que é o mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A caridade perfeita expulsa o temor servil, que respeita principalmente à pena. Ora, nesse sentido, não houve temor em Cristo.

Art. 7 — Se em Cristo havia as graças gratuitas.

O sétimo discute-se assim. — Parece que em Cristo não havia as graças gratuitas.

1. — Pois, quem possui a plenitude de um bem não irá possuí-lo por participação. Ora, Cristo tinha a plenitude da graça, conforme o Evangelho: Cheio de graça e de verdade. Ora, as graças gratuitas parece umas participações divinas atribuídas dividida e particularmente a diversos, segundo o Apóstolo: Há repartição de graças. Logo, parece que em Cristo não havia as graças gratuitas.

2. Demais. — O devido a alguém não lhe é dado de graça. Ora, era devida ao homem Cristo a abundância em palavras de sabedoria e de ciência, o ser eminente na prática das virtudes, e outras semelhantes graças gratuitas; pois, ele é, no dizer do Apóstolo, a virtude de Deus e a sabedoria de Deus. Logo, não convinha a Cristo ter as graças gratuitas.

3. Demais — As graças gratuitas se ordenam à utilidade dos fiéis, segundo o Apóstolo: A cada um é dada a manifestação do Espírito para proveito. Ora, não constitui utilidade para ninguém um hábito ou uma disposição qualquer, se deles não usa, segundo a Escritura: Suponha-se que a sabedoria se conserva escondida e que o tesouro não está visível, que utilidade haverá em ambas estas coisas? Ora, não lemos no Evangelho que Cristo usasse de todas as graças gratuitas, sobretudo quanto aos gêneros das línguas. Logo, em Cristo não existiam todas as graças gratuitas.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que assim como na cabeça estão todos os sentidos, assim em Cristo existiam todas as graças.

SOLUÇÃO. — Como se estabeleceu na Segunda Parte, as graças gratuitas se ordenam à manifestação da fé e da doutrina espiritual. Pois, é necessário quem ensina ter os meios de manifestar a sua doutrina, que, do contrário, seria inútil. Ora, o primeiro e principal Doutor da doutrina espiritual e da fé é Cristo, segundo o Apóstolo: A qual tendo sido começado a ser anunciada pelo Senhor, foi depois confirmada entre nós pelos que a ouviram, confirmando-a ao mesmo tempo Deus com sinais e maravilhas, etc. Por onde, é manifesto que Cristo teve excelentissimamente todas as graças gratuitas, como primeiro e principal Doutor da fé.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como a graça santificante se ordena aos atos meritórios, tanto interiores como exteriores, assim, as graças gratuitas se ordenam a certos atos exteriores manifestativos da fé, como a operação de milagres e outros semelhantes. Ora, de ambas essas graças Cristo teve a plenitude; pois, por estar a sua alma unida à divindade, tinha plena eficácia para praticar com perfeição todos os referidos atos. Ao passo que os outros santos movidos por Deus como instrumentos não unidos, mas separados, recebem uma eficácia particular para realizar tais atos ou tais outros. Por isso, os outros santos tem essas graças divididas, mas não Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo é chamado a virtude de Deus e a sabedoria de Deus, enquanto Filho eterno de Deus. E como tal não lhe cabe ter a graça, mas antes, ser o distribuidor dela. Cabe-lhe, porém, ter a graça, pela sua natureza humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O dom das línguas foi dado aos Apóstolos, porque foram enviados a ensinar: todos os povos. Ao passo que Cristo quis pregar pessoalmente só à gente dos Judeus, como ele próprio o disse: Eu não fui enviado senão às ovelhas que pereceram da casa de Israel. E o Apóstolo: Digo de Jesus Cristo foi ministro da circuncisão. Por isso não tinha necessidade de falar muitas línguas. Mas nem por isso lhe faltou o conhecimento delas; a ele a quem não se lhe esconde nem o oculto nas profundezas dos corações, como depois diremos, do que as palavras, quaisquer que sejam, são os sinais.

Nem contudo lhe foi inútil esse conhecimento que tinha: assim como não tem inutilmente um hábito quem dele não usa quando não é oportuno.

Art. 8 — Se Cristo teve a profecia.

Oitavo discute-se assim. — Parece que Cristo não tinha o dom da profecia.

1. — Pois, a profecia implica um certo conhecimento obscuro e imperfeito, segundo a Escritura: Se entre vós se achar algum profeta do Senhor, eu lhe aparecerei em visão ou lhe falarei em sonhos. Ora, Cristo teve um conhecimento pleno e patente, muito mais que Moisés de quem a Escritura acrescenta no mesmo lugar: Ele vê claramente o Senhor e não debaixo de enigmas. Logo, não devemos atribuir a Cristo a profecia.

2. Demais. — Como o objeto da fé é o que nós não vemos, e o da esperança o que não temos assim o da profecia é o que não está presente, mas distante; pois, profeta é chamado quem anuncia o que está longe (*procul fans*). Ora, em Cristo não havia fé nem esperança, como se disse. Logo, também não devemos atribuir a Cristo a profecia.

3. Demais. — O profeta é de ordem inferior ao anjo; por isso, de Moisés, que foi o supremo dos profetas, como mostramos na Segunda Parte, diz o Apóstolo, este é o que falava com o anjo na solidão. Ora, Cristo não foi menor que os anjos, pelo conhecimento da alma mas só pelo sofrimento do corpo. Logo, parece que Cristo não foi profeta.

Mas, *em contrário*, dele diz a Escritura: O Senhor teu Deus te suscitará um profeta dentre teus irmãos. E Cristo diz de si mesmo: Um profeta não tem honra na sua pátria.

SOLUÇÃO. — Profeta é chamado, por assim dizer quem anuncia ou vê o que está longe (*procul stans*); isto é, quem conhece e anuncia o que está afastado dos sentidos dos homens, como também o diz Agostinho. Ora, devemos considerar que não pode ser chamado profeta quem conhece e anuncia o que está distante para outros, com os quais ele não convive. E isto é manifesto, quanto ao lugar e quanto ao tempo. Assim, pois, quem, vivendo na França, conhecesse e anunciasse a outros, que também vivessem nesse mesmo país, o que então se passasse na Síria, fazia um anúncio profético; tal como Eliseu, quando anunciou a Giezi que um homem descia de um carro e lhe vinha ao encontro. Mas quem, vivendo na Síria, anunciasse coisas que aí mesmo se passassem, não anunciaria nada de profético. E o mesmo se dá no tempo. Assim, Isaías predisse profeticamente que Ciro, rei dos Persas, haveria de reedificar o templo de Deus. Mas, nada houve de profético no que Esdras escreveu sobre o que se realizou no seu tempo. Se, portanto, Deus e os anjos, ou também os santos, conhecem e anunciam o distante do nosso conhecimento isso não constitui nenhuma profecia, porque em nada eles participam da nossa condição. Ora, Cristo, antes da paixão, participava da nossa condição, porque não somente gozava da visão clara, mas era também viandante como nós. E portanto, era profético o que, estando distante do conhecimento dos outros viandantes, ele o conhecia e anunciava. E por isso dizemos que nele havia a profecia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Responde-se que essas palavras não pretendem significar seja da natureza da profecia o conhecimento enigmático, que se dá pelo sonho e na visão; mas fazem uma comparação dos outros profetas, que perceberam as coisas divinas pelo sonho e em visão, com Moisés, que viu a Deus face a face e não por enigmas; que contudo é chamado profeta, segundo aquilo: Não se levantou mais em Israel profeta algum como Moisés. Entretanto, podemos dizer que, embora Cristo tivesse um conhecimento pleno e compreensivo, quanto à sua faculdade intelectual,

realizava todavia, na sua faculdade imaginativa, certas semelhanças, através das quais podia também entender as coisas divinas, por ser não somente compreensor mas também viandante.

DONDE A RESPOSTA À SEGUNDA. — A fé tem por objeto o que é invisível ao crente; e semelhantemente, a esperança, o que ainda não é possuído por quem espera. Mas, a profecia tem por objeto o distante ao conhecimento do comum dos homens, com quem o profeta convive e comunica, pela condição da vida presente. Por isso, a fé e a esperança repugnavam à perfeição da santidade de Cristo, não porém, a profecia.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O anjo, gozando da visão beatífica, é superior ao profeta, que ainda é viandante; mas não, superior a Cristo, que ao mesmo tempo que era viandante, gozava da visão clara.

Art. 9 — Se Cristo tinha a plenitude da graça.

O nono discute-se assim. — Parece que Cristo não tinha a plenitude da graça.

1. — Pois, da graça derivam as virtudes, como se disse na Segunda Parte. Ora, Cristo não tinha todas as virtudes; assim, não tinha a fé nem a esperança, como se demonstrou. Logo, Cristo não tinha a plenitude da graça.

2. Demais. — Como resulta do dito na Segunda Parte, a graça, se divide em operante e cooperante. Chama-se graça operante a pela qual o ímpio se justifica; o que não tinha lugar em Cristo, que não caiu nunca em nenhum pecado. Logo, Cristo não teve a plenitude da graça.

3. Demais. — A Escritura diz: Toda dádiva em extremo excelente e toda dom perfeito vem lá de cima e desce do Pai das luzes. Ora, o que desce é possuído particular e não plenamente. Logo, nenhuma criatura, nem mesmo a alma de Cristo, pode ter a plenitude dos dons da graça.

Mas, *em contrário*, diz o Evangelho: Nós o vimos cheio de graça e de verdade.

SOLUÇÃO. — Diz-se que é possuído plenamente o que o é perfeita e totalmente. Ora, a totalidade e a perfeição podem ser consideradas a dupla luz. Primeiro, quanto à sua quantidade intensiva; por exemplo, se disser que alguém tem a plenitude da brancura pela ter quanto lho permite a natureza. De outro modo, pela virtude; por exemplo, quando dizemos de alguém que tem plenamente a vida pela ter segundo todos os efeitos e operações vitais; e, assim, o homem tem plenamente a vida, mas não o bruto nem a planta.

Ora, de ambos os modos, Cristo teve a plenitude da graça.

Primeiro, pela ter em sumo grau, do modo perfeitíssimo pelo qual ela pode ser possuída. E isto resulta, primeiro, da proximidade da alma de Cristo, da causa da graça. Pois, como dissemos, quanto mais um ser que recebe a influência de outro está próximo dessa causa influente, tanto mais abundantemente, a recebe. E portanto, a alma de Cristo, mais estreitamente unida a Deus que todas as criaturas racionais, recebeu em supremo grau a influência da sua graça. — Segundo, pela comparação com o seu efeito, pois a alma de Cristo recebeu a graça para, de certo modo, transfundi-la nos outros. E por isso era necessário que tivesse a graça máxima; assim como o fogo, causa do calor em todos os corpos quentes, é quente por excelência.

Também e semelhantemente, quanto à virtude da graça, teve-a plenamente, pela ter em relação a todas as operações ou efeitos da graça. E isto por lhe ter sido conferida a graça como a um certo princípio universal, no gênero dos que a tem. Ora, a virtude do primeiro princípio de um determinado

gênero, se estende universalmente a todos os efeitos desse gênero; assim, o sol, causa universal da geração, como diz Dionísio, estende a sua virtude a tudo o que entra a ser gerado. E assim, a segunda plenitude da graça se funda, em Cristo, no estender-se a sua graça a todos os efeitos dela, que são as virtudes, os dons e coisas semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A fé e a esperança designam efeitos da graça com uma certa deficiência, por parte de quem a recebe; isto é, enquanto que a fé tem por objeto o invisível e a esperança, o que não é possuído. Por onde, não poderia em Cristo, autor da graça, haver essas deficiências implicadas pela fé e pela esperança. Mas tudo o que tem de perfeição a fé e a esperança existiu em Cristo de modo muito mais perfeito. Assim como também o fogo não encerra todas as modalidades do calor, defeituosas por deficiência do sujeito, mas, tudo o que a perfeição do calor implica.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É próprio da graça operante por si mesmo tornar alguém justo; mas, o fazer do impio um justo lhe é accidental, relativamente ao sujeito em estado de pecado. Por onde, a alma de Cristo se justificou pela graça operante, por ter sido por ela justa e perfeita, desde o princípio da sua concepção; não que, antes, tivesse sido pecadora ou mesmo não justa.

Art. 10 — Se a plenitude da graça é própria de Cristo.

O décimo discute-se assim. — Parece que a plenitude da graça não é própria de Cristo.

1 — Pois, o próprio a alguém só a ele convém. Ora, o Evangelho atribui a certos outros a plenitude da graça; assim diz da Santa Virgem: Ave, cheia de graça. E o Apóstolo: - Estevão, cheio de graça e fortaleza. Logo, a plenitude da graça não é própria de Cristo.

2. Demais. — O que pode ser comunicado aos outros por Cristo não parece próprio de Cristo. Ora, a plenitude da graça pode ser comunicada aos outros por Cristo; assim, diz o Apóstolo: Para que sejamos cheios segundo toda plenitude de Deus. Logo, a plenitude da graça não é própria de Cristo.

3. Demais. — O estado da via se proporciona ao estado da pátria. Ora, no estado da pátria haverá uma certa plenitude; pois, na pátria celeste, onde há a plenitude de todos os bens, embora determinados dons sejam aí concedidos a certos de modo mais excelente, ninguém possuirá nada como próprio, no dizer de Gregório. Logo, cada homem tem, enquanto viandante a plenitude da graça. E portanto, a plenitude da graça não é própria de Cristo.

Mas, *em contrário*, a plenitude da graça é atribuída a Cristo, pelo Evangelho, enquanto o Unigênito do Pai: Vimos a sua glória, como do Filho Unigênito do Pai: cheio de graça e de verdade. Ora, ser Unigênito do Pai é próprio de Cristo. Logo, também lhe é a plenitude da graça da verdade.

SOLUÇÃO. — A plenitude da graça pode ser considerada a dupla luz. Em relação à própria graça e a quem além. — Em relação à própria graça, dizemos que há a plenitude dela quando alguém lhe chega ao sumo grau quanto à sua essência e à sua virtude; isto é, quando tem a graça na máxima excelência em que pode ser tida e na máxima extensão quanto a todos os seus efeitos. E tal plenitude da graça é própria, de Cristo. Quanto ao sujeito, dizemos que há plenitude da graça, quando ele a tem plena, segundo a sua condição. Quer quanto à intensidade, quando há nele a graça intensa até o limite que lhe Deus prefixou, segundo a expressão do Apóstolo: A cada um de nós foi dada a graça segundo a medida do dom de Cristo. Quer também segundo a virtude, isto é, quando tem a faculdade da graça para tudo o que lhe concerne ao dever ou ao estado, conforme aquilo do Apóstolo: A mim, que sou o mínimo de

todos os santos, me foi dada esta graça de manifestar a todos. E tal plenitude da graça não é própria a Cristo, mas é por Cristo comunicada aos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Santa Virgem é chamada cheia de graça, não relativamente à graça em si mesma pela não ter tido na suma excelência possível, nem em relação a todos os efeitos da graça. Mas é chamada cheia de graça relativamente a si própria; isto é, por ter tido a graça suficiente ao estado para o qual foi escolhida por Deus, que era o de ser mãe de Deus. — E semelhantemente, Estevão foi chamado cheio de graça, pela ter suficiente para ser idôneo ministro e testemunha de Deus, para o que foi escolhido. — E pela mesma razão devemos assim pensar dos demais. Dessas plenitude porém uma é mais plena que outra, enquanto é um preordenado por Deus para um mais elevado estado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O Apóstolo, no lugar aduzido, se refere àquela plenitude de graça recebida pelo sujeito, relativamente ao que o homem foi divinamente preordenado. E isso é ou algo de comum, para o que todos os santos são preordenados; ou algo de especial, pertinente à excelência de certos. E, assim sendo, há uma certa plenitude de graça comum a todos os santos; isto é, o terem a graça suficiente para merecerem a vida eterna, consistente na plena fruição de Deus. E essa plenitude o Apóstolo a deseja aos fiéis a quem escreve.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Esses dons comuns na pátria, a saber, a visão, a compreensão e a fruição e outros semelhantes, tem certos dons que lhes correspondem, enquanto dura esta vida, e que são também comuns aos santos. Contudo, os santos tem certas prerrogativas, tanto na pátria como na via, que os outros não tem.

Art. 11 — Se a graça de Cristo era infinita.

O undécimo discute-se assim. — Parece que a graça de Cristo é infinita.

1. — Pois, todo o imenso é infinito. Ora, a graça de Cristo é imensa, como o diz o Evangelho: Não lhe dá Deus o Espírito por medida. Logo, a graça de Cristo é infinita.

2. Demais. — Um efeito infinito demonstra uma virtude infinita, que só pode fundar-se numa essência infinita. Ora, o efeito da graça de Cristo é infinito, pois, abrange a salvação de todo o gênero humano; pois, é a propiciação pelos pecados de todo o mundo como diz o Evangelho. Logo, a graça de Cristo é infinita.

3. Demais. — Todo finito pode, por adição, atingir a quantidade de qualquer coisa finita. Se, pois, a graça de Cristo fosse finita, a graça de um outro homem poderia crescer a ponto de igualar a graça de Cristo. Contra o que vai a Escritura: Não se lhe igualará o ouro nem o cristal, segundo a exposição de Gregório. Logo, a graça de Cristo é infinita.

Mas, *em contrário*, a graça é algo de criado na alma. Ora, todo criado é finito, segundo a Escritura: Todas as causas dispuseste com medida e conta e peso. Logo, a graça de Cristo não é infinita.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito se colhe, podemos considerar em Cristo uma dupla graça. — Uma, a de união, consistente, como dissemos, no fato mesmo de estar unido pessoalmente ao Filho de Deus; e isso foi gratuitamente concedido à natureza humana. E essa graça é infinita, por ser infinita a Pessoa mesma do Verbo.

Outra, porém, é a graça habitual que também é susceptível de dupla consideração. — Primeiro, como um determinado ser. E então há de necessariamente ser um ente finito. Pois, está na alma de Cristo como no seu sujeito. Pois, a alma de Cristo é uma determinada criatura, tendo capacidade finita. Por onde, o ser da graça, não excedendo a capacidade do seu sujeito, não pode ser infinito. — De outro modo, pode ser considerada quanto à essência própria da graça. E então, a graça de Cristo pode ser dita infinita, por não ser limitada; isto é, por ter tudo o que constitui a essência da graça, e não lhe ter sido dada segundo nenhuma medida certa o que pertence à essência da graça, pela razão que, segundo o desígnio da graça de Deus, a quem compete medi-la, a graça é conferida à alma de Cristo como a um princípio universal da gratificação na natureza humana, segundo àquilo do Apóstolo: Ele, nos fez agradáveis a si no seu amado Filho. Como se disséssemos infinita a luz do sol, não por essência, mas, em razão da luz, pois, tem tudo o que pode constituir a essência da luz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito — O Pai não dá ao Filho o Espírito por medida — num sentido é exposto como referente ao dom que Deus Padre abeterno conferiu ao Filho isto é, a natureza divina, que é um dom infinito. Por isso, uma certa Glosa diz a esse lugar: De modo que tão grande seja o Filho como o Pai. — Noutro sentido, pode referir-se ao dom conferido à natureza humana, de se unir à Pessoa divina, o que também é um dom infinito. Donde o dizer a Glosa, no mesmo lugar: Assim como o Pai engedrou o Verbo completo e perfeito assim, completo e perfeito ele se uniu à natureza humana. — Em terceiro sentido, pode referir-se à graça habitual, enquanto que a graça de Cristo abrange tudo o que respeita à graça. Por isso Agostinho, expondo essa matéria, diz: A medida é uma certa divisão dos dons, pois, a um é dado pelo Espírito a linguagem da sabedoria, a outro a da ciência. Mas Cristo, que dá, não recebeu com medida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A graça de Cristo tem um efeito infinito, quer por causa da infinidade predita da graça; quer por causa da unidade da Pessoa divina, a que estava unida a alma de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O menor pode aumentando, igualar a quantidade do maior, quando se trata de coisas cuja quantidade é da mesma natureza. Ora, a graça de um homem está para a de Cristo como uma virtude particular para a universal. Por onde, assim como a virtude do fogo, por mais que cresça, não pode igualar à, do sol, assim também, a graça de um homem, por mais que cresça, não pode igualar a graça de Cristo.

Art. 12 — Se a graça de Cristo podia aumentar.

O duodécimo discute-se assim. — Parece que a graça de Cristo podia aumentar.

1 — Pois, toda quantidade finita é susceptível de adição. Ora, a graça de Cristo era finita, como se disse. Logo, podia aumentar.

2. Demais. — O aumento da graça se faz por virtude divina, segundo o Apóstolo: Poderoso é Deus para fazer abundar em vós toda a graça. Ora, a virtude divina, sendo infinita, não se encerra em nenhuns limites. Logo, parece que a graça de Cristo podia ser maior.

3. Demais. — O Evangelho diz: Jesus crescia em sabedoria e em idade e em graça diante de Deus e dos homens. Logo, a graça de Cristo podia aumentar.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: E nós o vimos, como de Filho unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. Ora, não podemos conceber nada maior do que ser alguém o Unigênito do Pai. Logo, não pode existir nem ser concebida nenhuma graça maior do que aquela da qual Cristo teve a plenitude.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode dar-se que uma forma não possa aumentar; quanto ao sujeito e quanto à forma em si mesma. Quanto ao sujeito, no caso em que este atinge o último grau no participar, ao seu modo, dessa forma. Assim, se dissermos que o ar não pode aumentar em quentura, quando chega ao último grau de calor de que ele, por natureza, é susceptível, embora possa haver maior calor na natureza das coisas, que é o do fogo. Quanto à forma, exclui-se a possibilidade do aumento, quando um sujeito atinge a última perfeição de que tal forma é susceptível. Assim, se dissermos que o calor do fogo não pode aumentar, por não poder haver um grau mais perfeito de calor que o atingido pelo fogo. — Ora, assim como foi determinada pela sabedoria divina a medida própria das outras formas, assim também a da graça, segundo a Escritura: Todas as coisas dispuseste com medida e conta e peso, Ora, a medida de cada forma é predeterminada por comparação com o seu fim; assim como não há maior gravidade que a da terra, por não poder existir um lugar inferior ao da terra. Mas, o fim da graça é a união da criatura racional com Deus. Não pode, porém, existir nem ser concebida uma união maior da criatura racional com Deus, do que a existente na pessoa. Por onde, a graça de Cristo atingiu a medida suma da graça. E, portanto, é manifesto que a graça de Cristo não pode crescer, no atinente à graça em si mesma. — Mas nem tão pouco relativamente ao sujeito; porque Cristo, enquanto homem, desde o primeiro instante da sua concepção, tinha verdadeira e plenamente a visão clara. Portanto, não podia nele haver aumento da graça; assim como nem nos demais santos, cuja graça não pode aumentar, porque já chegaram ao termo. Nos homens, porém, que ainda vivem neste mundo, a graça pode aumentar, quanto à forma, pois, não atingem o sumo grau da graça; e quanto ao sujeito porque ainda não chegaram ao termo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Se nos referimos às quantidades matemáticas, a qualquer quantidade finita pode fazer-se adição; pois, da parte da quantidade finita nada há de repugnante à adição. Mas se nos referimos à quantidade natural, então pode haver repugnância por parte da forma, que deve ter uma quantidade determinada, assim como os outros acidentes determinados. Donde o dizer o Filósofo: Têm o seu termo e sua razão a grandeza e o acréscimo de tudo o que existe em uma natureza qualquer. E por isso não se pode fazer adição à quantidade total do céu. E com muito maior razão consideramos, nas formas em si mesmas, um termo, que elas não ultrapassam. Por onde, não é necessário que a graça de Cristo seja susceptível de adição, embora seja finita por essência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude divina, embora possa fazer algo de maior e de melhor que a graça habitual de Cristo, não pode contudo fazê-la ordenar-se a algo de maior do que a união pessoal com o Filho Unigênito do Pai, a cuja união suficientemente corresponde tal medida da graça, segundo a determinação da divina sabedoria.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De dois modos pode alguém progredir na sabedoria e na graça. — Primeiro, quanto aos hábitos mesmos da sabedoria e da graça, aumentados. E, nesse sentido, Cristo não progrediu nelas. — De outro modo, quanto aos efeitos, isto é, no sentido em que alguém pratica obras mais sábias e mais virtuosas. E então, Cristo progredia em sabedoria e em graça, como em idade; porque, a medida que crescia em idade, fazia obras mais perfeitas, para mostrar que era verdadeiramente homem, tanto no que respeita a Deus como no que respeita aos homens.

Art. 13 — Se a graça habitual em Cristo era uma consequência da união.

O décimo terceiro discute-se assim. — Parece que a graça habitual em Cristo não era uma consequência da união.

1. — Pois, uma coisa não pode ser a consequência de si mesma. Ora, essa graça habitual parece ser a mesma que a da união. Pois, diz Agostinho: Pela mesma graça pela qual, desde que recebeu a fé, o homem se torna Cristão, por essa mesma aquele homem desde o princípio foi Cristo. E dessas coisas, a primeira pertence à graça habitual; a segunda, à da união. Logo, parece que a graça habitual não resulta da união.

2. Demais. — A disposição precede a perfeição temporalmente, ou pelo menos, intelectualmente. Ora, parece que a graça habitual é uma como disposição da natureza humana para a união pessoal. Logo, parece que longe de a graça habitual resultar da união, ela a precede.

3. Demais. — O comum é anterior ao próprio. Ora, a graça habitual é comum a Cristo e à todos os homens; ao contrário, a graça da união é própria de Cristo. Logo, segundo o intelecto, a graça habitual é anterior à união. E portanto, dela não resulta.

Mas, em contrario, a Escritura: Eis aqui o meu servo, eu o ampararei. E a seguir acrescenta: Sobre ele derramei o meu espírito — o que pertence ao dom da graça habitual. Donde resulta, que a assunção da natureza humana em a unidade de pessoa precede a graça habitual em Cristo.

SOLUÇÃO. — A união da natureza humana com a pessoa divina, da qual dissemos acima ser a graça mesma da união, precede a graça habitual, em Cristo, não na ordem do tempo, mas na da natureza e do intelecto. E isto por três razões.

Primeiro, quanto à ordem dos princípios de ambas. Assim, o princípio da união é a Pessoa do Filho, assumente da natureza humana; por isso se diz que foi enviada ao mundo, por ter assumido a natureza humana. Quanto ao princípio da graça habitual, dada com a caridade, ela é o Espírito Santo, do qual se diz que é enviado por habitar na alma pela caridade. Ora, a missão do Filho, na ordem da natureza, é anterior à do Espírito Santo; assim como, na ordem da natureza, o Espírito Santo procede do Filho e, da sabedoria, o amor. Por onde, também a união pessoal pela qual concebemos a missão do Filho, é anterior, na ordem da natureza, à graça habitual, pela qual se concebe a missão do Espírito Santo.

Em segundo lugar, a razão dessa ordem se seduz da relação da graça com a sua causa. Pois, a graça é causada no homem pela presença da divindade, assim como a luz, no ar, pela presença do sol. Donde o dizer a Escritura: Entrava a glória do Deus de Israel pela banda do oriente e a terra estava resplandecente pela presença da sua majestade. Ora, a presença de Deus em Cristo é concebida segundo a união da natureza humana com a Pessoa divina. Por onde, a graça habitual de Cristo é entendida como consequente a essa união, como o esplendor, ao sol.

A terceira razão dessa ordem pode ser deduzida do dom da graça, a qual se ordena a fazer proceder bem. Ora, os atos são dos supostos e dos indivíduos. Por onde, a ação, e por consequência, a graça, que para ela ordena, pressupõe a natureza humana antes da união, como do sobredito resulta. Logo, a graça da união, segundo o intelecto, precede à graça habitual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho, no lugar citado, chama graça gratuita à vontade de. Deus, que confere benefícios gratuitamente. E por isso, diz que por essa mesma graça pela qual foi feito o homem Cristo, todos os homens se tornam Cristãos. Porque ambas essas coisas se realizam pela vontade gratuita de Deus, sem dependência de méritos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a disposição, na ordem da geração, precede à perfeição dispositivamente; assim ela também é consequente naturalmente. à perfeição que já foi atingida. Tal o calor que, tendo sido uma disposição à forma do fogo, é um efeito profluente da forma do fogo já preexistente. Ora, a natureza humana em Cristo esteve unida à Pessoa do Verbo, desde o princípio, sem sucessão. Por onde, a graça habitual não se entende como precedente à união, mas como consequente a ela, como uma propriedade natural. Donde o dizer Agostinho: A graça é de certo modo natural ao homem Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O comum é anterior ao próprio, quando ambos são do mesmo gênero; mas, quando de gênero diversos, nada impede seja o próprio anterior ao comum. Ora, a graça da união não pertence ao mesmo gênero que a graça habitual, mas é superior a todos os gêneros como o é a Pessoa divina. Por onde, nada impede seja esse próprio, anterior ao comum, pois não se relaciona com este por adição, mas é, antes, o princípio e a origem do que é comum.

Questão 8: Da graça de Cristo, enquanto Ele é a cabeça da Igreja

Em seguida devemos tratar da graça de Cristo enquanto cabeça da Igreja.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se a Cristo, enquanto homem, compete ser a cabeça da Igreja.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a Cristo, enquanto homem, não compete ser a cabeça da Igreja.

1. — Pois, a cabeça influi o sentimento e o movimento nos membros. Ora, o sentimento e o movimento espirituais, oriundos, da graça não os influi em nós Cristo homem. Pois, como diz Agostinho, não Cristo enquanto homem, mas só enquanto Deus, é quem dá o Espírito Santo. Logo, não lhe compete, enquanto homem, ser a cabeça da Igreja.

2. Demais. — Uma cabeça não poder pertencer a outra. Ora, de Cristo, enquanto homem, a cabeça é Deus, conforme o Apóstolo: Deus é a cabeça de Cristo. Logo, Cristo em si mesmo não é cabeça.

3. Demais. — A cabeça, no homem, é um membro particular, e recebendo a sua influência do coração. Ora, Cristo é o princípio universal de toda a Igreja. Logo, não é cabeça da Igreja.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Constituiu-o a ele mesmo cabeça de toda a Igreja.

SOLUÇÃO. — Assim como toda a Igreja é considerada um corpo místico, por semelhança com o corpo natural do homem, o qual tem atos diversos distribuídos por membros diversos, consoante o ensina o Apóstolo; assim também Cristo é chamado cabeça da Igreja por semelhança com a cabeça do homem. No que podemos considerar três coisas: a ordem, a perfeição e a virtude. A ordem, por ser a cabeça a primeira parte do corpo humano, principiando de cima. Donde vem o costume de chamar cabeça a todo princípio, segundo a Escritura: Puseste na cabeça de todas as ruas o sinal público da tua prostituição. — A perfeição, porque a cabeça dá o vigor a todos os sentidos interiores e exteriores, ao passo que os outros membros só têm o tato. Donde o dizer a Escritura: O ancião e o homem respeitável, esse é a cabeça. — A virtude, enfim, porque a virtude e o movimento dos outros membros, e a governação dos atos deles vêm da cabeça, por causa da virtude sensitiva e motiva aí dominante. Por isso, o dirigente se chama cabeça do povo, segundo àquilo da Escritura: Porventura, quando tu eras pequeno aos teus olhos, não foste feito cabeça de toda as tribos de Israel? Ora, essas três coisas cabem a Cristo espiritualmente. — Assim, primeiro, pela sua proximidade com Deus, a sua graça é a mais alta e a primeira, embora não no tempo; porque todos os outros receberam a graça em dependência da graça dele, conforme as palavras do Apóstolo: Os que ele conheceu na sua presciência, também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho, para que ele seja o primogênito entre muitos irmãos. — Segundo, a perfeição ele a tem, quanto à plenitude de todas as graças, conforme o Evangelho: E nós o vimos cheio de graça e de verdade, como se demonstrou. — Terceiro, tem a virtude de influir a graça em todos os membros da Igreja, conforme ainda o Evangelho: E todos nós participamos da sua plenitude. — Por onde é claro que Cristo é convenientemente chamado cabeça da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dar a graça ou o Espírito Santo convém a Cristo, enquanto Deus, autoritativamente; mas instrumentalmente lhe convém enquanto homem, isto é, enquanto a sua humanidade foi instrumento da sua divindade. E assim, os seus atos, em virtude da divindade, foram salutíferos para nós, como causadores em nós da graça, tanto por meio do mérito

como de uma certa eficácia. Ora, Agostinho nega que Cristo, enquanto homem, dê o Espírito Santo por autoridade. Mas, instrumental ou ministerialmente também se diz que os outros santos dão o Espírito Santo, segundo o Apóstolo: Aquele que vos dá o Espírito Santo, etc.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nas locuções metafóricas a semelhança não deve ser buscada na sua totalidade; pois, do contrário, já não seria semelhança, mas a realidade mesma. Ora, a cabeça natural não tem outra cabeça, por não ser o corpo humano, parte de outro corpo. Mas o corpo, assim chamado por semelhança, isto é, uma multidão ordenada, é parte de outra multidão; assim como a multidão doméstica é parte da multidão civil; por onde, o pai de família, cabeça da multidão doméstica, tem como cabeça superior o regente da cidade. E, deste modo, nada impede seja Deus a cabeça de Cristo, embora seja este a cabeça da Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A cabeça tem uma eminência manifesta em relação aos outros memdo corpo, ao passo que o coração tem uma certa influência oculta. E por isso é comparado ao Espírito Santo, que invisivelmente vivifica e une a Igreja; enquanto que Cristo mesmo é comparado à cabeça, segundo a natureza visível, que o coloca, como homem, acima dos outros homens.

Art. 2 — Se Cristo é a cabeça dos homens quanto aos corpos.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não é a cabeça dos homens quanto aos corpos.

1. — Pois, Cristo é chamado cabeça da Igreja, enquanto influi o senso espiritual e o movimento da graça na Igreja. Ora, o corpo não é capaz desse senso nem desse movimento espiritual. Logo, Cristo não é a cabeça de todos, quanto aos corpos.

2. Demais. — Temos o corpo de comum com os brutos. Se pois Cristo fosse a cabeça dos homens quanto aos corpos, resultaria que também dos brutos sê-la-ia. O que é inadmissível.

3. Demais. — Cristo tinha um corpo da mesma natureza que o dos outros homens, como se lê no Evangelho. Ora, a cabeça ocupa o primeiro lugar entre os outros membros, como se disse. Logo, não é a cabeça da Igreja, quanto aos corpos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Reformará o nosso corpo abatido para o fazer conforme ao seu corpo glorioso.

SOLUÇÃO. — O corpo humano se ordena naturalmente à alma racional, dele a forma própria e o motor. E enquanto sua forma, dela recebe ele a vida e as outras propriedades convenientes ao corpo humano segundo a sua espécie. E enquanto a alma é o motor do corpo, este lhe serve a ela instrumentalmente. Donde devemos concluir que a humanidade de Cristo tem o poder de influir, enquanto unida ao Verbo de Deus, a quem o corpo está unido, pela alma, como se disse. Donde, toda a humanidade de Cristo, isto é, quanto à alma e quanto ao corpo, influi nos corpos e nas almas dos homens; mas, principalmente na alma e, secundariamente, no corpo. De um modo, no dizer do Apóstolo enquanto os membros do corpo são oferecidos a Deus como instrumentos de justiça, na alma existente, por Cristo. De outro modo enquanto a vida da glória deriva da alma para o corpo, segundo o Apóstolo: Aquele que ressuscitou dos mortos a Jesus Cristo também dará vida aos vossos corpos mortais, pelo seu Espírito, que habita em vós.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O senso espiritual da graça não chega ao corpo, primária e principalmente; mas, secundária e instrumentalmente, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O corpo do animal bruto nenhuma aptidão tem para a alma racional, como a tem o corpo humano. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora Cristo tivesse o seu corpo feito da matéria igual a do corpo dos outros homens, contudo, a vida imortal do corpo todos os homens a recebem dele, segundo o Apóstolo: Assim como em Adão morrem todos, assim também- todos serão vivificados em Cristo.

Art. 3 — Se Cristo é a cabeça de todos os homens.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não é a cabeça de todos os homens.

1. — Pois, a cabeça não tem relação senão com os membros do seu corpo. Ora, os infiéis de nenhum modo são membros da Igreja, que é o corpo de Cristo, como diz o Apóstolo. Logo, Cristo não é a cabeça de todos os homens.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Cristo se entregou a si mesmo pela Igreja, para a apresentar a si mesmo Igreja gloriosa, sem mácula nem ruga, nem outro algum defeito semelhante. Ora, há ainda muito fiéis enfeitados pela mácula e a ruga do pecado. Logo, não será Cristo a cabeça de todos os fiéis,

3. Demais. — Os sacramentos da lei antiga estão para Cristo como a sombra para o corpo, no dizer do Apóstolo. Ora, os Padres do Antigo Testamento viviam no regime desses sacramentos, segundo o Apóstolo: Os quais servissem de modelo e sombra das causas celestiais. Logo, não pertenciam ao corpo de Cristo. E, portanto, Cristo não é a cabeça de todos os homens.

Mas, *em contrário*, a Escritura: É o Salvador de todos os homens e principalmente dos fiéis. E noutro lugar: Ele é a propiciação pelos nossos pecados; não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo. Ora, salvar os homens ou ser propiciação pelos pecados deles compete a Cristo enquanto cabeça. Logo, Cristo é a cabeça de todos os homens.

SOLUÇÃO. — A diferença entre o corpo natural do homem e o corpo místico da Igreja está em os membros todos do corpo natural coexistirem, ao passo que não coexistem os membros do corpo místico. Nem quanto ao ser natural deles, porque o corpo da Igreja é constituído dos homens existentes desde o princípio do mundo e que existirão até o fim dele, Nem quanto ao ser da graça, pois, dos que vivem num determinado tempo, uns não têm a graça, mas te-la-ão mais tarde, ao passo que já a tem outros. Assim, pois, consideram-se como membros do corpo místico os que não somente o são em ato, mas ainda os que o são em potência. Mas, certos o são, em potência, que nunca serão reduzidos ao ato; outros, porém, serão reduzidos ao ato, segundo tríplex grau - um, pela fé, o segundo, pela caridade desta vida, o terceiro, pela fruição da pátria.

Donde devemos concluir, que, considerando-o geralmente, segundo o tempo total do mundo, Cristo é a cabeça de todos os homens, mas em graus diversos. Assim, primária e principalmente, é a cabeça daqueles que atualmente lhe estão unidos pela glória. Em segundo lugar, dos que lhe estão unidos pela caridade. Em terceiro, dos que lhe estão unidos pela fé. Em quarto, dos que lhe estão unidos só em potência sem ainda terem sido reduzidos ao ato, mas que a este devem ser reduzidos, segundo a divina predestinação. O quinto, enfim, os que lhe estão unidos em potência e nunca serão reduzidos a ato, como os homens que vivem neste mundo e que não são predestinados. Mas que, partindo deste mundo, deixam totalmente de ser membros de Cristo, por já não poderem ser unidos a Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os infiéis, embora atualmente não sejam da Igreja, são-no contudo, em potência. E essa potência tem duplo fundamento. O primeiro e principal, a virtude de Cristo, suficiente à salvação de todo gênero humano. O segundo, o arbítrio da liberdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Constituir a Igreja gloriosa, sem mácula nem ruga, é o fim último a se dará no estado da pátria, mas não no da via, no qual, se dissermos que estamos sem pecado, nós mesmos nos enganamos, como diz a Escritura. Mas os membros de Cristo, pela união atual da caridade, já estão isentos de certos pecados, que são os mortais. Ao contrário, os que vivem sob o jugo desses pecados não são membros de Cristo atualmente, mas só potencialmente. Salvo talvez se, de maneira imperfeita, pela fé informe, que une a Cristo decerto modo, mas não absolutamente falando, a saber, de modo que, por Cristo, o homem consiga a vida da graça, segundo aquilo da Escritura: pois, a fé sem as obras é morta. Contudo, esses tais já recebem de Cristo um certo ato de vida, que é crer, como se um membro já atacado da morte fosse, de algum modo, movido pelo homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os santos Patriarcas não se apegavam aos sacramentos legais como a determinadas realidades, mas como a imagens e a sombras das coisas futuras. Ora, o movimento para a imagem, como tal, é o mesmo que o para a realidade, segundo está claro no Filósofo. Por isso, os antigos Padres, observando os sacramentos da lei, eram levados para Cristo pela mesma fé e pelo mesmo amor pelos quais também nós para ele somos levados. Por onde, os Patriarcas antigos pertenciam ao mesmo corpo da Igreja a que nós pertencemos.

Art. 4 — Se Cristo, enquanto homem, é a cabeça dos anjos.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo, enquanto homem, não é a cabeça dos anjos.

1. — Pois, a cabeça e os membros são da mesma natureza. Ora, Cristo, enquanto homem, não tem a mesma natureza dos anjos, mas a dos homens; porque, como diz o Apóstolo, ele em nenhum lugar tomou aos anjos, mas tomou a descendência de Abraão. Logo, Cristo, enquanto homem, não é a cabeça dos anjos.

2. Demais. — Cristo é a cabeça dos que pertencem à Igreja, que é o seu corpo, como diz o Apóstolo. Ora, os anjos não pertencem à Igreja; pois, esta é a congregação dos fiéis; ora, não há fé nos anjos, que não andam por fé, mas, por visão; do contrário, andariam ausentes do Senhor, como argumenta o Apóstolo. Logo, Cristo, enquanto homem, não é a cabeça dos anjos.

3. Demais. — Agostinho diz, que assim como o Verbo que estava no princípio junto de Deus, vivifica as almas, assim o Verbo feito carne vivifica os corpos, que os anjos não têm. Ora, o Verbo feito carne é Cristo enquanto homem. Logo, Cristo, enquanto homem, não influi a vida nos anjos. E portanto, enquanto homem, não é a cabeça dos anjos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz: Ele que é a cabeça de todos os Principados e Potestades. E o mesmo se dá com os anjos das outras ordens. Logo, Cristo é a cabeça dos anjos.

SOLUÇÃO. — Como se disse, onde há um corpo há-de haver necessariamente uma cabeça. Ora, por semelhança se chama um corpo a uma multidão ordenada em unidade, segundo atos — ou ofícios distintos. Ora, é manifesto que os homens e os anjos se ordenam ao mesmo fim da fruição da glória divina. Por onde, o corpo místico da Igreja não consta só dos homens mas também, dos anjos. Ora, de toda essa multidão a cabeça é Cristo, porque está mais próximo de Deus e mais perfeitamente lhe participa dos dons, não somente que os homens, mas também que os anjos; e da sua influência

participam não só os homens mas também os anjos. Assim, diz o Apóstolo, que Deus Padre o pôs a ele, isto é, a Cristo, à sua mão direita no céu, sobre todo Principado e Potestade e Virtude e Dominação e sobre todo nome que se nomeia, não só neste século, mas ainda no futuro; e lhe meteu debaixo dos pés todas as coisas. Logo, Cristo é cabeça, não só dos homens, mas também dos anjos. Por isso lemos no Evangelho, que chegaram os anjos e o serviram.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A influência de Cristo sobre os homens se exerce principalmente quanto às almas, pelas quais os homens convém com os anjos em a natureza genérica, embora não em a natureza específica. E em razão dessa conformidade, Cristo pode ser considerado cabeça dos anjos, embora falte a conformidade quanto ao corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Igreja, neste mundo, é a congregação dos fiéis; mas, na pátria, é a dos que gozam da visão beatífica. Ora, Cristo, ao mesmo tempo que vivia esta vida mortal gozava da visão beatífica. Por onde, é a cabeça não somente dos fiéis mas também dos que gozam da glória, por ter plenissimamente a graça e a glória.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Agostinho, no lugar aduzido, fala fundado numa certa assimilação de causa a efeito, isto é, enquanto que os corpos agem sobre os corpos e os espíritos, sobre os espíritos.

Contudo, a humanidade de Cristo, em virtude da natureza espiritual, isto é, divina, pode causar efeitos, não só nos espíritos dos homens, mas também nos dos anjos, pela conjunção máxima dele com Deus, isto é, por causa da união pessoal.

Art. 5 — Se a graça pela qual Cristo é a cabeça da Igreja é idêntica à que tinha como um homem particular.

O quinto discute-se assim. — Parece que a graça pela qual Cristo é a cabeça da Igreja não é idêntica à que tinha como um homem particular.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Se pelo pecado dum morreram muitos, muito mais a graça de Deus e o dom pela graça dum só homem, que é Jesus Cristo, abundou sobre muitos. Ora, um é o pecado atual de Adão e outro, o pecado original, que transmitiu aos pósteros. Logo, uma é a graça pessoal, própria de Cristo e outra, a sua graça enquanto cabeça da Igreja, que dele deriva para nós outros,

2. Demais. — Os hábitos distinguem-se pelos atos. Ora, a um ato se ordena a graça pessoal de Cristo, a saber, à santificação da sua alma; e a outro, a sua graça como cabeça, isto é, à santificação dos outros. Logo, uma é a graça pessoal de Cristo, é outra a sua graça como cabeça da Igreja.

3. Demais. — Como se disse, em Cristo distingue-se uma tríplice graça: a da união, a de cabeça e a que tem como um homem particular. Ora, a graça de Cristo é diferente da graça de união. Logo, também o é da graça de cabeça.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Todos nós participamos da sua plenitude. Ora, ele é nosso chefe pelo que dele participamos. Logo, é nosso chefe ou cabeça porque tinha a plenitude da graça. Mas, a plenitude da graça ele a teve porque perfeitamente teve a graça pessoal, como se disse. Logo, por essa graça pessoal é que é a nossa cabeça. E portanto, a graça de cabeça não é diferente da graça pessoal.

SOLUÇÃO. — Todo ser age enquanto atual. Por onde e necessariamente, é em virtude do mesmo ato que o agente existe atualmente e age; assim, pelo mesmo calor o fogo é quente e aquece. Mas, nem todo ato pelo qual um agente é atual basta para que seja princípio de seção sobre outros seres. Pois,

sendo o agente superior ao paciente, como diz Agostinho e o Filósofo, é necessário que o ser agente sobre outros tenha o seu ato segundo uma certa eminência. Ora, como dissemos, a alma de Cristo recebeu a graça segundo uma eminência máxima. Por isso, pela eminência da graça que recebeu, compete-lhe distribuir essa graça aos outros, o que se inclui na ideia de chefia. E portanto, a graça pessoal que justifica a alma de Cristo é essencialmente a mesma pela qual é a cabeça da Igreja, que justifica os outros, embora desta difira racionalmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado original em Adão, que é um pecado de natureza, derivou do pecado atual do mesmo, que foi um pecado pessoal. Porque nele a pessoa corrompeu a natureza; mediante a qual corrupção, o pecado do primeiro homem derivou para os pósteros, porque a natureza corrupta corrompe a pessoa. Mas, a graça não deriva de Cristo para nós mediante a natureza humana, mas pela só ação pessoal de Cristo mesmo. Por onde, não devemos distinguir em Cristo dupla graça, das quais uma responda à natureza e outra, à pessoa, como em Adão se distingue o pecado da natureza e o da pessoa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Atos diversos, dos quais um é a razão e a causa do outro; não diversificam o hábito. Ora, o ato pessoal da graça, que torna santo quem formalmente a tem, é a razão da justificação dos outros, a qual pertence à graça de chefe. Donde vem que tal diferença não diversifica a essência do hábito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A graça pessoal e a graça de chefe se ordena a algum ato; ao passo que a graça de união não se ordena ao ato mas, ao ser pessoal. Por onde, a graça pessoal e a graça de cabeça convêm na essência do hábito, mas não a graça de união. — Embora a graça pessoal possa de certo modo chamar-se graça de união, enquanto produtora de uma certa aptidão para a união. E, assim sendo, a graça de união, a de chefe e a da pessoa particular são uma mesma graça, só diferentes pela razão.

Art. 6 — Se ser cabeça da Igreja é próprio de Cristo.

O sexto assim se discute. — Parece que ser cabeça da Igreja não é próprio de Cristo.

1. — Pois, diz a Escritura: Quando tu eras pequeno aos seus olhos não foste feito chefe de todas as tribos de Israel? Ora, a mesma é a Igreja do Novo e do Antigo Testamento. Logo, parece que pela mesma razão algum outro homem, que não Cristo, poderia ser cabeça da Igreja.

2. Demais. — Cristo é chamado cabeça da Igreja por influir a graça nos membros dela. Ora, também outros podem dar a graça aos homens, conforme o Apóstolo: Nenhuma palavra má saia da vossa boca, senão só a que seja boa para a edificação da fé, de maneira que dê graças aos que a ouvem. Logo, parece que também a outros, além de Cristo, compete ser cabeça da Igreja.

3. Demais. — Cristo, por ter a chefia da Igreja, não só é chamado cabeça, mas também pastor e fundamento dela. Ora, não só para si Cristo se reservou o nome de pastor, segundo a Escritura: Quando aparecer o príncipe dos pastores, recebereis a coroa da glória, que nunca se poderá murchar. Nem o nome de fundamento, segundo aquele outro lugar: O muro da cidade, que tinha doze fundamentos. Logo, parece que também não se reservou só para si o nome de cabeça.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: É da cabeça da Igreja que todo o corpo é fornido e organizado pelas suas ligaduras e juntas e cresce em aumento de Deus. Ora, isto só a Cristo convém. Logo, só Cristo é cabeça da Igreja.

SOLUÇÃO. — A cabeça influi nos outros membros de dois modos. Primeiro, por um certo influxo intrínseco; isto é, enquanto que a virtude motiva e a sensitiva deriva da cabeça para os outros membros. De outro modo, por um certo governo exterior, isto é, enquanto que a vista e os outros sentidos, com sede na cabeça, dirigem o homem nos seus atos externos. Ora, o influxo interior da graça não deriva para os demais senão só de Cristo, cuja humanidade, por ser conjunta com a divindade, tem a virtude de justificar. Mas, o influxo para os membros da Igreja, quanto ao governo exterior, pode convir aos outros. E neste sentido, certos podem ser considerados cabeças da Igreja, segundo a Escritura: Grandes, que sois os chefes dos povos. Mas, diferentemente de Cristo. Primeiro, porque Cristo é a cabeça de todos os que pertencem à Igreja em todos os lugares, tempos e estados; ao passo que os outros homens se chamam cabeças relativamente a certos lugares especiais — assim, os Bispos, das suas Igrejas; ou ainda, num tempo determinado - assim o Papa é a cabeça de toda a Igreja, isto é, durante o tempo do seu pontificado; ou enfim, num estado determinado, isto é, enquanto ainda peregrinam nesta vida. Noutro sentido Cristo é a cabeça da Igreja por virtude e autoridade próprias; ao passo que os outros se chamam cabeças por fazerem as vezes de Cristo, segundo o Apóstolo: Pois eu também, a indulgência de que usei, se de alguma causa tenho usado, foi por amor de vós em pessoa de Cristo. E noutro lugar: Fazemos o ofício de embaixadores em nome de Cristo, como se Deus vos admoestasse por nós outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras citadas se entendem no sentido em que o nome de chefe designa o governo exterior, como quando se diz que o rei é o chefe do seu reino.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O homem não dá a graça influenciando interiormente, mas persuadindo exteriormente às causas da graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Conforme diz Agostinho, se os prepostos à Igreja são pastores, como há um só Pastor, senão por serem todos os outros os membros de um só? E semelhantemente, os outros podem ser chamados fundamento e cabeça, por serem os membros de uma mesma cabeça e de um mesmo fundamento. E contudo, como diz Agostinho no mesmo lugar, ele outorgou aos seus membros o serem pastores, mas nenhum de nós se intitula porta; isso ele só a si próprio se reservou. E isto porque a porta representa a autoridade principal; pois, por ela é que todos entram na casa. Ora, só Cristo é o pelo qual temos acesso a esta graça na qual estamos firmes, como diz o Apóstolo. Quanto aos outros nomes referidos, eles podem implicar não só a autoridade principal, mas também, as secundárias.

Art. 7 — Se o diabo é a cabeça dos maus.

O sétimo discute-se assim. — Parece que o diabo não é a Cabeça dos maus.

1. — Pois, a ideia de cabeça implica a sua influência da sensibilidade e do movimento nos membros, como diz uma Glosa àquilo do Apóstolo: Deu-o como cabeça, etc. Ora, o diabo não tem o poder de influir a malícia do pecado, que procede da vontade do pecador. Logo, o diabo não pode ser chamado cabeça dos maus.

2. Demais — Qualquer pecado torna o homem mau. Ora, nem todos os pecados vêm do diabo. O que é manifesto pelos pecados dos demônios, que não pecaram por persuasão de outrem. Nem, semelhantemente, todo pecado dos homens procede do diabo, como diz um autor: Nem todos os nossos maus pensamentos são provocados por excitação do diabo; pois, às vezes, nascem do movimento do nosso arbítrio. Logo, o diabo não é a cabeça de todos os maus.

3. Demais. — Uma cabeça dirige um corpo. Ora, parece que toda a multidão dos maus não se unem por nenhum laço, pois, o mal é contrário ao mal, como diz Aristóteles; e também procede de defeitos diversos na expressão de Dionísio. Logo, o diabo não pode ser chamado cabeça de todos os males.

Mas, *em contrário*, aquilo de Jó — A sua memória perecerá da terra. diz a Glosa: De todo homem-iníquo se diz que volte para seu chefe, isto é, o diabo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a cabeça não só influi interiormente nos membros, mas também governa exteriormente, dirigindo-lhe os atos para um determinado fim. Por onde, quem é considerado chefe de uma multidão o é da maneira seguinte: ou de ambos os modos, isto é, pelo influxo interior e pelo governo exterior e nesse sentido Cristo é a cabeça da Igreja, como dissemos; ou pelo governo exterior, e então qualquer príncipe ou prelado é cabeça da multidão que lhe está subordinada. E, neste sentido se diz que o diabo é o chefe de todos os maus. Pois, como refere a Escritura, ele é o rei de todos os filhos da soberba. Mas, o papel do governador é conduzir aos seus fins aqueles que governa. Ora, o fim do diabo é afastar a criatura racional, de Deus; por isso tentou, desde o princípio, afastar o homem da obediência ao preceito divino. Ora, o afastamento mesmo de Deus exerce a função de fim enquanto desejado sob a forma de liberdade, segundo o Apóstolo: Tu desde o princípio quebraste o meu jugo, rompestes os meus laços e disseste — não servirei. E na medida em que, pelo pecado, certos são levados a esse fim, caem sob o regime e o governo do diabo, que, por isso, se lhes chama o chefe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o diabo não tenha nenhuma influência interior na alma racional, contudo a induz ao mal pelo lhe sugerir.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O governador nem sempre sugere a cada um dos seus súditos que lhe obedçam à vontade; mas propõe a todos um sinal dela, a cuja obediência certos são levados a se conformarem e outros o fazem espontaneamente. Tal o procedimento do chefe de um exército, a cuja bandeira seguem os soldados embora sem ninguém lhes persuadir. Assim, pois, o primeiro pecado do diabo, que peca desde o princípio, como diz a Escritura, foi proposta a todos para que o seguissem. O que certos imitam por sugestão dele, e outros o fazem espontaneamente, sem nenhuma sugestão. E assim, de todos os maus o chefe é o diabo, pelo imitarem, segundo a Escritura: Por inveja do diabo entrou no mundo a morte, e a ela imitam os que são do seu partido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todos os pecados tem de comum o fazerem nos afastarmos de Deus, embora difiram uns dos outros por levarem a nos convertermos a diversos bens efêmeros.

Art. 8 — Se o Anti-Cristo é a cabeça dos maus.

O oitavo discute-se assim. — Parece que o Anti-Cristo não é a cabeça dos maus.

1. — Pois, um mesmo corpo não pode ter cabeças diversas. Ora, o diabo é a cabeça da multidão dos maus. Logo, - o Anti-Cristo não é a cabeça deles.

2. Demais — O Anti-Cristo é membro do diabo. Ora, a cabeça se distingue dos membros. Logo, o Anti-Cristo não é a cabeça dos maus.

3. Demais. — A cabeça influi nos membros Ora, o Anti-Cristo não teve nenhuma influência sobre os maus homens que o precederam. Logo, o Anti-Cristo não é a cabeça dos maus.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura — Perguntai a qualquer dos viandantes — diz a Glosa: Estando se referindo ao corpo de todos os maus, de súbito converte as suas palavras ao Anti-Cristo, chefe de todos os maus.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, três coisas se encontram na cabeça natural - a ordem, a perfeição e a virtude de influir. Ora, quanto à ordem do tempo, não é o Anti-Cristo considerado chefe dos maus, como se o pecado dele tivesse tido a precedência, como a teve o do diabo. Nem semelhantemente, se chama cabeça dos maus por causa do poder de influir. Pois, embora, no seu tempo, haja de converter certos ao mal, induzindo-os exteriormente, contudo os que existiram antes dele não foram por ele levados ao mal, nem lhe imitavam a malícia. E assim, neste sentido, não poderia ser chamado cabeça de todos os maus, senão só de certos. Donde se conclui que é chamado cabeça de todos os maus por causa da perfeição da malícia. Donde, àquilo do Apóstolo — ostentando-se como se fosse Deus — diz a Glosa: Assim como em Cristo habitou toda a plenitude da divindade, assim no Anti-Cristo, a plenitude de toda malícia. Não certo, que a sua humanidade seja assumida pelo diabo na unidade da pessoa, como a humanidade de Cristo pelo Filho de Deus; mas porque o diabo lhe influirá de maneira mais eminente a sua malícia, por sugestão, que aos outros todos. E, assim sendo, todos os outros maus que o precederam, são uma como figuras do Anti-Cristo, segundo o Apóstolo: O mistério da iniquidade já de presente se obra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O diabo e o Anti-cristo não são duas cabeças, mas uma só; porque o Anti-cristo é chamado cabeça por ter plenissimamente impressa em si a malícia do diabo. Donde, aquilo do Apóstolo — ostentando-se como se fosse Deus — diz a Glosa: Ele será a cabeça de todos os males, isto é, o diabo, que é o rei de todos o filho da soberba. Mas não se diz que está nele por uma união pessoal, nem por habitação intrínseca, pois, só a Trindade penetra na alma; senão, pelo efeito da malícia.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a cabeça de Cristo é Deus e contudo ele é a cabeça da Igreja, segundo dissemos, assim o Anti-Cristo é membro do diabo e contudo é o chefe dos maus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não se diz que o Anti-Cristo é a cabeça de todos os maus por semelhança de influência, mas por semelhança de perfeição. Pois, nele o diabo levará a sua malícia ao cabo, por assim dizer, no sentido em que dizemos de alguém que leva ao cabo o seu propósito, quando o realizou.

Questão 9: Da ciência de Cristo em geral

Em seguida devemos tratar da ciência de Cristo em geral. Sobre a qual há duas questões a tratar. A primeira, sobre a ciência que Cristo teve. A segunda, sobre cada uma das suas ciências.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se Cristo tinha alguma ciência além da divina.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não tinha uma ciência, além da divina.

1 — Pois, a ciência é necessária para, por meio dela, adquirirmos certos conhecimentos. Ora, Cristo, pela ciência divina, conhecia todas as coisas. Portanto, era-lhe supérflua outra ciência.

2. Demais. — A luz maior ofusca a menor. Ora, toda ciência criada está para a ciência de Deus incriada como a luz menor, para a maior. Logo, em Cristo não refulgiu outra ciência além da divina.

3. Demais. — A união da natureza humana com a divina fez-se na pessoa, como do sobredito resulta. Ora, segundo alguns, Cristo teve uma certa ciência de união, pela qual sabia o atinente ao mistério da Encarnação, mais plenamente que qualquer outro. Ora, como a união pessoal contém duas naturezas, parece que não havia em Cristo duas ciências, mas uma só, pertinente a uma e outra natureza.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Deus assumiu, na carne, a perfeição da natureza humana; assumiu a alma sensitiva do homem, mas não a entumescida pela soberba da carne. Logo, Cristo teve uma ciência criada.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta, o Filho de Deus assumiu a natureza humana criada; isto é, não só o corpo, mas também a alma, não só a sensitiva, mas também a racional. Logo, tinha necessariamente a ciência criada, por três razões. — Primeiro, por causa da perfeição da alma. Pois, em si mesma considerada, a alma é potencial em relação ao conhecimento dos inteligíveis; pois, é como uma tábua em que nada está escrito; e contudo, é possível escrever nela, por meio do intelecto possível, pelo qual pode tornar-se todas as causas, como diz Aristóteles. Pois, o potencial é imperfeito, se não for reduzido ao ato. Ora, não era conveniente que o Filho de Deus assumisse a natureza humana imperfeita, mas, a perfeita, como a mediante a qual todo o gênero humano devesse ser reduzido à perfeição. E por isso era necessário fosse a alma de Cristo perfeita, por meio de uma ciência, que fosse a perfeição própria dele. Logo, também devia necessariamente ter uma outra ciência além da divina. Do contrário, a alma de Cristo seria mais imperfeita que a dos outros homens. — Segundo, como todas as causas existem em vista das suas operações, conforme diz Aristóteles, teria em vão Cristo a alma intelectiva, se não entendesse por ela. O que constitui a ciência criada. — Terceiro, porque, há uma ciência criada própria da natureza da alma humana, e é a pela qual naturalmente conhecemos os primeiros princípios; pois, aqui tomamos a palavra ciência em sentido lato, por qualquer conhecimento do intelecto humano. Ora, nada de natural faltou a Cristo, porque assumiu toda a natureza humana, como dissemos. Por isso, no Sexto Sínodo foi condenada a opinião dos que negavam tivesse Cristo duas ciências ou duas sabedorias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo conhecia todas as coisas pela sua ciência divina por operação incriada, que é a essência mesma de Deus; pois, entender é a própria substância de Deus, como o prova Aristóteles. Por onde, esse ato, sendo de outra natureza, não podia pertencer à alma humana de Cristo. Se, pois, a alma de Cristo não tivesse outra ciência, além da divina, nada conheceria. E então teria sido assumida em vão, pois, as coisas existem em vista das suas operações.

RESPOSTA À SEGUNDA. — De duas luzes consideradas da mesma ordem, a menor é ofuscada pela maior; assim, a luz do sol ofusca a da candeia, pertencendo uma e a outra à ordem do corpo que iluminam. Mas, se considerarmos a maior como a que ilumina e a menor com a iluminada, o menor lume não é ofuscado pelo maior, mas ao contrário, é aumentado; assim a luz do ar não é ofuscada pela do sol. E, deste modo, a luz da ciência não é ofuscada, mas antes, mais se esclarece na alma de Cristo, pelo lume da ciência divina, que é a luz verdadeira, que alumia a todo o homem que vem a este, mundo no dizer do Evangelho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quanto às coisas unidas, tem ciência, em Cristo, tanto a natureza divina como a humana; assim que, por causa da união, pela qual o Deus e o homem tem a mesma hipóstase, o que é de Deus se atribui ao homem e o que é do homem se atribui a Deus, como se disse. Mas, quanto à união mesma, não podemos admitir em Cristo nenhuma ciência. Pois aquela união refere-se ao ser pessoal; a ciência, porém, não convém à pessoa senão em razão de alguma natureza.

Art. 2 — Se Cristo teve a ciência dos santos ou dos que gozam da visão beatífica.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não teve a ciência dos santos ou dos que gozam da visão beatífica.

1 - Pois, a ciência dos santos é uma participação do lume divino, segundo a Escritura: No leu lume veremos o lume. Ora, Cristo não tinha o lume divino como participado, mas tinha a própria divindade emanante em si substancialmente, conforme o diz o Apóstolo: Nele habita toda a plenitude da divindade corporalmente. Logo, Cristo não tinha a ciência dos santos.

2. — Demais. - A ciência dos santos os torna santos, segundo o Evangelho: A vida eterna consiste em que eles conheçam por um só verdadeiro Deus a ti e a Jesus Cristo, que tu enviaste. Ora, o homem Cristo foi santo desde que foi unido pessoalmente a Deus, segundo a Escritura: Bem-aventurado o que elegeste e tomaste para o teu serviço. Logo, não devemos atribuir a Cristo a ciência dos santos.

3. Demais. — Ao homem compete uma dupla ciência, a que lhe é conforme e a que lhe é superior à natureza. Ora, a ciência dos santos, consistente na visão divina, não é conforme à natureza do homem, mas lhe é superior. Mas, Cristo teve outra ciência sobrenatural muito mais elevada, que era a ciência divina. Logo, não era necessário tivesse Cristo a ciência dos santos.

Mas, *em contrário*. — A ciência dos santos consiste na visão ou no conhecimento de Deus. Ora, Cristo conheceu a Deus plenamente, mesmo enquanto homem, segundo o Evangelho. Mas eu o conheço e guardo a sua palavra. Logo, Cristo teve a ciência dos santos.

SOLUÇÃO. — O potencial se reduz ao atual pelo que já é atual. Assim, há-de ser quente o que aquece. Ora, o homem tem em potência a ciência dos santos, consistente na visão de Deus, a qual se ordena como ao fim; pois, é uma criatura racional capaz desse conhecimento dos bem-aventurados, como feito que é à imagem de Deus. Ora, a esse fim da beatitude os homens são levados pela humanidade de Cristo, segundo o Apóstolo: Convinha que aquele para quem são todas as coisas e por quem todas existem, havendo de levar muitos filhos à glória, consumasse pela paixão ao autor da salvação deles. Logo, era necessário que o conhecimento consistente na visão beatífica de Deus, excelentissimamente o tivesse o homem Cristo, pois, sempre e necessariamente a causa é superior ao causado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A divindade se uniu à humanidade de Cristo, pessoalmente; não pela essência ou pela natureza, mas com a unidade da pessoa permanece a distinção das naturezas. Por onde, a alma de Cristo, que faz parte da natureza humana, teve, por um lume participado da natureza divina, a ciência perfeita dos santos, pela qual veem a essência de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Em virtude mesmo da união, o homem Cristo é santo por santidade incriada, assim como é Deus pela união. Mas, além da beatitude incriada, era necessário que a natureza humana de Cristo tivesse uma certa beatitude criada, pela qual a sua alma fosse constituída no fim último da natureza humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A visão ou a ciência dos santos é de certo modo superior à natureza da alma racional; isto é, enquanto não pode esta chegar, pelas suas próprias forças, a ela. Mas, num outro sentido, essa ciência lhe é natural, isto é, enquanto que por Sua natureza, é capaz dela, por ser a alma racional feita à imagem de Deus, como se disse. Mas, a ciência incriada é, de todos os modos, superior à natureza da alma humana.

Art. 3 — Se em Cristo há uma outra ciência infusa além da ciência beatífica.

O terceiro discute-se assim. — Parece que em Cristo não há outra ciência infusa, além da beatífica.

1. — Pois, qualquer ciência criada está para a ciência da visão beatífica como o imperfeito, para o perfeito. Ora, a presença do conhecimento perfeito exclui a do imperfeito, assim como a visão manifesta face a face exclui a enigmática, da fé, segundo se lê no Apóstolo. Ora, como Cristo tinha a ciência da visão beatífica, conforme dissemos, parece que não podia ter outra ciência, infusa.

2. Demais. — O modo imperfeito do conhecimento dispõe para o perfeito; assim a opinião, fundada no silogismo dialético, dispõe para a ciência, fundada no silogismo demonstrativo. Ora, quem já tem a perfeição não precisa de nenhuma disposição ulterior, assim como não há necessidade de movimento quando o termo foi atingido. Mas, qualquer conhecimento criado, estando para o da visão beatífica como o imperfeito, para o perfeito e como a disposição, para o termo, parece que a Cristo não lhe era necessário nenhum outro conhecimento, desde que tinha o da visão beatífica.

3. Demais. — Assim como a matéria corpórea está em potência para a forma sensível assim o intelecto possível para a forma inteligível. Ora, a matéria corpórea não pode receber simultaneamente duas formas sensíveis - mais perfeita uma e outra menos perfeita. Logo, nem a alma pode simultaneamente ter duas ciências, mais perfeita uma e outra menos perfeita. Donde se conclui o mesmo que antes.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Em Cristo estão encerrados todos os tesouros da sabedoria e da ciência.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, convinha que a natureza humana assumida pelo Verbo não fosse imperfeita. Ora, todo o potencial é imperfeito, que não for reduzido ao ato. Mas, o intelecto humano é potencial em relação a todos os inteligíveis; reduz-se ao ato porém pelas espécies inteligíveis que lhe são umas formas completivas conforme resulta do que já dissemos. Logo, devemos atribuir a Cristo uma ciência infusa enquanto que, pelo Verbo de Deus, na alma de Cristo, pessoalmente unida ao Verbo, se lhe imprimiram as espécies inteligíveis relativas a tudo o para o que o intelecto possível é potencial. Assim como também, pelo Verbo de Deus foram impressas as espécies inteligíveis na mente angelica, no princípio da criação das coisas, conforme diz Agostinho. Por onde, como os anjos, segundo o mesmo Agostinho, tem duplo conhecimento — Um matutino, pelo qual conhecem as coisas no Verbo; e outro,

vespertino pelo qual as conhecem nas suas naturezas próprias, por meio das espécies neles infusas, assim também, além da ciência incriada, tem a alma de Cristo a ciência da visão beatífica, pela qual conhece o Verbo e as coisas, nele; e a ciência infusa ou inata, pela qual as conhece em a natureza própria delas, por meio das espécies inteligíveis proporcionadas à mente humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A visão imperfeita da fé inclui por essência o oposto à visão manifesta, por ser da natureza da fé ter por objeto o invisível, como se disse na Segunda Parte. Ao passo que o conhecimento por meio das espécies infusas nada inclui de oposto ao conhecimento beatífico. Por onde, não há paridade em ambos os casos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A disposição se relaciona com a perfeição, de dois modos; como a via conducente a ela e como um efeito dela procedente. Assim, pelo calor a matéria se dispõe a receber a forma do fogo, cuja presença não faz cessar o calor, que permanece, quase como um efeito de tal forma. Semelhantemente, a opinião causada pelo silogismo dialético é via à ciência adquirida por demonstração, com cuja aquisição pode coexistir o conhecimento pelo silogismo dilético, como uma consequência da ciência demonstrativa, que é um conhecimento pela causa, pois, quem conhece a causa pode também, por ela, com maior razão, conhecer os sinais prováveis, dos quais procede o silogismo dialético. Do mesmo modo, em Cristo, com a ciência da beatitude coexiste a ciência infusa, não como via para a beatitude, mas como confirmada por ela.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conhecimento da beatitude não se opera por uma espécie que seja semelhança da essência divina ou das coisas que na espécie divina se conhecem, como resulta do que foi dito na Primeira Parte. Mas tal conhecimento atinge a própria essência imediatamente, por estar a essência divina unida à alma beata como o inteligível ao inteligente. Ora, a essência divina é uma forma que excede à proporção de qualquer criatura. Por onde, nada impede coexistirem, na alma racional, com essa forma sobreexcedente, espécies inteligíveis proporcionadas à sua natureza.

Art. 4 — Se Cristo tinha alguma ciência experimental adquirida.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não tinha nenhuma ciência experimental adquirida.

1 — Pois, tudo o conveniente a Cristo ele o tinha excelentissimamente. Ora, Cristo não tinha uma ciência adquirida excelentíssima, pois, não se aplicou ao estudo das letras pelo qual se adquire perfeitissimamente a ciência. Assim, refere o Evangelho: E admiravam-se os Judeus dizendo — Como sabe este letras, não as tendo estudado? Logo, parece que Cristo não tinha nenhuma ciência adquirida.

2 Demais. — Ao completo nada se lhe pode acrescentar. Ora, a potência da alma de Cristo ficou completada pelas espécies inteligíveis infundidas por Deus, como se disse. Logo, não se lhe podiam acrescentar à alma quaisquer espécies adquiridas.

Demais. — Quem já possui o hábito da ciência não adquire novos hábitos pelo que conhece por meio dos sentidos; porque então nele coexistiriam duas formas da mesma espécie; mas, o hábito que havia antes é confirmado e aumentado. Logo, como Cristo tinha o hábito da ciência infusa, parece que, pelo que percebia pelos sentidos, não adquiriu nenhuma outra ciência.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Sendo Filho de Deus, aprendeu a obediência pelas coisas que padeceu; isto é, que experimentou, comenta a Glosa. Logo, Cristo teve uma ciência experimental, que é a ciência adquirida.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta, nada do que Deus infundiu em nossa natureza faltou à natureza humana assumida pelo Verbo de Deus. Ora, é manifesto que em a natureza humana Deus não somente infundiu o intelecto possível, mas também o intelecto agente. Donde necessariamente se conclui, que a alma de Cristo não somente tinha o intelecto possível, mas também o agente. Se pois, nos outros seres, Deus e a natureza nada fizeram em vão, como diz o Filósofo, com muito maior razão nada fez de vão na alma de Cristo. Ora, é vão o que não tem uma operação própria, no dizer de Aristóteles; pois, todo ser é feito para as suas operações, como também ele o diz. Ora, a operação própria do intelecto agente é tornar as espécies inteligíveis em ato, abstraindo-as dos fantasmas, donde o dizer-se que o intelecto agente é o que tem o poder de fazer todas as coisas. Donde é necessário concluir-se que em Cristo havia certas espécies inteligíveis, pela ação do intelecto agente recebidos no seu intelecto possível. O que é ter tido ele uma ciência adquirida, a que certos chamam experimental.

Portanto, embora noutro lugar tivesse escrito diferentemente, devemos dizer que Cristo teve uma ciência adquirida. A qual é propriamente uma ciência ao modo humano, não só por parte do sujeito recipiente, mas ainda pelo lado da causa agente. Pois, atribuímos a Cristo essa ciência segundo o lume do intelecto agente, conatural à alma humana. Ao passo que a ciência infusa lhe é atribuída segundo o lume infuso do alto, e esse modo de conhecer é proporcionado à natureza angélica. Mas a ciência da beatitude, pela qual é vista a essência mesma de Deus, é própria e conatural só a Deus, como dissemos na Primeira Parte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há dois modos de se adquirir a ciência: a invenção e a disciplina. A invenção é o modo principal; o pela disciplina é secundário. Donde o dizer Aristóteles: Ultimo é o que sabe tudo por si mesmo; bom, porém, quem aproveita tudo que lhe ensinam. Por isso, a Cristo antes cabia ter a ciência adquirida pela invenção do que pela disciplina, sobretudo porque Deus o ia dar a todos como Doutor, segundo a Escritura: Alegrai-vos no Senhor vosso Deus, porque ele vos deu um doutor que ensinará a justiça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A inteligência é capaz de uma dupla contemplação. Uma, do que lhe é superior. E por esta a alma de Cristo tinha a plenitude que lhe dava a ciência infusa. A outra é do que lhe é inferior, isto é, dos fantasmas, cuja natureza é mover a inteligência humana por virtude do intelecto agente. Ora, era necessário, que também por essa contemplação a alma de Cristo tivesse a plenitude da ciência. Não que a primeira plenitude não bastasse por si mesma, à inteligência humana; mas porque lhe era necessária a perfeição também relativamente aos fantasmas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma é a natureza do hábito adquirido e outra, a do hábito infuso. Assim, o hábito da ciência se adquire pela relação da alma humana com os fantasmas; por isso, ao mesmo ponto de vista não pode um hábito ser repetidamente adquirido. Mas, o hábito da ciência infusa tem outra natureza, como descendo de um superior, para a alma e não segundo uma proporção com os fantasmas. Logo, não há paridade entre um e outro hábito.

Questão 10: Da ciência da beatitude da alma de Cristo

Em seguida devemos tratar de cada uma das referidas ciências. Mas, como já tratamos da ciência divina na Primeira Parte, resta agora tratar das outras três. Primeiro, da ciência da beatitude. Segundo, da ciência infusa. Terceiro, da ciência adquirida.

Mas como, da ciência da beatitude, consistente na união de Deus, já dissemos muito na Primeira Parte, por isso agora só devemos tratar do que propriamente pertence à alma de Cristo.

Por onde, nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a alma de Cristo contemplava e contempla o Verbo, ou a essência divina.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo contemplava e contempla o Verbo, ou a essência divina.

1 — Pois, diz Isidoro que a Trindade é conhecida só de si e do homem assumido, Logo, o homem assumido participa, com a santa Trindade, daquele conhecimento que ela tem de si e só a ela é próprio : Ora, tal é o conhecimento da visão beatífica. Logo, a alma de Cristo contempla a divina essência.

2. Demais. — Maior união é a com Deus pelo seu ser pessoal que pela visão. Ora, como Damasceno diz, toda a divindade, na unidade de Pessoas, está unida à natureza humana em Cristo. Logo, com maior razão toda a natureza divina é contemplada pela alma de Cristo. E, assim, parece que a alma de Cristo contemplava a divina essência.

3. Demais. — O que convém ao Filho de Deus por natureza, ao Filho do Homem lhe convém pela graça, com diz Agostinho. Ora, contemplar a divina essência convém ao Filho de Deus por natureza. Logo, convém ao Filho do Homem pela graça. E assim, parece que a alma de Cristo contemplava, pela graça, o Verbo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho; O que se contempla é para si finito. Ora, a essência divina não é finita relativamente à alma de Cristo, pois, a esta excede em infinito. Logo, a alma de Cristo não contempla o Verbo.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta, a união das naturezas na pessoa de Cristo se fez de modo tal que a propriedade de uma e outra natureza permaneceu inconfusa; de maneira que o incriado permaneceu incriado e o criado ficou dentro dos limites da criatura, como diz Damasceno, Ora, é impossível uma criatura compreender a divina essência, como dissemos na Primeira Parte, porque o infinito não pode ser compreendido pelo finito. Logo devemos concluir que a alma de Cristo de nenhum modo compreende a divina essência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem assumido se acha associado com a divina Trindade, no seu conhecimento, não em razão da compreensão, mas, de um certo excelentíssimo conhecimento superior ao das outras criaturas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem mesmo pela união segundo o ser pessoal a natureza humana compreende o Verbo de Deus ou a natureza divina, a qual, embora estivesse toda unida à natureza humana na pessoa una do Filho, não era contudo a virtude total da divindade, quase circunscrita pela natureza humana. Donde o dizer Agostinho; Quero que saibas que a doutrina cristã não ensina que Deus se revestiu da carne humana de maneira a renunciar aos cuidados do governo universal, ou a tê-lo

perdido, ou a tê-la referido ao seu frágil corpo, concentrando-o nele por assim dizer. Semelhantemente, a alma de Cristo vê toda a essência de Deus; não a compreende, porém, pela não ver totalmente, isto é, de tão perfeita maneira como ela se oferece à visão, conforme expusemos na Primeira Parte.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As palavras referidas de Agostinho devem entender-se da graça de união, pela qual, tudo o atribuído à natureza divina do Filho de Deus o é ao Filho do Homem, por causa da identidade do suposto. E, assim sendo, podemos, verdadeiramente dizer que o Filho do Homem compreende a essência divina, não com a sua alma, mas, pela sua natureza divina. Por cujo modo também podemos dizer que o Filho do Homem é criador.

Art. 2 — Se a alma de Cristo conhece todas as coisas no Verbo.

O segundo discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo não conhece todas as coisas no Verbo.

1 - Pois, diz o Evangelho; A respeito porém deste dia ninguém sabe quando há de ser nem os anjos do céu, nem o Filho, mas só o Pai. Logo, não conhece todas as coisas no Verbo.

2. Demais. — Quanto mais perfeitamente alguém conhece um princípio tanto mais coisas conhece nesse princípio. Ora, Deus vê mais perfeitamente a sua essência, que a vê a alma de Cristo. Logo, conhece mais coisas no Verbo, que a alma de Cristo. Logo, a alma de Cristo não conhece todas as coisas no Verbo.

3. Demais. — A extensão da ciência se mede pelo número de objetos que ela abrange. Se, pois, a. alma de Cristo conhecesse no Verbo tudo o que o Verbo conhece, resultaria que a ciência da alma de Cristo havia de igualar à ciência divina, isto é, o criado igualaria o incriado; o que é impossível.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apocalipse. — Digno é o cordeiro, que foi morto, de receber a virtude e a sabedoria — diz a Glosa: isto é, o conhecimento de todas as causas.

SOLUÇÃO. — Quando se pergunta se Cristo conhece todas as coisas no Verbo, devemos notar que a expressão — todas as coisas — pode-se entender em dois sentidos. Num, o próprio, abrange todas as coisas que de qualquer modo existem, existirão ou existiram; ou que foram feitas, ditas ou pensadas por qualquer e em qualquer tempo. E então, devemos afirmar, que a alma de Cristo conhece todas as causas no Verbo. Pois, cada intelecto criado conhece no Verbo, não todas as causas absolutamente falando; mas tanto mais quanto mais perfeitamente vê no Verbo. Mas, nenhum intelecto de bem-aventurado deixa de conhecer no Verbo tudo o que lhe concerne. Ora, a Cristo e à sua dignidade concernem de certo modo todas as causas, enquanto que tudo está sujeito a ele, como diz o Apóstolo. E também ele, no dizer do Evangelho, foi constituído por Deus juiz de todas as coisas, porque é Filho do Homem. E portanto, a alma de Cristo conhece no Verbo tudo o que existe, em qualquer tempo, e também os pensamentos dos homens, dos quais é juiz. Por isso, o dito do evangelista: Ele bem sabia por si mesmo o que havia no homem, pode entender-se não só da ciência divina, mas também da ciência que a sua alma tem no Verbo.

Noutro sentido, todas as coisas é uma expressão susceptível de sentido mais lato, abrangendo não só todas as coisas atuais num tempo qualquer, mais ainda todas as potências, que nunca serão atualizadas. — Ora, destas, certas dependem só do poder de Deus. E tais a alma de Cristo não as conhece a todas no Verbo. Pois, o contrário seria compreender tudo o que Deus pode fazer; o que seria compreender o poder divino e, portanto, a essência divina; pois, toda virtude se conhece conhecendo o que ela pode fazer. — Mas há outras causas que estão no poder, não só de Deus, mas também da criatura. E essas a

alma de Cristo as conhece a todas no Verbo. Pois, compreende, no Verbo, a essência de toda criatura; e por consequência, a potência, a virtude e tudo o que está no poder da criatura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ario e Eunómio entenderam essas palavras, não quanto à ciência da alma, que não admitiam em Cristo, como dissemos; mas, quanto ao conhecimento divino do Filho, do qual ensinavam ser menor do que o Pai, pela ciência. — Mas esta Doutrina não pode manter-se. Pois, pelo Verbo de Deus todas as coisas foram feitas, como diz o Evangelho; e, entre todas, também por ele foram feitos todos os tempos. Logo, nada do feito por ele havia, que ele ignorasse. - Por onde, diz-se que ignora o dia e a hora do juízo, pelo não dar a conhecer; assim, interrogado sobre isso pelos Apóstolos, não lhes quis revelá-lo, Como, ao contrário, se lê na Escritura: Agora conheci que temes a Deus, isto é, agora te fiz conhecer. E se diz que o Pai conhece, por ter transmitido ao Filho esse conhecimento. Por onde, a expressão da Escritura — só o Pai — dá a entender que o Filho conhece, não só pela sua natureza divina, mas também pela humana. Pois, como argui Crisóstomo, se a Cristo lhe foi dado saber, enquanto homem, como deve julgar — o que é mais; com muito maior razão também lho foi o tempo do juízo — que é menos — Orígenes, porém, expõe esse lugar, de Cristo, quanto ao seu corpo, que é a Igreja, a qual ignora esse referido tempo. — Mas, certos dizem que essa expressão se deve entender do filho de Deus adotivo e não, do natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus conhece a sua essência mais perfeitamente que a conhece a alma de Cristo, pela compreender. E portanto conhece todas as coisas, não só as que atualmente existem em qualquer tempo — ao que chamamos ciência de visão; mas também conhece a todas, as que pode fazer, ao que se chama conhecer pela simples inteligência, como se estabeleceu na Primeira Parte. Portanto, a alma de Cristo conhece todas as coisas que Deus em si mesmo conhece pela ciência de visão; mas não, todas as que Deus conhece em si mesmo pela simples ciência da inteligência. E assim, Deus, em si mesmo, conhece mais coisas, que a alma de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A extensão da ciência não se funda só no número das coisas conhecidas, mas também na clareza do conhecimento. Embora, pois, a ciência da alma de Cristo que tem no Verbo, seja igual à ciência de visão que Deus tem em si mesmo, quanto ao úmero das coisas conhecidas, contudo a ciência de Deus excede infinitamente, quanto à clareza do conhecimento, a ciência da alma de Cristo. Porque a luz incriada do intelecto divino excede infinitamente a luz criada, qualquer que ela seja, recebida na alma de Cristo. não só quanto ao modo de conhecer, mas também quanto ao número das coisas conhecidas, conforme dissemos.

Art. 3 — Se a alma de Cristo pode conhecer infinitas coisas no Verbo.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo não pode conhecer infinitas coisas no Verbo.

1 — Pois, repugna à noção do infinito o ser ele conhecido; assim, como diz Aristóteles, infinita é a quantidade a que sempre se lhe pode acrescentar. Ora, é impossível separar a definição, do definido, porque então seria contraditório o existirem simultaneamente. Logo, é impossível a alma de Cristo conhecer coisas infinitas.

2. Demais. — A ciência de coisas infinitas é infinita. Ora, a ciência da alma de Cristo não pode ser infinita, pois, sendo criatura, a sua capacidade é finita. Logo, a alma de Cristo não pode conhecer coisas infinitas.

3. Demais. — Nada pode ser maior que o infinito. Ora, a ciência divina, absolutamente falando, abrange mais coisas que a da alma de Cristo, como se disse. Logo, a alma de Cristo não conhece coisa infinitas.

Mas, *em contrário*. — A alma de Cristo conhece todo o seu poder e tudo o a que ele se estende. Ora, pode ela purificar de pecados infinitos, segundo o Evangelho: Ele é a propiciação pelos nossos pecados; e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo. Logo, a alma de Cristo conhece coisas infinitas.

SOLUÇÃO. — A ciência só pode ter por objeto o ser, porque o ser e a verdade se convertem. Ora, um ente pode ser considerado a dupla luz: absolutamente, quando atual; ou relativamente, quando potencial. E como um ser é conhecido enquanto atual e não enquanto potencial, segundo o ensina Aristóteles, a ciência tem por objeto primário e principal o ser atual e secundariamente, o ser potencial, não cognoscível em si mesmo, mas na medida em que o é o ser em cuja potência existe. Ora, quanto à primeira modalidade da ciência, a alma de Cristo não conhece coisas infinitas. Pois; não são infinitas em ato, em qualquer tempo; porque a estado de geração e de corrupção não, dura infinitamente. Por onde, é certo o número tão só dos seres não sujeitos à geração e a corrupção, como dos susceptíveis de uma e de outra. — Mas, quanto à segunda modalidade da ciência, a alma de Cristo conhece coisas infinitas no Verbo. Pois, sabe, como se disse, tudo o que está na potência da criatura. Ora, como na potência da criatura então coisas infinitas, deste modo conhece coisas infinitas, quase por uma certa ciência de simples inteligência, não porém pela de visão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O infinito, como dissemos na primeira Parte, é susceptível de dupla acepção. — Primeiro, em razão da forma. E então o infinito o é negativamente; isto é, é a forma ou o ato não limitado pela matéria ou por um sujeito em que ela seja recebida. E esse infinito, é, em si mesmo, cognoscível por excelência, por causa da perfeição do ato, embora não seja compreensível pela potência finita da criatura, e diremos, nesse sentido que e Deus é infinito. Ora, tal infinito a. alma de Cristo conhece, embora não o compreenda. — Noutro sentido, o infinito o é em razão da matéria. E esse é o chamado infinito privativo; isto é, por não ter a forma que lhe era natural- tivesse, E tal é o infinito quantitativo, desconhecido por natureza, por ser quase a matéria privada da forma, como diz Aristóteles, ora, todo conhecimento é pela forma ou pelo ato. Por onde, se esse infinito devesse ser conhecido ao modo do objeto conhecido seria impossível conhecê-lo. Pois, o seu modo é serem consideradas as suas partes, uma depois da outra, como diz Aristóteles. E, neste sentido, é verdade que quem lhe enumera as partes, isto é, tomando uma depois de outra, sempre lhe poderá acrescentar outra. Ora, como as coisas materiais podem ser consideradas pelo intelecto imaterialmente, e as coisas múltiplas, unificadamente, assim também coisas infinitas o intelecto pode concebê-las, não como infinitas, mas como finitas; de modo que, coisas em si mesmas infinitas sejam finitas para o intelecto que a conhece. E, deste modo, a alma de Cristo conhece coisas infinitas, isto é, enquanto as conhece, não considerando-as uma por uma mas numa certa unidade; por exemplo, numa criatura, em cuja potência existem em número infinito, é principalmente no Verbo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nada impede ser o infinito, a uma luz, finito, a outra; como se, na ordem da quantidade, imaginemos uma superfície infinita em comprimento e finita em largura. Assim, pois, se existissem infinitos homens, em número, teriam certamente a infinidade, de algum modo, isto é, quanto à multidão; mas não a teriam quanto a ideia da essência, porque toda essência seria limitada pela ideia de uma só espécie. Mas, o ser absolutamente infinito, pela sua essência mesma, é Deus, como demonstramos na Primeira Parte. Ora, o objeto próprio do intelecto é a quiddidade, como diz Aristóteles, na qual se inclui a ideia de espécie. Assim, portanto, a alma de Cristo, por ter uma capacidade finita, atinge certamente o infinito absoluta e essencialmente, que é Deus, mas não o compreende, como dissemos. Mas o infinito potencial das criaturas a alma de Cristo pode compreendê-lo; por se lhe referir pela ideia de essência por onde não tem infinidade. Pois, também o nosso intelecto entende o universal,

isto é, a natureza genérica e específica que tem de certo modo infinidade, por poder ser predicado de infinitos seres.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O infinito a todas as luzes não pode ser senão único. Donde o dizer o Filósofo que, tendo o corpo dimensão em todos os sentidos, é impossível haver varios corpos infinitos. Mas, se um corpo fosse infinito num só sentido, nada impediria que existissem vários corpos infinitos; assim, se concebêssemos várias linhas infinitas em comprimento, tiradas ao longo de uma superfície finita em largura. Ora, não sendo o infinito nenhuma substância, mas um acidente das coisas chamadas infinitas, como diz Aristóteles; assim como o infinito se multiplica conforme a diversidade dos seus sujeitos, assim há de a propriedade do infinito necessariamente multiplicar-se, de modo a convir em particular a cada um desses sujeitos. Ora, uma propriedade do infinito é a de ser maior que qualquer ser. Assim, pois, considerada uma linha como infinita, nela nada é maior que a sua infinidade; semelhantemente, se considerarmos qualquer das outras linhas infinitas, é claro que de cada uma delas são as partes infinitas. Logo e necessariamente, em todos esses infinitos nada há de maior, numa das referidas linhas; contudo, na outra linha e na terceira, haverá várias partes também infinitas, além destas, O que também vemos se dar com os números; pois, as espécies dos números pares são infinitas e, semelhantemente, as dos números ímpares; e contudo os números pares e os ímpares são mais que os pares. Donde devemos concluir, que nada há maior que o infinito em absoluto e a todos os respeitos; mas, quanto ao infinito determinado segundo certo ponto de vista, nada há maior que ele na sua ordem; mas, podemos conceber algo maior que ele, fora dessa ordem. E assim, deste modo, infinitas coisas estão no poder da criatura; contudo, mais estão no poder de Deus que no da criatura. Semelhantemente, a alma de Cristo conhece coisas infinitas pela ciência de simples inteligência; Deus porém conhece mais coisas por esse modo de entender.

Art. 4 — Se a alma de Cristo vê o Verbo mais perfeitamente que qualquer outra criatura.

O quarto discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo não vê o Verbo mais perfeitamente que qualquer outra criatura.

1. — Pois, a perfeição do conhecimento depende do modo de conhecer; assim, mais perfeito é o conhecimento obtido por meio do silogismo demonstrativo, que o obtido por meio do silogismo dialético. Ora, todos os bem-aventurados contemplam o Verbo imediatamente na sua mesma essência divina, como se disse na Primeira Parte. Logo, a alma de Cristo não vê o Verbo mais perfeitamente que qualquer outra criatura.

2. Demais. — A perfeição da visão não exclui a potência visiva. Ora, a potência, da alma racional, qual é a alma de Cristo, é inferior à potência intelectual do anjo, como está claro em Dionísio. Logo, a alma de Cristo não vê o Verbo mais perfeitamente que os anjos.

3. Demais. — Deus vê o seu Verbo de maneira infinitamente mais perfeita que o vê a alma de Cristo. Ora, há infinitos graus médios entre o pelo qual Deus vê o seu Verbo, e o pelo qual o contempla a alma de Cristo. Logo, não devemos afirmar que a alma de Cristo vê o Verbo mais perfeitamente, ou a essência divina, que qualquer outra criatura.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Deus pôs Cristo à sua mão direita no céu, sobre todo Principado e Potestade e Virtude e Dominação e sobre todo o nome que se nomeia, não só neste século mas ainda no futuro. Ora, na glória celeste tanto mais superior é um quanto mais perfeitamente conhece a Deus. Logo, a alma de Cristo contempla a Deus mais perfeitamente que qualquer outra criatura.

SOLUÇÃO. — A visão da essência divina convém a todos os bem-aventurados pela participação da luz derivada para eles da fonte do Verbo de Deus, segundo a Escritura: A fonte da sabedoria é o Verbo de Deus nas alturas. Ora, a esse Verbo de Deus mais proximadamente está unida a alma de Cristo, que o está pessoalmente ao Verbo, que qualquer outra criatura. Por isso; mais plenamente recebe a influência do lume, no qual Deus é contemplado pelo próprio Verbo, que qualquer outra criatura. Portanto, vê mais perfeitamente que todas as outras criaturas a Verdade primeira, que é a essência de Deus. Onde o dizer o Evangelho: Nós vimos a sua glória, a sua glória como de Filho unigênito do Pai, cheio não só de graça, mas também de verdade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A perfeição do conhecimento, relativamente ao objeto conhecido, depende de um meio termo; mas relativamente ao sujeito que conhece, depende da potência ou do hábito. Onde vem que, mesmo entre os homens, por um meio termo um conhece certa conclusão mais perfeitamente que outro. E deste modo a alma de Cristo, mais abundantemente repleta do lume, mais perfeitamente conhece a essência divina que os outros bem-aventurados, embora todos contemplem a essência de Deus, em si mesma,

RESPOSTA À SEGUNDA. — A visão da essência divina excede a capacidade natural de qualquer criatura, como se disse na Primeira Parte. Por isso os seus graus se fundem mais na ordem da graça, em que Cristo é excelentíssimo, que na ordem da natureza, pela qual a natureza angélica é superior à humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que dissemos, da graça que não pode haver maior que a graça de Cristo relativamente à união com o Verbo, também agora devemos dizer da perfeição da divina contemplação; embora, absolutamente falando, possa haver um grau mais sublime, quanto à infinidade da divina potência.

Questão 11: Da ciência inata ou infusa da alma de Cristo

Em seguida devemos tratar da ciência. inata ou infusa da alma de Cristo.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se pela ciência infusa Cristo sabia tudo.

O primeiro discute-se assim. — Parece que pela ciência infusa Cristo não sabia tudo.

1 — Pois, essa ciência foi infusa em Cristo para a perfeição do seu intelecto possível. Ora, o intelecto passível da alma humana não é potencial relativamente a todas as coisas, absolutamente falando, mas só àquelas em relação às quais pode ser atualizada pelo intelecto agente, que é propriamente o seu princípio de ação; e essas coisas são cognoscíveis pela razão natural. Logo, por essa ciência Cristo não conhecia o que excede a razão natural.

2. Demais. — Os fantasmas estão para o intelecto humano como as cores para a visão, como diz Aristóteles. Ora, não constitui uma perfeição da potência visiva conhecer o que é absolutamente desprovido de cor. Logo, nem a perfeição do intelecto humano, conhecer aquilo que não pode ter fantasma, como são as substâncias separadas. Assim, pois, como a referida ciência existia em Cristo, para a perfeição da sua alma intelectiva, parece que, como essa ciência, não conhecia as substâncias separadas.

3. Demais. — Não é da perfeição do intelecto conhecer o particular. Logo, parece que por essa ciência a alma de Cristo não conhecia o particular.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Enchê-lo-ei do Espírito da sabedoria e de entendimento, de ciência e de conselho, no que está compreendido todo o cognoscível. Pois, o objeto da sabedoria é o conhecimento de todas as coisas divinas; o do intelecto, o de todas os seres imateriais; o da ciência, o de todas as conclusões; e enfim, o do conselho, o de tudo o que podemos fazer. Logo, parece que Cristo, pela ciência nele infusa pelo Espírito Santo, teve conhecimento de todas as coisas.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, para a alma de Cristo ser perfeita em tudo, havia de ser reduzida ao ato toda a sua potencialidade. Ora, devemos notar que na alma humana, como em qualquer criatura, distinguimos uma dupla potência passiva. Uma, por comparação com o agente natural; outra, por comparação com o agente primeiro, capaz de reduzir qualquer criatura a um ato mais elevado, ao que não é reduzida por um agente natural. E a isto se costuma chamar o poder de obediência na criatura. Ora, uma e outra potência da alma de Cristo foi reduzida ao ato por essa ciência divinamente infusa, E assim, por ela, a alma de Cristo, primeiro; conhecia tudo o que o homem pode conhecer por virtude do lume do intelecto agente, como é tudo o que pertence às ciências humanas. Segundo, por essa ciência conhecia Cristo tudo o que o homem conhece pela revelação divina, quer isso pertença ao dom da sabedoria, quer ao da profecia, quer a qualquer dom do Espírito Santo; pois, tudo isso a alma de Cristo conhecia mais abundante plenamente que os outros homens. Mas não conhecia por essa ciência a essência mesma de Deus, mas só pela primeira, de que tratamos antes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe quanto à potência natural da alma intelectiva, em dependência do seu agente natural, que é o intelecto ativo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A alma humana, no estado desta vida, por estar de certo modo presa ao corpo de maneira a não poder inteligir sem fantasma, não pode inteligir as substâncias separadas. Mas, após o estado desta vida, a alma separada poderá de certo modo conhecer por si mesma as substâncias

separadas, como dissemos na Primeira Parte. O que sobretudo é manifesto quanto à alma dos bem-aventurados. Ora, Cristo, antes da paixão, ao mesmo tempo que vivia nesta vida contemplava a essência divina. Por isso, a sua alma podia conhecer as substâncias separadas, pelo modo pelo qual a alma separada conhece.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O conhecimento do particular não constitui uma perfeição da alma intelectual, por um conhecimento especulativo; constitui-lhe porém uma perfeição, pelo conhecimento prático, que não se realiza perfeitamente sem o conhecimento do particular, que é o objeto da ação, como diz Aristóteles. Por isso a prudência supõe a memória dos fatos passados, o conhecimento dos presentes e a previdência dos futuros, como diz Túlio. Ora, Cristo tendo tido a plenitude da prudência, pelo dom do conselho, era consequente que conhecesse todos os particulares passados, presentes e futuros.

Art. 2 — Se a alma de Cristo não podia conhecer pela ciência infusa, senão servindo-se dos fantasmas.

O segundo discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo não podia conhecer pela ciência infusa, senão servindo-se dos fantasmas.

1 - Pois, os fantasmas estão para a alma intelectual como as cores, para a vista, consoante o diz Aristóteles. Ora, a potência visiva de Cristo não pedia atualizar-se senão em dependência das cores. Logo, também a sua alma intelectual nada podia inteligir sem recorrer aos fantasmas.

2. Demais. — A alma de Cristo tem a mesma natureza que a nossa; do contrário não seria da mesma espécie que nós, em oposição ao dito do Apóstolo: Fez-se semelhante aos homens. Ora, a nossa alma não pode inteligir sem se servir dos fantasmas. Logo, nem a alma de Cristo.

3. Demais. — Os sentidos foram dados ao homem para servirem ao intelecto. Se, pois, a alma de Cristo podia inteligir sem se servir dos fantasmas, recebidos pelos sentidos, então os sentidos lhe teriam sido inúteis, o que é inadmissível. Logo, parece que a alma de Cristo não podia inteligir senão servindo-se dos fantasmas.

SOLUÇÃO. — Cristo, no estado anterior à paixão, tinha a sua alma unida ao corpo e simultaneamente contemplava a essência divina, como a seguir melhor se dirá. E sobretudo, o seu corpo, pela sua passibilidade, estava sujeito à condição do corpo mortal; ao passo que sobretudo pela sua alma intelectual é que estava sujeito às condições da visão. Ora, é condição da alma, que frui da visão beatífica, não estar sujeita de modo nenhum ao corpo, nem dele depender, mas ao contrário, dominá-lo totalmente; por isso, depois da ressurreição, a glória da alma redundará para o corpo. Ora, a alma do homem, enquanto unida ao corpo, precisa recorrer aos fantasmas, por estar ligada a ele, e, de certo modo, ao corpo sujeita e dele dependente. Por isso, as almas bem-aventuradas, antes e depois da ressurreição, podem inteligir sem recorrer aos fantasmas. O que devemos dizer da alma de Cristo, que teve na sua plenitude a faculdade da visão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A semelhança referida, de que fala o Filósofo, não é uma semelhança total. Pois, como é manifesto, o fim da potência visiva é conhecer as cores; mas, o fim da potência intelectual não é conhecer os fantasmas, mas as espécies inteligíveis que apreende dos fantasmas e nos fantasmas, no estado da vida presente. Há, pois, semelhança quanto ao referente a uma e a outra potência, mas não quanto ao termo da condição de uma e de outra. Pois, nada impede, segundo os estados diversos, por meios diversos tender um ente para o seu fim. Ora, o fim próprio de

um ser é só um. Por onde, embora a vista nada conheça sem a cor, contudo o intelecto, conforme o seu estado, pode conhecer sem fantasma, mas não, sem espécie inteligível.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a obra de Cristo fosse da mesma natureza que a nossa, tinha contudo um estado que a nossa alma atual e realmente não tem, senão só em esperança, a saber, o estado da visão beatífica.

RESPOSTA À TERCEIRA. Embora a alma de Cristo pudesse entender sem recorrer aos fantasmas, podia contudo entender também recorrendo a eles. Por isso não tinha em vão os seus sentidos, sobretudo porque os sentidos não são dados ao homem só para os efeitos da ciência intelectual, mas também para as necessidades da vida animal.

Art. 3 - Se a alma de Cristo tinha a ciência Infusa por via de comparação.

O terceiro discute-se assim. Parece que a alma de Cristo não tinha a ciência infusa por via de comparação.

1 - Pois, diz Damasceno: Não atribuímos a Cristo nem conselho sem eleição. Ora, aquele e esta não se lhe negam senão porque implicam a comparação e o discurso. Logo, parece que em Cristo não havia ciência comparativa nem discursiva.

2. Demais. — O homem necessita da comparação e do discurso racional para inquirir o que ignora. Ora, a alma de Cristo sabia tudo, como se disse. Logo, nele não havia ciência comparativa nem discursiva.

3. Demais. — A ciência da alma de Cristo era igual a dos que gozam da visão beatífica, como os anjos, segundo diz o Evangelho. Ora, os anjos não têm ciência discursiva ou comparativa, como está claro em Dionísio. Logo, nem também a alma de Cristo tinha ciência discursiva ou comparativa.

Mas, *em contrário*, Cristo tinha uma alma racional, como se estabeleceu. Ora, é próprio da alma racional comparar e discorrer de um conhecimento para outro. Logo, em Cristo havia ciência discursiva ou comparativa.

SOLUÇÃO. — Uma ciência pode ser discursiva ou comparativa de dois modos. - Primeiro, quanto à sua aquisição, como se dá conosco que chegamos a um conhecimento por meio de outro - assim, dos efeitos, pelas causas e inversamente. Ora, deste modo, a ciência da alma de Cristo não era discursiva ou comparativa, pois, essa ciência inata, de que agora tratamos, foi-lhe infundida por Deus, e não adquirida pela investigação racional. — Noutro sentido, uma ciência pode ser chamada discursiva ou comparativa, quanto ao seu uso. Assim, às vezes, do conhecimento das causas concluímos os efeitos; e não adquirimos assim um novo conhecimento, mas usamos de uma ciência que já possuíamos. E, deste modo, a ciência da alma de Cristo podia ser comparativa e discursiva, pois, podia de uma conclusão deduzir outra, como lhe aprouvesse. Assim, como se lê no Evangelho,

quando o Senhor perguntou a Pedro, de quem os reis da terra recebiam tributo se dos seus ou dos estranhos; e como Pedro respondesse, que dos estranhos, o Senhor concluiu — Logo são isentos os filhos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De Cristo se exclui o conselho acompanhado de dúvida; e por consequência, a eleição, que por essência inclui um tal conselho. Mas, Cristo não estava privado do uso do conselho.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A referida objeção procede, quanto ao discurso e à comparação, enquanto ordenados à aquisição da ciência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os bem-aventurados são iguais aos anjos quanto aos dons das graças; mas permanece entre eles a diferença de natureza. Por onde, usar da comparação e do discurso é conatural às almas dos bem-aventurados; mas não, à dos anjos.

Art. 4 — Se a ciência infusa em Cristo era menor que nos anjos.

O quarto discute-se assim. — Parece que a ciência infusa era menor em Cristo que nos anjos.

1. — Pois, a perfeição se proporciona ao perfectível. Ora, a alma humana, na ordem da natureza, é inferior à natureza angélica. Ora, como a ciência de que agora tratamos, foi infusa na alma de Cristo, para a perfeição deste, parece que tal ciência era inferior à ciência que é uma perfeição da natureza angélica.

2. Demais. — A ciência da alma de Cristo era, de certo modo, comparativa e discursiva; o que não se pode dizer da ciência angélica. Logo, a ciência da alma de Cristo foi inferior à ciência dos anjos.

3. Demais. — Quanto mais imaterial é uma ciência, tanto mais superior é. Ora, a ciência dos anjos é mais imaterial que a da alma de Cristo; porque a alma de Cristo é um ato do corpo e se serve dos fantasmas, o que não se pode dizer dos anjos. Logo, a ciência dos anjos é superior à da alma de Cristo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Mas aquele que por um pouco foi feito menor que os anjos, nós o vemos pela paixão da morte coroadado de glória e de honra. Donde resulta que, só pela paixão da morte, foi Cristo considerado como menor que os anjos. Logo, não pela sua ciência.

SOLUÇÃO. — A ciência infusa na alma de Cristo pode ser considerada de dois modos: pelo que teve da causa influente, de um lado, e do sujeito que a recebeu, de outro. — Ora, quanto ao primeiro, a ciência infusa da alma de Cristo foi muito mais excelente que a dos anjos, tanto quanto ao número das coisas conhecidas, quanto à certeza da ciência. Porque o lume espiritual infuso na alma de Cristo é muito mais excelente que o lume pertencente à natureza angélica. — Quanto ao segundo, a ciência infusa na alma de Cristo é inferior a ciência angélica, isto é, pelo modo de conhecer, que é natural à alma humana e o qual se serve dos fantasmas pela comparação e pelo discurso.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES.**

Art. 5 — Se em Cristo havia a ciência habitual.

O quinto discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo não tinha a ciência habitual.

1. — Pois, como se disse, a alma de Cristo era ornada da máxima perfeição. Ora, maior é a perfeição da ciência atual que a da habitual. Logo, parece que era - conveniente que soubesse tudo em ato. Portanto, não tinha a ciência habitual.

2. Demais. — Ordenando-se o hábito para o ato, seria vã toda ciência habitual que nunca se atualizasse. Ora, como Cristo sabia tudo, conforme se disse, não poderia considerar tudo atualmente, tendo um conhecimento depois de outro, porque não é possível transpor o infinito enumerando-lhe as partes. Portanto, teria Cristo em vão a ciência habitual - o que é inadmissível. Logo, tinha a ciência atual de tudo quanto sabia e não a habitual.

3. Demais. — A ciência habitual é uma certa perfeição da ciência. Ora, a perfeição é mais nobre que o perfectível. Se, pois, a alma de Cristo tivesse algum habitual criado, de ciência, seguir-se-ia que algo de criado seria mais nobre que a alma de Cristo. Logo, na alma de Cristo não havia nenhuma ciência habitual.

Mas, *em contrário*. — A ciência de Cristo, de que agora falamos, era unívoca com a nossa; assim como a sua alma era da mesma espécie que a nossa. Ora, a nossa ciência é genericamente habitual. Logo, também a de Cristo o era.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o modo da ciência infusa da alma de Cristo era o conveniente do sujeito que a recebeu. Pois, o recebido está no recipiente ao modo deste. Mas o modo conatural à alma humana é entender, ora, em ato e, ora, em potência. Ora, a mediedade entre a potência pura e ao ato completo é o hábito. Mas, o meio termo e os extremos são do mesmo gênero. Por onde, é claro que o modo conatural à alma humana é receber a ciência habitualmente. Donde devemos concluir, que a ciência infusa na alma de Cristo era a habitual, pois, dela podia usar quando quera.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na alma de Cristo havia um duplo conhecimento e, ambos, cada um a seu modo, perfeitíssimos. — Um, excedente ao modo da natureza humana, pelo qual contempla a essência de Deus e as mais coisas, nela. E esta, que era perfeitíssima absolutamente falando, não era habitual, mas atual em relação a tudo o que ele desse modo conhecia. — Outro conhecimento de Cristo era do modo proporcionado à natureza humana, enquanto conhecia as coisas por meio de espécies nele infusas por Deus, conhecimento esse de que agora falamos. E esse conhecimento não era perfeitíssimo, absolutamente falando, mas só no gênero do conhecimento humano. Por onde não tinha de ser necessariamente e sempre atual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O hábito se atualiza pelo império da vontade; pois, é por meio do hábito que agimos quando queremos. Ora, a vontade é indeterminada em relação a objetos infinitos. Mas nem por isso é vã, por não tender atualmente a todos eles; contanto que tenda atualmente ao que lhe convém, local e temporalmente. Logo, também o hábito não é inútil, embora nem tudo o que ele inclui se atualize; contanto que se atualize o que convém ao fim devido da vontade, segundo as exigências das situações e do tempo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bem e o ser se tomam em dupla acepção. — Numa, absoluta. E assim a substância, subsistente no seu ser e na sua bondade, é chamada uma substância. — Noutra, o ser e o bem o são relativamente. E, nesse sentido, é considerado ser e bem o acidente; não que por si mesmo tenha o ser a bondade mas porque o seu sujeito é ser e bom. E assim, pois, a ciência habitual não é absolutamente falando, melhor ou mais digna que a alma de Cristo; mas o é, relativamente considerada, porque toda a bondade habitual da ciência redundava em vantagem do sujeito.

Art. 6 — Se a alma de Cristo só tinha um hábito de ciência.

O sexto discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo tinha só um hábito de ciência.

1. — Pois, quanto mais a ciência é perfeita tanto mais una é; por isso os anjos superiores conhecem mediante formas mais universais, como se disse na Primeira Parte. Ora, a ciência de Cristo era perfeitíssima. Logo, una por excelência. Portanto não se distinguia por muitos hábitos.

2. Demais. — A nossa fé deriva da ciência de Cristo, como diz o Apóstolo: Pondo os olhos no autor e consumidor da fé; Jesus. Ora, há um só hábito da fé para todas as coisas que ela faz crer, como se disse na Segunda Parte. Logo, com maior razão, Cristo só tinha um hábito da ciência.

3. Demais. — As ciências se distinguem pela diversidade formal dos seus objetos, Ora, a alma de Cristo sabia tudo por uma só razão formal - o lume infuso por Deus. Logo, em Cristo só havia um hábito de ciência.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz que, sobre uma pedra única, isto é, Cristo, estão sete olhos. E por olhos se entende a ciência. Logo em Cristo havia muitos hábitos de ciência.

SOLUÇÃO. — Como se disse, a ciência infusa na alma de Cristo assumia um modo conatural à alma humana. Ora, é conatural à alma humana receber as espécies em menor universalidade que o anjo, de modo que conheça diversas naturezas específicas mediante diversas espécies inteligíveis. Donde vem que há em nós diversos hábitos de ciência, por haver diversos gêneros de cognoscíveis; isto é, enquanto que tudo o que está compreendido num mesmo gênero é conhecido pelo mesmo hábito de ciência; assim, como diz Aristóteles, a ciência é una quando pertence ao mesmo gênero do sujeito. Logo, a ciência infusa da alma de Cristo distinguia-se conforme a diversidade dos hábitos

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como se disse, a ciência da alma de Cristo é perfeitíssima e excede à ciência dos anjos, si considerarmos nele o que procede da influência de Deus; mas é inferior à ciência angélica quanto ao modo do sujeito recipiente. E é fundada nesse modo que a sua ciência se distingue por muitos hábitos, como existindo por espécies mais particulares.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A nossa fé se baseia na Verdade primeira. Por onde, Cristo é o autor da nossa fé, pela sua ciência divina, una, absolutamente falando.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O lume infuso da divindade é a razão comum de inteligir o que é revelado por Deus; assim como o lume do intelecto, o de inteligir o que naturalmente conhecemos. Por onde, é necessário atribuir à alma de Cristo espécies próprias das coisas particulares, para que conhecesse cada uma delas por um conhecimento próprio. E, assim sendo, era necessário tivesse a alma de Cristo diversos hábitos de ciência, como se disse.

Questão 12: Da ciência adquirida da alma de Cristo

Em seguida devemos tratar da ciência adquirida ou experimental da alma de Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se mediante essa ciência Cristo sabia tudo.

O primeiro discute-se assim. — Parece que mediante essa ciência Cristo não sabia tudo.

1. — Pois, tal ciência se adquire por experiência. Ora, Cristo não tinha experiência de tudo. Logo, não sabia tudo mediante essa ciência.

2. Demais. — O homem adquire a ciência pelos sentidos. Ora, nem todos os sensíveis estavam ao alcance dos sentidos do corpo de Cristo. Logo, por essa ciência não sabia tudo.

3. Demais. — A extensão da ciência depende dos objetos cognoscíveis. Se, pois, por essa ciência, Cristo soubesse tudo, teria ele uma ciência adquirida igual à ciência infusa e à dos bem-aventurados, o que é inadmissível. Logo, por essa ciência Cristo não sabia tudo.

Mas, *em contrário*, nada de imperfeito havia na alma de Cristo. Ora, essa sua ciência teria sido imperfeita se, mediante ela, não soubesse tudo, pois, é imperfeito o a que pode fazer-se uma adição. Logo, por essa ciência Cristo sabia tudo.

SOLUÇÃO. — Atribuímos à alma de Cristo a ciência adquirida, como dissemos, por conveniência com o intelecto agente, para que não fosse inútil a sua atividade, a esse intelecto que atualiza os inteligíveis; assim como atribuímos a ciência inata ou infusa à alma de Cristo, para complemento do intelecto possível. Ora, assim como o intelecto possível pode tornar-se todas as causas, assim o intelecto agente pode fazer todas as causas, segundo o diz Aristóteles. Logo, assim como pela ciência infusa a alma de Cristo sabia tudo aquilo em relação ao que o intelecto possível é de certo modo potencial; assim, pela ciência adquirida, sabia tudo o que pode ser sabido pela ação do intelecto agente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ciência das coisas pode ser adquirida não só pela experiência delas mas ainda pela de certas outras. Pois, em virtude do lume do intelecto agente, pode o homem chegar a inteligir os efeitos pelas causas e as causas pelos efeitos, e os semelhantes pelos semelhantes, e os contrários pelos contrários. Por onde, embora a alma de Cristo não tivesse a experiência de tudo, entretanto, pelo que conhecia por experiência, chegava ao conhecimento de tudo o mais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora todos os sensíveis não estivessem ao alcance dos sentidos corpóreos de Cristo, estavam-lhe porém ao alcance dos sentidos determinados sensíveis, pelos quais mediante excelentíssima virtude da sua razão, podia chegar a outros conhecimentos, do modo referido. Assim, vendo os corpos celestes, podia compreender-lhes as virtudes e os efeitos que exercem sobre os seres terrestres, que não lhe estivessem ao alcance dos sentidos. E pela mesma razão, mediante certas outras coisas, podia chegar a conhecimento mais extenso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Para referida ciência, a alma de Cristo não conhecia todas as coisas, absolutamente falando; mas todas as que são cognoscíveis ao homem pelo lume do intelecto agente. E assim, mediante essa ciência não tinha conhecimento: das substâncias separadas, nem também dos acontecimentos particulares passados e futuros. Os quais, porém, conhecia pela ciência infusa, como dissemos.

Art. 2 — Se Cristo progredia nessa ciência.

O segundo discute-se assim. Parece que Cristo não progredia nessa ciência.

1 — Pois, assim como pela ciência habitual ou pela ciência infusa, Deus conhecia todas as coisas, assim também por essa ciência adquirida, como do sobredito resulta. Ora, naquelas ciências não progredia. Logo, nem nesta.

2. Demais. — Progredir implica imperfeição, porque o perfeito não é susceptível de adição. Ora, não podemos atribuir a Cristo uma ciência imperfeita. Logo, Cristo não progredia na referida ciência.

3. Demais. — Damasceno diz: Os que dizem ter Cristo progredido em sabedoria e em graça como acréscimos que assim recebia; não veneram a união. Ora, é ímpio não venerar a união. Logo, ímpio também o é dizer que a sua ciência era susceptível de acréscimo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho diz, que Jesus crescia em sabedoria e em idade e em graça diante de Deus e dos homens. E, Ambrósio acrescenta, que progredia na sabedoria humana. Ora, a sabedoria humana é a adquirida de modo humano, isto é, pelo lume do intelecto agente. Logo, Cristo progredia na referida ciência.

SOLUÇÃO. — Duplo é o progresso na ciência. Um, segundo a essência: enquanto o mesmo hábito da ciência aumenta. O outro, quanto ao efeito, por exemplo, quando alguém, pelo mesmo igual hábito da ciência, demonstra aos outros, primeiro, verdades menores, e depois, maiores e mais subtis. Ora, deste segundo modo, é manifesto que Cristo progredia em ciência e em graça, como em idade; pois, conforme crescia em idade, fazia maiores obras, reveladoras de maior ciência e graça.

Mas, quanto ao hábito mesmo da ciência, é manifesto que o hábito da ciência infusa nele não aumentou; pois, toda a sua ciência infusa ele a teve plenariamente desde o princípio. E muito menos podia aumentar-lhe a ciência da visão beatífica. Quanto à ciência divina, que não pode aumentar, já tratamos na Primeira Parte. Se, pois, além do hábito da ciência infusa, não há na alma de Cristo outro hábito — o da ciência adquirida, como certos pensam e como a mim também me parecia, nenhuma ciência, na sua essência, aumentou, em Cristo, mas só por experiência, isto é, pela aplicação das espécies inteligíveis infusas aos fantasmas. E, assim sendo, dizem que a ciência de Cristo aumentou quanto à experiência; isto é, aplicando as espécies inteligíveis infusas aos novos conhecimentos que pelos sentidos adquiria. Mas, sendo inadmissível que qualquer ato natural inteligível faltasse a Cristo pois que tirar as espécies inteligíveis, dos fantasmas é um ato natural do intelecto agente do homem - devemos atribuir também tal ato a Cristo. Donde resulta, que a alma de Cristo tinha um certo hábito da ciência, susceptível de aumento, mediante essa abstração, das espécies; isto é, por poder o intelecto agente, depois de ter abstraído, dos fantasmas, as primeiras espécies inteligíveis, abstrair ainda outras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tanto a ciência infusa da alma de Cristo, como a da visão beatífica, era efeito de uma virtude agente infinita, que pode obrar simultânea e totalmente; e assim, em nenhuma dessas ciências Cristo progrediu; mas as tinha perfeitas desde o princípio. Ora, a ciência adquirida é causada pelo intelecto agente, cuja ação não é simultânea e total, mas sucessiva. Por onde, mediante essa ciência, Cristo não sabia tudo, desde o princípio, mas paulatinamente e depois de um certo tempo, isto é, na sua idade perfeita; o que se conclui de dizer o Evangelista, que ele simultaneamente progredia em ciência e em idade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A referida ciência em Cristo também sempre foi perfeita no tempo, embora não a tivesse sempre sido, absolutamente falando e por natureza. Logo, era susceptível de aumento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As palavras de Damasceno se entendem daqueles que dizem que a ciência de Cristo recebeu acréscimos absolutamente falando, isto é, relativamente a qualquer ciência sua; e sobretudo, à infusa, causada na alma de Cristo pela união com o Verbo. Mas, não se estende do aumento da ciência causada por um agente natural.

Art. 3 — Se Cristo aprendia dos homens.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo aprendia dos homens.

1 — Pois, diz o Evangelho que o encontravam no templo, no meio dos Doutores, respondendo-lhes e fazendo-lhes perguntas. Ora, perguntar e responder é próprio de quem aprende. Logo, Cristo aprendia dos homens.

2. Demais. — Adquirir a ciência de um mestre é mais nobre que adquiri-la pelos sentidos; porque a alma do docente tem as espécies inteligíveis em ato, ao passo que nas coisas sensíveis elas só estão em potência. Ora, Cristo hauria a ciência experimental nas coisas sensíveis; como se disse. Logo, com muito maior razão, podia adquirir a ciência, aprendendo-a dos homens.

3. Demais. — Cristo não sabia tudo, desde o princípio, por uma ciência experimental, mas progredia nela, como se disse. Ora, quem quer que ouça uma palavra significativa, de outrem, pode aprender o que não sabe. Logo, Cristo podia aprender certas causas, dos homens, que por essa ciência não sabia.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eis aí o dei por testemunha aos povos, por capitão e por mestre às gentes. Ora, não é próprio do mestre ser ensinado, mas, ensinar. Logo, Cristo não recebeu, pela doutrina, nenhuma ciência, de ninguém.

SOLUÇÃO. — Em qualquer gênero, o primeiro motor não é movido por aquela forma de movimento; assim, o princípio primeiro de uma alteração não é alterado. Ora, Cristo foi constituído cabeça da Igreja, ou melhor, de todos os homens, como se disse, de modo que não somente todos recebessem dele a graça, mas ainda, que todos haurissem nele a doutrina da verdade. Por isso, ele próprio diz: Eu para isso nasci e ao que vim ao mundo foi para dar testemunho da verdade. Por onde, não lhe era conveniente à dignidade que fosse ensinado por qualquer homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Orígenes, o Senhor interrogava, não para aprender mas para ensinar o interrogando. Pois, é de uma mesma fonte de doutrina que emana o interrogar e o responder com sabedoria. Por isso, no mesmo lugar o Evangelho acrescenta, que todos os que o ouviram estavam pasmados da sua inteligência e das suas respostas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quem aprende de outrem, não recebe imediatamente a ciência, das espécies inteligíveis, que estão na mente do que ensina, mas, mediante as palavras sensíveis, como sinais das concepções inteligíveis: Ora, como as palavras pronunciadas são os sinais da ciência intelectual de quem as pronuncia, assim as criaturas feitas por Deus são sinais da sua sabedoria. Donde o dizer a Escritura: Ele difundiu a sabedoria por todas as suas obras. Ora, como é mais digno ser ensinado por Deus que pelos homens, assim é mais digno receber a ciência mediante as criaturas sensíveis que mediante o ensino humano.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Jesus progredia na ciência experimental, como também em idade, segundo se disse. Ora, assim como é necessária uma idade oportuna para o homem adquirir a ciência por invenção, assim também o é para a adquirir pela aprendizagem. Ora, o Senhor nada fazia que não lhe conviesse à idade. Logo, não se pôs a ouvir as palavras do ensino senão no tempo em que podia,

também por via da experiência, atingir ao grau dessa ciência. Donde o dizer Gregório: No duodécimo ano da sua idade dignou-se interrogar os homens na terra, pois, conforme o desenvolvimento da razão, o ensino não é próprio senão à idade perfeita.

Art. 4 — Se Cristo recebeu alguma ciência dos anjos.

O quarto, discute-se assim. - Parece que Cristo recebeu alguma ciência, dos anjos.

1. — Pois, diz o Evangelho, que apareceu a Cristo um anjo do céu, que o confortava. Ora, confortar supõe palavras de ensino, segundo aquilo da Escritura: Eis aqui ensinaste a muitos e deste vigor a mãos cansadas; as tuas palavras firmaram aos que vacilavam. Logo, Cristo foi ensinado pelos anjos.

2. Demais. — Dionísio diz: Pois, eu vejo que o próprio Jesus, substância supersubstancial das substâncias super-celestes, assumindo a nossa natureza sem alterar a sua, obedece com humilde submissão à instruções que Deus, seu Pai, lhe transmite por meio dos anjos. Donde se conclui que o próprio Cristo quis submeter-se à ordem da lei divina, que manda os homens serem ensinados pelos anjos.

3. Demais. — Assim como o corpo humano, por uma ordem natural, está sujeito aos corpos celestes, assim também a inteligência humana às angelicas. Ora, o corpo de Cristo estava sujeito às impressões dos corpos celestes; assim, sofria o calor do verão, o frio do inverno como tudo o mais que o homem padece. Logo, também a sua inteligência recebia as iluminações dos espíritos super-celestes.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que os anjos supremos fazem, eles, interrogações a Jesus conhecendo dele a sua obra divina e a assunção da nossa carne, por amor de nós; e Jesus os ensina sem, mediano. Ora, não pode um mesmo sujeito ensinar e ser ensinado. Logo, Cristo nada aprendeu dos anjos.

SOLUÇÃO. — Assim como a alma humana é um meio termo entre as substâncias espirituais e os seres corpóreos, assim de dois modos lhe é natural o aperfeiçoar-se: pela ciência haurida nas coisas sensíveis e pela ciência infusa ou impressa pela iluminação das substâncias espirituais. Ora, de ambos esses modos a alma de Cristo era perfeita. Quanto aos sensíveis, pela ciência experimental, para adquirir a qual não é necessário a iluminação angélica, pois, basta o lume do intelecto agente; quanto à impressão superior, pela ciência infusa, que imediatamente recebia de Deus. Pois, assim como a alma de Cristo estava unida, de um modo superior ao que é comum à criatura, ao Verbo na unidade da pessoa, assim também, de um modo superior ao que é comum aos homens, a sua alma abundava na ciência e na graça recebidas imediatamente do próprio Verbo de Deus; não, pois mediante os anjos, que também, pela influência do Verbo, receberam, quando começaram a existir, a ciência das coisas como diz Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O confortar do anjo, que refere a Escritura, não foi a modo de instrução, mas, para mostrar a propriedade da natureza humana. Donde o dizer Beda: Foi para nos mostrar a propriedade das duas naturezas, da humana e da divina, que os anjos vieram confortá-lo e servi-lo. Pois, o Criador não precisava do socorro da sua criatura; mas, Cristo feito homem assim como quis se entristecer por nós, assim, por causa nossa, quis ser consolado. De modo que em nós se confirmasse a fé na sua Encarnação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Dionísio diz, que Cristo foi submetido à iluminação dos anjos, não que por natureza delas precisasse, mas por ocasião das diversas circunstâncias da sua Encarnação, e da fraqueza de que se revestiu, fazendo-se criança, por amor de nós. Por isso, no mesmo lugar acrescenta que, por meio dos anjos o Pai anunciou a José que foi determinado a partida de Jesus para o Egito, e de novo, que devia reconduzir o menino do Egito para a Judéia.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Filho de Deus assumiu um corpo passível, como diremos depois; mas uma alma com ciência e graça perfeitas. Por isso e convenientemente, o seu corpo foi sujeito a impressão dos corpos celestes; mas a sua alma não o foi à dos espíritos celestes.

Questão 13: Da potência da alma de Cristo

Em seguida devemos tratar da potência da alma de Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a alma de Cristo tinha a onipotência.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo tinha a onipotência.

1 — Pois, diz Ambrósio: O poder que o Filho de Deus tem naturalmente, o homem o teria num certo tempo. Ora, parece que isso se aplica sobretudo à alma, a parte mais importante do homem. Ora, como o Filho de Deus tinha a onipotência abeterno, parece que a alma de Cristo recebeu a onipotência no tempo.

2. Demais. — Como o poder de Deus é onipotente, assim também a sua ciência. Ora, a alma de Cristo tem de certo modo a ciência de tudo o que Deus sabe, como se disse. Logo, também tem o poder sobre tudo. E assim, é onipotente.

3. Demais. — A alma de Cristo tem a ciência total. Ora, das ciências, umas são práticas, outras especulativas. Logo, tem, daquilo que sabe, uma ciência prática, de modo que saiba que faz o que sabe. E assim, parece que pode fazer tudo.

Mas, *em contrário*. — O que é próprio a Deus não pode sê-lo a nenhuma criatura. Ora, é próprio de Deus ser onipotente, segundo aquilo da Escritura: Este é o meu Deus e eu o glorificarei; e depois acrescenta: Seu nome é onipotente. Logo, a alma de Cristo sendo uma criatura, não tem a onipotência.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, no mistério, da Encarnação a união com a pessoa se fez sem destruir a distinção das naturezas, conservando cada natureza o que lhe é próprio. Ora, a potência ativa de um ser resulta-lhe da forma, que é o princípio de ação. Ora, a forma ou é a natureza mesma do ser, como nos simples; ou a constitui, como nos compostos de matéria e forma. Por onde, é manifesto que a potência ativa de todo ser resulta da natureza dele. E, deste modo, a onipotência resulta, como uma consequência, da natureza divina. Mas, sendo a natureza divina o ser mesmo incircunscrito de Deus, segundo o diz Dionísio, daí vem o ter ele a potência ativa em relação a tudo o que por essência é um ser - o que é ter a onipotência; assim, qualquer outro ser tem a potência ativa em relação ao que se estende a perfeição da sua natureza, como o corpo quente, ao aquecer. Ora, sendo a alma de Cristo parte da natureza humana, é-lhe impossível ter a onipotência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem recebeu no tempo a onipotência, que o Filho de Deus tinha abeterno em virtude da união pessoal; donde resultava que, assim como o homem era Deus, também era onipotente. Não que a onipotência do homem seja diferente da do Filho de Deus, como não o é a divindade; mas, por ser uma só a pessoa de Deus e a do homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Certos dizem que não se pode atribuir à ciência o mesmo que se atribui à potência ativa; pois, a potência ativa resulta da natureza mesma do ser, porque a ação se considera como originária do agente. Ao passo que a ciência nem sempre resulta da essência mesma do ciente; mas pode ser adquirida pela assimilação do ciente com as causas sabidas, pelas semelhanças por ele recebidas. — Mas esta razão não é suficiente. Pois, se podemos conhecer mediante a semelhança recebida de outro, também podemos agir pela forma de outro recebida; assim, a água ou o ferro aquece pelo calor recebido do fogo. Mas isto não impede que, assim como a alma de Cristo, mediante as semelhanças de todas as coisas nela infundidas por Deus, pode conhecer tudo, assim também possa

fazê-las, mediante essas mesmas semelhanças. — Por isso, devemos ainda considerar, ulteriormente, que o recebido, de uma natureza superior, por outra, inferior, o é ao modo da inferior; assim, a água não recebe o calor com a mesma perfeição que ele tem no fogo. Ora, a alma de Cristo, sendo de natureza inferior à natureza divina, as semelhanças das coisas não as recebe ela com a mesma perfeição e a mesma virtude com que existem em a natureza divina. Donde vem que a ciência da alma de Cristo é inferior à ciência divina, quanto ao modo de conhecer porque Deus conhece as coisas mais perfeitamente que a alma de Cristo; e também quanto ao número das coisas conhecidas, porque a alma de Cristo não conhece todas as causas que Deus pode fazer, as quais contudo Deus conhece pela ciência da simples inteligência; embora, a alma de Cristo conheça todas as coisas presentes, passadas e futuras, que Deus conhece pela ciência de visão. Semelhantemente, as semelhanças das coisas, infundidas na alma de Cristo, não igualam a ação do poder divino, de modo que possa fazer tudo o que Deus o pode; ou ainda, agir, do mesmo modo com que Deus age; o qual age pelo seu poder infinito, de que a criatura não é capaz. Ora, nenhum ser existe que, para ser conhecido, exija uma virtude de algum modo infinita, embora haja um modo de conhecer cujo poder é infinito, Mas, há certas coisas que só podem ser feitas por um poder infinito, como a criação e outras tais, segundo se colige do que dissemos na Primeira Parte, Por onde, a alma de Cristo que, sendo criatura, tem um poder finito, pode certo, conhecer tudo, mas não, omnimodamente, Assim não pode fazer tudo que essencialmente supõe a onipotência; e, quanto ao mais, é claro que não podia criar-se a si mesma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alma de Cristo tinha tanto a ciência prática como a especulativa; mas isso não implica que tivesse a ciência prática de tudo o de que tinha a especulativa. Pois, para se adquirir a ciência especulativa basta só a conformidade ou a assimulação do ciente com a coisa sabida. Ao passo que a aquisição da ciência prática exige que sejam factivas as coisas cujas formas estão no intelecto, Ora, mais é ter uma forma e imprimir essa forma em outro, que somente tê-la; assim como luzir e iluminar é mais que somente luzir. Donde vem que a alma de Cristo tem, por certo, a ciência especulativa de criar, pois, sabe como Deus cria; mas disso não tem a ciência prática, por não ter a ciência factiva da criação.

Art. 2 — Se a alma de Cristo tem a onipotência para causar mudanças nas criaturas.

O segundo discute-se assim, - Parece que a alma de Cristo tem a onipotência para causar mudanças nas criaturas.

1. — Pois, diz o próprio Cristo: Tem-se-me dado todo o poder no céu e na terra, Ora, os nomes de céu e de terra abrangem todas as criaturas, como se lê na Escritura: No princípio criou Deus o céu e a terra, Logo, parece que a alma de Cristo tem a onipotência para causar mudanças nas criaturas.

2. Demais. — A alma de Cristo é mais perfeita que qualquer outra .criatura. Ora, qualquer criatura pode ser movida por outra. Assim, diz Agostinho: Como os corpos mais rudes e inferiores são governados pelos mais subtis e poderosos, numa certa ordem, também todos os corpos o são pelo espírito vital; e o espírito vital racional trânsfuga e pecador, pelo espírito vital racional pio e justo. Ora, a alma de Cristo move mesmo os próprios espíritos supremos, iluminando-os, como diz Dionísio. Logo, parece que a alma de Cristo tem a onipotência para causar mudanças nas criaturas.

3. Demais. — A alma de Cristo tinha, na sua plenitude, a graça dos milagres ou das virtudes, como tinha as demais graças. Ora, toda mudança, causada na criatura pode implicar a graça dos milagres. Assim,

como o prova Dionísio, os corpos celestes foram mudados na sua ordem, milagrosamente. Logo, a alma de Cristo tinha a onipotência para causar mudanças nas criaturas.

Mas, *em contrário*, a quem pertence causar mudanças nas criaturas também pertence conservá-las. Ora, isto só Deus o pode fazer, segundo aquilo do Apóstolo: Sustentando tudo com a palavra da sua virtude. Logo, só Deus tem a onipotência para causar mudanças nas criaturas. E portanto tal não convém à alma de Cristo.

SOLUÇÃO. — Temos necessidade de fazer, nesta matéria, uma dupla distinção. — A primeira relativa às transmutações das criaturas, e essa é tríplice. Uma é natural, resultante do próprio agente, na ordem da natureza. Outra, miraculosa, resultante de um agente sobrenatural, acima da ordem habitual e do censo da natureza, tal a ressurreição dos mortos. A terceira resulta de poder toda criatura ser convertida em nada. — Ora, a segunda distinção devemos aplicá-la à alma de Cristo, a qual pode ser considerada a dupla luz. Primeiro, quanto à sua natureza própria e à sua virtude, quer natural, quer gratuita. Segundo, enquanto instrumento do Verbo de Deus a ela pessoalmente unido.

Se, pois, consideramos a alma de Cristo na sua natureza própria e na sua virtude, quer natural, quer gratuita, tinha ela o poder de produzir aqueles efeitos próprios da alma; por exemplo, governar o corpo e dispor os atos humanos; e ainda o de iluminar pela plenitude da graça e da ciência todas as criaturas racionais, menos perfeitas que ela, ao modo conveniente à criatura racional. Se, porém, consideramos a alma de Cristo, enquanto instrumento do Verbo a ela pessoalmente unido, então, tinha uma virtude instrumental para fazer todas as transformações miraculosas, ordenáveis ao fim da Encarnação, que é, como diz o Apóstolo, restaurar em Cristo todas as coisas, assim as que há no céu como as que há na terra. Quanto às transformações das criaturas, enquanto redutíveis ao nada, elas correspondem à criação das coisas, isto é, enquanto produzidas do nada. Por onde, assim como só Deus pode criar, assim, só ele pode reduzir as criaturas ao nada; e é também só ele quem as conserva no ser para não caírem em o nada.

Por onde devemos concluir que a alma de Cristo não tem a onipotência relativamente às transformações das criaturas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Jerônimo, o referido poder foi dado a quem pouco antes tinha sido crucificado, que foi sepultado no túmulo, que depois ressurgiu, isto é, a Cristo enquanto homem. E se diz que todo o poder lhe foi dado, é em razão da união, que fez com que o homem fosse onipotente, como dissemos. E embora disso os anjos tivessem tido conhecimento, antes da ressurreição, depois desta, contudo, é que todos os homens o souberam, como diz Remígio. Pois dissemos que as coisas são feitas quando o sabemos. Por isso, depois da ressurreição, o Senhor disse que todo poder lhe foi dado no céu e na terra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora toda criatura possa ser mudada por outra, menos o anjo supremo, que contudo pode ser iluminado pela graça de Cristo, contudo, nem toda mudança que uma criatura pode sofrer pode ser causada por outra; mas, há certas transmutações que só Deus pode fazer. Porém, quaisquer mudanças das criaturas, que podem ser causadas por outras, podem também ser feitas pela alma de Cristo, enquanto instrumento do Verbo. Não, contudo, pela sua natureza e virtude próprias; pois, certas dessas mudanças não estão ao alcance da alma, nem na ordem natural nem na da graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos na Segunda Parte, a graça das virtudes ou dos milagres é dada à alma de um determinado santo, não como virtude própria dele, mas, por virtude, divina é que poderá operar tais milagres. Ora, essa graça excelentíssima foi dada à alma de Cristo: de modo que não

somente ele fizesse milagres, mas ainda que a transfundisse nos outros. Donde o dizer a Escritura: Convocados os seus doze discípulos. deu-lhes Jesus poder sobre os espíritos imundos, para os expelirem e para curarem todas as doenças e todas as enfermidades.

Art. 3 — Se a alma de Cristo tinha a onipotência em relação ao próprio corpo.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo tinha a onipotência em relação ao próprio corpo.

1 — Pois, diz Dasmaceno, todos os sofrimentos naturais Cristo os padeceu voluntariamente; assim, teve fome, sede, temor e morreu porque assim o quis, etc. Ora, é considerado onipotente por ter feito tudo quanto quis. Logo, parece que a alma de Cristo tinha a onipotência em relação às operações naturais do seu próprio corpo.

2. Demais. — Em Cristo a natureza humana era mais perfeita que em Adão. Ora, este, pela justiça original que tinha no estado de inocência, trazia o corpo absolutamente sujeito à alma a ponto de nada se operar no corpo contra a vontade da alma. Logo, com maior razão, a alma de Cristo era onipotente em relação ao seu corpo.

3. Demais. — O corpo naturalmente sofre alterações por efeito da imaginação da alma; e tanto mais quanto mais a alma tiver a imaginação viva, como se estabeleceu na Primeira Parte. Ora, a alma de Cristo tinha uma virtude perfeitíssima, tanto em relação à imaginação como às outras potências, Logo, a alma de Cristo era onipotente em relação ao próprio corpo.

Mas, em contrario, o Apóstolo diz que foi conveniente se fizesse ele em tudo semelhante a seus irmãos; e sobretudo no atinente à condição da natureza humana. Ora, é da condição da natureza humana não estarem sujeitos ao império da razão ou da vontade a saúde do corpo, a sua nutrição e o seu crescimento; porque o natural está sujeito só a Deus; autor da natureza. Logo, nem em Cristo essas unções naturais estavam sujeitas à razão e à vontade. E, portanto, a alma de Cristo não era onipotente em relação ao próprio corpo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a alma de Cristo pode ser considerada a dupla luz. — Primeiro, na sua virtude e natureza próprias. E então, assim como não podia mudar o curso e a ordem natural dos corpos externos, não podia também subtrair o próprio corpo à sua disposição natural; pois, a alma de Cristo, na sua natureza própria, é determinadamente proporcionada ao seu corpo. — A outra luz podemos considerar a alma de Cristo enquanto instrumento unido pessoalmente ao Verbo de Deus. E então estava totalmente sujeito ao seu poder a disposição do próprio corpo. Mas, como a virtude da ação propriamente não é atribuída ao instrumento, mas ao agente principal, tal onipotência é atribuída antes ao Verbo mesmo de Deus que à alma de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras de Damasceno se devem entender quanto à vontade divina de Cristo. Pois, como ele próprio o disse no capítulo 'antecedente, por beneplácito da vontade divina fora permitido à carne sofrer e realizar as suas operações próprias.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ter a alma do homem o poder de mudar o próprio corpo para qualquer forma não pertencia à justiça original de Adão, no estado de inocência; mas só, conservá-lo sem nenhum sofrimento. Ora, também essa virtude Cristo podia ter assumido, se tivesse querido. Mas sendo três os estados do homem — o da inocência, o da culpa e o da glória — assim como do estado da glória

assumiu a compreensão e do de inocência, a imunidade do pecado, assim também do estado da culpa assumiu a necessidade de sujeitar-se às penalidades desta vida como depois diremos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A imaginação, sendo viva, naturalmente o corpo lhe obedece, de certo modo. Por exemplo, no caso da queda de uma trave pendurada no alto; pois, é natural à imaginação ser o princípio do movimento local, como diz Aristóteles. Semelhantemente, também quanto à alteração proveniente do calor e do frio e às suas consequências. Pois, a imaginação naturalmente provoca as paixões da alma, que movem o coração; e assim, pela comoção dos espíritos, todo o corpo fica alterado. Mas as outras disposições corporais, não dependentes naturalmente da imaginação, por ela não são alteradas, por mais viva que seja; por exemplo, a figura das mãos, dos pés ou coisas semelhantes.

Art. 4 — Se a alma de Cristo tinha a onipotência quanto à execução da própria vontade.

O quarto discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo não tinha a onipotência quanto à execução da própria vontade.

1. — Pois, diz o Evangelho que Jesus, tendo entrado numa casa, quis que ninguém o soubesse mas não pôde ocultar-se. Logo, não podia em tudo executar o propósito da sua vontade.

2. Demais. — Uma ordem é manifestação da vontade, como na Primeira Parte se disse. Ora, o Senhor mandou fazer certas coisas, cujo contrário veio a acontecer. Assim refere o Evangelho, que aos cegos depois de terem recuperado a vista, Jesus os ameaçou dizendo: Vede lá que o não saiba alguém. Mas eles, saindo dali, divulgaram por toda aquela terra o seu nome. Logo, não podia em tudo executar o propósito da sua vontade.

3. Demais. — O que podemos fazer por nós mesmos não o pedimos a outrem. Ora, o Senhor pediu ao Pai, na sua oração, o que queria fosse feito como se lê no Evangelho: Saiu ao monte a orar e passou toda a noite em oração a Deus. Logo, não podia executar em tudo o propósito da sua vontade.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: É impossível não se cumprir a vontade do Salvador; nem pode querer o que sabe não se dever fazer.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode a alma de Cristo querer alguma coisa. — Primeiro, como devendo realizá-la ela própria. E então, devemos dizer que pôde tudo quanto quis. Pois, não lhe conviria à sapiência quisesse fazer por si o que não estava ao alcance do seu poder. — De outro modo, podia querer uma coisa como devendo ser feita pela virtude divina como a ressurreição do seu próprio corpo e outras obras milagrosas semelhantes. As quais não podia por virtude própria, mas sim enquanto instrumento da divindade, como se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz Agostinho; devemos afirmar que Cristo quis o que foi feito. Pois, é mister advertirmos que tais coisas se realizavam nos confins da gentilidade, aos quais ainda não era tempo de pregar. Embora fosse inveja não aceitar os que espontaneamente se apresentavam a receber a fé. Por isso não quis ser anunciado pelos seus discípulos; mas, sim ser procurado pelos gentios. E assim se fez. — Ou podemos dizer que essa vontade de Cristo não se referia ao que por ela se devia fazer, mas ao que devia ser feito por outros e que não dependia da sua vontade humana. Por isso na Epístola do Papa Ágato, recebida pelo Sexto Sínodo, se lê: Pois então ele, criador e Redentor de tudo, não podia viver escondido na terra? Não, se o entendemos em relação à sua vontade humana, que se dignou assumir temporalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Gregório, mandando calarem-se as suas virtudes o Senhor deu-se como exemplo aos servos que o seguiam, para também eles terem o desejo de ocultar as suas, embora manifestassem contra a vontade deles os outros, para aproveitarem do seu exemplo. Assim, pois, a sua ordem manifestava-lhe a vontade de fugir à glória humana, segundo aquilo do Evangelho: Eu não busco a minha glória. Mas, absolutamente falando, queria, sobretudo pela vontade divina, se publicasse o milagre feito, para utilidade dos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo orava tanto para a realização do que devia ser feito por vontade divina, como para a do que havia de fazer pela sua vontade humana. Pois, a virtude e a operação da alma de Cristo dependiam de Deus, que é quem obra em nós o querer e o fazer, como diz o Apóstolo.

Questão 14: Das fraquezas do corpo, que Cristo assumiu na natureza humana.

Em seguida devemos tratar das fraquezas que Cristo assumiu em a natureza humana. E, primeiro, das fraquezas do corpo. Segundo, das fraquezas da alma.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o Filho de Deus devia assumir a natureza humana com as suas fraquezas corpóreas.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o Filho de Deus não devia ter assumido a natureza humana com as suas fraquezas corpóreas.

1. — Pois, assim como a alma está unida pessoalmente ao Verbo de Deus, assim também o corpo. Ora, a alma de Cristo tinha uma omnimoda perfeição, quanto à graça e quanto à ciência, como se disse. Logo, também o seu corpo devia ser a todas as luzes perfeito, sem nenhuma fraqueza.

2. Demais. — A alma de Cristo contemplava o Verbo de Deus pela contemplação com que o vêem os bem aventurados, como se disse; e assim, era bem-aventurada. Ora, a beatitude da alma glorifica o corpo. Assim, diz Agostinho: Deus fez a alma de tão potente natureza, que da sua pleníssima beatitude redundava também em a natureza inferior, que é o corpo, não beatitude, própria de quem frui e contempla; mas, a plenitude da saúde, isto é, o vigor da incorrupção. Logo, o corpo de Cristo foi incorruptível e sem nenhuma fraqueza.

3. Demais. — A pena resulta da culpa. Ora, Cristo não tinha nenhuma culpa, segundo a Escritura: O qual não cometeu pecado. Logo, também não deviam existir nele as fraquezas corpóreas, que são penais.

4. Demais. — Ninguém, que tenha sabedoria, assume o que o priva do seu fim próprio. Ora, as referidas fraquezas do corpo impedem de muitos modos o fim da Encarnação. Primeiro, porque, por elas os homens ficavam impedidos de conhecê-la, segundo aquilo da Escritura: Vimo-lo e não tinha aparência do que era; feito um objeto de desprezo e o último dos homens, um varão de dores e experimentado nos trabalhos; e o seu rosto se achava como encoberto e parecia desprezível; por onde, nenhum caso fizemos dele. Segundo, porque assim não se cumpria o desejo dos Santos Patriarcas, de cuja pessoa diz a Escritura: Levanta-te, levanta-te, arma-te de fortaleza, o braço do Senhor. Terceiro, porque mais convenientemente pela fortaleza do que pela fraqueza podia ser superado o poder do diabo e sanada a fraqueza humana. Logo, parece que era conveniente que o Filho de Deus assumisse a natureza humana com as suas fraquezas ou deficiências corpóreas.

Mas, *em contrário*, o Apostolo: À vista de tudo quanto ele padeceu e em que foi tentado é poderoso para ajudar também aqueles que são tentados. Ora, ele veio para nos auxiliar, donde o dizer a Escritura: Levantei os meus olhos aos montes, de donde me virá socorro. Logo, era conveniente que o Filho de Deus assumisse a carne sujeita às fraquezas humanas de modo que pudesse por ela sofrer e ser tentado e assim trazer-nos auxílio.

SOLUÇÃO. — Era conveniente que o Filho de Deus assumisse um corpo sujeito às fraquezas e às deficiências humanas, sobretudo por três razões. — Primeiro porque o Filho de Deus, tendo assumido a carne, veio ao mundo para satisfazer pelo pecado do gênero humano. Ora, satisfaz pelo pecado de outrem quem assume a pena devida ao pecado deste. Ora, essas misérias do corpo, a saber, a morte, a fome, a sede e outras semelhantes, são a pena do pecado, introduzido no mundo por Adão, segundo

aquilo do Apóstolo: Por um homem entrou o pecado neste mundo e pelo pecado a morte. Por onde, era conveniente, quanto ao fim da Encarnação, que tais penalidades ele as sofresse em nossa carne, por nós, conforme a Escritura: Verdadeiramente ele foi o que tomou sobre si as nossas fraquezas. — Segundo, para fundar a fé na Encarnação. Pois, como não seria a natureza humana conhecida dos homens senão enquanto sujeita a essas misérias do corpo, se o Filho de Deus a tivesse assumido sem elas, não seria considerado verdadeiro homem, nem teria uma carne verdadeira, mas fantástica, como o ensinavam os Maniques. E por isso, no dizer do Apóstolo, ele se aniquilou a si mesmo, tomando a natureza de servo, fazendo-se semelhante aos homens e sendo reconhecido na condição como homem. Donde o ter Tomás refeito a sua fé em Cristo, depois de lhe haver contemplado as chagas, segundo refere o Evangelho. Terceiro, para nos dar um exemplo de paciência, suportando virilmente os sofrimentos e as misérias humanas. Donde o dizer o Apóstolo: Sofreu tal contradição dos pecadores contra a sua pessoa, para que não vos fatigueis, desfalecendo em vossos ânimos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A satisfação pelo pecado de outrem tem, como sua matéria; as penas sofridas por esse pecado; mas tem como princípio o hábito da alma que inclina a vontade a satisfazer por outro, donde tira a satisfação a sua eficácia; pois, não seria eficaz a satisfação se não procedesse da caridade, como depois se dirá. E por isso era necessário fosse a alma de Cristo perfeita quanto ao hábito das ciências e das virtudes, para que tivesse a faculdade de satisfazer; e necessário também era que o seu corpo estivesse sujeito às misérias para que lhe não faltasse a matéria da satisfação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Da relação natural que há entre a alma e o corpo resulta o redundar no corpo a glória da alma. Mas, essa relação natural, em Cristo, depende da vontade da sua divindade, em virtude da qual a beatitude permanecia na alma, sem derivar para o corpo, ao passo que a carne sofria os sofrimentos da natureza passível, segundo aquelas palavras de Damasceno: Por beneplácito da divina vontade era permitido à carne sofrer e realizar as suas operações próprias.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A pena sempre resulta da culpa atual ou original daquele que é punido, umas vezes; e outras, daquele que satisfaz as penas por ele. Tal o que se deu com Cristo, conforme à Escritura: Ele foi ferido pelas nossas iniquidades, foi quebrantado pelos nossos crimes.

RESPOSTA À QUARTA. — As fraquezas assumidas por Cristo não impediam a fé na Encarnação; ao contrário, a promovia, como dissemos. Embora essas fraquezas lhe ocultassem a divindade, manifestavam-lhe contudo a humanidade, que é via conducente à divindade, segundo o Apóstolo: Temos acesso a Deus por Jesus Cristo. Quanto aos antigos Patriarcas, eles desejavam em Cristo não certamente a força do corpo, mas a espiritual, pela qual venceu o diabo e sanou a fraqueza humana.

Art. 2 — Se Cristo estava necessariamente sujeito às misérias humanas.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não estava necessariamente sujeito às misérias humanas.

1. — Pois, diz a Escritura : Foi oferecido porque ele mesmo quis, referindo-se à oblação à paixão. Ora, a vontade se opõe à necessidade. Logo, Cristo não estava necessariamente sujeito às misérias do corpo.

2. Demais. — Damasceno diz: Cristo nada fez coagido, mas tudo o fez voluntariamente. Ora, o voluntário não é necessário. Logo, às referidas misérias não estava Cristo necessariamente sujeito.

3. Demais. — A necessidade imposta por quem é mais poderoso. Ora, nenhuma criatura é mais poderosa que a alma de Cristo, a quem pertencia conservar o corpo próprio. Logo, essas misérias ou fraquezas não as sofreu Cristo necessariamente.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Enviou Deus a seu Filho em semelhança de carne de pecado. Ora, é condição da carne de pecado estar sujeita à necessidade de morrer e de padecer outros sofrimentos semelhantes. Logo, estava a carne de Cristo sujeita a sofrer necessariamente essas misérias.

SOLUÇÃO. — Há duas espécies de necessidade. — Uma de coação, proveniente de um agente extrínseco. E essa necessidade contraria a natureza e a vontade, pois, tanto esta como aquela implicam um princípio intrínseco. — Outra é necessidade natural, resultante dos princípios naturais; por exemplo, a forma e, assim, o fogo aquece necessariamente; ou a matéria e, assim, necessariamente se dissolve o corpo composto de elementos contrários.

Ora, pela necessidade resultante da matéria, o corpo de Cristo havia necessariamente de morrer e sofrer misérias semelhantes; pois, como dissemos, por beneplácito da divina vontade era permitido à carne de Cristo agir e sofrer como lhe era apropriado. E essa necessidade é causada pelos princípios da natureza humana, segundo dissemos. — Se nos referimos, porém, à vontade de coação, na medida em que repugna à natureza corpórea, então, de novo, o corpo de Cristo, pela condição da sua natureza própria, estava necessariamente sujeito à perfuração do cravo e às dores da flagelação. Mas, na medida em que essa necessidade repugna à vontade, é manifesto que Cristo não padeceu necessariamente as referidas misérias; nem relativamente à vontade divina, nem relativamente à sua vontade, em sentido absoluto, enquanto dependente da deliberação da razão; mas só quanto ao movimento natural da vontade, pelo qual ela naturalmente procura evitar a morte e os sofrimentos do corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando a Escritura diz que Cristo foi oferecido porque ele mesmo quis, isso e refere à sua vontade divina, e à sua vontade humana enquanto dependente da deliberação; embora a morte lhe fosse contra o movimento natural da sua vontade humana, como diz Damasceno.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A resposta resulta do que foi dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada era mais poderoso que a alma de Cristo, absolutamente falando. Mas nada impede que houvesse um poder maior para produzir tal efeito particular; assim, o cravo, para perfurar. E isto digo, considerando unicamente a alma de Cristo na sua natureza e vontade próprias.

Art. 3 — Se Cristo contraiu alguma fraqueza corporal.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo contraiu certas fraquezas corporais.

1 — Pois, diz-se que contraímos o que temos desde a origem da nossa natureza. Ora, Cristo, juntamente com a natureza humana, trouxe originariamente, de sua mãe, as misérias e as fraquezas do corpo. Logo, parece que contraiu essas fraquezas.

2. Demais. — O causado pelos princípios da natureza nós o recebemos juntamente com ela e isso se chama contrair. Ora, as referidas penalidades são causadas pelos princípios da natureza humana. Logo, Cristo as contraiu.

3. Demais. — Pelas referidas misérias Cristo é semelhante aos outros homens, como diz o Apóstolo. Ora, os outros homens contraem essas misérias. Logo, parece que também Cristo as costraiu.

Mas, *em contrário*, essas misérias foram contraídas pelo pecado, segundo o Apóstolo: Por um homem entrou o pecado neste mundo e pelo pecado a morte. Ora, em Cristo não existia nenhum pecado. Logo, Cristo não contraiu essas misérias de que tratamos.

SOLUÇÃO. — A palavra, contrair implica uma relação entre causa e efeito: isto é, diz-se contraído o efeito simultânea e necessariamente resultante da sua causa. Ora, a causa da morte e outras misérias da natureza humana é o pecado, pois, pelo pecado entrou a morte neste mundo, na frase do Apóstolo. Por onde, diz-se propriamente que contraem os referidos defeitos os que neles incorrem como uma consequência do pecado. Ora, Cristo não tinha essas misérias como consequência do pecado; pois, conforme Agostinho, comentando aquilo do Evangelho. - O que vem lá de riba é sobre todos, Cristo veio lá de riba, isto é, das alturas da natureza humana, que tinha antes do pecado do primeiro homem. Pois, assumiu a natureza humana sem pecado, na pureza que ela tinha no estado de inocência. E, do mesmo modo, podia ter assumido a natureza humana sem as suas misérias. Por onde é claro que Cristo não contraiu as referidas fraquezas, como se as tivesse em consequência do pecado; mas, por vontade própria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A carne da Virgem foi concebida no pecado original e por isso contraiu as referidas fraquezas. Mas a carne de Cristo assumiu, da Virgem, a natureza sem a culpa. E semelhantemente, podia ter assumido a natureza sem a pena. Quis porém assumir a pena para realizar a obra da nossa redenção, como se disse. E por isso teve as referidas fraquezas, não pelas contrair, mas pelas voluntariamente assumir.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A causa da morte e das outras misérias da natureza humana é dupla. Uma remota, resultante dos princípios materiais do corpo humano; enquanto composto de elementos contrários. Mas, essa causa ficava impedida pela justiça original. Por onde, a causa próxima da morte e das outras misérias é o pecado, que privou da justiça original. E por isso, por Cristo não ter tido pecado, dissemos que não contraiu tais misérias, senão que as assumiu voluntariamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo, por essas misérias, se equiparou aos outros homens, quanto à qualidade delas, mas não quanto à causa, Por isso não as contraiu como os outros.

Art. 4 — Se Cristo devia ter assumido todas as misérias corporais dos homens.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo devia ter assumido todas as misérias corporais dos homens.

1. — Pois, diz Damasceno: O inassuncível é incurável. Ora, Cristo veio curar todos os nossos males. Logo, devia assumir todas as nossas misérias.

2. Demais. — Foi dito que, para Cristo satisfazer por nós, devia ter os hábitos perfectivos da alma e as deficiências do corpo. Ora, a alma de Cristo assumiu a plenitude de todas as graças. Logo, o seu corpo devia assumir todas as misérias.

3. Demais. — Dentre todas as misérias do corpo a principal é a morte. Ora, Cristo sofreu a morte. Logo, com maior razão, devia ter assumido todas as outras misérias.

Mas, *em contrário*, não pode um mesmo sujeito ser sede de causas opostas. Ora, certas fraquezas são opostas entre si, como causadas de princípios contrários. Logo, não podia Cristo ter assumido todas as enfermidades humanas.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, Cristo assumiu as misérias humanas para satisfazer pelo pecado da natureza humana; e para isso era necessário que a sua alma tivesse a perfeição da ciência e da graça. Por onde, Cristo devia assumir aquelas misérias resultantes do pecado comum de toda a natureza, mas não repugnantes à perfeição da ciência e da graça. Assim, não era conveniente que assumisse todas as deficiências ou enfermidades humanas. Pois, certas fraquezas repugnam à perfeição da ciência e da graça, como a ignorância, a inclinação para o mal e a dificuldade para o bem. Outras não atingem geral e totalmente a natureza humana, como se fossem resultantes do pecado dos nossos primeiros pais, mas são provocadas em certos homens por causas particulares, como a lepra, o mal caduco e outras semelhantes. E essas misérias são às vezes causadas pela culpa pessoal, por exemplo, pela alimentação desordenada; outras, resultam da deficiência da virtude formativa. Ora, nada disso podia se dar com Cristo, tanto por ter sido a sua carne concebida do Espírito Santo, de sabedoria e virtude infinitas e, portanto, isenta do erro e da miséria; quanto por não ter Cristo praticado nada de desordenado no regime da sua vida. Mas, há uma terceira categoria de misérias existente comumente em todos os homens, em virtude do pecado dos nossos primeiros pais, como, a fome, a sede e outras tais. E todas essas Cristo as assumiu. A elas lhes chama Damasceno sofrimentos naturais e sem desonra; naturais porque resultam em geral de toda a natureza humana; sem desonra, por não implicarem falta de ciência nem de graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as misérias particulares dos homens são causadas pela corruptibilidade e pela passibilidade do corpo, com a colaboração de certas causas particulares. Por onde, quando Cristo sanou a passibilidade e a corruptibilidade do nosso corpo, pelas ter assumido, sanou por consequência todos os outros defeitos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A plenitude de toda graça e ciência da alma de Cristo era, em si mesma, a esta devida, por isso mesmo que foi assumida pelo Verbo de Deus. Mas, as nossas misérias ele as assumiu por condescendência, para satisfazer pelos nossos pecados, e não porque em si mesmo devesse assumi-las. Por isso não devia assumi-las todas, mas só aquelas que bastavam para satisfazer pelo pecado de todo o gênero humano.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A morte fere todos os homens em virtude do pecado dos nossos primeiros pais; não porém certas outras misérias, embora sejam menores que a morte. Por onde não colhe a comparação.

Questão 15: Das fraquezas atinentes à alma que Cristo assumiu com a natureza humana

Em seguida devemos tratar das misérias atinentes à alma.

E nesta questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 — Se em Cristo houve pecado.

O primeiro, discute-se assim. -- Parece que em Cristo houve pecado.

1. — Pois, diz a Escritura: Deus, Deus meu, meu, porque me desamparaste? Os clamores de meus pecados são causa de estar longe de mim a salvação. Ora, as palavras foram ditas. da pessoa mesma de Cristo, como o mostram as que ele proferiu na cruz. Logo, parece que Cristo cometeu pecados.

2. Demais. — O Apóstolo diz que em Adão todos pecaram, porque nele estavam originalmente. Ora, Cristo também. estava originalmente em Adão. Logo, nele pecou.

3. Demais. — O Apóstolo diz: À vista de tudo quanto ele padeceu e em que foi tentado, é poderoso para ajudar também aqueles que são tentados. Ora, nós precisávamos do, seu auxílio sobretudo contra o pecado. Logo, pareceu que nele houve pecado.

4. Demais. — O Apóstolo diz que Deus aquele que não havia conhecido pecado, isto é, Cristo, o fez pecado por nós. Ora, verdadeiramente é aquilo que Deus faz. Logo, em Cristo houve verdadeiramente pecado.

5. Demais. — Como diz Agostinho, no homem Cristo o Filho de Deus se deu a nós como um exemplo para a vida. Ora, o homem precisa de exemplo não só para viver retamente, mas também para fazer penitência dos pecados, Logo, parece que em Cristo devia haver pecado para que, fazendo penitência deles, nos desse o exemplo da penitência.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Qual de Vós me arguirá de pecado?

SOLUÇÃO. — Como dissemos, Cristo assumiu os nossos defeitos para que satisfizesse por nós e comprovasse a verdade da natureza humana e nos desse exemplo de virtude. E por essas três razões é manifesto que não devia assumir a miséria do pecado. - Primeiro, porque, o pecado em nada concorre para a satisfação; antes, impede a virtude da satisfação; pois, como diz a Escritura, o Altíssimo não aprova os dons dos iníquos. - Semelhantemente, também pelo pecado não se mostra a verdade da natureza humana, pois ele não pertence à natureza humana de que Deus é causa; antes, é .contra a natureza, introduzido pelo contágio do diabo, como diz Damasceno. - Terceiro, porque, pecando, não podia dar exemplo de virtude, pois, o pecado contraria. a virtude. Por isso Cristo de nenhum modo assumiu a miséria do pecado, nem do original nem do atual, segundo aquilo da Escritura: O que não cometeu pecado nem foi achado engano na sua boca.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Damasceno, de dois modos podemos afirmar alguma causa de Cristo. De um modo, referente à sua propriedade natural e hipostática, como quando dizemos que Deus se fez homem e sofreu por nós. De outro modo, quanto à sua propriedade pessoal e num sentido relativo, como quando dizemos alguma causa de nossa pessoa aplicando-a a ele, a qual de nenhum modo lhe convém em si mesmo considerado. Por isso, entre as sete regras de Ticônio, enunciadas por Agostinho, a primeira respeita, ao Senhor e ao seu corpo, pois que as pessoas de Cristo e da Igreja consideram-se uma só pessoa. E, a esta luz, Cristo, falando das pessoas dos seus membros, diz:

Os clamores dos meus pecados; não querendo com isso significar que no próprio chefe houvesse pecados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, Cristo não existia em Adão e nos outros patriarcas absolutamente do mesmo modo pelo qual nós nele existimos. Pois, nós existimos em Adão pelo gremem da nossa natureza e pela substância do nosso corpo porque, como ele próprio o diz no mesmo lugar, devemos distinguir na nossa origem a substância corpórea, visível, e a razão seminal, invisível. Mas Cristo assumiu da carne da Virgem a substância visível da sua carne; ao passo que a sua concepção original tem uma causa muito diferente do semem viril e muito superior a ele. Por isso não existiu em Adão pelo semem original, mas só pela substância do corpo. E portanto não recebeu ativamente de Adão a natureza humana, mas só materialmente, pois que, ativamente a recebeu do Espírito Santo; assim como também o próprio Adão recebeu o seu corpo, materialmente, do limo da terra, mas, ativamente, de Deus. Por onde, Cristo não pecou em Adão, em quem só pela matéria existiu.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo, com a sua tentação e a sua paixão veio em nosso socorro, satisfazendo por nós. Ora, o pecado não coopera para a satisfação; ao contrário; a impede, como dissemos. Por onde, importava não que em si tivesse pecado, mas que fosse absolutamente puro dele; do contrário, a pena que sofreu lhe teria sido devida pelo próprio pecado.

RESPOSTA À QUARTA. — Deus fez Cristo pecado, não para que tivesse em si o pecado, mas pelo ter feito hóstia pelo pecado, como diz a Escritura: Eles comerão dos pecados do meu povo, isto é, os sacerdotes que, segundo a lei, comiam as vítimas oferecidas pelo pecado. E, deste modo, diz a Escritura: O Senhor carregou sobre ele a iniquidade de todos nós, pelo ter entregado como vítima pelo pecado de todos os homens. Ou o fez pecado por ter a semelhança da carne do pecado, na expressão do Apóstolo. E isto por causa do corpo passível e mortal que assumiu.

RESPOSTA À QUINTA. — Um penitente pode dar exemplo louvável não pelo pecado que cometeu, mas por ter voluntariamente sofrido uma pena pelo pecado. E assim Cristo deu o exemplo máximo aos penitentes, querendo sofrer uma pena, não por qualquer pecado próprio, mas pelo pecado dos outros.

Art. 2 — Se em Cristo houve o atrativo do pecado.

O segundo discute-se assim. — Parece que em Cristo houve o atrativo do pecado.

1. — Pois, do mesmo princípio - privação da justiça original - deriva o atrativo do pecado e a passibilidade do corpo ou mortalidade; e dessa justiça original é que resultava a sujeição das potências inferiores da alma à razão e do corpo à alma. Ora, em Cristo havia a passibilidade do corpo e a mortalidade. Logo, houve também nele o atrativo do pecado.

2. Demais. — Como diz Damasceno, pelo beneplácito da divina vontade fora permitido à carne de Cristo sofrer e operar o que lhe era apropriado. Ora, é próprio à carne desejar o que lhe é agradável. Mas, como o atrativo do pecado não é senão a concupiscência, na expressão do Apóstolo, parece que em Cristo havia o atrativo do pecado.

3. Demais. — Em razão do atrativo do pecado, a carne deseja contra o espírito, como diz o Apóstolo. Ora, tanto mais forte e mais digno da coroa se mostra o espírito, quanto mais supera o inimigo, isto é, a concupiscência da carne, segundo o Apóstolo: Não é coroado senão quem combate conforme à lei: Ora, Cristo tinha um espírito fortíssimo e vitoriosíssimo e digno, por excelência, da coroa, segundo a

Escritura: E Ihe foi dada uma coroa e saiu vitorioso para vencer. Logo, parece que em Cristo devia haver, em máximo grau, o atrativo do pecado.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O que nela se gerou é obra do Espírito Santo. Ora, o Espírito Santo exclui o pecado e a inclinação para o pecado, implicada na denominação de atrativo, Logo, em Cristo não houve o atrativo do pecado.

SOLUÇÃO. — Como se disse, Cristo teve perfeitíssima a graça e todas as virtudes. Ora, a virtude moral, reguladora da parte irracional, fá-la sujeita à razão e tanto mais quanto mais perfeita for tal virtude. Assim, a temperança regula o concupiscível; a fortaleza e a mansidão, o irascível, como dissemos na Segunda Parte. Mas, por sua natureza, o atrativo do pecado inclina o apetite sensual ao que é contra a razão. Por onde é claro, que quanto mais alguém for de virtude perfeita tanto mais se Ihe diminuirá o atrativo do pecado. Mas, tendo Cristo a virtude em perfeitíssimo grau, não houve nele, por consequência, o atrativo do pecado; pois, além disso, essa fraqueza não se ordena a satisfazer mas, antes, inclina ao que é contrário à satisfação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As virtudes inferiores, pertinentes ao apetite sensível são naturalmente obedientes à razão; não porém as virtudes do corpo ou dos humores corpóreos ou ainda as da alma vegetativa, como está claro em Aristóteles. Por onde, a perfeição da virtude conforme à razão reta não exclui a passibilidade do corpo; exclui porém o atrativo do pecado, cuja essência consiste na resistência do apetite sensual à razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A carne naturalmente deseja o que Ihe é agradável, pela concupiscência do apetite sensitivo; mas a carne do homem, que é um animal racional, deseja o que Ihe agrada, ao modo e conforme à ordem da razão. E assim, a carne de Cristo, pela concupiscência do apetite sensitivo, desejava naturalmente a comida, a bebida, o sono e o mais que podemos desejar de acordo com a razão reta, como está claro em Damasceno. Daí porém não se segue que em Cristo houvesse o atrativo do pecado, que implica a concupiscência do prazer contrário à ordem da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É prova de uma certa força de espírito o resistir à concupiscência da carne que se Ihe opõe; demonstra porém maior fortaleza, o espírito que reprime totalmente o ímpeto da carne, impedindo-a de exercer a sua concupiscência contra o espírito. E por isso, esta última fortaleza era a própria a Cristo, cujo espírito atingira o sumo grau nessa virtude. E embora não sofresse nenhuma impugnação interior, quanto ao atrativo do pecado, sofreu-a contudo anterior, da parte do mundo e do diabo, vencendo os quais mereceu a coroa da vitória.

Art. 3 — Se em Cristo houve ignorância.

O terceiro discute-se assim. — Parece que em Cristo houve ignorância.

1. — Pois, Cristo tinha verdadeiramente o que Ihe convinha à natureza humana, embora não lho conviesse à natureza divina, assim, a paixão e a morte. Ora, a ignorância convinha à natureza humana de Cristo; assim, diz Damasceno, que ele assumiu uma natureza servil e ignorante. Logo, em Cristo houve realmente ignorância.

2. Demais. — Chama-se ignorante quem tem falta de conhecimento. Ora, certos conhecimentos Cristo não os teve; assim, diz o Apóstolo: Aquele que não havia conhecido pecado o fez pecado por nós. Logo, em Cristo houve ignorância.

3. Demais. — A Escritura diz: Antes que o menino saiba chamar por seu pai e por sua mãe, tirar-se-à a fortaleza de Damasco. Ora, esse menino é Cristo. Logo, Cristo ignorava certas coisas.

Mas, *em contrário*. — A ignorância não se elimina com a ignorância. Ora, Cristo veio nos redimir das nossas ignorância; pois, como diz o Evangelho, veio para alumiar os que vivem de assento nas trevas e nas sombras da morte. Logo, em Cristo não houve ignorância.

SOLUÇÃO. — Assim como Cristo tinha a plenitude da graça e da virtude, assim também teve a plenitude de toda a ciência, como do sobredito se colhe. Ora, assim como em Cristo a plenitude da graça e da virtude exclui a concupiscência nascida do pecado, assim também a plenitude da ciência exclui a ignorância, imposta à ciência. Por onde, assim como em Cristo não houve inclinação para o pecado, assim também nenhuma ignorância.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A natureza assumida por Cristo pode ser considerada a dupla luz. — Primeiro, quanto à sua essência específica. E, neste sentido, Damasceno diz que ela é ignorante e servil. E por isso acrescenta: Pois, a natureza do homem é escrava de Deus, que a fez, e ela não tem o conhecimento, das causas futuras. — A outra luz pode ser considerada pelo que tem, da união com a hipóstase divina, da qual recebeu a plenitude da ciência e da graça, conforme o Evangelho: Nós vimos a sua glória como de Filho unigénito do Pai, cheio de graça e de verdade. E, neste sentido, a natureza humana de Cristo não estava sujeita a nenhuma ignorância.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que Cristo não conheceu o pecado, pelo não conhecer por experiência. Mas o conhecia por simples conhecimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No lugar aduzido o Profeta se refere à ciência humana de Cristo. Pois diz: Antes que o menino saiba, isto é, pela sua humanidade, chamar por seu pai, isto é, José, que era o seu pai putativo, e por sua mãe, isto é, Maria, tirar-se-à a fortaleza de Damasco. O que não se deve entender como significando que um dia foi homem e não o soube; mas sim que, antes que saiba, isto é, antes que se torne homem dotado da ciência humana, tirar-se-ão: ou, literalmente, a fortaleza de Damasco e os despojos de Somaria pelo rei dos Assírios; ou, em sentido espiritual, que, ainda antes de nascido, salvará o povo de Israel, só com a invocação do seu nome. — Agostinho, porém; diz que isso se completou na adoração dos Magos. São suas palavras: Antes de poder falar a língua dos homens por meio da natureza humana, recebeu a fortaleza de Damasco, isto é, as riquezas de que Damasco presumia; e dessas riquezas o ouro designa a sua realeza. Quanto aos despojos de Somaria eles significam os seus próprios habitantes. Pois, Samaria representa a idolatria; porque lá o povo de Israel afastou-se do Senhor e se entregou ao culto dos ídolos. E são esses os primeiros despojos que o menino arrancou ao poder da idolatria. E, segundo esta interpretação, as palavras — antes que saiba — entendem-se como significando — antes que mostre que sabe.

Art. 4 — Se a alma de Cristo era passível.

O quarto discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo não era passível.

1. — Pois, nenhum ser é paciente senão em relação a outro mais forte, como o provam Agostinho e Aristóteles. Ora, nenhuma criatura era mais forte que a alma de Cristo. Logo, não podia ela sofrer nada de nenhuma criatura e, portanto, não era passível; e assim teria em vão a potência passiva se de nenhum ser podia ser paciente.

2. Demais. — Túlio diz que as paixões são umas doenças da alma. Ora, na alma de Cristo não havia nenhuma doença, pois, as doenças da alma resultam do pecado, como está claro na Escritura: Salva a minha alma porque pequei contra ti. Logo, a alma de Cristo não era susceptível de nenhuma paixão.

3. Demais. — Parece que as paixões da alma são umas inclinações para o pecado; por isso o Apóstolo lhes chama paixões dos pecados. Ora, em Cristo não havia nenhuma inclinação para o pecado, como se disse. Logo, parece que na sua alma não havia paixões. E assim, a alma de Cristo não era passível.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz, da pessoa de Cristo: A minha alma está repleta de males; não, certo, de pecados, mas de males humanos, isto é, de dores, como expõe a Glosa. Portanto, a alma de Cristo era passível.

SOLUÇÃO. — A alma unida ao corpo é susceptível de duas espécies de paixões: as do corpo e as da alma. — As paixões do corpo vêm de uma perturbação corpórea. Pois, sendo a alma a forma do corpo, resulta por consequência que uno é o ser da alma e do corpo; e portanto, perturbado o corpo por alguma paixão corpórea, há de a alma necessariamente, perturbar-se, embora: por acidente, isto é, na existência que tem enquanto unida ao corpo. Ora, o corpo de Cristo, tendo sido passível e mortal, como estabelecemos, havia também necessariamente a sua alma de ser passível. — Quanto à alma, diz-se que é susceptível de paixão pela operação que lhe é própria ou é dela mais principalmente que do corpo. É embora digamos, neste sentido, que a alma sofre, mesmo na sua inteligência e na sua sensibilidade, contudo, como provamos na Segunda Parte, chamam-se propriissimamente paixões da alma as afeições do apetite sensitivo, que existiram em Cristo, como tudo quanto constitui a natureza da alma. Donde o dizer Agostinho: O Senhor, tendo se dignado viver a vida humana em forma de escravo, quis sentir essas paixões quando julgou que as devia sentir; pois, um verdadeiro corpo humano e uma verdadeira alma humana não deviam ter sentimentos que não fossem verdadeiramente humanos.

Devemos porém saber, que essas paixões existiram em Cristo diferentemente do que existem em nós, em três pontos. — Primeiro, quando ao objeto. Pois, as paixões da nossa alma tendem geralmente para objetos ilícitos; o que não se dava com Cristo. — Segundo, quanto ao princípio. Porque tais paixões frequentemente previnem em nós o juízo da razão; ao passo que em Cristo todos os movimentos sensitivos do apetite se orientavam conforme a disposição racional. Donde o dizer Agostinho: Pela admirável disposição da graça nele existente, Cristo não sentia esses movimentos na sua alma humana senão quando queria, assim como se fez homem quando quis. — Terceiro, quanto ao afeto. Pois, em nós às vezes esses movimentos não se limitam ao apetite sensitivo, mas arrastam a razão. O que não se dava com Cristo; pois, os movimentos naturalmente próprios da carne humana existiam no seu apetite sensitivo com uma disposição tal, que não impediam de nenhum modo a razão de exercer a sua atividade. Donde o dizer Jerônimo: Nosso Senhor sofreu verdadeiramente a tristeza para provar que verdadeiramente assumiu a natureza humana; mas, para que a paixão não lhe dominasse a alma, o Evangelho diz que ele começou a sofrer a tristeza, por uma como propaixão, De modo que se entenda por paixão perfeita a que domina totalmente a alma, isto é, a razão; e por propaixão a paixão que, começada no apetite sensitivo, não se estendeu mais além.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alma de Cristo podia por certo resistir às paixões, para se lhe elas não manifestarem; sobretudo pelo seu poder divino. Mas, por vontade própria, sujeitou-se às paixões tanto corpóreas como da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Túlio se exprime, no lugar citado, ao modo dos estóicos, que chamavam paixões, não a quaisquer movimentos do apetite sensitivo, mas só aos desordenados. Ora, tais paixões, manifestamente não existiam em Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As paixões dos pecadores são movimentos do apetite sensitivo que tendem para objetos ilícitos. O que não existiu em Cristo, como nele não existiu a inclinação para o pecado.

Art. 5 — Se Cristo sofreu verdadeiramente a dor sensível.

O quinto discute-se assim. — Parece que Cristo não sofreu verdadeiramente a dor sensível.

1. — Pois, diz Hilário: Sendo para Cristo a morte, vida, que devemos crer tenha sofrido no sacramento da sua morte, ele que dá a vida pelos que lhe sacrificam a deles? E a seguir: O Deus unigênito realmente assumiu a natureza humana, sem deixar por isso de ser Deus. E assim, embora recebesse golpes ou fosse varado de ferimentos, ou amassado ou suspenso na cruz, tudo isso bem lhe podia fazer sofrer os assaltos da paixão, mas não causar-lhe dor; pois, era lhe tudo como um dardo que transpassasse a água. Logo, em Cristo não houve verdadeira dor.

2. Demais. — E próprio à carne concebida no pecado ficar sujeita ao jugo da dor. Ora, a carne de Cristo não foi concebida no pecado, mas, do Espírito Santo, no ventre virginal. Logo, não estava sujeita à necessidade de sofrer a dor.

3. Demais. — A contemplação das coisas divinas diminui o sentimento da dor, por isso os mártires suportaram melhor os seus tormentos, por terem a consideração posta no divino amor. Ora, a alma de Cristo estava toda engolfada nas delícias da contemplação de Deus, cuja essência via, como dissemos. Logo, não podia sentir nenhuma dor.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Verdadeiramente ele foi o que tomou sobre si as nossas fraquezas e ele mesmo carregou com as nossas dores.

SOLUÇÃO. — Como resulta do que dissemos na Segunda Parte, a dor sensível real implica uma lesão corpórea e o sentimento dessa lesão. Ora, o corpo de Cristo, sendo passível e mortal, como demonstramos, podia sofrer uma lesão; e como a alma de Cristo era dotada de todas as potências naturais, não lhe faltava o sentimento da lesão. Por onde, nenhuma dúvida pode haver que Cristo tivesse realmente sofrido a dor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Em todas as palavras citadas e em outras semelhantes, Hilário pretende excluir da carne de Cristo não a verdadeira dor, mas a necessidade de sofrê-la. Por isso, depois das palavras citadas, acrescenta: Quando o Senhor teve sede, teve fome ou chorou, não mostrou. com isso que verdadeiramente bebesse, comesse ou sofresse dor; mas, para mostrar que tinha verdadeiramente um corpo, assumiu os hábitos do corpo; de modo que, pelo que é habitual à nossa natureza, satisfizesse às exigências do corpo. Ou, quando tomou a bebida e a comida, cedeu, não à necessidade, mas aos hábitos do corpo. E toma a palavra necessidade na sua relação com a causa primeira delas, que é o pecado, como dissemos; de modo que compreendamos que a carne de Cristo não estava sujeita ao jugo das referidas necessidades, porque nela não havia pecado. Por isso acrescenta Hilário: Teve Cristo um corpo, mas próprio da sua origem; nem trazia em si os vícios da concepção humana; mas se revestiu da forma do nosso corpo, em virtude do seu poder. Quanto à causa próxima dessas necessidades, que é a composição de elementos contrários, a carne de Cristo estava sujeita ao jugo delas, como estabelecemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A carne concebida no pecado está sujeita à dor; não só por necessidade dos princípios naturais, mas ainda pela necessidade do reato do pecado. Cuja necessidade em Cristo não existia; mas só, a imposta pelos princípios naturais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, por uma sábia disposição da sua divindade, a beatitude, a alma de Cristo de tal modo a tinha que ela não derivava para o corpo, para lhe não tolher a passibilidade e a mortalidade. E pela mesma razão, o prazer da contemplação de tal modo o gozava a sua inteligência, que não derivava para as potências sensíveis, a fim de não excluir assim a dor sensível.

Art. 6 — Se Cristo sofreu a tristeza.

O sexto discute-se assim. — Parece que Cristo não sofreu a tristeza.

1. — Pois, diz de Cristo a Escritura : Não será triste nem turbulento.

2. Demais. — Diz a Escritura : Não entristecerá ao justo coisa alguma, qualquer que for o que lhe acontecer. E a razão disto os estóicos a davam dizendo, que ninguém se entristece senão pela perda dos seus bens; ora o justo não considera bens senão a justiça e a virtude, que não pode perder. Do contrário, estaria sujeito à fortuna, se se entristecesse quando perdesse os bens dela. Ora, Cristo era o justo por excelência, segundo a Escritura: Este é o nome que lhe chamaram, o Senhor nosso justo. Logo, não sofreu a tristeza,

3. Demais. — O Filosofo diz, que toda tristeza deve ser evitada como um mal. Ora, Cristo não tinha que evitar nenhum mal. Logo, não sofreu a tristeza.

4. Demais. — Como diz Agostinho, Nós nos entristecemos com o que nos contraria a vontade. Ora, Cristo nada sofreu contra a sua vontade; pois, como diz a Escritura, foi oferecido porque ele mesmo quis. Logo, Cristo não sofreu a tristeza.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: A minha alma está numa tristeza mortal. E Ambrósio: Como homem, sofreu tristeza; pois, assumiu a minha tristeza, Pois, exprimo por certo a tristeza quando me refiro à cruz.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o prazer da contemplação divina concentrava-se, por disposição do poder de Deus, na alma de Cristo, a ponto de não derivar para as potências sensitivas e, assim, excluir a dor sensível. Ora, como a dor sensível tem a sua sede no apetite sensitivo, assim também a tristeza; mas diferentemente, pelo seu motivo ou objeto. Pois, o objeto e o motivo da dor é uma lesão percebida pelo sentido do tato; como quando alguém é ferido. Ora, o objeto e o motivo da tristeza é um dano ou um mal interiormente apreendido, pela razão ou pela imaginação, como dissemos na Segunda Parte; tal o caso de quem se entristece pela perda da graça ou do dinheiro. Ora, e alma de Cristo podia apreender interiormente uma coisa como nociva, tanta para si mesmo, como o foi a sua paixão e morte; quanto para os outros, como o pecado dos discípulos ou ainda dos Judeus que o mataram. Por onde, assim como Cristo podia sofrer realmente a dor, também podia padecer realmente a tristeza; mas de maneira diferente de nós, daqueles três modos que assinalamos, quando tratamos em geral das paixões da alma de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo não sofreu a tristeza, como paixão, no seu sentido perfeito; mas houve nele uma tristeza incoativa, como propaixão. Donde o dizer a Escritura: Começou a entristecer-se e a angustiar-se. — Ora, uma coisa é entristecer-se e outra, começar a entristecer -se.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, os estóicos ensinavam que há na alma do sábio três eupatias, isto é, boas paixões, correspondentes às três perturbações - a cobiça, a alegria e o temor. Essas três eupatias correspondentes são: à cobiça, a vontade; à alegria, o gáudio; ao medo, a cautela. Mas negavam pudesse haver algo na alma do sábio de correspondente à tristeza; porque a tristeza

supõe um mal já acontecido; ora, julgavam que nenhum mal podia atingir o sábio. E pensavam assim por só considerarem como bem o honesto, que torna os homens bons; e como sendo mal só o desonesto, que torna os homens maus. — Mas, embora o honesto seja o principal bem do homem, e o desonesto o mal principal, por dizerem respeito à razão, que é o principal no homem, há contudo, certos bens humanos secundários, relativos ao corpo ou às coisas exteriores que servem ao corpo. E, assim sendo, pode haver tristeza na alma do sábio, quando o apetite sensitivo venha a apreender algum dos referidos males; não vai porém essa tristeza até perturbar a razão. E também a esta luz entende-se que o justo não se contristar, seja o que for que lhe suceda; pois, nenhum acontecimento lhe perturba a razão, Por onde, Cristo sofreu tristeza, quanto à propaixão; mas não quanto à paixão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Toda tristeza implica o mal da pena; mas nem sempre o mal da culpa, senão só quando procede do afeto desordenado. Donde o dizer Agostinho: Quando estas paixões obedecem à razão reta e lhes cedemos em tempo e lugar oportunos, quem ousará chamar-lhes doenças ou paixões más?

RESPOSTA À QUARTA. — Nada impede ser uma coisa contrária à vontade, em si mesma considerada e, contudo, querida, em razão do fim a que se ordena. Assim, um remédio amargo não o queremos em si mesmo, mas enquanto ordenado à saúde. Ora, deste modo, a morte de Cristo e a sua paixão foram, em si mesmas consideradas, involuntárias e causas de tristeza; embora fossem voluntárias quanto ao fim, que é a redenção do gênero humano.

Art. 7 — Se em Cristo houve temor.

O sétimo discute-se assim. — Parece que em Cristo não houve temor.

1. — Pois, diz a Escritura: O justo, como leão afouto, sem terror. Ora, Cristo era o justo por excelência. Logo, em Cristo não houve nenhum terror.

2. Demais. — Hilário diz: Pergunto aqueles, que tem tal persuasão, se é racional pensar que temesse a morte quem, expulsando da alma dos Apóstolos todo terror da morte, os exportava à glória do martírio. Logo, não é racional que houvesse em Cristo o temor.

3. Demais. — O homem só tem temor daquilo que não pode evitar. Ora, Cristo podia evitar tanto o mal da pena que sofreu, como o da culpa que atingiu os demais. Logo, em Cristo não houve nenhum temor.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Jesus começou a ter pavor e a angustiar-se.

SOLUÇÃO. — Assim como a tristeza é causada pela apreensão do mal presente, assim o temor, pela do mal futuro. Ora, a apreensão do mal futuro, mesmo revestida de toda certeza, não causa temor. Donde o dizer o Filósofo, só há temor do que não temos nenhuma esperança de evitar; pois, o que nenhuma esperança de evitar; pois, o que nenhuma esperança temos de evitar apreendemos como um mal presente e, assim, causa antes tristeza que temor.

Por onde, o temor pode ser considerado a dupla luz. — Primeiro, quanto ao fato de o apetite sensitivo fugir naturalmente ao mal corpóreo presente, pela tristeza; e pelo temor, se for futuro. Ora, deste modo, houve temor em Cristo, como houve tristeza. — A outra luz, pode ser considerado quanto à incerteza do acontecimento futuro; assim, quando tememos, de noite, por um som que ouvimos e cuja proveniência ignoramos. E deste modo, em Cristo não houve temor, como diz Damasceno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dissemos que o justo não tem terror, compreendendo-se o terror como uma paixão perfeita, que priva o homem do bem da razão. E assim, não houve terror em Cristo, senão só na propaixão. Por isso, o Evangelho refere que Jesus começou a ter pavor e a angustiar-se, quase pela propaixão, como expõe Jerônimo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Hilário exclui de Cristo o temor no mesmo sentido em que dele exclui a tristeza; isto é, quanto à necessidade que ele impõe. Contudo, para provar que assumiu verdadeiramente a natureza humana, Jesus assumiu voluntariamente o temor, como também a tristeza.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora Cristo pudesse evitar os males futuros, pelo poder da sua divindade; contudo eles eram inevitáveis, ou não facilmente evitáveis, por causa da fraqueza da carne.

Art. 8 — Se em Cristo houve admiração.

O oitavo discute-se assim. — Parece que em Cristo não havia admiração.

1. — Pois, a admiração é causada de conhecermos um efeito e lhe ignorarmos a causa; e assim, admirar-se é próprio só do ignorante. Ora, em Cristo não houve ignorância, como se disse. Logo, em Cristo não houve admiração.

2. Demais. — Damasceno diz, que a admiração é o temor oriundo de uma grande imaginação; donde o dizer o Filósofo, que o magnânimo não é admirativo. Ora, Cristo foi magnânimo por excelência. Logo, em Cristo não houve admiração.

3. Demais. — Ninguém, se admira daquilo que pode fazer. Ora, Cristo podia fazer tudo quanto de grande havia na realidade. Logo, de nada podia admirar-se.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Ouvindo Jesus (as palavras do Centurião) admirou-se.

SOLUÇÃO. — A admiração nasce propriamente do que é novo e insólito. Ora, para a ciência divina de Cristo nada podia haver de novo nem de insólito; nem para a sua ciência humana, pela qual conhecia as causas no Verbo, ou as causas, pelas espécies infusas. Mas algo podia haver de novo e de insólito à sua ciência experimental, pela qual lhe podiam ocorrer todos os dias causas novas. Por onde, se nos referimos à sua ciência divina ou à da visão beatífica ou ainda à infusa, em Cristo não houve admiração: mas, se lias referimos à sua ciência experimental, então podia nele haver admiração. E assumiu esse sentimento, para a nossa instrução; isto é, para nos ensinar que devemos admirar o que também ele admirou. Donde o dizer Agostinho: Cristo nos advertiu que devíamos admirar o que também ele admirou, a nós que temos necessidades de tais movimentos. Logo, todos os seus movimentos como esses não eram sinais de perturbação de alma, mas exprimiam o magistério docente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora Cristo nada ignorasse, podia contudo ocorrer alguma novidade à sua ciência experimental, que lhe causasse admiração.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo não se admirava da fé do Centurião por ser grande relativamente a ele, mas pelo ser relativamente aos homens.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo podia fazer tudo pelo seu poder divino, que não deixava lugar nele à admiração; mas só era susceptível de admiração experimental, como dissemos.

Art. 9 — Se em Cristo havia a ira.

O nono discute-se assim. — Parece que em Cristo não havia a ira.

1. — Pois, diz a Escritura: A ira do homem não compõe a justiça de Deus. Ora, tudo o que havia em Cristo estava compreendido na justiça de Deus; pois, ele nos foi feito por Deus justiça. Logo, parece que em Cristo não houve ira.

2. Demais. — A ira se opõe à mansidão, como se lê em Aristóteles. Ora, Cristo foi manso por excelência. Logo, nele não houve ira.

3. Demais. — Gregório diz: A ira, como pecado, cega os olhos da alma; mas, como zelo, ela os perturba. Ora, em Cristo os olhos da alma nem ficaram cegos nem perturbados. Logo, em Cristo não houve ira, nem como pecado nem como zelo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho diz que dele se cumpriu aquela palavra da Escritura: O zelo da tua casa me devora.

SOLUÇÃO. — Como dissemos na Segunda Parte, a ira é o efeito da tristeza. Pois, a tristeza que sofremos nos provoca o apetite sensitivo a repelir a ofensa causada a nós ou a outrem. E assim a ira é uma paixão composta da tristeza e do desejo da vindicta. Ora, dissemos que em Cristo podia haver tristeza. Quanto ao desejo da vindicta, ele é às vezes acompanhado do pecado, quando procuramos vingar-nos contrariamente à ordem da razão. E então não podia haver ira em Cristo, pois, é essa ira pecaminosa. Mas outras vezes esse desejo não só é isento de pecado, mas até é louvável; como quando exercemos a vindicta segundo a ordem da justiça. E essa se chama a ira do zelo, Assim, diz Agostinho: É devorado pelo zelo da casa de Deus quem procura emendar todos os males que vê; e quando não pode emendá-los, tolera-os e geme sobre eles. E tal foi a ira de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como ensina Gregório, de dois modos pode o homem ceder a ira. — Às vezes ela previne a razão e a arrasta ao seu ato. Então a ira é propriamente uma operação; e esta se atribui ao agente principal. E neste sentido se diz que a ira do homem não cumpre a justiça de Deus. — Mas, outras vezes a ira é consequência do ato da razão e quase instrumento dela. E então o ato da justiça não se atribui à ira, mas, à razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ira, que transgride a ordem da razão. se opõe à mansidão; não porém a ira moderada e conservada no meio termo, pela razão. Pois, a mansidão mantém o meio termo da ira.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Em nós, pela ordem natural, as potências da alma podem ser obstáculo umas às outras. Assim, a operação intensa de uma potência enfraquece a de outra. Donde vem que o movimento da ira, mesmo quando moderado pela razão, de certo modo impede aos olhos da alma a contemplação. Mas, em Cristo, por força do poder divino, a cada potência lhe era garantida a sua ação própria, de modo que uma não oferecia obstáculo a outra. Por onde, assim como o prazer da contemplação da mente não impedia a tristeza ou a dor da parte inferior, assim também e inversamente, as paixões da parte inferior em nada impediam o ato da razão.

Art. 10 — Se Cristo, enquanto viandante neste mundo simultaneamente gozava da visão beatífica.

O décimo discute-se assim. Parece que Cristo, enquanto viandante neste mundo, não gozava simultaneamente da visão beatífica.

1. — Pois, o viandante precisa ser conduzido ao fim da beatitude; ao passo que quem contempla a Deus repousa no fim. Ora, não é possível a um mesmo ser mover-se para o fim e repousar nele. Logo, Cristo não podia simultaneamente ser viandante e gozar da visão beatífica.

2. Demais. — Ser levado à beatitude ou obtê-la não é possível ao corpo do homem. mas só à sua alma. Por isso diz Agostinho: Da alma redonda, para a natureza inferior, que é o corpo, não a beatitude própria de quem frui e contempla, mas a plenitude da saúde que é o vigor da incorrupção. Ora, Cristo, embora tivesse um corpo passível, contudo pela alma. fruía plenamente de Deus, Logo, Cristo não era viandante. mas gozava da pura visão de Deus.

3. Demais. — Os santos, dos quais as almas estão no céu e os corpos, no sepulcro, gozam por certo da beatitude, pela alma, embora os corpos lhes estejam sob o jugo da morte. E contudo deles não se diz que são viandantes, mas somente que contemplam a Deus. Logo, pela mesma razão, embora o corpo de Cristo fosse mortal, como a sua alma gozava de Deus, parece que vivia na pura contemplação e de nenhum modo era viandante.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Porque hás de ser nesta terra como um estranho e como um viandante que toma o seu caminho para albergar na estalagem por pouco tempo?

SOLUÇÃO. — Diz-se que é viandante quem tende para a beatitude; e vidente quem já alcançou a beatitude, conforme àquilo do Apóstolo: Correi de tal maneira que alcanceis, E noutro lugar: Mas eu prossigo para ver se de algum modo poderei alcançar. Ora, a beatitude completa do homem é a da alma e a do corpo, como demonstramos na Segunda Parte. A alma é próprio contemplar e gozar Deus; o corpo, como tal, ressuscitará espiritual e em vigor e em glória e em incorrupção, na linguagem do Apóstolo. Ora, antes da paixão, a alma de Cristo contemplava plenamente a Deus; e assim tinha a beatitude pelo que ela compete à alma. Mas, quanto ao mais, faltava-lhe a beatitude, tanto por lhe ser passível a alma, como passível e mortal o corpo, segundo do sobredito se colhe. Por onde, era simultaneamente vidente, por ter a beatitude na medida em que não a tinha.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É impossível simultaneamente ser movido para o fim e descansar nele. Mas nada o impede, se o for a luzes diversas; assim, simultaneamente sabemos o que já aprendemos e aprendemos o que ainda não sabemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A beatitude, principal e propriamente, consiste na contemplação da alma; mas, secundaria e quase instrumentalmente, ela supõe os bens do corpo; assim, como diz o Filósofo, os bens exteriores servem de instrumento à beatitude.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não se dá o mesmo com as almas dos santos já mortos e com Cristo, por duas razões. Primeiro, porque as almas dos santos não são passíveis, como o foi a alma de Cristo. Segundo, porque os corpos deles nenhuma ação tinham para chegarem à beatitude; ao passo que Cristo, pelas paixões do seu corpo, tendia à beatitude, quanto à glória deste.

Questão 16: Do conveniente a Cristo no seu ser e no seu dever

E, primeiro, do conveniente a Cristo em si mesmo considerado. Segundo, do que lhe convém por comparação com Deus Padre. Terceiro, do que convém a Cristo, quanto a nós.

O primeiro ponto abrange uma dupla questão. A primeira sobre o que convém a Cristo no seu ser e no seu dever; a segunda sobre o que convém a Cristo em razão da unidade.

Na primeira questão discutem-se doze artigos:

Art. 1 — Se é falsa a proposição: Deus é homem.

O primeiro discute-se assim. — Parece que é falsa a proposição: Deus é homem.

1 — Pois, toda proposição afirmativa, em matéria remota, é falsa. Ora, a proposição — Deus é homem, é em matéria remota, porque as formas significadas pelo sujeito e pelo predicado distam em máximo grau. Ora, sendo essa proposição afirmativa, é falsa.

2. Demais. — Mais convém as três Pessoas divinas entre si, que a natureza humana com a divina. Ora, no mistério da Trindade, uma pessoa não é predicada de outra; assim, não dizemos que o Pai é o Filho, ou inversamente. Logo, parece que também a natureza humana não pode predicar-se de Deus, de modo a dizer-se que Deus é homem.

3. Demais. — Atanásio diz, que assim como a alma e a carne são um só homem, assim, Deus e homem constituem um só Cristo. Ora, é falsa a proposição — A alma é o corpo. Logo, também falsa é a outra: Deus é homem.

4. Demais. — Como se demonstrou na Primeira Parte, o predicado de Deus, não relativa mas absolutamente, convém a toda a Trindade e a cada uma das Pessoas. Ora, o nome homem não é relativo, mas absoluto. Se, pois, é verdadeiramente predicado de Deus, segue-se que toda a Trindade e qualquer das suas pessoas é homem. O que é evidentemente falso.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O qual, tendo a natureza de Deus, se aniquilou a si mesmo, tomando a natureza de servo fazendo-se semelhante aos homens e sendo reconhecido na condição como homem. E assim, aquele que tem a natureza de Deus é homem. Ora, aquele que tem a natureza de Deus é Deus. Logo, Deus é homem.

SOLUÇÃO. — A proposição — Deus é homem todos os cristãos a concedem; mas não todos pela mesma razão. Pois, certos a concedem, mas não na acepção própria dos seus termos. — Assim, os Maniqueus consideram o Verbo de Deus como homem, mas não verdadeiro, senão só por semelhança, dizendo que o Filho de Deus assumiu um corpo imaginário; e então, dizemos que Deus é homem no mesmo sentido em que dizemos que é homem uma figura de cobre, por ter a semelhança humana. — Semelhantemente, também os que ensinavam não terem sido unidos, em Cristo, a alma e o corpo, não admitiam fosse Deus verdadeiro homem; mas que o era só figuradamente, em razão das partes. — Ora, ambas estas opiniões já foram refutadas.

Outros, porém, ao inverso, ensinam a verdade em relação ao homem, mas a negam. em relação a Deus. Pois, dizem que Cristo, sendo Deus e homem, é Deus, não por natureza, mas por participação, isto é, pela graça; assim como todos os varões santos se chamam deuses, mas, mais excelentemente, Cristo, que todos, por ter uma graça. mais abundante. E assim, quando dizemos — Deus é homem — a palavra Deus não supõe um Deus verdadeiro e de natureza divina. E tal foi a heresia de Fotino, supra refutada.

Outros, porém, concedem a referida proposição admitindo como verdadeiros ambos os seus termos e, portanto, que Cristo é verdadeiro Deus e verdadeiro homem; mas nem por isso salvam a verdade da predicação. Pois, dizem que homem é predicado, de Deus, por uma certa união de dignidade ou de autoridade ou ainda de afeto ou de habilitação. E assim Nestório ensinava que Deus é homem, não querendo com isso significar senão que Deus está unido ao homem por uma tal união, que Deus nele habita e Lhe está unido pelo afeto e pela participação da autoridade e da honra divina. — E em semelhante erro caem todos os que introduzem duas hipóstases ou dois supostos em Cristo. Pois, não é possível entender-se que, de dois seres distintos pelo suposto ou pela hipóstase, um seja propriamente predicado do outro, senão só por um modo figurado de falar, enquanto tem algum ponto de união. Assim, se dissermos que Pedro é João, por terem alguma coisa que os une entre si. Ora, estas opiniões também já foram refutadas.

Por onde, supondo, segundo a verdade da fé, Católica, a união da verdadeira natureza divina com a verdadeira natureza humana, não só na pessoa, mas também no suposto ou na hipóstase, dizemos ser verdadeira e própria a proposição — Deus é homem. Não só pela verdade dos termos, isto é, por ser Cristo verdadeiro Deus e verdadeiro homem, mas ainda pela verdade da predicação. Pois o nome que significa a natureza comum em concreto, pode ser suposto seja pelo que for que estiver contido nessa natureza comum; assim o nome de homem pode ser suposto por qualquer homem particular. Por onde, o nome de Deus, pelo modo mesmo da sua significação, pode ser suposto pela pessoa do Filho de Deus, como também já demonstramos na Primeira Parte. De qualquer suposto, porém, de uma natureza, pode ser verdadeira e propriamente predicado o nome significativo dessa natureza em concreto; assim, de Sócrates e de Platão é própria e verdadeiramente predicado a palavra homem. Ora, sendo a pessoa do Filho de Deus, pela qual é suposto o nome de Deus, o suposto da natureza humana, verdadeira e propriamente o nome de homem pode ser predicado do nome Deus, enquanto suposto pela pessoa do Filho de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando formas diversas não podem convir num mesmo suposto, então a proposição versa necessariamente sobre matéria remota, da qual o sujeito significa uma dessas formas e o predicado, a outra. Mas, quando duas formas podem convir num mesmo suposto, a matéria não é remota, mas, natural ou contingente, como quando digo — um homem branco é músico. Ora, a natureza divina e a humana, embora distantes uma da outra em máximo grau, contudo convêm, pelo mistério da Encarnação, num mesmo suposto, no qual nenhuma delas existe por acidente, mas por essência. Por onde, a proposição — Deus é homem — nem é em matéria remota nem em matéria contingente, mas em matéria natural. E o nome de homem é predicado de Deus, não acidentalmente, mas por essência, como da sua hipóstase; não por certo em razão da forma significada pelo nome de Deus, mas em razão do suposto, que é a hipóstase da natureza humana.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As três Pessoas divinas convêm na mesma natureza, mas distinguem-se pelo suposto; e portanto não podem predicar-se uma de outra. Mas no mistério da Encarnação, as naturezas, por serem distintas, certamente não se predicam uma da outra, enquanto de significação abstrata, pois, não é a natureza divina a humana; mas, por terem o mesmo suposto, predicam-se uma da outra em concreto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Alma e carne tem significação abstrata, como a tem divindade e humanidade; mas, em significação concreta, dizemos animado e carnal ou corpóreo, assim como dizemos, de outro lado, Deus e homem. Por onde, de ambos os lados, não é predicado o abstrato, do abstrato, mas só, o concreto, do concreto,

RESPOSTA À QUARTA. — O nome de homem é predicado de Deus em razão da união pessoal; e essa união implica relação. E por isso, não segue a regra daqueles nomes que absolutamente e abeterno são predicados de Deus.

Art. 2 — Se é falsa a proposição: o homem é Deus.

O segundo discute-se assim. — Parece falsa a proposição — o homem é Deus.

1. — Pois, o nome de Deus é comunicável; donde o repreender a Escritura os idólatras, porque deram o nome comunicável de Deus às pedras e ao pau. Logo, pela mesma razão, parece inconveniente predicar o nome de Deus, do homem.

2. Demais. — Tudo o predicado do predicado também o é do sujeito. Ora, é verdadeira a proposição — Deus é o Pai, ou Deus é a Trindade. Se, pois, é verdadeira a proposição — O homem é Deus — verdadeira também há de ser esta outra — O homem é o Pai ou, O homem é a Trindade. As quais são evidentemente falsas. Logo, também o é a primeira.

3. Demais. — A Escritura diz: Não haverá em ti Deus novo. Ora, o homem é de certo modo novo, pois, Cristo nem sempre foi homem. Logo, é falsa a proposição: O homem é Deus.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: De quem descende Cristo segundo a carne, que é Deus sobre todas as coisas bendito por todos os séculos. Ora, Cristo, segundo a carne, é homem. Logo, é verdadeira a proposição — O homem é Deus.

SOLUÇÃO. — Suposta a verdade de uma e outra natureza — a divina e a humana — e a união na pessoa e na hipóstase, é verdadeira e própria a proposição — O homem é Deus, como o é esta outra — Deus é homem. Pois, o nome de homem pode ser suposto por qualquer hipóstase da natureza humana; e portanto pode ser suposto pela pessoa do Filho de Deus, que dissemos ser a hipóstase da natureza humana. Ora, é manifesto que da pessoa do Filho de Deus pode verdadeira e propriamente ser predicado o nome de Deus, como demonstramos na Primeira Parte. Donde se conclui que é verdadeira e própria a proposição — O homem é Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os idólatras davam o nome da divindade à pedra e ao pau, considerados na sua natureza mesma, por pensarem que havia neles algo da divindade. Nós porém não atribuímos o nome de Deus a Cristo homem, segundo a natureza humana, mas segundo o suposto eterno, que também é pela união, o suposto da natureza humana, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O nome Pai predica-se do nome Deus quando o nome de Deus é suposto pela pessoa do Pai. E nesse sentido não se predica da pessoa do Filho, porque a pessoa do Filho não é a pessoa do Pai. E por consequência não é necessário o nome de Pai ser predicado do nome homem, do qual é predicado o nome de Deus, quando o nome de homem é suposto pela pessoa do Filho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a natureza humana em Cristo fosse assumida no tempo, contudo o suposto dela não é temporal, mas eterno. E o nome Deus, não se predicando do homem em razão da natureza humana, mas em razão do suposto, não resulta daí que concebamos Deus como temporal. O que resultaria se disséssemos que o homem supõe um suposto criado; o que devem ensinar necessariamente os que introduzem em Cristo dois supostos.

Art. 3 — Se Cristo pode ser chamado o homem do Senhor.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo pode ser chamado. o homem do Senhor.

1. — Pois, diz Agostinho: Devemos advertir que são de se esperar os bens que existiam naquele homem do Senhor. Ora, refere-se a Cristo, Logo, parece que Cristo é homem do Senhor.

2. Demais. — Assim como o domínio convém a Cristo em razão da natureza divina, assim também a humanidade pertence à natureza humana. Ora, Deus é dito humanado, como o faz Damasceno quando, se refere à humanação, que demonstra a união com o homem. Logo, pela mesma razão, pode-se dar ao homem Cristo a denominação de homem do Senhor.

3. Demais. — Assim como a denominação latina dominicus (do Senhor) deriva de dominas, assim divino deriva de Deus. Ora, Dionísio diz que Cristo denomina o diviníssimo Jesus. Logo, pela mesma razão, podemos dizer que Cristo é o homem do Senhor.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Não vejo se se chama com acerto a Jesus Cristo homem do Senhor, pois é propriamente Senhor.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, quando dizemos o homem. Jesus Cristo, designamos o suposto eterno, que é a pessoa do Filho de Deus, porque ambas as suas naturezas tem o mesmo suposto. Ora, da pessoa do Filho de Deus se predica Deus e Senhor, essencialmente. Logo, não devem ser predicados denominativamente, porque iria contra a verdade da união. Por onde, como dominicus (do Senhor) tira a sua denominação de dominus (Senhor), não podemos dizer verdadeira e propriamente que Cristo seja o homem do Senhor, mas antes, que é Senhor, Mas, se pela expressão Jesus Cristo homem designamos um suposto criado, como o ensinam os que introduzem em Cristo dois supostos, podemos então dizer que Cristo é homem do Senhor, por ter sido assumido para participar da honra divina, como o ensinavam os Nestorianos. E também deste modo não dizemos que a natureza é essencialmente deusa, mas, deificada; não, certo, por se converter em a natureza divina, mas pela união com a natureza divina, na unidade da hipóstase, como está claro em Damasceno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essas expressões e outras semelhantes Agostinho as retratou. Por isso, depois das palavras dessa retração acrescenta: Onde disse, que Cristo Jesus fosse homem do Senhor, não queria tê-lo dito, Pois, vi depois que não devia ser assim, porque nenhuma razão o pode sustentar. Isto é, porque poderia alguém dizer que é chamado homem do Senhor em razão da natureza humana, significada pela palavra homem, mas não em razão do suposto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esse suposto único, da natureza divina e da humana foi, primeiro, da natureza divina isto é, abeterno; mas depois temporalmente, pela Encarnação foi feito o suposto da natureza humana. E por isso se chama humanado, não por ter assumido o homem, mas porque assumiu a natureza humana. Mas não se dá o inverso, a saber, que o suposto da natureza humana tivesse assumido a natureza humana. Por isso, Cristo não pode ser chamado homem deificado ou do Senhor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O nome divino costuma predicar-se também daquilo de que se predica essencialmente o nome de Deus. Assim, dizemos que a essência divina é Deus, em razão da identidade; e que a essência é de Deus ou divina, pelo modo diverso de significar; e Verbo divino, embora o Verbo seja Deus. E semelhantemente, dizemos pessoa divina como dizemos também a pessoa de Platão, por causa do modo diverso de significar. Ora, a expressão — do Senhor — não se predica daquilo de que se predica o nome de Senhor; assim, não se costuma dizer que um homem, que é senhor, seja do senhor; mas, o que de algum modo é do senhor se chama do senhor, como quando dizemos: a vontade do

Senhor ou a mão do Senhor ou a paixão do Senhor. Por onde, o homem Cristo, que é Senhor, não pode ser chamado do Senhor; mas a sua carne pode ser denominada carne do Senhor e a sua paixão do Senhor.

Art. 4 — Se o próprio à natureza humana pode-se atribuir a Deus.

O quarto discute-se assim. — Parece que o próprio à natureza humana não se pode atribuir a Deus.

1. — Pois, é impossível os contrários serem predicados do mesmo sujeito. Ora, as propriedades da natureza humana são contrárias às de Deus: porquanto, sendo Deus incriado, imutável e eterno é próprio da natureza humana ser criada, temporal e mutável. Logo, o próprio à natureza humana não pode ser atribuído a Deus.

2. Demais. — Atribuir a Deus o que constitui uma deficiência, contraria à honra divina e é uma blasfêmia. Ora, o próprio à natureza humana, como sofrer, morrer e causas semelhantes, são deficiências. Logo, parece que de nenhum modo podemos atribuir a Deus o próprio à criatura.

3. Demais. — Ser assumida convém à natureza divina. Ora, não convém a Deus ser assumido. Logo, não podemos atribuir a Deus o próprio à natureza humana.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz que Deus assumiu as particularidades da carne, isto é, as propriedades, por lhe convir a denominação de passível e ter sido o Deus da glória, crucificado.

SOLUÇÃO. — Nesta questão divergem os Nestorianos e os Católicos.

Assim, os Nestorianos queriam dividir as denominações atribuídas a Cristo, de modo que não se atribuísem a Deus as que o são à natureza humana; nem ao homem, as próprias da natureza divina. Donde o dizer Nestório: Quem tentar atribuir paixões ao Verbo de Deus seja anátema. Mas os nomes atribuíveis a ambas as naturezas, desses se pode predicar o que delas é próprio; assim, o nome de Cristo ou de Senhor. Por isso concediam que Cristo nasceu da Virgem Maria e existiu abeterno; mas não admitiam que Deus tivesse nascido da Virgem ou que o homem fosse abeterno.

Mas os Católicos ensinavam que o atribuído a Cristo, quer segundo a natureza divina, quer segundo a humana, tanto se pode dizer de Deus como do homem. Por isso Cirilo ensina: Quem atribuir separadamente às duas pessoas ou substâncias, isto é, hipóstases, as denominações dos livros evangélico é apostólicos, quer essas denominações os santos as atribuísem a Cristo, quer as tivesse Cristo dito de si mesmo; de modo a crer serem umas delas aplicáveis, ao homem e destinar as outras só para o Verbo, esse tal seja anátema. E a razão disto está em que, sendo uma mesma a hipóstase das duas naturezas, a mesma hipóstase é suposta no nome de ambas. Por onde, quer digamos homem, quer digamos Deus, supomos a hipóstase das naturezas divina e humana. Portanto, podemos atribuir ao homem o próprio à natureza divina; e a Deus, o próprio à natureza humana.

Devemos, porém, saber que numa proposição onde se predica uma coisa, de outra, não somente se atende à coisa a que se atribui o predicado, mas também ao modo da predicação. E assim, embora não se distingam entre si as predicações feitas de Cristo, distinguem-se contudo pelo modo pelo qual cada uma é feita. Pois, as propriedades da natureza divina são predicadas da natureza divina de Cristo; e as da natureza humana, da sua natureza humana. Por isso diz Agostinho: Distingamos as expressões que a Escritura atribui a Cristo, enquanto Deus, por onde é igual ao Pai, daquelas que lhe aplica segundo a forma de servo, que assumiu, pela qual é menor que o Pai. E a seguir: O leitor prudente, diligente e pio compreenderá o que é atribuído essencialmente, do que o é de certo modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os contrários serem predicados de um mesmo sujeito, num mesmo ponto de vista, é impossível; mas nada impede o sejam, a luzes diversas. Ora, é neste último sentido que os contrários se predicam de Cristo: não no mesmo ponto de vista, mas, segundo as naturezas diversas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Atribuir uma deficiência a Deus, segundo a sua natureza divina, seria blasfêmia, por lhe diminuir a honra; mas não seria uma injúria a Deus atribuir-lhe essa deficiência segundo a natureza assumida. Por isso, um sermão pronunciado no Concílio Efesino diz: Deus não considera de nenhum modo como injúria o que é uma ocasião para os homens se salvarem. Assim, nenhuma das abjeções que escolheu, por nosso amor, pode causar injúria àquela natureza que não pode estar sujeita a injúrias; pois, tomou as coisas inferiores como próprias para salvar a nossa natureza. Quando, pois; as abjeções e as vilezas longe de injuriar a natureza divina, obram a salvação do homem, como dizer que aquilo que é carne da nossa salvação foi ocasião de injúria a Deus?

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ser assumida convém à natureza humana, não em razão do suposto, mas em razão dela mesma. E por isso não convém a Deus.

Art. 5 — Se as propriedades da natureza humana podem ser atribuídas à natureza divina.

O quinto discute-se assim — Parece que as propriedades da natureza humana podem ser atribuídas à natureza divina.

1. — Pois, as propriedades da natureza humana se predicam do Filho de Deus e de Deus. Ora, Deus é a sua natureza. Logo, as propriedades da natureza humana podem predicar-se da natureza divina.

2. Demais. — A carne faz parte da natureza humana. Ora, como diz Damasceno, afirmamos, segundo os santos Atanásio e Cirilo, a natureza encarnada do Verbo. Logo, parece que, pela mesma razão, as propriedades, da natureza humana podem predicar-se da natureza divina.

3. Demais. — As propriedades da natureza divina convêm à natureza humana de Cristo, assim, conhecer o futuro e ter o poder de salvar. Logo, parece que, pela mesma razão, as propriedades da natureza humana podem predicar-se da natureza divina.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz: Quando falamos da divindade não lhe atribuímos as particularidades da humanidade, isto é, as propriedades; assim não dizemos ser a divindade passível ou um ser criável. Ora, a divindade é a natureza divina. Logo, as propriedades da natureza humana não podem predicar-se da natureza divina.

SOLUÇÃO. — As propriedades de um ser não podem verdadeiramente se predicar de outro, a menos que seja idêntico com ele; assim, a faculdade de rir-se só convém ao homem. Ora, no mistério da Encarnação, não se identifica a natureza divina com a humana; é a mesma porém a hipóstase de ambas. Por onde, as propriedades de uma natureza não podem predicar-se da outra, enquanto significadas em abstrato. Mas os nomes concretos supõem a hipóstase da natureza. Por isso, as propriedades de uma e de outra natureza podem, sem diferenças, ser predicadas dos nomes concretos. Quer o nome de que se predicam exprima uma e outra natureza, como o nome Cristo, pelo qual se entende a divindade que unge a humanidade, que é ungida; quer exprima só a natureza divina, como o nome de Deus, ou de Filho de Deus; quer, só a natureza humana, como o nome de homem ou de Jesus. Donde o dizer Leão Papa: Não importa a substância pela qual designemos Cristo; desde que, subsistindo a unidade de

pessoa, o mesmo ser é totalmente o filho do homem, por causa da carne, e totalmente o filho de Deus, por causa da divindade, que lhe é comum com o Pai.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Em Deus realmente se identifica a pessoa com a natureza; e em razão dessa identidade a natureza divina se predica do Filho de Deus. Mas, o modo de significar não é o mesmo. Por isso, certas atribuições convêm ao Filho de Deus, que não convêm à natureza divina; assim, dizemos ser o Filho de Deus gerado, mas não dizemos que o seja a natureza divina, como se estabeleceu na Primeira Parte. E semelhantemente, no mistério da Encarnação dizemos que o Filho de Deus sofreu; mas não dizemos que sofreu a natureza divina .

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Encarnação supõe antes a união com a carne do que as propriedades da carne. Ora, cada natureza, em Cristo, se uniu à outra, na pessoa; em razão de cuja união dizemos, de um lado, que a natureza humana encarnou-se e que a natureza humana deificou-se, como mostramos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As propriedades da natureza divina predicam-se da natureza humana, não segundo convêm essencialmente à natureza divina, mas enquanto deriva participativamente para a natureza humana. Por onde, o que não pode ser participado pela natureza humana, como ser incriada ou onipotente, de nenhum modo é dela predicado. Ora, a natureza divina nada recebe, por participação, da natureza humana. Logo, as propriedades da natureza humana de nenhum modo podem predicar-se da natureza divina.

Art. 6 — Se é falsa a proposição; Deus se fez homem.

O sexto discute-se assim. — Parece falsa a proposição: Deus se fez homem.

1. — Pois, homem, significando uma substância, fazer-se homem é fazer-se em sentido absoluto. Ora, é falsa a proposição: Deus se fez, em sentido absoluto. Logo também é falsa esta outra: Deus se fez homem.

2. Demais. — Fazer-se homem é mudar-se. Ora, Deus não pode ser sujeito de mudança, conforme a Escritura: Eu sou o Senhor e não me mudo. Logo, parece falsa a proposição: Deus se fez homem.

3. Demais. — A palavra homem, predicada de Deus, supõe a pessoa do Filho de Deus. Ora, é falsa a proposição: Deus se fez a pessoa do Filho de Deus. Logo, é falsa também esta outra: Deus se fez homem.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O Verbo se fez carne. Ora, como diz Atanásio, o dito — O Verbo se fez carne — é semelhante ao outro — Deus se fez homem.

SOLUÇÃO. — Dizemos que um ser é feito quando podemos lhe atribuir uma qualificação nova. Ora, ser homem verdadeiramente se predica de Deus, como dissemos. Mas, no sentido em que não convém a Deus ser homem abeterno, senão só temporalmente, pela assunção da natureza humana. Logo, é verdadeira a proposição — Deus se fez homem. Mas essa proposição — bem como a outra: Deus é homem — diversos a entendem diversamente, como se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Fazer-se homem é fazer-se em sentido absoluto, para todos aqueles nos quais a natureza humana começa a existir num suposto criado no tempo. Mas, dizemos que Deus se fez homem, por ter a natureza humana começado a existir, no suposto da natureza divina preexistente abeterno. Logo, o fazer-se Deus, homem, não é fazer-se absolutamente falando.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como dissemos ser feito implica uma predicação nova atribuída a um ser. Por onde, sempre que uma predicação nova é atribuída a um ser, implicando neste uma mudança,

fazer-se é mudar-se. E isto se aplica a tudo o que se diz em sentido absoluto; assim, não pode a brancura ou a negrura ser uma atribuição nova de um sujeito, senão porque este sofreu uma mudança no sentido da brancura ou da cor negra. As predicções relativas, porém, podem começar a ser atribuídas a um sujeito, sem nenhuma mudança deste; assim um homem poderá passar à direita sem sofrer nenhuma mudança pelo movimento do que passou à esquerda. E tais casos, não implicam nenhuma mudança naquilo de que se diz que foi feito; pois, isto pode resultar da mudança de outro ser. E é nesse sentido que dizemos a Deus: Senhor, tu tens sido o nosso refúgio. — Ora, ser homem convém a Deus em virtude da união, que é uma relação. Por onde, ser homem começa a ser predicado de Deus, sem nenhuma mudança nele, por mudança da natureza humana, assumida na Pessoa divina. E assim, quando dizemos — Deus se fez homem — não implica isso nenhuma mudança por parte de Deus; mas só da parte da natureza humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Homem supõe a pessoa do Filho de Deus, não pura e simples, mas enquanto subsistente em a natureza humana. Por onde, embora seja falsa a proposição — Deus se fez a pessoa do Filho de Deus — contudo é verdadeira esta outra — Deus se fez homem — por se ter unido à natureza humana.

Art. 7 — Se é verdadeira a proposição: o homem foi feito Deus.

O sétimo discute-se assim. — Parece verdadeira a proposição: o homem foi feito Deus.

1. — Pois, diz a Escritura: O que tinha ele antes prometido pelos seus profetas nas Santas Escrituras sobre seu Filho, .que lhe foi feito da linhagem de Davi segundo a carne. Ora, Cristo enquanto homem, é da raça de Davi segundo a carne. Logo, o homem se fez filho de Deus.

2. Demais. — Agostinho diz: Foi tal aquela assunção, que fez Deus homem e o homem, Deus. Ora, em virtude dessa assunção, é verdadeira a proposição: Deus se fez homem. Logo e semelhante, é verdadeira a proposição; o homem foi feito Deus.

3. Demais. — Gregório Nazianzeno diz: Deus se humanou e o homem ficou glorificado, ou seja como for que o digamos. Ora, dizemos que Deus se humanou porque se fez homem. Logo, dizemos que o homem foi deificado porque se fez Deus. Portanto, é verdadeira a proposição: o homem foi feito Deus.

4. Demais. — Quando dizemos — Deus foi feito homem — o sujeito da feitura ou da mutação não é Deus, mas, a natureza humana, significada pelo nome de homem. Ora, é sujeito de uma feitura aquilo a que ela é atribuída. Logo, a proposição — O homem foi feito Deus — é mais verdadeira que a outra — Deus foi feito homem,

Mas, *em contrário*, Damasceno diz: Não dizemos que o homem foi deificado, mas que Deus foi humanado. Ora, o mesmo é fazer-se Deus, que deificar-se. Logo, é falsa a proposição: O homem foi feito Deus.

SOLUÇÃO. — A proposição — O homem foi feito Deus — pode ser entendida em três sentidos. Primeiro, determinando o particípio feito, absolutamente, ou ao sujeito ou ao predicado. E então, a proposição é falsa, porque nem o homem Cristo, de quem esse particípio se predica, foi feito, nem Deus foi feito, como depois diremos, E, no mesmo sentido, é falsa a proposição — Deus foi feito homem. Mas, neste sentido não se trata agora, dessas proposições.

Noutro sentido podemos entender — feito — como determinando toda a proposição, que significará então — o homem foi feito Deus, isto é, foi feito que o homem seja Deus — como a outra — Deus foi

feito homem. Mas esse não é o sentido próprio dessas expressões, salvo se se entender que a palavra homem não tem uma suposição pessoal, mas, simples. Pois, embora o homem Cristo não fosse feito Deus, porque o suposto, isto é, a pessoa do Filho de Deus, era Deus abeterno, contudo o homem comumente falando, não foi sempre Deus.

Num terceiro sentido, entende-se propriamente que o participio supõe uma mudança sofrida pelo homem, como o termo da ação de Deus. E neste sentido, admitido que, em Cristo, a pessoa, a hipóstase e o suposto de Deus e do homem sejam os mesmos, como demonstramos, a referida proposição é falsa. Pois, quando dizemos — O homem foi feito Deus — a palavra homem tem uma suposição pessoal. Porque o ser Deus não se verifica do homem em razão da natureza humana, mas em razão do seu suposto. Ora, esse suposto da natureza humana, a que se atribui com verdade o nome de Deus, é idêntico à hipóstase ou à pessoa do Filho de Deus, que foi sempre Deus. Por isso, não podemos dizer que o homem Cristo começou a ser Deus, ou que se faça Deus, ou que foi feito Deus.

Se, porém, fosse uma a pessoa ou a hipóstase de Deus e do homem, de modo que ser Deus fosse predicado do homem e inversamente, por uma certa união dos supostos, ou da dignidade pessoal, ou do afeto, eu da habitação, como diziam os Nestorianos, então pela mesma razão, poderíamos dizer que o homem foi feito Deus, isto é, foi unido a Deus, como também que Deus foi feito homem, isto é, foi unido ao homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nas palavras do Apóstolo citadas, o relativo que, referente à pessoa do Filho de Deus, não deve ser entendido como aplicado ao predicado, como se Cristo descendente de Davi, segundo a carne, fosse feito Deus — sentido em que a objeção procederia. Mas deve ser entendido em relação ao sujeito, sendo o sentido: O Filho de Deus foi feito para ele (isto é, para a honra do Pai, como expõe a Glosa), descendente da raça de Davi segundo a carne; como se dissesse — O Filho de Deus- foi feito revestido de carne, da raça de Davi, para a honra de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As palavras citadas de Agostinho, devem entender-se como significando que, da assunção da Encarnação, resultou que o homem se tornou Deus e Deus, homem. E nesse sentido ambas as locuções são verdadeiras, como se disse.

E o mesmo devemos **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO.** — Pois, ser deificado é o mesmo que ser feito Deus.

RESPOSTA À QUARTA. — Quando o termo reside no sujeito, é tomado materialmente, isto é, pelo suposto; mas quando reside no predicado, é tomá-lo formalmente, isto é, pela natureza significada. Por onde, quando dizemos — o homem foi feito Deus — o ser feito não se atribui à natureza humana, mas ao suposto da natureza humana, o qual é Deus abeterno e, portanto, não lhe convém o ser feito Deus. Mas quando dizemos Deus foi feito homem — entende-se que o ser feito tem o seu termo na natureza humana. E por isso, propriamente falando, é verdadeira a proposição — Deus se fez homem; mas é falsa esta outra: o homem foi feito Deus. Assim se Sócrates, tendo sido, primeiro, homem, se tornou branco, é verdadeira esta proposição de quem, mostrando Sócrates, dissesse: Este homem hoje foi feito branco; mas seria falso dizer: Este branco hoje foi feito homem. Se, porém, se aplicasse ao sujeito um nome significativo da natureza humana em abstrato, poderia ser designado com sujeito da facção; como se se dissesse que a natureza humana foi feita Filho de Deus.

Art. 8 — Se é verdadeira a proposição; Cristo é uma criatura.

O oitavo discute-se assim. — Parece verdadeira a proposição — Cristo é uma criatura.

1. — Pois, diz Leão Papa: Nova e inaudita união — Deus, que é e era, torna-se criatura. Ora, podemos predicar, de Cristo, que foi feito Filho de Deus pela Encarnação. Logo, é verdadeira a proposição: Cristo é uma criatura.

2. Demais. — As propriedades de uma e outra natureza podem ser predicadas da hipóstase comum delas, seja qual for o nome que a cada uma delas signifique, como se disse. Ora, é propriedade da natureza humana ser criatura; assim como é propriedade da natureza divina ser Criador. Logo, ambas estas coisas podemos dizer de Cristo: que é criatura e que é incriado e Criador.

3. Demais. — A alma é mais principal parte do homem do que o corpo. Ora, em razão do corpo, que Cristo recebeu da Virgem, dizemos, absolutamente falando, que nasceu da Virgem. Logo, em razão da alma, criada por Deus, devemos dizer, absolutamente falando, que Cristo é criatura.

Mas, *em contrário*, Ambrósio diz: Porventura foi o Cristo feito, com uma palavra? foi porventura criado por um ato da vontade suprema? quase se respondesse — não. Por isso acrescenta: Como, pois, pode Deus ser uma criatura? Pois, que a natureza de Deus é simples e não, composta. Logo, não devemos conceder a proposição: Cristo é uma criatura.

SOLUÇÃO. — Como diz Jerônimo, palavras proferidas inconsideradamente podem-nos fazer incorrer em heresia. Ora, não devemos ter nenhuma comunidade de expressão com os heréticos, para não parecermos participar-lhes do erros. Ora, os heréticos Arianos diziam ser Cristo uma criatura e menor que o Pai; não só em razão da natureza humana, mas ainda em razão da Pessoa divina. Por onde, não devemos dizer, em sentido absoluto, que Cristo é uma criatura, ou menor que o Pai, senão em sentido determinado, isto é, pela natureza humana. Mas, quando se trata de uma atribuição da qual nem ainda podemos suspeitar que convenha à Pessoa divina em si mesma, podemos então em sentido absoluto atribuí-la à natureza humana de Cristo; assim, absolutamente falando, dizemos que Cristo sofreu, morreu e foi sepultado. Assim também, na ordem das coisas materiais e humanas, quando podemos duvidar se uma atribuição convém ao todo ou à parte, se convém a uma parte não a aplicamos ao todo em sentido absoluto, isto é, sem determinação; por isso não dizemos que um Etíope é branco, mas, de dentes brancos. Dizemos porém, sem determinação, que é crespo, porque isto só lhe pode convir aos cabelos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Às vezes os santos doutores, por brevidade, aplicam a palavra criatura a Cristo sem nenhuma determinação. Mas devemo-la subentender nas expressões deles.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todas as propriedades da natureza humana, como da divina, podem de certo modo ser atribuídas a Cristo. Por isso diz Damasceno: Cristo que é Deus e homem, é chamado criável e incriável, passível e impassível. Contudo, expressões duvidosas em relação a qualquer das suas naturezas, não se lhe devem aplicar sem restrição. Por isso, a seguir, o mesmo doutor acrescenta: A sua hipóstase única é, em si mesma, incriada, pela divindade, e criada, pela humanidade. Assim como e ao inverso, não devemos dizer sem restrição — Cristo é incorpóreo — ou — impassível — para evitar o erro de Maniqueu, que ensinava não ter Cristo um verdadeiro corpo nem ter verdadeiramente sofrido. Mas devemos dizer, em sentido restrito, que Cristo, pela sua divindade, é incorpóreo e impassível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não podemos de modo nenhum duvidar que a natividade, da Virgem, convenha à pessoa do Filho de Deus; como podemos, que lhe convenha a criação. Logo, não há paridade em ambos esses casos.

Art. 9 — Se referente a Cristo, é verdadeira a proposição: o homem começou a existir.

O nono discute-se assim. Parece verdadeira a proposição, referente a Cristo: o homem começou a existir.

1 — Pois, diz Agostinho: Antes de existir o mundo, nem nós existíamos, nem o mediador entre Deus e os homens — o homem Jesus Cristo. Ora, o que não existiu sempre, começou a existir. Logo, o homem, com referência a Cristo, começou a existir.

2. Demais. — Cristo começou a ser homem. Ora, ser homem é existir em sentido absoluto. Logo, o homem Cristo começou a existir absolutamente falando.

3. Demais. — Homem implica o suposto da natureza humana. Ora, Cristo nem sempre foi suposto da natureza humana. Logo, o homem Cristo começou a existir.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Jesus Cristo era ontem e é hoje; o mesmo também será por todos os séculos.

SOLUÇÃO. — Não se pode dizer, sem acrescentar nenhuma restrição, que o homem Cristo começou a existir. E isto por duas razões. — Primeiro, porque essa afirmação é falsa, absolutamente falando, segundo a doutrina da fé católica, que nos ensina haver em Cristo um suposto e uma hipóstase, assim como uma só pessoa. Neste sentido, pois, quando aplicamos a palavra homem a Cristo, designamos um suposto eterno, a cuja eternidade repugna tenha começado a existir. Por isso, é falsa a proposição: O homem Cristo começou a existir. Nem obsta que o começar a existir convenha à natureza humana, expressa pela palavra homem; pois, o termo atribuído ao sujeito não é tomado formalmente pela natureza mas antes, formalmente, pelo suposto, como dissemos. — Segundo, porque mesmo se essa proposição fosse verdadeira, nem por isso deveríamos usar dela, sem restrição, para evitar heresia de Ario que, assim como atribui à pessoa do Filho de Deus o ser criatura, e menor que o Pai, assim também lhe atribui o começar a existir, dizendo que existia quando não existia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lugar citado se entende em sentido restrito, significando que o homem Jesus Cristo não existia, na sua humanidade, antes de existir o mundo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O Verbo começar não nos autoriza a argumentar do inferior para o superior. Pois, não há sequência se dissermos: Isto começou a ser branco, logo começou a ser colorido. Porque começar implica em existir num determinado tempo e não, antes. Assim, não há sequência neste raciocínio: Isto antes não era branco, logo não era antes colorido. Ora, existir, em sentido absoluto, é superior ao homem. Logo, não há sequência no raciocínio: Cristo começou a ser homem, logo, começou a existir.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O nome de homem, quando tomado por Cristo, embora signifique a natureza humana, que começou a existir, contudo implica um suposto eterno, que não o começou. Por onde, quando atribuído ao sujeito, é tomado pelo suposto; e quando atribuído ao predicado, refere-se à natureza. E por isso: é falsa a proposição — O homem Cristo começou a existir; mas é verdadeira esta outra: Cristo começou a ser homem.

Art. 10 — Se é falsa a proposição – Cristo, enquanto homem, é criatura, ou começou a existir.

O décimo discute-se assim. — Parece falsa a proposição: Cristo, enquanto homem, é criatura, ou, começou a existir.

1. — Pois, nada há de criado em Cristo, senão a natureza humana. Ora, é falsa a proposição: Cristo, enquanto homem é a natureza humana. Logo, também esta outra o é: Cristo, enquanto homem, é criatura.

2. Demais. — O predicado se aplica mais estreitamente a um termo restritivo do sujeito do que ao próprio sujeito da proposição. Assim, se dissermos — o corpo, enquanto colorido, é visível — segue-se que o colorido é visível. Ora, como foi dito, não podemos conceder em sentido absoluto a proposição — o homem Cristo é uma criatura. Logo, nem esta: Cristo enquanto homem é criatura.

3. Demais. — Tudo o predicado de um homem, como tal, é dele predicado essencial e absolutamente; pois, falar de uma coisa, considerada como tal e de maneira essencial, é o mesmo; como diz Aristóteles. Ora, é falsa a proposição: Cristo é, em si e absolutamente considerado, criatura. Logo, também esta outra é falsa: Cristo, enquanto homem, é criatura.

Mas, *em contrário*. — Tudo o existente ou é o Criador ou é criatura. Ora, é falsa a proposição: Cristo, enquanto homem, é Criador. Logo é verdadeira a outra: Cristo, enquanto homem, é criatura.

SOLUÇÃO. — Quando dizemos — Cristo, enquanto homem — a palavra homem. pode ser retomada na explicação, em razão do suposto ou em razão da natureza. Se for em razão do suposto, sendo o suposto da natureza humana em Cristo eterno e incriado, será falsa a proposição: Cristo, enquanto homem, é criatura. Se porém o for em razão da natureza humana, então é verdadeira; pois, em razão da natureza humana, ou segundo a natureza humana, convêm-lhe ser criatura, como dissemos.

Devemos porém saber, que o nome, assim retomado na explicação, mais propriamente é tomado pela natureza que pelo suposto; pois, é reaplicado com força de predicado, que é tomado formalmente. Pois, a expressão — Cristo enquanto homem — equivale a esta — Cristo, segundo é homem. Logo, mais é para conceder que para negar a proposição: Cristo, segundo é homem, é uma criatura. Se, porém, fizéssemos alguns acréscimo, por onde o termo se referisse ao suposto, a proposição deveríamos antes negá-la que concedê-la; por exemplo, se dissessemos: Cristo, enquanto um determinado homem, é uma criatura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora Cristo não seja a natureza humana, contudo tem a natureza humana. Ora, o nome de criatura, por natureza, se predica não só em abstrato, mas ainda em concreto; assim, dizemos que a humanidade é criatura, e que o homem é uma criatura.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A palavra homem, aplicada ao sujeito, mais se refere ao suposto; mas, quando usada em sentido restritivo, refere-se, antes, à natureza, como se disse. Ora, sendo a natureza criada, e o suposto incriado, embora não concedamos em sentido absoluto a proposição — Este homem não é criatura concedemos porém esta outra: Cristo, segundo é homem, é criatura.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A todo homem, que é suposto só da natureza humana, é lhe natural não existir senão segundo a natureza humana. Por onde, de qualquer suposto tal segue-se, se segundo é homem é uma criatura, que é criatura absolutamente falando. Ora, Cristo, não somente é o suposto da natureza humana, mas também da divina, segundo a qual tem o ser incriado. Donde, pois, não se segue, se, enquanto homem é uma criatura, que o seja absolutamente falando.

Art. 11 — Se Cristo, enquanto homem, é Deus.

O undécimo discute-se assim. — Parece que Cristo, enquanto homem, é Deus.

1. — Pois, Cristo é Deus pela graça da união. Ora, Cristo, enquanto homem, tem a graça da união. Logo, Cristo, enquanto homem, é Deus.

2. Demais. — Perdoar os pecados é próprio de Deus, segundo a Escritura: Eu. sou, eu mesmo sou o que apago as tuas iniquidades por amor de mim. Ora, Cristo, enquanto homem, perdoa os pecados, conforme o diz o Evangelho: Pois, para que saibais que o Filho do homem tem poder sobre a terra de perdoar pecados, etc. Logo, Cristo, enquanto homem, é Deus.

3. Demais. — Cristo não é homem, em geral, mas este determinado homem. Ora, Cristo, enquanto este determinado homem, é Deus; pois, este homem determinado designa um suposto eterno que, por natureza, é Deus. Logo, Cristo, enquanto homem, é Deus.

Mas, *em contrário*. — O conveniente a Cristo, enquanto homem, convém a qualquer homem. Se, logo, Cristo, enquanto homem, fosse Deus, resultaria que todo homem seria Deus, o que evidentemente é falso.

SOLUÇÃO. — A palavra homem, tomada em sentido restritivo, pode entender-se de dois modos. — Primeiro, na sua natureza. E então, não é verdade que Cristo, enquanto homem, seja Deus; porque a natureza humana é distinta da divina, por uma diferença de natureza. — Noutro sentido, pode ser entendida em razão do suposto. E então, sendo o suposto da natureza humana, em Cristo, a pessoa do Filho de Deus, a que convém por natureza ser Deus, é verdade que Cristo, enquanto homem, é Deus. Como porém o termo, tomado em sentido restritivo, mais propriamente significa a natureza, que o suposto, como se disse, por isso, a proposição — Cristo, enquanto homem, é Deus — deve antes ser negada que afirmada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não é pela mesma razão que um ser se move para um termo e constitui esse termo; pois, um ser se move em razão da matéria ou do sujeito; e é atual, em razão da forma. Semelhantemente, não convém a Cristo, à mesma luz, ordenar-se a ser Deus pela graça da união, e ser Deus. Mas, aquilo lhe convém, segundo a natureza humana; e isto, segundo a divina. Por onde, é verdadeira a proposição — Cristo, enquanto homem, tem a graça da união; mas não esta — Cristo, enquanto homem, é Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O Filho do homem tem na terra o poder de perdoar os pecados, não em virtude da natureza humana, mas, da natureza divina. Dessa natureza divina promana o poder de perdoar os pecados por autoridade própria; ao passo que a natureza humana exerce a função de instrumento e de ministro. Donde, expondo esse assunto, o dizer Crisóstomo: O Evangelho disse sinaladamente — na terra, de perdoar os pecados — para mostrar que à natureza humana uniu, por uma união indivisível, o poder da divindade. Pois, embora feito homem, continuou sendo o Verbo de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando se diz — este homem — o pronome demonstrativo liga a palavra homem — ao suposto. Por isso, a proposição — Cristo, enquanto este homem, é Deus, é mais verdadeira que a outra — Cristo enquanto homem é Deus.

Art. 12 — Se Cristo, enquanto homem, é hipóstase ou pessoa.

O duodécimo discute-se assim. — Parece que Cristo, enquanto homem, é hipóstase ou pessoa.

1 — Pois, o conveniente a qualquer homem convém a Cristo, enquanto homem. Porque é semelhante aos outros homens, conforme à Escritura: Fazendo-se semelhante aos homens. Ora, todo homem é pessoa. Logo, Cristo, enquanto homem, é pessoa.

2. Demais. — Cristo, enquanto homem, é uma substância de natureza racional. Não porém uma substância universal. Logo, uma substância individual. Ora, a pessoa não é senão uma substância individual de natureza racional, como define Boécio. Logo, Cristo, enquanto homem é uma pessoa.

Mas, *em contrário*. — Cristo, enquanto homem, não é uma pessoa eterna. Se, pois, Cristo, enquanto homem, é pessoa, segue-se que há em Cristo duas pessoas — uma temporal e outra eterna. O que é errôneo, como se disse.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a palavra homem, tomada em sentido restritivo, pode significar o suposto ou a natureza. Assim, pois, quando dizemos, Cristo, enquanto homem, é pessoa, se homem é tomado como suposto, é manifesto que, enquanto homem, Cristo é pessoa; pois, o suposto da natureza humana não é senão a pessoa do Filho de Deus. Se, porém, for tomado pela natureza, então é susceptível de dupla interpretação. Num sentido, significa que à natureza humana é próprio existir numa pessoa. E então, neste sentido também a proposição é verdadeira; pois tudo o subsistente em a natureza humana é pessoa. Noutro sentido pode entender-se como significando que a natureza humana em Cristo tem uma personalidade própria causada pelos princípios da natureza humana. E então Cristo enquanto homem, não é pessoa; porque a natureza humana não subsiste por si, separadamente da natureza divina, ao contrário do que exige a noção de pessoa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todo homem é propriamente pessoa, porque é pessoa todo o ser subsistente da natureza humana. Mas é próprio ao homem Cristo, que a pessoa subsistente na sua natureza humana seja eterna e não causada pelos princípios da natureza humana. Por onde, é pessoa, de um modo, enquanto homem; mas de outro modo não o é, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A substância individual, posta na definição de pessoa, supõe uma substância completa subsistente por si, separada das outras. Do contrário, a mão do homem podia chamar-se pessoa, pois é uma certa substância individual; mas, por ser uma substância individual existente em outra, não pode chamar-se pessoa. Pela mesma razão, também não o pode a natureza humana em Cristo, que contudo pode chamar-se indivíduo ou um ser particular.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como pessoa significa um ser completo e por si subsistente em a natureza racional; assim também, a hipóstase, o suposto e um ser da natureza pertencente ao gênero da substância significam um ente subsistente por si mesmo. Por onde, assim como a natureza humana não é em si mesma uma pessoa separada da pessoa do Filho de Deus, assim também não é em si mesma uma hipóstase ou um suposto ou um ser da natureza. E portanto, no sentido em que deve ser negada a proposição — Cristo, enquanto homem, é pessoa — devem também sê-lo todas as outras.

Questão 17: Do que pertence à unidade de Cristo quanto ao seu ser mesmo

Em seguida devemos tratar do pertinente à unidade de Cristo em geral. Pois, o pertinente à unidade ou à pluralidade, em especial, devemos determiná-lo no lugar oportuno; assim, como já determinamos que em Cristo não há uma só ciência, assim, mais adiante será determinado que em Cristo não há uma só natividade.

Por onde, devemos considerar, primeiro, a unidade de Cristo, quanto ao seu ser mesmo. Segundo, quanto ao querer. Terceiro, quanto ao obrar.

Na primeira questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se em Cristo há unidade ou dualidade.

O primeiro discute-se assim. — Parece que em Cristo não há unidade, mas dualidade.

1 — Pois, diz Agostinho: A forma de Deus assumiu a forma de servo; ambos Deus, por causa do Deus assumente; ambos homem, por causa do homem assumido. Ora, ambas essas afirmações não se podem fazer senão por serem dois. Logo, em Cristo há dualidade.

2. Demais. — Onde quer que haja uma coisa e outra coisa, aí há duas coisas. Ora, Cristo é uma coisa e outra coisa, conforme o diz Agostinho: Sendo a forma de Deus, tomou a forma de servo, essas duas coisas reduzidas à unidade; mas é uma coisa por causa do Verbo e outra, por causa do homem. Logo, em Cristo há duas coisas.

3. Demais. — Cristo não é só homem, porque se fosse um puro homem não seria Deus. Logo, é ainda algo mais, além de homem. E assim há em Cristo uma coisa e outra coisa. Logo, em Cristo há dualidade.

4. Demais. — Cristo é algo, que é o Pai, e algo, que não é o Pai. Logo, Cristo é uma coisa e outra coisa. Logo, em Cristo há dualidade.

5. Demais. — Assim como no mistério da Trindade há três pessoas numa só natureza, assim no mistério da Encarnação há duas naturezas numa só pessoa. Ora, por causa da unidade da natureza, não obstante a distinção da pessoa, o Pai e o Filho são um só, segundo aquilo do Evangelho: Eu e o pai somos uma mesma coisa. Logo, não obstante a unidade de pessoa, por causa da dualidade das naturezas, em Cristo há dualidade,

6. Demais. — O Filósofo diz, que unidade e dualidade são predicções denominativas. Ora, Cristo tem dualidade de naturezas. Logo, em Cristo há dualidade.

7. Demais. — Assim como a forma accidental é causa da alteridade, assim a forma substancial, da aliedade, como diz Porfírio. Ora, em Cristo há duas naturezas substanciais — a humana e a divina. Logo, Cristo é uma coisa e outra coisa e portanto há nele dualidade.

Mas, *em contrário*, Boécio diz: Tudo o que é, enquanto é, é um. Ora, nós confessamos ser Cristo uno. Logo, é Cristo uno.

SOLUÇÃO. — A natureza, em si mesma considerada, em significação abstrata, não pode ser verdadeiramente predicada do suposto ou pessoa, a não ser de Deus em quem não difere a existência (quod est) e a essência (quo est), como demonstramos na Primeira Parte. Mas, havendo em Cristo duas

naturezas, a divina e a humana, uma delas, a divina, pode ser predicada de Deus em abstrato e em concreto. Assim, dizemos que o Filho de Deus, suposto em o nome de Cristo, é a natureza divina e é Deus. A natureza humana, porém, não pode ser, em si mesma, predicada de Cristo, em abstrato, mas só em concreto, isto é, enquanto significada no suposto. Pois, não podemos verdadeiramente dizer que Cristo é a natureza humana, por não ser próprio da natureza humana predicar-se do seu suposto. Mas dizemos que Cristo é homem, assim como — Cristo é Deus. Ora, Deus significa quem tem a divindade e homem, quem tem a humanidade. Mas, uma coisa é ter a humanidade, expressa pela palavra homem; e outra, o tê-la, significada pelos vocábulos Jesus ou Pedro. Pois, a palavra homem significa ter a humanidade indistintamente, assim como o nome de Deus implica em ter indistintamente a divindade. Ao passo que o nome de Pedro ou o de Jesus implica em ter a humanidade distintamente, isto é, com certas propriedades individuais; assim como o nome de Filho de Deus importa em ter a divindade com uma determinada propriedade pessoal.

Ora, a dualidade numérica existe em Cristo em relação às naturezas mesmas. Por onde, se ambas as naturezas fossem predicadas de Cristo em abstrato, resultaria a existência de dois Cristos. Mas, como as duas naturezas não se predicam de Cristo, senão enquanto significa das no suposto, é forçoso dizer-se, em razão do suposto, que em Cristo há unidade ou dualidade. — Ora, certos atribuíram a Cristo dois supostos, mas uma só peso soa, a qual, na opinião deles, desempenha o papel de suposto completo, perfeitamente completo. Por onde, os que introduziram em Cristo dois supostos atribuíam-lhe a dualidade, em sentido neutro; mas como lhe atribuíam uma só pessoa, admitiam nele a unidade em sentido masculino. Porque o gênero neutro designa uma realidade informe e imperfeita; ao passo que o gênero masculino designa um ser formado e perfeito. - Os Nestorianos, por seu lado, atribuindo a Cristo duas pessoas, diziam que Cristo encerra uma dualidade, não só em sentido neutro, mas ainda masculino. — Nós, porém, que admitimos em Cristo uma só pessoa e um suposto, como do sobredito se colige, temos também que admitir a unidade de Cristo, não só em sentido masculino, mas ainda em sentido neutro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nas palavras citadas de Agostinho a expressão ambos não deve ser entendida como aplicada ao predicado e quase significando que Cristo é ambos, mas, como aplicada ao sujeito. E então o vocábulo ambos é tomado, não quase significando os dois supostos, mas sim, os dois nomes expressivos das duas naturezas em concreto. E também podemos dizer que ambos, isto é, Deus e homem, são Deus, por causa do Deus assumente; e ambos, isto é, Deus e homem, são homem, por causa do homem assumido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando se diz — Cristo é uma causa e outra causa — devemos tomar essa expressão como significando que tem uma e outra natureza. Tal é a exposição de Agostinho quando, depois de ter dito — no mediador entre Deus e os homens, uma causa é o Filho de Deus e outra, o Filho do homem — acrescenta: Digo uma coisa — para distinguir as substâncias; não digo outro — por causa da unidade de pessoa. Donde o dizer Gregório Nazianzeno: Se devemos nos exprimir compendiosamente, o Salvador é uma coisa e outra coisa quanto às duas substâncias de que é composto; entendendo-se que não quero identificar o invisível com o visível, e o atemporal com o temporal. Mas longe de mim o querer ver nele um ser e outro ser; pois, ambos não fazer mais que um.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É falsa a proposição — Cristo é somente homem — porque não exclui outro suposto, mas, a outra natureza; pois, os termos postos no predicado são tomados formalmente. Mas, um acréscimo, que os fizesse aplicar ao suposto; tornaria verdadeira a proposição — Cristo é somente aquilo que é o homem. Donde porém não se segue seja algo outro que o homem, porque sendo — outro

— um relativo, que exprime a diversidade de substância, refere-se propriamente ao suposto, como todos os relativos expressivos de uma relação pessoal. Mas a consequência é: Logo, tem outra natureza.

RESPOSTA À QUARTA. — Quando dizemos — Cristo é algo, que é o Pai — algo é aí tomado pela natureza divina, que mesmo em abstrato se predica do Pai e do Filho. Mas, quando dizemos — Cristo é algo que não o Pai — algo é tomado, não pela natureza humana mesmo enquanto significada em abstrato, mas enquanto significada em concreto. Não, certo, segundo um suposto distinto, mas segundo um suposto indistinto; isto é, segundo sub-está à natureza e não, às propriedades individuantes. E por isso, daí não se segue que Cristo seja uma e outra coisa, ou que seja dois; pois, o suposto da natureza humana em Cristo, que é a pessoa do Filho de Deus, não faz número com a natureza divina, predicada do Pai e do Filho.

RESPOSTA À QUINTA. — No mistério da divina Trindade, a natureza divina é predicada, mesmo em abstrato, das três Pessoas; e por isso podemos dizer, absolutamente falando, que as três Pessoas são uma só realidade. Mas, no mistério da Encarnação, ambas as naturezas não são predicadas, em abstrato, de Cristo; e por isso não podemos dizer, em sentido absoluto, que Cristo seja dois.

RESPOSTA À SEXTA. — Dois significa dualidade, não num outro ser, mas no ser mesmo de que é predicado. Ora, a predicação é feita, do suposto, implicado em o nome de Cristo. Embora, pois, Cristo tenha dualidade de naturezas, como porém não tem dualidade de supostos, não podemos dizer que seja dois.

RESPOSTA À SÉTIMA. — A alteridade implica diversidade accidental. Por onde, a diversidade accidental basta para que o vocábulo outro se aplique em sentido absoluto, a um ser. Ao passo que a aliedade implica diversidade substancial. Ora, a substância designa não só a natureza, mas também o suposto, como diz Aristóteles. Por onde, a diversidade de natureza não basta para se atribuir a aliedade a um ser, em sentido absoluto, salvo se houver diversidade quanto ao suposto. A diversidade de natureza porém é causa da aliedade relativa, isto é, segundo a natureza, se não houver diversidade do suposto.

Art. 2 — Se em Cristo há um só ser ou dois.

O segundo discute-se assim. — Parece que em Cristo não há um só ser, mas dois.

1. — Pois, diz Damasceno, as coisas resultantes da natureza se duplicam, em Cristo. Ora, o ser resulta da natureza, pois, vem da forma. Logo, em Cristo há dois seres.

2. Demais. — O ser do Filho de Deus é a natureza divina mesma, e é eterno. Ora, o ser do homem Cristo não é a natureza divina, mas um ser temporal. Logo, em Cristo não há só um ser.

3. Demais. — Na Trindade, embora sejam três as pessoas, há contudo um só ser, por causa da unidade da natureza. Ora, em Cristo há duas naturezas, embora haja uma só pessoa. Logo, em Cristo não há só um ser, mas dois.

4. Demais. — Em Cristo, a alma dá um certo ser ao corpo, por ser a forma dele. Ora, não lhe dá o ser divino, pois, é increado. Logo, em Cristo há outro ser além do divino. E assim, em Cristo, não há só um ser.

Mas, *em contrário*. — Um ente é ser na medida em que é um, pois, unidade e ser se convertem. Se, pois, em Cristo houvesse dois seres e não um só, haveria em Cristo dualidade e não, unidade.

SOLUÇÃO. — Havendo em Cristo duas naturezas e uma hipóstase, há de necessariamente haver dualidade no que pertence à natureza, e unidade no que só respeita à hipóstase. Ora, o ser diz respeito tanto à natureza como à hipóstase: à hipóstase, como ao que tem o ser; à natureza, como ao pelo que um ente existe. Pois, a natureza é significada a modo de forma, chamada ser por ser o princípio da existência dos entes; assim a brancura é a que torna um ser branco e a humanidade, homem. Ora, devemos considerar que, havendo uma forma ou natureza, não pertinente ao ser pessoal da hipóstase subsistente, esse ser não se considera como próprio dessa pessoa, em sentido absoluto, mas sim relativamente; assim, ser branco é próprio a Sócrates, não enquanto Sócrates, mas enquanto branco. E nada impede um tal ser multiplicar-se numa hipóstase ou pessoa; pois, um é o ser pelo qual Sócrates é branco, e outro o pelo qual é músico. Mas aquele ser próprio à hipóstase mesma ou à pessoa em si mesma, é impossível multiplicar-se numa hipóstase ou numa pessoa; pois, é impossível não seja um só o ser de uma coisa.

Se, pois, a natureza humana o Filho de Deus a tivesse, não hipostaticamente ou pessoalmente, mas acidentalmente, como certos ensinaram. seria forçoso admitir em Cristo duas existências: uma enquanto Deus e outra, enquanto homem. Como Sócrates tem um ser enquanto branco, e outro, enquanto homem; porque, ser branco não pertence ao ser mesmo pessoal de Sócrates; ao passo que ter cabeça, corpo e alma, tudo pertence à pessoa mesma de Sócrates; e assim, tudo isso não faz de Sócrates senão um único ser. E se se desse, que depois da constituição da pessoa de Sócrates, é que ele viesse, a ter mãos, pés, ou olhos — como acontece com um cego nato — tudo isso não enriqueceria o ser de Sócrates, mas só constituiria uma relação com tais coisas. Pois, então, lhe atribuíamos o ser, não só pelo que já antes tinha, mas também pelo que depois se lhe acrescentou. Assim, pois, como a natureza humana está unida ao Filho de Deus hipostática ou pessoalmente, como dissemos, e não acidentalmente, resulta por consequência que, com a natureza humana, não adquiriu Cristo nenhum ser pessoal, mas só uma nova relação do ser pessoal preexistente com a natureza humana; de modo que a sua pessoa já a devíamos considerar como subsistente, não só segundo a natureza divina, mas também, segundo a humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O ser resulta da natureza, não pelo ter ela, mas por ser o princípio dele; ao passo que resulta da pessoa ou da hipóstase, que o têm. Por isso, Cristo tem, antes, a unidade hipostática do que a dualidade resultante da natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ser eterno do Filho de Deus, que é a natureza divina, torna-se o ser do homem, por ser a natureza humana assumida pelo Filho de Deus na unidade de pessoa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos na Primeira Parte, por ser a pessoa divina idêntica à natureza, não há nas pessoas divinas outro ser além do ser da natureza; e por isso, as três pessoas não tem senão um ser. Ora, teriam um ser tríplice, se fosse nelas uma coisa o ser da pessoa e outro, o da natureza.

RESPOSTA À QUARTA. — A alma de Cristo lhe dá o ser ao corpo, pelo tornar atualmente animado; o que é dar-lhe o complemento da natureza e da espécie. Mas se entendemos o corpo como perfeito pela alma, sem a hipóstase que os contém a um e a outra, esse todo composto da alma e de corpo, enquanto significado pelo nome de humanidade, não o é como um: ser, mas, como o princípio de um ser, E por isso é o ser mesmo da pessoa subsistente, enquanto tem relação com tal natureza; e dessa relação a causa é a alma, enquanto aperfeiçoa a natureza humana, informando o corpo.

Questão 18: Da unidade de Cristo quanto a vontade

Em seguida devemos tratar da unidade de Cristo quanto à vontade.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se Cristo tem duas vontades – uma divina e outra humana.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não tem duas vontades – uma divina e outra humana.

1. — Pois, a vontade é o motor primeiro e o primeiro imperante em todo sujeito dela dotado. Ora, em Cristo o primeiro motor e o primeiro imperante era a vontade divina; porque tudo o humano em Cristo era movido pela vontade divina. Logo, parece que em Cristo só havia uma vontade – a divina.

2. Demais. — Um instrumento não se move por vontade própria, mas pela vontade do movente. Ora, a natureza humana era em Cristo instrumento da sua divindade, Logo, a natureza humana de Cristo não se movia por vontade própria, mas pela divina.

3. Demais. — Em Cristo só há multiplicidade no atinente à natureza. Ora, a vontade não pertence à natureza, pois, ao passo que o natural é necessário, o voluntário não o é. Logo, Cristo tinha uma só vontade.

4. Demais. — Damasceno diz, que querer de certo modo não é próprio da natureza, mas da nossa inteligência, isto é, pessoal. Ora, toda vontade é uma determinada vontade, porque não pertence a um gênero o que não pertence a nenhuma espécie dele. Logo, toda vontade pertence à pessoa. Ora, em Cristo houve e há uma só pessoa. Logo, Cristo tem uma só vontade.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Pai, se é do teu agrado, transfere de mim este cálix não se faça contudo a minha vontade, senão a tua. O que Ambrósio comenta: Assim como assumiu a minha vontade, assumiu a minha tristeza. E noutro lugar: Refere ao homem a sua vontade e ao Pai a divindade. Pois, a vontade do homem é temporal e a vontade divina, eterna.

SOLUÇÃO. — Certos disseram que Cristo tem uma só vontade. Mas, para o afirmarem foram levados por diversas razões. — Assim; Apolinário não admitia que Cristo tivesse uma alma racional; mas, que o Verbo estava em lugar da alma, ou ainda, do intelecto. Ora, como a sede da vontade é a razão, no dizer do Filósofo, resultava não ter Cristo uma vontade humana. E portanto, só tinha uma vontade. — E semelhantemente Eutiques e todos os que admitiam como composta a natureza de Cristo eram forçados a lhe atribuir uma só vontade. — Também Nestório, que ensinava ser a união de Deus e do homem feita só pelo afeto e pela vontade, admitia só uma vontade em Cristo. — Depois, porém, Macário, o patriarca Antioqueno, Ciro Alexandrino, Sérgio Constantinopolitano e certos sequazes deles atribuíam a Cristo uma só vontade, embora lhe atribuíssem duas naturezas unidas na hipóstase. Porque diziam que a natureza humana de Cristo não tinha nunca nenhum movimento próprio, mas que só era movida pela divindade, como se lê na Epístola Sinódica do Papa Ágato. — Por isso, no Sexto Sínodo, celebrado em Constantinopla, foi determinado que se devem admitir em Cristo duas vontades. Assim, nele se lê: De acordo com o que os Profetas outrora disseram de Cristo, e com o que ele próprio nos ensinou, e nos transmitiu o símbolo dos santos Padres, confessamos haver nele duas vontades naturais e dois modos naturais de agir.

E era necessário dizer assim. Pois é manifesto que o Filho de Deus assumiu a natureza humana perfeita, como demonstramos. Ora, a natureza humana completa supõe a vontade, faculdade natural dela como

o intelecto, segundo resulta do dito na Primeira Parte. Donde forçosamente devemos concluir que o Filho de Deus assumiu a vontade humana ao mesmo tempo que a natureza humana. Ora, pela assunção da natureza humana a natureza divina do Filho de Deus não sofreu nenhum detrimento; deve portanto ter vontade, como demonstramos na Primeira Parte. Donde necessariamente concluímos, que em Cristo há duas vontades, a divina e a humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tudo o existente em a natureza humana de Cristo estava sujeito ao nuto da vontade divina; mas daí se não segue que em Cristo não houvesse movimentos da vontade próprios à natureza humana. Pois, também os pios atos de vontade dos outros santos obedecem à vontade de Deus, que obra neles o querer e o perfazer, como diz o Apóstolo. Embora, pois, a vontade não possa ser interiormente movida por nenhuma criatura, é porem, interiormente movida por Deus, como dissemos na Primeira Parte. E assim também a vontade humana de Cristo obedecia à vontade divina, segundo aquilo da Escritura: Para fazer a tua vontade, Deus meu, eu o quis. Daí o dizer Agostinho: Quando o Filho disse ao Pai — não o que eu quero, mas o que tu queres — de que te serve ajuntares as palavras seguintes e dizeres — mostrou verdadeiramente ter a vontade sujeita ao seu Pai — como se nós negássemos que a vontade do homem deve estar sujeita à vontade de Deus?

RESPOSTA À SEGUNDA. — O instrumento é propriamente movido pelo agente principal; mas de modos diversos conforme a propriedade da natureza dele, Pois o instrumento inanimado como o machado ou a serra é movido pelo artífice pelo só movimento corpóreo; ao passo que o instrumento animado pela alma sensível é movido pelo apetite sensitivo como o cavalo pelo cavaleiro; e enfim o instrumento animado pela alma racional é movido pela vontade dela como pelo império do senhor é movido o escravo a praticar um ato, cujo escravo é como um instrumento animado, no dizer do Filósofo. Assim, pois, a natureza humana em Cristo foi o instrumento da divindade, para que fosse movido pela vontade própria.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O poder mesmo da vontade é natural e resulta necessariamente da natureza. Mas, o movimento ou o ato mesmo dessa potência, também chamado vontade, é às vezes natural e necessário, por exemplo, em respeito à felicidade; outras vezes provém do livre arbítrio da razão e não é necessário nem natural, como resulta do dito na Segunda Parte. E contudo, também a razão em si mesma, princípio desse movimento, é natural. E portanto, além da vontade divina é mister admitirmos em Cristo a vontade humana não só enquanto potência natural, ou como movimento natural, mas também como um movimento da razão.

RESPOSTA À QUARTA. — A expressão — querer de certo modo — designa um modo determinado de querer. Ora, um modo determinado pertence à coisa mesma de que é modo. Ora, a vontade, pertencendo à natureza, o princípio do querer de certo modo também pertence à natureza, não absolutamente considerada mas enquanto existente numa determinada hipóstase. Por onde, também a vontade humana de Cristo teve um certo modo determinado por ter existido na hipóstase divina, de modo que se movia sempre ao nuto da divina vontade.

Art. 2 — Se em Cristo havia uma vontade sensitiva, além da vontade racional.

O segundo discute-se assim. — Parece que em Cristo não havia uma vontade sensitiva além da vontade racional.

1. — Pois, diz o Filósofo, que a vontade está na razão; ao passo que no apetite sensitivo tem sua sede o irascível e o concupiscível. Ora, a sensibilidade significa o apetite sensitivo. Logo, em. Cristo não havia nenhuma vontade sensitiva.

2. Demais. — Segundo Agostinho, a sensualidade é significada pela serpente. Ora, nada de serpentino houve em Cristo; pois, teve a semelhança do animal venenoso, sem veneno, no dizer de Agostinho, comentando aquilo da Escritura. - Como Moisés no deserto levantou a serpente. Logo, em Cristo não havia nenhuma vontade sensitiva.

3. Demais. — A vontade resulta da natureza, como se disse. Ora, Cristo não teve senão uma natureza, além da divina. Logo, em Cristo não houve senão uma vontade humana.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: É minha a vontade a que chama sua, porque, como homem, assumiu a minha tristeza. E isso significa que a tristeza respeita à vontade humana de Cristo. Ora, a tristeza diz respeito à sensibilidade, como se estabeleceu na Segunda Parte. Logo, parece que houve em Cristo uma vontade sensitiva, além da racional.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o Filho de Deus assumiu — natureza humana com todas as perfeições que ela encerra., Ora, a natureza humana implica também a animal, como na especie se inclui o gênero. Por onde e necessariamente, o Filho de Deus assumiu, com a natureza humana, também o pertencente à perfeição da natureza animal. O que inclui o apetite sensitivo, chamado sensualidade. Donde devemos concluir, que houve em Cristo o apetite sensitivo ou sensualidade. Devemos porém saber que a sensualidade ou o apetite sensível, enquanto por natureza obedece à razão, chama-se racional por participação, como está claro no Filósofo. E, estando a vontade na razão, como se disse, pelo mesmo motivo devemos dizer, que a sensualidade é vontade por participação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe, quanto à vontade essencialmente dita que só existe na parte intelectiva. Ora, a vontade, como participação, pode residir na parte sensitiva, enquanto esta obedece à razão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A sensualidade é significada pela serpente, não quanto à natureza da sensualidade, que Cristo assumiu; mas, quanto à corrupção da concupiscência, que não existiu em Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Aquilo que existe por causa de outra coisa com esta se identifica; assim a superfície, visível pela cor, faz com esta um só visível. Semelhantemente, porque a sensualidade não se chama vontade senão por participar da razão, assim como Cristo só tem uma natureza humana, assim também lhe atribuímos uma só vontade humana.

Art. 3 — Se Cristo tinha duas vontades racionais.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo tinha duas vontades racionais.

1. — Pois, como diz Damasceno, há duas vontades no homem a natural, chamada e a racional, chamada. Ora, Cristo na sua natureza humana tinha tudo o concernente à perfeição da natureza humana. Ora, ambas as referidas vontades existiam em Cristo.

2. Demais. — A potência apetitiva se diversifica no homem conforme as diversidades da potência apreensiva; e portanto, da diferença entre o sentido e o intelecto deriva para o homem a diferença entre o sensitivo e o intelectivo. Ora, semelhantemente, quanto à apreensão no homem, há diferença entre a razão e o intelecto, que ambos existiram em Cristo. Logo, houve nele dupla vontade — uma intelectual e outra, racional.

3. Demais. — Certos atribuem a Cristo uma vontade de piedade que só pode pertencer à parte racional. Logo, em Cristo há várias vontades racionais.

Mas, *em contrário*, em toda ordem há um primeiro motor. Ora, a vontade é primeiro motor na ordem dos atos humanos. Logo, cada homem não tem senão uma vontade propriamente dita, e é a racional. Ora, Cristo é homem. Logo, em Cristo só há a vontade humana.

SOLUÇÃO. — Como se disse, a vontade é umas vezes, tomada pela potência e outras, pelo ato. Se, pois, a vontade é tomada pelo ato, então, devemos atribuir a Cristo duas vontades racionais, isto é, duas espécies de atos de vontade. Pois, a vontade, como se disse, na Segunda Parte, tanto tem por objeto o fim, como os meios para consegui-lo; e num outro sentido, é levada para ambos.

Pois, o fim ela o quer simples e absolutamente falando, como o bem essencial; e os meios ela os quer com uma certa dependência, enquanto tiram a sua bondade do fim a que se ordenam. Por onde, o ato da vontade tem uma natureza quando é levada a querer o que é em si mesmo digno de ser querido, como a saúde, e a essa Damasceno chama, isto é, simples vontade, ao que os Mestres lhe dão o nome de vontade como natureza. É porém de outra natureza, quando é levada a querer um objeto como meio para conseguir um fim, como quando tomamos um remédio; a cuja vontade Damasceno chama, isto é, vontade conciliativa, e os Mestres lhe dão o nome de vontade como razão. Mas, essa diversidade de atos não constitui diversidade de potências, pois uns e outros se fundam num objeto da mesma natureza, que é o bem. Por onde, devemos dizer, que se falamos da potência da vontade, há em Cristo uma só vontade humana essencialmente dita e não participativamente. Mas se nos referimos à vontade como ato, então distinguimos em Cristo uma vontade como natureza, chamada e uma vontade como razão, chamada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essas duas vontades não constituem potências diversas, mas só se diferenciam pelos seus atos, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo o intelecto e a razão não constituem potências diversas, como dissemos na Primeira Parte.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade de piedade não difere da vontade considerada como natureza, pois, ela evita o mal alheio, absolutamente considerado.

Art. 4 — Se em Cristo havia livre arbítrio.

O quarto discute-se assim. — Parece que em Cristo não havia livre arbítrio.

1. — Pois, diz Damasceno: Se quisermos falar com propriedade, a gnome (isto é, o juízo, o pensamento ou o raciocínio) e a proairesis (isto é, a eleição) não podemos atribuí-las a Deus. Ora, sobretudo em matéria de fé, devemos falar com propriedade de expressão. Logo, em Cristo não houve eleição. E por consequência, nem livre arbítrio, do qual a eleição é ato.

2. Demais. — Como diz o Filósofo, a eleição é o desejo do que já foi deliberado. Ora, parece que em Cristo não houve conselho, pois, não deliberamos sobre aquilo de que estamos certos; ora, Cristo tinha certeza de tudo. Logo, em Cristo não houve eleição. E portanto, nem livre arbítrio.

3. Demais. — O livre arbítrio não é determinado. Ora, a vontade de Cristo queria determinadamente o bem, pois, não podia pecar, como dissemos. Logo, em Cristo não houve livre arbítrio.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ele comerá manteiga e mel até que saiba rejeitar o mal e escolher o bem, o que é um ato de livre arbítrio. Logo, em Cristo houve livre arbítrio.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, havia em Cristo duplo ato de vontade. Um pelo qual a sua vontade era levada para um objeto como querido em si mesmo, e que tem a natureza de fim; outro, pelo qual a sua vontade queria um objeto conducente a outro, o que tem a natureza de meio. Ora, como diz o Filósofo, a eleição difere da vontade em que a vontade, propriamente falando, busca o fruir, ao passo que a eleição tem por objeto os meios. E assim, em sentido absoluto, a vontade é o mesmo que a vontade como natureza; ao passo que a eleição é o mesmo que a vontade como razão e é o próprio ato do livre arbítrio, como dissemos na Primeira Parte. Ora, como atribuindo a Cristo a vontade, enquanto razão, havemos necessariamente de admitir nele a eleição; e por consequência o livre arbítrio, do qual a eleição é um ato, conforme estabelecemos na Primeira Parte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Damasceno exclui de Cristo a eleição, por entender que a denominação de eleição inclui a ideia de dúvida. Contudo, a dúvida não é de necessidade, à eleição; pois, também Deus pode eleger, como se lê na Escritura: Elegeu-nos nele mesmo antes do estabelecimento do mundo, embora em Deus não haja nenhuma dúvida. Mas, a eleição inclui a dúvida, quando quem elege é por natureza sujeito à ignorância. E o mesmo devemos dizer do mais a que se refere a referida autoridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A eleição pressupõe o conselho; mas, não resulta do conselho, senão quando já determinado pelo juízo; pois, o que julgamos devemos praticar, depois da perquisição do conselho, isso escolhemos, como diz Aristóteles. Por onde, se julgamos que revemos praticar um ato, sem ter precedido nenhuma dúvida e nenhuma perquisição, isso basta para a eleição. Por onde é claro, que a dúvida ou a perquisição não se incluem, como tais, na eleição, mas só quando se trata de quem por natureza está sujeito à ignorância.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A vontade de Cristo, embora determinada para o bem, não está contudo determinada a um ou outro bem particular. E por isso, era próprio de Cristo eleger pelo livre arbítrio confirmado no bem, como se dá com os bem-aventurados.

Art. 5 — Se a vontade humana de Cristo quis coisas diferentes das que Deus quer.

O quinto discute-se assim. — Parece que a vontade humana de Cristo não quis coisas diferentes das que Deus quer.

1. — Pois, diz a Escritura: Para fazer a tua vontade, Deus meu, eu o quis. Ora, quem quer fazer a vontade de outrem quer o que este quer. Logo, parece que a vontade humana de Cristo não queria senão o que a sua vontade divina queria.

2. Demais. — A alma de Cristo tinha uma caridade perfeitíssima, excelente mesmo à compreensão da nossa ciência, segundo aquilo do Apóstolo: A caridade de Cristo, que excede todo entendimento. Ora, a caridade faz querermos o que Deus quer; donde o dizer o Filósofo, que uma das características dos amigos é querer e escolher as mesmas coisas. Logo, a vontade humana de Cristo nada mais queria do que queria a sua vontade divina.

3. Demais. — Cristo gozava realmente da visão beatifica, Ora, os santos que gozam da visão beatifica no céu, não querem senão o que Deus quer. Do contrário, não seriam santos, por não terem tudo quanto quisessem; pois, como diz Agostinho, bem-aventurado é quem tem tudo o que quer e nada quer de mau. Logo, Cristo nada mais quis, pela sua vontade humana, senão o que a vontade divina queria.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Quando Cristo disse — não o que eu quero, mas o que tu queres — mostrou querer cousa diferente que a querida pelo Pai. E isso só o podia pela sua vontade humana, pois, transfigurou a nossa fraqueza no seu desejo, não divino, mas humano.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a natureza humana de Cristo encerra dupla vontade, a sensitiva, chamada vontade por participação, e a racional, considerada quer como natureza, quer como razão. Ora, como dissemos, o Filho de Deus, por uma certa dispensa e antes da sua paixão, permitia à carne fazer e sofrer como carne. E semelhantemente, permitia a todas as suas faculdades agir como lhes era próprio. Ora, é manifesto que a vontade sensitiva evita naturalmente as dores sensíveis e os sofrimentos do corpo. Semelhantemente, a vontade como natureza evita o que lhe é contrário e o mal em si mesmo, como a morte e males semelhantes. Ora, tais coisas a vontade, como razão, pode às vezes eleger, em dependência do fim, assim como a sensualidade, e mesmo a vontade, absolutamente considerada, de um homem tal, enquanto tal, evita uma queimadura, que contudo a vontade racional elege, em vista da saúde a adquirir. Ora, a vontade de Deus era, que Cristo padecesse dores, sofrimentos e a morte, não pelos querer Deus como tais; mas em ordem ao fim da salvação humana. Por onde é claro, que Cristo, pela vontade da sensualidade, e pela vontade racional, considerada como natureza, podia querer coisas diversas das queridas por Deus. Mas, pela vontade racional queria sempre o mesmo que Deus. Isso resulta das palavras mesmas de Cristo: Não se faça a minha vontade, mas sim a tua. Pois, queria, pela vontade racional, cumprir a vontade divina, embora diga que quer coisa diversa, pela sua outra vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo queria que a vontade do Pai se cumprisse; não porém pela vontade sensitiva, cujo movimento não se alça até a vontade de Deus; nem pela vontade considerada como natureza, que busca um objeto absolutamente considerado, e não em ordem à vontade divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A conformidade da vontade humana com a divina se funda na vontade racional, pela qual também concordam as vontades dos amigos, enquanto a razão considera a coisa querida, relativamente à vontade do amigo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo ao mesmo tempo que vivia esta vida, contemplava a essência divina, enquanto que a sua alma gozava de Deus, e tinha uma carne passível. E por isso, pela sua carne passível, podia padecer certos sofrimentos repugnantes à sua vontade natural e mesmo ao apetite sensitivo.

Art. 6 — Se havia em Cristo vontades contrárias.

O sexto discute-se assim. — Parece que havia em Cristo vontades contrárias.

1 — Pois, vontades contrárias supõem a contrariedade dos seus objetos; assim como também a contrariedade dos movimentos supõe a contrariedade dos seus termos, como está claro no Filósofo. Ora, Cristo, pelas suas vontades diversas, queria coisas contrárias; assim, pela vontade divina queria a morte, que repugnava à sua vontade humana. Donde o dizer Atanásio: Quando o Cristo exclama — Pai, se é possível, passe de mim este cálix, todavia não se faça nisto a minha vontade, mas sim: a tua; e ainda — o espírito está pronto mas a carne é fraca; revela ter duas vontades, - a humana que, pela fraqueza da carne, fugia o sofrimento; e a divina, pronta para a paixão. Logo, havia em Cristo vontades contrárias.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Porque a carne deseja contra o espírito e o espírito contra a carne. Há, pois, vontades contrárias, quando o espírito deseja uma coisa e a carne, outra. Ora, tal se dava com Cristo; pois, pela vontade de caridade, que o Espírito Santo lhe causava na alma, queria o sofrimento, segundo aquilo da Escritura. — Foi oferecido porque ele mesmo quis; ao contrário, pela carne, fugia o sofrimento. Logo, havia nele contrariedade de vontades.

3. Demais. — O Evangelho diz, que posto em agonia orava Jesus com maior instância. Ora, a agonia implica uma luta da alma, que tende para uma direção oposta. Logo, parece que em Cristo havia vontades contrárias.

Mas, *em contrário*, determina o Sexto Sínodo: Afirmamos duas vontades naturais não contrárias, ao invés do que os ímpios ensinam hereticamente; e que a vontade humana de Cristo obedece, sem resistência nem relutância, antes com sujeição, à sua vontade divina e onipotente.

SOLUÇÃO. — Não pode haver contrariedade, sem haver oposição fundada num mesmo sujeito e no mesmo ponto de vista. Pois, a diversidade fundada em coisas diferentes e a luzes diversas não basta para constituir uma contrariedade, nem ainda uma contradição; assim, se um homem for belo ou são de mãos e não de pés.

Por onde, para haver vontades contrárias é necessário, primeiro, que essa contrariedade tenha o mesmo sujeito. Assim, se a vontade de um quiser fazer uma coisa fundada numa razão universal, e a de outro não quiser fazer a mesma coisa por uma razão particular, não há absolutamente contrariedade de vontades. Por exemplo, se o rei quiser que um ladrão seja enforcado, para o bem da república, e um dos parentes deste não o quiser, pelo amor particular que lhe tem, não haverá contrariedade de vontades. Salvo talvez se a vontade do particular chegar a ponto de querer impedir o bem público, para conservar o seu bem particular; pois, então, a repugnância das vontades se funda no mesmo objeto.

Em segundo lugar é necessário, para haver vontades contrárias, que a contrariedade se funde na mesma vontade. Assim, se quisermos uma coisa pelo apetite racional e outra, pelo sensitivo, não há aí nenhuma contrariedade; salvo se o apetite sensitivo prevalecer a ponto de alterar ou retardar o apetite racional; pois, então, já o movimento contrário do apetite sensitivo teria, de certo modo, atingido a vontade racional em si mesma.

Donde devemos concluir, que embora a vontade natural e a vontade sensitiva, em Cristo, quisessem coisas diferentes das queridas pela vontade divina e pela sua própria vontade racional, não havia contudo nele nenhuma contrariedade de vontades. — Primeiro, porque nem a vontade sensitiva repudiava aquela razão pela qual a vontade divina e a vontade da razão humana, em Cristo, queriam a paixão. Pois, a vontade absoluta de Cristo queria a salvação do gênero humano; não podiam porém querê-la como um meio. Quanto, ao movimento da sensibilidade, ele não podia elevar-se até aí. — Segundo, porque nem a vontade divina nem a racional eram impedidas ou retardadas em Cristo pela vontade natural ou pelo apetite sensível. Semelhantemente e ao contrário, nem a sua vontade divina ou a vontade racional evitavam ou retardavam o movimento da vontade natural humana e o movimento da sensibilidade. Pois, aprazia a Cristo, pela sua vontade divina e também pela vontade racional, que a sua vontade natural e a sua vontade sensível se movessem conforme a ordem das suas naturezas. — Por onde é claro, que em Cristo não havia nenhuma repugnância ou contrariedade de vontades.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mesmo querer a vontade humana de Cristo coisa diferente do que quisesse a sua vontade divina procedia da própria vontade divina, a cujo beneplácito a natureza humana de Cristo se movia com seu movimento próprio; como diz Damasceno.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A concupiscência da carne retarda ou impede em nós a concupiscência do espírito; o que não se dava em Cristo. E por isso em Cristo não havia, como há em nós, contrariedade entre a carne e o espírito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo não sofreu agonia na parte racional da alma, enquanto isso implica um choque de vontades procedente de razões diversas; por exemplo, quando queremos uma coisa que a razão nos oferece, e queremos também o contrário, que ela nos propõe. O que provém da fraqueza da razão, incapaz de discernir o que é absolutamente melhor. E tal não se dava em Cristo, que, com a sua razão julgava ser, absolutamente, melhor cumprir pela sua paixão a vontade divina, no tocante à salvação do gênero humano. Houve porém agonia em Cristo quanto à parte sensitiva, que implica o temor do infortúnio iminente, como diz Damasceno.

Questão 19: Da unidade de operação em Cristo

Em seguida devemos tratar da unidade de operação em Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se em Cristo é uma só a operação da divindade e da humanidade.

O primeiro discute-se assim. — Parece que em Cristo é só uma a operação da divindade e da humanidade.

1. — Pois, diz Dionísio: A operação de Deus para conosco foi discernidamente benigníssima, porquanto o Verbo supersubstancial humanou-se, íntegra e verdadeiramente, assumindo uma natureza semelhante à nossa, de nós mesmos recebida, e operou e sofreu tudo o que se compadecia com a sua operação divina e humana. E isso a que aí chama operação humana e divina, em grego se denomina, isto é, divino humano. Logo, parece que havia em Cristo uma operação composta.

2. Demais. — O agente principal e o instrumento tem uma mesma operação. Ora, a natureza humana em Cristo era instrumento da divina, como se disse. Logo, em Cristo, as operações divina e humana se identificam.

3. Demais. — Havendo em Cristo duas naturezas numa só hipóstase ou pessoa, necessariamente é um mesmo o ser da hipóstase ou da pessoa, pois, só o suposto subsistente é que opera; donde o dizer o Filósofo, que agir é próprio do indivíduo. Logo, em Cristo é uma mesma a operação da divindade e da humanidade.

4. Demais. — Assim como o existir é próprio da hipóstase subsistente, assim também o agir. Ora, por causa da unidade da hipóstase, Cristo tem um só ser, como se disse. Logo, também pela mesma unidade, há em Cristo unidade de operação.

5. Demais. — A uma obra corresponde uma operação. Ora, uma mesma era a obra da divindade e da humanidade, como a cura de um leproso ou a ressurreição de um morto. Logo, parece que em Cristo é uma mesma a operação da divindade e da humanidade.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Como pode uma mesma operação provir de potências diversas? Por ventura poderá o menor operar como o maior e haverá uma só operação onde há diversidade de substâncias?

SOLUÇÃO. — Como dissemos, os heréticos, que atribuíram a Cristo uma só vontade, atribuíram-lhe também uma só operação. E para que melhor compreendamos quão errônea é essa opinião, devemos considerar que quando há muitos agentes ordenados, o inferior é movido pelo superior; assim, no homem, o corpo é movido pela alma e as potências inferiores pela razão. Por onde, as ações e os movimentos do princípio inferior são, antes, efeitos operados, que operações; ao passo que as operações do princípio supremo são operações propriamente ditas. Assim, se disséssemos, que no homem o andar dos pés e o apalpar das mãos são operações dele, operando-os a alma — pelos pés, a primeira, e a segunda, pelas mãos. E sendo a mesma alma que opera, desses dois modos, da parte do agente, que é o primeiro princípio motor, há uma só e mesma operação; diferem elas porém quanto aos efeitos operados. Assim, pois, como, no homem, enquanto tal, o corpo é movido pela alma e o apetite sensitivo, pela razão, assim também, em Nosso Senhor Jesus Cristo, a natureza humana era movida e

governada pela divina. Por isso, os referidos heréticos diziam que as operações são as mesmas, sem nenhuma diferença, relativamente à divindade que opera, mas são diversas as coisas operadas. E assim, a divindade de Cristo agia, de um modo, por si mesma, enquanto sustentava todas as coisas com o poder da palavra; e agia de outro modo, pela sua natureza humana, assim, por exemplo, andava corporalmente. Por isso, o Sexto Sínodo cita as palavras do herético Severo, que soam: As ações e as operações mesmas de Cristo muito diferiam entre si. Pois, umas eram próprias de Deus e outras, do homem. Assim, andar corporalmente sobre a terra por certo o pode o homem; mas, fazer andar os coxos e os que de nenhum modo são capazes de se mover, é próprio de Deus. Ora, uma e outra coisa o fez o Verbo encarnado, sem que fossem umas próprias de uma determinada natureza e outras, de outra, nem por serem diversas as obras diríamos, com acerto, que procedem de duas naturezas.

Mas, assim pensando, enganava-se. Pois, a ação do que é movido por outro é dupla: uma a tem pela sua forma própria, outra, enquanto recebe de fora o movimento. Assim, a ação do machado; pela forma própria dele, é cortar; mas, enquanto movido pelo artífice, a sua ação própria é fazer um móvel. Por onde, a operação própria de um ser é a que ele realiza em virtude da sua forma; nem pertence ao motor senão na medida em que dele se serve para a sua ação própria. Assim, aquecer é operação própria do fogo; não porém, do ferreiro, senão na medida em que se serve do fogo para aquecer o ferro. Mas a operação de um ser, só enquanto movido por outro, não difere da do agente que o move; assim, fazer um móvel não é operação diferente da do artífice. Por onde, sempre que o motor e o movido tem forma ou virtudes operativas diversas, então e necessariamente, uma é a operação do motor e outra, a do movido; embora o movido participe da operação do motor e o motor se sirva da operação do movido, e assim um obre com a cooperação do outro.

Assim, pois, em Cristo, a natureza humana tem uma forma e virtude próprias, pelas quais obra; e também a natureza divina. E portanto, a natureza humana tem uma operação própria distinta da operação divina, e vice-versa. Contudo, a natureza divina se serve da operação da natureza humana, como sendo a operação do seu instrumento; e semelhantemente, a natureza humana participa da operação da natureza divina, como o instrumento participa da operação do agente principal. E é o que diz Leão Papa: Uma e outra forma, isto é, tanto a natureza divina de Cristo como a humana, em comunhão com a outra, faz o que lhe é próprio: o Verbo obra o que é próprio do Verbo, e a carne executa o que lhe pertence executar. Se, porém, a operação, da divindade e da humanidade fosse uma só em Cristo, deveríamos admitir ou que a natureza humana não tinha forma e virtude próprias, donde — sendo impossível dizê-lo, da natureza divina — se seguiria que em Cristo só havia a operação divina; ou que a divina virtude e a humana se fundiram em Cristo numa só virtude. Ora, tudo isso é impossível, pois, pela primeira hipótese teríamos de admitir a imperfeição da natureza humana de Cristo; e pela segunda, a confusão das naturezas.

Por isso e com razão o Sexto Sínodo condenando a opinião referida, dispõe: Glorificamos no mesmo Cristo Senhor nosso e verdadeiro Deus duas operações naturais indivisas, inconvertíveis, inconfusas, inseparáveis, isto é, uma operação divina e outra humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A operação teândrica isto é, divino humana ou humano divina, que Dionísio atribui a Cristo, ele não a funda em nenhuma confusão de operações ou de virtudes de ambas as naturezas; mas porque a divina operação de Cristo se serve da humana e a humana participa da virtude da divina. E por isso diz numa Epístola: Os seus atos humanos ele os realizava de modo superior ao humano, como o demonstra a concepção sobrenatural da Virgem e o fato de ter-se sustentado à tona da água apesar do peso do seu corpo. Ora, é manifesto, que tanto conceber como andar, a natureza humana o pode; mas, uma e outra coisa Cristo a fez sobrenaturalmente; do mesmo

modo, quando curou o leproso pelo simplesmente tocar, obrava humanamente, enquanto Deus. Por isso Dionísio acrescenta: Não agia divinamente, como Deus, nem humanamente, como homem; mas tendo o Deus sido feito homem, obrava, por uma nova operação, obras próprias de Deus e do homem. - Mas, que entendia serem duas as operações em Cristo — uma da natureza divina e outra, da humana, resulta claro do passo onde, declara: Do pertinente à sua ação humana nem o Pai nem o Espírito Santo participam, por nenhuma razão, salvo se disséssemos participarem, por uma benigníssima e misericordiosa vontade, isto é, enquanto que o Pai e o Espírito Santo quiseram por sua misericórdia, que Cristo agisse como homem e sofresse. Mas acrescenta: Em todas as sublimíssimas e inefáveis obras divinas que obrou, feito homem, mostra-se imutavelmente Deus e Verbo de Deus. Por onde é claro que uma é a sua operação humana, da qual nem o Pai nem o Espírito Santo participam, salvo pela aceitação da sua misericórdia, e outra a que obra como Verbo de Deus, da qual participam o Pai e o Espírito Santo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Dissemos que um instrumento age quando movido pelo agente principal; mas, além dessa ação, pode o instrumento ter uma operação própria resultante da sua forma, como dissemos a respeito do fogo. Assim, pois, a ação do instrumento, como tal, não difere da do agente principal; mas pode, como um determinado ser que é, ter outra operação. Por onde, a operação da natureza humana de Cristo, enquanto instrumento da divindade, não difere da operação da divindade; assim, a salvação obrada pela humanidade não difere da operada pela divindade. Mas, a natureza humana em Cristo, enquanto uma determinada natureza, tem uma operação própria, além da divina, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Operar é próprio da hipóstase subsistente; mas, segundo a forma e a natureza da qual a operação recebe a sua espécie. Por onde, da diversidade das formas ou naturezas resultam espécies diversas de operações, ao passo que da unidade da hipóstase resulta a unidade numérica da operação especificada. Assim, o fogo tem duas operações especificamente diversas — iluminar e aquecer — por causa da diferença entre a luz e o calor; contudo, a iluminação é uma operação única e simultânea produzida pelo fogo. Semelhantemente, pelas suas duas naturezas, hão de ser por força duas e especificamente diferentes as operações de Cristo; mas, cada uma delas é numericamente uma e simultaneamente realizada por Cristo; assim um é o seu ato de andar e um, o de curar.

RESPOSTA À QUARTA. — Existir e operar a pessoa o tem da natureza, mas de modos diferentes. Pois, a existência pertence à constituição mesma da pessoa; e assim considerada, ela exerce a função de termo; e por isso a unidade de pessoa supõe a unidade do ser mesmo completo e pessoal. Mas a operação é um efeito da pessoa, em virtude de uma determinada forma ou natureza. Por isso, a pluralidade de operações não prejudica a unidade pessoal.

RESPOSTA À QUINTA. — Um é o efeito próprio da operação divina e outro, o da humana, em Cristo. Assim, efeito próprio da operação divina é a cura do leproso; ao passo que efeito próprio da natureza humana é o tê-lo tocado. Mas, ambas essas operações concorrem para o mesmo efeito, porque uma natureza age com a participação da outra, como dissemos.

Art. 2 — Se em Cristo há várias operações humanas.

O segundo discute-se assim. — Parece que há em Cristo várias operações humanas.

1. — Pois, Cristo, enquanto, homem, participa da natureza vegetativa das plantas e da natureza sensitiva dos animais; e, pela sua natureza intelectual, é como os outros homens, semelhante aos anjos.

Ora, uma é a atividade da planta, como planta e outra, a do animal, como animal. Logo, Cristo, enquanto homem, tem várias operações.

2. Demais. — As potências e os hábitos distinguem-se pelos seus atos. Ora, a alma de Cristo tinha diversas potências e diversos hábitos. Logo, também diversas operações.

3. Demais. — Os instrumentos devem ser proporcionados às operações. Ora, o corpo humano tem diversos membros de formas diferentes e portanto acomodados a operações diferentes. Logo, a natureza humana de Cristo tem diversas operações.

Mas, *em contrário* diz Damasceno: a operação resulta da natureza. Ora em Cristo há uma só natureza humana. Logo, em Cristo havia uma só operação humana.

SOLUÇÃO. — Sendo o homem o que é pela sua razão, chama-se operação humana, em sentido absoluto, a procedente da razão por meio da vontade, que é o apetite racional. Se houver porém no homem alguma operação não procedente da razão e da vontade, essa não será humana em sentido absoluto, mas convém ao homem por uma parte da natureza humana. E, ora, pela natureza mesma do elemento corpóreo, como ser levado para baixo; ora, pela virtude da alma vegetativa, como nutrir-se e crescer; ora, pela parte sensitiva, como ver e ouvir, imaginar e lembrar-se, desejar e encolerizar-se. E entre essas operações há diferenças. Pois, as operações da alma sensitiva são de certo modo obedientes à razão; e portanto são de certo modo racionais e humanas, isto é, enquanto obedientes à razão, como está claro no Filósofo. Quanto às operações resultantes da alma vegetativa, ou ainda da natureza elementar do corpo, essas não estão sujeitas à razão e portanto de nenhum modo são racionais nem humanas em sentido absoluto, mas só por uma parte da natureza humana.

Pois, como dissemos, quando o agente inferior age pela sua forma própria então a sua ação difere da do agente superior; mas quando o agente inferior não age senão enquanto movido pelo superior então ambos os agentes tem a mesma operação. Assim, pois, em qualquer homem puramente homem, uma é a operação do corpo elementar e da alma vegetativa e outra, a da vontade, que é propriamente humana; também e semelhantemente, uma é a operação da alma sensitiva, enquanto não movida pela razão e outra enquanto movida por ela, pois então, é a mesma que a da parte racional. Quanto à alma racional, ela só tem uma operação, se lhe atendermos ao princípio da operação, que é a razão ou a vontade; mas ela se diversifica pelos seus objetos diversos. E essa diversidade uns a chamaram diversidade, antes, de efeitos operados, que de operações, julgando a unidade de operação só relativamente ao princípio operativo. E é neste sentido que agora indagamos da unidade ou da pluralidade das operações de Cristo.

Portanto, no homem puro e simples, há só uma operação, chamada propriamente humana; além da qual, porém, há nele certas outras operações, não propriamente humanas, como dissemos. Mas no homem Jesus Cristo nenhum movimento havia da parte sensitiva que não fosse ordenado pela razão. Mesmo as operações naturais e corpóreas de certo modo lhe pertenciam à vontade, por querer a sua vontade que a sua carne agisse e sofresse como lhe é próprio, segundo dissemos. E, pois, muito mais é una a operação de Cristo, que em qualquer outro homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A operação da parte sensitiva e também da nutritiva não é propriamente humana, como se disse. E contudo, em Cristo essas operações eram mais humanas, que nos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As potências e os hábitos se diversificam por comparação com os seus objetos. Por onde, a diversidade de operações responde à diversidade de potências e de hábitos, do

mesmo modo pelo qual responde a objetos diversos. Ora, tal diversidade de operações não pretendemos excluir da humanidade de Cristo; assim como a determinada pela diversidade de instrumentos; mas só a procedente de um primeiro princípio ativo, como se disse.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO**.

Art. 3 — Se a ação humana de Cristo podia ser meritória.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a ação humana de Cristo não podia ser meritória.

1. — Pois, Cristo, antes da sua morte, já gozava da visão beatífica tal como agora a goza. Ora, quem goza da visão beatífica não pode merecer. Pois, a sua caridade é o prêmio da bem-aventurança, porquanto nesta se funda o gozo da visão; portanto, não pode ser princípio de merecimento, porque o mérito não se confunde com o prêmio. Logo, Cristo, antes da paixão não merecia, como atualmente não merece.

2. Demais. — Não merecemos o que nos é devido. Ora, por natureza Filho de Deus, Cristo tem direito à herança eterna que os outros homens merecem pelas suas boas obras. Logo, Cristo, que desde o princípio foi Filho de Deus, nada podia merecer para si.

3. Demais. — Se temos um bem principal, não merecemos propriamente o que desse bem resulta. Ora, Cristo tinha a glória da alma, da qual ordinariamente resulta a glória do corpo, como diz Agostinho; em Cristo, porém, por exceção, a glória da alma não derivava para o corpo. Logo, Cristo não mereceu a glória do corpo.

4. Demais. — A manifestação da excelência de Cristo não é um bem de Cristo mesmo, mas, dos que o conhecem. Pois, como prêmio aos seus amantes Cristo promete que há de se lhes manifestar, como está no Evangelho: Aquele que me ama será amado de meu Pai e eu o amarei também e me manifestarei a ele. Logo, Cristo não mereceu a manifestação da sua grandeza.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz: Feito obediente até a morte; pelo que Deus também o exaltou. Logo, obedecendo mereceu a sua exaltação e, portanto, algo para si mereceu.

SOLUÇÃO. — Ter um bem, por si mesmo, é mais nobre que tê-lo por outrem; pois, como diz Aristóteles, a coisa que por si mesma o é, é mais nobre que a que o é mediante outro. Ora, dizemos que tem uma causa por si mesmo quem de certo modo é causa dela, para si mesmo. Ora, a causa primeira de todos os nossos bens como autor deles, é Deus. E, assim, nenhuma criatura tem qualquer bem por si mesma, segundo aquilo da Escritura: Que tens tu que não recebesses? Mas, podemos, de modo secundário, ser a causa de um bem que tenhamos, como um resultado da nossa colaboração com Deus; e então, o que temos pelo nosso próprio mérito nós o temos de certo modo por nós mesmo. Por onde, o que temos por mérito o temos mais nobremente que o que temos sem mérito.

Ora, toda perfeição e toda nobreza devemos atribuí-las a Cristo. Logo e conseqüentemente, também ele terá por mérito o que os outros por mérito o tem; salvo se se tratar daquilo cuja carência mais prejudique à dignidade e à perfeição de Cristo do que a aumente, pelo mérito. Por isso, Cristo não mereceu a graça, nem a ciência, nem a beatitude da alma, nem a divindade; pois, como não merecemos senão o que não temos, havia Cristo, algum tempo, de ter carecido desses bens; ora, carecer deles mais diminui a dignidade de Cristo, do que a aumenta o merecê-las. A glória do corpo porém, ou de um bem semelhante, é menor que a dignidade de merecer, que pertence à virtude da caridade. Donde devemos concluir, que Cristo teve por mérito a glória do corpo e o que implica uma excelência exterior sua, como a ascensão, a veneração e bens tais. Por onde é claro que podia merecer para si.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O gozo, que é um ato de caridade, pertence à glória da alma, que Cristo não mereceu. Por onde, de ter merecido pela caridade, não se segue a confusão do mérito e do prêmio. Mas não mereceu pela caridade, enquanto era a sua caridade a de quem frui da visão beatífica, mas a do viandante. Pois, ao mesmo tempo foi viandante e vidente, como demonstramos. Logo, como já agora não é viandante, não está em estado de merecer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Cristo, enquanto Filho de Deus e Deus por natureza é lhe devida a glória divina e o domínio sobre todas as coisas, como ao primeiro e supremo Senhor. Nem por isso, contudo, deixa de lhe ser devida a glória, como a quem é bem-aventurado; e essa, de certo modo, devia tê-la sem mérito; e de certo outro, com mérito, como do sobredito se colige.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O redundar da glória, do alma para o corpo, resulta da ordenação divina, de conformidade com os méritos humanos. Assim, como merecemos pelo ato, que a alma exerce sobre o corpo, assim, também somos remunerados pela glória, redundante, da alma, para o corpo. E por isso, não somente a glória da alma, mas também a do corpo é susceptível de mérito, segundo aquilo do Apóstolo: Dará vida aos vossos corpos mortais, pelo seu Espírito, que habita em vós. E assim podia ser merecida por Cristo.

RESPOSTA À QUARTA. — A manifestação da excelência de Cristo inclui-se-lhe no bem, que lhe resulta do conhecimento dos outros, embora mais principalmente pertença ao bem dos que o conhecem, pelo ser que em si mesmos tem. Mas isso mesmo se refere a Cristo, enquanto membros dele.

Art. 4 – Se Cristo podia merecer para os outros.

O quarto procede-se assim. — Parece que Cristo não podia merecer para os outros.

1 — Pois, diz a Escritura: A alma que pecar essa morrerá. Logo, e pela mesma razão, a alma que merecer será remunerada. Logo, não é possível tivesse Cristo merecido pelos outros.

2. Demais. — Todos nós participamos da plenitude da graça de Cristo, diz o Evangelho. Ora, os outros homens, tendo a graça de Cristo, não podem merecer pelos outros, segundo aquilo da Escritura: Se Noé, Daniel e Jó se acharem na cidade não livrarão nem a seus filhos nem a suas filhas, mas eles livrarão as suas almas pela sua própria justiça. Logo, também Cristo não podia merecer nada por nós.

3. Demais. — A recompensa que merecemos nos é devida por justiça e não por graça, como o diz o Apóstolo. Se, pois, Cristo mereceu a nossa salvação, segue-se que a nossa salvação não provém da graça de Deus, mas da sua justiça; e que procede injustamente com os que não salva, pois que o mérito de Cristo se estende a todos.

Mas, em contrario, o Apóstolo: Assim como pelo pecado de um só incorreram todos os homens na condenação, assim também pela justiça de um só recebem todos os homens a justificação da vida. Ora, o demérito de Adão redundou em condenação dos outros. Logo, com maior razão, o mérito de Cristo deriva para os demais.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, Cristo teve a graça, não só como um homem particular, mas como cabeça de toda a Igreja, a que todos estão unidos como os membros à cabeça, com o que se constitui misticamente uma pessoa. Donde vem, que o mérito de Cristo se estende aos demais, como membros seus; assim como num homem a ação da cabeça de certo modo pertencente a todos os membros, pois, não sente só para si, mas por todos eles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado de uma pessoa particular não é nocivo senão a si mesma; mas o pecado de Adão, constituído por Deus princípio de toda a natureza, se transmitiu aos outros pela propagação da carne. E semelhantemente, o mérito de Cristo, constituído por Deus, cabeça de todos os homens, quanto à graça, estende-se a todos os seus membros.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os outros recebem da plenitude de Cristo, não certo a fonte da graça, mas uma certa graça particular. Por onde, não é necessário que os outros homens possam merecer para os demais, como Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como o pecado de Adão não se transmite aos outros senão pela geração carnal, assim também aos outros não se transmite o mérito de Cristo senão pela regeneração espiritual, operada pelo batismo, pelo qual nos incorporamos em Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Todos os que fostes batizados em Cristo revestiste-vos de Cristo. E isto mesmo é uma graça, o ser concedido ao homem regenerar-se em Cristo. E assim, a salvação do homem provém da graça.

Questão 20: Da sujeição de Cristo ao Pai

Em seguida devemos tratar do que convém a Cristo relativamente ao Pai. E nessa matéria certas coisas se lhe atribuem relativamente ao Pai; por exemplo, o lhe ser sujeito, o lhe ter orado, o lhe ter servido como sacerdote. Outras lhe são atribuídas ou lho podem ser pela relação do Pai para com ele; por exemplo, o tê-lo o Pai adotado e predestinado.

Em primeiro lugar, pois, devemos tratar da sujeição de Cristo ao Pai. Segundo, da sua oração. Terceiro, do seu sacerdócio. Quarto, se lhe convém a adoção. Quinto, da sua predestinação.

Na primeira questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se devemos dizer que Cristo era sujeito ao Pai.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não devemos dizer que Cristo fosse sujeito ao Pai.

1 — Pois, tudo o sujeito a Deus Pai é criatura; porque, como foi dito, na Trindade nada serve nem é sujeito. Ora, não podemos dizer, em sentido absoluto, que Cristo seja uma criatura, como dissemos. Logo, também não devemos dizer, em sentido absoluto, que Cristo fosse sujeito a Deus Pai.

2. Demais. — Dissemos que está sujeito a Deus o que lhe serve ao domínio. Ora, não podemos atribuir nenhuma servidão à natureza humana de Cristo. Pois, diz Damasceno: Devemos saber, que não podemos considerar sujeita à servidão a natureza humana de Cristo. Pois, as denominações de servidão e de domínio não designam a natureza nem são sinais de conhecimento, mas exprimem relações, como os nomes de paternidade e de filiação. Logo, Cristo, pela sua natureza humana, não está sujeito a Deus Padre.

3. Demais. — O Apóstolo diz: E quando tudo lhe estiver sujeito, então ainda o mesmo Filho estará sujeito aquele que sujeitou a ele todas as coisas. Ora, como diz ainda o Apóstolo, nós não vemos ainda que lhe esteja sujeito tudo. Logo, Cristo ainda não está sujeito ao Pai, que lhe sujeitou tudo.

Mas, em contrario, o Senhor diz: O Pai é maior que eu. E Agostinho: Não impropriamente diz a Escritura ser o Filho igual ao Pai e o Pai, maior que o Filho. Entendendo-se sem nenhuma confusão que é igual, pela forma de Deus; e maior, por ter o Filho se revestido da forma de servo. Ora, o menor é sujeito ao maior. Logo, Cristo, pela forma de servo, é sujeito ao Pai.

SOLUÇÃO. — Ao ser de uma determinada natureza convêm-lhe as propriedades dessa natureza. Ora, a natureza humana, pela sua condição, está sujeita a Deus, de três modos. — Primeiro, pelo grau de bondade. Pois, ao passo que a natureza divina é a bondade mesma por essência, como diz Dionísio, a natureza criada tem uma certa participação da bondade divina, sendo como um raio projetado por ela. — Segundo, a natureza humana está sujeita a Deus, quanto ao poder divino; isto é, enquanto que a natureza humana, como qualquer outra criatura, está sujeita ao ato da disposição divina. — Terceiro, a natureza humana especialmente está sujeita a Deus, pelo seu ato próprio; isto é, enquanto que, por vontade própria, lhe obedece aos mandamentos.

E essa tríplice sujeição ao Pai, Cristo a confessa, de si mesmo. — A primeira, quando diz: Por que me perguntas tu o que é bom? Bom só Deus o é. O que comenta Jerônimo: Aquele que chamara ao mestre, bom e não o proclamara Deus ou Filho de Deus, fica sabendo que, apesar de ser um homem santo, não é bom em comparação com Deus. Com o que quis significar que Cristo, pela sua natureza humana, não chegava ao grau da bondade divina. E como, quando não se trata da grandeza material, ser maior é o mesmo que ser melhor, na expressão de Agostinho, por isso, o Pai é considerado maior que Cristo,

quanto à natureza humana deste. — A segunda espécie de sujeição é atribuída a Cristo, por crermos que o que Cristo praticou, na sua humanidade, ele o fez por disposição divina. Donde o dizer Dionísio, que Cristo está sujeito às ordens de Deus Padre. E esta é uma sujeição de servidão, pela qual toda criatura serve a Deus, sujeitando-se-lhe às ordens, conforme àquilo da Escritura: A criatura servindo-te a ti, seu Criador. E neste sentido também o Apóstolo diz, que o Filho de Deus recebeu a forma de servo. — A terceira sujeição, Cristo a si mesmo se atribui, quando diz: Eu sempre faço o que é do seu agrado. E essa é a sujeição da obediência. Donde o dizer o Apóstolo: Feito obediente ao Pai até a morte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como não devemos pensar seja Cristo Criatura, absolutamente falando, mas só em virtude da sua natureza humana, quer lhe acrescentemos, quer não, qualquer restrição, como dissemos; assim também não devemos pensar, em sentido absoluto, que Cristo fosse sujeito ao Pai, senão só pela sua natureza humana, mesmo se não lhe acrescentarmos essa restrição. É conveniente porém lha acrescentarmos, para cortar o erro de Ario, que dizia ser o Filho menor que o Pai.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A relação de servidão e do domínio se funda na ação e na paixão; enquanto que é próprio do servo ser movido pelo império do Senhor. Agir, porém, não o atribuímos à natureza como agente, mas à pessoa; pois, o ato é próprio do suposto e do indivíduo, segundo o Filósofo. Mas, a seção é atribuída à natureza como o meio pelo qual a pessoa ou a hipóstase age. Por onde, embora não possamos dizer, propriamente, que a natureza é senhora ou serva podemos porém afirmar com propriedade, que qualquer hipóstase ou pessoa seja senhora ou serva, segundo esta natureza determinada, ou aquela outra. E assim, nada impede dizermos que Cristo está sujeito ao Pai ou lhe é servo, pela sua natureza humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz Agostinho: Então Cristo transmitirá o seu reino a Deus e ao Pai, quando conduzir a plena visão os justos sobre os quais reina pela fé, de modo que contemplem a essência comum do Pai e do Filho. E então estará totalmente sujeito ao Pai não só em si mesmo, mas também nos seus membros, pela plena participação da vontade divina. Embora, pois, atualmente todas as causas lhe estejam sujeitas, quanto ao seu poder, conforme o Evangelho: Tem-se me dado o poder no céu e na terra.

Art. 2 — Se Cristo estava sujeito a si próprio.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não estava sujeito a si próprio.

1. — Pois, diz Cirilo, numa Epístola aceita pelo Sínodo Efesino: Não era Cristo seu próprio servo nem senhor. E assim, é fátuo, e ainda mais, impio, senti-lo e dizê-lo, O que também afirma Damasceno quando diz: O mesmo ser, Cristo, não podia ser servo e senhor de si mesmo. Ora, Cristo é chamado servo do Pai enquanto lhe está sujeito. Logo, Cristo não estava sujeito a si mesmo.

2. Demais. — O servo supõe o senhor. Ora, não pode haver relação de um ser para consigo mesmo; e por isso diz Hilário, que nada é semelhante ou igual a si mesmo. Logo, não podemos dizer fosse Cristo senhor de si mesmo. E por consequência, nem que a si mesmo estivesse sujeito.

3. Demais. — Assim como a alma racional e a carne constituem um só homem; assim o Deus e o homem constituem um só Cristo, no dizer de Atanásio. Ora, não dizemos, de ninguém, que esteja sujeito a si mesmo ou seja servo de si mesmo ou seja maior que si mesmo, pelo fato de ter o corpo sujeito à alma. Logo, nem que Cristo fosse sujeito a si mesmo, pelo fato de ser a sua humanidade sujeita à divindade.

Mas, em contrario, Agostinho diz: A verdade mostra, deste modo, isto é, pelo qual o Pai é maior que Cristo segundo a natureza humana, que o Filho é menor que si próprio.

Demais. — Como Agostinho argumenta no mesmo lugar, o Filho de Deus recebeu a forma de servo mas de modo a não perder a forma de Deus. Ora, pela forma de Deus, comum ao Pai e ao Filho, o Pai é maior que o Filho segundo a natureza humana. Logo, também o Filho é maior que si próprio segundo a natureza humana.

Demais. — Cristo, segundo a natureza humana, é servo de Deus Padre, conforme àquilo do Evangelho. Vou para meu Pai e vosso Pai, para meu Deus e vosso Deus. Ora, quem é servo do Pai o é também do Filho; do contrário, nem tudo o que é do Pai seria do Filho. Logo, Cristo é servo de si mesmo e a si mesmo sujeito.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, ser senhor e servo é atributo da pessoa ou da hipóstase, segundo uma certa natureza. Quando, pois, dizemos que Cristo é Senhor ou servo de si mesmo, ou que o Verbo de Deus é Senhor do homem Cristo, essas expressões podemos entendê-las de dois modos. - Num sentido se aplicam em razão de uma hipóstase ou pessoa; como se uma seja a Pessoa do Verbo de Deus, como senhor, e outra a do homem, como servo; o que constitui a heresia de Nestório. Por isso, na condenação de Nestório, diz o Sínodo Efesino: Quem disser que é Deus ou Senhor o Verbo de Cristo, procedente de Deus Padre, e não o confessar simultaneamente como Deus é homem, por ter o Verbo sido feito carne, segundo as Escrituras, seja anátema. E é nesse sentido que o negam Cirilo e Damasceno; devendo-se no mesmo sentido negar que Cristo fosse menor que si próprio, ou a si próprio sujeito. — De outro modo podemos entender as referidas expressões relativamente à diversidade de naturezas numa mesma Pessoa ou hipóstase. E então podemos dizer, relativamente a uma delas, na qual convém com o Padre, que Cristo, simultaneamente com o Pai é senhor e domina; relativamente porém à outra natureza, na qual convém conosco, está sujeito e serve. E, neste sentido, Agostinho diz ser o Filho menor que si próprio.

É mister porém saber que, sendo o nome de Cristo um nome de Pessoa, como o é o nome de Filho, podemos atribuir a Cristo, essencial e absolutamente falando, o que lhe convém em razão da sua Pessoa, que é eterna; e sobretudo essas relações consideradas como mais propriamente pertencentes à pessoa ou à hipóstase. Ao passo que o que lhe convém segundo a natureza humana, devemos, antes, lhe atribuir com restrição. Assim, podemos dizer que Cristo é, absolutamente falando, Máximo, Senhor e Chefe; mas o ser sujeito ou servo ou menor devemos lhe atribuir com restrição, isto é, segundo a natureza humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cirilo e Damasceno negam fosse Cristo Senhor de si mesmo, se isso importar pluralidade de supostos, necessária para alguém ser senhor de si mesmo, absolutamente falando.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Absolutamente falando, é necessário que o senhor seja diferente do servo; pode porém o domínio e a servidão se revestirem de um certo aspecto, de modo que possa alguém ser senhor e servo de si mesmo, a luzes diversas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por causa das partes diversas do homem, das quais uma é superior e outra inferior, diz também o Filósofo, que pode haver justiça do homem para consigo mesmo, quando o irascível e o concupiscível obedecem à razão. E assim, desse modo, pode um homem considerar-se sujeito a si mesmo e de si mesmo servidor, conforme as suas partes diversas.

As **RESPOSTAS** aos outros argumentos resultam claras do que ficou dito. — Assim, Agostinho afirma que o Filho é menor que si próprio, ou a si mesmo sujeito, segundo a natureza humana, não segundo a diversidade de supostos.

Questão 21: Da oração de Cristo

Em seguida devemos tratar da oração de Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se convinha a Cristo orar.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a Cristo não convinha o orar.

1. — Pois, como diz Damasceno, orar é pedir o que convém, a Deus. Ora, podendo Cristo fazer tudo, não lhe convém pedir nada a ninguém. Logo, parece que não convinha a Cristo o orar.

2. Demais. — Não devemos pedir, em nossas orações, o que sabemos haver certamente de se dar; assim, não oramos para o sol nascer amanhã. Também não é conveniente pedir em nossas orações o que sabemos que de nenhum modo se dará. Ora, Cristo sabia, em tudo, o que haveria de suceder. Logo, não lhe cabia pedir nada, pela oração.

3. Demais. — Damasceno diz que a oração é ascensão do nosso intelecto para Deus. Ora, o intelecto de Cristo não precisava ascender para Deus, com quem estava sempre unido, não só pela união hipostática mas também pela fruição da beatitude. Logo, a Cristo. não convinha orar.

Mas, em contrario, o Evangelho: Aconteceu naqueles dias que saiu ao monte a orar e passou toda a noite em oração a Deus.

SOLUÇÃO. — Como dissemos na Segunda Parte, a oração é um como expandir-se da nossa vontade para com Deus, para que a satisfaça. Se, pois, Cristo tivesse uma só vontade – a divina, de nenhum modo lhe cabia orar; pois, a vontade divina faz por si mesma tudo quanto quer, segundo a Escritura: Quantas coisas quis todas fez o Senhor. Mas, tendo Cristo uma vontade divina e outra, humana, e não sendo a sua vontade humana capaz, por si mesma, de fazer o que quer, senão por virtude divina, daí vem que era natural a Cristo orar, enquanto homem e dotado de uma vontade humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo, como Deus, podia fazer tudo o que queria; mas não como homem, pois, como tal, não tinha a onipotência, como dissemos. Contudo quis ele, mesmo como homem e Deus, fazer oração ao Pai, não porque não fosse onipotente, mas para nossa instrução. — Primeiro, para mostrar que vinha do Pai, sendo por isso que disse: Falei assim, isto e, orei por atender a este povo que está à roda de mim, para que eles creiam que tu me enviaste. Donde o dizer Hilário: Não precisava de orar; orou por nós, para que o Filho não fosse ignorado. — Segundo, para nos dar o exemplo da oração. E por isso diz Ambrósio : Não escuteis com ouvidos enganosos, pensando que o Filho de Deus orava, por fraqueza, pedindo se realizar o que não podia ele realizar. Mas, como fonte de todo poder, como mestre da obediência, ensina-nos, com o seu exemplo, os preceitos da virtude. Daí o dizer Agostinho: O Senhor podia, sob a forma de servo, e se o fosse necessário, orar em silêncio; mas quis se apresentar ao Pai como pecador, para lembrar que era o nosso Mestre.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Entre as várias coisas futuras que Cristo sabia, sabia que certas se realizariam mediante suas orações. E essas não era inconveniente as pedisse a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ascensão não é mais que o movimento para o que está em cima. Ora, o movimento, conforme Aristóteles, é susceptível de duplo sentido. - Num sentido próprio implica a passagem a potencia para o ato, enquanto é o ato do que é imperfeito. E assim, ascender é próprio do que é potencial, e não atual, em relação ao que está em cima. E neste sentido Damasceno diz: O

intelecto humano de Cristo não precisava de ascender para Deus, pois, estava sempre unido com Deus, tanto pela sua existência pessoal, como pela contemplação beatífica. — Noutro sentido, o movimento é o ato do perfeito, isto é, do que existe em ato; e assim chamamos movimento ao inteligir e ao sentir. E neste sentido, o intelecto de Cristo sempre ascende para Deus, pois sempre o contemplava como o que tinha uma existência superior.

Art. 2 — Se a Cristo, considerado na sua sensibilidade, convinha orar.

O segundo discute-se assim. — Parece que a Cristo, considerado na sua sensibilidade, convinha orar.

1. — Pois, diz a Escritura, da pessoa de Cristo: O meu coração e a minha carne se regozijaram no Deus vivo. Ora, a sensibilidade significa um desejo da carne. Logo, a sensibilidade de Cristo podia ascender para o Deus vivo, regozijando-se e, pela mesma razão, orando.

2. Demais. — Ora quem deseja o que pede. Mas, Cristo pediu o que desejava a sua sensibilidade, quando disse — Passe de mim este cálice, como se lê no Evangelho. Logo Cristo, na sua sensibilidade, orou.

3. Demais. — É mais unir-se a Deus em pessoa, que ascender a ele pela oração. Ora, a sensibilidade foi assumida por Deus na unidade de pessoa, assim como qualquer outra parte da natureza humana. Logo, com maior razão, podia ascender a Deus pela oração.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz que o Filho de Deus, pela natureza que assumiu, fez-se semelhante aos homens. Ora, os outros homens não oram pela sensibilidade. Logo, também Cristo não orou pela sensibilidade.

SOLUÇÃO. — Orar, mediante a sensibilidade, podemos entendê-la de dois modos.

Primeiro, de modo que a oração mesma seja um ato sensível. E deste modo, Cristo não orou sensivelmente; pois. a sua sensibilidade foi da mesma natureza e da mesma espécie que a nossa. Ora, em nós a sensibilidade não pode orar, por duas razões. — Primeiro, porque o movimento da sensibilidade não pode transcender o sensível, e portanto, não pode subir até Deus, como o exige a oração. — Segundo, porque a oração implica uma certa ordem. consistente em desejarmos alguma coisa, como devendo ser realizada por Deus; o que é próprio só da razão. Por onde, a oração é um ato de razão.

Noutro sentido, dizemos que alguém ora mediante a sensibilidade, porque quando faz a sua oração propõe a Deus o objeto do desejo da sua sensibilidade. E neste sentido Cristo orou mediante a sua sensibilidade: enquanto que a sua oração exprimia o afeto da sensibilidade, como se fosse advogado desta. E para assim nos dar uma tríplice instrução. Primeiro, para mostrar que assumiu verdadeiramente a natureza humana, com todos os seus afetos naturais. Segundo, para mostrar que é lícito ao homem, pelo seu afeto natural, querer o que Deus não quer. Terceiro, para mostrar que o homem deve sujeitar o seu afeto próprio à vontade divina. Donde o dizer Agostinho: Cristo, enquanto homem, mostra uma certa vontade particularmente humana, quando diz — Passe de mim este cálice; pois, essa era urna vontade humana, a querer uma causa propriamente particular. Mas como quer, com coração recto, ser homem e ser dirigido para Deus, acrescenta — Contudo, não se faça a minha vontade, senão a tua; como se dissesse — considera-te em mim pois, posso querer algo como próprio, embora Deus queira de outro modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A carne se regozija em Deus vivo, não pelo ato pelo qual ascende para o Deus vivo, mas pelo redundar nela o coração; isto é, enquanto o apetite sensitivo segue o movimento racional.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a sensibilidade quisesse o que a razão pedia, pedi-lo, contudo, nas suas orações, não era próprio da sensibilidade, mas, da razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A união, na pessoa, se funda no ser pessoal, implicado em qualquer parte da natureza humana. Mas, a ascensão da oração é mediante um ato só próprio da razão, como se disse. Logo, a comparação não colhe.

Art. 3 — Se convinha a Cristo orar por si.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não era conveniente a Cristo orar por si.

1. — Pois, diz Hilário: Embora de nada lhe servisse proferir palavras, contudo falou, para proveito da nossa fé. Assim, pois, parece que Cristo não orou por si, mas por nós.

2. Demais. — Ninguém ora senão pelo que quer; pois, como já dissemos, a oração é uma expansão da nossa vontade afim de ser satisfeita por Deus. Ora, Cristo queria sofrer o que sofria; e assim diz Agostinho: O homem, muitas vezes, encoleriza-se contra a sua vontade; embora não queira, se entristece; dorme embora não queira; e contra a vontade tem fome e sede. Ora, Cristo por tudo isso passou porque quis. Logo, não lhe competia orar por si.

3. Demais. — Cipriano diz: O Mestre da paz e da unidade não quis orar secreta e privadamente, como quem, quando ora, não pede só por si. Ore, Cristo fez o que ensinou, como o diz a Escritura: Jesus começou a fazer e a ensinar. Logo, Cristo não orou nunca só por si.

Mas, *em contrário*, o próprio Senhor, ao orar, dizia: Glorifica ao teu Filho.

SOLUÇÃO. — Cristo orou por si, de dois modos. Primeiro, exprimindo o afeto da sua sensibilidade, como se disse; ou ainda o da simples vontade, considerada como natureza, como quando pediu que passasse de si o cálice da paixão. De outro modo, exprimindo o afeto da vontade deliberada, considerada como razão, como quando pediu a glória da ressurreição. E isto racionalmente. Pois, como dissemos, Cristo quis recorrer ao Pai, na sua oração, para nos dar o exemplo de orar e para nos mostrar, que o seu Pai é o autor de que eternamente procede, segundo a sua natureza divina e que dele tem, segundo a sua natureza humana, todo bem que tem. Assim, pois, como pela sua natureza humana já tinha recebido do Pai certos bens, assim também dele esperava certos outros, que ainda não tinha, mas que devia receber. Por onde, assim como pelos bens já recebidos, na sua natureza humana, dava graças ao Pai, reconhecendo-lhe a autoridade deles conforme o lemos nos Evangelhos, assim também para que reconhecesse o Pai como autor, pedia-lhe nas suas orações o que lhe faltava à natureza humana, por exemplo, a glória do corpo e outros bens semelhantes. E nisto também nos deixou o exemplo, para que demos graças pelos bens que recebemos e peçamos também os que ainda não temos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Hilário se refere à oração vocal, que não precisava, por si mesmo, mas só por causa de nós; por isso diz sinaladamente, que de nada lhe servia proferir palavras. Se, pois, o Senhor ouviu o desejo dos pobres, como diz a Escritura, com muito maior razão só a vontade de Cristo tem o poder da oração, perante o Pai. E por isso ele mesmo dizia: Eu bem sabia que tu sempre me ouves; mas falei assim por atender a este povo que está à roda de mim, para que eles creiam que tu me enviaste.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo por certo queria sofrer o que sofria, e no tempo em que o sofria; queria contudo, depois da paixão, ser glorificado no seu corpo, glória que ainda não tinha. E essa ele a esperava do Pai como autor dela. Donde, e convenientemente, o pedir lho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A glória mesma que Cristo pedia nas suas orações, era pertinente à salvação dos outros, segundo aquilo do Apóstolo: Ressuscitou para nossa justificação. E por isso, as orações que fazia, por si, de certo modo também redundavam para os outros. Assim como quando pedimos um bem a Deus para o empregarmos em benefício alheio, oramos não só por nós mesmos mas também pelos outros.

Art. 4 — Se a oração de Cristo sempre foi ouvida.

O quarto discute-se assim: — Parece que a o oração de Cristo nem sempre foi ouvida.

1. — Pois, pediu que passasse de si o cálice da paixão, e contudo dele não passou. Logo, parece que nem toda oração sua foi ouvida.

2. Demais. — Cristo pediu fosse perdoado o pecado dos que o crucificaram, como se lê no Evangelho. Contudo esse pecado não foi perdoado a todos, pois os Judeus foram punidos por ele. Logo parece que nem todas as suas orações foram ouvidas.

3. Demais. — O Senhor orou por aqueles que haviam de crer nele, por meio da palavra dos Apóstolos, para que todos fossem. nele um e chegassem à união com ele. Ora, nem todos chegam a tal. Logo, nem todas as suas orações foram ouvidas.

4. Demais. — A Escritura diz, da Pessoa de Cristo: Clamarei durante o dia e tu não me ouvirás. Logo, nem todas as suas orações foram ouvidas.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Oferecendo com um grande brado e com lágrimas, foi atendido pela sua reverência.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a oração é de certo modo interpretativa da vontade humana. Pois, quando oramos, a nossa oração é ouvida, se a nossa vontade é satisfeita. Ora, em sentido absoluto, a vontade do homem é a vontade racional; pois, queremos, absolutamente falando, o que queremos com razão deliberada. Mas, o que queremos por um movimento da sensualidade, ou ainda por um movimento de simples vontade, considerada como natureza, não o queremos absolutamente falando, mas só relativamente, isto é, se não se opuser nenhum obstáculo proveniente da deliberação da razão. Por isso essa vontade se chama antes veleidade que vontade absoluta; isto é, consiste em querermos uma determinada coisa, se nenhum obstáculo se nos opuser. Ora, pela vontade racional, Cristo não queria senão o que sabia estar de acordo com a vontade de Deus. Por isso, toda vontade absoluta de Cristo, mesmo humana, foi cumprida, porque era conforme a Deus; e por consequência todas as suas orações foram ouvidas. Pois, também as orações dos outros são exalçadas, quando as suas vontades estão conformes com Deus, segundo àquilo do Apóstolo: Aquele que esquadrinha os corações sabe, isto é, aprova, o que deseja o Espírito, isto é, que faz os santos desejarem, porque ele só pede pelos santos segundo Deus, isto é, de conformidade com a vontade divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pedido de Cristo de se lhe passar o cálice os santos e expõem diversamente. - Assim, Hilário diz: Quando rogava que de si passasse aquele cálice, não pedia que fosse livre dele, mas que recaísse sobre outros o que de si passasse. E desse modo orava pelos que depois dele haveriam de sofrer, sendo o sentido: Assim como eu bebo este cálice da paixão, assim

também o bebam com esperança confiante, sem sentir dor e sem medo da morte. - Ou, segundo Jerônimo: Diz sinaladamente – este cálice, isto é, do povo judeu, que não tem nenhuma escusa de ignorância, se me matar, porque tem as leis e os profetas que todos os dias vaticinam a meu respeito. — Ou segundo Dionísio Alexandrino: Quando disse — Passe de mim este cálice — não quis significar — Não me seja oferecido — pois, sem lho ter sido oferecido, dele não podia passar. Mas significava que assim como o pretérito nem é intacto nem permanente, assim o Salvador pede seja afastado a tentação que de leve ia penetrando. — Ambrósio, porém, Orígenes e Crisóstomo, dizem que pediu como homem, que por vontade natural foge a morte. — Se, pois, entendermos que pedia, com essas palavras, que os outros mártires lhe viessem a ser os imitadores da paixão, segundo Hilário; ou se pediu que o temor de beber o cálice não o perturbasse; ou que a morte não o detivesse, de qualquer modo cumpriu-se o que ele pediu. — Se porém se entende que pediu para não beber o cálice da morte e da paixão; ou que não o bebesse, dado pelos Judeus, por certo não se cumpriu o que pediu, porque a razão, que propôs a petição, não queria que tal se cumprisse; mas, para nossa instrução, quis nos mostrar a sua vontade natural e o movimento da sensibilidade, que, como homem. tinha.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O Senhor não orou por todos os que o crucificaram, nem também por todos os que haviam de acreditar nele; mas só pelos predestinados para que, por ele, conseguissem a vida eterna.

Donde se deduz também a **RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À QUARTA. — A expressão — Clamarei e tu não me ouvirás — devemos entendê-la quanto ao efeito da sensibilidade, a que repugnava a morte. Cristo foi porém ouvido quanto ao afeto da razão, como se disse.

Questão 22: Do sacerdócio de Cristo

Em seguida devemos tratar do sacerdócio de Cristo.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a Cristo convém ser sacerdote.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a Cristo não convém ser sacerdote.

1 — Pois, o sacerdote é menor que o anjo, e por isso diz a Escritura: O Senhor me mostrou o sumo sacerdote Jesus, que estava diante do anjo do Senhor. Ora, Cristo é maior que os anjos, segundo o Apóstolo: Feito tanto mais excelente que os anjos, quanto herdou mais excelente nome que eles. Logo, a Cristo não convém ser sacerdote.

2. Demais. — No Antigo Testamento estavam as figuras de Cristo, segundo o Apóstolo: Que são sombra das causas vindouras, mas o corpo é em Cristo. Ora, Cristo não era carnalmente descendente dos sacerdotes da lei antiga; assim, diz o Apóstolo: Manifesta coisa é que da linhagem de Judá nasceu Nosso Senhor; na qual tribo nada falou Moisés tocante aos sacerdotes. Logo, a Cristo não convém ser sacerdote.

3. Demais. — Na lei antiga, que é figura de Cristo, não era o mesmo o legislador e o sacerdote, donde o dizer o Senhor a Moisés, legislador: Faze chegar a ti Arão, teu irmão, para que exercite diante de mim as funções do sacerdócio. Ora, Cristo é o legislador da lei nova, segundo a Escritura: Imprimirei a minha lei nas suas entranhas. Logo, a Cristo não convém ser sacerdote.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Temos aquele pontífice que penetrou os céus, Jesus, Filho de Deus.

SOLUÇÃO. — O ofício próprio do sacerdote é ser mediador entre Deus e o povo, porque transmite ao povo os dons divinos, chamando-se sacerdote por ser o como dados das coisas sacras, segundo aquilo da Escritura: Da sua boca, isto é, do sacerdote, os mais buscarão a inteligência da lei. E também por ser quem oferece a Deus as preces do povo, e de certo medo satisfaz a Deus pelos pecados dele. Onde o dizer o Apóstolo: Todo pontífice assunto dentre os homens é constituído o favor dos homens naquelas causas que tocam a Deus, para que ofereça dons e sacrifícios pelos pecados. Ora, isto sobremaneira convém a Cristo. Pois por ele, os bens divinos foram conferidos aos homens, segundo aquilo da Escritura: Pelo qual, isto é, por Cristo, nos comunicou as mui grandes e preciosas graças, que tinha prometido, para que por elas sejais feitos participantes da natureza divina. E também ele reconciliou o gênero humano com Deus, segundo o Apóstolo: Foi do agrado do Pai que nele, isto é, em Cristo, residisse toda a plenitude e o reconciliar por ele a si mesmo todas as coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O poder hierárquico convém aos anjos, enquanto medianeiros entre Deus e os homens, como está claro em Dionísio; por isso o sacerdote, enquanto medianeiro entre Deus e o povo, tem o nome de anjo, segundo a Escritura: É o anjo do Senhor dos exércitos. Ora, Cristo foi maior que os anjos, não só pela divindade, mas também pela humanidade, por ter a plenitude da graça e da glória. Por onde e de modo mais excelente, teve, acima dos anjos, o poder hierárquico ou sacerdotal, de modo tal que os próprios anjos lhe foram ministros do sacerdócio, como se lê no Evangelho: Chegaram os anjos e o serviam. Mas, pela passibilidade da carne, por um pouco foi feito menor que os anjos, no dizer do Apóstolo. E, assim, foi comparável aos mortais constituídos sacerdotes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Damasceno, duas coisas em tudo iguais são idênticas e não, semelhantes. Ora, sendo o sacerdócio da lei antiga a figura do sacerdócio de Cristo, não quis Cristo nascer da estirpe dos sacerdotes, que o figuravam, para mostrar que o seu sacerdócio não era absolutamente idêntico ao deles, mas que diferia como o verdadeiro, do figurado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, os outros homens tem certas graças particulares; mas Cristo, enquanto cabeça de todos, tem a perfeição de todas as graças. Por onde, no atinente aos mais, o legislador difere do sacerdote, que difere do rei; ao passo que Cristo era tudo isso ao mesmo tempo, como a fonte de todas as graças. Donde o dizer a Escritura: O Senhor é o nosso juiz, o Senhor o nosso legislador, o Senhor o nosso rei, ele mesmo nos salvará.

Art. 2 — Se Cristo foi ao mesmo tempo sacerdote e vítima.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não foi ao mesmo tempo sacerdote e vítima.

1 — Pois, é função do sacerdote imolar a vítima. Ora, Cristo não se imolou a si mesmo. Logo, não foi simultaneamente sacerdote e vítima.

2. Demais. — O sacerdócio de Cristo era mais semelhante ao sacerdócio dos Judeus, instituído por Deus, que ao sacerdócio dos gentios, adoradores do demônio. Ora, na lei antiga, nunca o homem era oferecido em sacrifício, o que a Escritura sobretudo incrimina nos sacrifícios gentílicos, quando diz: Derramaram o sangue inocente, o sangue de seus filhos e de suas filhas, que haviam sacrificado aos ídolos de Canaã, Logo, o sacerdócio de Cristo não devia ter o próprio homem Cristo como vítima.

3. Demais. — Toda hóstia, por ser oferecida a Deus, é santificada por Deus. Ora a humanidade mesma de Cristo foi desde o princípio santificada por Deus, com quem estava unida. Logo, não podemos convenientemente dizer que Cristo, enquanto homem, fosse vítima.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Cristo nos amou e se entregou a si mesmo por nós outros, como oferenda e hóstia a Deus em odor de suavidade.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, todo sacrifício visível é sacramento, isto é, sinal sagrado, do sacrifício invisível. Ora, pelo sacrifício invisível, o homem oferece a Deus o seu espírito, segundo aquilo da Escritura: Sacrifício para Deus é o espírito tributado. Por onde, tudo o oferecido a Deus, para elevarmos a ele o nosso espírito, pode chamar-se sacrifício.

Ora, o homem precisa de sacrifícios por três razões. — Primeiro, para remissão dos pecados, que o afastam de Deus. E por isso diz o Apóstolo, que ao sacerdote pertence oferecer dons e sacrifícios pelo pecado. — Segundo, para conservar-se em estado de graça, sempre unido a Deus, que lhe constitui a paz e a salvação. Por isso, na lei antiga imolavam-se hóstias pacíficas pela saúde dos oferentes, como se lê na Escrituras. — Terceiro, para o seu espírito se unir perfeitamente com Deus, o que sobretudo se dará na glória. Por isso, na lei antiga oferecia-se o holocausto, que quer dizer como totalmente queimado.

Ora, tudo isso nos resultou da humanidade de Cristo. — Assim, primeiro, os nossos pecados foram delidos, conforme àquilo do Apóstolo: Foi entregue por nossos pecados. — Segundo, por ele recebemos a graça salvífica, como se lê no Apóstolo: Veio a fazer-se autor da salvação eterna para todos os que lhe obedecerem. — Terceiro, por alcançarmos a perfeição da glória, ainda no dizer do Apóstolo: Temos confiança de entrar no santuário, pelo seu sangue, isto é, na glória celeste. Por onde, o próprio Cristo,

enquanto homem, não só foi sacerdote, mas também hóstia perfeita, ao mesmo tempo hóstia pelo pecado, hóstia pacífica e holocausto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo não se imolou a si mesmo, mas se expôs voluntariamente à morte, conforme o diz a Escritura: Foi oferecido porque ele mesmo quis. Por isso dizemos que ele se ofereceu.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A imolação do homem Cristo é relativa a uma dupla vontade. - Primeiro, à vontade dos que o imolaram. E então, não tem natureza de vítima; pois, não dizemos que os imoladores de Cristo ofereceram uma hóstia a Deus, mas que delinquiram gravemente. E semelhança desse pecado eram os ímpios sacrifícios dos Gentios, nos quais imolavam homens aos ídolos. - Noutro sentido, podemos considerar a imolação de Cristo relativamente à sua vontade de paciente, que voluntariamente se ofereceu à paixão. E por aí tem natureza de vítima. No que não convém com os sacrifícios dos Gentios.

Art. 3 — Se o efeito do sacerdócio de Cristo é a expiação dos pecados.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o efeito do sacerdócio de Cristo não é a expiação dos pecados.

1. — Pois, só Cristo pode apagar os pecados, conforme àquilo da Escritura: Eu sou o que apaga as tuas iniquidades. Ora, Cristo não é sacerdote enquanto Deus, mas enquanto homem. Logo, o sacerdócio de Cristo não é expiativo dos pecados.

2. Demais. — O Apóstolo diz que as vítimas do Antigo Testamento não podiam fazer perfeitos; doutra sorte teriam elas cessado de se oferecer, pelo motivo de que não teriam de ali em diante consciência de pecado algum os ministros que uma vez fossem purificados; mas nos mesmos sacrifícios se faz memória dos pecados todos os anos. Ora, semelhantemente, no sacrifício de Cristo há uma comemoração de pecados, quando se diz — Perdoai-nos as nossas dívidas. E também é oferecido continuamente o sacrifício na Igreja, donde o dizer-se ainda — o Pão nosso de cada dia nos dai hoje. Logo, pelo sacerdócio de Cristo não se expiam os pecados.

3. Demais. a lei antiga sobretudo era imolado um bode pelo pecado do príncipe; ou uma cabra pelo pecado de alguém do povo; ou um vitela, pelo pecado do sacerdote, como se lê na Escritura. Ora, Cristo a nenhum desses animais é comparado, mas ao cordeiro, como se lê na Escritura: Eu era como um manso cordeiro, que é levado a ser vítima. Logo, parece que o seu sacerdócio não é expiativo dos pecados.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O sangue de Cristo, que pelo Espírito Santo se ofereceu a si mesmo sem mácula a Deus, alimpará a nossa consciência das obras da morte, para servir ao Deus vivo. Ora, obras da morte chamam-se os pecados. Logo, o sacerdócio de Cristo tem a virtude de purificar os pecados.

SOLUÇÃO. — Duas condições são necessárias para a perfeita purificação dos pecados, pois que duas coisas há no pecado, o saber, a mácula da culpa e o reato da pena. Quanto à mácula da culpa, ela se apaga pela graça, que converte para Deus o coração do pecador; e quanto ao reato da pena, fica totalmente eliminado pelo satisfazer do homem a Deus. Ora, ambos esses efeitos os realizou o sacerdócio de Cristo. Assim, pela sua virtude, foi-nos dada a graça, pela qual os nossos corações se convertem a Deus, segundo aquilo do Apóstolo: Tendo sido justificados gratuitamente por sua graça, pela redenção que tem em Jesus Cristo, ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no

seu sangue. E também ele plenariamente satisfaz por nós, enquanto tornou sobre si as nossas fraquezas e ele mesmo carregou com as nossas dores. Por onde é claro que o sacerdócio de Cristo tem plena virtude de expiar os pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora Cristo não fosse sacerdote, enquanto Deus, mas enquanto homem, contudo ele mesmo foi sacerdote e simultaneamente Deus. E por isso se lê no Sínodo Efesino: Quem disser, que aquele que se fez nosso Pontífice e Apóstolo não foi o Verbo de Deus, mas um como homem especialmente nascido da mulher e diferente dele, seja anátema. Por onde, na medida em que a sua humanidade obrava em virtude da divindade, o seu sacrifício foi efficacíssimo para apagar os pecados. Donde o dizer Agostinho: Em todo sacrifício quatro causas se consideram — a quem é oferecido, por quem é oferecido, o que; oferecido, por quem é oferecido. Por onde, Cristo, sendo o único e verdadeiro mediador, que nos reconciliou com Deus pelo sacrifício da paz, permanecia um com aquele a quem oferecia, reduziu em si à unidade todos aqueles por quem oferecia, e era uma mesma unidade, ele que oferecia, com o que oferecia.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os pecados não lembram, na lei nova, por causa da ineficácia do sacerdócio de Cristo, como se por ele os pecados não estivessem suficientemente expiados. Mas, são lembrados, relativamente àqueles que ou não lhe querem participar do sacrifício, como os infiéis, por cujos pecados oramos, para que se convertam; ou também relativamente àqueles, que depois de terem participado, desse sacrifício, desviam-se de qualquer modo dele, pelo pecado. Quanto ao sacrifício que quotidianamente na Igreja se oferece, não é diverso do sacrifício que Cristo mesmo ofereceu. mas, comemoração dele. E por isso diz Agostinho: O próprio Cristo, que ofereceu o sacrifício, foi a oblação dele; cujo sinal sagrado e quotidiano, quer que fosse o sacrifício da Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Orígenes, embora na lei antiga se oferecessem diversos animais, contudo o sacrifício quotidiano, que era oferecido de manhã e de tarde, era o cordeiro, como se lê na Escritura. E por isso significava, que a oblação do verdadeiro cordeiro, isto é, de Cristo, seria o sacrifício consumativo de todos os outros. Donde o dizer a Escritura: Eis aqui o cordeiro de Deus, eis aqui o que tira o pecado do mundo.

Art. 4 — Se o efeito do sacerdócio de Cristo não só pertencia aos outros, mas também a ele próprio.

O quarto discute-se assim. — Parece que o efeito do sacerdócio de Cristo não pertencia só aos outros, mas também a ele próprio.

1. — Pois, é ofício do sacerdote orar pelo povo, segundo aquilo da Escritura: Os sacerdotes estavam fazendo oração enquanto o sacrifício se consumava. Ora, não somente orou pelos outros, mas também por si mesmo, como se disse e como expressamente o afirma o Apóstolo, quando escreve que nos dias da sua mortalidade ofereceu com um grande brado e com lágrimas preces e rogos a Deus que o podia salvar da morte. Logo, o sacerdócio de Cristo teve o efeito não só para os outros mas também para si.

2. Demais. — Cristo ofereceu-se a si mesmo em sacrifício, na sua paixão. Ora, pela sua paixão mereceu não somente pelos outros, mas também para si, como se estabeleceu. Logo, o sacerdócio de Cristo produziu efeito não só para os outros mas também para si.

3. Demais. — O sacerdócio da lei antiga foi figura do sacerdócio de Cristo. Ora, o sacerdote da lei antiga oferecia sacrifício não só pelos outros, mas também por si mesmo, no dizer da Escritura: O pontífice

entra no santuário para orar por si e pela sua casa e por todo o ajuntamento de Israel. Logo, também o sacerdócio de Cristo produziu efeito não só para ele próprio, mas ainda para os outros.

Mas, *em contrário*, lê-se no Sínodo Efesino: Quem disser que Cristo ofereceu sacrifício por si e não, antes, só por nós — pois não precisava de sacrifício quem era isento de pecado — esse seja anátema. Ora, o ofício do sacerdote consistia sobretudo em oferecer sacrifícios. Logo, o sacerdócio de Cristo nenhum efeito produziu para Cristo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o sacerdote é constituído medianeiro entre Deus e o povo. Ora, precisa de um medianeiro quem por si só não pode chegar a Deus; e por isso depende do sacerdócio e participa do efeito dele. Ora, de tal não precisava Cristo e assim diz o Apóstolo: Chegando-se por si mesmo a Deus, vivendo sempre para interceder por nós. Por isso não cabia a Cristo beneficiar do efeito do sacerdócio; ao contrário, comunicava-o ele aos outros. Pois, o agente primeiro, em qualquer gênero, é, nesse gênero, influente e não recipiente; assim, o sol ilumina e não é iluminado e o fogo não é aquecido, que aquece. Ora, Cristo é a fonte de todo sacerdócio; pois, se figura dele era o sacerdócio da lei, o sacerdote da lei nova obra, na pessoa dele, segundo aquilo do Apóstolo: Pois eu a indulgência de que usei, se de alguma tenho usado, foi por amor de vós em pessoa de Cristo. Por isso não cabia a Cristo beneficiar do efeito do sacerdócio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A oração, embora própria dos sacerdotes, contudo não é o ofício peculiar deles; pois, qualquer pode orar por si e por outrem, segundo a Escritura: Orai uns pelos outros para serdes salvos. E assim, poderíamos dizer que a oração, na qual Cristo rogou por si, não era ato de sacerdócio seu. Mas essa resposta fica excluída pelas Palavras que o Apóstolo, depois de ter dito — Tu és sacerdote eternamente, segundo a ordem de Melquisedeque acrescenta: O qual nos dias da sua mortalidade, preces etc., como acima; e assim, a oração feita por Cristo pertencia-lhe ao sacerdócio. E por isso devemos dizer, que os outros sacerdotes participam-lhe o efeito do sacerdócio, não enquanto sacerdotes, mas enquanto pecadores, como mais abaixo diremos. Ora Cristo, absolutamente falando, não teve nenhum pecado. Mas teve na sua carne a semelhança do pecado. Por isso não devemos, em sentido absoluto, afirmar que participou do efeito do sacerdócio; mas só, de certo modo, isto é, pela passibilidade da carne. Donde o dizer sinaladamente: Que o podia salvar da morte.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na oblação do sacrifício de qualquer sacerdote duas coisas podemos considerar: o sacrifício mesmo oferecido e a devotação do .oferente. Ora, o efeito próprio do sacerdócio é o resultado mesmo do sacrifício. Ora, Cristo alcançou, pela sua paixão, a glória do ressurgir; não quase em virtude do sacrifício, oferecido a modo de satisfação, mas pela devotação mesma, pelo qual sofreu a paixão humildemente e segundo a caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A figura não pode adequar-se à verdade. Por isso o sacerdócio figurado da lei antiga não podia chegar à perfeição de não precisar do sacrifício satisfatório, do qual Cristo não precisava. Por onde, não há semelhanças de razão em ambos os casos. E tal é o que diz o Apóstolo: A lei constituiu sacerdotes a homens que tem enfermidade; mas a palavra do juramento, que é depois da lei, constitui ao Filho perfeito eternamente.

Art. 5 — Se o sacerdócio de Cristo permanece eternamente.

O quinto discute-se assim. — Parece que o sacerdócio de Cristo não permanece eternamente.

1. — Pois, como se disse, só precisam do efeito do sacerdócio os contaminados pela enfermidade do pecado, que pode ser expiada pelo sacrifício do sacerdote. Ora, isso não se dará nunca, porque os

santos não tem nenhum pecado, segundo aquilo da Escritura: O teu povo serão todos os justos; e quanto ao pecado dos pecadores será inexpiável, porque não há para o inferno nenhuma redenção. Logo, o sacerdócio de Cristo não é eterno.

2. Demais. — O sacerdócio de Cristo sobretudo se manifestou pela sua paixão e morte, quando pelo seu próprio sangue entrou no santuário, como diz o Apóstolo. Ora, Cristo não sofrerá paixão nem morrerá eternamente, segundo o Apóstolo: Tendo Cristo ressurgido dos mortos, já não morre. Logo, o sacerdócio de Cristo não é eterno.

3. Demais. — Cristo é sacerdote, não enquanto Deus, mas enquanto homem. Ora, Cristo algum tempo não foi homem, isto é, no tríduo da sua morte. Logo, o sacerdócio de Cristo não é eterno.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Tu és sacerdote eternamente.

SOLUÇÃO. — No ofício do sacerdote duas coisas, podemos considerar: primeiro, a oblação mesma; do sacrifício; segundo, a consumação do sacrifício, consistente em lhe alcançarem o fim aqueles por quem é oferecido. Ora, o fim do sacrifício que Cristo ofereceu não foram os bens temporais, mas os eternos, que pela sua morte alcançamos. Por isso diz o Apóstolo, que Cristo é o Pontífice presente dos bens vindouros; em razão do que se diz ser eterno o sacerdócio de Cristo. E essa consumação do sacrifício de Cristo foi prefigurada no fato mesmo de que o pontífice da lei entrava uma vez no ano no santo dos santos com o sangue de um bode e de um novilho, como lemos na Escritura; embora o bode e o novilho não os imolasse no santo dos santos, mas fora. Semelhantemente, Cristo entrou no santo dos santos, isto é, no céu, e nos preparou o caminho para nele entrarmos por virtude do seu sangue, que por nós derramou em terra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os santos que estiverem na pátria, não precisam mais de expiar, pelo sacerdócio de Cristo; mas, tendo já expiado, precisarão de consumir, mediante o mesmo Cristo, de quem lhes depende a glória. Donde o dizer a Escritura: A claridade de Deus a alumia, isto é, a cidade dos santos, e a lâmpada dela é o Cordeiro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a paixão e a morte de Cristo não devam renovar-se para o futuro, contudo a virtude de uma tal vítima, já oferecida, permanece eternamente; pois, como diz o Apóstolo, com uma só oferenda fez perfeitos para sempre os que tem santificado.

Donde se deduz clara **A RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.** — Mas a unidade dessa oblação era figurada na lei pelo fato de uma vez no ano o pontífice da lei entrar no santo dos santos com a solene oblação, como se lê na Escritura. Mas a verdade da figuração não era completa por não ter essa vítima uma virtude sempiterna, e por isso haver necessidade de ser renovada anualmente.

Art. 6 — Se o sacerdócio de Cristo era segundo a ordem de Melquisedeque.

O sexto discute-se assim. — Parece que o sacerdócio de Cristo não era segundo a ordem de Melquisedeque.

1. — Pois, Cristo é a fonte de todo sacerdócio, como sacerdote principal. Ora, o principal não depende da ordem alheia, antes, esta é que depende daquele. Logo, Cristo não deve ser chamado sacerdote segundo a ordem Melquisedeque.

2. Demais. — O sacerdócio da lei antiga estava mais próximo do sacerdócio de Cristo do que o sacerdócio anterior ao da lei. Ora, os sacramentos tanto mais expressamente significavam a Cristo, quanto mais próximos dele estavam, como resulta do que foi dito na Segunda Parte. Logo, o sacerdócio de Cristo deve ser antes denominado segundo o Sacerdócio da lei, que segundo o sacerdócio de Melquisedeque, anterior à lei.

3. Demais. — O Apóstolo diz, que o rei da paz, sem pai nem mãe, sem genealogia, não tem princípio de dias nem fim de vida, coisas que convêm só ao Filho de Deus. Logo, Cristo não deve chamar-se sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque, como se fosse de outrem; mas, segundo a sua própria ordem.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: Tu és sacerdote eternamente segundo a ordem de Melquisedeque.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o sacerdócio legal foi a figura do sacerdócio de Cristo; não que o exprimisse verdadeira e adequadamente, pois dele muito distava. Quer porque o sacerdócio legal não purificava dos pecados, quer também porque não era eterno, como o sacerdócio de Cristo. Mas a excelência do sacerdócio de Cristo sobre o sacerdócio levítico foi figurado no sacerdócio de Melquisedeque, que recebeu dízimos de Abraão, de cujos lombos recebia dízimos, de certo modo, o sacerdócio da lei. Por onde, o sacerdócio de Cristo é chamado segundo à ordem de Melquisedeque, por causa da excelência do verdadeiro sacerdócio sobre o sacerdócio figurado da lei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo não é considerado como da ordem de Melquisedeque, quase de um sacerdote mais principal; mas como do que prefigura a excelência do sacerdócio de Cristo sobre o sacerdócio levítico.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Duas coisas podemos considerar no sacerdócio de Cristo: a oblação mesma de Cristo e a sua participação. Quanto à oblação, o sacerdócio da lei mais expressamente figurava, pela efusão do sangue, o sacerdócio de Cristo, que o sacerdócio de Melquisedeque, onde não havia essa efusão. Mas, quanto à participação do sacrifício de Cristo e do seu efeito, pela qual principalmente se lhe manifesta a excelência do sacerdócio sobre o sacerdócio da lei, ele era mais expressamente prefigurado pelo sacerdócio de Melquisedeque, que oferecia pão e vinho, significativos, como diz Agostinho, da união eclesiástica, constituída pela participação do sacrifício de Cristo. Por isso também na lei nova o verdadeiro sacrifício de Cristo é comunicado aos fiéis sob a espécie de pão e de vinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que Melquisedeque é sem pai nem mãe e sem genealogia, e que não tem princípio de dias nem fim de vida, não pelos não ter, mas por não lermos na Escritura que os tivesse. E por isso mesmo, como diz o Apóstolo no mesmo lugar, foi feito semelhante ao Filho de Deus, que não tem na terra pai e, no céu, não tem mãe nem genealogia, conforme àquilo da Escritura: Quem contara a sua geração? E, segundo a divindade, não tem princípio nem fim de dias.

Questão 23: Se a adoção convém a Cristo

Em seguida devemos tratar da adoção – se ela convém a Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 – Se a Deus convém adotar filhos.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a Deus não convém adotar filhos.

1. — Pois, ninguém adota como filho senão uma pessoa estranha, conforme o ensinam os juristas. Ora, Deus, sendo criador de todas as coisas, nenhuma pessoa lhe é estranha. Logo, parece que a Deus não convém adotar.

2. Demais. — A adoção foi introduzida para suprir a falta de filiação natural. Ora, em Deus há filiação natural, como se estabeleceu. Logo, não convém a Deus adotar filhos

3. Demais. — A adoção tem por fim fazer o adotado suceder na herança do adotante. Ora, ninguém pode suceder na herança de Deus, porque este nunca morrerá. Logo, a Deus não convém adotar.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O qual nos predestinou para sermos seus filhos adotivos. Ora, a predestinação de Deus não é vã. Logo, Deus adota para si certos como filhos.

SOLUÇÃO. — Adotamos alguém como filho para, por nossa bondade, fazê-lo participar da nossa herança. Ora, a bondade de Deus é infinita, e por isso admite as suas criaturas a lhe participarem dos bens; e sobretudo as criaturas racionais, que enquanto feitas à imagem de Deus são capazes da beatitude divina. E esta consiste na fruição de Deus; pela qual também o próprio Deus é feliz e rico por si mesmo, por fruir de si mesmo. Ora, chama-se herança de alguém o que o torna rico. Por onde, por Deus na sua bondade admitir certos homens à herança da beatitude, dizemos que os adota. Mas a adoção divina tem sobre a humana a vantagem de Deus tornar o homem que adota idôneo, pelo dom da graça, a receber a herança celeste; ao contrário, o homem não torna idôneo aquele que adota, mas o escolhe para a adoção já idôneo

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem, considerado na sua natureza, não é estranho para que Deus, quanto aos bens naturais que recebe, mas é estranho quanto aos bens da graça e da glória; e é por causa disto que é adaptado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É próprio do homem agir para suprir a sua indigência; mas não, de Deus, a quem convém o obrar para comunicar a abundância da sua perfeição. Por onde, assim como, pelo ato de criação, a bondade divina é comunicada a todas as criaturas segundo uma certa semelhança, assim, pelo ato de adoção é comunicada uma semelhança de filiação natural aos homens, segundo aquilo dos Apóstolo: Os que ele conheceu na sua presciência também os predestinou para serem conformes à imagem de seu Filho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os bens espirituais podem ser possuídos simultaneamente por muitos, mas não os materiais. Por isso, ninguém pode receber uma herança material senão sucedendo ao morto; mas a herança espiritual todos a recebem simultânea e integralmente, sem detrimento do Pai sempre vivo. Embora possamos dizer que o Deus, existente em nós pela fé, morre, para começar a existir em nós, pela visão, segundo a Glosa àquilo do Apóstolo: Se filhos, também herdeiros.

Art. 2 — Se adotar convém a toda a Trindade.

O segundo discute-se assim. — Parece que adotar não convém a toda a Trindade.

1. — Pois, a adoção divina é assim chamada por semelhança com as coisas humanas. Ora, na ordem humana, só podem adotar os que podem gerar filhos; o que, em Deus, só cabe ao Pai. Logo, na ordem divina só o Pai pode adotar.

2. Demais. — Os homens, pela adoção, tornam-se irmãos de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Para que ele seja o primogênito de muitos irmãos. Ora, irmãos se chamam os filhos do mesmo pai, donde o dizer o Senhor: Vou para meu Pai e vosso Pai. Logo, só o Pai de Cristo tem filhos adotivos.

3. Demais. — O Apóstolo diz: Enviou Deus a seu Filho, para que recebêssemos a adoção de filhos. E porque vós sois filhos, mandou Deus aos vossos corações o Espírito de seu Filho que clama nos vossos corações Pai, Pai. Logo, é próprio adotar àquele a quem o Pai tem o Filho e o Espírito Santo. Ora, isto só é próprio à pessoa do Pai. Logo, adotar ó convém à pessoa do Pai.

Mas, *em contrário*. — É próprio adotar-nos como filhos àquele a quem podemos denominar pai. Onde o dizer, o Apóstolo: Recebeste a adoção de filhos, no qual clamamos — Pai, Pai. Ora, quando dizemos a Deus — Padre nosso, referimo-nos a toda a Trindade, como a ele lhe pertencem os outros nomes que lhe aplicamos relativamente à criatura, como demonstramos na Primeira Parte. Logo, adotar convém a toda a Trindade.

SOLUÇÃO. — A diferença entre o Filho adotivo e o Filho natural de Deus está em que o Filho natural de Deus é gerado e não, feito; ao passo que o filho adotivo é feito, segundo aquilo do Evangelho: Deu-lhes ele o poder de se fazerem filhos de Deus. Mas às vezes dizemos que o filho adotivo é gerado, por ter recebido uma nova geração espiritual, que é gratuita e não, natural; donde o dizer a Escritura: De pura vontade sua é que ele nos gerou. Embora, pois, gerar, em Deus, seja próprio da pessoa do Pai, contudo produzir qualquer efeito, na criatura é comum a toda a Trindade, por causa da unidade de natureza: porque onde há uma natureza é necessário haver uma virtude e uma operação. Onde o dizer o Senhor: Tudo o que fizer o Pai o faz também semelhantemente o Filho. Por onde, adotar os homens como filhos de Deus convém a toda a Trindade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as pessoas humanas não são numericamente da mesma natureza, para que tenham todas a mesma operação e um mesmo efeito, como acontece com Deus. E por isso, aí não há fundamento para semelhança, em ambos os casos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nós por adoção nos tornamos irmãos de Cristo, quase tendo o mesmo Pai que ele. O qual, contudo, de um modo, é Pai de Cristo e, de outro, nosso Pai. Por isso sinaladamente diz o Evangelho, em separado — Meu Pai, e em separado, Vosso Pai. Pois, é Pai de Cristo, naturalmente, pela geração, o que lhe é próprio a ele; mas é nosso Pai, por agir voluntariamente, o que lhe é comum a ele, ao Filho e ao Espírito Santo. Por isso não é filho de toda a Trindade, como nós.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, a filiação adotiva é uma certa semelhança da filiação eterna; assim como tudo o que foi feito no tempo é de certo modo semelhança das coisas abeterno existentes. Ora, o homem é assimilado ao esplendor do Filho eterno pela claridade da graça, atribuída ao Espírito Santo. Por onde, a adoção, embora comum a toda a Trindade, é contudo apropriada ao Pai como autor, ao Filho como exemplar, ao Espírito Santo como o que imprime em nós a semelhança desse exemplar.

Art. 3 — Se ser adotado é próprio da criatura racional.

O terceiro discute-se assim. — Parece que ser adaptado não é próprio da criatura racional.

1. — Pois, Deus não é chamado Pai da criatura racional senão por adoção. Pois, é também chamado Pai da criatura irracional, como quando a Escritura diz: Quem é o Pai da chuva? ou quem produziu as gotas de orvalho? Logo, ser adaptado não é próprio da criatura racional.

2. Demais. — Certos se chamam filhos de Deus por adoção. Ora, o serem filhos de Deus a Escritura propriamente o atribui aos anjos, como naquele passo: Mas um certo dia como os filhos de Deus se tivessem apresentado na frente do Senhor. Logo, não é próprio da criatura racional o ser adaptado.

3. Demais. — O próprio a uma natureza convém a todos os seres que a tem; assim, a faculdade de rir convém a todos os homens. Ora, ser adaptado não convém a toda natureza racional. Logo, ser adaptado não é próprio à natureza racional.

Mas, *em contrário*, os filhos adaptados são herdeiros de Deus, como diz o Apóstolo. Ora, tal herança convém à criatura racional. Logo, é próprio da criatura racional ser adaptada.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a filiação da adoção é uma certa semelhança da filiação natural. Pois, o Filho de Deus naturalmente procede do Pai, como Verbo mental, tendo unidade de existência com ele. Ora, a esse Verbo pode um ser se assemelhar, de três modos. De um modo, em razão da forma, mas não pela mente; assim, a forma exterior de uma casa construída se assemelha ao Verbo mental do artífice, pela espécie formal; mas não pela mente, porque a forma da casa, na matéria; não é inteligível, quando o era na mente do artífice. E deste modo, qualquer criatura se assimila ao Verbo eterno, por ter sido feita pelo Verbo. - De um segundo modo, uma criatura se assimila ao Verbo, não só em razão da forma, mas ainda quanto a sua mente, assim, a ciência, que nasce na mente do discípulo, se assimila ao Verbo existente na mente do Mestre. E deste modo, a criatura racional, mesmo pela sua natureza, se assemelha ao Verbo de Deus, pela unidade que tem com o Pai; resultante da graça e da caridade. Por isso o Senhor orava: Para que eles sejam um, como também nós somos um. E tal assimilação completa a ideia de adoção, pois, a seres assim assimilados é lhes devida a herança eterna. — Por onde é manifesto, que ser adotado convém só à criatura racional, mas não a todas, senão só as que tem a caridade, que está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, no dizer do Apóstolo. E por isso, ainda na frase do Apóstolo, o Espírito Santo se chama espírito de adoção de filhos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus é chamado Pai da criatura irracional, não propriamente pela adoção, mas pela criação, participando da semelhança, no primeiro sentido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os anjos se chamam filhos de Deus pela filiação adotiva; não que ela lhes convenha primariamente, mas por terem sido eles os primeiros que receberam a adoção de filhos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A adoção não é uma propriedade resultante da natureza, mas, da graça da qual a natureza racional é capaz. Por isso, não é necessário convenha a toda criatura racional. Mas sim, que toda criatura racional seja capaz da filiação adotiva.

Art. 4 — Se Cristo, enquanto homem, é filho adotivo de Deus.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo, enquanto homem, é filho adotivo de Deus.

1. — Pois, diz Hilário, referindo-se a Cristo: Não perde a dignidade do poder quando adapta a humildade da carne. Logo, Cristo, enquanto homem, é filho adotivo.

2. Demais. — Agostinho diz, que Cristo é homem pela mesma graça pela qual alguém se torna Cristão em virtude da fé inicial. Ora, os outros homens são Cristãos pela graça da adoção. Logo, também Cristo é homem por adoção E portanto, é filho adotivo.

3. Demais. — Cristo, enquanto homem, é servo. Ora, é mais digno ser filho adotivo, que servo. Logo, com maior razão, Cristo, enquanto homem é filho adotivo.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Não consideramos o filho adotivo como filho por natureza; mas dizemos filho por natureza o que verdadeiramente o é. Ora, Cristo é verdadeiro e natural Filho de Deus, segundo o Evangelho: Para que estejamos em seu verdadeiro Filho, Jesus Cristo. Logo, Cristo, enquanto homem, não é filho adotivo.

SOLUÇÃO. — A filiação propriamente convém à hipóstase ou à pessoa, mas não à natureza; por isso na Primeira Parte dissemos, que a filiação é uma propriedade pessoal. Ora, em Cristo não há outra pessoa ou hipóstase além da incriada, o que convém ser Filho por natureza. Pois, como dissemos, a filiação da adoção é uma semelhança participada da filiação natural. Ora, não dizemos que existe participativamente o que por si mesmo existe. E por isso, Cristo, que é por natureza Filho de Deus, de nenhum modo pode ser chamado filho adotivo. — Quanto aos que atribuem a Deus duas pessoas ou duas hipóstases ou dois supostos, nada racionalmente os impediria dizer que Cristo, enquanto homem, é filho adotivo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como a filiação propriamente não convém à natureza, assim também não, a adoção. E por isso, é expressão imprópria dizer que foi adotada a humildade da carne; entendendo-se aí por adoção a união da natureza humana com a pessoa do Filho.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa semelhança de Agostinho devemos entendê-la quanto ao princípio; isto é, porque, assim como não é por méritos de sua parte que qualquer homem é Cristão, assim não foi por nenhum mérito que o homem Cristo foi Cristo. Mas esses dois casos diferem pelo termo, porque Cristo, pela graça da união, é Filho por natureza; ao passo que qualquer homem é filho adotivo pela graça habitual. Mas, a graça habitual, em Cristo, não o fez passar, de não filho, a filho adotivo; é apenas uma consequência da filiação natural, na alma de Cristo, segundo aquilo do Evangelho: Nós vimos a sua glória, como de Filho unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ser criatura e também a servidão ou a sujeição a Deus não respeitam só à pessoa mas ainda à natureza; o que não pode dizer-se da filiação. Por isso não colhe a comparação.

Questão 24: Da predestinação de Cristo

Em seguida devemos tratar da predestinação de Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a Cristo cabia ser predestinado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a Cristo não cabia ser predestinado.

1 — Pois, o termo da predestinação é a adoção como filho, segundo o Apóstolo: O qual nos predestinou para sermos seus filhos adotivos. Ora, a Cristo não cabia ser filho adotivo. Logo, não lhe cabia ser predestinado.

2. Demais. — Em Cristo duas coisas devemos considerar — a natureza humana e a pessoa. Ora, não podemos dizer que Cristo fosse predestinado em razão da natureza humana; pois, é falsa a proposição — A natureza humana é filho de Deus. Semelhantemente, nem em razão da pessoa; porque a sua pessoa é a do Filho de Deus, não por graça, mas por natureza; ora, a predestinação implica a graça, como se disse na Primeira Parte. Logo, Cristo não foi Filho de Deus por predestinação.

3. Demais. — Assim, como o feito nem sempre existiu, assim, o predestinado, porque a predestinação importa uma certa anterioridade. Ora, como Cristo sempre foi Deus e Filho de Deus, não se diz propriamente que o homem Cristo fosse feito Filho de Deus. Logo, pela mesma razão, não devemos dizer que Cristo foi Filho de Deus por predestinação.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo, falando de Cristo: Que foi predestinado Filho de Deus com poder.

SOLUÇÃO. — Como resulta do que dissemos na Primeira Parte, a predestinação em sentido próprio é uma certa divina e abeterna preordenação do que a graça de Deus realizará no tempo. Ora, Deus, com a graça da união, tornou o homem temporalmente, Deus e Deus, homem. Nem pode dizer-se que Deus não preordenasse abeterno que isso se realizasse no tempo; pois, daí resultaria que Deus seria susceptível de uma ideia nova. Donde portanto devemos concluir que a união mesma das naturezas, na pessoa de Cristo inclui-se na predestinação eterna de Deus. É, em razão disso, dissemos que Cristo foi predestinado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Apóstolo se refere, no lugar aduzido, à predestinação pela qual nós somos predestinados para filhos adotivos. Pois, assim como Cristo é de um modo singular e excelente Filho de Deus por natureza, assim também foi predestinado, de modo singular.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz a Glosa, certos ensinaram que a predestinação deve ser entendida da natureza e não, da pessoa; e isso por ter sido feita à natureza humana à graça de ser unida ao Filho de Deus, na unidade de pessoa. — Mas, neste sentido, a locução do Apóstolo é imprópria, por duas razões. Primeiro, por uma razão geral. Pois, não dizemos que é a natureza de alguém a predestinada, mas o suposto; pois, predestinar é dirigir para a salvação, a qual é própria do suposto, que age em vista do fim da beatitude. Segundo, por uma razão especial, porque ser Filho de Deus não convém à natureza humana; pois, é falsa a proposição. — A natureza humana é Filho de Deus. Salvo se alguém quisesse compreender o pensamento do Apóstolo, forçando-lhe o sentido, assim: Que foi predestinado Filho de Deus com poder, isto é, foi predestinado que a natureza humana se unisse ao Filho de Deus em pessoa. - Donde se conclui que a predestinação é atribuída à pessoa de Cristo, não em si mesma, ou enquanto subsistente em a natureza divina, mas enquanto subsistente em a natureza humana. Por isso, o Apóstolo, depois de ter dito – Que foi jeito da linhagem de Davi segundo a carne, acrescenta: Que foi

predestinado Filho de Deus com poder. Para nos fazer compreender que, por ter sido feito da linhagem de Davi segundo a carne, foi predestinado Filho de Deus com poder. Embora seja natural à pessoa de Cristo, em si mesma considerada, ser Filho de Deus com poder; o que porém não lho é pela natureza humana, pela qual essa filiação lhe convém pela graça da união.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Origines ensina ser o seguinte o que o Apóstolo literalmente diz: Que foi destinado Filho de Deus com poder, que não supõe nenhuma anterioridade, não havendo, pois aí qualquer dificuldade. — Mas outros, a anterioridade implicada no particípio predestinado a referem, não ao fato de ser Filho de Deus, mas à sua manifestação, segundo o modo habitual de a Escritura se exprimir, pelo qual considera feito o que é conhecido. E então será o sentido: Cristo foi predestinado para manifestar-se como Filho de Deus. — Mas nesse caso, predestinação não é tomada em sentido próprio. Pois, consideramos propriamente predestinado quem é dirigido ao fim da beatitude; ora, a beatitude de Cristo não depende do nosso conhecimento.

E por isso é melhor dizermos, que a anterioridade implicada no particípio predestinado não se refere à pessoa, em si mesma, mas em razão da natureza. Pois, essa pessoa, embora fosse abeterno Filho de Deus, contudo não foi sempre Filho de Deus o subsistente em a natureza humana. E por isso diz Agostinho: Jesus, que havia de ser pela carne filho de Davi, foi contudo predestinado para ser Filho de Deus pelo poder.

E devemos considerar que, embora o particípio — predestinado implique anterioridade, como o particípio — feito não o significa contudo do mesmo modo. Pois, ser efeito exprime uma realidade como ela em si mesma é; ao passo que ser predestinado se refere ao que está na apreensão de quem preordena. Ora, o que subsiste como tal, em virtude de uma forma e de uma natureza, pode ser apreendido enquanto ligado a essa forma, ou ainda absolutamente. E como, em sentido absoluto, não convém à pessoa de Cristo o ter começado a ser Filho de Deus, convém-lhe contudo enquanto inteligida ou apreendida como existente em a natureza humana; pois, teve um começo temporal a existência do Filho de Deus revestido da natureza humana. Por onde, é mais verdadeira a proposição — Cristo foi predestinado Filho de Deus que a outra: Cristo foi feito Filho de Deus.

Art. 2 — Se é falsa a proposição – Cristo, enquanto homem, foi predestinado para Filho de Deus.

O segundo discute-se assim — Parece falsa a proposição: Cristo, enquanto homem, foi predestinado para Filho de Deus.

1. — Pois, cada qual é num determinado tempo, o para que foi predestinado, porque a predestinação de Deus não falha. Se, portanto, Cristo, enquanto homem, foi predestinado para Filho de Deus, resulta que é Filho de Deus, enquanto homem. Ora, isto é falso. Logo, também a primeira proposição.

2. Demais. — O que convém a Cristo, enquanto homem, convém a qualquer homem, pois, ele é da mesma espécie que os outros homens. Se, pois, Cristo, enquanto homem, foi predestinado Filho de Deus, resulta que isso também cabe a qualquer homem. Ora, tal é falso. Logo, também a primeira proposição.

3. Demais. — O que se fará no tempo foi predestinado abeterno. Ora, a proposição — O Filho de Deus foi feito homem — é mais verdadeira que a outra — O homem foi feito filho de Deus. Logo, a proposição — Cristo, enquanto Filho de Deus foi predestinado para ser homem — é mais verdadeira que a sua inversa — Cristo, enquanto homem, foi predestinado para Filho de Deus.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Dizemos que foi predestinado o próprio Senhor da glória, por ter sido feito homem o Filho de Deus.

SOLUÇÃO. — Duas coisas podemos considerar na predestinação. Uma, relativa à própria predestinação eterna; que, então, implica uma certa anterioridade relativa ao suposto da predestinação. Noutro sentido, pode ser considerada quanto ao seu efeito temporal, dom gratuito de Deus. Por onde, devemos concluir que, de ambos estes modos a predestinação é atribuída a Cristo em razão da só natureza humana. Pois, a natureza humana nem sempre esteve unida ao Verbo; e também lhe foi conferido pela graça, que se unisse à pessoa do Filho de Deus. E portanto, só em razão da natureza humana é que a predestinação convém a Cristo. Donde o dizer Agostinho: Uma elevação tão grande, tão alta e tão sublime foi predestinada à natureza humana, que não podia, assim, ser mais exaltada. Ora, dizemos que convém a alguém, enquanto homem, o que lhe convém em razão da natureza humana. Donde, pois, devemos concluir, que Cristo, enquanto homem, foi predestinado para Filho de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na proposição — Cristo, enquanto homem, foi predestinado para Filho de Deus — a restritiva — enquanto homem, pode referir-se ao ato significado pelo participio, de dois modos. — Primeiro, quanto ao que está materialmente incluído na predestinação. E então é falsa. Pois, o sentido é: ter sido predestinado que Cristo, enquanto homem fosse Filho de Deus. E neste sentido a objeção colhe. De outro modo, pode referir-se à razão mesma do ato; isto é, enquanto que a predestinação implica, por natureza, anterioridade e efeito gratuito. E, neste sentido, a predestinação convém a Cristo em razão da natureza humana, como se disse; é considerado então predestinado, enquanto homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma causa pode convir a um homem, em razão da natureza humana, de dois modos. — Primeiro, por ser dela a causa a natureza humana; assim a faculdade de rir convém a Sócrates em razão da natureza humana, de cujos princípios procede essa faculdade. E, neste sentido, ser predestinado não convém a Cristo nem a nenhum homem, em razão da natureza humana. Neste sentido, pois, procede a objeção. — De outro modo, dizemos que uma causa convém a alguém, em razão da natureza humana, quando a natureza humana é susceptível de tal causa. E então dizemos que Cristo foi predestinado em razão da natureza humana porque a predestinação se refere à exaltação da natureza humana em Cristo, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Verbo de Deus assumiu a natureza humana de um modo tão inefavelmente singular, que simultaneamente se chamassem Deus — o filho do homem por causa da natureza humana assumida; e o Filho de Deus, por causa do Unigênito, assumente — como diz Agostinho. E portanto, como essa assunção se inclui na predestinação, como gratuita, podemos dizer tanto que o Filho de Deus foi predestinado para ser homem, como que o foi o Filho do Homem, para ser Filho de Deus. Mas, como não foi ao Filho de Deus a graça de ser homem, mas antes, à natureza humana, para que se unisse ao Filho de Deus, podemos mais propriamente dizer, que Cristo, enquanto homem, foi predestinado para ser Filho de Deus, do que: Cristo, enquanto Filho de Deus, foi predestinado para ser homem.

Art. 3 — Se a predestinação de Cristo é o exemplar da nossa predestinação.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a predestinação de Cristo não foi o exemplar da nossa predestinação.

1 — Pois, o exemplar preexiste ao exemplado. Ora, nada preexiste ao eterno. Sendo, pois, a nossa predestinação eterna, parece que a predestinação de Cristo não é o exemplar da nossa.

2. Demais. — O exemplar conduz ao conhecimento da nossa predestinação, do exemplado. Ora, não precisava Deus de Ihe ser trazido o conhecimento por um terceiro, segundo o Apóstolo: Os que ele conheceu na sua presciência também os destinou, Logo, a predestinação de Cristo não é o exemplar da nossa predestinação.

3. Demais. — O exemplar é conforme ao exemplado, Ora, uma é a razão da predestinação de Cristo e outra, a da nossa. Porque, nós somos destinados para filhos da adoção, e Cristo foi destinado como Filho de Deus com poder, na expressão do Apóstolo. Logo, a sua predestinação não é o exemplar da nossa.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Ele, o Salvador, o mediador entre Deus e os homens, o homem Cristo Jesus, é a preclaríssima luz da predestinação e da graça. Ora, é chamado luz da predestinação e da graça, porque pela sua predestinação e a sua graça se manifesta a nossa predestinação; o que é próprio do exemplar. Logo, a predestinação de Cristo é o exemplar da nossa.

SOLUÇÃO. — A predestinação pode ser considerada a dupla luz. — Primeiro, quanto ao ato mesmo do destinante. E então a predestinação de Cristo não pode ser chamada exemplar da nossa predestinação; pois, de um modo pelo mesmo ato eterno, Deus nos destinou a nós e a Cristo. — De outro modo, a predestinação pode ser considerada relativamente àquilo para que alguém é destinado; o que é o termo e o efeito da predestinação. — E assim, a predestinação de Cristo é o exemplar da nossa predestinação. E isto de dois modos. Primeiro, quanto ao bem ao qual somos destinados. Pois, Cristo foi destinado a ser por natureza o Filho de Deus; ao passo que nós somos destinados à filiação de adoção, que é uma semelhança participada pela filiação natural.

Donde o dizer o Apóstolo: Os que ele conheceu na sua presciência também os destinou para serem conformes à imagem de seu Filho. De outro modo, quanto à maneira de conseguir o referido bem, que é mediante a graça. O que em Cristo é manifestíssimo; porque a natureza humana em Cristo está unida ao Filho de Deus, sem precedência de nenhum mérito seu. E, como diz o Evangelho, todos nós participamos da plenitude da sua graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe relativamente ao ato mesmo do destinante.

E o mesmo devemos **RESPONDER À SEGUNDA.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é necessário o exemplado conformar-se em tudo ao exemplar; mas basta que o exemplado de algum modo imite o seu exemplar.

Art. 4 — Se a predestinação de Cristo é a causa da nossa predestinação.

O quarto discute-se assim. — Parece que a predestinação de Cristo não é a causa da nossa predestinação.

1 — Pois, o eterno não tem causa. Ora, a nossa predestinação é eterna. Logo, a predestinação de Cristo não é a causa da nossa predestinação.

2. Demais. — O que depende da simples vontade de Deus não tem outra causa senão essa vontade. Ora, a predestinação depende da simples vontade de Deus, ao dizer do Apóstolo: Sendo destinados pelo

decreto daquele que obra todas as coisas seguido o conselho da sua vontade. Logo, a predestinação de Cristo não é causa da nossa.

3. Demais. — Removida a causa, removido fica o efeito. Ora, removida a predestinação de Cristo, removida não fica a nossa predestinação; porque, mesmo se o Filho de Deus não se tivesse encarnado, haveria algum modo possível de operar a nossa salvação, como diz Agostinho. Logo, a predestinação de Cristo não é a causa da nossa predestinação.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O qual nos predestinou para sermos seus filhos adotivos por Jesus Cristo.

SOLUÇÃO. — Considerada a predestinação no seu ato mesmo, a predestinação de Cristo não é a causa da nossa, pois, por um mesmo ato Deus predestinou a Cristo e a nós. Se, porém, considerarmos a predestinação, quanto ao seu termo, então a predestinação de Cristo é a causa da nossa; porque Deus preordenou a nossa salvação, predestinando ab eterno, que seria ela operada por Cristo. Pois, a predestinação eterna não só inclui o que se fará no tempo, mas ainda o modo e a ordem pelos quais nele e se cumprirá.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA E À SEGUNDA OBJEÇÕES. — Essas objeções procedem, quanto ao ato da predestinação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se Cristo não devesse encarnar-se, Deus teria preordenado, que os homens se salvassem por outra causa. Mas, como preordenou a Encarnação de Cristo, simultaneamente preordenou que ele fosse a causa da nossa salvação.

Questão 25: Da adoração de Cristo

Em seguida devemos tratar do que respeita a Cristo em relação a nós. E primeiro, da adoração de Cristo, pela qual nós o adoramos. Segundo, de ser ele o mediador nosso, perante Deus.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se por uma mesma adoração deve ser adorada a divindade e a humanida de Cristo.

O primeiro discute-se assim. — Parece que por uma mesma adoração não deve ser adorada a divindade e a humanidade de Cristo.

1. — Pois, a divindade de Cristo deve ser adorada pela adoração comum ao Pai e ao Filho; donde o dizer o Evangelho: Todos honrem ao Filho assim como honram ao Pai. Ora, a humanidade de Cristo não é comum com o Pai. Logo, não deve pela mesma adoração ser adorada a humanidade de Cristo e a sua divindade.

2. Demais. — A honra é propriamente o prêmio da virtude, como diz o Filósofo. Ora, a virtude merece o seu prêmio pelo seu ato. Mas, como, em Cristo, uma é a operação da sua natureza divina e outra, da humana, como demonstramos, resulta que deve ser uma a honra tributada à sua humanidade, e outra à sua divindade.

3. Demais. — A alma de Cristo, se não estivesse unida ao Verbo, devia ser venerada pela excelência da sabedoria e da graça que tem. Ora, nada perdeu da sua dignidade por se ter unido ao Verbo. Logo, à natureza humana em Cristo deve ser tributada uma adoração própria, além da que lhe é prestada à divindade.

Mas, *em contrário*, diz o Quinto Sínodo: Quem afirmar que adora a Cristo nas suas naturezas, o que constitui duas adorações; e que não adora, por uma só adoração, o Verbo de Deus encarnado, simultaneamente com a sua carne, como foi estabelecido desde o início da Igreja de Deus, esse seja anátema.

SOLUÇÃO. — Em quem é honrado duas coisas podemos considerar, a saber: A pessoa a quem a honra é tributada e a causa da honra. Ora, propriamente, a honra é prestada a todo ser por si subsistente. Assim, não dizemos que a mão de um homem é honrada, mas que esse homem o é. E se às vezes dissermos, que é honrada a mão ou o pé de alguém, isso não significa sejam essas partes por si mesmas honradas, mas que, nelas, honramos o todo. De cujo modo também um homem pode ser honrado por alguma exterioridade sua, como na sua roupa, na sua imagem ou no seu embaixador. Mas, a causa da honra é princípio em virtude do qual o honrado tem alguma excelência; pois, a honra é a reverência prestada a alguém por causa da sua excelência, como se disse na Segunda Parte. Se, pois, num só homem existirem várias causas de ser honrado, Por exemplo, a Superioridade, a ciência e a virtude, esse homem receberá por certo uma só honra por parte de quem o honra, mas serão várias as honras, pelas suas causas; pois, o mesmo homem é o honrado tanto pela ciência como pela virtude. Ora, havendo em Cristo uma só pessoa, de natureza divina e humana, e também uma só hipóstase e um suposto, só uma é a adoração e só uma a honra por parte dos que o adoram; mas, quanto à causa por que é honrado, podemos considerar várias as adorações, de modo que será uma a honra tributada à sabedoria incriada e outra, à salvação criada. - Mas, se tivesse Cristo várias pessoas ou hipóstases seriam também várias as adorações, em sentido absoluto. E tal é o que o Sínodo condena. Pois, determina o seguinte: Quem ousar dizer que devemos coadorar o homem assumido, com o Verbo de Deus, como se fossem duas

adorações diferentes, e que, ao contrário, não é a mesma adoração que honra o Emanuel, enquanto Verbo feito carne, esse seja anátema.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na Trindade três são os honrados, mas uma só a causa da honra. O contrário se dá no mistério da Encarnação. Por isso, é uma a honra tributada à Trindade e outra a tributada a Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é a operação a honrada, que é só a razão da honra. Por isso, o haver em Cristo duas operações não prova serem duas as adorações, mas sim, duas causas de adoração.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a alma de Cristo não estivesse unida ao Verbo de Deus, seria a parte mais principal da humanidade dele. Por isso sobretudo devia ser honrada, por a ser nele o homem a parte principal. Mas, por estar a alma de Cristo unida a uma pessoa mais digna, a essa pessoa sobretudo, a qual a alma de Cristo está unida, é devida a honra. Mas isso não diminui a dignidade da alma de Cristo, ao contrário, a aumenta, como também dissemos.

Art. 2 — Se a humanidade de Cristo deve ser adorada por adoração de latria.

O segundo discute-se assim. — Parece que a humanidade de Cristo não deve ser adorada por adoração de latria.

1. — Pois aquilo da Escritura: Adorai o escabelo de seus pés porque é ele é santo — diz a Glosa: A carne assumida pelo Verbo de Deus nós a adoramos sem nenhuma impiedade; pois, ninguém lhe come espiritualmente a carne, antes de adorá-la; mas não me refiro à adoração de latria, devida só ao Criador. Ora, a carne de Cristo é parte da sua humanidade. Logo, a humanidade de Cristo não deve ser adorada com adoração de latria.

2. Demais. — O culto de latria a nenhuma criatura é devido; pois, os Gentios foram reprovados porque adoraram e serviram à criatura, no dizer do Apóstolo. Ora, a humanidade de Cristo é uma criatura. Logo, não deve ser adorada com adoração de latria

3. Demais. — A adoração de latria é devida a Deus como reconhecimento do seu domínio máximo, segundo a Escritura: Adorarás ao Senhor teu Deus e só a ele servirás. Ora, Cristo enquanto homem é menor que o Pai. Logo, a sua humanidade não deve ser adorada com adoração de latria.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz: É adorada a carne de Cristo, depois de encarnado o Verbo de Deus, não em si mesma, mas pelo Verbo de Deus a ela hipostaticamente unido. E aquilo da Escritura — Adorai o escabelo de seus pés — diz a Glosa: Quem adora o corpo de Cristo não olha para a terra, mas antes aquele de quem é o escabelo, em honra do qual adora o escabelo. Ora, o Verbo encarnado é adorado por adoração de latria. Logo, também o seu corpo ou a sua humanidade.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a honra da adoração propriamente é devida à hipóstase subsistente; contudo a razão da honra pode ser o que não é subsistente, por causa do que é honrado o seu sujeito. E assim de dois modos podemos entender a adoração da humanidade de Cristo. Primeiro, que lhe pertença, como ao ser adorado. E portanto, adorar a carne de Cristo não é senão adorar o Verbo de Deus encarnado; assim como adorar a veste do rei não é senão adorar o rei vestido. E, desse modo, a adoração da humanidade de Cristo é uma adoração de latria. - Em segundo lugar, podemos entender a adoração da humanidade de Cristo, que lhe é tributada em razão de ser ela perfeita, por todos os dons da graça. E então a adoração da humanidade de Cristo não é uma adoração de latria; mas de dulia; de

modo que a mesma pessoa una de Cristo seja adorada por adoração de latria, por causa da sua divindade; e por adoração de dulia por causa da perfeição da sua humanidade. Nem há nisso incongruência, porque a Deus Padre é devida a honra de latria por causa da divindade, e a honra de dulia por causa do domínio com que governa a criatura. Por isso, àquilo da Escritura — Senhor Deus meu, em ti esperei — diz a Glosa — Deus de todos, pelo poder, a quem é por isso devida a dulia; Deus de todos pela criação, a quem é devida então a latria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Glosa citada não devemos entendê-la como significando, que deva a carne de Cristo ser adorada separadamente da sua divindade; pois, isso seria possível somente se não fosse uma mesma a hipóstase de Deus e do homem. Mas como diz Damasceno, se separamos, com penetração de inteligência, o que é visto, do que é compreendido, não deve ser adorado como criatura, isto é, com adoração de latria. E então, assim entendida, como separada do Verbo de Deus, é lhe devida a adoração de dulia; não qualquer, por exemplo, a prestada às outras criaturas; mas uma de mais excelência, chamada hiperdulia.

DONDE também se deduz a **RESPOSTA À SEGUNDA E À TERCEIRA OBJEÇÕES.** — Porque a adoração de latria não é prestada à humanidade de Cristo em razão dela mesma, mas em razão da divindade, a que está unidade, pela qual Cristo não é menor que o Pai.

Art. 3 — Se a imagem de Cristo deve ser adorada com adoração de latria.

O terceiro discute-se assim. — Parece que à imagem de Cristo não deve ser adorada com adoração de latria.

1. — Pois, diz a Escritura: Não farás para ti imagem de escultura, nem figura alguma. Ora, nenhuma adoração deve ser prestada contra o preceito de Deus. Logo, a imagem de Cristo não deve ser adorada com adoração de latria.

2. Demais. — Não devemos imitar as práticas dos gentios, como diz o Apóstolo. Ora, os gentios são precipuamente acusados porque mudaram a glória do Deus incorruptível em semelhança de figura de homem corruptível. Logo, a imagem de Cristo não deve ser adorada com adoração de latria.

3. Demais. — A Cristo é devida a adoração de latria em razão da divindade, e não, da humanidade. Ora, à imagem da sua divindade, impressa na alma racional, não é devida a adoração de latria. Logo, muito menos o é à imagem corpórea, que lhe representa a humanidade.

4. Demais. — No culto divino não se deve praticar senão o instituído por Deus. Por isso o Apóstolo, ao transmitir a doutrina do sacrifício da Igreja, diz; Eu recebi do Senhor o que também vos ensinei a vós. Ora, a Escritura nada nos diz sobre a adoração das imagens. Logo, a imagem de Cristo não deve ser adorada com adoração de latria.

Mas, *em contrário*, Damasceno cita Basílio, que diz: A honra prestada à imagem é prestada ao ser a que ela pertence, isto é, ao modelo. Ora, o modelo mesmo isto é, Cristo, deve ser adorado com adoração de latria. Logo, também a sua imagem.

SOLUÇÃO. — Como diz o Filósofo, a nossa alma se aplica com duplo movimento, a uma imagem, à em si mesma, como uma determinada coisa e enquanto imagem de alguém. E entre esses dois movimentos há a diferença seguinte: o primeiro movimento, pelo qual nos aplicamos a uma imagem, enquanto uma determinada coisa, difere daquele pelo qual nos aplicamos ao ser a que ela pertence; ao passo que o segundo movimento, cujo objeto é a imagem como tal, é idêntico ao que tem por objeto o ser ao qual

ela pertence. Donde, pois, devemos concluir, que à imagem de Cristo, enquanto uma determinada coisa, por exemplo, madeira esculpida ou pintada, nenhuma reverência é prestada, por que reverência só é devida à natureza racional. E daí resulta que lhe prestamos reverência só enquanto imagem. Donde se segue que a mesma reverência é prestada à imagem de Cristo e ao próprio Cristo. Sendo, portanto, Cristo adorado com adoração de latria, consequentemente a sua imagem deve ser adorada também com adoração de latria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O referido preceito não proíbe fazer qualquer escultura ou imagem, mas, fazê-la para adorar, e por isso acrescenta: Não as adorarás nem lhes darás culto. Mas, como se disse, o movimento para a imagem é o mesmo que o para a realidade; por isso, é proibida a adoração da imagem do mesmo modo pelo qual o é a adoração do ser a que ela pertence. E por isso se entende a proibição, do lugar aduzido, de adorar as imagens, que os gentios faziam para venerar os seus deuses, isto é, os demônios. Donde o acrescentar a Escritura: Não terás deuses estrangeiros diante de mim. Pois, do verdadeiro Deus, que é incorpóreo, não se pode fazer nenhuma imagem corpórea; porque, como diz Damasceno, é suma insipiência e impiedade dar figura ao divino. Mas, como no Novo Testamento Deus se fez homem, pode ser adorado na sua imagem corpórea.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O Apóstolo proíbe tomarmos parte nas obras infrutuosas dos Gentios; mas não o proíbe que lhes participemos das obras úteis, Ora, a adoração das imagens deve ser contada entre as obras infrutuosas, por duas razões. Primeiro, porque certos gentios adoravam essas imagens como se fossem as realidades, crendo habitar nelas a divindade, por causa das respostas que os demônios por meio delas davam, e outros efeitos insólitos semelhantes. Segundo, por causa das realidades que elas manifestavam; pois, faziam essas imagens, de certas criaturas, veneradas nelas pela veneração de latria. Ao passo que nós adoramos por adoração de latria a imagem por causa da realidade que ela representa, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — À criatura racional é devida reverência, em si mesma. Por onde, se à criatura racional, que é a imagem de Deus, fosse tributada a adoração de latria, poderia haver ocasião de erro; isto é, poderia o afeto dos adoradores limitar-se ao homem, como um determinado ser, sem levar-se até Deus, de que ele é a imagem. O que não pode dar-se com a imagem esculpida ou pintada na matéria sensível.

RESPOSTA À QUARTA. — Os Apóstolos, por uma inspiração familiar do Espírito Santo, ensinaram certas práticas a serem observadas pelas Igrejas, que não deixaram por escrito, mas na observância da Igreja, através das gerações do fiéis, Por isso o Apóstolo mesmo diz: Estai firmes e conservai as tradições que aprendestes, ou de palavra, isto é, proferida oralmente, ou de carta nossa, isto é, por um escrito transmitido. E entre essas tradições está a da adoração das imagens de Cristo. Por isso São Lucas pintou a imagem de Cristo, que, segundo se conta, está em Roma.

Art. 4 — Se à cruz de Cristo devemos prestar a adoração de latria.

O quarto discute-se assim. — Parece que a cruz de Cristo não devemos prestar a adoração de latria.

1. — Pois, nenhum filho piedoso venera a contumélia feita contra o seu próprio pai, por exemplo, o flagelo com que é flagelado, o madeiro em que foi suspenso; do contrário, aborrece tudo isso. Ora, Cristo, no lenho da cruz, sofreu aprobiosíssima morte, segundo aquilo da Escritura: Condenemo-lo a uma morte mais infame. Logo, em vez de venerá-la, devemos aborrecer a cruz.

2. Demais. — A humanidade de Cristo, é adorada pela adoração de latria, enquanto unida à pessoa do Filho de Deus; o que não se pode dizer da cruz. Logo, à cruz de Cristo não deve ser prestada adoração de latria.

3. Demais. — Assim como a cruz de Cristo foi o instrumento da sua paixão e morte, assim também o foram muitas outras coisas, como os cravos, a coroa e a lança; as quais contudo não prestamos o culto de latria. Logo, parece que não devemos tributar à cruz de Cristo a adoração de latria.

Mas, *em contrário*, prestamos o culto de latria aquele em quem pomos a esperança da nossa salvação. Ora, pomos na cruz de Cristo a esperança da nossa salvação. Assim, a Igreja canta no hino da Paixão.

O cruz, ave, esperança única!

Neste tempo da paixão,

Aumenta dos pios a justiça,

E aos réus dá vênica.

Logo, devemos prestar à cruz de Cristo a adoração de latria.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, honra ou reverência não é devida senão à natureza racional; e à criatura insensível não devemos honra nem reverência senão por causa da natureza racional. E isto de dois modos: ou enquanto representa uma natureza racional, ou por estar a esta de algum modo unida. Do primeiro modo, costumaram os homens venerar a imagem do rei; do segundo, as suas vestes. Mas, uma e outra coisa, com a mesma veneração com que veneram o rei. — Se, pois, nos referimos à cruz mesma onde foi Cristo crucificado, de um e outro modo deve ela ser venerada. Primeiro, porque nos representa a figura de Cristo estendido nela; segundo por causa do contato dos seus membros e por ter sido embebida do seu sangue. Por onde, de um e outro modo, é adorada pela mesma adoração por que o é Cristo, isto é, pela adoração de latria. E também por isso dirigimos palavras e oração à Cruz como o faríamos ao próprio crucificado. — Se porém se trata da efígie da cruz de Cristo, em qualquer outra matéria por exemplo, pedra ou madeira, prata ou ouro, então veneramos a cruz somente como imagem de Cristo, que veneramos com adoração de latria, segundo dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A intenção ou a opinião dos infiéis considera a cruz como o opróbrio de Cristo, mas, pelo efeito que produziu, da nossa salvação, consideramo-la como a virtude divina dele, com a qual triunfou dos inimigos, segundo o Apóstolo: Despojando os principados e potestades, os trouxe confiadamente, triunfando em público deles em si mesmo. E por isso, noutro lugar: A palavra da cruz é na verdade uma estultícia para os que se perdem, mas para os que se salvam, que somos nós, é ela a virtude de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A cruz de Cristo, embora não fosse unida ao Verbo de Deus, em pessoa, foi-lhe contudo unida de certo modo, isto é, pela representação e pelo contato. E só por essa razão nós lhe prestamos reverência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pela razão do contato dos membros de Cristo, adoramos não só a cruz, mas também tudo o que é de Cristo. Donde o dizer Damasceno: É' racional adorarmos o lenho precioso como santificado pelo contato do seu santo corpo e sangue; e também os cravos, as vestes e a lança; e os seus santos tabernáculos. Mas, tudo isso não representa a imagem de Cristo, como a cruz, chamada sinal do Filho do Homem, que aparecerá no céu, como diz o Evangelho. E por isso às mulheres disse o anjo Vós buscais a Jesus Nazareno, que foi crucificado; não disse — lanceado, mas, crucificado. Donde

vem que veneramos a imagem da cruz de Cristo, em qualquer matéria; mas não, a imagem dos cravos ou de qualquer outra coisa semelhante.

Art. 5 — Se à Mãe de Deus deve ser prestada a adoração de latria.

O quinto discute-se assim. — Parece que à Mãe de Deus deve ser prestada a adoração de latria.

1. — Pois, a mesma é a honra prestada à mãe do rei, que o é ao rei. Donde o dizer a Escritura: Pôs-se um trono para a mãe do rei, a qual se assentou à sua mão direita. E Agostinho: No trono de Deus, no tálamo do Senhor do céu e no tabernáculo de Cristo é também digna de estar a mãe de Deus. Ora, a Cristo é devida a adoração de latria. Logo, também à sua mãe.

2. Demais. — Damasceno diz que a honra da mãe é referida ao Filho. Ora, ao Filho é devida a adoração de latria. Logo, também à Mãe.

3. Demais. — A Mãe de Cristo lhe é mais chegada, que a cruz. Ora, à cruz é tributada adoração de latria. Logo, à Mãe de Cristo deve ser tributada a mesma adoração.

Mas, *em contrário*, a Mãe de Deus é uma pura criatura. Logo, não lhe é devida a adoração de latria.

SOLUÇÃO. — Sendo a latria devida só a Deus, não o é à criatura; não o é, no sentido em que a venerássemos em si mesma. Mas, embora as criaturas insensíveis não sejam em si mesmas dignas de veneração, a criatura racional o é. Por isso, não devemos o culto de latria a nenhuma criatura racional como tal. Sendo, porém, a bem-aventurada Virgem uma criatura racional, em si mesma, não lhe devemos a adoração de latria, mas só a veneração de *dulia*. De maneira mais eminente, contudo, que às outras criaturas, por ser Mãe de Deus. E por isso dizemos que lhe é devida, não qualquer *dulia*, mas a *hiperdulia*.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A mãe do rei não é devida honra igual à que o é ao rei; mas, é lhe devida uma honra semelhante, em razão de certa excelência. E é o que querem dizer as autoridades citadas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A honra de Maria é referida ao Filho, porque a mãe deve ser adorada por causa do Filho. Mas não do modo pelo qual a honra da imagem é referida ao exemplar, pois, a imagem, considerada *me si mesma* como uma determinada coisa, de nenhum modo deve ser venerada.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A cruz não é digna de veneração considerada *em si mesma*, como dissemos. Mas a Santa Virgem é *em si mesma* digna de veneração. Logo, a comparação não colhe.

Art. 6 — Se as relíquias dos santos devem de algum modo ser adoradas.

O sexto discute-se assim — Parece que as relíquias dos santos de nenhum modo devem ser adoradas.

1. — Pois não devemos fazer nada que seja ocasião de erro. Ora, adorar as relíquias dos mortos parece constituir um erro dos gentios, que prestavam honorificência aos mortos. Logo, não devemos honrar as relíquias dos santos.

2. Demais. — E estulto adorar uma coisa insensível. Ora, as relíquias dos santos são insensíveis. Logo, é estulto venerá-las.

3. Demais. — O corpo morto não é da mesma espécie que o vivo, e por consequência não é numericamente idêntico a ele. Logo, parece que depois da morte de um santo, não lhe devemos adorar o corpo.

Mas, *em contrário*, Genádio: Cremos sincerissimamente, que devem ser honrados os corpos dos santos e sobretudo os dos santos mártires. E depois acrescenta: Quem não o admitir não é considerado Cristão, mas Eumoniano e Vigilanciano.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, se as vestes paternas, um anel ou coisas semelhantes tanto mais queridas são dos filhos, quanto maior o afeto que tinham pelos pais, de modo nenhum devemos desprezar o corpo que nos é muito mais familiar e muito mais unido, do que qualquer roupa que usemos; pois, o corpo pertence à própria natureza humana. Por onde é claro, que quem tem afeto por outrem venera-lhe também o que dele resta, depois da morte; e não só o corpo ou partes do corpo, mas também certos bens exteriores, como as vestes e outros semelhantes. Ora, é manifesto que devemos venerar os santos de Deus, como membros de Cristo, filhos e amigos de Deus e nossos intercessores, Por isso, devemos lhes venerar quais relíquias, com a honra devida, em memória deles; e sobretudo os seus corpos, que foram os templos e os órgãos do Espírito Santo; que neles habitou e operou, e hão de assemelhar-se ao. corpo de Cristo pela glória da ressurreição. Por isso, o próprio. Deus honra convenientemente essas relíquias, fazendo. milagres na presença delas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A razão de Vigilância, cujas palavras são citadas por Jerônimo no livro que contra ele escreveu, é a seguinte: Vemos introduzido, diz, a pretexto de religião, o costume mais ou menos igual ao dos Gentios, de adorar, beijando-os, não sei que pósinhos encerrados em um vaso envolto em pano precioso. Contra o que diz Jerônimo : Afirmo que não adoramos as relíquias dos Mártires como não adoramos o sol nem a lua nem os anjos, isto é, com adoração de latría. Mas, honramos as relíquias dos mártires, para adorarmos aquele a quem eles pertenceram; honramos os servos, para que a honra, a eles tributada redunde para o Senhor. Assim, pois, honrando as relíquias dos santos, não incidimos no erro dos Gentios, que prestavam culto de latría aos mortos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O corpo insensível não o adoramos, em si mesmo, mas por causa da alma, que lhe esteve unida e que agora frui de Deus; e por causa de Deus, de que foram os ministros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O corpo de um santo morto não é numericamente idêntico ao de quando vivia, por causa da diversidade da forma, que é a alma; mas, é lhe idêntico pela identidade da matéria, que deve de novo unir-se à sua forma.

Questão 26: Da denominação dada a Cristo, de medianeiro entre Deus e os homens

Em seguida devemos tratar da denominação dada a Cristo, de medianeiro entre Deus e os homens.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se é próprio de Cristo ser o medianeiro entre Deus e os homens.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não é próprio de Cristo ser o medianeiro entre Deus e os homens.

1. — Pois, assim como o sacerdote, assim também o profeta é mediador entre Deus e os homens, segundo a Escritura: Eu fui o que intervim como mediador entre o Senhor e vós, naquele tempo. Ora, ser sacerdote e profeta não convém a Cristo. Logo, nem ser medianeiro.

2. Demais. — O que convém aos anjos bons e maus não pode ser considerado próprio de Cristo. Ora, ser medianeiro entre Deus e os homens convém aos anjos bons, como diz Dionísio. E convém também aos anjos maus, isto é, aos demônios, que tem certa comunidade com Deus, pela sua imortalidade; e certa outra com os homens, a saber, um espírito passível e, por consequência, sujeito à dor, como está claro em Agostinho. Logo, ser o medianeiro entre Deus e os homens não é próprio de Cristo.

3. Demais. — Ao ofício do medianeiro pertence aproximar aqueles entre os quais se interpõe. Ora, o Espírito Santo, no dizer do Apóstolo, intercede por nós a Deus com gemidos inexplicáveis. Logo, o Espírito Santo é o medianeiro entre Deus e os homens. O que, portanto, não é próprio de Cristo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Só há um mediador entre Deus e os homens, que é Jesus Cristo homem.

SOLUÇÃO. — É ofício próprio do mediador unir aqueles entre os quais se interpôs; pois os extremos se unem no meio. Ora, unir os homens a Deus, de modo perfeito, convém a Cristo, por meio de quem os homens se reconciliaram com Deus, segundo o Apóstolo: Deus estava em Cristo reconciliando o mundo consigo. Logo, só Cristo é o perfeito medianeiro entre Deus e os homens, por ter reconciliado o gênero humano com Deus, pela sua morte. E por isso, depois de o Apóstolo ter dito — Mediador entre Deus e os homens, que é Jesus Cristo homem — acrescenta: Que se deu a si mesmo para redenção de todos. Mas nada impede certos outros serem, de algum modo, considerados mediadores entre Deus e os homens; isto é, se cooperam para a união dos homens com Deus, por via de preparação ou de ministério.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os profetas e os sacerdotes da lei antiga foram chamados mediadores entre Deus e os homens, por via de preparação e de ministério; isto é, enquanto prenunciavam e prefiguravam o verdadeiro e perfeito mediador entre Deus e os homens. Ao passo que os sacerdotes do Novo Testamento podem chamar-se mediadores entre Deus e os homens, enquanto ministros do verdadeiro mediador, ministrando aos homens, em nome dele, os sacramentos da salvação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os anjos bons, como diz Agostinho, não podem chamar-se com propriedade mediadores entre Deus e os homens. Pois, tendo de comum com Deus a beatitude e a imortalidade, mas não as tendo em comum com os homens miseráveis e mortais, como não hão de antes, estar afastados dos homens e unidos com Deus, do que serem constituídos medianeiros entre ambos? E Dionísio também diz que são medianeiros, porque, segundo o grau da natureza, foram constituídos inferiores a Deus e superiores aos homens, E exercem o ofício de mediador, não principal e

perfeitamente, mas ministerial e dispositivamente. Por isso, o Evangelho diz, que chegaram os anjos e o serviam isto é, a Cristo. — Quanto aos demônios, eles tem de comum com Deus a imortalidade e, com os homens, a miséria. E entre um ser imortal e outro sujeito a misérias, o demônio se interpõe como mediador, a fim de impedir o homem de chegar à imortalidade feliz, fazendo cair na miséria imortal. Por isso, é um mau mediano, que separa os amigos. Quanto a Cristo, ele tinha de comum com Deus a beatitude, e com os homens, a mortalidade. Por isso, interpôs-se como mediador para que, depois de passada a sua mortalidade, os fizesse, de mortos, imortais, o que demonstrou pela sua ressurreição; e para que, de miseráveis, os tornasse felizes, nunca deixou de ter a felicidade. Donde o ser ele o bom mediador, que reconcilia os inimigos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Espírito Santo, sendo em tudo igual a Deus, não pode chamar-se mediador entre Deus e os homens; mas só Cristo, que, embora pela divindade seja igual ao Pai, contudo, pela humanidade é menor que o Pai, como se disse. Por isso, àquilo do Apóstolo — Cristo é mediador — diz a Glosa: Não o Pai nem o Espírito Santo. Mas dizemos que o Espírito Santo intercede por nós, por nos fazer orar.

Art. 2 — Se Cristo enquanto homem é o mediador entre Deus e os homens.

O segundo discute-se assim. Parece que Cristo, enquanto homem não é o mediador entre Deus e os homens.

1. — Pois, diz Agostinho: Uma só é a pessoa de Cristo, a fim de que não deixe de ser um. Cristo, não uma substância; a fim de afastada a benefício de mediador, não ser considerado Filho ou só de Deus ou só do homem. Ora, enquanto homem, não é Filho de Deus e do homem; mas simultaneamente, enquanto Deus e homem. Logo, não devemos dizer que seja mediador entre Deus e o homem, só enquanto homem.

2. Demais. — Assim como Cristo, enquanto Deus, tem a mesma natureza que o Pai e o Espírito Santo, assim, enquanto homem, tem a mesma natureza que os homens. Ora, por ter, como Deus, a mesma natureza que o Pai e o Espírito Santo, não pode chamar-se mediador. Assim, aquilo do Apóstolo: Ele é mediador entre Deus e os homens, a Glosa: Enquanto Verbo não é mediador, por ser igual a Deus, Deus perante Deus e simultaneamente uno com Deus. Logo, também enquanto homem não pode chamar-se mediador, por ter a mesma natureza que os homens.

3. Demais. — Cristo é chamado mediador, por nos ter reconciliado com Deus, o que realizou, delindos-nos do pecado, que nos separava de Deus. Ora, delir o pecado fá-lo Cristo, não como homem, mas como Deus. Logo, Cristo, enquanto homem, não é mediador, mas, como Deus.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Cristo não é mediador por ser o Verbo; pois, o Verbo, absolutamente imortal e absolutamente feliz, está acima das misérias dos mortais. Mas é mediador enquanto homem.

SOLUÇÃO. — Duas coisas podemos considerar no mediador: primeiro, a natureza de mediador; segundo, o ofício de unir. Ora, da natureza do mediador é distar de um e outro extremo. E quanto a unir, o mediador o faz, transferindo a um dos extremos o que é do outro. Ora, nada disto pode convir a Cristo, enquanto Deus, mas só enquanto homem. Pois, enquanto Deus, não difere do Pai e do Espírito Santo em natureza nem em poder de domínio. Nem o Padre e o Espírito Santo tem nada que não seja do Filho; de modo que pudesse deferir a outros o que é do Pai ou do Espírito Santo, como se de outrem o fosse. Pois, enquanto homem, difere de Deus em natureza; e dos homens, em dignidade e graça. E

como homem, cabe-lhe unir os homens com Deus, transmitindo-lhes os preceitos e os dons, e satisfazer e interceder pelos homens, perante Deus. Por isso, verdadeirissimamente se chama mediador, enquanto homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Eliminada de Cristo a natureza divina, ser-lhe à por consequência eliminada a singular plenitude das graças, que lhe convém, enquanto unigênito do Pai, como diz o Evangelho. De cuja plenitude lhe resulta o ser constituído superior de todos os homens, e mais próximo de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo, enquanto Deus, é em tudo igual ao Pai. Mas também pela natureza humana excede os outros homens. Por isso, enquanto homem, pode ser mediador; mas não como Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora convenha a Cristo, enquanto Deus, delir o pecado por autoridade própria, contudo, satisfazer pelo pecado do gênero humano só lhe convém; como homem. E, por isso, chama-se mediador entre Deus e os homens.

A vida de Cristo

Questão 27: Da santificação da Virgem Maria

Depois de termos tratado da união de Deus e do homem e do que resulta dessa união, resta tratarmos do que fez ou sofreu o Filho de Deus encarnado na natureza humana a que se uniu. Cujo tratado é quadripartido. Assim, primeiro, consideraremos o pertinente ao seu ingresso no mundo. Segundo, o pertinente ao desenrolar-se da sua vida neste mundo. Terceiro, a sua partida deste mundo. Quarto, do relativo à sua exaltação, depois desta vida.

No primeiro tratado, quatro pontos devem ser considerados. Primeiro, a concepção de Cristo. Segundo, a sua natividade. Terceiro, a sua circuncisão. Quarto, o seu batismo. Sobre a sua concepção, devemos, primeiro, tratar de certos pontos relativos à conceição de sua mãe. Segundo, do modo da conceição. Terceiro, da perfeição do filho concebido. Quanto à mãe, quatro questões se oferecem ao nosso exame. Primeiro, a sua santificação. Segundo, a sua virgindade. Terceiro, os seus desposórios. Quarto, a sua anunciação. Quinto, a sua preparação para conceber.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a Santa Virgem foi santificada antes de nascer, no ventre materno.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a Santa Virgem não foi santificada antes de nascer, no ventre materno.

1 — Pois, diz o Apóstolo: Não primeiro o que é espiritual, senão o que é animal, depois o que é espiritual. Ora, pela graça da santificação o homem nasce espiritualmente filho de Deus, segundo aquilo do Evangelho: Nasceram de Deus. Mas, a natividade, do ventre, é uma natividade corpórea. Logo, a Santa Virgem não foi santificada, antes de nascer do ventre materno.

2 — Demais. Agostinho diz: A santificação, que nos torna templos de Deus, só é a dos renascidos. Ora, ninguém renasce senão depois de nascer. Logo, a Santa Virgem não foi santificada, ante de nascida do ventre materno.

3 — Demais. Todo santificado pela graça é purificado do pecado original e do atual. Se, pois, a Santa Virgem foi santificada antes da natividade no ventre materno, foi então, por consequência purificada do pecado original. Ora, só o pecado original podia impedir-lhe a entrada no reino celeste. Se, portanto, tivesse morrido, então, teria transposto as portas do reino celeste. O que contudo não podia dar-se, antes da paixão de Cristo; pois, como diz o Apóstolo, temos confiança de entrar no santuário, pelo sangue de Cristo. Donde se conclui, portanto, que a Santa Virgem não foi santificada antes de nascida do ventre materno.

4 — Demais. O pecado original é o que vem de origem, assim como o pecado atual, o que pressupõe um ato. Ora, enquanto praticamos o ato de pecar não podemos ser purificados do pecado. Logo, também a Beata Virgem não podia ser purificada do pecado original, enquanto existia original e atualmente no ventre materno.

Mas, *em contrário*, a Igreja celebra a natividade da Santa Virgem; ora, a Igreja não celebra nenhuma festa senão por algum santo. Logo, a Santa Virgem, na sua natividade mesma, não foi santa. Logo, foi santificada no ventre materno.

SOLUÇÃO. — Sobre se a Santa Virgem foi santificada no ventre materno, nada nos ensina a Escritura canônica, a qual também não faz menção da sua atividade. Mas, assim como Agostinho prova com razões que a Virgem foi assunta ao céu em corpo, o que contudo não o diz a Escritura, assim também podemos pensar racionalmente que foi santificada no ventre materno. Pois, é racional crermos, que aquela que gerou o Unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade, recebeu maiores privilégios de graça que as demais mulheres. E por isso diz o Evangelho, que o Anjo lhe anunciou: Ave, cheia de graça. Pois, sabemos que a certos foi concedido esse privilégio da santificação no ventre materno; assim, a Jeremias, a quem foi dito — Antes que tu saíesses da clausura do ventre materno, te santifiquei. E a João Batista, de quem foi dito. Já desde o ventre de sua mãe será cheio do Espírito Santo. Por onde e racionalmente, cremos que a Santa Virgem foi santificada, antes de nascer, no ventre materno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Também na Santa Virgem primeiro existiu o corpo e depois, o espírito; pois, foi primeiro concebida carnalmente e depois, santificada no seu espírito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Agostinho se exprime segundo a lei comum, pela qual ninguém se regenera pelos sacramentos senão depois de ter nascido. Mas Deus não sujeitou o seu poder a essa lei dos sacramentos, que não pudesse conferir a sua graça, por um especial privilégio, a certos, mesmo antes de nascidos do ventre materno.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A Santa Virgem foi purificada, no ventre materno, do pecado original, quanto à mácula pessoal; mas não ficou isenta do reato, a que toda natureza estava sujeita, não podendo por isso entrar no paraíso, senão mediante o sacrifício de Cristo; como também se deu com os santos Patriarcas que existiram antes de Cristo.

RESPOSTA À QUARTA. — O pecado original foi contraído na origem, pois é pela origem que se comunica a natureza humana, a que propriamente respeita o pecado original. O que se dá quando a criatura concebida recebe a alma. E por isso nada impede seja ela purificada, depois de recebida a alma; pois, depois disso, se ainda continua no ventre materno, é para receber, não a natureza humana, mas uma certa perfeição da natureza já recebida.

Art. 2 — Se a Santa Virgem foi santificada antes de ser animada.

O segundo discute-se assim. — Parece que a Santa Virgem foi santificada antes de ser animada.

1 - Pois, como se disse, mais graças foram conferidas à Virgem Mãe de Deus, que a qualquer santo. Ora, a certos foi concedido o serem santificados antes da animação. Pois, diz a Escritura: Antes que eu te formasse no ventre de tua mãe, te conheci; ora, a alma não é infundida antes da formação do corpo. Semelhantemente, diz, de João Batista, Ambrósio: Ainda não tinha o espírito da vida e já nele existia o Espírito da graça. Logo, com muito maior razão, a Santa Virgem podia ser santificada, antes da animação.

2. Demais. — Era conveniente, como diz Anselmo, que a Santa Virgem resplendesse pela maior pureza possível, logo abaixo de Deus. Donde o dizer a Escritura: Toda tu és formosa, amiga minha, e em ti não há mácula. Ora, maior seria a pureza da Santa Virgem se nunca a sua alma tivesse sido inquinada do contágio do pecado original. Logo, foi-lhe concedida a santificação da carne, antes de animada.

3. Demais. — Como se disse, não se celebra festa senão de quem é santo. Ora, certos celebram a festa da Conceição da Santa Virgem. Logo, parece que foi santa na sua concepção mesma. E assim foi santificada antes da animação.

4. Demais. — O Apóstolo diz: Se a raiz é Santa, também os ramos. Ora, a raiz dos filhos são os seus pais. Logo, a Santa Virgem também podia ser santificada nos seus pais antes da animação.

Mas, *em contrário*, as coisas do Antigo Testamento são as figuras do Novo, conforme aquilo do Apóstolo: Todas estas coisas lhes aconteciam a eles em figura. Ora, parece que a santificação do tabernáculo, do qual diz a Escritura — santificou o seu tabernáculo o Altíssimo — significa a santificação da Mãe de Deus, chamada também pela Escritura, tabernáculo de Deus, como se lê: No sol pôs o seu tabernáculo. E do tabernáculo foi ainda dito: Depois de acabadas todas estas coisas, cobriu uma nuvem o tabernáculo do testemunho e a glória do Senhor o encheu. Logo, também a Santa Virgem não foi santificada, senão depois de perfeitas todas as suas partes, isto é, o corpo e a alma.

SOLUÇÃO. — Dupla razão podemos dar, da santificação da Santa Virgem, antes de animada. A primeira é que, a santificação, de que tratamos não é mais que a purificação do pecado original; pois, a santidade é a pureza perfeita, como diz Dionísio. Ora, a culpa só pode ser delida pela graça, cujo sujeito só é a criatura racional. E por isso, antes, da infusão da alma racional, a Santa Virgem não foi purificada. — Segundo, porque, sendo susceptível de culpa só a criatura racional, o ser concebido não é contaminado pela culpa senão depois da infusão da alma racional. Assim, de qualquer modo que a Santa Virgem fosse santificada, antes da animação, não teria nunca incorrido na mácula da culpa original; e, portanto, não teria precisado da redenção e da salvação, operada por Cristo, de quem diz o Evangelho: Ele salvará o seu povo dos pecados deles. Ora, é inadmissível que Cristo não seja o Salvador de todos os homens, como diz o Apóstolo. - Donde se conclui, que a santificação da Santa Virgem se deu depois da sua animação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando o Senhor diz que conheceu Jeremias, antes de formado no ventre materno, isso se entende, pela ciência de predestinação; mas diz que o santificou, não antes de formado, mas antes de saído do ventre materno. — Quanto ao dizer Ambrósio, que João Batista ainda não tinha o espírito da vida e já tinha o Espírito da graça, não se deve entender como significando o espírito da vida a alma vivificante, mas significando espírito o ar exterior respirado. Ou podemos dizer, que ainda não tinha o espírito da vida, isto é, a alma, nas suas operações manifestas e completas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O não ter sido nunca a alma da Santa Virgem inquinada do contágio do pecado original, se oporia à dignidade de Cristo, como Salvador universal de todos. Por isso, logo abaixo de Cristo, que não precisava ser salvo, como Salvador universal, a máxima pureza foi a de Santa Virgem. Pois, Cristo de nenhum modo contraiu o pecado original, mas foi santo desde a sua concepção, segundo aquilo do Evangelho: O santo que há de nascer de ti será chamado Filho de Deus. Mas, a Santa Virgem contraiu por certo o pecado original, sendo contudo dele purificada, antes de nascida do ventre materno. E é o que significa a Escritura quando diz, referindo-se à noite do pecado original. Espere a luz, isto é, Cristo, e não a veja — porque nada mais manchado cai nela; nem o nascimento da aurora quando raia, isto é, da Santa Virgem, que, no seu nascimento, foi imune do pecado original.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora não celebre a Igreja Romana a Conceição da Santa Virgem, tolera contudo o costume de certas igrejas celebrarem essa festividade. Por isso, não deve essa celebração ser totalmente reprovada. Nem o fato, porém, de ser celebrada a festa da Conceição, significa que a Virgem

foi santa na sua Conceição. Mas sim, que por se lhe ignorar o tempo da santificação, celebram-lhe a festa da santificação, antes que a da concepção, no dia da concepção.

RESPOSTA À QUARTA. — Há duas espécies de santificação. — Uma, de toda a natureza, isto é, enquanto que toda a natureza é liberada totalmente da corrupção da culpa e da pena. O que se dará na ressurreição. — Outra é a santificação pessoal, que não se transmite à prole carnalmente gerada, porque não diz respeito essa santificação à carne, mas, ao espírito. Por onde, se os pais da Santa Virgem foram purificados do pecado original, contudo a Santa Virgem não deixou de contrair o pecado original, por ter sido concebida na concupiscência da carne e pela conjunção do homem e da mulher. Assim, diz Agostinho: Tudo o nascido do concúbito é carne de pecado.

Art. 3 — Se a Santa Virgem foi purificada do contágio do gérmen da concupiscência.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a Santa Virgem não foi purificada do contágio do gérmen da concupiscência.

1. Pois, assim como a pena do pecado original é a concupiscência, consistente na rebelião das potências inferiores contra a razão, assim também a pena do pecado original é a morte e as demais penalidades corpóreas. Ora, a Santa Virgem foi sujeita a essas penalidades. Logo, também não foi totalmente isenta da concupiscência.

2. Demais. — O Apóstolo diz: A virtude se aperfeiçoa na enfermidade, referindo-se à enfermidade da concupiscência, por causa da qual sofria o estímulo da carne. Ora, a Santa Virgem não foi privada de nada do que exige a perfeição da virtude. Logo, não foi de todo isenta da concupiscência.

3. Demais. — Damasceno diz, que o Espírito Santo sobrevém à Santa Virgem, purificando-a antes da concepção do Filho de Deus. O que não pode entender-se senão da purificação da concupiscência, pois, nenhum pecado cometeu, como diz Agostinho. Logo, pela santificação no ventre materno não foi de todo isenta da concupiscência.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Toda tu és formosa, amiga minha, e em ti não há mácula. Ora, a concupiscência é mácula, pelo menos da carne. Logo, na Santa Virgem não houve concupiscência.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria divergem as opiniões. — Assim, uns disseram que a Santa Virgem, pela sua santificação mesma, operada no ventre materno, ficou totalmente isenta da concupiscência. — Mas outros dizem que lhe permaneceu a concupiscência, enquanto causa de dificuldade na prática do bem; ficou porém dela isenta, enquanto inclinação para o mal. — Outros, ainda, disseram que ficou isenta da concupiscência, no atinente à corrupção da pessoa, enquanto impede para o mal e dificulta o bem; mas não o ficou, quanto à corrupção da natureza, isto é, enquanto a concupiscência é a causa da transmissão do pecado original aos filhos. — Outros, enfim, dizem que, a primeira santificação não eliminou a concupiscência, mas a deixou travada nos seus efeitos; sendo porém totalmente eliminada na concepção mesma do Filho de Deus.

Mas, para bem compreendermos, neste assunto, devemos notar que contágio do pecado nada mais é que uma concupiscência desordenada do apetite sensível; mas, habitual, porque a concupiscência atual é o movimento do pecado. Diremos porém que a concupiscência da sensualidade é desordenada, porque repugna à razão; o que se dá, por inclinar para o mal ou opor dificuldades ao bem. Por onde, é da natureza mesma da concupiscência inclinar para o mal, ou dificultar a prática do bem. Por isso, dizer

que a concupiscência existiu na Santa Virgem, sem a inclinar para o mal, é querer que coexistam duas coisas opostas. - Semelhantemente, também implica oposição o permanecer da concupiscência enquanto corrupção da natureza e não enquanto corrupção da pessoa. Pois, segundo Agostinho, é a concupiscência que transmite para a prole o pecado original. Ora, essa é uma concupiscência desordenada e não totalmente sujeita à razão. Se, pois, a concupiscência tivesse sido totalmente eliminada, enquanto corrupção da pessoa, não poderia permanecer enquanto corrupção da natureza.

Resta, pois, admitirmos ou que a primeira santificação a isentou totalmente da concupiscência ou que, se esta subsistiu, ficou travada nos seus efeitos. Pois, poder-se-ia entender que a concupiscência ficou totalmente eliminada, na Santa Virgem, por lhe ter sido concedida, pela abundância da graça que lhe foi conferida, uma tal disposição das potências da alma, que as inferiores nunca se movessem sem o assentimento da razão. Tal o que dissemos ter passado com Cristo, de quem sabemos que não teve inclinação para o pecado, e com Adão, antes do pecado, pela justiça original. De modo que, assim, nesta matéria, a graça da santificação teve para a Virgem a virtude da justiça original. Mas, embora esta opinião venha salvar a dignidade da Virgem Mãe, contraria de algum modo à dignidade de Cristo, sem cuja virtude ninguém pode livrar-se da condenação primitiva. E embora pela fé de Cristo, e, antes da sua Encarnação, certos fossem espiritualmente livres dessa condenação, contudo ninguém poderia livrar-se dela, quanto à carne, senão depois da Encarnação, pela qual devia primariamente manifestar-se a imunidade dessa condenação. Por onde, assim como antes da imortalidade da carne de Cristo ressurrecto, ninguém alcançou a imortalidade da carne, assim é inconveniente admitirmos que, antes da carne de Cristo, que não teve nenhum pecado, a carne da Virgem sua Mãe, ou de quem quer que seja, fosse isenta da concupiscência, chamada lei da carne ou dos membros.

Por isso parece melhor pensarmos que, a santificação no ventre materno não isentou a Santa Virgem da concupiscência, na sua essência, mas os seus efeitos ficaram paralisados. Não por ato da sua razão, como se deu com os varões santos; pois, não teve o uso do livre arbítrio logo que começou a existir no ventre materno – privilégio especial de Cristo; mas, a abundância da graça, recebida na santificação, e ainda mais perfeitamente por ação da divina providência, paralisou-lhe todo movimento desordenado dos sentidos. Mas, depois, na concepção mesma da carne de Cristo, quando primeiramente devia refulgir a imunidade do pecado, devemos crer que do filho redundou ela para a mãe, ficando então totalmente eliminada a inclinação para o pecado. E já isso estava figurado na Escritura, quando diz: Eis que entrava a glória do Deus de Israel pela banda do oriente, isto é, por meio da Santa Virgem; e a terra estava resplandecente pela presença da sua majestade, isto é de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A morte e outras penalidades semelhantes por si mesmas não inclinam ao pecado. E por isso Cristo, embora assumisse a elas, não se sujeitou à concupiscência. E por isso também na Santa Virgem, para conformar-se ao Filho, de cuja plenitude recebeu a graça - primeiro, a concupiscência ficou impedida nos seus efeitos e, depois, foi eliminada; mas não ficou livre da morte e de outras penalidades semelhantes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A fraqueza da carne constituída pela sua inclinação ao pecado, é certo, para os varões santos uma ocasião de virtude perfeita; mas não a causa sem a qual não possa a perfeição ser alcançada. Basta, pois, atribuir à Santa Virgem a virtude perfeita pela abundância da graça; nem lhe é preciso atribuir toda ocasião possível de perfeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Espírito Santo operou na Santa Virgem uma dupla purificação. - Uma, quase preparatória à concepção de Cristo, que veio, não purificá-la de qualquer impureza da culpa ou da concupiscência, mas imprimir mais profundamente na sua alma o caráter de unidade e elevá-la acima da multidão. Assim, também dizemos que são purificados os anjos, nos quais não há nenhuma impureza,

como diz Dionísio. - A outra purificação o Espírito Santo operou na Santa Virgem, mediante a concepção de Cristo, obra do mesmo Espírito. E, por ela, podemos dizer que a purificou totalmente da concupiscência.

Art. 4 — Se pela santificação no ventre materno a Santa Virgem foi preservada de todo pecado atual.

O quarto discute-se assim. — Parece que, pela santificação no ventre materno, a Santa Virgem não foi preservada de todo pecado atual.

1. — Pois, como se disse, depois da primeira purificação, permaneceu na Virgem a inclinação para o pecado. Ora, o movimento da concupiscência, mesmo se prevenir a razão, é pecado venial, embora levíssimo, como diz Agostinho. Logo, na Santa Virgem houve algum pecado venial.

2. Demais. — Aquilo do Evangelho — Uma espada transpassará a tua mesma alma — diz Agostinho, que a Santa Virgem, na morte do Senhor, duvidou por causa da sua dor imensa. Ora, duvidar da fé é pecado. Logo, não foi preservada imune de todo pecado.

3. Demais. — Crisóstomo, expondo aquilo do Evangelho — Olha que tua mãe e teus irmãos estão ali fora e te buscam — diz: É manifesto que só por vanglória o faziam. E aquele outro lugar do Evangelho — não tem vinho — diz o mesmo Crisóstomo, que ela queria assim fazer-lhes uma graça e tornar-se mais ilustre, pelo seu Filho; e talvez resolvia algo de humano em seu coração, como os seus irmãos que diziam — manifesta-te a ti mesmo ao mundo. E logo depois acrescenta: Ainda não tinha dele a opinião que devia ter. O que tudo constitui pecado. Logo, a Santa Virgem não foi preservada imune de todo pecado.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Quando se trata da Santa Virgem, de nenhum modo admito que se fale em pecado, por causa da honra de Cristo. Não podemos duvidar tivesse ela recebido uma graça excepcional para vencer inteiramente o pecado, pois mereceu conceber e dar a luz àquele que sabemos foi absolutamente isento de pecado.

SOLUÇÃO. — Aqueles que Deus escolhe para algum fim, ele os prepara e dispõe, para serem idôneos ao fim para que foram escolhidos, segundo aquilo do Apóstolo: O qual nos fez idôneos ministros do Novo Testamento. Ora, a Santa Virgem foi divinamente escolhida para ser a Mãe de Deus. E por isso não devemos duvidar não a tenha Deus tornado idônea para tal, pela sua graça, segundo o anjo lhe anunciou: Achaste graça diante de Deus — eis conceberás, etc. Ora, não teria sido idônea para Mãe de Deus, se algum pecado tivesse cometido. — Quer porque a honra dos pais redundava para os filhos, segundo a Escritura: A glória dos filhos são os pais deles; e, por oposição, a ignomínia da mãe redundaria para o Filho. — Quer também porque tinha uma singular afinidade com Cristo, que dela recebeu a carne. Donde o dizer o Apóstolo: Que concórdia entre Cristo e Belial? - Quer ainda porque de um modo singular o Filho de Deus, que é a sabedoria de Deus, nela habitou; não só na alma, mas também no ventre. Assim, diz a Escritura: na alma maligna não entrará a sabedoria, nem habitará no corpo sujeito a pecados. - E por isso devemos pura e simplesmente confessar que a Santa Virgem não cometeu nenhum pecado atual, nem mortal e nem venial, de modo que nela se cumpriu o lugar da Escritura: Toda tu és formosa, amiga minha, e em ti não há mácula, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na Santa Virgem, depois de santificada no ventre, permaneceu por certo a inclinação para o pecado, mas sem produzir efeitos, não podendo por isso prorromper em nenhum movimento desordenado, que prevenisse a razão. E embora para isso

contribuísse a graça da santificação, contudo para tal não bastava; do contrário, em virtude dessa graça, lhe teria sido concedido não existir nenhum movimento nos seus sentidos que não fosse prevenido pela razão; e então, nenhuma concupiscência teria, o que vai contra o já estabelecido. Onde devemos concluir, que o complemento a essa paralisação da concupiscência proveio da divina providência, que não permitia brotar nenhum movimento desordenado, da concupiscência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Às referidas palavras de Simeão Orígenes, certos outros doutores as aplicam a dor sofrida por Cristo na paixão. - Quanto a Ambrósio, pela espada entende significar a prudência de Maria, não ignorante do mistério celeste. Pois, vivo é o verbo de Deus, válido e mais agudo que toda espada de dois gumes. - Outros, porém, entendem por isso a espada da dúvida não devendo, porém, entender-se se por esta a dúvida da infidelidade, mas a da admiração e da discussão. Assim, diz Basílio, que a Santa Virgem, aos pés da cruz e presenciando tudo o que se passou, depois mesmo do testemunho de Gabriel, depois do inefável conhecimento da divina concepção, depois da ingente realização dos milagres, flutuava na sua alma, vendo, de um lado, as humilhações que sofria seu Filho e, de outro, as maravilhas que realizava.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As palavras citadas de Crisóstomo são exageradas. Podem, porém, ser interpretadas de modo a significar que o Senhor coibiu, não o movimento desordenado da vanglória, em si mesma, mas em relação à opinião que podiam ter os outros.

Art. 5 — Se a Santa Virgem, pela santificação no ventre materno, obteve a plenitude ou a perfeição da graça.

O quinto discute-se assim. — Parece que a Santa Virgem, pela santificação no ventre materno, não obteve a plenitude ou a perfeição da graça.

1. — Pois, isso constitui privilégio de Cristo, segundo o Evangelho: Nós vimos a sua glória de Filho unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. Ora, o próprio de Cristo a ninguém mais deve ser atribuído. Logo, a Santa Virgem, não recebeu, na santificação, a plenitude das graças.

2. Demais. — Ao que tem a plenitude e a perfeição nada se lhe pode acrescentar, pois, perfeito é o ao que nada falta, segundo Aristóteles. Ora, a Santa Virgem recebeu, depois da sua santificação, um aumento de graça, quando concebeu a Cristo; pois, diz o Evangelho: O Espírito Santo descera sobre ti. E ainda, quando foi da sua assunção para a glória. Logo, parece que não teve, na sua primeira santificação, a plenitude das graças.

3. Demais. — Deus nada faz em vão, como diz Aristóteles. Ora, a Santa Virgem teria tido em vão certas graças, cujo uso nunca exerceu; pois, o Evangelho não nos diz que ela tivesse ensinado, o que seria o exercício da sabedoria; nem que tivesse feito milagres, exercício da graça gratuita. Logo, não teve a plenitude das graças.

Mas, *em contrário*, o Anjo lhe disse: Ave cheia de graça. O que Jerônimo assim explica: Na verdade, cheia de graça; pois, ao passo que os outros as recebem por partes, em Maria se lhe infundiu total e simultaneamente a plenitude das graças.

SOLUÇÃO. Quanto mais uma coisa se aproxima do princípio, num determinado gênero, tanto mais participa do efeito desse princípio; por isto diz Dionísio, que os anjos, mais próximos de Deus, mais, participam da bondade divina, que os homens. Ora, Cristo é o princípio da graça; pela divindade, como autor dela; pela humanidade, como instrumento. Onde o dizer o Evangelho: A graça e a verdade foi

trazida por Jesus Cristo. Ora, a Santa Virgem Maria foi a mais próxima de Cristo pela humanidade, pois dela recebeu ele a natureza humana. Por isso, mais que ninguém, devia receber de Cristo a plenitude da graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A cada um Deus dá a graça conforme o para que é escolhido. E como Cristo, enquanto homem foi predestinado e escolhido para que fosse, no dizer do Apóstolo, predestinado Filho de Deus com poder, segundo o espírito de santificação, era-lhe próprio ter uma plenitude de graça tal que redundasse para os outros, conforme aquilo do Evangelho: Todos nós participamos da sua plenitude. A Santa Virgem Maria, porém, obteve a plenitude de modo a ser a mais chegada ao autor da graça; de maneira que recebesse em si o que é a plenitude de todas as graças e, dando-o a luz, a graça em algum sentido derivasse para todos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na ordem natural, o que primeiro existe é a perfeição da disposição, por exemplo, a perfeição da matéria para receber a forma. Depois vem a perfeição da forma superior; assim, mais perfeito é o calor em si, proveniente da forma do fogo, que o que dispôs para a forma ígnea. Em terceiro lugar, vem a perfeição do fim: assim, o fogo tem as suas qualidades no grau mais perfeito, quando chegado ao seu lugar.

Semelhantemente, tríplice perfeição houve na Santa Virgem. — A primeira, e como dispositiva, que a tornava idônea para ser Mãe de Cristo. É essa foi a perfeição da santificação. — A segunda perfeição da graça foi na Santa Virgem, a presença do Filho de Deus incarnado no seu ventre. — A terceira foi a perfeição do fim, que desfrutava na glória.

Ora, que a segunda perfeição é superior à primeira e à terceira, que a segunda, é claro, de um modo, pela liberação do mal. Pois, primeiro, pela sua santificação foi liberta da culpa original; depois, na concepção do Filho de Deus, foi totalmente purificada da concupiscência; enfim, em terceiro lugar pela sua glorificação, foi libertada também de todas as misérias da vida. — De segundo modo, pela ordenação para o bem. Assim, primeiro, na sua santificação, alcançou a graça, que inclina para o bem; depois, na concepção do Filho de Deus, consumou-se-lhe a graça, tendo sido confirmada no bem; e enfim na sua glorificação, consumou-se-lhe a graça, que lhe deu a fruição perfeita de todos os bens.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não podemos duvidar que recebesse a Santa Virgem, e excelentemente, o dom da sabedoria e a graça das virtudes e também a graça da profecia, como a teve Cristo. Não as recebeu, porém, de modo a ter o uso de todas essas graças e de outras semelhantes, como o teve Cristo; mas só na medida em que lhe convinha à sua condição. — Assim, teve o uso da sabedoria, na contemplação, segundo o Evangelho: Maria conservava todas essas palavras, conferindo lá no fundo do seu coração umas com as outras. Mas, não teve o uso da sabedoria, porque ensinasse, pois isso não convinha ao sexo feminino, segundo aquilo do Apóstolo: Eu não permito à mulher que ensine. — Quanto à realizar milagre, não lhe convinha durante a vida, porque, nesse tempo a doutrina devia confirmar-se pelos milagres de Cristo; por isso só a Cristo e aos seus discípulos, portadores da doutrina de Cristo, convinha fazer milagres. Por isso, mesmo de João Batista diz o Evangelho, que não fez nenhum milagre; e isso para que todos buscassem a Cristo. — E enfim, o uso da profecia ela o teve, como o declara o Cântico que fez: A minha alma magnifica o Senhor.

Art. 6 — Se ser santificada no ventre materno foi, depois de Cristo, próprio à Santa Virgem.

O sexto discute-se assim. — Parece que ser santificada no ventre materno foi, depois de Cristo, próprio à Santa Virgem.

1. — Pois, como se disse, a Santa Virgem foi santificada no ventre materno para tornar-se, assim, idônea a ser Mãe de Deus. Ora, isto lhe foi próprio a ela. Logo, só ela foi santificada no ventre materno.

2. Demais. — Certos foram mais próximos de Cristo, que Jeremias e João Batista, dos quais refere a Escritura, que foram santificados no ventre materno. Pois, Cristo é especialmente chamado filho de Davi e de Abraão, por causa da promessa a eles especialmente feita, a respeito de Cristo. E também Isaías mui expressamente profetou sobre Cristo. Os Apóstolos, por seu lado, conviveram com o próprio Cristo. E contudo de nenhum desses se lê que fosse santificado no ventre materno. Logo, nem Jeremias nem João Batista poderiam tê-lo sido.

3. Demais. — Jó diz de si: Desde a minha infância cresceu comigo a comisseração, e do ventre de minha mãe saía comigo. Nem por isso, contudo, dizemos que foi santificado no ventre materno. Logo, também não somos forçados a admitir que João Batista e Jeremias foram santificados no ventre materno.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, de Jeremias: Antes que eu te formasse no ventre de tua mãe, te santifiquei. E, de João Batista: Já desde o ventre de sua mãe será cheio do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. — Agostinho manifesta alguma dúvida quanto à santificação das duas referidas personagens, no ventre materno. Pois, diz, o saltor de João no ventre materno podia significar que esse tão grande acontecimento, a saber, que a mulher seria a Mãe de Deus, deveria ser conhecido pelos pais da criança concebida, e não por ela. Por isso, o Evangelho não diz — O menino creu, no ventre, mas — deu saltos. Ora, saltos nós os vemos darem não só as crianças, mas também os animais. Mas, os de que tratamos foram insólitos, por terem sido no ventre materno. E assim, como soem se fazerem os milagres, esses saltos o menino os deu por ação divina e não por suas próprias e humanas forças. Embora também pudéssemos admitir que, nesse menino, o uso da razão e da vontade foi de tal modo precoce que, ainda nas vísceras maternas, já pudesse conhecer, crer, consentir, o que só em idade mais avançada o podem as outras crianças; e isso penso dever ser atribuído a milagre do poder divino.

Mas, como o Evangelho diz expressamente de João, que já desde o ventre de sua mãe será cheio do Espírito Santo; e também expressamente, de Jeremias: Antes que eu te formasse no ventre de tua mãe te santifiquei, devemos admitir, que foram santificados no ventre materno, embora não tivessem o uso do livre arbítrio, que é questão levantada por Agostinho; assim como também as crianças santificadas pelo batismo não tem desde então o uso do livre arbítrio. Nem devemos crer que quaisquer outros fossem santificados no ventre materno, dos quais nenhuma menção faz a Escritura; pois, tais privilégios da graça, conferidos a certos fora da lei geral, ordenam-se ao privilégio dos outros, segundo o Apóstolo: A cada um é dada a manifestação do Espírito para proveito. Ora, essa utilidade seria nula se a Igreja não soubesse quem fosse santificado no ventre materno. E embora não possamos por razão dos juízos de Deus e porque foi esse dom da graça conferido a um, de preferência a outro, foi contudo conveniente que João Batista e Jeremias fossem santificados no ventre materno, para prefigurarem a santificação que havia de ser operada por Cristo. Primeiro, pela sua paixão, conforme aquilo do Apóstolo: Também Jesus, para que santificasse ao povo pelo seu sangue, padeceu fora da porta. Cuja paixão, Jeremias mui claramente anunciou, com palavras e com mistérios, e pelos seus sofrimentos muito expressamente

prefigurou. Segundo, pelo batismo, como o diz o Apóstolo: Mas haveis sido lavados, mas haveis sido santificados. Para cujo batismo João preparou os homens, pelo seu batismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Santa Virgem, escolhida por Deus como mãe, recebeu mais ampla graça de santificação que João Batista e Jeremias, que foram eleitos com especiais prefigurantes da santificação de Cristo. E a prova é que à Santa Virgem foi concedido que, no futuro, não pecasse, nem mortal nem venialmente; ao passo que aos outros santificados cremos lhes foi concedido que, no futuro não pecassem, por proteção da graça divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por outros lados podiam os santos estar mais unidos a Cristo, que Jeremias e João Batista; os quais, contudo mais unidos estavam com ele, como figuras expressivas que eram, da santificação dele, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A comiseração a que se refere Jó não significa a virtude infusa, mas uma certa inclinação natural para o ato.

Questão 28: Da virgindade da Santa Virgem Maria

Em seguida devemos tratar da virgindade da Mãe de Deus.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a Mãe de Deus foi virgem quando concebeu a Cristo.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a Mãe de Deus não foi virgem quando concebeu a Cristo.

1. — Pois, nenhum filho de pai e mãe é concebido de mãe virgem. Ora, o Evangelho não somente diz que Cristo teve mãe, mas também pai. Assim, no lugar: Seu pai e sua mãe estavam admirados daquelas coisas que dele se diziam. E mais adiante: Sabe que teu pai e eu te andávamos buscando cheios de aflição. Logo, Cristo não foi concebido de mãe virgem.

2. Demais. — O Evangelho prova que Cristo foi filho de Abraão e de Davi, pelo fato de ser José descendente de Davi; prova essa que seria nula se José não fosse o pai de Cristo. Donde se conclui que a mãe de Cristo concebeu-o do sêmen de José. E portanto, não foi virgem na sua concepção.

3. Demais. — O Apóstolo diz: Enviou Deus a seu filho, feito de mulher. Ora, no modo habitual de falar, chama-se mulher a que tem marido. Logo, Cristo não foi concebido de mãe virgem.

4. Demais. — Seres da mesma espécie são gerados do mesmo modo; pois, a geração, como todo movimento, se especifica pelo seu termo. Ora, Cristo era da mesma espécie que os outros homens, segundo aquilo do Apóstolo: Fazendo-se semelhante aos homens e sendo reconhecido na condição, como homem. E, como os outros homens nasceu da união do homem com a mulher, resulte que Cristo foi também gerado do mesmo homem. Portanto, não foi concebido de mãe virgem.

5. Demais. — Toda forma natural corresponde a uma determinada matéria, separada da qual não pode existir. Ora, a matéria da forma humana é o sêmen do homem e o da mulher. Se, pois, o corpo de Cristo não foi concebido do sêmen do homem e da mulher, não foi verdadeiramente um corpo humano, o que é admissível. Logo, parece que não foi concebido de mãe virgem.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eis que uma virgem conceberá.

SOLUÇÃO. — Devemos confessar, absolutamente, que a Mãe de Cristo concebeu virgem. O contrário constituiu a heresia dos Elionitas e de Cerinto, que consideravam Cristo como puro homem e o tinham como nascido da união dos dois sexos. Ora, o ser Cristo concebido de uma virgem foi conveniente por quatro razões. — Primeiro, para conservar a dignidade do Pai, que o enviou. Pois, sendo Cristo, natural e verdadeiramente, Filho de Deus, não era conveniente tivesse outro pai, que Deus, a fim de não se transferir para outro a dignidade de Deus. — Segundo, tal convinha à propriedade do Filho mesmo, que é enviado. O qual é o Verbo de Deus. Ora, o Verbo é concebido sem nenhuma corrupção da mente; ao contrário, a corrupção da mente não se compadece com a concepção do verbo perfeito. Sendo, pois, a carne assumida pelo Verbo de Deus para ser a sua carne, era conveniente fosse também ela concebida sem a corrupção da mãe. — Em terceiro lugar tal convinha à dignidade humana de Cristo, na qual não devia haver lugar para o pecado, pois devia tirar o pecado do mundo, segundo aquilo do Evangelho: Eis o Cordeiro de Deus, isto é, o inocente, que tira o pecado do mundo. Ora, na natureza já corrupta pelo concúbito, a carne não podia deixar de ficar contaminada pelo pecado original. Por isso, diz Agostinho: No matrimônio de Maria e de José não houve o concúbito nupcial; pois, na carne do pecado este não pode ter lugar sem a concupiscência resultante do pecado; ora, Deus quis que fosse concebido sem ela aquele que devia ser sem pecado. - Quarto, por causa do fim mesmo da encarnação de Cristo. que foi

fazer os homens renascerem filhos de Deus, não da vontade da carne, nem da vontade do varão, mas de Deus, isto é, pelo poder de Deus. E exemplar disso devia ser a concepção mesma de Cristo. Por isso diz Agostinho: Devia o nosso chefe, por um insigne milagre, nascer, segundo o corpo, de uma virgem, para significar que os seus membros deviam nascer, segundo o espírito, da Igreja virgem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz Beda: O pai do Salvador foi chamado José, não por ter este sido, realmente, o seu pai, como ensinam os Focinianos; mas, para conservar-se a pureza de Maria, os homens o consideraram como pai. Por isso o Evangelho diz: Filho, como se julgava, de José. — Ou, como diz Agostinho, José é chamado pai de Cristo, do mesmo modo porque é considerado esposo de Maria: sem conjunção carnal, só por uma união conjugal espiritual; o que o une mais estreitamente a Cristo do que o faria uma simples adoção. Mas nem por isso, pelo não ter gerado carnalmente, devia José ser menos considerado pai de Cristo; pois, poderá ser pai mesmo se tivesse adotado quem não tivesse sido nascido de sua esposa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Jerônimo, embora José não seja o pai do Salvador e Senhor, contudo a ordem da sua geração se estende até José, primeiro, por não ser costume das Escrituras incluir as mulheres na ordem das gerações. — Segundo, porque José e Maria eram da mesma tribo. E por isso está obrigado pela lei a recebê-la, como parenta. — E, como diz Agostinho, a ordem das gerações devia ser conduzida até José, para que não houvesse, nesse casamento, injúria ao sexo, em definitivo, mais nobre; sem nenhum detrimento para a verdade, porque tanto José como Maria eram da raça de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz a Glosa, o Apóstolo usou da palavra mulher, em vez de feminina, ao modo de falar dos Hebreus. Pois, no uso comum da língua hebraica, mulher significa toda pessoa do sexo feminino, e não a que perdeu a virgindade.

RESPOSTA À QUARTA. — O fato aduzido na objeção não se dá senão com os seres procedentes por via da natureza; porque a natureza, assim como é determinada a um só efeito, assim também o é a um só modo de produzi-lo. Mas o poder sobrenatural divino, sendo infinito, assim como não é determinado a um só efeito, assim também não o é ao modo de produzir qualquer efeito. Por onde, assim como o poder divino foi capaz de formar o primeiro homem do limo da terra, assim também o foi, de formar o corpo de Cristo, de uma virgem, sem cooperação masculina.

RESPOSTA À QUINTA. — Segundo o Filósofo, o sêmen masculino não exerce a função de matéria na concepção carnal, mas só a de agente; pois, é a fêmea que subministra a matéria para a concepção. Por onde, não tendo havido o sêmen masculino na concepção do corpo de Cristo, daí não se segue que lhe tivesse faltado a matéria devida. — Se porém o sêmen masculino fosse a matéria do feto animal concebido, é manifesto que não é matéria sempre dotada da mesma forma, mas, transmutada. E como a virtude natural não transmuta para uma certa forma senão uma determinada matéria, contudo o poder divino, que é infinito, pode dar a toda matéria qualquer forma. Por onde, assim como transformou o limo da terra no corpo de Adão, assim também pode transmutar no corpo de Cristo a matéria ministrada pela mãe, mesmo se essa não fosse matéria suficiente para a concepção natural.

Art. 2 — Se a mãe de Cristo foi virgem no parto.

O segundo discute-se assim. — Parece que a mãe de Cristo não foi virgem no parto.

1. — Pois, diz Ambrósio: Quem santificou o ventre de uma mulher para que dela nascesse um profeta, esse foi o mesmo que abriu o ventre de sua mãe, para sair dele imaculado. Ora, tal fato exclui a virgindade. Logo, a mãe de Cristo não foi virgem no parto.

2. Demais. — No mistério de Cristo nada devia haver, que nos levasse a lhe considerar o corpo como imaginária. Ora, não convém a um corpo verdadeiro, mas só a um fantástico, poder atravessar o que está fechado; porque dois corpos não podem ocupar simultaneamente o mesmo lugar. Logo, não devia o corpo de Cristo sair do ventre materno, sem ele romper-se. Portanto, a virgem não pôde ser virgem no parto.

3. Demais. — Como diz Gregório, quando, depois da ressurreição, o Senhor passou através de portas fechadas e entrou a ter com os discípulos, mostrou ser o seu corpo da mesma natureza, mas revestido de uma outra glória. E assim, é próprio do corpo glorioso atravessar portas fechadas. Ora, o corpo de Cristo, na sua concepção, não foi glorioso, mas passível, tendo a Semelhança da carne do pecado, no dizer do Apóstolo. Logo, não saiu do ventre materno, sem que ele se abrisse.

Mas, *em contrário*, diz o concílio Efesino: A natureza destrói, com o parto, a virgindade. Mas a graça uniu o parto e a maternidade com a virgindade. Logo, a mãe de Cristo foi Virgem, mesmo no parto.

SOLUÇÃO. — Sem nenhuma dúvida devemos afirmar que a mãe de Cristo foi Virgem, mesmo no parto. Pois, o Profeta não só disse — Eis que uma Virgem conceberá, mas acrescentou — e parirá um filho. E isto se funda numa tríplice conveniência. — Primeiro, por convir à propriedade do que ia nascer, Que era o Verbo de Deus. Pois, o Verbo não somente é concebido no coração, sem nenhum detrimento, mas também sem nenhuma corrupção dele procede. E por Isso, para mostrar que esse era o corpo mesmo do Verbo de Deus, foi conveniente nascesse do ventre incorrupto da virgem. Por isso, lemos no concílio Efesino: A que gera uma carne puramente humana perde a sua virgindade. Mas o Verbo de Deus, nascendo na carne, conserva a virgindade da Mãe, mostrando assim ser lealmente o Verbo. Pois também o nosso verbo, quando gerado, não corrompe a mente; nem o Verbo substancial, que é Deus, havia de destruir a virgindade, quando nasceu. — Segundo, tal foi conveniente quanto ao efeito da Encarnação de Cristo. Pois, veio para tirar a nossa corrupção. E por isso não convinha que, ao nascer, destruísse a virgindade materna. Onde o dizer Agostinho, que não era justo que quem veio sanar a corrupção violasse, com o seu advento, a integridade virginal. — Terceiro, isso foi conveniente a fim de que quem mandou honrarmos os pais não viesse, com o seu nascimento, diminuir a honra materna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ambrósio assim o diz, quando expõe as palavras da lei citadas pelo evangelista. Todo filho macho que for primogênito será consagrado ao Senhor. O que, como diz o Venerável Beda, é um modo habitual de se referir à natividade, sem querer significar devamos crer que o Senhor desvirginou, ao nascer, o ventre que lhe serviu de asilo e que santificou. Onde, o abrir, a que se refere Ambrósio, não significa a ruptura do claustro do pudor virginal, mas só o nascer do filho, do ventre materno.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo quis mostrar que tinha verdadeiramente corpo, mas de modo que também manifestasse a sua divindade. Por isso ajuntou causas miraculosas com coisas humildes. Assim, para mostrar que tinha um verdadeiro corpo, nasce de uma mulher; e para mostrar a sua divindade, nasce de uma virgem, pois, tal é o parto que convém a Deus, como diz Jerônimo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certos disseram que Cristo, na sua natividade, assumiu o dote da subtileza; assim, quando andou, sem molhar os pés, sobre o mar, dizem que assumiu o dote da agilidade. - Mas, isto não concorda com o que foi determinado antes. Pois, tais dotes do corpo glorioso provêm da redundância da glória da alma para o corpo, como diremos quando tratarmos dos corpos gloriosos. Ora, segundo dissemos, Cristo, antes da sua paixão permitia ao seu corpo fazer e sofrer o que lhe é próprio; nem havia tal redundância da glória, da alma para o corpo. Por onde, devemos concluir serem miraculosos todos esses fatos supra referidos, por virtude divina. Por isso diz Agostinho: Um corpo tal

unido à divindade, não era impedido por nenhum obstáculo. Pois, aquele podia entrar, sem que portas lhe fossem abertas, que veio ao mundo sem que sua mãe perdesse a virgindade. E Dionísio diz que Cristo realizava as obras próprias do homem, de um modo superior; e isso o demonstra a concepção sobrenatural da virgem, e o lhe ser o peso material dos pés suportado pela superfície móvel das águas.

Art. 3 — Se a mãe de Cristo permaneceu Virgem depois do parto.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a mãe de Cristo não permaneceu Virgem depois do parto.

1. — Pois, diz o Evangelho: Antes de coabitarem José e Maria, se achou ela ter concebido por obra do Espírito Santo. Ora, o Evangelista não teria dito — antes de coabitarem — se não fosse certo que haveriam de coabitar; assim não diremos, que não vai comer, quem não ia comer. Logo, parece que a Santa Virgem chegou a ter conjunção carnal com José. E portanto não permaneceu virgem depois do parto.

2. Demais. — No mesmo lugar, o Evangelho refere as palavras do anjo a José: Não temas receber a Maria, tua mulher. Ora, o casamento se consuma pela cópula carnal. Logo, parece que houve cópula carnal entre Maria e José. Donde, pois, resulta que não permaneceu virgem depois do parto.

3. Demais. — Logo a seguir, acrescenta o Evangelho: E recebeu a sua mulher; e ele não na conheceu, enquanto ela não pariu o seu primogênito. Ora, a expressão adverbial — até que — costuma significar um tempo determinado; completo o qual, se faz o que até então não se fez. E quanto ao verbo conhecer — ele significa o coito; assim, como quando a Escritura diz: Adão conheceu a sua mulher. Logo, parece que depois do parto a Santa Virgem foi conhecida de José. E portanto, parece que não permaneceu virgem depois do parto.

4. Demais. — Primogênito não pode chamar-se senão quem teve outros irmãos mais moços. Por isso, diz o Apóstolo: Os que ele conheceu na sua presciência, também os predestinou para serem conforme a imagem Filho, para que ele seja o primogênito entre muitos irmãos. Ora, o Evangelista chama a Cristo primogênito da sua mãe. Logo, teve ela outros filhos além de Cristo. E assim, parece que a mãe de Cristo não permaneceu virgem depois do parto.

5. Demais — O Evangelho diz: Depois disto vieram para Cafarnaum, ele, isto é, Cristo, e sua mãe e seus irmãos. Ora, chamam-se irmãos os que tem os mesmos pais. Logo, parece que a santa Virgem teve outros filhos, além de Cristo.

6. Demais. — O Evangelho diz: Achavam-se também ali, isto é, ao pé da cruz de Cristo, vindo de longe, muitas mulheres, que desde Galileia tinham seguido a Jesus, subministrando-lhe o necessário; entre as quais estavam Maria Madalena e Maria, Mãe de Tiago e de José, e a Mãe dos filhos de Zebedeu. Ora, essa era Maria, chamada aí mãe de Tiago e de José, é também a mãe de Cristo; pois, como diz o Evangelho, estava em pé junto à cruz de Jesus, sua mãe. Logo, parece que a mãe de Cristo não permaneceu virgem depois do parto.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Esta porta estará fechada; ela não se abrir e nenhum homem passará por ela, porque o Senhor Deus de Israel entrou por esta porta. Expondo o que, diz Agostinho: Que significa a porta fechada na casa do Senhor, senão que Maria sempre será intacta? E que significa a expressão — nenhum homem passará por ela — senão que José não a conhecerá? E só o Senhor entrará e sairá por ela — que quer dizer, senão que o Espírito Santo a fecundará e dela nascerá o Senhor dos anjos? E que significa — estará eternamente fechada — senão que Maria será virgem antes, durante e depois do parto?

SOLUÇÃO. — Sem nenhuma dúvida devemos detestar o erro de Celvídio, que pretendia ter sido a mãe de Cristo, depois do parto, conhecida de José e ter gerado outros filhos. - Pois, isto, primeiro, vai contra a perfeição de Cristo, que, assim como, pela sua natureza divina, é o Unigênito do Pai, como o seu Filho em tudo perfeito, assim também convinha que fosse o unigênito da mãe, como o perfeitíssimo gerado dela. - Segundo, esse erro faz injúria ao Espírito Santo, cujo sacrário foi o ventre virginal, no qual formou a carne de Cristo; por isso não convinha, que a seguir fosse violado pela conjunção marital. - Terceiro, vai contra a dignidade e a santidade da Mãe de Deus, que seria ingrátíssima se não se tivesse contentado com um tão grande Filho; se a virgindade, nela conservada milagrosamente, quisesse espontaneamente perdê-la pelo concúbito carnal. - Quarto, seria também uma pretensão soberanamente imputável a José, tentar poluir aquela que, por uma revelação do Anjo, sabia que concebeu do Espírito Santo. - Donde devemos absolutamente concluir que a Mãe de Deus, assim como concebeu virgem e virgem deu à luz, assim também permaneceu sempre virgem depois do parto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Jerônimo, devemos entender a palavra — antes — como indicativa, às vezes, somente do que foi anteriormente pensado, embora de ordinário indique uma consequência. Nem é necessário o realizar-se do que foi pensado, pois, às vezes um obstáculo interveniente impede essa realização. Assim, o dizer alguém — antes de ter comido, no porto, naveguei — não significa que comeu no porto, depois de ter navegado; mas, que pensava haver de comer, no porto. Semelhantemente, o evangelista diz — Antes de coabitarem, se achou ela ter concebido por obra do Espírito Santo; não que depois coabitassem: concepção pelo Espírito Santo e, pois não realizaram o concúbito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, a Mãe de Deus é chamada esposa, pela fé primeira dos desposórios, ela que nem conheceu nem havia de conhecer o concúbito. Pois, no dizer de Ambrósio, a celebração das núpcias não declara a perda da virgindade, mas a testificação do casamento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certos disseram que esse lugar do Evangelho não deve entender-se do conhecimento carnal, mas do conhecimento informativo. Assim, diz Crisóstomo, que José não lhe conhecia a dignidade, antes de ela ter dado à luz; mas, depois do parto, então o soube. Pois, concebendo um tal filho, tornou-se maior e mais digna que todo o mundo; por ter, só ela, recebido no augusto âmbito do seu ventre, aquele a quem todo o mundo não podia conter. — Mas outros referem o lugar em questão ao conhecimento de visão. Pois, assim como o rosto de Moisés, quando falava com Deus, se lhe glorificou de modo que não podiam fitá-lo os filhos de Israel, assim Maria, obumbrada pelo esplendor da virtude do Altíssimo, não podia ser reconhecida por José, antes do parto. Mas, depois do parto, José reconheceu-lhe a feição das faces, sem nenhum contato corpóreo. — Mas Jerônimo, que concede devamos entender a expressão evangélica, do conhecimento carnal, diz que até (usque) ou até que (donec), na Escritura, pode ser entendido de dois modos. Assim, às vezes designa o tempo, conforme aquilo do Apóstolo: Por causa das transgressões foi posta a lei, até que viesse a semente, a quem havia feito a promessa. Outras vezes, porém, significa o tempo infinito, segundo aquilo: Os nossos olhos estão fitos no Senhor nosso Deus, até que tenha misericórdia de nós; o que não se deve entender como significando que, depois de pedida a misericórdia, os nossos olhos se afastam de Deus. E, segundo este modo de falar, são-nos expressas as coisas de que poderíamos duvidar, se não estivessem escritas; quanto as demais, são confiadas à nossa inteligência. E, assim, o Evangelista diz que a Mãe de Deus não foi conhecida por nenhum homem, até o parto, para entendermos que, com maior razão, não o foi depois do parto.

RESPOSTA À QUARTA. — É costume das divinas Escrituras chamar primogênito não só aquele que teve outros irmãos, como o que nasceu em primeiro lugar. Do contrário se não fosse primogênito senão

quem teve irmãos, os direitos de primogenitura não seriam, pela lei, devidos enquanto não sobreviessem mais irmãos. O que é claramente falso, pois, a lei mandava que, dentro de um mês, fossem os primogênitos resgatados.

RESPOSTA À QUINTA. — Certos, como refere Jerônimo, pensam que os referidos irmãos do Senhor José os teve de outra mulher. Mas nós pensamos que os irmãos do Senhor não eram filhos de José, mas primos do Salvador, filhos de uma outra Maria, tia dele. Pois, na Escritura, há quatro espécies de irmão: por natureza, pela raça, pela cognação e pelo afeto. Donde o serem chamados irmãos do Senhor, não por natureza, como se fossem nascidos da mesma mãe; mas, por cognação, quase como sendo os seus consanguíneos. José, porém, como diz Jerônimo, devemos antes crer que permaneceu virgem, pois, de um lado, dele não diz a Escritura que tivesse outra mulher e, de outro, não se pode atribuir a fornicção a um varão santo.

RESPOSTA À SEXTA. — A Maria chamada Mãe de Tiago e de José não se entende que fosse a mãe do Senhor, a que não se refere o Evangelho senão atribuindo-lhe a sua dignidade de Mãe de Jesus. Ora, essa Maria se entende que era a mulher de Alfeu, cujo filho era Tiago menor, chamado irmão do Senhor.

Art. 4 — Se a Mãe de Deus fez voto de virgindade.

O quarto discute-se assim. — Parece que a Mãe de Deus não fez voto de virgindade.

1. — Pois, diz a Escritura: Não haverá em ti estéril nem de um nem de outro sexo. Ora, a esterilidade é consequente à virgindade. Logo, a conservação da virgindade era contra o preceito da lei antiga. Ora, a lei antiga ainda vigorava quando Cristo nasceu. Logo, nesse tempo, a Santa Virgem não podia licitamente fazer voto de virgindade.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Quanto porém às virgens, não tenho mandamento do Senhor, mas dou conselho. Ora, a perfeição do conselho devia começar com Cristo, que é o fim da lei, como diz o Apóstolo. Logo, não foi conveniente que a Virgem fizesse voto de virgindade.

3. Demais. — A Glosa de Jerônimo diz: Aos que fizeram voto de castidade é condenável não só casar, mas querer casar. Ora, a Mãe de Cristo não cometeu nenhum pecado condenável, como se estabeleceu. Logo, como foi desposada, parece que não fez voto de virgindade.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Ao anjo que lhe anunciava, Maria respondeu: Como se fará isso, pois eu não conheço varão? O que certamente não diria, se antes não tivesse feito voto da sua virgindade a Deus.

SOLUÇÃO. — Como estabelecemos na Segunda Parte, as obras de perfeição mais louváveis são quando celebradas com voto. Ora, a Virgindade devia por excelência resplender na Virgem Mãe, pelas razões já aduzidas. Por isso foi conveniente consagrasse por voto a sua virgindade a Deus. Ora, no tempo da lei, tanto as mulheres como os varões deviam gerar, porque a propagação do culto de Deus dependia de uma nação rica em homens, antes de Deus ter nascido desse povo. Por onde, não se crê que a Mãe de Deus tivesse, absolutamente falando, feito voto de virgindade, antes de desposar José; mas, embora tivesse o desejo de o fazer, cometeu, contudo, a sua vontade ao arbítrio divino. Mas depois que recebeu esposo, como o exigiam os costumes do tempo, simultaneamente fez voto de virgindade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como era proibido pela lei o não se esforçar um por deixar descendência na terra, por isso a Mãe de Deus não fez voto de virgindade, absolutamente, mas,

condicionalmente, isto é, se agradasse a Deus. Mas depois de ter conhecido que Deus assim o aceitara, fez voto absoluto de virgindade, antes de receber o anúncio do anjo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como Cristo teve a plenitude da graça perfeitamente, e contudo certas graças preexistiram incoativamente em sua mãe, assim também a observância dos conselhos, que se realiza pela graça de Deus, começou, certo, perfeitamente em Cristo, mas de algum modo teve início em sua mãe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As palavras citadas do Apóstolo devem entender-se como aplicáveis aos que fazem voto absoluto de castidade, o que a Mãe de Deus não fez antes de ter desposado José. Mas, depois de tê-lo desposado, de vontade própria juntamente com seu esposo, existiu o voto de virgindade.

Questão 29: Dos desposórios da Mãe de Deus

Em seguida devemos tratar dos desposórios da Mãe de Deus; e nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se Cristo devia nascer de uma virgem esposada.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia nascer de uma virgem esposada.

1. — Pois, os desposórios se ordenam a cópula carnal. Ora, a Mãe de Deus não queria jamais usar da cópula carnal, que iria contra a virgindade do seu coração. Logo, não devia ser esposada.

2. Demais. — Que Cristo nascesse de uma virgem foi milagre. Donde o dizer Agostinho: Foi ao poder mesmo de Deus que aprouve a fazer saírem. os membros de uma criança através do seio virginal de sua Mãe inviolada, como lhe aprouverá mais tarde fazer entrar os membros de um homem feito através de portas fechadas. Se se procura aqui uma razão, desvanece-se o milagre; se se pede um exemplo, nada mais tem de singular. Ora, os milagres feitos para confirmar a fé devem ser manifestos. Logo, como os desposórios obumbraram esse milagre, parece não foi conveniente que Cristo nascesse de uma desposada.

3. Demais. — Inácio Mártir, como refere Jerônimo, assinalou como causa aos desposórios da Mãe de Deus, que o seu parto fosse oculto ao demônio, de modo a ficar este pensando que ele foi gerado, não por uma virgem, mas de uma casada. Quer porque o diabo com a perspicácia dos seus sentidos conhece o que se realiza materialmente. Quer também porque, depois, por muitos sinais evidentes, os demônios de certo modo conheceram a Cristo. Donde o dizer o Evangelho, que um homem possesso do espírito imundo gritava dizendo: Que tens tu conosco, Jesus Nazareno? Vieste a perder-nos? Bem sei quem és: que és o Santo de Deus. Logo, parece não foi conveniente que a Mãe de Deus fosse desposada.

4. Demais. — Jerônimo assinala outra razão: a fim de que a Mãe de Deus não fosse lapidada pelos Judeus como adúltera. Ora, essa razão nada vale; pois, se não fosse desposada não podia ser condenada como adúltera. Logo, parece não era racional que Cristo tivesse nascido de uma desposada.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Estando já Maria, sua mãe, desposada com José. E noutro lugar: Foi enviado o anjo Gabriel à Virgem Maria desposada com um varão que se chamava José.

SOLUÇÃO. — Era conveniente que Cristo nascesse de uma virgem casada: quer por causa dele próprio, quer por causa da mãe, quer também por causa de nós.

Por causa do próprio Cristo, por quatro razões. — Primeiro, para que não fosse rejeitado dos infiéis, como ilegítimo de nascimento. Donde o dizer Ambrósio: Que se poderia censurar aos Judeus e a Herodes se tivessem perseguido a quem nasceu de um adultério? — Segundo, para que, ao modo acostumado, fosse descrita a sua genealogia pela linha paterna. Por isso diz Ambrósio: Quem veio ao século deve ser descrito ao modo do século. Pois, no Senado e nas outras assembleias, procura-se um varão a quem caibam as honras devidas a sua família. E o mesmo costume testemunham as Escrituras, que sempre buscam a origem viril. — Terceiro, em defesa do menino nascido: para o diabo não suscitar mais violentas ciladas contra ele. Por isso diz Inácio, que a Virgem foi desposada para que o seu parto ficasse oculto ao diabo. — Quarto, para que fosse se educado por José. Por isso este foi chamado seu pai, quase o educador.

Foi também conveniente relativamente à Virgem. — Primeiro, porque assim ficou imune da pena, isto é, para que não fosse lapidada pelos Judeus, como adúltera. — Segundo, para que assim ficasse livre da infâmia. Donde o dizer Ambrósio: Foi desposada para não ser marcada com a infâmia de uma virgindade

profanada, quando a gravidez pudesse ser sinal da corrupção. — Terceiro, para que José lhe prestasse o seu ministério, como diz Jerônimo.

Também foi conveniente relativamente a nós. — Primeiro, porque pelo testemunho de José ficou comprovado o nascimento de Cristo, de uma virgem. — Onde o dizer Ambrósio: O testemunho do marido é o melhor testemunho do pudor da mulher; pois se não tivesse conhecido o mistério, o marido é quem teria maior direito a se afligir com a injúria e vingar o opróbrio. — Segundo, porque as palavras mesmas da Virgem se tornavam mais dignas de crédito quando afirmava a sua virgindade. Por isso diz Ambrósio: A fé nas palavras de Maria é mais firme, que remove as causas de mentira. Se tivesse ficado grávida, sem ser casada, parecia querer, mentirosamente, esconder a sua culpa. Ao passo que casada, nenhum motivo tinha para mentir, pois, o prêmio do casamento e a glória das núpcias é, para as mulheres, o parto. E essas duas razões concernem à firmeza da nossa fé. — Terceiro, para que não tivessem desculpa as virgens que, por incautela, não evitam a infâmia. Por isso, diz Ambrósio: Não convinha deixar às virgens, que vivem com má reputação, pudessem velar-se com a escusa de também a Mãe do Senhor ter tido uma semelhante reputação. — Quarto, porque os desposórios da Virgem são o símbolo da Igreja universal, que, sendo virgem, desposou contudo um esposo, o Cristo, como diz Agostinho. — Pode-se ainda aduzir uma quinta razão, a saber, que a Mãe do Senhor foi casada e virgem, porque na sua pessoa, é honrada tanto a virgindade como o matrimônio, contra os heréticos que detramem aquela e este.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Devemos crer que foi por uma familiar inspiração do Espírito Santo que a Santa Virgem. Mãe de Deus quis ser desposada. Confiando no divino auxílio, que nunca haveria de usar da cópula carnal; contudo, cometeu essa matéria ao divino arbítrio. Por isso, nenhum detrimento sofreu na sua virgindade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Ambrósio, o Senhor preferiu que certos duvidassem antes da sua origem que do pudor de sua mãe. Pois, sabia quão delicado é o pudor de uma virgem e de quanto resguardo precisa a sua reputação; nem pensava que a fé na sua origem precisasse defender-se em detrimento de sua mãe. — Devemos porém saber que em certos milagres de Deus devemos ter fé, como. o milagre do parto virginal, da ressurreição do Senhor e também o do Sacramento do Altar. Por isso o Senhor quis que esses mistérios fossem mais ocultos, para que fosse mais meritória a fé neles. — Mas, outros milagres servem para comprovação da fé. E esses devem ser mais manifestos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, o diabo pode muitas coisas em virtude da sua natureza, que contudo o poder divino lhe impede. E, assim, podemos dizer que em virtude da sua natureza, o diabo podia saber que a Mãe de Deus não tinha se corrompido, mas era virgem; mas Deus lhe proibiu conhecer o modo do parto divino. — Nem obsta que depois o diabo de certo modo conhecesse, que esse parto fora o do Filho de Deus; porque já era o tempo de Cristo manifestar o seu poder contra ele e sofrer a perseguição por ele concitada. Mas, durante a infância, era preciso impedir a malícia do diabo; a fim de que não o perseguisse mais cruelmente, numa idade em que Cristo não determinara que houvesse de sofrer nem de manifestar o seu poder, mas em que se mostrava semelhante a todas as mais crianças. Por isso o Papa Leão diz: Os Magos viram a Jesus pequeno de corpo, necessitado do socorro alheio, incapaz de falar e em nada diferente do comum à infância humana. - Ambrósio porém parece ter em conta sobretudo os adeptos do diabo. Pois, depois de ter proposto a razão, do engano do príncipe do mundo, acrescenta: Contudo, esse mistério enganou sobretudo os príncipes deste mundo. Pois, embora a malícia dos demônios também facilmente depreenda as coisas ocultas, contudo as que se ocupam com as vaidades da século não podem saber as coisas divinas.

RESPOSTA À QUARTA. — Pela condenação de adultério eram lapidadas não só as já desposadas ou casadas, mas também as que eram conservadas como virgens na casa paterna para casarem um dia. Por isso diz Escritura: Se a moça não se achou virgem, os habitantes da cidade a apedrejarão e morrerá; porque cometeu um crime detestável em Israel, tenda caído em fornicção em casa de seu pai. — Ou podemos dizer, segundo certos, que a Santa Virgem era da estirpe ou da parentela de Aarão, sendo por isso cognata de Isabel, como diz o Evangelho. Ora, uma virgem de raça sacerdotal se cometia estupro era condenada à morte, como se lê na Escritura: Se a filha de um sacerdote apanhada em estupro e desonrar o nome de seu pai, será entregue às chamas. - Mas certos referem as palavras de Jerônimo ao apedrejamento por infâmia.

Art. 2 — Se entre Maria e José houve verdadeiro matrimônio.

O segundo discute-se assim. — Parece que entre Maria e José não houve verdadeiro matrimônio.

1. — Pois, diz Jerônimo, que José foi guarda de Maria, antes que seu marido. Ora, se entre eles tivesse havido verdadeiro matrimônio, José teria sido verdadeiramente seu marido. Logo, parece que não houve verdadeiro matrimônio entre Maria e José.

2. Demais. — Aquilo do Evangelho — Jacó gerou a José, esposo de Maria — diz Jerônimo: Quando ouvires o nome de esposo, não vás logo pensar que se trate de núpcias; mas lembra-te que as Escrituras costumam chamar aos noivos, esposos e as noivas, esposas. Ora, o verdadeiro matrimônio não são os sponsais, mas as núpcias. Logo, não houve verdadeiro matrimônio entre a Santa Virgem e José.

3. Demais. — O Evangelho diz: José seu esposo, como era justo, não queria infamá-la, isto é, levá-la para sua casa para com ela coabitar habitualmente; mas resolveu deixá-la secretamente, isto é, transferir o tempo das núpcias, como expõe Remígio. Logo, parece que, antes de celebradas as núpcias, ainda não havia verdadeiro casamento; sobretudo porque, depois de contraído o matrimônio, a ninguém é lícito abandonar a mulher.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não devemos crer que, segundo o Evangelista, José tivesse recusado receber Maria em casamento, a pretexto que ela teria, como virgem, dado à luz Cristo, sem o seu concurso. Mas esse exemplo prova claramente aos fiéis casados, que podem ser verdadeiros esposos e merecer tal nome, ao mesmo tempo que guardam a promessa de recíproca continência, sem ter comércio conjugal.

SOLUÇÃO. — Chama-se verdadeiro matrimônio ou casamento o que realiza a sua perfeição. Ora, dupla pode ser a perfeição de uma coisa: primária e secundária. A perfeição primária de uma coisa consiste na sua forma, donde tira a sua espécie. A perfeição secundária consiste na sua operação, pela qual de certo modo atinge o seu fim. Ora, a forma do matrimônio consiste numa certa e indivisível conjunção das almas, pela qual cada cônjuge está obrigado a conservar uma fé íntegra para com o outro. Quanto ao fim do matrimônio, é a geração e a educação da prole; e esse é atingido, primeiramente, pelo concúbito conjugal; e, secundariamente, pela cooperação do homem e da mulher, que mutuamente se ajudam, para a manutenção dos filhos.

Assim, pois, devemos dizer, quanto à primeira perfeição, que houve matrimônio absolutamente verdadeiro entre a Virgem Mãe de Deus e José. Pois, ambos consentiram na convivência conjugal; mas não expressamente, na cópula carnal, senão sob a condição, se isso aprouvesse a Deus, por isso, o Anjo chama a Maria esposa de José, quando lhe disse a este: Não temas receber a Maria, tua mulher. Expondo o que, diz Agostinho: Chama-lhe esposa, pela fé primeira dos desposórios, aquela que jamais

conhecera nem nunca haveria de conhecer pelo concúbito. — Quanto porém à segunda perfeição, pelo ato do matrimônio, se a referirmos ao concúbito carnal, gerador dos filhos, então não se consumou o matrimônio entre José e Maria. Donde o dizer de Ambrósio: Não te perturbes com o chamar frequentemente a Escritura a Maria de esposa; pois, a celebração do casamento não implica em perda da virgindade, sendo apenas a testificação das núpcias. - Contudo, o matrimônio em questão foi também perfeito quanto à educação da prole. Por isso diz Agostinho: Os pais de Cristo tiveram o bem completo das núpcias – a prole, a fé e o sacramento. Pela prole, significamos o próprio Senhor Jesus; pela fé, a ausência de todo adultério; pelo sacramento, a não existência do divórcio. Só não houve o concúbito nupcial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Jerônimo, no lugar citado, se refere ao marido, quanto ao ato da consumação do matrimônio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Jerônimo chama às núpcias concúbito nupcial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Crisóstomo, a Santa Virgem quando desposou a José já lhe habitava a casa. Pois, se a concepção de uma mulher, na casa de seu marido, é considerada regular, é suspeita a da que concebeu fora de casa. Por isso, não teria sido suficientemente acautelada a reputação da Santa Virgem só pelo fato de ter casado, sem que estivesse habitando no domicílio conjugal. Por onde, a expressão — não queria levá-la para casa — entende-se melhor como significando que não queria difamá-la em público, do que como significativa do ato de levá-la para a casa. Por isso o Evangelista acrescenta, que resolveu deixá-la secretamente. Embora porém estivesse habitando a casa de José, pela fé primeira dos desposórios, antes ainda de celebradas solenemente as núpcias; por causa do que, também ainda não tinha tido comércio carnal. Por isso, como ensina Crisóstomo, o Evangelista não disse — Antes de ter sido levada para a casa do esposo — pois já lhe habitava a casa. Porque era costume entre os antigos que a noiva habitasse a casa do noivo. Donde o ter também dito o Anjo: Não temas receber a Maria tua mulher, isto é, não temas celebrar núpcias solenes com ela. - Embora outros digam, que ainda não habitava a casa de José, mas era somente noiva. Mas, a anterior explicação melhor concorda com o Evangelho.

Questão 30: Da Anunciação da Santa Virgem

Em seguida devemos tratar da anunciação da Santa Virgem.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se era necessário fosse anunciado à Santa Virgem o que nela haveria de cumprir-se.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não era necessário fosse anunciado à Santa Virgem o que nela haveria de cumprir-se.

1. — Pois, parece que a anunciação só era necessária para obter o consentimento da Virgem. Ora, parece que não era necessário o seu consentimento; pois, a concepção da Virgem foi prenunciada pela profecia da predestinação, que se cumpre sem a cooperação do nosso arbítrio, como diz uma certa glosa. Logo, não era necessário que tal anunciação se fizesse.

2. Demais. — A Santa Virgem tinha fé na Encarnação, sem a qual ninguém podia trilhar a via da salvação; pois, como diz o Apóstolo, a justiça de Deus é infundida pela fé de Jesus Cristo em todos. Ora, quem crê com certeza não precisa ser instruído ulteriormente. Logo, à Santa Virgem não lhe era necessário fosse anunciada a encarnação do Filho de Deus.

3. Demais. — Assim como a Santa Virgem concebeu corporalmente a Cristo, assim também qualquer alma santa o concebe espiritualmente. Donde o dizer o Apóstolo: Filhinhos meus, por quem eu de novo sinto as dores do parto, até que Jesus Cristo se forme em vós. Ora, aos que devem conceber espiritualmente a Cristo, essa concepção não lhes é anunciada. Logo, também não devia ser anunciado à Santa Virgem, que conceberia no seu ventre ao Filho de Deus.

Mas, *em contrário*, está no Evangelho que o Anjo lhe disse: Eis conceberás no teu ventre e parirás um filho.

SOLUÇÃO. — Era conveniente fosse anunciado à Santa Virgem que havia de conceber a Cristo. — Primeiro, para que se observasse a ordem devida da união do Filho de Deus com a Virgem; isto é, para que, antes da sua carne concebê-lo, a sua alma tivesse disso conhecimento. Donde o dizer Agostinho: Maria foi mais feliz percebendo a fidelidade de Cristo que lhe concebendo a carne. E depois acrescenta: A proximidade de seu Filho em nada teria sido útil a Maria, se não tivesse com maior felicidade trazido a Cristo no seu coração, que na sua carne. — Segundo, para que pudesse ser mais certa testemunha desse sacramento, quando nele fosse instruída por Deus. — Terceiro, para que oferecesse a Deus o voluntário dom da sua submissão, ao que prontamente se ofereceu quando disse: Eis a escrava do Senhor. — Quarto, para que se mostrasse haver um como matrimônio espiritual entre o Filho de Deus e a natureza humana. Por isso, pela anunciação foi pedido o consentimento da Virgem, como representante de toda a natureza humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A profecia da predestinação se cumpre sem a cooperação causal do nosso arbítrio; não porém sem o consentimento dele.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Santa Virgem tinha fé expressa na Encarnação futura; mas, humilde como era, não se julgava digna de tão altas coisas. Por isso, necessitava de ser instruída nessa matéria.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A concepção espiritual de Cristo, mediante a fé, precede a anunciação, realizada pela fé da pregação, segundo o dito do Apóstolo, que a fé é pelo ouvido. Mas nem por isso sabe ninguém com certeza que tem a graça; conhece, porém, como verdadeira a fé que recebeu.

Art. 2 — Se à Santa Virgem a anunciação devia ser feita por um anjo.

O segundo discute-se assim. — Parece que à Santa Virgem a anunciação não devia ter sido feita por um anjo.

1. — Pois, aos anjos supremos a revelação se faz imediatamente por Deus, como diz Dionísio. Ora, a Mãe de Deus foi exaltada acima de todos os anjos. Logo, parece que o mistério da Encarnação devia ter-lhe sido feito imediatamente por Deus e não, por um anjo.

2. Demais. — Se nesta matéria era necessário observar a ordem comum, pela qual as coisas divinas são reveladas aos homens pelos anjos, semelhantemente devem tais coisas ser reveladas a uma mulher, por um homem; donde o dizer o Apóstolo: As mulheres estejam caladas nas igrejas, e se querem aprender alguma coisa, perguntem-na em casa aos seus maridos. Logo, parece que à Santa Virgem devia ter sido anunciado o mistério da Encarnação por algum homem, sobretudo que José, seu marido, foi nesse assunto instruído pelo Anjo, como se lê no Evangelho.

3. Demais. — Ninguém pode anunciar convenientemente o que ignora. Ora, mesmo os anjos supremos não conheceram plenamente o mistério da Encarnação; por isso Dionísio diz que da pessoa deles se deve entender a pergunta da Escritura — Quem é este que vem de Edom? Logo, parece que por nenhum anjo podia ser convenientemente anunciada a realização da Encarnação.

4. Demais. — Coisas maiores devem ser anunciadas por maiores embaixadores. Ora, o mistério da Encarnação é o máximo, dos anunciados aos homens, pelos anjos. Logo, parece que se por algum anjo devia ser anunciado, este deveria ser um dos da ordem suprema. Ora, Gabriel não é da ordem suprema, mas da ordem dos arcanjos, que é a penúltima. Por isso a Igreja canta: Sabemos que, mandado por Deus, Gabriel Arcanjo te anunciou. Logo, essa anunciação não foi convenientemente feita, por meio de Gabriel Arcanjo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Foi enviado por Deus o anjo Gabriel, etc.

SOLUÇÃO. — Foi conveniente que o mistério da Encarnação fosse anunciado à Mãe de Deus, por meio de um anjo, por três razões. — Primeiro, para que, assim, se observasse a ordem divina, pela qual as coisas divinas são transmitidas aos homens, mediante os anjos. Onde o dizer Dionísio, que do mistério divino do amor de Jesus foram primeiro instruídos os anjos; depois, por meio deles a graça desse conhecimento chegou até nós. Assim, pois, o diviníssimo Gabriel anunciou a Zacarias que dele havia de nascer um profeta: e a Maria, como nela se cumpriria o mistério Trierárquico da inefável formação de Deus. — Segundo, porque era conveniente a restauração do gênero humano, que Cristo havia de realizar. E por isso diz Beda: Convinha à restauração da humanidade, que um anjo fosse enviado por Deus à Virgem. que devia consagrar o parto de um Deus. Pois, a causa primeira da perdição da humanidade foi o diabo, quando mandou a serpente ir ter com a mulher a fim de enganá-la com o espírito de soberba. — Terceiro, porque convinha à virgindade da Mãe de Deus. E por isso diz Jerônimo: Foi bem o anjo ter sido enviado à Virgem, pois, a virgindade é cognata da natureza angélica. Pois, na verdade, viver na carne, como se esta não existisse, não é vida terrena, mas celeste.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Mãe de Deus era superior aos anjos quanto à dignidade, para que Deus a elegeu. Mas, quanto ao estado da vida presente, era inferior aos anjos; pois, o próprio Cristo, em razão da sua vida passível, por um pouco foi feito menor que os anjos, na frase do Apóstolo. Contudo, como Cristo foi ao mesmo tempo mortal e bem-aventurado, não precisava ser instruído pelos anjos, quanto ao conhecimento das coisas divinas. Mas, a Mãe de Deus ainda não se achava no estado de bem-aventurança. Por isso, precisava ser instruída pelos anjos, quanto à sua divina concepção.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, a Santa Virgem escapa a certas leis gerais humanas. Pois, nem teve muitas concepções, nem viveu sob poder de um homem, isto é, de um marido, ela que, conservando a sua virgindade íntegra, concebeu Cristo, do Espírito Santo. Por isso não lhe devia ser instruída no mistério da Encarnação, por nenhum homem, mas pelo anjo. E por isso também foi ela instruída nele, antes de José; pois, ao passo que o foi antes da sua concepção, José só depois dela o foi.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como é claro pela autoridade citada de Dionísio, os anjos conheceram o mistério da Encarnação; contudo interrogavam, desejando saber, de Cristo, mais perfeitamente, as razões desse mistério, que são incompreensíveis a todo intelecto criado. Por isso Máximo diz, que não podemos duvidar se os anjos conheceram a Encarnação futura. Mas escapou-lhes a investigável concepção do Senhor, e o modo pelo qual o Filho, todo inteiro no Pai que o engendrou, podia também ficar inteiramente em todos, e mesmo num seio virginal.

RESPOSTA À QUARTA. — Certos afirmam que Gabriel era da suprema ordem dos anjos, fundados no dito de Gregório: Era digno de ter vindo o anjo supremo a anunciar o sumo dos mistérios. Mas, daí não se conclui que fosse ele o supremo de todas as ordens, mas só quanto aos anjos; pois era da ordem dos arcanjos. Por isso, a Igreja lhe dá o nome de arcanjo e o próprio Gregório diz que se chamam arcanjos os que anunciam as coisas mais elevadas. É bastante crível, pois, que foi ele o primeiro na ordem dos arcanjos. E, como diz Gregório, esse nome lhe quadra ao ofício, pois, Gabriel significa força de Deus. E assim, onde, pela força de Deus devia ser anunciado aquele que, Senhor das virtudes e poderoso no combate, vinha para vencer os poderes do ar.

Art. 3 — Se o anjo anunciante devia aparecer à Virgem em forma corpórea.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o anjo anunciante não devia aparecer à Virgem em forma corpórea.

1. — Pois, ver em espírito é mais nobre que ver materialmente, como diz Agostinho; e sobretudo é mais conveniente ao anjo, porque pela visão do espírito o anjo é visto na sua substância e, pela material, é visto na figura corpórea que assumiu. Ora, assim como o anunciar da concepção divina era conveniente fosse feito por um núncio supremo, assim também parece que lhe competia o sumo gênero de visão. Logo, parece que o anjo anunciante apareceu à Virgem em visão espiritual.

2. Demais. — Parece que a visão imaginária também é mais nobre que a visão corpórea, tanto quanto a imaginação é mais elevada potência que os sentidos. Ora, o anjo apareceu a José durante o sono, em visão imaginária, como se lê no Evangelho. Logo, parece que também devia aparecer à Santa Virgem em visão imaginária e não em visão material.

3. Demais. — A visão corpórea de uma substância espiritual perturba quem a vê; por isso a Igreja canta, da Virgem — e a Virgem pasmou à vista da luz. Ora, melhor teria sido que a sua alma tivesse sido

preservada de tal perturbação. Logo, não foi conveniente que a referida anunciação se fizesse por uma visão corpórea.

Mas, *em contrário*, Agostinho põe na boca da Santa Virgem as palavras seguintes: Veio a mim o Arcanjo Gabriel com as faces rútilas, com vestes coruscantes, de aspecto admirável. Ora, isso só pode pertencer a uma visão corpórea. Logo, o anjo que anunciou à Santa Virgem lhe apareceu em forma corpórea.

SOLUÇÃO. — O anjo anunciante apareceu à Mãe de Deus em forma corpórea. E isto era conveniente. — Primeiro, quanto ao anunciado. Pois, o anjo vinha anunciar a Encarnação do Deus invisível. Portanto, era conveniente que, para anunciar esse acontecimento, uma criatura invisível assumisse uma forma que lhe permitisse aparecer visivelmente. Porque, além disso, todas as aparições do Antigo Testamento se ordenem à aparição pela qual o Filho de Deus se manifestou encarnado. — Segundo, era conveniente à dignidade da Mãe de Deus, que havia de receber o Filho de Deus não somente na sua alma, mas também corporalmente, no seu ventre. Por isso, não somente a sua alma, mas também os sentidos do seu corpo deviam ser favorecidos com a visão angélica: — Terceiro, era isso conveniente à certeza do que foi anunciado. Pois, o que é visto com os olhos nós o apreendemos mais certamente do que aquilo que imaginamos. Onde o dizer Crisóstomo, que o Anjo se apresentou real e visivelmente à Virgem e não em sonhos. Pois, devendo receber do anjo uma comunicação de tão alta importância, ela tinha necessidade de uma aparição solene, nuncia de um acontecimento tão relevante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A visão intelectual é superior à visão imaginária ou corporal, se for só. Mas, o próprio Agostinho diz ser mais excelente a profecia acompanhada simultaneamente da visão intelectual e da imaginária, que a que o é só de uma delas. Ora, a Santa Virgem não somente percebeu uma manifestação espiritual. Por isso, essa aparição foi mais nobre. Mas teria sido ainda mais, se tivesse visto o próprio anjo, na sua substância, por uma visão Intelectual. Mas o estado de um mortal não se compadecia com ver um anjo em essência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A imaginação é certamente uma potência mais alta que os sentidos exteriores. Como porém a base do conhecimento humano são os sentidos, o conhecimento sensível é o dotado da máxima certeza, pois, os princípios do conhecimento hão de sempre ter maior certeza. Por isso José, a quem o anjo apareceu durante o sono, não viu uma aparição tão excelente com o que viu a Santa Virgem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Ambrósio, ficamos perturbados e alheios dos sentidos quando surpreendidos pela ação inesperada de uma força superior. E isto se dá não só em se tratando de uma visão real como também imaginária. Onde o dizer a Escritura, que ao pôr do sol veio um profundo sono sobre Abraão e um horror grande e temeroso o acometeu. Mas, essa perturbação não pode ser nociva ao homem ao ponto de dever ficar ele privado de uma aparição angélica. — Primeiro, porque o fato mesmo de ser o homem elevado acima de si mesmo, como o requer a sua dignidade, enfraquece a parte inferior da sua natureza, donde procede a perturbação referida, assim como a concentração do calor natural no interior do corpo faz tremerem os membros exteriores. — Segundo porque, como diz Orígenes, o anjo que apareceu, conhecedor da natureza humana, começou por acalmar a perturbação. Por isso, tanto a Zacarias como a Maria, vendo-os: perturbados, disse-lhes: Não temas. Razão pela qual, como se lê na vida de Antão, não é difícil discernirmos os espíritos bem-aventurados, dos maus. Se, pois, ao temor suceder a alegria, saibamos que o auxílio vem de Deus, porque a segurança da alma é sinal da presença da majestade. Se, ao contrário, o temor incutido permanecer, é inimigo o que vemos. — E, além disso, a perturbação mesma da Virgem era própria do pudor virginal. Pois, como diz Ambrósio, tremer é próprio dos virgens, bem como o temerem com a aproximação de qualquer homem e se amedrontarem quando algum lhes dirige a palavra. — Mas certos dizem, que como a Santa Virgem

estava acostumada a ver os anjos, não ficou perturbada com a aparição angélica; mas, tomada de espanto com o que o anjo lhe dizia por não se julgar digna de coisas tão sublimes. Por isso o Evangelista não diz que ficou perturbada com a visão, mas sim, com as palavras do anjo.

Art. 4 — Se a anunciação se cumpriu em perfeita ordem.

O quarto discute-se assim. — Parece que a anunciação não se cumpriu em perfeita ordem.

1. — Pois, a dignidade de Mãe de Deus depende da prole concebida. Ora, a causa deve manifestar-se antes do efeito. Logo, o Anjo devia ter anunciado à Virgem a concepção do filho antes de a ter saudado com a proclamação da sua dignidade.

2. Demais. — Não podemos exigir prova em matéria onde não pode haver dúvida nem em matéria que pode ser sujeita a dúvidas. Ora, parece que o Anjo anunciou, primeiro, o de que a Virgem duvidava e, por duvidar, perguntou. Como se fará isso? E só depois acrescentou a prova tirada tanto do exemplo de Isabel, como da onipotência de Deus. Logo, a anunciação do anjo se realizou numa ordem inconveniente.

3. Demais. — O mais não pode ser suficientemente provado pelo menos. Ora, mais admirável foi dar à luz uma virgem, que se o fizesse uma velha. Logo, não foi prova suficiente a do Anjo, provando a concepção virginal pela concepção de uma velha.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Tudo o proveniente de Deus é ordenado. Ora, o Anjo foi enviado por Deus para anunciar à Virgem, como diz o Evangelho. Logo, a anunciação pelo Anjo se cumpriu de maneira mui ordenada.

SOLUÇÃO. — A anunciação se cumpriu pelo Anjo na ordem conveniente. Pois, o Anjo tinha tríplice desígnio em relação à Virgem. — Primeiro, tornar-lhe o coração atento à consideração de um tão grande acontecimento. O que fez, saudando-a com uma nova e insólita saudação. Por isso diz Orígenes, que se a Virgem, que conhecia a lei judaica, soubesse que uma saudação semelhante tivesse algum dia sido feita a alguém, não teria ficado amedrontada do seu caráter estranho. E nessa saudação o Anjo anunciou-lhe em primeiro lugar a sua idoneidade para a concepção, quando disse — Cheia de graça; depois, anunciou a concepção, ao declarar-lhe — O Senhor é contigo; e enfim renunciou-lhe a honra consequente, com as palavras — Bendita tu entre as mulheres. - O segundo desígnio do anjo era instruí-la no mistério da Encarnação, que nela devia cumprir-se. E isso o fez, renunciando-lhe a concepção e o parto, quando disse — Eis, conceberás no teu ventre, etc.; e lhe mostrou a dignidade do filho concebido, dizendo — Este será grande, etc. E também quando lhe revelou o modo da concepção, com as palavras — O Espírito Santo descera sobre ti. — O terceiro desígnio ao Anjo era induzir-lhe o ânimo ao consentimento. O que fez com o exemplo de Isabel e pela razão deduzida da onipotência divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Para uma alma humilde nada causa maior admiração que ouvir falar da sua própria excelência. Pois, a admiração desperta soberanamente a atenção da alma. Por isso o Anjo, querendo tornar atenta a mente da Virgem, para ouvir a revelação de um tão grande mistério, começou por elogiá-la.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ambrósio diz expressamente que a Santa Virgem não duvidou das palavras do Anjo. São palavras suas: Mais comedida é a resposta de Maria que as palavras do sacerdote. Esta pergunta: Como se fará isto? Aquele responde: Por onde conhecerei eu a verdade dessas coisas? Recusa assim a sua fé, negando conhecer tais coisas. A Virgem, porém, não duvida, no momento em que

pergunta como se fará, da sua realização. — Agostinho, porém, parece dizer que a Virgem deixou-se invadir da dúvida, quando afirmou: A Maria que hesita sobre a concepção, o anjo afirma a sua possibilidade. Mas, essa dúvida foi, antes, de admiração que de incredulidade. Por isso, o anjo aduz a sua prova, não para adquirir a confiança da Virgem, mas antes para lhe remover a admiração.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Ambrósio, se muitas mulheres estéreis conceberam, foi para que se acreditasse no parto da Virgem. Por isso foi aduzido o exemplo da estéril Isabel; não como um argumento suficiente, mas como um exemplo figurado. Por isso, para confirmação desse exemplo, acrescenta o argumento peremptório da onipotência de Deus.

Questão 31: Da concepção do Salvador quanto à matéria de que o Seu corpo foi concebido

Em seguida devemos tratar da concepção mesma do Salvador. Primeiro, quanto à matéria da qual o seu corpo foi concebido. Segundo, quanto ao autor da concepção. Terceiro, quanto ao modo e à ordem da concepção.

Art. 1 — Se a carne de Cristo foi tomada de Adão.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a carne de Cristo não foi tomada de Adão.

1. — Pois, diz o Apóstolo: O primeiro homem, formado da terra, é terreno; o segundo homem, do céu, celestial. Ora, o primeiro homem foi Adão; o segundo é Cristo. Logo, Cristo não descende de Adão, mas teve uma origem distinta dele.

2. Demais. — A concepção de Cristo devia ser miraculosa por excelência. Ora, maior milagre foi formar o corpo do homem do limo da terra, do que de uma humana matéria, tirada de Adão. Logo, parece que não era conveniente Cristo tirar a sua carne, de Adão. Portanto, parece que o corpo de Cristo não devia ser formado da massa do gênero humano derivada de Adão, mas de uma outra matéria.

3. Demais. — O pecado entrou neste mundo por um homem, isto é, por Adão, porque todas as gentes nele pecaram originalmente, como está claro no Apóstolo. Mas, se o corpo de Cristo tivesse sido tomado de Adão, também ele teria estado originalmente em Adão, quando este pecou. Logo, teria contraído o pecado original. O que não condizia com a pureza de Cristo. Logo, o corpo de Cristo não foi formado da matéria tirada de Adão.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Ele, isto é, o Filho de Deus, em nenhum lugar tomou os anjos, mas tomou a descendência de Abraão. Ora, a descendência de Abraão foi originada em Adão. Logo, o corpo de Cristo foi formado de matéria tomada de Adão.

SOLUÇÃO. — Cristo assumiu a natureza humana para purificá-la da sua corrupção. Ora, a natureza humana não precisava de purificação senão porque estava contaminada pela origem viciada da sua descendência de Adão. Por isso foi conveniente que tomasse Cristo uma carne derivada de Adão, de modo que a natureza mesma fosse curada por essa assunção.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que o segundo homem, isto é, Cristo procedia do céu, não quanto à matéria do seu corpo, mas, ou quanto à virtude formativa dele, ou também quanto à sua própria divindade. Pois, quanto à matéria, o corpo de Cristo era terreno, como o foi o de Adão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como dissemos, o mistério da Encarnação de Cristo é um fato milagroso, não como ordenado à confirmação da fé, mas como um artigo de fé. Por isso, esse mistério não precisa de ser contado entre os maiores milagres, como o hão de ser os milagres feitos para a confirmação da fé. Mas, devemos descobrir nele uma conveniência maior com a divina sabedoria e mais expediente à salvação humana, o que é necessário a tudo o que é objeto de fé. Já podemos dizer que no mistério da Encarnação não consideramos o milagre relativamente à matéria da concepção, mas sobretudo quanto ao modo da concepção e do parto, isto é, por ter sido uma virgem a que concebe e deu a luz a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como se disse, o corpo de Cristo existiu em Adão pela sua origem material, isto é, porque a matéria mesma do corpo de Cristo foi derivada de Adão. Mas nele não existiu pela

origem seminal, pois não foi gerado do sêmen humano. Por isso não contraiu o pecado original, como os outros homens, derivados de Adão por via de origem seminal.

Art. 2 — Se Cristo tomou a sua carne da raça de Davi.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não tomou a sua carne da raça de Davi.

1. — Pois, quando Mateus descreve a genealogia de Cristo ele a conduz até José. Ora, José não foi pai de Cristo, como se disse. Logo, parece que Cristo não descendia da raça de Davi.

2. Demais. — Arão foi da tribo de Levi. Ora, Maria, Mãe de Cristo, é chamada prima de Isabel, descendente de Adão. Como, pois, Davi era da tribo de Judá, parece que Cristo não descendia da raça de Davi.

3. Demais. — O profeta Jeremias diz, de Jeconias: Escreve que este homem será estéril, pois não sairá de sua linhagem varão que se assente sobre o trono de Davi. Ora, de Cristo diz a Escritura: Assentar-se à sobre o trono de Davi. Logo, Cristo não era da raça de Jeconias. E por consequência, nem da raça de Davi, pois, Mateus conduz a série das gerações partindo de Davi e passando por Jeconias.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Que foi feito da linhagem de Davi segundo a carne.

SOLUÇÃO. — Como se lê no Evangelho, Cristo era especialmente considerado filho dos dois antigos Patriarcas, Abraão e Davi. E isso por muitas razões. - Primeiro, porque a ele foi especialmente feita a promessa, da descendência de Cristo. Assim, foi dito a Abraão: Todas as gentes da terra serão benditas naquele que há de proceder de ti. O que o Apóstolo aplica a Cristo, quando diz: As promessas foram feitas a Abraão e à sua semente. Não diz — e às sementes, como de muitos; senão como de um — e à tua semente, que é Cristo. E a Davi foi dito: Do fruto do teu ventre porei sobre o teu trono. Por isso, o povo dos Judeus, ao receber honorificamente o seu rei, clamava: Hosana ao filho de Davi. - Segundo, porque Cristo havia de ser rei, profeta e sacerdote. Pois, Abraão foi sacerdote, como se conclui das palavras que o Senhor lhe disse: Toma-me uma vaca de três anos, etc. Foi também profeta, segundo aquele outro lugar: ele é profeta e rogará por ti. Ora, Davi foi rei e profeta. - Terceiro, porque com Abraão teve início a circuncisão; e em Davi manifestou-se sobretudo a eleição de Deus, segundo o dito da Escritura: O Senhor buscou para si um homem conforme ao seu coração. Por isso, Cristo é especialissimamente chamado filho de um e de outro, para mostrar que veio trazer a salvação aos Judeus circuncisos e aos pagãos eleitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa objeção foi feita por Fausto Maniqueu, que pretendia provar não ser Cristo filho de Davi, por não ter sido concebido de José, até quem Mateus conduz a série das gerações. Mas Agostinho assim lhe responde: Como o mesmo Evangelista diz que José era o esposo de Maria e Cristo era da raça de Davi, que resta senão crermos que Maria não era estranha ao parentesco com Davi? Que não foi em vão chamada a esposa de José, em razão da união das suas almas e não de seus corpos? E que a série das gerações foi conduzida até José, antes por causa da dignidade inerente à descendência masculina? Assim, pois, cremos que Maria era do parentesco de Davi, por crermos na Escritura. E esta diz, tanto que Cristo era da raça de Davi segundo a carne, como que sua Mãe Maria não teve nenhum comércio com o esposo, mas permaneceu virgem. Pois, como diz Jerônimo, José e Maria eram da mesma tribo; donde o estar ele obrigado pela lei a recebê-la, como parenta. Por isso figuravam juntos no censo, em Belém, como gerados de um mesmo tronco.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Gregório Nazianzeno responde a essa objeção quando diz, que foi por vontade divina que uma raça real se uniu à uma família sacerdotal, a fim de que Cristo, ao mesmo tempo rei e sacerdote, nascesse de ambos, segundo a carne. Por isso, Arão, o primeiro sacerdote da lei, casou com Isabel, da tribo de Judá, e filha de Anínadab. E assim foi também possível que o pai de Isabel tivesse uma esposa da estirpe de Davi, em razão do que a Santa Virgem Maria, pertencente à raça de Davi, foi prima de Isabel. Ou antes e inversamente, que o Pai da Santa Maria, sendo da estirpe de Davi, casou na estirpe de Arão. - Ou, como diz Agostinho, se Joaquim, pai de Maria, foi da estirpe de Arão, como o herético Fausto afirmava, fundado em certas escrituras apócrifas, devemos crer que a mãe de Joaquim foi da estirpe de Davi, ou também a sua mulher; e assim, de algum modo, podemos dizer que Maria era da raça de Davi.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A citada autoridade profética, como diz Ambrósio, não nega que nenhuma descendência houvesse de nascer da raça de Jeconias. Por isso Cristo fez parte da sua estirpe. E o ter Cristo reinado não vai contra a profecia. Pois, o seu reino não era temporal; e ele próprio o confessou quando disse: O meu reino não é deste mundo.

Art. 3 — Se a genealogia de Cristo foi bem discriminada pelos Evangelistas.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a genealogia de Cristo não foi bem discriminada pelos Evangelistas.

1. — Pois, diz a Escritura, de Cristo: Quem contará a sua geração? Logo, não se devia contar a geração de Cristo.

2. Demais. — É impossível um mesmo homem ter dois pais. Ora, Mateus diz, que Jacó gerou a José, esposo de Maria; e Lucas, por seu lado, que José era filho de Heli. Logo, escreveu um o contrário do outro.

3. Demais. — Mateus e Lucas fazem relações diversas. Assim, Mateus, no princípio do livro, começando de Abraão e descendo até José, enumera quarenta e duas gerações. Lucas, por seu lado, depois do batismo de Cristo, refere a geração de Cristo, começando por ele e, levando o número das gerações até Deus, conta setenta e sete gerações, computando os extremos. Logo, parece que discriminam mal a geração de Cristo.

4. Demais. — Na Escritura se lê, que Jorão gerou Ocosias: a quem sucedeu o filho Joás; a este, o seu filho Amásias; depois, reinou o filho deste, Azarias; chamado Osias: a quem sucedeu Joatan, seu filho. Mateus, porém, diz que Jorão gerou Osias. Logo, parece mal discriminada uma geração de Cristo, que omite, no meio, três reis.

5. Demais. — Todos os assolados na geração de Cristo tiveram pais e mães; e muitos deles, também irmãos. Ora, Mateus, na geração de Cristo, enumera só três mães, a saber, Tamar, Rut e a esposa de Urias. Como irmãos designa Judas e Jeconias, e além deles, Fares e Zarão. Ora, nenhum desses Lucas menciona. Logo, parece que os Evangelistas discriminaram mal a genealogia de Cristo.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura.

SOLUÇÃO. — Como diz o Apóstolo, toda a Escritura é divinamente inspirada. Ora, as coisas divinas se realizam de maneira ordenadíssima, segundo ainda o Apóstolo: As causas de Deus são ordenadas. Por onde, a genealogia de Cristo foi bem discriminada pelos Evangelistas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como ensina Jerônimo, Isaías se refere à geração da divindade de Cristo. Ao passo que Mateus narra a geração de Cristo segundo a humanidade; não, certo, explicando o modo da Encarnação, que é inefável também; mas, enumerando os pais de que Cristo procedeu segundo a carne.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa objeção, suscitada por Juliano o Apóstata, recebeu soluções diversas. Assim, certos, como Gregório Nazianzeno opinam, que ambos os Evangelistas enumeram o mesmo personagem, Jacó e Heli, mas com dois nomes diferentes. - O que não é admissível, porque Mateus enumera Salomão um dos filhos de Davi; ao passo que Lucas enumera outro, que é Natan, os quais consta terem sido irmãos, segundo a Escritura.

Por isso, outros disseram, que Mateus nos dá a verdadeira genealogia de Cristo; ao passo que a de Lucas é putativa, e o começar assim — Jesus era, como se julgava, filho de José. Pois, havia certo judeus, que por causa dos pecados dos reis de Judá, criam que Cristo nasceria de Davi, não mediante os reis, mas por uma linhagem privada. Outros, porém, disseram que Mateus numerou os pais carnis; ao passo que Lucas, os espirituais, isto é, os varões justos, denominados pais pela honestidade da sua vida.

Segundo outra opinião, responde-se que não devemos pensar que Lucas chama a José filho de Heli, mas sim, que diz terem sido Heli e José pais de Cristo, descendente diversamente de Davi. Por isso diz que Cristo em, como se julgava, Filho de José, e que também o próprio Cristo foi filho de Reli; quase como se dissesse que Cristo pela mesma razão por que é chamado filho de José pode ser também cognominado filho de Heli e de todos os reis descendentes da raça de Davi. Assim, diz o Apóstolo: de quem, isto é, dos judeus, descende também segundo a carne.

Mas Agostinho, resolve essa dificuldade de três modos, dizendo: Há três vias seguidas singularmente pelos Evangelistas. — Ou então um Evangelista designa o pai que realmente gerou a José, ao passo que o outro designou-lhe o avô materno ou um dos seus mais próximos parentes. Ou um era o pai natural de José e o outro o pai adotivo. — Ou, segundo o costume dos Judeus, quando um homem morria sem deixar filhos, um dos seus próximos tomava-lhe a mulher, sendo o filho que ele: engendrassse imputado ao morto. O que também constitui um certo gênero de adoção legal, como o próprio Agostinho o afirma. E esta última via é a mais verdadeira, que também Jerônimo apresenta; e Eusébio Cesariense refere. o historiador Júlio Africano e preconiza. Assim, dizem que Matan e Melqui procriaram em tempos diversos, da mesma esposa, chamada Esta, um filho chamado Jacó. Porque Matan, descendente de Salomão, foi quem primeiro a tomou por mulher e morreu deixando um filho chamado Jacó. Mas depois da morte de Matan, como a lei não proibia a viúva casar com outro homem, Melqui, também da mesma tribo, por Matan, embora não da mesma família, tomou como esposa a viúva de Matan, da qual também houve um filho chamado Reli. Donde vem que, nascidos de pais diferentes, Jacó e Heli eram irmãos uterinos. Desses, um, Jacó, tendo casado, por disposição da lei, com a viúva de seu irmão Heli, morto sem filhos, gerou a José, na verdade e naturalmente filho seu, tornado porém, pelo preceito da lei, filho de Heli. Por isso diz Mateus que Jacó gerou a José; enquanto que Lucas, descrevendo a geração legal, não usa, na sua genealogia, o verbo gerar. Embora, porém, Damasceno diga que a Santa Virgem Maria era parente de José, por descender este de Heli, considerado como seu pai, e isto porque ele a faz descender de Heli, devemos contudo. crer que ela também descendia de Salomão de algum modo, mediante os antepassados da enumeração de Mateus. que narra a geração carnal de Cristo; sobretudo que Ambrósio diz ter Cristo. descendido da raça de Jeconias.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, o desígnio de Mateus era fazer conhecer a pessoa real de Cristo, ao passo que Lucas, a sua pessoa sacerdotal. Por isso, a genealogia de Mateus indica que N. S. J. Cristo assumiu os nossos pecados, tendo assumido a semelhança da carne do pecado, pela sua origem

carnal. Ao passo que a genealogia de Lucas significa que os nossos pecados foram delidos pelo sacrifício de Cristo. Por isso a genealogia de Mateus enumera os descendentes, e a de Lucas, os ascendentes. - Também por isso é que Mateus desce de David, passando por Salomão, em cuja mãe Davi pecou; ao passo que Lucas sobe até Davi, por Matan, porque foi por um profeta desse nome que Deus perdoou o pecado de Davi. - Donde vem ainda que, querendo Mateus significar que Cristo desceu até a nossa mortalidade, mencionou, desde o início, no seu Evangelho, as gerações desde Abraão, até José, em ordem descendente, até a natividade de Cristo. Ao passo que Lucas começa a enumerar as gerações, não do início, mas do batismo de Cristo, e não em ordem descendente, mas ascendente, querendo assim frisar que Cristo foi o sacerdote da expiação dos pecados e por isso invocou o testemunho de João, quando este disse: Eis o que tira os pecados do mundo. E, na ordem ascendente, Lucas passou por Abraão e chegou a Deus com o qual fomos reconciliados depois de purificados e expiados. - E com razão também, na sua genealogia, Lucas indicou a ordem de adoção, pois, esta nos torna filhos de Deus; ao passo que pela geração carnal o Filho de Deus foi feito filho do homem. E suficientemente demonstrou que, quando disse ser José filho de Heli, não quis com isso considerá-lo como gerado por Heli, mas, como adotado por este; pois, também disse que Adão foi filho de Deus, embora fosse feito por Deus.

Quanto ao número quadragenário, refere-se ao tempo da vida presente, por causa das quatro partes do mundo, onde transcorre a nossa vida mortal, guiados por Cristo nosso rei. Pois, quarenta contém quatro vezes dez; e este último número, por sua vez, resulta da adição dos números que vão de um a quatro. Mas também o número denário podia referir-se ao Decálogo; e o quaternário, à vida presente, ou ainda aos quatro Evangelhos, pelos quais Cristo reina em nós. Por isso Mateus, a fim de louvar a pessoa real de Cristo, enumerou quarenta personagens, excetuando a Cristo mesmo. Mas isto deve entender-se assim, se o Jeconias enumerado no fim do segundo quaternário e no princípio do terceiro é o mesmo personagem. Conforme Santo Agostinho, essa dupla menção de Jeconias significa que por ele, quando do cativeiro de Babilônia, fez-se um êxodo para as nações estrangeiras; o que também prefigurava Cristo, que passou dos povos circuncisos para os incircuncisos. Mas Jerônimo diz, que houve dois Joaquina, isto é, Jeconias, a saber, o pai e o filho; ambos os quais foram incluídos na geração de Cristo, para que constasse a distinção das gerações, que o Evangelista divide em três séries de quatorze. O que sobe a quarenta e duas pessoas. Número esse que também se adapta à santa Igreja. Pois, quarenta e dois é formado de seis, que significa o labor da vida quotidiana, e do número sete, que significa o repouso da vida futura; pois, seis vezes sete são quarenta e dois. E também o número quatorze, resultante da soma de dez e de quatro, é susceptível do mesmo simbolismo atribuído ao número quarenta, cujo total é o produto da multiplicação dos mesmos números quatro e dez.

Quanto ao número, de que se serve Lucas, das gerações até Cristo, ele representa a totalidade dos pecados. Pois, o número dez, como o número da Justiça, manifesta-se nos dez preceitos da lei. Ora, o pecado é a transgressão da lei. E o número que vai além de dez ou o transgride é o número onze. Quanto ao número sete, ele significa a totalidade, porque o tempo consumou-se totalmente com o número dos sete dias. Ora, como sete vezes onze são setenta e sete, esse total significa a universalidade dos pecados, que Cristo delinea.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz Jerônimo, por ter-se o rei Jorão aliado à família da impíssima Jesabel, por isso a sua memória foi suprimida até a terceira geração, a fim de que ela não aparecesse na genealogia sagrada da natividade. E assim, como diz Crisóstomo, tão grande foi a bênção derramada sobre Jehu, por ter exercido vingança sobre a casa de Acab e de Jesabel, como foi grande a maldição sobre a casa de Jorão, por causa da filha do iníquo Acab e Jesabel; e seus filhos foram eliminados do número dos reis até a quarta geração, como se lê na Escritura: Vingarei a iniquidade dos pais nos filhos até a terceira e quarta geração. E ainda devemos atender a que também os outros reis, enumerados na

genealogia de Cristo, foram pecadores; mas a impiedade deles não foi continuada. Assim, como diz um autor, Salomão foi mantido como rei, pelos méritos de seu pai; Roboão, pelos méritos de Osa, filho de Abias e seu neto. Pelo contrário, a impiedade dos três reis em questão perdurou até o fim.

RESPOSTA À QUINTA. — Como diz Jerônimo, a genealogia do Salvador não enumera nenhuma das santas mulheres, mas só as censuradas na Escritura; porque aquele que veio por causa dos pecadores devia, nascendo de pecadoras, delir os pecados de todos. Por isso é mencionada Tamar, censurada por causa das suas relações com o cunhado; e Raab, que foi meretriz; e Rut, que era alienígena; e Bersabé, mulher de Urias, que foi adúltera. A qual, porém, não é designada com o seu nome próprio, mas com o nome de seu marido. Quer por causa do seu pecado, pois praticou consciamente o adultério e o homicídio; quer também para, com a nomeação do marido, fazer memória do pecado de Davi. - E como Lucas visava designar a Cristo como expiador dos pecados, não faz menção dessas mulheres. - Faz menção porém dos irmãos de Judas, para mostrar que pertenciam ao povo de Deus, embora Ismael, irmão de Isaac, e Esaú, irmão de Jacó, fossem separados do povo de Deus, e por isso não se faz menção deles na genealogia de Cristo. E também para excluir o orgulho da nobreza. Pois, muitos dos irmãos de Judas, nasceram de escravos; mas todos foram a um tempo Patriarcas e chefes de tribos. - Quanto a Fares e a Zarão, foram simultaneamente nomeados, como diz Ambrósio, como símbolos das duas vidas que vivem os povos – uma, segundo a lei, significa da por Zarão; outra, segundo a fé, significada por Fares. - Quanto aos irmãos de Jeconias, são mencionados porque todos reinaram em tempos diversos; o que não se deu com os outros reis. Ou porque foi semelhante a iniquidade e a miséria deles.

Art. 4 — Se a matéria do corpo de Cristo devia ser tomada de uma mulher.

O quarto discute-se assim. — Parece que a matéria do corpo de Cristo não devia ter sido tomada de nenhuma mulher.

1. — Pois, o sexo masculino é mais nobre que o feminino. Ora, convinha sobretudo que Cristo assumisse e que a natureza humana tem de mais perfeito. Logo, parece que não devia assumir a carne, nascendo de uma mulher, mas antes assumir a carne de um homem, assim como Eva foi formada da costela de Adão.

2. Demais. — Todo o concebido de mulher ficou-lhe algum tempo incluído no ventre. Ora, a Deus, que enche o céu e a terra, não lhe convinha o ter sido encerrado no ventre materno. Logo, parece que não devia ser concebido de nenhuma mulher.

3. Demais. — Os concebidos de mulher contraem de algum modo uma impureza. Donde o dizer a Escritura: Acaso pode justificar-se o homem comparado com Deus? Ou aparecer puro o que nasceu de mulher? Ora, em Cristo não devia haver nenhuma impureza, pois, ele é a sabedoria de Deus, da qual diz a Escritura: Nada manchado cabe nela. Logo, parece que não devia tomar a carne, de uma mulher.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Enviou Deus a seu filho, feito de mulher.

SOLUÇÃO. — Embora o Filho pudesse assumir a carne humana, de qualquer matéria que quisesse, convenientíssimo era contudo que recebesse a carne, de uma mulher. - Primeiro, porque assim nobilitou toda a natureza humana. Donde o dizer Agostinho: O perdão concedido à humanidade devia manifestar-se em ambos os sexos. O sexo masculino, sendo o mais nobre, o Cristo devia tomar-lhe a natureza; e, pois que nascia de uma mulher, poder-se-ia concluir consequentemente, que também o sexo feminino participava do perdão. - Segundo, porque vinha reforçar a verdade da Encarnação. Por

isso diz Ambrósio: Descobrirás em Cristo muitas coisas conformes à natureza e muitas outras superiores a ela. Assim, era sujeitar-se à condição da natureza existir no ventre, isto é de um corpo feminino; mas, o que é superior à natureza, é uma virgem tê-lo concebido e gerado. Para acreditares que era Deus o introdutor dessa novidade na natureza e que era homem quem ia, segundo a natureza, nascer do homem. E Agostinho diz: Se o Deus Todo-poderoso tivesse criado um homem, formando-o sem recorrer ao ventre materno e apresentando-o repentinamente aos olhos humanos, não teria confirmado o sentimento do erro? E que de nenhum modo assumiu verdadeiramente a natureza humana? E ele, que produz tudo de maneira maravilhosa, teria destruído o que fez com misericórdia? Ao contrário, mediador entre Deus e o homem, reunindo na unidade da sua pessoa uma e outra natureza, quis sublimar o habitual pelo insólito e temperar o insólito pelo habitual. - Terceiro, porque desse modo, completa as diversas maneiras por que foi produzido o homem. Pois, primeiro, o homem foi produzido do limo da terra, sem homem e sem mulher; depois, Eva foi produzida do homem, sem mulher; e enfim, os outros homens foram produzidos do homem e da mulher. E esse como quarto modo foi deixado como o próprio de Cristo, para que fosse produzido da mulher, sem o homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por ser o sexo masculino mais nobre que o feminino, é que Cristo assumiu a natureza humana, nesse sexo. Mas para que não ficasse desprezado o sexo feminino, foi congruente que assumisse a carne, de uma mulher. Donde o dizer Agostinho: Não queirais vos desprezar uns aos outros, homens, pois o Filho de Deus quis ser homem. Não vos desprezeis a vós mesmas, mulheres, pois, o Filho de Deus nasceu de uma mulher.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Respondendo a essa objeção, Agostinho diz: Sem dúvida a fé católica crê que Cristo, Filho de Deus, nasceu de uma virgem, segundo a carne; mas de nenhum modo nos ensina que o Filho de Deus tivesse ficado encerrado no ventre de uma mulher, de sorte que não mais existisse fora dele e que tivesse abandonado o governo do céu e da terra, como que separado do seu Pai. Sois vós, ó Maniqueus, quem de nenhum modo compreende tais coisas, com um coração incapaz de conceber senão imagens corpóreas. E em outro lugar: Tal o sentimento de homens incapazes de pensar senão na matéria, a qual não pode estar toda em toda parte, por ter necessariamente o seu ser dividido em partes inumeráveis, ocupando cada uma um ponto diferente. Ora, a natureza da nossa alma é muito diferente da natureza corpórea. Quanto mais não o é a de Deus, Criador da alma e do corpo! Deus sabe que está todo em toda parte, sem que nenhum lugar o contenha; sabe que vai a um lugar sem se afastar de onde estava; sabe que o seu afastar-se não implica em sair donde viera.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na obra de conceber a mulher, de um homem, nada há de impuro, porque foi instituída por Deus. Donde o dizer o Apóstolo: Ao que Deus purificou não chames tu comum, isto é, impuro. Há aí porém uma certa impureza proveniente do pecado, pois, a concepção, resultante da conjunção do homem e da mulher, é acompanhada de concupiscência. O que, porém, não existiu em Cristo, como demonstramos. - Mas mesmo que houvesse no referido ato qualquer impureza, dela não teria sido inquinado o Verbo de Deus, que de nenhum modo é mutável. Donde o dizer Agostinho: Pergunta Deus, o Criador do homem. - que te move, na minha natividade? Não fui concebido no desejo da concupiscência. Fiz eu a mãe de quem havia de nascer. Se o raio do sol pode secar a imundície das cloacas, sem se contaminar, muito mais capaz é o Esplendor da luz eterna de purificar o que irradia, sem se deixar com isso macular.

Art. 5 — Se a carne de Cristo foi concebida do sangue mais puro da Virgem.

O quinto discute-se assim. — Parece que a carne de Cristo não foi concebida do sangue mais puro da Virgem.

1. — Pois, diz a coleta (da festa da anunciação da Santa Virgem Maria), que Deus quis que o seu Verbo assumisse a carne, de uma Virgem. Ora, carne não é o mesmo que sangue. Logo, o corpo de Cristo não foi assumido do sangue da Virgem.

2. Demais. — Assim como a mulher foi milagrosamente formada do varão, assim o corpo de Cristo foi milagrosamente formado da Virgem. Ora, não se diz que a mulher foi formada do sangue do varão, mas antes, da sua carne e dos seus ossos. segundo aquilo da Escritura: Eis aqui agora o osso de meus ossos e a carne de minha carne. Logo, parece que também o corpo de Cristo não devia ser formado do sangue da Virgem, mas das suas carnes e dos seus ossos.

3. Demais. — O corpo de Cristo era da mesma espécie que o corpo dos outros homens. Ora, o corpo dos outros homens não é formado do sangue mais puro, mas do sêmen e do sangue menstrual. Logo, parece que também o corpo de Cristo não foi concebido do sangue mais puro da Virgem.

Mas, *em contrário*, Damasceno diz, que o Filho de Deus formou para si, do mais casto e mais puro sangue da Virgem, o seu corpo animado da alma racional.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, na concepção de Cristo o ter ele nascido de uma mulher foi condição da natureza; mais ultrapassou a condição da natureza o ter nascido de uma virgem. Ora, a condição natural da geração animal. é que a fêmea ministre a matéria, sendo o macho o princípio ativo da geração, como o prova o filósofo. Por onde, a mulher que concebe de um homem não pode ser virgem. Por onde, o modo sobrenatural da geração de Cristo esteve no princípio ativo dela ter sido um poder sobrenatural divino. E o modo natural da mesma esteve na matéria de que o seu corpo foi concebido ter sido a mesma que as outras mulheres subministram na concepção dos filhos. E essa matéria, segundo o Filósofo, é o sangue da mulher, não qualquer, mas tendo já sofrido uma transformação maior pela virtude geratriz da mãe, de modo a tornar-se matéria apta à concepção. E assim, dessa matéria é que foi concebido o corpo de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como a Santa Virgem era da mesma natureza que as outras mulheres, havia consequentemente de ter carne e ossos dessa mesma natureza. Ora, nas outras mulheres, as carnes e os ossos são lhes partes atuais do corpo, dos quais consta a integridade dele; e por isso não podem dele separar-se sem lhe causar a destruição ou um detrimento. Mas Cristo, que veio reparar a corrupção do pecado, não podia ser causa de nenhuma corrupção ou detrimento da integridade de sua mãe. Por isso, o corpo de Cristo não devia ser formado da carne nem dos ossos da Virgem; mas do sangue, que ainda não é parte atual, mas é o todo só potencialmente, como diz Aristóteles. Por isso quando se diz, que assumiu a carne da Virgem, não significa isso que a matéria do seu corpo fosse carne atualmente, mas sangue, que é carne em potência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como se disse na Primeira Parte, Adão que foi instituído como o princípio da natureza humana, tinha no seu corpo carne e ossos que não lhe faziam parte da integridade pessoal, mas só enquanto era princípio da natureza humana. E dessa carne foi formada a mulher, sem detrimento do homem. Mas nada de tal existiu no corpo da Virgem, de que pudesse formar-se o corpo de Cristo sem corrupção do corpo materno.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sêmen da mulher não é capaz de geração, mas é um gênero imperfeito do sêmen, que não podia chegar à perfeição da natureza seminal, por causa da imperfeição da virtude feminina. Por isso, um tal sêmen não é matéria necessária para a concepção, como o ensina o Filósofo. Onde, o não ter existido na concepção do corpo de Cristo; sobretudo porque, apesar de um gênero imperfeito de sêmen, é emitido com uma certa concupiscência, como o sêmen masculino. Ora, na concepção virginal de Cristo não podia haver nenhum lugar para a concupiscência. Por isso, Damasceno diz, que o corpo de Cristo não foi concebido seminalmente.

Quanto ao sangue menstrual, que as mulheres emitem cada mês, ele traz consigo uma certa impureza e corrupção natural. como as outras superfluidades, que a natureza expele, por não precisar delas. E desse menstro corrupto, que a natureza expulsa, não se forma o ser concebido; mas constitui uma como purificação daquele sangue puro, preparado para a concepção depoisde mais elaborado, e sendo um sangue como mais puro e mais perfeito que qualquer outro. É acompanhado porém da impureza da concupiscência, na concepção dos outros homens, pois pela: conjunção do macho e da fêmea é que esse sangue é levado ao local apto para a geração. Ora, tal não teve lugar na concepção de Cristo, porque por obra do Espírito Santo é que esse sangue se acumulou no ventre virginal e formou o corpo de Cristo. Por isso é que se diz que o corpo de Cristo foi formado de sangue mais casto e mais puro da Virgem.

Art. 6 — Se uma parte determinada do corpo de Cristo existiu em Adão e nos outros patriarcas.

O sexto discute-se assim. — Parece que uma parte determinada do corpo de Cristo existiu em Adão e nos outros patriarcas.

1. — Pois, diz Agostinho, que a carne de Cristo existiu em Adão e em Abraão, pela sua substância corpórea. Ora, a substância corpórea é algo de determinado. Logo, a carne de Cristo existiu em Adão e em Abraão e nos demais patriarcas segundo uma parte determinada.

2. Demais. — O Apóstolo diz, que Cristo foi feito do sêmen de Davi segundo a carne. Ora, o sêmen de Davi era algo de determinado nele existente. Logo, Cristo existiu em Davi segundo algo de determinado e, pela mesma razão, nos outros patriarcas.

3. Demais. — Cristo tem afinidade com o gênero humano, pois, assumiu a carne do gênero humano. Ora, se essa carne de nenhum modo existiu determinadamente em Adão, parece que nenhuma afinidade tem com o gênero humano, derivado de Adão; mas antes, com os demais seres de que foi tirada a matéria da sua carne. Logo, parece que a carne de Cristo existiu em Adão e nos outros patriarcas de uma determinada maneira.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Do medo pelo qual Cristo existiu em Adão e em Abraão e nos outros patriarcas, desse mesmo os outros homens neles existiram; mas não inversamente. Ora, os outros homens não existiram em Adão nem em Abraão por nenhuma determinada matéria, mas só pela origem, como se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, nem Cristo existiu em Adão e em Abraão de nenhuma determinada maneira; e, pela mesma razão, nem nos outros patriarcas.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a matéria do corpo de Cristo. não foi a carne nem os ossos da Santa Virgem, nem nenhuma parte atual do corpo dela, mas o sangue, que é carne em potência. Ora, tudo o que a Santa Virgem recebeu de seus pais existia atualmente como parte do seu corpo. Logo, o que a Santa Virgem recebeu dos pais não foi matéria do corpo de Cristo. Onde devemos concluir, que o corpo

de Cristo não existiu em Adão e nos outros patriarcas de nenhuma determinada maneira, de modo que alguma parte do corpo de Adão ou de algum outro pudesse ser designada determinadamente, a ponto de dizer-se que determinadamente dessa matéria seria formado o corpo de Cristo; mas aí existiu só pela origem, como o corpo dos outros homens. Pois, o corpo de Cristo se relaciona com o de Adão e dos outros patriarcas mediante o corpo de sua mãe. Por onde, de nenhum outro modo existiu nos patriarcas o corpo de Cristo, senão do que pelo qual aí existiu o corpo de sua mãe; e esse não existiu nos patriarcas com nenhuma determinada matéria. como assim não existiram, os corpos dos outros homens, segundo se demonstrou na Primeira Parte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão — Cristo existiu em Adão pela sua substância corpórea — não significa que o corpo de Cristo fosse em Adão uma substância corpórea, mas que a substância corpórea do corpo de Cristo. isto é, a matéria que recebeu da virgem, existiu em Adão como no seu princípio ativo, e não como um princípio material. Porque a virtude geratriz de Adão e dos demais patriarcas descendentes de Adão, até a Santa Virgem, torna apta a referida matéria para a concepção do corpo de Cristo. Mas essa matéria não foi formada no corpo de Cristo por uma virtude derivada do sêmen de Adão. Por isso se diz, que Cristo existiu em Adão originalmente, pela sua substância corpórea, mas não por via seminal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o corpo de Cristo não tivesse existido em Adão e nos outros patriarcas por via seminal, contudo o corpo da Santa Virgem, concebido do sêmen masculino, existiu por via seminal em Adão e nos outros patriarcas. Por isso, mediante a Santa Virgem, Cristo é considerado, quanto à sua carne, descendente originariamente da raça de Davi.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo tem afinidade com o gênero humano por semelhança específica. Ora, a semelhança específica não se funda na matéria remota, mas na matéria próxima e num princípio ativo, que gera o seu semelhante específico. Assim, pois, a afinidade de Cristo com o gênero humano fica suficientemente salva por ter sido o corpo de Cristo formado do sangue da Virgem derivado originalmente de Adão e dos demais patriarcas. Nem importa a essa afinidade a matéria de que tal sangue foi formado, como não o importa à geração dos outros homens, como se disse na Primeira Parte.

Art. 7 — Se a carne de Cristo foi contaminada do pecado, nos antigos patriarcas.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a carne de Cristo não foi contaminada pelo pecado, nos antigos patriarcas.

1. — Pois, diz a Escritura que na divina sabedoria nada de manchado caiu. Ora, Cristo é a sabedoria de Deus, no dizer do Apóstolo. Logo, a sua carne não foi nunca manchada do pecado.

2. Demais. — Damasceno diz que Cristo assumiu as primícias da nossa natureza. Ora, no seu primeiro estado, a carne humana não foi manchada do pecado. Logo, a carne de Cristo não foi contaminada do pecado, nem em Adão nem nos outros patriarcas.

3. Demais. — Agostinho diz, que a natureza humana sempre teve para os seus ferimentos, os remédios apropriados. Ora, o que foi contaminado não pode, por isso mesmo, ser remédio de nenhum ferimento; antes, precisa de remédio. Logo, sempre teve a natureza humana uma parte não contaminada, da qual foi depois formado o corpo de Cristo.

Mas, *em contrário*, o corpo de Cristo não se reporta a Adão e aos outros patriarcas senão mediante o corpo da Santa Virgem, da qual assumiu a carne. Ora, o corpo da Santa Virgem foi totalmente concebido no pecado original, como se disse; e assim, mesmo enquanto existente nos patriarcas foi contaminado pelo pecado. Logo, a carne de Cristo, enquanto existente nos patriarcas, foi contaminada pelo pecado.

SOLUÇÃO. — Quando dizemos que Cristo ou a sua carne existiu em Adão e nos outros patriarcas, comparamos a ele ou a sua carne com Adão e com os demais patriarcas. Ora, é manifesto, que uma era a condição dos patriarcas e outra a de Cristo; pois, ao passo que os patriarcas estavam sob o jugo do pecado, Cristo foi absolutamente isento dele. Por onde, de dois modos pode haver erro nessa comparação. — Primeiro, se atribuirmos a Cristo ou à sua carne a condição dos patriarcas; por exemplo, se dissermos que Cristo pecou em Adão, porque de certo modo existiu nele. O que é falso, porque nele não existiu, de modo que o pecado de Adão o contaminasse, porque não penetrou nele pela lei da concupiscência, nem por via seminal, como dissemos. — De outro modo podemos errar se atribuirmos ao que existiu atualmente nos patriarcas, a condição de Cristo ou da sua carne. De modo que, por não ter sido a carne de Cristo, tal como Cristo a teve, contaminada pelo pecado, por isso em Adão e nos outros patriarcas existiu uma parte do seu corpo isenta de pecado, da qual foi depois formado o corpo de Cristo, como certos pensaram. O que não pode ser. Primeiro, porque a carne de Cristo não existiu em Adão e nos outros patriarcas com nenhuma determinada matéria, que pudesse ser distinta da mais carne sua como o puro se distingue do impuro, conforme já dissemos. Segundo, porque, sendo a carne humana contaminada pelo pecado, porque é concebida na concupiscência, assim como toda carne de todos os homens é concebida pela concupiscência, assim também é totalmente contaminada pelo pecado. Donde devemos concluir, que a carne dos antigos patriarcas foi totalmente contaminada pelo pecado; nem houve neles nada isento do pecado do que depois fosse formado o corpo de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo não assumiu a carne do gênero humano sujeita ao pecado, mas pura de toda contaminação pecaminosa. Por isso, na sabedoria de Deus nada de manchado cai.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diremos que Cristo assumiu as primícias da nossa natureza, quanto à semelhança de condição; porque assumiu a carne não contaminada pelo pecado, como o era a carne antes do pecado. Mas essa expressão não se entende quanto à continuidade da pureza, de modo que a carne do primeiro homem fosse conservada imune do pecado, até a formação do corpo de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Antes de Cristo, a natureza humana estava ferida, isto é, contaminada pelo pecado original em ato. Mas, o remédio a esse ferimento não existia nela em ato, mas só pela virtude da origem, enquanto desses patriarcas nasceria no tempo a carne de Cristo.

Art. 8 — Se Cristo foi dizimado na pessoa de Abraão.

O oitavo discute-se assim. — Parece que Cristo foi dizimado, na pessoa de Abraão.

1. — Pois diz o Apóstolo, que Levi, bisneto de Abraão, foi dizimado em Abraão, porque quando este pagou dízimos a Melquisedeque, ainda Levi estava nos lombos de seu pai. Ora, semelhantemente, Cristo estava nos lombos de Abraão, quando pagou dízimos. Logo, também Cristo pagou dízimos na pessoa de Abraão.

2. Demais. — Cristo é da raça de Abraão, pela carne que recebeu de sua mãe. Ora, sua mãe pagou dízimos na pessoa de Abraão. Logo, pela mesma razão, Cristo.

3. Demais. — Pagou dízimos em Abraão tudo o que tinha necessidade de cura, como diz Agostinho. Ora, toda carne sujeita ao pecado tem necessidade de cura. Como, pois, a carne de Cristo estava sujeita ao pecado, como se disse, resulta que a carne de Cristo pagou dízimos em Abraão.

4. Demais. — Isto não encontra de nenhum modo à dignidade de Cristo. Pois, nada impede que um pontífice, cujo pai pagou o dízimo a um simples sacerdote, o sobrepuje a este em dignidade. Embora, pois, se diga que Cristo pagou dízimos, quando Abraão os pagou a Melquisedeque, nem por isso fica excluído que Cristo fosse maior que Melquisedeque.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz, que Cristo não pagou dízimos em Abraão, porque a sua carne não tirou daí a virulência de um fermento, mas a matéria de um remédio.

SOLUÇÃO. — Segundo a intenção do Apóstolo, devemos dizer que Cristo não foi dizimado nos lombos de Abraão. Pois, como o mesmo Apóstolo o prova, o sacerdócio segundo a ordem de Melquisedeque era maior que o sacerdócio levítico, pelo qual Abraão pagou dízimos a Melquisedeque, quando ainda Levi existia nos lombos dele, Abraão, a quem pertencia o sacerdócio legal. Se, pois, Cristo fosse dizimado em Abraão, o seu sacerdócio não seria segundo a ordem de Melquisedeque, mas seria menor que este sacerdócio. Donde devemos concluir, que Cristo não foi, como Levi, dizimado nos lombos de Abraão. Pois, como aquele que pagava os dízimos, retinha nove partes para si e entregava a décima a outrem, o que é sinal de perfeição, por ser de certo modo o número dez o termo de todos os números, que chegam até dez, daí vinha que quem pagava os dízimos proclamava-se imperfeito e atribuía a outrem a perfeição. Ora, a imperfeição do gênero humano resulta do pecado, que por isso precisa da perfeição de quem o cure. Mas, se Cristo pode curar do recado, pois, é o Cordeiro, que tira o pecado do mundo, como diz o Evangelho. Ora, figura de Cristo foi Melquisedeque, segundo o prova o Apóstolo. Por onde, quando Abraão pagou dízimos a Melquisedeque, confessou em figura que foi concebido no pecado e que todos os que dele houvessem de descender, por terem contraído o pecado original, precisavam da cura, que Cristo havia de trazer. Quanto a Isaac, a Jacó e a Levi e todos os outros, esses existiram em Abraão, de modo que dele derivaram não só pela substância corpórea, mas ainda por via seminal, pela qual se contrai o pecado original. Por isso, todos foram dizimados em Abraão, isto é, prefiguravam a necessidade da cura, que viria de Cristo. Mas só Cristo existiu em Abraão de modo que dele procedesse não por via seminal, mas pela substância corpórea. Por isso, não existiu em Abraão como os que precisavam de cura, mas antes, como o remédio dos fermentos. Logo, não foi dizimado nos lombos de Abraão.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Santa Virgem foi concebida no pecado original e por isso existiu em Abraão como quem precisava de cura. Por isso foi dizimada nele, como nele descendente por via seminal. Mas tal não se deu com o corpo de Cristo, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que a carne de Cristo foi contaminada do pecado, nos antigos patriarcas, pela qualidade que tinha nesses patriarcas, que foram dizimados, Mas não pela qualidade que tem em Cristo, atualmente nele existente, pois assim não foi dizimado.

RESPOSTA À QUARTA. — O sacerdócio Levítico tinha uma origem carnal. Por isso, não existiu menos em Abraão que em Levi. Por onde, o fato de ter Abraão pago dízimos a Melquisedeque, como seu maior, mostra que o sacerdócio de Melquisedeque, como simbolizando a figura de Cristo, é maior que o sacerdócio levítico. Mas o sacerdócio de Cristo não teve uma origem carnal, mas se transmite pela graça espiritual. E assim podia dar-se que o pai pagasse dízimos a um sacerdote, como o maior o paga ao

menor; e contudo o filho, sendo pontífice, fosse maior que esse sacerdote, não pela origem carnal, mas pela graça espiritual, que recebeu de Cristo.

Questão 32: Do princípio ativo na concepção de Cristo

Em seguida, devemos tratar do princípio ativo na concepção de Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a obra da concepção de Cristo deve ser atribuída ao Espírito Santo.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a obra da concepção de Cristo não deve ser atribuída ao Espírito Santo.

1. — Pois, conforme diz Agostinho, são indivisas as obras da Trindade, como indivisa é a essência da Trindade. Ora, a obra da concepção de Cristo é uma obra divina. Logo, parece que não deve ser atribuída, antes, ao Espírito Santo, que ao Pai ou ao Filho.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Quando veio o cumprimento enviou Deus a seu Filho, feito de mulher. Expondo o que, diz Agostinho: Foi certamente mandado por quem o fez nascer de uma mulher. Ora, a missão do Filho é atribuída principalmente ao Pai, como se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, também a concepção, enquanto foi feito de mulher, deve ser principalmente atribuída ao Pai.

3. Demais. — A Escritura diz: A Sabedoria edificou para si uma casa. Ora, Cristo é a Sabedoria de Deus, segundo o Apóstolo: Cristo, Virtude de Deus e Sabedoria de Deus. Ora, a casa dessa Sabedoria é o corpo de Cristo, também chamado o seu templo, segundo o Evangelho: Mas ele falava do templo do seu corpo. Logo, parece que a obra da concepção do corpo de Cristo deve ser atribuída principalmente ao Filho. Portanto, não ao Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O Espírito Santo descerá sobre ti, etc.

SOLUÇÃO. — A obra da concepção do corpo de Cristo foi realizada por toda a Trindade. Mas é atribuída ao Espírito Santo, por três razões. — Primeiro, porque isso convinha à causa da Encarnação, considerada relativamente a Deus. Pois, o Espírito Santo é o amor do Pai e do Filho, como estabelecemos na Primeira Parte. Ora, é uma prova máxima do amor de Deus que o Filho de Deus tivesse assumido a carne no ventre virginal; donde o dizer o Evangelho: Assim amou Deus ao mundo, que lhe deu a seu Filho unigênito. — Segundo, porque isso convinha à causa da Encarnação, relativamente à natureza assumida. Pois, por aí entendemos que a natureza humana foi assumida pelo Filho de Deus na unidade de pessoa, não por causa de nenhum mérito, senão só pela graça. E esta é atribuída ao Espírito Santo, segundo o Apóstolo: Há repartição de graça, mas um mesmo é o Espírito. Onde o dizer Agostinho: O modo pelo qual Cristo nasceu do Espírito Santo nos insinua a graça de Deus; pois, o homem, no momento mesmo em que a sua natureza começou a existir, e sem nenhum mérito anterior, foi tão perfeitamente unido ao Verbo de Deus na unidade de pessoa, que o Filho do homem foi o mesmo que o Filho de Deus. — Terceiro, porque convinha ao termo da Encarnação. Pois, o fim da Encarnação foi fazer com que o homem Cristo concebido fosse santo e Filho de Deus. Ora, ambos esses efeitos se atribuem ao Espírito Santo. Pois, por ele os homens se tornam filhos de Deus, segundo o Apóstolo: Porque vós sois filhos de Deus, mandou Deus aos vossos corações o Espírito de seu Filho, que clama: Pai, Pai. E ele é também o Espírito de santificação, no dizer ainda do Apóstolo. Ora, assim como os outros homens são santificados espiritualmente para serem os filhos adotivos de Deus, assim Cristo foi concebido na santidade, pelo Espírito Santo, para que fosse naturalmente o Filho de Deus. Onde, conforme uma glosa, a palavra do Apóstolo — Que foi predestinado Filho de Deus com poder — é explicada pelo que imediatamente se lhe segue - segundo o Espírito de santificação, isto é, por ter sido concebido do Espírito Santo. E o

próprio Anjo, anunciando pelas palavras que primeiro pronunciou — O Espírito Santo descera sobre ti — conclui: E por isso mesmo o santo que há de nascer de ti será chamado Filho de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A obra da concepção é por certo comum a toda a Trindade; mas de um certo modo é atribuída a cada uma das Pessoas. Assim, ao Pai é atribuída a autoridade sobre a pessoa do Filho, que por essa concepção assumiu para si a carne. Ao Filho é atribuída a assunção mesma da carne. Mas ao Espírito Santo é atribuída a formação do corpo assumido pelo Filho. Pois, o Espírito Santo é o Espírito do Filho, segundo o Apóstolo: Mandou Deus o Espírito de seu Filho. Porque, assim como a virtude da alma, existente no sêmen, pelo espírito que o sêmen contém, forma o corpo, na geração dos outros homens, assim a Virtude de Deus, que é o Filho mesmo, segundo aquilo do Apóstolo - Cristo, virtude de Deus, formou, mediante o Espírito Santo, o corpo que assumiu. E isso mesmo o significam as palavras do anjo quando declarou: O Espírito Santo descera sobre ti, como para preparar e formar a matéria do corpo de Cristo; é a Virtude do Altíssimo, isto é, Cristo, te cobrirá da sua sombra, isto é, como ensina Gregório, o teu corpo humano receberá a luz incorpórea da Divindade; pois, a sombra supõe a luz e um corpo. E a expressão - Altíssimo, significa o Pai, cuja virtude é o Filho.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A missão se refere à pessoa assumente, enviada pelo Pai; enquanto que a concepção se refere ao corpo assumido, formado por obra do Espírito Santo. E assim, embora a missão e a concepção tivessem o mesmo sujeito, diferindo porém pelas suas noções respectivas, a missão se atribui ao Pai; a obra da concepção, porém, ao Espírito Santo; e enfim, o assumir a carne, ao Filho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz Agostinho: A questão vertente pode ser entendida em dois sentidos. Num primeiro sentido, a casa de Cristo é a Igreja, que edificou com o seu sangue. Depois, também podemos chamar casa ao seu corpo, assim como foi chamado o seu templo. Quanto ao feito do Espírito Santo, foi obra do Filho de Deus, por causa da unidade de natureza e de vontade.

Art. 2 — Se Cristo deve ser considerado como concebido do Espírito Santo.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não deve ser considerado como concebido do Espírito Santo.

1 — Pois, àquilo do Apóstolo: Dele e por ele e nele existem todas as coisas, diz a Glosa de Agostinho: Atendamos a que não diz — de ipso, mas — ex ipso; porque dele (ex ipso) se originou o céu e a terra, pelos ter feito; mas não dele (de ipso), como se o céu e a terra fossem substância sua. Ora, o Espírito Santo não formou o corpo de Cristo da sua substância. Logo, não devemos considerar Cristo como concebido do Espírito Santo.

2. Demais. — O principio ativo na concepção de um ser se comporta como o sêmen na geração. Ora, o Espírito Santo não exerceu nenhuma função seminal na geração de Cristo. Assim, diz Jerônimo: Nós não dizemos, como certos impissimamente o pretenderam, que o Espírito Santo desempenhou uma função seminal; mas dizemos que o corpo de Cristo foi feito, isto é, formado pelo poder e pela virtude do Criador. Logo, não podemos considerar Cristo como concebido do Espírito Santo.

3. Demais. — Um mesmo corpo não pode ser formado de dois outros sem que estes de certo modo se misturem. Ora, o corpo de Cristo foi formado da Virgem Maria. Se, pois, dissermos que Cristo foi concebido do Espírito Santo, parece que houve uma mistura entre o Espírito Santo e a matéria que a Virgem ministrou: O que é claramente falso. Logo, Cristo não deve ser considerado como concebido do Espírito Santo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Antes de coabitarem, se achou ter ela concebido por obra do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. — Não dizemos que só o corpo de Cristo foi concebido mas também que o foi o próprio Cristo, em razão do seu corpo. Ora, descobrimos no Espírito Santo uma dupla relação com Cristo. Assim, com o Filho mesmo de Deus, que consideramos como concebido, tem a relação de consubstancialidade; e com o corpo de Cristo tem a relação de causa eficiente. Ora, a preposição *de* designa ambas essas relações; assim, como quando dizemos, que um certo homem nasceu de seu pai. Por onde, podemos convenientemente dizer que Cristo foi concebido do Espírito Santo, para significar que a eficiência do Espírito Santo se refere ao corpo assumido, e a consubstancialidade, à pessoa assumente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O corpo de Cristo, por não ser consubstancial com o Espírito Santo, não pode ser propriamente considerado como concebido do Espírito Santo, mas antes, em virtude (*ex*) do Espírito Santo. Por isso diz Ambrósio: O que procede de alguém (*ex*), ou procede da sua substância ou do seu poder; da substância, como o Filho, que procede da substância do Pai; do poder, como de Deus procede tudo, sendo também a esse modo que Maria concebeu no seu ventre, do Espírito Santo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Neste ponto há divergência entre Jerônimo e certos outros doutores, que afirmam ter o Espírito Santo, na concepção de Cristo, exercido uma função seminal. Assim, diz Crisóstomo: O Espírito Santo precedeu o Unigênito de Deus, que a Virgem ia conceber, de modo que a divindade, exercendo a função do sêmen, o Cristo nascesse, segundo o corpo, na santidade. E Damasceno diz: A Sabedoria e a Virtude de Deus, desempenhando o papel do sêmen, cobriram-na com a sua sombra. — Mas esta divergência facilmente se resolve. Porque entendendo-se por sêmen uma virtude ativa, então Crisóstomo e Damasceno comparam o Espírito Santo, ou também o Filho, que é a Virtude do Altíssimo, ao sêmen. Mas, se se entende por sêmen a substância corporal, transmutada na concepção, nesse caso Jerônimo nega, que o Espírito Santo tivesse exercido a função de sêmen.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, não é, no mesmo sentido que se diz ter sido Cristo concebido ou nascido do Espírito Santo e da Santa Virgem. Pois de Maria Virgem nasceu materialmente; mas, do Espírito Santo, como do princípio ativo. Por isso, não houve aí nenhuma mistura.

Art. 3 — Se o Espírito Santo deve ser considerado pai de Cristo segundo a humanidade.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o Espírito Santo deve ser considerado pai de Cristo segundo a humanidade.

1. — Pois, segundo o Filósofo, o pai dá o princípio ativo na geração e a mãe ministra a matéria. Ora, a Santa Virgem é considerada mãe de Cristo, por causa da matéria que ministrou na sua concepção. Logo, parece que também o Espírito Santo pode ser considerado pai de Cristo, por ter sido o princípio ativo na sua concepção.

2. Demais. — Assim como o coração dos outros santos foi formado pelo Espírito Santo, assim também o foi o corpo de Cristo. Ora, por causa dessa formação, os outros são considerados filhos de toda a Trindade; e por consequência, do Espírito Santo. Logo, parece que Cristo deve ser considerado filho do Espírito Santo.

3. Demais. — Deus é considerado nosso pai por nos ter feito, segundo a Escritura: Não é ele teu pai, que te possuiu, e te fez e te criou? Ora, o Espírito Santo fez o corpo de Cristo, como se disse. Logo, o Espírito Santo deve ser considerado corpo de Cristo, por causa do corpo que formou.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Cristo não nasceu como filho do Espírito Santo, mas sim, como filho de Maria Virgem.

SOLUÇÃO. — As qualidades de paternidade, de maternidade e de filiação resultam da geração; não de qualquer, mas propriamente, da geração dos seres vivos e sobretudo dos animais. Assim, não dizemos que há um fogo gerado por outro, gerador, senão só metafóricamente. Mas assim o dizemos dos animais, cuja geração é mais perfeita. Contudo, nem tudo o gerado nos animais recebe o nome de filiação, mas só o gerado semelhante ao gerador, Por isso, como adverte Agostinho, não dizemos que o cabelo nascido no homem é filho do homem; nem, que um recém-nascido é filho do sêmen. Pois, nem o cabelo tem a semelhança do homem, nem o recém-nascido a semelhança do sêmen, mas, do homem gerador. E se essa semelhança for perfeita, perfeita será a filiação, tanto na ordem divina como na humana. Mas se a semelhança for imperfeita, imperfeita será também a filiação. Assim, o homem é uma semelhança imperfeita de Deus, por ter sido criado à imagem de Deus e por ter sido criado uma segunda vez pela semelhança da graça. Por onde, de um e outro modo, o homem pode ser considerado filho de Deus, tanto por ter sido criado à sua imagem, como por se lhe ter assemelhado pela graça. Devemos porém notar, que o nome atribuído perfeitamente a um ser, não se lhe deve atribuir de um modo imperfeito. Assim, por ser Sócrates considerado homem, no sentido próprio desta expressão, nunca lhe chamaremos homem no sentido em que consideramos homem o que só em pintura o é, embora Sócrates se assemelhasse a outro homem.

Ora, Cristo é o Filho de Deus na acepção perfeita da palavra filiação. Por isso, embora pela sua natureza humana fosse criado e justificado. não deve ser chamado Filho de Deus, nem em razão da criação, nem em razão da justificação. Mas só em razão da geração eterna, pela qual é o Filho só do Pai. Portanto, de nenhum modo deve Cristo ser considerado filho do Espírito Santo, nem também de toda a Trindade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na concepção de Cristo, de Maria Virgem, esta ministrou a matéria com semelhança específica. Por isso dizemos que Cristo é seu filho. Mas Cristo, enquanto homem, foi concebido do Espírito Santo como do princípio ativo: mas não pela semelhança específica como dizemos que um filho nasce de seu pai. Por isso não dizemos que Cristo é filho do Espírito Santo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os homens, formados espiritualmente pelo Espírito Santo, não podem chamar-se filhos de Deus, na acepção perfeita da palavra filiação. Por isso, chamam-se filhos de Deus por uma filiação imperfeita, fundada na semelhança da graça, que procede de toda a Trindade. Mas, isso não se dá com Cristo, como dissemos.

E o mesmo devemos **RESPONDER À TERCEIRA OBJEÇÃO.**

Art. 4 — Se a Santa Virgem foi de algum modo, princípio ativo na concepção do corpo de Cristo.

O quarto discute-se assim. — Parece que a Santa Virgem foi de algum modo princípio ativo na concepção do corpo de Cristo.

1. — Pois, como diz Damasceno, o Espírito Santo desceu sobre a Virgem para purificá-la e dar-lhe a virtude de receber o Verbo de Deus e simultaneamente a de gerar. Ora, a virtude geratriz passiva já ela

a tinha da natureza, como qualquer outra mulher. Logo, deu-lhe a virtude geratriz ativa. E assim foi, de algum modo, princípio ativo na concepção de Cristo.

2. Demais. — Todas as potências da alma vegetativa são virtudes ativas, como diz o Comentador. Ora, a potência geradora tanto na mãe como no pai, pertence à alma vegetativa. Logo, tanto o pai como a mãe cooperaram ativamente na concepção da prole.

3. Demais. — A mãe ministra a matéria da concepção, da qual naturalmente se forma o corpo do filho. Ora, a natureza é um princípio intrínseco de movimento. Logo, parece que na matéria mesma, que a Santa Virgem ministrou para a concepção de Cristo, houve um princípio ativo.

Mas, *em contrário*, o princípio ativo na geração é o chamado germen seminal. Ora, como diz Agostinho, o corpo de Cristo só assumiu da Virgem a matéria corpórea, por virtude de uma concepção e formação divina; logo, não por nenhum germen seminal humano. Logo, a Santa Virgem não exerceu nenhum papel ativo na concepção do corpo de Cristo.

SOLUÇÃO. — Certos dizem que a Santa Virgem foi, de certo modo princípio ativo na concepção de Cristo, por virtude natural e sobrenatural. — Por virtude natural, por dizerem que em toda matéria há um princípio ativo; pois do contrário, como pensam, não haveria nenhuma transmutação natural. E nisso se enganam. Porquanto o que produz as transmutações naturais é um princípio intrínseco, não só ativo, mas também passivo. Assim, como expressamente o diz o Filósofo, nos corpos graves e leves há um princípio passivo do movimento natural, e não ativo. Nem é possível a matéria contribuir para a sua formação, porque não é atual. Também não é possível um corpo mover-se a si mesmo, sem se dividir em duas partes - uma a motora e outra a movida, o que só se dá com os seres animados, como Aristóteles o demonstra. — Por virtude sobrenatural, por ensinarem que a mãe não somente deve ministrar a matéria, que é o sangue menstrual, mas também o sêmen, que misturado com o sêmen masculino tem uma virtude ativa na geração. E como na Santa Virgem não houve nenhuma resolução do sêmen, por causa da sua integérrima virgindade, dizem que o Espírito Santo lhe atribuiu uma virtude sobrenatural ativa na concepção do corpo de Cristo, virtude que as outras mães tem pelo sêmen emitido. — Mas isto é inadmissível. Porque, existindo todo ser em vista da sua operação como diz Aristóteles, a natureza não distinguiria, na obra da geração, o sexo masculino do feminino, se não houvesse distinção entre a obra do pai e a da mãe. Ora, na geração distingue-se a obra do agente da do paciente. Donde se conclui, que a virtude ativa pertence toda ao pai; e a passiva, à mãe. Por isso, nas plantas, em que essas duas virtudes coexistem juntas, não há distinção entre macho e fêmea. Como, pois, não foi concedido à Santa Virgem ser o pai, mas a mãe de Cristo, resulta conseqüentemente que não recebeu nenhuma função ativa, na concepção de Cristo. Em nenhuma hipótese; pois, se tivesse agido ativamente, teria sido o pai de Cristo; e se, como certos afirmam, não tivesse exercido o poder divino, que lhe foi conferido, tê-lo-ia recebido em vão. — Donde devemos concluir, que na concepção de Cristo, a Santa Virgem nada obrou ativamente, mas só ministrou a matéria. Mas, exerceu de algum modo, antes da concepção, uma função ativa, preparando a matéria para que fosse apta à concepção.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A referida concepção teve três privilégios: ter sido isenta do pecado original, não ter sido obra só do homem, mas de Deus e do homem e, enfim, ter sido a concepção de uma virgem. E esses três privilégios a Virgem os teve do Espírito Santo. Por isso, diz Damasceno, quanto ao primeiro, que o Espírito Santo desceu sobre a Virgem, para purificá-la, isto é, preservá-la de conceber com pecado original. Quanto ao segundo, diz: e dar-lhe a virtude de receber o Verbo de Deus, isto é, de conceber o Verbo de Deus. Quanto ao terceiro: e simultaneamente a de gerar, de modo que, pudesse gerar sem deixar de ser virgem — não, certo, ativamente, mas, passivamente, como as outras mães o conseguem pelo sêmen masculino.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A potência geratriz da mulher é imperfeita em relação à do homem. Por isso, assim como nas artes, a arte inferior dispõe a matéria na qual a superior infunde a forma, como diz Aristóteles, assim também a virtude geratriz feminina prepara a matéria, enquanto que a masculina informa a matéria preparada.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Para uma transmutação ser natural, não é preciso que exista na matéria um princípio ativo, mas apenas passivo, como se disse.

Questão 33: Do modo e da ordem da concepção de Cristo

Em seguida devemos tratar do modo e da ordem da concepção de Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o corpo de Cristo foi formado desde o primeiro instante da sua concepção.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo não foi formado desde o primeiro instante da sua concepção.

1. — Pois, diz o Evangelho: Em se edificar este templo gastaram-se quarenta e seis anos. Expondo o que diz Agostinho: Este número manifestamente convém à perfeição do corpo do Senhor. E em outro lugar: Não sem razão se diz que o Templo foi fabricado em quarenta e seis anos, o qual lhe significava o corpo; de modo que quantos anos se gastaram na fabricação do templo, outros tantos se empregaram na perfeição do corpo do Senhor. Logo, o corpo de Cristo não foi perfeitamente formado desde o primeiro instante da sua concepção.

2. Demais. — A formação do corpo de Cristo exigia o movimento local, que levasse o mais puro sangue do corpo da Virgem para o órgão próprio da geração. Ora, nenhum corpo pode mover-se local e instantaneamente, porque o tempo do movimento se divide pelas divisões do móvel, como Aristóteles o prova. Logo, o corpo de Cristo não foi formado num instante.

3. Demais. — O corpo de Cristo foi formado do sangue mais puro da Virgem, como se estabeleceu. Ora, essa matéria não podia ser no mesmo instante sangue e carne, porque teria tido então duas formas ao mesmo tempo. Logo, houve um instante em que foi ultimamente sangue, e outro em que primeiro a carne começou a ser formada. Mas, entre dois instantes quaisquer há um tempo intermédio. Logo, o corpo de Cristo não foi formado num instante, mas num determinado tempo.

4. Demais. — Assim como a potência aumentativa exige para o seu ato um tempo determinado, assim também a virtude geratriz; pois, ambas são potências naturais pertencentes à alma vegetativa. Ora, o corpo de Cristo cresceu num tempo determinado, como os corpos dos outros homens; assim, diz o Evangelho, que progredia em sabedoria e em idade. Logo, parece que pela mesma razão, a formação do seu corpo, que pertence à potência geratriz, não se realizou num instante, mas no tempo determinado em que se formam os corpos dos outros homens.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Depois da anunciação do Anjo e da descida do Espírito Santo, desde o momento em que o Verbo existiu no ventre da Virgem, tornou-se carne.

SOLUÇÃO. - Na concepção do corpo de Cristo três fases devemos considerar. Primeira, o movimento local do sangue para o órgão da geração; segunda, a formação do corpo, de tal matéria; e terceira, o crescimento pelo qual chegou ao seu perfeito desenvolvimento. E dessas, é a segunda que constitui a essência mesma da concepção, da qual a primeira é o preâmbulo e a terceira, a consequência. - Ora, a primeira não pode dar-se instantaneamente, porque iria contra a natureza mesma do movimento local de qualquer corpo, cujas partes ocupam sucessivamente um lugar determinado. Semelhantemente, também a terceira deve ser sucessiva, quer por não haver aumento sem movimento local, quer por proceder da virtude da alma, que obra num corpo já formado, o qual para agir supõe o tempo.

Mas, a formação do corpo, que constitui a essência mesma da concepção, foi instantânea, por duas razões. - Primeiro, pela virtude infinita do agente, isto é, do Espírito Santo, pelo qual foi formado o corpo de Cristo, como dissemos. Pois, tanto mais prontamente pode um agente dispor a matéria, quanto maior for a virtude dele. Por onde, um agente de virtude infinita pode dispor num instante a matéria, para receber a forma devida. - Segundo, quanto à pessoa do Filho, cujo era formado o corpo. Pois, não lhe fora conveniente assumir um corpo humano senão formado. Se, pois, à formação perfeita tivesse precedido algum tempo, da concepção, esta não poderia ser totalmente atribuída ao Filho de Deus, pois não se lhe atribui senão em razão da assunção. Por isso, no primeiro instante em que a matéria preparada chegou ao órgão da geração, nesse mesmo momento foi perfeitamente formado e assumido o corpo de Cristo. E por isso dizemos, que o concebido foi o Filho de Deus mesmo, o que, de outro modo, não poderia dizer-se.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras citadas de Agostinho não se referem a só formação do corpo de Cristo; mas simultaneamente à formação e ao crescimento correspondente até ao tempo do parto. E por isso, diz ele que o referido número representa o tempo completo de nove meses, durante o qual Cristo esteve no ventre da Virgem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esse movimento local não está incluído na concepção mesmo, mas é um preâmbulo para ela.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é possível determinar o último instante em que a matéria referida tornou-se sangue, mas podemos determinar o tempo último, continuado, sem nenhum intervalo, até o primeiro instante em que foi formada a carne de Cristo. E esse instante foi o termo do tempo do movimento local da matéria, para o órgão da geração.

RESPOSTA À QUARTA. — O crescimento se faz pela potência aumentativa do ser mesmo que cresce; ao passo que a formação do corpo é obra da potência geratriz, não do ser gerado, mas do pai gerador, pelo sêmen, por obra da virtude formativa, derivada da alma do pai. O corpo de Cristo, porém, não foi formado do sêmen masculino, como se disse, mas por obra do Espírito Santo. Por onde, a formação devia ser tal, que conviesse ao Espírito Santo. Mas, o crescimento do corpo de Cristo se realizou pela potência aumentativa da sua alma; que, sendo especificamente da mesma forma que a nossa, o seu corpo devia crescer do mesmo modo por que crescem os corpos dos outros homens, para ficar assim demonstrada que a sua natureza era verdadeiramente humana.

Art. 2 — Se o corpo de Cristo foi animado no primeiro instante da sua concepção.

O segundo discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo não foi animado no primeiro instante da sua concepção.

1. — Pois, diz Leão Papa: A carne de Cristo não foi de uma natureza diferente da nossa; nem a sua alma proveio de um princípio diferente donde provêm as almas dos outros homens. Ora, nos outros homens a alma não é infundida no primeiro instante da sua concepção. Logo, nem no corpo de Cristo a alma devia ser infundida no primeiro instante da sua concepção.

2. Demais. — A alma, como qualquer forma natural, exige um certo desenvolvimento do corpo. Ora, no primeiro instante da sua concepção, o corpo de Cristo não tinha a mesma quantidade que tem os corpos dos outros homens, quando animados. Pois, do contrário, tendo crescido continuamente, ou teria nascido mais cedo, ou, ao nascer, seria mais desenvolvido que o corpo das demais crianças. Ora, a

primeira hipótese vai contra Agostinho, quando prova que o corpo de Cristo esteve no ventre da Virgem durante o espaço de nove meses. A segunda, contra Leão Papa, quando diz: Encontraram o menino Jesus em nada dissemelhante da generalidade da infância humana. Logo, o corpo de Cristo não foi animado desde o primeiro instante da sua concepção.

3. Demais. — Onde há anterioridade e posterioridade há de necessariamente haver muitos instantes. Ora, segundo o Filósofo, a geração do homem implica anterioridade e posterioridade; assim, primeiro é vivo, depois animal e, enfim, homem. Logo, não podia Cristo ter recebido a alma desde o primeiro instante da sua concepção.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Simultaneamente existiu a carne, o Verbo de Deus feito carne e a carne animada pela alma racional e intelectual.

SOLUÇÃO. — Para a concepção ser atribuída ao Filho de Deus, como confessamos no Símbolo. - Que foi concebido do Espírito Santo, devemos necessariamente admitir que o corpo de Cristo, ao ser concebido, foi assumido pelo Verbo de Deus. Ora, como já demonstramos, o Verbo de Deus assumiu o corpo mediante a alma; e a alma, mediante o espírito, isto é, o intelecto. Por onde e necessariamente, desde o primeiro instante da sua concepção o corpo de Cristo foi animado da alma racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. - O princípio em virtude do qual a alma é infundida no corpo pode ser considerado a dupla luz. - Primeiro, relativamente à disposição do corpo. E assim, a alma não foi infundida no corpo de Cristo em virtude de um princípio diferente do por que o é no corpo dos outros homens. Pois, assim como a alma é infundida em nosso corpo desde que está formado, assim também o foi em Cristo. - Segundo, o referido princípio pode ser considerado só relativamente ao tempo. E assim, como o corpo de Cristo foi formado perfeitamente antes do tempo formal, também antes desse tempo foi animado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A alma supõe o corpo suficientemente desenvolvido em que é infundida; mas esse desenvolvimento tem uma certa latitude, pois, pode ser mais ou menos considerável. Em nós, o desenvolvimento do corpo, quando a alma acaba de ser nele infundida, é proporcionado ao tamanho normal que terá quando chegar ao seu desenvolvimento perfeito. De modo que indivíduos maiores terão já corpo mais desenvolvido, por ocasião de lhe ser a alma infundida. Ora, Cristo, na sua idade perfeita, tinha uma estatura normal e média, e a ela foi proporcionado o desenvolvimento do seu corpo no momento correspondente ao em que o corpo dos outros homens recebe a alma. Por onde, o seu volume físico foi menor no momento da sua concepção. Mas não foi menor a ponto de não poder nele subsistir a alma racional. Pois, a alma subsiste mesmo no pequeno volume do que será mais tarde o corpo de homens anões.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O dito do Filósofo se refere à geração dos outros homens, porque o corpo deles é sucessivamente formado e disposto para receber a alma. Por isso, enquanto ainda tem uma disposição imperfeita, recebe uma alma imperfeita; e depois recebe uma alma perfeita, quando já perfeitamente disposto. Mas o corpo de Cristo, por causa do poder infinito do seu princípio ativo, foi perfeitamente disposto, num instante. E por isso, desde o primeiro instante da sua concepção, recebeu logo uma forma perfeita, isto é, a alma racional.

Art. 3 — Se a carne de Cristo foi primeiro concebida e depois assumida.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a carne de Cristo foi primeiro concebida e depois assumida.

1. — O que não existe não pode ser assumido. Ora, a carne de Cristo começou a existir na concepção. Logo, parece que foi assumida pelo Verbo de Deus depois de concebida.

2. Demais. — A carne de Cristo foi assumida pelo Verbo de Deus mediante a alma racional. Ora, a alma racional a recebeu no termo da sua concepção. Logo, no termo da concepção é que foi assumida. Ora, no termo da concepção já estava concebida de todo. Logo, foi primeiro concebida e depois assumida.

3. Demais. — Todo ser gerado foi imperfeito antes de ser perfeito, como está claro no Filósofo. Ora, o corpo de Cristo foi um corpo gerado. Portanto, não chegou logo, desde o primeiro instante da sua concepção, à perfeição última, consistente na união com o Verbo de Deus; mas, primeiro, foi a carne concebida e, depois, assumida.

Mas, *em contrário*, Agostinho (Fulgêncio) diz: Crê firmissimamente e de nenhum modo duvides, que a carne de Cristo não foi concebida no ventre da Virgem antes de assumida pelo Verbo.

SOLUÇÃO. — Como já mostramos, dizemos propriamente que Deus se fez homem, mas propriamente não dizemos, que o homem se fez Deus. Porque Deus assumiu para si a natureza humana; mas antes de assumida pelo Verbo a natureza humana não existia, por si mesma subsistente. Se, pois, a carne de Cristo tivesse sido concebida, antes de assumida pelo Verbo, teria tido, então, uma determinada hipóstase, além da hipóstase do Verbo de Deus. Ora, isto vai contra a natureza da Encarnação, pela qual o Verbo de Deus se uniu à natureza humana e a todas as suas partes, na unidade da hipóstase. Nem convinha que, pela sua assunção, o Verbo de Deus destruísse a hipóstase preexistente da natureza humana ou de alguma das suas partes. Por onde, é contra a fé dizer que a carne de Cristo foi primeiro concebida e depois concebida pelo Verbo de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Se a carne de Cristo não tivesse sido formada ou concebida num instante, mas na sucessão do tempo, resultaria necessariamente uma ou outra destas duas consequências: ou o Verbo assumiu o que ainda não era carne, ou a concepção da carne foi anterior à assunção. Ora, como provamos a concepção se realizou perfeitamente num instante; por consequência, a carne veio à existência e foi concebida simultaneamente. E assim, como diz Agostinho, afirmamos que o Verbo de Deus foi concebido em razão da sua união com a carne, e a carne, por seu lado, foi concebida em razão da encarnação do Verbo.

Donde se deduz clara também **A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.** — Pois, desde que a carne foi concebida, o foi perfeitamente e, desde logo, animada.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No mistério da Encarnação não há nenhuma ascensão, como seria a de um ser preexistente que se fosse alcançado até a dignidade da união, como o pretendeu o herético Fotino. Mas, o que nele descobrimos é um descenso, consistente em ter o Verbo perfeito de Deus assumido a imperfeição da nossa natureza, conforme o dito do Evangelho: Desci do céu.

Art. 4 — Se a concepção de Cristo foi natural.

O quarto discute-se assim. — Parece que a concepção de Cristo foi natural.

1. — Pois, pela concepção da carne é Cristo chamado Filho do homem. Ora, é verdadeiro e naturalmente filho do homem, como verdadeiro e naturalmente é Filho de Deus. Logo, a sua concepção foi natural.

2. Demais. — Nenhuma criatura é capaz de realizar um ato milagroso. Ora, a concepção de Cristo é atribuída à Santa Virgem, que é uma simples criatura; assim, diz-se que a Virgem concebeu a Cristo. Logo, a sua concepção não foi miraculosa, mas natural.

3. Demais. — Para uma transformação ser natural, basta que o seu princípio passivo o seja, como se estabeleceu. Ora, o princípio passivo, pelo lado da mãe, na concepção de Cristo, foi natural, como do sobredito se colhe. Logo, a concepção de Cristo. foi natural.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: Cristo praticou as ações humanas de um modo sobre-humano; e isso demonstra ter sido sobrenatural a concepção da Virgem.

SOLUÇÃO. — Como diz Ambrósio, neste mistérios descobrirás muitas causas naturais e muitas outras sobrenaturais. Assim, se atendermos à matéria da concepção, que a Mãe ministrou, tudo é natural. E se considerarmos a influência do princípio ativo, tudo é milagroso. Ora, nós julgamos um ser, fundados antes na sua forma, que na sua matéria; e semelhantemente, antes, pelo seu princípio ativo que pelo passivo. Donde, a concepção de Cristo devemos considerá-la absolutamente milagrosa e sobrenatural; mas, de certo modo, natural.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dizemos que Cristo é naturalmente filho do homem, por ter verdadeiramente a natureza humana, que o torna filho do homem embora por milagre a tivesse. Assim, um cego, que recobrou a vista, vê naturalmente pela potência visiva que milagrosamente recebeu.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A concepção é atribuída à Santa Virgem, não como ao princípio ativo; mas por ter ministrado a matéria da concepção e por ter-se esta consumado no seu ventre.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O princípio passivo natural basta para uma transformação natural, quando for, do modo natural e costumado, movido pelo princípio ativo próprio. Mas, isto não tem lugar no caso vertente. Logo, a concepção de Cristo não pode ser considerada simplesmente natural.

Questão 34: Da perfeição do filho concebido

Em seguida devemos tratar da concepção do filho concebido.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se Cristo foi santificado no primeiro instante da sua concepção.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não foi santificado no primeiro instante da sua concepção.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Não primeiro o que é espiritual, senão o que é animal; depois o que é espiritual. Ora, a santificação da graça pertence ao espiritual. Logo, Cristo não recebeu a graça da santificação imediatamente, desde o princípio da sua concepção, mas depois de um certo espaço de tempo.

2. Demais. — Nós nos santificamos é do pecado, conforme aquilo do Apóstolo: E tais haveis sido alguns, isto é, pecadores, mas haveis sido justificados Ora. em Cristo nunca houve pecado. Logo, não devia ser santificado pela graça.

3. Demais. — Assim como pelo Verbo de Deus todas as coisas foram feitas, assim pelo Verbo encarnado todos os homens foram santificados, que são santificados, como diz o Apóstolo: O que santifica e os que são santificados todos veem de um mesmo princípio. Ora, o Verbo de Deus, por quem foram feitas todas as coisas, não foi feito, como diz Agostinho. Logo, Cristo, por quem todos são santificados, não foi santificado.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O santo, que há de nascer de ti, será chamado Filho de Deus. E noutro lugar: A quem o Pai santificou e enviou ao mundo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a abundância da graça santificante da alma de Cristo derivou da união mesma com o Verbo, segundo o Evangelho: Nós vimos a sua glória, como de Filho unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. Pois, como já demonstramos, no primeiro instante da sua concepção o corpo de Cristo foi animado e assumido pelo Verbo de Deus. Por onde e consequentemente, no primeiro instante da sua concepção Cristo teve a plenitude da graça que lhe santificou o corpo e a alma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. - A ordem expressa pelo Apóstolo respeita aqueles que progridem até chegar ao estado espiritual. Ora, no mistério da Encarnação consideramos, antes, o descenso da divina plenitude à natureza humana, que um progresso da natureza humana, suposta preexistente, até Deus. Por isso, o homem Cristo teve, desde o princípio, o estado espiritual do homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ser santificado é tornar-se uma coisa santa. Ora, uma coisa vem a ser, não somente partindo de um estado contrário, mas também de um termo contrário simplesmente negativo ou privativo; assim, o branco vem do preto e também do não branco. Ora, nós, de pecadores, tornamo-nos santos; e assim, a nossa santificação tem no pecado a sua causa. Ora, Cristo, enquanto homem, foi santificado, pois, nem sempre teve a santidade da graça; mas não se tornou santo, de pecador que antes fosse, porque nunca teve pecado. Santificou-se, portanto, de não santo que era, enquanto homem; não privativamente, como se antes, tendo sido homem, não tivesse sido santo; mas negativamente. isto é, porque enquanto não foi homem não teve a santidade humana. Por onde, foi simultaneamente feito homem e homem santo. Por isso disse o Anjo: O santo que há de nascer de ti. Expondo o que, diz Gregório: Afirma-se que Jesus nascerá santo, para distinguir a sua da nossa santidade; pois, nós, se nos tornamos santos, não nascemos santos, por estarmos sujeitos à condição de

uma natureza corruptível. Mas só aquele verdadeiramente nasceu santo, que foi concebido sem o congresso sexual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De um modo o Pai produz a criação das coisas pelo Filho, e de outra toda a Trindade, a santificação dos homens, pelo homem Cristo. Pois, o Verbo de Deus tem uma operação da mesma virtude que a de Deus Padre; e assim, o Pai não opera pelo Filho, como por um instrumento movido, que move. Mas, a humanidade de Cristo, é como o instrumento da divindade. no sentido explicado antes. Por onde, a humanidade de Cristo é santificante e santificada.

Art. 2 — Se Cristo, como homem, teve o uso do livre-arbítrio no primeiro instante da sua concepção.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo, como homem, não teve o uso do livre arbítrio desde o primeiro instante da sua concepção.

1. — Pois, antes de um ser agir ou obrar, deve existir. Ora, o uso do livre arbítrio é uma ação. Mas, como a alma de Cristo começou a existir no primeiro instante da sua concepção, segundo do sobredito se colhe, parece impossível que tivesse o uso do livre arbítrio no primeiro instante da sua concepção.

2. Demais. — O uso do livre arbítrio é a eleição. Ora, a eleição pressupõe a deliberação do conselho; assim, como diz o Filósofo, a eleição é o desejo do que foi deliberado. Logo, parece impossível que no primeiro instante da sua concepção Cristo tivesse o uso do livre arbítrio.

3. Demais. — O livre arbítrio é uma faculdade da vontade e da razão, como se estabeleceu na Primeira Parte; e assim, o uso do livre arbítrio é o ato da vontade e da razão, ou do intelecto. Ora, o ato do intelecto pressupõe o ato do sentido, que não pode existir sem órgãos capazes. Ora, tais órgãos nos os tinha Cristo no primeiro instante da sua concepção. Logo, parece que Cristo não podia ter tido o uso do livre arbítrio no primeiro instante da sua concepção.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Logo que o Verbo desceu ao ventre da Virgem, como nada perdeu da sua natureza, tornou-se carne e homem perfeito. Ora, o homem perfeito tem o uso do livre arbítrio. Logo, Cristo teve o uso do livre arbítrio desde o primeiro instante da sua concepção.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, à natureza humana assumida por Cristo, é própria a perfeição espiritual, na qual não progrediu por tê-la perfeita desde o princípio. Ora, a perfeição última não consiste na potência nem no hábito, mas na operação. Por isso, Aristóteles diz, que a operação é um ato segundo. Donde devemos concluir, que Cristo, no primeiro instante da sua concepção, teve aquela operação da alma que se pode ter num instante. Ora, tal é a operação da vontade e do intelecto, na qual consiste o uso do livre arbítrio. Pois mais súbita e instantaneamente se desfaz a operação do intelecto e da vontade, que a da visão corpórea. Porque entender, querer e sentir não são movimentos, atos do imperfeito, que se realizam sucessivamente; mas são atos do ser já perfeito, como diz Aristóteles. Donde devemos concluir, que Cristo, no primeiro instante da sua concepção teve o uso do livre arbítrio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Existir é por natureza anterior ao agir, mas não temporalmente; ao mesmo tempo porém que o agente começa a ser perfeito começa a agir, se nada lh'o impede. Assim, o fogo logo que é gerado começa a esquecer e a iluminar; mas a calefação não termina num instante, senão num tempo sucessivo; ao passo que a iluminação se perfaz instantaneamente. E tal modo de agir é o uso do livre arbítrio, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Simultaneamente com o termo do conselho ou da deliberação pode existir a eleição. Assim, os que precisam da deliberação do conselho, logo que este está terminado, adquirem a certeza do que devem eleger e por isso imediatamente o fazem. Por onde é claro, que a deliberação do conselho não é preexistida para a eleição, senão para sairmos da incerteza. Ora, Cristo, no primeiro instante da sua concepção, assim como teve a plenitude da graça santificante, assim teve conhecimento pleno da verdade, segundo o Evangelho: Cheio de graça e de verdade. Por onde, como quem tinha a certeza total, podia eleger logo e instantaneamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O intelecto de Cristo podia, pela sua ciência infusa, entender, mesmo sem se servir dos fantasmas, como estabelecemos. Por isso podia exercer a atividade da vontade e do intelecto separadamente da operação dos sentidos. Contudo, pode exercer a operação dos sentidos, no primeiro instante da sua concepção, sobretudo a do sentido do tato. Por este sentido é que filho concebido já tem sensibilidade, no ventre materno, mesmo antes de receber a alma racional, como diz Aristóteles. Por onde, tendo Cristo no primeiro instante da sua concepção a alma racional, quando já tinha o corpo formado e organizado, com muito maior razão podia exercer, no mesmo instante, a atividade do sentido do tato.

Art. 3 — Se Cristo, no primeiro instante da sua concepção, podia merecer.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo, no primeiro instante da sua concepção, não podia merecer.

1. — Pois, o livre arbítrio tanto é princípio de mérito como de demérito. Ora, o diabo, no primeiro instante da sua criação não podia pecar, como se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, nem a alma de Cristo, no primeiro instante da sua criação, que foi o primeiro instante da sua concepção, podia merecer.

2. Demais. — O que o homem tem, desde o primeiro instante da sua concepção, é lhe natural; pois, é o termo da sua geração natural. Ora, nós não podemos merecer pelo que nos é natural, como se colige do dito na Segunda Parte. Logo, o uso do livre arbítrio, que Cristo teve, como homem, desde o primeiro instante da sua concepção, não era meritório.

3. Demais. — O que uma vez o merecemos já se tornou nosso de certo modo e assim, parece que não podemos de novo merecê-la, pois, ninguém merece o que já tem. Se, pois, Cristo mereceu, no primeiro instante da sua concepção, por consequência nada mais mereceu depois. O que é evidentemente falso. Logo, Cristo não mereceu no primeiro instante da sua concepção.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Cristo não tinha absolutamente nada que progredir, quanto ao mérito da sua alma. Ora, poderia progredir no mérito, se não tivesse merecido no primeiro instante da sua concepção.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, Cristo no primeiro instante da sua concepção foi santificado pela graça. Ora, há duas espécies de santificação; a dos adultos, santificados pelos seus atos próprios; e a das crianças, santificadas, não pelo seu ato próprio de fé, mas pela fé dos pais ou da Igreja. Ora, a primeira espécie de santificação é mais perfeita que a segunda, assim como o ato é mais perfeito que o hábito, e o que existe por si mesmo o é mais que o existente por outro. Mas, como a santificação de Cristo foi perfeitíssima, pois, foi santificado para ser o santificador dos outros, consequentemente foi ele

santificado pelo movimento próprio do seu livre arbítrio para Deus; e esse movimento do livre arbítrio foi meritório. Portanto, Cristo mereceu, desde o primeiro instante da sua concepção.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O livre arbítrio não se comporta do mesmo modo em relação ao bem e ao mal. Pois, aplica-se ao bem naturalmente e por si mesmo; mas só por deficiência e contrariamente à sua natureza é que quer o mal. Ora, como diz o Filósofo, o oposto à natureza é posterior ao natural; porque o oposto à natureza é um como corte feito no natural. Por onde, o livre arbítrio da criatura pode, no primeiro instante da sua criação, buscar o bem, pelo mérito; não porém o mal, pelo pecado, dado que a natureza seja íntegra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que o homem tem no princípio da sua criação, conforme ao curso comum da natureza, é lhe natural. Nada porém impede uma criatura de receber, no princípio da sua criação, um benefício da graça de Deus. E deste modo a alma de Cristo, no princípio da sua criação, recebeu a graça pela qual pudesse merecer. E, por essa razão, dessa graça, por uma certa semelhança, dizemos que foi natural ao homem Cristo, como está claro em Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nada impede uma mesma coisa pertencer a alguém por diferentes causas. E assim, Cristo podia merecer a glória da imortalidade, que mereceu no primeiro instante da sua concepção, também por atos e sofrimentos posteriores. Não, certo, que tivesse assim mais direitos a essa glória, mas por lhe ter ela sido devida a vários títulos.

Art. 4 — Se Cristo, no primeiro instante da sua concepção, gozou plenamente da visão beatífica.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo, no primeiro instante da sua concepção, não gozou plenamente da visão beatífica.

1. — Pois, o mérito precede o prêmio, assim como a culpa, a pena. Ora, Cristo no primeiro instante da sua concepção mereceu, como se disse. Mas, como a visão beatífica é a principal recompensa do mérito, parece que Cristo, no primeiro instante da sua concepção não gozou da visão beatífica.

2. Demais. — O Senhor diz: Importava que Cristo sofresse estas coisas e assim entrasse na sua glória. Ora, a glória é própria dos que gozam da visão beatífica. Logo, Cristo, no primeiro instante da sua concepção, quando ainda não tinha padecido nenhum sofrimento, não gozava da visão beatífica.

3. Demais. — O que não convém nem ao homem nem ao Anjo, parece próprio de Deus; e portanto não convém a Cristo enquanto homem. Ora, ser sempre bem-aventurado não convém ao homem nem ao anjo; pois, se tivessem sido criados bem-aventurados, não teriam depois pecado. Logo, Cristo, enquanto homem, não foi bem-aventurado desde o primeiro instante da sua concepção.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Bem-aventurado o que elegeste e tomaste para o teu serviço; o que, segundo a Glosa, se refere à natureza humana de Cristo, assumida pelo Verbo na unidade da pessoa. Ora, no primeiro instante da sua concepção a natureza humana foi assumida pelo Verbo de Deus. Logo, no primeiro instante da sua concepção Cristo, enquanto homem, foi bem-aventurado; isto é, gozou da visão beatífica.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta, não era conveniente que Cristo, na sua concepção, recebesse a graça habitual somente, - sem lhe exercer os atos. Mas, recebeu a graça sem medida, como estabelecemos. Ora, a graça de um peregrino terrestre, distante da graça do bem-aventurado, tem uma medida menor que a deste. Por onde é manifesto, que Cristo, no primeiro instante da sua concepção,

recebeu não somente tanta graça como a tem os que vem a Deus, mas ainda maior que a de todos eles. E como a sua graça era acompanhada do exercício dela, resulta por consequência, que gozou em ato da visão beatífica, vendo a Deus por essência mais claramente que as outras criaturas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como dissemos, Cristo não mereceu a glória da alma, pela qual gozava da visão beatífica; mas, a glória do corpo, que conquistou com a sua paixão.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo, por ser Deus e homem, mesmo pela sua humanidade teve algo de superior às outras criaturas, pois, gozou da visão beatífica logo desde o principio da sua concepção.

Questão 35: Da natividade de Cristo

Em seguida devemos tratar da natividade de Cristo, depois de termos tratado da sua concepção. E primeiro, da natividade em si mesma. Segundo, da manifestação da sua natividade.

Na primeira questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se a natividade deve ser atribuída, antes, à natureza que à Pessoa.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a natividade deve ser atribuída, antes, à natureza que à Pessoa.

1. — Pois, diz Agostinho (Fulgêncio): Uma natureza eterna e divina não poderia ser concebida e nascer da natureza humana, se não tivesse realmente assumido a natureza humana. Se, pois, à natureza divina convém o ser concebida e nascer, em razão da natureza humana, muito mais o convém a natureza humana.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, o nome de natureza é derivado de nascer. Ora, as denominações se fundam na conveniência de semelhança. Logo, parece que a natividade deve ser atribuída antes à natureza que à Pessoa.

3. Demais. — Propriamente nasce o que começa a existir, pela natividade. Ora, pela sua natividade Cristo não começou a existir, na sua Pessoa; mas sim, na sua natureza humana. Logo, parece que a natividade pertence propriamente à natureza e não à Pessoa.

Mas, *em contrário*, Damasceno: A natividade é da hipóstase e não da natureza.

SOLUÇÃO. — A natividade pode ser atribuída a um ser de dois modos: como ao sujeito e como ao termo. - Como ao sujeito, é atribuída ao ser nascido. Ora, este propriamente é hipóstase e não natureza. Pois, nascer é um modo de ser gerado; porque, como um ser é gerado para existir, assim também para existir é que nasce. Ora, a existência é própria do ser subsistente; e por isso da forma não subsistente dizemos que existe só por ser o princípio da existência de algum ser. Ora, a pessoa ou hipóstase significa uma subsistência; ao passo que a natureza é a expressão da forma, que é princípio da subsistência. Por isso, a natividade é propriamente atribuída à pessoa ou à hipóstase, como ao sujeito que nasce, e não à natureza. — Mas, como ao termo a natividade é atribuída à natureza. Pois, o termo da geração e de qualquer natividade é a forma. Ora, a natureza é a expressão da forma. Por onde, como diz Aristóteles, a natividade é chamada via para a natureza; pois a tendência da natureza tem como seu termo a forma ou a natureza da espécie.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por causa da identidade existente em Deus entre a natureza e a hipóstase, às vezes a natureza é tomada pela pessoa ou pela hipóstase. E, assim, Agostinho diz que a natureza divina foi concebida e nascida; porque a pessoa do Filho, pela sua natureza humana, foi concebida e nasceu.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nenhum movimento ou mudança tira a sua denominação do sujeito movido: mas, do termo do movimento, que o especifica. Por isso a natividade não recebe a sua denominação da pessoa nascida. mas da natureza. que é o seu termo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A natureza, propriamente falando, não começa a existir: mas, antes a pessoa é que o começa numa determinada natureza. Pois, como dissemos, a natureza exprime o princípio da existência de um ser; ao passo que a pessoa exprime um ser subsistente.

Art. 2 — Se a Cristo deve atribuir-se uma natividade temporal.

O segundo discute-se assim. — Parece que a Cristo não deve ser atribuída nenhuma natividade temporal.

1. — Pois o nascimento é um como movimento de um ser não existente, antes de nascido. e que para existir tem necessidade do benefício do nascimento. Ora, Cristo existiu abeterno. Logo, não podia ter nascido no tempo.

2. Demais. — O em si mesmo perfeito não precisa de nascer. Ora a pessoa do Filho de Deus é abeterno perfeita. Logo, não precisa de nenhuma natividade temporal, assim, parece que não nasceu no tempo.

3. Demais. — A natividade é própria da pessoa. Ora, em Cristo só há uma pessoa. Logo, só teve uma natividade.

4. Demais. — Quem nasceu em duas natividades nasceu duas vezes. Ora, é falsa a proposição: Cristo nasceu duas vezes. Pois, a natividade. pela qual nasceu do Pai, não sofreu nenhuma interrupção, por ser eterna. E isso contudo é o que exprime a expressão - duas vezes: assim, dizemos que correu duas vezes quem interrompeu a primeira corrida. Logo, parece não deve ser atribuída a Cristo uma dupla natividade.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Confessamos em Cristo duas natividades: uma eterna, do Pai; outra que se dará nos últimos tempos, por nosso amor.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a natureza está para a natividade como o termo para o movimento ou a mudança. Ora, o movimento se diversifica pela diversidade dos seus termos, como está claro no Filósofo. Ora, Cristo tem uma dupla natureza: a que recebeu abeterno do Pai e a que recebeu temporalmente da mãe. Por onde e necessariamente, devem ser-lhe atribuídas duas natividades: a pela qual eternamente nasceu do Pai e a pela qual nasceu temporalmente da mãe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção formulada foi a de um certo Feliciano, herético, que Agostinho resolve do modo seguinte: Imaginemos, diz, como certos querem; que há no universo uma alma geral, que pela sua influência inefável vivifica todos os germen, de tal sorte que se não confunda com os seres gerados, mas de a vida aos que o vão ser. Então, quando chegar a formar, no ventre materno, uma certa matéria adaptada aos seus fins, ela se unirá pessoalmente com a sua obra que não constitui com ela uma mesma substância; e far-se-á um homem, de duas substâncias - a alma ativa e a matéria passiva. Ora, é assim que afirmamos o nascer a alma, do ventre; e não que, antes de nascer, absolutamente não existisse, no seu ser. E desse modo, antes, de um modo mais sublime, nasceu o Filho de Deus, enquanto homem, no sentido em que se ensina que a alma nasce com o corpo; não que ambos constituam uma só substância, mas, de ambos, resulta uma só pessoa. Mas nem por isso dizemos que começou inicialmente a existir o Filho de Deus, não vá alguém crer numa divindade temporal. Nem afirmamos que a carne do Filho de Deus existiu abeterno, para não levarmos a crer que não teve um corpo verdadeiramente humano, e lho atribuímos somente em imagem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa objeção a formulou Nestório, mas Cirilo lhe deu uma solução dizendo o seguinte: Não afirmamos que necessariamente o Filho de Deus, em si mesmo, precisasse de uma

segunda natividade, além da que tinha, do Pai; pois, seria de um fátuo e de um ignaro dizer, que o existente antes de todos os séculos e consemperiterno com o Pai, precisou de começar, e ter uma segunda existência. Mas, dizemos que nasceu carnalmente, porque, por nosso amor e para a nossa salvação, unindo-se à sua subsistência, a natureza humana nasceu de uma mulher.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A natividade pertence à pessoa como ao sujeito; e à natureza, como ao termo. Ora, é possível um mesmo sujeito sofrer várias transmutações, que contudo não de necessariamente variar com os seus termos. Mas isso não dizemos da natividade eterna, como se ela fosse uma transmutação ou um movimento; mas, segundo o nosso modo de falar e que lhe atribuímos mudança do movimento.

RESPOSTA À QUARTA. — Podemos dizer que Cristo nasceu duas vezes e teve duas natividades. Pois assim como dizemos que corre duas vezes quem corre em dois tempos diferentes, assim podemos dizer que nasceu duas vezes quem nasceu uma vez, na eternidade e, uma vez, no tempo. Porque a eternidade e o tempo diferem muito mais entre si que dois tempos, embora uma e outro designem a medida da duração.

Art. 3 — Se pela natividade temporal de Cristo, a Santa Virgem possa ser considerada sua mãe.

O terceiro discute-se assim. — Parece que pela natividade temporal de Cristo, a Santa Virgem não pode ser considerada sua mãe.

1. — Pois, como se disse, a Santa Virgem Maria não foi de nenhum modo princípio ativo na geração de Cristo, mas só ministrou a matéria. Ora, isso não basta para ser mãe; do contrário, poderíamos dizer que a madeira é mãe de um leito ou de um móvel. Logo, parece que a Santa Virgem não pode ser considerada mãe de Cristo.

2. Demais. — Cristo nasceu milagrosamente da Santa Virgem. Ora, uma geração milagrosa não basta para constituir a maternidade nem a filiação; assim, não dizemos que Eva foi filha de Adão. Logo, Cristo não deve ser considerado filho da Santa Virgem.

3. Demais. — A função da mãe é emitir o sêmen. Ora, como diz Damasceno, o corpo de Cristo não foi formado por via seminal, mas, constituído pelo Espírito Santo. Logo, parece que a santa Virgem não deve ser considerada mãe de Cristo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: A concepção de Cristo foi desta maneira: Estando já Maria, sua mãe, desposada com José, etc.

SOLUÇÃO. — A Santa Virgem foi verdadeira e naturalmente a mãe de Cristo. Pois, como dissemos, o corpo de Cristo não foi trazido do céu, como o pretendeu o herético Valentino; mas foi formado no ventre da virgem mãe do seu mais puro sangue. E isto basta para constituir a maternidade. como do sobredito resulta. Por onde, a Santa Virgem é verdadeiramente a mãe de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como dissemos, a paternidade ou a maternidade e a filiação não têm lugar em qualquer geração, mas só na geração dos seres vivos. Por onde, era seres inanimados, feitos de qualquer matéria, não há relação de maternidade e de filiação; mas só na geração dos vivos, chamada propriamente natividade,

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Damasceno; a natividade temporal, pela qual Cristo nasceu, para a nossa salvação. é de certo modo, como a nossa, porque nasceu, como homem de uma mulher e dentro do tempo natural à concepção. Mas. de maneira superior à nossa, porque foi fora da lei da concepção, formado, não por via seminal. mas pelo Espírito Santo. no ventre da Santa Virgem. Assim, pois, pela sua matéria a natividade de Cristo foi natural; mas foi milagrosa pela obra do Espírito Santo. Por onde, verdadeira e naturalmente, a Santa Virgem foi a mãe de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, a emissão do sêmen feminino não é de necessidade para a concepção. E por isso, essa emissão não é necessária para constituir a maternidade.

Art. 4 — Se a Santa Virgem deve chamar-se Mãe de Deus.

O quanto discute-se assim. — Parece que a Santa Virgem não deve ser considerada mãe de Deus.

1. — Pois, não devemos dizer, dos divinos mistérios, senão o que está na Escritura. Ora não lemos nunca na Escritura que seja a mãe ou a genitora de Deus, mas a mãe de Cristo ou a mãe do menino. Logo, não devemos dizer que a Santa Virgem é a Mãe de Deus.

2. Demais. — Cristo é Deus pela sua natureza divina. Ora, a natureza divina não recebeu da Virgem o início da sua existência: Logo a Santa Virgem não deve ser considerada Mãe de Deus.

3. Demais. — O nome de Deus é predicado em comum do Pai do Filho e do Espírito Santo. Se pois a Santa Virgem é Mãe de Deus resulta que é Mãe do Pai, do Filho e do Espírito Santo o que é inadmissível. Logo, a Santa Virgem não deve ser considerada Mãe de Deus.

Mas, *em contrário*, Cirilo diz: com a aprovação do sínodo Efesino: Quem não confessar, que Deus é verdadeiramente o Emanuel e que, por isso, a Santa Virgem é a Mãe de Deus, por ter gerado corporalmente o Verbo de Deus feito carne, seja anátema.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, todo nome significativo de uma natureza qualquer concreta, pode ser suposto por qualquer hipóstase dessa natureza. Ora, a união da Encarnação tendo se realizado na hipóstase, como dissemos, é manifesto que o nome de Deus pode ser suposto pela hipóstase, na qual se acham unidas a natureza divina e a humana. Logo, tudo o conveniente à natureza divina ou à humana. pode ser atribuído a essa pessoa, quer seja suposto por ela o nome significativo da natureza divina, quer o seja o significativo da natureza humana. Ora, a concepção e o nascimento se atribuem à pessoa e à hipóstase em razão da natureza na qual se operam essas duas transformações. Mas, como no princípio mesmo da concepção, a natureza humana foi assumida pela pessoa divina, como dissemos, resulta por consequência, que podemos verdadeiramente afirmar que Deus foi concebido e nascido da Virgem. Pois, dissemos que uma mulher é mãe de alguém, quando o concebeu e o gerou. Por onde e consequentemente, a Santa Virgem é verdadeiramente chamada Mãe de Deus. E só seria possível negar que a Santa Virgem foi a Mãe de Deus, se disséssemos, como o pretendia Fotino, que Cristo foi concebido e gerado. antes de ser Filho de Deus; ou que, segundo o sentir de Nestório, a humanidade não foi assumida na unidade da pessoa ou da hipóstase do Verbo de Deus. Ora, ambas essas opiniões são errôneas. Logo, é herético negar, que a Santa Virgem fosse a Mãe de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa foi a objeção de Nestório, que se resolve dizendo o seguinte. Embora não achemos propriamente dito na Escritura, que a Santa Virgem fosse a Mãe de Deus, nela achamos porém expressamente, que Jesus Cristo é verdadeiro Deus; e que a Santa Virgem é a Mãe de Jesus Cristo. Ora, dessas palavras da Escritura se segue necessariamente, que é a Mãe de

Deus. Assim, como diz o Apóstolo, dos Judeus nasceu Cristo, segundo a carne, que é Deus sobre todas as coisas, bendito por todos os séculos dos séculos. Ora, não nasceu dos Judeus senão mediante sua Mãe. Por onde, aquele que é sobre todas as coisas Deus bendito por todos os séculos, nasceu verdadeiramente da Santa Virgem, como sua mãe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa foi a objeção de Nestório; mas Cirilo, numa certa Epístola contra Nestório resolve-a dizendo: Assim como a alma do homem nasce com o seu corpo próprio e contudo é considerada como formando uma unidade com ele; e quem ousasse afirmar que a gera triz da carne, não é contudo a da alma, iria muito longe na sua afirmação, assim descobrimos algo de semelhante na geração de Cristo. Pois, o Verbo de Deus nasceu da substância de Deus Padre; mas, como assumiu a carne, devemos confessar que, pelo seu corpo, nasceu de uma mulher. Logo, devemos concluir que a Santa Virgem deve ser considerada Mãe de Deus; não por ser mãe da divindade, mas que ser, da humanidade de uma pessoa, que em si unia a divindade e a humanidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O nome de Deus, embora comum às três Pessoas, contudo é suposto umas vezes pela só pessoa do Pai: e outras, só pela pessoa do Filho ou do Espírito Santo, como se estabeleceu. E assim, quando dizemos que a Santa Virgem é Mãe de Deus, o nome de Deus é suposto pela pessoa encarnada do Filho.

Art. 5 — Se Cristo teve duas filiações.

O quinto discute-se assim. — Parece que Cristo teve duas filiações.

1. — Pois, a natividade é a causa da filiação. Ora, Cristo teve duas natividades. Logo, também teve duas filiações.

2. Demais. — A filiação que torna alguém filho de tal mãe ou de tal pai, depende de certa maneira do filho, pois, a essência da relação está em referir-se de algum modo a um terceiro; por isso, desaparecido um dos termos da relação, desapareceu também o outro. Ora, a filiação eterna, pela qual Cristo é o Filho de Deus Padre, não depende da mãe, porque nenhum ser eterno depende do temporal. Logo, Cristo não foi filho de sua mãe por filiação eterna. Portanto, ou de nenhum modo foi seu filho, o que colide com o que já foi dito; ou havia de ser filho de Maria por outra filiação temporal. Logo, Cristo teve duas filiações.

3. Demais. — De dois termos relativos, um entra na definição de outro; por onde, é claro que um é especificado pelo outro. Ora, um mesmo ser não pode pertencer a espécies diversas. Logo, é impossível uma mesma relação terminar em extremos absolutamente diversos. Mas, Cristo é, de um lado, Filho do Padre eterno e, de outro, de uma mãe mortal, que são termos absolutamente diversos. Logo, parece que não pode Cristo, pela mesma relação, ser considerado Filho do Padre Eterno e da Virgem Maria. Portanto, teve Cristo duas filiações.

Mas, *em contrário*, como diz Damasceno, os atributos da natureza se multiplicam em Cristo, mas não os da pessoa. Ora, a filiação é por excelência um atributo da pessoa, pois, é uma propriedade pessoal, como se colhe do dito na Primeira Parte. Logo, em Cristo há só uma filiação.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria há varias opiniões. - Uns, considerando a causa da filiação, que é a natividade, atribuem a Cristo duas filiações, por lhe atribuírem duas natividades. — Outros porém, considerando o sujeito da filiação, que é a pessoa ou a hipóstase, atribuem a Cristo uma só filiação, assim como uma hipóstase ou pessoa. Ora, a unidade de relação ou a sua pluralidade não se fundam

nos termos, mas na causa ou no sujeito. Pois, se se fundassem nos termos, cada homem haveria de ter duas filiações — uma referente ao pai e outra, à mãe. Mas, se bem considerarmos veremos, que pela mesma relação o filho se refere ao pai e à mãe, por causa da unidade causal; pois, pela mesma natividade nasce do pai e da mãe e, portanto, mantém com ambos a mesma relação. É o caso do mestre, que ensina a mesma doutrina a muitos discípulos; e do senhor, que governa diversos súbditos com o mesmo poder. — Mas se as causas forem diversas por diferenças específicas, também por consequência hão de as relações diferir especificamente. Assim, nada impede caibam ao mesmo sujeito várias atribuições dessa natureza. Tal o caso de quem fosse mestre de gramática para uns e de lógica, para outros, pois, a razão desses dois magistérios não é a mesma; e assim, por diversas relações, um mesmo homem pode ser mestre de pessoas diversas ou ensinar à mesma doutrinas diversas. — Pode porém dar-se que alguém tenha relação com vários, segundo causas diversas, mas da mesma espécie; tal o caso do pai de filhos diversos, mas por atos diversos de geração. Por onde, não pode haver paternidades especificamente diversas, onde os atos de geração são especificamente os mesmos. E como várias formas da mesma espécie não podem existir simultaneamente no mesmo sujeito, não é possível ter várias paternidades quem é pai de vários filhos por geração natural. Diferentemente poderia, porém, ser alguém pai por geração natural, de um filho, e por adoção de outro.

Ora, é manifesto que não nasceu Cristo, pela mesma natividade, do Pai e abeterno e, temporalmente, da mãe. Nem foram essas natividades da mesma espécie. E por isso, quanto a esta matéria, devemos atribuir a Cristo duas filiações diversas — uma temporal e outra, eterna. Mas como o sujeito da filiação não é a natureza, ou parte dela, mas só a pessoa ou a hipóstase, e a hipóstase ou a pessoa de Cristo é eterna, só pode ele ter filiação numa hipóstase eterna. E toda relação atribuída a Deus temporalmente, nenhuma realidade introduz em Deus, em si mesmo eterno, mas é apenas uma relação de razão, como estabelecemos na Primeira Parte. Por onde, a relação de filiação que Cristo tem com sua mãe não pode ser uma relação real, mas só de razão.

Assim, há, de certo modo, verdade em ambas as opiniões. Pois, se atendermos à noção perfeita de filiação, devemos atribuir a Cristo duas filiações, por causa da dualidade das natividades. Mas, se atendermos ao sujeito da filiação, que só pode ser um suposto eterno, não pode em Cristo haver realmente senão uma filiação eterna. — Mas Cristo é considerado filho, relativamente à sua mãe, pela inseparável relação de maternidade que ela tem com Cristo. Assim também Deus é chamado Senhor pela inseparável relação real por que a criatura depende de Deus. E embora a relação de domínio não seja real em Deus, contudo Deus é realmente chamado Senhor, pela dependência real que a ele liga a criatura. E semelhantemente, Cristo é realmente chamado Filho da Virgem mãe, pela relação real de maternidade que ela mantém com Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A natividade temporal causaria em Cristo uma filiação temporal real, se ele fosse um sujeito capaz dessa filiação. O que não é possível, pois, um suposto eterno não pode ser susceptível de uma relação temporal, como se disse. — Nem se pode dizer que fosse susceptível de filiação temporal em razão da natureza humana, como o foi, da natividade temporal; porque seria necessário, de certo modo, que a natureza humana pudesse ser sujeito da filiação, assim como de certo modo o foi da natividade; assim, quando dizemos que um Etíope é branco, quanto aos dentes, necessariamente o dente do Etíope é o sujeito da brancura. Ora, a natureza humana de nenhum modo pode ser sujeito da filiação, porque essa relação respeita diretamente à pessoa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A filiação eterna não depende da maternidade no tempo; mas a essa filiação eterna o nosso pensamento atribui, uma relação temporal dependente da mãe, da qual Cristo é chamado filho em virtude de tal relação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A unidade e o ser se supõem mutuamente, como diz Aristóteles. Ora, pode dar-se que um dos extremos de uma relação seja um ser real e o outro um ser não real, mas só de razão, como no caso de um objeto conhecido e da ciência, como diz o Filósofo. Donde resulta também, que da parte de um extremo, será uma só a relação, e muitas da parte do outro. Assim, entre os homens, os pais dão lugar a uma dupla relação - a de paternidade e a de maternidade, especificamente diferentes, pois embora sejam ambos princípios da geração, o pai o é por uma relação e a mãe, por outra. Mas se muitos sujeitos fossem, pela mesma razão, o princípio de uma ação, por exemplo, no caso de muitos que tiram um banco, todos seriam o fundamento de uma só e mesma relação. Quanto ao filho, há na realidade só uma filiação; mas dupla, quanto ao seu conceito racional, enquanto correspondente às relações paterna e materna, conforme o duplo respeito da razão. E assim também há em Cristo, de certo modo, só uma filiação real, relativa ao Padre eterno; mas ele é também o fundamento de uma relação temporal, pelo que respeita a sua mãe, no tempo.

Art. 6 — Se Cristo nasceu sem sua mãe sofrer dores.

O sexto discute-se assim. — Parece que Cristo não nasceu sem sua mãe sofrer dores.

1. — Pois, como a morte do homem resultou do pecado do primeiro casal, conforme aquilo da Escritura - Em qualquer dia que comeres a ele morrerás de morte, assim também a dor do parto, conforme ainda a Escritura: Em dor parirás teus filhos. Ora, Cristo quis sofrer a morte. Logo, parece que, pela mesma razão, o seu nascimento devia ser acompanhado das dores do parto.

2. Demais. — O fim se proporciona ao princípio. Ora, o fim da vida de Cristo foi cheio de dores, segundo a Escritura: Verdadeiramente ele foi o que tomou sobre si as nossas dores. Logo, parece que também a sua natividade foi acompanhada das dores do parto.

3. Demais. — Narra um autor que parteiras assistiram ao nascimento de Cristo; e essas são necessárias só por causa das dores da parturiente. Logo, parece que a Santa Virgem deu à luz com dores,

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, referindo-se à Virgem Mãe: Assim como a sua concepção deixou-lhe intacta a virgindade, assim no seu parto nenhuma dor sofreu.

SOLUÇÃO. — As dores da parturiente são causadas pela compressão dos meatos por onde vem à luz o filho. Ora, como dissemos, Cristo veio à luz sem detrimento da virgindade de sua mãe, que portanto não sofreu nenhuma espécie de compressão. E por isso, nesse parto não houve nenhuma dor, como não houve nenhuma corrupção, mas antes, houve uma alegria máxima por ter vindo ao mundo o homem Deus, conforme àquilo da Escritura: Lançando germen, ela copiosamente brotará, como o lírio, e com intensa atearia e muitos louvores de prazer saltará.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A dor que a mulher sofre no parto resultou da concepção. Donde, depois de ter dito a Escritura: Em dor parirás teus filhos, acrescenta: e estarás sob o poder de teu marido. Donde o dizer Agostinho, que dessa sentença foi excluída a Virgem Mãe de Deus que, por ter sido isenta do pecado e ter concebido a Cristo sem nenhuma união carnal, gerou sem dor e, sem violação da sua integridade, permanecendo totalmente virgem. Ora, Cristo sofreu a morte por espontânea vontade, para satisfazer por nós, e não porque estivesse sujeito à supra referida sentença de condenação, pois não fora réu de morte.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como Cristo, morrendo, livrou-nos da morte eterna, assim com as suas dores livrou-nos das nossas. Por isso quis morrer no meio delas. Mas, as dores do parto de sua mãe não

seriam as de Cristo, que veio para satisfazer pelos nossos pecados. Logo, não era necessário que sua mãe tivesse um parto doloroso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Evangelho diz que a Santa Virgem enfaixou e reclinou numa manjedoura o filho que deu à luz. E isso mostra ser falsa a narração do autor citado, cujo livro é apócrifo. Onde c dizer Jerônimo: Nenhuma parteira aí esteve, nenhum cuidado de mãos servis e práticas. A própria mãe cuidou do fruto das suas entranhas. Enfaixou, diz o Evangelho, e reclinou o menino numa manjedoura. O que convence de delírio a narração apócrifa.

Art. 7 — Se Cristo devia ter nascido em Belém.

O sétimo discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ter nascido em Belém.

1. — Pois, diz a Escritura: De Sião saíra a lei e de Jerusalém a palavra do Senhor. Ora, Cristo é verdadeiramente o Verbo de Deus. Logo, em Jerusalém é que devia ter vindo ao mundo.

2. Demais. — O Evangelho refere ter sido escrito, de Cristo, que será chamado Nazareno; lugar referente aquilo de Isaías: Uma flor brotará da sua raiz, pois, Nazaré significa flor. Ora, uma pessoa tira a sua denominação sobretudo do lugar onde nasceu. Logo, parece que devia ter nascido em Nazaré, onde foi concebido e criado.

3. Demais. — O Senhor veio ao mundo a fim de anunciar a verdade da fé, conforme àquilo do Evangelho: Eu para isso nasci e ao que vim ao mundo foi para dar testemunho da verdade. Ora, Isso mais facilmente podia dar-se na cidade de Roma, que então era a dominadora de todo o mundo. Onde Paulo, escrevendo aos Romanos, diz: Em todo o mundo é divulgada a vossa fé. Logo, parece que não devia ter nascido em Belém.

Mas, *em contrário*, a Escritura: E tu, Belém Efrata, de ti é que me há de sair aquele que há de reinar em Israel.

SOLUÇÃO. — Cristo quis nascer em Belém por duas razões. - Primeiro, porque foi feito da linhagem de Davi, segundo a carne, como diz o Apóstolo. Ora, a Davi foi feita uma promessa especial, sobre Cristo, como diz a Escritura: Disse o varão a favor do qual se decretou sobre o Cristo do Deus de Jacó. Por isso, em Belém, onde nasceu Davi, também quis nascer, para que se manifestasse, no lugar mesmo da sua natividade, o cumprimento da promessa feita. E é o que significa o Evangelista quando diz: Porque era da casa e da família de Davi. - Segundo, porque, como diz Gregório, Belém significa a casa do pão: E foi o próprio Cristo quem disse: Eu sou o pão vivo descido do céu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como Davi nasceu em Belém, assim também escolheu Jerusalém para nela constituir a sede do seu reino e edificar o templo de Deus, de modo que Jerusalém fosse ao mesmo tempo cidade real e sacerdotal. Ora, o sacerdócio de Cristo e o seu reino se consumaram sobretudo pela sua paixão. Por isso, escolheu acertadamente, para lugar da sua natividade, Belém e Jerusalém, para o da sua paixão. - E além disso, por esse modo, desprezava a glória humana, pois, os homens se gloriam quando trazem a sua origem de cidades nobres e fazem disso cabedal de sua honra. Cristo, ao contrário, quis nascer numa cidade obscura e sofrer o opróbrio numa cidade nobre.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo quis fazer-se conhecido pela sua vida virtuosa e não pelo nascimento segundo a carne. Por isso quis ser educado e criado na cidade de Nazaré. E nascer em Belém quase como peregrino; pois, no dizer de Gregório, pela humanidade que assumiu nasceu em terra, por assim

dizer, estranha; não, certo, pelo poder, mas pela sua origem carnal. E Beda também diz que, veio ao mundo numa hospedaria a fim de nos preparar muitas mansões na casa de seu Pai.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Lê-se no Concílio Efesino, que se Cristo tivesse escolhido como sua pátria Roma, a grande; haveriam talvez de atribuir a transformação, que operou no mundo, ao poder dos seus cidadãos. Se tivesse nascido de um imperador, diriam que triunfou pelo poder imperial. Mas, para que todos compreendessem que transformou o mundo pelo seu poder divino, quis escolher uma mãe humilde e uma pátria pobre. - E. como diz o Apóstolo, escolheu Deus as coisas fracas do mundo, para confundir os fortes. Por isso, a fim de melhor manifestar o seu poder. fez da própria Roma, cabeça do mundo, também a cabeça da sua Igreja, como sinal da sua perfeita vitória, para que dela derivasse a fé ao mundo universo, segundo àquilo da Escritura: Humilhará a cidade altiva e pisa-la-á o pé do pobre, isto é, de Cristo, e os passos dos necessitados, isto é, dos Apóstolos Pedro e Paulo.

Art. 8 — Se Cristo nasceu no tempo conveniente.

O oitavo discute-se assim. — Parece que Cristo não nasceu no tempo conveniente.

1. — Pois, Cristo veio ao mundo a fim de dar liberdade aos seus filhos. Ora, nasceu num tempo de escravidão, em que todo o mundo é descrito como sujeito ao império de Augusto, quase feito dele tributário, como refere o Evangelho. Logo, parece que Cristo não nasceu no tempo conveniente.

2. Demais. — As promessas sobre o nascimento de Cristo não foram feitas aos gentios, segundo àquilo do Apóstolo: Dos quais é a promessa. Ora, Cristo nasceu num tempo em que governava um rei alienígena, como se lê no Evangelho: Tendo nascido Jesus no tempo do rei Herodes. Logo, parece que não nasceu no tempo conveniente.

3. Demais. — O tempo da presença de Cristo no mundo é comparado ao dia, por ser a luz do mundo, como ele próprio disse: Importa que eu faça as obras daquele que me enviou enquanto é dia. Ora, no verão os dias são mais longos que no inverno. Logo, tendo nascido no rigor do inverno, no oitavo dia das Kalendas de Janeiro, parece que não nasceu no tempo conveniente.

Mas, *em contrário*, O Apóstolo: Quando veio o cumprimento do tempo, enviou Deus a seu filho, feito de mulher, feito sujeito à lei.

SOLUÇÃO. — A diferença entre Cristo e os outros homens está em que estes nascem sujeitos às exigências do tempo, ao passo que Cristo, como Senhor e Criador de todos os tempos, escolheu para si o tempo em que nascesse, como escolheu sua mãe e a sua pátria. E como as coisas que há foram por Deus ordenadas e convenientemente dispostas, resulta que Cristo nasceu no tempo mais conveniente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo veio tirar-nos do estado de escravidão para nos dar a liberdade. Por isso, assim como assumiu a nossa mortalidade, para nos dar a vida, assim, no dizer de Beda. dignou-se incarnar no tempo em que logo depois de nascido, foi inscrito no censo o e César, conquistando assim a nossa liberdade com a sua escravidão. - E além disso, nesse tempo, quando todo o mundo estava sujeito ao mesmo poder, reinava a máxima paz. Por isso, convinha que em tal tempo nascesse Cristo, que é a nossa paz, ele que de dous fez um, como diz o Apóstolo. Donde o dizer Jerônimo: Se perscrutarmos as histórias antigas, veremos que até o vigésimo oitavo ano de César Augusto, houve discórdias e em todo o universo: mas, com o nascimento do Senhor, cessaram todas as guerras, como o diz a Escritura: Não levantará a espada uma nação contra outra nação. - Era também conveniente que num tempo em que um só príncipe governava todo o mundo. Cristo nascesse, ele que

vinha congregar os seus numa mesma unidade, a fim de existir um só rebanho e um só pastor, no dizer do Evangelho.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo quis nascer no tempo em que governava um rei alienígena para cumprir-se a profecia de Jacó, que reza: Não se tirará o cetro de Judá, nem general que proceda da sua coxa, a menos que não venha aquele que deve ser enviado. Pois, como diz Crisóstomo, enquanto a gente judaica era governada pelos judeus, embora pecadores, os profetas eram enviados para salvá-la. Mas então nasceu Cristo, quando a lei de Deus dependia do poder de um rei iníquo; porque, uma doença grave e desesperadora exigia um médico mais perito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como se disse, Cristo quis nascer quando começou a tomar incremento a luz do dia, para mostrar que vinha para fazer crescerem os homens na luz divina, como diz o Evangelho: Para alumiar os que vivem de assento nas trevas e na sombra da morte. - Semelhantemente, escolheu para tempo da sua natividade o rigor do inverno, a fim de sofrer por nós os padecimentos da carne.

Questão 36: Da manifestação de Cristo nascido

Em seguida devemos tratar da manifestação de Cristo nascido.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se a natividade de Cristo devia ser manifesta a todos.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a natividade de Cristo devia ser manifesta a todos.

1. — Pois, uma promessa deve ser cumprida. Ora, da promessa do advento de Cristo diz a Escritura: Deus virá manifestamente. Ora, veio pela natividade da carne. Logo, parece que a sua natividade devia ser manifesta a todos.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Jesus Cristo veio a este mundo para salvar os pecadores. Ora, isso só se dá por se lhes manifestar a graça de Cristo, segundo ainda o Apóstolo: A Graça de Deus nosso Salvador apareceu a todos os homens, ensinando-nos que, renunciando à impiedade e às paixões mundanas, vivamos neste século sóbria, justa e piamente. Logo, parece que a natividade de Cristo devia ser manifesta a todos.

3. Demais. — Deus é, por excelência, inclinado à compaixão, segundo a Escritura: As suas misericórdias são sobre todas as suas obras. Ora, no seu segundo advento, quando julgar as justiças, virá de um modo manifesto a todos, segundo o dito do Evangelho: Como um relâmpago sai do oriente e se mostra até o ocidente, assim há de ser também a vida do Filho do Homem. Logo, com muito maior razão, a sua primeira ainda, quando nasceu neste mundo, segundo a carne, devia ser manifesta a todos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Tu verdadeiramente és um Deus escondido, o Deus d'Israel, o salvador. E noutro lugar: O seu rosto se achava como encoberto e parecia desprezível.

SOLUÇÃO. — A natividade de Cristo não devia ser, em geral, manifesta a todos. - Primeiro, porque teria assim ficado impedida a redenção humana, que havia de realizar-se pela sua cruz; pois, como diz o Apóstolo, se eles a conheceram, não crucificaram nunca ao Senhor da glória. - Segundo, por que ficaria diminuído o mérito da fé, pela qual viera justificar os homens, segundo o Apóstolo: A justiça de Deus é infundida pela fé de Jesus Cristo. Se, pois, por indícios manifestos, a natividade de Cristo fosse, na ocasião do seu nascimento, manifesta a todos, desapareceria a razão de ser da fé, que é um argumento das coisas que não aparecem. - Terceiro, porque lançaria dúvidas sobre a verdade da sua humanidade. Por isso diz Agostinho: Se não mudasse de idade, passando da infância para a juventude: se não tomasse nenhum alimento nem o repouso do sono, não confirmaria assim uma opinião errônea e não daria a crer que de nenhum modo assumiu verdadeiramente a humanidade? E depois de ter feito tantos milagres iria privar-nos das riquezas da sua misericórdia?

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lugar citado se entende do advento de Cristo no dia do juízo, como o expõe a Glosa a esse lugar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todos os homens deviam, para se salvarem, ser instruídos na graça de Deus Salvador. Não porém logo, no princípio da sua natividade, mas num tempo mais avançado, quando obrou a salvação no meio da terra. Por isso, depois da sua paixão e ressurreição, disse aos seus discípulos: Ide e ensinai a todas as gentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O juízo implica no conhecimento da autoridade do juiz; e por isso é necessário seja manifesto o advento de Cristo quando vier julgar. Ora, o seu primeiro advento foi para a

salvação de todos, que se operam pela fé; e esta tem por argumento as coisas que não aparecem. Por isso o primeiro advento de Cristo devia ser oculto.

Art. 2 — Se a natividade de Cristo devia manifestar-se a certos.

O segundo discute-se assim. — Parece que a natividade de Cristo a ninguém devia manifestar-se.

1. — Pois, como se disse, convinha à salvação humana, que o primeiro advento de Cristo fosse oculto. Ora, Cristo veio salvar a todos segundo àquilo do Apóstolo: Que é o Salvador de todos os homens, Principalmente dos fiéis. Logo, a natividade de Cristo a ninguém devia manifestar-se.

2. Demais. — Antes da natividade de Cristo, foi revelado que haveria ela de realizar-se, à Santa Virgem e a José. Logo, uma vez Cristo nascido, não era necessário que a sua natividade fosse revelada a outros.

3. Demais. — Nenhum homem prudente manifesta o que pode ser causa de turbação e de detrimento a outrem. Ora, da manifestação da natividade de Cristo resultou uma turbação, conforme o refere o Evangelho: O rei Herodes ouvindo isto, isto é, a notícia da natividade de Cristo, se turbou e toda Jerusalém com ele. E também foi em detrimento de outros; pois, por esse motivo, Herodes mandou matar todos os meninos que havia em Belém e em todo o seu termo, que tivessem dois anos e daí para baixo. Logo, parece que não foi conveniente a natividade de Cristo manifestar-se a certos.

Mas, *em contrário*, a natividade de Cristo a ninguém aproveitaria se a todos tivesse sido oculta. Ora, a natividade de Cristo devia ser útil; do contrário teria vindo a este mundo em vão. Logo, parece que a natividade de Cristo devia manifestar-se a certos.

SOLUÇÃO. — Como diz o Apóstolo, as causas de Deus são ordenadas. Ora, a ordem da sabedoria divina exige que os dons de Deus e os arcanos dessa mesma sabedoria não os recebam todos igualmente, mas sim, uns, imediatamente e, mediante esses, outros. Por isso, diz a Escritura, referindo-se ao mistério da ressurreição: Deus quis que se manifestasse Cristo ressurrecto não a todo o povo, mas às testemunhas que Deus havia ordenado antes. Por isso, o mesmo devia dar-se com a sua natividade, de modo que Cristo não se manifestasse a todos, mas só a certos, que transmitissem a outros o conhecimento dela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como seria em detrimento da salvação humana se a natividade de Deus tivesse sido conhecida de todos os homens, assim também o teria sido se ninguém a conhecesse. Pois, de ambos os modos ficaria prejudicada a fé: tanto por ser o seu objeto totalmente manifesto, como por não ser conhecido de ninguém, de quem os demais pudessem ouvi-la; porque a fé é pelo ouvido, na expressão do Apóstolo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Maria e José deviam ser instruídos sobre a natividade de Cristo, já antes de ele ter nascido, porque a eles lhes competia tributar-lhe a veneração devida, quando ainda no ventre materno, e servir-lhe quando houvesse de nascer. Mas teria sido suspeito o testemunho deles, sobre a magnificência de Cristo, por provir de pessoa da família. Por isso era necessário fosse manifesto aos estranhos o mistério, pois o testemunho desses não poderia ser suspeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essa própria turbação, subsequente, manifestada pela natividade de Cristo, convinha-lhe à natividade. — Primeiro, porque manifestou a dignidade celeste de Cristo. Por isso diz Gregório: Nascido o rei do céu, turba-se o rei da terra; porque quando se manifesta a celsitude do celeste, abatem-se de todo as grandezas terrenas. — Segundo, porque figurava o poder judiciário de Cristo. Por isso diz Agostinho: Que será o tribunal do juiz, quando o berço de uma criança enchia de terror a soberba dos reis? — Terceiro, porque figurava a destruição do reino do diabo. Assim, diz Leão

Papa: Não era tanto Herodes que se enchia de turbação, quanto o diabo, em Herodes. Pois, Herodes tinha a Cristo em conta de mortal, ao passo que o diabo lhe conhecia a divindade. E ambos esses reis temiam o sucessor: o diabo — o rei celeste; e Herodes — o terreno. Mas sem razão, porque Cristo não veio reinar na terra, como o diz Leão Papa, dirigindo-se a Herodes: Cristo não vem tomar o teu reinado; nem o Senhor do mundo se contenta com a mesquinhez do poder do teu cetro. — Quanto a ficarem turbados os Judeus em vez de, ao contrário, deverem alegrar-se, isso se compreende. Ou era porque, como diz Crisóstomo, sendo iníquos, não podiam regozijar-se com o advento de Cristo; ou porque queriam agradar a Herodes a quem temiam, pois, o povo é inclinado a agradar, mais do que o deve, ao tirano, cujas crueldades suporta. — Quanto aos inocentes degolados por Herodes, isso não lhes redundou em mal, mas ao contrário, em glória. Assim, diz Agostinho: Longe de nós pensar que Cristo, tendo vindo salvar os homens, nenhuma recompensa deu aos que foram imolados por ele; ele que, pendente da cruz, orava pelos seus crucificadores.

Art. 3 — Se foram bem escolhidos aqueles a quem foi manifestada a natividade de Cristo.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não foram bem escolhidos aqueles a quem foi manifestada a natividade de Cristo.

1. — Pois, o Senhor ordenou aos discípulos: Não ireis caminho de gentios, i. é, para que fosse manifestado aos Judeus antes de o ser aos gentios. Logo, parece, com maioria de razão, que a natividade de Cristo não devia, desde o princípio, ser revelada aos gentios, que vieram do Oriente, como se lê no Evangelho.

2. Demais — A manifestação da verdade divina deve ser feita sobretudo aos amigos de Deus, segundo àquilo da Escritura: Não vos encaminheis aos mágicos, nem procureis saber causa alguma dos adivinhos. Logo, a natividade de Cristo não devia ser manifestada aos Magos.

3. Demais. — Cristo veio libertar todo o mundo do poder do diabo; donde o dizer a Escritura: Desde o nascente do sol até o poente é o meu nome grande entre as gentes. Logo, não só aos habitantes do Oriente devia manifestar-se a natividade de Cristo, mas a certos outros, no resto do mundo.

4. Demais — Todos os sacramentos da lei antiga foram a figura de Cristo, Ora, os sacramentos da lei antiga eram dispensados pelo ministério dos sacerdotes da lei. Logo, parece que a natividade de Cristo devia manifestar-se, antes, aos sacerdotes no templo, que aos pastores no campo.

5. Demais - Cristo nasceu da Virgem Mãe e em forma de criancinha, Logo, fora mais conveniente Cristo ter-se manifestado aos jovens e às virgens, que aos velhos e aos casados ou viúvos, como a Simeão e a Ana.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Eu sei os que tenho escolhido. Ora, a sabedoria de Deus faz bem tudo o que faz. Logo, foram bem escolhidos aqueles a quem se manifestou a natividade de Cristo.

SOLUÇÃO. — A salvação que Cristo vinha trazer era a da totalidade dos homens, sem diferenças, conforme àquilo do Apóstolo: Em Cristo não há diferença de homem e de mulher, de gentio e de judeu, de servo e de livre, como não há nenhuma outra diferença semelhante. E a fim de o anunciar, a natividade de Cristo foi manifestada aos homens de todas as condições. Pois, como diz Agostinho, os pastores eram Israelitas, os Magos gentios; aqueles estavam próximos, estes afastados; tanto uns como outros, porém, vieram apoiar-se na pedra angular. Mas ainda havia entre eles outra diversidade; pois,

ao passo que os Magos eram sábios e poderosos, simples e humildes eram os pastores. E também manifestou-se aos justos, como Simeão e Ana, e aos pecadores, como os Magos. E enfim, aos homens e às mulheres como Ana. E isso tudo mostra que Cristo não privou da sua salvação nenhuma condição humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa manifestação da natividade de Cristo foi uma como prelibação da manifestação plena, que havia de realizar-se. E assim como na segunda manifestação, primeiro foi anunciada a graça de Cristo aos Judeus, pelo próprio Cristo e pelos seus Apóstolos, e depois aos gentios, assim também com Cristo vieram ter primeiro os pastores, as primícias dos Judeus, como habitando mais perto, e depois vieram de regiões remotas os Magos, que foram as primícias das gentes, na expressão de Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz Agostinho: Assim como domina a ignorância na rusticidade dos pastores, assim a impiedade nos sacrilégios dos magos. A uns e outros, porém, deu abrigo aquela pedra angular, como quem veio escolher os ignorantes para confundir os sábios, e chamar, não os justos, mas os pecadores; de modo que os nenhum grande se intumescesse de soberba e nenhum humilde desesperasse. — Mas certos dizem, que esses Magos não eram maléficos, senão astrólogos sábios, que recebem aquela denominação, entre os Persas e os Caldeus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Crisóstomo, do Oriente vieram os Magos, porque, donde nasce o dia, daí começasse a irradiar a fé, ela - a luz das almas. - Ou, porque todos os que vêm a Cristo, dele e por ele vêm, donde o dizer a Escritura: Eis aqui o homem, que tem por nome o Oriente. — Mas, diz a Escritura que os Magos vieram do Oriente, ou por terem partido dos últimos confins dele, segundo uns; ou de certas partes vizinhas da Judéia situadas porem ao Oriente da região dos Judeus. — É contudo crível, que também nas outras partes do mundo aparecessem uns indícios da natividade de Cristo; assim, em Roma, correu óleo, e na Espanha surgiram três sóis, aos poucos confundidos em um só.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz Crisóstomo, o Anjo que revelou a natividade, não foi a Jerusalém, não procurou Escribas nem Fariseus, cheios de corrupção e ralados de inveja. Ao contrário, os pastores eram retos e viviam no espírito dos Patriarcas e de Moisés. — E além disso esses pastores significavam os Doutores da Igreja, a quem Cristo revelou os seus mistérios, que permaneceram ocultos aos Judeus.

RESPOSTA À QUINTA. — Como diz Ambrósio, a geração do Senhor devia ser testemunhada não só pelos pastores, mas também pelos anciãos e pelos justos. E também por ser esse testemunho, mais digno de crédito, pela santidade de tais personagens.

Art. 4 — Se Cristo devia por si mesmo manifestar a sua natividade.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo devia manifestar por si mesmo a sua natividade.

1. — Pois, a que é causa, por si mesma é mais principal que a causa dependente de outra, como diz Aristóteles. Ora, Cristo manifestou por outros a sua natividade, a saber, pelos pastores e pelos anjos, e aos Magos pela estrela. Logo, com maior razão, devia manifestar por si mesmo a sua natividade.

2. Demais. — A Escritura diz: Se a sabedoria se conserva escondida e o tesouro não está visível, que utilidade haverá em ambas estas coisas? Ora, Cristo teve desde o princípio da sua concepção plenamente o tesouro da sabedoria e da graça. Logo, se não manifestasse essa plenitude por obras e palavras, em vão lhe teria sido dado a sabedoria e a graça. Ora, tal é inadmissível, porque Deus e a natureza nada fazem em vão, como diz Aristóteles.

3. Demais. — No livro, Da infância do Salvador se lê, que Cristo na sua puerícia fez muitos milagres. E assim parece que manifestou por si mesmo a sua natividade.

Mas, *em contrário*, Leão Papa diz que os Magos encontraram o menino Jesus, em nada diferente da generalidade da infância humana. Ora, as outras crianças não se manifestam a si mesmas. Logo, também não convinha que Cristo por si mesmo manifestasse a sua natividade.

SOLUÇÃO. — A natividade de Cristo se ordenava à salvação humana, e esta se realiza pela fé. Ora, a fé salvadora confessa a divindade e a humanidade de Cristo. Por onde, era necessário manifestar-se a natividade de Cristo, a fim de que a demonstração da sua divindade não prejudicasse à fé na sua humanidade. Ora, isso se fez por ter Cristo manifestado em si mesmo a semelhança da fraqueza humana, ao mesmo tempo que pelas criaturas de Deus mostrou, na sua pessoa, o poder da divindade. Por onde, Cristo não manifestou por si mesmo a sua natividade, mas por meio de certas outras criaturas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na via da geração e do movimento é necessário partir do imperfeito para chegar ao perfeito. Por isso Cristo primeiro manifestou-se por outras criaturas e depois, por si mesmo, numa perfeita manifestação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora uma sabedoria oculta seja inútil, contudo não deve a sabedoria manifestar-se a si mesma em qualquer tempo, mas no tempo oportuno. Assim, diz a Escritura: Suponha-se que a sabedoria se conserva escondida e que o tesouro não está visível, que utilidade haverá em ambas estas coisas? Por onde, a sabedoria dada a Cristo não foi inútil, porque se manifestou em tempo oportuno. E o mesmo ter-se escondido no tempo conveniente era sinal de sabedoria.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O livro Da infância do Salvador é apócrifo. E Crisóstomo diz que Cristo não fez nenhum milagre, antes do de converter a água em vinho, segundo àquilo da Escritura: Por este milagre deu Jesus princípio aos seus. — Pois, se já desde os seus primeiros anos tivesse feito milagres, não teriam os Israelitas precisado de ninguém que o manifestasse. E contudo João Batista diz: Por isso eu vim batizar em água, para ele ser conhecido em Israel. E era conveniente que não comesse a fazer milagres desde a sua primeira idade. Pois, haveriam de pensar que se tinha encarnado figuradamente; e antes do tempo oportuno tê-lo-iam crucificado, consumidos de inveja.

Art. 5 — Se a natividade de Cristo devia manifestar-se pelos anjos e pela estrela.

O quinto discute-se assim. — Parece que a natividade de Cristo não devia manifestar-se pelos anjos nem pela estrela.

1. — Pois, os anjos são substâncias espirituais, segundo a Escritura: Que faz os seus anjos espíritos. Ora, a natividade de Cristo era segundo a carne, e não segundo a sua substância espiritual. Logo, não devia ser manifestada pelos anjos.

2. Demais. — Maior é a afinidade dos justos com os anjos do que com quaisquer outros, segundo a Escritura: O anjo do Senhor andarà à roda dos que o temem e os livrará. Ora aos justos Simeão e Ana a natividade de Cristo não se manifestou pelos anjos. Logo, nem aos pastores devia ter-se manifestado pelos anjos. Item. - Parece que também aos Magos não devia ter-se manifestado pela estrela.

3. — Pois, o fato de o ter seria ocasião de engano para os que pensam que os astros influem no nascimento dos homens. Ora, aos homens se lhes devem poupar as ocasiões de pecar. Logo, não era conveniente que a natividade de Cristo fosse manifestada por uma estrela.

4. Demais. — Um sinal há de ser segura manifestação de uma realidade determinada. Ora, unia estrela não é sinal certo da natividade. Logo, inconveniente era a natividade de Cristo manifestar-se por uma estrela.

Mas, *em contrário*, a Escritura: As obras de Deus são perfeitas. Ora, a referida manifestação foi obra divina. Logo, realizou-se pelos sinais convenientes.

SOLUÇÃO. — Assim como a demonstração silogística nós a fazemos partindo do que nos é mais conhecido, assim o que se nos manifesta por sinais deve apoiar-se em sinais, que nos sejam mais familiares. Ora, é claro que aos varões justos é familiar e habitual serem ensinados pela inspiração interna do Espírito Santo, sem manifestação de sinais sensíveis, ou seja, pelo espírito de profecia. Ao contrário, os dados às causas corpóreas são conduzidos ao inteligível pelo sensível. Ora, os Judeus estavam habituados a receber as determinações divinas por ministério dos anjos, mediante os quais também receberam a lei, segundo a Escritura: Recebestes a lei por ministério dos anjos. Ao passo que os gentios, e sobretudo os astrólogos, estavam habituados a observar o curso dos astros. Por isso aos justos Simeão e Ana, manifestou-se a natividade de Cristo por inspiração interior do Espírito Santo, segundo àquilo do Evangelho: Havia recebido resposta do Espírito santo, que ele não veria a morte sem ver primeiro ao Cristo do Senhor. Mas aos pastores e aos Magos, como dados as causas materiais, a natividade de Cristo manifestou-se por aparições visíveis. E como a sua um sinal. E assim como o Senhor, quando lá falava, o anunciaram, aos gentios, pregadores, por meio da palavra, assim, enquanto ainda não falava foi anunciado pelos elementos mudos. Mas Agostinho dá ainda a razão seguinte: A Abraão, diz, foi-lhe prometida uma sucessão inumerável, que devia ser gerada, não por via seminal, mas pela fecundidade da fé. Por isso foi comparada à multidão das estrelas, para que fosse esperada uma progênie celeste. E eis porque os gentios designados pelas estrelas, são advertidos, pelo nascimento de um novo astro, a se darem a Cristo, que os tornará filhos de Abraão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Precisa de manifestação o que em si mesmo é oculto, mas não o que já por si é manifesto. Ora, ao passo que o corpo de Cristo se tornou manifesto pela sua natividade, a sua divindade permanecia oculta. Por isso foi convenientemente manifestada a sua natividade pelos anjos, que são os ministros de Deus. Donde o anjo ter aparecido resplendente de luz, para mostrar que quem tinha nascido era o esplendor da glória paterna, no dizer do Apóstolo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os justos não precisavam de nenhuma aparição visível dos anjos, mas lhes bastava a inspiração interior do Espírito Santo, para a perfeição deles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A estrela, que manifestou a natividade de Cristo, não deu lugar a nenhuma ocasião de erro. Pois, como diz Agostinho, nenhum astrólogo jamais ensinou que o destino dos homens, ao nascerem, estivesse de tal modo dependente das estrelas, que por ocasião do nascimento de um deles, ela abandonasse o seu curso normal, para projetar-se sobre o recém-nascido, como se deu com a estrela que manifestou o nascimento de Cristo. O que, pois, não vinha confirmar o erro daqueles que pensam depender a sorte dos que nascem ao curso dos astros, mas não crêem que podem eles mudar o seu curso, para anunciar a natividade de um homem. — E semelhantemente como diz Crisóstomo, não é a função da Astronomia saber, por meio das estrelas, quais os recém-nascidos, mas, predizer o futuro desde, hora da natividade. Ora, os Magos não conheceram o tempo da natividade para, partindo daí, desvendarem o futuro pelo movimento das estrelas; mas antes, ao contrário.

RESPOSTA À QUARTA. — Como refere Crisóstomo, em algumas escrituras apócrifas se lê que um certo povo do extremo Oriente, nas margens do Oceano, possuía um escrito, com a assinatura de Set, referindo-se à estrela, de que tratamos, e aos dons que deviam ser oferecidos ao recém-nascido. E esse povo, esperando atentamente o momento do nascer a estrela, tendo destacado, para o saber, doze observadores, que, em tempos determinados, subiam indefectivelmente a um monte, do Alto do qual enfim a descobriram, deixando de aparecer como a figura de um menino e, acima, a semelhança de uma cruz. Ou devemos dizer com um autor: Os referidos Magos seguiam a tradição de Balaão, que disse - A estrela nascerá de Jacó. Por isso vendo eles uma estrela extraordinária entenderam ser essa. a que Balaão profetizou que haveria de anunciar a vinda do Rei dos Judeus. Ou podemos dizer, com S. Agostinho, por alguma advertência dos anjos, concernente à revelação, os Magos souberam que uma estrela: havia de manifestar o nascimento de Cristo. E provavelmente, dos bons anjos, pois, o adorarem a Cristo já lhes redundava em benefício da salvação deles. Ou, como ensina Leão Papa, além daquela aparição que lhes feria a visão corpórea, o raio mais refulgente da verdade enriqueceu-lhes os corações com a iluminação da fé.

Art. 6 — Se a natividade de Cristo foi manifestada na ordem conveniente.

O sexto discute-se assim. — Parece que a a natividade de Cristo foi manifestada numa ordem inconveniente.

1. — Pois, a natividade de Cristo devia ser manifestada primeiro aos mais chegados a ele e que mais o desejavam, conforme o lugar da Escritura: Ela se antecipa aos que a cobiçam, de tal sorte que se lhes patenteia primeiro. Ora, os justos eram os mais chegados a Cristo pela fé e os que mais lhe desejavam o advento. Por isso, diz o Evangelho, de Simeão, que era homem justo e timorato e esperava a redenção de Israel. Logo, a natividade de Cristo devia ser manifestado primeiro a Simeão, que aos pastores ou magos.

2. Demais. — Os Magos eram as primícias dos gentios, que haviam de crer em Cristo. Ora, primeiro, a multidão das gentes recebe a fé e depois todo Israel há de salvar-se, como ensina o Apóstolo. Logo, a natividade de Cristo devia manifestar-se primeiro aos Magos, que aos pastores.

3. Demais. — O Evangelho diz: Herodes mandou matar todos os meninos que havia em Belém e em todo o seu termo, que tivessem dois anos e daí para baixo, regulando-se nisto pelo tempo que tinha exatamente averiguado dos Magos. Donde se conclui que dois anos depois da natividade de Cristo é que os Magos chegavam a Cristo: Logo, a natividade de Cristo foi inconvenientemente, só depois de tanto tempo, manifestada aos gentio.

Mas *em contrário*, a Escritura: E ele mesmo é o que muda os tempos e os séculos. E assim, o tempo da manifestação da natividade de Cristo foi disposto na ordem conveniente.

SOLUÇÃO. — A natividade de Cristo foi primeiro manifestada aos Pastores, no dia mesmo da natividade de Cristo. Assim, diz o Evangelho: Naquela mesma comarca havia uns pastores que vigiavam e revezavam entre si as vigílias da noite para guardarem o seu rebanho. E aconteceu que, depois que os anjos se retiravam deles para o céu falavam entre si os pastores dizendo: Passemos até Belém. E foram com grande pressa. - Em segundo lugar, os Magos vieram adorar a Cristo, no décimo terceiro dia da sua natividade, dia em que se celebra a festa da Epifania. Assim que, se tivessem vindo depois de passado um ano, ou ainda dois, não o teriam já encontrado em Belém, pois, como se lê no Evangelho, depois que eles deram fim a tudo, segundo o que mandava a lei do Senhor, isto é tendo apresentado o menino

Jesus no templo, voltaram à Galileu para a sua cidade de Nazaré. — Em terceiro lugar manifestou-se aos justos no templo, no quadragésimo dia da natividade, como se lê no Evangelho.

A razão dessa ordem é, que os Pastores significavam os Apóstolos e os outros judeus crentes, a quem primeiro foi revelada a fé de Cristo; e entre esses não houve muitos poderosos nem muitos nobres, segundo o Apóstolo. - Em segundo lugar a fé de Cristo chegou à plenitude das gentes, prefigurada pelos Magos - Enfim, em terceiro, à plenitude dos judeus, prefigurada pelos justos. Por isso, no Templo dos judeus é que Cristo se lhes manifestou.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Apóstolo, Israel, que seguia a lei da justiça, não chegou à lei da justiça; ao passo que os gentios, que não seguiam a justiça, em geral preveniram os judeus na justiça da fé. E na figura, destes, Simeão, que esperava a consolação de Israel, foi o último a saber do nascimento de Cristo; e foi procedido pelos Magos e pelos Pastores, que não esperavam essa natividade tão sollicitamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a plenitude dos gentios recebesse a fé primeiro que a plenitude dos judeus, contudo as primícias dos judeus preveniram na fé as primícias dos gentios. Por isso aos Pastores foi-lhes manifestada a natividade de Cristo, antes de o ser aos Magos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Há duas opiniões a respeito da estrela que apareceu aos Magos. - Crisóstomo e Agostinho dizem que a estrela apareceu aos Magos dois anos antes da natividade de Cristo. E só então, começando a meditar na viagem e a preparar-se para ela, das remotíssimas partes do Oriente chegaram até Cristo no décimo terceiro dia da sua natividade. E por isso Herodes, logo depois da partida dos Magos, vendo-se iludido por eles, mandou matar os meninos que tivessem dois anos e daí para baixo, estando na dúvida se Cristo nasceu quando apareceu a estrela, conforme ouvira dos Magos. - Mas outros dizem, que a estrela apareceu só quando Cristo nasceu; e desde então os Magos, ao verem a estrela pondo-se a caminho, realizaram a longuíssima jornada em treze dias, em parte ajudados do poder divino, e em parte pela velocidade dos dromedários. E isto, digo, no caso em que tivessem vindo das extremas partes do Oriente. Mas outros são de opinião que eles vieram de uma região próxima, donde era Balaão, de cuja doutrina eram os sucessores. E só o Evangelho diz que vieram do Oriente, é que essa terra está na parte oriental da terra dos judeus. E então, Herodes mandou matar os meninos, não logo depois da partida dos Magos, mas depois de um biênio. E isso, ou porque, como se diz, tendo sido acusado, foi durante esse tempo a Roma; ou porque, agitado pelo terror de certos perigos, desistiu por enquanto da idéia de matar o menino. Ou por ter sido levado a crer, que os Magos, enganados pela visão falaz da estrela, tiveram vergonha de voltarem a ele, depois de não terem encontrado o recém-nascido que procuravam, como opina Agostinho. E por isso, não só mandou matar os meninos de dois anos, mas ainda daí para baixo; porque, como diz Agostinho, temia que o menino, a quem as estrelas serviam, transformasse o seu corpo no de idade superior ou inferior.

Art. 7 — Se a estrela, que apareceu aos Magos era uma das estrelas do céu.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a estrela que apareceu aos Magos, era uma das estrelas do céu.

1. — Pois, diz Agostinho: Enquanto um Deus pende dos peitos maternos e sofre ser envolvido em panos vis, de repente brilhou no céu uma nova estrela. Logo, foi uma estrela do céu a que apareceu aos Magos.

2. — Demais. — Agostinho diz: Aos pastores, os anjos; aos Magos, uma estrela revelou o Cristo. A ambos fala a língua dos céus por ter se calado a língua dos Profetas. Ora, os anjos que apareceram aos Pastores foram verdadeiramente anjos do céu. Logo, também a estrela dos Magos foi verdadeiramente uma estrela do céu.

3. Demais. — As estrelas que aparecem, não no céu, mas no ar, chamam-se cometas; e essas não anunciam natividade dos reis, mas antes são o prenúncio da morte deles. Ora, a referida estrela anunciava a natividade do Rei; donde o perguntarem os Magos: Onde está o rei dos Judeus, que é nascido? Porque nós vimos no Oriente a sua estrela.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Essa estrela não era daquelas que, desde o início do mundo, guardam a lei do seu curso que o Criador lhes traçou; mas, uma nova estrela que apareceu por ocasião do parto da Virgem.

SOLUÇÃO. — Como diz Crisóstomo, por muitas razões é manifesto que a estrela aparecida aos Magos não foi nenhuma das estrelas do céu. Primeiro, porque nenhuma dessas estrelas descreve tal trajetória. E, essa dirigia-se do setentrão para o meio dia; pois, a Judéia está ao sul da Pérsia, donde os Magos vieram. - Segundo, por causa do tempo. Pois, aparecia não só de noite, mas também ao meio dia. O que não o podem as estrelas e nem mesmo a lua. - Terceiro, porque ora aparecia e ora se ocultava. Assim, quando entraram em Jerusalém, ocultou-se; e depois, quando deixaram Herodes, mostrou-se de novo. - Quarto, porque não tinha movimento contínuo; mas, quando os Magos deviam caminhar, caminhava; e quando deviam parar, parava como acontecia com a coluna de nuvem no deserto. - Quinto, porque indicou o lugar do parto da Virgem, não permanecendo no alto, mas descendo até ele. Assim, diz o Evangelho: A estrela que tinham visto no Oriente lhes apareceu, indo diante deles, até que, chegando, parou sobre onde estava o menino. Donde se conclui que as palavras dos Magos - Vimos no Oriente a sua estrela - não se devem entender como significando, que a eles, vivendo no Oriente, apareceu-lhes uma estrela na terra de Judá; mas, que o viram no Oriente, e ela os precedeu até a Judéia; embora certos ponham isto em dúvida. Pois, não poderia indicar distintamente uma casa, se não estivesse vizinha da terra. Ora, como o Santo Doutor acrescenta, isso não é próprio de nenhuma estrela, mas, de algum poder racional. Donde se conclui que essa estrela era um poder invisível transformado em tal aparição.

Por isso, certos opinam que assim como o Espírito Santo desceu sobre o Senhor batizado em forma de pomba, assim apareceu aos Magos em forma de estrela. - Mas outros pensam que o Anjo que apareceu aos Pastores em forma humana apareceu aos Magos em forma de estrela. - Parece mais provável porém que essa foi estrela criada de novo, não no céu, mas no ar vizinho à terra, que se movia segundo a vontade divina. Donde o diz Leão Papa: Aos três Magos apareceu na região do Oriente uma estrela de nova claridade, que, mais refulgente e mais bela que as outras, atraía a si os olhos e os pensamentos dos que a contemplavam; de modo que logo advertiam não ser vão o que tão insólito lhes parecia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O céu, na Sagrada Escritura, é às vezes chamado ar como naquele lugar: As aves do céu e os peixes do mar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os anjos do céu tem por ofício descer até nós, mandados em algum ministério. Ora, as estrelas do céu não mudam de lugar. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como a estrela dos Magos não seguiu o curso das estrelas do céu, assim também os cometas, que não aparecem de dia, não mudam o seu curso habitual. - E contudo essa

estrela desempenhava de certo modo a função dos cometas. Pois, o reino celeste de Cristo esmigalhará e consumirá a todos os reinos e ele mesmo subsistirá para sempre no dizer da Escritura.

Art. 8 — Se era conveniente que os Magos viessem adorar e venerar a Cristo.

O oitavo discute-se assim. — Parece não era conveniente os Magos terem vindo a adorar e venerar a Cristo.

1. — Pois aos reis devem-lhes reverência os súbditos. Ora, os Magos não pertenciam ao reino dos Judeus, Logo, quando souberam, pela vista da estrela, do nascimento do Rei dos Judeus parece que não andaram bem em ter vindo adorá-la.

2. Demais. — É estulto anunciar o nascimento de um rei enquanto ainda há outro vivo. Ora, no reino da Judéia reinava Herodes. Logo, os Magos procederam com estultícia anunciando a natividade desse rei.

3. Demais. — Um indício celeste é mais certo que o humano. Ora, os Magos, dirigidos por um indício celeste, vieram do Oriente para a Judéia. Logo, procederam estultamente quando pediam além do indício da estrela, um indício humano, ao interrogarem: Onde está o rei dos judeus, que é nascido?

4. Demais. — A oferta de presentes e a reverência da adoração só se devem aos reis enquanto reinam. Ora, os Magos não encontraram a Cristo refulgindo com a dignidade real. Logo, andaram mal oferecendo-lhe presentes e reverenciando-lhe a realeza.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Andaram as gentes na tua luz e os reis no esplendor do teu nascimento. Ora, os dirigidos pela luz divina não erram. Logo, os Magos puderam, sem engano, prestar reverência a Cristo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, os Magos foram as primícias dos gentios que acreditaram em Cristo. E neles se manifestou, como um presságio, a fé e a devoção das gentes que vieram a Cristo, das mais remotas regiões. Por onde, assim como a devoção e a fé dos gentios não estava contaminada de nenhum erro, por inspiração do Espírito Santo, assim também devemos crer que os Magos inspirados pelo Espírito Santo, prestaram sabiamente reverência a Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz Agostinho: Dos muitos reis dos judeus, nascidos e mortos, a nenhum os Magos vieram procurar para adorá-la. Não era, pois, a nenhum dos reis, como eram os dos judeus, que os Magos, habitantes de uma região longínqua, alienígenas e tão completamente estranhos ao reino judaico não era a eles que julgavam ser devida a tão grande honra que vinham prestar. Mas sabiam, sem a menor dúvida, que o recém-nascido era um rei tal, por cuja adoração obteriam a salvação segundo Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A anunciação dos Magos prefigurava a constância dos gentios, que confessaram a Cristo até a morte. Donde o dizer Crisóstomo: Considerando no Rei futuro, não temiam o presente. Pois, ainda não viam à Cristo, e já estavam prontos a morrer por ele.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz Agostinho: A estrela, que conduziu os Magos ao lugar onde o Deus infante estava com sua mãe, podia também tê-las conduzido à cidade mesma de Belém, onde nasceu Cristo. Contudo, escondeu-se-lhes aos olhares, até que os próprios judeus dessem testemunho da cidade onde nasceu Cristo. E assim, confirmados por um testemunho duplo, como diz Leão Papa, buscassem com fé mais ardente aquele que punham de manifesto o clarão da estrela e a autoridade das

profecias. E assim os Magos anunciam a natividade de Cristo e interrogam qual o lugar, crêem e procuram, como pronunciando os que vivem na fé e desejam a visão, conforme ensina Agostinho. - Quanto aos judeus, que lhes mostraram aos Magos o lugar da natividade de Cristo, tornaram-se semelhantes aos fabricantes da Arca de Noé, que, proporcionando aos outros o meio de se livrarem, pereceram eles próprios no dilúvio. Os que vieram a procura do menino viram-no e foram-se; ao passo que os judeus, que lhes deram as informações e os instruíram ficaram no mesmo lugar, semelhantes aqueles marcos miliários, que mostram o caminho mas não andam. - E foi também por determinação divina que os Magos, mesmo sem avistarem então a estrela, guiados pelo senso humano, chegaram à Jerusalém onde, na cidade real, buscaram o Rei nascido; e assim foi Jerusalém o primeiro lugar onde se anunciou publicamente a natividade de Cristo, segundo aquilo da Escritura: De Sião sairá a lei e de Jerusalém a palavra do Senhor. E também para que o trabalho a que se deram os Magos, vindos de tão longe, condenasse a displicência dos judeus, que viviam tão perto.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz Crisóstomo, se os Magos tivessem saído à procura de um rei terreno ficariam confundidos por terem sem causa se dado ao trabalho de uma viagem tão longa. E por isso não o teriam adorado nem lhe oferecido presentes. Mas, porque buscavam um Rei celeste, embora nada descobrissem nele denotador da excelência real, contudo, contentes com o só testemunho da estrela, adoraram-no. Pois, reconhecem um Deus no homem que vem. E oferecem dois convenientes à dignidade de Cristo: ouro, como a um grande Rei; o incenso, usado nos sacrifícios divinos, como a Deus; e a Mirra, com que se embalsamam os corpos dos mortos, lh'o oferecem como a quem havia de morrer pela salvação de todos. Desse modo como adverte Gregório, somos instruídos a fim de oferecermos ao Rei nascido o ouro, símbolo da sabedoria, por cujo lume resplenderemos na sua presença; o incenso, símbolo da oração devota, oferece-lo-emos e Deus se, pela oração frequente, soubermos exalar ao céu o perfume da nossa vida santa; enfim, ofereceremos a mirra, símbolo da mortificação da carne, se pela abstinência mortificarmos os vícios carnavais.

Questão 37: Da circuncisão de Cristo

Em seguida devemos tratar da circuncisão de Cristo. E como a circuncisão é uma profissão da lei a ser observada, segundo àquilo do Apóstolo — Protesto a todo o homem, que se circuncida, que está obrigado a guardar toda a lei — devemos tratar ao mesmo tempo das outras prescrições legais observadas a respeito do menino Jesus.

Donde quatro artigos a serem discutidos:

Art. 1 — Se Cristo devia ser circuncidado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ser circuncidado.

1. — Pois, a realização da verdade elimina o que a prefigurava. Ora, a circuncisão foi ordenada a Abraão como sinal da aliança que devia provir da sua raça, como se lê na Escritura. Ora, essa aliança se cumpriu com a natividade de Cristo. Logo, devia ter feito desde logo cessar a circuncisão.

2. Demais. — Toda ação de Cristo serve de instrução para nós. Donde o dizer o Evangelho: Eu dei-vos o exemplo, para que como eu vos fiz, assim façais vós também. Ora nós não devemos ser circuncidados, conforme ao dito do Apóstolo: Se vos faz eis circuncidar, Cristo vos não aproveitará nada. Logo, parece que também Cristo não devia ser circuncidado.

3. Demais. — A circuncisão foi ordenada como remédio do pecado original. Ora, Cristo não contraiu o pecado original, como do sobredito resulta. Logo, Cristo não devia ser circuncidado.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Depois que foram cumpridos os oito dias para ser circuncidado o menino.

SOLUÇÃO. — Por várias causas Cristo devia ser circuncidado. — Primeiro, para demonstrar que se tinha verdadeiramente encarnado, contra Maniqueu, que dizia ter sido fantástico o corpo de Cristo; e contra Apolinário, que dizia ser o corpo de Cristo consubstancial com a divindade; e contra Valentiniano, que dizia ter Cristo trazido do céu o seu corpo. — Segundo, para que aprovasse a circuncisão, que Deus outrora instituíra. — Terceiro, para provar que era da raça de Abraão, que recebera o mandado de circuncisão em sinal da fé que tinha na vinda de Cristo. — Quarto, para tirar aos judeus a ocasião de não o receberem, se fosse incircunciso. — Quinto, para os recomendar, com o seu exemplo, a virtude da obediência. Por isso foi circuncidado no oitavo dia, como estava preceituado na lei. — Sexto, para que, quem se revestiu da semelhança da carne de pecado, não rejeitasse o remédio habitual de purificar essa carne pecaminosa. — Sétimo, para que, suportando sobre si todo o peso da lei, nos libertasse dele, segundo àquilo do Apóstolo: Enviou Deus a seu Filho feito sujeito à lei; a fim de servir aqueles que estavam debaixo da lei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A circuncisão, feita pela remoção de uma película carnal no membro da geração, significava a liberação da antiga geração, da qual nos libertamos pela paixão de Cristo. Por onde, a verdade dessa figura não foi plenamente realizada na natividade de Cristo; mas na sua paixão, antes da qual a circuncisão tinha a sua virtude e a sua razão de ser. Por isso convinha Cristo, antes da sua paixão, ser circuncidado, como filho de Abraão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo recebeu a circuncisão no tempo em que ela era de preceito. Por onde, a sua ação devemos nós imita-la, observando o que em nosso tempo é de preceito; pois, todas as coisas têm seu tempo e sua oportunidade, como diz a Escritura.

Além disso, diz Orígenes: Assim como morremos com a morte de Cristo e ressurgimos com a sua ressurreição, assim também por Cristo recebemos a circuncisão espiritual. Por isso não precisamos da circuncisão carnal. E tal é o que diz o Apóstolo: Nele, isto é, em Cristo, é que vós estais circuncidados de circuncisão não feita por mão de homem no despojo do corpo da carne, mas sim na circuncisão de Cristo"

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo, que não tinha nenhum pecado sofreu por nós, de vontade própria, a morte, que é o efeito do pecado, para nos livrar dela e fazer-nos morrer espiritualmente para o pecado. Assim também sujeitou-se à circuncisão, remédio do pecado original, sem que tivesse esse pecado, para nos livrar do jugo da lei e produzirem nós a circuncisão espiritual, de modo que realizasse a verdade, abolindo a figura.

Art. 2 — Se foi imposto a Cristo o nome conveniente.

O segundo discute-se assim. — Parece que não foi imposto a Cristo o nome conveniente.

1. — Pois, a verdade evangélica deve ser a realização do que foi profetizado. Ora, os profetas prenunciaram outro nome, de Cristo. Assim, Isaías diz: Eis que uma virgem conceberá e parará um filho e será chamado o seu nome Emanuel. E noutro lugar: Põe-lhe por nome — Apressa-te a tirar os despojos, faze velozmente a presa. Ainda noutro: O nome com que se apelide será — Admirável, Conselheiro. Deus, Forte, Pai do futuro século, Príncipe da Paz. E Zacarias diz: Eis aqui o homem que tem por nome o Oriente. Logo. Cristo foi inconvenientemente chamado Jesus.

2. Demais. — A Escritura diz: Chamar-te-ão por um nome novo, que o Senhor nomeará pela sua boca. Ora, o nome de Jesus não é um nome novo, mas foi imposto a muitos na vigência do Velho Testamento, como se vê também na genealogia de Cristo. Logo, parece que lhe foi inconvenientemente posto o nome de Jesus.

3. Demais. — O nome de Jesus significa salvação, como se lê no Evangelho: Ela parará um filho e lhe chamarás por nome Jesus, por que ele salvará o seu povo dos pecados deles. Ora, a salvação por Cristo não se realizou só na circuncisão, mas também no prepúcio, como está claro no Apóstolo. Logo, foi-lhe imposto a Cristo, na sua circuncisão, um nome impróprio.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura, que diz: Depois que foram cumpridos os oito dias para ser circuncidado o menino, foi-lhe posto o nome de Jesus.

SOLUÇÃO. — Os nomes devem corresponder às propriedades das causas. Assim o demonstram os nomes dos gêneros e das espécies; pois, como ensina Aristóteles, a essência significada pelo nome é a definição que designa a natureza própria do ser. Ora, a cada pessoa impomos seu nome fundado em alguma propriedade dela. Quer em virtude do tempo, como quando se dá a alguém o nome do santo do dia em que nasceu. Ou em virtude do parentesco, como quando se impõe ao filho o nome do pai ou de algum parente; assim, os parentes de João Batista queriam dar-lhe o nome do pai, Zacarias, e não o de João, porque ninguém havia na sua geração que tivesse esse nome. Ou ainda em virtude de um acontecimento; assim, José chamou ao seu primogênito Manassés, dizendo: Deus me fez esquecer de todos os meus trabalhos. Ou também por causa de alguma qualidade daquele a quem se impõe o nome; assim, como se lê na Escritura, o que saiu primeiro do ventre materno era vermelho e todo áspero a modo de uma pele; e foi-lhe imposto o nome de Esaú, -que significa vermelho. — Quanto aos nomes impostos por inspiração divina, sempre significam algum dom gratuito dado por Deus; assim, foi dito a Abraão: Chamar-te-ás Abraão, porque eu te tenho destinado para pai de muitas gentes. E o Evangelho

diz, de Pedra: Tu és Pedra e sobre esta pedra edificarei a minha Igreja. — Ora, como a Cristo foi conferido o dom da graça pelo qual foi constituído o Salvador de todos, foi convenientemente chamado Jesus, isto é, Salvador; tendo o anjo anunciado esse nome, não só à mãe, mas também a José, que lhe havia de ser o pai putativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todos esses nomes referidos significam de certo modo o nome de Jesus, que implica a idéia de salvação. Assim, o nome de Emanuel, que significa — Deus conosco, designa a causa da salvação, que é a união da natureza divina com a humana na pessoa do Filho de Deus, em virtude da qual Deus esteve conosco. — Quanto ao lugar da Escritura — Põe-lhe por nome, apressa-te a tirar os despojos, etc., designa de que nos salvou, a saber, do diabo, cujos despojos arrebatou, segundo àquilo do Apóstolo: Despojando os principados e potestades, os trouxe confiadamente. Quanto à outra — O nome com que se apelide será admirável, etc., designa a via e o termo da nossa salvação, pois é pela admirável sabedoria de Deus e pela sua força que alcançaremos a herança do século futuro, em que gozaremos da paz perfeita dos filhos de Deus, sob a chefia do próprio Deus. — Quanto enfim ao dito — Eis aqui o homem que tem por nome o Oriente — refere-se ao mesmo que a primeira denominação. isto é ao mistério da Encarnação, pois, como diz a Escritura, nas trevas nasceu a luz dos retos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aos que viveram antes de Cristo podia convir-lhes o nome de Jesus por alguma outra razão; por exemplo, por terem sido causa de alguma salvação particular e temporal. Mas, por causa da salvação espiritual e universal, esse nome é próprio a Cristo. Por isso é que se diz ser um nome novo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como se lê na Escritura, Abraão recebeu simultaneamente de Deus a imposição do nome e a ordem da circuncisão. Por isso era costume entre os Judeus impor um nome à criança no dia mesmo da circuncisão, como por não ter ainda o seu ser perfeito, antes de circuncisa; assim como agora impomos à criança o nome no batismo. Donde, àquilo da Escritura — Eu também fui filho de meu pai, tenrinho e unigênito de minha mãe. — diz a Glosa: Porque se chama Salomão unigênito diante de sua mãe, quando a Escritura nos informa que foi precedido de um irmão uterino, senão porque este, morto logo depois de nascido e sem nome, era como se nunca tivesse existido? Por isso Cristo, simultaneamente com a circuncisão, recebeu a imposição do nome.

Art. 3 — Se Cristo foi convenientemente oferecido no Templo.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não foi convenientemente oferecido no Templo.

1. — Pois, diz a Escritura: Consagra-me todos os primogênitos, que abrem o útero de sua mãe entre os filhos de Israel. Ora, Cristo veio ao mundo sem detrimento da virgindade de sua mãe, que portanto deu à luz por um parto miraculoso. Logo, em virtude da lei referida, Cristo não devia ser oferecido no Templo.

2. Demais. — O que está sempre presente a alguém não lhe pode ser apresentado. Ora, a humanidade de Cristo era por excelência sempre presente a Deus, como sempre unida com ela pela unidade de pessoa. Logo, não era necessário que Cristo fosse apresentado ao Senhor.

3. Demais. — Cristo é a hóstia principal a quem se referem todas as hóstias da lei antiga, como a figura se refere à verdade. Ora, uma hóstia não deve ser referida a outra. Logo, não foi conveniente que por Cristo se oferecesse outra hóstia.

4. Demais. — Entre as vítimas legais a principal era o cordeiro, que constituía um sacrifício perpétuo. Por isso Cristo é também chamado Cordeiro no Evangelho: Eis o Cordeiro de Deus. Logo, era mais conveniente fosse oferecido por Cristo um cordeiro do que um par de rolas ou dois pombinhos.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura, que atesta o fato.

SOLUÇÃO. — Como se disse, Cristo quis submeter-se à lei, a fim de remir aqueles que estavam debaixo da lei; e para que a justificação da lei se cumprisse espiritualmente nos seus membros. Ora, sobre os filhos recém-nascidos há na lei um duplo preceito. — Um geral, abrangendo a todos, pelo qual, depois de completos os dias da purificação da mãe, fosse oferecido um sacrifício pelo filho, ou pela filha, como se lê na Escritura. E esse sacrifício era em expiação do pecado, no qual a prole foi concebida e nascida; e também para a consagração do recém-nascido, que era então pela primeira vez apresentado no Templo. Por isso, fazia-se uma oferenda em holocausto e outra pelo pecado. — O outro preceito da lei era especial, sobre os primogênitos, tanto dos homens como dos animais. Pois, o Senhor se reservou todos os primogênitos em Israel, porque, para a libertação do povo de Israel matara os primogênitos do Egito, desde os homens até aos animais, excetuados os primogênitos dos filhos de Israel. E esse mandamento se lê na Escritura. O que também prefigurava a Cristo, que é o primogênito entre muitos irmãos. — E como Cristo, nascida de uma mulher, era quase primogênito, e quis sujeitar-se à lei, o evangelista Lucas nos mostra que esses dois preceitos foram observados a respeito dele. Primeiro, o atinente aos primogênitos, quando diz: Levaram-no a Jerusalém para o apresentarem ao Senhor; segundo o que está escrito na lei do Senhor: Todo filho macho que for primogênito será consagrado ao Senhor. — Segundo o que se aplica em geral a todos, quando diz: E para oferecerem em sacrifício, conforme ao que está mandado na lei do Senhor, um par de rolas ou dois pombinhos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz Gregório Nisseno: Esse preceito da lei se cumpriu, de maneira singular e diferentemente do que o cumpriam os outros, só com Deus encarnado. Pois, só ele, concebido de um modo inefável e dado à luz de maneira incompreensível, saiu do ventre virginal de sua mãe, que antes não conhecera a relação conjugal e conservou inviolavelmente depois do parto os atributos da sua virgindade. E assim, a expressão da Escritura — *adaperiens vulvam* — significa que o parto virginal de Maria foi o primeiro e único. E por isso também especialmente a Escritura diz — masculino: porque não teve nenhum contágio da culpa da mulher. E ainda, singularmente santo: porque pela singularidade do seu parto imaculado não sofreu qualquer contágio da corrupção terrena.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como o Filho de Deus não se fez homem nem foi circuncidado na sua carne por causa de si mesmo, mas para nos divinizar pela graça e nos circuncidar espiritualmente, assim por nossa causa foi oferecido ao Senhor, para aprendermos a nos oferecermos nós mesmos a Deus. E isso se fez depois da sua circuncisão, para mostrar que ninguém, se não se circuncidar aos vícios, é digno de ver a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Aquele que era a verdadeira vítima quis que por si se oferecesse as hóstias da lei, para ficar a figura unida à realidade e por esta ficar demonstrada aquela. Contra aqueles que negam ter Cristo pregado no Evangelho o Deus da lei: Pois, como diz Orígenes, não devemos pensar que o Deus bom sujeitou o seu Filho a lei do inimigo, a qual não tivesse ele mesmo jeito.

RESPOSTA À QUARTA. — A Escritura ordena que quem pudesse oferecesse, por filho ou por filha, simultaneamente com um cordeiro um pombinho ou uma rola; os que porém não tivessem nas suas posses nem pudessem oferecer um cordeiro, oferecessem duas rolas ou dois pombinhos. Porque, como diz o Apóstolo, o Senhor que, sendo rico, se fez pobre por nosso amor, a fim de que nós fôssemos ricos pela sua pobreza, quis que se lhe fizesse a oferta dos pobres; assim como, na sua natividade foi envolto

em panos e reclinado no presépio. - Nem por isso, contudo essas aves deixavam de se adaptar ao que figuravam. Assim, a rola, ave gárrula, significa a pregação e a confissão da fé; mas por ser casta, exprime a castidade; e enfim, por ser solitária, é o símbolo da contemplação. Por seu lado, a pomba, mansa e simples, figura por isso a mansidão e a simplicidade. É também ave gregária, símbolo da vida ativa. Por onde, tais vítimas figuravam a perfeição de Cristo e a dos seus membros. Pois, ambas essas aves, pelo costume que têm de gemer, simbolizam as lágrimas dos santos nesta vida; mas a rola, como solitária, significa as lágrimas da oração; ao passo que a pomba, que é gregária, exprime as orações públicas da Igreja. - E tanto uma como outra eram oferecidas em dobro, para significar que a santidade deve ser, não só do corpo, mas também da alma.

Art. 4 — Se à Mãe de Deus era conveniente se apresentasse no Templo para purificar-se.

O quarto discute-se assim. — Parece que não devia a Mãe de Deus apresentar-se no Templo para purificar-se.

1. — Pois, de purificação só precisa o que é impuro. Ora, a Santa Virgem não tinha nenhuma Impureza, como do sobredito se colhe, Logo, não devia ir ao Templo purificar-se.

2. Demais. — A Escritura diz: Se uma mulher, tendo concebido de varão, parir macho, será imunda sete dias. E por isso lhe ordena que não entrará no santuário até se acabarem os dias da sua purificação. Ora, a Santa Virgem deu à luz um filho, conservando íntegra a sua virgindade. Logo, não devia ir ao Templo purificar-se.

3. Demais. — A purificação de uma impureza só é possível pela graça. Ora, os sacramentos da lei antiga não conferiam a graça; antes, Maria é que trazia em si o autor da graça. Logo, não era necessário fosse a Santa Virgem ao Templo purificar-se.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura, quando diz que foram concluídos os dias da purificação de Maria, segundo a lei de Moisés.

SOLUÇÃO. — Assim como a plenitude da graça derivou de Cristo para a sua mãe, assim convinha que a mãe se assemelhasse ao seu filho humilhado, pois. Deus dá a sua graça aos humildes, como diz a Escritura. Por onde, assim como Cristo, embora não estivesse sujeito à lei, quis contudo sofrer a circuncisão e as outras exigências legais, para nos ser um exemplo de humildade e de obediência, dar a sua aprovação à lei e tirar aos Judeus a ocasião de caluniá-lo, por essas mesmas razões quis que sua mãe se submetesse às observâncias da lei, à qual contudo não estava sujeita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a Santa Virgem não tivesse nenhuma impureza, quis contudo observar o preceito da purificação; não porque o precisasse, mas por ser uma disposição legal. Por Isso, o Evangelho diz sinaladamente, que foram concluídos os dias da sua purificação, segundo a lei; pois, em si mesma, não precisava purificar-se.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Moisés, se referiu sinaladamente à Mãe de Deus, como Isenta de qualquer impureza; pois, ela não deu à luz, tendo concebido de varão. Por onde é claro, que não estava obrigada a observar o referido preceito, mas cumpriu voluntariamente a disposição legal sobre a purificação, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os sacramentos da lei não purificavam; impureza da culpa, purificação que é obra da graça, mas prefiguravam essa purificação. Pois, só purificavam, por uma purificação puramente

corpórea, da impureza de uma certa irregularidade, como se disse na Segunda Parte. Ora, nem uma nem outra impureza a Santa Virgem contraiu. Logo, não precisava de purificar-se.

Questão 38: Do batismo de João

Em seguida devemos tratar do batismo com que Cristo foi batizado. E como Cristo foi batizado pelo batismo de João, primeiro devemos tratar do batismo de João, em geral. Segundo, do batismo de Cristo.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se era conveniente que João batizasse.

O primeiro discute-se assim. — Parece não era conveniente que João batizasse.

1. — Pois, todo rito sacramental supõe uma determinada lei. Ora, João não introduziu nenhuma lei nova. Logo, era inconveniente que introduzisse um novo rito de batizar.

2. Demais. — João foi mandado por Deus em testemunha, como profeta, segundo o Evangelho: Tu, ó menino, serás chamado o profeta do Altíssimo. Ora, os profetas anteriores a Cristo não introduziram nenhum rito novo, mas advertiam à observância dos ritos legais, como está claro na Escritura: Lembrai-vos da lei de Moisés, meu servo. Logo, também João não devia introduzir nenhum rito novo de batizar.

3. Demais. — Ao que já é supérfluo nada se lhe deve acrescentar. Ora, os Judeus tinham superabundância de batismos, como se lê no Evangelho: Os Fariseus e todos os Judeus não comem sem lavarem as mãos muitas vezes; e quando vêm do mercado não comem sem se purificarem; e assim observam muitos outros costumes que lhes ficaram por tradição, como lavar os copos e os jarros e os vasos de metal e os leitos. Logo, não devia João batizar.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura quando, depois de referida a santidade de João, acrescenta que acorriam a ele muitos, que eram batizados no Jordão.

SOLUÇÃO. — Era conveniente que João batizasse, por quatro razões. - Primeiro, porque era necessário Cristo fosse batizado por João, para que consagrasse o batismo, como diz Agostinho. - Segundo, para que Cristo se manifestasse. Por isso diz o próprio João Batista: Por isso eu vim batizar em água, para ele, isto é, Cristo ser conhecido em Israel. Pois, anunciava Cristo às turbas que acorriam; e isso era mais fácil, que se tivesse de anunciá-lo a cada um em particular, como adverte Crisóstomo. - Terceiro, para acostumar os homens, com o seu batismo, ao batismo de Cristo. Donde o dizer Gregório que João batizava, a fim de desempenhar o seu papel de precursor; pois, assim como nascendo, prevenira o nascimento do Senhor, assim, batizando, preveniu-lhe o batismo. - Quarto, a fim de, chamando os homens à penitência, os preparasse a receber dignamente o batismo de Cristo. Por isso diz Beda. Tanto aproveita aos catecúmenos ainda não batizados a doutrina da fé, quanto aproveitava o batismo de João antes do batismo de Cristo. Pois, assim como João pregava a penitência e prenunciava o batismo de Cristo, e atraía para o conhecimento da verdade, que apareceu ao mundo, assim os ministros da Igreja primeiro ensinam, depois corrigem dos pecados e enfim prometem pelo batismo de Cristo a remissão deles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O batismo de João não era em si mesmo um sacramento; mas um como sacramento, que dispunha para o batismo de Cristo. Por isso, de certo modo pertencia à lei de Cristo e não à lei de Moisés.

RESPOSTA À SEGUNDA. — João não só foi profeta, mas maior que profeta, como diz a Escritura. Pois, foi o termo da lei e o início do Evangelho. Por isso mais lhe incumbia trazer, pelas palavras e pelas obras, os homens à lei de Cristo, que à observância da lei antiga.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Esses batismos dos Fariseus eram vãos, por se ordenarem só à purificação do corpo. Ao contrário, o batismo de João se ordenava à purificação espiritual, pois induzia os homens à penitência, como se disse.

Art. 2 — Se o batismo de João procedia de Deus.

O segundo discute-se assim. — Parece que o batismo de João não procedia de Deus.

1. — Pois, nenhum sacramental procedente de Deus tira a sua denominação de um simples homem; assim, o batismo da lei nova não se chama de Pedro ou de Paulo, mas de Cristo. Ora, o batismo referido se denomina de João, segundo O Evangelho: Donde era o batismo de João? Do céu ou dos homens? Logo, o batismo de João não procedia de Deus.

2. Demais. — Toda nova doutrina procedente de Deus se confirma por certos milagres. Por isso, o Senhor deu a Moisés o poder de fazer milagres; e o Apóstolo diz: A nossa fé, tendo começado a ser anunciada pelo Senhor, foi depois confirmada entre nós pelos que a ouviram, confirmando-a ao mesmo tempo Deus com sinais e maravilhas. Ora, de João Batista diz o Evangelho: João não fez milagre algum. Logo, parece que o batismo que ministrava não procedia de Deus.

3. Demais. — Os sacramentos instituídos por Deus estão contidos em certos preceitos da Sagrada Escritura. Ora, o batismo de João não está incluído em nenhum preceito da Sagrada Escritura. Logo, parece que não procedia de Deus.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O que me mandou batizar em água me disse — Aquele sobre que tu vires descer o Espírito, etc.

SOLUÇÃO. — No batismo de João dois elementos podemos considerar: o rito de batizar e o efeito do batismo. Quanto ao rito de batizar, não procedia dos homens, mas de Deus, que, por uma particular revelação do Espírito Santo, mandou João a batizar. Mas, o efeito desse batismo era de procedência humana, pois, nada se realizou nele que um homem não pudesse realizar. Por onde, não procedia só de Deus, senão no sentido em que Deus agia por meio de um homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pelo batismo da lei nova os homens são batizados interiormente pelo Espírito Santo, o que só Deus faz. Ao passo que o batismo de João purificava só o corpo por meio da água. Por isso diz o Evangelho: Eu vos batizo em água; porém ele vos batizará no Espírito Santo. Donde a denominação de batismo de João, porque não tinha nenhum efeito que não fosse produzido por João. Ao passo que o batismo da lei nova não tira à sua denominação do ministro, que não é o autor da purificação interior, principal efeito do batismo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Toda a doutrina e ação de João se ordenava para Cristo, que com inúmeros milagres confirmou tanto a sua doutrina como a de João. Se, porém, João tivesse feito milagres, os homens tanto seguiram a João como a Cristo. Por isso, para que ouvissem principalmente a Cristo, não foi concedido a João fazer milagres. Mas, aos judeus, que o interrogavam porque batizava, confirmou o seu ofício com a autoridade da Escritura, dizendo: Eu sou a voz do que clama no deserto, etc., como se lê no Evangelho. E além disso, a austeridade da sua vida recomendava-lhe o ofício; pois, como Crisóstomo diz, era admirável ver tanta mortificação num corpo humano.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batismo de João não foi ordenado por Deus, senão para durar pouco tempo, pelas causas referidas. Por isso não foi prescrito por nenhum preceito geral contido na Sagrada Escritura, mas por uma particular revelação do Espírito Santo, como se disse.

Art. 3 — Se o batismo de João conferia a graça.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o batismo de João conferia a graça.

1. — Pois, diz o Evangelho: Estava João batizando no deserto e pregando o batismo de penitência para a remissão de pecados. Ora, a penitência e a remissão dos pecados só é possível pela graça. Logo, o batismo de João conferia a graça.

2. Demais. — Os que iam ser batizados por João confessavam os seus pecados como se lê no Evangelho. Ora, a confissão dos pecados tem por fim a remissão deles, que se opera pela graça. Logo, o batismo de João conferia a graça.

3. Demais. — O batismo de João se aproximava do de Cristo, mais que a circuncisão. Ora, a circuncisão remetia o pecado original. Pois, como diz Beda, na vigência da lei antiga, a circuncisão era o mesmo remédio salutar contra o ferimento do pecado original, que o batismo costuma ser no regime da lei da graça. Logo, com maior razão, o batismo de João conferia a remissão dos pecados. O que não pode dar-se sem a graça.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Eu na verdade vos batizo em água para vos trazer à penitência. Lugar que Gregório assim explica numa homília: João batiza não pelo espírito mas pela água, porque não podia perdoar os pecados. Ora, a graça, pela qual o pecado é delido, vem do Espírito Santo. Logo, o batismo de João não conferia a graça.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, toda a doutrina e ação de João era preparatória para a de Cristo; assim como é próprio de um ministro ou de um artífice inferior preparar a matéria para a forma a ser infundida pelo artífice principal. Ora, a graça devia ser conferida aos homens por Cristo, segundo àquilo do Evangelho: A graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo. Logo, o batismo de João não conferia a graça, mas só preparava para ela, de três modos. Primeiro, pela sua doutrina João induzia os ouvintes à fé de Cristo. Segundo, acostumava-os ao rito do batismo. Terceiro, pela penitência, preparava os homens a receberem o efeito do batismo de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Por essas palavras de Beda pode entender-se um duplo batismo. Um, que João conferia, chamado batismo de penitência, porque de certo modo induzia à penitência e era uma como afirmação pela qual os homens confessavam que haviam de fazer penitência. Outro é o batismo de Cristo, pelo qual os pecados são perdoados; esse, João não o podia ministrar, mas apenas o pregava quando dizia; Ele vos batizará no Espírito Santo. — Ou pode dizer-se que pregava o batismo da penitência, isto é, inducente à penitência, a qual leva os homens ao perdão dos pecados. — Ou pode dizer-se, que pelo batismo de Cristo, como explica Jerônimo, é dada a graça pela qual os pecados são gratuitamente perdoados; o que porém se consuma pelo Esposo é iniciado pelo paraninfo, isto é, por João. Por isso, diz que batizará e pregará o batismo de penitência para a remissão de pecados; não que ele próprio o consumasse, mas porque começava, preparando.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa confissão dos pecados não se fazia com o fim de o perdão deles ser logo conferido pelo batismo de João; mas de ser conseguido pela penitência consequente, e pelo batismo de Cristo, para o qual essa penitência preparava.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A circuncisão foi instituída como remédio do pecado original. Mas para tal não foi instituído o batismo de João, que era só preparatório para o batismo de Cristo, como se disse. Ora, os sacramentos produzem o seu efeito de acordo com a força da sua instituição.

Art. 4 — Se pelo batismo de João só Cristo devia ser batizado.

O quarto discute-se assim. — Parece que pelo batismo de João só Cristo devia ser batizado.

1. — Porque, como se disse, João batizou para que Cristo fosse batizado, no dizer de Agostinho. Ora, o que é próprio de Cristo não deve convir aos outros. Logo, ninguém mais devia ser batizado com esse batismo.

2. Demais. — Quem é batizado ou recebe alguma causa do batismo ou lhe confere algo. Ora pelo batismo de João ninguém podia receber nada, porque ele não conferia a graça, como se disse. Nem ninguém podia conferir nada ao batismo, senão Cristo, que com o contato do seu corpo santificou as águas. Logo, parece que só Cristo devia ser batizado pelo batismo de João.

3. Demais. — Se outros receberam esse batismo, não era senão para se prepararem ao batismo de Cristo; e, assim, parecia conveniente que, como o batismo de Cristo era conferido a todos grandes e pequenos, gentios e judeus, também o devia ser o batismo de João. Ora, o Evangelho não fala de crianças nem de gentios batizados por ele; mas diz Marcos, que saíam concorrendo a ele todos os de Jerusalém e eram batizados por ele. Logo, parece que só Cristo devia ter sido batizado por João.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: E aconteceu que, como recebesse o batismo todo o povo, depois de batizado também Jesus, e estando em oração, abriu-se o céu.

SOLUÇÃO. — Por dupla causa deviam outros, além de Cristo, ter sido batizados por João. - Primeiro, porque, como diz Agostinho, se só Cristo tivesse recebido o batismo de João, não faltaria quem dissesse que o batismo de João, conferido a Cristo, era mais digno que o do próprio Cristo, pelo qual os outros eram batizados. — Segundo, porque era necessário que os outros fossem preparados, pelo batismo de João, ao batismo de Cristo, como dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O batismo de João não foi instituído só para Cristo ser batizado, mas também por outras causas, como dissemos. E contudo, mesmo que tivesse sido instituído só para que Cristo fosse batizado, era mister evitar o referido inconveniente, conferindo a outros esse batismo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os outros que recebiam o batismo de João, não podiam por certo conferir nada a esse batismo; nem contudo dele recebiam a graça, mas só o sinal da penitência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O referido batismo era de penitência, imprópria das crianças; por isso é que elas não o recebiam. — Quanto a abrir aos gentios o caminho da salvação, só a Cristo estava reservado, que é a Expectação das Gentes, no dizer da Escritura. Mas o próprio Cristo proibiu aos Apóstolos pregar o Evangelho aos gentios, antes da paixão e da ressurreição. Por onde, muito menos convinha que João admitisse os gentios ao batismo.

Art. 5 — Se o batismo de João devia cessar depois que Cristo foi batizado.

O quinto discute-se assim. — Parece que o batismo de João devia cessar depois que Cristo foi batizado.

1. — Pois, diz o Evangelho: Por isso eu vim batizar em água, para ele ser conhecido em Israel. Ora, pelo batismo que recebeu Cristo se manifestou suficientemente; quer também pelo testemunho de João; quer pela descida da pomba; quer também pelo testemunho da voz paterna. Logo, parece que, depois, não devia durar o batismo de João.

2. Demais. — Agostinho diz: Cristo batizado cessou o batismo de João. Logo, parece que João não devia continuar a batizar, depois do batismo de Cristo.

3. Demais. — O batismo de João era preparatório ao de Cristo. Ora, o batismo de Cristo começou logo depois de ele ter sido batizado; pois, pelo contato do seu puríssimo corpo conferiu às águas a virtude regeneradora, como diz Beda. Logo, parece que o batismo de João cessou uma vez Cristo batizado.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Veio Jesus para a terra de Judéia e batizava; e João também batizava. Ora, Cristo só batizou depois de ter sido batizado. Logo, parece que mesmo depois de Cristo ter sido batizado, João ainda continuava a batizar.

SOLUÇÃO. — O batismo de João não devia cessar, depois de Cristo batizado. - Primeiro, porque, como diz Crisóstomo, se João cessasse de batizar, uma vez Cristo batizado, haveriam de pensar que o fez por ciúmes ou por cólera. - Segundo, porque se cessasse de batizar, depois de Cristo estar batizando, poderia despertar maiores ciúmes nos seus discípulos. - Terceiro, porque continuando a batizar, enviava à Cristo os seus ouvintes. - Quarto, porque, como diz Beda, ainda permaneciam as sombras da lei antiga; nem devia cessar o precursor, antes da verdade manifestar-se.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo batizado, ainda não se tinha assim plenamente manifestado. Por isso ainda era necessário João continuar a batizar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Batizado Cristo, cessou o batismo de João; não, porém imediatamente, mas só quando ele foi encarcerado. Por isso diz Crisóstomo: Penso que a morte de João foi permitida, e que sobretudo depois dessa morte é que Cristo começou a pregar, para que este concentrasse em si todas as afeições do povo e desaparecessem os dissentimentos que, a propósito de um e de outro, já tinham começado a manifestar-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batismo de João era preparatório não só ao batismo de Cristo, mas também para que outros se achegassem a receber este último batismo. O que ainda não se tinha realizado, mesmo depois que Cristo foi batizado.

Art. 6 — Se os que já tinham recebido o batismo de João deviam receber também o batismo de Cristo.

O sexto discute-se assim. — Parece que os que já tinham recebido o batismo de João não deviam receber depois o batismo de Cristo.

1. — Pois, João não era menor que os Apóstolos segundo a ele se refere o Evangelho: Entre os nascidos de mulheres não se levantou outro maior que João Batista. Ora, os que foram batizados pelos Apóstolos não o foram de novo, mas só se lhes acrescentou a imposição das mãos. Assim, diz a Escritura, que certos foram somente batizados por Filipe em nome do Senhor Jesus; então os Apóstolos, isto é, Pedro e João, punham as mãos sobre eles e recebiam o Espírito Santo. Logo, parece que os batizados por João não deviam receber também o batismo de Cristo.

2. Demais. — Os Apóstolos receberam o batismo de João, pois, alguns foram discípulos dele. Ora, parece que os Apóstolos não receberam o batismo de Cristo; assim, diz o Evangelho: Jesus não batizava, mas sim os seus discípulos. Logo, parece que os que tinham recebido o batismo de João não deviam depois receber o de Cristo.

3. Demais. — O batizado é inferior a quem o batiza. Ora, não diz a Escritura que João tivesse recebido o batismo de Cristo. Logo, com maior razão, os batizados por João precisavam de ser depois batizados por Cristo.

4. Demais. — Diz a Escritura: Paulo achou alguns discípulos e lhes disse: Vós recebestes já o Espírito Santo quando abraçastes a fé? E eles lhes responderam: Antes nós nem sequer temos ainda ouvido se há Espírito Santo. E ele lhes disse: Em que batismo fostes vós batizados? eles disseram: No batismo de João. Por onde, foram batizados de novo em nome do Senhor Jesus. E assim, parece que era preciso serem batizados de novo, por ignorarem a existência do Espírito Santo, como dizem Jerônimo e Ambrósio. Ora, certos receberam o batismo de João, que tinham conhecimento pleno da Trindade. Logo, não deviam receber de novo o batismo de Cristo.

5. Demais. — Aquilo do Apóstolo: Esta é a palavra da fé que pregamos - diz a Glosa de Agostinho: Onde tira a água essa virtude tão maravilhosa de purificar a consciência, ao mesmo tempo que lava o corpo, senão por efeito da palavra, não precisamente porque pronunciada, mas porque crida? Por onde, é claro que a virtude do batismo depende da fé. Ora, a forma do batismo de João simbolizava a fé com a qual somos batizados, conforme aquilo do Apóstolo: João batizou ao povo com batismo de penitência, dizendo: Que cressem naquele que havia de vir depois dele, isto é, em Jesus. Logo, parece não era necessário os que receberam o batismo de João terem que receber de novo o de Cristo.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Os que receberam o batismo de João era preciso receberem depois o de Cristo.

SOLUÇÃO. — Segundo a opinião do Mestre das Sentenças, os que receberam o batismo de João, ignorando, a existência do Espírito Santo, mas pondo a esperança nesse batismo, receberam depois o batismo de Cristo; mas os que não punham a sua esperança no batismo de João e criam no Pai, no Filho e no Espírito Santo, não foram batizados depois, mas pela imposição das mãos feitas sobre eles pelos apóstolos, receberam o Espírito Santo. E isto é por certo verdade, quanto à primeira parte, confirmado por muitas autoridades. Mas, a segunda parte dessa afirmação é de todo irracional. - Primeiro, porque o batismo de João não conferia a graça nem imprimia caráter, mas era só em água como ele próprio o diz. Por isso, a fé ou a esperança que o batizado tivesse em Cristo não podia suprir essa falta. - Segundo, porque quando num sacramento se omite o que faz essencialmente parte dele, não só há necessidade de suprir essa omissão, mas é mister tornar a ministrar de novo o sacramento. Ora, o batismo de Cristo essencialmente exigia fosse ministrado, não só em água, mas no Espírito Santo, conforme aquilo do Evangelho: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus. Por onde, aos que só pela água receberam o batismo de João, não era preciso suprir o que lhes faltava, de modo que lhes fosse conferido o Espírito Santo pela imposição das mãos, mas deviam de novo e totalmente ser batizados na água e no Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho, houve outro batismo além do João, por que estenão ministrava o batismo de Cristo, mas o seu. Mas, o que fosse conferido por Pedro ou ainda por Judas, esse era de Cristo. Por isso, os que Judas batizou não precisavam de novo batismo; pois, o batismo é tal qual foi instituído por quem tinha poderes para fazê-lo, em nada dependendo a sua essência daquele que o ministra. Por isso também os batizados de Filipe diácono, que ministrava o batismo de Cristo, não foram de novo batizados, mas receberam dos Apóstolos a imposição das mãos; assim como os batizados pelos sacerdotes são confirmados pelos bispos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, entendemos que os discípulos de Cristo foram batizados, quer pelo batismo de João, como alguns pensam, quer, o que é mais crível, pelo batizado de

Cristo; pois, não podia deixar de regular o ministério do batismo, dando aos já batizados o poder de batizar os outros, aquele que se não dedignou de lavar os pés aos seus discípulos, para dar-lhes maior exemplo de humildade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como ensina Crisóstomo, o ter Cristo a João que dizia - Eu sou o que devo ser batizado por ti, respondido - Deixa por ora - mostra que depois Cristo batizou a João. E refere que tal está claramente escrito em certos livros apócrifos. Mas é certo, como ensina Jerônimo, que assim como Cristo foi batizado na água por João, assim João devia ser batizado por Cristo no Espírito.

RESPOSTA À QUARTA. — A causa total, desses tais terem sido batizados depois de haverem recebido o batismo de João, não foi o desconhecerem o Espírito Santo, mas o não terem recebido o batismo de Cristo.

RESPOSTA À QUINTA. — Como diz Agostinho, os nossos sacramentos são os sinais da graça presente; ao passo que os da lei antiga eram os da graça futura. Por onde, o fato mesmo de João batizar, em nome do que devia vir, prova que não conferia obatismo de Cristo, que é um sacramento da lei nova.

Questão 39: Do batizado de Cristo

Em seguida devemos tratar do batizado de Cristo. E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se devia Cristo ser batizado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não devia Cristo ser batizado.

1. — Pois, o batismo é uma ablução. Ora, desta não precisava Cristo, isento de qualquer impureza. Logo, parece que Cristo não devia ser batizado.

2. Demais. — Cristo recebeu a circuncisão para cumprir a lei. Ora, o batismo não era exigido pela lei. Logo, não devia ser batizado.

3. Demais. — Em qualquer gênero de movimento o primeiro motor é imóvel; assim o céu, a causa primeira da alteração, não é susceptível de ser alterado. Ora, Cristo foi o primeiro que batizou, segundo àquilo do Evangelho: Aquele sobre que tu vires descer o Espírito Santo e repousar sobre ele, esse é o que batiza. Logo, não convinha ele próprio ser batizado. Mas, *em contrário*, o Evangelho diz, que veio Jesus de Galileia ao Jordão ter com João para ser batizado por ele.

SOLUÇÃO. — Cristo devia ser batizado. - Primeiro, porque, como diz Ambrósio, o Senhor foi batizado, não por querer purificar-se; mas para purificar as águas que, purificadas assim pelo corpo de Cristo, isento de pecado, pudessem servir para o batismo e a fim de deixar para o futuro as águas santificadas para os que devessem ser batizados, como ensina Crisóstomo. Segundo, porque, como diz Crisóstomo, embora Cristo não fosse pecador, contudo assumiu uma natureza pecadora e a semelhança da carne do pecado. Por onde, embora não precisasse ele próprio de batismo, contudo deste precisava a natureza carnal dos outros. E como diz Gregório Nazíanzeno, Cristo foi batizado, para imergir na água todo o velho Adão. - Terceiro, quis ser batizado Cristo, porque como diz Agostinho, quis fazer o que ordenou a todos fazerem. Tal o que significam as suas próprias palavras: Assim nos convém cumprir toda a justiça. Pois, como diz Ambrósio, a justiça exige que comecemos por fazer o que queremos que os outros façam e exortemos os outros a nos imitarem pelo nosso exemplo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo não foi batizado para abluir-se, mas para abluir, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo não só devia cumprir os preceitos da lei antiga: mas ainda dar início aos da nova. Por isso, não somente quis circuncidar-se, mas também batizar-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo foi o primeiro que conferiu o batismo espiritual. E assim, não foi batizado senão só em água.

Art. 2 — Se Cristo devia receber o batismo de João.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não devia receber o batismo de João.

1. — Pois, o batismo de João foi um batismo de penitência. Ora, a penitência não convinha a Cristo, isento de todo pecado. Logo, parece que não devia receber o batismo de João.

2. Demais. — O batismo de João, como diz Crisóstomo, foi um meio termo entre o batismo dos Judeus e o de Cristo. Ora, o termo médio

participa da natureza dos extremos, como diz Aristóteles. Ora, como Cristo não recebeu o batismo da lei nem o seu próprio, parece que, pela mesma razão não devia receber o de João.

3. Demais. — Tudo o que é ótimo, na ordem humana deve ser atribuído a Cristo. Ora, o batismo de João não é o supremo dos batismos. Logo, não devia Cristo receber o batismo de João.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Veio Jesus ao Jordão para ser batizado por João.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, o Senhor batizava, depois de batizado, mas não pelo batismo com que o foi. Por onde, como administrava um batismo que lhe era próprio, não recebeu o seu próprio batismo, mas o de João. E assim devia ser. - Primeiro, pela condição do batismo de João, que não batizava no Espírito, mas só em água. Ora, Cristo não precisava de nenhum batismo espiritual, porque desde o princípio da sua concepção teve a plenitude da graça do Espírito Santo, como do sobredito resulta. E essa é a razão dada por Crisóstomo. Segundo, como diz Beda, recebeu o batismo de João, para comprová-lo com o seu batismo. — Terceiro, como diz Gregório Nazianzeno, Cristo recebeu o batismo de João para santificar o batismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como dissemos, Cristo quis ser batizado a fim de, com o seu exemplo, nos induzir a receber o batismo. E para ser mais eficaz a sua indução, quis receber um batismo de que manifestamente não precisava, para que os homens recebam o de que precisam. Donde o dizer Ambrósio: Ninguém recuse o lavacro da graça, pois Cristo não recusou o lavacro da penitência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O batismo dos judeus, preceituado pela lei, era somente figurado: ao passo que o de João de certo modo era oral, por induzir os homens a se absterem do pecado: mas o batismo de Cristo tinha a eficácia de purificar do pecado e conferir a graça. Quanto a Cristo, nem precisava de receber a remissão dos pecados, dos quais estava isento, nem de receber a graça, da qual tinha a plenitude. Semelhantemente, sendo ele a Verdade, não lhe podia convir o que se realizava só figuradamente. Por isso, mais conforme lhe era receber um batismo médio, do que um dos extremos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batismo é um certo remédio espiritual. Ora, mais um ser é perfeito e menos necessidade tem de remédio. Por onde, sendo Cristo perfeito por excelência, não devia receber o perfeitíssimo dos batismos, assim como não precisa quem é são da eficácia de nenhum remédio.

Art. 3 — Se Cristo foi batizado no tempo conveniente.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não foi batizado no tempo conveniente.

1. — Pois, Cristo foi batizado para levar os outros a imitarem o seu exemplo. Ora, é louvável que os fiéis de Cristo sejam batizados não só antes dos trinta anos, mas mesmo em idade infantil. Logo, parece que Cristo não devia ter sido batizado na idade de trinta anos.

2. Demais. — Não lemos no Evangelho que Cristo ensinasse ou fizesse milagres antes do batismo. Ora, teria sido mais útil ao mundo se tivesse ensinado antes, começando dos vinte anos ou ainda antes. Logo, parece que Cristo, que veio ao mundo para bem dos homens, devia ter sido batizado antes dos trinta anos.

3. Demais. — O sinal da sabedoria infundida por Deus devia manifestar-se sobretudo em Cristo. Ora, manifestou-se em Daniel no tempo da sua puerícia, segundo o diz a Escritura: Suscitou o Senhor o santo espírito de um moço ainda menino, cujo nome era Daniel. Logo, com maioria de razão, Cristo devia ter sido batizado e ter começado a ensinar, na sua puerícia.

4. Demais. — O batismo de João se ordenava ao de Cristo como ao fim. Ora, o fim, primeiro na intenção, é último na execução. Logo, Cristo ou devia ser o primeiro ou o último a ser batizado por João.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: E aconteceu que como recebesse o batismo todo o povo depois de batizado também Jesus e estando em oração. E mais adiante: E o mesmo Jesus começava a ser quase de trinta anos.

SOLUÇÃO. — Cristo foi convenientemente batizado no seu trigésimo ano de idade. - Primeiro, porque desde o seu batismo é que Cristo começou, por assim dizer, a ensinar e a pregar; o que exige uma idade perfeita, qual é a dos trinta anos. Por isso, como lemos na Escritura, José tinha trinta anos quando assumiu o governo do Egito. E também ela refere que Davi tinha trinta anos quando começou a reinar. E ainda, que Ezequiel começou a profetizar aos trinta anos. - Segundo, porque, como diz Crisóstomo, depois do batismo de Cristo a lei antiga começava a deixar de vigorar. Por isso, Cristo recebeu o batismo numa idade em que podia assumir todos os pecados de modo que ninguém pudesse dizer que ele abrogou a lei por não a poder observar. - Terceiro, porque o ter Cristo recebido o batismo numa idade perfeita significa que o batismo gera os varões perfeitos, segundo àquilo do Apóstolo: Até que todos cheguemos à unidade da fé e ao conhecimento do Filho de Deus, a estado de varão perfeito, segundo a medida da idade completa de Cristo. Pois, o demonstram até as propriedades do número trinta resultante da combinação de três e de dez: o número três significa a fé na Trindade; dez é o número dos mandamentos da lei a serem cumpridos; e nessas duas coisas consiste a perfeição da vida cristã.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Gregório Nazianzeno, Cristo não foi batizado porque precisasse de purificação, não havendo por isso nenhum perigo de lhe diferir o batismo. Mas para qualquer outro redundará em perigo não pequeno partir desta vida sem estar revestido das vestes da incorrupção, isto é, da graça. E embora seja bom conservar, depois do batismo, a pureza batismal, contudo, como também o diz Agostinho, é às vezes melhor ficarmos expostos a pequenas máculas, do que carecermos de todo da graça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo é uma fonte de bens para os homens, que sobretudo obtemos pela fé e pela humildade. E ele nos ensinou fortemente essas virtudes, não começando a ensinar senão depois que saiu da puerícia e da adolescência e atingiu a idade perfeita. Ensinou-nos a fé, tornando evidente por meio dela a verdade da sua natureza humana; pois, essa verdade se mostra no desenvolvimento do seu corpo, relativamente aos anos. E para que não se pudesse dizer que esse desenvolvimento era fantástico, não quis manifestar a sua sabedoria e a sua virtude senão quando atingiu a idade do seu pleno desenvolvimento. Ensinou-nos ainda a humildade, a fim de que ninguém tenha a presunção de subir às honras, antes da idade, nem a de assumir o ofício de ensinar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo foi proposto como exemplo para todos os homens. Por isso devia mostrar em si o que a lei comum exige de todos; donde o não ter ensinado senão quando atingiu a idade perfeita. Mas, como diz Gregório Nazianzeno, não é lei da Igreja o que raramente se dá, assim como uma andorinha não faz primavera. Embora a certos, por uma dispensa especial fosse concedido, por determinadas razões da sabedoria divina, o poder de governar ou de ensinar, antes de terem atingido a idade perfeita; talo que se deu com Salomão, Daniel e Jeremias.

RESPOSTA À QUARTA. — Cristo nem foi o primeiro nem o último que devesse ser batizado por João. Porque, como diz Crisóstomo, Cristo

foi batizado para confirmar a pregação e o batismo de João, e para que recebesse o testemunho deste. Pois, não haveriam de crer no testemunho de João senão depois que muitos foram batizados por ele.

Por isso não devia ter sido o primeiro que João batizasse. - Semelhantemente, nem o último. Porque, como Crisóstomo acrescenta no mesmo lugar, assim como a luz do sol não espera o ocaso da estrela da manhã, mas a precede para em breve obscurecê-la com o esplendor do seu lume, assim também Cristo não esperou que João terminasse o curso da sua vida, mas apareceu quando ainda ele ensinava e batizava.

Art. 4 — Se Cristo devia ter sido batizado no Jordão.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ser batizado no Jordão.

1. — Pois, a verdade deve realizar o que a figurava. Ora, figura do batismo foi a passagem do Mar Roxo, onde os Egípcios ficaram submersos, assim como os pecados são delidos pelo batismo. Logo, parece que Cristo devia ter sido batizado, antes, no mar que no rio Jordão.

2. Demais. — Jordão significa descenço. Ora, pelo batismo nós antes ascendemos que descemos; donde o dizer o Evangelho que depois que Jesus foi batizado, saiu logo para fora da água. Logo, parece ter sido inconveniente o batismo de Cristo no Jordão.

3. Demais. — Tendo passado os filhos de Israel, as águas do Jordão tornaram à sua madre, como se lê na Escritura. Ora, os batizados, longe de retrogredirem, marcham para a frente. Logo, não parece ter sido conveniente o batismo de Cristo no Jordão.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Jesus foi batizado por João no Jordão,

SOLUÇÃO. — Pelo rio Jordão é que os filhos de Israel entraram na terra da promessa. Ora, o bati o de Cristo tem isto de especial sobre os demais batismos, que introduz no reino de Deus, simbolizado pela terra da promessa. Onde o dizer a Escritura: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus. Ao que também se refere o fato de ter Elias dividido as águas do Jordão, quando foi arrebatado do céu num carro de fogo, segundo lemos na Escritura; assim também aos que passam pela água do batismo se lhes torna patente a entrada do céu pelo fogo do Espírito Santo. Logo foi conveniente que Cristo tivesse sido batizado no Jordão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. - O trânsito do Mar Roxo prefigurou o batismo, quanto ao delir os pecados, causado pelo batismo. Mas o trânsito do Jordão, quanto ao abrir as portas do reino celeste, que é o mais principal efeito do batismo, causado só por Cristo. Logo, foi conveniente que Cristo tivesse sido batizado no Jordão e não no mar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O batismo é uma ascensão pelo progresso na graça; pois, exige o descenço da humildade, segundo aquilo da Escritura: Aos humildes dá a graça. E a esse descenço é que deve ser referido o nome de Jordão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, assim como antes as águas do Jordão retrocederam, assim também o batismo de Cristo faz retrocederem os pecados. - Ou ainda, esse descenço das águas significava que, contrariamente a ele, o rio das bênçãos crescerá para o alto.

Art. 5 — Se no batismo de Cristo os céus deviam abrir-se.

O quinto discute-se assim. — Parece que no batismo de Cristo os céus não deviam abrir-se.

1. — Pois, deve abrir-se o céu a quem estando de fora, precisa entrar nele. Ora, Cristo sempre esteve no céu, como o diz o Evangelho. Logo, parece que os céus não se lhe deviam abrir.

2. Demais. — A abertura dos céus se entende em sentido espiritual ou material. Ora, não se pode entender em sentido material, pois que os corpos celestes são impassíveis e infrangíveis, conforme o dito da Escritura: Talvez formaste tu com ele os céus, que são tão sólidos como se fossem de metal. Nem em sentido espiritual, porque ante os olhos de Deus os céus nunca estiveram fechados. Logo, parece inconveniente

dizer que no batismo de Cristo se lhe abriram os céus.

3. Demais. — Aos fiéis o céu se abriu pela paixão de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Temos confiança de entrar no santuário pelo sangue de Cristo. Por isso, os que não receberam o batismo de Cristo e que morreram antes da sua paixão, também não puderam entrar no céu. Logo, os céus deviam ter-se aberto antes na paixão que no batismo de Cristo.

Mas, *em contrário*: o Evangelho: Depois de batizado Jesus e estando em oração, abriu-se o céu.

SOLUÇÃO. — Como se disse, Cristo quis batizar-se para consagrar, com o seu batismo o que nós devíamos receber. Por isso o batismo de Cristo devia manifestar o que constitui a eficácia do nosso. No que três pontos se apresentam à nossa consideração. Primeiro, a virtude principal donde o batismo tira a sua eficácia, que é uma virtude celeste. Por isso, no batismo de Cristo, o céu se abriu para mostrar como, no futuro, a virtude celeste santificaria o batismo. Segundo, a fé da Igreja e a do batizado cooperam para a eficácia do batismo; por isso, os batizados fazem profissão da sua fé e o batismo se chama o sacramento da fé. Ora, pela fé nós nos alçamos à contemplação das coisas celestes, excedentes ao sentido e à razão humana. E para o significar, os céus se abriram no batismo de Cristo. Terceiro, porque pelo batismo de Cristo nos é especialmente franqueada a entrada do reino celeste, que fora fechada ao primeiro homem pelo pecado. Por isso, no batismo de Cristo, abriram-se os céus para mostrar que aos batizados está patente o caminho para o céu. - Depois do batismo, porém é necessária ao homem uma oração contínua, para entrar no céu. Embora, pois, pelo batismo se perdoem os pecados, permanece contudo a concupiscência como um efeito dele, que nos impugna interiormente, bem como o mundo e os demônios, nossos inimigos externos. Por isso, diz sinaladamente o Evangelho: Depois de batizado Jesus e estando em oração, abriu-se o céu; porque aos fiéis é necessária a oração depois do batismo. - Ou para compreendermos que o mesmo abrirem-se os céus aos crentes, pelo batismo, foi em virtude da oração de Cristo. Onde o dizer o Evangelho sinaladamente, que se lhe abriu o céu, isto é, a todos por causa de Cristo, assim como um imperador diria a quem lhe suplicasse por um terceiro - eis não lhe dou esse benefício a ele, mas a ti, isto é, por tua causa é que lh'o dou, como diz Crisóstomo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Crisóstomo, assim como Cristo foi batizado em razão da sua natureza humana, embora em si mesmo não precisasse de batismo, assim os céus se lhe abriram à sua natureza humana, embora pela sua natureza divina sempre estivesse no céu.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Jerônimo, os céus se abriram a Cristo batizado, não pela divisão dos elementos, mas aos olhos do espírito; assim como Ezequiel diz, no começo das suas profecias, que os céus se lhe abriram. E isso o prova Crisóstomo quando diz, que se fosse a criatura mesma dos céus,

que se rompesse, não diria o evangelista - abriu-se-lhe; pois o que materialmente se abre a todos, está aberto. Por isso, Marcos expressamente diz que logo que saiu da água, viu Jesus os céus abertos, como referindo a abertura mesma dos céus à visão de Cristo. O que certos referem à visão corpórea, dizendo ter sido tamanho o esplendor com que refulgiu Cristo no seu batismo, que parecia terem-se rasgado os céus. Mas também podemos referi-lo à visão imaginária, modo pelo qual Ezequiel viu os céus abertos; assim por ação da virtude divina e da vontade racional, formou-se uma tal visão na imaginação de Cristo, para exprimir que o batismo abriu aos homens a entrada do céu. Enfim, podemos entendê-lo da visão intelectual, isto é, Cristo viu, depois de santificado pelo batismo, o céu aberto aos homens; o que já antes via como devendo realizar-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A paixão de Cristo foi uma causa comum de os céus se abrirem aos homens. Mas essa causa há de aplicar-se a cada um para lhe tornar possível a entrada no céu. E isso se dá pelo batismo, segundo aquilo do Apóstolo: Todos os que fomos batizados em Jesus Cristo, fomos batizados na sua morte. Por isso se faz menção da abertura dos céus, antes no batismo, que na paixão. - Ou, como diz Crisóstomo, os céus só se abriram depois de Cristo batizado, mas depois que venceu o tirano, não sendo mais necessárias as portas, pois que o céu não devia mais fechar-se, os anjos não disseram - Abri as portas (pois já estavam abertas), mas - tirai as portas. Pelo que Crisóstomo dá a entender, que os obstáculos, que antes impediam as almas dos defuntos de entrar no céu, foram totalmente arredados pela paixão de Cristo; mas pelo batismo foram abertas, como para nos mostrar a via pela qual os homens haviam de entrar no céu.

Art. 6 — Se é exato dizer-se que o Espírito Santo desceu sobre Cristo batizado em forma de pomba.

O sexto discute-se assim. — Parece que não é exato dizer-se que o Espírito Santo desceu sobre Cristo batizado em forma de pomba.

1. — Pois, o Espírito Santo habita no homem pela graça. Ora, o homem Cristo teve a plenitude da graça desde o princípio da sua concepção, em que foi o Unigênito do Pai, como do sobredito resulta. Logo, o Espírito Santo não devia ter-lhe sido enviado no batismo.

2. Demais. — O Apóstolo diz que, pelo mistério da Encarnação, Cristo desceu ao mundo, quando se aniquilou a si mesmo, tomando a natureza de servo. Ora, o Espírito Santo não se encarnou. Logo, não é exato dizer que o Espírito Santo desceu sobre ele.

3. Demais. — O batismo de Cristo devia mostrar, por um como exemplo, o que se dá com o nosso batismo. Ora, no batismo que nós recebemos não há nenhuma missão visível do Espírito Santo. Logo, no batismo de Cristo devia manifestar-se a missão visível do Espírito Santo.

4. Demais. — O Espírito Santo deriva para nós mediante Cristo, segundo aquilo do Evangelho: Todos nós participamos da sua plenitude.

Ora, o Espírito Santo desceu sobre os Apóstolos, sob a forma, não de pomba, mas de fogo. Logo, não devia ter descido sobre Cristo em forma de pomba, mas de fogo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Desceu sobre ele o Espírito Santo em forma corpórea, como uma pomba.

SOLUÇÃO. — O que se passou no batismo de Cristo, como diz Crisóstomo, constitui o mistério de todos os que no futuro haviam de ser batizados. Pois, todos os batizados pelo batismo de Cristo recebem o

Espírito Santo, se não se apresentarem dolosamente para o receber, segundo aquilo do Evangelho: Ele vos batizará no Espírito Santo. Por isso foi conveniente que o Espírito Santo descesse sobre o Senhor, no seu batismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho, é absurdíssimo dizer que Cristo recebeu o Espírito Santo, quando já tinha trinta anos; pois, quando recebeu o batismo, assim como não tinha pecado, assim também já tinha o Espírito Santo. Se, pois, foi escrito, de João, que seria cheio do Espírito Santo desde o ventre da sua mãe, que devemos dizer do homem Cristo, cuja carne teve uma concepção espiritual e não carnal? Pelo seu batismo dignou-se prefigurar o seu corpo, isto é, a Igreja; na qual sobretudo os batizados recebem o Espírito Santo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, quando a Escritura refere que o Espírito Santo desceu sobre Cristo sob a forma corpórea de uma pomba, não quer com isso significar que se tivesse tornada visível a substância mesma do Espírito Santo, que é invisível. Nem que essa criatura visível fosse assumida na unidade da pessoa divina. Assim, não diz que o Espírito Santo é pomba, como diz que o Filho de Deus é homem, em razão da união. E nem o Espírito Santo foi visto em forma de pomba, como João viu o cordeiro imolado no Apocalipse, conforme aí se lê; pois, essa foi uma visão em: espírito, mediante imagens espirituais dos corpos; ao passo que ninguém duvidou de ter visto realmente a pomba. Nem o Espírito Santo apareceu sob forma de pomba, no sentido em que o Apóstolo diz - Cristo porém era pedra; pois, a pedra referida no texto já existia anteriormente em a natureza e por analogia é designada para significar o nome de Cristo; ao passo que a pomba teve uma rápida aparição só para significar o Espírito, e depois 'desapareceu, como a chama' aparecida a Moisés na sarça ardente. - Quando, pois, o Evangelho refere que o Espírito Santo desceu sobre Cristo não era em razão da sua união com a pomba, mas em razão da pomba mesmo, símbolo do Espírito Santo, descendo sobre Cristo; ou ainda em razão da graça espiritual que deriva de Deus, descendo sobre a criatura, segundo aquilo da Escritura: Toda a dádiva em extremo excelente e todo o dom perfeito vem lá de cima e desce do Pai das luzes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Crisóstomo, o começo das manifestações do mundo espiritual aos homens é sempre mediante visões sensíveis, por causa dos incapazes de receber nenhuma inteligência da natureza incorpórea; de modo que, se esses mesmos sinais não vierem outra vez a reproduzir-se, fique a fé infundida pelas primeiras aparições. Por isso, sobre Cristo batizado o Espírito Santo desceu visivelmente sob forma corpórea, para que depois se acreditasse na sua descida invisivelmente sobre todos os batizados.

RESPOSTA À QUARTA. — O Espírito Santo desceu visivelmente sobre Cristo batizado em forma de pomba, por quatro razões.

Primeiro, para mostrar a disposição que deve ter o batizado, de não chegar-se ao batismo dolosamente; pois, como diz a Escritura, o Espírito Santo, mestre da disciplina, fugirá do fingido. Ora, a pomba é um animal simples, sem astúcia nem dolo, donde o dizer o Evangelho: Sêdes simples como as pombas. Segundo, para designar os sete dons do Espírito Santo que as propriedades da pomba simbolizam. - Assim, habita a pomba ao longo dos cursos de água, por onde mergulha e foge quando o gavião a persegue. E isso simboliza o dom da sabedoria, que leva os santos a habitarem perto das águas da divina Escritura, para fugirem aos ataques do diabo. - Do mesmo modo, a pomba escolhe os melhores grãos: símbolo do dom da ciência pela qual os santos escolhem como alimento do espírito as doutrinas sãs. - Igualmente, a pomba cria os filhotes das outras aves: símbolo do dom do conselho pelo qual os santos educam pela doutrina e pelo exemplo os homens que, pequenos e fracos, foram como os imitadores do diabo. - Depois, a pomba não dilacera com o bico: símbolo da inteligência, pela qual os

santos não pervertem, dilacerando-a, a sagrada doutrina, ao modo dos heréticos. - Ainda, a pomba não tem fel: símbolo do dom de piedade, pela qual os santos não nutrem nenhuma cólera irracional. - Em seguida, a pomba nidifica nas cavas dos rochedos: símbolo do dom da fortaleza, pela qual os santos edificam o seu ninho na pedra firme das chagas de Cristo morto, isto é, nela buscam o seu refúgio e colocam as suas esperanças. - Enfim, a pomba tem o gemido por canto: símbolo do dom do temor, pelo qual os santos se comprazem em gemer pelos pecados. Em terceiro lugar, o Espírito Santo apareceu em figura de pomba, por causa do efeito do batismo, que é a remissão dos pecados e a reconciliação com Deus; pois, a pomba é um animal cheio de mansidão. Por isso, Crisóstomo diz que no dilúvio ela apareceu trazendo um ramo de oliveira e anunciando a paz geral do mundo; e também apareceu no batismo de Cristo para mostrar-nos o nosso Salvador. Quarto, o Espírito Santo desceu sob a forma de pomba sobre o Senhor batizado, para mostrar o efeito comum do batismo, que é a construção da unidade eclesíástica. Donde o dizer o Apóstolo, que Cristo se entregou a si mesmo para apresentar a si mesmo a Igreja gloriosa sem mácula nem ruga, nem outro algum defeito semelhante, purificando-a no batismo da água pela palavra da vida. Por isso, o Espírito Santo manifestou-se adequadamente, no batismo de Cristo, sob a forma de pomba, animal pacífico e gregário. Eis porque diz a Escritura: Uma só é a minha pomba.

Mas, sobre os Apóstolos o Espírito Santo desceu sob a forma de fogo, por duas razões. - Primeiro, para mostrar o fervor que lhes devia inflamar o coração para pregarem a Cristo em toda parte, em meio de quaisquer perseguições. Por isso, apareceu também em forma de línguas de fogo. Donde o dizer Agostinho: De dois modos o Senhor manifestou visivelmente o Espírito Santo, a saber: pela pomba, descida sobre o Senhor batizado; e pelo fogo, sobre os discípulos congregados. Lá mostrou-se a simplicidade; aqui, o fervor. E assim, para não terem dobrez os santificados pelo Espírito, mostrou-se como pomba; e para que a simplicidade não seja acompanhada da frigidez, sob a forma de fogo. Nem nos perturbe o fato da divisão das línguas de fogo, pois a pomba representa a unidade. - Segundo, porque, como diz Crisóstomo (Gregório), quando importava perdoar os delitos, o que o fez o batismo, era necessária a mansidão, simbolizada pela pomba. Mas, depois que alcançamos a graça; só resta o tempo do juízo, simbolizado pelo fogo.

Art. 7 — Se a pomba, sob a forma da qual apareceu o Espírito Santo, era uma pomba verdadeira.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a pomba, sob a forma da qual apareceu o Espírito Santo, não era uma verdadeira pomba.

1. — Pois, o que aparece em figura apenas manifesta-se por semelhança. Ora, o Evangelho diz: Desceu sobre ele o Espírito Santo em forma corpórea como uma pomba. Logo, não era uma verdadeira pomba, mas só uma semelhança de pomba.

2. Demais. — Assim, como a natureza nada faz em vão, assim Deus, no dizer de Aristóteles. Ora, como a pomba, no caso vertente, não apareceu senão para significar alguma causa e logo desaparecer, no dizer de Agostinho, seria inútil uma pomba verdadeira, pois, o que acabamos de referir podia ser feito por uma semelhança de pomba. Logo essa pomba não era verdadeira pomba.

3. Demais. — As propriedades de uma coisa nos conduzem ao conhecimento da sua natureza. Se, pois, essa pomba o fosse verdadeiramente, as suas propriedades exprimiriam a natureza de um animal verdadeiro, mas não o efeito do Espírito Santo. Logo, não parece que essa pomba o fosse verdadeiramente.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não o dizemos para significar que Nosso Senhor Jesus Cristo foi quem só teve um verdadeiro corpo, e que o Espírito Santo se mostrou enganosamente aos olhos dos homens; mas cremos que ambos tiveram corpos verdadeiros.

SOLUÇÃO. — Como dissemos ao Filho de Deus, que é a verdade do Pai, não convinha recorrer a nenhuma ficção. Por isso, assumiu um corpo, não fantástico, mas verdadeiro. E sendo o Espírito Santo o Espírito de Verdade, como diz o Evangelho, por isso também ele formou uma verdadeira pomba pela qual se manifestasse, embora não na assumisse na unidade de pessoa.

Eis porque, depois das palavras referidas, Agostinho acrescenta: Assim como o Filho de Deus não podia enganar os homens, assim também não o podia o Espírito Santo. Ora, ao Deus onipotente, que formou todas as criaturas do nada, não era difícil formar o corpo de uma verdadeira pomba, sem que fosse nascida de outra, assim como não lhe foi difícil formar um corpo verdadeiro no ventre de Maria, sem a cooperação masculina. Pois, a natureza material serve ao império e à vontade do Senhor, quer se trate de formar um homem no ventre de uma mulher, quer de formar uma pomba, como as outras existentes no mundo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Evangelho diz que o Espírito Santo desceu sob a forma ou semelhança de pomba, não para excluir uma pomba verdadeira, mas para mostrar que ele próprio não se manifestou como substancialmente é.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não foi supérfluo formar uma pomba verdadeira para ser a manifestação do Espírito Santo; pois, essa pomba verdadeira significava a verdade do Espírito Santo e dos seus efeitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As propriedades da pomba tanto servem de significar a sua natureza como os efeitos do Espírito Santo. Pois, as suas propriedades mostram que ela significa o Espírito Santo.

Art. 8 — Se convenientemente se fez ouvir, depois de Cristo batizado, a palavra do Pai, proclamando o seu Filho.

O oitavo discute-se assim. — Parece que inconvenientemente se fez ouvir, depois de Cristo batizado, a palavra do Pai, proclamando o seu Filho.

1. — Pois, do Filho e do Espírito Santo, por terem aparecido sensivelmente, se diz que foram visivelmente mandados. Ora, ao Pai não convém ser mandado, como está claro em Agostinho. Logo, nem aparecer.

2. Demais. — A voz significa o verbo concebido na mente. Ora, o Pai não é o Verbo. Logo, inconvenientemente se manifestou pela palavra.

3. Demais. — O homem Cristo não começou a ser Filho de Deus no batismo, como o pensavam certos heréticos; mas, desde o princípio da sua concepção foi Filho de Deus. Logo, antes na natividade do que no batismo, que devia ter-se feito ouvir a palavra do Pai, proclamando a divindade de Cristo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Eis uma voz dos céus, que dizia - Este é meu filho amado, no qual tenho posto toda a minha complacência.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, pelo seu batismo, que foi o exemplar do nosso, Cristo devia mostrar de modo incompleto, o que em o nosso aparece consumado. Ora, o batismo que os fiéis recebem é consagrado pela invocação e pela virtude da Trindade, segundo aquilo do Evangelho: Ide e ensinai a

todas as gentes, batizando-as em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo. E assim, no batismo de Cristo, como diz Jerônimo, manifesta-se o mistério da Trindade; pois, é o Senhor mesmo, revestido da natureza humana, o batizado; o Espírito Santo desceu sob a forma de pomba; foi ouvida a palavra do Pai dando testemunho a seu Filho. Por onde, era conveniente que, nesse batismo, o Pai se manifestasse verbalmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A missão visível é algo mais que a simples aparição, pois, implica a autoridade de quem envia.

E assim, do Filho e do Espírito Santo, procedentes de outro, diz-se não só que aparecem, mas também que são enviados visivelmente. Ao passo que o Pai, que de ninguém procede, pode por certo aparecer, mas não pode ser visivelmente enviado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O Pai não se manifesta pela palavra, senão como o autor dela ou quem a profere. E sendo própria do Pai produzir o Verbo, o que é dizer ou falar, por isso e convenientemente o Pai se manifestou pela palavra, expressão do Verbo. Por isso, a palavra mesma proferida pelo Pai proclama a filiação do Verbo. E assim como a forma da pomba, pela qual se manifestou o Espírito Santo, não é a natureza mesma dele; nem a forma humana, pela qual se manifestou o Filho, é a natureza mesma do Filho de Deus, assim também a palavra não fez parte da natureza do Verbo ou do Pai, quando usou dela. Por isso o Senhor diz: Vós nunca ouvistes a sua voz, nem vistes quem o representasse. Com o que, como adverte Crisóstomo, querendo iniciá-los pouco a pouco na sua sublime filosofia, ensina-lhes que Deus não usa da palavra nem tem forma, mas é superior a toda figura como a toda palavra. E assim como toda a Trindade foi a que produziu a pomba e também a natureza humana assumida por Cristo, assim também formou a palavra. Contudo, por ela se manifestou só o Pai quando falou, assim como só o Filho foi quem assumiu a natureza humana e como pela pomba só se manifestou o Espírito Santo, como está claro em Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A divindade de Cristo não devia manifestar-se a todos, na sua natividade, mas antes ocultar-se, com as imperfeições da idade infantil. Mas, chegado à idade perfeita, quando devia ensinar, fazer milagres e converter os homens, então, pelo testemunho do Pai, devia manifestar-se-lhe a divindade, para tornar mais crível a sua doutrina. Por onde, ele próprio disse: Meu pai, que me enviou, esse é que deu testemunho de mim. E isso sobretudo no batismo, pelo qual os homens renascem como filhos adotivos de Deus; pois, os filhos adotivos de Deus o são por semelhança com o Filho por natureza, segundo o Apóstolo: Os que ele conheceu na sua presciência, também os predestinou, para serem conformes à imagem de seu Filho. Donde o dizer Hilário, que o Espírito Santo desceu sobre Jesus batizado e fez-se ouvir a voz do Pai que dizia: Este é 'meu Filho amado; para nos dar a conhecer, pelo que se cumpriu em Cristo, que quando formos lavados na água do batismo, das portas do céu o Espírito Santo desce sobre nós e a voz do Pai nos declara seus filhos adotivos.

Questão 40: Do gênero de vida que levou Cristo

Em seguida, depois do pertencente a vinda de Cristo ao mundo ou ao seu princípio, resta tratar do mais da sua vida. E primeiro, devemos considerar o gênero de vida que levou. Segundo, a sua tentação. Terceiro, a doutrina. Quarto, os milagres.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se Cristo devia participar da sociedade humana ou viver uma vida solitária.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia participar da natureza humana, mas viver uma vida solitária.

1. — Pois, Cristo, na sua vida, devia mostrar que era não somente homem, mas também Deus. Ora, a Deus não cabe participar da sociedade humana, como diz a Escritura: Exceto os deuses, que não tem comércio com os homens. E o Filósofo diz que quem vive solitário, ou é um animal feroz, isto é, se o fizer por selvageria, ou é Deus, se o fizer a fim de contemplar a verdade. Logo, parece que não devia Cristo participar da sociedade humana.

2. Demais. — Cristo enquanto viveu a vida mortal, devia tê-la vivido perfeitíssima. Ora a perfeitíssima das vidas é a contemplativa, como se estabeleceu na Segunda Parte. Ora, a vida contemplativa é por excelência uma vida solitária, segundo aquilo da Escritura: Eu o levarei

à soledade e lhe falarei ao coração. Logo, parece que Cristo devia viver uma vida solitária.

3. Demais. — O gênero de vida de Cristo devia ser uniforme, pois, devia sempre aparecer como a mais perfeita. Ora, às vezes Cristo procurava lugares solitários, fugindo à multidão; donde o dizer Remígio: Como lemos no Evangelho, o Senhor tinha três refúgios - a barca, o monte, o deserto, e a um deles se acolhia sempre que a multidão o cercava. Logo, devia viver sempre uma vida solitária.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Depois disto foi ele visto na terra e conversou com os homens.

SOLUÇÃO. — O gênero de vida de Cristo devia ser tal que se enquadrasse nos fins da Encarnação para a qual veio ao mundo. Pois, veio ao mundo: primeiro, para manifestar a verdade, como ele próprio o disse: Eu para isso nasci e ao que vim ao mundo foi para dar testemunho da verdade. Logo, não devia ocultar-se, levando uma vida solitária, mas aparecer em público, pregando publicamente. Por isso, diz no Evangelho aos que queriam retê-lo: Às outras cidades é necessário também que eu anuncie o reino de Deus; que para isso é que fui enviado. - Segundo, veio para livrar os homens do pecado, segundo aquilo do Apóstolo: Cristo veio a este mundo para salvar os pecadores. Onde o dizer Crisóstomo: Embora fixando-se num lugar qualquer, Cristo pudesse atrair todos a si para lhe ouvirem a pregação, contudo não o fez, dando-nos o exemplo, a fim de perambularmos na busca dos que correm o risco de perecer, como o pastor procura a ovelha perdida e o médico procura curar o doente. - Terceiro, veio para nos fazer entrar na posse de Deus, no dizer do Apóstolo. Por isso, vivendo na familiaridade dos homens, era conveniente lhes inspirasse a confiança para se lhe achegarem a ele. Onde o dizer o Evangelho: E aconteceu que estando Jesus sentado à mesa numa casa, eis que, vindo muitos publicanos e pecadores, se sentaram a comer com ele e com os seus discípulos. Expondo o que, diz Jerónimo: Os pecadores, vendo o publicano converter-se dos seus pecados para uma vida melhor, tendo feito penitência a eles também não desesperavam da sua salvação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo quis pela sua humanidade manifestar a divindade. Por isso, convivendo com os homens, como é próprio do homem, manifestou a todos a sua divindade, pregando e fazendo milagres, e vivendo uma vida inocente e justa no meio deles.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como dissemos na Segunda Parte, a vida contemplativa, absolutamente considerada, é melhor que a ativa, cuja atividade versa sobre coisas materiais. Mas a vida ativa, pela qual, pregando e ensinando, se transmite aos outros o fruto da contemplação, é

mais perfeita que a puramente contemplativa; porque uma tal vida pressupõe as riquezas da contemplação. Por isso Cristo escolheu tal vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A atividade de Cristo foi para instrução nossa. E assim, a fim de dar exemplo aos pregadores, que nem sempre devem se apresentar em público, às vezes o Senhor se retraía da multidão. E assim procedeu por três razões, como lemos no Evangelho. - Umas vezes, para o seu repouso corporal. Assim, lemos que o Senhor disse aos seus discípulos = Vinde, retirai-vos a algum lugar deserto e descansai um pouco. Porque eram muitos os que entravam e saíam e não tinham tempo para comerem. - Outras vezes, porém, por causa de oração, conforme aquele passo: E aconteceu naqueles dias, que saiu ao monte a orar e passou toda a noite em oração a Deus. Ao que diz Ambrósio: Leva-nos pelo seu exemplo aos preceitos da virtude. - Enfim, outras vezes, para nos ensinar a evitar os favores humanos. Donde aquilo do Evangelho - Vendo Jesus a grande multidão do povo, subiu a um monte - diz Crisóstomo: Preferindo o monte e a solidão à cidade e à praça pública, ensinou-nos a não fazer nada por ostentação e a fugir da agitação, sobretudo quando devermos tratar das coisas necessárias.

Art. 2 — Se Cristo devia viver neste mundo uma vida austera.

O segundo discute-se assim - Parece que Cristo devia levar uma vida austera neste mundo.

1. — Pois, Cristo muito mais que João pregou a perfeição da vida. Ora, João levou uma vida austera, para com o seu exemplo despertar nos homens o desejo de uma vida perfeita. Assim, diz Mateus: O mesmo João tinha um vestido de peles de camelo e uma cinta de couro em roda dos seus rins; e a sua comida eram gafanhotos e mel silvestre. Expondo o que diz Crisóstomo: Era admirável ver tão grande mortificação num corpo humano, o que mais lhe atraía os judeus. Logo, parece, com muito maior razão, que a Cristo convinha a austeridade de vida.

2. Demais. — A abstinência se ordena à continência; assim, diz a Escritura - Comerão e não ficarão fartos; eles se deram à fornicção

e não cuidaram de se retirar dela. Ora, Cristo guardava continência e propunha a ser observada pelos outros, como lemos no Evangelho: Há uns castrados que a si mesmos se castraram por amor do reino dos céus. O que é capaz de compreender isto compreenda-o. Logo, parece

que tanto Cristo como os seus discípulos deviam levar uma vida de austeridades.

3. Demais. — É risível começar alguém uma vida austera para depois passar a vive-la às soltas; contra esse poderíamos aplicar o lugar do Evangelho, este homem começou a praticar e não no pode acabar. Ora, Cristo viveu uma vida rigorosíssima, depois do batismo, permanecendo no deserto e jejuando quarenta dias e quarenta noites. Logo, não era admissível que depois de tão grandes austeridades passasse a viver uma vida comum.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Veio o Filho do homem, que come e bebe.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, convinha aos fins da Encarnação que Cristo não vivesse uma vida solitária, mas participasse da sociedade humana. Ora, quem convive com outros é convenientíssimo que se conforme com o gênero de vida deles, segundo o Apóstolo: Fiz-me tudo para todos. Por isso, foi convenientíssimo que Cristo tomasse comida e bebida como os homens comumente o fazem. Donde o dizer Agostinho. O Evangelho refere que João não comia nem bebia, porque não tomava aquela alimentação de que os judeus se serviam. E se o Senhor não usasse de alimentos, o Evangelho não diria que, comparado com João, ele comia e bebia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Senhor, no gênero de vida que abraçou, deu exemplo de perfeição em tudo o que respeita à salvação de maneira essencial. Ora, a abstinência da comida e da bebida não é de necessidade essencial para a salvação, segundo aquilo do Apóstolo: O reino de Deus não é comida nem bebida. E expondo o lugar do Evangelho - a sabedoria foi justificada por seus filhos - diz Agostinho: Porque os santos Apóstolos entendem que o reino de Deus não consiste em comida nem bebida, mas em sofrer com equanimidade, de modo que nem a abundância os ensoberbeça nem os deprima a pobreza. E acrescenta, que não é o uso de tais causas, mas a sensualidade com que é feito, que constitui culpa. Pois, tanto uma como outra vida são lícitas e louváveis: guardarmos a abstinência, separados da convivência habitual com os homens; e vivermos a vida comum na sociedade dos outros. Por isso o Senhor quis nos dar o exemplo de ambos esses gêneros de vida. Ao passo que João, como diz Crisóstomo, não tinha por si mais que a sua vida e a sua santidade, Cristo tinha o testemunho dos seus milagres. Deixando, pois, a João os rigores do jejum escolheu um caminho contrário, sentando-se à mesa dos publicanos, a comer e beber com eles.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como os outros homens alcançam, pela abstinência, a virtude da continência, assim Cristo, em si e nos seus discípulos, continha a carne pela virtude da sua divindade. Donde o dizer o Evangelho: Os fariseus e os discípulos de João jejuavam, mas não os discípulos de Cristo. Explicando o que Beda diz, que João não bebia vinho nem outra alguma bebida que pudesse embriagar; assim, não dispondo de nenhum poder superior à natureza, ganha um aumento de mérito na abstinência. Ao passo que o Senhor, tendo por natureza o poder de perdoar os pecados, porque havia de afastar-se dos homens que podia tornar mais puros do que os entregues à abstinência?

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Crisóstomo, para aprenderes quão grande é o bem do jejum, e que escudo é contra o diabo e o quanto, depois do batismo, devemos nos dar ao jejum e fugir a sensualidade, Cristo jejuou, não por precisar, mas para nos instruir. Mas não ultrapassou os limites do jejum marcados pelos exemplos de Moisés e de Elias, para não inspirar nenhuma dúvida sobre a realidade da carne que assumiu. - No sentido místico, porém, Gregório explica, que o número quarenta é observado, no jejum, ao exemplo de Cristo, porque a virtude do decálogo se exerce nos quatro livros do santo Evangelho; e o número dez, quatro vezes repetidos, produz o de quarenta. Ou porque o nosso corpo mortal consta de quatro elementos, e pelos prazeres sensíveis resistimos aos preceitos do Senhor, que nos foram transmitidos pelo Decálogo. - Ou, segundo Agostinho: Todas as regras da sabedoria se reduzem a conhecer o Criador e a Criatura. O Criador é a Trindade, o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Quanto à criatura, uma parte dela, a alma, é invisível, a qual é atribuído o número ternário; pois, o mandamento nos ordena amar a Deus de três modos - de todo o coração, de toda a alma e de todo o entendimento; a outra parte - o corpo, é visível, e se lhe atribui o número quaternário, por causa do calor, da humildade, da frigidez e da secura. Por onde, o número dez, que resume toda a disciplina, multiplicado por quatro, isto é, pelo número atribuído ao corpo - pois, por meio do corpo é que a alma governa - forma o número quarenta. Por isso, o tempo durante o qual gememos e sofremos é designado pelo número quarenta. - Nem por isso houve inconveniente em Cristo, depois do jejum no deserto, voltar à vida comum. Pois esse é o gênero de vida conveniente aquele que deve transmitir aos outros o

fruto da contemplação; e tal foi a vida que Cristo assumiu: primeiro, vacar à contemplação, para depois descer a agir em público, convivendo com os outros. Por isso diz Beda: Cristo jejuou, para não transgredir o preceito: comeu com os pecadores a fim de sentindo os efeitos da sua graça, tu lhe reconheças o poder.

Art. 3 — Se Cristo devia viver neste mundo uma vida pobre.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia viver neste mundo uma vida pobre.

1. — Pois, Cristo devia assumir a vida mais digna de escolha. Ora, a vida mais digna de escolha é a média, entre as riquezas e a pobreza, conforme àquilo da Escritura: Não me dêis nem a pobreza nem as riquezas; dá-me somente o que for necessário para viver. Logo, Cristo não devia viver uma vida pobre, mas medíocre.

2. Demais. — As riquezas exteriores se ordenam a alimentar e vestir o corpo. Ora, Cristo alimentava-se e vestia-se de acordo com a vida ordinária daqueles com quem convivia. Logo parece que devia viver do modo comum, uma vida mediana entre rica e pobre, e não na extrema pobreza.

3. Demais. — Cristo nos deu a todos o exemplo da humildade, segundo aquilo do Evangelho: Aprendei de mim que sou manso e humilde de coração. Ora, sobretudo aos ricos é que se deve pregar a humildade, no dizer do Apóstolo: Manda os ricos deste mundo que não sejam altivos. Logo, parece que Cristo não devia levar uma vida pobre.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O Filho do homem não tem onde reclinar a cabeça. Como se dissesse, segundo o explica Jerônimo: Desejais seguir-me por causa das riquezas e dos bens do século, a mim tão pobre que nem mesmo tenho um tugúrio e vivo sob o teto alheio? E aquilo do Evangelho - Para que os não escandalizemos, vai ao mar - diz Jerônimo: Entendidas essas palavras pelo que significam, são uma edificação para o ouvinte, advertindo-o ter sido tão grande a pobreza do Senhor a ponto de não ter com que pagasse o tributo por si e pelo Apóstolo.

SOLUÇÃO. — Convinha a Cristo viver neste mundo uma vida pobre. - Primeiro, por condizer com o ofício da pregação, por causa da qual disse ter vindo ao mundo: Vamos para as aldeias e cidades circunvizinhas, porque também quero lá pregar; que a isso é que vim. Pois, os pregadores da palavra de Deus hão de dar-se totalmente à pregação, desapegados completamente do cuidado das coisas seculares. O que não podem fazer os possuidores de riquezas. Por isso, o próprio Senhor, enviando os Apóstolos a pregar, disse-lhes: Não possuiais ouro nem prata: E os próprios Apóstolos diziam: Não é justo que nós deixemos a palavra de Deus e que sirvamos às mesas. - Segundo, porque assim como sujeitou seu corpo à morte para nos conquistar a vida espiritual, assim sofreu a pobreza de bens materiais, para nos conquistar as riquezas espirituais, segunda aquilo do Apóstolo: Sabeis que graça não foi a de nosso Senhor Jesus Cristo que, sendo rico, se fez pobre por vosso amor, a fim de que vós fosseis ricos pela sua pobreza. - Terceiro, porque, se tivesse riquezas, podiam atribuir-lhe a pregação à cobiça. Por isso, diz Jerônimo, que se os discípulos tivessem riquezas, pareceria pregarem não com a vista na salvação dos homens. mas no ganho. - Quarto, para tanto mais manifestar a grandeza da sua divindade, quanto mais pobre a vida que levava. Por isso se diz no Concílio Efesino: Escolheu uma vida pobre e humilde, tudo o que constitui mediania e obscuridade para o maior número para que se visse que foi a divindade quem transformou a face da terra. Por isso, escolheu como sua mãe uma pobrezinha, uma pátria paupérrima e foi pobre de bens; e isso mesmo te mostra o seu presépio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A superabundância das riquezas e a mendicidade, enquanto ocasiões de pecar, devem ser cortadas pelos que querem viver uma vida virtuosa. Pois, a abundância de riquezas é ocasião de soberba; a mendicidade, de roubo e de mentira ou ainda de perjúrio. Ora, como Cristo era isento de todo pecado, não devia evitar uma e outra causa pela mesma causa por que as evitava Salomão. Nem, além disso, qualquer mendicidade é ocasião de furto e de perjúrio, como no mesmo lugar o ensina Salomão, mas só a que nos contraria a vontade para evitar a qual o homem furta e perjura. Pois, a pobreza voluntária não tem esse perigo. E foi essa a escolhida por Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Alimentar-se e vestir-se ao modo ordinário qualquer o pode, não só possuindo riquezas, mas ainda recebendo dos ricos o necessário. O que também se deu com Cristo. Assim, como o Evangelho diz certas mulheres que seguiam a Cristo, que lhe assistiam de suas posses. Pois, como diz Jerônimo, era uso dos judeus e em nada colidia com o costume antigo desse povo, que as mulheres fornecessem de seus próprios bens o alimento e a roupa aos que as instruíam. Mas, como isso podia causar escândalo aos gentios, Paulo declarou que rejeitou tais auxílios. Assim, pois, comum subsistência podia existir sem os cuidados impeditivos do dever da pregação; mas não a posse das riquezas.

RESPOSTA À TERCEIRA. - No pobre por necessidade a humildade não é muito meritória. Mas no pobre voluntário, como Cristo, a própria pobreza é sinal de uma humildade máxima.

Art. 4 — Se Cristo viveu segundo a lei.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não viveu segundo a lei.

1. — Pois, a lei ordenava que nenhuma obra se fizesse no sábado, assim como Deus descansou no sétimo dia de toda obra que fizera. Ora,

Cristo curou um homem no sábado e mandou-o levar o seu leito. Logo, parece que não viveu segundo a lei.

2. Demais. — Cristo fez o que ensinou, segundo a Escritura: Jesus começou a fazer e a ensinar. Mas, ele próprio ensinou que não é o que entra pela boca o que faz imundo o homem, o que vai contra o preceito da lei, que dizia tornar-se o homem imundo por comer certos animais e ter contacto com eles. Logo, parece que não viveu segundo a lei.

3. Demais. — Julgamos do mesmo modo tanto quem faz como quem consente, conforme aquilo do Apóstolo: Não somente os que estas coisas fazem, senão também os que consentem aos que as fazem. Ora, Cristo consentiu pelos excusar, os seus discípulos transgredirem a lei, quando arrancavam as espigas no sábado. Logo, parece que Cristo não viveu segundo a lei.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Não julgueis que vim destruir a lei ou os profetas. Expondo o que, Crisóstomo diz: Cumpru a lei - primeiro, por não ter transgredido nenhuma das suas injunções; segundo, justificando pela fé, o que a letra da lei não podia fazer.

SOLUÇÃO. — Cristo conformou totalmente a sua vida aos preceitos da lei. E para prová-la, quis circuncidar-se: ora, a circuncisão é uma demonstração de cumprimento da lei, segundo aquilo do Apóstolo: Protesto a todo homem que se circuncida que está obrigado a guardar toda a lei. - Ora, Cristo quis viver obediente à lei: primeiro para assim aprovar a lei antiga. - Segundo, a fim de, observando-a, consumá-la em si mesmo e terminá-la, mostrando como ela a si se ordenava. - Terceiro, para não dar

aos judeus ocasião de caluniá-lo. - Quarto, para livrar os homens da escravidão da lei, segundo o Apóstolo: Enviou Deus a seu Filho, feito sujeito à lei, a fim de remir aqueles que estavam debaixo da lei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nessa matéria, o Senhor se excusa de haver transgredido a lei por três razões. - Primeiro, porque o preceito da santificação do sábado não proíbe as obras divinas, mas, as humanas. Assim, embora Deus tivesse cessado de produzir novas criaturas no sétimo dia, sempre porém a sua ação aparece na conservação e no governo das coisas. Ora, os milagres operados por Cristo eram obras divinas. Donde o dizer o Evangelho: Meu Pai até agora não cessa de obrar e eu obro também incessantemente. - Segundo, excusa-se por não proibir o referido preceito as obras necessárias à saúde do corpo. Assim, ele próprio o disse: Não desprende cada um de vós nos sábados o seu boi ou o seu jumento e não os tira da estribaria para os levar a beber? E mais adiante: Quem há de entre vós que se o seu jumento ou o seu boi cair num poço em dia de sábado, o não tire logo no mesmo dia? Ora, é manifesto que as obras milagrosas, feitas por Cristo, tinham em vista a saúde do corpo e da alma. - Terceiro, porque esse preceito não proíbe as obras relativas ao culto de Deus. Donde o 'dizer o Evangelho: Ou não tendes lido na lei que os sacerdotes nos sábados, no templo quebrantam o sábado e ficam sem pecado? E noutro lugar diz que recebe um homem a circuncisão em dia de sábado. Quanto ao fato de ter Cristo mandado ao paralítico levar o seu leito, no sábado, isso era em vista do culto a Deus, isto é, para louvor da virtude divina. - Por onde é claro que não violava a lei do sábado; embora os judeus falsamente lh'o exprobrassem, quando diziam: Este homem, que não guarda o sábado não é de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Com as palavras citadas, Cristo quis mostrar que a alma do homem não se torna imunda pelo uso de nenhuns alimentos, quanto à natureza mesma deles, senão só quanto a alguma significação que tenham. Por isso, diz Agostinho: A quem perguntar se o porco e o cordeiro são de natureza pura, respondemos que toda criatura de Deus é pura; mas, em certo sentido, o cordeiro é puro e o porco, impuro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também os discípulos, quando, por terem fome, arrancaram as espigas ao sábado, ficam excusados da transgressão à lei, pela necessidade da fome; assim como Davi não foi transgressor da lei quando, ungido pela fome, comeu os pães que lhes era lícito comer.

Questão 41: Da tentação de Cristo

Em seguida devemos tratar da tentação de Cristo. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se Cristo devia ser tentado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ser tentado.

1. — Pois, tentar é fazer uma experiência, e esta não a fazemos senão do que ignoramos. Ora, também os demônios conheciam a virtude de Cristo, conforme odiz o Evangelho: Não permitia os demônios falarem, pois sabiam que ele mesmo era o Cristo. Logo, parece que não devia Cristo ser tentado.

2. Demais. — Cristo veio destruir as obras do diabo, segunda a Escritura: Para destruir as obras do diabo é que o Filho de Deus vez ao mundo. Ora, ninguém pode ao mesmo tempo destruir as obras de outrem e sofrer-lhes a ação. Por onde, parece Que Cristo não devia ter sofrido ser tentado pelo diabo.

3. Demais. — Há três formas de tentação: a da carne, a do mundo e a do diabo. Ora, Cristo não foi tentado nem pela carne nem pelo mundo. Logo, também não devia ter sido tentado pelo diabo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Foi levado Jesus pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo.

SOLUÇÃO. — Cristo quis ser tentado, primeiro, para nos dar auxílio contra as tentações. Por isso diz Gregório: Não era indigno do nosso Redentor querer ser tentado, ele que veio para ser imolado; para que assim vencesse as nossas tentações com as suas, assim como venceu com a sua a nossa morte. — Segundo para nossa cautela: a fim de que ninguém, por santo que seja, se julgue seguro e imune da tentação. Por isso quis ser tentado depois do batismo; porque, como diz Hilário, as tentações do diabo são mais freqüentes, sobretudo contra os santos, porque sobre estes é que ela mais deseja a vitória. Donde o dizer a Escritura: Filho, quando entrares no serviço de Deus, tem ser firme na justiça e no temor e prepara a tua alma para a tentação. — Terceiro, para nos dar o exemplo de como devemos vencer as tentações do diabo. Donde o dizer Agostinho: Cristo deixou-se tentar pelo diabo, para nos mostrar como venceremos as suas tentações, não somente pelo seu auxílio, mas também pelo seu exemplo. — Quarto, para nos excitar à confiança na sua misericórdia. Donde o dizer o Apóstolo: Não temos um pontífice que não possa compadecer-se das nossas enfermidades, mas que foi tentado em todas as coisas à nossa semelhança, exceto o pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho, Cristo deixou-se conhecer pelos demônios tanto quanto quis não pelo concernente à sua vida eterna, mas por certos efeitos temporais do seu poder, por onde podiam de certo modo conjeturar que Cristo era Filho de Deus. Mas como, por outro lado, viam nele certos sinais da fraqueza humana, não tinham como certo que fosse Filho de Deus. E por isso não quiseram tentá-lo conforme ao que diz o Evangelho: Depois que teve fome chegou-se a ele o tentador. Porque, como diz Hilário, o diabo não teria ousado tentar a Cristo, senão o reconhecesse: como homem, quando o virou; sujeito à miséria da fome. E isto mesmo se conclui do seu modo de tentar quando disse - Se és o Filho de Deus. Expondo o que, diz Gregório: Que quer significar começando com tais palavras, senão que, embora sabedor que o Filho de Deus devia vir ao mundo, não pensava, contudo que viesse sujeito a essas misérias do corpo?

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo veio destruir as obras do diabo, não pelo emprego do seu poder, mas antes sofrendo-lhe a ação e a dos seus partidários, de modo a vencê-la pela justiça e não pela onipotência. Por isso diz Agostinho: O diabo foi vencido, não pelo poder, mas pela justiça de Deus. Por onde, a respeito da tentação de Cristo devemos considerar o que fez por vontade própria e o que sofreu

do diabo. Assim por vontade própria deixou-se tentar do diabo, como está no Evangelho: Foi levado Jesus pelo Espírito ao deserto, para ser tentado pelo diabo. Lugar que Gregório diz dever ser entendido do Espírito Santo, e significa que o seu Espírito o levou onde o espírito maligno o encontrasse para tentá-lo. Mas, sofreu a ação do diabo quando este o levou para sobre o pináculo do Templo, ou para um monte muito alto. Nem é para admirar, como diz Gregório, que se deixasse conduzir pelo diabo a um monte, quem permitiu que os seus partidários o crucificassem. Mas não devemos pensar que fosse tomado à força pelo diabo, mas que, como nota Orígenes, o seguia a este para o lugar da tentação, como um atleta que marcha voluntariamente para o combate.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Apóstolo, Cristo quis ser tentado em todas as causas, exceto o pecado. Ora, a tentação proveniente do diabo pode ser sem pecado, pois, ela se faz pela só sugestão intervir. Ao passo que originada na carne não pode deixar de ser pecaminosa, porque se faz pela deleitação e pela concupiscência. E, como diz Agostinho, há sempre pecado quando a carne deseja contra o espírito. Donde o ter Cristo querido a tentação do diabo, mas não a da carne.

Art. 2 — Se Cristo devia ser tentado no deserto.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ser tentado no deserto.

1. — Pois, Cristo quis ser tentado para nosso exemplo, como se desse. Ora, o exemplo deve ser claramente proposto aos que devem aproveitar dele, Logo, não devia ser tentado no deserto.

2. Demais. — Crisóstomo diz que contra os solitários é que o diabo emprega toda a força da sua tentação. Por isso, no princípio tentou a mulher, quando a viu desacompanhada de Adão. E assim, Cristo, indo ao deserto para ser tentado, parece que se expôs à tentação. Ora, como se deixou tentar para nosso exemplo, parece que também nós devemos nos expor à tentação. O que, contudo é perigoso; pois, ao contrário, devemos contar as ocasiões das tentações.

3. Demais. — A segunda tentação de Cristo referida pelo Evangelho é a seguinte: O diabo, tomando-o, o levou à cidade santa e o pôs sobre o pináculo do Templo, o qual certamente não estava num deserto. Logo, nem só no deserto foi tentado.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Jesus estava no deserto quarenta dias e quarenta noites e ali foi tentado por Satanás,

SOLUÇÃO. — Como se disse Cristo por vontade própria deixou-se tentar pelo diabo, assim como voluntariamente entregou o corpo à morte; do contrário, o diabo não ousaria aproximar-se dele. Ora, o diabo atenta de preferência os solitários; pois, como diz a Escritura, se alguém prevalecer contra um, dois lhe resistem, Por isso foi Cristo para o deserto, como para o campo da luta, para ser nele tentado pelo diabo. Donde o dizer Ambrósio, que Cristo foi ao deserto deliberadamente, para provocar o diabo. Pois, se este não viesse atacá-la, isto é, o diabo, Cristo não o teria vencido. - Mas acrescenta ainda outras razões, dizendo que Cristo assim procedeu misteriosamente para livrar Adão do exílio; pois, este fora precipitado, do paraíso, num deserto. Para nos mostrar, com o seu exemplo, que o diabo inveja os que progridem no bem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo é proposto como exemplo a todos, pela fé, segundo aquilo do Apóstolo. Pondo os olhos no autor e consumidor da fé, Jesus. Ora, a fé, como ainda o diz o Apóstolo, é pelo ouvido e não, pelos olhos. Antes, na expressão do Evangelho, bem-aventurados

os que não viram e creram. Assim, para a tentação de Cristo nos servir de exemplo, não era necessário fosse presenciada pelos homens, bastando que lhes fosse narrada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há duas espécies de ocasião à tentação. - Uma da parte do homem, como quando não evitamos as ocasiões próximas de pecar. Pois tais ocasiões devemos evitá-las, como foi dito a Lot: Não pares em parte alguma dos arredores de Sodoma. A outra espécie de ocasião vem do diabo, sempre invejoso de quem e esforça por ser melhor. E essa ocasião de tentação não devemos evitá-la. Por isso diz Crisóstomo: Não só Cristo foi levado pelo Espírito ao deserto, mas também todos os filhos de Deus possuidores do Espírito Santo, que não consentem em ficar ociosos, mas são ungidos pelo Espírito Santo a empreender grandes obras; e isso, para o diabo, é estar no deserto, onde não há o pecado com que ele se compraz. Também todas as boas obras constituem um deserto, para a carne e para o mundo, porque contrariam as tendências de uma e de outro. Ora, dar tal ocasião de tentação ao diabo não é perigoso, porque maior é o auxílio do Espírito Santo, autor das obras perfeitas, do que o ataque do diabo invejoso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certos dizem que todas as tentações tiveram por teatro o deserto. Desses, uns dizem que Cristo foi levado à cidade santa, não realmente, mas em visão imaginária. Outros porém opinam que a própria cidade santa, isto é, Jerusalém, é chamada deserto, por ter sido abandonada por Deus. - Mas não há necessidade de tais interpretações, porque Marcos diz ter sido Cristo tentado pelo diabo no deserto, mas não que o fosse só no deserto.

Art. 3 — Se Cristo devia ser tentado depois do jejum.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ser tentado depois do jejum

1. — Pois, como se disse Cristo não devia viver uma vida de austeridades. Ora, parece que nenhuma austeridade era maior que a de passar sem comer nada quarenta dias e quarenta noites; pois a expressão — jejuou quarenta dias e quarenta noites — entende-se como significando que durante esses dias não tomou absolutamente nenhum alimento, como diz Gregório. Logo, parece que não devia ter-se sujeitado a um tal jejum antes da tentação.

2. Demais. — O Evangelho diz que esteve no deserto quarenta dias e quarenta noites e ali foi tentado por Satanás. Ora, jejuou durante quarenta dias e quarenta noites. Logo, parece que foi tentado pelo diabo, não depois do jejum, mas durante ele.

3. Demais. — No Evangelho não lemos que Cristo jejuasse, senão uma vez. Ora, não foi tentado pelo diabo só uma vez; assim, lemos que, acabada toda a tentação, se retirou dele o demônio até certo tempo. Logo, assim como a segunda tentação não foi precedida de jejum, nem a primeira devera tê-la sido.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Tendo jejuado quarenta dias e quarenta noites, depois teve fome; e então chegou-se a ele o tentador.

SOLUÇÃO. — Era conveniente que Cristo quisesse ser tentado depois do jejum. — Primeiro, para nos dar exemplo. Pois, como todos temos o dever de nos defender contra as tentações, o ter Cristo jejuado antes da tentação futura, nos adverte que devemos nos armar contra as tentações pelo jejum. Por isso, o Apóstolo enumera o jejum entre as armas da justiça. — Segundo, para nos mostrar que mesmo os que jejuam o diabo os ataca com as suas tentações, assim como o faz os que vacam às boas obras. Por isso, assim como tentou a Cristo depois do batismo; assim também depois do jejum. Onde o dizer

Crisóstomo: Cristo jejuou, sem precisar de o fazer só para nos instruir quão grande bem é o jejum e que escudo é contra o diabo; e que, depois do batismo devemos nos entregar ao jejum e não à sensualidade. — Terceiro, porque ao jejum se lhe seguiu a fome, que deu ao diabo a audácia para atacá-la, como dissemos. Pois, diz Hilário, se o Senhor teve fome, não foi que a necessidade o surpreendesse, mas porque quis abandonar o homem à sua natureza. Também, como diz Crisóstomo, não prolongou o seu jejum mais do que o fizeram Moisés e Elias, para que se não duvidasse da realidade do seu corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Cristo não convinha abraçar uma vida de austeridades, senão viver a mesma vida que aqueles a quem pregava. Ora, ninguém deve assumir o ofício de pregador, antes de ter-se purificado e aperfeiçoado na virtude, como de Cristo diz a Escritura, que começou a fazer e a ensinar. Por isso, Cristo, logo depois do batismo assumiu uma vida de austeridades, para ensinar que os pregadores só devem exercer o seu ofício depois de terem dominado a carne, segunda aquilo do Apóstolo: Castigo o meu corpo e o reduzo à servidão para que não suceda que, havendo pregado ao outros venha eu mesmo a ser reprovado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As palavras de Marcos podem entender-se no sentido que Cristo permaneceu no deserto quarenta dias e quarenta noites durante os quais jejuou. Quanto à expressão - foi tentado por Satanás — significa que Cristo o foi, não nesses quarenta dias e quarenta noites em que jejuou, mas depois deles; pois, na versão de Mateus, tendo jejuado quarenta dias e quarenta noites, depois teve fome, o que ofereceu ocasião ao tentador de aproximar-se dele. E o que se acrescenta — e eis que os anjos o serviam — deve entender-se como tendo sucedido depois da tentação, pelo que Mateus diz: Então o deixou o diabo, isto é, depois da tentação, e eis que os anjos o serviam. Quando à interpolação de Marcos — e habitava com as feras — ela é para mostrar, segundo Crisóstomo, qual era o deserto, isto é, envio de homens e cheio de animais selvagens. — Contudo, segundo a exposição de Beda, o Senhor foi tentado durante os quarenta dias e as quarenta noites. Mas isso se entende, não daquelas tentações visíveis. Referidos por Mateus e Lucas, que tiveram lugar depois do jejum; mas de certos outros ataques que talvez Cristo sofreu do diabo no tempo desse jejum.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Ambrósio, o diabo retirou-se de Cristo, até certo tempo, porque depois se aproximou dele no tempo da paixão, não para tentá-lo, mas para combatê-la abertamente. - Porém, nessa segunda tentação, Cristo foi tentado a cair em tristeza e no ódio dos próximos; assim como no deserto o foi pelo prazer da gula e pelo desprezo de Deus, mediante a idolatria.

Art. 4 — Se foi conveniente o modo e a ordem da tentação.

O quarto discute-se assim. — Parece que não foi conveniente o modo nem a ordem da tentação.

1. — Pois, a tentação do diabo é para induzir a pecar. Ora, se Cristo satisfizesse à fome do seu corpo convertendo as pedras em pão, não pecaria; assim como não pecou quando multiplico os pães - milagre não menor - para matar a fome à multidão. Logo, parece que não houve no caso nenhuma tentação.

2. Demais. — Ninguém que queira persuadir a outrem irá persuadi-lo do contrário do que pretende. Ora, o diabo, colocando a Cristo sobre o pináculo do templo, pretendia tentá-lo com a soberba ou a vanglória. Logo, não devia tê-lo persuadido a atirar-se abaixo, o que é o contrário da soberba ou da vanglória, que busca sempre subir.

3. Demais. — Cada tentação há de ter por objeto um pecado. Ora, a tentação do monte persuadiu à prática de dois pecados — o da cobiça e o da idolatria. Logo, parece que o modo da tentação não foi o devido.

4. Demais. — As tentações têm por fim os pecados. Ora, sete são os vícios capitais, como se estabeleceu na Segunda Parte. Ora, o diabo não tentou senão com os três — da gula, da vanglória e da cobiça. Logo, parece não ter sido suficiente a tentação.

5. Demais. — Depois da vitória sobre todos os vícios, fica o homem sujeito à tentação da soberba e da vanglória; porque, a soberba também arma cilada às boas obras, para perdê-las, como diz Agostinho. Logo, inconvenientemente, Mateus situa no monte a última tentação — a da cobiça: e no templo, a média — a da vanglória; sobretudo quando Lucas segue a ordem inversa.

6. Demais. — Jerônimo diz, que o propósito de Cristo foi vencer o diabo pela humildade e não pelo poder. Logo, não devia tê-lo repellido imperiosamente, objurando-o: vai-te, Satanás.

7. Demais. — Parece que há falsidade na narração do Evangelho. Pois, não era possível Cristo ser colocado no pináculo do Templo, sem que fosse visto por todos. Nem há nenhum monte tão alto donde pudesse ser descortinado todo o mundo, de modo que pudesse aparecer a: Cristo todos os reinos dele. Logo, parece mal referida a tentação de Cristo.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Sagrada Escritura.

SOLUÇÃO. — O nosso inimigo nos tenta por meio de sugestões, como diz Gregório. Ora, não é do mesmo modo que faz sugestão a todos, mas a cada um sugere aquilo a que o inclina o afeto. E é a razão do diabo não tentar as pessoas espirituais, entrando logo a sugerir-lhes pecados graves; mas começa paulatinamente, sugerindo-lhes os mais leves para passar depois aos mais graves. Por isso, Gregório, expondo aquilo da Escritura — Cheira de longe a batalha, a exortação dos capitães e o alarido do exército. — Comenta: Acertadamente se fala na exortação dos capitães e no alarido do exército. Porque os primeiros vícios à sorrelfa e com aparências de razão, se introduzem na alma transviada mas todos os mais daí resultantes confundem-na com um como clamor bestial, arrastando-a a toda espécie de demências.

E foi essa ordem a mesma que o diabo observou na tentação do primeiro homem. Assim, primeiro despertou-lhe na alma o desejo de comer do fruto da árvore proibida, ao dizer-lhe: Por que vos mandou Deus que não comêsseis de toda árvore do paraíso? Depois, tentou-o com a vanglória, quando disse: Abrir-se-vos-ão os olhos. E em terceiro lugar, levou a tentação ao extremo da soberba, quando disse: Vós sereis como uns deuses, conhecendo o bem e o mal. E também observou a mesma ordem quando tentou a Cristo. Assim, primeiro tentou-o com o desejo natural do sustento da vida do corpo, por meio da comida, que têm todos os homens, por mais espirituais que sejam. Depois passou à tentação de obrar por ostentação, em que os varões espirituais às vezes caem, e que constitui a vanglória: E em terceiro lugar, despertou a tentação do desejo das riquezas e da glória do mundo até ao desprezo de Deus, na qual não caem os homens espirituais, mas só os carnais. Por isso, nas primeiras duas tentações o diabo disse — Se és o filho de Deus; não porém na terceira, na qual não caem os varões espirituais, por serem filhos adotivos de Deus, podendo porém cair nas duas primeiras.

E assim, Cristo resistiu a essas tentações, invocando o testemunho da lei e não recorrendo ao seu poder, para desse modo honrar mais o homem e dar maior punição ao adversário, que foi vencido não por Deus mas pelo homem, como escreve Leão Papa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Usar do necessário para o sustento não é pecado de gula; mas proceder desordenadamente, levado do desejo desse sustento, pode constituir o referido pecado. Assim, é proceder desordenadamente querermos que a comida nos seja fornecida milagrosamente, só para sustentarmos o corpo, quando podemos fazê-lo pelo subsídio humano. Por

isso o Senhor distribuiu milagrosamente o maná aos filhos de Israel no deserto, porque de nenhuma outra maneira podiam alimentar-se. Do mesmo modo Cristo alimentou milagrosamente a multidão no deserto, que não podia ser nutrida de outra maneira. Ora, Cristo, para satisfazer a sua fome, podia recorrer a outros meios que não o milagre, como o fez João Batista; ou também dirigindo-se a povoações próximas. Por isso, o diabo pensava que Cristo pecaria se, na qualidade de puro homem, tentasse fazer milagre, para satisfazer a fome.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É comum fazer-se da humildade exterior um meio de buscar a glória que nos exalte, pelos nossos bens espirituais. Por isso diz Agostinho: Devemos notar que pode haver jactância, não somente no esplendor e na pompa dos bens externos, mas também nas mortificações da humildade. E para o significar o diabo persuadir a Cristo que se despenhasse abaixo, corporalmente, para ganhar a glória espiritual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — É pecado desejar desordenadamente as riquezas e as honras do mundo. O que sobretudo se dá quando para alcançá-las, procedemos desonestamente. Por isso o diabo não se contentou com persuadir a cobiça das riquezas e das honras: mas induzir a Cristo que, para alcançá-las, o adorasse, o que é o máximo crime e contra Deus. Nem só disse — Se me adorares, mas acrescentou — se prostrado, porque, como diz Ambrósio, há na ambição um perigo iminente — o de primeiro servir para depois dominar os outros; de curvar-se em obséquios para depois ser honrada; e de se tornar remissa para em seguida guindar-se. — E semelhantemente, nas precedentes tentações, procurou despertar o desejo de um pecado, — para fazer cair em outro; assim, pela desejo da comida procurou levar à vaidade de fazer milagres sem causa; e pelo desejo da glória, quis fazer Cristo tentar a Deus, atirando-se do templo abaixo.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz Ambrósio, a Escritura não teria dito que o diabo se afastou de Cristo, depois de consumadas todas as três tentações, se nessas três não incluíssem a matéria de todos os pecados. Pois, as causas das tentações são as causas das seguintes cobiças: os deleites da carne, a esperança da glória e o desejo do poder.

RESPOSTA À QUINTA. — Como diz Agostinho, é incerto o que se passou em primeiro lugar se primeiro forem mostrados a Cristo os reinos da terra e depois foi levado ao pináculo do Templo, ou se foi este último fato anterior àquele. Mas nada importa para o caso, pois, é certo que ambos se deram. Os Evangelhos, porém os narram em ordem diferente, pois, ora referem a vanglória antes da cobiça, ora inversamente.

RESPOSTA À SEXTA. — Quando Cristo sofreu a injúria da tentação ao dizer-lhe o diabo - Se és Filho de Deus, lança-te daqui abaixo, não se perturbou nem o increpou. Mas quando o diabo, usurpando para si a honra devida a Deus, disse — Dar-te-ei todas estas coisas se prostrado me adorares — Cristo exasperou-se e repeliu-o dizendo — vai-te, Satanás; querendo ensinar-nos com esse exemplo que devemos suportar magnanimamente as injúrias, feitas a nós mas não toleramos, nem sequer para os ouvir, as injúrias feitas a Deus.

RESPÓSTA À SÉTIMA. — Como diz Crisóstomo o diabo levou a Cristo (ao pináculo do Templo) para que fosse visto de todos; mas ele, sem o diabo saber, dispôs-se de modo a não ser vista de ninguém. — E enquanto ao dito - E lhe mostrou todos os reinos da terra não devemos entendê-lo como significando, que os viu a esses reinos, materialmente falando, nem as cidades ou os povos ou o ouro ou a prata, que contivessem; mas sim, que o diabo mostrava com o dedo a Cristo as partes da terra, nos quais cada um desses reinos ou cidades estava situado e expunha verbalmente as honras e o estado de cada um deles. — Ou, segundo Orígenes, mostrava-lhe como ele, por meio dos diversos vícios, reinava no mundo.

Questão 42: Da doutrina de Cristo

Em seguida devemos tratar da doutrina de Cristo. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se Cristo devia pregar não só aos Judeus, mas também aos gentios.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo devia pregar, não somente aos judeus, mas também aos gentios.

1. — Pois, diz a Escritura: Pouco é que tu sejas meu servo para suscitar as tribos de Israel e converter as fezes de Jacó. Eis aqui estou eu que te estabeleci para luz das gentes a fim de seres tu a salvação que eu envio até a última extremidade da terra. Ora, a luz e a salvação Cristo nos trouxe com a sua doutrina. Logo, parece que não devia ter pregado só, aos judeus, com exclusão dos gentios.

2. Demais. — Como diz o Evangelho, Ele os ensinava como quem tinha autoridade. Ora, maior necessidade havia de ensinar doutrina para a instrução daqueles que nunca o ouviram pregar, como' eram os gentios; donde o dizer o Apóstolo - Assim tenho anunciado este Evangelho, não onde se havia feito já menção de Cristo, por não edificar sobre fundamento de outro. Logo, com muito maior razão, Cristo devia pregar, antes, aos gentios que aos judeus.

3. Demais. — É mais útil a instrução de muitos que a de um só. Ora. Cristo instruiu certos gentios, como a mulher Samaritana e a Cananía. Logo, parece que Cristo devia com muito maior razão pregar à multidão dos gentios.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz, no Evangelho: Eu não fui enviado senão às ovelhas que pereceram da casa de Israel. E o Apóstolo: Como pregarão eles se não forem enviados? Logo, Cristo não devia pregar aos gentios.

SOLUÇÃO. — Tanto Cristo como os Apóstolos deviam ter começado por pregar só aos Judeus. — Primeiro, para mostrar que, pelo seu advento, se cumpriram as promessas anteriormente feitas aos judeus e não aos gentios. Onde o dizer o Apóstolo: Digo que Jesus Cristo foi ministro da circunscrição, isto é, Apóstolo e pregador dos judeus, pela verdade de Deus, para confirmar as promessas dos pais. — Segundo, para provar que o seu advento procedia de Deus; pois, as coisas de Deus são ordenadas, como diz o Apóstolo. Ora, a ordem devida exigia que a doutrina de Cristo fosse proposta primeiro aos Judeus, mais próximos de Deus pela fé e pelo culto monoteísta, para ser depois, por meio deles, transmitida aos gentios; assim como também, na hierarquia celeste as iluminações divinas são transmitidas aos anjos inferiores pelos superiores. Por isso, àquilo do Evangelho — Eu não fui enviado senão às ovelhas que pereceram da casa de Israel — diz Jerônimo: Não quer isso significar que não foi mandado aos gentios, mas que o foi primeiro a Israel. Onde o dizer a Escritura: E os que dentre eles forem salvos, isto é, dos judeus, eu os enviarei às gentes de além mar e eles anunciarão a minha glória as gentes. — Terceiro, para tirar aos judeus a ocasião de caluniá-lo. Por isso, àquilo do Evangelho — Não ireis caminho de gentios, diz Jerônimo: O advento de Cristo devia ser anunciado primeiro aos judeus, para não terem justa excusa de dizer, que rejeitaram o Senhor, porque mandou os seus apóstolos aos gentios e aos samaritanos. — Quarto, porque Cristo, pela vitória da cruz, mereceu o poder e o domínio sobre as gentes. Por isso diz a Escritura: Aquele que vencer eu lhe darei poder sobre as nações, assim como também eu a recebi de meu Pai. E o Apóstolo diz que porque foi feito obediente até a morte da cruz, Deus o exaltou para que ao nome de Jesus se dobre todo o joelho e toda língua e confesse. E eis porque antes da paixão não quis pregar a sua doutrina aos gentios; mas depois dela disse aos discípulos: Ide e

ensinai a todas as gentes. Por isso, como se lê no Evangelho, quando, na iminência da paixão, certos gentios queriam ver a Jesus, respondeu: Se o grão de trigo que cai na terra não morrer, fica ele só; mas se ele morrer produz muito fruto. E, como explica Agostinho, dizia de si que era um grão à ser morto, pela infidelidade dos judeus; e multiplicado, pela fé de todos os povos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo foi a luz e a salvação das gentes por meio dos seus discípulos, que mandou a pregarem aos gentios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Agir antes por meio de outrem que por si mesmo é sinal, não de um poder inferior, mas de um poder maior. Por isso o poder divino de Cristo se manifestou sobretudo por ter conferido aos seus discípulos um tão grande poder de ensinar, que converteram para Cristo os gentios, que nunca tinham ouvido falar dele. — Ora, o poder de ensinar, que Cristo tinha, pode ser considerado quanto aos milagres, pelos quais confirmava a sua doutrina; quanto à eficácia de persuadir; e quanto à autoridade da sua palavra, porque falava como quem tinha o domínio sobre a lei, quando afirmava — Eu porém vos digo; e também quanto à virtude da retidão, que mostrava na sua vida isenta de pecados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como Cristo não devia comunicar indiferentemente, desde o princípio, a sua doutrina aos gentios, a fim de mostrar que fora dado aos Judeus, como ao povo primogênito, assim também não devia repelir de todo os gentios, para não serem privados da esperança da salvação. E por isso certos gentios foram particularmente admitidos por causa da excelência da sua fé e devoção.

Art. 2 — Se Cristo devia pregar aos judeus sem os chocar.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo devia pregar aos judeus sem os chocar.

1. — Pois, como diz Agostinho, Jesus Cristo, homem e Filho de Deus, deu-se-nos como exemplo de vida. Ora, devemos evitar não só o escândalo dos fiéis, mas também o dos infiéis, conforme aquilo do Apóstolo: Portai-vos sem dar escândalo, nem aos Judeus nem aos gentios. Logo, parece que também Cristo devia ensinar aos judeus sem os chocar.

2. Demais. — Ninguém que proceda com sabedoria deve agir de modo a contrariar o efeito da sua obra. Ora, Cristo contrariando os judeus com a sua doutrina encontrava-lhe os efeitos. Assim, quando repreendeu os escribas e os fariseus, começaram a apertá-lo com fortes instâncias e a quererem-no fazer calar com a multidão das questões a que o obrigavam a responder, armando-lhe desta maneira laços e buscando ocasião de lhe apanharem da boca alguma palavra para o acusarem. Logo, parece que não devia chocá-las com a sua doutrina.

3. Demais. — O Apóstolo diz: Não repreendas com aspereza ao velho, mas adverte-o como o pai. Ora, os sacerdotes e os príncipes dos judeus eram os anciãos do povo. Logo, parece que não devia arguí-los com duras increpações.

Mas, *em contrário*, a Escritura profetizou que Cristo seria pedra de tropeço e pedra de escândalo às duas casas de Israel.

SOLUÇÃO. — O bem comum é preferível ao de qualquer particular. Por onde, o pregador ou o doutor, para prover ao bem comum, não deve temer atacar aqueles que perversamente se opõem a esse bem. Ora, os escribas, os fariseus e os príncipes dos judeus eram, com a sua malícia, um grande obstáculo ao bem do povo, quer por se oporem à doutrina de Cristo, única donde podia provir a salvação; quer também porque corrompiam com os seus maus costumes a vida do povo. Por isso o Senhor ensinava publicamente a verdade, que eles odiavam, e lhes increpava os vícios, embora assim os chocasse.

Donde, como se lê no Evangelho, aos discípulos que diziam ao Senhor — Sabes que os fariseus, depois que ouviram o que disseste, ficaram escandalizados? Respondeu: Deixai-os, cegos são e condutores de cegos; e se um cego guia a outro cego, ambos vêm a cair no barranco.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Devemos proceder sem chocar a ninguém, não dando a quem quer que seja ocasião de queda por algum dito ou ato nosso menos certo. Mas se a verdade for ocasião de escândalo, devemos antes arrastar o escândalo que abandonar a verdade, como diz Gregório.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo, arguindo publicamente os escribas e fariseus, longe de impedir, promovia o efeito da sua doutrina. Pois, como o povo lhes conhecia os vícios, as palavras dos escribas e dos fariseus, que sempre se opunham à doutrina de Cristo, tinham menos poder para o desviarem dele.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essas palavras do Apóstolo devem ser entendidas dos anciãos que o eram, não só pela idade ou pela autoridade, mas também pela honorabilidade, conforme àquilo da Escritura — Ajunta-me setenta homens dos anciãos de Israel que tu souberes serem os mais experimentados do povo, Mas, se a autoridade da velhice a transformarem em instrumento da malícia, pecando publicamente, devem ser manifesta e acremente increpados, como o fez Daniel quando objurgou: Homem inveterado no mal, etc.

Art. 3 — Se Cristo devia ensinar tudo publicamente.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ensinar tudo publicamente.

1. — Pois, como lemos no Evangelho, Cristo ensinou muitas coisas particularmente aos discípulos, como o demonstra o sermão da Ceia. Por isso refere o evangelista: O que se vos diz ao ouvido, publicai-o dos telhados. Logo, não devia ensinar tudo publicamente.

2. Demais. — As profundezas da sabedoria não devem ser transmitidas senão aos perfeitos, segundo aquilo do Apóstolo: Entre os perfeitos falamos da sabedoria. Ora, a doutrina de Cristo continha a profundíssima das sabedorias. Logo, não devia ser comunicada à multidão imperfeita.

3. Demais. — Ocultar uma verdade pelo silêncio é o mesmo que a envolver em palavras obscuras. Ora, Cristo ocultava a verdade que pregava as turbas, com a obscuridade das palavras; pois, não lhes falava sem parábolas, como diz o Evangelho. Logo, pela mesma razão, poderia ocultá-la com o silêncio.

Mas, *em contrário*, o próprio Cristo o proclamou: Eu nada disse em segredo.

SOLUÇÃO. — Quem ensina uma doutrina pode ocultá-la de três modos. — Primeiro, intencionalmente, quando tem a intenção não de a manifestar a muitos, mas antes, de ocultá-la. O que de dois modos pode dar-se. — Às vezes, por inveja do docente, que querendo ser excelente pela sua ciência, não quer comunica-la aos outros. O que não se dava com Cristo, de cuja pessoa diz a Escritura: Eu a aprendi sem fingimento e a reparto com os outros sem inveja e não escondo as riquezas que ela encerra. — Outras vezes tal se dá por causa da dishonestidade das coisas ensinadas, como o diz Agostinho: Há certas coisas tão más que nenhum pudor humano pode suportá-las. Por isso, da doutrina dos heréticos diz a Escritura: As águas furtivas são mais doces. Ora, a doutrina de Cristo, como diz o Apóstolo, não foi de erro nem de imundície. Donde o dizer o Senhor: Porventura vem a lucerna, isto é, a doutrina verdadeira e honesta, para a meterem debaixo do alqueire? De outro modo, uma doutrina fica oculta quando exposta a poucos. E, nesse sentido, Cristo também nada ensinou ocultamente, porque propunha toda a sua doutrina ou a todo o povo ou a todos os seus discípulos em comum. Donde o dizer Agostinho: Falará

ocultamente quem fala na presença de todos? Sobretudo que, se o faz a poucos, é que quer por meio desses ensinar a todos. Em terceiro lugar uma doutrina pode ser oculta quanto ao modo de ensinar. Assim, Cristo expunha certas coisas às turbas, ocultamente, usando de parábolas a fim de anunciar os mistérios espirituais, para cuja compreensão não eram idôneos nem dignos. E contudo era-lhes melhor, mesmo assim, oculta em parábolas, ouvir a doutrina espiritual, do que ficarem de todo privadas dela. Mas a verdade patente e nua dessas parábolas o Senhor a expunha aos seus discípulos, por meio dos quais pudessem chegar a outros, que delas fossem capazes, segundo aquilo do Apóstolo: O que ouviste da minha boca diante de muitas testemunhas, entrega-o a homens fiéis, que sejam capazes de instruir também a outros. E é o que significa aquele lugar da Escritura, onde se manda aos filhos de Aarão envolver os vasos do Santuário, que os Levitas assim haveriam de levar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Hilário, não lemos no Evangelho, que o Senhor costumasse pregar à noite ou ensinar a sua doutrina nas trevas; e quando o diz isso significa que todas as suas pregações eram trevas para os homens carnis e sua palavra, a noite para os infiéis. Por isso, o que disse quer que entre os infiéis, seja publicado entenda com a liberdade da fé e da pregação. - Ou, segundo Jerônimo, falava em sentido comparativo, porque os ensinava no país da Judia, pequeno relativamente a todo o mundo, no qual deveria publicar-se a doutrina de Cristo, pela pregação dos Apóstolos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O Senhor não manifestou, com a sua doutrina, toda a profundeza da sua sabedoria, nem às multidões nem ainda aos seus discípulos, a quem disse: Eu tenho ainda muitas coisas que vos dizer, mas vós não as podeis suportar agora. Contudo, o que julgou digno de transmitir aos outros, da sua sabedoria, não o propôs às ocultas, mas publicamente, embora não fosse entendido por todos. Donde o dizer Agostinho: Quando o Senhor disse - falei publicamente ao mundo, é como se tivesse dito - muitos me ouviram. Mas não era público o seu ensino para quem não o entendesse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Senhor falava à multidão em parábolas, como se disse, porque ela não era digna nem capaz de receber a verdade plena, que expunha aos discípulos. — Quanto ao dito do Evangelho - não lhes falava em parábolas - ele se refere, segundo Crisóstomo, ao que pregava nessa ocasião; pois em outras ocasiões muitas outras coisas ensinou às turbas, sem parábolas. — Ou, segundo Agostinho, esse dito não significa que não explicasse nada com expressões apropriadas, mas que quase não deu nenhum ensinamento em que não se servisse de alguma parábola, embora empregasse então expressões claras.

Art. 4 — Se Cristo devia ensinar a sua doutrina por escrito.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ensinar a sua doutrina por escrito.

1. — Pois, a escrita foi inventada para, no futuro, gravar a doutrina na memória. Ora, a doutrina de Cristo devia durar eternamente, segundo aquilo do Evangelho: Passará o céu e a terra, mas as minhas palavras não passarão. Logo, parece que Cristo devia ter ensinado a sua doutrina por escrito.

2. Demais. — A lei antiga foi uma figura de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: A lei tendo a sombra dos bens futuros. Ora, a lei antiga foi escrita por Deus, segundo a Escritura: Dar-te-ei duas tabuas de pedra e a lei e os mandamentos que eu escrevi. Logo, parece que também Cristo devia ter escrito a sua doutrina.

3. Demais. — A Cristo, que veio alumiar os que vivem de assento nas trevas e na sombra da morte, como diz o Evangelho, pertencia eliminar as ocasiões de erro e abrir o caminho à fé. Ora, tal o faria escrevendo a sua doutrina. Assim, diz Agostinho: Certos costumam achar dificuldade no fato do Senhor

nada ter escrito, de modo que devamos crer no que os outros dele escreveram. E quem isso diz são sobretudo os pagãos, que, não ousando culpar a Cristo ou blasfemar contra Ele, atribuem-lhe uma sabedoria excelentíssima, mas como a homem. E dizem que os discípulos atribuíram ao mestre mais do que lhe era devido, quando afirmavam que era o Filho e o Verbo de Deus, por quem foram feitas todas as coisas. E depois acrescenta: Estão prontos a crer o que Cristo mesmo disse de si e não o que outros arbitrariamente lhe atribuíram. Logo, parece que Cristo devia ele próprio transmitir a sua doutrina por escrito.

Mas, *em contrário*, entre as Escrituras canônicas, não há nenhum livro escrito por ele.

SOLUÇÃO. — Cristo não devia ter deixado a sua doutrina por escrito. — Primeiro, por causa da sua dignidade. Pois, tanto mais excelente é quem ensina e tanto mais excelente deve ser o seu modo de ensinar. Sendo, portanto Cristo o mais excelente dos doutores, o seu modo de ensinar devia consistir em imprimir a sua doutrina no coração dos ouvintes. E por isso diz o Evangelho, que eleos ensinava como quem tinha autoridade. Assim também entre os gentios, Pitágoras e Sócrates, que foram excelentíssimos doutrinadores, nada quiseram escrever. Pois, a escrita tem como fim a impressão da doutrina no coração dos ouvintes. — Segundo, por causa da excelência da doutrina de Cristo, que não pode ser abrangida pela escrita, segundo aquilo do Evangelho: Muitas outras causas porém há ainda, que fez Jesus; as quais se escrevessem uma por uma, creio que nem no mundo todo poderiam caber os livros que delas se houvessem de escrever. O que não significa que devemos crer, como diz Agostinho, não pudesse o mundo conter tais livros, localmente falando, mas que talvez não pudesse compreendê-los a capacidade dos leitores. Se, porém, Cristo tivesse deixado a sua doutrina por escrito, os homens não a julgariam senão pelo que estava escrito. — Terceiro, para que a doutrina promanada dele chegasse a todos numa certa ordem, de modo que sendo primeiro os discípulos os ensinados, ensinassem depois aos outros com as suas palavras e os seus escritos. Se, ao contrário, ele próprio tivesse, escrito, a sua doutrina chegaria a todos imediatamente. Por isso a Escritura diz da sabedoria de Deus: Enviou as suas escravas a chamar à fortaleza. Devemos, porém saber que, como refere Agostinho, certos gentios pensavam ter Cristo escrito certos livros que continham mágicas com as quais fazia milagres, condenados pela doutrina cristã. É contudo os que afirmam ter lido esses tais livros de Cristo não fazem nada de comparável ao que admiram que ele com tais livros tivesse feito. E por juízo divino erram, a ponto de dizerem que esses tais livros eram dedicados a Pedro e a Paulo, porque em vários passos viram esses apóstolos pintados em companhia de Cristo. Nem é de espantar se foram enganados esses falsários pelas figuras pintadas. Pois, durante todo o tempo em que Cristo viveu em corpo mortal, com os seus discípulos, Paulo ainda não era do número deles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho no mesmo livro, Cristo é a cabeça de todos os seus discípulos, como membros do seu corpo. Por isso, o que eles relataram como ensinado e dito por ele, de nenhum modo devemos dizer que não o tivesse ele próprio escrito. Pois, às vezes os seus membros fizeram o que sabiam que o chefe mandou. Assim, todos os seus fatos e ditos que quis que nos lêssemos, mandou-os escrever, como se ele próprio o tivesse escrito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por ter a lei antiga sido dada sob figuras sensíveis, também foi convenientemente escrita com sinais sensíveis. Mas a doutrina de Cristo, que é a lei do Espírito de vida, devia ter sido escrita, não com tinta, mas com o espírito de Deus vivo, não em tábuas de pedra, mas em taboas de carne do coração, como diz o Apóstolo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os que não quiseram crer no que os Apóstolos escreveram de Cristo não acreditariam nem mesmo no que o próprio Cristo escrevesse; de quem opinavam que fazia milagres por meio de artes mágicas.

Questão 43: Dos milagres feitos por Cristo em geral

Em seguida devemos tratar dos milagres feitos por Cristo. Primeiro em geral. Segundo, em especial, de cada gênero de milagres. Terceiro, em particular, da sua transfiguração.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se Cristo devia fazer milagres.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não devia fazer milagres.

1. — Pois, as obras de Cristo deviam concordar com as suas palavras. Ora, ele próprio disse: Esta geração má e adúltera pede um prodígio; mas não lhe será dado outro prodígio senão o prodígio do profeta Jonas. Logo, não devia fazer milagres.

2. Demais. — Assim como Cristo, no seu segundo advento, há de vir com grande poder e majestade, como diz o Evangelho; assim no primeiro se manifestou como fraco, segundo a Escritura: Varão de dores e experimentado nos trabalhos. Ora, fazer milagres é antes próprio do poder que da fraqueza. Logo, não foi conveniente que no seu primeiro advento fizesse milagres.

3. Demais. — Cristo veio salvar os homens pela fé, segundo aquilo do Apóstolo: Pondo os olhos no autor e consumidor da fé, Jesus. Ora, os milagres diminuem o mérito da fé, donde o dizer o Senhor: Vós se não vedes milagres e prodígios não credes. Logo, parece que Cristo não devia fazer milagres.

Mas, *em contrário*, o Evangelho diz, das pessoas dos adversários de Deus: que fazemos nós? Que este homem faz muitos milagres.

SOLUÇÃO. — Deus permite ao homem fazer milagres por duas razões. - Primeiro e principalmente para confirmar a verdade que se ensina. Pois, como as verdades da fé excedem a razão, não podem ser provadas por meio de razões humanas, mas é preciso que tirem a sua prova do poder divino. E assim, quando alguém faz obras, que só Deus pode fazer, devemos crer que tais obras têm em Deus a sua causa; do mesmo modo que quando alguém expede cartas assinadas com o selo do rei, devemos crer que da vontade do rei procede o que elas contêm - Segundo, para mostrar a presença de Deus no homem, pela graça do Espírito Santo; de modo que creiamos que Deus habita pela graça em quem faz as obras de Deus. Donde o dizer o Apóstolo: Aquele que vos dá o Espírito Santo obra milagres no meio de vós. Ora, devia tornar-se manifesto aos homens, que Deus habitava em Cristo pela graça, não de adoção, mas de união; e que a sua doutrina sobrenatural procedia de Deus. Por isso foi convenientíssimo que fizesse milagres. Donde o dizer o Evangelho: Quando não queirais crer em mim, crede as minhas obras. E noutro lugar: As obras que meu Pai me deu que cumprisse, essas mesmas são as que dão testemunhos de mim.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito do Evangelho — Não lhe será dado outro prodígio senão o prodígio do profeta Jonas — significa, segundo Crisóstomo, que então não receberam o prodígio que pediram, isto é, do céu; e não, que não lhes deu nenhum prodígio. — Ou porque fazia prodígios, não por causa daqueles que sabia terem coração de pedra, mas para que purificasse os outros. Por isso, esses milagres eram feitos, não para eles, mas para os outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora Cristo viesse na fraqueza da carne que se manifesta pelo sofrimento, veio, contudo com o poder de Deus, que devia manifestar-se pelos milagres.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os milagres diminuem o mérito da fé na medida em que manifestam a dureza daqueles que não querem crer no que a Escritura divina ensina, senão por meio de milagres. E, contudo melhor lhes é que, por meio de milagres, se convertem à fé, do que permanecerem totalmente na infidelidade. Mas, o Apóstolo diz que os milagres foram feitos para os infieis.

Art. 2 — Se Cristo fez milagres por poder divino.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não fez milagres por poder divino.

1. — Pois, a virtude divina é onipotente. Ora, parece que Cristo não foi onipotente nos seus milagres; assim, como diz o Evangelho, não podia ali, isto é, na sua pátria, fazer milagre algum. Logo, parece que não fez milagres por poder divino.

2. Demais. — Não é próprio de Deus orar. Ora, Cristo às vezes orou na ocasião de fazer milagres, como o demonstra a ressurreição de Lázaro e a multiplicação dos pães. Logo, parece que não fez milagres por poder divino.

3. Demais. — O que o poder divino faz não o pode o de nenhuma criatura. Ora, o que Cristo fazia também qualquer criatura podia fazer; por isso os fariseus diziam, que expelia os demônios em virtude de Belzebu, príncipe dos demônios. Logo, parece que Cristo não fez milagres por poder divino.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: O Pai, que está em mim, esse é o que faz as obras.

SOLUÇÃO. — Como estabelecemos na Primeira Parte, verdadeiros milagres só o poder divino pode fazê-las; pois, só Deus pode mudar a ordem da natureza, o que constitui o milagre. Por isso Leão Papa diz, que tendo Cristo duas naturezas, uma delas — a divina, refulge pelos seus milagres; a outra — a humana, é a que sucumbe ao sofrimento. E, contudo uma delas age pela comunicação da outra, isto é, enquanto a natureza humana é instrumento da ação divina, e a ação humana recebe a sua virtude da natureza divina, como estabelecemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dito do Evangelho — não podia ali fazer milagre algum — não se refere ao poder absoluto, mas ao que Cristo fazia por conveniência. Assim, não era conveniente operasse milagres entre incrédulos; por isso o evangelista acrescenta: E se admirava da incredulidade deles. E neste sentido a Escritura diz: Acaso poderei eu ocultar a Abraão o que estou para fazer? E ainda: Não poderei fazer nada enquanto tu lá não tiveres entrado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Comentando aquele lugar do Evangelho — Tomando os cinco pães e os dois peixes, com os olhos no céu abençoou e partiu os pães — diz Crisóstomo: Era necessário crer que Cristo vinha do Pai, de quem era o igual. Por isso, a fim de manifestar uma e outra causa, ora faz milagres pelo seu próprio poder, outras vezes depois de ter orado. Assim, quando se trata de milagres menores, como a da multiplicação dos pães, levanta os olhos para o céu; mas, em se tratando dos milagres maiores, como o de perdoar os pecados ou ressuscitar os mortos, que só Deus pode fazer, então age por poder próprio. — Quanto ao dito do Evangelho, que na ressurreição de Lázaro, levantou os olhos ao céu, não para implorar um socorro celeste, mas para dar exemplo, assim procedeu. Por isso diz: Falei assim por atender a este povo, que está à roda de mim, para que eles creiam que tu me enviaste.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo expelia os demônios por uma virtude diferente da com que os demônios o fazem. Pois, pelo poder dos demônios superiores os demônios são expulsos do corpo humano, continuando porém a ter domínio sobre a alma; porque o diabo não age contra o seu próprio reino. Ao passo que Cristo expulsava os demônios não só do corpo, mas sobretudo da alma. Por isso o

Senhor reprovou a blasfêmia dos fariseus que diziam expulsar ele os demônios com o poder destes, E reprovou, primeiro, porque Satanás não entra em divisão consigo mesmo; segundo, para exemplo dos outros, que expulsavam os demônios pelo Espírito de Deus; terceiro, porque não poderia expulsar o demônio se não o tivesse vencido pelo seu poder divino; quarto, porque nada de comum tinha com Satanás, nem pelas suas obras nem pelo efeito delas; pois, Satanás procurava dispersar aqueles que Cristo unia.

Art. 3 — Se Cristo começou a fazer milagres por ocasião das bodas de Cana, mudando água em vinho.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não começou a fazer milagres por ocasião das bodas de Caná, mudando água em vinho.

1. — Pois, um autor diz que Cristo, na sua puerícia, fez muitos milagres. Ora, o milagre da conversão da água em vinho ele o fez nas bodas de Caná, no trigésimo ou no trigésimo primeiro ano da sua idade. Logo, parece que não foi então que começou a fazer milagres.

2. Demais. — Cristo fazia milagres pelo seu poder divino. Ora, esse poder divino ele o teve desde o princípio da sua concepção: pois, desde então era Deus e homem. Logo, parece que desde o princípio fez milagres.

3. Demais. — Cristo, depois do batismo e da tentação começou a congregar os discípulos, com se lê no Evangelho. Ora, foram sobretudo os seus milagres que o levaram a angariar discípulos; assim, como refere o Evangelho, chamou a Pedro, estupefato pelo milagre que fizera, na captura dos peixes. Logo, parece que antes do milagre das bodas de Caná, fez outros.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Por este milagre deu Jesus princípio aos seus, em Caná de Galiléia.

SOLUÇÃO. — Cristo fez milagres para confirmar a sua doutrina e para manifestar o seu poder divino. — Por isso, quanto à confirmação, não devia fazer milagres antes de começar a ensinar. E não devia começar a ensinar antes de atingir à idade perfeita, como dissemos, quando tratamos do batismo. — Quanto à manifestação do seu poder, devia mostrar a sua divindade pelos seus milagres; de modo que acreditassem na sua humanidade verdadeira. Por isso, como diz Crisóstomo, fez bem não começando fazer milagres desde a sua primeira idade; do contrário, pensariam que a sua Encarnação era fantástica, e antes do tempo oportuno tê-lo-iam crucificado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Crisóstomo, pelas palavras de João Batista, quando diz - Eu vim batizar em água, para ele ser conhecido em Israel — é manifesto que esses milagres, que certos consideram como feitos por Cristo na sua puerícia, são mentiras e ficções. Pois, se na sua primeira idade Cristo tivesse feito milagres, nem João os teria ignorado nem a restante multidão teria necessidade do mestre para manifestá-lo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo obrava pelo seu poder divino quando era necessário para a salvação humana, por causa da qual se encarnava. Por isso, fez milagres com o seu poder divino, de modo que não prejudicasse à verdade da sua encarnação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os discípulos merecem louvor por terem seguido a Cristo, apesar de não o verem fazer nenhum milagre, como diz Gregório numa homilia. E, como diz Crisóstomo, era necessário fazer milagres, sobretudo quando os discípulos já estavam reunidos e devotados a Cristo e atentos às suas obras. Por isso, o evangelista acrescenta: E acreditaram nele os seus discípulos. Não que então

começassem a crer; mas, que então acreditaram mais diligente e perfeitamente. - Ou que chama discípulos aos que haveriam de sê-lo, como expõe Agostinho.

Art. 4 — Se os milagres que Cristo fez foram suficientes a lhe manifestar a divindade.

O quarto discute-se assim. — Parece que os milagres que Cristo fez não eram suficientes a lhe manifestar a divindade.

1. — Pois, ser Deus e homem é propriedade de Cristo. Ora, os milagres que fez Cristo também outros o fizeram. Logo, parece que não eram suficientes a manifestar-lhe a divindade.

2. Demais. — Nenhum poder é maior que o da divindade. Ora, houve quem fizesse maiores milagres que Cristo; assim, diz o Evangelho: Aquele que crê em mim esse fará também as obras que eu faça e fará outras ainda maiores. Logo, parece que os milagres feitos por Cristo não eram suficientes a manifestar-lhe a divindade.

3. Demais. — O universal não se manifesta suficientemente pelo particular. Ora, cada um dos milagres de Cristo foi uma obra particular. Logo, por nenhum deles podia manifestar-se suficientemente a divindade de Cristo, que tem um poder universal sobre todas as coisas.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: As obras que meu Pai me deu que cumprisse, as mesmas obras que eu faço dão por mim testemunho.

SOLUÇÃO. — Os milagres que Cristo fez eram suficientes para manifestar-lhe a divindade, num tríplice ponto de vista. — Primeiro, pela mesma espécie dessas obras, que transcendiam todo poder de qualquer virtude criada; e portanto não podiam ser feitas senão por virtude divina. Por isso, o cego que recobrou a vista dizia: Desde que há mundo, nunca se ouviu que alguém abrisse os olhos a um cego de nascença. Se este não fosse Deus não podia ele obrar coisa alguma. — Segundo, pelo modo de fazer os milagres; pois, ele os fazia quase por poder próprio e não depois de ter orado, como os outros. Onde o dizer o Evangelho: Dele saía uma virtude que os curava a todos. O que demonstra, como nota Cirílo, que não dependia de nenhum poder alheio; mas, sendo naturalmente Deus, agia por virtude própria sobre os enfermos. E por isso também jazia inumeráveis milagres. Por isso, àquilo do Evangelho — Com sua palavra expelia os espíritos e curava todos os enfermos — diz Crisóstomo: Notai como os evangelistas reterem uma multidão de pessoas curadas, sem nomear nenhuma em particular, indicando apenas com uma palavra, a multidão inumerável de milagres. E assim mostrava uma virtude igual a de Deus Padre, conforme aquilo do Evangelho: Tudo o que fizer o Pai, o faz também semelhantemente o Filho. E ainda: Assim como o Pai. ressuscita os mortos e lhes dá vida, assim também dá o Filho vida aqueles que quer. — Terceiro, pela doutrina mesma em virtude da qual se afirmava Deus, a qual se não fosse verdadeira não fora confirmada por milagres feitos pelo seu poder divino. Por isso se diz no Evangelho: Que nova doutrina é esta? Porque ele põe preceito com império até aos espíritos imundos e obedecem-lhe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Era essa uma objeção dos gentios. Onde o dizer Agostinho: Cristo, afirmam, não fez milagres que fossem sinais suficientes da sua tão grande majestade. Pois, aquela purificação figurada, pela qual expulsava os demônios, a cura de doentes, a vida restituída aos mortos e outras obras tais são pequenas para Deus. Ao que Agostinho responde assim: Também nós confessamos que os profetas fizeram coisas semelhantes. Mas Moisés e os outros profetas renunciaram o Senhor Jesus e lhe deram grande glória. E essas mesmas obras também Cristo quis fazer, pois seria absurdo que não as fizesse ele depois de havê-las feito por meio dos profetas. Certas

coisas porém fez, que só ele podia fazer: nascer de uma Virgem, ressurgir dos mortos e subir ao céu. E quem pensar que isso é pouco para Deus, ignoro o que mais espera. Por ventura, depois de assumida a humanidade, devia fazer outro mundo para acreditarmos que foi ele quem fez o mundo? Mas não podia ser feito um mundo nem maior nem igual ao das obras referidas; e então, se fizesse algo menor que elas, também isso seria tido em pouca conta.

Quanto ao que outros fizeram, Cristo o fez mais excelentemente. Por isso, aquilo do Evangelho — Se eu não tivesse feito entre elestais obras quais não fezoutro algum, etc., diz Agostinho: Nenhuma obra de Cristo é maior que a ressurreição de um morto, da qual sabemos que também os profetas a fizeram. Mas Cristo operou milagres que ninguém mais obrou. Responder-nos-ão, porém, que outros fizeram o que nem ele nem ninguém jamais fez. Contudo, não há nenhuma prova que algum dos antigos fizesse o que ele fez curar tão numerosos vícios, tantas doenças perigosas e tantas vexações dos mortais, com tão grande poder. Pois, não podendo dar o nome de cada um dos que curou com a sua palavra, a medida que se lhe apresentavam, Marcos diz: E aonde quer que ele entrava, fosse nas aldeias, ou nos casais, ou nas cidades, punham os enfermos no meio das praças e pediam-lhe que os deixasse tocar ao menos a orla do seu vestido; e todos os que o tocavam ficavam sãos. Ora, essas obras ninguém mais as fez neles senão Cristo. E nesse sentido devemos entender a expressão do Evangelho, que é — neles — e não entre eles — ou — na presença deles; mas exatamente — neles — porque os curou. E quem quer que tivesse feito neles essas curas, não as fez tais quais; pois, quem quer que as tivesse feito algumas delas, tê-las-ia feito por autoria de Cristo; ao passo que Cristo as realizou por si mesmo e não por autoria de outros

RESPOSTA À SEGUNDA. — Agostinho, interpretando essas palavras de João, indaga quais fossem essas obras maiores, que haviam de fazer os crentes em Cristo. Seriam porventura as de curar os doentes a simples sombra deles ao passarem? Pois, maior obra é curá-las com a sombra do que Cristo com a fímbria da sua túnica. Contudo, quando assim falava, queria fazer ver os efeitos e as obras da sua palavra. Pois, quando dizia — O Pai que está em mim esse é o que faz as obras — a que obras se referia senão às palavras que proferia? E o fruto dessas mesmas palavras era a fé dos discípulos. Contudo pela evangelização dos discípulos, não foram tão poucos esses que nele creram, pois também os gentios vieram a ser crentes. Assim, não se partiu triste da presença a ele aquele rico que pedia conselhos de vida eterna? E todavia o conselho que ele ouviu e não praticou, muitos o praticaram quando Cristo o pregava por meio dos discípulos. Eis porque as obras que realizou, pregadas pelos que nele criam, eram maiores que as que ensinou aos seus ouvintes. Mas ainda mais nos move o fato de ter operado essas obras maiores por meio dos Apóstolos. Assim, referindo-se a eles não disse somente: Quem crer em mim. Mas, ouvi o que disse: Quem crer em mim, esse fará também as obras que eu faço. Primeiro as farei eu — diz — depois as fará os que crerem em mim, porque eu o farei fazê-las. E essas obras em que consistem, senão em fazer do ímpio um justo? O que Cristo opera em nós mas não sem nós. E isso eu até mesmo direi que é mais do que criar o céu e a terra. Pois, o céu e a terra passarão; ao passo que a salvação e a justificação dos predestinados permanecerá. — Mas no céu os anjos são as obras de Deus. Porventura também fará maiores obras que essa quem coopera com Cristo na sua justificação própria? Julgue quem puder, se é mais criar os justos, que justificar os ímpios. Por certo, se ambas essas obras supõem o mesmo poder, esta última necessita de maior misericórdia. Mas nenhuma necessidade nos obriga a compreender todas as obras de Cristo, implicadas no seu dito - Fará obras maiores que estas. Pois, talvez dissesse isso das obras que nesse momento fazia; porque então procurava infundir a fé. E por certo, é menos pregar verbalmente a justiça, o que fez por nosso amor; do que justificar os ímpios, o que realiza em nós para também nós o fazermos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando uma obra determinada é uma obra própria de um certo agente, então dessa obra determinada se deduz a virtude total do agente. Assim, raciocinar, sendo uma atividade própria do homem, mostra que é homem quem raciocina qualquer propósito deliberado que tome. E semelhantemente, como só Deus pode fazer milagres por virtude própria, fica suficientemente provado que Cristo é Deus por qualquer dos milagres que fez por virtude própria.

Questão 44: De cada uma das espécies de milagres.

Em seguida devemos tratar de cada uma das espécies de milagres.

Art. 1 — Se houve conveniência nos milagres que Cristo fez em relação a substâncias espirituais.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não houve conveniência nos milagres que Cristo fez em relação a substâncias espirituais.

1. — Pois, entre as substâncias espirituais; os santos anjos governam os demônios; porque, como diz Agostinho, o espírito pecador divorciado da vida racional, é governado pelo espírito de vida racional, pio e justo. Ora, não lemos nos Evangelhos que Cristo tivesse feito nenhum milagre relativamente aos anjos bons. Logo, também não devia ter feito nenhum relativamente aos demônios.

2. Demais. — Os milagres de Cristo tinham por fim manifestar-lhe a divindade. Ora, a divindade de Cristo não devia ser manifestada aos demônios, o que viria impedir o mistério da sua paixão, segundo o Apóstolo: Se eles a conheceram, nunca crucificariam ao Senhor da glória. Logo, nenhum milagre devia Cristo fazer relativamente aos demônios.

3. Demais. — Os milagres de Cristo se ordenavam à glória de Deus; por isso diz o Evangelho, que as turbas, vendo um parálítico curado por Cristo, temeram e glorificaram a Deus porque deu tal poder aos homens. Ora, não é próprio dos demônios glorificar a Deus, porque o louvor não tem beleza na boca do pecador, no dizer da Escritura. Por onde, como dizem Marcos e Lucas, Cristo não permitia aos demônios proclamarem nada do atinente à sua glória. Logo, parece não era conveniente que fizesse nenhum milagre relativamente a eles.

4. Demais. — Os milagres feitos por Cristo se ordenam à salvação dos homens. Ora, certos demônios foram expulsos de certos homens, em detrimento deles. Às vezes corporal; assim; refere o Evangelho, que o demônio, por ordem de Cristo, dando grandes gritos e maltratando muito o homem, saiu dele; e ficou como morto, de sorte que muitos diziam — está morto. Outras vezes também em detrimento das coisas, como quando se fez os demônios se introduzirem em porcos, que se precipitaram no mar; sendo por isso Cristo rogado pelos habitantes da região a sair do país deles, como lemos no Evangelho. Logo, parece que esses milagres eram inconvenientes.

Mas, *em contrário*, a Escritura o prenunciou, quando disse: Exterminarei da terra o espírito imundo.

SOLUÇÃO. — Os milagres que Cristo fez serviam de argumentos em favor da fé que pregava. Pois, haveriam de vir homens crentes nele que, por virtude da sua divindade, suplantassem o poder dos demônios, conforme lemos no Evangelho: Agora será lançado fora o príncipe deste mundo. Por isso, foi conveniente que, entre outros milagres, também livrasse os obsessos dos demônios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como os homens deviam ser livrados por Cristo do poder dos demônios, assim também deviam ser por ele associados aos anjos, segundo aquilo do Apóstolo: Pacificando pelo sangue da sua cruz tanto o que está na terra como o que está no céu. Por isso, o único milagre que convinha fazer, relativamente aos anjos, é que estes aparecessem aos homens; e isso se deu na natividade, a ressurreição e a ascensão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, Cristo deu-se a conhecer aos demônios na medida em que lh'o aprouve; e tanto lhe aprouve quanto era necessário. Mas deu-se-lhes a conhecer não como aos

santos anjos, pelas causas da vida eterna, mas por certos efeitos temporais do seu poder. Assim, primeiro, vendo Cristo ter fome depois do jejum, não o tiveram por Filho de Deus. Por isso, àquilo do Evangelho — Se és o Filho de Deus — diz Ambrósio: Que quer o demônio significar, começando com essa pergunta, senão que sabe que o Filho de Deus havia de vir, mas não o julgava sujeito às necessidades do corpo? Mas depois, à vista dos milagres, conjeturou, por suspeitas, que fosse o Filho de Deus. Por isso, aquilo do Evangelho — Bem sei quem és: que és o Santo de Deus — diz Crisóstomo, que não tinha um conhecimento certo ou firme do advento de Deus. Sabia, porém que Cristo tinha sido prometido pela lei, sendo por isso que diz o Evangelho: Sabiam que ele mesmo era o Cristo. E quanto ao terem-no confessado Filho de Deus, o fizeram mais por suspeita que por certeza. Por isso Beda diz: Os demônios confessam o Filho de Deus; e como a seguir se refere: Sabiam que ele era o Cristo. Porque, vendo-o o diabo exausto pelo jejum, tomou-o como um verdadeiro homem; mas, pelo não ter vencido com a tentação, entrou a duvidar se não seria o Filho de Deus. Mas quando deu provas do seu poder, pelos milagres, ou compreendeu, ou antes, suspeitou que fosse o Filho de Deus. E se persuadiu aos judeus que o crucificassem, não foi pelo não reputar Filho de Deus, mas por não prever que seria vencido pela morte dele. Assim, desse mistério recôndito aos séculos, diz o Apóstolo, que ninguém, dos príncipes deste mundo, o conheceu; pois, se o tivessem conhecido nunca teriam crucificado o Senhor da glória.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O milagre da expulsão dos demônios Cristo não o fez para utilidade deles, mas para a dos homens, a fim de que o glorificassem. E por isso proibiu-os proclamarem-lhe o louvor. — Primeiro, para exemplo. Pois, como diz Atanásio, impedia o demônio de falar, embora fosse para proclamar a verdade, para também nós nos acostumarmos a desprezar tais ditos, mesmo pareçam traduzir a verdade. Pois, é pecaminoso deixarmo-nos instruir pelo diabo, quando temos à nossa disposição a Escritura divina; o contrário seria perigoso, porque os demônios frequentemente misturam a mentira com a verdade. — Segundo, porque, como diz Crisóstomo (Cirilo Alexandrín.) não deviam eles arrebatam a glória do ofício apostólico. Nem convinha que uma boca impura fosse a que publicasse o mistério de Cristo, porque o louvor não tem beleza na boca do pecador. — Terceiro, porque, como diz Beda (Teofilacto), não queria desse modo despertar a inveja dos Judeus. Por isso também os próprios Apóstolos foram mandados calar a respeito dele, a fim de não diferirem o mistério da paixão com a proclamação da divina majestade.

RESPOSTA À QUARTA. — Cristo veio especialmente ensinar e fazer milagres para utilidade dos homens, sobretudo quanto à salvação da alma. Por isso permitiu aos diabos, que expulsava, causar certos danos aos homens, quer na pessoa quer nos bens deles, para a salvação da alma humana, por meio da instrução deles. Por isso diz Crisóstomo, que Cristo permitiu aos demônios introduzirem-se nos porcos. Não que disso o persuadissem aqueles; mas, primeiro, para nos mostrar a grandeza do dano que causam aos homens as insídias dos demônios. Segundo, para que todos compreendessem que nem contra porcos ousam fazer nada, sem o consentimento dele, Cristo. Terceiro, para mostrar que causariam maiores danos aqueles homens, que aos referidos porcos, se os homens não fossem ajudados da providência divina. E também por essas mesmas causas permitiu que o libertado dos demônios fosse na mesma hora afligido mais gravemente, de cuja aflição porém logo o livrou. O que também mostra, como diz Beda, que muitas vezes, quando nos esforçamos por nos converter a Deus, depois dos pecados, o nosso antigo inimigo nos arma maiores e novas insídias. E isso faz ou para nos incutir o ódio da virtude ou para vingar-se da injúria sua expulsão. E enfim, o homem curado tornou-se como morto, porque, explica Jerônimo, aos curados foi dito: Já estais mortos e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus.

Art. 2 — Se Cristo fez convenientemente milagres em relação aos corpos celestes.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não fez convenientemente milagres em relação aos corpos celestes.

1. — Pois, como diz Dionísio, não é próprio da divina providência destruir, mas conservar. Ora, os corpos celestes são de natureza incorruptível e inalterável, como o prova Aristóteles. Logo, não devia Cristo fazer nenhuma mudança na ordem dos corpos celestes.

2. Demais. — Pelo movimento dos corpos celestes é que se demarca o curso dos tempos, segunda a Escritura: Façam-se uns luzeiros no firmamento do céu e sirvam de sinais para mostrar os tempos, os dias e os anos. Assim, pois, mudado o curso dos corpos celestes, muda-se também a distinção e a ordem dos tempos. Ora, não há notícia que essa mudança fosse percebida pelos astrólogos, que contemplavam os astros e contavam os meses, no dizer da Escritura. Logo, parece que Cristo não fez nenhuma mudança relativamente ao curso dos corpos celestes.

3. Demais. — Era mais curial que Cristo fizesse milagres, quando vivia e ensinava, que na sua morte. Ou porque, como diz o Apóstolo. Foi crucificado por enfermidade, mas vive pelo poder de Deus, pelo qual fazia milagres; e quer também por Ihes serem os milagres a confirmação da doutrina. Ora, não nos diz o Evangelho, que durante a sua vida Cristo fizesse algum milagre relativo aos corpos celestes; ao contrário, aos fariseus que Ihes pediam um sinal do céu, recusou dar-Ihes, como lemos no Evangelho. Logo, parece que na ocasião da sua morte também não devia fazer nenhum milagre relativamente aos corpos celestes.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Toda a terra ficou coberta de trevas até a hora nona e escureceu-se também o sol.

SOLUÇÃO. — Como dissemos os milagres de Cristo deviam ser tais que Ihes patenteassem suficientemente a divindade. Ora, não a manifestam evidentemente as transmutações dos corpos inferiores, que também podem ser alterados por outras causas, como pela transmutação do curso dos corpos celestes, o qual só por Deus foi ordenado de maneira imutável. E é o que diz Dionísio: Devemos saber que se alguma mudança pode haver na ordem e no movimento dos céus, só o poderá ser pela causa que fez e muda todas as causas por uma simples palavra. Por isso houve conveniência em Cristo fazer milagres mesmo em relação aos corpos celestes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como é natural aos corpos inferiores serem movidos pelos corpos celestes, que Ihes são superiores na ordem da natureza, assim também é natural a qualquer criatura ser mudada por Deus conforme os decretos da sua vontade. Por isso diz Agostinho, e também se lê na Glosa àquilo do Apóstolo — Contra a natureza foste enxertado etc. Deus, Criador e Autor de todas as naturezas, nada faz contra a natureza, pois a natureza de cada ser tem nele a sua fonte. Por isso, não se corrompe a natureza dos campos celestes quando Deus Ihes altera o curso; corromper-se-ia porém se fosse alterado por alguma outra causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O milagre feito por Cristo não perverteu a ordem dos tempos. Pois, segundo certos, essas trevas ou obscurecimento do sol, que se verificaram na paixão de Cristo, tiveram a sua causa na retração dos raios solares, sem nenhuma mudança causada no movimento dos corpos celestes, pelo qual se medem ostempos. Donde o dizer Jerônimo: O Campadário maior retraiu os seus raios ou para que não visse o Senhor pendente da cruz, ou para que não Ihes gozassem dos raios ou ímpios blasfemadores. — Essa retração dos raios porém não deve entender-se como significando que o sol

tenha o poder de emitir ou retrair raios, pois, ele os emite não por eleição, mas por natureza, como diz Dionísio. Mas se diz que o sol retraiu os raios por não terem eles, por virtude do poder divino, chegado até a terra. Orígenes, porém explica esse fato pela interposição das nuvens. Devemos por consequência entender, diz, que muitas e grandes nuvens tenebrosíssimas se acumulavam sobre o céu de Jerusalém, terra da Judéia donde resultaram as trevas profundas desde a sexta até a nona hora. Penso, pois, que assim como o ter-se cindido o véu do templo, o tremor da terra e outros fenômenos que se verificaram durante a paixão, só se deram em Jerusalém, assim também no caso vertente. Podemos, porém, tomando o texto - Toda a terra ficou coberta de trevas num sentido mais lato, aplicá-lo a toda a terra de Judéia pois, em tal sentido a elo se aplica, como quando, conforme lemos na Escritura, disse Abdias a Elias — Viva o Senhor teu Deus, que não há nação nem reino onde meu amo te não tenha mandado buscar — mostrando que o buscara entre as gentes que habitavam perto da Judéia.

Mas, nesta matéria, devemos seguir antes a Dionísio, que, como testemunha ocular, compreendeu que tal fato foi possível pela interposição da lua entre nós e o sol. Assim, diz: Vimos — estava então no Egito — inopinadamente a lua ocultar o sol. E descobre aí quatro milagres. — O primeiro é que naturalmente o eclipse do sol, por interposição da lua, nunca se dá senão quando esses astros estão em conjunção. Ora, então a lua estava em oposição com o sol, pois era o décimo quinto dia, depois da lua nova, quando se celebrou a Páscoa dos Judeus. Por isso: Pois, não era o tempo oportuno. — O segundo milagre consistiu em ter a lua sido vista simultaneamente com o sol, no meio do céu, cerca da hora sexta; e de tarde apareceu no seu lugar, isto é, no oriente, oposta ao sol. Por isso diz: E de novo a vimos, isto é, a lua, desde a hora nona, quando se afastou do sol e cessaram as trevas, até a tarde, imposta por uma ação sobrenatural na linha dia me trai do sol, isto é, diametralmente oposta do sol. Onde se concluiu que não foi perturbado o curso habitual dos tempos, pois o poder divino fez com que a lua, sobrenaturalmente, se aproximasse do sol no tempo oportuno, e depois, afastando-se do sol, no tempo devido se colocasse de modo no seu lugar próprio. — O terceiro milagre esteve no seguinte. Uma eclipse natural sempre com cada parte ocidental do sol para acabar na parte oriental; porque a lua tem o seu movimento próprio, do ocidente para o oriente, mais veloz que o movimento próprio do sol; por isso, vindo do ocidente, alcança o sol e o ultrapassa, tendendo para o oriente. Mas, no caso vertente, a lua já tinha ultrapassado o sol e distava dele a metade do círculo, estando-lhe em oposição. Por onde havia necessariamente de voltar para o oriente em direção ao sol e alcançá-lo primeiro pela parte oriental, dirigindo-se para o ocidente. E é o que diz Dionísio: Também vimos a eclipse, começando da parte oriental, chegar ao termo do sol, porque eclipsou-o todo, e depois retroceder. — O quarto milagre consistiu no seguinte. No eclipse natural o sol começa a reaparecer pela parte que principiou primeiro a obscurecer-se: porque a lua, pondo-se na frente do sol, pelo seu movimento natural o ultrapassa em direção ao oriente; e assim, a parte ocidental do sol, que primeiro ocupou, é também a que primeiro abandona. Mas, no caso em discussão, a lua, voltando milagrosamente do oriente para o ocidente, não ultrapassou o sol, de modo a ficar mais ao ocidente, que ele. Mas, depois de ter chegado ao termo do sol, voltou para a parte oriental; e assim, a parte do sol, que por último ocupou, foi também a que primeiro abandonou. Por onde, o eclipse começou pela parte oriental, mas a claridade começou primeiro a manifestar-se pela parte ocidental. E é o que diz Dionísio: E de novo vimos, não do mesmo lugar, isto é, não da mesma parte do sol, mas ao contrário no sentido do diâmetro, começar o eclipse e acabar. — Crisóstomo acrescenta ainda um quinto milagre dizendo, que as trevas duraram três horas, apesar do eclipse solar ter se consumado num instante; pois, não foi demorado, como o sabem os que o observaram. Pelo que dá a entender que a lua parou diante do sol. A não ser que preferíssemos dizer que o tempo das trevas deve ser contado desde o instante em que o sol começou a obscurecer-se até o momento em que ficou de novo totalmente livre. Mas, diz Orígenes, os filhos deste século objetam contra um tal prodígio, perguntando: — Como é que um fato tão admirável nenhum dos gregos nem

dos bárbaros o descreveu? E refere que um certo Flegonte escreveu, nas suas Crônicas, que esse fato se deu no principado de Tibério César; mas não especificou que foi por ocasião de uma lua cheia. E isso podia ter acontecido, porque os astrólogos de todas as terras, que viviam nesse tempo, não se preocupavam em observar nenhum eclipse por não ser então ocasião de nenhum; de modo que atribuíram as trevas que presenciavam, a algum fenômeno atmosférico. Mas no Egito, onde raramente aparecem nuvens, por causa da serenidade do ar, Dionísio e os seus companheiros foram levados a observar o eclipse referido, causa da obscuridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo devia, sobretudo, manifestar por milagres a sua divindade, quando mais se lhe faziam sentir as necessidades da natureza humana. Por isso, na sua natividade apareceu uma nova estrela no céu. Donde o dizer Máximo: Se desprezas o presépio, levanta um pouco os olhos e contempla a nova estrela do céu, anunciando ao mundo a natividade do Senhor. — Mas na paixão a humanidade de Cristo foi sujeita a uma miséria ainda maior. Por isso era necessário que maiores milagres se realizassem no tocante aos principais luzeiros do mundo. E, como diz Crisóstomo, esse foi o sinal prometido aos que o pediam, quando disse, aludindo à sua cruz e ressurreição: Esta geração perversa e adúltera pede um prodígio e não lhe será dado outro prodígio senão o prodígio do profeta Jonas. Pois, isso era muito mais admirável que o fizesse, quando crucificado, do que quando andava na terra.

Art. 3 — Se Cristo fez com conveniência milagres em relação aos homens.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não fez com conveniência milagres em relação aos homens.

1. — Pois, no homem a alma é superior ao corpo. Ora, Cristo fez muitos milagres em relação aos corpos; mas não lemos que fizesse nenhuns sobre as almas. Pois, nem converteu miraculosamente nenhuns incrédulos a fé, mas advertindo-os e mostrando-lhes os milagres exteriores; nem referem os Evangelhos que desse sabedoria a nenhuns fatuos. Logo, parece que não obrou com conveniência milagres em relação aos homens.

2. Demais. — Como se disse, Cristo fazia milagres pelo seu poder divino, ao qual é próprio obrar súbita e perfeitamente e sem o auxílio de ninguém. Ora, Cristo nem sempre curava subitamente o corpo humano. Assim, refere o Evangelho, que tomando o cego pela mão, o tirou para fora da aldeia; e cuspidno-lhe nos olhos, tendo-lhe imposto as suas mãos, lhe perguntou se via alguma coisa. E levantando ele os olhos disse: Vejo os homens como árvores que andam. Depois tornou-lhe Jesus a pôr as mãos sobre os olhos, e começou ele a ver e ficou de todo curado, de sorte que via distintamente todos os objetos. Por onde é claro que não o curou subitamente, mas, primeiro de um modo imperfeito, cuspidno-lhe nos olhos. Logo, parece que não fez com conveniência milagres em relação aos homens.

3. Demais. — Não é necessário eliminarem-se simultaneamente coisas que não resultam uma da outra. Ora, as doenças do corpo nem sempre são causadas pelo pecado, como é claro pelas palavras do Senhor: Não nasceu cego por pecado que ele fizesse, nem seus pais. Logo, não devia perdoar os pecados a quem só lhe vinha pedir a cura do corpo, como lemos no Evangelho que fez com o paralítico. Sobretudo que, sendo a restituição da saúde do corpo menor bem que a remissão dos pecados, não constituía prova suficiente do seu poder de perdoar os pecados.

4. Demais. — Os milagres de Cristo foram feitos em confirmação da sua doutrina e do testemunho da sua divindade, como se disse. Ora, ninguém deve opor obstáculo ao fim da sua própria obra. Logo, parece que Cristo não devia ter ordenado a certos curados milagrosamente não publicarem os milagres

de que foram objeto. Assim, sobretudo que a certos outros mandou proclamarem os milagres que lhes fez; assim, como lemos no Evangelho, disse aquele a quem livraria dos demônios: Vai para a tua casa, para os teus, e anuncia-lhes quão grandes coisas o Senhor te fez.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Ele tudo tem bem jeito; fez não só que ouvissem os surdos, mas que falassem os mudos.

SOLUÇÃO. — Os meios conducentes a um fim devem ser-lhe proporcionados. Ora, Cristo veio ao mundo ensinar, para salvar os homens, segundo aquilo do Evangelho: Deus não enviou seu filho ao mundo para condenar o mundo, mas para que o mundo seja salvo por ele. Logo, era conveniente que, em particular, curando milagrosamente os homens, se mostrasse o Salvador universal e espiritual deles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os meios conducentes a um fim são destes distintos. Ora, os milagres feitos por Cristo ordenavam-se, como ao fim, à salvação da parte racional, consistente na iluminação da sabedoria e na justificação dos homens. E desses fins o primeiro pressupõe o segundo; pois, como diz a Escritura, na alma que é maligna não entrará a sabedoria nem habitará no corpo sujeito a pecados. Ora, justificar os homens não era possível sem a cooperação da vontade deles; o contrário se oporia à justiça, que por essência implica a retidão da vontade, e também à essência da natureza humana, que deve ser conduzida ao bem pelo livre arbítrio e não pela coação. Ora, Cristo pelo seu poder divino justificava os homens interiormente, mas não contra a vontade deles. Nem isso constituía a essência, mas o fim dos milagres. Semelhantemente, também pelo seu poder divino, infundiu a sabedoria divina em homens simples como eram os discípulos; donde o dizer-lhes: Eu vos darei uma boca e uma sabedoria à qual não poderão resistir nem contradizer todos os vossos inimigos. O que, quanto à iluminação interior, não se enumera entre os milagres visíveis; mas só quanto ao ato exterior, pois viram falar tão sábia e constantemente homens os que eram iletrados e simples. Por isso diz a Escritura: Vendo os judeus a firmeza de Pedro e de João, depois de saberem que eram homens sem letras e idiotas, se admiravam. — E contudo esses efeitos espirituais; embora distintos dos milagres visíveis, são todavia uns testemunhos da doutrina e do poder de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Confirmando-o com maravilhas e sinais e com virtudes diversas e com dons do Espírito Santo. Cristo, porém fez certos milagres sobre as almas dos homens, sobretudo atinentes a transformações nas potências inferiores delas. Por isso, àquilo do Evangelho. — Levantando-se ele, a seguiu — diz Jerônimo: O próprio resplendor e a majestade da divindade oculta que lhe iluminava mesmo a face humana, podia desde logo atrair para si os que uma vez o contemplavam. E aquele outro lugar do Evangelho — Os príncipes dos sacerdotes, etc., diz o mesmo Jerônimo: Dentre todos os milagres que fez o Senhor parece-me o mais admirável o ter podido ele só, como homem, e desprezível nesse tempo, expulsar uma tão grande multidão aos golpes de um chicote. Os olhos resplendiam-lhe como com raios ígneos de sol e a majestade divina iluminava-lhe a face. E Origines considera esse, maior milagre que o da conversão da água em vinho; pois, neste a matéria subsistia inanimada, ao passo que no primeiro o seu engenho dominou tantos milhares de homens. — E sobre aquele dito do evangelista — Recuaram para trás e caíram por terra - diz Agostinho: Com uma palavra, sem nenhuma arma abateu, repeliu e dispersou uma turba tão feroz pelo ódio quão terrível pelas armas: é que Deus animava aquele corpo. — E a isto também respeita aquele outro passo, que Jesus passando pelo meio deles, se retirou; à cerca do qual diz Crisóstomo, que o estar no meio dos que o buscavam para prender, e não ser preso mostrava a eminência da sua divindade. E ainda há outro passo - Jesus escondeu-se e saiu do templo - que Agostinho explica assim: Não se escondeu num canto do Templo nem se ocultou atrás de uma parede ou de uma coluna, como quem teme, mas tornando-se invisível, por um poder celeste, aos que o buscavam, saiu passando pelo meio deles. — E tudo isso mostra que Cristo, pelo seu poder divina, causou mudanças nas almas dos homens, quando o quis, não só justificando e infundindo a sabedoria —

a que constitui a fim dos milagres, mas também exteriormente aliciando, aterrorizando ou estupefazendo - o que constitui a essência mesma dos milagres.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo veio salvar o mundo, não só pela seu poder divino, mas também pelo mistério da sua Encarnação. Por isso frequentemente, ao curar os enfermas, não somente usava esse, fazendo-os sarar por uma simples ordem, mas ainda fazia contribuir para tal a sua humanidade. Por isso, aquilo do Evangelho — Pondo as mãos sobre cada um deles, os sarava — diz Cirilo: Embora, como Deus, pudesse curar com uma palavra todas as doenças, contudo toca os doentes, mostrando assim ser o seu próprio corpo capaz de contribuir como um remédio eficaz. E aquele outro lugar — Cuspindo-lhe nos olhos, tendo-lhe imposto as mãos, etc. diz Crisóstomo. (Vítor Antioqueno): Cuspiu-lhe nos olhos e impôs as mãos ao cego, a fim de mostrar que a palavra divina, acompanhada do ato, perfazia os milagres; pois, a mão indica o ato; o cuspir, a palavra proferida pela boca. — E a propósito do outro passo evangélico - Cuspiu no chão e fez lodo do cuspe e untou com o lodo os olhos do cego, diz Agostinho: Com a sua saliva fez o lodo, porque o Verbo se fez carne. Ou também para significar que foi ele quem formou o homem do limo da terra, como diz Crisóstomo.

Também devemos considerar, sobre os milagres de Cristo, que comumente as suas obras eram perfeitíssimas. Por isso, àquilo do Evangelho - Todo homem põe primeiro o bom vinho — diz Crisóstomo: Os milagres de Cristo são tais que em muito sobrepujando em utilidade e beleza quanto a natureza pode produzir. — E semelhantemente, num instante restituía aos enfermos a saúde perfeita. Por isso, ao lugar do Evangelho — Tendo chegado Jesus, diz Jerônimo: O Senhor restituía a saúde, total e simultaneamente.

Especialmente, porém, no caso do cego, deu-se o contrário, por causa da infidelidade dele, como diz Crisóstomo (Vítor Antioqueno) Ou, como diz Beda, aquele a quem podia curar total e simultaneamente, a esse o cura aos poucos para mostrar a magnitude da cegueira humana, que aos poucos e como gradualmente é que pode iluminar-se; a fim de nos chamar a atenção sobre a sua graça, com a qual auxilia cada progresso na perfeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos Cristo fazia milagres pelo seu poder divino. Ora, as obras de Deus são perfeitas, como diz a Escritura. Mas, só é perfeito o que atinge o seu fim. E o fim da cura do corpo, operada por Cristo, era a cura da alma. Por isso, não devia Cristo curar o corpo de ninguém, sem-lhe curar a alma. Por onde, aquilo do Evangelho — Em dia de sábado curei a todo um homem — diz Agostinho: Por ter sido curado, para ter a saúde do corpo, também acreditou, para que tivesse a saúde da alma. — Mas especialmente disse ao parálítico — São te perdoados os pecados: porque, como diz Jerônimo, nos deu assim a entender que os pecados causam em nosso corpo muitas enfermidades, e foi essa talvez a razão de Cristo perdoar primeiro os pecados a fim de eliminadas as causas da doença, ser restituída a saúde. Por isso diz o Evangelho: Não peques mais, para que te não suceda alguma coisa pior. O que Crisóstomo explica dizendo: Ficamos assim informados que do pecado é que-lhe nasceu a doença. — Embora também, como diz Crisóstomo, quanto mais principal é a alma, que o corpo, tanto mais importante é perdoar os pecados, que restituir a saúde do corpo; mas, como esse perdão não se manifesta exteriormente, Cristo obra o menos importante, mas mais manifesto, para dar a conhecer o mais importante, embora não manifesto.

RESPOSTA À QUARTA. — Aquilo do Evangelho — Vede lá que o não saiba alguém — diz Crisóstomo: O que aqui diz não é contrário ao que tinha dito ao outro: Vai e anuncia a glória de Deus. Pois, assim nos adverte a impedir de nos louvarem os que o fazem, tendo em vista a nossa pessoa como tal. Mas, se o louvor que nos tributam se referir à glória de Deus, não devemos impedi-los, mas ao contrário, desejar que o façam.

Art. 4 — Se Cristo fez convenientemente milagres atinentes às criaturas irracionais.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não fez convenientemente milagres atinentes às criaturas irracionais.

1. — Pois, os brutos são superiores às plantas. Ora, Cristo fez milagres relativos as plantas; assim, a sua palavra fez secar uma figueira, como lemos no Evangelho. Logo, parece que também devia ter feito milagres relativos aos brutos.

2. Demais. — A pena só por uma culpa é que é justamente aplicada. Ora, a figueira não tinha culpa de Cristo não a ter encontrado com frutos, pois, deles não era tempo. Logo, parece que não devia tê-la feito secar.

3. Demais. — A água e o ar estão entre o céu e a terra. Ora, Cristo fez certos milagres no céu, como se disse. E também na terra, quando esta tremeu, por ocasião da paixão. Logo, parece que também devia ter feito como objeto de seus milagres O ar e a água; e assim, dividir o mar, como o fez Moisés; ou ainda um rio, como o fizeram Josué e Elias; e também causar trovões no ar, como se deu no monte Sinai, quando foi dada a lei, e como o fez Elias.

4. Demais. — A divina Providência se serve das obras milagrosas para governar o mundo. Ora, essas obras pressupõem a criação. Logo, Cristo não devia, nos seus milagres, recorrer à criação, como quando, por exemplo, multiplicou os pães. Logo, parece que não houve conveniência nos seus milagres, relativos às criaturas irracionais.

Mas, *em contrário*, Cristo é a sabedoria de Deus, da qual diz a Escritura: Dispõe todas as causas com suavidade.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, os milagres de Cristo se ordenavam a manifestar-lhe o poder divino, para a salvação dos homens. Ora, por natureza ao poder divino hão de lhe estar sujeitas todas as criaturas. Logo, devia ele ter feito milagres em relação a todo gênero de criaturas; e assim, não só em relação aos homens, mas também em relação às criaturas irracionais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os brutos são genericamente próximos ao homem, sendo por isso feitos no mesmo dia que ele. E como Cristo fez muitos milagres atinentes ao corpo humano, não estava obrigado a fazer nenhuns relativos ao corpo dos brutos. Sobretudo porque, quanto à natureza sensível e corpórea, o homem tem a mesma natureza que os outros animais, sobretudo terrestres. Os peixes, porém, vivendo na água, diferem mais da natureza dos homens, e por isso foram feitos em outro dia. E em relação a eles Cristo fez o milagre da copiosa pesca, que refere o Evangelho; e também o do peixe que Pedro pescou e no qual achou um estater. — Quanto ao fato dos porcos precipitados no mal, não foi essa uma obra milagrosa de Deus, mas ato dos demônios, por permissão divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Crisóstomo, quando o Senhor opera obras tais sobre os plantas ou os brutos, não indagues se houve justiça no fazer secar-se a figueira, por não ter frutos, apesar de não ser tempo deles; pois, essa indagação seria grande demência, porque tais seres não são susceptíveis de culpa nem de pena; mas antes, atende ao milagre e admira-lhe o autor. Nem faz o Criador nenhuma injustiça a quem possui, quando usa da criatura, a seu talante, para a salvação dos homens. Ao contrário, como nota Hilário, nisso descobrimos um argumento da bondade divina. Pois, quando quis dar um exemplo da salvação, que veio trazer, exerceu a força do seu poder sobre corpos humanos;

quando porém aplicou a sua severidade contra os contumazes, indicou o que havia de acontecer, amaldiçoando a figura. E sobretudo como diz Crisóstomo, a figura, que é humudíssima, manifesta um maior milagre.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo também fez milagres, que convinha fazer, em relação à água e ao ar; assim, quando, segundo lemos no Evangelho, pôs preceito ao mar e aos ventos e logo se seguiu uma grande bonança. Não era conveniente, porém, a quem vinha repor tudo no estado de paz e de tranquilidade causar qualquer perturbação no ar ou divisão nas águas. Donde o dizer o Apóstolo: Não vos haveis ainda chegado ao monte palpável e ao fogo incendiado e ao turbilhão e à obscuridade e à tempestade. Na sua paixão, porém, rasgou-se o véu do templo, em duas partes, para mostrar a revelação dos mistérios da lei; abriram-se as sepulturas, para mostrar que pela sua morte seria dada aos mortos a vida; tremeu a terra e partiram-se as pedras, a fim de mostrar que os corações empedernidos dos homens se abrandariam com a sua paixão e que todo o mundo, por virtude dessa paixão, se mudaria para melhor.

RESPOSTA À QUARTA. — A multiplicação dos pães não se fez a modo de criação, mas pelo acrescentamento de uma certa matéria estranha, convertida em pães. Donde o dizer Agostinho: Do mesmo modo que com poucos grãos multiplica as sementeiras, assim nas suas mãos multiplicou os cinco pães. Ora, é manifesto que, por conversão de matéria, os grãos produzem colheitas abundantes.

Questão 45: Da transfiguração de Cristo

Em seguida devemos tratar da transfiguração de Cristo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se devia Cristo transfigurar-se.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não devia Cristo transfigurar-se.

1. — Pois, não pode um corpo verdadeiro, mas só um corpo fantástico, transformar-se em figuras diversas. Ora, o corpo de Cristo não era fantástico, mas verdadeiro, como se disse. Logo, parece que não devia transfigurar-se.

2. Demais. — A figura é a quarta espécie de qualidade; e a glória, sendo uma qualidade sensível, é a terceira. Logo, o ter-se tornado Cristo glorioso não pode ser considerado transfiguração.

3. Demais. — Os corpos gloriosos têm os quatro dotes seguintes, como mais adiante se dará: a impassibilidade, a agilidade, a subtileza e a luminosidade. Logo, não devia transfigurar-se tornando-se, antes, glorioso, que revestindo-se dos outros dotes.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: E transfigurou-se diante dos seus três discípulos.

SOLUÇÃO. — O Senhor, depois de haver anunciado a sua paixão aos discípulos, convidou-os a que lhe imitassem o exemplo. Ora, é necessário, para trilharmos bem um caminho, termos um conhecimento prévio do fim. Assim, o sagitário não lança com acerto a seta, senão mirando primeiro o alvo que deve alcançar. Por isso perguntou Tomé, no Evangelho: Senhor, não sabemos para onde vais; e como podemos nós saber o caminho? E isso, sobretudo é necessário quando o caminho é difícil e áspero, a jornada laboriosa, mas belo o fim. Ora, o fim de Cristo, na sua paixão, era alcançar não somente a glória da alma que, tinha desde o princípio da sua concepção; mas também a do corpo, segundo aquilo do Evangelho — Importava que o Cristo sofresse estas causas e assim entrar na sua glória. E a essa glória também conduz os que lhe imitam o exemplo da paixão, segundo a Escritura: Por muitas tribulações nos é necessário entrar no reino de Deus. Por isso era conveniente que manifestasse aos seus discípulos a sua claridade luminosa; e tal é a transfiguração, que também concederá aos seus, segundo aquilo do Apóstolo: Reformará o nosso corpo abatido para o fazer conforme ao seu corpo glorioso. Onde o dizer Beda: Foi consequência de uma pia providência que, tendo gozado por breve tempo da contemplação da felicidade eterna, tolerassem mais fortemente as adversidades.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz Jerônimo, comentando o Evangelho: Ninguém pense que Cristo, por dizer o Evangelho que se transfigurou, tivesse perdido a sua forma e figura natural, ou que lhe fosse substituído o corpo verdadeiro por outro, espiritual e aéreo. Mas o próprio evangelista explica a sua transfiguração, quando diz: O seu rosto ficou refulgente como o sol e as suas vestiduras se fizeram brancas como a neve. Com o que lhe manifesta o esplendor das faces e os luminosos das vestes; assim a substância do seu corpo não desapareceu, mas somente transformou-se pela glória.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A figura depende da extremidade dos corpos; pois, está compreendida no termo ou nos termos. Por onde, tudo o considerado em dependência das extremidades de um corpo de certo modo constituiu a figura. Ora, como a cor, também a luminosidade do corpo não transparente depende-lhe da superfície. Por isso, dizemos que está transfigurando o corpo revestido de luminosidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Dentre os quatro dotes referidos, só a luminosidade é uma qualidade da pessoa em si mesma; quanto aos outros três dotes, eles não são percebidos senão mediante um ato, movimento ou paixão. Ora, Cristo manifestou na sua pessoa certos sinais de ter os três dotes referidos: o da agilidade, quando andou sobre as ondas; o da subtileza, quando nasceu do ventre virginal de Maria; o da impassibilidade, quando saiu ileso das mãos dos Judeus, que o queriam precipitar ou lapidar. Mas nem por isso diz o Evangelho que se transfigurasse, senão só quando se tornou luminoso, o que lhe respeita ao aspecto da pessoa.

Art. 2 — Se a referida luminosidade era gloriosa.

O segundo discute-se assim. — Parece que a referida luminosidade não era gloriosa.

1. — Pois, diz uma Glosa de Beda àquilo do Evangelho — Transfigurou-se na presença deles: No seu corpo mortal, diz, mostra, não a imortalidade, mas a luminosidade semelhante à imortalidade futura. Ora, a luminosidade da glória é a luminosidade da imortalidade. Logo, aquela luminosidade, que Cristo manifestou aos discípulos, era a luminosidade da glória.

2. Demais. — Aquilo do Evangelho — Não hão de gostar a morte até não verem o reino de Deus — diz a Glosa de Beda: isto é, a glorificação do corpo, numa representação imaginária da beatitude futura. Ora, a imagem de uma coisa não se confunde com esta. Logo, a referida luminosidade o era a da beatitude.

3. Demais. — Da luminosidade da gloria só é susceptível o corpo humano. Ora, a luminosidade da transfiguração se manifestou não só no corpo de Cristo, mas também nas suas vestes e na nuvem lúcida que obumbrou os discípulos. Logo, parece que essa luminosidade não era a da glória.

Mas, *em contrário*, àquilo de Mateus. — Transfigurou-se perante eles, diz Jerônimo: Tal como há de aparecer no dia do juízo, assim apareceu aos Apóstolos. E àquele outro lugar do mesmo evangelista — até que vejam o Filho do homem vir na gloria do seu reino — diz Crisóstomo: Querendo mostrar aquela glória, com a qual virá mais tarde, manifestou-se-lhes na vida presente, como podiam eles suportar, de modo que não viessem a se condoer com a morte do Senhor.

SOLUÇÃO. — A luminosidade de que Cristo se revestiu na transfiguração foi a da glória, quanto ao modo de ser. Pois, a luminosidade do corpo glorioso deriva da luminosidade da alma, como diz Agostinho. E semelhantemente a claridade do corpo de Cristo na transfiguração deriva da sua divindade, como diz Damasceno, e da glória da sua alma. E só por uma dispensa divina é que a glória da alma, que Cristo teve desde o princípio da sua concepção, não redundou no corpo, a fim de que consumasse num corpo passivo os mistérios da nessa redenção, como dissemos. Mas isso não privou Cristo do poder de derivar a glória da alma para o corpo. E isso o fez quanto à luminosidade, na transfiguração. Mas de modo diferente que no corpo glorificado. Pois, no corpo glorificado redonda a luminosidade da alma, como uma qualidade permanente que afeta o corpo; por isso, o refulgir corporalmente o corpo glorioso não é nenhum milagre. Mas, para o corpo de Cristo, na transfiguração, derivou-lhe a luminosidade da sua divindade e da sua alma, não a modo de uma qualidade imanente e afectante do corpo em si mesmo, mas antes a modo de paixão transeunte, como quando o ar é iluminado pelo sol. Por isso, aquele fulgor de que então se revestiu o corpo de Cristo, foi miraculoso, como também o foi o fato de ter andado sobre as ondas do mar. Donde o dizer Dionísio: Cristo pratica, com um poder sobre humano, atos que o homem pode praticar; como o demonstra o fato de ter a Virgem concebido sobrenaturalmente e o de ter a mobilidade da água sustentado o peso dos seus pés materiais e terrenos. — E por isso não devemos admitir, como o ensina Hugo de S. Vitor, que Cristo assumiu o dote da luminosidade, na transfiguração; o da agilidade, quando andou sobre o mar; o da subtileza, quando nasceu do Ventre

Virginal de Maria. Porque dote nomeia uma certa qualidade imanente do corpo glorioso. Cristo, porém, teve milagrosamente tudo o referente aos dotes. E o mesmo, se deu, quanto à alma, relativamente à visão pela qual Paulo viu a Deus num rapto, como dissemos na Segunda Parte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Das palavras citadas não se conclui que a luminosidade de Cristo não fosse a luminosidade da glória; mas, que irão foi a do Corpo glorioso, porque o corpo de Cristo ainda não era imortal. Pois, como por permissão divina a glória da alma de Cristo não lhe redundou para o corpo, assim, pela mesma dispensação, pode redundar-lhe quanto ao dote da claridade, e não quanto ao da impassibilidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que a referida claridade ora imaginária, não por não ser a verdadeira claridade da glória, mas por ser uma imagem representativa da perfeição da glória, que tornará glorioso o corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como a claridade do corpo de Cristo, na transfiguração, representava a claridade futura desse mesmo corpo, assim a claridade das suas vestes designava a futura claridade dos santos, que será superada pela de Cristo, como o candor da neve o é pelo do sol. Por isso diz Gregório, que as vestes de Cristo se tornaram refulgentes, porque na culminância da claridade superna, todos os santos unir-se-lhe-ão na refulgência da luz da justiça. E quanto às vestes, elas designam os justos que ele unirá a si, segundo aquilo da Escritura. — Quanto à nuvem lúcida, ela significa a glória do Espírito Santo, ou a virtude paterna, como diz Orígenes, pela qual os santos serão garantidos na sua glória futura. — Embora também com propriedade possa significar a claridade do mundo renovado, que será o tabernáculo dos santos. Por isso, quando Pedro se dispôs a fazer os tabernáculos, a nuvem lúcida obumbrou os discípulos.

Art. 3 — Se foram escolhidas testemunhas convenientes da transfiguração.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não foram escolhidas testemunhas convenientes da transfiguração.

1. — Pois, cada um só pode testemunhar o que conhece. Ora, no tempo da transfiguração de Cristo, ninguém, a não ser os anjos, conhecia por experiência o que fosse a glória futura. Logo, testemunhas da transfiguração deviam ter sido antes os anjos que os homens.

2. Demais. — Testemunhas da verdade só podem ser pessoas reais e não fictícias. Ora, na transfiguração Moisés e Elias não estiveram presentes senão ficticiamente. Assim, àquilo do Evangelho — Eis que ali estavam Moisés e Elias — diz uma Glosa: Devemos saber que Moisés e Elias não apareceram, nessa ocasião, em corpo e alma, mas com corpos formados numa criatura ocasional. E podemos crer também que isso foi feito por ministério angélico, de modo que os anjos lhes assumissem as pessoas. Logo, não foram testemunhas convenientes.

3. Demais. — A Escritura diz, que de Cristo dão testemunho todos os profetas. Logo, não somente Moisés e Elias deviam ter estado presentes como testemunhas, mas também todos os profetas.

4. Demais. — A glória de Cristo era prometida a todos os seus fiéis, nos quais quis acender, pela sua transfiguração, o desejo dessa glória. Logo, não devia ter assumido só Pedro, Tiago e João como testemunhas da sua transfiguração, mas todos os discípulos.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura Evangélica.

SOLUÇÃO. — Cristo quis transfigurar-se, para mostrar a sua glória aos homens e para despertar-lhes o desejo dela, como dissemos. Ora, à glória da eterna beatitude os homens são levados por Cristo, não só os que existiram antes, como também depois dele. Por isso, quando caminhava para a sua paixão, tanto as gentes que iam adiante, como as que iam atrás, gritavam dizendo — Hosana, como esperando dele a salvação. Por isso era conveniente que, dentre os que o precederam, estivessem como testemunhas Moisés e Elias; e dos que existiram depois, Pedro, Tiago e João, para que por boca de duas ou três testemunhas ficasse confirmada essa palavra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Isto, pela sua transfiguração, manifestou aos discípulos a glória do seu corpo, que só aos homens respeita. Por isso e convenientemente, foram trazidos como testemunhas dela, não anjos, mas homens.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa glosa considera-se como extraída do livro intitulado - Dos milagres da Sagrada Escritura, que não é um livro autêntico, mas falsamente atribuído o Agostinho. Por isso não devemos nos apoiar nela. Pois, Jerônimo diz expressamente: Devemos notar que aos escribas e aos fariseus, que lhe pediam um sinal do céu, Cristo não lhes quis dar; mas, na sua transfiguração, para aumentar a fé dos discípulos, dá-lhes um sinal do céu, a saber, o descenso de Elias, do lugar para onde ascendera; e a ressurreição de Moisés, dos mortos. Mas não o devemos entender como significando que a. alma de Moisés retomasse o seu corpo; mas que a sua alma se manifestou, como o fazem os anjos, por um corpo assumido. Mas Elias apareceu com o seu próprio corpo, não vindo do céu empíreo, mas de um lugar elevado, para o qual foi arrebatado num carro de fogo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Crisóstomo, Moisés e Elias foram trazidos como testemunhas, por muitas razões. — A primeira é a seguinte: Porque como as turbas consideravam-no como Elias ou Jeremias, ou um dos profetas, fez aparecerem os principais dos profetas, para ao menos assim manifestar a diferença entre os servos e o Senhor. — A segunda razão é, porque Moisés deu a lei e Elias foi o zelador da glória do Senhor. Assim, aparecendo simultaneamente com Cristo, ficava aniquilada a calúnia dos judeus, que acusavam a Cristo de transgressor da lei, e de blasfemo por usurpar para si a glória de Deus. — A terceira razão é: mostrar que tinha poder sobre a vida e a morte, que era o juiz dos mortos e dos vivos, por ter tido ao seu lado Moisés, que já morrera, e Elias, ainda vivo. — A quarta razão é que: como diz o Evangelho falavam da sua saída deste mundo que havia de cumprir em Jerusalém, isto é, da sua paixão e da sua morte. E assim, para fortalecer, nesse ponto, a alma dos discípulos, fá-los se apresentarem em sua companhia os que se expuseram à morte por Deus; pois, Moisés, com perigo de morte, se apresentou perante o Faraó e Elias, perante Acab. — A quinta razão é porque queria que os seus discípulos fossem imitadores da mansidão de Moisés e do zelo de Elias. — A sexta razão, acrescentada por Hilário, era mostrar que foi anunciado pela lei de Moisés e pelos profetas, entre os quais era Elias o principal.

RESPOSTA À QUARTA. — Mistérios sublimes não devem ser revelados a todos imediatamente mas devem oportunamente chegar aos outros homens por meio dos chefes. Por isso, como diz Crisóstomo, Cristo levou consigo os três discípulos mais principais: Pois, Pedro foi executado pelo amor, que teve para com Cristo e também pelo poder que lhe foi cometido; João, pelo privilégio do amor com que, por causa da sua virgindade, era amado de Cristo, e também pela prerrogativa de ter pregado a doutrina Evangélica: e Tiago enfim, pela prerrogativa do martírio. E contudo Cristo não quis que esses mesmo anunciassem, o que viram antes da sua ressurreição. A fim de como explica Jerônimo. fato de tão grande magnitude não ser tido como incrível; nem viesse, depois de tão grande glória, a causar escândalo, entre almas rudes, a cruz, que lhe havia de suceder; ou também a fim de o povo não se lhe

opor invencivelmente; e para que, quando estivessem cheios do Espírito Santo, então fossem testemunhas desses fatos espirituais.

Art. 4 — Se convenientemente se acrescentou o testemunho da voz paterna que dizia: Este é o meu filho dileto.

O quarto discute-se assim. — Parece que se acrescentou inconvenientemente o testemunho da voz paterna que dizia: este é o meu filho dileto.

1. — Pois, como diz a Escritura, Deus fala uma vez e segunda vez não repete uma mesma causa. Ora, no batismo, isso mesmo o proclamara a voz paterna. Logo, não era conveniente que ainda fosse de novo proclamado na transfiguração.

2. Demais. — No batismo, simultaneamente com a voz paterna apareceu o Espírito Santo em forma de pomba. O que não se deu na transfiguração. Logo, parece não devia ter havido a proclamação do Pai.

3. Demais. — Cristo começou a ensinar depois do batismo. E contudo no batismo a voz do Pai não veio advertir os homens a ouvi-lo. Logo, nem o devia ter feito na transfiguração.

4. Demais. — Não devemos dizer a outros o que não poderiam suportar, conforme aquilo do Evangelho: Eu tenho ainda muitas coisas, que vos dizer, mas vós não as podeis suportar agora. Ora, os discípulos não podiam suportar a voz do Pai, pois, diz o Evangelho: Ouvindo isto, os discípulos caíram de braços e tiveram grande medo. Logo, a voz paterna não se lhes devia manifestar.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Escritura Evangélica.

SOLUÇÃO. — A adoção de filhos de Deus supõe uma certa conformidade entre a imagem e quem é realmente Filho de Deus. O que de dois modos se dá. Primeiro, pela graça, conferida nesta vida; que é uma conformidade imperfeita. Segundo, pela glória da pátria, que será a conformidade perfeita, segundo aquilo do Evangelho: Agora somos filhos de Deus e não apareceu ainda o que havemos de ser. Sabemos que, quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele; porquanto nos outros o teremos bem como ele é. Ora, como recebemos a graça pelo batismo, e a transfiguração foi um prenúncio do esplendor da glória futura, por isso, tanto no batismo como na transfiguração foi conveniente manifestar-se a filiação natural de Cristo, pelo testemunho do Pai. Por que só o Pai é perfeitamente côncio dessa perfeita geração, simultaneamente com o Filho e o Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lugar citado deve ser referido à eterna locução de Deus, pela qual Deus Padre proferiu o Verbo, coeterno consigo. E contudo podemos dizer que Deus, com voz material, proferiu duas vezes o mesmo verbo, mas não com o mesmo fundamento; mas para mostrar o modo diverso pelo qual os homens podem participar da semelhança da filiação eterna.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No batismo quando foi anunciado o mistério da primeira regeneração, manifestou-se a obra de toda a Trindade, porque aí se manifestou o Filho encarnado, apareceu o Espírito Santo em figura de pomba e o Pai se anunciou verbalmente. Assim também na transfiguração, que é o sacramento da segunda regeneração, toda a Trindade manifestou-se — o Pai, pela voz; o Filho, pela sua humanidade; o Espírito Santo, pela nuvem luminosa. Porque, assim como, no batismo dá a inocência, designada pela simplicidade da pomba, assim na ressurreição dará aos eleitos o esplendor da sua glória e a libertação de todo mal, simbolizados pela nuvem lúcida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo veio nos dar a graça atual, mas só prometer a glória, com a sua palavra. Por isso e convenientemente na transfiguração os homens são advertidos a ouvi-lo, não porem no batismo.

RESPOSTA À QUARTA. — Foi conveniente os discípulos se aterrorizarem com a voz do Pai e se prosternarem, a fim de ficar assim claro que a excelência dessa glória que então se manifestava, excede toda a compreensão e toda a capacidade dos mortais, segundo aquilo da Escritura: Nenhum homem me verá e depois viverá. E por isso diz Jerônimo, que a fragilidade humana não pode suportar o esplendor de uma tão grande glória. Mas Cristo nos cura dessa fragilidade, introduzindo-nos na glória. O que significam as, palavras que lhes disse: Levantai-vos e não temais.

Questão 46: Da Paixão de Cristo

Em seguida devemos tratar do concernente à partida de Cristo, deste mundo. E primeiro, da sua paixão. Segunda, da sua morte. Terceiro, da sua sepultura. Quarto, da descida aos infernos. Sobre a paixão temos três considerações a fazer. Primeiro, da sua paixão em si mesma. Segunda, da causa eficiente da paixão. Terceiro, do fruto da paixão.

Na primeira questão discutem-se doze artigos:

Art. 1 — Se era necessário Cristo sofrer pela liberação do gênero humano.

O primeiro discute-se assim. Parece que não era necessário Cristo sofrer pela liberação do gênero humano.

1. — Pois, só Deus podia liberar o gênero humano, segundo a Escritura: Porventura não sou eu o Senhor e não é assim que não há outro Deus senão eu? Deus justo e salvador não no há fora de mim. Ora, Deus não está sujeito a nenhuma necessidade, o que lhe repugnaria à onipotência. Logo, não era necessário que Cristo sofresse.

2. Demais. — O necessário se opõe ao voluntário. Ora, Cristo sofreu por vontade própria, como o diz a Escritura: Foi oferecido porque ele mesmo quis. Logo, não foi necessário que sofresse.

3. Demais. — Como diz a Escritura, todos os caminhos do Senhor são misericórdia e verdade. Ora, não era necessário que sofresse, por parte da misericórdia divina, a qual, assim como distribui os seus dons gratuitamente, assim também há de gratuitamente perdoar as dívidas sem satisfação. Nem por parte da justiça divina, pela qual o homem merecera a condenação eterna. Logo, parece que não era necessário ter Cristo sofrido pela liberação dos homens.

4. Demais. — A natureza angélica é mais excelente que a humana, como ensina Dionísio. Ora, Cristo não sofreu para reparar a natureza angélica, que tinha pecado. Logo, parece que não lhe fora também necessário sofrer pela salvação do gênero humano.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Como Moisés no deserto levantou a serpente, assim importa que seja levantado o Filho do homem, para que todo o que crê nele não pereça, mas tenha a vida eterna. O que se entende da exaltação na cruz. Logo, parece que Cristo devia ter sofrido.

SOLUÇÃO. — Como o ensina o Filósofo, a palavra necessária é susceptível de muitas acepções. — Numa, significa o que não pode por sua natureza, apresentar-se de modo diferente. E, nesse sentido, é claro que não foi necessário ter Cristo sofrido, nem da parte de Deus nem da do homem. — Noutra, o necessário o é em virtude de uma causa exterior. Se essa causa for eficiente ou motriz, produz a necessidade de coação; tal o caso de quem não pode andar por causa da violência do que o detém. Se porém essa causa exterior geratriz da necessidade for o fim, o necessário o será pela suposição do fim; isto é, quando o fim de nenhum modo pode ser atingido sem esse meio necessário, ou não o pode convenientemente, senão recorrendo a tal meio. Logo, que Cristo sofresse não era necessário por uma necessidade de coação: nem por parte de Deus, que o determinou a sofrer, nem por parte do próprio Cristo, que sofreu voluntariamente.

Necessário, porém o foi pela necessidade de fim. O que podemos entender de três modos. — Primeiro, relativamente a nós, que fomos liberados pela sua paixão, segundo o Evangelho: Importa que seja

levantado o Filho do homem, para que todo o que crê nele não pereça, mas tenha a vida eterna. — Segundo, relativamente ao próprio Cristo, que pelas humilhações da paixão mereceu a glória da exaltação. E a isso se refere o Evangelho quando pergunta: Porventura não importava que o Cristo sofresse estas coisas e que assim entrasse na sua glória? — Terceiro, relativamente a Deus, cuja determinação concernente à paixão de Cristo foi profetizada nas Escrituras e prefigurada, nas observâncias do Velho Testamento. E é o que diz o Evangelho: O Filho do homem vai segundo o que está decretado. E mais adiante: É o que queriam dizer as palavras que eu vos dizia quando ainda estava convosco, que era necessário que se cumprisse tudo o que de mim estava escrito na lei de Moisés e nos profetas e nos salmos. E ainda: Assim é que estava escrito que importava que o Cristo padecesse e que ressurgisse dos mortos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. - A objeção colhe, quanto à necessidade imposta pela coação, da parte de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe, quanto à necessidade imposta pela coação, da parte do homem Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Liberar o homem pela paixão de Cristo, convinha tanto à misericórdia como à justiça de Cristo. À justiça, porque com a sua paixão Cristo satisfaz pelo pecado do gênero humano; e assim o homem foi liberado pela justiça de Cristo. À misericórdia, de seu lado, porque não podendo o homem por si mesmo satisfazer pelo pecado de toda a natureza humana, como se disse, Deus lhe deu o seu Filho único como reparador, segundo aquilo do Apóstolo: Tendo sido justificados gratuitamente por sua graça, pela redenção que tem em Jesus Cristo, ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue. O que implicava uma misericórdia mais abundante que se tivesse perdoado os pecados, sem satisfação. Donde o dizer o Apóstolo: Deus, que é rico em misericórdia, pela sua extremada caridade, com que nos amou, ainda quando estávamos mortos pelos pecados, nos deu vida juntamente em Cristo.

RESPOSTA À QUARTA. — O pecado do anjo não era reparável, como o era o do homem, como resulta do que foi dito na Primeira Parte.

Art. 2 — Se era possível outro modo da liberação humana que não fosse a paixão de Cristo.

O segundo discute-se assim. — Parece que não era possível outro modo da liberação humana que não fosse a paixão de Cristo.

1. — Pois, diz o Senhor: Se o grão de trigo que cai na terra não morrer fica ele só; mas se ele morrer produz muito fruto. E Agostinho explica, que ele se considerava como o grão. Se, portanto, não tivesse sofrido a morte, não teria de outro modo produzido da nossa liberação.

2. Demais. — Como lemos no Evangelho, o Senhor diz ao Pai: Pai meu, se este cálice não pode passar sem que eu o beba, faça-se a tua vontade. Ora, refere-se ao cálice da paixão. Logo, a paixão de Cristo não podia ser evitada. E por isso diz Hilário: Esse cálice não podia passar sem que ele o bebesse porque não podemos ser resgatados senão pela sua paixão.

3. Demais. — A justiça de Deus exigia que o homem fosse liberado do pecado, mediante a satisfação de Cristo, pela sua paixão. Ora, Cristo não podia evitar a paixão, como o diz o Apóstolo: Se não cremos, ele permanece fiel; não pode negar-se a si mesmo. Mas negar-se-ia a si mesmo, se negasse a sua justiça,

pois ele é a própria justiça. Logo, parece que não era possível o homem ser liberado de outro modo senão pela paixão de Cristo.

4. Demais. — A fé é incompatível com todo e qualquer erro. Ora, os antigos Patriarcas acreditavam que Cristo haveria de sofrer. Logo, parece que era inevitável, que Cristo sofresse.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Afirmamos que é bom e consentâneo com a dignidade divina o modo pelo qual o mediador entre Deus e os homens, o homem Jesus Cristo, Deus, se dignou nos liberar. Contudo, mostremos também, que Deus dispunha ainda de outros modos possíveis, ao poder de quem todas as causas estão igualmente sujeitas.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos dizer que uma coisa é possível ou impossível. Primeiro, simples e absolutamente falando; de outro modo, por hipótese. - Ora, simples e absolutamente falando, era possível a Deus liberar o homem de outro modo que não pela paixão de Cristo; pois, como diz o Evangelho, a Deus nada é impossível. Mas, hipoteticamente falando, era impossível. Pois, sendo impossível a presciência de Deus enganar-se e a sua vontade ou disposição anular-se, não era simultaneamente possível, suposta a presciência de Deus e a sua preordenação, relativamente à paixão de Cristo, este não sofrer e o homem ser liberado por outro modo do que pela sua paixão. E o mesmo devemos dizer de tudo o de que Deus tem presciência e que preordena, como na Primeira Parte ficou preestabelecido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Senhor nesse lugar, fala, suposta a presciência e a preordenação de Deus, pela qual fora ordenado que o fruto da salvação humana não resultaria senão da paixão de Cristo. E do mesmo modo devemos entender o texto citado na **SEGUNDA OBJEÇÃO**: Se este cálice não pode passar sem que eu o beba, isto é, porque tu assim o dispuseste. E por isso acrescenta: Faça-se a tua vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também a referida justiça depende da vontade divina, que exige do gênero humano uma satisfação pelo pecado. Mas, se quisesse, sem qualquer satisfação, liberar o homem do pecado, não agiria contra a justiça. Pois, o juiz que deve punir a culpa incorrida contra terceiros - por exemplo, contra outra pessoa, ou contra toda a república ou contra um chefe elevado em dignidade - não pode, por dever de justiça, demitir a culpa sem a pena. Mas, Deus não tem nenhum superior, sendo ele o bem supremo e comum de todo o universo. Logo, demitindo o pecado que por natureza é culposo, porque ofende a Deus, a ninguém lesa: assim como quem quer que perdoa uma ofensa contra si cometida, sem nenhuma satisfação, age misericordiosa e não injustamente. Por isso Davi, implorando misericórdia, dizia: Contra ti só pequei; como se dissesse: Podes me perdoar sem injustiça.

RESPOSTA À QUARTA. — A fé humana e também as divinas Escrituras, em que se funda a fé, apóiam-se na presciência e na ordenação divina. Por isso a necessidade procedente da suposição da fé humana e das divinas Escrituras, e a da presciência e vontade divinas, tem a mesma razão.

Art. 3 — Se havia outro modo mais conveniente da liberação humana do que pela paixão de Cristo.

O terceiro discute-se assim. — Parece que havia outro modo mais conveniente da liberação humana do que pela paixão de Cristo.

1. — Pois, a natureza nas suas obras imita as obras divinas, como regulada e movida que é por Deus. Ora, a natureza não faz por dois meios o que pode fazer por um só. Logo, como Deus podia liberar o

homem pela sua só vontade, parece não era conveniente que se acrescentasse a paixão de Cristo para a liberação do gênero humano.

2. Demais. — As obras da natureza se realizam de maneira mais conveniente que o que se faz por violência; porque a violência é uma como ruína ou destruição do que faz a natureza, segundo o Filósofo. Ora, a paixão de Cristo implicava a morte violenta. Logo, era mais conveniente que Cristo liberasse o homem morrendo de morte natural, do que pela paixão.

3. Demais. — É convenientíssimo que quem retém uma coisa, violenta e injustamente, seja despojado dela por um poder superior. Donde o dito da Escritura: Vós fostes vendidos por nada, e sem prata sereis resgatados. Ora, o diabo não tinha nenhum poder sobre o homem, a quem enganava pela fraude e a quem retinha, por uma como violência, na escravidão. Logo, parece que teria sido, mais conveniente que Cristo despojasse o diabo, em virtude do seu simples poder, do que pela sua paixão.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Não havia outro meio mais conveniente de curar a miséria do que pela paixão de Cristo.

SOLUÇÃO. — Tanto um meio é mais conveniente para conseguir um fim, quanto mais ele faz concorrerem elementos conducentes ao fim. Ora, o ser o homem liberado pela paixão de Cristo foi causa de concorrerem muitos elementos conducentes à salvação do mesmo, além da liberação do pecado. — Assim, primeiro, desse modo o homem conhece quanto Deus o ama; o que o excita a amá-lo mais, e nisso consiste a perfeição da salvação humana. Donde o dizer o Apóstolo: Deus faz brilhar a sua caridade em nós porque ainda quando éramos pecadores, morreu Cristo por nós. — Segundo, porque por esse meio nos deu o exemplo da obediência, da humildade, da constância, da justiça e das demais virtudes reveladas na paixão de Cristo e que são necessárias à salvação humana. Por isso diz a Escritura: Cristo padeceu por nós, deixando-vos exemplo para que sigais as suas pisadas. — Terceiro, porque Cristo, com a sua paixão, não somente liberou o homem do pecado, mas ainda lhe mereceu a graça justificante e a glória da beatitude como a seguir se dirá. — Quarto, porque, assim, uma necessidade maior impôs ao homem conservar-se imune do pecado, segundo aquilo do Apóstolo: Porque vós fostes comprado por um grande preço; glorificai, pois, e trazei a Deus no vosso corpo. — Quinto, porque contribuiu para maior dignidade do homem, de modo que assim como fora vencido e enganado pelo diabo, assim também fosse ele mesmo quem vencesse o diabo; e assim como o homem mereceu a morte, assim também, morrendo, a vencesse a ela, conforme o dizer do Apóstolo: Graças a Deus, que nos deu a vitória, por Jesus Cristo. — Por isso foi mais conveniente que, pela paixão de Cristo fôssemos liberados, do que pela só vontade de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Também a natureza, para produzir uma obra de modo mais conveniente, aplica vários meios para um mesmo fim; assim, dois olhos, para ver. E o mesmo faz em casos semelhantes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Crisóstomo, Cristo veio destruir não a sua própria morte, pois, sendo a vida não estava sujeito a morrer; mas a dos homens. Por isso não depôs o seu corpo por uma morte natural, mas quis sofrê-la infligida pelos outros homens. Pois, se no seu corpo tivesse adoecido e na presença de todos, morrido, seria incompreensível que quem veio curar as doenças alheias tivesse o seu próprio corpo sujeito a elas. E se, sem nenhuma doença, tivesse se despojado do corpo, para se mostrar em seguida, não lhe acreditariam quando falasse da sua ressurreição. Pois, como teria Cristo manifestado a vitória sobre a morte, se não tivesse mostrado, sofrendo-a na presença de todos, que a morte foi vencida pela incorrupção do corpo?

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o diabo tivesse atacado o homem injustamente, contudo o homem fora, por causa do pecado, justamente entregue por Deus à escravidão do diabo. Por isso foi conveniente que, pela justiça, o homem fosse liberado da escravidão do diabo. Satisfazendo do Cristo por ele, com a sua paixão. - E isso também foi conveniente para vencer a soberba do diabo, inimigo da justiça e amante do poder: de modo que Cristo vencesse o diabo e liberasse o homem, não pelo só poder da divindade, mas também pela justificação e pela humilhação da paixão, como diz Agostinho.

Art. 4 — Se Cristo devia ter sofrido na cruz.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ter sofrido na cruz.

1. — Pois, a verdade deve corresponder à figura. Ora, eram figuras de Cristo todos os sacrifícios do Antigo Testamento, nos quais se matavam animais com a espada, que eram depois queimados no fogo. Logo, parece que Cristo não devia ter sofrido na cruz, mas antes ser sacrificado pela espada ou no fogo.

2. Demais. — Damasceno diz, que Cristo não devia assumir sofrimentos degradantes. Ora a morte da cruz era considerada como degradante e ignominiosa por excelência; por isso diz a Escritura: Condenemo-lo a uma morte a mais infame. Logo, parece que Cristo não devia sofrer a morte da cruz.

3. Demais. — De Cristo diz o Evangelho: Bendito o que vem em nome do Senhor. Ora, a morte da Cruz era uma morte de maldição, segundo a Escritura: Maldito é de Deus aquele que está pendente de um lenho. Logo, parece que não foi conveniente que Cristo fosse crucificado.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Feito obediente até a morte e morte de cruz.

SOLUÇÃO. — Era convenientíssimo que Cristo sofresse a morte da cruz. Primeiro, para dar o exemplo da virtude. Por isso diz Agostinho: A sabedoria de Deus assumiu o homem para nos dar o exemplo de uma vida reta. Ora, é próprio de uma vida reta não temer o que não deve ser temido. Há porém homens que, embora não temam a morte em si mesma, tem horror contudo de um determinado gênero de morte. Por isso, a fim de o homem, que vive retamente, não temer nenhum gênero de morte o Homem-Deus quis morrer ostensivamente na cruz; pois, dentre todos os gêneros de morte nenhum era mais execrável e temível que esse. Segundo, porque esse gênero de morte era o por excelência conveniente à satisfação pelo pecado dos nossos primeiros pais, que consistiu em tomarem do fruto da árvore, contra a ordem de Deus. Por isso era conveniente que Cristo, para satisfazer por esse pecado, consentisse ele próprio ser pregado no madeiro, quase para restituir o que Adão subtraíra, como o diz a Escritura: Paguei então o que não tinha roubado: Onde o dizer Agostinho: Adão desprezou o preceito, colhendo o pomo da árvore; mas tudo o que Adão perdeu Cristo recuperou na cruz. A terceira razão é que, como diz Crisóstomo. Cristo sofreu num madeiro elevado e não debaixo de um teto, a fim de purificar também o ar. Mas também a terra sentiu um benefício semelhante, purificada pelo sangue que corria gota a gota do lado do crucificado. E aquilo do Evangelho - Importa que seja levantado o Filho do Homem - diz: Por levantado entende que foi elevado para o alto; para que santificasse o ar quem havia santificado a terra, andando nela (Teofilacto). A quarta razão é que, morrendo no alto de um madeiro, preparou a nossa subida ao céu, como diz Crisóstomo (Atanásio). Por isso ele próprio o diz no Evangelho: Eu, quando for levantado da terra, todas as coisas atrairei a mim mesmo. A quinta razão é que isso convinha também à completa liberação de todo o gênero humano. Por isso diz S. Gregório Nisseno, que a figura da cruz, esgalhando-se, de um centro único, em quatro extremos opostos, significa o poder e a providência daquele que dela pende, espalhados por toda parte. E Crisóstomo também diz que Cristo morreu na cruz com os braços abertos, para com uma das mãos, atrair para si o povo fiel e, com a outra, os que constituem a gentilidade. A sexta razão é que esse gênero de morte designa diversas virtudes. E por isso

diz Agostinho: Não escolheu em vão tal gênero de morte, a fim de que fosse o mestre da largura, do comprimento, da altura e da profundidade, de que fala o Apóstolo. Assim, a largura desse madeiro é representada pela travessa que nele está fixada — símbolo das boas obras, porque nela estão estendidos os braços. O comprimento vai do ápice do madeiro à terra e nele é que o crucificado de certo modo se apóia - símbolo da estabilidade e da perseverança atribuídas à longanimidade. A altura é representada pela parte do lenho que se eleva acima da travessa e em que foi presa a cabeça do crucificado — suprema expectativa dos que tem esperança perfeita. Enfim, a profundidade é representada pela parte do madeiro oculta na terra e donde parece elevar-se toda a cruz - sim bolo da profundidade da graça gratuita. E como ainda o nota Agostinho, o lenho onde estavam fixos os membros do crucificado era uma como cátedra donde o mestre ensinava. A sétima razão é que esse gênero de morte corresponde a várias figuras. Pois, como diz Agostinho, uma arca de madeira salvou o gênero humano do dilúvio das águas. Quando o povo de Deus fugia do Egito, Moisés dividiu o mar com uma vara, aniquilou o Faraó e remiu o povo de Deus. Essa mesma vara Moisés a mergulhou na água, tornando-a doce, de amarga que era. Ainda com essa vara fez jorrar da pedra espiritual uma água salutar. Para vencer Amalec, Moisés conservava as mãos estendidas ao longo da vara. E a lei de Deus estava encerrada na arca do Testamento, que julgavam de madeira. Assim, pois, o gênero humano era conduzido, como gradativamente, ao lenho da cruz.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O altar dos holocaustos, onde eram oferecidos os sacrifícios dos animais, era feito de madeira, como se lê na Escritura; e, assim, a verdade corresponde à figura. Mas não é necessário que a correspondência seja total, porque então já não seria semelhança, mas identidade, como diz Damasceno. - Contudo e especialmente como diz Crisóstomo Atanásio, não se lhe amputou a cabeça, como a João; nem foi serrado, como Isaias; para que, morto, conservasse íntegro o corpo e indivisível, a fim de não dar ocasião aos que querem dividir a Igreja. — E em lugar do fogo material estava, no holocausto de Cristo, o fogo da caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo não quis assumir sofrimentos degradantes, que implicassem falta de ciência ou de graça, ou ainda de virtude. Não porém os resultantes de injúrias externas; antes, como diz o Apóstolo, sofreu a cruz, desprezando a ignomínia.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, o pecado é maldito, e por consequência a morte e a mortalidade proveniente do pecado. Pois, a carne de Cristo era mortal, tendo a semelhança da carne de pecado. E por isso Moisés lhe chama maldito, como o Apóstolo lhe chama pecado, quando diz: Aquele que não havia conhecido pecado o fez pecado por nós, isto é, pela pena do pecado. Nem indica maior ódio da parte de Deus o ter predito Moisés que Cristo é maldito de Deus. Pois, se Deus não odiasse o pecado não teria mandado o seu Filho a tomar a morte sobre si e a destruí-la. É, portanto a mesma coisa proclamar que ele aceitou a maldição em nosso lugar e dizer que morreu por nós. Donde o dito do Apóstolo: Cristo nos remiu da maldição da lei, feito ele mesmo maldição por nós.

Art. 5 — Se Cristo sofreu todos os sofrimentos.

O quinto discute-se assim. Parece que Cristo sofreu todos os sofrimentos.

1. — Pois, diz Hilário: O Unigênito de Deus, para completar o sacrifício da sua morte, atestou ter consumado em si todos os sofrimentos do gênero humano, quando, inclinada a cabeça, rendeu o espírito. Logo, parece que sofreu todos os sofrimentos humanos.

2. Demais. — A Escritura diz: Eis aí está que o meu servo terá inteligência; ele será exaltado e elevado e ficará em alto grau sublimado; assim como pasmavam muitos à vista de ti, assim será sem glória o seu

aspecto entre os varões e sua figura entre os filhos dos homens. Ora, Cristo foi exaltado por ter a totalidade da graça e da ciência, pelo que muitos pasmaram à vista dele, admirando-o. Logo, parece que teria sido sem glória, sofrendo todos os sofrimentos humanos.

3. Demais. — A Paixão de Cristo tinha por fim libertar o homem do pecado, como se disse. Ora, Cristo veio liberar os homens de todo gênero de pecados. Logo, devia sofrer todo gênero de sofrimentos.

Mas, *em contrário*, diz o Evangelho, que os soldados quebraram as pernas ao primeiro e ao outro que com ele fora crucificado; tendo vindo depois a Jesus, não lhe quebraram as pernas. Logo não sofreu todo o gênero de sofrimentos.

SOLUÇÃO. — Os sofrimentos humanos podem ser considerados à dupla luz. Primeiro, quanto à espécie. E então, não devia Cristo sofrer todos os sofrimentos; pois, muitas espécies de sofrimentos são contrárias entre si, tal a combustão pelo fogo e a submersão na água. Mas, agora tratamos dos sofrimentos de proveniência extrínseca; pois, os sofrimentos procedentes de causas externas, como as doenças do corpo, não devia ele sofrer-las, como dissemos. Mas, quanto ao gênero, sofreu todos os sofrimentos humanos. O que é susceptível de tríplice consideração. — Primeiro, quanto aos homens que lhe causaram sofrimentos. Pois, certos sofrimentos lhe foram infligidos pelos gentios e pelos judeus; por homens e por mulheres, como o mostram as criadas acusadoras de Pedro. Também recebeu sofrimentos dos príncipes, e de seus ministros, e do populacho, conforme a Escritura: Por que razão se embraveceram as nações e os povos meditaram coisas vãs? Os reis da terra se sublevaram e os príncipes se coligaram contra o Senhor e contra o seu Cristo. Sofreu também de seus discípulos e conhecidos; como de Judas, que o traiu e de Pedro, que o negou. — Segundo, o mesmo se conclui relativamente àquilo em que o homem pode sofrer. Assim, sofreu nos seus amigos, que o abandonaram; na sua reputação, pelas blasfêmias contra ele proferidas; na sua honra e glória, pelas irrisões e contumélia contra ele assacadas; nos bens, quando das suas próprias vestes foi espoliado; na alma, pela tristeza, pelo tédio e pelo temor; no corpo, pelos ferimentos e flagelações. — Em terceiro lugar, podemos considerá-las relativamente aos membros do corpo. Assim, Cristo sofreu, na cabeça, a coroa de pungentes espinhos; nas mãos e nos pés, a pregação dos cravos; na face bofetadas e cuspe; e em todo o corpo, flagelações. Sofreu também em todos os sentidos do corpo: no tato, quando flagelado e pregado com cravos; no gosto, quando lhe deram de beber fel e vinagre; no olfato, quando suspenso no patíbulo, num lugar fétido pelos cadáveres dos supliciados, chamado Calvário; no ouvido, ferido pelas vociferações dos que o blasfemavam e faziam dele irrisão; na vista, ao ver sua mãe e o discípulo a quem amava, chorando.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras citadas de Hilário devem entender-se quanto a todos os gêneros de sofrimentos, mas não quanto a todas as espécies deles.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A semelhança, no caso, se considera, não quanto ao número dos sofrimentos e das graças, mas quanto à grandeza de uns e de outras. Porque, assim como foi levantado acima dos outros nos dons das graças, assim foi abatido abaixo deles pela ignomínia da paixão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quanto à suficiência, um sofrimento mínimo de Cristo bastava para remir o gênero humano de todos os pecados. Mas, quanto à conveniência, foi suficiente que sofresse todos os gêneros de sofrimentos, como já se disse.

Art. 6 — Se a dor da paixão de Cristo foi maior que todas as outras dores.

O sexto discute-se assim. — Parece que a dor da paixão de Cristo não foi maior que todas as outras dores.

1. — Pois, a dor do paciente aumenta conforme a gravidade e a duração do sofrimento. Ora, certos mártires padeceram sofrimentos mais graves e mais longos do que Cristo; assim, Lourenço, assado em grelhas, e Vicente cujas carnes foram laceradas por unhas de ferro. Logo, parece que a dor dos sofrimentos de Cristo não foi a máxima.

2. Demais. — A força do espírito mitiga a dor, a ponto de os estóicos ensinarem que a alma do sábio não é susceptível de tristeza. E Aristóteles diz que a virtude moral faz conservar o justo meio nas paixões. Ora, Cristo teve a virtude perfeitíssima da alma. Logo, parece que Cristo sofreu a mínima das dores.

3. Demais. — Quanto mais sensível é um paciente, tanto maior é a dor da paixão. Ora, a alma é mais sensível que o corpo, pois, pela alma é que o corpo sente. E também, Adão parece ter tido, no estado de inocência, um corpo mais sensível que o de Cristo, que assumiu o corpo humano com as suas deficiências naturais. Logo, parece que a dor da alma padecente no purgatório ou no inferno, ou ainda a dor de Adão, se alguma sofreu, teria sido maior que a dor da paixão de Cristo.

4. Demais. — A perda de um maior bem causa uma dor maior. Ora, o pecador, pecando, perde um maior bem que Cristo, sofrendo, porque a vida da graça é melhor que a da natureza humana. Demais, Cristo, que perdeu a vida, havendo de ressurgir três dias depois, parece que perdeu um bem menor do que aqueles que perdem a vida, havendo de permanecer mortos. Logo, parece que a dor de Cristo não foi a máxima das dores.

5. Demais. — A inocência do paciente diminui a dor da paixão. Ora, Cristo sofreu inocentemente, segundo a Escritura: Eu era como um manso cordeiro que é levado a ser vítima. Logo, parece que a dor da paixão de Cristo não foi a máxima.

6. Demais. — Nada do que teve Cristo era supérfluo. Ora, uma dor mínima de Cristo bastaria para o fim da salvação humana, pois, teria uma virtude infinita, por causa da sua pessoa divina. Logo, foi supérfluo assumir a máxima das dores.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz, da pessoa de Cristo: Atendei e vê de se há dor semelhante à minha dor.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, quando tratamos das deficiências assumidas por Cristo, ele sofreu verdadeiramente a dor, na sua paixão. Tanto a sensível, causada pelos tormentos corpóreos, como a interior, causada pela apreensão do mal, que se chama tristeza. Ora, ambas essas dores foram máximas em Cristo, entre as dores da vida presente. O que se explica por quatro razões. Primeiro, pelas causas da dor. — Pois, a dor sensível teve como causa uma lesão corpórea cheia de acerbidade, tanto pela generalidade da paixão, de que já tratamos, como pelo gênero da mesma. Pois, a morte dos crucificados é acerbíssima, por serem trespassados em lugares nervosos e sobremaneira sensíveis, que são as mãos e os pés. E além disso, o peso mesmo do corpo pendente continuamente aumenta a dor; acrescentando-se ainda a diuturnidade dela, pois, os crucificados não morrem logo como os mortos pela espada. — Quanto à dor interna teve as causas seguintes. Primeiro todos os pecados do gênero humano, pelos quais satisfazia com os seus sofrimentos; por isso como que os avocou a si, dizendo: Os clamores dos meus pecados. Segundo e especialmente, a culpa dos judeus e dos outros, que lhe infligiram a morte; e sobretudo a dos discípulos, que se escandalizaram com a paixão de Cristo. Terceiro,

ainda, a perda da vida do corpo, naturalmente horrível à natureza humana. Em segundo lugar, a grandeza da dor pode ser considerada relativamente à sensibilidade do paciente. — Assim, o seu corpo tinha a melhor das compleições; pois, fora formado milagrosamente por obra do Espírito Santo. Porque nada é mais perfeito que o produzido por milagre, como o nota S. João Crisóstomo, a propósito da água convertida em vinho por Cristo, nas bodas. Assim, o sentido do tato, que serve para perceber a dor, era em Cristo extremamente delicado. — Também a alma, nas suas potências interiores, apreendia com grande eficácia todas as causas de tristeza. Terceiro, a grandeza da dor de Cristo na sua paixão, pode ser considerada quanto à pureza da mesma dor. Pois, nos outros pacientes, mitiga-se a tristeza interior e também a dor externa, pela reflexão racional, causando uma certa derivação ou redundância das potências superiores para as inferiores. O que não se deu na paixão de Cristo, pois, à cada uma das potências permitia agir dentro do que lhe era próprio, como diz Damasceno. Em quarto lugar, a grandeza da dor de Cristo pode ser considerada quanto ao fato de ser a sua paixão e a sua dor assumidas voluntariamente, com o fim de livrar o homem do pecado. Por isso, assumiu uma dor tão grande, que fosse proporcionada à grandeza do fruto dela resultante. Assim, pois, de todas essas causas simultaneamente consideradas resulta claro que a dor de Cristo foi a máxima das dores.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe quanto a uma só das causas de sofrimento enumeradas, a saber, a lesão corpórea, causa da dor sensível. Mas, as outras causas aumentaram muito mais a dor de Cristo na sua paixão, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude moral não mitiga do mesmo modo a tristeza interior e a dor sensível externa, Assim, a tristeza interior ela a diminui diretamente, estabelecendo nela a mediedade, como em matéria própria. Ao passo que a virtude moral constitui a mediedade nas paixões, como estabelecemos na Segunda Parte, introduzindo nelas não uma quantidade real, mas uma quantidade proporcional, de modo que a paixão não ultrapasse a regra racional. E como os estóicos reputavam a tristeza totalmente inútil, por isso criam que ela se divorcia totalmente da razão e, por consequência, deve ser totalmente evitada pelo sábio, Mas, na verdade das causas, há uma certa tristeza digna de louvor, como o prova Agostinho: é a procedente de um amor santo, como quando nos entristecemos dos pecados próprios ou dos alheios, e também é considerada como útil quando tem por fim satisfazer pelos pecados, segundo aquilo do Apóstolo: A tristeza, que é segundo Deus, produz para a salvação uma penitência estável. Por isso Cristo, a fim de satisfazer pelos pecados de todos os homens, assumiu uma tristeza máxima pela sua quantidade absoluta, mas que não ultrapassava a regra racional. - Mas quanto à dor exterior do sentido, a virtude moral não a diminui diretamente, porque essa dor não obedece à razão, mas resulta da natureza do corpo. Diminui-a, porém indiretamente pela redundância das potências superiores para as inferiores. O que não se deu com Cristo, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A dor da alma do padecente, separada, é própria do estado futuro de danação, que excede todos os males desta vida, como a glória dos Santos excede todos os bens da vida presente. Por isso, quando dizemos que a dor de Cristo foi máxima, não a comparamos com a dor da alma separada. - Quanto ao corpo de Adão, ele não podia sofrer se não tivesse pecado, tornando-se assim mortal e passível. E, sofrendo, padeceria menos que o corpo de Cristo, pelas razões referidas. — Donde também resulta que mesmo se, por impossível, considerássemos que Adão no estado de inocência sofreu, a sua dor teria sido menor que a de Cristo.

RESPOSTA À QUARTA. — Cristo não somente sofreu perdendo a vida do seu próprio corpo, mas também pelos pecados de todos os homens. Porque a dor de Cristo ultrapassou toda dor de qualquer paciente. Quer porque procedia de uma sabedoria e caridade maiores, que aumentam a dor do padecente; quer também porque sofreu simultaneamente por todos os pecados, segundo aquilo da

Escritura: Verdadeiramente ele foi o que tomou sobre si as nossas fraquezas. — Mas a vida corporal de Cristo foi de tão grande dignidade, e, sobretudo, pela divindade que lhe estava unida, que sofreu mais, perdendo-a, mesmo momentaneamente, que qualquer outro homem perdendo a sua, por qualquer tempo que fosse. Donde o dizer o Filósofo, que o virtuoso tanto mais ama a sua vida, quanto mais a tem como melhor; e, contudo, a expõe pelo bem da virtude, E semelhantemente, Cristo, tendo uma vida amável por excelência, a expôs pelo bem da caridade, segundo aquilo da Escritura: Dei a minha amada alma em mãos de seus inimigos.

RESPOSTA À QUINTA. — A inocência do paciente diminui numericamente a dor da paixão; porque quando padece por culpa, sofre não só pela pena, mas também pela culpa; sendo inocente, porém, sofre só pela pena. Contudo a sua inocência lhe aumenta a dor, porque sabe que não merece o mal que lhe é infligido. E por isso são tanto mais repreensíveis os que não se compadecem dele, conforme a Escritura: O justo perece e não há quem considere no seu coração.

RESPOSTA À SEXTA. — Cristo quis liberar o gênero humano dos pecados, não só pelo seu poder, mas ainda por justiça. Por isso, não só levou em conta a grandeza do poder que tinha a sua dor, em virtude da divindade que lhe estava unida, mas também o quanto bastava essa dor pela sua natureza humana, para tão grande satisfação.

Art. 7 — Se Cristo sofreu em toda a sua alma.

O sétimo discute-se assim. — Parece que Cristo não sofreu em toda a sua alma.

1. — Pois a alma sofre quando sofre o corpo, por acidente, por ser o ato do corpo. Ora, a alma não é ato do corpo relativamente a qualquer das suas partes; assim, o intelecto não é ato de nenhum corpo, como diz Aristóteles. Logo, parece que Cristo não sofreu em toda a sua alma.

2. Demais. — Toda potência da alma é passiva em relação ao seu objeto. Ora, o objeto da razão da parte superior são as razões eternas, que ela se esforça por contemplar e consultar, como o diz Agostinho. Mas, pelas razões eternas, Cristo não podia sofrer nenhum mal, pois em nada o contrariavam. Logo, parece que não sofreu em toda a sua alma.

3. Demais. — Quando o sofrimento sensível atinge até a razão, então é considerado como sofrimento completo. O que não se deu com Cristo, que só sofreu uma propaixão, como o nota Jerônimo. Donde o dizer Dionísio que os sofrimentos que lhe foram infligidos ele os sofreu só pelos julgar. Logo, não parece que Cristo sofresse em toda a sua alma.

4. Demais. — O sofrimento causa a dor. Ora, o intelecto especulativo não é susceptível de dor: pois, o prazer nascido da contemplação não pode ser atingido por nenhuma dor, como o diz o Filósofo. Logo, parece que Cristo não sofreu em toda a sua alma.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz, da pessoa de Cristo: A minha alma está repleta de males. O que aumenta a Glosa: Não de vícios, mas de dores, pelas quais a alma se compadece da carne ou dos males do povo que percia. Ora, a sua alma não estaria repleta desses males se não tivesse sofrido em toda ela. Logo, Cristo sofreu em toda a sua alma.

SOLUÇÃO. — O todo é assim chamado relativamente às partes. Ora, partes da alma se chamam as suas potências. Assim, pois, dizemos que toda a alma sofre quando sofre na sua essência ou em todas as suas potências. Devemos, porém considerar que uma potência da alma pode sofrer de dois modos. De um modo, por sofrimento próprio, isto é, quando o sofrimento lhe é causado pelo seu objeto; tal o caso da

visão que sofre por causa de uma excessiva visibilidade do objeto. De outro modo sofre uma potência pela paixão do sujeito no qual se ela funda; assim a vista sofre quando sofre o sentido do tato nos olhos, em que se funda a vista; por exemplo, quando os olhos são pungidos ou perturbados pelo calor. Onde, pois, devemos concluir que, se considerarmos toda a alma, em razão da sua essência, então é manifesto que toda a alma de Cristo sofreu. Pois, a alma está unida ao corpo na totalidade da sua essência, de modo que está toda em todo o corpo e toda em qualquer parte dele. Por onde, sofrendo o corpo e em disposição de ser separado da alma, toda a alma sofria. Se, porém, considerarmos toda a alma segundo todas as suas potências, então, tratando das paixões próprias das potências, ela sofria certo, em todas as suas potências inferiores. Pois, em cada uma das potências inferiores da alma, que tem por objeto coisas temporais, havia alguma causa da dor de Cristo, como do sobredito resulta. Mas, então, a razão superior de Cristo não sofria por parte do seu objeto, isto é, Deus, que não era causa de dor, mas de prazer e de gáudio, para a alma de Cristo. — Mas, segundo aquele aspecto da paixão, em virtude do qual dizemos que uma potência sofre por parte do seu objeto, todas as potências da alma de Cristo sorriam. Pois, todas as potências da alma se lhe radicam na essência, que é atingida pela paixão, quando sofre o corpo, de que a alma é o ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o intelecto, enquanto determinada potência, não seja o ato do corpo, contudo ato do corpo é a essência da alma, na qual se radica a potência intelectiva, como estabelecemos na Primeira Parte.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto à paixão resultante do objeto próprio; segundo a qual a razão superior de Cristo não sofreu.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Dizemos que a dor é um sofrimento perfeito, que perturba a alma quando a paixão da parte sensitiva chega até a desviar a razão da rectitude do seu ato, de modo que obedeça à paixão e não exerça o livre arbítrio sobre ela. Assim, porém, a paixão da parte sensitiva não atingiu a razão de Cristo: mas sim, no concernente ao sujeito, como se disse.

RESPOSTA À QUARTA. — O intelecto especulativo não é susceptível de dor nem de tristeza por parte do seu objeto, que é a verdade absolutamente considerada, cuja perfeição é. Pode, porém atingi-lo a dor ou a causa da dor, pelo modo já dito.

Art. 8 — Se a alma de Cristo, durante o tempo da sua paixão, fruía totalmente o gozo da bem-aventurança.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a alma de Cristo, durante o tempo da sua paixão, não fruía totalmente o gozo da bem-aventurança.

1. — Pois, é impossível sofrer e gozar simultaneamente, por serem *contrários* a dor e o prazer. Ora, a alma de Cristo sofria totalmente a dor no tempo da paixão, como se estabeleceu. Logo, não podia fruir na sua totalidade.

2. Demais. — O Filósofo diz que a tristeza, sendo veemente, não só impede o prazer contrário, mas qualquer prazer; e inversamente. Ora, a dor da paixão de Cristo foi a dor máxima, como se demonstrou; e semelhantemente, o deleite do gozo é o máximo, como se estabeleceu na Segunda Parte. Logo, não era possível a alma de Cristo na sua totalidade, simultaneamente sofrer e gozar.

3. Demais. — O gozo da bem-aventurança se funda no conhecimento e no amor divinos, como está claro em Agostinho. Ora, nem todas as potências da alma são capazes de conhecer e amar a Deus. Logo, Cristo não gozava com toda a sua alma.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno, que a divindade de Cristo permitia à carne agir e sofrer como lhe era próprio. Logo, pela mesma razão, sendo próprio à alma de Cristo, enquanto bem-aventurada, gozar a sua paixão não lhe impedia o gozo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos antes, a alma na sua totalidade, podemos entendê-la, tanto na sua essência como em todas as suas potências. — Se, pois, a considerarmos na sua essência então toda a alma de Cristo gozava, enquanto o sujeito da sua parte superior, a que cabe gozar da divindade. De modo que, assim como a paixão, em razão da essência, se atribui à parte superior da alma, assim também e ao inverso, o gozo, em razão da parte superior da alma, há de atribuir-se à essência. — Se, porém considerarmos toda a alma, em razão de todas as suas potências, então não era a alma na sua totalidade a que fruía. Nem diretamente porque a fruição não pode ser ato de nenhuma parte da alma. Nem pela redundância da glória, pois enquanto Cristo era viandante, não havia nenhuma redundância de glória da parte superior para a inferior, nem da alma para o corpo. Mas porque, do inverso também a parte superior da alma não ficava impedida na sua ação própria pela parte inferior, resulta que a parte superior da alma de Cristo fruía perfeitamente, durante a sua paixão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O gáudio da fruição diretamente não contraria à dor da paixão porque um e outra não recaem sobre o mesmo objeto. Pois, nada impede os contrários existirem num mesmo sujeito, mas não sob o mesmo aspecto. E assim, o gáudio da fruição pode pertencer à parte superior da razão, pelo seu ato próprio: e a dor da paixão, pelo seu sujeito. Ora, a essência da alma concerne a dor da paixão, quanto ao corpo, de que ela é a forma: e o gáudio da fruição, quanto à potência, de que depende.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As palavras citadas do Filósofo são verdadeiras em razão da redundância, naturalmente resultante de uma potência da alma para outra. Mas isso não se deu com Cristo, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe no concernente à totalidade da alma, quanto às suas potências.

Art. 9 — Se Cristo sofreu no tempo conveniente.

O nono discute-se assim. — Parece que Cristo não sofreu no tempo conveniente.

1. — Pois, a paixão de Cristo era figurada pela imolação do cordeiro pascal donde o dizer o Apóstolo: Cristo, que é a nossa Páscoa, foi imolado. Ora, o cordeiro pascal era imolado no dia quatorze à tarde, como refere a Escritura. Logo, parece que então é que deveria Cristo sofrer. O que é falso, pois, então, celebrou a Páscoa com os seus discípulos, segundo o Evangelho: No primeiro dia, em que se comiam os pães asmos, quando se imolava o cordeiro pascal; e no dia seguinte sofreu a paixão.

2. Demais. — A paixão de Cristo foi a sua exaltação, segundo o Evangelho: Importa que seja levantado o Filho do Homem, Ora, Cristo é chamado na Escritura o Sol de Justiça. Logo, parece que devia ter sofrido na hora sexta, (meio dia), quando o sol está no ponto máximo de elevação. Ora, o contrário está no Evangelho: Era, pois a hora de terça, tempo em que eles o crucificaram.

3. Demais. — Assim como o sol atinge cada dia o seu ponto mais alto na hora sexta (meio dia), assim no solstício do verão é que está, cada ano, no seu ponto mais elevado. Logo, Cristo devia ter sofrido a Paixão, antes no tempo do solstício do verão que por ocasião do equinócio da primavera.

4. Demais. — A presença de Cristo no mundo iluminava-o a este, segundo o Evangelho: Eu, entretanto que estou no mundo sou a luz do mundo. Logo, teria sido mais conveniente à salvação humana que tivesse vivido por mais tempo neste mundo, de modo que não viesse a sofrer na idade de moço, mas quando já idoso.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Sabendo Jesus que era chegada a sua hora de passar deste mundo ao Pai. E noutro lugar: Ainda não é chegada a minha hora. Ao que diz Agostinho: Quando fez tanto quanto julgava suficiente, então veio a sua hora; não imposta por necessidade, mas voluntária; não dependente de uma condição, mas do seu poder. Logo, sofreu no tempo conveniente.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a Paixão de Cristo dependia da sua vontade. Ora, a sua vontade era dirigida pela sabedoria divina, que dispõe todas as coisas convenientemente e com suavidade, no dizer da Escritura, Donde devemos concluir que a Paixão de Cristo se consumou no tempo conveniente. Donde o dizer um autor: O Salvador fez tudo em lugares e tempos próprios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Certos dizem que Cristo sofreu na décima quarta lua, quando os judeus imolavam a Páscoa. Por isso refere o Evangelho, que os judeus não entraram no Pretório do Pilatos, no dia mesmo da Paixão, por se não contaminarem, mas comerem a Páscoa, Ao que diz Crisóstomo: Então os judeus celebravam a Páscoa; ao passo que Cristo celebrou a Páscoa um dia antes, reservando-se a sua imolação para a sexta-feira quando se celebrava a Páscoa antiga. Com o que parece estar de acordo o dito do Evangelho, que antes do dia da festa da Páscoa Cristo acabada a ceia, lavou os pés dos discípulos. Mas contra este sentir é o lugar do Evangelho, onde se diz que no primeiro dos dias em que se comiam os pães asmos, vieram ter com Jesus seus discípulos, dizendo: Onde queres tu que te preparemos o que se há de comer na Páscoa? Donde resulta que chamando-se dia de asmos o décimo quarto dia do primeiro mês, quando o cordeiro era imolado e era o plenilúnio, como adverte Jerônimo, resulta que Cristo celebrou a ceia na décima quarta lua e sofreu a Paixão na décima quinta. E isso é mais expressamente mencionado pelo dito do Evangelho: No primeiro dia em que se comiam os pães asmos, quando se imolava o cordeiro pascal. etc. E noutro lugar: Chegou o dia dos pães asmos no qual era necessário imolar-se a Páscoa. Por isso, certos dizem, que Cristo no dia conveniente, isto é, na décima quarta lua, comeu a Páscoa com os seus discípulos, mostrando assim que até o último dia não era contrário à lei, como ensina Crisóstomo. Mas os judeus, ocupados em condenar Cristo à morte, adiaram para o dia seguinte a celebração da Páscoa, contrariando a lei. E por isso o Evangelho diz deles que, no dia da Paixão de Cristo, não quiseram entrar no pretório, por não se contaminarem, mas comerem a Páscoa.

Mas também este modo de ver não concorda com as palavras de Marcos quando diz: No primeiro dia em que se comiam os pães asmos, quando se imolava o cordeiro pascal. Logo Cristo e os judeus celebraram simultaneamente antiga Páscoa. E, como Beda diz: embora Cristo, que é a nossa Páscoa, fosse crucificado no dia seguinte, isto é, na décima quinta lua, contudo na noite em que o cordeiro foi imolado, entregou seu corpo e seu sangue aos discípulos para a celebração dos santos mistérios; e então preso e ligado pelos judeus, consagrou o principio da sua imolação, isto. é da sua paixão. Quanto ao dito do Evangelho — Antes do dia da festa da Páscoa — entende-se que foi a décima quarta lua, que então teve lugar na quinta-feira; pois, a lua décima quinta era o dia soleníssimo da Páscoa entre os judeus. E assim, o mesmo dia a que João chama — antes do dia da festa da Páscoa — por causa da distinção natural dos dias, Mateus denomina o primeiro dia em que se comiam os asmas. Porque,

segundo o rito da festividade judaica, a solenidade principiava na tarde do dia precedente. — Quanto ao lugar, que os judeus haviam de comer a Páscoa na décima quinta lua, devemos entender que aí a Páscoa não significa o cordeiro pascal, que fora imolado na décima quarta lua; mas a comida pascal, isto é, os pães asmos, que deviam ser comidos pelos puros. E por isso Crisóstomo, comentando esse lugar refere outra exposição: Páscoa pode se tomar por toda a festa dos judeus, que durava sete dias.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, era quase a hora sexta quando o Senhor foi entregue a ser crucificado por Pilatos, segundo refere João. Assim, ainda não era plenamente a sexta, mas quase a sexta, isto é, já se tinha passado a quinta e tinha decorrido já uma parte da sexta, até que, completa esta estando Cristo pendente da cruz, fizeram-se as trevas. Entende-se, porém que era à terceira hora, quando os Judeus vociferavam pedindo pela crucifixão do Senhor; e é muito verdade que o crucificaram quando vociferavam. Por onde, a fim de que ninguém, afastando dos judeus o pensamento de um tão grande crime, o fizesse recair sobre os soldados, o Evangelho diz que era a hora terceira e então o crucificaram. De modo que se entenda, antes, terem sido os que vociferavam os que o crucificaram na hora sexta. — Embora não falte quem queira entender como a terceira hora do dia a Parasceve, que João comemora, ao dizer — Era então o dia da preparação da Páscoa (Parasceve), quase à hora sexta. Porque Parasceve significa preparação. Porém e verdadeiramente, a Páscoa celebrada na Paixão do Senhor, começou a ser preparada desde a nona hora ria noite, isto é, quando todos os príncipes dos sacerdotes disseram — É réu da morte. Assim que, dessa hora da noite até a crucificação de Cristo, decorreu a hora sexta da Parasceve, segundo João, e a terceira hora do dia, segundo Marcos. — Certos, porém dizem que essa diversidade resulta de um erro do copista grego; pois, os números que representam três e seis são muito semelhantes entre si.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz um autor: O Senhor quis remir e reformar o mundo pela sua paixão, na mesma época em que o criou, isto é, no equinócio. É então que o dia começa a ser mais longo que a noite, porque pela paixão do Salvador somos tirados das trevas para a luz. E como a iluminação perfeita será no segundo advento de Cristo, por isso o tempo do segundo advento é comparado ao estio, pelo Evangelho, quando diz: Quando os seus ramos (da figueira) estão já tenros e as folhas tem brotado, sabeis que está perto o estio; assim também vós quando vides tudo isto, sabeis que esta perto, às portas. E então terá lugar a exaltação suprema de Cristo.

RESPOSTA À QUARTA. — Cristo quis sofrer na idade de moço por três razões. — Primeiro, para nos demonstrar melhor o seu amor, dando a sua vida por nós, quando a tinha no seu estado mais perfeito. — Segundo, porque não convinha que nele se manifestasse nenhuma decadência física, como nem qualquer doença, segundo se disse. - Terceiro, a fim de que, morrendo e ressurgindo na quadra da mocidade, mostrasse de antemão em si a qualidade futura dos resurrectos. Por isso diz o Apóstolo: Até que todos cheguemos à unidade da fé e ao conhecimento do Filho de Deus, a estado de varão perfeito, segundo a medida de idade completa de Cristo.

Art. 10 — Se Cristo sofreu no lugar conveniente.

O décimo discute-se assim. — Parece que Cristo não sofreu no lugar conveniente.

1. — Pois, Cristo sofreu na sua carne humana, que foi concebida de uma virgem em Nazaré, e nascida em Belém. Logo, parece que devia ter sofrido não em Jerusalém, mas em Nazaré ou em Belém.

2. Demais. — A realidade deve corresponder à figura. Ora, a Paixão de Cristo era figurada pelos sacrifícios da lei antiga. Mas, tais sacrifícios eram oferecidos no Templo. Logo, parece que Cristo devia ter sofrido no Templo e não fora da porta da cidade.

3. Demais. — O remédio deve ser adequado à doença. Ora, a Paixão de Cristo foi o remédio do pecado de Adão. Adão, porém não foi sepultado em Jerusalém, mas no Hebron, como o refere Josué: Hebron chamava-se antes por nome Cariath-Arbe; ali foi enterrado Adão, que foi o máximo entre os Enacinos. Logo, parece que Cristo devia ter sofrido em Hebron e não em Jerusalém.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Não convém que um profeta morra fora de Jerusalém. Logo, sofreu como o devia, em Jerusalém.

SOLUÇÃO. — Como diz um Autor o Salvador fez tudo em lugares e tempos próprios; pois como todos os tempos estão em suas mãos, assim também todos os lugares. Por onde, assim como Cristo sofreu no tempo conveniente, assim também no lugar conveniente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo sofreu muito convenientemente em Jerusalém. — Primeiro, porque Jerusalém foi o lugar escolhido por Deus para aí se lhe oferecerem os sacrifícios. Sacrifícios esses que, sendo figurados, representavam a Paixão de Cristo, que é o verdadeiro sacrifício segundo o Apóstolo: Entregou-se a si mesmo como oferta e hóstia em odor de suavidade, Por isso diz Beda, numa Homília, que, aproximando-se a hora, da Paixão, o Senhor quis aproximar-se do lugar dela, isto é de Jerusalém, onde chegou cinco dias antes da Páscoa, assim como o cordeiro pascal, era conduzido ao lugar da imolação cinco dias antes da Páscoa, isto é, na décima lua, segundo o preceito da lei. — Segundo, porque a virtude da sua Paixão devia difundir-se a todo o mundo; por isso quis sofrer no meio da terra habitável, isto é, em Jerusalém. Donde o dizer a Escritura: Mas o Deus, rei nosso antes dos séculos, obrou a salvação no meio da terra, isto é, Jerusalém, considerada como o umbigo da terra. — Terceiro, porque isso lhe convinha sobremaneira à humildade; pois, assim como elegeu o mais infamante dos gêneros de morte, assim também à humildade lhe convinha não recusar sofrer a confusão num lugar tão célebre. Por isso diz Leão Papa: Quem assumira a forma de servo, preelegeu Belém para a sua natividade e Jerusalém, para a Paixão. — Quarto, para mostrar que a iniquidade cometida com a sua morte foi oriunda dos chefes do povo. Por isso quis sofrer em Jerusalém, onde moravam os príncipes. Daí, o dizer a Escritura: Ligaram-se nesta cidade contra o teu santo Filho Jesus, ao qual ungiste, Herodes e Pôncio Pilatos, com os gentios e com os povos de Israel.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo não sofreu a sua Paixão no templo nem na cidade, mas fora da porta, por três razões. - Primeiro, para que a realidade correspondesse ao figurado. Pois, o vitelo e o bode, oferecidos em soleníssimo sacrifício para a expiação de toda a multidão, eram queimados fora dos arraiais. Por isso diz o Apóstolo: Os corpos daqueles animais, cujo sangue é metido pelo pontífice no santuário para expiação do pecado, são queimados fora dos arraiais. Pelo que também Jesus, para que santificasse ao povo pelo seu sangue, padeceu fora da porta. - Segundo, para que assim nos ensinasse, pelo seu exemplo, a nos apartar da vida do mundo. Por isso acrescenta o Apóstolo: Saíamos, pois a ela fora dos arraiais, levando sobre nós o seu opróbrio. - Terceiro como diz Crisóstomo, o Senhor não quis sofrer debaixo de um teto nem num templo judaico, a fim de que os judeus não nos privassem do sacrifício da salvação e não pensássemos que só por esse povo fosse ele oferecido. - Por isso Cristo sofreu fora da cidade e fora dos muros para sabermos que esse sacrifício foi oferecido por todos, por ser a oblação de toda a terra e a purificação de todos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Jerônimo, pretendeu-se que o Calvário, lugar onde fora enterrado Adão, foi por isso chamado lugar do crânio por ter sido aí enterrada a cabeça do primeiro homem. Essa interpretação foi bem aceita por lisonjear os ouvidos do povo, mas não é verdadeira. Porque na verdade, fora da cidade e fora da porta, havia lugares onde eram decapitados os condenados; daí o nome que lhes davam, de calvários, isto é, dos decapitados. E por isso aí foi crucificado Jesus para que, onde primeiro fora o campo dos condenados, aí se erigisse o estandarte do martírio. Quanto a Adão, ele

foi sepulto perto de Hebron, como lemos no livro de Jesus, filho de Nave. — Mas Jesus devia ser crucificado antes no lugar comum dos condenados, que perto do sepulcro de Adão, para que se mostrasse ser a cruz de Cristo não só um remédio contra o pecado individual de Adão, mas ainda contra o pecado de todo o mundo.

Art. 11 — Se foi conveniente Cristo ser crucificado com os ladrões.

O undécimo discute-se assim. Parece que não foi conveniente Cristo ter sido crucificado com os ladrões.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Que união pode haver entre a justiça e a iniquidade? Ora, Cristo nos tem sido feito por Deus justiça, e dos ladrões é própria a iniquidade. Logo, não foi conveniente que Cristo fosse crucificado junto com os ladrões.

2. Demais. — Aquilo do Evangelho: Ainda que seja necessário morrer eu contigo, não te negarei — diz Orígenes: Não convinha a nenhum homem morrer com Jesus, que morreu por todos. E comentando aquele outro lugar. - Eu estou pronto a ir contigo, tanto para a prisão como a morrer, diz Ambrósio: A Paixão de Cristo tem imitadores, mas não iguais. Logo, parece que era muito menos conveniente que Cristo sofresse simultaneamente com os ladrões.

3. Demais. — O Evangelho diz num lugar. Impropérios lhe diziam também os ladrões que haviam sido crucificados com ele. E noutro lugar se refere que um dos ladrões crucificados com Cristo lhe dizia: Senhor lembra-te de mim, quando entrares no teu reino. Por onde se vê que, além dos ladrões, que blasfemavam, foi crucificado com Cristo um que não blasfemava. Logo, parece inexato o narrado pelos evangelistas, que Cristo foi crucificado com ladrões.

Mas, *em contrário*, a Escritura: E foi posto no número dos malfeitores.

SOLUÇÃO. — Cristo foi crucificado entre os ladrões, por uma razão se considerarmos a intenção dos judeus, e por outra, considerada a ordem de Deus: Assim, quanto à intenção dos judeus, crucificaram aos lados de Cristo dois ladrões, como adverte Crisóstomo, para que ele participasse da ignomínia deles. Contudo, àqueles ninguém se refere, ao passo que a cruz de Cristo é honrada em toda parte. Os reis, depondo os seus diademas, assumem a cruz: no meio das púrpuras, dos diademas, das armas, da mesa sagrada, em toda a parte do mundo a cruz resplandece. De outro lado, quanto à ordenação de Deus, Cristo foi crucificado entre ladrões, porque, segundo diz Jerônimo, assim como Cristo foi feito na cruz maldição por nós, assim, foi crucificado como criminoso entre criminosos, para a salvação de todos. — Segundo, como diz Leão Papa, dois ladrões foram crucificados, um ao lado direito e outro ao lado esquerdo de Cristo, a fim de que nesse espetáculo mesmo do patíbulo se espelhasse aquela separação que ele próprio há de fazer quando vier a julgar os homens. E Agostinho diz: Se bem refletires verás, que essa cruz foi um tribunal. O juiz está posto no meio; o que acreditou foi salvo; o outro que insultou, foi condenado. Por onde se vê o que Cristo fará um dia, dos vivos e dos mortos, colocando aqueles à sua direita e os outros, à esquerda: — Terceiro, segundo Hilário, porque os dois ladrões, crucificados — um, à direita, o outro à esquerda, mostram que toda a diversidade do gênero humano é chamada a participar do mistério da paixão de Cristo. Mas como a divisão entre fiéis e infiéis é correspondente aos lados direito e esquerdo, um dos dois, o colocado à direita, foi salvo pela justificação da fé. — Quarto, porque, como diz Beda, os ladrões crucificados com o Senhor, simbolizam aqueles que, sob a fé e a confissão de Cristo, sofrem a agonia do martírio, ou vivem sob as regras de uma disciplina mais austera. E os que trabalham para a glória eterna são figurados pelo ladrão da direita; ao passo que os de olhos postos na glória humana imitam os atos do ladrão da esquerda.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como Cristo não estava obrigado a morrer, mas sofreu a morte voluntariamente para vencê-la com o seu poder, assim também não mereceu ser crucificado com os ladrões, mas quis ser confundido com homens iníquos a fim de destruir a iniquidade com a sua virtude. Donde o dizer Crisóstomo, que converter o ladrão na cruz e introduzi-lo no Paraíso, não foi menos que fender rochedos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não convinha que ninguém sofresse com Cristo pela mesma causa. Por isso acrescenta Orígenes no mesmo lugar: Todos eram pecadores e todos tinham necessidade que um outro morresse por eles, mas não eles pelos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como adverte Agostinho, podemos entender que Mateus usou do número plural pelo singular, ao narrar que os ladrões lhe diziam impropérios. - Ou podemos dizer segundo Jerônimo, que a princípio tanto um como outro blasfemavam; depois um deles, vendo os milagres, acreditou em Cristo.

Art. 12 — Se a paixão deve ser atribuída à sua divindade.

O duodécimo discute-se assim. — Parece que a paixão de Cristo deve ser atribuída à sua divindade.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Se eles o conhecessem não crucificariam nunca ao Senhor da Glória. Ora, o Senhor da glória é Cristo, na sua divindade. Logo, a paixão de Cristo devia lhe ser atribuída à divindade.

2. Demais. — O princípio da salvação humana é a divindade, segundo aquilo da Escritura: Mas a salvação dos justos vem do Senhor. Se, logo, a paixão de Cristo não lhe pertencesse à divindade, parece que nenhum fruto podia produzir para nós.

3. Demais. — Os judeus foram punidos pelo pecado de matarem a Cristo, como homicidas do próprio Deus, o que mostra a grandeza da pena em que incorreram. Ora, tal não se daria se a Paixão não fosse atribuída à divindade. Logo a paixão de Cristo lhe pertencia à divindade.

Mas, *em contrário*, diz Atanásio: O Verbo, enquanto Deus é impassível. Ora, o impassível não pode padecer. Logo, a paixão de Cristo não lhe devia ser atribuída à divindade.

SOLUÇÃO. — Como dissemos a união entre a natureza divina e a humana realizou-se na pessoa, na hipóstase e no suposto, permanecendo, porém a distinção das naturezas. De modo que é a mesma a pessoa e a hipóstase da natureza divina e da humana, salva, contudo a propriedade de uma e outra natureza. Por isso, como dissemos, ao suposto da natureza divina foi atribuído a Paixão, não em razão da natureza divina, que é impassível, mas em razão da natureza humana. Por isso diz a epístola sinodal de Cirilo: Quem não confessar que o Verbo de Deus sofreu na sua carne e foi na sua carne crucificado, seja anátema. Logo, a Paixão de Cristo deve ser atribuída ao suposto da natureza divina, em razão da natureza passível assumida e não em razão da natureza divina impassível.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que o Senhor da glória foi crucificado, não enquanto Senhor da glória, mas enquanto homem passível.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz um sermão do Concílio Efesino, a morte de Cristo, foi à morte de um Deus, por causa da união na pessoa; por isso destruiu a morte, porque quem sofria era Deus e homem. Mas a natureza de Deus não padeceu nenhum detrimento, nem nenhum sofrimento por não ter passado por qualquer mudança.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como no mesmo lugar se acrescenta, os judeus não crucificaram somente um homem, mas foi o próprio Deus que fizeram o objeto das suas ofensas. Assim, supõe um príncipe que dá instruções e as formula em uma carta, que envia às suas cidades. Se algum insubmisso rasgasse a carta, seria condenado à morte, não por ter assim procedido, mas porque, desse modo, desfez as instruções mesmas do príncipe. Os judeus não devem, portanto considerar-se em segurança, como se tivessem crucificado apenas o homem. O que viam era uma como carta; e o que nela estava oculto era o Verbo imperial, nascido da natureza, e não proferido pela língua.

Questão 47: Da causa eficiente da paixão de Cristo

Em seguida devemos tratar da causa eficiente da Paixão de Cristo. E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se Cristo foi morto por outrem ou por si mesmo.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não foi morto por outrem, mas por si mesmo.

1. — Pois, Ele próprio o diz no Evangelho: Ninguém tira de mim a vida, mas eu de mim mesmo a ponho. Ora, diz-se que mata a outrem quem lhe tira a vida. Logo, Cristo não foi morto por outrem, mas por si mesmo.

2. Demais. — Os mortos por outrem perecem pouco a pouco, à medida que se lhe enfraquece a natureza. O que, sobretudo se dá com os crucificados; pois, como diz Agostinho, suspensos no madeiro são cruciados por uma morte prolongada. Ora, tal não aconteceu com Cristo, pois, dando um grande brado, rendeu o espírito, como refere o Evangelho. Logo, Cristo não foi morto por outro, mas por si mesmo.

3. Demais. — Os mortos por outrem sofrem morte violenta, e não voluntária, portanto; porque o violento se opõe ao voluntário. Ora, Agostinho diz que o espírito de Cristo não se separou do corpo sem que ele o quisesse, mas porque o quis, quando o quis e como o quis. Logo, Cristo não foi morto por outros, mas por si mesmo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: E depois de açoitá-lo tirar-lhe-ão a vida.

SOLUÇÃO. — Um agente pode causar um efeito, de dois modos. — Primeiro, produzindo-o diretamente pela sua ação. E, assim, os perseguidores de Cristo o mataram, porque lhe infligiram intencionalmente tratamentos capazes de lhe causarem a morte, com que efetivamente causaram, pois, das referidas causas proveio a morte subsequente. — Noutro sentido, um agente pode produzir um efeito indiretamente, quando, podendo impedi-la, não o faz; assim dizemos que é causa de outrem ser molhado quem não fechou a janela por onde entrou a chuva. E deste modo Cristo foi, ele próprio, causa da sua paixão e morte, pois, podia impedir tanto uma como outra. Primeiro, coibindo os seus adversários, de maneira que não o quisessem ou não o pudessem matar. Segundo, porque o seu espírito tinha o poder de conservar a natureza da sua carne, de modo que nenhuma ofensa física pudesse fazê-lo sucumbir. E esse poder a alma de Cristo o tinha, por estar unida a Deus na unidade de pessoa, como o diz Agostinho. Como, pois, a alma de Cristo não livrou o seu próprio corpo das injúrias que lhe eram feitas, mas quis que a sua natureza corpórea a elas sucumbisse por isso o Evangelho diz que pôs a sua vida ou morreu voluntariamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No dito do Evangelho — Ninguém tira de mim a vida, subentende-se — contra a minha vontade. Pois, a palavra tirar, em sentido próprio, significa arrebataram alguma coisa a alguém, que não pode resistir, contra a sua vontade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Para mostrar que a paixão sofrida por violência não o privava da vida, Cristo conservou toda a sua vitalidade corpórea, a ponto de, no momento de expirar, ter clamado com alta voz. O que se lhe enumera entre outros milagres da sua morte. Donde o dizer o Evangelho: O Centurião, que estava bem defronte, vendo que Jesus expirava dando este brado, disse: Verdadeiramente este homem era Filho de Deus. - Também foi admirável na morte de Cristo o ter morrido mais rapidamente que quaisquer outros padeceram sofrimentos semelhantes. Por isso, como refere o Evangelho, os que

morreram com Cristo lhes quebraram as pernas, para morrerem mais depressa; tendo vindo depois a Jesus, como viram que estava já morto, não lhes quebraram as pernas. E Marcos diz que Pilatos se admirava que Jesus morresse tão depressa. Assim, pois, como por sua vontade a sua natureza corpórea conservou-se vigorosa até o fim assim também, quando quis; subitamente cedeu aos ferimentos que lhes tinham sido feitos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Simultaneamente Cristo sofreu a violência de que morreu, e contudo morreu porque o quis; pois a violência, que lhes foi feita ao corpo, só veio a prevalecer sobre ele, quando o quis Cristo.

Art. 2 — Se Cristo morreu por obediência.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não morreu por obediência

1. — Pois, a obediência implica um preceito: Ora, não lemos na Escritura fosse preceituado que Cristo houvesse de sofrer. Logo, não sofreu por obediência.

2. Demais. — Dizemos que age por obediência quem age em virtude da necessidade de um preceito. Ora, Cristo não sofreu necessária, mas voluntariamente. Logo, não sofreu por obediência.

3. Demais. — A caridade é virtude mais excelente que a obediência. Ora, o Apóstolo diz, que Cristo sofreu pela caridade: Andai em caridade, assim como também Cristo nos amou e se entregou a si mesmo por nós outros. Logo, a Paixão de Cristo deve ser atribuída, antes à caridade que à obediência.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Feito obediente ao Pai até à morte.

SOLUÇÃO. — Foi convenientíssimo que Cristo sofresse por obediência. — Primeiro, porque isso convinha à justificação humana; pois, assim como pela desobediência de um só homem foram muitos feitos pecadores, assim também pela obediência de um só muitos se tornaram justos, como diz o Apóstolo. — Segundo, foi conveniente, para reconciliar os homens com Deus, segundo aquilo do Apóstolo: Fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho; isto é, enquanto que a morte mesma de Cristo foi um sacrifício muito aceito de Deus, como o diz o Apóstolo: E se entregou a si mesmo por nós outros como oferta e hóstia a Deus em odor de suavidade. Ora, a obediência se antepõe a todos os sacrifícios, segundo a Escritura: A obediência é melhor que as vítimas. Por isso foi conveniente que o sacrifício da Paixão e da morte de Cristo procedesse da obediência. - Terceiro, foi conveniente à vitória pela qual triunfou da morte e do autor dela. Pois, um soldado não pode vencer sem obedecer ao general. E assim Cristo alcançou a vitória por ter sido obediente a Deus, segundo aquilo da Escritura: O homem obediente cantará a vitória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo recebeu do Pai o preceito de sofrer. Assim, diz o Evangelho: Tenho o poder de pôr a minha vida e tenho o poder de reassumir este mandamento recebi de meu Pai, isto é, o de pôr e reassumir a vida. Pelo que, como ensina Crisóstomo, não se deve entender, que primeiro tivesse que ouvir esse preceito, com a necessidade de aprendê-lo; mas mostrou que agia voluntariamente, desfazendo toda suspeita de oposição entre ele e o Pai. Mas, na morte de Cristo consumou-se a lei antiga, conforme as palavras mesmas que disse ao esperar: Tudo está cumprido. Por isso podemos entender que, sofrendo, cumpriu todos os preceitos da lei antiga. — Os preceitos morais, porém, fundados na caridade ele os cumpriu, sofrendo por amor de seu Pai, segundo o lugar do Evangelho: Para que conheça o mundo que amo ao Pai e que faço como ele me ordenou; levantai-vos, vamo-nos daqui, a saber, para o lugar da Paixão. E sofreu também por amor do

próximo, segundo o Apóstolo: Amou-me e se entregou a si mesmo por amor de mim. — Quanto aos preceitos cerimoniais da lei, ordenados sobretudo os sacrifícios e às oblações, Cristo os cumpriu na sua Paixão, porque todos os sacrifícios antigos foram figuras desse verdadeiro sacrifício que Cristo sofreu morrendo por nós. Donde o dizer o Apóstolo: Ninguém vos julgue pelo comer ou pelo beber nem por causa dos dias de festa, ou das luas novas ou dos sábados, que são sombra das coisas vindouras; mas o corpo é em Cristo; e isso porque Cristo está para esses sacrifícios como o corpo para a sombra. — Quanto aos preceitos judiciais da lei, sobretudo ordenados à satisfação das injúrias sofridas, Cristo os cumpriu na sua Paixão. Pois, como diz a Escritura, pagou então o que não tinha roubado, deixando-se pregar no madeiro, pela fruta que o homem roubara da árvore, contra o mandado de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A obediência, embora implique obrigação relativamente ao que foi mandado, contudo supõe a vontade de cumprir a ordem. E tal foi à obediência de Cristo. Pois, a Paixão mesma e a morte, em si considerada repugnavam à vontade natural. Contudo Cristo queria que a vontade de Deus se cumprisse nessa matéria, segundo a Escritura: Para fazer a tua vontade, Deus meu, eu o quis. Por isso dizia: Se este cálice não pode passar sem que eu o beba, faça-se a tua vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pela mesma razão Cristo sofreu por obediência e caridade. Porque só por obediência cumpriu os preceitos da caridade e foi obediente por amor para com o Pai, que lhe mandava.

Art. 3 — Se Deus Pai entregou Cristo à Paixão.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Deus Padre não entregou Cristo à Paixão.

1. — Pois, é iníquo e cruel entregar um inocente à Paixão e à morte. Ora, como diz a Escritura, Deus é fiel e sem nenhuma iniquidade. Logo, não entregou Cristo inocente à Paixão e à morte.

2. Demais. — Ninguém pode ser entregue à morte por si mesmo e por outrem. Ora, Cristo entregou-se a si mesmo por nós, segundo aquilo da Escritura: Entregou a sua alma à morte. Logo, parece que não o entregou o Pai.

3. Demais. — Judas foi censurado por ter entregue Cristo aos judeus, como o lemos no Evangelho: Um de vós é o diabo; o que ele dizia por Judas Iscariotes, que o havia de entregar. Semelhantemente, também foram censurados os judeus, que o entregaram a Pilatos, como o próprio Cristo o disse: A tua nação e os teus pontífices são os que te entregaram nas minhas mãos: Pilatos também o entregou para que fosse crucificado, como se lê no Evangelho. Ora, segundo o Apóstolo, não há nenhuma união entre a justiça e a iniquidade. Logo, parece que Deus Padre não entregou Cristo à Paixão.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: A seu próprio Filho não perdoou Deus, mas por nós todos o entregou.

SOLUÇÃO. — Como se disse, Cristo sofreu voluntariamente, por' obedecer ao Pai. Por onde de três modos Deus Padre entregou Cristo à Paixão. — Primeiro, porque, na sua vontade eterna, preordenou a Paixão de Cristo para a liberação do gênero humano, segundo aquilo da Escritura: O Senhor carregou sobre ele a iniquidade de todos nós. E ainda: O Senhor quis quebrantá-la na sua enfermidade. — Segundo, por lhe ter inspirado a vontade de sofrer por nós, infundindo-lhe a caridade. Por isso, a Escritura acrescenta: Foi oferecido porque ele mesmo o quis. — Terceiro, porque, longe de o livrá-lo da paixão, ele o expôs aos perseguidores. Donde o dito do Evangelho, que, pendente da Cruz, Cristo exclamava: Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste? E isso porque o entregou ao poder dos que o perseguiram como diz Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É ímpio e cruel entregar ao sofrimento e à morte um homem inocente, contra a sua vontade. Mas não foi assim que Deus Pai entregou a Cristo, senão inspirando-lhe a vontade de sofrer por nós. E isso mostra a severidade de Deus, na expressão do Apóstolo, que não quis perdoar o pecado, sem a pena: o que o Apóstolo o indica sinaladamente com as palavras: Não poupou ao seu próprio Filho. E também mostra a sua bondade, pois, como o homem não lhe pudesse suficientemente satisfazer por nenhuma pena que sofresse, deu-lhe quem o satisfizesse por ele; o que o Apóstolo assinala, dizendo: Por nós todos o entregou. E noutro lugar: Ao qual, isto é, Cristo, propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo, enquanto Deus entregou-se a si mesmo à morte, pela mesma vontade e ação pela qual também o Pai o entregou. Mas, enquanto homem entregou-se a si mesmo por uma vontade inspirada pelo Pai. Por isso não houve contradição entre o Pai ter entregado a Cristo e o ter-se ele entregue a si mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma mesma ação é diversamente julgada como boa ou má, segundo a raiz diversa donde ela procede. O Padre, pois, entregou a Cristo, e este a si mesmo, pela caridade; por isso são louvados. Ao passo que Judas o entregou por cobiça, os Judeus, de seu lado, por inveja; e Pilatos, pelo temor mundano, com que temia a César. Por isso é que foram censurados.

Art. 4 — Se foi conveniente que Cristo sofresse da parte dos gentios.

O quarto discute-se assim. — Parece que não foi conveniente que Cristo sofresse da parte dos gentios.

1. — Pois, como pela morte de Cristo os homens deviam ser liberados do pecado, parecia conveniente que pouquíssimos tivessem cometido o pecado da morte de Cristo. Ora, pecaram, entregando-o à morte, os Judeus, das pessoas dos quais diz o Evangelho: Este é o herdeiro; vinde, matemo-la. Logo, parecia conveniente que no pecado da morte de Cristo não se tivessem implicado os gentios.

2. Demais. — A verdade deve corresponder à realidade. Ora, os sacrifícios figurados da lei antiga não os ofereciam os gentios, mas os judeus. Logo, nem a Paixão de Cristo, que foi um verdadeiro sacrifício, devia ter sido infligida por mãos dos gentios.

3. Demais. — Narra o Evangelho que os judeus queriam matar a Cristo, não só porque violava o sábado, mas ainda por dizer que seu Pai era Deus, equiparando-se a este. Ora, isso parece que só contrariava a lei dos judeus: por isso eles próprios diziam: Ele deve morrer segundo a lei, pois se fez Filho de Deus. Parecia, logo, conveniente que Cristo sofresse, não da parte dos gentios, mas dos judeus; e que era falso o que diziam - A nós não nos é permitido matar ninguém, porque muitos pecados eram pela lei punidos de morte, como está claro na Escritura.

Mas, *em contrário*, o próprio Senhor disse: Entregá-lo-ão aos gentios para ser escarnecido, açoitado e crucificado.

SOLUÇÃO. — No modo mesmo da paixão de Cristo lhe estava prefigurado o efeito. Assim, o primeiro efeito da morte de Cristo aproveitou aos judeus, muitos dos quais foram batizados na ocasião dessa morte, como se lê na Escritura. Depois, mediante a pregação dos judeus, o efeito da paixão de Cristo o sentiram os gentios. Por onde, foi conveniente que Cristo começasse a sofrer da parte dos judeus e em seguida, entregue por estes, a sua Paixão se consumasse pelas mãos dos gentios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo, para mostrar a abundância da sua caridade, que o levou a sofrer, pediu do alto da cruz perdão pelos seus perseguidores. Por isso, a fim de os frutos dessa petição chegar aos judeus e aos gentios, quis Cristo sofrer da parte de uns, como de outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Paixão de Cristo foi à oblação de um sacrifício, pois Cristo sofreu a morte movido da caridade, por vontade própria. Mas o sofrimento que lhe infligiram os perseguidores não foi sacrifício, mas pecado gravíssimo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como pondera Agostinho quando os judeus disseram - A nós não nos é permitido matar ninguém — entendiam significar que não lhes era lícito matar ninguém por causa da santidade do dia festivo, que já começavam a celebrar. — Ou isso diziam, como ensina Crisóstomo, porque queriam matar a Jesus, não como transgressor da lei, mas como inimigo público, por se ter feito rei — do que não lhes competia julgar. — Ou porque não lhes era lícito crucificá-la, como desejavam, mas sim lapidar — o que fizeram com Estevam. — Ou, melhor é dizer, que pelos Romanos, a quem estavam sujeitos, era-lhes denegado o poder de matar.

Art. 5 — Se os perseguidores de Cristo o conheceram.

O quinto discute-se assim. — Parece que os perseguidores de Cristo o conheciam.

1. — Pois, como diz o Evangelho, os lavradores, vendo o filho, disseram entre si - este é o herdeiro; vinde, matemo-lo, o que comenta Jerônimo: Manifestissimamente o Senhor prova, com essas palavras, que os príncipes dos judeus crucificaram o Filho de Deus não por ignorância, mas por inveja; pois entendiam ser ele a quem o Pai disse, por meio do Profeta — Pede-me e eu te darei as nações em tua herança. Logo, parece que sabiam ser Cristo o Filho de Deus.

2. Demais. — No Evangelho o Senhor diz: Agora eles não somente viram, mas ainda me aborreceram tanto a mim como a meu Pai. Ora, o que é visto é manifestamente conhecido. Logo, os judeus conhecendo a Cristo, infligiram-lhe a Paixão levados do ódio.

3. Demais. — Um sermão do Concílio Efesino diz: Quem rasga uma carta imperial é conduzido à morte, por ter como infringido uma ordem do imperador. Assim também o judeu, tendo crucificado aquele a quem via, será punido como se tivesse feito injúria ao Verbo mesmo de Deus. Ora, tal não se daria se não conhecesse que Cristo era o Filho de Deus, ignorância que os escusaria. Logo, parece que os judeus, crucificando a Cristo, sabiam ser ele o Filho de Deus.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Se eles a conhecessem, nunca crucificariam ao Senhor da glória. E Pedro diz, dirigindo-se aos Judeus: Sei que o fizestes por ignorância, como também os vossos magistrados. E o Senhor, pendente da cruz, exclamou: Pai perdoai-lhes, porque não sabem o que fazem.

SOLUÇÃO. — Dentre os Judeus, uns eram os grandes e outros, a plebe. — Os grandes chamados príncipes deles, sabiam como também os demônios, que Jesus era o Cristo prometido na lei; pois, viam realizarem-se nele todos os sinais preditos pelos profetas. Mas lhe ignoravam o mistério da divindade; por isso o Apóstolo diz, que se a conhecessem nunca crucificariam ao Senhor da glória. Devemos, porém saber que a ignorância deles não os excusava do crime; pois era de certo modo uma ignorância afetada. Porquanto viam sinais evidentes da sua divindade; mas por ódio e inveja de Cristo, pervertiam-lhes o sentido e não queriam acreditar nas palavras com que se confessava Filho de Deus. Por isso deles disse Cristo: Se eu não viera e não lhes tivera falado, não teriam eles pecado; mas agora não têm desculpa do seu pecado. E assim podemos considerar como referentes à pessoa deles as palavras da Escritura:

Disseram a Deus — Retira-te de nós, pois nós não queremos conhecer os teus caminhos. — Quanto à plebe, isto é, a gente do povo, não conhecedores dos mistérios da Escritura, não sabiam plenamente que ele fosse nem Cristo nem Filho de Deus. Assim, embora certos cressem em Cristo, contudo nele não cria a multidão. E se por vezes duvidavam se era Cristo, por causa dos inúmeros milagres e da eficácia da sua doutrina, como se lê no Evangelho, contudo, foram depois iludidos pelos seus chefes de modo a não acreditarem que fosse o Filho de Deus nem Cristo. Donde o dizer Pedro: Sei que o fiz estes por ignorância, como também os vossos magistrados, isto é, porque foram enganados pelos magistrados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras citadas se referem à pessoa dos lavradores da vinha, os quais são os símbolos dos chefes do povo judaico, que sabiam ser ele o herdeiro, porque sabiam que era o Cristo prometido na lei. - Mas, contra essa resposta parece irem às palavras do salmo — Pede-me e eu te darei as nações em tua herança, dirigidas ao mesmo a quem o foram àquelas outras — Tu és meu filho, eu te gerei hoje. Se, pois, sabiam que Cristo era aquele a quem foi dito — Pede-me e eu te darei as nações em tua herança, segue-se que sabiam ser o Filho de Deus. — E Crisóstomo também diz, no mesmo lugar, que sabiam ser ele o Filho de Deus. — Beda, por sua vez, comentando aquilo do Evangelho — não sabem o que fazem, diz: Devemos notar que não ora por aqueles que, sabendo ser Cristo o Filho de Deus, preferiram antes crucificá-lo que o confessar. — Mas a isto pode-se responder, que o conheceram como Filho de Deus, não por natureza, mas pela excelência de uma graça singular. — Podemos contudo dizer que são considerados como conhecedores que Cristo era o verdadeiro Filho de Deus por terem sinais evidentes disso; não quiseram, porém assentir neles, por ódio e inveja, de modo a o reconhecerem como Filho de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Antes das palavras citadas vêm as seguintes: Se eu não tivera feito entre eles tais obras quais não fez outro algum, não haveria da parte deles pecado. E a seguir acrescenta: Mas agora as viram e me aborreceram tanto a mim como a meu Pai. O que mostra ter sido por ódio que não o reconheceram como Filho de Deus, depois de terem presenciado as obras milagrosas de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ignorância afetada não escusa da culpa, mas ao contrário, a agrava: pois, mostra que o agente tem um afeto tão veemente pelo pecado que quer incorrer em ignorância a fim de não o evitar. Por isso os Judeus pecaram, tendo crucificado a Cristo, não só como homem, mas também como Deus.

Art. 6 — Se o pecado dos que crucificaram a Cristo foi o gravíssimo dos pecados.

O sexto discute-se assim — Parece que o pecado dos que crucificaram a Cristo não foi o gravíssimo dos pecados.

1. — Pois, não é o gravíssimo dos pecados o que tem perdão. Ora, o próprio Senhor perdoou o pecado dos que os crucificaram, quando disse: Pai perdoai-lhes porque não sabem o que fazem. Logo, o pecado deles não foi o gravíssimo.

2. Demais. — O Senhor disse a Pilatos: O que me entregou a ti tem maior pecado. Ora, foi Pilatos mesmo que entregou Cristo para ser crucificados pelos seus ministros. Logo, parece ter sido maior pecado o de Judas traidor, que o dos crucificadores de Cristo.

3. Demais. — Segundo o Filósofo, ninguém sofre injustiça voluntariamente; e como ainda diz no mesmo lugar, se ninguém sofre injustiça, ninguém a comete. Logo, ninguém comete injustiça contra quem a

sofre voluntariamente. Ora, Cristo sofreu voluntariamente, como se estabeleceu. Logo, os que o crucificaram nenhuma injustiça cometeram contra ele. E assim o pecado deles não foi o gravíssimo.

Mas, *em contrário*, aquilo do Evangelho — Acabai vós, pois, de encher a medida de vossos pais - diz Crisóstomo: Na verdade, excederam a medida dos pais. Pois, aqueles mataram homens, ao passo que estes crucificaram a Deus.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, os magistrados dos judeus conheceram a Cristo; se em alguma ignorância incorreram, essa foi à afetada, que não poderia escusá-las. Por isso foi gravíssimo o pecado deles, quer genericamente considerado, quer pela malícia da vontade. — Quanto aos Judeus do povo, esses pecaram gravissimamente quanto ao gênero do pecado; mas a ignorância em que faziam de certo modo diminuía-lhes o pecado. Por isso, aquilo do Evangelho — Não sabem o que fazem — diz Beda: Roga por aqueles que não sabiam o que faziam, tendo, é verdade, zelo pelas causas de Deus, mas não fundado em ciência. — Muito mais escusável, porém foi o pecado dos gentios, pelas mãos de quem Cristo foi crucificado, pois não tinham a ciência da lei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa excusa do Senhor não se refere aos príncipes dos judeus, mas à gente do povo, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Judas entregou a Cristo, não a Pilatos, mas ao príncipe dos sacerdotes, que o entregaram a Pilatos, segundo o Evangelho: A tua nação e os pontífices são os que te entregaram nas minhas mãos. O pecado de todos esses, porém foi maior que o de Pilatos, que por temor de César matou a Cristo; e também que o pecado dos soldados, que obedecendo ao mandado do governador, o crucificaram, não por avareza, como Judas, nem por inveja e ódio, como os príncipes dos sacerdotes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo quis por certo a sua Paixão, como também a quis Deus; mas não quis a ação iníqua dos judeus. Por isso, os imoladores de Cristo não ficam escusados da injustiça. E, contudo, quem assassina um homem comete uma injustiça, não só contra ele, mas também contra Deus e a república, como o ensina o Filósofo. Por isso Davi condenou à morte aquele que não temeu estender a mão para matar ao ungido do Senhor, não obstante as suas suplicas, conforme lemos na Escritura.

Questão 48: Do modo da paixão de Cristo

Em seguida devemos tratar do efeito da paixão de Cristo. E, primeiro do modo pelo qual o produziu. Segundo, do efeito em si. Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a Paixão de Cristo causou a nossa salvação a modo de mérito.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a Paixão de Cristo não causou a nossa salvação a modo de mérito.

1. — Pois, os princípios das paixões não estão em nós. Ora, ninguém merece nem é louvado senão em virtude de um princípio em si existente. Logo, a Paixão de Cristo nada operou em nós a modo de mérito.

2. Demais. — Cristo desde o princípio da sua concepção mereceu tanto para si como para nós, segundo se disse. Ora, é supérfluo merecer alguém de novo o que já antes merecera. Logo, Cristo pela sua Paixão não mereceu a nossa salvação.

3. Demais. — A raiz do mérito é a caridade. Ora, a caridade de Cristo não aumentou mais na Paixão, que antes. Logo, não mereceu a nossa salvação mais, sofrendo, que antes.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo — Pelo que Deus o exaltou - diz Agostinho: A humildade da paixão é o mérito da glória; a glória é o prêmio da humildade. Ora, Cristo foi o glorificado, não só em si mesmo, mas também nos seus fiéis, como ele próprio o disse. Logo, parece que Cristo mereceu a salvação dos seus fiéis.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a Cristo foi dada à graça, não só como a uma pessoa singular, mas enquanto cabeça da Igreja, de modo que dele redundasse para os membros dela. Por isso as obras de Cristo estão para o mesmo e para as suas obras, assim como estão às obras de um homem constituído em graça para com ele próprio. Ora, é manifesto que quem, constituído em graça, sofre pela justiça, por isso mesmo merece para si a salvação, segundo aquilo do Apóstolo: Bem-aventurados os que padecem perseguição por amor da justiça. Por onde, Cristo, pela sua paixão, merecem a salvação não somente para si mas também para todos os seus membros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Apaixão, como tal, procede de um princípio exterior. Mas, enquanto sofrida por um paciente voluntariamente, procede de um princípio interno.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo, desde o princípio da sua concepção, mereceu-nos a salvação eterna. Mas, de nosso lado, certos impedimentos constituíam um obstáculo a conseguirmos o efeito dos méritos precedentes. Por isso, a fim de remover esses impedimentos é que Cristo teve de sofrer, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A Paixão de Cristo teve certo efeito que não tiveram os méritos precedentes; não por causa de uma caridade maior, mas pelo gênero da obra, que era concordante com esse efeito, como ficou claro pelas razões supra - aduzidas referentes à conveniência da Paixão de Cristo.

Art. 2 — Se a Paixão de Cristo causou a nossa salvação a modo de satisfação.

O segundo discute-se assim. — Parece que a Paixão de Cristo não causou a nossa salvação a modo de satisfação.

1. — Quem pecou é que deve dar satisfação, como demonstram as outras partes da penitência; assim, quem pecou deve arrepender-se e confessar o pecado. Ora, Cristo não pecou segundo o diz a Escritura: O qual não cometeu pecado. Logo, não satisfaz pela sua Paixão própria.

2. Demais. — Não satisfazemos a ninguém por meio de uma ofensa maior. Ora, a ofensa máxima foi a perpetrada na Paixão de Cristo; pois, pecaram gravissimamente os que o mataram como dissemos. Logo, parece que pela Paixão de Cristo não podia Deus ser satisfeito.

3. Demais. — A satisfação implica uma certa igualdade com a culpa, por ser um ato de justiça. Ora, parece que a Paixão de Cristo não foi igual a todos os pecados do gênero humano, porque Cristo não sofreu nas divindades, mas na sua carne, segundo aquilo da Escritura: Havendo, pois, Cristo padecido na carne. Ora, a alma que é a contaminada pelo pecado, é superior à carne. Logo, pela sua Paixão Cristo não satisfaz pelos nossos pecados.

Mas, *em contrário*, da sua pessoa diz a Escritura: Paguei então o que não tinha roubado. Ora, não pagou o que perfeitamente não satisfaz. Logo, pela sua Paixão Cristo satisfaz perfeitamente pelos nossos pecados.

SOLUÇÃO. — Propriamente satisfaz pela ofensa, quem oferece o que ama tanto ou mais o que odeia a ofensa. Ora, Cristo, sofrendo por obediência e caridade, ofereceu a Deus um bem maior do que o exigido pela recompensa da ofensa total do gênero humano. Assim, primeiro, pela grandeza da caridade, pelo qual sofria. Segundo, pela dignidade de sua vida, que oferecia em satisfação, que era a vida de Deus e do homem. Terceiro, por causa da generalidade da Paixão e da grandeza da dor assumida, como dissemos. Por onde, a Paixão de Cristo foi uma satisfação só suficiente, mas também superabundante pelos pecados do gênero humano, segundo aquilo do Evangelho: Ele é a propiciação pelos nossos pecados, e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A cabeça e os membros constituem uma como pessoa mística. Por isso a satisfação de Cristo pertence a todos os fiéis, como aos seus membros. Assim, também quando dois homens estão unidos pela caridade, um pode satisfazer por outro, como a seguir se dirá. Mas o mesmo não se dá com a confissão e o arrependimento; porque a satisfação consiste num ato exterior, para o qual se podem empregar instrumentos, entre os quais se contam também os amigos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Maior foi à caridade de Cristo na sua Paixão do que a malícia dos que o crucificaram. Por isto Cristo pôde satisfazer mais pela sua Paixão, do que ofendê-lo os que o crucificaram e o mataram. Porquanto a Paixão de Cristo foi suficiente e superabundante para satisfazer pelos pecados dos que o mataram.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A dignidade da carne de Cristo não deve ser a validade só pela natureza da carne, mas pela pessoa assumente; isto é, enquanto carne de Deus, donde lhe derivava a dignidade infinita.

Art. 3 — Se a Paixão de Cristo se realizou a modo de sacrifício.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a Paixão de Cristo não se realizou a modo de sacrifício.

1. — Pois, a realidade deve corresponder à figura. Ora, nos sacrifícios da lei antiga, que eram a figura de Cristo, nunca era oferecida a carne humana; ao contrário, esses sacrifícios eram considerados como nefandos, segundo se lê na Escritura: Derramavam o sangue inocente, o sangue de seus filhos e de suas filhas, que haviam sacrificado aos ídolos de Canaã. Logo, parece que a Paixão de Cristo não pode ser chamada sacrifício.

2. Demais. — Agostinho diz que o sacrifício visível é o sacramento, isto é, sacro sinal do sacrifício invisível. Ora, a Paixão de Cristo não é um sinal, mas antes, foi significada por outros sinais. Logo, parece que a Paixão de Cristo não foi um sacrifício.

3. Demais. — Quem quer que ofereça um sacrifício faz algo de sagrado, como o demonstra a palavra mesma de sacrifício. Ora, os que mataram a Cristo nada fizeram de sagrado; ao contrário, perpetraram uma grande malícia. Logo a Paixão de Cristo foi antes um malefício que um sacrifício.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Entregou-se a si mesmo por nós outros, como oferenda e hóstia a Deus em odor de suavidade.

SOLUÇÃO. — Chama-se sacrifício em sentido próprio o que é feito como uma honra propriamente devida a Deus, com o fim de o aplacar. E por isso diz Agostinho: É verdadeiramente sacrifício toda obra feita com o fim de nos unirmos com Deus numa sociedade santa; isto é, uma obra referida ao fim bom, cuja posse é capaz de nos dar verdadeiramente a felicidade. Ora, Cristo, como no mesmo lugar se acrescenta, se ofereceu a si mesmo a sofrer por nós; e o próprio fato de ter padecido voluntariamente a sua Paixão foi sobremaneira aceito de Deus, como proveniente de uma caridade máxima. Por onde é manifesto, que a Paixão de Cristo foi um verdadeiro sacrifício. E como Agostinho acrescenta a seguir, no mesmo livro, os sacrifícios primitivos dos santos foram sinais variados e múltiplos desse verdadeiro sacrifício, esse sacrifício único foi simbolizado por numerosos sacrifícios, do mesmo modo que uma mesma realidade é designada por numerosas palavras, a fim de que fosse grandemente recomendado, sem nenhum inútil encarecimento. Mas, continua Agostinho, consideramos quatro elementos num sacrifício: aquele a quem o oferecemos, quem o oferece, o que é oferecido e por quem o é. Assim, o mesmo, só único e verdadeiro mediador, reconciliando-nos com Deus pelo sacrifício da paz, devia permanecer uno com aquele a quem oferecia esse sacrifício, reunir em si, numa unidade, aqueles por quem o oferecia, e ser simultânea e identicamente o oferente e a oferenda.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a realidade corresponda à figura, de certo modo, não corresponde totalmente, pois, a verdade há de necessariamente ultrapassar a figura. Por isso e convenientemente a figura deste sacrifício pelo qual a carne de Cristo é oferecida por nós, foi a carne, não dos homens, mas de animais irracionais que significavam a carne de Cristo. A carne de Cristo é o perfeitíssimo dos sacrifícios pelas razões seguintes. Primeiro porque, sendo carne de natureza humana, é convenientemente oferecida pelos homens, que a tomam sob a forma de sacramento. Segundo, porque, sendo passível e mortal, era apta para a imolação. Terceiro, porque, sendo isenta de pecado, tinha a eficiência para purificar dos pecados. Quarto, porque, sendo a carne mesma do oferente, era aceita de Deus por causa da caridade com que a oferecia. Donde o dizer Agostinho: Que oferenda podiam os homens tomar, que lhes fosse mais adaptada, que uma carne humana? Que de mais apto à imolação do que uma carne mortal? Que haveria de mais puro para delir os vícios dos mortais que uma carne nascida sem o contágio da concupiscência carnal, de um ventre e de um ventre virginal? Que

poderia ser oferecido e aceito com mais graça que a carne de nosso sacrifício, tornado o corpo de nosso Sacerdote?

RESPOSTA À SEGUNDA. — Agostinho, no lugar aduzido, refere-se aos sacrifícios visíveis figurados. E, contudo a Paixão mesma de Cristo, embora fosse significada por outros sacrifícios figurados, é contudo o sinal de uma realidade que nós devemos guardar, segundo aquilo da Escritura: Havendo pois Cristo padecido na carne, armai-vos também vós outros desta mesma consideração: que aquele que padeceu na carne cessou de pecados; de sorte que o tempo que lhe resta da vida mortal, ele não vive mais segundo as paixões do homem, mas segundo a vontade de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A Paixão de Cristo, relativamente aos que o mataram, foi um malefício; foi porém um sacrifício por parte dele mesmo, que sofreu levado da caridade. Por isso se diz, que quem ofereceu esse sacrifício foi o próprio Cristo e não os que o mataram.

Art. 4 — Se a Paixão de Cristo obrou a nossa salvação a modo de redenção.

O quarto discute-se assim. — Parece que a Paixão de Cristo não obrou a nossa salvação a modo de redenção.

1. — Pois, ninguém compra ou redime o que nunca deixou de lhe pertencer. Ora, os homens nunca deixaram de ser de Deus, conforme aquilo da Escritura: Do Senhor é a terra e tudo o que a enche, a redondeza da terra e todos os seus habitantes. Logo, parece que Cristo não nos remiu com a sua Paixão.

2. Demais. — Como diz Agostinho, Cristo devia vencer o demônio pela justiça. Ora, a justiça exige, que quem se apoderou dolosamente da coisa alheia deve ser privado dela, porque a ninguém deve aproveitar a fraude e o dolo, como também o exigem as leis humanas. Logo, tendo o diabo enganado e a si subjugado dolosamente o homem, criatura de Deus, parece que não devia o homem ser-lhe arrebatado ao pode por meio da redenção.

3. Demais. — Quem compra ou redime uma coisa paga o preço a quem antes a possuía. Ora, Cristo não pagou o seu sangue, considerado preço da nossa redenção, ao diabo, que nos retinha captivos. Logo, Cristo não nos remiu com a Paixão.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não por ouro nem por prata, que são coisas corruptíveis, haveis sido resgatados da vossa vã conversação que recebestes de vossos pais; mas pelo precioso sangue de Cristo, como de um cordeiro imaculado e sem contaminação alguma. Noutro lugar: Cristo nos remiu da maldição da lei, feito ele mesmo maldição por nós. E dito do Apóstolo — feito maldição por nós — significa que sofreu por nós no madeiro, como antes se disse. Logo, pela sua Paixão nos remiu.

SOLUÇÃO. — Pelo pecado o homem estava escravizado, de dois modos. — Primeiro pela servidão do pecado; pois, todo o que comete pecado é escravo do pecado; e todo o que é vencido é escravo daquele que venceu - como se lê na Escritura. Ora, como o diabo venceu ao homem, induzindo-o ao pecado, o homem foi feito escravo do diabo. — Segundo, quanto ao reato da pena pelo qual o homem estava ligado, segundo a justiça de Deus. E esta também é uma escravidão; pois, é próprio do escravo sofrer o que não quer, ao contrário do homem livre, que pode dispor de si mesmo como quer. Por onde, sendo a Paixão de Cristo uma satisfação suficiente e superabundante pelo pecado e pelo reato do gênero humano, a sua Paixão foi um como preço, pelo qual fomos livrados de uma e outra escravidão. Assim, a satisfação pela qual satisfazemos por nós ou por outrem é considerada um preço pelo qual nos remimos

do pecado e da pena, segundo a Escritura: Redime os teus pecados com a esmola. Ora, Cristo satisfaz não certo dando dinheiro nem por qualquer forma semelhante, mas dando-se a ele próprio - bem máximo - por nós. Por isso é que se diz ser a Paixão de Cristo a nossa redenção.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos dizemos que o homem pertence a Deus. Primeiro, por lhe estar sujeito ao poder. E, neste sentido, o homem nunca deixa de pertencer a Deus, segundo aquilo da Escritura: o Excelso tem debaixo da sua dominação os reinos dos homens e os dá a quem lhe aprazo. Noutro sentido, pela união da caridade com ele, segundo o dito do Apóstolo: Se algum não tem o Espírito de Cristo, este tal não é dele. — Ora, do primeiro modo o homem nunca deixou de ser de Deus. Mas, do segundo, o deixa, pelo pecado. Por onde, quando liberado do pecado, pela Paixão satisfaciente de Cristo, dizemos que o homem foi remido pela Paixão de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O homem, pecando, contraiu uma obrigação tanto para com Deus como para o diabo. Pois, pela culpa, ofendeu a Deus e, sujeitou-se ao diabo, pelo seu consentimento. E assim, em razão da culpa, não se tornou servo de Deus; mas antes, afastando-se do seu serviço, incorreu na servidão do diabo, por justa permissão de Deus, por causa da ofensa contra ele cometida. Mas, quanto à pena, o homem contraiu principalmente uma obrigação para com Deus, como supremo juiz; e para com o diabo, como seu algoz, segundo aquilo do Evangelho: Para que não suceda que o teu adversário te entregue ao juiz e que o juiz te entregue ao seu ministro, isto é, ao anjo cruel da pena, como interpreta Crisóstomo. Embora, pois, o diabo retivesse, injustamente e na medida do seu poder, sob o seu jugo o homem, enganado pela sua fraude, tanto quanto à culpa como quanto à pena, contudo, era justo que isso o homem o sofresse, por permissão de Deus, quanto à culpa, e pela ordem do mesmo Deus, quanto à pena. Por onde, relativamente a Deus, a justiça exigia fosse o homem redimido; não, porém relativamente ao diabo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como a redenção era necessária para a liberação do homem, relativamente a Deus, mas não relativamente ao diabo, o preço não devia ser pago ao diabo, mas a Deus. Por isso, não se diz que Cristo tivesse oferecido ao diabo, mas a Deus o seu sangue, que é o preço da nossa redenção.

Art. 5 — Se ser Redentor é próprio de Cristo.

O quinto discute-se assim. — Parece que ser Redentor não é próprio de Cristo.

1. — Pois, diz a Escritura: Tu me remiste Senhor Deus da Verdade. Ora, Deus da verdade toda a Trindade o é. Logo, não é próprio de Cristo.

2. Demais. — Redime quem paga o preço da redenção. Ora, Deus Padre deu o seu Filho como redentor pelos nossos pecados, segundo a Escritura: O Senhor enviou ao seu povo redenção, isto é, diz a Glosa, Cristo, que dá a redenção aos cativos. Logo, não só Cristo, mas também Deus Padre nos remiu.

3. Demais. — Não só a Paixão de Cristo, mas também a dos outros santos, foi profícua à nossa salvação segundo o Apóstolo: Eu me alegro nas penalidades que sofro por vós e cumpro na minha carne o que resta a padecer a Jesus Cristo pelo seu corpo, que é a Igreja. Logo, não só Cristo, mas também os outros santos devem ser considerados o Redentor.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Cristo nos remiu na maldição da lei, feito ele maldição por nós. Ora, só Cristo foi feito maldição por nós. Logo, só ele deve ser considerado nosso Redentor.

SOLUÇÃO. — Para alguém redimir duas condições se requerem: o ato de pagar e o preço pago. Assim, pois, não dizemos que redime principalmente, quem paga, para remir uma coisa, um dinheiro que não é

seu, mas de outrem; e antes, o redentor aquele que pagou o preço. Ora, o preço da nossa redenção é o sangue de Cristo, ou a sua vida corpórea, que estava no sangue; e esse preço Cristo mesmo o pagou. Por onde, o ato de pagamento e o preço do pagamento pertenceu imediatamente a Cristo, enquanto homem; mas a toda a Trindade como à causa primeira e remota, a quem pertencia a vida mesma de Cristo, como primeiro autor dela; e também porque foi a Trindade que inspirou ao homem Cristo sofrer por nós. Por isso ser imediatamente o Redentor é próprio de Cristo, enquanto homem; embora a redenção mesma possa ser atribuída a toda a Trindade como à causa primeira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O texto citado a Glosa assim o expõe: Tu, ó Deus de verdade, me remiste em Cristo, que exclamou: — Nas tuas mãos Senhor entrega o meu espírito. Assim, a redenção pertenceu imediatamente ao homem Cristo; mas, como causa principal dela, a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O preço da nossa redenção o homem Cristo o pagou imediatamente; mas, por mandado do Pai, como autor primordial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os sofrimentos dos santos aproveitam à Igreja, não certo a modo de redenção, mas a modo de exemplo e de exortação, segundo aquilo do Apóstolo: Se somos atribulados, para vossa exortação e é salvação.

Art. 6 — Se a Paixão de Cristo obrou a nossa salvação a modo de eficiência.

O sexto discute-se assim. — Parece que a Paixão de Cristo não obrou a nossa salvação a modo de eficiência.

1. — Pois, a causa eficiente da nossa salvação é a grandeza da virtude divina, segundo aquilo da Escritura: Eis aí está que a mão do Senhor não é abreviada para não poder salvar. Ora, Cristo foi crucificado por enfermidade. Logo, a Paixão de Cristo não obrou eficientemente a nossa salvação.

2. Demais. — Nenhum agente material age eficientemente senão por contato; assim, o próprio Cristo curou o leproso tocando-o, para mostrar que a sua carne tinha uma virtude curativa, como diz Crisóstomo (Teofilacto). Ora, a Paixão de Cristo não podia estar em contato com todos os homens. Logo, não podia obrar eficientemente a salvação de todos.

3. Demais. — Não pode um mesmo agente obrar o modo de mérito e de eficiência; porque quem merece espera receber o efeito, de outrem. Ora, a Paixão de Cristo obrou a nossa salvação a modo de mérito. Logo, não a modo de eficiência.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz que a palavra da cruz é a virtude de Deus para os que se salvam. Ora, a virtude de Deus obra eficientemente a nossa salvação. Logo, a Paixão de Cristo na cruz obrou eficientemente a nossa salvação.

SOLUÇÃO. — Há uma dupla espécie de eficiência: a principal e a instrumental. Ora, o eficiente principal da salvação humana é Deus. Sendo, porém a humanidade de Cristo o instrumento da divindade, como se disse, por isso e conseqüentemente, todas as ações e paixões de Cristo obram instrumentalmente, em virtude de divindade, para a salvação humana. E, a esta luz, a Paixão de Cristo causa eficientemente a salvação humana.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A paixão de Cristo, referida à carne de Cristo, convinha à enfermidade que assumiu. Referida, porém à divindade, resulta dela uma virtude infinita, segundo

aquilo do Apóstolo: O que parece em Deus uma fraqueza é mais forte que os homens. Isto é, porque a enfermidade mesma de Cristo, enquanto de Deus, tem uma virtude excedente a toda virtude humana.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Paixão de Cristo, embora fosse a do seu corpo, contudo tem uma virtude espiritual procedente da divindade que lhe estava unida. E desse contato espiritual lhe advém a eficácia; isto é, pela fé e pelos sacramentos da fé, segundo aquilo do Apóstolo: Ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A Paixão de Cristo referida à sua divindade, age a modo de eficiência. Referida, porém à vontade da alma de Cristo, age a modo de mérito, Referida ainda à carne mesma de Cristo age a modo de satisfação, enquanto que por ela somos liberados do reato da pena; mas a modo de redenção, enquanto por ela somos liberados da servidão da culpa; e enfim a modo de sacrifício, enquanto fomos por ela reconciliados com Deus, como a seguir se dirá.

Questão 49: Dos efeitos da paixão de Cristo

Em seguida devemos tratar dos efeitos da Paixão de Cristo. E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se pela Paixão de Cristo somos liberados do pecado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que pela Paixão de Cristo não somos liberados do pecado.

1. — Pois, liberar do pecado é próprio de Deus, segundo a Escritura: Eu sou, eu mesmo o que apago as tuas iniquidades por amor de mim. Ora, Cristo não sofreu enquanto Deus, mas enquanto homem. Logo, a Paixão de Cristo não nos liberta do pecado.

2. Demais. — O corporal não age sobre o espiritual. Ora, a Paixão de Cristo foi corporal; ao passo que o pecado existe na alma, criatura espiritual. Logo, a Paixão de Cristo não podia purificar do pecado.

3. Demais. — Ninguém pode ser liberado de pecado que ainda não cometem, mas do que no futuro cometerá. Ora, como muitos pecados foram cometidos e todos os dias o são, posteriores à Paixão de Cristo, parece que pela sua Paixão não fomos liberados do pecado.

4. Demais. — Posta a causa suficiente, nada mais é necessário para a produção do efeito. Ora, além da Paixão de Cristo se requerem outras causas como o batismo e a penitência, para a remissão dos pecados. Logo, parece que a Paixão de Cristo não foi causa suficiente da remissão dos pecados.

5. Demais. — A Escritura diz: A caridade cobre todos os delitos. E nou'tro lugar. Os pecados purificam-se pela misericórdia e pela fé. Ora, há muitos outros objetos de fé e motivos da caridade, além da Paixão de Cristo. Logo, a Paixão de Cristo não é a causa própria da remissão

dos pecados.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Amou-nos e nos lavou dos pecados no seu sangue.

SOLUÇÃO. — A Paixão de Cristo é a causa própria da remissão dos pecados, por três razões. — Primeiro, como causa excitante à caridade. Pois, no dizer do Apóstolo, Deus faz brilhar a sua caridade em nós, porque ainda quando éramos pecadores, em seu tempo morreu Cristo por nós. Ora, pela caridade conseguimos o perdão dos pecados, conforme o Evangelho: Perdoados l'he são seus muitos pecados, porque amou muito. — Segundo, a Paixão de Cristo causa a remissão dos pecados a modo de redenção. Pois, sendo Cristo a nossa cabeça, pela Paixão que sofreu por obediência e caridade, liberou-nos, como o seus membros, do pecado, quase pelo preço da sua Paixão; como no caso de alguém que, por uma obra meritória manual, se resgatasse do pecado que com os pés tivesse cometido. Assim como, pois, o corpo natural é uno, na diversidade dos seus membros, assim a Igreja na sua totalidade, que é o corpo místico de Cristo, é considerada quase uma mesma pessoa com a sua cabeça que é Cristo. — Terceiro, o modo de eficiência, enquanto a carne, na qual Cristo sofreu à sua Paixão, é o instrumento da divindade; pelo qual os padecimentos e as ações de Cristo agem com virtude divina, com o fim de deliro pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora Cristo, como Deus, não sofresse, contudo a sua carne foi o instrumento da divindade. Donde houve a sua Paixão, uma certa virtude divina de perdoar os pecados, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Paixão de Cristo, embora corpórea, produz contudo uma certa virtude espiritual por causa da divindade à qual a sua carne estava unida, como instrumento. E por força dessa virtude a Paixão de Cristo é a causa da remissão dos pecados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo pela sua Paixão nos livrou dos pecados, causalmente, isto é, por ter instituído a causa da nossa liberação, em virtude da qual pudesse perdoar num momento dado quaisquer pecados - passados, presentes ou futuros. Tal o médico que preparasse um remédio capaz de curar quaisquer doenças, mesmo futuras.

RESPOSTA À QUARTA. — A Paixão de Cristo é, como dissemos, a causa universal antecedente da remissão dos pecados. Mas é necessário aplicá-la a cada um a fim de delir os pecados próprios. O que se dá pelo batismo, pela penitência e pelos outros sacramentos, que tiram a sua virtude da Paixão de Cristo, como a seguir se dirá.

RESPOSTA À QUINTA. — Também pela fé nos é aplicada a Paixão de Cristo, a fim de lhe colhermos os frutos, segundo aquilodo Apostolo: Ao qual propôs Deus para ser; vitima de propiciação pela fé no seu sangue. Mas a fé, pela qual nos purificamos do pecado, não é uma fé informe, que pode coexistir com o pecado, mas a fé informada pela caridade. De modo que uma Paixão de Cristo nos é aplicada, não só quanto ao intelecto, mas também quanto ao afeto. E também deste modo os pecados são perdoados por virtude da Paixão de Cristo.

Art. 2 — Se pela Paixão de Cristo fomos livrados do poder do diabo.

O segundo discute-se assim. — Parece que pela Paixão de Cristo não fomos livrados do poder do diabo.

1. — Pois, não temos poder sobre outrem se não o podemos exercer sem a permissão alheia. Ora o diabo nunca pode fazer nenhum mal ao homem senão por permissão divina; Tal o caso de Jó a quem lesou, por ter recebido de Deus esse poder, primeiro nos seus bens e depois no corpo. Semelhantemente, como lemos no Evangelho, os demônios não puderam entrar nos porcos senão com a permissão de Cristo. Logo, o diabo não teve nunca poder sobre os homens. E portanto não fomos livrados do poder do diabo, pela Paixão de Cristo.

2. Demais — O diabo exerce o seu poder sobre os homens tentando-os e vexando-os corporalmente. Ora isso eles ainda o fazem, depois da Paixão de Cristo. Logo, pela Paixão de Cristo não fomos livrados do poder do diabo.

3. Demais. — A virtude da Paixão de Cristo dura perpetuamente, segundo aquilo do Apóstolo: Com uma só oferta fez perfeitos para sempre os que tem santificados. E também ela se estendem a todos os lugares. Ora, a liberação do poder do diabo nem se estende a todos os lugares porque em muitas partes do mundo ainda há idólatras; nem perdurará sempre, porque no tempo do Anticristo é que o diabo sobretudo exercerá o seu poder em detrimento dos homens. Ao que se referem as palavras do Apóstolo, A vinda ao qual é segundo a obra de Satanás em todo o poder e em sinais e em prodígios mentirosos e em toda a sedução da iniquidade. Logo, parece que a Paixão de Cristo não é causa da liberação do gênero humano, do poder do diabo.

Mas, *em contrário*, o Senhor disse, na iminência da Paixão: Agora será lançado fora o príncipe deste mundo, e eu, quando for levantado da Terra, todas as coisas atrairei a mim mesmo. Ora, foi levantado da terra pela Paixão da cruz. Logo, por ela o diabo foi privado do seu poder sobre os homens.

SOLUÇÃO. — Sobre o poder que o diabo exercia sobre os homens, antes da Paixão de Cristo, devemos fazer tríplice consideração. — A primeira relativa ao homem, que pelo seu pecado mereceu ser entregue ao poder do diabo, por cuja tentação fora vencido. — A outra relativa a Deus; a quem o homem

ofendera pecando, e que na sua justiça abandonou o homem ao poder do diabo. — A terceira é relativa ao diabo, que com a sua vontade perversíssima impedia o homem de alcançar a sua salvação. Assim, pois, no tocante à primeira consideração, o homem foi liberado do poder do diabo pela Paixão de Cristo, porque a Paixão de Cristo é a causa da remissão dos pecados; como dissemos. — Quanto à segunda, a Paixão de Cristo nos livrou do poder do diabo, por nos ter reconciliado com Deus, como depois diremos. — No tocante à terceira, a Paixão de Cristo nos liberou do diabo; porque nela o diabo ultrapassou a medida do poder que Deus lhe conferira, maquinando a morte de Cristo, que não merecera morrer por não ter nenhum pecado. Donde o dizer Agostinho: Peça justiça de Cristo foi vencido o diabo, porque apesar de nada ter encontrado nele digno de morte, contudo o matou. E, portanto era justo que os devedores que detinha em seu poder fossem mandados livres, crentes em Cristo, que o diabo matou, apesar de não ter nenhum débito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não se diz que o diabo tivesse poder tal sobre os homens que lhes pudesse fazer mal, sem a permissão de Deus: mas, que justamente lhe era permitido fazer mal aos homens, os quais, tentando-os, levou a consentir nos seus desígnios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O diabo, ainda agora pode, com a permissão de Deus, tentar os homens na alma e vexar-lhes o corpo; contudo, foi-lhe preparado ao homem o remédio da Paixão de Cristo, com o qual pode defender-se contra os ataques do inimigo, a fim de não ser arrastado à perdição da morte eterna. E todos os que, antes da Paixão, resistiam ao diabo, assim o puderam fazer pela fé na Paixão de Cristo. Embora, não estando essa Paixão ainda consumada, de certo modo ninguém pudesse escapar às mãos do diabo, livrando-se assim de descer ao inferno; ao passo que depois da Paixão de Cristo todos podemos nos defender contra o poder diabólico.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus permite ao diabo enganar certas pessoas, em certos tempos e lugares, por uma razão oculta dos seus juízos. Mas sempre, pela Paixão de Cristo está preparado aos homens o remédio para se defenderem das perversidades dos demônios, mesmo no tempo do Anticristo. E o fato de certos descuidarem de servir-se desse remédio em nada faz diminuir a eficácia da Paixão de Cristo.

Art. 3 — Se pela Paixão de Cristo os homens foram liberados da pena do pecado.

O terceiro discute-se assim. — Pela Paixão de Cristo os homens não foram liberados da pena do pecado:

1. — Pois, a pena principal do pecado é a condenação eterna. Ora, os condenados ao inferno pelos seus pecados não foram liberados pela Paixão de Cristo, porque para o inferno não há nenhuma redenção. Logo, parece que a Paixão de Cristo não liberou os homens da pena.
2. Demais. — Aos livres do reato da pena não se lhes deve acrescentar nenhuma pena. Ora, aos penitentes se lhes acrescenta a pena satisfatória. Logo, pela Paixão de Cristo os homens não foram livrados do reato da pena.
3. Demais. — A morte é a pena do pecado, segundo aquilo do Apóstolo: O estipêndio do pecado é a morte. Ora, mesmo depois da Paixão de Cristo os homens morrem. Logo, pela Paixão de Cristo não fomos liberados do reato da pena.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ele foi o que tomou sobre si as nossas fraquezas e ele mesmo carregou com as nossas dores.

SOLUÇÃO. — Pela Paixão de Cristo fomos liberados do reato da pena, de dois modos. - Primeiro diretamente; isto é, porque a Paixão de Cristo foi uma satisfação suficiente e superabundante pelos pecados de todo o gênero humano; ora, dada a satisfação suficiente, eliminado fica o reato da pena. - De outro modo, indiretamente, isto é, enquanto a Paixão de Cristo é a causa da remissão do pecado, no qual se funda o reato da pena.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Paixão de Cristo produz o seu efeito naqueles a quem se aplica pela fé, pela caridade e pelos sacramentos da fé. Por isso, os condenados ao inferno, que não estão unidos à Paixão de Cristo ao modo por que acabamos de referir, não lhe podem colher o efeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como dissemos, para conseguirmos o efeito da Paixão de Cristo, é necessária com ela nos assemelhemos. Ora, com ela nos assemelhamos no batismo, sacramentalmente, segundo aquilo do Apóstolo: Fomos sepultados com ele para morrer ao pecado pelo batismo. Por isso aos batizados não se lhes impõe nenhuma pena satisfatória, por estarem totalmente liberados pela satisfação de Cristo. Mas porque Cristo uma só vez morreu pelos nossos pecados, no dizer da Escritura, por isso não pode o homem uma segunda vez se assemelhar com a morte de Cristo pelo sacramento do batismo. E por isso, os que depois do batismo pecam hão de assemelhar-se com Cristo, padecente por alguma penalidade ou sofrimento, que suportem na sua pessoa. Mas essa penalidade basta, apesar de muito menor que a merecida pelo pecado, por causa da cooperação da satisfação de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A satisfação de Cristo produz efeito em nós, se nos incorporarmos com ele como os membros com a cabeça, conforme dissemos. Ora, os membros hão de conformar-se com a cabeça, Por onde, assim como Cristo teve primeiro a graça na alma com a passibilidade do corpo, e chegou pela Paixão à glória da imortalidade, assim também nós, que somos os seus membros, somos pela sua Paixão liberados do reato de qualquer pena. Mas para isso devemos primeiro receber na alma o Espírito da adoção de filhos pelo qual adimos a herança da glória da imortalidade, enquanto ainda temos um corpo passível e mortal. Mas depois assemelhados aos sofrimentos e à morte de Cristo, chegaremos à glória imortal segundo aquilo do Apóstolo: Se somos filhos somos também herdeiros; herdeiros verdadeiramente de Deus e co-herdeiros de Cristo, se é que, todavia nós padecemos com ele para que sejamos também com ele glorificados.

Art. 4 — Se pela Paixão de Cristo fomos reconciliados com Deus.

O quarto discute-se assim. — Parece que pela Paixão de Cristo não fomos reconciliados com Deus.

1. — Pois, a reconciliação não tem lugar entre amigos. Ora, Deus sempre nos amou, como o diz a Escritura: Tu amas todas as causas que existem e não aborreces nada de quanto fizeste. Logo, a Paixão de Cristo não nos reconciliou com Deus.

2. Demais. — Não pode o princípio também ser efeito; e por isso a graça, que é o princípio do mérito, não é susceptível de mérito. Ora, o amor de Deus foi o princípio da Paixão de Cristo, segundo o Evangelho: Assim amou Deus ao mundo que lhe deu a seu Filho unigênito. Logo parece que pela Paixão de Cristo não fomos reconciliados com Deus, de modo que ele então começasse a nos amar de novo.

3. Demais. — A Paixão de Cristo se cumpriu mediante os que o mataram, que assim gravemente ofenderam a Deus. Logo, a Paixão de Cristo é antes a causa da Indignação de Deus que a da reconciliação com ele.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho.

SOLUÇÃO. — A Paixão de Cristo é a causa da nossa reconciliação com Deus, de dois modos. — Primeiro, porque remove o pecado pelo quais os homens são constituídos inimigos de Deus, segundo aquilo da Escritura: Deus igualmente aborreceu ao ímpio e a sua impiedade. E noutro lugar: Aborreces a todos os que obram a iniquidade. - De outro modo, como sacrifício muito aceito de Deus. Pois, o efeito próprio do sacrifício é aplacar a Deus; assim como perdoamos a ofensa cometida contra nós quando recebemos um serviço que nos é prestado. Donde o dizer a Escritura: Se o Senhor te incita contra mim, receba ele o cheiro do sacrifício. Semelhantemente, o ter Cristo sofrido voluntariamente foi um bem tão grande, que em razão desse bem descoberto em a natureza humana, Deus se aplacou no tocante a qualquer ofensa do gênero humano, contanto que o homem se una com a Paixão de Cristo, do modo referido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus ama em todos os homens a natureza que ele mesmo fez. Odeia-os, porém por causa da culpa que contra ele cometeram, segundo a Escritura: Aborrece o Altíssimo aos pecadores.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não se diz que a Paixão de Cristo nos reconciliou com Deus porque de novo nos comesse a amar, pois está na Escritura: Com amor eterno te amei. Mas porque a Paixão de Cristo eliminou a causa do ódio, quer por ter delido o pecado, quer pela compensação de um bem mais aceitável.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como os imoladores de Cristo foram homens, assim também Cristo, o morto, era homem. Mas foi maior a caridade de Cristo padecente que a iniquidade dos que o mataram. Por isso a Paixão de Cristo foi mais valiosa para reconciliar Deus com todo o gênero humano do que para lhe provocar as iras.

Art. 5 — Se Cristo com a sua Paixão nos abriu as portas do céu.

O quinto discute-se assim. — Parece que Cristo com a sua Paixão não nos abriu as portas do céu.

1. — Pois, diz a Escritura: Para o que semeia justiça há fiel recompensa. Ora, a recompensa da justiça é a entrada do reino celeste. Logo, parece que os Santos Patriarcas, que praticaram obras de justiça, teriam obtido pela fé a entrada no reino celeste, mesmo sem a Paixão de Cristo. Logo, a Paixão de Cristo não foi a causa de abertura das portas do reino celeste.

2. Demais. — Antes da Paixão de Cristo Elias foi arrebatado ao céu, como se lê na Escritura. Ora, o efeito não é anterior à causa. Logo, parece que a abertura das portas do céu não foi efeito da Paixão de Cristo.

3. Demais. — Como se lê no Evangelho no batismo de Cristo abriram-se os céus. Ora, o batismo foi anterior à Paixão. Logo, a abertura do céu não foi efeito da Paixão de Cristo.

4. Demais. — A Escritura diz: Aquele que lhes há de abrir o caminho irá adiante deles. Ora, parece que abrir o caminho do céu outra coisa não é senão abrir-lhe as portas. Logo, parece que as portas do céu nos foram abertas, não pela Paixão, mas pela ascensão de Cristo.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Temos confiança de entrar no santuário, isto é, celeste, pelo sangue de Cristo.

SOLUÇÃO. — Portas fechadas são um obstáculo a nos impedirem a entrada. Ora, os homens estavam impedidos de entrar no reino celeste por causa do pecado; pois, como diz a Escritura, haverá um caminho que se chamará o caminho santo e não passará por ele o impuro. Ora, há duas espécies de pecado que impedem a entrada no reino celeste. — Um é comum a toda a natureza humana, e esse é o

pecado dos nossos primeiros pais, o qual fechou ao homem a entrada do reino celeste. Por isso, como lemos na Escritura, depois do pecado do primeiro homem, pôs Deus um querubim com uma espada de fogo e versátil para guardar o caminho da árvore da vida. — Outro é o pecado especial de cada pessoa, cometido por ato próprio de cada um.

Ora, pela Paixão de Cristo fomos liberados, não só do pecado comum de toda a natureza humana, tanto quanto à culpa como quanto ao reato da pena, porque Cristo pagou o preço por nós, mas também dos pecados próprios de cada um de nós, que comungamos com a sua Paixão pela fé, pela caridade e pelos sacramentos da fé. E assim pela Paixão de Cristo se nos abriram as portas do reino celeste. E tal é o que diz o Apóstolo: Estando Cristo já presente, pontífice dos bens vindouros, pelo seu próprio sangue entrou uma só vez no santuário, havendo achado uma redenção eterna. O mesmo significa a Escritura onde diz que o homicida ali ficará, isto é na cidade a que se tinha refugiado, até à morte do sumo sacerdote, que foi sagrado com o óleo santo; e morto este poderia voltar aquele para a sua casa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os santos Patriarcas, tendo praticado obras justas, mereceram a entrada no reino do céu pela fé na Paixão de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Os Santos pela fé conquistaram reinos, obraram ações de justiça; pela qual também cada um se purificava do pecado, o quanto condizia com a purificação da pessoa própria. Mas a fé ou a justiça de cada um não bastava a remover o impedimento proveniente do reato de toda a natureza humana. Mas esse impedimento foi removido pelo preço do sangue de Cristo. Por onde, antes da Paixão de Cristo, ninguém podia entrar no reino celeste, isto é, alcançando a beatitude eterna, consistente no gozo pleno de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Elias foi arrebatado ao céu aéreo não ao céu empíreo, que é o lugar dos santos. O mesmo se deu com Enoch; mas foi arrebatado ao paraíso terrestre, onde cremos que vive junto com Elias até o advento do Anticristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos os céus se abriram por ocasião do batismo de Cristo, não em benefício de Cristo mesmo, a quem sempre o céu estava patente; mas para significar que o céu se abre aos batizados, pelo batismo de Cristo, que tira a sua eficácia da Paixão do mesmo.

RESPOSTA À QUARTA. — Cristo pela sua Paixão mereceu-nos a entrada no reino celeste e removeu o obstáculo que nô-lo impedia. Mas, pela sua ascensão, como que nos introduzia na posse do reino celeste. Por isso a Escritura diz que aquele que lhes há de abrir o caminho irá adiante deles.

Art. 6 — Se Cristo pela sua Paixão mereceu ser exaltado.

O sexto discute-se assim. — Parece que Cristo não mereceu ser exaltado pela sua Paixão.

1. — Pois, assim como o conhecimento da verdade é próprio de Deus, assim também a exaltação gloriosa, segundo aquilo da Escritura: Excelso é o Senhor sobre todas as gentes e a sua glória é sobre os céus. Ora, Cristo, enquanto homem tinha conhecimento de toda a verdade, não em virtude de nenhum mérito precedente, mas pela união mesma de Deus com o homem, segundo aquilo do Evangelho: Nós vimos a sua glória, a sua glória como de Filho unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade. Logo, não mereceu a sua exaltação pela Paixão, mas só pela união.

2. Demais. — Cristo mereceu para si desde o primeiro instante da sua concepção, como se estabeleceu. Ora, a sua caridade no tempo da Paixão não foi maior que antes. Por onde, sendo a caridade o princípio do mérito, parece que não mereceu mais pela Paixão a sua exaltação, que

antes.

3. Demais. — A glória do corpo resulta da glória da alma, como diz Agostinho. Ora, pela sua Paixão, não mereceu Cristo ser exaltado, quanto à glória da alma; pois, a sua alma foi bem-aventurada desde o primeiro instante da sua concepção. Logo, nem pela Paixão mereceu a exaltação quanto à glória do corpo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Feito obediente até à morte e morte da cruz; pelo que Deus o exaltou.

SOLUÇÃO. — O mérito implica uma certa igualdade com a justiça; donde o dizer o Apóstolo, ao que obra o jornal se lhe conta por dívida. Mas, quem, por injusta vontade, se atribui mais do que lhe é devido, é justo que se lhe diminua mesmo naquilo que lhe era devido; assim, como diz a Escritura, se alguém furtar uma ovelha restituirá quatro. E dizemos que assim mereceu por lhe ter sido desse modo punida a vontade iníqua. Do mesmo modo, quem se privou, por uma justa vontade, do que devia possuir, merece que se lhe acrescente mais do que tinha, como recompensa da sua vontade justa. Onde o dizer o Evangelho que quem se humilha será exaltado. Ora, Cristo, na sua Paixão, humilhou-se a si mesmo, descendo abaixo da sua dignidade, de quatro maneiras. — Primeiro, pela sua Paixão e morte, de que não era réu. — Segundo, quanto ao lugar, pois o seu corpo foi posto no sepulcro e a alma, no inferno. — Terceiro, quanto à confusão e aos opróbrios que sofreu. — Quarto, por ter sido entregue ao poder humano, conforme ele mesmo o disse a Pilatos: Tu não terias sobre mim poder algum se ele não te fora dado de cima. E assim, pela sua Paixão mereceu de quatro modos ser exaltado. — Primeiro, pela ressurreição gloriosa. Por isso diz a Escritura: Tu me conhecestes ao assentar-me, isto é, a humildade da minha Paixão, e ao levantar-me — Segundo, pela ascensão do céu. Onde o dizer o Apóstolo: Antes havia descido aos lugares mais baixos da terra; aquele que desceu esse mesmo é também o que subiu acima de todos os céus. — Terceiro, por se ter sentado à dextra paterna e pela manifestação da sua divindade, segundo aquilo da Escritura: Ele será exaltado e elevado e ficará em alto grau sublimado; assim como pasmaram muitos à vista de ti, assim será sem glória o seu aspecto entre os varões. E o Apóstolo. Feito obediente até à morte da cruz; pelo que Deus também o exaltou e lhe deu um nome que é sobre todo nome, isto é, para que todos o tenham por Deus e como a Deus lhe prestem reverência. Tal é o que o Apóstolo acrescenta: Para que ao nome de Jesus se dobre todo joelho dos que estão nos céus, na terra e nos infernos. — Quarto, quanto ao seu poder judiciário, conforme aquilo da Escritura: A tua causa tem sido julgada como a de um ímpio; ganharás a causa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O princípio do mérito está na alma; quanto ao corpo, ele é o instrumento do ato meritório. Por onde, a perfeição da alma de Cristo, que foi o princípio de seu merecimento, não a devia ele adquirir pelo mérito, como a perfeição do corpo, que foi o sujeito da Paixão, sendo por isso o instrumento mesmo do mérito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pelos méritos anteriores, Cristo mereceu a exaltação no concernente à sua alma, cuja vontade era informada pela caridade e pelas outras virtudes. Mas na Paixão mereceu ser exaltado a modo de uma certa recompensa, mesmo quanto ao corpo; pois, é justo que o corpo, que fora pela caridade sujeito à Paixão, recebesse a sua recompensa na glória.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Em virtude de uma permissão divina é que a glória da alma de Cristo não lhe redundou, antes da Paixão, ao corpo; para que assim alcançasse uma glória mais esplêndida para o corpo, quando a tivesse merecido pela Paixão. Mas, não convinha que fosse diferida a glória da alma, por estar esta unida imediatamente ao verbo; e por isso devia ficar cheio de glória, pela Verbo mesmo. Ao contrário, o corpo estava unido ao Verbo mediante a alma.

Questão 50: A morte de Cristo

Em seguida devemos tratar da morte de Cristo. E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se foi conveniente que Cristo morresse.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não foi conveniente que Cristo morresse.

1. — Pois, o primeiro princípio, num gênero, não pode ser subordinado ao que é contrário a esse gênero; assim o fogo, princípio do calor, nunca pode ser frio. Ora, o Filho de Deus é a fonte e o princípio de toda a vida, segundo aquilo da Escritura: Em ti está a fonte da vida. Logo, parece que não foi conveniente que Cristo morresse.

2. Demais. — Maior miséria é a morte que a doença, por que por esta se chega àquela. Ora, não é conveniente que Cristo sofresse nenhuma doença, como diz Crisóstomo. Logo, também não o era que morresse.

3. O Senhor diz: Eu vim para terem vida e para a terem em maior abundância. Ora, um contrário não conduz a outro. Logo, parece que não era conveniente que Cristo morresse.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Convém-vos que morra um homem pelo povo e que não pereça toda a nação.

SOLUÇÃO. — Foi conveniente que Cristo morresse. — Primeiro, para satisfazer pelo gênero humano, que tinha sido condenado à morte por causa do pecado, segundo aquilo da Escritura: Em qualquer dia que comeres dele, morrerás de morte. Ora, o modo conveniente de satisfazermos por outrem é nos sujeitarmos à pena que ele merecia. Por isso Cristo quis morrer a fim de morrendo, satisfazer por nós, segundo a Escritura: Cristo uma vez morreu pelos nossos pecados. — Segundo, para mostrar que assumiu verdadeiramente a natureza humana. Pois, como diz Eusébio, se Cristo, depois de ter vivido no meio dos homens, houvesse, para evitar a morte, desaparecido inopinadamente, ocultando-se-lhes aos olhos, todos os teriam julgado um fantasma. — Terceiro, a fim de morrendo, livrar-nos do temor da morte. Onde o dizer o Apóstolo: Ele participou igualmente da carne e do sangue, para destruir pela sua morte ao que tinha o império da morte, isto é, ao diabo; e para livrar aqueles que pelo temor da morte estavam em escravidão toda a vida. — Quarto, a fim de que, morrendo corporalmente, à semelhança do pecado, isto é, da pena, nos desse exemplo de morrer espiritualmente para o pecado. Onde o dizer o Apóstolo: Porque, enquanto a ele morrer pelo pecado, morreu uma só vez; mas, quanto a viver, vive para Deus. Assim também vós considerai-vos como estando mortos para o pecado, mas vivos para Deus, em Nosso Senhor Jesus Cristo. — Quinto, a fim de, ressurgindo dos mortos, mostrasse ao mesmo tempo o seu poder, pelo qual venceu a morte, e nos desse a esperança de ressurgir dos mortos. Onde o dizer o Apóstolo: Se se prega que Cristo ressuscitou dentre os mortos, como dizem alguns dentre vós outros que não há ressurreição de mortos?

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo é a fonte da vida, como Deus, mas não como homem. Ora, morreu como homem e não como Deus. Onde o dizer Agostinho: Longe de nós pensar que Cristo, sendo ele próprio a vida, morreu perdendo-a; pois, se tal tivesse acontecido, a fonte da vida teria secado. Mas, padeceu a morte enquanto participante da fraqueza humana, que assumira espontaneamente, sem contudo perder o poder da sua natureza, pelo qual tudo vivifica.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo não sofreu a morte originada de nenhuma doença, para que não se pensasse que morreu por enfermidade imposta pela natureza. Mas sim, a morte que lhe foi infligida exteriormente, ao que espontaneamente se submeteu para mostrar que era morte voluntária.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Um contrário não conduz a outro, essencialmente falando; mas tal pode dar-se por acidente, como quando, por exemplo, o frio aquece acidentalmente. E deste modo Cristo, pela sua morte, nos conduziu à vida, destruindo a morte.

Art. 2 — Se na morte de Cristo a divindade separou-se da carne.

O segundo discute-se assim. — Parece que na morte de Cristo a divindade separou-se da carne.

1. — Pois, como refere o Evangelho, o Senhor pendente da cruz exclamou: Deus meu, Deus meu, porque me abandonaste? O que Ambrósio assim explica: Era o clamor do homem, no momento de morrer, pela separação da divindade; pois, a morte não tendo poder sobre a sua divindade, Cristo não podia morrer senão por ter-se a divindade, que é a vida, separado dele. Por onde parece que na morte de Cristo a divindade se lhe separou da carne.

2. Demais. — A remoção do meio separa os extremos. Ora, a divindade está unida à carne mediante a alma, como se estabeleceu. Por onde parece que, na morte de Cristo, a alma se lhe separou da carne e, por consequência, dela também se separou a divindade.

3. Demais. — Maior é o poder vivificador de Deus que o da alma. Ora, o corpo não podia morrer senão pela separação da alma. Logo, com maior razão, não podia senão pela separação da divindade.

Mas, *em contrário*, os atributos da natureza humana não se predicam do Filho de Deus senão por causa da união, como se estabeleceu. Ora, do Filho de Deus se atribui o ser sepulto, que convém ao corpo de Cristo depois da morte. Isso o mostra o símbolo da fé, quando diz: O Filho de Deus foi concebido, nasceu da Virgem, sofreu, foi morto e sepultado. Logo, o corpo de Cristo não se separou, na morte, da sua divindade.

SOLUÇÃO. — O que Deus concede por graça nunca nos é tirado senão por nossa culpa. Por isso diz o Apóstolo: Os dons e a vocação de Deus são imutáveis. Ora, muito maior é a graça da união, pela qual a divindade se uniu à carne na pessoa de Cristo, que a graça da adoção, pela qual os outros são santificados. E também perdura mais, por natureza, porque essa graça se ordena à união pessoal, ao passo que a graça de adoção se ordena a uma união de certo modo afetiva. E, contudo vemos que a graça de adoção nunca é perdida sem culpa. Ora, Cristo não teve nenhum pecado. Logo, era impossível se lhe rompesse a união entre a divindade e a carne. Por onde, assim como antes da morte, a carne de Cristo estava unida, segundo a pessoa e a hipóstase, ao Verbo de Deus, assim lhe permaneceu unida depois da morte. De modo que não fosse uma a hipóstase do Verbo de Deus e outra a da carne de Cristo, depois da morte, como o diz Damasceno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O abandono referido não respeita à solução da união pessoal, mas ao fato de Deus Padre tê-lo exposto à Paixão. Assim, abandonar, no lugar citado, não significa senão proteger contra os perseguidores. — Ou Cristo se dizia abandonado, referindo-se ao pedido em que dizia: Pai, se é possível, passe este cálice de mim, como o expõe Agostinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que o Verbo de Deus está unido à carne mediante a alma, porque a carne faz parte, por meio da alma, da natureza humana, que o Filho de Deus pretendia assumir. Não, porém que a alma estivesse unida como um meio termo de ligação. Pois, a carne pertence à natureza

humana, em virtude da alma, mesmo depois de separada esta daquela. Porque na carne morta conserva ainda, por ordenação divina, uma certa disposição para a ressurreição. Por isso não desapareceu a união da divindade com a carne.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alma tem o poder de vivificar, como forma. Por onde, enquanto presente ao corpo e com ele unida formalmente, há de ele necessariamente ser vivo. Ora, a divindade não tem a virtude de vivificar formalmente, mas efetivamente; pois, não pode ser a forma do corpo. Por onde, não é necessário que, enquanto permanece a união da divindade com a carne esta seja viva; porque Deus não age por necessidade, mas voluntariamente.

Art. 3 — Se na morte de Cristo houve separação entre a divindade e a alma.

O terceiro discute-se assim. — Parece que na morte de Cristo houve separação entre a divindade e a alma.

1. — Pois, diz o Senhor: Ninguém tira a minha alma de mim, mas eu de mim mesmo a ponho e de novo a reassumo. Logo, parece que corpo não pode depor a alma, separando-se dela; porque não está a alma sujeita ao poder do corpo, mas antes ao contrário. Donde resulta que Cristo, enquanto Verbo de Deus podia depor a sua alma; isto é, separa-la. Logo, depois da morte de Cristo a alma se lhe separou da divindade.

2. Demais. — Atanásio diz: Maldito seja quem não confessar que a natureza humana, na sua totalidade, assumida pelo Filho de Deus, não ressurgiu dos mortos, de novo assumida ou liberada no terceiro dia. Ora, a natureza humana em sua totalidade não podia ser de novo assumida, se não tivesse algum tempo sido separada do Verbo de Deus. Mas, o homem total é composto de alma e de corpo. Logo, houve durante algum tempo separação da divindade, tanto do corpo como da alma.

3. Demais. — Por causa da união com a natureza humana total, é o Filho de Deus verdadeiramente considerado homem. Se, pois, desaparecida a união entre a alma e o corpo pela morte, o Verbo de Deus permanecesse unido à alma, resultaria o podermos dizer que o Filho de Deus era verdadeiramente a alma. Ora, isso é falso, porque, sendo a alma a forma do corpo, resultaria que o Verbo de Deus seria a forma do corpo - o que é impossível. Logo, na morte de Cristo a alma ficou separada do Verbo de Deus.

4. Demais. — A alma e o corpo, separado um do outro, não constituem uma só hipótese, mas duas. Se, portanto, o Verbo de Deus permaneceu unido tanto ao corpo como à alma de Cristo, separada esta daquele pela morte de Cristo, resulta que o Verbo de Deus, durante a morte de Cristo, constituía duas hipóteses. O que é inadmissível. Logo, depois da morte de Cristo, a alma não permaneceu unida ao Verbo.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Embora Cristo morresse como homem e a sua alma santa se lhe ficasse separada do corpo imaculado, contudo a divindade continuava inseparável de uma e de outra, isto é, da alma e do corpo.

SOLUÇÃO. — A alma está unida ao Verbo de Deus mais imediatamente que ao corpo, e anteriormente a essa segunda união; pois, o corpo está unido ao Verbo de Deus mediante a alma, como dissemos. Ora, como o Verbo de Deus não se separou, na morte, do corpo, com muito maior razão não se separou da alma. Por onde, assim como predicamos do Filho de Deus o que convém ao corpo separado da alma,

isto é, que foi sepultado, assim também dele dizemos no símbolo. que desceu aos infernos, porque a sua alma, separada do corpo, desceu aos infernos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Agostinho, expondo as palavras referidas de João, pergunta se, sendo Cristo o Verbo, separou-se da alma, enquanto era alma ou, de novo, enquanto era carne. E afirma que, se dissermos que depôs a alma enquanto o Verbo de Deus, resulta que algum tempo essa alma esteve separada do Verbo. Ora, isso é falso. Pois, a morte separou o corpo, da alma; mas não afirmo com isso que a alma ficou separada do Verbo. Se, porém dissermos que a própria alma se separou a si mesma, resulta que a alma mesma se separou de si própria. O que é absurdissimo. Resta, pois, que a carne mesmo depôs a alma e de novo a assumiu, não por poder próprio, mas por poder do Verbo que nela habitava; porque, como dissermos, depois da morte a divindade do Verbo não se separou da carne.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Com as palavras aduzidas, Atanásio não quis dizer que a natureza humana em sua totalidade foi de novo assumida, isto é, todas as suas partes, como se o Verbo de Deus deparasse, pela morte, as partes da natureza humana. Mas que a totalidade da natureza humana, de novo assumida na ressurreição, foi reintegrada pela renovada união da alma e do corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Verbo de Deus, por causa da união da natureza humana, não é considerado por isso como a natureza humana; mas é chamado homem, isto é, o que tem a natureza humana. Pois, a alma e o corpo são partes essenciais da natureza humana. Por onde, da união do Verbo com elas ambas não resulta que o Verbo de Deus seja alma ou corpo, mas, sim, que tem alma ou corpo.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz Damasceno, na morte de Cristo separou-se a alma, da carne, mas não se dividiu uma mesma hipóstase em duas. Pois, tanto o corpo como a alma de Cristo, à mesma luz, tiraram a sua existência, desde o principio, da hipóstase do Verbo. E na morte, separadas entre si, cada qual continuou tendo a mesma hipóstase do Verbo. Porque a mesma hipóstase do Verbo permaneceu a hipóstase do Verbo, da alma e do corpo. Pois, nunca nem a alma nem o corpo tiveram nenhuma hipóstase própria, além da hipóstase do Verbo; porque sempre é uma hipóstase do Verbo e nunca duas.

Art. 4 — Se Cristo, no tríduo da morte, cessou de ser homem.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo, no tríduo da morte, não cessou de ser homem.

1. — Pois, diz Agostinho: Foi tal a união do Verbo com a natureza humana, que tornou Deus, homem, e o homem, Deus. Ora, essa união não cessou com a morte. Logo, não cessou Cristo de ser homem, durante a morte.

2. Demais. — O Filósofo diz: Cada homem é o seu próprio intelecto. Por isso, dirigindo-nos à alma de S. Pedro, depois da morte dele, dizemos: São Pedro, ora por nós. Ora, depois da morte, o Filho de Deus não se separou da sua alma racional. Logo, nesse tríduo o Filho de Deus continuou a ser homem.

3. Demais. — Todo sacerdote é homem. Ora, durante o tríduo da sua morte Cristo foi sacerdote, do contrário não seria verdadeiro o dito da Escritura - Tu és sacerdote eternamente. Logo, durante esse tríduo Cristo foi homem.

Mas, *em contrário*. — Removido o superior, removido fica o inferior. Ora, ser vivo ou animado é superior ao a ser animal e homem; pois, o animal é uma substância animada sensível. Mas, no tríduo da sua morte, o corpo de Cristo não foi nem vivo nem animado. Logo, não foi homem.

SOLUÇÃO. — Que Cristo verdadeiramente morreu é artigo de fé. Portanto, qualquer afirmação contrária à verdade da morte de Cristo é erro contra a fé. Por isso se diz numa Epístola Sinodal de Cirilo: Quem não confessar que o Verbo de Deus sofreu na sua carne, foi crucificado ria sua carne e na sua carne padeceu a morte, seja anátema. Ora, um homem ou um animal verdadeiramente morto deixa de ser homem ou animal; pois, a morte do homem ou do animal resulta da separação da alma, por ser esta a que completa a natureza animal ou humana. Por onde, é errôneo dizer que Cristo, durante o tríduo da sua morte, foi homem, simples e absolutamente falando. Podemos, porém dizer, que durante esse tríduo Cristo foi um homem morto. Certos, porém confessaram que Cristo, nesse tríduo, foi homem, servindo-se assim de uma expressão errônea, sem, contudo darem à sua fé um sentido errôneo. Tal Hugo de S. Vitor, que disse ter sido Cristo homem no tríduo da sua morte, porque considerava a alma como o homem. Isso, porém é falso, como demonstramos na Primeira Parte. Também o Mestre das Sentenças afirmou que Cristo foi homem no tríduo da sua morte, mas por outra razão. Era essa a de crer que a união da alma e do corpo não é da natureza do homem, bastando para alguém ser homem uma alma humana e um corpo, quer estejam unidas quer separadas. Mas a falsidade dessa opinião também já o mostramos na Primeira Parte e pelo que antes dissemos sobre o modo da união.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Verbo de Deus assumiu a alma unida com o corpo; e por isso essa assunção tornou Deus o homem e o homem, Deus. Mas tal assunção não cessou pela separação do Verbo, da alma e do corpo; cessou porém a união entre o corpo e a alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O dizer-se que o homem é o seu intelecto não significa que o intelecto é o homem na sua totalidade, mas que é a principal parte do homem, no qual existe virtualmente a disposição total deste. Como se disséssemos que o chefe do Estado fosse todo o Estado, porque é ele quem lhe dá a sua disposição total.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ser sacerdote convém ao homem em razão da alma, na qual está o caráter da ordem. Por isso, pela morte, o homem não perde a ordem sacerdotal. E muito menos Cristo, origem de todo sacerdócio.

Art. 5 — Se o corpo de Cristo foi identicamente o mesmo quando vivo e quando morto.

O quinto discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo não foi identicamente o mesmo quando vivo e quando morto.

1. — Pois, Cristo morreu verdadeiramente, como morrem os outros homens. Ora, o corpo de qualquer forma não é identicamente o mesmo quando vivo e quando morto, absolutamente falando, porque há entre um e outro uma diferença essencial. Logo, nem o corpo de Cristo foi identicamente o mesmo quando vivo e quando morto.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, coisas especificamente diversas são também diversas numericamente. Ora, o corpo de Cristo foi especificamente diverso quando vivo e quando morto; pois, não dizemos que um morto tem olhos ou carne senão em sentido equívoco, como ensina o Filósofo. Logo e em sentido absoluto, o corpo de Cristo não foi identicamente o mesmo, quando vivo e quando morto.

3. Demais. — A morte é uma forma da corrupção. Ora o que sofre uma corrupção substancial já não existe, depois de corrupto; pois, a corrupção é a passagem do ser para o não-ser. Logo, o corpo de Cristo, depois de morto, não permaneceu identicamente o mesmo que antes era, pois a morte é uma corrupção substancial.

Mas, *em contrário*, diz Atanásio: O corpo de Cristo quando circunciso, quando andava, quando trabalhava e quando foi pregado na cruz era o Verbo de Deus impassível e incorpóreo; o mesmo se conservou quando deposto no sepulcro. Ora, o corpo de Cristo estava vivo quando foi circuncidado e pregado no madeiro; e estava morto, quando depositado no sepulcro. Logo, foi o mesmo o corpo vivo e o morto.

SOLUÇÃO. — A expressão simplesmente falando é susceptível de dois sentidos. — Num, simplesmente significa o mesmo que absolutamente; assim é dito absolutamente o que o é sem nenhum acréscimo, como explica o Filósofo. E, neste sentido, o corpo de Cristo tanto vivo como morto foi simplesmente o mesmo. Pois, dizemos que é simples e identicamente o mesmo o que o é pelo seu suposto. Ora, o corpo de Cristo, tanto vivo como morto, teve o mesmo suposto, pois, vivo e morto não teve outra hipóstase além da do Verbo de Deus, como dissemos. E é este o sentido das palavras citadas de Atanásio. — Noutro sentido, simplesmente quer dizer completamente ou totalmente. E então, o corpo de Cristo vivo não foi simplesmente o mesmo que quando morto. Porque não foi totalmente o mesmo; pois, fazendo a vida parte da essência do corpo vivo, é dele um predicado essencial e não accidental. Donde resulta por consequência que o corpo, deixando de ser vivo, não permanece totalmente o mesmo. Se, porém disséssemos que o corpo de Cristo morto permaneceu totalmente o mesmo, seguir-se-ia que não ficou corrupto, pela corrupção, digo, da morte. E essa é a heresia dos Gaianitas, como refere Isidoro e está nas Decretais. E Damasceno diz, que a palavra corrupção tem dois sentidos: num significa a separação das almas, do corpo e fenômenos semelhantes; noutro, a resolução perfeita aos elementos. Por onde, dizer com Juliano e Gaiano, que o corpo do Senhor ficou incorruptível, conforme ao primeiro sentido da corrupção, antes de ter ressurgido, é ímpio. Porque então o corpo de Cristo não teria sido consubstancial com o nosso, nem teria verdadeiramente morrido, nem nós teríamos verdadeiramente sido salvos. Mas, no segundo sentido, o corpo de Cristo foi incorrupto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O corpo morto de qualquer homem não continua unido a nenhuma hipóstase permanente, como o corpo de Cristo morto. Por isso, o corpo morto de qualquer homem não é absolutamente idêntico ao que era quando vivo, mas só de certo modo; porque conserva a identidade material sem conservar a mesma forma. Ao contrário, o corpo de Cristo permaneceu identicamente o mesmo, em sentido absoluto, por causa da identidade do suposto, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Dizemos que um ser é identicamente o mesmo, pelo seu suposto; e especificamente idêntico quando pela forma o é. Sempre que o suposto subsiste numa só natureza, por força desapareceu a unidade numérica com a disparição da unidade específica. Ora, a hipóstase do Verbo de Deus subsiste nas duas naturezas. Por onde, embora Cristo não continuasse a ter um corpo idêntico, quanto à espécie da natureza humana, esse corpo continuou contudo a ser identicamente o mesmo pelo suposto do Verbo de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A corrupção e a morte não as teve que sofrer Cristo em razão do suposto, tomando-se por suposto a unidade; mas em razão da natureza humana, segundo a qual havia no corpo de Cristo uma diferença entre a morte e a vida.

Art. 6 — Se a morte de Cristo produziu algum efeito para a nossa salvação.

O sexto discute-se assim. — Parece que a morte de Cristo não produziu nenhum efeito para a nossa salvação.

1. — Pois, a morte é uma certa privação a da vida. Ora, a privação, não sendo nenhuma realidade, não tem nenhuma virtude ativa. Logo, nada podia produzir para a nossa salvação.

2. Demais. — A Paixão de Cristo obrou a nossa salvação a modo de mérito. Ora, assim não podia produza-la a sua morte; pois pela morte separa-se do corpo e alma, a qual é o princípio do mérito. Logo, a morte de Cristo nada produziu para a nossa salvação.

3. Demais. — O corporal não pode ser a causa do espiritual. Ora, a morte de Cristo foi corporal. Logo, não podia ser a causa espiritual da nossa salvação.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A morte única do nosso Salvador, isto é, a corpórea, foi a salvação para as duas mortes nossas, a saber, a da alma e a do corpo.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos considerar a morte de Cristo: no seu devir e na sua realização. - Assim, dizemos que a morte de alguém está no seu devir, quando tende para ela, por algum sofrimento natural ou violento. E neste sentido, o mesmo é falar da morte e da Paixão de Cristo. Em tal acepção, pois, a morte de Cristo é a causa da nossa salvação, conforme ao que dissemos ao tratar da Paixão. - Mas a morte de Cristo é considerada como realizada, pelo fato da separação entre o seu corpo e a sua alma. E tal é o sentido em que agora tratamos dessa morte. Ora, nesta acepção, a morte de Cristo não pode ser causa da nossa salvação a modo de mérito, mas só a modo de eficiência; isto é, enquanto que nem pela morte a divindade se separou do corpo de Cristo. Donde, tudo o que se passou com o corpo de Cristo, mesmo depois de separado da alma, foi-nos salutar, era virtude da divindade que lhe estava unida. - Mas, o efeito de uma causa é propriamente considerado tendo-se em vista a semelhança com ela. Por onde, sendo a morte uma privação da vida própria, o efeito da morte de Cristo deve ser considerado relativamente à remoção dos obstáculos contrários à nossa salvação; a esses são a morte da alma e a do corpo. Por isso, dizemos, que a morte de Cristo destruiu em nós tanto a morte da alma - segundo aquilo do Apóstolo: O qual foi entregue por nossos pecados - como a do corpo, consistente na separação da alma - segundo aquele outro lugar: Flagrada foi à morte na vitória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A morte de Cristo obrou a nossa salvação em virtude da divindade que lhe estava unida, e não só em razão da morte.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A morte de Cristo, considerada como realizada, embora não tenha obrado a nossa salvação a modo de mérito, operou-a, contudo a modo de eficiência como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A morte de Cristo foi, por certo, corporal; mas o seu corpo foi o instrumento da divindade que lhe estava unida, obrando em virtude dela, mesmo enquanto morto.

Questão 51: Da sepultura de Cristo

Em seguida devemos tratar da sepultura de Cristo. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se foi conveniente Cristo ser sepultado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não foi conveniente Cristo ser sepultado.

1. — Pois, de Cristo diz a Escritura: Chegou a ser homem como sem socorro, livre entre os mortos. Ora, nos sepulcros são encerrados os corpos dos mortos, o que, parece, é o contrário da liberdade. Logo, parece que não foi conveniente fosse o corpo de Cristo sepultado.

2. Demais. — Nada, devia ser feito, em relação a Cristo, que não fosse salúfero. Ora, parece que em nada contribuía para a salvação dos homens o ter sido Cristo sepultado. Logo, não foi conveniente que fosse sepultado.

3. Demais. — Parece inconveniente que Deus, o excelso sobre os céus, fosse sepultado na terra. Ora, o que convém a Cristo morto é atribuído a Deus, em virtude da união. Logo, parece inconveniente que Cristo fosse remunerado.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor, da mulher que o tenha ungido: No que fizme fezuma boa obra. E depois acrescenta: Porquanto derramar ela este balsamo sobre o meu corpo foi ungir-me para ser enterrado.

SOLUÇÃO. — Era conveniente que Cristo fosse sepultado. — Primeiro, para comprovar a verdade da sua morte; pois, ninguém é posto num sepulcro senão quando consta que está verdadeiramente morto. Por isso no Evangelho se lê que Pilatos, antes de permitir que Cristo fosse sepultado, procurou saber por uma inquirição diligente, se estava morto. - Segundo, porque tendo ressurgido do sepulcro, deu a esperança de ressurgir, por meio dele, aos que estão sepultas segundo aquilo do Evangelho: Todos os que se acham nos sepulcros ouvirão a voz do Filho de Deus. - Terceiro, para exemplo dos que, pela morte de Cristo, morreram espiritualmente aos pecados, conforme àquilo da Escritura: Estão escondidos contra a turbação dos homens. Por isso diz o Apóstolo: Já estais mortos e a vossa vida está escondida com Cristo em Deus. E assim também os batizados, que pela morte de Cristo morreram aos pecados, são como consepultos com Cristo, pela imersão, segundo o Apóstolo: Nós fomos sepultados com Cristo para morrer pelo batismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. - Cristo, mesmo sepulto, mostrou que entre os mortos era livre, pelo fato da inclusão no sepulcro não ter podido impedi-la sair dele pela ressurreição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a morte de Cristo obrou eficientemente a nossa salvação, assim também a sua sepultura. Por isso diz Jerônimo: Ressurgimos pela sepultura de Cristo. E àquilo da Escritura: E dará os ímpios pela sepultura, diz a Glosa: isto é, as gentes, que não tinham a piedade, dotos-á a Deus Padre, porque os ganhou pela sua morte e sepultura.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como se diz num Sermão do concílio Efesino, nenhuma das coisas que servem a salvação dos homens fazem injúria a Deus; pois, mostram que ele não é passível, mas clemente. E noutro sermão do mesmo Concílio lemos: Deus não considera como injurioso nada do que pode ser para o homem ocasião de salvar-se. Pois, não irias ter por vil a natureza de Deus, admitido que ela possa jamais considerar-se sujeita a injúrias.

Art. 2 — Se Cristo foi sepulto de modo conveniente.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não foi sepulto de modo conveniente.

1. — Pois, a sua sepultura lhe correspondia à morte. Ora, Cristo sofreu morte objetíssima, segundo aquilo da Escritura: Condenêmo-lo a uma morte a mais infame. Logo, parece inconveniente o ter sido dada a Cristo uma sepultura honrosa, pelo fato de ter sido enterrado por homens ricos, isto é, por José de Arimateia um decurião nobre, e por Nicodemos, senhor entre os judeus, como lemos no Evangelho.

2. Demais. — Com Cristo nada devia ter-se dado que fosse exemplo de superfluidade. Ora, parece ter sido superfluidade que, para sepultá-lo, Nicodemos viesse trazendo uma composição de quase cem libras de mirra e de aloé; sobretudo que uma mulher foi embalsamar-lhe antecipadamente o corpo para a sepultura, segundo lemos no Evangelho. Logo, isso não se fez com Cristo, de maneira conveniente.

3. Demais. — Não pode estar uma coisa em dissonância consigo mesma. Ora, a sepultura de Cristo foi simples, de um lado, pois, José amortiou-o num aseado lençol, como refere o Evangelho; não, porém com ouro ou gemas ou seda, como explica Jerônimo. Mas, de outro lado, parece que esse sepultamento foi faustoso, pois o sepultaram com aromas. Logo, parece que não foi conveniente o modo do sepultamento de Cristo.

4. Demais. — Tudo quanto está escrito, e, sobretudo de Cristo, para nosso ensino está escrito, no dizer do Apóstolo. Ora, certas coisas estão escritas no Evangelho sobre o sepultamento, que em nada parecem contribuir para o nosso ensino. Assim, que foi sepulto numa horta, num sepulcro que lhe não pertencia, que ainda não tinha servido e aberto numa rocha. Logo, foi inconveniente o modo do sepultamento de Cristo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: E será glorioso o seu sepulcro.

SOLUÇÃO. — O modo do sepultamento de Cristo prova-se que foi conveniente por três razões. - Primeiro, para confirmar a nossa fé na sua morte e ressurreição. - Segundo para celebrar a piedade dos que o sepultaram. E por isso diz Agostinho: O Evangelho celebra com razão os que, tirando-lhe o corpo da cruz, cuidaram em envolvê-lo e sepultá-lo diligente e honrosamente. Terceiro, para representar o mistério que envolve os que são sepultados com Cristo para morrer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na morte, que Cristo sofreu, se lhe celebra a paciência e a constância; e tanto mais quanto mais abjeta foi essa morte. Ao passo que no seu honorífico sepultamento se considera a virtude de quem, contra a intenção dos que o mataram, mesmo depois de morto foi sepultado honorificamente; e se prefigura a devoção dos fieis, que haviam de servir a Cristo morto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O dito do Evangelista, que o sepultam como costumam os judeus sepultar, adverte, conforme o explica Agostinho, que nesses deveres prestados aos mortos devem-se observar os costumes de cada povo. Ora, o costume do povo judeu era embalsamar o corpo do morto com vários aromas, para mais diuturnamente se conservar incorrupto. Por isso ele mesmo ainda diz, que em dados os casos semelhantes, não é o uso das coisas que é culpável, mas o deleite que nele se põe. E a seguir acrescenta: O que de ordinário é culposos, em relação às outras pessoas, é sinal de algo de grande quando se trata de uma pessoa divina ou de um profeta. Quanto à mirra e ao aloé, pela sua amargura, significam a penitência, pela qual conservamos a Cristo em nós sem a corrupção do pecado. E o odor dos aromas simboliza a boa fama.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A mirra e o aloé foram depositados no corpo de Cristo, para que fosse conservado imune da corrupção, o que era pois exigido por essa necessidade. E nos serve de exemplo, que podemos lícitamente usar de certas coisas preciosas, como remédio exigido pela necessidade de conservar o nosso corpo. Quanto ao envolvimento do corpo só tinha de certo modo por fim a conveniência da honestidade. E, em tais casos, devemos nos contentar com a simplicidade. Mas, isso significa como adverte Jerônimo, que aquele envolveu a Jesus num lençol asseado, que o tomou com mente pura. Daí o dizer Beda: O costume da Igreja estabeleceu que o sacrifício do Altar fosse celebrado sobre uma toalha, não de seda nem de pano tingido, senão de linho puro, assim como o corpo do Senhor foi sepulto num lençol asseado.

RESPOSTA À QUARTA. — Cristo foi sepulto num jardim, para significar que pela sua morte e sepultamento somos livrados da morte em que incorremos pelo pecado de Adão cometido no Jardim do Paraíso. - E, depois, o Salvador foi sepultado num sepulcro que lhe não pertencia, porque, como diz Agostinho num Sermão, morreu pela salvação dos outros; ora, o sepulcro é o habitáculo da morte. E isso também pode nos fazer considerar a extrema pobreza que Cristo abraçou por nós. Pois, aquele que durante a vida não teve uma habitação, depois da morte foi ainda sepulto em sepulcro alheio, sendo, por estar nu coberto por José. Foi deposto num monumento novo, como adverte Jerônimo, afim de que, se outros mortos tivessem repousado no túmulo, não se dissesse, depois da sua ressurreição, que foi outro o ressuscitado. E também pode o sepulcro novo simbolizar o ventre virginal de Maria. E ainda nos dá a entender que pela sepultura de Cristo todos somos renovados, destruída a morte e a corrupção. - Foi encerrado num sepulcro aberto numa rocha, como explica Jerônimo, a fim de que, se fosse construído com pedras destacadas, não se pudesse dizer que lhe tiraram furtivamente o corpo por uma abertura, praticada nos fundamentos. Por isso, a grande pedra que lhe foi aposta mostra que o sepulcro não podia ser aberto senão com a cooperação de muitos. E também, se tivesse sido sepulto na terra poderiam dizer: Cavaram a terra e o furtaram, como ensina Agostinho. - A significação mística do corpo de Cristo é como diz Hilário, que os Apóstolos, para introduzirem Cristo no coração da rude gentildade, tiveram de abri-lo, de certo modo, pelo esforço da doutrina, como se sulca um terreno novo e inculto, impermeável até então ao ingresso do temor de Deus. E como nada além de Cristo deve ter entrada em nosso coração, ao sepulcro se apôs uma pedra. - E, como diz Orígenes, não foi fortuitamente que se escreveu que José envolveu o corpo de Cristo num lençol asseado e o depôs num monumento que ainda não tinha servido e que lhe apôs uma grande pedra: porque tudo o que respeita ao corpo de Jesus é puro, novo e excepcionalmente grande.

Art. 3 — Se o corpo de Cristo se reduziu a cinza, no sepulcro.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo se reduziu as cinzas, no sepulcro.

1. — Pois, assim como a morte foi a pena do pecado dos nossos primeiros pais, assim a redução à cinzas. Porquanto foi dito ao primeiro homem - Tu és pó e em pó te tornarás, como refere a Escritura. Ora, Cristo padeceu a morte para nos livrar dela. Logo, também o seu corpo devia reduzir-se a cinzas, a fim de livrar o nosso dessa mesma redução.

2. Demais. — O corpo de Cristo era da mesma natureza que o nosso. Ora o nosso corpo logo depois da morte, começa a desfazer-se e a entrar em putrefação; porque, desaparecido o calor natural, sobrevém o calor estranho, causa da putrefação. Logo, parece que o mesmo devia ter-se dado com o corpo de Cristo.

3. Demais. — Como se disse, Cristo quis ser sepulto, para nos dar a esperança de ressurgir, mesmo do sepulcro. Logo, também devia ter sofrido a redução a cinzas, para dar a esperança de a ressurgir aos que se acham reduzidos a cinzas, mesmo depois dessa redução.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não permitirás que o teu santo veja corrupção. O que, Damasceno explica, se refere à corrupção resultante da redução aos elementos.

SOLUÇÃO. — Não convinha que o corpo de Cristo se putrefizesse ou fosse de qualquer modo reduzido a cinzas. Porque a putrefação de qualquer corpo lhe provém da debilidade da natureza, que não pode mais conservar-lhe a unidade. Ora, a morte de Cristo como dissemos, não podia ser resultante da debilidade da natureza, a fim de que não se pensasse que não foi voluntária. Por isso quis morrer não de doença, mas dos padecimentos que lhe foram impostos e aos quais se ofereceu espontaneamente. Por onde, a fim de que a sua morte não lhe fosse atribuída à doença, Cristo não permitiu o seu corpo putrefazer-se de nenhum modo, nem de nenhum modo corromper-se; mas, para mostrar o poder divino, quis permanecesse incorrupto. Por isso diz Crisóstomo: Dos homens, os que procederam heroicamente, os próprios feitos lhe ornaram a vida; mas suas glórias perecem com a morte, totalmente o contrário se deu com Cristo. Pois, antes da cruz tudo lhe era tristeza e enfermidade; depois, porém de crucificado, tudo se lhe torna glorioso — a fim de saberes que não era um puro homem esse crucificado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo, não estando sujeito ao pecado, também não o estava à morte nem a ser reduzido a cinzas. Voluntariamente, porém sofreu a morte pela nossa salvação, pelas razões já apresentadas. Se, porém o corpo lhe tivesse sido putrefato ou decomposto, isso teria sido antes em detrimento da salvação humana; pois então não lhe acreditaríamos no poder divino. Por isso, da sua pessoa diz a Escritura: Que proveito há no meu sangue se desço à corrupção? Como se dissesse: Se o meu corpo se putrefizer, perder-se-á o proveito do sangue derramado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O corpo de Cristo, quanto à condição da natureza passível, foi putrescível, embora não quanto à causa do merecimento da putrefação, que é o pecado. Mas o poder divino preservou o corpo de Cristo da putrefação, como o ressuscitou da morte.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo ressurgiu dos mortos pelo seu poder divino, que não é coarctado por nenhum limite. Por onde, o fato de ter ressurgido do sepulcro era um argumento suficiente para estabelecer que os homens haveriam de ressuscitar, por esse poder divino, não só dos sepulcros, mas também de quaisquer cinzas.

Art. 4 — Se Cristo permaneceu no sepulcro só um dia e duas noites.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não permaneceu no sepulcro só um dia e duas noites.

1. — Diz a Escritura: Assim como Jonas esteve no ventre da baleia três dias e três noites, assim estará o Filho do homem três dias e três noites no coração da terra. Ora, no coração da terra esteve enquanto demorou no sepulcro. Logo, não esteve no sepulcro só um dia e duas noites.

2. Demais. — Gregório diz que assim como Sansão tomou, à meia noite, as portas de Gaza, assim Cristo ressurgiu tomando, à meia noite, as portas do inferno. Ora, tendo ressurgido, já não estava no sepulcro. Logo, não esteve no sepulcro duas noites inteiras.

3. Demais. — Pela morte de Cristo a luz venceu as trevas. Ora, a noite são as trevas e o dia, a luz. Logo, era conveniente que o corpo de Cristo estivesse no sepulcro, antes, dois dias e uma noite, que ao contrário.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Desde à tarde da sepultura até a manhã da ressurreição são trinta e seis horas, isto é, uma noite toda seguida de um dia todo e mais uma noite inteira.

SOLUÇÃO. — O tempo mesmo que Cristo permaneceu no sepulcro representa o efeito da sua morte. Pois, como dissemos pela morte de Cristo fomos libertos de uma dupla morte: a da alma e a do corpo. O que é significado pelas duas noites, durante as quais Cristo permaneceu no sepulcro. A sua morte, porém, não causada pelo pecado, mas motivada pela caridade, não é comparável à noite, mas ao dia. Por isso é simbolizada pelo dia inteiro em que esteve no sepulcro. Por onde, era conveniente que Cristo permanecesse no sepulcro um dia e duas noites.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz Agostinho: Certos, ignorando o modo de exprimir-se da Escritura, quiseram considerar como noite aquelas três horas, da sexta até a nona, durante as quais o sol se obscureceu; e como dia, as três outras horas quando de novo voltou o sol a iluminar a terra, isto é, da nona até o ocaso. A isso acresce a noite seguinte, do sábado; e essa, contada com o seu dia, viria tudo já a dar duas noites e dois dias. Ao sábado, porém se lhe segue a noite do primeiro sábado e, a do dia seguinte, domingo, quando o Senhor ressurgiu. Mas mesmo assim não se chega a ter os três dias e as três noites. Resta, pois que os descubramos de acordo com o modo de exprimir-se das Escrituras, que compreende o todo na parte; de modo que tomemos uma noite e um dia por um dia natural. E assim, o primeiro dia é contado desde a sua última parte, quando Cristo morreu e foi sepulto na sexta-feira; o segundo dia inteiro se fez pelas vinte e quatro horas diurnas e noturnas e a noite seguinte pertencia ao terceiro dia. Pois, assim como os primeiros dias (da criação) se contavam a partir da luz até a noite, por causa da queda futura do homem, assim, no caso vertente, por causa do resgate do homem, os dias se contam partindo das trevas para a luz.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, Cristo ressurgiu no dilúculo quando já a luz começa a aparecer e, contudo ainda resta algo das trevas da noite; por isso o Evangelho refere que as mulheres vieram ao sepulcro de manhã, jazendo ainda escuro. E por causa dessas trevas, Gregório diz ter Cristo ressurgido à meia noite, não dividindo-se a noite em duas partes iguais, mas considerada noite o que já propriamente não o era. Pois, esse dilúculo pode considerar-se parte tanto do dia como da noite, pela conveniência que tem com um e com a outra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na morte de Cristo, a luz, significada por um dia inteiro, prevaleceu a ponto de arredar as trevas de duas noites, isto é, da dupla morte nossa, como se disse.

Questão 52: Da descida de Cristo aos infernos

Em seguida devemos tratar da descida de Cristo aos infernos. E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se devia Cristo descer ao inferno.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não devia Cristo ter descido aos infernos.

1. — Pois, diz Agostinho: Nunca pude encontrar na Escritura a palavra inferno significativa de qualquer bem. Ora, a alma de Cristo não desceu para nenhum mal, porque nem as almas dos justos para nenhum mal desceram. Logo parece que não devia Cristo ter descido aos infernos.

2. Demais. — Descer aos infernos não podia convir a Cristo em razão da natureza divina, absolutamente imutável; mas só lhe podia convir em razão da natureza assumida. Ora, tudo o que Cristo fez ou sofreu, em virtude da natureza assumida, se ordena à salvação humana. E para isso não era necessário que descesse aos infernos; pois, pela sua paixão, que padeceu neste mundo, livrou-nos da culpa da pena, como se disse. Logo, não devia Cristo ter descido aos infernos.

3. Pela morte de Cristo a alma se lhe separou do corpo, o qual foi depositado no sepulcro, como se disse. Ora, parece que não foi a sua alma isolada, a que desceu aos infernos. Pois, a alma, sendo incorpórea, não pode mover-se localmente, o que é um movimento material, como o prova Aristóteles; e a descida implica um movimento material. Logo, não devia Cristo ter descido aos infernos.

Mas, *em contrário*, o Símbolo (dos apóstolos): desceu aos infernos. E o Apóstolo: Quanto a dizer subiu, porque é isto senão porque também antes havia descido aos lugares mais baixos da terra? Comentário de Glosa: isto é, aos infernos.

SOLUÇÃO. — Cristo devia ter descido ao inferno. — Primeiro, porque veio carregar com a nossa pena, para dela nos livrar, segundo aquilo da Escritura: Verdadeiramente ele foi o que tomou sobre si as nossas fraquezas e ele mesmo carregou com as nossas dores. Pois, pelo pecado o homem não somente incorreu na morte do corpo, mas também teve que descer aos infernos. Por onde, assim como devia morrer para nos livrar da morte, conveniente foi que descesse aos infernos para nos livrar dessa descida. Por isso diz a Escritura: ó morte, eu serei a tua morte; ó inferno, eu serei a tua mordedura. - Segundo, porque devia, uma vez vencido o diabo pela Paixão, arrebatá-lo os que tinha encarcerados no inferno, segundo a Escritura: Tu também pelo sangue do teu testamento fizeste sair os teus presos do lago. E o Apóstolo: Despojando os principados e potestades, os trouxe confiadamente. - Terceiro, a fim de, como mostrou o seu poder na terra, nela vivendo e morrendo, assim também mostrasse o seu poder sobre o inferno, visitando-o e iluminando-o. Onde o dizer a Escritura: Levantai, ó príncipes, as vossas portas; isto é, comenta a Glosa, ó príncipes do inferno; deponde o vosso poder, com que até agora detínheis as almas no inferno; e assim, segundo diz o Apóstolo, ao nome de Jesus se dobre todo o joelho, não só dos que estão nos céus, mas também nos infernos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O nome de infernos exprime o mal da pena e não o da culpa. Por isso devia Cristo descer ao inferno: não que fosse devedor da pena, mas para livrar os que a ela tinham sido entregues.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Paixão de Cristo foi a como causa universal da salvação humana, tanto dos vivos como dos mortos. Ora, uma causa universal se aplica a efeitos particulares por algum meio especial. Por onde, assim como a virtude da Paixão de Cristo se aplica aos vivos pelos sacramentos, que nos assemelham a Cristo padecente, assim também se aplicou aos mortos pela descida de Cristo aos

infernus. Por isso a Escritura diz sinaladamente: Pelo sangue do teu testamento fizeste sair os teus presos do lago, isto é, pela virtude da tua paixão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alma de Cristo não desceu aos infernos por aquele gênero de movimentos com que se movem os corpos; mas pelo gênero de movimento com que se movem os anjos, como estabelecemos na Primeira Parte.

Art. 2 — Se Cristo também desceu ao inferno dos condenados.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo também desceu ao inferno dos condenados.

1. — Pois, diz a divina Sabedoria: Penetrarei todas as partes inferiores da terra. Ora, entre as partes inferiores da terra também se conta o inferno dos condenados, segundo a Escritura: Entrarão nas profundezas da terra. Logo, Cristo, a sabedoria de Deus, desceu também até ao inferno dos condenados.

2. Demais. — Diz Pedro, que Deus ressuscitou a Cristo, soltas as dores do inferno, porquanto era impossível que por este fosse ele retido. Ora, não havia dores no inferno dos Patriarcas, nem também no das crianças, que não sofrem a pena dos sentidos, por causa do pecado atual, mas só a pena do dano, por causa do pecado original. Logo, Cristo desceu ao inferno dos condenados, ou mesmo ao purgatório onde as almas sofrem a pena dos sentidos, por causa dos pecados atuais.

3. Demais. — A Escritura diz que Cristo foi pregar aos espíritos que estavam no cárcere, que noutro tempo tinham sido incrédulos. E isso, como o explica Atanásio, se entende da descida de Cristo aos infernos. Pois, diz, que o corpo de Cristo foi deposto no sepulcro, quando se adiantou a pregar aos espíritos que estavam no cárcere, como diz Pedro. Ora, sabemos que os incrédulos estavam no inferno dos condenados. Logo, Cristo desceu ao inferno dos condenados.

4. Demais. — Diz Agostinho: Se a Escritura, dizendo que Cristo, depois da sua morte, foi ao seio de Abraão, não quis com isso designar o inferno e as suas dores, admiro-me de quem ousasse afirmar que desceu aos infernos. Mas desde que o inferno e os seus tormentos aí estão designados por um testemunho evidente, nenhuma causa ocorre de crermos que ao inferno desceu o Salvador, senão para livrar os que tais tormentos sofriam. Ora, o lugar dos tormentos é o inferno dos condenados, Logo, Cristo desceu ao inferno dos condenados.

5. Demais. — Diz Agostinho, num Sermão sobre a Ressurreição, - que Cristo, descendo aos infernos, libertou todos os justos, que nele estavam encerrados, por causa do pecado original. Ora, entre eles estava também Jó, que diz de si mesmo: Todas as minhas causas desceram ao mais profundo dos infernos. Logo, Cristo também desceu ao profundíssimo dos infernos.

Mas, *em contrário*, diz Jó do inferno dos condenados: Antes que vá para não tornar, para aquela terra tenebrosa e coberta da escuridade da morte, etc. Ora, nenhum comércio pode haver entre a luz e as trevas, diz o Apóstolo. Logo, Cristo, que é luz, não desceu ao inferno dos condenados.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos dizer que um ser está num lugar. — Primeiro pelo seu efeito. E, neste sentido, Cristo desceu a cada um dos infernos, mas de, maneiras diferentes. Assim, sobre o inferno dos condenados produziu o efeito de descendo a eles, convencê-los da sua malícia e incredulidade. Quanto aos detidos no purgatório, deu-lhes a esperança de alcançarem a glória. E aos Santos Patriarcas, que só pelo pecado original estavam enclausurados no inferno, infundiu-lhes o lume da glória eterna. - De outro modo, dizemos que um ser está num lugar, pela sua essência. E, neste sentido a alma de Cristo desceu só ao lugar do inferno onde estavam encerrados os justos, a fim de que

os interiormente visitados pela graça da sua divindade, a esses também os visitasse localmente a sua alma. Assim, pois, embora não estivesse localmente senão numa parte do inferno, contudo o seu efeito de certo modo derivou para todas as partes dele; como também, tendo sofrido num lugar da terra, libertou todo o mundo com a sua Paixão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo, a Sabedoria de Deus, penetrou todas as partes inferiores da terra, não percorrendo-as todas, localmente, a sua alma, mas estendendo de certo modo a todas o efeito do seu poder; mas de modo que iluminou só os justos. Assim, o lugar citado continua: E esclarecerei a todos os que esperam no Senhor.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há duas espécies de dor. Uma é a resultante do sofrimento da pena que os homens padecem, pelo pecado atual — segundo aquilo da Escritura: Dores do inferno me cercaram. Outra é a dor resultante da dilatação da glória esperada, conforme o lugar da Escritura: A esperança que se retarda aflige a alma. E essa era a dor sofrida pelos santos Patriarcas no inferno. E para o significar Agostinho diz, que oravam a Cristo, obscecando-o com lágrimas. — Ora, uma e outra dor Cristo fez cessar, descendo aos infernos, mas de modos diferentes. Assim, solveu as dores das penas, preservando delas, como dizemos que o médico cura a doença da qual nos preserva com o seu remédio. E as dores causadas pela dilatação da glória solveu-as atualmente, dando a glória.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que diz Pedro, no lugar citado, alguns o referem à descida de Cristo aos infernos, expondo-o desta maneira: Aos que estavam no cárcere encerrados, isto é, no inferno, em espírito, isto é, quanto à alma, a esse Cristo veio pregar, que foram antes incrédulos. Por isso diz Damasceno: Assim como evangelizou aos que viviam na terra, assim também aos que estavam no inferno; não certo para converter os incrédulos à fé, mas para convencê-los de infidelidade. Pois, não podemos entender por essa pregação senão a manifestação da sua divindade aos encarcerados do inferno pela milagrosa descida de Cristo até eles. - Mas Agostinho expõe melhor, referindo tais palavras, não à descida de Cristo aos infernos, mas a um ato da sua divindade, que exerceu desde o princípio do mundo. Sendo então o sentido: aos que estavam encerrados no cárcere, isto é, vivendo num corpo mortal, que é um como cárcere da alma, a esses adiantou-se a pregar pelo espírito da sua divindade, por inspirações internas e ainda mediante advertências externas pela boca dos justos. A esses, digo, pregou, que outr'ora tinham sido incrédulos, isto é, a Noé que lhes pregou, quando contavam com a paciência de Deus, pela qual diferisse a pena do dilúvio. E por isso Pedro acrescenta: Nos dias de Noé, quando se fabricava a arca.

RESPOSTA À QUARTA. — O seio de Abraão pode ser entendido de dois modos. - Primeiro, pela isenção que nele havia de toda pena sensível. E por aí, nem lhe cabia o nome de inferno, nem nenhuma dor nele haviam. - Noutro sentido podemos considerá-la quando à privação da glória esperada. E então implica a idéia de inferno e de dor. Por isso costumamos chamar seio de Abraão a esse repouso dos bem-aventurados, sem contudo lhe chamar inferno; nem dizemos que houvesse dores no seio de Abraão.

RESPOSTA À QUINTA. — Como diz Gregório no mesmo lugar, Jó chama inferno profundíssimo mesmo às partes superiores do inferno. Se, pois, consideradas as alturas do céu, o nosso ar é um inferno caliginoso; considerada a altura desse mesmo ar, a terra, que está na parte inferior, pode ser tomada como um inferno profundo. Quanto, porém à altura mesma da terra, aqueles lugares do inferno, superiores aos demais compartimentos dele, podem ser significados pela denominação, ora usada, de inferno profundíssimo.

Art. 3 — Se Cristo esteve todo no inferno.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não esteve todo no inferno.

1. — Pois, o corpo de Cristo é uma das suas partes. Ora, o corpo de Cristo não esteve no inferno. Logo, Cristo não esteve todo no inferno.

2. Demais. — Não pode ser considerado um todo o ser cujas partes estão separadas. Ora, o corpo e a alma, partes da natureza humana, separaram-se um do outro depois da morte, como se disse. Mas, Cristo desceu ao inferno, quando o seu corpo estava no sepulcro. Logo, não esteve todo no inferno.

3. Demais. — Dizemos que está todo num lugar o ser que não tem parte nenhuma fora desse lugar. Ora, algo de Cristo estava fora do inferno, porque o corpo estava no sepulcro e a divindade, em toda parte. Logo Cristo não esteve todo no inferno.

Mas *em contrário*, diz Agostinho: O Filho está todo junto ao Pai, todo no céu, todo na terra; esteve todo no ventre da Virgem, todo na cruz, todo no inferno, e está todo no paraíso, onde introduziu o ladrão.

SOLUÇÃO. — Como se colhe do que dissemos na Primeira Parte, o gênero masculino se refere à hipóstase ou à pessoa; e o gênero neutro, à natureza. Ora, na morte de Cristo, embora a alma estivesse separada do corpo, nem este nem aquela porém estavam separados da pessoa do Filho de Deus, como dissemos. Por onde, durante o tríduo da morte de Cristo, devemos admitir que Cristo esteve todo inteiro no sepulcro; pois a sua pessoa aí esteve toda, mediante o corpo que lhe estava unido. E semelhantemente, esteve todo no inferno, porque nele esteve toda a pessoa de Cristo, em razão da alma que lhe estava unida. Etambém Cristo estava então todo em toda parte, em razão da natureza divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O corpo que então esteve no sepulcro, não era parte da pessoa incriada, mas da natureza assumida. Por onde, o fato de o corpo de Cristo não ter descido do inferno, não impedia o Cristo de nele ter estado todo; mas mostra que nele não esteve o todo constitutivo da natureza humana.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Da alma e do corpo unidos constitui-se a totalidade da natureza humana, mas não a totalidade da pessoa divina. Por onde, separada a alma do corpo pela morte, permaneceu Cristo íntegro; mas não permaneceu a natureza humana em sua totalidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A pessoa de Cristo está toda em qualquer lugar, mas não totalmente por não ser circunscrita por nenhum lugar. Mas, nem todos os lugares tomados simultaneamente podem compreender-lhe a imensidade; ao contrário, é a sua imensidade que os abrange a todos. O que a objeção diz é exato, quando se trata de seres que estão corporal e circunsritivamente num lugar; pois, estando um corpo num lugar, nenhuma parte dele está fora desse lugar. Ora, tal não se dá com Deus. Donde o dizer Agostinho: Não afirmamos que Cristo está todo nos diversos tempos ou nos diversos lugares, de maneira que esteja todo num lugar, durante um certo tempo, e todo em outro, noutro tempo; mas que sempre está todo em toda parte.

Art. 4 — Se Cristo se demorou algum tempo no inferno.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não se demorou nenhum tempo no inferno.

1. — Pois, Cristo desceu ao inferno para que dele livrasse os homens. Ora, ele o fez imediatamente com a sua descida; pois, é fácil a Deus enriquecer de repente ao pobre, como diz a Escritura. Logo, parece que não se demorou nenhum tempo no inferno.

2. Demais. — Agostinho diz: Por ordem do Senhor e Salvador, sem nenhuma demora se quebraram todas as portas de ferro. Por isso, da pessoa dos anjos, que acompanhavam a Cristo, diz a Escritura: Levantai, ó príncipes, as vossas portas. Ora, Cristo desceu ao inferno para lhe quebrar as trancas. Logo, Cristo não se demorou nenhum tempo no inferno.

3. Demais. — O Evangelho refere que Cristo, pendente da Cruz, disse ao ladrão: Hoje estarás comigo no Paraíso — e isso mostra que no mesmo dia Cristo esteve no Paraíso. Ora, não pelo corpo, que estava depositado no sepulcro. Logo, pela alma, que descera ao inferno. E, portanto parece que nenhum tempo se demorou no inferno.

Mas, *em contrário*, diz Pedro: Ao qual, Deus ressuscitou soltas as dores do inferno, porquanto era impossível que por este fosse ele retido. Logo, parece que até à hora da ressurreição permaneceu no inferno.

SOLUÇÃO. — Assim como Cristo, para tomar sobre si as nossas penas, quis que o seu corpo fosse depositado no sepulcro, assim também quis que a sua alma descesse ao inferno. Ora, o seu corpo permaneceu no sepulcro por um dia inteiro e duas noites, para comprovar a verdade da sua morte. E por isso devemos crer que outro tanto a sua alma se demorou no inferno; de modo a saírem simultaneamente - a alma, do inferno e o corpo, do sepulcro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo, tendo descido aos infernos, tirou de lá os santos que nele permaneciam; não pelos livrar imediatamente do cárcere infernal, mas pelos iluminar, mesmo no inferno, com a luz da glória. E, contudo era conveniente, que a sua alma permanecesse no inferno por tanto tempo quanto o corpo lhe permaneceu no sepulcro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Trancas do inferno se chamam os obstáculos que impediam os santos Patriarcas de sair dele, pelo reato da culpa dos nossos primeiros Pais. As quais Cristo, descendo aos infernos, as quebrou imediatamente pela virtude da sua paixão e morte. E, contudo quis permanecer no inferno durante algum tempo, pela razão predita.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essas palavras do Senhor devem entender-se, não do paraíso terrestre material, mas do paraíso espiritual, onde dizemos que estão todos os que gozam da glória divina. Por isso o ladrão, desceu certo, localmente com Cristo ao inferno, para estar com Cristo, conforme lhe tinha sido dito - hoje estarás comigo no Paraíso. Mas por premio esteve no Paraíso porque aí gozava da divindade de Cristo, como dela gozavam os outros Santos.

Art. 5 — Se Cristo, descendo aos infernos, dele livrou os Santos Patriarcas.

O quinto discute-se assim. — Parece que Cristo, descendo aos infernos, dele não livrou os santos Patriarcas.

1. — Pois, diz Agostinho: Ainda não pude descobrir em que a descida de Cristo aos infernos foi útil aos que estavam no seio de Abraão; pois, não vejo que jamais estivessem privados da presença beatífica da sua divindade. Ora, muito útil lhes teria sido se os tivesse livrado dos infernos. Logo parece que Cristo não livrou os santos Patriarcas, dos infernos.

2. Demais. — Ninguém é retido no inferno senão por causa de pecado. Ora, os santos Patriarcas, enquanto viviam, foram justificados do pecado pela fé de Cristo. Logo, não precisavam de ser libertos do inferno, pela descida de Cristo a esse lugar.

3. Demais. — Removida a causa, removido fica o efeito. Ora, a causa da descida aos infernos é o pecado que foi removido pela Paixão de Cristo, como se disse. Logo, a descida de Cristo ao inferno não livrou dele os santos Patriarcas.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Cristo, quando desceu aos infernos, quebrou a porta e as trancas infernais e libertou todos os justos, que estavam encarcerados em virtude do pecado original.

SOLUÇÃO. — Como dissemos Cristo, descendo aos infernos, operou em virtude da sua Paixão. Ora, a Paixão de Cristo liberou o gênero humano, não só do pecado, mas também do reato da pena, como se disse. Ora, de dois modos os homens estavam adstritos ao reato da pena: pelo pecado atual, que todos pessoalmente cometeram, e pelo pecado de toda a natureza humana, que se transmitiu originalmente dos primeiros Pais a todos, como diz o Apóstolo. E desse pecado a pena é a morte do corpo e a exclusão da vida da glória, conforme resulta do que refere a Escritura; pois, Deus expulsou o homem do Paraíso, depois do pecado, a quem, antes do Pecado, fora cominada a morte, se pecasse. Por isso Cristo, descendo aos infernos, em virtude da sua Paixão livrou os santos Patriarcas desse reato pelo qual estavam excluídos da vida da glória de modo a não poderem ver a Deus em essência, no que consiste a perfeita beatitude do homem, como dissemos na Segunda Parte. Ora, os santos Patriarcas estavam detidos no inferno por não lhe ser franqueada a vida da glória, por causa do pecado dos nossos primeiros Pais. E assim Cristo, descendo aos infernos, deles livrou os santos Patriarcas. E tal é o que diz a Escritura: Tu também pelo sangue do teu testamento fizeste sair os teus presos do lago em que não há água. E o Apóstolo: Despojando os principados e potestades, isto é, infernais; e livrando, como comenta a Glosa a esse lugar, Abraão, Isaac, Jacó e os demais justos, transportou-os, isto é, conduziu-os para o céu, longe desse reino das trevas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No lugar referido Agostinho se dirige contra certos que pensavam estarem os justos antigos antes do advento de Cristo, sujeitos às dores das penas, no inferno. Por isso, pouco antes das palavras citadas, tinha dito: Certos acrescentam, que foi concedido também aos antigos santos, o benefício de ficarem livres das suas dores, quando o Senhor desceu aos infernos. Mas eu por mim não vejo de que modo se possa compreender, que sofresse as referidas dores Abraão, em cujo seio foi também recebido o pobre do Evangelho. Por isso, o que depois acrescenta, que ainda não pode descobrir em que a descida de Cristo aos infernos fosse útil aos referidos justos, devemos entendê-la quanto ao livramento das dores das penas. Isso porém lhes aproveitou para alcançarem a glória; e por consequência libertou-os da dor que sofriam pelo diferimento dessa glória. Cuja esperança porém lhes causava grande alegria, segundo aquilo do Evangelho: Vosso pai Abraão desejou ansiosamente ver o meu dia. E por isso acrescenta Agostinho: Não vejo que Cristo tivesse jamais se afastado dele pela presença beatífica da sua divindade: Isto é, porque antes do advento de Cristo já eram bem-aventurados em esperança, embora ainda não o fossem perfeitamente na realidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os santos Patriarcas, enquanto ainda viviam, foram liberados por Cristo de todo pecado, tanto original, como atual, e do reato da pena dos pecados atuais. Mas não do reato da

pena do pecado original, pelo qual ficavam excluídos da glória, porque ainda não estava pago o preço da redenção humana. Assim como agora os fiéis de Cristo são liberados pelo batismo do reato dos pecados atuais, e do reato do original, quanto à exclusão da glória. Mas ainda ficam ligados ao reato do pecado original, quanto à necessidade de sofrerem a morte do corpo. Porque são renovados em espírito, mas não na carne, segundo aquilo do Apóstolo: O corpo verdadeiramente está morto pelo pecado, mas o espírito vive pela justificação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Logo que Cristo morreu, a sua alma desceu ao inferno e fez aproveitar o fruto da sua Paixão aos santos detidos nesse lugar. Embora daí não saísse enquanto Cristo se conservava no meio deles; pois a presença mesma de Cristo constituía-lhes o cúmulo da glória.

Art. 6 — Se Cristo livrou alguns condenados do inferno.

O sexto discute-se assim. — Parece que Cristo livrou certos condenados do inferno.

1. — Pois, diz a Escritura: Serão atados todos juntos num feixe para serem lançados no lago e ficarão ali encerrados no cárcere e depois de muitos dias serão visitados. E esse lugar se refere aos condenados que adoraram a milícia do céu. Logo, parece que também os condenados Cristo os visitou na sua descida dos infernos. O que portanto lhes dizia respeito à liberação.

2. Demais. — Ao lugar da Escritura: Tu também pelo sangue do teu testamento fizeste sair os teus presos do lago em que não há água — diz a Glosa: Tu livraste os que estavam retidos presos nos cárceres, onde não os refrigerava em nada aquela misericórdia pedida pelo rico do Evangelho. Ora, só os condenados são os encerrados em cárceres, sem misericórdia. Logo, Cristo libertou certos condenados do inferno.

3. Demais. — O poder de Cristo não foi menor no inferno que neste mundo; pois, em ambos esses lugares ele agiu pelo poder da sua divindade. Ora, neste mundo libertou muitos, de todos os estados. Logo, também livrou certos dos condenados do inferno.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ò morte, eu serei a tua morte; ó inferno, eu serei a tua mordedura! E comenta a Glosa: Tirando do inferno os eleitos, mas lá deixando os réprobos. Ora, só os réprobos estão no inferno dos condenados. Logo, pela descida de Cristo aos infernos não foi livrado nenhum dos condenados.

SOLUÇÃO. — Como dissemos Cristo, descendo aos infernos, obrou em virtude da sua Paixão. Por onde, a sua descida aos infernos só produziu o fruto da libertação aos que estavam unidos à Paixão de Cristo pela fé informada pela caridade, que tira os pecados. Quanto aos condenados ao inferno, ou de todo não tinham fé na Paixão de Cristo, como os infiéis; ou se a tinham, nenhuma conformidade tinham com a caridade de Cristo padecente. Por isso também não foram purificados dos seus pecados. Por onde, a descida de Cristo aos infernos não lhes causou a liberação do reato da pena infernal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pela sua descida aos infernos Cristo de certo modo visitou todos os que estavam em qualquer parte deles. Mas certos, para consolação e libertação; e certos outros, os condenados, para vergonha e confusão. Por isso, no mesmo lugar se acrescenta: E a lua se envergonhará e se confundirá o sol, etc. — Mas a passagem pode ainda referir-se à visita que hão de receber os condenados no dia de juízo, não para serem livrados, mas para serem mais confirmados na sua condenação, segundo aquilo da Escritura: Virei com a minha visita sobre os homens que estão encravados nas suas fezes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O dito da Glosa — nenhuma misericórdia os refrigerava, entende-se do refrigério da perfeita liberação. Porque os santos Patriarcas não podiam ser livrados dos cárceres do inferno, antes do advento de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não foi por falta de poder que Cristo não livrou a certos de cada um dos estados do inferno, como livrou a muitos dos vários estados da terra; mas por causa das condições diversas destes e daqueles. Pois, os homens, enquanto vivem podem converter-se à fé e à caridade; porque nesta vida não estão confirmados no bem nem no mal, como o estarão depois de saírem dela.

Art. 7 — Se as crianças mortas no pecado original foram livradas pela descida de Cristo.

O sétimo discute-se assim. — Parece que as crianças mortas no pecado original foram livradas pela descida de Cristo.

1. — Pois, não estavam encerradas no inferno por causa do pecado original, como o estavam os santos Patriarcas. Ora, os santos Patriarcas foram livrados do inferno por Cristo, como se disse. Logo e semelhantemente, também as crianças foram livradas do inferno por Cristo.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Se pelo pecado de um morreram muitos, muito mais a graça de Deus e o dorn pela graça de um só homem, que é Jesus Cristo, abundou sobre ruitos. Ora, por causa do pecado de nossos Primeiros Pais, as crianças, mortas só no estado do pecado original são retidas no inferno. Logo, com maior razão, pela graça de Cristo são dele livradas.

3. Demais. — Assim como o batismo obra em virtude da Paixão de Cristo, assim também a sua descida aos internos, como do sobredito resulta. Ora, as crianças são livradas pelo batismo do pecado original e do inferno. Logo e semelhantemente, foram livradas pela descida de Cristo aos infernos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz: Deus propôs a Cristo para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue. Ora, as crianças mortas no estado do só pecado original de nenhum modo foram participantes da fé de Cristo. Logo, não receberam o fruto da propiciação de Cristo, de modo que por ele ficassem livres do inferno.

SOLUÇÃO. — Como se disse, a descida de Cristo aos internos só teve o efeito de libertar aqueles que estavam unidos pela fé e pela caridade à sua Paixão, em virtude da qual essa descida do inferno era liberatória. Ora, as crianças mortas no estado de pecado original de nenhum modo estavam unidas à Paixão de Cristo pela fé e pelo amor; nem podiam ter fé própria, porque não tinham o uso do livre arbítrio; nem foram purificadas do pecado original pela fé dos pais nem por nenhum sacramento da fé. Por onde, a descida de Cristo aos infernos não libertou essas crianças do inferno. — E além disso, os santos Patriarcas foram liberados do inferno por terem sido admitidos à glória da visão divina; à qual ninguém pode chegar senão pela graça, segundo aquilo do Apóstolo — A graça de Deus é a vida eterna. Ora, como as crianças mortas em estado de pecado original não tinham a graça, não foram libertadas do inferno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os santos Patriarcas, embora ainda estivessem adstritos ao reato do pecado original, por causa de sua natureza humana, contudo foram liberados pela fé de Cristo de toda mácula de pecado. E por isso eram capazes daquela liberação que Cristo trouxe, descendo aos infernos. Mas o mesmo não podemos dizer das crianças, como do sobre dito resulta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando o Apóstolo diz — A graça de Deus abundou sobre muitos, a palavra muitos não deve ser tomada em sentido comparativo, como se fossem em maior número os salvos pela graça de Cristo do que os condenados pelo pecado de Adão. Mas em sentido absoluto, quase se dissesse que a graça do só Cristo abundou sobre muitos, assim como o pecado único de Adão contaminou a muito. Mas, o pecado de Adão contaminou só aqueles que descenderam dele carnalmente por via de geração; assim também a graça de Cristo só a receberam aqueles que se tornaram membros seus; pela regeneração espiritual. O que não convém às crianças mortas era pecado original.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batismo é aplicado aos homens nesta vida, quando podemos passar da culpa para a graça. Ora, pela descida aos infernos Cristo visitou as almas saídas desta vida, quando já não eram capazes da referida mudança. Por isso, as crianças pelo batismo são libertadas do pecado original e do inferno; mas não pela descida de Cristo aos infernos.

Art. 8 — Se Cristo, com a sua descida aos infernos, livrou as almas do purgatório.

O oitavo discute-se assim. — Parece que Cristo, com a sua descida aos infernos livrou as almas do purgatório.

1. — Pois, diz Agostinho: Como há testemunhos evidentes que nos falam do inferno e das suas dores, nenhuma razão temos de crer que o Salvador a ele descesse senão para livrar dessas dores os infelizes que as sofriam. Mas o que ainda queria saber é se livrou todos os que nesse lugar encontrou, ou só os que julgou dignos desses benefícios. Contudo não duvido ter Cristo descido aos infernos e ter conferido tal benefício aos que sofriam as suas dores. Ora, não conferiu o benefício da liberação aos condenados, como se disse. Mas, além deles não há outros que padeçam tais dores senão os que estão no purgatório. Logo, Cristo livrou as almas do purgatório.

2. Demais. — A presença mesma da alma de Cristo não produziu efeito menor que os seus sacramentos. Ora, pelos sacramentos de Cristo as almas são libertas do purgatório; e sobretudo pelo sacramento da Eucaristia, como se disse. Logo, com maior razão, pela presença de Cristo descendo aos infernos, foram livradas as almas do purgatório.

3. Demais. — Cristo curou totalmente os que nesta vida curou, como diz Agostinho. E no Evangelho o Senhor diz: Em dia de sábado curei a todo um homem. Ora, Cristo livrou os que estavam no purgatório do reato da pena do dano, que os excluía da glória. Logo, também os livrou do reato da pena do purgatório.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: O nosso Criador e Redentor, peneirando as clausuras do inferno, de lá tirou as almas dos eleitos e não nos permite mais ir para esse lugar, donde livrou a outros com a sua descida. Ora, permite que vamos ao purgatório. Logo, descendo aos infernos, não libertou as almas do purgatório.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a descida de Cristo aos infernos teve um efeito liberatório em virtude da sua Paixão. Ora, a sua Paixão não produz efeito temporal e transitório, mas sempiterno, segundo aquilo do Apóstolo: Com uma só oferta fez perfeitos para sempre aos que tem santificado. Por onde é claro, que a Paixão de Cristo não teve maior eficácia que a que atualmente tem. Portanto, os que então estavam em situação semelhante às almas atualmente detidas no purgatório não foram livrados deste pela descida de Cristo aos infernos. Mas se porventura então existiam tais quais os que agora são

livrados do purgatório em virtude da Paixão de Cristo, esses nada impede fossem livrados do purgatório pela descida de Cristo aos infernos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Do lugar citado de Agostinho não se pode concluir que todos os detidos no purgatório foram dele livrados, mas que só a alguns deles foi conferido esse benefício. Isto é, aos que estavam suficientemente purificados; ou então aos que, ainda vivendo, mereceram, pela fé, amor e devoção para com a Paixão de Cristo, serem livrados, pela descida de Cristo, da pena temporal do purgatório.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A virtude de Cristo obra nos sacramentos sanando e expiando. Por isso, o sacramento da Igreja livra o homem do purgatório, por ser um sacrifício satisfatório pelo pecado. Ora, o descenso de Cristo aos infernos não foi satisfatório. Mas obrava em virtude da Paixão, que era satisfatória, como estabelecemos; mas era satisfatória em geral, devendo a sua virtude ser aplicada a cada um por algo a cada um especial. Por onde, não era necessário que pela descida de Cristo aos infernos, todos fossem libertos do purgatório.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os defeitos, de que Cristo livrava todos os homens simultaneamente neste mundo, eram pessoais, atinentes propriamente a cada um. Mas a exclusão da glória de Deus era uma miséria geral atinente a toda a natureza humana. Por onde, nada impedia terem sido livrados por Cristo os que estavam no purgatório, da exclusão da glória, mas não do reato da pena do purgatório, necessitada pelos defeitos próprios de cada um. Assim como ao inverso, os santos Patriarcas, antes do advento de Cristo, foram liberados dos seus defeitos próprios, mas não do defeito comum à natureza humana, como se disse.

Questão 53: Da ressurreição de Cristo

Em seguida devemos tratar do concernente à exaltação de Cristo. E, primeiro, da sua ressurreição. Segundo, da sua ascensão. Terceiro, do lugar que ocupa, sentado à direita do Pai. Quarto, do seu poder judiciário. O primeiro ponto é susceptível de quatro questões. - Delas a primeira é sobre a ressurreição mesma de Cristo. A segunda, sobre Cristo ressurgente. A terceira, sobre a manifestação da ressurreição. A quarta, sobre a causa dela.

Na primeira discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se era necessário Cristo ressurgir.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não era necessário Cristo ressurgir.

1. — Pois, diz Damasceno: Chama-se ressurreição ao fato de tornar a surgir um ser animado, que caiu e se decompôs. Ora, Cristo não caiu por causa de nenhum pecado, nem o corpo se lhe decompôs, como do sobredito se colhe. Logo, não podemos propriamente dizer que ressurgiu.

2. Demais. — Quem ressurgir é levado a um estado mais alto, porque surgir é ser movido para cima. Ora, o corpo de Cristo depois da morte permaneceu unido à divindade e, portanto, não podia ser elevado a um estado mais alto. Logo, não lhe cabia o ressurgir.

3. Demais. — Tudo o que sofreu a humanidade de Cristo se ordenava à nossa salvação. Ora, bastava à nossa salvação a Paixão de Cristo, pela qual fomos livres da pena e da culpa, como do sobredito se colhe. Logo, não era necessário que Cristo ressurgisse dos mortos.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Importava que Cristo sofresse e ressurgisse dos mortos.

SOLUÇÃO. — Era necessário que Cristo ressurgisse, por cinco razões. — Primeiro para a manifestação da divina justiça, a qual compete exaltar aos que se humilham por amor de Deus, segundo aquilo do Evangelho: Depôs do trono os poderosos e elevou os humildes. Tendo, pois, Cristo, levado da caridade e da obediência, se humilhado até à morte da cruz, importava fosse exaltado por Deus até a ressurreição gloriosa. Por isso a Escritura diz, da sua pessoa: Tu me conhecestes, isto é, aprovaste ao assentar-me, isto é, a glorificação na ressurreição, como o interpreta a Glosa. — Segundo, para ilustração da nossa fé. Pois, a sua ressurreição confirmou a nossa fé na divindade de Cristo; porque, como diz o Apóstolo, ainda que foi crucificado por enfermidade, vive todavia pelo poder de Deus. Onde o dizer ainda o Apóstolo: Se Cristo não ressuscitou é vã a nossa pregação, é também vã a nossa fé. E noutro lugar diz a Escritura: Que proveito há no meu sangue, i. é, na efusão do meu sangue, se desço à corrupção, como que por degraus de males? Quase se respondesse: Nenhum. Pois, se não ressurgir logo e se me corromper o corpo, a ninguém anunciarei, a ninguém serei de proveito, como expõe a Glosa. — Terceiro, para sustentar a nossa esperança. Pois, vendo Cristo ressurgir, ele que é nossa cabeça, esperamos que também havemos de ressurgir. Onde o dizer o Apóstolo: Se se prega que Cristo ressuscitou dentre os mortos, como dizem alguns entre vós outros que não há ressurreição de mortos? E noutro lugar da Escritura: Eu sei, isto é, pela certeza da fé, que o meu Redentor, isto é, Cristo vive, tendo ressurgido dos mortos, e portanto, eu no derradeiro dia surgirei da terra: esta minha esperança esta depositada no meu peito. — Quarto, para nos dar um modelo pelo qual possamos regular a nossa vida, segundo aquilo do Apóstolo: Como Cristo ressurgiu dos mortos pela glória do Padre, assim também nós andemos em novidade de vida. E mais abaixo: Tendo Cristo ressurgido dos mortos, já não morre nem a morte terá sobre ele mais domínio; assim também vós considerai-vos que estais certamente mortos ao pecado, porém vivos para Deus. — Quinto, para complemento da nossa salvação. Pois, assim como sofreu tantos

males e morreu, para dos males nos livrar, assim também foi glorificado ressurgindo, para nos dar a posse do bem, segundo aquilo do Apóstolo: Foi entregue por nossos pecados e ressuscitou para nossa justificação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora Cristo não caísse por causa do pecado, caiu contudo pela morte. Pois, assim com o pecado consiste em decair da justiça, assim a morte em decair da vida. Por isso, podemos entender da pessoa de Cristo o lugar da Escritura: Não te alegres, inimiga minha, a meu respeito, por eu ter caído - eu me tornarei a levantar. Semelhantemente, embora o corpo de Cristo não se tivesse decomposto, reduzindo-se a cinzas, o fato mesmo porém de a alma ter-se separado do corpo foi de certo modo uma decomposição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A divindade estava unida à carne de Cristo, depois da morte, por uma união pessoal; não porém por uma união de natureza, como a alma está unida ao corpo, como forma, para constituir a natureza humana. E assim, por estar o corpo de Cristo unido à sua alma, foi elevado a um estado mais alto da natureza, mas não a um estado mais alto da pessoa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A Paixão de Cristo obrou a nossa salvação propriamente falando, quanto à libertação dos males; mas a ressurreição foi o começo e o penhor dos bens.

Art. 2 — Se Cristo devia ressurgir no terceiro dia.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não devia ressurgir no terceiro dia.

1. — Pois, os membros devem harmonizar-se com a cabeça. Ora, nós, membros de Cristo, não ressurgimos da morte no terceiro dia, senão que a ressurreição nos é diferida até o fim do mundo. Logo, parece que Cristo, nossa cabeça, não devia ter ressurgido no terceiro dia, mas a ressurreição devia ter-lhe sido diferida até o fim do mundo.

2. Demais. — Diz Pedro que era impossível ser Cristo prisioneiro do inferno e da morte. Ora, quem está morto é prisioneiro da morte. Logo, parece que a ressurreição de Cristo não devia ser diferida até o terceiro dia, mas devia ressurgir logo no mesmo dia. Sobretudo que a Glosa Supra referida diz: Nenhuma utilidade haveria na efusão do sangue de Cristo, se não ressurgisse logo.

3. Demais. — O dia começa ao nascer do sol, que com a sua presença é a causa dele. Ora, Cristo ressurgiu antes do nascer do sol, segundo o Evangelho: No primeiro dia da semana veio Maria Madalena ao sepulcro de manhã, fazendo ainda escuro. E então já Cristo tinha ressurgido, conforme o diz a continuação desse lugar do Evangelho: E viu que a tampa estava tirada do sepulcro. Logo Cristo não ressurgiu no terceiro dia.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Entrega-lo-ão aos gentios para ser escarnecido e açoitado e crucificado, mas ao terceiro dia ressurgirá

SOLUÇÃO. — Como se disse, a ressurreição de Cristo era necessária para a ilustração da nossa fé. Ora, a nossa fé tem por objeto tanto a divindade como a humanidade de Cristo; pois, não basta crer numa sem crer na outra, como do sobredito se colhe. Por onde, para que se confirmasse a nossa fé na verdade da sua divindade, era necessário ressurgisse logo, nem lhe fosse diferida a ressurreição até ao fim do mundo. Mas, para que fosse confirmada a fé na verdade da sua humanidade e da sua morte, era necessário houvesse um intervalo entre a morte e a ressurreição. Se, ao contrário, tivesse ressurgido imediatamente depois da morte poderia parecer que não tinha verdadeiramente morrido, e por consequência que também não era verdadeira a sua ressurreição. Ora para manifestar a verdade da

morte de Cristo, bastava que a sua ressurreição fosse diferida até ao terceiro dia; pois, não é necessário, que um homem aparentemente morto manifeste, dentro desse tempo, quaisquer sinais de vida. — E também o fato de ter ressurgido no terceiro dia proclama a perfeição do número três, número próprio de todas as causas, por ter princípio, meio e fim, como diz Aristóteles. - E mostra ainda misteriosamente, que Cristo, com a morte única do seu corpo, que foi uma luz, por causa da sua justiça, destruiu as nossas duas mortes - a do corpo e a da alma, envoltas nas trevas, do pecado. Por isso Cristo permaneceu morto um dia inteiro e duas noites como diz Agostinho. - E além disso significa que com a ressurreição de Cristo começava o terceiro tempo. Pois, o primeiro foi o anterior à lei; o segundo, o da lei; o terceiro, o da graça. — Enfim, com a ressurreição de Cristo começou o terceiro estado dos Santos. Pois, o primeiro foi o figurado, sob a lei; o segundo, o da realidade da fé; o terceiro será o da eternidade da glória, que começou com a ressurreição de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A cabeça e os membros harmonizam-se pela natureza, mas não pela virtude; pois, a virtude da cabeça é mais excelente que a dos membros. Por isso, para manifestar a excelência da virtude de Cristo, devia ele ressurgir no terceiro dia, sendo a ressurreição dos demais dilatada a ao fim do mundo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A prisão implica uma coação. Ora, Cristo não estava adstrito a nenhuma necessidade que lhe a morte tivesse imposto; mas era livre entre os mortos. Por isso, permaneceu algum tempo morto, não como prisioneiro da morte, mas por vontade própria, enquanto o julgava necessário para a ilustração de nossa fé. Pois, dizemos que se realiza imediatamente o que se faz com breve interpolação de tempo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, Cristo ressuscitou pela alta, quando já iluminava o dia, para significar que mediante a sua ressurreição nos conduzia à luz da glória. Assim como morreu quando já o dia entardecia e declinava para as trevas, a fim de mostrar que pela sua morte destruiria as trevas da culpa e da pena. E contudo se diz, que ressurgiu no terceiro dia, tomando esta palavra pelo dia natural, que abrange o espaço de vinte e quatro horas. E, no dizer de Agostinho, a noite, até o dilúculo em que se deu a ressurreição do Senhor, pertence ao terceiro dia. Pois, Deus mesmo, ordenando que das trevas resplandecesse a luz, a fim de que pela graça do Novo Testamento e pela participação da ressurreição de Cristo, pudéssemos nos aplicar as palavras do Apóstolo — Noutro tempo éreis trevas, mas agora saís luz no Senhor — Deus mesmo nos insinua de certo modo que o dia começa pela noite. Assim pois como os primeiros dias da criação se contavam a partir da luz até a noite, por causa da queda futura do homem, assim no caso vertente, por causa da redenção, os dias se contam partindo das trevas à luz. — Por onde é claro, que ainda que tivesse ressurgido à meia noite, poderíamos dizer que ressurgiu no terceiro dia, entendendo-se este como dia natural. Mas, como na verdade ressurgiu no dilúculo, podemos dizer que ressurgiu no terceiro dia, mesmo considerando este como dia artificial, causado pela presença do sol; porque já o sol começava a iluminar o ar. Por isso S. Marcos diz, que as mulheres chegaram ao sepulcro, quando já o sol era nascido. O que não encontra o dito de João, segundo o explica Agostinho: pois, no surgir do dia, as trevas remanescentes tanto mais se dissipam quanto mais se intensifica a luz; por onde, o dito de Marcos - já o sol era nascido - não devem os entendê-la como se esse astro já estivesse acima do horizonte, mas significam somente que ia aparecer logo.

Art. 3 — Se Cristo foi o primeiro que ressurgiu.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não foi o primeiro que ressurgiu.

1. — Pois, lemos no Antigo Testamento que Elias e Eliseu fizeram ressurgir certos, como o diz o Apóstolo: As mulheres recobram os seus filhos mortos por meio de ressurreição. Semelhantemente Cristo, antes da sua Paixão, ressuscitou três mortos. Logo, Cristo não foi o primeiro dos rescritos.

2. Demais. — O Evangelho, entre os outros milagres que se deram na Paixão de Cristo, narra que se abriram as sepulturas e muitos corpos de santos, que eram mortos, ressurgiram. Logo, Cristo não foi o primeiro dos ressurrectos.

3. Demais. — Assim como Cristo, pela sua ressurreição é a causa da nossa, assim pela sua graça é a causa da nossa graça, segundo aquilo do Evangelho: Todos nós participamos da sua plenitude. Ora, outros, como todos os Patriarcas do Antigo Testamento, tiveram a graça antes de Cristo. Logo, tiveram também a ressurreição do corpo, antes de Cristo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Cristo ressuscitou dentre os mortos, sendo ele as primícias dos que dormem. Ao que diz a Glosa: Porque ressurgiu antes, no tempo, e em dignidade.

SOLUÇÃO. — A ressurreição consiste em um morto retomar à vida. Ora, de dois modos pode alguém ser retomado à morte: ou de uma morte atual, como quando recomeça simplesmente a viver, depois de ter morrido; ou quando fica livre não só da morte, mas também da necessidade, e o que é mais, da possibilidade de morrer. E esta é a verdadeira e perfeita ressurreição. Porque, enquanto vivemos sujeitos à necessidade de morrer, de certo modo a morte nos domina, segundo aquilo do Apóstolo: O corpo verdadeiramente está morto pelo pecado. Ora, o que existe como possível existe de certo modo, isto é, potencialmente. Por onde é claro, que a ressurreição pela qual alguém é retomado somente à uma morte atual é uma ressurreição imperfeita. — Assim, pois, falando-se da ressurreição perfeita, Cristo foi o primeiro que ressurgiu, porque ele foi o primeiro que, ressurgindo, chegou à vida perfeitamente imortal, segundo o Apóstolo: Tendo Cristo ressurgido dos mortos, já não morre. Mas, por uma ressurreição imperfeita certos outros ressurgiram, antes de Cristo, para serem uma como indicação prévia da ressurreição do mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pois também os que ressurgiram como o narra o Antigo Testamento, e os ressurgidos por Cristo, voltaram à vida mas ficando sujeitos a morrerem de novo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há dupla opinião referente aos que ressurgiram com Cristo. Assim, uns afirmam que, voltando à vida, ficaram livres de tornar a morrer; pois, o morrerem de novo ser-lhes-ia maior tormento que não terem ressurgido. E tal é o sentido que se deve dar, segundo Jerônimo, àquele lugar: Não ressurgiram antes de o Senhor ter ressurgido. E por isso diz o evangelista: Saindo das sepulturas depois da ressurreição de Jesus, vieram à cidade santa e apareceram a muitos. Mas Agostinho, referindo essa opinião, diz: Sei que há certos de opinião, que os justos, ressuscitados na ocasião da morte de Nosso Senhor Jesus Cristo, se encontraram desde logo em todas as condições da ressurreição última. Mas se não depuseram o novo corpo, para reentrarem no sono do túmulo, pergunto como se entende o dito que Cristo é o primogênito dentre os mortos, se tantos outros ressuscitaram antes dele. Responderão que o evangelista antecipou, falando do segundo fato, de modo que devamos entender o lugar citado no sentido que os túmulos se abriram por ocasião do tremor de terra, quando Cristo expirou na cruz, mas que os justos, de que se trata, só depois de ter Cristo ressuscitado é que ressurgiram. Mas, então, resta outra dificuldade: como S. Pedro, querendo provar aos judeus, que não a Davi mas a Cristo, era referente a predição que a sua carne não viria a corrupção,

faz-lhes observar que o túmulo desse rei se via ainda entre eles? Pois, não podia convencê-los com essa razão, se o corpo de Davi já no túmulo não estava. Porque, ainda mesmo que Davi tivesse ressuscitado pouco tempo depois da sua morte, e que o seu corpo não tivesse sofrido a corrupção, poderia contudo ainda existir o seu túmulo. Entretanto, supondo que esses justos ressurgindo alcançaram uma vida imortal, é duro pensar que Davi não foi do número deles, apesar de considerarmos como um título de glória para Cristo o ter nascido da raça de Davi. E também será difícil entender-se o que o Apóstolo diz aos Hebreus, dos justos do Velho Testamento — Para que eles, sem nós não fossem consumados - se já por efeito dessa ressurreição foram constituídos no estado de incorruptibilidade, que nos é prometido no fim dos tempos, como nossa perfeição. Por onde, Agostinho é de opinião que ressurgiram, mas para morrer de novo. Com o que também concorda o dito de Jerônimo: Assim como Lázaro ressurgiu, assim também muitos corpos de santos, para mostrarem que o Senhor deveras ressurgiu. Embora, num Sermão, deixe o assunto duvidoso. As razões de Agostinho porém parecem muito mais concludentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como o que precedeu o advento de Cristo foi preparatório da sua vinda, assim a graça é uma disposição para a glória. Por onde, o que pertence à glória, tanto quanto à alma - tal o perfeito gozo de Deus - como quanto ao corpo — e tal é a ressurreição gloriosa, tudo isso Cristo devia tê-la com anterioridade no tempo, como sendo o autor da glória. No concernente à graça, convinha existisse ela primeiro nos que para Cristo se ordenavam.

Art. 4 — Se Cristo foi à causa da sua ressurreição.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não foi a causa da sua ressurreição.

1. — Pois, quem é ressuscitado por outro não é a causa da sua ressurreição. Ora, Cristo foi ressuscitado por outro, segundo o Evangelho: Ao qual Deus ressuscitou, soltas as dores do inferno. E o Apóstolo: Aquele que ressuscitou dos mortos a Jesus Cristo também dará vida aos vossos corpos mortais, etc. Logo, Cristo não é a causa da sua ressurreição.

2. Demais. — Quem pede uma causa a outro não dizemos que a merece nem que dela é causa. Ora, Cristo com a sua Paixão mereceu a ressurreição; assim, como diz Agostinho, as humilhações da Paixão mereceram a glória da ressurreição. E também pediu ele ao Pai Ihe concedesse a ressurreição, segundo aquilo da Escritura: Tu, pois, Senhor, tem compaixão de mim e ressuscita-me. Logo, Cristo não foi a causa da sua ressurreição.

3. Demais. — Como o prova Damasceno, quem ressurgir não é a alma, mas o corpo ferido pela morte. Ora, o corpo não pode unir a si a alma, mais nobre que ele. Logo, o que em Cristo ressurgiu não podia ser a causa da sua ressurreição.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Ninguém tira de mim a minha alma, mas eu de mim mesmo a ponho e tenho o poder de a reassumir. Ora, ressurgir não é senão assumir de novo a alma. Logo, parece que Cristo ressurgiu por virtude própria.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, pela morte não ficou separada a divindade nem da alma nem do corpo de Cristo. Ora, tanto a alma de Cristo morto, como o seu corpo podem ser considerados a dupla luz: em razão da divindade e em razão da natureza mesma criada. - Segundo, pois, a virtude da divindade que Ihe estava unida tanto o corpo reassumiu a alma, que depuzara, como a culpa reassumiu o corpo, que demitira. E tal o diz o Apóstolo, de Cristo: Ainda que foi crucificado por enfermidade, vive todavia pelo poder de Deus. - Se porém considerarmos o corpo e a alma de Cristo morto, quanto à virtude da natureza criada, então não podiam ser reunidos um à outra, mas era mister fosse Cristo ressuscitado

por Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O mesmo é a virtude divina que a obra do Pai e do Filho. Por onde, Cristo ressuscitou tanto pela virtude divina do Pai, como pela sua própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo, orando, pediu e mereceu a sua ressurreição, enquanto homem, mas não como Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O corpo, pela sua natureza criada, não tem maior poder que a alma de Cristo; mais poderoso é que ela porém, por virtude divina. Mas a alma, por sua vez, pela divindade que lhe estava unida, tem maior poder que o corpo na sua natureza criada. E assim, segundo a virtude divina, o corpo e a alma se reassumiram mutuamente, mas não segundo a virtude da natureza criada.

Questão 54: Da qualidade de Cristo ressurrecto

Em seguida devemos tratar da qualidade de Cristo ressurrecto, E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se Cristo depois da ressurreição tinha um verdadeiro corpo.

O primeiro discute-se assim. Parece que Cristo depois da ressurreição não tinha um verdadeiro corpo.

1. — Pois, um corpo verdadeiro não pode coexistir com outro num mesmo lugar. Ora, o corpo de Cristo depois da ressurreição coexistiu com outro corpo num mesmo lugar; pois, entrou a ter com os seus discípulos, estando as portas fechadas, como refere o Evangelho. Logo, parece que Cristo, depois da ressurreição não teve um verdadeiro corpo.

2. Demais. — Um corpo verdadeiro não se desvanece aos olhos dos que o vêem, salvo se corromper-se. Ora, o corpo de Cristo desvaneceu-se aos olhos dos discípulos que o contemplavam, como diz o Evangelho. Logo parece que Cristo depois da ressurreição não teve um verdadeiro corpo.

3. Demais. — Todo corpo verdadeiro tem uma figura determinada. Ora, o corpo de Cristo apareceu aos discípulos, em outra forma, como está claro no Evangelho. Logo, parece que Cristo, depois da ressurreição, não tinha um corpo verdadeiramente humano.

Mas, *em contrário*, diz o Evangelho, que tendo Cristo aparecido aos discípulos, eles achando-se perturbados e espantados, cuidavam que viam algum espírito, por pensarem que tinha um corpo, não verdadeiro, mas fantástico. E para desiludi-los Cristo depois acrescentou: Apalpai e vê de que um espírito não tem carne nem ossos como vós vedes que eu tenho. Logo, não tinha um corpo fantástico, mas verdadeiro.

SOLUÇÃO. — Como diz Damasceno, ressurgir é próprio de quem caiu. Ora, o corpo de Cristo caiu pela morte, por se ter dele separada a alma, que era a sua perfeição formal. Por isso, para ser verdadeira a ressurreição de Cristo, era necessário que o mesmo corpo de Cristo de novo se lhe unisse à alma. E como a verdadeira natureza do corpo lhe advém da forma, consequentemente, o corpo de Cristo, depois da ressurreição, tanto foi um corpo verdadeiro, como tinha a mesma natureza de antes. Se, ao contrário o seu corpo fosse fantástico, a ressurreição não teria sido verdadeira, mas aparente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O corpo de Cristo. depois da ressurreição, não por milagre, mas pela sua condição gloriosa - dizem certos — entrou a ter com os discípulos, estando as portas fechadas, ocupando simultaneamente com outro corpo o mesmo lugar. O fato porém de poder o corpo glorioso, em virtude de uma propriedade que lhe seja inerente, coexistir com outro corpo num mesmo lugar, será discutido mais adiante, quando tratarmos da ressurreição geral. Mas agora, no caso vertente, basta dizermos que não foi pela natureza do corpo de Cristo, mas antes em virtude da divindade que lhe estava unida, que chegou até os discípulos, embora fosse verdade que entrou estando as portas fechadas. Por isso diz Agostinho, num Sermão pascal, que certos disputam e perguntam como, sendo realmente corpo o que morreu na cruz e ressurgiu do sepulcro, pôde entrar estando as portas fechadas? E responde: Se compreenderes o modo, verás que não houve nenhum milagre. O que a razão não alcança a fé nos faz aceitar. E noutro lugar: Ao corpo material, ao qual estava unida a divindade, não podiam portas fechadas constituir um obstáculo; pois, quem nasceu, sem causar detrimento à inviolabilidade da virgindade materna, bem podia também entrar por portas fechadas. E o mesmo diz Gregório numa homilia.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como dissemos, Cristo ressurgiu para a vida imortal da glória. Ora, por disposição o corpo glorioso é espiritual, isto é, sujeito do espírito, como diz o Apóstolo. Mas, para um corpo ser plenamente sujeito do espírito é necessário que a totalidade da sua ação esteja sujeita à vontade do espírito: Por outro lado, é pela ação do objeto visível sobre a vista, que nós o vemos, como está claro no Filósofo. Por onde, quem quer que tenha um corpo glorificado tem o poder de ser visto quando quiser e, quando não quiser, o de não o ser. Ora, Cristo, não só pela condição do corpo glorioso, mas também por virtude da divindade - que pode tornar milagrosamente invisíveis mesmo os corpos — teve esse poder. Tal o caso de S. Bartolomeu, a quem foi milagrosamente concedido o poder de se tornar visível ou não, conforme o quisesse. E diz a Escritura que Cristo se desvaneceu aos olhos dos discípulos, não por se ter decomposto ou resolvido num ser invisível, mas que, por vontade sua, se lhes desapareceu aos olhares, ou estando ainda presente. ou por ter se separado deles pelo dom da agilidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Severiano num Sermão pascal, ninguém deve pensar que Cristo, com a sua ressurreição, mudou a forma do seu corpo. O que se deve entender da disposição dos membros, pois nada de desordenado e disforme havia no corpo de Cristo, concebido pelo Espírito Santo, que devesse ser corrigido na ressurreição. Nesta, somente recebeu a glória da claridade. Por isso no mesmo lugar se acrescenta: Mas a sua figura se mudou, tornando-se de mortal, imortal; de modo que assim adquiriu uma figura gloriosa, sem perder nada da sua substância real. — Nem contudo apareceu aos discípulos sob forma gloriosa; mas, como no seu poder estava tornar o seu corpo visível ou invisível, assim também tinha o poder de manifestar-se aos olhos dos que o contemplavam sob forma gloriosa, não gloriosa ou ainda mista, ou de qualquer outro modo. Ora, basta uma pequena diferença para parecermos diferentes do que somos.

Art. 2 — Se o corpo de Cristo ressurgiu inteiro.

O segundo discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo não ressurgiu inteiro.

1. — Pois, a carne e o sangue pertencem à integridade do corpo humano. Ora, Cristo parece que não os teve, conforme aquilo do Apóstolo: A carne e o sangue não podem possuir o reino de Deus. Ora, Cristo ressurgiu na glória do reino de Deus. Logo, parece que não tinha carne nem sangue.

2. Demais. — O sangue é um dos quatro humores. Se pois Cristo teve sangue, pela mesma razão também teve os outros humores, donde resulta a corrupção aos corpos dos animais. Donde se seguirá, que o corpo de Cristo era corruptível. O que é inadmissível. Logo, não teve carne nem sangue.

3. Demais. — O corpo de Cristo ressurrecto subiu aos céus. Ora, uma parte do seu sangue é reservado como relíquia em certas Igrejas. Logo, o corpo de Cristo não ressurgiu na integridade de todas as suas partes.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz, falando aos discípulos, depois da ressurreição: Um espírito não tem carne nem ossos como vós vedes que eu tenho.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o corpo de Cristo teve, ressurrecto, a mesma natureza, mas uma glória diferente. Por onde, tudo o pertencente à natureza do corpo humano existiu totalmente no corpo de Cristo ressurrecto. Ora, é manifesto que da natureza do corpo humano fazem parte as carnes, os ossos, os sangues e atributos semelhantes. Por onde, tudo isso existiu no corpo de Cristo ressurrecto; e também integralmente, sem nenhuma diminuição do contrário a ressurreição não seria perfeita, se não se reintegrasse tudo o que se desagregou pela morte. Por isso o Senhor fez aos seus fiéis a seguinte

promessa: Até os mesmos cabelos da vossa cabeça, todos eles estão contados. E noutro lugar: Não se perderá um cabelo da vossa cabeça. — Quanto a afirmar que o corpo de Cristo não tinha carne nem ossos nem as demais partes naturais ao corpo humano, isso constitui o erro de Entíquio, bispo da cidade de Constantinopla. Dizia ele que o nosso corpo, na glória da ressurreição, será impalpável e mais subtil que o vento e o ar. E que o Senhor, depois de ter confirmado o coração de seus discípulos, fazendo-os lhe apalpar o corpo, tornou então subtil tudo o que antes nele podia ser tocado. Mas essa doutrina Gregório a refuta no mesmo lugar, pois o corpo de Cristo não sofreu, depois da ressurreição, nenhuma mudança, segundo aquilo do Apóstolo: Tendo Cristo ressurgido dos mortos, já não morre. De modo que o bispo infiel retratou-se na morte, do que disse. Pois, se é inadmissível que Cristo tivesse recebido, na sua concepção, um corpo de outra natureza, por exemplo, celeste, como Valentiniano afirmava, muito mais inadmissível é que, na ressurreição, reassumisse um corpo de natureza diferente, pois que o corpo reassumido na ressurreição, para a vida imortal, foi o mesmo que assumiu, na concepção, para a vida mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Carne e sangue, no lugar citado, não se tomam pela natureza deste e daquela, mas ou pela culpa da carne e do sangue, como diz Gregório; ou pela corrupção da carne e do sangue, porque, no dizer de Agostinho, não havia aí corrupção nem mortalidade da carne e do sangue. Ora, a carne, na sua substância, possui o reino de Deus, conforme o lugar — Um espírito não tem carne nem ossos como vós vedes que eu tenho, Mas a carne, entendida como corruptível, não o possui. Por isso imediatamente o Apóstolo acrescentou as palavras: Nem a corrupção possuirá a incorruptibilidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, talvez o tratar-se do sangue dará a ocasião a um esmerilhador mais minucioso de objetar, que se houve sangue no corpo de Cristo ressurrecto, porque não houve também a pituita, isto é, o flegma; porque não o fel amarelo, isto é, a bÍlis e o fel negro ou a melancolia, cujos quatro humores a ciência médica declara constituídos da natureza da carne? Acrescente-se-lhes o que se quiser, mas evitando acrescentar a corrupção — não vá contaminar-se a integridade e a pureza da fé. Mas Deus pode deixar algumas de suas propriedades a corpos, de natureza visíveis e palpáveis e privá-los contudo de outras, conforme quiser; de sorte que guardem a sua forma exterior sem nenhuma falha ou corrupção, o movimento sem a fadiga, o poder de comer sem a necessidade de nutrir-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todo o sangue corrido do corpo de Cristo, pertencendo realmente à natureza humana, ressurgiu com o seu corpo. E o mesmo devemos dizer de todas as partículas realmente pertencentes à natureza humana em sua integridade. Quanto ao sangue conservado por certas Igrejas como relíquias, esse não correu do lado de Cristo; mas é considerado como tendo jorrado milagrosamente de alguma imagem sua, objeto de qualquer violência.

Art. 3 — Se o corpo de Cristo ressurgiu glorioso.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo não ressurgiu glorioso.

1. — Pois, os corpos gloriosos são refulgentes, segundo aquilo do Evangelho: Resplandecerão os justos, como o sol, no reino de seu Pai. Ora o que torna os corpos resplandecentes é a luz e não a cor. Mas, tendo o corpo de Cristo sido visto sob a espécie de cor, como antes era visto, parece que não foi glorioso.

2. Demais. — O corpo glorioso é incorruptível. Ora, parece que o corpo de Cristo não foi incorruptível. Pois, podia ser apalpado, como ele próprio o disse: Apalpai e vede. E Gregório diz que necessariamente

o que pode corromper-se pode ser apalpado, e apalpado não pode ser o que não se corrompe. Logo, o corpo de Cristo não foi glorioso.

3. Demais. — O corpo glorioso não é animal, mas espiritual, como está claro no Apóstolo. Ora, parece que o corpo de Cristo, depois da ressurreição, era animal, pois comeu e bebeu com os discípulos, como se lê no Evangelho. Logo, parece que o corpo de Cristo não era glorioso.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Reformará o nosso corpo abatido, para o fazer conforme ao seu corpo glorioso.

SOLUÇÃO. — O corpo de Cristo ressurgiu glorioso e três razões o demonstram. - Primeiro, porque a ressurreição de Cristo foi o exemplar e a causa da nossa, como se lê no Apóstolo. Ora, os santos, ressurrectos, terão corpos gloriosos, como diz ainda o Apóstolo: Semeia-se em vileza, ressuscitará em glória. Ora, sem a causa mais digna que o causado, e o exemplar, que o exemplado, com muito maior razão o corpo de Cristo ressurgiu glorioso. — Segundo, porque pelas humilhações da Paixão mereceu a glória da ressurreição. Por isso ele próprio o dizia: Agora presentemente está turbada a minha alma, o que concernia à Paixão. E no que acrescenta - Pai, glorifica o teu nome, pede a glória da ressurreição. — Terceiro, porque, como dissemos a alma de Cristo, desde o princípio da sua concepção, era gloriosa pela fruição perfeita da divindade. E só por exceção se deu, como dissemos, que a glória da alma não redundasse para o corpo, a fim de cumprir-se, pela sua Paixão, o mistério da nossa redenção. Por onde, consumado o mistério da Paixão e da morte de Cristo, imediatamente a alma derivou a sua glória para o corpo reassumido na ressurreição; e assim o seu corpo se lhe tornou glorioso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tudo o que é recebido por outro ser é recebido ao modo do recipiente. Ora, derivando a glória do corpo, da alma, como diz Agostinho, a refulgência ou a claridade do corpo glorificado se funda na cor natural ao corpo humano; assim como o vidro diversamente colorido torna-se resplendente pela iluminação do sol, em dependência da sua cor. Ora, assim como no poder do homem glorificado está tornar o seu corpo sensível ou não, conforme dissemos, assim no seu poder está o ser ou não vista a sua resplandecência. Por isso pode ser visto na sua cor, sem ter nenhuma claridade. E foi desse modo que Cristo apareceu aos discípulos depois da ressurreição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um corpo é susceptível de ser tocado não só em razão da sua resistência como também em razão da sua espessura. Ora, da rarefação e da espessura resultam o peso e a levidão, a calidez e a frieza e outras qualidades contrárias, que são os princípios da corrupção dos corpos elementares. Por onde, o corpo susceptível de ser apalpado pelo tato humano é naturalmente corruptível. E não podemos considerar como capaz de ser tocado um corpo, como o celeste, resistente ao tato, mas cuja disposição não implica as referidas qualidades, que os objetos próprios do tato humano. Ora, o corpo de Cristo, depois da ressurreição foi realmente composto de elementos, tendo em si qualidades tangíveis como o requer a natureza do corpo humano. Por isso era naturalmente susceptível de ser tocado; e se nada mais tivesse, além da natureza do corpo humano, também teria sido corruptível. Mas tinha um atributo que o tornava incorruptível; e esse não era, certo, a natureza de corpo celeste, como alguns dizem, de cuja opinião mais adiante trataremos; mas, a glória redundante da alma bem-aventurada. Pois, como diz Agostinho, Deus dotou a alma de uma tão poderosa natureza, que redundasse, da sua pleníssima beatitude, para o corpo, a plenitude da saúde, isto é, o vigor da incorrupção. Por onde, como diz Gregório se demonstra que o corpo de Cristo, depois da ressurreição, não mudou de natureza, mas teve uma glória diferente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, o nosso Salvador, depois da ressurreição, revestido de uma carne espiritual, mas verdadeira, tomou comida e bebida com os discípulos; não que precisasse de alimentos, mas para manifestar que tinha o poder de fazê-lo. Pois, como diz Beda, de um modo a terra seca absorve a água e de outro, o raio candente do sol; aquela por indigência, este pela intensidade. Assim, Cristo comeu, depois da ressurreição, não que precisasse de alimento, mas para, desse modo, manifestar a natureza do corpo ressurrecto. Mas daqui não se segue que tivesse um corpo de natureza animal, necessitado de alimentar-se.

Art. 4 — Se o corpo de Cristo devia ressurgir com cicatrizes.

O quarto discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo não devia ressurgir com cicatrizes.

1. — Pois, diz o Apóstolo, que os mortos ressurgirão incorruptíveis. Ora, tanto as cicatrizes como as feridas implicam de certo modo corrupção e defeito. Logo, não devia Cristo, autor da ressurreição, ressurgir com cicatrizes.

2. Demais. — O corpo de Cristo ressurgiu íntegro. Ora, feridas abertas contrariam a integridade do corpo, pois causam nele descontinuidade. Por onde, parece que não devia o corpo de Cristo conservar quaisquer aberturas de feridas, embora nele se conservassem certos sinais delas, suficientes para percebê-las a vista à qual Tomé acreditou, ele a quem foi dito: Tu creste, Tomé, porque me viste.

3. Demais. — Damasceno diz: Depois da ressurreição de Cristo, certas causas lhe atribuímos, como as cicatrizes em sentido próprio, não porém segundo a natureza, senão só excepcionalmente, para significar que o mesmo corpo que sofreu foi também o que ressurgiu. Ora, cessada a causa, cessa o efeito. Por onde, parece que uma vez certificados os discípulos da sua ressurreição, não era já necessário que conservasse as cicatrizes. Mas não convinha à imutabilidade da sua glória, que assumisse qualquer causa que perpetuamente nele não existisse. Logo, parece que não devia, ressurgido, assumir um corpo com cicatrizes. Mas, *em contrário*, o Senhor diz a Tomé: Mete aqui o teu dedo e vê as minhas mãos; chega também a tua mão e mete-a no meu lado.

SOLUÇÃO. — Devia a alma de Cristo, na ressurreição, reassumir o seu corpo com as cicatrizes. — Primeiro, por causa da glória mesma de Cristo. Assim, como diz Beda, conservou as cicatrizes, não pelas não poder fazer desaparecer, mas a fim de manifestar a todos e perpetuamente o triunfo da sua vitória. E por isso diz Agostinho, que talvez no reino celeste veremos nos corpos dos mártires as cicatrizes das feridas, que sofreram pelo nome de Cristo. O que lhes constituirá, não uma deformidade, mas uma dignidade; e então há de refulgir neles a beleza da virtude existente no corpo, mas sem ser do corpo. — Segundo, para confirmar o coração dos discípulos na fé da sua ressurreição. — Terceiro, para mostrar sempre, ao orar ao Pai por nós, que gênero de morte sofreu pelo homem. — Quarto, para relembrar incessantemente àqueles a quem resgatou com a morte, a misericórdia de que usou para com eles. — E enfim, para também desse modo mostrar, no juízo, aos condenados, quão justamente o foram. Pois, como diz Agostinho, Cristo sabia porque queria conservar no seu corpo as cicatrizes. Porque, assim como as mostrou a Tomé, que não queria crer senão tocando-as e vendo-as, assim também há de mostrar, mesmo aos seus inimigos, as suas feridas, para que a Verdade, ao confundi-las, lhes declare: Eis o homem a quem crucificaste. Vedes as feridas que me causastes. Reconhecei o lado que trespassastes — aberto por vós e por causa vossa, sem contudo nele terdes querido entrar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essas cicatrizes que permaneceram no corpo de Cristo, não implicam nenhuma corrupção nem qualquer defeito, mas um maior cúmulo de glória, como uns sinais da sua virtude. E nesses lugares mesmo das feridas se manifestará um esplendor especial.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora essas feridas abertas impliquem uma certa solução de continuidade, tudo isso é recompensado porém por um maior esplendor da glória, de modo que o corpo longe de perder da sua integridade, mais perfeito se tornará. Tomé, porém não só viu, mas também tocou as feridas; porque, como diz Leão Papa, bastava-lhe à sua fé ter insto o que vira; mas foi em nosso proveito o ter tocado aquele a quem via.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo quis que as cicatrizes permanecessem no seu corpo, não só para certificar a fé dos discípulos, mas ainda por outras razões. Onde se conclui que essas cicatrizes sempre lhe permaneceram no corpo. Pois, diz Agostinho: Creio que o corpo do Senhor está no céu como existia quando a ele subiu. E Gregório diz, se alguma causa podia mudar-se no corpo de Cristo, depois da ressurreição, o Senhor podia voltar a morrer, depois de ressurrecto — contra a afirmação verídica de Paulo. Mas quem com estultície ousará dizê-lo, senão quem negar a verdadeira ressurreição da carne? Por onde é claro que as cicatrizes que Cristo mostrava no seu corpo, depois da ressurreição, nunca mais se lhe deliram dele.

Questão 55: Da manifestação da ressurreição

Em seguida devemos tratar da manifestação da ressurreição.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a ressurreição de Cristo devia manifestar-se a todos.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a ressurreição de Cristo devia manifesta-se a todos.

1 — Pois, a um pecado público é devida uma pena pública, segundo aquilo do Apóstolo: Aos que pecarem repreende-os diante de todos. Assim também a quem publicamente mereceu é devido um premio público. Ora, a glória da ressurreição foi o premio das humilhações da Paixão, como diz Agostinho. Logo, tendo a Paixão de Cristo sido manifesta a todos, pois publicamente a sofreu, parece que a glória da sua ressurreição também devia manifestar-se a todos.

2. Demais. — Assim como a Paixão de Cristo se ordenava à nossa salvação, assim também a sua ressurreição, conforme àquilo do Apóstolo: Ressuscitou para a nossa justificação. Ora, o respeitante à utilidade pública deve manifestar-se a todos. Logo, a ressurreição de Cristo devia manifestar-se a todos e não especialmente a certos.

3. Demais. — Aqueles a quem se manifestou a ressurreição de Cristo foram testemunhas da ressurreição, conforme aquilo da Escritura: A quem Deus ressuscitou dentre os mortos, do que nós somos testemunha. Ora, esse testemunho o davam proclamando-o publicamente. O que não é próprio das mulheres, segundo o Apóstolo: As mulheres estejam caladas na Igreja. E noutro lugar: Eu não permito à mulher, que ensine. Logo, parece que inconvenientemente a ressurreição de Cristo foi manifesta primeiro às mulheres que aos homens em geral.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A quem Deus ressuscitou ao terceiro dia e quis que se manifestasse, não a todo o povo, mas às testemunhas que Deus havia ordenado antes.

SOLUÇÃO. — As coisas que conhecemos, umas as conhecemos pela lei geral da natureza; outras por um especial dom da graça, como as reveladas por Deus. E estas como diz Dionísio, estão sujeitos à lei divina, de serem por Deus revelados imediatamente ao superior, mediante aos quais chegam ao conhecimento dos inferiores, como o demonstra a ordenação dos espíritos celestes. Ora, o concernente à glória futura excede o conhecimento comum dos homens, conforme àquilo da Escritura: O olho não viu, exceto tu, ó Deus, o que tens preparado para os que te esperam. Por isso, tais coisas o homem não as conhece senão revelados por Deus conforme o diz o Apóstolo: Deus nô-lo revelou a nós pelo seu Espírito. Ora, como Cristo ressurgiu gloriosamente, por isso a sua ressurreição não foi manifesta a todo o povo, mas só a certos, cujo testemunho deu-a a conhecer aos demais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Paixão de Cristo se consumou num corpo dotado ainda de uma natureza passível, conhecida de todos por uma lei comum. Por isso a Paixão de Cristo podia manifestar-se imediatamente a todo o povo. Ao passo que a Ressurreição de Cristo se operou pela glória do Pai, como diz o Apóstolo. Por isso manifestou-se imediatamente, não a todos, mas a certos. — Quanto a ser uma pena pública imposta aos pecadores públicos, isso se entende das penas da vida presente. E semelhantemente, méritos públicos hão de premiar-se em público, para estímulo dos outros. Mas as penas e os prêmios da vida futura não são manifestados publicamente a todos; mas especialmente àqueles a quem Deus o pre-ordenou.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ressurreição de Cristo, ordenada à salvação de todos, também chegou ao conhecimento de todos, não que se manifestasse a todos imediatamente, mas a certos, mediante cujo testemunho, a conhecessem os demais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — À mulher não é permitido ensinar publicamente na Igreja; mas permitido lhe é instruir privadamente a certos, num ensinamento doméstico. Por onde como Ambrósio diz, uma mulher foi enviada aos da família de Cristo; mas não a dar testemunho da ressurreição do povo. — E se Cristo apareceu primeiro às mulheres, foi para a mulher, que fora a primeira a levar ao homem a mensagem da morte, fosse também a primeira a anunciar a vida de Cristo ressurrecto para a glória. Onde o dizer Cirilo: A mulher, outrora ministra da morte, foi a primeira a perceber e a anunciar o venerando mistério da redenção. Assim, o gênero feminino alcançou tanto a absolvição da ignomínia como o repúdio da maldição. E também se mostrava desse modo simultaneamente que no concernente ao estado da glória, nenhum detrimento sofreria o sexo feminino; mas, se tiverem mais ardente a caridade, de maior glória também gozarão da visão divina. Por isso as mulheres, que mais ardentemente amaram o Senhor, a ponto de não se afastarem do seu sepulcro, que os próprios discípulos tinham abandonado, também foram as primeiras a ver o Senhor na glória da ressurreição.

Art. 2 — Se deviam os discípulos ver Cristo ressurgir.

O segundo discute-se assim. — Parece que deviam os discípulos ver Cristo ressurgir.

1. — Pois os discípulos deviam testificar a ressurreição de Cristo, segundo aquilo da Escritura: Os apóstolos com grande valor davam testemunho da ressurreição de Jesus Cristo Nosso Senhor. Ora, o testemunho mais certo é o da vista. Logo, deviam eles por si mesmos presenciar a ressurreição de Cristo.

2. Demais. — Para terem a certeza da fé os discípulos presenciaram a ascensão de Cristo, segundo a Escritura: Vendo-o eles, se foi elevando. Ora, também era necessário que tivessem uma fé certa na ressurreição de Cristo. Logo parece que Cristo devia ressurgir na presença deles.

3. Demais. — A ressurreição de Lázaro foi um sinal da ressurreição futura de Cristo. Ora, o Senhor ressuscitou Lázaro à vista dos discípulos. Logo, parece que também Cristo devia ressurgir na presença deles. .

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O Senhor, tendo ressurgido de manhã no primeiro dia da semana, apareceu primeiramente a Maria Madalena. Ora, Maria Madalena não o viu ressurgir, mas, estando à procura dele no sepulcro ouviu do Anjo: Ressurgiu, não está aqui. Logo, ninguém o viu ressurgir.

SOLUÇÃO. — Como diz o Apóstolo, as causas de Deus são ordenadas. Ora, é ordem instituída por Deus que as verdades superiores ao homem lhes sejam reveladas pelos anjos, como está claro em Dionísio: Ora, Cristo ressurrecto não voltou a viver uma vida habitual dos homens. mas passou a uma vida imortal como a que é própria de Deus, segundo o Apóstolo: Mas enquanto ao viver, vive para Deus. Por isso, a ressurreição mesma de Cristo não devia ser imediatamente presenciada pelos homens, mas a eles anunciada pelos anjos. Onde o dizer Hilário: O anjo foi o primeiro mensageiro da ressurreição, para que esta fosse anunciada por um ministro familiar da vontade paterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os Apóstolos puderam ser testemunha de vista da ressurreição de Cristo, porque com os próprios olhos viram-no vivo, depois de ressurrecto, a ele que

sabiam tinha morrido. Ora, assim como chegamos à visão da bem-aventurança pela fé que ouvimos pregar, assim os homens chegaram à visão de Cristo ressurrecto pelo que primeiro ouviram dos anjos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ascensão de Cristo, quanto ao seu ponto de partida, não transcendia o conhecimento comum aos homens; mas só quanto ao seu termo de chegada. Por isso os discípulos puderam presenciar o início da ascensão de Cristo, isto é, quando se elevava da terra. Mas não a viram no seu termo, porque não viram como foi recebido no céu. Ao passo que a ressurreição de Cristo transcendia o conhecimento comum quanto ao seu ponto de partida, que foi a volta da sua alma dos infernos e a saída do corpo do sepulcro fechado. E também quanto ao ponto de chegada, pelo qual alcançou a vida gloriosa. Por isso a ressurreição não devia ser tal que fosse vista pelos homens

RESPOSTA À TERCEIRA. — Lázaro ressuscitou para voltar à vida que antes vivia, e que não ultrapassava o conhecimento comum dos homens. Por onde, não há semelhança de razão.

Art. 3 — Se Cristo, depois da ressurreição devia conviver continuamente com os discípulos.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo, depois da ressurreição, devia conviver continuamente com os discípulos.

1. — Pois, apareceu aos discípulos depois da ressurreição para dar-lhes a certeza dela e consolá-las na sua perturbação, segundo o Evangelho: Alegraram-se os discípulos de terem visto o Senhor. Ora, mais se teriam certificado e consolado se lhes tivesse logo manifestado a eles. Logo, parece que devia conviver continuamente com eles.

2. Demais. — Cristo ressurrecto dos mortos não subiu logo ao céu, só depois de quarenta dias, como se lê na Escritura. Ora, no tempo intermediário em nenhum outro lugar podia mais convenientemente estar que onde os seus discípulos estavam todos congregados. Logo, parece que devia conviver continuamente com eles.

3. Demais. — No domingo mesmo da ressurreição Cristo apareceu cinco vezes, como lemos no Evangelho e o adverte Agostinho com as palavras seguintes. Primeiro, às mulheres no sepulcro; segundo, ainda a elas quando voltavam do sepulcro; terceiro, a Pedro; quarto, aos dois discípulos que iam a uma aldeia; quinto, a vários em Jerusalém, entre os quais não estava Tomás. Logo, parece que também nos outros dias, antes da sua ascensão, devia aparecer-lhes, ao menos várias vezes por dia.

4. Demais. — O Senhor, antes da Paixão, disse aos discípulos. Depois que eu ressurgir irei adiante de vós para a Galileia. O que também o anjo e o próprio Senhor disse às mulheres depois da ressurreição. E, contudo foi antes visto deles em Jerusalém; e no dia mesmo da ressurreição, como se disse; e também no oitavo dia como lemos no Evangelho. Logo, parece que não conviveu com os discípulos, de modo conveniente, depois da ressurreição.

Mas, *em contrário*, o Evangelho, diz que depois de oito dias é que Cristo apareceu aos discípulos. Logo, não conviveu com eles continuamente.

SOLUÇÃO. — Duas coisas deviam ser manifestas aos discípulos concernentes à ressurreição de Cristo: a verdade da ressurreição e a glória do ressurgente, Ora, para manifestar a verdade da ressurreição bastava que lhes aparecesse várias vezes com eles familiarmente falasse, comesse, bebesse e lhes oferecesse o corpo a tocarem. Quanto à manifestar a sua glória de ressurrecto, não quis conviver com eles continuamente, como fizera antes, a fim de que não parecesse ter ressurgido para a mesma vida

que vivia antes. Por isso lhes disse: Isto é o que queriam dizer as palavras que eu vos dizia quando ainda estava convosco. Ora, então lhes estava presente corporalmente; ao passo que antes lhes estava presente não só corporalmente, mas ainda sob a aparência de um corpo mortal. Por isso Beda, expondo as palavras supra referidas diz: Quando ainda estava convosco, isto é, quando ainda tinha um corpo mortal, como o que ainda tendes. E verdade que então ressuscitou com a mesma carne, mas já não tinha a mesma mortalidade que eles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As frequentes aparições de Cristo bastavam para certificar os discípulos da verdade da ressurreição. Mas o conviver continuamente com eles podia induzi-los em erro, se acreditassem ter ele ressurgido para uma vida semelhante a que antes vivera. Quanto à consolação com a sua contínua presença, prometeu que a teriam na outra vida, consoante ao Evangelho: Eu hei-de ver-vos de novo e o vosso coração ficará cheio de gozo; e o vosso gozo ninguém vo-to tirará.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se Cristo não conviveu continuamente com os discípulos não é porque pensasse fosse mais conveniente estar alhures. Mas porque julgava mais conveniente para a instrução deles, com eles não conviver continuamente, pela razão já dada. Ignoramos porém em que lugares lhes apareceu corporalmente, nesse meio tempo, pois não no-lo refere a Escritura; demais, em todo lugar é o seu senhorio na mesma frase.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se no primeiro dia apareceu mais frequentemente, foi porque os Apóstolos deviam ser advertidos por meio de sinais, de modo que desde o princípio tivessem fé na ressurreição. — Mas depois de a terem recebido, não era preciso que, já certificados, fossem instruídos com tão frequentes aparições. Por isso não lemos no Evangelho que lhes aparecesse depois do primeiro dia, senão cinco vezes. Pois, como diz Agostinho, depois das primeiras cinco aparições, apareceu-lhes pela sexta vez quando Tomás o viu; pela sétima, no mar de Tiberíades, na captura dos peixes; pela oitava, no monte da Galileia segundo Mateus; pela nona, como relata Marcos, numa última ceia, porque já não haveriam de conviver com ele na terra; pela décima, no dia mesmo em que, não já na terra, mas elevado nas nuvens, quando subiu ao céu. Mas nem tudo o que fez está escrito, como o confessa João. Assim, pois, conviveu frequentemente com eles antes de ter subido aos céus. E isto tudo para a consolação deles. Por isso o Apóstolo diz: Foi visto por mais de quinhentos irmãos estando juntos; depois foi visto de Tiago. Mas dessas aparições não faz menção o Evangelho.

RESPOSTA À QUARTA. — Crisóstomo, assim expõe aquilo do Evangelho — Depois que eu ressurgir irei adiante de vós para a Galileia. Não vai, diz, a nenhuma região longínqua para se lhes manifestar; mas lhes aparece no meio mesmo da sua nação e nos próprios lugares onde sempre convivera com eles. De modo que, assim, cressem que o crucificado foi o mesmo que ressurgiu. E diz que iria para a Galileia para se libertarem ele do temor dos judeus. Assim, pois, como diz Ambrósio, o Senhor anunciou aos discípulos que o veriam na Galileia mas como o tremor os retinha encerrados no cenáculo, foi aí que primeiro se lhes mostrou. Nem por isso faltou ao cumprimento da promessa ao contrário, foi um cumprimento prematuro e misericordioso dela. Mas depois, quando já tinha a alma confortada, dirigiram-se para a Galileia. Podemos porem dizer igualmente que, tendo-se revelado a poucos no cenáculo, quis mostrar-se a muitos, na montanha. Pois, como adverte Eusébio, os dois evangelistas, Lucas e João, escrevem que Cristo apareceu em Jerusalém só aos onze. Mas os outros dois nos referem que ele foi para a Galileia: para se manifestar, não somente aos onze, mas ainda a todos os discípulos e irmãos, como o tinha ordenado o Anjo e o Salvador. O que também Paulo menciona, quando diz: Depois apareceu simultaneamente a mais de quinhentos irmãos. Mas a solução mais verdadeira é que primeiro foi visto uma ou duas vezes dos que estavam escondidos em Jerusalém, para consolação deles. Ao passo

que na Galileia, não as oculta nem uma ou duas vezes se manifestou, mas ostentando toda a grandeza do seu poder, mostrando-se-lhes vivo, depois da Paixão, por muitos milagres, como o atesta Lucas no Atos, ou, como quer Agostinho, o dito do anjo e do Senhor, que haveria de ir adiante deles para a Galileia deve ser tomado em sentido profético. Pois, essa espécie de transmigração, representada pela Galileia; dava-lhes a entender que os Apóstolos passariam a pregar do povo de Israel para os gentios. Aos quais não teriam ousado ensinar o Evangelho se o Senhor mesmo não lhes tivesse preparado o caminho no coração dos homens. Tal o sentido das palavras do Evangelho: Eu irei adiante de vós para a Galileia; mas a palavra Galileia também significa revelação; e neste sentido podemos entender que Cristo não teria mais a forma de servo, mas a que o torna igual ao Pai e da qual prometem aos seus amigos fieis a participação. E que partiu para um lugar donde não se afastaria, vindo ter conosco, e partindo para o qual, não nos abandonaria.

Art. 4 — Se Cristo devia aparecer aos discípulos sob figura diferente.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não devia aparecer aos discípulos sob uma figura diferente.

1. — Pois, não pode realmente aparecer senão o que existe. Ora Cristo só tinha uma figura. Se, portanto, apareceu com figura diferente a sua aparição não era real mas ficta. O que é inadmissível, porque, como diz Agostinho, se Cristo engana, não é a Verdade; ora Cristo é a Verdade. Logo, parece que Cristo não devia aparecer aos discípulos sob uma figura diferente.

2. Demais. — Ninguém pode aparecer aos outros com uma forma diferente da que tem, salvo se os olhos dos que contemplam forem iludidos com fantasmagorias. Ora, essas fantasmagorias sendo produto das artes mágicas, não convinham a Cristo, segundo o Apóstolo: Que concórdia entre Cristo e Belial? Logo, parece que não devia aparecer sob uma forma diferente.

3. Demais. — Assim como pela Sagrada Escritura a nossa fé se certifica. assim os discípulos certificados foram na fé da ressurreição de Cristo por meio das aparições. Ora, como diz Agostinho, uma só inverdade que contenha a Sagrada Escritura infirma-lhe totalmente a autoridade. Se, portanto Cristo apareceu aos discípulos uma só vez, sob forma diferente da sua, ficou infirmado tudo quanto eles, depois da ressurreição, viram em Cristo. O que é inadmissível. Logo, não devia ter-lhes aparecido sob forma diferente.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Depois disto se mostrou em outra forma a dois deles que iam caminhando para uma aldeia.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a ressurreição de Cristo devia manifestar-se aos homens do modo pelo qual as coisas divinas lhes são reveladas. Ora, as coisas divinas são reveladas aos homens diversamente, conforme as disposições diversas que eles apresentam. Assim, os de mente bem disposta as percebem como verdadeiramente são. Os que, porém são desprovidos dessa disposição, as percebem com um misto de dúvidas e erros; pois, como diz o Apóstolo, o homem animal não percebe aquelas coisas que são do Espírito de Deus. Por isso Cristo a certos que, depois da ressurreição, estavam dispostos a crer se lhes manifestou com a sua forma própria. Mas a outros se apresentou com forma diversa, que já parecia entibiarem na fé. Donde o dizer o Evangelho: Ora, nós esperávamos que ele fosse o que resgatasse Israel. E por isso diz Gregório, que Cristo se lhes manifestou corporalmente tal como eles pensavam que fosse. Senão-lhes ainda estranho aos corações, de fé tibia, fingiu que ia mais longe, isto é. como se fosse estrangeiro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho, nem tudo o que fingimos é mentira, senão só quando fingimos o que nada significa. Não há, pois, mentira, mas verdade figurada quando a nossa ficção significa alguma coisa. Do contrário, por mentiras se reputariam todas as expressões figuradas usadas pelos sábios e varões santos, ou mesmo pelo Senhor, porque conforme o uso corrente nenhuma verdade encerram tais expressões. Ora, como os ditos, também os fatos podem ser fictos, sem mentira, para significar alguma realidade. E tal é o caso presente, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, o Senhor podia transformar a sua carne, de modo que exhibisse figura realmente diferente daquela que costumavam ver; assim como, antes da Paixão, transformou-se no monte, de maneira que a face lhe resplandecia como o sol. Mas tal não se deu no caso presente. E talvez não repugnasse também acreditar que os olhos dos discípulos fossem vítima da ilusão de Satan para impedi-los de reconhecer a Jesus. Daí o referir o Evangelho, que os olhos deles estavam como fechados, para o não reconhecerem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A razão aduzida colheria, se pelo aspecto de uma figura estranha os discípulos não tivessem sido levados a contemplar a verdadeira figura de Cristo. Pois, como diz Agostinho no mesmo lugar, que os olhos deles estivessem iludidos do modo referido, Cristo não o permitiu senão até a fração do pão, ensinando-nos assim que o participar à unidade do seu corpo tem o efeito de afastar todos os obstáculos suscitados pelo inimigo para nos impedir de reconhecer a Cristo. Por isso, no mesmo lugar se acrescenta que, abriram-se-lhes os olhos e o reconheceram; não que andassem antes com os olhos fechados, mas se lhes interpunha um obstáculo que não lhes permitia reconhecer o que viam efeito esse habitual da caligem de algum humor.

Art. 5 — Se Cristo devia declarar com provas a verdade da sua ressurreição.

O quinto discute-se assim. — Parece que Cristo não devia declarar com provas a verdade da sua ressurreição.

1. — Pois, diz Ambrósio: Deixa-te de provas, quando se trata da fé. Ora, a ressurreição de Cristo é matéria de fé. Logo, não é susceptível de provas.

2. Demais. — Gregório diz: Nenhum mérito tem a fé, quando a razão humana se funda na experiência. Ora, Cristo não devia privar-nos do mérito da fé. Logo, não devia confirmar com provas a sua ressurreição.

3. Demais. — Cristo veio ao mundo para tornar possível aos homens a aquisição da felicidade, segundo a Escritura: Eu vim para terem a vida e para terem em maior abundância. Logo, parece que Cristo não devia manifestar com provas a sua ressurreição.

Mas, *em contrário*, a Escritura refere que Cristo apareceu aos discípulos por quarenta dias, com muitas provas, falando-lhes do reino de Deus.

SOLUÇÃO. — O vocábulo - prova - é susceptível de duplo sentido. Num, assim se chama qualquer razão que nos leve a dar fé a uma causa duvidosa. Noutro, é às vezes um sinal sensível que induz a manifestação de alguma verdade; assim, Aristóteles nas suas obras usa às vezes ao referido vocábulo neste sentido. Ora, tomando a palavra no primeiro sentido, Cristo não deu aos seus discípulos prova da sua ressurreição. Porque tal prova seria um argumento resultante de determinados princípios: e estes, não sendo conhecidos dos discípulos, nada por eles se lhes poderia provar, pois, do desconhecido não

podemos tirar nenhum conhecimento. E, de outro lado, se lhes fossem conhecidos, não transcenderiam a razão humana e portanto, não seriam eficazes para fundar a fé na ressurreição, que excede a nossa razão: pois os princípios devem ser do mesmo gênero que as coisas que pretendem provar, como diz Aristóteles. Ora, Cristo provou aos discípulos a sua ressurreição pela autoridade da Sagrada Escritura, fundamento da fé, quando disse: Era necessário que se cumprisse tudo o que de mim estava escrito na lei de Moisés, nos profetas e nos salmos.

Mas, se considerarmos a prova na segunda acepção então dizemos que Cristo declarou por provas a sua ressurreição, porque mostrou por certos sinais evidentíssimos, que verdadeiramente ressurgiu. Por isso, o grego, em lugar de dizer como a vulgata - com muitas provas - diz Τίς ἔστιν ἡ ἀποδείξις" isto é, sinal evidente para provar. E esses sinais de ressurreição Cristo os manifestou aos discípulos, por duas razões. Primeiro, porque os corações deles não estavam dispostos a dar facilmente fé à ressurreição. Por isso Cristo lhes disse: ó estultos e tardas de coração para crer! E noutro lugar o Evangelho diz que Cristo lhes lançou em rosto a sua incredulidade e dureza de coração. — Segundo, para que, mediante tais sinais a eles manifestados, o testemunho que dessem fosse mais eficaz, segundo aquilo da Escritura: O que vimos e ouvimos e palparam as nossas mãos, disso damos testemunho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ambrósio, no lugar citado, funda-se em argumentos baseados na razão humana. Os quais não são válidos para demonstrar as coisas da fé, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O mérito da fé está em crermos por ordem de Deus o que não vemos. Por onde, só exclui o mérito aquela razão que no, dá a ver pela ciência o que nos foi proposto a crer; e tal é a razão demonstrativa. Ora, a tais razões Cristo não recorreu para declarar a sua ressurreição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, o mérito da beatitude, cuja causa é a fé, não fica totalmente excluído, salvo se não quiséssemos crer senão no que vemos. O fato porém de alguém crer o que não vê, mediante sinais visíveis, não elimina totalmente a fé nem o seu mérito. Assim Tomé, a quem o Senhor disse - Porque me viste, creste, viu uma causa e creu outra: viu as chagas e creu em Deus. É, porém fé mais perfeita a que, para crer, não exige esses auxílios. Por isso, para arguir a falta de fé em certo, o Senhor disse: Vós, se não vedes milagres e prodígios, não credes. E, assim sendo, podemos entender que os de alma pronta a crer a Deus, mesmo sem nenhuns sinais visíveis, são bem-aventurados, por comparação com os que não crêem sem que vejam tais sinais.

Art. 6 — Se as provas aduzidas por Cristo manifestaram suficientemente a verdade da sua ressurreição.

O sexto discute-se assim. — Parece que as provas aduzidas por Cristo não manifestaram suficientemente a verdade da sua ressurreição.

1. — Pois, Cristo não manifestou nada aos discípulos. depois da sua ressurreição, que também não pudessem os anjos manifestar ou deixar de o fazer, quando aparecem aos homens. Assim, os anjos frequentemente se mostravam aos homens em forma humana, com eles falavam conviviam e comiam como se verdadeiramente fossem homens. Tal o lemos na Escritura quando refere que Abraão deu hospitalidade a anjos; e que um anjo levou e reconduziu a Tobias. E contudo não tem corpo real a que estejam unidos naturalmente. o que é necessário para a ressurreição. Logo, os sinais que Cristo mostrou aos discípulos não eram suficientes para manifestar-lhe a ressurreição.

2. Demais. — Cristo ressurgiu glorioso, isto é. tendo a natureza humana, mas simultaneamente gloriosa. Ora, certas manifestações fez Cristo aos discípulos, contrárias à natureza humana; tal o se lhes

desvanecer aos olhos e o entrar a ter com eles através de portas fechadas. E também eram contrárias à glória certas outras, como o comer e beber e o conservar as cicatrizes das chagas. Logo, parece que as referidas provas não eram suficientes nem convenientes a despertar a fé na ressurreição.

3. Demais. — O corpo de Cristo depois da ressurreição não era tal que pudesse se tocado pelos mortais; por isso ele próprio disse a Madalena: Não me toques porque ainda não subi a meu Pai. Logo, não era conveniente que, para manifestar a verdade da .sua ressurreição, se deixasse tocar pelos discípulos.

4. Demais. — Dentre os dotes do corpo glorificado o mais importante é a claridade. Ora, desse não tem Cristo, na ressurreição, nenhuma prova. Logo, parece que insuficientes eram as referidas provas para manifestar a qualidade da sua ressurreição.

5. Demais. — Os anjos apresentados como testemunhas da ressurreição a própria dissonância entre os Evangelistas mostra que eram insuficientes. Assim, Mateus nos mostra o anjo sobre a pedra revolvida e Marcos, no interior mesmo do monumento, quando as mulheres nele entraram. Além disso, esses dois evangelistas nos falam de um só anjo; ao passo que João, de dois, sentados; e Lucas, de dois também, mas de pé. Logo, parecem inconvenientes os testemunhos da ressurreição.

Mas, *em contrário*, Cristo que é a Sabedoria de Deus, dispõe todas as coisas com suavidade e conveniência, na frase da Escritura.

SOLUÇÃO. — Cristo manifestou de dois modos a sua ressurreição: pelo testemunho e por provas ou sinais. E arribas essas manifestações foram, no seu gênero, suficientes. Assim, serviu-se de duplo testemunho para manifestar a ressurreição aos discípulos, e nenhum deles pode ser recusado. — O primeiro foi o dos anjos, que anunciaram a ressurreição às mulheres, como o narram todos os evangelistas. Outro é o testemunho das Escrituras, que ele próprio aduziu para provar a sua ressurreição, como o relata o Evangelho. Quanto às provas, também foram suficientes para declarar a sua verdadeira ressurreição, mesmo enquanto gloriosa. Ora, que a sua ressurreição foi verdadeira ele o mostrou, primeiro, quanto ao seu corpo. Relativamente a esta três coisas manifestou. - Primeiro, que era um corpo verdadeiro e real, e não um corpo fantástico ou rarefeito, como o ar. E isso o mostrou deixando que o tocassem. Por isso, ele próprio o disse: Apalpai e vede, que um espírito não tem carne nem ossos, como vós vedes que eu tenho. — Segundo. mostrou que tinha um corpo humano. deixando verem os discípulos a sua verdadeira figura. que contemplavam com os olhos. — Terceiro, mostrou-lhes que era o corpo identicamente o mesmo que antes tinha, mostrando-lhes as cicatrizes das chagas. — Por isso diz, no Evangelho: Olha para as minhas mãos e pés, porque sou eu mesmo. De outro modo, mostrou-lhes a verdade da sua ressurreição quanto à alma, de novo unida ao corpo. E isso, pelas atividades de uma tríplice vida. — Primeiro, pela atividade da vida nutritiva, comendo e bebendo com os discípulos, como lemos no Evangelho. — Segundo. pela atividade da vida sensitiva, quando respondia às interrogações dos discípulos e saudava os presentes, mostrando assim que via e ouvia. - Terceiro, pela atividade da vida intelectual, pelo que os discípulos com ele falavam e discorriam sobre as Escrituras. E para nada faltar a essa perfeita manifestação, revelou também a sua natureza divina pelo milagre feito na pesca maravilhosa e, além disso, por ter subido ao céu à vista dos discípulos. Pois, como diz o Evangelho, ninguém subiu ao céu senão aquele que desceu do céu, a saber, o Filho do homem, que está no céu. E também manifestou a glória da sua ressurreição aos discípulos por ter entrado a eles, estando as portas fechadas. Tal o que diz Gregório: O Senhor deu a tocar o seu corpo, que entrava estando as portas fechadas, para mostrar que, depois da ressurreição, tinha a mesma natureza mas com uma glória diferente. - Semelhantemente, também foi por uma propriedade da glória, que de súbito desapareceu-lhes de diante dos olhos, na frase do Evangelho; pois, assim mostrava que tinha o poder de deixar-se ver ou não, e isso é uma propriedade do corpo glorioso, como dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora cada uma das provas, em particular, não bastasse a manifestar a ressurreição de Cristo, contudo todas tomadas simultaneamente a manifestam de modo perfeito, sobretudo pelo testemunho da Escritura, pelas palavras dos anjos e também pela afirmação mesma de Cristo confirmada por milagres. Quanto aos anjos que apareceram, não afirmavam que fossem homens como Cristo se afirmou verdadeiramente homem. — E contudo foi um o modo de comer de Cristo e outro o do anjo. Pois, por não serem os corpos assumidos pelos anjos vivos ou animados, não comeram eles verdadeiramente, embora na realidade triturassem os alimentos que iam ter à parte interior do corpo assumido. Por isso o anjo disse a Tobias: Quando eu estava convosco, a vós parecia-vos que eu comia e bebia convosco, mas eu sustento-me de um manjar invisível. Mas, como o corpo de Cristo era verdadeiramente animado, comeu verdadeiramente. Pois, no dizer de Agostinho, o corpo ressurrecto fica isento não do poder, mas da necessidade de comer. Donde o dizer Beda, Cristo comeu por poder e não por necessidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como dissemos Cristo se serviu de várias provas para manifestar a sua verdadeira natureza humana; e de certas outras para mostrar a glória de ressurrecto. Ora, a condição da natureza humana, considerada em si mesma, no estado da vida presente, contraria à condição da glória, segundo aquilo do Apóstolo: Semeia-se em vileza, ressuscitará em glória. Por onde, as provas para manifestar o estado glorioso estão em oposição à natureza, não considerada absolutamente, mas ao seu estado presente, e ao inverso. Por isso diz Gregório, que duas causas admiráveis o Senhor mostrou e muito contraditórias aos olhos da razão humana: conservar, depois da ressurreição, o seu corpo simultaneamente incorruptível e capaz de ser tocado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como adverte Agostinho, o Senhor disse: Não me toques porque ainda não subi a meu Pai, para que essa mulher figurasse a Igreja formada pelos gentios, que só acreditou em Cristo quando ele subiu ao Pai. Ou quis Jesus que se acreditasse nele, isto é, que fosse tocado espiritualmente, de modo a ser considerado na sua unidade com o Pai. Porque, no seu senso íntimo, quem assim o considera, crê que de certo modo Cristo, subindo ao Pai, subiu a quem o reconhece como seu igual. Ao passo que a mulher, chorando-o como homem, só carnalmente cria nele. Quanto ao que se lê em outro lugar do Evangelho, que Maria o tocou, quando se lhe achegou, junto com outras mulheres, e lhes abraçou os pés, não encerra isso nenhuma dificuldade, diz Severiano. Porque no primeiro caso trata-se de uma figura e no segundo, do sexo; naquele da graça divina; neste, da natureza humana. — Ou como o explica Crisóstomo, essa mulher queria tratar ainda o Cristo como se fosse antes da Paixão. Invasa de atearia, esquecia-se da grandeza do seu Salvador; pois, o corpo de Cristo tinha-se, com efeito, revestido de uma glória incomparável, depois de ressurrecto. Por isso lhe disse: Ainda não subi a meu Pai, como se lhe dissesse: Não penses que ainda vivo uma vida mortal. Se ainda na terra me vês, é porque inda não subi a meu Pai; mas dentro em pouco para ele subirei. E por isso acrescenta: Subo para meu Pai e vosso Pai.

RESPOSTA À QUARTA. — Como diz Agostinho, o Senhor ressurgiu com seu corpo glorificado; mas não quis aparecer assim glorioso aos discípulos, porque os olhos a ele não podiam suportar a grande glória. Pois, antes de ter morrido por nós e ressurgido, quando foi da transfiguração no monte, já os discípulos não no puderam contemplar; com maior razão não poderiam fitar o corpo do Senhor glorificado. - Devemos também considerar que depois da ressurreição o Senhor queria sobretudo mostrar que era o mesmo que tinha morrido. O que poderia ficar grandemente impedido se lhes manifestasse a glória do seu corpo. Pois, as mudanças de figura são as que sobretudo revelam a diversidade do que vemos; porque os sensíveis comuns, entre os quais se contam a unidade e a multiplicidade, ou a identidade e a diversidade, a vista é a que sobretudo julga deles. Mas antes da Paixão a fim de que os discípulos não o desprezassem pelas humilhações dela, quis Cristo mostrar-lhes a glória da sua majestade, revelada

principalmente pela glória do corpo, Por isso, antes da Paixão, manifestou aos discípulos a sua glória refulgente; Iras, depois da ressurreição, por outros indícios.

RESPOSTA À QUINTA. — Como diz Agostinho, podemos, com Mateus e Marcos, entender que as mulheres viram um anjo, supondo que o foi quando entraram no monumento, isto é, num certo espaço cercado por um muro de pedras, e aí viram o anjo sentado na pedra revolvida do sepulcro, como refere Mateus; isto é, sentado à direita, como requer Marcos. Em seguida, enquanto examinavam o lugar, onde tinha jazido o corpo do Senhor, viram os dois anjos, primeiro, sentados, no dizer de João, e depois levantados, de modo que pareciam estar de pé, como relata Lucas.

Questão 56: Da causalidade da ressurreição de Cristo

Em seguida devemos tratar da causalidade da ressurreição de Cristo. E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se a ressurreição de Cristo é a causa da ressurreição dos corpos.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a ressurreição de Cristo não é a causa da ressurreição dos corpos.

1. — Pois, posta a causa suficiente, necessariamente se lhe segue o efeito. Se, pois, a ressurreição de Cristo é a causa suficiente da ressurreição dos corpos, imediatamente depois da ressurreição dele todos os mortos deviam ressurgir.

2. Demais. — A causa da ressurreição dos mortos é a justiça divina; e esta exige que os corpos sejam premiados ou punidos simultaneamente com as almas, com a qual participaram do mérito ou do pecado, como diz Dionísio e também Damasceno. Ora, a justiça de Deus haveria de cumprir-se necessariamente, mesmo se Cristo não tivesse ressurgido. Logo, ainda sem ter Cristo ressurgido, os mortos ressurgiriam. Portanto, a ressurreição de Cristo não é a causa da ressurreição dos corpos.

3. Demais. — Se a ressurreição de Cristo é a causa da ressurreição dos corpos, ou é a causa exemplar, ou a eficiente ou a meritória. — Ora, não é a causa exemplar, porque Deus é quem operará a ressurreição dos corpos, segundo o Evangelho: o Pai ressuscita os mortos. E demais, Deus não precisa voltar-se para nenhum exemplar exterior a si. — Semelhantemente, também não é a causa eficiente. Pois a causa eficiente não age senão por contato, espiritual ou corpóreo. Ora, é manifesto que a ressurreição de Cristo nenhum contato corpóreo tem com os mortos que ressurgem, por causa da distância de tempo e de lugar. Nem tão pouco contato espiritual, mediante a fé e a caridade, pois, também os infiéis e os pecadores ressurgirão. — Nem é a causa meritória, enfim; porque Cristo ressurto já não era viandante e portanto não podia mais merecer. — E portanto de nenhum modo a ressurreição de Cristo parece ser a causa da nossa ressurreição.

4. Demais. — Sendo a morte a privação da vida, destruir a morte nenhuma outra causa há de ser senão tornar a infundir a vida, o que constitui a ressurreição. Ora, Cristo, morrendo, destruiu a nossa morte. Logo, a morte de Cristo, e não portanto a sua ressurreição, é a causa da nossa ressurreição.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Se se prega que Cristo ressuscitou dentre os mortos, etc. E a Glosa: Que é a causa eficiente da nossa ressurreição.

SOLUÇÃO. — Tudo o primário em qualquer gênero é a causa do mais que se lhe segue, como diz Aristóteles. Ora, o que é primário no gênero da verdadeira ressurreição é a ressurreição de Cristo, como do sobredito resulta. Por onde, há de necessariamente a ressurreição de Cristo ser a causa da nossa ressurreição. E tal o diz o Apóstolo: Ressuscitou Cristo dentre os mortos, sendo ele as primícias dos que dormem; porque como a morte veio na verdade por um homem, também por um homem deve vir a ressurreição dos mortos. — E com razão. Pois, o princípio da vida humana é o Verbo de Deus, do qual diz a Escritura: Em ti está a fonte da vida. Donde o dizer o próprio Senhor: Assim como o Pai ressuscita os mortos e lhes dá vida, assim também dá o Filho vida àqueles a quem quer. Ora, a ordem natural das causas instituídas por Deus exige que qualquer causa primeiro obre sobre o que lhe mais próximo está e depois, por esse meio, ao que lhe está mais remoto. Assim, o fogo primeiro aquece o ar que lhe está próximo e, mediante o ar, aquece os corpos distantes. E Deus mesmo primeiro ilumina as substâncias que lhe estão mais próximas e, por meio delas, as mais remotas, como diz Dionísio. Por onde, o Verbo

de Deus primeiro dá a vida imortal ao corpo, que lhe está naturalmente unido e, por ele, causa a ressurreição em todos os outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como dissemos, a ressurreição de Cristo é a causa da nossa, por virtude do Verbo que lhe está unido. O qual a opera pela sua vontade. Por onde, não é necessário que o seu efeito se lhe siga imediatamente, mas segundo a disposição do Verbo de Deus; de modo que primeiro nos afeiçoemos com Cristo, que sofreu e morreu, em nossa vida passível e mortal; em seguida, cheguemos à participar da semelhança da ressurreição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A justiça de Deus é a causa primeira da nossa ressurreição; a ressurreição de Cristo, porém, a causa secundária e como instrumental. Pois, embora a virtude do agente principal não fique determinada por nenhum instrumento em particular, contudo desde que obra mediante esse instrumento, este é a causa eficiente. Assim, pois, a justiça divina, quanto é de si, não é obrigada a causar a nossa ressurreição, pela ressurreição de Cristo. Pois, Deus podia nos salvar por outro modo que não a Paixão e a ressurreição de Cristo, como dissemos. Mas desde que decretou esse modo de nos salvar, é manifesto que a ressurreição de Cristo é a causa da nossa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ressurreição de Cristo não é, propriamente falando, a causa meritória da nossa, mas a causa eficiente e exemplar. — Eficiente, porque a humanidade de Cristo, segundo a qual ressurgiu, é de certo modo o instrumento da sua divindade, e obra em virtude dela, como se disse. Por onde, assim como o mais que Cristo na sua humanidade fez ou sofreu contribui, em virtude da sua divindade, para salvação nossa, como dissemos, assim também a sua ressurreição é a causa eficiente da nossa, pela virtude divina, que tem o poder de vivificar os mortos. E essa virtude atinge com a sua presença dos lugares e tempos; sendo que esse contacto virtual basta para a referida eficiência causal. Ora, segundo dissemos, a causa primordial da ressurreição humana é a justiça divina, pela qual Cristo tem o poder de emitir o seu juízo, enquanto Filho do homem. Por onde, a causalidade eficiente da sua ressurreição se estende não só nos bons, mas também aos maus, que lhe estão sujeitos ao juízo. — Mas, assim como a ressurreição do corpo de Cristo, por estar ele pessoalmente unido ao Verbo, foi a primeira no tempo, assim também foi a primeira em dignidade, como diz a Glosa a um lugar do Apóstolo. Ora, o perfeitíssimo é sempre o exemplar imitado pelo menos perfeito, ao seu modo. Por onde, a ressurreição de Cristo é a causa exemplar da nossa. O que é necessário, não da parte do autor da ressurreição que não precisa de exemplar; mas da dos ressuscitados, que hão de afeiçoar-se à ressurreição de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Reformará o nosso corpo abatido para o fazer conforme ao seu corpo glorioso. Embora, pois, a eficiência da ressurreição de Cristo se estenda à ressurreição tanto dos bons como dos maus, contudo a sua exemplaridade se estende propriamente só aos bons, que fez conformes à sua filiação, na frase do Apóstolo.

RESPOSTA À QUARTA. — Pela causalidade eficiente, dependente da poder divino, em geral tanto a morte de Cristo como também a sua ressurreição é a causa tanto da destruição da morte como da reparação da vida. Mas, quanto à causa exemplar, a morte de Cristo, pela qual deixou a vida mortal, é a causa da destruição da nossa morte. Ao passo que a sua ressurreição, pela qual entrou na vida imortal, é a causa da reparação da nossa vida. Mas além disso a Paixão de Cristo é a causa meritória, como dissemos.

Art. 2 — Se a ressurreição de Cristo é a causa da ressurreição das almas.

O segundo discute-se assim. — Parece que a ressurreição de Cristo não é a causa da ressurreição das almas.

1. — Pois, diz Agostinho, que os corpos ressurgem por uma exceção à lei da vida humana, mas as almas ressurgem pela substância de Deus, Ora, a ressurreição de Cristo não concerne à substância de Deus, mas à uma exceção à lei da vida humana. Logo, a ressurreição de Cristo, embora causa da ressurreição dos corpos, não pode contudo ser considerada causa da ressurreição das almas.

2. Demais. — O corpo não age sobre o espírito. Ora, a ressurreição de Cristo foi a do seu corpo, ferido pela morte. Logo, a ressurreição de Cristo não é a causa da ressurreição das almas.

3. Demais. — Sendo a ressurreição de Cristo a causa da ressurreição dos corpos, todos os corpos ressurgirão, segundo aquilo do Apóstolo. Todos certamente ressuscitaremos. Ora, nem todas as almas ressuscitarão, porque certas irão para o suplício eterno, como diz o Evangelho. Logo, a ressurreição de Cristo não é a causa da ressurreição das almas.

4. Demais. — A ressurreição das almas se opera pela remissão dos pecados. Ora, isto se deu pela Paixão de Cristo, segundo a Escritura: Lavou-nos dos nossos pecados no seu sangue. Logo, da ressurreição das almas foi antes a causa a Paixão de Cristo que a sua ressurreição.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo diz: Ressuscitou para nossa justificação, que outra coisa não é senão a ressurreição das almas. E àquilo da Escritura — De tarde estaremos em lágrimas — diz a Glosa: A ressurreição de Cristo é a causa da nossa — da alma, presentemente, e do corpo, no futuro.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a ressurreição de Cristo age em virtude da divindade. — E essa se estende não só à ressurreição dos corpos, mas também às almas; pois Deus é quem dá à alma a vida da graça e faz o corpo viver mediante a alma. Por onde, a ressurreição de Cristo tem uma virtude instrumentalmente eficiente, não só em relação à ressurreição dos corpos, mas também às almas. — Semelhantemente, age também como causa exemplar no atinente à ressurreição das almas. Pois, devemos nos conformar com Cristo ressurecto, quanto à nossa alma; para que, no dizer do Apóstolo, assim como Cristo ressurgiu dos mortos pela glória do Padre, assim também nós andemos em novidade de vida; e assim como ele ressurgido dos mortos já não morre, assim também nós nos consideremos mortos ao pecado, para que de novo vivamos com ele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando Agostinho diz que a ressurreição das almas se opera pela substância de Deus, ele o entende quanto à participação: pois, participando da divina bondade é que as almas se tornam justas e boas, não porém participando de qualquer criatura. Por isso, depois de ter dito — as almas ressurgem pela substância de Deus, acrescenta: Pois, pela participação de Deus a alma se faz bem-aventurada, e não pela participação de qualquer alma santa. Ora, participando da glória do corpo de Cristo, os nossos corpos se tornarão gloriosos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A eficiência da ressurreição de Cristo se faz sentir nas almas, não pela virtude própria do corpo de Cristo ressurecto, mas por virtude da divindade, a que está unido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A ressurreição das almas respeita ao mérito efeito da justificação; ao passo que a ressurreição dos corpos se ordena à pena ou ao prêmio, efeitos da judicção. Ora, não é o papel de Cristo justificar a todos, mas sim julgá-las. Por isso ressuscita o corpo de todos, mas não a alma.

RESPOSTA À QUARTA. — Dois elementos concorreram para a justificação das almas: a remissão da culpa e a novidade da vida da graça. — Ora, quanto à eficiência fundada na virtude divina, tanto a Paixão de Cristo como a sua ressurreição é a causa da justificação, relativamente aos dois elementos supra referidos. — Mas, quanto à exemplaridade, propriamente a Paixão e a morte de Cristo é a causa da remissão da culpa, pela qual morremos ao pecado; ao passo que a sua ressurreição é a causa da novidade da vida, causada pela graça ou pela justiça. Donde o dizer o Apóstolo, que Cristo foi entregue, isto é, à morte, por nossos pecados, isto é, para tirá-los, e ressuscitou para nossa justificação. Mas a Paixão de Cristo também é meritória, como dissemos.

Questão 57: Da Ascensão de Cristo

Em seguida devemos tratar da ascensão de Cristo.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se devia Cristo ascender ao céu.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não devia Cristo ascender ao céu.

1. — Pois, segundo o Filósofo, os seres dotados da maior perfeição possível fruem bem próprio sem precisar mover-se. Ora, Cristo tinha a maior perfeição possível, por ser o sumo bem, em virtude da sua natureza divina, e ser, pela sua natureza humana soberanamente glorificado. Logo, fruía sem nenhum movimento a seu bem. Ora, a ascensão é um movimento. Logo, não devia Cristo ascender ao céu.

2. Demais. — Tudo o que se move visa um fim melhor. Ora a Cristo não era melhor estar no céu que na terra; pois, nenhum bem se lhe acrescentou por estar no céu, nem quanto à alma nem quanto ao corpo. Logo, parece que Cristo não devia subir ao céu.

3. Demais. — O Filho de Deus assumiu a natureza humana para a nossa salvação. Ora, seria melhor para a salvação dos homens que sempre se conservasse conosco na terra, e por isso ele próprio disse aos discípulos: Lá virá tempo que em vós desejareis ver um dia do Filho do homem e não no vereis. Parece, logo, que não devia Cristo subir ao céu.

4. Demais. — Como diz Gregório, o corpo de Cristo nenhuma mudança sofreu depois da ressurreição. Ora, não subiu ao céu imediatamente depois da ressurreição; pois, ele próprio o disse depois dela: Ainda não subi a meu Pai. Logo, parece que nem depois dos quarenta dias devia subir ao céu.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Vou para meu Pai e vosso Pai.

SOLUÇÃO. — O lugar deve proporcionar-se ao que nele está colocado. Ora, Cristo depois da ressurreição entrou na sua vida imortal e incorruptível. Ora, a terra que habitamos é um lugar em que seres nascem e morrem; ao contrário, o céu é um lugar onde não há morte. Logo não devia Cristo, depois da ressurreição, permanecer na terra, mas devia subir ao céu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O ser soberanamente perfeito que possui o seu bem sem ter necessidade nenhuma de mover-se, é Deus: pois é absolutamente imutável, segundo aquilo da Escritura - Eu sou o Senhor e não mudo. Ao contrário, toda criatura é de certo modo mutável, como o adverte Agostinho. E como a natureza assumida pelo Filho de Deus permaneceu criatura, conforme do sobre dito se colige, não há inconveniência em lhe atribuir algum movimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por ter subido, ao céu nenhum bem se lhe acrescentou a Cristo, sua glória essencial, nem quanto ao corpo nem quanto à sua alma. Mas lhe constituiu um novo bem o esplendor da sua mansão gloriosa. Não que ao corpo lhe adviesse, do corpo celeste, maior perfeição ou conservação, senão só o conveniente esplendor. O que de certo modo lhe redundava em glória. E esse esplendor lhe causava alegria; não que começasse então a gozá-la, quando subiu ao céu; mas porque de novo modo gozou dele, como de um bem completo. Por isso, aquilo da Escritura — Deleites na tua direita para sempre, diz a Glosa: As minhas delícias e a minha alegria serão quando estiver sentado ao teu lado, longe dos olhares humanos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora da presença corporal de Cristo ficassem privados os fiéis pela ascensão, contudo a presença da sua divindade sempre a têm eles, segundo o Evangelho: Eu estou convosco todos os dias, até à consumação do século. Pois, o que subiu aos céus não abandonou os seus filhos adotivos, como diz Leão Papa.

Mas, a ascensão mesma de Cristo ao céu, fazendo-nos ficar privados da sua presença corporal, nos foi mais útil que essa presença. — Primeiro, pelo aumento da fé, cujo objeto é o invisível. Por isso o próprio Senhor disse aos seus discípulos, que o Espírito Santo, quando vier, arguirá o mundo da justiça, isto é, dos que crêem; pois, a simples comparação dos fiéis com infiéis é a condenação a destes últimos. E por isso acrescenta: Porque vou para o Pai e vós não me vereis mais. Mas felizes são os que, não vendo, crêem. Será pois, vossa a justiça, de que será o mundo arguido, por crerdes em mim, a quem não vedes. — Segundo, para fundar a nossa esperança. Por isso ele próprio o disse: Depois que eu for e vos aparelhar o lugar, virei outra vez e tomar-vos-ei para mim mesmo, para que onde eu estou estejais também. Elevando assim ao céu Cristo a natureza humana assumida, deu-nos a esperança de lá chegar: porque em qualquer lugar em que estiver o corpo, aí se hão de ajuntar também as águias. E por isso diz a Escritura: Ascende abrindo o caminho adiante deles. — Terceiro, a fim de elevar o afeto da caridade para os bens celestes. Donde o dizer o Apóstolo: Buscaís as coisas que são lá de cima, onde Cristo está sentado à dextra de Deus; cuidai nas coisas que são lá de cima, não nas que há sobre a terra. Pois, na frase do Evangelho, onde está o teu tesouro aí está também o teu coração. E sendo o Espírito Santo o Amor que nos arrebatava para os bens celestes, por isso o Senhor diz aos discípulos: A vós convém-vos que eu vá, porque se eu não for, não virá a vós o Consolador; mas se for enviar vô-lo-ei. O que Agostinho assim expõe: Não sois capazes de receber o Espírito, enquanto persistis a só conhecer a Cristo segundo a carne. Cristo, separando-se deles corporalmente, não somente o Espírito Santo, mas ainda o Pai e o Filho residiram neles espiritualmente.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora o lugar conveniente a Cristo ressurecto para a vida imortal fosse morada celeste, contudo diferiu a sua ascensão para que comprovasse a verdade da sua ressurreição. Por isso declara a Escritura: Depois da sua Paixão manifestou-se a si mesmo vivos os discípulos com muitas provas, por quarenta dias. Ao que uma certa glossa diz: Por ter estado morto durante quarenta horas, confirma que está vivo, durante quarenta dias. Ou podemos entender que esses quarenta dias são a imagem da vida presente, durante a qual Cristo reside na sua Igreja. Neste sentido, que o homem se compõe de quatro elementos e que a Igreja o educa para a observação do decálogo.

Art. 2 — Se ascender ao céu convinha a Cristo enquanto de natureza divina.

O segundo discute-se assim. — Parece que ascender ao céu convinha a Cristo enquanto de natureza divina.

1. — Pois, diz a Escritura: Subiu Deus com júbilo. E noutro lugar: O teu protetor é aquele que sobe ao mais alto dos céus. Ora, isso foi dito de Deus mesmo antes da Encarnação de Cristo. Logo, convinha a Cristo, como Deus, subir ao céu.

2. Demais. — Sobe ao céu quem dele desceu, segundo aquilo do Evangelho: Ninguém subiu ao céu senão aquele que desceu do céu. E o

Apóstolo: Aquele que desceu esse mesmo é também o que subiu. Ora, Cristo desceu do céu, não como homem mas como Deus, pois, não era a sua natureza humana, mas a divina, que já antes existia no céu. Logo, parece que Cristo subiu ao céu como Deus.

3. Demais. — Cristo, na sua ascensão, subiu ao Pai. Ora, não tinha nenhuma igualdade com o Pai enquanto homem; pois, diz, nesse sentido: O Pai é maior que eu, como lemos no Evangelho. Logo, parece que Cristo subiu ao céu como Deus.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo - Aquele que subiu não foi também o que desceu? - diz a Glosa: Foi na sua humanidade que Cristo desceu e subiu.

SOLUÇÃO. — A expressão — enquanto que no caso vertente, pode designar duas coisas: a condição de quem sobe e a causa da ascensão. — Se designa a condição de quem subiu, então ascender não podia convir a Cristo segundo a condição da sua natureza divina. Quer por não haver nada mais alto que a divindade, para onde pudesse subir. Quer também por implicar a ascensão o movimento local, de que não é susceptível a natureza divina, que é imóvel e não ocupa nenhum lugar. Mas, subir desse modo o podia Cristo na sua natureza humana que ocupava lugar no espaço e era susceptível de movimento. Por onde, neste sentido, poderemos dizer que Cristo subiu ao céu, enquanto homem e não enquanto Deus. - Mas se - enquanto que - designa a causa da ascensão, como Cristo subiu ao céu pelo seu poder divino e não em virtude da natureza humana, devemos concluir que subiu ao céu não enquanto homem, mas enquanto Deus. Donde o dizer Agostinho: Enquanto dotado de natureza humana é que Cristo foi crucificado; mas como Deus é que subiu ao céu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os lugares citados são profecias referentes a Deus, enquanto encarnado. — Podemos, porém dizer, que subir ao céu, embora não conviesse à natureza divina, pode contudo lhe ser atribuído metaforicamente; no mesmo sentido em que dizemos que Deus sobe ao coração do homem, quando este se lhe sujeita e humilha. E, do mesmo modo, dizemos metaforicamente que sobe, em relação a qualquer criatura quando a sujeita à sua lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que subiu foi o mesmo que desceu. Assim, diz Agostinho: Quem foi o que desceu? Deus homem. Quem foi o que subiu? O mesmo Deus homem. A descida, porém se atribui a Cristo em dois sentidos. Num, dizemos que desceu do céu. E isto o atribuímos a Deus homem enquanto Deus. Mas essa descida não na devemos entender como implicando um movimento local; mas pela sua aniquilação, tendo a natureza de Deus, tomou a natureza de servo. Pois como dissemos que se aniquilou, não por ter perdido a sua plenitude, mas por ter se revestido das nossas misérias, assim também, que desceu do céu, não pelo ter abandonado, mas por ter assumido a natureza terrena, na unidade da pessoa. — Outra, porém foi à descida pela qual descem às partes ínfimas da terra, no dizer do Apóstolo. E essa foi a um local determinado, e a pôde fazer Cristo, segundo a condição da natureza humana.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz-se que Cristo subiu ao céu, por ter subido a sentar-se à dextra paterna. O que convinha, de certo modo, à natureza divina de Cristo; mas, de certo outro, à natureza humana, como a seguir se dirá.

Art. 3 — Se Cristo subiu por virtude própria.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não subiu ao céu por virtude própria.

1. — Pois, diz o Evangelho, que o Senhor Jesus, depois de haver falado aos discípulos, foi assunto ao céu. E os Atos: Vendo-o eles, se foi elevando e o recebeu uma nuvem que o ocultou a seus olhos. Ora, o que é assunto e elevado parece que é movido por outro. Logo, Cristo foi levado ao céu não por virtude própria, mas por alheia.

2. Demais. — O corpo de Cristo era terreno, como o nosso. Ora, é contra a natureza do corpo terreno ser levado para cima. Assim, nenhum movimento tem, por virtude própria, o ser movido contrariamente à sua natureza. Logo, Cristo não subiu ao céu por virtude própria.

3. Demais. — A virtude própria de Cristo é a virtude divina. Ora, o movimento da ascensão não provinha da virtude divina, porque esta é infinita e aquele instantâneo; de modo que não podiam os discípulos verem-no elevar-se aos céus, como refere a Escritura. Logo, parece que Cristo não subiu ao céu por virtude própria.

Mas, *em contrário*, a Escritura: este formoso em seu traje que caminha na multidão da sua fortaleza. E Gregório diz: Notemos que a Escritura refere que Elias subiu ao céu num carro, como para mostrar abertamente que um simples homem precisava do auxílio alheio. Narra, porém, que o nosso Redentor se elevou sem o auxílio de nenhum carro e nem de anjos, porque o autor de todas as coisas subia, por seu poder próprio, acima de todas.

SOLUÇÃO. — Tem Cristo dupla natureza: a divina e a humana. Por onde, podemos lhe atribuir um poder próprio a cada uma dessas naturezas. Mas, já a natureza humana de Cristo é por si só, dotada de duplo poder. Um natural procedente dos princípios da natureza. E em virtude desse poder é manifestado que Cristo não subiu ao céu. Outro poder, porém, da natureza humana de Cristo é o da Glória. E em virtude desse Cristo subiu ao céu. Mas, o fundamento desse poder certos o vão buscar em a natureza da quinta essência, que é a luz, como dizem, que fazem entrar na composição do corpo humano, de modo a, por meio dela, adunarem os elementos contrários. De modo que, no seu estado mortal, predomine no corpo humano a sua natureza elementar; e assim, segundo a natureza do elemento predominante, o corpo humano tende para baixo pela sua virtude natural. Mas no estado da glória predomina a natureza celeste, por cuja inclinação e virtude o corpo de Cristo e os corpos dos santos são levados para o céu. Mas, dessa opinião já tratamos na Primeira Parte, e mais adiante tornaremos a vê-la no tratado da ressurreição em geral. Deixando, pois, de lado essa opinião, vão outros buscar a razão do referido poder na alma glorificada, por cuja redundância é glorificado o corpo, como diz Agostinho. Pois, tão sujeito estará o corpo glorioso à alma beata, que, como diz Agostinho, o corpo estará imediatamente onde o quiser o espírito, e este não quererá nada que não lhe convenha ao mesmo tempo, e ao corpo. Ora, ao corpo glorioso e imortal na morada celeste é o seu lugar conveniente. Por onde, levado pela vontade da sua alma, Cristo subiu ao céu. - Mas, assim como o corpo se torna glorioso por participar da alma, assim, como diz Agostinho, participando de Deus, a alma se torna bem-aventurada. Por onde, a causa primeira da ascensão de Cristo ao céu foi o poder divino. Assim, pois, Cristo subiu ao céu por virtude própria: primeiro, pela sua virtude divina; segundo, pela virtude da sua alma glorificada, que movia o corpo como queria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como Cristo ressurgiu pela sua vontade própria, e contudo dizemos que foi ressuscitado pelo Padre, por terem o Pai e o Filho o mesmo poder, assim também Cristo subiu ao céu por virtude própria, sendo contudo elevado e assunto pelo Pai.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A razão aduzida prova que Cristo não subiu ao céu pela virtude própria, inerente à natureza humana. Subiu ao céu porém pela sua virtude, enquanto poder divino; e pela virtude própria à sua alma bem-aventurada. E embora subir para as alturas seja contrário à condição presente da natureza do corpo humano, em que o corpo não está inteiramente sujeito ao espírito, não será porém contrário à natureza do corpo glorioso, nem lhe constituirá uma violência, a ele cuja natureza está totalmente sujeita ao espírito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o poder divino seja infinito, e tenha pelo seu sujeito, capacidade infinita, contudo o efeito da sua ação é recebido pelas causas segundo a capacidade delas e a disposição de Deus. Ora, o corpo não é capaz de um movimento local instantâneo, porque há de comensurar-se com o espaço, por cuja divisão e divide o tempo, como o prova Aristóteles. Por onde, não é necessário que o corpo seja movido por Deus instantaneamente, mas que o seja pela velocidade que Deus dispõe.

Art. 4 — Se Cristo subiu acima de todos os céus.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não subiu acima de todos os céus.

1. — Pois, diz a Escritura: O Senhor habita no seu santo templo, o trono do Senhor é no céu. Ora, o que está no céu não está acima dele. Logo, Cristo não subiu acima de todos os céus.

2. Demais. — Dois corpos não podem estar no mesmo lugar. Ora, como não passou de um extremo para outro, transitando pelo meio, parece que Cristo não podia subir além de todos os céus, a menos que o céu não se dividisse. O que é impossível.

3. Demais. — A Escritura refere que uma nuvem o ocultou aos olhos deles. Ora, as nuvens não podem elevar-se acima dos céus. Logo, Cristo não subiu acima de todos os céus.

4. Demais. — Cremos que Cristo há de permanecer perpetuamente no lugar onde subiu. Ora, o contrário à natureza não pode ser sempiterno; pois, o que é segundo a natureza se realiza no mais das vezes e mais frequentemente. Ora, sendo contra a natureza de um corpo terrestre existir acima do céu, parece que o corpo de Cristo não subiu acima dele.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Subiu acima de todos os céus, para encher todas as causas.

SOLUÇÃO. — Tanto mais perfeitamente um corpo participa da bondade divina, tanto mais de ordem corpórea superior é, que é a ordem local. Assim, os corpos que têm maior formalidade são naturalmente superiores, como está claro no Filósofo; pois, pela forma é que cada corpo participa do ser divino. Ora, mais participa da divina bondade o corpo, pela glória, do que qualquer corpo natural, pela forma da sua natureza. E dentre os outros corpos gloriosos é manifesto que o corpo de Cristo tem glória mais refulgente. Por onde, convenientíssimo lhe é estar constituído no alto, acima de todos os corpos. Por isso àquilo do Apóstolo — subindo ao alto, diz a Glosa: Em lugar e dignidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Dizemos que o trono de Deus e no céu, não que este o contenha, mas antes, como contido por ele. Por onde, não é necessário haja nenhuma parte do céu superior a ele, mas sim, que ele seja superior a todos os céus, como o diz a Escritura: A tua magnificência se elevou sobre os céus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora um corpo não possa por natureza, ocupar o mesmo lugar que outro, contudo Deus pode fazer milagrosamente com que ambos ocupem o mesmo lugar. Assim fez o corpo de Cristo nascer do ventre virginal de Maria e passou através de portas fechadas, como diz S. Gregório. Logo, podia o corpo de Cristo ocupar o mesmo lugar que outro, não por propriedade corpórea sua, mas por auxílio e obra do poder divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A nuvem referida não prestou nenhum auxílio, como meio pelo qual Cristo fosse conduzido ao céu; mas apareceu, como sinal manifestativo da divindade, assim como a glória do Deus de Israel aparecia sobre o tabernáculo em forma de nuvem.

RESPOSTA À QUARTA. — O corpo glorioso não é em virtude dos princípios mesmos da sua natureza que pode estar no céu ou acima dele; mas recebe essa capacidade, da alma bem-aventurada, donde tira a sua glória. E, assim como o movimento do corpo glorioso para cima não é violento, também não o é o repouso. Por onde, nada impede seja este sempiterno.

Art. 5 — Se o corpo de Cristo subiu acima de todas as criaturas espirituais.

O quinto discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo não subiu acima de todas as criaturas espirituais.

1. — Pois, seres que não respondem à mesma acepção não podem ser comparados entre si. Ora, o lugar não é atribuído na mesma acepção às criaturas corporais e espirituais, como resulta do que foi dito na Primeira Parte. Logo, parece que não podemos dizer que o corpo de Cristo subiu acima de todas as criaturas espirituais.

2. Demais. — Agostinho diz que o espírito tem preeminência sobre todos os corpos. Ora, ao ser mais nobre é devido um lugar mais nobre. Logo, parece que não ascendeu sobre todas as criaturas espirituais.

3. Demais. — Todo lugar é ocupado por um corpo, porque não há vácuo em a natureza. Se portanto nenhum corpo ocupa um lugar mais elevado que o espírito, na ordem dos corpos naturais, nenhum lugar haverá superior ao das criaturas espirituais. Logo, o corpo de Cristo não podia subir acima de todas as criaturas espirituais.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Constitui sobre todo o principado e potestade e sobre todo o nome que se nomeia não só neste século, mas ainda no futuro.

SOLUÇÃO. — Tanto mais elevado lugar é devido a um ser quanto mais nobre é, quer esse lugar seja próprio, como o é aos corpos, por contato material, quer por contato espiritual, como às substâncias espirituais. Donde, pois, às substâncias espirituais é próprio, por conveniência, o lugar celeste, o supremo dos lugares, por serem essas as substâncias supremas na ordem das substâncias. Ora, o corpo de Cristo, embora inferior às substâncias espirituais, se levarmos em conta as condições da natureza corpórea; considerando-se porém a dignidade da união, conjunta com Deus pessoalmente, sobrepuja a dignidade de todas as substâncias espirituais. Por onde, pela razão da conveniência referida, é-lhe devido um lugar mais elevado, acima de todas as criaturas, mesmo espirituais. Donde o dizer Gregório: Quem fez todas as causas foi exaltado sobre todas pelo seu poder.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por uma razão é atribuído o lugar à substância corpórea e, por outra, à substância espiritual. Contudo o principio é comum a ambas, que ao ser mais digno é atribuído um lugar superior.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe em relação ao corpo de Cristo, quanto à condição da natureza corpórea, mas não quanto à noção de união.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A comparação aduzida pode fundar-se na noção de lugar; e então nenhum lugar há tão alto que exceda a dignidade das substâncias espirituais; e nesse sentido a objeção colhe. Ou pode fundar-se na dignidade dos seres aos quais o lugar é atribuído. E então ao corpo de Cristo compete estar acima de todas as criaturas espirituais.

Art. 6 — Se a ascensão de Cristo é a causa da nossa salvação.

O sexto discute-se assim. — Parece que a ascensão de Cristo não é a causa da nossa salvação.

1. — Pois, Cristo foi à causa da nossa salvação, pela ter merecido. Ora, com a sua ascensão nada nos mereceu; porque foi ela um prêmio da sua exaltação, e não se identifica o mérito com o prêmio como não é a via idêntica ao seu termo. Logo, parece que a ascensão de Cristo não é a causa da nossa salvação.

2. Demais. — Se a ascensão de Cristo fosse a causa da nossa salvação, sê-lo-ia sobretudo porque a sua ascensão teria sido a causa da nossa. Ora, a nossa ascensão nó-la mereceu a sua Paixão, conforme aquilo do Apóstolo: Temos confiança de entrar no santuário pelo sangue de Cristo. Logo, parece que a ascensão de Cristo não foi a causa da nossa salvação.

3. Demais. — Cristo nos conferiu uma salvação sempiterna conforme à Escritura: A minha salvação será para sempre. Ora, Cristo não subiu ao céu a fim de nele permanecer para sempre; pois, diz a Escritura: Assim como o vistes assunto ao céu, assim virá. E também refere ela que apareceu a muitos santos, em vários lugares, depois da sua ascensão; assim, a Paulo. Logo, parece que a sua ascensão não é a causa da nossa salvação.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: A vós convém-vos que eu vá, isto é que me separe de vós pela ascensão.

SOLUÇÃO. — A ascensão de Cristo é a causa da nossa salvação, de dois modos: por nosso lado e por parte de Cristo. Por nosso lado, porque a ascensão de Cristo eleva-nos o espírito para ele. Pois, a sua ascensão, como dissemos, anima-nos, primeiro, a fé: depois, a esperança; enfim, a caridade. Em quarto lugar, aumenta-nos a reverência para com ele, por já não o considerarmos homem da terra, mas o Deus do céu, conforme o diz o Apóstolo: Se houve tempo em que conhecemos a Cristo segundo a carne - isto é, como mortal, tendo-o somente na conta de homem, conforme o expõe a Glosa - já agora o não conhecemos deste modo.

Por parte de Cristo, relativamente ao que fez, subindo ao céu em bem da nossa salvação. Assim, primeiro, preparou-nos o caminho para subirmos ao céu, conforme ele próprio o disse: Vou aparelhar-vos o lugar. E noutro passo diz a Escritura: Subiu abrindo o caminho adiante deles. Pois, sendo a nossa cabeça, hão de os membros acompanhá-la para onde for. Daí o seu dito: Onde eu estou estejais vós também. E como sinal disso, levou para o céu as almas dos santos, que livrou do inferno, segundo aquilo da Escritura: Subindo Cristo ao alto, fez escrava a escravidão; porque os que foram escravizados pelo diabo conduziu-os consigo ao céu, como para um lugar estranho à natureza humana — felizes captivos, pois ganhou-os para si com a sua vitória. — Segundo, porque assim como o pontífice do Antigo Testamento entrava no santuário para interceder junto de Deus pelo povo, assim também Cristo entrou no céu para interceder por nós, na frase do Apóstolo. Pois a sua própria figura, de natureza humana, com que entrou no céu, é de certo modo uma intercessão por nós; porquanto, o ter Deus exaltado a natureza humana em Cristo leva-o também a ter misericórdia daqueles por quem o Filho de Deus assumiu a natureza humana. - Terceiro para que, constituído quase Deus e Senhor no trono celeste, nos conferisse assim aos homens os seus dons divinos, segundo aquilo do Apóstolo: Subiu acima de todos os céus para encher todas as causas - de seus dons, segundo a Glosa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ascensão de Cristo é a causa da nossa salvação, não a modo de mérito, mas a modo de eficiência, como dissemos acima a propósito da ressurreição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Paixão de Cristo é a causa da nossa ascensão ao céu, propriamente falando, por nos livrar do pecado que nô-la impedia; e a modo de mérito. Mas a ascensão de Cristo é diretamente a causa da nossa ascensão, quase fazendo-a começar no nosso chefe, ao qual hão de os membros estar unidos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo, uma vez subido ao céu, ganhou para si e para nós e perpetuamente o direito e a dignidade à mansão celeste. E a essa dignidade não derroga o fato de às vezes e excepcionalmente descer em corpo à terra, quer para mostrar-se a todos, como o fará no juízo, quer para se mostrar a alguém especialmente, como a Paulo, segundo o refere a Escritura. E para não crer ninguém que isso se deu, não, estando Cristo presente corporalmente, mas apenas alguma aparência sua, o contrário resulta do que diz o Apóstolo para confirmar a fé na ressurreição: última mente foi também visto de mim como de um abortivo. Visão essa que não provaria a verdade da ressurreição, se não fosse o seu verdadeiro corpo o visto por ele.

Questão 58: De Cristo sentado à direita do Pai

Em seguida devemos tratar de Cristo enquanto sentado à direita do Pai.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se deve Cristo sentar-se à direita de Deus Padre.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não deve Cristo sentar-se à direita de Deus Padre.

1. — Pois, à direita e a esquerda são diferentes posições dos corpos. Ora, a Deus nada de corpóreo convém, como diz o Evangelho. Logo parece que Cristo não está sentado à direita do Pai.

2. Demais. — Quem se assenta à direita de outrem tem-no a esse à esquerda. Se, pois, Cristo está sentado à direita do Padre resulta que o Padre está sentado à esquerda de Cristo — o que é inconveniente.

3. Demais. — Sentar e estar de pé entre si se opõem. Ora, Estevam diz: Eis estou eu vendo os céus abertos e o Filho do homem que está em pé à direita de Deus. Logo, parece que Cristo não está sentado à direita do Padre.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Na realidade o Senhor Jesus, depois de assim lhes haver falado, foi assento ao céu, onde está assentado à mão direita de Deus.

SOLUÇÃO. — Pela expressão — estar sentado podemos entender duas coisas: o repouso, segundo aquilo do Evangelho - Ficaí de assento na cidade; e também o poder real ou judiciário, segundo aquele outro lugar - O rei que está assentado no seu trono de justiça, dissipa todo o mal só com o seu olhar. Ora, de ambos os modos convém a Cristo estar sentado à direita do Pai. — Primeiro, enquanto permanece eternamente incorruptível na beatitude do Pai, denominada à sua direita, segundo a Escritura: Deleitações à tua direita para sempre. Por isso diz Agostinho: Está sentado à direita do Pai. Estar sentado significa habitar, no sentido em que dizemos de alguém — habita naquela terra há três anos. Por estar, pois, Cristo sentado à direita do Padre, entendei que é bem-aventurado, sendo a dextra do Padre o nome da sua felicidade. - De outro modo dizemos que Cristo está sentado à direita do Pai, porque reina com ele, recebendo dele o seu poder de julgar; assim como quem se senta à direita do rei assiste-o nas suas funções de reinar e julgar. Donde o dizer Agostinho: Pela direita entendei o poder que Cristo homem recebeu de Deus, a fim de vir a julgar quem veio antes a ser julgado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como ensina Damasceno, não supomos um lugar material quando falamos na direita do Pai. Pois, como poderia ocupar a direita, enquanto lugar, aquele que é incircunscriptível? Porque direita e esquerda, materialmente falando, são propriedades dos seres circunscriptíveis. Por onde, o que entendemos pela direita do Padre é a glória e a honra da divindade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe, entendendo-se que Cristo está materialmente sentado à direita do Padre. Por isso diz Agostinho: Se entendermos que Cristo está corporalmente sentado à direita do Pai, então lhe estará à esquerda. Pois, lá, isto é, na bem-aventurança eterna, só há direita, porque não existe aí nenhuma miséria.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz Gregório: Estar sentado é próprio do juiz, ao passo que estar de pé o é de quem combate ou serve. Por isso Estevam, no meio dos trabalhos da luta, viu de pé quem o fortalecia. Marcos, porém refere que o viu sentado depois da ascensão; porque o juiz será visto ao fim, depois da glória da sua ascensão.

Art. 2 — Se estar sentado à direita do Padre convém a Cristo enquanto Deus.

O segundo discute-se assim. — Parece que estar sentado à direita do Padre não convém a Cristo enquanto Deus.

1. — Pois Cristo, enquanto Deus é à direita do Padre. Ora, ser a direita de alguém e estar-lhe sentado à direita não é o mesmo. Logo, Cristo, enquanto Deus, não está sentado à direita do Padre.

2. Demais. — O Evangelho diz: O Senhor Jesus foi assunto ao céu onde está sentado à mão direita de Deus. Ora, Cristo não foi assunto do céu enquanto Deus. Logo, também não é como Deus que está sentado à direita de Deus.

3. Demais. — Cristo, enquanto Deus é igual ao Padre e ao Espírito Santo. Logo, se Cristo, enquanto Deus, está sentado à direita do Padre, pela mesma razão o Espírito Santo estará sentado à direita do Pai e do Filho; e o próprio Pai, à direita do Filho. O que não se lê em nenhum lugar da Escritura.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: Chamamos direita do Padre à glória e às honras da divindade, onde o Filho de Deus tem o seu lugar antes de todos os séculos como Deus e consubstancial com o Pai.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito se colige, ao vocábulo — direita — podemos atribuir três sentidos: primeiro, conforme Damasceno, a glória da divindade; segundo, de acordo com Agostinho, a beatitude do Padre; terceiro, ainda de acordo com o mesmo, o poder judiciário. Ora, o fato de estar sentado, como se disse, designa uma habitação, ou uma dignidade régia ou judiciária. Por onde, estar sentado à direita do Padre outra causa não é senão participar simultaneamente com ele da glória da divindade, da beatitude e do poder judiciário, e isso de modo imutável e como rei. Ora, isso convém ao Filho enquanto Deus. Por onde, é manifesto que Cristo, enquanto Deus, está sentado à direita do Padre: contanto que a preposição *a*, (*ad*) que é transitiva, signifique a ordem da origem, e não o grau de natureza ou de dignidade, que nenhum existe nas Pessoas divinas, como estabelecemos na Primeira Parte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Filho de Deus é chamado a direita do Padre em sentido próprio, do mesmo modo por que também é chamado a virtude do Pai. Ora, a direita do Padre, nas três significações supra-referidas, é algo de comum às três Pessoas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo, enquanto homem foi assunto à honra divina, que supõe o fato de estar sentado à direita do Padre. Contudo, essa honra convém por disposição divina, a Cristo enquanto Deus, não em virtude de qualquer assunção, mas pela origem eterna.

RESPOSTA À TERCEIRA. — De nenhum modo podemos dizer que o Padre está sentado à direita do Filho ou do Espírito Santo; porque o Filho e o Espírito Santo tiram a sua origem do Pai e não inversamente. Mas o Espírito Santo podemos propriamente dizer, que está sentado à direita do Pai ou do Filho, no sentido referido; embora por uma certa apropriação o estar sentado seja atribuído ao Filho, de quem é próprio a igualdade; porque, como diz Agostinho, ao Padre é própria a unidade, ao Filho a igualdade e ao Espírito Santo a conexão entre a unidade e a igualdade.

Art. 3 — Se estar sentado à direita do Padre convém a Cristo enquanto homem.

O terceiro discute-se assim. — Parece que estar sentado à direita do Padre não convém a Cristo enquanto homem.

1. — Pois, como diz Damasceno, chamamos direita do Padre à glória e às honras da divindade. Ora, a glória e as honras da divindade não convém a Cristo enquanto homem. Logo parece que Cristo, enquanto homem, não está sentado à direita do Pai.

2. Demais. — O fato de estar sentado à direita de quem reina parece que exclui a sujeição; porque o sentado à direita de quem reina de certo modo reina com ele. Ora, Cristo enquanto homem, está sujeito ao Pai, segundo o Apóstolo. Logo, parece que Cristo, enquanto homem, não está sentado à direita do Pai.

3. Demais. — Aquilo do Apóstolo - Que está à mão direita de Deus, diz a Glosa: isto é, igual ao Pai pela honra em virtude da qual o Pai é Deus; ou, à direita do Pai. isto é, participante dos mais elevados dons de Deus. E àquele outro lugar: Está sentado à direita da majestade nas alturas. comenta: isto é. como tendo a igualdade com o Padre. acima de todos os seres, pelo lugar e pela dignidade. Ora. ser igual a Deus não convém a Cristo enquanto homem, pois nessa qualidade, ele próprio o disse: O Pai é maior do que eu. Logo, parece que estar sentado à direita do Pai não convém a Cristo enquanto homem.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Pela direita entendi o poder que tinha Cristo, recebido de Deus, pelo qual virá a julgar, ele que viera para ser julgado.

SOLUÇÃO. — Como dissemos pela direita do Padre entende-se ou a glória mesma de Cristo, ou a sua bem-aventurança eterna ou o seu poder judiciário e real. Pois a preposição - a - designa de certo modo o acesso à direita, o que implica a conveniência com uma certa distinção, como se disse. O que de três modos pode ser. — Primeiro, sendo a conveniência da natureza e a distinção da pessoa. E assim, Cristo, como Filho de Deus está sentado à direita do Padre porque tem a mesma natureza que ele. Por onde, a conveniência e a distinção referidas cabem essencialmente tanto ao Filho como ao Pai. E isso é ter o Filho a igualdade com o Pai. — De outro modo, pela graça da união; e esta implica, ao inverso, a distinção de natureza e a unidade de pessoa. E, por aí, Cristo, enquanto homem, é o Filho de Deus e, por consequência, está sentado à direita do Pai; mas de modo que a expressão enquanto não designe a condição da natureza, mas a unidade do suposto como já expusemos. — Em terceiro sentido, o referido acesso pode ser entendido segundo a graça habitual, mais abundante em Cristo que em todas as demais criaturas por ter a natureza humana de Cristo, em si mesma maior beatitude que a das outras criaturas: e por ter ainda sobre todas o poder real e judiciário.

Assim, pois, a expressão enquanto, designando a condição da natureza, Cristo, enquanto Deus, está sentado à direita do Padre, isto é, tem igualdade com o Padre. Mas, enquanto homem, está sentado à direita do Padre, isto é, participa dos bens paternos mais elevados que os de todas as criaturas, isto é, tem uma beatitude maior e exerce o poder judiciário. Se porém — enquanto — designa a unidade de suposto, então também, enquanto homem, está sentado à direita do Padre, pela igualdade de honras, isto é, enquanto que em nossa veneração atribuímos as mesmas honras ao Filho de Deus e à natureza assumida como dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A humanidade de Cristo, segundo as condições da sua natureza, não tem a glória ou as honras da divindade; tem-nas porém, em razão da pessoa a que está unida. Por isso Damasceno acrescenta no mesmo lugar: Dela, isto é, da glória da divindade, o Filho de

Deus frui, antes de todos os séculos, enquanto Deus; e, com a sua carne glorificada, está sentado à dextra do Pai com quem é consubstancial. Assim, todas as criaturas lhe atribuem a mesma adoração, como Deus e homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo, enquanto homem está sujeito ao Padre, designando - enquanto - a condição da natureza. E, assim não lhe cabe estar sentado à direita do Padre, por uma razão de igualdade que, como homem, não lhe assiste. Mas, cabe-lhe estar sentado à direita do Padre, entendendo-se por isso a excelência de beatitude e o seu poder judiciário sobre todas as criaturas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Fruir da igualdade com o Padre não convém à natureza humana de Cristo em si mesma, senão só à pessoa assumente. Mas, participar dos dons mais elevados de Deus, enquanto excedentes às demais criaturas, isso o pode a natureza assumida, em si mesma.

Art. 4 — Se estar sentado à direita do Padre é próprio de Cristo.

O quarto discute-se assim. — Parece que estar sentado à direita do Padre não é próprio de Cristo.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Deus nos ressuscitou e nos fez assentar nos céus com Jesus Cristo. Ora, ser ressuscitado não convém a Cristo. Logo, nem, pela mesma razão, estar sentado à direita de Deus, nas alturas.

2. Demais. — Como diz Agostinho, o estar Cristo sentado à direita do Padre é participar-lhe da beatitude. Ora isso o podem muitas criaturas. Logo, parece que estar sentado à direita do Padre não é próprio de Cristo.

3. Demais. — O próprio Cristo disse: Aquele que vencer eu o farei assentar comigo no meu trono, assim como eu mesmo, também depois que venci, me assentei igualmente com meu Pai no seu trono. Ora, Cristo está sentado à direita do Padre por lhe estar sentado no trono. Logo, também os outros que vencem estão sentados à direita do Padre.

4. Demais. — O Senhor diz: Terdes assento à minha mão direita ou à esquerda não me pertence a mim o dar-vos-lo, mas isso é para quem está preparado por meu Pai. Ora, tê-la-ia dito em vão se isso a ninguém estivesse preparado. Logo, estar sentado à direita do Padre não convém só a Cristo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo pergunta: A qual dos anjos disse alguma vez - Senta-te à minha direita, isto é, participa dos meus melhores bens, ou se o meu igual pela divindade? E como que responde: A nenhum. Ora, os anjos são superiores às outras criaturas. Logo, com maior razão, a ninguém mais, senão a Cristo, convém ter assento à direita do Pai.

SOLUÇÃO. — Como explicamos, dizemos que Cristo está sentado à direita do Padre, por ser igual a ele, pela sua natureza divina; e, pela sua natureza humana, frui de modo excelente, mais que qualquer outra criatura, dos bens divinos. Ora, uma e outra causa só a Cristo compete. Por onde, ninguém mais, nem anjo nem homem, pode sentar-se à direita do Padre, senão Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sendo Cristo a nossa cabeça, tudo o que lhe é conferido, também a nós o é por meio dele. E por isso, tendo já ressuscitado, diz o Apóstolo que de certo modo nos ressuscitou consigo, que contudo ainda não ressuscitamos, mas havemos de ressuscitar, segundo aquilo do Apóstolo: Aquele que ressuscitou dos mortos a Jesus Cristo também dará vida aos vossos corpos mortais. E, conforme do mesmo modo de exprimir-se, acrescenta que nos fez assentar nos céus, isto é, pelo fato mesmo de aí estar sentado Cristo, nossa cabeça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sendo a direita a felicidade divina, estar sentado à direita não significa somente gozar da felicidade mas fruí-la, de certo modo com poder dominical, como própria e natural. O que só a Cristo convém, e a nenhuma outra criatura. — Podemos porém dizer, que todo santo que goza da bem-aventurança está constituído à direita de Deus. Por isso diz o Evangelho: Porá as ovelhas à direita.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Trono, no lugar aduzido, significa o poder judiciário que Cristo tem, do Padre. E nesse sentido se diz que está sentado no trono do Pai. Os outros santos, porém, recebem o poder judiciário, de Cristo. E nessa acepção se diz que estão sentados no trono de Cristo conforme aquilo do Evangelho: Bastareis sentados sobre doze tronos e julgareis as doze tribos de Israel.

RESPOSTA À QUARTA. — Como explica Crisóstomo, esse lugar, isto é, o de quem está sentado à direita, é inacessível a todos, não só aos homens, mas também aos anjos. Pois, Paulo nos mostra o privilégio do Unigênito quando pergunta: A qual dos anjos disse alguma vez - senta-te à minha direita? O Senhor, assim, responde para condescender à suplicação dos que o interrogavam, e não que houvesse certos que haveriam de se assentar à direita do Padre. Pois, o que só pediam era ocupar ao lado dele lugar superior aos dos outros. - Mas também podemos dizer, que os filhos de Zebedeu pediam terem maior excelência que os outros, por participarem do poder judiciário de Cristo. E assim, não pediam os fizesse sentar à direita ou à esquerda do Padre, mas à direita ou à esquerda de Cristo.

Questão 59: Do poder judiciário de Cristo

Em seguida devemos tratar do poder judiciário de Cristo. Da execução do juízo final trataremos mais desenvolvidamente quanto examinarmos o concernente ao fim do mundo. Por agora basta tratarmos só do que respeita à dignidade de Cristo.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o poder judiciário deve ser especialmente atribuído a Cristo.

Parece que o poder judiciário não deve ser especialmente atribuído a Cristo.

1. — Pois, julgar é um poder próprio de quem é senhor, em relação aos seus súditos. Por isso pergunta o Apóstolo: Quem és tu que julgas o servo alheio. Ora, ter o domínio das criaturas é comum a toda a Trindade. Logo, o poder judiciário não deve ser atribuído especialmente a Cristo.

2. Demais. — Daniel diz: O antigo dos dias se assentou. E acrescenta: Assentou-se o juízo e abriram-se os livros. Ora, pelo Antigo dos dias entende-se o Padre; porque, como diz Hilário, o Padre é eterno. Logo, o poder judiciário deve ser atribuído antes ao Pai que a Cristo.

3. Demais. — Compete julgar a quem compete arguir. Ora, arguir compete ao Espírito Santo, conforme o diz o Senhor: Ele quando vier, isto é, o Espírito Santo, arguirá o mundo do pecado e da justiça e do juízo. Logo, o poder judiciário deve ser atribuído antes ao Espírito Santo que a Cristo.

Mas, *em contrário*, a Escritura, referindo-se a Cristo: Ele é o que por Deus foi constituído juiz de vivos e mortos.

SOLUÇÃO. — A emissão de um juízo exige três condições. Primeiro, o poder de governar súditos, donde o dizer a Escritura: Não pretendas ser juiz se não tens valor para romperes com esforço por entre as iniquidades. Em segundo lugar é necessário a retidão do zelo, isto é, não devemos proferir o juízo por ódio ou inveja, mas por amor da justiça, segundo aquilo da Escritura: Porque o Senhor castiga aquele a quem ama e acha nele a sua complacência como um pai a seu filho. Terceiro, é necessária a sabedoria, fundada na qual formamos o juízo, donde o dizer a Escritura: O juiz sábio fará justiça ao seu povo. Ora, as duas primeiras condições o juízo as preexige; mas na terceira é que propriamente se funda a forma dele, pois, a razão mesma do juízo é a lei da sabedoria ou da verdade, segundo a qual julgamos. — E como o Filho é a Sabedoria gerada e a Verdade procedente do Pai, que perfeitamente o representa, por isso o poder judiciário é atribuído como próprio ao Filho de Deus. Por isso diz Agostinho: Esta é aquela Verdade inmutável, acertadamente chamada a lei de todas as artes e a arte do Artífice onipotente. Pois, assim como nós e todas as almas racionais julgamos com retidão os nossos inferiores, fundados na Verdade, assim só a Verdade é quem nos julga, quando estamos a ela unidos. Mas julgá-la a ela nem o Pai o pode, pois não é menor que ele. Por isso, o que o Pai julga, por meio dela é que julga. E depois conclui: Portanto o Pai não julga a ninguém, mas deu ao Filho todo poder de julgar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A razão aduzida prova que o poder judiciário é comum a toda a Trindade; o que é verdade. Contudo e por uma certa apropriação, o poder judiciário é atribuído ao Filho, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, ao Pai é atribuída à eternidade para pôr em evidência o princípio, implicado na idéia de eternidade. Assim, no mesmo lugar diz ainda, que o Filho é a arte do Pai. Por onde, a autoridade de julgar é atribuída ao Pai enquanto princípio do Filho; mas a função mesma de julgar é atribuída ao Filho, que é a arte e a sabedoria do Pai. De modo que, assim como o Pai faz tudo

pelo Filho, como a arte sua que é, assim também tudo julga pelo Filho, por ser este a sua sabedoria e a sua verdade. Tal é o significado das palavras de Daniel, quando diz que o Antigo dos dias se assentou, acrescentando depois, que o Filho do homem chegou até o Antigo dos dias e lhe deu o poder e a honra e o reino. Dando assim a entender, que a autoridade de julgar é própria do Pai, de quem o Filho recebe o poder de julgar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como explica Agostinho, quando Cristo disse que o Espírito Santo arguirá o mundo do pecado, é como se tivesse dito: Ele difundirá nos nossos corações a caridade. E é assim que, livres do temor, tereis a liberdade de arguir. Por onde, ao Espírito Santo é atribuído o juízo, não quanto à essência dele, mas quanto ao desejo de julgar, que os homens têm.

Art. 2 — Se o poder judiciário convém a Cristo enquanto homem.

O segundo discute-se assim. — Parece que o poder judiciário não convém a Cristo enquanto homem.

1. — Pois, diz Agostinho, que o juízo é atribuído ao Filho, enquanto a lei primeira da verdade. Ora, isto é próprio de Cristo, como Deus. Logo, o poder judiciário não convém a Cristo, enquanto homem, mas enquanto Deus.

2. Demais. — Ao poder judiciário pertence premiar os que procedem bem, assim como punir os maus. Ora, o prêmio das boas obras é a beatitude eterna, só dada por Deus. Assim, diz Agostinho, que pela participação de Deus, e não pela de nenhuma alma santa, é que a alma se torna feliz. Logo, parece que o poder judiciário não compete a Cristo, enquanto homem, mas enquanto Deus.

3. Demais. — Ao poder judiciário de Cristo pertence o poder de julgar as cogitações ocultas dos corações, segundo aquilo do Apóstolo: Não julgueis antes do tempo, até que venha o Senhor, o qual não só porá às claras o que se acha escondido nas mais profundas trevas, mas descobrirá ainda o que há de mais secreto nos corações. Ora, isso só ao poder divino pertence, conforme à Escritura: Depravado é o coração de todos e impenetrável: quem o conhecerá? Eu sou o Senhor, que esquadrinha o coração e que sondo os afetos, que dou a cada um segundo o seu caminho. Logo, o poder judiciário não convém a Cristo, enquanto homem, mas enquanto Deus.

Mas, *em contrário*: o Evangelho: Deu-lhe o poder de exercitar o juízo porque é Filho do homem.

SOLUÇÃO. — Crisóstomo parece ser de opinião que o poder judiciário não convém a Cristo enquanto homem, mas só enquanto Deus. E por isso expõe assim o lugar citado de João: Deu-lhe o poder de exercitar o juízo, Nem vos admireis disso, pois, é o Filho de Deus. Assim, não recebeu o exercício do juízo por ser homem; mas por ser o Filho do Deus inefável, por isso é juiz. Como, porém, exceda tudo o que dizia à capacidade humana, por isso o Evangelho resolve a dificuldade dizendo: Não vos admireis, ser Filho do homem, pois esse mesmo é também Filho de Deus. E isso o prova pelo efeito da ressurreição, e acrescenta: Porque veio à hora em que todos os que estão nos sepulcros ouvirão a voz de Deus.

Devemos porém notar que, embora em Deus resida a autoridade primeira de julgar, contudo comete aos homens o poder judiciário relativamente dos que lhes estão sujeitos à jurisdição. Donde o dizer a Escritura: Julgai o que for justo; acrescentando depois - Porque é o juízo de Deus, isto é, pela autoridade dele é que julgais. Ora, como dissemos, Cristo, mesmo na sua natureza humana, é a cabeça de toda a Igreja, pois debaixo de seus pés Deus sujeitou todas as coisas. Por isso lhe pertence, mesmo enquanto homem exercer o poder judiciário. Donde o dizer Agostinho, que o lugar citado do Evangelho deve ser entendido como significando: Deu-lhe o poder de proferir juízo, por ser o Filho do Homem. Não certo

pela condição da natureza humana, porque então todos os homens teriam tal poder como objeto Crisóstomo, mas por lh'o pertencer à graça de chefe que Cristo como homem recebeu.

Deste modo cabe, pois, a Cristo, enquanto homem, o poder judiciário, por três razões. — Primeiro, pela sua união e afinidade com os homens. Pois, assim como Deus obra, por causas mediatárias, como as mais próximas dos efeitos, assim julga os homens por meio de Cristo homem, para se lhes tornar o juízo mais suave. Donde o dizer o Apóstolo: Não temos um pontífice que não possa compadecer-se das nossas enfermidades, mas que foi tentado em todas as coisas à nossa semelhança, exceto o pecado. Cheguemo-nos pois confiadamente ao trono da graça. — Segundo, porque no juízo final, como ensina Agostinho, haverá a ressurreição dos corpos dos mortos, que Deus ressuscitará mediante o Filho do Homem; assim como pelo mesmo Cristo ressuscita as almas, enquanto Filho de Deus. — Terceiro, porque, como ensina Agostinho, era justo que os que iam ser julgados vissem o juiz. Ora, iam ser julgados os bons e os maus. Restava, pois, que no juízo a forma de servo se manifestasse aos bons e aos maus, mas a forma de Deus fosse reservada só para os bons.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O juízo deve ter na verdade a sua regra; mas ao homem conformado com a verdade pertence julgar enquanto fazendo com ela uma só realidade, quase como a lei e a justiça animada. Por isso, no mesmo lugar Agostinho aduz o passo do Apóstolo: O espiritual julga de todas as coisas. Ora, a alma de Cristo, mais que as outras criaturas, estava unida à verdade e dela cheia, segundo o Evangelho: Vimo-lo cheio de graça e de verdade. E, assim sendo, à alma de Cristo sobretudo pertence julgar de todas as coisas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Só Deus pode tornar, pela sua participação; bem-aventuradas as almas. Mas, levar o homem à bem-aventurança pode-o Cristo enquanto cabeça e autor da salvação deles, segundo aquilo do Apóstolo: Havendo de levar muitos filhos à glória, convinha consumasse pela paixão o autor da salvação deles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Conhecer as cogitações ocultas dos corações e julgar delas essencialmente só o pode Deus; mas pela refluência da divindade na alma de Cristo, pode também ele conter e julgar os segredos do coração, como dissemos quando tratamos da ciência de Cristo. Por isso diz o Apóstolo: No dia em que Deus há de julgar as coisas ocultas dos homens por Jesus Cristo.

Art. 3 — Se Cristo conquistou por seus méritos o poder judiciário.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo não conquistou por seus méritos o poder judiciário.

1. — Pois, o poder judiciário procede da dignidade real, segundo aquilo da Escritura: O rei que está assentado no seu trono de justiça, dissipa todo o mal só com o seu olhar. Ora, Cristo alcançou a dignidade real, sem méritos. Pois, essa lhe cabe pelo só fato de ser o unigênito de Deus, conforme o diz o Evangelho: O Senhor Deus lhe dará o trono do seu pai Davi e reinará eternamente na casa de Jacó. Logo, Cristo não obteve o poder judiciário pelos seus méritos.

2. Demais. — Como se disse, o poder judiciário cabe a Cristo, enquanto nosso chefe. Ora, a graça de Cristo não lhe cabe em virtude de méritos, mas resulta da união pessoal entre a natureza divina e a humana, segundo o Evangelho: Nós vimos a sua glória como de Filho unigênito do Pai, cheio de graça e de verdade; e todos nós participamos da sua plenitude. Logo, parece que não foi por méritos seus que Cristo teve o poder judiciário.

3. Demais. — O Apóstolo diz: O espiritual julga todas as coisas. Ora, o homem se torna espiritual pela graça, que não depende de méritos, doutra sorte a graça não será graça, na frase do Apóstolo. Logo parece que Cristo não tem o poder judiciário, como ninguém o tem, em virtude de méritos, mas só pela graça.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A tua causa tem sido julgada como a de um ímpio; ganharás a causa e sentença. E Agostinho diz: Sentar-se-á como juiz aquele que foi julgado; condenará os verdadeiros réus quem foi falsamente feito o réu.

SOLUÇÃO. — Nada impede ao mesmo sujeito serem devida a mesma causa a luzes diversas; assim, a glória do corpo ressurrecto convinha a Cristo não só por congruente à divindade e para glória da alma, mas ainda pelo mérito das humilhações da Paixão. Semelhantemente, devemos dizer que o poder judiciário cabe a Cristo homem, tanto por causa da sua pessoa divina, como da dignidade de chefe e da plenitude da graça habitual. E, contudo também a obteve por mérito, de modo que, pela justiça de Deus, fosse juiz quem, por essa justiça pugnou e venceu, sendo julgado injustamente. Por isso ele mesmo diz: Eu venci e me assentei no trono de meu Pai. Ora, por trono se entende o poder judiciário, segundo aquilo da Escritura: Tu te assentaste sobre o trono, tu que julgas segundo a justiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe, quanto ao poder judiciário, enquanto devido a Cristo em virtude da sua união mesma com o Verbo de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe relativamente à graça de chefe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção procede relativamente à graça habitual, perfectiva da alma de Cristo. Mas o ser o poder judiciário devido a Cristo, desse modo, não exclui também lh'o seja por mérito.

Art. 4 — Se Cristo tem o poder judiciário sobre todas as coisas humanas.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não tem o poder judiciário sobre todas as coisas humanas.

1. — Pois, como lemos no Evangelho, a um certo da multidão, que pedia a Cristo - Dize a meu irmão que reparta comigo da herança - respondeu: Homem, quem me constituiu a um juiz ou partido sobre vós outros? Logo, não tem o poder judiciário sobre todas as coisas humanas.

2. Demais. — Ninguém pode julgar senão o que lhe está sujeito. Ora, ainda não vemos que todas as coisas estejam sujeitas a Cristo, como diz o Apóstolo. Logo, parece que Cristo não tem o poder judiciário sobre todas as coisas humanas.

3. Demais. — Agostinho diz, que o juízo divino faz com que às vezes os bons sejam afligidos neste mundo e às vezes prosperem, dando-se o mesmo com os maus. Ora, isso já se passava antes da Encarnação de Cristo. Logo, nem todos os juízos de Deus sobre as causas humanas pertencem ao poder judiciário de Cristo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: O Pai deu todo o juízo ao Filho.

SOLUÇÃO. — Se considerarmos a natureza divina de Cristo, então é manifesto que todo o juízo do Pai pertence ao Filho; pois, assim como o Pai faz todas as coisas pelo seu Verbo, assim também pelo seu Verbo julga de todas. — Mas se considerarmos a natureza humana de Cristo, também assim é manifesto que todas as causas lhe estão sujeitas ao juízo. — O que é claro se, primeiro, atendermos à relação da alma de Cristo com o Verbo de Deus. Se, pois, o espiritual julga de todas as coisas, na frase do Apóstolo,

enquanto a alma lhe está unida ao Verbo de Deus, com muito maior razão a alma de Cristo, cheia da verdade do Verbo de Deus, exerce o seu juízo sobre todas as coisas. — O mesmo resulta, segundo, do mérito da sua morte. Porque, como diz o Apóstolo, por isso é que morreu Cristo e ressuscitou, para ser Senhor tanto de mortos como de vivos. Donde o seu poder de julgar a todos. E daí o dizer o Apóstolo no mesmo lugar: Todos compareceremos ante o tribunal de Cristo. E noutro passo da Escritura: Ele lhe deu o poder e a honra e o reino e todos os povos, todas as tribos e todas as línguas o virão. — Em terceiro lugar, isso mesmo se conclui comparando as coisas humanas com o fim da salvação do homem. Pois, a quem cometemos o principal a esse cometemos também o acessório. Ora, todas as coisas humanas se ordenam ao fim da felicidade, que é a salvação eterna, a que os homens são admitidos ou da qual são excluídos, pelo juízo de Cristo, como o diz o Evangelho. Por onde, é manifesto que Cristo exerce o seu poder judiciário sobre todas as coisas humanas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como dissemos, o poder judiciário resulta da dignidade real. Ora, Cristo embora fosse constituído rei por Deus, contudo, enquanto viveu na terra, não quis administrar temporalmente o reino terrestre. Assim, ele próprio o disse: O meu reino não é deste mundo. Do mesmo modo, não quis exercer o poder judiciário sobre as coisas temporais, ele que viera elevar os homens ao plano das divinas. Por isso, Ambrósio diz no mesmo lugar: Com razão se abstém dos bens terrenos aquele que descera à terra para nos conquistar os divinos; nem se digna ser juiz de processo e árbitro de riquezas, quem tem o poder de julgar vivos e mortos e é o arbítrio dos méritos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todas as causas estão sujeitas a Cristo, quanto ao poder que o Pai lhe deu sobre todas, segundo aquilo do Evangelho: Tem-se-me dado todo o poder no céu e na terra. Mas não lhe estão todas sujeitas, quanto à execução do seu poder; o que se dará no futuro, quando consumará a sua vontade sobre todos, salvando a uns e punindo a outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Antes da Encarnação esses juízos eram proferidos por Cristo, enquanto Verbo de Deus; de cujo poder se tornou participante, pela Encarnação a alma que lhe está pessoalmente unida.

Art. 5 — Se além do juízo proferido no tempo presente haverá um outro juízo universal.

O quinto discute-se assim. — Parece que além do juízo proferido no tempo presente, não haverá nenhum outro juízo, universal.

1. — Pois, é inútil acrescentar qualquer juízo, depois da atribuição dos últimos prêmios. Ora, no tempo presente é que se faz a atribuição dos prêmios e das penas. Assim, o Senhor disse ao ladrão, na cruz: Hoje serás comigo no paraíso. E noutro lugar o Evangelho diz: Morreu o rico e foi sepultado no inferno. Logo, é vão esperar o juízo final.

2. Demais. — A Escritura, segundo outra letra: Deus não julgará duas vezes a mesma causa. Ora, no tempo presente o juízo de Deus se exerce na ordem temporal e na espiritual. Logo, parece que não devemos esperar nenhum juízo final.

3. Demais. — O prêmio e a pena correspondem ao mérito e ao demérito. Ora, o mérito e o demérito não recaem sobre o corpo senão enquanto instrumento da alma. Logo, nem o prêmio ou a pena são devidos aos corpos senão por causa da alma. Logo, não há necessidade de nenhum juízo final para ser o homem premiado ou punido no seu corpo, além daquele pelo qual são punidas ou premiadas as almas.

Mas *em contrário*, o Evangelho: A palavra que eu tenho falado, essa o julgará no dia último. Logo, haverá em juízo no dia último além do juízo exercido no presente.

SOLUÇÃO. — Um ser mutável não pode ser julgado perfeitamente senão depois de consumado. Assim, nenhum juízo perfeito sobre a qualidade de uma ação pode ser proferido, antes de consumada, em si e nos seus efeitos. Pois, muitas ações, que parecem úteis, demonstram-se nocivas pelos seus efeitos. Semelhantemente, nenhum juízo perfeito pode ser proferido de um homem, enquanto não se lhe terminar a vida; porque pode de muitos modos mudar do bem para o mal ou vice-versa, ou do bem para o melhor, ou do mal para o pior. Donde o dizer o Apóstolo: Está decretado aos homens que morram uma só vez e que depois disto se siga o juízo. Devemos, porém, saber que, embora a morte termine a vida de um homem em si mesma, contudo permanece, de certo modo, dependente do futuro. — Primeiro, por viver ainda na memória dos outros, que às vezes dele guardam uma fama boa ou má, que não corresponde à verdade. — Segundo, por perdurar nos filhos, que são como parte do pai, segundo aquilo da Escritura: Morreu o pai dele e foi como se não morresse, porque deixou depois de si um seu semelhante. E contudo, muitos que foram bons deixaram maus filhos e inversamente. — Terceiro, quanto ao efeito das suas obras; assim, o sofisma de Ari e de outros sedutores gerarão a infidelidade até ao fim do mundo, bem como até o fim progredirá a fé nascida da pregação dos Apóstolos. — Quarto, quanto ao corpo que umas vezes é dado honras e, outras, é deixado insepulto ; e contudo vem ao cabo a resolver-se de todo em cinzas. — Quinto, quanto às coisas em que o homem fixou o seu afeto, por exemplo, em certos bens temporais, dos quais uns acabam mais depressa e outros duram mais diuturnamente. Ora, todas essas coisas estão sujeitas à estimativa do juízo divino. Por onde, não podem elas todas ser perfeita e manifestamente julgadas, enquanto dura o curso desta vida. Donde a necessidade de um juízo final, no dia derradeiro, quando o que concerne a cada homem em particular, perfeitamente e de qualquer modo, será perfeita e manifestamente julgado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Certos foram de opinião que nem as almas dos santos serão premiadas no céu, nem as dos condenados punidas no inferno, até o dia do juízo. O que é manifestamente falso, pelo dito do Apóstolo: Temos confiança e ansiosos queremos mais ausentar-nos do corpo e estar presentes ao Senhor; o que é já não andar por fé, mas por visão, como resulta da sequência do texto. Ora, isso é ver a Deus em essência, no que consiste a vida eterna, conforme está claro no Evangelho. Por onde é manifesto que as almas separadas do corpo vivem na vida eterna. Donde se conclui que depois da morte, no concernente à alma, o homem está posto num estado imutável. E assim, para prêmio da alma não é necessário seja o juízo diferido para depois. Mas, como há outras causas que dizem respeito ao homem e se desenrolam em todo o decurso do tempo e que são alheias ao juízo divino, é necessário que de novo, ao fim dos tempos, sejam trazidas a juízo. Embora, pois, por elas o homem não mereça nem desmereça, contudo lhe redundam de certo modo em prêmio ou em pena. E por isso é necessário seja tudo ponderado no juízo final.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deus não julgará duas vezes a mesma causa, isto é, à mesma luz. Mas, a luzes diversas, nenhum inconveniente há em julgar ele duas vezes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o prêmio ou a pena do corpo dependa do prêmio ou da pena da alma, contudo, não sendo a alma mutável, em virtude do corpo, senão por acidente, desde que estiver separada dele ficará num estado imutável e receberá então a sua sentença. Ao contrário, o corpo permanecerá mutável até ao fim dos tempos. Logo e necessariamente, no juízo final é que há de receber o prêmio ou a pena.

Art. 6 — Se o poder judiciário de Cristo se estende aos anjos.

O sexto discute-se assim. — Parece que o poder judiciário de Cristo não se estende aos anjos.

1. — Pois, os anjos, tanto os bons como os maus, foram julgados desde o princípio do mundo, quando uns caíram pelo pecado e os outros foram confirmados na beatitude. Ora, os que já foram julgados não precisam sê-la de novo. Logo, o poder judiciário de Cristo não se estende aos anjos.

2. Demais. — Não pertence à mesma pessoa julgar e ser julgada. Ora, os anjos virão com Cristo para julgar, segundo o Evangelho: Quando vier o Filho do homem na sua majestade e todos os anjos com ele. Logo, parece que os anjos não devem ser julgados por Cristo.

3. Demais. — Os anjos são superiores às outras criaturas. Se, pois, Cristo é juiz não só dos homens mas, também dos anjos, pela mesma razão será juiz de todas as criaturas. O que é falso, porque esse é uma atribuição própria da providência de Deus, donde o dizer a Escritura: A qual outro estabeleceu sobre a terra ou a quem pôs sobre o mundo que fabricou? Logo não é Cristo o juiz dos anjos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Não sabeis que havemos de julgar aos anjos? Ora, os santos não julgarão senão pela autoridade de Cristo. Logo, com maior razão, tem Cristo o poder judiciário sobre os anjos.

SOLUÇÃO. — Os anjos estão sujeitos ao poder judiciário de Cristo, não só pela natureza divina deste, enquanto Verbo de Deus, mas também em razão da sua natureza humana. O que resulta de três razões. — Primeiro, da proximidade que tem com Deus a natureza assumida, pois, como diz o Apóstolo, ele em nenhum lugar tomou aos anjos, mas tomou a descendência de Abraão. Por isso a alma de Cristo, mais que nenhum dos anjos, está cheia da virtude do Verbo de Deus. Daí vem que ilumina os anjos, como diz Dionísio e, portanto, pode julgá-los, — Segundo, porque, pela humilhações da Paixão, a natureza humana mereceu ser exaltado, em Cristo acima dos anjos; de modo que, como diz o Apóstolo, ao nome de Jesus se dobre todo o joelho dos que estão nos céus, na terra e nos infernos. Por isso Cristo exerce o poder judiciário também sobre todos os anjos, tanto bons como maus. Em prova do que diz a Escritura: Todos os anjos estavam em pé ao redor do trono. — Terceiro, em razão do que obram em relação aos homens, dos quais Cristo é, de certo modo especial, a cabeça. Onde o dizer o Apóstolo: Todos os espíritos são uns administradores enviados para exercer o seu ministério a favor daqueles que hão de receber a herança da salvação. Estão sujeitos, pois, ao juízo de Cristo, primeiro quanto à ministração das obras que devem ser feitas por eles. Ministração essa que também lhes advém do homem Cristo, a quem os anjos serviam, e a quem os demônios pediam lhes permitissem entrar nos porcos, como refere o Evangelho. — Segundo, quanto aos demais prêmios acidentais dos bons anjos, que são o alegrarem-se com a salvação dos homens, segundo aquilo do Evangelho: Haverá júbilo entre os anjos de Deus por um pecador que faz penitência. E também quanto às penas acidentais do demônio, que os afligem na terra ou encerrados no inferno. O que também depende do homem Cristo. Por isso o Evangelho conta que o demônio clamava: Que tens tu conosco, Jesus Nazareno? Vieste a perder-nos antes do tempo? — Terceiro, quanto ao prêmio essencial dos bons anjos, que é a beatitude eterna; e quanto à pena essencial dos maus anjos, que é a condenação eterna. O que tudo advém de Cristo enquanto Verbo de Deus, desde o princípio do mundo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe, quanto ao juízo concernente ao prêmio essencial e à pena principal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, embora o espiritual julgue de todas as coisas, contudo pela verdade é ele julgado. Por onde, embora os anjos, por serem espirituais, julguem, são contudo julgados por Cristo, enquanto é a Verdade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo tem o poder de julgar não só os anjos, mas também as atividades de todas as criaturas. Se, pois, como ensina Agostinho, os inferiores são, numa certa ordem, governados por Deus mediante os superiores, é necessário admitirmos que todos os seres são governados pela alma de Cristo, superior a todas as criaturas. Daí o dizer o Apóstolo: Deus não submeteu aos anjos o mundo vindouro, isto é, aquele de quem falamos, isto é, a Cristo. Nem, contudo, por causa disso, estabeleceu Deus outro sobre a terra. Porque Deus tem unidade e identidade de ser com Nosso Senhor Jesus Cristo homem. De cujo mistério da Encarnação basta o que até aqui dissemos.

Os Sacramentos em geral

Depois de termos tratado do que respeita ao mistério do Verbo Encarnado, devemos estudar os sacramentos da Igreja, que desse Verbo encarnado tiram a sua eficácia. E o primeiro tratado será o dos sacramentos em geral. O segundo o de cada sacramento em especial.

No primeiro tratado há cinco questões a serem consideradas. Primeiro, que é o sacramento. Segundo, da necessidade dos sacramentos. Terceiro, dos efeitos dos sacramentos. Quarto da causa deles. Quinto, do seu número.

Questão 60: Dos Sacramentos

Na primeira questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se o sacramento é genericamente um sinal.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o sacramento não é genericamente um sinal.

1. Pois a palavra sacramento vem de sacrar, como medicamento de medicar. Ora, essa noção implica antes a idéia de causa que a de sinal. Logo, o sacramento é genericamente antes uma causa que um sinal.

2. Demais. — Sacramento significa alguma coisa de oculto, segundo aquilo da Escritura: É bom conservar escondido o sacramento do rei. E o Apóstolo diz: Qual seja a comunicação do sacramento escondido desde os séculos em Deus. Ora, o escondido é contrário à idéia de sinal, pois, como diz Agostinho, sinal é aquilo que sugere ao nosso pensamento uma realidade diferente da apreendida pelos sentidos. Logo, parece que o sacramento não é genericamente um sinal.

3. Demais. — Às vezes o juramento é chamado sacramento. Assim, diz um Decretal: As crianças, ainda sem o uso da razão, não sejam compelidas a jurar; e a que uma vez tiver perguntado, nem seja depois disso testemunha, nem se achegue ao sacramento, isto é, ao juramento. Ora, o juramento não inclui nenhuma idéia de sinal. Logo, parece que o sacramento não é genericamente um sinal.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: O sacrifício visível é o sacramento, isto é, o sinal sacro do sacrifício invisível.

SOLUÇÃO. — Todas as coisas ordenadas a uma terceira, embora de modos diversos, podem receber dessa a sua denominação. Assim, da sua saúde tira o apelativo de *são* não somente o animal, sujeito da saúde, mas também — a medicina, *sã* enquanto efetiva da saúde; a dieta, enquanto conservadora dela, e a urina, enquanto significativa da mesma. Do mesmo modo, podemos chamar sacramento ao que tem em si uma santidade oculta, e então sacramento é o mesmo que segredo sacro; ou ao que se ordena de certo modo a essa santidade como causa, ou o sinal ou segundo outra relação qualquer. E neste sentido o sacramento é considerado genericamente como um sinal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A medicina se comporta como causa eficiente da saúde; donde vem que tudo o que dela tira a sua denominação implica dependência de um agente primeiro; e por isso o medicamento supõe de certo modo uma causalidade. Mas a santidade, onde haure o

sacramento o seu apelativo, não implica um sentido de causa eficiente, mas antes, o de causa formal ou final. Por onde, não é necessário que o sacramento suponha sempre a causalidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe, sendo sacramento o mesmo que sacro segredo. Assim, chamamos secreto não só o que é de Deus, mas também dizemos que é sacro e sacramento o que respeita a um rei. Porque os antigos denominavam santo ou sacramento tudo o que não era lícito violar; tais os muros da cidade e as pessoas constituídas em dignidade. Por isso aqueles segredos, divinos ou humanos, que a ninguém é lícito violar, publicando-os, chamam-se sacros ou sacramentos.

RESPOSTAS À TERCEIRA. — Também o juramento tem de certo modo relação com as coisas sagradas, enquanto é uma espécie de contestação feita mediante algo de sagrado. Por isso dizemos que o juramento é um sacramento não no mesmo sentido em que agora nos referimos aos sacramentos. Pois, não é a denominação de sacramento tomada equivocadamente, mas em sentido analógico, isto é, segundo a diversidade de relação com um termo determinado, isto é, a causa sagrada.

Art. 2 — Se todo sinal de uma coisa sagrada é sacramento.

O segundo discute-se assim. — Parece que nem todo sinal de uma coisa sagrada é sacramento.

1. Pois, todas as criaturas sensíveis são sinais de coisas sagradas, segundo aquilo do Apóstolo: As causas invisíveis de Deus se vêem consideradas pelas obras que foram feitas. Mas nem por isso todas as causas sensíveis podem chamar-se sacramentos. Logo, nem todo sinal de uma coisa sagrada é sacramento.

2. Demais. — Tudo o que se fazia na lei antiga figurava a Cristo, que é O Santo dos santos, segundo aquilo do Apóstolo: Todas estas coisas lhes aconteciam a eles em figuras. E noutro lugar: Que são sombras das causas vindouras, mas o corpo é em Cristo. Ora, nem todos os efeitos dos Patriarcas do Antigo Testamento e nem todas as cerimônias da lei são sacramentos, mas só certas em especial, como se disse na segunda Parte. Logo, parece que nem todo sinal de uma coisa sagrada é sacramento.

3. Demais. — Também ao regime do Novo Testamento muitos atos se praticam como sinal de uma coisa sagrada, que contudo não se chamam sacramentos; tal a aspersão da água benta, a consagração do altar e outras semelhantes. Logo, parece que nem todo sinal de uma coisa sagrada é sacramento.

Mas, *em contrário*, a definição se converte com a causa definida. Ora certos definem o sacramento dizendo que é o sinal de uma coisa sagrada; e isso resulta também do lugar de Agostinho supra citado. Logo parece que todo sinal de uma coisa sagrada é sacramento.

SOLUÇÃO. — Os homens se servem de sinais para, por meio do conhecido, chegar ao desconhecido. Por onde, propriamente se chama sacramento ao sinal de uma coisa sagrada concernente aos homens; isto é, propriamente se chamará sacramento, no sentido em que agora o vejamos, o sinal de uma coisa sagrada enquanto santificadora dos homens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. As criaturas sensíveis significam algo de sagrado, isto é, a sabedoria e a bondade divinas, enquanto estas são em si mesmas sagradas; mas não enquanto nós nos santifiquemos por meio delas. Por onde, não podem chamar-se sacramentos, no sentido em que agora tratamos dos sacramentos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Certas cerimônias do Antigo Testamento significavam a santidade de Cristo, enquanto ele em si mesmo é santo. Outras porem lhe significavam a santidade, enquanto por meio

delas nós nos santificamos; assim, a imolação do cordeiro pascal significava a imolação de Cristo, pela qual fomos santificados. E essas cerimônias propriamente se chamam sacramentos da lei antiga.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As coisas se denominam pelo seu fim e pelo seu complemento. Ora, a disposição não é fim nem perfeição. Logo o que significa a disposição para a santidade não se chama sacramento, no sentido em que se funda a objeção. Mas o que significa a perfeição da santidade humana.

Art. 3 — Se o sacramento não é sinal senão de uma só coisa.

O terceiro discute-se assim. Parece que o sacramento não é sinal senão de uma só coisa.

1. Pois, o que significa muitas coisas é um sinal ambíguo e, por consequência, ocasião de engano; tais os nomes equívocos. Ora, nenhuma falácia pode se atribuir à religião cristã, segundo aquilo do Apóstolo: Estai sobre aviso para que ninguém vos engane com filosofias e com os seus falaces sofismas. Logo, parece que o sacramento não é sinal de várias coisas.

2. Demais. — Como se disse, o sacramento significa uma coisa sagrada enquanto causa de santificação humana. Ora, uma só é a causa da santificação humana, a saber, o sangue de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Jesus, para que santificasse ao povo pelo seu sangue, padeceu fora da porta. Logo, parece que o sacramento não significa várias coisas.

3. Demais. — Como se disse, o sacramento significa propriamente o fim mesmo da santificação. Ora, o fim da santificação é a vida eterna, segundo o Apóstolo: Tendes o vosso fruto em santificação e por fim a vida eterna. Logo, parece que o sacramento não significa senão uma só coisa, isto é, a vida eterna.

Mas, *em contrário*, o sacramento do Altar tem dupla significação — o corpo de Cristo verdadeiro e místico, como diz Agostinho.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o sacramento propriamente se chama o que se ordena a significar a nossa santificação. Na qual podemos distinguir tríplice elemento: a causa mesma da nossa santificação que é a Paixão de Cristo; a forma da nossa santificação, que consiste na graça e nas virtudes; e o fim último da nossa santificação, que é a vida eterna. E tudo isto os sacramentos o significam. Por isso o sacramento é: o sinal rememorativo do que passou, isto é, da Paixão de Cristo; e demonstrativo do que em nós obra a Paixão de Cristo, isto é, da graça; e prognóstico, isto é, prenunciativo da futura glória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O sinal ambíguo é ocasião de engano, quando significa muitas coisas, das quais uma não se ordena à outra. Mas, quando significa muitas mas de modo que constituam de certo modo uma unidade, então o sinal não é ambíguo, mas certo. Assim, a palavra homem significa a alma e o corpo, enquanto constitutivos da natureza humana. E, dest'arte, o sacramento tem a tríplice significação deferida, enquanto há aí a unidade, numa certa ordem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sacramento, enquanto significativo da coisa santificante, há de necessariamente significar o efeito, compreendido da causa mesma santificante, como tal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sacramento, na sua noção, baste que signifique a perfeição, como, forma; nem é necessário signifique só a perfeição, como fim.

Art. 4 — Se um sacramento é sempre uma realidade sensível.

O quarto discute-se assim. — Parece que um sacramento nem sempre é uma realidade sensível.

1. Porque, segundo o Filósofo, todo efeito é sinal da sua causa. Ora, como há certos efeitos sensíveis, há também certos inteligíveis; assim a ciência, efeito da demonstração. Logo, nem todo sinal é sensível. Ora, para um sacramento existir basta seja o sinal de uma coisa sagrada pela qual o homem se santifique, conforme se disse. Logo, não é necessário seja um sacramento nenhuma realidade sensível.

2. Demais. — Os sacramentos dizem respeito ao culto ou ao reino de Deus. Ora, as coisas sensíveis não respeitam ao culto de Deus, segundo aquilo do Evangelho: Deus é espírito e em espírito e verdade é que o devem adorar os que o adoram. E o Apóstolo: O reino de Deus não é comida nem bebida. Logo, não é necessário seja o sacramento uma realidade sensível.

3. Demais. — Agostinho diz, que as coisas sensíveis são os mínimos bens, sem os quais o homem pode viver rectamente. Ora, os sacramentos são necessários à salvação do homem como a seguir se dirá, e portanto não pode o homem viver bem sem eles. Logo, não é preciso que os sacramentos sejam realidades sensíveis.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Acrescenta-se a palavra ao elemento e nasce o sacramento. E refere-se nesse lugar à água, elemento sensível. Logo, os sacramentos supõem coisas sensíveis.

SOLUÇÃO. — A sabedoria divina provê a cada coisa conforme à natureza desta; por isso diz a Escritura, que dispõe tudo com suavidade. Onde a expressão do Evangelho: Deu a cada um segundo a sua capacidade. Ora, é conatural ao homem chegar, por meio das coisas sensíveis ao conhecimento das inteligíveis. Ora, o sinal é o meio de chegarmos a um conhecimento ulterior. E assim, sendo as coisas sagradas, significadas pelos salvamentos, uns bens espirituais e inteligíveis pelos quais o homem se santifica, resulta por consequência, que a significação do sacramento se manifesta completamente mediante certas coisas sensíveis. Assim também é pela semelhança das coisas sensíveis que a divina Escritura nos descreve as coisas espirituais. Por isso é que os sacramentos requerem as coisas sensíveis, como também o prova Dionísio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um ser é denominado e definido principalmente pelo que lhe convém primária e essencialmente e não pelo que acidentalmente lhe convém. Ora, a essência do efeito sensível, como sendo o que o homem conhece primária e essencialmente, é levá-lo a um conhecimento ulterior, pois, todo o nosso conhecimento nasce dos sentidos. Ora, nos efeitos inteligíveis não está o poderem conduzir a um conhecimento ulterior senão enquanto manifestados por outros meios, que são as realidades sensíveis. Onde vem que primária e principalmente se chamam sinais os que nos afetam os sentidos; por isso diz Agostinho que sinal é aquilo que sugere ao nosso pensamento uma realidade diferente da apreendida pelos sentidos. Ora, os efeitos inteligíveis não têm a natureza de sinal, senão enquanto manifestados por certos sinais. E também deste modo certas coisas que não são sensíveis se chamam de algum modo sacramentos, enquanto significados por meio de realidades sensíveis, do que mais adiante se tratará.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As coisas sensíveis, consideradas em sua natureza, não concernem ao culto ou ao reino de Deus; mas só enquanto sinais das coisas espirituais, nas quais consiste o reino de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Agostinho se refere às coisas sensíveis consideradas em a natureza delas; não porém quando assumidas a significar as coisas espirituais, que são os máximos bens.

Art. 5 — Se os sacramentos implicam coisas determinadas.

O quinto discute-se assim. — Parece que os sacramentos não implicam coisas determinadas.

1. Pois, as coisas sensíveis são usadas, nos sacramentos, como meios de significar, conforme se disse. Ora, nada impede diversas coisas sensíveis significarem a mesma realidade; assim, na Sagrada Escritura Deus é significado, metaforicamente umas vezes pela pedra, outras pelo leão, outras pelo sol ou por coisas semelhantes. Logo, parece que coisas diversas podem convir ao mesmo sacramento. Portanto, os sacramentos não implicam coisas determinadas.

2. Demais. — Mais necessária é a salvação da alma que a do corpo. Ora, dos remédios materiais, ordenados à saúde do corpo, um pode ser usado na falta de outro. Logo e com maior razão, nos sacramentos, remédios espirituais ordenados à salvação da alma pode ser usada uma coisa, em falta de outra.

3. Demais. — A salvação do homem não deve ser dificultada pela lei divina; e sobretudo pela lei de Cristo, que veio salvar a todos. Ora, na condição da lei da natureza não eram necessárias, para os sacramentos, nenhuma coisa determinada, mas estas eram tomadas em virtude de um voto. Assim, como lemos na Escritura, Jacó obrigou-se por voto a oferecer a Deus dízimos e hóstias pacíficas. Logo, parece que não devia o homem ficar adstrito a usar, na ministração dos sacramentos, coisas determinadas, sobretudo no regime da lei nova.

Mas, *em contrário*, diz ó Senhor: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus.

SOLUÇÃO. — No uso dos sacramentos, duas coisas podemos considerar: o culto divino e a nossa santificação. Dessas, a primeira concerne ao homem relativamente a Deus; e a segunda, a Deus, relativamente ao homem. Ora, a ninguém pertence determinar o que depende do poder de outrem, mas só o que depende do poder próprio. Ora, a salvação do homem, dependendo do poder de Deus, que o santifica não nos pertence a nós, de nosso próprio juízo, escolher as coisas com que nos santifiquemos; mas deve ser determinado por instituição divina. Por isso nos sacramentos da lei nova, com que os homens se santificam, segundo aquilo do Apóstolo. — Haveis sido lavados, haveis sido santificados é necessário usar de coisas determinadas por divina instituição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Uma mesma coisa pode ser significada por sinais diversos; mas ao agente que usa do sinal pertence determinar o sinal a ser usado para significar. Ora, Deus foi quem nos significou as coisas espirituais por meio das coisas sensíveis, nos sacramentos, e pelas palavras similitudinárias nas Escrituras. Por onde, assim como por juízo do Espírito Santo foi determinado por que semelhanças, em certos lugares da Escritura as causas espirituais fossem significadas; assim também deve ser determinado por instituição divina que causas devam ser tomadas para significar, neste ou naquele sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As causas sensíveis têm virtudes em si naturalmente infundidas e apropriadas à saúde do corpo; por isso não importa se duas delas tenham a mesma virtude, de que nos sirvamos. Mas, a santificarem não se ordenam por nenhuma virtude que lhes seja naturalmente infusa, mas só por instituição divina. Por isso foi necessário ser determinado por Deus que coisas sensíveis se devem usar, na ministração dos sacramentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, a sacramentos diversos concernem tempos diversos; assim como também por palavras diversas são significados tempos diversos, a saber, o presente, o

pretérito e o futuro. Por onde, assim como na condição da lei natural os homens eram levados a adorar a Deus, não por qualquer lei que lhes fosse imposta de fora, mas só pela inspiração interior, assim também por uma inspiração interior lhes era determinado de que coisas sensíveis usassem para o culto de Deus. Mas depois foi necessário dar-lhes também uma lei externa, quer por ter, o pecado dos homens obscurecido a lei da natureza; quer ainda para significar mais expressamente a graça de Cristo, pela qual o gênero humano se santifica. E por isso também foi necessário determinar as coisas de que os homens usassem, nos sacramentos. Nem por isso, contudo, se dificulta a via à salvação; pois, as coisas cujo uso é necessário nos sacramentos, ou se encontram em toda parte ou podem ser obtidas com emprego de pequeno esforço.

Art. 6 — Se para significar os sacramentos são necessárias palavras.

O sexto discute-se assim. — Parece que para significar os sacramentos não são necessárias palavras.

1. — Pois, diz Agostinho: Que outra coisa, são os sacramentos corpóreos senão umas como palavras visíveis? E assim acrescentar palavras às coisas sensíveis, nos sacramentos, é acrescentar palavras a palavras. Ora, isso é supérfluo. Logo não é necessário que, nos sacramentos, sejam as palavras acrescentadas às coisas sensíveis.

2. Demais. — Um sacramento, é uma certa unidade. Ora, de coisas de gêneros diversos não pode resultar nenhuma unidade. Pertencendo, pois, as coisas sensíveis e as palavras a gêneros diversos, porque as coisas sensíveis provêm da natureza, e as palavras da razão parece que nos sacramentos não é necessário acrescentar as palavras às coisas sensíveis.

3. Demais. — Os sacramentos da lei nova sucederam aos da antiga; pois, desaparecidos aqueles, foram instituídos estes, como ensina Agostinho. Ora, nos sacramentos da lei antiga não era necessária nenhuma forma de palavras. Logo, nem nos sacramentos da lei nova o são.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Cristo amou a Igreja e por ela se entregou a si mesmo, para a santificar purificando-a no batismo da água pela palavra da vida. E Agostinho diz: Acrescentou-se a palavra ao elemento e nasceu o sacramento.

SOLUÇÃO. — Os sacramentos como foi dito, se aplicam à santificação dos homens, como uns sinais. Por isso pode ser considerados a tríplice luz, e de qualquer modo convém-lhes que se acrescentem as palavras às coisas sensíveis. — Assim, primeiro, podem ser considerados em relação à causa santificante que é o Verbo encarnado, ao qual o sacramento de certo modo se conforma por ser acrescentada a palavra à coisa sensível, como no mistério da Encarnação o Verbo de Deus se uniu à carne sensível. — Segundo, podem ser considerados os sacramentos relativamente ao homem que se santifica, composto de alma e de corpo; — ao qual se proporciona o remédio sacramental que, por meio de uma coisa visível toca o corpo e é crido pela alma por meio da palavra. Por isso, àquilo do Evangelho — Vós já estais puros em virtude da palavra etc., diz Agostinho: Onde vem essa tão grande virtude da água, de tocar o corpo e purificar o coração, senão causada pelo verbo, não enquanto proferido, mas enquanto crido? Terceiro, podem ser considerados relativamente à própria significação sacramental. Assim, como diz Agostinho, as palavras obtiveram entre os homens o principado no significar; porque as palavras podem ser formadas diversamente para significar os diversos conceitos da mente, donde vem que pelas palavras podemos mais distintamente exprimir o que na mente concebemos. Por isso, para a perfeição da significação sacramental foi necessário que a significação das coisas sensíveis fosse determinada por certas palavras. Assim a água pode significar tanto a ablução, por causa da sua humildade, como o

refrigério por causa da sua frigidez. Mas quando dizemos — Eu te batizo — manifestamos que usamos da água no batismo para significar a purificação espiritual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. As coisas visíveis dos sacramentos se chamam palavras por uma certa semelhança; isto é, enquanto participam de uma certa virtude significativa, que principalmente está nas palavras mesmo, como se disse. Por isso não há supérflua duplicação de palavras quando nos sacramentos o verbo se acrescenta às coisas visíveis; pois, uma dessas realidades é determinada pela outra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora as palavras e as outras coisas sensíveis sejam de gênero diverso, no concernente à natureza delas, contudo convêm pelo modo de significar, mais perfeito nas palavras do que nas outras coisas. Por isso, das palavras e das coisas resulta de certo modo uma unidade nos sacramentos, como da forma e da matéria; isto é, enquanto que pelas palavras se completa a significação das coisas, como se disse. Pois, nas palavras também se compreendem os próprios atos sensíveis, como a ablução, a unção e outros semelhantes; porque têm elas o mesmo modo de significar que as coisas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, uns são os sacramentos da realidade presente e outros os da futura. Assim, os sacramentos da lei antiga eram o prenúncio de Cristo que devia vir. Por isso não significavam a Cristo de modo tão expressivo como os sacramentos da lei nova, que emanam do próprio Cristo, e encerram em si mesmos uma certa semelhança, como se disse. — Na vigência da lei antiga, porém usavam de certas palavras, no atinente ao culto de Deus, tanto os sacerdotes, que eram os ministros desses sacramentos, segundo aquilo da Escritura — Assim abençoareis os filhos de Israel e lhes direis: O Senhor te abençoe, etc.; como também os que se serviam desses sacramentos, segundo aquele outro lugar: Confesso hoje diante do Senhor teu Deus, que, etc.

Art. 7 — Se os sacramentos exigem palavras determinadas.

O sétimo discute-se assim. — Parece que os sacramentos não exigem palavras determinadas.

1. — Pois, como diz o Filósofo as palavras não são as mesmas para todos. Ora, a salvação que alcançamos por meio dos sacramentos, é a mesma para todos. Logo, os sacramentos não exigem palavras determinadas.

2. Demais. — Os sacramentos implicam a palavra, cuja principal função dela é ser significativa, como se disse. Ora, diversas palavras podem significar a mesma coisa. Logo, os sacramentos não exigem palavras determinadas.

3. Demais. — A corrupção de um ser muda-lhe a espécie. Ora, certos proferem corruptamente as palavras, mas nem por isso se crê que fica impedido o efeito dos sacramentos; do contrário os iletrados e os gogos, que conferissem os sacramentos, frequentemente introduziram defeitos neles. Logo, parece que os sacramentos não requerem palavras determinadas.

Mas, *em contrário*, o Senhor proferiu palavras determinadas na consagração do sacramento da Eucaristia, dizendo: Este é o meu corpo. Semelhantemente, também mandou aos discípulos batizarem sob uma determinada forma de palavras, conforme está no Evangelho: Ide e ensinai a todas as gentes, batizando-as em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, nos sacramentos as palavras desempenham o papel de forma, e as coisas sensíveis o de matéria. Ora, em todos os seres compostos de matéria e forma, o princípio da

determinação procede da forma, que é de certo modo o fim e o termo da matéria. Por isso, um ser, na sua essência, implica mais principalmente uma forma determinada, que uma determinada matéria; pois, a matéria determinada é necessário seja proporcionada a uma determinada forma. Ora como os sacramentos requerem determinadas coisas sensíveis, que neles desempenham o papel de matéria, com muito maior razão exigem uma determinada forma de palavras.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Como diz Agostinho, a palavra opera nos sacramentos, não por serem proferidas, isto é, não pelo som exterior da voz, mas por serem cridas, isto é, pelo sentido delas, apreendido pela fé. Ora, esse sentido é o mesmo para todos, embora as palavras não tenham o mesmo som. Por onde, o sacramento se perfaz, uma vez existente o referido sentido das palavras, qualquer que seja a língua.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora em qualquer língua palavras diversas possam significar a mesma coisa, sempre contudo uma dessas palavras é a que mais principal e comumente usam os que falam a língua, para significar tal coisa. E essa deve ser a palavra empregada na significação do sacramento. Assim como também dentre as coisas sensíveis tornamos aquela, para a significação do sacramento, cujo uso é mais comum, para exprimir o ato pelo qual é significado o efeito do sacramento. Tal a água, de que os homens usam mais comumente para lavar o corpo, o que significa a ablução espiritual; por isso foi à água escolhida como a matéria do batismo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem profere corruptas as palavras sacramentais, se por indústria o fizer, não intenciona fazer o que faz a Igreja e, portanto não consuma o sacramento. Se o fizer, porém por erro ou lapso da língua e for a corruptela tanta que prive totalmente de sentido a locução, não perfaz o sacramento. E isto, sobretudo se dá quando a corruptela está no princípio da dicção; tal o caso de quem em vez de dizer — em nome do Padre, dissesse — em nome da mãe. — Se, porém a referida corruptela não privar totalmente de sentido a locução, então perfaz-se o sacramento. O que, sobretudo acontece quando a corruptela vem no fim; por exemplo: se alguém dissesse pátrias et filias. Pois, embora essas palavras assim proferidas nada signifiquem quando empregadas, concede-se, porém que sejam significativas pela acomodação do uso. Por isso, embora seja mudado o som sensível, permanece, contudo, o mesmo sentido. Isso, porém que fica dito, sobre a diferença da corruptela no princípio ou no fim da dicção, se funda em que, para nós, o variar da dicção no princípio muda o sentido, ao passo que a variação final não o muda, no mais das vezes. Mas entre os gregos o sentido varia, mesmo no princípio da dicção, em declinação das palavras. Mas sobretudo devemos atender à grandeza da corruptela relativamente a dicção. Pois, tanto no fim como no princípio pode ela ser tão pequena que não tire o sentido às palavras; e tão grande que o tire. Um desses defeitos porém mais facilmente resulta da corrupção no princípio e o outro, na do fim.

Art. 8 — Se é lícito fazer algum acréscimo às palavras nas quais consiste a forma dos sacramentos.

O oitavo discute-se assim. — Parece que não é lícito fazer nenhum acréscimo às palavras nas quais consiste a forma dos sacramentos.

1. — Pois, não impõem menor necessidade essas palavras sacramentais que as da Sagrada Escritura. Ora, às palavras da Sagrada Escritura não é lícito acrescentar nem diminuir nada. Assim, diz a Escritura: Vós não ajuntareis nem tirareis nada às palavras que eu vos digo. E noutro lugar: Eu protesto a todos os que ouvem as palavras da profecia deste livro. Que se alguém lhe ajuntar alguma causa, Deus o castigará com as pragas que estão escritas neste livro; e se algum tirar qualquer causa, tirará Deus a sua

parte do livro da vida. Logo, parece que também à forma dos sacramentos não é lícito fazer nenhum acréscimo ou diminuição.

2. Demais. — As palavras desempenham, nos sacramentos, o papel de forma, como se disse. Ora, qualquer adição ou subtração varia a espécie da forma como também se dá com os números, no dizer de Aristóteles. Logo, parece que se fizer algum acréscimo ou subtração à forma do sacramento, já este não será o mesmo.

3. Demais. — Assim como a forma do sacramento requer um número determinado de palavras, assim também uma ordem determinada delas e mesmo a continuidade da oração. Se pois, a adição ou a subtração não elimina a realidade do sacramento, parece que, pela mesma razão, não a elimina nem a transposição das palavras nem a interpolação na pronúncia.

Mas, *em contrário*, nas formas dos sacramentos, uns fazem certos acréscimos que outros não fazem. Assim os latinos batizam sob esta forma — Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo; ao passo que os gregos, sob est'outra — Seja batizado o servo de Cristo N. em nome do Padre, etc. E, contudo ambos conferem verdadeiramente o sacramento. Logo, é lícito fazer acréscimos ou diminuições nas formas dos sacramentos.

SOLUÇÃO. — Acerca de todas as mudanças que podem ocorrer nas formas dos sacramentos, duas coisas devemos considerar. — Uma relativa a quem profere as palavras, cuja intenção é necessária à existência do sacramento, como a seguir se dirá. E assim, se tiver a intenção, por essa adição ou subtração de introduzir outro rito que não o recebido pela Igreja, não perfaz o sacramento, por não ter a intenção de fazer o que faz a Igreja. — A outra causa a considerar é relativa à significação das palavras. Pois como as palavras operam, nos sacramentos, pelo sentido que fazem, conforme dissemos devemos considerar se a referida alteração tira às palavras o sentido próprio, porque então é manifesto que elimina a realidade sacramental.

Ora, é manifesto que, feita uma diminuição na substância da forma sacramental, desaparece o sentido próprio das palavras e portanto não se perfaz o sacramento. Por isso Dídimo diz: Quem pretender batizar, mas omitindo uma das referidas palavras, isto é, do Padre, do Filho e do Espírito Santo, não batiza completamente. Mas se a subtração for do que não é da substância da forma, essa diminuição não tira o sentido próprio das palavras e por conseqüência não priva o sacramento da sua perfeição. Assim, na forma da Eucaristia, que é — Este pois é o meu corpo — o vocábulo pois, eliminado, não exclui o sentido próprio das palavras e portanto não priva o sacramento da sua perfeição. Embora possa dar-se que quem o omitiu peque por negligência ou desprezo.

Quanto à adição, sucede o fazer-se um acréscimo corruptivo do sentido próprio; assim se alguém dissesse modo de batizar dos Arianos: Eu te batizo em nome do Padre maior e do Filho menor. E então esse acréscimo elimina a verdade do sacramento. Mas se o acréscimo for tal que não faça desaparecer o sentido próprio, não desaparece a realidade sacramental. Nem importa se essa adição se faça no princípio, no meio ou no fim. Assim, se disser — Eu te batizo em nome de Deus Padre onipotente e do seu Filho Unigênito e do Espírito Santo Paráclito, haverá verdadeiramente batismo. E semelhantemente, se disser — Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo, e a Santa Virgem te ajude, haverá verdadeiramente batismo.

Talvez, porém se dissesse — Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo e da Santa Virgem Maria — não haveria batismo, porque diz o Apóstolo: Porventura Paulo foi crucificado por vós? Ou haveis sido batizados em nome de Paulo? E isto é verdade se entender o ser batizado em nome da

Santa Virgem, como se o fosse em o da Trindade, pelo qual foi o batismo consagrado; pois, tal sentido seria contrário à verdadeira fé e por consequência excluiria a realidade do sacramento. Se porém se entender o acréscimo — em nome da Santa Virgem — como significando não que o nome da Santa Virgem tenha qualquer operação no batismo, mas que a sua intercessão seja útil para o batizado conservar a graça batismal, não desaparece a perfeição do sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Às palavras da Sagrada Escritura não é lícito fazer nenhum acréscimo, quanto ao sentido delas; mas para explicá-las, os doutores lhes ajuntam muitas outras. Mas, essas não se lhes podem acrescentar como se considerassem partes integrantes delas, porque haveria então o vício da falsidade. E semelhantemente, se alguém dissesse ser de necessidade para a existência da forma o que não o é.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As palavras pertencem à forma do sacramento em razão do sentido significado. Por isso, qualquer acréscimo ou subtração de palavras, que nada acrescenta ou subtraia ao sentido próprio, não elimina a espécie do sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se a interrupção das palavras for tão grande que intercepte a intenção de quem as pronuncia, desaparece o sentido do sacramento, e por consequência a sua realidade. Mas não desaparece, quando a interrupção, sendo pequena não faz interromper a intenção mental. — E o mesmo se deve dizer da transposição das palavras. A qual, destruindo o sentido da locução, não se perfaz o sacramento; tal o caso da negação preposta ou posposta ao sinal. Se porém a transposição for tal que não altere o sentido da locução, não desaparece a realidade sacramental; pois, segundo diz o Filósofo, os nomes e as palavras transpostas significam o mesmo.

Questão 61: Da necessidade dos Sacramentos.

Em seguida devemos tratar da necessidade dos sacramentos.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se os sacramentos eram necessários à salvação humana.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os sacramentos não são necessários à salvação humana.

1. — Pois, diz o Apóstolo: O exercício corporal para pouco é proveitoso. O uso dos sacramentos é uma espécie de exercício corporal, porque os sacramentos se perfazem pela significação das coisas sensíveis e das palavras, como se disse. Logo, os sacramentos não são necessários à salvação humana.

2. Demais. — Ao Apóstolo foi dito: Basta-te a minha graça. Ora, não bastaria se os sacramentos fossem necessários à salvação humana. Logo, os sacramentos não são necessários à salvação humana.

3. Demais. — Posta a causa suficiente nada mais é necessário para o efeito. Ora, a Paixão de Cristo é a causa suficiente da nossa salvação. Assim, diz o Apóstolo: Se sendo nós inimigos, fomos reconciliados com Deus pela morte de seu Filho, muito mais, estando já reconciliados, seremos salvos por sua vida. Logo, os sacramentos não são necessários à salvação humana.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Em nome de nenhuma religião, verdadeira ou falsa, podem os homens adunar-se, se não se associarem num consórcio sob a égide de sinais ou sacramentos visíveis. Ora, é-lhes necessário à salvação os homens se adunarem num nome de verdadeira religião. Logo, os sacramentos são necessários à salvação humana.

SOLUÇÃO. — Os sacramentos são necessários à salvação humana por três razões. - Das quais a primeira deve ser tirada da condição da natureza humana, a que é próprio partir do corpóreo e do sensível para chegar ao espiritual e ao inteligível. Ora, concerne à divina Providência prover a cada ser conforme ao modo da sua condição. E por isso convenientemente a divina sabedoria confere ao homem os auxílios à salvação sob certos sinais corpóreos e sensíveis, chamados sacramentos. - A segunda razão deve ser tirada do estado do homem, que pelo pecado sujeitou o afeto às coisas corpóreas. Ora, onde padece uma doença aí se deve aplicar ao homem um remédio medicinal. Por isso era conveniente Deus mediante certos sinais corpóreos, aplicar ao homem uma medicina espiritual; pois, se lhe fossem dados remédios puramente espirituais, a sua alma, presa ao material, não poderia servir-se deles. - A terceira razão enfim deve ser haurida no exercício da ação humana, que versa principalmente sobre a matéria. Afim, pois, de não ser duro ao homem o separar-se totalmente dos atos corpóreos, foram-lhe propostos práticas sensíveis, nos sacramentos, com os quais salutarmente se exerce a evitar as práticas supersticiosas, consistentes no culto dos demônios, ou outros maus atos que são as práticas pecaminosas. - Assim, pois, pela instituição dos sacramentos o homem é ensinado por meio do sensível de conformidade com a sua natureza; humilha-se, reconhecendo-se sujeito às coisas materiais, pois acha nelas um auxílio; e também fica preservado de más ações pela prática salutar dos sacramentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O exercício corporal, como tal, de pouco proveito é. Mas o exercício pelo uso dos sacramentos não é puramente corporal senão, de certo modo, espiritual, isto é, pela significação e pela causalidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A graça de Deus é causa suficiente da salvação humana. Mas Deus dá a graça aos homens segundo o modo que lhes é peculiar. Por isso os sacramentos são necessários aos homens para conseguirem a graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A Paixão de Cristo é causa suficiente da salvação humana. Mas nem por isso daí se segue que os sacramentos não sejam necessários à salvação humana, pois, obram em virtude da Paixão de Cristo. E a Paixão de Cristo de certo modo se aplica aos homens pelos sacramentos, segundo aquilo do Apóstolo: Todos os que fomos batizados em Jesus Cristo tomamos batizados na sua morte.

Art. 2 — Se antes do pecado os sacramentos eram necessários ao homem.

O segundo discute-se assim. — Parece que antes do pecado os sacramentos eram necessários ao homem.

1. — Pois, como se disse, os sacramentos são necessários para o homem alcançar a graça. Ora, mesmo no estado de inocência o homem precisava da graça, como se estabeleceu na Primeira Parte. Logo, também nesse estado eram-lhe necessários os sacramentos.

2. Demais. — Os sacramentos são necessários ao homem em virtude da condição da natureza humana como se disse. Ora, a natureza do homem é a mesma tanto antes como depois do pecado. Logo, parece que também antes do pecado precisava dos sacramentos.

3. Demais. — O matrimônio é um sacramento, segundo aquilo do Apóstolo: este sacramento é grande, mas eu digo em Cristo e na Igreja. Ora, o matrimônio foi instituído antes do pecado, como o refere a Escritura. Logo, os sacramentos eram necessários ao homem antes do pecado.

Mas, *em contrário*; o remédio não é necessário senão ao doente, segundo aquilo do Evangelho: Os santos não têm necessidade de médico. Ora, os sacramentos são uns remédios espirituais aplicados contra os males causados pelo pecado. Logo, não eram necessários antes do pecado.

SOLUÇÃO. — No estado de inocência, antes do pecado, os sacramentos não eram necessários. E a razão disso podemos descobri-la na retidão desse estado, em que o inferior, longe de reger o superior, era governado por este; assim como a razão estava sujeita a Deus, assim-lhe estavam sujeitas a ela as potências inferiores da alma; e à alma, o corpo. Ora, iria contra essa ordem se a alma se aperfeiçoasse, quer quanto à ciência, quer quanto à graça, por algum meio material, como é o caso nos sacramentos. Por onde, no estado de inocência o homem não precisava de sacramentos, considerados estes não só como ordenados a serem remédio contra o pecado, mas ainda enquanto ordenados à perfeição da alma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O homem, no estado de inocência, precisava da graça; não porém que a conseguisse por quaisquer sinais sensíveis, mas espiritual e indivisivelmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A natureza do homem é a mesma tanto antes como depois do pecado; mas o estado da natureza não é o mesmo. Pois, após o pecado, a alma, ainda na sua parte superior, precisa apoiar-se nos seres materiais, para conseguir a sua perfeição; o que não era necessário ao homem no seu estado primeiro.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O matrimônio foi instituído no estado de inocência, não como sacramento, mas como função da natureza. Mas, por consequência, significava algo que havia de dar-se relativamente a Cristo e à Igreja; como foi o caso de tudo o que precedeu a Cristo e o figurava.

Art. 3 — Se depois do pecado, antes de Cristo, deviam existir sacramentos.

O terceiro discute-se assim. — Parece que depois do pecado, antes de Cristo, não deviam existir sacramentos.

1. — Pois, como se disse, pelos sacramentos a Paixão de Cristo é aplicada aos homens; e assim a Paixão de Cristo está para os sacramentos como a causa para o efeito. Ora, o efeito não precede a causa. Logo, não devia haver sacramentos antes do advento de Cristo.

2. Demais. — Os sacramentos devem ser convenientes ao estado do gênero humano, como está claro em Agostinho. Ora, o estado do gênero humano não mudou, depois do pecado, até a reparação feita por Cristo. Logo, nem os sacramentos deviam ser mudados de modo que além dos sacramentos da lei natural, outros fossem estatuídos, na lei de Moisés.

3. Demais. — Quanto mais uma coisa está próxima à perfeição, tanto mais se lhe deve assimilar. Ora, a salvação humana, na sua perfeição, operou-a Cristo, de quem estavam mais próximos os sacramentos da lei antiga do que os existentes antes da lei. Logo, deviam ser mais semelhantes aos sacramentos de Cristo. Entretanto, o contrário resulta da predição que o sacerdócio de Cristo havia de ser segundo a ordem de Melquisedeque e não segundo a ordem de Arão, como está no Apóstolo. Logo, antes de Cristo, os sacramentos não foram dispostos convenientemente.

Mas, *em contrário* diz Agostinho, que os primeiros sacramentos, celebrados e observados na vigência da lei, eram os prenúncios da vinda de Cristo. Ora, era necessário à salvação humana que fosse preanunciado o advento de Cristo. Logo, era necessário que, antes de Cristo, certos sacramentos fossem instituídos.

SOLUÇÃO. — Os sacramentos são necessários à salvação humana, enquanto uns sinais sensíveis de realidades invisíveis pelas quais o homem se santifica. Ora, ninguém pode ser santificado, depois do pecado, senão por Cristo, ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue, a fim de manifestar a sua justiça, a fim de que ele seja achado justo e justificador daquele que tem a fé de Jesus Cristo. Logo, era necessário que antes do advento de Cristo existissem certos sinais visíveis pelos quais o homem proclamasse a sua fé no futuro advento do Salvador. E esses sinais se chamam sacramentos. Por onde é claro que antes do advento de Cristo era necessário fossem instituídos certos sacramentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Paixão de Cristo é a causa final dos sacramentos antigos, que alias, foram instituídos para a significar. Ora, a causa final não tem precedência no tempo, mas só na intenção do agente. Logo, não havia inconveniente em certos sacramentos terem existido antes da Paixão de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O estado do gênero humano, depois do pecado e antes de Cristo, pode ser considerado a dupla luz. - Primeiro, segundo a natureza da fé. E então permaneceu sempre o mesmo, porque os homens eram justificados pela fé no advento futuro de Cristo. - A outra luz pode ser considerado segundo a intenção e a remissão do pecado e o expreso conhecimento de Cristo. Pois no decurso dos tempos, de um lado o pecado começou a dominar cada vez mais o homem, porque obnubilando-lhe a razão, não bastavam ao homem, para viver retamente, os preceitos da lei da natureza, mas foi necessário se determinassem preceitos na lei escrita e, com estes, certos sacramentos da fé. E também de outro lado era necessário que, no decorrer dos tempos, mais se desenvolvesse o conhecimento da fé; pois como diz Gregório, no suceder-se dos tempos teve maior incremento o

conhecimento divino. E por isso também foi necessário que, na lei antiga, fossem determinados certos sacramentos da fé, que tinham no futuro advento de Cristo. Os quais estão para 03 sacramentos anteriores à lei, como o determinado para o indeterminado. Porque, antes da lei, não foi prefixado determinadamente ao homem de que sacramentos usasse como o foi pela lei. O que era necessário, tanto pelo entenebrecimento da lei natural como para ser mais determinada a significação da fé.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sacramento de Melquisedeque, anterior à lei, mais se assemelhava ao sacramento da lei nova pela matéria; isto é, porque oferecia pão e vinho, como está na Escritura; assim como também o sacrifício do Novo Testamento se perfaz pelo oferecimento do pão e do vinho. Ao passo que os sacramentos da lei Mosaica mais se assemelham à realidade significada pelo sacramento, isto é, a Paixão de Cristo, como é claro no caso do cordeiro pascoal e outros semelhantes. E isto assim a fim de que se, na continuidade do tempo, permanecesse a mesma espécie de sacramentos, concluir-se-ia pela continuação do mesmo sacramento.

Art. 4 — Se, depois de Cristo, deviam existir certos sacramentos.

O quarto discute-se assim. — Parece que depois de Cristo não deviam existir nenhuns sacramentos.

1. — Pois, o advento da realidade faz cessar o figurado. Ora, como diz o Evangelho, a graça e a verdade foi trazida por Jesus Cristo. Logo, sendo os sacramentos os sinais da verdade ou da figura, parece que depois da Paixão de Cristo não deviam existir sacramentos.

2. Demais. — Os sacramentos supõem certos elementos, como do sobredito se colhe. Ora, o Apóstolo diz: Quando éramos meninos, servíamos debaixo dos rudimentos do mundo; mas agora, quando veio o cumprimento do tempo, já não somos meninos. Logo, parece que não devemos servir a Deus debaixo dos elementos deste mundo, servindo-nos de sacramentos corpóreos.

3. Demais. — Em Deus não há mudança nem sombra alguma de variação, no dizer da Escritura. Ora, implica de certo modo mudança da verdade Divina o conferir aos homens na santificação do tempo da graça, uns sacramentos e, antes de Cristo, outros. Logo, parece que depois de Cristo não deviam ser instituídos outros sacramentos.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz, que os sacramentos da lei antiga foram suprimidos, porque cumpridos; e foram instituídos outros, de maior virtude, de mais utilidade, de prática mais fácil e em menor número.

SOLUÇÃO. — Assim como os antigos Patriarcas foram salvos pela fé na vinda de Cristo, assim também nós o somos pela fé de Cristo que já nasceu e sofreu a sua Paixão. Mas, os sacramentos são uns sinais reveladores da fé pelo qual o homem é justificado. Ora, o futuro, o passado e o presente hão de ser significados por sinais diferentes. Pois, como diz Agostinho uma coisa é enunciada de um modo quando deve ser feita e, de outro, quando já feita; assim como as expressões - haver de sofrer - e - tendo sofrido - não soam do mesmo modo. Por isso era necessário existissem na lei nova, certos outros sacramentos, que significassem o que precedeu a Cristo, além dos da lei antiga, que preanunciavam o futuro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Dionísio, o estado da lei nova é mediatório entre o da lei antiga, cujo sentido figurado se cumpriu na vigência da lei nova, e o estado da glória, no qual será manifestada una e perfeitamente toda a verdade. — E portanto, não haverá então nenhum sacramento. Pois agora, enquanto vemos como por um espelho em enigmas, no dizer do Apóstolo, é-nos forçoso chegar ao espiritual mediante certos sinais sensíveis; para isso servem os sacramentos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aos sacramentos da lei antiga o Apóstolo lhes chama rudimentos fracos e pobres, porque nem continham, nem causavam a graça. E por isso dos que recorriam eles o Apóstolo diz que serviam a Deus debaixo dos rudimentos do mundo; pois, nada mais eram senão rudimentos deste mundo. Ao contrário, os nossos sacramentos contêm e causam a graça. Logo, a comparação entre eles não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Um pai de família não mostra mudança de vontade pelo fato de dar ordens diversas à sua família, conforme a variação dos tempos, não mandando no inverno o mesmo que manda no verão. Do mesmo modo, não implica nenhuma mudança em Deus o ter instituído uns sacramentos, depois do advento de Cristo, e outros no tempo da lei: Pois, aqueles eram apropriados a prefigurar a graça, e estes o são a manifestar a graça presente.

Questão 62: Do efeito principal dos Sacramentos, que é a graça.

Em seguida devemos tratar do efeito dos sacramentos. E primeiro, do efeito principal, que é a graça. Segundo, do efeito secundário que é o caráter.

Na primeira, discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se os sacramentos são a causa da graça.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os sacramentos não são a causa da graça.

1. — Pois, o mesmo não pode ser o sinal que a causa, porque ser sinal é por natureza mais próprio do efeito. Ora, o sacramento é o sinal da graça. Logo, não é a causa dela.

2. Demais. — Nenhum ser material pode agir sobre o ser espiritual, porque O agente é mais digno que o paciente, como diz Agostinho. Ora, o sujeito da graça é a inteligência do homem, de natureza espiritual. Logo, os sacramentos não podem causar a graça.

3. Demais. — O que é próprio de Deus não deve ser atribuído a nenhuma criatura ora, causar a graça é próprio de Deus, segundo aquilo da Escritura: o Senhor dará a graça e a glória. Logo, consistindo os sacramentos em certas palavras ou coisas criadas, parece que não podem conferir a graça.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que a água batismal toca o corpo e lava o coração. Ora, o coração só pode ser lavado pela graça. Logo causa a graça. E, pela mesma razão, os outros sacramentos da Igreja.

SOLUÇÃO. — É necessário admitir-se que os sacramentos da lei nova de certo modo causam a graça. Pois, é manifesto que pelos sacramentos da lei nova o homem se incorpora a Cristo, como do batismo diz o Apóstolo: Todos os que fostes batizados em Cristo revestiste-vos de Cristo. Ora, só pela graça se torna o homem membro de Cristo.

Certos porém opinam que os sacramentos não são causa da graça por produzirem alguma operação, mas porque Deus, conferidos eles, opera na alma. E aduzem o exemplo daquele que, trazendo um dinheiro de chumbo, recebeu cem libras por ordem do rei; não que esse dinheiro em nada contribuisse para receber a quantia das referidas libras, porque isso só o foi por vontade do rei. Onde o dizer Bernardo: Assim como o cônego recebe a sua investidura pelo livro, o abade pelo báculo, o bispo pelo anel, assim os sacramentos transmitem espécies diversas de graças.

Mas, quem considerar acertadamente verá que esse modo de obrar não transcende a natureza do sinal. Pois, o dinheiro de chumbo não era mais do que um sinal da ordem régia indicativo de terem as libras sido recebidas pelo que o entregou. Semelhantemente, o livro é um sinal indicador de que foi conferido o canonicato. Ora, a ser assim os sacramentos da lei nova não seriam senão o sinal da graça; e contudo das autoridades de muitos santos resulta que esses sacramentos não só significam, mas causam a graça.

Portanto devemos pensar de outro modo, que dupla é a causa agente - principal e instrumental. - Ora, a principal opera por virtude da sua forma, à qual o efeito se assimila, assim o fogo aquece com o calor. E, desta maneira, só Deus pode causar a graça; pois, a graça outra coisa não é senão uma semelhança participada da natureza divina, segundo aquilo da Escritura: Comunicou-nos as mui grandes e preciosas graças que tinha prometido, para que sejamos feitos participantes da natureza divina. - Quanto à causa instrumental, ela não age em virtude da sua forma, mas só pelo movimento que recebe do agente principal. Por isso o efeito não se assemelha ao instrumento, mas ao agente principal; assim um leito não se assemelha ao machado, mas à arte que o artista tinha em mente. E, desta maneira, os

sacramentos da lei nova causam a graça; pois, são conferidos por disposição divina aos homens para neles a causarem. Donde o dizer Agostinho: Todas estas coisas, isto é, os sacramentais, operam e passam; mas a virtude (de Deus) que eles obram, permanece perenemente. Ora, instrumento propriamente se chama aquilo com que obramos. Por isso diz o Apóstolo: O salvador nos salvou pelo batismo de regeneração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A causa principal não pode propriamente considerar-se sinal do efeito, embora oculto, mesmo se ela for sensível e manifesta, Mas a causa instrumental, sendo manifesta, pode chamar-se o sinal do efeito oculto. Porque não somente é causa, mas também de certo modo efeito, enquanto movida pelo agente principal. E, assim sendo, os sacramentos da lei nova são simultaneamente causas e sinais. Donde vem que, como se diz comumente, realizam o que figuram. Por onde também é claro que têm perfeitamente natureza de sacramento, enquanto se ordenam a um fim sagrado não só a modo de sinal, mas também a modo de causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um instrumento produz duas ações: uma instrumental, pela qual opera, não por virtude própria, senão por virtude do agente principal; mas tem outra ação, que lhe é própria, e lhe cabe pela sua forma própria. Assim ao machado é próprio o cortar, em razão da sua acuidade; mas, fazer um leito, enquanto instrumento da arte. Mas, não efetiva a sua ação instrumental, senão exercendo a sua ação própria; pois, cortando é que faz o leito. E semelhantemente, os sacramentos corpóreos, pela própria operação que exercem sobre o corpo, que tocam, realizam uma operação instrumental por virtude divina sobre a alma. Assim a água do batismo, lavando o corpo pela sua virtude própria lava a alma enquanto instrumento da virtude divina, pois, corpo e alma constituem uma unidade. Tal o sentido das palavras de Agostinho - toca o corpo e lava a alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe, do que é causa da graça a modo de agente principal; o que é próprio de Deus, como se disse.

Art. 2 — Se a graça sacramental faz algum acréscimo à graça das virtudes e à dos dons.

O segundo discute-se assim. — Parece que a graça sacramental nada acrescenta à graça das virtudes e à dos dons.

1. — Pois, pela graça das virtudes e dos dons a alma se aperfeiçoa suficientemente, tanto na sua essência como nas suas potências, conforme resulta do que foi dito na Segunda Parte. Ora, a graça se ordena à perfeição da alma. Logo, a graça sacramental nada pode acrescentar à graça das virtudes e dos dons.

2. Demais. — Os defeitos da alma são causados pelo pecado. Ora, todos os pecados são suficientemente evitados pela graça das virtudes e dos dons; pois, não há nenhum pecado que não contrarie alguma virtude. Logo, a graça sacramental, ordenada a purificar a alma dos seus defeitos, nada pode acrescentar à graça das virtudes e dos dons.

3. Demais. — Toda adição ou subtração na forma faz variar a espécie, como diz Aristóteles. Se, pois, a graça sacramental faz algum acréscimo à graça das virtudes e dos dons, segue-se que a palavra graça é empregada em sentido equívoco. E assim, nada se nos afirma de certo em dizer-se que os sacramentos causam a graça.

Mas, *em contrário*, se a graça sacramental nada acrescenta à graça dos dons e das virtudes, em vão se conferenciam os sacramentos aos que têm os dons e as virtudes. Logo, parece que graça sacramental algo acrescenta à graça das virtudes e dos dons.

SOLUÇÃO. — Como dissemos na Segunda Parte, a graça, em si mesmo considerada, aperfeiçoa a essência da alma, fazendo-a participar de certo modo da semelhança do ser divino. E assim como da essência da alma emanam as suas potências, assim da graça efluem certas perfeições para as potências da alma, chamadas virtudes e dons, que aperfeiçoam essas potências em relação aos seus atos. Ora, os sacramentos se ordenam a certos efeitos especiais necessários à vida cristã. Assim, o batismo se ordena de algum modo à regeneração especial pela qual o homem morre aos vícios e se torna membro de Cristo; e esse é um efeito especial, além dos atos das potências da alma. E o mesmo se dá com os outros sacramentos. Portanto, assim como as virtudes e os dons acrescentam à graça comum uma certa perfeição determinadamente ordenada aos atos próprios das potências, assim também a graça sacramental acrescenta à graça comum e às virtudes e aos dons um certo auxílio divino para se conseguir o fim do sacramento. E deste modo a graça sacramental algo acrescenta à graça das virtudes e dos dons.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A graça das virtudes e a dos dons aperfeiçoa suficientemente a essência e as potências da alma em relação aos atos a que geralmente se ordenam. Mas para certos efeitos especiais, necessários à vida cristã, é preciso a graça sacramental.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Com as virtudes e os dons evitamos suficientemente os vícios e os pecados presentes e futuros, porque essas virtudes e esses dons nos fortalecem para os evitarmos. Mas, quanto aos pecados pretéritos que, como atos, já passaram, permanecendo porém, quanto ao reato, os sacramentos conferem ao homem um remédio especial.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A noção de graça sacramental está para a graça comumente chamada, como a noção de espécie para a de gênero. Por onde, assim como a palavra animal, comumente usada e tomada para significar o homem, não se emprega em sentido equívoco, assim também em sentido equívoco não se emprega a graça usada na significação comum e a graça sacramental.

Art. 3. — Se os sacramentos da lei nova contêm a graça.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os sacramentos da lei nova não contêm a graça.

1. — Pois, o conteúdo está incluído no continente. Ora, a graça não a inclui o sacramento, nem como sujeito, porque o sujeito da graça não é o corpo, mas o espírito; nem como um vaso, porque um vaso é um local móvel como diz Aristóteles, e ocupar um lugar não o pode o acidente. Logo, parece que os sacramentos da lei nova não contêm a graça.

2. Demais. — O fim dos sacramentos é nos tornar possível a consecução da graça. Ora, a graça, sendo um acidente não pode passar de um sujeito para outro. Logo, nela seria a graça sacramental.

3. Demais. — O espiritual não pode ser contido pelo corporal, mesmo se nele estiver; assim, a alma não é contida pelo corpo, mas, antes, contém o corpo. Logo, parece que a graça, sendo de natureza espiritual, não está contida num sacramento corporal.

Mas, *em contrário*, Hugo de S. Vitor diz que o sacramento, por santificação, contém a graça invisível.

SOLUÇÃO. — De muitos modos podemos dizer que um ser está em outro; e desses, há dois pelos quais a graça está no sacramento. Primeiro por serem eles sinais; pois, um sacramento é sinal da graça. Depois, por serem causa; pois, como dissemos, o sacramento da lei nova é causa instrumental da graça. Por onde, a graça existe nos sacramentos da lei nova, não por semelhança específica, como o efeito está contido na causa unívoca; nem ainda segundo nenhuma forma própria e permanente, proporcionada a tal efeito, como se dá com os efeitos nas causas não unívocas, por exemplo, no caso das causas geradas, que estão no sol; mas segundo uma certa virtude instrumental, cujo ser é natureza transitiva e incompleta, como a seguir se dirá.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não se diz eu a graça esta no sacramento como no sujeito; nem como num vaso, enquanto é este uma espécie de lugar. Mas no sentido em que dizemos ser um vaso um instrumento com que fazemos uma obra, conforme aquilo da Escritura: Cada um tem na sua mão um instrumento de morte.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o acidente não passe de um sujeito para outro passa contido de certo modo, da causa para o sujeito, mediante o instrumento. Não que de maneira idêntica existe em ambos, mas em cada um de modo próprio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O espiritual existente de maneira perfeita em outro ser, contém-no e não é contido por este. Ora, a graça esta no sacramento como um ser transitivo e incompleto. E por isso não é inexato dizer-se que o sacramento contém a graça.

Art. 4 — Se nos sacramentos há alguma virtude causadora da graça.

O quarto discute-se assim. — Parece que nos sacramentos não há nenhuma virtude causadora da graça.

1. Pois, a virtude causadora da graça é a virtude espiritual. Ora, no corpo não pode haver nenhuma virtude espiritual. Nem de modo que lhe seja própria, porque a virtude emana da essência do ser e, por consequência, não pode transcendê-la; nem pela receber de outro ser, porque o recebido de fora nele existiria como em recipiente. Logo, nos sacramentos não pode haver nenhuma virtude causadora da graça.

2. Demais. — Tudo o existente se reduz a algum gênero de ser e a algum grau do bem. Ora, não é possível dizer a que gênero de ser pertenceria a referida virtude, como o verá quem passar em revista os casos particulares. Assim, não pode reduzir-se a nenhum grau de bondade; pois, nem se classifica entre os bens mínimos porque os sacramentos são de necessidade para a salvação; nem ainda entre os bens máximos, pois, nem é graça nem virtude do intelecto. Logo, parece que nos sacramentos não há nenhuma virtude causativa da graça.

3. Demais. — Se a referida graça existe nos sacramentos, neles não é causada senão pela criação de Deus. Ora, parece inconveniente que tão nobre criatura desapareça, logo que o sacramento foi consumado. Logo, parece que nenhuma virtude há nos sacramentos para causar a graça.

4. Demais. — Um mesmo elemento não pode existir em coisas diversas. Ora, para os sacramentos concorrem diversos elementos, a saber, palavras e coisas; mas um sacramento não pode ter senão uma virtude. Logo, parece que nos sacramentos não há nenhuma virtude.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Que tão grande virtude tem a água para tocar o corpo e lavar o coração? E Beda: O Senhor, pelo contacto da sua puríssima carne, conferiu à água a virtude regenerativa.

SOLUÇÃO. — Os que afirmam que os sacramentos não causam a graça senão por uma certa concomitância, admitem que não há no sacramento nenhuma virtude que lhe cause o efeito; há porém uma virtude divina, coassistente ao sacramento, que produz o efeito sacramental. Mas, admitindo que o sacramento é a causa instrumental da graça, necessário é simultaneamente admitir-se que há no sacramento uma virtude instrumental que produz o efeito sacramental. E essa virtude se proporciona ao instrumento. Por onde, está para a virtude absoluta e perfeita de um ser como está o instrumento para o agente principal. Pois, o instrumento, como se disse, não obra senão quando movido pelo agente principal, que age por si mesmo. Por isso a virtude do agente principal tem um ser de natureza permanente e completo; ao passo que a virtude instrumental tem um ser transitivo de um para outro e incompleto; assim como o movimento é um ato imperfeito que passa do agente para o paciente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Uma virtude espiritual não pode existir num ser corpóreo a modo de virtude permanente e completa, como o prova a razão. Nada impede porem haver num corpo uma virtude espiritual instrumental; isto é, enquanto esse corpo pode ser movido por uma substância espiritual a produzir um efeito espiritual. Assim como na palavra sensível há uma certa virtude espiritual capaz de despertar o nosso intelecto, por proceder ela da concepção da mente. E, deste modo, a virtude espiritual existe nos sacramentos enquanto ordenados por Deus a um efeito espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como o movimento, por ser um ato imperfeito, não entra propriamente em nenhum gênero, mas se reduz ao gênero de ato perfeito, como a alteração à qualidade, assim, a virtude instrumental não está propriamente falando, em nenhum gênero, mas se reduz ao gênero e à espécie da virtude perfeita.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como a virtude instrumental o instrumento a adquire por isso mesmo que é movido pelo agente principal, assim também um sacramento adquire a virtude espiritual pela bênção de Cristo e pela aplicação do ministro ao uso desse sacramento. Por isso diz Agostinho: Nada há para admirar, quando dizemos que a água, substância material, chega a purificar a alma. Chega-o de fato e penetra todos os latíbulos da consciência. Embora seja de natureza subtil e leve, torna-se ainda mais subtil pela graça de Cristo e penetra com a subtileza do seu orvalho as fontes da vida e os recônditos da alma.

RESPOSTA À QUARTA. — Assim como a mesma virtude do agente principal existe instrumentalmente em todos os instrumentos ordenados a produzir um efeito enquanto formam numa certa ordem uma unidade; assim também a mesma virtude sacramental existe nas palavras e nas coisas, enquanto que cada sacramento se perfaz por meio de certas palavras e coisas.

Art. 5 — Se os sacramentos da lei nova tiram a sua virtude da Paixão de Cristo.

O quinto discute-se assim. — Parece que os sacramentos da lei nova não tiram a sua virtude da Paixão de Cristo.

1. — Pois, o fim da virtude dos sacramentos é causar a graça na alma, que a faz viver espiritualmente. Ora, como diz Agostinho, O Verbo, como estava no princípio junto de Deus, assim vivifica as almas; mas,

enquanto feito carne, vivifica os corpos. Ora, a Paixão de Cristo concernindo ao Verbo, enquanto feito carne, parece que não pode causar a virtude dos sacramentos.

2. Demais. — A virtude dos sacramentos depende da fé, porque, como diz Agostinho, o Verbo de Deus perfaz os sacramentos, não por ser proferido, mas por ser crido. Ora, a nossa fé não só respeita à Paixão de Cristo, mas também outros mistérios da sua humanidade, e mais principalmente ainda da sua divindade. Logo, parece que os sacramentos não têm especialmente a sua virtude, da Paixão de Cristo.

3. Demais. — Os sacramentos se ordenam à santificação do homem, segundo aquilo do Apóstolo: Haveis sido lavados e haveis sido justificados. Ora, a justificação é atribuída à ressurreição, segundo o Apóstolo: Ressuscitou para nossa justificação. Logo, parece que os sacramentos tiram a sua virtude antes da ressurreição que da Paixão de Cristo.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo - Por uma transgressão semelhante à de Adão, diz a Glosa: Ao lado de Cristo, expirado na cruz, manavam os sacramentos, pelos quais se salvou a Igreja. Assim os sacramentos parece que tiram a sua virtude da Paixão de Cristo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o sacramento contribui para causar a graça, a modo de instrumento. Ora, há duas espécies de instrumentos: um separado, como o bastão; outro conjunto, como as mãos. Ora, pelo instrumento conjunto é movido o instrumento separado; assim, o bastão, pela mão. Ora, a causa eficiente principal da graça é Deus mesmo, para quem esta a humanidade de Cristo como um instrumento conjunto, e o sacramento como um instrumento separado. Por onde e necessariamente, a virtude salutífera deriva da divindade de Cristo, por meio de sua humanidade, para os sacramentos. Ora, a graça sacramental sobretudo se ordena a duas coisas, a saber: polir a mácula dos pecados passados, que passam quanto ao ato, porém ficam quanto ao reato; e além disso, aperfeiçoar a alma no atinente ao culto de Deus, segundo a religião da vida cristã. Ora, é manifesto, pelo que foi dito antes, que Cristo livrou-nos dos nossos pecados sobretudo pela sua paixão, não só suficiente e meritoriamente, mas também satisfatoriamente. Do mesmo modo, com a sua paixão iniciou o rito da religião cristã, entregou-se a si mesmo como oferenda e hóstia a Deus, no dizer do Apóstolo. Por onde, é manifesto que os sacramentos da igreja tiram especialmente a sua virtude da Paixão de Cristo, cuja virtude de algum modo se nos une a nós pela suscepção dos sacramentos. Para sinal do que, do lado de Cristo pendente da Cruz correu água e sangue, simbolizando aquela o batismo e este à Eucaristia os mais principais dos sacramentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Verbo, enquanto existente no princípio junto de Deus, vivifica as almas, como agente principal; mas a sua carne e os mistérios nela perpetrados, obram instrumentalmente a vida da alma. Mas a vida do corpo, não só instrumentalmente senão ainda por uma certa exemplaridade como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pela fé Cristo habita em nós, como diz o Apóstolo. E assim a virtude de Cristo se nos aplica pela fé. Mas, a virtude remissiva dos pecados de certo modo especial pertence à Paixão de Cristo. Por isso, pela fé na sua Paixão os homens são especialmente libertados dos pecados, segundo aquilo dos Apóstolos: Ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue. Por onde, a virtude dos sacramentos, ordenada a delir os pecados, emana principalmente da fé na Paixão de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A justificação é atribuída à ressurreição relativamente ao termo final, que é a vida nova da graça. Mas é atribuída à Paixão em razão do termo de origem, isto é, quanto ao perdão da culpa.

Art. 6 — Se os sacramentos da lei antiga causavam a graça.

O sexto discute-se assim. — Parece que os sacramentos da lei antiga causavam a graça.

1. Pois como dissemos. os sacramentos da lei nova tiram a sua eficácia da fé na Paixão de Cristo. Ora, a fé na Paixão de Cristo existia na lei antiga, como em a nova, conforme diz o Apóstolo: Pois, nós temos um mesmo espírito de fé. Logo, assim como os sacramentos da lei nova conferem a graça, assim também os da lei antiga a cumpriam.

2. Demais. — A santificação não se faz senão pela graça. Ora, pelos sacramentos da lei antiga os homens eram santificados, como lemos na Escritura: Como Moisés santificasse Arão e seus filhos nos seus vestidos, etc. Logo, parece que os sacramentos da lei antiga conferiam a graça.

3. Demais. — Beda diz: A circuncisão, na vigência da lei, exercia a mesma cura salutar contra o ferimento do pecado original, que costuma exercer o batismo no tempo da graça revelada. Ora, o batismo confere a graça. Logo, também a conferia a circuncisão; e pela mesma razão os outros sacramentos da lei nova, assim o era a circuncisão aos sacramentos da lei antiga. Por isso diz o Apóstolo: Protesto a todo homem que se circuncida, que está obrigado a guardar toda a lei.

Mas, *em contrário*. o Apóstolo: Tornai-vos outra vez aos rudimentos fracos e pobres? E a Glosa: Isto é, à lei, chamada fraca porque não justifica perfeitamente. Logo os sacramentos da lei antiga não conferiam a graça.

SOLUÇÃO. — Não se pode dizer que os sacramentos da lei antiga conferissem a graça justificante por si mesma, isto é, por virtude própria, porque então a paixão de Cristo não seria necessária, segundo aquilo do Apóstolo: Se a justiça é pela lei, segue-se que morreu Cristo em vão. — Mas nem se pode dizer que da paixão de Cristo tenham a virtude de conferir a graça justificante. Pois, como do sobredito se infere, a virtude da paixão de Cristo se nos aplica pela fé e pelos sacramentos, mas diferentemente. Assim a continuidade fundada na fé resulta de um ato da alma; ao passo que a fundada nos sacramentos resulta do uso exterior das coisas. Ora, nada impede ao que é posterior no tempo mover, antes de existir, enquanto tem precedência, por um ato da alma; assim o fim, posterior no tempo, move o agente, enquanto apreendido e desejado por ele. Mas, o ainda não existente como realidade da natureza, não move pelo uso que disso se faça; por isso a causa eficiente não pode ser posterior na sua existência pela ordem de duração, como a causa final. Assim, pois, é manifesto, que da paixão de Cristo, causa da justificação humana, convenientemente deriva a justificativa para os sacramentos da lei nova, mas não para os da lei antiga. E, contudo pela fé da paixão de Cristo foram justificados os antigos Patriarcas, como o somos nós. Pois, os sacramentos da lei antiga eram uma quase manifestação dessa fé, enquanto significavam a paixão de Cristo e os seus efeitos. - Por onde é claro que os sacramentos da lei antiga não tinham em si nenhuma virtude pela qual pudessem conferir a graça justificante: mas somente significavam a fé, pela qual se operava a justificação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os antigos Patriarcas tinham fé na paixão futura de Cristo, a qual, enquanto já apreendida pela alma, podia justificar. Ao passo que nós temos fé na Paixão de Cristo consumada, que pode justificar mesmo pelo uso real das coisas sacramentais, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa santificação era figurada; pois, os sacramentos da lei antiga se consideravam como santificantes por serem aplicados ao culto divino conforme o dito dessa lei, que toda se ordenava a figurar a paixão de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Muitas foram as opiniões a respeito da circuncisão. Assim, certos disseram que não era pela circuncisão conferida a graça, mas apenas delido o pecado. — Isto, porém não é admissível, porque o homem não é justificado do pecado senão pela graça, segundo aquilo do Apóstolo: Tendo sido justificados gratuitamente por sua graça. Por isso opinavam outros que pela circuncisão era conferida a graça, quanto aos seus efeitos de removerem a culpa, mas não quanto aos efeitos positivos dela. - Mas também esta opinião é falsa. Pois, a circuncisão dava às crianças a faculdade de chegar à glória, que é o último efeito positivo da graça. E, além disso, segundo a ordem da causa formal, os efeitos positivos têm naturalmente prioridade sobre os privativos, embora o contrário se dê segundo a ordem da causa material; pois, a forma não exclui a privação, senão informando o sujeito.

E por isso outros dizem que a circuncisão conferia a graça mesmo quanto a um certo efeito positivo, que é tornar digno da vida eterna: mas não porque reprimisse a concupiscência, que excita a pecar. E assim me pareceu algum tempo. - Mas, mais atentamente refletindo, verifiquei que também isto não é verdadeiro; porque uma graça mínima pode resistir a qualquer concupiscência e merecer a vida eterna. Por onde e melhor, devemos concluir que a circuncisão era só o sinal da fé justificante. Onde o dizer o Apóstolo: que Abraão recebeu o sinal da circuncisão como selo da justiça da fé. Por isso a circuncisão conferia a graça, enquanto sinal da futura paixão de Cristo, como a seguir se dirá.

Questão 63: Do efeito dos sacramentos que é o caráter

Em seguida devemos tratar de outro efeito dos sacramentos que é o caráter. E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se os sacramentos imprimem algum caráter na alma.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o sacramento não imprime nenhum caráter na alma.

1. — Pois, caráter significa um sinal de certo modo distintivo. Ora, a distinção entre os membros de Cristo e os outros se faz pela predestinação eterna, que nada implica no predestinado, mas só em Deus predestinante, como se estabeleceu na Primeira Parte. Assim, diz o Apóstolo: O fundamento de Deus está firme, o qual tem este selo - o Senhor conhece aos que são dele. Logo, os sacramentos não imprimem caráter na alma.

2. Demais. — O caráter é um sinal distintivo. Ora, o sinal, como diz Agostinho, apresenta uma espécie aos sentidos para causar o conhecimento de outra coisa no intelecto. Ora, nada há na alma que introduza alguma espécie nos sentidos. Logo, parece que na alma não imprimem os sacramentos nenhum caráter.

3. Demais. — Assim como pelo sacramento da lei nova distingue-se o fiel do infiel, assim também pelos da lei antiga. Ora, os sacramentos da lei antiga não imprimiam nenhum caráter na alma, por isso o Apóstolo lhes chama justiça da carne. Logo parece que nem os sacramentos da lei antiga. Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O que nos ungiu é Deus o qual também nos selou e deu em nossos corações a prenda do Espírito. Ora, o caráter nada mais importa senão um certo sinalamento. Logo, parece que Deus com os seus sacramentos imprime em nós um caráter.

SOLUÇÃO. — Como do sobre dito se colhe, os sacramentos da lei nova se ordenam a dois fins: são remédios contra os pecados e aperfeiçoam a alma no concernente ao culto de Deus segundo o rito da vida cristã. Ora, todos os que se destinam a um determinado fim costumam ser para isso sinalados; assim os soldados que eram adscritos à milícia antigamente costumavam ser marcados com certos caracteres corpóreos, por serem destinados a um fim material, Ora, como os homens pelos sacramentos são destinados ao fim espiritual de adorar a Deus, resulta por consequência que por eles os fieis são sinalados por um certo caráter espiritual. Por isso diz Agostinho: Se o que não cumpre os seus deveres militares, apesar de ter o caráter da milícia impresso no seu corpo, arrepende-se do seu procedimento e se, cheio de medo, pedir a clemência do Imperador e derramando-se em súplicas e pedindo perdão, começar a militar, porventura, tendo sido perdoado e estando em regra, vão – no privar do seu caráter em vez de reconhecidamente o aprovarem? Ora, por acaso serão menos impressos os sacramentos cristãos que essa nota material?

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os fiéis de Cristo são por certo destinados ao prêmio da glória futura pelo sinal da predestinação divina. Mas são destinados aos atos convenientes à Igreja presente por um certo sinal espiritual que lhes é impresso e que se chama caráter.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O caráter impresso na alma tem natureza de sinal enquanto impresso por um sacramento sensível; pois sabemos que nos foi impresso o caráter batismal por termos sido lavados sensivelmente pela água. Contudo, também pode chamar-se caráter ou sinal, por uma certa semelhança, tudo o que torna um ser semelhante a outro, ou distingue um de outro, mesmo se não o for sensivelmente. Assim Cristo é chamado figura ou caráter da substância paterna, pelo Apóstolo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, os sacramentos da lei antiga não tinham em si nenhuma virtude espiritual para produzir algum efeito espiritual. Por isso, nesses sacramentos, não era necessário nenhum caráter espiritual, mas bastava-lhe a circuncisão no corpo, a que o Apóstolo chama sinal.

Art. 2 — Se o caráter é um poder espiritual.

O segundo discute-se assim. — Parece que o caráter não é um poder espiritual.

1. — Pois, caráter é o mesmo que figura; por isso no lugar em que o Apóstolo fala da figura da sua substância no grego se lê, em lugar de figura caráter. Ora a figura pertence à quarta espécie de qualidade; e assim difere do poder, pertencente à segunda espécie de qualidade. Logo, o caráter não é um poder espiritual.

2. — Demais. — Dionísio diz: A divina beatitude recebe a participação de si o que busca a beatitude e com o seu lume próprio, por um como sinal, permite-lhe a sua participação. E assim parece que o caráter é um certo lume. Ora, o lume pertence antes à terceira espécie de qualidade. Logo, o caráter não é um poder, considerado como pertencente à segunda espécie de qualidade.

3. Demais. — Certos definem o caráter assim: O caráter é o sinal santo da comunhão da fé e da santa ordenação dado pelo hierarca. Ora, o sinal pertence ao gênero da relação, mas não ao gênero do poder. Logo, o caráter não é um poder espiritual.

4. Demais. — O poder exerce a função de causa e de principio, como se lê em Aristóteles. Ora, o sinal, que entra na definição do caráter, antes implica a noção de efeito. Logo o caráter não é um poder espiritual.

Mas, *em contrário*, o Filósofo diz: Três elementos há na alma - a potência, o hábito e a paixão. Ora, o caráter não é paixão porque a paixão logo passa e, ao contrário, o caráter é indelével, como a seguir se dirá. Semelhantemente, também não é um hábito. Porque nenhum hábito há que possa ser usado tanto para o bem como para o mal. Ora, o caráter pode sê-la de um e de outro modo, pois, certos usam bem dele e outros, mal. O que não se dá com os hábitos, pois, do hábito da virtude ninguém pode usar mal, e do hábito do mal ninguém pode usar bem. Logo, conclui-se que o caráter é uma potência.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, os sacramentos da lei nova imprimem caráter, porque por eles se destinam os homens ao culto de Deus segundo o rito da religião cristã. Por isso Dionísio, depois de ter dito, que Deus por um certo sinal, concede a participação de si ao que recebe o batismo, acrescenta: tornando-o divino e dispensado de bens divinos. Ora, o culto divino consiste ou em receber bens divinos ou em comunicá-los aos outros. Ora, para ambas essas coisas é necessária uma potência; pois, para dar alguma coisa a alguém é necessária uma potência ativa; e para receber é necessária a potência passiva. Por isso o caráter implica uma certa potência espiritual ordenada às cousas do culto divino. - Mas, devemos saber que essa potência espiritual é instrumental, como também já antes dissemos da virtude existente nos sacramentos. Pois, ter o caráter do sacramento compete aos ministros de Deus, porque o ministro se comporta como instrumento, no dizer do Filósofo. Por onde, assim como a virtude que têm os sacramentos, não pertence essencialmente a um gênero, mas só por uma redução porque tem uma existência emanada de outra e incompleta, assim também o caráter não pertence propriamente a nenhum gênero ou espécie, mas se reduz à segunda espécie de qualidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A figura é de certo modo uma terminação da quantidade. Por isso, propriamente falando, só os seres materiais têm figura; os espirituais só a têm

metaforicamente. Ora, nenhum ser pertence a um gênero ou a uma espécie, senão pelo que dele se predica propriamente. Por isso o caráter não pode pertencer à quarta espécie de qualidade, embora certos o dissessem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A terceira espécie de qualidade só pertencem as paixões sensíveis ou as qualidades sensíveis. Ora, o caráter não é um lume sensível. E por isso não pertence à terceira espécie de qualidade, como certos disseram.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A relação que implica o nome de sinal há de forçosamente ter algum fundamento. Ora, a relação desse sinal, que é o caráter, não pode fundar-se imediatamente sobre a essência da alma, porque então conviria naturalmente a toda alma. E por isso é necessário supor alguma coisa na alma sobre o que se funde essa relação. E essa é a essência do caráter. Por onde, não é necessário pertença ao gênero da relação, como o disseram certos.

RESPOSTA À QUARTA. — O caráter tem natureza de sinal por comparação com o sacramento sensível pelo qual é impresso. Mas, em si mesmo considerado tem natureza de princípio, do modo já referido.

Art. 3 — Se o caráter sacramental é o caráter de Cristo.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o caráter sacramental não é o caráter de Cristo.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Não entristeçais ao Espírito Santo de Deus, no qual estais selados. Ora, a sinalação é implicada pelo nome mesmo de caráter. Logo, o caráter sacramental deve ser atribuído antes ao Espírito Santo, que a Cristo.

2. Demais. — O caráter tem natureza de sinal. Ora, o sinal da graça é o conferido pelos sacramentos. Mas a graça é infundida na alma por toda a Trindade, donde o dizer a Escritura: O Senhor dará a graça e a glória. Logo, parece que o caráter sacramental não deve ser especialmente atribuído a Cristo.

3. Demais. — Quem recebe um caráter é para se distinguir dos outros. Ora, a distinção entre os santos e os demais se faz pela caridade, que só distingue entre os filhos do reino e os filhos da perdição, no dizer de Agostinho. Por isso, como refere à Escritura, diz-se dos filhos da perdição que têm o caráter da besta. Ora, a caridade não é atribuída a Cristo, mas antes ao Espírito Santo conforme àquilo do Apóstolo: A caridade de Deus está derramada em nossos corações pelo Espírito Santo, que nos foi dado. Ou ainda ao Padre, conforme outro lugar do Apóstolo: A graça de Nosso Senhor Jesus Cristo e, a caridade de Deus. Logo, parece que não se deve atribuir a Cristo o caráter sacramental.

Mas, *em contrário*, certos definem o caráter: O caráter é a distinção impressa pelo caráter eterno na alma racional, segundo uma imagem que, sendo uma trindade criada, é o sinal da Trindade criadora e conservadora, e que distingue, mediante o estado da fé, dos que não têm essa imagem. Ora, o caráter eterno é Cristo mesmo, segundo aquilo do Apóstolo: O qual, sendo o resplendor da glória e a figura, ou o caráter, da sua substância. Logo, parece que o caráter se deve propriamente atribuir a Cristo.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito se infere o caráter é propriamente um sinal que marca alguém como devendo ordenar-se a um certo fim. Assim, o dinheiro é marcado com um caráter para o fim das trocas; e os soldados são marcados por um caráter, como destinados à milícia. Ora, um fiel é ordenado a um duplo destino. - Primeiro e principalmente, para o gozo da glória. E para isso é marcado com o sinal da graça, segundo aquilo da Escritura: Com um thau marca as testas dos homens que gemem e que se doem. E noutro lugar: Não faças mal à terra nem ao mar, nem às árvores, até que assinalemos os servos do nosso Deus nas suas testas. - Depois, cada fiel é destinado a receber ou a comunicar aos outros o

concernente ao culto de Deus. E a isso é propriamente destinado o caráter sacramental. Pois, todo o rito da religião cristã deriva do sacerdócio de Cristo. Por onde, é manifesto que o caráter sacramental e especialmente o caráter de Cristo, a cujo sacerdócio se assemelham os fiéis pelos caracteres sacramentais, que outra causa não são senão umas participações do sacerdócio de Cristo, derivadas do próprio Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Apóstolo, no lugar aduzido, se refere ao sinalamento pelo qual alguém é destinado à glória futura, conferida pela graça. O qual é atribuído ao Espírito Santo enquanto Deus, movido de amor, confere-nos gratuitamente um dom, o que implica a graça; pois o Espírito Santo é amor. Donde o dizer o Apóstolo: Há repartição de graças, mas um mesmo é o Espírito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O caráter sacramental é uma realidade, em respeito do sacramento exterior; e é um sacramento, em respeito do efeito último. Por isso, de dois modos podemos fazer uma atribuição ao caráter. - Primeiro, enquanto sacramento. E deste modo, é o sinal da graça invisível, que confere. - De outro modo, levando em conta a idéia mesma do caráter. E então, um sinal que configura a um ser principal, onde reside a autoria daquilo a que é alguém destinado. Assim, os soldados, destinados à luta são marcados com os sinais do chefe, pelo que de certo modo, com ele se configuram. E assim, os destinados ao culto cristão, cujo autor é Cristo, recebem o caráter pelo qual se configuram com Cristo, a quem pois propriamente pertence o caráter.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pelo caráter se distingue uma pessoa de outra por comparação a algum fim a que se ordena, ela que recebeu o caráter. Assim o dissemos a respeito do caráter militar, pelo qual, relativamente à luta, se distingue o soldado do rei do soldado do inimigo. E semelhantemente, o caráter dos fiéis é o pelo qual se distinguem, os fiéis de Cristo dos servos do diabo, quer em relação à vida eterna, quer em relação ao culto da Igreja presente. E dessas finalidades a primeira resulta da caridade e da graça, como o diz com procedência a objeção. E a segunda, do caráter sacramental. Por onde e ao contrário, pelo caráter da besta podemos entender: ou a malícia obstinada, pela qual certos são destinados à pena eterna; ou a prática de um culto ilícito.

Art. 4 — Se o caráter está nas potências da alma como no seu sujeito.

O quarto discute-se assim. — Parece que o caráter não está nas potências da alma como no seu sujeito.

1. — Pois, caráter se chama uma disposição para a graça. Ora, a graça tem na essência da alma o seu sujeito, como se disse na Segunda Parte. Logo, parece que o caráter está na essência da alma e não nas potências.

2. Demais. — Uma potência da alma não pode ser sujeito senão de um hábito ou de uma disposição. Ora, o caráter, como se disse, não é hábito nem disposição, mas antes, uma potência, cujo sujeito não é senão a essência da alma. Logo, parece que o caráter não tem o seu sujeito na potência da alma, mas antes, na essência dela.

3. Demais. — As potências da alma racional se dividem em cognitivas e apetitivas. Ora, não se pode dizer que o caráter esteja somente na potência cognitiva, nem só também na potência apetitiva; pois não se ordena nem só a conhecer nem só a apetir. E também não se pode dizer que esteja em ambas, porque um mesmo acidente não pode existir em diversos sujeitos. Logo, parece que o caráter não tem na potência da alma, mas antes na essência dela o seu sujeito.

Mas, *em contrário*, na definição do caráter anteriormente citada, o caráter é impresso na alma racional segundo a imagem. Ora, a imagem da Trindade na alma se funda nas potências. Logo, o caráter existe nas potências da alma.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o caráter é um sinal que marca uma alma para receber ou comunicar aos outros o concernente ao culto divino. Ora, o culto divino consiste em certos atos. E a agir propriamente se ordenam as potências da alma, como a essência se ordena a existir. Logo, o caráter tem o seu sujeito, não na essência da alma, mas na sua potência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O sujeito é atribuído a um acidente relativamente àquilo a que ele proximamente dispõe e não relativamente ao que dispõe remota ou indiretamente. Ora, o caráter direta e proximamente dispõe a alma à prática do concernente ao culto divino. E como essa não se faz convenientemente sem o auxílio da graça, porque, no dizer do Evangelho, em espírito e verdade é que devem adorar a Deus os que o adoram, por consequência a divina liberalidade confere a graça aos que recebem o caráter, a fim de cumprirem bem aquilo a que são destinados. Por onde ao caráter devemos antes atribuir um sujeito no ponto de vista dos atos concernentes ao culto divino, que no ponto de vista da graça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A essência da alma é o sujeito da potência natural, procedente dos princípios da essência. Ora, tal potência não é o caráter, que é uma certa potência espiritual de procedência extrínseca. Por onde, assim como a essência da alma, da qual se origina a vida natural do homem, se aperfeiçoa pela graça, pela qual a alma vive espiritualmente, assim também a potência natural da alma se aperfeiçoa pela potência espiritual, que é o caráter. Quanto ao hábito e à disposição, pertencem à potência da alma, porque se ordenam aos atos, dos quais as potências são os princípios. E pela mesma razão, tudo o que se ordena ao ato deve atribuir-se à potência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, o caráter se ordena às coisas do culto divino. E este é uma manifestação da fé mediante sinais exteriores. Por onde, é necessário que o caráter exista na potência cognitiva da alma, onde reside a fé.

Art. 5 — Se o caráter existe na alma indelevelmente.

O quinto discute-se assim. — Parece que o caráter não existe na alma indelevelmente.

1. — Pois, quanto mais perfeito é um acidente tanto mais firme é a sua inerência. Ora, a graça é mais perfeita que o caráter, porque este se ordena àquela como a um fim ulterior. Mas a graça se perde pelo pecado. Logo, com muito maior razão o caráter.

2. Demais. — O caráter destina uma pessoa ao culto divino, como se disse. Ora, certos abandonam o culto divino e, apostatando da fé, passam a um culto contrário. Logo, parece que esses tais perdem o caráter sacramental.

3. Demais. — Desaparecido o fim, deve também desaparecer o meio que, aliás, permaneceria em vão. Assim, depois da ressurreição não haverá matrimônio porque terá cessado a geração, a que se o matrimônio ordena. Ora, o culto externo, a que se ordena o caráter, não permaneceria na pátria, onde nada haverá de figurado, sendo tudo a nua verdade. Logo, o caráter sacramental não permanece perpetuamente na alma. E, portanto não existe nela de modo indelével.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Os sacramentos cristãos não se imprimem menos que a nota material da milícia. Ora, o caráter militar não é tirado, mas é reconhecido e aprovado naquele que depois da culpa, merece o perdão do imperador. Logo, nem o caráter sacramental pode ser delido.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o caráter sacramental é uma certa participação do sacerdócio de Cristo nos seus fiéis. De modo que, assim como Cristo tem o pleno poder do sacerdócio espiritual, assim os fiéis com ele se configurem participando de alguma sorte do poder espiritual com respeito aos sacramentos e ao concernente ao culto divino. E também por isto não compete a Cristo ter caráter, mas o poder do seu sacerdócio está para o caráter como o pleno e perfeito para qualquer participação dele. Ora, o sacerdócio de Cristo é eterno, segundo aquilo da Escritura: Tu és sacerdote em eterno segundo a ordem de Melquisedeque. Donde vem que toda santificação causada pelo seu sacerdócio é perpétua, enquanto permanece o ser consagrado. O que é patente mesmo com as causas inanimadas; assim, a consagração de uma igreja ou de um altar permanece sempre enquanto não forem destruídos. Ora, sendo a alma, na sua parte intelectual, o sujeito do caráter, na qual reside a fé, como dissemos, é manifesto que assim como o intelecto é perpétuo e incorruptível, assim o caráter permanece indelevelmente na alma.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De um modo existe na alma a graça e de outro o caráter. Assim, a graça está na alma como uma forma que tem nela o seu ser completo; ao passo que o caráter nela está, como uma virtude instrumental, segundo dissemos. Ora, uma forma completa está no sujeito segundo a condição deste. E sendo a alma mutável pelo seu livre arbítrio, enquanto permanece nesta vida, resulta por consequência que a graça está na alma de modo mudável. A virtude instrumental, porém mais se funda na condição do agente principal. Por onde, o caráter está na alma de maneira indelével, não por perfeição sua, mas pela perfeição do sacerdócio de Cristo, do qual deriva como uma virtude instrumental.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Agostinho diz no mesmo lugar: Sabemos que nem nos apóstatas fica delido o batismo; pois, quando voltam pela penitência, não se lhes renova e por isso julgamos que não o podem perder. E a razão é que o caráter é uma virtude instrumental, como se disse. Ora, a natureza do instrumento está em ser movido por outro agente, e não em mover-se a si mesmo o que é próprio da vontade. Por onde, embora a vontade se mova para o contrário, o caráter não desaparece, por causa da imobilidade do motor principal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora depois desta vida desapareça o culto externo, permanece contudo o fim desse culto. E portanto, após esta vida, permanece o caráter - nos bons, para a glória deles; e para sua ignomínia, nos maus. Assim como também o caráter militar permanece nos soldados depois de alcançada a vitória - nos que venceram, para glória; e nos vencidos, para pena.

Art. 6 — Se todos os sacramentos da lei nova imprimem caráter.

O sexto discute-se assim. — Parece que todos os sacramentos da lei nova imprimem caráter.

1. — Pois, todos os sacramentos da lei nova tornam participante do sacerdócio de Cristo. Ora, o caráter sacramental outra causa não é senão a participação do sacerdócio de Cristo, como se disse. Logo, parece que todos os sacramentos da lei nova imprimem caráter.

2. Demais. — O caráter está para a alma onde existe como a consagração para as coisas consagradas. Ora, por qualquer sacramento da lei nova o homem recebe a graça santificante como se disse. Logo, parece que qualquer sacramento da lei nova imprime caráter.

3. Demais. — O caráter em uma parte material é um sacramento. Ora, em qualquer sacramento da lei nova há uma parte que é somente material e outra que somente é sacramento, e ainda outra que é material e sacramento. Logo, qualquer sacramento da lei nova imprime caráter.

Mas, *em contrário*, os sacramentos que imprimem caráter não se reiteram, por ser o caráter indelével, como se disse. Ora, certos sacramentos se reiteram, como é o caso da penitência e do matrimônio. Logo nem todos sacramentos imprimem caráter.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, os sacramentos da lei nova a dois fins se ordenam, a saber, a serem remédio do pecado e ao culto divino. Pois, é comum a todos os sacramentos o serem remédios contra o pecado, porque conferem a graça. Mas, nem todos se ordenam diretamente ao culto divino, como claramente o mostra a penitência, pela qual nos livramos do pecado; pois nada de novo nos confere pertinente ao culto divino, mas nos restitui ao primeiro estado.

Pode, porém um sacramento respeitar ao culto divino de três modos: atualmente e em si mesmo, ou como de agente ou como recipiente - A modo de ação em si mesma considerada concerne ao culto divino a Eucaristia, na qual principalmente esse culto consiste, enquanto ela é um sacrifício da Igreja. E esse sacramento não imprime caráter porque não ordena o homem à nada de ulterior, que deva ser feito ou recebido, pois, antes é o fim e a consumação de todos os sacramentos, como diz Dionísio. Porque em si mesmo contém a Cristo, em quem não existe caráter, mas é a plenitude total do sacerdócio. - Mas, aos que devem agir ministrando os sacramentos concerne o sacramento da ordem; pois, por esse sacramento são destinados certos a comunicar os sacramentos aos outros. - Enfim, aos que recebem respeita o sacramento do batismo, porque confere ao homem o poder de receber os outros sacramentos da Igreja; por isso se chama o batismo a porta dos sacramentos. Ao mesmo fim também de certo modo se ordena a confirmação, como em seu lugar se dirá. - E assim esses três sacramentos imprimem caráter, a saber, o batismo, a confirmação e a ordem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todos os sacramentos tornam o homem participante do sacerdócio de Cristo, porque recebe assim um certo, efeito dele. Mas nem por todos os sacramentos somos destinados a fazer alguma coisa ou a receber o que pertença ao culto do sacerdócio de Cristo. O que é necessário para o sacramento imprimir caráter.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por todos os sacramentos se santifica o homem, porque a santidade implica a purificação do pecado, resultante da graça. Mas especialmente por certos sacramentos, que imprimem caráter, o homem se santifica por uma certa consagração, como destinado ao culto divino. Assim também dizemos que as coisas inanimadas santificam, enquanto destinadas ao culto divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o caráter implique uma coisa material e seja um sacramento, nem por isso tudo o que é coisa material e sacramento há de ser caráter. O que seja, porém a coisa material e o sacramento, diremos quando tratarmos dos outros sacramentos (nos lugares próprios).

Questão 64: Da causa dos sacramentos

Em seguida devemos tratar da causa dos sacramentos, quer quanto à autoria quer quanto ao ministério. E nesta questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 — Se só Deus, ou também o ministro contribui interiormente para o efeito do sacramento.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não só Deus, mas também, o ministro contribui para o efeito do sacramento.

1. — Pois, o efeito interior do sacramento é purificar-nos do pecado e iluminar-nos pela graça. Ora, aos ministros da Igreja compete purificar, iluminar e aperfeiçoar, como está claro em Dionísio. Logo, parece que não só Deus, mas também os ministros da Igreja contribuem para o efeito do sacramento.

2. Demais. — Ao conferir os sacramentos se propõem certos sufrágios de orações. Ora, às orações dos justos Deus as ouve melhor do que as de quaisquer outros, segundo aquilo do Evangelho: Se alguém dá culto a Deus e faz a sua vontade, a este escuta Deus. Logo, parece que alcança maior efeito do sacramento aquele que o recebe de um bom ministro. Assim, pois, também o ministro obra para o efeito interior do sacramento e não só Deus.

3. Demais. — Mais digno é um homem que um ser inanimado. Ora, o ser inanimado contribui de certo modo para o efeito interior, pois, a água toca o corpo e purifica o coração, no dizer de Agostinho. Logo, o homem contribui de certo modo para o efeito do sacramento e não só Deus.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Deus é quem justifica. Sendo, pois, a justificação o efeito interior de todos os sacramentos, parece que só Deus causa o efeito interior do sacramento.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode ser causado um efeito - a modo de agente principal e a modo de instrumento. - Ora, do primeiro modo só Deus causa o efeito interior do sacramento.

Quer porque só Deus penetra na alma, no que recebe o efeito do sacramento, e não pode nenhum agente obrar imediatamente onde não está. Quer também porque a graça, efeito interior do sacramento, vem só de Deus, como dissemos na Segunda Parte. E ainda o caráter, efeito interior de certos sacramentos, é uma virtude instrumental, que dimana do principio agente que é Deus. Mas, do segundo modo, o homem pode contribuir para o efeito interior do sacramento, enquanto age como ministro. Pois, o mesmo que se dá com o ministro se dá com o instrumento: o ato de um e de outro é de origem extrínseca, mas produz um efeito interno em virtude do agente principal que é Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A purificação, enquanto atribuída aos ministros da Igreja, não se refere à do pecado. Mas, dizemos que os diáconos purificam, ou porque expulsam os imundos da sociedade dos fiéis, ou com sacras admoestações os dispõem à recepção dos sacramentos. Semelhantemente também se diz dos sacerdotes, que iluminam o povo fiel, não por certo infundindo a graça, mas comunicando os sacramentos da graça, como está claro no mesmo lugar de Dionísio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As orações ditas ao se conferirem os sacramentos são feitas a Deus, não em nome de uma pessoa particular, mas em nome de toda a Igreja, cujas preces são ouvidas por Deus, segundo o diz o Evangelho: Se dois de vós se unirem entre si sobre a terra, seja qual for a causa que eles pedirem, meu Pai que está no céu lh'a fará. Ora, nada impede a oração de um varão justo em algo contribuir para isso. Mas aquele que é realmente o efeito do sacramento não é impetrado por oração da

Igreja ou do ministro, mas resulta do mérito da paixão de Cristo, cuja virtude opera nos sacramentos, como se disse. Por isso o efeito do sacramento não se torna melhor por ser melhor o ministro. Mas, junto com esse efeito, pode ser impetrada uma graça àquele que recebe o sacramento, pela devoção do ministro; mas essa não é obra do ministro, que pede a Deus a conceda.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As coisas inanimadas não contribuem para o efeito interior, senão instrumentalmente, como se disse. E semelhantemente, os homens não contribuem para o efeito dos sacramentos senão a modo de ministério, como dissemos.

Art. 2 — Se os sacramentos procedem só da instituição divina.

O segundo discute-se assim. — Parece que os sacramentos não procedem só da instituição divina.

1. — Pois, as instituições divinas nô-las transmite a Escritura. Ora, há certas práticas sacramentais de que nenhuma menção faz a Escritura Sagrada. Assim, o crisma pelo qual os homens são confirmados; o óleo com o qual são ungidos os sacerdotes; e muitas outras palavras e atos, de que se usa nos sacramentos. Logo os sacramentos não procedem só da instituição divina.

2. Demais. — Os sacramentos são uns sinais.

Ora, as coisas sensíveis têm naturalmente uma significação. Nem se pode dizer que Deus se compraz com umas significações e não com outras, pois ele aprova tudo quanto fez. E é procedimento próprio do demônio aliciar a algum fim por meio de certos sinais. Assim, diz Agostinho: Criaturas que os demônios não fizeram, mas que são a obra de Deus, os atraem a habitar nelas por encantos que variam segundo suas diversas espécies. Não por alimentos, como se dá com os animais, mas por sinais, como convém aos espíritos. Logo, parece que os sacramentos não precisam ser instituídos por Deus.

3. Demais. — Os Apóstolos fizeram as vezes de Deus no mundo, donde o dizer o Apóstolo: Pois eu também a indulgência de que usei, se de alguma tenha usado, foi por amor de vós em pessoa de Cristo, isto é, como o próprio Cristo o fizesse. Donde se conclui que os Apóstolos e os seus sucessores podiam instituir novos sacramentos.

Mas, *em contrário*, faz uma instituição quem lhe dá vigor e virtude, como o demonstram os que instituem leis. Ora, a virtude dos sacramentos vem só de Deus, como do sobredito resulta. Logo, só Deus pode instituir o sacramento.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito se infere os sacramentos produzem, como instrumentos, efeitos espirituais. E, o instrumento tira a sua virtude do agente principal. Ora, o agente, com respeito ao sacramento, é duplo, a saber: quem o institui e quem usa do sacramento instituído, aplicando-o à produção do seu efeito. Mas, a virtude do sacramento não pode provir de quem usa dele, que não age senão como ministro. Donde se conclui que a virtude do sacramento procede de quem o instituiu. Logo, provindo à virtude do sacramento só de Deus, resulta por consequência que só Deus é o instituidor dos sacramentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As práticas instituídas pelos homens, no ministrar os sacramentos, não são de necessidade para a existência deles; mas constituem uma certa solenidade, a eles acrescentada para excitar a devoção e a reverência nos que os recebem. Pois o que o sacramento implica necessariamente, o próprio Cristo o instituiu que é Deus e homem. E embora tudo não tenha sido comunicado pela Escrituras, a Igreja, contudo o tem da tradição familiar dos Apóstolos, como o diz o Apóstolo: No tocante às demais causas e as ordenarei quando for.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As coisas sensíveis têm uma certa aptidão, por sua natureza, a significar efeitos espirituais; mas essa aptidão é determinada a uma significação especial, por instituição divina. Por isso diz Hugo de S. Victor, que o sacramento significa em virtude de uma instituição. Deus, porém escolheu de preferência certas coisas, de entre outras, para as significações sacramentais, não porque a isso lhes reduzisse os efeitos, mas para que a significação fosse mais conveniente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os Apóstolos e os seus sucessores são os vigários de Deus quanto ao regime da Igreja constituída pela fé e pelos sacramentos da fé. Por onde, assim como não lhes era lícito constituir outra Igreja, assim também não lhes era permitido comunicar outra fé nem instituir outros sacramentos; mas está dito, que pelos sacramentos que emanaram do lado de Cristo pendente da cruz, foi fabricada a Igreja de Cristo.

Art. 3 — Se Cristo, enquanto homem tinha o poder de produzir o efeito interior dos sacramentos.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo, enquanto homem tinha o poder de produzir o efeito interior dos sacramentos.

1. — Pois, diz João Batista, como refere o evangelista: O que me mandou batizar em água me disse - Aquele sobre que tu vires descer o Espírito e repousar sobre ele, esse é o que batiza no Espírito Santo. Ora, batizar no Espírito Santo é conferir interiormente a graça do Espírito Santo. Ora, este desceu sobre Cristo enquanto homem e não enquanto Deus, porque enquanto Deus é que ele dá o Espírito Santo. Logo, parece que Cristo, enquanto homem tinha o poder de causar o efeito interior dos sacramentos.

2. - Demais. — O Senhor diz no Evangelho: Sabei que o Filho do homem tem o poder sobre a terra de perdoar os pecados. Ora, o perdão dos pecados é o efeito interior dos sacramentos. Logo, parece que Cristo, enquanto homem, produz o efeito interno dos sacramentos.

3. Demais. — A instituição dos sacramentos pertence aquele que como agente principal, produz o efeito interno deles. Ora, é manifesto que Cristo instituiu os sacramentos. Logo, ele é quem produz o efeito interno deles.

4. Demais. — Ninguém pode, prescindindo do sacramento, conferir-lhe o efeito, salvo se produzir por virtude própria o efeito do mesmo. Ora, Cristo, sem sacramento, conferiu-lhe o efeito, como é claro pelo que disse a Madalena: Perdoados te são teus pecados. Logo, parece que Cristo, enquanto homem, produz o efeito interior dos sacramentos.

5. Demais. — Aquele por virtude de quem o sacramento é produzido é o agente principal do efeito interior. Ora, os sacramentos tiram a sua virtude da paixão de Cristo e da invocação do seu nome, segundo aquilo do Apóstolo: Porventura Paulo foi crucificado por vós, ou haveis sido batizados em nome de Paulo? Logo, Cristo enquanto homem produz o efeito interno dos sacramentos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Nos sacramentos a virtude divina produz mais secretamente a salvação. Ora, a virtude divina é Cristo, enquanto Deus e não enquanto homem. Logo, Cristo não produz o efeito interior dos sacramentos enquanto homem, mas enquanto Deus.

SOLUÇÃO. — Cristo produz o efeito interior dos sacramentos enquanto Deus e enquanto homem, mas de modos diferentes. Pois, enquanto Deus age como autor dos sacramentos; e enquanto homem produz os efeitos internos dos sacramentos meritória e eficientemente, mas instrumentalmente. Pois, como dissemos a paixão de Cristo, que sofreu enquanto revestido da natureza humana, é a causa da

nossa justificação e meritoriamente. E efetivamente, não a modo de agente principal, ou como antes, mas a modo de instrumento, enquanto a humanidade é o instrumento de sua divindade, como se disse.

Contudo, como é um instrumento unido à divindade na pessoa, tem uma certa principalidade e causalidade em relação aos instrumentos extrínsecos, que são os ministros da Igreja, como do sobre dito se colhe. Por onde, assim como Cristo, enquanto Deus tem nos sacramentos o poder de autor deles, assim também, enquanto homem, tem o poder de ministério principal ou poder de excelência. E este consiste em quatro coisas. - Primeiro, em que o mérito e a virtude da sua paixão opera nos sacramentos, como se disse. - Ora, a virtude da paixão se nos une pela fé, segundo aquilo do Apóstolo: Ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue, fé que manifestamos pela invocação do nome de Cristo. Por onde e em segundo lugar, do poder de excelência que Cristo tem nos sacramentos resulta que no seu nome os sacramentos são santificados. - E como pela sua instituição é que os sacramentos têm a sua virtude, daí vem, em terceiro lugar, que por causa da excelência do seu poder é que Cristo, que deu a virtude aos sacramentos, podia instituí-los. E não dependendo a causa do efeito, mas antes ao contrário, em quarto lugar, pela excelência do seu poder Cristo podia conferir o efeito dos sacramentos sem nenhum sacramento externo.

Donde se deduzem claras **AS RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**; pois uma e outra parte das objeções é verdadeira de certo modo, como se disse.

Art. 4 — Se Cristo podia comunicar aos ministros o poder que tem nos sacramentos.

O quarto discute-se assim. — Parece que Cristo não podia comunicar aos ministros o poder que tem nos sacramentos.

1. — Pois, como argumenta Agostinho, se podia e não queria era invejoso. Ora, a inveja de nenhum modo existia em Cristo, que tinha a suma plenitude da caridade. Logo, não tendo Cristo comunicado o seu poder aos ministros parece que não podia comunicar.

2. Demais. — Aquilo de João - Fará coisas maiores que esta - diz Agostinho: Dizia que é certamente maior, isto é, de um ímpio fazer um justo, do que criar o céu e a terra. Ora, Cristo não podia comunicar aos ministros o criarem o céu e a terra. Logo, nem o justificarem o ímpio. Ora, a justificação do ímpio, fazendo-se pelo poder que Cristo tem nos sacramentos, parece que o seu poder, que tinha nos sacramentos, não no podia comunicar aos ministros.

3. Demais. — A Cristo, enquanto cabeça da Igreja competia derivar de si a graça para os outros, segundo aquilo do Evangelho: Da sua plenitude todos nós recebemos. Ora, isso não era comunicável a outrem, porque então a Igreja seria monstruosa, por ter muitas cabeças. Logo, parece que Cristo não podia comunicar o seu poder aos ministros.

Mas, *em contrário*, àquilo do Evangelho Eu não no conhecia - diz Agostinho: Não sabia que o poder mesmo do batismo o Senhor o teria e guardaria para si. Ora, isso não o havia de ignorar João, se tal poder não fosse comunicável. Logo, Cristo podia comunicar o seu poder aos ministros.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, Cristo nos sacramentos tem um duplo poder. - Um, como autor, que lhe compete enquanto Deus. E esse a nenhuma criatura podia comunicar, como não podia comunicar a divina essência. - Mas tinha outro poder, o de excelência, que lhe cabia como homem, e esse podia comunicar aos ministros, dando-lhes tão grande plenitude de graça, que o mérito deles contribuísse

para o efeito do sacramento; de modo que pela invocação do nome deles fossem santificados os sacramentos, que eles próprios pudessem instituir sacramentos e, sem o rito destes, conferissem pelo seu só império os efeitos sacramentais. Pois um instrumento conjunto, quanto mais forte for, tanto mais pode influir a sua virtude ao instrumento separado; como as mãos, ao bastão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não foi por inveja que Cristo deixou de comunicar aos ministros o poder da excelência da Igreja, mas para utilidade dos fiéis, a fim de que não pusessem no homem a sua esperança. E não houvesse diversos sacramentos donde nascesse a divisão na Igreja, como entre aqueles que diziam: Eu sou de Paulo e eu de Apolo e eu de Cefas, segundo refere o Apóstolo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede, no atinente ao poder de autoria, que convém a Cristo enquanto Deus. Embora também o poder de excelência possa chamar-se autoria por comparação com os outros ministros. Por onde, àquilo do Apóstolo - Está dividido Cristo - diz a Glosa, que podia dar a autoridade de batizar aqueles a quem conferiu o ministério.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Para evitar o inconveniente de haver muitas cabeças na Igreja. Cristo não quis comunicar o poder da sua excelência aos ministros. Se, porém a tivesse comunicado, seria ele o chefe principal e os outros, secundários.

Art. 5 — Se o sacramento pode ser conferido por maus ministros.

O quinto discute-se assim. — Parece que o sacramento não pode ser conferido por maus ministros.

1. — Pois, os sacramentos da lei nova se ordenam à purificação da culpa e à colação da graça. Ora, os maus, sendo imundos, não podem purificar os outros do pecado, segundo aquilo da Escritura: Que coisa será alimpada por um imundo? E, além disso, não tendo a graça, não na podem conferir, porque ninguém dá o que não tem. Logo, parece que os sacramentos não podem ser conferidos pelos maus.

2. Demais. — Toda a virtude dos sacramentos deriva de Cristo, como se disse. Ora, os maus estão separados de Cristo, por não terem a caridade, que une os membros à cabeça segundo aquilo da Escritura: Aquele que permanece na caridade permanece em Deus. Logo, parece que pelos maus os sacramentos não podem ser conferidos.

3. Demais. — Faltando alguma das condições necessárias para o sacramento, este não tem lugar; assim, se faltar a forma ou as matérias devidas. Ora, o ministro competente do sacramento é o que não tem a mácula do pecado, segundo aquilo da Escritura: O homem de qualquer das famílias da tua linhagem, que tiver deformidade não oferecerá pães ao seu Deus nem se chegará ao seu ministério. Logo, parece que, sendo o ministro mau, não se realiza o sacramento.

Mas, *em contrário*, àquilo do Evangelho sobre quem vires o Espírito - diz Agostinho: João não sabia que o próprio Senhor haveria de ter e reservar para si o poder de batizar, mas haveria de conferir completamente o ministério, tanto aos bons como aos maus. Que te importa o mau ministro, quando o Senhor é bom?

SOLUÇÃO. — Como dissemos os ministros da Igreja atuam nos sacramentos instrumentalmente, pois, de certo modo o ministro e o instrumento têm a mesma natureza. Porque, como dissemos o instrumento não age pela sua forma própria, mas por virtude de quem o move. Por isso o instrumento, como tal, pode acidentalmente ter qualquer forma ou virtude, além do que exige a sua natureza de instrumento. Assim, o corpo do médico, instrumento da alma possuidora da arte, pode ser sã ou

enfermo; o tubo, por onde passa a água, pode ser de prata ou de chumbo. Por onde, os ministros da Igreja podem conferir os sacramentos, mesmo sendo maus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. - Os ministros da Igreja nem purificam dos pecados os que se achegam aos sacramentos, nem têm o poder de conferir a graça; mas isso tudo o faz Cristo com o seu poder, mediante os ministros como uns instrumentos. Por onde, alcançam os efeitos dos sacramentos os que os recebem, não por serem esses efeitos semelhanças dos ministros, mas por serem configuração de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pela caridade os membros de Cristo se unem com o chefe, de modo a receberem dele a vida; pois, como diz a Escritura: aquele que não ama permanece na morte. Mas, podemos obrar por meio de um instrumento sem vida e sem união corporal conosco, contanto que nos esteja unido por algum movimento; pois, de um modo obra o artista com as mãos e, de outro, com um machado. Assim, portanto, Cristo atua nos sacramentos: pelos bons, como por membros vivos; e pelos maus, como por instrumentos carecentes de vida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma condição pode ser necessária a um sacramento, de dois modos. - Primeiro como sendo de necessidade para o sacramento. E então, faltando, não se perfaz o sacramento; talo caso de falhar a forma ou a matéria própria. - De outro modo uma condição é necessária ao sacramento por uma certa conveniência. E assim, é necessário que os ministros dos sacramentos sejam bons.

Art. 6 — Se os maus, ministrando os sacramentos, pecam.

O sexto discute-se assim. — Parece que os maus, ministrando os sacramentos não pecam.

1. — Pois, assim como se serve a Deus com os sacramentos, assim também por meio de obras de caridade conforme àquilo do Apóstolo: Não vos esqueçais de fazer bem e de repartir dos vossos bens com os outros, porque com tais oferendas é que Deus se dá por obrigado. Ora, os maus não pecam, servindo a Deus com obras de caridade; antes deve lhes ser isso aconselhado, conforme àquilo da Escritura: Segue o conselho que te doa e rime o teu pecado com esmolas. Logo, parece que os maus não pecam ministrando os sacramentos.

2. Demais. — Todo o que é cúmplice do pecado de outrem é também réu do pecado, segundo aquilo do Apóstolo: São dignos de morte não somente os que cometem pecados, mas também os que consentem aos que os cometem. Ora, se os maus ministros pecam ministrando os sacramentos, os que deles recebem os sacramentos também participam desse pecado. Logo, também pecariam; o que é inadmissível.

3. Demais. — Ninguém deve viver perplexo, porque então seríamos levados ao desespero, por não podermos fugir o pecado. Ora, se os maus pecassem ministrando os sacramentos ficariam perplexos, porque às vezes pecariam não os ministrando por exemplo, quando por dever são a isso necessariamente obrigados. Assim, diz o Apóstolo: Ai de mim se não evangelizar, pois me é imposta essa obrigação. E outras vezes por perigo; tal o caso do pecado a quem se apresenta para ser batizada uma criança em perigo de morte. Logo, parece que os maus não pecam ministrando os sacramentos,

Mas, *em contrário*, Dionísio diz, que aos maus não é permitido nem tocar os símbolos, isto é, os sinais sacramentais. E noutro lugar: Esse tal, isto é, o pecador, será audacioso se tocar com as mãos nas cousas sacerdotais, despido de tremor e de decência, buscando a divindade, sem respeito ao divino, e julgando

que Deus ignora o que ele em si mesmo conhecia. Pensando enganar aquele a quem chama mentirosamente de Pai, ousa formalmente, pronunciar, em nome de Cristo, não direi orações, mas infames e impuras palavras sobre os sinais divinos.

SOLUÇÃO. — Peca, na sua ação, quem obra diferentemente do que deve como diz o Filósofo. Ora, como dissemos, convém os ministros dos sacramentos serem justos, pois devem os ministros se conformar com o Senhor, segundo aquilo da Escritura: Sede santos porque eu sou santo. E noutro lugar: Qual é o juiz do povo tais são também os seus ministros. Não há, pois, dúvida que os maus, procedendo como ministros de Deus e da Igreja na dispensação dos sacramentos, pecam. E como esse pecado implica uma irreverência a Deus e profanação dos sacramentos, por parte do pecado embora, santos em si mesmos, não sejam os sacramentos susceptíveis de profanação, resulta por consequência que tal pecado é no seu gênero mortal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As obras de caridade não são santificadas por nenhuma consagração, mas estão incluídas na santidade da justiça, como partes desta. Por isso o homem que se exhibe dá a Deus como ministro nas obras de caridade - se for justo, mais se santificará; se porem for pecador, assim se disporá para a santidade. Mas os sacramentos em si mesmos encerram uma certa, santificação pela consagração mística. Por isso, preexige-se do ministro a santidade da justiça, para bem exercer o seu ministério. Por onde, age inconvenientemente e peca se, vivendo no pecado exercer tal ministério.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que se acerca dos sacramentos recebe-os do ministro da Igreja, não enquanto é este uma determinada pessoa, mas enquanto ministro. Por isso, enquanto a Igreja o tolera no ministério, quem dele receber o sacramento não lhe participa do pecado: mas está em comunhão com a Igreja, que o tem como ministro. Se, porém a Igreja não o tolera - por exemplo, quando é degradado ou excomungado ou suspenso - peca quem dele receber o sacramento, porque lhe participa do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem está em pecado mortal não está perplexo, absolutamente falando, se por dever tem de dispensar os sacramentos; porque pode arrepender-se do pecado e ministrar lícitamente. Mas não há inconveniente se estiver perplexo, feita a suposição que queira perseverar no pecado. - Mas em artigo de necessidade não pecaria batizando, em caso em que mesmo um leigo pudesse batizar. Por onde é claro que não procederia como ministro da Igreja, mas em socorro da necessidade do paciente. Mas o mesmo não se dá com aqueles sacramentos que não são de tanta necessidade como o batismo, como a seguir se dirá.

Art. 7 — Se os anjos podem ministrar os sacramentos.

O sétimo discute-se assim. — Parece que os anjos podem ministrar os sacramentos.

1. — Pois, tudo o que pode um ministro inferior pode também um superior; assim, tudo o que pode o diácono pode também o sacerdote, mas não inversamente. Ora, os anjos são ministros superiores na ordem hierárquica a qualquer homem, como está claro em Dionísio. Logo, podendo o homem ministrar os sacramentos, parece que, com muito maior razão também o podem os anjos.

2. Demais. — Os varões santos são comparáveis aos anjos do céu, como diz o Evangelho. Ora, certos santos dos que estão no céu podem ministrar os sacramentos, porque o caráter sacramental é indelével, como se disse. Logo, parece que também os anjos podem ministrar os sacramentos.

3. Demais. — Como dissemos, o diabo é o chefe dos maus e os maus são os seus membros. Ora, os maus podem dispensar os sacramentos. Logo, parece que também os demônios.

Mas *em contrário*, o Apóstolo: Todo pontífice, assunto dentre os homens é constituído a favor dos homens naquelas coisas que tocam à Deus. Ora, os anjos bons ou maus não são assuntos dentre os homens. Logo, não são constituídos ministros naquelas coisas que tocam a Deus, isto é, dos sacramentos.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, toda a virtude dos sacramentos deriva da paixão de Cristo, que Cristo sofreu enquanto homem. E a ele se conformam os homens pela natureza; mas não os anjos, pois antes pela sua paixão, como diz o Apóstolo, por um pouco foi menor que os anjos. Logo, pertence aos homens dispensar os sacramentos e ser ministros deles, mas não aos anjos. Devemos porém, saber que, assim como Deus não aligou a sua virtude aos sacramentos, de modo que não pudesse conferir, sem ele, o efeito deles, assim também não na ligou aos ministros da Igreja, de modo que não pudesse atribuir aos anjos o poder de ministrar os sacramentos. E como os bons anjos são os núncios da verdade, o ministério sacramental que fosse exercido por eles deveria ser considerado como correto. Porque devíamos concluir que assim foi feito por vontade divina, como dizemos que certos templos foram consagrados pelo ministério angélico. Se porem os demônios; espíritos da mentira, exercessem algum ministério sacramental, não o deveríamos ter por bom.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Aquilo que os homens fazem de um modo inferior, isto é, por meio dos sacramentos sensíveis, proporcionados à natura deles, fazem-nos os anjos, como ministros superiores, de modo superior, isto é, invisivelmente purificando, iluminando e aperfeiçoando.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os santos que estão no céu são semelhantes aos anjos quanto à participação da glória, mas não quanto à condição da natureza. E por consequência nem quanto aos sacramentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os homens maus não têm o poder de ministrar os sacramentos pelo fato de, pela sua malícia, serem membros do diabo. Donde, pois, não se segue que o diabo, chefe deles, o possa, mais que eles.

Art. 8 — Se a intenção do ministro é necessária para a perfeição do sacramento.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a intenção do ministro não é necessária para a perfeição do sacramento.

1. — Pois, o ministro obra nos sacramentos instrumentalmente. Ora, a ação não se torna perfeita pela intenção do ministro, mas pela do agente principal. Logo, a intenção do ministro não é necessária para a perfeição do sacramento.

2. Demais. — Não pode um homem conhecer a intenção de outro. Se, pois, a intenção do ministro fosse necessária para a perfeição do sacramento, não poderia quem se achegasse a recebê-lo saber que o recebeu; e assim, não poderia ter certeza da sua salvação, sobretudo que certos sacramentos são de necessidade para a salvação, como a seguir se dirá.

3. Demais. — A nossa intenção não pode existir quando não estamos atentos ao que fazemos. Ora, às vezes os que ministram os sacramentos não pensam no que dizem ou fazem, estando a pensar em outra coisa. Logo, assim sendo, não se consumaria o sacramento por falta de intenção.

Mas, *em contrário*, o que está fora da nossa intenção é casual. O que se não pode dizer da celebração dos sacramentos. Logo, os sacramentos implicam a intenção do ministro.

SOLUÇÃO. — Quando um agente é capaz de muitas atividades, é necessário de algum modo determinar-se a uma delas, se essa deve ser efetivada. Ora, as práticas sacramentais podem ser feitas de diversos modos. Assim, a ablução da água, no batismo, pode ordenar-se tanto à limpeza como à saúde do corpo, ou a divertimento ou a muitas outras finalidades semelhantes. Logo, é necessário que seja determinada a um fim particular, isto é, ao efeito sacramental, pela intenção de quem faz a ablução. E essa intenção se exprime pelas palavras proferidas nos sacramentos; por exemplo, quando se diz - Eu te batizo em nome do Padre, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um instrumento inanimado não tem nenhuma intenção relativamente ao efeito; mas em lugar da intenção está o movimento, que lhe imprime o agente principal. Um instrumento animado porém, como um ministro, não só é movido, mas também de certo modo move-se a si mesmo, porque por vontade sua move os membros _ a agir. Logo, é necessária a sua intenção de sujeitar-se ao agente principal de modo que tenha a intenção de fazer o que faz Cristo e a Igreja.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Há duas opiniões nesta matéria. - Uns dizem que para haver sacramento é necessária a intenção mental do ministro, na falta da qual não haverá. Mas essa falta Cristo, que batiza internamente, supre, em se tratando de crianças que não têm a intenção de receber o sacramento. E em se tratando de adultos, com a intenção de recebê-lo, a fé e a devoção suprem a falta. Mas esta opinião seria admissível quanto ao efeito último, que é a justificação dos pecados; mas quanto ao consistente na matéria e no sacramento, isto é, o caráter, a devoção de quem recebe o sacramento não pode suprir, porque nunca é impresso o caráter senão pelo sacramento. Por isso outros, e melhor dizem que o ministro do sacramento age em nome de toda a Igreja, da qual é ministro. Pois, as palavras que profere exprimem a intenção da Igreja, bastando à perfeição do sacramento. a menos que o contrário não seja exteriormente expresso pelo ministro e pelo que recebe o sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora aquele que pensa em outra coisa não tenha a intenção atual, tem-na contudo habitual e essa basta para haver o sacramento. Assim, o sacerdote que for batizar e tiver a intenção de fazer o que a Igreja faz quando batiza. Por isso se depois, no ato de batizar, o seu pensamento for desviado para outros objetos, o sacramento se perfaz pela virtude da primeira intenção. Embora deva o ministro do sacramento empregar estudo para também ter a intenção atual. Mas isso não depende totalmente do nosso poder porque, quando queremos vivamente aplicar a nossa intenção, começamos a pensar em outras coisas que nela não estão, conforme aquilo da Escritura: O meu coração me desamparou.

Art. 9 — Se a fé do ministro é necessária para o sacramento.

O nono discute-se assim. — Parece que a fé do ministro não é necessária para a existência do sacramento.

1. — Pois, como se disse, a intenção do ministro é necessária para a existência do sacramento. Ora, a fé dirige a intenção, como diz Agostinho. Logo, faltando à verdadeira fé no ministro, não se perfaz o sacramento.

2. Demais. — O ministro da Igreja que não tiver a verdadeira fé é herético. Ora, segundo parece, os heréticos não podem conferir os sacramentos. Assim, diz Cipriano: Tudo o feito pelos heréticos é carnal,

vão e falso; de modo que nada do que façam devemos aprovar. E Leão Papa: É manifesto que pela cruelíssima e insaníssima, vesânia da sé de Alexandria extinguiu-se todo o lume celeste dos sacramentos. Cessou a oblação do sacrifício, desapareceu a santificação do crisma e todos os mistérios se eclipsaram às mãos parricidas dos ímpios. Logo, para o sacramento é necessária a fé verdadeira do ministro.

3. Demais. — Os que não têm a verdadeira fé são pela excomunhão separados da Igreja. Assim, segundo epístola canônica de João: Se alguém vem a vós e não traz essa doutrina, não no recebais em vossa casa, nem lhe digais: Deus te salve. E o Apóstolo: Foge do homem herege depois da primeira e segunda correção. Ora, o excomungado parece que não pode conferir o sacramento da Igreja, desde que dela está separado, dela a quem pertence à dispensação dos sacramentos. Logo, parece que a verdadeira fé do ministro é necessária para haver sacramento.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Lembra-te que aos sacramentos de Deus em nada podem obstruir os maus costumes dos homens, de modo que por causa destes viessem eles a não ser santos ou a o serem menos.

SOLUÇÃO. — Como já dissemos o ministro, agindo instrumentalmente nos sacramentos não obra por virtude própria, mas por virtude de Cristo. Ora, assim como à virtude própria do homem pertence à caridade, assim também a fé. Por onde, como não é preciso a perfeição do sacramento que o ministro viva na caridade, mas mesmo os pecadores podem conferi-lo, conforme se disse assim a perfeição do sacramento não lhe exige a fé, mas os infiéis podem conferir verdadeiramente o sacramento, contanto que existam as outras condições que são de necessidade para o sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pode se dar que alguém tenha uma fé deficiente nalgum ponto e não quanto ao sacramento que ministra. Por exemplo, se Crê que o juramento é em todos os casos ilícito e contudo crê que o batismo tem eficácia para a salvação. E assim, essa infidelidade não dissipa a intenção de conferir o sacramento. Se porém não tem fé no sacramento mesmo que ministra, embora creia que do ato que exteriormente pratica não resulta nenhum efeito interior, não ignora contudo que a Igreja católica tem a intenção de, mediante esses atos internos, conferir o sacramento. Por onde não obstante a infidelidade, pode ter a intenção de fazer o que faz a Igreja, embora julgue que isso nada é. E tal intenção basta para o sacramento, porque, como dissemos, o ministro do sacramento age em nome de toda a Igreja, cuja fé supre o que falta à fé do ministro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Certos heréticos ao conferirem os sacramentos não observam a formalidade da Igreja. E esses não conferem nem o sacramento nem a realidade dele. - Certos porém observam a formalidade da Igreja. E esses conferem verdadeiramente o sacramento, mas não a matéria do mesmo. E isto digo, se estão manifestamente separados da Igreja. Porque pelo fato mesmo de alguém receber deles o sacramento peca; e isso impede de ser alcançado o efeito do sacramento. Donde o dizer Agostinho: Crê firmissimamente e de nenhum modo duvides que aos batizados fora da Igreja, se a ela não voltarem, ao batismo se lhes acrescenta o pecado. E nesse sentido diz Leão Papa, que na sé de Alexandria se extinguiu totalmente o lume dos sacramentos, isto é, quanto à matéria sacramental, mas não quanto aos sacramentos em si mesmos. - Cipriano porém cria que nem o sacramento os heréticos oferecem. Mas, neste ponto, não se lhe sustenta a opinião. Por isso diz Agostinho: O mártir Cipriano não quis reconhecer o batismo conferido pelos heréticos ou cismáticos. Foram porém tão grandes os méritos, até o triunfo do martírio, que ganhou, que a refulgente luz da sua caridade fez desaparecer essa sombra e, se de algo devia ser purificado, isso radicalmente o fez a sua paixão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O poder de ministrar os sacramentos pertence ao caráter espiritual, que é indelével como do sobredito se colhe. E por isso o facto de ser um suspenso pela Igreja ou excomungado, ou ainda degradado, não lhe tira o poder de conferir o sacramento, mas só a licença de usar desse poder. Por isso, confere seguramente o sacramento, contudo peca conferindo-o. E o mesmo passa com quem dele recebe o sacramento; e assim, não recebe a realidade deste, salvo se tiver a escusa da ignorância.

Art. 10 — Se a intenção reta do ministro é necessária para a perfeição do sacramento.

O décimo discute-se assim. — Parece necessária a intenção reta do ministro para a perfeição do sacramento.

1. — Pois, a intenção do ministro deve ser conforme à da Igreja, como do sobredito se colhe. Ora, a intenção da Igreja sempre é reta. Logo e necessariamente para a perfeição do sacramento é necessária a intenção reta do ministro.

2. Demais. — A intenção perversa parece pior que a jocosa. Ora a intenção jocosa exclui o sacramento; talo caso de quem batizasse a outrem não seriamente mas por brincadeira. Logo, com maior razão, a intenção perversa exclui o sacramento; por exemplo, se alguém batizasse a outrem para depois matá-lo.

3. Demais. — A intenção perversa torna toda uma obra viciosa, segundo aquilo do Evangelho: Se o teu olho for mau todo o teu corpo será tenebroso. Ora, os sacramentos de Cristo não podem ser inquinados pelos maus como diz Agostinho. Logo, parece que, sendo perversa a intenção do ministro, não há no caso verdadeiro sacramento.

Mas, *em contrário*, a intenção perversa vem da malícia do ministro. Ora, a malícia do ministro não exclui o sacramento. Logo, nem a intenção perversa.

SOLUÇÃO. — A intenção do ministro pode perverter-se de dois modos. — Primeiro relativamente ao sacramento mesmo; por exemplo, quando não há intenção de conferir o sacramento, mas de fazer uma brincadeira. E essa perversidade exclui a realidade do sacramento, sobretudo quando a intenção é manifestada exteriormente. - De outro modo, pode perverter-se a intenção do ministro, relativamente ao que a ele se segue; por exemplo, se o sacerdote tivesse a intenção de batizar uma mulher para abusar dela; ou a de consagrar o corpo de Cristo a fim de usar dele para benefícios. E como o anterior não depende do posterior, daí resulta que a perversidade de tal intenção não exclui a realidade do sacramento. Mas o ministro, por ter tido tal intenção, peca gravemente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A intenção reta da Igreja concerne à perfeição e ao uso do sacramento. Mas a primeira retidão perfaz o sacramento; a segunda produz efeito relativamente ao mérito. Por onde, o ministro que conforma a sua intenção com a da Igreja quanto à primeira retidão, mas não quanto à segunda, perfaz por certo o sacramento, mas não lhe traz isso nenhum mérito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A intenção lúdica ou jocosa exclui a primeira retidão da intenção pela qual se perfaz o sacramento. Logo, não há semelhança de razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A intenção perversa torna má o ato de quem a nutre, mas não o ato de outrem. Por onde, a intenção perversa do ministro torna má a celebração do sacramento como obra sua, mas não enquanto obra de Cristo, do qual é ministro. O mesmo se daria se o ministro de outrem distribuisse com má intenção aos pobres a esmola que o senhor com boa intenção mandou distribuir.

Questão 65: Do número dos sacramentos

Em seguida devemos tratar do número dos sacramentos. E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se devem ser sete os sacramentos.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não devem ser sete os sacramentos.

1. — Pois, os sacramentos tiram a sua eficácia da virtude divina e da virtude da paixão de Cristo. Ora, uma só é a virtude divina, e uma só a paixão de Cristo; pois, no dizer do Apóstolo, com uma só oferenda fez perfeitos para sempre os que têm santificados. Logo, devia haver só um sacramento.

2. Demais. — O sacramento se ordena a sanar a falta do pecado. Ora, esta é dupla: a pena e a culpa. Logo, bastavam dois sacramentos.

3. Demais. — Os sacramentos são relativos aos atos da hierarquia eclesiástica, como está claro em Dionísio. Ora como diz ainda Dionísio, três são as ações hierárquicas: a purgação, a iluminação e a perfeição. Logo, não deve haver senão três sacramentos.

4. Demais. — Agostinho diz que os sacramentos da lei nova são em menor número que os da velha. Ora, na lei velha nenhum sacramento havia correspondente à confirmação e à extrema unção. Logo, não devem também estes ser contados entre os sacramentos da lei nova.

5. Demais. — A luxúria não é mais grave que os outros pecados, como se infere do dito na segunda Parte. Ora, para remédio dos outros pecados não se instituem nenhum sacramento. Logo, nem contra a luxúria devia ser instituído o sacramento do matrimônio.

Mas, em contrário. — Parece que são mais de sete os sacramentos.

6. — Demais. — Os sacramentos assim se chamam por serem uns quase sinais sagrados. Ora, muitas outras santificações se fazem na Igreja por meio de sinais sensíveis; assim, a água benta, a consagração dos altares e outras semelhantes. Logo, há mais de sete sacramentos.

7. Demais. — Hugo de S. Vitor diz que os sacramentos da lei velha eram as oferendas os dízimos e os sacrifícios. Ora, o sacrifício da Igreja é um sacramento e se chama Eucaristia. Logo, também as oferendas e os dízimos devem considerar-se sacramentos.

8. Demais. — Três são os gêneros de pecados: o original, o mortal e o venial. Ora, contra o pecado original foi instituído o batismo; e contra o mortal, a penitência. Logo, deveria haver mais um sacramento, além dos sete, ordenado contra o pecado venial.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, os sacramentos da Igreja se ordenam a dois fins: à perfeição do homem no concernente ao culto de Deus, segundo a religião da vida cristã; e também como remédio contra a falta do pecado. Ora, em relação a esses dois fins foram convenientemente instituídos sete sacramentos. Pois, a vida espiritual tem uma certa conformidade com a vida do corpo; assim como também as coisas materiais têm uma certa conformidade com as espirituais. Ora, a vida do nosso corpo é susceptível de dupla perfeição; quanto à nossa própria pessoa e quanto à toda a comunidade da sociedade em que vivemos, porque o homem é um animal naturalmente social. Ora, em relação a si mesmo a nossa vida corpórea é susceptível de dupla perfeição. Uma consiste em adquirirmos uma perfeição vital, essencialmente falando. Outra é acidental e consiste na remoção dos obstáculos à vida, como a doença e outras semelhantes.

Ora, essencialmente falando, a vida do nosso corpo é capaz de tríplice perfeição. — A primeira, é a geração, pela qual começa a nossa existência e a nossa vida. E a esta corresponde, na ordem espiritual, o batismo, que é uma regeneração espiritual, segundo o Apóstolo: Pelo batismo da regeneração etc. — A segunda é o crescimento, pelo qual chegamos à perfeição da estatura e da robustez. E a esta corresponde, na vida espiritual, a confirmação, pela qual o Espírito Santo nos fortifica. Por isso, Jesus diz aos discípulos já batizados: Ficaí vós de assento na cidade, até que sejais revestidos da virtude lá do alto. — Terceiro, a nutrição pela qual conservamos a vida e vigor. E a esta corresponde na vida espiritual, a Eucaristia. Por isso disse Jesus: Se não comerdes a carne do Filho do homem e beberdes o seu sangue, não tereis vida em vós. E isto nos bastaria se tivéssemos corporal e espiritualmente falando, uma vida impassível. Mas, como às vezes sofremos a doença do corpo, e a do espírito, que é o pecado, é nos necessário curarmo-nos dela. E essa cura é dupla. Uma nos sana, de modo a nos restituir a saúde. E li essa corresponde, na ordem espiritual, a penitência, segundo aquilo da Escritura: Sara a minha alma porque pequei contra ti. — Outra é a restauração da nossa saúde anterior por um regime e exercício convenientes. E a isto corresponde, na vida espiritual a extrema unção, que dele os resíduos do pecado e nos torna preparados para a glória final. Donde o dizer a Escritura: E se estiver em alguns pecados, ser-lhe-hão perdoados.

Quanto à universal comunidade, no seu total nós nos aperfeiçoamos de dois modos. — Primeiro, recebendo o poder de governar o povo e de exercer atos públicos. E a isto corresponde, na ordem espiritual, o sacramento da ordem, segundo o dito do Apóstolo, que os sacerdotes oferecem as vítimas não só por si, mas ainda por todo o povo. — Segundo, quanto à propagação natural da espécie. O que se dá pelo matrimônio tanto na vida do corpo como na espiritual: pois, não só é um sacramento mas uma função da natureza.

Do que acabamos de dizer também resulta claro o número dos sacramentos, enquanto têm a finalidade de reparar as faltas introduzidas pelo pecado. Assim, o batismo supre à privação da vida espiritual; a confirmação se ordena a fortalecer a alma fraca dos que têm pouca idade; a Eucaristia é contra a inclinação da alma ao pecado; a penitência, contra o pecado atual cometido depois do batismo; a extrema unção, contra os resíduos dos pecados que, por negligência ou ignorância, não foram suficientemente delidos pela penitência; a ordem contra a indisciplina do povo; o matrimônio, como remédio contra a concupiscência individual e contra a diminuição da população, causada pela morte.

Certos porém consideram o número dos sacramentos por uma adaptação às virtudes e aos defeitos das culpas e das penas. E dizem que à fé corresponde o batismo, que é dado como remédio à culpa original; à esperança, a extrema unção, aplicada contra a culpa venial; à caridade, a Eucaristia, para obviar à penalidade da malícia; à prudência, a ordem, remédio à ignorância; à justiça, a penitência; remédio contra o pecado mortal; à temperança, o matrimônio, remédio contra a concupiscência; à fortaleza, a confirmação, remédio para a fraqueza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Um mesmo agente principal pode servir—se de diversos instrumentos para efeitos diversos, conforme a exigência da obra. Semelhantemente, a virtude divina e a paixão de Cristo obram em nós pelos diversos sacramentos, quase como por instrumentos diversos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A culpa e a pena são diversas, pela espécie, por serem diversas as espécies de culpas e de penas, e também os estados e as relações dos homens. E por isso era necessário multiplicarem-se os sacramentos, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nas ações hierárquicas consideram—se os agentes, os que recebem e as ações. — Quanto aos agentes, são os ministros da Igreja, a quem concerne o sacramento da ordem. —

Os que recebem são os que se achegam ao sacramento, e são produzidos pelo matrimônio. — As ações são: a purgação, a iluminação e a perfeição. Mas só a purgação não pode ser sacramento da lei nova, que confere a graça; mas se inclui em certos sacramentais que são a catequese e o exorcismo. Quanto à purgação e à iluminação, pertencem simultaneamente, segundo Dionísio, ao batismo; e, por causa das recidivas, incluem-se secundariamente na penitência e na extrema unção. A perfeição enfim — quanto à sua virtude, que é uma quase perfeição formal, pertence à confirmação: e quanto à consecução do fim pertence à Eucaristia.

RESPOSTA À QUARTA. — O sacramento da confirmação dá—nos a força pela plenitude do Espírito Santo; e pela extrema unção preparamo-nos a receber imediatamente a glória. Nada do que podia existir no tempo do Testamento Velho. Por isso, na lei Velha nada podia corresponder a esses sacramentos. Nem por isso porem os sacramentos da lei Velha deixaram de ser mais numerosos, por causa da diversidade dos sacrifícios e das cerimônias.

RESPOSTA À QUINTA. — Contra a concupiscência da carne era necessário instituir um sacramento que fosse especialmente um remédio para tal. Primeiro, porque essa concupiscência não só contamina o indivíduo pessoalmente mas, também a natureza. Segundo, por causa da sua veemência, que priva da razão.

RESPOSTA À SEXTA. — A água benta e as outras coisas consagradas não se chamam sacramentos, por não produzirem o efeito do sacramento, que é a consecução da graça. Mas são umas disposições para o sacramento. Ou porque removem os obstáculos, como a água benta eficaz contra as insídias dos demônios e contra os pecados veniais. Ou produzem maior dignidade à solenidade do sacramento; assim, consagra-se o altar e os vasos pela reverência para com a Eucaristia.

RESPOSTA À SÉTIMA. — As oferendas e os dízimos eram, tanto na lei da natureza como na de Moisés, ordenadas não só ao subsídio dos ministros e dos pobres, mas também para serem figuras; e por isso eram sacramentos. Mas não ficaram, até ao presente como figuras que eram e por isso já não são sacramentos.

RESPOSTA À OITAVA. — Para delir o pecado venial não é necessária a infusão da graça. Por onde, como por qualquer dos sacramentos da lei nova se infunde a graça, nenhum sacramento dessa lei é instituído diretamente contra o pecado venial, que é delido por certos sacramentais, como a água benta e outros semelhantes. — Mas certos, dizem que a extrema unção vale contra o pecado venial. Disto porem trataremos em seu lugar.

Art. 2 — Se os sacramentos convenientemente se ordenam segundo o modo predito.

O segundo discute—se assim. — Parece que os sacramentos não se ordenam convenientemente segundo o modo predito.

1. Pois, como diz o Apóstolo, primeiro o que é animal, depois o que é espiritual. Ora; o matrimônio dá ao homem a primeira geração, que é a animal; o batismo o regenera pela segunda, que é a espiritual. Logo, o matrimônio deve preceder o batismo.

2. Demais. — Pelo sacramento da ordem recebe-se o poder de praticar atos sacramentais. Ora, o agente é anterior à sua ação. Logo, a ordem deve preceder o batismo e os outros sacramentos.

3. Demais. — A Eucaristia é uma nutrição espiritual; e a confirmação é comparável ao crescimento. Ora, a nutrição é a causa do crescimento e, por consequência, lhe é anterior. Logo, a Eucaristia é anterior à confirmação.

4. Demais. — A penitência prepara o homem para a Eucaristia. Ora, a disposição precede a perfeição. Logo, a penitência deve preceder a Eucaristia.

5. Demais. — O que está próximo do fim último é posterior. Ora, a extrema unção, dentre todos os sacramentos, está mais próxima ao fim último da beatitude. Logo, deve ocupar o último lugar entre os sacramentos.

Em contrário, é que todos em geral classificam os sacramentos como o fizemos antes.

SOLUÇÃO. — A razão da ordem entre os sacramentos resulta do que dissemos antes. Pois, sendo a unidade anterior à multidão, assim os sacramentos ordenados à perfeição pessoal de cada um naturalmente precedem os ordenados à da multidão. Por onde, entre os sacramentos ocupam o último lugar a ordem e o matrimônio, ordenados à perfeição da coletividade. Mas o matrimônio vem depois da ordem, por participar menos da natureza da vida espiritual, a que se ordenam os sacramentos. — Mas dentre os sacramentos ordenados à perfeição de cada um em particular, ocupam naturalmente o primeiro lugar os que essencialmente se ordenam à perfeição da vida espiritual, de preferência aos que a ela se ordenam por acidente, isto é porque removeu. O acidente nocivo sobreveniente, como é o caso da penitência e da extrema unção. Enfim, naturalmente em último lugar vem a extrema unção, que consuma a sanção começada pela penitência. — Quanto aos outros três, é manifesto que o batismo, como regeneração espiritual, tem prioridade; depois vem a confirmação, ordenada à perfeição formal da virtude; enfim a Eucaristia, ordenada à perfeição final.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O matrimônio, enquanto ordenado à vida animal, é função da natureza. Mas, enquanto é de certo modo espiritual, é sacramento. Por ter porem uma espiritualidade mínima, é colocado em último lugar entre os sacramentos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um agente, para o ser, pressupõe-se que é em si mesmo perfeito. Por onde tem prioridade os sacramentos, que nos aperfeiçoam em nós mesmos, sobre o sacramento da ordem, que nos torna mais perfeitos que os outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A nutrição precede o crescimento como causa deste; mas lhe é posterior, como a que nos conserva na plenitude do nosso corpo e saúde. Por isso pode-se dar à Eucaristia prioridade sobre a confirmação, como faz Dionísio; e pode também vir depois, como faz o Mestre das Sentenças.

RESPOSTA À QUARTA. — A objeção colheria se a penitência fosse necessariamente preparatória à Eucaristia. O que não é verdade, pois, quem não estiver em pecado mortal não precisa da penitência para receber a Eucaristia. Por onde, é claro que por acidente a penitência prepara à Eucaristia, isto é, supondo-se o pecado. Donde o dizer a Escritura: Tu, Senhor dos justos, não impuseste penitência aos justos.

RESPOSTA À QUINTA. — A extrema unção, pela razão aduzida, é o último entre os sacramentos ordenados à perfeição pessoal.

Art. 3 — Se o sacramento da Eucaristia é o primeiro de todos os sacramentos.

O terceiro discute—se assim. — Parece que o sacramento da Eucaristia não é o primeiro entre os sacramentos.

1. Pois, o bem comum tem prioridade sobre o bem particular, como diz Aristóteles. Ora, o matrimônio se ordena ao bem comum da espécie humana, por via da geração; ao passo que o sacramento da Eucaristia, ao bem próprio de quem o recebe. Logo, não é o primeiro dos sacramentos.

2. Demais. — Parece que mais dignos são os sacramentos conferidos por ministros de maior dignidade. Ora, o sacramento da confirmação e o da ordem são conferidos só pelo bispo, ministro de maior dignidade que o sacerdote, que confere o sacramento da Eucaristia. Logo, esses sacramentos são mais principais.

3. Demais. — Os sacramentos são tanto mais principais quanto maior virtude tem. Ora, certos sacramentos, como o batismo, a confirmação e a ordem, imprimem caráter — o que não faz a Eucaristia. Logo, esses sacramentos são mais importantes.

4. Demais. — De duas coisas é mais importante aquela de que a outra depende e não ao invés. Ora, do batismo depende a Eucaristia; pois, não pode receber a Eucaristia quem não for batizado. Logo, o batismo é mais principal que a Eucaristia.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que ninguém pode chegar à perfeição hierárquica senão pela diviníssima Eucaristia. Logo, este sacramento é o mais digno e perfectivo, que todos os outros.

SOLUÇÃO. — Absolutamente falando, o sacramento da Eucaristia é o principalmente entre os outros sacramentos. O que resulta de três razões. — Primeiro, porque nele está contido o próprio Cristo substancialmente; ao passo que nos outros sacramentos está contida uma certa virtude instrumental participada de Cristo, como do sobredito se colhe. Ora, sempre o essencial é mais principal do que o participado. — Segundo isso mesmo resulta da ordem dos sacramentos entre si; pois, todos os outros sacramentos se ordenam para este como para o fim. Pois, é manifesto que o sacramento da ordem tem como fim a consagração da Eucaristia. Quanto ao do batismo, ele se ordena à recepção da Eucaristia. Para o que também nos aperfeiçoa a confirmação, fazendo—nos não temer de nos achegar a esse sacramento. Também a penitência e a extrema unção nos preparam a receber dignamente o corpo de Cristo. O matrimônio, enfim, ao menos pela sua significação, concerne a esse sacramento, enquanto significa a união de Cristo e da Igreja, cuja unidade é figurada pelo sacramento da Eucaristia. Por isso, diz o Apóstolo: este sacramento é grande, mas eu digo em Cristo e na Igreja. — Terceiro, o mesmo resulta do rito dos sacramentos. Pois, quase todos os sacramentos, vem a se resumir na Eucaristia, como diz Dionísio; e isso o demonstra o fato de os ordenados comungarem e também os batizados, se forem adultos.

Quanto à relação mútua entre os outros sacramentos ela pode ser múltipla. Assim, quanto à necessidade, o batismo é o primeiro de todos os sacramentos; quanto à perfeição, o da ordem; em posição intermediária está o sacramento da confirmação. Quanto aos sacramentos da penitência e da extrema unção, estão num grau inferior aos outros sacramentos referidos; pois, como dissemos, ordenam—se à vida cristã não por si mesmos, mas quase por acidente, isto é, como remédio à uma falta sobreveniente. Entre os quais porém a extrema unção está para a penitência, como a confirmação para o batismo; de modo que a penitência é de mais necessidade, mas a extrema unção é de maior perfeição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O matrimônio se ordena ao bem comum corporal. Mas o bem espiritual de toda a Igreja está substancialmente contido no próprio sacramento da Eucaristia.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pela ordem e pela confirmação os fiéis de Cristo são destinados a certos ofícios; e assim destiná—las é função do chefe. Por isso, comunicar esses sacramentos pertence só ao bispo, que é quase príncipe da Igreja. Ao passo que pelo sacramento da Eucaristia não somos destinados a nenhum ofício; ao contrário, esse sacramento é a finalidade de todos os ofícios, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O caráter sacramental, como dissemos, é de certo modo participação do sacerdócio de Cristo. Por onde, o sacramento que une a Cristo mesmo, com o homem é mais digno que o sacramento que imprime o caráter de Cristo.

RESPOSTA À QUARTA. — A objeção colhe quanto à necessidade. Pois, o batismo, sendo o de mais necessidade, é o principalíssimo dos sacramentos. Assim como a ordem e a confirmação tem uma certa excelência, em razão do ministério; e o matrimônio, em razão da significação. Pois, nada impede ser uma causa, de certo modo, mais digna, sem o ser absolutamente falando.

Art. 4 — Se todos os sacramentos são necessários à salvação.

O quarto discute—se assim. — Parece que todos os sacramentos são necessários à salvação.

1. Pois, o que não é necessário é supérfluo. Ora, nenhum sacramento é supérfluo porque Deus não faz nada em vão. Logo, todos os sacramentos são necessários à salvação.

2. Demais. — Assim como do batismo, diz o Evangelho: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus — assim também da Eucaristia: Se não comerdes a carne do Filho do homem e não beberdes o seu sangue não tereis vida em vós. Logo, assim como o batismo é um sacramento de necessidade para a salvação, assim também a Eucaristia.

3. Demais. — Sem o sacramento do batismo pode uma pessoa salvar—se contanto que não o deixasse de o receber por desprezo, mas por necessidade, como a seguir se dirá. Ora, em Qualquer sacramento o desprezo da religião impede—nos a salvação. Logo, pela mesma razão, todos os sacramentos são necessários à salvação.

Mas, *em contrário*, as crianças se salvam só pelo batismo, sem os outros sacramentos.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos considerar a necessidade relativamente ao fim, da qual agora tratamos. — Num sentido, é tal quem sem ela não pode ser conseguido o fim; assim a comida é necessária à vida humana. E esta é a necessidade absoluta, para a consecução do fim. — Noutro sentido, necessário é aquilo sem o que não podemos atingir convenientemente o fim; assim o cavalo é necessário para uma viagem. E esta necessidade não é necessária, absolutamente falando, para atingirmos o fim. Ora no primeiro sentido da necessidade, três sacramentos são necessários. Dois a cada pessoa em particular: o batismo, simples e absolutamente falando; e a penitência, suposto o pecado mortal depois do batismo. Quanto ao sacramento da ordem, ele é necessário à Igreja, porque, no dizer da Escritura, onde não há quem governe perecerá o povo. — Mas, no segundo sentido, os outros sacramentos são necessários. Assim, a confirmação de certo modo aperfeiçoa o batismo; a extrema unção, a penitência; e o matrimônio enfim conserva, pela propagação, o povo fiel.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Para uma coisa não ser supérflua basta que seja necessária no primeiro ou no segundo sentido. E assim são necessários todos os sacramentos, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essas palavras do Senhor devem ser entendidas da manducação espiritual, e não só da sacramental, como o explica Agostinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora o desprezo de todos os sacramentos seja contrário à salvação, não há contudo desprezo do sacramento no fato de quem não cuida de receber o que não é de necessidade à salvação. Do contrário, todos os que não recebessem a ordem e não contraíssem matrimônio desprezariam esses sacramentos.

O Batismo

Em seguida devemos tratar de cada sacramento em especial. E primeiro do batismo. Segundo, da confirmação. Terceiro, da Eucaristia. Quarto, da penitência. Quinto, da extrema unção. Sexto, da ordem. Sétimo, do matrimônio.

Sobre o primeiro há uma dupla consideração a fazer. A primeira, sobre o batismo em si mesmo. A segunda, dos preparativos para o batismo. Na primeira, consideram-se quatro questões. Primeiro, do concernente ao sacramento do batismo. Segundo do ministro deste sacramento. Terceiro, dos que recebem esse sacramento. Quarto, do efeito desse sacramento.

Questão 66: Do concernente ao sacramento do batismo.

Na primeira questão discutem-se doze artigos:

Art. 1 — Se o batismo é uma ablução.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o batismo não é uma ablução.

1. Pois, a ablução material passa, ao passo que o batismo permanece. Logo, o batismo não é a ablução mesma, mas antes, a regeneração e o selo, a custódia e a iluminação, como diz Damasceno.
2. Demais. — Hugo de S. Vitor diz que o batismo é a água santificada pelo Verbo de Deus para lavar os pecados. Ora, a água não é a ablução mesma; mas a ablução é um dos usos da água.
3. Demais. — Agostinho diz: Acrescenta-se as palavras ao elemento e nasce o sacramento. Ora, o elemento é a própria água. Logo, o batismo é a água mesma e não a ablução.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se alguém se lava depois de ter tocado um morto e o toca outra vez, de que lhe serve o ter-se lavado? Logo, parece que o batismo é ablução mesma ou o ato de lavar.

SOLUÇÃO. — Três coisas devemos considerar no sacramento do batismo: uma é o sacramento só em si mesmo; outra, a realidade e o sacramento; a terceira, só a realidade. O sacramento tem uma existência externamente visível a qual é o sinal do efeito interior; e isso constitui a essência do sacramento. Ora, o elemento exterior percebido pelos sentidos é a água e o seu uso, a ablução. Certos porem pensaram que a água mesma fosse o sacramento; e é o que parece soarem as palavras de Hugo de S. Vitor. Pois, na sua definição geral dos sacramentos, diz que é um elemento material; e, na definição do batismo, diz que é a água. Mas esta doutrina não é verdadeira. Porque os sacramentos da lei nova, obrando de certo modo a santificação, onde se perfaz o sacramento também se perfaz a santificação. Ora, a água não é causa da santificação, senão como causa instrumental, não permanente, mas que de flui para o homem, que é o sujeito da verdadeira santificação. Por onde, o sacramento não se perfaz na água, em si mesma, mas na sua aplicação ao homem, que é a ablução. Donde o dizer o Mestre das Sentenças que o batismo é a ablução exterior do corpo, feita sob a forma das palavras prescritas. — Quanto à realidade e ao sacramento, é o caráter batismal, que é a realidade significa da pela ablução exterior; e é o sinal sacramental da justificação interior. E esta é em si a realidade deste sacramento, isto é, significa da e não significante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O caráter, que é ao mesmo tempo realidade e sacramento; e a justificação interior, que é a realidade somente, permanecem. Mas o caráter permanece de modo indelével, como dissemos; ao passo que a justificação também permanece, mas pode ser perdida. Por isso Damasceno definiu o batismo, não pelo que exteriormente se manifesta que é o sacramento, por si mesmo; mas, pelo que é interior. Dai o ter atribuído ao caráter duas denominações — a de selo, e de custódia; porque o caráter, considerado selo, guarda, como tal, a alma no bem. E ainda, atribuiu duas denominações à realidade última do sacramento: a de regeneração, pelo fato de o batismo fazer-nos começar a vida nova da justiça; e a de iluminação, concernente em especial à fé, pela qual recebemos a vida espiritual segundo aquilo da Escritura: O justo viverá na sua fé. Ora, o batismo é de certo modo uma proclamação da fé; por isso se chama o sacramento da fé. — E semelhantemente, Dionísio definiu o batismo relativamente aos outros sacramentos, dizendo: É de algum modo o princípio dessas instituições sagradas da vida cristã, e dá à nossa alma disposições que a tornam capaz de os receber. E ainda, relativamente à glória celeste, que é o fim último dos sacramentos, quando acrescenta: O batismo abre o caminho que nos conduz ao repouso do céu. E enfim, quanto ao princípio da vida espiritual, quando acrescenta: É a transmissão da nossa sagrada e diviníssima regeneração.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como dissemos, não devemos seguir neste ponto a opinião de Hugo de S. Vitor. — Podemos, contudo aceitar que o batismo se denomine água, porque a água é o seu princípio material. É um caso da denominação fundada na causa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Acrescentada a palavra ao elemento, nasce o sacramento, não no próprio elemento, mas no homem, que o recebe pela ablução. E isso mesmo significam as palavras que se pronunciam nessa ocasião. / Eu te batizo, etc.

Art. 2 — Se o batismo foi instituído depois da paixão de Cristo.

O segundo discute-se assim. — Parece que o batismo foi instituído depois da paixão de Cristo.

1 — Pois a causa precede o efeito. Ora, a paixão de Cristo, é a que obra nos sacramentos da lei nova. Logo, a paixão de Cristo precede à instituição dos sacramentos da lei nova; e sobretudo à instituição do batismo. Por isso, o Apóstolo diz: Todos os que fomos batizados em Jesus Cristo fomos batizados na sua morte, etc.

2 — Demais — Os sacramentos da lei nova tiram a sua eficácia do mandamento de Cristo. Ora, Cristo deu aos discípulos o poder de batizar depois da sua paixão e ressurreição, dizendo: Ide e ensinai a todas as gentes, batizando-as em nome do Padre, etc. Logo, parece que o batismo foi instituído depois da paixão de Cristo.

3. — Demais. — O batismo é um sacramento de necessidade para a salvação, como se disse. Onde se conclui que, desde que o batismo foi instituído, os homens estavam obrigados a ele. Ora, não o estavam, antes da paixão de Cristo, porque ainda então vigorava a circuncisão, que o batismo veio substituir. Logo, parece que o batismo não foi instituído antes da paixão de Cristo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Desde que Cristo foi imerso na água, desde então lavou com a água o pecado de todos. Ora, tal se deu antes da paixão de Cristo. Logo, o batismo foi instituído antes da paixão de Cristo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, os sacramentos, pela sua instituição, têm o poder de conferir a graça. Por onde, conclui-se que um sacramento foi instituído, quando recebeu o poder de produzir o seu efeito. Ora essa virtude o batismo a teve quando Cristo foi batizado. Logo, então o batismo foi verdadeiramente instituído como sacramento. Mas, a necessidade de usar desse sacramento foi imposta aos homens depois da paixão e da ressurreição. Quer porque com a paixão de Cristo extinguiram-se os sacramentos figurados, a que sucedeu o batismo e os outros sacramentos da lei nova. Quer também porque o batismo nos configura com a paixão e a ressurreição de Cristo, porque morremos assim ao pecado e começamos a vida nova da justiça. Por onde, era forçoso que Cristo primeiro sofresse e ressurgisse, para depois impor-nos a necessidade de nos configurarmos com a sua morte e ressurreição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Mesmo antes da paixão de Cristo o batismo tirava a sua eficácia da paixão de Cristo, pela prefigurar. Mas diferentemente dos sacramentos da lei antiga. Pois, aqueles eram apenas figuras; ao passo que o batismo hauria no próprio Cristo o poder de justificar, por cuja virtude também foi salvadora a sua paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não convinha que Cristo, que veio com a sua verdade abolir os símbolos antigos, realizando-os, nos fizesse prisioneiros de símbolos mais numerosos. Por isso, antes da sua paixão, não pôs como preceito o batismo já instituído, mas quis acostumar os homens a praticá-lo; e sobretudo O povo judeu cujos atos religiosos eram figurados, como diz Agostinho. Mas depois da paixão e da ressurreição, não só aos judeus mas também aos gentios impôs-lhes o batismo sob preceito de necessidade, dizendo: Ide e ensinai a todas as gentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os sacramentos não são obrigatórios senão quando ordenados sob preceito. O que não se dava antes da paixão, como se disse. E quanto a ter o senhor dito, antes da paixão, a Nicodemos — Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus — refere-se antes ao futuro que ao tempo presente.

Art. 3 — Se a água é a matéria própria do batismo.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a água não é a matéria própria do batismo.

1. — Pois, o batismo, segundo Dionísio e Damasceno, tem uma virtude iluminativa. Ora, a iluminação é sobretudo própria do fogo. Logo, o batismo devia ser feito antes em fogo que em água, sobretudo que João Batista, prenunciando o batismo de Cristo, disse: Ela vos batizará no Espírito Santo e em fogo.

2. — Demais. — O batismo significa a ablução dos pecados. Ora, muitos líquidos, além da água, como o vinho, o óleo e outros, podem lavar. Logo, também podiam ser a matéria do batismo. Logo, não é a água a matéria própria do batismo.

3. — Demais. — Os sacramentos da Igreja manaram do lado de Cristo pendente da cruz, como se disse. Ora, dele manou não só a água, mas também o sangue. Logo, parece que também se pode batizar com sangue, o que parece convir mais com a causa e o efeito do batismo, Segundo aquilo: Lavou-nos dos nossos pecados no seu sangue.

4. — Demais. — Como diz Agostinho e Beda, Cristo, pelo contacto da sua puríssima carne, conferiu à água a virtude regenerativa e purificadora. Ora, nem toda água comunica com a do Jordão que Cristo tocou com o seu corpo. Logo, parece que nem com toda água pode-se batizar. E, portanto a água, como tal, não é a matéria própria do batismo.

5. — Demais. — Se a água, como tal fosse a matéria própria do batismo, não seria necessário sujeitá-la a nenhum preparativo, para que com ela se pudesse batizar. Ora, no batismo solene a água com que vai ser celebrado, é exorcizada e benta. Logo, parece que a água como tal não é a matéria própria do batismo.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus.

SOLUÇÃO. — Por instituição divina a água é a matéria própria do batismo. E com conveniência. — Primeiro, pela natureza mesma do batismo, que é a regeneração para a vida espiritual, o que convém por excelência à água. Por isso as sementes, de que se geram todos os seres vivos, plantas e animais — são úmidas e contêm água. Razão pela qual certos — filósofos disseram ser ela o princípio de todas as coisas. Segundo, pelos efeitos do batismo, a que convêm as propriedades da água. A qual lava, com a sua humildade; por isso é própria a significar e a causar a ablução dos pecados. Pela sua frescura também faz diminuir o excesso do calor; por isso serve para mitigar os ardores da concupiscência. Pela sua diáfaneidade é susceptiva da luz; daí o ser acomodada ao batismo enquanto sacramento da fé. — Terceiro, porque é própria para representar os mistérios de Cristo, pelos quais somos justificados. Pois, diz Crisóstomo, aquilo do Evangelho — Quem não renascer: Como num sepulcro, o homem velho fica sepulto na água, quando a pessoa batizada é submersa até a cabeça; e, submerso, fica no fundo, para dar lugar ao homem novo que emerge. — Quarto, porque, em razão da sua comunidade e abundância, é a matéria conveniente da necessidade deste sacramento; pois, pode ser obtida em toda parte.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A iluminação é uma atividade do fogo. Ora, o batizado não ilumina, mas é iluminado pela fé, que é pelo ouvido, na frase do Apóstolo. Por isso mais apropriada ao batismo é a água que o fogo. — Quanto ao dito: Ele vos batizará no Espírito Santo e em fogo — podemos entender pelo fogo como diz Jerônimo, o Espírito Santo, que desceu sobre os discípulos em forma de línguas ígneas, como o narra a Escritura. — Ou pelo fogo podemos entender a tribulação, como diz Crisóstomo; porque a tribulação purifica dos pecados e diminui a concupiscência. — Ou porque, como diz Hilário, aos que foram batizados no Espírito Santo resta ainda o serem purificados pelo fogo do juízo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O vinho e o óleo não são comumente usados para a ablução, como a água. Além disso, não lavam tão perfeitamente, porque sempre deixam, depois da lavagem, mau odor, o que se não dá com a água. Enfim não são obtidos tão geral e abundantemente como a água.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Do lado de Cristo manou a água para lavar, e o sangue para remir. Por isso, o sangue é apropriado ao sacramento da Eucaristia; a água, ao do batismo; a qual porém tira o seu poder de lavar, da virtude do sangue de Cristo.

RESPOSTA À QUARTA. — A virtude de Cristo derivou para todas as águas, não por causa da comunicação local delas com o Jordão, mas pela comunidade específica. Donde o dizer Agostinho: A bênção manada do batismo do Salvador, como se fosse um rio espiritual, encheu o leito de todos os rios e as profundezas de todas as fontes.

RESPOSTA À QUINTA. — A bênção lançada sobre a água não é de necessidade para o batismo; mas constitui uma certa solenidade, que desperta a devoção dos fiéis e neutraliza a astúcia do demônio para impedir o efeito do batismo.

Art. 4 — Se para o batismo é necessária água pura.

O quarto discute-se assim. — Parece que para o batismo não é necessária água pura.

1. — Pois, a água ordinária não é pura; como sobretudo o mostra a água do mar, que vai de mistura com detritos de terra, conforme o ensina o Filósofo. E contudo com tal água se pode ministrar o batismo. Logo, não é necessária a água simples e pura para o batismo.

2. Demais. — Na celebração solene do batismo o crisma é infuso na água. Ora, perde assim a água a sua pureza e simplicidade. Logo, não é necessária água pura e simples no batismo.

3. Demais. — A água que manou do lado de Cristo pendente da cruz era significativa do batismo, como se disse. Ora, parece que essa água não era pura, porque num corpo misto, como era o de Cristo, os elementos não existem na sua pureza. Logo, parece que não é necessária água pura ou simples para o batismo.

4. Demais. — A água de lixívia não é pura, pois têm as propriedades contrárias às da água — a de aquecer e secar. E contudo com a água de lixívia pode-se batizar; assim como as águas balneares, que correm por terrenos sulfúreos, como as de lixívia, através das cinzas. Logo, parece que não é necessária a água pura para o batismo.

5. Demais. — A água de rosas se obtém pela condensação delas, assim as águas alquímicas são produzidas pela sublimação de certos corpos. Ora, com essas águas, segundo parece, pode-se administrar o batismo, assim como com as águas pluviais, geradas pela condensação dos vapores. Ora, não sendo essas águas puras e simples, parece que não é necessária água pura e simples para o batismo.

Mas, *em contrário*, a matéria própria do batismo é a água, como se disse. Ora, só a água pura é especificamente água. Logo, a água pura e simples é de necessidade para o batismo.

SOLUÇÃO. — A água pode perder a sua pureza e simplicidade de dois modos: pela mistura com outro corpo e por alteração. O que pode dar-se de duas maneiras: pela arte e pela natureza. A arte é menos poderosa que a natureza, pois esta dá a forma substancial, e aquela não na pode dar. Porque, todas as formas artificiais são acidentais, salvo se a arte puser em presença um agente apropriado e a matéria correspondente, como o fogo e o combustível. Assim de determinadas matérias em putrescência nascem certos animais.

Por onde, todas as transmutações feitas na água pela arte, quer misturando, quer alterando, não lhe mudam a espécie. Portanto, com tal água pode-se ministrar o batismo; salvo talvez se a água for misturada pela arte em tão pequena quantidade com um determinado corpo, que o composto seja antes da natureza deste que dela. Assim, o lodo é mais terra que água; e o vinho aguado é mais vinho que água.

As transmutações porem feitas pela natureza às vezes fazem desaparecer a espécie da água; e isso se dá quando a natureza faz água da substância de um corpo misto. Assim, quando convertida em suco de uva é vinho e portanto perde a sua espécie. Outras vezes a natureza a transmuta sem lhe fazer desaparecer a espécie. E isto tanto por alteração, como no caso da água aquecida pelo sol, como também por mistura, como quando a água fluvial torna-se turva pela mistura com partes de terra. — Onde devemos pois, concluir, que com qualquer água, transformada de qualquer maneira, contanto que a sua espécie não desapareça, pode-se ministrar o batismo, se porém a sua espécie desaparecer, não se pode ministrar esse sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A transformação feita na água do mar e também nas outras águas, que nos são comuns, não é tanta que lhe faça desaparecer a espécie. Logo, com tais águas se pode batizar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A mistura com o crisma não destrói a espécie da água. — Assim como também a água da decocção das carnes e de matérias semelhantes; salvo se for tão grande a dissolução dos corpos cozidos nela, que o líquido tenha mais da substância alheia que da água; o que pode ser deduzido da sua consistência se porém do líquido assim consistente se puder extrair uma água límpida, pode-se com ela batizar; assim como com a água extraída do lodo, embora com o lodo não se possa celebrar o batismo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A água emanada do lado de Cristo pendente da cruz não era um humor linfático, como certos o disseram. Pois com tal humor não se podia celebrar o batismo; como nem com o sangue animal ou com vinho ou com o líquido extraído de uma planta. Mas foi uma água pura milagrosamente emanada do corpo morto, assim como o sangue para provar que o corpo do Senhor o era verdadeiramente, contra o erro dos maniqueus. De modo que pela água, que é um dos quatro elementos, o corpo de Cristo se mostrasse realmente composto deles quatro; e pelo sangue se mostrasse composto dos quatro humores.

RESPOSTA À QUARTA. — A água de lixívia e as águas dos banhos sulfurosos podem servir para o batismo. Porque não são incorporadas pela arte ou pela natureza a quaisquer corpos mistos, mas sofrem apenas uma alteração por terem atravessado certas substâncias.

RESPOSTA À QUINTA. — A água de rosas é um suco extraído da rosa. Portanto não pode servir para o batismo. E pela mesma razão as águas alquímicas e o vinho. Mas o mesmo não se dá com as águas pluviais, produzidas na sua maior parte pela condensação dos vapores nelas resolvidos. Há nelas um mínimo do líquido dos corpos mistos; que contudo, por essa condensação e por obra da natureza, que é mais poderosa que a arte, resolvem-se em verdadeira água, o que a arte não é capaz de fazer. Por onde, a água pluvial não conserva a propriedade de nenhum corpo misto; o que não se pode dizer da água de rosas e das águas alquímicas.

Art. 5 — Se esta é a forma conveniente do batismo: Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo.

O quinto discute-se assim. — Parece que esta não é a forma conveniente do batismo: Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo.

1. — Pois, um ato deve ser atribuído antes ao agente principal que ao ministro. Ora, no sacramento o ministro age a modo instrumental, como se disse. E o agente principal no batismo é Cristo, segundo aquilo do Evangelho: Aquele sobre que tu vires descer o Espírito e repousar sobre ele, esse é o que batiza. Logo não deve o ministro dizer — Eu te batizo; sobretudo quando diz — batizo, subtendeu-se — eu, o que portanto se acrescenta superfluamente.

2. Demais. — Não é necessário que quem pratica um ato faça menção do exercício desse ato; assim, não é preciso que quem ensina diga — eu vos ensino. Ora, o Senhor deu simultaneamente o preceito de batizar e de ensinar, dizendo: Ide e ensinai a todas as gentes, etc. Logo, não é necessário que na forma do batismo se faça menção do ato do batismo.

3. Demais. — O que é batizado às vezes não entende as palavras, por exemplo se for surdo ou criança. Logo é inútil dirigir-lhes a palavra, segundo a Escritura: Onde não fores ouvidos, não derrames teu sermão. Portanto, não se deve dizer: Eu te batizo, diretamente falando com o batizado.

4. Demais. — Pode acontecer que muitos sejam os batizados e por muitos; assim os Apóstolos batizaram num dia três mil e, noutro, cinco mil, como refere à Escritura. Logo, a forma do batismo não deve ser determinada em o número singular, dizendo-se: Eu te batizo. Mas pode-se dizer: Nós vos batizamos.

5. Demais. — O batismo tira a sua virtude, da paixão de Cristo. Ora, pela forma o batismo santifica. Logo, parece que na forma do batismo deve-se fazer menção da paixão de Cristo.

6. Demais, — O nome designa as propriedades da coisa. Ora, três são as propriedades pessoais das divinas Pessoas, como se disse na Primeira Parte. Logo, não se deve dizer — Em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo — mas nos nomes.

7. Demais. — A pessoa do Pai é significada não só pelo nome de Padre, mas também pelo de Inascível e Genitor; o Filho, também pelo de Verbo, Imagem e Génito; e o Espírito Santo também pelo de Dom e de Amor precedente. Logo, parece que quem usar também desses nomes celebra o batismo.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Ide e ensinai a todas as gentes, batizando-as em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. — O batismo é consagrado pela sua forma, segundo aquilo do Apóstolo: Para a santificar, purificando-a no batismo da água pela palavra da vida. E Agostinho diz que o batismo é consagrado pelas palavras evangélicas. Logo, a forma do batismo há de necessariamente exprimir-lhe a causa. Ora, a sua causa é dupla. A principal e de que tira a sua virtude é a santa Trindade. A instrumental é o ministro que celebra exteriormente o sacramento. Por onde, é necessário na forma do batismo fazer menção de uma e de outra. Assim, a sua parte o ministro a exerce quando diz — Eu te batizo. E a causa principal a sua, quando ele pronuncia — em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo. Por isso é essa a forma conveniente do batismo: Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ação é atribuída ao instrumento como ao agente imediato; mas, ao agente principal como o em virtude do qual o instrumento age. Por onde, na forma do batismo o ministro é conveniente designado como o que exerce o ato de batizar quando diz: Eu te batizo. Assim o próprio Senhor atribuiu aos ministros esse ato quando disse: Batizando-os, etc. Quanto à causa principal, ela é designada como a em virtude da qual o sacramento é ministrado, conforme o significam as palavras — em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo; pois, Cristo não batiza sem o Padre e o Espírito Santo. — Os gregos porem não atribuem o ato do batismo aos ministros, para evitar o erro dos antigos, que atribuíam a virtude do batismo aos que batizavam, dizendo: Eu sou de Paulo e eu de Cefas. E por isso dizem: Seja batizado o servo de Cristo tal em nome do Padre. etc. E como se exprime o ato exercido pelo ministro com a invocação da Trindade, celebra-se verdadeiramente o sacramento. — Quanto ao acréscimo — Eu — na forma nossa não pertence à substância dessa forma, mas é posto para dar maior expressão à intenção.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como podemos fazer ablução com a água para muitos fins, é necessário determinar com palavras formais, o fim intencionado. E isso não o fazem as palavras pronunciadas — em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo, pois tudo devemos fazer invocando tais nomes, como o diz o Apóstolo. Por onde, se não se exprimir o ato do batismo, ao modo nosso ou ao dos gregos, não fica celebrado o sacramento. E o que dispõe um Decretal de Alexandre III: Quem imergir três vezes uma

criança na água em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo, amém; e não disser — Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo, amem — não na terá batizado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As palavras pronunciadas nas formas sacramentais não o são só para significarem, mas também pela sua eficiência, por tirarem a sua eficácia daquele Verbo por quem todas as causas foram feitas. Por isso são convenientemente dirigidas não só aos homens, mas também às criaturas insensíveis, como quando se diz — Eu te exorcizo criatura sal.

RESPOSTA À QUARTA. — Vários não podem batizar uma pessoa ao mesmo tempo, porque os atos se multiplicam como a multiplicação dos agentes, se cada um agir como deve. E assim, se duas pessoas se encontrassem, das quais uma não pudesse proferir palavra, por ser muda; e não pudesse a outra, por não ter mãos, praticar o ato — não poderiam batizar simultaneamente, pronunciando uma as palavras e praticando o ato a outra. — Podem, contudo, se a necessidade o exigir, vários ser batizados simultaneamente, porque nenhum deles receberia senão um batismo. Mas então será necessário dizer: Eu vos batizo. Nem haverá mudança na forma, porque vós não é senão tu e tu. Ao passo que o pronome nós não é o mesmo que eu e eu, mas que eu e tu; o que causaria mudança na forma. — Do mesmo modo, esta se mudaria se se dissesse: Eu me batizo. Portanto, ninguém pode batizar-se a si mesmo. Por isso Cristo quis ser batizado por João.

RESPOSTA À QUINTA. — A paixão de Cristo, embora seja a causa principal em comparação com o ministro, é contudo causa instrumental em comparação com a santa Trindade. Por isso, é antes comemorada a Trindade que a paixão de Cristo.

RESPOSTA À SEXTA. — Embora sejam três os nomes pessoais das três Pessoas, o nome essencial, contudo é um só. Ora, a virtude divina, que obra no batismo, pertence à essência. Por isso se diz — em nome — e não — nos nomes.

RESPOSTA À SÉTIMA. — Assim como a água é a escolhida para o batismo, porque o seu uso mais comum é para lavar, assim, para significar as três Pessoas, na forma do batismo, usam-se dos nomes com que mais comumente se costumam elas designar língua a que eles pertencem. Nem seria válido o sacramento com outras palavras.

Art. 6 — Se se pode batizar em nome de Cristo.

O sexto discute-se assim. — Parece que se pode batizar em nome de Cristo.

1. Pois, como não há senão uma fé, assim também não há senão um batismo, no dizer do Apóstolo. Ora, a Escritura refere que em nome de Cristo íam-se batizando homens e mulheres. Logo, também agora se pode batizar em nome de Cristo.

2. Demais. — Ambrósio diz: Nomeando Cristo, terás designado o Pai, de quem recebeu a unção; o próprio Filho, que foi o ungido; e o Espírito Santo, por quem foi ungido. Ora, pode-se batizar em nome da Trindade. Logo, também em nome de Cristo.

3. Demais. — Nicolau I Papa, respondendo às consultas dos Búlgaros, diz: Os batizados em nome da Santa Trindade, ou somente em nome de Cristo — como lemos nos Atos dos Apóstolos — não devem ser rebatizados, porque num como noutro caso o batismo é o mesmo, conforme o diz Santo Ambrósio. Ora, seriam rebatizados se nessa forma de batismo não tivessem recebido esse sacramento. Logo, pode ser ministrado o batismo em nome de Cristo, sob a forma — Eu te batizo em nome de Cristo.

Mas, *em contrário*, Pelágio Papa escreve ao Bispo Gaudêncio: Se os que se diz que moram em lugares vizinhos da vossa Dilecção, declaram terem sido batizados só em nome do Senhor, sem vacilação de nenhuma dúvida batizá-los-eis em nome da Santa Trindade, se vierem à fé católica. — E Dídimo também diz: Se houver quem, por distração de espírito, batizar e esquecendo um dos referidos nomes — isto é, das três Pessoas não terá conferido verdadeiro batismo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, os sacramentos haurem a sua eficácia na instituição de Cristo. Portanto, a emissão de alguma das condições estabelecidas por Cristo para cada sacramento, suprime-lhe a eficácia; salvo por dispensa especial do próprio Cristo, que não ligou o seu poder a esses ritos. Ora, Cristo instituiu que o sacramento do batismo fosse ministrado com a invocação da Trindade. Portanto, tudo o que faltar, para a plena invocação da Trindade, tira ao batismo a sua integridade. — Nem obsta que pelo nome de uma Pessoa se entenda outra, assim como no nome do Pai se entende o Filho. Ou que quem nomeia uma só pessoa possa ter fé verdadeira nas três. Pois, assim como o sacramento requiere matéria sensível, assim também forma sensível. Por onde não basta à inteligência ou a fé da Trindade para a perfeição do sacramento, se a Trindade não for expressa sensivelmente por palavras. Por isso, no batismo de Cristo, origem da santificação do nosso batismo, esteve presente a Trindade sob sinais sensíveis, a saber: O Pai, pela voz; o Filho, pela natureza humana; o Espírito Santo, pela pomba.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por uma especial revelação de Cristo, os Apóstolos, na primitiva Igreja, batizavam em nome dele; a fim de o nome de Cristo, odioso aos judeus e aos gentios, se tornar estimado por ser, à sua invocação, conferido o Espírito Santo no batismo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ambrósio dá a razão porque convenientemente essa dispensa podia ser dada na primitiva Igreja. E é porque pelo nome de Cristo se entende toda a Trindade. E assim se observava ao menos numa integridade inteligível, a forma que Cristo transmitiu no Evangelho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O Papa Nicolau confirma o seu dito pelas duas autoridades precedentes. E por isso a resposta se deduz das duas primeiras soluções.

Art. 7 — Se a imersão na água é necessária no batismo.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a imersão na água é necessária no batismo.

1. — Pois, como diz o Apóstolo, não há senão uma fé e um batismo. Ora, para muitos o modo comum de batizar é pôr imersão. Logo, parece que não pode haver batismo sem imersão.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Todos os que fomos batizados em Jesus Cristo fomos batizados na sua morte: porque nós fomos sepultados com ele para morrer ao pecado pelo batismo. Ora, isso se faz pela imersão. Assim, àquilo do Evangelho — Quem não renascer da água e do Espírito Santo — diz Crisóstomo: Como num sepulcro o homem velho fica sepulto na água, quando a pessoa batizada é submersa até a cabeça; e, submerso, fica no fundo, para dar lugar ao homem novo, que emerge. Logo, parece que a imersão é necessária no batismo.

3. Demais. — Se sem a imersão total do corpo se pudesse ministrar o batismo, pela mesma razão bastaria à aspersão de uma quantidade qualquer de água. O que é inconveniente, porque o pecado original, contra o qual sobretudo é, conferido o batismo, não está numa só parte do corpo. Logo, parece necessária a imersão no batismo, não bastando só à aspersão.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Cheguemo-nos a ele com verdadeiro coração, revestidos de uma completa fé, tendo os corações purificados de consciência má e lavados os corpos com água limpa.

SOLUÇÃO. — A água é empregada, no sacramento do batismo, para uso da ablução corporal, significativa da ablução interior dos pecados. Ora, a ablução com a água pode ser feita não só a modo de imersão, mas também a modo de aspersão ou efusão. Por onde, embora seja mais seguro batizar por meio de imersão, por ser o uso mais comum, pode-se também batizar por meio da aspersão ou ainda da efusão, conforme aquilo da Escritura: Derramarei sobre vós uma água pura. E assim se lê que São Lourenço batizou. E isso sobretudo por necessidade ou quando for muito grande o número dos que devem ser batizados; assim, ao caso referido pela Escritura de três mil que creram num dia, e cinco mil, no outro. As vezes também pode ser premente a necessidade pela escassez da água; ou pela pouca resistência do ministro que não pode sustentar o batizando; ou pela fraqueza deste, que poderia na imersão correr o perigo de morte. Logo, devemos concluir não ser a imersão necessária no batismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. Os acidentes não variam a substância da coisa. Ora, o batismo requer essencialmente a ablução corporal por meio da água. Por isso o Apóstolo chama ao batismo, batismo de água: Purificando-a no batismo da água pela palavra da vida. Ora, fazer a ablução de tal ou tal modo é accidental ao batismo. Por isso essa diversidade não lhe tira a ele a unidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A imersão representa mais expressamente a figura da sepultura de Cristo, por isso este modo de batizar é mais comum e mais recomendável. Mas os outros também a representam de certo modo, embora não tão expressamente. Pois, de qualquer modo que se faça a ablução, o corpo humano, ou alguma parte dele, é sob oposto à água como o corpo de Cristo foi posto sob a terra.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A parte principal do corpo, sobretudo dentre os membros externos, é a cabeça, onde haurem a sua energia os sentidos internos e externos: Por onde, sendo a água tão pouca que não baste para derramar-se por todo o corpo, ou por outra causa qualquer, é necessário derramá-la na cabeça, onde se manifesta o princípio da vida animal. — E embora seja pelos membros da geração que o pecado original se transmite, não são contudo, antes, esses membros, que a cabeça os que devem ser aspergidos. Pois, o batismo não exclui a transmissão do pecado original à prole, pelo ato da geração, senão que livra a alma da mácula e do reato do pecado cometido. Por isso, deve ser lavada de preferência a parte do corpo onde se manifesta a atividade da alma. — A lei velha porem applicava o remédio contra o pecado original no membro da geração, porque então ainda aquele, que viria delir o pecado original, estava por nascer da estirpe de Abraão, cuja fé a circuncisão significava, como diz o Apóstolo.

Art. 8 — Se é necessária no batismo a tríplice imersão.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a tríplice imersão é necessária no batismo.

1. — Pois, diz Agostinho: Com razão fostes imersos três vezes, porque recebestes o batismo em nome da santa Trindade. Com razão fostes imersos três vezes, pois recebestes o batismo em nome de Jesus Cristo, que ressurgiu dos mortos ao terceiro dia. Porquanto essa imersão repetida três vezes reproduz tipicamente a sepultura do Senhor, pela qual fostes sepultados com Cristo no batismo. Ora, ambas essas coisas são necessárias no batismo: o significar ele a Trindade das Pessoas e figurar a sepultura de Cristo. Logo, parece que a tríplice imersão é necessária no batismo.

2. Demais. — Os sacramentos haurem a sua eficácia na instituição de Cristo. Ora, Cristo instituiu a tríplice imersão. Assim o diz Pelágio Papa: O preceito evangélico, estabelecido por Jesus Cristo Nosso Senhor e Salvador, nos adverte ministremos a cada um o santo batismo em nome da Trindade, por uma

imersão tríplice. Logo assim como é necessário batizar em nome da Trindade, assim também parece que o é por uma tríplice imersão.

3. Demais. — Se não é necessária no batismo a tríplice imersão, então com a primeira imersão já o sacramento está celebrado. E se pois, se acrescentar a segunda ou a terceira resulta que se terá conferido segundo e terceiro batismo, o que é inadmissível. Logo, não basta para o batismo uma só imersão, mas parece necessária a tríplice.

Mas, *em contrário*, Gregório escreve ao Bispo Leandro: De nenhum modo pode ser repreensível imergir uma criança, ao batizá-la, três vezes ou uma só. Porque a tríplice imersão pode designar a Trindade das Pessoas e sendo uma só pode simbolizar a unidade de Deus.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o batismo, por natureza, requer a ablução da água, de necessidade para o sacramento; mas o modo de fazer a ablução é accidental. Por onde, como se deduz de autoridade citada de Gregório essas duas coisas, em si mesmas consideradas, podem fazer-se lícitamente — imergir tanto uma como três vezes. Pois. a imersão única significa a unidade da morte de Cristo e a unidade divina; e a tríplice, os três dias em que Cristo esteve na sepultura e também a Trindade das Pessoas.

Mas por causas diversas e por disposição da Igreja, foi instituído ora um modo, ora outro. Assim, nos inícios da Igreja nascente certos opinavam erradamente sobre a Trindade, professando que Cristo era puro homem, nem podia ser chamado Filho de Deus e Deus senão em virtude do seu merecimento ganho sobretudo na morte. Por isso não batizavam em nome da Trindade, mas como comemoração da morte de Cristo e só com uma imersão. O que foi reprovado na primitiva Igreja. Por isso dispõem os Cânones dos Apóstolos: O presbítero ou o bispo que não fizer tríplice imersão ao celebrar o batismo, mas uma só, como o mandam certos, em comemoração da morte do Senhor — seja deposto. Pois, o Senhor não disse — Batizai em comemoração da minha morte; mas — Em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo.

Mais tarde apareceu o erro de certos cismáticos e heréticos, que reiteravam o batismo, como o narra Agostinho, dos Donatistas. Por isso, como reprovação desse erro, foi estabelecido no Concílio de Toledo, que se fizesse uma só imersão. Para evitar — determina — o escândalo do cisma ou o uso de doutrinas heréticas, faça-se uma só imersão no batismo. — Mas, cessando essa causa, comum ente se pratica no batismo a tríplice imersão. E, portanto gravemente peca quem batizar de outro modo, como não observante do rito da Igreja. Contudo, o batismo não deixa de ser feito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Trindade é como o agente principal no batismo. Ora, a semelhança do agente se manifesta no efeito pela forma e não pela matéria. Por onde, a significação da Trindade se faz no batismo pelas palavras da forma. Nem é de necessidade seja a Trindade significa da pelo uso da matéria, o que só se pratica para dar maior expressão. — Semelhantemente, a morte de Cristo é suficientemente figurada por uma só imersão. Quanto ao tríduo em que ficou na sepultura, não é de necessidade para a nossa salvação; pois se num só dia tivesse sido morto e sepultado, isso bastaria para a nossa redenção. Mas, os três dias em que ficou sepulto se ordenavam a manifestar a verdade da sua morte, como dissemos. — Por onde é claro que a tríplice imersão não é necessária no batismo, concernente nem à Trindade nem à paixão de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pelágio Papa entende que a tríplice imersão foi instituída por Cristo, em virtude de uma analogia; isto é, por ter Cristo mandado batizar em nome do Padre, do Filho e do Espírito Santo. Mas a forma e o uso da matéria não têm a mesma razão de ser.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, a intenção é necessária no batismo. Portanto, o ministro da Igreja que tiver a intenção de ministrar um só batismo com a tríplice imersão, só um batismo ministrará. Por isso diz Jerônimo:

Embora se batize três vezes, isto é, se faça a imersão, por causa do mistério da Trindade, contudo reputa-se por um só batismo. — Se porem tivesse a intenção de ministrar um batismo em cada imersão, repetindo as palavras da forma em cada imersão, pecaria, pelo que lhe concerne, batizando várias vezes.

Art. 9 — Se o batismo pode ser reiterado.

O nono discute-se assim. — Parece que o batismo pode ser reiterado.

1. — Pois, o batismo foi instituído para purificar dos pecados. Ora, os pecados se reiteram. Logo, com maior razão, se deveria reiterar o batismo, porque a misericórdia de Cristo se eleva acima da culpa do homem.

2. Demais. — João Batista foi sobretudo o que Cristo elogiou, quando dele disse: Entre os nascidos de mulheres não se levantou outro maior do que João Batista. Ora, os batizados por João foram batizados de novo, como refere a Escritura, quando diz que Paulo batizou os que já o tinham sido por João. Logo, com muito maior razão os batizados pelos heréticos ou pecadores devem ser rebatizados.

3. Demais. — No Concílio Niceno está estatuído: Qualquer dos Paulianistas e dos Catafrígios que se voltar para a Igreja Católica deve ser rebatizado. Ora, o mesmo deve dar-se com os outros heréticos. Logo, os batizados pelos heréticos devem ser rebatizados.

4. Demais. — O batismo é de necessidade para a salvação. Ora, às vezes se duvida se um batizado realmente o foi. Logo, parece que devem de novo ser batizados.

5. Demais. — A Eucaristia é um sacramento mais perfeito que o batismo, como se disse. Ora. O sacramento da Eucaristia se reitera. Logo e com maior razão, parece que se pode reiterar o batismo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Não há senão uma fé e senão um batismo.

SOLUÇÃO. — O batismo não pode ser reiterado. — Primeiro, porque o batismo é uma regeneração espiritual, pela qual morremos à vida velha e começamos a viver a vida nova. Onde o dizer o Evangelho: Quem não renascer na água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus. Ora, cada um tem uma só geração. Logo, não pode o batismo ser reiterado, como também reiterada não pode ser a geração carnal. Por isso, àquilo do Evangelho — Por ventura pode um homem tornar a entrar no ventre de sua mãe e nascer outra vez? — diz Agostinho: Entende tu a natividade do Espírito do mesmo modo por que Nicodemos entendia a natividade da carne. Assim como o nascimento não pode repetir-se, assim não o batismo. Segundo, porque na frase do Apóstolo, somos batizados na morte de Cristo, pela qual morremos ao pecado e ressurgimos para uma nova vida. Ora, Cristo só morreu uma vez. Logo, o batismo não deve ser reiterado. Por isso, o Apóstolo diz, contra certos que queriam que se rebatizasse: Crucificam de novo ao Filho de Deus em si mesmo. Ao que diz a Glosa: A morte única de Cristo consagrou um batismo único. — Terceiro porque o batismo imprime caráter indelével e acompanhado de uma certa consagração. Por onde, assim como as outras consagrações não se reiteram na Igreja, assim também não o batismo. E tal é o que diz Agostinho, que o caráter militar não se retira. E que o sacramento de Cristo não adere menos do que esse distintivo material, pois, vemos que nem os apóstatas são privados de batismo, aos quais, quando voltam, não se lhes reitera. Quarto, porque o

batismo é principalmente conferido contra o pecado original. Por onde, assim como o pecado original não se reitera, assim nem o batismo. Pois, no dizer do Apóstolo, assim como pelo pecado de um só incorreram todos os homens na condenação, assim também pela justiça de um só recebem todos os homens a justificação da vida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O batismo produz o seu efeito em virtude da paixão de Cristo, como dissemos. Por onde, assim como os pecados seguintes não tiram a virtude dessa paixão assim não delem o batismo, de modo que fosse preciso renová-lo. Mas, a penitência posterior purifica do pecado, que era obstáculo ao efeito do batismo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aquilo do Evangelho — Eu não no conhecia — diz Agostinho: Eis que se batiza depois de João ter batizado e não se torna a batizar depois de o ter feito um homicida! É porque João conferiu o seu batismo e o homicida, o batismo de Cristo. Pois, tão santo é esse sacramento que não se torna impuro por ser conferido por um homicida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os Paulianos e os Catafrígios não batizavam em nome da Trindade. Por isso diz Gregório, escrevendo ao Bispo Quirino: Os heréticos que de nenhum modo batizam em nome da Trindade, como os Bonosianos e os Catafrígios, que partilham as opiniões dos Paulianos — estes por não crerem na divindade do Cristo, vendo nele apenas um homem; aqueles, os Catafrígios, por terem a extravagância de crerem que o Espírito. Santo é um homem, Montano — todos, quando voltam para a santa Igreja, devem ser rebatizados, pois, não é batismo o que, na sua heresia, receberam, fora da invocação trinitária. Aliás, lemos nas Regras eclesiásticas: Os que, dentre aqueles heréticos, foram batizados que batizam confessando a santa Trindade, e vem à fé católica, sejam recebidos como batizados.

RESPOSTA À QUARTA. — Uma decretal de Alexandre III dispõe: Aqueles de quem se tiver dúvida se foram batizados, o sejam, dizendo-se antes — se és batizado eu não te torno a batizar; mas se não és batizado eu te batizo, etc. Pois, não podemos reiterar o que não sabemos se foi feito.

RESPOSTA À QUINTA. — Um e outro sacramento — o do batismo e o da Eucaristia, representam a morte e a paixão do Senhor. Mas de modos diferentes. Pois, no batismo se comemora a morte de Cristo, enquanto nós morremos com Cristo a fim de renascermos para uma nova vida. Ao passo que no sacramento da Eucaristia se comemora a morte de Cristo, enquanto ele com a sua paixão, como nos oferece o banquete pascal; segundo aquilo do Apóstolo: Cristo, que é a nossa Páscoa, foi imolado, e assim solenizemos o nosso convite. E como nós nascemos uma só vez mas nos alimentamos muitas, o batismo é conferido uma só vez, muitas porém a Eucaristia.

Art. 10 — Se é conveniente o rito de que usa a Igreja ao batizar.

O décimo discute-se assim. Parece que não é conveniente o rito de que usa a Igreja ao batizar.

1. — Pois, como diz Crisóstomo, nunca as águas do batismo poderiam purificar os pecados dos crentes, se não fossem santificadas pelo contacto do corpo do Senhor. Ora isto foi feito no batismo de Cristo, celebrado na festa da Epifania. Logo, com maior razão devia ser celebrado o batismo solene, antes na festa da Epifania do que na vigília da Páscoa e na de Pentecostes.

2. Demais. — No mesmo sacramento não se pode usar de matérias diversas. Ora, ao batismo é própria a ablução pela água. Logo, quem é batizado não devia ser ungido com o óleo sagrado, primeiro no peito, depois entre as espáduas e em terceiro lugar com o crisma na cabeça.

3. Demais. — Em Jesus Cristo não há diferença de homem e mulher, de bárbaro e de cita, no dizer do Apóstolo; e pela mesma razão, nem outras diferenças tais. Portanto e com maior razão, a diferença do vestuário em nada atinge a fé de Cristo. Logo, não deve-se vestir os batizados, de roupas brancas.

4. Demais. — Sem todas essas práticas o batismo pode ser válido. Portanto, todas as que se referiram são supérfluas e logo não devia a Igreja restituí-las no rito do batismo.

Mas, *em contrário*, a Igreja é governada pelo Espírito Santo, que nada faz em vão.

SOLUÇÃO. — Entre os elementos do batismo uns são de necessidade para o sacramento e outros fazem parte de uma certa solenidade do mesmo. De necessidade para o sacramento são: a forma, causa principal do sacramento; o ministro, causa instrumental; e o uso da matéria, isto é, a ablução com a água, que designa o efeito principal do sacramento.

Todas as demais práticas, que a Igreja observa no rito de batizar, constituem antes uma certa solenidade do sacramento. E se fazem por três razões. — Primeiro, para despertar a devoção dos fiéis e a reverência para com o sacramento. Se, pois, se fizesse simplesmente a ablução com a água, sem solenidade, facilmente pensariam certos que se tratava de uma ablução comum. — Segundo, para instrução dos fiéis. Pois, os simples e iletrados devem ser ensinados mediante sinais sensíveis; por exemplo, por pinturas e meios semelhantes. E assim, por tais práticas sacramentais, ou se instruem ou são solicitados a procurar saber o significado desses sinais sensíveis. Por onde, como além do efeito principal do sacramento, outras coisas devem-se saber concernentes ao batismo; é conveniente serem manifestadas por certos sinais exteriores. Terceiro, porque as orações, bênçãos e práticas semelhantes coíbem o poder do demônio de impedir o efeito sacramental.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo na Epifania recebeu o batismo de João, como dissemos; e esse não no recebem os fiéis, mas antes o de Cristo. E este tira a sua eficácia da paixão de Cristo, conforme o diz o Apóstolo: Todos os que tomamos batizados em Jesus Cristo fomos batizados na sua morte. E do Espírito Santo, segundo o Evangelho: Quem não renascer da água e do Espírito Santo. Por isso, na Igreja se celebra solenemente o batismo na vigília da Páscoa, quando se comemora a sepultura e a ressurreição do Senhor, o qual por isso depois da ressurreição deu aos discípulos o preceito do batismo, como lemos no Evangelho. E na vigília de Pentecostes, quando se começa a celebrar a solenidade do Espírito Santo; por isso, como lemos na Escritura, os Apóstolos, no dia mesmo de Pentecostes, em que receberam o Espírito Santo, batizaram três mil homens.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Faz-se no batismo uso da água, como pertinente à substância do sacramento; ao passo que se faz uso do óleo ou do crisma por maior solenidade. — Assim, primeiro, o batizando é ungido com o santo óleo no peito e nas espáduas, como atleta de Deus, na frase de Ambrósio, como costumavam untar-se os lutadores. Ou, como diz Inocêncio III, o batizando é ungido no peito, a fim de, por dom do Espírito Santo, rejeitar o erro e a ignorância e receber a verdadeira fé, pois de fé vive o justo. É ungido entre as espáduas para que, com a graça do Espírito Santo, expulse a negligência e a tibieza e pratique as boas obras; e para que o sacramento da fé seja, no seu coração, a pureza dos pensamentos e, nas espáduas, a força nos trabalhos. — Depois do batismo como diz Rábão, é o neófito logo sinalado na testa com o santo crisma pelo presbítero, dizendo este ao mesmo tempo uma oração, para que se torne participante do reino de Cristo e, como discípulo de Cristo, possa chamar-se Cristão. Ou, no dizer de Ambrósio, o óleo é derramado sobre a cabeça, porque é a sede da inteligência do sábio e para que o batizado esteja pronto a dar razão da sua fé a quem lh'a pedir.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batizado é revestido de roupas brancas, não por lhe não ser lícito usar de outras, mas em sinal da gloriosa ressurreição, para a qual o batismo nos faz renascer. E para simbolizar a pureza de vida, que devemos conservar depois do batismo, segundo aquilo do Apóstolo: Andemos em novidade de vida.

RESPOSTA À QUARTA. — O concernente à solenidade do sacramento, embora não lhe seja de necessidade, nem por isso é supérfluo, pois lhe contribui para a perfeição, como dissemos.

Art. 11 — Se são convenientemente admitidos três batismos: o de água, o de sangue e o de espírito ou do Espírito Santo.

O undécimo discute-se assim. — Parece que não são convenientemente admitidos três batismos: o de água, o de sangue e o de espírito ou do Espírito Santo.

1. — Pois, no dizer do Apóstolo, não há senão uma fé e senão um batismo. Ora, não havendo senão uma fé, não podem portanto haver três batismos.

2. Demais. — O batismo é um sacramento como do sobredito se colhe. Ora, só o batismo de água é sacramento. Logo, não se devem admitir os dois outros batismos.

3. Demais. — Damasceno determina vários outros gêneros de batismos. Logo, não se devem admitir só três.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo Doutrinas sobre o batismo — diz a Glosa: Emprega o plural, porque há o batismo de água, o de penitência e o de sangue.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o batismo de água tira a sua eficácia da paixão de Cristo, com a qual com ele nos configuramos. E depois, como da primeira causa, haure-a no Espírito Santo. Embora, porém o efeito dependa da primeira causa, a causa, contudo sobre excede o efeito nem dele depende. — E portanto além do batismo da água, podemos conseguir o efeito do sacramento, em virtude da paixão de Cristo, conformando-nos com essa paixão, sofrendo por ele. Donde o dizer a Escritura: Estes são os que vieram de uma grande tribulação e livraram as suas roupas e as embranqueceram no sangue do cordeiro. — Também pela mesma razão podemos, por virtude do Espírito Santo, conseguir o efeito do batismo, não só sem o batismo de água como também sem o de sangue — se o Espírito Santo nos mover o coração a crer e a amar a Deus e a nos arrependermos dos pecados; e esse também se chama batismo de penitência. Do qual diz a Escritura: Quando o Senhor alimpar as manchas das filhas de Sião e lavar o sangue do meio de Jerusalém com espírito de justiça e com espírito de ardor. Assim pois cada um dos outros batismos se chama tal, por fazer as vezes do batismo. Por isso diz Agostinho: Que o martírio às vezes substitui o batismo, S. Cipriano acha disso uma prova, não sem valor, na promessa do Salvador ao ladrão que contudo não era batizado: Hoje estarás comigo no Paraíso. Quanto a mim, refletindo cada vez mais sobre este assunto, chego à conclusão que o martírio pelo nome de Cristo não é o único meio de suprir o batismo; mas que a fé e a conversão do coração podem chegar ao mesmo resultado, se circunstâncias desfavoráveis impedirem a celebração do sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os outros dois batismos se incluem no de água, que haure a sua eficácia na paixão de Cristo e do Espírito Santo. O que pois não tira a unidade do batismo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como dissemos o sacramento é por natureza um sinal. Ora os outros dois batismos convêm com o batismo de água, não pela razão de sinal, mas pelos efeitos que produzem. E portanto não são sacramentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os batismos de que fala Damasceno, não o são senão figuradamente. Tal, o dilúvio, que foi um sinal do nosso batismo, quanto à salvação dos fiéis na Igreja, assim como poucas pessoas se salvaram na arca, no dizer da Escritura — Fala também na passagem do mar Vermelho, símbolo do nosso batismo, quanto à liberação da servitude do pecado. Donde o dizer o Apóstolo: Todos foram batizados na nuvem e no mar. — Acrescenta ainda as abluções diversas que se faziam na lei Velha, que prefiguravam o nosso batismo quanto à purificação dos pecados. — E enfim, o batismo de João, preparatório do nosso.

Art. 12 — Se o batismo de sangue é o mais principal dos três.

O duodécimo discute-se assim. — Parece que o batismo de sangue não é o mais principal dos três.

1. — Pois, o batismo de água imprime caráter. O que não faz o sangue. Logo, o batismo de sangue não é mais principal que o de água.

2. Demais. — O batismo de sangue não vale sem o de espírito, que é pela caridade, como diz o Apóstolo: Se entregar o meu corpo para ser queimado se todavia não tiver caridade, nada disto me aproveita. Ora, o batismo de espírito vale sem o de sangue, pois, não são só os mártires que se salvam. Logo, o batismo de sangue não é o mais principal.

3. Demais. — Assim como o batismo de água tira a sua eficácia da paixão de Cristo; ao qual, segundo se disse, corresponde o batismo de sangue, assim a paixão de Cristo haure a sua eficácia no Espírito Santo, segundo aquilo do Apóstolo: O sangue de Cristo, que pelo Espírito Santo se oferece a si mesmo por nós, limpará a nossa consciência das obras da morte, etc. Logo, o batismo de espírito é mais principal que o de sangue. Portanto, não é o batismo de sangue o mais principal.

Mas, *em contrário*, Agostinho, comparando os batismos, diz: O batizado confessa a sua fé diante do verdugo. Aquele, depois da sua confissão, é aspergido com água; este, com sangue. Aquele, pela imposição da mão do pontífice, recebe o Espírito Santo; este se torna o templo do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a efusão do sangue por amor de Cristo e a ação interior do Espírito Santo se chamam batismos por fazerem o efeito do batismo de água. Ora, este tira a sua eficácia da paixão de Cristo e do Espírito Santo, como se disse. E essas duas causas operam em qualquer desses três batismos, mas de modo mais excelente no batismo de sangue. Pois, a paixão de Cristo opera por certo no batismo de água por uma representação de algum modo figurada: no batismo de espírito ou de penitência por uma determinada afeição; mas no batismo de sangue, pela imitação das obras. Semelhantemente, a virtude do Espírito Santo obra no batismo de água por uma certa virtude latente; no de penitência, pela noção de coração; no de sangue, pelo ardente fervor da dileção e do afeto, segundo aquilo de João: Ninguém tem maior amor do que este, de dar um a própria vida por seus amigos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O caráter é uma realidade e um sacramento. Mas não dizemos que o batismo de sangue tenha preeminência, quanto à essência do sacramento, senão quanto ao efeito deste.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A efusão de sangue não é por si mesma um batismo, se o for sem a caridade. Por onde é claro que o batismo de sangue inclui o de espírito e não ao inverso. E isso mesmo prova que é mais perfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batismo de sangue tem preeminência não só em virtude da paixão de Cristo, mas também em virtude do Espírito Santo, como se disse.

Questão 67: Dos ministros pelo quais se confere o sacramento do batismo.

Em seguida devemos tratar dos ministros pelos quais se confere o sacramento do batismo.

Nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se é do ofício do diácono batizar.

O primeiro discute-se assim. — Parece que é do ofício do diácono batizar.

1. — Pois o Senhor ordenou, por um mesmo preceito, pregar e batizar, como está no Evangelho: Ide e ensinai a todas as gentes, batizando-as etc. Ora, é ofício do diácono evangelizar. Longo, parece que também é do seu ofício batizar.

2. Demais. — Segundo Dionísio, purificar é do ofício do diácono. Ora, é sobretudo pelo batismo que nos purificamos dos pecados segundo aquilo do Apóstolo: Purificando-a no batismo da água pela palavra da vida. Logo, parece que batizar é ofício próprio do diácono.

3. Demais. — Lemos, de S. Lourenço, que, sendo diácono, batizava a muitos. Logo, parece ser do ofício do diácono batizar.

Mas, *em contrário*, Gelásio Papa disse e está numa Decretal: Queremos que o diácono cumpra o seu dever. E mais abaixo: Na ausência do bispo ou do presbítero não se atreva a batizar, salvo se, estando este e aquele longe, a extrema necessidade o obrigue a fazê-lo.

SOLUÇÃO. — Assim como as propriedades e ofícios das ordens celestes se lhes deduzem dos nomes, no dizer de Dionísio, assim também dos nomes das ordens eclesiásticas se pode deduzir o que a cada ordem concerne. Ora, os diáconos são uns quase ministros, pois, não lhes incumbe conferir o sacramento, principalmente e como por ofício próprio, mas assistir com o seu ministério os ministros superiores, quando conferem o sacramento. E assim não cabe ao diácono, como por ofício próprio, conferir o sacramento do batismo, mas assistir e ministrar aos maiores quando conferem esse e os outros sacramentos. Por isso diz Isidoro: Aos diáconos pertence assistir e servir os sacerdotes em todas as suas funções sacramentais, isto é, no batismo, no crisma, na patena e no cálice.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ao diácono pertence recitar o Evangelho na igreja e prega-lo como catequista. Por isso diz Dionísio, que o diácono exerce o seu ofício sobre os impuros, entre os quais coloca os catecúmenos. Ensinar porém e expor o Evangelho pertence propriamente ao bispo, cujo ato é de aperfeiçoar, segundo Dionísio; e aperfeiçoar é o mesmo que ensinar. Donde não se segue que aos diáconos pertença o ofício de batizar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Dionísio, o batismo não somente tem uma virtude purificativa, mas também iluminativa. O que, pois, excede o ofício do diácono, a quem só pertence purificar — ou afastando dos sacramentos os impuros, ou dispondo-os para os receberem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Sendo o batismo um sacramento necessário à salvação, é permitido aos diáconos, em caso de urgência, batizar, na ausência de um sacerdote maior, como se deduz da autoridade de Gelásio, supra-citada. E assim é que Lourenço, sendo diácono, batizava.

Art. 2 — Se batizar é ofício dos presbíteros ou só dos bispos.

O segundo discute-se assim. — Parece que batizar não é ofício dos presbíteros, mas só dos bispos.

1. — Pois, como se disse, o senhor ordenou, por um mesmo preceito, ensinar e batizar. Ora, ensinar, isto é, aperfeiçoar, é ofício do bispo, como está claro em Dionísio. Logo, também batizar é ofício próprio só do bispo.

2. Demais. — Pelo batismo entramos a fazer parte do povo cristão, e permiti-lo é ofício só do chefe. Ora, a chefia da Igreja pertence aos bispos, como o confirma a Glosa; além disso, eles estão em lugar dos Apóstolos, dos quais diz a Escritura: Estabelece-os sobre toda a terra. Logo, parece que batizar é ofício só dos bispos.

3. Demais. — Isidoro diz: Ao bispo incumbe a consagração das basílicas, a unção do altar, a preparação do crisma ele é quem distribui as ordens eclesiásticas e abençoa as virgens sagradas. Ora, o sacramento do batismo é mais que tudo isso. Logo e com maioria de razão, parece que só o bispo tem o ofício de batizar.

Mas, *em contrário*, Isidoro: É reconhecido que o batismo não foi confiado senão aos sacerdotes.

SOLUÇÃO. — Os sacerdotes são consagrados para celebrarem o sacramento do corpo de Cristo, como dissemos. Pois, esse é o sacramento da unidade eclesiástica, segundo aquilo do Apóstolo: Nós todos somos um pão e um corpo, nós todos que participamos de um mesmo pão e de um mesmo cálice. Ora, o batismo nos faz participantes da unidade eclesiástica e portanto dá o direito de nos achegarmos à mesa do Senhor. Por onde, assim como aos sacerdotes pertence consagrar a Eucaristia, para o que principalmente são ordenados, assim o ofício próprio deles é batizar; pois, quem obra o todo deve também nele dispor as partes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um e outro ofício - o de ensinar e o de batizar - O Senhor cometeu aos Apóstolos, no lugar dos quais estão os bispos. Mas de modos diferentes. Assim, o ofício de ensinar Cristo lhes confiou, de maneira que o exercessem por si mesmos, como o principalíssimo. Por isso os próprios Apóstolos disseram: Não é justo que nós deixemos a palavra de Deus e que sirvamos às mesas. O ofício de batizar cometeu-o aos Apóstolos, mas para o exercerem por meio de outros. Donde o dizer o Apóstolo: Não me enviou Cristo a batizar, mas a pregar o Evangelho. E isto porque, para batizar em nada contribui o mérito e a sabedoria do ministro, dando-se o contrário com o ensino, como do sobredito se colhe. - Em sinal também do que, nem o próprio Senhor batizou, mas sim os seus discípulos, segundo refere o Evangelho. — Mas isso não exclui que os bispos possam batizar, pois, o que pode a autoridade inferior pode também a superior. Assim, o Apóstolo diz no mesmo lugar, que batizou a certos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Em toda república as funções menores são exercidas por funcionários menores, sendo as maiores reservadas aos superiores, segundo aquilo da Escritura: Dê-mo conta do que for de mais suposição e eles julguem somente os negócios menos graves. Por isso, aos chefes menores da cidade compete governar o povo ínfimo; e aos supremos bispos o que atinente aos maiores. Ora pelo batismo não alcançamos senão um lugar ínfimo entre o povo cristão. Portanto, batizar pertence aos chefes menores da Igreja, isto é, aos presbíteros, que estão em lugar dos setenta e dois discípulos de Cristo, como diz a Glosa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, o sacramento do batismo é de todos os mais necessários; mas quanto à perfeição, há outros mais principais reservados aos bispos.

Art. 3 — Se um leigo pode batizar.

O terceiro discute-se assim. — Parece que um leigo não pode batizar.

1. — Pois, batizar, como se disse, propriamente pertence à ordem sacerdotal. Ora, o próprio à ordem não pode ser cometido a quem não na tem. Logo, parece que o leigo, não tendo ordem, não pode batizar.

2. Demais. — É mais batizar que exercer os outros sacramentais do batismo, como catequizar, exorcizar e benzer a água batismal. Ora, estas coisas não podem ser feitas pelos leigos, mas só pelos sacerdotes. Logo e com maior razão, parece que os leigos não podem batizar.

3. Demais. — Assim como o batismo é necessário à salvação, assim também a penitência. Ora, o leigo não pode absolver no foro da penitência. Logo, também não pode batizar.

Mas, *em contrário*, Gelásio Papa e Isidoro dizem: Batizar, em necessidade iminente, é muitas vezes permitido aos leigos cristãos.

SOLUÇÃO. — A misericórdia daquele que quer que todos os homens se salvem pertence dar fácil remédio em matéria necessária para a salvação. Ora, dentre todos os sacramentos, o mais necessário à salvação é o batismo, pelo qual renascemos para a vida espiritual. Pois, as crianças não podem de outro modo salvar-se; e aos adultos não é possível, por um meio diferente do batismo, conseguir o perdão completo, quanto à culpa e quanto à pena. Por onde a fim de não nos vir a faltar um remédio tão necessário, foi instituído que a água, a matéria do batismo fosse comum, de modo que esteja ao alcance de qualquer; e também qualquer o seu ministro, ainda que não ordenado, a fim de não correremos o risco de não alcançarmos a nossa salvação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Batizar pertence à ordem sacerdotal segundo, uma certa, conveniência e solenidade, que porém não é de necessidade para o sacramento. Portanto, se um leigo batizar, mas não em artigo de necessidade, certamente peca, contudo confere o sacramento; nem deve ser rebatizado quem ele batizou.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esses sacramentais do batismo pertencem-lhe à solenidade, mas não à essência dele. Por isso não devem nem podem ser conferidos por um leigo, mas só pelo sacerdote, que tem o poder de batizar solenemente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos a penitência não é de tanta necessidade como o batismo; pois, a contrição pode suprir a falta de absolvição sacerdotal, que não isenta totalmente da pena, nem pode ser dada às crianças. Logo não é o mesmo caso do batismo, cujo efeito não pode ser suprido de nenhum outro modo.

Art. 4 — Se uma mulher pode batizar.

O quarto discute-se assim. — Parece que uma mulher não pode batizar.

1. — Pois, lemos no Concílio Cartaginês: A mulher, embora doura e santa não tenha a ousadia de ensinar a homens nas reuniões cristãs, nem de batizá-los. Ora, de nenhum modo é lícito as mulheres ensinarem nessas reuniões, segundo aquilo do Apóstolo: É coisa indecente para uma mulher o falar na Igreja. Logo, parece que nem de qualquer modo é lícito a uma mulher batizar.

2. Demais. — Batizar é função do prelado; por isso o batismo deve ser recebido dos sacerdotes com cura de almas. Ora, não pode isso convir à mulher, segundo o Apóstolo: Eu não permito à mulher que ensine nem que tenha domínio sobre o marido, senão que esteja em silêncio. Logo, uma mulher não pode batizar.

3. Demais. — No renascimento espiritual a água exerce a função do ventre materno, como diz Agostinho, a propósito daquilo de João: Porventura pode um homem tornar a entrar no ventre de sua mãe e nascer outra vez? Ora, quem batiza exerce antes a função de pai, o que não cabe à mulher. Logo, uma mulher não pode batizar.

Mas, *em contrário*, Urbano Papa: A consulta da tua Dilecção eis a minha resposta: é válido o batismo conferido, sob instante necessidade, por uma mulher a uma criança, em nome da santa Trindade.

SOLUÇÃO. — Cristo é a causa principal do batismo, segundo o Evangelho: Aquele sobre que tu vires descer o Espírito Santo e repousar sobre ele, esse é o que batiza. Ora, o Apóstolo diz, que em Cristo não há homem nem mulher. Logo, assim como um homem leigo pode batizar, como ministro de Cristo, assim também uma mulher. - Mas, sendo o varão a cabeça da mulher e Cristo a cabeça do varão, não deve uma mulher batizar se um homem puder fazê-lo. Assim como não o deve um leigo, onde houver um clérigo; nem o clérigo, estando presente um sacerdote; o qual porem pode batizar, ainda com o bispo presente, porque lhe pertence o ofício.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como à mulher não lhe é permitido ensinar em público, mas nada a impede de ensinar ou aconselhar a outrem privadamente, assim também não lhe é permitido batizar pública e solenemente, podendo, contudo batizar em artigo de necessidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando o batismo é celebrado solene e ordinariamente, deve o batizando receber esse sacramento do presbítero com cura de almas, ou de quem lhe fizer as vezes. Mas isto não é preciso em artigo de necessidade, em que uma mulher pode batizar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Para a geração carnal contribui o homem e a mulher segundo a virtude da natureza de cada um; por isso a mulher não pode ser o princípio ativo da geração, mas só passivo. Mas na geração espiritual nenhum opera em virtude própria, mas instrumentalmente, por virtude de Cristo. Por isso pode, em caso de necessidade, batizar tanto o homem como a mulher. Se porém a mulher batizasse, mesmo que não em caso de necessidade, não se deve rebatizar, como dissemos, no caso do batismo do leigo. Mas pecaria ela, batizando, e os que para tal cooperaram, quer recebendo dela o batismo, quer trazendo-lhe alguém para que batizasse.

Art. 5 — Se o não-batizado pode conferir o sacramento do batismo.

O quinto discute-se assim. — Parece que o não batizado não pode conferir o sacramento do batismo.

1. — Pois, ninguém dá o que não tem. Ora, o não-batizado não tem o sacramento do batismo. Logo, não no pode conferir.

2. Demais. — O sacramento do batismo confere-o o ministro da Igreja como tal. Ora, o não-batizado de nenhum modo pertence à Igreja, isto é, nem realmente nem pelo sacramento. Logo, não pode conferir o sacramento do batismo.

3. Demais. — É mais conferir, que receber o sacramento. Ora, o não-batizado não pode receber os outros sacramentos. Logo, com maior razão, não pode conferir um sacramento.

Mas, *em contrário*, Isidoro: O Pontífice Romano não se ocupa com quem batiza, mas somente com o Espírito Santo que subministra a graça do batismo, embora seja pagão quem batiza. Ora, o batizado não é pagão. Logo mesmo o não-batizado pode conferir o sacramento do batismo.

SOLUÇÃO. — Agostinho deixou essa questão indeterminada. Assim diz: Outra questão é a de saber se os que nunca foram cristãos podem conferir o batismo; e nessa matéria nada devemos afirmar com temeridade que não se apoiaria num concílio munido de autoridade em relação com a importância do assunto. Mas depois foi determinado pela Igreja que os não-batizados, quer judeus quer pagãos, pudessem conferir o sacramento do batismo, contanto que o façam na forma da Igreja. Por isso, Nicolau Papa responde à Consulta dos Búlgaros: Afirmais que um certo, não sabeis se cristão ou pagão, batizou a muitos na vossa Pátria. Esses, sem dúvida, se foram batizados em nome da Trindade, não devem ser rebatizados se, porém a forma da Igreja não for observada, o sacramento do batismo não é conferido. E assim se deve entender o que Gregório II escreve ao Bispo Bonifácio: Os que afirmas terem sido batizados por pagãos, isto é, sem a observância da forma da Igreja, mandamos que de novo os batizes em nome da Trindade.

E a razão é que, como quanto à matéria, qualquer água serve para a validade do batismo, assim também qualquer homem pode como ministro, conferi-lo. Portanto, também um não-batizado pode, em caso de necessidade, batizar. De modo que os dois não-batizados se batizem mutuamente, batizando primeiro um ao outro, pelo qual será depois batizado; e assim ambos receberiam não só o sacramento como também a realidade do sacramento. Mas se isso se fizesse fora de caso de necessidade, ambos pecariam gravemente, tanto o batizante como o batizado; o que impediria o efeito do batismo, embora não deixassem de receber o batismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quem batiza só exerce o ministério exteriormente; Cristo, porém é quem batiza internamente, que pode usar de todos os homens para o que quiser. Por onde os não-batizados podem batizar, porque, como diz Nicolau Papa, não confere o batismo quem batiza, mas Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O não-batizado, embora não pertença à Igreja na realidade nem por sacramento, pode contudo pertencer-lhe por intenção e semelhança de ato, tendo a intenção de fazer o que faz à Igreja e observar a forma da Igreja ao batizar. E assim obra como ministro de Cristo, que não jungiu a sua virtude aos batiza dos nem tão pouco ao sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os outros sacramentos não são de tamanha necessidade como o batismo. Por isso antes se concede que um não-batizado possa batizar, do que receber os outros sacramentos.

Art. 6 — Se vários podem simultaneamente batizar.

O sexto discute-se assim. — Parece que vários podem simultaneamente batizar.

1. — Pois, a multidão contém a unidade, mas não inversamente. — Portanto, o que pode fazer um, podem fazer muitos, e não ao inverso; assim, muitos podem puxar um barco, mas um só não o pode. Ora, um só pode batizar ao mesmo tempo muitos. Logo, também muitos podem batizar a um simultaneamente.

2. Demais. — É mais difícil um agente atuar sobre muitos pacientes, do que muitos agentes sobre um só paciente. Ora, um só pode batizar simultaneamente a vários. Logo e com maior razão, vários podem ao mesmo tempo batizar a um.

3. Demais. — O batismo é o mais necessário dos sacramentos. Ora, em certos casos é necessários vários batizarem simultaneamente a um; por exemplo no caso de estar uma criança em artigo de morte e estarem presentes duas pessoas, uma muda e outra sem mãos e braços; pois, então seria necessário o mutilado proferir as palavras e o mudo exercer o ato de batismo. Logo, parece que vários podem batizar ao mesmo tempo.

Mas, *em contrário*, um agente exerce uma só ação. Se, pois, vários batizassem a um, resultariam vários batismos. O que vai contra o dito do Apóstolo: Não há senão uma fé e senão um batismo.

SOLUÇÃO. — O sacramento do batismo haure a sua virtude, sobretudo na forma, a que o Apóstolo denomina a palavra da vida. Por onde, devemos considerar, no caso de vários batizarem a um, de que forma usaram. Assim, se disserem - Nós te batizamos em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo - certos opinam que não conferirão o sacramento do batismo, por não terem observado a forma da Igreja, que é Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo. - Mas essa opinião fica excluída pela forma do batismo usada pela Igreja Grega. Pois poderiam dizer: É batizado o servo de Cristo N. em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo. Sob cuja forma os gregos recebem o batismo, apesar de muito mais dissemelhante da que usamos que se disséssemos - Nós te batizamos.

Devemos, porém considerar que essa forma - Nós te batizamos - exprime a intenção de vários que convêm em conferir o batismo a um. O que vai contra a natureza do ministério, pois ninguém batiza senão como ministro de Cristo, fazendo-lhe assim as vezes; portanto, sendo Cristo um só, necessário é também seja um só ministro representante de Cristo. Por isso diz Apóstolo sinaladamente: Um Senhor, uma fé, um batismo. Logo uma intenção inconciliável com o batismo o torna inválido.

Se porém cada um dos batizantes dissesse: Eu te batizo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo - exprimiria cada qual a sua intenção, como se conferisse o batismo singularmente. O que poderia dar-se no caso de dois adversários que contendessem por batizar. E como seria então manifesto quem pronunciasse primeiro as palavras, conferiria o sacramento do batismo. O outro, por mais que tivesse o direito de batizar, se ousasse pronunciar as palavras deveria ser punido por ter rebatizado. Se porém ambos pronunciassem as palavras simultaneamente e imergissem ou aspergissem o neófito, deveriam ser punidos pelo modo irregular de batizar e não pela reiteração do batismo; pois um e outro teria a intenção de batizar um não-batizado e ambos, cada um por seu lado, batizariam. Nem confeririam dois sacramentos diferentes; mas Cristo, que é quem batiza internamente, conferiria um sacramento por meio de ambos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe quando se trata de agentes que agem por virtude própria. Ora, os homens não batizam por virtude própria, mas por virtude de Cristo, que, sendo um confere o seu sacramento por um ministro único.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Em caso de necessidade, um poderia batizar a vários simultaneamente, sob esta forma - Eu te batizo. Por exemplo, em caso de uma ruína iminente ou de morte em combate ou em situações semelhantes, que se dão repentinamente e não permitem batizar cada um de per si. Nem por isso, contudo se diversificaria a forma da Igreja, pois, o plural não é senão o singular geminado, sobretudo quando Cristo disse, no plural - Batizai-os etc. - Nem há semelhança de batizante para batizado. Porque Cristo, que é quem principalmente batiza, é um só; mas muitos se tornam um só em Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, a integridade do batismo consiste na forma das palavras e no uso da matéria. Portanto, não batiza quem somente profere as palavras nem o que somente imerge.

Por onde, proferindo um, as palavras e fazendo outro a imersão, não poderá ser conveniente a forma das palavras, Nem poderá dizer - Eu te batizo - quem não faz a imersão e por consequência não batiza. Nem poderão dizer - Nós te batizamos - pois nem um nem outro batiza. Assim como duas pessoas que escreverem um livro, escrevendo um uma parte e outro outra, não poderão dizer nós escrevemos este livro, senão por sinédoque, tomando-se a parte pelo todo.

Art. 7 — Se no batismo há necessidade de quem retire da fonte sagrada o batizado.

O sétimo discute-se assim. — Parece que no batismo não há necessidade de quem retire da fonte sagrada o batizado.

1. — Pois, o nosso batismo foi instituído por Cristo e com ele se conforma. Ora, Cristo batizado não foi tirado por ninguém da fonte, mas, como refere o Evangelho — depois que Jesus foi batizado saiu logo para fora da água. Logo, parece que nem o batismo dos outros requiere quem retire o batizado da fonte sagrada.

2. Demais. — O batismo é uma regeneração espiritual, como se disse. Ora, a geração carnal não requer senão um princípio ativo, o pai, e um passivo, a mãe. Porém, como no batismo a função de pai exerce quem batiza e a da mãe a própria água do batismo, no dizer de Agostinho, parece não ser necessário ninguém para retirar o batizado da fonte sagrada.

3. Demais. — Nos sacramentos da Igreja nada deve fazer-se de risível. Ora é risível os adultos batizados, que podem sustentar-se de pé e sair da fonte sagrada, serem conduzidos por outrem. Logo, parece não haver necessidade, sobretudo no batismo dos adultos, de quem tire o batizado da fonte sagrada.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio, que os sacerdotes, tomando o batizado, entregam-no aos que lhe devem dar a instrução e guiá-lo.

SOLUÇÃO. — A regeneração espiritual causada pelo batismo, assimila-se de certo modo à geração carnal. Por isso diz a Escritura: Como meninos recém-nascidos, desejai o leite racional, sem dolo. Ora, na geração carnal, o pequeno recém-nascido precisa de ama e de educador. Por onde, também na geração espiritual do batismo é necessário quem desempenhe o papel de ama e de educador, informando e instruindo esse como noviço da fé, sobre o pertinente à fé e à vida cristã. Ao que não podem vacar os superiores da Igreja, entregue à direção comum do povo. Pois os pequenos e os noviços exigem cuidados especiais, além dos comuns. Logo, é necessário quem retire o batizado da fonte sagrada, e lhe dê instrução e proteção. Tal é o que diz Dionísio: Os nossos chefes divinos, isto é, os Apóstolos, pensaram e decidiram que alguém devia receber os infantes, do mesmo modo por que os pais confiariam o filho a um mestre sábio nas coisas divinas para que viva sob a sua conduta, sob a guarda de um pai espiritual encarregado da salvação do mesmo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo não foi batizado para se regenerar a si, mas aos outros. Por isso, depois de batizado, não precisava de Mestre, como uma criança.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A geração carnal só exige necessariamente o pai e a mãe; mas para um parto feliz e para a educação da criança é necessária a parteira, a ama e o mestre. E deles faz as vezes quem retira o menino da fonte sagrada. Por isso não são necessariamente exigidos pelo sacramento, mas um só pode batizar com água, em caso de necessidade iminente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batizado não é retirado pelo padrinho, da fonte sagrada, por ser ele fraco de corpo, mas sim de espírito, como se disse.

Art. 8 — Se quem retira o batizado da fonte sagrada está obrigado a dar-lhe instrução.

O oitavo discute-se assim. — Parece que quem retira o batizado da fonte sagrada não está obrigado a dar-lhe instrução.

1. — Pois, não pode instruir senão o instruído. Ora, certos não instruídos, mas simples, são admitidos a retirar o batizado da fonte sagrada. Logo, quem retira o batizado não está obrigado a dar-lhe instrução.

2. Demais. — O filho pode ser melhor instruído pelo pai do que por um estranho; pois, do pai recebe o filho o ser, a nutrição e o ensino, como diz o Filósofo. Se, portanto, quem retira o batizado estivesse obrigado a instruí-la, mais conveniente seria que o pai carnal retirasse o seu filho da fonte, que qualquer outro. O que contudo é proibido por uma Decretal.

3. Demais. — Vários podem melhor instruir que um só. Se, portanto, quem retira um batizado está obrigado a instruí-la, deveriam antes ser vários a retirá-la, que um só. Mas o contrário dispõe um decreto de Leão Papa: Não mais de um - diz - quer varão ou mulher, venha a retirar o infante, do batismo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Vós todos, homens e mulheres, que recebestes filhos no batismo, eu vos exorto a vos considerar como devendo responder perante Deus por aqueles que vos vimos receber, ao saírem da fonte sagrada.

SOLUÇÃO. — Cada um está obrigado a cumprir a obrigação que assumiu. Ora, como dissemos quem recebeu o que saiu da fonte sagrada, assumiu a obrigação de ensiná-la. Logo, está obrigado a cuidar dele, em caso de necessidade; assim, no tempo e lugar em que o batizado é criado entre infiéis. Mas, quando criado entre católicos cristãos, pode razoavelmente eximir-se dessa obrigação presumindo-se que os pais educarão diligentemente os filhos. Se, porém de qualquer modo perceber o contrário, estaria obrigado, na medida do possível, a esforçar-se por cuidar da salvação dos seus filhos espirituais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Em caso de perigo, deveria ser uma pessoa instruída nas coisas da religião, como diz Dionísio, que recebesse o batizando ao sair da fonte sagrada. Mas quando não há esse perigo, por serem as crianças educadas entre católicos, qualquer pode ser admitido a esse ofício. Pois o concernente à vida e à fé cristã é publicamente conhecido de todos. Contudo, o não-batizado não pode receber o batizado, como o declara o Concílio de Mogúncia, embora o não-batizado possa batizar. Porque a pessoa do batizante é necessária para o sacramento, mas não a do que recebe o batizado, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a geração espiritual é diferente da carnal, assim também as educações correspondentes são diferentes. Talo diz o Apóstolo: Se na verdade tivemos a nossos pais carnis que nos corrigiam e os olhávamos com respeito, como não obedeceremos muito mais ao Pai dos espíritos e viveremos? Portanto, um deve ser o pai espiritual e outro o carnal, salvo se a necessidade impuser o contrário.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Haveria confusão de educações se não houvesse um instrutor principal. Portanto, no batismo deve haver um que seja o padrinho principal. Outros porem podem ser admitidos como coadjutores.

Questão 68: Dos que recebem o batismo

Em seguida devemos tratar dos que recebem o batismo.

E nesta questão discutem-se doze artigos:

Art. 1 — Se todos estão obrigados a receber o batismo.

O primeiro discute-se assim. — Parece que nem todos estão obrigados a receber o batismo.

1. — Pois, Cristo não veio dificultar aos homens a salvação. Ora, antes do advento de Cristo os homens podiam salvar-se sem o batismo. Logo, também depois do advento de Cristo.

2. Demais. — O batismo foi instituído sobretudo, como remédio ao pecado original. Ora, o batizado, não tendo pecado original, não pode transmiti-lo aos filhos. Logo, os filhos dos batizados parece que não devem ser batizados.

3. Demais. — O batismo é conferido para que, pela graça, sejamos purificados do pecado. Ora, isso o conseguem os que foram santificados no ventre materno, sem batismo. Logo, esses não estão obrigados a receber o batismo.

Mas *em contrário*, o Evangelho: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus. E no livro De Eccl. dogmatibus: Cremos que o caminho da salvação é aberto só aos batizados.

SOLUÇÃO. — Estamos obrigados ao batismo, sem o que não podemos alcançar a salvação. Ora, é manifesto que ninguém pode alcançar a salvação senão por Cristo. Onde o dizer o Apóstolo: Assim como pela desobediência de um só homem foram muitos feitos pecadores, assim também pela obediência de um só, muitos se tornaram justos. Ora, o batismo é conferido para que, regenerados por ele, nos incorporemos com Cristo, tornando-nos membros dele. Por isso diz o Apóstolo: Todos os que fostes batizados em Cristo revestiste-vos de Cristo. Por onde é manifesto que todos estão obrigados ao batismo e sem ele não nos podemos salvar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nunca os homens puderam salvar-se, mesmo antes da vinda de Cristo, sem se tornarem seus membros. Porque, como diz a Escritura, nenhum outro nome foi dado aos homens pela qual nós devamos ser salvos. Ora, antes da vinda de Cristo, os homens se incorporavam com Cristo pela fé no seu futuro advento; e dessa fé a circuncisão era o sinal, como diz o Apóstolo. Mas antes de ser instituída a circuncisão, só pela fé, no dizer de Gregório, com a oferta de sacrifícios, pelos quais os antigos Patriarcas manifestavam a sua fé, os homens eram incorporados com Cristo. E também depois do advento de Cristo, os homens se incorporavam com ele pela fé, segundo aquilo do Apóstolo: Para que Cristo habite pela fé em vossos corações. Mas, a fé numa realidade presente se manifesta por um sinal diferente do com que se manifestava quando era futura, assim como por palavras diferentes significamos o presente, o pretérito e o futuro. Por onde, embora o sacramento mesmo do batismo nem sempre fosse necessário à salvação, contudo a fé, da qual o batismo é o sacramento, sempre foi necessária.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como se disse na segunda Parte, os batizados são renovados pelo batismo, em espírito; o corpo porem permanece sujeito à vetustez do pecado conforme àquilo do Apóstolo: O corpo verdadeiramente está morto pelo pecado, mas o espírito vive pela justificação. E por isso, como Agostinho o prova, não é batizado tudo quanto há no homem. Ora, é manifesto, que o homem não gera

carnalmente, segundo o espírito, mas segundo a carne. Por onde, os filhos dos batizados nascem com o pecado original, e portanto, precisam ser batizados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os santificados no ventre materno alcançam por certo a graça que purifica do pecado original; nem por isso, contudo, recebem o caráter pelo qual se configuram com Cristo. Por onde, quem agora fosse santificado no ventre materno teria necessidade de ser batizado a fim de, tendo recebido o caráter, conformar-se com os outros membros de Cristo.

Art. 2 — Se nos podemos salvar sem batismo.

O segundo discute-se assim. — Parece que sem batismo ninguém pode salvar-se.

1. — Pois, diz o Senhor: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus. Ora, só se salvam os que entram no reino de Deus. Logo, ninguém pode salvar-se sem o batismo que nos regenera pela água e pelo Espírito Santo.

2. Demais. — Foi dito: Cremos que nenhum catecúmeno, embora morto com boas obras, alcança a vida eterna, exceto pelo martírio, que dá a plenitude à virtude do sacramento do batismo. Ora, se alguém pudesse salvar-se sem batismo, seriam sobretudo os catecúmenos que praticaram boas obras, possuidores da fé que obra por caridade. Logo, parece que sem batismo ninguém pode salvar-se.

3. Demais. — Como se disse, o sacramento do batismo é necessário à salvação. Ora, necessário é aquilo sem o que uma coisa não pode existir, como diz Aristóteles. Logo, parece que sem batismo ninguém pode alcançar a salvação.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Certos receberam, e com proveito, a santificação invisível, fora dos sacramentos visíveis; mas a santificação visível, que opera o sacramento visível, pode ser conferida, embora não aproveite sem a santificação invisível. Ora, o sacramento do batismo, sendo uma santificação visível, sem ele ninguém pode alcançar a santificação, pela santificação invisível.

SOLUÇÃO. — O sacramento do batismo pode faltar-nos de dois modos. - Primeiro realmente e por vontade, como no caso dos que não foram batizados nem querem sê-lo. E isso implica manifesto desprezo do sacramento, nos que têm o uso do livre arbítrio. Portanto, aqueles que não receberam o batismo por essa razão não podem salvar-se; pois, nem mental nem sacramentalmente estão incorporados com Cristo, causa única da salvação. - De outro modo, pode alguém não ter recebido o sacramento do batismo, realmente, mas não por desejo. Tal o caso de quem, desejando ser batizado, é tomado de improviso pela morte, antes de receber o batismo. Mas esse pode alcançar a salvação, sem ter sido batizado, por causa do desejo do batismo, procedente da fé que obra por caridade, pela qual Deus nos santifica interiormente pela caridade. Por isso diz Ambrósio, de Valentiniano, morto catecúmeno: Perdi a quem deveria ser regenerado; mas ele não perdeu a graça que pediu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz a Escritura, o homem vê o que está patente, mas o Senhor olha para o coração. Ora, quem deseja pelo batismo ser regenerado pela água e pelo Espírito Santo, é por certo regenerado de coração, embora não corporalmente. Assim, diz o Apóstolo: A circuncisão do coração é no espírito, não segundo a letra; cujo louvor não vem dos homens, senão de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ninguém chega à vida eterna, senão absolvido de toda culpa e reato da pena. E essa absolvição universal é efeito do batismo e do martírio. Por isso se diz que o martírio dá a plenitude a todas a ação sacramental do batismo, isto é, quanto à plena libertação da culpa e da pena. O

catecúmeno, pois que tiver o desejo do batismo - porque do contrário não morreria com boas obras - que não podem existir sem a fé que obra por caridade, esse, morrendo, não chega logo à vida eterna, mas sofrerá as penas pelos pecados passados. Mas o tal será salvo, se bem desta maneira como por intervenção do fogo, diz o Apóstolo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Dissemos que o batismo é de necessidade para a salvação, no sentido em que ninguém pode se salvar sem ao menos ter disso o desejo, o que Deus considera uma realidade (Agost.)

Art. 3 — Se o batismo deve ser diferido.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o batismo deve ser diferido.

1. — Pois, Leão Papa diz: Dois tempos - o da Páscoa e o de Pentecostes - foram legalmente estabelecidos pelo Romano Pontífice, para batizar. Por isso advertimos a vossa Dilecção, não confirais esse sacramento em nenhum outro tempo. Logo, parece que não se deve batizar ninguém logo, mas diferir o batismo até os tempos preditos.

2. Demais. — O Concílio Agatense dispõe: Os judeus, cuja perfídia frequentemente volta ao vômito, se quiserem viver dentro das leis católicas, permaneçam com os catecúmenos oito meses, no limiar da Igreja; e se se reconhecer que vêm de boa fé, enfim mereçam a graça do batismo. Logo, ninguém deve ser batizado logo, mas o batismo deve ser diferido até certo tempo.

3. Demais. — Diz a Escritura: Todo este fruto se reduz a que seja tirado o pecado. Ora, o pecado se tira melhor e mesmo diminui, se o batismo for diferido longamente. Primeiro, porque os que pecam depois do batismo pecam mais gravemente, segundo aquilo do Apóstolo: Quanto maiores tormentos credes que merece o que tiver em conta de profano o sangue do testamento em que foi santificado, pelo batismo? Segundo, porque o batismo dele os pecados passados, mas não os futuros; portanto, quanto mais for diferido, tanto mais pecados apagará. Logo parece que o batismo deve ser diferido o mais possível.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não tardes em te converter ao Senhor e não o difiras de dia em dia. Ora; a perfeita conversão para Deus é a dos regenerados em Cristo pelo batismo. Logo o batismo não deve ser diferido de um dia para outro.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria devemos distinguir se se trata de batismo de infantes ou de adultos. Assim, se o batizando é uma criança, não deve o batismo ser diferido. - Primeiro, porque não se pode esperar de crianças uma instrução maior ou uma conversão mais plena. - Segundo, por causa do perigo de morte: pois, não se lhe pode dar nenhum outro remédio senão o do sacramento do batismo. Ao passo que os adultos podem supri-lo pelo batismo de desejo, como se disse. Por isso, aos adultos não se lhes deve conferir o batismo logo depois da conversão, mas é mister diferi-lo até certo tempo. - Primeiro, para cautela da Igreja: Não vá enganar-se conferindo o sacramento aos que o recebem simuladamente, segundo aquilo do Evangelho: Não creiais a todo espírito, mas provai se os espíritos são de Deus. E essa prova se tira dos que se achegam ao batismo, quando se lhes examinam durante algum tempo a fé e os costumes. - Segundo tal é necessário para utilidade dos batizados, que precisam de um espaço de tempo para serem plenamente instruídos na fé e exercitados nas práticas da vida cristã. - Terceiro, é necessário por uma certa reverência para com o sacramento; assim, a admissão ao batismo nas solenidades mais principais, da Páscoa e de Pentecostes, faz com que seja recebido mais devotadamente o sacramento.

Mas essa dilação deve ser posta de parte por duas razões. - Primeiro, quando os que vão ser batizados mostram-se perfeitamente instruídos na fé e aptos para o batismo; assim Filipe batizou imediatamente o Eunuco e Pedro, a Cornélio e aos seus companheiros, como refere a Escritura. - Segundo, por enfermidade ou em perigo de morte. Por isso Leão Papa diz: Os acometidos pela morte, pela doença, pela guerra, pela perseguição ou em perigo de naufrágio devem ser batizados sem consideração de tempo.

Quanto aos que, esperando o tempo instituído pela Igreja, foram salteados pela morte, a ponto de lhes ser impossível receber o batismo esses se salvam, embora pelo fogo, como dissemos. Pecam porem se dilatarem a recepção do batismo além do tempo instituído pela Igreja, a não ser por uma causa necessária e com licença dos prelados da Igreja. Contudo esse pecado pode ser delido com os outros pela subsequente contrição, que faz as vezes do batismo, como dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Esse mandamento de Leão Papa, sobre a observância dos dois tempos, para o batismo, entende-se dos adultos, salvo em perigo de morte, que sempre se deve temer nas crianças, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa disposição sobre os judeus a Igreja a estabeleceu como cautela, a fim de não corromperem a fé dos simples se não se converterem plenamente. E contudo como no mesmo lugar se aconselha, se antes do tempo prescrito correm perigo de alguma doença, devem ser batizados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batismo pela graça que confere, não só dele os pecados passados, mas também nos impede de cometer os futuros. Pois, o que sobretudo é pura desejar é que os homens não pequem; depois, que os pecados sejam menos graves e que sejam delidos, segundo aquilo da Escritura: Filhinhos meus, eu vos escrevo estas causas para que não pequeis; mas se algum ainda pecar, temos como advogado para com o Padre a Jesus Cristo justo; porque ele é a propiciação pelos nossos pecados.

Art. 4 — Se os pecadores devem ser batizados.

O quarto discute-se assim. Parece que os pecadores devem ser batizados.

1. — Pois, diz a Escritura: Naqueles dias haverá uma fonte patente para a casa de Davi e os habitantes de Jerusalém, para se lavarem nela as imundícias do pecador e da mulher menstruada - o que se entende da fonte batismal. Logo parece que o sacramento do batismo deve ser conferido também aos pecadores.

2. Demais. — O Senhor diz: Os sãos não têm necessidade de médico mas sim os enfermos. Ora, os pecadores são enfermos. Logo, sendo o batismo o remédio do médico espiritual que é Cristo parece que aos pecadores deve ser conferido o sacramento do batismo.

3. Demais. — Os pecadores não devem ser privados de nenhum socorro. Ora, os pecadores batizados, têm um socorro espiritual no próprio caráter batismal, que é uma certa disposição para a graça. Logo, parece que aos pecadores se deve conferir o sacramento do batismo.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Quem te fez sem ti não te justificará sem ti. Ora, o pecador, não tendo a vontade disposta, não coopera com Deus. Logo, em vão se lhe confere o batismo para a sua justificação.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode um ser pecador. Ou pela mácula e o reato passado. E então deve-se conferir o sacramento do batismo aos pecadores, pois, foi para isso especialmente instituído, para purificá-los das suas misérias, segundo aquilo do Apóstolo: Para a purificar, isto é, a Igreja, no batismo

de água pela palavra da vida. Noutro sentido pode um ser considerado pecador pela vontade de pecar com o propósito de perseverar no pecado. E, a tais pecadores não se lhes deve conferir o sacramento do batismo. Primeiro, porque pelo batismo nos encorporamos com Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Todos os que fostes batizados em Cristo revestistes-vos de Cristo. Ora, enquanto alguém está na vontade de pecar, não pode estar unido a Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Que união pode haver entre a justiça e a iniquidade? Por isso diz Agostinho: Ninguém que esteja de posse do livre arbítrio pode começar uma vida nova sem se arrepender da antiga. - Segundo, porque em matéria de obras de Cristo e da Igreja nada devemos fazer em vão. E vão é o que não consegue o fim visado. Portanto, quem está na vontade de pecar não pode simultaneamente purificar-se do pecado, que é o fim do batismo; pois isso seria querer a existência simultânea dos contraditórios. - Terceiro, porque os sinais sacramentais não devem encerrar nenhuma falsidade. E é falso o sinal a que não corresponde à realidade significada. Ora, quem vai lavar-se nas águas do batismo dá a entender que se dispõe à ablução interior; o que não se dá com quem está no propósito de persistir no pecado. Por onde é manifesto que a tais não deve ser conferido o sacramento do batismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa autoridade deve ser entendida dos pecadores que têm a vontade de deixar o pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo, médico espiritual, obra de dois modos. De um modo, interiormente e por si mesmo. E assim prepara a vontade do homem a querer o bem e a odiar o mal. - De outro modo, obra pelos seus ministros, conferindo exteriormente os sacramentos. E assim dá a perfeição ao que foi externamente começado. Por onde, o sacramento do batismo não deve ser conferido senão a quem manifesta algum sinal de conversão interior; assim como não se dá remédio a um doente senão enquanto manifesta algum movimento de natureza vital

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batismo é o sacramento da fé. Ora, a fé informe não basta à salvação, nem é mesmo o fundamento desta. Mas só a fé informada, que obra por caridade, como diz Agostinho. Por onde nem o sacramento do batismo pode conferir a salvação, se existe a vontade de pecar, que exclui a forma da fé. Pois, pela impressão do caráter batismal não se dispõe à graça quem manifesta a vontade de pecar. Porque Deus não compele ninguém à virtude, como diz Damasceno.

Art. 5 — Se aos pecadores batizados se lhes devem impor obras satisfatórias.

O quinto discute-se assim. — Parece que aos pecadores batizados se lhes devem impor obras satisfatórias.

1. — Pois, a justiça de Deus requer a punição do pecador, pelo seu pecado, conforme a Escritura: De tudo quanto se comete fará Deus dar no seu juízo. Ora, as obras satisfatórias são impostas aos pecadores como penas dos pecados passados. Logo, parece que aos pecadores batizados se lhes devem impor obras satisfatórias.

2. Demais. — Pelas obras satisfatórias os pecadores recém-convertidos se exercitam na justiça, livrando-se das ocasiões de pecar; pois, satisfazer é destruir as causas dos pecados e não mais lhes dar entrada. Ora, isto sobretudo é o necessário aos recém-batizados. Logo, parece que aos batizados se lhes deve impor obras satisfatórias.

3. Demais. — Não devemos satisfazer menos a Deus que ao próximo. Ora, aos recém-batizados se lhes impõe a satisfação pelos próximos, que lesaram. Logo, também se lhes deve impor que satisfaçam a Deus pelas obras de penitência.

Mas, *em contrário*, Ambrósio, aquilo do Apóstolo - Os dons e a vocação de Deus são imutáveis - diz: A graça de Deus no batismo não requer gemidos nem prantos, nem qualquer obra; mas só a fé e tudo dá gratuitamente.

SOLUÇÃO. — Como diz o Apóstolo, todos os que fomos batizados em Cristo fomos batizados na sua morte; porque nós fomos sepultados com ele para morrer ao pecado pelo batismo. De modo que pelo batismo nós nos incorporamos com a morte mesma de Cristo. Ora, é manifesto pelo sobredito que a morte de Cristo foi suficientemente satisfatória pelos pecados, não só nossos, mas também de todo o mundo, como diz o Evangelho. Portanto ao batizado não se lhe deve impor, por quaisquer pecados, nenhuma satisfação. Pois isso seria fazer injúria à paixão e à morte de Cristo, como se ela não fosse suficiente à plenária satisfação pelos pecados dos batizados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho, o valor do batismo está em incorporar os batizados com Cristo e torná-los seus membros. Por isso a pena mesma sofrida por Cristo foi satisfatória pelos pecados dos batizados, assim como a pena de um membro pode ser satisfatória pelo pecado de outro. Donde o dizer a Escritura: Verdadeiramente ele foi o que tomou sobre si as nossas fraquezas e ele mesmo carregou com as nossas dores.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os recém-batizados devem exercitar-se na justiça, mas por obras fáceis e não por obras penais, a fim de, começando pelo como leite de um fácil exercício, chegarem à prática da perfeição, conforme o diz a Glosa àquilo da Escritura: Como o menino apartado já do leite da mãe. Por isso o Senhor excusou do jejum os seus discípulos recém-convertidos, como o refere o Evangelho. E é o que diz a Escritura: Como meninos recém-nascidos desejai o leite racional, sem dolo, para com ele crescerdes para a salvação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Restituir o que se retirou aos próximos indevidamente e dar-lhes satisfação pelas injustiças contra eles cometidas é cessar de pecar. Pois, o fato mesmo de reter o alheio e não satisfazer ao próximo lesado é pecado. Por isso, aos pecadores batizados se lhes deve impor que satisfaçam aos próximos assim como que deixem de pecar. Não se lhes deve impor porém nenhuma pena, a sofrer pelos pecados passados.

Art. 6 — Se os pecadores que se apresentam ao batismo devem confessar os seus pecados.

O sexto discute-se assim. — Parece que os pecadores, que se apresentam ao batismo, devem confessar os seus pecados.

1. — Pois, diz o Evangelho, que muitos, confessando os seus pecados, eram batizados no Jordão por João. Ora, o batismo de Cristo é mais perfeito que o de João. Logo, com muito maior razão, os batizados pelo batismo de Cristo devem confessar os seus pecados.

2. Demais. — A Escritura diz: Aquele que esconde as suas maldades não será bem sucedido; aquele porém que as confessar e retirar delas alcançará misericórdia. Ora, somos batizados para alcançar misericórdia pelos nossos pecados. Logo, os batizados devem confessar os seus pecados.

3. Demais. — A penitência é necessária antes do batismo, segundo o diz a Escritura: Fazei penitência e cada um de vós seja batizado. Ora, a confissão faz parte da penitência. Logo, parece que a confissão dos pecados é necessária antes do batismo.

Mas, *em contrário* a confissão dos pecadores deve ser acompanhada de lágrimas. Assim, diz Agostinho: Toda esta inconstância deve ser confessada e chorada. Ora, como diz Ambrósio (Anón.), a graça de Deus no batismo não requer gemidos nem prantos. Logo, aos que vão ser batizados não se exige a confissão dos pecados.

SOLUÇÃO. — Dupla é a confissão dos pecados. - Uma, interior, feita a Deus. E essa é necessária antes do batismo, de modo que, repassando os nossos pecados deles nos arrependemos. Pois, não pode começar vida nova quem não faz penitência da vida passada, como diz Agostinho. Outra: porém, é a confissão exterior dos pecados, feita ao sacerdote. E essa não é necessária antes do batismo. - Primeiro, porque essa confissão, sendo feita ao ministro, pertence ao sacramento da penitência; o que não é requerido antes do batismo, porta de todos os sacramentos. - Segundo porque a confissão exterior feita ao sacerdote tem por fim a absolvição dos pecados dada por ele ao confitente, ao mesmo tempo que o adstringe às obras satisfatórias, as quais não se devem impor aos que vão ser batizados, como dissemos. Nem além disso os batizados precisam da remissão dos pecados pelas chaves da Igreja, pois, a eles tudo fica perdoado pelo batismo. - Terceiro, porque a própria confissão feita particularmente a um homem é penosa, por causa da vergonha do confitente. Ora, ao batizado não se lhe impõe nenhuma pena exterior. Portanto, não devem eles fazer uma confissão especial dos pecados; mas basta a geral, que fazem quando, segundo o rito da Igreja, renunciam a Satanás e a todas as suas obras. E deste modo, diz uma Glosa de Mateus, que batismo de João dá aos que vão ser batizados exemplo da confissão dos pecados e da promessa de melhor vida. - Mas, se quem se apresenta ao batismo quiser por devoção confessar os pecados, devia-se-lhe ouvir a confissão; não para que se lhes impusesse uma satisfação, mas para se lhe dar direção espiritual a fim de combaterem os pecados habituais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O batismo de João não perdoava os pecados, mas era um batismo de penitência. Por isso os que iam receber esse batismo convenientemente confessavam os pecados, a fim de, segundo a qualidade destes, se lhes determinar a penitência. Ao passo que o batismo de Cristo não tem nenhuma penitência exterior, como diz Ambrósio. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aos batizados basta a confissão interior feita a Deus e também a exterior geral, para receberem a direção e alcançarem misericórdia. Nem é necessária uma confissão exterior especial, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A confissão faz parte da penitência sacramental e não é necessária antes do batismo, como dissemos, mas é necessária a virtude da penitência interna.

Art. 7 — Se da parte do batizado é necessário a intenção de receber o sacramento do batismo.

O sétimo discute-se assim. — Parece que da parte do batizado não é necessária a intenção de receber o sacramento do batismo.

1. — Pois, o batizado se comporta como paciente no sacramento. Ora, a intenção é necessária da parte do agente e não da do paciente. Logo, parece que da parte do batizado não é necessária a intenção de receber o batismo.

2. Demais. — Se se omitir um elemento essencial do batismo, por exemplo, a invocação trinitária é preciso renovar o batismo como se disse. Ora, ninguém deve ser rebatizado por não ter tido a intenção de receber o batismo. Do contrário, como não se pode julgar da intenção do batizado, qualquer poderia pedir que, por falta de intenção, se lhe reiterasse o batismo. Logo, parece que não é necessária a intenção, da parte do batizado, para receber o batismo.

3. Demais. — O batismo é remédio contra o pecado original. Ora, o pecado original se contrai sem intenção do nascido. Logo, parece que o batismo não requer a intenção, por parte do batizado.

Mas, *em contrário*, segundo o rito da Igreja os que se apresentam ao batismo confessam que o pedem à Igreja. E assim revelam a intenção de recebê-lo.

SOLUÇÃO. — Pelo batismo morremos à vida passada do pecado e começamos vida nova, segundo aquilo do Apóstolo: Nós fomos sepultados com Cristo para morrer ao pecado pelo batismo; para que como Cristo ressurgiu dos mortos pela glória do Padre, assim também nós andemos em novidade de vida. Portanto, assim como para morrermos à vida passada é necessária, em quem tem o uso do livre arbítrio, segundo Agostinho, a vontade pela qual se arrependa da antiga vida, assim também é necessária a vontade de começar uma vida nova, cujo princípio é o fato mesmo de receber o sacramento. Por isso, da parte do batizado, é necessária a vontade ou a intenção de receber o sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na justificação pelo batismo a paixão não é coacta, mas voluntária. Por isso é necessária a intenção de receber o que é dado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O adulto que não tivesse a intenção de receber o batismo devia ser rebatizado. Se porém não se lhe soubesse da intenção se lhe deveria dizer: Se não és batizado eu te batizo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batismo não só é um remédio contra o pecado original, mas também contra os atuais, causados pela vontade e pela intenção.

Art. 8 — Se a fé é necessária da parte do batizado.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a fé é necessária da parte do batizado.

1. Pois, o sacramento do batismo foi instituído por Cristo. Ora, Cristo, quando determinou a forma do batismo, exigiu antes a fé: Quem crer e for batizado será salvo. Logo, parece que sem fé não pode haver batismo.

2. Demais. — Nada há de vão nos sacramentos da Igreja. Ora, segundo o rito da Igreja, quem recebe o batismo é interrogado sobre a fé, quando se lhe pergunta: Crês em Deus Padre onipotente? Logo, parece que a fé é necessária ao batismo.

3. Demais. — Para o batismo é necessária a intenção de receber o sacramento. Ora, isso se não pode dar e sem uma fé perfeita, por ser o batismo o sacramento dessa fé, pois nos incorpora com Cristo, como diz Agostinho. O que não é possível sem tal fé, segundo aquilo do Apóstolo: Para que Cristo habite pela fé nos vossos corações. Logo, quem não tem fé perfeita não pode receber o sacramento do batismo.

4. Demais. — A infidelidade é um gravíssimo pecado, como se estabeleceu na Segunda Parte. Ora, os que perseveram no pecado não devem ser batizados. Logo, nem os que perseveram na infidelidade.

Mas, *em contrário*, Gregório, escrevendo ao Bispo Quirino, diz: Sabemos pela instituição dos antigos patriarcas que os batizados pelos heréticos o nome da Trindade, quando voltarem ao seio da Igreja devem ser nela recebidos pela unção da crisma ou pela imposição das mãos ou pela só profissão da fé. Ora, isso não se daria se a fé fosse a fé necessária para receber o batismo.

SOLUÇÃO. — Como do sobre dito se colhe, dois efeitos causa o batismo na alma: o caráter e a graça. Logo duas necessidades incluem o batismo. A do que é indispensável para se obter a graça, que é o efeito último do sacramento; e deste modo a fé perfeita é necessária ao batismo; porque, como diz o Apóstolo, a justiça de Deus é infundida pela fé de Jesus Cristo - A outra é a sem a qual o caráter do batismo não pode ser impresso. E assim, a fé perfeita do batizado não é necessariamente exigida para receber o batismo, como nem a fé perfeita de quem batiza, contanto que se realizem as outras condições necessárias para o sacramento. Pois, este não se perfaz pela justiça de quem o confere nem do que o recebe, mas por virtude de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Senhor se refere ao batismo enquanto nos conduz à salvação pela graça justificante, o que não pode ser sem a fé perfeita. Por isso diz sinaladamente: Quem crê e for batizado será salvo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Igreja confere o batismo com a intenção de nos purificar do pecado, segundo aquilo da Escritura: Todo este fruto se reduza a que seja tirado o seu pecado. Por onde da sua parte, não tem a intenção de conferir o batismo senão aos de fé perfeita, sem a qual não há perdão dos pecados. E por isso interroga aos que se apresentam ao batismo, se crêem. Quem receber porem o batismo sem fé perfeita, fora da Igreja, não o recebe para sua salvação. Por isso diz Agostinho: A comparação da Igreja com o Paraíso nos indica que mesmo os que não lhe pertencem ao grêmio podem receber o batismo, mas ninguém pode fora dela receber nem conservar a beatitude.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmos os que não têm uma fé verdadeira em relação aos outros artigos, podem tê-la sobre o sacramento do batismo; o que, pois, não os impede tenham a intenção de receber esse sacramento. Mas se mesmo sobre esse não tivessem uma fé esclarecida, basta para recebê-lo a intenção geral de o fazer, como o instituiu Cristo e o ensina a Igreja.

RESPOSTA À QUARTA. — Assim como o sacramento do batismo não deve ser conferido a quem não quiser deixar o pecado, assim também não o deve a quem não quiser abandonar a infidelidade. Ambos, porém, receberão o sacramento se lhes for conferido, mas não para salvação.

Art. 9 — Se as crianças devem ser batizadas.

O nono discute-se assim. — Parece que não devem as crianças ser batizadas.

1. — Pois, de quem se apresenta ao batismo exige-se a intenção de recebê-lo, como se disse. Ora, tal intenção não na podem ter as crianças, que não têm o uso do livre arbítrio. Logo, parece que não podem receber o sacramento do batismo.

2. Demais. — O batismo é o sacramento da fé, como se disse. Ora, as crianças não têm fé, que consiste na vontade do crente, como diz Agostinho. Nem se pode dizer que se salvem pela fé dos pais; pois estes às vezes são infiéis e, então, seriam antes condenadas pela infidelidade deles. Logo, parece que as crianças não podem ser batizadas.

3. Demais. — A Escritura diz: O batismo nos salva; não a purificação das imundícies da carne, mas a promessa da boa consciência para com Deus. Ora, as crianças, não tendo o uso da razão, não têm

consciência boa nem má; nem podem ser convenientemente interrogados por não terem compreensão. Logo, as crianças não devem ser batizadas.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: Os nossos divinos chefes, isto é, os Apóstolos aprovaram que as crianças recebessem o batismo.

SOLUÇÃO. — Como diz o Apóstolo se pelo pecado de um reinou a morte por um só homem, isto é, por Adão, muito mais reinarão em vida por um só, que é Jesus Cristo, os que recebem abundância da graça e do dom e da justiça. Ora, as crianças, pelo pecado de Adão, contraem o pecado original, como o mostra o fato de estarem sujeitos à morte que, pelo pecado do primeiro homem passou para todos, na linguagem do Apóstolo. Logo, com muito maior razão, podem elas, mediante Cristo, receber a graça, para reinarem na vida eterna. Pois, o próprio Senhor diz: Quem não renascer da água e do Espírito Santo não pode entrar no reino de Deus. Por isso é necessário batizá-las, para que, assim como por Adão incorreram na condenação ao nascer, assim, renascendo, consigam a salvação por Cristo. - É também conveniente sejam as crianças batizadas a fim de, educa-las desde a puerícia nas verdades da vida cristã mais firmemente nela perseverem - segundo aquilo da Escritura: O homem, segundo o caminho que tomou sendo mancebo, dele se não apartará, ainda quando for velho. E essa razão a apresenta Dionísio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — - A regeneração espiritual produzida pelo batismo, é de certo modo semelhante à natividade carnal. Pois, assim como as crianças, formadas no ventre materno, não se nutrem por si mesmas, mas se sustentam da nutrição materna, assim também as que ainda não têm o uso da razão, como se fossem constituídas no ventre da madre Igreja, alcançam a salvação, não por si mesmas, mas por ato da Igreja. Donde o dizer Agostinho: A Madre Igreja deixa os seus filhinhos se servirem da sua boca maternal, para que se abeberem dos sagrados mistérios; pois, ainda não podem crer de próprio coração na justiça, nem por boca própria confessar a fé, para se salvarem. Se porém podem ser chamados fiéis por proclamarem de certo modo a sua fé pela boca de quem os traz no seu seio, por que não podem também ser considerados como penitentes, pois, por essa mesma boca, mostraram ter renunciado ao diabo e a este mundo? E pela mesma razão podemos dizer que têm intenção, não por ato próprio, pois, às vezes se lhe opõem e choram, mas pelo ato de quem os apresenta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, escrevendo a Bonifácio, na Igreja do Salvador, as crianças crêem pelos outros, como pelos outros é que contraíram os pecados de que os livra o batismo. Nem lhes impede a salvação o fato de serem os pais infiéis. Pois, como diz Agostinho, escrevendo ao mesmo Bonifácio, as crianças são apresentadas a receberem a graça espiritual, não tanto pelos que os carregam nos braços (embora também por eles, se forem bons fiéis), como por toda a sociedade dos santos e dos fiéis. E temos razão de crer que os apresentam todos aqueles a quem é agradável que sejam oferecidos e por cuja caridade são admitido à comunhão do Espírito Santo. Quanto à infidelidade mesma dos pais, mesmo se depois do batismo dos filhos se esforçarem pelos iniciar no culto dos demônios, ela não prejudica aos filhos. Pois, como diz Agostinho no mesmo lugar, a criança, uma vez gerada por vontade alheia, não pode depois ficar adstrita ao vínculo da alheia iniquidade, a que de nenhum modo deu o consentimento da sua vontade, segundo aquilo da Escritura assim como é minha a alma do pai, assim também o é a da filha, a alma que pecar, essa morrerá. E se a alma contraiu de Adão a mácula de que o pecado há de lavar, é que ela não vivia ainda por si mesma. Ora a fé de um só, antes, de toda a Igreja, aproveita a criança por obra do Espírito Santo, que une a Igreja e comunica o bem de um aos outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como a criança batizada não crê por si mesma, mas por outrem, assim não por si mesma, mas por outrem é interrogada; e os interrogados confessam a fé da Igreja: na pessoa da criança, a qual é a ela incorporada pelo sacramento da fé. Quanto à boa consciência a criança a tem por si mesma, não certo em ato, mas por hábito pela graça justificante.

Art. 10 — Se os filhos dos judeus ou de outros infiéis devem ser batizados, mesmo contra a vontade dos pais.

O décimo discute-se assim. — Parece que os filhos dos judeus ou de outros infiéis devem ser batizados, mesmo contra a vontade dos pais.

1. — Pois, o homem deve ser preservado, antes contra o perigo da morte eterna, que contra o da morte temporal. Ora, a criança em perigo de morte temporal, deve ser preservada, mesmo se por malícia os pais a isso se opuserem. Logo, com maior razão, deve-se preservar às crianças filhos dos infiéis, pelo batismo, contra o perigo de morte eterna, mesmo contra a vontade dos pais.

2. Demais. — Os filhos dos escravos são servos e estão sob o poder do senhor. Ora, os judeus são escravos dos reis e dos príncipes, bem como quaisquer outros infiéis. Logo, sem nenhuma injustiça podem os príncipes fazer batizar os filhos dos judeus ou de outros escravos infiéis.

3. Demais. — Qualquer homem pertence mais a Deus, de quem recebeu a alma, do que do pai carnal, de quem recebeu o corpo. Logo, não é injusto tirar as crianças, filhos de infiéis, aos pais carnis, para as consagrar a Deus pelo batismo.

Mas, *em contrário*, uma Decretal assim dispõe: O santo Sínodo, ordena que, no futuro, nenhum judeu seja compelido por força a crer, pois, não devem ser salvos contra a vontade, mas se o quiserem, para ser integral a forma da justiça.

SOLUÇÃO. — As crianças, filhos de infiéis, ou têm ou não têm o uso da razão. - Se a têm, já então, no concernente ao direito divino natural começam a depender de si mesmas. E portanto, podem, por vontade própria e contra a dos pais, receber o batismo, bem como contrair matrimônio. E portanto, podem lícitamente ser advertidas e induzidas a receber o batismo. - Se porém não têm ainda o uso do livre arbítrio, estão por direito natural sujeitas à direção dos pais, enquanto não puderem se bastar a si mesmos. Por isso se diz que os filhos dos antigos se salvavam na fé dos pais. Seria portanto contra a justiça natural se essas crianças fossem batizadas contra a vontade dos pais, como o seria batizar contra a vontade a quem tem o uso da razão. Além disso seria perigoso batizar desse modo os filhos dos infiéis, pois facilmente voltariam à infidelidade, pelo afeto natural para com os pais. Por isso, a Igreja não tem o costume de batizar os filhos dos infiéis contra a vontade destes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ninguém deve ser subtraído à condenação à morte, contra as exigências da lei civil; assim, o condenado à morte pelo juiz competente ninguém o deve livrar dela com violência. Por onde, ninguém deve violar a ordem do direito natural, pelo qual o filho está sob o poder do pai, a fim de o arrancar ao perigo da morte eterna.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os judeus são escravos dos príncipes por uma servidão civil, não exclusiva da ordem do direito natural ou divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O homem se ordena a Deus pela razão, pela qual pode conhecê-lo. Por isso, a criança, antes do uso da razão, ordena-se naturalmente para Deus pela razão dos pais, de quem por

natureza depender. E é a disposição deles que indica como se deve agir com ela no concernente às coisas divinas.

Art. 11 — Se se deve batizar as crianças ainda no ventre materno.

O undécimo discute-se assim. — Parece que se deve batizar as crianças ainda no ventre materno.

1. — Pois, mais eficaz é o dom de Cristo para a nossa salvação que o pecado de Adão para nos condenar, como diz o Apóstolo. Ora, as crianças ainda no ventre materno são condenadas por causa do pecado de Adão. Logo e muito mais, podem se salvar pelo dom de Cristo.

2. Demais. — A criança ainda no ventre materno faz parte da mãe. Ora batizada a mãe, tudo o nela existente está batizado. Logo, batizada a mãe estará batizada a criança existente no ventre.

3. Demais. — A morte eterna é pior que a do corpo. Ora, de dois males devemos escolher o menor. Se, pois, a criança no ventre materno não pode ser batizada, melhor seria abrir o ventre e extrair a criança do que deixá-la condenar-se eternamente, morrendo sem batismo.

4. Demais. — Acontece às vezes uma parte da criança nascer primeiro. Assim, lemos na Escritura: No parto de Tamar, na mesma ação de parir os meninos, um deitou fora a mão, na qual a parteira atou uma fita encarnada, dizendo - este sairá primeiro. Porém, recolhendo ele a mão, saiu o outro. Outras vezes é iminente em tal caso o perigo de morte. Logo, parece dever ser batizada a parte susceptível de atingir-se, embora a criança esteja ainda no ventre materno.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Ninguém renasce senão depois de haver nascido. Ora, o batismo é de certo modo um renascimento espiritual. Logo, ninguém deve ser batizado antes de nascer do ventre.

SOLUÇÃO. — Para o batismo ser válido é necessário ser o corpo do batizando de certo modo abluído com água, pois, o batismo é uma ablução, como se disse. Ora, o corpo da criança, antes de nascer do ventre materno, não pode receber a ablução da água; salvo se se disser que a ablução batismal, lavando o ventre materno, atinge o filho nele existente. Mas isto não pode ser, quer por ser a alma da criança, a cuja santificação se ordena o batismo, distinta da alma da mãe; quer por ser o corpo da criança animada já formado e por consequência distinto do corpo da mãe. E portanto o batismo recebido pela mãe não redunde em benefício do filho existente no ventre. Por isso diz Agostinho: Se se considera o feto como pertencendo à mãe a ponto de fazer parte dela, tendo esta sido já batizada, a criança não deve ser batizada mesmo se, durante a gravidez, sobrevier perigo de morte. Como entretanto costuma-se batizar a criança, é por não fazer parte da mãe, mesmo enquanto ainda no ventre. Donde se conclui que de nenhum modo as crianças ainda existentes no ventre materno podem ser batizadas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As crianças existentes no ventre materno ainda não vieram à luz, para fazer parte da sociedade humana. Não podem portanto estar sujeitas à ação dos homens de modo a receberem por ministério deles, os sacramentos da salvação. Podem, porém sofrer a ação de Deus, junto de quem vivem, de modo a conseguirem a santificação por um privilégio da graça; tal o caso dos santificados no ventre materno.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os órgãos internos da mãe fazem parte dela pela continuidade e unidade da parte material com o todo. Mas, o feto existente no ventre da mãe faz parte desta por uma ligação de dois corpos distintos. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não façamos males para que venham bens, diz o Apóstolo. Logo, não se deve matar a mãe para batizar o filho. Se porém, morta a mãe, ainda lhe sobrevive o filho no ventre, deve este ser aberto e a criança batizada.

RESPOSTA À QUARTA. — É preciso esperar a total expulsão do filho do ventre materno, para batizá-lo, salvo se houver perigo de morte. Se porém se mostrar primeiro a cabeça, sede de todos os sentidos, deve-se batizar, em perigo de morte; nem se reiterará o batismo, se vier a criança a nascer perfeita. E se deve fazer o mesmo seja qual for a parte que nasça primeiro, havendo perigo de morte. Como porem a integridade da vida em nenhum dos membros externos se manifesta como na cabeça, certos opinam que, na dúvida, seja qual for a parte do corpo em que se tiver feito a ablução, a criança deve, depois de totalmente nascida, ser batizada sob esta forma: Se não és batizada, eu te batizo, etc.

Art. 12 — Se os loucos e os dementes devem ser batizados.

O duodécimo discute-se assim. — Parece que os loucos e os dementes não devem ser batizados.

1. — Pois, quem vai ser batizado deve ter a intenção de receber o batismo, como se disse. Ora, os loucos e os dementes, não tendo o uso da razão, não podem ter senão uma intenção desordenada. Logo, não devem ser batizados.

2. Demais. — O homem supera os brutos por ter o uso da razão. Ora, os loucos e os dementes não têm esse uso; e às vezes nem mesmo se pode esperar que o venham a ter, como sabemos que o terão as crianças. Logo, não podendo os irracionais ser batizados, também não o devem ser os loucos e os dementes.

3. Demais. — Mais privados estão do uso da razão os loucos e os dementes que os adormecidos. Ora, não se costuma conferir o batismo aos adormecidos. Logo, não deve ser também conferido aos loucos e aos furiosos.

Mas, *em contrário*, Agostinho refere o caso de ter sido batizado um amigo seu, de quem se tinha desesperado. E contudo, o batismo nele foi válido. Logo, aos sem o uso da razão o batismo deve ser às vezes conferido.

SOLUÇÃO. — Sobre os loucos e os dementes é necessário distinguir. Certos o são de nascença, sem nenhum intervalo lúcido, não manifestando nenhum uso da razão. E esses, quanto ao recebimento do batismo, devemos tratá-los do mesmo modo que as crianças, batizados na fé da Igreja, como se disse. - outros, porém, são dementes, caídos nesse estado depois de terem tido o uso da razão. E a esses devemos tratá-los levando em conta a vontade que tinham quando eram sãos. Assim, se então manifestaram a vontade de receber o batismo, devemos ministrá-lo, quando loucos mesmo se a isso opuserem resistência. Ao contrário, se antes nunca manifestaram a vontade de o receber, quando estavam em juízo perfeito, não devem ser batizados. - Outros há, porém, loucos ou dementes de nascença, dotados contudo de certos intervalos lúcidos, podendo então usar bem da razão se, pois, num desses intervalos quiserem ser batizados, podem sê-lo mesmo quando em estado de loucura; e há dever de lhe conferir o sacramento, estando em caso de perigo; do contrário é melhor esperar o tempo da lucidez, a fim de receberem o batismo com maior devoção. Se, porém, no intervalo de lucidez, não manifestarem o desejo do batismo, não devem ser batizados quando caírem de novo na loucura. Outros há ainda que, embora não sendo totalmente sãos de mente, têm o uso suficiente da razão para poderem pensar na salvação e compreender a virtude do sacramento. E com esses devemos proceder como com os sãos: batizá-los, se o quiserem; mas não, se forem *contrários*.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os loucos, que nunca tiveram o uso da razão, são batizados de acordo com a intenção da Igreja, assim como por ato da Igreja crêem e fazem penitência, tal como dissemos a respeito das crianças. Os que porém em certo tempo tiveram ou têm o uso da razão são batizados conforme a intenção própria que têm ou tiveram quando estavam sãos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os loucos e os dementes estão privados acidentalmente do uso da razão, isto é, por insuficiência de algum órgão corpóreo; não porem por deficiência da alma racional, como é o caso dos brutos. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os adormecidos não devem ser batizados senão em perigo de morte iminente. E então devem ser batizados, se antes manifestaram o desejo de o ser, como o dissemos a propósito dos loucos. Assim, Agostinho conta, de um seu amigo, que foi batizado sem o saber, por estar em perigo de morte.

Questão 69: Dos efeitos do batismo

Em seguida devemos tratar dos efeitos do batismo.

E nesta questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 — Se o batismo dele todos os pecados.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o batismo não dele todos os pecados.

1. — Pois, o batismo é um renascimento espiritual, correspondente à geração carnal. Ora, pela geração carnal só contraímos o pecado original. Logo, o batismo nos livra só do pecado original.

2. Demais. — A penitência é a causa suficiente da remissão dos pecados atuais. Ora, antes de receberem o batismo, os adultos devem fazer penitência, segundo aquilo da Escritura: Fazei penitência e cada um de vós seja batizado. Logo, o batismo não tem nenhum efeito, quanto à remissão dos pecados atuais.

3. Demais. — Para doenças diversas, remédios diversos; pois, como diz Jerônimo, não cura os olhos o que cura o calcanhar. Ora, o pecado original, delido pelo batismo, é genericamente diferente do pecado atual. Logo, o batismo não remite todos os pecados.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Derramarei sobre vós uma água pura e sereis purificados de todas as vossas imundícias.

SOLUÇÃO. — Diz o Apóstolo: Todos os que fomos batizados em Jesus Cristo fomos batizados em sua morte. E depois conclui: Assim também vós considerai-vos que estais certamente mortos ao pecado, porém vivos para Deus em Nosso Senhor Jesus Cristo. Por onde é claro que, pelo batismo, morremos à vetustez do pecado e começamos a viver em a novidade da graça. Ora, todo pecado se prende a vetustez primitiva. Logo e conseqüentemente, todo pecado é delido pelo batismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o Apóstolo, o pecado de Adão não pode tanto quanto o dom de Cristo, que recebemos no batismo: Porque o juízo se originou de um pecado para condenação, mas a graça procedeu de muitos delitos para justificação. Donde o dizer Agostinho: Com a geração da carne contraímos somente o pecado original; mas a regeneração pelo Espírito produz a remissão, não só do pecado original, mas também dos voluntários.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A remissão de nenhum pecado pode dar-se, senão por virtude da paixão de Cristo; por isso diz o Apóstolo, que sem efusão de sangue não há remissão. Por onde, o movimento da vontade arrependida não bastaria para a remissão da culpa sem a fé na paixão de Cristo e o propósito de participar dela, quer pelo recebimento do batismo, quer pela sujeição aos chefes da Igreja. Portanto, quando um adulto penitente se achega ao batismo, recebe a remissão de todos os pecados, pelo desejo desse sacramento; mais perfeitamente porém quando realmente o recebe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto aos remédios particulares. Ora, o batismo obra em virtude da paixão de Cristo remédio universal de todos os pecados; portanto, o batismo dele todos os pecados.

Art. 2 — Se o batismo nos libera totalmente do reato do pecado.

O segundo discute-se assim. — Parece que o batismo não nos libera totalmente do reato do pecado.

1. — Pois, diz o Apóstolo: As coisas de Deus são ordenadas. Ora, é a culpa que faz entrar na ordem a pena, como diz Agostinho. Logo, o batismo não exclui o reato da pena dos pecados precedentes.

2. Demais. — O efeito do sacramento tem alguma semelhança com o próprio sacramento; pois, os sacramentos da lei nova realizam realmente o que figuram como se disse. Ora, a ablução batismal, tem por certo alguma semelhança com a ablução da mácula, mas nenhuma tem com a liberação do reato da pena. Logo, o batismo não dele o reato da pena.

3. Demais. — Excluído o reato da pena, já ninguém continua digno dela, e portanto a punição é injusta. Se, pois, o batismo tira o reato da pena, seria injusto depois do batismo enforcar um ladrão que antes praticou um homicídio. E assim o batismo faria desaparecer o rigor da disciplina humana, o que é inconveniente. Logo, o batismo não tira o reato da pena.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo - Os dons e a vocação de Deus são imutáveis - diz Ambrósio: A graça de Deus no batismo, tudo perdoa gratuitamente.

SOLUÇÃO. — Como dissemos pelo batismo nos incorporamos à paixão e à morte de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Se somos mortos com Cristo cremos que juntamente viveremos também com Cristo. Por onde é claro que a todo batizado é comunicada a paixão de Cristo como remédio, como se esse próprio batizado a tivesse sofrido e tivesse satisfação suficiente por todos os pecados de todos os homens. Logo, o batizado fica livre totalmente do reato da pena que deveria sofrer, por causa do pecado, como se tivesse suficientemente satisfeito por todos os seus pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A pena da paixão de Cristo se comunica ao batizado, enquanto se torna membro de Cristo, como se ele próprio tivesse sofrido essa pena; por isso pela pena da paixão de Cristo os pecados do batizado reentram na ordem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A água não somente lava, mas também refresca. E assim, o seu refrigério significa o reato da pena, como a sua ablução significa a purificação da culpa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As penas impostas pelo juízo humano não só levam em conta a pena merecida por um homem, relativamente a Deus, mas ainda em que fica obrigado para com os outros homens, lesados e escandalizados pelo seu pecado. Por isso embora o homicida seja liberado pelo batismo do reato da pena devida a Deus, fica ainda contudo obrigado a ela perante os homens, que é justo se edifiquem pela pena assim como foram escandalizados pela culpa. Contudo e por um sentimento de piedade, o príncipe poderá exercer a sua clemência para com esses tais.

Art. 3 — Se o batismo deve livrar das penalidades da vida presente.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o batismo deve livrar das penalidades da vida presente.

1. — Pois, como diz o Apóstolo, o dom de Cristo é mais forte que o pecado de Adão. Ora, pelo pecado de Adão, como diz ainda ele no mesmo lugar, a morte entrou neste mundo e por consequência todas as outras penalidades da vida presente. Logo e com muito maior razão, pelo dom de Cristo, recebido no batismo, devíamos ser liberados de todas as penalidades da vida presente.

2. Demais. — O batismo dele a culpa original e a atual como se disse. Ora, dele a culpa atual liberando-nos totalmente do reato da pena a ela consequente. Logo, também nos libera das penalidades da vida presente, que são a pena do pecado original.

3. Demais. — Removida a causa, removido fica o efeito. Ora, a causa das referidas penalidades é o pecado original, delido pelo batismo. Logo, não devem tais penalidades permanecer.

Mas, *em contrário*, aquilo do Apóstolo – Seja destruído o corpo do pecado - diz a Glosa: O batismo produz o efeito de crucificar o homem velho e destruir o corpo do pecado; não de maneira que a concupiscência enraizada na carne viva, com a qual nasceu, fique logo consumida e desapareça; mas de modo, que presente em nós ao nascermos, já não nos possa fazer mal quando morremos. Logo, pela mesma razão, o batismo tira as outras penalidades.

SOLUÇÃO. — O batismo tem a virtude de nos livrar das penalidades da vida presente. Não as tira porém já nesta vida, mas, pela sua virtude são tiradas ao justo, na ressurreição, quando este corpo mortal se revestir da imortalidade, na frase do Apóstolo. E isto racionalmente. - Primeiro, porque o batismo nos incorpora com Cristo, tornando-nos membro dele, como dissemos. Por isso deve dar-se com o membro incorporado os que deu com o chefe. Ora, Cristo desde o momento da sua concepção teve a plenitude da graça e da verdade; mas teve um corpo passível, ressuscitado depois da paixão e da morte à vida gloriosa. Por isto também o cristão no batismo alcança a graça para a alma, mas tem um corpo passível no qual pode sofrer por Cristo. Ressuscitará porém para uma vida impassível. Por isso diz o Apóstolo: Aquele que ressuscitou dos mortos a Jesus Cristo também dará vida aos vossos corpos mortais pelo seu Espírito, que habita em vós. E mais abaixo: Herdeiros verdadeiramente de Deus e coerdeiros de Cristo, se é que, todavia nós padecemos com ele para que sejamos também com ele glorificados. - Segundo, em benefício do exercício espiritual; isto é, a fim de, lutando contra a concupiscência e as outras paixões recebermos; a coroa da glória. Por isso, àquilo do Apóstolo: - Para que seja destruído o corpo do pecado, - diz a Glosa: Se, uma vez batizado, o homem continua a viver na carne, terá que combater a concupiscência e a vencerá com o auxílio de Deus. Luta que está simbolizada na Escritura: Estas são as gentes que o Senhor deixou para instruir por meio delas a Israel, para que depois aprendessem seus filhos a combater contra seus inimigos e se azeitassem a pelejar. - Terceiro, a fim de que ninguém se apresentasse ao batismo levado do desejo de fugir aos sofrimentos desta vida, em lugar de ter em mira a glória da vida eterna. Donde o dizer o Apóstolo: Se nesta vida tão somente esperemos em Cristo, somos nós os mais infelizes de todos os homens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Aquilo do Apóstolo - Não sirvamos, jamais ao pecado - diz a Glosa: Assim como quem se apodera de um inimigo atrozíssimo não o mata logo, mas o deixa viver algum tempo na vergonha e na dor, assim Cristo começou limitando primeiro a pena, para fazê-la desaparecer de todo no futuro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz a Glosa no mesmo lugar, dupla é a pena do pecado - a da geena e a temporal. A da geena Cristo aboliu completamente, de modo que os batizados e os verdadeiramente penitentes não a sintam. Quanto à temporal, não a aboliu ainda de todo, pois, aí estão a sede, a fome e a morte. Mas, tirou-lhe o domínio e o reinado, fazendo o homem não na temer; e por fim, no último dia, a exterminara de todo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos na Segunda Parte, o pecado original produz um contágio tal, que foi primeiro a pessoa a contaminar a natureza, e depois a natureza, a pessoa. Mas Cristo, na ordem inversa, restaura em primeiro lugar a pessoa para depois restaurar em todos ao mesmo tempo a natureza. Por isso, o batismo faz-nos desaparecer imediatamente a culpa do pecado original e também a pena da privação da visão de Deus, concernentes à pessoa. As penalidades da vida presente, porém, como a morte, a fome, a sede e outras semelhantes respeitam a natureza, de cujos princípios são causadas por ter ela decaído da justiça original. Por isso essas deficiências só desaparecerão na restauração derradeira da natureza, pela ressurreição gloriosa.

Art. 4 — Se o batismo confere ao homem a graça e as virtudes.

O quarto discute-se assim, — Parece que o batismo não confere ao homem a graça e as virtudes.

1. — Pois, como se disse, os sacramentos da lei nova realizam o que figuram. Ora, a ablução do batismo significa a purificação da alma, da culpa; mas a informação da alma pela graça e pelas virtudes. Logo, parece que o batismo não confere ao homem a graça e as virtudes.

2. Demais. — O que já alcançamos não precisamos receber de novo. Ora, certos se apresentam ao batismo, tendo já a graça e as virtudes. Assim, lemos na Escritura: Havia em Cesaréia um homem, por nome Cornélio, que era centurião da corte que se chama Italiana, cheio de religião e temente a Deus. E contudo foi depois batizado por Pedro. Logo, o batismo não confere a graça e as virtudes.

3. Demais. — A virtude é um hábito; e este é por natureza uma qualidade que dificilmente perdemos e que nos faz agir fácil e deleitavelmente. Ora, depois do batismo permanece em nós a inclinação para o mal, inimigo da virtude e temos dificuldade de praticar o bem que é o ato virtuoso. Logo, o batismo não nos confere a graça nem as virtudes.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Salvou-nos pelo batismo de regeneração, isto é, pelo batismo e renovação do Espírito Santo, o qual ele difundiu sobre nós abundantemente, isto é, para a remissão dos pecados e a abundância das virtudes, como o expõe a Glosa a esse lugar. Assim, pois, o batismo confere a graça do Espírito Santo e a abundância das virtudes.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, o efeito do batismo está em incorporar os batizados com Cristo, tornando-os membros seus. Ora, de Cristo, que é a cabeça, deriva para todos os seus membros a plenitude da graça e da virtude segundo aquilo do Evangelho: Todos nós participamos da sua plenitude. Por onde, é manifesto que pelo batismo alcançamos a graça e as virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como a água do batismo significa pela sua ablução a purificação da culpa, e pelo seu refrigério, a liberação da pena, assim, pela sua natural clidade, o esplendor da graça e das virtudes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como dissemos, a remissão dos pecados pode alcançá-la antes do batismo quem o deseja explícita ou implicitamente. E contudo quando realmente o recebe, faz-se-lhe mais plena a remissão, ficando totalmente livre da pena. Assim também, antes do batismo, Cornélio e todos os da mesma condição alcançam a graça e as virtudes pela fé de Cristo e o desejo do batismo, implícita ou explicitamente; mas depois, no batismo, alcançam maior cópia de graça e de virtudes. Por isso, àquilo da Escritura - Ele me conduziu junto a uma água de rejeição - diz a Glosa: Pelo aumento da virtude e de obras santas nos fortificou no batismo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A dificuldade para o bem e a inclinação para o mal os batizados as sentem não por deficiência do hábito das virtudes, mas pela concupiscência, não eliminada pelo batismo. Assim, pois, como o batismo diminui a concupiscência, de modo que não possa ela dominar, assim também diminui a inclinação para o mal e a concupiscência, para não nos vencerem.

Art. 5 — Se se consideram convenientemente efeitos do batismo certos atos de virtudes: a incorporação com Cristo, a iluminação e a fecundidade espiritual.

O quinto discute-se assim. — Parece que inconvenientemente se consideram efeitos do batismo certos atos de virtudes: a incorporação com Cristo, a iluminação e a fecundidade espiritual.

1. — Pois, o batismo só é conferido ao adulto, quando tem fé, segundo aquilo do Evangelho: O que crer e for batizado será salvo. Ora, pela fé nos incorporamos com Cristo, segundo o Apóstolo: Para que Cristo habite pela fé em vossos corações. Logo, ninguém é batizado, que já não esteja incorporado com Cristo. Portanto, não é efeito do batismo incorporar com Cristo.

2. Demais. — A iluminação se dá pela doutrina segundo o Apóstolo: A mim que sou o mínimo de todos os santos me foi dada esta graça de anunciar a todos, etc. Ora, o ensino catequético precede ao batismo. Logo, não é efeito dele.

3. Demais. — A fecundidade é efeito da geração ativa. Ora, o batismo nos regenera espiritualmente. Logo, a fecundidade espiritual não é efeito do batismo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que é efeito do batismo incorporar os batizados com Cristo. E Dionísio também atribui a iluminação ao batismo. E àquilo da Escritura - A uma água da rejeição - diz a Glosa: A alma dos pecadores, estéril pela aridez, é fecundada pelo batismo.

SOLUÇÃO. — O batismo nos faz renascer para a vida espiritual, própria dos fiéis de Cristo, como o diz o Apóstolo: Se eu vivo agora em carne, vivo na Fé do Filho de Deus. Ora, só vivem os membros unidos à cabeça, donde recebem a sensibilidade e o movimento. Por onde e necessariamente, o batismo nos incorpora com Cristo quase membros dele. - Assim como da cabeça, no sentido natural, deriva para os membros a sensibilidade e o movimento, assim da cabeça espiritual, que é Cristo, deriva para os seus membros o senso do espiritual, consistente no conhecimento da verdade, e o movimento espiritual, por inspiração da graça. Onde o dizer o Evangelho: Nós o vimos cheio de graça e de verdade e todos nós participamos da sua plenitude. Por onde e conseqüentemente, hão de os batizados ser iluminados por Cristo no concernente ao conhecimento da verdade, e por ele fecundados para a fecundidade das boas obras, pela infusão da graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pela fé que lhes precede o batismo, os adultos são incorporados com Cristo mentalmente. Mas depois, quando batizados, de certo modo são incorporados com ele corporalmente, isto é, pelo sacramento visível, sem o desejo do qual nem mesmo a incorporação espiritual lhes seria possível.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quem ensina ilumina externamente pelo ministério catequético; mas Deus ilumina interiormente os batizados, preparando-lhes o coração para receber a doutrina da verdade, segundo aquilo do Evangelho: Escrito está nos Prophetas - Serão todos ensinados de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Considera-se efeito do batismo a fecundidade pela qual praticamos as boas obras; mas não a pela qual geramos outros para Cristo, como o diz o Apóstolo: Eu vos gerei em Jesus Cristo pelo Evangelho.

Art. 6 — Se às crianças o batismo confere a graça e as virtudes.

O sexto discute-se assim. — Parece que às crianças o batismo não confere a graça e as virtudes.

1. — Pois, graça e virtudes não se podem ter sem fé e caridade. Ora, a fé, como diz Agostinho, está na vontade do crente. Semelhantemente, a caridade supõe a vontade de amar. Ora, as crianças não tendo o uso da vontade, não têm fé nem caridade. Logo, as crianças com o batismo não recebem nem a graça nem as virtudes.

2. Demais. — Aquilo do Evangelho - Fará obras ainda maiores - diz Agostinho: Para fazer de um ímpio um justo, Cristo obra nele, mas não sem ele. Ora, a criança, não tendo o uso do livre arbítrio, não coopera com Cristo para a sua justificação, e até, às vezes se lhe opõe o quanto pode. Logo, não é justificada pela graça e pelas virtudes.

3. Demais. — O Apóstolo diz: Ao que não obra e crê naquele que justifica o ímpio, a sua fé lhe é imputada a justiça, segundo o decreto da graça de Deus. Ora, a criança não crê naquele que justifica o ímpio. Logo, não recebe a graça justificante nem as virtudes.

4. Demais. — O que fazemos com intenção carnal não tem efeito espiritual. Ora, às vezes as crianças são levadas ao batismo com a intenção carnal de recuperarem a saúde do corpo. Logo não recebem o efeito espiritual da graça e das virtudes.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: As crianças, renascendo pelo batismo, morrem ao pecado que contraíram ao nascer. De tal sorte que se lhes aplica o dito do Apóstolo: Fomos sepultados com ele para morrer pelo batismo. E acrescenta: Para que como Cristo ressurgiu dos mortos pela glória do Padre, assim também nós andemos em novidade de vida. Ora, a novidade de vida resulta da graça e das virtudes. Logo, às crianças o batismo confere a graça e as virtudes.

SOLUÇÃO. — Certos antigos ensinaram que o batismo não confere às crianças a graça nem as virtudes; mas lhes imprime o caráter de Cristo, por cuja virtude, quando chegarem à idade de razão, receberão a graça e as virtudes. Mas isto é falso por duas razões. - Primeiro, porque as crianças, como os adultos, se tornam pelo batismo membros de Cristo por onde e necessariamente, hão de receber da cabeça o influxo da graça e da virtude. - Segundo, porque de acordo com tal opinião, as crianças mortas depois do batismo não alcançariam a vida eterna, segundo o Apóstolo: A graça de Deus é a vida eterna. E assim de nada lhes aproveitaria o terem sido batizadas. - Quanto à causa desse erro, foi não saberem distinguir entre o hábito e o ato. E assim, vendo as crianças incapazes de atos de virtude, pensavam que depois do batismo de nenhum modo tinham a virtude. Ora, essa impotência de obrar não existe nas crianças por defeito dos hábitos, mas por impedimento corporal; assim como os adormecidos, embora tenham o hábito das virtudes, não lhes podem, contudo praticar os atos, por causa do sono.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A fé e a caridade residem na vontade humana, mas com a diferença que os hábitos dessas virtudes e de todas as outras se fundam na potência da vontade, existente nas crianças; ao passo que os atos das virtudes implicam o ato da vontade, e desse são elas capazes. E em tal sentido Agostinho diz, no mesmo lugar: A criança, embora ainda não tenha a fé, que supõe a vontade do crente, torna-a contudo fiel o sacramento mesmo da fé que causa o hábito dessa virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho: Não renasce da água e do Espírito Santo senão quem quer. E isso se deve entender, não das crianças, mas dos adultos. Do mesmo modo, dos adultos se deve entender, que Cristo não nos justifica sem nós. - Quanto ao fato de as crianças, que vão ser batizadas,

relutarem o quanto as forças lhes permitem, não lhes é ele imputável; pois, não sabem o que fazem. a ponto de não as considerarmos autores do ato praticado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Agostinho, aos pequeninos a Igreja empresta os pés dos outros para virem, o coração dos outros para crerem, a língua dos outros para confessarem. E assim, as crianças crêem não por ato próprio, mas pela fé da Igreja, que lhes é comunicada. E em virtude dessa fé lhes é conferida a graça e as virtudes.

RESPOSTA À QUARTA. — A intenção carnal com que se levam as crianças ao batismo em nada as prejudica; assim como também a culpa de um não prejudica a outro, que nela não consentiu. Donde o dizer Agostinho: Não te deixes perturbar pelo facto de certos apresentarem as crianças ao batismo, não na fé que a graça espiritual os fará nascer para a vida eterna, mas na idéia de ser o batismo um remédio para conservarem ou adquirirem a saúde do corpo. Pois não lhes vai impedir a regeneração o jato de não serem apresentados com a intenção de serem regenerados.

Art. 7 — Se o batismo produz o efeito de se abrirem as portas do céu.

O sétimo discute-se assim. — Parece que o batismo não produz o efeito de se abrirem as portas do céu.

1. — Pois, o que já está aberto não precisa de o ser. Ora, as portas do céu foram abertas pela paixão de Cristo, conforme àquilo da Escritura: Depois disto olhei e vi uma porta aberta no céu. Logo, o batismo não produz o efeito de abrir as portas do céu.

2. Demais. — O batismo, desde a sua instituição, produz em todos os tempos o seu efeito. Ora, certos receberam o batismo de Cristo, antes da paixão de Cristo, como o refere o Evangelho. E a esses, se então morressem, ainda não se lhes abriria a entrada do reino celeste, onde ninguém entrou antes de Cristo, segundo aquilo da Escritura: Aquele que lhes há de abrir o caminho irá diante deles. Logo, o batismo não produz o efeito de abrir as portas do céu.

3. Demais. — Os batizados estão ainda expostos à morte e às outras penalidades da vida presente, como se disse. Ora, a ninguém foi franqueada a entrada do reino celeste, enquanto sujeito à pena, como o demonstra o caso dos que estão no purgatório. Logo, o efeito do batismo não é a abertura das portas do reino celeste.

Mas, *em contrário*, àquilo do Evangelho: Abriu-se o céu - diz a Glosa de Beda: Isto manifesta a virtude que tem o batismo de abrir as portas do reino dos céus a quem o recebeu.

SOLUÇÃO. — Abrir as portas do reino celeste é remover o obstáculo que nos impede entrar nele. E esse obstáculo é a culpa e o reato da pena. Ora, como já dissemos, o batismo dele toda culpa e todo reato da pena. Por onde e consequentemente, o batismo produz o efeito de abrir as portas do reino celeste.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O batismo abre ao batizado as portas do reino celeste, pelo incorporar com a paixão de Cristo, aplicando-lhe a virtude desta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando a paixão de Cristo ainda não estava consumada, só existindo na fé dos crentes, o batismo produzia de acordo com ela a abertura das portas, não realmente, mas em esperança. Pois então os batizados, morriam na certeza da esperança de haverem de entrar no reino celeste.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batizado não está exposto à morte e às penalidades da vida presente por causa do reato da pena, mas pela condição da natureza. Por isso não fica impedido de entrar no reino celeste, quando a alma se separar do corpo pela morte, sendo por assim dizer pago o devido à natureza.

Art. 8 — Se o batismo produz o mesmo efeito em todos.

O oitavo discute-se assim. — Parece que o batismo não produz o mesmo efeito em todos.

1. — Pois, o efeito do batismo é remover a culpa. Ora, dele mais pecados em uns que em outros; assim, das crianças, o pecado original; e dos adultos também os pecados atuais, em uns mais, em outros menos. Logo, o batismo não produz o mesmo efeito para todos.

2. Demais. — O batismo confere ao homem a graça e as virtudes. Ora, certos depois do batismo têm maior graça e mais perfeita: virtude que os outros batizados. Logo, o batismo não tem o mesmo efeito para todos.

3. Demais. — A natureza se aperfeiçoa pela graça como a matéria, pela forma. Ora, a forma é recebida pela matéria segundo a capacidade desta. Logo, tendo certos batizados, ainda crianças, maior capacidade natural que outros parece que uns alcançam maior graça que outros.

4. Demais. — Certos alcançam no batismo não só a saúde espiritual, mas também a do corpo; tal o caso de Constantino, purificado da lepra pelo batismo. Ora, nem todos os doentes alcançam no batismo a saúde do corpo. Logo, o batismo não produz o mesmo efeito para todos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Não há senão uma fé, senão um batismo. Ora, a mesma causa produz o mesmo efeito. Logo, o batismo produz o mesmo efeito em todos.

SOLUÇÃO. — Dois efeitos produz o batismo: um essencial e outro accidental.

O efeito essencial do batismo é o para que ele foi instituído, isto é, para nos fazer renascer à vida espiritual. Ora, sendo o batismo conferido igualmente a todas as crianças, batizadas não por terem fé própria, mas na fé da Igreja, todas colhem o mesmo efeito do batismo. Mas os adultos, que se apresentam a ele com fé própria, não lhe colhem igualmente os mesmos frutos. Pois, uns recebem o batismo com maior devoção e outros, com menor. Por isso uns recebem as suas novas graças em maior ou menor grau, assim como também do mesmo fogo recebe mais calor quem mais dele se aproxima, embora o fogo, por natureza difunda igualmente para todo o seu calor.

Quanto ao efeito accidental do batismo, é aquele ao qual não é ordenado, mas o poder divino nele obra milagrosamente. Assim, àquilo do Apóstolo - Não sirvamos jamais ao pecado; diz a Glosa: Só um milagre inefável do Criador pode extinguir completamente nos nossos membros a lei do pecado. E tais efeitos não os sentem igualmente todos os batizados, mesmo se receberem o batismo com igual devoção; mas são eles dispensados conforme à ordem da providência divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A graça mínima do batismo é suficiente para delir todos os pecados. Por onde, não é maior eficácia do batismo a absolver maior número de pecados em uns que em outros. Mas isso depende da condição do sujeito, pois, em cada um dele todo o mal que nele encontra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fato de os batizados manifestarem maior ou menor graça pode se dar de dois modos. Ou porque um no batismo recebe maior graça que outro por causa da maior devoção,

como se disse. Ou porque, mesmo recebendo graça igual, não usam igualmente dela, por aproveitá-la um com maior estudo e ao outro, por causa da sua negligência, faltar a graça de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A diversidade de capacidade entre os homens não provem da diversidade das almas, renovadas pelo batismo, pois, sendo todos os homens da mesma espécie convêm na mesma forma; mas da disposição diversa dos corpos. O contrário se dá com os anjos, que diferem especificamente. Por isso aos anjos são conferidos dons gratuitos, segundo suas capacidades naturais diversas; não porém aos homens.

RESPOSTA À QUARTA. — A saúde do corpo não é por si efeito do batismo, mas é uma obra milagrosa da providência divina.

Art. 9 — Se a ficção impede o efeito do batismo.

O nono discute-se assim. — Parece que a ficção não impede o efeito do batismo.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Todos os que fostes batizados em Cristo revestistes-vos de Cristo. Ora, todos os que recebem o batismo de Cristo são batizados em Cristo. Logo todos se revestem de Cristo. Ora, isso é colher o efeito do batismo. Por tanto a ficção não impede o efeito do batismo.

2. Demais. — No batismo obra a graça divina, que pode mudar a vontade do homem para o bem. Ora, o efeito da causa agente não pode ficar impedido pelo obstáculo mesmo que ela é capaz de eliminar. Logo, a ficção não pode impedir o efeito do batismo.

3. Demais. — O efeito do batismo é a graça a que se opõe o pecado. Ora muitos pecados há mais graves que a ficção, dos quais não se diz contudo que impidam o efeito do batismo. Logo também a ficção não impede esse efeito.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O Espírito Santo, mestre da disciplina, fugirá do fingido. Ora, o efeito do batismo vem do Espírito Santo. Logo, a ficção impede o efeito do batismo.

SOLUÇÃO. — Como diz Damasceno, Deus não obriga o homem a ser justo. Por isso, para sermos justificados pelo batismo, é necessário a nossa vontade querê-lo e ao seu efeito. Ora, fingido se chama aquele cuja vontade contraria o batismo ou o seu efeito. Pois, segundo Agostinho, de quatro modos podemos dizer que um é fingido.

Primeiro, se não crê, embora seja o batismo o sacramento da fé; segundo se despreza o próprio sacramento; terceiro, se celebra o sacramento sem observar o rito da Igreja; e quarto, recebendo o batismo indevotamente. Logo, é manifesto que a ficção impede o efeito do batismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão - ser batizado em Cristo - pode ser entendida de dois modos. Num, em Cristo significa - em conformidade com Cristo. E assim, todos os batizados em Cristo, conformados com ele pela fé e pela caridade, revestem-se de Cristo pela graça. - Em outro, dizemos batizados em Cristo os que recebem o sacramento de Cristo. E assim todos se revestem de Cristo pela configuração do caráter; mas não pela conformidade da graça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se Deus muda a vontade do homem do mal para o bem, já ele não se apresenta ao batismo em ficção. Ora, isso Deus nem sempre o faz. Nem o sacramento se ordena a tornar o ficto não-ficto; mas a justificar quem se apresenta não-ficto ao batismo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ficto se chama quem mostra querer o que não quer. Ora, quem se apresenta ao batismo por isso mesmo mostra ter fé verdadeira em Cristo, venerar o sacramento, querer conformar-se com a Igreja e abandonar o pecado. Por onde, quem se apresenta ao batismo, sem querer abandonar o pecado, se apresenta fictamente, o que é recebê-lo sem devoção. Mas isto se deve entender do pecado mortal, que contraria a graça; mas não do pecado venial. Por onde, neste sentido, a ficção inclui de certo modo todos os pecados.

Art. 10 — Se, desaparecida a ficção, o batismo produz o seu efeito.

O décimo discute-se assim. — Parece que, desaparecida a ficção, o batismo não produz o seu efeito.

1. — Pois, uma obra morta, por ser desprovida de caridade, nunca pode ser vivificada. Ora, quem recebe o batismo, fictamente, sem caridade recebe o sacramento. Logo, este nunca pode ser vivificado de modo a conferir a graça.

2. Demais. — A ficção, sendo um obstáculo para o batismo, é mais forte que ele. Ora, o mais forte não pode ser vencido pelo mais fraco. Logo, o pecado da ficção não pode ser de lido pelo batismo, a que se opõe obstáculo. Portanto, o batismo não produz o seu efeito, que é a remissão de todos os pecados.

3. Demais. — Pode acontecer que uma pessoa, depois de ter recebido o batismo, cometa muitos pecados. E esses não serão delidos pelo batismo, que dele os pecados passados, mas não os futuros. Logo, tal batismo nunca produz o seu efeito, que é a remissão de todos os pecados.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O batismo começa a produzir a sua eficácia salutar quando uma sincera confissão fizer desaparecer esse fingimento que, mantendo o coração na malícia ou no sacrilégio, não deixava produzir-se a ablução dos pecados.

SOLUÇÃO. — Como dissemos o batismo é uma regeneração espiritual. Ora, quando um ser é gerado, recebe simultaneamente a forma e o seu efeito, se nenhum impedimento houver removido o qual, a forma do ser gerado produz o seu efeito. Assim, logo que um corpo gerado é produzido, move-se para baixo, salvo havendo algum impedimento, removido o qual, o corpo começa logo a mover-se para baixo. Semelhantemente, o batizado recebe o caráter como se fosse uma forma e lhe alcança o efeito próprio - a graça que perdoa todos os pecados. Mas às vezes fica esse efeito impedido pela ficção. Por isso e necessariamente, removida esta pela penitência, o batismo produz imediatamente o seu efeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O sacramento do batismo é obra de Deus e não do homem. Logo, não é morto em quem o recebeu fingidamente e foi batizado sem caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ficção não se remove pelo batismo, mas pela penitência; e desaparecida ela, o batismo dele totalmente a culpa e o reato de todos os pecados precedentes ao batismo e também os existentes quando foi ministrado. Por isso diz Agostinho: O dia de ontem foi perdoado com tudo o que dele restava, bem como a hora e o momento precedentes ao batismo e o instante mesmo do batismo. Só depois é que o batizado começa a se fazer réu. E assim, para se alcançar o efeito do batismo, contribui o batismo e a penitência. Mas o batismo como causa agente essencial; e a penitência, como - causa accidental, isto é, que remove o obstáculo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O efeito do batismo não é delir os pecados futuros, mas os presentes ou os passados. Por onde, desaparecida a ficção, os pecados seguintes são perdoados, mas pela penitência, não pelo batismo. Por isso não são perdoados totalmente quanto ao reato, como os pecados precedentes ao batismo.

Questão 70: Da circuncisão, que precedeu o batismo.

Em seguida devemos tratar dos atos preparatórios ao batismo. E primeiro, do ato preparatório precedente ao batismo, isto é, da circuncisão. Segundo, dos atos preparatórios simultaneamente concorrentes com o batismo, a saber, a catequese e o exorcismo.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a circuncisão foi preparatória e figurativa do batismo.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a circuncisão não foi preparatória e figurativa do batismo.

1. — Pois, toda figura tem alguma semelhança com o figurado. Ora, a circuncisão nenhuma semelhança tem com o batismo. Logo parece que não era preparatória e figurativa do batismo.

2. Demais. — O Apóstolo, falando dos antigos Patriarcas, diz, que todos foram batizados na nuvem e no mar. Mas não diz que foram batizados na circuncisão. Logo, a proteção da coluna de nuvem e a passagem do Mar Vermelho foram, mais que a circuncisão, um preparativo para o batismo, que figuravam.

3. Demais. — Como se disse, o batismo de João foi preparatório ao de Cristo se portanto também a circuncisão foi preparatória e figurativa do batismo de Cristo, parece que o batismo de João era supérfluo. O que não é admissível. Logo, a circuncisão não foi preparatória e figurativa do batismo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Vós estais circuncidados de circuncisão, não feito por despojo do corpo de carne, mas sim na circuncisão de Cristo, estando sepultados juntamente com ele no batismo.

SOLUÇÃO. — O batismo é chamado sacramento da fé porque nele se faz de certo modo profissão de fé, e nos agrega a comunidade dos fiéis. Ora, a nossa fé é idêntica à dos Antigos Patriarcas, segundo aquilo do Apóstolo: Nós cremos com o mesmo espírito de fé. Mas, a circuncisão era de algum modo uma protestação de fé; por isso, mediante ela, os antigos entravam a fazer parte do colégio dos fiéis. Por onde, é manifesto que a circuncisão era preparatória ao batismo e dele prefigurativa, pois, aos antigos Patriarcas todas as causas lhes aconteciam a eles em figura, na expressão do Apóstolo, assim como no futuro punham o objeto da sua fé.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — — A circuncisão tinha semelhanças com o batismo quanto ao efeito espiritual deste. Pois, assim como na circuncisão extirpava-se uma película carnal, assim também o batismo nos livra dos nossos hábitos carnis.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A proteção da coluna de nuvens e a passagem do Mar Vermelho foram de certo modo figuras do nosso batismo, pelo qual renascemos da água, simbolizada pelo Mar Vermelho, e do Espírito Santo, significado pela coluna de nuvem; mas não se fazia por aí nenhuma profissão de fé, como se dava com a circuncisão: Por isso eram somente duas figuras e não sacramentos. Ao passo que a circuncisão era também um sacramento preparatório ao batismo; mas figurava o rito exterior do batismo menos expressivamente que os outros dois símbolos. Por isso o Apóstolo faz, antes, menção deles que da circuncisão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batismo de João foi preparatório ao batismo de Cristo, quanto ao exercício do ato. Mas a circuncisão, quanto a profissão da fé, necessária no batismo, como dissemos.

Art. 2 — Se a circuncisão foi convenientemente instituída.

O segundo discute-se assim. — Parece que a circuncisão foi inconvenientemente instituída.

1. — Pois, como se disse, na circuncisão fazia-se uma profissão de fé. Ora, do pecado do primeiro homem nunca ninguém pôde livrar-se senão pela fé na Paixão de Cristo segundo aquilo do Apóstolo: Ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue. Logo, a circuncisão devia ter sido instituída logo depois do pecado do primeiro homem, e não no tempo de Abraão.

2. Demais. — Na circuncisão tomava-se o compromisso de observar a lei antiga, como no batismo, o da nova. Por isso diz o Apóstolo: Protesto a todo homem que se circuncida que está obrigado a guardar toda a lei. Ora, a observância da lei não foi estabelecida no tempo de Abraão, mas, antes, no de Moisés. Logo, foi inconvenientemente instituída a circuncisão no tempo de Abraão.

3. Demais. — A circuncisão era figurativa e reparatória do batismo. Ora, o batismo é oferecido a todos, conforme àquilo do Evangelho: Ide e ensinai a todos os povos, batizando-os. Logo, a circuncisão não devia ser instituída para ser observada somente pelo povo dos Judeus, mas por todos os povos.

4. Demais. — A circuncisão carnal deve corresponder à espiritual, como a figura, ao figurado. Ora, a circuncisão espiritual, feita por Cristo, convém indiferentemente a ambos os sexos; pois em Jesus Cristo não há homem nem mulher, como diz o Apóstolo. Logo, não foi acertadamente instituída a circuncisão, que convém só aos homens.

Mas, *em contrário*, como se lê na Escritura, a circuncisão foi instituída por Deus, cujas obras são perfeitas.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a circuncisão era preparatória para o batismo, por ser ela uma profissão de fé em Cristo, que também manifestamos no batismo. Ora, dentre os antigos Patriarcas, Abraão foi o primeiro a receber a promessa do nascimento futuro de Cristo, como o diz a Escritura: Todas as gentes da terra serão benditas naquele que há de proceder de ti. E também foi ele o primeiro que se reparou da sociedade dos infiéis, obedecendo à ordem de Deus, que lhe disse: Sai da tua terra e da tua parentela. Logo, a circuncisão foi convenientemente instituída em Abraão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Imediatamente depois do pecado dos nossos primeiros pais, a ciência pessoal de Adão, que tinha sido plenamente instruído nas coisas divinas, comunicava à fé e à razão natural um vigor bastante forte que tornava inútil então determinar os sinais da fé e os meios da salvação. Mas cada um manifestava a sua crença mediante os sinais que lhe mais agradavam. No tempo de Abraão porem diminuía a fé e muitos caíam na idolatria; E também a razão natural se debilitava pelo aumento da concupiscência da carne, que chegou até aos pecados contra a natureza. Por isso, então e não antes, foi instituída a circuncisão como uma profissão de fé e para diminuir a concupiscência carnal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A observância da lei não devia ser imposta senão ao povo já organizado; pois, a lei se ordena para o bem público, como se disse. Ora, o povo dos fiéis devia congrega-se mediante um sinal sensível, necessário para se os homens adunarem em qualquer religião, como diz Agostinho. Por isso era necessário instituir primeiro a circuncisão, que dar a lei. Quanto aos Patriarcas que viveram antes da lei, instruam as suas famílias sobre as coisas divinas, a modo de paternas advertências. Por isso o Senhor disse de Abraão: Eu sei que ele há de ordenar a seus filhos e a toda a sua família depois dele, que guardem os caminhos do Senhor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batismo em si mesmo contém a perfeição da salvação, a que Deus chama todos os homens, segundo àquilo do Apóstolo: Que quer que todos os homens se salvem. Por isso o batismo é proposto a todos os povos. Ao contrário, a circuncisão não continha a perfeição da salvação; mas a figurava como devendo ser realizada por Cristo, que havia de nascer do povo judeu. Por isso só a esse povo foi dada a circuncisão.

RESPOSTA À QUARTA. — A circuncisão foi instituída como um sinal de fé para Abraão, crente que havia de ser o pai de Cristo que lhe foi prometido; por isso era reservada só aos do sexo masculino. E também o pecado original, para o qual foi especialmente como remédio, ordenada a circuncisão, transmite-se pelo pai e não pela mãe, como dissemos na Segunda Parte. Mas O batismo contém a virtude de Cristo, causa universal da salvação de todos, e remissão de todos os pecados.

Art. 3 — Se o rito da circuncisão era como devia ser.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o rito da circuncisão não era como devia ser.

1. — Pois, a circuncisão, como se disse, é uma profissão de fé. Ora, a fé emana da faculdade cognitiva, cujas operações têm na cabeça a sua sede principal. Logo, o sinal da circuncisão devia ser feito antes na cabeça que no membro da geração.

2. Demais. Para o uso dos sacramentos buscamos as matérias de emprego mais comum; assim, a água, para lavar, e o pão, para nutrir. Ora, para cortar usamos mais comumente de uma faca de ferro do que de pedra. Logo, a circuncisão não devia ser feita com faca de pedra.

3. Demais. — Assim como o batismo foi instituído como remédio do pecado original, assim também a circuncisão, como o diz Beda. Ora, atualmente o batismo não é diferido até o oitavo dia a fim de as crianças não correrem o risco da danação, por causa do pecado original, se morrerem sem batismo. Logo, não se devia determinar o oitavo dia para a circuncisão, mas devia ser às vezes avançada, assim como outras vezes era retardada.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo - E recebeu o sinal da circuncisão - A Glosa determina o referido rito da circuncisão.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, a circuncisão é sinal da fé instituído por Deus, cuja sabedoria não tem termo. Ora, determinar os sinais convenientes é obra da sabedoria. Por onde, deve-se concluir que o rito da circuncisão era o que devia ser.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A circuncisão devia ser feita no membro da geração. - Primeiro, por ser o sinal da fé, pela qual Abraão creu em Cristo, que havia de nascer da sua raça. - Segundo, porque era remédio do pecado original, que se transmite pelo ato da geração. - Terceiro, porque tinha por fim diminuir a concupiscência da carne, que sobretudo por esses membros se exerce, por causa da intensidade do prazer venéreo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A faca de pedra não era de necessidade imprescindível na circuncisão. Por isso nenhum preceito divino impõe o uso desse instrumento; nem comumente dele usavam outrora os judeus para circuncidar, nem o usam agora. Mas, a Escritura refere que certas circuncisões famosas foram feitas com faca de pedra. Assim, conta que Séfora tomou uma pedra agudíssima e circuncidou o prepúcio de seu filho. E noutro lugar diz: Faze uns canivetes de pedra e circunda segunda vez aos Filhos de Israel. O que figurava a circuncisão espiritual que Cristo viria fazer e da qual diz o Apóstolo: A pedra porem era Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O oitavo dia era o determinado para a circuncisão, quer num sentido místico, pois, na oitava idade, que será a dos ressurrectos. Cristo acabará a circuncisão espiritual, como se fosse no oitavo dia, quando tirará aos eleitos, não só a culpa, mas também toda penalidade. Quer também por causa da fragilidade da criança antes do oitavo dia. Por isso, também em relação aos animais determina a Escritura: Quando nascer um boi ou uma ovelha ou uma cabra, estarão sete dias mamando debaixo de suas mães, mas ao oitavo dia e daí por diante se poderão oferecer ao Senhor. Outrossim, o oitavo dia era de necessidade de preceito, de modo que os que o preteriam pecavam, mesmo se fosse um sábado segundo àquilo da Escritura: Recebe um homem a circuncisão em dia de sábado, por não se violar a lei de Moisés. Mas não era isso necessário para o sacramento ser válido, pois, os que preteririam o oitavo dia podiam circuncidar-se depois.

Mas certos dizem quem em perigo iminente de morte poderia o oitavo dia ser avançado. Essa opinião porém não pode fundar-se nem na autoridade da Escritura nem no costume dos judeus. Por isso devemos pensar, e melhor, como o diz também Hugo Vitorino, que o oitavo dia não podia ser avançado sob nenhuma necessidade. Por isso, àquilo da Escritura. - Eu era unigénito diante de minha mãe, diz a Glosa que o outro filho de Bersabé não é contado porque, morto antes do oitavo dia, ainda não tinha recebido nome e, por consequência, não tinha sido circuncidado.

Art. 4 — Se a circuncisão conferia a graça justificante.

O quarto discute-se assim. — Parece que a circuncisão não conferia a graça justificante.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Se a justiça é pela lei, segue-se que morreu Cristo em vão, isto é, sem causa. Ora, a circuncisão era uma obrigação da lei a ser cumprida, segundo àquilo do Apóstolo: Protesto a todo o homem que se circuncida, que está obrigado a guardar toda a lei. Logo, se a justiça é pela circuncisão, Cristo morreu em vão, isto é, sem causa. Ora, isto é inadmissível. Portanto, a circuncisão não conferia a graça justificativa do pecado.

2. Demais. — Antes da instituição da circuncisão, só a fé bastava para justificar. Assim, diz Gregório: O efeito que para nós produz a água do batismo, entre os antigos produzia para as crianças, por si só a fé. Ora, a virtude da fé não sofreu nenhum detrimento pelo mandamento da circuncisão. Logo, a fé só por si justificava as crianças, e não a circuncisão.

3. Demais. — A Escritura diz que o povo nascido no deserto durante quarenta anos estava por circuncidar. Se, portanto a circuncisão tirava o pecado original, parece que todos os mortos no deserto, tanto crianças como adultos, se condenaram. E o mesmo se deve objetar das crianças que morriam antes do oitavo dia da circuncisão, que não devia ser avançado, como se disse.

4. Demais. — Nada, a não ser o pecado, impede a entrada no reino celeste. Ora, os circuncisos antes da paixão de Cristo estavam impedidos de entrar no reino celeste. Logo, pela circuncisão os homens não eram justificados do pecado.

5. Demais. — O pecado original não é perdoado sem o atual, porque é ímpio esperar de Deus meio perdão, no dizer de Agostinho. Ora, em nenhum lugar se lê que pela circuncisão e remitisse o pecado atual. Logo, também não era perdoado por ela o original.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Desde que a circuncisão foi instituída no povo de Deus, como o sinal da justiça pela fé, era capaz de purificar as crianças do pecado original e antigo, assim como também o batismo começou a ter o poder de renovar o homem desde o tempo em que foi instituído.

SOLUÇÃO. — É opinião comum de todos que na circuncisão é perdoado o pecado original. Certos porém, disseram que não conferia a graça, só remitia o pecado. E essa é a opinião do Mestre das Sentenças e da Glosa. Mas é inadmissível, porque a culpa não se perdoa senão pela graça, conforme àquilo do Apóstolo: Justificados gratuitamente por sua graça, etc. Por isso outros opinaram que pela circuncisão era conferida a graça, quanto ao efeito da remissão da culpa, mas não quanto aos efeitos positivos. A fim de não serem obrigadas a dizer que a graça conferida na circuncisão bastava para fazer cumprir as disposições da lei, sendo assim supérfluo o advento de Cristo. Mas também esta posição não pode manter-se. Primeiro, porque pela circuncisão era dada às crianças a faculdade de, a seu tempo, chegarem a glória, efeito último positivo da graça, segundo, porque, na ordem da causa formal os efeitos positivos têm naturalmente prioridade sobre os privativos, embora se dê o inverso na ordem da causa material; pois, a forma não exclui a privação, senão informando o sujeito.

E por isso outros disseram, que na circuncisão era conferida a graça, mesmo quanto um certo efeito positivo o de tornar digno da vida eterna; mas não quanto a todos os efeitos, porque não bastava a reprimir o estímulo da concupiscência sem a fazer observar as disposições da lei. Opinião essa que outrora foi à minha. — Mas quem refletir mais acuradamente verá que não é verdadeira. Porque com uma graça mínima podemos resistir a qualquer concupiscência e evitar todo pecado mortal, Cometido em transgressão dos mandamentos da lei; pois, uma caridade mínima tem mais amor a Deus que a cobiça aos milhões de ouro e de prata.

Portanto, devemos concluir que na circuncisão era conferida a graça com todos os seus efeitos, mas de modo diferente por que o faz o batismo. Pois, este confere a graça por virtude própria, que tem enquanto instrumento da Paixão já consumada. Ao passo que a circuncisão a conferia enquanto sinal da fé na Paixão futura de Cristo; de modo que quem recebia a circuncisão professava tal fé, se era adulto, por si mesmo, e se criança, outro por ela. Por isso diz o Apóstolo: Abraão recebeu o sinal da circuncisão como selo da justiça da fé. Porque a justiça vem da fé significada; e não da circuncisão significante. E como o batismo obra como instrumento em virtude da paixão de Cristo, e não a circuncisão, por isso o batismo imprime o caráter que nos incorpora com Cristo, conferindo mais copiosas graças que a circuncisão. Pois, a realidade presente é mais eficaz que a simplesmente esperada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção procederia se a justiça proviesse da circuncisão de modo diferente que pela fé na paixão de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como antes da instituição da circuncisão a fé no Cristo futuro justificava tanto os adultos como as crianças, assim também depois de ter sido ela dada. Mas antes não era necessário nenhum sinal manifestativo dessa fé, porque os homens fiéis, separadamente dos infiéis, ainda não tinham começado a unar-se no culto do Deus único. É contudo provável que os pais fiéis faziam determinadas preces a Deus pelos seus recém-nascidos, sobretudo quando em perigo de morte, ou lhes davam alguma bênção, que era um como sinal da fé; assim como os adultos ofereciam por si mesmos preces e sacrifícios.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O povo no deserto, deixando de cumprir o mandamento da circuncisão, estava escusado quer por não saber quando devia levantar o acampamento, quer porque, como Diz Damasceno, não lhes era necessário trazer nenhum sinal distintivo, por habitarem separados dos outros povos. E contudo como diz Agostinho, incorriam em desobediência os que por desprezo o preteriam. — Parece porém que ninguém morreu incircunciso no deserto; pois, como diz a Escritura, não havia enfermos nas tribos deles. E parece só terem morrido no deserto os circuncisos no Egito. Se porém alguns incircuncisos morreram, com eles passou o mesmo que com os mortos antes da instituição da circuncisão. O que também se deve entender das crianças mortas antes do oitavo dia, na vigência da lei.

RESPOSTA À QUARTA. — A circuncisão delia o pecado original nas suas conseqüências pessoais; permanecia porém o impedimento de entrar no reino dos céus, inerente à natureza pecadora, impedimento esse que foi removido pela paixão de Cristo. Por isso também o batismo, antes da paixão de Cristo, não introduzia no reino. Mas a circuncisão o fazia se tivesse tido lugar depois da paixão de Cristo.

RESPOSTA À QUINTA. — Os adultos quando circuncisos alcançavam a remissão não só do pecado original, mas também dos pecados atuais. Não de modo porém que fossem liberados totalmente do reato da pena, como se dá com o batismo, que confere graças mais copiosas.

Questão 71: Dos preparativos que se fazem junto com o batismo.

Em seguida devemos tratar dos preparativos que se fazem junto com o batismo.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a catequese deve preceder ao batismo.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a catequese não deve preceder ao batismo.

1. — Pois, pelo batismo renascemos para a vida espiritual. Ora, recebemos a vida antes da doutrina. Logo, não deve ninguém ser catequizado, isto é, ensinado, antes de batizado.

2. Demais. — O batismo é conferido não só aos adultos como também às crianças, incapazes de receberem a doutrina, por não terem o uso da razão. Logo, é ridículo catequizá-las.

3. Demais. — No catecismo o catecúmeno confessa a sua fé. Ora, a criança não pode confessar a fé, nem por si mesma nem por outrem. Quer porque ninguém pode obrigar outrem a nada; quer também porque ninguém pode saber se a criança, chegada à idade adulta, assentirá na fé. Logo, o catecismo não deve preceder ao batismo.

Mas, *em contrário*, Rábano diz: Antes de batizar alguém há o dever de instruí-lo, a fim de que o catecúmeno aprenda primeiro os rudimentos da fé.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o batismo é o sacramento da fé, por ser de certo modo uma profissão da fé cristã. Ora, para alguém receber a fé é necessário seja instruído nela, segundo aquilo do Apóstolo: Como crerão àquele que não ouviram? E como ouvirão sem pregador? Por isso, deve o catecismo preceder ao batismo e o Senhor, ao dar aos discípulos o preceito de batizar, faz preceder a doutrina do batismo, dizendo: Ide e ensinai a todos os povos, batizando-os, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A vida da graça, à qual renascemos pelo batismo, pressupõe a vida da natureza racional com a qual podemos receber a doutrina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a Madre Igreja, conforme dissemos, acomoda às crianças, que vão ser batizadas, os pés dos outros, para que venham, e o coração dos outros, para que creiam; assim as faz se servirem de alheios ouvidos para ouvirem, e da razão alheia a fim de serem instruídas por outros. Portanto e pela mesma razão por que devem ser ensinadas, devem também ser batizadas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Aquele que pela criança batizada responde - creio, não prediz que a criança há de crer, quando tiver chegado à idade de adulto, pois, do contrário diria crerá. Mas proclama a fé da Igreja na pessoa da criança, a quem ela é comunicada cujo sacramento lhe é conferido e a que se obriga por meio de outrem. Pois, nenhum inconveniente há em alguém obrigar-se por meio de outrem, em matéria necessária à salvação. Semelhantemente, também o padrinho, respondendo pela criança, promete esforçar-se para que a criança creie. O que porem não bastaria aos adultos no uso da razão.

Art. 2 — Se o exorcismo deve preceder ao batismo.

O segundo discute-se assim. — Parece que o exorcismo não deve preceder ao batismo.

1. — Pois, o exorcismo é contra os energúmenos, isto é, os arreptícios. Ora, nem todos os que se apresentam ao batismo são tais. Logo, o exorcismo não deve preceder o batismo.

2. Demais. — Enquanto está um em estado de pecado o diabo o tem sob o seu poder; pois, como diz o Evangelho, todo o que comete pecado é escravo do pecado. Ora o pecado é delido pelo batismo. Logo, ninguém deve ser exorcizado antes do batismo.

3. Demais. — Para afastar o demônio foi introduzido o uso da água benta. Logo, não era preciso ir buscar para isso outro remédio nos exorcismos.

Mas, *em contrário*, Celestino Papa diz: Quer sejam crianças, quer jovens os que vêm ao sacramento da regeneração, não se acheguem à fonte da vida antes de ter sido expulso deles o espírito imundo pelos exorcismos e pelas exsuflações dos clérigos.

SOLUÇÃO. — Quem se propõe a fazer com sabedoria uma obra qualquer há de primeiro remover-lhe os impedimentos. Por isso diz a Escritura: Alqueivai-vos para vós o pousio e não semeieis sobre espinhos. Ora, o diabo é inimigo da salvação humana que o homem alcança pelo batismo; e tem sobre nós um certo poder pelo fato de estarmos sujeitos ao pecado original ou também ao atual. Por isso e convenientemente, antes do batismo são expulsos os demônios pelos exorcismos para não impedirem a nossa salvação. E é essa expulsão a significada pela exsuflação. Quanto à bênção, com imposição das mãos, ela fecha ao expulso o caminho para que não volte. O sal posto na boca e a unção, com a saliva, do nariz e dos ouvidos, significam, no concernente a estes a recepção da doutrina da fé; a sua aprovação, no concernente ao nariz e, no atinente à boca, a confissão. Por fim, a unção com o óleo significa a força do catecúmeno para lutar contra os demônios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Chamam-se energúmenos os que, por assim dizer, sofrem interiormente de uma ação demoníaca exterior. E embora nem todos os que se achegam ao batismo sejam vexados pelo demônio corporalmente, contudo todos os não-batizados estão sujeitos ao poder dos demônios, ao menos pelo reato do pecado original.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No batismo, pela ablução do pecado fica excluído do batizado o poder do demônio, enquanto este nos impede de alcançar a glória do céu. Mas os exorcismos tiram ao demônio o poder de nos impedir a recepção do sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A água benta é usada contra as impugnações externas dos demônios. Mas o exorcismo é empregado contra as impugnações internas deles; por isso os exorcizados se chamam energúmenos, isto é, como que padecentes interiormente. - Ou podemos responder que, assim como a penitência é um segundo remédio contra o pecado, porque o batismo não pode ser reiterado, assim a água benta é um segundo remédio contra os ataques dos demônios, porque os exorcismos batismais não se repetem.

Art. 3 — Se as práticas do exorcismo têm alguma eficácia ou são apenas simbólicas.

O terceiro discute-se assim. — Parece que as práticas do exorcismo não têm nenhuma eficácia, mas são apenas simbólicas.

1. — Pois, a criança, morta depois dos exorcismos e antes do batismo, não alcança a salvação. Ora, o efeito de todas as práticas sacramentais é fazer-nos alcançar a salvação. Por isso diz o Evangelho: Aquele que crer e for batizado será salvo. Logo, as práticas do exorcismo nenhuma eficácia têm, mas são apenas simbólicas.

2. Demais. — Duas condições bastam a constituir um sacramento da lei nova: ser sinal e causa como se disse. Logo, se as práticas do exorcismo têm alguma eficácia, resulta que cada uma é um sacramento.

3. Demais. — Assim como o exorcismo se ordena para o batismo, assim também qualquer efeito que ele tenha se ordena ao efeito do batismo. Ora, a disposição necessariamente precede à forma perfeita, pois, a forma não é recebida senão pela matéria disposta. Donde, pois, se seguiria que ninguém poderia conseguir o efeito do batismo, sem ser primeiro exorcizado; o que é evidentemente falso. Logo, as práticas do exorcismo nenhuma eficácia têm.

4. Demais. — Assim como certas práticas do exorcismo se fazem antes do batismo, assim também outras vêm depois dele; tal é a prática de o sacerdote ungir o batizado na cabeça. Ora, as que se fazem depois do batismo nenhuma eficácia têm, porque do contrário os efeitos do batismo seriam imperfeitos. Logo, também não a têm nenhuma as que se fazem antes do batismo, no exorcismo.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: As crianças são exsufladas e exorcizadas, para ser expulso delas o poder inimigo do diabo, que engana o homem. Ora, a Igreja nada faz em vão. Logo, tais exsuflações têm o efeito de eliminar o poder do demônio.

SOLUÇÃO. — Certos disseram que as práticas do exorcismo não têm nenhuma eficácia e são apenas simbólicas. - Mas isto é evidentemente falso, pois a Igreja usa nos exorcismos de palavras imperativas para expulsar o poder do demônio. Assim, quando diz: Portanto, maldito diabo, sai deste homem, etc. Por isso devemos admitir que tem uma certa eficácia, mas diferente da do batismo. Porque o batismo nos dá a graça da remissão plena das culpas. Ao passo que as práticas do exorcismo excluem o amplo impedimento à consecução da graça da salvação. - Desses impedimentos um é extrínseco e consiste no esforço que fazem os demônios para nos impedir a salvação. E esse fica anulado pelas exsuflações, que tiram o poder ao demônio, como se deduz da autoridade citada de Agostinho; isto é, de modo que não possa o demônio causar nenhum impedimento à recepção do sacramento. Continuam porem a ter poder sobre o homem quanto à mácula do pecado e ao reato da pena, até ser o pecado delido pelo batismo. E por isso Cipriano diz: Sabe que a nequícia do diabo pode permanecer até a ablução salutar; mas toda essa nequícia é aniquilada pelo batismo. - O outro é um impedimento intrínseco, consistente em termos os sentidos fechados à recepção dos mistérios da salvação, por causa da mácula do pecado original. Por isso Rábano diz: Pela sabedoria e virtude de Deus, a saliva simbólica e o tato do sacerdote cooperam para a salvação do catecúmeno abrindo-lhe as narinas, como a um perfume, ao conhecimento de Deus, as orelhas, aos preceitos de Deus, e o seu senso íntimo a uma fiel correspondência aos favores divinos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As práticas do exorcismo não tiram a culpa pela qual somos punidos depois da morte; mas excluem apenas os impedimentos a se receber a remissão da culpa pelo sacramento. Por isso depois da morte o exorcismo não é válido sem o batismo. Mas Prepositivo diz, que as crianças exorcizadas, mortas antes do batismo, sofrem trevas menores. O que não é verdade, por serem essas trevas a privação da visão divina, não susceptível de mais e de menos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É da essência do sacramento produzir o seu principal efeito - a graça, que perdoa a culpa, ou supre alguma deficiência nossa. Ora, esse efeito não o produzem as práticas do exorcismo, que apenas removem os referidos impedimentos. Por isso não são sacramentos, mas uns sacramentais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A disposição suficiente para receber a graça batismal é a fé e a intenção - ou a própria do batizado, se é adulto; ou a da Igreja, se é criança. Ora, as práticas do exorcismo se ordenam

a remover os impedimentos. Portanto, sem elas é possível alcançar-se o efeito do batismo. - Mas, não devem ser omitidas senão em artigo de necessidade. E então, quando cessar o perigo, devem ser feitas, para se conservar a uniformidade no batismo. Nem em vão se realizam depois do batismo, pois, assim como fica impedido o efeito do batismo, antes de ser recebido, assim também pode ficá-lo, depois de recebido.

RESPOSTA À QUARTA. — As práticas feitas sobre o batizado, depois do batismo, não são apenas simbólicas, mas também têm eficácia. Assim, a unção feita na cabeça, cuja finalidade é a conservação da graça baptismal. Mas há práticas que nenhuma eficácia tem e são apenas simbólicas. Tais as vestes brancas significativas da novidade da vida.

Art. 4 — Se é próprio do sacerdote catequizar e exorcizar o catecúmeno.

O quarto discute-se assim. — Parece que não é próprio do sacerdote catequizar e exorcizar o catecúmeno.

1. — Pois, ao ofício dos ministros pertence agir sobre os imundos, como diz Dionísio. Ora, os catecúmenos, que são instruídos no catecismo, e os energúmenos, que são purificados no exorcismo, contam-se entre os imundos, como diz Dionísio no mesmo lugar. Logo, catequizar e exorcizar não pertence ao ofício do sacerdote, mas antes, dos ministros.

2. Demais. — Os catecúmenos são instruídos na fé pela Sagrada Escritura, lida na igreja pelos ministros. Pois, assim como os leitores lêem na igreja o Testamento Velho, assim também os diáconos e os subdiáconos lêem o Novo. Portanto, aos ministros pertence catequizar. E também exorcizar parece pertencer aos ministros. Assim, diz Isidoro: O exorcista deve reter de memória os exorcismos e impor as mãos sobre os energúmenos e os catecúmenos, que devem ser exorcizados. Logo, não é ofício do sacerdote catequizar e exorcizar.

3. Demais. — Catequizar é o mesmo que ensinar, e ensinar é aperfeiçoar. O que é ofício dos bispos, como diz Dionísio. Logo, não é ofício do sacerdote.

Mas, *em contrário*, Nicolau Papa diz: O catecismo dos que devem ser batizados pode ser feito pelos sacerdotes de cada igreja. E Gregório também diz: Os sacerdotes, quando pela graça do exorcismo, impõem as mãos aos crentes, que outra coisa fazem senão expulsar os demônios?

SOLUÇÃO. — O ministro está para o sacerdote como um agente secundário e instrumental para o principal, como o indica o nome mesmo de ministro. E, o agente secundário não obra sem a cooperação do agente principal. Ora, quanto mais importante é a operação tanto mais o agente principal precisa de melhores instrumentos. Ora, é mais importante a ação do sacerdote conferir o sacramento que fazer os preparativos para ele. Por isso os ministros mais elevados, chamados diáconos, cooperam com o sacerdote no ato de conferir os sacramentos. Assim, diz Isidoro, que ao diácono pertence assistir aos sacerdotes e servi-los nos atos sacramentais, isto é, no batismo, no crisma, na patena e no cálice. Quantos aos ministros inferiores, eles cooperam com os sacerdotes nos preparativos para o sacramento; assim, os leitores, no catecismo e os exorcistas no exorcismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sobre os imundos os ministros exercem uma ação ministerial e como que instrumental; mas o sacerdote, a principal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os leitores e os exorcistas têm o ofício de catequizar e exorcizar, não como causas principais, mas como os que servem ao sacerdote.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A instrução pode ser de muitas espécies. - Uma é destinada a converter à fé. E essa, Dionísio a atribui ao bispo; mas qualquer pregador ou ainda qualquer fiel pode exercê-la. — A segunda espécie de instrução é a pela qual aprendemos os rudimentos da fé e o modo de recebermos os sacramentos. E essa cabe, secundariamente, aos ministros e, principalmente, aos sacerdotes. — A terceira ensina-nos a vivermos cristamente. — E essa concerne os padrinhos. — A quarta versa sobre os profundos mistérios da fé e a perfeição da vida cristã. E essa de ofício é reservada aos bispos.

O Sacramento da Confirmação

Questão 72: Do sacramento da confirmação

Em seguida devemos tratar do sacramento da confirmação.

E nesta questão discutem-se doze artigos:

Art. 1 — Se a confirmação é um sacramento.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a confirmação não é um sacramento.

1. — Pois. os sacramentos tiram a sua eficácia da instituição divina, como se disse. Ora, em nenhum lugar se lê que Cristo tivesse instituído a confirmação. Logo, não é sacramento.

2. Demais. — Os sacramentos da Lei Nova estavam prefigurados na Velha. Por isso diz o Apóstolo: Todos foram batizados debaixo da conduta de Moisés na nuvem e no mar, e todos comeram de um mesmo manjar espiritual e todos beberam de uma mesma bebida espiritual. Ora, a confirmação não foi prefigurada no Testamento Velho. Logo, não é um sacramento.

3. Demais. — Os sacramentos se ordenam à nossa salvação. Ora, podemos nos salvar sem a confirmação; assim as crianças batizadas, mortas sem confirmação, salvam-se. Logo, a confirmação não é um sacramento.

4. Demais. — Por todos os sacramentos da Igreja o homem se conforma com Cristo autor deles. Ora, pela confirmação não pode os nos conformar com Cristo, de quem não lemos que fosse confirmado.

Mas, *em contrário*, Melquíades Papa escreve aos bispos da Espanha: Quanto à questão sobre a qual me pedistes informações, a saber, se é maior sacramento a imposição das mãos pelo bispo ou o batismo, sabeis que são ambos grandes sacramentos.

SOLUÇÃO. — Os sacramentos da lei nova, ordenam-se a efeitos especiais da graça. Por onde, cada efeito especial da graça se ordena um sacramento especial. Mas como as coisas sensíveis e corpóreas geram semelhanças das espirituais e inteligíveis, pelo que se passa na vida material podemos perceber o que é especial à vida espiritual. Ora, é manifesto que é uma perfeição especial da vida do corpo o chegar o homem à idade perfeita e poder fazer ações perfeitas. Por isso o Apóstolo diz: Depois que eu cheguei a ser homem jeito, dei de mãos às coisas que eram de menino. E por isso também, além do movimento da geração, pelo qual recebemos a vida do corpo, há o do crescimento pelo qual chegamos à idade perfeita. Assim também recebemos a vida espiritual pelo batismo, que é a regeneração espiritual. . E pela confirmação atingimos a como idade perfeita da vida espiritual. Por isso Melquíades Papa diz: O Espírito Santo, que desceu sobre as águas do batismo, para nossa salvação, concede, na fonte batismal, a plenitude da inocência, e na confirmação o aumento da graça. No batismo renascemos para a vida e depois do batismo somos confirmados para a luta. No batismo somos purificados, e depois do batismo somos fortalecidos. Por onde é manifesto que a confirmação é um sacramento especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sobre a instituição deste sacramento há tríplice opinião.

- Certos (Alex. de Hales, S. Boaventura) disseram que esse sacramento não foi instituído nem por Cristo nem pelos Apóstolos; mas depois, no decurso do tempo, num certo concílio. - Mas outros (Petr. Tarent) disseram ter sido instituído pelos Apóstolos. - Mas isto não pode ser, porque instituir um novo

sacramento implica um poder por excelência, que só cabe a Cristo. - E por isso devemos responder, que Cristo institui este sacramento, não conferindo-o, mas prometendo-o, segundo aquilo do Evangelho: Se eu não for não virá a vós o Consolador; mas se for enviarvo-lo-ei. E isto é assim porque neste sacramento é dada a plenitude do Espírito Santo, que não devia ser dada antes da ressurreição e da ascensão de Cristo, segundo o diz o Evangelho.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A confirmação é o sacramento da plenitude da graça; e portanto nada podia haver que lhe correspondesse no Velho Testamento, pois a lei nenhuma coisa levou à perfeição, no dizer do Apóstolo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, todos os sacramentos são de certo modo necessários à salvação; mas há certos sem os quais não a alcançamos; e outros que contribuem para a plenitude dela. E assim a confirmação é de necessidade para a salvação embora sem ela possamos nos salvar, contanto que não a omitamos por desprezo do sacramento.

RESPOSTA À QUARTA. — Os que recebem a confirmação, sacramento da plenitude da graça, conformam-se com Cristo, que desde o primeiro instante da sua concepção foi cheio de graça e de verdade, como diz o Evangelho. E essa plenitude se declarou no batismo, quando desceu sobre ele o Espírito Santo em forma corpórea. Por isso o Evangelho também diz, que cheio do Espírito Santo voltou Jesus do Jordão. Mas não convinha à dignidade de Cristo, autor dos sacramentos, receber de um sacramento a plenitude da graça.

Art. 2 — Se o crisma é a matéria conveniente deste sacramento.

O segundo discute-se assim. — Parece que a crisma não é a matéria conveniente deste sacramento.

1. — Pois, este sacramento foi instituído por Cristo, quando prometeu aos discípulos o Espírito Santo. Ora, ele próprio enviou-lhes o Espírito Santo sem fazer nenhuma unção do Crisma. E também os Apóstolos conferiam este sacramento pela só imposição das mãos, sem crisma. Assim, diz a Escritura, que os Apóstolos punham as mãos sobre os batizados e estes recebiam o Espírito Santo. Logo, o crisma não é a matéria deste sacramento, porque a matéria é necessária para o sacramento ser válido.

2. Demais. — A confirmação de certo modo completa o sacramento do batismo, como se disse; e assim deve conformar-se com ele como a perfeição com o perfectível. Ora, a matéria do batismo é a água, elemento simples. Logo, a crisma, feito de óleo e de bálsamo, não é a matéria conveniente deste sacramento.

3. Demais. — O óleo é tomado, na matéria deste sacramento, para ungir. Ora, com qualquer óleo se pode ungir, por exemplo, com o óleo de nozes ou de qualquer outra matéria. Logo, não é só o óleo de azeitonas que deve ser tomado para esse sacramento.

4. Demais. — Como se disse, a água é tomada como matéria para o batismo, porque em toda parte se encontra facilmente. Ora, o óleo de azeitonas não se encontra em toda parte, e muito menos o bálsamo. Logo, a crisma, composto dessas duas matérias, não é a matéria conveniente deste sacramento.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Os sacerdotes não se permitam assinalar com o santo crisma a fronte das crianças que acabam de ser batizadas. Logo, a crisma é a matéria deste sacramento.

SOLUÇÃO. — A crisma é a matéria conveniente deste sacramento. Pois, como se disse, ele confere a plenitude do Espírito Santo, para termos a força espiritual da idade perfeita. Ora, quando chegamos à idade perfeita, já começamos a comunicar com os outros pelos nossos atos, ao passo que antes como que vivíamos particularmente só para nós. Ora, a graça do Espírito Santo é significada pelo óleo; por isso a Escritura diz que Cristo foi ungido com o óleo da alegria, por causa da plenitude do Espírito Santo, que tinha. Por isso é o óleo a matéria própria deste sacramento. Mas é misturado com o bálsamo por causa da fragrância do odor que este exala. Donde o dizer o Apóstolo: Somos o bom odor de Cristo. E embora haja muitas outras matérias odoríferas, contudo o bálsamo é preferido pela excelência do seu perfume e por ser incorruptível. Dai o dizer na Escritura: A minha fragrância é como a do bálsamo sem mistura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo pelo seu poder de excelência comunicou aos Apóstolos, sem intermediário do rito sacramental, o fruto da confirmação, que é a plenitude do Espírito Santo, porque, como diz o Apóstolo, eles receberam as primícias do Espírito Santo. — Contudo, os sinais exteriores que acompanharam essa colação aos Apóstolos não foram sem analogia com a matéria deste sacramento. Pois, o fato de ter o Espírito Santo descido sensivelmente sobre eles em forma de fogo, prende-se à mesma significação a que se prende o óleo: salvo que o fogo tem uma virtude ativa, e o óleo, passiva, enquanto matéria e fomento do fogo. Diferença bastante legítima, pois, pelos Apóstolos a graça do Espírito Santo devia derivar para os outros. — Também sobre os Apóstolos o Espírito Santo desceu em forma de língua, o que se prende à mesma significação, que significava o bálsamo. Salvo que a língua nos põe em comunicação com outrem pela locução, e o bálsamo pelo odor. Porque os Apóstolos foram cheios do Espírito Santo como doutores da fé, ao passo que os outros fiéis, como causadores da edificação dos fiéis. — Semelhantemente, pela imposição das mãos dos Apóstolos bem como pela pregação deles, a plenitude do Espírito Santo descia sobre os fiéis sob sinais visíveis, como no princípio descera sobre os Apóstolos. Por isso Pedra diz: Como eu tivesse começado a falar, desceu o Espírito Santo sobre eles, assim como tinha descido sobre nós no princípio. — Por onde, não era necessária uma sensível matéria sacramental, quando eram miraculosamente manifestados sinais sensíveis da divindade. — Mas os Apóstolos usavam comumente da crisma ao conferir o sacramento, quando não se manifestavam esses sinais sensíveis. Assim, diz Dionísio: Há uma operação perfectiva, a que os nossos chefes, isto é, os Apóstolos, chamam hóstia do crisma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O batismo é conferido para alcançarmos pura e simplesmente a vida espiritual; por isso a matéria desse sacramento deve ser simples. Mas esse sacramento é conferido para conseguirmos a plenitude do Espírito Santo, cuja operação é multiforme, segundo aquilo da Escritura: Há nele um espírito de inteligência santo, único, múltiplice. E o Apóstolo: Há, pois, repartição de graças, mas um mesmo é o Espírito. Por isso, a matéria desse sacramento é acertadamente composta.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As propriedades do óleo, que significam o Espírito Santo, se encontram antes no óleo da oliveira do que em qualquer outro óleo. Por isso a própria oliveira, de frondes sempre viridentes, significa a viridência e a misericórdia do Espírito Santo. - Demais, esse óleo é o óleo por excelência e o empregado de preferência em toda parte onde é encontrado. E qualquer outro licor é chamado óleo por semelhança com ele; nem é de uso comum senão como suplemento para aqueles a quem falta o óleo da oliveira. Por isso esse óleo só é o usado neste e em certos outros sacramentos.

RESPOSTA À QUARTA. — O batismo é um sacramento de absoluta necessidade, por isso a sua matéria deve ser encontrada em toda parte. Mas basta que a matéria deste sacramento, que não é de tão grande necessidade, possa ser levada facilmente a todos os lugares da terra.

Art. 3 — Se é necessário para este sacramento ser válido que a sua matéria, a crisma, tenha sido primeiro consagrado pelo bispo.

O terceiro discute-se assim. — Parece não ser necessário, para este sacramento ser válido que a sua matéria, a crisma, tenha sido primeiro consagrado pelo bispo.

1. — Pois, o batismo, que produz a plena remissão dos pecados não tem menor eficácia que este sacramento. Ora, embora uma certa santificação seja lançada sobre a água batismal antes do batismo, não é contudo necessária para a validade do sacramento: pois em artigo de necessidade pode ser omitida. Logo, não é de necessidade para este sacramento que a crisma tenha sido antes consagrado pelo bispo.

2. Demais. — Uma mesma coisa não deve ser consagrada duas vezes. Ora, a matéria do sacramento é santificada na colação mesma dele, pela forma das palavras por que se confere o sacramento. Por isso Agostinho diz: Acrescenta-se a palavra ao elemento e forma-se o sacramento. Logo a crisma não deve ser conservado antes de ser esse sacramento conferido.

3. Demais. — Toda consagração feita nos sacramentos se ordena à consecução da graça. Ora, a matéria sensível preparada com óleo e bálsamo não é capaz da graça. Logo, não se lhe deve lançar nenhuma consagração.

Mas, *em contrário*, Inocêncio Papa diz: Aos presbíteros, quando batizam, seja-lhes lícito ungir com a crisma os batizados, que foi consagrado pelo bispo; mas não ungir a fronte com o mesmo óleo, o que só podem fazer os bispos quando conferem o Paráclito; o que se faz pela confirmação. Logo, é necessário que a matéria deste sacramento seja primeiro consagrada pelo bispo.

SOLUÇÃO. — A santificação dos sacramentos deriva totalmente de Cristo, como dissemos. Mas devemos considerar que Cristo usou de certos sacramentos que têm matéria sensível, como o batismo e também a Eucaristia. Por isso, pelo uso mesmo de Cristo, as matérias desses sacramentos receberam a aptidão para dar ao sacramento a sua plenitude. Por onde, diz Crisóstomo (Cromácio): Nunca as águas do batismo poderiam purificar os pecados dos crentes, se não fossem santificadas pelo contato do corpo do Senhor. Do mesmo modo, o próprio Senhor, tomou o pão e o benzeu; e semelhantemente tomou o cálice, como referem os Evangelhos. E por isso não é necessário, para a validade desses sacramentos, que a matéria seja benta antes, porque basta a bênção de Cristo. E qualquer bênção que se lhe acrescenta é para a solenidade do sacramento, mas não para a sua validade. De unções visíveis porem Cristo não usou a fim de não menoscar a unção invisível, pela qual foi ungido, sobre os seus companheiros. Por onde, tanto o crisma como o óleo santo e o óleo dos enfermos são bentos antes de virem ao uso do sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A resposta resulta do que acaba de ser dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As duas consagrações da crisma não têm o mesmo fim. Pois, assim como um instrumento de dois modos adquire a sua virtude instrumental — quando recebe a forma de instrumento e quando movido pelo agente principal, assim também a matéria do sacramento necessita de dupla santificação, por uma das quais se torna a matéria própria do sacramento e pela outra é aplicada à produção do efeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A matéria corpórea não é capaz de graça, como sujeito, mas só como instrumento da graça conforme dissemos. E para isso é consagrada a matéria do sacramento, ou pelo próprio Cristo, ou pelo bispo, representante na Igreja da pessoa de Cristo.

Art. 4 — Se esta é a forma conveniente deste sacramento: Eu te assinalo com o sinal da cruz e te confirmo com a crisma da salvação, em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo, Amem.

O quarto discute-se assim. — Parece que esta não é a forma conveniente deste sacramento: Eu te assinalo com o sinal da cruz e te confirmo com o crisma da salvação, em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo, amém.

1. — Pois, o uso dos sacramentos deriva de Cristo e dos Apóstolos. Ora, nem Cristo instituiu essa forma nem lemos na Escritura que dela tivessem usado os Apóstolos. Logo, não é essa a forma conveniente deste sacramento.

2. Demais. — Assim como o sacramento é o mesmo entre todos, assim também a sua forma deve ser a mesma, porque qualquer ser terá a sua unidade, como o seu ser, da sua forma. Ora, da referida forma nem todos usam; pois, certos dizem: Eu te confirmo com a crisma da santificação. Logo, a forma supra não é a conveniente a este sacramento.

3. Demais. — Este sacramento deve conformar-se com o batismo como a perfeição com o perfectível, conforme se disse. Ora, a forma do batismo não faz menção da impressão do caráter, nem também da cruz de Cristo, embora pelo batismo morramos com Cristo, na frase do Apóstolo. Nem tão pouco se faz menção do efeito da salvação, embora o batismo seja necessário para a alcançarmos. E também a forma do batismo implica um ato único e é expressa a pessoa de quem batiza, quando diz: Eu te batizo. Ora, o contrário, aparece na forma supra-referida. Logo, não é a forma conveniente deste sacramento.

Mas, *em contrário*, a autoridade da Igreja, que usa comumente dessa forma.

SOLUÇÃO. — A referida forma é conveniente a este sacramento. Pois, assim como a forma de um ser físico lhe dá a espécie, assim a do sacramento deve conter tudo o que lhe pertence à espécie. Ora, como do sobredito se colhe, nesse sacramento recebemos o Espírito Santo para nos fortificar na luta espiritual. Por onde, três coisas são necessárias neste sacramento, contidas na referida forma. — A primeira delas é a causa que confere a plenitude da força espiritual, que é a santa Trindade, expressa quando se diz: Em nome do Padre, etc. - A segunda é a própria robustez espiritual, comunica da pelo sacramento de uma matéria visível, em vista da salvação. E é o que indicam as palavras — Eu te confirmo com a crisma da salvação. — A terceira é o sinal dado ao combatente, assim como na pugna corporal os soldados são marcados com as insígnias dos seus chefes. Tal é o significado das palavras: Eu te assinalo com o sinal da cruz, no qual triunfou o nosso Rei, no dizer do Apóstolo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como dissemos, pelo ministério dos Apóstolos às vezes era conferido o efeito deste sacramento, a saber, a plenitude do Espírito Santo, por certos sinais visíveis milagrosamente produzidos por Deus, que pode conferir os efeitos do sacramento sem conferir o sacramento. E então não era necessária nem a matéria nem a forma deste. - Outras vezes, porém, como ministros dos sacramentos é que conferiam a este. E então assim como da matéria, usavam também da forma dele, por mandado de Cristo. Pois, os Apóstolos, na colação dos sacramentos, observavam muitas cerimônias não outorgadas nas Escrituras comuns a todos. Por isso diz Dionísio: Não é justo os intérpretes das Escrituras tirar ocultamente e trazerem a público quer as invocações eficientes, isto é, as palavras constitutivas dos sacramentos, quer o mistério delas ou as virtudes obradas por Deus mediante elas; mas que o nosso santo ensino as comunique sem pompa, isto é, ocultamente. Por isso o Apóstolo diz, falando da celebração da Eucaristia: No tocante às demais causas, eu as ordenarei quando for.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A santidade é a causa da salvação. Por isso vem a dar no mesmo dizer pela crisma da salvação e da santificação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batismo é o renascer para a vida espiritual, que é a nossa vida individual. Por isso a forma do batismo não inclui senão o ato mesmo conducente à nossa santificação. Ao passo que o sacramento em questão não só se ordena à nossa santificação individual, mas também à luta exterior à qual estamos expostos. Por onde, nele se menciona não sô a santificação interior, quando se diz. Eu te confirmo, com a crisma da salvação, mas também se nos assinala exteriormente como que com o estandarte da cruz, para a luta espiritual externa, e isso significam as palavras. — Eu te assinalo com o sinal da cruz. — Quanto à palavra — batizar, significativo da ablução, podemos por ela compreender tanto a matéria, que é a água da ablução, como o efeito da salvação. O que não inclui a palavra confirmar, e por isso se lhe deviam acrescentar. — Como já dissemos a expressão pronominal — eu — não é de necessidade na forma batismal, pois está incluída no verbo da primeira pessoa. É acrescentada porem para exprimir a intenção. O que não é igualmente necessário na confirmação, conferida só pelos ministros superiores, como a seguir se dirá.

Art. 5 — Se o sacramento da confirmação imprime caráter.

O quinto discute-se assim. Parece que o sacramento da confirmação não imprime caráter.

1. — Pois, o caráter implica um sinal distintivo. Ora, pelo sacramento da confirmação não se distingue o fiel do infiel, efeito do batismo; nem um fiel dos outros, porque este sacramento se ordena ao combate espiritual imposto a todos os fiéis. Logo, este sacramento não imprime nenhum caráter.

2. Demais. — Acima se disse ser o caráter uma potência espiritual. Ora a potência ou é ativa ou passiva. Mas, a potência ativa, nos sacramentos, é conferida pelo sacramento da ordem; e a passiva ou receptiva, pelo do batismo. Logo, o sacramento da confirmação nenhum caráter imprime.

3. Demais. — A circuncisão, que é um caráter impresso no corpo, não imprime nenhum caráter espiritual. Ora, este sacramento imprime um certo caráter corporal, pois, o confirmando é assinalado pela crisma com o sinal da cruz na fronte. Logo, este sacramento não imprime caráter espiritual.

Mas, *em contrário*. - Todo sacramento que não pode ser renovado imprime caráter. Ora, este sacramento não pode ser renovado, como o dispõe Gregório: Quanto ao que teria sido de novo confirmado pelo pontífice, essa reiteração deve ser proibida. Logo, a confirmação imprime caráter.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o caráter é um poder espiritual ordenado a certas ações sagradas. Ora, conforme foi dito, assim como o batismo é um renascimento espiritual para a vida cristã, assim também a confirmação é um crescimento espiritual que nos conduz à idade espiritual perfeita. Ora, é manifesto, por semelhança com a vida do corpo, que um é o modo de agir do recém-nascido e outro o do que já atingiu a idade perfeita. Por onde, o sacramento da confirmação nos confere o poder espiritual de fazer certas outras ações sagradas além das que o batismo nos torna possíveis. Pois, no batismo recebemos a faculdade de praticar o que conduz à nossa salvação própria, isto é, o que respeita à nossa vida individual; ao passo que a confirmação nos dá o poder de praticar atos pertinentes ao combate espiritual contra os inimigos da fé. Como o demonstra o exemplo dos Apóstolos, que antes de receberem a plenitude do Espírito Santo, estavam no cenáculo perseverando na oração; depois, porém, quando dele saíram, não temiam confessar publicamente a fé, mesmo perante os inimigos da fé cristã. Por onde é manifesto, que o sacramento da confirmação imprime caráter.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O combate espiritual contra os inimigos invisíveis todos devemos combatê-lo. Mas contra os inimigos visíveis, isto é, contra os perseguidores da fé só combatem os confirmados, confessando publicamente o nome de Cristo, pois já atingiram a idade viril espiritual. Tal o diz o Evangelho: Eu vos escrevo, moços, porque sois fortes e porque a palavra de Deus permanece em vós e porque vencestes o maligno. Por onde, o caráter da confirmação é o sinal distintivo não entre infiéis e fiéis, mas entre os espiritualmente provectos e aqueles de quem diz Pedro: Como a meninos recém-nascidos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todos os sacramentos são umas profissões de fé. Assim, pois, como o batizado recebe o poder espiritual de confessar a fé pela recepção dos outros sacramentos, assim também o confirmado recebe o poder de confessar, como que por dever, pública e verbalmente a fé de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Aos sacramentos da Lei Velha o Apóstolo lhes chama justiça da carne, por não produzirem nenhum efeito interior. Por isso a circuncisão só imprimia um caráter no corpo, mas não na alma. Ao passo que a confirmação imprime por igual um caráter corpóreo e outro espiritual, por ser sacramento da lei nova.

Art. 6 — Se o caráter da confirmação pressupõe necessariamente o caráter do batismo.

O sexto discute-se assim. — Parece que o caráter da confirmação não pressupõe necessariamente o caráter batismal.

1. — Pois, o sacramento da confirmação se ordena à confissão pública da fé de Cristo. Mas muitos mesmo antes do batismo, confessaram publicamente a fé de Cristo, derramando o sangue pela fé. Logo, o caráter da confirmação não pressupõe o caráter batismal.

2. Demais. — Não se lê dos Apóstolos, que fossem batizados; sobretudo que o Evangelho diz que o Cristo não batizava ele próprio, mas sim os seus discípulos. E contudo, foram depois confirmados pelo advento do Espírito Santo. Logo e semelhantemente, outros podem ser confirmados antes de batizados.

3. Demais. — A Escritura diz: Estando Pedro ainda proferindo estas palavras, desceu o Espírito Santo sobre todos os que ouviam a palavra e os ouviam falar diversas línguas. E depois Pedro mandou batizá-los. Logo, por igual razão, podem os demais ser confirmados antes de batizados.

Mas, *em contrário*, Rabano diz: Em último lugar, pela imposição das mãos do sumo sacerdote, o batizado recebe o Paráclito, a fim de ser fortificado pelo Espírito Santo, para pregar a fé.

SOLUÇÃO. — O caráter da confirmação necessariamente supõe o batismal. De modo que o não-batizado que fosse confirmado nada receberia, mas seria necessário de novo receber a confirmação, depois de batizado. E a razão é que a confirmação está para o batismo como o crescimento para a geração, conforme do sobredito resulta. Ora, é manifesto que ninguém pode atingir a idade perfeita antes de nascido. E semelhantemente, quem não for primeiro batizado não pode receber a confirmação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude divina não está adstrita aos sacramentos. E por isso pode nos conferir a força espiritual para confessar publicamente a fé de Cristo sem o sacramento da confirmação; assim como também podemos alcançar a remissão dos pecados sem batismo. Contudo,

assim como ninguém alcança o efeito do batismo sem o desejo deste, assim ninguém consegue o efeito da confirmação sem a desejar, o que se pode dar antes da recepção do batismo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, pelo dito do Senhor - Aquele que está lavado não tem necessidade de lavar senão os pés, entendemos que Pedro e os outros discípulos de Cristo foram batizados, quer pelo batismo de João, como alguns pensam, e quer, como é mais crível, pelo batismo de Cristo. Pois, nem recusou o ministério de batizar, a fim de ter servos pelos quais batizasse os outros.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os ouvintes da pregação de Pedro receberam o efeito da confirmação milagrosamente, mas não o sacramento da confirmação. Pois como dissemos, o efeito da confirmação nos pode ser conferido antes do batismo; não porem o sacramento da confirmação. Porque assim como o efeito da confirmação, que é a robustez espiritual, pressupõe o efeito do batismo, que é a justificação, assim o sacramento da confirmação pressupõe o sacramento do batismo.

Art. 7 — Se este sacramento confere a graça santificante.

O sétimo discute-se assim. — Parece que este sacramento não confere a graça santificante.

1. — Pois, a graça santificante é um remédio contra a culpa. Ora, este sacramento como dissemos, só é conferido aos batizados, que estão purificados da culpa. Logo, este sacramento não confere a graça santificante.

2. Demais. — Sobretudo os pecadores é que precisam da graça santificante, que só os pode justificar. Se portanto este sacramento confere a graça santificante parece que devia ser dada aos que estão em estado de pecado. O que contudo não é verdade.

3. Demais. — A graça santificante não é susceptível de espécies, pois se ordena a um só efeito. Ora, duas formas da mesma espécie não podem coexistir no mesmo sujeito. Sendo, pois, a graça santificante conferida ao homem pelo batismo, parece que o sacramento da confirmação, conferido só ao batizado, não dá a graça santificante.

Mas, *em contrário*, Melquíades Papa diz: O Espírito Santo, na fonte batismal, dá a plenitude da inocência; e na confirmação, o aumento da graça.

SOLUÇÃO. — Este sacramento, como se disse, confere ao batizado o Espírito Santo para o robustecer como o foi aos Apóstolos no dia de Pentecostes e como o era aos batizados pela imposição das mãos dos Apóstolos, segundo o refere a Escritura. Ora conforme se mostrou na Primeira Parte, a missão ou a dação do Espírito Santo é acompanhada da graça santificante. Por onde é manifesto que o sacramento da confirmação confere a graça santificante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pela graça santificante fica perdoada a culpa. Mas também produz outros efeitos, pois basta a nos conduzir, por todos os graus, até a vida eterna. Por isso foi dito a Paulo: Basta-te a minha graça. E o próprio Apóstolo disse: Pela graça de Deus sou o que sou. Por onde, a graça santificante não só produz a remissão da culpa, mas também o aumento e a fortificação da justiça. E assim a confere o sacramento em questão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como o próprio nome o diz, este sacramento é conferido para confirmar o que já existia. Por isso não deve sê-lo aos que não têm a graça; e portanto, assim como não o é aos não-batizados, também não deve sê-lo aos adultos pecadores, salvo aos que fizeram penitência dos pecados. Por isso no concílio aurelianense se dispõe: Venham à confirmação em jejum e sejam advertidos a se

confessarem primeiro a fim de poderem, purificados, receber o dom do Espírito Santo. Assim, este sacramento completa o efeito da penitência, bem como o do batismo; porque, pela graça conferida por ele o penitente conseguirá uma remissão mais plena do pecado. E o adulto em estado de pecado, mas sem disso ter consciência, ou sem contrição perfeita, que receber a confirmação, alcançará a remissão dos pecados pela graça conferida por ela.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, a graça sacramental acrescenta à santificante, geralmente considerada, o poder de produzir o efeito especial, a que se ordena o sacramento. Considerada, pois, a graça conferida neste sacramento, no que ela tem de geral, então ele não confere nenhuma outra graça além da conferida pelo batismo, mas aumenta a que já existia. Mas considerada na eficácia especial que é acrescentada, então é de espécie diferente.

Art. 8 — Se este sacramento deve ser conferido a todos.

O oitavo discute-se assim. — Parece que este sacramento não deve ser conferido a todos.

1. — Pois, este sacramento confere uma certa excelência, como se disse. Ora, o excelente não cabe a todos. Logo não deve a confirmação ser conferida a todos.

2. Demais. — Por este sacramento crescemos espiritualmente para atingir a idade perfeita. Ora, a idade perfeita exclui a idade pueril. Logo, ao menos às crianças não deve ser conferido.

3. Demais. — Como diz Melquíades Papa, depois do batismo somos confirmados, para o combate. Ora, combater não compete às mulheres, pela fraqueza do seu sexo. Logo, também às mulheres não deve a confirmação ser conferida.

4. Demais. — Melquíades Papa diz: Embora aos que vão partir bastem os benefícios da regeneração, aos que devem vencer são necessários os da confirmação. A confirmação arma e instrui os que ficam para os combates e os prêmios deste mundo. Quanto ao que, depois do batismo, chegar à morte imaculado e com a inocência batismal, esse é confirmado pela morte pois, já não pode pecar depois da morte. Logo, aos moribundos não se lhes deve conferir a confirmação, que, portanto, não deve ser conferida a todos.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura, que o Espírito Santo, chegando, encheu toda a casa - a que simboliza a Igreja. E depois acrescenta que foram todos cheios do Espírito Santo. Ora, este sacramento é conferido para a consecução dessa plenitude. Logo, deve sê-lo a todos que estão na Igreja:

SOLUÇÃO. — Como dissemos este sacramento nos eleva espiritualmente a idade perfeita. Ora, é da intenção sua natureza, que todos os nascidos corporalmente atinjam a idade perfeita; o que fica às vezes impedido pela corruptibilidade do corpo, prematuramente aniquilado pela morte. Mas, com maior razão, está na intenção de Deus conduzir todos os seres ao termo da sua perfeição, de cuja imitação a natureza participa. Por isso a Escritura diz: As obras de Deus são perfeitas. Ora, a alma, sujeito da natividade espiritual e capaz da perfeição da idade espiritual, é imortal; e assim como é capaz, na idade da velhice, da natividade espiritual, assim também, na da juventude ou da puerícia, pode atingir a idade perfeita, porque essas idades do corpo não prejudicam à alma. Logo, o sacramento da confirmação deve ser conferido a todos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Este sacramento confere uma certa excelência, não de um homem sobre outro como o confere o sacramento da ordem, mas de nós sobre nós mesmos no sentido em que quando adulto, temos excelência sobre a idade que tínhamos quando eramos criança, o que é uma superioridade de nós sobre nós mesmos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como se disse, a idade do corpo não prejudica a da alma. Por isso, mesmo. na idade pueril é possível a consecução da perfeição da idade espiritual, da qual diz a Escritura: A velhice venerável não é a diuturna nem a computada pelo número dos anos. Donde vem que muitos, na idade pueril, fortalecidos pelo Espírito Santo, que receberam, lutaram corajosamente por Cristo até a efusão do sangue.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Crisóstomo, as lutas deste mundo exigem certas qualidades de idade de forma e de nascimento, que as tornam interditas aos escravos, às mulheres, aos velhos e às crianças. Mas nos combates, cujo prêmio é o céu, o estádio está aberto a todos sem distinção de pessoa, nem de idade nem de sexo. E noutro lugar: Perante Deus, mesmo o sexo feminino combate; pois, muitas mulheres combateram o combate espiritual com ânimo viril. Assim, certas, nas lutas do martírio, igualaram os varões, pela força do homem interior; e outras se revelaram ainda mais fortes que eles. E por isso este sacramento deve ser conferido às mulheres.

RESPOSTA À QUARTA. — Como dissemos, a alma, sujeito da idade espiritual, é imortal. Por isso, este sacramento deve ser conferido também aos moribundos, para aparecerem perfeitos na ressurreição, segundo aquilo do Apóstolo: Até que todos cheguemos a estado de varão perfeito, segundo a medida da idade completa de Cristo. Donde o dizer Hugo de S. Victor: Seria muito perigoso o sair alguém desta vida sem a confirmação; não porque houvesse de se condenar, salvo se deixasse de receber esse sacramento por desprezo, mas porque sofreria detrimento na perfeição da glória. Por isso também as crianças mortas confirmadas alcançam uma glória maior, assim como nesta vida, uma graça maior. Por isso também as crianças mortas confirmadas alcançam uma glória maior, assim como nesta vida, uma graça maior. — Quanto à autoridade aduzida, significa que aos moribundos não é necessário este sacramento por causa do perigo do combate presente.

Art. 9 — Se deve-se conferir a confirmação na frente.

O nono discute-se assim. — Parece que não se deve conferir este sacramento na frente.

1. — Pois, este sacramento é um complemento do batismo, como se disse. Ora, o sacramento do batismo é conferido em todo o corpo. Logo, este não deve ser conferido só na frente.

2. Demais. — O fim deste sacramento é robustecer-nos espiritualmente, como se disse. Ora, a robustez espiritual reside sobretudo no coração. Logo, este sacramento devia ser conferido antes sobre o coração que na frente.

3. Demais. — Este sacramento nos é conferido para confessarmos livremente a fé de Cristo. Mas com a boca se faz a confissão para conseguir a salvação, como diz o Apóstolo. Logo, este sacramento deve ser conferido antes ao redor da boca que na frente.

Mas, *em contrário* Rabano diz: O batizado é assinalado com crisma no alto da cabeça pelo sacerdote, mas pelo pontífice na frente.

SOLUÇÃO. — Como dissemos este sacramento nos faz receber o Espírito Santo para nos tornar robustos no combate espiritual, a fim de também confessarmos valorosamente à fé entre os adversários da fé de Cristo. Por onde, convenientemente é assinalado na frente com a crisma o sinal da cruz, por duas razões. - Primeiro porque, como o soldado é marcado com o sinal do chefe, nós devemos sê-lo com o da cruz, o qual deve ser visível e manifesto. Ora, dentre todos os lugares do corpo humano, a frente é a mais aparente, que, por assim dizer, nunca se cobre. Por isso o confirmado é ungido na frente com o

crisma a fim de mostrar-se manifestamente cristão; assim como os Apóstolos, depois de terem recebido o Espírito Santo se manifestaram, que antes estavam escondidos no cenáculo. - Segundo, porque duas causas nos impedem de confessarmos livremente o nome de Cristo, a saber, o temor e a vergonha. Ora, essas duas paixões se manifestam particularmente na frente, por causa da vizinhança da imaginação e porque os espíritos vitais sobem diretamente do coração à frente. Por isso os envergonhados enrubescem ao passo que os amedrontados empalidecem como diz Aristóteles. Por onde, o confirmado é assinalado na frente com a crisma para não fugir a confessar o nome de Cristo, nem por temor nem por vergonha.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O batismo nos faz renascer para a vida espiritual, que abrange o homem na sua totalidade. Ao passo que a confirmação nos fortalece para o combate, cujo sinal devemos trazer na frente, como num lugar visível.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O principio da fortaleza está no coração, mas o sinal se manifesta na frente. Por isso, diz a Escritura: Eis - aí te dei eu uma cara mais de aço que as suas caras. Por isso, O sacramento da Eucaristia, que nos firma dentro de nós mesmos, é o sacramento do coração, conforme àquilo da Escritura: O pão alegra o coração do homem. Mas, o sacramento da confirmação requer um sinal de fortaleza, em relação aos outros. Por isso é posto na frente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Este sacramento é conferido para confessarmos livremente a fé; não porém para confessá-la pura e simplesmente, porque esse é o efeito do batismo. Por isso não devem ser assinalado na boca, mas na frente, onde se manifestam os sinais das paixões que nos impedem a livre confissão.

Art. 10 — Se o confirmado deve ser sustido por outrem ao receber a confirmação.

O décimo discute-se assim. — Parece que o confirmado não deve ser sustido por ninguém ao receber a confirmação.

1. — Pois, este sacramento é conferido não só às crianças, mas também aos adultos. Ora, os adultos podem estar em pé por si mesmos. Logo, é ridículo serem sustidos por outrem.

2. Demais. — Quem já pertence à Igreja tem acesso livre ao príncipe dela, que é o bispo. Ora, este sacramento, como se disse, só é conferido ao batizado, que já é membro da Igreja. Logo, parece que não deve ser conduzido por outrem ao bispo, para receber esse sacramento.

3. Demais. — Este sacramento é conferido para nos dar a robustez espiritualmente. Ora esta é maior no homem que na mulher, segundo aquilo da Escritura: Quem achará uma mulher forte? Logo pelo menos a mulher não deve sustentar o homem, na confirmação.

Mas, *em contrário*, Inocêncio Papa diz e está nas Decretais: Se um dos dois cônjuges recebeu ao sair da fonte ou susteve para o crisma uma criança, filho ou filha de outra família, etc. Logo, assim como é necessário que outrem retire o batizado da sagrada fonte, assim é preciso que também alguém sustenha o que vai receber o sacramento da confirmação.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, este sacramento é conferido para nos dar a força no combate espiritual. Pois, assim como um recém-nascido precisa de quem o guie na manutenção da vida segundo àquilo do Apóstolo - Na verdade tivemos a nossos pais carnis, que nos corrigiam, e os olhávamos, com respeito - assim também os que devem sustentar o combate precisam de guias que os instruem no pertinente ao

modo de combater. Por isso, nas guerras deste mundo constituem-se chefes e centuriões pelos quais os outros são governados. Pela mesma razão também aquele que recebe este sacramento é sustido por outrem, que por assim dizer deverá atingi-lo no combate. - Semelhantemente como este sacramento nos confere a perfeição da idade espiritual, como se disse, por isso quem a ele se achega é sustido, como tendo espiritualmente a fraqueza da criança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o confirmado seja adulto corporalmente, não o é espiritualmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o batizado se torne membro da Igreja, contudo não está ainda adscrito na milícia cristã. Por isso é conduzido ao bispo, como ao chefe do exército, por outro já adscrito nessa milícia. Pois, não é quem ainda não recebeu a confirmação, que deve acompanhá-lo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz o Apóstolo, em Jesus Cristo não há homem nem mulher. Por isso não importa que seja um homem ou uma mulher quem sustem o confirmando.

Art. 11 — Se só o bispo pode conferir este sacramento.

O undécimo discute-se assim. — Parece que nem só o bispo pode conferir este sacramento.

1. — Pois, Gregório, escrevendo o Januário bispo, diz: Chegou ao nosso conhecimento que certos se escandalizaram por termos proibido aos presbíteros ungir com o crisma os neófitos. Ora, nós o fizemos de conformidade com o uso antigo da nossa Igreja. Se houver porem quem demasiado se contriste com isso, permitimos que, na falta do bispo, também os presbíteros possam ungir os batizados com o crisma, mesmo na frente. Ora, o necessário à validade do sacramento não deve mudar-se, por evitar escândalo. Logo, parece não ser de necessidade para este sacramento, que seja conferido pelo bispo.

2. Demais. — O sacramento do batismo tem maior eficácia que o da confirmação; porque o batismo confere o perdão pleno dos pecados, quanto à culpa e quanto à pena, o que a confirmação não faz. Ora, um simples sacerdote, pelo seu próprio ofício, pode ministrar o sacramento do batismo; e em caso de necessidade qualquer, mesmo um não-ordenado, pode fazê-lo. Logo não é necessário, para a validade deste sacramento, que seja ministrado pelo bispo.

3. Demais. — O vértice da cabeça, onde segundo os médicos se localiza a razão particular, chamada faculdade cognitiva, é mais nobre que a frente, que é a sede da potência imaginativa. Ora, um simples sacerdote pode ungir os batizados com a crisma, no vértice. Logo, com muito maior razão pode assinalá-los na frente com o crisma, o que constitui a confirmação.

Mas, *em contrário*, Eusébio Papa diz: O sacramento da imposição das mãos deve ser tido em grande reverência, pois, não pode ser conferido senão pelos sumos sacerdotes. Nem lemos nem chegou ao nosso conhecimento, que no tempo dos Apóstolos fosse conferido por outros que os próprios Apóstolos; nem pode nunca ser conferido nem deve ser ministrado senão por aqueles que estão no lugar deles. Portanto, se se agir de outro modo, o ato será írrito e nulo, nem será contado nunca entre os sacramentos da igreja. Logo, para ser válido, deve a confirmação, chamada Sacramento da imposição das mãos, ser conferida pelo bispo.

SOLUÇÃO. — A perfeição última de uma obra deve ser reservado à arte ou à virtude superior. Assim, a preparação da matéria pertence aos artífices inferiores; o superior dá a forma; e ao chefe supremo pertence o uso, fim das obras de arte; por isso a carta, escrita pelo notário, é assinalada pelo seu autor. Ora, os fiéis de Cristo constituem uma obra divina, segundo àquilo do Apóstolo: Vós sois edifício de

Deus. São também uma como carta escrita com o Espírito de Deus, na expressão do Apóstolo. Ora, o sacramento da confirmação é como a última consumação do sacramento do batismo. Pois, no batismo o homem foi erigido numa como morada espiritual e escrito, como uma carta espiritual; e depois a confirmação, por assim dizer consagra a casa edificada como templo do Espírito Santo, e assim a carta escrita, com o sinal da cruz. Por isto a colação deste sacramento é reservada aos bispos, que têm o poder sumo da Igreja; assim como na primitiva Igreja pela imposição das mãos dos Apóstolos, cujas vezes fazem os bispos, era dada a plenitude do Espírito Santo, como se lê na Escritura. Por isso Urbano Papa (I) diz: Todos os fiéis, pela imposição das mãos dos bispos, devem receber o Espírito Santo, depois do batismo, para que se tornem plenamente cristãos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Papa tem na Igreja a plenitude do poder, em virtude da qual pode cometer a certos inferiores determinadas faculdades, da alçada de ordens superiores. Assim, a certos presbíteros concede o poder de conferir ordens menores, o que pertence ao poder episcopal. E por essa plenitude de poder S. Gregório Papa concedeu que simples sacerdotes conferissem esse sacramento, até cessar o escândalo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sacramento do batismo é mais eficaz que a confirmação, quanto à remoção do mal; pois, é uma geração espiritual, e esta implica mudança do não ser para o ser. Mas, o sacramento da confirmação é mais eficaz para fazer-nos progredir no bem; pois, é um crescimento espiritual, do imperfeito para o perfeito. Por isso, este sacramento é cometido a um ministro mais digno.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Rábano diz: O batizado é assinalado com a crisma no vértice da cabeça pelo sacerdote, pelo pontífice na fronte, a fim de a primeira unção significar a descida do Espírito Santo a uma morada que deve ser consagrada a Deus; e a segunda, a graça septiforme do mesmo Espírito Santo, descendo ao homem com toda a sua plenitude da santidade, de ciência e de virtude. Logo, essa unção é reservada aos bispos, não por causa da superioridade da parte do corpo que a recebe, mas pela sua maior eficácia.

Art. 12 — Se o rito deste sacramento é o que deve ser.

O duodécimo discute-se assim. — Parece que rito deste sacramento não é o que deve ser.

1. — Pois o sacramento do batismo é de maior necessidade que o da confirmação, como se disse. Ora, o batismo se celebra nos tempos determinados da Páscoa e do Pentecostes. Logo, também a este sacramento deve ser prefinado um tempo certo.

2. Demais. — Assim como este sacramento requer a devoção em quem o confere e em quem o recebe, assim também o batismo. Ora, para receber o batismo não é necessário estar em jejum, nem para conferi-lo. Logo, parece que o Concílio Aurelianense não estatuiu acertadamente, que estejam em jejum os que vierem receber a confirmação. E nem o Concílio Meldense: Os bispos não dêem o Espírito Santo, pela imposição das mãos, senão em estado de jejum.

3. Demais. — A crisma é um sinal da plenitude do Espírito Santo, como se disse. Ora, a plenitude do Espírito Santo é dada aos fiéis de Cristo no dia de Pentecostes, como se lê na Escritura. Logo, com maior razão, a crisma deve ser confeccionado e bento, antes, na festa de Pentecostes que na da ceia do Senhor.

Mas *em contrário*, o uso da Igreja, governada pelo Espírito Santo.

SOLUÇÃO. — Deve-se dizer que o senhor fez a seguinte promessa aos seus fiéis: Onde se acham dois ou três congregados em meu nome, aí estou eu no meio deles. Por isso devemos crer firmemente que as ordenações da Igreja são dirigidas pela sabedoria de Cristo. E por isso, deve ser certo que o rito observado pela Igreja neste e nos outros sacramento é o que deve ser.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Melquiades Papa, este dois sacramentos, unidos, a saber, o batismo e a confirmação, de tal modo estão unidos, que salvo em perigo de morte, não podem ser separados um do outro, e não pode um ser ministrado sem o outro. Por isso, foram prefixados os mesmos tempos para a celebração solene do batismo e da confirmação. Mas, sendo a confirmação conferida só pelos bispos, que nem sempre estão presentes quando os presbíteros batizam, as exigências do uso comum levaram a diferir para tempos diferentes o sacramento da confirmação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Da referida proibição se excetua os enfermos e os que estão em perigo de morte, como se lê nas atas do Concílio Meldense. Por isso, por causa da multidão dos fiéis e de perigos iminentes, admite-se que a confirmação, que pode ser conferida só pelos bispos, seja recebida e conferida mesmo por quem não estivesse em jejum. Porque um só bispo, sobretudo numa grande diocese, não bastaria para confirmar a todos, se o tempo lhe fosse determinado pelo jejum. Mas quando essa observância puder ser obedecida sem incômodo, é mais conveniente que observem o jejum tanto quem confere como quem recebe o sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como se determina no concílio de Martinho Papa, em qualquer tempo em lícito confeccionar a crisma. Mas como o batismo solene, que exige o uso da crisma; é celebrado na vigília da Páscoa, ordenou-se acertadamente que dois dias antes o crisma fosse bento pelo bispo, a fim de poder ser distribuído por toda a diocese. - Demais, esse dia é assaz próprio à bênção das matérias sacramentais, em que foi instituído o sacramento da Eucaristia, ao qual se ordenam de certo modo todos os outros sacramentos, como dissemos.

O Sacramento da Eucaristia

Em seguida, devemos tratar do sacramento da Eucaristia. E primeiro, do sacramento em si mesmo. Segundo, da sua matéria. Terceiro, da sua forma. Quarto; dos seus efeitos. Quinto, dos que o recebem. Sexto, do seu ministro. Sétimo, do seu rito.

Questão 73: Do sacramento da Eucaristia em si mesmo

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a Eucaristia é um sacramento.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a Eucaristia não é um sacramento.

1. — Pois, dois sacramentos não devem ter o mesmo fim, porque cada um é eficaz para produzir o seu efeito. Ora, ordenando-se à perfeição tanto a confirmação como a Eucaristia, no dizer de Dionísio, sendo a confirmação um sacramento, como se estabeleceu, parece que não o é a Eucaristia.

2. Demais. — Em todos os sacramentos da lei nova, o que visivelmente está ao alcance dos sentidos produz o efeito visível do sacramento. Assim, a ablução da água causa o caráter batismal e a ablução espiritual, como se disse. Ora, as espécies do pão e do vinho, que neste sacramento, são perceptíveis pelos sentidos, não produzem nem o verdadeiro corpo de Cristo, que é a realidade e o sacramento, nem o corpo místico, que é somente a realidade na Eucaristia. Logo, parece que a Eucaristia não é um sacramento da lei nova.

3. Demais. — Os sacramentos da lei nova, que têm matéria, consumam-se com o uso da matéria; assim o batismo na ablução, é a confirmação na assinalação da crisma. Se, portanto, a Eucaristia fosse um sacramento, consumir-se-ia com o uso da matéria e não com a consagração dela. O que é evidentemente falso, pois, a forma deste sacramento são as palavras proferidas na consagração da matéria, como a seguir se dirá. Logo, a Eucaristia não é um sacramento.

Mas, *em contrário*, uma coleta reza: Este teu sacramento não nos redunde em reato para a pena.

SOLUÇÃO. — Os sacramentos da Igreja têm por fim socorrer-nos na vida espiritual. Ora, a vida espiritual se conforma com a corporal, porque com as causas corpóreas têm semelhanças as espirituais. Ora, é manifesto que, assim como pela geração recebemos a vida do corpo e pelo crescimento chegamos à plenitude dessa vida, assim também nos é necessário o alimento para conservarmos a vida. Por onde, assim como para a vida espiritual há necessidade do batismo, que é a geração espiritual, e da confirmação, que é o crescimento espiritual, assim também é necessária a Eucaristia, que é o alimento espiritual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Há duas sortes de perfeição. - Uma intrínseca ao homem, a que chega pelo crescimento. E essa é a própria da confirmação. - Outra é a que obtemos pela adjunção do alimento, do vestuário ou por modo semelhante. E essa é a perfeição própria da Eucaristia, que é o alimento espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A água do batismo não é por nenhuma virtude própria sua que causa um efeito espiritual, mas por virtude do Espírito Santo nela existente. Por isso Crisóstomo diz, comentando

aquilo do Evangelho - Um anjo do Senhor em certo tempo: Nos batizados a água não opera por si mesma; mas, quando receber a graça do Espírito Santo, então perdoa todos os pecados. Ora, a virtude do Espírito Santo está para a água do batismo, assim como o verdadeiro corpo de Cristo, para as espécies do pão e do vinho. Por onde, as espécies do pão e do vinho nenhuma eficácia têm senão em virtude do verdadeiro corpo de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sacramento é assim chamado por conter algo de sagrado. Ora, uma causa pode ser sagrada de dois modos, absoluta e relativamente. Ora, a diferença entre a Eucaristia e os outros sacramentos, que têm matéria sensível, está em aquele conter o que é absolutamente sagrado, a saber, o próprio Cristo; ao passo que o batismo tem um conteúdo sagrado relativo, a saber, a virtude de santificar. E o mesmo se dá com a crisma e sacramentos semelhantes. Por onde, o sacramento da Eucaristia se consuma na consagração mesma da matéria; ao passo que os outros sacramentos, na aplicação da matéria à nossa santificação. - E daqui também resulta outra diferença, a saber. A realidade e o sacramento, na Eucaristia, é a própria matéria dela, mas o que é somente a realidade, isto é, a graça conferida, está em quem a recebe. Ao passo que no batismo uma e outra coisa está em quem o recebe; a saber, o caráter, que é realidade e sacramento; e a graça da remissão dos pecados, que é somente a realidade. E o mesmo se dá com os outros sacramentos.

Art. 2 — Se a Eucaristia é um só ou vários sacramentos.

O segundo discute-se assim. — Parece que a Eucaristia não é um só, mas vários sacramentos.

1. — Pois, reza uma Coleta: Que os sacramentos nos purifiquem, Senhor, que recebemos; sendo isto aplicado à recepção da Eucaristia. Logo, a Eucaristia não é um só, mas vários sacramentos.

2. Demais. — É impossível multiplicar-se o gênero, sem multiplicar-se a espécie; assim, que um só homem sejam vários animais. Ora, o sinal é o gênero do sacramento, como se disse. Havendo, pois, na Eucaristia vários sinais, a saber, o pão e o vinho, resulta por consequência que são vários sacramentos.

3. Demais. — Este sacramento se consuma com a consagração da matéria, como se disse. Ora, há nele uma dupla consagração da matéria. Logo, são dois sacramentos.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Nós todos somos um pão e um corpo, nós todos que participamos de um mesmo pão e de um mesmo cálice. Por onde é claro que a Eucaristia é o sacramento da unidade eclesiástica. Ora, um sacramento produz a semelhança da coisa de que é o sacramento. Logo, a Eucaristia é um só sacramento.

SOLUÇÃO. — Como diz Aristóteles, atribuímos à unidade não só ao indivisível ou ao contínuo, mas também ao perfeito; assim dizemos - uma casa e um homem. Ora, tem unidade de perfeição o ser para cuja integridade concorre tudo o necessário ao seu fim. Assim, o homem se integra por todos os membros necessários à operação da alma; e uma casa, por todas as partes necessárias a tornarem-na habitável. E neste sentido atribuímos a unidade a este sacramento; pois, se ordena à nutrição espiritual, semelhante à corporal. Ora, a nutrição corporal requiere dois elementos: a comida, alimento seco, e a bebida, alimento úmido. Do mesmo modo, para a integridade deste sacramento concorrem duas coisas: a comida e a bebida espirituais, segundo aquilo do Evangelho - a minha carne verdadeiramente é comida e o meu sangue verdadeiramente é bebida. Logo, apesar ser este sacramento múltiplo, materialmente, é uno formal e' perfectivamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A mesma coleta reza, no plural. e em primeiro lugar: Que nos purifiquem os sacramentos que recebemos. E depois acrescenta, no singular: Que este teu sacramento não nos redunde em reato para a pena, para mostrar que, de certo modo múltiplo, é contudo, absolutamente, uno.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pão e o vinho são por certo, materialmente considerados, sinais diferentes; mas, formal e perfectivamente, são um só, pois, constituem uma só nutrição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Do fato de ser dupla a consagração da matéria deste sacramento. não podemos concluir senão que ele tem multiplicidade material, como se disse.

Art. 3 — Se este sacramento é de necessidade para a salvação.

O terceiro discute-se assim. — Parece que este sacramento é de necessidade para a salvação.

1. — Pois, diz o Senhor: Se não comerdes a carne do filho do homem e beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós. Ora, neste sacramento comemos a carne de Cristo e bebemos o seu sangue. Logo, sem ele não podemos ter a saúde da vida espiritual.

2. Demais. — Este sacramento é um alimento espiritual. Ora, o alimento corporal é necessário à saúde do corpo. Logo, também este sacramento é necessário à vida espiritual.

3. Demais. — Assim como o batismo é o sacramento da paixão do Senhor, sem o qual não pode haver salvação, assim também a Eucaristia. Por isso diz o Apóstolo: Todas as vezes que comerdes este pão e beberdes este cálice, anunciareis a morte do Senhor até que ele venha. Logo, como o batismo é de necessidade para a salvação, assim também a Eucaristia.

Mas, *em contrário*, escreve Agostinho à Bonifácio: Nem penseis que as crianças, que não receberam o corpo e o sangue de Cristo, não possam ter a vida.

SOLUÇÃO. — Neste sacramento duas causas podemos considerar: o sacramento em si mesmo e a realidade dele. Ora, como dissemos, a realidade deste sacramento é a unidade do corpo místico, sem a qual não pode haver salvação. Pois, nenhum outro caminho há para a salvação fora da Igreja, assim como nem no dilúvio, fora da Arca de Noé, símbolo da Igreja, conforme lemos na Escritura. Mas, como dissemos. podemos ter a realidade de um sacramento, antes de a receber, pelo desejo mesmo de o receber. Por onde, antes de receber a Eucaristia, podemos alcançar a salvação, pelo desejo de a receber; assim como o batismo, pelo desejo dele, conforme foi dito. Mas há uma dupla diferença entre a Eucaristia e o batismo. — Primeiro, porque o batismo é o princípio da vida espiritual e a porta dos sacramentos. Ao passo que a Eucaristia é quase a consumação da vida espiritual e o fim de todos os sacramentos, como dissemos; pois, pelas santificações de todos os sacramentos se faz a preparação para receber ou consagrar a Eucaristia. Por onde, a recepção do batismo é necessária para entrarmos na vida espiritual; enquanto que a recepção da Eucaristia o é, para consumá-la; não para possuí-la. em absoluto, bastando que a tenhamos pelo desejo, assim como alcançamos o fim pelo desejo e pela intenção. — A outra diferença está em o batismo nos preparar para a Eucaristia. Por onde, o fato mesmo de serem as crianças batizadas as dispõe, pela Igreja, a receber a Eucaristia. E assim, do mesmo modo que crêem pela fé da Igreja, também pela intenção da Igreja desejam a Eucaristia e, por consequência, recebem-lhe a realidade. Mas ao batismo não se preparam por outro sacramento precedente. Por isso, antes de receberem o batismo, as crianças de nenhum modo o receberam em desejo, o que só o podem os adultos. Portanto, não podem receber a realidade do sacramento sem

receberem o sacramento. Logo, a Eucaristia não é de necessidade para a salvação do mesmo modo por que o é o batismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Expondo as palavras do Evangelho - Esta comida e esta bebida, isto é, da carne e do sangue, diz Agostinho: Quer referir-se ao conjunto do corpo e dos seus membros, que é a Igreja, nos seus santos e fiéis predestinados, eleitos, justificados e glorificados. E por isso o mesmo Doutor diz: Ninguém deve de nenhum modo pôr em dúvida que os fiéis então se tornam participantes do corpo e do sangue do Senhor quando se fazem pelo batismo membros do corpo de Cristo e que não se lhes solve a união com esse pão e esse cálice mesmo se, antes de comerem desse pão e beberem desse cálice, partirem desta vida constituídos na unidade do corpo de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Entre o alimento corporal e o espiritual há a diferença seguinte. O corporal se converte na substância de quem dele te nutre; e portanto tal alimento não pode concorrer para a conservação da nossa vida, se não o tomarmos realmente. Ao contrário, o alimento espiritual nos converte nele, segundo as palavras de Agostinho, onde diz que ouviu a voz de Cristo falando: Nem tu me mudarás em ti, como se fosse eu o alimento do teu corpo, mas tu é que te mudarás em mim. Podemos porém nos mudar em Cristo e com ele nos incorporarmos pelo desejo do coração, mesmo sem termos recebido a Eucaristia. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batismo é o sacramento da morte e da paixão de Cristo, pois nos regenera em Cristo, por virtude da sua paixão. Ao passo que a Eucaristia é o sacramento da paixão de Cristo, enquanto nos faz unir perfeitamente com os sofrimentos que Cristo padeceu. Por onde, assim como o batismo se chama sacramento da fé, fundamento da vida espiritual, assim a Eucaristia se chama sacramento da caridade, que é o vínculo da perfeição, na frase do Apóstolo.

Art. 4 — Se a este sacramento se dão acertadamente vários nomes.

O quarto discute-se assim. — Parece que não se dão acertadamente vários nomes a este sacramento.

1. — Pois, os nomes devem responder às causas. Ora, este sacramento é uno, como se disse. Logo, não deve ser designado com vários nomes.

2. Demais. — A espécie não se dá convenientemente a conhecer pelo que é comum a todo o gênero. Ora, a Eucaristia é um sacramento da lei nova. Mas, é comum a todos os sacramentos o ser, por eles, conferida a graça; e tal é o significado da palavra eucaristia, o mesmo que boa graça. Também todos os sacramentos nos servem de remédios no decurso da vida presente, o que é essencialmente o viático. E ainda todos os sacramentos implicam algo de sagrado, o que constitui por essência o sacrifício. Enfim, todos os sacramentos são meios por que os fiéis se comunicam; e isso significa o nome em grego, ou *communio* (comunhão) em latim. Logo, estes nomes não se adaptam convenientemente a este sacramento.

3. Hóstia significa o mesmo que o sacrifício. Logo, assim como não é propriamente chamado sacrifício, assim também não é com propriedade denominado hóstia.

Mas, *em contrário*, o uso dos fiéis.

SOLUÇÃO. — Este sacramento tem tríplice significação. - Uma com respeito ao pretérito, enquanto comemorativo da paixão do Senhor, que foi um verdadeiro sacrifício, como se disse. E, neste sentido, se chama sacrifício. - Outra significação tem relativamente à realidade presente da unidade eclesial, à qual os homens se agregam por este sacramento. E então se chama *communio* (comunhão). Pois, como

ensina Damasceno, chama-se *communio* porque por ela comunicamos com Cristo; e porque lhe participamos da carne e da divindade; e porque nos comunicamos e unimos por ela uns com os outros. - A terceira significação é relativa ao futuro, enquanto este sacramento é prefigurativo da função de Deus, que haverá na pátria. E, neste sentido, chama-se *viático*, pois, nesta vida nos indica o caminho para lá chegar. E também, nesta acepção, se chama *Eucaristia*, isto é, boa graça, porque a graça de Deus é a vida eterna, na expressão do Apóstolo; ou porque realmente contém Cristo, que é cheio de graça. Em grego também se chama, isto é, *assunção*, porque, como diz Damasceno, por este meio assumimos a deidade do Filho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede uma mesma coisa ter vários nomes, conforme as suas diversas propriedades ou efeitos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O comum a todos os sacramentos atribui-se antonomasicamente a este, por causa da sua excelência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Este sacramento se chama *sacrifício*, enquanto representa a paixão mesma de Cristo; e se chama *hóstia*, enquanto contém o próprio Cristo que é a hóstia de suavidade, na expressão do Apóstolo.

Art. 5 — Se era conveniente a instituição deste sacramento.

O quinto discute-se assim. — Parece que não era conveniente a instituição deste sacramento.

1. — Pois, como diz o Filósofo, nós nos nutrimos da matéria idêntica à de que somos constituídos. Ora, pelo batismo, que é uma regeneração espiritual, recebemos o ser espiritual. Logo, pelo batismo também nos nutrimos. E portanto não era necessário instituir este sacramento como nutrição espiritual.

2. Demais. — Por este sacramento os homens se unem com Cristo como os membros com a cabeça. Ora, Cristo é a cabeça de todos os homens, inclusive dos que existiram desde o princípio do mundo, como se disse. Logo, a instituição deste sacramento não devia ser definida até a ceia do Senhor.

3. Demais. — Este sacramento se chama memorial da paixão do senhor, segundo aquilo do Evangelho: Fazei isto em memória de mim. Ora, a memória é das coisas passadas. Logo, este sacramento não devia ser instituído antes da paixão de Cristo.

4. Demais. — Pelo batismo estamos aptos a receber a Eucaristia, que não é dada senão aos batizados. Ora, o batismo foi instituído depois da paixão e da ressurreição de Cristo, como o refere o Evangelho. Logo e inconvenientemente, este sacramento foi instituído antes da paixão de Cristo.

Mas, *em contrário*, este sacramento foi instituído por Cristo, de quem o Evangelho diz: Ele tudo tem feito bem.

SOLUÇÃO. — Este sacramento foi convenientemente instituído na ceia, na qual Cristo pela última vez esteve reunido com os discípulos. - Primeiro, em razão do conteúdo desse sacramento. - Pois, o próprio Cristo está contido na Eucaristia como num sacramento. Por isso, quando Cristo teve de se separar corporalmente dos discípulos, entregou-se-lhes a si mesmo sob a espécie sacramental, assim como na ausência do imperador se mostra a sua veneranda imagem. Por isso Eusébio (aut. inc.) diz: Porque o corpo que assumira devia se separar dos olhos dos discípulos e subir ao céu, era necessário que no dia da ceia nos consagrasse o sacramento do seu corpo e sangue, a fim de que fosse adorado perenemente no mistério quem uma vez se ofereceu como o preço da nossa redenção. - segundo,

porque sem a fé da paixão de Cristo nunca poderia haver salvação, segundo aquilo do Apóstolo: Ao qual propôs Deus para ser vítima ele propiciação pela fé no seu sangue. Por isso era necessário que em todos os tempos houvesse entre os homens o que representasse a paixão do senhor. Do que, no Testamento Velho, o sacramento precípua era o Cordeiro Pascal; donde o dizer o Apóstolo: Cristo, que é a nossa Páscoa, foi imolado. Mas lhe sucedeu, no Testamento Novo, o sacramento da Eucaristia, rememorativo da paixão passada, assim como o Cordeiro Pascal era prefigurativo da futura. Por isso era conveniente instituir o novo sacramento, na iminência da paixão, depois de celebrado o anterior, como diz Leão Papa (I). - Terceiro. porque as palavras pronunciadas por último, sobretudo entre amigos que se separam, são as que mais se gravam na memória, principalmente porque então são mais intensos os afetos para com eles; ora, o para o que temos maior hábito mais profundamente se nos grava na alma. Mas, como diz S. Alexandre Papa (I), como nenhum sacrifício pode ser maior que o do corpo e do sangue de Cristo, nem nenhuma oblação lhe é superior, por isso, para que o tivéssemos em maior veneração, Cristo instituiu este sacramento na última despedida dos seus discípulos. E tal é o que diz Agostinho: O Salvador, desejando inculcar mais veementemente a profundeza deste mistério, quis que fosse a última coisa a fixar-se no coração e na memória dos discípulos, dos quais devia separar-se para sofrer a sua paixão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nós nos nutrimos da matéria idêntica à de que somos constituídos, mas não a recebemos do mesmo modo. Assim, aquilo de que somos feitos o recebemos pela geração; e isso mesmo, enquanto nos serve de nutrição, o recebemos pela manducação. Por onde, assim como pelo batismo renascemos em Cristo, assim pela Eucaristia, comemos a Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A Eucaristia é o sacramento perfeito da paixão do Senhor, pois contém o próprio Cristo padecente. Por isso não podia ser instituído antes da Encarnação; mas então vigoravam os sacramentos que apenas eram prefigurativos da paixão do Senhor.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Este sacramento foi instituído na ceia, a fim de ser no futuro o memorial da paixão do Senhor. depois de ela consumada. Por isso o Senhor diz sinaladamente:

Todas as vezes que o fizerdes, falando no futuro.

RESPOSTA À QUARTA. — A instituição responde à ordem da intenção. Ora, o sacramento da Eucaristia, embora posterior ao batismo em perfeição, foi contudo anterior na intenção. Por isso tinha de ser instituído primeiro. - Ou podemos dizer que o batismo já de certo modo estava instituído por ocasião do batismo mesmo de Cristo. Por isso já certos foram batizados no batismo de Cristo, como lemos na Escritura.

Art. 6 — Se o cordeiro pascal foi a figura precípua deste sacramento.

O sexto discute-se assim. — Parece que o cordeiro pascal não foi a figura precípua deste sacramento.

1. — Pois, Cristo é chamado sacerdote segundo a ordem de Melquisedeque, porque Melquisedeque fez a figura do sacrifício de Cristo, oferecendo o pão e o vinho, como lemos na Escritura. Ora, a expressão da semelhança faz com que os semelhantes sejam designados um pelo outro. Logo, parece que a oblação de Melquisedeque foi a figura precípua deste sacramento.

2. Demais. — A passagem do Mar Vermelho foi a figura do batismo, segundo aquilo do Apóstolo: Todos foram batizados na nuvem e no mar. Ora, a imolação do cordeiro pascal precedeu à passagem do Mar Roxo, a que se seguiu o maná, como a Eucaristia é subsequente ao batismo. Logo, o maná é uma figura mais expressiva deste sacramento, do que o cordeiro pascal.

3. Demais. — A principal virtude deste sacramento é introduzir-nos no reino dos céus, como um viático. Ora, isso foi sobretudo o prefigurado no sacramento da expiação, quando o pontífice entrava uma vez no ano com o sangue, no santo dos santos, como o explica o Apóstolo. Logo, parece que esse sacrifício era uma figura mais expressiva da Eucaristia que o cordeiro pascal.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Cristo, que é a nossa Páscoa, foi imolado e assim solenizemos o nosso convite com os asmos da sinceridade e da verdade.

SOLUÇÃO. — Três coisas podemos considerar neste sacramento, a saber: o que é só sacramento — o pão e o vinho; o que é realidade e sacramento — o verdadeiro corpo de Cristo; e o que é só realidade - o efeito deste sacramento. Quanto, pois, ao que é só sacramento, a principalíssima figura dele foi a oblação de Melquisedeque, que ofereceu o pão e o vinho. — Quando o Cristo padecente, que está contido neste sacramento, figura dele foram todos os sacrifícios do Testamento Velho; e sobretudo o sacramento da expiação, que era soleníssimo. — Quanto enfim ao efeito, a sua principal figura foi o maná, que tinha em si a suavidade de todo o saber no dizer da Escritura, assim como a graça deste sacramento nos fortalece a alma para tudo. Mas o cordeiro pascal prefigurava a Eucaristia nos seus três elementos referidos. — Quanto ao primeiro, porque era comido com os pães asmos, segundo a Escritura: Comerão a carne e pães asmos. - Quanto ao segundo, porque era imolado por toda a multidão dos filhos de Israel na décima quarta lua; o que era a figura da paixão de Cristo, chamado cordeiro, por causa da sua inocência. — Quanto enfim ao efeito, porque pelo sangue do cordeiro pascal os filhos de Israel foram protegidos contra o anjo devastador, e tirados da escravidão do Egito.

E por isso é considerado como a figura precípua deste sacramento o cordeiro pascal, pela representar em tudo. Donde se deduzem claras as respostas às objeções.

Questão 74: Da matéria específica da Eucaristia

Em segunda devemos tratar da matéria deste sacramento. E primeiro da espécie da matéria. Segundo, da conversão do pão e do vinho no corpo de Cristo. Terceiro, do modo de existir do corpo de Cristo neste sacramento. Quarto, dos acidentes do pão e do vinho, que permanecem neste sacramento.

Na primeira questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se a matéria deste sacramento é o pão e o vinho.

O primeiro discute-se assim: — Parece que a matéria deste sacramento não é o pão e o vinho.

1. — Pois, este sacramento deve representar mais perfeitamente a paixão de Cristo do que os sacramentos da Lei Velha. Ora, as carnes dos animais, que eram a matéria dos sacramentos da Lei Velha, representam mais expressivamente a paixão de Cristo, que o pão e o vinho. Logo, a matéria deste sacramento devem ser antes as carnes dos animais, que o pão e o vinho.

2. Demais. — Este sacramento deve ser celebrado em toda parte. Ora, em muitas terras não há pão, e em muitas outras não há vinho. Logo, o pão e o vinho não são a matéria conveniente deste sacramento.

3. Demais. — Este sacramento o recebem tanto sãos como enfermos. Ora, o vinho faz mal a certos enfermos. Logo, parece que o vinho não deve ser matéria deste sacramento.

Mas, *em contrário*, Alexandre Papa (I) diz: Nas oblações dos sacramentos ofereçam-se no sacrifício só pão e vinho misturado com água.

SOLUÇÃO. — Sobre a matéria deste sacramento cometeram-se muitos erros. - Assim, uns, chamados Artotiritas, como o refere Agostinho, ofereciam pão e queijo neste sacramento, por pensarem que os primeiros homens faziam oblações dos frutos da terra e das ovelhas. - Outros, os Catafrígios e os Pepuzianos, como deles se conta, extratam o sangue de uma criança, por meio de pequenos ferimentos feitos com punções em todo o corpo dela; e preparavam a sua como eucaristia, misturando esse sangue com farinha e confeccionando assim um pão. — E outros enfim chamados Aquários, ofereciam neste sacramento só água, a pretexto de sobriedade. Mas todos estes erros e outros semelhantes ficaram excluídos por ter Cristo instituído este sacramento sob as espécies de pão e de vinho. E com razão. — Primeiro, quanto ao uso de tal sacramento, que é a manducação. Pois, assim como a água é tomada no sacramento do batismo para o uso da ablução espiritual, porque a ablução corporal é comumente feita com água, assim o pão e o vinho, de que os homens comumente se nutrem, são tomados neste sacramento para uso da manducação espiritual. — Segundo, quanto à paixão de Cristo, na qual o sangue foi separado do corpo. Razão por que neste sacramento, memorial da paixão do Senhor, toma-se o pão separadamente como o sacramento do corpo, e o vinho como o sacramento do sangue. — Terceiro, quanto ao efeito considerado em cada um dos que o recebem. Porque, como diz Ambrósio, este sacramento tem o poder de nos fortificar o corpo e a alma; e por isso a carne de Cristo é oferecida sob a espécie de pão, para a saúde do corpo, e sob a espécie de vinho, para a salvação da alma; pois, como o diz a Escritura, a alma da carne está no sangue. — Quarto, quanto ao efeito, em relação a toda a Igreja, constitui-se de diversos fiéis, assim como o pão é confeccionado de diversos grãos e o vinho corre de diversas uvas, conforme à glosa, aquilo do Apóstolo: Todos nós somos um corpo, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora as carnes dos animais imolados representem expressivamente a paixão de Cristo, contudo convêm menos ao uso comum deste sacramento, e para significar a unidade eclesíastica.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora nem todas as terras produzam trigo e vinho, contudo podem ser facilmente transportados a todas no quanto baste ao uso deste sacramento. Nem por falta de um desses elementos, deve-se consagrar só o outro, pois, o sacramento não seria perfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O vinho tomado em pequena quantidade não pode fazer muito mal a nenhum doente. Se contudo se teme que seja nocivo, não é necessário todos os que tomam o corpo de Cristo tomarem também o sangue, como a seguir se dirá.

Art. 2 — Se a matéria deste sacramento deve ser uma determinada quantidade de pão e de vinho.

O segundo discute-se assim. — Parece que a matéria deste sacramento deve ter uma determinada quantidade de pão e de vinho.

1. — Pois, os efeitos da graça não são menos ordenados que os da natureza. Ora, como diz Aristóteles, todos os seres existentes têm certos limites de grandeza e de crescimento. Logo e com muito maior razão, a chamada Eucaristia, é, boa graça, implica uma quantidade determinada de pão e vinho.

2. Demais. — Aos ministros da Igreja não foi dado por Cristo um poder que redundasse em irrisão da fé e dos seus sacramentos, segundo aquilo do Apóstolo: segundo o meu poder, que o Senhor me deu para vossa edificação e não para a vossa destruição. Ora, seria a irrisão do sacramento se o sacerdote quisesse consagrar todo o pão à venda no mercado e todo o vinho da adega. Logo, não pode fazer tal.

3. Demais. — Se alguém fosse batizado no mar, nem por isso toda a água do mar se santificaria pela forma do batismo, mas só aquela com que recebe a ablução o corpo do batizado. Logo, nem neste sacramento se pode consagrar uma quantidade supérflua de pão.

Mas, *em contrário*, o muito se apõe ao pouco e o grande, ao pequeno. Ora, nenhuma quantidade há tão pequena, de pão ou de vinho, que não possa ser consagrada. Logo, nenhuma há tão grande, que também não o possa ser.

SOLUÇÃO. — Certos foram de opinião, que o sacerdote não poderia consagrar uma quantidade imensa de pão ou de vinho, por exemplo, todo o pão à venda no mercado, ou todo o vinho de um tonel. Mas esta opinião não é verdadeira. Porque, em todos os seres materiais a versão de determinação da matéria se deduz da ordenação para o fim; assim, a matéria da serra é o ferro, para que seja capaz de cortar. Ora, o fim deste sacramento é o uso dos fiéis. Por onde e necessariamente, a sua quantidade de matéria é determinada relativamente ao uso deles. Mas não pode ser determinada relativamente ao uso dos fiéis existentes atualmente; do contrário, um sacerdote com poucos paroquianos não poderia consagrar muitas hóstias. Donde se conclui que a matéria deste sacramento deve ser determinada relativamente ao uso dos fiéis, em absoluto ora, o número dos fiéis é indeterminado. Portanto, não se pode dizer que a quantidade de matéria deste sacramento seja determinada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A matéria natural de um ser recebe a determinação da sua quantidade, pela relação com a sua forma determinada. Ora, o número dos fiéis a que se o número deste sacramento ordena, é indeterminado. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O poder dos ministros da Igreja a duas coisas se ordena: ao efeito próprio e ao fim do efeito. Das quais a primeira não exclui a segunda. Por onde, se um sacerdote tiver a intenção de consagrar o corpo de Cristo, visando um mau fim, por exemplo, por irrisão ou por venefício, pela

intenção desse mau fim peca; nem por isso, porém, pelo poder que lhe foi conferido, deixa de consagrar o sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sacramento do batismo se consuma no uso da matéria. Por isso, pela forma do batismo, não é santificada mais água do que a necessária do uso. Mas o sacramento da Eucaristia se consuma na consagração da matéria. Logo, o símile não colhe.

Art. 3 — Se a matéria deste sacramento deve ser pão de trigo.

O terceiro discute-se assim. Parece não ser necessário que a matéria deste sacramento seja pão de trigo.

1. — Pois, este sacramento é comemorativo da paixão do Senhor. Ora, parece mais conveniente à paixão do Senhor o pão de cevada, que é mais áspero, e do qual o Senhor deu de comer à multidão no Monte, como o refere o Evangelho, que o pão de trigo. Logo, o pão de trigo não é a matéria própria deste sacramento.

2. Demais. — A figura é o sinal da espécie, nos seres naturais. Ora, há certos grãos semelhantes em figura ao grão de trigo, como o centeio e a aspelta, de que também em certos lugares se confecciona o pão, para o uso deste sacramento. Logo, o pão de trigo não é a matéria própria dele.

3. Demais. — A mistura destrói a espécie. Ora, apenas se encontra farinha de trigo sem mistura de outros grãos, se se fizer uma escolha especial de grãos. Logo, parece que o pão de trigo não é a matéria própria deste sacramento.

4. Demais. — O que se corrompeu muda de espécie. Ora, há quem consagre com pão de trigo estragado e que, portanto já não é pão de trigo. Logo, parece que tal pão não é matéria própria deste sacramento.

Mas, *em contrário*, neste sacramento está contido Cristo que se comparou ao grão de trigo, quando disse: se o grão de trigo, que cai na terra, não morrer, fica êle só. Logo, o pão de trigo, ou tritica, é a matéria deste sacramento.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, para o uso deste sacramento escolhe-se matéria de uso mais comum entre os homens. Ora, mais comumente usam os homens de pão de trigo; pois, os outros pães só foram introduzidos por falta deste. E por isso cremos que Cristo instituiu a Eucaristia sob a espécie de tal pão. Além disso, este pão é o mais nutritivo e, assim, mais convenientemente significa o efeito deste sacramento. Logo, a matéria própria dele é o pão de trigo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pão de cevada é próprio a significar a dureza da Lei Velha. Quer por causa da sua dureza, quer também porque, como diz Agostinho, o grão da cevada, coberto de uma palha sigidíssima, ou significa a própria lei, dada para que nela o alimento vital da alma ficasse oculto nos sacramentos corporíeos: ou o próprio povo ainda não purgado dos desejos carnaís, que como palha lhes adería ao coração. Mas, o sacramento eucarístico pertence ao suave jugo de Cristo e à verdade já manifestada e ao povo espiritual. Por isso, não seria a matéria conveniente dele o pão de cevada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O gerador gera um ser semelhante em espécie; mas há uma certa dissemelhança entre o gerador e o gerado, quanto aos acidentes, quer por causa da matéria, quer pela debilidade da virtude gera triz. Se, pois, há grãos que possam ser gerados do grão do trigo — assim como do grão semeado em terra má nasce o trigo candeal — desses pode ser confeccionada a matéria

deste sacramento. O que porem não se dá nem com a cevada, nem com a espelta, nem com o centeio, a grão de todos mais semelhante ao do trigo. Quanto à semelhança de figura em tais casos, significa antes a proximidade que a identidade específica; assim como a semelhança de figura põe de manifesto a propinquidade, mas não a identidade de espécie, entre o lobo e o cão. Por onde, de tais grãos, que de nenhum modo podem ser gerados da semente do trigo, não pode confeccionar-se um pão que seja a matéria conveniente a este sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Uma pequena mistura não destrói a espécie, porque o pouco é de certo modo absolvido pelo muito. Por onde, sendo pequena mistura da farinha de outro grão com uma quantidade muito maior de trigo, pode-se com isso fazer um pão que seja matéria conveniente a este sacramento. Se porem a mistura for grande, por exemplo, em partes iguais ou quase, tal mistura muda a espécie. Por onde, o pão assim feito não será matéria conveniente à Eucaristia.

RESPOSTA À QUARTA. — A corrupção do pão pode ser tal que lhe destrua a espécie; por exemplo, quando se lhe muda a consistência, o sabor, a cor e acidentes semelhantes. Por isso, dessa matéria não pode produzir-se o corpo de Cristo. Mas outras vezes a corrupção não é tamanha que destrua a espécie, havendo apenas uma disposição para a corrupção, como o denunciará uma certa mudança de sabor. E esse pão pode transformar-se no corpo de Cristo; mas peca quem o fez, por irreverência para com o sacramento. Quanto ao amido, sendo trigo corrupto, não se pode confeccionar com ele pão que possa transformar-se no corpo de Cristo; embora certos digam o contrário.

Art. 4 — Se este sacramento deve celebrar-se com pão asmo.

O quarto discute-se assim. — Parece que este sacramento não deve ser celebrado com pão asma.

1. — Pois, devemos neste sacramento imitar a instituição de Cristo. Ora, parece que Cristo o instituiu com pão fermentado, pois, como lemos na Escritura, os judeus de conformidade com a lei, começavam a usar dos asmos no dia da Páscoa, celebrado na décima quarta lua; ao passo que Cristo instituiu este sacramento na ceia que celebrou antes do dia da Páscoa, como o refere o Evangelho. Logo, também nós devemos celebrar este sacramento com pão fermentado.

2. Demais. — As cerimônias legais já não devem observar-se no tempo da graça. Ora, usar de asmos era uma cerimônia legal, como se lê na Escritura. Logo, neste sacramento da graça não devemos usar de asmos.

3. Demais. — Como se disse, a Eucaristia é o sacramento da caridade, como o batismo, o da fé. Ora, o fervor da caridade é simbolizado pelo fermento, como o ensina a Glosa àquilo do Evangelho: O reino dos céus semelhante ao fermento, etc. Logo, este sacramento deve ser celebrado com pão fermentado.

4. Demais. — O ser asmo e fermentado são acidentes do pão, que lhe não variam a espécie. Ora, na matéria do batismo nenhuma distinção se faz quanto à diferença nos acidentes da água; por exemplo, se é salgada ou doce, quente ou fria. Logo neste sacramento nenhuma distinção se deve fazer, se o pão é asmo ou fermentado.

Mas, *em contrário*, uma disposição canônica pune o sacerdote que ousar com pão fermentado e cálice de madeira celebrar a solenidade da missa.

SOLUÇÃO. — Sobre a matéria deste sacramento duas coisas podemos considerar: o que é necessário e o que é conveniente. - Necessário é ser o pão de trigo, como se disse; sem o que não há o sacramento. Mas não é necessário que o pão seja asma ou fermentado, pois com qualquer deles pode ser o

sacramento celebrado. Conveniente é que cada um conserve o rito da sua Igreja ao celebrá-la. Sobre o que são diversos os costumes das Igrejas. Assim, diz S. Gregório: A Igreja Romana oferece pães asmos; porque o Senhor assumiu a nossa carne sem nenhuma mistura. Mas as Igrejas Gregas oferecem o pão fermentado, porque o Verbo do Pai se revestiu de carne, assim como o fermento é misturado com farinha. Por onde, assim como peca o presbítero da Igreja Latina que celebrar com pão fermentado, assim também pecará o presbítero grego que na Igreja dos Gregos celebrar com pão asmo, perverter assim o rito da sua Igreja. E contudo o costume de celebrar com pão asmo é mais racional. - Primeiro, pela instituição de Cristo, que instituiu este sacramento no primeiro dia dos asmos, como lemos nos Evangelhos. - Segundo, porque o pão é propriamente o sacramento do corpo de Cristo, concebido sem nenhuma corrupção, mais que o da sua divindade, como a seguir se dirá. - Terceiro, porque isso melhor convém à sinceridade dos fiéis, requerida pelo uso deste sacramento, segundo àquilo do Apóstolo: Cristo, que é a nossa Páscoa, foi imolado, e assim solenizemos o nosso convite com os asmas da sinceridade e da verdade. Contudo, o costume dos gregos tem alguma razão de ser, tanto pela significação, a que alude Gregório; como pela detestação da heresia dos Nazareus, que misturavam com o Evangelho as cerimônias da Lei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como lemos na Escritura, a solenidade pascal começava nas vésperas da décima quarta lua. E então Cristo, depois da imolação do cordeiro pascal, instituiu este sacramento. Por isso, João diz que esse dia precedeu o dia da Páscoa: e os três outros Evangelistas chamam primeiro dia dos asmas, aquele em que não conservavam os judeus em casa nada de fermentado. O que já versámos antes, mais desenvolvidamente, no tratado da paixão do Senhor.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os que celebram com o asma não têm a intenção de observar as cerimônias da lei, mas de se conformar com a instituição de Cristo. E por isso não são judaizantes. Do contrário também o revidam os que celebram com pão fermentado, porque os judeus ofereciam fermentados os pães das primícias.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O fermento, pelo seu efeito de tornar o pão mais saboroso e maior, é o símbolo da caridade. Mas, pela sua própria natureza específica, significa a corrupção.

RESPOSTA À QUARTA. — O fermentado de certo modo é corrupto, e com pão corrupto não se pode celebrar este sacramento, como se disse. Por isso, leva-se em maior conta a diferença, entre o pão asmo e o fermentado, que a diferença da água quente e fria, no batismo. Poderia, porém, ser tão grande a corrupção do pão fermentado, que com êle não se pudesse celebrar o sacramento.

Art. 5 — Se é matéria própria deste sacramento o vinho da vide.

O quinto discute-se assim. — Parece que não é a matéria própria deste sacramento o vinho da vide.

1. — Pois, assim como a água é a matéria do batismo, assim o vinho, a deste sacramento. Ora, com qualquer água pode-se celebrar o batismo. Logo, com qualquer vinho, por exemplo, com o de maçãs granadas, de amoras ou de frutas semelhantes, pode-se celebrar este sacramento; tanto mais quanto em certas terras não cresce a videira.

2. Demais. — O vinagre é uma espécie de vinho, extraído da uva, como diz Isidoro. Ora, com vinagre não se pode celebrar este sacramento. Logo, parece que o vinho da vide não é a matéria própria dele.

3. Demais. — Assim como da vide se extrai o vinho puro, assim também o agraço e o mosto. Ora, com estes não se pode celebrar a Eucaristia, conforme àquela disposição do Sexto Sínodo: Fomos informados

que em certas Igrejas os sacerdotes ajustavam uvas ao sacrifício da oblação; e assim distribuíam ao povo uvas e vinho. Nós determinamos porém que os sacerdotes não mais assim procedam. E Júlio Papa repreende certos que oferecem no sacramento do cálice do Senhor vinho que acabara de exprimir, da uva. Logo, parece que o vinho da uva não é a matéria própria deste sacramento.

Mas, *em contrário*, assim como o Senhor se comparou ao grão de trigo, assim também se comparou ao da vide, quando disse: Eu sou a videira verdadeira. Ora, só o pão de trigo é a matéria deste sacramento, como se disse. Logo, só o vinho da videira é a matéria própria dele.

SOLUÇÃO. — Só com o vinho da videira se pode celebrar este sacramento. — Primeiro, por causa da instituição de Cristo, que o instituiu com esse vinho, como o demonstra o que êle próprio disse quando o fez: Não tomarei a beber do fruto da vide. — Segundo, porque, como dissemos, para matéria deste sacramento se toma o que própria e geralmente tem tal espécie. Ora, propriamente se chama vinho ao extraído da uva; ao passo que outros líquidos assim se chamam por causa de certa semelhança com o vinho da vide. — Terceiro, porque o vinho da vide, é mais conducente ao efeito deste sacramento. que é a alegria espiritual; pois, está escrito o vinho alegra o coração do homem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Esses líquidos não se chamam propriamente vinho, senão por certa semelhança. Quanto ao verdadeiro vinho, pode ser levado às terras onde não crescem as vides, o quanto baste para este sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O vinho pela corrupção se torna vinagre; por isso, o vinagre não vem de novo a ser vinho, como o explica Aristóteles. Por onde, assim como com pão totalmente corrupto não se pode celebrar este sacramento, assim nem com vinagre. Podemos porém celebrá-lo com vinho que se vai azedando, como com o pão em via de corrupção, embora peque quem assim o fizer, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O agraço, estando em via de geração, ainda não tem a espécie de vinho. E por isso não se pode com êle celebrar este sacramento. - Ao contrário, o mosto já tem essa espécie; pois, como a sua doçura o prova, o vinho já está formado; isto é, que o calor natural já lhe deu seu complemento, como o diz Aristóteles. E portanto, com o mosto pode-se celebrar este sacramento. — Mas uvas inteiras a êle se não devem acrescentar, porque então já ai haveria outra coisa além do vinho. - Também é proibido oferecer no cálice o mosto recém-exprimido da uva, o que não convém por causa da impureza do mosto. É permitido porém oferecê-lo em caso de necessidade, pois, o mesmo Papa Júlio diz (no logo cit.): Se for necessário, esprema-se um cacho de uvas no cálice.

Art. 6 — Se deve ser misturada a água com o vinho.

O sexto discute-se assim. — Parece que a água não deve ser misturada com o vinho.

1. — Pois, o sacrifício de Cristo foi significado pela oblação de Melquisedeque, de quem não diz a Escritura que oferecesse outra coisa senão pão e vinho. Logo, parece que neste sacramento não se deve acrescentar a água.

2. Demais. — Sacramentos diversos têm matérias diversas. Ora, a água é a matéria do batismo. Logo, não deve ser tomada como a deste sacramento.

3. Demais. — O pão e o vinho são a matéria deste sacramento. Ora, ao pão nada se acrescenta. Logo, nem ao vinho se deve acrescentar nada.

Mas, *em contrário*, Alexandre Papa (I) determina: Nas oblações dos sacramentos que na solenidade da missa, se ofereçam ao Senhor, ofereçam-se no sacrifício somente pão e vinho misturado com água.

SOLUÇÃO. — O vinho oferecido neste sacramento deve ser misturado com água. - Primeiro, por causa da instituição. Pois, crê-se com probabilidade que o senhor instituiu este sacramento tomando vinho misturado com água, conforme ao costume da sua terra. Onde o dizer a Escritura: Bebei o vinho que vos preparei. - segundo, por assim convir à representação da paixão do senhor. Por isso dispõe Alexandre Papa: Não deve no cálice do Senhor, ser oferecido vinho só nem só água, mas ambos misturados; vais, como lemos no Evangelho, ambos conservam do lado de Cristo, na sua paixão. - Terceiro, porque assim convém para significar o efeito deste sacramento que é a união do povo cristão com Cristo. Pois, como diz Júlio Papa, vemos que pela água se entende o povo, e pelo vinho, o sangue de Cristo. Por isso, quando no cálice se mistura a água com o vinho, o povo se aduna com Cristo. Quarto porque tal convém ao efeito último deste sacramento, que é a entrada na vida eterna. Por isso, diz Ambrósio: A água redonda no cálice e jorra em vida eterna.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Ambrósio no mesmo lugar, assim como o sacrifício de Cristo foi significado pela oblação de Melquisedeque, assim também o foi pela água, que no deserto jorrou da pedra, segundo aquilo do Apóstolo: E todos bebiam da pedra misteriosa que os seguia.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A água é tomada no batismo para o uso da ablução. Ao passo que neste sacramento ela serve para a refeição espiritual, segundo aquilo da Escritura: ele me conduziu junto a uma água de refeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O pão é confeccionado de água e de farinha. E portanto, sendo a água é misturada com o vinho tanto deste como do pão faz ela parte.

Art. 7 — Se a mistura da água é indispensável neste sacramento.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a mistura da água é indispensável neste sacramento.

1. — Pois, diz Cipriano: Como no cálice do Senhor não há somente água nem vinho somente, mas ambos misturados, do mesmo modo o seu corpo não pode ser farinha só, mas um misto de farinha e água. Ora, a mistura da água com a farinha é indispensável neste sacramento. Logo, e pela mesma razão, a mistura da água com o vinho.

2. Demais. — Na paixão do Senhor, de que este sacramento é o memorial, assim como do seu lado saiu sangue, assim também água. Ora, o vinho, sacramento do sangue, é indispensável neste sacramento. Logo, pela mesma razão, a água.

3. Demais. — Se a água não fosse indispensável neste sacramento, não importaria de que água se usasse; portanto, poder-se-ia usar de água rosada, ou qualquer água semelhante, o que é o uso da Igreja. Logo, a água é indispensável neste sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Cipriano: Se algum dos nossos antecessores, por ignorância ou simplicidade, não observou, isto é, se não misturou água com vinho neste sacramento, concedemos perdão à sua simplicidade. O que não se daria, se a água fosse indispensável neste sacramento, como o é o vinho ou o pão. Logo, a mistura com a água não é indispensável, neste sacramento.

SOLUÇÃO. — Devemos julgar um sinal por aquilo que êle significa. Ora, a razão de se misturar a água com o vinho é significar a participação deste sacramento pelos fiéis, pois, essa mistura simboliza o povo amado com Cristo, como se disse. E o mesmo ter comido a água do lado de Cristo pendente da cruz, tem idêntica significação, pois, a água significa a ablução dos pecados, feita pela paixão de Cristo. Ora, como dissemos, este sacramento se consuma pela consagração da matéria: mas o uso dos fiéis não lhe é indispensável a êle, sendo apenas uma consequência do sacramento. Por onde, a mistura com a água não é indispensável neste sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essas palavras de Cipriano devem entender-se no sentido em que dizemos não poder existir o que não pode convenientemente existir. E assim, a referida semelhança se funda no que deve ser feito, e não na necessidade de o fazer, pois, a água é da essência do pão, mas não da do vinho.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A efusão do sangue resultava diretamente da paixão mesma de Cristo; pois, é natural do corpo humano ferido promanar o sangue. Ao contrário, a efusão da água não havia necessariamente de se dar na paixão, senão para lhe mostrar o efeito, que é a ablução dos pecados e o refrigério contra o ardor da concupiscência. Por isso a água não é oferecida separadamente do vinho, neste sacramento, como o vinho é separadamente do pão; mas a água é oferecida misturada com vinho, para mostrar que o vinho por si é indispensável à existência mesma deste sacramento, ao passo que a água só é misturada com o vinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A mistura da água com o vinho não é de necessidade neste sacramento; por isso não importa à validade dele que água seja misturada com o vinho — natural, artificial ou rosada. Embora, quanto à conveniência do sacramento, peque quem misturar água que não seja a natural e verdadeira. Porque do lado de Cristo pendente da cruz, manou verdadeira água e não um humor fleugmático, como certos disseram, para mostrar que o corpo de Cristo era verdadeiramente composto dos quatro elementos; assim como o sangue que correu mostrava ser o seu corpo composto dos quatro humores, conforme diz Inocência III, numa Decretal. Sendo porem a mistura da água com a farinha indispensável neste sacramento, por constituir a substância do pão, se se misturar farinha com água rosada, ou com qualquer outro líquido que não a verdadeira água, não pode com essa matéria ser celebrado o sacramento, porque não haveria verdadeiro pão.

Art. 8 — Se a água deve ser misturada em grande quantidade.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a água deve ser misturada em grande quantidade.

1. — Pois, assim como o sangue correu sensivelmente do lado de Cristo, assim também a água. Ora, a água não poderia ser misturada sensivelmente neste sacramento, senão em grande quantidade. Logo, parece que a água deve ser misturada em grande quantidade.

2. Demais. — Pouca água, misturada a muito vinho, corrompe-se. Ora o que está corrupto não existe. Logo, por pouca água neste sacramento é o mesmo que não pôr nada. Ora não é lícito não pôr nada. Logo, não é lícito pôr pouca água.

3. Demais. — Se bastasse acrescentar pouca água, seria por consequência suficiente derramar uma gota de água em toda uma pipa de vinho. Ora, isto é ridículo. Logo, não basta misturar uma pequena quantidade de água.

Mas, *em contrário*, uma disposição canônica reza: No teu país introduziu-se o abuso pernicioso de pôr, no sacrifício, mais quantidade de água que de vinho; sendo, ao contrário, o uso comum da Igreja universal, pôr mais vinho que água.

SOLUÇÃO. - Sobre a água misturada com o vinho, como o diz Inocêncio III numa Decretal, há tríplice opinião. Assim, uns dizem que a água misturada com o vinho permanece água, quando o vinho se converte em sangue. - Mas esta opinião não pode sustentar-se. Porque no sacramento do Altar, depois da consagração, não há senão o corpo e o sangue de Cristo. Pois, diz Ambrósio: Antes da bênção há uma espécie que, depois da consagração, se transforma no corpo de Cristo. Do contrário, este não seria adorado com a veneração de latria. E por isso outros opinaram que assim como o vinho se converte em sangue, assim a água se converte na água que correu do corpo de Cristo. - Mas isto não se pode dizer com razão. Porque, se assim fosse, a água separadamente do vinho seria consagrada, como o vinho separadamente do pão. Por onde, como o mesmo Inocêncio III diz, é mais provável a opinião de outros, que dizem que a água se converte em vinho e o vinho em sangue. Mas isto não pode dar-se a não ser que se misturasse tão pouca água, que se convertesse em vinho. Por isso é sempre mais seguro pôr pouca água, sobretudo sendo fraco o vinho; pois, se se pusesse tanta água que desaparecesse a espécie do vinho, não se poderia celebrar o sacramento. Donde o repreender Júlio Papa (I) a certos que conservam durante o ano um pano de linho tinto de mosto e na ocasião do sacrifício lavam com água uma parte dele e assim sacrificam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Basta para a significação deste sacramento sentir-se que a água é misturada com o vinho; mas não é preciso que ainda a percebamos depois da mistura.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se a água fosse totalmente excluída, excluída de todo também ficaria a significação; mas, a conversão da água no vinho significa a incorporação do povo com Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O fato de se pôr água numa pipa de vinho, não bastaria à significação deste sacramento: mas é necessário misturá-la com o vinho na celebração mesma do sacramento.

Questão 75: Da conversão do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo

Em seguida devemos tratar da conversão do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se neste sacramento está o corpo de Cristo verdadeiramente ou se só em figura e como em sinal.

O primeiro discute-se assim. — Parece que neste sacramento não está o corpo de Cristo verdadeiramente, mas só em forma e como em sinal.

1. — Pois, refere o Evangelho, que tendo o Senhor dito - Se não comerdes a carne do Filho do homem e beberdes o seu sangue, etc. - muitos dos seus discípulos, ouvindo isto, disseram: duro é este discurso, a que Cristo replicou: O espírito é o que vivifica; a carne para nada aproveita. Como se dissesse, segundo a exposição de Agostinho: Entendei o que falei, em sentido espiritual. Não haveis de comer este corpo que vedes, nem haveis de beber o sangue que hão de derramar os que me vão crucificar. É de um sacramento que vos falei. Entendei em sentido espiritual a expressão - vos vivificará, a carne para nada aproveita.

2. Demais. — O Evangelho diz: Eu estou convosco todos os dias, até a consumação do século. Expondo o que, Agostinho diz: Até que o século termine Deus está no céu, contudo está conosco a verdade do Senhor. Pois, o corpo com que ressurgiu há de necessariamente estar num lugar; mas a sua verdade difundiu-se por toda parte. Logo, o corpo de Cristo não está verdadeiramente neste sacramento, mas só como em sinal.

3. Demais. — Nenhum corpo pode estar simultaneamente em vários lugares, porque isso nem o anjo o pode; do contrário, poderia pela mesma razão estar em toda parte. Ora, o corpo de Cristo é verdadeiramente corpo e está no céu. Logo, parece que não está verdadeiramente no sacramento do Altar, senão só como em sinal.

4. Demais. — Os sacramentos da Igreja se ordenam à utilidade dos fiéis. Ora, segundo Gregório, numa Homília, o régulo foi repreendido porque buscava a presença corporal de Cristo; e os Apóstolos também ficaram impedidos de receber o Espírito Santo, porque estavam acostumados à presença corporal de Cristo, como o diz Agostinho, àquilo do Evangelho: Se eu não for, não virá a vós o Consolador. Logo, Cristo não está no Sacramento do Altar por uma presença corpórea.

Mas, *em contrário*, diz Hilário: Sobre a verdade concernente ao corpo e ao sangue de Cristo, não há lugar para dúvidas. Pois, conforme a afirmação mesma do Senhor e a nossa fé, a sua carne é verdadeiramente comida e o seu sangue verdadeiramente bebida. E Ambrósio: Assim como N. S. Jesus Cristo é verdadeiramente Filho de Deus, assim a carne que recebemos é verdadeiramente carne de Cristo, e bebida é verdadeiramente o seu sangue.

SOLUÇÃO. — Que o corpo e sangue de Cristo estão verdadeiramente no sacramento do Altar, não podemos apreendê-la nem pelos sentidos nem pelo intelecto; mas só pela fé, que se apóia na autoridade divina. Por isso, àquilo do Evangelho - este é o meu corpo, que se dá por vós, diz Cirilo: Não duvides da verdade disto, mas antes tem fé nas palavras do Salvador, que, sendo a verdade, não mente.

O que é conveniente é primeiro, a perfeição da Lei Nova. Pois, os sacrifícios da Lei Velha só representavam em figura o verdadeiro sacrifício da paixão de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: A lei, tendo a sombra dos bens futuros, não a imagem mesma das coisas. Por onde, era necessário, que o sacrifício da Lei Nova, instituído por Cristo, tivesse mais rico conteúdo, a saber, o próprio Cristo com a sua paixão, não só simbólica ou figuradamente, mas, também na realidade. E por isso este sacramento, que contém realmente o próprio Cristo, como diz Dionísio, é perfectivo de todos os outros sacramentos, nos quais é participada a virtude de Cristo. Em segundo lugar, convém à caridade de Cristo, levado da qual assumiu um corpo verdadeiramente da nossa natureza, para a nossa salvação. E porque é próprio por excelência à amizade, conviver com os amigos, como diz o Filósofo, por isso nos reprometeu como prêmio a sua presença corporal, segundo aquilo do Evangelho: Em qualquer lugar em que estiver o corpo ali se hão de ajuntar também as águias. Mas, entretanto não nos privou da sua presença corporal nesta peregrinação, mas nos uniu a si neste sacramento, pelo seu verdadeiro corpo e sangue. Por isso êle próprio disse: O que come a minha carne e bebe o meu sangue, esse fica em mim e eu nele. Por onde, este sacramento é o máximo sinal da caridade e o sublevamento da nossa esperança pela união tão familiar de Cristo conosco. Em terceiro lugar convém à perfeição da fé, que tem por objeto tanto a divindade de Cristo como a sua humanidade, segundo aquilo do Evangelho: Se credes em Deus crede também em mim. E como a fé tem por objeto o invisível, do mesmo modo que Cristo nos revela a sua divindade invisivelmente, assim também neste sacramento nos dá a conhecer a sua carne de um modo invisível. Por não terem atendido a isto, certos disseram que o corpo e o sangue de Cristo não esta neste sacramento senão como num sinal. Opinião que deve ser rejeitada como herética, por contrária às palavras de Cristo. Por isso Berengário, primeiro autor desse erro, foi depois coagido a abjurá-lo e a confessar a verdade da fé.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Fundados nessa autoridade, os referidos heréticos foram induzidos em erro, por entenderem mal as palavras de Agostinho. Pois, quando Agostinho diz - Não haveis de comer este corpo que vedes - não teve a intenção de negar que o corpo de Cristo o fosse verdadeiramente; mas que não ia ser comido sob a forma em que eles o viam. E pelo que acrescenta - O sacramento de que vos falei vos vivificará, entendendo-o em sentido espiritual, não quis dizer que o corpo de Cristo estivesse neste sacramento só na sua significação mística, mas espiritualmente, isto é, invisivelmente, e por virtude do espírito. Por isso, expondo aquilo do Evangelho - A carne para nada aproveita - diz: Mas do modo por que o entenderam. Pois, entenderam que a carne deve ser comida no sentido em que a cortamos do animal morto, ou como é vendida no açougue, e não no sentido em que nutre o nosso espírito. Que o espírito nela penetre e de muito aproveita; pois, se a carne de nada aproveitasse, o Verbo não se faria carne para habitar entre nós.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As palavras citadas de Agostinho e expressões semelhantes devem entender-se do corpo de Cristo, enquanto visto na sua figura própria, no sentido em que também o Senhor mesmo disse: A mim nem sempre me tereis. Invisivelmente porém e sob as espécies deste sacramento, está em toda parte onde tal sacramento é celebrado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O corpo de Cristo não está neste sacramento do mesmo modo por que um corpo está num lugar, comensurado pelas dimensões locais; mas de um modo especial próprio a este sacramento. Por isso dizemos que o corpo de Cristo está em diversos altares, não como em lugares diversos, mas como no sacramento. Pelo que não entendemos que Cristo ai esteja só como num sinal, embora o sacramento seja um gênero de sinais. Mas entendemos que ai está o corpo de Cristo, como dissemos, segundo o modo próprio a este sacramento.

RESPOSTA À QUARTA. - A objeção procede quanto à presença do corpo de Cristo, presente como corpo, isto é, na sua espécie visível; não porém na sua presença espiritual, isto é, de modo invisível e em virtude do espírito. Por isso diz Agostinho: Se entendeste espiritualmente as palavras de Cristo referentes à sua carne, terás em ti o espírito e a vida; se as entendeste carnalmente, também são espírito e vida, mas não para ti.

Art. 2 — Se neste sacramento permanece a substância do pão e do vinho depois da consagração.

O segundo discute-se assim. — Parece que neste sacramento permanece a substância do pão e do vinho depois da consagração.

1. — Pois, Damasceno diz: Por ter o homem o costume de comer o pão e beber o vinho, Deus lhes uniu a divindade, fazendo deles o seu corpo e o seu sangue. E mais abaixo: O pão da comunhão não é um pão simples, mas o unido à divindade. Ora, união só há entre causas existentes em ato. Logo, o pão e o vinho estão simultaneamente neste sacramento com o corpo e o sangue de Cristo.

2. Demais. — Entre os sacramentos de Cristo deve haver conformidade. Ora, nos outros sacramentos permanece a substância da matéria; assim, no batismo a substância da água e na confirmação, a do crisma. Logo, neste sacramento permanece a substância do pão e do vinho.

3. Demais. — O pão e o vinho são usados neste sacramento para significar a unidade da Igreja, pois, um pão é feito de muitos grãos e um vinho de muitos racimos, como diz Agostinho. Ora, isto concerne à substância mesma do pão e do vinho. Logo a substância do pão e do vinho permanecem neste sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Embora vejamos a figura do pão e do vinho, devemos porém crer que, depois da consagração, não são mais que a carne e o sangue de Cristo.

SOLUÇÃO. — Certos disseram que depois da consagração permanece a substância do pão e do vinho neste sacramento. - Mas esta opinião não pode sustentar-se. Primeiro, porque destrói a verdade da Eucaristia, na qual está verdadeiramente o corpo de Cristo; que aí não está antes da consagração. Ora, um corpo não pode estar onde antes não estava, senão por mudança de lugar, ou pela transformação de outro corpo nesse. Assim, o fogo começa a existir numa casa ou porque foi para ela levado ou nela gerado. Mas é manifesto que o corpo de Cristo não começa a estar neste sacramento pelo movimento local. - Primeiro, porque daí resultaria que deixava de estar no céu. Pois, o que se move localmente não passa a ocupar novo lugar senão depois de sair donde primeiro estava. - segundo, porque todo corpo sujeito ao movimento local transpõe todas as posições intermédias. O que neste caso não se pode dizer. - Terceiro, por ser impossível um movimento do mesmo corpo, localmente movido, terminar simultaneamente em lugares diversos; ao passo que o corpo de Cristo, neste sacramento, começa a estar simultaneamente em vários lugares. - Donde se conclui que o corpo de Cristo não pode começar a existir neste sacramento senão pela transformação nele, da substância do pão. Ora, o que se converte em outro já não permanece depois da conversão. Donde resulta que, salva a verdade deste sacramento, a substância do pão não pode permanecer depois da consagração. Segundo, porque tal opinião contraria a forma deste sacramento, que reza: Isto é o meu corpo. O que não seria verdade se a substância do pão aí permanecesse; pois, nunca a substância do pão é o corpo de Cristo. Pois então, devia ter dito: Aqui está o meu corpo. Terceiro, porque contraria à veneração deste sacramento, se nele existisse alguma substância criada que não pudesse ser adorada com adoração de latría. Quarto, porque contraria ao rito da Igreja, segundo o qual não é lícito tomar nenhum alimento antes de receber o corpo

de Cristo; e contudo depois de uma hóstia consagrada podemos receber outra. Por onde, devemos rejeitar esta opinião como herética.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus uniu a sua divindade, isto é, a virtude divina, ao pão e ao vinho, não por permanecerem neste sacramento, mas para se transformarem no seu corpo e no seu sangue.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nos outros sacramentos não está Cristo mesmo realmente, como neste. Por isso nos outros permanece a substância da matéria, mas não neste.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As espécies remanescentes neste sacramento, como mais abaixo diremos, bastam à significação dele; pois, pelos acidentes se conhece a natureza da substância.

Art. 3 — Se a substância do pão, depois da consagração deste sacramento, se aniquila, ou se resolve na matéria primitiva.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a substância do pão, depois da consagração deste sacramento, se aniquila ou se resolve na matéria primitiva.

1. — Pois, tudo o que é corpóreo deve estar em algum lugar. Ora, a substância do pão, que é corpórea, não permanece neste sacramento, como se disse; mas não se lhe pode assinalar nenhum lugar onde esteja. Logo, nada mais é depois da consagração. Portanto, ou se aniquilou ou se resolveu na primitiva matéria.

2. Demais. — O termo de origem de uma mudança não permanece, senão só na potência da matéria. Assim, quando do ar nasce o fogo, a forma do ar não permanece senão na potência da matéria; e o mesmo se dá quando do branco procede o preto. Ora, neste sacramento a substância do pão e a do vinho se comportam como termo de origem, e o corpo ou o sangue de Cristo, como termo de chegada. Assim, diz Ambrósio: Antes da consagração há uma espécie, depois, o corpo de Cristo. Logo, feita a consagração, a substância do pão ou do vinho não permanece, salvo talvez resolvida na sua matéria.

3. Demais. — Necessariamente um dos contraditórios é verdadeiro. Ora, esta proposição é falsa: Feita a consagração, a substância do pão ou do vinho é uma realidade. Logo, é verdadeira a proposição: A substância do pão ou do vinho não é nada.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Deus não é causa da tendência para o não-ser. Ora, este sacramento se consuma pela virtude divina. Logo, neste sacramento não fica aniquilada a substância do pão ou do vinho.

SOLUÇÃO. — Porque a substância do pão ou do vinho não permanece neste sacramento, certos, reputando impossível a conversão da substância do pão ou do vinho no corpo ou no sangue de Cristo afirmaram que pela consagração a substância do pão ou do vinho ou se resolve na matéria primitiva ou se aniquila. (Cf. Guilherme de Paris, de Euch. cap. I). Ora, a matéria primitiva, em que os corpos mistos podem resolver-se, são os quatro elementos. Pois, a resolução não pode fazer-se na matéria-prima, de modo a existir sem a forma, porque a matéria não pode existir sem a forma. Ora, como depois da consagração, nada permanece sob as espécies do sacramento, a não ser o corpo e o sangue de Cristo, será necessário concluir que os elementos, em que se resolveu a substância do pão ou do vinho, daí se separaram pelo movimento local, o que os sentidos perceberiam. - Semelhantemente, também a substância do pão ou do vinho permanece até o último instante da consagração. Ora, no último instante da consagração, já aí existe a substância do corpo ou do sangue de Cristo, assim como no último

instante da geração já existe a forma. Por onde não se pode admitir nenhum instante no qual aí exista a matéria primitiva. Pois, não se pode dizer que a substância do pão ou do vinho se resolva aos poucos na matéria primitiva, ou saia sucessivamente do lugar das espécies. Porque, se isso começasse a realizar-se no último instante da sua consagração, simultaneamente existiria numa mesma parte da hóstia o corpo de Cristo e a substância do pão, o que vai contra o já dito. Se porém isso começasse a realizar-se antes da consagração, deveríamos admitir um tempo em que numa mesma parte da hóstia não existiria nem a substância do pão nem o corpo de Cristo - o que é inadmissível.

E essa consequência eles próprios a ponderaram. E por isso à dijuntiva acrescentaram a hipótese da aniquilação da substância do pão. - Mas isto também não pode sustentar-se. Porque não podemos admitir nenhum modo pelo qual o corpo de Cristo comece a estar verdadeiramente neste sacramento, senão pela conversão nele da substância do pão. Conversão que fica anulada, posta a aniquilação da substância do pão ou a resolução na primitiva matéria. - Semelhantemente, também não podemos descobrir a causa de tal resolução ou aniquilação neste sacramento, pois que o efeito do sacramento é significado pela forma, e nem a resolução nem a significação pelas palavras da forma - Isto é o meu corpo. Por onde é clara a falsidade da opinião referida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A substância do pão ou do vinho, feita a consagração, não permanece nem sob as espécies do sacramento, nem em nenhum outro lugar. Mas daí não se segue que fique aniquilada, pois se converte no corpo de Cristo. Como não se segue que o ar, donde se gera o fogo, desapareça, porque não ocupa o lugar onde está o fogo, nem nenhum outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A forma termo de origem, não se converte noutra forma, mas uma sucede à outra, no sujeito; e portanto a primeira forma não permanece senão na potência da matéria. Ora, no caso vertente, a substância do pão se converte no corpo de Cristo, como dissemos. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora depois da consagração seja falsa a proposição - A substância do pão é uma realidade - contudo o em que a substância do pão se converteu é uma realidade. E, portanto a substância do pão não ficou aniquilada.

Art. 4 — Se o pão pode converter-se no corpo de Cristo.

O quarto discute-se assim. — Parece que o pão não pode converter-se no corpo de Cristo.

1. — Pois, a conversão é uma mudança. Ora, toda mudança supõe um sujeito anteriormente em potência e depois um ato; porque, como diz Aristóteles, o movimento é o ato do ser existente em potência. Ora, não é possível haver nenhum sujeito da substância do pão e do corpo de Cristo, porque é da essência da substância não existir num sujeito, como o diz Aristóteles. Logo, não é possível a substância do pão converter-se totalmente no corpo de Cristo.

2. Demais. — A forma de um ser, no qual outro se converteu, começa a existir no primeiro. Assim, quando o ar se converte no fogo ainda não existente, a forma do fogo começa a existir na matéria do ar; e semelhantemente, quando o alimento se converte num homem, antes não existente, a forma deste começa a existir na matéria do alimento. Se, portanto, o pão se converte no corpo de Cristo, necessariamente a forma do corpo de Cristo começa a existir na matéria do pão - o que é falso. Logo, o pão não se converte na substância do corpo de Cristo.

3. Demais. — De seres essencialmente diversos, nunca um se converte em outro; assim, a brancura nunca vem a ser negrura, mas o sujeito da brancura é que se transforma no da negrura, como diz Aristóteles. Ora, sendo duas formas contrárias essencialmente diversas, por serem os princípios da diferença formal, também duas matérias signadas são essencialmente diversas, por serem os princípios da distinção material. Logo, não é possível a matéria do pão vir a ser a matéria pela qual se individua o corpo de Cristo. E assim, não é possível a substância de tal pão converter-se na substância do corpo de Cristo.

Mas, *em contrário*, Eusébio Emisseno diz: Não ter como uma impossível novidade a conversão do que é terreno e mortal na substância do corpo de Cristo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, está verdadeiramente neste sacramento o corpo de Cristo, nem começa a existir nele pelo movimento local; porque aí não está como num lugar, conforme do sobredito se mostra. Donde devemos necessariamente concluir, que começa a nele existir por ser o resultado da conversão da substância do pão. Mas esta conversão não é semelhante às conversões naturais, porque é absolutamente sobrenatural, produzida pelo só poder de Deus. Por isso diz Ambrósio: É claro que a Virgem gerou fora da ordem da natureza. E no sacramento que celebramos está o corpo nascido da Virgem. Por que buscas, pois, a ordem da natureza no corpo de Cristo, pois que fora das leis da natureza nasceu da Virgem N. S. Jesus Cristo? E àquilo do Evangelho: As palavras que eu vos disse, isto é, sobre este sacramento, são espírito e vida, diz Crisóstomo: Isto é, são espirituais, por nada terem de carnal nem consequência natural; mas estarem acima de toda necessidade terrestre e das leis deste mundo.

Pois, é manifesto, que todo agente age enquanto atual. Ora, todo agente criado é determinado no seu ato, por ser de gênero e espécie determinados. Por onde, a ação de todo agente criado recai sobre um ato determinado. Ora a existência atual e determinada, de um ser, se realiza mediante a sua forma. Por onde, nenhum agente natural ou criado pode agir senão mudar uma forma. E por isso toda conversão, feita segundo as leis da natureza, é formal. Ora, Deus é o ato infinito, como estabelecemos na Primeira Parte. Logo, a sua ação se estende à natureza total do ser. Por onde, não só pode realizar a conversão formal, de modo que formas diversas se sucedam, no mesmo sujeito; mas a conversão total do ser, de modo que toda a substância de um se converta totalmente na substância de outro.

E é o que faz o poder divino neste sacramento. Pois, a substância do pão se converte todo na substância total do corpo de Cristo; e toda a substância do vinho, na substância total do sangue de Cristo. Por onde, tal conversão não é formal, mas substancial. Nem está contida entre as espécies de movimento natural, mas pode receber a denominação própria de transubstanciação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe quanto à mutação formal, por ser próprio à forma existir na matéria ou num sujeito. Mas não, quanto à conversão substancial, implicando uma certa ordem das substâncias, das quais uma se converte em outra, se realiza, como no sujeito, em cada substância, como a ordem e o número.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe quanto à conversão ou mutação formal; porque, como dissemos, a forma existe necessariamente na matéria ou num sujeito. Mas não, quanto à conversão total da substância, a que não pode mos atribuir nenhum sujeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O poder de um agente finito não pode mudar uma forma em outra, nem uma em outra matéria. Mas a virtude de um agente infinito, cuja ação se estende à totalidade do ser, pode operar essa conversão; porque uma e outra forma e uma e outra matéria têm a natureza comum de ser;

e a entidade de uma pode o Autor do ser converter na entidade de outra, desaparecendo a diferença que a distinguia desta.

Art. 5 — Se neste sacramento permanecem os acidentes do pão e do vinho.

O quinto discute-se assim. — Parece que neste sacramento não permanecem os acidentes do pão e do vinho.

1. — Pois, removido o anterior, removido fica o posterior. Ora, a substância é naturalmente anterior ao acidente, como o prova Aristóteles. Como, portanto, depois da consagração, não permanece a substância do pão neste sacramento, parece que não lhe podem permanecer os acidentes.

2. Demais. — No sacramento da verdade não pode haver nenhum engano. Ora, pelos acidentes julgamos da substância. Logo, parece que o nosso juízo se engana se, permanecendo os acidentes não permanece a substância do pão. Logo, não pode ser tal conveniente a este sacramento.

3. Demais. — Embora a nossa fé não dependa da razão, não é, contudo contrária, mas superior a ela, como se disse no principio desta obra. Ora, a nossa razão se apóia em dados dos sentidos. Logo, a nossa fé não deve ser contrária aos sentidos. Mas, é contrária a eles, porque, onde julgam haver pão, a nossa fé crê que está a substância do corpo de Cristo. Logo, não é conveniente a este sacramento que os acidentes do pão permaneçam sujeitos aos sentidos e não, a substância do pão.

4. Demais. — O que permanece, depois da conversão, é o sujeito da mutação. Se, pois, os acidentes do pão permanecem depois da conversão, os próprios acidentes é que seriam o sujeito da conversão. Ora, tal é impossível, pois, não há acidente de acidente. Logo, neste sacramento devem permanecer os acidentes do pão e do vinho.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Nós, nas espécies do pão e do vinho, que vemos, honramos as realidades invisíveis da carne e do sangue.

SOLUÇÃO. — Percebemos pelos sentidos que, feita a consagração, permanecem os acidentes do pão e do vinho. O que a Divina Providência racionalmente o faz. - Primeiro, porque não costumamos os homens, antes temos horror, de comer a carne e beber o sangue humano. E por isso são nos propostos, para que os tomemos, a carne e o sangue de Cristo, sob as espécies do pão e do vinho, de que mais frequentemente nos servimos. - Segundo, para este sacramento não vir a ser a irrisão dos infiéis, se comêssemos a N. Senhor, sob espécie própria. Terceiro, para nos aproveitar ao mérito da fé o comermos invisivelmente o corpo e o sangue do Senhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz o livro Das causas, um efeito depende mais da causa primeira que da segunda. Por isso, o poder de Deus causa primeira de tudo, pode fazer com que permaneça o posterior, desaparecido o anterior.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Neste sacramento não há nenhum engano, pois, nele estão verdadeiros acidentes, percebidos pelos sentidos. Pois, o intelecto, cujo objeto próprio é a substância, como diz Aristóteles, é preservado do engano pela fé.

Donde se deduz a **RESPOSTA À TERCEIRA.** — Pois, a fé não é contrária ao sentido, mas tem por objeto o que os sentidos não atingem.

RESPOSTA À QUARTA. — Esta conversão não tem sujeito próprio, como se disse. Mas, os acidentes remanescentes conservam alguma semelhança do sujeito.

Art. 6 — Se feita a consagração, remanesce neste sacramento a forma substancial do pão.

O sexto discute-se assim. — Parece que, feita a consagração, remanesce neste sacramento a forma substancial do pão.

1. — Pois, como se disse, feita a consagração, remanescem os acidentes. Ora, o pão, sendo um produto artificial, também a sua forma é accidental. Logo, remanesce, feita a consagração.

2. Demais. — A forma do corpo de Cristo é a alma, pois, como diz Aristóteles, a alma é o ato do corpo físico, tendo a vida em potência. Ora, não se pode dizer que a forma substancial do pão se converta na alma. Logo, remanesce, feita a consagração.

3. Demais. — A operação própria de um ser resulta da sua forma substancial. Ora, o remanescente neste sacramento nutre, e produz todos os efeitos produzidos pelo pão real. Logo, a forma substancial do pão permanece feita a consagração.

Mas *em contrário*. - A forma substancial do pão faz parte da substância do pão. Ora, a substância do pão se converte no Corpo de Cristo, como se disse. Logo, a forma substancial do pão não permanece.

SOLUÇÃO. — Certos disseram que depois da consagração, não só permanecem os acidentes do pão, mas também a forma substancial dele. Mas isto não pode ser. Primeiro, porque se a forma substancial do pão permanecesse só a matéria do pão é que se converteria no corpo de Cristo. Donde a conclusão, que não se converteria totalmente no corpo de Cristo, mas na matéria dele. O que repugna à fórmula do sacramento que reza: Isto é o meu corpo. - Segundo, porque se a forma substancial do pão permanecesse, ou permaneceria na matéria ou separada da matéria: ora, a primeira alternativa não pode ser. Porque se permanecesse na matéria do pão, então a substância do pão permaneceria totalmente,- o que vai contra o que já dissemos. E em outra matéria não poderia permanecer, porque uma forma própria não existe senão na matéria própria. Se porem permanecesse separada da matéria, então seria uma forma inteligível em ato, e também inteligente, pois, tais são todas as formas separadas da matéria: - Terceiro, tal seria inconveniente a este sacramento. Pois, os acidentes do pão neste sacramento permanecem para, sob eles, ser visto o corpo de Cristo, mas não na sua espécie própria, como se disse. Donde devemos concluir que a forma substancial do pão não permanece.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede uma produção da arte ter forma, não accidental, mas substancial: assim, a arte pode produzir rãs e serpentes. Mas tal forma a arte não a produz por virtude própria, senão em virtude dos princípios naturais. E deste modo produz a forma substancial do pão, em virtude do fogo, que coze a matéria feita de farinha e água.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A alma é a forma do corpo, que lhe dá a ordem total do ser perfeito: o ser, o ser corpóreo, o ser animado e assim por diante. Por onde, a forma do pão se converte na forma do corpo de Cristo, enquanto lhe dá o ser corpóreo, não porem enquanto lhe dá o ser animado de uma determinada alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Dos efeitos do pão uns dele resultam em razão dos acidentes, como o de afetar os nossos sentidos. E tais efeitos os produzem as espécies do pão, depois da consagração, por causa dos seus acidentes remanescentes. Mas outros efeitos o pão os produz, ou em razão da matéria -

tal a sua conversão em outro ser; ou em razão da sua forma substancial - tal o resultante da sua espécie, como o de nos alimentar a vida. E tais efeitos os encontramos neste sacramento, não em virtude da forma ou da matéria, que permanecem, mas por serem milagrosamente conferidos aos próprios acidentes, como diremos mais abaixo.

Art. 7 — Se a conversão de que se trata se faz instantânea ou sucessivamente.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a conversão de que se trata não se faz instantânea, mas sucessivamente.

1. — Pois, nessa conversão existe primeiro, a substância do pão e, depois, a substância do corpo de Cristo. Logo, uma e outra existe não num mesmo instante, mas em dois. Ora, entre dois instantes quaisquer há um tempo intermédio. Logo, há de necessariamente essa conversão operar-se no tempo sucessivo que medeia entre o último instante, em que ainda existe o pão, e o primeiro instante, em que já aí existe o corpo de Cristo.

2. Demais. — Toda conversão implica o vir a ser e o ser feito. Ora, um não se identifica com o outro, pois, o vir a ser não existe; e o feito já deixou de existir. Logo, nesta conversão há anterioridade e posterioridade. E, portanto não pode ser instantânea, mas é sucessiva.

3. Demais. — Ambrósio diz que este sacramento se celebra pela palavra de Cristo. Ora, a palavra de Cristo é proferida sucessivamente. Logo, esta conversão se opera sucessivamente.

Mas, *em contrário*, esta conversão se opera pelo poder infinito, cuja operação é subitânea.

SOLUÇÃO. — Uma mudança pode ser instantânea por três razões. - De um modo, por parte da forma, termo da mutação. Se, pois, houver uma forma susceptível de mais e de menos, como a saúde, o sujeito a recebe sucessivamente. Ora, a forma substancial, não sendo susceptível de mais nem de menos, é recebida pela matéria instantaneamente. - De outro modo, por parte do sujeito, que às vezes é preparado sucessivamente para receber a forma. Por isso a água se aquece sucessivamente. Mas quando já o sujeito está na disposição última para receber a forma, recebe-a instantaneamente. Assim, um corpo diáfano é iluminado subitamente. - De um terceiro modo, quando o agente tem um poder infinito pode dispor imediatamente a matéria, para receber a forma. Assim, refere o Evangelho, que quando Cristo disse: Epheta, que quer dizer - abre-te, no mesmo instante se abriram os olhos do paciente e se lhe soltou a prisão da língua.

E, por estas três razões, a conversão de que se trata é instantânea. - Primeiro, porque a substância do corpo de Cristo, em que termina esta conversão, não é susceptível de mais nem de menos. - Segundo, porque nesta conversão não há nenhum sujeito preparado sucessivamente. - Terceiro, porque a operação resulta do poder infinito de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Certos (como Alberto Magno e S. Boaventura) não concedem, absolutamente falando, que entre dois instantes quaisquer haja um tempo intermediário. Isto, dizem se dá com dois instantes referidos ao mesmo movimento; não porem com dois instantes relativos a termos diversos. Por onde, entre o instante que mede o fim do repouso, e outro instante que mede o princípio do movimento, não há tempo intermediário. - Mas nisto se enganam. Porque a unidade do tempo e do instante, ou ainda a pluralidade deles, não dependem de movimentos quaisquer, mas do movimento do céu, medida de todos os movimentos e repouso. Por isso outros o

concedem, em se tratando do tempo que mede o movimento dependente do movimento do céu. Mas há certos movimentos não dependentes do movimento do céu nem por este medidos, como na Primeira Parte dissemos, dos movimentos dos anjos. Por onde, entre esses dois instantes, correspondentes aos referidos movimentos, não há tempo intermediário. - Mas isto não se dá no caso vertente. Porque, embora a conversão, de que se trata não dependa em si mesma do movimento do céu, depende porém da prol ação de certas palavras, que necessariamente há de medir-se pelo movimento do céu. E, portanto, é forçoso haver um tempo médio entre dois instantes determinados quaisquer na conversão em questão.

Por isso outros dizem, que o instante em que por último existe o pão e o em que primeiro existe o corpo de Cristo, são por certo dois, relativamente ao medido, mas são um só relativamente ao tempo que os mede; assim como quando duas linhas se tocam, são dois os pontos pertencentes a duas linhas, mas apenas um ponto da parte da linha continente. - Mas este símile não colhe. Porque o instante e o tempo não são medida intrínseca aos movimentos particulares, como a linha e o ponto o são, dos corpos; mas são uma medida extrínseca, como o lugar, para os corpos.

Donde, outros opinam pela identidade entre o instante e a realidade, embora difiram racionalmente. - Mas, segundo esta opinião, os contrários existiriam real e simultaneamente. Pois, a diversidade de razão não introduz nenhuma variação na realidade. Portanto, devemos concluir, que esta conversão, como dissemos, se opera pelas palavras de Cristo, proferidas pelo sacerdote, de modo que o instante último da prolação das palavras é o primeiro da existência do corpo de Cristo no sacramento, havendo aí, em todo o tempo precedente, a substância do pão. Em cujo tempo não devemos supor nenhum instante proximamente precedente ao último, porque o tempo não se compõe de instantes consecutivos uns aos outros, como o prova Aristóteles. Portanto, devemos por certo admitir um primeiro instante da existência do corpo de Cristo, mas não um último instante, em que existe a substância do pão; mas sim, um último tempo. E o mesmo se dá nas mutações naturais, como está claro no Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nas mutações instantâneas, vir a ser e ser feito são simultâneos, assim como simultâneos são o iluminar-se e o estar iluminado. Pois, em tais casos, ser feito, diremos do que já existe; e vir a ser, do que não existia antes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Esta conversão, como se disse, se opera no último instante da prolação das palavras; porque então se completa a significação delas, que é eficaz nas formas dos sacramentos. Donde não se segue que esta conversão seja sucessiva.

Art. 8 — Se é falsa a proposição: o pão se torna no corpo de Cristo.

O oitavo discute-se assim. — Parece falsa a proposição: O pão se torna no corpo de Cristo.

1. — Pois, o de que outra coisa se faz também dizemos que nesta se torna, mas não ao inverso. Assim, dizemos que do branco se faz o negro e que o branco se torna negro. Mas, embora digamos que um homem se fez negro, contudo não dizemos que do homem se faça o negro, como está claro em Aristóteles. Se portanto, é verdade que do pão se faz o corpo de Cristo, será verdade dizer-se que o pão se torna no corpo de Cristo. O que é falso, pois o pão não é sujeito da facção, mas é antes o termo dela. Logo, não se diz com verdade, que do pão se faz o corpo de Cristo.

2. Demais. — O devir se termina no ser ou no ser feito. Ora a proposição seguinte nunca é verdadeira: O pão é o corpo de Cristo ou, o pão foi feito o corpo de Cristo; ou ainda, o pão será o corpo de Cristo. Logo, parece que também esta não é verdadeira: Do pão se faz o corpo de Cristo.

3. Demais. — Tudo aquilo, de que outra causa se faz, nesta se converte. Ora, esta proposição é falsa: O pão se converte no corpo de Cristo, porque tal conversão seria mais miraculosa que a criação, na qual, contudo não se diz, que o não ser se convertesse no ser. Logo, resulta que também esta é falsa: Do pão se faz o corpo de Cristo.

4. Demais. — Aquilo de que uma coisa se faz pode ser tal coisa. Ora, esta é falsa: O pão pode ser o corpo de Cristo. Logo, também est'outra o é: Do pão se, faz o corpo de Cristo.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Quando se opera a consagração do pão se faz o corpo de Cristo.

SOLUÇÃO. — A conversão do pão no corpo de Cristo, de certo modo convém com a criação e a transmutação natural; e de certo outro, difere de ambas. Pois, é comum a essas três ordens de termos o ser um consecutivo ao outro, a saber: na criação, o ser depois do não ser; neste sacramento, o corpo de Cristo, depois da substância do pão; na transmutação natural, o branco depois do preto ou o fogo depois do ar. É que esses termos não são simultâneos. Ora, a conversão de que agora falamos convém com a criação, porque em nenhuma delas há um sujeito comum a um e outros dos extremos. Cujo contrário aparece em toda transmutação natural. Por outro lado, esta conversão tem dupla conveniência com a transmutação natural, embora não semelhantemente. - Primeiro, porque em uma e outra um dos extremos se converte no outro, como o pão, no corpo de Cristo e o ar, no fogo: mas o não ser não se converte no ser. Essa conversão, porém de um extremo a outro não se processa do mesmo modo em ambos os casos. Pois, neste sacramento, toda substância do pão se transforma totalmente no corpo de Cristo; ao passo que nas transmutações naturais a matéria de um corpo recebe a forma do outro, depois de ter perdido a forma anterior. - A segunda conveniência está que em ambas as transformações, há algo que não muda o que não acontece na criação. Mas diferentemente; pois, nas transmutações naturais permanece a mesma a matéria ou o sujeito; ao passo que neste sacramento os acidentes é que permanecem os mesmos. Donde podemos concluir os diferentes modos com que nesses casos devemos predicar. Pois, não existindo os extremos simultaneamente em nenhuma das três transformações referidas, por isso em nenhuma delas pode um extremo ser predicado de outro pelo verbo substantivo no tempo presente. Assim, não dizemos - o não ser, é ser ou o pão é o corpo de Cristo, ou o ar é fogo, ou o preto é branco.

Mas, levando em conta a ordem dos extremos, podemos usar em todas estas proposições, da preposição de (ex), designativa da ordem. Assim, podemos própria e verdadeiramente dizer: do não ser se faz o ser; e, do pão, o corpo de Cristo; e, do ar, o fogo; ou, do branco o negro. Como, porém; na criação um extremo não se transforma no outro não podemos nela, usar da palavra - conversão, de modo a dizermos que o não ser se converte no ser. Palavra porém de que podemos usar neste sacramento, bem como nas transformações naturais. Mas como neste sacramento uma substância se muda totalmente em outra, por isso, essa conversão se chama propriamente transsubstanciação. Além disso, como a essa conversão não podemos atribuir nenhum sujeito, o que se verifica, nas transformações naturais, em relação ao sujeito, não o podemos atribuir, nesta conversão. - E primeiro, é manifesto, que do sujeito resulta a possibilidade para termos opostos; em razão do que, dizemos, que o branco pode ser preto, e, o ar pode ser fogo. Embora esta última proposição não seja tão própria como a primeira; porque o sujeito de branco, que tem a possibilidade de vir a ser a negrura, é a substância do branco na sua totalidade, pois a brancura não é parte dela; ao passo que o sujeito da forma do ar é parte dele; por isso, quando dizemos - o ar pode ser fogo, isso é verdade em razão da parte, por sínédoque. Mas, na conversão eucarística, e semelhantemente na criação, por não haver nenhum sujeito, não dizemos que um extremo pode se transformar no outro; assim, que o não-ser possa se transformar no ser, ou que o pão possa ser o corpo de Cristo. E pela mesma razão não podemos

propriamente dizer que do não ser se faça o ser, ou que o pão se torne no corpo de Cristo, porque a preposição de (de) designa a causa consubstancial; e essa consubstancialidade dos extremos, nas transmutações naturais, consiste na sua conveniência no mesmo sujeito. - E por semelhante razão, não se pode conceder que o pão será o corpo de Cristo, ou que se faça o corpo de Cristo, como também não se concede, na criação, que o não ser será o ser, ou que o não ser se faça o ser. Porque esses modos de falar se verificam nas transmutações naturais em razão do sujeito, por exemplo, quando dizemos - o branco se faz negro, ou, o branco será negro.

Como porem neste sacramento, feita a conversão, ainda há um remanescente, a saber, os acidentes do pão, como dissemos, algumas dessas locuções podem, por uma certa semelhança, ser concedidas. Assim; o pão se faz o corpo de Cristo, ou, o pão será o corpo de Cristo, ou do pão se faz o corpo de Cristo. Entendendo-se pela palavra - pão - não a substância do pão, mas em universal, o conteúdo das espécies do pão, sob as quais estava primeiro contida a substância do pão e depois, o corpo de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Aquilo de que uma coisa se faz, às vezes importa simultaneamente o sujeito com um dos extremos da transmutação; assim, quando dizemos - do (ex) branco se faz o negro. Mas outras vezes importa só o oposto ou o extremo, como quando dizemos - da (ex) manhã se faz o dia. E assim também no caso proposto, embora propriamente digamos, que do (ex) pão se faz o corpo de Cristo, mas não possamos dizer, com propriedade - o pão se faz o corpo de Cristo salvo por uma certa semelhança, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Aquilo, de que alguma coisa se faz, será às vezes essa coisa, por causa do sujeito que implica. Ora, como a conversão de que se trata, não tem nenhum sujeito, não há semelhança de razão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nesta conversão há maiores dificuldades que na criação, onde a única dificuldade é fazer alguma coisa, do nada; o que porem pertence ao modo próprio de produção da primeira causa que nenhuma coisa pressupõe. Ao passo que nesta conversão não só é difícil a conversão de uma totalidade em outra, de modo que nada reste da primeira o que não se dá com o modo comum de produção de nenhuma causa; mas também outra dificuldade é a permanência dos acidentes, corrupta a substância. E há ainda muitas outras dificuldades de que a seguir trataremos. Contudo, empregamos neste sacramento a palavra conversão, não, porém na criação, como dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. — Como dissemos, a potência respeita ao sujeito, o que não podemos admitir na conversão vertente. Por isso não concedemos que o pão, possa ser o corpo de Cristo; pois, esta conversão não se faz pela potência passiva da criatura, mas pela só potência ativa do Criador.

Questão 76: Do modo pelo qual Cristo está neste sacramento

Em seguida devemos tratar do modo pelo qual Cristo está neste sacramento.

E nesta questão discute-se oito artigos:

Art. 1 — Se Cristo está totalmente contido neste sacramento.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não está totalmente contido neste sacramento.

1. — Pois Cristo começa a existir neste sacramento pela conversão do pão e do vinho. Ora, é manifesto que o pão e o vinho não podem converter-se nem na divindade de Cristo nem na sua alma. Logo, havendo em Cristo três substâncias - a da divindade, a da alma e a do corpo, como se disse - resulta que ele não está totalmente neste sacramento.

2. Demais. — Cristo está neste sacramento do modo por que o convém à alimentação dos fiéis, que consiste na comida e na bebida, como se disse. Ora, o Senhor diz: A minha carne verdadeiramente é comida, e o meu sangue verdadeiramente é bebida. Logo, só a carne e o sangue de Cristo estão contidos neste sacramento. Mas o corpo de Cristo tem muitas outras partes - nervos, ossos e semelhantes. Logo, o corpo de Cristo não está totalmente contido neste sacramento.

3. Demais. — Um corpo de maior quantidade não pode ser totalmente contido pela medida de um de menor quantidade. Ora, a medida do pão e do vinho consagrados é muito menor que a medida própria ao corpo de Cristo. Logo, não é possível Cristo estar totalmente contido neste sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Naquele sacramento está Cristo.

SOLUÇÃO. — É absolutamente necessário confessarmos, segundo a fé, católica, que Cristo está totalmente neste sacramento. Devemos porém saber que algo de Cristo está neste sacramento de dois modos: quase por força do sacramento e por natural concomitância. - Por força do sacramento, está sob as espécies deste aquilo em que diretamente se converte a substância preexistente do pão e do vinho, como o significam as palavras de forma, que são eficazes neste sacramento, bem como nos outros, e que são: Isto é o meu corpo, Isto é o meu sangue. - Por concomitância natural, porém, está neste sacramento o com que realmente está unido àquilo em que termina a referida conversão. Ora, quando duas coisas estão realmente unidas, onde quer que uma esteja realmente, aí há de a outra também estar. Mas só por operação da alma se discernem as coisas realmente unidas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A conversão do pão e do vinho não têm por termo a divindade ou a alma de Cristo; e por consequência a divindade ou a alma de Cristo não estão neste sacramento por força do mesmo, mas por concomitância real. Mas, como a divindade nunca depôs o corpo assumido, onde quer que esteja o corpo de Cristo, aí estará necessariamente também a sua divindade. Por isso, neste sacramento está necessariamente a divindade de Cristo, concomitante ao seu corpo. Daí o ler-se rio Símbolo Efesino: Tomamo-nos participantes do corpo e do sangue de Cristo, não como se comêssemos uma carne comum, ou a de um varão santificado e unido ao Verbo pela unidade da dignidade, mas uma carne verdadeiramente santificante e feita própria do Verbo mesmo. Quanto porem à alma, foi realmente separada do corpo, como se disse. Por onde, se no tríduo da morte de Cristo fosse celebrada este sacramento, nele não estaria a sua alma, nem por força do sacramento nem por concomitância real. Mas, como Cristo, ressurgido dos mortos, já não morre, na frase do Apóstolo, a sua alma lhe está sempre realmente unida ao corpo. Por onde, neste sacramento o corpo de Cristo está pela força mesma do sacramento; mas a alma de Cristo nele está por concomitância real.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por força do sacramento, este contém, quanto à espécie do pão, não só a carne, mas todo o corpo de Cristo, a saber, os ossos, os nervos e partes semelhantes. O que resulta da forma mesma deste sacramento, que não reza - Esta é a minha carne, mas - Isto é o meu corpo. Por onde, quando o Senhor disse A minha carne é verdadeiramente comida carne aí significa todo o corpo, porque, segundo o costume humano, é mais própria para ser comida, pois comumente nos nutrimos da carne dos animais, não porém dos OSSOS e partes semelhantes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, feita a conversão do pão no corpo de Cristo ou a do vinho no sangue, os acidentes de um e de outro permanecem. Por onde é claro que as dimensões do pão e do vinho não se convertem nas do corpo de Cristo, mas uma substância é a que se converte em outra. E assim a substância do corpo de Cristo ou do sangue está neste sacramento por força mesma do sacramento, não porem as dimensões do corpo ou do sangue de Cristo. Por onde, é claro que o corpo de Cristo está neste sacramento substancialmente e não, quantitativamente. Ora, a totalidade própria à substância contém-se indiferentemente numa quantidade pequena ou grande; assim como a natureza total do ar está numa quantidade grande ou pequena dele, e a total natureza do homem num homem grande ou num pequeno. Por onde, a substância total do corpo e do sangue de Cristo está contida neste sacramento, depois da consagração, assim como antes da consagração, estava aí contida a substância do pão e do vinho na sua totalidade.

Art. 2 — Se sob uma e outra espécie deste sacramento Cristo está contido totalmente.

O segundo discute-se assim. — Parece que sob uma e outra espécie deste sacramento Cristo não está totalmente contido.

1. — Pois, este sacramento se ordena à salvação dos fiéis, não em virtude das espécies, mas em virtude do que está nelas, contido. Porque as espécies já existiam antes da consagração, donde tira este sacramento a sua virtude. Se, portanto, nada contém uma espécie que também não contenha a outra, mas Cristo está totalmente numa e noutro, resulta ser inútil uma delas neste sacramento.

2. Demais. — Como se disse, na denominação de carne estão contidas todas as outras partes do corpo, como os ossos, os nervos e outras semelhantes. Ora, o sangue é uma das partes do corpo humano, como está claro em Aristóteles. se pois, o sangue de Cristo está contido na espécie do pão, assim como nele estão contidas as outras partes do corpo, não deveria o sangue ser consagrado separadamente, assim como não é consagrada separadamente a outra parte do corpo.

3. Demais. — O já feito não pode sê-lo de novo. Ora, o corpo de Cristo já começou a existir neste sacramento pela consagração do pão. Logo não pode começar a existir de novo pela consagração do vinho. E assim, na espécie do vinho não estará contido o corpo de Cristo e, por consequência, nem todo Cristo. Logo, sob uma e outra espécie não esta contido, Cristo totalmente.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo - o cálice - diz a Glosa: sob uma e outra espécie, isto é, do pão e do vinho, tomamos o mesmo Cristo. Donde se conclui que Cristo está totalmente sob uma e outra espécie.

SOLUÇÃO. — Devemos ter certissimamente que sob uma e outra espécie está todo Cristo. Mas de modos diferentes. Assim, sob as espécies do pão está o corpo de Cristo por força do sacramento; e o sangue, por concomitância real, como dissemos quando tratamos da alma e da divindade de Cristo. De outro lado sob as espécies do vinho está o sangue de Cristo, por força do sacramento, e o corpo de

Cristo, por concomitância real, como a alma e a divindade. Porque, no sacramento o sangue de Cristo não lhe está separado do corpo, como o esteve no tempo da paixão e da morte. Por onde, se então fosse este sacramento celebrado, sob as espécies do pão estaria o corpo de Cristo, sem o sangue; e sob as espécies do vinho, o sangue sem o corpo, como o era da realidade das coisas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora Cristo esteja totalmente sob uma e outra espécie, contudo nenhuma delas é inútil. - Primeiro porque serve de representar a paixão de Cristo, em que o sangue se separou do corpo. Por isso, na forma da consagração do sangue se faz menção da sua efusão. - Segundo tal é conveniente ao uso deste sacramento, a fim de ser dado separadamente aos fiéis - o corpo de Cristo, como comida e o sangue como bebida. Terceiro, quanto ao efeito, pois, como dissemos, o corpo é dado para a salvação do nosso corpo e sangue, para a salvação da alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na paixão de Cristo de que este sacramento é o memorial, não houve outras partes do corpo separadas das demais como, o sangue; mas o corpo permaneceu na sua integridade, conforme àquilo da Escritura: Por isso, neste sacramento o sangue é consagrado separadamente do corpo, mas não outra parte qualquer, separada do conjunto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos o corpo de Cristo não está sob a espécie do vinho, por força do sacramento, mas por concomitância real. Por onde depois de consagrado o vinho aí não está o corpo de Cristo por si mesmo, mas por concomitância.

Art. 3 — Se o corpo de Cristo está todo em qualquer parte das espécies do pão ou do vinho.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo não está todo em qualquer parte das espécies do pão e do vinho.

1. — Pois. essas espécies não podem dividir-se ao infinito. Se portanto Cristo estivesse todo em cada uma das partes das espécies referidas, estaria por consequência infinitas vezes neste sacramento. O que é inadmissível, porque o infinito repugna, não só à natureza, mas também à graça.

2. Demais. — O corpo de Cristo, sendo orgânico, tem partes em determinadas distantes uma das outras, como um olho, do outro, e os olhos, dos ouvidos. Ora, tal não podia dar-se se Cristo estivesse todo em qualquer das espécies: porque então, qualquer parte estaria necessariamente em qualquer outra e, portanto, onde estivesse uma estaria também à outra. Logo, não pode Cristo estar todo em qualquer parte da hóstia ou do vinho contido no cálice.

3. Demais. — O corpo de Cristo conserva sempre a natureza de um verdadeiro corpo, nem se transforma nunca no espírito. Ora, é da natureza do corpo ter uma quantidade numa certa posição, como o ensina Aristóteles. Mas essa quantidade requer essencialmente que partes diversas ocupem partes diversas do lugar. Logo, parece que não é possível o corpo de Cristo estar todo em qualquer parte das espécies.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Cada qual recebe a N. S. Jesus Cristo que está todo em cada uma das partes nem fica diminuído por estar em cada uma mas ao contrário da se todo em cada uma delas.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta, neste sacramento a substância do corpo de Cristo está por força mesma do sacramento ao passo que a quantidade dimensiva nele está em virtude da concomitância real. Logo, o corpo de Cristo está neste sacramento substancialmente, isto é, ao modo pelo qual a substância está contida nas suas dimensões; não porem ao modo das dimensões, isto é, não

do modo pelo qual a quantidade dimensiva de um corpo está na quantidade dimensiva do lugar. Ora, como é manifesto, substância, por natureza, esta toda em qualquer parte das dimensões em que esta contida, assim como em qualquer parte do ar esta todo ele, por natureza, em qualquer parte do pão está, por natureza, todo o pão. E isto indiferentemente: quer estejam as dimensões divididas atualmente, como quando o ar é dividido ou o pão cortado; quer também se estivessem indivisas em ato, mas forem divisíveis em potência. Por onde é manifesto que o corpo de Cristo está todo em cada parte das espécies do pão, mesmo a hóstia permanecendo inteira, e não somente quando é fracionada como dizem certos, aduzindo o exemplo da imagem que aparece num espelho, a qual aparece una, num espelho inteiro, ao passo que, num espelho partido, aparece cada imagem em cada uma das partes do espelho. Pois, esse símile não é perfeito. Porque, a multiplicação dessas imagens se dá num espelho quebrado por causa das diversas reflexões das partes diversas ao espelho; ao passo que no caso vertente não há senão uma consagração em virtude da qual o corpo de Cristo está neste sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O número resulta da divisão. Por onde, enquanto a quantidade permanece indivisa, nem o substância da coisa está várias vezes sob as suas dimensões próprias nem o corpo de Cristo sob as dimensões do pão. E por consequência nem infinitas vezes; mas tantas vezes quantas as partes divididas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa distância determinada das partes de um corpo orgânico se funda na quantidade dimensiva dele; mas a natureza da substância precede mesmo a quantidade dimensiva. Por onde a conversão da substância do pão, tendo como termo direto a substância do corpo de Cristo, segundo cujo modo o corpo de Cristo está própria e diretamente neste sacramento, essa distância entre as partes existe por certo no corpo mesmo verdadeiro de Cristo: mas não é segundo essa distância que está neste sacramento, mas ao modo da sua substância, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto à natureza que um corpo tem pela quantidade dimensiva. Ora, dissemos que o corpo de Cristo não está neste sacramento em razão da quantidade dimensiva, mas substancialmente como dissemos.

Art. 4 — Se a quantidade dimensiva do corpo de Cristo está toda neste sacramento.

O quarto discute-se assim. — Parece que a quantidade dimensiva do corpo de Cristo não está toda neste sacramento.

1. — Pois, como se disse, todo o corpo de Cristo está contido em qualquer parte da hóstia consagrada. Ora, nenhuma quantidade dimensiva está contida roda num todo e em qualquer das partes dele. Logo é impossível que toda a quantidade dimensiva do corpo de Cristo esteja contida neste sacramento.

2. Demais. — É impossível duas quantidades dimensionais existirem simultaneamente, mesmo se uma esteja separada, e a outra num corpo natural, como está claro no Filósofo. Ora, neste sacramento permanece a quantidade dimensiva do pão, como os nossos sentidos o atestam. Logo, aí não está o corpo de Cristo quantitativamente.

3. Demais. — Se duas quantidades dimensionais desiguais forem justapostas, a maior se estende além da menor. Ora, a quantidade dimensiva do corpo de Cristo é muito maior que a quantidade dimensiva da hóstia consagrada em todas as dimensões. Se portanto, neste sacramento coexiste a quantidade dimensiva do corpo de Cristo como a quantidade dimensiva da hóstia, a quantidade dimensiva do corpo de Cristo se estende além da quantidade da hóstia que contudo não existe sem a substância do corpo de

Cristo. Logo, a substância do corpo de Cristo estará neste sacramento, mesmo sem a espécie do pão. O que é inadmissível, pois, a substância do corpo de Cristo não está neste sacramento senão pela consagração do pão, como se disse. Logo, é impossível o corpo de Cristo estar quantitativa e totalmente neste sacramento.

Mas, *em contrário*, a quantidade dimensiva de um corpo não se separa, quanto ao ser, da substância dele. Ora, neste sacramento está totalmente a substância do corpo de Cristo, como se estabeleceu. Logo, a quantidade dimensiva do corpo de Cristo está toda neste sacramento.

SOLUÇÃO. — Como dissemos de dois modos algo de Cristo está neste sacramento: por força do sacramento e por concomitância real. - Por força do sacramento, a quantidade dimensiva do corpo de Cristo não está neste sacramento. Mas por força do sacramento neste está aquilo que é diretamente o termo da conversão. Ora, a conversão neste sacramento operado diretamente, termina na substância do corpo de Cristo mas não nas suas dimensões. O que resulta de permanecer a quantidade dimensiva, feita a consagração e desaparecida só a substância do pão. Como porem a substância do corpo de Cristo não fica realmente dividida da sua quantidade dimensiva e dos outros acidentes, daí vem que, em virtude da concomitância real, está neste sacramento totalmente a quantidade dimensiva do corpo de Cristo e todos os seus acidentes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O modo de ser de uma coisa se determina pelo que lhe é essencial e não pelo que lhe é accidental. Assim, um corpo é visível por ser branco e não por ser doce; embora esse mesmo corpo possa ser branco e doce. Por onde, a doçura é visível enquanto brancura, e não enquanto doçura. Ora, como em virtude deste sacramento está no altar a substância do corpo de Cristo, e a sua quantidade dimensiva aí está concomitantemente e quase por acidente, por isso a quantidade dimensiva do corpo de Cristo está neste sacramento, não ao modo que lhe é a ele próprio, isto é, estando toda no todo e cada parte em cada parte - mas a modo de substância, que por natureza está toda no todo e toda em cada parte.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Duas quantidades dimensivas não podem coexistir simultaneamente no mesmo sujeito, de maneira que cada uma aí esteja ao modo próprio de quantidade dimensiva. Ora, neste sacramento, a quantidade dimensiva do pão está ao seu modo próprio, isto é, segundo uma certa comensuração; mas não a quantidade dimensiva do corpo de Cristo, que aí está ao modo da substância, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A quantidade dimensiva do corpo de Cristo não está neste sacramento enquanto susceptível de comensuração, próprio à quantidade, em virtude do qual uma quantidade maior é mais extensa que uma menor; mas aí está do modo já referido.

Art. 5 — Se o corpo de Cristo está neste sacramento como em um lugar.

O quinto discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo está neste sacramento como em um lugar.

1. — Pois, estar em alguma coisa definida ou circunscritivamente, é um modo de estar locativamente. Ora, o corpo de Cristo está definidamente neste sacramento, porque aí está onde estão as espécies do pão ou do vinho, que não estão num outro lugar do altar. E também aí está circunscritivamente, porque de modo está contido na superfície da hóstia consagrada, que nem a excede nem é dela excedida. Logo, o corpo de Cristo está neste sacramento como num lugar.

2. Demais. — O lugar das espécies do pão não é o vácuo porque a natureza não se compadece com o vácuo. Nem aí está a substância do pão como se estabeleceu mas só o corpo de Cristo. Logo o corpo de Cristo enche esse lugar. Ora, tudo o que enche um lugar, nele está situado localmente. Logo, o corpo de Cristo está neste sacramento localmente.

3. Demais. — Como se disse, neste sacramento está o corpo de Cristo com a sua quantidade dimensiva e com todos os seus acidentes. Ora, estar num lugar é acidente do corpo, por isso a ubicação se enumera entre os nove gêneros de acidentes. Logo, o corpo de Cristo está neste sacramento localmente.

Mas, *em contrário*, lugar e locado devem ser iguais, como está claro no Filósofo. Ora, o lugar onde está este sacramento é muito menor que o corpo de Cristo. Logo, o corpo de Cristo não está neste sacramento como num lugar.

SOLUÇÃO. — Como dissemos o corpo de Cristo não está neste sacramento ao modo próprio da quantidade dimensiva, mas antes ao modo da substância. Ora, todo corpo locado está no lugar ao modo da quantidade dimensiva, isto é, enquanto é comensurado com o lugar segundo a sua quantidade dimensiva. Donde se conclui, que o corpo de Cristo não está neste sacramento como em um lugar, mas ao modo da substância, isto é, do modo pelo qual a substância está contida nas dimensões. Pois, sucede a substância do corpo de Cristo, neste sacramento, à substância do pão. Por onde assim como a substância do pão não estava localmente contida nas suas dimensões, mas ao modo da substância, assim nem o está a substância do corpo de Cristo. Não é porem a substância do corpo de Cristo o sujeito dessas dimensões, como o era a substância do pão. Por onde, o pão, em virtude das suas dimensões aí estava localmente, porque ocupava um lugar condizente com as próprias dimensões. Ao passo que a substância do corpo de Cristo ocupava esse lugar mediante dimensões alheias; de modo que, inversamente as dimensões próprias do corpo de Cristo ocupam esse lugar mediante a substância. O que é contrário à natureza do corpo locado. Por onde, de nenhum modo o corpo de Cristo está neste sacramento localmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo não está neste sacramento de maneira definida, porque então não estaria a não ser no altar onde o sacramento é celebrado; e contudo está também no céu em espécie própria e em muitos altares sob a espécie sacramental. Semelhantemente é também claro que não está neste sacramento circunscritivamente, porque nele não está segundo a comensuração da quantidade própria, como se disse. O que porém não está fora da superfície do sacramento, nem está em outra parte do altar, aí não está definida e circunscritivamente, mas aí começa a estar pela consagração e pela conversão do pão e do vinho, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O lugar em que está o corpo de Cristo não está vazio. Nem contudo está propriamente cheio da substância do corpo de Cristo, que aí não está localmente, como se disse. Mas está cheio das espécies sacramentais, que podem ocupar o lugar, ou pela natureza das dimensões, ou pelo menos miraculosamente, assim como subsistem miraculosamente a modo de substância.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os acidentes do corpo de Cristo estão neste sacramento, segundo se disse, por concomitância real. Por onde, aqueles acidentes do corpo de Cristo estão neste sacramento, que lhe são intrínsecos. Ora, estar em um lugar é um acidente relativamente ao continente extrínseco. Por isso não está Cristo necessariamente neste sacramento como num lugar.

Art. 6 — Se o corpo de Cristo se moveu, movendo-se o sacramento.

O sexto discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo se move, movendo-se o sacramento.

1. — Pois, diz o Filósofo, que quando nos movemos, move-se tudo o existente em nós. Isso é verdade, mesmo da substância espiritual da alma. Ora, Cristo está neste sacramento, como se disse. Logo, move-se quando se ele move.

2. Demais. — A verdade deve responder à figura. Ora, do Cordeiro Pascal, que era a figura deste sacramento, nada restava até a manhã, como preceituava a Lei. Logo, nem neste sacramento, se for conservado para o dia seguinte, estará o corpo de Cristo. Portanto, nele não está de um modo imóvel.

3. Demais. — Se Cristo permanecesse neste sacramento até o dia seguinte, pela mesma razão nele permaneceria por todo o tempo subsequente; pois, não se pode dizer que aí cesse de estar desaparecendo as espécies, porque a existência do corpo de Cristo não depende dessas espécies. Ora, Cristo não permanece neste sacramento por todo o tempo futuro. Logo, parece que já no dia seguinte, ou depois de pouco tempo, deixa de estar neste sacramento. Donde se conclui, que Cristo está neste sacramento, sujeito ao movimento.

Mas, *em contrário*. — Impossível, é um ente estar em movimento e em repouso, porque então, nele se realizariam os contraditórios. Ora, o corpo de Cristo está no céu em repouso. Logo, não está neste sacramento sujeito ao movimento.

SOLUÇÃO. — Um ser uno quanto ao seu sujeito, mas multiplo por natureza, nada impede que se mova, de um modo, e permaneça imóvel, de outro. Assim, uma coisa é ser um corpo branco e outra, grande; e por isso, pode mover-se no concernente à brancura, e ficar imóvel quanto à grandeza. Ora, Cristo não tem o mesmo ser, em si mesmo e neste sacramento; pois, quando dizemos que está neste sacramento, queremos significar uma certa relação sua com ele. Por onde, segundo este modo de ser, Cristo não se move nenhuma outra mutação; por exemplo, deixando de nele estar. Pois o ser em si mesmo indefectível não pode ser princípio de defecção; mas quando o ser em que ele está desaparece deixa então de nele estar. Assim Deus, cujo ser é indefectível e imortal deixa de estar em uma criatura corruptível quando esta perde o ser. E deste modo, tendo Cristo em si mesmo um ser indefectível e incorruptível, não deixa de estar neste sacramento, nem quando este deixa de existir, nem por se mover localmente, como do sobre dito se mostra, mas só quando as espécies deste sacramento deixam de existir. Por onde é claro que Cristo, absolutamente falando, nele está imovelmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe quanto ao movimento accidental, em virtude do qual, quando nos movemos também se move tudo o existente em nós. Mas, o que passa com os seres que por natureza podem estar num lugar, como os corpos, não passa com os que por natureza nele não podem estar como as formas e as substâncias espirituais. E a este modo pode reduzir-se o dizermos que Cristo pode mover-se accidentalmente segundo o ser que tem neste sacramento onde não está como em lugar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pela razão aduzida foram levados certos, dizendo que o corpo de Cristo não permanece neste sacramento, se for guardado para o dia seguinte. Contra o que diz Cirilo: É uma insanidade a dos que dizem que a mística bênção cessa de existir, em qualquer parte do sacramento, guardada para o dia seguinte. Pois, não se muda o corpo sagrado de Cristo, mas a virtude da bênção e a graça vivificada nele permanecem permanente. Assim como também todas as outras consagrações permanecem imutáveis, permanecendo as coisas consagradas; e por isso não são reiteradas. - Pois, embora a verdade corresponda à figura, contudo esta não poder ser igual a ela.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O corpo de Cristo permanece neste sacramento não só até o dia seguinte, mas também para o futuro, enquanto permanecem as espécies sacramentais. Desaparecidas elas, sob

elas deixa de estar o corpo de Cristo; não que delas dependa, mas por desaparecer a relação que com elas tem. Por cujo modo Deus deixa de ser Senhor da criatura desaparecida.

Art. 7 — Se o corpo de Cristo enquanto está neste sacramento, pode ser visto por certos olhos, ao menos pelos dos glorificados.

O sétimo discute-se assim. — Parece que o corpo de Cristo, enquanto está neste sacramento, pode ser visto por certos olhos, ao menos pelos dos glorificados.

1. — Pois, os nossos olhos ficam impedidos de ver o corpo de Cristo, existente neste sacramento, por causa das espécies sacramentais que o velam. Ora, os olhos dos glorificados não sofrem nenhum impedimento que o impedisse de ver quaisquer corpos como são. Logo, os olhos dos glorificados podem ver o corpo de Cristo como está neste sacramento.

2. Demais. — Os corpos gloriosos; dos santos serão conformes ao corpo glorioso de Cristo, como diz a Escritura. Ora os olhos de Cristo o vêem a ele tal qual está neste sacramento. Logo, pela mesma razão, quaisquer outros olhos glorificados podem vê-la.

3. Demais. — Os santos na ressurreição serão iguais aos anjos, no dizer do Evangelho. Ora, os anjos vêem o corpo de Cristo tal qual está neste sacramento; pois, mesmo os demônios foram vistos prestar-lhe reverência e temê-lo. Logo, pela mesma razão, os olhos dos glorificados podem vê-la tal como neste sacramento está.

Mas, *em contrário*. - O que existe sempre do mesmo modo não pode ser visto por ninguém sob espécies diversas. Ora, os olhos dos glorificados sempre vêem a Cristo como ele é em espécie, segundo àquilo da Escritura: Verão o rei no seu esplendor. Logo, parece que não vêem a Cristo na espécie que tem neste sacramento.

SOLUÇÃO. — Há duas espécies de olhos: os do corpo, que são propriamente, e os da inteligência, assim chamados por semelhança. Ora, por nenhuns olhos corpóreos pode o corpo de Cristo ser visto tal como está neste sacramento. Primeiro, porque o corpo visível, pelos seus acidentes modifica o meio. Ora, os acidentes do corpo de Cristo estão neste sacramento mediante a substância. Mas de modo que os acidentes do corpo de Cristo não têm relação imediata nem com este sacramento, nem com os corpos que o circundam. E assim nenhuma mudança podem causar no meio, de maneira a poderem ser vistos por quaisquer olhos corpóreos. - Segundo, porque, como dissemos, o corpo de Cristo está neste sacramento a modo de substância. Ora, a substância como tal não é visível pelos olhos do corpo, nem é perceptível por nenhum sentido, nem mesmo pela imaginação, mas só pelo intelecto, chamado olho do espírito, cujo objeto é a quiddidade, como diz Aristóteles. - Por onde, propriamente falando, o corpo de Cristo, pelo modo de ser que tem neste sacramento, não é perceptível nem pelos sentidos nem pela imaginação, mas só pelo intelecto, que são os olhos do espírito. É percebido porém diversamente pelos diversos intelectos. Pois, o modo de ser pelo qual Cristo está neste sacramento sendo completamente sobrenatural, pelo intelecto sobrenatural, isto é, divino, é em si mesmo visível; e por consequência, pelo intelecto do anjo ou do homem bem-aventurados - que, segundo a claridade participada do intelecto divino vêem o sobrenatural - pela visão da essência divina. Mas, pelo intelecto do homem nesta vida, não pode ser visto senão ajudado da fé, pois é assim que também percebe tudo o mais sobrenatural. Mas nem ainda o intelecto angélico, pela suas potências naturais, é capaz dessa visão. Por isso os demônios não podem pelo intelecto ver a Cristo neste sacramento, senão com olhos da fé; à qual não assentem voluntariamente, mas a evidência dos sinais disso os convencem, conforme àquilo da Escritura - os demônios crêem e estremecem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os olhos do nosso corpo ficam pelas espécies sacramentais impedidos de ver o corpo de Cristo sob elas existentes. E não só por nos impedirem, por serem eles uma como cobertura, assim como ficamos impedidos de ver o que está velado por qualquer velame corpóreos; mas porque o corpo de Cristo não tem relação com o meio que circunda este sacramento, mediante os acidentes próprios, senão mediante as espécies sacramentais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os olhos corpóreos de Cristo vêm-no a ele mesmo existente sob o sacramento; mas não podem ver o modo mesmo pelo qual existe sob o sacramento, o que só o intelecto o pode. Mas não há aí símile com a visão dos bem aventurados, porque os olhos mesmos de Cristo estão sob este sacramento, no que com ele não se conformam nenhuns olhos de bem aventurados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O anjo bom ou mau não pode ver com olhos corpóreos, mas unicamente com os olhos do intelecto. Logo, não há semelhança de razão, como se infere do que ficou dito.

Art. 8 — Se quando neste sacramento aparece miraculosamente a carne ou um menino, aí está o verdadeiro corpo de Cristo.

O oitavo discute-se assim. — Parece que quando neste sacramento aparece miraculosamente a carne ou um menino, aí não está o verdadeiro corpo de Cristo.

1. — Pois, o corpo de Cristo deixa de estar neste sacramento, quando deixam de existir as espécies sacramentais, como se disse. Ora, quando aparece a carne ou um menino, deixam de existir as espécies sacramentais. Logo, aí não está o verdadeiro corpo de Cristo.

2. Demais. — Onde quer que esteja o corpo de Cristo, aí está ou sob a espécie própria ou sob a espécie sacramental. Ora, quando se dão tais aparições, é manifesto que aí não está o corpo de Cristo sob a espécie própria. Pois, neste sacramento está Cristo contido totalmente, que permanece na forma íntegra com que subiu ao céu. E, contudo, o que aparece milagrosamente neste sacramento umas vezes é visto sob a forma de um pequeno corpo, e outras sob a de um menino pequeno. Mas, como é manifesto, também aí não está sob a espécie sacramental, que é a espécie do pão ou do vinho. Logo, parece que de nenhum modo aí está o corpo de Cristo.

3. Demais. — O corpo de Cristo começa a existir neste sacramento pela consagração e pela conversão, como se disse. Ora, a carne e o sangue milagrosamente aparecidos, não foram consagrados nem convertidos no verdadeiro corpo e sangue de Cristo. Logo, sob tais espécies não está o corpo nem o sangue de Cristo.

Mas, *em contrário* dada à aparição, prestasse a mesma reverência ao aparecido, que também se prestava à hóstia consagrada. O que se não faria se aí não estivesse verdadeiramente Cristo, a quem prestamos a reverência de latria. Logo, mesmo quando tem lugar tal aparição, Cristo está sob este sacramento.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode dar-se essa aparição, pela qual às vezes miraculosamente se vê neste sacramento a carne, o sangue ou também um menino. Assim, às vezes isso se dá da parte dos videntes, cuja vista sofre uma tal alteração, como se vissem exterior e expressivamente a carne, ou o sangue ou um menino, sem o sacramento sofrer nenhuma alteração. E isto acontece quando um vê sob a espécie de carne ou de um menino, continuando os outros a ver, como de antes, a espécie do pão; ou quando o mesmo corpo de Cristo é visto primeiro sob a espécie de carne ou de um menino, e depois sob a espécie de pão. Nem isto induz em qualquer engano, como o fazem as prestigitações dos magos; porque tal

espécie é formada por Deus nos olhos, para figurar alguma verdade, isto é, para manifestar que o corpo de Cristo está verdadeiramente sob esse sacramento, assim como também Cristo, sem engano, apareceu aos discípulos que iam para Emaús. Pois, como diz Agostinho, quando a nossa ficção implica um significado, não há mentira, mas uma verdade figurada. E não sofrendo deste modo nenhuma alteração o sacramento, é claro que Cristo não deixa de nele estar, realizada a aparição.

Outras vezes porém se dá essa aparição, não pela só alteração nos olhos dos videntes, mas também na forma vista, real e exteriormente. E isto se dá quando todos vêem o corpo de Cristo sob tal espécie, e não momentaneamente, mas permanecendo durante longo tempo. E neste caso, certos dizem que se trata da espécie própria do corpo de Cristo. Nem importa que, às vezes, não seja aí visto todo o corpo de Cristo, mas só uma parte; ou ainda, que não seja visto sob uma figura juvenil, mas em efígie pueril. Pois, está no poder de um corpo glorioso deixar-se ver por olhos não glorificados, total ou parcialmente, e em efígie própria ou alheia, como a seguir se dirá. Mas esta opinião não é admissível. - Primeiro, porque o corpo de Cristo não pode ser visto da sua figura própria, senão no lugar em que definidamente está. Por onde, sendo contemplado e adorado nos céus, na sua figura própria, não pode ser sob essa mesma figura contemplado neste sacramento. - Segundo, porque o corpo glorioso, que aparece como quer, desaparece quando quer, depois da aparição; assim, refere o Evangelho, que o Senhor desapareceu aos olhos dos discípulos. Ora, o que aparece sob a espécie de carne neste sacramento, permanece longamente; e até mesmo, como se lê, foi às vezes encerrado e conservado numa pixide, por conselho de muitos bispos; o que não se poderia pensar, de Cristo, na sua figura própria. Por onde, devemos concluir que, enquanto permanecem as dimensões anteriormente existentes, opera-se milagrosamente uma alteração sobre certos acidentes, por exemplo, a figura, a cor e outros semelhantes, de modo a ser vista a carne ou o sangue ou ainda um menino. E, como dissemos, não há aí nenhum engano; porque isso se dá para figurar uma verdade, isto é, para mostrar, por essa milagrosa aparição, que no sacramento está verdadeiramente o corpo e o sangue de Cristo. Por onde, é claro que, permanecendo as dimensões, fundamentos dos outros acidentes, como depois dizemos permanece o verdadeiro corpo de Cristo neste sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Durante essa aparição, as espécies sacramentais às vezes permanecem totalmente tais quais são; outras vezes porem, só no que têm de principal, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Em tais aparições, como dissemos, não é visto o corpo de Cristo na sua forma própria, mas uma espécie formada milagrosamente ou nos olhos dos videntes, ou então nas próprias dimensões sacramentais, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As dimensões do pão e do vinho consagradas permanecem, sofrendo alteração milagrosa só os outros acidentes delas, como se disse.

Questão 77: Dos acidentes remanescentes neste sacramento

Em seguida devemos tratar dos acidentes remanescentes neste sacramento.

E nesta questão, discute-se oito artigos:

Art. 1 — Se os acidentes remanescem neste sacramento, sem sujeito.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os acidentes não remanescem neste sacramento, sem sujeito.

1. — Pois, este sacramento da verdade nada deve ter de desordenado ou de enganoso. Ora, existirem acidentes sem sujeito é contra a ordem das coisas, que Deus infundiu na natureza. Logo, parece que supõe uma certa falácia, pois, os acidentes são os sinais da natureza do sujeito. Portanto, não há neste sacramento acidentes sem sujeito.

2. Demais. — Não pode, mesmo milagrosamente, a definição de uma coisa separar-se dela, ou a definição de uma convém a outra; por exemplo, não é possível um homem, enquanto tal, ser animal irracional. Pois, daí resultaria a existência simultânea dos contraditórios, pois, o que significa o nome de uma coisa é a sua definição, como diz Aristóteles. Ora, o acidente, por definição, deve existir em um sujeito; e a substância, por definição existe por si e não em um sujeito. Logo, não pode dar-se miraculosamente, que neste sacramento existam acidentes sem sujeito.

3. Demais. — Um acidente se individua pelo seu sujeito. Se portanto os acidentes permanecem sem sujeito, neste sacramento, não serão individuais, mas universais. O que evidentemente é falso, porque então não seriam sensíveis, mas apenas inteligíveis.

4. Demais. — Os acidentes, pela consagração deste sacramento, não são susceptíveis de nenhuma composição. Ora, antes da consagração, não eram compostos nem de matéria e forma, nem de essência e existência. Logo, também depois da consagração, não tem nenhuma dessas composições. O que é inadmissível, porque então seriam mais simples que os anjos, apesar de serem esses acidentes sensíveis. Logo, os acidentes não permanecem, neste sacramento sem sujeito.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: As espécies sacramentais são as denominações do que antes fora pão e vinho. E assim, não remanescendo a substância do pão e do vinho resulta que tais espécies não tem sujeito.

SOLUÇÃO. — Os acidentes do pão e do vinho, que os sentidos apreendem como remanescentes neste sacramento, depois da consagração, não têm como sujeito a substância do pão e do vinho, que não permanece, como dissemos. Nem tão pouco a forma substancial, que não permanece; e se permanecesse, não poderia ser sujeito, como está claro em Boécio. Também é manifesto que tais acidentes não têm como sujeito a substância do corpo e do sangue de Cristo; porque a substância do corpo humano de nenhum modo pode ser afetada por esses acidentes. Nem é possível que o corpo de Cristo, na sua existência gloriosa e impassível, se altere para receber tais qualidades.

Certos porém dizem, que têm como sujeito o ar circunstante. - Mas isto não pode ser. Primeiro, por não ser o ar susceptível de tais acidentes. - Segundo, por não estarem esses acidentes onde está o ar; ao contrário, o movimento dessas espécies o expulsa. - Terceiro, porque os acidentes não passam de um sujeito para outro, isto é, de modo que um acidente, numericamente o mesmo, existente primeiro em um sujeito, venha depois a existir em outro. Pois, um acidente recebe do seu sujeito a unidade numérica. Por onde, não é possível, permanecendo numericamente o mesmo, estar ora em um sujeito,

ora em outro. - Quarto, porque o ar, não podendo então os seus acidentes próprios, teria simultaneamente os próprios e os alheios. - Nem se pode dizer que isso se opera miraculosamente em virtude da consagração; porque as palavras da consagração não significam tal, e contudo não obram senão o que significam. Donde se conclui que os acidentes remanescem neste sacramento, sem sujeito. O que pode ser feito pelo poder divino. Ora, o efeito, dependendo mais da causa primeira que da causa segunda, Deus, causa primeira da substância e dos acidentes, por seu poder infinito pode conservar a existência do acidente, subtraindo-lhe a substância que lhe dava a existência, como causa própria dela. Assim como também pode Deus produzir os outros efeitos das causas naturais, sem as causas naturais; tal o corpo humano, que formou no ventre da Virgem, sem o sêmen viril.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nada impede ser um ente ordenado segundo a lei comum da natureza, e o seu contrário sê-la segundo um especial privilégio da graça. Tal o que se dá com a ressurreição dos mortos e com a iluminação dos cegos. Pois, também na ordem humana, certas vantagens são concedidas a uns por especial privilegio, fora da lei comum. E assim, embora a ordem comum da natureza exija que o acidente exista no seu sujeito, contudo por uma razão especial, segundo a ordem da graça, os acidentes existem neste sacramento, sem sujeito, pelas razões supra-aduzidas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ser, não sendo um gênero, não pode em si mesmo ser a essência da substância ou do acidente. Não é, pois, a definição da substância - ser, por si, sem sujeito, nem a definição do acidente - ser existente num sujeito. Mas à quiddidade ou à essência da substância é que cabe ter o ser independente de um sujeito. A quiddidade porém ou à essência do acidente é próprio existir num sujeito. Ora, neste sacramento não se diz que haja acidentes que, em virtude da sua essência, não estejam num sujeito, senão só por ação do poder divino. Por isso não deixam de ser acidentes, pois nem deles se separa a definição do acidente, nem lhes cabe a definição da substância.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os acidentes em questão adquiriram o ser individual na substância do pão e do vinho; convertida esta porém no corpo e no sangue de Cristo, remanescem, por virtude divina, os acidentes no ser individuado que antes tinham. Por onde, são particulares e sensíveis.

RESPOSTA À QUARTA. — Os acidentes em discussão, enquanto permanece a substância do pão e do vinho, não existem por si mesmos, nem os outros acidentes, mas os sujeitos deles é que tinham por si mesmos, tal ser. Assim, a neve é branca pela brancura. Mas depois da consagração, os acidentes remanescentes têm eles próprios o ser. Por isso são compostos de essência e de existência, como dissemos na Primeira Parte, ao tratar dos anjos. E, com isso, têm a composição quantitativa das partes.

Art. 2 — Se neste sacramento a quantidade dimensiva do pão ou do vinho é sujeito dos outros acidentes.

O segundo discute-se assim. — Parece que neste sacramento quantidade dimensiva do pão e do vinho não é o sujeito dos outros acidentes.

1. — Pois, não há acidente de acidente, porque nenhuma forma pode ser sujeito, por ser próprio da matéria o estar sujeita. Ora, a quantidade dimensiva é um acidente. "Logo, a quantidade dimensiva não pode ser o sujeito dos outros acidentes.

2. Demais. — Assim como a quantidade se individua pela substância, assim também os outros acidentes. Se, portanto a quantidade dimensiva do pão e do vinho permanecer individuada no ser que antes tinha, no qual se conserva, pela mesma razão também os outros acidentes permanecem individuado no ser

que antes tinham na substância. Logo, não estão na quantidade dimensiva como sujeito, pois, todo acidente se individua pelo seu sujeito.

3. Demais. — Entre os outros acidentes do pão e do vinho remanescentes, os nossos sentidos aprendem também a rarefação e a condensação. Os quais não podem existir na quantidade dimensiva existente fora da matéria, pois, rarefeito é o que tem pouca matéria, sob grandes dimensões, e condensado, o que tem muita matéria, sob pequenas dimensões, como diz Aristóteles. Logo, parece que a quantidade dimensiva não pode ser sujeito dos acidentes remanescentes neste sacramento.

4. Demais. — A quantidade separada do sujeito é a quantidade matemática, que não é sujeito de qualidades sensíveis. Ora, os acidentes remanescentes, neste sacramento sendo sensíveis, parece que não podem estar, como no sujeito, na quantidade do pão e do vinho, remanescente depois da consagração.

Mas, *em contrário*, as qualidades não são divisíveis, senão por acidente, isto é, em razão do sujeito. Ora, as qualidades remanescentes neste sacramento são susceptíveis das divisões da quantidade dimensiva, como os nossos sentidos o revelam. Logo, a quantidade dimensiva é o sujeito dos acidentes remanescentes neste sacramento.

SOLUÇÃO. — É forçoso admitir que os outros acidentes remanescentes neste sacramento têm como sujeito a quantidade dimensiva do pão e do vinho, que permanecem. Primeiro, porque os nossos sentidos aí percebem um ser colorido e afetado pelos outros acidentes, e nisso não se enganam. Segundo, porque a primeira disposição da matéria é a quantidade dimensiva; por isso disse Platão que as diferenças primeiras da matéria são o grande e o pequeno. E sendo a matéria o sujeito primeiro, resulta por consequência, que todos os outros acidentes se referem ao sujeito, mediante a quantidade dimensiva, sendo assim que dizemos ser a superfície o sujeito da cor. Onde veio o terem certos considerado as dimensões como as substâncias dos corpos. E como, desaparecido o sujeito, permanecem os acidentes com o ser que antes tinham é consequente que todos os acidentes remanescem, fundados na quantidade dimensiva.

Terceiro, porque, sendo o sujeito o princípio da individuação dos acidentes, necessariamente será de algum modo princípio de individuação de certos acidentes o que é considerado sujeito deles. Pois, é da essência do indivíduo não poder existir em vários seres. Por duas razões. Primeiro, por lhe não ser natural existir em outro ser; e deste modo as formas imateriais separadas e por si subsistentes se individualizam por si mesmas. Segundo, porque apesar de à forma substancial ou a accidental lhe ser natural existir em outro ser, contudo não lhe é natural existir vários; tal uma determinada brancura de um determinado corpo. Ora, quanto ao primeiro modo, a matéria é o princípio de individuação de todas as formas que a ela se unem. Pois, sendo natural a essas formas, por essência, existirem em outro ser como no sujeito, no qual uma delas é recebida na matéria, que não é unida a outro ser, por isso mesmo também não pode unir-se a outro ser essa forma assim existente. Quanto ao segundo modo, devemos dizer que o princípio de individuação é quantidade dimensiva. Pois, o que toma um ente naturalmente existente em um só jeito é o ser em si mesmo indiviso e dividido em todos os outros. Ora, a divisão recai sobre a substância em razão da quantidade, como ensina Aristóteles.

Por onde, a quantidade dimensiva é um determinado princípio de individuação, nessas formas; isto é, enquanto formas numericamente diversas estão unidas a partes diversas da matéria. Por isso, também a quantidade dimensiva tem, em si mesma, uma certa individuação, de modo que podemos imaginar várias linhas da mesma espécie diferentes pela posição, resultante da quantidade; pois, a dimensão não

é mais do que uma quantidade dotada de posição. Por onde, a quantidade dimensiva pode, antes, ser o sujeito dos outros acidentes, que ao inverso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um acidente não pode por si ser sujeito de outro; pois, não existe por si mesmo. Mas, enquanto existente em outro ser, dizemos que um acidente é sujeito de outro, quando este é recebido pelo sujeito, mediante aquele; neste sentido dizemos que a superfície é o sujeito da cor. Por onde, quando Deus faz um acidente existir por si, pode também ser ele por si o sujeito de outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os outros acidentes, mesmo enquanto estavam na substância do pão, eram individuados mediante a quantidade dimensiva, como dissemos. E assim, é antes a quantidade dimensiva o sujeito dos outros acidentes remanescentes neste sacramento, do que inversamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O rarefeito e o condensado são certas qualidades resultantes dos corpos, quando têm muita ou pouca matéria, em determinadas dimensões; assim como também todos os outros acidentes resultam dos princípios da substância. Por onde, assim como, desaparecida a substância, por virtude divina se conservam os outros acidentes, assim também, desaparecida a matéria, por virtude divina se conservam as qualidades dela resultante, como a rarefação e a condensação.

RESPOSTA À QUARTA. — A quantidade matemática não abstrai da matéria inteligível, mas da sensível, como diz Aristóteles. Ora, matéria sensível se chama a que é sujeito de qualidades sensíveis. Por onde é manifesto, que a quantidade dimensiva, remanescente neste sacramento sem sujeito, não é a quantidade matemática.

Art. 3 — Se as espécies remanescentes neste sacramento podem alterar a matéria exterior.

O terceiro discute-se assim. — Parece que as espécies remanescentes neste sacramento não podem alterar a matéria exterior.

1. — Pois, como Aristóteles o prova, as formas unidas à matéria são produzidas por outras também na matéria existentes, e não por formas sem matéria; porque o semelhante produz o seu semelhante. Ora, as espécies sacramentais são espécies sem matéria; pois, remanescem sem sujeito, como do sobre dito se colige. Logo nenhuma alteração podem causar na matéria exterior, infundindo-lhe alguma forma.

2. Demais. — Cessada a ação do agente principal, necessariamente cessa a ação do instrumento. Assim, cessada a ação do ferreiro, cessa a do martelo. Ora, todas as formas accidentais agem como instrumentos, em virtude da forma substancial, agente principal. Logo, não permanecendo neste sacramento a forma substancial do pão nem a do vinho, como se demonstrou, resulta que as formas accidentais remanescentes não podem alterar a matéria exterior.

3. Demais. — Nenhum ser age mais do que o permite a sua espécie, porque o efeito não pode ser superior à causa. Ora, todas as espécies sacramentais são acidentes. Logo, não podem alterar a matéria exterior, pelo menos na forma substancial.

Mas, *em contrário*, se não pudessem alterar a matéria exterior, não poderiam ser percebidas; ora, um objeto é percebido porque o sentido é alterado pelo sensível, como diz Aristóteles.

SOLUÇÃO. — Todo ser, agindo enquanto atual, resulta por consequência que cada ser, assim como existe, assim age. Ora, segundo o que foi dito, as espécies sacramentais o poder divino permite que conservem o ser que tinham, enquanto existia a substância do pão e a do vinho. Logo, também lhes permite conservem a sua atividade. Por onde, todas ação que podiam exercer enquanto existia a substância do pão e a do vinho, continuam a podê-lo, quando as substâncias do pão e do vinho se transformaram no corpo e no sangue de Cristo. Não há, portanto nenhuma dúvida, que podem alterar os corpos externos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As espécies sacramentais, embora sejam formas existentes sem matéria, conservam contudo, o mesmo ser que tinham anteriormente na matéria. Logo, têm um ser assimilável às formas existentes na matéria.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ação da forma accidental depende da ação da forma substancial, assim como o ser do acidente depende do da substância. Por onde, assim como por virtude divina as espécies sacramentais podem existir sem a substância, assim também podem agir sem a forma substancial, por virtude de Deus, de quem, como do agente primeiro depende totalmente a atividade da forma, tanto substancial como accidental.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A alteração sofrida pela substancial não é operada pela forma substancial imediata, mas mediante as qualidades ativas e passivas, que agem em virtude da forma substancial. Ora, essa virtude instrumental se conserva nas espécies sacramentais, por virtude divina, como era dantes. Por isso podem agir como instrumento, para armar uma forma substancial. Por cujo modo, um ser pode agir ultrapassando a sua espécie, não por virtude própria, mas em virtude do agente principal.

Art. 4 — Se as espécies sacramentais podem corromper-se.

O quarto discute-se assim. — Parece que as espécies sacramentais não podem corromper-se.

1. — Pois, a corrupção resulta de separar-se a forma, da matéria. Ora, assim como a matéria do pão permanece neste sacramento, como se disse. Logo, tais espécies não podem corromper-se.

2. Demais. — A corrupção do sujeito não acarreta senão acidentalmente a corrupção da forma; por isso as formas por si subsistentes são incorruptíveis, como demonstram as, substâncias espirituais. Ora, as espécies sacramentais são formas sem sujeito. Logo, não podem corromper-se.

3. Demais. — Se as espécies sacramentais se corromperem, se-lo-á natural ou milagrosamente. Ora, naturalmente, não porque não têm elas nenhum sujeito de corrupção, que permaneça consumada a corrupção. Nem tão pouco milagrosamente, porque os milagres que se realizam neste sacramento se fazem em virtude da consagração, pela qual se conservam as espécies sacramentais; mas, a conservação e a corrupção não têm a mesma causa. Logo, de nenhum modo as espécies sacramentais podem corromper-se.

Mas, *em contrário*, os nossos sentidos percebem quando as hóstias se putrefazem e corrompem.

SOLUÇÃO. — A corrupção é um movimento do ser para o não ser. Ora, como dissemos, as espécies sacramentais conservam o mesmo ser que antes tinham quando existiam as substâncias do pão e do vinho. Portanto, assim como a substância desses acidentes podia corromper-se, quando existiam as substâncias do pão e do vinho, assim também o podem desaparecer essas substâncias. Ora, esses acidentes podiam primeiro, corromper-se de dois modos: essencial e acidentalmente. - Essencialmente, como pela alteração das qualidades, e pelo aumento ou diminuição da quantidade. Não, certo, ao modo

do aumento ou diminuição de que só os corpos animados são susceptíveis, e tais não são as substâncias do pão nem a do vinho mas por adição ou divisão. Pois, como diz Aristóteles, pela divisão uma dimensão se corrompe e se torna em duas; pela adição, ao contrário, de duas se faz uma só. E deste modo, manifestamente podem corromper-se tais acidentes, depois da consagração. Porque a própria quantidade dimensiva remanescente é susceptível de divisão e de adição; e sendo sujeito de qualidades sensíveis, como dissemos, pode também ser o sujeito da alteração delas, como, por exemplo, se se alterasse a cor ou o sabor do pão e do vinho. De outro modo, poderiam corromper-se acidentalmente, pela corrupção do sujeito. E, desta maneira, podem corromper-se mesmo depois da consagração. Embora, pois, o sujeito não permaneça, permanece porem o ser que tais acidentes tenham no sujeito, ser próprio e conforme a esse sujeito. Por onde, esse ser pode corromper-se por força de um agente contrário, assim como se corrompia a substância do pão ou do vinho; a qual também não se corrompia, senão por alteração precedente dos acidentes.

Devemos porém distinguir entre esses dois modos das referidas corrupções. Pois o corpo e o sangue de Cristo, sucedendo-se neste sacramento à substância do pão e do vinho, desde que os acidentes sofram uma alteração tal, que não bastasse a corromper o pão e o vinho, por causa dessa alteração não deixa o corpo e o sangue de Cristo de estar neste sacramento. Quer a alteração se opere no concernente à qualidade, por exemplo, quando se muda um pouco a cor ou o sabor do pão e do vinho; Quer no concernente à quantidade, como quando se divide o pão ou o vinho em partes tais, que ainda possam conservar a natureza do pão ou do vinho. Se porem a alteração for tão grande, a ponto de corromper-se a substância do pão ou do vinho, o corpo e o sangue de Cristo não permanecem neste sacramento. E isso, quer no tocante às qualidades, como quando de modo tal alteram-se a cor, o sabor e outras qualidades do pão e do vinho, que já não podem com essa alteração conservar-se a natureza de um ou de outro. Ou também no tocante à quantidade, por exemplo, se o pão se reduzisse a pó ou o vinho se dividisse em partes tão diminutas, que já não permitissem as espécies deste ou de aquele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É da essência da corrupção destruir a substância do ser. Por onde, enquanto o ser de uma forma permanece unido à matéria, é consequência da corrupção o separar-se a forma, da matéria. Se, porém tal, ser não existisse unido à matéria, mas fosse semelhante ao que a ela está unido, poderia a forma ser destruída pela corrupção, mesmo sem a existência da matéria, e é o que se dá neste sacramento, como do sobredito se colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As espécies sacramentais, embora sejam formas sem matéria, conservam, contudo o ser que antes na matéria tinham.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A corrupção dessas espécies não é milagrosa, mas natural. Pressupõe, contudo o milagre feito na consagração, a saber, que essas espécies sacramentais conservam o ser, sem sujeito, que antes tinham num sujeito: assim como um cego milagrosamente iluminado vê de maneira natural.

Art. 5 — Se das espécies sacramentais pode provir alguma geração.

O quinto discute-se assim. — Parece que das espécies sacramentais nada pode ser gerado.

1. — Pois, o gerado, de alguma matéria o é, porque do nada é gerado, embora do nada possa provir o ser, por criação. Ora, as espécies sacramentais nenhuma outra matéria têm a não ser o corpo de Cristo, que é incorruptível. Logo, parece que das espécies sacramentais nada pode ser gerado.

2. Demais. — Coisas que não são do mesmo gênero não podem provir umas das outras; assim, da brancura não procede a linha. Ora, o acidente e a substância diferem genericamente. Logo, as espécies sacramentais, sendo acidentes, parece que delas nenhuma substância pode ser gerada.

3. Demais. — A substância corpórea que delas for gerada há de ter acidentes. Se, portanto das espécies sacramentais for gerada alguma substância corpórea, necessariamente do acidente será gerada a substância e o acidente, isto é, dois, de um; o que é impossível. Logo, é impossível, das espécies sacramentais ser gerada uma substância corpórea.

Mas, *em contrário*, pelos sentidos podemos aprender que certos seres são gerados, das espécies sacramentais, ou cinzas, se forem queimadas; ou vermes, se se putrefizerem; ou pó, se forem trituradas.

SOLUÇÃO. — Sendo a corrupção de um ser a geração de outro, como diz Aristóteles, necessariamente alguma geração há de provir, das espécies sacramentais corruptas, como dissemos. Pois, não se corrompem de modo a desaparecerem totalmente, quase reduzidas ao nada; mas manifestamente lhes sucede um corpo sensível. Como, porém, delas pode algum ser gerar-se, é difícil compreender. Pois, como é manifesto, do corpo e do sangue de Cristo, que aí verdadeiramente estão nada é gerado, por serem as espécies sacramentais incorruptíveis. Se, pois, a substância do pão ou do vinho permanecesse neste sacramento, ou a matéria deles, seria fácil compreender que deles é gerado o sensível que lhes sucede, como certos afirmaram. Mas isto é falso, como estabelecemos. Por isso disseram outros, que as causas geradas não o são das espécies sacramentais, mas do ar circunstante. - O que por muitas razões aparece ser impossível. - Primeiro, porque o ser delas gerado aparece logo como alterado e corrupto. Ora, nenhuma alteração ou corrupção se manifestou antes, no ar circunstante. Por onde daí não se poderiam gerar vermes ou cinzas. Segundo, porque a natureza do ar não é tal, que dele, por tais alterações, sejam gerados tais seres. - Terceiro, porque pode dar-se que em grande quantidade sejam queimadas ou putrefatas hóstias consagradas, nem seria possível uma tão grande quantidade de corpo térreo ser gerado do ar, sem que este se tornasse de uma grande e muito sensível espessidão. - Quarto, porque o mesmo poderia dar-se com os corpos sólidos circunstantes, como o ferro ou as pedras, que permanecem intactos depois da geração dos referidos corpos. Por onde, essa posição não pode manter-se, por contrariar o que manifestamente aparece aos sentidos.

Por isso outros disseram, que, corrompendo-se as espécies, reaparece a substância do pão e do vinho; e assim, reaparecendo a substância do pão e do vinho são geradas as cinzas, ou os vermes ou matérias semelhantes. - Mas esta posição deve ser tida como insustentável. - Primeiro, porque se a substância do pão e do vinho se convertem no corpo e no sangue de Cristo, como dissemos, não pode a substância do pão ou do vinho reaparecer, a não ser que o corpo ou o sangue de Cristo de novo se convertem na substância do pão ou do vinho, o que é impossível; assim como, se o ar se convertesse no fogo, não poderá o ar retornar, senão convertendo-se de novo o fogo em ar. Uma vez aniquilada porém a substância do pão ou do vinho, não pode voltar de novo; porque o ser reduzido ao nada não pode tornar-se no mesmo que numericamente era. Salvo se se disser, que as referidas substâncias voltam porque Deus cria de novo outra nova substância, em lugar da primeira. - Segundo isso é impossível, porque não podemos determinar quando reapareça a substância do pão. Pois, é manifesto, pelo sobredito, que permanecendo as espécies do pão e do vinho, permanece o corpo e o sangue de Cristo, que não existem simultaneamente com a substância do pão e do vinho neste sacramento, segundo o que estabelecemos. Por onde a substância do pão e do vinho não pode voltar, permanecendo as espécies sacramentais. Do mesmo modo, nem quando elas desaparecem, porque já a substância do pão e do vinho existiria sem os acidentes próprios, o que é impossível. Salvo se se disser que volta, no último instante mesmo da corrupção das espécies, não por certo a substância do pão e do vinho - porque esse

instante mesmo é o em que começam a existir as substâncias geradas das espécies -, mas a matéria do pão e do vinho, da qual, propriamente falando, diríamos que foi antes criado de novo, do que voltou. E, nesta interpretação, poderia ser sustentada a referida posição. Mas, não é racional admitir-se nenhum milagre neste sacramento senão em virtude mesmo da consagração, e esta não faz a matéria ser criada nem retornar à existência. Por isso é melhor dizer que a própria consagração faz milagrosamente com que a quantidade dimensiva do pão e do vinho seja o sujeito primeiro das formas subsequentes. Ora, isto é próprio da matéria. Por onde e consequentemente, a essa referida quantidade dimensiva é atribuído tudo o que pertence à matéria. Portanto, tudo o que poderia ser gerado da matéria do pão ou do vinho, se ela fosse a existente, isso mesmo poderia ser gerado da quantidade dimensiva do pão ou do vinho, não por um novo milagre, mas em virtude do milagre anteriormente feito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora ai não exista a matéria de que um ser é gerado, contudo a quantidade dimensiva faz as vezes da matéria, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essas espécies sacramentais não são, por certo, acidentes; têm porém a atividade e a virtude da substância, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A quantidade dimensiva do pão e do vinho conserva a natureza própria, e recebe milagrosamente a virtude e a propriedade da substância. Por isso, pode se transformar em uma e outra, isto é, na substância e na dimensão.

Art. 6 — Se as espécies sacramentais podem nutrir.

O sexto discute-se assim. — Parece que as espécies sacramentais não podem nutrir.

1. — Pois, diz Ambrósio: Este não é o pão material que comemos, mas o pão da vida eterna, que sustenta a substância da nossa alma. Ora, tudo o que nutre entra no corpo. Logo, este pão não nutre. E o mesmo se diga do vinho.

2. Demais. — Como diz o livro *De generatione*, nós nos nutrimos de aquilo mesmo de que somos feitos. Ora, não espécies sacramentais são acidentes de que o homem não é feito; pois, o acidente não é parte da substância. Logo parece que as espécies sacramentais não podem nutrir.

3. Demais. — O Filósofo diz que o alimento nutre enquanto determinada substância; e faz crescer enquanto tem uma certa quantidade. Ora as espécies sacramentais não são substâncias. Logo, não podem nutrir.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo, falando deste sacramento, diz: Uns têm fome e outros estão mui fartos. E diz a Glosa a esse lugar, que ele se refere aqueles que, depois da celebração do sagrado mistério e da consagração do pão e do vinho, reclamavam as suas oblações e, não comungando com os outros, as tornavam sós a ponto de com isso se fartarem. O que não poderia ser se as espécies sacramentais não nutrissem. Logo, a espécies sacramentais nutrem.

SOLUÇÃO. — Esta questão não oferece dificuldades, tendo sido já resolvida a precedente. Pois, a comida nutre por se converter na substância do ser nutrido. Ora, como dissemos, as espécies sacramentais podem converter-se em qualquer substância delas geradas. E pela mesma razão podem converter-se no corpo humano mediante a qual podem converter-se em cinzas ou em vermes. Logo, é claro que nutrem. Certos, porém, dizem, que não nutrem verdadeiramente, como se se convertessem no corpo humano, mas nutrem e confortam, por uma certa alteração dos sentidos, assim como nós nos confortamos pelo odor da comida e nos inebriamos com o cheiro do vinho. Mas essa opinião os nossos

sentidos a demonstram como falha. Pois, tal nutrição não nos basta por muito tempo, por necessitar o nosso corpo de uma nutrição continua, por causa das perdas das suas energias. E, contudo poderíamos sustentar-nos por muito tempo, tomando hóstias e vinho consagrado, em grande quantidade. Semelhantemente, é insustentável a opinião segundo a qual as espécies sacramentais nutrem por causa da forma substancial do pão e do vinho, que remanesce. E o é, quer porque essa substância não remanesce, como dissemos. Quer por não ser ato da forma o nutrir, mas, antes da matéria, que recebe a forma do ser nutrido, quando desaparece a da nutrição. Por isso diz Aristóteles, que a nutrição, começando por dissemelhança, acaba pela semelhança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Feita a consagração, em dois sentidos podemos dizer que há pão neste sacramento. Num considerando as espécies mesmas do pão, que conservam o nome da substância primitiva, como ensina Gregório. Em outro sentido podemos chamar pão ao corpo mesmo de Cristo, pão místico, que desceu do céu. Assim, quando Ambrósio diz este pão não se transforma no corpo, toma a palavra pão no segundo sentido, porque o corpo de Cristo não se converte no corpo nosso, mas nos conforta a alma. Mas não se refere ao pão no primeiro sentido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As espécies sacramentais, embora não entrem na composição do corpo humano, contudo nele se convertem, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As espécies sacramentais, embora não sejam substâncias, têm contudo a virtude da substância, como dissemos.

Art. 7 — Se as espécies sacramentais se fracionam neste sacramento.

O sétimo discute-se assim. — Parece que as espécies sacramentais não se fracionam, neste sacramento.

1. — Pois, segundo o Filósofo, dizemos que os corpos podem fracionar-se, por causa da determinada posição dos seus poros. O que não se pode atribuir às espécies sacramentais. Logo, as espécies sacramentais não podem fracionar-se.

2. Demais. — Da fração resulta o som. Ora. às espécies sacramentais não dão nenhum som; pois, como diz o Filósofo, produz som o corpo duro com superfície plana. Logo, as espécies sacramentais não se fracionam.

3. Demais. — O que comemos também, fracionamos e mastigamos. Ora, comemos o verdadeiro corpo de Cristo, segundo o diz o Evangelho: O que come a minha carne e bebe o meu sangue. Logo, também fracionamos e mastigamos o corpo de Cristo. Por isso diz a confissão de Berengário: Estou de acordo com a santa Igreja Romana, confessando de coração e de boca, que o pão e o vinho postos no altar, depois da consagração são o verdadeiro corpo e sangue de Cristo, verdadeiramente tocado pelas mãos dos sacerdotes, fracionado e torturado pelos dentes dos fiéis. Logo, não podemos dizer que as espécies sacramentais são fracionadas.

Mas, *em contrário*, a fração resulta da divisão da quantidade. Ora, no caso vertente, nenhuma quantidade se divide, senão as espécies sacramentais; pois, nem o corpo de Cristo, que é incorruptível, nem a substância do pão, que não permanece. Logo, as espécies sacramentais se fracionam.

SOLUÇÃO. — Os antigos professavam várias opiniões sobre essa matéria. Assim, certos, (como Abelardo e Hugo Vitorino), diziam que neste sacramento não havia real e verdadeiramente fração senão só para os olhos dos espectadores. - Mas isto é insustentável. Porque neste sacramento da verdade os sentidos

não se enganam naquilo que podem legitimamente julgar; e entre essas coisas está a fração pela qual a multiplicidade resulta da unidade, sendo uma e outra sensíveis comuns, como o mostra Aristóteles. Por isso outros disseram haver aí verdadeira fração, sem substância existente. - Mas também isso encontra os nossos sentidos. Pois vemos neste sacramento uma quantidade, primeira dotada de unidade, depois dividida em muitas partes; a qual é forçosamente o objeto da fração. - Não podemos porém dizer que o corpo mesmo de Cristo seja fracionado. Primeiro, por ser incorruptível e impossível. Segundo, por estar em cada parte, como estabelecemos o que por certo encontra a possibilidade de fracionar-se. Donde se conclui que a fração se funda, como no sujeito, na quantidade dimensiva do pão, como os outros acidentes. E sendo as espécies sacramentais no sacramento do verdadeiro corpo de Cristo, a fração dessas espécies é o sacramento da paixão do Senhor, que sofre verdadeiramente o corpo de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como as espécies sacramentais são susceptíveis de rarefação e de condensação, consequentemente também o são de porosidade e portanto, de ser fracionadas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Da condensação resulta a dureza. E portanto desde que as espécies sacramentais são susceptíveis de condensação, resulta por consequência que o são da dureza e portanto da sonoridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Aquilo que comemos, na sua espécie própria, isso mesmo fracionamos e mastigamos, nessa espécie. Ora, o corpo de Cristo não é comido em sua espécie própria, mas na espécie sacramental. Por isso, àquilo do Evangelho - A carne para nada aproveitada - diz Agostinho: Isto deve entender-se no sentido dos que carnalmente o entendiam. Pois, por carne entendiam a cortada do cadáver ou a vendida nos açougues. Por isso o corpo mesmo de Cristo não se fraciona, senão na espécie sacramental. - Sendo neste sentido, que deve entender-se a confissão de Berengário: referindo-se a fração e a tortura dos dentes à espécie sacramental, sob a qual verdadeiramente está o corpo de Cristo.

Art. 8 — Se com o vinho consagrado pode-se misturar outro líquido.

O oitavo discute-se assim. — Parece que o vinho consagrado não pode misturar-se com outro líquido.

1. — Pois toda causa misturada com outra recebe a qualidade desta. Ora, nenhum líquido pode receber a qualidade das espécies sacramentais, porque esses acidentes não tem sujeito como se disse. Logo, parece que nenhum líquido pode misturar-se com as espécies sacramentais do vinho.

2. Demais. — Se um líquido fosse misturado com as referidas espécies, necessariamente de ambas se faria um só. Ora, não podem resultar uma unidade, nem do líquido, que é uma substância, e mais das espécies sacramentais, que são acidentes; nem do líquido, e mais do sangue de Cristo, o qual em razão da sua incorruptibilidade, não é susceptível de adição nem de diminuição. Logo, nenhum líquido pode ser misturado com o vinho consagrado.

3. Demais. — O líquido misturado com o vinho consagrado parece que também se tornaria consagrado, assim como a água misturada com água benta também fica benta. Ora, o vinho consagrado é o verdadeiro sangue de Cristo. Logo, também o líquido misturado com ele seria o sangue de Cristo. E assim, existiria sangue de Cristo de outro modo que não a consagração, o que é inadmissível. Logo, com o vinho consagrado não pode misturar-se nenhum líquido.

4. Demais. — Não há mistura de dois seres, quando um deles se corrompe totalmente, como diz Aristóteles. Misturada com qualquer líquido, parece que se corrompe totalmente a espécie sacramental

do vinho de modo que sob ela deixa de estar o sangue de Cristo. Quer por serem a grandeza e a pequenez diferenças de quantidade, que diversificam, como o branco e o negro diversificam a cor. Quer também porque o líquido misturado, não se lhe oferecendo nenhum obstáculo havia de difundir-se por todo o outro; e assim desapareceria o sangue de Cristo, cuja existência neste sacramento não se compadece com o de nenhuma outra substância. Logo, nenhum líquido pode misturar-se com o vinho consagrado.

Mas, *em contrário*, os sentidos nos atestam que pode um líquido misturar-se com o vinho, tanto depois como antes da consagração.

SOLUÇÃO. — A verdade, nesta questão, se manifesta pelo que já foi dito. Pois, como dissemos as espécies remanescentes neste sacramento, assim como adquirem, em virtude da consagração, o modo de existir da substância, assim também adquirem o modo da atividade e da passividade dela, de maneira que podem agir e sofrer tudo o que agiria e sofreria a substância se estivesse presente. Ora, é manifesto que se aí estivesse a substância do vinho, poderia um outro líquido misturar-se com ela. Mas dessa mistura diverso seria o efeito, quanto à forma do líquido e quanto à quantidade. Se pois, um líquido se misturasse em tão grande quantidade que pudesse difundir-se por todo o vinho, todo este ficaria misturado. Ora, o misto de dois outros corpos nenhum deles é; mas cada um deles passa a ser um terceiro, composto de ambos. Donde resultaria que o vinho primeiro existente não permaneceria, se o líquido misturado fosse de outra espécie. - se porem o líquido adjunto fosse da mesma espécie, por exemplo, vinho misturado com vinho, permaneceria por certo a mesma espécie, mas o vinho não ficaria numericamente o mesmo. O que o declara a diversidade dos acidentes; por exemplo, sendo um vinho branco e outro, tinto. Se porém o líquido adjunto fosse em tão pequena quantidade que não pudesse difundir-se por todo o vinho, não ficaria todo este misturado, mas só uma parte dele. A qual não permaneceria idêntica e individualmente a mesma, por causa da mistura de matéria estranha. Mas permaneceria da mesma espécie, não só se fosse misturada uma quantidade pequena de líquido da mesma espécie, mas ainda se fosse de espécie diferente. Porque uma gota de água, misturada com muito vinho, transforma-se na espécie do vinho, como o diz Aristóteles.

Ora, é manifesto pelo sobredito, que o corpo e o sangue de Cristo permanecem neste sacramento enquanto as referidas espécies permanecem numericamente as mesmas; pois, é consagrado um determinado pão e um determinado vinho. Por onde, se a mistura de um líquido qualquer for tanta que atinja todo o vinho consagrado, tornando-o misto, já será ele numericamente outro e aí não mais estará o sangue de Cristo. Se porem a adjunção do líquido for em tão pequena quantidade que não possa difundir-se pelo todo, mas só por uma parte das espécies, nessa parte do vinho consagrado deixa de estar o sangue de Cristo, permanecendo porém na outra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Inocêncio III diz em uma Decretal: Os acidentes também afetam o vinho acrescentado; porque acrescentada água, fica com o sabor do vinho. Pois, tanto podem os acidentes mudar de sujeito como o sujeito, de acidentes. Assim que a natureza cede ao milagre e o poder tem império sobre o que nos é habitual. Não podemos porem entendê-lo no sentido em que o acidente do vinho, anteriormente à consagração, venha depois a existir numericamente o mesmo, no vinho acrescentado; senão que essa mudança se dá mediante ação da substância. Assim, os acidentes remanescentes do vinho conservam a ação substancial, conforme dissemos; de modo que afetam o líquido acrescentando, alterando-o.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O líquido acrescentado ao vinho consagrado de nenhum modo se mistura com a substância do sangue de Cristo. Mistura-se porem com as espécies sacramentais; mas de modo que, feita a mistura, corrompem-se as referidas espécies, total ou parcialmente, da maneira pela qual,

como dissemos antes, essas espécies podem gerar a certos seres. Mas se se corromperem totalmente, já não haverá nenhuma questão, pois o todo será uniforme. Sendo porem parcial a corrupção delas, haverá por certo uma só dimensão quanto à continuidade quantitativa, mas não quanto ao modo de existir. Porque, uma parte dela existirá sem sujeito, e a outra num sujeito. Como se um corpo fosse constituído de dois metais haverá um só corpo sob o aspecto quantitativo mas não um só especificamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Inocêncio III, na Decretal citada se depois da consagração do cálice se lhe acrescentar mais vinho, este por certo não se transforma em sangue nem com o sangue se mistura; mas, misturado com os acidentes do vinho já existente, difunde-se por todos os lados no corpo sob eles latente, sem o molhar. Mas isto se dá quando a mistura do líquido estranho não for tamanha a ponto de o corpo de Cristo deixar de existir no todo. Então diz que se difunde por todos os lados; não que atinja o sangue de Cristo nas suas dimensões próprias, mas nas dimensões sacramentais, sob as quais está contido. - Nem colhe o símile da água benta; pois, essa bênção nenhuma alteração causa na substância da água, como o faz a consagração do vinho.

RESPOSTA À QUARTA. — Certos disseram que, por pequena que seja a mistura do líquido estranho, a substância do corpo de Cristo deixa de estar sob o todo. E isso pela razão aduzida. Mas esta não é cogente. Pois a grandeza e a pequenez diversificam a quantidade dimensiva, não quanto à essência dela, mas quanto à determinação da medida. — Semelhantemente, também o líquido acrescentado pode ser de tal modo pouco, que pela sua pouquidade fique impedido de difundir-se pelo corpo; e não só pelas suas dimensões. As quais, embora não tenham sujeito, contudo obstam ao outro líquido, como o fazia a substância se aí existisse. conforme o que já dissemos antes.

Questão 78: Da forma do sacramento da Eucaristia.

Em seguida devemos tratar da forma deste sacramento. E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se esta é a forma deste sacramento: Isto é o meu corpo; e: Este é o cálice do meu sangue.

O primeiro discute-se assim. — Parece que esta não é a forma deste sacramento: Isto é o meu corpo; e: este é o cálice do meu sangue.

1. — Pois, essas palavras parece pertencerem à forma do sacramento, com as quais Cristo consagrou o seu corpo e o seu sangue. Ora, Cristo benzeu antes o pão que tomou, e depois disse: Tomai e comei, isto é o meu corpo, como se lê no Evangelho. E o mesmo fez com o cálice. Logo, as referidas palavras não são a forma deste sacramento.

2. Demais. — Eusébio Emisseno (Pseudônimo) diz: O sacerdote invisível converte no seu corpo as criaturas visíveis, dizendo — Tomai e comei, isto é o meu corpo. Logo, parece que todas essas palavras constituem a forma deste sacramento. E portanto o mesmo devemos dizer das palavras referentes ao sangue.

3. Demais. — A forma do batismo exprime a pessoa do ministro e o seu ato, quando diz Eu te batizo. Ora, as referidas palavras não fazem menção nenhuma da pessoa do ministro nem do seu ato. Logo, não é a forma conveniente do sacramento.

4. Demais. — A forma do sacramento basta à perfeição dele. Por isso o sacramento do batismo pode às vezes ser ministrado com a pronúncia das só palavras da forma, omitindo-se todas as mais. Se, pois, as palavras referidas são a forma deste sacramento, parece que às vezes ele poderá ser celebrado com a só pronúncia delas, omitindo-se tudo o mais dito na missa. O que, contudo é falso, porque se as outras palavras fossem omitidas, as de que se trata seriam aplicadas à pessoa do sacerdote que as profere, em cujo corpo e sangue o pão e o vinho não se convertem. Logo, as referidas palavras não são a forma deste sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: A consagração se faz pelas palavras e expressões de Jesus, Senhor Nosso, pois, todas as mais palavras que se pronunciam são ou em louvor de Deus, ou são orações em que se pede pelo povo, pelos reis, pelos demais. Mas quando o sacerdote chega ao ponto de consumir o venerável sacramento, já não emprega palavras suas, mas de Cristo. Logo, são as palavras de Cristo que consumam esse sacramento.

SOLUÇÃO. — Este sacramento difere duplamente dos outros. — Primeiro, porque este se consuma pela consagração da matéria; ao passo que os outros, pelo uso da matéria consagrada. — Segundo, porque nos outros sacramento a consagração recebe instrumentalmente uma certa, virtude espiritual, que mediante o ministro, que é um instrumento animado, pode agir como os instrumentos inanimados. Ao passo que neste sacramento a consagração da substância, que só por Deus pode ser operada. Por onde, o ministro, ao celebrar este sacramento, nenhum outro ato exerce senão o de pronunciar as palavras. Ora, como a forma deve ter conveniência com o seu objeto, por isso a forma deste sacramento duplamente difere da dos outros. — Primeiro, porque a forma dos outros implicam uso da matéria, por exemplo, a ablução ou a assimilação; ao passo que a forma deste implica a só consagração da matéria, consistente na transubstanciação. A saber, quando o sacerdote diz: Isto é o meu corpo, ou, este é o cálice do meu sangue. — Segundo, porque as formas dos outros sacramentos são proferidas pela pessoa do ministro. Quer o modo de quem pratica um ato, como quando diz — Eu te batizo, ou Eu te confirmo.

Quer de modo imperativo, como quando diz no sacramento da ordem — Por esta unção e pela nossa intercessão, etc. Ao passo que a forma deste sacramento é proferida quase pela pessoa do próprio Cristo, que fala. Para dar a entender que o ministro, ao celebrar este sacramento, outra causa não faz senão o que significam as palavras de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Muitas são as opiniões relativas a esta matéria. Certos (Prepositivo) disseram que Cristo, tendo o poder de excelência, nos sacramentos, celebrou este sacramento sem nenhuma forma verbal; e depois proferiu as palavras com as quais outros no futuro celebrassem. E é o que parecem significar as palavras de Inocência III, quando diz: Podemos sem engano dizer que Cristo celebrou este sacramento pelo seu poder exprimindo depois a forma sob a qual os pósteros deviam celebrá-lo. — Mas contra isto vão expressamente as palavras do Evangelho, que referem que Cristo benzeu, cuja bênção com certas palavras foi dada. Por onde, as referidas palavras de Inocência têm sentido, antes, opinativo que determinativo. Mas outros (Odon bispo cameracense) disseram, que essa bênção foi dada com outras palavras que desconhecemos. — Mas nem isto é sustentável. Porque a bênção da consagração é ora dada, pela narração do que então foi feito. Por onde, se então essas palavras não operaram a consagração, nem operam. Por isso outros (Estevam, Bispo eduense) disseram que a bênção foi lançada com as mesmas palavras com que agora o é. Mas Cristo as pronunciou duas vezes: primeiro, secretamente, para consagrar; depois, manifestamente, para instruir. Mas também isto não é sustentável. Porque o sacerdote consagra, proferindo tais palavras, não como as tendo sido por Cristo numa bênção oculta, mas como as tendo proferido publicamente. Por onde, essas palavras nenhuma força tendo senão pelas ter proferido Cristo, resulta que também Cristo, ao proferi-las consagrou manifestamente. E por isso outros (Antissiod.) disseram, que os Evangelistas não observam sempre a mesma ordem ao narrarem como se passaram as causas, conforme está claro em Agostinho. Por onde, devemos entender que se pode exprimir assim a ordem dos fatos realizados: Tomando o pão, benzeu-o dizendo — Isto é o meu corpo; e depois o fracionou e deu aos seus discípulos. — Mas o mesmo sentido pode se dar às palavras do Evangelho sem as mudar. Pois, o particípio — dizendo — implica uma certa concomitância das palavras proferidas, com as precedentes. Mas não é preciso entender-se essa concomitância só em relação às palavras ultimamente proferidas, como se Cristo então as tivesse proferidas, quando deu o pão aos seus discípulos. Mas podemos entender essa concomitância em relação a tudo o precedente, sendo então o sentido: Enquanto benzia, partia e dava aos seus discípulos, dizia: Tomai etc.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por estas palavras Tomai e comei — entende-se o uso da matéria consagrada, não necessário para a validade deste sacramento, como estabelecemos. Por isso, também essas palavras não são da substância da forma. — Como porem o emprego da matéria consagrada contribui para maior perfeição do sacramento, assim como a operação não é a primeira, mas a segunda perfeição do ser, por isso, todas essas palavras exprimem a perfeição total deste sacramento. E neste sentido Eusébio entendeu que este sacramento se celebra, no tocante a primeira e a segunda perfeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No sacramento do batismo, o ministro exerce uma certa ação sobre o uso da matéria, que é da essência do sacramento; o que com este sacramento não se dá. Logo, não colhe a comparação.

RESPOSTA À QUARTA. — Certos disseram que este sacramento não pode consumir-se pela prolação das referidas palavras e a omissão de outras, sobretudo as do canon da missa. — Mas isto é evidentemente falso. Quer em virtude das palavras de Ambrósio supra referidas. Quer também por não ser o canon da missa o mesmo para todos, nem em todos os tempos, mas serem feitos acréscimos diversos, por diversos. — Donde, devemos dizer, que se o sacerdote proferisse só as palavras referidas

com a intenção de celebrar este sacramento, celebrá-lo-ia. Pois a intenção faria com que essas palavras se entendessem como proferidas pela pessoa de Cristo, mesmo se se deixassem de recitar as palavras precedentes. Gravemente pecaria porem o sacerdote assim celebrando, por não observar o rito da Igreja. Nem há símile com o batismo, sacramento de necessidade para a salvação; pois, a falta do sacramento da Eucaristia pode supri-la a manducação espiritual, como diz Agostinho.

Art. 2 — Se esta é a forma conveniente da consagração do pão: Isto é o meu corpo.

O segundo discute-se assim. — Parece que esta não é a forma conveniente da consagração do pão: Isto é o meu corpo.

1. — Pois, a forma do sacramento deve exprimir-lhe o efeito. Ora, o efeito da consagração do pão é a conversão da substância do pão no corpo de Cristo, a qual antes se exprime pelo verbo — torna-se (fit) — do que pelo verbo é. Logo, a forma da consagração deveria dizer: Isto se torna o meu corpo.

2. Demais. — Ambrósio diz: As palavras de Cristo obraram este sacramento. Que palavras de Cristo? As pelas quais todas as causas foram feitas. O Senhor mandou e se fez o céu e a terra. Logo, também a forma deste sacramento seria mais conveniente em forma imperativa, dizendo-se assim: Isto seja o meu corpo.

3. Demais. — O sujeito dessa oração declara o que se converte; assim como o predicado, o termo da conversão. Ora, assim como é determinado aquilo no que se faz a conversão, pois, ela não se faz senão no corpo de Cristo; assim, é determinado o que é convertido, pois, só o pão é o convertido no corpo de Cristo. Logo, como se emprega um nome relativo do predicado, também se deve empregar outro relativo ao sujeito, de modo a dizer: este pão é o meu corpo.

4. Demais. — Assim como aquilo no que termina a conversão tem uma determinada natureza, pois é corpo; assim também tem uma pessoa determinada. Logo, para determinar a pessoa deveria dizer-se: Isto é o corpo de Cristo.

5. Demais. — Nas palavras da forma nada se deve introduzir que não lhe seja da substância. Logo, certos livros acrescentam inconvenientemente a conjugação, pois, que não é da substância da forma.

Mas, *em contrário*, o Senhor usou dessa forma ao consagrar, como o refere o Evangelho.

SOLUÇÃO. — A referida forma da consagração do pão é a conveniente. Pois, como dissemos, a consagração consiste na conversão do pão no corpo de Cristo. Ora, a forma do sacramento há de necessariamente significar o que nele se opera. Por onde, a forma da consagração do pão deve significar a conversão mesma do pão no corpo de Cristo. Na qual três coisas se consideram, a saber: a própria conversão, o termo de origem e o termo final. Quanto à conversão, pode ser considerada à dupla luz: no seu devir e na sua realização. Ora, a conversão nesta forma não devia significar como em devir, mas como realização. — Primeiro, porque esta conversão não é sucessiva, como dissemos, mas instantânea: pois, em tais transformações, o devir não é senão o ser realizado. — Segundo, porque as formas sacramentais significam o efeito do sacramento, como as formas artificiais representam o efeito da arte. Ora, uma forma artificial é semelhança do efeito último buscado pela intenção do artífice; assim como a forma da arte na mente do edificador é principalmente a forma da casa edificada; e por consequência, da edificação. Por isso, também esta forma deve exprimir a conversão como sendo a realização buscada pela intenção. E a conversão exprimindo-se nesta forma como o que é realizado, necessariamente os

extremos da conversão não de ser significados do modo pelo qual existem em uma conversão realizada. Pois então o termo final tem a natureza própria à sua substância; mas o termo de origem não permanece na sua substância, mas só, nos seus acidentes, pelos Quais é percebida pelos sentidos e por estes pode ser determinada. Por onde e convenientemente, o termo original da conversão se exprime pelo pronome demonstrativo referido aos acidentes sensíveis, que permanecem. Ao passo que o termo final é expresso pelo nome significativo da natureza do em que a conversão se faz, a saber, todo o corpo de Cristo, e não só a carne, como dissemos. Por onde, é convenientemente a forma: Este é o meu corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O devir não é o efeito último desta consagração; mas o ser feito, como se disse. Por onde, isto deve de preferência ser expresso na forma.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As palavras de Deus observam na criação das coisas, que também obram nesta consagração. Mas de maneiras diferentes. Pois, aqui obram efetiva e sacramentalmente, isto é, por força da sua significação. Por isso, nas palavras sacramentais é mister que o efeito último da consagração seja significado pelo verbo substantivo no modo indicativo e no tempo presente. — Ao passo que, na criação das coisas essas palavras observam só efetivamente, eficiência resultante do império da sua sabedoria. Por isso, na criação das coisas a palavra divina exprimiu-se com o verbo no modo imperativo, segundo àquilo da Escritura: Faça-se a luz, e foi feita a luz.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O termo de origem, no fato mesmo da conversão, não conserva a natureza de sua substância, como o termo final. Logo o símile não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. — O pronome meu, indicativo da primeira pessoa, a pessoa que fala, exprime suficientemente a pessoa de Cristo, à qual as referidas palavras se referem.

RESPOSTA À QUINTA. — A conjunção — pois acrescentou-se na forma, por costume da Igreja Romana, derivado de S. Pedro Apóstolo. E isto, para ter continuidade com as palavras precedentes. Por onde, não faz parte da forma, como dela não o fazem as palavras precedentes.

Art. 3 — Se esta é a forma conveniente da consagração do vinho: Este é o cálice do meu sangue...

O terceiro discute-se assim. — Parece que esta não é a forma conveniente da consagração do vinho: Este é o cálice do meu sangue, do novo e eterno testamento, mistério da fé, que será derramado por vós e por muitos, para remissão de pecados.

1. — Pois, assim como o pão se converte no corpo de Cristo em virtude da consagração assim também o vinho no sangue de Cristo conforme do sobredito se colhe. Ora na forma da consagração a palavra pão está no caso recto (panis), significando o corpo de Cristo, nem se lhe faz nenhum acréscimo. Logo, está, na forma, inconvenientemente posto num caso oblíquo a expressão sangue de Cristo (sanguinis), acrescentando-se a palavra cálice no caso recto (calix), quando se diz: Este é o cálice do meu sangue.

2. Demais. — Não têm maior eficácia as palavras proferidas na consagração do pão, que as proferidas e a consagração do vinho, sendo todas palavras de Cristo. Ora, uma vez pronunciadas as palavras — Isto é o meu corpo, consuma-se a consagração do pão. Logo, desde que forem pronunciadas as palavras — Este é o cálice do meu sangue, está perfeita a consagração do sangue. E assim, as palavras seguintes não parece serem da substância da forma, sobretudo por exprimirem propriedades deste sacramento.

3. Demais. — O Testamento Novo parece constituir uma inspiração interna, como resulta das palavras de Jeremias citadas pelo Apóstolo: Consumarei sobre a casa de Israel um testamento novo, imprimindo

a minha lei nas suas entranhas. Ora, o sacramento opera de um modo visível. Logo, está inconvenientemente dito na forma: do novo Testamento.

4. Demais. — Chama-se novo o que é propriamente o princípio do seu ser. Ora, o eterno não tem princípio do seu existir. Logo, está inconvenientemente dito — do novo e do eterno, pois implica uma contradição.

5. Demais. — Devemos evitar aos outros, ocasiões de erro, segundo àquilo da Escritura: Tirai os tropeços do caminho do meu povo. Ora, certos erraram, pensando que o corpo e o sangue de Cristo só misticamente estão neste sacramento. Logo, na forma se acrescenta inconvenientemente: mistério da fé.

6. Demais. — Conforme se disse, assim como o batismo é o sacramento da fé. E assim a Eucaristia é o sacramento da caridade. Logo, na forma se devia pôr, antes, caridade, que, fé.

7. Demais. — Todo este sacramento, tanto no concernente ao corpo como ao sangue, é um memorial da paixão do Senhor, segundo àquilo do Apóstolo: Todas as vezes que comerdes este pão e beberdes este cálice, anunciareis a morte do Senhor. Logo, na forma da consagração do sangue não se devia, mais do que na da consagração do corpo, fazer-se menção da paixão de Cristo, sobretudo que o Senhor disse: Isto é o meu corpo, que se dá por vós.

8. Demais. — A paixão de Cristo, como se disse, quanto à sua suficiência, aproveita a todos; mas, quanto à sua eficiência, aproveita a muitos. Logo, a forma devia dizer — será derramado por todos, ou por muitos, sem se acrescentar — por vós.

9. Demais. — As palavras com que se celebram este sacramento haurem a sua eficácia na instituição de Cristo. Ora, nenhum Evangelista refere às tivesse Cristo pronunciado. Logo, não é conveniente a forma da consagração do vinho.

Mas, *em contrário*, a Igreja, instituída pelos Apóstolos, usa dessa forma na consagração do vinho.

SOLUÇÃO. Sobre esta forma duas são as opiniões. Uns (Alex. Hal. S, Boav., P. de Tarant), disseram que da substância desta forma são só as palavras — Este é o cálice do meu sangue; mas não as que se lhe seguem. — Mas isto é inadmissível porque as palavras seguintes são umas determinações do predicado, isto é, do sangue de Cristo; e portanto pertencem à integridade da locução. E por isso outros dizem, melhor, que todas as palavras seguintes são da substância da forma. até o que depois se segue: — Todas as vezes que o fizerdes significativas do uso deste sacramento, sem fazerem parte da substância da forma. Donde vem que o sacerdote profere todas essas palavras no mesmo rito e modo, isto é, tendo o cálice nas mãos. Mas no Evangelho de S. Lucas, interpõem-se as primeiras, as palavras seguintes: Este é o novo testamento em meu sangue. Donde devemos concluir que todas as palavras referidas são da substância da forma. Mas as primeiras — Este é o cálice do meu sangue significam a conversão mesma do vinho no meu sangue, do modo que referimos na forma da consagração do pão. As palavras seguintes designam a virtude do sangue derramado na paixão, que obra neste sacramento. As quais têm um tríplice fim. — Primeira e principalmente, fazer-nos alcançar a herança eterna, segundo àquilo do Apóstolo: Tende confiança de entrar no santuário, pelo sangue de Cristo. E para significá-lo diz a forma: do novo e eterno Testamento. Segundo para a justificação da graça, que é pela fé, segundo aquilo do Apóstolo: Ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue, a fim de que ele seja achado justo e justificador de aquele que tem a fé de Jesus Cristo. Por isso na forma se diz: mistério da fé. — Terceiro, para remover os pecados impedimentos à herança eterna e à justificação da graça, segundo aquilo do Apóstolo: O sangue de Cristo alimpará a nossa consciência das obras da morte, isto é,

dos pecados. E por isso se acrescenta: Que será derramado por vós e por muitos para remissão de pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A locução — Este é o cálice do meu sangue — é figurada. E pode ser entendida em duplo sentido: — Primeiro por metonímia, que põe o continente pelo conteúdo, sendo o sentido: Este é o meu sangue contido no cálice. Do qual se faz aí menção, porque o sangue de Cristo é consagrado neste sacramento como bebida dos fiéis, o que não está incluído na idéia de sangue; donde a necessidade de ser isso significado pelo vaso acomodado a tal uso. — Em outro sentido, podemos tomá-lo metaforicamente, entendendo-se pelo cálice, e por semelhança, a paixão de Cristo, que, como o cálice, inebria, segundo aquilo da Escritura: Encheu-me de amargura, embriagou-me de absinto. Donde o chamar o próprio Senhor à sua paixão, cálice quando disse: Passe de mim este cálice. De modo que o sentido da forma é: Este é o cálice da minha paixão. Da qual se faz menção, quanto ao sangue, reparadamente do corpo consagrado; porque a paixão operou a separação entre o corpo e o sangue.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como se disse, o sangue, consagrado separadamente, representa de modo expressivo a paixão de Cristo. Por isso, na consagração do sangue, se faz menção do efeito da paixão, de preferência a fazê-lo na consagração do corpo, que é o sujeito da paixão. O que também está significado nas palavras do Senhor — que será entregue por vós, quase dizendo que será sujeito à paixão por vós.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O testamento é a disposição da herança. Ora, a herança celeste o senhor dispôs, que devia ser dada aos homens pela virtude do sangue de Cristo Jesus. Pois, como diz o Apóstolo, onde há um testamento, é necessário que intervenha a morte do testador. Ora, o sangue de Cristo foi derramado duas vezes pelos homens. — Primeiro, em figura, na vigência do Testamento Velho. Por isso o Apóstolo conclui no mesmo lugar: Por onde, nem ainda o primeiro testamento foi celebrado sem sangue. O que é claro, pelo dito do Exodo: Moisés, depois de ter lido todas as ordenações da lei, aspergiu todo o povo dizendo: Eis o sangue do testamento que Deus fez convosco — segundo, foi derramado verdadeira e realmente, como o sabemos pelo Testamento Novo. Por onde, o Apóstolo no mesmo lugar, tinha dito antes: Por isso Cristo é mediador de um novo testamento, para que, intervindo a morte, recebam a promessa da herança eterna os que têm sido chamados. Dai o dizer a forma diz — sangue do Novo Testamento, por ter sido derramado, não já em figura, mas verdadeiramente. — Por isso se acrescenta: que será derramado por vós. — Quanto à inspiração interna, ela procede da virtude do sangue, porque somos justificados pela paixão de Cristo.

RESPOSTA À QUARTA. — O Testamento Novo o é em razão da sua manifestação. Mas é considerado eterno, tanto em razão da eterna pré-ordenação de Deus, como pela razão da herança eterna, disposta por meio deste Testamento. Também a pessoa mesma de Cristo, pelo sangue de quem foi o Testamento disposto, é eterna.

RESPOSTA À QUINTA. — A palavra mistério é usada na forma, não por excluir a verdadeira realidade, mas por mostrar a sua ocultação. Pois, o sangue mesmo de Cristo está neste sacramento de modo oculto; e a própria paixão de Cristo foi figurada occultamente no Testamento Velho.

RESPOSTA À SEXTA. — A expressão — mistério da fé — significa o quase objeto da fé; porque só pela fé sabemos que o sangue de Cristo está verdadeiramente neste sacramento. E também a paixão mesma de Cristo justifica pela fé, Quanto ao batismo, chama-se sacramento da fé, por ser uma protestação dela. — Mas este é o sacramento da caridade, pela figurar e produzir.

RESPOSTA À SÉTIMA. — Como dissemos, o sangue, consagrado separadamente do corpo, representa de maneira mais expressiva a paixão de Cristo. Por isso, na consagração do sangue, antes que na consagração do corpo, faz-se menção da paixão de Cristo e do seu fruto.

RESPOSTA À OITAVA. — O sangue da paixão de Cristo não só tinha eficácia para os judeus eleitos, por quem era derramado o sangue do Testamento Velho, mas também para os gentios. Nem só para os sacerdotes, que celebram esse sacramento, ou para os que o recebem, mas também para aqueles por quem é oferecido. Por isso diz a forma sinaladamente — por vós, judeus; e por muitos, isto é, pelos gentios; ou — por vós, os que comeis, e — por muitos por quem é oferecido.

RESPOSTA À NONA. — Os Evangelistas não intencionavam transmitir as formas dos sacramentos que na Igreja primitiva deveriam ser ocultas, como diz Dionísio: mas intencionavam narrar a história de Cristo. — E, contudo quase todas as palavras das formas podem ser deduzidas de diversos lugares da Escritura. Assim o dito — Este é o cálice — Está em S. Lucas e no Apóstolo. E Mateus diz: — este é o meu sangue do novo testamento, que será derramado por muitos, para remissão de pecados. — Quanto à expressão do eterno, e a outra mistério da fé, fundam-se na tradição do Senhor, transmitida à Igreja pelos Apóstolos, segundo o lugar: Eu recebi do Senhor o que também vos ensinei a vós.

Art. 4 — Se as referidas palavras das formas encerram alguma virtude criada, efetiva da consagração.

O quarto discute-se assim. — Parece que as referidas palavras das formas não encerram nenhuma virtude criada, efetiva da consagração.

1. — Pois, diz Damasceno: Pela só virtude do Espírito Santo se opera a conversão do pão no corpo de Cristo. Ora, a virtude do Espírito Santo é uma virtude incriada. Logo, este sacramento não se consuma por nenhuma virtude criada das referidas palavras.

2. Demais. — Nenhum poder criado pode fazer obras milagrosas, mas só o poder divino, como se estabeleceu na Primeira Parte. Ora, a conversão do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo é obra não menos milagrosa que a criação do mundo ou mesmo que a formação do corpo de Cristo no ventre virginal — causas que nenhum poder criado poderia fazer. Logo, nem este sacramento é consagrado por nenhuma virtude criada das referidas palavras.

3. Demais. — As referidas frases não são simples, mas compostas de muitas; nem se proferem simultânea, senão sucessivamente. Ora, a conversão discutida se opera instantaneamente, como se disse. Logo, há de fazer-se por uma virtude simples e não por virtude das referidas palavras.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: Se tão grande poder, tem a palavra de N. S. Jesus Cristo, a ponto de fazer existir o que não existia, com quanto maior razão não é capaz de transformar o ser já existente, em outro? Assim, o que era pão antes da consagração, já é corpo de Cristo, depois dela, porque a palavra de Cristo pode mudar a criatura.

SOLUÇÃO. — Alguns disseram, que as referidas palavras nenhuma virtude criada tem para obrar a transubstanciação, nem as formas dos outros sacramentos, ou mesmo os próprios sacramentos, para produzir os efeitos deles. — Ora, isto como já estabelecemos, repugna às palavras dos Santos e derroga a dignidade dos sacramentos da Lei Nova. Por onde, sendo este sacramento o mais digno de todos, conforme estabelecemos, resulta por consequência, que as suas palavras formais têm uma certa virtude criada para obrar a conversão que nele se opera. Mas virtude instrumental, como a do outros

sacramentos, conforme dissemos. Ora, sendo as referidas palavras proferidas em nome de Cristo, por disposição dele recebem uma virtude instrumental; assim como os demais atos ou ditos seus tem uma virtude salutífera instrumental, conforme mostramos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dizer-se que pela só virtude do Espírito Santo o pão se converte no sangue de Cristo, não exclui a virtude instrumental, que é a forma deste sacramento. Como o dizer-se que o ferreiro faz uma faca, por si só, não exclui a virtude do martelo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Obras milagrosas nenhuma criatura pode fazê-las, como agente principal; pode porém fazê-las como agente instrumental, como quando o simples contacto da mão de Cristo curou o leproso. E deste modo as palavras de Cristo convertem o pão no corpo de Cristo. O que não podia dar-se na concepção, pela qual se formou o corpo de Cristo, de modo que qualquer ação procedente desse corpo tivesse a virtude instrumental de o formar. Também na criação nenhum extremo houve que pudesse ser o termo da ação instrumental da criatura. Logo o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As referidas palavras, que obram a consagração, operam sacramentalmente. Por onde, a virtude conversiva das formas deste sacramento, resulta da significação; completa com a prolação da última dicção. Por onde, no último instante da prolação das referidas palavras, elas se revestem da virtude em questão; ordenadamente, porém, às precedentes. E tal virtude é simples em razão do significado; embora as palavras exteriormente proferidas tenham uma certa composição.

Art. 5 — Se as referidas locuções são verdadeiras.

O quinto discute-se assim. — Parece que as referidas locuções não são verdadeiras.

1. — Pois, na expressão — Isto é o meu corpo — o vocábulo — isto — é designativo da substância. Ora, conforme foi dito, quanto se profere o pronome — isto — ainda é existente a substância do pão; porque a transubstanciação se opera no último instante da prolação das palavras. Ora, esta proposição é falsa. — O pão é o corpo de Cristo. Logo, também est'outra o é: Isto é o meu corpo.

2. Demais. — O pronome — isto — designa alguma coisa aos sentidos. Ora, as espécies sensíveis, neste sacramento, nem são o corpo mesmo de Cristo, nem acidentes dele. Logo, esta **SOLUÇÃO.** não pode ser verdadeira — Isto é o meu corpo.

3. Demais. — Estas palavras, como se disse, pela sua significação, produzem a conversão do pão no corpo de Cristo. Ora, a causa eficiente nós a concebemos como anterior ao efeito. Logo, a significação dessas palavras se entende com anterior à conversão do pão no corpo de Cristo. Ora, antes da conversão, é falsa a proposição — Isto é o meu corpo. Logo, devemos julgá-la como falsa, absolutamente falando. E o mesmo se dá com a locução — isto é o cálice do meu sangue, etc.

Mas, *em contrário*, estas palavras são proferidas da pessoa de Cristo, que de si diz: Eu sou a verdade.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria são muitas as opiniões. Uns (Inoc. III) disseram que na locução — Isto é o meu corpo — adição — isto — implica uma designação concebida e não, realizada; pois, toda esta locução é tomada materialmente, quanto proferida declarativamente. Assim, o sacerdote declara ter dito — Isto é o meu corpo. Mas esta opinião é insustentável. Porque, segundo ela, as referidas palavras não se aplicariam à matéria corporal presente de modo que o sacramento não se celebraria. Por isso diz Agostinho: Acrescentou-se a palavra ao elemento e resultou o sacramento. — Nem assim não se evita totalmente a dificuldade desta questão. Pois, as mesmas dificuldades permanecem relativamente à primeira prolação, com que Cristo proferiu tais palavras. Por onde é claro, que não foram tomadas

materiais, mas, significativamente. Donde devemos concluir que, mesmo proferidas pelo sacerdote, são tomadas significativa e não só materialmente. — Nem atesta que o sacerdote as profira declarativamente, como se fossem ditas por Cristo. Porque, pelo infinito poder de Cristo, assim como pelo contacto da sua carne, a virtude regenerativa foi infundida, não só naquelas águas que o tocaram, mas em todas as águas da terra, por todos os séculos futuros; assim também, pela prolação do próprio Cristo, as palavras formais adquiriram a virtude de consagrar, ditas seja por que sacerdote for, como se o próprio Cristo fosse quem as pronunciasse. Por isso outros (Alex. Hal.) disseram que a partícula — isto — nesta locução, designa não aos sentidos, mas à inteligência, significando — Isto é o meu corpo, isto é, o que isto significa é o meu corpo. — Mas também tal é insustentável. Porque, como, nos sacramentos, o significado é realizado, não estaria por essa forma verdadeiramente o corpo de Cristo neste sacramento. Mas só como em sinal. O que é herético, como dissemos. E por isso outros disseram que o pronome — isto — faz uma designação aos sentidos; mas essa designação se entende como realizada não no instante da locução em que a partícula é proferida, mas no último instante da locução. Assim como quando dizemos — agora me calo — o advérbio agora designa o instante imediatamente seguinte à locução, sendo o sentido — assim que forem ditas essas palavras, calo-me. — Mas também isto é inadmissível. Porque então, o sentido da locução discutida seria — o meu corpo é o meu corpo. O que não é o significado da locução, pois, assim já era mesmo antes da prolação das palavras. Por onde, nem isso significa a referida locução.

Portanto, devemos dizer de outro modo, que, como ficou estabelecido, esta locução tem a virtude de operar a conversão do pão no corpo de Cristo. E assim está para as outras locuições, cuja força é apenas significativa e não eficiente como está à concepção do intelecto prático. que é eficiente realmente, para a concepção do nosso intelecto especulativo, derivada das coisas; pois, as vozes são sinais do intelecto, segundo o Filósofo. Por onde, assim como a concepção do intelecto prático não pressupõe a causa concebida, mas a faz, assim, a verdade desta locução não pressupõe a causa significada, mas a produz; pois, tal é a relação da palavra de Deus com as coisas feitas pelo verbo. Essa conversão, porém não se opera sucessivamente, mas num instante, como dissemos. Por onde, havemos de entender a referida locução relativamente ao último instante da prolação das palavras. Não, porém supondo, em relação ao sujeito, aquilo que é o termo da conversão, a saber, que O corpo de Cristo seja o corpo de Cristo. Nem também o que existia antes da conversão, a saber, o pão. Mas o que se refere em comum a um e outro, isto é, o conteúdo em geral de essas espécies. Pois, não fazem essas palavras com que o corpo de Cristo seja o corpo de Cristo; nem que o pão seja o corpo de Cristo; mas, que o conteúdo dessas espécies, que antes era pão, seja o corpo de Cristo. Por isso o Senhor não diz sinaladamente — este pão é o meu corpo — o que estaria de acordo com o modo de entender da segunda opinião. Nem — este meu corpo é o meu corpo — o que o estaria com o modo de entender da terceira. Mas em geral — Isto é o meu corpo — sem acrescentar nenhum nome relativo ao sujeito, mas empregando apenas o pronome, que significa a substância em geral, sem nenhuma qualidade, isto é, sem forma determinada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A dicção — isto — designa a substância, mas sem determinação da natureza própria, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pronome — isto não designa os acidentes, mas a substância sob eles contida, o qual de pão, que era, veio a ser o corpo de Cristo, que, embora não informado por esses acidentes, está contido, contado sob eles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A significação desta locução se pre-intelige à realidade significada, na ordem da natureza, assim como a causa é naturalmente anterior ao efeito. Mas não em a ordem do tempo, pois, esta causa produz simultaneamente consigo o seu efeito. E isto basta à verdade da locução.

Art. 6 — Se a forma da consagração do pão não produz o seu efeito até que se profira a forma da consagração do vinho.

O sexto discute-se assim. — Parece que a forma da consagração do pão não produz o seu efeito, até que se profira a forma de consagração do vinho.

1. — Pois, assim como pela consagração do pão começa o corpo de Cristo a estar neste sacramento, assim, pela consagração do vinho começa a nele estar o sangue. Se, pois, as palavras da consagração do pão produzissem o seu efeito, antes da consagração do vinho, resultaria neste sacramento a existência do corpo de Cristo, sem o sangue. O que é inadmissível.

2. Demais. — Cada sacramento tem o seu complemento; por onde, embora no batismo haja três imersões, contudo a primeira não produz o seu efeito antes de estar terminada a terceira. Ora, todo o sacramento da Eucaristia é uno, como se disse. Logo, as palavras com que se consagra o pão não produzem o seu efeito sem as palavras sacramentais com que é consagrado o vinho.

3. Demais. — Na forma mesma da consagração do pão há várias palavras, a primeira das quais não produz o seu efeito sem a prolação da última, conforme se disse. Logo e pela mesma razão, nem as palavras com que se consagra o corpo de Cristo têm efeito, senão pronunciadas as com que é consagrado o sangue de Cristo.

Mas, *em contrário*, logo que são pronunciadas as palavras da consagração do pão, a hóstia consagrada é oferecida à adoração do povo. O que não se daria se nela não estivesse o corpo de Cristo; o contrário constituiria idolatria. Logo, as palavras da consagração do pão produzem o seu efeito, antes de proferidas as da consagração do vinho.

SOLUÇÃO. — Certos doutores antigos disseram que as duas formas — a da consagração do pão e a do vinho dependem nos seus efeitos uma da outra. De modo que a primeira não produz o seu efeito, antes de proferida a segunda. Mas isto não pode ser. Porque, como dissemos, para ser verdadeira a locução — Isto é o meu corpo — é necessário, por causa do verbo no tempo presente, que a realidade significada seja simultânea no tempo com a significação mesmo da locução. Do contrário, se se esperasse, como futura, a realidade significada, o verbo seria usado no tempo futuro e não no presente. De modo que não se diria — Isto é o meu corpo — mas isto será o meu corpo. Pois, o significado desta locução se realiza logo que as suas palavras foram completamente pronunciadas. Por onde, há de a realidade significada existir desde então, que é o efeito deste sacramento; do contrário a locução não seria verdadeira. — Além disso, a referida opinião encontra o rito da Igreja, que adora o corpo de Cristo imediatamente depois da prolação das palavras. Donde devemos concluir que a primeira forma não depende da segunda para produzir o seu efeito, mas o produz imediatamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por essa razão se enganaram os que se colocaram em tal posição. Donde devemos concluir que, feita a consagração do pão, transforma-se ele no corpo de Cristo em virtude do sacramento; e o sangue também, por concomitância real. E em seguida, e inversamente pela consagração do vinho, este se torna no sangue de Cristo; e o corpo também por concomitância real. De modo Que Cristo está todo numa e noutra espécie, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Este sacramento é uno em sua perfeição, como dissemos, por ser constituído de dois elementos, a comida e a bebida. cada um dos quais tem por si a sua perfeição. Ao passo que as três imersões do batismo se ordenam a um único efeito. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As diversas palavras da forma da consagração do pão constituem verdadeiramente uma só locução; mas não as palavras das diversas formas. Logo, o simile não colhe.

Questão 79: Dos efeitos deste sacramento

Em seguida devemos tratar dos efeitos deste sacramento. E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se este sacramento confere a graça.

O primeiro discute-se assim. — Parece que este sacramento não confere a graça.

1. — Pois, este sacramento é uma nutrição espiritual. Ora, nutrição não se dá senão ao ser vivo. Mas, a vida espiritual, provindo da graça, não pode receber este sacramento senão quem está em graça. Logo, este sacramento não confere a graça a quem ainda não a tem. Semelhantemente, nem vem aumentar a graça, porque o crescimento espiritual é efeito do sacramento da confirmação, como se disse. Logo, este sacramento não confere a graça.

2. Demais. — Este sacramento é conferido a modo de uma como refeição espiritual. Ora, a refeição espiritual implica antes no uso, que na conservação da graça. Logo, parece que este sacramento não confere a graça.

3. Demais. — Como dissemos, neste sacramento é oferecido o corpo de Cristo, para saúde do corpo, e o sangue para saúde da alma. Ora, não o corpo, mas a alma é o sujeito da graça, como se estabeleceu na Segunda Parte. Logo, pelo menos, quanto ao corpo, este sacramento não confere a graça.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: O pão que eu darei é a minha carne, para ser a vida do mundo. Ora, a vida espiritual provém da graça. Logo, este sacramento confere a graça.

SOLUÇÃO. — O efeito deste sacramento deve ser considerado, primária e principalmente, pelo que nele se contém, que é Cristo. O qual, assim como vindo visivelmente ao mundo, deu ao mundo a vida da graça, segundo àquilo do Evangelho — A graça e a verdade foram trazidas por Jesus Cristo; assim também, dando-se-nos sacramentalmente obra em nós a vida da graça, segundo aquilo do Evangelho - O que me come a mim, esse mesmo também viverá por mim. Donde o dizer Cirilo: O verbo vivificante de Deus, unindo-se a si mesmo à nossa carne, tornou-a vivificante. Pois, era-lhe decente unir-se de certo modo dos nossos corpos pela sua carne e pelo seu precioso sangue, que recebemos sob a forma de pão e de vinho, depois da consagração vivificante. Secundariamente, o seu efeito é considerado no que este sacramento representa, o saber, a paixão de Cristo, como se disse. E assim, o efeito produzido para o mundo pela paixão de Cristo, este sacramento o produz em nós. Por isso, aquilo do Evangelho — Imediatamente saiu sangue é água, diz Crisóstomo: Como daí tiveram origem os sagrados mistérios, quando amares o tremendo cálice, fá-lo como se o bebesses do lado mesmo de Cristo. Por isso o próprio Senhor disse: Este é o meu sangue, que será derramado por muito para remissão de pecados. Em terceiro lugar, o efeito deste sacramento é considerado quanto ao modo pelo qual é dado, a saber, a modo de comida e bebida. Por onde, todo o efeito produzido pela comida e pela bebida materiais, quanto à vida do corpo, que é sustentá-lo, fazê-lo crescer; separá-lo e deleitá-lo, todo ele produz este sacramento para a vida espiritual. Por isso, diz Ambrósio: Este é o pão da vida eterna; que sustenta a substância da nossa alma. E Crisóstomo: Dá-se-nos aos que o desejamos, a ser tocado, comido e abraçado. Por onde o próprio Senhor diz: A minha carne verdadeiramente é comida e o meu sangue verdadeiramente é bebida. Em quarto lugar, o efeito deste sacramento é considerado relativamente às espécies, sob as quais é dado. Por isso, Agostinho diz no mesmo lugar: Nosso Senhor quis usar, para que se transformassem no seu sangue, de coisas que constituem uma unidade formada de muitos elementos. Pois uma — o pão, é unidade constituída de muitos grãos; a outra — o vinho é unidade formada da confluência de muitos. Donde o dizer ele ainda, em outro lugar: O sacramento da piedade, o sinal da unidade, o vínculo da caridade. E sendo Cristo e a sua paixão a causa da graça, e não podendo

haver nutrição e caridade espiritual sem graça, de tudo o que dissemos é manifesto, que este sacramento confere a graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Este sacramento tem por si mesmo o poder de conferir a graça. Nem há quem tenha a graça antes de recebê-lo, a não ser que disso tenha o desejo, ou por si mesmo - como os adultos, ou por desejo da Igreja - como as crianças, segundo dissemos. Por onde, já é eficácia da sua virtude, que pelo desejo desse sacramento alcancemos a graça, que nos vivifica espiritualmente. Resta, pois, que, ao recebermos realmente o sacramento, a graça aumenta em nós, e a vida espiritual se aperfeiçoa. Mas de modo diferente do que pelo sacramento da confirmação, que nos faz crescer e aperfeiçoar na graça, para arrostar os ataques exteriores dos inimigos de Cristo. Pois, este sacramento nos aumenta a graça e aperfeiçoa a vida espiritual, para em nós mesmos levamos uma existência perfeita, pela união com Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Este sacramento confere a graça espiritualmente, com a virtude da caridade. Por isso Damasceno o compara a brasa que Isaías viu; pois, a brasa não é simples lenha, mas unida ao fogo; assim também o pão da comunhão não é simples pão, mais unido à divindade. Porque como diz Gregório, na homília de Pentecostes, o amor de Deus não é ocioso; e, quando existe em nós obra grandes causas. Por onde, este sacramento tem por si mesmo o poder de nos conferir, não só o hábito da graça e da virtude, mas também o de nos levar a ação, segundo aquilo do Apóstolo: O amor de Cristo nos constrange. Donde vem que, por virtude deste sacramento, a alma se nutre espiritualmente deleitando-se e de certo modo inebriando-se com a doçura da bondade divina. segundo àquilo da Eucaristia: Comei, amigos e bebei e embriagai-vos, caríssimos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os sacramentos, obrando conforme a semelhança que significam, por uma certa assimilação dizemos, que neste sacramento o corpo é oferecido para saúde do corpo; e o sangue, para saúde da alma. Embora o corpo e o sangue operem a saúde do corpo e da alma. pois sob ambas as espécies está Cristo totalmente, como dissemos. E embora não seja o corpo o sujeito imediato da graça, contudo da alma, o efeito da graça redundando no corpo, enquanto que na vida presente os nossos membros como os instrumentos da justiça os oferecemos a Deus, na frase do Apóstolo. E na vida futura o nosso corpo participará da incorrupção e da glória da alma.

Art. 2 — Se o efeito deste sacramento é fazer-nos alcançar a glória.

O segundo discute-se assim. — Parece não ser efeito deste sacramento fazer-nos alcançar a glória.

1. — Pois, o efeito é proporcionado à causa. Ora, este sacramento é próprio dos que viandamos neste mundo, chamando-se por isso viático. Ora, não sendo as viandantes capazes ainda da glória, parece que este sacramento não nos faz alcançar a glória.

2. Demais. — Posta a causa suficiente, resulta o efeito. Ora, muitos recebem este sacramento que nunca chegarão à glória, como o diz Agostinho. Logo, este sacramento não é causa de alcançarmos a glória.

3. Demais. — O mais não pode ser produzido pelo menos, pois a ação de nenhum ser lhe ultrapassa a espécie. Ora, é menos receber a Cristo sob uma espécie alheia, como o recebemos neste sacramento, do que gozá-lo na sua espécie própria, o que constitui a glória. Logo, este sacramento não nos faz alcançar a glória.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Se qualquer comer deste pão viverá eternamente. Ora, a vida eterna é a vida da glória. Logo, o efeito deste sacramento é fazer-nos alcançar a glória.

SOLUÇÃO. — Duas coisas podemos considerar neste sacramento. A causa do efeito, a saber, o próprio Cristo nele contido, e a sua paixão representada. E o meio pelo qual alcançamos o efeito, a saber, a recepção do sacramento e das suas espécies. E, de ambos os modos este sacramento é apto a fazer-nos alcançar a vida eterna. Pois, quanto a Cristo, ele próprio pela sua paixão franqueou-nos a entrada da vida eterna, segundo àquilo do Apóstolo: É mediador de um novo testamento, para que, intervindo a morte, recebam a promessa da herança eterna os que tem sido chamado. Por isso a forma desse sacramento reza: Este é o cálice do meu sangue, do novo e eterno Testamento. - Semelhantemente, também a nutrição da comida espiritual e a unidade, significada pelas espécies do pão e do vinho temos por certo nesta vida, mas imperfeitamente; perfeitamente, porém os teremos na vida da glória. Por isso Agostinho, aquilo do Evangelho - A minha carne é verdadeiramente comida diz: Os homens buscamos o comer e o beber para saciarmos a fome e a sede, mas isso só o produz verdadeiramente esta comida e esta bebida, tornando imortais e incorruptíveis os que o tomamos e fazendo-nos entrar na sociedade dos santos, onde haverá paz e unidade plena e perfeita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — — A paixão de Cristo, por cuja virtude obra este sacramento, é por certo a causa eficiente da glória. não porém de modo que nele nos faça entrar imediatamente, pois devemos primeiro padecer com ele, para que depois sejamos com ele glorificados. Assim também, este sacramento não nos introduz imediatamente na glória. mas nos dá o poder de a ela chegarmos. Por isso se chama viático. E como figura dele lemos na Escritura, que Elias comeu e bebeu e com o vigor daquela comida caminhou quarenta dias e quarenta noites até o monte de Deus, Horeb.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a paixão de Cristo não produz efeito naqueles. que não estão para com ela na disposição devida, assim também por este sacramento não alcançam a glória os que o recebem indignamente. Por isso Agostinho, expondo aquelas palavras do Evangelho - Comeram o maná e morreram - diz: Uma coisa é o Sacramento e outra, a virtude do sacramento. Muitos se achegam ao altar e dele recebem a morte. Por onde, comi espiritualmente o pão celeste, aproximando-vos do altar vestidos de inocência. Por isso nada há para admirar, se os que não conservam a inocência não recebem o efeito deste sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ser Cristo recebido sob espécie alheia, resulta da natureza do sacramento, que atua instrumentalmente. Ora, nada impede uma causa instrumental produzir um efeito mais amplo, como dissemos.

Art. 3 — Se o efeito deste sacramento é a remissão do pecado mortal.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o efeito deste sacramento é a remissão do pecado mortal.

1. — Pois, reza uma coleta: Seja este sacramento a ablução dos crimes. Ora, crimes se chamam os pecados mortais. Logo, este sacramento lava dos pecados mortais.

2. Demais. — Este sacramento age em virtude da paixão de Cristo, como o batismo. Ora, pelo batismo se perdoam os pecados mortais, como se disse. Logo, também por este sacramento; sobretudo que a sua forma diz - Que será derramado por muitos para remissão dos pecados.

3. Demais. — Este sacramento confere a graça, como se deve. Ora, a graça nos justifica dos pecados mortais, segundo àquilo do Apóstolo: Tendo sido justificados gratuitamente por sua graça. Logo, por este sacramento se remitem os pecados mortais.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Todo aquele que come e bebe indignamente, come e bebe para si a condenação. O que a Glosa comenta: Aquele come e bebe indignamente, que vive no crime ou o trata com irreverência o sacramento; e esse come e bebe para si o juízo, isto é, a condenação. Logo, quem está em pecado mortal, recebendo este sacramento, aumenta ainda o seu pecado. em lugar de alcançar a remissão dele.

SOLUÇÃO. — A virtude deste sacramento pode ser considerada a dupla luz. — Primeiro, em si mesmo. E então tem o poder de remitir quaisquer pecados, em virtude da paixão de Cristo, fonte e causa do perdão dos pecados. - Segundo, relativamente a quem recebe este sacramento, conforme está ou não impedido de o fazer. Assim, quem tem consciência de estar em pecado mortal traz em si um impedimento de alcançar o efeito deste sacramento, por não estar em condições de o receber convenientemente. Quer por não viver espiritualmente e, portanto, não digno de um alimento espiritual, de que só quem vive o é. Quer por não poder unir-se com Cristo - efeito deste sacramento, pois tem o afeto de pecar mortalmente. E por isso se diz, que se no coração se aninha o afeto ao pecado, o ato de receber a Eucaristia antes o agrava do que purifica dele. Por onde, este sacramento não produz a remissão do pecado em quem o recebe com a consciência do pecado mortal. Pode porém este sacramento obrar a remissão dos pecados de dois modos. - De um modo, quando não é recebido realmente, mas só em desejo; tal o caso de quem foi primeiro justificado do pecado. - de outro, quando recebido mesmo por quem está em estado de pecado mortal, mas do qual não tem a consciência nem nela põe o seu afeto. Pois, talvez não foi antes suficientemente contrito; mas, achegando-se ao sacramento com devoção e reverência, consegue por ele a graça da caridade, que tornará íntegra a contrição e a remissão do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pedimos que este sacramento nos seja a ablução dos crimes, ou de aqueles de que não temos consciência, segundo aquilo da Escritura: Purifica-me dos meus pecados ocultos, Senhor. Ou para que se nos inteire a contrição para a remissão dos pecados. Ou ainda para nos ser concedida a força de os evitar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O batismo é uma geração espiritual, consistente na mudança do não ser espiritual para o ser espiritual; e é conferido a modo de ablução. Por onde, relativamente a mudança como à ablução não se apresenta inconvenientemente ao batismo que tem a consciência de estar em pecado mortal. Ao passo que neste sacramento recebemos a Cristo como nutrimento espiritual; e isso não é possível a quem está morto pelos pecados. Logo, a comparação não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A graça é causa suficiente da remissão do pecado mortal; mas não o remite senão depois de tê-la o pecador recebido. Ora, este sacramento não confere tal graça. Logo, a objeção não colhe.

Art. 4 — Se por este sacramento se perdoam os pecados veniais.

O quarto discute- se assim. — Parece que por este sacramento não se perdoam os pecados veniais.

1. — Pois, este sacramento, no dizer de Agostinho, é o sacramento da caridade. Ora, os pecados veniais não contrariam a caridade, conforme se estabeleceu na Segunda Parte. Logo, como os contrários entre si se repelem, parece que os pecados veniais não são perdoados por este sacramento.

2. Demais. — Se os pecados veniais fossem perdoados por este sacramento, da mesma razão se perdoaria um como se perdoariam todos. Ora, parece que todos não se perdoariam porque então seria frequente estarmos sem nenhum pecado venial, contra o dito do Evangelho: Se dissermos que estamos

sem pecado nós mesmos nos enganamos. Logo, por este sacramento são perdoados só alguns pecados veniais.

3. Demais. — Os contrários mutualmente se repelem. Ora, os pecados veniais não impedem de receber este sacramento. Assim, Agostinho, aquilo do Evangelho - Vossos pais comeram o maná no deserto e morreram - diz: Apresentai-vos ao altar vestidos de inocência; pois, os pecados, ainda quotidianos, não são mortais. Logo, nem os pecados veniais são delidos por este sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Inocência III: Este sacramento dele os pecados veniais e fortifica contra os mortais.

SOLUÇÃO. — Duas coisas podemos considerar neste sacramento; o sacramento mesmo e a sua realidade. E de ambos resulta a sua virtude de remitir os pecados veniais. Pois, este sacramento é recebido sob a espécie de uma comida nutritiva. Ora, a nutrição pela comida é necessária para refazer o calor natural quotidianamente perdido pelo nosso corpo. Assim também, espiritualmente cada dia perdemos, pelos pecados veniais, do calor da concupiscência, que diminuem o fervor da caridade, como na Segunda Parte estabelecemos. Por onde, é próprio deste sacramento remitir-nos os pecados veniais. Por isso diz Ambrósio, que este pão quotidiano nós o comemos, como remédio de uma quotidiana enfermidade. - Quanto à realidade deste sacramento, é a caridade, não só habitual como também atual, que ele desperta; pelo que os pecados veniais são delidos. Por onde é manifesto, que este sacramento tem a virtude de delir os pecados veniais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os pecados veniais, embora não contrariem ao hábito da caridade, contrariam-lhe contudo, o fervor do ato, excitado por este sacramento. Em razão do que, os pecados veniais são delidos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As palavras citadas não devem entender-se no sentido em que não possamos, em nenhum tempo, estar sem o reato do pecado venial; mas como significando que esta vida os santos não o passam, sem pecados veniais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Maior é o poder da caridade, da qual é este sacramento, que o dos pecados veniais. Pois um ato de caridade dele os pecados veniais, que contudo, não no podem impedir totalmente. E o mesmo se dá com este sacramento.

Art. 5 — Se este sacramento remite totalmente a pena do pecado.

O quinto discute-se assim. — Parece que este sacramento remite totalmente a pena do pecado.

1. — Pois, por este sacramento, assim como pelo batismo, recebemos em nós o efeito da paixão de Cristo, conforme se disse: - Ora, pelo batismo recebemos a remissão total da pena, em virtude da paixão de Cristo, que satisfaz suficientemente por todos os pecados, como do sobredito se colhe. Logo, parece que por este sacramento é-nos remitido totalmente o reato da pena.

2. Demais. — Alexandre Papa (I) diz: Nenhum sacrifício pode ser maior que o do corpo e do sangue de Cristo. Ora, pelos sacrifícios da Lei Velha o homem satisfazia pelos seus pecados. Assim, diz a Escritura: Se o homem pecar, que ofereça (isto ou aquilo) por seu pecado, e será perdoado. Logo, com maior razão, este sacramento tem o poder de remitir totalmente a pena.

3. Demais. — Sabemos que por este sacramento é remitida em parte o reato da pena; por isso é imposta a certos a satisfação de mandar celebrar missas por si. Ora, pela razão por que é remitida uma

parte da pena, por essa mesma o será outra; pois, a virtude de Cristo contida no sacramento é infinita. Logo, parece que por este sacramento é totalmente perdoada a pena.

Mas, *em contrário*, se assim fosse, não se devia impor a ninguém nenhuma pena, como não se impõe ao batizado.

SOLUÇÃO. — Este sacramento é simultaneamente sacrifício e sacramento. Mas, tem natureza de sacrifício, quando oferecido, e de sacramento, quando recebido. Por onde, produz o efeito de sacramento em quem o receber e o de sacrifício, em quem o oferecer, ou nos por quem é oferecido. Se, pois, o consideramos como sacramento, produz duplo efeito - um, direto, por força de sacramento; outro, quase por certa concomitância, como o dissemos acerca do conteúdo do sacramento. Por força do sacramento, produz diretamente o efeito para que foi instituído. Ora, não foi instituído para satisfazer; mas para nos nutrir espiritualmente pela união com Cristo e os seus membros, como a nutrição fica unida ao nutrido. Mas, operando-se essa união pela caridade, por cujo poder alcançamos a remissão tanto da culpa como da pena, daí resulta por consequência e por concomitância com o efeito principal, o alcançarmos, não a remissão total da pena, mas uma remissão relativa a intensidade da nossa devoção e fervor. Por outro lado, enquanto sacrifício tem uma virtude satisfativa. Ora, na satisfação levamos em conta, antes o afeto do oferente, que a quantidade da oblação. Por isso o senhor disse da viúva que ofereceu dois dinheiros, que deu mais que todos. Embora pois, esta oblação baste quantitativamente a satisfazer por toda pena, contudo é satisfatória para aqueles por quem é oferecida; ou também para os oferentes, conforme a intensidade da sua devoção, e não pela totalidade da pena.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O sacramento do batismo se ordena diretamente à remissão da pena e da culpa; não porém a Eucaristia. Porque quando recebemos o batismo como que morremos com Cristo; a Eucaristia porém, por assim dizer nos nutre e aperfeiçoa, por Cristo. Por onde, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esses sacrifícios e oblações não operam a remissão total da pena, nem quanto à quantidade do oferecido - como a Eucaristia, nem quanto à devoção do sujeito. Donde resulta que também por aí não se livra totalmente da pena.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O ser perdoada parte da pena e não toda, por este sacramento, não é por deficiência da virtude de Cristo, mas da devoção humana.

Art. 6 — Se este sacramento nos preserva dos pecados futuros.

O sexto discute-se assim. — Parece que este sacramento não nos preserva dos pecados futuros.

1. — Pois, muitos dos que recebem dignamente este sacramento depois caem em pecado. Ora, isso não se daria se ele preservasse dos pecados futuros. Logo, o efeito deste sacramento não é preservar dos pecados futuros.

2. Demais. — A Eucaristia é o sacramento da caridade, como se disse. Ora, a caridade podendo, depois de possuída, ser perdida pelo pecado, como se estabeleceu, parece que não preserva dos pecados futuros. Logo, parece que nem este sacramento nos preserva do pecado.

3. Demais. — A origem do pecado em nós é a lei do pecado, que está nos nossos membros, segundo o Apóstolo. Ora, a mitigação da concupiscência, que é a lei do pecado, não é considerada efeito deste sacramento, mas antes, do batismo. Logo, preservar-nos dos pecados futuros não é o efeito deste sacramento.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Este é o pão que desceu do céu, para que todo o que dele comer não morrer. O que, manifestamente, não se entende da morte do corpo. Logo, entende-se da morte espiritual, causada do pecado, e da qual este sacramento nos preserva.

SOLUÇÃO. — O pecado é uma espiritual morte da alma. Por onde, preservamo-nos do pecado futuro, do mesmo modo pelo qual o nosso corpo é preservado da morte futura. E isso de dois modos se dá. Primeiro, fortificando interiormente a nossa natureza contra as causas internas de corrupção; assim, preservamo-nos da morte pela comida e pelos remédios. De outro modo, defendendo-nos contra os ataques externos; e assim, preservamo-nos pelas armas, defesa do nosso corpo. Ora, de um e de outro modo este sacramento nos preserva do pecado. - Primeiro, unindo-se com Cristo por meio da graça, robustecer-nos a vida espiritual, sendo uma comida, por assim dizer, e um remédio espiritual, segundo àquilo da Escritura; o pão fortifica o coração do homem. E Agostinho diz: Aproxima-te confiante - é pão e não, veneno. - De outro modo, enquanto sinal da paixão de Cristo, pela qual os demônios foram vencidos, repele todo ataque dos demônios. Por isso diz Crisóstomo: Com leões expirando chamas, assim, saímos dessa mesa inimigos terríveis ao diabo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O efeito deste sacramento nós o sentimos, conforme as nossas condições. Pois, o mesmo se dá com qualquer causa ativa, cujos efeitos são recebidos na matéria, ao modo desta. Ora, pela nossa condição nesta vida, podemos, usando do livre arbítrio escolher entre o bem e o mal. Por onde, embora este sacramento tenha em si mesmo a virtude de nos preservar do pecado, não nos tira a possibilidade de pecar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Também a caridade em si mesma, preserva o homem do pecado, segundo àquilo do Apóstolo: O amor do próximo, não obra mal. Mas, da mutabilidade do livre arbítrio resulta o pecarmos, depois de termos tido a graça; assim como, depois de termos recebido este sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora este sacramento não se ordene diretamente à diminuição da concupiscência, diminui-a contudo, pela conseqüência de aumentar a caridade. Pois, como diz Agostinho, o aumento da caridade é a diminuição da concupiscência. E diretamente confirma-nos o coração no bem. O que também nos preserva do pecado.

Art. 7 — Se este sacramento não aproveita senão a quem o recebe.

O sétimo discute-se assim. — Parece que este sacramento não aproveita senão a quem o recebe.

1. — Pois, este sacramento, entrando na mesma divisão que os outros, é do mesmo gênero que eles. Ora, os outros sacramentos não aproveitam senão a quem os recebe; assim, o efeito do batismo não o colhe senão o batizado. Logo, também este sacramento não pode aproveitar senão a quem o recebe.

2. Demais. — O efeito deste sacramento é fazer-nos alcançar a graça e a glória, é remitir-nos pelo menos a culpa venial. Ora, se este sacramento produzisse efeito para outros, que não quem o recebe, seria possível alcançarmos a graça e a glória e a remissão da culpa, sem ação nem paixão própria nossa e só pelo fato de receber outrem ou oferecer este sacramento.

3. Demais. — Multiplicada a causa, multiplica-se o efeito. Se, portanto, este sacramento aproveitasse a outrem, que não quem o recebe, resultaria que tanto mais lhe aproveitaria, quanto mais os que o recebessem, consagradas muitas hóstias em uma só missa. Mas não é esse o costume da Igreja, o comungarem muitos pela salvação de um só. Logo, parece que este sacramento não aproveita senão a quem o recebe.

Mas, *em contrário*, na celebração deste sacramento faz-se depreciação por muitos. O que saia Em vão, se ele lhes não aproveitasse. Logo, este sacramento não aproveita só a quem o recebe.

SOLUÇÃO. — Como dissemos este sacramento não é somente sacramento, mas também sacrifício. Pois, enquanto nele se representa a paixão de Cristo, pela qual Cristo se ofereceu como vítima a Deus, na linguagem do Apóstolo, tem natureza de sacrifício. Mas enquanto nos confere a graça invisível sob forma visível, tem natureza de sacramento. E assim este sacramento aproveita a quem o recebe, tanto a modo de sacramento, como de sacrifício; pois, é oferecido por todos os que o recebem, conforme o reza o canon da missa: Todos os que, participando deste altar, recebermos o sacramento corpo e sangue de teu Filho, fiquemos cheios de toda bênção celeste e graça. Mas, dos que não o recebem aproveita o modo de sacrifício, enquanto oferecido pela salvação deles. Por isso também se diz no canon da missa: Lembra-te, Senhor, dos teus servos e servas, por quem te oferecemos ou que te oferecem este sacrifício de louvor, por si e por todos os seus, pela redenção das suas almas, por sua salvação e conservação. E uma e outra coisa o Senhor exprime, ao dizer: Que por vós, isto é, pelos que o recebem, e por muitos outros, será derramado para remissão de pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Este sacramento é por excelência e mais que os outros, sacrifício. Logo, o simile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A paixão de Cristo aproveita a muitos para a remissão da culpa e a obtenção da graça e da glória; mas o efeito não se cumpre senão nos que estão unidos com a paixão de Cristo pela fé e pela caridade. Assim também este sacrifício, que é o memorial da paixão do Senhor, não produz efeito senão naqueles que estão unidos com este sacramento, pela fé e pela caridade. Por isso diz Agostinho: Quem oferecerá o corpo de Cristo senão por aqueles que são membros de Cristo? Por isso no canon da missa não se reza pelos que estão fora da Igreja. Aos quais porém o sacrifício aproveita, conforme o modo da devoção deles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por natureza um sacramento existe para ser recebido; mas é como sacrifício, que é recebido. Por isso, o fato de um ou muitos receberem o corpo de Cristo, não produz nenhum auxílio para outrem. Semelhantemente, nem por consagrar o sacerdote várias hóstias numa só missa, multiplica-se o efeito deste sacramento pois, o sacrifício é um só. Nem muitas hóstias consagradas têm maior virtude, que uma apenas; porque, tanto sob todas como sob cada uma está todo Cristo. Por onde quem, na mesma missa, tomasse simultaneamente muitas hóstias consagradas, não participaria, por isso de maior efeito do sacramento. Mas, em várias missas, multiplica-se a oblação do sacrifício. E portanto multiplica-se o efeito do sacrifício e do sacramento.

Art. 8 — Se o pecado venial impede o efeito deste sacramento.

O oitavo discute-se assim. — Parece que o pecado venial não impede o efeito deste sacramento.

1. — Pois, diz Agostinho; comentando àquilo do Evangelho - Os vossos pais comeram o maná: Comei espiritualmente o pão celeste; aproximai-vos do altar revestidos de inocência, os pecados, embora quotidianos, não são mortíferos. Por onde é claro, que os pecados quotidianos, chamados veniais, não impedem a manducação espiritual. Ora, os que o comem espiritualmente recebem o efeito deste sacramento. Logo, os pecados veniais não impedem esse efeito.

2. Demais. — Este sacramento não tem menor virtude que o batismo. Ora, o efeito do batismo só dissimulação o impede, como dissemos; e essa não pode constituir um pecado venial. Pois, como diz a

Escritura, o Espírito Santo, mestre da disciplina, fugirá do fingido, que contudo, não fugirá de quem comete pecado venial. Portanto, os pecados veniais não impedem o efeito deste.

3. Demais. — Nada do que é removido pela ação de uma causa pode impedir-lhe o efeito. Ora, este sacramento dele os pecados veniais. Logo, estes não lhe impedem o efeito.

Mas, *em contrário*, diz Damasceno: O fogo do desejo, que arde em nós, de receber a Cristo, acendendo-se no braseiro da Eucaristia, delirá os nossos pecados e nos iluminará os corações, a fim de nos inflamarmos pela participação do fogo divino e nos deificarmos. Ora, o fogo do nosso desejo ou amor fica apagado pelos pecados veniais, que impedem o fervor da caridade, como se estabeleceu na Segunda Parte. Logo, os pecados veniais impedem o efeito deste sacramento.

SOLUÇÃO. — Os pecados veniais podem ser considerados a dupla luz: enquanto passados ou enquanto atualmente praticados. - A primeira luz de nenhum modo impedem o efeito deste sacramento. Pois, pode dar-se que alguém depois de ter cometido muitos pecados veniais se achegue devotamente a este sacramento e lhe alcance plenamente o efeito. - A outra luz, os pecados veniais não impedem de todo o efeito deste sacramento, mas só em parte. Pois, como dissemos, é efeito deste sacramento não só fazer-nos alcançar a graça habitual ou da caridade, mas ser também uma como nutrição da doçura espiritual. E essa fica impedida para quem o receber com o coração dissipado pelos pecados veniais. Mas isso não impede o aumento da graça ou da caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quem em estado atual de pecado venial se achega a este sacramento, come espiritualmente, de maneira habitual; mas não de maneira atual. E portanto, recebe o efeito habitual deste sacramento, não porém, o atual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O batismo não se ordena a um efeito atual, isto é, ao fervor da caridade, como este sacramento. Pois, o batismo é uma regeneração espiritual, pela qual, adquirimos a perfeição primeira, que é o hábito ou a forma. Ao passo que este sacramento é uma espiritual manducação, que traz consigo um prazer atual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe, quanto aos pecados passados que este sacramento dele.

Questão 80: Do uso ou da recepção deste sacramento em geral

Em seguida devemos tratar do uso ou da recepção deste sacramento. E primeiro em geral. Segundo, do modo pelo qual Cristo está neste sacramento.

Na primeira questão discutem-se doze artigos:

Art. 1 — Se se devem distinguir dois modos de receber o corpo de Cristo — o sacramental e o espiritual.

O primeiro discute-se assim. — Parece que se não devem distinguir dois modos de receber o corpo de Cristo — o sacramental e o espiritual.

1. — Pois, o batismo é uma regeneração espiritual, segundo àquilo do Evangelho: Quem não renascer da água e do Espírito Santo, etc. Assim também este sacramento é uma comida espiritual, e por isso o Senhor, falando dele, disse: As palavras que eu vos disse são espírito e vida. Ora, no batismo não se distingue um duplo modo de o receber — o sacramental e o espiritual. Logo, também não os devemos distinguir no tocante a este sacramento.

2. Demais. — Duas coisas, das quais uma é para a outra, não se devem uma da outra dividir; pois pertencem ambas a mesma espécie. Ora, a comunhão sacramental se ordena à espiritual como ao fim. Logo, não se deve dividir a comunhão sacramental, da espiritual, por contrariedade.

3. Demais. — Duas coisas, das quais uma não pode existir sem a outra, não devem dividir-se uma da outra, por contrariedade. Ora, parece que ninguém pode receber este sacramento espiritualmente, senão o receber também sacramentalmente. Do contrário, os antigos Patriarcas o teriam recebido de modo espiritual. E também seria vã a comunhão sacramental, se pudesse ser sem ela a espiritual. Logo, não se distingue convenientemente uma dupla comunhão — a sacramental e a espiritual.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo — Quem come e bebe indignamente, etc., diz a Glosa: Distinguímos dois modos de comunhão: o sacramental e o espiritual.

SOLUÇÃO. — Na recepção deste sacramento duas coisas devemos distinguir: o sacramento em si mesmo e o seu efeito, de ambas as quais já tratamos. Por onde, o modo perfeito de receber este sacramento é recebermos de maneira a lhe colhermos o efeito. Pode se dar porém, como dissemos, que estejamos impedidos de colher o efeito deste sacramento; e esse modo de o receber é imperfeito. Ora, assim como o perfeito se opõe ao imperfeito, assim a comunhão sacramental, na qual recebemos apenas o sacramento, sem o seu efeito, se opõe à comunhão espiritual, na qual recebemos o efeito deste sacramento, por onde nos unimos espiritualmente com Cristo pela fé e pela caridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No tocante ao batismo e os outros sacramentos semelhantes, tem lugar a mesma distinção. Assim, certos recebem só o sacramento; outros, o sacramento e a realidade do sacramento. Mas nisto diferem, pelo seguinte. Como os outros sacramentos se consomem pelo uso da matéria, receber o sacramento é a perfeição mesma dele. Ao passo que este sacramento se consuma pela consagração da matéria e por isso um e outro uso resulta do sacramento. Também no batismo e nos outros sacramentos que imprimem caráter, os que recebem o sacramento recebem o efeito especial, que é o caráter; o que não se dá neste. Por isso antes neste sacramento se distingue, que no batismo, o uso sacramental, do espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A comunhão sacramental, que chega a ser espiritual, não se divide, por oposição, da comunhão espiritual, mas está incluída nela. A manducação sacramental, porém, se divide, por oposição, da espiritual que não produz o seu efeito; assim, o imperfeito, por não atingir a perfeição da espécie, se divide do perfeito, por oposição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, o efeito do sacramento pode ser gozado por quem deseja receber o sacramento, embora realmente não o receba. Por isso, assim como certos são batizados pelo batismo de desejo, pelo desejar, antes de serem batizados na água, assim também certos recebem espiritualmente este sacramento, antes de o receberem sacramentalmente. Mas isto de dois modos pode dar-se. Ou pelo desejo de receber realmente o sacramento; e então dizemos que são batizados e comem espiritualmente, e não sacramentalmente, os que desejam receber esses sacramentos já instituídos. Ou, de modo figurado; assim, diz o Apóstolo, que os antigos Patriarcas foram batizados na nuvem e no mar; e que comeram de um mesmo manjar espiritual e beberam de uma mesma bebida espiritual. Mas nem por isso é inútil a comunhão sacramental, porque induz um efeito mais pleno do sacramento o recebê-lo realmente do que só em desejo, como dissemos ao tratar, acima, do batismo.

Art. 2 — Se só os homens ou se também os anjos podem receber este sacramento espiritualmente.

O segundo discute-se assim. — Parece que não só os homens, mas também os anjos, podem receber este sacramento espiritualmente.

1. — Pois, àquilo da Escritura — Pão dos anjos come o homem — diz a Glosa: I, é, o corpo de Cristo, que é verdadeiramente comida dos anjos. Ora, tal não seria se os anjos não pudessem receber espiritualmente a Cristo. Logo, os anjos podem receber espiritualmente a Cristo.

2. Demais. — Agostinho diz: Por esta comida e esta bebida se entende a sociedade do corpo e dos seus membros, que é a Igreja nos seus predestinados. Ora, a esta sociedade não pertencem só os homens, mas também os santos anjos. Logo, os santos anjos podem receber espiritualmente a Cristo.

3. Demais. — Agostinho diz: Devemos receber espiritualmente a Cristo, pois ele próprio disse — Quem come a minha carne e bebe o meu sangue permanece em mim e eu nele. Ora, isto podem não só os homens, mas também os santos anjos, nos quais Cristo habita pela caridade, e eles em Cristo. Logo, parece que receber a Cristo espiritualmente o podem não só os homens, mas também os anjos.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Comei espiritualmente o pão do altar, achegai-vos ao altar revestidos de inocência. Ora, os anjos não podem aproximar-se do altar como se devessem de receber dele alguma coisa. Logo, os anjos não podem receber espiritualmente a Cristo.

SOLUÇÃO. — Neste sacramento está contido Cristo, não em espécie própria, mas em espécie sacramental. Ora, de dois modos é possível receber a Cristo espiritualmente. — Primeiro, recebendo-o tal como ele em espécie é. E deste modo os anjos o recebem espiritualmente, enquanto estão com ele unidos pela função da caridade perfeita e pela visão clara, que nós esperamos na pátria; e não pela fé, como é a nossa união com Cristo. — De outro modo, pode-se receber espiritualmente a Cristo, como ele está sob as espécies deste sacramento; isto é, acreditando nele, com o desejo de o receber neste sacramento. E isto não só é receber a Cristo espiritualmente, mas ainda receber espiritualmente este sacramento. O que não podem os anjos. Por onde, embora os anjos recebam espiritualmente a Cristo, não podem contudo receber este sacramento espiritualmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O receber a Cristo neste sacramento se ordena como ao fim, ao gozo da pátria, do modo pelo qual os anjos o gozam. E como os meios derivam do fim, o recebermos a Cristo, como o recebemos neste sacramento, de certa maneira deriva do modo de o receber pelo qual os anjos dele gozam na pátria. Por isso dizemos que o homem come o pão dos anjos, porque primária e principalmente é dos anjos, que o gozam no céu; secundariamente porém é dos homens, que recebem a Cristo neste sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A sociedade do corpo místico pertence certamente os homens pela fé; mas os anjos, pela visão manifesta. Os sacramentos porém são, proporcionados à fé, pela qual a verdade é contemplada como por um espelho, em enigmas. Por onde, propriamente falando, não aos anjos, mas aos homens convém receber espiritualmente este sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo permaneceu em nós, na condição da nossa vida presente, pela fé; mas, nos santos anjos, pela visão clara. Logo, o símile não colhe, como dissemos.

Art. 3 — Se ninguém, a não ser o justo, pode receber sacramentalmente a Cristo.

O terceiro discute-se assim. — Parece que ninguém a não ser o justo, pode receber sacramentalmente a Cristo.

1. — Pois, diz Agostinho: Para que preparas dentes e ventre? Crê e já comeste. Pois, crer nele é comer o pão da vida. Ora, o pecador não crê em Deus por não ter fé formada, que nos faz crer em Deus, como estabelecemos na Segunda Parte. Logo, o pecador não pode receber este sacramento, que é o pão dos vivos.

2. Demais. — Este sacramento é chamado o sacramento da caridade, por excelência. Ora, assim como os infiéis estão privados da fé, assim todos os pecadores o estão da caridade. Ora, os infiéis não podem receber sacramentalmente este sacramento; pois, a sua fórmula reza — mistério da fé. Logo, pela mesma razão, também nenhum pecador pode receber sacramentalmente o corpo de Cristo.

3. Demais. — O pecador é mais abominável a Deus que uma criatura irracional. Assim, diz a Escritura, do homem pecador: O homem que vive na opulência e não reflete, assemelha-se aos animais que perecem. Ora, o animal bruto, por exemplo, um rato ou um cão, não pode receber este sacramento; como também não pode receber o sacramento do batismo. Logo, parece que, pela mesma razão, os pecadores não podem receber este sacramento.

Mas, *em contrário*, àquilo do Evangelho — Os vossos pais comeram o maná no deserto e morreram, diz Agostinho: Muitos que recebem do altar recebem a morte: donde dizer o apóstolo, que comem e bebem o próprio juízo. Ora, por terem recebido o corpo de Cristo, não morrem senão os pecadores. Logo também os pecadores, e não só os justos, podem receber sacramentalmente o corpo de Cristo.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria certo antigo erram, dizendo que o Corpo de Cristo não o podem sacramentalmente receber os pecadores; mas, logo que lhes toca os lábios, imediatamente deixa o corpo de Cristo de estar sob as espécies sacramentais. — Mas isto é errôneo. Pois, encontra a verdade deste sacramento, no qual, como dissemos, o corpo de Cristo não deixa de estar enquanto permanecem as espécies. Ora, as espécies permanecem, enquanto permaneceria a espécie do pão, se aí estivesse, como dissemos. Mas, é manifesto que a substância do pão, recebida pelo pecador, não deixa por isso imediatamente de existir, mas permanece, até ser digerida pelo calor natural. Por onde, durante esse

mesmo tempo o corpo de Cristo existe sob as espécies sacramentais recebidas pelos pecadores. Donde devemos concluir, que o pecador pode receber sacramentalmente o corpo de Cristo, e não só o justo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras citadas e outras semelhantes devem entender-se da recepção espiritual do sacramento, que não cabe aos pecadores. Por onde, foi de uma errada interpretação dessas palavras, que nasceu o erro referido, por não saberem distinguir entre a manducação corporal e a espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo que um infiel receba as espécies sacramentais, recebe o corpo de Cristo sob o sacramento. E portanto, recebe a Cristo sacramentalmente, se o advérbio — sacramentalmente — determina o verbo por parte do sacramento recebido. Se o for porém da parte de quem o recebe, então este, propriamente falando, não o recebe sacramentalmente, por não usar do que recebe como sacramento, mas como simples comida. Salvo se o infiel tiver a intenção de receber o que a Igreja confere, embora não professe a verdadeira fé relativamente aos outros artigos do mesmo sobre este sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Mesmo que um rato ou um cão coma a hóstia consagrada a substância do corpo de Cristo não deixa de estar sob as espécies, enquanto essas espécies permanecerem, isto é, enquanto permanecer a espécie do pão. Assim também, se fosse atirada no lodo. Nem isso redundaria em detrimento da dignidade do corpo de Cristo, que, quis ser crucificado pelos pecadores, sem diminuição da sua dignidade. Sobretudo que o rato nem o cão tocam o corpo de Cristo na sua espécie própria, mas só nas espécies sacramentais. — Certos porém (Guilmundo, Abelardo, Pedro Lombardo) disseram que logo que o sacramento é tocado pelo rato ou pelo cão, deixa nele estar o corpo de Cristo. O que encontra a verdade do sacramento como dissemos. — Nem contudo, devemos dizer que o animal bruto coma sacramentalmente o corpo de Cristo, por não ser de natureza a poder usar deste sacramento. Por onde, come o corpo de Cristo, não sacramental, mas acidentalmente; assim como o comeria quem recebesse a hóstia consagrada, sem saber que estava consagrada. E como o acidental não entra na divisão de nenhum gênero, por isso, este modo de comer o corpo de Cristo não é considerado como um terceiro, além do sacramental e do espiritual.

Art. 4 — Se o pecador, recebendo o corpo de Cristo, sacramentalmente, peca.

O quarto discute-se assim. — Parece que o pecador, recebendo sacramentalmente o corpo de Cristo, não peca.

1 — Pois, não tem maior dignidade Cristo, sob a espécie sacramental, que sob a espécie própria. Ora, os pecadores, que tocavam o corpo de Cristo na sua espécie própria, não pecavam; antes, alcançavam o perdão dos pecados. Talo relato evangélico, da mulher pecadora; e noutra lugar diz o Evangelista: Todos os que lhe tocavam a orla do vestido ficavam sãos. Logo, longe de pecar, alcançam a salvação, recebendo o sacramento do corpo de Cristo.

2. Demais. — Este sacramento, como os outros, é um remédio espiritual. Ora, remédio se dá ao doente, para recuperar a saúde, segundo aquilo do Evangelho: Os sãos não têm necessidade de médico, mas sim os enfermos. Ora, os enfermos ou doentes são espiritualmente pecadores. Logo, este sacramento eles o podem receber, sem culpa.

3. Demais. — Este sacramento, contendo Cristo, em si mesmo, é dos máximos bens. Ora, dos bens máximos ninguém como diz Agostinho, pode usar mal. Pois, ninguém peca senão pelo abuso de um bem. Logo, nenhum pecador, que receba este sacramento, peca.

4. Demais. — Assim como este sacramento é percebido pelo gosto e pelo tato, assim também pela vista. Se portanto o pecador peca recebendo este sacramento, parece que também pecará, vendo-o. O que é evidentemente falso, pois, a Igreja propõe este sacramento a ser visto e adorado. Logo, o pecador não peca, recebendo este sacramento.

5. Demais. — Pode dar-se às vezes que um pecador não tenha consciência do seu pecado. E esse não pecaria recebendo o corpo de Cristo; porque, do contrário, todos pecariam, que o recebem, por se exporém ao perigo de pecar, conforme àquilo do apóstolo: De nada me argúi a consciência, mas nem por isso me dou por justificado. Logo, não incorre em culpa, segundo parece, o pecador que receber este sacramento.

Mas, *em contrário*, diz O Apóstolo: Todo aquele que o come e bebe indignamente, come e bebe para si a condenação. E a Glosa a esse lugar: Come e bebe indignamente quem está em estado de pecado ou o trata com irreverência. Logo, quem está em pecado mortal, recebendo este sacramento, busca a sua própria condenação, pecando mortalmente.

SOLUÇÃO. — Neste sacramento, como nos outros, o sacramento é o sinal da sua realidade. Ora, a realidade deste sacramento é dupla, como dissemos: uma a significa da e contida, a saber, o próprio Cristo; outra, a significada, mas não contida, a saber, o corpo místico de Cristo, que é a sociedade dos santos. Por onde, quem quer que receba este sacramento, por isso mesmo se confessa unido com Cristo e incorporado aos seus membros. O que se dá pela fé formada, que ninguém pode ter em estado de pecado mortal. Por onde, é manifesto que quem quer que receba este sacramento, em estado de pecado mortal, comete contra ele uma falsidade. E por isso incorre em sacrilégio, como violador do sacramento. Portanto, peca mortalmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Cristo, manifestando-se na sua figura própria, não se oferecia a ser tocado pelos homens como sinal de união espiritual com ele, como se oferece a ser recebido neste sacramento. Por isso, os pecadores, tocando-lhe o corpo, não incorriam no pecado de falsidade contra Deus, como incorrem os que recebem este sacramento em estado de pecado mortal. — Além disso. Cristo ainda tinha, neste mundo, a semelhança da carne de pecado; por isso podia permitir aos pecadores, que o tocassem. Mas, desaparecida a semelhança da carne de pecado pela glória da ressurreição, proibiu que a mulher o tocasse, a qual não tinha nele uma fé completa, segundo àquilo do Evangelho: Não me toques porque ainda não subi a meu pai, isto é, no teu coração, como expõe Agostinho. Por isso, os pecadores, que não tem nele uma fé formada, são repelidos do contato com este sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é qualquer remédio que convém a qualquer doente. Assim, o remédio para fortificar os que já não têm febre, faria mal dos febricitantes. Assim também o batismo e a penitência são remédios purificativos, para tirar a febre do pecado. Ao passo que este sacramento é um remédio fortificante, que não deve ter dados senão aos que se livraram do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por bens máximos Agostinho entende as virtudes da alma, de que ninguém pode usar mal, como a modo de princípios do mal. Podemos, porém usar mal delas, usando-as como de objetos para o mal, como no caso de quem se ensoberbece da sua virtude. Assim também este sacramento não é, em si mesmo, princípio de mau uso, mas objeto dele. Donde o dizer Agostinho:

Muitos recebem indignamente o corpo de Cristo, o que nos adverte do quanto nos devemos acautelar de receber mal um bem. Assim, procedemos mal; ao contrário, o Apóstolo fez bem recebendo bem o mal, isto é, quando suportou pacientemente o estímulo ele Satan.

RESPOSTA À QUARTA. — Pela vista não recebemos o corpo de Cristo, mas só o seu sacramento; porque a vista não alcança a substância do corpo de Cristo, mas só as espécies sacramentais, como se disse. Mas quem comunga, não só toma as espécies sacramentais, mas também o corpo mesmo de Cristo, que está sob elas. Por onde, da visão do corpo de Cristo ninguém fica impedido, que já tenha recebido o batismo, sacramento de Cristo. Mas os não-batizados não podem ser admitidos nem mesmo à contemplação deste sacramento, como está claro em Dionísio. À comunhão porém só podem ser admitidos os unidos com Cristo, só sacramentalmente, mas também realmente.

RESPOSTA À QUINTA. — De dois modos pode dar-se que não tenha uma consciência do seu pecado. Primeiro culpa própria. Quer por ignorância do direito, que não excusa, reputando não ser pecado o que o é — por exemplo, quem considerasse o seu pecado de simples fornicção como não sendo mortal. Quer por ser negligente ao examinar-se, contrariando àquilo do Apóstolo — Examine-se, pois a si mesmo o homem e assim, coma deste pão e beba deste cálice; e então, peca o pecador que receber o corpo de Cristo, embora não tenha consciência do seu pecado, porque já a sua mesma ignorância é pecaminosa. — De outro modo pode dar-se, sem culpa própria — por exemplo, quando se arrependem do pecado, mas sem contrição suficiente. E em tal caso não peca, recebendo o corpo de Cristo; porque não podemos saber com certeza se tivemos verdadeiramente contrição. Basta porém sentir em si sinais de contrição; por exemplo, se tiver dor dos pecados passados e propuser acautelar-se no futuro. — Se porém ignorar que seja pecado o ato que praticou, por ser a ignorância de fato, que excusa, não deve ser por isso, considerado pecador; tal o caso de quem tivesse relações com uma mulher que julga a sua, sem que o fosse. — O mesmo se dará se lhe esqueceu totalmente o pecado; bastando então, para ser delido, uma contrição geral, como a seguir se dirá. E portanto, não deve ser considerado pecador.

Art. 5 — Se achegar-se a este sacramento com a consciência do pecado é o gravíssimo de todos os pecados.

O quinto discute-se assim. — Parece que o achegar-se a este sacramento com a consciência do pecado é o gravíssimo de todos os pecados.

1 — Pois, diz o Apóstolo: Todo aquele que comer este pão ou beber o cálice do Senhor indignamente, será réu do corpo e do sangue do Senhor. O que comenta a Glosa: Será punido como se matasse a Cristo. Ora, o pecado dos que mataram a Cristo foi o gravíssimo. Logo, o pecado de quem se achega à mesa de Cristo com consciência do pecado, parece ser o gravíssimo.

2. Demais. — Jerônimo diz: Por que te metes com mulheres tu que no altar conversas com Deus? Dize, ó sacerdote, dize, ó clérigo, como, com esses mesmos lábios osculas o Filho de Deus, com que osculaste os lábios da meretriz? Com Judas, entregas o Filho do homem com um beijo? Donde se conclui, que quem fornicou e depois se achega à mesa de Cristo, peca como pecou Judas, cujo pecado foi gravíssimo. Ora, muitos outros pecados são mais graves que o da fornicção, e sobretudo o da infidelidade. Logo, o pecado de qualquer pecador, que se achegar à mesa de Cristo, é o gravíssimo.

3 Demais. — Mais abominável perante Deus é a imundície espiritual que a corporal. Ora, quem atirasse com o corpo de Cristo no lodo ou no esterquilínio, gravíssimo se lhe havia de reputar o pecado. Logo, peca mais gravemente recebendo a Cristo em estado de pecado, o que é a imundícia espiritual. Logo, este é o gravíssimo dos pecados.

Mas, *em contrário*, àquilo de João — Se eu não viera e não lhe tivera falado, não teriam eles pecado, diz Agostinho que esse lugar deve entender-se do pecado de infidelidade, que abrange todos os pecados. Donde, parece, não ser este pecado o gravíssimo mas antes, o de infidelidade.

SOLUÇÃO. — Como dissemos na Segunda Parte, em dois sentidos podemos dizer que um pecado é mais grave que outro: essencial e acidentalmente. Essencialmente, pela sua natureza específica, que se funda no objeto. E então, quanto mais elevado é o objeto contra o qual se peca, tanto mais grave é o pecado. E como a divindade de Cristo é mais elevada que a sua humanidade; e essa mesma humanidade, mais que os sacramentos da humanidade, daí resulta que os gravíssimos dos pecados são os cometidos diretamente contra a divindade, como o pecado de infidelidade e o de blasfêmia. Secundariamente, porém são mais graves os pecados cometidos contra a humanidade de Cristo. Donde o dizer o Evangelho: Todo o que disser alguma; palavra contra o Filho do homem, perdoar-se-lhe-á; porém o que a disser contra o Espírito Santo, não se lhe perdoara nem neste mundo nem no outro. Em terceiro lugar vem os pecados cometidos contra os sacramentos, que concernem à humanidade de Cristo. E depois desses, os que são contra as puras criaturas. Acidentalmente porém, pela parte do pecador, pode um pecado ser mais grave que outro. Por exemplo, o pecado por ignorância ou fraqueza é mais leve que o pecado por desprezo ou ciência certa; e o mesmo se dá com as mais circunstâncias. E a esta luz, o pecado, no caso vertente, pode ser mais grave em certos, como nos que recebem este sacramento, for desprezo atual, com a consciência do pecado. Em outros pode ser menos grave, por exemplo, nos que se aproximam deste sacramento levados com a consciência pecaminosa, do temor de serem apreendidos no pecado. Por onde é claro que este pecado é, especificamente, mais grave que muitos outros, mas não é o gravíssimo de todos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado dos que recebem este sacramento indignamente é comparável ao pecado dos que mataram a Cristo, por uma certa semelhança, pois ambos foram cometidos contra o corpo de Cristo; mas não, pela gravidade do crime. Porque o pecado dos que mataram a Cristo foi muito mais grave. Primeiro, por ter sido esse pecado contra o corpo de Cristo na sua espécie própria, ao passo que este pecado é contra o corpo de Cristo na espécie do sacramento. Segundo, porque aquele procedeu da intenção de fazer mal a Cristo, e este, não.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O impuro, recebendo o corpo de Cristo, é comparado a Judas, que beijou a Cristo — quanto à semelhança do crime, pois ambos, dando mostras de caridade, ofenderam a Cristo; mas não quanto à gravidade do crime, segundo dissemos. Mas, essa semelhança de crimes tem lugar tanto em relação aos outros pecadores como as que cometeram o pecado de impureza. Pois, também os outros pecados mortais vão contra a caridade de Cristo, cujo sinal é este sacramento; e tanto mais quanto mais graves forem os pecados. Acidentalmente porém, o pecado de fornicção, torna o homem menos capaz de receber neste sacramento, por que esse pecado é o que mais sujeita o espírito à carne, impedindo assim o fervor da caridade. Que este sacramento requer. Pois, o impedimento mesmo da Caridade prepondera sobre o seu fervor, Por isso também o pecado de infidelidade, que separa totalmente o homem da unidade da Igreja, absolutamente falando, é o que sobretudo o torna incapaz de receber este sacramento, que é o sacramento da unidade eclesíástica, como se disse. Por onde, mais gravemente peca o infiel recebendo este sacramento, que o fiel pecador; e mais despreza a Cristo, existente sob este sacramento, principalmente se não acreditar que Cristo nele verdadeiramente está. Pois, diminui o quanto pode a santidade da Eucaristia e a virtude de Cristo que nela obra — o que é desprezar o sacramento em si mesmo. Quanto ao fiel que o recebe com consciência do pecado, esse o despreza, não em si mesmo, mas no seu uso, tomando-o indignamente. Por isso o Apóstolo, assinalando a razão desse pecado, diz: Não discernindo o corpo do Senhor; isto é, não discernindo essa comida, de outra, como o explica a Glosa. O que sobretudo, faz quem não crê que Cristo está sob esse sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem atirasse esse sacramento ao lodo pecaria muito mais gravemente que quem o recebesse com consciência do pecado mortal. — Primeiro, pelo fazer com a intenção de injuriá-lo; intenção que não tem o pecador que recebe indignamente o corpo de Cristo. — Segundo, por ser o pecador capaz da graça; e por isso também mais capaz de receber este sacramento, que qualquer criatura irracional. Por onde, muitíssimo mais desordenadamente usaria deste sacramento quem o atirasse a comer aos cães ou quem o atirasse a ser calcado no lodo.

Art. 6 — Se o sacerdote deve negar o corpo de Cristo ao pecador que o pede.

O sexto discute-se assim. — Parece que o sacerdote deve negar o corpo de Cristo ao pecador que o pede.

1. — Pois, não devemos agir contra um preceito de Cristo, para evitar escândalo, nem por livrar alguém da infâmia. Ora, o Senhor ordena: Não deis aos cães o que é santo. Mas, por excelência se dá aos cães o que é santo, quando se dá este sacramento ao pecador. Logo, nem por evitar escândalo, nem por livrar a outrem da infâmia, se deve dar este sacramento ao pecador que o pede.

2. Demais. — De dois males devemos escolher o menor. Ora, parece menor mal um pecador ser infamado, ou mesmo dar-lhe uma hóstia não consagrada, do que pecar ele mortalmente, recebendo o corpo de Cristo. Logo, parece antes preferível O pecador, que pede o corpo de Cristo, ser infamado, ou mesmo dar-lhe uma hóstia não-consagrada.

3. Demais. — O corpo de Cristo às vezes é dado aos suspeitos de crime, para a manifestação deles. Assim, uma Decretal dispõe: Muitas vezes se dão furtos nos mosteiros de monges. Por isso, determinamos que, quando os frades deverem purificar-se de tais atos, seja celebrada missa pelo abade ou por um dos frades presentes. E assim, terminada a missa, todos comunguem dizendo estas palavras: O corpo de Cristo sirva hoje de prova em meu favor. E mais abaixo: O bispo ou o presbítero a quem for imputado um malefício, celebre missa e comungue, tantas vezes quantas forem as imputações, e mostre que é inocente de cada uma delas. Ora, não se devem manifestar os pecadores ocultos; porque se a vergonha não mais lhes ruborizar a fronte, pecarão mais desabridamente, como diz Agostinho. Logo, aos pecadores ocultos não se lhes deve dar o corpo de Cristo, mesmo se pedirem.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura: Comeram e adoraram todos os poderosos da terra — diz Agostinho: Que o dispensador dos sacramentos não proíba os poderosos da terra, isto é, os pecadores — de comerem à mesa do Senhor.

SOLUÇÃO. — Sobre os pecadores devemos distinguir. Uns são ocultos. Outros manifestos, pela evidência dos seus atos, como os usurários ou os roubadores públicos; ou ainda por algum juízo eclesiástico ou secular. Por onde, aos pecadores manifestos não deve ser dada a sagrada comunhão, mesmo que a peçam. Por isso Cipriano, numa de suas epístolas, escreve: A amizade que me devotas levou-te a consultar-me qual a minha opinião sobre os histriões e o mago que, instalado no reino do teu povo, ainda persevera nas suas artes indecorosas: a esses tais se lhes deve dar a sagrada comunhão junto com os demais cristãos? Ora, eu penso, que nem a majestade divina nem a disciplina evangélica permitem que o decoro e a honra da Igreja seja contaminada com tão torpe e infame contágio. Se porém não forem manifestos os pecadores, mas ocultos, e pedirem a sagrada comunhão, não se lhes pode negar. Pois, como qualquer cristão, pelo simples fato de ser batizado, é admitido à mesa do Senhor, não se lhes pode tirar o seu direito, senão por alguma causa manifesta. Por isso, àquilo do Apóstolo — Se aquele que se nomeia vosso irmão, etc., diz a Glosa de Agostinho: Não podemos proibir

ninguém de receber a comunhão, a menos que não tenha confessado espontaneamente o seu crime, ou fosse citado e condenado em juízo secular ou eclesiástico: Pode porém o sacerdote, cômulo do crime, advertir ocultamente o pecador oculto; ou também em público, a todos em geral, que não se acheguem à mesa do Senhor antes de fazerem penitência e se reconciliarem com a Igreja. Pois, após a penitência e a reconciliação, não se deve negar a comunhão mesmo aos pecadores públicos, sobretudo em artigo de morte. Por isso, no concílio Cartaginês se lê: Aos comediantes, aos histriões e a outras pessoas tais, ou aos apóstatas, convertidos a Deus não se lhes negue a reconciliação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Evangelho proíbe dar o que é santo aos cães, isto é, aos pecadores manifestos. Pois, os pecados ocultos não podem ser punidos publicamente, ficando reservados ao juízo divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora seja pior ao pecador oculto pecar mortalmente, recebendo o corpo de Cristo, do que ficar infamado, contudo, ao sacerdote, que ministra o corpo de Cristo, é pior pecar mortalmente, infamando injustamente um pecador oculto, do que pecar este mortalmente. Porque ninguém deve cometer pecado mortal para livrar a outrem do pecado. Por isso diz Agostinho: É muito perigoso admitir-se esta compensação — fazemos nós um mal para não o fazer outrem, mais grave. Quanto ao pecador oculto, porém deveria preferir, antes, infamar-se que se aproximar indignamente da mesa do Senhor. — Uma hóstia não-consagrada, contudo, de nenhum modo lhe deve ser dada, em vez da consagrada. Porque o sacerdote, assim procedendo, concorreria para o pecado de idolatria dos que cressem ser a hóstia consagrada — quer fossem os presentes, quer o próprio que a recebesse; pois, como diz Agostinho, ninguém deve comer a carne de Cristo, sem primeiro adorá-la. Por isso, uma disposição canônica determina: Embora quem, tendo consciência do seu crime e reputando-se indigno, peque gravemente, recebendo a Cristo, contudo, mais gravemente ofende a Deus quem ousar simulá-lo fraudulentamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os referidos decretos foram abrogados pelos documentos contrários dos Romanos Pontífices. Assim, diz Estevam Papa (V): Os sagrados cânones não permitem extorquir de ninguém uma confissão pela prova do ferro em brasa ou da água fervendo. Pois, as nossas leis só podem julgar os delitos cometidos, pela confissão espontânea ou afirmação pública de testemunhas. Quanto aos crimes ocultos e desconhecidos, devem ser abandonados aquele que só conhece o coração dos filhos dos homens. E o mesmo se lê em outras disposições. Pois, em todas essas práticas, incorre-se em tentação a Deus; e portanto não podem ser feitas sem pecado. E mais grave seria que se incorresse em condenação de morte pelo sacramento, instituído para remédio da salvação. Por onde, de nenhum modo o corpo de Cristo deve ser dado a ninguém suspeito de crime, como meio de o descobrir.

Art. 7 — Se a poluição noturna impede de se receber o corpo de Cristo.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a poluição noturna não impede ninguém de receber o corpo de Cristo.

1. — Pois, ninguém fica impedido de receber o corpo de Cristo, senão por pecado. Ora, a poluição noturna é sem pecado. Assim, diz Agostinho: A própria fantasia, surgida no pensamento de quem fala, pode ser de tal modo viva na visão de quem sonha, a ponto de não poder este distinguir entre essa fingida e a verdadeira conjunção sexual. Donde resulta o movimento da carne com a consequência que se lhe costuma seguir. O que é tão isento de pecado como isentas de pecado são as palavras proferidas por quem está acordado, as quais sem nenhuma dúvida foram pensadas, antes de serem ditas. Logo, a poluição noturna não impede ninguém de receber este sacramento.

2. Demais. — Gregório diz: Quem usa da sua esposa, não aliciado pela concupiscência da volúpia, mas somente com o fim de ter filhos, esse seja deixado ao seu juízo sobre se deve entrar na Igreja ou receber o mistério do corpo do Senhor. Pois não podemos nós proibir de recebê-lo quem, posto no fogo, não se deixa arder. Donde se conclui que a poluição carnal, mesmo do acordado, se é sem pecado, não o impede de receber o corpo de Cristo. Logo, com maior razão, não o impede a poluição noturna de quem está adormecido.

3. Demais. — A poluição noturna só implica uma impureza do corpo. Ora, as outras impurezas corporais, que pela Lei Velha impediam de entrar no santuário do templo, não impedem, pela Lei Nova, de receber o corpo de Cristo. Como é o caso da mulher parturiente, menstruada, ou que sofre de fluxo sanguíneo — escreve S. Gregório a Agostinho, bispo dos ingleses. Logo, parece que também a poluição noturna não impede ninguém de receber este sacramento.

4. Demais. — O pecado venial não impede uma pessoa de receber este sacramento; e nem também o pecado mortal, depois de feita penitência. Ora, dado que a poluição noturna provenha de um pecado precedente, quer de atos libertinos, quer de pensamentos torpes, — Quase sempre esse pecado é venial. E se for mortal é possível fazer-se penitência dele pela manhã e confessá-lo. Logo, parece que não deve esta pessoa ser impedida de receber este sacramento.

5. Demais. — Mais grave pecado é o homicídio que a fornicação. Ora, quem sonhasse de noite, que perpetrara um homicídio ou um furto ou qualquer outro pecado, nem por isso ficaria impedido de receber o corpo de Cristo. Logo, parece que, com maior razão, a fornicação acompanhada de poluição noturna, durante o sonho, não impede de receber este sacramento.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Será imundo até a tarde do mesmo dia o homem que tiver ejaculado o sêmen no coito. Ora, o imundo não pode chegar-se a este sacramento. Logo, parece que a poluição noturna impede de receber este sacramento, que é o máximo dos sacramentos.

SOLUÇÃO. — A respeito da poluição noturna, duas coisas podemos considerar: uma, em razão da qual absolutamente impede de receber este sacramento; outra, em razão da qual impede, não necessariamente, mas por uma certa conveniência. Absolutamente impede receber-se este sacramento só o pecado mortal. E embora a poluição noturna, em si mesma considerada, não possa constituir pecado mortal, nem por isso, contudo, em razão da sua causa, deixa às vezes de ter anexo o pecado mortal. Por isso devemos atentar a causa da poluição noturna. Ora, ela às vezes provém de uma causa extrínseca espiritual, a saber, da ilusão dos demônios que, como dissemos na Primeira Parte, podem pôr em movimento os fantasmas, de cuja aparição resulta às vezes a poluição. Outras vezes, a poluição resulta de uma causa intrínseca espiritual, a saber, dos pensamentos precedentes. Outras vezes ainda, de uma causa intrínseca corporal, quer da superabundância ou debilidade da natureza; quer ainda do excesso de comida ou de bebida. Ora, qualquer destas três causas pode agir sem pecado, e com pecado venial ou mortal. Assim, se o fizer sem pecado ou com pecado venial, não impede necessariamente de receber este sacramento, de modo que quem o recebesse fosse réu do corpo e do sangue do Senhor. Se, porém, implicar pecado mortal, necessariamente o impede.

Quanto à ilusão dos demônios, provém de uma negligência precedente ao preparo à devoção; e essa negligência pode ser pecado mortal ou venial. Outras vezes porém, provém da só maldade dos demônios, que querem impedir de receber este sacramento. Por isso, como se lê nas Conferências dos Padres, a um certo que sempre padecia de poluição, nos dias de festas em que devia comungar, os monges mais velhos, depois de terem verificado que nenhuma culpa lhe cabia, determinaram não deixasse por isso a comunhão; e assim cessou a ilusão dos demônios.

Semelhantemente, também os pensamentos lascivos, precedentes, às vezes podem ser totalmente isentos de pecado. Por exemplo, quando alguém, por causa de uma lição ou de uma disputa, é obrigado a ter tais pensamentos. E se não forem acompanhados de concupiscência e de deleitação, esses pensamentos não serão imundos, mas honestos; dos quais entretanto pode resultar a poluição, como o prova a autoridade supra-citada, de Agostinho. Outras vezes porém os pensamentos precedentes foram filhos da concupiscência e da deleitação; e então, se houve consentimento, o pecado será mortal; mas se não houve, será venial. Também semelhantemente, a causa corporal às vezes age sem pecado; por exemplo, quando a debilidade da natureza leva um a padecer, acordado e sem pecar, o fluxo seminal. Ou se isso resulta da superabundância natural; pois, assim como podemos derramar sangue sem pecado, assim também o sêmen, resultante do excesso do sangue, segundo o Filósofo. Mas outras vezes há nisso pecado, como quando resulta do excesso da comida ou da bebida. Pecado esse que também pode ser venial ou mortal; embora mais freqüentemente o pecado mortal seja provocado pelos pensamentos torpes, por causa da facilidade do consentimento — que pelo tomar da comida e da bebida. Por isso Gregório, escrevendo a Agostinho, bispo dos ingleses, diz que não se pode comungar, quando a poluição provém de pensamentos torpes; mas não, quando procede do excesso de comida e de bebida, sobretudo se destas houve necessidade. Assim, pois, pela sua causa podemos saber se poluição noturna impede absolutamente de receber este sacramento. Quanto, de outro lado, à conveniência, impede por duas causas. — Das quais uma, a imundícia corpórea, sempre impede; pois, quem a tem não deve chegar-se ao altar, como exige a reverência para com o sacramento; por isso os que querem tocar o que é sagrado lavam as mãos. Salvo se essa imundícia for perpétua ou diuturna, como a lepra, o fluxo de sangue e outras semelhantes. — Outra causa é a dissipação do espírito, conseqüente à poluição noturna, sobretudo quando esta provém de imaginações torpes. Mas este impedimento, fundado em conveniência, deve ser desprezado, se alguma necessidade o exigir. Por exemplo, como adverte Gregório, se assim o requerer um dia festivo, ou se, faltando outro sacerdote, o compelir a necessidade de exercer o ministério.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Necessariamente ninguém fica impedido de receber este sacramento; salvo se estiver em estado de pecado mortal. Mas, por conveniência, pode haver impedimento, em virtude de outras causas, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O coito conjugal, sendo sem pecado, por exemplo, praticado com a só causa de gerar filhos ou de pagar o débito, não impede receber este sacramento por outra causa senão a que já expusemos no tocante à poluição noturna isenta de pecado — a saber, por imundície corporal ou dissipação do coração. Em razão do que Jerônimo diz: Se o pão da proposição não podia ser comido pelos que tinham tido contato com suas mulheres, com quanto maior razão esse pão descido do céu não pode ser violado nem tocado pelos que pouco estiveram unidos pelo amplexo conjugal! Não que condenemos o casamento; mas, no tempo em que devemos comer as carnes do cordeiro, é mister deixarmos as obras carnis. Mas, isto devemos entender como conveniente e não como necessário; por isso Gregório diz que cada um deve julgar o seu caso. — Se porém, não o amor de procriar filhos, mas a volúpia, for a dominante nesse ato, como acrescenta Gregório no mesmo lugar, então deve haver proibição de receber o sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Gregório, na epístola supra-citada, no Testamento Velho, certos eram considerados imundos figuradamente, o que no regime da Lei Nova se entende em sentido espiritual. Por onde, essas imundíeis corporais, se forem perpétuas e diuturnas, não impedem de receber este sacramento de salvação, como impediam o acesso aos sacramentos figurados. Se, porém forem passageiras, como as imundícias da poluição noturna, por uma certa conveniência impedem de receber este sacramento, no dia em que tiverem ocorrido. Por isso diz a Escritura: Se houver de entre

vós homem que de noite tenha padecido de impurezas entre sonhos, sairá para fora do arraial, e não voltará sem à tarde se ter lavado em água.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora a contrição e a confissão livrem do reato da culpa, nem por isso elimina a imundície corporal e a dissipação da mente conseqüentes à poluição noturna.

RESPOSTA À QUINTA. — O sonho de um homicídio não induz imundície corpórea, nem ainda uma tão grande dissipação da alma, como a fornicção, por causa da intensidade do prazer desta. Se porém o sonhar com um homicídio provier de uma causa pecaminosa, sobretudo sendo pecado mortal, impede de receber este sacramento, em razão da sua causa.

Art. 8 — Se a comida ou a bebida tomadas antes impedem de receber este sacramento.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a comida ou a bebida tomada antes, não impedem de receber este sacramento.

1. — Pois, este sacramento foi instituído pelo Senhor, na Ceia. Ora, o Senhor, depois que ceou, outorgou-o aos seus discípulos, como o refere a Escritura. Logo parece que devamos receber este sacramento, mesmo depois de tomados outros alimentos.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Quando vos ajuntais a comer, isto é, o corpo do Senhor, esperai uns pelos outros; se alguém tem fome coma em casa. Logo, parece que depois de termos comido em casa, podemos comer na Igreja o corpo de Cristo.

3. Demais. — No terceiro Concílio Cartaginês se determina: Os sacramentos do altar sejam celebrados só por quem estiver em jejum, exceto unicamente no dia em que se celebra o aniversário da Ceia do Senhor. Logo, ao menos nesse dia pode-se receber o corpo de Cristo depois de tomados outros alimentos.

4. Demais. — Tomar água ou um remédio, ou uma comida ou bebida em mínima quantidade, ou engulir os restos de comida que ficaram na boca, nem quebra o jejum da Igreja nem é contra a sobriedade exigida para receber-se com reverência este sacramento. Logo, por essas razões ninguém fica impedido de receber este sacramento.

5. Demais. — Certos comem ou bebem em alta noite e talvez, ficando acordados toda a noite, de manhã, sem ainda terem feito completamente a digestão, recebem os sagrados mistérios. Ora, menos contrariaria a sobriedade quem comesse um pouco de manhã e depois, pelas três horas da tarde recebesse este sacramento; pois, poríamos assim maior distância entre a hora da comida e a comunhão. Logo, parece que comer, antes de receber este sacramento não impede de o fazer.

6. Demais. — Não menor reverência é devida a este sacramento já recebido, que antes de o recebermos. Ora, recebido o sacramento, é lícito comer ou beber. Logo, também o é antes.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Aprouve ao Espírito Santo que, em honra de tão grande sacramento, recebesse na sua boca o cristão o corpo do Senhor, antes dos outros alimentos.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos ficar impedidos de receber este sacramento. Por um impedimento absoluto, como o pecado mortal, que repugna ao significado deste sacramento, como dissemos. Ou por proibição da Igreja. E assim, ficamos impedidos de receber este sacramento, depois de

termos tomado comida ou bebida, por três razões. — Primeiro como diz Agostinho, para honrar este sacramento; isto é, para que nos entre na boca ainda não toca da de nenhuma comida nem bebida. — Segundo, pela sua significação; isto é, para dar-nos a entender que Cristo, realidade deste sacramento, e a sua caridade devem ser os primeiros a tomar posse dos nossos corações, segundo aquilo do Evangelho: Buscai primeiro o reino de Deus. — Terceiro, por perigo de vômito ou embriaguez, que às vezes resultaria do comer desordenadamente. Assim diz o Apóstolo: Uns tem na verdade fome, e outros estão mui fartos. Mas desta regra geral estão excetuados os enfermos, que devem comungar logo, mesmo depois de terem comido, se se tema perigo de morrerem sem comunhão, pois a necessidade não tem lei. Donde o determinar uma disposição canônica: O sacerdote de logo a comunhão ao enfermo, não vá morrer sem ela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Agostinho no mesmo livro, nem pelo Senhor ter dado o seu corpo, depois de ter comido, devem os fiéis, após terem jantado ou ceado, se reunir para receberem este sacramento, ou misturá-la com os seus repastos, como o faziam os que o Apóstolo argui e corrige. Pois o Salvador, a fim de mais veementemente realçar a grandeza dêsse mistério, qui-lo infundir por último e mais profundamente no coração e na memória dos discípulos. Por isso não determinou que, no futuro, fosse recebido na ordem em que o é, deixando-o fazê-lo aos Apóstolos, pelos quais ia reger as igrejas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As palavras referidas assim as expõe a Glosa: Quem tiver fome e, cheio de impaciência, não quiser esperar a sua vez, coma em casa a seu repasto, isto é, nutra-se do pão da terra, nem vá depois tomar a Eucaristia.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A disposição citada se funda no costume observado outrora por certos de, no dia da comemoração da Ceia do Senhor, ser recebido o corpo de Cristo pelos que não estavam em jejum. Mas este costume está atualmente abrogado. Pois, como diz Agostinho no livro supra-referido, em todo o mundo se observa este costume, isto é, o de ser recebido o corpo de Cristo por quem está em jejum.

RESPOSTA À QUARTA. — Como estabelecemos na Segunda Parte, há duas sortes de jejuns. Um é o jejum natural, que importa na privação de qualquer alimento tomado antes da comunhão, a modo de comida ou bebida. E tal é o jejum exigido para receber este sacramento, pelas razões dadas. Por onde não é lícito recebê-lo, por pequena que seja a quantidade, que se tenha tomado antes, de água, ou de qualquer comida ou bebida, ou mesmo de um remédio. Nem importa se o que se tomou, nutre ou não, por si só ou de mistura com outro alimento; basta que se tenha tomado a modo de comida ou bebida. Mas os restos da comida que ficaram na boca, casualmente engulidos, não impedem de receber este sacramento; porque não atravessam a garganta como comida, mas como saliva. E o mesmo se diga dos restos de água ou de vinho, com que se lavou a boca, contanto que não sejam engulidos em grande quantidade, mas de mistura com a saliva — o que não se pode impedir. — Outro é o jejum da Igreja, instituído para a maceração da carne. E esse não fica quebrado das maneiras que acabamos de referir; pois, o que desse modo se ingere não nutre propriamente, mas antes altera a disposição do corpo.

RESPOSTA À QUINTA. — O dizer-se que este sacramento deve entrar na boca do cristão, antes de qualquer outra comida, não deve ser entendido de maneira absoluta, em relação a qualquer tempo. Do contrário quem uma vez comesse ou bebesse, nunca poderia depois recebê-lo. Mas devemos entendê-lo relativamente ao mesmo dia. E embora o princípio do dia seja contado diversamente por diversos — pois, uns o fazem começar ao meio-dia, outros ao ocaso, outros à meia-noite, outros ao nascer do sol — contudo a Igreja, segundo os romanos, fá-lo começar à meia-noite. Portanto, quem depois da meia-noite tomar alguma coisa, a modo de comida ou bebida, não poderá no mesmo dia receber este

sacramento; podê-lo-á porém, se o fez antes da meia-noite. Nem importa à razão do preceito se depois da comida ou da bebida dormiu ou não ou se fez ou não a digestão. Importa porém, quanto à perturbação da mente, que certos padecem por não terem dormido ou feito a digestão; pois, essa perturbação pode ser de ordem tal que torne a pessoa incapaz de receber o sacramento.

RESPOSTA À SEXTA. — É necessária máxima devoção para se receber este sacramento, a fim de se sentir o efeito dele. Ora, essa devoção fica impedida mais pelo que a precede que pelo que se lhe segue. Por isso instituiu-se, sobretudo que se jejue, antes de se receber este sacramento, que depois. Deve, contudo haver alguma demora entre o ato de o receber e o de tomar outros alimentos. Por isso, na missa, reza-se a oração de ação de graças, depois da comunhão, e os que comungaram também fazem as suas orações privadas. — Segundo, porém os antigos cânones, foi estatuído pelo Papa Clemente: Os ministros que tomaram a sua refeição dominical, pela manhã, jejuem até a sexta hora; e os que o fizeram, na terceira ou na quarta hora, jejuem até a tarde. Porque antigamente mais raro era o celebrarem-se as solenidades da missa, e exigir-se mais preparação. Atualmente porém, devendo celebrar-se com mais freqüência os sagrados mistérios, tais exigências não seria fácil observá-las. Por isso foram abrogadas pelo costume contrário.

Art. 9 — Se os que não tem o uso da razão devem receber este sacramento.

O nono discute-se assim. — Parece que os destituídos do uso da razão não devem receber este sacramento.

1. — Pois, é necessário chegar-se a este sacramento com devoção e depois do exame de consciência, segundo aquilo do Apóstolo: Examine-se a si mesmo o homem e assim coma deste pão e beba deste cálice. Ora isto, não o podem fazer os que não têm o uso da razão. Logo, não se lhes deve dar este sacramento.

2. Demais. — Entre os privados do uso da razão, estão os arreptícios, chamados energúmenos. Ora, esses são afastados mesmo da contemplação deste sacramento, segundo Dionísio. Logo, este sacramento não deve ser dado aos privados do uso da razão.

3. Demais. — Entre os privados do uso da razão, sobretudo se consideram inocentes as temporariamente de recebê-lo. Logo, não é aconselhável recebermos todos os dias este sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Este é o pão quotidiano; recebe todos os dias o que todos os dias te aproveita.

SOLUÇÃO. — A respeito do uso deste sacramento duas coisas podemos considerar. Uma relativa ao próprio sacramento, cuja virtude é salutar aos homens. Por isso é útil o recebermos quotidianamente, para quotidianamente lhe colhermos o fruto. Por onde diz Ambrósio: Se todas as vezes que o sangue de Cristo é derramado, pela remissão dos pecados o é, devo sempre recebê-lo, que sempre peço; devo sempre ter o remédio. A outra luz. podemos considerá-la relativamente a quem o recebe, que deve se chegar a este sacramento com grande devoção e grande reverência. Portanto, quem quotidianamente se julgar preparado para tal, é aconselhável que quotidianamente o receba. Por isso Agostinho, depois de ter dito — recebe o que todos os dias te é útil, acrescenta: Vive de modo que mereças recebê-lo quotidianamente. Mas como muitas. vezes, em casos freqüentes, muitos impedimentos ocorrem contra esta devoção, por indisposição do corpo ou da alma, não é útil a todos chegar-se a este sacramento

quotidianamente, mas só as vezes em que um se julgue preparado. Por isso um autor diz: Receber quotidianamente a comunhão eucarística, não o louvo nem o censuro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pelo sacramento do batismo nos configuramos à morte de Cristo, recebendo em nós o seu caráter. Por onde, assim como Cristo morreu uma só vez, devemos ser batizados uma só vez. Neste sacramento porém não recebemos o caráter de Cristo, mas o próprio Cristo, cuja virtude permanece eternamente. Donde o dizer o Apóstolo: Com uma só oferenda fez perfeitos para sempre aos que tem santificado. Por onde, como quotidianamente precisamos da virtude salutífera de Cristo, podemos, e louvavelmente, receber todos os dias este sacramento. — E sendo o batismo sobretudo uma regeneração espiritual, por isso, assim como nascemos carnalmente só uma vez, assim devemos só uma vez renascer espiritualmente pelo batismo, como adverte Agostinho, àquilo do Evangelho. Como pode um homem nascer, sendo velho? Ora, este sacramento é uma comida espiritual; por onde, assim como tomamos o alimento do corpo quotidianamente, assim também é aconselhável receber quotidianamente este sacramento. Por isso o senhor nos ensina a pedir: o pão nosso de cada dia nos dai hoje. Expondo o que, diz Agostinho: Se todos os dias o receberes, isto é, este sacramento todos os dias são para ti o dia de hoje; pois qualquer dia é para ti o dia de hoje, em que Cristo para ti ressurgiu.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O cordeiro pascal foi a figura precípua deste sacramento, quanto à paixão de Cristo, que a Eucaristia representa. Por isso era tomado uma só vez no ano, porque Cristo morreu uma vez. E por isso também a Igreja celebra uma vez no ano a memória da paixão de Cristo. Mas este sacramento nos transmite o memorial da paixão de Cristo a modo de comida, o qual tomamos todos os dias. E assim, sob este aspecto, era significado pelo maná, dado quotidianamente ao povo no deserto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na reverência para com este sacramento o temor vai junto com o amor; por isso o temor de reverência para com Deus se chama temor filial, como dissemos na Segunda Parte. Pois, ao passo que o amor provoca o desejo de receber a Eucaristia, do temor nasce a humildade reverente. Por isso, tanto constitui reverência ao sacramento recebê-lo quotidianamente como dele nos abstermos. Donde o dizer Agostinho: Se um e outro disser o contrário, faça cada qual aquilo que, na sua fé piedosa, julga dever fazer. Nem litigaram entre si Zaqueu e aquele centurião, recebendo um deles, cheio de alegria, ao Senhor, e dizendo-lhe o outro — Não sou digno de que entreis em minha casa. Ambos louvaram ao Senhor, embora não do mesmo modo. Contudo, o amor e a esperança, que a Escritura procura sempre despertar em nós, são preferíveis ao temor. Por isso, quando Pedro exclamou: Retira-te de mim, Senhor, que sou um homem pecador — Jesus respondeu: Não temais.

RESPOSTA À QUARTA. — De ter dito o Senhor — O pão nosso de cada dia nos dai hoje, não se segue que devemos comungar várias vezes por dia. Mas o comungarmos uma vez representa a unidade da paixão de Cristo.

RESPOSTA À QUINTA. — A Igreja estabeleceu legislações diversas conforme as circunstâncias diversas dos tempos. Assim, na Igreja primitiva, quando era intenso o fervor da fé cristã, determinou que os fiéis comungassem diariamente. Por isso Anacleto Papa estatuiu: Terminada a consagração, comunquem todos os que não quiserem ficar excluídos da assembléia dos fiéis; pois, assim o determinaram os Apóstolos e o tem a santa Igreja Romana. Mais tarde, porém, diminuindo o fervor da fé, Fabiano Papa permitiu que, se não mais freqüentem ente, pelo menos três vezes no ano todos comungassem — na Páscoa, no Pentecostes e no Natal do Senhor. Também o Papa Sotero determinou que se comungasse pela Ceia do Senhor. Mas depois, pela multiplicação da iniquidade, resfriando-se a caridade de muitos, Inocêncio III estatuiu, que os fiéis comungassem pelo menos uma vez no ano, na Páscoa. — Aconselha porém, o livro dos dogmas eclesiásticos, que se deve comungar todos os domingos.

Art. 10 — Se é lícito receber este sacramento cotidianamente.

O décimo discute-se assim. — Parece que não é lícito receber este sacramento cotidianamente.

1. — Pois, assim como o batismo representa a paixão do Senhor, assim também este sacramento. Ora, não é lícito batizar várias vezes, mas uma só; porque Cristo morreu uma vez só, pelos nossos pecados, como diz a Escritura. Logo, parece que não é lícito receber este sacramento cotidianamente.

2. Demais. — A verdade deve corresponder à figura. Ora, o cordeiro pascal, figura precípua deste sacramento, como se disse, não era comido senão uma só vez no ano. Mas, a Igreja celebra uma vez no ano a paixão de Cristo, da qual este sacramento é o memorial. Logo, parece que não é lícito receber cotidianamente este sacramento, mas uma só vez no ano.

3. Demais. — A este sacramento, em que todo Cristo está contido, é devido a máxima reverência. Ora, essa mesma reverência exige que dele nos abstenhamos, sendo pr isso que no Evangelho é louvado o centurião que disse — Senhor não sou digno que entreis na minha casa. E Pedro, que exclamou: Retirate de mim, Senhor, que sou homem pecador. Logo, não é louvável o recebermos cotidianamente neste sacramento.

4. Demais. — Se fosse aconselhável receber frequentemente este sacramento, quanto mais frequentemente o recebêssemos tanto melhor procederíamos. Ora, mais freqüência ainda haveria se o recebêssemos várias vezes por dia. Logo, seria aconselhável comungarmos várias vezes por dia. O que não é contudo costume da Igreja. Portanto, não é aconselhável recebermos cotidianamente este sacramento.

5. Demais. — A Igreja visa, com a sua legislação, prover à utilidade dos fiéis. Ora, por determinação da Igreja, os fiéis são obrigados a comungar só uma vez por ano. Assim, reza uma disposição canônica: Todos os fiéis de um e outro sexo recebam reverentemente, pelo menos na Páscoa, o sacramento da Eucaristia; salvo talvez se por conselho do sacramento próprio, por alguma causa racional, for levado a se abster temporariamente de recebê-lo. Logo, não é aconselhável recebermos todos os dias este sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Este é o pão cotidiano; recebe todos os dias o que todos os dias se aproveita.

SOLUÇÃO. — A respeito do uso deste sacramento, duas coisas podemos considerar. Uma, relativa ao próprio sacramento, cuja virtude é salutar aos homens. Por isso é útil o recebermos cotidianamente, para cotidianamente lhe colhermos o fruto. Por onde diz Ambrósio: Se todas as vezes que o sangue de Cristo é derramadno, pela remissão dos pecados o é, devo sempre recebê-lo, que sempre peço; devo sempre ter o remédio. — A outra luz, podemos considerá-la relativamente a quem o recebe, que deve se achar a este sacramento com grande devoção e grande reverência. Portanto, quem cotidianamente se julgar preparado para tal, é aconselhável que cotidianamente o receba. Por isso Agostinho, depois de ter dito — recebe o que todos os dias te é útil — acrescenta: Vive de modo que mereças recebê-lo cotidianamente. Mas como muitas vezes, em casos freqüentes, muitos impedimentos ocorrem contra essa devoção, por indisposição do corpo ou da alma, não é útil a todos achar-se a este sacramento cotidianamente, mas só as vezes em que um se julgue preparado. Por isso um autor diz: Receber cotidianamente a comunhão eucarística, não o louvo nem o censuro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pelo sacramento do batismo nos configuramos à morte de Cristo, recebendo em nós o seu caráter. Por onde, assim como Cristo morreu uma só vez, devemos

ser batizados uma só vez. Neste sacramento porém não recebemos o caráter de Cristo, mas o próprio Cristo, cuja virtude permanece eternamente. Donde o dizer o Apóstolo: Com uma só oferenda fez perfeitos para sempre aos que tem santificado. Por onde, como cotidianamente precisamos da virtude salutar de Cristo, podemos, e louvavelmente, receber todos os dias este sacramento. — E sendo o batismo sobretudo uma regeneração espiritual, por isso, assim como nascemos carnalmente só uma vez, assim devemos só uma vez renascer espiritualmente pelo batismo, como adverte Agostinho, àquilo do Evangelho: Como pode um homem nascer, sendo velho? Ora, este sacramento é uma comida espiritual; por onde, assim como tomamos o alimento do corpo cotidianamente, assim também é aconselhável receber cotidianamente este sacramento. Por isso o Senhor nos ensina a pedir: o pão nosso de cada dia nos dai hoje. Expondo o que, diz Agostinho: Se todos os dias o receberes, isto é, este sacramento, todos os dias são para ti o dia de hoje; pois qualquer dia é para ti o dia de hoje, em que Cristo para ti ressurgiu.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O cordeiro pascal foi a figura precípua deste sacramento, quanto à paixão de Cristo, que a Eucaristia representa. Por isso era tomado uma só vez no ano, porque Cristo morreu uma vez. E por isso também a Igreja celebra uma vez no ano a memória da paixão de Cristo. Mas este sacramento nos transmite o memorial da paixão de Cristo a modo de comida, o qual tomamos todos os dias. E assim, sob este aspecto, era significado pelo maná, dado cotidianamente ao povo no deserto.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na reverência para com este sacramento o temor vai junto com o amor; por isso o temor de reverência para com Deus se chama temor filial, como dissemos na Segunda Parte. Pois, ao passo que o amor provoca o desejo de receber a Eucaristia, do temor nasce a humildade reverente. Por isso, tanto constitui reverência ao sacramento recebe-lo cotidianamente como dele nos abstermos. Donde o dizer Agostinho: Se um e outro disser o contrário, faça cada qual aquilo que, na sua fé piedosa, julga deve fazer. Nem litigaram entre si Zaqueu e aquele centurião, recebendo um deles, cheio de alegria, ao Senhor, e dizendo-lhe o outro — Não sou digno de que entreis em minha casa. Ambos louvaram ao Senhor, embora não do mesmo modo. Contudo, o amor e a esperança, que a Escritura procura sempre despertar em nós, são preferíveis ao temor. Por isso, quando Pedro exclamou: Retira-te de mim, Senhor, que sou um homem pecador — Jesus respondeu: Não temais.

RESPOSTA À QUARTA. — A Igreja estabeleceu legislações diversas conforme as circunstâncias diversas dos tempos. Assim, na Igreja primitiva, quando era intenso o fervor da fé cristã, determinou que os fiéis comunhassem diariamente. Por isso Anacleto Papa estatuiu: Terminada a consagração, comunhem todos os que não quiserem ficar excluídos da assembléia dos fiéis; pois, assim o determinaram os Apóstolos e o tem a santa Igreja Romana. Mais tarde porém, diminuindo o fervor da fé, Fabiano Papa permitiu que, se não mais frequentemente, pelo menos três vezes no ano todos comunhassem — na Páscoa, no Pentecostes e no Natal do Senhor. Também o Papa Sotero determinou que se comunhasse pela Ceia do Senhor. Mas depois, pela multiplicação da iniquidade, resfriando-se a caridade de muitos, Inocêncio III estatuiu, que os fiéis comunhassem pelo menos uma vez no ano, na Páscoa. — Aconselha porém o livro Dos dogmas eclesiásticos, que se deve comungar todos os domingos.

Art. 11 — Se é lícito deixar de todo a comunhão.

O undécimo discute-se assim. — Parece que é lícito deixar de todo a comunhão.

1. — Pois, foi louvado o Centurião por ter dito: Senhor não sou digno de que entres em minha casa. E a ele é comparável quem julga que deve abster-se da comunhão, como se disse. Ora, o Evangelho, não

referindo que Cristo algum dia viesse à casa do centurião, parece que é lícito abstermo-nos por toda a vida, da comunhão.

2. Demais. — A todos é lícito absterem-se do que não é necessário à salvação. Ora, este sacramento não é de necessidade para a salvação, como se disse. Logo, é lícito deixar totalmente de recebê-lo.

3. Demais. — Os pecadores não são obrigados a comungar. Por isso Fabiano Papa, depois de ter dito — Todos comunhem três vezes por ano — acrescentou: salvo quem estiver impedido, por crimes maiores. Se, pois, os que não estão em pecado devem comungar, parece que em melhores condições estão os justos, que os pecadores o que é inadmissível. Logo, parece que também aos justos é lícito deixar completamente a comunhão.

Mas, *em contrário*, o Senhor disse: Se não comerdes a carne do Filho do homem e beberdes o seu sangue, não tereis a vida em vós.

SOLUÇÃO. — Como dissemos de dois modos podemos receber este sacramento — espiritual e sacramentalmente. Ora, é manifesto que todos estão obrigados a comungar ao menos espiritualmente, como dissemos. Logo, sem o desejo de receber este sacramento ninguém pode salvar-se. Mas o desejo seria vão se não se cumprisse quando se oferecesse a oportunidade. Por onde, é manifesto que estamos obrigados a receber este sacramento, não só por determinação da Igreja, como também por mandamento do Senhor, quando disse: Fazei isto em memória de mim. E pelas suas determinações a Igreja marcou os tempos de se cumprir o preceito de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Gregório, a verdadeira humildade consiste em não desobedecermos com pertinácia ao que é preceituado para nossa utilidade. Por onde, não pode ser uma humildade louvável se, contra o preceito de Cristo e da Igreja, nos abstermos completamente da comunhão. Quanto ao centurião, não lhe estava preceituado que recebesse a Cristo na sua casa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que este sacramento não é de necessidade para a salvação, como o batismo — relativamente às crianças, que podem salvar-se sem ele, mas não sem o batismo. Mas, para os adultos, ambos são necessários.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os pecadores sofrem grande detrimento por serem privados de receberem este sacramento; e por isso não vêm a ficar em melhores condições. E, embora permanecendo no pecado, não sejam por isso escusados da transgressão do preceito, contudo, quando fizerem penitência, se se absterem da comunhão por conselho de um sacerdote, ficam excusados, como diz Inocência.

Art. 12 — Se é lícito receber o corpo de Cristo sem o sangue.

O duodécimo discute-se assim. — Parece que não é lícito receber o corpo de Cristo, sem o sangue.

1. — Pois, diz Gelásio Papa: Chegou ao nosso conhecimento que certos, tomam somente a porção do sagrado corpo e abstém-se do cálice do sagrado sangue. Esses e sem nenhuma dúvida pois, não sei que superstição os leva a se absterem — ou recebam todo o sacramento ou o deixem todo. Logo, não é lícito tomar o corpo de Cristo sem o seu sangue.

2. Demais. — A perfeição deste sacramento consiste em comermos o corpo de Cristo e lhe bebermos o sangue, como se disse. Logo, tomando o corpo sem o sangue, o sacramento será imperfeito. O que constitui sacrifício. Por isso Gelásio acrescenta, no mesmo lugar: Porque a divisão de um e mesmo mistério não pode ir sem um grande sacrilégio.

3. Demais. — Este sacramento é celebrado em memória da paixão do Senhor, como se disse; e é recebido para a salvação da nossa alma. Ora, a paixão de Cristo se manifesta antes pelo sangue, que pelo corpo; e também o sangue é oferecido pela salvação da alma, como se estabeleceu. Logo, deveríamos antes nos abster de receber o corpo, que o sangue. Portanto, os que se achegam a este sacramento não devem receber o corpo de Cristo sem o seu sangue.

Mas, *em contrário*, o uso de muitas Igrejas, nas quais se dá aos comungantes a receber o corpo de Cristo e não o sangue.

SOLUÇÃO. — Sobre o uso deste sacramento duas coisas podemos considerar — uma relativa ao sacramento; a outra relativa aos que o recebem. — Relativamente ao sacramento deve-se receber a ambos, isto é, ao corpo e ao sangue, porque em receber ambos consiste a perfeição do sacramento. Portanto, o sacerdote, que deve consagrar este sacramento e consumá-lo, de nenhum modo deve tomar o corpo de Cristo, sem o sangue. — Relativamente aos que o recebem, é necessária uma reverência e cautela para não acontecer nada que redunde em ofensa de tão grande mistério. E isso pode dar-se sobretudo no beber-se o sangue, que, tomado sem precauções, facilmente se derrama. Ora, como foi aumentando a multidão do povo cristão, composto de velhos, moços e crianças, nem todos os quais aplicam a discreção e a cautela devidas, ao uso deste sacramento, por isso e acertadamente certas igrejas seguem o costume de não dar o sangue a beber ao povo, que é tomado só pelo sacerdote.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Gelásio se refere aos sacerdotes que, assim como consagram o sacramento completo, assim também devem comungá-lo todo. Pois, como se lê no Concílio Toledano (XII), que sacrifício será aquele onde não se vê dele participar nem mesmo o sacrificante?

RESPOSTA À SEGUNDA. — A plenitude deste sacramento não está no uso dos fiéis, mas na consagração da matéria. Por onde, em nada derroga à perfeição dele se o povo o tomar sem o sangue; contanto que o sacerdote que o consagrou, tome ambas as espécies.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A memória da paixão do Senhor se opera na consagração mesma deste sacramento, em que não deve ser consagrado o corpo sem o sangue. Porém o povo pode tomar o corpo sem o sangue, sem que daí resulte nenhum detrimento. Porque o sacerdote em nome de todos oferece e toma o sangue; e sob ambas as espécies está contido todo Cristo, como estabelecemos.

Questão 81: Do uso que Cristo fez deste sacramento

Em seguida devemos tratar do uso que Cristo fez deste sacramento, quando o instituiu.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se Cristo tomou o seu próprio corpo e sangue.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não tomou o seu próprio corpo e sangue.

1. — Pois, não devemos afirmar dos atos e ditos de Cristo senão o que não nos transmitiu a autoridade da Sagrada Escritura. Ora, os Evangelhos não referem ter Cristo comido, o seu corpo nem bebido o seu sangue. Logo, também nós não podemos afirmá-la.

2. Demais. — Nenhum ser pode estar em si mesmo, salvo talvez em razão das partes, isto é, enquanto uma parte está em outra, como o ensina Aristóteles. Ora, o que é comido e bebido está em quem come e bebe. Logo, estando Cristo totalmente sob ambas as espécies do sacramento, parece impossível que ele próprio recebesse este sacramento.

3. Demais. — De dois modos podemos receber este sacramento — o espiritual e sacramental. Ora, recebê-lo espiritualmente não cabia a Cristo, pois, nenhuma graça tinha a receber deste sacramento. E por conseqüência nem o modo sacramental, que sem o espiritual é imperfeito, como se estabeleceu. Logo, Cristo de nenhum modo recebeu este sacramento.

Mas, *em contrário*, diz Jerônimo: Nosso Senhor Jesus Cristo foi ao mesmo tempo conviva e o banquete, ele próprio a si mesmo se comeu.

SOLUÇÃO. — Certos disseram que Cristo, na Ceia, deu aos seus discípulos o seu corpo e sangue, mas ele próprio não os tomou. — Mas esta opinião é inadmissível. Porque Cristo era o primeiro a observar o que instituiu para os outros observarem. Por isso quis ser batizado antes de impor o batismo aos outros, segundo aquilo da Escritura: Começou Jesus a fazer e a ensinar. Por onde, primeiro tomou o seu corpo e o seu sangue e depois deu a tomá-las aos discípulos. Assim, àquilo da Escritura — Depois que comeu e bebeu, etc. — diz a Glosa: Cristo comeu e bebeu na ceia, quando deu aos discípulos o sacramento do seu corpo e sangue. Por onde, como os filhos tiveram carne e sangue comum, ele também participou igualmente das mesmas causas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os Evangelhos referem que Cristo tomou o pão e o cálice. Mas não devemos entendê-lo como os tivesse apenas tomado nas mãos, segundo certos dizem; senão que os tomou para os dar a tomar aos outros. Por isso, o dizer aos discípulos: Tomai e comei, e ainda — Tomai e bebei, deve-se entender como tendo ele próprio tomado para comer e beber. Assim é que certos o disseram em verso:

O Rei está sentado, na Ceia, rodeado do grupo dos doze;

Tem-se a si mesmo nas mãos, é para si o seu próprio alimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como dissemos, Cristo, enquanto está neste sacramento, ocupa lugar, não nas suas dimensões próprias, mas nas dimensões das espécies sacramentais. De modo que, em qualquer lugar onde essas espécies estiverem aí está o próprio Cristo. E como tais espécies podiam estar nas mãos e na boca de Cristo, o próprio Cristo podia estar totalmente nas suas mãos e na sua boca. Mas isso não poderia dar-se se ocupasse um lugar segundo as suas espécies próprias.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos o efeito deste sacramento é não só o aumento da graça habitual, mas também uma certa deleitação atual com a doçura espiritual. Mas embora a graça de Cristo não aumentasse por ter recebido este sacramento, gozou contudo de um certo deleite espiritual, pela nova instituição dele. Por isso ele próprio o disse: Tenho desejado ansiosamente comer convosco esta Páscoa. O que Eusébio expõe como alusivo ao novo mistério do Testamento Novo, que transmitiu aos discípulos. Por onde, comungou tanto espiritual como sacramentalmente, enquanto tomou o seu corpo sob a forma de sacramento, sacramento que sabia e dispôs que era o do seu corpo. Mas de modo diferente do que os demais, quando o recebem sacramental e espiritualmente, que recebem aumento de graça e precisam dos sinais sacramentais para perceberem a verdade.

Art. 2 — Se Cristo deu o seu corpo a Judas.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não deu o seu corpo a Judas.

1. — Pois, como lemos no Evangelho, depois de ter o Senhor dado o seu corpo e o seu sangue aos discípulos, disse-lhes: Não beberei mais deste fruto da vida até àquele dia em que o beberei de novo convosco no reino de meu Pai. Donde se conclui que aqueles a quem deu o seu corpo e o seu sangue de novo haviam de beber com ele. Ora, Cristo não o bebeu de novo com ele. Logo, não recebeu com os outros discípulos o corpo e o sangue de Cristo.

2. Demais. — O Senhor cumpriu o que mandou, segundo aquilo da Escritura: Começou Jesus a fazer e a ensinar. Mas ele próprio ordenou: Não deis aos cães o que é santo. Logo, sabendo que Judas era pecador, parece que não lhe deu o seu corpo nem o seu sangue.

3. Demais. — O Evangelho narra em particular, que Cristo deu a Judas o pão molhado. Se, portanto, deu-lhe o seu corpo, parece que lh'o deu como um bocado. Tanto mais quanto lemos no mesmo lugar que atrás do bocado entrou nele Satanás. Ao que diz Agostinho: Daqui aprendamos o quanto devemos nos acautelar de receber mal o bem. Se, pois é condenado quem não distingue, isto é, não discerne dos outros alimentos o corpo de Cristo, como não o será quem, fingindo-se-lhe amigo, achega-se-lhe à mesa como inimigo? Ora, com o bocado molhado não recebeu o corpo de Cristo, conforme adverte Agostinho, comentando aquilo do Evangelho: Tendo molhado o pão, deu-o a Judas, filho de Simão Iscariotes: Mas então Judas não recebeu o corpo de Cristo, como o pensam certos, que lêem desatentamente. Logo, parece que Judas não recebeu o corpo de Cristo.

Mas, *em contrário*, diz Crisóstomo: Judas, sendo participante dos mistérios, não se converteu. Por isso mais monstruoso se lhe tornou o crime, tanto por se ter achegado ao sacramento, cheio já do seu mau propósito, como por não se ter tornado melhor, achegando-se a ele, nem pelo medo, nem pelo benefício nem pela honra.

SOLUÇÃO. — Hilário afirmou que Cristo não deu a Judas nem o seu corpo nem o seu sangue. O que teria sido conveniente, considerada a malícia de Judas. Mas, como Cristo devia ser-nos um exemplo de justiça, não lhe convinha ao magistério separar a Judas, pecador oculto, sem acusador e provas evidentes, da comunhão dos outros. A fim de não dar por aí aos prelados da Igreja o exemplo, pelo qual procedessem semelhantemente. E para que o próprio Judas, exasperado com isso, não tirasse daí ocasião de pecar. Por onde, devemos concluir, que Judas recebeu, com os outros discípulos, o corpo e o sangue do Senhor, como diz Dionísio e Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa é a razão de Hilário, para mostrar que Judas não recebeu o corpo de Cristo. Mas não é cogente, porque Cristo fala aos discípulos de cujo colégio Judas se

separou, sem que Cristo o tivesse excluído. Por onde, Cristo, da sua parte, também com Judas, bebe o vinho no reino de Deus; mas esse convite o próprio Judas o repudia.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo, como Deus, conhecia a nequícia de Judas; mas não a conhecia ao modo por que os homens conhecem. Por isso não excluiu a Judas da comunhão, para dar o exemplo aos outros sacerdotes, de não excluírem tais pecadores ocultos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Sem dúvida Judas, comendo o pão molhado, não recebeu o corpo de Cristo, mas um simples pão. Mas talvez, adverte Agostinho, o pão molhado significa o fingimento de Judas; assim, certas coisas se molham para mudarem de cor. Mas, se esse pão molhado tem uma boa significação, a saber, a doçura da bondade divina, porque o pão se torna de melhor sabor quando molhado, ao que foi ingrato a esse bem se lhe seguiu merecidamente a condenação. Assim como se dá com os que recebem o corpo de Cristo indignamente. — E segundo diz Agostinho no mesmo lugar devemos compreender que o Senhor já antes distribuía a todos os seus discípulos o sacramento do seu corpo e do seu sangue e com eles estava o próprio Judas, como o narra Lucas. Mas depois, segundo a narração de João, veio o Senhor a revelar o seu traidor, pelo bocado molhado que lhe deu.

Art. 3 — Se Cristo, tomou e deu aos discípulos, o seu corpo impassível.

O terceiro discute-se assim. — Parece que Cristo tomou e deu aos discípulos o seu corpo impassível.

1. — Pois, àquilo do Evangelho — Transfigurou-se perante eles — diz uma glosa: Aquele corpo que tinha por natureza, esse o deu aos discípulos na Ceia, não mortal e passível. E ao outro lugar da Escritura — diz a Glosa: A Cruz, soberanamente forte, tornou capaz de ser comida a carne de Cristo, que antes da paixão não o era. Ora, Cristo nos deu o seu corpo capaz de ser comido. Logo, deu-o tal qual o tinha depois da paixão, isto é, impassível e imortal.

2. Demais. — Todo corpo passível sofre, sendo tocado e comido. Se, portanto, o corpo de Cristo fosse passível, teria sofrido com o fato de os discípulos terem-no tocado e comido.

3. Demais. — As palavras sacramentais não tem então maior virtude quando proferidas pelo sacerdote em nome de Cristo, que quando foram proferidas pelo próprio Cristo. Ora, o sacerdote, em virtude das palavras sacramentais, consagra no altar o corpo de Cristo impassível e imortal. Logo, com maior razão o fez Cristo.

Mas, *em contrário* como diz Inocêncio III, então deu aos discípulos um corpo tal qual tinha. Ora, tinha então um corpo passível e mortal. Logo, foi um corpo passível e mortal que deu aos discípulos.

SOLUÇÃO. — Hugo Victorino (Inocenc. III), afirmou, que Cristo, antes da paixão e em diversas ocasiões, assumiu quatro dotes do corpo glorificado, a saber: a subtileza, na natividade, quando saiu do ventre virginal de Maria; a agilidade, quando andou sobre o mar, sem molhar os pés; a claridade, na transfiguração; a impassibilidade, na Ceia, quando deu o seu corpo a comer aos discípulos. E, sendo assim, deu aos discípulos o seu corpo impassível e imortal. Mas, seja o que for que se deva pensar dos outros dotes, a cujo respeito já nos pronunciamos, sobre a impassibilidade porém é inadmissível a opinião de Hugo. Pois, como é manifesto, era o mesmo verdadeiro corpo de Cristo que os discípulos viam então na sua forma própria e tomaram na espécie sacramental. Mas, na sua forma própria, em que era assim visto, não era impassível; ao contrário, estava preparado para a paixão. Por onde, também o corpo de Cristo, dado sob a forma de sacramento, não era impassível. Mas estava de modo impassível, sob a espécie do sacramento, o que em si havia de passível. Pois, assim como a visão requiere o contato

do corpo visto, pelo meio atmosférico, assim, a paixão requiere o contato do corpo paciente com o agente que nele produz a paixão. Ora, o corpo de Cristo, do modo por que está neste sacramento, não se relaciona com as coisas que o circundam, mediante as suas dimensões próprias, pelas quais os corpos se tocam — como dissemos; mas mediante as dimensões das espécies do pão e do vinho. Por onde, são essas espécies as pacientes e as que são vistas, mas não o corpo mesmo de Cristo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Diz-se que Cristo, na Ceia, não deu o seu corpo mortal e passível, pelo não haver dado de modo mortal e passível. Mas a cruz tornou o corpo de Cristo capaz de ser comido, enquanto este sacramento representa a paixão de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colheria se o corpo de Cristo, assim como era passível, assim também estivesse neste sacramento de maneira passível.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, os acidentes do corpo de Cristo estão no sacramento por concomitância real; não porém em virtude do sacramento, pela qual nele está a substância do corpo de Cristo. Por onde, a virtude das palavras sacramentais faz com que esteja sob o sacramento o corpo de Cristo, a saber, com todos os acidentes realmente nele existentes.

Art. 4 — Se, na ocasião da morte de Cristo, este sacramento estivesse conservado numa píxide, ou fosse consagrado por um dos Apóstolos, Cristo aí morreria.

O quarto discute-se assim. — Parece que, se na ocasião da morte de Cristo, este sacramento estivesse conservado numa píxide, ou fosse consagrado por um dos Apóstolos, Cristo aí não morreria.

1. — Pois, a morte de Cristo se cumpriu pela sua paixão. Ora, então, Cristo estava de modo impassível neste sacramento. Logo, nele não podia morrer.

2. Demais. — Na morte de Cristo o sangue se lhe separou do corpo. Ora, neste sacramento estão simultaneamente o seu corpo e o seu sangue. Logo, neste sacramento Cristo não morreria.

3. Demais. — A morte resulta da separação da alma, do corpo. Ora, este sacramento contém tanto o corpo como a alma de Cristo. Logo, neste sacramento Cristo não podia morrer.

Mas, *em contrário*, o mesmo Cristo, que estava na cruz, estaria neste sacramento. Ora, na cruz estava morto. Logo, também o havia de estar, conservado no sacramento.

SOLUÇÃO. — O corpo de Cristo é substancialmente o mesmo, tanto neste sacramento como na sua forma própria, mas não do mesmo modo. Pois, na sua forma própria, se relaciona com os corpos circunstantes pelas dimensões que lhe são naturais, o que não se dá com as espécies sacramentais. Por onde, todos os atributos essenciais a Cristo — como viver, morrer, sofrer, ser animado ou inanimado e semelhantes — podem ser dele predicados, tanto na sua existência própria como na sacramental. Mas tudo o que lhe respeita, nas suas relações com os corpos externos — como ser objeto de irrisão e de conspurcação, ser crucificado, flagelado e coisas semelhantes — podemos atribuir-lhe à sua existência própria, mas não à sacramental. Por isso certos disseram em verso: Cristo, conservado numa píxide, poderá sofrer as dores que o seu corpo é susceptível, mas não, novas que lhe adviessem de uma causa exterior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como dissemos, um corpo passível é susceptível da paixão causada por um agente externo. Por isso Cristo, existente sob as espécies sacramentais, não pode sofrer. Mas pode morrer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como dissemos, sob a espécie do pão está o corpo de Cristo em virtude da consagração; e o seu sangue, sob a espécie do vinho. Mas, nas circunstâncias atuais, em que realmente o sangue de Cristo não lhe está separado do corpo, por concomitância real o seu sangue está sob a espécie do pão simultaneamente com o corpo, e o corpo sob a espécie do vinho, simultaneamente com o sangue. Mas, se na ocasião da paixão de Cristo, quando o seu sangue estava realmente separado do seu corpo, este sacramento tivesse sido celebrado, sob a espécie do pão estaria o corpo de Cristo, e só o seu sangue sob a espécie do vinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, a alma de Cristo está neste sacramento por concomitância real, que não pode ser sem o corpo; mas não por força da consagração. Por onde, se então tivesse sido este sacramento celebrado ou consumado, quando a alma estava realmente separada do corpo, a alma de Cristo não estaria sob este sacramento. Não por falta de virtude das palavras, mas por uma disposição real.

Questão 82: Do ministro deste sacramento

Em seguida devemos tratar do ministro deste sacramento.

E nesta questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 — Se a consagração deste sacramento é própria do sacerdote.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a consagração deste sacramento não é própria do sacerdote.

1. — Pois, como se disse, este sacramento é consagrado em virtude de palavras, que são a forma dele. Ora, essas palavras não se mudam quer pronunciadas pelo sacerdote, quer por qualquer outro. Logo, parece que nem só o sacerdote, mas qualquer outro pode consagrar este sacramento.

2. Demais. — O sacerdote celebra este sacramento em nome de Cristo. Ora, um leigo santo está unido a Cristo pela caridade. Logo, parece que também um leigo, pode consagrá-lo. Por isso Crisóstomo diz, que todo santo é sacerdote.

3. Demais. — Assim como o batismo se ordena à nossa salvação, assim este sacramento, como se disse. Ora, também um leigo pode batizar, conforme foi dito. Logo, não é próprio do sacerdote celebrar este sacramento.

4. Demais. — Este sacramento se consuma pela consagração da matéria. Ora, consagrar as outras matérias - o crisma, os santos óleos e o óleo bento - só o pode o bispo. E, contudo essa consagração não tem a mesma dignidade, que a da Eucaristia, na qual está todo Cristo. Logo, não é próprio do sacerdote, mas só do bispo celebrar este sacramento.

Mas, *em contrário*, Isidoro diz e está nas Decretais: É próprio do presbítero celebrar no altar o sacramento do corpo e do sangue do Senhor.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, este sacramento tem tão grande dignidade que não é celebrado senão em nome de Cristo, Mas quem age em nome de outrem há-de fazê-lo por poder que lhe tenha sido por este conferido. Ora, assim como ao batizado é conferido por Cristo o poder de receber este sacramento, assim, ao sacerdote, quando ordenado, o poder de consagrá-lo em nome de Cristo. Pois, assim, é colocado na posição daqueles a quem foi dito: Fazei isto em memória de mim. Por onde, devemos concluir, que é próprio do sacerdote celebrar este sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude sacramental tem vários elementos e não um só; assim como a virtude do batismo está nas palavras da forma e na água. Por onde e do mesmo modo, a virtude consagrativa não está só nas palavras mas também no poder conferido ao sacerdote, quando ao ordenar-se lhe diz o bispo: Recebe o poder de oferecer na Igreja o sacrifício tanto pelos vivos como pelos mortos. Assim, da virtude instrumental são dotados os vários instrumentos pelos quais age o agente principal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O leigo justo está unido a Cristo pela união espiritual da fé e da caridade, mas não pelo poder sacramental. Por isso tem o sacerdócio espiritual para oferecer hóstias espirituais, das quais diz a Escritura: Sacrifício para Deus é o espírito atribulado. E noutro lugar: Oferecei os vossos corpos como uma hóstia viva. E ainda: Em sacerdócio santo, para oferecer sacrifícios espirituais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A recepção deste sacramento não é de tanta necessidade como a do batismo, segundo do sobre dito se colhe. E por isso, embora em artigo de necessidade, um leigo possa batizar, não pode contudo celebrar este sacramento.

RESPOSTA À QUARTA. — O' bispo recebe o poder de agir em nome de Cristo sobre o seu corpo místico, isto é, sobre a Igreja; poder esse que não recebe o sacerdote na sua ordenação, embora possa tê-lo por delegação do bispo. Por isso, o não concernente ao corpo místico não é reservado ao bispo, como a consagração deste sacramento. Ao bispo porém pertence conferir, não só ao povo, mas também aos sacerdotes, aquilo de que podem usar por ofício próprio. E como a bênção do crisma, dos santos óleos, do óleo dos enfermos e do mais que é consagrado - por exemplo, do altar, da igreja, das vestes e dos vasos - confirmam uma certa idoneidade para celebrar os sacramentos - o que pertence ao ofício do sacerdote, por isso essas consagrações são reservadas ao bispo como ao chefe de toda a ordem eclesiástica.

Art. 2 — Se vários sacerdotes podem consagrar uma mesma hóstia.

O segundo discute-se assim. — Parece que vários sacerdotes não podem consagrar uma mesma hóstia.

1 - Pois, como dissemos vários não podem batizar um só. Ora, não menos poder tem o sacerdote quando consagra, que quando batiza. Logo, também não podem vários sacerdotes consagrar simultaneamente uma mesma hóstia.

2. Demais. — O que pode ser feito por um só é inútil fazer-se por muitos; pois, nada deve haver de supérfluo nos sacramentos. Logo, como um só sacerdote basta para consagrar, parece que vários não podem consagrar uma mesma hóstia.

3. Demais. — Como diz Agostinho, este sacramento é o sacramento da unidade. Ora, o contrário da unidade é multidão. Logo, não parece conveniente a este sacramento que muitos sacerdotes consagrem uma mesma hóstia.

Mas, *em contrário*, segundo o costume de certas igrejas, os sacerdotes ordenados de novo celebram conjuntamente com o bispo, que os ordenou.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o sacerdote, quando se ordena, é equiparados aos que receberam do Senhor na Ceia, o poder de consagrar. Por isso, segundo o costume de várias igrejas, assim como os Apóstolos cearam juntamente com Cristo, assim os recém-ordenados celebram com o bispo que os ordenou. Mas nem por isso se reitera a consagração sobre a mesma hóstia, porque, como diz Inocêncio III, a intenção de todos deve concentrar-se no instante mesmo da consagração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não lemos no Evangelho, que Cristo batizasse simultaneamente com os Apóstolos quando lhes cometeu o poder de batizar. Logo, não há semelhança de razões.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Se cada sacerdote obrasse por virtude própria, seria inútil os outros celebrarem, desde que bastava um para fazer. Mas como os sacerdotes consagram tão somente em nome de Cristo, e muitos são um só em Cristo, não importa por isso se este sacramento é consagrado por um só ou por muitos, contanto, e isso é o necessário, que observem o rito da Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A Eucaristia é o sacramento da unidade eclesial, cujo fundamento é constituírem todos uma unidade em Cristo.

Art. 3 — Se cabe só aos sacerdotes a dispensação deste sacramento.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não cabe só aos sacerdotes a dispensação deste sacramento.

1. — Pois, deste sacramento não faz menos porte o sangue que o corpo de Cristo. Ora, o sangue de Cristo é dispensado pelos diáconos, por isso S. Lourenço disse a S. Sixto: Experimenta se escolheste um ministro idôneo a quem cometeste a dispensação do corpo do Senhor. Logo, e pela mesma razão, a dispensação do corpo de Cristo não cabe só aos sacerdotes.

2. Demais. — Os sacerdotes são constituídos ministros dos sacramentos. Ora, este sacramento se consuma na consagração da matéria, e não no uso, que é o objeto da dispensação. Logo, parece que não cabe ao sacerdote dispensar o corpo do Senhor.

3. Demais. — Dionísio diz que este sacramento tem uma virtude perfectiva, assim como o crisma. Ora, assinalar com o crisma o batizado não pertence ao sacerdote, mas ao bispo. Logo, também dispensar este sacramento pertence ao bispo e não ao sacerdote.

Mas, *em contrário*, dispõe um cânone: Chegou ao nosso conhecimento que certos presbíteros entregam o corpo do Senhor a um leigo ou a uma mulher, para o levarem aos enfermos. Por isso o Sinodo interdiz que não se ouse mais proceder assim para o futuro; mas o próprio presbítero é quem deve, por mãos próprias, dar a comunhão aos doentes.

SOLUÇÃO. — Ao sacerdote pertence a dispensação do corpo de Cristo, por três razões. - Primeiro, porque, como dissemos, ele consagra em nome de Cristo. Ora, o próprio Cristo, assim como consagrou o seu corpo na Ceia, assim o deu a tomar aos outros. Por onde, assim como ao sacerdote pertence a consagração do corpo de Cristo, assim também lhe cabe dispensá-lo. - Segundo, porque o sacerdote é constituído mediário entre Deus e o povo. Portanto, assim como lhe cabe oferecer a Deus os dons do povo, assim também lhe pertence dispensar ao povo os dons santificados por Deus. - Terceiro. - porque a reverência devida a este sacramento requer que não seja tocado senão pelo que é consagrado; por isso é consagrado o corporal e o cálice e consagradas são as mãos do sacerdote, para tocá-lo. E ninguém o pode tocar senão em caso de necessidade; por exemplo, se caísse no chão ou em outro caso semelhante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O diácono quase próximo da ordem sacerdotal, de certo modo participa-lhe do ofício, porque pode dispensar o sangue de Cristo, mas não o corpo, senão em caso de necessidade e por ordem do bispo ou do presbítero. - Primeiro, porque o sangue de Cristo está contido num vaso. E por isso não é necessário seja tocado por quem o dispensa, ao contrário do que se dá com o corpo de Cristo. - Segundo, porque o sangue designa redenção, derivada de Cristo para o povo; por isso se lhe mistura a água, símbolo do povo. E sendo o diácono o mediário entre o sacerdote e o povo, pertence-lhe dispensar, antes, o sangue que o corpo de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ao mesmo que pertence dispensar este sacramento pertence também consagrá-lo, pela razão aduzida.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como o diácono de certo modo participa da virtude iluminativa do sacerdote, por dispensar o sangue de Cristo, assim também o sacerdote participa da dispensação

perspectiva do bispo, por dispensar este sacramento, pelo qual o homem se aperfeiçoa em si mesmo, tornando-se semelhante a Cristo. Quanto as outras perfeições, que aperfeiçoam o homem nas suas relações com os seus semelhantes, o dispensá-las é reservado ao bispo.

Art. 4 — Se o sacerdote, que consagra, esta obrigado a tomar este sacramento.

O quarto discute-se assim. — Parece que o sacerdote que consagra, não está obrigado a tomar este sacramento.

1. — Pois, nas outras consagrações, quem consagra a matéria dela não usa; assim, o bispo consagra o crisma, mas não se unge com ele. Ora, este sacramento consiste na consagração da matéria. Logo, o sacerdote que o celebra não há-de necessariamente usar dele, mas lhe é lícito abster-se de receber.

2. Demais. — Nos outros sacramentos o ministro não confere a si mesmo o sacramento; assim, ninguém pode batizar-se a si próprio, como se estabeleceu. Ora, como o batismo é dispensado numa certa ordem, assim também este sacramento. Logo, o sacerdote que o celebra não o deve receber de si mesmo,

3. Demais. — Sucede às vezes milagrosamente o aparecer o corpo de Cristo no altar sob a espécie de carne, e o sangue, sob a de sangue; Ora, essas espécies não são como tais, susceptíveis de ser comidas e bebidas; e é a razão de serem dispensadas sob outra forma, para não repugnarem aos que as tomam. Logo, o sacerdote que consagra nem sempre está obrigado a receber este sacramento.

Mas, *em contrário*, no Concilio Toledano (XII) se lê, e é uma disposição canônica: Devemos admitir absolutamente que tantas vezes quantas o sacerdote imola no altar o corpo e o sangue de N. S. J. Cristo, outras tantas deve participar do corpo e do sangue de Cristo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos a Eucaristia não só é sacramento, mas também sacrifício. Ora, todo aquele que oferece um sacrifício deve fazer-se dele participante. Porque o sacrifício exteriormente oferecido é sinal do sacrifício interior, pelo qual nos oferecemos a nós mesmos a Deus, como diz Agostinho. Por onde, o sacerdote, participando do sacrifício mostra que se oferece interiormente em sacrifício. Semelhantemente, dispensado o sacrifício do povo, também mostra ser o dispensador dos bens divinos. Dos quais deve ser ele o primeiro participante, como o diz Dionísio. E por isso deve recebê-lo antes de o dispensar ao povo. Por isso se lê também no referido concílio: Que sacrifício é esse, do qual não vemos participar nem o próprio sacrificante? Ora, tornar-se participante, comendo da vítima, segundo àquilo do Apóstolo: Os que comem as vítimas porventura não têm parte com o altar? Por onde e necessariamente, o sacerdote, sempre que consagra, deve receber este sacramento na sua integralidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A consagração do crisma ou de qualquer outra matéria, não é sacrifício, como o é a consagração da Eucaristia. Por onde, não há semelhança de razões.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sacramento do batismo tem a sua plenitude no uso mesmo da matéria. Por isso ninguém pode batizar-se a si mesmo; porque no sacramento não pode o agente identificar-se com o paciente. Por onde, nem neste sacramento o sacerdote se consagra a si mesmo, mas, o pão e o vinho, em cuja consagração se consuma a Eucaristia. Mas, o uso do sacramento é-lhe conseqüente a este. Portanto, o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se milagrosamente aparecer o corpo de Cristo no altar, sob a espécie de carne, ou o sangue, sob a de sangue, não devem ser tomados. Assim, diz Jerônimo: Por certo é lícito comer da hóstia milagrosamente consagrada em comemoração de Cristo; mas de nenhum modo é permitido comer aquela mesma, que Cristo ofereceu no altar da cruz. Mas nem por isso o sacerdote transgredir a lei; pois, fatos milagrosos não estão sujeitos à lei. Contudo, dever-se-ia aconselhar ao sacerdote que consagrasse e recebesse reiteradamente o corpo e o sangue do Senhor.

Art. 5 — Se um mau sacerdote pode consagrar a Eucaristia.

O quinto discute-se assim. — Parece que um mau sacerdote não pode consagrar a Eucaristia.

1. — Pois, diz Jerônimo: Os sacerdotes, que dispensam a Eucaristia e distribuem ao povo o sangue do Senhor, agem impiamente contra a lei de Cristo, pensando atribuir a consagração desse sacramento às palavras e não à vida do celebrante; e pensando ser necessariamente a solenidade da oração, e não à vida do sacerdote. E desses sacerdotes se diz: O sacerdote, que tiver qualquer pecado, não ouse fazer oblações ao Senhor. Ora, o sacerdote pecador, manchado pelo pecado, nem vive uma vida nem tem méritos condicentes com este sacramento. Logo, o sacerdote pecador não pode consagrar a Eucaristia.

2. Demais. — Damasceno diz, que o pão e o vinho, sobrenaturalmente se transforma no corpo e no sangue do Senhor, por virtude do Espírito Santo. Ora, Gelásio Papa (I) diz e está nas Decretais: Como o Espírito celeste invocado descera, à consagração do divino mistério, se o sacerdote, que lhe deprecia a presença, se apresenta maculado de atos pecaminosos? Logo, um mau sacerdote não pode consagrar a Eucaristia.

3. Demais. — Este sacramento é consagrado pela bênção do sacerdote. Ora, a bênção do sacerdote pecador não é eficaz para a consagração dele, segundo aquilo da Escritura: Eu amaldiçoarei as vossas bênçãos, e Dionísio diz: Decai totalmente da ordem sacerdotal quem não é iluminado; e o considero como soberanamente audacioso, se ousar por a mão sobre as causas sacerdotais e pronunciar, em nome de Jesus Cristo, sobre os divinos símbolos, não direi orações, mas imundas infâmias.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Na Igreja Católica, a consagração do mistério do corpo e do sangue do Senhor não resulta, em nada melhor, das palavras de um bom sacerdote, que das de um sacerdote mau; porque não se opera pelo mérito do consagrante, mas pela palavra do Criador e por virtude do Espírito Santo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o sacerdote consagra este sacramento, não por virtude própria, mas como ministro de Cristo, em cujo nome consagra a Eucaristia mas, nem por ser mau um ministro de Cristo deixa de o ser; pois, o Senhor tem bons e maus ministros ou servos. Assim, lemos no Evangelho: Quem crês que é o servo fiel e prudente? E acrescenta: Se aquele servo sendo mau disser no meu coração, etc. E o Apóstolo diz: Os homens devem-nos considerar como uns ministros de Cristo. Mas acrescenta: De nada me argüi a consciência, mas nem por isso me dou por justificado. Logo, era certo ser ele ministro de Cristo, mas não tinha a certeza de ser justo. Portanto, pode um ser ministro de Cristo, mesmo sem ser justo. E isso revela a excelência de Cristo, a quem, como a verdadeiro Deus, serve não só o bem mas ainda o mal, que a divina providência faz redundar em glória de Deus. Por onde é manifesto que os sacerdotes mesmo não sendo justos, mas pecadores, podem consagrar a Eucaristia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Jerônimo, com as palavras citadas, refuta o erro dos sacerdotes que julgavam poder consagrar dignamente a Eucaristia, pelo só facto de serem sacerdotes, mesmo sendo pecadores. E Jerônimo os refuta lembrando que os maculados pelo pecado eram

proibidos de subir aos altares. Mas não o eram a ponto de se o fizessem não poderem verdadeiramente de oferecer o sacrifício.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Antes das palavras citadas, Gelásio Papa tinha dito: A sacrosanta religião, que contém a disciplina católica requiere uma tão grande reverência que ninguém ouse querer chegar-se a ela senão com consciência pura. Donde resulta manifestamente, que era sua intenção dizer que o sacerdote pecador não deve celebrar este sacramento. E quando acrescenta - Como o Espírito celeste invocado descerá? - devemos entender que o Espírito celeste não desce por mérito do sacerdote, mas por virtude de Cristo, cujas palavras o sacerdote profere.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como uma mesma ação pode ser má, quando feita por má intenção do ministro, e boa quando praticada pela boa intenção do Senhor, assim a bênção do sacerdote pecador, enquanto procedente dele indignamente, é digna de maldição e é reputada como infâmia ou blasfêmia e não como oração; mas é santa e eficaz enquanto proferida em nome de Cristo. Por isso a Escritura diz sinaladamente: Eu amaldiçoarei as vossas bênçãos.

Art. 6 — Se a missa do sacerdote mau vale menos que a de um bom.

O sexto discute-se assim. — Parece que a missa de um sacerdote mau não vale menos que a de um bom.

1. — Pois, diz Gregório: Oh! Em quão grande engano caem os que pensam que os divinos e ocultos mistérios podem ser mais santificados pelos outros, quando é o mesmo e único Espírito Santo quem santifica esses mistérios pela sua ação oculta e invisível. Ora, esses mistérios ocultos são os celebrados na missa. Logo, a missa de um mau sacerdote não vale menos que a de um bom.

2. Demais. — Assim como o batismo é conferido pelo ministro em virtude de Cristo que batiza, assim também este sacramento é consagrado em nome de Cristo. Ora, um batismo não vale mais por ser conferido por um ministro melhor, como se disse. Logo nem vale mais uma missa por ser celebrada por um sacerdote melhor.

3. Demais. — Assim como os sacerdotes diferem por terem bom ou melhor mérito, assim também pelo bem e pelo mal. Se pois, a missa de um sacerdote melhor é melhor, segue-se que é má a de um sacerdote mau. Ora, isso é inadmissível, porque a malícia dos ministros não pode redundar nos mistérios de Cristo, como diz Agostinho. Logo, nem é melhor a missa de um sacerdote melhor.

Mas, *em contrário* - Quanto mais dignos forem os sacerdotes, tanto mais facilmente são ouvidos nas necessidades pelas quais rezam.

SOLUÇÃO. — Duas coisas podemos considerar na missa: o sacramento em si mesmo, que é a principal: e as orações nela rezadas pelos vivos e pelos mortos. - Quanto, pois, ao sacramento, não vale menos a missa de um sacerdote mau que a de um bom, pois, ambos celebram o mesmo sacramento. Também relativamente às orações rezadas na missa, duas coisas podemos considerar. Primeiro, quanto à eficácia que tiram da devoção do sacerdote que as reza. E então não há dúvida que a missa de um sacerdote melhor é mais frutuosa. - Depois, quanto ao facto de o sacerdote proferi-las em nome de toda a Igreja, da qual é ministro. Ora, esse ministério podem exercê-la mesmo os sacerdotes pecadores, como acima dissemos ao tratar do ministério de Cristo. E por aí é frutuosa não só a oração do sacerdote pecador na missa, mas também todas as orações que reza nos ofícios eclesiásticos, onde representa a pessoa da

Igreja. Mas, as suas orações privadas não são frutuosas, segundo aquilo da Escritura: D'aquele que desvia os seus ouvidos para não ouvir a lei, a mesma oração será execrável.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Gregório se refere à santidade do divino sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No sacramento do batismo não se fazem, como na missa. Orações solenes por todos os fiéis. Portanto, por aí o símile não colhe. Mas sim, quanto ao efeito do sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A virtude do Espírito Santo, que pela unidade da caridade põe em comum os bens dos membros de Cristo, torna aproveitável a todos o bem privado da missa de um bom sacerdote. Quanto ao mal particular de um não pode prejudicar a outro sem o consentimento deste, como diz Agostinho.

Art. 7 — Se os heréticos, os cismáticos e os excomungados podem consagrar.

O sétimo discute-se assim. — Parece que os heréticos, os cismáticos e os excomungados não podem consagrar.

1. — Pois, diz Agostinho, que fora da Igreja Católica não há lugar para verdadeiro sacrifício. E Leão Papa diz como também está nas Decretais: Só na Igreja, que é o corpo de Cristo os sacerdotes são legítimos e os sacrifícios verdadeiros. Ora, os heréticos, os cismáticos e os excomungados estão separados na Igreja. Logo, não podem celebrar um verdadeiro sacrifício.

2. Demais. — Como no mesmo lugar se lê, diz Inocência Papa: Embora acolhamos os leigos, que deixam os Arianos, e as outras heresias pestilenciais dessa espécie, quando parecem querer se penitenciar delas, contudo não pensamos que se devam receber os seus clérigos com a dignidade do sacerdócio ou de qualquer outro ministério, se só lhes permitimos o poder de batizar. Ora, ninguém pode consagrar a Eucaristia senão tendo a dignidade do sacerdócio. Logo, os heréticos e outros tais não podem consagrar a Eucaristia.

3. Demais. — Quem está fora da Igreja nada pode fazer em nome de toda a Igreja. Ora, o sacerdote, consagrando a Eucaristia, fá-lo em nome de toda ela, como se conclui de fazer todas as orações em nome da Igreja. Logo, parece que os que estão fora da Igreja, isto é, os heréticos, os cismáticos e os excomungados, não podem consagrar a Eucaristia.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Assim como o batismo produz neles, isto é, nos heréticos, nos cismáticos e nos excomungados todos os seus efeitos, assim também a ordenação. Ora, por força da ordenação o sacerdote pode consagrar a Eucaristia. Logo, os heréticos, os cismáticos e os excomungados, desde que neles permanece íntegra a ordenação, parece que podem consagrar a Eucaristia.

SOLUÇÃO. — Certos disseram, que os heréticos, os cismáticos e os excomungados, estando fora da Igreja, não podem celebrar este sacramento. - Mas nisso se enganam. Porque, como diz Agostinho, não é o mesmo estar absolutamente privado de uma causa e o não usar bem dela; assim também, difere o não dar do não dar bem. Ora, os que, fazendo parte da Igreja, receberam o poder de consagrar, quando se ordenaram sacerdotes, têm a faculdade legítima de o fazer, mas não usam bem dela se depois se separaram da Igreja pela heresia e pelo cisma, ou pela excomunhão. Quanto aos que se ordenaram depois de assim separados, nem possuem um poder legítimo nem usam bem dele. Mas que têm uns e outros esse poder, resulta de dizer Agostinho no mesmo lugar, que, tomados à unidade da Igreja, não

precisam ser reordenados, mas são recebidos nas suas ordens. E sendo a consagração da Eucaristia um ato conseqüente ao poder conferido pela Ordem, os separados da Igreja pela heresia e pelo cisma ou pela excomunhão, podem por certo consagrar a Eucaristia, que, consagrada por eles, contém verdadeiramente o corpo e o sangue de Cristo; mas, assim procedendo, não procedem bem e pecam. Por isso não colhem o fruto do sacrifício, que é um sacrifício espiritual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As autoridades citadas e outras semelhantes devem entender-se como significando que os separados da Igreja não têm o poder legítimo de oferecer o sacramento. Por onde, fora da Igreja não pode haver sacrifício espiritual, verdadeiro pela verdade do sacrifício, embora o seja pela verdade do sacramento. Assim também, como dissemos, o pecador recebe o corpo de Cristo sacramentalmente, mas não espiritualmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os heréticos e os cismáticos só se lhes permite conferir legitimamente o batismo, porque podem lícitamente batizar em artigo de necessidade: Mas em nenhum caso podem lícitamente consagrar a Eucaristia nem conferir os outros sacramentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Ao rezar as orações da missa, o sacerdote o faz sem dúvida em nome da Igreja, de cuja utidade faz parte. Mas, na consagração do sacramento age em nome de Cristo, cujas vezes faz pelo poder que lhe foi conferido na sua ordenação. Por onde, o sacerdote separado da unidade da Igreja que celebrar a missa, por não ter perdido o poder da ordem, consagra verdadeiramente o corpo e o sangue de Cristo; mas por estar separado da unidade da Igreja, as suas orações não têm eficácia.

Art. 8 — Se o sacerdote degradado pode celebrar este sacramento.

O oitavo discute-se assim. - Parece que o sacerdote degradado não pode celebrar este sacramento.

1. — Pois, ninguém celebra este sacramento senão pelo poder que tem de consagrar. Ora, o degradado não tem o poder de consagrar, embora tenha o de batizar, como dispõe um cânone. Logo, parece que o presbítero degradado não pode consagrar a Eucaristia.

2. Demais. — Quem dá também pode tirar. Ora, o bispo dá ao presbítero o poder de consagrar, quando o ordena. Logo, também lh'o pode tirar, degradando-o.

3. Demais. — O sacerdote, pela degradação, ou perde o poder de consagrar ou só o exercício dele. Ora, não só o exercício, porque então o degradado não perderia mais que o excomungado, que também não possui o exercício. Logo, parece que perde o poder de consagrar. Donde se conclui que não pode consagrar este sacramento.

Mas, *em contrário*, como o prova Agostinho, os apóstatas da fé não perdem o poder de batizar; pois, quando voltam pela penitência, não lhes é ele reiterado, o que demonstra não no haverem perdido. Ora, semelhantemente, o degradado, uma vez que se reconcilia, não deve ser ordenado de novo. Logo, não perdeu o poder de consagrar. Por onde, o sacerdote degradado pode celebrar este sacramento.

SOLUÇÃO. — O poder de consagrar a Eucaristia pertence ao caráter da ordem sacerdotal. Ora todo caráter, por ser conferido com uma certa ordenação, é indelével, como dissemos; assim como a consagração de quaisquer objetos são perpétuas e não podem ser perdidas nem reiteradas. Por onde, é manifesto, que o poder de consagrar não se perde pela degradação. Assim, diz Agostinho: Ambos, isto é, o batismo e a ordem, são sacramentos e são conferidos por uma certa consagração: o batismo, quando

o catecúmeno é o batizado; a ordenação, quando o sacerdote é ordenado. Logo, não podem ambos ser reiterados pelos católicos. Por onde é claro que o sacerdote degradado pode conferir este sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O cânon referido não é assertório, mas apenas indaga, como nô-lo assegura o seu contexto.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O bispo não confere o poder à ordem sacerdotal por virtude própria, mas instrumental, como ministro de Deus; cujo efeito não pode o homem destruir, segundo aquilo do Evangelho: Não separe o homem o que Deus ajuntou. Por isso, o bispo não pode retirar o poder que conferiu, assim como quem batiza não pode privar do caráter batismal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A excomunhão é um remédio. Por isso não priva o excomungado do exercício do poder sacerdotal, quase em perpétuo; mas temporariamente, e para correção sua. Ao passo que os degradados são privados dele, como condenados à perpetuidade.

Art. 9 — Se podemos receber licitamente a comunhão, dos sacerdotes heréticos ou excomungados, ou também pecadores, e ouvir a missa dita por eles.

O nono discute-se assim. — Parece que podemos receber licitamente a comunhão, dos sacerdotes heréticos ou excomungados, ou também pecadores, e ouvir a missa celebrada por eles.

1. — Pois, como diz Agostinho, não devemos fugir dos sacramentos quer administrado por um homem bom, quer por um homem mau. Ora, os sacerdotes, embora pecadores, e os heréticos ou excomungados, celebram um verdadeiro sacramento. Logo, parece que não devemos evitar o receber deles a comunhão, ou ouvir-lhes a missa.

2. Demais. — O corpo verdadeiro de Cristo é figurativo do corpo místico, como se disse. Ora, o verdadeiro corpo de Cristo é consagrado pelos referidos sacerdotes. Logo, parece que os pertencentes ao corpo místico podem comungar no sacrifício deles.

3. Demais. — Muitos pecados são mais graves que a fornicção. Ora, não é proibido ouvir missa dos sacerdotes que cometeram outros pecados. Logo, também não deve sê-lo ouvi-las dos sacerdotes fornicários.

Mas, *em contrário*, dispõe um cânone: Ninguém ouça a missa de um sacerdote de quem tem certeza que vive em concubinato. E Gregório narra: Um pai péfido mandou ao filho um bispo ariano, a fim de que das mãos deste recebesse a comunhão sacrilegamente consagrada. Ora, aquele, varão temente a Deus, vendo-o chegar, exprobrou como devia o bispo ariano.

SOLUÇÃO. — Como dissemos os sacerdotes, sendo heréticos, cismáticos ou excomungados, ou ainda pecadores, embora tenham o poder de consagrar a Eucaristia, contudo pecam usando dela, pelo não fazerem retamente. Ora, quem comunica com uma pessoa em estado de pecado participa do pecado dela. Por isso diz João na sua epístola canónica: O que lhe diz (ao herético) - Deus te salve, comunica com as suas malignas obras. Logo, não é lícito receber a comunhão dos referidos sacerdotes, nem deles ouvir a missa. Mas é preciso distinguir as seitas a que pertençam. - Assim, os heréticos, os cismáticos e os excomungados estão, por sentença da Igreja, privados de fazer a consagração. Portanto pecam todos os que lhes ouvem a missa ou deles recebem os sacramentos. Mas nem todos os sacerdotes pecadores estão privados, por sentença da Igreja, de exercer esse poder. E então, embora suspensos em virtude de

sentença divina, não o estão contudo, em relação a terceiros por sentença da Igreja. Por onde, até a Igreja dar a sua sentença, é lícito receber deles a comunhão e ouvir-lhes a missa. Por isso, àquilo do Apóstolo - Com este tal nem comer deveis diz a Glosa de Agostinho: Assim dizendo, não quis autorizar ninguém a julgar o próximo por uma suspeita não fundada nem por usurpar esse direito em circunstâncias extraordinárias; mas ensinar-nos, antes, que o juízo deve fundar-se na lei de Deus e ser proferido de acordo com a legislação da Igreja, quer o culpado confesse o seu pecado, quer seja acusado e convencido dele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Evitando ouvir a missa de tais sacerdotes ou receber deles a comunhão, longe de evitarmos os sacramentos de Deus, nós os veneramos. Por isso a hóstia consagrada por esses sacerdotes deve ser adorada e, se guardada, pode ser lícitamente recebida por um sacerdote legítimo. Mas, evitamos a culpa dos que ministram indignamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A unidade do corpo místico é o fruto do corpo verdadeiramente recebido. Mas os que o recebem ou celebram indignamente ficam privados do fruto, como se disse. Por onde, os pertencentes à unidade da Igreja não devem receber o sacramento dispensado por eles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a fornicção não seja mais grave que os outros pecados, contudo os homens são mais inclinados a ela pela concupiscência da carne. Por isso, tal pecado é especialmente proibido aos sacerdotes, pela Igreja, bem como a assistência à missa de sacerdotes concubinários. Mas isto se deve entender assim quando o fato é notório, quer por sentença dada e que os argüi do pecado, quer por confissão feita em juízo, quer quando não pode haver nenhuma dúvida sobre o pecado.

Art. 10 — Se é lícito ao sacerdote abster-se totalmente de consagrar a Eucaristia.

O décimo discute-se assim. — Parece lícito ao sacerdote abster-se totalmente de consagrar a Eucaristia.

1. — Pois, assim é ofício do sacerdote consagrar a Eucaristia, assim também batizar e ministrar os outros sacramentos. Ora, o sacerdote não está obrigado a ministrar os outros sacramentos, senão pela cura d'almas, que assumiu. Logo, não tendo cura d'almas, parece que também não está obrigado a consagrar a Eucaristia.

2. Demais. — Ninguém está obrigado a fazer o ilícito; do contrário ficaria com a consciência perplexa. Ora, ao sacerdote pecador ou também excomungado não é lícito consagrar a Eucaristia, como do sobredito resulta. Logo, parece que esses tais não estão obrigados a celebrar. E assim, nem os outros; do contrário da culpa lhes proviria uma vantagem.

3. Demais. — A dignidade sacerdotal não se perde pela enfermidade subsequente. Assim, dispõe Gelásio Papa (I), e está nas Decretais: As leis canônicas não permitem sejam admitidos ao sacerdócio os débeis de corpo; mas quem foi constituído nessa dignidade e depois adoeceu, não pode perder o que recebeu quando gozava saúde. Ora, acontece às vezes que os ordenados sacerdotes vêm a padecer certas doenças, como a lepra, a epilepsia e outros, que os impedem de celebrar. Logo, parece que os sacerdotes não estão obrigados a fazê-la.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósia numa oração: Pecado grave é o nosso por não termos vindo à tua mesa com pureza de coração e mãos inocentes; mais grave porém seria ele se, pelo temer, não quiséssemos oferecer o sacrifício.

SOLUÇÃO. — Certos disseram, que o sacerdote pode licitamente abster-se de todo da consagração, salvo se lhe foi cometido o dever de celebrar e dispensar os sacramentos ao povo. Mas esta opinião não é racional. Pois todos estamos obrigados a usar, em tempo oportuno, da graça que nos foi dada, segundo aquilo do Apóstolo: Nós vos exortamos a que não recebais a graça de Deus em vão. Ora, a oportunidade de oferecer o sacrifício deve ser considerada não só tendo em vista os fiéis de Cristo, a que devem ser ministrado os sacramentos, mas principalmente em relação a Deus, a quem é oferecido o sacrifício na consagração deste sacramento. Por onde, os sacerdotes, mesmo sem cura d'almas, não lhes é lícito cessar de todo de celebrar; mas estão obrigados a fazê-lo ao menos nas festas principais e sobretudo nos dias em que os fiéis costumam comungar. Por isso, a Escritura repreende certos sacerdotes; que não se aplicavam já às funções do altar, desprezando o templo e descuidando dos sacrifícios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os outros sacramentos se celebram para o uso dos fiéis e, portanto não estão obrigados a ministrá-los senão aqueles que assumiram a cura deles. Mas, este sacramento se celebra consagrando a Eucaristia, na qual se oferece um sacrifício a Deus, a que o sacerdote está obrigado pela ordem divina que recebeu.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sacerdote pecador privado do exercício da ordem por sentença da Igreja, perpétua ou temporariamente, fica privado do poder de oferecer o sacrifício; e portanto fica desonerado da obrigação. Mas isto lhe redundaria antes em detrimento do fruto espiritual que em vantagem. Não estando porém privado do poder de celebrar, não fica isento da obrigação. Mas nem por isso cai em perplexidade de consciência, porque pode penitenciar-se do pecado e celebrar.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A debilidade ou doença supervenientes à ordenação sacerdotal não priva dela; mas impede ao sacerdote exercê-la quanto à consagração da Eucaristia. As vezes por impossibilidade de o fazer, como no caso da privação da vista, dos dedos ou do uso da língua. Outras vezes por perigo, como se o sacerdote sofre de epilepsia ou ainda de qualquer alienação mental. Outras vezes ainda em razão da repugnância que a doença inspira, como no caso do leproso, que não deve celebrar em público. Pode porém dizer missa privadamente, salvo se a lepra progredir a ponto de, pela corrosão dos membros, torná-lo incapaz de celebrar.

Questão 83: Do rito deste sacramento

Em seguida devemos tratar do rito deste sacramento.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se na celebração deste sacramento Cristo é imolado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não é imolado na celebração deste sacramento.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Cristo, com uma só oferenda, fez perfeitos para sempre aos que tem santificado. Ora, essa oferenda foi a sua imolação. Logo, Cristo não é imolado na celebração deste sacramento.

2. Demais. — A imolação de Cristo foi feita na cruz, na qual, como diz o Apóstolo, se entregou a si mesmo por nós outros, como oferenda e hóstia a Deus em odor de suavidade. Ora, na celebração deste mistério Cristo não é crucificado. Logo, não é imolado.

3. Demais. — Como diz Agostinho, na imolação de Cristo, sacerdote e hóstia se identificam. Ora, não se identifica o sacerdote com a hóstia na celebração deste sacramento. Logo, a celebração deste sacramento não é a imolação de Cristo.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Cristo imolou-se uma vez em si mesmo e, contudo todos os dias é imolado no sacramento.

SOLUÇÃO. — Por duas razões se diz que a celebração deste sacramento é a imolação de Cristo. - Primeiro, porque, como diz Agostinho, costumamos dar às imagens o mesmo nome que têm os seres representados por elas, assim, contemplando um quadro ou uma parede pintada, dizemos - aquele é Cícero, aquel'outro é Salústio. Ora, a celebração deste sacramento, como dissemos, é uma imagem representativa da paixão de Cristo, que é uma verdadeira imolação. Por isso Ambrósio diz: Em Cristo foi oferecida uma só vez a hóstia, eficaz para produzir a salvação eterna. Por que, pois, a oferecemos nós todos os dias? Para recordar a morte de Cristo. - Em segundo lugar, quanto ao efeito da paixão; pois, por este sacramento tornamo-nos participantes dos frutos da paixão do Senhor. Por isso uma certa oração dominical secreta diz: Quantas vezes se celebrar a comemoração, outras tantas se renovará a obra da nossa redenção. Quanto, pois, à primeira razão, poderíamos dizer que Cristo foi imolado mesmo nas figuras do Testamento Velho. Por isso diz o Apocalipse: Aqueles cujos nomes não esta escritos no livro da vida do Cordeiro, que foi imolado desde o princípio do mundo. Mas, quanto à segunda, é próprio à celebração deste sacramento que Cristo seja nele imolado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como Ambrósio diz no mesmo lugar, uma só é a hóstia, que Cristo ofereceu e nós oferecemos, e não muitas, porque Cristo foi oferecido uma vez só; pois, este sacrifício é a representação daquele; e assim como o que é oferecido em toda parte é um só corpo e não muitos, assim também o sacrifício é um só.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a celebração deste sacramento é a imagem representativa da paixão de Cristo, assim o altar é representativo da sua cruz, na qual Cristo imolou o seu próprio corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pela mesma razão também o sacerdote representa a imagem de Cristo, em cujo nome e por cujo poder pronuncia as Palavras da consagração, como do sobredito se colhe. E assim, de certo modo, sacerdote e hóstia se identificam.

Art. 2 — Se foi convenientemente determinado o tempo da celebração deste mistério.

O segundo discute-se assim. Parece que foi inconvenientemente determinado o tempo da celebração deste mistério.

1. — Pois, este sacramento é representativo da paixão do Senhor, como dissemos. Ora, a comemoração da paixão do Senhor se faz na Igreja uma vez no ano. Assim, diz Agostinho: Pois, quantas vezes se celebra a Páscoa não morre Cristo outras tantas? Contudo a recordação aniversária representa o que outrora se passou e nos comove como se víssemos o Senhor pendente da cruz. Logo, este sacramento não deve celebrar-se senão uma vez no ano.

2. Demais. — A paixão de Cristo a comemora a Igreja na sexta-feira antes da Páscoa, mas não na festa do Natal. Sendo porém este sacramento comemorativo da paixão do Senhor, parece inconveniente celebrarem-se no Natal três vezes este sacramento, e deixá-lo totalmente de fazer, na Parasceve.

3. Demais. — Na celebração deste sacramento a Igreja deve imitar a instituição de Cristo. Ora, Cristo consagrou este sacramento de tarde. Logo, parece que deve ser celebrado nessa hora.

4. Demais. — Uma disposição canônica determina, segundo a resposta de Leão Papa (I), a Dióscoro Alexandrino, bispo, que é lícito celebrar missa na primeira parte do dia. Ora, o dia começa à meia-noite, como se disse. Logo, parece lícito celebrar também depois de meia-noite.

5. Demais. — Uma certa oração dominical secreta reza: Concede-nos, Senhor, nós te suplicamos, o freqüentar estes mistérios. Ora, maior será a freqüência se o sacerdote celebrar, mesmo várias horas por dia. Logo, parece que não deve o sacerdote ser proibido de celebrar várias vezes por dia.

Mas, *em contrário*, o costume observado pela Igreja segundo o estatuído pelos cânones.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, na celebração deste mistério considera-se a representação da paixão do Senhor e a participação do seu fruto. E tanto em relação àquela como a esta, era necessário determinar o tempo conveniente à sua celebração. - Pois, como quotidianamente precisamos, por causa dos nossos quotidianos defeitos, do fruto da paixão do Senhor, todos os dias na Igreja regularmente é oferecido este sacramento. Por isso o Senhor nos ensinou a pedir: O pão nosso quotidiano nos dai hoje. O que Agostinho assim expõe: Se o pão é quotidiano, porque esperais um ano para o receber, como os gregos costumam fazê-lo no Oriente? Recebe todos os dias o que todos os dias te aproveita. Mas, tendo sido a paixão do Senhor celebrada desde a terceira até a nona hora, por isso regularmente nessa parte do dia a Igreja celebra solenemente este sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Este sacramento rememora a paixão de Cristo, enquanto os seus efeitos derivam para os fiéis. Mas no tempo da paixão se remem ora a paixão de Cristo só enquanto sofrida pelo nosso chefe. E isso só se fez uma vez; ao passo que quotidianamente os fiéis colhem o fruto da paixão do Senhor. Por isso, ao passo que a primeira comemoração se faz só uma vez no ano, esta se faz todos os dias, tanto por causa do fruto como para perpetuar a memória da paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Com o advento da realidade cessa o figurado. Ora, este sacramento é uma figura e o exemplo da paixão do Senhor, como se disse. Por onde, no dia mesmo em que se rememora a paixão do Senhor, enquanto realmente consumada, não se celebra a consagração deste sacramento. Contudo, para que nem nesse dia a Igreja se veja privada do fruto da paixão conferido pela Eucaristia, por isso o corpo de Cristo consagra-se no dia antecedente e conserva-se para ser tomado na sexta-feira da paixão. Não porém o sangue, pelo perigo que correria de ser infundido no chão; e por ser o sangue a

imagem mais especial da paixão do Senhor, como dissemos. Nem é verdade o dito de certos, que pela introdução de uma partícula do corpo de Cristo no vinho, converte-se este no seu sangue. Pois, isso não pode dar-se senão pela consagração feita sob a devida forma das palavras. - Quanto ao dia da Natividade, nele se celebram várias missas, por causa da tríplice natividade de Cristo das quais, uma é a eterna, oculta para nós; por isso se canta uma missa de noite, em cujo intróito se reza: O Senhor me disse - Tu és meu filho, eu te gerei hoje. Outra é a temporal, mas espiritual, pela qual Cristo nasce como um luzeiro em nossos corações, na expressão da Escritura. E por isso se canta uma missa na aurora, em cujo intróito se reza: A luz refulgirá hoje sobre nós. A terceira é a natividade temporal e corporal de Cristo, enquanto visivelmente para nós, revestido de carne, nasceu do ventre virginal de Maria: E por isso se canta a terceira missa em pleno dia, em cujo intróito se reza: Nasceu-nos um menino. Embora se possa também dizer, ao inverso, que a natividade eterna, em si mesma, dá-se em pleno dia, e por isso no Evangelho da terceira missa se faz menção da natividade eterna. Mas quanto à natividade corporal, literalmente, Cristo nasceu de noite, em sinal de que vinha para as trevas de nossa miséria; e por isso na missa noturna se reza o Evangelho do nascimento corporal de Cristo. Assim como também nos outros dias em que devemos celebrar ou pedir vários benefícios de Deus, celebram-se três missas no mesmo dia: uma, da festa; outra, pelo jejum; e uma terceira pelos mortos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, Cristo quis, por último, deixar este sacramento aos seus discípulos, para que se lhes imprimisse mais profundamente no coração. Por isso, depois da ceia e ao fim do dia, consagrou-o e deu-o aos discípulos. Celebramo-lo nós porém à hora da paixão do Senhor, a saber: nos dias festivos, na terceira hora, quando Jesus foi crucificado pelas línguas dos judeus, na expressão do Evangelho, e quando o Espírito Santo desceu sobre os discípulos. Ou nos dias de trabalho, na sexta hora, quando foi crucificado às mãos dos soldados, como o narra o Evangelho. Ou nos dias de jejum, na hora nona, quando, dando um grande grito, se lhe desatou o espírito, segundo o evangelista. - Pode-se porém retardar a celebração, sobretudo quando se devem fazer ordenações e principalmente no sábado santo, quer pela duração do ofício, quer por se deverem as ordenações fazer no domingo, como o dispõe a legislação. - Mas também as missas podem ser celebradas na primeira parte do dia, por alguma necessidade, por decisão canônica.

RESPOSTA À QUARTA. — Regularmente a missa deve celebrar-se de dia e não de noite, porque o próprio Cristo, presente neste sacramento, disse: Importa que eu faça as obras de aquele que me enviou, enquanto é dia; a noite vem, quando ninguém pode obrar. Eu que estou no mundo sou a luz do mundo. Mas, de modo que se considere como princípio do dia, não a meia-noite: nem também o nascer do sol, isto é, quando o seu disco aparece a iluminar a terra, mas quando surge a aurora. Pois então, dizemos ter o sol de certo modo nascido, pelo manifestar-se a claridade dos seus raios. E nesse sentido, o Evangelho diz que as mulheres chegaram ao sepulcro quando já o sol era nascido, embora tivessem vindo, ao monumento, quando fazia ainda escuro na expressão do evangelista. E é assim que Agostinho resolve essa contradição. Na noite do Natal do Senhor, porém, especialmente se celebra a missa, porque o Senhor nasceu de noite como o diz o direito canônico. - E semelhantemente também no sábado santo, ao começo da noite, por ter o Senhor ressurgido de noite, isto é, quando ainda fazia escuro, antes do pleno nascimento do sol.

RESPOSTA À QUINTA. — Como o determina um decreto de Alexandre Papa (II), basta ao sacerdote celebrar uma missa por dia, porque Cristo sofreu uma vez só e redimiu todo o mundo; e é muito feliz quem pode celebrar uma missa dignamente. Certos sacerdotes porém celebram uma missa pelos defuntos, e outra de dia, sendo necessário. Aqueles que porém ousarem celebrar várias missas num dia, por dinheiro ou para lisonjear seculares, penso que não podem escapar à danação. E Inocêncio III

determina que exceto no dia da Natividade do Senhor - salvo se algum caso de necessidade persuadir o contrário, - basta ao sacerdote celebrar uma só missa uma vez ao dia.

Art. 3 — Se é necessário celebrar este sacramento em edifício e vasos sagrados.

O terceiro discute-se assim. — Parece não ser necessário celebrar este sacramento em edifício e vasos sagrados.

1. — Pois, este sacramento é representativo da paixão do Senhor. Ora, Cristo não sofreu num edifício, mas ora da porta da cidade, segundo aquilo do Apostolo: Jesus, para que santificasse ao povo pelo seu sangue, padeceu fora da porta. Logo, parece que este sacramento não deve ser celebrado num edifício, mas antes, ao ar livre.

2. Demais. — Na celebração deste sacramento a Igreja deve imitar o costume de Cristo e dos Apóstolos. Ora, o edifício onde primeiro Cristo instituiu este sacramento não era consagrado; antes, era um cenáculo comum preparado por um chefe de família, como o refere o Evangelho. E conforme a Escritura, os Apóstolos todos os dias perseveravam unanimemente no templo e, partindo o pão pelas casas, tomavam a comida com regozijo. Logo, também agora não se deve celebrar este sacramento só em edifícios consagrados.

3. Demais. — Na Igreja, governada pelo Espírito Santo, nada deve fazer-se de inútil. Ora, inutilmente se consagra uma igreja, um altar ou coisas semelhantes inanimadas, que não são susceptíveis de graça nem de virtude espiritual. Logo, não se deviam fazer consagrações de igrejas.

4. Demais. — Só as obras divinas devem ser celebradas com certa solenidade, segundo aquilo da Escritura: Nas obras das tuas mãos me regozijarei. Ora, a igreja e o altar são consagrados por obra humana; bem como o cálice, os ministros e o mais. Mas não se celebra na Igreja a comemoração dessas consagrações. Logo, também não deve ser comemorada com solenidade a consagração de uma igreja ou de um altar.

5. Demais. — A realidade deve corresponder ao figurado. Ora, no Testamento Velho, figura do novo não se faziam altares de pedras lavradas. Assim, diz a Escritura: Far-me-eis um altar de terra. Se me edificares porém algum altar de pedra não o edificarás de pedras lavradas. E noutro lugar se manda fazer o altar de pau de setim revestido de cobre; e também de ouro. Logo, parece que não devia ser costume na Igreja fazer o altar só de pedra.

6. Demais. — O cálice e a patena representam o sepulcro de Cristo, que foi cavado na pedra, como lemos no Evangelho. Logo, o cálice deve ser feito de pedra e não só de prata, ouro ou ainda de estanho.

7. Demais. — Assim como o ouro é a matéria mais preciosa para os vasos, assim também os panos de seda são mais preciosos que os outros. Logo, assim como o cálice se faz de ouro, assim também os panos do altar devem ser feitos de seda e não só de linho.

8. Demais. — A dispensação e o rito dos sacramentos incumbem aos ministros da Igreja, assim como a dispensação dos bens temporais depende da ordem dos chefes seculares. Donde o dizer o Apóstolo: Os homens devem-nos considerar como uns ministros de Cristo e como uns dispensadores dos mistérios de Deus. O que porém, na dispensação dos bens temporais for feito contra as determinações dos chefes, será nulo. Se pois as prescrições referidas foram convenientemente estatuídas pelos Prelados da Igreja, parece que em oposição a elas, o corpo de Cristo não pode ser consagrado. Donde resulta não serem

suficientes as palavras de Cristo para a celebração deste sacramento, o que é inadmissível. Logo, a Igreja não regulou convenientemente a celebração deste sacramento.

Mas, *em contrário*, o estatuído pela Igreja é ordenado pelo próprio Cristo, segundo aquilo do Evangelho: Onde se acham dois ou três congregados em meu nome, aí estou eu no meio deles.

SOLUÇÃO. — As coisas que acompanham a celebração deste sacramento têm dupla significação: representar o que se passou na paixão do Senhor, e reverenciar este sacramento, em que Cristo está realmente e não só figuradamente contido. Por isso, consagram-se as coisas que servem à celebração dele; quer para reverenciar o sacramento, quer para reverenciar a santidade, efeito resultante da paixão de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Jesus, para que santificasse ao povo pelo seu sangue, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Regularmente este sacramento deve ser celebrado numa casa, que é a Igreja, segundo aquilo do Apóstolo: Para que saibas como deves portar-te na casa de Deus, que é a Igreja de Deus vivo. Pois, fora da Igreja não é lugar do verdadeiro sacrifício, como diz Agostinho. E como a Igreja não devia encerrar-se nos limites da nação judaica, mas difundir-se por todo o mundo, por isso a paixão de Cristo não foi celebrada dentro da cidade dos judeus, mas debaixo do céu, para assim todo o mundo fosse como o templo da paixão de Cristo. — E, contudo dispõe um cânone: Aos sacerdotes em viagem permitimos celebrar a solenidade da missa, na falta de igreja, a céu aberto ou em tendas, contanto que haja um altar consagrado e tudo o mais necessário a esse sagrado ministério.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como o edifício onde se celebra este sacramento significa a Igreja e igreja se chama, é justamente consagrado. Como para representar, a santificação que à Igreja adveio da paixão de Cristo, quer também para significar a santidade exigida nos que devem receber o sacramento. - Quanto ao altar, ele significa o próprio Cristo, do qual diz o Apóstolo: Por ele ofereçamos a Deus sacrifício de louvor. Por isso, a consagração do altar significa a santidade de Cristo, do qual diz o Evangelho: O santo que há de nascer de ti será chamado Filho de Deus. E também dispõe um cânone: Determinamos que os altares sejam consagrados não só pela unção do crisma, mas também pela bênção sacerdotal. Por isso não é lícito regularmente receber este sacramento senão em edifícios consagrados. Donde a disposição canônica: Nenhum sacerdote ouse celebrar missa senão em lugares sagrados pelo bispo. E também, por não pertencerem à Igreja os pagãos nem os outros infiéis, por isso na mesma disposição se lê: Não é lícito santificar uma igreja onde se sepultaram os cadáveres de infiéis mortos; mas se for apta para nela se consagrar, seja reedificada, depois de retirados dela os corpos e arrasadas as paredes ou arrancado o madeiramento do lugar. Se porém essa igreja foi antes consagrada, é lícito nela celebrar missas, contanto que sejam fiéis os nela sepultados. Havendo necessidade porém, pode este sacramento ser celebrado em casas não consagradas ou violadas, mas com o consentimento do bispo. Por isso a referida ordenação determina: Estabelecemos que a solenidade da missa não pode ser celebrada em toda parte, mas em lugares consagrados pelo bispo, ou onde ele permitir que se celebre. Não contudo sem um altar portátil consagrado pelo bispo. Daí o dispor o mesmo cânone: Permitimos celebrar, se as igrejas foram queimadas ou consumidas pelas chamas, em capelas com altar consagrados. Mas como a santidade de Cristo é a fonte de toda a santidade da Igreja, por isso, em caso de necessidade, basta um altar santificado, para celebrar-se este sacramento. Por isso nunca é consagrada uma igreja sem altares. Contudo, sem igreja, às vezes é consagrado um altar com relíquias dos santos, cuja vida está escondida com Cristo em Deus. Donde a disposição canônica: Determinamos que os altares onde se verificar não haver nenhum corpo ou nenhuma relíquias dos mártires, sejam, se possível, destuídos pelos bispos que governam a região.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A igreja, os altares e outros objetos inanimados tais são consagrados, não por serem suscetíveis de graça, mas porque, pela consagração, ficam dotados de uma certa virtude

espiritual, que os torna aptos ao culto divino, de modo que tiremos deles aumento à nossa devoção, que nos faça progredir na vida da graça, salvo se a nossa irreverência o impedir. Por isso diz a Escritura: Verdadeiramente naquele templo há uma virtude divina; porque aquele mesmo que tem a sua habitação nos céus, esse mesmo é visitador e protetor daquele lugar. Por isso, antes da consagração são levadas e exorcizadas, para que, desde então força do inimigo seja destruída. E pela mesma razão, as igrejas que foram profanadas pelo derramamento de sangue ou por qualquer espécie de torpeza devem ser reconciliadas: pois pelo pecado aí cometido manifesta-se de alguma forma a ação do inimigo. Por isso lê-se na mesma distinção: Onde quer que encontreis igrejas dos arianos, sem a menor demora consagrai-as como católicas por meio de preces e obras divinas. Por isso, certos afirmam com probabilidade que, entrando numa igreja consagrada, alcançamos a remissão dos pecados veniais, como pela aspersão da água benta, baseados no lugar da Escritura: Abençoaste, Senhor, a tua terra; perdoaste a maldade do teu povo. E é a razão por que, pela virtude que a consagração confere à igreja, não se pode reiterar essa consagração. Por isso uma disposição canônica do concílio Niceno, determina: As igrejas uma vez consagradas a Deus não se lhe deve reiterar a consagração, salvo se forem consumidas pelo fogo, ou profanadas com derramamento de sangue ou por alguma torpeza. Porque assim como uma criança, uma vez batizada por qualquer sacerdote, em nome do Padre, do Filho e do Espírito Santo, não deve ser de novo batizada, assim também em lugar dedicado a Deus não deve ser consagrado de novo, salvo pelas causas supra-referidas; se contudo conservaram a fé na santa Trindade os que a consagraram. Do contrário, os que estão fora da Igreja, não podem consagrar. Mas, acrescenta a mesma disposição: As Igrejas ou os altares, cuja consagração é duvidosa, sejam de novo consagrados. Mas, a essa razão acresce ainda que as igrejas consagradas, adquirem uma certa virtude espiritual, como diz uma disposição canônica: A madeira empregada na construção de uma igreja não deve ser usada em outras obras, salvo em outra igreja; ou deve queimar-se ou dar-se aos frades de um mosteiro para que a usem; mas não poderão servir ao uso à leigos. E ainda: Quando à pala do altar, o púlpito, os candelabros e o véu estiverem consumidos pelo uso sejam queimados, sendo as cinzas colocadas no batistério, na muralha ou atiradas em fossas do pavimento, a fim de não serem calcadas pelos pés dos fiéis.

RESPOSTA À QUARTA. — Como a consagração do altar representa a santidade de Cristo, e a de um edifício, a santidade de toda a Igreja, por isso se deve celebrar com solenidade a consagração de uma igreja. E é a razão por que se celebra durante oito dias a solenidade da consagração, para significar a santa ressurreição de Cristo e dos membros da Igreja. Nem é a consagração da Igreja e do altar obra só do homem, pois que imprime uma virtude espiritual. Donde a disposição canônica: As cerimônias da consagração das igrejas devem ser celebradas solenemente todos os anos. E a razão de se celebrarem a dedicação dos templos durante oito dias. acha-la-eis se lerdas no III livro dos Reis as solenidades da consagração do templo. (Isto é, VIII, 66).

RESPOSTA À QUINTA. — Dispõe um cânone: Altares, não sendo de pedra, não sejam consagrados com unção de óleo - O que concorda com a significação deste sacramento. Quer porque o altar significa a Cristo, como diz o Apóstolo - e esta pedra era Cristo; quer também porque o corpo de Cristo foi sepultado num monumento de pedra. Concorde ainda com o uso do sacramento, pois, a pedra, sobre sólida, pode facilmente ser encontrada em toda parte. O que não era necessário na Lei Velha, porque se fazia num só lugar um único altar. Quanto a se ordenar fosse o altar feito de terra ou de pedras lavradas, foi por evitar a idolatria.

RESPOSTA À SEXTA. — A referida disposição diz: Outrora os sacerdotes usavam de cálices, não de ouro, senão de madeira; mas o Papa Zeferino ordenou que se celebrassem as missas com patenas de vidro; e depois Urbano mandou fosse tudo de prata. Mais tarde, porém, foi estatuído que o cálice do Senhor e a patena, não sendo de ouro, fossem feitos totalmente de prata; ou pelo menos o cálice fosse de estanho.

Não se fizessem porém de bronze nem de cobre, por criarem o azinhavre, em contato com o vinho, e por isso provocarem vômitos. Mas ninguém ouse cantar missa com cálice de madeira ou de vidro; porque a madeira, sendo porosa, ficaria nela restos do sangue consagrado; e o vidro, por frágil, correria perigo de quebrar-se. O mesmo se diga da pedra. Por isso, pela reverência devida a este sacramento, ficou estatuído que o cálice fosse feito das matérias referidas.

RESPOSTA À SÉTIMA. — Onde podia fazer-se sem perigo, a Igreja determinou, relativamente a este sacramento, o que mais expressamente em relação ao corpo, colocado no corporal, como, quanto ao sangue, posto no cálice. Por onde, embora o cálice não se faça de pedra, o corporal, contudo se faz de pano de linho, em que o corpo de Cristo foi envolvido. Por isso lemos, na Epístola do Papa Silvestre, a disposição canônica: Deliberadamente statuimos qua o sacrificio do altar ninguém ouse celebrá-lo com pano de seda ou de cor, mas com pano de puro linho consagrado pelo bispo, assim como o corpo de Cristo foi sepultado envolto num alvo lençol de linho. Deve também ser de linho o pano, por causa da sua alvura, para significar a pureza da consciência; e por causa do muito trabalho exigido pela sua preparação, para significar a paixão de Cristo.

RESPOSTA À OITAVA. — Dispensar os sacramentos pertence aos ministros da Igreja; mas a consagração deles, ao próprio Deus. Por isso, os ministros da Igreja não têm nada que estatuir sobre a forma da consagração; mas só sobre o uso do sacramento e o modo de o celebrar. Por onde, se o sacerdote proferir as palavras da consagração sobre a matéria devida, com a intenção de consagrar, sem nada do o que nos referimos, isto é, sem templo, altar, cálice e corporal consagrados e condições semelhantes instituídas pela Igreja, consagra realmente o corpo de Cristo; mas gravemente peca, por não observar o rito da Igreja.

Art. 4 — Se foram convenientemente ordenadas as palavras proferidas neste sacramento.

O quarto discute-se assim. — Parece que foram inconvenientemente ordenadas as palavras proferidas neste sacramento.

1. — Pois, este sacramento é consagrado pelas palavras de Cristo, como diz Ambrósio. Logo, nele não se deve proferir nada mais senão as palavras de Cristo.

2. Demais. — As palavras e os atos de Cristo nós os conhecemos pelo Evangelho. Ora, na consagração deste sacramento se alude a atos que não estão no Evangelho. Assim, aí não lemos que Cristo, na consagração deste sacramento, elevasse os olhos para o céu. Semelhantemente, os Evangelhos referem que Cristo disse - Tomai e comei, sem dizer - todos. Pois, na celebração deste sacramento se diz: Tendo elevado os olhos ao céu; e de novo: Tomai e comei disto todos. Logo, essas palavras não deviam ser proferidas na celebração deste sacramento.

3. Demais. — Os demais sacramentos se ordenam à salvação de todos os fiéis. Ora, na celebração daqueles sacramentos não se faz oração comum pela salvação de todos os fiéis e dos defuntos. Logo, também não se devia assim proceder neste sacramento.

4. Demais. O batismo é especialmente chamado o sacramento da fé. Logo, o concernente à instrução da fé deve ser conferido antes no batismo, que neste sacramento; assim, a doutrina Apostólica e a Evangélica.

5. Demais. — Todo sacramento supõe a devoção dos fiéis. Logo, não se deve, mais por este sacramento que pelos outros, despertar-lhes a devoção mediante louvores divinos e advertências; por exemplo, quando se diz - corações para o alto.

6. Demais. — O ministro deste sacramento é o sacerdote, como se disse. Logo, tudo quanto nele se reza devia ser proferido pelo sacerdote e não, certas coisas pelos ministros e certas outras, pelo coro.

7. Demais. — Este sacramento é certamente obra do poder divino. Logo, é supérfluo o pedido do sacerdote para que essa obra se cumpra: *Cuja oblação tu, Deus, em todos etc.*

8 Demais. — O sacrifício da Lei Nova é muito mais excelente que o dos antigos Patriarcas. Logo, o sacerdote não devia pedir a aceitação desse sacrifício, como o de Abel, Abraão e Melquisedegue.

9. Demais. — O corpo de Cristo, assim como não começa a estar neste sacramento por mudança de lugar, como dissemos, assim também nem, por esse modo, deixa de nele estar. Logo, não tem lugar a petição do sacerdote: *Ordena sejam estes dons levados ao teu altar pelas mãos do teu santo anjo.*

Mas, *em contrário*, um Decreto diz: Tiago, irmão carnal do Senhor, e Basílio Cesarenses Bispo, regularam a celebração da missa. De cuja autoridade resulta que nada se profere na missa que não deva sê-lo.

SOLUÇÃO. — Este sacramento, compreendendo todo o mistério da nossa salvação, por isso é celebrado com mais solenidade que todos os outros. E porque lemos na Escritura - *Vê onde põe o teu pé quando entras na casa de Deus; e: Prepara a tua alma antes da oração* - por isso, antes da celebração deste mistério, vem em primeiro lugar a preparação, para se bem fazer o que se segue. - Dessa preparação a primeira parte é o louvar a Deus, que se faz no intróito, segundo àquilo da Escritura: *Sacrifício de louvor me honrará; e ali o caminho por onde lhe mostrarei a salvação de Deus.* E esse louvor é tirado, no mais das vezes, dos salmos, ou pelo menos é cantado com um salmo; porque, como Dionísio diz, os salmos, como louvores, abrangem tudo o contido na Escritura. - A segunda parte contém a comemoração da nossa miséria presente, quando o sacerdote implora misericórdia, dizendo *Kyrie Eleison*, três vezes pela pessoa do Pai; três pela pessoa do Filho, quando diz *Christe Eleison*; e três pela pessoa do Espírito Santo, quando acrescenta *Kyrie Eleison*. Três súplicas contra a nossa tríplice miséria - da ignorância, da culpa e da pena; ou para significar que as três pessoas estão reciprocamente uma na outra. - A terceira parte comemora a glória celeste, a que tendemos depois da miséria presente, quando se diz: *Glória a Deus nas alturas.* O que se canta nas festas em que se comemora a glória celeste, e se omite nos ofícios fúnebres, que só comemoram a miséria da vida presente. - A quarta parte contém a oração que o sacerdote faz pelo povo, para que seja este digno de tão grandes mistérios. Em segundo lugar vem a instrução do povo fiel, porque este sacramento é o mistério da fé, como dissemos. - E essa instrução dispositivamente se faz pela doutrina dos Profetas e dos Apóstolos, lida na Igreja pelos leitores e subdiáconos. E depois dessa lição o coro canta o gradual, que significa o progresso na vida espiritual; o aleluia, símbolo da exultação espiritual; ou o trato, nos ofícios fúnebres, que significa os gemidos espirituais. Porque de tudo isso o povo deve dar mostras. - Pela doutrina de Cristo contida no Evangelho o povo é perfeitamente instruído; e é lida pelos diáconos, ministros do grau mais elevado. E por crermos em Cristo, como na verdade divina segundo aquilo do Evangelho - *Se eu vos digo a verdade, porque me não credes?* Lido o Evangelho, canta-se o símbolo da fé, pelo qual todo o povo mostra o seu assentimento à fé, na doutrina de Cristo. Este símbolo se canta nas festas de que se faz nele alguma menção, como nas de Cristo e da Santa Virgem. E nas dos Apóstolos, que fundaram essa fé, e em outras semelhantes.

Assim, pois, preparado e instruído o povo, passa o sacerdote à celebração do mistério. E este é oferecido como sacrifício, e consagrado e tomado como sacramento. E então, primeiro, se realiza a oblação; segundo, a consagração da matéria oferecida; terceiro, a recepção dela. A oblação de compõe de duas partes: o louvor do povo no canto do ofertório, símbolo da alegria dos oferentes; e a oração do sacerdote, que pede seja aceita de Deus a oblação do povo. Por isso disse David: Eu te ofereci alegre todas estas coisas na simplicidade do meu coração; e eu vi que o teu povo, que aqui está junto, te ofereceu os seus presentes com grande alegria. E depois diz a oração: Senhor Deus, conserva eternamente esta vontade. Em seguida vem a consagração, que, primeiro, no prefácio procura despertar a devoção do povo; por isso adverte-o a ter os corações elevados para o Senhor. Onde, acabado o prefácio, o povo louva devotamente a divindade de Cristo, dizendo com os anjos: Santo, Santo, Santo. E a humanidade, com os meninos: Bendito o que vem. - Depois, o sacerdote comemora, em secreto, primeiro, aqueles por quem oferece o sacrifício, isto é, pela: Igreja universal e pelos que estão elevados em dignidade; e especialmente certos que oferecem ou por quem é oferecido. - Em segundo lugar, comemora os santos, quando lhes implora o patrocínio pelo que acabou de recomendar, ao dizer: Unidos numa mesma comunhão, honremos a memória. - Enfim, terceiro. conclui a petição, quando diz: Assim, pois esta oblação, etc., para que se faça a oblação por aqueles por quem é oferecido o sacramento.

Em seguida passa propriamente à consagração. Na qual - primeiro - pede o efeito dela, quando diz: Cuja oblação tu, ó Deus. - Segundo, faz a consagração, pronunciando as palavras do Senhor quando disse: O qual, na véspera, etc. - Terceiro, excusa-se da sua ousadia por obediência ao mandado de Cristo, quando diz: É porque, lembrando-nos. Quarto pede seja aceito de Deus o sacrifício celebrado, quando diz: Sobre os quais com propício, etc. - Quinto, pede o efeito deste sacrifício e sacramento - primeiro, para os que o receberem, quando diz: Súplices te rogamos; segundo, para os mortos que já não no podem receber, quando diz: Lembra-te também, Senhor, etc.; terceiro, especialmente para os sacerdotes mesmos que o oferecem, quando diz: A nós também, pecadores. A seguir, vem a recepção do sacramento - E primeiro, o povo é preparado para o receber - primeiramente, pela oração comum de todo o povo, que é a oração dominical, na qual pedimos - o pão nosso de cada dia nos dai hoje; e também pela oração particular, que o sacerdote especialmente oferece pelo povo, quando diz livrai-nos, Senhor, nós vo-lo pedimos. - Segundo, o povo é preparado pela paz, dada quando reza - Cordeiro de Deus; pois, este é o sacramento da unidade e da paz, como se disse, mas nas missas dos defuntos, nas quais o sacrifício é oferecido, não pela paz presente, mas pelo descanso dos mortos, omite-se a paz.

Segue-se depois a recepção do sacramento, pelo sacerdote, primeiro, que o distribui depois aos outros; porque, como diz Dionísio, quem dispensa o sacrifício aos outros deve, primeiro, participar dele. E por último, a celebração completa da missa termina pela ação de graças - o povo exultando pela recepção deste mistério, como o significam os cantos depois da comunhão; e o sacerdote, dando graças pela oração, assim como Cristo, celebrada a ceia com os discípulos, disse o hino, como o referem os Evangelhos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A consagração se opera pelas sós palavras de Cristo. Mas é necessário fazer-lhes acréscimos para a preparação do povo, que recebe o sacramento, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz o Evangelho, muitas coisas fez e disse o Senhor, pelos Evangelistas não referidas. Entre elas está que o Senhor, na Ceia, elevou os olhos para o céu, o que a Igreja o recebeu pela tradição dos Apóstolos. Pois é racional, que quem, na ressurreição de Lázaro e na oração que fez pelos discípulos, levantou os olhos para o Pai, como o narra o evangelista, com maior razão o fizesse ao

instituir este sacramento, coisa mais importante. Quanto às expressões - manducate, e não comedite (comei), não diferem de sentido, nem importa qual delas se diga; sobretudo que essas palavras não fazem parte da forma, como dissemos. - E o vocábulo – todos, subentende-se entre as palavras do Evangelho, embora não esteja nele expresso. Pois, Cristo disse: Se não comerdes a carne do Filho do homem, não tereis vida em vós.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A Eucaristia é o sacramento de toda a unidade eclesiástica. Por isto, mais especialmente neste que nos outros sacramentos, deve-se fazer menção de tudo o concernente à salvação de toda a Igreja.

RESPOSTA À QUARTA. — Há duas espécies de instrução na fé. - Uma é a dos catecúmenos, que acabam de receber a fé. E essa instrução é dada no batismo. - Outra é a recebida pelo povo fiel, que participa deste mistério. E essa é dada neste sacramento. Contudo, dela não ficam privadas também os catecúmenos e os infiéis. Por isso dispõe um cânone: O bispo não proíba a ninguém entrar na igreja e ouvir a palavra de Deus, quer se trate de gentio, quer de herético ou judeu, até a missa dos catecúmenos, na qual está contida a instrução da fé.

RESPOSTA À QUINTA. — Este sacramento requer maior devoção que os outros, porque nele está contido todo Cristo. É também mais geral; porque exige a devoção de todo o povo, porque é o sacrifício oferecido, e não só dos que o recebem, como se dá com os outros sacramentos. Por isso, no dizer de Cipriano, o sacerdote, recitado o prefácio, prepara as almas dos seus irmãos, exclamando - Corações para o alto, e respondendo o povo - Tenhamo-nos ao Senhor, é advertido a pôr todos os seus pensamentos em Deus.

RESPOSTA À SEXTA. — Neste sacramento menciona-se, como se disse, o concernente a toda a Igreja. Por isso, o coro recita certas partes atinentes ao povo. - Dessas, umas o coro as continua até ao fim; e esses são os sugeridos ao todo o povo. - Outros o sacerdote, que faz as vezes de Deus, começa e o povo continua; em sinal de que tais coisas, como a fé na glória celeste, chegavam ao povo por divina revelação. Por isso, o sacerdote começa a recitar o Símbolo da fé e o glória a Deus nas alturas. - Outros são recitados pelos ministros, como a doutrina do Velho e do Novo Testamento; como sinal que ela foi anunciada aos povos pelos ministros mandados por Deus. Outras partes porém só o sacerdote é quem as recita; e são as que lhe concerne ao ofício próprio, que é oferecer dons e sacrifícios pelo povo. Mas, aí, o concernente ao sacerdote e ao povo, o sacerdote o recita em voz alta, e tais são as orações comuns. - Mas certas outras, como a oblação e a consagração, concernem só ao sacerdote. Por isso reza em voz submissa o que a constitui. - Mas em ambas, desperta a atenção do povo, dizendo - O Senhor seja convosco, esperando o assentimento dos assistentes, com o seu amém. Pela mesma razão diz em voz alta - O Senhor seja convosco, antes do que diz secretamente, e acrescenta: - Por todos os séculos dos séculos. - Ou, o que reza secretamente é o sinal de que, na paixão de Cristo, só às ocultas os discípulos o confessavam.

RESPOSTA À SÉTIMA. — A eficácia das palavras sacramentais pode ficar impedida pela intenção do sacerdote. - Nem há inconveniente em pedirmos a Deus o que sabemos com certeza ele o fará; assim Cristo pediu a sua glorificação. - No caso vertente, o sacerdote não ora para que se faça a consagração, mas para nos ser ela frutuosa; donde o dizer sinaladamente - para que ele se torne para nós o corpo e o sangue. E isto significam as palavras que proferiu antes: Digna-te tornar esta oblação bendita, isto é, como o explica Agostinho, pela qual sejamos abençoados, pela graça; aprovada, isto é, pela qual sejamos recebidos no céu; ratificada, isto é, que por ela sejamos unidos ao coração de Cristo: racionável, isto é, pela qual sejamos livres do senso animal; aceitável, isto é, a fim de que, descontentes de nós mesmos por meio dela sejamos aceitáveis ao seu Filho único.

RESPOSTA À OITAVA. — Embora este sacramento seja, em si mesmo, superior a todos os antigos sacrifícios, contudo os sacrifícios dos antigos foram muito aceitos de Deus, por causa da devoção deles. Por isso o sacerdote pede que este sacrifício seja aceito de Deus, pela devoção dos oferentes, como o foram aquel'outros.

RESPOSTA À NONA. — O sacerdote não pede nem que as espécies sacramentais sejam levadas ao céu; nem que o seja o verdadeiro corpo de Cristo, que lá está sempre. Mas o pede para o corpo místico, simbolizado neste sacramento; isto é, que as orações, tanto do povo como do sacerdote, os apresente a Deus o anjo assistente aos divinos mistérios, segundo aquilo da Escritura: Subiu o fumo dos perfumes das orações dos santos da mão do anjo. Quanto à expressão - sublime altar de Deus - significa ou a própria Igreja triunfante, a que pedimos sejamos transferidos; ou Deus mesmo, do qual pedimos participar. Pois, deste altar diz a Escritura: Não subirás por degraus ao meu altar, isto é, não introduzirás graus na Trindade. - Ou, pelo anjo entende-se o próprio Cristo, o Anjo do grande conselho, que uniu o seu corpo místico a Deus Padre e à Igreja triunfante. Onde também a denominação de missa; porque pelo anjo o sacerdote emite (mittit) as suas preces a Deus, como o povo, mediante o sacerdote. Por isso, no fim da missa o diácono diz, nos dias festivos - Ite, missa est (ide, foi oferecida) isto é, a hóstia a Deus pelo anjo, de modo a ser de Deus aceita.

Art. 5 — Se as cerimônias usadas na celebração deste mistério são convenientes.

O quinto discute-se assim. — Parece que as cerimônias usadas na celebração deste sacramento não são convenientes.

1. — Pois, este sacramento pertence ao Testamento Novo, como o mostra a sua própria forma. Ora, na vigência do Testamento Novo não se devem observar as cerimônias do Velho, nas quais o sacerdote e os ministros lavavam-se com água quando iam oferecer o sacrifício. Assim, lemos na Escritura: Arão e os seus filhos lavarão as suas mãos e os pés, quando houverem de entrar ao altar. Logo, não é conveniente o sacerdote lavar as mãos na solenidade da missa.

2. Demais. — Como lemos no mesmo lugar, o Senhor mandou que o sacerdote queimasse um incenso de suave fragrância sobre o altar que estava diante do propiciatório. O que também era uma das cerimônias do Testamento Velho. Logo, não deve o sacerdote oferecer incenso, durante a missa.

3. Demais. — As cerimônias realizadas nos sacramentos da Igreja não devem reiterar-se. Logo, não deve o sacerdote reiterar os sinais da cruz sobre este sacramento.

4. Demais. — O Apóstolo diz: Sem nenhuma contradição, o que é inferior recebe a bênção do que é superior. Ora, Cristo, que está neste sacramento, depois da consagração é muito maior que o sacerdote. Logo, inconvenientemente o sacerdote benze, depois da consagração, este sacramento, fazendo sobre ele o sinal da cruz.

5. Demais. — Nos sacramentos da Igreja não deve haver nada que seja ridículo. Ora é ridículo fazer gesticulações como quando o sacerdote estende os braços, põe as mãos, junta os dedos e se inclina. Logo, tais coisas se não deviam fazer neste sacramento.

6. Demais. — Também é ridículo o sacerdote voltar-se tantas vezes para o povo, tantas vezes saudá-lo. Logo, nada disso devia fazer-se na celebração deste sacramento.

7. Demais. — O Apóstolo diz que Cristo não deve ser dividido. Ora, depois da consagração Cristo está neste sacramento. Logo, o sacerdote não devia fracionar a hóstia.

8. Demais. — As cerimônias deste sacramento representam a paixão de Cristo. Ora, na paixão, o corpo de Cristo foi dividido nos lugares das cinco chagas. Logo, o corpo de Cristo devia ser dividido antes em cinco que em três partes.

9. Demais. — O corpo de Cristo é totalmente consagrado neste sacramento, em separado do sangue. Logo, não se devia misturar com o sangue uma parte dele.

10. Demais. — Assim como o corpo de Cristo é dado neste sacramento como comida, assim o sangue de Cristo, como bebida. Ora, à recepção do corpo de Cristo, ao celebrar a missa, não se lhe acrescenta nenhuma outra comida corpórea. Logo, não devia o sacerdote, depois de ter bebido o sangue de Cristo, tomar vinho não consagrado.

11. Demais. — O verdadeiro deve corresponder ao figurado. Ora, do cordeiro pascal, que foi a figura deste sacramento, a lei ordenava que nada se conservasse para o dia seguinte. Logo, não se deviam conservar hóstias consagradas, mas consumi-las logo.

12. Demais. — O sacerdote fala aos ouvintes, no plural; por exemplo, quando diz - O Senhor seja convosco (*Dominus vobiscum*), e, Demos graças (*Gratias agamus*). Ora, não devemos falar no plural quando nos dirigimos a um só, sobretudo inferior. Logo, não devia o sacerdote celebrar a missa, estando presente só um ministro. Por onde, parece que certas práticas deste sacramento são inconvenientes.

Mas, *em contrário*, o costume da Igreja, que não pode errar, por inspirada pelo Espírito Santo.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, para ser mais perfeita a significação, tudo o que se faz nos sacramentos é significado duplamente por palavras e por atos. Ora, certos passos da paixão de Cristo, representados na celebração deste sacramento, são significados por palavras. Ou ainda certas causas concernentes ao corpo místico, que esse sacramento representa; e outras referentes ao uso do mesmo, que deve ser com devoção e reverência. Por isso, na celebração deste mistério, certas práticas representam a paixão de Cristo; ou ainda, a disposição do corpo místico; e certas outras concernem a devoção e a reverência devidas a este sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ablução das mãos se faz, na celebração da missa, pela reverência devida a este sacramento. E isto por duas razões. - Primeiro, por ser costume geral tocarmos em coisas preciosas com as mãos lavadas. Por onde, faltaria à decência quem se achegasse a tão grande sacramento com as mãos sujas, mesmo no sentido material. Segundo, pelo significado da ablução. - Pois, como diz Dionísio, o lavarmos as extremidades significa a purificação, ainda dos mínimos pecados, segundo aquilo do Evangelho: Aquele que está lavado não tem necessidade de lavar senão os pés. E essa purificação é necessária em quem se achega a este sacramento. O que também é significado pela confissão, que se faz antes do começo da missa. E o mesmo significava a ablução dos sacerdotes da Lei Velha, conforme o ensina Dionísio no mesmo lugar. - Mas a Igreja não o observa como preceito cerimonial da Lei Velha, senão como instituído por ela, e na prática em si mesma conveniente. Por isso, não é observado do mesmo modo por que o era antigamente. Também se omite a ablução dos pés, conservando-se só a das mãos, por poder fazer-se mais facilmente e por bastar a significar a perfeita purificação. Pois, sendo as mãos o órgão dos órgãos, na expressão de Aristóteles, todas as obras se lhes atribuem a elas. Donde o dizer o Salmo: Lavarei as minhas mãos entre os inocentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não usamos incensar, como se fosse um preceito cerimonial da lei, mas pelo determinar a Igreja. Por isso não o fazemos do mesmo modo pelo qual o estatuí a Lei Velha. - E o fazemos por duas razões. Primeiro, para reverenciar este sacramento: para, que o bom cheiro do incenso, expulse algum mau odor do local, que pudesse provocar repugnância. Segundo, para representar o efeito da graça da qual, como de bom odor, Cristo tinha a plenitude; segundo aquilo da Escritura: Eis o cheiro de meu filho bem como o cheiro de um campo cheio. E o qual deriva de Cristo para os fiéis, por meio dos ministros, segundo aquilo do Apóstolo: Por nosso meio difunde o cheiro do conhecimento de si mesmo em todo o lugar. Por isso, depois de incensado todo o altar, que designa a Cristo, incensam-se os demais, numa certa ordem.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O sacerdote, na celebração da missa, faz o sinal da cruz para exprimir a paixão de Cristo, que na cruz se consumou. Ora, a paixão de Cristo se consumou como que por graus. - Assim, primeiro, teve lugar a entrega de Cristo, causada por Deus, por Judas e pelos judeus. E isso significa a tríplice cruceSIGNAÇÃO, acompanhada das palavras: Estes dons, estes presentes, estes santos sacrifícios e sem mancha. - Depois foi Cristo vendido, pelos sacerdotes, escribas e fariseus. Para o significar, o sacerdote faz de novo por três vezes o sinal da cruz, dizendo: Bendita, aprovada, ratificada. Ou para mostrar o preço da venda, que foram os trinta dinheiros. E acrescenta duplo sinal da cruz, às palavras - A fim de que para nós o corpo e o sangue, etc., a fim de designar a pessoa de Judas, o vendedor, e o de Cristo, o vendido. - Em terceiro lugar, na Ceia foi prenunciada a paixão de Cristo. Para designá-lo o sacerdote faz, em terceiro lugar, o sinal da cruz por duas vezes - uma ao consagrar o corpo; outra, ao consagrar o sangue, dizendo em ambas as vezes - Abençoo. - Em quarto lugar, consumou-se a paixão mesma de Cristo. E, para representar as cinco chagas de Cristo o sacerdote faz pela quarta vez um quintuplo sinal da cruz, dizendo: a hóstia pura, a hóstia santa, a hóstia imaculada, o pão santo da vida eterna e o cálice de salvação perpétua. Em quinto lugar, representa a tensão do corpo, a efusão do sangue e o fruto da paixão, um triplice sinal da cruz, acompanhado das palavras - recebermos o sacrosanto do corpo e o sangue, enriquecidos de todas as bênçãos etc. - Em sexto lugar é representada a tríplice oração que Cristo fez na cruz. - Uma pelos seus perseguidores, quando disse: Pai, perdoai-lhes. A segunda - para libertar-se da morte, quando disse: Meu Deus, meu Deus, por que me abandonaste? A terceira, para alcançar a glória, quando exclamou: Pai em tuas mãos entrego o meu espírito. E para significá-lo, o sacerdote faz três vezes o sinal da cruz, dizendo: santificas, vivificas, abençocas etc. - Em sétimo lugar, representam-se as três horas durante as quais ficou suspenso na cruz, isto é, desde a sexta até a nona hora. E para significá-lo, faz de novo o sacerdote por três vezes o sinal da cruz, pronunciando as palavras - por ele, com ele e nele. - Em oitavo lugar, representa-se a separação entre a alma e o corpo, por duas cruceSIGNAÇÕES subseqüentes, fora do cálice. - Enfim, em nono lugar, é representada a ressurreição operada no terceiro dia, por três cruces, acompanhadas das palavras: A paz do Senhor esteja sempre convosco. - Mas, podemos dizer, mais brevemente, que a consagração deste sacramento e a aceitação deste sacrifício, bem como o seu fruto, procedem da virtude da cruz de Cristo. Por isso, sempre que o sacerdote fizer menção de alguma dessas três coisas, faz o sinal da cruz.

RESPOSTA À QUARTA. — O sacerdote, depois da consagração, não faz o sinal da cruz para benzer e consagrar, mas só para comemorar o sinal da cruz e o modo da paixão de Cristo, como do sobredito se colhe.

RESPOSTA À QUINTA. — Nenhum dos gestos do sacerdote, na missa, constitui gesticulação ridícula, pois têm o fim de representar alguma coisa. - Assim, o estender os braços depois da consagração significa o Cristo com eles estendidos na cruz. - Também levanta as mãos ao orar, para significar que a sua oração se dirige a Deus, pelo povo, segundo aquilo da Escritura - Levantemos ao Senhor os nossos corações com as mãos para os céus. E noutro lugar: Quando Moisés tinha as mãos levantadas vencia Israel. -

Quando põe as mãos, inclina-se, orando súplice e humildemente, designa assim a humildade e a obediência com que Cristo sofreu. Junta os dedos polegar e índice, com que tocou o corpo consagrado de Cristo a fim de que não se disperse alguma partícula que a eles se tivesse apegado. O que constitui reverência para com o sacramento.

RESPOSTA À SEXTA. — O sacerdote volta-se cinco vezes para o povo, para significar que o Senhor se manifestou cinco vezes no dia da ressurreição, como dissemos quando tratamos da ressurreição de Cristo. - Saúda sete vezes o povo – isto é, cinco vezes quando se volta para ele; e duas, em que não se volta, isto é, quando ante, do prefácio diz - O Senhor seja convosco (*Dominus vobiscum*); e quando diz - A Paz do Senhor seja sempre convosco, para designar a septiforme graça do Espírito Santo. Quanto ao bispo, quando celebra nos dias festivos, diz, na primeira saudação - A paz seja convosco, o que depois da ressurreição o Senhor o disse aos discípulos, cujas pessoas sobretudo as representa o bispo.

RESPOSTA À SÉTIMA. — A fração da hóstia significa três causas. Primeiro, a divisão mesma do corpo de Cristo, que se operou na paixão. Segundo, a distinção do corpo místico em diversos estados. Terceiro, a distribuição das graças procedentes da paixão de Cristo, como diz Dionísio. Por onde, tal fração não induz divisão de Cristo.

RESPOSTA À OITAVA. — Como diz Sérgio Papa: Triforme é o corpo do Senhor. A parte oferecida, posta no cálice, representa o corpo de Cristo já ressurrecto. Isto é, o próprio Cristo e a Santa Virgem, ou outros santos já em corpo na glória. A parte que se come significa os que ainda vivem nesta terra; pois, os peregrinos neste mundo se unem com Cristo pelo sacramento; e ficam aquebrados pelo sofrimento como o pão comido é triturado pelos dentes. A parte remanescente no altar até o fim da missa significa o corpo jacente no sepulcro; porque até o fim dos séculos os corpos dos santos estarão nos sepulcros; mas as almas estão no purgatório ou no céu. Este rito porém não se observa atualmente, isto é, o de conservar uma parte até ao fim da missa. Mas permanece a mesma significação das partes. O que certos exprimiram em versos, dizendo: A hóstia se divide em partes; molhada, significa os que gozam da plena beatitude; seca, os vivos; conservada, os sepultos. Certos porém dizem, que a parte posta no cálice significa os viventes neste mundo; a conservada fora do cálice significa os plenamente bem aventurados, isto é, em corpo e alma; a parte comida significa os outros.

RESPOSTA À NONA. — O cálice pode ter dupla significação. - Numa, é a paixão mesma, representada neste sacramento. E então, a parte posta no cálice significa os ainda participantes dos sofrimentos de Cristo. - Noutra significação pode simbolizar o gozo dos bem aventurados, também prefigurado neste sacramento. Por onde, aqueles cujos corpos já gozam da plena beatitude são simbolizados pela parte posta no cálice. - E devemos notar que a parte posta no cálice não deve ser dada ao povo como complemento da comunhão, porque o pão molhado Cristo não o deu senão ao traidor Judas.

RESPOSTA À DÉCIMA. — O vinho, em razão da sua umidade, serve para lavar. Por isso, é tomado depois da suscepção deste sacramento, para lavar a boca, para que nenhuma partícula nela fique; o que constitui reverência para com este sacramento. Por isso, uma disposição canônica determina: O sacerdote deve sempre lavar a boca com o vinho, depois de ter recebido completamente o sacramento da Eucaristia; salvo se dever no mesmo dia celebrar outra missa; a fim de que o vinho tomado para lavar a boca não impedisse celebrar outra vez. E pela mesma razão lava com vinho os dedos, com que tocou o corpo de Cristo.

RESPOSTA À UNDÉCIMA. — A verdade deve, de certo modo, corresponder à figura; porque não deve a parte da hóstia consagrada, da qual o sacerdote e os ministros ou também o povo comungam, ser conservada para o dia seguinte. Por isso uma determinação do Papa Clemente estatuiu: Tantas hóstias

se ofereçam no altar, quantas bastem para o povo. As que sobraem não se reservem para o dia seguinte; mas sejam consumidas pela diligência dos clérigos, com temor e tremor. - Mas devendo este sacramento ser recebido todos os dias, o que não se dava com o cordeiro pascal, por isso é necessário conservar outras hóstias consagradas para os enfermos. Por onde, na mesma legislação se dispõe: O presbítero tenha sempre preparada a Eucaristia de modo que quando alguém adoecer, dê-lhe logo a comunhão, não vá morrer sem ela.

RESPOSTA À DUODÉCIMA. — Na celebração solene da missa, vários devem estar presentes. Onde o dizer o Papa Sotero: Também isto foi estabelecido, que nenhum sacerdote ouse celebrar as solenidades da missa sem dois ministros presentes, que lhe respondam, a ele como terceiro; porque, quando diz no plural - O Senhor seja convosco (*Dominus vobiscum*); e a oração secreta - *Orai por mim*, é necessário evidentemente que lhe alguém responda à saudação. Por isso, para maior solenidade, lemos no mesmo lugar como estatuída, que o bispo celebre, com vários ministros, a solenidade da missa. Mas, nas missas privadas, basta haver um ministro, representante de todo o povo católico, em nome do qual responde no plural ao sacerdote.

Art. 6 — Se se pode obviar suficientemente às deficiências ocorrentes. na celebração deste sacramento, observando-se às determinações da Igreja.

O sexto discute-se assim. — Parece que não se pode obviar suficientemente às deficiências ocorrentes na celebração deste sacramento, observando-se as determinações da Igreja.

1. — Pois. pode acontecer que o sacerdote, antes ou depois da consagração, morra, fique alienado ou impedido por qualquer outra doença de receber o sacramento e acabar a missa. Logo, não poderá cumprir a determinação da Igreja, que ordena ao sacerdote participar do seu sacrifício, depois de haver consagrado.

2. Demais. — Pode acontecer que o sacerdote, antes ou depois da consagração se lembre de ter comido ou bebido ou de estar em estado de pecado mortal, ou excomungado, do que antes não se lembrava. Logo e necessariamente, quem está nessa situação, peca mortalmente agindo contra o estatuído pela Igreja, quer receba quer não receba o sacramento.

3. Demais. — Pode acontecer que, depois da consagração, caia no cálice uma mosca, uma aranha ou um animal venenoso. Ou ainda que o sacerdote tenha conhecimento de ter sido posto veneno no cálice por algum malévolo, para matá-lo. Em cujo caso recebendo o sacramento, pecará mortalmente suicidando-se ou tentando a Deus. Semelhantemente se não o receber, peca agindo contra o estatuído pela Igreja. E assim ficará perplexo e sujeito à necessidade de pecar. O que é inadmissível.

4. Demais. — Pode acontecer por negligência do ministro, que não foi posta água no cálice ou nem vinho, e o sacerdote o descobre. Logo, também neste caso ficará perplexo: quer tomando o corpo sem o sangue, caso em que fará um sacrifício imperfeito; quer não tomando nem o corpo nem o sangue.

5. Demais. — Pode acontecer que o sacerdote não se lembre de ter pronunciado as palavras da consagração ou ainda outras que são ditas na celebração deste sacramento. Logo, neste caso pecará, quer reiterando as palavras sobre a mesma matéria, as quais talvez já pronunciasses; quer usando do pão e do vinho não consagrados, como se o tivessem sido.

6. Demais. — Pode acontecer, por causa do frio, que o sacerdote deixe cair à hóstia no cálice, quer antes, quer depois da fração. Neste caso não poderá observar o rito da Igreja quanto à fração, ou a disposição que só a terça parte dela deve ser posta no cálice.

7. Demais. — Pode acontecer, por negligência do sacerdote, que o sangue de Cristo se derrame; ou ainda que vomite o sacramento tomado; ou também que as hóstias conservadas o sejam a ponto de putrefazerem-se; ou mesmo, que sejam roídas pelos ratos; ou enfim, perdidas de qualquer maneira. Em cujos casos não poderá prestar a este sacramento a reverência devida, segundo o estatuído pela Igreja. Logo, parece que a tais deficiências ou perigos não pode o sacerdote obviar, observando-se as determinações da Igreja.

Mas, *em contrário*, como Deus, também a Igreja nada manda de impossível.

SOLUÇÃO. — Aos perigos ou deficiências ocorrentes com este sacramento pode o sacerdote obviar de dois modos. Primeiro, prevenindo, para não haver perigo. Depois, reparando, isto é, emendando o acontecido ou dando remédio, ou pelo menos arrependendo-se do que fez negligentemente na consagração do sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O sacerdote surpreendido pela morte ou por uma grave enfermidade, antes da consagração do corpo e do sangue do Senhor, não deve ser substituído por outro. - Mas se isso se der depois de começada a consagração, por exemplo, depois de consagrado o corpo e antes da consagração do sangue, ou ainda depois da consagração de ambos, a celebração da missa deve ser continuada por outro. Por onde, como está nas Decretais, lemos no Concílio Toledano: Somos de parecer que, o sacerdote sendo surpreendido por uma enfermidade, estando a ponto de consagrar, na missa, os santos mistérios, de modo a não poder terminar a consagração, possa então o bispo ou outro presbítero continuar a consagração começada. Pois, começados, os santos mistérios nenhum outro complemento podem ter, senão o da bênção completa do sacerdote que os iniciou do que os acabar; porque não podem ser considerados perfeitos senão celebrados exatamente na ordem prescrita. Porquanto, sendo nós, todos, um só, em Cristo, a diversidade de pessoas nenhuma contrariedade causa, onde a unidade da fé é o sinal da eficácia da ação. Nem degenera em abuso, inspirado na presunção, o estabelecido para obviar às misérias da nossa natureza. Assim, nenhum ministro ou sacerdote, sem ser claramente surpreendido pela doença, ouse de nenhum modo deixar imperfeita a celebração começada. E o temerário que ousar fazê-lo incorrerá na sentença de excomunhão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ocorrendo uma dificuldade, devemos sempre obviá-la por onde se oferece um perigo menor. Ora, mais perigoso é, no caso vertente, o que vai contra a perfeição deste sacramento; porque tal é um enorme sacrilégio. Menor perigo porém é o relativo à qualidade de quem o recebe. Por onde, o sacerdote que, depois de começada a consagração se lembra de ter comido ou bebido, deve contudo, terminar o sacrifício e receber o sacramento. Semelhantemente, se se lembrar de ter cometido um pecado, deve arrepender-se com o propósito de o confessar e satisfazer; e então não receberá como indigno o sacramento, mas, frutuosamente. - E o mesmo deveremos dizer de quem se lembrar que está excomungado. Pois deve fazer o propósito de pedir humildemente a absolvição; e assim, pelo invisível Pontífice Jesus Cristo, alcançará a absolvição no tocante ao ato de celebrar os divinos mistérios. - se se lembrar porém, de alguma dessas coisas supra referidas, mais seguro julgaria eu, sobretudo no caso da quebra do jejum e da excomunhão, que deixasse a missa começada, salvo se temesse grave escândalo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Se, antes da consagração, cair uma mosca ou aranha no cálice, ou o sacerdote verificar que nele foi posto veneno, deve pôr fora o vinho, lavar o cálice e de novo deitar nele vinho para ser consagrado. - Se porém o incidente se der depois da consagração, deve tomar o animal com cautela, lavá-lo diligentemente, queimá-lo e pôr no sacrário a água da ablução com as cinzas. - Se porém verificar que foi posto veneno, de nenhum modo deve beber o cálice, nem o dar a outrem, a fim de que não redunde em morte o cálice da vida. Mas deve diligentemente conservar o líquido num pequeno vaso, para isso preparado, junto com as relíquias. E a fim de o sacramento não ficar imperfeito, deve pôr outro vinho no cálice e de novo retomar o sacrifício, desde a consagração do sangue, para que não fique imperfeito.

RESPOSTA À QUARTA. — O sacerdote, percebendo, antes da consagração do sangue e, depois da consagração do corpo, que não há vinho ou água no cálice, deve pô-los logo e consagrar. - Percebendo porém, depois da consagração, a falta da água, deve sem tempo continuar; porque a mistura da água não é de necessidade para o sacramento, como dissemos. Deve porém ser punido quem foi a causa, dessa negligência. Mas de nenhum modo deve ser misturada água com o vinho já consagrado, o que causaria a corrupção parcial do sacramento, como dissemos. - Percebendo porém, depois das palavras da consagração, que não foi posto vinho no cálice, se o perceber antes de receber o corpo, deve, posta fora a água que já ele contivesse, nele introduzir vinho com água e recomeçar desde as palavras da consagração do sangue. - Mas se o perceber, depois de ter tomado o corpo, deve colocar outra hóstia a ser consagrada de novo juntamente com o sangue. E assim o digo porque, se o sacerdote pronunciasse e só as palavras da consagração do sangue, não observaria a ordem devida na consagração; ora, como dispõe o referido capítulo do concílio Toledano, não se podem considerar perfeitos os sacrifícios, se não se observar a ordem presente. Pois, se o sacerdote recomeçasse da consagração do sangue e repetisse todas as palavras subsequentes, não produziriam efeito se já não estivesse sobre o altar uma hóstia consagrada. Porque há, na seqüência do canon, certas palavras e certos atos concernentes não só ao sangue, mas também ao corpo. E deve o sacramento, no fim, de novo tomar a hóstia consagrada e o sangue, sem embargo de já ter tomado a água que estava antes no cálice. Porque o preceito relativo à perfeição do sacramento é de maior peso do que o em virtude do qual deve ser tomado em jejum, como dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. — Embora o sacerdote não se lembre se já pronunciou certas palavras que deveria ter pronunciado, nem por isso se lhe perturba o espírito. Pois, quem muito disse não pode lembrar-se de tudo o que disse, a menos que não apreenda o que disse, sob a razão de já dito; sendo assim que as coisas se tornam objeto da memória. Por onde, quando pensamos atentamente no que dizemos, mas pensamos que o dizemos, não muito depois nos lembramos de o haver dito. E é assim que as coisas se tornam objetos da memória pelas tomarmos, enquanto passadas, como o ensina Aristóteles. - Se pois, o sacerdote constar com probabilidade que omitiu certas coisas, se estas não forem de necessidade para o sacramento, não penso que por isso as deva repetir, alterando a ordem do sacrifício, mas deve continuar o sacrifício. - Se porém se certificar que omitiu algo de essencial ao sacramento, por exemplo, a forma da consagração, sendo esta de tanta necessidade, para o sacramento como a matéria, então deve fazer o mesmo que dissemos quanto à falta da matéria; isto é, repetir a forma da consagração e o mais, conforme a ordem para não alterar a seqüência do sacrifício.

RESPOSTA À SEXTA. — A fração da hóstia consagrada e o ato de colocar-se só uma parte dela no cálice, respeita o corpo místico; assim como a mistura da água significa o povo. Por onde, a omissão destes atos não induz imperfeição do sacramento, a ponto de ser necessário reiterar nada em a celebração dele.

RESPOSTA À SÉTIMA. — Assim dispõe um decreto do Papa Pio (I): Se por negligência cair uma gota de sangue na tábua aderente ao chão seja absorvida com a língua e a tábua arrancada. Se não houver assoalho, a terra seja raspada e consumida no fogo e a cinza depositada dentro do altar. E o sacerdote faça penitência por quarenta dias. - Se porém o cálice gotejar sobre o altar, o ministro absorva as gotas. E faça penitência por três dias. - Se as gotas caírem sobre a primeira toalha do altar penetrar até a segunda, faça penitência por quatro dias. Se penetrar até a terceira, faça nove dias de penitência. Se até a quarta, vinte dias de penitência. E os panos que foram umedecidos, pelas gotas, o ministro os lave por três vezes, recebendo a água o cálice, tome a água da ablução e a ponha perto do altar. Poderia também ser bebida pelo ministro, se não temer rejeitá-la, pela repugnância. Certos, além disso, cortam e queimam a parte do pano que foi molhada e depositam as cinzas no altar ou no sacrário. Mas na mesma disposição legal se acrescenta: Quem por voracidade ou embriaguez expulsar, por vômito, a Eucaristia, faça penitência por quarenta dias, sendo leigo; os clérigos ou monges, ou diáconos e presbíteros, por setenta dias o bispo, por noventa. Se a expulsar em vômitos, por doença, faça sete dias de penitência. E no mesmo assunto, dispõe o Concílio Aurelianense: Quem não guardar bem o sacramento, de modo que um rato ou qualquer outro animal o coma na igreja, faça quarenta dias de penitência. - Quem o perder na igreja ou lhe deixar cair uma parte, que não mais se ache faça trinta dias de penitência. - E da mesma penitência é digno o sacerdote por cuja negligência as hóstias consagradas vierem a putrefazer-se. Assim, nos referidos dias o penitente deve jejuar e abster-se da comunhão. Ponderadas porém as condições do caso e da pessoa, a penitência em questão pode ser aumentada ou diminuída. Deve-se porém notar, que em toda parte onde as espécies forem conservadas íntegras, devem ser reverentemente conservadas ou também consumidas; pois, enquanto permanecerem as espécies, nelas permanecerá o corpo de Cristo, como se disse. E o lugar onde forem encontradas devem, sendo possível, queimar-se e depositarem-se as cinzas no sacrário, como dissemos a respeito da rasura da tábua.

O Sacramento da Penitência

Em seguida devemos tratar do sacramento da penitência.

Sobre o que devemos tratar primeiro, da penitência em si mesma. Segundo, do seu efeito. Terceiro, das suas partes. Quarto, dos que recebem este sacramento. Quinto, do poder dos ministros. Sexto, da solenidade deste sacramento. No primeiro ponto há duas questões a se considerarem. Primeiro, da penitência enquanto sacramento. Segundo, da penitência enquanto virtude.

Questão 84: Do sacramento da penitência

Na primeira questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 — Se a penitência é um sacramento.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a penitência não é um sacramento.

1. — Pois, Gregório (Isidoro) diz e está nas Decretais: Os sacramentos são - o batismo, o crisma, o corpo e o sangue de Cristo; e se chamam sacramentos porque, oculta sob elementos corpóreos, a virtude divina opera invisivelmente a salvação. Ora, tal não se dá com a penitência, porque a virtude divina não obra a salvação, por meio dela, servindo-se de quaisquer elementos corpóreos. Logo, a penitência não é um sacramento.

2. Demais. — Os sacramentos da Igreja são dispensados pelos ministros de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Os homens devem-nos considerar como uns ministros de Cristo, e como uns dispensa dores dos mistérios de Deus. Ora, a penitência não é dispensada pelos ministros de Cristo, mas é inspirada aos homens interiormente, por Deus, segundo aquilo da Escritura: Depois que me converteste, fiz penitência. Logo, parece que a penitência não é um sacramento.

3. Demais. — Nos sacramentos, de que já tratamos, temos que distinguir o puro sacramento, a realidade e o sacramento, e a simples realidade, como do sobredito resulta. Ora, nada disto há na penitência. Logo, a penitência não é sacramento.

Mas, *em contrário*, como o batismo é conferido para purificar do pecado, assim também a penitência. Por isso Pedro disse a Simão: Faze penitência desta tua maldade. Ora, o batismo é um sacramento, como se estabeleceu. Logo, pela mesma razão, a penitência.

SOLUÇÃO. — Como Gregório (Isidoro) diz, no capítulo supra-citado, o sacramento consiste numa cerimônia feita de modo tal, que nela recebamos simbolicamente o que devemos receber santamente. Ora, é manifesto que na penitência, o ato praticado tem um significado santo, tanto da parte do pecado penitente, como da parte do sacerdote que absolve. Pois, o pecador penitente, pelo que faz e diz, mostra abandonar o pecado, no seu coração; semelhantemente, o sacerdote, pelo que faz e diz em relação ao penitente, significa a obra de Deus, de remitir os pecados. Por onde, é manifesto que a penitência praticada na Igreja é um sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por coisas corpóreas se entendem, em sentido lato, também os atos exteriores sensíveis, que exercem neste sacramento a mesma função que a água no batismo ou o crisma na confirmação. Ora, devemos considerar que nos sacramentos dispensa dores de

uma graça excelente, superior a toda a capacidade dos atos humanos, usa-se de uma certa matéria corpórea externa. Assim no batismo, que dá a plena remissão dos pecados, quanto à culpa e quanto à pena; na confirmação, que confere a plenitude do Espírito Santo; e na extrema-unção, que confere a perfeita saúde espiritual, proveniente da virtude de Cristo, quase como de um princípio extrínseco. Por onde, se há atos humanos em tais sacramentos, não lhes pertencem à essência, servindo apenas de nos dispor para eles. Nos sacramentos porém, que produzem um efeito correspondente aos atos humanos, os próprios atos humanos sensíveis desempenham o papel de matéria; tal o caso da penitência e do matrimônio. Assim como, nos remédios corpóreos, recorremos a certas coisas corpóreas, como os emplastos e os leituários; e a certos atos curativos, como determinados exercícios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nos sacramentos que têm matéria corpórea, é necessário seja ela aplicada pelo ministro da Igreja, representante da pessoa de Cristo, em sinal de que a excelência da virtude, que opera no sacramento, vem de Cristo. Ora, no sacramento da penitência, como dissemos, os atos humanos desempenham o papel de matéria, provenientes de uma inspiração interna. Por isso, a matéria não é aplicada pelo ministro, mas por Deus, que age interiormente; o ministro dá somente o complemento do sacramento, absolvendo o penitente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também na penitência podemos distinguir o que é só sacramento, a saber, os atos praticados tanto pelo pecador penitente, como também pelo sacerdote absolvente. A realidade e o sacramento é a penitência interna do pecador. Só realidade, e não sacramento é a remissão dos pecados. Desses elementos, o primeiro, tomado total e simultaneamente, é a causa do segundo; e o primeiro com o segundo são a causa do terceiro.

Art. 2 — Se os pecados são a matéria própria deste sacramento.

O segundo discute-se assim. — Parece que os pecados não são a matéria própria deste sacramento.

1. — Pois, nos outros sacramentos, a matéria é santificada por certas palavras proferidas; e, santificada, produz o efeito do sacramento. Ora, os pecados, contrariando ao efeito do sacramento, que é a graça remittente do pecado, não podem ser santificados. Logo, os pecados não são a matéria própria deste sacramento.

2. Demais. — Agostinho diz: Ninguém pode começar vida nova senão arrependendo-se da vida passada. Ora, a vida passada inclui não só os pecados, como também certas penalidades. Logo, os pecados não são a matéria própria da penitência.

3. Demais. — Dos pecados, um é o original, outros são mortais e outros, veniais. Ora, o sacramento da penitência não se ordena contra o pecado original, delido pelo batismo; nem contra o pecado mortal, perdoado pela confissão do pecador; nem enfim contra o venial, perdoado quando batemos no peito, tomamos água benta ou praticamos atos semelhantes. Logo, os pecados não são a matéria própria da penitência.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Não fizeram penitência da imundície e fornicção e desonestidade que cometeram.

SOLUÇÃO. — Há duas sortes de matéria – a próxima e a remota; assim, a matéria próxima da estátua é o metal; a remota, a água. Ora como dissemos, a matéria próxima deste sacramento são os pecados de que se arrepende que confessa e pelos quais satisfaz. Donde se conclui que a matéria remota da

penitência são os pecados, não enquanto queridos intencionalmente, mas enquanto devem ser detestados e delidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe, quanto à matéria próxima. do sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vida passada e mortal é o objeto da penitência, não em razão da pena, mas, da culpa anexa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Num certo sentido, a penitência tem como sua matéria todo gênero de pecados; mas não do mesmo modo. - Assim, a matéria própria e principal da penitência é o pecado mortal atual. Própria, porque propriamente nos penitenciamos do que voluntariamente cometemos. Principal, porque este sacramento foi instituído para delir o pecado mortal. - Os pecados veniais constituem matéria própria da penitência, enquanto voluntariamente os praticamos; mas o sacramento não foi instituído para os ter como matéria principal. - Quanto ao pecado original, nem é matéria principal da penitência, pois este sacramento não se ordena principalmente contra ele, mas antes o batismo; nem matéria própria, porque o pecado original não o praticamos por nossa vontade, salvo considerando-se como nossa a vontade de Adão, ao modo de falar do Apóstolo, quando diz: No qual todos pecaram. Mas, tomando-se a penitência em sentido lato, pela detestação de atos passados, podemos falar em penitência do pecado original, como o diz Agostinho.

Art. 3 — Se esta é a forma deste sacramento: Eu te absolvo.

O terceiro discute-se assim. — Parece que esta não é a forma deste sacramento: Eu te absolvo.

1. — Pois, as formas dos sacramentos provêm da instituição de Cristo e do uso da Igreja. Ora, não lemos que Cristo tivesse instituído esta forma. Nem está no uso comum; ao contrário, em certas absolvições públicas na Igreja - como a da Prima, da Completas e da Ceia do Senhor - o absolvente não fala no modo indicativo, dizendo - Eu te absolvo, mas de modo deprecativo, dizendo - Que Deus onnipotente se amerceie de vós, ou, Deus onnipotente vos dê a absolvição. Logo, esta não é a forma deste sacramento - Eu te absolvo.

2. Demais. — Leão Papa (I) diz: O perdão de Deus não no podemos obter senão pelas súplicas dos sacerdotes. Ora, refere-se ao perdão que Deus concede aos penitentes. Logo, a forma deste sacramento deve ser de modo deprecativo.

3. Demais. — É o mesmo absolver do pecado e perdoá-lo. Ora, só Deus pode perdoar o pecado, que só pode purificar-nos interiormente dele, como diz Agostinho. Logo, parece que só Deus pode absolver do pecado. Portanto, o sacerdote não deve dizer - Eu te absolvo, como não diz - Eu te perdôo os pecados.

4. Demais. — Assim como o Senhor deu aos discípulos o poder de absolver dos pecados, também lhes deu o poder de curar as enfermidades, de expulsar os demônios e sanar as doenças. Ora, para curar os enfermos os Apóstolos não pronunciavam as palavras - Eu te curo; mas O Senhor Jesus Cristo te cure. Logo, parece que os sacerdotes, recebendo um poder outorgado por Cristo aos Apóstolos, não devem usar da fórmula - Eu te absolvo; mas - Cristo te dê a absolvição.

5. Demais. — Certos, usando desta forma, assim a completam: Eu te absolvo, isto é, eu te declaro absolvido. Ora, isto o sacerdote não o pode fazer, se Deus não lh'o revelar. Por isso, como lemos no Evangelho, antes de Cristo ter dito a Pedro - Tudo o que ligares sobre a terra, etc., disse-lhe: Bem-aventurado és, Simão, filho de João, porque não foi a carne e sangue quem te revelou, mas sim meu Pai,

que está nos céus. Logo, parece que o sacerdote, a quem não foi feita revelação, diz presunçosamente - Eu te absolvo mesmo se acrescentar - isto é, te declaro absolvido.

Mas, *em contrário*, assim como o Senhor disse aos discípulos - Ide e ensinai a todas as gentes, batizando-as, etc., assim disse a Pedro: Tudo o que ligares. Ora, o sacerdote, fundado na autoridade daquelas palavras de Cristo, diz - Eu te batizo. Logo, apoiado na mesma autoridade, deve dizer, neste sacramento - Eu te absolvo.

SOLUÇÃO. — A perfeição de todo ser se lhe atribui à forma. Ora, como dissemos este sacramento se completa pelas palavras do sacerdote. Por onde e necessariamente, o concernente ao penitente - palavras ou atos, são de certo modo a matéria deste sacramento; e o que faz o sacerdote exerce a função de forma. Ora, como os sacramentos da lei nova realizam o que figuram, segundo dissemos, há de a forma do sacramento significar o que faz o sacramento, em proporção com a matéria sacramental. Por isso, a forma do batismo é - Eu te batizo; e a da confirmação - Eu te assinalo com o sinal da cruz e te confirmo com o crisma da salvação, porque esses sacramentos se consumam pelo uso da matéria. No sacramento da Eucaristia porém, consistente na consagração mesma da matéria, é expressa a verdade da consagração, quando o sacerdote diz: Isto é o meu corpo. Mas o sacramento da penitência não consiste na consagração de matéria nenhuma nem no uso de qualquer matéria santificada; mas antes, na remoção da matéria do pecado, enquanto que estes se consideram matéria da penitência, como do sobredito se colhe. Ora, é essa remoção a expressa pelo sacerdote quando diz: Eu te absolvo. Pois, os pecados são uns quase vínculos, segundo aquilo da Escritura: As suas mesmas iniquidades prendem ao ímpio e é apertado com as ataduras de seus pecados. Por onde é claro que esta é a convenientíssima forma deste pecado: Eu te absolvo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A fórmula em questão é tirada das próprias palavras que Cristo disse a Pedro: Tudo o que ligares sobre a terra, etc. E dessa fórmula usa a Igreja na absolvição sacramental. Quanto às absolvições dadas em público, não são sacramentais, mas antes, umas quase orações ordenadas à remissão dos pecados veniais. Por isso, na absolvição sacramental não bastaria dizer - Deus onipotente se amerceie de ti, ou Deus te dê a absolvição e a remissão, porque com tais palavras o sacerdote não significa ser dada a absolvição, mas pede que o seja. - O sacerdote porém recita, antes da absolvição sacramental, as referidas orações, a fim de não ficar impedido o efeito do sacramento por parte do penitente, cujos atos constituem a matéria deste sacramento, mas não, do batismo nem da confirmação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As palavras de Leão devem entender-se relativamente à deprecação feita antes da absolvição; mas não excluem a absolvição sacerdotal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Só Deus, pela sua autoridade, pode desatar do pecado e perdoar os pecados. Os sacerdotes o fazem pelo seu ministério; isto é, enquanto as suas palavras operam instrumentalmente neste sacramento, como também nos outros; pois, a virtude divina é a que obra interiormente em todos os sinais sacramentais, quer sejam palavras quer causas, como do sobredito se colhe. Por isso, o Senhor exprimiu uma e outra coisa, quando disse a, Pedro - Tudo o que desatares sobre a terra, etc.; e aos discípulos - Aos que vós perdoardes os pecados, ser-lhes-ão perdoados. Por isso também o sacerdote diz, antes, - Eu te absolvo, do que - Eu te perdôo os pecados. Porque está mais de acordo com as palavras ditas pelo Senhor, dando o poder das chaves, em virtude do qual os sacerdotes absolvem. - Mas como o sacerdote absolve na qualidade de ministro, convenientemente se acrescentam palavras concernentes à primária autoridade de Deus, e são: Eu te absolvo em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo; ou, por virtude da paixão de Cristo; ou, por virtude da paixão de Cristo; ou, por

autoridade de Deus, como o expõe Dionísio. Não sendo porém esse acréscimo determinado pelas palavras de Cristo, como no batismo, por isso é deixado ao arbítrio do sacerdote.

RESPOSTA À QUARTA. — Aos Apóstolos não foi dado o poder de por si mesmos curarem os enfermos, mas que estes fossem curados pelas orações deles. Foi-lhes porém conferido o poder de obrar instrumental ou ministerialmente, nos sacramentos. Por onde, podem exprimir o seu ato, antes pelas formas sacramentais, que curando doenças. No que nem sempre falam de modo deprecativo, mas às vezes, no indicativo; assim, quando Pedro disse ao coxo - O que tenho isso te dou. Em nome de Jesus Cristo levanta-te e anda.

RESPOSTA À QUINTA. — Esta exposição da fórmula - Eu te absolvo, isto é, te declaro absolvido, é em parte verdadeira, mas não é completa. Porque os sacramentos da Lei Nova não só significam, mas também realizam o que significam. Por onde, assim como o sacerdote quando batiza alguém, o declara interiormente purificado, por palavras e por atos que não somente significam, mas produzem essa purificação; assim também quando diz - Eu te absolvo, declara o penitente absolvido, não só significativa, mas também efetivamente. - E não o faz como se agisse com incerteza. Pois, assim como os outros sacramentos da lei nova produzem por si mesmos um efeito certo, em virtude da paixão de Cristo, embora possa ele ficar impedido por quem recebe o sacramento, o mesmo se dá com a penitência. Donde o dizer Agostinho: Não é vergonhosa nem difícil, depois de perpetrado, mas expiado o adultério, a reconciliação dos cônjuges, quando, pelo poder das chaves do reino dos céus, não se tem mais dúvida sobre a remissão dos pecados. Por onde, nem o sacerdote precisa de nenhuma revelação especial, bastando-lhe a revelação geral da fé, pela qual são perdoados os pecados. Por isso se diz ter sido feita a Pedro a revelação da fé. - Seria, pois, mais perfeita a exposição: Eu te absolvo, isto é, dou-te o sacramento da absolvição.

Art. 4 — Se a imposição das mãos do sacerdote é necessária neste sacramento.

O quarto discute-se assim. — Parece necessária neste sacramento a imposição das mãos do sacerdote.

1. — Pois, diz o Evangelho: Porão as mãos sobre os enfermos e sararão. - Ora, os pecadores são doentes espirituais, que recebem um bom estado espiritual, por este sacramento. Logo, é necessária, nele, a imposição das mãos.

2. Demais. — Pelo sacramento da Penitência recuperamos o Espírito Santo, que perdemos. Por isso diz a Escritura, da pessoa do penitente: Dá-me a alegria da tua salvação e conforta-me por meio do espírito principal. Ora, o Espírito Santo é dado pela imposição pelas mãos. Assim, como o refere a Escritura, os Apóstolos punham a mão sobre eles e recebiam o Espírito Santo. E o Evangelho: Foram apresentados ao Senhor vários meninos, para lhes impor as mãos. Logo, neste sacramento deve fazer-se a imposição das mãos.

3. Demais. — As palavras do sacerdote neste sacramento não têm maior eficácia, que nos outros. Ora, nos outros não bastam as palavras do ministro, salvo acompanhadas de um ato exterior. Assim no batismo é necessário as palavras do sacerdote - Eu te batizo, serem acompanhadas da ablução. Logo, também quando o sacerdote diz - Eu te absolvo, é necessário pratique o ato de impor as mãos sobre o penitente.

Mas, *em contrário*, o Senhor disse a Pedro: Tudo o que desatares sobre a terra, sem fazer qualquer menção da imposição das mãos. E nem a fez quando disse a todos: Aos que vós perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados. Logo, este sacramento não requer a imposição das mãos.

SOLUÇÃO. — A imposição das mãos nos sacramentos da Igreja é feita para designar um abundante efeito da graça, pela qual, os que recebem essa imposição, por uma certa semelhança se associam aos ministros, que devem ter uma graça mais abundante. Por onde, a imposição das mãos se faz no sacramento da confirmação, que confere a plenitude do Espírito Santo; e no sacramento da ordem, que confere uma certa excelência de poder nos divinos mistérios. Donde o dizer o Apóstolo: Tornos a acender o fogo da graça de Deus, que recebeste pela imposição das minhas mãos. Ora, o sacramento da penitência não se ordena à consecução de nenhuma excelência de graça, mas à remissão dos pecados. Por isso este sacramento não requer a imposição das mãos, como também não a requer o batismo, no qual contudo é dada uma remissão mais plena dos pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa imposição das mãos não é sacramental, mas se ordena a realização de um milagre; isto é, curar, pelo contato da mão de um homem santificado, uma doença, mesmo corporal. Assim como lemos, do Senhor, que curava os enfermos impondo-lhes as mãos; e que curou o leproso, pelo contato.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é qualquer recepção do Espírito Santo que requer a imposição das mãos; pois, também no batismo recebemos o Espírito Santo e contudo não há imposição de mãos. Mas essa imposição é requerida quando recebemos a plenitude do Espírito Santo, o que se dá na confirmação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nos sacramentos que se consumam no uso da matéria, tem o ministro que praticar um ato corpóreo sobre quem recebe o sacramento; talo caso do batismo, da confirmação e da extrema-unção. Ora, este sacramento não consiste no uso de matéria nenhuma externa; mas, em lugar da matéria estão os atos do penitente. Por onde, assim como na Eucaristia o sacerdote, pela só prolação das palavras sobre a matéria, celebra o sacramento; assim também, as só palavras do sacerdote que absolve o penitente conferem o sacramento da absolvição. E se algum ato corpóreo fosse necessário da parte do sacerdote, não teria menos lugar o sinal da cruz, próprio da Eucaristia, que a imposição às mãos, como sinal de que os pecados são perdoados pelo sangue da cruz de Cristo. E contudo não é isso de necessidade neste sacramento, como não o é na Eucaristia.

Art. 5 — Se este sacramento é necessário à salvação.

O quinto discute-se assim. — Parece que este sacramento não é necessário à salvação.

1. — Pois, àquilo da Escritura. - Os que semeiam em lágrimas etc., diz a Glosa: Não andes triste, se tens boa vontade, com que se mede a paz. Ora, a tristeza é da essência da penitência, segundo aquilo do Apóstolo: A tristeza que é segundo Deus produz para a salvação uma penitência estável. Logo, a boa vontade sem a penitência basta à salvação.

2. Demais. — A Escritura diz: A caridade cobre todos os delitos. E a seguir: Os pecados purificam-se pela misericórdia e pela fé. Ora, o fim deste sacramento é só purificar dos pecados. Logo, tendo caridade, fé e misericórdia, podemos alcançar a salvação, mesmo sem o sacramento da penitência.

3. Demais. — Os sacramentos da Igreja começaram com a instituição de Cristo. Ora, como lemos no Evangelho, Cristo perdoou a mulher adúltera, sem penitência. Logo, parece não ser a penitência necessária à salvação.

Mas, *em contrário*, o Senhor disse: Se vós outros não fizerdes penitência, todos assim mesmo haveis de acabar.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode uma coisa ser necessária à salvação: absoluta e condicionalmente. Absolutamente é necessário à salvação aquilo sem o que ela não pode ser alcançada; assim, a graça de Cristo e o sacramento do batismo pelo qual renascemos em Cristo. Condicionalmente é necessário o sacramento da penitência; não por certo a todos, mas aos que estão em pecado. Assim, diz a Escritura: E tu, Senhor Deus dos justos, não fizeste a penitência para os justos - Abraão, Isaac e Jacó, nem para os que te não ofenderam. - Ora, o pecado, quando tiver sido consumado, gera a morte, no dizer da Escritura. Logo, é necessário, para a sua salvação, que o pecador seja purificado do pecado. O que não pode ser sem o sacramento da penitência, no qual obra a virtude da paixão de Cristo pela absolvição do sacerdote simultânea com a confissão do pecador, que coopera com a graça para delir o pecado, como o diz Agostinho: Quem te criou sem ti não te justificará sem ti. Por onde é claro que o sacramento da penitência é necessário à salvação, depois do pecado; assim como o remédio é necessário ao corpo de quem caiu em grave doença.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A glosa citada deve ser entendida de quem tem uma boa vontade sem a interpolação causada pelo pecado; pois, essa nenhuma causa tem para tristezas. Mas, quando a boa vontade foi suprimida pelo pecado, não pode ser restituída sem a tristeza, pela qual nos penitenciamos do pecado passado; o que constitui a matéria da penitência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem a fé, nem a caridade nem a misericórdia podem, sem a penitência, tirar-nos do estado de pecado. Pois, ao seu lado, a caridade exige que nos arrependamos da ofensa cometida contra o amigo, e que empreguemos estudo em nos reconciliarmos com ele. A fé, por outro lado, requiere que, pela virtude da paixão de Cristo, que obra nos sacramentos da Igreja, nos justifiquemos dos nossos pecados. E por fim também a misericórdia ordenada pede que reparemos pela penitência a nossa miséria, em que nos precipitou o pecado, segundo aquilo da Escritura: O pecado faz miseráveis os povos. Donde o outro dito da Escritura: Tem piedade com a tua alma, fazendo-te agradável a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pela excelência do poder, que só Cristo tinha como dissemos, é que concedeu à mulher adúltera o efeito do sacramento da penitência - a remissão dos pecados - sem esse sacramento; embora não sem a penitência interior, que operou nela pela graça.

Art. 6 — Se a penitência é a segunda tábua, depois do naufrágio.

O sexto discute-se assim. — Parece que a penitência não é a segunda tábua, depois do naufrágio.

1. — Pois, àquilo de Isaias - Fizeram como os de Sodoma, pública ostentação do seu pecado, diz a Glosa: A segunda tábua, depois do naufrágio, é esconder os pecados. Ora, a penitência não esconde os pecados; ao contrário, revela-os. Logo, a penitência não é a segunda tábua.

2. Demais. — O fundamento ocupa, no edifício, não o segundo, mas o primeiro lugar. Ora, a penitência é o fundamento do edifício espiritual, segundo aquilo do - Apóstolo: Não lançando de novo o fundamento

da penitência das obras mortas. Por isso precede ao próprio batismo, conforme ainda aquilo da Escritura: Fazei penitência e cada um de vós sela batizado. Logo, a penitência não é a segunda tábua.

3. Demais. — Todos os sacramentos são umas tábuas, isto é, remédios contra o pecado. Ora, a penitência não ocupa o segundo lugar entre os sacramentos; mas antes, o quarto, como do sobredito se colhe. Logo, a penitência não deve ser considerada como a segunda tábua depois do naufrágio.

Mas, *em contrário*, Jerônimo diz, que a segunda tábua depois do naufrágio é a penitência.

SOLUÇÃO. — O essencial é naturalmente anterior ao accidental; assim, a substância é anterior ao acidente. Ora, certos sacramentos se ordenam à salvação do homem; tal o batismo, que um nascimento espiritual; a confirmação, crescimento espiritual; e a Eucaristia, nutrição espiritual. A penitência porém se ordena à nossa salvação accidental e condicionalmente, isto é, suposto o pecado. Pois, se atualmente não pecássemos, não precisaríamos da penitência; mas precisaríamos do batismo, da confirmação e da Eucaristia. Assim como para a vida do corpo não precisaríamos de remédios se não enfermássemos; mas para vivermos é preciso, nascermos, crescermos e nutrirmo-nos. Por onde, a penitência ocupa o segundo lugar relativamente ao estado de integridade conferido e conservado pelos referidos sacramentos. Por isso dizemos metaforicamente que é a segunda tábua depois do naufrágio. Assim, O primeiro remédio para os que atravessamos os mares é nos conservarmos num navio em bom estado; o segundo, se ele naufraga, apegar-mo-nos a uma tábua. Do mesmo modo, o primeiro remédio no mar desta vida é conservarmos a nossa integridade; o segundo, recuperarmos essa integridade pela penitência, se a perdemos pelo pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos podemos esconder os pecados. Primeiro, quando os cometemos. Pois, é pior pecar em público que às ocultas; quer porque o pecador público se considera como pecando com maior desprezo; quer também por pecar com escândalo dos outros. Por isso, aplica-se um remédio aos pecados que cometemos às ocultas. E neste sentido diz a Glosa: A segunda tábua depois do naufrágio é esconder os pecados; não que assim fique o pecado delido, como o é pela penitência; mas pelo tornar menor. - De outro modo, podemos esconder o pecado anteriormente cometido por negligência na confissão; e isso encontra a penitência. E então esconder o pecado não é a segunda tábua, mas antes o contrário da tábua; pois, como diz a Escritura, aquele que esconde as suas maldades não será bem sucedido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A penitência não pode ser considerada o fundamento do edifício espiritual, absolutamente, falando, isto é, na primeira edificação; mas é o fundamento, na segunda reedificação, que se opera pela destruição do pecado. Pois, é ela que antes de tudo se impõe aos que voltam para Deus. Mas o Apóstolo, no lugar aduzido, fala do fundamento espiritual da doutrina. - Quanto à penitência precedente ao batismo, não é o sacramento da penitência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os três sacramentos precedentes respeitam à nau íntegra, isto é, ao estado de integridade; em relação ao qual dizemos que a penitência é a segunda tábua.

Art. 7 — Se este sacramento foi convenientemente instituído na Lei Nova.

O sétimo discute-se assim. — Parece que este sacramento não foi convenientemente instituído na Lei Nova.

1. — Pois, o que é de direito natural não precisa ser instituído. Ora, penitenciarmos dos males que praticamos é de direito natural; pois, não podemos amar o bem sem nos penitenciarmos de que lhe é contrário. Logo, a penitência não foi convenientemente instituída na Lei Nova.

2. Demais. — O já existente na Lei Velha não precisava ser de novo instituído. Ora, na Lei Velha já existia a penitência, e por isso o Senhor se queixa, perguntando: Ninguém há que faça penitência do seu pecado, dizendo Que fiz eu? Logo, a penitência não devia ser instituída na Lei Nova.

3. Demais. — A penitência é conseqüente ao batismo, pois é a segunda tábu. Ora, a penitência foi instituída pelo Senhor antes do batismo. Pois, no princípio da sua pregação o Senhor disse como lemos no Evangelho: Fazei penitência porque está próximo o reino de Deus. Logo, este sacramento não foi convenientemente instituído na Lei Nova.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor: Assim é que importava que o Cristo padecesse e que ressurgisse dos mortos ao terceiro dia, e que em seu nome se pregasse penitência e remissão de pecados em todas as nações.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, neste sacramento o ato do penitente se comporta como a matéria; e os atos do sacerdote, obrando como ministro de Cristo, se comportam como o elemento formal e completivo do sacramento. Ora, a matéria, mesmo nos outros sacramentos, preexiste por natureza, como a água; ou por alguma arte, como o pão. Mas, é necessária uma instituição determinando que tal matéria deva ser assumida para o sacramento. Ora, a forma do sacramento e a sua virtude procedem totalmente da instituição de Cristo, de cuja paixão proveio a virtude dos sacramentos. Assim pois a matéria preexiste por natureza; pois, pela razão natural somos levados a nos penitenciarmos dos males que praticamos; mas, o fazermos penitência deste ou daquele modo, resulta de uma instituição divina. - Por isso Senhor, no princípio da sua pregação, ordenou aos homens não só o se penitenciarem, mas também que fizessem penitência, significando assim os determinados modos dos atos requeridos por este sacramento. E o que respeita ao ofício dos ministros, o determinou quando disse a Pedro: Eu te darei as chaves do reino nos céus. Quanto à eficácia deste sacramento e à origem da sua virtude, ele as manifestou após a sua ressurreição, quando depois de ter-se referido à sua paixão e ressurreição, disse, que importava que se pregasse em seu nome a penitência e a remissão de pecados em todas as nações. Pois, em virtude do nome de Jesus Cristo que sofreu e ressurgiu, este sacramento tem a sua eficácia de remitir os pecados. Por onde é claro que foi convenientemente instituído na Lei Nova.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É de direito natural o nos penitenciarmos dos males que fizemos, arrependendo-nos de os haver praticado, buscando de algum modo remédio à nossa dor; e ainda, dando certas mostras dela. Assim o fizeram os Ninívtas, como lemos na Escritura; os quais tiveram mesmo, além da fé que neles tinha despertado a pregação de Jonas, de fazer o que essa fé exigia, com a esperança de alcançarem de Deus o perdão, segundo as palavras do profeta - Quem sabe se voltará Deus para nos perdoar e se aplacará ele o furor da sua ira, de sorte que nós não pereçamos? Mas, como todas as outras prescrições da lei natural foram precisadas por uma leis divinas positivas, conforme o dissemos na Segunda Parte, assim também a penitência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As prescrições do direito natural recebem a sua determinação diversamente na Lei Velha e na Nova, conforme o vêem à imperfeição daquela e à perfeição desta. Por isso a penitência, na Lei Velha, recebeu uma certa precisão. Primeiro, quanto à dor dos pecados, que devia exprimir-se antes pelos afetos do coração do que por sinais externos, segundo aquilo da Escritura: Rasgai os vossos corações e não os vossos vestidos. E quanto ao remédio que se devia buscar a dor; de modo que os ministros de Deus de certa maneira confessarem os seus pecados, pelo menos em geral.

Donde o dizer o Senhor: Se uma pessoa pecar por ignorância oferecerá dos rebanhos um carneiro sem defeito, conforme à medida e a consideração do pecado, ao sacerdote; o qual orará por ele, porque o fez com ignorância e perdoar-se-lhe-á. E o fato de fazer um oblação pelo seu pecado já era de certo modo confessá-lo ao sacerdote. Por isso diz a Escritura: Aquele que esconde as suas maldades não será bem sucedido; aquele porém que as confessar e se retirar delas alcançará misericórdia. - Mas ainda não havia o poder das chaves, derivada da paixão de Cristo. E por conseqüente ainda não estava instituída a dor dos pecados com o propósito de o pecador se submeter, pela confissão e pela satisfação, às chaves da Igreja, com a esperança de conseguir perdão em virtude da paixão de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Atentando isto mais consideradamente, veremos que o dito do Senhor sobre a necessidade do batismo precedeu no tempo o que disse da necessidade da penitência. Pois, o que disse a Nicodemos, sobre o batismo, foi antes do encarceramento de João, do qual depois se acrescenta que batizava. Mas o que disse da penitência foi depois do encarceramento de João. - Se porém tivesse primeiro induzido à penitência que ao batismo, sê-lo-ia porque também antes do batismo é necessária uma certa penitência, como o diz Pedro: Fazei penitência e cada um de vós seja batizado.

RESPOSTA À QUARTA. — Cristo não recebeu o batismo que ele mesmo instituiu, mas foi batizado no batismo de João, como dissemos. Mas nem mesmo exerceu ativamente o seu ministério, porque ele próprio não batizava em geral, mas os seus discípulos como diz Agostinho. Pois, receber o sacramento por ele próprio instituído de nenhum modo lhe convinha. Quer por não ter necessidade de penitência, quem não tinha nenhum pecado; nem pelo fato de conferir este sacramento aos outros, pois, para mostrar a sua misericórdia e o seu poder, conferia o efeito deste sacramento sem conferir o sacramento, como dissemos. — Quanto porém ao sacramento da Eucaristia, ele próprio o recebeu e o deu aos outros: quer para lhe mostrar a excelência; quer por ser esse sacramento o memorial da sua paixão, enquanto é nele Cristo o sacerdote e a hóstia.

Art. 8 — Se a penitência deve durar até ao fim da vida.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a penitência não deve durar até ao fim da vida.

1. — Pois, a penitência se ordena a delir o pecado. Ora, o penitente recebe logo a remissão dos pecados, conforme àquilo da Escritura: Se o ímpio fizer penitência de todos os seus pecados que cometeu viverá e não morrerá. Logo, não é preciso prolongar ainda mais a penitência.

2. Demais. — Fazer penitência é próprio dos principiantes. Ora, desse estado devemos passar para o dos que progredem e, depois, ao dos perfeitos. Logo, não devemos fazer penitência até ao fim da vida.

3. Demais. — Assim como nos outros sacramentos devemos observar as prescrições da Igreja, assim também neste. Ora, segundo os cânones, há tempos determinados para a penitência; de modo que quem cometeu um certo pecado ou tal outro faça tantos anos de penitência. Logo, parece que a penitência não se nos deve estender até ao fim da vida.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Que nos resta senão chorar durante esta vida? Pois, onde não há dor não há penitência. E se não fazemos penitência, como alcançaremos perdão?

SOLUÇÃO. — Há duas espécies de penitência: a interior e a exterior. - A interior é a que nos faz chorar o pecado cometido. E essa deve durar até ao fim da vida. Pois, sempre nos devemos doer do pecado cometido; do contrário, se nos comprazemos no pecado, já por isso mesmo nele incorremos e perdemos o fruto do perdão. Ora, a displicência do pecado cometido causa dor em quem é dela

susceptível, como o somos nós durante esta vida. Mas, depois dela, os bens aventurados não são mais capazes de dor. E por isso, sem nenhuma dor, lhes repugnarão todos os pecados passados, segundo aquilo da Escritura: Foram entregues ao esquecimento as primeiras angústias. - A penitência exterior é a pela qual damos mostras externas de dor, confessamos verbalmente os nossos pecados ao confessor, que os absolve, e satisfazemos conforme ele o ordenar. E essa penitência não há de durar até ao fim da vida; mas até um certo tempo, segundo a medida do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A verdadeira penitência não só remove os pecados passados, mas também nos preserva dos futuros. Pois, embora no primeiro instante da verdadeira penitência alcancemos a remissão dos pecados, devemos, contudo perseverar penitentes, para não reincidirmos no pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Fazer penitência interior simultaneamente com a exterior é próprio dos incipientes, que acabam de sair do pecado. Mas, fazer penitência interna cabe tanto aos que progridem como aos perfeitos, segundo aquilo da Escritura: Por isso o próprio Paulo dizia: Não sou digno de ser chamado apóstolo, porque persegui a Igreja de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Esses tempos referidos são prefixados aos penitentes quanto ao ato da penitência exterior.

Art. 9 — Se a penitência pode ser contínua.

O nono discute-se assim. — Parece que a penitência não pode ser contínua.

1. — Pois, diz a Escritura: Cesse lá do choro a tua voz e de verterem lágrimas os teus olhos. Ora, isto não poderia ser, se a penitência. consistente em choro e lágrimas, fosse contínua. Logo, a penitência não pode ser contínua.

2. Demais. — Devemos nos com prazer com todas as nossas boas obras, segundo aquilo da Escritura: Servi ao Senhor em alegria. Ora, fazendo penitência, praticamos uma boa obra. Logo, devemos nos comprazer com ela. Mas, não podemos estar em alegria e tristeza ao mesmo tempo, conforme está claro no Filósofo. Logo não pode o penitente chorar continuamente os pecados passados, como o exige a penitência.

3. Demais. — O Apóstolo diz: Deveis consolá-lo, isto é, o penitente, para que não aconteça que seja consumido de demasiada tristeza quem se acha em tais circunstâncias. Ora, a consolação expulsa as lágrimas, que constituem a essência da penitência. Logo, a penitência não deve ser contínua.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Cuidemos para que seja contínua a dor da nossa penitência.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos fazer penitência: por atos e pelo hábito. - Ora, atualmente é-nos impossível fazer penitência contínua; pois seria necessário os atos do penitente, internos ou externos, interpolarem-se ao menos no sono e na satisfação de outras necessidades corpóreas. - Noutro sentido referimo-nos à penitência habitual. E então devemos fazer continua penitência. Tanto por nunca devermos praticar nada de contrário à penitência e que nos viesse privar da disposição atual de penitente; quanto por devermos trazer sempre no propósito a dor dos pecados passados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O choro e as lágrimas são atos externos de penitência, os quais não só não devem ser contínuos, mas ainda não é necessário durem até ao fim da vida, como dissemos. Por isso no mesmo lugar se diz sinaladamente: porque recompensa há para a tua obra. Ora, a

recompensa da obra do penitente é a plena remissão do pecado, quanto à culpa e quanto à pena; e depois de alcançá-la, já não devemos mais fazer a penitência externa. Mas isto não exclui a continuidade da penitência, tal como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A dupla luz podemos considerar a dor e a alegria. - Primeiro, enquanto paixões do apetite sensitivo. E então de nenhum modo podem existir simultâneas, por serem absolutamente contrárias quer pelos seus objetos - por exemplo, quando recaem sobre o mesmo objeto; quer ao menos pelo movimento do coração - pois, ao passo que a alegria implica o dilatar-se do coração, a tristeza é acompanhada da constrição dele. E é neste sentido que fala o Filósofo. - A outra luz podemos considerar a alegria e a tristeza enquanto consistentes num simples ato da vontade, a que uma cousa agrada ou desagrada. E então não podem ter contrariedade senão por parte do objeto - por exemplo, quando recaem sobre o mesmo objeto e ao mesmo respeito. E nesse caso não podem coexistir a alegria e a tristeza, porque uma mesma coisa não pode simultaneamente e ao mesmo respeito agradar e desagradar. Se porém a alegria e a tristeza assim consideradas não recaírem sobre o mesmo objeto e ao mesmo respeito; ou se recaírem sobre objetos diversos, ou sobre o mesmo mas a respeito diversos, então nenhuma contrariedade há entre a alegria e a tristeza. Por onde, nada impede alegrarmo-nos e entristecermos-nos; simultaneamente; por exemplo, vendo um justo sofrer, ao mesmo tempo que nos apraz a sua justiça desagradar-nos o seu sofrimento. E deste modo pode nos desagradar o termos pecado, e nos agradar a nossa displicência, pelo havermos feito, com a esperança do perdão, de maneira que a própria tristeza nos seja matéria de alegria. Donde o dizer Agostinho: Tenha sempre o penitente dor dos seus pecados e se alegre pela ter. Se porém a tristeza de nenhum modo fosse compatível com a alegria, isso privaria, não da continuidade habitual da penitência, mas da atual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Segundo o Filósofo, à virtude pertence estabelecer a mediedade entre as paixões. Ora, a tristeza que, no apetite sensitivo do penitente resulta da displicência da vontade, é uma paixão. Por onde, deve ser moderada pela virtude; e é vicioso o seu excesso, por induzir em desespero. O que significa o Apóstolo, dizendo no mesmo lugar: Para que não aconteça seja consumido de demasiada tristeza, quem se acha em tais circunstâncias. E assim a consolação a que aí o Apóstolo refere é moderadora da tristeza, mas não priva totalmente dela.

Art. 10 — Se o sacramento da penitência deve reiterar-se.

O décimo discute-se assim. — Parece que o sacramento da penitência não deve reiterar-se.

1. — Pois. diz o Apóstolo: É impossível que os que foram uma vez iluminados, que tomaram já o gosto ao dom celestial, e que foram feitos participantes do Espírito Santo, e depois disto caíram, é impossível, digo, que eles tornem a ser renovados pela penitência. Ora, todos os que fizeram penitência foram iluminados e receberam o dom do Espírito Santo. Logo, quem quer que peque, depois da penitência, não na pode fazer de novo.

2. Demais. — Ambrósio diz: Encontram-se pessoas que pensam que devemos fazer penitência muitas vezes; são uns luxuriosos em Cristo. Pois, se tivessem verdadeiramente feito penitência, não pensariam que ela deve ser renovada; porquanto, como é um só o batismo, também uma só é a penitência. Ora, o batismo não se reitera. Logo, nem a penitência.

3. Demais. — Os milagres com que Deus curou as enfermidades do corpo significam a cura das doenças espirituais, pela qual somos livres dos pecados. Mas não lemos no Evangelho, que o Senhor tivesse dado a vista a nenhum cego duas vezes, ou tivesse limpadado duas vezes algum leproso, ou ainda duas vezes

ressuscitado algum morto. Logo, parece também que a nenhum pecador dá duas vezes o perdão, pela penitência.

4. Demais. — Gregório diz: Penitência é chorar os pecados antes cometidos, e não tornar a cometer o que devemos depois chorar. E Isidoro: É irrisor e não penitente quem continua a fazer o de que há de penitenciar-se. Quem, pois, é verdadeiramente penitente não tornará a pecar. Logo, não é possível a penitência ser reiterada.

5. Demais. — Assim como o batismo tira a sua eficácia da paixão de Cristo, assim também a penitência. Ora, o batismo não é reiterado, por causa da unidade da paixão e da morte de Cristo. Logo, pela mesma razão, nem a penitência.

6. Demais. — Gregório (Ambrósio) diz: A facilidade do perdão é um incentivo para pecar. Se, pois, Deus dá freqüentemente perdão, pela penitência, parece que dá aos homens um incentivo para pecarem; e assim pareceria comprazer-se com o pecado. O que não condiz com a sua bondade. Logo, a penitência não pode ser reiterada.

Mas, *em contrário*, somos induzidos à misericórdia pelo exemplo da divina misericórdia, segundo aquilo do Evangelho: Sede misericordiosos, como também vosso Pai é misericordioso. Ora, o Senhor impõe essa misericórdia aos seus discípulos, para que mais freqüentemente perdoem aos seus irmãos que os ofenderem. Por isso, a Pedro que perguntava Senhor, quantas vezes poderá pecar meu irmão contra mim, que eu lhe perdoe - respondeu Jesus: Não te digo que até sete vezes, mas que até setenta vezes sete vezes. E por isso, o Senhor mui freqüentemente dá pela penitência o perdão aos que pecam; pois sobretudo nos ensinou a fazer a oração: Perdoai-nos as nossas dívidas assim como nós perdoamos aos nossos devedores.

SOLUÇÃO. — Sobre a penitência certos erraram, dizendo que não podemos por meio dela conseguir duas vezes o perdão dos pecados. Desses uns, os Novacianos, deram a tal modo de ver uma extensão, a ponto de dizerem, que depois da primeira penitência, feita no batismo, os pecadores não podem alcançar novo perdão por uma nova penitência. - Outros heréticos houve porém, como o refere Agostinho, de acordo com os quais, depois do batismo é útil a penitência, não porém várias vezes, mas uma só. Estes erros procedem de duas causas. - Primeiro, porque esses heréticos erravam no tocante à natureza da verdadeira penitência. Pois, sendo para a verdadeira penitência necessária a caridade, sem a qual não podem ser delidos os pecados, criam que, uma vez possuída, a caridade não pode ser perdida; e por conseqüência a penitência, sendo verdadeira, não pode nunca ser perdida pelo pecado, a ponto de ser necessária a renovação. Mas isto foi refutado na Segunda Parte, onde mostramos, que a caridade, uma vez possuída, pode ser perdida, por causa da liberdade do arbítrio; e portanto, depois de uma verdadeira penitência podemos pecar mortalmente. - Segundo, porque erravam no ponderar a gravidade do pecado. Pois, pensavam ser tão grave o pecado cometido depois de alcançado o perdão, que não é possível se:- perdoado. E nisso erravam relativamente ao pecado, o qual, mesmo depois de alcançada a absolvição, pode ser mais grave e mais leve mesmo, que o fora o primeiro pecado perdoado. E erravam muito mais contra a infinidade da divina misericórdia, superior a qualquer número e a qualquer grandeza de pecados, segundo aquilo da Escritura: Tem piedade de mim, ó Deus, segundo a tua grande misericórdia; e segundo as muitas mostras da tua clemência, apaga a minha maldade. Por isso é reprovada a palavra proferida por Caim: O meu pecado é muito grande para eu poder alcançar perdão. Por onde, a misericórdia de Deus perdoa aos pecadores penitentes, sem nenhum limite. Onde o dizer a Escritura: Imensa e inconcebível é a misericórdia de vossa promessa a respeito da malícia dos homens. Por onde é manifesto, que a penitência pode ser reiterada muitas vezes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Porque entre os judeus a lei instituíra determinadas abluções, pelas quais muitas vezes se purgavam das imundícies, certos deles criam que também pela ablução do batismo podiam purificar-se várias vezes. E para excluir esse erro o Apóstolo escreve aos Hebreus: É impossível que os que foram uma vez iluminados, isto é, pelo batismo, tornem a ser renovados pela penitência, isto é, pelo batismo, que é a ablução de regeneração e renovação do Espírito Santo. E dá a razão, a saber, que pelo batismo morremos com Cristo; e por isso acrescenta: Crucificam de novo ao Filho de Deus em si mesmo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ambrósio se refere à penitência solene, que na Igreja não se reitera, como diremos a seguir.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Diz Agostinho: Em ocasiões diversas o Senhor restituiu a vista a muitos cegos e curou muitos enfermos, para mostrar que nesses casos diversos perdoava muitas vezes os mesmos pecados. Assim, depois de ter curado um leproso, restituiu-lhe uma outra vez a vista. Se pois curou tantos cegos, coxos e anemicos, foi para impedir o pecador de desesperar. Por isso o Evangelho não narra que tivesse curado um doente senão uma vez, para nos inspirar a todos o temor dos pecados. Chama-se a si mesmo médico, útil, não para os sãos, mas para os doentes. Mas que médico seria esse que não soubesse curar males que se renovam? Pois um médico há de curar cem vezes quem cem vezes adoeceu. Cristo seria, pois, inferior aos outros médicos, se não pudesse o que podem eles.

RESPOSTA À QUARTA. — Fazer penitência é chorarmos os pecados anteriormente cometidos e não cometermos atual nem intencionalmente ao mesmo tempo que os choramos, atos a serem por sua vez chorados. Pois, irrisor é e não penitente quem ao mesmo tempo que faz penitência, pratica atos de que deve penitenciar-se. Quem se propõe a fazer de novo o que fez, ou quem comete atualmente o mesmo ou outro gênero de pecado. Mas o fato de alguém pecar, atual ou intencionalmente, depois de ter feito penitência, não impede que esta tenha sido verdadeira. Porque nunca a verdade de um ato anterior fica excluída pela do ato contrário subsequente; pois, assim como correu verdadeiramente quem agora está sentado, assim foi verdadeiramente penitente quem depois veio a pecar.

RESPOSTA À QUINTA. — O batismo tira a sua virtude da paixão de Cristo, como sendo um renascimento espiritual, ligado com a morte espiritual da vida precedente. Ora, está decretado aos homens que morram uma só vez e nasçam uma só vez. Por isso devemos ser batizados uma só vez. Mas a penitência tira a sua virtude da paixão de Cristo, como sendo um remédio espiritual, que pode ser reiterado muitas vezes.

RESPOSTA À SEXTA. — Agostinho diz que o grande ódio de Deus pelo pecado se revela por estar sempre pronto a destruí-lo, a fim de não dissolver-se o que criou, nem se corrompa o que amou, isto é, pelo desespero.

Questão 85: Da penitência enquanto virtude.

Em seguida devemos considerar a penitência enquanto virtude.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a penitência é uma virtude.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a penitência não é uma virtude.

1. — Pois, a penitência é um sacramento enumerado entre os demais sacramentos; como do sobredito se colhe. Ora, nenhum outro sacramento é virtude. Logo, nem a penitência o é.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, a vergonha não é virtude, tanto por ser uma paixão acompanhada de alteração corpórea, como também por não ser uma disposição de um ser em estado de perfeição; pois, tem por objeto atos vergonhosos, que não pratica o homem virtuoso. Ora, semelhantemente, a penitência é uma paixão acompanhada de alteração corpórea, a saber, as lágrimas; pois, como diz Gregório, fazer penitência é chorar os pecados passados. E também a penitência tem por objeto atos vergonhosos, isto é, os pecados, que um homem virtuoso não pratica. Logo, a penitência não é uma virtude.

3. Demais. — Segundo o Filósofo, ninguém que seja virtuoso é estulto. Ora, parece estulto chorar o pecado cometido e passado, que não pode deixar de ser o que é o que contudo constitui a penitência. Logo, a penitência não é virtude.

Mas, *em contrário*, os preceitos da lei têm por objeto os atos virtuosos; pois, o fim do legislador é tornar os cidadãos virtuosos, como diz Aristóteles. Ora, a lei divina preceitua a penitência, segundo aquilo do Evangelho - Fazei penitência, etc. Logo, a penitência é uma virtude.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito resulta, a penitência tem por objeto a dor de um pecado que anteriormente cometemos. Ora, como já dissemos a dor ou a tristeza tem duplo sentido. - Num, é uma das paixões do apetite sensitivo. E, por aí, a penitência não é virtude, mas paixão. Noutro sentido, ela afeta a vontade; e então supõe uma certa eleição. E esta, sendo reta, necessariamente a penitência é um ato de virtude; pois, como diz Aristóteles, a virtude é um hábito eletivo segundo a razão reta. Ora, a razão reta exige que lamentemos o que devemos lamentar. E isso se dá com a penitência de que agora tratamos; pois, o penitente se entrega a uma dor moderada dos pecados passados, com a intenção de não tornar a os cometer. Por onde é manifesto, que a penitência, no caso vertente, ou é virtude, ou um ato de virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como dissemos, os atos humanos constituem a matéria da penitência; o que não se dá com o batismo nem com a confirmação. Por onde, sendo a virtude o princípio de determinados atos, a penitência, mais que o batismo ou a confirmação, é uma virtude, ou é acompanhada desta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A penitência, como paixão, não é virtude, como dissemos. Como tal, é acompanhada de alteração corporal. Mas é virtude enquanto li, vontade se decide fundada numa eleição reta. - O que porém podemos dizer, antes, da penitência, que da vergonha. Pois, a vergonha tem por objeto um ato vergonhoso presente, por causa do qual tememos a confusão, ao passo que a penitência, um ato passado. Ora, é contra a perfeição da virtude o sermos o autor de um ato vergonhoso presente do qual devamos nos envergonhar. Mas não é contra a perfeição da virtude o

termos cometidos, antes, atos vergonhosos de que devamos mais tarde fazer penitência, quando, de viciosos, passarmos a ser virtuosos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Lamentarmos o que já cometemos com a intenção de envidar esforços para que deixe de ser o que foi feito, seria estulto. Ora, tal não é a intenção do penitente. Pois, a sua dor é uma displicência ou reprovação do fato passado com a intenção de lhe evitar a consequência, a saber, a ofensa a Deus e o reato da pena. E isto não é estulto.

Art. 2 — Se a penitência é uma virtude especial.

O segundo discute-se assim. — Parece que a penitência não é uma virtude especial.

1. — Pois, a mesma razão que nos leva a nos comprazermos com os bons atos anteriormente praticados, faz-nos lamentar os males perpetrados. Ora, comprazermo-nos com o bem anteriormente feito não é uma virtude especial; mas, um afeto louvável, proveniente da caridade, como está claro em Agostinho. E por isso também o Apóstolo diz: A caridade não folga com a injustiça, mas folga com a verdade. Logo, pela mesma razão, nem a penitência, que é a dor dos pecados passados, é uma virtude especial; senão um afeto proveniente da caridade.

2. Demais. — Toda virtude especial tem matéria especial; pois, os hábitos se distinguem pelos Pactos; e os atos, pelos seus objetos. Ora, a penitência não tem matéria especial; pois, a sua matéria são os pecados passados, sejam de que natureza forem. Logo, a penitência não é uma virtude especial.

3. Demais. — Nada é expulso senão pelo seu contrário. Ora, a penitência expulsa todos os pecados. Logo, encontra. todos os pecados. Portanto, não é uma virtude especial.

Mas, *em contrário*, é matéria especial de um preceito de lei, como se estabeleceu.

SOLUÇÃO. — Como dissemos na Segunda Parte, as espécies de hábitos se distinguem pelas espécies dos atos; portanto, a um ato louvável de uma determinada espécie necessariamente corresponde um especial hábito virtuoso. Ora, é manifesto que a penitência constitui um ato louvável de natureza especial, consistente no estudo posto em destruir o pecado passado, enquanto ofensa a Deus; o que não é da natureza de nenhuma outra virtude. Logo e necessariamente devemos considerar a penitência como uma virtude especial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Um ato pode derivar da caridade, de dois modos. - Primeiro, como elícito dela. E um tal ato virtuoso não supõe nenhuma virtude além da caridade; tal o ato de amarmos bem e nos comprazermos nele, e o de nos entristecermos com o seu oposto. - De outro modo, um ato pode proceder da caridade como imperado por ela. E assim, como ela impera sobre todas as virtudes, como ordenando-as para o seu fim, o ato procedente da caridade pode também pertencer a uma virtude especial. - Se, pois, no ato do penitente considerarmos só a displicência do pecado passado, procede imediatamente da caridade, assim como o ato de nos comprazermos com o bem passado. Mas, a intenção de pôr estudo em delir o pecado passado requer uma virtude especial dependente da caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A penitência tem por certo e realmente matéria geral, enquanto respeita todos os pecados; mas sob uma razão especial, enquanto esses atos podem ser emendados pelo ato do homem cooperando com Deus para a sua justificação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Qualquer virtude especial expulsa o hábito do vício oposto; assim como a brancura expulsa a negrura, de um mesmo sujeito. Mas a penitência expulsa efetivamente todos os pecados, contribuindo para a destruição deles, enquanto susceptíveis de ser perdoado pela graça divina, com a cooperação do homem. Donde não se segue que seja uma virtude especial.

Art. 3 — Se a virtude da penitência é uma espécie de justiça.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a virtude da penitência não é uma espécie de justiça.

1. — Pois, a justiça não é uma virtude teologal, mas moral, como se disse na Segunda Parte. Ora, a penitência parece que é uma virtude teologal, por ter Deus como objeto; pois, satisfaz a Deus, com o qual também reconcilia o pecador. Logo, parece que a penitência não é uma espécie de justiça.

2. Demais. — A justiça, sendo virtude moral, consiste numa mediedade. Ora, a penitência, longe de consistir numa mediedade, constitui um excesso, segundo àquilo da Escritura: Toma luto como por um filho único, pranto amargo. Logo, a penitência não é uma espécie de justiça.

3. Demais. — Duas são as espécies de justiça, a saber, a distributiva e a comutativa. Ora, parece, em nenhuma delas está contida a penitência. Logo, parece que a penitência não é uma espécie de justiça.

4. Demais. — Àquilo do Evangelho — Bem-aventurados os que agora chorais — diz a Glosa: Eis a prudência a nos mostrar quão miseráveis são as coisas da terra, e quão santas as do céu. Ora, chorar é um ato de penitência. Logo, a penitência é, antes, ato de prudência que de justiça.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: A penitência é uma como vingança que tira de si quem chora seus pecados, sempre a castigar em si próprio o que lamenta haver cometido. Ora, tirar vingança é próprio da justiça; por isso Túlio considera a vindicta como uma espécie de justiça. Logo, parece que a penitência é uma espécie de justiça.

SOLUÇÃO. — Como dissemos a penitência não é uma virtude especial só por nos fazer lamentar o mal cometido, para o que bastaria a caridade; mas porque o penitente se arrepende do pecado cometido, enquanto ofensa a Deus, e com o propósito de emendar-se. Ora, a reparação da ofensa cometida contra outrem não se produz pelo só cessar dessa ofensa; mas é necessário ulteriormente uma recompensa, que tem lugar nas ofensas cometidas contra terceiro, bem como uma retribuição. Salvo que a recompensa deve provir do ofensor, por exemplo, satisfação; ao passo que a retribuição pertence aquele contra quem foi a ofensa cometida. Ora, uma e outra coisa constitui matéria da justiça, porque são ambas uma comutação, de certo modo. Por onde, é manifesto que a penitência, enquanto virtude faz parte da justiça. Devemos, porém saber que, segundo o Filósofo, o justo tem dupla acepção — uma absoluta e outra, relativa. — O justo absoluto é entre iguais; por ser a justiça uma espécie de igualdade. E a esse dá Aristóteles o nome de justo político ou civil; porque todos os cidadãos são iguais por estarem, como livres, sujeitos imediatamente ao mesmo chefe. — Justo relativo se chama o que tem lugar entre pessoas, das quais uma está sujeita a outra; assim, o escravo, ao senhor; o filho, ao pai; a esposa, ao marido. E tal é o justo que consideramos na penitência. Por onde, o penitente recorre a Deus, com o propósito de emenda, como o servo ao senhor, segundo aquilo da Escritura: Assim como os olhos dos servos estão pregados nas mãos de seus senhores, assim os nossos olhos estão fitos no Senhor nosso Deus, até que tenha misericórdia de nós. E assim como o filho, ao pai, conforme ao Evangelho: Pai pequei contra o céu e diante de ti. E como a mulher ao marido, segundo ainda a Escritura: Tu tens te prostituído a muitos amadores; ainda assim torna para mim, diz o Senhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz Aristóteles, a justiça implica relação com terceiro. Ora, aquele para com quem se pratica a justiça não se considera como a matéria dela, que são antes as coisas distribuídas ou comutadas. Por onde, também a matéria da penitência não é Deus, mas os atos humanos, com que ofendemos ou aplacamos a Deus; e Deus é como aquele para com quem praticamos a justiça. Por onde é claro, que a penitência não é uma virtude teologal, por não ter a Deus como objeto ou matéria.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A mediedade da justiça é uma igualdade constituída entre aqueles cujas relações são regidas pela justiça, como diz Aristóteles. Entre certos porém não pode haver perfeita igualdade, por causa da excelência de um sobre o outro; assim, entre o pai e o filho, ou entre Deus e o homem, como diz o Filósofo. Por onde, em tais casos, o inferior deve fazer o que puder. O que porém não será suficiente senão só pela aceitação do superior. E isto significa o excesso atribuído à penitência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como há uma certa comutação de benefícios, quando damos graça pelo benefício recebido, assim também há uma comutação nas ofensas, como quando, pela ofensa que assacámos contra outrem, somos punidos contra a nossa vontade - o que constitui a justiça comutativa; ou recompensamos voluntariamente pela emenda - e isso constitui a penitência, que respeita a pessoa do pecador, como a justiça vindicativa respeita a pessoa do juiz. Por onde é manifesto, que a justiça vindicativa e a penitência estão incluídas na justiça comutativa.

RESPOSTA À QUARTA. — A penitência, embora seja diretamente uma espécie de justiça, compreende contudo de certo modo a matéria de todas as virtudes. - Pois, enquanto é de certo modo uma justiça existente entre o homem e Deus, há de necessariamente participar da natureza das virtudes teologais, que têm Deus por objeto. Por isso a penitência supõe a fé na paixão de Cristo, pela qual somos justificados dos pecados; e a esperança do perdão; e o ódio dos vícios, o que implica a caridade. - Mas com virtude moral, participa algo da prudência, diretiva de todas as virtudes morais. Mas, por isso mesmo que é justiça, não só participa da natureza da justiça, mas também da natureza da temperança e da fortaleza; isto é, enquanto as coisas que nos causam prazer, moderado pela temperança; ou incutem o temor, acalmado pela fortaleza - vêm a encontrar-se com a matéria da justiça. E a esta luz, pertence à justiça tanto a abstenção dos prazeres - matéria da temperança, como o suportar o que nos contraria os sentidos - matéria da fortaleza.

Art. 4 — Se o sujeito próprio da penitência é a vontade.

O quarto discute-se assim. — Parece que o sujeito próprio da penitência não é a vontade.

1. — Pois, a penitência é uma espécie de tristeza. Ora, a tristeza como a alegria, pertence ao apetite concupiscível. Logo, a penitência pertence ao concupiscível.
2. Demais. — A penitência é uma sorte de vindicta, como diz Agostinho. Ora a vindicta pertence ao irascível, porque a ira é o desejo da vindicta. Logo, parece que a penitência pertence ao irascível.
3. Demais. — O passado é o objeto próprio da memória, segundo o prova o Filósofo. Ora a penitência tem por objeto o passado, como se disse. Logo, a penitência tem na memória o seu sujeito.
4. Demais. — Nenhum ser age onde não está. Ora a penitência exclui os pecados de todas as potências da alma. Logo, a penitência está em qualquer potência da alma, e não só na vontade.

Mas, *em contrário*. - A penitência é uma espécie de sacrifício, segundo aquilo da Escritura: Sacrifício para Deus é o espírito atribulado. Ora, oferecer um sacrifício é ato da vontade, segundo ainda a Escritura: Eu te oferecerei um sacrifício voluntário. Logo, a penitência está na vontade.

SOLUÇÃO. — Podemos encarar a penitência à dupla luz. - Primeiro como paixão. E assim, sendo uma espécie de tristeza, tem no concupiscível o seu sujeito. - Segundo como virtude. E então, como dissemos, é uma espécie de justiça. Ora, o sujeito da justiça como estabelecemos na Segunda Parte, é a vontade, apetite racional. Por onde é manifesto, que a penitência, enquanto virtude tem na vontade o seu sujeito. E o seu ato próprio é o propósito feito a Deus de emendarmos o que contra ele cometemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção colhe considerando-se a penitência como paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Tomar por paixão, vingança de outrem é próprio do irascível. Mas desejar ou tirar vingança, racionalmente, de nós mesmos ou de outrem, é próprio da vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A memória é uma potência apreensiva do passado. Ora, a penitência não pertence à potência apreensiva, mas à apetitiva, que supõe o ato da apreensiva. Por onde, a penitência não reside na memória, mas a pressupõe.

RESPOSTA À QUARTA. — A vontade, como estabelecemos na Primeira Parte, move todas as outras potências da alma. Não há pois nenhuma contrariedade se a penitência, tendo na vontade o seu sujeito, produza certos efeitos em cada uma das potências da alma.

Art. 5 — Se o princípio da penitência resulta do temor.

O quinto discute-se assim. — Parece que o princípio da penitência não resulta do temor.

1. — Pois, a penitência começa pela displicência dos pecados. Ora, essa é própria da caridade, como dissemos. Logo, a penitência nasce, antes, do amor que do temor.

2. Demais. — Os homens são provocados à penitência pela esperança do reino celeste, Segundo àquilo do Evangelho: Fazei penitência, porque está próximo a reino dos céus. Ora, o reino dos céus é o objeto da esperança. Logo, a penitência procede, antes, da esperança, que do temor.

3. Demais. — O temor é um ato interno do homem. Ora, a penitência não resulta em nós de uma ação nossa, mas é obra de Deus, segundo àquilo da Escritura: Depois que me converteste, fiz penitência. Logo, a penitência não procede do temor.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Assim como a que concebe, quando estiver próximo ao parto, confrangendo-se, dá gritos nas suas dores, do mesmo modo nos tornamos nós, isto é, pela penitência. E depois acrescenta segundo outra letra: O vosso temor, nos fez conceber Senhor, e demos à luz e parimos o espírito de salvação, isto é, da penitência salutar, como se colhe do que foi anteriormente dito. Logo, a penitência procede do temor.

SOLUÇÃO. — Podemos encarar a penitência a dupla luz. - Primeiro como hábito. E então é infundida imediatamente por Deus, sem nós como colaboradores principais; mas não sem nós como cooperadores pela nossa disposição, mediante certos atos. - De outro modo podemos encarar a penitência quanto aos atos pelos quais cooperamos com a ação de Deus, ao nos infundir essa virtude. Desses atos o princípio primeiro é a ação de Deus, convertendo-nos o coração, segundo àquilo da Escritura: Converte-nos, Senhor a ti, e nós nos converteremos. - O segundo ato é o movimento da fé. - O terceiro ato é o

movimento do temor servil, pelo qual nos apartamos do pecado pelo medo dos suplícios. - O quarto ato é o movimento da esperança, pelo qual formamos o propósito da emenda, na esperança de alcançarmos o perdão. - O quinto ato é o movimento da caridade, pelo qual o pecado nos desagrada em si mesmo e já não por causa dos suplícios. - O sexto ato é o movimento do temor filial, em virtude do qual, pela reverência para com Deus, oferecemos voluntariamente a Deus a nossa satisfação. - Por onde é claro que o ato de penitência procede do temor servil como do primeiro movimento do afeto que para tal ordena; mas do temor filial, como do princípio próprio e imediato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado começa, por desagradar ao homem, sobretudo pecador, por causa dos suplícios visados pelo temor servil, antes de lhe desagradar por causa da ofensa a Deus ou da torpeza do pecado, o que é próprio da caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Pelo aproximar-se do reino dos céus se entende o advento do rei, não só para premiar, mas também para punir. Por isso, como lemos no Evangelho, João Batista dizia: Raça de víboras, quem vos ensinou a fugir da ira vindoura?

RESPOSTA À TERCEIRA. — O próprio movimento do temor também procede do ato de Deus, que converte o coração. Donde o dizer da Escritura: Quem dera que eles tivessem tal coração, que me temessem? Por onde, o fato de a penitência proceder do temor não exclui que proceda do ato pelo qual Deus converte o coração.

Art. 6 — Se a penitência é a primeira das virtudes.

O sexto discute-se assim. — Parece que a penitência é a primeira das virtudes.

1. — Pois, aquilo do Evangelho - Fazei penitência, diz a Glosa: A primeira virtude é, pela penitência, punir o homem velho e odiar os vícios.

2. Demais. — Antes de chegarmos ao termo final, começamos por sair do ponto de partida. Ora, parece que todas as outras virtudes têm por objeto a nossa marcha para o ponto de chegada; pois, todas se ordenam a nos fazer agir retamente. Ora, parece que a penitência tem por fim fazer-nos deixar o mal. Logo, segundo parece, a penitência é a primeira de todas as virtudes.

3. Demais. — Antes da penitência há o pecado na alma. Ora, nenhuma virtude pode coexistir na alma com o pecado. Logo, não há nenhuma virtude, antes da penitência; mas ela deve ser considerada a primeira, que prepara o caminho às outras, excluindo o pecado.

Mas, *em contrário*, a penitência procede da fé, da esperança e da caridade, como já dissemos. Logo, não é a penitência a primeira das virtudes.

SOI.UÇÃO. — Nas virtudes não se considera a ordem do tempo, quanto à existência delas como hábitos; porque, sendo as virtudes conexas, conforme estabelecemos na Segunda Parte, todas começam simultaneamente a existir na alma. Mas dizemos que uma delas tem prioridade sobre outra na ordem da natureza, cuja ordem é dependente da ordem dos atos, quando o ato de uma virtude pressupõe o de outra.

Donde devemos concluir que certos atos meritórios podem preceder, mesmo temporalmente, o ato e o hábito da penitência; assim, o ato da fé e da esperança informes, e o ato do temor servil. Quanto ao ato e ao hábito da caridade, são simultâneos no tempo com o ato e o hábito da penitência, e com os hábitos das outras virtudes. Pois, como estabelecemos na Segunda Parte, na justificação do ímpio são

simultâneos o movimento do livre arbítrio para Deus, que é um ato de fé informado pela caridade; e o movimento do livre arbítrio relativamente ao pecado, que é um ato de penitência. Ora, destes dois atos, o primeiro naturalmente precede o segundo; pois, o ato da virtude de penitência encontra o pecado, pelo amor de Deus que implica; portanto, o primeiro ato é a razão e a causa do segundo. Assim, pois, a penitência não é, absolutamente falando, a primeira das virtudes, nem na ordem do tempo, nem na ordem da natureza; pois, na ordem da natureza e absolutamente falando, as virtudes teologais a precedem.

Mas, de certo modo, é a primeira entre as outras virtudes na ordem do tempo, quanto ao seu ato, que vem em primeiro lugar na justificação do ímpio. Mas, na ordem da natureza, as outras virtudes têm prioridade, assim como o essencial tem prioridade sobre o accidental. Pois, as outras virtudes são essencialmente necessárias ao bem do homem, ao passo que a penitência é necessária condicionalmente, isto é, no caso de preexistir o pecado, como o dissemos quando tratamos da relação entre o sacramento da penitência e os outros sacramentos referidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Glosa referida alude ao ato de penitência como o primeiro, na ordem do tempo, entre os atos das outras virtudes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nos movimentos sucessivos o afastar-se do ponto de partida é temporalmente anterior, à chegada ao termo; e anterior, por natureza, no concernente ao sujeito, ou na ordem da causa material. Mas na ordem da causa agente e final, primeiro chegamos ao termo, pois, é o que vem em primeiro lugar na intenção do agente. E tal é a ordem a que primeiro atendemos, nos atos da alma, como diz Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A penitência abre o caminho às virtudes, expulsando o pecado pelas virtudes da fé e da caridade, que são anteriores por natureza. Mas abre-lhes o caminho de modo que entram simultaneamente com ela; pois, na justificação do ímpio, ao mesmo tempo que o movimento do livre arbítrio para Deus e o relativo ao pecado, vem a remissão da culpa e a infusão da graça, com o que simultaneamente são infundidas todas as virtudes, conforme estabelecemos na Segunda Parte.

Questão 86: Do efeito da penitência quanto à remissão dos pecados mortais.

Em seguida devemos tratar do efeito da penitência. E primeiro, quanto à remissão dos pecados mortais. Segundo, quanto à remissão dos pecados veniais. Terceiro quanto à volta dos pecados perdoados. Quarto, quanto à restauração das virtudes.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a penitência apaga todos os pecados.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a penitência não apaga todos os pecados.

1. — Pois, diz o Apóstolo, que Esaú não achou lugar de arrependimento, ainda que o solicitou com lágrimas. Ao que diz a Glosa: i. é não achou lugar de perdão e de bênção, mediante a penitência. E a Escritura diz de Antíoco: Este malvado orava a Deus, do qual não havia de conseguir misericórdia. Logo, parece que não se apagam todos os pecados.

2. Demais. — Agostinho diz: Tão grande é a mácula desse pecado - isto é, depois de ter um conhecido a Deus pela graça, atacar a fraternidade cristã e deixar-se agitar pelos fogos da inveja contra a própria graça - que não pode mais sofrer a humildade da oração, mesmo se a má consciência o obriga a reconhecer e proclamar o seu pecado. Logo, nem todo pecado pode ser apagado pela penitência.

3. Demais. — O Senhor diz: Todo o que disser alguma palavra contra o Espírito Santo não se lhe perdoará nem neste mundo nem no outro. Logo, nem todo pecado pode remitir-se pela penitência.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eu não me recordarei de nenhuma das suas iniquidades, que obrou.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode suceder que um pecado não seja susceptível de ser apagado pela penitência: ou porque o pecador não pode penitenciar-se do pecado; ou porque a penitência não pode delir o pecado. Do primeiro modo, não podem ser apagados pela penitência os pecados dos demônios e os das almas condenadas, por terem o afeto confirmado no mal, a ponto de não lhes ser impossível a displicência do pecado, como culpa, que só lhes desagrada enquanto pena, que sofrem. Em razão do que praticam uma certa penitência, mas estéril, segundo aquilo da Escritura: Tocados de arrependimento e com angústia do espírito gemendo. Por onde, esta penitência não é acompanhada da esperança do perdão, mas do desespero. — Mas tal não pode ser o caso de nenhum pecado, dos que vivemos neste mundo, pois o nosso livre arbítrio é susceptível de bem e de mal. Por onde, dizer que há pecados nesta vida, de que não possamos alcançar perdão, é errôneo. — Primeiro, porque esse modo de ver tiraria a liberdade do arbítrio. Segundo, porque derogaria à virtude da graça, que pode mover o coração de qualquer pecador à penitência, segundo aquilo da Escritura: O coração do rei se acha na mão do Senhor e ele o inclinará para qualquer parte que quiser. E dizer, do segundo modo, que não pode nenhum pecado ser perdoado pela verdadeira penitência, também é errôneo. — Primeiro, porque repugna à misericórdia de Deus, do qual diz a Escritura, que é benigno e maviioso, paciente e de muita misericórdia e pode arrepender-se do mal. Ora, de certo modo Deus seria vencido pelo homem, se este quisesse que se delisse um pecado que Deus não quisesse deliro — Segundo, porque encontra a paixão de Cristo, pela qual a penitência é eficaz, assim como os outros sacramentos; pois, está escrito — Ele é a propiciação pelos nossos pecados, e não somente pelos nossos, mas também pelos de todo o mundo.

Donde devemos concluir que, absolutamente falando, todo o pecado pode ser apagado nesta vida, pela penitência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Esaú não fez verdadeiramente penitência. O que se deduz do lugar da Escritura: Virão os dias do luto por meu pai e eu matarei a Jacó, meu irmão. — Semelhantemente, nem Antíoco fez verdadeira penitência. — Pois, lamentava-se da passada culpa, não por causa da ofensa a Deus, mas por causa da doença que no corpo sofria.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As palavras citadas de Agostinho devem entender-se assim: Tão grande é a mácula desse pecado, que não pode mais sofrer a humildade da oração, isto é, facilmente. No mesmo sentido dizemos que não pode ser curado quem não pode facilmente sarar. Mas pode fazê-lo o poder da graça divina que às vezes converte no profundo do mar, no dizer da Escritura.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essa palavra ou blasfêmia contra o Espírito Santo é a impenitência final, como explica Agostinho. A qual é absolutamente irremissível, porque acabada esta vida não há mais perdão dos pecados. — Ou se entendermos por blasfêmia contra o Espírito Santo o pecado cometido por malícia premeditada, ou ainda a blasfêmia direta contra o Espírito Santo, no dizer-se que não pode esse pecado ser perdoado, subentende-se facilmente, porque tal pecado não tem em si nenhuma causa de excusa. Ou então, que quem cometer tal pecado será punido nesta vida e na outra, como expusemos na Segunda Parte.

Art. 2 — Se o pecado pode ser perdoado sem a penitência.

O segundo discute-se assim. — Parece que o pecado pode ser perdoado sem a penitência.

1. — Pois, o poder de Deus sobre os adultos não é menor que sobre as crianças. Ora, às crianças se lhes perdoam os pecados sem a penitência. Logo, também aos adultos.

2. Demais. — Deus não ligou o seu poder aos sacramentos. Ora, a penitência é um sacramento. Logo pelo poder divino podem os pecados ser perdoados sem a penitência.

3. Demais. — Maior é a misericórdia de Deus que a do homem. Ora, por vezes um homem perdoa a ofensa recebida de outrem, mesmo que este se não penitencie dela. Pois, o próprio Senhor manda: Amai a vossos inimigos, fazei bem aos que vos têm ódio. Logo, com maior razão, Deus pode perdoar as ofensas, sem que os seus ofensores se penitenciem delas.

Mas, *em contrário*, o Senhor diz: Se aquela gente se arrepender do seu mal, também eu me arrependerei do mal que tenho pensado fazer contra ela. E assim, ao contrário, parece que, se não fizermos penitência, Deus não nos perdoará os pecados.

SOLUÇÃO. — É impossível o pecado atual mortal ser perdoado sem a penitência, tratando-se da penitência como virtude. Pois, sendo o pecado uma ofensa a Deus, do mesmo modo Deus perdoa o pecado, pelo qual perdoa a ofensa contra si cometida. Ora, a ofensa opõe-se diretamente à graça; pois, dizemos que uma pessoa ofendeu a outra pela repelir a esta da sua graça. Mas, como dissemos na Segunda Parte, entre a graça de Deus e a dos homens há a diferença seguinte: Ao passo que a graça dos homens não causa, mas pressupõe a bondade, verdadeira ou aparente, na pessoa grata, a graça de Deus causa a bondade no homem grato, porque a boa vontade de Deus, significada pela denominação de graça, é a causa do bem criado. Por isso pode dar-se que perdoemos a ofensa feita contra nós, sem nenhuma mudança da nossa vontade; mas não é possível Deus perdoar a ofensa feita por uma pessoa sem que haja mudança na vontade desta. Ora, a ofensa do pecado mortal procede da aversão da nossa vontade, de Deus, e da conversão aos bens efêmeros. Por isso é necessário, para repararmos a ofensa feita contra Deus, a nossa vontade mudar-se de modo a converter-se para Deus e detestar a conversão

supra-referida, com o propósito de emenda. O que constitui a penitência como virtude. Por onde, é impossível o pecado de alguém ser perdoado sem a penitência, como virtude. O sacramento da penitência porém, como dissemos, se perfaz pela mediação do sacerdote que liga e absolve, sem o qual pode Deus perdoar os pecados, como Cristo, perdoou à mulher adúltera e à pecadora, como lemos nos Evangelhos. As quais porém não perdoou os pecados, sem a virtude da penitência; pois, como diz Gregório, pela graça atraiu interiormente à penitência a pecadora que, por misericórdia acolhia exteriormente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As crianças são contaminadas apenas pelo pecado original, que não consiste numa desordem atual da vontade, mas numa certa desordem habitual da natureza, como dissemos na Segunda Parte. Por isso é-lhes perdoado o pecado, bastando a mudança da disposição habitual delas, pela infusão da graça e das virtudes, sem necessidade da mudança da inclinação atual. Mas ao adulto, sujeito de pecados atuais, consistentes numa desordem atual da vontade, não se lhe perdoam os pecados, mesmo na batismo, sem uma atual mudança da vontade, o que é obra da penitência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção procede, considerada a penitência como sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A misericórdia de Deus tem maior poder que a dos homens, por mudar a vontade humana, levando-nos a fazer penitência; o que a misericórdia do homem não pode fazer.

Art. 3 — Se pela penitência pode ser perdoado um pecado sem o serem os outros.

O terceiro discute-se assim. — Parece que pela penitência um pecado pode ser perdoado sem o serem os outros.

1. — Pois, diz a Escritura: fiz que chovesse sobre uma cidade e sobre outra cidade não chovesse; uma parte ficou regada com a chuva, e outra parte, sobre a qual não dei chuva, secou-se. Expondo o que, diz Gregório: Quando aquele que odeia o próximo se corrige dos outros vícios, uma só e mesma cidade é em parte regada com a chuva e outra parte seca-se; pois, há pecadores que, vencendo certos vícios, continuam a cometer pecados graves. Logo, pode um pecado ser perdoado pela penitência, sem o serem os outros.

2. Demais. — Ambrósio diz: A primeira consolação é que Deus não esquece de fazer misericórdia; a segunda é a punição, quando na falta de fé, essa punição mesma serve de satisfação e de emenda. Logo, podemos nos emendar de um pecado, permanecendo no pecado de infidelidade.

3. Demais. — De coisas que de necessidade não existem simultaneamente, uma pode ser eliminada sem que a outra o seja. Ora, os pecados, como se estabeleceu na segunda Parte, não são conexos; e portanto um pode existir sem os outros. Logo, também um deles pode ser perdoado pela penitência, sem que o sejam os outros.

4. Demais. — Os pecados são dívidas que pedimos sejam perdoadas, quando rezamos na Oração Dominical: Perdoai-nos as nossas dívidas. Ora, às vezes perdoamos uma dívida sem perdoarmos outra. Logo, também Deus pode perdoar, pela penitência, um pecado, sem perdoar os outros.

5. Demais. — Pelo amor de Deus são perdoados os nossos pecados, segundo aquilo da Escritura: Com amor eterno te amei; por isso, compadecido de ti, te atraí a mim. Ora, nada impede que Deus nos ame

por um lado, e continue ofendido por outro. Assim, ama o pecador na sua natureza, mas o odeia pela culpa. Logo, parece que Deus pode, pela penitência, perdoar-nos um pecado, sem perdoar os outros.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Há muitos que se arrependem de ter pecado, mas não completamente, reservando-se certos pecados com os quais se comprazem. E não notam que o Senhor livrou do demônio possesso, curando-lhe ao mesmo tempo a surdez e a mudez, ensinando-nos por aí que só podemos ser curados de todos os pecados ao mesmo tempo.

SOLUÇÃO. — É impossível ser perdoado, pela penitência, um pecado, sem o serem os outros. — Primeiro, porque o ser o pecado perdoado consiste em ser perdoada a ofensa a Deus, pela graça. Por isso estabelecemos na Segunda Parte, que nenhum pecado pode ser perdoado sem a graça. Ora, todo pecado mortal contraria a graça e a exclui. Por onde, é impossível um pecado ser perdoado sem que o sejam os outros. — segundo, porque, como já dissemos o pecado mortal não pode ser perdoado sem verdadeira penitência, e esta requer que abandonemos o pecado, por ser contra Deus — o que é comum a todos os pecados mortais. Ora, o mesmo princípio de ação produz o mesmo efeito. Por onde, não pode ser verdadeiro penitente quem se arrepende de um pecado, e não dos outros. Pois, se lhe repugnassem os outros, por serem contra Deus, amável sobre todas as coisas — e isso o requer a verdadeira penitência pela sua natureza mesma — necessariamente havia de arrepender-se de todos. Donde se segue a impossibilidade de ser um pecado perdoado, sem que o sejam os outros. — Terceiro, porque encontraria a perfeição da misericórdia de Deus, cujas obras são perfeitas, na frase da Escritura. Por isso, de quem tem misericórdia a tem de maneira total. E tal é o que diz Agostinho: É de certo modo impiedade de infiel esperar meio perdão daquele que é a justiça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essas palavras de Gregório não devem entender-se como referentes à remissão da culpa, mas quanto à cessação do ato. Porque às vezes quem estava acostumado a cometer muitos pecados deixa um, mas não os outros. Isso certamente o faz por auxílio divino, o qual contudo, não chega até a remissão da culpa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essas palavras de Ambrósio não podem significar a fé pela qual cremos em Cristo. Pois, comentando aquilo do Evangelho — Se eu não viera e não lhes tivesse falado, não teriam eles o pecado, isto é, de infidelidade — diz Agostinho: Esse é o pecado que faz serem retidos todos os outros. Mas é a fé aí tomada pela consciência, porque às vezes, pelas penas sofridas pacientemente, conseguimos a remissão dos pecados de que não temos consciência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os pecados, embora não conexos quanto à conversão para os bens transitórios, são-no contudo quanto à aversão do bem inmutável, no que convêm todos os pecados mortais. E por aí têm a natureza de ofensa, que deve ser delida pela penitência.

RESPOSTA À QUARTA. — A dívida de uma coisa externa, por exemplo, de dinheiro, não contraria a amizade, que perdoa as dívidas. Por onde, pode uma ser perdoada, sem o serem as outras. Mas, a dívida da culpa contraria a amizade. Por isso não pode uma culpa ser perdoada sem que o sejam as outras. Pois, mesmo entre os homens, seria ridículo quem pedisse perdão de uma ofensa, mas não de outra.

RESPOSTA À QUINTA. — O amor com que Deus ama a natureza humana não se ordena ao bem da glória, da qual ficamos impedidos por qualquer pecado. Mas o amor da graça, pelo qual se faz a remissão do pecado mortal, ordena-nos para a vida eterna, segundo aquilo do Apóstolo: A graça de Deus é a vida eterna. Por onde, não há semelhança de razões.

Art. 4 — Se, perdoada a culpa pela penitência permanece o reato da pena.

O quarto discute-se assim. — Parece que perdoada a culpa pela penitência, não permanece o reato da pena.

1. — Pois, removida a causa, removido fica o efeito. Ora, a culpa é a causa do reato da pena; pois, somos dignos da pena, porque cometemos a culpa. Logo, perdoada a culpa, não pode permanecer o reato da pena.

2. Demais. — Como diz o Apóstolo, o dom de Cristo é mais eficaz que o pecado. Ora, pecando, incorremos simultaneamente na culpa e no reato da pena. Logo e com maior razão, o dom da graça perdoa simultânea mente a culpa e dele o reato da pena.

3. Demais. — O perdão dos pecados se dá, na penitência, pela virtude da paixão, segundo aquilo do Apóstolo: Ao qual propôs Deus para ser vítima de propiciação pela fé no seu sangue, pela remissão dos delitos passados. Ora, a paixão de Cristo é suficientemente satisfatória por todos os pecados, como se disse. Logo, depois da remissão da culpa, não permanece nenhum reato da pena.

Mas, *em contrário*, a Escritura refere que, tendo Davi penitente dito a Natan - Pequei contra o Senhor, respondeu-lhe Natan: Também o Senhor transferiu o teu pecado - não morrerás; todavia morrerá certamente o filho que te nasceu. O que foi pena de um pecado precedente, como no mesmo lugar se diz. Logo, perdoada a culpa, permanece o reato de uma certa pena.

SOLUÇÃO. — Como estabelecemos na Segunda Parte, dois elementos constituem o pecado mortal - a aversão do bem inmutável e a conversão desordenada para um bem mutável. Ora, da parte da aversão do bem inmutável, resulta para o pecado mortal o reato da pena eterna, que requiere seja eternamente punido quem pecou contra o bem eterno. Da parte da conversão para o bem mutável, enquanto desordenada, resulta para o pecado mortal o reato de alguma pena; porque a desordem da culpa não se reduz à ordem da justiça senão pela pena. Pois é justo que quem concedeu à sua vontade mais do que devia, sofra alguma pena contra a vontade; assim haverá igualdade. Donde o dizer a Escritura: Quanto se tem glorificado e vivido em deleites, tanto lhe dai de tormento e pranto. Mas como a conversão ao bem comutável é finita, não é devida, por ai, ao pecado mortal uma pena eterna. Por onde, se a conversão desordenada para o bem mutável não for acompanhada da a versão de Deus, como se dá no caso dos pecados veniais, não é devida ao pecado uma pena eterna, mas só temporal. Quando, pois, pela graça se perdoa a culpa, desaparece a versão de Deus, que tinha a alma, pois, pela graça ela se une com Deus. Portanto e conseqüentemente, fica simultaneamente eliminado o reato da pena eterna. Mas pode permanecer o reato de uma pena temporal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A culpa mortal implica ao mesmo tempo a aversão de Deus e a conversão a um bem criado. Ora, como estabelecemos na Segunda Parte, a aversão de Deus é como o elemento formal dessa culpa; e a conversão ao bem criado, como o elemento material. Ora, removido de um ser o seu elemento formal, desaparece-lhe a espécie; assim, removido o racional, desaparece a espécie humana. Por onde, dizemos que é perdoada uma culpa mortal, por isso mesmo que a graça elimina a aversão que tem a alma de Deus, simultaneamente com o reato da pena eterna. Mas permanece o elemento material, isto é, a conversão desordenada para o bem criado, a que responde o reato da pena temporal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como estabelecemos na Segunda Parte, é próprio da graça agir em nós para nos justificar do pecado e cooperar conosco para agirmos retamente. Por onde, é a graça operante que

nos perdoa a culpa e o reato da pena eterna. Mas é a graça cooperante que nos perdoa o reato da pena temporal, enquanto que, sofrendo as penas pacientemente, com o auxílio da divina graça, somos absolvidos também do reato da pena temporal. Assim pois, o efeito da graça operante é anterior ao da graça cooperante; e por isso também a remissão da culpa e da pena eterna é anterior à plena absolvição da pena temporal. É verdade que ambas são efeitos da graça, mas a primeira vem só da graça, ao passo que a segunda, da graça e do livre arbítrio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A paixão de Cristo é por si mesma suficiente para delir totalmente o reato da pena, não só eterna, mas ainda temporal. E, segundo o modo por que participamos da virtude da paixão de Cristo, recebemos também a absolvição do reato da pena. Ora, no batismo participamos totalmente da virtude da paixão de Cristo, pois pela água e pelo Espírito morremos com Cristo para o pecado e renascemos para uma vida nova. Por isso, no batismo alcançamos a remissão total do reato da pena. Mas na penitência participamos da paixão de Cristo ao modo dos nossos atos próprios e que são a matéria desse sacramento, como a água é a matéria do batismo, conforme dissemos. E por isso não ficamos absolvidos totalmente do reato da pena, logo depois do primeiro ato de penitência; pelo qual somos perdoados da culpa, mas só depois de completos todos os atos de penitência.

Art. 5 — Se, perdoada a culpa mortal, são delidos todos os resquícios do pecado.

O quinto discute-se assim. — Parece que, perdoada a culpa mortal, são delidos todos os resquícios do pecado.

1. — Pois, diz Agostinho: Nunca o Senhor curou ninguém, que não o livrasse totalmente; assim curou totalmente um homem no sábado, curando-lhe ao mesmo passo e totalmente o corpo de toda doença e a alma de todo contágio do mal. Ora, os resquícios do pecado resultam da nossa inclinação para ele. Logo, não parece possível que, perdoada a culpa, permaneçam tais resquícios.

2. Demais. — Segundo Dionísio, o bem é mais eficaz que o mal, porque o mal não atua senão em virtude do bem. Ora, pecando caímos totalmente na miséria do pecado. Logo, com maior razão, fazendo penitência, ficamos também purificados de todos os resquícios do pecado.

3. Demais. — As obras de Deus são mais eficazes que as dos homens. Ora, pela prática de atos bons se nos desaparecem os restos do pecado contrário. Logo, com maior razão desaparecem pela remissão da culpa, que é obra de Deus.

Mas, *em contrário*, lemos no Evangelho que o cego a quem o Senhor restituiu a vista, recuperou primeiro uma vista imperfeita e por isso disse: Vejo os homens como árvores que andam. Depois foi-lhe restituída a vista completa, de sorte que via distintamente todos os objetos. Ora, a iluminação do cego significa a libertação do pecador. Logo, depois da primeira remissão da culpa, pela qual lhe é restituída a vista espiritual, ainda permanecem nele certos resquícios do pecado passado.

SOLUÇÃO. — O pecado mortal, pela conversão desordenada a um bem mutável, que implica, causa uma certa disposição na alma; ou mesmo um hábito, se os atos forem repetidos muitas vezes. Ora, como dissemos, a culpa do pecado mortal é perdoada, enquanto a graça faz desaparecer da alma a sua aversão de Deus. E desaparecido o concernente à aversão, pode contudo, ainda permanecer o concernente à conversão desordenada, porque esta pode existir sem aquela, como dissemos. Por onde, nada impede que, perdoada a culpa, permaneçam as disposições causadas pelos atos precedentes, que se chamam resquícios do pecado. Mas permanecem enfraquecidas e diminuídas, de modo que não nos

dominam. E isso, antes, a modo de disposições, que a modo de hábitos; assim como também permanece a concupiscência depois do batismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus quando cura o homem, fá-lo total e perfeitamente. Mas às vezes o faz de súbito, como quando restituiu imediatamente à sogra de Pedro a sua perfeita saúde, de modo que ela, levantando-se logo, se pôs a servi-los, como lemos, no Evangelho. Mas outras vezes o faz sucessivamente, como no caso referido, do cego iluminado. E ainda outras vezes, converte espiritualmente e com tanta comoção o coração humano, que o convertido de súbito alcança a perfeita saúde espiritual, não só com o perdão da culpa, mas com a disparição de todos os resquícios do pecado, como foi o caso da Madalena. Outras vezes enfim, primeiro perdoa a culpa pela graça operante; e depois, pela graça cooperante, elimina sucessivamente os resquícios do pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado, às vezes, produz logo uma fraca disposição, quando esta é causada por um só ato; outras vezes, uma disposição mais forte, quando esta é causada por muitos atos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Um só ato humano não faz desaparecer todos os resquícios do pecado; pois, como diz Aristóteles, o homem depravado, conduzido a melhores práticas, começará aproveitando um pouco até tornar-se melhor. Mas, com o exercício multiplicado, chegará a ser bom, pela virtude adquirida. Ora, isso muito mais eficazmente o produz a divina graça, acompanhada de um só ou de vários atos.

Art. 6 — Se a remissão da culpa é efeito da penitência como virtude.

O sexto discute-se assim. — Parece que a remissão da culpa não é efeito da penitência como virtude.

1. — Pois, a penitência é considerada virtude, enquanto princípio de atos humanos. Ora, os atos humanos não produzem a remissão da culpa, que é efeito da graça operante. Logo, a remissão da culpa não é efeito da penitência; enquanto virtude.

2. Demais. — Há certas outras virtudes mais excelentes que a penitência. Ora, a remissão da culpa não é considerada efeito de nenhuma outra virtude. Logo, também não é efeito da penitência, como virtude.

3. Demais. — A remissão da culpa não procede senão da virtude da paixão de Cristo, segundo aquilo do Apóstolo: Sem efusão de sangue não há remissão. Ora, a penitência, enquanto sacramento, obra em virtude da paixão de Cristo, assim como os outros sacramentos, conforme do sobredito se colige. Logo, a remissão da culpa não é efeito da penitência como virtude, mas enquanto sacramento.

Mas, *em contrário*. — Aquilo é propriamente causa de um efeito, sem o qual este não pode existir; pois, todo efeito depende da sua causa. Ora, a remissão da culpa Deus pode dá-la sem o sacramento da penitência; mas não, sem a penitência enquanto virtude, como se disse. Por isso, antes dos sacramentos da Lei Nova, Deus perdoava os pecados aos penitentes. Logo, a remissão da culpa não é efeito da penitência, como virtude.

SOLUÇÃO. — A penitência é virtude enquanto princípio de certos atos humanos. Ora, os atos humanos praticados por um pecador, como tal, constituem a matéria do sacramento da penitência. Mas, todos os sacramentos produzem o seu efeito, não só em virtude da forma, mas também em virtude da matéria; pois, de ambas se constitui a unidade do sacramento, como estabelecemos. Por onde, assim como a remissão da culpa se dá no batismo, não só em virtude da forma, mas também em virtude da matéria a saber, da água; mas mais principalmente em virtude da forma, da qual a própria água tira a sua virtude, assim também a remissão da culpa é efeito da penitência. Mais principalmente porém por virtude das

chaves, a qual os ministros têm, donde deriva o que este sacramento tem de formal, como dissemos. Secundariamente porém, o formal do sacramento deriva dos atos do penitente concernentes à virtude da penitência, mas enquanto esses atos de certo modo se ordenam às chaves da Igreja. Por onde é claro, que a remissão da culpa é efeito da penitência enquanto virtude; mas mais principalmente, enquanto é sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O efeito da graça operante é a justificação do ímpio, como dissemos na Segunda Parte. E essa justificação implica conforme mostramos no mesmo lugar, não só a infusão da graça e a remissão da culpa, como também o movimento do livre arbítrio, que de um lado, nos leva para Deus, um ato de fé formada, e de outro, nos afasta do pecado, por um ato de penitência. Mas esses atos humanos são aí como efeitos da graça operante, produzidos simultaneamente com a remissão da culpa. Por onde, a remissão da culpa não se opera sem o ato da virtude da penitência; embora seja efeito da graça operante.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A justificação do ímpio implica, não só um ato de penitência, mas também um ato de fé como dissemos. Por onde, a remissão da culpa não é considerada como efeito só da virtude da penitência, mas mais principalmente, da fé e da caridade.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A paixão de Cristo se ordena o ato da virtude da penitência, tanto pela fé como pela sua subordinação ao poder das chaves, que tem a Igreja. Por onde, de um e outro modo causa a remissão da culpa em virtude da paixão de Cristo.

Quanto ao objetado *em contrário*, respondemos, que o ato da virtude da penitência tem um caráter de necessidade tal, que sem ela não pode haver remissão da culpa, enquanto esta é um efeito inseparável da graça, pela qual principalmente a culpa é perdoada e que opera também em todos os sacramentos. E por isso daí se não pode concluir, que a graça é causa da remissão da culpa, mais principal que o sacramento da penitência. Mas devemos saber, que mesmo na vigência da Lei Velha e na da natureza, havia de certo modo o sacramento da penitência, como dissemos.

Questão 87: Da remissão dos pecados veniais.

Em seguida devemos tratar da remissão dos pecados veniais.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o pecado venial pode ser perdoado sem a penitência.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o pecado venial pode ser perdoado sem a penitência.

1. — Pois, a verdadeira penitência exige, como se disse, que não só nos arrependamos do pecado passado, mas também formemos o propósito de não mais pecar no futuro. Ora, sem esse propósito ficam perdoados os pecados veniais; pois é certo que não podemos viver neste mundo sem cometermos pecados veniais. Logo, os pecados veniais podem ser perdoados sem penitência.

2. Demais. — Não há penitência sem a displicência atual dos pecados. Ora, os pecados veniais podem ser perdoados sem que nos causem nenhuma displicência; assim, quem, durante o sono, fosse morto por Cristo, entraria imediatamente no céu; o que não lhe seria possível se permanecesse em pecado venial. Logo, os pecados veniais podem ser perdoados sem penitência.

3. Demais. — Os pecados veniais se opõem ao fervor da caridade, como se disse na Segunda Parte. Ora, um contrário destrói o outro. Logo, pelo fervor da caridade, que pode existir sem a displicência atual do pecado venial, se opera a remissão dos pecados veniais.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz que há uma penitência quotidiana na Igreja pelos pecados veniais, a qual seria inútil se sem penitência pudessem eles ser perdoados.

SOLUÇÃO. — O perdão da culpa como dissemos, se opera pela união do homem com Deus de quem, de certo modo, ela o separa. Ora, essa separação é total pelo pecado mortal, e parcial pelo pecado venial. Pois, pelo pecado mortal a nossa alma se separa completamente de Deus, porque agimos contra a caridade; ao passo que o pecado venial retarda-nos o afeto, impedindo de aplicar-se prontamente a Deus. Por onde, ambos esses pecados podem ser perdoados pela penitência, pois por ambos a vontade se nos desordena pela imoderada conversão aos bens criados. Pois, assim como o pecado mortal não pode ser remitido, enquanto a vontade adere ao pecado, assim também não o pode o pecado venial, porquanto, permanecendo a causa, permanece o efeito. É necessária porém para a remissão do pecado mortal uma perfeita penitência, que nos leva a detestar atualmente o pecado mortal cometido, o quanto podemos, isto é, aplicando estudo em rememorar cada pecado mortal cometido para detestarmos cada um de per si. Mas isto não é necessário para a remissão dos pecados veniais; não bastando contudo a displicência habitual que temos, pelo hábito da caridade ou da virtude da penitência. Porque então a caridade não sofreria o pecado venial, o que é evidentemente falso. Onde resulta que é preciso uma certa displicência virtual; por exemplo, se o nosso afeto de modo nos leva para Deus e as coisas divinas, que nos desagrade e nos pese ter cometido tudo o que nos retarde o movimento para Deus, mesmo se nisso não pensemos atualmente. O que porém não basta para a remissão do pecado mortal, senão quanto aos pecados esquecidos depois de um exame diligente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Constituídos em graça, podemos evitar todos os pecados mortais e cada um em particular; também podemos evitar cada pecado venial de per si, mas não todos como resulta do que dissemos na Segunda Parte. Por onde a penitência pelos pecados mortais requiere do pecador o propósito de se abster de todos os pecados mortais e de cada um em particular. Mas para a penitência dos pecados veniais basta o propósito de se abster de cada um em particular, mas não de

todos, o que não sofre a fraqueza da nossa vida mortal. Deve porém ter o propósito de preparar-se para diminuir os pecados veniais; do contrário correria o risco de regredir, por abandonar o desejo de progredir ou de arredar os impedimentos ao avanço espiritual — que são pecados veniais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sofrimento aceito por amor de Cristo tem força de batismo, como dissemos. E por isso purifica de roda culpa venial e mortal, salvo se a nossa vontade estiver atualmente presa ao pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O fervor da caridade virtualmente implica a displicência dos pecados veniais, como dissemos.

Art. 2 — Se para a remissão dos pecados veniais é necessária a infusão da graça.

O segundo discute-se assim. — Parece que para a remissão dos pecados veniais é necessária a infusão da graça.

1. — Pois, não há efeito sem causa própria. Ora, a causa própria da remissão dos pecados é a graça, pois não é pelos nossos próprios méritos que os pecados nos são perdoados. Donde o dizer o Apóstolo: Mas Deus, que é rico em misericórdia, pela sua extremada caridade com que nos amou, ainda quando estávamos mortos pelos pecados, nos deu vida juntamente em Cristo, por cuja graça sois salvos. Logo os pecados veniais não se remi sem a infusão da graça.

2. Demais. — Os pecados veniais não se perdoam sem a penitência. Ora, pela penitência se infunde a graça, como pelos outros sacramentos da Lei Nova. Logo, os pecados veniais não se perdoam sem a infusão da graça.

3. Demais. — O pecado venial deixa uma certa mácula na alma. Ora a mácula não se apaga senão pela graça, que é a brilho espiritual da alma. Logo, parece que os pecados veniais não são perdoados sem a infusão da graça.

Mas, *em contrário*, o pecado venial sobreveniente não priva da graça nem a diminui, como estabelecemos na Segunda Parte. Logo, pela mesma razão, para ser perdoado o pecado venial não é necessária nova infusão da graça.

SOLUÇÃO. — Qualquer realidade fica destruída pela sua contrária. Ora, o pecado venial não é contrário à graça habitual ou à caridade; apenas lhe retarda o ato, por nos prendermos demasiado aos bens criados, embora sem contrariar a vontade de Deus, como estabelecemos na Segunda Parte. Por onde, para ser apagado o pecado, não é necessária nenhuma graça habitual; mas basta, para a sua remissão um certo movimento da graça ou da caridade. Mas nos que têm o uso do livre arbítrio, únicos susceptíveis de pecado venial, não é possível a infusão da graça sem um movimento atual do livre arbítrio levando para Deus e fazendo abandonar o pecado. Por onde, sempre que uma nova graça é infundida, ficam remetidos os pecados veniais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Também a remissão dos pecados veniais é efeito da graça pelo ato elícito que ela de novo produz; mas não por uma nova infusão na alma de alguma disposição habitual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado venial nunca é perdoado sem um certo ato da virtude de penitência, explícito ou implícito, como dissemos. Mas esse pecado pode ser apagado sem o sacramento

da penitência ministrado formalmente pela absolvição do sacerdote, como dissemos. Donde, pois não se segue que para a remissão do pecado venial seja necessária a infusão da graça, a qual, embora exista em cada sacramento, não existe contudo em qualquer ato virtuoso.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No corpo pode haver mancha, de dois modos — pela privação do que lhe exige o esplendor da beleza, por exemplo, da cor conveniente ou da devida proporção dos membros; ou pela aderência de um corpo estranho, como o lodo ou o pó, que lhe ofusca a beleza. Assim também a alma pode ficar manchada pela privação do esplendor da graça em virtude de um pecado mortal; ou pela inclinação desordenada do afeto para algum bem temporal, resultado do pecado venial. Donde, para apagar a mancha do pecado mortal é necessária a infusão da graça; mas para apagar a do pecado venial basta algum ato procedente da graça que remova a adesão desordenada aos bens temporais.

Art. 3 — Se os pecados veniais ficam perdoados pela aspersão da água benta, pela bênção episcopal e práticas semelhantes.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os pecados veniais não ficam perdoados pela aspersão da água benta, pela bênção episcopal e práticas semelhantes.

1. — Pois, os pecados veniais não se perdoam sem a penitência, como se disse. Ora, a penitência, por si, basta para a remissão dos pecados veniais. Logo, as práticas referidas em nada contribuem para a remissão de tais pecados.

2. Demais. — Qualquer das práticas referidas tem a mesma relação com um pecado venial e com todos. Se portanto uma delas apaga um pecado venial, resulta, pela mesma razão, que apaga a todos. E assim, batendo no peito uma vez, fazendo uma vez aspersão de água benta, ficamos imunes de todos os pecados veniais — o que é inadmissível.

3. Demais. — Os pecados veniais induzem o reato da pena temporal. Assim, o Apóstolo, falando daquele que levanta sobre tal fundamento edifício de madeira, de feno e de palha, diz: O tal será salvo, se bem desta maneira como por intervenção do fogo. Ora, essas práticas, pelas quais se diz que os pecados veniais são perdoados, implicam uma pena mínima ou nula. Logo, não bastam para a plena remissão dos pecados veniais.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, que pelos pecados leves batemos no peito e dizemos — Perdoai-nos as nossas dívidas. Por onde, o bater no peito e a Oração Dominical causam a remissão dos pecados veniais. E o mesmo se diga das outras práticas.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, para a remissão do pecado venial não é necessária a infusão de nova graça, mas basta um ato procedente da graça, pelo qual detestamos o pecado explicitamente, ou pelo menos implicitamente, como quando nos entregamos com fervor a amar a Deus. E assim, por três razões podem certas práticas causar a remissão dos pecados veniais. — Primeiro como meios pelos quais se infunde a graça; pois, a infusão da graça apaga os pecados veniais, como dissemos. E deste modo, pela Eucaristia e pela extrema unção, e universalmente por todos os pecados da Lei Nova, pelos quais é conferida a graça, ficam perdoados os pecados veniais. — Segundo por serem essas práticas acompanhadas de um certo movimento de detestação dos pecados. Assim, a confissão geral, o bater no peito e a Oração Dominical contribuem para a remissão dos pecados veniais. Pois, na Oração Dominical pedimos: Perdoai-nos as nossas dívidas. — Terceiro, em quanto implicam um certo movimento de reverência para com Deus e para com as coisas divinas. E, assim, a bênção episcopal, a aspersão da água

benta, qualquer unção sacramental, a oração numa igreja consagrada e outras práticas semelhantes, contribuem para a remissão dos pecados veniais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todas as práticas referidas causam a remissão dos pecados veniais, enquanto inclinam a alma ao movimento da penitência, consistente em detestarmos o pecado implícita ou explicitamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Todas as práticas referidas, por si mesmas, obram a remissão de todos os pecados veniais. Pode porém ficar impedida a remissão de certos pecados veniais, a que a nossa alma atualmente adere; assim como a simulação impede as vezes o efeito do batismo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As práticas em questão apagam por certo a culpa dos pecados veniais, quer em virtude de alguma satisfação, quer também em virtude da caridade, cujo movimento tais práticas provocam. Mas, qualquer delas nem sempre apaga totalmente o reato da pena, porque então, quem estivesse de todo isento do pecado mortal, pela aspersão da água benta tomaria logo o vôo para as alturas. O reato da pena porém é perdoado por essas práticas conforme o fervor com que nos damos a Deus, que se deixa mais ou menos mover pelos referidos meios.

Art. 4 — Se o pecado venial pode ser remitido, sem que o mortal o seja.

O quarto discute-se assim. — Parece que o pecado venial pode ser remitido sem que o mortal o seja.

1. — Pois, aquilo do Evangelho — O que de vós outros está sem pecado seja o primeiro que a apedrejá-la — diz uma Glosa: Todos esses estavam em pecado mortal; pois, os veniais lhes eram perdoados pelas cerimônias da Lei. Logo, o pecado venial pode ser remitido sem que o mortal o seja.

2. Demais. — Para a remissão do pecado venial não é necessária a infusão da graça. Mas é necessária para a remissão do pecado mortal. Logo, o pecado venial pode ser remitido sem que o mortal o seja.

3. Demais. — Mais dista um pecado venial de um mortal que de outro venial. Ora, um venial pode ser perdoado sem o ser outro, como se disse. Logo, um pecado venial pode ser perdoado sem que o seja o mortal.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Em verdade te digo que não sairás de lá, isto é, do cárcere, no qual o pecado mortal mete o homem, até não pagares o último ceitil, que significa o pecado venial. Logo, o pecado venial não pode ser perdoado sem que o seja também o mortal.

SOLUÇÃO. — Como dissemos o perdão de qualquer culpa nunca é possível senão em virtude da graça. Pois, como diz o Apóstolo, a graça divina faz com que o pecado de um homem não lhe seja imputado por Deus. O que a Glosa a esse lugar expõe como relativo ao pecado venial. Ora, quem vive em pecado mortal está privado da graça de Deus. Por onde, nenhum pecado venial lhe pode ser perdoado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Por pecados veniais se entendem, no lugar aduzido, as irregularidades ou imundícies, que se contraíam em virtude da Lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora para a remissão do pecado venial não seja necessária uma nova infusão da graça habitual, é preciso porém algum ato da graça, de que não é susceptível quem está em pecado mortal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O pecado venial não exclui totalmente a ação da graça, pela qual podem ser perdoados todos os pecados veniais. Ao passo que o pecado mortal exclui totalmente o hábito da graça,

sem o qual não pode ser perdoado nenhum pecado — mortal ou venial. Logo, não há semelhança de razão.

Questão 88: Do redito dos pecados perdoados pela penitência

Em seguida devemos tratar do rédito dos pecados perdoados pela penitência.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se os pecados perdoados ressurgem por causa de um pecado subsequente.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os pecados subsequentes fazem ressurgir os pecados perdoados.

1. — Pois, diz Agostinho: Que os pecados perdoados ressurgem na alma sem caridade fraterna, Cristo nô-lo ensina mui claramente na parábola do servo a quem o Senhor repetiu a dívida perdoada, por não querer esse servo perdoar a de seu companheiro. Ora, a caridade fraterna qualquer pecado mortal a faz desaparecer. Logo, qualquer pecado mortal subsequente faz ressurgirem os pecados já perdoados pela penitência.

2. Demais. — Aquilo do Evangelho: Tornarei para minha casa, de onde saí — diz Beda: Versículo para temer-se e não para explicar-se; ar fim de que a culpa que já críamos extinta em nós, não nos esmague quando a nossa incúria nos trazia descuidados. Ora, tal não se daria se ela não voltasse. Logo, a culpa perdoada pela penitência ressurgem.

3. Demais. — O Senhor diz: Se o justo se afasta da sua justiça e vier a cometer a iniquidade de nenhuma das obras de justiça que tiver feito se fará memória. Ora, nas obras de justiça que fez também se inclui a penitência precedente; pois, como dissemos, a penitência faz parte da justiça. Logo, ao penitente recaído no pecado não se lhe imputa a penitência precedente, pela qual alcançou o perdão dos pecados. Portanto, tais pecados ressurgem.

4. Demais. — Os pecados passados são cobertos pela graça, como claramente o diz o Apóstolo, citando aquilo da Escritura: Bem aventurados aqueles cujas iniquidades são perdoadas e cujos pecados são cobertos. Ora, um pecado mortal subsequente expulsa a graça. Logo, os pecados anteriormente cometidos ficam descobertos. E assim, parece que ressurgem.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Os dons e a vocação de Deus são imutáveis. Ora os pecados do penitente são perdoados por um dom de Deus. Logo, os pecados subsequentes não fazem ressurgir os pecados cometidos, como se Deus se arrependesse do dom do perdão.

2. Demais. — Agostinho diz: Quem se separou de Cristo e acabou esta vida privado da graça, para onde pode ir senão para a perdição? Mas não tem que dar contas dos pecados que lhe foram perdoados nem será condenado por causa do pecado original.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, dois elementos encerra o pecado mortal — a versão de Deus e a conversão para os bens criados. — Ora, tudo o que o pecado mortal encerra da parte da aversão, em si mesmo considerado, é comum a todos os pecados mortais; porque por qualquer pecado mortal o homem se separa de Deus. Por onde e consequentemente, a mácula resultante da privação da graça e o reato da pena eterna são comuns a todos os pecados mortais. E é este o sentido daquele lugar da Escritura: Quem faltar em um só ponto faz-se réu de ter violado a todos. — Mas da parte da conversão, os pecados mortais são diversos e às vezes contrários. Por onde, é manifesto, que da parte da conversão, o pecado mortal subsequente não faz ressurgirem os pecados mortais já perdoados; do

contrário resultaria, que o pecado de prodigalidade faria renascer em nós o hábito ou a disposição da avareza já perdoada; e então, um contrário seria a causa de outro, o que é impossível. — Mas considerando nos pecados mortais e de maneira absoluta o resultado da aversão, o pecado mortal subsequente nos priva da graça e nos torna réu da pena, eterna, como anteriormente o fomos. — A aversão porém no pecado mortal se diversifica de certo modo pela sua relação com os diversos movimentos de conversão para os bens criados, que são deles as causas diversas. De maneira que diferem a aversão, a mácula e o reato, conforme o pecado mortal donde resultam. E assim a questão vertente vem a ser o seguinte: se a mácula e o reato da pena eterna, enquanto causados pelos atos dos pecados já perdoados ressurgem em virtude do pecado subsequente. Ora, certos pensam que desse modo, os pecados mortais ressurgem, absolutamente falando. — Mas isto não é possível. Porque as obras do homem não podem tornar irritas as de Deus.

Ora, o perdão dos pecados anteriores foi obra da misericórdia divina. Portanto, não pode torná-lo irritado o pecado subsequente. Donde o dizer o Apóstolo: Porventura a sua incredulidade destruirá a fidelidade de Deus? Por isso outros, admitindo que os pecados ressurgem disseram, que Deus não perdoa os pecados ao penitente do qual sabe, na sua presciência, que tornará a pecar, mas só o perdoa pela sua justiça atual. Pois, embora preveja a punição eterna do pecador, por causa desses pecados, contudo a sua graça o torna atualmente justo. — Mas também isto não pode manter-se. Pois, posta absolutamente a causa, também resulta absolutamente o efeito. Se portanto a graça e os sacramentos da graça não obrassem a remissão dos pecados absolutamente, mas só condicionalmente e num futuro dependente, resultaria que a graça e os sacramentos da graça não seriam causa suficiente da remissão dos pecados. O que é errôneo por derogar à graça de Deus. Por onde, de nenhum modo podem ressurgir a mácula e o reato dos pecados precedentes, enquanto foram por tais atos causados. Pode dar-se porém, que o ato pecaminoso subsequente contenha virtualmente o reato do pecado anterior; isto é, quando, recaindo no pecado, por isso mesmo pecamos mais gravemente que antes o fizéramos, segundo àquilo do Apóstolo: Pela tua dureza e coração impenitente entesouras para ti ira no dia da ira, pelo só fato de ser desprezada a bondade de Deus, que espera pela nossa penitência. Pois, supõe um desprezo muito maior da bondade de Deus reincidirmos no pecado anteriormente perdoado; e tanto mais quanto maior é o benefício do perdão que o da simples paciência para com o pecador.

Assim, pois, pelo pecado subsequente, à penitência, ressurgem de certo modo o reato dos pecados anteriormente perdoados, não enquanto causado por esses pecados já perdoados mas enquanto causado pelo pecado perpetrado em último lugar, que fica mais grave, em virtude dos pecados anteriores. O que não é ressurgirem os pecados perdoados, absolutamente falando, mas de certo modo; isto é, enquanto virtualmente contidos no pecado subsequente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras citadas de Agostinho devem entender-se como referentes à volta dos pecados, quanto ao reato da pena eterna em si mesmo considerado. Porque a reincidente no pecado, após a penitência feita, incorre no reato da pena eterna, como já incorrera antes; mas não pela razão absolutamente o mesmo. Por isso Agostinho, depois de ter dito não reincide no mesmo pecado já perdoado, nem será condenado por causa do pecado original, acrescenta: Contudo, esse mesmo pecado sofrerá a morte que lhe era devida por causa dos pecados cometidos; pois incorrerá na morte eterna, merecida pelos pecados passados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Com essas palavras não pretende dizer Beda, que a culpa antes perdoada nos oprima pela volta do reato passado; mas, pela reiteração do ato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O pecado cometido depois da penitência faz cair no esquecimento os precedentes atos de justiça, enquanto merecedores da vida eterna; mas não enquanto obstáculos ao

pecado. Por onde, quem peca mortalmente, depois de ter pago o devido, não fica sendo réu como se não no tivesse pago. E muito menos cai no esquecimento o ato de penitência antes praticado, quanto à remissão da culpa, que é obra mais de Deus que do homem.

RESPOSTA À QUARTA. — A graça apaga a mácula e o reato da pena eterna, absolutamente falando: mas cobre os atos pecaminosos passados, de modo que por causa deles Deus não nos prive da graça e nos faça réu de pena eterna. E o que a graça faz uma vez, permanece perpetuamente.

Art. 2 — Se os pecados perdoados fá-los ressurgir a ingratidão, que se manifesta especialmente por quatro gêneros de pecados.

O segundo discute-se assim. — Parece que os pecados perdoados não os faz ressurgir a ingratidão, que se manifesta especialmente pelos quatro gêneros seguintes de pecado: o ódio fraterno a apostasia da fé, o desprezo da confissão e a dor da penitência praticada, segundo alguém o disse em versos; Odeia os irmãos, torna-se apóstata, despreza a confissão. Pesa-se da penitência, a antiga culpa volta.

1. — Pois, tanto maior é a ingratidão, quanto mais grave é o pecado que cometemos contra Deus, depois do benefício da remissão dos pecados. Ora, certos pecados, como a blasfêmia contra Deus e o pecado contra o Espírito Santo, não mais graves que esses. Logo, parece que os pecados perdoados não voltam por via, antes, da ingratidão causada pelos referidos pecados, que pelos outros.

2. Demais. — Rabão diz: O Senhor entregou aos tormentos o servo mau, até que pagasse toda a dívida, porque não só os pecados que cometeu depois do batismo foram-lhe reputados a pena, mas também as manchas originais que no batismo se lhe apagaram. Ora, também os pecados veniais se contam como dívidas, e por causa deles pedimos: Perdoai-nos as nossas dívidas. Logo, também eles a ingratidão os faz voltar. E pela mesma razão, parece que os pecados veniais fazem ressurgir os pecados já perdoados, e não só os pecados referidos é que produzem esse efeito.

3. Demais. — Tanto maior é a ingratidão quando o pecado é cometido depois de se receber um benefício. Ora, entre os benefícios de Deus está também a inocência, pela qual evitamos o pecado. Assim, diz Agostinho: A tua graça devo não ter praticado todos os pecados que não cometi. Ora, a inocência é maior dom mesmo que a remissão de todos os pecados. Logo, não menos ingrato é para com Deus quem comete o primeiro pecado, depois da inocência que quem peca depois da penitência. E assim, parece que a ingratidão dos pecados referidos não é a maior causa da volta desses mesmos pecados.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: Das palavras do Evangelho consta, que se não perdoamos de coração as injúrias que nos são feitas, também será exigido de nós o que já nos comprazíamos como perdoados pela penitência. E assim, a ingratidão especial, que supõe o ódio ao próximo, faz ressurgir os pecados já perdoados, o mesmo devendo dizer-se dos demais pecados referidos.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, afirmamos que os pecados perdoados pela penitência ressurgem enquanto o reato deles, por força da ingratidão, estão virtualmente contidos no pecado subsequente. Ora, a ingratidão pode ser cometida de dois modos. — Primeiro, agindo contra o benefício recebido. E deste modo, por qualquer pecado mortal subsequente à penitência voltam os pecados já cometidos, em virtude da ingratidão. — De outro modo, comete-se a ingratidão, não só agindo diretamente contra o benefício, mas ainda contra a forma do benefício recebido. E essa forma, considerada em relação ao benfeitor, é a remissão das dívidas. Portanto, procede contra essa forma quem não perdoa ao irmão

que lh'o pede, mas continua a odiá-lo. Considerada em relação ao penitente, que recebe esse benefício, descobrimos nele um duplo movimento do livre arbítrio. O primeiro para Deus, o que é um ato de fé informada; e contra isso procede quem apostata da fé. O segundo é o movimento do livre arbítrio para o pecado, que é um ato de penitência. Ora, pelo primeiro, como dissemos, detestamos os pecados passados: e contra isso procede quem se arrepende de ter feito penitência. Pelo segundo o ato de penitência desperta no penitente o propósito de sujeitar-se às chaves da Igreja pela confissão, segundo aquilo da Escritura: Eu disse: confessarei ao Senhor contra mim a minha injustiça; e tu me perdoaste a impiedade do meu pecado. E contra isto vai quem deixa de confessar-se, como havia prometido. — Por isso se diz que a ingratidão, que os referidos pecados supõem, faz ressurgirem os pecados anteriormente perdoados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que se atribui especialmente a esses dois pecados, referidos não é por serem mais graves que os outros; mas por se oporém mais diretamente ao benefício da remissão dos pecados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo os pecados veniais e o pecado original voltam da maneira predita, assim como os pecados mortais, por se desprezar o benefício de Deus, pelo qual esses pecados foram perdoados. Nem por isso o pecado venial nos faz incorrer na ingratidão; porque, pecando venialmente, não agimos contra Deus, mas contra nós mesmos. Portanto, os pecados veniais de nenhum modo fazem ressurgir os pecados perdoados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Qualquer benefício pode ser apreciado de dois modos. Pela sua quantidade e então a inocência é maior benefício de Deus que a penitência, chamada a segunda tábua depois do naufrágio. Ou relativamente a quem o recebe que é menos digno. E então é lhe feita uma graça maior e portanto, é mais ingrato se despreza o benefício. E deste modo, o benefício da remissão da culpa é maior quanto feito a quem é dele totalmente indigno. Donde, pois, resulta maior ingratidão.

Art. 3 — Se a ingratidão do pecado subsequente à penitência faz ressurgir um tão grande reato quanto o fora o dos pecados antes perdoados.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a ingratidão do pecado subsequente à penitência faz ressurgir um tão grande reato quanto o fora o dos pecados antes perdoados.

1. — Pois, tal a grandeza do pecado e tal a grandeza do benefício pelo qual ele é perdoado. E por consequência, a grandeza da ingratidão, pela qual esse benefício é desprezado. Ora, a quantidade de ingratidão depende da quantidade do reato subsequente. Logo, a ingratidão do pecado subsequente à penitência faz ressurgir um tão grande reato quanto o fora o reato de todos os pecados procedentes.

2. Demais. — Mais peca quem ofende a Deus que quem nos ofende. Ora, o servo manumisso e culpado é reduzido pelo Senhor à mesma escravidão que antes, e talvez pior. Logo e com maior razão, quem peca contra Deus depois de liberto pelo pecado recai no mesmo reato da pena em que estava antes.

3. Demais. — Refere o Evangelho que o Senhor, cheio de cólera, mandou Que o entregassem, aquele a quem os pecados perdoados tinham sido reimputados por causa da sua ingratidão, aos algozes até pagar toda a dívida. Ora, tal não se daria se a ingratidão causasse um tão grande reato como o foi o de todos os pecados passados. Logo, a ingratidão faz ressurgir um reato igual.

Mas, *em contrário*, diz a Escritura: O número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Por onde, é claro, que um pequeno pecado não causa um grande reato, Mas às vezes o pecado mortal subsequente à penitência é muito menor que qualquer dos pecados antes perdoados. Logo, o pecado subsequente à penitência não faz surgir um tão grande reato quanto o fora o dos pecados já perdoados.

SOLUÇÃO. — Certos disseram, que o pecado subsequente produz, por causa da sua ingratidão, um tão grande reato quanto o fora o dos pecados já perdoados, além do reato próprio a esse pecado. — Mas não é necessário que assim seja. Porque, como vimos o reato dos pecados precedentes não volta por causa do pecado subsequente, enquanto resultava dos atos pecaminosos passados, mas enquanto procedente do ato desse pecado consecutivo à penitência. Por onde e necessariamente, a intensidade do reato, que ressurge, há de depender da gravidade do pecado subsequente. Mas isto nem sempre se dá necessariamente, quer nos referimos à sua gravidade específica, como, por exemplo, no caso de ser o pecado subsequente uma fornicção simples, e os pecados terem sido adultérios, homicídios ou sacrilégios; quer consideremos a sua gravidade resultante da ingratidão anexa. Pois não é necessário seja a extensão da ingratidão absolutamente igual à quantidade do benefício recebido cuja quantidade depende da quantidade dos pecados anteriormente perdoados. Pode dar-se porém que, em relação ao mesmo benefício, um seja muito ingrato ou pela importância do benefício desprezado, ou pela gravidade da culpa cometida contra o benfeitor; ao passo que outro o se a pouco, ou por ter desprezado menos, ou por ter agido menos contra o benfeitor. Mas, proporcionalmente, a quantidade da ingratidão se mude pela quantidade do benefício; suposto, pois um desprezo igual do benefício, ou igual a ofensa ao benfeitor, tanto mais grave será a ingratidão quanto maior for o benefício. — Por onde é manifesto, que não é de necessidade que, por causa da ingratidão, sempre o pecado subsequente cause um tão grande reato da pena quanto o era o dos pecados procedentes. Mas o é, que proporcionalmente, quanto mais e maiores foram os pecados perdoados, tanto maior volta o reato causado por qualquer pecado mortal subsequente à penitência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O benefício da remissão da culpa tira a sua quantidade absoluta da quantidade dos pecados antes perdoados. Mas a extensão da ingratidão não recebe a sua quantidade absoluta da quantidade do benefício, senão da grandeza do desprezo ou da ofensa, como se disse. Por isso a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O escravo manumisso não volta à anterior servidão por causa de qualquer ingratidão, mas por uma ingratidão grave.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Aquele a quem os pecados remitidos são reimputados por uma ingratidão subsequente, responde por toda a sua dívida, enquanto que o grau de culpabilidade incorrida pelos pecados precedentes reaparece proporcionalmente, e não absolutamente, na ingratidão subsequente, como dissemos.

Art. 4 — Se a ingratidão, por causa da qual o pecado subsequente faz voltarem os pecados já perdoados, é um pecado especial.

O quarto discute-se assim. — Parece que a ingratidão, por causa da qual o pecado subsequente faz voltarem os pecados já perdoados é um pecado especial.

1. — Pois, a retribuição às graças referidas constitui a reciprocidade (contrapassum) exigida pela justiça, como está claro no Filósofo. Ora, a justiça é uma virtude especial. Logo, a ingratidão é um pecado especial.

2. Demais. — Túlio introduz a gratidão como uma virtude especial. Ora, a ingratidão se opõe à gratidão. Logo, a ingratidão é um pecado especial.

3. Demais. — Um efeito especial procede de uma causa especial. Ora, a ingratidão produz o efeito especial de fazer de certo modo voltarem os pecados já perdoados. Logo, a ingratidão é um pecado especial.

Mas, *em contrário*. — O efeito de todos os pecados não constitui um pecado especial. Ora, qualquer pecado mortal nos torna ingratos para com Deus como do sobredito se colhe. Logo, a ingratidão não é um pecado especial.

SOLUÇÃO. — A ingratidão do pecador é às vezes um pecado especial; outras vezes não o é, não passando de uma circunstância geralmente conseqüente a todo pecado mortal cometido contra, Deus. Ora, o pecado se especifica pela intenção do pecador; por isso diz Aristóteles, quem adultera a fim de furtar, é, antes, ladrão, que adúltero. O pecador, pois, que por desprezo de Deus e do benefício recebido cometa um pecado, constitui este pecado uma espécie de ingratidão, e essa ingratidão do pecador é um pecado especial. Quem tiver porém tendo a intenção de cometer um pecado, por exemplo, o homicídio ou o adultério, dele não desiste porque implique desprezo de Deus, não será tal pecado um pecado especial, mas entrará na espécie de outro pecado como uma circunstância. Ora, como diz Agostinho, nem todo pecado é cometido por desprezo; e contudo por todos os pecados Deus é desprezado nos seus preceitos. Por onde, é manifesto que a ingratidão do pecador é às vezes um pecado especial; mas nem sempre. Donde se deduzem claras as respostas as objeções. — Pois, as primeiras concluem que a ingratidão, em si mesma, é uma espécie de pecado. — E a última objeção conclui que a ingratidão enquanto existente em todos os pecados, não é um pecado especial.

Questão 89: Da recuperação das virtudes pela penitência.

Em seguida devemos tratar da recuperação das virtudes pela penitência.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se as virtudes se recuperam pela penitência.

O primeiro discute-se assim. — Parece que as virtudes não se recuperam pela penitência.

1. — Pois, as virtudes perdoadas pela penitência não se poderiam recuperar se a penitência não causasse as virtudes. Ora, a penitência, sendo uma virtude, não pode ser causa de todas; sobretudo por, serem certas virtudes, como a fé, a esperança e a caridade, conforme foi dito; naturalmente anteriores à penitência. Logo, não se recuperam pela penitência.

2. Demais. — A penitência consiste em certos atos do penitente. Ora, as virtudes gratuitas não são causadas pelos nossos atos; pois, como diz Agostinho, as virtudes Deus as faz nascerem em nós, sem nossa cooperação. Logo, parece que pela penitência não recuperamos as virtudes.

3. Demais. — O virtuoso pratica atos virtuosos sem dificuldades e com prazer; por isso diz o Filósofo, que não é justo quem não se compraz em atos justos. Ora, muitos penitentes ainda praticam com dificuldades atos virtuosos. Logo, pela penitência não recuperamos as virtudes.

Mas, *em contrário*, como lemos no Evangelho, o pai mandou ao filho penitente se lhe desse o seu primeiro vestido, que, segundo Ambrósio, representa o manto da sabedoria, que é acompanhada simultaneamente por todas as virtudes, segundo aquilo da Escritura: Ensina a temperança e a prudência e a justiça e a fortaleza, que é o mais útil que há na vida para os homens. Logo, pela penitência recuperamos todas as virtudes.

SOLUÇÃO. — Pela penitência, como dissemos, remitem-se os pecados. Ora, a remissão dos pecados não pode ser senão pela infusão da graça. Donde se conclui que pela penitência se nos infunde a graça. Ora, da graça resultam todas as virtudes gratuitas, assim como da essência da alma fluem todas as potências, conforme estabelecemos na Segunda Parte. Donde se conclui que pela penitência recuperamos todas as virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A penitência é a causa de recuperamos as virtudes do mesmo modo pelo qual é a causa da graça, como já dissemos. Ora, é causa da graça enquanto sacramento: pois, como virtude é, antes, efeito da graça. Por onde, não é necessário que a penitência, enquanto virtude, seja a causa de todas as outras virtudes; mas, que o hábito da penitência seja causado simultaneamente com os hábitos das outras virtudes pelo sacramento da penitência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os atos humanos constituem a matéria do sacramento da penitência; mas o princípio formal deste sacramento depende do poder das chaves. Por onde, o poder das chaves é o que causa efetivamente a graça e as virtudes; mas instrumentalmente. E o ato primeiro do penitente se comporta como disposição última para conseguir a graça, isto é, a contrição; ao passo que os outros atos consequentes à penitência já procedem da graça e das virtudes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como dissemos, às vezes depois do primeiro ato da penitência, que é a contrição, permanecem certos resquícios dos pecados, isto é, disposições causadas pelos anteriores atos pecaminosos, donde resulta para o penitente uma certa dificuldade em praticar obras virtuosas. Mas, no concernente à inclinação mesma da caridade e das outras virtudes, o penitente pratica atos virtuosos

com prazer e sem dificuldade. Assim, o homem virtuoso pode, por acidente, experimentar dificuldade na prática de atos virtuosos, por causa do sono ou de alguma disposição do corpo.

Art. 2 — Se depois da penitência recuperamos o mesmo grau de virtude que antes tínhamos.

O segundo discute-se assim. Parece que depois da penitência recuperamos o mesmo grau de virtude que antes tínhamos.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Aos que amam a Deus todas as coisas lhes contribuem para seu bem. Ao que diz a Glosa de Agostinho, ser isso de tal modo verdadeiro, que se qualquer desses eleitos se desviarem e saírem do bom caminho, Deus lhes faz esses mesmos desvios redundarem úteis ao progresso no bem. Ora, tal não se daria se não recuperássemos o mesmo grau de virtude que antes tínhamos.

2. Demais. — Ambrósio diz: A penitência é uma ótima coisa, que reduz à perfeição todos os nossos defeitos. Ora, não seria tal, se não recuperássemos depois delas as nossas virtudes no mesmo grau que antes tínhamos.

3. Demais. — Aquilo da Escritura: — E da tarde e da manhã se fez o dia primeiro, diz a Glosa: A luz vespertina é a que perdemos pela nossa queda; a matutina é a que nos ilumina a ressurreição. Ora, a luz matutina é mais intensa que a vespertina. Logo, depois da penitência ressurgimos com maior graça ou caridade que antes tínhamos. O que também resulta das palavras do Apóstolo: onde abundou o pecado superabundou a graça.

Mas, *em contrário*. — A caridade progressiva ou a perfeita é maior que a caridade incipiente. Ora, às vezes decaímos da caridade progressiva para recomeçarmos pela caridade incipiente. Logo, sempre ressurgimos com menor virtude.

SOLUÇÃO. — Como dissemos, o movimento do livre arbítrio, suposta pela justificação do ímpio, é uma disposição última para a graça; por onde, a infusão da graça é concomitante com esse referido movimento do livre arbítrio, como estabelecemos na Segunda Parte. E nesse movimento está compreendido o ato de penitência, como dissemos. Ora, é manifesto que as formas suscetíveis de mais e de menos, tornam-se mais intensas ou mais remissas, segundo a disposição diversa do sujeito, conforme o mostramos na Segunda Parte. Donde vem que conforme o movimento do livre arbítrio, na penitência, é mais intenso ou mais remisso assim é maior ou menor a graça alcançada pelo penitente. Pode dar-se porém as vezes, que a intensidade do movimento da penitência seja proporcionado a uma graça maior que o era aquela donde o pecador decaiu pelo seu pecado; outras vezes pode ser proporcional a uma graça igual; enfim, outras, a uma menor. Por isso o penitente ora ressurge com maior graça que primeiro tivera; ora, com graça igual; e ora, enfim, com menor. E o mesmo passa com as virtudes resultantes da graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nem em todos os que amam a Deus contribui para o bem o fato de decaírem do amor de Deus pelo pecado. E isso bem o demonstram os que caem e nunca mais se levantam; ou se levantam é para cair de novo. Só contribui para os que por desígnio divino são chamados à santidade, isto é, os predestinados, cujas quedas são afinal seguidas da ressurreição. Assim, redundam-lhes em bem essas quedas, não porque sempre ressurgam em maior graça, mas numa graça mais permanente. Não, certo, da parte da graça, pois, quanto maior é a graça mais permanente é em si mesma; mas da parte mesma deles, que tanto mais estavelmente permanecer em graça, quanto mais

cautos são e humildes. Por isso a Glosa ao mesmo lugar acrescenta, que progridem no bem, os que caem, por voltarem mais humildes e se tornarem mais experimentados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A penitência, em si mesma, tem a virtude de reparar todas as deficiências, em vista, da perfeição, e mesmo de promover a um estado ulterior. Mas isso fica as vezes impedido da nossa parte, que nos movemos para Deus e detestamos o pecado de modo mais remisso. Assim também no batismo, certos adultos alcançam maior ou menor graça, conforme as disposições diversas em que se encontram.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Essa assimilação de uma e outra graça à luz vespertina e matutina se funda na semelhança de ordem; porque à luz vespertina seguem-se as trevas da noite, e a luz do dia sucede à luz matutina; mas não visa a fazer uma comparação com os graus da graça. E também essas palavras do Apóstolo entendem da graça de Cristo, que supera toda a multidão dos pecados humanos. Não é porém verdade, em relação a todos, que quanto mais abundantemente pequem tanto mais abundante graça consigam; pesada a quantidade da graça habitual. Mas a graça é superabundante quanto à sua natureza mesma, porque tanto mais grátis é o benefício do perdão quanto é conferido a um maior pecador. — Embora às vezes os que pecaram muito também choram mais os seus pecados e alcançam assim um hábito mais abundante de graça e de virtudes, como foi o caso da Madalena.

Quanto ao objetado *em contrário* — devemos responder que, num mesmo sujeito, a graça do progresso é maior que a do começo; mas em pessoas diversas não é necessariamente assim. Pois, pode uma começar tendo maior graça que tem outra já no estado de progresso. Assim, diz Gregório: Que os homens dos tempos atuais e os do futuro saibam todos de quão grande perfeição, Bento, desde criança, recebeu a graça da conversão.

Art. 3 — Se pela penitência recobramos a nossa anterior dignidade.

O terceiro discute-se assim. — Parece que pela penitência não recobramos a nossa anterior dignidade.

1. — Pois, aquilo da Escritura — A virgem de Israel caiu — diz a Glosa: Não nega que ressurja a virgem, mas que possa ressurgir; pois a ovelha que uma vez se transviou, embora reconduzida aos ombros do Pastor, não ascende contudo a uma tão grande glória, como a que nunca aberrou. Logo, pela penitência não recobramos a nossa anterior dignidade.

2. Demais. — Jerônimo diz: Os que não conservarem a dignidade do grau da sua vida divina contentem-se com salvar a alma; pois, retornar ao grau anterior é difícil. E Inocêncio Papa (I) diz, que os cânones constituídos em Nicéia excluem os penitentes, mesmo dos ínfimos graus do clericato. Logo, pela penitência não recobramos a nossa dignidade anterior.

3. Demais. — Antes de pecarmos podemos ascender a um grau mais elevado. Mas isso não é dado ao penitente, depois do pecado. Assim, diz a Escritura: Os levitas que se apartaram longe de mim, nunca se achegarão a mim para fazerem a função do sacerdócio. E uma disposição do concílio Hilerdense determina: Os que servem aos santos altares se forem vítimas da lamentável fragilidade da carne e, os olhos postos em Deus, fizerem penitência, recobrem os lugares dos seus ofícios, mas não possam ser promovidos a mais altas dignidades. Logo, pela penitência não recobramos a nossa anterior dignidade.

Mas, *em contrário*, como se lê na mesma distinção, Gregório, escrevendo a Secundino, diz: Depois de ter dado a devida satisfação, permitimos que possa, um readquirir as suas honras. E o concílio Agatense

dispõe: Os clérigos contumazes, conforme o permitir a ordem da dignidade, sejam corrigidos pelo bispo; mas de modo que, quando emendados pela penitência, recobrem o grau da sua dignidade.

SOLUÇÃO. — Pelo pecado perde o homem uma dupla dignidade — uma relativa a Deus; a outra, relativa à Igreja. Ora, relativamente a Deus, perde duas dignidades. — Uma principal, pela qual era contado entre os filhos de Deus, em virtude da graça. E esta dignidade a recupera pela penitência. O que é significado pelo filho pródigo, ao qual arrependido o pai mandou restituir o seu primeiro vestido, o anel e os sapatos. — A outra dignidade que perde, e essa secundária, é a inocência. Dela, como lemos no mesmo lugar, se gloriava o filho mais velho, dizendo: Há tantos anos que te sirvo sem transgredir mandamento algum teu. E tal dignidade o penitente não na pode recuperar. Mas as vezes adquire uma outra maior, conforme o diz Gregório: Os que refletem na sua aberração de Deus, compensam suas perdas precedentes com os lucros subsequentes. Maior alegria por isso causam ao céu, assim como também o chefe, no combate, mais ama o soldado que, voltando, depois de ter fugido, ataca o inimigo mais impetuosamente, que o que nunca voltou as costas mas também nunca lutou com coragem. A dignidade eclesiástica perde-a o clérigo pelo pecado, se se tornou indigno do exercício dela. E essa não na pode recuperar. — Primeiro, se não fizer penitência. Por isso Isidoro escreve como lemos na referida distinção: Os cânones ordenam que recuperem os graus que ocupavam, os que deram a satisfação da penitência, ou fizeram uma condigna confissão dos pecados. Mas, ao contrário, os que não se emendam do vício da sua corrupção, não recuperem o grau das dignidades que tinham, nem a graça da comunhão. — Segundo, se fizer com negligência a penitência. Donde o dizer-se na mesma distinção: Quando esses clérigos penitentes não derem quaisquer mostras de humilde compunção, de nenhuma assiduidade na oração, de nenhuma prática do jejum ou de leituras piedosas, não podemos prever a negligência com que, se as recobram, exercerão as suas primitivas dignidades. — Terceiro, se cometer algum pecado que implique irregularidade. Por isso, na mesma distinção, dispõe um cânone de um concílio convocado pelo Papa Martinho: Quem desposar uma viúva, ou, mulher abandonada pelo marido, não seja admitido ao clericalato. Se nele se intrometeu subrepticamente, seja expulso. Semelhantemente, quem, depois do batismo, for réu de homicídio por ato, por conselho ou defesa do assassino. Isto porém não é em razão do pecado, mas da irregularidade. — Quarto, por causa do escândalo. Por isso lemos na mesma distinção: Os surpreendidos ou apanhados publicamente na prática do perjúrio, do furto ou da fornicção ou de outros crimes, decaiam das suas dignidades, segundo o estatuído pelos sagrados cânones. Pois, seria escândalo para o povo de Deus ter essas pessoas como superiores. Os que porém se confessarem em particular a um sacerdote de terem cometido esses pecados às ocultas, se tratarem de as expiar por jejuns, esmolas, vigílias e santas práticas, a esses também, conservadas as suas dignidades próprias, seja prometida a esperança do perdão da misericórdia de Deus. E ainda: Se os crimes irrogados não foram estabelecidos por uma sentença judicial ou não são notórios de nenhum outro modo, salvo os homicidas, não podem, depois da penitência, ser afastados do exercício das ordens já recebidas ou de as receberem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O que se dá com a recuperação da virgindade também se dá com a da inocência, concernente à dignidade secundária relativamente a Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Com as palavras citadas, Jerônimo não quer dizer que é impossível, mas difícil, recuperarmos, depois do pecado, a nossa primitiva dignidade. Porque isto não é concedido senão ao perfeito penitente, como se disse. — Quanto às prescrições dos cânones, que parece proibirem essa concessão, responde Agostinho escrevendo a Bonifácio: Não é porque desesperasse de poder perdoar, mas pelo rigor da sua disciplina, que a Igreja proibiu receber o clericalato, a ele voltar ou nele permanecer, a quem fez penitência de algum crime. O contrário seria pôr em discussão o poder das chaves dado à Igreja e do qual foi dito: Tudo o que tiverdes desatado na terra será desatado no céu. E

depois acrescenta: Assim, o santo rei Davi fez penitência dos seus crimes e contudo permaneceu na sua dignidade. E S. Pedro fez profunda penitência de ter negado ao Senhor, derramando amaríssimas lágrimas; e contudo permaneceu Apóstolo. Mas nem por isso julgemos supervacâneo o estudo daqueles que, mais tarde, aumentaram as humilhações da penitência, quando já isso nenhum detrimento causava à penitência. Tinham, como creio aprendido pela experiência que o apego ao poder das dignidades tornava, fictícia a penitência de certos pecadores.

RESPOSTA À TERCEIRA. — E essa disposição se entende dos que fazem penitência pública e não podem por isso ser alçados depois a uma dignidade maior. Assim também Pedro, depois da negação, foi constituído pastor das ovelhas de Cristo, como lemos no Evangelho. Ao que diz Crisóstomo: Pedro, depois da negação e da penitência, ficou com maior confiança em Cristo. Pois, aquele que na Ceia não ousava interrogar e pediu a João que o fizesse em seu lugar, a esse foi confiada depois a chefia sobre seus irmãos, e não só não cometeu a outrem o interrogar o que lhe concernia, mas, quanto ao mais, ele próprio interrogou o Mestre em nome de João.

Art. 4 — Se as obras virtuosas feitas com caridade, podem ser mortificadas.

O quarto discute-se assim. — Parece que as obras virtuosas feitas com caridades não podem ser mortificadas.

1. — Pois, o não existente não é susceptível de qualquer mudança. Ora, morrer é passar da vida para a morte. Logo, como as obras virtuosas, depois de feitas, já não existem, parece que não podem já ser mortificadas.

2. Demais. — Pelas obras virtuosas feitas com caridade merecemos a vida eterna. Ora, subtrair o prêmio a quem o merece é injustiça, de que Deus não é capaz. Logo, não é possível as obras virtuosas feitas com caridade serem mortificadas pelo pecado subsequente.

3. Demais. — O mais forte não pode ser destruído pelo mais fraco. Ora, as obras de caridade são mais fortes que quaisquer pecados; pois, como diz a Escritura, a caridade cobre todos os delitos. Logo, parece que as obras feitas com caridade não podem ser mortificadas pelo pecado mortal.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se o justo se apartar da sua justiça, de nenhuma das obras de justiça que tiver leito se fará memória.

SOLUÇÃO. — Os seres vivos perdem pela morte as suas operações vitais. Por isso, em virtude de uma certa semelhança, dizemos que estão mortificadas as coisas impedidas de produzir o seu efeito ou operação própria. Ora, o efeito das obras virtuosas, feitas com caridade, é levar à vida eterna. E esta fica impedida pelo pecado mortal subsequente, que priva da graça. E assim, dizemos que as obras feitas com caridade são mortificadas pelo pecado mortal subsequente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como as obras pecaminosas passam em ato, mas ficam em reato, assim as obras feitas com caridade, depois de passadas em ato, permanecem pelo mérito na aceitação de Deus. E sendo assim, são mortificadas, enquanto ficamos impedidos de obter a recompensa delas.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Sem injustiça podemos ficar privados das recompensas que merecemos, quando delas nos tornamos indignos pela culpa subsequente. Pois, o que já recebemos as vezes justamente o perdemos, por nossa culpa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é pelo poder das obras pecaminosas que são mortificadas as obras anteriormente feitas com caridade; mas, pela liberdade da vontade, em virtude da qual podemos decair do bem para o mal.

Art. 5 — Se as obras mortificadas pelo pecado revivem pela penitência.

O quinto discute-se assim. — Parece que as obras mortificadas pelo pecado não revivem pela penitência.

1. — Pois, assim como pela penitência subsequente se perdoam os pecados passados, assim também pelo pecado subsequente são mortificadas as obras anteriormente feitas com caridade. Ora, os pecados perdoados pela penitência não tornam, como se disse. Logo, parece que também as obras mortificadas, pela caridade não revivem.

2. Demais. — Dizemos que as obras são mortificadas, por semelhança com os animais que morrem como se disse. Ora, o animal morto não pode voltar de novo à vida. Logo, nem as obras mortificadas podem de novo reviver pela penitência.

3. Demais. — As obras feitas com caridade merecem a glória conforme a intensidade da graça ou da caridade. Ora, pode dar-se que, pela penitência, retornemos a um estado de menor graça ou caridade. Logo, não conseguiremos a glória relativa ao mérito das obras anteriores. E assim parece, que as obras mortificadas pelo pecado não revivem.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura — Eu vos recompensarei os anos, cujos frutos comeu o gafanhoto, diz a Glosa: Não sofrerei se perca a abundância que perdestes pela perturbação do vosso espírito. Ora, essa abundância é o mérito das boas obras, perdido pelo pecado. Logo, pela penitência revivem as obras meritórias anteriormente praticadas.

SOLUÇÃO. — Certos disseram, que as obras meritórias, mortificadas pelo pecado subsequente, não revivem pela subsequente penitência, considerando que essas obras não permanecem de modo a poderem ser vivificadas de novo. — Mas isto não as pode impedir de se vivificarem. Pois; a virtude de conduzir à vida eterna, e que constitui a vida delas, não a têm só enquanto atualmente existem; mas ainda depois de deixarem de existir em ato, enquanto permanecem na aceitação divina. Pois assim permanecem, em si mesmas consideradas mesmo depois de mortificadas pelo pecado; porque Deus sempre aceitará essas obras, como foram feitas, e os santos se regozijarão com elas, segundo aquilo da Escritura: Guarda o que tens, para que ninguém tome a tua coroa. Mas o não serem eficazes, para conduzir à vida eterna quem as fez, provém do impedimento do pecado sobreveniente que tornou o autor delas indigno da vida eterna. Mas esse impedimento desaparece pela penitência, enquanto que por ela se perdoam os pecados. Donde se conclui que as obras, primeiro mortificadas, recuperam pela penitência a eficácia de conduzir o seu autor a vida eterna, e isso é reviverem. Por onde é claro que as obras mortificadas revivem pela penitência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — — As obras do pecado ficam em si mesmas apagadas pela penitência; de modo que delas, pela misericórdia de Deus, não permanece nem a mancha nem o reato. Ao contrário, as obras feitas com caridade não são mortificadas por Deus, mas lhe permanecem na aceitação; encontram porém obstáculo da parte do homem, que as pratica. E assim, removido o impedimento da parte do homem, autor delas, Deus dá da sua parte, o que essas obras mereciam.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As obras feitas com caridade não são em si mesmas mortificadas como dissemos; mas só pelo impedimento superveniente por parte do autor delas. Ora, os animais morrem em si mesmos considerados, quando privados do princípio vital. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que pela penitência ressurge a um estado de menor caridade, alcança por certo o prêmio essencial, conforme a intensidade da caridade em que vive. Terá porém alegria maior com as obras feitas no estado da primeira caridade, que com as que praticou no estado ulterior — e isso constitui um prêmio accidental.

Art. 6 — Se pela penitência subsequente também as obras mortas, isto é, não feitas com caridade, revivem.

O sexto discute-se assim. — Parece que pela penitência subsequente, mesmo as obras mortas, isto é, não feitas com caridade, revivem.

1. — Pois, é mais difícil chegar a vida eterna o mortificado — o que nunca se dá na ordem da natureza — que o ser vivificado o que nunca foi vivo — pois, de seres não vivos podem ser naturalmente gerados certos seres vivos. Ora, as obras mortificadas revivem pela penitência, como se disse. Logo, e com maior razão, as obras mortas podem reviver.

2. Demais. — Removida a causa, removido fica o efeito. Ora, a causa pela qual as obras pertencentes ao gênero das boas obras, feitas sem caridade, não foram vivas, foi a falta da caridade e da graça. Ora, essa falta desaparece pela penitência. Logo, pela penitência as obras mortas revivem.

3. Demais. — Jerônimo, comentando o lugar da Escritura — Semeaste muito, diz: Quando vires alguém praticar, entre muitas obras pecaminosas, certas que são justas, não creias seja Deus tão injusto a ponto de esquecer-se de umas poucas obras boas por causa de muitas más. Ora, isto sobretudo se dá quando os males passados são apagados pela penitência. Logo, parece que pela penitência Deus remunera as obras boas praticadas, antes da penitência, no estado de pecado; e isso é vivificá-las.

Mas, *em contrário*, diz o Apóstolo: Se eu distribuir todos os meus bens em sustento dos pobres e se entregar o meu corpo para ser queimado se todavia, não tiver caridade, nada disto me aproveita. Ora, assim não seria se ao menos fossem vivifica das pela penitência subsequente. Logo, a penitência não vivifica as obras mortificadas.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos dizer que uma obra é morta. — Primeiro, efetivamente, isto é, por ser causa da morte. E neste sentido dizemos que as obras do pecado são mortas, segundo aquilo do Apóstolo: O sangue de Cristo limpará a nossa consciência das obras da morte. Ora, essas obras mortas a penitência não as vivifica, mas antes as destrói; segundo ainda o Apóstolo, não lançando de novo o fundamento da penitência das obras mortas. — Noutro sentido as obras mortas assim se chamam privativamente, isto é, por carecerem da vida espiritual, procedente da caridade, pela qual a alma se nos une com Deus, de qual vive, como o corpo, pela alma. E neste sentido também a fé sem a caridade se chama morta, segundo a Escritura: A fé sem obras é morta. Também neste sentido todas as obras genericamente boas, se forem feitas sem caridade, chamam-se mortas; isto é, por não procederem do princípio da vida; como se disséssemos que o som de uma citara da uma voz morta. Por onde, a diferença entre obras de morte e de vida se funda na relação com o princípio donde procedem. Ora, as obras não podem resultar duas vezes do seu princípio, porque passam e não podem tornar a ser numericamente as mesmas. Por isso é impossível obras mortas tornarem a reviver pela penitência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Na ordem natural, tanto os seres mortos como os mortificados estão privados do princípio vital. Ora, as obras se chamam mortificadas, não relativamente ao princípio donde procederam, mas em relação a um impedimento intrínseco. Mortas porém se chamam relativamente ao seu princípio. Logo, não colhe a comparação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As obras do gênero das boas, feitas sem caridade, chamam-se mortas por falta da caridade e da graça, como seus principias. Ora, a penitência subsequente não faz com que procedam desse tal princípio. Por isso, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Deus se lembra das boas obras que praticamos no estado de pecado; não para as remunerar na vida eterna, o que só cabe às obras vivas, isto é, às feitas com caridade. Mas lhes dá uma remuneração temporal. Assim, diz Gregório: Se o rico do Evangelho não tivesse feito algum bem e não tivesse por ele recebido já em vida uma remuneração, não lhe diria de nenhum modo Abraão — Recebeste bens em tua vida — Ou também podemos referir esse lembrar-se das boas obras no abrandamento da condenação contra o pecador pronunciada. Donde o dizer Agostinho: Não podemos dizer que fosse melhor ao cismático martirizado evitar todos os sofrimentos padecidos, negando a Cristo. De modo que o lugar do Apóstolo — Se entregar o meu corpo para ser queimado, se todavia não tiver caridade, de nada me aproveita — seja entendido como significando que nada aproveita para alcançar o reino dos céus; mas que aproveita para abrandar os suplícios da condenação final.

Questão 90: Das partes da penitência em geral

Em seguida devemos tratar das partes da penitência. E primeiro em geral, segundo, de cada uma em especial.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se devemos distinguir partes na penitência.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não devemos distinguir partes na penitência.

1. — Pois, é por via dos sacramentos que a virtude divina obra secretamente a nossa salvação. Ora, a virtude divina é una e simples. Logo, não devemos distinguir parte na penitência, que é um sacramento.

2. Demais. — A penitência tanto é virtude como sacramento. Ora, enquanto virtude, não tem partes, porque a virtude é um hábito, que é uma simples qualidade da alma, semelhantemente, não devemos atribuir partes à penitência, como sacramento, porque não distinguimos partes no batismo e nos outros sacramentos. Logo, de nenhum modo devemos introduzir partes na penitência.

3. Demais. — A matéria da penitência é o pecado, como se disse. Ora, no pecado não distinguimos partes. Logo, nem na penitência devemos distingui-las.

Mas, *em contrário*, as partes são as que integram a perfeição de um ser. Ora, a perfeição da penitência se integra por muitos elementos, a saber: a contrição, a confissão e a satisfação. Logo, a penitência tem partes.

SOLUÇÃO. — Partes de um todo se chamam as em que ele materialmente se divide; pois, as partes estão para o todo, como a matéria para a forma. Por isso Aristóteles coloca as partes no gênero da causa material; mas o todo, no gênero da causa formal. Por isso, onde quer que encontremos uma pluralidade material, aí encontraremos partes. Ora, como dissemos da penitência são os atos humanos a matéria. Por onde, sendo vários os atos humanos necessários à perfeição da penitência, a saber - a contrição, a confissão e a satisfação, como se dirá mais abaixo, resulta que o sacramento da penitência tem partes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todos os sacramentos têm a simplicidade em razão da virtude divina que neles obra. Ora, a virtude divina, por causa da sua magnitude, pode obrar por um só ou por muitos. Razão por que podemos distinguir partes em certos sacramentos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A penitência, como virtude, não é susceptível de partes; pois, os atos humanos, multiplicados na penitência, não se relacionam com o hábito da virtude como partes, mas como efeitos. Donde se conclui que a penitência é susceptível de partes como sacramento, do qual os atos humanos constituem a matéria. Ao passo que esses atos não constituem a matéria dos outros sacramentos, que é a realidade exterior; ou simples, como a água ou composta, como o óleo, ou crisma. Por isso os outros sacramentos não são susceptíveis de partes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os pecados são a matéria remota da penitência, isto é, enquanto matéria ou objeto dos atos humanos, que constituem a matéria própria da penitência, como sacramento.

Art. 2 — Se são convenientemente assinaladas as seguintes partes da penitência — a contrição, a confissão e a satisfação.

O segundo discute-se assim. — Parece que não são convenientemente assinaladas as seguintes partes da penitência - a contrição, a confissão e a satisfação.

1. — Pois, a contrição existe no coração; e assim constitui penitência interior. Ao passo que a confissão se faz pela boca e a satisfação pelas obras; e assim essas duas últimas pertencem à penitência exterior. Ora, a penitência interior não é sacramento; mas só a penitência exterior, dependente dos sentidos. Logo, não estão convenientemente assinaladas essas partes da penitência.

2. Demais. — Pelos sacramentos da Lei Nova é conferida a graça, como se disse. Ora, pela satisfação nenhuma graça é conferida. Logo, a satisfação não é parte do sacramento.

3. Demais. — Não é o mesmo ser fruto e parte de uma coisa. Ora, a satisfação é fruto da penitência, segundo aquilo da Escritura: Fazei frutos dignos da penitência. Logo, não é parte da penitência.

4. Demais. — A penitência se ordena contra o pecado. Ora, o pecado podemos cometê-lo só no coração, pelo consentimento, como se estabeleceu na Segunda Parte. Logo, também a penitência. Portanto, não devem considerar-se partes da penitência a confissão oral e a satisfação das obras.

Mas, *em contrário*. — Parece que devemos distinguir várias partes na penitência. Pois, parte do homem se considera, não só o corpo, que é a sua matéria; mas também a alma, que é a sua forma. Ora, os três elementos referidos, sendo atos do penitente, constituem a matéria dela; sendo a forma a absolvição dada pelo sacerdote. Logo, a absolvição do sacerdote deve ser considerada a quarta parte da penitência.

SOLUÇÃO. — Há duas espécies de partes, como o ensina Aristóteles: a parte da essência e a parte da quantidade. As partes da essência são, naturalmente, a forma e a matéria; e logicamente, o gênero e a diferença. Ora, deste modo, em cada sacramento distinguimos a matéria e a forma como partes da essência deles; por isso dissemos que os sacramentos consistem em realidades e palavras. Mas como a quantidade faz parte da matéria, as partes quantitativas são partes da matéria. E assim, especialmente no sacramento da penitência distinguimos partes, como dissemos, relativas aos atos do penitente, que são a matéria deste sacramento. Mas, como dissemos, compensa-se de um modo a ofensa na penitência e, de outro, na justiça vindicativa. Pois, na justiça vindicativa a compensação depende arbítrio do juiz e não da vontade do ofensor ou do ofendido. Ao passo que na penitência a compensação da ofensa se realiza segundo a vontade do pecador e o arbítrio de Deus contra quem pecou. Porque aí não se requer só a reintegração da igualdade da justiça, como no caso da justiça vindicativa, mas ainda a reconciliação da amizade, o que se realiza pela recompensa do ofensor segundo a vontade do ofendido. Assim, pois, exige-se, da parte do penitente: primeiro, a vontade de compensar, o que se realiza pela contrição; segundo, a sujeição ao arbítrio do sacerdote, representante de Deus, o que se realiza pela confissão, e terceiro, recompensar segundo o arbítrio do ministro de Deus, e isso se opera pela satisfação. Por onde, a contrição, a confissão e a satisfação se consideram partes da penitência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A contrição existe, essencialmente no coração e pertence à penitência interior; mas virtualmente, pertence à penitência exterior, isto é, enquanto implica o propósito de confessar e satisfazer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A satisfação confere a graça, enquanto querida, e a aumenta, enquanto executada, como o faz o batismo com os adultos, conforme dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A satisfação é parte do sacramento da penitência, e fruto da virtude da penitência.

RESPOSTA À QUARTA. — Mais elementos requerem o bem, que procede de uma causa íntegra, que o mal, que nasce de qualquer delito, segundo Dionísio. Por isso, embora o pecado se consume no consentimento do coração, contudo para ser completa, a penitência requiere a contrição do coração, a confissão oral e a obra satisfatória.

Art. 3 — Se as três partes referidas são partes integrantes da penitência.

O terceiro discute-se assim. — Parece que as três partes referidas não são partes integrantes da penitência.

1. — Pois, a penitência, como se ordena contra o pecado. Ora, o pecado de coração de boca e de obras são partes subjetivas do pecado e não partes integrantes; pois, qualquer delas se chama pecado. Logo, também a contrição do coração, a confissão oral e a obra satisfatória não são partes integrantes da confissão.

2. Demais. — Nenhuma parte integrante compreende em si outras partes que se dela distinguem. Ora, a contrição contém em si a confissão e o propósito da satisfação. Logo, não são partes integrantes.

3. Demais. — O todo se constitui, simultânea e igualmente, das suas partes integrantes; assim, a linha, das suas partes. Ora, tal não se dá no caso vertente. Logo, os referidos elementos não são partes integrantes da penitência.

Mas, *em contrário*. - Partes integrantes se chamam aquelas com que se completa a perfeição do todo. Ora, as três partes referidas integram a perfeição mesma da penitência. Logo são partes integrantes da penitência.

SOLUÇÃO. — Certos consideraram essas três partes como partes subjetivas da penitência. Mas isto não pode ser. Porque cada parte subjetiva encerra igual e simultaneamente, a virtude do todo; assim tudo o existente de poder ativo na animalidade, como tal, se manifesta em cada uma das espécies animais, que são simultânea e igualmente as divisões do gênero animal. O que não se dá com o nosso caso. Por isso outros disseram que são partes potenciais. - O que também não pode ser verdade. Porque em cada parte potencial está o todo na totalidade da sua essência; assim a essência total da alma está em qualquer das suas potências. O que não se dá no caso vertente. Donde se conclui, que as referidas partes são partes integrantes da penitência; e a essência delas exige, que o todo não esteja em cada uma das partes, nem na totalidade da sua virtude, nem na totalidade da sua essência, mas em todas simultaneamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pecado, sendo por essência mau pode consumir-se na desordem de um só dos elementos dos nossos atos, como dissemos. Por isso, o pecado que se consuma só no coração, é uma espécie de pecado. Outra espécie é a do que se consuma por palavras e por obras. E a terceira espécie é a do que se consuma no coração e por obras. E de tal pecado as como partes integrantes são as que se consumam no coração, por palavras e pelas obras. Ora, o mesmo passa com a penitência, que tem, como partes integrantes, o que lhe advém do coração, da boca e das obras.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma parte integrante pode conter o todo, embora, não na sua essência; pois, os alicerces contêm de certo modo todo o edifício, virtualmente. E é desta maneira que a contrição abrange virtualmente toda a penitência.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Todas as partes integrantes ordenam-se umas para as outras, de certo modo. Mas umas ocupam uma ordem apenas local, quer se sigam umas às outras, como as partes de um exército; quer se toquem como as partes de um acervo; quer constituam um conjunto, como as partes de uma casa; quer formem uma continuidade, como as partes de uma linha. Mas outras partes supõem, além dessa, uma ordem de virtudes ativas, como as partes de um animal, das quais a primeira em virtude ativa é o coração, dependendo as outras, entre si, numa certa ordem de virtudes ativas. A terceira ordenação de partes é a temporal, como as partes do tempo e do movimento. Por onde, as partes da penitência mantêm entre si uma ordem de virtudes ativas e de tempo, que são os atos; mas não uma ordem de situação, porque não têm posição.

Art. 4 — Se a penitência está convenientemente dividida em penitência anterior ao batismo, penitência dos pecados mortais e penitência dos pecados veniais.

O quarto discute-se assim. — Parece que a penitência está inconvenientemente dividida em penitência anterior ao batismo, penitência dos pecados mortais e penitência dos pecados veniais.

1. — Pois, a penitência é a segunda tábua depois do batismo, como se disse; sendo o batismo a primeira tábua. Logo, o que é anterior ao batismo não deve ser considerado espécie da penitência.

2. Demais. — O que pode destruir o mais também pode destruir o menos. Ora, o pecado mortal é maior pecado que o venial. Logo, a penitência dos pecados mortais também serve para os veniais. Portanto, não se devem distinguir diversas espécies de penitência.

3. Demais. — Assim como depois do batismo pecamos venial e mortalmente, assim também antes do batismo. Se, portanto, antes do batismo, distingue-se a penitência dos pecados veniais da dos mortais, pela mesma razão devemos fazer essa distinção antes do batismo. Logo, a penitência não se divide convenientemente nas três espécies referidas.

Mas, *em contrário*, Agostinho dá as três referidas espécies de penitência.

SOLUÇÃO. — Essa divisão é da penitência como virtude. Ora, devemos considerar que qualquer virtude regula a sua ação pelas exigências da circunstância de tempo, como das outras circunstâncias. Onde, também a virtude da penitência se conforma atualmente com as prescrições da Lei Nova. Ora, pertence à penitência fazer-nos detestar os pecados passados, com o propósito de começar uma vida melhor, que é como o fim da penitência. E como os atos morais se especificam pelo fim, como estabelecemos na Segunda Parte, resulta por consequência que as diversas espécies de penitência se deduzem das diversas mudanças que o penitente tem em vista. Ora, há uma tríplice mudança que o penitente pode visar. - A primeira, renascer para uma vida nova. E isso pertence à penitência anterior ao batismo. - A segunda mudança é a reforma da vida passada já corrompida. E isso pertence à penitência dos pecados mortais, depois do batismo. - A terceira mudança é para uma vida de atividade mais perfeita. E isso pertence à penitência dos pecados veniais, que se perdoam por um fervoroso ato de caridade, como dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A penitência anterior ao batismo não é sacramento, mas um ato de virtude preparatório ao sacramento do batismo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A penitência, que apaga os pecados mortais, apaga também os veniais, mas não ao inverso. Por isso essas duas espécies de penitência estão entre si como o perfeito para o imperfeito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Antes do batismo não há pecados veniais nem mortais. E como o venial não pode ser perdoado sem que o seja o mortal, como dissemos, por isso, antes do batismo não se distingue entre penitência dos pecados mortais e dos veniais.

Suplemento

Nos suplementos, os seguintes temas serão abordados:

- O Sacramento da penitência (continuação)
- O Sacramento da extrema unção
- O Sacramento da ordem
- O Sacramento do matrimônio
- A Ressurreição
- Apêndice

O Sacramento da penitência (continuação)

Questão 1: Das partes da penitência em especial, e primeiro, da contrição.

Em seguida devemos tratar de cada uma das partes da penitência. E primeiro, da contrição. Segundo, da confissão. Terceiro, da satisfação. Sobre a contrição devemos considerar cinco questões. Primeiro, o que é. Segundo, o seu objeto. Terceiro, a sua extensão. Quarto, a sua duração. Quinto, o seu efeito.

Na primeira, discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a contrição é a dor dos pecados assumida com o propósito de confessar e satisfazer.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a contrição não é a dor dos pecados assumida com o propósito de confessar e satisfazer, como certos definem.

1. Pois, como diz Agostinho, temos dor do que nos sucede contra a vontade. Ora, tal não se dá com os pecados. Logo, a contrição não é a dor dos pecados.

2. Demais. — A contrição nos é dada por Deus. Ora, o dado não é assumido. Logo, a contrição não é a dor assumida.

3. Demais. — A satisfação e a confissão são necessárias para ser remetida a pena que não o for na contrição. Ora, às vezes essa pena é totalmente remitida na confissão. Logo, nem sempre é necessário tenha o contrito o propósito de confessar e de satisfazer.

SOLUÇÃO. — No dizer da Escritura, o princípio de todo pecado é a soberba, que nos torna aferrados às nossas opiniões próprias e nos afasta dos mandamentos divinos. Por onde, o que destrói o pecado necessariamente nos leva a abandonar as nossas opiniões. Ora, quem persevera nas suas opiniões próprias é chamado, por semelhança, rígido e duro; donde o dizermos que se quebra quando abandona tais opiniões. Ora, entre a fração e a trituração ou contrição. na ordem material — donde esses nomes forem derivados para a ordem espiritual há a diferença seguinte, como o ensina Aristóteles. Dizemos que sofre fração uma causa quando dividida em grandes partes; e triturado ou esmagado quando o que em si mesmo era sólido é reduzido a partes mínimas. E como, para nos serem perdoados, é necessário deixarmos totalmente o afeto aos pecados, o que nos dava uma certa continuidade e a ferramenta ao nosso sentir próprio, por isso o ato pelo qual o pecado é perdoado se chama, por semelhança, contrição.

Em cuja contrição, podemos distinguir vários elementos, a saber: a substância mesma do ato, o modo de agir, o princípio e o efeito. E por isso se encontram várias definições dadas da contrição.

Relativamente à substância mesma do ato, foi dada a definição referida. E sendo o ato de contrição um ato de virtude e parte do sacramento da penitência, por isso a referida definição a põe de manifesto, como ato de virtude, quando lhe indica o gênero, é a dor; e o objeto, quando diz — dos pecados; e a

eleição, que implica todo ato de virtude, quando diz - assumida. E a revela como parte do sacramento, ordenando-a relativamente às outras partes, quando diz: com o propósito de confessar e satisfazer.

Encontra-se, porém, outra definição, que define a contrição somente como ato de virtude; mas acrescenta à definição referida a diferença que a limita à virtude especial da penitência. Diz, pois, essa definição, que a contrição é uma dor voluntária do pecado, punitiva do que temos dor de haver praticado. Assim, acrescentando a idéia de punir, reduz a penitência a uma virtude especial.

Outra é a definição de Isidoro, e é a seguinte: A contrição é a compunção e a humilhação da alma, acompanhada de lágrimas, proveniente da recordação do pecado e do temor do juízo. E esta leva em conta a significação do nome quando diz: humilhação da alma; pois, assim como o orgulho nos enrijece no nosso modo próprio de sentir, assim, quando, contritos, abandonamos o nosso modo próprio de pensar, humilhamo-nos. E também lhe abrange a expressão exterior, quando diz: proveniente da recordação do pecado, etc.

Outra definição é a tomada das palavras de Agostinho, que leva em conta o efeito da contrição e é a seguinte: a contrição é a dor, que perdoa os pecados.

Outra é deduzida das palavras de Gregório e é a seguinte: a contrição é a humildade do espírito, que aniquila pecado, causada da esperança e do temor. E essa leva em conta a significação da palavra, quando diz ser a contrição a humildade do espírito; e o seu efeito, quando diz - que aniquila o pecado; e a origem, ao afirmar - causada da esperança e do temor. Não só enuncia a causa principal - o temor; mas também dá a causalidade da esperança, sem a qual o temor podia levar ao desespero.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora quando cometemos os pecados voluntariamente o tivéssemos feito, contudo já não são voluntários quando deles temos contrição. Por isso, neles caímos involuntariamente; não, certo, segundo a vontade, que então tínhamos quando os quisemos; mas, segundo a que então temos, pela qual quiséramos nunca os ter cometido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A contrição procede de Deus só, quanto à forma que a informa; mas a substância do ato resulta do livre arbítrio e de Deus, que atua em todas as obras, tanto da natureza como da vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a pena possa ser totalmente perdoada pela contrição, contudo continua ainda necessária a confissão e a satisfação. - Quer por não podermos ter certeza da nossa contrição, que seria a necessária para eliminar totalmente o pecado; quer também por serem de preceito a confissão e a satisfação. Por isso em transgressão incorreria quem não confessasse e satisfizesse.

Art. 2 — Se a contrição é ato de virtude.

O segundo discute-se assim. – Parece que a contrição não é um ato de virtude.

1. – Pois, as paixões não são atos de virtudes, porque por elas não somos louvados nem censurados, como diz Aristóteles. Ora, a dor é uma paixão. Logo, sendo a contrição dor, parece que não é ato de virtude.

2. Demais. – Assim como a contrição, também a atrição deriva de triturar (tero), Ora, a atrição não é um ato de virtude, como dizem todos. Logo, nem a contrição.

Mas, *em contrário*. – Só o ato de virtude é meritório. Ora, a contrição é um ato meritório. Logo, é ato de virtude.

SOLUÇÃO. – A contrição, de significado próprio, não designa um ato de virtude, mas antes, uma certa paixão do corpo. Mas não é neste sentido que agora tratamos da contrição; mas naquele em que tem significação figurada, por semelhança. Pois, assim como a inflação da nossa vontade própria a fazer o mal implica, por si mesma, genericamente o mal, assim essa aniquilação e contrição da vontade implica por si mesma um bem genérico; pois, isso é detestar a vontade própria pela qual cometemos o pecado. Por onde, a contrição, que o significa, importa numa certa retidão da vontade. Daí o ser ato de virtude próprio da penitência, que nos leva a detestar e destruir o pecado passado, conforme resulta do que foi dito na distinção XIV.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na contrição há uma dupla dor do pecado. – Uma na parte sensitiva e é a paixão. E esta não é essencialmente contrição, como ato de virtude, mas antes, efeito dela. Pois, assim como a virtude da penitência inflige uma pena externa do corpo para reparar a ofensa feita a Deus pelos membros corpóreos, assim também à parte concupiscível inflige a pena da referida dor, porque também essa parte cooperou no pecado. Essa dor contudo pode pertencer à contrição, enquanto parte do sacramento; porque os sacramentos não só consistem nos atos internos, mas também nos externos e nas cousas sensíveis. – Outra é a dor de vontade, que não é senão a displicência de um determinado mal; segundo o que o efeito da vontade tira a sua denominação dos nomes das paixões, como se disse na Terceira Parte. E assim, a contrição é dor por essência e ato da virtude da penitência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Atrição diz acesso à perfeita contrição; por isso, na ordem material chamamos torturadas (*attrita*) às cousas de certo modo esmagadas, mas não perfeitamente; ao passo que contrição (*contrito*) se deveria dizer para significar que todas as partes trituradas foram simultaneamente reduzidas ao mínimo pela divisão. Por isso, no plano espiritual, a atrição significa uma certa displicência dos pecados, permitidos, mas não perfeita; ao passo que a contrição o é perfeitamente.

Art. 3 – Se a atrição pode se tornar contrição.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a atrição pode se tornar contrição.

1. – Pois, a contrição difere da atrição, como o informado, do informe. Ora, a fé informe se torna informada. Logo, a atrição pode tornar-se contrição.

2. Demais. –A matéria recebe a perfeição quando removida a privação. Ora, a dor está para a graça como a matéria para a forma; pois, a graça informa a dor. Logo, a dor, de primeiro informe, quando existia a culpa, que é privação da graça, recebe, removida a culpa, a perfeição que dá a informação da graça. Donde, pois, se conclui o mesmo que antes.

Mas, *em contrário*. – Coisas cujos princípios são absolutamente diversos, não pode uma transformar-se na outra. Ora, o princípio da atrição é o temor servil; ao passo que o da contrição é o temor filial. Logo, a atrição não pode transformar-se em contrição.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria há duas opiniões. – Uns dizem que a atrição se torna contrição, como a fé informe, fé informada. – Mas isto, como vemos, não pode ser. Porque embora o hábito da fé informe seja informado, contudo nunca o ato de fé informe se torna ato de fé informada; pois, esse ato informe

passa e não permanece com a sobreveniência da caridade. Ora, a atrição e a contrição não significam hábitos, mas somente atos. Mas os hábitos das virtudes infusas, atinentes à vontade, não podem ser informes, pois, resultam da caridade, como dissemos no Terceiro Livro. Por onde, antes de a graça ser infundida, não há nenhum hábito do qual venha depois a ser elícito o ato de contrição. E assim, de nenhum modo pode a atrição tornar-se contrição. E é o que diz a outra opinião.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não há símile entre a fé e a contrição, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A matéria, que permanece, quando recebe a perfeição adveniente, fica informada, removida a sua privação. Mas a referida dor, que era informe, não permanece, advindo-lhe a caridade. E portanto não pode ser informada. – Ou devemos responder que a matéria, na sua essência, não se origina da forma, assim como o ato se origina do hábito que o informa. Por onde, nenhum inconveniente há em a matéria ser informada por uma outra forma, que antes não a informava.

Mas é impossível dar-se isto com o ato, assim como é impossível um ser, numericamente o mesmo, proceder de um princípio, donde antes não procedia, pois, as coisas vêm à existência só uma vez.

Questão 2: Do objeto da contrição.

Em seguida devemos tratar do objeto da contrição. Sobre o que seis artigos se discutem:

Art. 1 — Se devemos ter contrição das penas e não só da culpa.

O primeiro discute-se assim. — Parece que devemos ter contrição não somente das penas, mas também da culpa.

1. — Pois, Agostinho diz: Ninguém deseja a vida eterna, que não se penitencie desta vida mortal. Ora, a vida mortal é uma pena. Logo, o penitente deve ter contrição também da pena.

Como diz Agostinho, temos dor do que nos sucede contra a vontade. Ora, tal não se dá com os pecados. Logo, a contrição não é a dor dos pecados.

2. Demais. — Como se estabeleceu antes, com palavras de Agostinho, o penitente deve condoer-se de se ter privado da virtude. Ora, a privação da virtude é uma pena. Logo, a contrição é uma dor também dos pecados.

Mas, *em contrário*. — Ninguém tem o de que se condoí. Ora, a penitência, como o nome indica, tem a pena (*poenam tenet*). Logo, não se condói da pena. E assim, a contrição, que é uma dor penitente, não tem por objeto a pena.

SOLUÇÃO. — A contrição implica, como se disse, a trituração de um corpo integro e duro. Ora, essa integridade e dureza existe no mal da culpa, pois, a vontade, causa dela, por ter procedido mal, permanece no que é, nem cede ao preceito da lei. Por isso, a displicência desse mal se chama, por semelhança, contrição. Mas essa semelhança não pode aplicar-se ao mal da pena; pois, a pena significa simplesmente uma diminuição. Por onde, do mal da pena pode haver dor, mas não contrição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A penitência, segundo Agostinho, deve ter por objeto esta vida mortal, não por causa da sua mortalidade mesma, salvo se tomarmos a penitência em sentido lato, para significar qualquer dor. Mas, em razão dos pecados aos quais somos arrastados pela fraqueza desta vida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A dor pela qual nos arrependemos do pecado, que nos fez perder a virtude, não é, essencialmente a contrição, mas o principio desta. Pois, assim como somos levados a desejar uma coisa pelo bem que dela esperamos, assim a ter dor de um ato, pelo mal dele resultante.

Art. 2 — Se devemos ter contrição do pecado original.

O segundo discute-se assim. — Parece que devemos ter contrição do pecado original

1. — Pois, devemos ter contrição do pecado atual, não em virtude do ato, enquanto um certo ser, mas por causa da deformidade; porque um ato, na sua substância, é um bem e procede de Deus. Ora, o pecado original tem a sua deformidade, como o atual. Logo, também dele devemos ter contrição.

2. Demais. — Pelo pecado original o homem se afastou de Deus; pois a sua pena foi ficar privado da visão de Deus. Ora, a todos deve desagradar o ter-se afastado de Deus. Logo, devemos nos desagradar do pecado original. E assim, devemos ter contrição dele.

Mas, *em contrário*. – O remédio deve ser proporcionado à doença. Ora, o pecado original foi contraído sem a nossa vontade. Logo, não é necessário nos purifiquemos dele pelo ato de vontade chamado contrição.

SOLUÇÃO. – A contrição, como dissemos, é uma dor que respeita e de certo modo tritura a dureza da vontade. Portanto pode recair só sobre os pecados que nascem em nós pela dureza da nossa vontade. E como o pecado original não foi cometido por vontade nossa, mas contraído pela natureza originalmente viciada, por isso não podemos ter contrição dele, propriamente falando, mas uma simples displicência ou dor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A contrição não tem por objeto o pecado em razão da substância do ato somente, porque como tal não tem natureza de mal; nem em razão da deformidade somente, porque a deformidade, em si mesma, não tem natureza de culpa, mas às vezes implica a pena. Devemos porém ter contrição dos pecados, enquanto implica uma deformidade proveniente do ato da vontade. O que não existe no pecado original. Por isso não precisamos ter contrição dele.

E o mesmo, devemos responder à segunda objeção. – Pois, é da aversão da vontade que devemos ter contrição.

Art. 3 — Se devemos ter contrição de todos os pecados atuais que cometemos.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não devemos ter contrição de todos os pecados atuais que cometemos.

1. – Pois, os contrários se curam pelos contrários. Ora, certos pecados, como a acédia e a inveja, se cometem por tristeza. Logo, o remédio deles não deve ser a tristeza da contrição, mas a alegria.

2. Demais. – A contrição é um ato da vontade, que não pode recair sobre o que não pode ser objeto do conhecimento. Ora, há certos pecados, tais os esquecidos, que não são objeto do nosso conhecimento. Logo, não podemos ter contrição deles.

3. Demais. – Pela contrição voluntária delimos o que voluntariamente cometemos. Ora, a ignorância elimina o vocabulário, como está claro no Filósofo. Logo, não devemos ter contrição do que por ignorância cometemos.

4. Demais. – Não devemos ter contrição de um pecado que não pode ser por ela delido. Ora, certos pecados não são de lidos pela contrição, como os veniais, que ainda permanecem depois da graça da contrição. Logo, não devemos ter contrição de todos os pecados passados.

Mas, *em contrário*. – A penitência é o remédio contra todos os pecados atuais. Ora, não podemos fazer penitência de pecados de que não podemos ter contrição, por esta ser a primeira parte de aquela. Logo, a contrição deve ser de todos os pecados.

2. Demais. – Nenhum pecado pode ser perdoado sem a justificação do pecador. Ora, para a justificação é necessária a contrição, como antes dissemos. Logo, devemos ter contrição de todos os pecados.

SOLUÇÃO. – Toda culpa atual procede de a nossa vontade não ceder à lei de Deus, pela transgredir, por omissão ou por agir contra ele. E como duro se chama o que tem uma potência que não cede facilmente

ao sofrimento, por isso todo pecado atual implica uma certa dureza de vontade. Por onde, devendo nos curar do pecado, é necessário nos seja perdoado mediante a contrição que o dele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como do sobredito resulta, a contrição se opõe ao pecado por proceder este da eleição da vontade, que não segue o império da lei divina; e não pelo que tem o pecado de material, sobre o que recai a eleição da vontade. Ora, a eleição da vontade recai não só sobre os atos das outras potências, das quais ela usa para os seus fins, mas também sobre o ato próprio dela; pois, a vontade quer o seu querer. E assim, a eleição da vontade recai sobre a dor ou tristeza que encerra a inveja e pecados semelhantes, quer essa dor seja sensível, quer seja da vontade mesma. Por isso a dor da contrição se opõe a tais pecados.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos podemos nos esquecer de alguma coisa. Ou porque ela se nos deliu totalmente da memória; e então não pode ninguém indagar dela; ou porque se nos deliu da memória parcialmente e parcialmente nela permanece, como quando me recordo em geral de ter ouvido alguma coisa, sem que saiba especialmente o que ouvi, procurando então provocar a memória ao reconhecimento. –E assim sendo, também qualquer pecado pode ser esquecido, de dois modos, Ou por permanecer na memória em geral, mas não em especial. E então devemos nos esforçar por relembrar o pecado, porque de todo pecado mortal devemos ter contrição atual. Se porém, apesar de toda a diligência aplicada, não nos pudermos lembrar, basta termos contrição do pecado tal como ele se nos apresenta ao conhecimento; e devemos ter dor, não só do pecado, mas também do esquecimento dele, causado da negligência. Se contudo o pecado de todo se nos deliu da memória, então somos escusados do dever por impotência de agir e basta a contrição geral de tudo o por que ofendemos a Deus. Mas desaparecendo essa impotência, como quando à memória voltar o pecado, então, estamos obrigados a ter contrição dele em especial. Seria o mesmo caso do pobre, escusado por não poder pagar o débito, mas contudo obrigado a fazê-lo desde que o possa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Depois da contrição do pecado mortal, pode permanecer o venial; mas não, depois da contrição deste. Por isso, dos pecados veniais também devemos ter contrição, do mesmo modo por que devemos fazer penitência deles, como dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – Depois da contrição do pecado mortal pode permanecer o venial. Mas não após a contrição do venial. Por isso deve haver contrição dos pecados veniais, do mesmo modo que penitência deles, como acima dito.

Art. 4 — Se devemos ter contrição também dos pecados futuros.

O quarto discute-se assim. - Parece que devemos ter contrição também dos pecados futuros.

1. – Pois, a contrição é um ato do livre arbítrio. Ora, o livre arbítrio se estende mais ao futuro que ao passado; pois, a eleição, ato do livre arbítrio, recai sobre os futuros contingentes, como diz Aristóteles. Logo, a contrição tem por objeto, antes, os pecados futuros que os passados.

2. Demais. – O pecado se agrava pelo seu efeito conseqüente. Por isso Jerônimo diz que a pena de Ario ainda não foi determinada, porque ainda é possível haver quem lhe caia na heresia. E o mesmo se dá com quem é julgado homicida se ferir mortalmente, mesmo antes de o ferido morrer. Mas, nesse tempo intermédio deve o pecador ter contrição do pecado. Logo, não só na sua extensão passada, mas também na futura. E assim, a contrição respeita o futuro.

Mas, *em contrário*. – A contrição faz parte da penitência. Ora, a penitência sempre respeita o passado. Logo, também a contrição.

SOLUÇÃO. – Em todos os motores e móveis ordenados, dá-se que o motor inferior além de seu movimento próprio recebe, de certo modo, o movimento do motor superior; tal o que passa com o movimento dos planetas que, além dos seus movimentos próprios, seguem o movimento do orbe primeiro. Ora, em todas as virtudes morais, o motor é a prudência mesma, chamada auriga das virtudes. Por onde qualquer virtude moral, além do seu movimento próprio, se conjuga com o de prudência. Ora, o seu ato próprio recai sobre o seu objeto próprio, que é o pecado cometido. Por isso, o seu ato principal, a saber, a contrição, respeita especificamente só o pecado pretérito. Mas, por consequência, respeita o pecado futuro, enquanto participa do ato adjunto da prudência. E contudo não se move para esse futuro pela sua essência própria e específica. Por isso, quem tem contrição sente dor do pecado passado e se acautela quanto ao futuro; mas não se diz que o pecado futuro é objeto da contrição, mas antes, da cautela, parte da prudência anexa à contrição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz-se que o livre arbítrio respeita os futuros contingentes, enquanto respeita aos atos; mas não por concernir dos objetos dos atos. Por que podemos, com o nosso livre arbítrio, cogitar das coisas passadas e necessárias; contudo, o ato mesmo de pensar, enquanto cai sob o livre arbítrio, é um futuro contingente. E assim, também o ato de contrição é um futuro contingente, enquanto objeto do livre arbítrio; mas o objeto deste também pode ser o passado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Esse efeito consequente, que agrava o pecado, já precedeu em ato, como a causa. Por onde, quando foi cometido, teve a totalidade da sua extensão: e o efeito consequente nada lhe acrescenta essencialmente à culpa. Embora lhe acresça a pena accidental, pois muitos terão razões de sofrer no inferno, pelos muitos males que se lhes seguiram aos pecados. Tal o sentido das palavras de Jerônimo. Por onde não é necessário tenha a contrição outro objeto diferente dos pecados passados.

Art. 5 – Se devemos ter contrição dos pecados alheios.

O quinto discute-se assim. – Parece que devemos ter contrição dos pecados alheios.

1. – Pois, ninguém pede perdão a não ser do pecado de que está contrito. Ora, na Escritura se pede perdão dos pecados alheios: Perdoa ao teu servo os alheios. Logo, devemos ter contrição dos pecados alheios.

2. Demais. – É dever de caridade amar ao próximo como a si mesmo. Ora, o amor de nós mesmos, nos leva a nos afligir dos nossos males e desejar o que nos é bom. Logo, estando obrigado a desejar ao próximo, como a nós mesmos, o bem da graça, parece que devemos ter, como dos nossos, dor pelos pecados deles. Ora, a contrição não é senão a dor dos pecados. Logo, devemos ter contrição dos pecados alheios.

Mas, *em contrário*. – A contrição é um ato da virtude de penitência. Ora, ninguém se penitência senão de atos que praticou. Logo, ninguém pode ter contrição de pecados alheios.

SOLUÇÃO. – O que se tritura é o que antes era duro e íntegro. Por onde e necessariamente, a contrição do pecador deve recair sobre o mesmo que fora, antes, a dureza dele. Assim, não pode haver contrição dos pecados alheios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O profeta roga Ihe sejam perdoados os pecados alheios, enquanto que a convivência dos pecados nos leva a consentir na contaminação da macula pecaminosa. Por isso diz a Escritura: Serás perverso com o perverso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Devemos ter dor dos pecados alheios. Mas não é preciso termos contrição deles; porque nem toda dor dos pecados passados é contrição, como do sobredito se colhe.

Art. 6 — Se devemos ter contrição de cada pecado mortal.

O sexto discute-se assim. — Parece que não devemos ter contrição de cada pecado mortal.

1. — Pois, o movimento de contrição implica numa justificação instantânea. Ora, num instante não nos podemos lembrar de cada pecado. Logo, não é necessário ter contrição de cada pecado.

2. Demais. — A contrição devemo-la ter dos pecados, por nos afastarem eles de Deus; pois, a conversão para a criatura, sem a aversão de Deus, não exige a contrição, Ora, todos os pecados mortais convêm pela aversão. Logo, basta de todo uma só contrição.

3. Demais. — Os pecados mortais atuais têm maior conveniência entre si, do que o atual com o original. Ora, um só batismo dele todos os pecados atuais e o original. Logo, uma contrição geral dele todos os pecados mortais.

Mas, *em contrário*. — Doenças diversas se curam com remédios diversos; assim, não cura os olhos o que se aplica ao calcanhar, como diz Jerônimo. Ora, a contrição é um remédio particular contra um pecado mortal. Logo não basta ter uma contrição geral de todos os pecados mortais.

2. Demais. — A contrição se completa pela confissão. Ora, é necessário confessar cada um dos pecados mortais. Logo, também o é ter contrição de cada um.

SOLUÇÃO. — A contrição pode ser considerada a dupla luz: quanto ao seu princípio e quanto ao seu termo. E chamo princípio da contrição o pensar no pecado e ter dor dele, embora não a dor de contrição, mas a de atrição. Quanto ao termo da contrição, é dor referida, já informada pela graça. Ora, relativamente ao seu princípio a contrição deve recair sobre cada um dos pecados que repassamos na memória. Mas, relativamente ao termo, basta seja ela uma contrição geral de todos os pecados; pois, então, esse movimento opera em virtude de todas as disposições precedentes.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora todos os pecados mortais convenham na aversão, contudo diferem pela causa e pelo modo da aversão e pelo maior afastamento de Deus. E isto segundo a diversidade da conversão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batismo age em virtude dos méritos de Cristo, que teve uma virtude infinita para delir todos os pecados; e por isso um só desses méritos basta contra todos os pecados. Mas, na contrição, com o mérito de Cristo é necessário o nosso ato. Por onde, é necessário que ela recaia sobre cada pecado em particular, pois não tem virtude infinita. - Ou devemos responder que o batismo é uma geração espiritual; mas a penitência, quanto à contrição e as outras partes, é uma como cura espiritual a modo de alteração. Pois, é claro que na geração corporal de um ser, resultante de corrupção de outro, pela mesma geração ficam removidos todos os acidentes contrários ao ser gerado, que vieram do ser corrupto; ao passo que na alteração fica removido apenas o acidente contrário ao que é o termo da alteração. E semelhantemente, um só batismo dele simultaneamente todos os pecados, trazendo uma

nova vida; enquanto que a penitência não dele todos os pecados, se não recair sobre cada um em particular. Logo, é necessário ter contrição de cada um e confessá-los de per si.

Questão 3: Da intensidade da contrição.

Em seguida devemos tratar da intensidade da contrição.

Sobre a qual se discutem três artigos:

Art. 1 — Se a contrição é a maior dor de que a natureza é susceptível.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a contrição não é a maior dor de que a natureza é susceptível.

1. — Pois, a dor é o senso de uma lesão. Ora há certas lesões, como a de um ferimento, que se sentem mais que a do pecado. Logo, a contrição não é a dor máxima.

2. Demais. — Pelo efeito formamos o nosso juízo sobre a causa. Ora, o efeito da dor são as lágrimas. Ora, como às vezes o contrito não derrame materialmente lágrimas pelos pecados, que contudo derrama quando lhe morre um amigo, ou quando sofre um ferimento ou coisa semelhante, resulta que a contrição não é a dor máxima.

3. Demais. — Quanto mais uma coisa sofre aimixão do seu contrário, tanto menos intensidade tem. Ora, a dor da contrição vai de mistura com muita alegria; pois, o contrito se alegra com a liberação, a esperança do perdão e de muitas coisas semelhantes. Logo, é uma dor mínima.

4. Demais. — A dor da contrição é uma espécie de displicência. Ora, há muitas coisas que desagradam mais ao contrito, que os pecados passados; assim, não preferiria sofrer as penas do inferno a deixar de pecar; nem tão pouco ter sofrido, ou ainda sofrer todas as penas temporais; do contrário se achariam poucos contritos. Logo, a dor da contrição não é máxima.

Mas, *em contrário*. — Segundo Agostinho, toda dor é fundada no amor. Ora, o amor da caridade, em que se funda a dor da contrição, é o máximo. Logo, também máxima é a dor da contrição.

2. Demais. — Temos dor do mal. Logo, do maior mal devemos ter maior dor. Ora, a culpa é maior dor que a pena. Logo, a dor da culpa, que é a contrição, excede todas as outras dores.

SOLUÇÃO. — Na contrição há duas sortes de dor. — Uma está na vontade mesma, e tal dor é essencialmente a contrição, que outra causa não é senão a displicência dos pecados passados. E tal dor, na contrição, excede todas as outras dores. — Pois, quanto mais uma causa agrada, tanto mais o seu contrário desagrada. Ora, o fim último agrada sobre todas as coisas, pois, todas são desejadas por causa dele. Por onde, o pecado, que afasta do fim último, deve desagradar sobre todas as causas. — Outra dor é a da parte sensitiva, causada pela dor que acabamos de ver; ou por necessidade natural, enquanto que as potências inferiores seguem o movimento das superiores; ou por eleição, segundo que a pessoa penitente provoca em si mesmo essa dor, para ter contrição dos pecados. E de nenhum modo será essa a dor máxima. Pois, as potências inferiores se movem mais veementemente pelos seus objetos próprios do que pela redundância das potências superiores. Por onde, quanto mais a operação das potências superiores agir sobre os objetos das inferiores, tanto mais estas obedecerão ao movimento daquelas. Por isso, maior dor é a que sofre a parte sensitiva por uma lesão sensível, que a que nela redunde, da razão. E semelhantemente, maior é a redundante da razão que delibera sobre causas corpóreas, do que a redundante da razão quando considera o espiritual. Por onde, a dor da parte sensitiva, proveniente da displicência que a razão tem do pecado, não é maior dor que as outras de que ela é susceptível. E semelhantemente, nem a dor voluntariamente assumida, quer porque o afeto interior não obedece discricionariamente ao superior, de modo que no apetite inferior resulte uma paixão tão intensa e tal,

como ordena o superior; quer também porque das paixões se serve a razão, nos atos das virtudes, segundo uma certa medida, que às vezes a dor, não acompanhada da virtude, não observa mas excede.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a dor sensível é provocada pelo sofrimento de uma lesão, assim a dor interior pelo conhecimento do que é nocivo. Por onde embora a lesão do pecado não seja percebida pelos sentidos externos, contudo o senso interior da razão percebe que é máxima.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As alterações corpóreas resultam imediatamente das paixões da parte sensitiva e, mediante estas, das afeições da parte apetitiva superior. Donde vem que, da dor sensível, ou ainda do sensível vizinho mais prontamente defluem as lágrimas corpóreas, do que da dor da contrição espiritual.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa alegria, que o penitente tem da dor, não diminui a displicência, por lhe não ser contrária; mas a aumenta, porque todas as atividades se intensificam com o prazer que lhes é próprio, segundo Aristóteles. Assim, quem se compraz em aprender uma ciência melhor a aprende. E semelhantemente, quem se compraz com a displicência tem-na mais veemente. Mas bem pode ser que essa alegria tempere a dor resultante da razão para a parte sensitiva.

RESPOSTA À QUARTA. – A intensidade da displicência de alguma causa deve ser correlata à quantidade da malícia da mesma. Ora, a malícia da culpa mortal se mede por aquele contra quem se peca, enquanto não merecedor dele; e por quem peca, enquanto lhe é nociva. E como devemos amar mais a Deus que a nós mesmos, por isso devemos odiar mais a culpa, enquanto ofensa de Deus, que enquanto nos é nociva. – Ora, é-nos nociva principalmente por nos separar de Deus. E por aí, essa separação de Deus, que é uma certa pena, deve nos desagradar mais que a própria culpa, pois é aquela a que produz este mal; pois, o odiado por causa de outra causa é menos odiado; mas menos que a culpa, enquanto ofensa de Deus. – Ora, entre todas as penas a ordem da malícia depende da quantidade do mal. Por onde, sendo o mal máximo o que nos priva do bem máximo, a máxima das penas será a separação de Deus. Mas há outra quantidade de malícia, accidental, a que deve a displicência atender, segundo a razão de presente e de pretérito; pois, o que é pretérito já não existe; e por isso implica noção de menor malícia e bondade. Donde vem que o homem refoge, antes, sofrer um mal presente ou futuro, do que ter horror do pretérito. Por isso, nenhuma paixão da alma responde diretamente ao pretérito, assim como a dor responde do mal presente e o temor, ao futuro. Por onde, de dois males passados a nossa alma aborrece mais aquele cujo efeito permanece maior no presente ou é mais temido no futuro, mesmo se no passado foi menor. E como o efeito da culpa precedente não é percebido às vezes como efeito de uma pena passada – quer por ser a culpa mais perfeitamente sanada, que uma determinada pena; quer por ser uma deficiência corporal mais manifesta que a espiritual – por isso também o homem bem disposto às vezes concebe em si maior horror da pena precedente, que da culpa precedente, embora estivesse preparado, antes, a sofrer a mesma pena, que a cometer a mesma culpa. – Mas também devemos considerar, comparando a culpa com a pena, que certas penas vão inseparavelmente unidas à ofensa de Deus, como a separação dele; e certas outras acrescentam a perpetuidade, como a pena do inferno. Logo, da pena que tem anexa a ofensa, dessa devemos nos acautelar, do mesmo modo que da culpa. Mas a que acrescenta a perpetuidade deve, absolutamente falando, ser mais fugida, que a culpa. Se porém, delas separarmos a idéia de ofensa e só considerarmos a de pena, têm menos malícia que a culpa, enquanto ofensa de Deus. E por isso devem desagradar menos. – E devemos também saber que embora tal deva ser a disposição do contrito, não deve contudo sobre ela ser interrogado. Porque não podemos nós facilmente medir os nossos afetos: e às vezes o que menos nos desagrade parece nos desagradar mais, por estar mais próximo ao dano sensível, que nos é mais conhecido.

Art. 2 — Se a dor da contrição pode ser excessiva.

O segundo discute-se assim. — Parece que a dor da contrição não pode ser excessiva.

1. — Pois, nenhuma dor pode ser mais imoderada que a que destrói o seu sujeito próprio. Ora, a dor da contrição sendo tão intensa a ponto de acarretar a morte ou a corrupção do corpo, é louvável. Assim, diz Anselmo: Oxalá as entranhas de minh'alma engordem de modo a dessecarem a medula de meus ossos! E Agostinho se confessa digno de perder a vista, chorando os seus pecados. Logo, a dor da contrição não pode ser excessiva.

2. Demais. — A dor da contrição procede do amor da caridade. Ora, o amor de caridade não pode ser excessivo. Logo, nem a dor da contrição.

Mas, *em contrário*. — Toda virtude moral se corrompe por excesso e por defeito. Ora, a contrição é um ato da virtude moral da penitência, sendo parte da justiça. Logo, a dor dos pecados pode ser excessiva.

SOLUÇÃO. — A contrição, enquanto dor racional de displicência, pela qual o pecado desagrada enquanto ofensa de Deus, não pode ser excessiva; assim como nem o amor de caridade, que aumenta essa displicência, pelo seu acréscimo mesmo, pode ser excessivo. Mas o pode, quanto à dor sensível, assim como também excessiva pode ser a aflição exterior do corpo. Pois, em todos esses casos devemos tomar como medida a conservação do sujeito e da boa disposição suficiente para fazermos o que devemos. Donde o dizer o Apóstolo: o vosso culto racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Anselmo desejava que o desenvolvimento da devoção lhe desse a medula do corpo, não quanto ao humor natural, mas quanto aos desejos e as concupiscências corpóreas. — E quanto a Agostinho, embora se reconhecesse digno de perder os olhos do corpo, por causa do pecado, porque todo pecador é digno não só da morte eterna, mas também da temporal, contudo não queria que os olhos se lhe cegassem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A objeção colhe, da dor existente na razão. Quanto à terceira, procede da dor da parte sensitiva.

Art. 3 — Se deve ser maior a dor de um pecado que de outro.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não deve ser maior a dor de um pecado, que de outro.

1. — Pois, Jerônimo louva a Paula porque chorava os mínimos pecados como se fossem grandes. Logo, não devemos ter dor, antes de um, que de outro.

2. Demais. — O movimento da contrição é súbito. Ora, um movimento súbito não pode ser simultaneamente mais intenso e mais remisso — Logo, a contrição não deve ser maior, de um, que de outro pecado.

3. Demais. — A contrição tem por objeto o pecado, sobretudo porque afasta de Deus. Ora, todos os pecados mortais convêm pela aversão pois, todos nos privam da graça, pela qual nos unimos a Deus. Logo, devemos ter igual contrição de todos pecados mortais.

Mas, *em contrário*. — A Escritura diz: o número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Ora, os golpes se regulam pela contrição dos pecados; pois, a contrição vai junto com o propósito de satisfazer. Logo, devemos ter mais contrição de um pecado, que de outro.

2. Demais. – Devemos ter contrição do que devíamos ter evitado. Ora, devemos evitar de preferência o pecado mais grave, se temos necessidade de cometer um, de dois. Logo e semelhantemente, ter maior dor do pecado mais grave.

SOLUÇÃO. – Podemos encarar a contrição a dupla luz. – Primeiro, enquanto responde a cada pecado em particular. E assim, quanto à dor do afeto superior, é necessário termos dor maior do pecado maior; por haver maior razão, que é a ofensa de Deus, de termos mais dor de um, que de outro; pois, Deus mais se ofende de um ato mais desordenado. E também semelhantemente, devendo uma culpa maior ter maior pena, também a dor da parte sensitiva, enquanto assumida, por eleição, para expiar o pecado, sendo uma como pena dele, deve ser maior, do pecado maior. Mas enquanto por Impressão do apetite superior, nasce no interior, a intensidade da dor depende da disposição da parte inferior, para receber a impressão da superior, e não da extensão do pecado. – De outro modo podemos encarar a contrição, enquanto recai simultaneamente sobre todos os pecados, como no ato da justificação. E essa contrição, ou procede da consideração de cada pecado em particular e então, embora seja um só ato, contudo nele subsiste virtualmente a distinção dos pecados; ou pelo menos vai junto com o propósito de pensar em cada um deles e então habitualmente é maior de um, que de outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Paula não foi louvada por ter tido dor igual de todos os pecados, mas porque tinha tal dor dos pecados pequenos como se fossem grandes, por comparação com a dor que outros têm dos pecados. Mas, ela própria teria dor maior de pecados maiores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nesse movimento subitâneo da contrição, embora não se possa descobrir uma intenção atual, correspondente aos diversos pecados, contudo há aí uma intenção ao modo que já foi dito. E também de outro modo, enquanto que cada pecado se relaciona com que, nessa contrição geral, o contrito faz objeto da sua dor, a saber, a ofensa de Deus. Pois, quem ama um todo, lhe ama também parcialmente as partes, embora não em ato; e, deste modo, enquanto elas se ordenam para o lado, certas mais, certas menos. Assim, quem ama uma comunidade, ama a cada um, virtualmente, mais e menos, segundo cada qual concorre para o bem comum. E semelhantemente, quem tem dor de haver ofendido a Deus, sente Implicitamente dor de cada pecado cometido de modos diversos, enquanto por ofender mais ou menos a Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora qualquer pecado mortal afaste de Deus e prive da graça, contudo uns mais afastam, que outros, quanto maior for a dissonância que, mais que outros, causam com a sua desordem, relativamente à bondade divina.

Questão 4: Do tempo da contrição.

Em seguida devemos tratar do tempo da contrição.

Sobre o que três artigos se discutem:

Art. 1 — Se toda esta vida é tempo de contrição.

O primeiro discute-se assim. - Parece que esta vida não é toda tempo de contrição.

1. — Pois, assim como devemos ter dor do pecado cometido, assim também vergonha. Ora, o pejo do pecado não dura toda a vida; pois, como diz Ambrósio, não tem de que envergonhar-se quem foi perdoado do pecado. Logo, nem deve ter contrição, que é a dor do pecado.

2. Demais. — A Escritura diz: A caridade perfeita lança fora ao temor, porque o temor anda acompanhado de pena. Ora, a dor também implica a pena. Logo, no estado da caridade perfeita não pode existir a dor da contrição.

3. Demais. — Não pode haver dor do passado, que propriamente tem por objeto o mal presente, salvo se o mal presente conserva alguma causa do mal passado. Ora, às vezes chegamos nesta vida a um estado em que nada permanece do pecado, nem disposição, nem culpa, nem qualquer reato. Logo, não devemos mais ter dor desse pecado.

4. Demais. — O Apóstolo diz: Aos que amam a Deus, todas as causas contribuem para seu bem, até mesmo os pecados, como diz a glosa. Logo, não é necessário que, depois de lhe terem sido perdoados os pecados, deles tenham dor.

5. Demais. — A contrição é parte da penitência, que se divide, por contrariedade, da satisfação. Ora, não devemos satisfazer sempre. Logo, não devemos ter sempre contrição dos pecados.

Mas *em contrário*. - Agostinho diz: onde acaba a dor acaba a penitência; onde já não há penitência também já não há perdão. Logo, como não devemos perder o perdão concedido, resulta que devemos ter sempre dor dos pecados.

2. Demais. — A Escritura diz: Não estejas sem temor da ofensa que te foi remitida. Logo, devemos ter sempre dor dos pecados para alcançar a remissão deles.

SOLUÇÃO. — A contrição encerra dupla dor: uma, da razão, que é o detestarmos o pecado que cometemos; outra, da parte sensitiva, resultante da primeira. E quanto a ambas, o tempo da contrição é o estado de toda a vida presente. — Pois, enquanto viandamos nesta vida, procuramos arredar os óbices que nos impedem ou retardam a chegada ao termo. Por onde, como os pecados pretéritos retardam a nossa rota para Deus, por não podermos recuperar o tempo que nela devíamos empregar, é necessário vivermos na contrição durante o tempo desta vida, quanto à detestação do pecado. — Semelhantemente, também quanto à dor sensível, assumida como pena pela vontade. Pois, tendo merecido a pena eterna, pelo pecado, e tendo pecado contra um Deus eterno, devemos, mudada a pena eterna em temporal, ter sempre dor dos pecados, no que é eterno ao nosso modo, isto é, durante todo o tempo desta vida. E por isto diz Hugo de S. Vitor, que Deus, absolvendo-nos da culpa e da pena eternas, liga-nos pelo vínculo da detestação perpétua do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pejo respeita o pecado só pela torpeza deste. Por onde, já não há lugar para ele, depois que a culpa do pecado foi perdoada. Mas permanece a dor, cujo objeto é a culpa, não só enquanto torpe, mas também pelo mal que causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O temor servil excluído pela caridade, se opõe à caridade em razão dessa ser virtude, que implica numa pena. Mas a dor da contrição é causada pela caridade, como se disse. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora pela penitência o pecador recobre a graça primitiva e a imunidade do reato da pena, não poderá nunca mais recobrar, porém, a dignidade da primitiva inocência. Por onde, sempre permanecem nele traços do pecado passado.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como não devemos fazer o mal para alcançar o bem, assim não devemos nos comprazer com o mal, por provir dele, ocasionalmente e por obra da divina providência, o bem. Pois, desse bem causa não foi o pecado, mas antes, impedimento; quem o causou foi a divina providência e com isso devemos nos regozijar, ao mesmo tempo que devemos detestar o pecado.

RESPOSTA À QUINTA. – A satisfação depende da pena aplicada, que deve ser infligida ao pecado. Por isso pode ficar determinado o não ser preciso satisfazer mais. Ora, essa pena precipuamente se proporciona à culpa, quanto à conversão, donde ela tira a sua finidade. Ao passo que a dor da contrição corresponde à culpa, quanto à aversão, donde lhe advém uma certa afinidade. E assim a verdadeira contrição deve existir sempre. Nem há nenhum inconveniente em fazer cessar um ato posterior, deixando permanecer o anterior.

Art. 2 – Se devemos ter dor incessante do pecado.

O segundo discute-se assim. - Parece que não devemos ter dor incessante do pecado.

1. – Pois, devemos às vezes nos alegrar; assim, àquilo do Apóstolo - Alegrai-vos incessantemente no Senhor, diz a Glosa, que é necessário nos alegrarmos. Ora, não podemos ter ao mesmo tempo alegria e dor. Logo, não é mister tenhamos dor incessante do pecado.

2. Demais. – O que é em si mesmo mal e deve ser evitado não o devemos praticar, senão sendo necessário como remédio: tal o caso do emprego do fogo e do ferro na arte de curar. Ora, a tristeza é em si mesma um mal, segundo aquilo da Escritura: Afugenta para longe de ti a tristeza. E acrescenta a causa: Porque a tristeza tem morto a muitos e não há utilidade nela. E o mesmo diz Filósofo expressamente. Logo, não devemos ter dor do pecado senão a suficiente para o deliro Ora, logo depois do primeiro ato de contrição o pecado fica delido. Portanto não é preciso ter mais dor dele.

3. Demais. — Bernardo diz: A dor é boa, não sendo incessante; pois, devemos misturar o mel com o absinto. Logo, parece que não é preciso termos dor incessante.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Tenha sempre dor o penitente e com isso se regozige.

2. Demais. – Os atos constitutivos da beatitude devemos praticá-los incessantemente, tanto quanto possível. Ora, tal é a dor do pecado, como está claro no Evangelho: Bem-aventurados os que choram. Logo, devemos ter uma dor continuada, tanto quanto possível.

SOLUÇÃO. – Os atos de virtude implicam tal condição, que não são susceptíveis de aumento nem de diminuição, como o prova o Filósofo. Por onde, sendo a contrição, pela displicência que ela implica no apetite racional, ato da virtude de penitência, não poderá nunca haver nela aumento, nem quanto à

intensidade nem quanto à duração; senão enquanto o ato de uma virtude impede o ato de outra, mais necessário num determinado tempo. Por isso, se pudermos manter incessantemente o ato dessa displicência, é melhor; contanto que vaquemos aos atos das outras virtudes, oportunamente e segundo for necessário. - As paixões, ao contrário, são susceptíveis de aumento e de diminuição, quanto à sua intensidade e quanto à sua duração. Por onde, assim como a paixão da dor, assumida pela vontade, deve ser moderadamente intensa, assim também deve durar moderadamente; pois, durando em excesso, levar-nos-ia à alma o desespero, a pusilanimidade e misérias semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alegria do século fica impedida pela dor da contrição; mas não a alegria que tem Deus por objeto, pois tem como sua matéria a própria dor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Eclesiástico se refere à tristeza do século. E o Filósofo, à tristeza como paixão, da qual devemos usar moderadamente enquanto conduz ao fim assumido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Bernardo se refere à dor como paixão.

Art. 3 – Se mesmo depois desta vida as almas têm contrição dos pecados.

O terceiro discute-se assim. – Mesmo depois desta vida parece que as almas têm contrição dos pecados.

1. – Pois, o amor da caridade causa displicência do pecado. Ora, depois desta vida permanece nas almas a caridade, quanto ao ato e quanto ao hábito, porque a caridade nunca jamais há de acabar, como diz o Apóstolo. Logo, permanece a displicência pelo pecado cometido, que é essencialmente a contrição.

2. Demais. – Devemos ter maior dor da culpa, que da pena. Ora, as almas do purgatório têm dor da pena sensível e da dilação da glória. Logo e muito mais, têm dor da culpa que cometeram.

3. Demais. – A pena do purgatório é satisfatória pelo pecado. Ora, a satisfação tira a sua eficácia da contrição. Logo, a contrição permanece depois desta vida.

Mas, *em contrário*. - A contrição faz parte do sacramento da penitência. Ora, os sacramentos não permanecem depois desta vida. Logo, nem a contrição.

2. Demais. – A contrição pode ser grande a ponto de delir tanto a culpa como a pena. Se, pois, as almas do purgatório pudessem ter contrição, ser-lhes-ia possível, em virtude dessa contrição, o perdão do reato da pena e a total liberação da pena sensível – o que é falso.

SOLUÇÃO. – Três elementos devemos considerar na contrição: o seu gênero, que é a dor; a sua forma, porque é o ato de virtude informado pela graça; e a sua eficácia porque é um ato meritório, sacramental e de certo modo satisfatório. Por onde, as almas que estão na pátria não podem, depois desta vida, ter contrição, por terem a isenção da dor, isenção produzida pela plenitude da alegria. Do seu lado, as que estão no inferno, também não podem ter contrição; porque, embora tenham a dor, falta-lhes contudo a graça que a informa. Quanto às do purgatório, têm dor dos pecados informada pela graça; mas não meritória, por não estarem em estado de merecer. Ao passo que nesta vida todos os três elementos supra referidos podem existir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A caridade não causa a referida dor senão naqueles que são susceptíveis de dor. Ora, a plenitude da alegria dos bem-aventurados exclui toda capacidade de dor. Por onde, embora tenham caridade, não podem contudo ter contrição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As almas do purgatório têm dor dos pecados. Mas essa dor não é contrição, por lhes faltar a eficácia da contrição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essas penas, que as almas sofrem no purgatório, não podem chamar-se propriamente satisfação, porque esta implica uma obra meritória. Mas, em sentido lato, chama-se satisfação a solução da pena devida.

Questão 5: Do efeito da contrição.

Em seguida devemos tratar do efeito da contrição.

Nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a remissão do pecado é efeito da contrição.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a remissão do pecado não é efeito da contrição.

1. — Pois, só Deus pode perdoar os pecados. Ora, da contrição nós somos de certo modo a causa, porque é um ato nosso. Logo, a contrição não é a causa da remissão.

2. Demais. — A contrição é um ato de virtude. Ora, a virtude resulta da remissão do pecado, porque virtude e culpa não podem coexistir na alma. Logo, a contrição não é a causa da remissão da culpa.

3. Demais. — Só a culpa nos impede de receber a Eucaristia. Ora, o contrito não deve, antes da contrição, chegar-se à Eucaristia. Logo, ainda não recebeu a remissão da culpa.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura Sacrifício para Deus é o espírito atribulado, etc. diz a Glosa: a contrição do coração é o sacrifício pelo qual são perdoados os pecados.

2. Demais. — A virtude e o vício corrompem-se e geram-se pelas mesmas causas, como diz Aristóteles. Ora, o pecado é cometido pelo amor desordenado do coração. Logo, pela dor causada e pelo amor ordenado da caridade, é perdoado. E assim a contrição dele o pecado.

SOLUÇÃO. — A contrição pode ser considerada à dupla luz: como parte do sacramento ou como ato de virtude. E de ambos os modos é causa da remissão do pecado, mas diversamente. Pois, como parte do sacramento, primeiro contribui para a remissão dos pecados instrumentalmente, como se dá com os outros sacramentos, segundo estabelecemos. Mas como ato de virtude, então, é a quase causa material da remissão do pecado, pois, a disposição é de certo modo necessária à justificação; ora, a disposição se reduz à causa material, entendendo-se por disposição a que dispõe a receber a matéria. Mas diferente é a disposição do agente a agir, pois essa se reduz ao gênero da causa eficiente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Só Deus é a causa eficiente principal da remissão do pecado; mas a causa dispositiva pode também estar em nós. E semelhantemente, a causa sacramental; porque as formas dos sacramentos são as palavras por nós pronunciadas, que têm a virtude instrumental de produzir a graça, pela qual são perdoados os pecados.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A remissão do pecado a uma luz precede a virtude e a infusão da graça e, a outra, é-lhes consecutiva. E enquanto consecutivo, o ato ilícito da virtude pode ser causa da remissão do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Dispensar a Eucaristia pertence aos ministros da Igreja. E portanto, antes da remissão dos pecados pelos ministros da Igreja, ninguém deve se aproximar da Eucaristia, embora tenha a sua culpa perdoada da parte de Deus.

Art. 2 — Se a contrição pode delir totalmente o reato da pena.

O segundo discute-se assim. — Parece que a contrição não pode delir totalmente o reato da pena.

1. — Pois, a satisfação e a confissão se ordenam a liberar do reato da pena, ora, ninguém é de tal modo contrito que não deva confessar e satisfazer. Logo, a contrição nunca é tanta que possa delir totalmente o reato.

2. Demais. — Na penitência deve haver uma certa compensação entre a pena e a culpa. Ora, certas culpas provêm dos membros do corpo. Logo, sendo necessário, para haver a recompensa devida à pena, que, pelas causas em que alguém peca, por essas seja também atormentado, parece que nunca poderá a pena de tal pecado ser absolvida pela contrição.

3. Demais. — A dor da contrição é finita. Ora, há certos pecados, como os mortais, merecedores de pena infinita. Logo, de nenhum modo pode ser tão grande a contrição que possa apagar totalmente a pena.

Mas, *em contrário*, Deus aceita de preferência o afeto do coração, ao ato externo. Ora, pelos atos externos somos absolvidos tanto da pena como da culpa. Logo e semelhantemente, pelo afeto do coração, que é a contrição.

2. Demais. — Um exemplo para o caso em discussão nos é dado pelo ladrão, a quem foi dito: Hoje estarás comigo no Paraíso, por causa de um único ato de penitência.

Quanto a saber se o reato é totalmente e sempre apagado pela contrição, já indagamos antes, quando isso mesmo tratamos, a respeito da penitência.

SOLUÇÃO. — A intensidade da contrição pode ser considerada à dupla luz. — Primeiro, relativamente à caridade, causa da displicência. — E assim pode ter o ato de caridade tal intensidade, que a contrição daí resultante merecerá não só a remoção da culpa, mas também a absolvição de toda pena. — De outro modo, relativamente à dor sensível, que a vontade excita na contrição. E sendo também essa e de certo modo uma pena, pode ter uma intensidade tal que baste a apagar tanto a culpa como a pena.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ninguém pode estar certo de ter uma contrição suficiente a delir tanto a pena como a culpa Por isso estamos todos obrigados a confessar e a satisfazer; sobretudo que a contrição não seria verdadeira sem ser acompanhada do propósito de confessar. O que deve ser efetivado, mesmo por causa do preceito dado sobre a confissão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como a alegria interior redundo também para as partes exteriores do corpo, assim também a dor interior deriva para os membros exteriores. Donde dizer a Escritura: o espírito triste seca os ossos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A dor da contrição embora finita quanto à intensidade — como também é finita a pena devida ao pecado mortal — contudo tem virtude infinita, pela caridade que a informa. E assim, pode contribuir para apagar a culpa e a pena.

Art. 3 — Se uma pequena contrição basta para apagar grandes pecados.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não basta uma pequena contrição para apagar grandes pecados.

1. — Pois, a contrição é um remédio do pecado. Ora, um remédio material, suficiente para curar um mal corpóreo menor, não basta para curar um maior. Logo, uma contrição mínima não basta para apagar pecados máximos.

2. Demais. — Como se disse acima, é necessário termos contrição maior dos pecados maiores. Ora, a contrição não apaga o pecado senão nas condições exigidas. Logo, uma contrição mínima não apaga todos os pecados.

Mas *em contrário*. — Qualquer graça santificante dele totalmente a culpa mortal, que com ela não pode coexistir. Ora, qualquer contrição é uma graça santificante informada. Logo, por pequena que seja, dele todas as culpas.

SOLUÇÃO. — A contrição, como se disse muitas vezes, implica dupla dor. — Uma racional que é a displicência do pecado cometido. E essa pode ser de tal modo pequena que não baste a ser o que por natureza é a contrição; como p. ex, se desagradasse o pecado menos do que deve desagradar a separação do fim. Assim, também o amor pode ser a tal ponto remisso que não baste a constituir a caridade. — Outra é a dor sensível. E a fraqueza dessa não impede a existência da contrição; porque não tem uma relação essencial com a contrição, mas lhe está anexa quase acidentalmente. E além disso, não depende de nós. — Donde, pois, devemos concluir que por pequena que seja a dor, contanto que seja suficiente a constituir a contrição, dele totalmente a culpa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os remédios espirituais têm uma eficácia infinita por causa da virtude infinita que neles opera. Por isso o remédio que basta a sanar um pequeno pecado basta também a sanar um grande; talo batismo, que desata os grandes e os pequenos pecados. E o mesmo se dá com a contrição, contanto que esta essencialmente exista.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É consequência necessária tenhamos maior dor do pecado maior, que do menor, pois aquele mais repugna ao amor, causa da dor. Mas quem tivesse de um pecado maior uma dor tão grande quanto a nossa, de um pecado menor, isso lhe bastaria à remissão da culpa.

Questão 6: Da confissão quanto a sua necessidade.

Em seguida devemos tratar da confissão. A respeito da qual seis questões temos a considerar. Primeiro, da necessidade da confissão Segundo, da sua quiddidade. Terceiro, do seu ministro. Quarto, da sua qualidade. Quinto, do seu efeito. Sexto, do seu sigilo.

Na primeira questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a confissão é necessária à salvação.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a confissão não é necessária à salvação.

1. — Pois, o sacramento da penitência foi ordenado à remissão da culpa. Ora, a culpa é suficientemente perdoada pela infusão da graça. Logo, para fazer penitência do pecado não é necessária a confissão.

2. Demais. — O pecado que contraímos e tem em outro a sua causalidade deve receber desse outro o seu remédio. Logo, o pecado atual, que de movimento próprio cometemos, é necessário receba só de nós mesmos o seu remédio. Ora, a sanar esse pecado é que se ordena a penitência. Logo, a confissão não é necessária para a penitência.

3. Demais. — A certos lhes foi o pecado perdoado sem que deles leiamos que tivessem confessado; tal o caso de Pedro, de Madalena e também de Paulo. Ora, a graça de remitir os pecados não tem agora menor eficácia do que tinha então. Logo, nem é agora de necessidade para a salvação, que confessemos.

4. Demais. — A confissão é exigida, no juízo, para ser infligida a pena, segundo a quantidade da culpa. Ora, podemos nos infligir a nós mesmos uma pena maior que a que nos fosse infligida por outro. Logo, parece que a confissão não é necessária à salvação.

Mas, *em contrário*. — Boécio diz: Se queres ser curado pelo médico é necessário que lhe descubras o teu mal. Ora, necessário à salvação é que recebamos um remédio aos nossos pecados. Logo, também é de necessidade à salvação que descubramos a nossa doença pela confissão.

2. Demais. — No juízo secular não é o juiz o mesmo que o réu. Ora, o juízo espiritual é mais ordenado. Logo, o pecador, que é o réu, não deve ser juiz de si mesmo, mas deve ser julgado por outro. Portanto, é necessário que lhe confesse.

SOLUÇÃO. — A paixão de Cristo, sem cuja virtude não pode ser perdoado o pecado original nem o atual, em nós opera pela recepção dos sacramentos, que dela tiram a sua eficácia. Por onde, para a remissão da culpa, tanto atual como original, é necessário o sacramento da Igreja — ou atualmente recebido; ou pelo menos em desejo, se o que exclui o sacramento for, não o desprezo, mas a injunção da necessidade. E por consequência, os sacramentos ordenados contra a culpa, com a qual não pode haver salvação, são de necessidade para a salvação. E portanto, assim como o batismo, pelo qual é apagado o pecado original, é de necessidade para a salvação, assim também o é o sacramento da penitência. E assim como quem pede o batismo se submete aos ministros da Igreja, a quem pertence dispensar o sacramento, assim também, confessando o seu pecado, sujeita-se ao ministro da Igreja afim de alcançar o perdão, mediante o sacramento da penitência por êle dispensado. E o ministro não pode aplicar o remédio conveniente se não conhecer o pecado — o que se dá pela confissão do pecador. Por onde, a confissão é de necessidade para a salvação daquele que caiu em pecado mortal atual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A infusão da graça basta para a remissão da culpa; mas, depois da culpa perdoada, o pecador ainda é devedor da pena temporal. Mas, para se conseguir a infusão da graça foram ordenados os sacramentos da graça, e antes de os recebermos, atual ou intencionalmente, não alcançamos a graça, como se dá no batismo, O mesmo passa com a confissão. E além disso: pelo pejo da confissão; pelo poder das chaves, a que se o confitente sujeita; pela satisfação que vai junta e que o sacerdote modera segundo a qualidade dos pecados de que tomou conhecimento na confissão – fica expiada a pena temporal. – Mas do facto de a confissão obrar para o perdão da pena não se deduz que seja de necessidade para a salvação; porque é temporal a pena a que permanecemos ligados depois do perdão da culpa; portanto, mesmo sem a expiação feita nesta vida, haveria caminho para a salvação. Mas é de necessidade para a salvação por operar a remissão da culpa ao modo referido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pecado contraído por obra de outrem, isto é, o original, pode absolutamente ter um remédio externo, como se dá com as crianças. Mas o pecado atual, que por si mesmo o pecador cometeu, não pode ser expiado se não houver alguma cooperação do pecador. Contudo não basta por si mesmo para expiar o pecado, assim como por si mesmo foi suficiente para cometê-lo. Porque o pecado, por parte da conversão, é finito, e foi por essa conversão que o pecador abraçou o pecado; mas é infinito por parte da aversão, sendo por aí que há de começar a remissão do pecado, pois, o último na geração é o primeiro na resolução, como diz Aristóteles. Por onde e necessariamente há de o pecado atual receber de outrem o seu remédio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora não tenhamos notícia da confissão dessas personagens citadas, contudo ela bem pode ter-se realizado; pois, muitas coisas se fizeram, que não estão escritas. – E além disso, Cristo tem o poder de excelência nos sacramentos. Por onde, sem o pertinente ao sacramento, podia conferir a realidade dele.

RESPOSTA À QUARTA. – A satisfação não bastaria para expiar a pena do pecado, pela quantidade da pena que se impõe como satisfação; mas basta enquanto parte do sacramento, a virtude sacramental. Por onde, é necessário sejam os sacramentos ministrados por dispensadores. E portanto a confissão é necessária.

Art. 2 — Se a confissão é de direito natural.

O segundo discute-se assim. — Parece que a confissão é de direito natural.

1. — Pois, Adão e Caim não estavam obrigados senão aos preceitos da lei natural. Ora, foram censurados por não terem confessado os seus pecados. Logo, a confissão dos pecados é de direito natural.

2. Demais. — Os preceitos existentes tanto na Lei Velha Como na Nova são de direito natural. Ora, a confissão existia na Lei Velha, como diz Isaías: Faze o teu arrazoado, se algum fundamento tens para te justificar. Logo, é de direito natural.

3. Demais. — Job não estava sujeito senão à lei natural. Ora, ele confessava os pecados, como o refere a Escritura: Se encobri como homem o meu pecado. Logo, é de direito natural.

Mas, *em contrário*. — Isidoro diz, que o direito natural é o mesmo para todos. Ora, a confissão não na fazem todos do mesmo modo. Logo, não é de direito natural.

2. Demais — A confissão se faz a quem tem o poder das chaves. Ora, poder das chaves da Igreja não foi instituído por direito natural. Logo, nem a confissão.

SOLUÇÃO. – Os sacramentos são umas como proclamações da fé; por isso hão-se de lhe proporcionar a elas. Ora, a fé é superior ao conhecimento da razão natural. Por isso os sacramentos também são superiores ao ditame da razão natural. E como o direito natural não nos gerou a opinião, mas uma certa virtude inata infundiu em nós, como diz Túlio, por isso os sacramentos não são de direito natural, mas de direito divino, superior à natureza. Mas às vezes também se chama natural aquilo que o Criador impôs a uma determinada coisa. Contudo, propriamente se chama natural o causado pelos princípios da natureza. E sobrenaturais são as obras que Deus se reserva à sua ação, sem o ministério da natureza; quer nas obras milagrosas, quer nas revelações dos mistérios, quer na instituição dos sacramentos. E assim a confissão, que tem necessidade sacramental, não é de direito natural, mas divino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Adão foi censurado por não ter reconhecido o seu pecado na presença de Deus; pois, a confissão feita a Deus pelo reconhecimento do pecado é de direito natural. Ora, presentemente tratamos da confissão feita ao homem. – Ou devemos responder que confessar o pecado, num caso, é de direito natural, isto é, quando alguém constituído em juízo é interrogado pelo juiz. Pois então o pecador não deve mentir excusando ou negando o seu pecado; e disso foram repreendidos Adão e Caim. Mas a confissão que fazemos espontaneamente a um homem para conseguir a remissão dos pecados, de Deus, é de direito natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os preceitos da lei natural permanecem do mesmo modo na lei de Moisés e na Lei Nova. Mas a confissão, embora de certo modo já existisse na lei de Moisés, não existia porém do mesmo modo que na Lei Nova nem na lei da natureza. Pois, na lei da natureza bastava o reconhecimento do pecado interior, perante Deus. Mas na lei de Moisés era preciso manifestar o pecado por algum sinal exterior, como pela oblação da vítima pelo pecado, por onde também podia o pecador revelar-se aos outros como tal. Mas não era preciso o pecador manifestar em especial o pecado cometido ou as circunstâncias do pecado, como o era na Lei Nova.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Job se refere àquela dissimulação do pecado feita pelo acusado, negando o pecado ou excusando-o, como se pode concluir da Glosa ao mesmo lugar.

Art. 3 – Se todos estão obrigados à confissão.

O terceiro discute-se assim. – Parece que nem todos estão obrigados à confissão.

1. – Pois, como diz Jerônimo, a penitência é a segunda tábua depois do naufrágio. Ora, muitos, depois do batismo, não sofreram nenhum naufrágio. Logo, nem lhes é preciso fazer penitência. E assim, nem a confissão, que é parte da penitência.

2. Demais. – A confissão deve ser feita ao juiz, em qualquer foro. Ora, há certos que não têm nenhum juiz come superior. Logo, também não estão obrigados à confissão.

3. Demais. – Há certos que só têm pecado veniais. Ora, não estamos obrigados a confessá-los, Logo, nem todos estão obrigados à confissão.

Mas, *em contrário*; a confissão se divide, por contrariedade, da satisfação e da contrição. Ora, todos estão obrigados à contrição e à satisfação. Logo, também todos estão obrigados à confissão.

2. Demais. – Está claro por uma decretal, que todos, de ambos os sexos, chegados aos anos de discrição, estão obrigados a confessar os pecados.

SOLUÇÃO. – De dois modos estamos obrigados à confissão. Primeiro, por direito divino, por isso mesmo que ela é um remédio. E então, nem todos estão obrigados à confissão, mas só aqueles que caíram rio pecado mortal, depois do batismo. – De outro modo, por preceito de direito positivo. E então, estão obrigados todos, por instituição da Igreja, feita no Concílio Geral, sob Inocêncio III. Quer para que cada um se reconheça como pecador, pois, todos pecaram e precisam da graça de Deus. Quer para nos achegarmos à Eucaristia com muito maior reverência. Quer para os reitores das igrejas reconhecerem os seus súditos, a fim de se não esconder o lobo dentro do rebanho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora nesta vida mortal depois do batismo, possamos evitar o naufrágio, que é o pecado mortal, não podemos contudo evitar os pecados veniais, que nos dispõem ao naufrágio, contra o que também é ordenada a penitência. Por isso há também lugar para a penitência nos que não pecam mortalmente; e por consequência, para a confissão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ninguém há que não tenha a Cristo como juiz, a quem, mediante o seu vigário, devemos confessar. O qual vigário, embora possa nos ser inferior, em razão de uma prelatura de que nos achemos investidos, contudo nos é superior, enquanto somos pecador e ele, ministro de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por força do sacramento não está ninguém obrigado a confessar os pecados veniais; mas por força da instituição da Igreja, quando não temos outros pecados a confessar. – Ou podemos responder, segundo certos, que pela decretal referida, não estão obrigados senão os que têm pecados mortais; o que se deduz das expressões que dizem que devem confessar todos os pecados; e isso não se pode entender dos veniais, pois ninguém está obrigado a os confessar todos. E, neste sentido, quem não tem pecados mortais não está obrigado à confissão dos veniais; mas basta, para cumprir o preceito da Igreja, apresentar-se a um sacerdote e dizer que não tem consciência de nenhum pecado mortal; e isto se lhe reputa a confissão.

Art. 4 — Se podemos licitamente confessar um pecado que não cometemos.

O quarto discute-se assim. – Parece que podemos licitamente confessar um pecado que não cometemos.

1. – Pois, como diz Gregório, é próprio das boas almas reconhecer culpa onde ela não existe. Logo, é próprio das boas almas acusarem-se de culpas que não cometeram.

2. Demais. – Quem se considera por humildade inferior a um pecador manifesto merece por isso louvores. Ora, o que pensamos em nosso coração é lícito confessarmos oralmente. Logo, pode licitamente confessar que cometeu um pecado mais grave que o que realmente tem.

3. Demais. – Às vezes duvidamos se um pecado é mortal ou venial. E então, segundo parece, devemos confessá-lo como mortal. Logo, devemos às vezes confessar o pecado que não temos.

4. Demais. – A satisfação é regulada pela confissão. Ora, podemos satisfazer por um pecado que não cometemos. Logo, também confessar um pecado que não fizemos.

Mas, *em contrário*. – Quem diz ter feito o que não fez, mente. Ora, ninguém deve mentir na confissão, porque toda mentira é pecado. Logo, ninguém deve confessar o pecado que não fez.

2. Demais. – No juízo externo nenhum crime pode ser imputado a ninguém, que não possa ser provado por testemunhas idôneas. Ora, a testemunha, no foro da penitência, é a consciência. Logo, ninguém deve acusar-se de pecado que não tenha na consciência.

SOLUÇÃO. – Pela confissão deve o penitente manifestar-se ao seu confessor. Ora, quem revela ao sacerdote coisa diversa da que na consciência tem, quer boa quer má, não se lhe manifesta, mas antes se lhe oculta. Logo, a confissão não é idônea; pois, para o ser, há de a boca estar de acordo com o coração, de modo que a boca só acuse o que há no coração.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – De dois modos podemos reconhecer uma culpa onde ela não existe. – Primeiro, entendendo-se que esse reconhecimento se refere à substância do ato. E então não é verdadeiro o lugar citado. Pois, não tem boa mente, mas mente errada, quem confesse ter cometido o que não cometeu. – De outro modo, quanto à condição do ato. E então é verdadeiro o dito de Gregório, que o justo teme não haja, da sua parte, algum defeito num ato em si mesmo bom. E nesse sentido diz a Escritura: Eu me temia de todas as minhas obras. Por isso é próprio da alma boa que esse temor existente no coração também o acuse a boca.

Donde também se deduz a resposta à segunda objeção, – Porque o justo e verdadeiramente humilde não se reputa pior por ter praticado um ato que fosse genericamente pior; mas porque teme delinquir mais gravemente, pela soberba, nas boas obras que pratica.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando duvidamos se um pecado é mortal estamos obrigados a confessá-lo, enquanto subsiste a dúvida. Porque quem comete ou omite um ato, do qual duvida se é pecado mortal, peca mortalmente, expondo-se ao perigo. E do mesmo modo a perigo se expõe quem deixa de confessar o de que duvida se é pecado mortal. Não deve porém afirmar que é mortal, mas expô-lo como duvidoso e pedir o juízo do sacerdote, a quem incumbe discernir entre lepra e lepra.

RESPOSTA À QUARTA. – Quem satisfaz pelo pecado que não cometeu não incorre em mentira, como incorre quem confessou o pecado que não crê haver cometido. Se porém acusar o pecado que não fez, mas que crê ter feito, não mente. E portanto não peca, se falar de acordo com o que lhe vai no coração.

Art. 5 – Se estamos obrigados a confessar sem demora.

O quinto discute-se assim. – Parece que estamos obrigados a confessar sem demora.

1. – Pois, diz Hugo Vitorino: Não podendo alegar necessidade, não ficamos excusados do desprezo. Ora, todos estamos obrigados a evitar o desprezo. Logo, estamos obrigados a confessar sem demora, desde que pudermos.

2. Demais. – Todos estamos obrigados a nos esforçar mais por evitar a doença espiritual que a doença do corpo. Ora, quando temos o corpo doente, se tardamos a chamar o médico, será em detrimento da nossa saúde. Logo, parece que não podemos, sem detrimento da nossa salvação, deixar de confessar os nossos pecados, sem demora, a um sacerdote, se deles tivermos cópia.

3. Demais. – O que devemos sem termo, devemos sem dilação. Ora, sem termo devemos a confissão a Deus. Logo, devemos fazê-la sem demora.

Mas, *em contrário*. – Na Decretal se determina simultaneamente o tempo da confissão e o de receber a Eucaristia. Ora, ninguém peca não recebendo a Eucaristia antes do tempo determinado pelo direito. Logo, também não peca se não confessa antes desse tempo.

2. Demais. – Quem omite ao que está obrigado por preceito peca mortalmente. Quem portanto não confessasse sem dilação, quando tem cópia de sacerdotes se tivesse obrigação de confessar sem demora, pecaria mortalmente: e pela mesma razão em tempo diverso, e assim por diante. E assim incorreríamos em muitos pecados mortais, só por uma demora na confissão. O que não é razoável.

SOLUÇÃO. – Sendo o propósito de confessar conexo com a contrição, então estamos obrigados a esse propósito quando o estamos à contrição. Isto é, quando os pecados se nos ocorrem à memória, sobretudo se estamos em perigo de morte, ou em situação tal em que incorrêssemos em pecado, não obtendo a remissão deles. Tal o caso do sacerdote obrigado a celebrar, não havendo cópia de sacerdotes, e que pelo menos está obrigado à contrição e ao propósito de confessar.

Quanto à confissão atual, de dois modos estamos obrigados a ela.

Primeiro, acidentalmente, quando estamos obrigados ao que não podemos fazer, sem termos confessado. Então estamos obrigados a fazê-lo: como quando devemos receber a Eucaristia a que ninguém, em estado de pecado mortal, pode chegar-se, senão depois de ter confessado, se tem cópia de sacerdotes e a necessidade não urge. E daí a obrigação imposta pela Igreja a todos, de se confessarem uma vez por ano, porque instituiu que uma vez no ano, a saber, na Páscoa, todos recebem a sagrada comunhão; e portanto antes desse tempo todos estão obrigados a confessar.

De outro modo, estamos obrigados a confissão, em si mesma considerada. E então a mesma razão há de diferir a confissão e o batismo, pois ambos são sacramentos necessários à salvação. Ora, a receber o batismo ninguém está obrigado, que teve o propósito de o receber, de modo que pecasse mortalmente não o recebendo sem dilação. Nem há tempo nenhum determinado além do qual, diferindo o batismo, pecará mortalmente. Mas pode acontecer que haja ou não pecado mortal em diferir o batismo. E isso devemos ponderá-lo levando em conta a causa da dilação; pois, como diz o Filósofo, a vontade não retarda em fazer o que quer senão por alguma causa racional. Por onde, se a causa da dilação do batismo implicar pecado mortal, como se o fosse por desprezo ou motivo semelhante, a dilação será pecado mortal; do contrário, não. E assim o mesmo passa com a confissão, que não é de maior necessidade que o batismo. E como o necessário à salvação estamos obrigados a cumpri-lo nesta vida, por isso, havendo perigo iminente de morte, ainda essencialmente falando estamos então obrigados a fazer a confissão ou a receber o batismo. E por isso também Tiago estabeleceu simultaneamente o preceito de fazer a confissão e de receber a extrema unção.

Por isso é considerada provável a opinião dos que dizem não estarmos obrigados a confessar sem demora, não obstante ser perigoso diferi-lo. Outros porém dizem que o contrito está obrigado a confessar sem demora, oferecendo-se oportunidade, segundo a razão desta. Nem importa que a decretal prefixe o termo de confessarmos uma vez no ano; porque a Igreja não tem a intenção de tolerar a demora, mas de proibir a negligência de uma dilação maior. Por onde, essa Decretal não excusa da culpa da dilação quanto ao foro da consciência; mas excusa da pena, no foro da Igreja, de privação de sepultura devida, no caso de morte sobreveniente antes do referido tempo. Mas esta opinião parece demasiado severa. Pois, os preceitos afirmativos não obrigam imediatamente, mas só em tempo determinado. Não porque então possam ser facilmente cumpridos, pecando assim mortalmente quem não desse esmola, do supérfluo, sempre que um pobre se lhe oferecesse – o que é falso; mas porque o tempo impõe urgente necessidade. E portanto, não implica em pecarmos mortalmente o não confessarmos logo, oferecendo-se oportunidade, mesmo se não esperamos melhor oportunidade; mas quando a circunstancia da necessidade do tempo nô-lo impuser. Nem é por tolerância da Igreja, que não estejamos obrigados à confissão imediata, mas pela natureza do preceito afirmativo. E por isso o dever era menor, antes de estatuído pela Igreja.

Outros porém dizem que os seculares não estão obrigados a confessar antes do tempo da quaresma, que lhes é o tempo da penitência; ao passo que os religiosos estão obrigados a fazê-lo sem dilação, porque todo tempo é para eles tempo de penitência. — Mas nada disto é. Pois, os religiosos não estão obrigados a mais que os outros homens, senão ao que por voto se obrigaram.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Hugo se refere aos que morrem sem sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não é de necessidade para a saúde do corpo que médico seja chamado imediatamente, salvo quando a urgência da cura o exige. E o mesmo se dá com a doença espiritual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A retenção da coisa alheia contra a vontade do dono contraria a um preceito negativo, que obriga sempre e para sempre. E por isso há sempre a obrigação de restituir sem demora. Diferente porém é o que passa com o cumprimento de um preceito afirmativo, que obriga sempre mas não para sempre. Por isso ninguém está obrigado a cumpri-lo sem dilação.

Art. 6 — Se pode alguém ser dispensado de confessar a um homem.

O sexto discute-se assim. — Parece que se pode ser dispensado de confessar a um homem

1. — Pois, os preceitos de direito positivo podem ser dispensados pelos prelados da Igreja. Ora, tal é a confissão. Logo, pode alguém ser dispensado de confessar.

2. Demais. — O que por alguém foi instituído pode pelo mesmo ser dispensado. Ora, lemos que a confissão não foi instituída por Deus, mas pelo homem: Confessai os vossos pecados uns aos outros. Ora, o Papa tem o poder de dispensar no que foi instituído pelos Apóstolos, tal o caso dos bígamos. Logo, também pode dispensar da confissão.

Mas, *em contrário*. — A penitência, da qual faz parte a confissão, é sacramento necessário à salvação, como o batismo. Ora, como ninguém pode dispensar do batismo, também ninguém pode dispensar da confissão.

SOLUÇÃO. — Os ministros da Igreja foram instituídos na Igreja divinamente fundada. Por isso a instituição da Igreja é pressuposta às obras dos ministros; assim como a obra da criação o foi à da natureza. E estando a Igreja fundada na fé e nos sacramentos, por isso não pertence aos ministros da Igreja instituir sacramentos novos ou suprimir os já instituídos; o que só pertence ao poder de excelência privativo de Cristo, fundamento da Igreja. Por onde, assim como o Papa não pode dispensar ninguém de receber o batismo para salvar-se, assim também não pode dispensar, de modo que se salvasse sem a confissão, enquanto esta obriga pela força mesmo do sacramento. Mas pode dispensar da confissão, enquanto obriga por preceito da Igreja, de modo que se possa diferir mais a confissão, do que o permita a legislação da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os preceitos de direito divino não obrigam menos que os de direito natural. Por onde, assim como não pode haver dispensa em matéria de direito natural, assim também não em matéria de direito divino positivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O preceito da confissão não foi primitivamente instituído pelo homem, embora fosse promulgado por Tiago; mas recebeu de Deus a sua instituição, embora não nos diga a Escritura expressamente que o tivesse ele instituído. Contudo encontramos nela uma prefiguração dele, quando confessavam os seus pecados a João os que, pelo batismo deste, se preparavam à graça de

Cristo, e quando o Senhor remeteu os leprosos aos sacerdotes que, embora não fossem sacerdotes do Novo Testamento, contudo neles estava significado o sacerdócio do Novo Testamento.

Questão 7: Da quiddidade da confissão.

Em seguida devemos tratar da quiddidade da confissão.

E nesta questão se discutem três artigos:

Art. 1 — Se Agostinho define bem a confissão dizendo: A confissão é a que faz descobrir a doença latente, pela esperança do perdão.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Agostinho define mal a confissão, quando diz: A confissão é a que faz descobrir a doença latente, pela esperança do perdão. Ora, a doença contra a qual se ordena a confissão é o pecado. Ora, o pecado às vezes já está descoberto. Logo, não se devia dizer que a confissão é o remédio de uma doença latente.

2. Demais. — O princípio da penitência é o temor. Ora, a confissão faz parte da penitência. Logo, não devia pôr a esperança como causa da penitência, mas antes, o temor.

3. Demais. — O que está posto sob sigilo não está descoberto, mas antes oculto. Ora, o pecado que confessamos o é sob o sigilo da confissão. Logo, não é descoberto o pecado na confissão, mas antes, é oculto.

4. Demais. — Há outras definições diferentes dessa. Assim Gregório diz, que a confissão é a revelação dos pecados e a abertura violenta das chagas da alma. Outros dizem que a confissão é a declaração dos pecados a um sacerdote aprovado. Outros ainda dizem assim: A confissão é a acusação sacramental do delinquente, satisfatória em virtude do pejo e do poder das chaves da Igreja, e que obriga a cumprir a penitência anexa. Logo, parece que a referida definição, não contendo tudo quanto as outras contém, é insuficiente.

SOLUÇÃO. — Várias coisas devemos considerar no mesmo ato da confissão. Primeiro, a substância mesma do ato ou o seu gênero, que é uma certa manifestação; segundo, a sua matéria, a saber, o pecado; terceiro, a quem é feita, isto é, o sacerdote; quarto, a sua causa, a saber, a esperança do perdão; quinto, o seu efeito, a absolvição de uma parte da pena e a obrigação a solver a outra parte. Ora, a primeira definição, a de Agostinho, toca na substância do ato quando se refere ao descobrimento; e na matéria da confissão, quando diz - doença latente; e na causa, quando diz - pela esperança do perdão. E as outras definições se referem a algum dos outros pontos assinalados, como o poderá ver quem quiser nisso atentar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o sacerdote às vezes saiba como homem o pecado do penitente, contudo não o conhece como Vigário de Cristo; como também o juiz sabe às vezes de certas coisas como homem, que ignora como juiz. E nesse ponto, o sacerdote fica informado pela confissão. - Ou devemos responder, que embora o ato exterior esteja descoberto, contudo o ato interior, que é o mais principal, está oculto. E por isso é necessário seja revelado pela confissão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A confissão pressupõe a caridade, que dá a vida ao pecador, como diz à letra o Mestre das Sentenças. Ao passo que na contrição é que é dada a caridade. Quanto ao temor servil e desacompanhado da esperança, é condição prévia para a caridade. Mas quem tem a caridade é movido antes da esperança que do temor. Por onde causa da confissão é considerada antes a esperança que o temor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O pecado, em qualquer confissão, é descoberto ao sacerdote e oculto aos outros pelo sigilo da confissão.

RESPOSTA À QUARTA. – Não é preciso que toda definição abranja tudo o que implica a coisa definida. Por isso há certas definições ou atribuições que encaram uma coisa e outras, outra.

Art. 2 — Se a confissão é um ato de virtude.

O segundo discute-se assim. — Parece que a confissão não é um ato de virtude.

1. — Pois, todo ato de virtude é de direito natural, porque por natureza somos aptos para a virtude, como diz o Filósofo. Ora, a confissão não é de direito natural. Logo, não é ato de virtude.

2. Demais. — Um ato de virtude pode ser próprio, antes do inocente, que de quem pecou. Ora, a confissão do pecado, de que falamos, não pode convir ao inocente. Logo, não é um ato de virtude.

3. Demais. — A graça dos sacramentos de certo modo difere da graça das virtudes e dos dons. Ora, a confissão é um dos sacramentos. Logo, não é ato de virtude.

Mas, *em contrário*. — Os preceitos da lei têm por matéria os atos de virtude. Ora, a confissão constitui objeto de preceito. Logo, é ato de virtude.

2. Demais. — Não merecemos senão pelos atos de virtude. Ora, a confissão é meritória, porque abre o céu, como diz à letra o Mestre das Sentenças. Logo, parece que é ato de virtude.

SOLUÇÃO. — Para um ato ser considerado virtuoso basta, como dissemos, implique por natureza alguma condição pertencente à virtude. Embora, porém, nem tudo o necessário à virtude importe a confissão, esta importa entretanto, como o seu próprio nome o indica, a manifestação do que temos em consciência; e assim a boca e o coração convêm simultaneamente no mesmo. Por onde, o proferir com a boca o que não está no coração não é confissão, mas ficção. Pois, é condição da virtude falarmos com a boca o que temos no coração. Por onde, a confissão é genericamente um bem e é um ato de virtude. Pode porém ser mal feita se não for acompanhada das circunstâncias devidas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. —A fazer uma confissão verdadeira, ao modo devido, a quem deve fazê-lo e quando o deve, em geral inclina a razão natural. E assim, a confissão é de direito natural. Mas a determinação das circunstâncias de tempo, de modo, da matéria da confissão e da pessoa a quem devemos fazê-la, tudo isso e instituição do direito divino, na confissão de que tratamos. E assim é claro que direito natural inclina à confissão, mediante direito divino, pelo qual as circunstâncias são determinadas; assim se dá também em tudo o que é de direito positivo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o inocente possa ter habitualmente aquela virtude cujo objeto é o pecado cometido, não a tem contudo atualmente, no estado de inocência. Por isso, também a confissão dos pecados, da qual agora tratamos, não cabe ao inocente, embora seja ato de virtude.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a graça dos sacramentos e a graça das virtudes sejam diferentes, não são contudo contrárias, mas dispares. Por isso não há inconveniente em o mesmo que é ato de virtude, enquanto procedente do livre arbítrio informado pela graça, seja também sacramento ou parte do sacramento, enquanto remédio ordenado contra o pecado.

Art. 3 — Se a confissão é ato da virtude de penitência.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a confissão não é ato da virtude de penitência.

1. — Pois, o ato dessa virtude é a sua causa. Ora, a causa da confissão é a esperança do perdão, como resulta da definição dada. Logo, parece que é ato da esperança e não da penitência.

2. Demais. — A vergonha de acusar os pecados é parte da temperança. Ora, a confissão tem a sua eficácia desse pejo de nos acusarmos, como resulta da definição dada antes. Logo, é ato de temperança e não de penitência.

3. Demais. — O ato de penitência se funda na misericórdia divina. Ora, a confissão se funda, antes, na sabedoria de Deus, por causa da veracidade que nela deve existir. Logo, não é ato de penitência.

4. Demais. — A penitência tem por motivo determinante o artigo do símbolo que trata do juízo, pois, tem ela no temor a sua origem. Ora, o artigo determinante da confissão é a vida eterna, pois, tem ela a sua causa na esperança do perdão. Logo, não é um ato de penitência.

5. Demais. — A virtude da veracidade exige nos mostremos tal como somos. Ora, isso o confitente o faz. Logo, a confissão é ato da virtude chamada veracidade e não da penitência.

Mas, *em contrário*. — A penitência se ordena à destruição do pecado. Ora, a isso mesmo também se ordena a confissão. Logo, é um ato de penitência.

SOLUÇÃO. — Em matéria de virtude devemos considerar que, quando ao objeto de uma virtude se acrescenta a noção especial de bondade e de dificuldade, é necessário uma virtude especial. Assim, dispende suntuosamente constitui a magnificência, embora os gastos medíocres e os presentes geralmente pertençam à liberalidade, como está claro em Aristóteles. E o mesmo se dá com a confissão da verdade, a qual, embora, absolutamente falando, pertença à virtude

da veracidade, contudo, enquanto se lhe acrescenta uma certa razão de bondade, entra a pertencer a outra virtude. Por isso diz o Filósofo, que a confissão feita em juízo não pertence à virtude da veracidade, mas antes, à justiça. E semelhantemente, a confissão dos benefícios de Deus, para louvor divino, não pertence à virtude da veracidade, mas à de latria. E assim também a confissão dos pecados para conseguir o perdão deles não pertence, de modo elícito, à virtude da

veracidade, como certos dizem, mas à virtude da penitência. Mas, de modo imperativo, pode pertencer a muitas virtudes, enquanto o ato da confissão pode ser reduzido ao fim de muitas virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A esperança é a causa da confissão, não como dela elícita, mas como sendo ela imperante.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A vergonha de acusarmos os pecados, na referida definição, não é posta como causa da confissão, pois, é antes de natureza a impedir o ato da confissão. Mas é antes concausa para libertar da pena, enquanto essa vergonha já é por si mesma uma certa pena; assim como também o poder das chaves da Igreja é concausa da confissão para o referido fim.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por uma certa adaptação, as partes da penitência podem adaptar-se aos três atributos das pessoas. Assim, a contrição responderá à misericórdia ou à bondade, por causa da dor do mal; a confissão, à sabedoria, por causa de manifestação de verdade; a satisfação, ao poder por causa do trabalho em satisfazer. E como a contrição é a primeira parte da penitência, e dá a eficácia às outras partes, por isso julgamos do mesmo modo, de toda a penitência, como da contrição.

RESPOSTA À QUARTA. – Como a confissão procede, antes, da esperança que do temor, por isso se funda, antes, no artigo da vida eterna, a que respeita a esperança, que no artigo do juízo, a que respeita o temor; embora a penitência, em razão da contrição se comporte de maneira inversa.

RESPOSTA À QUINTA. – A resposta resulta clara do que foi dito.

Questão 8: do ministro da confissão.

Em seguida devemos tratar do ministro da confissão.

E nesta questão discutem-se sete artigos:

Art. 1 — Se é necessário confessar a um sacerdote.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não é necessário confessar a um sacerdote.

1. — Pois, a confessar não estamos obrigados senão por instituição divina. Ora, a instituição divina nos é proposta na Escritura: Confessai os vossos pecados uns aos outros, onde não se faz menção do sacerdote. Logo, não devemos confessar ao sacerdote.

2. Demais. — A penitência é um sacramento de necessidade para a salvação, como o batismo. Ora, no batismo, por necessidade do sacramento, qualquer homem é ministro. Logo, também na penitência. Portanto, basta confessar a qualquer.

3. Demais. — A confissão é necessária a fim de ser imposto ao penitente o modo da satisfação. Ora, às vezes quem não é sacerdote poderia com mais discernimento do que muitos sacerdotes, dar ao penitente o modo de satisfazer. Logo, não é necessário fazer a confissão ao sacerdote.

4. Demais. — A confissão foi estabelecida na Igreja para os chefes conhecerem de vista o seu rebanho. Ora, às vezes o chefe prelado não é sacerdote. Logo, a confissão nem sempre deve ser feita ao sacerdote.

Mas, *em contrário*. — A absolvição do penitente, para a qual é feita a confissão, só podem dá-la os sacerdotes a quem foi cometido o poder das chaves. Logo, a confissão deve ser feita ao sacerdote.

2. Demais. — A confissão foi prefigurada na ressurreição de Lázaro morto. Ora, o Senhor só aos discípulos mandou que desligassem a Lázaro, como o refere o Evangelho. Logo, aos sacerdotes deve ser feita a confissão.

SOLUÇÃO. — A graça dada nos sacramentos desce da cabeça para os membros. E por isso só aquele é ministro dos sacramentos — pelos quais é dada a graça — que tem o ministério sobre o verdadeiro corpo de Cristo. O que é próprio só do sacerdote, que pode consagrar a Eucaristia. E portanto, como no sacramento da penitência é conferida a graça, só o sacerdote é ministro deste sacramento. Por onde, só a ele se deve fazer a confissão sacramental, que deve ser feita a um ministro da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Tiago se exprime na pressuposição da instituição divina. Pois, por ter precedido a instituição divina sobre a confissão a ser feita aos sacerdotes, por lhes ter sido dado nos Apóstolos, o poder de perdoar os pecados — como lemos na Escritura, por isso devemos entender que Tiago advertiu os fiéis a fazerem a confissão aos sacerdotes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O batismo é sacramento de mais necessidade para a salvação do que a penitência, quanto à confissão e a absolvição. Porque às vezes o batismo não pode ser preterido sem perigo para a salvação eterna, como se da com as crianças, que não têm o uso da razão. O mesmo porém não se passa com a confissão e a absolvição, de que só os adultos são capazes, e para os quais a contrição com o propósito de confessar e o desejo da absolvição bastam para livrar da morte eterna. E portanto não há símile entre o batismo e a confissão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na satisfação não devemos atender só à intensidade da pena, mas também à virtude dela como parte do sacramento. E assim exige um dispensador dos sacramentos; embora: a intensidade da pena também possa ser determinada por outrem que não um sacerdote.

RESPOSTA À QUARTA. – Conhecer as ovelhas de vista pode ser necessário de dois modos. – Primeiro, para dar a cada um o seu lugar no rebanho de Cristo. E assim, conhecer de vista as ovelhas é o objeto do cuidado e da solicitude pastoral, que às vezes incumbe aos não sacerdotes. – Segundo, para que se lhe dê o remédio conveniente à salvação. E então, conhecer as ovelhas de vista é dever daquele que deve ministrar o remédio à salvação, isto é, sacramento da Eucaristia e outros, isto é, do sacerdote. Ora, a esse conhecimento das ovelhas é que se ordena a confissão.

Art. 2 — Se em algum caso é lícito confessar a outros que não ao sacerdote.

O segundo discute-se assim. — Parece que em nenhum caso é lícito confessar a outrem, que não o sacerdote.

1. — Pois, a confissão sacramental é uma acusação, como o diz a definição dada. Ora, dispensar o sacramento só cabe ao ministro dele. Mas, sendo o sacerdote o ministro do sacramento da penitência, parece que a ninguém mais se deve fazer a confissão.

2. Demais. — A confissão, em qualquer juízo, se ordena à sentença. Ora, no foro contencioso, a sentença dada por outrem que não o próprio juiz, é nula; por isso, a confissão não deve ser feita senão ao juiz. Ora, o juiz, no foro da consciência é o sacerdote, que tem o poder de ligar e de absolver. Logo, não deve a confissão ser feita a outro.

3. Demais. — Como qualquer pode ministrar o batismo, desde que um leigo batizou, mesmo sem necessidade, não deve o batismo ser reiterado pelo sacerdote. Ora, quem se confessar a um leigo em caso de necessidade, está obrigado a confessar-se de novo ao sacerdote, desde que desapareça o caso de necessidade. Logo, a confissão não deve ser feita a um leigo, em caso de necessidade. Mas, *em contrário*, é o que dispõe a letra do mestre das sentenças.

SOLUÇÃO. — Assim como o batismo é um sacramento de necessidade para a salvação, assim também a penitência. Ora, o batismo, sendo um sacramento de necessidade para a salvação, tem duplo ministro: um — o sacerdote, a quem cabe o dever de batizar; outro — o a quem, em razão da necessidade, é cometida a dispensação do batismo. E assim também o ministro da penitência, que tem o dever de ouvir a confissão que lhe é feita, é o sacerdote; mas em caso de necessidade também um leigo pode fazer as vezes do sacerdote, de modo que lhe possa a confissão ser feita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No sacramento da penitência não somente há uma que é a parte do ministro, a saber, a absolvição e a satisfação imposta, mas ainda outra que é a de quem recebe o sacramento, o que também é da essência deste, e é a contrição e a confissão. Quanto à satisfação provém em parte, do ministro, pela impor; e em parte do penitente, pela cumprir. E para a plenitude do sacramento ambos devem concorrer, quanto possível. Mas, em caso de necessidade, deve o penitente fazer o que lhe cumpre, isto é, ter contrição e confessar a quem puder. E quem lhe ouve a confissão, embora não possa ministrar o sacramento na sua plenitude, de modo a fazer o que faria o sacerdote, isto é, dar a absolvição, a falta contudo do sacerdote é suprida pelo Sumo Sacerdote. E nem por isso a confissão feita a um leigo, por falta de sacerdote, deixa de ser sacramental, de certo modo, embora não seja um sacramento perfeito, porque lhe falta a parte que incumbe ao sacerdote.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora um leigo não seja juiz do que ouve em confissão, contudo absolutamente falando, em razão da necessidade, profere um juízo sobre o confitente, pois este por falta de sacerdote se lhe sujeita.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pelos sacramentos o homem há de reconciliar-se não só com Deus, mas também com a Igreja. Ora, reconciliar-se com Deus não o pode sem que chegue até ele a santificação da Igreja. Mas, no batismo a santificação da Igreja nos chega mediante o elemento externo mesmo que é aplicado, santificado pela palavra de vida, por qualquer um, segundo a forma da Igreja. E por isso quem foi uma vez batizado, por quem quer que seja, não precisa ser batizado de novo. Mas, na penitência, a santificação da Igreja não nos chega senão pelo ministro, porque não há nenhum elemento material externamente aplicado, que pela santificação confira a graça invisível. Por onde, embora quem se confessou, em artigo de necessidade, a um leigo, tenha alcançado o perdão de Deus, porque cumpriu como pôde o propósito concebido de se confessar segundo o mandamento de Deus, contudo ainda não está por aí reconciliado com a Igreja, de modo que deva ser admitido aos seus sacramentos, sem primeiro ser absolvido por um sacerdote; assim como aquele que foi batizado pelo batismo de desejo não é admitido à Eucaristia. E portanto é necessário se confesse de novo a um sacerdote, quando puder e tiver ensejo de o fazer. E sobretudo porque, como se disse, não houve sacramento, o qual pois é necessário seja ministrado; de modo que pela recepção mesma dele se consiga um efeito mais pleno; e se cumpra o mandamento de receber o sacramento da penitência.

Art. 3 — Se fora do caso de necessidade pode um não sacerdote ouvir confissão de pecados veniais.

O terceiro discute-se assim. – Parece que, fora do caso de necessidade, ninguém, a não ser o sacerdote, pode ouvir confissão de pecados veniais.

1. – Pois, um sacramento pode ser dispensado por um leigo, em razão da necessidade. Ora, a confissão dos pecados veniais não é necessária. Logo, não pode ser cometida a um leigo.

2. Demais. – Contra os pecados veniais se ordena a extrema unção, como a penitência. Ora, aquela não pode ser ministrada por um leigo, conforme o diz a Escritura. Logo, nem o pode ser a confissão dos pecados veniais.

Mas, *em contrário*, Beda, conforme a letra do Mestre das Sentenças.

SOLUÇÃO. – Pelo pecado venial não ficamos separados nem dos sacramentos da Igreja nem de Deus. Por isso não precisamos da colação de nova graça nem de nos reconciliarmos com a Igreja. Por onde, não é necessário confessemos o pecado venial ao sacerdote. E como a confissão feita mesmo a um leigo é um sacramental, embora não sacramento perfeito, e procede da caridade, por isso pode o leigo perdoar o pecado venial, como somos deste perdoados batendo no peito e tomando água benta.

Donde se deduz a resposta à primeira objeção. – Pois, para sermos perdoados dos pecados veniais, não precisamos receber o sacramento, bastando receber um sacramental, como a água benta ou outro semelhante.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A extrema unção não é dada diretamente contra os pecados veniais: nem nenhum outro sacramento o é.

Art. 4 — Se é necessário confessarmos ao sacerdote próprio.

O quarto discute-se assim. — Parece que não é necessário confessarmos ao nosso sacerdote próprio.

1. — Pois, Gregório diz: Pela nossa autoridade apostólica e por dever de caridade, ordenamos que aos sacerdotes monges, representantes dos Apóstolos, seja lícito pregar, batizar, dar a comunhão, rezar pelos pecadores, impor penitência e perdoar os pecados. Ora, os monges não tendo cura d'alma, não são sacerdotes próprios de ninguém. Logo, como a confissão se faz em vista da absolvição, basta que a façamos a qualquer sacerdote,

2. Demais. — Assim como o sacerdote é o ministro deste sacramento, assim também o é da Eucaristia. Ora, qualquer sacerdote pode administrar a Eucaristia. Logo, qualquer sacerdote pode ministrar o sacramento da penitência. Logo, não devemos fazê-lo ao sacerdote próprio.

3. Demais. — O ao que estamos obrigados não depende da nossa eleição. Ora, não depende da nossa eleição o sacerdote a quem devemos confessar, como está claro em Agostinho. Assim, diz: Quem quer confessar os pecados, para receber a graça, busque um sacerdote com o poder de perdoar e reter. Logo, parece não ser necessário confessarmos ao sacerdote próprio.

4. Demais. — Certos há, como os prelados, que, não tendo superior, não têm sacerdote próprio. Ora, esses estão obrigados também à confissão. Logo, nem sempre estamos obrigados a confessar ao sacerdote próprio.

5. Demais. — O que foi instituído por motivo de caridade não pode colidir com a caridade, como diz Bernardo. Ora, a confissão, instituída por motivo de caridade, colidiria com a caridade, se estivéssemos obrigados a confessar a um só sacerdote. Por exemplo, se o pecador soubesse ser o seu sacerdote herético; ou que o solicitaria ao mal: ou fraco e inclinado ao pecado ouvido em confissão; ou se fosse com probabilidade considerado como revelador da confissão; ou se o pecador lhe devesse confessar o pecado contra ele cometido. Logo, parece que nem sempre devemos confessar ao sacerdote próprio.

6. Demais. — Não se nos deve fazer dificuldade no que nos é necessário à salvação, a fim de não nos ficar impedido o caminho da mesma. Ora, grande dificuldade seria se devêssemos necessariamente confessar a um só homem; pois, poderia ser isso causa de muitos se absterem da confissão, por temor, vergonha ou motivos semelhantes. Logo, sendo a confissão de necessidade para a salvação, não se nos deve impor a obrigação de confessar ao sacerdote próprio.

Mas, *em contrário*, uma decretal de Inocêncio, instituindo que todos, de ambos os sexos, se confessem uma vez por ano ao sacerdote próprio.

2. Demais. — Assim como o bispo está para a sua diocese, assim o sacerdote para a sua paróquia. Ora, não é lícito a um bispo exercer os seus deveres episcopais na diocese de outro, segundo o determinam os cânones. Logo, não é lícito a um sacerdote ouvir em confissão o paroquiano de outro.

SOLUÇÃO. — Em relação aos outros sacramentos não é necessário que quem se achega a eles pratique nenhum ato, mas basta recebê-los — como se dá com o batismo e os demais; mas, para o sujeito constituído árbitro da sua vontade, colher o fruto do sacramento, é necessário que pratique o ato de, por assim dizer, remover o obstáculo de simulação. Na penitência, porém, o ato de quem se achega ao sacramento é da substância deste, pois, a contrição, a confissão e a satisfação são partes da penitência, e são atos do penitente. Ora, os nossos atos, tendo em nós o seu princípio, não nos podem ser dispensados por outrem, senão por império. Por onde, é necessário, que o constituído dispensador deste sacramento, seja tal que possa mandar fazer agir. Ora, só pode ter império sobre outrem quem

sobre ele tiver jurisdição. Por isso este sacramento exige necessariamente, não somente que o ministro tenha a ordem, como no caso dos demais sacramentos, mas também a jurisdição. Por isso, como quem não é sacerdote não pode conferir este sacramento, assim também não o pode quem não tem jurisdição. Daí o ser necessário fazermos a confissão, não só a um sacerdote, mas ao sacerdote próprio. E como o sacerdote não absolve senão obrigando à prática de um certo ato, só aquele pode absolver que tem o império para obrigar a fazê-lo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Gregório se refere aos monges que têm jurisdição, como aos que foi cometido a cura de alguma paróquia. E desses certos diziam, mas falsamente, que pelo fato mesmo de serem monges, não podiam absolver nem impor penitência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sacramento da Eucaristia não exige o império sobre ninguém; ora, o contrário se dá com este sacramento, como se disse. Por isso a objeção não colhe. – E contudo não é lícito receber a Eucaristia de outrem que não o sacerdote próprio, embora recebamos verdadeiramente o sacramento, se o recebermos de outrem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A escolha de um sacerdote discreto não nos é cometida, de modo a podermos fazê-la por nosso arbítrio; mas, havendo licença do superior, se por acaso o nosso sacerdote próprio fosse menos idôneo para dar ao pecado um remédio salutar.

RESPOSTA À QUARTA. – Porque aos prelados incumbe dispensar os sacramentos, os quais só pelos puros devem ser tratados, por isso lhes foi concedido pelo direito que possam escolher os seus confessores próprios, que como tais lhes são superiores; assim como um médico é curado por outro, não enquanto médico, mas enquanto doente.

RESPOSTA À QUINTA. – Nesses casos, quando o penitente teme com probabilidade algum perigo, para si ou para o sacerdote, em virtude da confissão a este feita, deve recorrer ao superior ou obter dele licença de confessar a outro. E se não conseguir obter licença, o caso se julga identicamente do de quem não teve ensejo de encontrar sacerdote. E então deve, de preferência, escolher um leigo a quem se confesse. Nem se transgride assim nenhum preceito da Igreja, porque os preceitos de direito positivo não ultrapassam a intenção do legislador, que é o fim do preceito; e este é a caridade, segundo o Apóstolo. Nem se faz por aí nenhuma injúria ao sacerdote, pois, merece perder o seu privilégio quem abusa do poder que lhe foi concedido.

RESPOSTA À SEXTA. – O ser necessário confessarmos ao nosso sacerdote próprio não nos dificulta a via para a salvação, mas ao contrário, garante-nos o caminho por ela. Pois, pecaria o sacerdote que não fosse fácil em dar licença de nos confessar a outro. Pois, muitos são de tal modo fracos que prefeririam antes morrer sem confissão, que confessar ao sacerdote que recusaram. E por isso, os demasiado solícitos em conhecer, pela confissão, a consciência dos seus súditos, preparam laços de danação para muitos, e portanto, para si próprios.

Art. 5 — Se podemos confessar a outrem, que não ao nosso sacerdote próprio, por privilégio ou ordem do superior.

O quinto discute-se assim. — Parece que não podemos confessar a outrem, que não ao nosso sacerdote próprio, por privilégio ou ordem do superior.

1. — Pois, um privilégio não pode ser tolerado com prejuízo de outrem. Ora, seria em prejuízo do sacerdote próprio se outro ouvisse a confissão do seu súdito. Logo, não podemos obter tal por privilégio, licença ou ordem do superior.

2. Demais. — O empecilho ao cumprimento de um mandamento divino não pode ser concedido por ordem nem privilégio de nenhum homem. Ora, é mandamento divino imposto aos reitores das igrejas, que conheçam de vista as suas ovelhas, o que fica impedido se outro, que não o sacerdote próprio, ouvir-lhes a confissão. Logo, não pode isso ser mandado por privilégio nem ordem de nenhum homem.

3. Demais. — Quem ouve a confissão de outrem é o juiz próprio deste; do contrário não poderia ligá-la e absolvê-lo. Ora, um mesmo homem não pode ter vários juízes ou sacerdotes próprios; pois, então, estaria obrigado a obedecer a muitos, o que seria impossível, no caso de mandarem coisas contrárias ou incompatíveis umas com as outras. Logo, não nos podemos confessar senão ao sacerdote próprio, mesmo com licença do superior.

4. Demais. — Faz injúria ao sacerdote quem o reitera sobre a matéria idêntica; ou pelo menos age inutilmente. Ora, quem confessou a outro sacerdote, está obrigado a confessar de novo ao sacerdote próprio, se este o exigir; pois não ficou livre da obediência que o obriga a tal. Logo, não podemos licitamente confessar a outrem que não ao nosso sacerdote próprio.

Mas, *em contrário*. — Em matéria de ordem, quem tem uma pode permitir que lhe faça as funções a quem tem ordem semelhante. Ora, o superior, como o bispo, pode ouvir em confissão quem pertence à paróquia de qualquer presbítero; pois, além disso, reserva para si certos casos, por ser o reitor principal. Logo, também pode cometer a outro sacerdote que ouça esse mesmo penitente.

2. Demais. — Tudo o que pode o inferior pode o superior. Ora, o sacerdote próprio pode dar ao seu paroquiano licença de confessar a outro. Logo e com muito maior razão, o pode o seu superior.

3. Demais. — O poder que o sacerdote tem sobre o povo, do bispo o recebeu. Ora, em virtude desse poder é que pode ouvir confissão. Logo e pela mesma razão, também o pode outro a quem o bispo deu esse poder.

SOLUÇÃO. — Um sacerdote pode ficar de dois modos impedido de ouvir confissão: por falta de jurisdição e por impossibilidade de exercer a ordem, como se dá com os excomungados, os degradados e semelhantes. Mas, quem tem jurisdição pode fazer o que esta lhe faculta. Por onde, quem está impedido de ouvir em confissão, por falta de jurisdição, pode obter licença para si, de quem tiver jurisdição imediata sobre o confidente, para lhe ouvir a confissão e absolver, quer obtenha licença do sacerdote próprio, quer do bispo, quer do Papa. Mas, se por impossibilidade de executar a ordem, não puder ouvir, pode obter licença de ouvi-la de quem pode remover o impedimento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Não se causa prejuízo a alguém senão subtraindo-lhe o favor que lhe foi concedido. Ora, o poder de jurisdição não foi cometido a ninguém, como favor; mas, para utilidade do povo e glória de Deus. Por onde, se os prelados superiores entenderem necessário, para a salvação do povo e a glória de Deus, cometer a outros a jurisdição, nenhum prejuízo sofrem os prelados inferiores, salvo àqueles que buscam as suas próprias

coisas e não as que são de Jesus Cristo; e que superintendem no rebanho, não pelo apascentar, mas para serem apascentados por ele.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O reitor da Igreja deve de dois modos de conhecer de vista as suas ovelhas. – Primeiro, pela consideração atenta do seu comportamento externo, com a qual deve vigiar o rebanho que lhe foi confiado. E para esse conhecimento não é preciso creia no súdito, mas deve, quanto possível, inquirir da certeza do fato. – De outro modo, pela manifestação da confissão. E desse conhecimento não pode ter maior certeza senão crendo na confissão do súdito; pois, esta é feita para informar a consciência do confessor. Por isso, no foro da confissão se crê no confitente, quer fale por si quer contra si; não porém no Foro do juízo externo. Por onde, para esse conhecimento basta creia no súdito, que diz ter-se confessado a um sacerdote com poder de absolver. E assim é claro que tal conhecimento não fica impedido pelo privilégio conferido a outro, de assim ouvir confissão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Inconveniente seria se dois fossem constituídos igualmente chefes sobre o mesmo povo. Mas inconveniente não há se, desses dois constituídos chefes sobre um mesmo povo, um é mais principal que o outro. Ora, é assim que o pároco, o bispo e o Papa têm a direção imediata do mesmo povo; e cada um deles pode confiar ao outro o que é matéria da sua jurisdição. – Mas o que é o superior mais principal pode fazê-lo de dois modos. – Ou por constituir o outro em seu vigário; e assim o Papa e o bispo constituem os seus penitenciários. E então esse assim constituído é mais principal que o prelado inferior; assim, o penitenciário do Papa é mais principal que o bispo; e o penitenciário do bispo, que o sacerdote pároco, e a esse mais principal está o confitente obrigado a obedecer. – De outro modo, constituindo-o coadjutor desse sacerdote. E como o coadjutor depende daquele a quem deve coadjuvar, por isso o coadjutor é menos principal. Portanto o penitente não está obrigado a lhe obedecer tanto quanto ao sacerdote próprio.

RESPOSTA À QUARTA. – Ninguém está obrigado a confessar pecados que não tem. E portanto, quem tiver confessado a um bispo penitenciário, ou a quem tiver recebido licença do bispo; se os pecados foram perdoados tanto da parte da Igreja como da parte de Deus, não está obrigado a confessá-los ao sacerdote próprio, embora este o exija. Mas, por causa da determinação da Igreja, sobre a confissão que devemos fazer ao sacerdote próprio uma vez no ano, deve comportar-se do mesmo modo que quem só tem pecados veniais. Pois, esse tal deve confessar só os pecados veniais, como certos dizem; ou confessar que está livre de pecado mortal. E o sacerdote deve, no foro da sua consciência crê-lo, e a Isso está obrigado. – Se porém estivesse obrigado a confessar de novo, não se confessou antes em vão; pois, quanto maior for o número de sacerdotes a que alguém se confesse, tanto mais se lhe perdoa a pena, quer por causa do pejo de confessar, considerado como pena satisfatória, quer em virtude do poder das chaves. De modo que nos poderíamos confessar tantas vezes, que nos livrássemos totalmente da pena. Nem a reiteração constitui desrespeito para com o sacramento, salve quando este confere a santificação imprimindo caráter ou pela matéria da consagração, o que nada se dá na penitência. E por isso é bom que quem ouve confissão pela autoridade de bispo induza o confitente a confessar ao sacerdote próprio. E se não o quiser, nem por isso deixe de lhe dar a absolvição.

Art. 6 — Se no fim da vida o penitente pode ser absolvido por qualquer sacerdote.

O sexto discute-se assim. — Parece que no fim da vida o penitente não pode ser absolvido por qualquer sacerdote.

1. — Pois, para absolver é preciso ter jurisdição, como se disse. Ora, o sacerdote não adquire jurisdição sobre quem faz penitência no fim da vida. Logo, não pode absolvê-lo.

2. Demais. — Quem, em artigo de morte recebe o sacramento do batismo, de outrem que não o sacerdote próprio, não deve ser de novo batizado pelo sacerdote próprio. Se portanto, qualquer sacerdote pode, em artigo de morte, absolver de qualquer pecado, não deverá o penitente, se sarar, recorrer ao seu sacerdote. O que é falso, do contrário o sacerdote não deveria conhecer de vista o seu rebanho.

3. Demais. — Em artigo de morte, assim como um sacerdote estranho pode batizar, assim também um não sacerdote. Ora, quem não é sacerdote não pode nunca absolver no foro da penitência. Logo, nem o sacerdote, aquele que, em artigo de morte, não lhe está sujeito.

Mas, *em contrário*. — A necessidade espiritual é maior que a corporal. Ora, quem está na última necessidade pode usar das coisas de outrem, mesmo contra a vontade do dono, para obviar à sua necessidade corporal. Logo, também em artigo de morte, para ocorrer à necessidade espiritual, podemos ser absolvidos por um sacerdote que não o próprio.

2. Demais. — O mesmo dizem as autoridades citadas pelo Mestre das Sentenças.

SOLUÇÃO. — Qualquer sacerdote, exerce o seu poder das chaves indistintamente sobre todos e quanto a todos os pecados; mas o não poder absolver de todos os pecados, é porque, em virtude da ordenação da Igreja, tem uma jurisdição limitada ou absolutamente nula. Mas, como a necessidade não conhece lei, por isso, em artigo de urgente necessidade, não fica pela ordenação da Igreja, impedido de absolver, mesmo sacramentalmente, desde que tem o poder das chaves. E o penitente fica tão bem absolvido por um sacerdote estranho como o ficaria pelo próprio. Nem só dos pecados pode então ser absolvido por qualquer sacerdote, mas também da excomunhão tenha ela sido imposta por quem for. E também esta absolvição depende da jurisdição, delimitada por lei positiva da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pode um exercer a jurisdição de outrem, por vontade deste, pois, a jurisdição é susceptível de ser delegada. Ora, como a Igreja permite a qualquer sacerdote absolver em artigo de morte, por isso mesmo pode exercer a jurisdição alguém que dela careça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quem foi absolvido, em artigo de morte, de seus pecados, não precisa depois recorrer ao seu sacerdote próprio para ser de novo absolvido deles; mas basta comunicar-lhe que o foi. Nem, do mesmo modo, é necessário que, absolvido da excomunhão, vá ao juízo, que seria o competente para o absolver, a fim de pedir a absolvição, mas só para oferecer satisfação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O batismo tem a sua eficácia, da santificação mesma da matéria; e portanto quem o receber, seja de quem for, recebe o sacramento. Mas, a virtude sacramental da penitência consiste na santificação do ministro. E portanto quem confessa a um leigo, embora cumpra, de sua parte, a confissão sacramental, não recebe contudo a absolvição sacramental. Isso porém lhe contribui para a diminuição da pena, em virtude do mérito da confissão, e da pena; mas não obtém a diminuição da pena, diminuição que resultaria do poder das

chaves. E portanto é necessário confessar de novo a um sacerdote. E quem morrer tendo confessado apenas do modo referido será mais punido, depois desta vida, do que se houvesse confessado a um sacerdote.

Art. 7 — Se a pena temporal, cujo reato permanece depois da penitência, é determinada segundo a gravidade da culpa.

O sétimo discute-se assim. — Parece que a pena temporal, cujo reato permanece depois da penitência, não é determinada segundo a gravidade da culpa.

1. — Pois, é determinada pela intensidade do deleite que houve no pecado, segundo aquilo da Escritura: Quanto ela se tem glorificado e tem vivido em deleites, tanto lhe dai de tormento e prantos. Ora, às vezes, onde há maior deleite aí é menor a culpa; porque os pecados carniais, que causados de maior deleite que os espirituais, têm menor culpa. Logo, a pena não é determinada pela gravidade da culpa.

2. Demais. — Do mesmo modo estamos obrigados pelos preceitos morais, na Lei Nova como na Lei Antiga. Ora, na Lei Velha os pecados eram punidos com a pena de sete dias, isto é, o pecador ficava imundo por sete dias. Logo, como no Testamento Novo se impõe a pena de sete anos por um pecado mortal, resulta que a gravidade da pena não se mede pela da culpa.

3. Demais. — Maior é o pecado de homicídio, no leigo, que o da fornicção, no sacerdote; porque a circunstância tirada da espécie do pecado mais o agrava, que a tirada da condição da pessoa. Ora, ao leigo se lhe impõem, pelo homicídio, sete anos de penitência; e ao sacerdote, pela fornicção, uma penitência de dez anos, segundo os cânones. Logo, a pena não é imposta conforme a gravidade da culpa.

4. Demais. — O pecado máximo é o cometido contra o corpo mesmo de Cristo; pois, tanto mais grave é o pecado quanto mais elevada é a pessoa contra quem se peca. Ora, pela infusão do sangue de Cristo, contido no sacramento do altar, se impõe a penitência só de quarenta dias, ou pouco mais; ao passo que pela fornicção simples é imposta a de sete anos, segundo os Cânones. Logo, a quantidade da pena não deve proporcionar-se à gravidade da culpa.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eu a julgarei contrapondo uma a outra medida, quando ela for rejeitada. Logo, a medida do juízo, que pune o pecado, depende da gravidade da culpa.

2. Demais. — O homem se reduz à igualdade da justiça pela pena infligida. Ora, isto não seria se a gravidade da culpa não respondesse à da pena. Logo, uma responde à outra.

SOLUÇÃO. — A pena, depois da punição da culpa, é exigida por dois motivos: para pagar o devido e como remédio. Pode, pois, a determinação da pena ser considerada a dupla luz. — Primeiro, quanto ao débito. E assim a gravidade da pena radicalmente corresponde à da culpa, antes que desta se perdoe alguma parte; mas desde que esta foi perdoada, como o que levou a perdoá-la é a principal das causas que lhe podem atenuar a pena, resta depois disso menos a perdoar, por outra causa; pois, quanto mais, por motivo da contrição, foi perdoado, da pena, tanto menos resta a ser perdoado pela confissão. Segundo, como remédio ou para aquele que pecou ou para os outros. E assim, às vezes a um pecado menor se lhe aplica pena maior. Quer porque ao pecado de um só, se pode mais dificilmente resistir que ao pecado do outro — assim ao jovem se impõe, pela fornicção, pena maior que ao velho, embora peque menos. Quer porque em um, como no sacerdote, o pecado é mais perigoso. — Ou porque a multidão é mais inclinada a esse pecado; e assim a pena de um amedronta os outros. — Por onde, no foro da penitência a

pena há de ser imposta levando-se em conta esse duplo elemento. E portanto nem sempre se há de impor pena maior ao pecado maior. Mas, a pena do purgatório só visa ao pagamento do débito; pois, já não haverá mais lugar para o pecado. Por isso essa pena é determinada só pela gravidade do pecado, levando-se em conta, porém a intensidade da contrição, a confissão e a absolvição, pois, todas essas são causas de se perdoar uma parte da pena. E por isso também há de o sacerdote levá-las em conta ao impor a satisfação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essas palavras aludem a duas partes da culpa: A glorificação e o prazer. Das quais a primeira respeita à soberba do pecador, que resiste a Deus; o segundo, ao prazer do pecado. Embora às vezes haja menor prazer numa culpa maior, sempre há nela contudo maior soberba. Por isso a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa pena de sete dias não era expiativa da pena devida ao pecado; por isso, se o pecador morresse depois desses dias seria punido no purgatório. Mas fazia expiar algumas irregularidades, como a faziam expiar todos os sacrifícios legais. — Nem por isso, contudo, deixa o homem, em igualdade de circunstâncias, de pecar mais gravemente no regime da Lei Nova que no da Velha; por causa da mais ampla santificação que recebeu no batismo; e por causa dos benefícios maiores conferidos por Deus ao gênero humano. O que se conclui das palavras do Apóstolo: Quantos maiores tormentos credes vós que merece o que pisar aos pés o Filho de Deus, e tiver em conta de profano o sangue do Testamento em que foi santificado? Nem contudo é uma verdade universal, que seja exigido por cada pecado mortal sete anos de penitência; mas essa é uma regra comum, aplicável à maior parte dos casos; que porém não se deve aplicar, consideradas as diversas circunstâncias dos pecados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O bispo e o sacerdote pecam com maior perigo para si e para os outros. Por isso mais sollicitamente procuram os Cânones afastá-los do pecado, que os outros, impondo-lhes maior pena, como remédio; embora na realidade não lhes fosse devida tanta. Por isso no purgatório não se lhe há de exigir tão grave pena.

RESPOSTA À QUARTA. — Essa pena se deve entender aplicável quando o fato aludido se der contra a vontade do sacerdote. Pois se espontaneamente fizesse a efusão, seria digno de pena muito mais grave.

Questão 9: Da qualidade da confissão.

Em seguida devemos tratar da qualidade da confissão.

Sobre a qual discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a confissão pode ser informe.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a confissão não pode ser informe.

1. — Pois, diz a Escritura: A confissão, depois de o homem estar morto, fenece, tornando-se como num puro nada. Ora, quem não tem caridade está morto, porque ela é a alma da vida. Logo, sem caridade não pode haver confissão.

2. Demais. — A confissão divide-se, por contrariedade, da contrição e da satisfação. Ora, a contrição e a satisfação nunca podem existir sem a caridade. Logo, nem a confissão.

3. Demais. — Na confissão há de a boca concordar com o coração, pois, o próprio nome de confissão assim o exige. Ora, quem ainda tem afeto ao pecado, que confessa, não tem o coração de acordo com a boca, pois, tem o coração preso ao pecado, que de boca condena.

Mas, *em contrário*. — Todos estão obrigados a confessar os pecados mortais. Ora, quem confessou, estando ainda em estado de pecado mortal, não está mais obrigado a confessar os mesmos pecados; pois, como ninguém sabe se tem caridade, ninguém poderá saber que se confessou. Logo, não é necessário ser a confissão informada pela caridade.

SOLUÇÃO. — A confissão é um ato de virtude e parte do sacramento. — Ora, enquanto ato de virtude é um ato propriamente meritório. E então a confissão não vale sem a caridade, princípio do mérito. — Mas enquanto parte do sacramento, torna o confitente dependente do sacerdote, que tem o poder das chaves da Igreja, e pela confissão conhece a consciência do confitente. E assim, pode confessar mesmo quem não tem contrição, pois, pode expor ao sacerdote os seus pecados e sujeitar-se ao poder das chaves da Igreja. E embora não receba então o fruto da absolvição, contudo poderá colhê-lo desde que desapareça a sua dissimulação. O mesmo se dá também com os outros sacramentos. Por isso não está obrigado a renovar a confissão quem se a ela achega dissimuladamente; mas está obrigado a confessar depois a sua dissimulação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa autoridade deve entender-se quanto à percepção do fruto da confissão, que não recebe ninguém sem ter a caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A contrição e a satisfação se fazem a Deus; mas a confissão, ao homem. Por isso é da natureza da contrição e da satisfação que o homem esteja unido a Deus pela caridade; mas não, da natureza da confissão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem conta os pecados que tem fala verdade. E assim o coração concorda com a palavra ou com as palavras quanto à substância da confissão, embora discorde do fim da confissão.

Art. 2 — Se é necessário a confissão ser íntegra.

O segundo discute-se assim. — Parece que não é necessário a confissão ser íntegra, de modo que se confessassem todos os pecados a um só sacerdote.

1. — Pois, a vergonha contribui para a diminuição da pena. Ora, quanto maior o número dos sacerdotes a que nos confessemos tanto maior será a vergonha sofrida. Logo, será mais frutuosa a confissão quando feita a vários sacerdotes.

2. Demais. — A confissão é necessária na penitência a fim de a pena ser aplicada ao pecador segundo o arbítrio do sacerdote. — Ora, diversos sacerdotes podem impor uma pena suficiente a pecados diversos. Logo, não é necessário confessar todos os pecados a um só sacerdote.

3. Demais. — Pode acontecer que, depois da confissão feita e da satisfação completa, recordemo-nos de algum pecado mortal que a memória não teve presente, enquanto confessávamos; e que então não tenhamos o ensejo de tornar a encontrar o sacerdote próprio, a quem confessamos antes. Logo, só poderemos confessar esse pecado a outro. E então seriam pecados diversos confessados a sacerdotes diversos.

4. Demais. — Ao sacerdote não devemos fazer confissão dos pecados senão em vista da absolvição. Ora, às vezes o sacerdote, que ouve a confissão, pode absolver certos pecados, mas não todos. Logo, pelo menos em tal caso não é preciso a confissão ser íntegra.

Mas, em contrário. — A hipocrisia é impedimento à penitência. Ora, fazer por partes a confissão constitui hipocrisia, como diz Agostinho. Logo, a confissão deve ser íntegra.

2. Demais. — A confissão faz parte da penitência. Ora, a penitência deve ser íntegra. Logo, também a confissão.

SOLUÇÃO. — Na medicina corporal é necessário que o médico conheça não somente a doença para a qual deve dar remédio, mas ainda a disposição total do enfermo. Porque uma doença se agrava com a sobrevivência de outra e o remédio, que curaria daquela, poderá ser contraproducente em relação a esta. E o mesmo se dá com os pecados: um se agrava com a sobrevivência de outro e o que para um seria o remédio conveniente poderia ser incentivo para o outro, pois, às vezes pode alguém estar contaminado de pecados contrários, como o ensina Gregório. Por onde, a confissão exige necessariamente confessemos todos os pecados que temos na memória; não o fazendo, não haverá confissão, mas simulação dela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora se multiplique o pejo quando se confessem pecados diversos a sacerdotes diversos, contudo esse pejo multiplicado não é de tanta intensidade de como o pejo único com que confessamos simultaneamente todos os nossos pecados. Por que cada pecado considerado de per si não mostra má disposição do pecador, igual a que revela quando considerado juntamente com os outros. Pois, num pecado só às vezes caímos por ignorância ou fraqueza; ao passo que a multidão dos pecados revela a malícia do pecador, ou a sua grande corrupção.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A pena imposta por diversos sacerdotes não seria suficiente; porque cada um consideraria o pecado confessado só em si mesmo, sem a gravidade que ele recebe pela adjunção de outro; e às vezes a pena aplicada a um viria a promover outro. — E além disso, o sacerdote ao ouvir a confissão faz às vezes de Deus. E por isso a confissão lhe deve ser feita do mesmo modo por que o é a Deus pela contrição. Por onde, assim como a contrição não existiria senão extensiva a todos os pecados, também confissão não haveria sem se confessarem todos os pecados ocorrentes à memória.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos dizem que quando nos recordamos do que tínhamos esquecido, devemos de novo confessar, mesmo o que já tínhamos confessado; e sobretudo se não pudermos nos confessar de novo ao mesmo sacerdote de antes que nos conhecia todos os pecados, de modo que o mesmo sacerdote seria então o que nos conhecesse totalmente a gravidade da culpa. – Mas isto não é necessário. Porque o pecado tira de si mesmo a sua gravidade e da sua adjunção com outro. Ora, aos pecados que confessamos manifestamos a gravidade, que em si mesmos tinham. Mas para o sacerdote conhecer a gravidade, sob o duplo aspecto referido, do pecado cuja confissão nos esquecemos, basta revelá-lo explicitamente ao nos confessar de novo, falando dos outros em geral, dizendo que, tendo confessado muitos outros, desse nos esquecemos.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora o sacerdote não possa absolver de todos os pecados, contudo o penitente está obrigado a lhe confessar todos, a fim de ele conhecer a gravidade total da culpa; e aqueles que não pode absolver remeta ao superior.

Art. 3 – Se podemos confessar por meio de outrem ou por escrito.

O terceiro discute-se assim. – Parece que podemos confessar por meio de outrem ou por escrito.

1. – Pois, a confissão é necessária para se abrirmos a consciência do penitente ao sacerdote. Ora, podemos manifestar a nossa consciência ao sacerdote por meio de outrem ou por escrito. Logo, basta confessar por escrito ou por meio de outrem.

2. Demais – Certos não são entendidos pelo sacerdote próprio por causa da diversidade de línguas; e esses não podem confessar senão mediante terceiros. Logo, o sacramento não exige necessariamente que nos confessemos por nós mesmo. E assim, parece que basta à salvação nos confessemos por outrem, de qualquer modo.

3. Demais. – O sacramento exige necessariamente que nos confessemos ao sacerdote próprio, como do sobredito resulta. Ora, às vezes o sacerdote próprio está ausente e não lhe pode falar diretamente o penitente, que porém lhe poderia manifestar a consciência por escrito. Logo, parece que por escrito lh'a deve manifestar.

Mas, *em contrário*. – Estamos obrigados à confissão dos pecados como o estamos à da fé. Ora, a confissão da fé deve ser feita oralmente, como diz o Apóstolo. Logo, também a dos pecados.

2. Demais. – Quem por si mesmo pecou deve por si mesmo fazer penitência. Ora, a confissão é parte da penitência. Logo, o penitente deve confessar-se diretamente.

SOLUÇÃO. – A confissão não só é ato de virtude, mas também parte do sacramento. Embora, pois, baste que de qualquer modo a façamos, enquanto ato de virtude, não obstante a dificuldade de um modo ser talvez menos que a de outro, contudo, enquanto parte do sacramento, implica um ato determinado, assim como também os outros sacramentos têm matéria determinada. É assim como no batismo, para significar a ablução interior, toma-se aquele elemento de que sobretudo nos servimos para lavar, assim, no ato sacramental, para nos manifestarmos como devemos, praticamos aquele ato pelo qual sobretudo costumam nos manifestar, isto é, as nossas palavras próprias. Quanto aos outros modos, foram aplicados como suplemento desse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como no batismo não basta uma ablução qualquer, mas é preciso fazê-lo com o elemento determinado, assim também não basta na penitência manifestar os pecados de qualquer modo, mas é necessário os manifestemos por um ato determinado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os que não podem usar da linguagem, como o mudo, ou que não falam uma língua estrangeira, basta confessarem por escrito, por sinais ou por um intérprete, porque não é possível exigir de um homem mais de que ele pode; embora ninguém possa ou deva receber o batismo senão com a água. Por ser a água um elemento absolutamente exterior e nos ser dada por outrem. Ora, o ato da confissão nós mesmos é que o praticamos; e portanto quando não podemos praticá-lo de um modo, devemos confessar como podemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na ausência do nosso sacerdote próprio podemos fazer a confissão mesmo a um leigo. E por isso não é necessário fazê-la por escrito; porque é mais necessário o ato da confissão que aquele a quem a fazemos.

Art. 4 — Se as dezesseis condições enumeradas pelos Mestres são necessárias à confissão.

O quarto discute-se assim. - Parece não serem necessárias à confissão as dezesseis condições enumeradas pelos mestres nos versos seguintes:

Seja simples, humilde a confissão, pura, fiel,

E freqüente, clara, discreta, voluntária, verecunda,

íntegra, secreta, lacrimosa, pronta

Forte e acusadora e disposta a obedecer.

1. – Pois, a fé, a simplicidade e a fortaleza são em si mesmas virtudes. Logo, não devem ser postas como condições da confissão.

2. Demais. – Puro é o que não tem nenhuma virtude. Semelhantemente, simples é o que repugna à composição e à mistura. Logo, é supérfluo o uso dessas duas palavras.

3. Demais. – O pecado uma vez cometido ninguém está obrigado a confessá-lo senão uma vez. Logo, se não recairmos no pecado, não é preciso fazer confissão frequente.

4. Demais. – A confissão se ordena à satisfação. Ora, a satisfação às vezes é pública. Logo, a confissão nem sempre deve ser secreta.

5. Demais. – O que não depende de nós não pode ser de nós exigido. Ora, verter lágrimas não depende de nós. Logo, não pode ser exigido do confitente.

SOLUÇÃO. – Das referidas condições umas são necessárias à confissão, outras são para a perfeição dela.

As necessárias à confissão, ou lh'o são enquanto ato de virtude, ou enquanto parte do sacramento.

Quanto às necessárias, elas o são ou em razão da virtude, genericamente considerada, ou em razão da virtude especial de que são atos, ou em razão mesma do ato.

A virtude genericamente considerada pertencem quatro condições, como diz Aristóteles. – A primeira, é que tenhamos ciência. E, quanto a essa, a confissão se diz discreta, enquanto que a prudência é necessária a todos os atos virtuosos. E essa discrição consiste em confessarmos os pecados maiores mais ponderadamente. – A segunda condição é ser de livre eleição, porque os atos virtuosos devem ser voluntários. Por isso se diz – voluntária. – A terceira condição é que pratiquemos o ato para alguma

coisa, isto é, para o fim devido. E por isso, diz que deve ser pura, isto é, que a intenção seja reta. - A quarta, que pratiquemos o ato com firmeza. E por isso diz que deve ser forte, de modo que não ocultemos a verdade por vergonha.

Demais, a confissão é ato da virtude de penitência. – E essa tem o seu início no horror pela torpeza do pecado. E por isso a confissão deve ser verecunda, de modo que não nos jactemos dos pecados por alguma vaidade do século que se infiltre nela. – Depois, a confissão nos leva à dor do pecado cometido. E por isso deve ser lacrimosa. – E em terceiro lugar, termina na humilhação de nós mesmos. E por isso deve ser humilde, de modo que nos confessemos miseráveis e enfermos. Mas, pela sua natureza mesma, o ato da confissão deve ser manifestativo. Cujas manifestação pode ser impedida por quatro obstáculos. – Primeiro, pela falsidade. E por isso diz fiel, isto é, verdadeira. – Segundo, pela obscuridade das palavras. E contra isso diz – clara, de modo a não empregar palavras obscuras. – Terceiro, pela multiplicação das palavras. E contra ela diz - simples, de modo a não declararmos na confissão senão os pecados realmente cometidos. – Quarto, que não ocultemos nada do que devemos revelar. E contra isso diz – íntegra.

Enquanto parte do sacramento, a confissão concerne ao juízo do sacerdote, ministro do sacramento. E por isso é necessário seja ela acusadora, por parte do confitente; disposta a obedecer, às ordens do sacerdote; secreta, quanto à condição do foro, em que se tratam coisas ocultas da consciência. Mas para a confissão ser frutuosa há de ser frequente, e prontal; isto é, devemos confessar sem demora.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nenhum inconveniente há em a condição de uma virtude ser implicada no ato de outra, imperado pela primeira. Ou que a mediedade, própria principalmente de uma virtude, também pertença a outras por participação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A condição pura exclui à intenção má, de que nos purificamos; e a de ser simples exclui a mistura de elemento estranho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que a objeção refere não é de necessidade para a confissão, mas para ser perfeita.

RESPOSTA À QUARTA. – Para evitar escândalo dos outros, que poderiam inclinar-se ao pecado por causa dos pecados ouvidos, não deve a confissão ser feita em público, mas ocultamente. Quanto à pena satisfatória ninguém com ela se escandaliza, pois às vezes por um pecado pequeno ou nulo fazem-se tais obras satisfatórias.

RESPOSTA À QUINTA. – Devemos entendê-lo das lágrimas da alma.

Questão 10: Do efeito da confissão.

Em seguida devemos tratar do efeito da confissão.

Sobre o que se discutem cinco artigos:

Art. 1 — Se a confissão livra da morte do pecado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a confissão não livra da morte do pecado.

1. — Pois, a confissão vem depois da contrição. Ora, a contrição apaga suficientemente a culpa. Logo, a confissão não livra da morte do pecado.

2. Demais. — Como o pecado mortal é culposos, também o venial. Ora, pela confissão torna-se venial o que antes era mortal, como diz a letra do Mestre das Sentenças. Logo, pela confissão não fica perdoada a culpa, mas uma culpa se muda em outra.

Mas, *em contrário*. — A confissão faz parte do sacramento da penitência. Ora, a penitência livra da culpa. Logo, também a confissão.

SOLUÇÃO. — A penitência, enquanto sacramento, sobretudo se perfaz na confissão; pois que por ela nós nos sujeitamos aos ministros da Igreja, que são os dispensa dores dos sacramentos. Pois, a contrição vai junta com o desejo da confissão; e a satisfação é determinada pelo juízo do sacerdote, a quem a confissão é feita. E como o sacramento da penitência infunde a graça, pela qual se faz a remissão dos pecados, como no batismo, por isso e do mesmo modo a confissão, por força da absolvição anexa, perdoa a culpa, como o faz o batismo. Mas o batismo livra da morte do pecado; não só quando atualmente recebido, mas também enquanto já está no nosso desejo. Talo caso dos que se achegam aos batismos já santificados. E se nenhum obstáculo o impedisse, a própria colação do batismo daria a graça que perdoa os pecados, se já antes não tivessem sido remitidos. E o mesmo devemos dizer da confissão preexistente acompanhada da absolvição; a qual, enquanto já no desejo do penitente, era suficiente a livrar da culpa; mas depois, no ato da confissão e da absolvição, aumenta a graça. E então obteria o confitente perdão dos pecados, se a dor precedente deles não fosse suficiente para haver contrição, e ele não opusesse então nenhuma resistência à graça. Por onde, assim como dizemos que o batismo livra da morte, assim também podemos dizê-lo da confissão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A contrição vai junta com o desejo da confissão. E por isso livra da culpa os penitentes como o desejo do batismo, os batizando.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado venial não é aí tomado no sentido da culpa, mas no de uma pena facilmente expiável. Donde, não se segue que uma culpa se converta em outra; mas é antes, totalmente apagada. Pois, em três sentidos podemos tomar o pecado venial: genericamente, como uma palavra vã; casualmente, isto é, por ter em si causa de vênia, como o pecado cometido por fraqueza; e enfim, eventualmente, como no caso vertente, pois da confissão provém o conseguirmos vênia do pecado passado.

Art. 2 — Se a confissão livra, de algum modo, da pena.

O segundo discute-se assim. — Parece que a confissão não livra, de nenhum modo, da pena.

1. — Pois, ao pecado não é devida senão uma pena eterna ou temporal. Ora, a pena eterna é perdoada pela contrição: e a pena temporal, pela satisfação. Logo, pela confissão nada é perdoado da pena.

2. Demais. – A vontade é reputada como ato, como diz a letra do Mestre. Ora, o contrito tem o propósito de confessar. Logo, isso lhe é o mesmo que já ter confessado. E assim, pela confissão depois feita, nada lhe resta a ser perdoado da pena.

Mas, *em contrário*. – A confissão é uma obra penal. Ora, por todas as obras penais se expia a pena devida ao pecado. Logo, também pela confissão.

SOLUÇÃO. – A confissão simultaneamente com a absolvição tem o poder de livrar da pena, de dois modos. - Primeiro, por força mesmo da absolvição. E assim, já existindo em desejo, livra da pena eterna, como também da culpa; e essa pena é uma pena de danação e de morte total. Mas dela livres, ainda ficamos obrigados à pena temporal, pena que é um remédio purificador e reparador. E essa pena devem sofrê-la no purgatório, mesmo os que foram livres das penas do inferno. Não é ela proporcionada às forças do penitente, enquanto ainda vive neste mundo; mas, pelo poder das chaves, é diminuída, de modo a proporcionar-se às forças do penitente, de maneira que, satisfazendo, pode purificar-se nesta vida. – De outro modo diminui a pena o ato do confitente, pela sua natureza mesma, que vai junto com a pena do pêjo. E assim quanto mais vezes confessarmos os mesmos pecados tanto mais se nos diminui a pena.

Donde se deduz a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. – A vontade não se reputa como fato quando este procede de outrem, como no batismo; pois, a vontade de receber o batismo não vale tanto quanto o ato mesmo de receber. Mas, a vontade é reputada como fato em matéria absolutamente dependente de nós. – E além disso, quanto ao prêmio essencial; não porém quanto à remoção da pena e coisas semelhantes, em relação ao que se leva em conta o mérito, accidental e secundariamente. Por isso quem confessou e foi absolvido será punido no purgatório, menos do que quem só teve contrição.

Art. 3 – Se a confissão abre o paraíso.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a confissão não abre o paraíso.

1. – Pois, causas diversas produzem efeitos diversos. Ora, abrir o paraíso é efeito do batismo. Logo, não é efeito da confissão.

2. Demais. – No que está fechado não podemos entrar, antes de se abrir. Ora, quem morre antes da confissão pode entrar no paraíso. Logo, a confissão não abre o paraíso.

Mas, *em contrário*. – A confissão nos torna sujeitos ao poder das chaves da Igreja. Ora, por ela se abre o paraíso. Logo, também pela confissão.

SOLUÇÃO. – Ficamos impedidos de entrar no paraíso pela culpa e pelo reato da pena. E como a confissão remove esses obstáculos, conforme do sobredito se colhe, por isso dizemos que abre o paraíso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora o batismo e a penitência sejam sacramentos diversos, contudo atuam em virtude da paixão única de Cristo, por quem nos foi aberta a porta do paraíso.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Antes do desejo da confissão o paraíso estava fechado ao pecador em estado de pecado mortal, embora depois, pela contrição que implica o desejo da confissão, se abra, mesmo

antes da confissão atualmente feita. Contudo, o obstáculo do reato não fica totalmente removido, antes da confissão e da satisfação.

Art. 4 — Se devemos considerar como efeito da confissão o dar esperança da salvação.

O quarto discute-se assim. — Parece que não devemos considerar como efeito da contrição o dar esperança da salvação.

1. — Pois, a esperança procede de todos os atos meritórios. Logo, não parece efeito próprio da confissão.

2. Demais. — Pela tribulação chegamos à esperança, como diz o Apóstolo. Ora, atribulação sobretudo a sofremos na satisfação. Logo dar à esperança da salvação pertence antes satisfação que à confissão.

Mas, *em contrário*. — Pela confissão tornamo-nos mais humildes e doces, como diz à let o Mestre. Ora, daí haurimos a esperança da salvação. Logo, o efeito da confissão é dar a esperança da salvação.

SOLUÇÃO. — Esperança do perdão para os nossos pecados não a temos senão de Cristo. E como pela confissão nos sujeitamos ao poder das chaves da Igreja, que tira a sua virtude da paixão de Cristo, por isso dizemos que a confissão dá a esperança da salvação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nos nossos atos não pode fundar-se de maneira principal a esperança da salvação; mas na graça do Redentor. E como a confissão se funda nessa graça, por isso dá a esperança da salvação, não só como ato meritório, mas também como parte do sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A tribulação dá a esperança da salvação porque serve de prova à nossa virtude e de purificar da pena; mas a confissão dá a esperança também do modo predito.

Art. 5 — Se uma confissão geral basta para apagar os pecados mortais esquecidos.

O quinto discute-se assim. — Parece que uma confissão geral não basta para apagar os pecados mortais esquecidos.

1. — Pois, o pecado perdoado pela confissão não temos necessidade de confessá-lo de novo. Se, portanto, os pecados esquecidos fossem perdoados pela confissão geral, não seria necessário confessá-los quando de novo nos recordássemos deles.

2. Demais. — Quem não tem consciência de um pecado ou não o cometeu ou o esqueceu. Se, portanto, pela confissão geral fossem perdoados os pecados mortais esquecidos, quem não tivesse consciência de um pecado mortal, sempre que faz uma confissão geral, pode estar certo de estar imune do pecado mortal. O que vai, contra as palavras do Apóstolo: De nada me argui a consciência, mas nem por isso me dou por justificado.

3. Demais. — A negligência não nos pode dar nenhuma vantagem. Ora, só por negligência é que poderemos esquecer um pecado mortal, que não nos foi perdoado. Logo, não pode daí nos advir uma vantagem tal que o pecado pudesse nos ser perdoado sem uma confissão especial.

4. Demais. — Está mais afastado do conhecimento do confitente aquilo que ele ignora de todo, que aquilo de que se esqueceu. Ora, os pecados cometidos por ignorância a confissão geral não os apaga;

porque então os heréticos, ou ainda alguns homens simples, que ignoram serem pecados certos, em cujo estado vivem, esses ficariam absolvidos pela confissão geral – o que é falso. Logo, a confissão geral não perdoa os pecados esquecidos.

Mas, *em contrário*. – A Escritura diz: Chegai-vos a ele e sereis iluminados e vossos rostos não serão confundidos. Ora, quem confessa todos os pecados, de que tem consciência, se aproxima de Deus o quanto pode. E mais não se lhe pode exigir. Portanto, não é confundido, para sofrer uma repulsa, mas para obter perdão.

2. Demais. – Quem confessa e não é dissimulado alcança o perdão. Ora, quem confessa todos os pecados, que tem na memória e os de que se esqueceu, não procede dissimuladamente; pois, incorre na ignorância de fato, que escusa do pecado. Logo, consegue o perdão. E assim os pecados esquecidos lhe são perdoados, pois seria ímpio esperar o perdão só da metade dos pecados.

SOLUÇÃO. – A confissão produz os seus efeitos, pressuposta a contrição, que apaga a culpa. E assim a confissão diretamente se ordena ao perdão da pena; o que ela produz, pelo pejo de que é acompanhada, em virtude do poder das chaves a que o confitente se sujeita. Pode dar-se porém, que, pela contrição precedente, um pecado foi perdoado quanto à culpa, ou em geral, quando dele já não nos lembrávamos, ou em especial, e contudo antes da confissão não nos lembrarmos desse pecado. Nesse caso a confissão geral sacramental produz a remissão da pena em virtude do poder das chaves, a que o confitente se sujeita, não opondo da sua parte nenhum obstáculo. Mas como a vergonha de confessar o pecado em especial ao sacerdote, e que diminui a pena, o confitente não a teve, por isso a sua pena não lhe fica diminuída.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na confissão sacramental não só é necessário a absolvição, mas também o juízo do sacerdote, que impõe a satisfação exterior. Por onde, embora o penitente já tenha recebido a absolvição, contudo está obrigado a confessar, para suprir o que faltou à confissão sacramental.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dissemos, a confissão não é eficaz sem a contrição precedente. Mas esta não podemos saber se verdadeiramente a tivemos, nem podemos ter a certeza de haver recebido a graça. Por isso também não podemos saber com certeza se pela confissão geral o pecado esquecido nos foi perdoado, embora possamos presumi-lo por certas conjecturas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No caso suposto, nenhuma vantagem resulta da negligência. Porque o confitente não alcança a plena remissão dos pecados, como de outro modo teria conseguido. Nem merece do mesmo modo. E além disso, está obrigado a confessar o pecado, quando lhe vier à memória.

RESPOSTA À QUARTA. – A ignorância de direito não excusa, porque já ela é um pecado; mas a ignorância de fato excusa. Portanto, quem não confessava um pecado, por não saber que o fosse, por ignorância do direito divino, não fica livre da dissimulação. Escusado porém ficaria, se não soubesse que era pecado, por ignorância de uma circunstância particular; assim, se teve relação com mulher alheia, pensando que fosse a sua. Mas, o esquecimento de um ato pecaminoso constitui ignorância de fato. Por isso excusa do pecado da dissimulação na confissão, o qual impede o fruto da absolvição e da confissão.

Questão 11: Do sigilo da confissão.

Em seguida devemos tratar do sigilo da confissão.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se em qualquer caso o sacerdote está obrigado a ocultar os pecados que ouviu sob o sigilo da confissão.

O primeiro discute-se assim. — Parece que nem em todos os casos está o sacerdote obrigado a ocultar os pecados que ouviu sob o sigilo da confissão.

1. — Pois, como diz Bernardo, o que foi instituído por caridade não deve redundar contra a caridade. Ora, em certos casos, ocultar o ouvido na confissão encontraria a caridade; assim, se um sacerdote tivesse conhecimento, na confissão, de um herético, que não pudesse induzir a não corromper o povo; e semelhantemente, do que soubesse, na confissão, da afinidade entre os que querem casar-se. Logo, nesses casos deve o sacerdote revelar a confissão.

2. Demais. — O ao que estamos obrigados só por preceito da Igreja não é necessário observar-se se a Igreja legislou *em contrário*. Ora, o segredo da confissão foi instituído por mandamento da Igreja somente. Logo, se a Igreja ordenar, que quem souber algo em matéria de tal pecado o diga, quem o souber por confissão deve dizê-lo.

3. Demais. — Devemos salvar de preferência a nossa consciência que a fama de outrem, porque a caridade é ordenada. Ora, às vezes em ocultando um pecado ouvido em confissão o sacerdote pode causar dano à própria consciência; assim, se for chamado como testemunha desse pecado e jurar dizer a verdade, ou como quando o abade sabe por confissão o pecado do prior que lhe está sujeito, e cuja ocasião o induz à ruína, se o deixar continuar no priorado; e por isso, por causa do seu dever da cura pastoral, está obrigado a tirar-lhe o priorado; ora, assim procedendo, publica a confissão. Logo, parece que em certos casos é lícito publicar a confissão.

4. Demais. — Pela confissão ouvida, pode o sacerdote ter consciência de que o confitente é indigno de uma prelatura. Ora, todo aquele que puder está obrigado a impedir a promoção dos indignos. Logo, como se opuser a essa promoção dará suspeitas de que conhece o pecado e assim, de certo modo, revelará a confissão, conclui-se que em certos casos é permitido revelar a confissão. Mas, *em contrário*, uma decretal: Tome cuidado o sacerdote. Não vá por palavras, por sinais ou por outro qualquer modo, revelar a confissão do pecador.

2. Demais. — O sacerdote deve imitar a Deus, de quem é ministro. Ora, Deus os pecados revelados na confissão não os revela, mas os oculta. Logo, também o sacerdote não nos deve revelar.

SOLUÇÃO. — Nos sacramentos, as práticas externas são os sinais da realidade interna. Por onde, a confissão, pela qual nos sujeitamos do sacerdote, é o sinal da sujeição interior, pela qual nos sujeitamos a Deus. Ora, Deus oculta o pecado daquele que se lhe submete pela penitência. Portanto, o mesmo deve dignificar o sacramento da penitência. E assim, o sacramento necessariamente exige que o confessor oculte os pecados; e como violador do sacramento peca quem o revela. Além disso, esse ocultamento tem outras utilidades: atrai maior número de pessoas ao sacramento e os pecados são também mais sinceramente confessados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certos dizem que o sacerdote não está obrigado a conservar sob o sigilo da confissão senão os pecados de que o penitente prometeu emendar-se; do contrário poderá revelá-los a quem puder ser útil ao confitente, mas não a quem lhe venha ser obstáculo à emenda. Esta opinião porém é errônea, porque vai contra a verdade do sacramento. Pois, assim como o batismo é um sacramento, nem sofre nenhuma alteração na sua essência sacramental pelo fato de alguém o receber dissimuladamente, assim também a confissão não deixa de ser sacramental, embora o confitente não se proponha emendar-se. Nem por isso, portanto, deverá deixar de ser guardado o seu segredo. – Nem o sigilo da confissão encontra a caridade, que não exige se dê remédio ao pecado, que se ignora. Ora, o que o sacerdote sabe pela confissão é como se o ignorasse; pois não o sabe como homem, mas como Deus. Contudo deve dar algum remédio, nos casos figurados, o quanto puder sem revelar a confissão; assim, advertindo os confitentes; e, aos outros empregando estudo a fim de se não deixarem corromper pela heresia. Pode também dizer ao prelado que vigie mais atentamente o seu rebanho, contanto que não diga nada que, por palavras ou sinais, possa trair o penitente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O preceito de guardar o sigilo da confissão resulta do próprio sacramento. Portanto, assim como o preceito de fazer a confissão sacramental é de direito divino e não pode o homem ser desligado dele por nenhuma dispensa ou ordem humana, assim nenhum pode ser obrigado a por qualquer poder humano, a revelar a confissão ou ser liberado desse dever. Portanto, se lhe ordenassem, sob pena de sentença passada de excomunhão, a dizer se sabe alguma coisa de um determinado pecado, o confessor não deve dizer; pois, deve interpretar a intenção de quem isso lhe manda como significando-se sabe como homem. E mesmo interrogado se o que diz o sabe por confissão, não o deverá dizer. Nem incorreria em ex-comunhão, pois, não está sujeito ao seu superior senão como homem; ora, o que soube em confissão não foi como homem, mas como Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Um sacerdote não pode ser tomado como testemunha senão como homem. Portanto, sem detrimento da sua consciência pode jurar que ignora o que só como Deus o soube. – Semelhantemente, pode um prelado sem detrimento da sua consciência, deixar impune ou sem nenhum remédio, o pecado, que como Deus o soube. Pois, não está obrigado a dar remédio senão ao modo por que as coisas lhes são confiadas. Portanto, ao que lhe foi confiado no foro da penitência deve dar remédio no mesmo foro, tanto quanto possível. Assim o abade, no caso referido, deve advertir o prior a resignar o priorado; ou, se este não o quiser, pode em outra ocasião qualquer, eximi-lo às obrigações do priorado, contanto que evite toda suspeita de revelação da confissão.

RESPOSTA À QUARTA. – Por muitas outras causas, que não o pecado, pode um ser indigno do ofício de prelado; assim, por falta de ciência da idade ou por uma razão semelhante. Entretanto, quem obstar esse indigno de receber a prelatura, nem faz suspeitar do crime nem revela a confissão.

Art. 2 — Se o sigilo da confissão abrange também o que não se ouviu nela.

O segundo discute-se assim. – Parece que o sigilo da confissão abrange também o que não se ouviu nela.

1. – Pois são os pecados o objeto da confissão. Ora, às vezes, junto com os pecados, contamos muitas outras coisas não pertencentes à confissão. Logo, dizendo tais coisas ao sacerdote como a Deus, parece que o sigilo da confissão também as abrange.

2. Demais. – Às vezes dizemos a outrem uma coisa e esse a guarda sob sigilo de confissão. Logo, o sigilo da confissão abrange também o que nela não foi ouvido.

Mas, *em contrário*. – O sigilo da confissão é anexo à confissão sacramental. Ora, o que está anexo a um sacramento não vai além desse sacramento. Logo, o sigilo da confissão não abrange senão o que é matéria desse sacramento.

SOLUÇÃO. – O sigilo da confissão diretamente não abrange senão o que constitui matéria desse sacramento. Mas indiretamente, também o que não constitui matéria da confissão sacramental pode ser abrangido pelo sigilo que lhe é próprio; assim, o que pudesse fazer trair o pecador ou o pecado. Por isso, tais coisas não devem menos ser guardadas secretas, com o maior cuidado; quer por evitar escândalo, quer pelas indiscrições que poderiam resultar do hábito contrário.

Donde se deduz clara a resposta à primeira objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ninguém deve prometer facilmente a guardar nada como segredo. Mas quem o fizer fica obrigado pela promessa a guardar o sigilo, como se em confissão o tivesse ouvido, embora não o seja sob o sigilo da confissão.

Art. 3 – Se só o sacerdote está obrigado ao sigilo da confissão.

O terceiro discute-se assim. – Parece que nem só o sacerdote está obrigado ao sigilo da confissão.

1. – Pois, às vezes, urgindo a necessidade, pode alguém confessar ao sacerdote por um intérprete. Ora, o intérprete está obrigado, segundo parece, a guardar o sigilo da confissão. Logo, parece que também quem não é sacerdote está obrigado ao sigilo da confissão.

2. Demais. – Em caso de necessidade podemos confessar a um leigo. Ora, este fica obrigado a ocultar os pecados, pois como a Deus lhe foram ditos. Logo, nem só o sacerdote está obrigado ao sigilo da confissão.

3. Demais. – Pode alguém fingir-se de sacerdote a fim de, por essa fraude, ficar conhecendo a consciência alheia. Ora, também esse, segundo parece, peca revelando a confissão. Logo, nem só o sacerdote está obrigado ao sigilo da confissão.

Mas, *em contrário*, só o sacerdote é o ministro deste sacramento. Ora, o sigilo confessional lhe está anexo. Logo, só o sacerdote está obrigado ao sigilo da confissão.

2. Demais. – O confessor está obrigado a ocultar o ouvido na confissão, porque o soube como Deus e não como homem: Ora, só o sacerdote é ministro de Deus. Logo, só ele está obrigado a guardar o segredo.

SOLUÇÃO. – O sigilo da confissão é dever do sacerdote enquanto ministro deste sacramento, que outra coisa não é senão o dever de guardar secreta a confissão, assim como o poder das chaves é o poder de absolver. Contudo, como quem não é sacerdote em certas circunstâncias participa do poder das chaves, ouvindo a confissão em caso de necessidade, assim também participa do ato do sigilo confessional e está obrigado ao segredo, embora propriamente falando não haja o sigilo da confissão.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS AS OBJEÇÕES.**

Art. 4 — Se com licença do confitente pode o sacerdote revelar a outrem o pecado ouvido sob o sigilo da confissão.

O quarto discute-se assim. — Parece que com licença do confitente não pode o sacerdote revelar a outrem o ouvido sob o sigilo da confissão.

1. — Pois, o que não pode o superior não pede o inferior. Ora, o Papa a ninguém poderá dar licença de revelar a outrem o pecado ouvido em confissão. Logo, nem o confitente poderia dar essa licença.

2. Demais. — O instituído em vista do bem comum não pode ser mudado por arbítrio de um particular. Ora, o sigilo da confissão foi instituído para o bem de toda a Igreja, a fim de que os homens se acerquem da confissão com mais confiança. Logo, o confitente não pode dar ao sacerdote licença para revelar a sua confissão.

3. Demais. Se ao sacerdote pudesse ser dada essa licença, seria dada aos maus sacerdotes para encobrir a malícia, pois poderiam alegar que licença lhes foi dada, para assim pecarem impunemente. O que é inadmissível. E portanto, parece que não podem ter tal licença do confitente.

4. Demais. — Quem recebesse a revelação dessa confissão não estaria obrigado ao segredo. E assim poderia tornar público um pecado já perdoado. O que é inadmissível. Logo, não pode o sacerdote receber essa licença.

Mas, *em contrário*. O superior pode mandar um pecador ao seu inferior, levando-lhe carta que manifeste a sua vontade. Logo, por vontade do confitente pode o pecado ser revelado a outrem.

2. Demais. — Quem pode agir por si também o pode por outrem. Ora, o confitente pode revelar o seu pecado, que por si cometeu, a outrem. Logo, também o pode fazer pelo sacerdote.

SOLUÇÃO. — Duas são as razões por que está o sacerdote obrigado ao sigilo: primeiro e principalmente, porque essa ocultação é da essência do sacramento, pois, o sacerdote conhece os pecados como Deus, cujas vezes faz na confissão; segundo, para evitar escândalo. Mas, o confitente pode fazer o sacerdote conhecer também como homem o que só como Deus o sabia; e isso, dando-lhe licença de revelar a confissão. Contudo, o sacerdote deve, ao revelar, evitar o escândalo de ser tido como infrator do sigilo da confissão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Papa não pode dar ao sacerdote licença de revelar a confissão, porque não pode fazê-lo conhecedor dela como homem. Mas isso o pode o confitente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No caso não fica eliminado o instituído para o bem comum, pois não há quebra do sigilo da confissão quando se diz o que de outro modo foi sabido.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Por aí não se confere impunidade aos maus sacerdotes, pois lhes incumbe provar, se acusados, que revelaram por licença do confitente.

RESPOSTA À QUARTA. — Quem chega ao conhecimento do pecado, mediante o sacerdote e por vontade do confitente, participa de algum modo do ato do sacerdote. Por isso se dá com ele o mesmo que com o intérprete; salvo se o pecador quiser que absoluta e livremente saiba da confissão.

Art. 5 — Se o que sabemos por confissão, e também de qualquer outro modo, podemos revelar.

O quinto discute-se assim. — Parece que o que sabemos por confissão, e também de qualquer outro modo, de maneira nenhuma o podemos revelar.

1. — Pois, não é quebrado o sigilo da confissão, senão revelando-se o pecado nela conhecido. Logo, quem revela o pecado ouvido em confissão, seja como for que o soube, parece quebrar o sigilo da confissão.

2. Demais. — Quem ouve a confissão de outrem fica obrigado não lhe revelar os pecados. Ora, quem promettesse a outrem guardar secreto o que lhe ouvisse ficaria obrigado a esse segredo, mesmo que por outras fontes viesse a sabê-lo. Logo, o que se ouviu em confissão, embora viesse a ser sabido de outro modo, deveria ser conservado como sigilo.

3. Demais. — Duas forças, a mais poderosa domina a outra. Ora, a ciência pela qual recebemos o pecado, como Deus, é mais elevada e digna que a pela qual como homem o sabemos. Logo, aquela domina esta. E portanto não a podemos revelar, como o exige a ciência, pela qual sabemos como Deus.

4. Demais. — O segredo da confissão foi instituído por evitar o escândalo, a fim de os homens não se afastarem dela. Ora, se alguém pudesse revelar o ouvido em confissão, mesmo se por outra via o soubesse, nem por isso deixaria de haver escândalo. Logo, de nenhum modo podemos revelar.

Mas, *em contrário*. — Ninguém pode obrigar a outrem o a que não estava obrigado, salvo se for o prelado, que obriga sob preceito. Ora, quem conheceu um pecado pelo ter visto, não está obrigado a ocultá-lo. Logo, quem lh'o confessa, desde que não lhe seja prelado, não pode obrigá-lo ao sigilo, pelo fato de lh'o confessar.

2. Demais. — Desse modo poderia ficar impedida a justiça da Igreja, se alguém, para fugir à sentença de excomunhão, que lhe ia ser lavrada, por um pecado de que foi convencido, fizesse deste a confissão a quem devesse lhe lavar a sentença. Ora, executar a justiça é preceito. Logo, não estamos obrigados a ocultar o pecado ouvido em confissão, se por outra via o sabemos.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria três são as opiniões. — Assim, certos dizem que o ouvido em confissão não podemos de nenhum modo revelá-lo, se por outra via o soubemos, quer antes, quer depois. — Outros porém dizem, que a confissão nos tira a faculdade de revelar a outrem o que já antes dela o sabíamos; mas não a de poder revelar o que depois dela viemos a saber.

Ora, ambas essas opiniões, exagerando o dever do sigilo da confissão, causam prejuízo à verdade e à conservação da justiça. Pois, poderia torná-la mais inclinado ao pecado o não temer o pecador ser acusado pelo confessor, se na presença deste reiterasse o pecado. Semelhantemente, muito da justiça pereceria se não pudessemos testemunhar o que vimos, depois de a confissão nos ter sido feita. — Nem obsta a opinião de certos, que devíamos protestar que o sabido não o obtivemos com o dever do sigilo. Pois, isso não o poderíamos senão depois de o pecado nos ter sido confessado. E então qualquer sacerdote poderia, quando quisesse, revelar o pecado, fazendo essa protestação, se essa o deixasse livre de o revelar.

Por onde, mais verdadeira é a outra opinião, que o sabido por outra via, quer antes, quer depois da confissão, não estamos obrigados a ocultá-lo, se como homem, o soubemos; pois, podemos dizer — sei-o porque o vi. Estamos porém obrigados ao segredo do que soubemos como Deus; pois não podemos

dizer – ouvi-o em confissão. – Contudo, por evitar escândalo, devemos nos abster de falar nisso, salvo se urgir a necessidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem diz ter visto o que ouviu na confissão não revela, senão por acidente, o que nela ouviu. Como quem sabe de uma coisa pela ter ouvido e visto não revela o que viu, absolutamente falando, se disse que ouviu, senão por acidente; pois, conta como ouvido o que lhe sucedeu ver. Por onde, esse tal não quebra o sigilo da confissão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem ouve uma confissão não fica obrigado a não revelar o pecado, absolutamente falando, mas só enquanto ouvido em confissão. Pois, em nenhum caso deve dizer que nela o ouviu.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Isto se entende de duas força opostas. Ora, a ciência pela qual sabemos como Deus, e a pela qual como homem sabemos, não são opostas. Logo, a objeção não procede.

RESPOSTA À QUARTA. – Não devemos evitar escândalos, por um lado, de modo tal, que venha por outro a perder a justiça. Pois, não devemos deixar de dizer a verdade, por evitar escândalo. Por onde, quando a verdade e a justiça correm perigo iminente, não devemos deixar de revelar ouvido em confissão, se por outra via também o soubemos, por evitar escândalo; embora devamos nos esforçar para evitá-lo, em si mesmo.

Questão 12: Da satisfação, quanto a sua quiddidade.

Em seguida devemos tratar da satisfação, sobre a qual há quatro questões a considerar. Primeiro, da sua quiddidade. Segundo, da sua possibilidade. Terceiro, da sua qualidade. Quarto, do pelo que o homem satisfaz a Deus.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a satisfação é uma virtude ou um ato de virtude.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a satisfação não é uma virtude nem um ato de virtude.

1. — Pois, todo ato virtuoso é meritório. Ora, segundo parece, a satisfação não é meritória; porque, sendo o mérito gratuito, a satisfação supre um débito. Logo, a satisfação não é um ato de virtude.

2. Demais. — Todo ato de virtude é voluntário. Ora, às vezes se nos dá satisfação contra a nossa vontade; como quando é punido pelo juiz quem nos ofendeu. Logo, a satisfação não é ato virtuoso.

3. Demais. — Segundo o Filósofo, na virtude moral a eleição é o principal. Ora, a satisfação, respeitando principalmente os atos externos, não se faz por eleição. Logo, não é um ato de virtude. Mas, *em contrário*. — A satisfação faz parte da penitência. Ora, a penitência é uma virtude. Logo, também ato de virtude é a satisfação.

2. Demais. — Nenhum ato, salvo o virtuoso, contribui para o perdão do pecado; pois, um contrário destrói o outro. Ora, pela satisfação o pecado fica totalmente delido. Logo, a satisfação não é um ato de virtude.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode um ato ser chamado virtuoso. — Primeiro, materialmente. E assim, qualquer ato sem malícia implícita, ou falta da circunstância própria, pode ser chamado virtuoso; pois, qualquer ato tal como andar, falar e outros, pode a virtude empregar para o seu fim. — De outro modo, dizemos ser um ato formalmente virtuoso quando a sua denominação implica implícita a forma e a essência da virtude; assim, sofrer com valentia se considera ato de fortaleza. Ora, a idéia de mediedade é o que toda virtude moral tem de formal. Portanto, todo ato que implica a idéia de mediedade é chamado formalmente um ato de virtude. E sendo a igualdade um meio termo, implicado pelo nome mesmo de satisfação — pois, não dizemos satisfeito senão o que implica proporção de igualdade com outra causa — resulta que a satisfação também formalmente é um ato de virtude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a satisfação em si mesma seja um débito, contudo enquanto praticamos essa obra voluntariamente, por nossa parte o ato se apresenta como gratuito. Assim, fazemos da necessidade virtude. Pois, se o débito diminui o mérito é por implicar a necessidade, que contraria a vontade. Portanto, a vontade consentindo no necessário não exclui a idéia de mérito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ato de virtude não implica o voluntário no paciente, mas no agente, por ser ato deste. Por onde, como aquele contra o qual o juiz exerce a vindita se comporta como paciente, quanto à satisfação, e não como agente, não é necessário seja a sua satisfação voluntária, senão só ao juiz agente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O principal na virtude pode ser considerado a dupla luz. — Primeiro, como o principal nela, enquanto virtude. E assim, o elemento racional, ou o que mais se lhe aproxima, é o principal na virtude. De modo que a eleição e os atos inferiores, na virtude como tal, são o que há nela

de principal. – De outra maneira, podemos considerar o principal relativamente a uma determinada virtude. E então, o mais principal nela é o donde tira a sua determinação. Ora, em certas virtudes, os atos internos se determinam pelos externos; porque a eleição, comum a todas as virtudes, por isso mesmo que é a eleição de um tal ato, torna-se própria dessa virtude. E assim, os atos exteriores em certas virtudes são os mais principais. Tal é o caso também da satisfação.

Art. 2 — Se a satisfação é um ato de justiça.

O segundo discute-se assim. — Parece que a satisfação não é um ato de justiça.

1. — Pois, o fim da satisfação é nos reconciliar com quem ofendemos. Ora, a reconciliação, implicando o amor, supõe a caridade. Logo, a satisfação é ato de caridade e não de justiça.

2. Demais. — As causas dos pecados em nós são as paixões da alma, pelas quais somos incitados ao mal. Ora, a justiça, segundo o Filósofo, não tem por objeto as paixões, mas os atos. Logo, sendo próprio da satisfação eliminar as causas dos pecados, como diz a letra do Mestre, conclui-se que não é um ato de justiça.

3. Demais. — Acautelar para o futuro não é ato de justiça, mas antes, de prudência, de que a cautela faz parte. Ora, isto implica a satisfação, pois a ela pertence não permitir a entrada às sugestões dos pecados. Logo, a satisfação não é um ato de justiça.

Mas, *em contrário*. — Nenhuma virtude leva em conta a noção de débito, senão a justiça. Ora, a satisfação dá a honra devida a Deus, como diz Anselmo. Logo, a satisfação é um ato de justiça.

2. Demais. — Nenhuma virtude, a não ser a justiça, realiza a igualdade entre as coisas exteriores. Ora, isso o faz a satisfação, que estabelece a igualdade entre a reparação e a ofensa. Logo, a satisfação é um ato de justiça.

SOLUÇÃO. — Segundo o Filósofo, a mediedade da justiça se funda na igualdade entre duas coisas, segundo uma certa proporcionalidade. Por onde, como essa igualdade implica a denominação mesma de satisfação, pois o advérbio latino *satis* designa uma igualdade de proporção, conclui-se ser a satisfação formalmente um ato de justiça. Ora, o ato de justiça, segundo o Filósofo, ou é de nós para com outrem, como quando lhe pagamos o devido; ou de outrem para com outrem, como quando o juiz estabelece a justiça entre duas partes. — Ora, quando é um ato de justiça de nós para com outrem, a igualdade se constitui em nós mesmos: quando de outrem para com outrem, a igualdade se constitui pelo ato de justiça recebido. E como a satisfação exprime a igualdade no agente, significa o ato de justiça nosso para com outrem, propriamente falando. — No outro lado, um ato nosso para com outrem pode realizar a justiça, no atinente às ações e às paixões, ou às coisas externas; assim como co mete uma injustiça para com outrem quem lhe subtrai o que lhe pertence ou o lesa por qualquer ato. E sendo o dar o uso dos bens externos, por isso o ato de justiça, enquanto restabelece a igualdade nas causas externas, significa propriamente restituir, ao passo que satisfazer exprime manifestamente a igualdade nas ações, embora às vezes isto se tome por aquilo. — Mas, igualdade não pode haver senão entre causas desiguais. Por isso a satisfação pressupõe a desigualdade entre as ações, desigualdade que constitui a ofensa; por onde, diz respeito a uma ofensa precedente senão a justiça vindicativa. E esta restabelece a igualdade no que recebe o ato justo; e é indiferente seja o paciente o mesmo que o agente — como quando nos impomos uma pena a nós mesmos; ou que o seja — como quando o juiz pune alguém; pois, em ambos os casos se exerce a justiça vindicativa. Semelhantemente, a penitência, que restabelece a igualdade só no agente, pois, é o penitente mesmo que se dá a si a pena; e assim a

penitência faz de certo modo parte da justiça vindicativa. Donde se conclui, que a satisfação, que restabelece no agente a igualdade relativamente à ofensa precedente, é um ato de justiça, no atinente à parte chamada penitência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A satisfação, cama do sobredito se colhe, é uma certa compensação pela injustiça feita. Por onde, assim como a injustiça praticada causava imediatamente a desigualdade da justiça e, por consequência, a desigualdade oposta à amizade, assim também a satisfação conduz diretamente à igualdade da justiça e, por consequência, à igualdade da amizade. E como um ato procede, como elícito, do hábito a cujo fim imediatamente se ordena; e como imperado, daquele a cujo fim ultimamente tende, por isso a satisfação é um

ato elícito da justiça, mas imperado pela caridade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a justiça respeite principalmente os atos, contudo, por consequência, respeita as paixões, enquanto causas dos atos. Mas, assim como a justiça coíbe à ira, impedindo-nos de causar injúria a outrem; e a concupiscência, impedindo-nos de violar o leito alheio; assim também a satisfação pode eliminar as causas dos pecados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Qualquer virtude moral participa do ato da prudência, porque ela realiza formalmente em cada uma a idéia da virtude; pois, é a que estabelece a mediedade em cada uma das virtudes morais, como o demonstra a definição de virtude dada por Aristóteles.

Art. 3 — Se é boa a definição da satisfação dada por Agostinho, e reproduzida pelo Mestre das Sentenças, e que reza: a satisfação consiste em eliminar as causas dos pecados e não lhes permitir a entrada às sugestões.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não é boa a definição da satisfação dada por Agostinho, e reproduzi da pelo Mestre das Sentenças, e que reza: a satisfação consiste em eliminar as causas dos pecados e não lhes permitir a entrada às sugestões.

1. — Pois, a causa atual do pecado é a concupiscência. Ora, nesta vida não podemos eliminar a concupiscência. Logo, a satisfação não consiste em eliminar as causas dos pecados.
2. Demais. — A causa do pecado é mais forte que ele. Ora, por nossas próprias forças não podemos eliminar o pecado. Logo e com maior razão, as causas do pecado. Donde, a mesma conclusão anterior.
3. Demais. — A satisfação, sendo parte da penitência, diz respeito ao passado e não ao futuro. Ora, não permitir a entrada às sugestões dos pecados diz respeito ao futuro. Logo, não deve entrar na definição da satisfação.
4. Demais. — A satisfação diz respeito à ofensa passada. Ora, da ofensa passada nenhuma menção se faz. Logo, está mal formulada a definição da satisfação.
5. Demais. — Anselmo dá outra definição: A satisfação consiste em dar a honra devida a Deus. Onde não faz nenhuma menção do que Agostinho põe na sua. Logo, uma delas há de ser errada.
6. Demais. — A honra devida a Deus também um inocente pode dá-la. Ora, satisfazer não cabe ao inocente. Logo, a definição de Anselmo é mal formulada.

SOLUÇÃO. – A justiça não visa somente fazer desaparecer a desigualdade precedente, punindo a culpa passada; mas também há de guardar a igualdade no futuro; porque, segundo o Filósofo, as penas são remédios. Por onde, também a satisfação, ato de justiça causador da pena, é um remédio curativo dos pecados passados e preservativo dos futuros. Por onde, quando satisfazemos a outrem, compensamos o passado e acautelamos o futuro. Sendo assim, podemos definir de dois modos a satisfação. – Primeiro, em relação à culpa passada, que ela elimina por uma compensação. Por isso se diz que a satisfação é um restabelecimento da igualdade da justiça violada pela injúria feita. E nisso vem dar também a definição de Anselmo, dizendo que satisfazer é dar a honra devida a Deus, considerando-se o débito em razão da culpa cometida. – De outro modo podemos defini-la como preservativa da culpa futura: e assim a define Agostinho. Ora, a preservação de uma doença do corpo se faz pela eliminação das suas causas produtoras. O mesmo porém não se dá com a doença espiritual, pois, o livre arbítrio não pode sofrer coação; por isso, pode evitar as causas precedentes do mal, embora dificilmente; e pode incorrer neste, mesmo removidas essas causas. Por isso, introduz na definição da satisfação duas coisas: a eliminação das causas, quanto às causas precedentes; e a relutância do livre arbítrio contra o pecado, quanto ao incorrer no pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Devemos entender aqui, por causa do pecado atual, as suas duas causas próximas: a concupiscência, resultante do hábito ou do ato do pecado, e outras consequências do pecado passado; e as ocasiões externas de pecar, como o lugar, a má companhia e semelhantes. Essas causas ficam eliminadas nesta vida pela satisfação, embora a concupiscência, causa remota do pecado atual, não fique totalmente eliminada nesta vida pela satisfação, embora fique debilitada.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A causa do mal ou da privação, no sentido em que a tem, não é senão a falha do bem, e o bem mais facilmente se perde que se constitui. Por isso é mais fácil cortar as causas da privação e do mal do que remover a este, o qual não se remove senão sendo substituído pelo bem, como se dá com a cegueira e as suas causas. – E contudo as referidas causas do pecado não são causas suficientes, pois delas não resulta necessariamente o pecado; são apenas umas ocasiões. – Além disso, a satisfação não é possível sem o auxílio de Deus, e este não vem sem a caridade, conforme o dizemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a penitência, pelo que propriamente é, diga respeito ao passado, contudo, mesmo por consequência, diz respeito ao futuro, enquanto remédio preservativo. E assim também a satisfação.

RESPOSTA À QUARTA. – Agostinho define a satisfação enquanto dada a Deus, a quem verdadeiramente falando, nada pode ser tirado, embora o pecador faça o que em si está para o privar de alguma coisa. Por isso a referida satisfação mais principalmente exige a emenda no futuro, que a compensação pelos atos passados. Donde vem definir Agostinho a satisfação neste ponto de vista. – Mas nem por isso podemos menos conhecer, pelo acautelamento do futuro, a compensação do passado, pois, tanto esta como aquele recaem sobre as mesmas coisas, de modo inverso. Pois, no passado, considerando as causas dos pecados as detestamos por causa dos pecados, começando o movimento da detestação pelos pecados; mas na cautela começamos pelas causas de modo que, eliminadas estas, mais facilmente evitemos os pecados.

RESPOSTA À QUINTA. – Nenhum inconveniente há em darmos diversas definições do mesmo objeto, segundo os aspectos diversos que nele distinguirmos. E tal se dá no caso vertente, como do sobre dito se colhe.

RESPOSTA À SEXTA. – Por débito se entende o que devemos a Deus em razão da culpa cometida; pois, a penitência diz respeito ao débito, como dissemos.

Questão 13: Da possibilidade da satisfação.

Em seguida devemos tratar da possibilidade da satisfação.

Sobre o que dois artigos se discutem:

Art. 1 — Se o homem pode satisfazer a Deus.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o homem não pode satisfazer a Deus.

1. — Pois, a satisfação deve ser igual à ofensa, como do sobre dito resulta. Ora, a ofensa cometida contra Deus é infinita, porque esta se quantifica pela pessoa contra quem é cometida ofendendo mais quem ataca o chefe que qualquer outro. Logo, não podendo a ação humana ser infinita, resulta que o homem não pode satisfazer.

2. Demais. — O servo, tendo do senhor tudo o que tem, nenhuma compensação lhe pode dar. Ora, nós somos servos de Deus e todo o bem que temos dele o recebemos. Logo, sendo a satisfação uma compensação pela ofensa passada, parece que não podemos satisfazer a Deus.

3. Demais. — Quem tendo o que tem não basta para pagar o que deve não pode satisfazer por nenhuma outra dívida. Ora, tudo o que somos, podemos e temos, não basta a pagar o débito do benefício da nossa condição; por isso diz a Escritura — Não bastarão as árvores do Líbano para um holocausto. Logo, de nenhum modo podemos satisfazer pelo débito da ofensa cometida.

4. Demais. — O homem deve empregar todo o seu tempo em servir. Ora, o tempo perdido não pode ser recuperado; por isso grave coisa é desperdiçar o tempo, como diz Sêneca. Logo, não podemos dar a Deus nenhuma compensação. Donde se conclui o mesmo que antes.

5. Demais. — O pecado mortal atual é mais grave que o original. Ora, pelo original ninguém pode satisfazer, salvo o homem Deus. Logo, nem pelo atual.

Mas, *em contrário*. — Jerônimo diz: Quem disser que Deus mandou ao homem algo de impossível seja anátema. Ora, a satisfação é de preceito: Fazei frutos dignos de penitência. Logo, é possível satisfazer a Deus.

2. Demais. — Deus é mais misericordioso que qualquer homem. Ora, ao homem é possível satisfazer. Logo, também a Deus.

3. Demais. — A devida satisfação é a que iguala a pena com a culpa; porque a justiça é o mesmo que o que sofremos como retribuição, conforme o diziam os Pitagóricos. Ora, podemos sofrer uma pena igual ao gozo que tivemos com o pecado. Logo, podemos satisfazer a Deus.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos ser devedores a Deus — em razão do benefício recebido e em razão do pecado cometido. E assim como a ação de graças ou latria, ou qualquer ato semelhante, respeita o débito do benefício recebido, assim também a satisfação respeita o do pecado cometido. — Mas quanto à honra devida a Deus e aos pais, também segundo o Filósofo, é impossível restituir em quantidade idêntica, bastando dar o que pudermos; pois, a amizade não exige o equivalente, senão só o possível. O que de certo modo também é o igual, isto é, segundo uma proporcionalidade; pois, assim como o devido a Deus está para Deus, assim o que podemos restituir, para nós. E eis como de certo modo se salva a forma da justiça. — O mesmo se dá relativamente à satisfação. Por onde, não podemos satisfazer a Deus, se satis implica uma igualdade quantitativa; podemos-la porém se importa numa

igualdade de proporção, como dissemos. E isto, como basta à realização da justiça, também basta à da satisfação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como a ofensa terá uma certa infinidade da infinidade da majestade divina, assim também certa infinidade terá a satisfação da infinidade da divina misericórdia, enquanto informada pela graça, pela qual é recebido o que o homem pode dar. — Certos porém dizem que ela tira a sua infinidade da a versão e assim é perdoada gratuitamente; é finita porém da parte da conversão, e assim podemos satisfazer por ela. — Mas isto não é verdade, pois a satisfação não responde ao pecado senão como ofensa de Deus; e isso não lhe advém da conversão, mas só da aversão. — Outros porém dizem que, mesmo quanto à aversão, podemos satisfazer pelo pecado em virtude dos méritos de Cristo, que de certo modo foram infinitos. O que vem a dar no mesmo que já foi dito; pois, pela fé do mediador a graça foi dada aos crentes. Se porém tivesse dado a graça de outro modo, bastaria a satisfação da maneira referida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O homem, feito à imagem de Deus, participa algo da liberdade, enquanto senhor dos seus atos pelo livre arbítrio. Portanto, agindo com o seu livre arbítrio, pode satisfazer a Deus; pois, embora o livre arbítrio pertença a Deus, que lh'o outorgou, deu-lh'o porém livremente para que dele fosse senhor. O que não cabe ao servo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção conclui que não podemos dar uma satisfação digna de Deus; mas não que lh'a não possamos dar suficiente. Pois, embora todo o seu poder o homem o deva a Deus, não lhe é porém necessariamente exigido que faça tudo quanto pode. Porque lhe seria impossível, no estado da vida presente, concentrar todo o seu poder num só objeto, ele que deve aplicar a sua solicitude a muitos. Mas uma certa medida lhe é prescrita e dele exigida, a saber, cumprir os mandamentos de Deus; e nessa medida o homem pode dar do que lhe pertence, de modo a satisfazer.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora não possamos recuperar o tempo passado, podemos porém dar uma compensação no futuro daquilo que no passado devêramos ter feito; pois, não devíamos, por uma obrigação de preceito, tudo o que podíamos, como dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. — O pecado original, embora tenha menos da natureza do pecado que o atual, contudo é mais grave mal, pois, contaminou a própria natureza humana. Por isso não podia ser expiado pela satisfação de um puro homem, como o pode o atual.

Art. 2 — Se um pode cumprir por outro uma pena satisfatória.

O segundo discute-se assim. — Parece que um não pode cumprir por outro uma pena satisfatória.

1. — Pois, a satisfação exige o mérito. Ora, ninguém pode merecer ou desmerecer por outrem, conforme está escrito: Tu retribuirás a cada um segundo as suas obras. Logo, não pode um satisfazer por outro.

2. Demais. — A satisfação se separa, por oposição, da contrição e da confissão. Ora, um não pode ter contrição e confessar por outro. Logo, nem satisfazer.

3. Demais. — Quem ora por outrem também para si merece. Se, pois, pudesse um satisfazer por outro, satisfazendo por este por si satisfaria. E assim, de quem satisfaz por outrem não lhe é exigida nenhuma outra satisfação pelos seus pecados próprios.

4. Demais. — Se um pode satisfazer por outro, por isso desde que um tomou sobre si o débito da pena, o outro fica imediatamente livre do pecado. Portanto, morrendo depois de toda a pena que devia ter sido

cumprida pelo outro, entrará imediatamente no céu. Ou se ainda fosse punido, dupla seria a pena por um mesmo pecado – a daquele que começou a satisfazer e a do punido no purgatório.

Mas, *em contrário*. – O Apóstolo diz: Levai as cargas uns dos outros. Logo, pode um levar por outro a carga da penitência a este imposta.

2. Demais. – A caridade vale mais perante Deus que perante os homens. Ora, um pode, perante os homens e por amor de outrem, pagar-lhe o débito. Logo, com muito maior razão pode isso fazer-se no tribunal divino.

SOLUÇÃO. – A pena satisfatória foi ordenada para dois fins: pagar o devido e como remédio para nos fazer evitar o pecado. – Enquanto, pois, é remédio ao pecado futuro, a satisfação de um não pode aproveitar a outro; pois, o jejum deste não pode sujeitar a carne de aquele; nem pelos atos de um acostumou-se o outro a proceder bem, senão acidentalmente, isto é, enquanto pelas nossas boas obras podemos merecer a outrem o aumento da graça, remédio efficacíssimo para evitar o pecado. Mas isto é a modo de mérito, mais que de satisfação. – Quanto porém à solução do débito, um pode satisfazer por outro, contanto que tenha a caridade, que lhe torne as obras satisfatórias. – Nem é necessário seja imposta a quem satisfaz por outrem pena maior que a que o seria ao agente principal, como dizem certos, levados da razão que a pena própria satisfaz melhor que a alheia. Pois, a pena tira o seu poder máximo de satisfazer, da caridade, que no-la induz a sofrer. E como manifestamos caridade maior satisfazendo por outro em lugar de o fazermos por nós, por isso requer-se em quem satisfaz por outro menor pena do que este sofreria. Por onde, como se diz nas Vidas dos Padres, a caridade que leva um a fazer penitência pelo pecado de seu irmão, que não cometeu, o pecado por esse cometido lhe fica perdoado. – Nem ainda é necessário, quanto à solução do débito, que aquele por quem satisfazemos seja incapaz de o fazer, pois, mesmo sendo capaz, fica desonerado do débito se por ele satisfazemos. É porém necessário quando a pena satisfatória é um remédio. Por isso não se deve permitir faça um penitência por outro, senão por incapacidade do penitente mesmo que o que sofremos como retribuição, conforme o diziam os Pitagóricos. Ora, podemos sofrer uma pena igual ao gozo que tivemos com o pecado. Logo, podemos satisfazer a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O prêmio essencial é dado segundo a capacidade de cada um; pois, segundo a capacidade dos que gozam da visão divina assim será ela. E portanto, assim como a disposição de um não lhe advém do ato de outro, assim não pode um merecer por outro o prêmio essencial; salvo se o seu mérito tiver uma eficácia infinita, como o de Cristo, por cujo mérito unicamente as crianças alcançam a vida eterna. Mas a pena temporal devida ao pecado não é determinada, depois da remissão da culpa, pela disposição de quem a mereceu; e assim às vezes, ao melhor, é maior o reato da pena. Por onde, quanto à remissão da pena, pode um merecer por outro; e o ato de um vem a se tornar do outro, mediante a caridade, pela qual todos somos um em Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A contrição é ordenada contra a culpa, relativa à nossa boa ou má disposição. Por isso a contrição de um não libera da culpa ao outro. – Semelhantemente, pela confissão sujeitamos aos sacramentos da Igreja. Mas não pode um receber o sacramento por outro, porque no sacramento a graça é dada a quem a recebe e não ao outro. – Por onde, não se dá o mesmo com a satisfação, a contrição e a confissão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na solução do débito se leva em conta a intensidade da pena; ao passo que no mérito se considera a raiz da caridade. Por onde, quem pela caridade merece por outrem, ao menos pelo mérito de congruência, ainda mais merece por si. Mas quem satisfaz por outrem não satisfaz ao

mesmo tempo por si, porque a intensidade da pena sofrida não basta ao pecado de ambos. Contudo para si merece a vida eterna, que é mais que o perdão da pena.

RESPOSTA À QUARTA. – Se nós mesmos nos sujeitássemos a uma pena, não ficaríamos livres do débito antes de havê-la sofrido. Por consequência, o outro deverá sofrer no purgatório enquanto não tivermos dado satisfação por ele. E se não o fizermos, seremos ambos devedores da mesma pena – um pelo cometido, o outro pelo omitido. Donde porém se não segue, que o pecado de um seja punido duas vezes.

Questão 14: Da qualidade da satisfação.

Em seguida devemos tratar da qualidade da satisfação.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se podemos satisfazer por um pecado, sem satisfazermos por outro.

O primeiro discute-se assim. — Parece que podemos satisfazer por um pecado, sem satisfazermos por outro.

1. — Pois, de coisas sem conexão mútua podemos eliminar uma sem eliminarmos a outra. Ora, os pecados não têm conexão mútua; do contrário quem tivesse um teria todos. Logo, podemos expiar um sem dar satisfação por outro.

2. Demais. — Deus é mais misericordioso que o homem. Ora, nós recebemos a solução de uma dívida com exclusão de outra. Logo, também Deus receberá satisfação de um pecado sem a receber por outro.

3. Demais. — A satisfação, como diz a letra do Mestre, consiste em eliminar as causas dos pecados, sem lhes permitir a entrada às sugestões. Ora, isso pode se dar em relação a um pecado e não a outro; como se alguém referisse a luxúria e desse largas à avareza. Logo, podemos satisfazer por um pecado sem satisfazermos por outro.

Mas, *em contrário*. — Lemos na Escritura, que o jejum de aqueles que jejuarem para prosseguir demandas e contendas, não era aceito de Deus, embora o jejum seja obra satisfatória. Ora, não podemos dar satisfação senão por uma obra aceita de Deus. Logo, não pode quem tem algum pecado satisfazer a Deus.

2. Demais. — A satisfação é um remédio curativo dos pecados passados e preservativo dos futuros, como se disse. Ora, os pecados não podem curar-se sem a graça. Logo, como qualquer pecado nos priva da graça, não podemos satisfazer por um pecado sem ao mesmo tempo satisfazermos pelos outros.

SOLUÇÃO. — Certos, como o Mestre das Sentenças literalmente o diz, afirmaram que podemos satisfazer por um pecado sem satisfazermos pelos outros. — Mas isto não pode ser. Pois, como a satisfação deve eliminar a ofensa precedente, há de o modo da satisfação ser tal que possa delir a ofensa. Ora, apagar a ofensa é reatar a amizade. Por onde, havendo algum obstáculo, impediente do reatamento da amizade, também não poderá haver satisfação, mesmo entre os homens. Ora, como qualquer pecado impede a amizade da caridade, que é a existente entre o homem e Deus, é impossível satisfazermos por um pecado sem o fazermos pelos outros; assim como não satisfaria ao seu semelhante quem se lhes prostrasse diante, por um tapa que lhe deu, aplicando-lhe simultaneamente outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como os pecados não têm entre si conexão por um laço comum, podemos cometer um sem cometer outro. Mas é por uma única razão que todos são perdoados. Por onde é conexa a remissão de pecados diversos. Portanto, não podemos satisfazer por um sem satisfazermos também pelos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Na obrigação do débito só há desigualdade oposta à justiça, por ter um a coisa de outrem. Por isso a restituição não exige senão que se restaure em igualdade. E isso pode se dar em relação a um débito sem se dar em relação a outro. — Mas onde há ofensa aí há também desigualdade, não somente oposta à justiça, mas ainda à amizade. Por onde, para ser a ofensa apagada

pela satisfação, não somente é necessária a restituição da igualdade da justiça, pela compensação de uma pena igual, mas também que seja restituída a igualdade de amizade. E isso não pode fazer-se se algum obstáculo impede a amizade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Um pecado com o seu peso arrasta outro, como diz Gregório. Logo, quem retém um pecado não elimina totalmente as causas de outro.

Art. 2 — Se quem primeiro teve contrição de todos os pecados, e depois veio a pecar, pode, estando assim sem caridade, satisfazer pelos outros pecados, que lhe foram perdoados.

O segundo discute-se assim. – Parece que quem primeiro teve contrição de todos os pecados, e depois veio a pecar, pode, estando assim sem caridade, satisfazer pelos outros pecados que lhe foram perdoados.

1. — Pois, disse Daniel a Nabucodonosor: Rime os teus pecados com esmola. Ora, ainda era ele pecador, como o demonstra a pena subsequente. Logo, pode satisfazer quem está em pecado.

2. Demais. — Diz a Escritura: Não sabe o homem se é digno de amor ou de ódio. Se, pois, não pode satisfazer senão quem tem a caridade, ninguém teria a certeza de haver satisfeito. O que não é admissível.

3. Demais. — A nossa intenção inicial informa totalmente o ato que praticamos. Ora, o penitente, ao começar a penitência, estava em caridade. Logo, toda a satisfação subsequente tirou a sua eficácia dessa caridade informadora da intenção.

4. Demais. — A satisfação consiste numa certa igualdade entre a pena e a culpa. Ora, essa igualdade pode existir mesmo em quem não possui a caridade. Logo, etc.

Mas, *em contrário*. Diz a Escritura: A caridade cobre todos os delitos. Ora, a virtude da satisfação é apagar os delitos. Logo, não tem a sua virtude sem a caridade.

2. Demais. — A obra principal na satisfação é a esmola. Ora, a esmola feita sem caridade não vale, conforme ao dito do Apóstolo: Se eu distribuir todos os meus bens em o sustento dos pobres, etc. Logo, também não há nenhuma satisfação.

SOLUÇÃO. — Certos disseram, que quem teve todos os seus pecados perdoados pela contrição precedente e veio depois a cair em pecado, antes de cumprir a satisfação, e está a cumprir em estado de pecado, a esse lhe vale a satisfação, de modo que morrendo no seu pecado, não será ele punido no inferno. — Mas isto não pode ser. Porque a satisfação exige, além do reatamento da amizade, a restauração da igualdade da justiça, cujo contrário destrói a amizade, como diz o Filósofo. Ora, relativamente a Deus a igualdade da satisfação não se funda na equivalência mas antes, na aceitação dele. Por isso é necessário, mesmo se a ofensa já foi perdoada pela contrição precedente, que as obras satisfatórias sejam aceitas de Deus. E isso lhes faculta a caridade. Portanto, feitas sem caridade as obras não são satisfatórias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O conselho de Daniel supõe que o rei cessasse de pecar e fizesse penitência, e assim satisfizesse pelas suas esmolas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como não sabemos com certeza se tivermos a caridade ao satisfazer e a temos, assim também com certeza não sabemos se plenamente satisfizemos. Donde o dizer a Escritura: Não estejas sem temor da ofensa que te foi remitida. Não é porém necessário, que por causa desse temor, reiteremos a satisfação já dada, se não temos consciência do pecado mortal. Embora, pois, não expiemos a pena com essa satisfação, contudo não incorremos no reato de omissão de uma satisfação, que deixasse de ser devida; assim como quem se achega à Eucaristia sem consciência de pecado mortal a que estivesse preso, não incorre no reato de a receber indignamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa intenção foi interrompida pelo pecado subsequente. Por isso não influi em nada nas obras feitas depois do pecado.

RESPOSTA À QUARTA. – Não pode haver igualdade suficiente nem quanto à aceitação divina, nem por equivalência. Por isso a objeção não colhe.

Art. 3 — Se depois de termos a caridade começa a valer a satisfação precedente.

O terceiro discute-se assim. – Parece que depois de termos a caridade começa a valer a satisfação precedente.

1. – Pois, aquilo da Escritura – Se teu irmão, achando-se pobre, etc. – diz a Glosa: Os frutos da boa conversação devem ser contados desde o tempo que se pecou. Ora, não seriam contados se não recebessem alguma eficácia da caridade subsequente. Logo, começam a valer depois da caridade recuperada.

2. Demais. – Assim como a eficácia da satisfação fica impedida pelo pecado, assim a do batismo, pela dissimulação. Ora, o batismo começa a valer quando desaparece a dissimulação. Logo, a satisfação, quando desaparece o pecado.

3. Demais. – A quem tivessem sido impostos muitos jejuns pelos pecados cometidos e de os terem cumprido depois de caído em pecado, a esse, quando de novo confessar, não se lhe reiteram esses jejuns. Ora, eles se lhe reiterariam si por eles não fosse cumprida a satisfação. Logo, da penitência subsequente as obras precedentes recebem a sua eficácia satisfatória.

Mas, *em contrário*. – As obras feitas sem caridade não foram satisfatórias, por serem mortas. Ora, a penitência não as vivifica. Logo, nem começam por ela a ser satisfatórias.

2. Demais. – A caridade não informa senão um ato que dela de certo modo procedeu. Ora, as obras não podem ser aceitas de Deus, e portanto não podem ser satisfatórias, sem serem informadas pela caridade. Logo, como as obras feitas sem caridade não procedem dela de nenhum modo, nem jamais poderão proceder, de maneira nenhuma podem considerar-se como satisfatórias.

SOLUÇÃO. – Alguns disseram que as obras feitas com caridade, e chamadas vivas, são meritórias para a vida eterna e satisfatórias para o perdão da pena. E que a caridade subsequente vivifica as obras feitas sem ela, para o efeito de serem satisfatórias, não porém para o de serem meritórias da vida eterna. – Mas isto não pode ser. Pois, ambos esses efeitos as obras feitas com caridade o produzem pelo mesmo fundamento, a saber, o de serem gratas a Deus. Por onde, assim como a caridade adveniente não pode tornar gratas as obras feitas sem caridade, para um efeito, assim também não o podem para o outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não se deve entender que os frutos sejam contados desde o tempo em que se começou a estar em pecado, mas do em que se cessou de pecar isto é, desde o tempo em que se esteve por último em pecado. – Ou significa o tempo em que, logo depois do pecado, tivemos contrição e fizemos muitas obras boas, antes da confissão. – Ou significa que quanto maior a contrição tanto mais diminui a pena; e quanto mais fizemos boas obras, estando em pecado, mais nos dispomos à graça da contrição; sendo então provável que seremos devedores de uma pena menor. Por isso o sacerdote deveria discretamente atentar em nos impor uma pena menor desde que nos encontre bem dispostos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O batismo imprime caráter na alma; não porém a satisfação. Por isso a caridade adveniente, que elimina a dissimulação e o pecado, faz o batismo produzir o seu efeito; mas não o faz o mesmo com a satisfação. – Além disso, o batismo justifica pelo dom mesmo que lhe foi feito (ex opere operato) que não procede do homem, mas de Deus. Por isso não se torna uma obra mortal, do mesmo modo que a satisfação, obra do homem.

RESPOSTA À TERCEIRA. Há certas satisfações que influem determinados efeitos nos satisfacientes, mesmo depois de acabado o ato da satisfação; assim, do jejum resta a debilitação do corpo; das esmolas distribuídas, a diminuição do patrimônio; e assim por diante. E tais satisfações pelos pecados não é preciso sejam reiteradas; porque, pelo delas remanescente, são recebidas de Deus como penitência. Mas as satisfações, que não deixam após si nenhum efeito no satisfaciente, depois de o ato acabado, essas não de ser renovadas, como a oração e outras semelhantes. Ora, o ato interior, por desaparecer totalmente, de nenhum modo pode ser vivificado, mas é necessário ser reiterado.

Art. 4 — Se as obras feitas sem caridade merecem algum bem, ao menos temporal.

O quarto discute-se assim. — Parece que as obras feitas sem caridade merecem algum bem, ao menos temporal.

1. — Pois, assim está a pena para o ato mau como o prêmio para o bom. Ora, nenhuma obra má fica impune perante Deus, juiz justo. Portanto, por esse bem algo se merece.

2. Demais. — Recompensa não se dá senão ao mérito. Ora, as obras feitas sem caridade recebem recompensa; assim, diz o Evangelho que os que fazem obras boas, por glória humana, recebem a sua recompensa. Logo, essas obras foram meritórias de algum bem.

3. Demais. — Duas pessoas em estado de pecado, uma tendo feito muitas obras genéricas e circunstancialmente boas, e outra nenhuma, não estão em situação igualmente próxima para receberem bens de Deus; do contrário, não teriam nenhuma razão de fazer qualquer boa obra. Ora, quem mais se aproxima de Deus mais lhe recebe os bens. Logo, quem fez quaisquer obras boas merece algum bem de Deus.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: o pecador não é digno do pão que come. Logo, nada pode merecer de Deus.

2. Demais. — Quem é nada pode merecer. Ora, o pecador, sem caridade como é, é nada enquanto ser espiritual, na expressão do Apóstolo. Logo, nada pode merecer.

SOLUÇÃO. — Chama-se propriamente mérito a ação que torna justa uma retribuição a quem a praticou. Ora, a justiça é susceptível de duplo sentido. Um próprio, aplicado ao direito estrito que tem alguém a

uma coisa. Outro, analógico quando significa apenas uma conveniência da parte de quem dá, pois, podemos dar o que contudo não é recebido por outrem como lhe sendo devido. Por isso se chama a justiça uma conveniência da divina bondade; e Anselmo diz que Deus é justo quando tem misericórdia dos pecadores, porque isso lhe convém. Sendo assim, o mérito é susceptível de duplo sentido. Num, significa o ato pelo qual o agente recebe alguma coisa como lhe sendo devida. E esse se chama o mérito de condigno. Noutra é o ato pelo qual a dádiva é feita por conveniência do doador. E esse se chama mérito de cōngruo.

Ora, sendo o amor a razão de todas as dádivas gratuitas é impossível que quem carece da amizade se torne objeto de tais dádivas. E portanto, como todos os bens temporais e eternos nos são dados pela divina liberalidade, ninguém pode receber como lhe sendo devido nenhum dos referidos dons senão pela caridade para com Deus. Por onde, as obras feitas sem caridade não são meritórias perante Deus de nenhum bem eterno nem temporal, ex condigno. – Mas como é próprio da divina bondade acrescentar uma perfeição a todo ser a esta disposto, por isso dizemos que alguém merece, por mérito de cōngruo, um bem por boas obras que fez sem caridade. E neste sentido, essas obras são susceptíveis de um tríplice valor: para a consecução de bens temporais; para a disposição para a graça: e para gerar o costume da prática de boas obras.

Esse mérito porém não merece propriamente o nome de mérito; donde devemos concluir que tais obras não são meritórias de nenhum bem, do que dizer que o sejam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como diz o Filósofo, um filho, por mais que faça, não pode dar em retorno do pai tanto quanto dele recebeu; por isso não pode nunca o pai tornar-se devedor do filho. E muito menos podemos fazer de Deus o nosso devedor, por equivalência de obras. Donde, nenhuma obra nossa pode merecer nada, seja qual for a sua bondade; mas o pode por força da caridade, que torna comuns os bens dos amigos. Portanto, por boa que seja a obra feita sem caridade, não faz, propriamente falando, com que Deus esteja obrigado a dar por ela nenhuma remuneração. A obra má porém merece uma pena equivalente à gravidade da sua malícia; porque, da parte de Deus, nenhuma obra má nos foram feitas como o foram as boas. Por onde, embora uma obra má mereça uma pena ex condigno, contudo nenhuma obra boa feita sem caridade merece ex condigno prêmio.

RESPOSTA À SEGUNDA E TERCEIRA. – Essas objeções procedem relativamente ao mérito ex condigno.

Quanto às outras objeções, elas procedem relativamente ao mérito ex cōngruo.

Art. 5 — Se as obras referidas valem para a mitigação das penas do inferno.

O quinto discute-se assim. – Parece que as obras referidas valem para a mitigação das penas do inferno.

1. – Pois, segundo a quantidade da culpa tal será a quantidade da pena no inferno. Ora, as obras feitas sem caridade não diminuem a quantidade do pecado. Logo, nem a pena do inferno.

2. Demais. – A pena infernal, embora de duração infinita, é contudo de intensidade finita. Ora, toda quantidade finita desaparece, se lhe fazem subtrações de suas partes finitas. Se, pois, as obras feitas sem caridade causassem alguma diminuição da pena devida aos pecados, resultaria que essas obras podiam multiplicar-se a ponto de eliminar totalmente a pena do inferno. O que é falso.

3. Demais. – Os sufrágios da Igreja são mais eficazes que as obras feitas sem caridade. Ora, como diz Agostinho, aos condenados ao inferno não aproveitam os sufrágios da Igreja. Logo, com muito maior razão, as penas não se mitigam pelas obras feitas sem caridade.

Mas, *em contrário* diz o mesmo Agostinho, que as obras feitas sem caridade valem para a remissão plena ou para se tornar mais tolerável a danação.

2. Demais. – Mais é fazer o bem que perdoar o mal. Ora, perdoar o mal sempre evita a pena, mesmo em quem carece da caridade. Logo e com maior razão, fazer o bem.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos entender a diminuição da pena infernal. Por ser o condenado liberado da pena já merecida. E então como ninguém é liberado da pena que não seja absolvido da culpa – pois, os efeitos não diminuem nem desaparecem senão diminuindo ou eliminando a causa – pelas obras feitas sem caridade, por não poderem eliminar nem diminuir a culpa, a pena do inferno não pode ser mitigada. – Ou, de outro modo, por impedir o mérito da pena. E então as referidas obras diminuem a pena do inferno. Primeiro, porque evita o reato da omissão quem tais obras pratica. Segundo, porque tais obras de certo modo dispõem ao bem fazendo com que, se pecamos, com menor desprezo de Deus o façamos; ou ainda que nos livremos, por tais obras, de muitos pecados. – Quanto à diminuição ou à dilação da pena temporal, essas obras a merecem, como diz Acab, do mesmo modo por que merecem alcançar os bens temporais.

Certos porém dizem, que diminuem a pena do inferno, não por lhe tirar nada à substância, mas por fortificar o autor delas para melhor as suportar. – Mas isto não pode ser. Pois, a fortificação não resulta senão de extirpação da possibilidade. Ora, a possibilidade é proporcional à gravidade da culpa. Por onde, não diminuindo a culpa, também o sujeito não pode fortificar-se.

Certos outros dizem ainda, que diminui a pena do verme roedor da consciência, embora não a do fogo. – Mas também nada disto é exato. Pois, assim como a pena do fogo é proporcional à culpa, assim também a do remordimento da consciência. Por isso o mesmo se dá com ambas.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

Questão 15: Dos meios pelos quais satisfazemos.

Em seguida devemos tratar dos meios pelos quais satisfazemos.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a satisfação há de dar-se por obras penais.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a satisfação não há de dar-se por obras penais.

1. — Pois, a satisfação há de ser uma compensação pela ofensa a Deus. Ora, nenhuma compensação pode dar-se por meio de obras penais, porque Deus não se deleita com os nossos males. Logo, não é por obras penais que se há de dar satisfação.

2. Demais. — Quanto maior a caridade donde procede uma obra, tanto menos penal ela é, pois, na caridade não há temor, como diz a Escritura. Se portanto, as obras satisfatórias hão de ser penais, quanto mais se inspirarem na caridade tanto menos satisfatórias serão. O que é falso.

3. Demais. — Satisfazer, como diz Anselmo, é dar a honra devida a Deus. Ora, isso pode ser feito de outro modo que não por obras penais. Logo, a satisfação não há de fazer-se por obras penais.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Justo é que o pecador chore tanto mais os seus pecados pela penitência, quanto maior se fez mal a si mesmo por eles.

2. Demais. — A satisfação deve curar perfeitamente a chaga do pecado. Ora, as penas são o remédio dos pecados. Logo, pelas obras penais é que devemos dar satisfação.

SOLUÇÃO. — A satisfação concerne a ofensa passada, pela qual ela dá uma compensação; e também a culpa futura, da qual por ela nos preservamos. Ora, de ambos esses modos há de a satisfação dar-se por meio de obras penais. — Assim, a compensação pela ofensa implica uma igualdade que há de ser entre o ofensor e a vítima da ofensa. Ora, a igualdade, na justiça humana, se produz subtraindo a quem tem mais do que o justo para adicionar a quem sofreu a subtração. Ora, embora a Deus, como tal, nada possa ser tirado, contudo o pecador, na medida do seu possível, subtrai-lhe alguma causa pecando, como se disse. Por onde, é necessário, a fim de haver compensação, que algo seja tirado ao pecador, pela satisfação, que redunde em glória de Deus. A obra boa porém, como tal, de nada priva ao seu autor, mas antes, o aperfeiçoa. Portanto, subtração não pode ser feita por uma obra boa, senão penal. E assim, para uma obra ser satisfatória, há de ser boa, para redundar em glória de Deus; e penal, para assim o pecador sofrer uma privação. — Semelhantemente, a pena preserva da culpa futura, pois não facilmente voltamos a pecar desde que sofremos uma pena. Por isso, segundo o Filósofo, as penas são remédios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora Deus não se deleite com os nossos males, enquanto penas, deleita-se contudo com elas enquanto justas. E assim, podem ser satisfatórias.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como na satisfação se considera a penalidade, assim no mérito, a dificuldade. Ora, a diminuição da dificuldade relativa ao ato mesmo, diminui em igualdade de circunstâncias, o mérito; mas a diminuição da dificuldade relativa à presteza da vontade, longe de diminuir, aumenta o mérito. Semelhantemente, a diminuição da penalidade, quanto à presteza da vontade, produzida pela caridade, não diminui a eficácia da satisfação, mas a aumenta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O débito pelo pecado cometido é uma compensação da ofensa, que não vai sem pena para o pecador. E é a esse débito que se refere Anselmo.

Art. 2 — Se os flagelos com que somos punidos por Deus nesta vida podem ser satisfatórios.

O segundo discute-se assim. – Parece que os flagelos por que somos punidos por Deus nesta vida não podem ser satisfatórios.

1. – Pois, satisfatório não pode ser senão o que é meritório, como do sobredito resulta. Ora, não podemos merecer senão pelo que em nós existe. Logo, como os flagelos pelos quais somos punidos por Deus não existem em nós, parece que não podem ser satisfatórios.

2. Demais. – A satisfação é obra só própria dos bons. Ora, os tais flagelos recaem também sobre os maus e sobre eles devem principalmente recair. Logo, não podem ser satisfatórios.

3. Demais. – A satisfação concerne os pecados passados. Ora, às vezes esses flagelos recaem sobre quem não tem pecado, como se deu com Jó. Logo, parece que não são satisfatórios.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: A tribulação produz paciência, e a paciência experiência, isto é, purificação dos pecados, como o expõe a Glosa. Logo, os flagelos desta vida purificam dos pecados. Portanto, são satisfatórios.

2. Demais. – Ambrósio diz: Embora a fé, isto é, a consciência do pecado, falte, a pena satisfaz. Logo, os flagelos desta vida são satisfatórios.

SOLUÇÃO. – A compensação pela ofensa passada pode ser dada por quem ofendeu, e por outrem. Quando dada por outrem, essa compensação tem natureza, antes, de vingança, que de satisfação; quando porém dada pelo ofensor mesmo, tem também natureza de satisfação. Por onde, se os flagelos, que Deus às vezes inflige pelos pecados, se tornem de certo modo do próprio paciente, assumem a natureza de satisfação. Ora, o paciente os apropria a si quando os aceita para se purificar dos seus pecados, sofrendo-os com paciência. Mas, se, com impaciência, recalcitrar contra eles, então de nenhum modo se lhe tornam próprios. Por isso não assumem, a natureza de satisfação, mas só de vingança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora os flagelos de nenhum modo dependam da nossa vontade, têm contudo a finalidade de serem sofridos por nós pacientemente. E assim fazemos da necessidade virtude. Por onde, podem ser meritórios e satisfatórios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como, no dizer de Agostinho, o mesmo fogo que torna o ouro incandescente queima a palha, assim também contra os mesmos flagelos, que purificam os bons, os maus se rebelam com impaciência. Por onde embora os flagelos sejam comuns, contudo servem só aos bons de satisfação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os flagelos concernem sempre à culpa passada; mas nem sempre a uma culpa pessoal, porque podem ser provocados por culpa da natureza. Pois, se nenhuma culpa preexistisse na natureza humana, nenhuma pena haveria. Como porém a culpa precedeu na natureza, Deus faz recair a pena sobre uma determinada pessoa, sem culpa dela, para mérito da virtude e cautela do pecado futuro. E esses são dois elementos necessários da satisfação. Pois, há de a obra ser meritória para dar glória a Deus; e é mister seja guarda das virtudes, para ficarmos preservados dos pecados futuros.

Art. 3 — Se se enumeram convenientemente as obras satisfatórias, quando se diz que são três: a esmola, o jejum e a oração.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não se enumeram convenientemente as obras satisfatórias, quando se diz que são três: a esmola, o jejum e a oração.

1 — Pois, uma obra satisfatória deve ser penal. Ora, nenhuma oração supõe qualquer pena pois é remédio contra a tristeza da pena — mas sim o prazer. Por isso diz a Escritura: Está triste algum de vós? Ore. Esta alegre? Cante Louvores a Deus. Logo não deve a oração ser computada entre as obras satisfatórias.

2. Demais. — Todo pecado ou é carnal ou espiritual. Ora, como diz Jerônimo, o jejum cura as doenças do corpo; a oração, os da alma. Logo, não há necessidade de nenhuma outra obra satisfatória.

3. Demais. — A satisfação é necessária para a purificação dos pecados. Ora, a esmola purifica de todos os pecados, na expressão do Evangelho: Dai esmola e eis aí que todas as coisas vos ficam limpas. Logo, as outras duas obras são supérfluas.

Mas, *em contrário*. — Parece que devem ser várias.

1. — Pois, os contrários se curam. Ora, muito mais que três são os gêneros dos pecados. Logo devem-se contar várias obras satisfatórias.

2. Demais. — Também se impõem, como satisfação as peregrinações e as disciplinas ou flagelações, que não estão na enumeração supra. Logo, essa enumeração é incompleta.

SOLUÇÃO. — A satisfação deve ser tal que nos prive de alguma causa, para glória de Deus. Ora, nós não temos senão três espécies de bens: os do corpo, os da alma e os da fortuna ou externos. Da parte dos bens da fortuna nos privamos pela esmola; e da parte dos bens do corpo, pelo jejum. Quanto aos bens da alma, não é necessário que essencialmente nos privemos deles em nada, ou que sofremos qualquer diminuição dos mesmos, pois, por eles tornamo-nos aceitos de Deus; mas basta que os subordinemos totalmente a Deus. E isto fazemos pela oração. Também a enumeração referida se funda em que a satisfação extirpa as causas dos pecados. Pois, as raízes dos pecados são três, conforme o Evangelho: concupiscência da carne, concupiscência dos olhos e soberba da vida. Contra a concupiscência da carne se ordena o jejum; contra a dos olhos, a esmola; contra a soberba da vida, a oração, como ensina Agostinho.

Também é boa a enumeração supra quanto a consistir a satisfação em não permitir a entrada à sugestão dos pecados. Porque todo pecado ou o cometemos contra Deus, e a isso se ordena a oração; ou contra o próximo, e contra ele se ordena a esmola; ou contra nós mesmos ao que se ordena o jejum.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Segundo certos há duas espécies de oração. Uma, dos contemplativos, cuja conversação está nos céus; e essa, totalmente deleitável, não é satisfatória. Outra, a que derrama gemidos pelos pecados, e essa implica uma pena e faz parte da satisfação. — Ou diremos e melhor, que qualquer oração constitui obra satisfatória porque, embora tenha a suavidade do espírito, tem contudo a mortificação da carne. Pois, como diz Gregório, à medida que se fortifica em nós o amor íntimo, enfraquece sem dúvida o poder da carne. Por isso, também, como lemos na Escritura, o nervo da coxa de Jacob secou na luta com o Anjo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pecado carnal é susceptível de duplo sentido. Num, é o que se consoma na deleitação mesma da carne, como a gula e a luxúria. Noutro, o que se perfaz no que se ordena para a

carne, embora não consista no prazer carnal, mas no da alma, como a avareza. Por isso tais pecados são como o meio termo entre os espirituais e os carnis. Por onde, há de corresponder-lhes alguma satisfação própria, a saber, a esmola.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora cada uma das três obras enumeradas se aproprie, por uma certa conveniência, a cada pecado, por ser congruente que pelas coisas em que alguém peca, por essas seja também atormentado, e que pela satisfação seja arrancada a raiz do pecado cometido, contudo qualquer das obras enumeradas pode satisfazer por qualquer pecado. Por isso, quem não puder praticar uma dessas obras, se lhe imponha outra e sobretudo a esmola, que pode fazer às vezes das outras, enquanto as outras obras satisfatórias de certo modo as compramos com a esmola, nas pessoas a quem as damos. Mas não é por a esmola purificar de todos os pecados que serão supérfluas as outras satisfações.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora haja especificamente muitos pecados, contudo vêm a se reduzir todos a essas três raízes ou a esses três gêneros deles, aos quais dissemos corresponderem as referidas satisfações.

RESPOSTA À QUINTA. – Tudo o que mortifica o corpo vem a cair no jejum; e tudo o que aplicamos a utilidade do próximo, se inclui na esmola; e semelhantemente, todo culto de latria prestado a Deus assume a natureza da oração. Por onde, também uma mesma obra pode ser satisfatória por várias razões.

Questão 16: Dos que recebem o sacramento da penitência.

Em seguida devemos tratar dos que recebem o sacramento da penitência.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se pode haver penitência para os inocentes.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não pode haver penitência para os inocentes.

1. — Pois, a penitência consiste em chorar os pecados cometidos. Ora, os inocentes não cometeram nenhum pecado. Logo, não devem fazer penitência.

2. Demais. — A penitência, como o próprio nome o indica, implica a pena. Ora, os inocentes não merecem nenhuma pena. Logo, não deve haver penitência para eles.

3. Demais. — A penitência significa o mesmo que a justiça vindicativa. Ora, se todos fossem inocentes, não haveria lugar para a justiça vindicativa. Logo, nem a penitência. E portanto não a devem fazer os inocentes.

Mas, *em contrário*. — Todas as virtudes são infundidas simultaneamente. Ora, a penitência é uma virtude. Logo, como pelo batismo se infundem nos inocentes as outras virtudes, infunde-se-lhes também a da penitência.

2. Demais. — Todo homem que nunca esteve doente é, não obstante, susceptível de ser curado. Logo, por semelhança, também aquele que nunca esteve doente espiritualmente. Ora, a cura atual das chagas do pecado não é possível senão pelo ato da penitência; e portanto, também a susceptibilidade de o ser só é possível pelo hábito. Logo, quem nunca contraiu a enfermidade do pecado tem o hábito de penitência.

SOLUÇÃO. — O hábito é uma mediedade entre a potência e o ato. Mas, como removido o anterior removido também fica o posterior, não porém inversamente, por isso, removida a potência para o ato, removido fica o hábito, mas não se for removido o ato. E como a disparição da matéria faz desaparecer o ato, porque o ato não pode existir sem a matéria sobre a qual recai, por isso o hábito de uma virtude pode existir em a matéria, mas pode atualizar-se desde que a matéria exista. Assim, um pobre pode praticar a magnificência habitual, mas não atualmente, por não ter a abundância das riquezas, que são a matéria da magnificência; mas pode tê-la. Por onde, os inocentes no estado de inocência não tendo cometido pecados, que são a matéria da penitência, mas podendo cometê-los, não podem praticar a penitência atualmente, mas só habitualmente. E isso se tiverem a graça com a qual se infundem todas as virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora os inocentes não tenham cometido o pecado poderão contudo cometê-lo. Por isso lhes cabe o hábito da penitência. Mas esse hábito não poderá nunca atualizar-se senão talvez em relação aos pecados veniais, porque os mortais o destroem. Mas nem por isso é vão, pois é a perfeição de uma potência natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora aos inocentes não seja devida uma pena atual, pode contudo neles haver qualquer causa pela qual mereçam uma pena.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Enquanto existir o poder de pecar, ainda haverá lugar para a Justiça vindicativa quanto ao hábito; embora não quanto ao ato, se não havendo pecados atuais.

Art. 2 — Se os santos que estão na glória são susceptíveis de penitência.

O segundo discute-se assim. — Parece que os santos que estão na glória não são susceptíveis de penitência.

1. — Pois, diz Gregório: Os bem aventurados recordam-se dos pecados, assim como quando estamos sãos e sem dores nos recordamos das dores. Ora, a penitência é a dor do coração. Logo, os bem aventurados na pátria não são susceptíveis de penitência.

2. Demais. — Os santos na pátria se conformam com Cristo. Ora, Cristo não era susceptível de penitência, por que não o era da fé que é o princípio da penitência. Logo, os santos na pátria também não são susceptíveis de penitência.

3. Demais. — Vão é o hábito que não se reduz ao ato. Ora, os santos na pátria não farão penitência de nenhum ato, porque então teriam algum desejo contrariado. Logo, não haverá neles o hábito da penitência. Mas, *em contrário*. — A penitência faz parte da justiça. Ora, a justiça é perpétua e imortal e permanecerá na pátria. Logo, também a penitência.

4. Demais. — Nas Vidas dos Padres se lê ter dito um deles, que o próprio Abraão se penitenciara por não ter feito mais bem. Ora devemos nos penitenciar, antes, do mal cometido que do bem omitido, ao qual não estávamos obrigados pois, desse bem é que se trata. Logo haverá no céu penitência pelos males cometidos.

SOLUÇÃO. — As virtudes cardeais continuarão a existir na pátria, mas como atos cujo fim já foi atingido. Por onde, sendo a virtude da penitência parte da justiça, que é uma virtude cardeal, quem quer que tenha o hábito da penitência nesta vida te-lo-á também na futura; mas não praticará o mesmo ato que então praticava, senão outro, isto é, o de dar graças a Deus pela misericórdia com que perdoou os pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A autoridade citada prova que não praticam o mesmo ato que é, nesta vida, o da penitência. E isso o concedemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cristo não podia pecar. Por isso não lhe cabia a matéria desta virtude, nem em ato nem em potência. E por isso não há semelhança entre ele e os demais.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Fazer penitência, propriamente falando, enquanto significa o ato da penitência como nesta vida o praticamos, tal não haverá na pátria. Nem por isso contudo o hábito dela terá sido vão, porque lhe corresponderá outro ato.

A quarta concedemos.

Mas, como a quinta objeção diz, que na pátria o ato de penitência será o mesmo desta vida, por isso respondamos à quinta. — A nossa vontade na pátria será absolutamente conforme com a vontade de Deus. Por onde, como Deus, por uma vontade antecedente, quer que todas as coisas sejam boas, e por consequência não quer nenhum mal, não o querendo porém por uma vontade consequente, o mesmo se dá com os bem aventurados. E essa vontade é impropriamente chamada penitência pelo referido santo Padre.

Art. 3 — Se também o anjo, bom ou mau, é susceptível da penitência.

O terceiro discute-se assim. — Parece que também o anjo, bom ou mal, é susceptível da penitência.

1. — Pois, o temor é o início da penitência. Ora, neles há temor, conforme aquilo da Escritura: os demônios crêem e temem. Logo, são susceptíveis de penitência.

2. Demais. — O Filósofo diz que os maus estão cheios de arrependimento, e essa lhes é a pena máxima. Ora, os demônios são os maus por excelência, nem lhes falta nenhuma pena. Logo, podem fazer penitência.

3. Demais. — Um ser se move mais facilmente para o que lhe é natural que para o que lhe contraria a natureza; assim, a água, aquecida, por violência, também por si mesmo volta à sua propriedade natural. Ora, os anjos podem cair em pecado, o que lhes contraria a natureza comum. Logo, com maior razão, podem voltar ao que lhes é natural. E isso o fazem pela penitência. Logo, são susceptíveis de penitência.

4. Demais. — Segundo Damasceno, o que dizemos dos anjos podemos também dizer das almas separadas. Ora, como certos dizem, as almas separadas — tais as almas bem aventuradas que estão na pátria — podem fazer penitência. Logo, também o podem os anjos.

Mas, *em contrário*. — A penitência nos restitui a vida, provado o pecado. Ora; isto é impossível aos anjos. Logo, não são susceptíveis de penitência.

2. Demais. — Damasceno diz, que se fazemos penitência é por causa da fraqueza do nosso corpo. Ora, os anjos são incorpóreos. Logo, não são susceptíveis de penitência.

SOLUÇÃO. A nossa penitência pode ser apreciada a dupla luz. Enquanto paixão, e como tal não é senão a dor ou a tristeza pelo mal cometido. E embora como paixão exista apenas no concupiscível, contudo a um ato de vontade chamamos, por semelhança, penitência, pelo qual detestamos o que fizemos; assim também dizemos que o amor e as outras paixões existem no apetite intelectual. — A outra luz, a prudência é considerada virtude. E, neste sentido, o seu ato é detestar o mal cometido com o propósito de emenda e a intenção de expiar ou aplacar a Deus pela ofensa cometida.

Ora, a detestação do mal devemos-la ter enquanto ordenada a um bem natural. E como em nenhuma criatura essa ordenação ou inclinação pode desaparecer totalmente, por isso permanece, mesmo nos condenados; e por consequência também neles permanece a paixão da penitência ou algo de semelhante, como diz a Escritura: Dentro de si tocados do arrependimento. Mas esta penitência, não sendo um hábito, mas paixão ou ato, de nenhum modo pode existir nos santos anjos, que não tiveram antes cometido pecados; existe porém nos maus anjos, pois com eles se dá o mesmo que com as almas condenadas, porque, segundo Damasceno, a morte, para os homens, corresponde à queda, para os anjos. Mas o pecado deles é irremissível. E como o pecado, enquanto remissível ou expiável, é a matéria mesma da virtude chamada penitência, por isso não podendo eles ter matéria, não têm a penitência de sair à prática do ato. Por onde, também não pode existir neles o hábito. Portanto, os anjos não são susceptíveis da virtude de penitência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O temor neles gera um certo movimento para a penitência: mas não tal que seja uma virtude.

E o mesmo devemos responder, à **SEGUNDA OBJEÇÃO**.

RESPOSTA À TERCEIRA. –Tudo o que neles é natural é totalmente bom e inclina para o bem; mas o livre arbítrio lhes está obstinado no mal. E como o movimento da virtude e do vício não segue à inclinação da natureza, mas antes ao movimento do livre arbítrio, por isso não há de necessariamente neles existir ou poder existir o movimento da virtude, embora se inclinem naturalmente para o bem.

RESPOSTA À QUARTA. – Não se dá o mesmo com os santos anjos e as almas bem aventuradas; pois, nesta precedeu ou podia ter precedido o pecado remissível, mas não nos anjos. E assim, embora semelhantes quanto ao estado presente, não o são pelo estado passado, a que diretamente concerne a penitência.

Questão 17: Do poder das chaves.

Em seguida devemos tratar do poder dos ministros deste sacramento, concernente às chaves. Sobre o que, primeiro devemos tratar do poder das chaves. Segundo, da excomunhão. Terceiro, da indulgência. Pois, essas duas coisas estão anexas ao poder das chaves.

No primeiro ponto há quatro questões a se considerarem. Primeiro, da entidade e da quiddidade do poder das chaves. Segundo, do seu efeito. Terceiro, dos ministros das chaves. Quarto, daqueles sobre os quais pode exercer-se o uso das chaves.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se deve ter a Igreja o poder das chaves.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não deve ter a Igreja o poder das chaves.

1. — Pois, não se precisam chaves para entrar numa casa cuja porta está aberta. Ora, a Escritura diz: Olhei e vi uma porta aberta no céu, que é Cristo, o qual falando de si mesmo, disse: Eu sou a porta. Logo, para a entrada no céu não é necessário ter a Igreja o poder das chaves.

2. Demais. — Uma chave serve para abrir e fechar. Ora, isto só Cristo o pode fazer, que abre e ninguém fecha, fecha e ninguém abre. Logo, a Igreja não tem, pelos seus ministros o poder das chaves.

3. Demais. — A quem quer que seja fechado o céu, a esse se lhe abre o inferno; e ao contrário. Logo, quem tiver as chaves do céu terá também as do inferno. Ora, não se diz que a Igreja tem as chaves do inferno. Logo, nem as do céu.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Dar-te-ei as chaves do reino dos céus.

2. Demais. — Todo dispensador deve ter as chaves daquilo que dispensa. Ora, os ministros da Igreja são os dispensadores dos divinos mistérios, conforme o Apóstolo. Logo, devem ter as chaves.

SOLUÇÃO. — Na ordem material chamamos chave ao instrumento com que abrimos uma porta. Ora, o reino dos céus nos foi fechado pelo pecado, tanto quanto à mácula como quanto ao reato da pena. Por isso, o poder que remove esse obstáculo se chama poder das chaves. Ora, esse poder o tem, pela sua autoridade, a Divina Trindade; donde o dizem certos, que tem a chave da autoridade. Mas, Cristo homem, teve o poder de remover o referido obstáculo pelo mérito da paixão, poder também chamado o de abrir a porta. Por isso certos dizem que êle tem as chaves da excelência. E como dos lados de Cristo morto na cruz manaram os sacramentos, pelos quais foi a Igreja instituída, por isso nos sacramentos da Igreja permanece a eficácia da paixão. Por onde, foi conferido também aos ministros da Igreja instituída, por isso nos sacramentos um certo poder de remover o referido obstáculo, não por virtude própria, mas por virtude divina e da paixão de Cristo. E esse poder se chama metaforicamente poder das chaves da Igreja, que é o do ministério das chaves.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A porta do céu está, em si mesma, sempre aberta; mas dizemos estar fechada a quem está impedido de nele entrar. Ora, o impedimento universal da natureza humana, conseqüente ao pecado do primeiro homem, foi removido pela paixão de Cristo. Por isso João, depois da paixão, viu aberta a porta do céu. Mas ainda até agora essa porta nos permanece fechada, por causa do pecado original contraído, ou do atual, que cometemos. Eis porque precisamos dos sacramentos e do poder das chaves da Igreja.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar citado se entende da clausura do limbo, para ninguém mais descer a ele; e da abertura do paraíso, removido o impedimento da natureza, pela sua paixão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As chaves do inferno, que o abrem e fecham, é o poder de conferir a graça, pela qual se nos abre o inferno, para sermos tirados do pecado, que é a porta dele; e o fecha, para não cairmos mais no pecado sustentados pela graça. Ora, o poder de conferir a graça só Deus o tem. Por isso, reservou só para si a chave do inferno. Mas, a chave do Reino é o poder de perdoar também o reato da pena, que nos impede de aí entrar. Por isso, ao homem podia ser dado, antes, a chave do Reino que a do inferno; pois não são as mesmas, como do sobredito se colhe. Pode porém um ser tirado do inferno, pela remissão da pena eterna, que nem por isso é logo introduzido no Reino, por causa do reato da pena temporal, que permanece. – Ou devemos responder, como certos, que também se chama chave do inferno e do céu, porque o fato mesmo de ser uma aberta a alguém implica em ser fechada a outra; mas a denominação se tira da mais digna.

Art. 2 – Se o poder das chaves é o poder de ligar e de desatar pelo qual o juiz eclesiástico deve receber no reino os dignos e dele excluir os indignos.

O segundo discute-se assim. – Parece que o poder das chaves não é o poder de ligar e de desatar, pelo qual o juiz eclesiástico deve receber no Reino os dignos e dele excluir os indignos.

1. – Pois, o poder espiritual conferido no sacramento é o mesmo que o caráter. Ora, o poder das chaves e o caráter não são o mesmo, porque pelo caráter o homem é comparável a Deus; mas pelo poder das chaves, aos súbditos. Logo, não é um poder.

2. Demais. – Juiz eclesiástico só é considerado aquele que tem jurisdição, e esta não é dada simultaneamente com a ordem. Ora, o poder das chaves é conferido quando o é a ordem. Logo, não se devia fazer menção do juiz eclesiástico na definição do poder das chaves.

3. Demais. – Ao que temos por nós mesmos não havemos necessidade de nenhum poder ativo para nos mover ao ato. Ora, só pelo fato de sermos dignos, já somos admitidos no Reino. Logo, não pertence ao poder das chaves admitir no Reino os dignos dele.

4. Demais. – Os pecadores são indignos do Reino. Ora, a Igreja ora pelos pecadores, a fim de alcançarem o Reino. Logo, longe de excluir os indignos, os admite, na medida do possível.

5. Demais. – Em todos os agentes ordenados, o último fim é o do agente principal, não o do agente instrumental. Ora, o agente principal na salvação do homem é Deus. Logo, a ele pertence admitir no Reino, que é o fim último: e não a quem tem o poder das chaves, que é como o instrumento ou ministro.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, as potências se definem pelos atos. Ora, sendo o poder das chaves uma potência, há de definir-se pelo seu uso ou ato; e há de pelo ato ser expresso o seu objeto, pelo qual o ato se especifica, e o modo de agir, donde resulta a potência ordenada. Ora, o ato da potência espiritual não é abrir o céu, absolutamente falando, que já está aberto, como dissemos; mas abri-lo a uma determinada pessoa. E isso não pode fazer-se ordenadamente, senão depois de pesada a Idoneidade daquele a quem o céu deva ser aberto. Por isso, na referida definição do poder das chaves, se põe o gênero, isto é, o poder; e o sujeito do poder, isto é, o juiz eclesiástico; e o ato, isto é, excluir e receber, segundo os dois atos materiais da chave – abrir e fechar; e a definição toca no objeto quando diz – do

Reino; e enfim no modo, quando se refere à ponderação de dignidade e indignidade, daqueles sobre quem se exerce o ato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma potência se ordena a dois fins, dos quais um é a causa do outro; assim o calor do fogo se ordena a aquecer e a dissolver. E como toda graça e todo perdão, num corpo místico, vêm da sua cabeça, pelo mesmo poder essencial o sacerdote pode consagrar, absolver e ligar, desde que tenha jurisdição; e esses poderes não diferem entre si senão racionalmente, enquanto comparados aos seus diversos efeitos; assim também o fogo, num ponto de vista, aquece e, em outro, liquefaz. E como o caráter da ordem sacerdotal não é senão o poder de exercer aquilo que constitui a principal finalidade dessa ordem, sustentando-se que ela é idêntica ao poder espiritual, por isso o caráter e o poder de consagrar e o poder das chaves são um mesmo poder essencialmente, mas diferem racionalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todo poder espiritual é dado junto com alguma consagração. Por isso o poder das chaves é dado em conjunto com a ordem. Mas a execução do poder das chaves precisa da matéria devida, que é o povo sujeito à jurisdição. Por isso, antes de ter a jurisdição, sacerdote tem o poder das chaves, embora não tenha em ato. E como esse poder se define pelo seu ato, por isso na definição dele se introduz um elemento pertinente à jurisdição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Podemos ser dignos de alguma coisa de dois modos. Ou por termos o direito de a possuir: e assim, quem é digno já tem o céu aberto. Ou porque essa coisa nos é devida, por uma certa congruência. E assim, o poder das chaves concerne aos dignos de entrarem no céu, mas aos quais ele ainda não foi aberto.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como Deus não endurece o pecador infundindo-lhe a malícia, mas, não lhe conferindo a graça, assim também dizemos que o sacerdote exclui do reino dos céus, não por causar impedimento à entrada nele mas porque não remove o impedimento posto, pelo não poder remover antes de o remover Deus. Por isso pede a Deus que absolva o pecador, de modo que assim possa produzir efeito a sua absolvição.

RESPOSTA À QUINTA. – O ato do sacerdote não tem o Reino por objeto imediato; mas os sacramentos, pelos quais chegamos ao Reino.

Art. 3 – Se há duas chaves ou uma só.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não há duas chaves, mas uma só.

1. – Pois, para uma fechadura não é necessária senão uma chave. Ora, a fechadura, obstáculo que a Igreja deve remover pelas chaves, é o pecado. Logo, para remover um só pecado não precisa a Igreja de duas chaves.

2. Demais. – As chaves são conferidas na calação da ordem. Ora, a ciência não resulta sempre infusa, mas é às vezes adquirida; nem é possuída por alguns ordenados, com exclusão de outros. Logo, chave não é a ciência. E assim, só há uma chave, a saber, o poder de julgar.

3. Demais. – O poder que tem o sacerdote sobre o corpo místico de Cristo depende do poder que ele tem sobre o verdadeiro corpo de Cristo. Ora, o poder de consagrar o verdadeiro corpo de Cristo é um só. Logo, a chave, que é o poder concernente ao corpo místico de Cristo, é uma só.

4. – Parece que há mais de duas chaves, pois, assim como um ato humano supõe a ciência e o poder, assim também a vontade. Ora, a ciência de discernir é considerada uma chave, e do mesmo modo o poder de julgar. Logo, a vontade de absolver também deve ser considerada uma chave.

5. Demais. – É toda a Trindade que perdoa o pecado. Ora, o sacerdote, pelas chaves, é o ministro do perdão dos pecados. Logo, deve ter três chaves, para assemelhar-se à Trindade.

SOLUÇÃO. – Em todo ato que requer disposições da parte daquele sobre quem ele exerce, duas coisas são necessárias naquele que o deve exercer: o juízo sobre as disposições do sujeito passivo e a prática do ato. Por onde, também ao ato de justiça, pelo qual atribuímos a alguém o de que é digno, é necessário; de um lado o juízo, pelo qual discernamos se é digno, e de outro, o ato mesmo da atribuição. – E para ambos é necessária uma autoridade ou um poder; pois, não podemos dar senão o que está em nosso poder; nem pode haver juízo sem a força coativa, porque o juízo tem um objeto determinado. Essa determinação se faz, na ordem especulativa, por virtude dos primeiros princípios, a que não podemos fugir; e na ordem prática, pela força imperativa, atributo de quem julga. E como o poder das chaves exige certas disposições em quem o exerce, porque o juiz eclesiástico recebe, por elas, os dignos e exclui os indignos, segundo resulta da definição dada, por isso precisa ter o juízo de discernimento, pelo qual, julga das disposições e de praticar o ato mesmo de absolver; e para ambas essas coisas é necessário um poder ou autoridade. Por isso se distinguem duas chaves, uma relativa ao juízo sobre as disposições de quem deve ser absolvido; e a outra, à absolvição mesma. E essas duas chaves não se distinguem essencialmente da autoridade, que as torna ambas do ofício do sacerdote; senão só relativamente aos atos, dos quais um pressupõe o outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Para abrir uma fechadura basta imediatamente uma só chave; mas não há inconveniente em se ordenar uma ao ato da outra. Tal é o que se dá no caso vertente. Pois, a segunda chave, chamada poder de ligar e de absolver, é a que imediatamente abre a fechadura do pecado; mas a chave chamada ciência mostra a quem essa fechadura deve ser aberta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sobre a ciência das chaves há duas opiniões. – Certos disseram que a ciência, enquanto hábito, adquirido ou infuso, se chama aqui chave; mas não é chave principal, senão dependente de outra; por isso não se chama chave, quando existe independente de outro, como se pudesse ter um varão letrado, que não fosse sacerdote. Semelhantemente, também há sacerdotes que não têm essa chave, porque não têm a ciência adquirida nem a infusa, pela qual pudessem absolver e ligar; e o fazem então por uma certa indústria natural, que, segundo a opinião vertente, se chama claviola. E assim, a chave da ciência, embora não conferida juntamente com a ordem, esta faz com que se torne chave o que antes não o era. E parece ter sido esta a opinião do Mestre das Sentenças. – Mas não concorda com as palavras do Evangelho, que prometem haverem as chaves de ser dadas a Pedro; e assim, são dadas, não só uma, mas duas e ordenadamente. – Por isso, outra opinião diz, que a ciência, sendo um hábito, não é chave, mas a autoridade para exercer o ato da ciência. E essa às vezes existe sem a ciência; às vezes, a ciência, sem ela. Como o demonstram também os juízos seculares; assim, um juiz secular tem a autoridade de julgar, que não tem a ciência do direito; outro, ao contrário, tem a ciência do direito, que não tem a autoridade de julgar. E como o ato de julgar, a que está o juiz obrigado pela autoridade assumida, mas não pela ciência que tem, sem ambos os elementos referidos não pode exercer-se bem, por isso a autoridade de julgar, que é a chave da ciência, não a podemos receber, sem a ciência, sob pena de pecado; mas, sem pecar, podemos receber a ciência, sem a autoridade de juiz.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O poder de consagrar implica só um ato de outro gênero. Por isso não faz parte do poder das chaves; nem se multiplica como esse poder, que abrange atos diversos. Embora seja uno quanto à essência do poder ou da autoridade, conforme se disse.

RESPOSTA À QUARTA. – A vontade de cada um de nós é livre. Por isso, não é preciso autoridade para querermos. Eis porque a vontade não é considerada chave.

RESPOSTA À QUINTA. – Toda a Trindade, como uma pessoa, é a que perdoa os pecados. Por isso não é necessário que o sacerdote, ministro da Trindade, tenha três chaves. Sobretudo que a vontade, apropriada ao Espírito Santo, não exige uma chave, como se disse.

Questão 18: Do efeito das chaves.

Em seguida devemos tratar do efeito das chaves.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o poder das chaves se estende ao perdão da culpa.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o poder das chaves se estende ao perdão da culpa.

1. — Pois, diz o Evangelho: Aos que vos perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados. Ora, isto não significa apenas que os pecados se declarem perdoados, como o explica a letra do Mestre; porque então o sacerdote do Testamento Novo não teria maior poder que o do Velho. Logo, exerce o poder para o perdão da culpa.

2. Demais. — Com o poder é dada a graça de perdoar os pecados. Ora, o dispensador deste sacramento é o sacerdote, em virtude do poder das chaves. Logo, como a graça não se opõe ao pecado, no concernente à pena, mas no concernente à culpa, parece que o sacerdote perdoa a culpa em virtude do poder das chaves.

3. Demais. — Maior poder recebe o sacerdote pela sua consagração, que a água do batismo pela sua santificação. Ora, a água do batismo recebe a virtude de tocar o corpo e purificar o coração, segundo Agostinho. Logo e com muito maior razão o sacerdote, na sua consagração, recebe um poder que lhe permite purificar o coração da mácula da culpa.

Mas, *em contrário*. — Antes, o Mestre tinha dito que Deus não conferiu esse poder ao ministro, para que cooperasse com êle na purificação interior. Ora, se perdoasse a culpa do pecado, cooperaria com ele na purificação interior. Logo, o poder das chaves não se estende ao perdão da culpa

2. Demais. — O pecado não é perdoado senão pelo Espírito Santo. Ora, comunicar o Espírito Santo não pertence a qualquer homem, como disse o Mestre no Livro Primeiro. Logo, nem perdoar a culpa do pecado.

SOLUÇÃO. — Os Sacramentos, segundo Hugo, pela satisfação, contêm a graça invisível. Ora, às vezes a santificação é necessária, assim à matéria como ao ministro do sacramento, como é o caso da confirmação; e então a virtude sacramental existe conjuntamente numa e noutra. Outras vezes, não é necessária senão a santificação da matéria do sacramento, como se dá com o batismo, porque não exige necessariamente um ministro determinado; e então a virtude sacramental está toda na matéria. Outras vezes ainda, o sacramento exige necessariamente a consagração ou a santificação do ministro, sem nenhuma santificação da matéria; e então toda a virtude sacramental está no ministro, como é o caso da penitência. Por onde, o poder das chaves, que tem o sacerdote, está para o efeito do sacramento da penitência, como a virtude da água do batismo está para o efeito do batismo. Ora, o batismo e o sacramento da penitência convêm de certo modo no seu efeito, porque ambos se ordenam diretamente contra a culpa — o que não se dá com os outros sacramentos. Mas diferem em que o sacramento da penitência, tendo como sua matéria os atos de quem os recebe, não por ser conferido senão aos adultos, que devem ter a preparação para colherem o efeito dos sacramentos. Ao passo que o batismo umas vezes é ministrado aos adultos, outras às crianças e aos desprovidos do uso da razão; por isso o batismo confere a graça e a remissão dos pecados às crianças sem deverem elas ter nenhuma preparação precedente; mas não aos adultos, que devem ter uma preparação eliminante da dissimulação. E essa preparação às vezes tem precedência no tempo, suficiente para a recepção da

graça, antes de ser o batismo recebido atualmente; mas não antes do desejo do batismo, na vigência da revelação da verdade cristã. Outras vezes porém, não precede essa preparação no tempo, mas é dada simultaneamente com a recepção do batismo; e então com o recebimento do batismo é conferida a graça da remissão da culpa. Mas pelo sacramento da penitência nunca é dada a graça sem preparação presente ou precedente. Por onde, o poder das chaves opera a remissão da culpa, quer quando apenas existe um desejo, quer quando se exerce em ato, como a água do batismo.

Mas, como o batismo não opera na qualidade de agente principal, mas na de instrumento, não contribuindo porém para causar a recepção da graça, mesmo instrumentalmente, mas apenas dispondo para ela, pela qual se opera a remissão da culpa, o mesmo se dá com o poder das chaves. Por onde, só Deus tem o poder de perdoar a culpa; e por virtude dele o batismo opera instrumentalmente, como instrumento inanimado; e o sacerdote como instrumento animado, chamado servo, segundo o Filósofo. Por onde, o sacerdote obra como ministro.

Portanto é claro que o poder das chaves se ordena de certo modo à remissão da culpa, não pela causar mas pela dispor. E assim, quem antes da absolvição não estivesse perfeitamente disposto a receber a graça, conseguiu-la na confissão mesma e com a absolvição sacramental, não opondo nenhum obstáculo. Se, pois, o poder das chaves de nenhum modo se ordenasse à remissão da culpa, senão só ao perdão da pena — como certos dizem, não seria necessário o desejo de receber o efeito das chaves, para a remissão da culpa, assim como não é necessário o desejo de receber os outros sacramentos, não ordenados à remissão da culpa, mas à da pena. Mas isto faz ver que não se ordenam ao perdão da culpa, porque sempre o uso das chaves, para produzir o seu efeito, exige a preparação da parte de quem deve receber o sacramento. E o mesmo se daria com o batismo se fosse ministrado só aos adultos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Como diz à letra o Mestre, aos sacerdotes foi cometido o poder de remitir os pecados, não por virtude própria, o que só pertence a Deus, mas para manifestarem como ministros, a obra de Deus, que perdoa. O que se dá de três modos. — Primeiro, para que a manifestem, não como presente, mas como futura, sem em nada contribuírem para ela. E assim, os sacramentos da Lei Velha significavam a ação de Deus. Por isso o sacerdote dessa lei apenas mostrava a graça prometida e nada fazia. Segundo, para a significarem como presente, e que em nada para ela contribuam. Por isso certos dizem que os sacramentos da Lei Nova significam a colação da graça, que Deus dá no ato mesmo de os conferir, sem haver neles nenhuma outra virtude que contribua para ela. E segundo esta opinião mesmo o poder das chaves serviria só para mostrar a ação divina na remissão da culpa, feita no momento da colação sacramental. — Em

terceiro lugar, para significarem a ação divina presente na remissão da culpa, e contribuírem para ela dispositiva e instrumentalmente. E assim, segundo outra opinião mais comumente sustentada, os sacramentos da Lei Nova manifestam a purificação feita por Deus. E deste modo também o sacerdote do Novo Testamento mostra aos absolvidos da culpa que o foram, porque devemos considerar os sacramentos proporcionalmente aos ministros deles. — Nem obsta que as chaves da Igreja não disponham para a remissão da culpa, por já ter ela sido perdoada; assim como não importa que o batismo o disponha, pelo que em si mesmo é, por já ter sido santificado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nem o sacramento da penitência nem o do batismo contribuem diretamente para a graça, nem para a remissão da culpa, senão dispositivamente.

Donde também se deduz a **RESPOSTA À TERCEIRA.**

As outras objeções mostram, que para a remissão da culpa diretamente não contribui o poder das chaves. O que devemos conceder.

Art. 2 — Se o sacerdote pode perdoar a pena do pecado.

O segundo discute-se assim. — Parece que o sacerdote não pode perdoar a pena do pecado.

1. — Pois, o pecado merece uma pena eterna e outra temporal. Ora, mesmo depois da absolvição do sacerdote fica o penitente obrigado a cumprir a pena temporal neste mundo ou no purgatório. Logo, não perdoa de nenhum modo a pena.

2. Demais. — O sacerdote não pode prejudicar à justiça divina. Ora, pela justiça divina está determinada aos penitentes a pena que devem sofrer. Logo, o sacerdote nada pode perdoar dela.

3. Demais. — Quem comete um pequeno pecado não deixa de receber menos os efeitos das chaves, que quem cometeu um pecado maior. Ora, se o sacerdote pode perdoar algo da pena do pecado maior, é possível haver um pecado de tal modo pequeno, que não lhe é devida maior pena que a perdoada, do pecado maior. Logo poderá perdoar totalmente a pena desse pecado menor. O que é falso.

4. Demais. — Toda a pena temporal devida ao pecado tem o mesmo fundamento. Se, pois por uma primeira absolvição for perdoada uma parte da pena, também pela segunda pode ser perdoada outra, do mesmo pecado. E assim poderão multiplicar-se as absolvições a ponto de pelo poder das chaves, toda a pena ser perdoada pois, a segunda absolvição não tem menor eficácia que a primeira. Por onde; o pecado ficará de todo impune. E isso, é inadmissível.

Mas, *em contrário*. — O poder das chaves é o de ligar e de absolver. Ora, o sacerdote pode impor uma pena temporal. Logo, pode também absolver da pena.

2. Demais. — O sacerdote não pode perdoar a culpa do pecado, como diz à letra o Mestre das Sentenças; nem a pena eterna, pela mesma razão. Se, pois, não pode perdoar a pena temporal do pecado, de nenhum modo pode perdô-lo. O que vai em absoluto contra as palavras do Evangelho.

SOLUÇÃO. — Devemos dizer, do efeito, que o poder das chaves atualmente exercido, produz em quem teve antes a contrição, o mesmo que dizemos do efeito do batismo, dado a quem já estava em graça. Assim, pela fé e contrição precedentes ao batismo alcançamos a graça de perdão dos pecados, quanto à culpa; e quando depois recebemos atualmente o batismo, a graça se nos aumenta e ficamos de todo absolvidos do reato da pena, por nos tornarmos participantes da paixão de Cristo. Semelhantemente, quem pela contrição alcançou a remissão dos pecados quanto à culpa, e por consequência quanto ao reato da pena eterna, perdoada simultaneamente com a culpa, em virtude do poder das chaves, que tira a sua eficácia da paixão de Cristo, a esse se lhe aumenta a graça e perdoa a pena temporal, cujo reato ainda permanecia depois da remissão da culpa. Não porém totalmente, como no batismo, mas só parcialmente. Porque o regenerado pelo batismo se configura com a paixão de Cristo, recebendo em si totalmente a eficácia de sua paixão, suficiente para apagar toda pena, de modo que nada resta da pena do pecado atual anterior; pois, a ninguém devemos imputar a pena, senão o que realmente fez. No batismo porém, o batizado recebe uma nova vida e se torna, pela graça batismal, um novo homem; por isso não permanece nele nenhum reato da pena, pelo pecado precedente. Mas pela penitência não recebemos nenhuma vida nova, pois não é uma regeneração, mas uma cura. Por isso, em virtude do poder das chaves, que obra no sacramento da penitência, não é perdoada totalmente a pena, mas uma parte da pena temporal, cujo reato podia permanecer depois da absolvição da pena eterna. Nem só

daquela pena que o penitente deve cumprir, imposta pelo confessor, como certos dizem; porque então a confissão e a absolvição sacramental não seriam senão ônus, o que não é próprio aos sacramentos da Lei Nova. Mas também da pena a ser expiada no purgatório algo é perdoado, de modo que quem morrer absolvido, mas antes de ter satisfeito, será punido no purgatório menos do que o seria se morresse antes da absolvição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O sacerdote não perdoa toda a pena temporal, mas só parte. Por isso o confitente ainda permanece obrigado à pena satisfatória.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A paixão de Cristo satisfaz suficientemente pelos pecados de todo o mundo. Por onde, sem prejuízo para a justiça divina, pode o sacerdote perdoar algo da pena devida pelo penitente, segundo colheu este, pelos sacramentos da Igreja, os efeitos da paixão de Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A todo pecado é necessário se lhe aplique uma pena satisfatória, pela qual se lhe de remédio. Por onde, embora por virtude da absolvição seja perdoada uma parte da pena devida por algum grande pecado não implica isso que de qualquer pecado lhe seja perdoada totalmente a pena; pois, se assim fosse, algum pecado haveria de ficar totalmente impune; mas em virtude do poder das chaves, a cada pecado se lhe perdoam proporcionalmente as penas.

RESPOSTA À QUARTA. — Certos dizem, que a primeira absolvição perdoa, pelo poder das chaves, tanto quanto pode ser perdoado; contudo vale a confissão reiterada, quer pela instrução que ministra, quer pela maior certeza de sermos perdoados, quer pela intercessão do confessor, quer pelo mérito de vencer a vergonha de confessar os pecados. — Mas isto não é verdade. Porque, se fosse essa a razão de se reiterar a confissão, não seria porém a razão de se reiterar a absolvição, sobretudo para quem não tem nenhuma dúvida sobre a absolvição precedente; pois, do contrário, podia duvidar da segunda absolvição como duvida da primeira. Assim, vemos que o sacramento da extrema unção não se reitera na mesma doença, porque pela única vez que foi ministrado, já o sacramento produziu tudo o que podia produzir. Além disso, na segunda confissão não seria necessário tivesse o poder rias chaves aquele a quem se ela fizesse, pois que esse poder não deveria aí agir em nada. — Por isso outros dizem, que mesmo na segunda absolvição é conferido aumento de graça; e quanto maior for a graça recebida, tanto menos restará da impureza do pecado precedente; e por consequência será devida uma menor pena purificadora. Por onde, pela primeira absolvição se perdoa mais ou menos a pena ao confitente, pelo poder das chaves, segundo estiver mais ou menos disposto para a graça. E pode a disposição ser tal, que mesmo por virtude da contrição seja apagada totalmente a pena, como dissemos. Por isso, também não é inconveniente se a confissão freqüente apagar totalmente a pena, de modo que o pecado fique de todo impune, pelo qual a pena que sofreu Cristo satisfaz.

Art. 3 — Se o sacerdote, pelo poder das chaves, pode ligar.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o sacerdote, pelo poder das chaves, não pode ligar.

1. Pois, a virtude sacramental se ordena contra o pecado, como remédio. Ora, ligar, longe de ser remédio do pecado, agrava essa doença, segundo parece. Logo, o sacerdote, pelo poder das chaves, que é uma virtude sacramental, não pode ligar.

2. Demais. — Assim como absolver ou abrir é remover um obstáculo, assim ligar é por obstáculo. Ora, o obstáculo para o Reino é o pecado, obstáculo que ninguém nos pode criar, pois, só por vontade pecamos. Logo, o sacerdote não pode ligar.

3. Demais. — As chaves tiram a sua eficácia da paixão de Cristo. Ora, ligar não é efeito da paixão. Logo, pelo poder das chaves, o sacerdote não pode ligar.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Tudo o que ligares sobre a terra será ligado também no céu.

2. Demais. — As potências racionais são susceptíveis de tender para termos opostos. Ora, o poder das chaves, sendo acompanhado do discernimento, é uma potência racional. Logo, pode tender para termos opostos. Portanto, se pode absolver também pode ligar.

SOLUÇÃO. — A obra do sacerdote, no uso das chaves, é conforme à obra de Deus, de quem é o ministra. Ora, Deus pode obrar tanto sobre a pena como sobre a culpa. Sobre a culpa, diretamente, para absolver dela; indiretamente, para ligar, no sentido em que dizemos que torna o pecado obdurado, por não lhe dar a graça. Mas sobre a pena obra diretamente, tanto de um como de outro modo; pois, perdoa a pena e a minora. Semelhantemente, também o sacerdote, embora ao absolver, pelo poder das chaves, exerça de certo modo um ato ordenado ao perdão da culpa, da maneira referida, contudo, quando liga, nenhum ato exerce relativamente à culpa, salvo se por ligar se entende o não absolver o pecador, mas fazer-lhe saber que esta ligado. Mas sobre a pena tem o poder de ligar e de absolver. Pois, absolve da pena quem perdoa; mas liga quanto a pena que mantém, quanto a esta, porém, dizemos que liga de dois modos. De um, considerando a gravidade mesma dela em geral; e assim, não liga senão porque não absolve, e manifesta o pecado como ligado. De outro modo, considerando tal pena e tal outra determinadamente; e assim liga, quanto à pena, pela impor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Esse resíduo de pena que o pecador deve expiar é um remédio que purifica da impureza do pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Obstáculo ao Reino não é só o pecado, mas também a pena; e já dissemos como o sacerdote a impõe.

RESPOSTA À TERCEIRA. Mesmo a paixão de Cristo nos obriga a uma certa pena, pela qual com essa paixão nos conformamos.

Art. 4 — Se o sacerdote pode ligar e absolver por arbítrio próprio.

O quarto discute-se assim. — Parece que o sacerdote pode ligar e absolver por arbítrio próprio.

1. — Pois, Jerônimo diz: Os cânones não prefixam claramente o tempo durante o qual se deve fazer penitência, por cada crime, de modo que determine como deve ser a emenda de cada um; mas antes o deixam confiado ao arbítrio da compreensão do sacerdote. Logo, parece que este pode por seu arbítrio ligar e absolver.

2. Demais. — O Senhor louvou o feitor iníquo, por haver obrado como homem de juízo, porque perdoou aos devedores do seu amo, largamente. Ora, o Senhor é mais pronto a ter misericórdia, que qualquer senhor temporal. Logo, parece tanto mais louvável o sacerdote quanto mais perdoar a pena.

3. Demais. — Toda ação de Cristo serve para nossa instrução. Ora, Cristo a certos pecadores não impôs nenhuma pena, mas só a emenda da vida, como se deu com a adúltera. Logo, parece que também o sacerdote pode, segundo o seu arbítrio, ele como Vigário de Cristo, perdoar total ou parcialmente a pena.

Mas, *em contrário*. — Gregório diz: Falsa penitência consideramos a não imposta, conforme a qualidade do crime, pela autoridade dos santos Padres. Logo, parece que de nenhum modo é do sacerdote impor a pena.

2. Demais. — O exercício do poder das chaves supõe o discernimento. Ora, se dependesse exclusivamente do arbítrio do sacerdote impor a pena que quisesse, não teria ele necessidade da discricção, porque nunca poderia ser indiscreto. Logo, não está absolutamente no arbítrio do sacerdote.

SOLUÇÃO. — O sacerdote obra, no uso das chaves, como instrumento e ministro de Deus. Ora, nenhum instrumento tem ato eficaz, senão enquanto movido pelo agente principal. Por isso diz Dionísio, que os sacerdotes devem exercer suas sagradas funções, quando Deus os mover. Em sinal do que, antes do poder das chaves conferido a Pedro, faz o Evangelho menção da revelação da Divindade, que Ihe foi feita; e noutro lugar se diz, que o dom do Espírito Santo, pelo qual se tornaram filhos de Deus, foi dado aos Apóstolos, antes do poder de perdoarem os pecados. Portanto, quem quisesse exercer o seu poder independentemente dessa moção divina, não conseguiria o efeito visado, como diz Dionísio. Além disso se desviaria da ordem divina e, assim incorreria em culpa. — Além disso, as penas satisfatórias são infligidas como remédios. Ora, os remédios prescritos pela arte médica não servem para todos indistintamente, mas devem variar segundo o arbítrio do médico, não seguindo este à sua vontade própria, mas obedecendo à ciência médica. Assim também as penas satisfatórias determinadas pelos cânones não se aplicam a todos, mas devem variar segundo o arbítrio do sacerdote, regulado por uma inspiração divina. Assim, pois, como o médico prudente às vezes não prescreve remédio de tal modo eficaz que baste à cura da doença, a fim de não causar maior dano a fraqueza do doente, assim também o sacerdote, levado por inspiração divina nem sempre impõe toda a pena devida a um pecado, não vá o enfermo desesperar com a grandeza da pena e afastar-se totalmente da penitência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Esse arbítrio deve ser regulado por inspiração divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Também por isso foi elogiado o feitor, por ter agido prudentemente. Por isso, a remissão da pena devida deve ser feita com discernimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Cristo tinha o poder de excelência, nos sacramentos. Por isso, tinha a autoridade de perdoar a pena, total ou parcialmente, como quisesse. Nem há símile com o que fazem os que não agem senão como ministros.

Questão 19: Dos ministros das chaves.

Em seguida devemos tratar dos ministros das chaves e do uso delas.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o sacerdote da Lei Velha tinha o poder das chaves.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o sacerdote da Lei Velha tinha o poder das chaves.

1. Pois, a chave é uma sequela da ordem. Ora, os sacerdotes da Lei Velha, como tais, tinham a ordem. Logo, também tinham o poder das chaves.

2. Demais. — Como o Mestre disse antes, duas são as chaves: a ciência do discernimento e o poder de julgar. Ora, os sacerdotes da Lei Velha tinham a autoridade para ambos. Logo, tinham o poder das chaves.

3. Demais. — Os sacerdotes da Lei Velha tinham um certo poder sobre o demais povo. Não temporal, porque então o poder real não se distinguiria do sacerdotal. Logo, o espiritual, que é o poder das chaves. Portanto, tinham este poder.

Mas, *em contrário*. — As chaves servem para abrir o reino dos céus, que não podia ser aberto antes da paixão de Cristo. Logo, o sacerdote da Lei Velha não tinha o poder das chaves.

2. Demais. — Os sacerdotes da Lei Velha não conferiam a graça. Ora, as portas do reino celeste não podem abrir-se senão pela graça. Logo, não podiam abrir-se por esses sacramentos. E assim, também o sacerdote, ministro deles, não tinha as chaves do reino dos céus.

SOLUÇÃO. — Certos disseram, que os sacerdotes da Lei Velha tinham as chaves, porque Ihes foi cometido impor penas pelos delitos, como lemos na Escritura — o que implica o poder das chaves; este porém era então incompleto, ao passo que agora, por Cristo, os sacerdotes da Lei Nova o têm perfeito. — Mas isto vai contra a intenção do Apóstolo, quando diz que o sacerdócio de Cristo é mais excelente que o da Lei, porque Cristo está presente como pontífice dos bens vindouros, e entrou no tabernáculo celeste pelo seu próprio sangue; tabernáculo não feito por mão de homem, ao qual introduziam os sacerdotes da Lei Velha, por sangue de bodes e de bezerras. Por onde é claro que o poder desses sacerdotes não se estendia às realidades celestes, mas às figuras delas. — Por isso, segundo outros, devemos pensar que não tinham as chaves, senão as figuras delas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As chaves do reino celeste são dadas com o sacerdócio, pelo qual somos introduzidos nos céus; ora, tal não era a ordem do sacerdócio Levítico. Por isso os sacerdotes da Lei Velha não tinham as chaves do céu, mas só as do tabernáculo terrestre.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os sacerdotes da Lei Velha tinham a autoridade de discernir e de julgar; mas não que fosse o homem julgado por eles admitido no céu, mas só a figura das coisas celestes.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Tinham o poder espiritual porque pelos sacramentos da Lei os homens se purificavam, não das culpas, mas de certas irregularidades, a fim de se lhes abrir aos purificados a entrada do tabernáculo feito por mão de homem.

Art. 2 — Se Cristo tinha o poder das chaves.

O segundo discute-se assim. — Parece que Cristo não tinha o poder das chaves.

1. — Pois, o poder das chaves resulta do caráter da ordem. Ora, Cristo não tinha esse caráter. Logo, não tinha o poder das chaves.

2. Demais. — Cristo tinha nos sacramentos o poder de excelência, de modo que podia conferir o efeito deles sem os sacramentos. Ora, as chaves são um sacramental. Logo, não precisava delas. E assim, teria inutilmente esse poder.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Isto diz o que tem a chave de David, etc.

SOLUÇÃO. — O poder de agir reside ao mesmo tempo no instrumento e no agente principal; mas não do mesmo modo, porque no agente principal reside mais perfeitamente. Ora, o poder das chaves, que nós temos, assim como o de conferir os outros sacramentos é um poder instrumental. Mas Cristo o tem como o agente principal da nossa salvação; pela sua autoridade, como Deus; e pelo seu mérito, como homem. Ora, a chave, por sua natureza, exprime o poder de abrir e de fechar, quer quem abra o faça como agente principal, quer como ministro. Por onde. Cristo deve ter o poder das chaves; mas de modo mais elevado pelo qual o tem os seus ministros. Por isso se diz que tem a chave da excelência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O caráter, por natureza, significa uma impressão recebida de outrem. Por isso o poder das chaves, que nós recebemos de Cristo, resulta do caráter com que com Cristo nos conformamos. Ora, Cristo tem o referido poder não em virtude do caráter, mas como agente principal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa chave que Cristo tinha não era sacramental, mas princípio da chave sacramental.

Art. 3 — Se só os sacerdotes têm o poder das chaves.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não só os sacerdotes têm o poder das chaves.

1. — Pois, diz Isidoro, que o ostiário deve julgar entre os bons e os maus, recebendo aqueles e rejeitando estes. Ora, esta é a definição das chaves, como do sobre dito resulta. Logo, não só os sacerdotes, mas também os ostiários, tem o poder das chaves.

2. Demais. — O poder das chaves é dado aos sacerdotes quando são ungidos por Deus. Ora, os reis também tem de Deus o poder sobre o povo fiel, e são santificados pela unção. Logo, nem só os sacerdotes tem o poder das chaves.

3. Demais. — O sacerdócio é uma ordem que cabe só a uma pessoa em particular. Ora, às vezes é toda uma congregação que tem o poder das chaves; pois, certos capítulos podem impor a excomunhão, o que pertence ao poder das chaves. Logo, nem só os sacerdotes tem o poder das chaves.

4. Demais. — A mulher, não podendo ensinar nas igrejas, como o afirma o Apóstolo, não pode também receber a ordem sacerdotal. Ora, certas mulheres tem o poder das chaves; assim as abadessas tem poder espiritual sobre as suas súditas. Logo, nem só os sacerdotes tem o poder das chaves.

Mas, *em contrário*, diz Ambrósio: este direito, isto é, de ligar e absolver, é permitido só aos sacerdotes.

2. Demais, — O poder das chaves estabelece um mediador entre o povo e Deus. Ora, isso cabe somente aos sacerdotes, constituídos naquelas causas que tocam a Deus, para que ofereçam dons e sacrifícios pelos pecados, no dizer do Apóstolo. Logo, só os sacerdotes tem o poder das chaves.

SOLUÇÃO. — Duplo é o poder das chaves, — Um tem por fim imediato de remover os obstáculos à entrada no céu, pela remissão dos pecados, E este se denomina chave da ordem, que só os sacerdotes tem, porque só eles se ordenam ao povo naquelas coisas que tocam diretamente a Deus. — Outra é a chave que não tem por objeto direto abrir o céu, mas só mediante a Igreja militante, que nos torna possível entrar nele; pois, por esse poder das chaves somos excluídos do consórcio da Igreja militante, ou nele admitidos, pela excomunhão e pela absolvição. E essa se chama a chave da jurisdição no foro das causas. Por onde, também os não sacerdotes podem tê-la; assim, os arqui-diáconos, os prelados eleitos e outros, que podem excomungar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os ostiários tem o poder das chaves, a fim de guardar as coisas contidas no templo material; e podem julgar os que devem ser excluídos desse templo ou nele admitidos. Não que julguem por natureza própria, quais sejam os dignos ou os indignos, mas devem cumprir as decisões dos sacerdotes, de modo que sejam assim de certo modo executores do poder sacerdotal.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os reis, não tendo nenhum poder na ordem espiritual, não recebem a chave do reino celeste; mas o poder deles é puramente temporal, o qual também não pode provir senão de Deus, segundo o Apóstolo. Nem recebem unção que lhes conferisse qualquer ordem sacra; o serem ungidos significa apenas que a excelência do poder deles vem de Cristo, para reinarem, sujeitos a Cristo, sobre o povo cristão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como na ordem política o governo pode ser confiado ora a um só juiz, como na monarquia: ora a muitos constituídos, mesmo por igual, em diversos ofícios, assim também a jurisdição espiritual pode ser exercida por um só, como pelo bispo, e por vários ao mesmo tempo, como pelo capítulo. E assim todos têm simultaneamente a chave da jurisdição, mas não a da ordem.

RESPOSTA À QUARTA. — A mulher, segundo o Apóstolo, vive em estado de sujeição. Por isso não pode exercer nenhuma jurisdição espiritual; pois, o próprio Filósofo também diz que a ordem da cidade se corrompe quando o poder vem a cair em mãos de mulher. Eis porque ela não tem a chave da ordem nem a da jurisdição. É-lhes porém cometido um certo uso das chaves, de modo que possa governar outras mulheres, por causa do perigo que podia advir de homens conviverem com elas.

Art. 4 — Se também os varões santos não sacerdotes tem o uso das chaves.

O quarto discute-se assim. — Parece que também os varões santos não sacerdotes tem o uso das chaves.

1. — Pois, a absolvição e a ligação, feitas pelas chaves, tiram a sua eficácia do mérito da paixão de Cristo. Ora, aqueles por excelência se conformam com a paixão de Cristo que pela paciência e pela prática das outras virtudes sofrem com ele. Logo, parece que mesmo sem a ordem sacerdotal, podem ligar e absolver.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Sem nenhuma contrição, o que é inferior recebe a bênção do superior. Ora, na ordem espiritual, segundo Agostinho, ser superior é ser melhor. Logo, os melhores, isto é, os que tem mais caridade podem abençoar os outros, absolvendo-os. Donde, a mesma conclusão anterior.

Mas, *em contrário*. — Quem tem o poder também tem a ação, segundo o Filósofo. Ora, as chaves, que são o poder espiritual, só cabem aos sacerdotes. Logo, só os sacerdotes podem ter o uso delas.

SOLUÇÃO. — O agente essencial e o instrumental diferem em que este não infunde no efeito a sua semelhança, mas a do agente principal, o qual, sim, nele infunde a sua semelhança. Por onde, é agente principal o que tem uma forma que pode transfundir em outro; não constitui isso porém o agente instrumental, mas o ser aplicado pelo agente principal para produzir um certo efeito. Ora, como no exercício do poder das chaves o agente principal é Cristo, pela sua autoridade, como Deus e pelo seu mérito, como homem, resulta da plenitude mesma da divina bondade e da perfeição da sua graça, que pode exercer o poder das chaves. Mas, nenhum outro homem pode exercer esse poder como agente principal; pois nenhum pode dar a outrem a graça, pela qual se remitem os pecados, nem merecer suficientemente. Por isso não pode agir senão como agente instrumental. Assim, aquele que recebe o efeito do poder das chaves, não se assemelha a quem usa desse poder, mas a Cristo. E por isso, seja qual for a graça que alguém tenha, não pode alcançar o efeito das chaves; se a ela não for chamado na qualidade de ministro mediante a recepção da ordem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como entre o instrumento e o efeito não é necessária a semelhança por uma conveniência formal, mas segundo uma proporção entre o instrumento e o efeito, assim também nem entre o instrumento e o agente principal. E tal semelhança existe entre os varões santos e Cristo padecente; mas essa não lhes confere o poder das chaves.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora um simples homem não possa merecer a outro a graça de condigno, contudo o mérito de um pode cooperar para a salvação de outro. Donde uma dupla bênção. — Uma, desse homem, puro e simples, como merecedor, pelo seu ato próprio. Essa qualquer varão santo, em quem Cristo habita pela graça, pode conferi-la; e requer dum tal varão maior bondade, pelo menos enquanto confere a bênção. — Outra é a bênção pela qual quem a dá não age senão como instrumento, e em virtude do mérito de Cristo. E essa implica superioridade em ordem, mas não em virtude.

Art. 5 — Se os maus sacerdotes têm o uso das chaves.

O quinto discute-se assim. — Parece que os maus sacerdotes não têm o uso das chaves.

1. — Pois, como lemos no Evangelho, antes de dar aos apóstolos o uso das chaves, Cristo lhes conferiu o Espírito Santo. Ora, os maus não tem o Espírito Santo. Logo, não tem o uso das chaves.

2. Demais. — Nenhum rei sábio comete a um inimigo a dispensação do seu tesouro. Ora, o uso das chaves consiste na dispensação do tesouro do Rei celeste, que é a sabedoria mesma. Logo, os maus, que pelo pecado se lhe tornaram inimigos, não tem o uso das chaves.

3. Demais. — Agostinho diz que o sacramento da graça Deus o confere também pelos maus; mas a graça, só por si mesmo ou pelos seus santos; daí o perdoar por si mesmo o pecado, ou pelos membros da Pomba (da Igreja). Ora, o perdão dos pecados é o uso das chaves. Logo, os pecadores, que não são membros da Pomba, não têm o uso das chaves.

4. Demais. — A intercessão do mau sacerdote não tem nenhuma eficácia para reconciliar; porque, segundo Gregório, buscar, como intercessor, quem desagrada, é provocar ainda mais a cólera da pessoa

ofendida. Ora, o uso das chaves supõe de certo modo a intercessão, como o demonstra a forma da absolvição. Logo, os maus sacerdotes não têm um uso eficaz das chaves.

Mas, *em contrário*. — Ninguém pode saber se outrem está em estado de graça. Se portanto ninguém pudesse usar das chaves para absolver, senão quem estivesse em estado de graça, ninguém poderia saber se foi absolvido; o que é inadmissível.

2. Demais. — A iniquidade do ministro não pode anular a liberalidade do senhor. Ora, o sacerdote é só ministro. Logo, não pode com a sua malícia privar-nos do dom que Deus nos faz por ele.

SOLUÇÃO. — Assim como participar da forma, que deve ser infundida no efeito, não é o que faz o instrumento; assim, nem a privação dessa forma tem o uso do instrumento. Por onde, agindo o homem apenas como instrumento no uso das chaves, embora esteja privado da graça pelo pecado, pela qual se faz a remissão dele, de nenhum modo porém fica privado do uso das chaves.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dom do Espírito Santo é necessário para o uso das chaves; não porque sem ele não possa haver esse uso; mas porque, nessas condições, quem delas usa mal, embora, sujeitando-se a elas, consiga-lhes o efeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Um rei terreno pode ser defraudado no seu tesouro e enganado; por isso não lhe confia a dispensação a um inimigo. Mas o Rei celeste não pode ser defraudado. Pois, tudo lhe redunde em honra, mesmo o usar alguém mal das chaves; porque sabe fazer nascer o bem, do mal, e fazer muitos bens mesmo por meio dos maus. Por onde, o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. Agostinho se refere à remissão dos pecados, enquanto os varões santos para ela cooperam, não em virtude das chaves mas pelo mérito ex congruo. Por isso diz que mesmo pelos maus Deus confere os sacramentos; e entre os outros sacramentos também a absolvição deve ser computada, ela que é o uso das chaves. Mas, pelos membros da Pomba, isto é, pelos varões santos, obra a remissão dos pecados, pelos remitir por intercessão deles. — Ou podemos dizer que pelos membros da Pomba entende todos os que não estão separados da Igreja. Pois, os que deles recebem os sacramentos alcançam a graça. Não porém os que os recebem dos separados da Igreja, pois, pelo fazerem pecam; exceto o batismo, que em caso de necessidade é lícito receber mesmo de um excomungado.

RESPOSTA À QUARTA. — A intercessão, exercida por um sacerdote mau e pela sua pessoa própria, não tem eficácia; tem-na porém o que exerce como ministro da Igreja e pelo mérito de Cristo. Mas, de ambos os modos deve a intercessão do sacerdote ser útil ao povo que lhe está sujeito.

Art. 6 — Se os cismáticos, os heréticos, os excomungados, os suspensos e os degradados têm o uso das chaves.

O sexto discute-se assim. — Parece que os cismáticos, os heréticos, os excomungados, os suspensos e os degradados têm o uso das chaves.

1. — Pois, assim como o poder das chaves depende da ordem, assim também o poder de consagrar. Ora, os sacerdotes não podem perder o uso do poder de consagrar; pois, o que consagraram consagrado esta, mesmo que pequem os que o fizeram. Logo, também não podem perder o uso das chaves.

2. Demais. — Toda potência espiritual ativa, de quem tem o uso do livre arbítrio pode exercer-se quando quiser. Ora, nos supra-referidos subsiste o poder das chaves; pois, como não é este dado senão

com a ordem, se o tivessem perdido, seria necessário reordená-los quando voltassem ao grêmio da Igreja. Logo, sendo uma potência ativa, podem exercê-la quando quiserem.

3. Demais. — A graça espiritual sofre maior impedimento da culpa que da pena. Ora, a ex-comunhão, a suspensão, a degradação não são nenhuma penas. Logo, como pela culpa não se perde o uso das chaves, parece que nem pelas três razões que se acabam de dar.

Mas, *em contrário*. — Agostinho diz, que a caridade da Igreja perdoa os pecados. Ora, a caridade é a que obra a união da Igreja. Logo, como os supra-referidos estão fora da união da Igreja, parece que não têm o uso das chaves para perdoar os pecados.

2. Demais. — Ninguém pode ser absolvido do pecado por um ato que também não pudesse ser praticado, sem pecado. Ora, se um dos referidos desse a absolvição dos pecados a quem lh'a pedisse, iria contra o preceito da Igreja. Logo, por eles não pode ser absolvido. Donde se conclui o mesmo que antes.

SOLUÇÃO. — Em todos os casos referidos subsiste na sua essência o poder das chaves; mas o uso fica impedido por falta de matéria. Pois, como quem exerce o poder das chaves deve ser superior àquele sobre quem o exerce, conforme dissemos, a matéria própria sobre quem se exerce o uso das chaves é a pessoa a ele sujeita. E como pela condenação da Igreja um está sujeito a outro, por isso também pelos superiores eclesiásticos pode ser desligado da obediência a alguém, quem a ele estava sujeito. Por onde, a Igreja exclui os heréticos e os cismáticos e outros tais, desligando-lhes os súditos, da obediência, total ou parcialmente; e por ficarem assim privados do exercício da ordem não podem ter o uso das chaves.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A matéria do sacramento da Eucaristia, sobre a qual o sacerdote exerce o seu poder, não é o homem, mas o pão de trigo; e no batismo, o homem como tal. Por onde, assim como se privasse o herético do pão de trigo, não poderia ele consagrar, assim tirada ao prelado a sua prelatura, não poderá absolver. Pode porém batizar e consagrar, embora para sua condenação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A proposição é verdadeira, quando não falta a matéria, como se dá no caso vertente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Não é da culpa em si mesma que resulta a privação da matéria, como o resultaria da pena. Por isso a pena não impede, por contrariedade, a produção do efeito, mas pela razão aduzida.

Questão 20: Daqueles sobre quem pode exercer-se o poder das chaves.

Em seguida devemos tratar daqueles sobre quem pode exercer-se o poder das chaves.

Nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se o sacerdote pode exercer o seu poder das chaves sobre qualquer.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o sacerdote pode exercer o seu poder das chaves sobre qualquer.

1. Pois, o poder das chaves o sacerdote o tem daquela autoridade divina que disse: Recebei o Espírito Santo; aos que vós perdoardes os pecados ser-lhes-ão perdoados. Ora, isso o disse indeterminadamente, de todos. Logo, quem tem o poder das chaves pode usar dele indeterminadamente sobre qualquer.

2. Demais. — Uma chave material que abre uma fechadura abre todas as da mesma forma. Ora, todos os nossos pecados são, pela mesma razão, obstáculos para a nossa entrada no céu. Logo, podendo o sacerdote absolver a um, em virtude do seu poder das chaves, poderá também absolver qualquer outro.

3. Demais. — O sacerdócio do Novo Testamento é mais perfeito que o do Antigo. Ora, o sacerdote do Antigo Testamento podia exercer o poder de discernir entre lepra e lepra, indiferentemente em relação a todos. Logo e com maior razão o sacerdote evangélico pode exercer o seu poder sobre todos.

Mas, *em contrário*, um cânone: A nenhum sacerdote é permitido ligar ou absolver o paroquiano de outro. Logo, qualquer sacerdote não pode absolver a qualquer.

2. Demais. — O juízo espiritual deve ser mais ordenado que o temporal. Ora, no juízo temporal não pode qualquer juiz julgar a qualquer. Ora, o uso do poder das chaves sendo o exercício de um juízo, não pode um sacerdote qualquer exercer o seu poder das chaves sobre qualquer.

SOLUÇÃO. — O que deve ser aplicado a casos particulares não compete a todos do mesmo modo. Por isso, assim como os médicos devem conhecer o meio de aplicar os preceitos gerais da medicina a cada doente em particular, assim em qualquer governo é necessário haver quem aplique os preceitos universais da lei a cada caso concreto. Eis porque a hierarquia celeste, abaixo das Potestades, que governam indistintamente, vem os Principados, atribuídos a cada província em particular, e abaixo deles os anjos, destinados à guarda de cada homem, conforme resulta do que dissemos no segundo livro. E o mesmo deve passar no governo da Igreja militante, de modo que a certos caiba governar indistintamente a todos; e abaixo desses exerçam outros um poder distinto sobre diversos. E como o uso das chaves exige um poder superior, em virtude do qual aquele a quem é comunicado o uso delas seja a matéria própria do ato do primeiro, por isso, quem tem indistintamente o poder sobre todos pode exercer o das chaves sobre qualquer. Aqueles porém que, em dependência desse receberam poderes distintos, não podem exercê-los sobre quaisquer, mas só sobre os que lhes caíram por sorte; salvo em artigo de necessidade, quando a ninguém se devem negar os sacramentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Para absolver do pecado é necessário um duplo poder: o da ordem e o da jurisdição. O primeiro todos os sacerdotes o tem igualmente; mas não o segundo. Por isso quando o Senhor deu em geral a todos os Apóstolos o poder de perdoar os pecados, entende-se por esse poder o resultante da ordem. Daí aos sacerdotes se lhes dizerem as referidas palavras, quando se

ordenam. Mas a Pedro em particular deu o poder de perdoar os pecados; entendendo-se que tem ele, de preferência aos outros, o poder de jurisdição. Quanto ao poder da ordem, dá por si mesmo a faculdade de absolver a todos. Por isso o Senhor disse indeterminadamente — Aos que vós perdoardes os pecados, entendendo contudo que o uso desse poder devia ser em dependência do que antes foi conferido a Pedro, quando o Senhor mesmo o ordenou.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma chave material não pode abrir senão a fechadura para a qual foi feita; nem nenhuma virtude ativa pode agir senão sobre a matéria própria. Ora, uma pessoa se torna a matéria própria do poder da ordem, pela jurisdição. Por isso ninguém pode exercer o poder das chaves sobre quem não lhe foi dada jurisdição.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O povo de Israel era um povo único e tinha um só templo. Por isso não era necessário distinguir as jurisdições dos sacerdotes, como agora na Igreja, na qual se congregam diversos povos e nações.

Art. 2 — Se um sacerdote pode sempre absolver o seu súbdito.

O segundo discute-se assim. — Parece que um sacerdote nem sempre pode absolver um seu súbdito.

1. — Pois, como diz Agostinho, conforme a letra do Mestre, ninguém deve exercer as funções de sacerdote se não estiver isento das faltas que censurar nos outros. Ora, pode acontecer ao sacerdote ser cúmplice do crime praticado pelo súbdito; assim quando conheceu a mulher que lhe está subordinada. Logo, parece que nem sempre pode exercer o poder das chaves sobre os seus súbditos.

2. Demais. — Pelo poder das chaves o homem é curado de todos os seus defeitos. Ora, às vezes a um pecado vai anexo um defeito de irregularidade, ou uma sentença de excomunhão, de que o simples sacerdote não pode absolver. Logo, parece que não pode exercer o poder das chaves sobre os que andam enredados em tais irregularidades.

3. Demais. — O poder e o juízo do nosso sacerdócio foram figurados pelo juízo exercido pelo antigo sacerdócio. Ora, aos juízos menores não compete resolver todos os casos, mas devem recorrer aos superiores, conforme o determina a lei: Se sobrevier alguma disputa entre vós consultá-los-eis, Logo, parece que também o sacerdote não pode absolver ao seu súdito, de pecados mais graves; mas deve recorrer ao superior.

Mas, *em contrário*. — A quem é cometido o principal também o é o acessório. Ora, aos sacerdotes foi cometido dispensar a Eucaristia aos seus súditos, e a isso se ordena a absolvição, que dão aos pecados, a quem lhes pede. Logo, o sacerdote pode absolver o seu súdito, de todos os pecados, pelo poder das chaves.

2. Demais. — A graça apaga todos os pecados, por pequena que seja. Ora, o sacerdote ministra os sacramentos, mediante os quais é conferida a graça. Logo, pelo poder das chaves pode absolver de todos os pecados.

SOLUÇÃO. — O poder da ordem, em si mesmo considerado, se estende à remissão de todos os pecados. Mas como para o exercício desse poder é necessária a jurisdição, que desce do superior para o inferior, por isso pode o superior reservar certos casos para si, que não confia ao juízo do seu inferior. Do contrário, um simples sacerdote com a jurisdição de absolver poderia julgar de tudo.

Ora, há cinco casos em que está obrigado o simples sacerdote a remeter o penitente ao superior. — Primeiro, quando é necessário impor uma penitência solene, porque o ministro próprio dela é o bispo. — Segundo, quando se trata de excomungados, caso em que o sacerdote inferior não pode absolver. — Terceiro, quando se acha em face de uma irregularidade, para cuja dispensa deve remeter o penitente ao superior. — Quarto, em se tratando de incendiários. — Quinto, quando é costume, em certos bispados reservar ao bispo os crimes de maior gravidade, para incutir medo; pois o costume dá ou tira em tais casos o poder.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Em tal caso, não deve o sacerdote ouvir da mulher, com quem pecou, a confissão do pecado dela, mas deve remetê-la a outro sacerdote. Nem deve ela lhe confessar, mas pedir licença para fazê-lo com outro; ou recorrer ao superior, se lhe ele negar a licença — quer por causa do perigo, quer pela menor vergonha que terá em confessar. Se porém esse sacerdote a absolvesse, estaria absolvida. Quanto ao dito de Agostinho, que o sacerdote não o deve fazer, em se tratando de crime em que é cúmplice, entende-se por conveniência e não corno de uma condição de que dependa a validade do sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A penitência remedeia a todas as misérias do pecado, não porém a todos os sofrimentos da pena; pois, ainda depois de feita a penitência por um homicídio; permanece uma irregularidade. Por isso o sacerdote pode absolver do crime, devendo porém remeter o penitente ao superior, para perdoar a pena. Salvo na excomunhão, por que a absolvição dela deve preceder à do pecado, pois, o ex-comungado não pode receber nenhum sacramento da Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A objeção colhe quanto ao que os superiores tem o poder de reservar para si à jurisdição.

Art. 3 — Se pode alguém exercer o poder das chaves relativamente ao seu superior.

O terceiro discute-se assim. — Parece que ninguém pode exercer o poder das chaves relativamente ao seu superior.

1. — Pois, qualquer ato sacramental supõe a matéria própria. Ora, a matéria própria do exercício das chaves é a pessoa sujeita, como se disse. Logo, sobre quem não é súbdito não pode o sacerdote exercer o poder das chaves.

2. Demais. — A Igreja militante imita a triunfante. Ora, na Igreja celeste o anjo inferior nunca purifica, ilumina ou aperfeiçoa o superior. Logo, também nenhum sacerdote inferior pode exercer sobre o superior a função hierárquica de absolver.

3. Demais. — O juízo da penitência deve ser mais ordenado do que o do foro externo. Ora, no foro externo o inferior não pode excomungar ou absolver o superior. Logo, parece que nem no foro da penitência.

Mas, *em contrário*. — O prelado superior também está cercado de enfermidade e sujeito ao pecado. Ora, o remédio contra os pecados é o poder das chaves. Logo, não podendo ele exercer esse poder sobre si mesmo, porque não pode ser simultaneamente juiz e réu, parece que pode o inferior exercer sobre ele o poder das chaves.

2. Demais. — A absolvição feita pelo poder das chaves se ordena ao recebimento da Eucaristia. Ora, o inferior pode dispensar a Eucaristia ao superior, se este a pedir. Logo, pode também exercer sobre ele o poder das chaves, se se lhe submeter.

SOLUÇÃO. — O poder das chaves, em si mesmo considerado, se estende a todos, como se disse. Ora, o não poder o sacerdote exercer o poder das chaves sobre uma determinada pessoa, resulta de ser o seu poder especialmente limitado a certos. Por onde, quem o limitou pode estendê-lo sobre quem quiser. Por isso também lhe pode dar o poder das chaves e a ele se submeter, embora ninguém possa exercer sobre si mesmo esse poder; porque tal poder exige como matéria alguém que lhe esteja sujeito e assim, uma pessoa diversa; pois, a si mesmo ninguém pode estar sujeito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o bispo, a quem o simples sacerdote absolve, lhe seja superior, absolutamente falando, é-lhe contudo inferior enquanto se lhe submeteu como pecador.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nos anjos não pode haver nenhum defeito em razão do qual os superiores venham a sujeitar-se aos inferiores, como acontece com os homens. Por onde, o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O juízo exterior é estabelecido pelos homens; mas o da confissão concerne a Deus, perante quem se torna menor quem peca, o que não se dá na hierarquia da justiça humana. Por isso, no juízo exterior, como ninguém pode proferir contra si mesmo sentença de excomunhão, também não pode fazer-se ex-comungado por outro. Mas no foro da consciência pode confiar a outro a sua absolvição, pela não poder a si mesmo se dar. — Ou devemos dizer que a absolvição no foro da confissão pertence principalmente ao poder das chaves e, por consequência, respeita a jurisdição; ao passo que a excomunhão respeita totalmente a jurisdição. Quanto porém ao poder da ordem, todos são iguais, mas não quanto à jurisdição. Logo, a comparação não colhe.

Questão 21: Da definição da excomunhão, da sua conveniência e da sua causa.

Em seguida devemos tratar da excomunhão.

E então devemos, primeiro, examinar a definição de excomunhão, da conveniência e da causa. Segundo, Quem pode excomungar e ser excomungado. Terceiro, da comunicação com os excomungados. Quarto, a absolvição da excomunhão.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se é boa a seguinte definição da excomunhão: a excomunhão é a separação da comunhão da Igreja, quanto ao fruto e aos sufrágios gerais.

O primeiro discute-se assim. — Parece má a seguinte definição da excomunhão, dada por certos: A excomunhão é a separação da comunhão da Igreja, quanto ao fruto e aos sufrágios gerais.

1. — Pois, os sufrágios da Igreja aproveitam àqueles por quem se fazem. Ora, a Igreja reza pelos separados dela, como os heréticos e os pagãos. Logo, pelos excomungados, que também estão fora dela. Portanto, os sufrágios da Igreja lhes aproveitam.

2. Demais. — Ninguém perde, senão por culpa, os sufrágios da Igreja. Ora, a excomunhão não é culpa, mas pena. Logo, por ela ninguém perde os sufrágios comuns da Igreja.

3. Demais. — Fruto da Igreja não há outro senão os sufrágios; pois, não podemos aplicar a definição ao fruto das boas obras temporais, de que não ficam privados os excomungados. Logo, não se deviam incluir os frutos e os bens temporais na definição.

4. Demais. — A excomunhão menor é uma excomunhão. Ora, por ela não se perdem os sufrágios da Igreja. Logo, a definição não é boa.

SOLUÇÃO. — Quem pelo batismo entra na Igreja a duas coisas fica adstrito — à comunhão dos fiéis e à participação dos sacramentos. Destes, a segunda pressupõe a primeira, porque na participação dos sacramentos também os fiéis comunicam. Por onde, pode alguém ficar fora da Igreja pela excomunhão, de dois modos. Primeiro, por ficar privado só da participação dos sacramentos, e essa será a excomunhão menor. Segundo, por ser excluído tanto dessa participação como da comunhão dos fiéis, e essa será a excomunhão maior ora definida. Não pode haver um terceiro caso — o de ser excluído da comunhão dos fiéis mas não da participação dos sacramentos, pela razão já dada, a saber, porque os fiéis comunicam nos sacramentos. Ora, a comunicação dos fiéis é dupla — uma espiritual, como nas orações mútuas e nas reuniões para receber os sacramentos; outra, a em matéria temporal, suposto que o seja por atos permitidos. E essas comunicações estão contidas nos versículos seguintes:

Quem se fizer anátema pelos seus delitos.

Negue-se-lhe a boca, a oração, o adeus e a mesa.

Pela negação da boca não se lhe dará o ósculo: pela da oração não se reze com os excomungados; pela do adeus não se lhe dará saudação; pela da comunhão, ninguém comunicará com ele nos sacramentos; nega-se-lhe a mesa porque ninguém comerá com ele. — Ora, a definição referida implica a separação dos sacramentos, quando diz — quanto ao fruto; da comunhão dos fiéis, na ordem espiritual, quando diz — e dos sufrágios comuns da Igreja. — Há porém outra definição, fundada na

separação dos dois atos supra-referidos, e é a seguinte: A excomunhão é a separação de qualquer comunhão ou ato legítimo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Oramos pelos infiéis mas da oração não colhem eles o fruto senão quando se converterem à fé. Também podemos orar pelos excomungados, embora não nas orações que se fazem pelos membros da Igreja. Contudo, não lhes colhem os frutos Enquanto lhes dura a excomunhão; mas oramos para que se lhes dê o espírito de penitência, a fim de serem absolvidos da excomunhão.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os nossos sufrágios aproveitam a outrem na medida em que não lhe sofrem solução de continuidade. Ora, pode haver continuidade entre a ação de um e o outro, a quem aproveita, de dois modos. Primeiro, em virtude da caridade, que abrange todos os fiéis numa só unidade em Deus, conforme o dito da Escritura: Eu sou participante, etc. E essa continuidade a excomunhão não a interrompe. Pois, justamente ninguém pode ser excomungado senão por uma culpa mortal, pela qual já se apartou da caridade, mesmo sem estar excomungado. Ora, uma excomunhão injusta a ninguém priva da caridade; pois esta é dos bens máximos, que a ninguém podem ser tirados, contra a vontade. — Segundo, pela intenção de quem faz os sufrágios, cujo objeto é aquele por quem são feitos. E essa continuidade a excomunhão a exclui; pois, pela sentença da excomunhão, a Igreja exclui os excomungados do grêmio dos fiéis, pelos quais os sufrágios se fazem. Por isso, os sufrágios da Igreja, feitos pela Igreja universal, não lhes aproveitam; e nenhum membro da Igreja, agindo em nome desta, pode orar por eles, embora um particular possa fazer algum sufrágio com a intenção de lhes obrar a conversão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O fruto espiritual da Igreja não só resulta dos sufrágios, mas também do recebimento dos sacramentos e da comunicação dos fiéis.

RESPOSTA À QUARTA. — A excomunhão menor não realiza perfeitamente a essência da excomunhão; mas algo dela participa. Por onde, não é necessário lhe convenha totalmente com a definição da excomunhão, mas bastando que o seja apenas parcialmente.

Art. 2 — Se a Igreja deve excomungar alguém.

O segundo discute-se assim. — Parece que a Igreja não deve excomungar ninguém.

1. — Pois, a excomunhão é uma maldição. Ora, segundo o Apóstolo, somos proibidos de maldizer. Logo, a Igreja não deve excomungar.

2. Demais. — A Igreja militante deve imitar a triunfante. Ora, na Epístola de S. Judas se lê: Quando o arcanjo Miguel, disputando com o diabo, altercava sobre o corpo de Moisés, não se atreveu a fulminar-lhe sentença de blasfemo, mas disse — mande-te o Senhor. Logo, também a Igreja militante não deve proferir contra ninguém um juízo de maldição e excomunhão.

3. Demais. — Ninguém deve ser entregue às mãos de seu inimigo, salvo quem estiver de todo desesperado. Ora, pela excomunhão o ex-comungado comungado é entregue às mãos de Satanás, como o diz o Apóstolo. Logo, como de ninguém devemos desesperar nesta vida, a Igreja não deve excomungar a ninguém.

Mas, *em contrário*, O Apóstolo manda que um certo seja excomungado.

2. Demais. — No Evangelho se diz daquele que despreza ouvir as palavras da Igreja: Tem-no por um gentio ou um publicano. Ora, os gentios estão fora da Igreja. Logo, os que desprezam ouvir as palavras da Igreja, devem ser excluídos pela excomunhão.

SOLUÇÃO. — O juízo da Igreja deve ser conforme ao juízo de Deus. Ora, Deus pune de muitos modos os pecadores, para trazê-los ao bem: ou castigando-os com flagelos; ou abandonando-os a si próprios de maneira que, subtraindo-lhes os seus auxílios, que os livram de cair no mal, reconheçam suas fraquezas e voltem humildes ao Deus de que se afastaram na sua soberba. Ora, de ambos esses modos a Igreja, na sentença de excomunhão, imita o juízo divino. Assim, quando exclui alguém da comunhão dos fiéis, para que disso se envergonhe, imita o juízo divino, que castiga com os seus flagelos. E quando exclui dos sufrágios e dos outros bens espirituais, imita o juízo divino pelo qual o homem é abandonado a si próprio, a fim de que conhecendo-se a si mesmo com humildade, volte para Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De dois modos pode se dar a maldição. — Primeiro, tendo como intenção o mal mesmo que irrogamos ou dizemos, e tal maldição é absolutamente proibida. — Ou com a intenção de que redunde em bem de outrem o mal que lhe desejamos com a nossa maldição. E assim, a maldição é às vezes lícita e salutar, do mesmo modo que um médico pratica sobre um doente o mal da incisão, para livrá-lo da doença.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O diabo é incorrigível. Por isso não é susceptível de nenhum bem, pela pena de excomunhão.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O fato mesmo de ser um privado dos sufrágios da Igreja causa-lhe tríplice dano, oposto ao tríplice bem que recebemos dos sufrágios da Igreja. — Pois, esses sufrágios valem para o aumento da graça nos que já a tem, ou para merecê-la nos que não a tem. Por isso, o Mestre das Sentenças diz: Da graça de Deus ficamos privados pela excomunhão. — Também valem para guarda da virtude. Por isso diz que ficamos privados da proteção; não que o excomungado seja absolutamente excluído da providência divina, senão só daquela proteção com que Deus guarda de modo mais especial os filhos da Igreja. — Servem também para nos defender do inimigo. Por isso diz, que ao diabo é dado maior poder, espiritual e corporal, de agir sobre o excomungado. Por isso, na Igreja primitiva quando era necessário trazer os homens à fé por meio de sinais, assim como os dons do Espírito Santo se manifestavam visivelmente, assim também a excomunhão era conhecida pelas vexações corporais causadas do diabo. Nem há mal em entregar ao inimigo quem não desesperou; pois, não lhe é entregue como danando, mas como corrigindo, porque a Igreja tem o poder de lh'o arrancar das mãos quando quiser.

Art. 3 — Se alguém deva ser excomungado, por causa de um dano material.

O terceiro discute-se assim. — Parece que ninguém deve ser excomungado por causa de um dano material.

1. — Pois, não deve a pena exceder à culpa. Ora, a pena de excomunhão é a privação de um bem espiritual, que tem preeminência sobre todos os bens temporais. Logo, por causa de um bem temporal ninguém deve ser excomungado.

2. Demais. — A ninguém devemos pagar o mal com o mal, segundo o preceito do Apóstolo. Ora, seria pagar o mal com o mal o excomungar alguém por um mal temporal. Logo, de nenhum modo isso deve fazer-se.

Mas, *em contrário*, Pedro condenou à morte Ananias e Safira pela defraudação do preço de um campo. Logo, também à Igreja é lícito ex-comungar por causa de danos temporais.

SOLUÇÃO. — Pela excomunhão o juiz eclesiástico exclui de certo modo, do Reino, os excomungados. Ora, não deve excluir do Reino senão os indignos, como resulta da definição do poder das chaves. E ninguém se torna indigno senão pelo pecado mortal, que priva da caridade, que é o caminho conducente ao Reino. Por onde, ninguém pode ser excomungado senão por causa de pecado mortal. Mas, quem prejudica a outrem no seu ou nos seus bens temporais, de certo modo peca mortalmente e age contra a caridade. Portanto, contra quem causou um dano material, pode a Igreja proferir a excomunhão. Ora, como a excomunhão é a gravíssima das penas, as penas são remédios, segundo o Filósofo, por isso, assim como um médico sábio começa pelos remédios mais brandos e menos perigosos, assim também não deve a excomunhão ser infligida, mesmo por um pecado mortal, senão ao pecador contumaz, ou porque não se apresentou ao juiz, ou por ter abandonado o juízo sem licença e antes de ele terminado, ou por não lhe obedecer à determinação. Pois então, se depois de advertido não obedecer e desprezar, será reputado contumaz; e deve ser excomungado pelo juiz, que já nada mais tem a fazer contra ele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A gravidade da culpa não se mede pelo dano causado pelo seu autor, mas pela vontade que teve de agir contra a caridade. Por onde, embora a pena de excomunhão exceda o dano, não excede contudo a gravidade da culpa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Ao que a pena corrige não se lhe faz um mal mas um bem; porque as penas são remédios, como se disse.

Art. 4 — Se uma excomunhão injustamente proferida não produz nenhum efeito.

O quarto discute-se assim. — Parece que uma excomunhão injustamente proferida não produz nenhum efeito.

1. — Pois, a excomunhão priva da proteção e da graça de Deus, da qual ninguém pode ser privado sem injustiça. Logo, a excomunhão proferida injustamente não produz nenhum efeito.

2. Demais. — Jerônimo diz que seria orgulho farisaico considerar como ligado ou absolvido, quem foi ligado ou absolvido injustamente. Ora, o orgulho farisaico se inspira na soberba e no erro. Logo a excomunhão injusta não produz nenhum efeito.

Mas, *em contrário*. — Segundo Gregório, ordens de um pastor, quer justas, quer injustas, devem ser temidas. Ora, não o seriam se não produzissem nenhum dano, mesmo quando injusto. Logo, etc.

SOLUÇÃO. — Uma excomunhão pode ser considerada injusta de dois modos. — Primeiro por parte do seu autor, como quando o faz por ódio ou ira. E então a excomunhão nem por isso deixa de produzir o seu efeito, embora quem excomunga peque; pois, o excomungado sofre justamente, embora o autor da excomunhão tenha procedido injustamente. — De outro modo, por parte da excomunhão mesma: ou por não ser justa sua causa; ou por ter sido proferida a sentença, em desobediência à exigência do direito. E então, sendo a sentença de modo errada a se tornar nula, não tem nenhum efeito, por não ser excomunhão. Se porém o erro não anular a sentença, esta produz o seu efeito. O excomungado deve então obedecer-lhe humildemente, o que lhe redundará em mérito. Ou pode recorrer a um juiz superior ou pedir ser absolvido da excomunhão. Se porém a desprezar por isso mesmo pecará mortalmente. —

Acontece porém algumas vezes, que a causa seja justa por parte de quem excomunga, sem o ser da parte do excomungado; como quando alguém é excomungado por um falso crime, provado em juízo. E então, se humildemente o suportar, o mérito da humildade recompensará o dano da excomunhão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora não possamos perder injustamente a graça de Deus, podemos porém perder injustamente as condições que da nossa parte disporiam a essa graça; assim, se alguém fosse privado do poder de ensinar, que justamente tem. E neste sentido dizemos que a excomunhão priva da graça de Deus, como do sobre dito de colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Jerônimo se refere à culpa e não as penas, que podem também ser injustamente infligidas pelos reitores das Igrejas.

Questão 22: Dos que podem excomungar e ser excomungados.

Em seguida devemos tratar dos que podem excomungar e ser excomungados.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se qualquer sacerdote pode excomungar.

O primeiro discute-se assim. — Parece que qualquer sacerdote pode excomungar.

1. — Pois, a excomunhão é um ato de quem tem o poder das chaves. Ora, qualquer sacerdote tem esse poder. Logo, qualquer sacerdote pode excomungar.

2. Demais. — É mais absolver e ligar no foro da penitência, que no foro judicial. Ora, qualquer sacerdote pode absolver e ligar no foro da penitência os que lhe estão sujeitos. Logo, também pode qualquer sacerdote excomungar os seus súbditos.

Mas, *em contrário*. — É preciso reservar aos mais elevados em dignidade as funções expostas a maiores perigos. Ora, a pena de excomunhão é muito perigosa, não sendo aplicada com moderação. Logo, não deve ser cometida a qualquer sacerdote.

SOLUÇÃO. — No foro da consciência a causa se decide entre o homem e Deus; ao passo que no foro do juízo exterior, a causa se decide entre um homem e outro. Por onde, a absolvição ou a ligação, que obriga um homem só para com Deus, pertence ao foro da penitência; mas a que obriga para com os outros homens pertence ao foro público do juízo exterior. E o homem pela excomunhão fica separado da comunhão dos fiéis, por isso a excomunhão pertence ao foro exterior. Por isso só podem excomungar os que tem a jurisdição no foro judicial. Donde vem que os bispos, por autoridade própria, e os prelados maiores podem, segundo uma opinião mais comum, excomungar; ao passo que os sacerdotes párocos só o podem quando isso lhes é cometido; ou em certos casos, como o de furto, de roubo e semelhantes, nos quais lhes é concedido por direito, que possam excomungar. — Outros porém disseram que também os sacerdotes párocos podem excomungar. Mas a opinião referida antes é mais racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A excomunhão não é menos um ato que implique o uso direto do poder das chaves, que um ato do juízo exterior. Ora, a sentença de excomunhão, embora promulgada pelo juízo exterior, como porém de certo modo respeita à entrada no Reino, pois que a Igreja militante é a via para a triunfante, por isso também essa jurisdição, que dá o direito de excomungar, pode chamar-se poder das chaves. Donde o distinguem certos a chave da ordem, que todos os sacerdotes tem, da chave da jurisdição no foro judicial, que tem só os juízes do foro exterior. E ambas essas chaves Deus concedeu a Pedro; e deles derivam esses poderes, naqueles que o tem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os sacerdotes párocos tem certa jurisdição sobre os seus súbditos, quanto ao foro da consciência, mas não quanto ao foro judicial, porque não podem convir na presença deles nos negócios contenciosos. Por isso não podem excomungar, mas podem absolver no foro da penitência. E embora o foro da penitência seja mais digno, contudo o foro judicial demanda maior solenidade; porque nele há de satisfazer-se não só a Deus mas também ao homem.

Art. 2 — Se os não-sacerdotes podem excomungar.

O segundo discute-se assim. — Parece que os não-sacerdotes não podem excomungar.

1. — Pois, a excomunhão é um ato de poder das chaves, como diz o Mestre das Sentenças. Ora, os não-sacerdotes não tem o poder das chaves. Logo, não podem excomungar.

2. Demais. — Maior poder é necessário para excomungar, do que para absolver no foro da penitência. Ora, o não sacerdote não pode absolver no foro da penitência. Logo, nem proferir excomunhão.

Mas, *em contrário*, os arquiidiaconos, os legados e os prelados eleitos, excomungam, estes que às vezes não são sacerdotes. Logo, nem só os sacerdotes podem excomungar.

SOLUÇÃO. — Os sacramentos pelos quais é conferida a graça, dispensá-los só o podem os sacerdotes. Por isso só eles podem absolver e ligar no foro da penitência. Ora, a excomunhão não diz respeito à graça, diretamente, senão só por consequência, enquanto o excomungado fica separado dos sufrágios da Igreja que dispõem para a graça ou nela conservam. Por isso também os não sacerdotes, contanto que tenham jurisdição no foro contencioso, podem excomungar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora os não-sacerdotes não tenham a chave da ordem, tem contudo a da jurisdição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A excomunhão e a absolvição estão entre si como o excedente para o excedido. Por isso o que cabe a um não cabe ao outro.

Art. 3 — Se um excomungado ou um suspenso pode excomungar.

O terceiro discute-se assim. — Parece que um excomungado ou um suspenso pode excomungar.

1. — Pois, o excomungado ou o suspenso não perde a ordem nem a jurisdição; porque nem precisa de reordenar-se, depois de absolvido, nem precisa ser de novo instalado no seu curato. Ora, a excomunhão não demanda nem a ordem nem a jurisdição. Logo, também o excomungado e o suspenso podem excomungar.

2. Demais. — Maior poder é necessário para consagrar o corpo de Cristo que para excomungar. Ora, os de que se trata podem consagrar. Logo, podem também excomungar.

Mas, *em contrário*. — Quem está corporalmente ligado não pode ligar a outrem. Ora, o vínculo espiritual é mais forte que o corporal. Logo, um excomungado não pode excomungar outro, por ser a excomunhão um vínculo espiritual.

SOLUÇÃO. — O uso da jurisdição é relativo a outrem. Por onde, todo excomungado ficando separado da comunhão dos fiéis, fica privado do uso da jurisdição. E como a excomunhão é um ato de jurisdição, um excomungado não pode excomungar. — E o mesmo se dá com o que tem a sua jurisdição suspensa. Se pois, está suspenso apenas da ordem, então não pode exercê-la ou aplicá-la, mas pode exercer a jurisdição. E ao contrário, se está suspenso da jurisdição e não da ordem. E se de ambas, então nada poderá fazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o excomungado ou o suspenso não perca a jurisdição, perde contudo o uso desta.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Consagrar depende do poder resultante do caráter, que é indelével. Por onde, o sacerdote, desde que tem o caráter da ordem, sempre pode consagrar, embora nem sempre isso lhe seja lícito. Outra coisa porém se passa com a excomunhão, resultante da jurisdição, que pode ser perdida ou suspensa.

Art. 4 — Se alguém pode excomungar a si mesmo, ao seu igual, ou ao superior.

O quarto procede-se assim. — Parece que alguém pode excomungar a si mesmo, ao seu igual ou ao superior.

1. — Pois, o anjo de Deus era maior que Paulo, segundo aquilo do Evangelho: O que é menor no reino dos céus é maior do que ele, pois entre os nascidos de mulheres não se levantou outro maior. Ora, Paulo excomungou um anjo do céu. Logo, pode um homem excomungar o seu superior.

2. Demais. — O sacerdote excomunga às vezes em geral, por causa de furto ou coisa semelhante. Ora, pode dar-se que o culpado fosse ele próprio ou o superior ou o igual. Logo, pode alguém excomungar a si ou ao igual ou ao superior.

3. Demais. — Alguém pode absolver o seu superior no foro da penitência, ou o seu igual; tal o bispo que se confessa a seus súditos, e quando um sacerdote confessa a outros pecados veniais. Logo, parece que também pode alguém excomungar o superior ou o igual.

Mas, *em contrário*. — A excomunhão é um ato de jurisdição. Ora, ninguém pode exercer jurisdição sobre si mesmo, porque ninguém pode ser juiz e réu na mesma causa. Nem tão pouco sobre um superior ou um igual. Logo, não pode ninguém excomungar um superior, um igual ou a si mesmo.

SOLUÇÃO. — Como a jurisdição, fazendo de quem a exerce o juiz daquele sobre quem a exerce, o constitui num estado de superioridade sobre este, por isso ninguém pode ter jurisdição sobre si mesmo ou sobre o superior ou sobre o igual. E por consequência, ninguém pode excomungar a si mesmo nem ao superior nem ao igual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Apóstolo fala hipoteticamente, isto é, suposto que o anjo pecasse; porque então superior não seria ao Apóstolo, mas inferior. Ora, nada há de contraditório que, nas proposições condicionais, cujos antecedentes são impossíveis; impossíveis também sejam os consequentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Em tal caso ninguém é excomungado, porque um igual não tem jurisdição sobre o seu igual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A absolvição e a ligação no foro da confissão são relativas só a Deus, perante quem o superior torna-se inferior por causa do seu pecado. Ora, a excomunhão concerne o juízo externo, onde ninguém perde a superioridade, porque peca. Por onde, não há semelhança de razão num e noutro foro. — E contudo, mesmo no foro da confissão ninguém pode absolver-se a si mesmo, nem ao superior nem ao igual, em matéria de pecado mortal, senão lhe foi isso confiado. Mas, em matéria de pecado venial o pode, porque os pecados veniais ficam perdoados por qualquer dos sacerdotes que conferem a graça; por onde, a remissão dos pecados veniais resulta do poder da ordem.

Art. 5 — Se contra alguma corporação inteira pode ser proferida sentença de excomunhão.

O quinto discute-se assim. — Parece que contra uma corporação interna pode ser proferida sentença de excomunhão.

1. — Pois, pode uma corporação constituir-se para um mau fim. Ora, a excomunhão deve ser aplicada a quem é contumaz na malícia. Logo, pode ser proferida a excomunhão contra uma corporação inteira.

2. Demais. — O gravíssimo na excomunhão é a separação dos sacramentos da Igreja. Ora, pode se dar que a toda uma cidade seja interdita a celebração dos sacramentos. Logo, também uma corporação inteira pode ser excomungada.

Mas, *em contrário*, a Glosa de Agostinho, que diz que nem o príncipe nem o povo devem ser excomungados.

SOLUÇÃO. — Ninguém deve ser excomungado senão por um pecado mortal. Ora, o pecado consiste num ato; e este não é prática de uma comunidade, mas de cada um em particular, no mais das vezes. Por isso cada membro da comunidade de per si pode ser excomungado, mas não a comunidade mesma. E se por vezes se dá que o autor do ato é toda a multidão em si mesma — como quando muitos puxam um barco, o que cada um por si só não poderia fazer — contudo não é provável que uma comunidade consinta toda ela no mal a ponto de dele não discernir nenhum dos membros da mesma. E como não é próprio de Deus, juiz de toda a terra, condenar o justo com o ímpio, no dizer da Escritura, por isso a Igreja, que deve imitar o juízo de Deus, bastante providente estatuiu, que uma comunidade não seja excomungada, para que talvez não suceda que, arrancando a cizânia, arranqueis juntamente com ela também o trigo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A solução se deduz do que foi dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A suspensão não é tão grande pena como a excomunhão; porque os suspensos não ficam privados dos sufrágios da Igreja, como os excomungados. Por onde, pode um ser suspenso sem ser por pecado próprio; assim como todo um reino pode ser posto sob interdito pelo pecado do rei. Portanto, não há símile entre a excomunhão e a suspensão.

Art. 6 — Se quem já foi excomungado uma vez pode sê-lo de novo.

O sexto discute-se assim. — Parece que quem já foi excomungado uma vez não pode sê-lo de novo.

1. — Pois, pergunta o Apóstolo: Que me vai a mim julgar de aqueles que estão fora? Ora, os excomungados estão fora da Igreja. Logo, sobre eles já a Igreja não tem que formar nenhum juízo, de modo a poder de novo excomungá-las.

2. Demais. — A excomunhão é uma separação da vida da Igreja e da comunhão dos fiéis. Ora, quem já foi privado de uma coisa não pode tornar a sê-la. Logo, um excomungado não pode sê-lo de novo.

Mas, *em contrário*. — A excomunhão é uma pena e é um remédio curativo. Ora, todas as penas e remédios são renovados quando as circunstâncias o exigem. Logo, a excomunhão pode ser renovada.

SOLUÇÃO. — Quem já sofreu uma excomunhão pode ser excomungado de novo, quer pela reiteração da mesma excomunhão, para mais confundir-se o excomungado e assim ser levado a afastar-se do

pecado; ou por outras causas. E assim são tantas as excomunhões principais quantas as causas por que alguém é excomungado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O apóstolo se refere aos pagãos e aos outros infiéis, que não receberam o carácter que os torne membros do povo de Deus. Mas, como o carácter batismal, que torna cada um membro do povo de Deus, é indelével, por isso o batizado sempre pertence de certo modo à Igreja. E assim, a Igreja sempre tem o poder de o julgar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a privação não seja em si mesma susceptível de mais nem de menos, é o porém na sua causa. E assim, a excomunhão pode ser renovada. E mais afastado está dos sufrágios da Igreja quem foi várias vezes excomungado, que quem só uma vez o foi.

Questão 23: Da comunicação com os excomungados.

Em seguida devemos tratar da comunicação com os excomungados.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se é lícito comunicar com o excomungado, por necessidades puramente temporais.

O primeiro discute-se assim. — Parece lícito comunicar com o excomungado por necessidades puramente temporais.

1. — Pois, a excomunhão é um ato do poder das chaves. Ora, o poder das chaves se estende só à ordem espiritual. Logo, pela excomunhão não fica um proibido de comunicar com outro na ordem corporal.

2. Demais. — O que foi instituído em vista da caridade não pode se lhe opor a ela. Ora, por um preceito de caridade estamos obrigados a socorrer os nossos inimigos, o que não é possível sem comunicação. Logo, é lícito comunicar com o excomungado nas suas necessidades corporais.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Com esse tal nem comer deveis.

SOLUÇÃO. — Há uma dupla excomunhão. — A menor, que priva só da participação dos sacramentos, mas não da comunhão dos fiéis. E por isso com um tal excomungado é lícito comunicar, mas não é lícito conferir-lhe os sacramentos. — Outra é a excomunhão maior; e essa priva o excomungado dos sacramentos da Igreja e da comunhão dos fiéis. Por onde, com o excomungado por tal excomunhão não é lícito comunicar. Mas como a Igreja recorre à excomunhão para curar os seus filhos e não para os perder, por isso excetua-se dessa regra geral certas coisas, — as relativas à salvação — nas quais é lícito comunicar com o excomungado. Porque, no tocante a elas, podemos lícitamente comunicar com ele, e mesmo trocar palavras em matéria diversa, de modo que mais facilmente, pela familiaridade, venha a receber a doutrina da salvação.

Excetua-se também certas pessoas, às quais incumbe especialmente prover às necessidades do excomungado a saber: a esposa, o filho, o escravo, o empregado rural e o servo. Mas isto se entende, dos filhos não emancipados; do contrário, ficariam obrigados a evitar a sociedade do próprio pai. Dos outros, se entende que é lícito comunicar com o excomungado, se antes da excomunhão lhe estavam sujeitos, mas não se depois. — Certos porém, entendem de maneira inversa, a, saber, que os superiores podem lícitamente comunicar com os inferiores, mas outros pensam em sentido contrário. Mas pelo menos devem comunicar com eles em matéria a que estão obrigados; pois, assim como os inferiores estão obrigados ao serviço dos superiores, assim estes a providenciar sobre as necessidades daqueles.

Há ainda outros casos excetuados: Assim, quando se ignora a excomunhão; e quando se é estrangeiro ou viajante na terra dos excomungados, podendo-se então lícitamente comprar, deles ou receber-lhes esmola. E do mesmo modo se vimos o excomungado em necessidade; porque então, por um preceito de caridade estamos obrigados a socorrê-lo. Coisas todas expressas neste versículo:

Utilidade, lei, humildade, causa ignorada, necessidade. A utilidade concerne às palavras de salvação: a lei, ao matrimônio; a humildade, à sujeição. O resto é claro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As coisas corporais se ordenam às espirituais. Por onde, o poder concernente à ordem espiritual, pode abranger também a ordem temporal; assim a arte que visa o fim ordena o que concerne os meios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No caso em que por preceito de caridade estamos obrigados a comunicar com o excomungado, não ficamos proibidos de o fazer, como do sobredito se colhe.

Art. 2 — Se quem comunica com o excomungado fica excomungado.

O segundo discute-se assim. — Parece que quem comunica com o excomungado não fica excomungado.

1 — Pois, mais separado da Igreja está o gentio que o excomungado. Ora, quem comunica com o gentio ou com o judeu não fica excomungado. Logo, nem aquele que comunica com um excomungado cristão.

2. Demais. — Quem comunica com um excomungado fica excomungado; pela mesma razão também o ficará quem comunica com quem com ele comunica, e assim ao Infinito. O que é absurdo. Logo, não fica excomungado quem comunica com ele.

Mas, *em contrário*, o excomungado está posto fora da comunhão. Logo, quem com ele comunica se afasta da comunhão da Igreja. E assim, considerar-se-á excomungado.

SOLUÇÃO. — A excomunhão pode ser proferida contra alguém de dois modos. — Ou de modo que fique excomungado juntamente com quem com ele comunicar. E então não há dúvida que quem comunicar com o excomungado incorrerá na pena de excomunhão maior. — Ou o excomungado o é pura e simplesmente. E então quem lhe participar do crime, dando-lhe conselho, auxílio ou favor, incorrerá também na pena de excomunhão maior. E quem comunicar com ele, em outras causas, falando-lhe, saudando-o ou sentando-se à mesma mesa incorrerá na penalidade de excomunhão menor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Igreja não pretende corrigir os infiéis como o faz aos seus fiéis, cujo governo lhe incumbe. Por isso não separa da comunhão dos infiéis, como o faz em relação à comunhão dos fiéis, aqueles que excomunga, sobre os quais exerce o seu poder.

RESPOSTA À SEGUNDA. — É lícito comunicar com o excomungado por excomunhão menor. Assim, a excomunhão não atinge terceira pessoa.

Art. 3 — Se comunicar com o excomungado, nos casos não permitidos, é pecado mortal.

O terceiro discute-se assim. — Parece que comunicar com o excomungado, nos casos não permitidos, é sempre pecado mortal.

1. — Pois, uma decretal determina, que por medo da morte não deve ninguém comunicar com o excomungado, porque devemos antes sofrer a morte, que pecar mortalmente. Ora, esta razão seria nula, se não fosse sempre pecado mortal comunicar com o excomungado. Logo, etc.

2. Demais. — Proceder contra o preceito da Igreja é pecado mortal. Ora, a Igreja ordena que ninguém comunique com um excomungado. Logo, comunicar com um excomungado é pecado mortal.

3. Demais. — Ninguém é privado de receber a Eucaristia por motivo de pecado venial. Ora, quem comunica com o excomungado em casos não permitidos fica privado de receber a Eucaristia, porque incorre na pena de excomunhão menor. Logo, quem comunica com o excomungado em casos não permitidos peca mortalmente.

4. Demais. — Ninguém deve ser excomungado por excomunhão maior senão por pecado mortal. Ora, segundo o direito, pode um ser excomungado com excomunhão maior por ter comunicado com o excomungado. Logo, comunicar com o excomungado é pecado mortal.

Mas, *em contrário*. — Do pecado mortal ninguém pode absolver, salvo quem tiver jurisdição. Ora, qualquer sacerdote pode absolver da comunicação com o excomungado. Logo, não é pecado mortal.

2. Demais. — A intensidade da pena é proporcional ao pecado. Ora, por comunicação com o excomungado, o costume comum não comina a pena devida ao pecado mortal, mas antes, a devida ao pecado venial. Logo, não é pecado mortal.

SOLUÇÃO. — Certos dizem, que sempre que comunicamos com o excomungado por palavras ou por qualquer modo, por que não é lícito com ele comunicar, pecamos mortalmente, exceto nos casos excetuados pelo direito. — Mas, como é demasiado rigoroso que pequemos mortalmente por uma única ligeira palavra que trocamos com o excomungado; e que os que excomungam enredariam a muitos nos laços da condenação, o que contra os primeiros redundaria, por isso, outros acham mais provável que nem sempre pecaremos mortalmente, mas só se participarmos do crime do excomungado, quer in divinis, quer no desprezo da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa decretal se refere à comunicação in divinis. — Ou devemos responder que o pecado mortal e o venial tem isto de comum, que nem aquele nem este podem ser ações boas. Por onde, como devemos antes preferir a morte, que pecar mortalmente, assim também devemos preferi-la ao pecado venial, do modo pelo qual estamos obrigados a nos abster desse pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O preceito da Igreja visa diretamente os bens espirituais e, por consequência, todo ato legítimo. Por isso, quem comunica com o excomungado in divinis, vai contra o preceito; quem com eles comunicar em outras matérias procede contra o preceito e peca venialmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pode alguém, mesmo sem nenhuma culpa, ser às vezes privado da Eucaristia, como se dá com os suspensos ou os interditos; porque essas penas são aplicadas às vezes a um, por culpa de outro, que fica assim por elas punido.

RESPOSTA À QUARTA. — Embora comunicar com um excomungado seja pecado venial, contudo, comunicar com ele pertinazmente é pecado mortal. Por isso pode um ser excomungado, segundo o direito.

Questão 24: Da absolvição da excomunhão.

Em seguida devemos tratar da absolvição da excomunhão.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se qualquer sacerdote pode absolver o seu súdito da excomunhão.

O primeiro discute-se assim. — Parece que qualquer sacerdote pode absolver o seu súdito da excomunhão.

1. — Pois, mais forte é o vínculo do pecado que o da excomunhão. Ora, qualquer sacerdote pode absolver o seu súdito do pecado. Logo, com muito maior razão, da excomunhão.

2. Demais. — Desaparecida a causa desaparece o efeito. Ora, a causa de excomunhão é o pecado mortal. Logo, como qualquer sacerdote possa absolver desse pecado mortal, poderá também absolver da excomunhão. Mas, *em contrário*. — Quem pode excomungar também pode absolver o excomungado. Ora, os sacerdotes inferiores não podem excomungar os seus súditos. Logo, nem absolver.

SOLUÇÃO. — De uma excomunhão menor pode absolver quem o pode da participação no pecado. Mas se a excomunhão for maior — ou terá sido proferida pelo juiz, e então quem a aplicou, ou o seu superior, também poderá absolver dera; ou terá sido aplicada por direito, e então o bispo ou mesmo um sacerdote pode absolver, exceto seis casos que o autor do direito, isto é, o Papa, reservou a si. O primeiro é o de lançar mãos sobre um clérigo ou um religioso; o segundo, o do que foi denunciado por ter incendiado uma igreja; o terceiro, o denunciado de ter arrombado uma Igreja; quarto, o de quem comunica in divinis cientemente, com quem foi nominalmente excomungado pelo Papa; o quinto, o de quem falsifica as cartas da Sé Apostólica; o sexto, o de quem comunica com o crime do excomungado. Pois, não deve ser absolvido senão por quem excomungou, mesmo se não for seu súdito; salvo se, por dificuldade de ir ter com ele, o excomungado fosse absolvido pelo bispo, pelo seu sacerdote próprio, feito contudo o juramento, que obedecerá à ordem do juiz que proferiu a sentença.

No primeiro caso porém há oito exceções. A primeira, se é artigo de morte, quando de qualquer excomunhão pode o excomungado ser absolvido por qualquer sacerdote; a segunda, quanto se trata de porteiro de pessoa poderosa e que agrediu o clérigo ou sacerdote, mas não por ódio nem intencionalmente; a terceira, se quem o fez foi uma mulher; a quarta, se um escravo, cuja ausência, sem culpa sua, prejudicou o seu dono a quinta, se um regular agride outro, se não houver excesso no ato de violência; a sexta, se o culpado é um pobre; a sétima, se um impúbere, um velho ou um valetudinário; a oitava, se houver inimizade capital entre o agressor e a vítima.

Há também outros sete casos, em que quem agredir um clérigo não incorre em excomunhão. Primeiro se, por causa de disciplina, como mestre ou prelado, é que o fez; segundo, por jocosa levandade; terceiro pelo ter apanhado praticando uma turpitude com a esposa, a mãe, a irmã ou a filha; quarto, se repelir imediatamente a força com a força; quinto, se ignorar que é clérigo; sexto, se o encontrar em estado de apostasia, depois da terceira advertência; sétimo se transferir-se o clérigo a uma situação que lhe é absolutamente contrária, como se se fizer soldado, ou cair em bigamia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o vínculo do pecado seja, absolutamente falando, mais forte que o da excomunhão, contudo de certo modo o da excomunhão é mais forte,

porque não somente obriga perante a Deus mas também perante a Igreja. Por Isso, para absolver da excomunhão é necessária a jurisdição no foro externo; não porém para a absolvição do pecado; nem se exige a garantia do juramento, como se exige para a absolvição da excomunhão, pois, o juramento faz desaparecer as dúvidas existentes entre os homens, segundo o Apóstolo,

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como o excomungado não participa dos sacramentos da Igreja, o sacerdote não no pode absolver da culpa, se não for este, primeiro, absolvido da excomunhão.

Art. 2 — Se alguém pode ser absolvido contra a vontade.

O segundo discute-se assim. — Parece que ninguém pode ser absolvido contra a vontade.

1. — Pois, os bens espirituais não se conferem a ninguém contra a vontade. Ora, a absolvição da excomunhão é um benefício espiritual. Logo, a ninguém pode ser dada contra a vontade.

2. Demais. — A causa da excomunhão é a contumácia. Ora, sobretudo contumaz é quem não quer ser absolvido, por desprezo pela excomunhão. Logo, não pode ser absolvido.

Mas, *em contrário*. — A excomunhão pode ser imposta a alguém contra a sua vontade. Ora, o que adquirimos sem cooperação da nossa vontade também podemos perder sem essa cooperação, como o demonstram os bens da fortuna. Logo, pode-se impor a excomunhão a alguém contra a sua vontade.

SOLUÇÃO. - O mal da culpa e o da pena diferem em que o princípio da culpa esta em nós, por ser todo pecado voluntário. O princípio da pena porém esta às vezes fora de nós, pois, não é necessário seja a pena voluntária, antes, é da natureza dela ser contra a vontade. Por onde, assim como os pecados não os cometemos senão por vontade, assim a ninguém se lhe perdoam contra a vontade. Mas a excomunhão, assim como pode ser imposta contra a vontade do excomungado, assim também contra a sua vontade pode ser absolvido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A objeção é verdadeira relativamente aos bens espirituais que dependem da nossa vontade, tais as virtudes que não podemos involuntariamente perder. A ciência porém, embora bem espiritual, podemos perdê-la contra a nossa vontade, p. ex., por uma doença. Logo, a razão aduzida não vem a propósito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo ao contumaz se lhe pode discreta e justamente levantar a excomunhão, se se vir que isso lhe convém à salvação, pois para seu remédio é que lhe foi ela lançada.

Art. 3 — Se pode o excomungado ser absolvido de uma excomunhão, sem o ser de todas.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não pode o excomungado ser absolvido de uma excomunhão, sem o ser de todas.

1. — Pois, o efeito deve ser proporcionado à causa. Ora, a causa da excomunhão é o pecado. E como ninguém pode ser absolvido de um pecado sem o ser de todos, também não poderá ser de uma excomunhão sem o ser de todas.

2. Demais. — A absolvição da excomunhão se faz na Igreja. Ora, quem já está sob o peso de uma excomunhão está fora da Igreja. Logo, enquanto uma permanece, não pode ser absolvido de outra.

Mas, *em contrário*. — A excomunhão é uma pena. Ora, podemos ficar livres de uma pena, sem o ficarmos de outra. Logo, pode o excomungado ser absolvido de uma excomunhão sem o ser de outra.

SOLUÇÃO. — As excomunhões não tem entre si nenhuma conexão. Por isso pode o excomungado ser absolvido de uma sem o ser de outra.

Mas, nesta matéria, devemos saber que o excomungado às vezes o é por várias excomunhões lança das pelo mesmo juiz. E então, absolvido de uma, entende-se absolvido de todas, salvo determinação *em contrário*; ou quando o que está sob o peso de várias excomunhões e pede a absolvição de uma só das causas dela. — Outras vezes porém é excomungado por várias excomunhões e por vários juízes. E então, o ser absolvido de uma não implica em o ser de outra; salvo se todos os juízes, a pedido do excomungado, confirmarem a absolvição; ou se todos derem ao excomungado uma mesma absolvição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Todos os pecados são conexos na aversão da vontade, de Deus, com cuja aversão não pode coexistir a remissão dos pecados; por isso um pecado pode ser absolvido sem o outro. Ora, as excomunhões não tem nenhuma conexão dessa natureza. Nem, além disso, a absolvição da excomunhão fica impedida por contrariedade com a vontade. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Assim como o excomungado estava separado da Igreja por várias causas, assim é possível que essa separação seja removida quanto a uma causa e não quanto a outra.

Questão 25: Da indulgência em si mesma.

Em seguida devemos tratar da indulgência.

E primeiro, em si mesma considerada. Segundo, dos que a concedem. Terceiro, dos que a recebem.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a indulgência pode remitir algo da pena satisfatória.

O primeiro discute-se assim. Parece que a indulgência nada pode remitir da pena satisfatória.

1. — Pois, aquilo do Apóstolo — Não pode negar-se a si mesmo— diz a Glosa: O que faria, se não cumprisse o prometido. Ora, o próprio Senhor o disse: o número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Logo, nada pode ser perdoado da pena satisfatória, determinada conforme a quantidade da culpa.

2. Demais. — O inferior não pode absolver daquilo a que o superior obrigou. Ora, Deus, quando absolve da culpa, obriga à pena temporal, como diz Hugo Vitorino. Logo, ninguém pode absolver dessa pena, perdando alguma parte dela.

3. Demais. — Pertence ao poder da excelência conferir o efeito dos sacramentos, sem eles. Ora, ninguém tem, a não ser Cristo, o poder de excelência sobre os sacramentos. Ora, sendo a satisfação parte do sacramento da penitência, contribuindo para o perdão da pena devida, parece que nenhum homem, como tal, pode perdoar o débito da pena, sem a satisfação.

4. Demais. — O poder não foi dado aos ministros da Igreja para a destruição, mas para a edificação. Ora, seria para a destruição, se eliminasse a satisfação, dada como remédio à nossa utilidade. Logo, o poder dos ministros da Igreja não se estende a tal.

Mas, *em contrário*. — Aquilo do Apóstolo: Pois eu também a indulgência de que usei, se de alguma tenho usado, foi por amor de vós em pessoa de Cristo, diz a Glosa: isto é, como se Cristo a usasse. Ora, Cristo podia perdoar, sem qualquer satisfação, a pena do pecado, como o fez à mulher adúltera. Logo, também o podia Paulo. Portanto, também o pode o Papa, que não tem na Igreja menor poder que o que tinha Paulo.

2. Demais. — A Igreja universal não pode errar; pois aquele que em tudo foi atendido pela sua reverência, disse a Pedro, sobre cuja confissão foi fundada a Igreja: Eu roguei por ti para que a tua fé não falte. Ora, a Igreja universal aprova e concede as indulgências. Logo, algum valor elas tem.

SOLUÇÃO. — Todos concedem o valor das indulgências, pois, seria ímpio dizer que a Igreja faz qualquer coisa em vão. Certos porém afirmam, que não valem para absolver do reato da pena a ser expiada no purgatório, pelo juízo de Deus; valem porém para absolver da obrigação, pela qual o sacerdote impôs ao penitente uma certa pena, ou a que ele estava obrigado por determinação dos cânones.

Esta opinião porém não pode ser tida como verdadeira. — Primeiro, porque contraria expressamente o privilégio dado a Pedro que seria perdoado no céu o que perdoasse na terra. Por onde, o perdão dado no tribunal da Igreja vale também no tribunal de Deus. — Além disso, concedendo tais indulgências a Igreja antes causaria dano do que auxílio; pois castigaria com as penas do purgatório, que são mais graves, depois de ter perdoado as penitências impostas.

Por isso, devemos, de outro modo, afirmar que valem tanto no foro da Igreja quanto no tribunal de Deus, para perdoar as penas restantes depois da contrição, da confissão e da absolvição, quer tenham sido impostas, quer não. E a razão por que podem valer é a unidade do corpo místico na qual muitos fizeram obras de penitência excedentes à medida dos seus débitos; e também sofreram com paciência muitas tribulações injustas pelas quais poderiam expiar uma multidão de penas, se destas fossem réus. E desses méritos tanta é a riqueza que excedeu o total das penas atuais devidas pelos vivos. Mas sobretudo pelo mérito de Cristo que, embora obre nos sacramentos, não limita a eles contudo a sua eficácia; mas pela sua infinidade excede a eficácia dos sacramentos.

Ora, como dissemos antes, um pode satisfazer por outro. Os santos porém, cujas obras encerram uma superabundância de satisfação, não nas praticaram por ninguém que em particular precisasse de perdão, pois do contrário, conseguiria esse o perdão sem necessidade de nenhuma indulgência; mas as praticaram, em geral para toda a Igreja, como o Apóstolo diz de si, que cumpre o que resta a padecer a Jesus Cristo pelo seu corpo, que é a Igreja, à qual escreve. E assim, os referidos méritos são comuns a toda a Igreja. Ora, o que é comum a uma multidão distribui-se a cada membro dela segundo o arbítrio de quem a governa. Por onde, assim como alcançaria o perdão dos pecados aquele por quem outrem satisfizesse, assim também se a satisfação de outrem lhe fosse distribuída por quem tem o poder de o fazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O perdão causado pelas indulgências não elimina a proporção entre a pena e a culpa; pois, pela culpa de um, outro sofre voluntariamente uma pena.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quem ganha as indulgências não fica absolvido, simplesmente falando, do débito da pena, mas recebe o com que pague esse débito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O efeito da absolvição sacramental é a diminuição do reato. E esse efeito não no produzem as indulgências; mas quem lhe concede as indulgências absolve o pecador da pena devida, em virtude dos bens comuns da Igreja, como do sobre dito se colhe.

RESPOSTA À QUARTA. — A graça, mais que as nossas obras habituais, dá o remédio para evitarmos os pecados. E como o afeto, que quem ganha as indulgências concebe, em relação à causa pela qual a indulgência é dada, dispõe para a graça, por isso também pelas indulgências é dado o remédio para se evitarem os pecados. Por onde, a concessão de indulgências não concorre para a ruína das almas, salvo se o forem desordenadamente. — Contudo deve-se aconselhar aos que as ganham, que nem por isso se abstenham das obras de penitência prescritas; a fim de também nelas haurirem o remédio, embora imunes do débito da pena, e sobretudo porque pode se dar sejam mais devedores do que crêem.

Art. 2 — Se as indulgências valem tanto quanto o seu conteúdo.

O segundo discute-se assim. — Parece que as indulgências não valem tanto quanto o seu conteúdo.

1. — Pois, as indulgências não produzem o seu efeito senão em virtude do poder das chaves. Ora, quem tem o poder das chaves não pode, em virtude dele, perdoar senão uma parte determinada da pena do pecado, considerada a gravidade deste e a Intensidade da contrição do penitente. Logo, como as indulgências são concedidas conforme à vontade de quem as institui, parece não valem tanto quanto o seu conteúdo.

2. Demais. — Pelo débito da pena se nos restava a obtenção da glória, que devemos sumamente desejar. Ora, se as indulgências valem tanto quanto o seu conteúdo, poderíamos, ganhando umas após

outras, nos tornarmos imunes de todo o reato da pena temporal. Logo, parece que devíamos empregar todo o nosso estudo em ganhar as indulgências com prejuízo de quaisquer outras obras.

3. Demais. — As vezes é concedida a quem der auxílios para a ereção da fábrica de uma igreja, a indulgência de alcançar a remissão da terça parte dos pecados. Se, pois, as indulgências valem tanto quanto o seu conteúdo, então, quem desse um dinheiro, depois mais um e depois ainda um terceiro, alcançaria a absolvição plena da pena de todos os pecados. O que é absurdo.

4. Demais. — As vezes é a indulgência concedida nos termos seguintes: quem entrar numa igreja ganhará sete anos de perdão dos pecados. Se, pois, uma indulgência vale tanto quanto o seu conteúdo, quem morar perto dessa igreja ou os clérigos da mesma, que a ela vão quotidianamente, ganharão tanto como os que vem de longe — o que é injusto. E além disso, segundo parece, ganhará num dia tantas vezes indulgências quantas entrar nessa igreja.

5. Demais. — Perdoar a alguém uma pena, além do merecido, é o mesmo que perdoar sem causa, pois esse excesso por nada é recompensado. Ora, quem concede a indulgência não pode perdoar a ninguém a sua pena, total ou parcialmente, sem causa; como se lhe dissesse o Papa: Eu te perdoo toda a pena devida pelo pecado. Logo, parece que também não pode perdoar nada além da justa medida. Ora, as indulgências às vezes são pregadas além da justa medida. Logo, não valem tanto quanto o seu conteúdo.

Mas, *em contrário*. — A Escritura diz: Acaso necessita Deus das vossas mentiras para que em sua defesa faleis dolosamente? Logo, a Igreja, quando prega as indulgências, não mente. Logo, valem tanto quanto o por que são pregadas.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Se é vã a nossa pregação também é vã a vossa fé. Logo, quem diz falsidades na pregação torna vã, o quanto pode, a sua fé e portanto peca mortalmente. Logo, se as indulgências não valem tanto quanto o por quê são pregadas, todos os que as pregam pecam mortalmente. O que é absurdo.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria várias são as opiniões. Uns dizem que tais indulgências não valem tanto quanto o seu conteúdo, mas valem para cada um na medida da sua fé e devoção. Mas afirmam que a Igreja usa de uma linguagem exagerada para, mediante uma pia fraude, aliciar à beneficência, como a mãe que promete uma fruta ao filho para provocá-lo a andar. — Mas essa é uma opinião muito perigosa de se professar. Pois, como diz Agostinho, se se encontrasse na Sagrada Escritura algo de falso, perderia ela a força da sua autoridade. Semelhantemente, se descobríssemos alguma falsidade na pregação da Igreja, nenhuma autoridade lhe teriam os ensinamentos, para roborar a fé.

Por isso outros disseram, que as indulgências valem tanto quanto o seu conteúdo, segundo uma justa ponderação; não porém segundo a ponderação de quem a dá, que estima excessivamente a sua dádiva; nem segundo a estimação de quem a recebe, que poderia avaliar em muito pouco o que foi dado; mas segundo uma avaliação justa, justa pelo juízo dos bons, pesada a condição da pessoa, a utilidade e a necessidade da Igreja, pois, num tempo ela pode necessitar mais que em outro. — Mas esta opinião não pode sustentar-se, como passamos a expor. Primeiro, porque de acordo com ela, as indulgências não valeriam para a remissão, mas só para uma certa comutação dos pecados. Além disso, a pregação da Igreja não seria isenta de mentira. Pois, às vezes, uma indulgência seria pregada, muito maior que o que poderia exigir uma justa estimativa, pesadas todas as condições referidas. Assim, quando o Papa concede a indulgência de sete anos a quem entrar numa igreja; e tais indulgências também foram instituídas por São Gregório nas estações de Roma.

Por isso outros dizem, que a extensão do perdão nas indulgências não se deve medir pela devoção de quem as ganha somente, como professa a primeira opinião; nem pela quantidade do que é dado, como quer a segunda; mas pela causa por que a indulgência é concedida, e que faz com que alguém seja digno de a ganhar. Por onde, conforme o que se dá por essa causa, nessa medida se consegue o perdão concedido pela indulgência, total ou parcialmente. — Mas, de novo, isto não pode salvar o costume da Igreja que concede uma indulgência, ora maior, ora menor, pela mesma causa. Assim, nas mesmas circunstâncias, ora dá a indulgência de um ano aos visitantes de uma igreja; ora, quarenta dias — como se o Papa, concedendo uma indulgência, quisesse conferir uma graça. Por onde, a extensão do perdão concedido pela indulgência não se deve medir pela causa, que tornou alguém digno dela.

Devemos, pois, opinar diferentemente, que a extensão do efeito depende da extensão da causa. Ora, a causa da remissão da pena nas indulgências não é outra senão a abundância dos méritos da Igreja, suficiente para fazer expiar totalmente a pena. E não é a causa efetiva dela nem a devoção, nem a pena, nem o dom feito por quem a recebe, nem a causa por que é ela dada. Por isso, não há mister de proporcionar a nada disso a extensão do perdão; mas aos méritos, da Igreja, que sempre superabundam. Portanto na medida em que a cada um forem esses méritos aplicados, nessa mesma conseguirá o perdão da culpa. Mas, a fim de serem aplicados a uma pessoa determinada, é necessária a autoridade de dispensar o referido tesouro e a união daquele a quem é dispensado como aquele que mereceu, o que se faz pela caridade. Necessária também é a razão da dispensa, pela qual se obedeça à intenção dos autores de tais obras meritórias — pois as fizeram para a honra de Deus e a utilidade geral da Igreja. Por onde, qualquer causa, que redunde em utilidade da Igreja e honra de Deus, é razão suficiente de conceder indulgências.

E assim devemos, com outros, pensar que, absolutamente falando, as indulgências tanto valem quanto o por que são pregadas. Contanto que tenha autoridade quem a concede; haja caridade da parte de quem a recebe; e da parte da causa, a piedade, que compreende a honra de Deus e a utilidade do próximo. Nem isso torna demasiado largo o tribunal de Deus ou derroga à justiça divina; porque nada é perdoado da pena, mas a pena de um é atribuída a outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O poder das chaves, como dissemos, é de duas espécies: o da ordem e o da jurisdição. A chave da ordem é um sacramental. E como os efeitos dos sacramentos não são determinados pelo homem, mas por Deus, o sacerdote não pode determinar quanto, pela chave da ordem, é perdoado da pena devida, no foro da consciência; mas tanto será perdoado quanto Deus tiver ordenado. A chave da jurisdição porém não é um sacramental e o seu efeito depende do arbítrio humano. E o efeito dessa chave é a remissão operada pelas indulgências; pois, não depende esse perdão da dispensa dos sacramentos, mas da dos bens comuns da Igreja. Por isso, também os legados não-sacerdotes podem conferir indulgências. Portanto, no arbítrio de quem as concede está determinada a quantidade da pena que pela indulgência será perdoada. Se porém o perdão for desordenado, de modo que os fiéis venham, quase, por nada, a abandonar as obras de penitência: peca quem tais indulgências concede; mas nem por isso deixará ninguém de ganhar uma indulgência plenária.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora as indulgências valham muito para a remissão da pena, contudo as outras obras satisfatórias são mais meritórias para se ganhar o prêmio essencial — o que é infinitamente melhor que a remissão da pena temporal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quando é concedida uma indulgência determinadamente — a quem der auxílio para a fábrica de uma igreja, entende-se esse auxílio como sendo proporcionado a quem o dá; e conforme maior ou menor for ele, maior ou menor será a indulgência ganha. E assim, o pobre que só

der um dinheiro ganhará totalmente a indulgência; não porém o rico, que não deve para obra tão pia e frutuosa dar tão pouco, que se poria no caso de um rei do qual não se disse que socorreu alguém por lhe ter dado um óbulo.

RESPOSTA À QUARTA. - Quem mora perto da igreja, bem como os sacerdotes e os clérigos ganham tanta indulgência como os que vêm de mil léguas de distância; porque o perdão não se proporciona ao trabalho, como se disse, mas aos méritos aplicados. Mas quem mais penas se desse mais méritos adquiriria. Mas isto se entende de indulgência dada indistintamente. As vezes porém faz-se distinção. Assim o Papa, nas absolvições gerais, dá cinco anos aos que atravessam o mar; aos que atravessarem montes, três; aos outros, um. — Contudo, os que visitam o lugar referido, no período durante o qual podem ganhar a indulgência, tantas vezes quantas puderem, nem por isso ganharão outras tantas indulgências. Pois, às vezes uma indulgência é concedida só num tempo determinado, como quando se diz: Quem visitar a igreja tal em tal tempo ganhará tanto de indulgência; entendendo-se uma vez só. Mas se numa igreja houver indulgência perene, como a de quarenta dias na igreja de S. Pedro, então quantas vezes alguém a visitar, outras tantas indulgências ganhará.

RESPOSTA À QUINTA. — A causa da indulgência é necessária, não a fim de por ela dever medir-se o perdão da pena, mas para que a intenção daqueles cujos méritos são comunicados possa aplicar-se a quem ganhar a indulgência. Ora, o bem de um pode comunicar-se a outro de dois modos. Primeiro, pela caridade; e então, mesmo sem indulgências podemos, se temos a caridade, participar de todos os bens praticados. De outro modo, pela intenção de quem praticou a obra. E assim, pelas indulgências, havendo causa legítima, poderá a intenção de quem praticou uma obra para utilidade da Igreja ser aplicada a quem ganha a indulgência.

Art. 3 — Se se deve conceder uma indulgência por um subsídio temporal.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não se deve conceder indulgência por um subsídio temporal.

1. — Pois, o perdão dos pecados é um bem espiritual. Ora, dar o espiritual pelo temporal é simonia. Logo, tal não se deve fazer.

2. Demais. — Os socorros espirituais são mais necessários que os temporais. Ora, pelos socorros espirituais não se concedem indulgências. Logo, muito menos se devem conceder por subsídios temporais.

Mas, *em contrário*, o costume comum da igreja, que concede indulgências a quem fizer peregrinações ou esmolas.

SOLUÇÃO. — Os bens temporais se ordenam aos espirituais, pois, por causa destes é que devemos usar daqueles. Por onde, pelos temporais em si mesmos não se podem conceder indulgências, mas pelos temporais ordenados para os espirituais; tal a repressão dos inimigos da Igreja, que lhe perturbam a paz, ou para a construção de igreja, pontes e a concessão de esmolas tais.

Por onde é claro que não há, no caso vertente, simonia, porque não se dá o espiritual pelo temporal.

Donde se deduz clara a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo em vista de bens puramente espirituais se podem conceder indulgências, o que às vezes se faz. Assim, a todo aquele que orar pelo rei da França são-lhe concedidos pelo Papa Inocêncio IV dez dias de indulgência. Semelhantemente, aos que pregam a cruzada se lhes concede às vezes a mesma indulgência que aos que nela se inscrevem.

Questão 26: Dos que podem conceder indulgências.

Em seguida devemos tratar dos que podem conceder indulgências.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se qualquer sacerdote pároco pode conceder indulgências.

O primeiro discute-se assim. — Parece que qualquer sacerdote pároco pode conceder indulgências.

1. — Pois, a indulgência tira a sua eficácia da abundância dos méritos da Igreja. Ora, não há nenhuma congregação de fiéis, que não tenha alguma abundância de méritos. Logo, qualquer sacerdote pode conceder indulgências, e semelhantemente qualquer prelado, desde que tenham jurisdição sobre uma congregação de fiéis.

2. Demais. — Qualquer prelado representa a pessoa de toda a multidão dos fiéis; assim como um homem representa a sua pessoa. Ora, qualquer pode comunicar a outrem os seus bens, satisfazendo por ele. Logo, também o prelado pode comunicar os bens de todos os fiéis que lhe estão confiados. E portanto, parece que pode conceder indulgências.

Mas, *em contrário*. — É menos excomungar, que conceder indulgências. Ora, excomungar não o pode um sacerdote pároco. Logo, nem conceder indulgências.

SOLUÇÃO. — O efeito da indulgência consiste em as obras satisfatórias de um serem aplicadas a outro, não só por força da caridade, mas também pela intenção do autor delas, de certo modo aplicada a quem ganha a indulgência. Ora, a intenção de um pode aplicar-se a outro de três modos: especial, geral ou singularmente. — Singularmente, quando um satisfaz por outro determinadamente. E então qualquer pode comunicar a outrem os seus bens. — Especialmente, quando alguém ora pela sua comunidade, pelos fâmulos e benfeitores, ordenando também para tal fim as suas obras satisfatórias. E então o superior de uma comunidade de fiéis pode comunicar a outrem as boas obras, aplicando a uma determinada pessoa a intenção dos que lhe pertencem à comunidade. — Geralmente, porém, quando alguém ordena as suas obras ao bem da Igreja em geral. E assim, o chefe geral da Igreja pode comunicar as referidas obras, aplicando a sua intenção a este ou aquele. E como um homem faz parte de uma comunidade e esta, da Igreja, por isso na intenção de um bem particular se inclui intenção do bem da congregação e do bem de toda a Igreja. Por onde, o chefe da Igreja pode comunicar tanto os bens da comunidade como os de cada um em particular; e o chefe de uma comunidade pode comunicar os de um membro dela mas não inversamente.

Ora, nem a primeira espécie de comunicação nem a segunda constituem mas indulgência, mas só a terceira e por duas razões — Primeiro porque por aquelas duas primeiras comunicações, embora o pecador fique livre do reato da pena, perante Deus, não fica contudo isento do dever de cumprir a satisfação imposta, a que está obrigado por preceito da Igreja. Mas, a terceira comunicação absolve também desse débito. — Segundo, porque uma pessoa ou uma comunidade podem ter falta de méritos para poderem valer a si e a todos os demais. Por onde, um particular não fica totalmente absolvido da pena devida, se não se lhe fizer por ele determinadamente tanto quanto devia. Ao contrário, na Igreja universal não há deficiência de méritos, sobretudo por causa do mérito de Cristo. — Portanto, só quem está à testa da Igreja é que pode conceder indulgência.

Mas, sendo a Igreja a comunidade dos fiéis e havendo duas espécies de comunidade humana - a econômica, constituída pelos membros de uma família; e a política, constituída dos que formam um

povo – a Igreja é comparável à comunidade política, pois é o povo mesmo que é chamado Igreja. Ao passo que as diversas comunidades ou paróquias de uma diocese são comparáveis às agremiações das diversas famílias ou dos diversos ofícios. Por onde, só ao bispo se chama propriamente prelado da Igreja; e por isso só ele, como sendo o esposo, recebe da Igreja o anel. Portanto, só ele tem o pleno poder de dispensar os sacramentos e a plena jurisdição no foro das causas, quase pessoa pública; os outros o tem na medida em que o recebem dele. Os sacerdotes porém que dirigem uma comunidade de fiéis, não são prelados, pura e simplesmente, mas uns como coadjutores; por isso, na consagração dos sacerdotes o bispo diz – Quanto mais fracos somos, tanto mais necessitamos destes auxílios. Por isso também é que não podem dispensar todos os sacramentos. Por onde, os sacerdotes párocos, os abades ou outros prelados não podem conceder indulgências.

Art. 2 — Se um diácono ou um não sacerdote pode conceder indulgências.

O segundo discute-se — Parece que um diácono ou um não sacerdote não pode conceder indulgências.

1. — Pois, o perdão dos pecados é um efeito do poder das chaves. Ora, poder das chaves não o tem senão o sacerdote. Logo, só ele pode conceder indulgências.

2. — Demais. — Perdão mais pleno da pena há, nas indulgências que no foro da penitência. Ora, perdoar no foro da penitência só o pode o sacerdote. Logo, também conceder indulgências.

Mas, *em contrário*. — Pode dispensar os tesouros da Igreja só quem tem dela o governo. Ora, este governo às vezes é cometido a um não sacerdote. Logo, também este pode conceder indulgências, que tiram a sua eficácia da dispensa dos tesouros da Igreja.

SOLUÇÃO. — O poder de conceder indulgências resulta da jurisdição, como dissemos. E como os diáconos e outros não-sacerdotes podem ter jurisdição — ou cometida, como os legados, ou ordinária, como os prelados eleitos — por isso também os não-sacerdotes podem conferir indulgências, embora não possam absolver no foro da penitência, que supõe a ordem.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.** — Pois, conceder indulgências pertence à chave da jurisdição e não à chave da ordem.

Art. 3 — Se pode o bispo conceder indulgência.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não pode o bispo conceder indulgências.

1. — Pois, o tesouro da Igreja é comum a toda a Igreja. Ora, o comum a toda a Igreja não pode ser dispensado senão pelo chefe universal da mesma. Logo, só o Papa é quem pode conceder indulgências.

2. Demais. — Ninguém pode perdoar as penas estabelecidas pelo direito, salvo quem tem o poder de fazer o direito. Ora, as penas satisfatórias não são por pecados determinados em direito. Logo, perdoar essas penas só o Papa, que pode constituir o direito.

Mas, *em contrário*, o costume da Igreja, pelo qual os bispos concedem indulgências.

SOLUÇÃO. — O Papa tem a plenitude do poder pontifical, como um rei no seu reino. Ao passo que os bispos são estabelecidos como juízes de cada cidade para aliviar o Papa de parte da sua universal

solicitude. Por isso, nas suas cartas só os bispos o Papa chama irmãos; aos demais, filhos. Por onde, o poder de conceder indulgências o Papa o tem na sua plenitude; pois, pode concedê-las como quiser, desde que haja causa legítima. Ao passo que os bispos tem esse poder determinadamente, por ordem do Papa. Por onde, podem concedê-las conforme lhe foi determinado, mas não mais.

Donde se deduzem claras às **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES**.

Art. 4 — Se quem está em pecado mortal pode conceder indulgências.

O quarto discute-se assim. Parece que quem está em pecado mortal não pode conceder indulgências.

1. — Pois, nenhum rio pode existir senão emanado de uma fonte. Ora, a um prelado em estado de pecado mortal não lhe mana a fonte da graça, a saber, o Espírito Santo. Logo, não pode fazê-las manar a outrem, concedendo indulgências.

2. Demais. — Mais é conceder indulgência que recebê-la. Ora, quem está em pecado mortal não na pode ganhar, como se dirá. Logo, nem pode concedê-la.

Mas, *em contrário*. — As indulgências se concedem pelo poder dado aos prelados da Igreja. Ora, o pecado mortal não tira o poder, mas a bondade. Logo, quem está em pecado mortal pode conceder indulgências.

SOLUÇÃO. — Conceder indulgências pertence à jurisdição. Ora, o pecado não faz perder a jurisdição. Por onde, as indulgências tem todo o seu valor, concedidas por quem esta em pecado mortal, como se o foram por quem é santíssimo. Pois, não perdoam a pena em virtude dos méritos de quem as concede, mas em virtude dos méritos ocultos nos tesouros da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O prelado que conceder indulgências, em estado de pecado mortal, nada coloca de seu nelas. Por isso, não é necessário receba a emanação da fonte, para as suas indulgências valerem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mais é conceder indulgências que recebê-las, quanto ao poder; mas é menos, quanto à utilidade própria.

Questão 27: Daqueles para quem valem as indulgências.

Em seguida devemos tratar daqueles a quem valem as indulgências.

Nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a indulgência vale para quem está em pecado mortal.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a indulgência vale para os que estão em pecado mortal.

1. — Pois, pode um, mesmo em pecado mortal, merecer para outrem a graça e muitos outros bens. Ora, as indulgências tiram sua eficácia da aplicação dos méritos dos santos a uma determinada pessoa. Logo, produzem o seu efeito sobre os que estão em pecado mortal.

2. Demais. — Onde há maior indigência, aí há mais lugar à misericórdia. Ora, quem está em pecado mortal está na máxima indigência. Logo, a ele sobretudo se lhe deve misericórdia, mediante a indulgência.

Mas, *em contrário*. — Um membro morto já não recebe influência dos outros membros vivos. Ora, quem está em pecado mortal é um como membro morto. Logo, pela indulgência não sofre a influência dos méritos dos membros vivos.

SOLUÇÃO. — Certos dizem que as indulgências valem mesmo para os que estão em pecado mortal. Não certo para perdão da pena, porque não pode a pena ser perdoada senão a quem o foi a culpa; porque quem não conseguiu de Deus a remissão da culpa não pode conseguir de um ministro da Igreja a remissão da pena, nem mediante as indulgências, nem no foro da penitência; as indulgências porém lhe valem para adquirir a graça. — Mas esta opinião não é verdadeira. Porque, embora os méritos comunicados pela indulgência possam valer para se merecer a graça, não é para isso contudo que são dispensados, mas determinadamente para a remissão da pena. Portanto, não vale para quem está em pecado mortal. Por isso, em todas as indulgências se faz menção dos verdadeiramente contritos e confessados. — Se a comunicação fosse feita porem deste modo — Faço-te participante dos méritos de toda a Igreja, ou de uma comunidade, ou de uma pessoa em especial - então poderá valer para merecer algo, a quem esta em pecado mortal, como diz a opinião referida.

Donde se deduz a **RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO.**

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora quem esta em pecado mortal seja mais indigente, contudo é menos capaz.

Art. 2 — Se as indulgências valem para os religiosos.

O segundo discute-se assim. — Parece que as indulgências não valem para os religiosos.

1. — Pois, não se deve suprir aqueles cuja superabundância supre os outros. Ora é da superabundância das obras satisfatórias dos religiosos que se suprem os outros, pelas indulgências. Logo, não devem eles ser supridos pelas mesmas.

2. Demais. — Nada deve fazer-se na Igreja que leve outrem à dissolução. Ora, se as indulgências aproveitassem aos religiosos dariam ocasião à dissolução da disciplina regular; porque então os religiosos passariam a vida em peregrinações, para ganhar tais indulgências, e não cumpririam as penas que lhes foram impostas no capítulo. Logo, não lhas aproveitam.

Mas, *em contrário*. — Ninguém colhe dano, e um bem. Ora, a religião é um bem. Logo, não podem os religiosos sofrer o dano de não lhes valerem as indulgências.

SOLUÇÃO. — Tanto aos seculares como aos religiosos valem as indulgências, contanto que tenham a caridade e observem as condições nas quais elas são concedidas; pois, os religiosos não aproveitam menos que aos seculares os méritos alheios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o religioso esteja no estado de perfeição, contudo não pode viver isento de pecado. Por onde, se vier a ser réu de uma pena, por um pecado cometido, pode expiá-lo pelas indulgências. Pois, nenhuma impossibilidade há em aquele que tem superabundância, absolutamente falando, sofrer necessidade em tempo determinado e em certas condições, e assim precisa de um suplemento de méritos que o socorra. Donde o dizer o Apóstolo: Levai uns as cargas dos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As indulgências não devem ser causa da dissolução da observância regular; pois, os religiosos merecem mais, observando as regras da sua religião para alcançarem o prêmio da vida eterna, do que buscando ganhar indulgências, embora mereçam menos, procedendo do primeiro modo; quanto ao perdão da pena, que é um menor bem. Além disso, pelas indulgências não ficam perdoadas as penas impostas no capítulo, porque este funciona antes como foro judicial do que como foro da penitência; por isso, mesmo um não sacerdote pode presidir o capítulo. Quanto às penas devidas pelos pecados cometidos, é no tribunal da penitência que um religioso é absolvido da pena imposta ou devida, pelo pecado.

Art. 3 — Se a quem não praticou o ato prescrito, para ganhar a indulgência, se lhe pode às vezes conceder esta.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a quem não praticou o ato prescrito, para ganhar a indulgência, se lhe pode às vezes conceder esta.

1. — Pois, quem não pode agir, a vontade lhe supre o ato. Ora, às vezes se concede uma indulgência por uma esmola a ser feita, que um pobre não pode fazer embora de boa vontade o fizesse. Logo, a indulgência não lhe aproveita.

2. Demais. — Um pode satisfazer por outro. Ora, a Indulgência, como a satisfação, se ordena ao perdão da pena. Logo, um pode ganhar indulgência por outro. E assim, ganhará a indulgência quem não estava nas condições de a ganhar.

Mas, *em contrário*. — Eliminada a causa, eliminado fica o efeito. Quem, pois, não se submeter à condição exigida para ganhar a indulgência, o que é a causa dela, esse não a alcançará.

SOLUÇÃO. — Sem a condição não se ganha o que condicionalmente é dado. Ora, como a indulgência é concedida sob a condição de fazermos ou darmos alguma coisa, se não o fizermos, não ganharemos a indulgência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Isso se entende quanto ao prêmio essencial; mas não quanto aos prêmios acidentais, como o perdão da pena e outros semelhantes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma obra própria nossa podemos aplicá-la pela intenção que quisermos; portanto, podemos satisfazer por quem quisermos. Mas, uma indulgência a ninguém podemos aplicá-la, senão conforme à intenção de quem a concede. Por onde, se este a concede a quem fizer ou dar uma

coisa, quem tal fizer não pode transferir a indulgência a outra intenção. Se porém a indulgência fosse concedida nestes termos — Aquele que fizer ou aquele por quem fizer tal causa ganhará tanto de indulgência — valeria ela para aquele a quem tal coisa é feita. Mas nem por isso quem fizesse tal obra daria ao outro a indulgência; senão aquele que a concede sob tal forma.

Art. 4 — Se a indulgência vale para quem a concede.

O quarto discute-se assim. — Parece que a indulgência não vale para quem a concede.

1. — Pois, conceder uma indulgência é de quem tem a jurisdição. Ora, ninguém pode exercer a jurisdição sobre si mesmo. Logo, ninguém pode participar da indulgência por si mesmo concedida.

2. Demais. — Se assim fosse, quem concede a indulgência poderia, com uma prática de valor mínimo, perdoar-se a si mesmo a pena de todos os seus pecados; e assim pecaria impunemente. O que é inadmissível.

3. Demais. — Quem pode conceder indulgências também pode excomungar. Ora, ninguém pode excomungar a si mesmo. Logo, também não pode ser participante da indulgência que concede.

Mas, *em contrário*, ficaria em piores condições que os outros, se não pudesse usar do tesouro da Igreja, que dispensa a eles.

SOLUÇÃO. — Uma indulgência deve ser dada por alguma causa, para sermos levados à prática de um ato que redunde em utilidade da Igreja e honra de Deus. Ora, o prelado a quem foi cometido o dever de zelar pela utilidade da Igreja e pela honra divina, não tem causa para se excitar a si mesmo a ganhar a indulgência. Por isso não pode conferir nenhuma indulgência a si mesmo. Mas pode aproveitar da que concede aos outros, pois, tem alguma causa para lhes conceder a eles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ninguém pode exercer sobre si mesmo um ato de jurisdição. Ora, daquilo que é dado a outrem pela autoridade, que tem jurisdição, pode também o prelado servir-se, tanto na ordem temporal como na espiritual; assim como o sacerdote, que dá a Eucaristia aos outros também a recebe. E ainda, o bispo, que pode receber para si os sufrágios da Igreja, que dispensa aos outros, cujo efeito imediato é a remissão das penas pelas indulgências, e não um efeito de jurisdição.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Deduz-se do que foi dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A excomunhão é proferida como uma sentença, que ninguém pode pronunciar contra si mesmo, porque em juízo ninguém pode ser ao mesmo tempo juiz e réu. Ao passo que a indulgência não é dada a modo de sentença, mas como uma certa dispensa, que uma pessoa pode se dar a si mesma.

Questão 28: Da solenidade da penitência.

Em seguida devemos tratar da solenidade da penitência.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se uma penitência deve ser pública ou solenemente imposta.

O primeiro discute-se assim. — Parece que nenhuma penitência deve ser pública ou solenemente imposta.

1. — Pois, não é lícito a um sacerdote, mesmo por medo, revelar o pecado ouvido em confissão, por mais público que seja. Ora, pela penitência solene torna-se público o pecado. Logo, não deve nenhuma penitência ser solenemente imposta.

2. Demais. — O juízo deve ser conforme à condição do foro. Ora, a penitência é um juízo que se pronuncia num foro secreto. Logo, não deve ser tornada pública ou solene.

3. Demais. — A penitência reduz à perfeição todas as imperfeições morais, como diz Ambrósio. Ora, uma solenização faz o contrário, porque enreda o penitente em muitos defeitos. Assim, um leigo não pode, depois de uma penitência solene, ser promovido ao clero, nem um clérigo às ordens superiores. Logo, a penitência não pode ser imposta com solenidade.

Mas, *em contrário*. — A penitência é um sacramento. Ora, todo sacramento há de ser conferido com uma certa solenidade. Logo, também a penitência pode ser imposta com solenidade.

2. Demais. — O remédio deve convir à doença. Ora, o pecado às vezes é público, o que serve de exemplo para aliciar muitos ao pecado. Logo, também a penitência, que é o seu remédio, deve ser pública e solene, pela qual muitos se edifiquem.

SOLUÇÃO. — Certas penitências devem ser públicas e solenes por quatro razões, — Primeiro, para dar um remédio público ao pecado público. — Segundo, porque quem cometeu um crime gravíssimo é digno da máxima confusão, mesmo neste mundo. — Terceiro, para servirem de terror aos outros. — Quarto, para servirem de exemplo de penitência, a fim de não desesperarem os réus de pecados graves.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O sacerdote não revela a confissão quando impõe tal penitência, embora gere ela a suspeição que o penitente cometeu algum enorme pecado. Pois, não podemos conhecer ao certo a culpa pela pena, por que pode se dar faça um penitência por outro; assim, as Vidas dos Padres narram que um deles, para excitar o companheiro à penitência, a fazia com ele, se o pecado porém for público, o próprio penitente, cumprindo a penitência, manifesta a confissão que fez.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A penitência solene, quanto à sua imposição, não ultrapassa o foro secreto; pois, a quem às ocultas pecou secretamente se lhe impõe uma penitência. A exceção dela porém ultrapassa o foro oculto. E nisso não há nenhum mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A penitência, embora reduza todos os defeitos, restituindo o penitente à graça primitiva, não restitui sempre porém a dignidade primitiva. Por isso também as mulheres depois de cumprida a penitência, pelo pecado de fornicção, não recebem o véu, porque não recuperam a dignidade virginal. Semelhantemente, depois da penitência pública, o pecador não recupera a dignidade de poder ser aceito para o clero; e o bispo que o mandasse deveria ser privado do poder de ordenar, salvo se o exigisse a necessidade da Igreja ou um costume. Pois então terá a dispensa de ser recebido

para as ordens menores, mas não para as ordens sacras. Primeiro, por causa da dignidade dessas ordens. Segundo, pelo temor da recidiva. Terceiro, para evitar escândalo que poderia nascer no povo pela lembrança dos pecados precedentes. Quarto, porque, tendo sido o seu pecado público, não teria autoridade para corrigir os outros.

Art. 2 — Se uma penitência solene pode ser reiterada.

O segundo discute-se assim. — Parece que uma penitência solene pode ser reiterada.

1. — Pois, os sacramentos que não imprimem caráter são reiterados com a sua solenidade; assim, a Eucaristia, a extrema unção e outros. Ora, a penitência não imprime caráter. Logo, deve ser reiterada com solenidade.

2. Demais. — A penitência quando é imposta solenemente é por causa da gravidade e da manifestação do pecado. Ora, depois de feita a penitência pode-se recair nos mesmos pecados ou em outros ainda mais graves. Logo, uma penitência solene deve ser reiterada.

Mas, *em contrário*. — A penitência solene significa a expulsão do primeiro homem, do paraíso. Ora, esta se realizou só uma vez. Logo, uma penitência solene deve ser feita só uma vez.

SOLUÇÃO. — Uma penitência solene não pode ser reiterada, por três razões. — Primeiro, para não se tornar vil, pela reiteração. — Segundo, pela sua significação. — Terceiro, porque a solenização é uma como uma profissão de conservá-la durante toda a vida; por isso a reiteração se opõe à solenidade.

Se porém o penitente tornar a pecar, não fica impedido de fazer penitência; mas não se deve lhe tornar a impor uma penitência solene.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nos sacramentos em que se reitera a solenidade, esta não repugna à reiteração, como se dá no caso proposto. Por onde, não há símile.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora, em razão do crime, lhe fosse devida a mesma penitência, contudo a reiteração da solenidade não tem lugar, pelas causas referidas.

Art. 3 — Se a penitência solene deve ser imposta às mulheres.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a penitência solene não deve ser imposta às mulheres.

1. — Pois, o homem a quem uma penitência solene é imposta deve cortar os cabelos. Ora, isto não convém à mulher, como lemos no Apóstolo. Logo, a mulher não deve fazer penitência solene.

2. Demais. — Parece que tal penitência deve ser imposta aos clérigos. Pois, é imposta pela gravidade do delito. Ora, um mesmo pecado é mais grave num clérigo que num leigo. Logo, deve ser imposta antes a um clérigo que a um leigo.

3. Demais. — Parece que pode ser imposta por qualquer sacerdote. Porque absolver no foro da penitência é poder de quem tem as chaves. Ora, o simples sacerdote tem o poder das chaves. Logo, pode ser ministro dessa penitência.

SOLUÇÃO. — A penitência solene é pública, mas não inversamente. Ora, essa penitência se faz do modo seguinte. — No começo da quaresma, os referidos penitentes se apresentam com os seus presbíteros ao bispo da cidade, ante as portas da igreja, vestidos de saco, os pés nus, a figura inclinada para o chão, os

cabelos cortados. Conduzidos à igreja, o bispo com todo o clero reza os sete salmos penitenciais, impondo-lhes depois a mão aspergindo-os com água benta e põe-lhes cinza na cabeça, cobre-lhes de cilícios o pescoço e lhes anuncia chorosamente, que assim como Adão foi expulso do paraíso, assim o são eles da igreja. Manda aos ministros expulsá-los da igreja, acompanhando-os o clero com este reponso – Com o suor do teu rosto, etc. Pela Ceia do Senhor, em cada ano, são pelos seus presbíteros reconduzidos à igreja, onde ficarão até a oitava da Páscoa, não podendo comungar nem receber a paz. E assim se fará todos os anos, enquanto a entrada da igreja lhes for interdita. A última reconciliação é reservada ao bispo, que é só quem pode impor a penitência solene. – Pode porém ser imposta aos varões, às mulheres, mas não aos clérigos, por evitar escândalo. Mas uma tal penitência não deve ser imposta senão pelo pecado que tiverem escandalizado todo um país. – Quanto à penitência pública, mas não solene, é a feita à face da Igreja, mas não com a solenidade referida; assim a peregrinação pelo mundo com um bastão de peregrino. E essa pode reiterar-se e ser imposta por um simples sacerdote; podendo também sê-la a um clérigo. – Contudo às vezes uma penitência solene é tomada como pública. E é nesse sentido que várias autoridades se referem à penitência solene.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. A mulher traz os cabelos compridos em sinal de sujeição, mas não o homem. Por isso não é preciso que na penitência a mulher os corte, como deve fazer o homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora num mesmo gênero de pecado, mais peque o clérigo que o leigo, contudo não se lhe impõe penitência solene, a fim de não cair a ordem em desprezo. Assim, essa consideração é para com a ordem e não para com a pessoa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os grandes pecados exigem grande cautela para serem curados. Por isso a imposição de uma penitência solene, imposta unicamente por pecados gravíssimos, é reservada só ao bispo.

O Sacramento da extrema unção

Questão 29: Do sacramento da extrema unção.

Em seguida devemos tratar do sacramento da extrema unção. Sobre o qual temos cinco questões a discutir. Primeiro, do que lhe é essencial e da sua instituição. Segundo, dos seus efeitos. Terceiro, do seu ministro. Quarto, daquele a quem deve ser conferido e em que parte. Quinto, da sua reiteração.

Na primeira questão discutem-se nove artigos:

Art. 1 — Se a extrema unção é sacramento.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a extrema unção não é sacramento.

1. — Pois, assim como o óleo é aplicado aos enfermos, assim também aos catecúmenos. Ora, a unção feita com óleo nos catecúmenos não é sacramento. Logo, nem a extrema unção feita nos enfermos.

2. Demais. — Os sacramentos da Lei Velha foram sinais dos da Lei Nova. Ora, a extrema unção não teve nenhuma figura na Lei Velha. Logo, não é sacramento da Lei Nova.

3. Demais. — Segundo Dionísio, todo sacramento serve para purificar, para iluminar ou para aperfeiçoar. Ora, o fim da extrema unção não é nem iluminar, pois isto só o faz o batismo; nem aperfeiçoar, fim próprio do crisma, segundo o próprio Dionísio, e da Eucaristia. Logo, a extrema unção não é sacramento.

Mas, *em contrário*. — Os sacramentos da Igreja são suficientes para socorrer as nossas misérias, em qualquer estado. Ora, aos moribundos nenhum outro socorro há senão o da extrema unção. Logo, é sacramento.

2. Demais. — Os sacramentos não são mais que uns remédios espirituais. Ora, a extrema unção é um remédio espiritual, pois serve para a remissão dos pecados, como lemos na Escritura. Logo, é sacramento.

SOLUÇÃO. — Dentre as operações visíveis com que a Igreja presta o seu ministério, umas são sacramentos, como o batismo; outras, sacramentais, como o exorcismo. A diferença entre umas e outras esta, que sacramento se chama a operação pela qual a Igreja alcança o efeito principalmente visado na administração dos sacramentos; e sacramental se chama aquela operação, que embora não vise esse efeito principal, contudo se lhe ordena de certo modo. Ora, o efeito visado na administração dos sacramentos é curar a doença do pecado, conforme aquilo da Escritura: Todo este fruto se reduz a que seja tirado o seu pecado. Logo, como a extrema unção produz esse fruto, conforme resulta das palavras de Tiago, nem se ordena a outro sacramento, como se lhe fosse anexo, resulta que a extrema unção não é sacramental, mas sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O óleo com que são ungidos os catecúmenos, não produz só pelo fato de ungir o perdão do pecado, efeito próprio do batismo; mas de certo modo dispõe para este, como dissemos. Logo, essa unção não é sacramento, como o é a extrema unção.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Este sacramento dispõe-nos imediatamente para a glória, ministrado quando nos separamos do corpo. Ora, na Lei Velha não era ainda o tempo de se alcançar a glória, porque a lei nenhuma causa levou à perfeição. Por onde, este sacramento não devia ser nela prefigurado por

nenhum outro que lhe correspondesse, como se fosse uma figura do mesmo gênero. Embora por figuras remotas fosse de certo modo figurado, em todas as curas que na vigência da Lei Velha se realizaram.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dionísio nenhuma menção faz da extrema unção, como não o faz da penitência nem do matrimônio, porque visava tratar dos sacramentos, enquanto o conhecimento deles podia servir a fazer conhecer a ordem observada na hierarquia eclesiástica, tanto em relação aos ministros e aos seus atos, como aos que os recebem. Contudo, como a extrema unção confere a graça e a remissão dos pecados, não há dúvida que tem poder de iluminar e purificar, como o batismo, embora não tão plenamente.

Art. 2 — Se a extrema unção é um só sacramento.

O segundo discute-se assim. — Parece que a extrema unção não é um só sacramento.

1. — Pois, a unidade de um ser lhe advém da forma, porque pelo mesmo princípio tem ele o ser e a unidade. Ora, a forma deste sacramento se reitera requentemente, ainda no decurso de um mesmo ato; e também a matéria, que é aplicada em diversas partes do corpo do ungido. Logo, não é um sacramento único.

2. Demais. — A unção mesma é que é um sacramento, pois, seria ridículo dizer que o óleo é um sacramento. Ora, são várias as funções. Logo, são vários os sacramentos.

3. Demais. — Um sacramento deve ser conferido por um ministro. Ora, em certos casos a extrema unção não pode ser conferida por um ministro; assim, se depois de feita a primeira unção, o sacerdote morrer, pois então outro sacerdote é quem deverá continuar. Logo, a extrema unção não é um só sacramento.

Mas, *em contrário*. — A imersão está para o batismo, como a unção para este sacramento. Ora, várias imersões constituem um só sacramento do batismo. Logo, as várias unções da extrema unção são um só sacramento.

2. Demais. — Se não fosse um só sacramento, então, feita a primeira unção, não seria necessário à perfeição do sacramento fazer a segunda; porque todo sacramento por si só existe perfeitamente. Ora, isto é falso. Logo, é um só sacramento.

SOLUÇÃO. — A ser uno numericamente, em si mesma considerado, é susceptível de tríplice aspecto. Ou é indivisível, como o ponto e a unidade, por não ter pluralidade nem atual nem potencial; ou é contínuo, como a linha, dotada de unidade atual e de pluralidade potencial, ou, terceiro, é um ser perfeito constituído de partes várias; assim, uma casa, multipla de certo modo, mesmo atualmente, mas cuja multiplicidade se reduz a uma certa unidade. E neste sentido qualquer sacramento é considerado uno, enquanto a multiplicidade nele existente se aduna, para significar ou causar uma mesma coisa, pois, o sacramento, significando causa. Por onde, quando uma ação basta a ter uma significação perfeita, a unidade do sacramento consiste nessa ação única, como se dá com a confirmação. Quando porém a significação do sacramento pode estar em uma só ou em múltiplas ações, então o sacramento pode consumir-se por uma só ou por várias ações; assim, o batismo, por uma só imersão e por três, pois, a ablução, significada por ele, pode se fazer por uma só imersão ou por muitas. Quando porém a Significação perfeita não pode ser senão mediante várias ações, então estas são necessárias à perfeição do sacramento; tal o que se dá com a Eucaristia, pois, a nutrição corporal, que significa a espiritual, não pode ser senão mediante a comida e a bebida. O mesmo se dá com este sacramento; pois, a cura das

chagas internas não pode ser perfeitamente significar da senão pela aplicação do remédio às diversas regiões doentes. Por onde, a perfeição deste sacramento implica várias ações.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A unidade de um todo perfeito não fica eliminada pela diversidade de matéria ou da forma existente nas partes do todo. Assim, a carne e os ossos, constitutivos de um homem, não são a mesma coisa, nem tem a mesma forma. Semelhantemente, no sacramento da Eucaristia e neste sacramento, a pluralidade da matéria e da forma não lhes elimina a unidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora essas ações sejam várias, absolutamente falando, contudo são unidas numa ação perfeita, que é a unção de todos os sentidos externos, por onde haurimos doença exterior.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Na Eucaristia, se depois da consagração do pão morrer o sacerdote, outro sacerdote pode passar à consagração do vinho, começando onde o primeiro parou, ou então recommençar o sacrifício com outra matéria. Mas na extrema unção não pode recommençar desde o princípio, devendo sempre continuar, porque uma unção feita numa mesma parte tanto vale como se fosse duas vezes consagrada a mesma hóstia — o que de nenhum modo se deve fazer. Nem contudo a pluralidade de ministros tira a unidade a este sacramento, pois operam só como instrumentos; assim, a mudança dos martelos não priva da sua unidade a operação fabril.

Art. 3 — Se este sacramento foi instituído por Cristo.

O terceiro discute-se assim. — Parece que este sacramento não foi instituído por Cristo.

1. — Pois, o Evangelho menciona os sacramentos instituídos por Cristo, como a Eucaristia e o batismo. Ora, não faz menção nenhuma da extrema unção. Logo, não foi instituída por Cristo.

2. Demais. — O Mestre das Sentenças diz expressamente, que foi instituído pelos Apóstolos. Logo, não foi Cristo mesmo quem o instituiu.

3. Demais. — Os sacramentos, que Cristo instituiu ele próprio os ministrou na sua própria pessoa. Ora, a ninguém ministrou este sacramento. Logo, não foi quem o instituiu.

Mas, *em contrário*. — Os sacramentos da Lei Nova são mais dignos que os da Velha. Ora, todos os sacramentos da Lei Velha foram instituídos por Deus. Logo, e com maior razão, todos os sacramentos da Lei Nova foram instituídos pelo próprio Cristo.

2. Demais. — Quem institui também pode revogar o estatuído. Ora, a Igreja que nos sucessores dos Apóstolos tem a mesma autoridade que tiveram eles, não poderia eliminar o sacramento da extrema unção. Logo, quem o instituiu foi Cristo mesmo e não os Apóstolos.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria há duas opiniões. Uns dizem que este sacramento e o da confirmação não os instituiu Cristo, por si mesmo, mas deixou a instituição deles aos Apóstolos. Porque esses dois, por causa da plenitude da graça por eles conferida, não podiam os Apóstolos instituí-los, antes de terem a recepção pleníssima do Espírito Santo. Por isso são sacramentos da Lei Nova não prefigurados na Lei Velha. — Mas essa razão não é muito congente; porque assim como Cristo, antes da sua paixão, prometeu aos apóstolos a pleníssima missão do Espírito Santo, assim também podia instituir esses sacramentos.

Por isso outros dizem, que todos os sacramentos foi Cristo mesmo quem os instituiu; mas uns, mais difíceis de serem cridos, por si mesmo os instituiu, outros, como a extrema unção e a confirmação,

deixou aos Apóstolos promulgarem-nos. Esta opinião parece tanto mais provável, que os sacramentos constituem o fundamento da lei; por isso devia instituí-los o próprio Legislador. Além disso, porque tiram a sua eficácia da instituição, que não vem senão de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Muitas coisas o Senhor disse e fez, que não estão contidas no Evangelho. Pois, os Evangelistas cuidaram principalmente de transmitir o conserto ao modo necessário à salvação e à disposição da Igreja. Por isso, referiram a instituição do batismo, da penitência da Eucaristia e da ordem, feita por Cristo, de preferência à da extrema unção ou da confirmação, que nem são de necessidade para a salvação nem concernem à disposição da organização da Igreja. Contudo, a unção com o óleo é referida no Evangelho, quando diz que os Apóstolos ungiam com óleo os enfermos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Mestre das Sentenças diz, que a extrema unção foi instituída pelos Apóstolos, porque pelos ensinamentos deles nos foi promulgada a instituição desse sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cristo não ministrou por si próprio senão os sacramentos que deu o exemplo de receber. Não podia porém receber os sacramentos da penitência e da extrema unção, porque não tinha pecado. Por isso não os ministrou por si próprio.

Art. 4 – Se o óleo de oliveira é a matéria conveniente a este sacramento.

O quarto discute-se assim. – Parece que o óleo de oliveira não é a matéria conveniente a este sacramento.

1. – Pois, este sacramento é um remédio imediato para a incorrupção. Ora, a incorruptibilidade é significada pelo bálsamo, aplicado no crisma. Logo, o crisma é que seria a matéria mais conveniente a este sacramento.

2. Demais. – Este sacramento é um remédio espiritual. Ora, a medicação espiritual é significada pela aplicação do vinho, como vemos na parábola do homem maltratado pelos ladrões, do Evangelho. Logo, também o vinho seria a matéria mais conveniente a este sacramento.

3. Demais. – Onde é maior o perigo mais comum deve ser o remédio. Ora, o óleo de oliveira, não se encontrando em todos os lugares da terra, não é um remédio comum. Logo, como este sacramento é ministrado aos moribundos, que estão em perigo máximo, parece não ser o óleo de oliveira a matéria conveniente.

Mas, *em contrário*, a Escritura determina o óleo como a matéria deste sacramento. Ora, óleo propriamente não se chama senão o óleo de oliveira. Logo, esta é a matéria deste sacramento.

2. Demais. – A cura espiritual é significada pela unção do óleo, como está claro na Escritura: A chaga entumecida não se lhe aplicou remédio para a sua cura, nem com óleo foi suavizada. Logo, a matéria conveniente deste sacramento é o óleo.

SOLUÇÃO. – A cura espiritual ministrada no fim da vida deve ser perfeita, pois, depois dela não há nenhuma outra; e branda, para não quebrar, mas favorecer a esperança, maximamente necessária aos que estão no momento da morte. Ora, o óleo é um lenitivo que penetra até o íntimo, e de natureza difusiva. Por onde, quanto às duas condições referidas, é a matéria conveniente deste sacramento. E como óleo principalmente se chama o líquido extraído da oliveira, sendo os outros assim também

chamados só por semelhança com ele, por isso o óleo de oliveira deve ser o tomado como a matéria deste sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A incorrupção da glória não é a realidade contida neste sacramento, nem é necessário que a tal causa corresponda a significação da matéria. Por onde, não é necessário tomar o bálsamo como a matéria deste sacramento: pois, o bálsamo pelo seu odor significa a boa fama, de que aliás os que estão a ponto de partir deste mundo não precisam; eles precisam só da pureza da consciência, significada pelo óleo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O vinho cura por ser picante, o óleo porém como lenitivo. Por isso a cura da penitência é que, de preferência à deste sacramento, se aplica o vinho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O óleo de oliveira, embora esta não cresça em todos os países, contudo pode qualquer o ter facilmente. – Além disso este sacramento não é de tanta necessidade que os mortos sem ele não possam salvar-se.

Art. 5 — Se é necessário ser o óleo consagrado.

O quinto discute-se assim. — Parece não é necessário seja o óleo consagrado.

1. — Pois, este sacramento só pela forma das palavras já produz a santificação. Logo, será supérflua outra santificação, feita pela matéria dele.

2. Demais. — Os sacramentos trazem a eficácia e a significação próprias na sua própria matéria. Ora, a significação do efeito deste sacramento cabe ao óleo pela sua propriedade natural; a eficácia porém lhe resulta da instituição divina. Logo, não é necessária outra santificação, proveniente da matéria.

3. Demais. — O batismo é um sacramento mais perfeito que a extrema unção. Ora, o batismo não pressupõe a santificação da matéria, como necessária para o sacramento. Logo, nem a extrema unção.

Mas, *em contrário*, todas as outras unções pressupõem matéria consagrada antes. Logo, sendo este sacramento uma unção, exige matéria consagrada.

SOLUÇÃO. — Certos dizem que o óleo puro é a matéria deste sacramento; e na santificação mesma do óleo, feita pelo bispo, se consuma o sacramento. — Mas isto é claramente falso em virtude do que dissemos sobre a Eucaristia, onde mostramos que só esse sacramento consiste na consagração da matéria.

Por onde, devemos concluir, que este sacramento consiste na unção mesma, como o batismo na ablução; e a matéria deste é o óleo santificado. Podemos porém dar três razões por que é necessária a santificação da matéria neste sacramento e em certos outros. — A primeira é que a eficácia de todos os sacramentos provém de Cristo. Por onde, os sacramentos de que ele próprio usou, desse uso tiram a sua eficácia; assim, o contacto do seu corpo deu às águas a virtude de regenerar. Mas nem deste sacramento nem de nenhuma unção corporal usou Cristo. Por isso, em todas as unções é necessária a santificação da matéria. — A segunda causa se funda na plenitude da graça, conferida não só para apagar a culpa, mas também curar resíduos do pecado e a enfermidade do corpo. — A terceira é que o seu efeito corporal, isto é, a cura do corpo, não é produzida por nenhuma propriedade natural da matéria. Por onde, essa eficácia há-lhe de ser dada pela santificação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A primeira santificação é a da matéria em si mesma considerada; a segunda mais lhe concerne ao uso, enquanto ato que lhe confere o seu efeito. Por onde,

nenhuma delas é inútil, pois, também os instrumentos tiram a sua eficácia do artífice, tanto quando são fabricados como quando atualmente aplicados.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa eficácia, proveniente da instituição mesma do sacramento, a esta matéria se lhe aplica pela santificação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A resposta é clara pelo que foi dito.

Art. 6 - Se é necessária a matéria deste sacramento ser consagrada pelo bispo.

O sexto discute-se assim. –Não é necessário que a matéria deste sacramento seja consagrada pelo bispo.

1. – Pois, é mais digna a consagração da matéria no sacramento da Eucaristia que neste sacramento. Ora, na Eucaristia o sacerdote pode lhe consagrar a matéria. Logo, também neste sacramento.

2. Demais. – Nas obras corporais uma arte mais digna nunca prepara matéria inferior; pois, mais digna é a arte que usa do que aquela que prepara como diz Aristóteles. Ora, o bispo é superior ao sacerdote. Logo, não há de preparar a matéria para o sacramento de que o sacerdote é o ministro. Mas, quem dispensa êste sacramento é o sacerdote, como se dirá. Logo, a consagração da matéria não pertence ao bispo.

Mas, *em contrário*, mesmo a matéria para as outras unções é consagrada pelo bispo. Logo, também deve se dar o mesmo no caso vertente.

SOLUÇÃO. – O ministro do sacramento não produz, por virtude própria, o efeito do sacramento, como agente principal; mas, pela eficácia do sacramento, que dispensa. E essa eficácia vem primeiramente de Cristo, dimanando dele para os outros, ordenadamente, isto é, ao povo, mediante os ministros, dispensadores dos sacramentos; e para os ministros inferiores, mediante os superiores, que santificam a matéria. Por onde, todos os sacramentos que precisam de matéria santificada, a primeira santificação que esta recebe lhe é dada pelo bispo; e o uso, às vezes, pelo sacerdote, para mostrar que o poder deste deriva do bispo, segundo aquilo da Escritura: É como o perfume derramando na cabeça, que primeiro desceu sobre a barba, depois até a orla do vestido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O sacramento da Eucaristia consiste na santificação mesma da matéria; mas não no uso. Por onde, propriamente falando, a matéria do sacramento não é algo de consagrado. Por isso, não é necessária nenhuma santificação da matéria feita de antemão pelo bispo; mas é necessária a santificação do altar e coisas semelhantes, e ainda a do próprio sacerdote, que não pode ser feita senão pelo bispo. E assim, nesse mesmo sacramento também se mostra o poder sacerdotal derivado do bispo, como diz Dionísio. Por onde, o sacerdote pode fazer aquela consagração da matéria, que é em si mesma sacramento, e não aquela que, como um sacramental, se ordena ao sacramento, que consiste no uso dos fiéis. Pois, quanto ao que é verdadeiramente corpo de Cristo, não há nenhuma ordem superior à dos sacerdotes; mas quanto ao corpo místico de Cristo, a ordem episcopal é superior à sacerdotal, como adiante diremos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A matéria do sacramento não é tal matéria determinada, como a de que faz alguma coisa quem dela usa, conforme se dá com as artes mecânicas; mas aquela em virtude da qual alguma causa de faz. E assim participa de certo modo da natureza da causa agente, enquanto instrumento da operação divina. Por onde e necessariamente, a virtude de tal matéria há de ser

adquirida por uma arte ou poder superior. Porque, na ordem das causas eficientes, quanto mais um agente for eminente tanto mais prioridade terá; ao passo que na ordem das causas puramente materiais, a que mais prioridade tiver, tanto mais imperfeita será.

Art. 7 — Se este sacramento tem uma forma.

O sétimo discute-se assim. — Parece que este sacramento não tem nenhuma forma.

1. — Pois, como a eficácia dos sacramentos vem da instituição, assim também da forma; e por isso é necessário que a forma seja determinada por aquele mesmo que instituiu o sacramento. Ora, a forma deste sacramento não foi ensinada nem por Cristo nem pelos Apóstolos. Logo, este sacramento não tem nenhuma forma.

2. Demais. — O necessário à validade do sacramento todos do mesmo modo o observam. Ora, nada é mais necessário a um sacramento, que tem forma, do que a forma mesma. Logo, como não há nenhuma forma comumente observada por todos neste sacramento, pois diversas são as palavras usadas, resulta que este sacramento não tem nenhuma forma.

3. Demais. — No batismo a forma é necessária só para a santificação do batismo, que é a água santificada pelo verbo de vida para apagar os crimes. Ora, este sacramento tem matéria já santificada antes. Logo, não precisa de nenhuma forma verbal.

Mas, *em contrário*, o Mestre das Sentenças diz, que todo sacramento da Lei Nova consiste em realidades e palavras. Ora, as palavras são a forma do sacramento. Logo, sendo este o sacramento da Lei Nova, parece que tem uma forma.

2. Demais. — É rito da Igreja universal usar de certas palavras na colação deste sacramento.

SOLUÇÃO. — Certos disseram que este sacramento não tem nenhuma forma necessária. — Mas isto encontra o efeito do mesmo. Pois, todo sacramento produz efeito pela sua significação. Ora, a significação da matéria não está presa a um efeito determinado — pois, pode ter muitas significações — senão pela forma das palavras. Por isso, em todos os sacramentos da Lei Nova, que produzem o efeito que figuram, é necessário haja uma realidade e palavras. Além disso Tiago constitui toda a força deste sacramento na oração, forma dele, como depois se dirá. Por onde, a referida opinião é temerária e errônea. Por isso, é melhor seguir a opinião comum, que este sacramento tem, como os outros sacramentos, uma forma determinada.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Sagrada Escritura é proposta comumente a todos. Por isso, a forma do batismo, que pode ser conferido por todos, devia ser expressa na Sagrada Escritura. Semelhantemente, a da Eucaristia, que exprime a fé que devemos ter, de necessidade à salvação. Mas, as formas dos outros sacramentos não foram transmitidas pela Escritura; a Igreja as recebeu da tradição dos Apóstolos, que a receberam do Senhor, como diz o Apóstolo: Eu recebi do Senhor o que também vos ensinei a vós.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As palavras que são da essência da forma, a saber, a oração deprecativa, são pronunciadas por todos; mas as que se acrescentam como complemento, nem todos as levam em conta.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A matéria do batismo tem uma significação própria que lhes deu o contato mesmo com a carne do Salvador; da forma das palavras porém recebe a santificação atualmente

santificante. Semelhantemente, depois da santificação da matéria deste sacramento, em si mesma, é necessário receba a santificação do uso, pela qual atualmente santifica.

Art. 8 — Se a forma deste sacramento deve ser proferida mediante uma oração indicativa e não deprecativa.

O oitavo discute-se assim. — Parece que a forma deste sacramento deve ser proferida por uma oração indicativa e não deprecativa.

1. — Pois, todos os sacramentos da Lei Nova produzem um determinado efeito. Ora, a certeza do efeito não se exprime, nas formas dos sacramentos, senão por uma oração indicativa, quando se diz: Isto é o meu corpo, ou, Eu te batizo, etc. Logo, a forma deste sacramento deve ser uma oração indicativa.

2. Demais. — Nas formas dos sacramentos deve estar expressa a intenção do ministro, necessária para a validade deles. Ora, a intenção de conferir o sacramento não se exprime senão por uma oração indicativa. Logo, etc.

3. Demais. — Em certas Igrejas se pronunciam estas palavras, na colação deste sacramento: Eu vos unjo os olhos com o óleo santificado em nome do Padre, etc.; e isto está conforme às formas dos outros sacramentos. Logo, parece que nisto consiste a forma deste sacramento.

Mas, *em contrário*. — A forma de um sacramento deve ser observada por todos. Ora, as palavras referidas não são as pronunciadas, segundo o costume de todas as Igrejas, senão só as palavras deprecativas seguintes: Por esta santíssima unção e pela sua puríssima misericórdia o Senhor te perdoe todos os pecados que cometeste com a vista, etc. Logo, a forma deste sacramento é a oração deprecativa.

2. Demais. — O mesmo se conclui das palavras de Tiago, que atribui a eficácia deste sacramento à oração: A oração da fé, diz, salvará o enfermo. Logo, como a eficácia do sacramento vem da forma, parece que a forma deste sacramento é a oração referida.

SOLUÇÃO. — A forma deste sacramento é a oração deprecativa, como o demonstram as palavras de Tiago e o uso da Igreja Romana, que só de palavras deprecativas usa na colação do mesmo. E disso podemos dar muitas razões. — A primeira é que, quem recebe este sacramento está falto de forças próprias. Por isso precisa ser socorrido pela oração. — A segunda, é que é dada aos que se partem desta vida, já não pertencentes ao foro da Igreja, e só nas mãos de Deus repousam. Por isso, a Deus são entregues pela oração. — A terceira é que este sacramento não produz nenhum efeito que esteja necessariamente ligado a ação do ministro, mesmo que este fizesse exatamente tudo o requerido pela essência do mesmo. Assim, o efeito do caráter, no batismo e na confirmação; o da transubstanciação, na Eucaristia; o da remissão do pecado, na penitência acompanhada da contrição, cuja remissão é da essência do sacramento da penitência; mas não da essência do da extrema unção. Por isso, neste último sacramento, a forma não pode estar no modo indicativo, como o pode nos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Este sacramento, bem como os outros, tem, por si mesmo, um efeito certo; mas pode se lhe opor o obstáculo da dissimulação de quem o recebe mesmo se este tiver a intenção de o receber — de modo que nenhum efeito colherá. Por isso, não há semelhança entre este sacramento e os outros, que sempre produzem algum efeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ato mesmo que a forma inclui — Por esta santa unção — exprime suficientemente a intenção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essas palavras no modo indicativo, que segundo o costume de certas dioceses precedem à oração, não são a forma deste sacramento; mas uma certa disposição para a forma, enquanto a intenção do ministro se determina a esse ato, pelas referidas palavras.

Art. 9 – Se a referida oração é a forma própria deste sacramento.

O nono discute-se assim. – Parece que a referida oração não é a forma própria deste sacramento.

1. – Pois, nas formas dos outros sacramentos se faz menção da matéria, como se dá com a confirmação. Ora, tal não se passa com as referidas palavras. Logo, não são uma boa forma.

2. Demais. – Assim como a misericórdia divina é a que produz em nós o efeito deste sacramento, assim também nos outros sacramentos não se faz menção dessa misericórdia, mas antes, da Trindade e da paixão. Logo, o mesmo se deveria dar aqui.

3. Demais. – Na letra do Mestre se referem dois efeitos deste sacramento. Ora, nas palavras, citadas não se menciona senão um, a saber, a remissão dos pecados; e nada, da cura do corpo a que Tiago ordena a oração da fé, quando diz: A oração da fé salvará o enfermo. Logo, a forma referida é imprópria.

SOLUÇÃO. – A oração referida é a forma própria deste sacramento. Porque o refere, quando diz: por esta santa unção; e o que nele obra: a divina misericórdia; e o seu efeito: a remissão dos pecados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A matéria deste sacramento pode ser deduzida do ato da unção; não porém a da confirmação do ato expresso na forma. Logo, não há símile.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A misericórdia supõe e concerne a miséria. E como este sacramento é ministrado a quem é miserável, isto é, enfermo por isso, antes aqui que alhures se faz menção da misericórdia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A forma deve exprimir o efeito principal e que sempre o sacramento produz, se não opuser obstáculos quem o recebe. Ora, efeito tal não é a saúde do corpo, conforme do sobredito resulta, embora às vezes daí resulte. Em razão do que, Tiago atribui este efeito à oração, que é a forma deste sacramento.

Questão 30: Do efeito do sacramento da extrema unção.

Em seguida devemos considerar o efeito deste sacramento.

Sobre o que, discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a extrema unção tem o poder de perdoar os pecados.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a extrema unção não tem o poder de perdoar os pecados.

1. Pois, o que se pode fazer por um meio não há necessidade de se empregar outro. Ora quem recebe a extrema unção teve necessidade de recorrer, antes, à penitência, para alcançar perdão dos pecados. Logo, pela extrema unção não se perdoam os pecados.

2. Demais. — Nos pecados só há três elementos: a mácula, o reato da pena e as relíquias do pecado. Ora, a extrema unção não apaga a mácula do pecado, sem a contrição; esta a apaga, mesmo sem a unção. Nem tão a pena pois, mesmo depois de convescido o doente, estaria obrigado a cumprir a satisfação imposta. Nem, ainda, as relíquias da culpa; porque, depois dela, perduram as disposições resultantes dos atos precedentes, como o demonstra a convalescência da doença. Logo, de nenhum modo, a extrema unção produz a remissão dos pecados.

2. Demais. — A remissão dos pecados não acontece sucessiva, mas instantaneamente. A extrema unção, porém, não é toda simultânea, pois requerem-se inúmeras unções. Logo, seu efeito não é a remissão dos pecados.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Se estiver em alguns pecados, ser-lhes-ão perdoados.

2. Demais. — Todo sacramento da lei nova confere a graça. Ora, a graça produz a remissão dos pecados. Logo, a extrema unção, sendo sacramento da Lei Nova, contribui para a remissão do pecado.

SOLUÇÃO. — Cada sacramento foi instituído principalmente para um efeito, embora possa também produzir outros por consequência. E como um sacramento realiza o que figura, por isso, da significação mesma dele se deve deduzir o seu efeito principal. Ora, este sacramento é aplicado a modo de remédio, como o batismo a modo de oblução. E o fim de um remédio é curar da doença. Por onde, este sacramento foi principalmente instituído para curar a doença do pecado. E assim como o batismo é uma regeneração espiritual e a penitência, uma ressurreição da mesma natureza, assim também a extrema unção é uma cura ou medicação espiritual. Ora, assim como a medicação corporal pressupõe a vida do corpo no medicado, assim a espiritual pressupõe a vida espiritual. Por isso este sacramento não é aplicado contra os defeitos que excluem a vida espiritual, isto é, contra o pecado original ou mortal; mas contra aqueles defeitos que nos enfermam espiritualmente, privando-nos do perfeito vigor para os atos da vida da graça ou da glória. E essa deficiência outra coisa não é senão uma debilidade ou ineptidão, herança do pecado atual ou original. Contra essa debilidade é que nos fortificamos por este sacramento.

Mas, como essa fortificação resulta da graça, incompatível com o pecado, por isso e consequentemente, encontrando um pecado mortal ou venial, apaga-lhe a culpa, contanto que lhe não oponha óbice quem recebe tal sacramento, como o dissemos da Eucaristia e da confirmação. Por isso, Tiago também se refere condicionalmente à remissão do pecado, dizendo: Se estiver em alguns pecados, ser-lhes-ão perdoados, quanto à culpa. Mas nem sempre dele o pecado, pelo não encontrar sempre; mas sempre o perdoo, no concernente à referida debilidade, a que certos chamam relíquias do pecado.

Outros porém dizem, que a extrema unção foi principalmente instituída contra o pecado venial, que não podemos durante esta vida curar perfeitamente; por isso, o sacramento dos que dela se vão se ordena em especial contra o pecado venial. – Mas esta opinião não é verdadeira. Pois, também a penitência apaga suficientemente nesta vida a culpa dos pecados veniais. O não podermos porém evitá-los, depois de cumprida a penitência, não exclui o efeito da penitência precedente. O que, demais, concerne à debilidade referida.

Por onde, devemos pensar que o efeito principal deste sacramento é a remissão das relíquias do pecado; e por consequência, também a culpa deles, quando existir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora possamos colher o efeito principal de um sacramento sem o recebermos a este atualmente, ou sem o sacramento, ou por outro sacramento e por via de consequência, nunca porém o poderemos colher sem a intenção de receber o referido sacramento. Por onde, como a penitência foi principalmente instituída contra a culpa atual, qualquer outro sacramento, que apague por via de consequência a culpa atual, não exclui a necessidade da penitência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A extrema unção perdoa de certo modo o pecado, nos seus três elementos referidos. – Pois, embora a mácula da culpa não possa ser perdoada sem a contrição, contudo este sacramento, pela graça que infunde, faz com que esse ato do livre arbítrio contra o pecado seja a contrição; como também pode se dar com a Eucaristia e a confirmação. – Semelhantemente, também diminui o reato da pena temporal; mas, por via de consequência, por eliminar a debilidade, pois, uma mesma pena mais levemente a suporta um forte que um fracasso. Por onde, não é necessário seja por isso diminuída a medida da satisfação. – Quanto ao que aqui se entende pelas relíquias do pecado não são as disposições como consequências dos atos, que são uns hábitos incoativos; mas uma certa debilidade espiritual existente na alma mesma; eliminada a qual, ainda que perdurem os mesmos hábitos ou disposições, não pode contudo inclinar-se do mesmo modo a alma para os pecados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Sendo muitas as ações ordenadas a um só efeito, a ultima é formal em relação a todas as precedentes e age em virtude delas. Por onde, a graça se infunde pela última unção, que confere o efeito do sacramento.

Art. 2 — Se a saúde do corpo é efeito deste sacramento.

O segundo discute-se assim. — Parece que a saúde do corpo não é efeito deste sacramento.

1. — Pois, todo sacramento é um remédio espiritual. Ora, o remédio espiritual se ordena à saúde espiritual, como o material, à saúde do corpo. Logo, a saúde do corpo não é efeito deste sacramento.

2. Demais. — O sacramento produz sempre o seu efeito em quem não o recebe dissimuladamente. Ora, às vezes não recobra a saúde do corpo quem recebe este sacramento, por mais devotamente que o faça. Logo, a saúde do corpo não é efeito seu.

3. Demais. — A Escritura nos mostra a eficácia deste sacramento. Ora, nela não se atribui o efeito da cura à unção, mas à oração, pois diz: A oração da fé salvará o enfermo. Logo, a saúde do corpo não é efeito deste sacramento.

Mas, *em contrário*. — A operação da Igreja tem maior eficácia depois da paixão de Cristo, que antes. Ora, antes, os ungidos com óleo pelos Apóstolos saravam, como o refere o Evangelho. Logo, também agora produz o efeito de dar saúde ao corpo.

2. Demais. – Os sacramentos produzem efeito pela sua significação. Ora, o batismo, pela ablução exterior do corpo, tem um significado e um efeito espiritual. Logo, também a extrema unção, pela saúde do corpo, que exteriormente produz, significa e causa a saúde espiritual.

SOLUÇÃO. – Assim como o batismo, pela ablução do corpo, causa a purificação espiritual das máculas espirituais, assim também este sacramento, pela medicação sacramental exterior, produz a cura interior; e assim como a ablução do batismo produz o efeito da ablução corporal, porque também produz a purificação do corpo, assim, a extrema unção produz o efeito de uma medicação corporal, isto é, a saúde do corpo. Mas com a diferença, que a ablução corporal, pela propriedade mesma natural do elemento, produz a purificação do corpo e por isso sempre a produz. Ao passo que a extrema unção não causa a saúde do corpo por propriedade natural da matéria, mas por virtude divina, que obra racionalmente. E como um princípio operativo não produz nunca um efeito secundário, senão enquanto este importa ao principal, por isso este sacramento não causa nunca a saúde do corpo senão enquanto esta importa a saúde espiritual. - E então a produz sempre, contanto que não haja impedimento por parte de quem a recebe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção prova que a saúde do corpo não é o efeito principal deste sacramento. O que é verdade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Deduz-se clara do que foi dito.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A referida oração é a forma deste sacramento, como se disse. Por onde, tem ele da sua forma a eficácia, por si mesma, para produzir a saúde do corpo.

Art. 3 – Se este sacramento imprime caráter.

O terceiro discute-se assim. – Parece que este sacramento imprime caráter.

1. Pois, o caráter é um sinal distintivo. Ora, assim como o batizado se distingue do não batizado, assim o ungido do não ungido. Logo, assim como o batismo imprime caráter, assim também a extrema unção.

2. Demais. – Nos sacramentos da ordem e da confirmação também se faz unção, como neste sacramento. Ora, naqueles imprime caráter. Logo, também neste.

3. Demais. – Todo sacramento inclui os seguintes elementos: o que é só realidade, o que é só sacramento, e o que é realidade e sacramento. Ora, nada podemos distinguir, neste sacramento, que seja realidade e sacramento, senão o caráter. Logo, este sacramento também imprime caráter.

Mas, *em contrário*. – Nenhum sacramento, que imprima caráter, pode ser renovado. Ora, este o pode, como diremos. Logo, não imprime caráter.

2. Demais. – A diferença fundada no caráter sacramental é a que se faz entre os fiéis da Igreja militante. Ora, a extrema unção é conferida a quem deixa, pela morte, de fazer parte dessa Igreja. Logo, não imprime caráter.

SOLUÇÃO. – Só imprimem caráter aqueles sacramentos que nos destinam a um fim sagrado. Ora, este sacramento serve apenas de remédio; nem destina ninguém a fazer ou a receber nada de sagrado. Logo, não imprime caráter.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O caráter produz a distinção dos estados, quanto à atividades de cada um dentro da Igreja; mas uma unção não estabelece nenhuma diferença de estado entre os fiéis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A unção feita na ordem e na confirmação é a da consagração, que destina o homem a um estado sagrado. Ora, a unção de que tratamos, é para curar. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A realidade e o sacramento da extrema unção não é o caráter, mas uma devoção interior, que é a unção espiritual.

Questão 31: Do ministro do sacramento da extrema unção.

Em seguida devemos tratar da administração deste sacramento.

Sobre o que se discutem três questões:

Art. 1 — Se também um leigo pode conferir este sacramento.

O primeiro discute-se assim. — Parece que também um leigo pode conferir este sacramento.

1. — Pois, este sacramento haure a sua eficácia na oração, como diz Tiago. Ora, a oração de um leigo é às vezes tão aceita de Deus como a de sacerdote. Logo, pode o leigo conferir este sacramento.

2. Demais. — Lemos de certos padres do Egito, que aplicavam o óleo aos enfermos e eles saravam. E o mesmo também se conta de santa Genoveva, que ungia com óleo os doentes. Logo, este sacramento pode ser conferido mesmo pelos leigos.

Mas, *em contrário*, neste sacramento se dá o perdão aos pecados. Ora, os leigos não tem o poder de perdoar os pecados. Logo, etc.

SOLUÇÃO. — Segundo Dionísio, uns são os que exercem a atividade hierárquica; outros, os leigos, os que a recebem. Por onde, a nenhum leigo cabe por ofício dispensar qualquer sacramento; mas, por divina dispensa podem batizar em caso de necessidade, a fim de não faltar a ninguém a faculdade da regeneração espiritual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A oração referida não na faz o sacerdote em seu próprio nome, porque, como também às vezes poderia estar em pecado, não seria ouvido. Mas a faz em nome de toda a Igreja, em cujo nome pode orar, como pessoa pública; e isso não pode fazer o leigo, que é uma pessoa privada.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essas unções não eram sacramentais; mas, por uma certa devoção dos que as recebiam ou pelos méritos dos que ungiam ou aplicavam o óleo, produziam o efeito da saúde do corpo, pela graça de curar as doenças, não porém pela graça sacramental.

Art. 2 — Se os diáconos podem conferir este sacramento.

O segundo discute-se assim. — Parece que os diáconos podem conferir este sacramento.

1. — Pois, segundo Dionísio, os diáconos tem o poder de purificar. Ora, este sacramento foi instituído só para purificar da doença da alma e do corpo. Logo, também os diáconos podem conferi-lo.

2. Demais. — Mais digno do que sacramento da extrema unção é o do batismo. Ora, os diáconos podem batizar, como o demonstra o caso de S. Lourenço. Logo, também podem conferir este sacramento.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Chame os presbíteros da Igreja.

SOLUÇÃO. — Os diáconos tem só a faculdade de purificar mas não a de iluminar. Ora, como a iluminação é obra da graça, o diácono não pode, por ofício próprio, ministrar nenhum sacramento que confira a graça. Logo, nem este, que a confere.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Este sacramento purifica, iluminando pela colação da graça. Por onde, ao diácono não lhe compete conferi-lo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Este sacramento não é de necessidade à salvação, como o batismo. Por isso, o poder de o conferir não é dado a todos, em caso de necessidade, mas só àqueles a quem por ofício compete esse poder. Ora, aos diáconos não cabe por ofício batizar.

Art. 3 – Se só o bispo pode conferir este sacramento.

O terceiro discute-se assim. – Parece que só o bispo pode conferir este sacramento.

1. – Pois, este sacramento, como a confirmação, se perfaz pela unção. Ora, só o bispo pode confirmar. Logo, só o bispo pode conferir este sacramento.

2. Demais. – Quem não pode o menos não pode o mais. Ora, mais é usar da matéria santificada que santificá-la, pois, aquilo é a finalidade disto. Logo, como o sacerdote não pode santificar a matéria, também não pode usar da matéria santificada.

Mas, *em contrário*. – O ministro deste sacramento deve ir ter com quem o recebe, como está claro na Escritura. Ora, o bispo não poderia ir ter com todos os enfermos da sua diocese. Logo, nem só o bispo pode conferir este sacramento.

SOLUÇÃO. – Segundo Dionísio, o ofício próprio do bispo é aperfeiçoar, como iluminar é o do sacerdote. Por onde, só os bispos podem dispensar os sacramentos, que colocam quem os recebe num estado de perfeição superior aos outros estados. Ora, tal não se dá com este sacramento, que é dado a todos. Logo, pode ser administrado pelos simples sacerdotes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A confirmação imprime caráter, que coloca o homem no estado de perfeição, como dissemos. Ora, isto não se dá com este sacramento. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora, na ordem da causa final, o uso da matéria santificada tenha prioridade sobre a santificação dela, contudo na ordem da causa eficiente a santificação da matéria é a que tem prioridade, porque dela depende o uso, como da sua causa ativa. Por onde, a santificação demanda uma virtude ativa mais elevada que o uso.

Questão 32: Daqueles a quem este sacramento deve ser conferido e em que parte do corpo.

Em seguida devemos tratar daqueles a quem este sacramento deve ser conferido e em que parte do corpo.

Sobre o que sete artigos se discutem:

Art. 1 — Se este sacramento deve ser conferido também aos sãos.

O primeiro discute-se assim. — Parece que este sacramento deve ser conferido também aos sãos.

1. — Pois, o efeito principal deste sacramento é a cura, antes, da alma que a do corpo, como se disse. Ora, mesmo os sãos de corpo precisam de serem curados na alma. Logo, também a eles se lhes deve conferir este sacramento.

2. Demais. — Este sacramento é o dos que se vão desta vida, assim como o batismo é o dos que entram nela. Ora, a todos os que entram na vida se lhes confere o batismo. Logo, a todos os que dela saem deve este sacramento ser conferido. Ora, às vezes aqueles que estão a ponto de deixar a vida, como os que vão ser decapitados, estão sãos. Logo, a esses tais deve este sacramento ser conferido.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Está entre vós algum enfermo? Etc. Logo, só compete aos enfermos.

SOLUÇÃO. — Este sacramento é uma cura espiritual, como se disse; e essa é significada a modo de cura do corpo. Por onde, aqueles que não precisam de curar o corpo, isto é, os sãos, não se lhes deve conferir a eles este sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a saúde espiritual seja o efeito principal deste sacramento, contudo é necessário que pela cura do corpo seja significada a cura espiritual do sacramento, mesmo se dela não resulta a saúde do corpo. Por isso, a saúde espiritual só aqueles este sacramento a pode conferir, que precisam da saúde do corpo, isto é, os enfermos; assim como só pode receber o batismo quem pode receber a ablução do corpo, e portanto não o pode o feto existente no ventre materno.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo o batismo só o podem receber os que entrando na vida, são susceptíveis da ablução. Por onde, a extrema unção só a podem receber os que se vão da vida e que assim são susceptíveis de cura do corpo.

Art. 2 — Se este sacramento deve ser ministrado em qualquer enfermidade.

O segundo discute-se assim. — Parece que este sacramento deve ser ministrado em qualquer enfermidade.

1. — Pois, quando a Escritura refere a instituição deste sacramento nenhuma enfermidade determina. Logo, em todas as enfermidades deve ele ser ministrado.

2. Demais. — Quanto mais digno é um remédio tanto mais geral deve ser. Ora, este sacramento é mais digno que o remédio do corpo. Logo, sendo o remédio do corpo dado a todos os doentes, parece que também deve sê-lo este sacramento.

Mas, *em contrário*: – Este sacramento é chamado por todos extrema unção. Ora, nem toda doença leva a vida ao fim, pois certas são causas de uma vida mais longa, como o diz o Filósofo. Logo, nem em todas as enfermidades deve ser conferido este sacramento.

SOLUÇÃO. – Este sacramento é o último remédio que a Igreja pode conferir, quase imediatamente dispositivo para a glória. Por isso só deve ser conferido aos enfermos moribundos, quando a doença é de natureza a causar a morte e teme-se esse perigo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Qualquer doença pode, chegada a um certo grau, causar a morte. Por onde, pesados os gêneros das enfermidades, em qualquer doença pode-se ministrar este sacramento; por isso o Apóstolo não se refere a nenhuma determinadamente. Levando-se em conta porém o modo e o estado da doença, nem sempre deve aos doentes ser conferido este sacramento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O remédio corporal tem como principal efeito a saúde do corpo, da qual todos os doentes em qualquer estado necessitam. Ora, este sacramento tem como efeito principal a melhoria necessária ao estado da alma dos que estão a ponto de sair desta vida e se encaminham para a glória. Logo, o símile não colhe.

Art. 3 — Se aos loucos e aos dementes pode ser conferido este sacramento.

O terceiro assim se discute. – Parece que aos loucos e aos dementes pode ser conferido este sacramento.

1. – Pois, tais doenças são perigosíssimas e dispõem com rapidez para a morte. Ora, a um perigo deve-se aplicar um remédio. Logo, este sacramento, remédio às enfermidades humanas, deve ser conferido aos de que se trata.

2. Demais. – O sacramento do batismo é mais digno que este. Ora, o batismo pode ser conferido aos loucos, como se disse. Logo, também este lhes deve ser ministrado.

Mas, *em contrário*. – Este sacramento não deve ser conferido senão aos que o reconhecem. Ora, tais não são os loucos nem os dementes. Logo, não se lhes deve conferir.

SOLUÇÃO. – Para colher o efeito deste sacramento muito contribui a devoção de quem o recebe, o mérito pessoal dos que o conferem e o geral de toda a Igreja; isso resulta claro da forma deprecativa que nele é proferida. Por onde, os que não podem ter o conhecimento desse sacramento e recebê-lo com devoção, a esses não se lhes deve dar. E sobretudo aos loucos e aos dementes, capazes de tratar com irreverência o sacramento, profanando-o com atos inconvenientes. Salvo se tiverem intervalos lúcidos, em que pudessem reconhecê-lo; e então nesse estado se lhes poderia ministrar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora esses tais possam às vezes estar em perigo de morte, contudo não se lhes pode aplicar um remédio mediante a devoção própria deles. Por isso, não lhes deve ser conferido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O batismo não requer o ato do livre arbítrio, porque é conferido principalmente como remédio do pecado original. Do contrário, este sacramento requer um tal ato. Logo, não há símile. Além disso, o batismo é um sacramento necessário à salvação, mas não a extrema unção.

Art. 4 — Se este sacramento deve ser conferido às crianças.

O quarto discute-se assim. — Parece que este sacramento deve ser conferido às crianças.

1. — Pois, das mesmas enfermidades podem sofrer tanto as crianças como os adultos. Ora, à mesma doença se deve aplicar o mesmo remédio. Logo, este sacramento deve ser conferido tanto aos adultos como às crianças.

2. Demais. — Este sacramento é ministrado para purificar das relíquias do pecado, como se disse — tanto das do pecado original como das do atual. Ora, as crianças também sofrem as consequências do pecado original. Logo, deve-lhes ser conferido este sacramento.

Mas, *em contrário*, a ninguém deve ser ministrado este sacramento, a quem não seja susceptível da forma dele. Ora, às crianças, que não pecaram pela vista e pelos ouvidos, como reza a fórmula, esta não se lhes aplica. Logo, não lhes deve ser ministrado este sacramento.

SOLUÇÃO. — Este sacramento exige, como a Escritura, a devoção atual em quem o recebe. Por onde, assim como a Eucaristia não deve ser dada às crianças, assim nem este sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As doenças não são causadas, nas crianças, como nos adultos, pelo pecado atual. Ora, este sacramento é sobretudo ministrado como remédio contra os que são uns como restos dos pecados que as causaram.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Este sacramento não é conferido contra as relíquias do pecado original, senão enquanto de certo modo fortificadas pelos pecados atuais. Por isso é o principalmente conferido contra os pecados atuais, como resulta da própria forma; e esses não existem nas crianças.

Art. 5 — Se neste sacramento deve ser ungido todo o corpo.

O quinto assim se discute. — Parece que, neste sacramento, deve ser ungido todo o corpo.

1. — Pois, segundo Agostinho, a alma está toda em todo o corpo. Ora, este sacramento é ministrado sobretudo para curar a alma. Logo, todo o corpo deve ser o ungido.

2. Demais. — Onde está a doença aí se deve aplicar o remédio. Ora, às vezes o mal, como a febre, é geral e está em todo corpo. Logo, todo ele deve ser ungido.

3. Demais. — No batismo todo o corpo é imerso. Logo, também deve ser todo ungido.

Mas, *em contrário*, é costume da Igreja universal, pelo qual, neste sacramento, o enfermo não é ungido senão em determinadas partes do corpo.

SOLUÇÃO. — Este sacramento é aplicado como remédio. Ora, a cura do corpo não é preciso seja feita pela aplicação do remédio a todo ele, mas só naquelas partes onde está a raiz do mal. Por onde, também a unção sacramental deve ser feita só naquelas partes onde está a raiz do mal espiritual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alma embora esteja essencialmente em todas as partes do corpo, não está porém desse modo em todas as potências dele, que é onde estão as raízes dos atos pecaminosos. Por isso, hão de fazer-se as unções nas determinadas partes do corpo onde tem essas potências a sua sede.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem sempre se aplica o remédio onde está a doença; mas antes, e melhor, onde está a raiz do mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O batismo se faz sob a forma de ablução. Ora, a ablução corporal só purifica da mancha a parte do corpo onde se faz; por isso o batismo é aplicado a todo o corpo. Diferente é o caso da extrema unção, como dissemos.

Art. 6 — Se estão bem determinadas as partes onde o doente deve ser ungido: os olhos, o nariz, os ouvidos, os lábios, as mãos e os pés.

O sexto discute-se assim. — Parecem mal determinadas as partes onde o doente deve ser ungido: os olhos, o nariz, os ouvidos, os lábios, as mãos e os pés.

1. —Pois, o médico perito cura a doença na raiz. Do coração vem as causas que fazem o homem imundo, diz o Evangelho. Logo, a unção deve ser feita no peito.

2. Demais. — A pureza da alma não é menos necessária aos que saem da vida que aos que nela entram. Ora, os que entram o sacerdote os unge na cabeça com o crisma, para significar a pureza da alma. Logo, também aos moribundos que recebem este sacramento, se lhe deve ungir na cabeça.

3. Demais. — O remédio deve ser aplicado onde é maior a força da doença. Ora, a doença espiritual tem a sua sede principal nos rins, e nas mulheres no umbigo, como diz a Escritura: A sua fortaleza está nos seus lombos, segundo a exposição de Gregório. Logo, aí devia ser feita a unção.

4. Demais. — Assim como pecamos com os pés, assim com os demais membros do corpo. Logo, assim como são ungidos os pés, assim também devem sê-lo os demais membros.

SOLUÇÃO. — Os princípios do pecado, em nós, são os mesmos que os do agir pois o pecado é um ato. Ora, os princípios dos nossos atos são três: o dirigente, que é a faculdade cognoscitiva; o imperante, que é a potência apetitiva; e o exequente, que é a potência motiva. Ora, todos os nossos conhecimentos tem a sua fonte nos sentidos. E como onde está em nós a origem primeira do pecado, aí deve aplicar-se a unção, por isso se ungem as sedes dos cinco sentidos: os olhos, por causa da vista; os ouvidos, por causa da audição; as narinas, por causa do olfato; a boca, por causa do gosto; as mãos, por causa do tato, que se exerce sobretudo pelas pontas dos dedos. Certos porém ungem os rins, por causa da potência apetitiva. Por causa da motiva, se ungem os pés, principal instrumento dela. E como o princípio primeiro da ação é a potência cognoscitiva, por isso todos observam a prática de ungir os órgãos dos cinco sentidos, como necessária à validade do sacramento. Outros porém não observam as outras práticas; outros, ainda, fazem a unção nos pés e não nos rins, por serem as potências apetitiva e motiva os princípios secundários da ação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O pensamento não se manifesta fora do coração senão por uma certa imaginação, que é um movimento originado do sentido, como diz Aristóteles. Por onde, no coração não a tem o pensamento a sua raiz primeira, mas nos órgãos dos sentidos; salvo, enquanto é o coração o princípio de todo o corpo. Mas esse princípio é uma raiz remota.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os que entram na vida devem adquirir a pureza da alma; ao passo que os que dela saem devem purificá-la. Por isso, os que dela saem devem ser ungidos nas partes onde pode ser inquinada a pureza da alma.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos tem o costume de fazer a: unção nos rins, porque aí, se exerce sobretudo o apetite concupiscível. Ora, a potência apetitiva não é a raiz primeira da ação, como se disse.

RESPOSTA À QUARTA. – Os órgãos do corpo, pelos quais se exercem os atos pecaminosos, são os pés, as mãos e a língua, onde também se faz a unção; e os membros genitais, onde, por serem partes pudendas, não se deve ela fazer.

Art. 7 — Se os mutilados devem ser ungidos com as unções que convêm a essas partes.

O sétimo discute-se assim. – Parece que os mutilados não devem ser ungidos com as unções que convêm a essas partes.

1. Pois, assim como este sacramento exige uma determinada disposição em quem o recebe, isto é, que esteja enfermo, assim também deve ser ministrado numa parte determinada. Ora, quem não sofre de nenhuma enfermidade não pode ser ungido. Logo, também não o deve quem não tem a parte onde deve ser feita a unção.

2. Demais. – O cego de nascença não pode pecar com a vista. Ora, quando se faz a unção nos olhos, faz-se menção do pecado pela vista. Logo, tal unção não deve ministrar-se ao cego de nascença. E assim em casos semelhantes.

Mas, *em contrário*, uma deficiência corpórea não impede a recepção de nenhum dos outros sacramentos. Logo, também não deve ser impedimento a este. Ora, este sacramento exige necessariamente uma unção. Logo, todas se devem fazer nos mutilados.

SOLUÇÃO. – Também os mutilados devem ser ungidos, nas partes as mais próximas possíveis daquelas onde a unção devia ser feita. Pois, embora não tenham os membros, têm contudo as potências da alma correspondentes, ao menos radicalmente, a esses membros. E podem pecar interiormente, embora não exteriormente pelas potências da alma correspondentes a essas partes.

Donde se deduzem as respostas às objeções.

Questão 33: Da reitação deste sacramento.

Em seguida, devemos tratar da reitação deste sacramento.

Sobre o que duas questões se discutem:

Art. 1 — Se este sacramento deve ser reiterado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que este sacramento não deve ser reiterado.

1. — Pois, mais nobre é a unção feita a uma pessoa que a uma pedra. Ora, não se reitera a unção do altar senão se esse altar for partido. Logo, também não deve ser reiterada a extrema unção feita a uma pessoa.

2. Demais. — Além de um extremo nada mais há. Ora, esta é a chamada extrema unção. Logo, não deve ser reiterada.

Mas, *em contrário*. — Este sacramento é uma medicação espiritual feita a modo de medicação corporal. Ora, a medicação do corpo é susceptível de ser reiterada. Logo, também este sacramento pode ser reiterado.

SOLUÇÃO. — Nenhum sacramento ou sacramental de efeito perpétuo pode ser reiterado; pois, o contrário significaria que o sacramento não teria eficácia para produzir tal efeito, e a reitação seria irreverência para com ele. Mas, sacramento sem efeito perpétuo pode, sem irreverência, ser reiterado, de modo que a reitação realize o efeito não chegado a termo. E como a saúde do corpo e da alma, que é o efeito deste sacramento, pode ser perdida, depois de obtida como efeito dele, por isso este sacramento pode, sem irreverência, ser reiterado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A unção da pedra se faz para a consagração mesma do altar, e a pedra a conserva perpetuamente enquanto o altar dura; por isso não pode ser reiterada. Ao passo que esta unção não se faz para consagrar a pessoa ungida, pois, não imprime caráter. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O que na apreciação nossa é um extremo pode não sê-lo na realidade das causas. Assim, este sacramento se chama extrema unção, porque não deve ser ministrado senão àqueles cuja morte julgamos próxima.

Art. 2 — Se pode ser reiterado na mesma enfermidade.

O segundo discute-se assim. — Parece que não deve ser reiterado na mesma enfermidade.

1. — Pois, a cada doença se lhe aplica o seu remédio. Ora, este sacramento é um remédio espiritual. Logo, não deve ser aplicado mais de uma vez à mesma doença.

2. Demais. — Se esta unção pudesse reiterar-se na mesma doença, um enfermo poderia ser ungido todo o dia. O que é absurdo.

Mas, *em contrário*, às vezes uma doença se prolonga muito, depois de ter sido o sacramento recebido: e assim podem-se contrair novas relíquias de pecado, contra as quais principalmente é este sacramento conferido. Logo, deve ser repetida a unção.

SOLUÇÃO. – Este sacramento não concerne tanto à doença como ao estado de doença; pois, não deve ser conferido senão aos enfermos que julgamos próximos de morrer. Ora, certas doenças não são prolongadas. Por onde, se se ministra este sacramento só quando o doente se acha em perigo de morte, não sairá ele desse estado senão depois de curado e então de novo não deve ser ungido. Mas, se sofrer recidiva, já será outra doença e poder-se-lhe-á então fazer outra unção. Há porém certas doenças prolongadas, como a héctica, a hidropsia e semelhantes. E tais doentes não devem ser ungidos senão quando se julgar que correm perigo de morte. E se escapar a esse perigo, na duração da mesma enfermidade, mas vindo depois, ainda durante ela, a correr de novo tal perigo, poderá ser ungido de novo, pois já é por assim dizer outra doença, embora, absolutamente falando seja a mesma.

Donde se deduzem as **RESPOSTAS ÀS OBJEÇÕES.**

O Sacramento da ordem

Questão 34: Do sacramento da ordem.

Em seguida devemos tratar do sacramento da ordem. E primeiro, da ordem em geral. Segundo, das diferentes ordens. Terceiro, dos que conferem a ordem. Quarto, dos impedimentos dos ordenados. Quinto, dos anexos da ordem.

Quanto à ordem em geral, três questões temos a estudar. Primeiro, da sua entidade e quiddidade, e das suas partes. Segundo, dos seus efeitos. Terceiro, dos que a recebem.

Na primeira questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se deve haver a ordem na Igreja.

O primeiro discute-se assim. - Parece que a ordem não deve existir na Igreja.

1. — Pois, a ordem supõe uma distinção entre inferior e superior. Ora, a sujeição repugna à liberdade à qual fomos chamados por Cristo. Logo, não deve haver a ordem na Igreja.

2. Demais. — Quem está constituído na ordem se torna superior a quem não o está. Ora, na Igreja todos nos devemos considerar inferiores um aos outros, conforme àquilo do Apóstolo: Tendo cada um aos outros por superiores. Logo, não deve na Igreja haver a ordem.

3. Demais. — Há ordem entre os anjos por causa da distinção que há neles entre bens naturais e da graça. Ora, todos os homens tem a mesma natureza; e quanto aos dons da graça, ninguém sabe quem os tem mais eminentes. Logo, na Igreja não deve haver a ordem.

Mas, *em contrário*. — O Apóstolo diz: As causas de Deus são ordenadas. Ora, a Igreja é de Deus, pois ele próprio a edificou com o seu sangue. Logo, deve haver a ordem na Igreja.

2. Demais. — O estado eclesiástico é um meio termo entre o estado da natureza e o da glória. Ora, há em a natureza uma ordem, pela qual uns seres são superiores aos outros; e do mesmo modo na glória, como se dá com os anjos. Logo, na Igreja deve haver a ordem.

SOLUÇÃO. — Deus quis fazer as suas obras semelhantes a si, na medida do possível, para que fossem perfeitas e pudesse ser ele conhecido por meio delas. Por isso, a fim de que as suas obras o representassem, não só como ele em si mesmo é, mas também enquanto influi nos outros seres, impôs a todos a lei natural de serem os últimos dirigidos e aperfeiçoados pelos médios, e os médios pelos primeiros, como diz Dionísio. Por onde, a fim de que essa beleza não faltasse à Igreja, introduziu nelas a ordem, de modo que uns ministrassem os sacramentos aos outros, assemelhando-se assim a Deus a seu modo, quase cooperadores dele, assim como na ordem natural certos membros influem nos outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A sujeição de escravidão repugna à liberdade, e consiste no domínio de alguém, que usa dos súditos para a sua utilidade. E tal sujeição não é a que a ordem exige, pela qual os superiores devem buscar a salvação dos seus subordinados e não a utilidade própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Cada um deve reputar-se interior pelo mérito e não pelo ofício. Ora, as ordens são uns ofícios.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A ordem, nos anjos não se funda em nenhuma distinção natural, senão por acidente, enquanto da distinção de natureza resulta neles a distinção da graça. Porque as ordens deles dependem da participação das perfeições divinas e da função do mesmo estado da glória, fundada na medida da graça e que é como um fim e de certo modo efeito da graça. Ao passo que as ordens da Igreja militante concernem à participação dos sacramentos e a comunicação deles, que são a causa da graça e de certo modo a precedem. E assim a graça necessariamente ligada à recepção dessas ordens não é precisamente a graça santificante, mas apenas o poder de dispensar os sacramentos. Por isso, a ordem não se funda nas distinções da graça santificante, mas na do poder.

Art. 2 — Se a ordem foi convenientemente definida assim: A ordem é como um selo da Igreja pelo qual o poder espiritual é comunicado ao ordenado.

O segundo discute-se assim. – Não parece boa a definição da ordem dada pelo Mestre das Sentenças, quando diz: A ordem é como um selo da Igreja pelo qual o poder espiritual é comunicado ao ordenado.

1. – Pois, a parte não deve ser posta como gênero do lado. Ora, o caráter, designado pela palavra selo na explicação da definição, que se lhe segue, é parte da ordem; porque se divide por oposição com o que é só realidade, ou só sacramento, por ser realidade ao mesmo tempo que sacramento. Logo, o selo não pode ser considerado como gênero da ordem.

2. Demais. – Assim como o sacramento da ordem imprime caráter, assim também o do batismo. Ora, na definição do batismo não se incluiu o caráter. Logo, também não deve ser incluído na da ordem.

3. Demais, – O batismo também confere um certo poder espiritual de nos achegarmos aos sacramentos; e além disso, sendo sacramento, é um selo. Logo, esta definição convém ao batismo. E assim, não convém à ordem.

4. Demais. – A ordem é uma relação, que deve aparecer nos seus dois extremos. Ora, os extremos da relação da ordem são o superior e o inferior. Logo, os inferiores tem a ordem do mesmo modo que os superiores. Ora, nenhum poder de preeminência tem eles, como o introduzido aqui na definição da ordem, conforme o demonstra a sequência de exposição, quando diz – promoção a um poder. Logo, a definição de que tratamos não é boa.

SOLUÇÃO. – A definição da ordem, que o Mestre dá, convém-lhe enquanto sacramento da Igreja. Por isso dois elementos nela inclui: o sinal exterior, quando diz - um selo, isto é, um certo sinal; e o efeito interior, quando diz pelo qual o poder espiritual, etc.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O selo não é aqui considerado como caráter interior, mas pela prática exterior, sinal e causa do poder interior. E assim também é tomado o caráter na outra definição. – Mas ainda que o tomássemos pelo caráter interior nenhum inconveniente haveria. Porque essas três divisões do sacramento referidas não constituem partes integrantes dele, propriamente falando. Pois, que só é realidade não é da essência do sacramento. Também o que é só sacramento é transitório ; mas do sacramento dizemos que permanece. Donde se conclui, que o caráter interior é essencial, e principalmente o sacramento mesmo da ordem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o batismo confira um certo poder espiritual para receber os outros sacramentos, razão pela qual imprime caráter, contudo não é esse o seu efeito principal, mas sim, a

ablução interior, que daria existência ao batismo, mesmo sem a outra causa alegada, Ao passo que a ordem implica principalmente um poder. Por onde, o caráter, que é um poder espiritual, é posto na definição da ordem, mas não na do batismo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O batismo confere um certo poder espiritual para receber, e assim, de certo modo, passivo. Ora, a palavra poder designa propriamente uma potência ativa com certa preeminência. Por onde, essa definição não convém ao batismo.

RESPOSTA À QUARTA. – A palavra ordem é susceptível de duplo sentido. Assim, às vezes significa a relação mesma. E então podem-na receber tanto o inferior como o superior, conforme o diz a objeção. Mas não é esse o sentido de que se trata. Noutro sentido significa o grau mesmo resultante da ordem, no primeiro sentido. E como a ordem, enquanto relação, existe sempre que há um superior e um inferior, por isso esse grau eminente de poder espiritual se chama ordem.

Art. 3 – Se a ordem é sacramento.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a ordem não é sacramento.

1. – Pois, o sacramento, no dizer de Hugo Vitorino, é um elemento material. Ora, a ordem não designa nada de tal, mas antes, uma relação ou um poder; porque ela supõe um poder, segundo Isidoro. Logo, não é sacramento.

2. Demais. – Os sacramentos não existem na Igreja triunfante. Ora, nela há ordem, como o demonstram os anjos. Logo, a ordem não é sacramento.

3. Demais. – Assim como a prelatura especial da ordem é conferida junto com uma certa consagração, assim também a prelatura secular; pois, os reis também são ungidos, como se disse. Ora, o poder real não é um sacramento. Logo, nem a ordem, da qual se trata.

Mas, *em contrário*, todos a enumeram entre os sete sacramentos da Igreja.

2. Demais. – Toda causa contém em grau eminente o seu efeito. Ora, a ordem é a que dá a faculdade de dispensar os outros sacramentos. Logo, mais que os outros, é o sacramento por excelência.

SOLUÇÃO. – O sacramento, como do sobredito se colhe, não é senão uma santificação, que nos é conferida, sob um sinal visível. Por onde, como quando alguém recebe a ordem recebe também uma consagração por meio de sinais visíveis, resulta ser ela um sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a ordem, pela sua denominação mesma, não exprima nenhum elemento material, contudo não pode ser conferida sem um elemento dessa natureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um poder deve ser proporcionado ao seu sujeito. Ora, a comunicação dos dons divinos, em vista da qual é conferido o poder espiritual, não se opera nos anjos mediante nenhuns sinais sensíveis, como o é aos homens. Por onde, a ordem é um sacramento para nós, mas não para o anjo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nem toda bênção dada aos homens ou consagração é um sacramento. Assim, os monges e os abades recebem bênçãos e contudo sacramentos não são elas. O mesmo se dá com a unção real. Porque tais bênçãos não tornam ninguém apto a dispensar os divinos sacramentos, como pela bênção da ordem.

Art. 4 — Se a forma deste sacramento esta bem expressa na letra do Mestre.

O quarto discute-se assim. — Parece que a forma deste sacramento esta mal expressa pelo Mestre.

1. — Pois, os sacramentos são eficazes em virtude da sua forma. Ora, a eficácia dos sacramentos resulta do poder divino, que obra neles mais secretamente a salvação. Logo, na forma deste sacramento deve-se fazer menção do poder divino, pela invocação da Trindade, como nos outros sacramentos.

2. Demais. — Mandar é próprio de quem tem autoridade. Ora, a autoridade não reside em quem dispensa os sacramentos, que só tem o ministro. Logo, não se devia usar na forma o verbo no modo imperativo, dizendo: Fazei ou recebei isto ou aquilo, ou formas semelhantes.

3. Demais. — Na forma sacramental não se deve fazer menção senão do que é essencial ao sacramento. Ora, o uso do poder recebido não é da essência deste sacramento, mas resulta dele. Logo, não se deve fazer menção dele na forma sacramental.

4. Demais. — Todos os sacramentos tem por alvo a remuneração eterna. Ora, nas formas dos outros sacramentos não se faz menção da remuneração. Logo, nem na forma deste deveria ela ser mencionada, como se faz quando se diz: Terá parte, se fielmente etc.

SOLUÇÃO. — Este sacramento consiste principalmente no poder conferido. Ora, um poder é conferido por outro, como o semelhante pelo semelhante. Além disso, um poder se revela pelo uso dele feito, porque as potências se notificam pelos seus atos. Por isso, a forma da ordem exprime-lhe o uso, por um ato imperado; e exprime a transmissão do poder, no modo imperativo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os outros sacramentos não se ordenam principalmente, como este sacramento, a efeito, semelhantes ao poder pelo qual são dispensados. Por isso, há neles uma comunicação por assim dizer unívoca. Por onde, nos outros sacramentos, mas não neste, se exprime em parte o poder divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o bispo, que é o ministro deste sacramento, não tenha autoridade quanto à colação dele, contudo a tem quanto ao poder da ordem, que confere, pois esse poder deriva do seu.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O uso do poder é o efeito deste no gênero da causa eficiente; e por isso não há razão para ser incluído na definição da ordem. Mas é de certo modo causa, no gênero da causa final. Por isso, a esta luz, pode ser incluído na definição da ordem.

RESPOSTA À QUARTA. — Os outros sacramentos não ordenam à remuneração eterna, mediante o exercício de uma função, como se dá com a ordem. Logo, o símile não colhe.

Art. 5 — Se este sacramento tem matéria.

O quinto discute-se assim. — Parece que este sacramento não tem matéria.

1. — Pois, todo sacramento, que tem matéria, a virtude operativa dele está na matéria. Ora, as causas materiais aqui usadas, como as chaves, os candelabros e outras semelhantes, nenhuma virtude tem para santificar. Logo, este sacramento não tem matéria.

2. Demais. – Este sacramento confere como a confirmação a plenitude da graça dos sete dons do Espírito Santo, na expressão do Mestre. Ora, a matéria da confirmação pressupõe a sua santificação. Logo, como os elementos materiais usados neste sacramento não são pressantificados, parece que não podem ser a matéria dele.

3. Demais. – Em todos os sacramentos que tem matéria, é necessário o contacto dela com quem recebe o sacramento. Ora, como certos dizem, o contato desses elementos materiais com quem recebe o sacramento não é necessário para a validade deste; mas basta sejam apresentados ao ordenando. Logo, as referidas coisas materiais não são a matéria deste sacramento.

Mas, *em contrário*, todo sacramento supõe realidades e palavras. Ora, a realidade de um sacramento é a sua matéria. Logo, também as coisas usadas neste sacramento são a matéria dele,

2. Demais. – Há mais exigências para dispensar os sacramentos do que para os receber. Ora, o batismo, que confere o poder de receber os sacramentos, precisa de matéria. Logo, também a ordem, que dá o poder de dispensá-los.

SOLUÇÃO. – A matéria exterior, de que usam sacramentos, significa que a virtude neles operante é de origem totalmente externa. Por onde, como o caráter, efeito próprio deste sacramento, não é recebido por nenhum ato de quem a ele se achega – como se dá com a penitência, mas tem origem de todo externa, cabe-lhe ter uma determinada matéria. Embora porém de modo diverso dos outros sacramentos que a tem. Porque o conferido nos outros deriva só de Deus, e não do ministro do sacramento, ao passo que o poder espiritual, conferido pela ordem, deriva também do ministro dela, como o poder imperfeito. Por isso, a eficácia dos outros sacramentos consiste principalmente na matéria, que significa e contém uma virtude divina, pela santificação recebida pelo ministro. Ao passo que a eficácia deste sacramento principalmente reside em quem o ministra; enquanto que a matéria é usada, antes, para mostrar o poder, transmitido particularmente por quem o tem de maneira completa, do que para causá-lo. O que resulta de a matéria ser necessária ao uso do poder.

Donde se deduz a resposta à primeira objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A matéria dos outros sacramentos precisa de ser santificada por causa da virtude que contém. Mas isto não se dá no caso vertente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se quisermos manter essa opinião, poderemos justificá-la pelo que dissemos. Pois, o poder da ordem é recebido do ministro, mas não da matéria. Por isso, a apresentação desta é, mais que o contato, da essência do sacramento. Contudo, essas palavras da forma mostram, que o contato da matéria é da essência do sacramento; pois nela se diz – Recebei isto ou aquilo.

Questão 35: Do efeito do sacramento da ordem.

Em seguida devemos tratar do efeito deste sacramento.

Sobre o que discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se o sacramento da ordem confere a graça santificante.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o sacramento da ordem não confere a graça santificante.

1. — Pois, geralmente se diz que o sacramento da ordem é um remédio contra a ignorância. Ora, a graça, que visa expelir a ignorância, não é a santificante, mas a gratuita; porque a santificante concerne, antes, ao afeto. Logo, o sacramento da ordem não confere a graça santificante.

2. Demais. — A ordem implica uma distinção. Ora, os membros da Igreja não se distinguem uns dos outros pela graça santificante, mas antes, pela graça gratuita, da qual diz o Apóstolo: Há repartição de graças. Logo, a ordem não confere a graça santificante.

3. Demais. — Nenhuma causa pressupõe o seu efeito. Ora, quem vai receber as ordens há de ter tido antes a graça, que o torna idôneo a recebê-las. Logo, tal graça não é dada quando é conferida a ordem.

Mas, *em contrário*. — Os sacramentos da lei nova realizam o que figuram. Ora, a ordem pelo número sete significa os sete dons do Espírito Santo, como diz o Mestre. Logo, os dons do Espírito Santo, que não existem sem a graça santificante, são conferidos juntamente com a ordem.

2. Demais. — A ordem é um sacramento da Lei Nova. Ora, na definição desse sacramento se diz — para que seja a causa da graça. Logo, causa a graça em quem o recebe.

SOLUÇÃO. — As obras de Deus são perfeitas, como diz a Escritura. Por onde, a quem Deus dá um poder qualquer dá também os meios de pô-la convenientemente em exercício. O que bem vemos na ordem natural; assim, aos animais foram dados membros, pelos quais as potências da alma possam exercer os seus atos, salvo se alguma deficiência da matéria a isso se opuser. Ora, assim como a graça santificante é necessária, para recebermos dignamente os sacramentos, assim também o é para serem dignamente dispensados. Por onde, assim como pelo batismo, que nos torna capazes de receber os outros sacramentos, é dada a graça santificante, assim, pelo sacramento da ordem, que destina alguém a dispensador dos outros sacramentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ordem é conferida em benefício, não de uma pessoa, mas de toda a Igreja. Por isso a expressão — remédio contra a ignorância — não se deve entender como significando, que o fato de receber a ordem elimina a ignorância de quem a recebe; mas, que quem a recebe está preparado a acabar com a ignorância do povo.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora os dons da graça santificante sejam comuns a todos os membros da Igreja, contudo ninguém, que não tenha a caridade, pode dignamente receber a ação daqueles dons, nos quais se funda a distinção entre os vários membros da Igreja; e a caridade não pode existir sem a graça santificante.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Para o cabal exercício das ordens não basta qualquer bondade, mas é necessário uma bondade excelente. De modo que, como aqueles que recebem a ordem, ela os coloca em grau superior ao povo, assim também lhe sejam superiores pelo mérito da santidade. Por isso

devem ter antes a graça bastante para fazerem dignamente parte do povo cristão; quando porém recebem a ordem, recebem também maior dom da graça, que os torna capazes de coisas maiores.

Art. 2 — Se o sacramento da ordem, em todos os seus graus, imprime caráter.

O segundo discute-se assim. — Parece que o sacramento da ordem não imprime caráter em todos os seus graus.

1. — Pois, o caráter da ordem é um poder espiritual. Ora, certas ordens só se ordenam a certos atos materiais; como as de ostiário ou acólito. Logo, essas não imprimem caráter.

2. Demais. — Todo caráter é indelével. Por isso, o caráter coloca o ordenado em tal estado, donde não pode sair. Ora, os que receberam certas ordens, podem voltar ao laicato. Logo, nem todas as ordens imprimem caráter.

3. Demais. — O caráter consagra aquele, em quem se imprimiu, a administrar ou receber certas coisas santas. Ora, para receber os sacramentos já ficamos suficientemente preparados pelo caráter batismal. Mas, dispensador dos sacramentos ninguém é constituído senão pela ordem sacerdotal. Logo, as outras ordens não imprimem caráter.

Mas, *em contrário*. — Todo sacramento, que não imprime caráter, pode ser reiterado. Ora, nenhuma ordem pode ser reiterada. Logo, toda ordem imprime caráter.

2. Demais. — O caráter é um sinal distintivo. Ora, toda ordem causa uma distinção. Logo, toda ordem imprime caráter.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria três são as opiniões.

Assim, certos disseram, que só a ordem sacerdotal imprime caráter. — Mas isto não é verdade. Pois, os atos do diácono ninguém os pode licitamente praticar senão o diácono. Por onde, é claro que tem um poder especial de dispensar os sacramentos, que os outros não tem. Por isso outros opinaram, que as ordens sacras imprimem caráter, mas não as ordens menores. — Mas também isto é inadmissível. Por que qualquer ordem constitui o ordenado num grau de poder superior ao povo, poder ordenado à dispensa dos sacramentos.

Por onde, sendo o caráter um sinal que distingue uns cristãos dos outros, é necessário seja impresso por todas as ordens. E prova disso é que permanece perpetuamente e nunca pode ser reiterada. Esta é a terceira opinião e a mais comum.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Toda ordem, qualquer que seja, tem como objeto do seu exercício ou o próprio sacramento, ou se ordena à dispensação dos sacramentos. Por exemplo, a função dos ostiários é admitir os fiéis à assistência dos divinos sacramentos; e assim por diante. Por isso, todas essas funções implicam um poder espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Embora se transfira um para o laicato, nele permanece sempre contudo o caráter. E bem o demonstra o fato de não precisar receber de novo a ordem, que já tinha, se reverter ao clericato.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Veja-se a resposta à primeira.

Art. 3 — Se o caráter da ordem pressupõe o do batismo.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o caráter da ordem não pressupõe o do batismo.

1. — Pois, o caráter da ordem dá a quem o recebe o poder de dispensar os sacramentos; ao passo que o caráter batismal só lhe confere a faculdade de os receber. Ora, o poder ativo não supõe necessariamente o passivo, porque pode existir sem este, como se dá com Deus. Logo, o caráter da ordem não pressupõe necessariamente o caráter batismal.

2. Demais. — Pode acontecer que um não batizado se tenha na conta de provável batizado. Se esse tal, pois, receber as ordens não lhes receberá o caráter, se este pois, supõe o do batismo. E assim os atos de consagração ou de absolvição, que praticar, nenhum valor terão; de modo que a Igreja será enganada. O que é inadmissível.

Mas, *em contrário*. — O batismo é a porta dos sacramentos. Logo, sendo a ordem um sacramento, pressupõe o batismo.

SOLUÇÃO. — Ninguém pode receber aquilo de que não é susceptível. Ora, o caráter batismal nos torna susceptíveis dos outros sacramentos. Por onde, quem não tem o caráter batismal não pode receber nenhum outro sacramento. E assim, o caráter da ordem pressupõe o do batismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A potência ativa não pressupõe a passiva quando quem tem aquela por si mesmo a tem. Mas em quem a tem recebida, pressupõe ela a uma potência passiva, que seja a susceptível da ativa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esse tal, promovido ao sacerdócio, não é sacerdote; não poderá consagrar nem absolver no foro da penitência. Por isso, segundo os cânones, deve ser de novo batizado e ordenado. Além disso, se for elevado a bispo, não terão a ordem aqueles a quem tiver ordenado. Contudo, podemos piamente crer que quanto aos efeitos últimos dos sacramentos, o Sumo Sacerdote poderia lhes suprir a falta; e que não permitiria que isso passasse despercebido a ponto de poder a sua Igreja correr o risco de ser enganada.

Art. 4 — Se a ordem pressupõe necessariamente o caráter da confirmação.

O quarto discute-se assim. - Parece que a ordem pressupõe necessariamente o caráter da confirmação.

1. Pois, em seres entre si ordenados, assim como o médio pressupõe o primeiro, assim o último, o médio. Ora, o caráter da confirmação pressupõe o batismal como primeiro. Logo, o caráter da ordem pressupõe como médio o caráter da confirmação.

2. Demais. - Os colocados a confirmar os outros devem ser os confirmados por excelência. Ora, os que recebem o sacramento da ordem são os confirmados dos outros. Logo, ninguém mais do que eles deve ter o sacramento da confirmação.

Mas, *em contrário*. — Os Apóstolos receberam o poder da ordem antes da ascensão, quando se lhes disse: Recebei o Espírito Santo. Mas foram confirmados depois da Ascensão pelo advento do Espírito Santo. Logo, a ordem não supõe a confirmação.

SOLUÇÃO. – Certas condições são necessárias a quem recebe a ordem; outras são de conveniência. É necessário à validade do sacramento, que quem receba as ordens seja susceptível delas; e isso lhe é facultado pelo batismo. Por onde, o caráter batismal é necessariamente pressuposto a validade da ordem, de modo que sem ele o sacramento da ordem não pode ser conferido. Quanto à conveniência, requer a ordem que quem a receber tenha todas as perfeições que o tornem idôneo ao exercício dela; e uma dessas perfeições está em ser confirmado. Por onde, o caráter da ordem pressupõe como conveniente, mas não como necessário, o da confirmação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A relação entre o médio e o último não é da mesma natureza que a entre o primeiro e o médio, no caso vertente. Pois, o caráter batismal nos torna susceptíveis do sacramento da confirmação; mas o caráter da confirmação a ninguém torna susceptível do sacramento da ordem. Logo, a razão não é a mesma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção se funda na idoneidade por conveniência.

Art. 5 — Se o caráter de uma ordem necessariamente pressupõe o de outra.

O quinto discute-se assim. - Parece que o caráter de uma ordem pressupõe necessariamente o caráter de outra.

1. - Pois, maior é a conveniência entre uma ordem e outra, que entre a ordem e outro sacramento. Ora, o caráter da ordem pressupõe o de outro sacramento – o batismo. Logo, com maior razão, o caráter de uma ordem pressupõe o de outra.

2. Demais. – As ordens são determinados graus. Ora, ninguém pode chegar a um grau superior, sem primeiro chegar ao que o antecede. Logo, ninguém pode receber o caráter de uma ordem mais elevada sem primeiro ter recebido a ordem precedente.

Mas, *em contrário*. – O sacramento a que faltar uma condição necessária à sua validade há de forçosamente ser reiterado. Ora, quem receber uma ordem superior, passando por sobre a que conduz a ela, não precisará de ser ordenado de novo, conferindo-se-lhe apenas a que faltava, segundo o estatuído nos cânones. Logo, a ordem inferior não é necessária para se receber a mais elevada.

SOLUÇÃO. – Não é necessário que se tenham as ordens menores, antes de se receberem as maiores, por serem distintos os poderes; e uma não exige, por natureza, que o mesmo sujeito tenha já a outra. Por isso também na primitiva Igreja ordenava-se presbítero quem ainda não tinha as ordens inferiores; e contudo os assim ordenados tinham todos os poderes das ordens inferiores. Pois, o poder inferior está compreendido no superior, como os sentidos na inteligência e o ducado no reino. Mas depois, por constituição da Igreja, foi determinado que não tenha o exercício das ordens superiores quem antes não exercitar a sua humildade nos ofícios inferiores. Donde vem, que quem se ordena, passando por sobre as ordens inferiores, não precisa, segundo os cânones, de ser reordenado, conferindo-se-lhe tão somente as ordens inferiores que deixou de receber.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por semelhança específica, mais convêm as ordens entre si, que a ordem, com o batismo; mas se se leva em conta a proporção entre a potência e o ato, mais convém o batismo com a ordem, que uma ordem com outra. Porque o batismo confere a potência passiva de receber as ordens; ao passo que uma ordem inferior não outorga a potência passiva de receber as ordens maiores.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As ordens não são degraus que devamos percorrer sucessivamente numa mesma ação, ou movimento, de maneira que devêssemos passar pelo último para chegar ao primeiro. Mas são como os graus existentes entre coisas diversas. Tal o grau entre o homem e o anjo; assim, não é necessário que o anjo tenha sido antes homem. Tais são também os graus entre a cabeça e os outros membros do corpo: não é necessário tenha a cabeça principiado por ser pé. Ora, tal é o que se dá no caso vertente.

Questão 36: Da qualidade dos que recebem este sacramento.

Em seguida devemos tratar da qualidade dos que recebem este sacramento.

Sobre o que cinco artigos se discutem:

Art. 1 — Se os que recebem a ordem devem viver uma vida santa.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os que recebem a ordem não precisam de viver uma vida santa.

1. — Pois, a ordem dá o poder de dispensar os sacramentos. Ora, os sacramentos podem ser dispensados tanto pelos bons como pelos maus. Logo, não é necessário a santidade da vida.

2. Demais. — Não é maior o ministério, que desempenhar para com Deus quem confere os sacramentos, que o que tivesse por objeto a própria pessoa divina. Ora, de lhe prestar um ministério material Deus não impediu a mulher pecadora e infame, como lemos no Evangelho. Logo, tais pessoas como essa não devem ser impedidas de ministrar os seus sacramentos.

3. Demais. — Toda graça é um remédio contra o pecado. Ora, a quem esta em pecado não se lhe deve negar remédio que lhe possa valer. Logo, como o sacramento da ordem confere a graça, parece que deve ser conferido também aos pecadores.

Mas, *em contrário*. — A Escritura diz: Um homem da linhagem de Arão, que tiver deformidade, não oferecerá pães ao seu Deus, nem se chegará ao seu ministério. Ora, por deformidade, segundo a Glosa, se entende qualquer vício. Logo, quem anda enredado em algum vício não deve ser admitido ao ministério da ordem.

2. Demais. — Jerônimo diz: Não somente os bispos, os presbíteros e os diáconos devem pôr grande estudo em ser modelos, por palavras e obras, do rebanho que dirigem, mas devem ainda vigiar que assim também sejam os de ordens inferiores e que desempenham o serviço de Deus. Porque é um enorme mal para a Igreja o fato de serem os leigos melhores que os clérigos. Logo, todas as ordens requerem a santidade de vida.

SOLUÇÃO. — Diz Dionísio: As essências mais subtis e mais puras, quando imbuídas das emanções dos raios solares, derramam como outros tantos sóis sobre os corpos circunjacentes o esplendor da luz, que em grau eminente receberam. Assim, em todo ministério divino não nutra ninguém a presunção de se arvorar em guia dos outros, que não se tenha tornado o mais possível conforme e semelhante a Deus, pelo conjunto da sua vida. Por onde, como qualquer ordem constitui quem a recebe chefe dos outros, em matéria religiosa, por presunçoso pecaria mortalmente quem fosse recebê-las com a consciência de pecado mortal. Por isso, a santidade da vida a ordem a exige como necessidade de preceito. Mas não para a validade do sacramento. Portanto, quem recebeu a ordem com más disposições não deixa por isso de a ter, embora pecaminosamente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como verdadeiros sacramentos são os que o pecador dispensa, assim também recebe verdadeiramente o sacramento da ordem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O ministério referido consistia na prestação de serviços materiais, que também os pecadores podem lícitamente prestar. Diferente porém é o que se passa com o ministério espiritual, a que se aplicam os ordenados; porque esse os torna medianeiros entre Deus e o povo, e por isso devem brilhar pela boa consciência na presença de Deus, e pela boa fama, no meio dos homens.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos remédios exigem uma robustez natural, do contrário seriam tomados com perigo da vida. Outros porém podem ser dados aos fracos. Assim também na ordem espiritual, certos sacramentos são ordenados como remédio do pecado; e esses devem ser ministrados aos pecadores, como o batismo e a penitência. Mas os que conferem uma perfeição supõem que quem a recebe é confirmado pela graça.

Art. 2 — Se deve o ordenando ter ciência perfeita da Escritura.

O segundo discute-se assim. — Parece que é preciso o ordenando ter ciência perfeita da Escritura.

1. Pois, deve ter a ciência da lei quem deve responder sobre toda ela. Ora, os leigos interrogam o sacerdote sobre disposições da lei, como lemos na Escritura. Logo, deve ele ter ciência de toda a lei.

2. Demais. — A Escritura diz: Aparelhados sempre para responder a todo o que vos pedir razão da fé e da esperança que há em vós. Ora, dar razão das coisas da fé e da esperança só o podem os que tem ciência perfeita das Sagradas Escrituras. Logo, tal ciência devem tê-la os que receberam as ordens, a quem foram ditas as referidas palavras.

3. Demais. — Ninguém que leia como deve deixará de entender, porque ler e não entender é ler com negligência, como diz Catão. Ora, a obrigação dos leitores, que por assim dizer pertencem à ordem ínfima, é ler o Velho Testamento, como diz a letra do Mestre. Logo, devem conhecer todo esse testamento. E, com maior razão, os que tem ordens superiores.

Mas, *em contrário*, muitos mesmo nas religiões, são promovidos ao sacerdócio, que absolutamente nada disso sabem. Logo, parece não ser necessária tal ciência.

Demais — Nas Vidas dos Padres se lê que alguns simples monges, de vida santíssima, foram promovidos ao sacerdócio. Logo, não devem os ordenandos ter a referida ciência.

SOLUÇÃO. — Todo ato humano, para ser ordenado. Há de subordinar-se à direção da razão. Por onde, para exercer as obrigações da ordem há de o ordenando ter a ciência suficiente para bem se dirigir nesse exercício. Eis porque tal ciência deve ter quem vai ser promovido às ordens, não havendo necessidade de conhecer perfeitamente toda a Sagrada Escritura, bastando conhecê-la mais ou menos segundo o exigirem as suas obrigações. De modo que aqueles que receberam a obrigação de tomar a cura de almas saibam o concernente à doutrina da fé e dos bons costumes; e saibam os outros o atinente ao exercício da sua ordem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O sacerdote pratica funções de duas espécies uma principal, concernente ao verdadeiro corpo de Cristo; outra secundária, concernente ao corpo místico de Cristo. Ora, a segunda depende da primeira, mas não ao contrário. Por isso, certos são promovidos ao sacerdócio que só devem exercer a primeira função; assim os religiosos não são incumbidos da cura de almas. E esses não têm a obrigação de ensinar a lei, mas só de consagrar os sacramentos. Por onde, basta a esses terem uma ciência suficiente a poderem observar o rito atinente à celebração do sacramento. Outros porém são promovidos ao exercício de funções cujo objeto é o corpo místico de Cristo. E desses os fiéis esperam a explicação oral da lei. E portanto devem ter conhecimento da lei; não que devam saber solver todas as dificuldades que elas suscitam, podendo para isso recorrer aos superiores; devem porém saber dela o que os fiéis precisam conhecer e observar. Os bispos porém, que são os sacerdotes superiores, devem saber resolver as dificuldades da lei, e tanto mais quanto mais superior lhes for a posição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quando o texto fala da razão a ser dada, da fé e da esperança, não se deve entender por ela uma razão tal bastante a elucidar o objeto da fé e o da esperança, pois ambas concernem ao mundo invisível. Mas, que os sacerdotes saibam mostrar em geral a probabilidade de ambas, para o que não é necessário uma grande ciência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ao leitor não incumbe dar ao povo a inteligência da Sagrada Escritura, porque isso pertence às ordens superiores: mas só publicá-las. Por isso não se exige dele que tenha uma ciência tão alta que baste à inteligência da Sagrada Escritura, mas é suficiente que saiba ler com clareza. E como essa ciência muitos a podem facilmente adquirir, pode-se estimar com probabilidade que o ordenando a adquirira, se ainda não na tem; sobretudo se já esteja em via de a adquirir.

Art. 3 — Se só pelo mérito da vida pode alguém adquirir o poder das ordens.

O terceiro discute-se assim. – Parece que só pelo mérito da vida pode-se adquirir o poder da ordem.

1. Pois, como diz Crisóstomo, nem todo sacerdote é santo, mas todo santo é sacerdote. Ora, é pelos méritos da nossa vida que nos tornamos santos. Logo, também o sacerdote. E com muito maior razão os que tem outras ordens.

2. Demais. – Na ordem natural estão colocados em grau superior os que mais próximos estão de Deus e mais lhe participam da bondade, como diz Dionísio. Ora, quem tem o mérito da santidade e da ciência por isso mesmo se torna mais próximo de Deus mais lhe participa da bondade. Logo, por isso mesmo recebe um grau da ordem.

Mas, *em contrário*. – A santidade pode ser perdida depois de adquirida. Ora, a ordem, uma vez recebida, não pode mais ser perdida. Logo, a ordem não consiste no mérito mesmo da santidade.

SOLUÇÃO. – A causa deve ser proporcionada ao seu efeito. Por onde, assim como Cristo, de quem mana a graça para todos os homens, há de ter a plenitude dela, assim os ministros da Igreja, a quem não incumbe dar a graça, mas só os sacramentos dela, não são constituídos em nenhum grau da ordem só pelo fato de terem a graça, mas por participarem de algum sacramento dela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Crisóstomo toma a palavra sacerdote no seu sentido etimológico, como significando o que dá o sagrado. Ora, assim, qualquer justo pode ser chamado sacerdote, por dar a outrem o socorro dos sacramentos. Mas, no caso vertente não tomamos esse vocábulo no seu sentido etimológico. Pois, essa palavra sacerdote foi aplicada a significar quem confere os dons sagrados na dispensa dos sacramentos.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Na ordem natural uns seres se tornam superiores a outros em grau quando, pela sua forma, podem agir sobre estes. E assim, por isso mesmo que tem uma forma de maior nobreza, são constituídos em grau mais elevado. Ora, os ministros não são prepostos aos fiéis afim de lhes conferir seja o que for por santidade própria, porque isso só Deus pode fazer; mas como ministros e como uns instrumentos desse efluxo, que vem da cabeça para os membros. Por isso o símile não colhe quanto à dignidade da ordem, embora seja exato quanto à conveniência dela.

Art. 4 — Se peca quem promove indignos à ordem.

O quarto discute-se assim. — Parece que não peca quem promove indignos à ordem.

1. — Pois, o bispo precisa de coadjutores investidos de ordens menores. Ora, não podiam ser encontrados em número suficiente se se exigisse deles uma tal idoneidade que só os santos a tem. Logo, promover à ordem quem não seja digno dela parece que é excusável.

2. Demais. — A Igreja precisa de ministros não só para comunicar os dons espirituais, mas também para o governo dos temporais. Ora, às vezes os que não tem ciência nem santidade de vida podem ser útil no governo temporal — ou pelo poder secular ou por industria natural, Logo, parece que esses tais podem ser promovidos sem pecado.

3. Demais. — Todos estamos obrigados a evitar o pecado o quanto podemos. Se, pois, o bispo peca promovendo indignos à ordem, deve aplicar diligência máxima em saber se os que a ela se achegam são dignos, afim de fazer-se uma diligente indagação sobre os costumes e a ciência deles. O que não se poderá praticar em lugar nenhum.

Mas, *em contrário*. — Pior é promover os maus aos ministérios sagrados, que não corrigir os já promovidos. Ora, Heli pecou mortalmente não corrigindo a malícia dos seus filhos; por isso, caindo para trás expirou, como o relata a Escritura. Logo, não vai sem pecado quem promove um indigno.

2. Demais. — Na Igreja os bens espirituais tem preferência sobre os temporais. Ora, pecaria mortalmente quem cientemente pusesse em perigo os bens temporais eclesiásticos. Logo, com maior razão, quem fizesse correr riscos os bens espirituais. Ora, fá-los correr risco quem promove indignos, à ordem; pois como diz Gregório, de quem se despreza a vida há se também de lhe desprezar a pregação e, pela mesma razão, todos os bens espirituais por ele conferidos. Logo, quem promove indignos à ordem peca mortalmente.

SOLUÇÃO. — O Senhor descreve o dispenseiro fiel, que faz o senhor sobre a sua família para dar a cada um a seu tempo a ração de trigo. Logo, réu é de infidelidade quem dá os bens divinos acima de medida conveniente a cada um. Ora, tal faz quem promove indignos à ordem. Portanto, comete o pecado mortal de, por assim dizer, infidelidade ao Senhor supremo; e sobretudo que isso redunde em detrimento da Igreja e da honra divina, promovida pelos bons ministros. E também seria infiel ao senhor temporal quem escolhesse inúteis para o seu serviço.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus nunca abandonou a sua Igreja a ponto de se não encontrarem ministros idôneos em número suficiente às necessidades do povo, promovidos os dignos e excluídos os indignos. E se não se pudesse ter tantos ministros quantos os que agora existem, melhor seria tê-los poucos e bons, que muitos e maus, como diz S. Clemente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os bens temporais não os devemos buscar senão em vista dos espirituais. Por isso, deve ser desprezada toda vantagem material e todo lucro, a fim de se promover o bem espiritual.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Pelo menos é necessário o bispo, que ordena, ignorar que há no ordenando obstáculos contrários à santidade. Mas além disso dele se exige que, na medida da ordem ou do ofício que vai conferir, ponha mais diligente cuidado a fim de ter certeza das qualidades daqueles a quem vai ministrar a ordem, ao menos pelo testemunho de outrem. Tal o diz o Apóstolo: A ninguém imponhas ligeiramente as mãos.

Art. 5 — Se quem está em pecado mortal pode, sem pecado, exercer a ordem recebida.

O quinto discute-se assim. Parece que quem está em pecado mortal pode, sem pecado, exercer a ordem recebida.

1. — Pois, estando obrigado a exercê-la, peca se não o fizer. Se, pois, exercendo-a peca, não pode evitar o pecado. O que é inadmissível.

2. Demais. — Dispensar é temperar o rigor do direito. Logo, embora lhe fosse ilícito por direito exercer a ordem recebida, contudo lícito lh'o seria, obtendo dispensa.

3. Demais. — Quem comunica a outrem um bem espiritual, estando em pecado mortal, peca mortalmente. Se, pois, o pecador no uso da ordem peca mortalmente, também assim quem dele recebe ou a ele pede qualquer bem espiritual. O que é absurdo.

4. Demais. — Quem, exercendo a sua ordem, peca, também todo ato que praticar, nesse ministério, será pecado mortal. Por onde, como para o exercício da ordem concorrem muitos atos, resulta que cometerá muitos pecados mortais. O que é excessivamente rigoroso.

Mas, *em contrário*, diz Dionísio: Esse temerário, isto é, o que não é iluminado, ousa atentar contra as funções sacerdotais, e não tem temor nem vergonha de tratar os mistérios sagrados com indignidade, julgando que Deus ignora as misérias de que tem ele próprio consciência, ou que poderá enganá-lo dando-lhe falsamente o nome de pai e pronunciando sobre os divinos mistérios, na forma ensinada por Jesus Cristo, as repugnantes blasfêmias — não direis orações — da sua boca sacrílega. Logo, o sacerdote, que exerce indignamente a sua ordem, é um como blasfemo e enganador. Peca, pois, mortalmente; e, pela mesma razão, qualquer outro ordenado.

2. Demais. — Quem receber a ordem há de ter uma vida santa, para poder exercê-la dignamente. Ora, peca mortalmente quem recebe as ordens em pecado mortal. Logo, e com maior razão peca mortalmente no exercício dela, seja ele qual for.

SOLUÇÃO. — A Lei dispõe que administremos a justiça com retidão. Logo, quem exerce indignamente os deveres de que a ordem o revestiu, não administra a justiça com retidão, procede contra os preceitos da lei e portanto peca mortalmente. Ora, quem exerce uma função sagrada em pecado mortal sem dúvida que o faz indignamente. Por onde é claro que peca mortalmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quem se encontra no caso imaginado não fica por isso adstrito à necessidade de pecar; pois, pode escolher entre ser perdoado do pecado ou resignar o seu ofício, que o obriga ao exercício da ordem.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Não pode haver dispensa em matéria de direito natural. Ora, o direito natural exige tratemos como santo o que é santo. Logo, nesta matéria nenhuma dispensa pode haver.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Enquanto o ministro da Igreja em pecado mortal é mantido por ela, os súditos devem receber dele os sacramentos, pois a isso estão obrigados. Contudo, salvo em artigo de necessidade, não seria acertado induzi-lo ao exercício da sua ordem, enquanto se tivesse a consciência que o fazia em estado de pecado mortal, consciência que poderia modificar-se, porque basta um instante para um homem recuperar a graça, perante Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Sempre que quem pratica um ato como ministro da Igreja o faz em pecado mortal, peca mortalmente, e tantas vezes quantas assim proceder. Porque, como diz Dionísio, aos impuros não lhes seja permitido nem sequer tocar os símbolos sagrados, isto é, os símbolos sacramentais. Por isso, sempre que no exercício do seu ofício, tocam as coisas sagradas, pecam mortalmente. – Isso porém não se daria, se sob o império da necessidade tocassem o que é sagrado ou exercessem o seu ofício num caso em que um leigo pudesse fazer o mesmo; assim, se batizasse, em artigo de necessidade, ou se apanhasse o corpo de Cristo lançado por terra.

Questão 37: Da distinção das ordens, das suas funções e do caráter que imprimem.

Em seguida devemos tratar da distinção das ordens, das suas funções e do caráter que imprimem.

Sobre o que discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se se devem distinguir várias ordens.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não se devem distinguir várias ordens.

1. — Pois, quanto mais nobre é uma virtude tanto menos multiplicada é. Ora, o sacramento da ordem é mais nobre que os outros, porque constitui os que recebem em grau superior aos demais. Logo, como os outros sacramentos não se dividem em vários, que tenham uma denominação comum, também o da ordem não deve ser dividido em vários.

2. Demais. — Se se dividisse a ordem em várias, esta divisão seria ou a de um todo em suas partes integrantes ou em partes subjetivas. Ora, não em partes integrantes, porque então não receberiam elas a denominação do todo. Logo, será a divisão em partes subjetivas. Ora, as partes subjetivas recebem a sua denominação genérica no plural, tanto a do gênero próximo como a do remoto; assim, dizemos do homem e do asno, que são duas espécies de animais e de corpos animados. Logo, sendo o sacramento um como gênero, de que as ordens são as espécies, o sacerdócio e o diaconato, sendo ordens diferentes, são também sacramentos diferentes.

3. Demais. — Segundo o Filósofo, o regime em que um só governa é mais nobre que a aristocracia, na qual as várias funções públicas são desempenhadas por diversos. Ora, o governo da Igreja deve ser o mais nobre de todos. Logo, não devia haver nela distinção de ordens relativamente às diversas atividades delas, mas o poder deveria residir totalmente em um só sujeito. E assim, deveria ser a ordem uma só.

Mas, *em contrário*. — A Igreja é o corpo místico de Cristo, semelhante a um corpo natural, segundo o Apóstolo. Ora, os vários membros de um corpo natural tem cada qual a sua função. Logo, na Igreja deve haver diversas ordens.

2. Demais. — O Ministério do Testamento Novo é mais nobre que o do Velho, como diz o Apóstolo. Ora, no Testamento Velho, não só os sacerdotes, mas também os levitas, seus ministros, eram santificados. Logo, também não somente os sacerdotes do Testamento Novo, mas também os seus ministros, devem ser consagrados pelo sacramento da ordem.

SOLUÇÃO. — A variedade das ordens foi introduzida na Igreja por três razões. — Primeiro, para mostrar a sabedoria de Deus, que esplende sobretudo na ordenada variedade dos seres, tanto na ordem natural como na espiritual. Eis porque o texto sagrado refere, que a rainha de Sabá, vendo a ordem reinante entre os oficiais de Salomão, estava toda transportada, não cabendo em si de admiração pela sua sabedoria. — Segundo, para obviar à fraqueza humana; porque uma só ordem não poderia exercer sem grande gravame, tudo o concernente aos divinos mistérios. Por isso, são várias as ordens, correspondentes a ofícios diversos. O que é corroborado pelo fato de ter o Senhor dado como coadjutores a Moisés setenta anciãos os do povo. — Terceiro, para facilitar aos homens os meios do aperfeiçoamento espiritual, sendo vários os que exercem funções diversas de modo a serem todos cooperadores de Deus, não havendo ministério mais divino que esse, na expressão de Dionísio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os outros sacramentos são conferidos para deles colherem certos efeitos; ao passo que este nos é ministrado principalmente em vista de praticarmos certos atos. Por onde, o sacramento da ordem há de dividir-se conforme a diversidade dos atos, assim como pelos atos se diversificam as potências.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A divisão, no caso vertente, não é a de um todo nas suas partes integrantes, nem a de um todo universal, mas a de um todo potencial. E da natureza deste é estar na sua essência total em uma das partes, tendo as outras uma certa participação dela. Ora, o mesmo se dá aqui. Pois, a plenitude total deste sacramento tem-na uma das ordens – o sacerdócio; as outras são participações dele. Tal o significado das palavras do Senhor – Tirarei do teu espírito e lh'o darei a eles para que sustentem comigo a carga do povo. Por onde, todas as ordens são um só sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Num reino, embora o poder na sua plenitude total resida no rei, não ficam porém excluídos os poderes dos ministros, que são umas participações do poder real. O mesmo se dá com a ordem. Ao passo que na aristocracia, a plenitude do poder não reside em ninguém, mas em todos.

Art. 2 — Se há sete ordens.

O segundo discute-se assim. — Parece que não são sete as ordens.

1. — Pois, as ordens da Igreja se ordenam a atos hierárquicos. Ora, os atos hierárquicos são só três — purificar, iluminar e aperfeiçoar — correlatos às três ordens que distingue Dionísio. Logo, as ordens não são sete.

2. Demais. — Todos os sacramentos tem a sua eficácia e autoridade, da instituição de Cristo, ou ao menos, dos seus Apóstolos. Ora, na doutrina de Cristo e dos Apóstolos não se faz menção senão dos presbíteros e dos diáconos. Logo, parece que, não há outras, ordens além dessas.

3. Demais. — Pelo sacramento da ordem é o ordenado constituído dispensador dos outros sacramentos, Ora, os outros sacramentos são seis. Logo só seis devem ser as ordens.

Mas, *em contrário*. — Parece que devem ser mais de sete. Pois, quanto mais nobre é uma virtude tanto menos se multiplica. Ora, o poder hierárquico os anjos o tem de maneira mais digna que nós, como diz Dionísio. Logo, sendo nove as ordens da hierarquia angélica, outras tantas ou mais deveriam ser as da Igreja.

2. Demais. — A profecia dos salmos é mais nobre que todas as outras profecias. Ora, uma ordem — a dos leitores, é a incumbida de ler na igreja as profecias. Logo, devia haver outra ordem incumbida de ler os salmos, sobretudo que nas Decretais é colocada em segundo lugar, entre as ordens, depois do ostiário.

SOLUÇÃO. — Certos buscam o fundamento do número das diversas ordens nas graças gratuitas, às quais se refere o Apóstolo. Assim, dizem que a palavra de sabedoria compete ao bispo, por ser o ordenador dos outros, o que concerne à sabedoria. A palavra de ciência, ao sacerdote, que deve ter a chave da ciência; a fé, ao diácono, que prega o Evangelho; a operação de milagres, ao subdiácono, que se dá às obras de perfeição, pelo voto de continência; a interpretação das palavras, ao acólito, significa da pelo archote que conduz; a graça de curar as doenças, ao exorcista; a variedade de línguas, ao salmista; a profecia, ao leitor; o discernimento dos espíritos, ao ostiário, que exclui uns e admite outros. — Mas nada disto é exato. Porque as graças gratuitas não são todas, como as ordens, dadas à mesma pessoa.

Assim, como diz o Apóstolo, há divisões de graças. E por isso enumeram-se entre as ordens o episcopado e a função de salmista, apesar de não o serem.

Por isso outros procuraram fundamentá-las comparando-as com a hierarquia celeste, nas quais as ordens se distinguem correlatamente à purificação, a iluminação e a perfeição. Assim, dizem que o ostiário purifica exteriormente, segregando os bons dos maus, mesmo corporalmente; o acólito, por seu lado, opera a purificação interna, significando o círio, que conduz, a dissipação das trevas interiores; e de ambos os modos o exorcista, porque o diabo, que expulsa, perturba de ambos os modos. Quanto à iluminação, feita pela doutrina, se a doutrina é profética compete aos leitores; se apostólica, aos subdiáconos; se evangélica, aos diáconos. Quanto à perfeição comuns, que é a da penitência, do batismo e de sacramentos tais, incumbe ao sacerdote; a perfeição por excelência incumbe ao bispo, como a consagração dos sacramentos e das virgens; e a excelentíssima, ao sumo Pontífice, em quem reside a plenitude da autoridade. – Mas nada disto é admissível. Quer por as ordens da hierarquia celeste não se distinguirem pelas preditas ações hierárquicas, por qualquer delas convir à qualquer das ordens. Quer porque, segundo Dionísio, só aos bispos é próprio aperfeiçoar; iluminar convindo aos sacerdotes e purificar, a todos os ministros.

Por isso, outros apropriam as ordens aos sete dons, de modo que ao sacerdócio responde o dom da sabedoria, que nos nutre com o pão da vida e da inteligência, assim como o sacerdote nos fortalece com o pão celeste; a temor se apropria ao ostiário, que nos separa dos maus, e assim as ordens intermédias respondem aos dons médios. – Mas, de novo, nada disto é exato: porque qualquer das ordens nos confere os sete dons do Espírito Santo.

Por isso e diferentemente devemos responder que o sacramento da ordem tem por fim direto o da Eucaristia – o sacramento dos sacramentos, na expressão de Dionísio. Pois assim como o templo, o altar, os vasos e as vestes, assim também os ministérios, ordenados à Eucaristia, devem ser consagrados: e esta consagração é o sacramento da ordem. Por onde, as ordens se diversificam pela sua relação com a Eucaristia.

Porque o poder da ordem ou é para consagrar a Eucaristia, ou para algum ministério cujo fim é o sacramento da Eucaristia. No primeiro caso a ordem é a dos sacerdotes. Por isso, quando se ordenam, recebem o cálice com o vinho e a patena com o pão, recebendo assim o poder de consagrar o corpo e o sangue de Cristo.

Quanto à cooperação dos ministros, tem por fim ou o sacramento mesmo ou os que o recebem.

No primeiro caso, de três modos. – Primeiro, vem o ministério pelo qual o ministro coopera com o sacerdote para a dispensa do sacramento, mas não para a consagração que só o sacerdote faz. E esse é o ofício do diácono. Por isso diz o Mestre das Sentenças, que ao diácono pertence servir aos sacerdotes em tudo o referente aos sacramentos de Cristo. Por onde, eles mesmos são os dispensadores do sangue de Cristo. – Depois vem o ministério ordenado a preparar a matéria do sacramento nos vasos próprios dele. E esse é o ofício do subdiácono. Por isso diz o Mestre, que levam os vasos do corpo e do sangue do Senhor, e colocam as oblações no altar. Eis porque recebem o cálice das mãos do bispo, quando se ordenam, mas vazio. – Vem enfim o ministério ordenado a apresentar a matéria do sacramento. E isso compete ao acólito. Pois, este, como diz o Mestre, enche as galhetas de vinho e de água. Por isso recebe as galhetas vazias.

Quanto ao ministério ordenado à preparação dos que devem receber o sacramento, não pode ele exercer-se senão sobre os impuros, porque os puros já são aptos para recebê-las. Ora, os impuros são

de três gêneros, segundo Dionísio. – Uns, são os de todo infiéis, que não querem crer. E esses devem ser completamente afastados, mesmo de ver as coisas sagradas, e do grêmio dos fiéis. Tal é a função do ostiário. – Outros são os que querem crer mas ainda não estão instruídos e são os catecúmenos. Instruí-los é o ofício dos leitores. Por isso os primeiros rudimentos da

doutrina da fé – o Testamento Velho, são eles os que devem ler. – Outros enfim são os energúmenos, os fiéis instruídos, mas sob ação dos impedimentos que lhes impõe o poder dos demônios. O cuidar-se com eles é ofício dos exorcistas.

Assim se compreende a razão, o número e os graus das ordens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dionísio se refere às ordens, não enquanto sacramentos, mas enquanto destinadas às funções hierárquicas. Por isso distingue três ordens correlatas às três funções. Dessas ordens a primeira, a do bispo, abrange as três funções referidas; a segunda, a do sacerdote, duas delas; a terceira, a do diácono, chamado ministro, só exerce uma – a de purificar, compreendendo em si todas as ordens inferiores. – Mas as ordens, enquanto sacramentos, devem ser apreciadas, na sua relação com o máximo dos sacramentos. Daí o ser esse o fundamento do número delas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na Igreja primitiva, por causa do pequeno número dos ministros, todos os ministérios inferiores eram cometidos aos diáconos. Assim o vemos em Dionísio: Dos ministros, uns se postam junto às portas fechadas do templo; outros exercem alguma junção da sua ordem; outros apresentam aos sacerdotes no altar o pão sagrado e o cálice da bênção. Contudo, todos os poderes referidos estavam implicitamente incluídos, no do diácono. Mas depois, ampliado o culto divino, também a Igreja confiou explicitamente a diversos o que estava implicitamente incluído numa só ordem. Por isso o Mestre diz que a Igreja teve necessidade de instituir outras ordens.

RESPOSTA À TERCEIRA. - As ordens se destinam principalmente ao sacramento da Eucaristia; e aos outros, por consequência; porque também os outros sacramentos derivam do conteúdo deste. Por onde, não é necessário sejam as ordens divididas pela sua relação com os sacramentos.

RESPOSTA À QUARTA. - Os anjos diferem especificamente; por isso podem participar diferentemente uns dos outros dos bens divinos. Donde o distinguirmos diversas hierarquias deles. Mas dos homens só há uma hierarquia, por causa do modo único pelo qual podem receber os dons divinos consequente à espécie humana, a saber, pelas semelhanças das coisas sensíveis. Por isso, as ordens angélicas não se podem dividir por comparação com nenhum sacramento, como se dá conosco, mas só por comparação com as funções hierárquicas, que qualquer ordem deles exerce sobre as inferiores. E assim as nossas ordens correspondem às deles: pois, em a nossa hierarquia são três as ordens, distintas pelas suas relações com as três funções hierárquicas, do mesmo modo que cada hierarquia angélica tem a sua função hierárquica própria.

RESPOSTA À QUINTA. – A função do salmista não é uma ordem, mas um ofício anexo à ordem; pois, por serem os Salmos cantados, por isso se chama ao salmista cantor. Mas cantor não é nome especial de nenhuma ordem, que por ser cantar função de todo o coro, quer por não ter nenhuma relação especial com o sacramento da Eucaristia, quer por ser um ofício às vezes enumerado entre as ordens consideradas num sentido lato.

Art. 3 — Se as ordens devem ser divididas em sacras e não-sacras.

O terceiro discute-se assim. — Parece que as ordens não devem ser divididas em sacras e não sacras.

1. — Pois, todas as ordens são sacramentos. Ora, todos os sacramentos são sagrados. Logo, sacras todas as ordens o são.

2. Demais. — As ordens da Igreja só destinam aos ofícios divinos. Ora, todos eles são sagrados. Logo, todas as ordens são sacras.

Mas, *em contrário*, as ordens sacras impedem contrair matrimônio e dirimem o já contraído. Ora, quatro ordens inferiores não impedem de o contrair nem dirimem o já contraído. Logo, não são ordens sacras.

SOLUÇÃO. — Uma ordem pode ser considerada sagrada de dois modos. — Primeiro, em si mesma; e então toda ordem é sagrada, por ser sacramento. — Depois, em razão da matéria sobre a qual recai a função. E assim sagrada se considera toda ordem cuja função recai sobre matéria consagrada. Por onde, só há três ordens sacras: a do sacerdote e a do diácono — cujos atos se exercem sobre o corpo de Cristo e o sangue consagrado; e a do subdiácono, cuja ação se exerce sobre os vasos sagrados. Por isso se lhes impõe a continência, a fim de serem puros os que tratam coisas sagradas.

Donde se deduz a resposta às objeções.

Art. 4 — Se as funções das ordens estão bem determinadas pelo Mestre das Sentenças.

O quarto discute-se assim. — Parece que as funções das ordens não estão bem determinadas pelo Mestre das Sentenças.

1. — Pois, a absolvição nos prepara a receber o corpo de Cristo. Ora, preparar os que devem receber o sacramento é função das ordens inferiores. Logo, a absolvição dos pecados não devia ser enumerada entre as funções do sacerdote.

2. Demais. — Pelo batismo imediatamente nos tornamos semelhantes a Deus, porque recebemos o caráter que obra essa semelhança. Ora, orar e oferecer oblações são atos ordenados imediatamente a Deus. Logo, todo batizado, e não só o sacerdote, pode praticar tais atos.

3. Demais. — Ordens diversas tem funções diversas. Ora, por as oferendas no altar e ler a epístola é função do subdiácono. Também os subdiáconos apresentam a cruz ao Papa. Logo não se devem considerar essas funções do diácono.

4. Demais. — Tanto o Testamento Velho como o Novo encerram a mesma verdade. Ora, ler o Testamento Velho é função dos leitores. Logo e pela mesma razão devem ler o Novo, não sendo pois, essa, função dos diáconos.

5. Demais. — Os Apóstolos nada mais pregaram senão o Evangelho de Cristo, como se vê na Escritura. Ora, publicar a doutrina dos Apóstolos é função dos subdiáconos. Logo, também a doutrina do Evangelho.

6. Demais. — Segundo Dionísio, funções de uma ordem superior não podem caber à inferior. Ora, lidar com as galhetas é função dos subdiáconos. Logo, não deve ser atribuída aos acólitos.

7. Demais. Os atos espirituais devem ter preeminência sobre os materiais. Ora, o acólito só exerce uma função material. Logo, o exorcista não pode exercer a função espiritual de expulsar os demônios, por ser inferior.

8. Demais. – Funções que convêm entre si devem ser postas juntas. Ora, ler o Velho Testamento deve ter conveniência máxima com a leitura do Novo, que cabe aos ministros superiores. Logo, a função de ler o Testamento Velho não deve ser atribuída ao leitor, mas antes, ao acólito, principalmente porque o lume corporal que o acólito apresenta, significa o lume da doutrina espiritual.

9. Demais. – Toda função de ordem espiritual implica uma virtude espiritual que, mais que os outros, desempenham os ordenados. Ora, a função que tem o ostiário de abrir e fechar as portas também outros a exercem. Logo, não deve ser essa uma função peculiar a eles.

SOLUÇÃO. – Como a consagração conferida pelo sacramento da ordem se destina ao sacramento da Eucaristia, conforme dissemos, é ato principal de cada ordem aquele pelo qual ela mais proximamente tem por fim o sacramento da Eucaristia. Assim sendo, uma ordem é mais eminente que outra, na medida em que uma função mais proximamente tem por fim o referido sacramento, como ao sacramento da Eucaristia, quase digníssimo se ordenam muitas outras funções, por isso nenhum inconveniente há em abranger uma ordem muitas funções, além da sua principal; e tanto mais quanto mais nobre for, por que um poder, quanto mais superior, maior raio de ação tem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dupla é a preparação que devem ter os que recebem um sacramento. Uma remota, e essa é dada pelos ministros. Outra, próxima, que os torna logo aptos a receberem os sacramentos. E esta é função dos sacerdotes. Assim também na ordem natural o mesmo agente dá à matéria a última disposição para receber a forma e a confere. E como estamos em disposição próxima para receber a Eucaristia quando já nos purificamos dos pecados, por isso é o sacerdote o ministro próprio de todos os sacramentos instituídos principalmente para purificar dos pecados – o batismo, a penitência e a extrema unção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um ato pode ordenar-se imediatamente para Deus de dois modos. – Primeiro, por parte só de uma pessoa; assim fazer orações e votos em particular, e outros. E tal ato qualquer batizado pode praticá-lo. – De outro modo, por parte de toda a Igreja. E então só os atos praticados pelo sacerdote se ordenam imediatamente para Deus; porque só ele pode representar a pessoa de toda a Igreja, que consagra a Eucaristia, sacramento da Igreja universal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As oferendas feitas pelo povo o sacerdote é quem as oferece. Por isso é necessário um duplo ministério para a oferta dessas oblações. Um por parte do povo; e esse é próprio do subdiácono, que recebe do povo as oblações e as coloca no altar ou oferece ao diácono. Outra é o ministério do sacerdócio, próprio do diácono, que apresenta as oblações diretamente ao sacerdote. E nisso consiste a função principal de cada ordem. Donde vem que a ordem do diácono é superior. Quanto à leitura da epístola, não é ofício do diácono, senão enquanto as funções das ordens inferiores se atribuem às superiores. O mesmo se dá com a função de levar a cruz. Isso segundo o costume de certas Igrejas, porque não há inconveniente haver costumes diversos relativos a atos secundários.

RESPOSTA À QUARTA. – A doutrina é a preparação remota para a recepção dos sacramentos; por isso, a transmissão da doutrina é confiada aos ministros. Ora, a doutrina do Velho Testamento é ainda mais remota que a do Novo; porque não instrui senão figuradamente sobre o sacramento da ordem. Por isso, ensinar o Novo Testamento é função dos ministros superiores; ao passo que ensinar o Antigo pertence aos inferiores. Além disso, a doutrina do Novo Testamento, que o nosso Senhor mesmo ensinou, é mais

perfeita que a sua divulgação por meio dos Apóstolos. Por isso ler o Evangelho é função confiada aos diáconos; e a epístola, aos subdiáconos.

Donde se deduz a resposta à quinta objeção.

RESPOSTA À SEXTA. - Os acólitos lidam só com as galhetas nenhuma ação tendo sobre o conteúdo delas. Mas o subdiácono tem ação sobre esse conteúdo, porque depõe a água e o vinho no cálice e além disso derrama a água nas mãos do sacerdote. Quanto ao diácono e ao subdiácono, tem ação só sobre o cálice, não sobre o conteúdo dele; ao passo que o sacerdote a tem sobre esse conteúdo. Por isso, assim como o subdiácono, quando se ordena, recebe o cálice vazio, e o sacerdote o recebe cheio, assim o acólito recebe as galhetas vazias, e cheias o subdiácono. De modo que há uma certa conexão entre as ordens.

RESPOSTA À SÉTIMA. - As funções materiais do acólito se ordenam mais proximamente à das ordens sacras, que as dos exorcistas, embora seja esta de certo modo espiritual. Porque os acólitos exercem o seu ministério sobre os vasos que contêm a matéria do sacramento, quanto ao vinho, que, por causa da sua umidade, necessita um vaso que o contenha. Por isso, dentre todas as ordens menores a dos acólitos é a superior.

RESPOSTA À OITAVA. - A função dos acólitos mais se aproxima das funções principais dos ministros superiores, que as funções das outras ordens, como é fácil de ver. E semelhantemente, quanto aos atos secundários, cujo objeto é preparar o povo por meio da instrução. Porque o acólito, portador do círio, simboliza visivelmente a doutrina do Novo Testamento; ao passo que o leitor, lendo, as outras figuras do Velho Testamento. Por isso, o acólito é superior. O mesmo se passa com o exorcista. Pois, assim como está a função do leitor para a função secundária do diácono e do subdiácono, assim a função do exorcista para a função secundária do sacerdote - a de ligar e absolver, que nos livra totalmente da escravidão do demônio. - E nisto se manifesta a regular progressão das ordens. Pois, com o ato principal do sacerdote - consagrar o corpo de Cristo - cooperam as três ordens superiores. E com o seu ato secundário, de absolver e ligar cooperam juntamente as superiores e as inferiores.

RESPOSTA À NONA. - Alguns dizem que quando recebe a ordem, ao ostiário é conferido um certo poder divino, de impedir a outrem de entrar no templo, como o teve Cristo quando dele expulsou os ladrões. Mas isto mais é obra da graça gratuita, que da graça do sacramento. Por onde, devemos pensar que ele recebe o poder de assim agir como no exercício de uma função própria; embora também outros possam fazer o mesmo, mas não por ofício. O mesmo se dá com todas as funções das ordens menores, que podem ser licitamente exercidas por outros, não porém como função própria deles. Assim, também numa casa não consagrada pode-se dizer missa, embora a igreja seja consagrada para nela celebrar-se.

Art. 5 — Se ao sacerdote se lhe imprime o caráter quando lhe é apresentado o cálice.

O quinto discute-se assim. — Parece que ao sacerdote não se lhe imprime o caráter quando lhe é apresentado o cálice.

1. - Pois, a consagração do sacerdote é como a confirmação, acompanhada de uma unção. Ora, na confirmação, é a unção mesma que imprime caráter. Logo, é o sacerdócio mesmo o que imprime caráter e não o cálice apresentado.

2. Demais. – O Senhor deu aos discípulos o poder sacerdotal quando disse: Recebei o Espírito Santo; aqueles a quem perdoardes os pecados, etc. Ora, o Espírito Santo é conferido pela imposição das mãos. Logo, a imposição das mãos por si mesma imprime o caráter da ordem.

3. Demais. – Assim como são consagrados os ministros, assim também as vestes deles. Ora, as vestes só a bênção, por si, as consagra. Logo, a consagração do bispo por si só, torna o sacerdote consagrado.

4. Demais. – Assim como ao sacerdote é apresentado o cálice, assim também as vestes sacerdotais. Logo, se a apresentação do cálice lhe imprime o caráter, pela mesma razão a da casula. E assim o sacerdote receberia dois caracteres; o que é falso.

5. Demais. – A ordem do diácono mais se aproxima da do sacerdote, que a do subdiácono. Ora, se a simples apresentação do cálice imprimisse o caráter sacerdotal, o subdiácono estaria mais próximo do sacerdote que o diácono, porque aquele recebe o caráter pela só apresentação do cálice, mas não o diácono. Logo, a apresentação do cálice só por si não imprime o caráter sacerdotal.

6. Demais. – A ordem dos acólitos exerce uma função mais próxima da do sacerdote, por se ocupar com as galhetas, do que por levar o círio. Mas o caráter mais imprime o acólito quando os acólitos recebem o círio, que quando recebem as galhetas; pois, o nome de acólito, significa – o que leva um círio. Logo, os sacerdotes não se lhes imprime o caráter quando recebem o cálice.

Mas, *em contrário*. – O ato principal da ordem sacerdotal é consagrar o corpo de Cristo. Ora, esse poder lhe é conferido quando lhe apresentam o cálice. Logo, é então que se lhe imprime o caráter.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, o mesmo agente que infunde uma forma também dá à matéria a preparação próxima para receber a forma. Por isso o bispo, ao conferir a ordem, faz duas coisas – prepara os ordenandos para a receberem e confere o poder da ordem.

Prepara-os, instruindo-se por ofício próprio, e influindo sobre eles a fim de se tornarem aptos para receber. E essa preparação em três coisas consiste: na bênção, na imposição das mãos e na unção. – Pela bênção, ficam ligados ao serviço divino; e por isso ela é dada a todos. – A imposição das mãos dá-lhes a plenitude da graça, que os torna aptos a elevados ofícios. Por isso, só os diáconos e os sacerdotes recebem imposição de mãos, por lhes competir dispensar os sacramentos, embora estes o tenham como função principal e os outros, como ministros. – Além disso, a unção que recebem, os consagra para o trato do sacramento. Razão pela qual só os sacerdotes recebem a unção, eles que tocam com as mãos o corpo de Cristo; por isso também é ungido o cálice, que contém o sangue; e a patena, que contém o corpo.

Quanto à colação do poder, é a do que lhes concerne a função própria que exercem. E como a função principal do sacerdote é consagrar o corpo e o sangue de Cristo, por isso quando lhe é oferecido o cálice, pela forma determinada das palavras se lhe imprime o caráter sacerdotal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A confirmação não confere o poder de obrar sobre a matéria exterior. Por isso não imprime caráter mediante a apresentação de um objeto material, mas só pela imposição das mãos e pela unção. Diferente é o que se passa com a ordem sacerdotal. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Senhor, quando na ceia disse antes da paixão – Tomai e comei, deu aos discípulos o poder sacerdotal, no seu ato principal. Por isso acrescentou: Fazei isto em memória de mim. Mas depois da ressurreição deu-lhes função secundária da ordem sacerdotal, que é ligar e absolver.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As vestes não precisam outra consagração senão a que as destina ao culto divino. Por isso lhes basta, como consagração, a bênção. Outra coisa porém é o que se dá com os ordenados, conforme dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – As vestes sacerdotais não significam o poder dado ao sacerdote, mas a idoneidade que deles se requer para o desempenho das suas funções. Por isso, nem ao sacerdote nem a nenhum outro se lhe imprime caráter por se revestirem de qualquer veste.

RESPOSTA À QUINTA. – O poder do diácono é médio entre o do subdiácono e o do sacerdote. Pois, o sacerdote tem poder direto sobre o corpo o subdiácono, apenas sobre os vasos; o diácono sobre o corpo de Cristo contido no vaso. Por isso não pode ele tocar no corpo de Cristo, mas conduzi-la na patena, e distribuir o sangue com o cálice. E é porque o ato principal das suas funções não podia exprimir-se nem pela apresentação só do vaso, nem pela apresentação da matéria. Mas apenas o ato secundário das suas funções é expreso quando se lhe dá o livro dos Evangelhos; e nessa função se incluem as outras. Por isso a só apresentação dos livros já lhe imprime caráter.

RESPOSTA À SEXTA. – A função mais principal do acólito é, antes, a de servir as galhetas que o levar o círio. Embora tire a denominação da sua função secundária, que é mais conhecida e mais própria dele. Por isso o caráter se lhe imprime ao acólito quando se lhe dão as galhetas, em virtude das palavras pronunciadas pelo bispo.

Questão 38: Dos que conferem este sacramento.

Em seguida devemos tratar dos que conferem este sacramento.

Sobre o que discutem-se duas questões:

Art. 1 — Se só o bispo é quem pode conferir o sacramento da ordem.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não é só o bispo quem pode conferir o sacramento da ordem.

1. — Pois, a imposição das mãos produz de certo modo a consagração. Ora, aos ordenandos não só o bispo impõe as mãos, mas também os sacerdotes assistentes. Logo, não é só o bispo quem confere o sacramento da ordem.

2. Demais. — Confere-se o poder da ordem quando se lhe apresenta o concernente às funções das suas ordens. Ora, ao subdiácono o arcediágo lhe apresenta as galhetas com a água e os pratinhos e o manutégio. Semelhantemente, os acólitos recebem a tacha com o círio e as galhetas vazias. Logo, não só o bispo é quem pode conferir o sacramento da ordem.

3. Demais. — As funções da ordem não podem ser cometidas senão a quem na tem. Ora, conferir as ordens menores é atribuído a certos que não são bispos, como os cardeais presbíteros. Logo, conferir as ordens não é privativo da ordem episcopal.

4. Demais. — A quem é atribuído o principal também o é o acessório. Ora, o sacramento da ordem se destina ao da Eucaristia, como o acessório ao principal. Logo, como o sacerdote consagra a Eucaristia, também poderá conferir as ordens.

5. Demais. — Mais dista o sacerdote, do diácono que um bispo, de outro. Ora, um bispo pode consagrar a outro. Logo, também um sacerdote pode promover um diácono.

Mas, *em contrário*. — Os ministros ordenados servem ao culto divino de maneira mais nobre que os vasos sagrados. Ora, consagrar os vasos só o pode o bispo. Logo e com maior razão só ele pode consagrar os ministros.

2. Demais. — O sacramento da ordem é mais excelente que o da confirmação. Ora, só o bispo pode confirmar. Logo e com maior razão, só ele pode conferir o sacramento da ordem.

3. Demais. — As virgens, pela bênção que recebem, não ficam constituídas em nenhum grau de poder espiritual, como o ficam os ordenandos. Ora, dar a bênção às virgens só o pode o bispo. Logo e com maior razão, só ele pode ordenar.

SOLUÇÃO. — O poder episcopal está para o das ordens inferiores, como a política, cujo fim é o bem comum, para as artes e virtudes inferiores, que visam algum bem particular, conforme do sobre dito resulta. Ora, como dissemos, a política da lei às disciplinas inferiores, regulando quem deve exercê-las, quanto e de que modo. Por isso cabe ao bispo determinar a cada um dos seus subordinados o ministério divino que devem exercer. Donde vem que só ele pode confirmar, porque aos confirmados incumbe o dever de confessar a fé. Por isso também só ele abençoa as virgens, que representam a Igreja, esposa de Cristo, cujo governo principalmente foi confiado ao bispo. Também ele é quem consagra os ordenandos aos ministérios das ordens, e os vasos ele os determina pela sua consagração. Assim como as funções seculares, nas cidades, são distribuídas por quem tem o poder mais elevado, como por exemplo, o rei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A imposição das mãos não confere o caráter sacerdotal da ordem, como do sobredito resulta, pelo qual o ordenado se torna idôneo ao exercício dela. E como precisam de uma graça amplíssima, por isso os sacerdotes, com o bispo, impõem as mãos aos promovidos ao sacerdócio; ao passo que aos diáconos só o bispo lhes impõe as mãos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sendo o arcediágo o como chefe do ministério, ele é quem confere tudo o concernente a estes assim, o círio, que o acólito traz, servindo ao diácono, diante do Evangelho, e as galhetas, com que serve ao subdiácono. E semelhantemente, dá ao subdiácono o com que serve às ordens superiores. Nisso porém não consiste a função principal do subdiácono, mas em cooperar na produção da matéria do sacramento. Por isso recebe o caráter quando lhe é oferecido o cálice pelo bispo. Ao passo que o caráter o acólito o recebe das palavras do bispo, quando lhe apresenta o arcediágo os objetos supra-referidos: e antes, quando recebe as galhetas, que quando recebe o círio. Donde não se segue que o arcediágo confira a ordem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Papa, que tem a plenitude do poder pontifical, pode conferir a quem não é bispo a dignidade episcopal, contanto que ela não tenha imediata relação com o verdadeiro corpo de Cristo. Assim, por comissão episcopal, pode um simples sacerdote conferir as ordens menores e a confirmação; não porém quem não for sacerdote. Mas nem mesmo um sacerdote poderá conferir as ordens maiores, que tem relação imediata com o corpo de Cristo, para consagrar o qual o Papa não tem maior poder que um simples sacerdote.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora o sacramento da Eucaristia seja de todos o máximo, em si mesmo considerado, contudo a ninguém confere uma função, como o sacramento da ordem. Logo, não há semelhança de razão.

RESPOSTA À QUINTA. – Para comunicarmos a outrem o que temos não é necessário só proximidade, mas também plenitude de poderes. E como o sacerdote não tem essa plenitude, nos ofícios hierárquicos, como o bispo, daí não se segue que possa conferir o diaconato, embora esta ordem seja a mais próxima da sua.

Art. 2 — Se os heréticos excluídos da Igreja podem conferir as ordens.

O segundo discute-se assim. – Parece que os heréticos e excluídos da Igreja não podem conferir as ordens.

1. – Pois, mais é conferir ordens do que absolver ou ligar. Ora, o herético não pode absolver nem ligar. Logo, não pode conferir ordens.

2. Demais. – O sacerdote excluído da Igreja pode consagrar, porque o caráter que lhe deu esse poder nele permanece indelevelmente. Ora, o bispo, quando promovido à sua dignidade, não recebe nenhum caráter. Logo, não é forçoso que o poder episcopal nele permaneça depois da sua exclusão da Igreja.

3. Demais. – Todo o que é excluído de uma comunidade não pode mais dispor dos ofícios dela. Ora, as ordens são uns ofícios da Igreja. Logo, quem é excluído dela não pode conferir.

4. Demais. – Os sacramentos haurem a sua eficácia na paixão de Cristo. Ora, o herético não lhe aproveita a paixão de Cristo – nem pela sua fé própria, pois é infiel; nem pela da Igreja, pois dela está excluído. Logo, não pode conferir o sacramento da ordem.

5. Demais. — A colação da ordem implica a bênção. Ora, o herético não pode abençoar; ao contrário, a sua bênção se converte em maldição, como o demonstram as autoridades citadas pelo Mestre. Logo, não pode conferir as ordens.

Mas, *em contrário*, o bispo que incidir em heresia, quando se reconcilia não precisa ser sagrado de novo. Logo, não perdeu o poder que tinha de conferir as ordens.

2. Demais. — O poder de conferir as ordens é superior ao de exercê-las. Ora, o poder de as exercer não fica perdido por heresia ou coisa semelhante. Logo, nem o poder de as conferir.

3. Demais. — Como quem batiza exerce um ministério só externo, assim também quem confere as ordens, pois quem obra interiormente é Deus. Ora, por nenhuma razão quem é excluído da Igreja perde o poder de batizar. Logo, nem o de conferir as ordens.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria o Mestre das Sentenças apresenta quatro opiniões.

Assim, certos disseram que os heréticos, enquanto tolerados na Igreja, tem o poder de conferir as ordens, mas não depois de excluídos dela; do mesmo modo os degradados e outros tais. E esta é a primeira opinião. — Mas não é admissível. Porque todo poder dado em virtude de uma consagração em nenhum caso pode desaparecer, enquanto existe o seu titular, como também a consagração não pode ser anulada; assim, mesmo o altar ou o crisma, uma vez consagrados, consagrados permanecem perpetuamente. Por onde, como o bispo recebe o seu poder mediante uma consagração, há de ela permanecer perpetuamente, por mais que pequena ou seja excluído da Igreja. Por isso outros disseram que os excluídos da Igreja, que nela desempenhavam funções episcopais, conservam o poder de ordenar e promover, mas os promovidos não recebem deles as dignidades a que o foram. E esta é a quarta opinião. — Mas também isto não pode ser. Porque se os promovidos a uma dignidade eclesiástica conservam o poder que receberam, é claro que, exercendo as suas funções, consagram verdadeiramente. E portanto conterem verdadeiramente todo poder que receberam com a consagração. E assim os ordenados ou promovidos por eles tem o mesmo poder que eles tem.

Por isso disseram outros, que também os excluídos da Igreja podem conferir a ordem e os demais sacramentos contanto que observem a forma devida e também a intenção de a conferir. E a conferem tanto quanto ao primeiro efeito, que é a colação do sacramento, como quanto ao último, que é a colação da graça. E esta é a segunda opinião. — Mas também não pode sustentar-se. Porque o fato mesmo de comunicarmos, em matéria de sacramentos, com um herético excluído da Igreja é pecado. Por onde, quem assim recebe o sacramento o faz dissimulado e não pode obter a graça, salvo no batismo e em artigo de necessidade. Por isso outros dizem, que conferem verdadeiramente os sacramentos mas com estes não é dada a graça; não por ineficácia deles, mas pelo pecado de quem recebe, desses tais, os sacramentos, com proibição da Igreja. E esta é a terceira opinião e a verdadeira.

DONDE A RESPOSTA À OBJEÇÃO. — O efeito da absolvição não é outro senão o perdão dos pecados dado de graça. Por isso, um herético não pode absolver como nem conferir a graça com os sacramentos. Além disso, para absolver é preciso ter jurisdição, e essa não na tem o excluído da Igreja.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Quando o bispo é promovido ao episcopado é-lhe dado um poder, que permanece sempre, embora não possa ser chamado caráter; porque esse poder não destina ninguém diretamente para Deus, mas para o corpo místico de Cristo. E contudo, permanece indelével, como o caráter, e é dado pela consagração.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os promovidos pelos heréticos, embora recebam a ordem, não recebem contudo o exercício dela de modo a poderem lícitamente ministrar de acordo com as ordens que tem, pela razão aduzida na objeção.

RESPOSTA À QUARTA. – Pela fé da Igreja continuam os heréticos a receber os benefícios da paixão de Cristo. Pois, embora a ela não lhe pertençam, como tais; pertencem-lhe porém pelo rito da Igreja, que observam.

RESPOSTA À QUINTA. – Isso se deve referir ao efeito último dos sacramentos, como ensina a terceira opinião.

Questão 39: Dos impedimentos a este sacramento.

Em seguida devemos tratar dos impedimentos a este sacramento.

Sobre o que discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o sexo feminino impede receber a ordem.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o sexo feminino não impede receber a ordem.

1. — Pois, o ofício de profeta é mais elevado que o do sacerdote, porque o profeta é medianeiro entre Deus e os sacerdotes, como o sacerdote o é entre Deus e o povo. Ora, às vezes o ofício de profeta foi concedido a mulheres, como lemos na Escritura. Logo, também podem elas exercer o ofício do sacerdócio.

2. Demais. — Assim como a ordem implica uma certa eminência, assim também o ofício de prelado, o de testemunha da fé e o do estado religioso. Ora, a prelatura pode, no regime do Novo Testamento, ser conferida a mulheres, como é o caso das abadessas; e no Testamento Velho há o exemplo de Débora, que julgou Israel. Podem também ser testemunhas da fé e professar no estado religioso. Logo, também podem receber as ordens eclesiásticas.

3. Demais. — O poder das ordens se radica na alma. Ora, o sexo não tem a alma. Logo, a diversidade de sexo não obra nenhuma distinção para o efeito de se receberem as ordens.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Eu não permito à mulher que ensine na Igreja, nem que tenha domínio sobre o marido.

2. Demais. — Os ordenandos hão de ter coroa, embora não seja ela necessária para a validade do sacramento. Ora, coroa ou tonsura não na podem ter as mulheres, como o diz o Apóstolo. Logo, nem podem receber as ordens.

SOLUÇÃO. — Certas condições requerem-se necessariamente de quem recebe um sacramento para a validade deste; e se faltarem não pode ninguém receber o sacramento e nem a realidade dele. Outras condições porém não são necessárias à validade do sacramento, mas são impostas por um preceito e por conveniência para com o sacramento. E sem essas podemos receber o sacramento, mas não a realidade dele. Ora, o sexo masculino é uma condição necessária para a suscepção das ordens, não só do segundo modo referido, mas também do primeiro. Por onde, embora a uma mulher se lhe fizessem todas as cerimônias próprias da ordenação, contudo não receberia a ordem. Porque, sendo o sacramento um sinal, nos que o vão receber há de existir não só a realidade mas também a significação dela. Assim, como dissemos, a extrema unção só pode ser ministrada a um doente, a fim de significar que tem necessidade de cura. Ora, não poderia o sexo feminino exprimir uma situação de eminência, porque a mulher vive num estado de sujeição, por isso não pode receber o sacramento da ordem.

Certos, porém, ensinaram, que o sexo masculino é de necessidade de preceito, mas não é necessário para ser conferido o sacramento, pois as próprias Decretais se referem à diaconisa e à presbítera. — Mas, diaconisa aí se chama à que participa de algum ato do diácono, isto é, a que lê as homílias na Igreja; e presbítera, à viúva, porque presbíter é a mesma coisa que mais velho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A profecia não é um sacramento, mas um dom de Deus. Por isso, não se exige dela uma significação mas só a realidade. E como no concernente à realidade da alma a mulher não difere do homem, pois até mesmo às vezes uma mulher tem alma melhor que a de

muitos homens, por isso o dom da profecia e outros semelhantes pode a mulher recebê-los, mas não o sacramento da ordem.

Donde se deduz a resposta à segunda e à terceira objeções.

Das abadessas porém se diz que não tem a prelatura ordinária, mas como em comissão, por causa do perigo da convivência entre homens e mulheres. – Quanto à Débora, teve um poder temporal e não sacerdotal; e assim, ainda agora podem as mulheres exercer o poder.

Art. 2 — Se as crianças e os que carecem do uso da razão podem receber a ordem.

O segundo discute-se assim. — Parece que as crianças e os que carecem do uso da razão não podem receber as ordens.

1. — Pois, como diz o Mestre, os sagrados cânones estatuíram uma determinada e certa idade para se receberem as ordens. Ora, isso não se daria se as crianças pudessem receber o sacramento da ordem.

2. Demais. — O sacramento da ordem é mais digno que o do matrimônio. Ora, as crianças e os privados da razão não podem contrair matrimônio. Logo, nem receber as ordens.

3. Demais. — A potência e o ato são correlativos, como diz o Filósofo. Ora, o ato de exercer as ordens requer o uso da razão. Logo, também o poder das ordens.

Mas, *em contrário*. — Quem foi promovido às ordens, antes da idade de razão, pode às vezes exercê-las sem que precise de as ter renovadas. Ora, tal não se daria se não tivesse recebido a ordem. Logo, uma criança pode receber as ordens.

2. Demais. — Os outros sacramentos que imprimem caráter, como o batismo e a confirmação, as crianças podem recebê-los. Logo, pela mesma razão, as ordens.

SOLUÇÃO. — A puerícia e outras deficiências, que privam do uso da razão, impedem a ação. Por onde, todos aqueles sacramentos, que supõem uma atividade por parte de quem os recebe, não podem receber os privados do uso da razão. Tal a penitência, o matrimônio e outros. Mas, por um lado as potências infusas, como as naturais, são anteriores aos atos, embora as adquiridas lhes sejam posteriores. Por outro lado, removido o posterior, não fica por isso removido o anterior. Por onde, todos os sacramentos, que não requerem, para serem válidos, nenhuma cooperação da parte de quem os recebe, por lhes ser dado por Deus um poder espiritual, podem as crianças recebê-los e os demais carecentes do uso da razão. Deve-se porém fazer notar que para receber as ordens menores, é necessária a discrição racional, pelo respeito que a dignidade do sacramento exige, embora não seja ela necessária, nem por necessidade de preceito, nem para a validade do sacramento. Por isso, urgindo a necessidade e havendo esperança de aproveitamento espiritual, os que ainda não chegaram à idade de discernimento podem ser promovidos, sem pecados, às ordens menores; porque, embora não sejam ainda idôneos para o exercício das funções que lhe são cometidas, o costume contudo os tornará tais. Mas, para se receberem as ordens maiores, é necessário o uso da razão, tanto por causa da dignidade delas, como por ser de necessidade de preceito. Pois, implicam elas o voto de continência; e além disso, é nos cometido o poder de conferir os sacramentos. Quanto ao episcopado, como o poder que ele confere se exerce, ademais, sobre o corpo místico de Jesus Cristo, sua colação demanda concurso ativo de quem o recebe, por causa da cura pastoral das almas. Por isso, a consagração episcopal supõe necessariamente o uso da razão.

Mas certos dizem, que todas as ordens implicam o uso da razão, para a validade do sacramento. Mas essa opinião não é corroborada pela razão nem por nenhuma autoridade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nem tudo o que é de necessidade de preceito o é para a validade do sacramento, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O matrimônio supõe o consentimento que não pode existir sem o uso da razão. Ora, para receber a ordem não é necessária nenhuma cooperação da parte de quem a recebe. O que é demonstrado pelo fato de não mencionar nenhuma cooperação deles o cerimonial da consagração. Logo, não há símile.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ato e potência são correlativos, contudo às vezes a potência precede, como no caso do livre arbítrio e do uso da razão. Tal o caso proposto.

Art. 3 — Se a escravidão impede de receber o sacramento da ordem.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a escravidão não impede de receber o sacramento da ordem.

1. – Pois, a sujeição corporal não repugna à prelatura espiritual. Ora, o escravo vive em sujeição corporal. Logo, não fica impedido de receber a prelatura espiritual, conferida pela ordem.

2. Demais. – Uma ocasião de se praticar a humildade não deve impedir a suscepção de nenhum sacramento. Ora, tal é a escravidão; por isso o Apóstolo aconselha que quem puder prefira viver servo. Logo, não deve ficar impedido de ser promovido à dignidade da ordem.

3. Demais. – Mais vexatório seria um clérigo ser vendido como escravo, que um escravo ser promovido a clérigo. Ora, um clérigo pode ser licitamente vendido como escravo; assim, o bispo de Nola, Paulino, vendeu-se a si mesmo como escravo. Logo, e com maior razão, pode um escravo ser promovido a clérigo.

Mas, *em contrário*. – Parece que ser escravo é impedimento para a validade do sacramento. – Pois, a mulher não pode, em razão da sua sujeição, receber o sacramento da ordem. Ora, maior sujeição é a do escravo; pois, a mulher não se torna escrava do seu marido, sendo por isso que lhe não foi tirada dos pés. Logo, também o escravo não recebe o sacramento.

2. Demais. – Quem recebe a ordem está por isso mesmo obrigado a ministrá-la. Ora, ninguém pode ao mesmo tempo servir, como escravo ao seu dono, e exercer o ministério espiritual. Logo, parece que não pode receber a ordem, porque os interesses do seu dono seriam lesados.

SOLUÇÃO. – Quem recebe a ordem se destina ao serviço divino. E como ninguém pode dar o que não é seu, o escravo, que não pode dispor de si, não pode ser promovido às ordens. Mas, se o for, recebe-las: porque a liberdade não é necessária à validade do sacramento, embora seja de necessidade de preceito; pois, a falta de liberdade impede, não de receber uma faculdade, senão apenas de exercê-la. E o mesmo se dá com todos os obrigados para com outrem, como os que se ocupam com cálculos e pessoas tais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem recebe um poder espiritual assume a obrigação de exercer uma certa atividade corporal. Fica por isso impedido se tem o seu corpo sujeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Podemos aproveitar de muitas outras ocasiões para praticar a humildade, que não as impeditas à recepção do sacramento da ordem. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – S. Paulino procedeu assim por abundância de caridade e guiado pelo Espírito de Deus. E os acontecimentos o provam, pois, pela sua escravidão muitos do seu rebanho foram livrados dela. Não devemos portanto, argumentar com esse exemplo, porque onde está o Espírito do Senhor aí está a liberdade.

RESPOSTA À QUARTA. – Os sinais sacramentais representam por semelhança natural. Ora, a mulher é sujeita por natureza, mas não o escravo. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À QUINTA. - O escravo promovido à dignidade das ordens, com ciência do dono e sem reclamação dele, por isso mesmo fica livre. Se porém o dono não o souber, então o bispo e quem apresentou o escravo a ser ordenado, estão obrigados a lhe pagar o dobro do valor do escravo, se sabiam que era escravo. Ou, tendo o escravo pecúlio deve remir-se a si mesmo; do contrário voltaria ao domínio do seu senhor, embora não pudesse assim exercer a ordem.

Art. 4 — Se o homicídio é causa impedita de receber as ordens sacras.

O quarto discute-se assim. — Parece que o homicídio não é causa impedita de se receber as ordens sacras.

1. — Pois, as nossas ordens começaram pelo ofício dos Levitas, como se estabeleceu na distinção precedente. Ora, os Levitas consagraram as suas mãos na efusão do sangue dos seus irmãos, como o refere a Escritura. Logo, também no regime do Novo Testamento ninguém deve ser impedido de receber as ordens por causa de efusão de sangue.

2. Demais. — Por um ato de virtude ninguém deve ficar impedido de receber qualquer sacramento. Ora, às vezes o sangue é derramado para cumprir a justiça, como quando o ordena o juiz; e quem tem a obrigação de o fazer pecaria não a cumprindo. Logo, isso não impede de receber o sacramento.

3. Demais. — A pena só é devida à culpa. Ora, pode alguém cometer um homicídio sem culpa; por exemplo, defendendo-se, ou ainda casualmente. Logo, não deve incorrer na pena de irregularidade.

Mas, *em contrário*, várias determinações canônicas. E o costume da Igreja.

SOLUÇÃO. — Todas as ordens visam o sacramento da Eucaristia, sacramento de paz que Jesus Cristo nos instituiu com a efusão do seu sangue. Ora, como o homicídio é tudo o que é de mais contrário à paz, e o homicida muito mais se assemelha aos que mataram a Cristo do que devem assemelhar-se os ministros do referido sacramento, por isso e por necessidade de preceito, não pode ser homicida quem vai ser promovido à dignidade das ordens, embora não seja isso exigido para a validade do sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Lei Antiga infligia a pena de sangue, mas não a Nova. Não há pois símile entre os ministros da Lei Velha e os da Nova, cujo jugo é suave e o peso leve.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A irregularidade não é incorrida só por causa de pecado, mas principalmente quando a pessoa se torna inidônea para ministrar o sacramento da Eucaristia. Por isso o juiz, e todos os que com ele participaram numa causa de sangue, são irregulares porque derramar sangue não convém aos ministros do sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nós não fazemos senão o de que somos causa, o que procede da nossa vontade. Por onde, quem por ignorância e casualidade mata a outrem não se pode chamar homicida nem incorre em qualquer irregularidade. Salvo se se tiver entregue à prática de atos ilícitos ou não houver empregado a diligência devida; porque então já o seu ato é de certo voluntário. Nem a razão de não haver irregularidade é a ausência de culpa, porque também podemos incorrer nela sem culpa. Por onde, embora não peque aquele que, em circunstâncias determinadas, mata para se defender, contudo é irregular.

Art. 5 — Se os filhos ilegítimos devem ser impedidos de receber a ordem.

O quinto discute-se assim. – Parece que os filhos ilegítimos não devem ser impedidos de receber a ordem.

1. – Pois, os filhos não devem carregar com a iniquidade dos pais. Ora, carregariam se por serem ilegítimos estivessem impedidos de receber as ordens. Logo, etc.

2. Demais. – Maior impedimento é o nosso defeito próprio, que o alheio. Ora, um concúbito ilícito não torna ninguém impedido de receber as ordens. Logo, nem o concúbito paterno ilícito. Mas, *em contrário*, a Escritura: O bastardo, isto é, o que nasceu de mulher pública, não entrará na congregação do Senhor até a décima geração. Logo e com maior razão, não deve ser promovido às ordens.

SOLUÇÃO. – Os ordenados são constituídos superiores aos mais, em dignidade. Por isso e pela honra devida à dignidade, devem ter um certo lustre, não para a validade do sacramento, mas por exigência de preceito; isto é, devem ter um bom nome, ser ornados de bons costumes e não ser penitentes públicos. E como uma origem viciosa obscurece esse lustre, por isso também os nascidos de foro ilegítimo ficam impedidos de receber as ordens, salvo quando dispensados. E tanto mais difícil lhes é obter dispensa quando mais indigna a sua origem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A irregularidade não é uma pena imposta à iniquidade. Por onde é claro, que os filhos ilegítimos não carregam com a iniquidade paterna, pelo fato de serem irregulares.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os nossos atos próprios podemos anulá-los pelo ato contrário da penitência; mas não o que recebemos por natureza. Não há portanto símile entre o ato pecaminoso e a origem viciosa.

Art. 6 — Se pode alguém ser impedido por mutilação de algum membro.

O sexto discute-se assim. – Parece que ninguém deve ser impedido por mutilação de um membro.

1. – Pois, não se deve aumentar a aflição ao aflito. Logo, não deve ser privado do grau da ordem, como pena de uma mutilação corpórea.

2. Demais. – Para o exercício da ordem é mais necessária uma discreção íntegra que uma integridade corpórea. Ora, certos podem ser promovidos à ordem antes da idade de razão. Logo, também com qualquer mutilação corporal.

Mas, *em contrário*. – Esses tais estavam impedidos de exercer o ministério do Velho Testamento. Logo e com maior razão, a Lei Nova deve excluí-los. – Do bígamo diremos no tratado do matrimônio.

SOLUÇÃO. – Como do sobre dito se colhe, torna-se alguém inidôneo para receber as ordens ou por alguma ação que cometeu ou por falta de dignidade pessoal. Por onde, os mutilados nalgum membro ficam impedidos de receber a ordem, se a mutilação for tal que cause um defeito notável, como a decepção do nariz, que torna a pessoa disforme; ou se houver risco de virem a exercer mal as suas funções. Do contrário não ficam impedidos. E essa integridade é exigida por necessidade de preceito, mas não para a validade do sacramento.

Donde se deduzem claras as respostas às objeções.

Questão 40: Dos anexos ao sacramento da ordem.

Em seguida devemos tratar dos anexos ao sacramento da ordem.

E sobre esta questão discutem-se sete artigos:

Art. 1 — Se os ordenados devem fazer a rasura da coroa.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os ordenados não devem fazer a rasura da coroa.

1. — Pois, o Senhor ameaça de cativo e de dispersão os que assim se tonsuram, como lemos na Escritura: Os inimigos que estão no cativo com a cabeça raspada. E noutro lugar: Espalharei a todo o vento os que cortam os cabelos em redondo. Ora, os ministros devem viver em liberdade e não em cativo. Logo, a rasura e a tonsura da coroa não nas devem eles praticar.

2. Demais. — Deve a verdade responder ao figurado. Ora, a coroa já tinha sido figurada antes, no regime da Lei Velha, pela tonsura dos Nazarenos, como diz o Mestre. Mas, como os Nazarenos não eram destinados ao ministério divino, parece que não devem os ministros da Igreja fazer a tonsura ou a rasura da coroa. E isso também se deduz do fato de os irmãos conversos das religiões serem tonsurados, apesar de não serem ministros da Igreja.

3. Demais. — Os cabelos significam o supérfluo, porque são gerados de matérias supérfluas. Ora, os ministros do altar devem excluir de si toda superfluidade. Logo, devem rapar totalmente a cabeça e não a modo de coroa.

Mas, *em contrário*, segundo Gregório, servir a Deus é reinar. Ora, a coroa é sinal de reinado. Logo, os destinados ao ministério divino devem ter coroa.

2. Demais. — Os cabelos foram dados em lugar de véu, como o diz o Apóstolo. Ora, os ministros do altar devem ter o coração descoberto. Logo, devem fazer a rasura da coroa.

SOLUÇÃO. — Os destinados aos ministérios divinos devem fazer a rasura e a tonsura, a modo de coroa, por causa do simbolismo desta. Pois, a coroa sendo circular, é sinal de reinado e de perfeição. Ora, os destinados aos ministérios divinos recebem uma dignidade regia e devem ser de virtude perfeita. — Convém-lhes ainda por isso cortarem os cabelos. A rasura, na parte superior da cabeça advertindo-os que a alma não se lhes apegue aos negócios temporais em detrimento da contemplação das coisas divinas. A tonsura, na parte superior, em sinal de que o coração se não lhes deixa enredar pelos bens sensíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O Senhor ameaça aos que o faziam para prestar culto aos demônios.

RESPOSTA À SEGUNDA. — As práticas do Testamento Velho representam imperfeitamente as do Novo. Por isso, o concernente aos ministros do Novo Testamento era significado, não somente pelos ofícios dos levitas, mas também por todos aqueles que faziam uma profissão. Ora, os Nazarenos professavam uma certa perfeição, pelo corte dos cabelos, exprimindo assim o seu desprezo pelos bens temporais. Embora os cortassem de todo e não só a modo de coroa; porque ainda não era chegado o tempo do sacerdócio real e perfeito. — Por isso também, pela renúncia dos bens temporais, é que os conversos recebem a tonsura. Mas não a rasura, por não exercerem os ministérios divinos, que os deve elevar a mente à contemplação das coisas divinas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A forma da coroa deve significar não só o desprezo dos bens temporais mas também a dignidade real. Por isso, os cabelos não devem ser totalmente cortados. – E também para não dar lugar ao ridículo.

Art. 2 – Se a coroa é uma ordem.

O segundo discute-se assim. – Parece que a coroa é uma ordem.

1. - Pois, nos atos da Igreja, o espiritual deve corresponder ao corporal. Ora, a coroa é um sinal material que a Igreja usa. Logo, parece que lhe há de corresponder uma significação espiritual. Portanto o fato de se receber a coroa imprime caráter e é ela uma ordem.

2. Demais. – Assim como a confirmação e as outras ordens são conferidas só pelo bispo, assim também a coroa. Ora, a confirmação e as outras ordens imprimem caráter. Logo, também a coroa. Onde, a mesma conclusão que antes.

3. Demais. – A ordem implica um certo grau de dignidade. Ora, um clérigo, só pelo fato de o ser, é constituído num grau superior ao povo. Logo, a coroa, que o torna clérigo, é uma ordem.

Mas, *em contrário*. – Nenhuma ordem é dada senão com a celebração da missa. Ora, a coroa pode ser conferida mesmo sem missa. Logo, não é uma ordem.

2. Demais. – Na cotação de qualquer ordem, faz-se menção do poder conferido. Ora, tal não se faz na cotação da coroa. Logo, não é ordem.

SOLUÇÃO. - Os ministros da Igreja são separados do povo para poderem nascer ao culto divino. Ora, no culto divino há certas funções cujo exercício supõe poderes determinados; e para isso é conferido o poder espiritual da ordem. Outras funções há porém exercidas em comum por todo o colégio dos ministros, como cantar os louvores divinos. E para essas não é necessário em nada o poder da ordem, mas só uma certa destinação a esse ofício. E isso se dá pela coroa, a qual, pois, não é uma ordem, mas um preâmbulo para ela.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A coroa corresponde, em si mesma, algo de espiritual, como ao sinal corresponde a causa significada. Mas isso não é nenhum poder espiritual. Por isso a coroa não imprime nenhum caráter, nem é ordem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a coroa não imprima caráter, contudo destina quem a recebe ao culto divino. Eis porque essa destinação deve fazer-se pelo mais elevado dos ministros, que é o bispo, o qual também abençoa as vestes, os vasos e tudo o mais destinado ao culto divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O clérigo, só pelo ser, já se acha num estado mais elevado que o leigo; mas não tem por isso o grau mais elevado de poder, que a ordem requer.

Art. 3 – Se quem recebe a coroa renuncia aos bens, temporais.

O terceiro discute-se assim. – Parece que quem recebe a coroa renuncia os bens temporais.

1. – Pois, os que recebem a coroa dizem então: O Senhor é parte da minha herança. Ora, como diz Jerônimo, o Senhor dedigna ser parte da nossa herança, junto com os bens temporais. Logo, os que recebem a coroa renunciam aos bens temporais.

2. Demais. – A justiça dos ministros do Novo Testamento deve abundar mais que a dos ministros do Velho, como lemos no Evangelho. Ora, os ministros do Testamento Velho, como os levitas, não receberam parte da herança, como os seus irmãos. Logo, nem a devem ter os ministros do Novo Testamento.

3. Demais. – Hugo Vitorino diz, desde que alguém foi feito clérigo, deve sustentar-se com os estipêndios da igreja. Ora, isto não se daria se conservasse o seu patrimônio. Logo, parece que fazendo-se clérigo, renuncia a ele.

Mas, *em contrário*, Jeremias pertenceu à ordem sacerdotal. Ora, entrou de posse da sua herança, como claramente o diz. Logo, os clérigos podem ter bens patrimoniais.

2. Demais. – Se não o pudessem, não haveria então diferença entre clérigos seculares e regulares.

SOLUÇÃO. – Os clérigos pelo fato de terem recebido a coroa, não renunciam ao seu patrimônio nem a nenhum bem temporal. Porque a posse dos bens terrenos não contraria ao culto divino, a que os clérigos são destinados; mas o que lhe contraria é só a demasiada solicitude posta neles, porque, como diz Gregório, dar-lhes o ajecto seria criminoso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor dedigna fazer parte; de modo que viesse a ser amado tanto quanto os bens temporais, de maneira que viéssemos a pôr o novo fim tanto nele como nos bens do mundo. Mas não dedigna ser parte daqueles, que de modo possuem as coisas do mundo, que por elas não se afastam do culto divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os levitas, no Testamento Velho, tinham direito à herança paterna. Mas não receberam partes iguais às das outras tribos, porque deviam dispersar-se por todas elas; e isso não poderia dar-se se, como as outras, tivessem recebido uma determinada parte de terra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se os clérigos promovidos às ordens sagradas fossem indigentes, o bispo que os promove fica obrigado a olhar por eles; do contrário, a isso não estaria obrigado. Quanto a eles, estão obrigados, por força d

Art. 4 – Se deve haver um poder episcopal, superior à ordem sacerdotal.

O quarto discute-se assim. – Parece que não deve haver nenhum poder episcopal, superior à ordem sacerdotal.

1. – Pois, como diz a letra do Mestre, a ordem sacerdotal começou com Arão. Logo, na Lei Nova não deve haver nenhum poder superior ao sacerdotal.

2. Demais. – Um poder se ordena à prática de determinados atos. Ora, nenhum ato sagrado pode ser mais nobre que o de consagrar o corpo de Cristo, que compete ao sacerdote. Logo, o poder episcopal não deve ser superior ao sacerdotal.

3. Demais. – O sacerdote quando oferece o sacrifício faz a figura de Cristo na Igreja, que se ofereceu ao Padre por nós. Ora, na Igreja ninguém é maior que Cristo, porque ele é a cabeça da Igreja. Logo, não deve haver nenhum poder superior ao sacerdotal.

Mas, *em contrário*. – Um poder é tanto mais elevado quanto maior raio de ação tem. Ora, o poder sacerdotal, como diz Dionísio, só tem por objeto purificar e iluminar; ao passo que o episcopal, além desses, tem também o de aperfeiçoar. Logo, o poder episcopal deve ser o superior ao sacerdotal.

2. Demais. — Os ministérios divinos devem ser melhor ordenados que os humanos. Ora, a ordem dos ofícios humanos requer que cada ofício tenha o seu preposto, que é nele o principal; assim, o chefe dos soldados é o general. Logo, devem os sacerdotes ter um preposto, que lhe seja o chefe; e este é o bispo. Portanto, o poder episcopal deve ser superior ao sacerdotal.

SOLUÇÃO. — O sacerdote exerce duas espécies de atos: um principal, que é consagrar o corpo de Cristo; outro secundário, que é preparar o povo de Deus para a recepção desse sacramento, como dissemos. Quanto ao primeiro, o poder sacerdotal não depende de nenhum outro poder superior, a não ser o de Deus. Mas quanto ao segundo, depende de um poder humano superior. Pois, todo poder, que não pode exercer-se senão pressuposta uma certa ordem, depende do poder causador dessa ordem. Ora, o sacerdote não pode absolver nem ligar independente da jurisdição episcopal, que lhe torna sujeitos os que absolve. Mas pode consagrar qualquer matéria determinada por Cristo; nem requer mais nada o sacramento para existir, embora uma certa conveniência pressuponha o ato episcopal de consagrar o altar, os paramentos e coisas semelhantes. Por onde, é clara a necessidade de um poder episcopal superior ao sacerdotal, quanto ao ato secundário do sacerdote; mas não quanto ao primeiro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Arão era sacerdote e pontífice, isto é, chefe dos sacerdotes. Por isso o poder sacerdotal começou com ele, enquanto como sacerdote oferecia os sacrifícios, o que também os sacerdotes menores podiam fazer. Mas não enquanto pontífice, pois como tal tinha o poder privativo de praticar certos atos, como entrar no Santo dos Santos uma vez por ano, o que os outros sacerdotes não podiam fazer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Para a prática desse ato o sacerdote não depende de nenhum poder superior; mas só para o exercício da segunda função, que referimos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como as perfeições de todas as causas naturais preexistem exemplarmente em Deus, assim Cristo foi o exemplar de todos os ofícios eclesiásticos. Por onde, cada ministro da Igreja de certo modo representa a pessoa de Cristo, como diz a letra do Mestre; e contudo aquele é superior, que representa Cristo mais plenamente. Ora, o sacerdote representa a Cristo enquanto por si mesmo exercer um determinado ministério; o bispo, de seu lado, o representa enquanto instituidor dos outros ministros e fundador da Igreja. Por isso ao bispo pertence atribuir certas causas ao ofício divino, estabelecendo por assim dizer o culto divino à semelhança de Cristo. E também por isso, é chamado como Cristo, esposo da Igreja.

Art. 5 — Se o episcopado é uma ordem.

O quinto discute-se assim. — Parece que o episcopado é uma ordem.

1. — Primeiro, porque Dionísio distingue as três ordens seguintes da hierarquia eclesiástica: a do bispo, do sacerdote e do ministro. E a letra do Mestre também diz que a ordem episcopal é quadripartita.

2. Demais. — A ordem não é senão um certo grau de poder de dispensar os bens espirituais. Ora, os bispos podem dispensar certos sacramentos, que os sacerdotes não podem, como o da confirmação e o da ordem. Logo, o episcopado é uma ordem.

3. Demais. — Na Igreja não há nenhum poder espiritual além do da ordem e da jurisdição. Ora, as funções do poder episcopal não são jurisdicionais, do contrário poderiam ser cometidas a um não bispo, o que é falso. Logo, são funções da ordem. Portanto, o bispo tem uma ordem que o simples sacerdote não tem. Por onde o episcopado é uma ordem.

Mas, *em contrário*, uma ordem não depende da precedente, para o sacramento valer. Ora, o poder episcopal depende do sacerdotal, porque ninguém pode receber aquele sem ter primeiro recebido este. Logo, o episcopado não é uma ordem.

2. Demais. – As ordens maiores não se conferem a não ser aos sábados. Mas o poder episcopal se transfere aos domingos, como estabelece uma Decretal. Logo, não é uma ordem.

SOLUÇÃO. – A ordem é susceptível de dupla acepção. – Primeiro, como sacramento. E então, como dissemos, toda ordem se destina ao sacramento da Eucaristia. Por onde, não tendo, por si, o bispo um poder superior ao do sacerdote, ordem não será o episcopado. – A outra luz, a ordem pode ser considerada, enquanto um ofício ao qual incumbem certas funções sacras. E assim, lendo o bispo Um poder hierárquico, superior ao do sacerdote, sobre o corpo místico de Cristo. O episcopado será uma ordem. Ora, é este o sentido das autoridades aduzidas. Donde se deduz a resposta à primeira objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A ordem enquanto sacramento, que imprime caráter, se destina especialmente ao sacramento da Eucaristia, que contém ao próprio Cristo; pois, pelo caráter nos configuramos com Cristo mesmo. Portanto, embora ao bispo, quando é promovido ao episcopado, seja dado um certo poder espiritual em relação aos outros sacramentos, esse poder entretanto não chega a imprimir caráter. Por onde, o episcopado não é uma ordem, tomando-se a ordem como um dos sacramentos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O poder episcopal não é somente jurisdicional; mas também um poder de ordem, tomada esta no sentido geral.

Art. 6 – Se pode haver na Igreja um superior aos bispos.

O sexto discute-se assim. – Parece que acima eles bispos nenhum superior pode haver na Igreja.

1. – Pois, todos os bispos são sucessores dos Apóstolos. Ora, o poder dado a Pedro, um dos Apóstolos, a todos o foi. Logo, todos os bispos são iguais e um não é superior ao outro.

2. Demais. – O rito da Igreja deve ser conforme antes, ao dos judeus que ao dos gentios. Ora, a distinção da dignidade episcopal e a ordenação de um superior a outro, como diz o Mestre. foi introduzida pelos gentios, pois não existia na Lei Antiga. Logo, também na Igreja não deve um bispo ser superior a outro.

3. Demais. – Um poder superior não pode ser conferido pelo inferior, nem um igual pelo igual, porque sem nenhuma contradição o que é inferior recebe a bênção do que é superior. Por isso um sacerdote não pode sagrar um bispo nem outro sacerdote, mas o bispo é quem ordena o sacerdote. Ora, o bispo pode promover ao episcopado; assim, o bispo ostiense é o que consagra o Papa. Logo, a dignidade episcopal de todos os bispos é a mesma. Portanto, não deve um bispo ser inferior a outro, como diz a letra do Mestre.

Mas, *em contrário*, lemos ao concílio Constantinopolitano: Veneramos, segundo as Escrituras e segundo as definições canônicas, o santíssimo Bispo da Velha Roma como o primeiro e o máximo dos bispos; e depois dele o bispo mesmo de Constantinopla. Logo, pode um bispo ser superior a outro.

2. Demais. – S. Cirilo, bispo Alexandrino, diz: A fim de permanecermos unidos ao nosso chefe apostólico, que ocupa o trono dos Pontífices Romanos, de quem nos compete receber o que devemos crer e professar, nós o veneramos e a ele rogamos, de preferência a todos os mais. Porque só ele pode repreender, corrigir, determinar, dispor, desatar e ligar, em lugar do fundador da Igreja, que a nenhum

outro, senão só a ele, deu a plenitude do poder; a quem todos, por direito divino, inclinam a cabeça e os mais elevados chefes do mundo lhe obedecem como ao próprio Senhor Jesus Cristo. Logo, os bispos dependem por direito divino, de um superior.

SOLUÇÃO. – Em toda parte onde muitos governantes dependem de um só, há de necessariamente haver um regime universal superior aos regimes particulares. Porque em todas as virtudes e em todos os atos, como diz Aristóteles, a ordem depende da ordenação dos fins. Ora, o bem comum é mais divino que o bem particular. Por onde, além do poder governamental, que visa o bem particular, deve haver um poder universal, que visa o bem comum; do contrário não poderia haver redução à unidade. Por isso, sendo toda a Igreja um só corpo, é necessário, para conservar essa unidade, haver um poder governativo da Igreja universal, superior ao poder episcopal a que obedece cada igreja especial. E esse é o poder do Papa. Por isso, os que rejeitam esse poder chamam-se cismáticos, quase mutiladores da unidade da Igreja. Mas entre o simples bispo e o Papa há outros graus de dignidade, correspondentes aos graus de união, em virtude do que uma congregação ou comunidade inclui outra. Assim como a comunidade da província inclui a da cidade; a do reino inclui a de cada província; e a de todo o mundo, a de cada reino.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a todos os Apóstolos tenha sido dado em geral o poder de ligar e de absolver, contudo, para haver ordem na distribuição de poderes, primeiro foi dado só a Pedro, para mostrar que dele devia derivar para os mais. Por isso o Senhor lhe disse em particular: Conforta a teus irmãos. E ainda: Apascenta as minhas ovelhas. Isto é, em meu lugar, como diz Crisóstomo, sê o chefe e a cabeça de teus irmãos, para que estes, considerando-te como o meu representante, te anunciem e confirmem a ti, em todo o mundo universo, que estás sentado no teu trono.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O rito dos Judeus não estava espalhado pelos diversos reinos e províncias, mas era praticado por um só povo. Por isso não era necessário que quem detinha o poder principal tivesse sob si outros pontífices. Ao contrário, o rito da Igreja, como o dos gentios, está divulgado pelas várias nações. Ora, sendo assim, há de a Igreja, pela sua constituição, conformar-se, antes, com o rito dos gentios que com o dos judeus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O poder do sacerdote é excedido pelo do bispo, como por um poder de gênero diferente. Mas o do bispo é excedido pelo do Papa, como por um poder do mesmo gênero. Por isso, todo poder hierárquico que pode exercer o Papa, na ministração dos sacramentos, pode também exercer o bispo; mas nem todos os atos que pode praticar o bispo o pode também o sacerdote, na colação dos sacramentos. Por isso, todos os bispos são iguais na ordem episcopal. Razão por que qualquer bispo pode consagrar a outro.

Art. 7 — Se as vestes dos ministros a Igreja as instituiu acertadamente.

O sétimo discute-se assim. – Parece que as vestes dos ministros a Igreja não as instituiu acertadamente.

1. – Pois, os ministros do Novo Testamento estão mais adstritos à castidade que os do Velho. Ora, entre as vestes dos ministros do Testamento Velho havia também calções para cobrir as partes verendas, em sinal de castidade. Logo e com maior razão, devem eles estar entre as vestes dos ministros da Igreja.

2. Demais. – O sacerdócio do Novo Testamento é mais digno que o do Antigo. Ora, os antigos sacerdotes tinham mitras, símbolo da dignidade. Logo, também nas devem ter os da Lei Nova.

3. Demais. – O sacerdote está mais próximo da ordem dos ministros que a ordem episcopal. Ora, os bispos usam da dalmática, que é veste dos diáconos e da túnica, veste do subdiácono. Logo e com muito maior razão, devem usar delas os simples sacerdotes.

4. Demais. – Na Lei antiga, o pontífice trazia o efod, símbolo do peso do Evangelho, como diz Beda. Ora, esta veste é própria sobretudo dos nossos pontífices. Logo, devem trazer o efod.

5. Demais. – No racional, de que usavam os pontífices da Lei Velha estava escrito: Doutrina e Verdade. Ora, a verdade sobretudo se revelou na Lei Nova. Logo, devem trazê-lo os pontífices da Lei Nova.

6. Demais. – A lâmina de ouro, onde estava escrito o digníssimo nome de Deus, era o mais nobre dos ornatos da Lei Velha. Logo, devia, mais que os outros, passar para a Lei Nova.

7. Demais. – As práticas externas dos ministros da Igreja, são sinais das internas. Ora, o arcebispo não tem um gênero de poder diferente do episcopal, como se disse. Logo, não deve ter o pálio, que não têm os bispos.

8. Demais. – A plenitude do poder reside no Romano Pontífice. Ora, ele não traz o báculo. Logo, também os outros bispos não no devem trazer.

SOLUÇÃO. – As vestes dos ministros designam a idoneidade que devem ter para tratar as coisas divinas. E como certos requisitos todos devem ter e outros, só os superiores e não os inferiores, por isso certas vestes são comuns a todos os ministros, e outras, só aos superiores.

Por isso, todos os ministros devem vestir o amicto, que lhes cobre os ombros e significa a fortaleza com que devem exercer os ofícios divinos a que foram consagrados. Também a alva, símbolo da pureza de vida; e o cingulo, que significa a repressão da carne. O subdiácono deve além disso, usar o manipulo, símbolo da sua absoluta pureza, porque o manipulo é, por assim dizer, um lenço para enxugar o rosto; pois a sua ordem é uma como introdução ao ministério sagrado. Usa também uma túnica estreita, símbolo da doutrina de Cristo; por isso dela pendiam, na Lei Antiga, campainhas. Pois, os subdiáconos tem como dever primacial anunciar a doutrina da Lei Nova.

Além disso, porém o diácono usa a estola no ombro esquerdo, em sinal de que o seu ministério se exerce sobre os sacramentos, diretamente. E a dalmática, veste larga, assim chamada por ter sido primeiro usada nas terras da Dalmácia para significar que o diácono tem como função ser dispensador dos sacramentos, pois, distribui o sangue de Cristo, e quem dispensa deve fazê-lo com largueza.

Quanto ao sacerdote, em cada ombro se lhe coloca a estola, para mostrar que lhe é conferido o pleno poder de dispensar os sacramentos e não como ministro de outrem; por isso a estola lhe desce até em baixo. Também usa a casula, símbolo da caridade, porque consagra a Eucaristia, sacramento do amor. Ao bispo se lhe acrescentam nove ornamentos além dos do sacerdote, que são: As meias, as sandálias, o cinto, a túnica, a dalmática, a mitra, as luvas, o anel e o báculo. Porque tem nove poderes além dos do sacerdote: ordenar os clérigos, abençoar as virgens, consagrar os pontífices, impor as mãos, dedicar as basílicas, depor os clérigos, celebrar sínodos, consagrar o crisma e consagrar vestes e vasos. – Ou as meias, significam a retidão dos passos. As sandálias, que cobrem os pés, o desprezo dos bens terrenos. O cinto, que liga a estola com a alva, o amor da decência. A túnica, a perseverança; porque a Escritura refere que José tinha uma túnica talar, que lhe descia até aos calcanhares, símbolos do extremo da vida. A dalmática significa a generosidade nas obras de misericórdia. As luvas, a cautela no agir. A mitra, a ciência de ambos os Testamentos, sendo por isso que tem duas pontas. O báculo, o zelo pastoral, que o levará a reunir os errantes, simbolizado pela curvatura no topo do báculo; a sustentar os fracos, como a

própria haste do báculo o exprime; mas espertar os lentos, simbolizado pela ponta, na extremidade do báculo. Daí o verso:

Reúne, sustenta, estimula os errantes, os doentes, os lentos.

Quanto ao anel, significa os sacramentos da fé, pelos quais a Igreja é desposada; pois, os bispos são os esposos da Igreja, em lugar de Cristo. Além disso, os arcebispos usam o pálio, em sinal do seu poder privilegiado; pois significa o colar de ouro outorgado aos que combateram com bravura.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Aos sacerdotes da Lei Velha era imposta a continência só no tempo em que desempenhavam o seu ministério. Por isso como sinal da castidade, que deviam então observar, usavam, na oblação de sacrifício de calções para lhes cobrir as partes verendas. Ora, os ministros do Novo Testamento estão obrigados a continência perpétua. Por isso o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mitra não era sinal de nenhuma dignidade; pois era um como chapéu, no dizer de Jerônimo. Quanto à tiara, era um sinal de dignidade e só permitido aos pontífices, assim como agora a mitra.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O poder dos ministros tem no dos bispos a sua origem; mas não no do sacerdote, pois não é ele quem lhes confere as ordens. Por isso, antes o bispo, que o sacerdote, é quem usa das vestes dos ministros.

RESPOSTA À QUARTA. – Em lugar do efod usam da estola, cujo significado é o mesmo que era o do efod.

RESPOSTA À QUINTA. – O pálio veio tomar o lugar do racional.

RESPOSTA À SEXTA. – Em lugar dessa lâmina o nosso pontífice traz a cruz, como diz Inocêncio III. Assim como em lugar do calção, as sandálias; em lugar da túnica de linho, a alva; pelo cinto, o cingulo; pelo talar, a túnica, pelo efod, o amicto; pelo racional, o pálio e a mitra, pela tiara.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Embora não tenha um poder de outro gênero, tem contudo o arcebispo um poder mais amplo. E por isso, afim de designar essa perfeição reveste-se do pálio, que o envolve todo.

RESPOSTA À OITAVA. – O Pontífice Romano não usa do báculo, porque Pedro emprestou um dia o seu para despertar um dos seus discípulos que depois se tornou bispo trevirense. Por isso, na diocese trevirense, mas não em outros lugares, o Papa traz o báculo. – Ou ainda como sinal de que não tem um poder limitado, o que é significado pela curvatura do báculo.

O Sacramento do matrimônio

Questão 41: Do sacramento do matrimônio como instituição natural.

Em seguida devemos tratar do matrimônio. Primeiro, como instituição natural. Segundo, como sacramento. Terceiro, considerado absolutamente e em si mesmo.

Na primeira questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o matrimônio é natural.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o matrimônio não é natural.

1. Pois, o direito natural é o que a natureza ensinou a todos os animais. Ora, nos brutos há a conjunção dos sexos, mas não o matrimônio. Logo, o matrimônio não é de direito natural.

2. Demais. — O que é de direito natural se manifesta em todos os homens, em qualquer estado em que eles se encontrem. Ora, o matrimônio não existiu sempre entre os homens; pois, como diz Túlio, os homens a princípio viviam em estado selvagem sem que ninguém tivesse filhos como próprios, ignorando a estabilidade das núpcias — no que consiste o matrimônio. Logo este não é natural.

3. Demais. — O natural é o mesmo para todos. Ora, o matrimônio não é o mesmo para todos, pois, celebra-se diversamente entre os diversos povos. Logo, não é natural.

4. Demais. — Aquilo, sem o que os fins da natureza podem cumprir-se não é natural. Ora, a natureza visa a conservação da espécie pela geração, que pode existir sem o matrimônio, como na geração ilegítima. Logo, o matrimônio não é natural.

Mas, *em contrário*, diz o Digesto, no princípio: O direito natural é a união do varão e da mulher, o que nós chamamos matrimônio.

2. Demais. — O Filósofo diz, que o homem é mais naturalmente feito para o casamento que para a sociedade civil. Ora, o homem é um animal naturalmente político e gregário, como também ele o diz. Logo, é naturalmente feito para o matrimônio. Por onde, o casamento ou matrimônio é natural.

SOLUÇÃO. — A palavra natural é susceptível de duplo sentido. Num, é natural o necessariamente causado por princípios naturais e assim, mover-se para o alto é natural do fogo. Ora, neste sentido o matrimônio não é natural, como natural não é o que resulte da mediação ou da noção do livre arbítrio. Noutro sentido, chamamos natural aquilo a que a natureza inclina, mas que se realiza como um ato livre; assim se chamam naturais os atos das virtudes. Ora, neste sentido o matrimônio é natural, porque a razão natural duplamente nos inclina para ele. — Primeiro, quanto ao seu fim principal, que é o bem da prole. Pois, a natureza não visa só a geração dos filhos, mas, a criação deles e a sua educação até o estado de homem perfeito, como tal, que é o estado de homem virtuoso. Onde, segundo o Filósofo, os três benefícios que dos nossos pais recebemos: a existência, a nutrição e a disciplina. Ora, o filho sem pais determinados e certos não poderia ser por eles educado e instruído. E essa certeza não existiria sem a obrigação de unir-se um homem a uma mulher determinada, sendo isso o que constitui o matrimônio. — Segundo, quanto ao fim secundário do matrimônio, que é o obséquio mútuo que os cônjuges mutuamente se dispensam, na vida doméstica. Pois, assim como a razão natural dita, que os homens vivam em sociedade, porque cada um isolado não é capaz de obter tudo o necessário à vida,

razão pela qual o homem foi chamado naturalmente social, assim também das atividades necessárias à vida humana, umas competem ao homem e outras, à mulher. Pois isso a natureza induz a uma associação entre o homem e a mulher; e nisso consiste o matrimônio. E essas duas causas o Filósofo as assinala.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A natureza humana é susceptível de dupla inclinação. Ao que convém à natureza genérica – e isto é comum a todos os animais. Ou ao que convém ao homem pelo que lhe diferencia a natureza; pois, a natureza humana extraia-a do gênero, enquanto racional, assim se dá com os atos de prudência ou de temperança. E como a natureza genérica, embora a mesma em todos os animais. não existe contudo do mesmo modo em todos, assim também não inclina do mesmo modo em todos, mas do modo conveniente a cada um. – Assim, ao matrimônio a natureza do homem o inclina pela diferença, que acabamos de assinalar na segunda razão. Por isso o Filósofo, ao dar essa razão, coloca o homem acima de todos os animais. Mas ao casamento, considerado no seu primeiro aspecto, o homem será atraído, enquanto pertencente ao, gênero animal. Por isso o Filósofo diz que a procriação dos filhos é comum a todos os animais. Mas essa inclinação natural não se manifesta igualmente em todos os animais. Pois, de certos animais os filhos recém-nascidos podem logo buscar o seu próprio sustento, ou basta-lhes para tal o auxílio materno. E nesse caso não há necessidade da união de um macho com uma determinada fêmea. Quanto a outros animais, cujos filhos precisam do sustento dos pais, mas por pouco tempo, como certas aves o demonstram, vivem macho e fêmea numa união temporária. Na espécie humana enfim, porque o filho precisa muito tempo do socorro dos pais, há maior determinação, que prende o homem à mulher, ao que também inclina a natureza mesma do gênero humano.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras de Túlio podem ser verdadeiras de um povo dado se considerarmos o princípio próprio dele, que o diferencia dos outros; pois, nem em todos a inclinação natural produz os seus efeitos próprios. Mas não se pode exigir tal fato em verdade universal, pois, como o narra a Sagrada Escritura, desde o princípio do gênero humano existiu o casamento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo o Filósofo, a natureza humana não é imutável, como a divina. Por isso o que é de direito natural varia conforme os diversos estados e condições humanas, embora o que é de direito divino não seja naturalmente susceptível de variação.

RESPOSTA À QUARTA. – A natureza não visa somente a prole, mas também a sua perfeição, para o que é necessário o matrimônio, como do sobredito se colhe.

Art. 2 – Se o matrimônio ainda é de preceito.

O segundo discute-se assim. – Parece que o matrimônio ainda é de preceito.

1. Pois, um preceito obriga enquanto não revogado. Ora, o matrimônio quando foi instituído era de preceito, como diz a letra do Mestre; e em nenhum lugar lemos que esse preceito foi revogado; pelo contrário, foi confirmado, segundo lemos no Evangelho: O que Deus uniu o homem não separe. Logo, o matrimônio ainda é de preceito.

2. Demais. – Os preceitos de direito natural obrigam em todo tempo. Ora, o matrimônio é de direito natural, como se disse. Logo, etc.

3. Demais. – O bem da espécie é melhor que o do indivíduo: pois, o bem comum é mais divino que o particular, como diz Aristóteles. Ora, o preceito dado ao primeiro homem de conservar, pela

alimentação, a sua própria existência, ainda vigora. Logo, e com maior razão o preceito sobre o matrimônio, que concerne à conservação da espécie.

4. Demais. – Enquanto subsiste a razão de uma obrigação esta permanece a mesma. Ora: os homens estavam antigamente obrigados ao matrimônio, a fim de não cessar a multiplicação do gênero humano. Portanto como isto se daria se todos se abstivessem do matrimônio, parece que este continua a ser de preceito.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O que não casa a sua filha donzela faz melhor, isto é, que quem na casa. Logo. já não é de preceito o contrato de matrimônio.

2. Demais - Ninguém que transgrida um preceito, merece um prêmio. Ora, às virgens é devido o prêmio de uma auréola especial. Logo o matrimônio não é de preceito.

SOLUÇÃO. – A natureza nos inclina para duas espécies de bens. – Uns necessários à perfeição individual. E tal inclinação obriga a cada um, porque as perfeições naturais são comuns a todos. – Outra inclinação natural é ao necessário ao bem comum E como esses bens são variados e contrariam um aos outros, tal inclinação não nos obriga como preceito; do contrário cada um estaria obrigado a ser agricultor, construtor e a ofícios semelhantes necessários à comunidade humana. A

inclinação da natureza fica porém satisfeita, quando esses diversos ofícios são exercidos por diversos. – Ora, a perfeição da sociedade humana necessariamente requer que haja quem viva uma vida contemplativa ao que o matrimônio opõe um grande obstáculo. Por isso a inclinação da natureza ao matrimônio não obriga sob forma de preceito, mesmo segundo os Filósofos. Assim, Teofrasto prova que o sábio não deve casar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Esse preceito não foi revogado. Nem obriga a cada um em particular pela razão já aduzida; salvo quando o pouco número dos homens exigia que cada um contribuísse para a procriação.

RESPOSTA À SEGUNDA E À TERCEIRA. – A resposta se deduz do que foi dito.

RESPOSTA À QUARTA. – A natureza humana em geral inclina a funções e atos diversos, como já se disse. Mas como se manifesta diversamente nos diversos indivíduos, enquanto individuada por um ou por outro, inclina a um sobretudo para uma função, e outro para outra. E desta diversidade, em cooperação com a providência divina, moderadora de todas as coisas, resulta que um escolhe um ofício, como a agricultura, e outro, outro. Donde também resulta que uns escolhem a vida matrimonial e outros a contemplativa. E disso não advém nenhum perigo.

Art. 3 – Se o ato matrimonial é sempre pecado.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o ato matrimonial sempre é pecado.

1. Pois, diz o Apóstolo: Os que têm mulheres sejam como se as não tivessem. Ora. os que não tem mulheres não praticam o ato matrimonial. Logo nem os que as tem pecam praticando esse ato.

2. Demais. – Diz a Escritura: as nossas iniquidades são as que fizeram uma separação entre vós e o vosso Deus. Ora, o ato matrimonial separa o homem de Deus; por isso a Lei ordenava ao povo que devia ver a Deus, que não se chegassem as suas mulheres. E Jerônimo afirma que no ato matrimonial o Espírito Santo não toca o coração dos profetas. Logo é pecaminoso.

3. Demais. – O que é em si mesmo mau de nenhum modo pode dar lugar a uma prática virtuosa. Ora, o ato matrimonial é inseparável da concupiscência que é sempre má. Logo, sempre é pecado.

4. Demais. – Só o pecado é que precisa de excusas. Ora, o ato matrimonial precisa ser excusado pelos bens do matrimônio. Logo, é pecado.

5. Demais. – Coisas especificamente e semelhantes são objeto de um mesmo juízo. Ora, o concúbito matrimonial é da mesma espécie que o ato do adultério, porque produz o mesmo efeito – a espécie humana. Logo, sendo o ato do adultério pecado, o do matrimônio também o é.

6. Demais. – O excesso nas paixões destrói a virtude. Ora, sempre há no ato matrimonial excesso de prazer, a ponto de absorver a razão, principal bem do homem. Por isso o Filósofo diz que é impossível o homem ter qualquer compreensão durante tal prazer. Logo, o ato matrimonial sempre é pecado.

Mas, *em contrário*, – O Apóstolo diz: A donzela não peca, se casar. E ainda: Quero pois que as que são moças se casem, criem filhos. Ora, a procriação de filhos não é possível sem a conjunção carnal. Logo, o ato matrimonial não é pecado; do contrário o Apóstolo não o quereria.

2. Demais. – Nenhum pecado pode ser objeto de preceito. Ora, o ato matrimonial é objeto de preceito como diz o Apóstolo: O marido pague à sua mulher o que lhe deve. Logo, não é pecado.

SOLUÇÃO. – Suposto que a natureza corpórea foi instituída por um Deus bom, é impossível afirmar que o concernente à conservação dessa natureza e aquilo a que a natureza inclina sejam males, universalmente falando. Por isso, sendo a procriação de filhos uma inclinação natural, pela qual se conserva a natureza da espécie, é impossível considerar como universalmente ilícito o ato da procriação de filhos, de modo que não possa realizar a mediedade da virtude. Salvo se admitirmos a insânia dos que dizem, que as coisas corruptíveis foram criadas por um Deus mau. Onde talvez deriva a opinião a que alude o Mestre, a qual é por isso uma péssima heresia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Com essas palavras o Apóstolos não quis proibir o ato matrimonial; nem a posse de bens materiais, quando disse: Os que usam deste mundo sejam como se dele não usassem; mas o que pretendeu, em ambos os casos, foi proibir o prazer. O que resulta das suas próprias expressões. Assim, não disse – não usem, ou, não tenham; mas – como se não usassem, ou, como se não a tivessem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nós nos unimos com Deus pelo hábito da graça e pelo ato da contemplação e do amor. Por onde, tudo o que impede a primeira união é sempre pecado. Mas nem sempre o é o que impede a segunda; pois qualquer ocupação lícita com as coisas inferiores dissipa a alma e a torna incapaz de se unir atualmente com Deus. O que sobretudo se dá com a conjunção carnal que trava a mente por causa da intensidade do prazer. Por isso, os que se deram à contemplação das coisas divinas ou ao trato dos sacramentos se lhes impôs que quando a isso se entreguem, se abstenham das suas mulheres. E é também essa a razão por que Escritura diz, que o Espírito Santo, quanto ao ato da revelação dos seus segredos não tocava a mente dos profetas no uso do matrimônio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Esse mal da concupiscência do qual é inseparável o ato matrimonial não é o mal da culpa, mas o da pena, procedente do pecado original, e que consiste em as potências inferiores e os membros do corpo não obedecerem à razão. Por isso a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – Dizemos em sentido próprio que é excusado o que tem alguma semelhança de mal, sem contudo o ser, ou não o ser tanto quanto parece. E então há lugar para uma excusa total ou

somente parcial. Ora, o ato matrimonial tendo por causa da corrupção da concupiscência, a semelhança de um ato desordenado, é por isso escusado pelos bens do matrimônio, de todo mal, de modo a não ser pecado.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora os atos referidos tenham a mesma espécie natural diferem contudo de espécie moral, que faz variar a circunstância de ser a conjugação com a mulher própria ou alheia. Assim também o homicídio por violência ou por justiça diversifica a espécie moral, embora sejam atos da mesma espécie natural. E contudo um é lícito e o outro ilícito.

RESPOSTA À SEXTA. – O excesso da paixão, que corrompe a virtude, não só impede ato da razão, mas ainda subverte a ordem racional. O que não produz a intensidade do prazer no ato matrimonial, porque embora durante ele haja desordem no homem, é contudo preordenado pela razão.

Art. 4 — Se o ato matrimonial é meritório.

O quarto discute-se assim. - Parece que o ato matrimonial não é meritório.

1. Pois, Crisóstomo diz: O Matrimônio, embora não seja causa de pena para quem dele usa, contudo não dá lugar a nenhuma recompensa. Ora, o mérito supõe a recompensa, Logo, o ato matrimonial não é meritório.

2. Demais. – Não é louvável deixar de praticar o que é meritório. Ora a virgindade pela qual não abraçamos o matrimônio, é louvável. Logo, o ato matrimonial não é meritório.

3. Demais.-- Quem usa de uma indulgência que é feita usa do benefício recebido. Ora, ninguém merece pelo só fato de prestar a outrem um benefício. Logo, o ato matrimonial não é meritório.

4. Demais. – O mérito, como a virtude, supõe uma dificuldade. Ora, o ato matrimonial não implica nenhuma dificuldade, mas antes, é acompanhado de prazer. Logo, não é meritório.

5. Demais. – O que não se pode fazer sem pecado venial nunca é meritório; pois, não podemos ao mesmo tempo merecer e desmerecer. Ora, no ato matrimonial há sempre pecado venial, porque já o primeiro movimento que eleva seu prazer, é pecado venial. Logo, o referido ato não pode ser meritório.

Mas, *em contrário*. – Todo ato praticado para cumprir um preceito é meritório, quando feito com caridade, Ora, tal é o ato matrimonial, conforme o dito do Apóstolo: o marido pague à sua mulher o que lhe deve. Logo, etc.

2. Demais – Todo ato de virtude é meritório. Ora, o referido ato é de justiça, pois o Apóstolo diz: Pagamento do débito. Logo, é meritório.

SOLUÇÃO. – Como nenhum ato vindo da vontade deliberada é indiferente, como dissemos no livro 2, o ato matrimonial é sempre pecado, ou meritório em quem tem a graça. Por onde, se o que induz ao ato matrimonial é a virtude – da justiça, para pagar o débito; ou da religião, para procriar filhos, que sirvam ao culto de Deus é meritório. Mas praticar esse ato só por prazer, apesar de ser no regime do matrimônio e de não se desejar outra mulher senão a legítima, seria pecado venial. Se porém se propusesse praticá-la com qualquer mulher, mesmo fora do matrimônio, seria pecado mortal. Pois a natureza não pode mover senão do ordenado pela razão, sendo nesse caso o ato virtuoso; ou do não-ordenado por ela, e então o movimento será para um ato libidinoso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A raiz do mérito, quanto ao prêmio substancial, é a caridade mesmo. Mas, quanto ao prêmio accidental a razão do mérito esta na dificuldade do ato. Ora, não neste último sentido, mas no primeiro, é que o ato do matrimônio é meritório.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Podemos merecer tanto por bens menores que por maiores. Por onde, quando deixamos de praticar um bem menor, para fazermos o maior, merecemos louvor, por termos deixado de praticar o ato menos meritório.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A indulgência às vezes recai sobre os males menores. Assim, permite-se o ato do matrimônio quando a, ele conduz a concupiscência, contanto que fique nos limites do matrimônio, sendo então pecado venial. Mas cumprir o ato matrimonial por virtude é meritório; e neste caso não se trata propriamente de indulgência, salvo se se entender por indulgência a permissão de praticar uma ação menos boa, o que seria antes uma concessão. Nem há inconveniente em que mereça quem usa dessa concessão; porque o bom uso dos benefícios de Deus é meritório.

RESPOSTA À QUARTA. – A dificuldade dos trabalhos é necessária para ganharmos o mérito do prêmio accidental. Mas, o mérito do prêmio essencial exige antes a dificuldade consistente em manter na ordem o meio que conduz ao fim. Tal o que se dá com o mérito do ato matrimonial.

RESPOSTA À QUINTA. – O primeiro movimento, enquanto chamado pecado venial, é o do apetite para algum prazer desordenado, O que não se dá com o ato matrimonial. Logo, a objeção não colhe.

Questão 42: Do matrimônio como sacramento.

Em seguida devemos tratar do matrimônio como sacramento.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se o matrimônio é sacramento.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o matrimônio não é sacramento.

1. Pois, todo sacramento da Lei Nova tem uma forma que é da essência dele. Ora, a bênção dada pelo sacerdote nas núpcias não é da essência do matrimônio. Logo, não é sacramento.

2. Demais. — O sacramento, segundo Hugo, é um elemento material. Ora, o matrimônio não tem por matéria nenhum elemento material. Logo, não é sacramento.

3. Demais. — Os sacramentos tiram da paixão de Cristo a sua eficácia. Ora, pelo matrimônio não nos conformamos com a paixão de Cristo, que foi uma pena; pois o matrimônio é acompanhado de prazer. Logo, não é sacramento.

4. Demais. — Todo sacramento da Lei Nova realiza o que figura. Ora, o matrimônio não opera a conjunção entre Cristo e a Igreja, que significa. Logo, o matrimônio não é sacramento.

5. Demais. — Nos outros sacramentos há a realidade e o sacramento. Ora, tal não pode dar-se com o matrimônio, que não imprime caráter; do contrário não seria reiterado. Logo, não é sacramento.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Este sacramento é grande. Logo, etc.

2. Demais. — Um sacramento é sinal de uma coisa sagrada. Ora, tal é o matrimônio. Logo, etc.

SOLUÇÃO. — O sacramento tem por fim ministrar um remédio de santificação contra o pecado, remédio que se apresenta sob sinais sensíveis. Ora, como tal se dá com o matrimônio, é contado entre os sacramentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras com que se exprime o consentimento matrimonial são as formas deste sacramento; mas não a bênção sacerdotal, que é um sacramental.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sacramento do matrimônio se consuma pelo ato de quem o recebe, assim como a penitência. Por onde, como a penitência não tem outra matéria senão os dotes mesmos que caem sob o domínio dos sentidos e que tem lugar de elemento material, assim também se dá com o matrimônio.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora pelo matrimônio não nos conformemos com a paixão de Cristo como pena, conformamo-nos porém com ela pela caridade com que Cristo sofreu pela Igreja que se lhe ia unir como esposa.

RESPOSTA À QUARTA. — A união entre Cristo e a Igreja não é a realidade contida neste sacramento, mas a realidade significada mas não contida; e essa realidade nenhum sacramento a produz. Mas tem outra realidade contida e significada que produz, como dissemos. — O Mestre porém se refere à realidade não contida, por pensar que o matrimônio não é causa de uma realidade que possa conter.

RESPOSTA À QUINTA. — Também o sacramento do matrimônio encerra esses três elementos. Porque o que constitui só o sacramento são os atos externos aparentes; a realidade e sacramento é o laço

resultante de tais atos, que prendem o homem à mulher; a realidade última contida é o efeito deste sacramento; e a não contida é a realidade, que designa o Mestre.

Art. 2 — Se o matrimônio devia ser instituído antes do pecado.

O segundo discute-se assim. — Parece que o matrimônio não devia ser instituído antes do pecado.

1. Pois, o que é de direito natural não precisa ser instituído. Ora tal é o matrimônio, como do sobredito resulta. Logo, não precisava ser instituído.

2. Demais. — Os sacramentos são uns remédios contra a doença do pecado. Ora, um remédio não se prepara senão para curar uma doença. Logo, não devia ser instituído antes do pecado.

3. Demais. — Para um mesmo fim basta uma só instituição. Ora, o matrimônio foi instituído também depois do pecado, como diz a letra do Mestre. Logo, não foi instituído antes do pecado.

4. Demais. — A instituição de um sacramento pode ser feita por Deus. Ora, antes do pecado, as palavras referentes ao matrimônio não foram determinadamente proferidas por Deus, mas por Adão. Quanto às palavras pronunciadas por Deus — Crescei e multiplicai-vos, também se aplicam aos brutos, para os quais não há matrimônio, Logo, o matrimônio não foi instituído antes do pecado.

5. Demais. — O matrimônio é um sacramento da Lei Nova. Ora, os sacramentos da Lei Nova tiveram o seu início na instituição de Cristo. Logo, não devia o matrimônio ser instituído antes do pecado.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Não tendes lido que quem criou o homem desde o princípio fê-los macho e fêmea?

2. Demais. — O matrimônio foi instituído para a procriação dos filhos. Ora, já antes do pecado era necessário ao homem essa procriação. Logo, o matrimônio devia ser instituído antes do pecado.

SOLUÇÃO. — A natureza inclina para o matrimônio tendo em vista um bem, que varia segundo os diversos estados em que vivem, os homens. Por isso, e necessariamente, esse bem foi instituído diversamente conforme os diversos estados humanos. Por isso, o matrimônio, enquanto ordenado à procriação de filhos, necessária mesmo antes de existir o pecado, foi instituído antes do pecado. Mas enquanto remédio contra as lesões causadas pelo pecado, foi instituído depois do pecado, no tempo da lei da natureza, Quanto porém à determinação de pessoas, a instituição teve lugar na lei de Moisés. Mas, enquanto representa o mistério da união entre Cristo e a Igreja, foi instituído, na Lei Nova, sendo assim sacramento dessa lei. Quanto enfim às outras vantagens resultantes do matrimônio, como a amizade e o obséquio recíproco que os cônjuges mutuamente se prestam, haure a sua instituição na lei civil. — Mas como um sacramento deve por essência ser um sinal e um remédio, o matrimônio é um sacramento em razão das instituições intermediárias de que foi objeto. Pela sua primeira instituição, porém foi estabelecido como uma função natural; e quanto à última, desempenha o papel de um ofício social.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA ORAÇÃO. — O que é em geral de direito natural precisa ser instituído nas minúcias da sua aplicação, que correspondem diversamente aos diversos estados humanos. Assim é de direito natural que os crimes sejam punidos mas só o direito positivo determina a pena merecida por uma determinada culpa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O matrimônio não é só um remédio contra o pecado, mas sobretudo uma função da natureza. Por isso, como tal e não como remédio, é que foi instituído antes do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. - Sendo necessário regulamentar o casamento de maneiras diversas, não há inconveniente em que tenha tido várias instituições. E assim essas instituições diversas não coincidem na identidade de objeto.

RESPOSTA À QUARTA. – O matrimônio foi instituído por Deus antes do pecado, quando formou o corpo da mulher de uma costela de Adão, dando-lhe a este como companheira e dizendo-lhes: Crescei e multiplicai-vos, O que, embora também o tivesse dito aos animais, não deviam eles contudo ser realizados por eles do mesmo modo por que o foram pelos homens. Quanto a Adão, foi por inspiração divina que pronunciou essas palavras, para que compreendesse que a instituição do matrimônio foi feita por Deus.

RESPOSTA À QUINTA. – Enquanto sacramento da Lei Nova, o matrimônio não foi instituído antes de Cristo, como do sobredito se colhe.

Art. 3 – Se o matrimônio confere a graça.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o matrimônio não confere a graça.

1. Pois, segundo Hugo, os sacramentos, pela santificação, produzem a graça invisível. Ora, o matrimônio não implica essencialmente nenhuma santificação. Logo, não confere nenhuma graça.

2. Demais. – Todo sacramento que confere graça confere-a pela sua matéria e nela sua forma. Ora, os atos que constituem a matéria deste sacramento não são a causa da graça; pois, seria a heresia de Pelágio considerar os nossos atos como a causa da graça. Nem tão pouco são a causa da graça as palavras que exprimem o consentimento, pois, delas não resulta nenhuma santificação. Logo, o matrimônio de nenhum modo confere a graça.

3. Demais. – A graça destinada a curar a enfermidade do pecado, é necessária a todos os que dessa enfermidade padecem. Se, pois, o matrimônio conferisse a graça contra a enfermidade da concupiscência todos os homens deveriam contrair matrimônio. E seria então muito estulta a abstenção dele.

4. Demais. – Uma enfermidade não pode ter como remédio aquilo mesmo que a intensifica. Ora, o matrimônio torna mais intensa a concupiscência; pois, como diz o Filósofo, é insaciável o apetite da concupiscência e aumenta quando a satisfazemos. Logo, parece que o matrimônio não é remédio contra a concupiscência.

Mas, *em contrário*. a definição e o definido devem converter-se entre si. Ora, na definição do sacramento entra a causalidade da graça. Logo, sendo o matrimônio um sacramento será causa da graça.

2. Demais. – Agostinho diz, que o matrimônio é um remédio para doentes. Ora, não é remédio senão enquanto tem uma certa evidência. Logo, tem alguma eficácia para reprimir a concupiscência. Ora, a concupiscência não pode ser reprimida senão pela graça. Portanto, ele a confere.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria há tríplice opinião.

Certos (como o Mestre das Sentenças), disseram que o matrimônio de nenhum modo é causa da graça, mas apenas sinal dela. – Mas isto não é sustentável. Porque então nenhuma vantagem teria sobre os sacramentos da Lei Velha, não havendo portanto nenhuma razão para ser computado entre os sacramentos da Lei Nova. Pois, buscar remédio na satisfação da concupiscência, para não cairmos se

ficássemos sujeitos a uma lei demasiado rigorosa, isso já o ato conjugal por si mesmo o realizava na vigência da Lei Velha.

Por isso outros (S. Alberto) ensinavam, que o matrimônio confere uma graça destinada a afastar do mal pois fica assim excusado um ato, que sem o matrimônio seria pecado. – Mas dizer isso não é o bastante, porque esse efeito também a lei antiga o produzia.

Por isso dizem, que o matrimônio afasta de mal, coibindo a concupiscência, para que esta não ultrapasse o bem do matrimônio; mas essa graça nenhum auxílio dá para usar bem do casamento. – Tal porém não pode ser. Pois, a mesma graça, que impede o pecado, inclina para o bem, assim como o mesmo calor, que expulsa o frio, aquece.

Por isso outros (S. Boaventura) ensinam que o matrimônio quando contraído com fé em Cristo, confere a graça que nos ajuda a proceder conforme a exigências do casamento. E isto é mais provável. Pois, sempre que Deus dá uma faculdade, dá também os auxílios de que precisamos para podermos usar bem dela. E assim o demonstraram todas as potências da alma, a que correspondem certos órgãos do corpo, pelos quais podem exercer os seus atos. Por onde, como o matrimônio dá ao casado, por instituição divina, a faculdade de usar de sua mulher para a procriação dos filhos, confere também a graça de o poder fazer convenientemente, como também dissemos quando tratamos da ordem. E assim, essa graça dada é a última realidade contida neste sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como a água do batismo tem a virtude, por causa do contacto que teve com a carne de Cristo, de tocar o corpo e purificar o coração, assim também o matrimônio produz o seu efeito por causa da paixão de Cristo, símbolo da união conjugal. Mas não que isso produzisse por ter a sua causa principal em qualquer santificação do sacerdote.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a água do batismo, juntamente com a forma das palavras, não coopera imediatamente para ser conferida a graça, mas para a impressão do caráter; assim também os atos externos e as palavras que exprimem o consentimento produzem diretamente um liame, que é o sacramento do matrimônio. E esse liame, por força da instituição divina, produz uma disposição para receber a graça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção seria procedente se não se pudesse aplicar um remédio mais eficaz contra a enfermidade da concupiscência. Ora, as obras espirituais e a mortificação da carne constituem um remédio mais eficaz, aplicado pelos que não usam do matrimônio.

RESPOSTA À QUARTA. – De dois modos podemos combater, a concupiscência. – Um consiste em lhe resistir, reprimindo-a na sua raiz mesma. E para isso serve o matrimônio, pela graça que confere. – Segundo, regulando o ato carnal. E isso de dois modos. Primeiro, fazendo com que o ato para o qual a concupiscência inclina não seja exteriormente desonesto; e isso se opera pelos bens do matrimônio, que legitimam a concupiscência da carne. Segundo, impedindo a turpitude do ato; e isso resulta da natureza mesma deste, pois, satisfazendo-se a concupiscência no ato conjugal, não nos incita ela a seções más. Por onde diz o Apóstolo, que melhor é casar-se do que abrasar-se. Pois embora os atos solicitados pela concupiscência sejam de natureza a excitá-la cada vez mais, contudo a reprimem, enquanto subordinados à razão; pois, atos semelhantes deixam disposições e hábitos semelhantes.

Art. 4 — Se a conjunção carnal é da integridade do matrimônio.

O quarto discute-se assim. — Parece que a conjunção carnal é da integridade do matrimônio.

1. Pois, quando foi instituído o matrimônio, foi dito: Serão dois numa só carne. Ora, isto não é possível senão pela conjunção carnal. Logo, é esta a integridade do matrimônio.

2. Demais. — O pertinente à significação do sacramento é para a validade do sacramento, como se disse. Ora, a conjunção carnal pertence à significação do matrimônio, como diz o Mestre das Sentenças. Logo, é da integridade do sacramento.

3. Demais. — Este sacramento se ordena à conservação da espécie. Ora, a conservação da espécie não é possível sem a conjunção carnal. Logo, é da integridade do matrimônio.

4. Demais. — O matrimônio, enquanto sacramento, é um remédio contra a concupiscência, do qual diz o Apóstolo: Melhor é casar-se que abraçar-se. Ora, esse remédio não tem aplicação aos que não praticam a conjunção carnal. Logo, o mesmo que antes.

Mas, *em contrário*. — No paraíso houve matrimônio. Ora, não havia então conjunção carnal. Logo, a conjunção carnal não é da integridade do matrimônio.

2. Demais. — O sacramento, como o seu próprio nome o indica, implica a santificação. Ora, sem a conjunção carnal o matrimônio é mais santo, como diz a letra do Mestre. Logo, a conjunção carnal não é da integridade do matrimônio.

SOLUÇÃO. — Há duas espécies de integridade: uma constitui a perfeição primeira, consistente na existência mesma do ser; outra relativa à perfeição segunda que é a ação. Ora, a conjunção carnal é um ato; e usamos do matrimônio, que a legitima. Por isso essa conjunção pertencerá a integridade da segunda espécie e não à da primeira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Adão falava da integridade do matrimônio quando às duas perfeições; pois, conhecemos uma coisa pela sua ação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A significação da realidade contida é de necessidade para o sacramento. Ora, essa realidade não a exprime a conjunção carnal, mas antes, é a realidade não contida que a significa, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nenhum agente chega ao seu fim senão pelos seus próprios atos. Por onde, o fato de o fim do matrimônio não poder ser alcançado sem a conjunção carnal, mostra que esta pertence à segunda espécie de integridade e não à primeira.

RESPOSTA À QUARTA. — Antes de haver a conjunção carnal, o matrimônio já é um remédio, por causa da graça que confere, mas ainda não o é atualmente. Se-lo-à pela segunda espécie de integridade.

Questão 43: Do matrimônio e dos esponsais.

Em seguida devemos tratar do matrimônio absolutamente considerado. E a propósito, devemos tratar primeiro dos esponsais. Segundo, da definição do casamento. Terceiro, do consentimento como sua causa eficiente. Quarto, dos seus bens. Quinto, dos seus impedimentos. Sexto, das segundas núpcias. Sétimo, de certos anexos do matrimônio.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se se definem bem os esponsais, dizendo que são a promessa das núpcias futuras.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não se definem bem os esponsais, dizendo que são a promessa de núpcias futuras, como se conclui das palavras do Papa Nicolau I.

1. Pois, como diz Isidoro, não é esposo quem promete mas quem afiança (spondet) e dá fiadores (sponsores). Ora, esposo vem de esponsais. Logo, é definir mal dizer promessa.
2. Demais. — Quem faz uma promessa deve ser obrigado a cumpri-la. Ora, os que contraíram esponsais não os obriga a Igreja a contrair matrimônio. Logo, os esponsais não são promessa.
3. Demais. — Muitas vezes os esponsais não constituem só uma promessa, mas se lhe acrescenta um juramento e se dão arras. Logo, parece que não deviam ser definidos apenas como promessa.
4. Demais. — O casamento deve ser livre e sem condições. Ora, os esponsais às vezes se fazem condicionalmente, mesmo com a condição de receber uma soma de dinheiro. Logo, não é acertado falar em promessa de núpcias.
5. Demais. — Fazer promessa de coisas futuras é digno de censuras, diz o Apóstolo Tiago. Ora, os sacramentos nada devem ter de censurável. Logo, não deve ser feita promessa de futuras núpcias.
6. Demais. — Ninguém se chama esposo senão por causa dos esponsais. Ora, pode chamar-se esposo também quem celebra o seu casamento, segundo o Mestre das Sentenças. Logo, os esponsais nem sempre são a promessa das núpcias futuras.

SOLUÇÃO. — Consentir na união conjugal, por compromisso a se realizar no futuro, não constitui sacramento, mas só promessa dele. E essa promessa se chama esponsais, do verbo latino spondeo. Assim, diz Isidoro: anteriormente ao uso de se tornar público o casamento, davam cauções e fiadores os que queriam casar-se, comprometendo dessa maneira mutuamente a contrair matrimônio. Ora, esse compromisso se faz de dois modos: absoluta e condicionalmente. Absolutamente, de quatro modos. Primeiro, com uma simples promessa, como quando se diz: Eu te receberei como esposa minha, e vice-versa. Segundo, dando-se arras esponsalicias, como dinheiro ou coisas semelhantes. Terceiro, por meio do juramento. Se porém a referida promessa é feita condicionalmente, devemos distinguir ou a condição é honesta, como quando se diz: Eu te receberei se aprovar a meus pais; e então, vigorando a condição vigora a promessa, e não vigorando aquela também não pode vigorar a última. Ou é desonesta, e de dois modos o pode ser. Ou é contrária aos bens do casamento, como se disser: Eu te receberei se me deres um veneno para que fique estéril. — e então os esponsais não se contraem. Ou não é contrária aos bens do matrimônio, como se disser: Eu te receberei se consentires nos meus furtos, e então a promessa subsiste, mas não deve ser cumprida a condição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os próprios esponsais e a dação de fiadores é confirmação da promessa. Por isso se chamam esponsais a essa promessa, indicando assim o que há nela de mais perfeito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por força dessa promessa fica um obrigado a contrair matrimônio com o outro; e peca mortalmente quem não a cumprir, salvo se intervier um legítimo impedimento. Por isso, a Igreja obriga ao cumprimento da promessa, impondo penitência em caso contrário, pelo pecado cometido. Não há porém nenhuma coação no foro contencioso, porque os matrimônios coactos costumam dar maus resultados. – Salvo se intervier o juramento. Porque então, na opinião de certos, quem prometeu deve ser coagido a cumprir a promessa. Embora isso não pareça a outros, pela razão sobredita, sobretudo se se teme um uxoricídio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Esses acréscimos à promessa não servem senão de confirmá-la. Por isso não diferem dela.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa condição acrescentada não elimina do matrimônio a liberdade. Pois, sendo desonesta, deve ser rejeitada. Se honesta, ou é em si mesma um bem, como quando se diz – Eu te receberei, se aprover a meus pais, e essa condição não tira a liberdade aos esponsais e, antes, aumenta-lhes a honestidade. Ou representa um interesse, como quando se diz – Contrairei matrimônio contigo se me deres cem; e então essa condição não se entende como venda do consentimento ao matrimônio, mas como promessa de dote; por onde, não priva o casamento de ser livre. Às vezes porém acrescenta-se uma condição a modo de pena. E então, como o matrimônio deve ser livre, essa condição não tem valor; nem se pode exigir o cumprimento dessa pena, de quem não quiser realizá-lo.

RESPOSTA À QUINTA. – Tiago não tem a intenção de proibir a ninguém fazer qualquer promessa, a ser cumprida no futuro; mas de a fazermos como se estivéssemos certos de viver sempre. Ensina por isso, que se deve acrescentar a condição – se Deus quiser, a qual embora não expressa por palavras deve sê-lo contudo de coração.

RESPOSTA À SEXTA. – No casamento podemos distinguir duas coisas: a união matrimonial em si mesma e o seu ato. A promessa verbal de consentir mais tarde na união matrimonial ou esponsais, deu origem ao nome de esposo. A segunda espécie de promessa torna esposo mesmo quem contratou casamento por palavras presentemente ditas; pois, por isso mesmo promete o ato do matrimônio. Contudo, os atos da primeira espécie é que produzem os esponsais propriamente ditos, que são uns sacramentais do matrimônio, como o exorcismo, do batismo.

Art. 2 — Se a idade de sete anos foi acertadamente determinada para se poderem contrair esponsais.

O segundo discute-se assim. — Parece que a idade de sete anos não foi acertadamente determinada para se poderem contrair esponsais.

1. Pois, contratos que se podem fazer por meio de terceiros não exigem idade de discernimento nos interessados. Ora, os esponsais podem fazer-se por meio dos pais, sem que eles saibam quem os contratam. Logo, podem fazer-se, tanto antes como depois dos sete anos.

2 . Demais. — Assim como o contrato de esponsais requer um certo uso da razão, assim também esse uso é necessário para que se possa consentir no pecado. Ora, como o narra Gregório, uma criança de

cinco anos foi morta pelo diabo por causa de um pecado de blasfêmia. Logo, também antes dos sete anos podem-se contrair esponsais.

3. Demais. – Os esponsais se ordenam para o matrimônio. Ora, a idade própria para contrair matrimônio não é a mesma para o homem e para a mulher. Logo, também não se deve marcar a idade ele sete anos, para se poderem contrair esponsais, para ambos os sexos.

4. Demais. – Podem contrair esponsais os que podem se inclinar a núpcias futuras. Ora, essa inclinação frequentemente se manifesta em crianças antes dos sete anos. Logo, antes dessa idade podem contrair esponsais.

5. Demais. – Consideram-se como existentes os esponsais entre os que os contraíram antes dos sete anos; e depois, o tornam o contrair por palavras de presente, mas antes da idade de puberdade. Mas essa validade não resulta do segundo contrato, porque então tinham a intenção de contrair, não esponsais, mas o matrimônio. Logo, também tinham essa intenção quando primeiro os contraíram. Portanto, podem contrair esponsais antes dos sete anos.

6. Demais. – Quando uma ação é realizada por vários agentes, a falha de um é suprida por outro; por exemplo, quando vários puxam um navio. Ora, o ato dos esponsais é um ato comum entre vários contratantes. Logo, sendo um púbere, pode contrair esponsais com uma menina que ainda não tem sete anos; e assim, a idade que falta a esta é suprida pelo outro.

7. Demais. – Considera-se como válido o matrimônio contraído por palavras de presente, entre os que ainda não estão na idade de puberdade, embora estejam próximos dela. Logo, e pela mesma razão, se o fizerem antes dos sete anos, mas próximo deles, e tendo em vista um casamento futuro, consideram-se como realmente existentes entre eles os esponsais.

SOLUÇÃO. – A idade de sete anos é o tempo determinado por direito, e bastante racionalmente, para se poderem contrair esponsais. Pois, sendo os esponsais umas promessas para o futuro, como dissemos, necessariamente, podem fazê-lo só aqueles que de certa maneira podem prometer. E isto não é possível senão aos que de algum modo podem prever o futuro, o que implica o uso da razão. Ora, no uso da razão há três graus, segundo o Filósofo. No primeiro, a criança não pode compreender nem por si nem ajudada por outro. No segundo, pode o homem compreender por ajuda de outro, mas ainda não é capaz de por si mesmo o fazer. No terceiro, pode compreender por meio de outrem e por si mesmo refletir. E como a razão humana se desenvolve gradualmente, na medida em que se aquietam os movimentos as variações dos humores, por isso, a primeira fase da vida da razão do homem é antes da idade de sete anos, idade em que não tem capacidade para fazer nenhum contrato e, por consequência, nem esponsais. Na segunda fase já ele vai chegando, ao fim do primeiro setênio e é nessa idade que as crianças são mandadas à escola. A terceira fase é aquela a que o homem chega ao termo do segundo setênio, quando já pode assumir obrigações pessoais e quando a razão natural mais depressa se desenvolve. Mas se se trata de obras externas o homem não chega a raciocinar bem senão ao cabo do terceiro setênio. Por isso, antes do primeiro setênio não é apto a fazer nenhum contrato. Mas, ao cabo do primeiro setênio já começa a ser apto a se comprometer para o futuro, em matéria a que sobretudo a razão natural inclina. Como porém ainda não lhe é firme a vontade, não pode obrigar-se a vínculo perpétuo. Por isso, nessa idade pode contrair esponsais. Mas no fim do segundo setênio já pode assumir as obrigações pessoais, de entrar em religião ou contrair matrimônio. E no fim do terceiro setênio pode assumir também outras obrigações. Por isso as leis lhe dão o poder de dispor dos seus bens depois dos vinte e cinco anos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Se o contrato de esponsais for feito por terceiro antes de os contraentes chegarem à idade de puberdade, ambos podem reclamar, ou um só. Fica então tudo nulo, a ponto que nenhuma afinidade daí resultará. Por isso os esponsais contraídos por interpostas pessoas valem só se os contraentes, chegados a idade própria, não reclamarem. Se não o fizerem então, são considerados como tendo consentido no que por outros foi feito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certos dizem que essa criança a que se refere Gregório não se condenou nem pecou mortalmente, sendo essa visão só para contristar o pai, que nesse filho pecou pelo não corrigir. Mas isso vai expressamente contra a intenção de Gregório que diz: O pai da criança descuidando da alma de seu filhinho, criou para o fogo do inferno um pecador não pequeno. – Por onde, devemos concluir que para haver pecado mortal basta o consentimento para a prática imediata de um ato. Mas o consentimento nos esponsais visa o futuro. Ora, é preciso maior discernimento da razão para prever o futuro, do que para consentir num ato presente. Por onde, pode pecar mortalmente quem ainda não pode obrigar-se para o futuro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Para se contrair matrimônio é não só necessário um certo desenvolvimento da razão, mas também do corpo, de modo que este seja apto à geração. Ora, a mulher aos doze anos já é apta para a geração, e o homem ao fim do segundo setênio, como ensina o Filósofo. Mas chegam simultaneamente à idade de discernimento racional, condição exigida para poderem contrair esponsais. Por isso a mesma idade é determinada para ambos os poderem contrair, não sendo porém a mesma para poderem contrair matrimônio.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa inclinação das crianças antes dos sete anos, não procede do perfeito uso da razão, pois ainda não são nessa idade capazes de plena instrução; mas tal inclinação procede antes do movimento da natureza que de qualquer reflexão. Por isso não basta ela para se poderem contrair esponsais.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora no caso referido não contraiu o matrimônio pelo segundo contrato, mostram contudo por si que ratificam a promessa anterior. Por isso o primeiro contrato fica reforçado pelo segundo.

RESPOSTA À SEXTA. - Os que puxam um barco agem como se fossem uma só causa; por isso o que falta a um pode ser suprido por outro. Ao contrário, os que contraem esponsais agem como pessoas distintas, pois não podem eles existir senão entre dois. Por isso é necessário sejam ambos capazes de contratar. E assim, a incapacidade de um impede os esponsais, nem pode ser suprida por outro.

RESPOSTA À SÉTIMA. – O mesmo se dá com os esponsais: se os contraentes já se aproximam dos sete anos o contrato de esponsais é válido. Pois, segundo o Filósofo, faltar pouco é quase como não faltar nada. Quanto a essa proximidade, certos a determinam como sendo o tempo de seis meses Mas é melhor determiná-la pela condição dos contraentes, pois certos tem um desenvolvimento mais precoce da razão que outros.

Art. 3 — Se os esponsais podem ser dirimidos.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os esponsais não podem ser dirimidos, quando uma das partes entra em religião.

1. Pois quem prometeu uma soma de dinheiro a alguém não pode de novo se obrigar a dá-la a outrem. Ora, quem contrai esponsais prometeu o seu corpo a uma mulher. Logo, não pode depois oferecer-se a Deus em religião.

2. Do mesmo modo. — Não podem os esponsais ser dirimidos, segundo parece, quando um dos contraentes se transfere para uma região longínqua. Porque, na dúvida devemos seguir sempre o partido mais seguro. Ora, mais seguro seria esperar a volta do ausente. Logo, há obrigação de o esperar.

3. Do mesmo modo. — Nem se dirimem os esponsais por motivo de doença sobreveniente depois de contraídos. Porque por doença ninguém deve ser punido. Ora, o varão, se enfermar, sofre uma pena ficando privado do direito que tenha sobre aquela com que já havia contraído esponsais. Logo, as doenças do corpo não dirimem os esponsais.

4. Do mesmo modo. — Nem pela afinidade superveniente; por exemplo, se o esposo teve concúbito ilícito com uma irmã da esposa. Porque então a esposa seria punida pelo pecado do esposo. O que não é admissível.

5. Do mesmo modo. — Os esposos também não podem se desobrigar mutuamente. Pois, seria o cúmulo da leviandade contrair esponsais para depois os romper. Nem a Igreja pode permitir tais abusos. Logo, etc.

6. Do mesmo modo. — Nem a fornicção de um dos esposos é razão para se romperem os esponsais. Pois, os esponsais não dão ainda direito a um dos esposos sobre o corpo do outro. Donde, nenhum peca contra o outro cometendo fornicção. Razão pois não é essa para se dirimirem os esponsais.

7. Do mesmo modo. — Nem parece que se dirimem por contrato que o esposo fizer com outra por palavras de presente. Pois, uma segunda venda não anula a anterior. Logo, nem um segundo contrato pode derogar o anterior.

8. Do mesmo modo. — Nem por falta de idade podem dirimir-se. Pois, o inexistente não pode ser dissolvido. Ora, antes da idade própria nenhuns esponsais existem, Logo, não podem ser dirimidos.

SOLUÇÃO. — Em todos os casos referidos os esponsais se dirimem, mas de modos diversos. Assim, nos dois primeiros — quando um entra em religião, e quando um contrata com outro por palavras de presente, os esponsais se dirimem de pleno direito. Nos outros casos porém podem dirimir-se segundo o juízo da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa promessa sendo puramente espiritual, se dissolve pela morte espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Essa dúvida fica resolvida desde que uma das partes não comparece no tempo determinado, para realizar o matrimônio. Por onde, a parte que não teve culpa de não se realizar o matrimônio, pode lícitamente e sem nenhum pecado casar com outro. Se porém teve culpa da não realização do casamento, deve fazer penitência pelo pecado de quebra da promessa ou do juramento, se houve juramento; e poderá contrair casamento com outra pessoa, se quiser, conforme juízo da Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pode acontecer que, antes de contraído o matrimônio, um dos que contraíram esponsais tenha incorrido em doença grave; por exemplo, a epilepsia ou a paralisia, e caído em estado de extrema fraqueza; tenha sofrido uma deformidade, como a amputação do nariz, a privação da vista ou coisa semelhante. Ou ainda uma doença contra o bem da prole, como a lepra que de ordinário contamina os filhos. Em tais casos os esponsais podem ser dirimidos a fim de não ser um esposo objeto de repugnância ao outro e não produzir más consequências o casamento contraído em tais condições. Nem se segue daí que haja punição por causa de uma doença, que apenas causa um dano não injusto. E nisso não há nenhum inconveniente.

RESPOSTA À QUARTA. – Se o esposo teve relação ilícita com irmã da esposa, ou ao contrário, os esponsais devem ser dirimidos. E para o provar basta o rumor público, pois é necessário evitar escândalo. Porquanto, uma causa, que deve produzir os seus efeitos no futuro, fica impedida de os produzir não só por um obstáculo presente, mas também por obstáculos futuros. Por onde, assim como a afinidade, se já houvesse idade para o contrato esponsalício, impediria esse contrato; assim também, intervindo antes do matrimônio, que é um dos efeitos dos esponsais, fica o primeiro contrato impedido de produzir o seu efeito. Nem por isso prejudica a uma das partes, ao contrário, a favorece, porque fica liberada pela outra que, cometendo a fornicção, torna-se odiosa a Deus.

RESPOSTA À QUINTA. – Certos não admitem esse caso. Mas *em contrário* é uma decretal, que dispõe expressamente: Por semelhança, diz, com aqueles que depois de ser terem constituído em sociedade, prometendo-se fidelidade recíproca, vieram rompê-la, pode-se também pacientemente tolerar, que rompam os seus esponsais os que os contraíram. E para fundamentar este juízo, dizem que a Igreja o suporta, preferindo não recatar um ponto de direito, para evitar maior mal. Mas esta razão não condiz com o exemplo aduzido pelas decretais. É por isso melhor concluir que nem sempre é leviandade não cumprir o que foi prometido; pois, são incertas as nossas providências, como diz a Escritura.

RESPOTA À SEXTA. – Embora os que contraíram esposais ainda não tenham conferido reciprocamente poder sobre seus corpos, contudo, já o fato de terem faltado ao prometido, um ou outro, faz suspeitar que não serão fiéis no futuro. Por isso um toma precauções contra o outro, dirimindo os esponsais.

RESPOSTA À SÉTIMA. – A objeção colheria se ambos os contratos tivessem o mesmo fundamento. Ora, o segundo contrato, o de casamento, tem mais força que o primeiro. Por isso o anula.

RESPOSTA À OITAVA. – No caso, embora não houvesse verdadeiramente esponsais, houve contudo uma certa modalidade deles. Por isso, para não parecer que o aprovaram, uma vez chegados à idade legítima devem os esposos, para dar bom exemplo, pedir ao juiz eclesiástico a ruptura dos esponsais.

Questão 44: Da definição do matrimônio.

Em seguida devemos tratar da definição do matrimônio. E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se o matrimônio é uma união.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o matrimônio não é uma união.

1. Pois, o vínculo que une duas coisas se distinguem da união delas, como a causa, do efeito. Ora, o matrimônio é um vínculo que liga os unidos pelo matrimônio. Logo, não é uma espécie de união.

2. Demais. — Todo sacramento é um sinal sensível. Ora, nenhuma relação é um acidente sensível. Logo, o matrimônio, sendo um sacramento, não pertence ao gênero da relação e, portanto, nem ao da união.

3. Demais. — A união, como a igualdade, é uma relação de equivalência. Ora, a relação da igualdade não é numericamente a mesma em cada um dos extremos, como diz Avicena. Logo, nem uma só será a união. Logo, se o matrimônio pertence ao gênero da união, não há um matrimônio só entre os dois cônjuges.

Mas, *em contrário*. — A relação faz dois seres se referirem um ao outro. Ora, o matrimônio leva dois seres se referirem um ao outro; assim, o varão se chama o marido da mulher e esta, esposa do marido. Logo, o matrimônio pertence ao gênero da relação, nem é mais que uma união.

2. Demais. — A redução de dois seres num só não se opera senão pela união. Ora, tal é o efeito do matrimônio, segundo aquilo da Escritura: Serão dois em uma só carne. Logo, o matrimônio pertence ao gênero da união.

SOLUÇÃO. - A união implica uma certa aunação. Logo, onde há aunação de dois seres há também aí e sempre, uma união. Ora, coisas que se ordenam para outra se dizem aunadas em relação a ela; assim muitos homens se aunam para formarem uma milícia ou realizarem um negocio, e por isso se chamam companheiros de coisas ou sócios do negócio. Por onde, como no matrimônio os cônjuges se aunam para o mesmo fim da geração e da educação da prole, e além disso para a comunidade da vida doméstica, resulta que o matrimônio é uma união, razão pela qual um dos cônjuges se chama marido e o outro a mulher. E tal união ordenada a um determinado fim é o matrimônio. Quanto à união dos corpos e das almas, ela resulta do matrimônio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O matrimônio é um vínculo de ligação formal e não efetiva. Por isso não deve ser senão a união dos cônjuges.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a relação mesma não seja um acidente sensível, contudo sensíveis podem lhe ser as causas. Nem o sacramento exige sejam sensíveis a realidade e o sacramento; e é, assim que se comporta a referida união no sacramento do matrimônio. As palavras porém, que exprimem o consentimento, que constituem só o sacramento e a causa da referida união, são sensíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A relação tem um fundamento que lhe é a causa, assim a semelhança se funda na qualidade; e tem outro fundamento, que lhe é o sujeito, e são as realidades sensíveis. Ora, de ambos os lados pode resultar a unidade ou a diversidade da relação. Mas a semelhança supõe em cada um dos termos semelhantes uma qualidade especificamente, a mesma. Além disso os sujeitos da semelhança são em número de dois. E o mesmo se dá com a igualdade. Por isso, tanto a igualdade como a semelhança são, sob todos os aspectos semelhantes e iguais. A relação porém do matrimônio tem de um lado unidade em cada um dos extremos, isto é, quanto à causa, pois se ordena a uma geração

numericamente a mesma; mas, pelo sujeito, implica diversidade numérica. Donde o ser essa relação uma pela causa e múltipla pelo sujeito. E por ser múltipla pelo sujeito é expressa pelos nomes – marido e mulher. E enquanto uma, é designada pelo nome de matrimônio.

Art. 2 – Se o matrimônio está bem denominado.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o matrimônio não é uma união.

1. Pois, o vínculo que une duas coisas se distinguem da união delas, como a causa, do efeito. Ora, o matrimônio é um vínculo que liga os unidos pelo matrimônio. Logo, não é uma espécie de união.

2. Demais. – Todo sacramento é um sinal sensível. Ora, nenhuma relação é um acidente sensível. Logo, o matrimônio, sendo um sacramento, não pertence ao gênero da relação e, portanto, nem ao da união.

3. Demais. – A união, como a igualdade, é uma relação de equivalência. Ora, a relação da igualdade não é numericamente a mesma em cada um dos extremos, como diz Avicena. Logo, nem uma só será a união. Logo, se o matrimônio pertence ao gênero da união, não há um matrimônio só entre os dois cônjuges.

Mas, *em contrário*. – A relação faz dois seres se referirem um ao outro. Ora, o matrimônio leva dois seres se referirem um ao outro; assim, o varão se chama o marido da mulher e esta, esposa do marido. Logo, o matrimônio pertence ao gênero da relação, nem é mais que uma união.

2. Demais. – A redução de dois seres num só não se opera senão pela união. Ora, tal é o efeito do matrimônio, segundo aquilo da Escritura: Serão dois em uma só carne. Logo, o matrimônio pertence ao gênero da união.

SOLUÇÃO. – A união implica uma certa aunação. Logo, onde há aunação de dois seres há também aí e sempre, uma união. Ora, coisas que se ordenam para outra se dizem aunadas em relação a ela; assim muitos homens se aunam para formarem uma milícia ou realizarem um negocio, e por isso se chamam companheiros de coisas ou sócios do negócio. Por onde, como no matrimônio os cônjuges se aunam para o mesmo fim da geração e da educação da prole, e além disso para a comunidade da vida doméstica, resulta que o matrimônio é uma união, razão pela qual um dos cônjuges se chama marido e o outro a mulher. E tal união ordenada a um determinado fim é o matrimônio. Quanto à união dos corpos e das almas, ela resulta do matrimônio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O matrimônio é um vínculo de ligação formal e não efetiva. Por isso não deve ser senão a união dos cônjuges.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a relação mesma não seja um acidente sensível, contudo sensíveis podem lhe ser as causas. Nem o sacramento exige sejam sensíveis a realidade e o sacramento; e é, assim que se comporta a referida união no sacramento do matrimônio. As palavras porém, que exprimem o consentimento, que constituem só o sacramento e a causa da referida união, são sensíveis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A relação tem um fundamento que lhe é a causa, assim a semelhança se funda na qualidade; e tem outro fundamento, que lhe é o sujeito, e são as realidades sensíveis. Ora, de ambos os lados pode resultar a unidade ou a diversidade da relação. Mas a semelhança supõe em cada um dos termos semelhantes uma qualidade especificamente, a mesma. Além disso os sujeitos da semelhança são em número de dois. E o mesmo se dá com a igualdade. Por isso, tanto a igualdade como a semelhança são, sob todos os aspectos semelhantes e iguais. A relação porém do matrimônio tem de

um lado unidade em cada um dos extremos, isto é, quanto à causa, pois se ordena a uma geração numericamente a mesma; mas, pelo sujeito, implica diversidade numérica. Donde o ser essa relação una pela causa e múltipla pelo sujeito. E por ser múltipla pelo sujeito é expressa pelos nomes – marido e mulher. E enquanto uma, é designada pelo nome de matrimônio.

Art. 3 — Se o Mestre das Sentenças definiu bem o matrimônio.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o Mestre das Sentenças definiu mal o matrimônio.

1. Pois, na definição de marido é necessário incluir-se o matrimônio; porque marido é quem está ligado à mulher pelo matrimônio. Ora, ele emprega a expressão – união marital – ao definir o matrimônio. Logo, há círculo nessas definições.

2. Demais. – O matrimônio tanto faz do varão marido da mulher, como da mulher esposa do varão. Logo, não há razão para se dizer, antes, união marital, que uxória.

3. Demais. – O regime de vida é genericamente o costume. Ora, frequentemente os unidos pelo matrimônio são mui diversos de costumes. Logo, não se deve dizer do definir o matrimônio: que mantém entre os cônjuges um mesmo regime de vida.

4. Demais. – Outras definições se deram do matrimônio. Assim, Hugo Victorino: o matrimônio é a união de duas pessoas idôneas fundada num consentimento legítimo. – Outros definem: o matrimônio é o consórcio de uma vida em comum, que comunica o direito divino e o humano. Pergunta-se em que diferem essas definições.

SOLUÇÃO. – Como dissemos, três elementos se consideram no matrimônio – a sua causa, a sua essência e os seus efeitos. Levando em conta esses três elementos, podemos classificar as três definições que se deram do matrimônio. – Assim, a de Hugo considera a causa, isto é, o consentimento; e essa definição é clara. – A definição dada pelo Mestre considera a essência do matrimônio, isto é, a união. E acrescenta um objeto determinado quando diz: entre pessoas idôneas. Também indica a diferença específica dessa união quando diz – marital. Pois, sendo o matrimônio uma união em vista de um fim determinado, a sua espécie se determina pelo fim a que se ordena, e este depende do marido. Enuncia também a força dessa união, que é indissolúvel, quando diz: Que mantém entre os cônjuges um mesmo regime de vida. – A outra definição enfim considera o efeito, a que o matrimônio se ordena, a saber, a vida doméstica em comum, E como toda sociedade se funda em alguma lei, por isso a definição enuncia a lei reguladora dessa sociedade, a saber, o direito divina e o humano. Quanto às outras sociedades – a dos negociantes e a dos soldados – são instituições de puro direito humano.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dá-se algumas vezes, que os caracteres predominantes não são mencionados, que deviam entrar numa definição. Por isso se enunciam, nela, elementos que; absolutamente considerados, vêm em segundo lugar, mas que nos são melhor conhecidos. Assim, na definição da qualidade, o Filósofo emprega o adjetivo qual, quando diz: A qualidade permite dizer quais nós somos. Do mesmo modo, na definição do matrimônio se diz – marital, para significar que o matrimônio é uma união com o fim de realizar o dever do marido. O que tudo não podia ser designado com uma só palavra.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A diferença assinalada enuncia o fim da união, como se disse. E como, na expressão do Apóstolo, não foi criado o varão por causa da mulher, mas a mulher por causa do varão, por isso, essa diferença deve fundar-se, antes, no varão que na mulher.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a vida civil não implica a atividade particular de tal indivíduo ou a de tal outro, senão só o concernente à vida social, assim também a vida conjugal não é senão a convivência que essa sociedade implica. Por onde, essa vida em comum implica sempre uma convivência individual, embora os atos de cada cônjuge se pratiquem em separado.

RESPOSTA À QUARTA. – A resposta resulta do que foi dito.

Questão 45: do consentimento matrimonial em si mesmo considerado.

Em seguida devemos tratar do consentimento. E então devemos, primeiro, tratar do consentimento em si mesmo considerado. Segundo, do consentimento conformado por juramento ou pela conjunção carnal. Terceiro do consentimento coato e condicional. Quarto, do objeto do consentimento. Na primeira questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se o consentimento é causa eficiente do matrimônio.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o consentimento não é a causa eficiente do matrimônio.

1. Pois, os sacramentos não dependem da vontade humana, mas se fundam numa instituição divina. Ora, o consentimento depende da vontade humana. Logo, não é a causa do matrimônio, como não o é de nenhum dos sacramentos.

2. Demais. — Nada não pode ser causa de si mesmo. Ora, o matrimônio parece que outra coisa não é senão o consentimento, pois, é o consentimento mesmo que significa a união de Cristo e da Igreja. Logo, o consentimento não é a causa do matrimônio.

3. Demais. — Cada efeito deve ter a sua causa. Ora, o matrimônio consiste numa relação única entre duas pessoas, como se disse. Mas, o consentimento de duas pessoas são diversos, por serem elas diversas e terem objetos diversos; pois, um dos consentimentos é dado ao homem e o outro, à mulher. Logo, o mútuo consentimento não é a causa do matrimônio.

Mas, *em contrário*, diz Crisóstomo: Não é na conjunção carnal que consiste o matrimônio, mas no consentimento da vontade.

2. Demais. — Ninguém tem poder sobre o que é de outrem, salvo por consentimento deste. Ora, pelo matrimônio cada cônjuge recebe poder sobre o corpo do outro, como lemos no Apóstolo; pois, antes, cada um podia dispor livremente do seu corpo. Logo, o consentimento produz o matrimônio.

SOLUÇÃO. — Todos os sacramentos produzem um efeito espiritual, mediante a ação material que tem como sinal. Assim, a ablução corporal, no batismo, produz a ablução interior e espiritual. Ora, um efeito do matrimônio, como sacramento é a união espiritual; e a união corporal, enquanto instituição da natureza e da vida civil. Por onde é necessariamente, como auxílio da virtude divina, produzirá o seu efeito espiritual graças ao seu efeito material. Logo, como a união material dos contratos se faz pelo consentimento mútuo, forçoso é que também desse modo se faça a união matrimonial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A causa primeira do sacramento é a virtude divina, que neles obra a salvação. Mas as causas segundas instrumentais são as operações materiais, que tiram a sua eficácia da instituição divina. E assim, o consentimento é a causa do matrimônio.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O matrimônio não consiste no consentimento mesmo, mas na união de duas pessoas em vista de um fim comum. E esse é o efeito do consentimento. Nem, no seu sentido próprio, significa ele a união de Cristo e da Igreja; mas antes, a vontade de Cristo, que quis realizar esta união.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como o matrimônio é uno em virtude do objeto da união, embora múltiplo por parte dos cônjuges, assim também o consentimento é uno por parte do objeto sobre que recai, isto é, a referida união, embora seja múltiplo por parte dos que nele consentiram. Nem o objeto direto do consentimento da mulher é o varão, mas a união; semelhantemente, o objeto do consentimento do varão é a união com a esposa.

Art. 2 — Se é necessário ser o consentimento expresso por palavras.

O segundo discute-se assim. — Parece que não é necessário ser o consentimento expresso por palavras.

1. Pois, assim como pelo matrimônio o homem se sujeita ao poder alheio, assim também pelo voto. Ora, o voto, mesmo quando não verbalmente expresso, obriga perante Deus. Logo, o consentimento, mesmo sem ser verbal, torna o matrimônio obrigatório.

2. Demais. — Podem contrair matrimônio certos, como os mudos ou os que falam línguas diversas, que não podem consentir mutuamente por palavras. Logo, a expressão verbal do consentimento não é necessária para haver matrimônio.

3. Demais. — A omissão, por qualquer causa, do necessário à validade do sacramento torna-o não existente. Ora, o matrimônio pode ser válido, mesmo sem a expressão verbal do consentimento, em certos casos; assim quando a donzela se cala por pudor, no momento em que os pais a entregarem ao marido. Logo, a expressão verbal do consentimento não é necessária à validade do matrimônio.

Mas, *em contrário*, o matrimônio é um sacramento. Ora, todo sacramento supõe um sinal sensível. Logo, também o matrimônio. Portanto, o casamento supõe um consentimento dado verbalmente.

2. Demais. — No matrimônio realiza-se um contrato entre o homem e a mulher. Ora, em qualquer contrato é necessária a expressão por palavras, pelas quais os contratantes obrigam-se mutuamente. Logo, também no matrimônio é necessário um consentimento verbal.

SOLUÇÃO. — Como do sobredito se colhe, a união matrimonial reveste a mesma forma que as obrigações contratuais da vida civil. E como esses contratos não podem fazer-se sem os contratantes manifestarem mutuamente e por meio de palavras a sua vontade, também é necessário que quem faz o contrato matrimonial manifeste o seu consentimento por palavras. De modo que a expressão verbal exerça no matrimônio a mesma função que a ablução exterior no batismo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O voto não implica nenhuma obrigação sacramental, mas só espiritual, Por isso não é necessário, ao contrário do que se dá com o matrimônio que se faça ao modo dos contratos civis, para obrigar.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora esses tais não possam exprimir por palavras o consentimento recíproco, podem contudo fazê-lo por meio de sinais. E estes se consideram como se foram palavras.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Como diz Hugo Vitorino, os que se unem pelo matrimônio hão de consentir de modo que se recebam mútua e espontaneamente; e presume-se que o fizeram se não se opuserem aos desposórios. Por isso, as palavras dos pais se consideram, nesse caso, como pronunciadas pela noiva; desde que não se lhes opõe, dá sinal evidente que as faz suas.

Art. 3 — Se o consentimento expresso sob forma de promessa para o futuro tem como efeito o matrimônio.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o consentimento expresso sob forma de promessa para o futuro tem como efeito o matrimônio.

1. Pois, assim está o presente para o presente como o futuro para o futuro. Ora, o consentimento por palavras de presente causa imediatamente o casamento. Logo, o consentimento expresso verbalmente para um casamento futuro, tem-no como efeito futuro.

2. Demais. — Assim como as palavras que exprimem o consentimento tornam obrigatório o matrimônio, o mesmo também se dá com os outros contratos civis. Ora, nos outros contratos não importa se a obrigação nasce imediatamente depois de o consentimento verbal ser dado, ou se só no futuro. Logo, nem ao matrimônio o importa.

3. Demais. — Pelo voto de religião o homem contrai um matrimônio espiritual com Deus. Ora, o voto de religião se faz por palavras que implicam promessa futura, e obriga. Logo e semelhantemente, o matrimônio carnal pode fazer-se por palavras que prometem uma obrigação futura.

Mas, *em contrário*, quem promete casar-se futuramente com uma determinada mulher e depois consente, por palavras de presente, a casar-se com outra, deve, pelo direito, receber como esposa a última. Ora, tal não se daria se a promessa consecutiva de um casamento futuro causasse o matrimônio ; pois, desde que o matrimônio foi contraído com uma, não pode, durante a vida dela, ser contraído com outra. Logo, o consentimento numa promessa de casamento futuro não causa o matrimônio.

2. Demais. - Quem promete que fará alguma coisa ainda não o fez. Ora, quem verbalmente consente numa promessa de casamento futuro, promete contrair casamento com uma determinada mulher. Logo, é que ainda com ela não o contraiu.

SOLUÇÃO. — Os sacramentos, como causas, são sinais eficazes: por isso realmente causam o que significam. Ora, quem exprime o seu consentimento verbalmente de realizar no futuro um casamento, não significa com isso que contrai o matrimônio, mas sim que há de contrai-lo. Por isso, tal expressão do consentimento não causa o matrimônio, mas só a sua promessa, que se chama sponsais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando o consentimento se exprime por palavras de presente, tanto as palavras se pronunciam, no presente, como o consentimento é dado para o mesmo tempo presente, mas quando se consente verbalmente num compromisso futuro, as palavras se pronunciam, no presente, mas o consentimento se refere ao futuro. Logo, não coincidem os tempos, E portanto o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Mesmo nos outros contratos, falando do futuro não transmitimos a outrem nenhum direito sobre o que é nosso como se dissermos — Eu te darei; mas só quando falamos no tempo presente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — No voto de profissão, o ato do casamento espiritual é expresso por palavras, que exprimem uma realização futura, a saber, a obediência ou a observância da regra; e não o matrimônio mesmo espiritual. Se porém o voto for de um casamento espiritual futuro, não existirá tal matrimônio; porque quem o fez não fica sendo monge por isso, mas promete apenas que o será no futuro.

Art. 4 — Se o consentimento, mesmo expresso por palavras de presente, produz o matrimônio embora falte e consentimento interior.

O quarto discute-se assim. — Parece que o consentimento, mesmo expresso por palavras de presente, produz o matrimônio embora falte o consentimento interior.

1. Pois, o direito proíbe que se tire proveito da fraude e do dono. Ora, quem exprime verbalmente um consentimento, que não tem a intenção de dar, pratica o dolo. Logo, não pode valer-se disso para fugir à obrigação de casar.

2. Demais. — O nosso consentimento mental de ninguém pode ser conhecido, senão se o exprimirmos verbalmente. Se, pois, á expressão verbal não basta, sendo além dela necessário o consentimento anterior de cada cônjuge, então nenhum deles poderá saber com certeza se esta verdadeiramente casado. Portanto, praticará a fornicção todas as vezes que usar do matrimônio.

3 . Demais. — Provando-se de alguém, que consentiu em se casar com uma mulher, por palavras de presente, ficará obrigado, sob pena de sentença de excomunhão, a tê-la como esposa, embora alegue falta de consentimento interior; ainda se depois tiver dado o seu consentimento mental expresso verbalmente, de se casar com outra. Ora, tal não se daria se para haver matrimônio fosse necessário o consentimento mental. Logo, não é necessário.

Mas, *em contrário*, determina Inocêncio III numa decretal, referindo-se a este caso: sem o consentimento, tudo o mais não vale nada para estabelecer o vínculo conjugal.

2. Demais. — Todos os sacramento supõem a intenção de os receber. Ora, quem mentalmente não consente não tem a intenção de contrair matrimônio. Logo, sem esse consentimento não existe o matrimônio.

SOLUÇÃO. — Assim está a solução exterior para o batismo, como a expressão das palavras para este sacramento. Ora, quem se submetesse à ablução exterior, sem a intenção de receber o sacramento, procederia irrisória e dolosamente e não ficaria batizado. Do mesmo modo, pronunciar apenas as palavras, que exprimem o consentimento, sem o dar interiormente, não produz o liame matrimonial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No caso proposto devemos distinguir duas coisas. A falta de consentimento, que aproveita no foro da consciência, para o efeito de o eximir-se ao vínculo matrimonial, embora não se aproveite no foro eclesiástico, onde se julga de acordo com o alegado. E o dolo verbal, que não lhe aproveita nem no foro da consciência nem no eclesiástico, pois em ambos será punido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Faltando o consentimento interno por parte de um, não haverá matrimônio de lado a lado, pois este consiste na união mútua, somo dissemos. Contudo, podemos crer com probabilidade, que não houve dolo, antes de se este manifestar por sinais evidentes. Pois, de todos devemos presumir o bem, até prova *em contrário*. Por onde, a parte não culpada de dolo fica, por ignorância, escusada do pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Nesse caso, a Igreja o compeliará a ficar com a primeira esposa, pois o tribunal eclesiástico julga pelo que exteriormente se manifesta. Nem se engana em matéria de justiça e de direito, embora possa enganar-se quanto ao fato. Mas o marido deve, antes, sofrer a excomunhão, que retomar a primeira mulher, ou então fugir para uma região longínqua.

Art. 5 — Se o consentimento dado às ocultas por palavras de presente dá lugar ao matrimônio.

O quinto discute-se assim. — Parece que o consentimento dado às ocultas por palavras de presente não dá lugar ao matrimônio.

1. Pois, uma coisa não pode ser transferida das mãos do seu dono para outrem, senão com o consentimento daquele. Ora, uma donzela está sob o poder do pai. Logo, não pode pelo casamento passar para o poder do marido senão com o consentimento do pai. Portanto, se o consentimento foi dado às ocultas, mesmo expresso por palavras de presente, não haverá matrimônio.

2. Demais. — Tanto no matrimônio como na penitência, o nosso ato ir exigido pela essência mesma do matrimônio. Ora; o sacramento da penitência requer a intervenção dos ministros da Igreja, dispensa dores dos salvamentos. Logo, nem o matrimônio pode ser celebrado às ocultas, sem a bênção sacerdotal.

3. Demais. — O batismo, que pode ser ministrado tanto às ocultas como em público, a Igreja não proíbe que o seja às ocultas. Ora, a Igreja proíbe os matrimônios clandestinos, Logo, não podem fazer-se às ocultas.

4. Demais. — Parentes em segundo grau não podem contrair matrimônio, porque a Igreja o proíbe. Ora, a Igreja também proíbe os matrimônios clandestinos. Logo, não podem ser estes verdadeiros matrimônios.

Mas, *em contrário*. — Posta a causa, segue-se o efeito. Ora, a causa do matrimônio é o consentimento. Logo, quer em público, quer às ocultas, o matrimônio é válido.

2. Demais. — Todo sacramento é válido desde que foi ministrado com a matéria e a forma devidas. Ora, mesmo quando celebrado às ocultas o matrimônio tem a sua matéria própria, que são as pessoas capazes de o contrair; e a forma devida, que são as palavras de presente, expressivas do consentimento. Logo, tal casamento verdadeiramente o é.

SOLUÇÃO. — Os outros sacramentos requerem, em essência, certos elementos sem os quais não existem; e certas solenidades, sem as quais contudo o sacramento é válido, embora peque aquele que as omitiu. Assim também, o consentimento expresso por palavras de presente, entre pessoas idôneas para contrair o matrimônio, têm-no realmente por feito, porque essas duas são condições essenciais à validade desse sacramento. O mais constitui apenas solenidades dele, acrescentadas para que se celebre mais convenientemente. Por isso, embora omitidas, o matrimônio é verdadeiro, não obstante pecarem os que assim o contraírem; salvo havendo a escusa de uma causa legítima.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A donzela não está em poder do pai como escrava, de modo a não poder dispor do seu corpo, mas para, como filha, receber educação. Logo, como livre que é, pode entregar-se ao poder de outrem, sem o consentimento paterno. Assim como também qualquer moça ou moço pode sendo pessoa livre, entrar em religião, sem o consentimento dos pais.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora o nosso ato seja da essência do sacramento da penitência, não basta contudo para produzir a absolvição dos pecados, efeito próximo desse sacramento. Por isso, é necessária a intervenção do sacerdote, para a perfeição do sacramento. Ora, no matrimônio os nossos atos são suficientes para produzir o liame matrimonial, efeito próximo do sacramento. Pois, quem pode dispor de si pode obrigar-se para com outrem. Por isso a bênção do sacerdote não é da essência do sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também é proibido receber-se o batismo de outrem que não o sacerdote, salvo em artigo de necessidade. Ora, o matrimônio não é um sacramento de necessidade para a salvação. Logo, não há semelhança de razões. – Quanto aos matrimônios clandestinos, são proibidos pelos perigos que daí costumam resultar. Pois frequentemente há neles fraude de uma das partes. Frequentemente também os contraentes passam a outras núpcias, arrependidos do que fizeram sem reflexão. E muitos outros males ainda sobrevêm, além de terem algo de repugnante.

RESPOSTA À QUARTA. – Os matrimônios clandestinos não são proibidos, por encontrarem o que é da essência do matrimônio, como o são os de pessoas inidôneas, matéria imprópria deste sacramento. Logo, não há símile.

Questão 46: Do consentimento seguido de um juramento ou da conjunção carnal.

Em seguida devemos tratar do consentimento seguido de um juramento ou da conjunção carnal.

Sobre cuja questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se o juramento adjunto ao consentimento num casamento futuro, implica o matrimônio.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o juramento, adjunto ao consentimento num casamento futuro, implica o matrimônio.

1. Pois, ninguém pode obrigar-se a praticar um ato contrário ao direito divino. Ora, cumprir o juramento é exigido pelo direito divino, conforme aquilo do Evangelho: Cumprirás ao Senhor os teus juramentos. Logo, nenhuma obrigação subsequente pode autorizar o não cumprimento de um juramento anteriormente feito. Portanto, quem, depois de ter consentido em casar com uma mulher, futuramente, obrigar-se com outra, por palavras de presente, fica contudo adstrito ao dever de cumprir o juramento anterior. Ora, isto não se daria se esse juramento não obrigasse ao matrimônio prometido. Logo, o juramento adjunto ao consentimento num matrimônio futuro, obriga ao matrimônio.

2. Demais. — A verdade divina tem mais força que a humana. Ora, pelo juramento, fundamos o valor da nossa palavra na veracidade divina. Por onde, como as palavras de presente, expressivas do matrimônio, e só fundadas na veracidade humana implicam o matrimônio, parece que com muito maior razão pode produzir esse efeito a promessa de um matrimônio futuro feita sob juramento.

3. Demais. — Segundo o Apóstolo, o juramento é a maior segurança para terminar todas as contendas. Logo, ao menos num futuro, devemos dar maior valor a um juramento que a uma simples palavra. Depois, se alguém consentir na promessa, por palavras de presente a se casar com uma mulher, depois de ter consentido verbalmente num casamento futuro com outra, por juramento, deve, por juízo da Igreja, ser compelido a casar com a primeira e não com a segunda.

4. Demais. — O simples fato de pronunciar as palavras, que comprometem a um matrimônio futuro, tem como efeito os esponsais. Ora, para estes também o juramento produz o seu efeito. Logo, tem maior alcance que os esponsais. Ora, além dos esponsais só há, o matrimônio. Logo, o juramento tem o matrimônio como feito.

Mas, *em contrário*. — O que há de ser ainda não é. Ora, um juramento acrescentado não pode fazer com que a promessa verbal de um matrimônio futuro deixe de exprimir um acontecimento futuro. Logo, ainda não haverá então o matrimônio.

2. Demais. — Depois de o matrimônio perfeito, não há necessidade de nenhum outro consentimento para a existência dele. Ora depois do juramento ainda há necessidade de outro consentimento para haver matrimônio; do contrário seria inútil jurar, que o casamento haveria de se realizar. Logo, não produz o matrimônio.

SOLUÇÃO. — Recorremos ao juramento para confirmar as nossas palavras. Por onde, o juramento só confirma o que foi dito, nem lhe muda o significado. Ora, palavras que exprimem um matrimônio futuro não tem, pela sua significação mesma como deito, o matrimônio, porque o prometido como futuro

ainda não é. E assim, mesmo acrescentando-se o juramento, ainda não está perfeito o matrimônio como o diz o Mestre das Sentenças.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cumprir um juramento lícito nos é imposto por direito divino; não porém cumprir um juramento ilícito. Por onde, se uma obrigação subsequente ao juramento o tornar ilícito de lícito que antes era, não encontrará o direito divino quem não cumprir o juramento anteriormente feito. Ora, tal o que se dá no caso vertente. Pois, jura ilicitamente quem ilicitamente promete. Ora, prometer o alheio é ilícito. Por onde, o consentimento subsequente por palavras de presente, pelo qual alguém transfere o domínio do seu corpo a outrem, torna ilícito o juramento, de antes lícito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A verdade divina é eficacíssima para confirmar aquilo para o que a tomamos como testemunho.

DONDE SE DEDUZ A RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO.

RESPOSTA À QUARTA. – O efeito produzido pelo juramento é não criar uma nova obrigação, mas confirmar a já feita. E assim mais gravemente peca quem a viola.

Art. 2 — Se a conjunção carnal, depois das palavras que exprimem o consentimento num matrimônio, tem o matrimônio como efeito.

O segundo discute-se assim. — Parece que a conjunção carnal, depois das palavras que exprimem o consentimento num matrimônio futuro, tem o matrimônio como efeito.

1. Pois, consentir por atos é mais do que o fazer por palavras. Ora, consentir no comércio sexual é consentir por atos numa promessa anteriormente feita. Logo, parece que desse modo muito mais se conserva o matrimônio, que se nele fosse consentido apenas por palavras de presente.

2. Demais. — O consentimento, não só expresso, mas também interpretativo, tem como efeito o matrimônio. Ora, nenhuma interpretação do consentimento é mais indubitável que a conjunção carnal. Logo, desse modo se perfaz o matrimônio.

3. Demais. — Toda conjunção carnal fora dos limites do matrimônio é pecado. Ora, não peca a mulher que admite o marido à conjunção carnal. Logo, por esta se perfaz o matrimônio.

4. Demais. — Não se perdoa o pecado senão com a restituição do que foi furtado. Ora, ninguém pode restituir à mulher que deflorou, com promessa de matrimônio, o bem da sua virgindade, senão unindo-se com ela pelo matrimônio. Logo, parece que não obstante depois da conjunção carnal, contrair matrimônio com outra por palavras de presente, está obrigado a voltar a viver com a primeira. Ora, isso não se daria se entre eles não existisse o matrimônio. Logo, a cópula carnal, depois do consentimento num matrimônio futuro, produz o matrimônio.

Mas, *em contrário*, diz Nicolau I Papa: Faltando o consentimento para o casamento, tudo o mais que se faça, mesmo a conjunção carnal, é nulo.

2. Demais. — O que resulta de uma coisa não na produz. Ora, a conjunção carnal resulta do matrimônio, como o efeito, da causa. Logo, não pode ser causa do matrimônio.

SOLUÇÃO. — Podemos considerar o matrimônio a dupla luz. Primeiro, relativamente ao foro da consciência. E então, na verdade das coisas, a conjunção carnal não pode consumir um matrimônio, já

precedido de esponsais, que o prometiam como futuro, desde que faltou o consentimento interior. Pois, as palavras de presente, mesmo expressivas de consentimento, não teriam o matrimônio como efeito, se faltasse o consentimento interior. Em segundo lugar, podemos considerar o matrimônio quanto ao juízo da Igreja. E então, como no juízo externo se julga pelo exteriormente manifesto, e nada podendo mais expressamente significar que a conjunção carnal o consentimento, por isso, segundo o juízo da Igreja, essa conjunção, subsequente aos esponsais, consuma o matrimônio; salvo se se descobrirem sinais expressos de dolo e de fraude.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem conserva a conjunção carnal, é que nela realmente consentiu. Mas daí não se deduz que consentisse no matrimônio, senão por uma presunção de direito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa interpretação não altera a realidade das coisas, mas o juízo, fundado no que se manifesta exteriormente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A noiva que admitir o noivo, crendo que este quer consumir o matrimônio, fica escusada do pecado, salvo provas de fraude manifesta, como condições muito desiguais quanto à nobreza ou quanto à fortuna, ou sinais semelhantes. Mas o noivo, além do pecado de fornicção, comete o da fraude.

RESPOSTA À QUARTA. – Em tal caso o noivo está obrigado a abster-se de outra, e casar com a mulher que deflorou, se forem da mesma condição ou se for a noiva de condição superior. Mas, casando com outra, já fica incapaz de cumprir a promessa a que estava adstrito. Por isso cumpre o seu dever se providenciar sobre o casamento dela. Mas a isto também não está obrigado, na opinião de certos, se for de condição muito superior à dela ou se houver algum sinal evidente de fraude. Pois, pode-se presumir com probabilidade, que a noiva não foi enganada, mas finge sê-lo.

Questão 47: Do consentimento coacto e condicionado.

Em seguida devemos tratar do consentimento coacto e condicionado. E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se o consentimento pode ser coado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que nenhum consentimento pode ser coacto.

1. Pois, o livre arbítrio não é susceptível de coação em nenhum dos seus aspectos, como se disse. Ora, o consentimento é ato do livre arbítrio. Logo, não pode ser coacto.

2. Demais. — O violento, é o mesmo que coacto. Mas o coacto é, segundo o Filósofo, o ato cujo principio é exterior ao paciente, mas que em nada contribui para ele. Ora, o princípio de todo consentimento é íntimo. Logo, nenhum consentimento pode ser coacto.

3. Demais. — Todo pecado se consuma pelo consentimento. Ora, o que é causa do pecado não pode ser efeito da coação; pois, segundo Agostinho, ninguém peca praticando o que não pode evitar. Logo, definição que os juristas dão da violência — uma força imperiosa que não pode ser contrastada — conclui-se que o consentimento não pode ser coacto nem violento.

4. Demais. — A escravidão opõe-se à liberdade. Ora, coagir é próprio do senhor, como o diz uma definição de Túlio, de acordo com a qual a violência é uma força impetuosa, que sujeita um ser a laços estranhos. Logo, o livre arbítrio não é susceptível de violência. E portanto nem o consentimento que é o seu ato.

Mas, *em contrário*, o que não pode existir não pode impedir nada. Ora, a coação impede o consentimento no matrimônio, como diz o Mestre. Logo, o consentimento não pode ser coacto.

2. Demais. — O matrimônio reveste a forma de um contrato. Ora, nos contratos a vontade pode ser coacta; por isso o legislador concede a restituição por inteiro, não tendo como ratificado o feito por violência ou medo. Logo, no matrimônio o consentimento pode ser coacto.

SOLUÇÃO. — A coação ou violência pode ser de duas espécies. Uma produz a absoluta necessidade. E esse violento é o considerado absoluto pelo Filósofo; assim, quando forçamos alguém andar. — Outra gera a necessidade condicionada. E a esse violento o Filósofo chama misto; assim, quando se arrojam mercadorias ao mar a fim de não naufragar. E nesta espécie de violência, embora o ato não seja voluntário, contudo, consideradas as circunstâncias é voluntário *hic et nunc*. Ora, como todo ato é particular, por isso é voluntário absolutamente falando, mas involuntário de certo modo. Por onde, esta espécie de violência ou de coação pode atingir o consentimento, que é um ato de vontade; mas não a primeira espécie. E como ela se opera temor de um perigo iminente, por isso, esta violência é o mesmo que o medo, que de certo modo coage a vontade. Ao passo que a primeira espécie pode atingir também os atos corpóreos.

E como o legislador considera não só os atos íntimos, mas sobretudo os externos, por isso entende por violência e coação em sentido absoluto; e assim a violência se distingue do medo. Ora, agora tratamos do consentimento interior, não susceptível de coação ou de violência, enquanto distinta do medo. Por onde, no caso vertente, o mesmo é a coação que o medo. Mas o medo, segundo os jurisperitos é a perturbação do espírito causada por um perigo atual ou futuro.

Donde se deduzem as respostas às objeções. Pois, as primeiras se fundam na violência pura, e as outras, na mista.

Art. 2 — Se o varão constante é susceptível do temor causado pela coação.

O segundo discute-se assim — Parece que o varão constante não é susceptível do temor causado pela coação.

1. Pois, é próprio do varão constante não temer diante do perigo. Ora, sendo o medo o temor da alma perante um perigo iminente, parece que não pode o constante sofrer a coação do medo.

2. Demais. — De todas as coisas a terribilíssima é a morte, segundo o Filósofo; é como o mais perfeito objeto de terror. Ora, o varão constante não teme a morte, pois, afronta-lhe o perigo. Logo, o homem forte não é susceptível de temor.

3. Demais. — De todos os perigos o mais temido pelos bons é o da infâmia. Ora, o temor da infâmia não se considera como capaz de influenciar um varão constante, pois, como diz a lei, o temor da infâmia não está mencionado no edito intitulado — Dos atos causados pelo temor. Logo, nenhum outro temor pode a tingir o varão constante.

4. Demais. — O temor, leva a pecar quem lhe sofre a coação, pois, fá-lo prometer o que não tem a intenção de cumprir e, assim, fá-lo mentir. Ora, não é próprio de um varão constante ter um pecado, por mínimo que seja, levado do temor. Logo não é susceptível de nenhum temor.

Mas *em contrário*. — Abraão e Isaac foram varões constantes. Ora, deixaram-se levar do medo, pois, por causa dele, fizeram passar por esposas as irmãs. Logo, o varão constante pode também ser vítima do temor.

2. Demais. — Onde há um violento misto há algum temor coativo. Ora, a ação de uma violência pode sofrer um homem, por forte que seja; assim, se estiver no mar, lançará fora as mercadorias para escapar ao naufrágio. Logo, o temor pode também sofrê-lo o varão constante.

SOLUÇÃO. — Sofrer alguém o temor é sofrer a coação que ele causa. Ora, sofre a coação causada pelo temor quem faz o que sem ele não faria, com o fim de o evitar. Ora, por aí o varão constante se distingue do inconstante de dois modos. - Primeiro, quanto à qualidade do perigo que teme. Pois, o varão constante obedece à razão reta, que o ensina, num caso dado, o que deve omitir e o que deve fazer. Porque devemos sempre escolher o menor mal ou o maior bem. Por isso, temor do mal maior obriga o varão constante a suportar o menor; não o coage porém ao mal maior para evitar o menor. Ao passo que o temor força o homem fraco a um mal maior para evitar o menor; assim, ao pecado, por medo da pena corpórea. O pertinaz, ao contrário, não pode ser coagido mesmo a suportar o mal menor ou a fazê-lo, para evitar o maior. Por onde, o varão constante é um meio termo entre o inconstante e o pertinaz. Em segundo lugar o varão constante difere do inconstante pelo modo com que avalia o perigo iminente. Assim, o constante não se deixa influenciar senão por um perigo que considera grave e provável; ao passo que o inconstante se deixa dominar por um perigo leve, segundo aquilo da escritura: O ímpio foge sem que ninguém o persiga.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O varão constante, como o diz o Filósofo também do forte, é intrépido, não que seja de todo inacessível ao temor, mas por não temer senão o que deve temer e quando o deve.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pecado é o máximo dos males. Por isso nada há que possa obrigar o varão constante a praticá-lo, ao contrário, deve antes morrer que cometê-lo como também o Filósofo o ensina. Mas dos danos corporais, uns são menores que outros. Dentre eles são os principais os que atingem a pessoa, como a morte, os açoites, a desonra infamante e a escravidão. Por isso levam o varão constante a suportar outros danos corporais; estão eles contidos no versículo:

Desonra ou situação, açoite e morte.

Nem importa que atinjam a pessoa própria, ou a da esposa, ou a dos filhos ou de pessoas tais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a desonra seja o maior dano que possamos sofrer, é contudo fácil evitá-la. Por isso, os janistas não consideram o temor da desonra como capaz de influir num varão constante.

RESPOSTA À QUARTA. – O varão constante não é forçado a mentir, por temor, pois no momento mesmo quer cumprir a promessa. Mas decide a pedir depois a restituição, ou pelo menos, a denunciar ao juiz, se prometeu não haver de a pedir. Não pode porém prometer que não fará a denúncia, pois encontraria o bem da justiça, e nada pode coagi-lo a agir contra ela.

Art. 3 – Se o consentimento coacto anula o matrimônio.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o consentimento coacto não anula o matrimônio.

1. Pois, assim como no matrimônio deve haver o consentimento, assim no batismo a intenção de recebê-lo. Ora, quem, coagido pelo temor, recebeu o batismo batizado está. Logo, quem, coagido pelo temor, deu o seu consentimento, contraiu o matrimônio.

2. Demais. – O violento misto tem, segundo o Filósofo, mais de voluntário que de involuntário. Ora, o consentimento não pode ser coacto senão pelo violento misto. Logo, não exclui totalmente o voluntário. E portanto deixa existente o matrimônio.

3. Demais. – A quem consentiu num matrimônio coacto deve-se aconselhar que nele permaneça; porque fazer uma promessa e não a cumprir é uma aparência de mal, da qual o Apóstolo diz que nos devemos guardar. Ora, tal não se daria se o consentimento coacto tornasse o matrimônio absolutamente nulo. Logo, etc.

Mas, *em contrário*, determina uma decretal: Como o temor e a violência não deixam lugar ao consentimento, quando intervêm, devemos evitar, nos contratos que o exigem de ambas as partes, tudo o que pode produzi-los. Ora, o matrimônio exige o consentimento de ambas as partes. Logo etc.

2. Demais. – O matrimônio significa a união de Cristo com a Igreja, fundada na liberdade do amor. Logo, não pode fazer-se pelo consentimento coacto.

SOLUÇÃO. – O vínculo do matrimônio é perpétuo. Por onde, tudo o que repugna à perpetuidade anula o matrimônio. Ora, o temor, capaz de influenciar um varão constante, destrói a perpetuidade do contrato, porque dá lugar ao pedido da restituição por inteiro. Por onde, o temor capaz de coagir o varão constante é o que anula o matrimônio, e não outro. Ora, o varão constante é julgado virtuoso, que é a medida de todas as obras humanas, como diz o Filósofo. Certos porém opinam, que havendo o consentimento, ainda coacto, o matrimônio é válido no foro da consciência perante Deus; mas não perante a Igreja, que presume ter o temor eliminado o consentimento interno – mas esta opinião é insustentável. Porque a Igreja não deve presumir em ninguém o pecado, antes de provado. Ora, quem

disse que consentia e não consentiu pecou. Por isso, a Igreja lhe presume o consentimento, mas o considera como extorquido e portanto insuficiente para produzir o matrimônio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A intenção não é a causa eficiente do sacramento no batismo, mas só a causa eficiente da ação do agente. Ao contrário, o consentimento é a causa eficiente do matrimônio. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é qualquer voluntário, mas só o voluntário completo, que causa o matrimônio, porque este deve ser perpétuo. Logo, fica impedido pelo violento misto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nas circunstâncias supostas, nem sempre se deve dar ao casado o conselho de assim permanecer, mas só quando se teme que a ruptura possa causar um perigo. Aliás, romper um tal casamento não seria pecado, porque nenhuma aparência de mal é deixarmos de cumprir uma promessa involuntariamente feita.

Art. 4 — Se o consentimento coacto, ao menos para a parte que coagiu, causa o matrimônio.

O quarto discute-se assim. – Parece que o consentimento coacto, ao menos para a parte que coagiu, causa o matrimônio.

1. Pois o matrimônio é sinal da união espiritual. Ora, a união espiritual, fundada na caridade, pode tê-la mesmo quem não tem a caridade. Logo, também o matrimônio pode ser contraído mesmo com quem não o quer.

2. Demais. – A coagida, mas que depois consentiu, contraiu verdadeiro matrimônio. Ora, esse consentimento não liga quem a obrigou a consentir. Logo, estava já ela casada em virtude do consentimento anterior.

Mas, *em contrário*. – O matrimônio é uma relação de igualdade, Ora, tal relação deve existir do mesmo modo em ambos. Portanto, se houver impedimento da parte de um, não haverá casamento da parte do outro.

SOLUÇÃO. – O matrimônio é uma relação de igualdade. Ora, não pode a relação abranger um dos extremos sem abranger também ao outro. Logo, o que impede o casamento de um impede também o de outro, pois não é possível um marido sem esposa, ou uma esposa sem marido, como o é uma mãe sem filho. Por isso se costuma dizer, que o matrimônio não claudica.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora possamos amar quem não nos ama, contudo união não pode haver sem amor mútuo. Por isso diz o Filósofo, que a amizade, implicando a união, exige a retribuição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O casamento de uma pessoa, forçada, a princípio, a consentir e que depois livremente consentiu, não é válido senão se a outra parte continua a consentir livremente. Mas se esta não o fizesse não existirá o casamento.

Art. 5 — Se o casamento condicionado gera o matrimônio.

O quinto discute-se assim. – Parece que o consentimento condicionado não gera o matrimônio.

1. Pois, o que afirmamos sob condição não o afirmamos de maneira absoluta. Ora, o consentimento no matrimônio deve ser expresso por palavras de sentido absoluto. Logo, um consentimento condicional não gera o matrimônio.

2. Demais. – O matrimônio deve ser certo. Ora, uma afirmação condicional é duvidosa. Logo, tal consentimento não gera o matrimônio.

Mas, *em contrário*. – Os outros contratos podem fazer-se sob condição e subsistem enquanto a condição está de pé. Logo, sendo o matrimônio um contrato, parece que o consentimento nele pode ser condicional.

SOLUÇÃO. – A condição acrescentada ou se refere ao presente ou ao futuro. – Se ao presente e não sendo contrária ao matrimônio, quer honesta quer desonesta, o casamento é válido se a condição subsiste, e não é válido no caso contrário. Mas se a condição for contrária aos fins do matrimônio não poderá tê-lo como efeito. – Quanto à condição para o futuro, ou é necessário, como p.ex. – se o sol nascer amanhã; e então será válido o matrimônio porque esses futuros já são presentes nas suas causas. Ou o futuro será contingente, como se der dinheiro, se os pais consentirem; e então devemos julgar esse consentimento, como o pelo qual se consente num casamento futuro, e que portanto não gera o matrimônio.

Donde se deduzem claras as respostas às objeções.

Art. 6 — Se uma ordem paterna pode obrigar os filhos ao contrato matrimonial.

O sexto discute-se assim. – Parece que uma ordem paterna pode obrigar ao contrato matrimonial.

1. Pois, diz o Apóstolo: Filhos, obedecei em tudo a vossos pais. Logo, também estão obrigados a obedecer neste ponto.

2. Demais. – Como lemos na Escritura, Isaac ordenou a Jacó que não tomasse mulher entre as filhas de Canaan. Ora, não o teria feito, se por direito não tivesse podido mandá-la. Logo, nesta matéria os filhos estão obrigados a obedecer aos pais.

3. Demais. – Ninguém pode prometer, sobretudo sob juramento, em nome de quem não pode compelir a cumprir o que foi jurado. Ora, os pais se comprometem, em nome dos filhos, a um casamento futuro, e mesmo o confirmam com juramento. Logo, podem obrigá-las a cumprir o que ordenaram.

4. Demais. – O Papa, Pai espiritual, pode compelir por preceito, ao matrimônio espiritual, isto é, a aceitação do episcopado. Logo, também um pai carnal pode compelir ao matrimônio carnal.

Mas, *em contrário*. – Mesmo que o pai ordene o matrimônio, o filho poderá, sem pecado, entrar em religião. Logo, nesse ponto não está obrigado a lhe obedecer.

2. Demais. – Se estivesse obrigado a obedecer, os esposais contraídos pelos pais sem o consentimento dos filhos seriam válidos. Ora, isso é contra o direito. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – Sendo o matrimônio uma como servidão perpétua, o pai não pode, sob preceito, coagir o filho livre a contrai-lo. Mas pode induzi-lo com causa razoável. E então, assim, está o filho para essa causa, como para o preceito paterno. Isto é, se essa causa não for cogente por motivo de necessidade ou honestidade, também desse mesmo modo é que o preceito paterno obrigará; do contrário não.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras do Apóstolo não se aplicam nos casos em que o filho é tão livre com o pai. Ora, tal é o matrimônio pelo qual também o filho se torna pai.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Jacó devia por outras razões fazer o que Ihe Isaac mandou – quer por causa da malícia dessas mulheres; quer por causa da disparição próxima da raça de Canaan, da terra prometida à descendência dos Patriarcas. Por isso Isaac podia mandar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os pais não juram senão subentendida a condição – se lhes agradar. Devem então tratar, com boa fé, de induzi-los ao casamento.

RESPOSTA À QUARTA. – Certos pretendem que o Papa não pode mandar ninguém aceitar o episcopado, porque o consentimento deve ser livre. – Mas se assim fosse, desapareceria a ordem eclesiástica. Pois, se ninguém pudesse ser obrigado a tomar o governo da Igreja, esta não poderia subsistir, porque os mais idôneos para tal se recusariam fazê-lo, sem ser forçados. Por isso devemos responder, que não há símile nos dois casos. Porque o matrimônio espiritual não implica nenhuma servidão corporal. Pois, o casamento espiritual é uma como função necessária à república, conforme aquilo do Apóstolo: Os homens devem nos considerar, etc.

Questão 48: Do objeto do consentimento.

Em seguida devemos tratar do objeto do consentimento. E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se o consentimento gerador do matrimônio é o consentimento na conjunção carnal.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o consentimento gerador do matrimônio é o consentimento na conjunção carnal.

1. Pois, diz Jerônimo: Aos que fizeram voto de virgindade não somente é condenável casar, mas ainda o querer fazê-lo. Ora, não o seria se não fosse contrário à virgindade, à qual o casamento não se opõe senão por causa da conjunção carnal. Logo, o consentimento da vontade, no casamento, não o é senão à conjunção carnal.

2. Demais. — Tudo o lícito, no matrimônio, entre marido e mulher, pode sê-lo também entre irmão e irmã, menos a conjunção carnal. Ora, não podem irmão e irmã lícitamente consentir no matrimônio. Logo, o consentimento matrimonial é o consentimento na conjunção carnal.

3. Demais. — Se a mulher der ao varão o consentimento assim — consinto em casar contigo, com, a condição de não teres relação comigo, não consentiria no matrimônio, porque encontraria a substância mesma desse consentimento matrimonial. Ora, tal não se daria se este não tivesse como objeto a conjunção carnal.

4. Demais. — Em todas as coisas a ação inicial corresponde à final. Ora, o matrimônio se consuma pela conjunção carnal. Logo, como se iniciou pelo consentimento, parece que este tem por objeto conjunção carnal.

Mas, *em contrário*. — Ninguém, que consinta na conjunção carnal, é virgem de alma e corpo. Ora, S. João Evangelista, depois de ter consentido no casamento, foi virgem de alma e de corpo. Logo, não consentiu na conjunção carnal.

2. Demais. — O efeito corresponde à causa. Ora, o consentimento é a causa do matrimônio. Não sendo, pois, a conjunção carnal da essência do matrimônio, resulta, que nem o consentimento, que o causa, tem por objeto a conjunção carnal.

SOLUÇÃO. — O consentimento gerador do matrimônio é o que tem por objeto, porque o efeito próprio da vontade e a coisa mesma querida. Por onde, assim está a conjunção carnal para o matrimônio, como o consentimento, que o gera, para essa mesma conjunção. Ora, o matrimônio, como se disse, não é essencialmente a conjunção carnal em si mesma, mas uma associação do homem e da mulher tendo em vista a união carnal, além do mais que por via de consequência lhes resulta, por onde lhes é dado um direito mútuo ao exercício do ato conjugal. Essa associação se chama união conjugal. Por onde é claro que bem pensavam os que disseram que consentir no matrimônio é consentir na conjunção carnal implicitamente, mas não explicitamente. O que só se pode entender como significando, que o eleito implicitamente contido na causa; porque a faculdade da conjunção sexual, em que se consentiu, é a causa da conjunção carnal, como faculdade de usar do que é nosso é a causa do uso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O consentimento no matrimônio, depois do voto de virgindade, é condenável porque esse consentimento da faculdade de praticar um ato ilícito. Assim

também pecaria quem desse a outrem o poder de tomar um depósito confiado, e não somente se lhes entregasse o depósito. Quanto ao consentimento da Santíssima Virgem diremos a seguir.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Entre irmão e irmã não pode haver o direito à conjunção carnal, nem esta se pode licitamente realizar. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa condição explícita não só ao ato do casamento é oposta, mas também à possibilidade de se realizar a conjunção carnal. E portanto contrária ao casamento.

RESPOSTA À QUARTA. – O matrimônio inicial corresponde ao consumado, como o hábito ou a potência ao ato, que é a operação.

Quanto às objeções *em contrário*, elas mostram que não há consentimento explícito na conjunção carnal. E isso é verdade.

Art. 2 — Se pode haver matrimônio quando alguém consente em casar com uma mulher por causa desonesta.

O segundo discute-se assim. — Parece que não pode haver matrimônio quando alguém consente em casar com uma mulher por causa desonesta.

1. Pois, cada coisa tem a sua razão de ser. Ora, o matrimônio é um sacramento. Logo, não pode ser feito com a intenção de outro fim senão de aquele pelo qual foi instituído por Deus, a saber, a procriação da prole.

2. Demais. — A união matrimonial vem de Deus, como está claro no Evangelho. O que Deus uniu o homem não separe. Ora, uma união feita com fim desonesto não vem de Deus. Logo, não é matrimônio.

3. Demais. — Os outros sacramentos não são válidos se não se observar o ato da Igreja. Ora, no sacramento do matrimônio a intenção da Igreja não é nenhum fim desonesto. Logo, o matrimônio contraído por uma causa desonesta não será verdadeiro casamento.

4. Demais. — Segundo Boécio, o que tende para um bom fim também é bom. Ora, o matrimônio é sempre um bem. Logo, não será matrimônio quando contraído em vista de um mau fim.

5. Demais. — O matrimônio significa a união entre Cristo e a Igreja. Ora, não pode haver aí nenhuma desonestidade. Logo, nem o matrimônio pode ser contraído por uma causa desonesta.

Mas, *em contrário*, quem batiza com a intenção de ganhar dinheiro verdadeiramente batiza. Logo, quem contrai matrimônio com uma mulher com essa mesma intenção, contrai um verdadeiro matrimônio.

2. Demais. — Isso mesmo o provam os exemplos e as autoridades citadas pelo Mestre.

SOLUÇÃO. — A causa final do matrimônio pode ser apreciada a dupla luz: essencial e acidentalmente. Essencialmente, a causa do matrimônio é aquela para qual ele é ordenado; e essa — procriar a prole e evitar a fornicção — é sempre boa. Quanto à causa accidental, pode ser a que os nubentes tinham em vista quando o contraíram. Ora, o que buscam no matrimônio não pode ser senão o que dele resulta; e além disso, não é a causa a modificada pelos efeitos, mas ao inverso. Por onde, bondade ou a malícia do matrimônio não resultarão do fim accidental, que os cônjuges se propuseram, mas estes é que serão bons ou maus, por terem feito desse fim o fim essencial do casamento. E como as causas accidentais são

infinitas, por isso pode haver infinitas causas acidentais no matrimônio, umas honestas e outras desonestas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O princípio alegado é verdadeiro quando se trata de uma causa essencial e principal. Mas o que tem um fim essencial e principal pode ter vários fins secundários essenciais e infinitos acidentais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A união conjugal pode ser entendida pela relação mesma resultante do matrimônio, a qual é sempre boa e procedente de Deus, seja qual for a sua causa. – Ou pelo ato dos que se casam; e então pode ser má e não procedente de Deus, absolutamente falando, nem repugna que um efeito provenha de Deus embora tenha uma causa má, como no caso de filhos adulterinos; pois tal efeito não provém da sua causa como sendo má, mas por ser parcialmente boa, enquanto dependente de Deus; embora dele não proceda, absolutamente falando.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A intenção da Igreja, de ministrar o sacramento, é necessária à validade de qualquer deles, de modo que não havendo intenção, não haverá sacramento. Mas a intenção da Igreja, quando tem em vista a vantagem resultante do sacramento, se refere à exata administração dele e não à sua validade. Por isso, não observadas as formalidades externas, nem por isso deixa ele de ser válido. Mas quem se omitir peca; assim quem, ao administrar o batismo, não tivesse em intenção a purificação da alma, que a Igreja tem em vista. Do mesmo modo, quem tem a intenção de contrair o matrimônio, embora não o ordene ao fim que a Igreja tem em vista, nem por isso deixa de realmente contrai-lo.

RESPOSTA À QUARTA. – O mal intencionado, não é o fim do matrimônio, mas dos contraentes.

RESPOSTA À QUINTA. – Essa união mesma é sinal da união entre Cristo e a Igreja e não obra dos que se unem. Por isso a objeção não colhe.

Questão 49: Dos bens do matrimônio.

Em seguida devemos tratar dos bens do matrimônio.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se certos bens são necessários para justificar o matrimônio.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não são necessários certos bens para justificar o matrimônio.

1. Pois, assim como a conservação do indivíduo resultante da função nutritiva é um fim visado pela natureza, assim a da espécie, resultante do matrimônio. E muito mais o é esta, quanto mais elevado é o bem da espécie sobre o individual. Ora, a função nutritiva não precisa ser justificada pelos seus bons efeitos. Logo, nem a do matrimônio.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, a amizade entre marido e mulher é natural e abrange o bem honesto, o útil e o deleitável. Ora, o em si mesmo honesto não precisa de nenhuma justificação. Logo, nem o matrimônio tem necessidade de ser justificado por nenhum bom feito.

3. Demais. — O matrimônio foi instituído como remédio e como função natural. Ora, como função natural não precisa de ser justificado; do contrário também precisava de ser já no paraíso — o que é falso, pois então, era honroso o matrimônio e o leito sem mácula, como diz Agostinho. Do mesmo modo, nem como remédio, como não o precisam os demais sacramentos, instituídos como remédios do pecado. Logo, nem o matrimônio precisa de tais justificativas.

4. Demais. — Tudo o que podemos honestamente fazer se inspira em alguma virtude. Se, pois, o matrimônio pode ser virtuoso, de nenhuma outra justificação precisa senão a das virtudes da alma. E assim não precisa ser justificado por nenhum bem, serão os que justificam os atos virtuosos.

Mas, *em contrário*, onde há indulgência há necessidade de uma justificativa. Ora, o matrimônio é justificado por uma indulgência para: com a fraqueza humana, como o diz o Apóstolo. Logo precisa ser justificado por algum bem.

2. Demais. — O concúbito matrimonial e o impuro pertencem à mesma espécie natural. Ora, o concúbito impuro é de si mesmo desonesto. Logo, para o matrimônio não ser desonesto, são necessários certos motivos, que o justifiquem e o classifiquem numa categoria moral.

SOLUÇÃO. — Nenhum homem prudente deve consentir num mal senão compensado por um bem igualou melhor. Por onde, a escolha de uma alternativa, que implica um mal necessita a justificativa de um bem anexo que, por compensação, a torne bem ordenada e honesta. Ora, a conjunção sexual entre o homem e a mulher implica um certo mal — quer seja este a veemência do prazer, que absorve a razão a ponto de tornar de fato impossível o ato intelectual, como diz o Filósofo; quer também por causa da tribulação da carne, de que fala o Apóstolo, e que hão de sofrer os casados pela solicitude com os bens temporais. Por onde, a escolha dessa união não pode ser justificada senão tendo a compensação de certas vantagens que a tornem virtuosa. E tais são os bons efeitos que o justificam e o tornam legítimo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O prazer, no ato de comer, não é veemente a ponto de, como no prazer sexual, absorver a razão. Quer por ser instinto sexual, por onde se transmite o pecado original, degenerado e corrupto, ao passo que a função nutritiva, pela qual ele não se transmite, é corrupta, mas não degenerada. Quer também por que cada qual sente com mais intensidade em si as

suas necessidades individuais que as da espécie. Por isso para provocar à comida, e obviar à necessidade individual, basta sentir o desejo de alimentar-se. Mas, para provocar o ato, cujo resultado é a conservação da espécie, a providência divina lhe acrescentou um prazer, capaz de mover até os brutos, que não cometeram o pecado original. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Esses bens justificadores do matrimônio resultam da natureza mesma dele. Por isso o casamento não precisa de ser justificado por eles como por motivos externos, mas como sendo a causa da justificação mesma que lhe é natural.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O matrimônio, pelo fato mesmo de ser uma função natural ou um remédio contra o pecado, é por natureza um bem útil e honesto; mas essas duas qualidades lhe convêm em virtude dos bens que lhe são inerentes e o tornam uma função natural e um remédio da concupiscência.

RESPOSTA À QUARTA. – Um ato virtuoso tem a sua justificativa tanto na virtude, que é o seu princípio elícito, como nas circunstâncias, seus princípios formais. Ora, os bens do matrimônio estão para ele como as circunstâncias para os atos virtuosos; donde resulta que o ato conjugal pode ser virtuoso.

Art. 2 — Se o Mestre das Sentenças determinou com acerto os bens do casamento: a fidelidade, os filhos e o Sacramento.

O segundo discute-se assim. — Parece que o Mestre das Sentenças não determinou com acerto os bens do casamento; a fidelidade, os filhos e o sacramento.

1. Pois, os homens não casam só com o fim de ter filhos e criá-los, mas como um consórcio de toda a vida, partilhando-lhe os trabalhos como diz Aristóteles. Logo, assim como coloca os filhos entre os bens do matrimônio, também devia neles incluir a partilha dos trabalhos.

2. Demais. — A união entre Cristo e a Igreja, de que o casamento é o símbolo, se perfaz na caridade. Logo, entre os bens do matrimônio devia incluir, antes, a caridade que a fidelidade.

3. Demais. — O matrimônio, assim como proíbe a qualquer dos cônjuges ter relações carnis com outra pessoa, assim também exige que um pague ao outro o seu débito. Ora, o primeiro dever é imposto pela fidelidade, no dizer do Mestre. Logo, por causa do pagamento do débito, a justiça devia ser enumerada entre os bens do matrimônio.

4. Demais. — O matrimônio, sendo símbolo da união entre Cristo e a sua Igreja, há de ser indissolúvel e ter portanto unidade, de modo que seja a união entre um homem e uma mulher. Ora, o sacramento, computado entre os três bens do casamento, concerne a indissolubilidade. Logo, devia acrescentar um outro bem, concorrente à unidade.

Mas, *em contrário*. — A enumeração do Mestre parece excessiva. Porque uma só virtude basta a tornar virtuosa uma só ação. Ora, a fidelidade é uma só virtude. Logo, não devia acrescentar os dois outros bens para justificar o matrimônio.

2. Demais. — O útil e o honesto não tem a mesma razão de ser, pois se dividem um do outro por contrariedade. Ora, o matrimônio é útil por causa dos filhos que gera. Logo, os filhos não devem ser contados entre os bens justificativos do matrimônio.

3. Demais. – Nada deve ser considerado como propriedade ou condição de si mesmo. Ora, os referidos bens são aduzidos como umas condições do matrimônio. Logo, sendo o matrimônio um sacramento, não deve o sacramento ser computado entre os bens do matrimônio.

SOLUÇÃO. – O matrimônio é tanto uma função da natureza como um sacramento da Igreja. Ora, como função da natureza, se ordena para dois fins, como qualquer outro ato de virtude. Desses, um é exigido do agente, a saber, a intenção posta no fim devido. E então se consideram os filhos como um dos bens do matrimônio. – Outro é o fim a que deve o ato subordinar-se, que deve ser unicamente bom por se exercer sobre a sua matéria própria. E tal é a fidelidade que adstringe o marido a ter relação com sua mulher e não com outra. Mas além disso o casamento ainda tem outra bondade como sacramento. E tal o significa a denominação mesma de sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Por filhos se entende não só a procriação, mas também a educação deles, para a qual, como para o fim, se ordenam todos os trabalhos partilhados por marido e mulher, enquanto unidos pelo matrimônio. Pois, os pais naturalmente entesouram para os filhos, na expressão do Apóstolo. E assim, os filhos são como o fim principal, que inclui o secundário.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fidelidade não é tomada aqui como a virtude teologal da fé, mas como parte da justiça, enquanto significa a realização das coisas ditas, para se ficar fiel às promessas. O casamento sendo, pois, um contrato, é uma promessa de um determinado homem a se unir com uma determinada mulher.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como, pela promessa de casamento, cada um se obriga a não ter relações com pessoa estranha, assim também a pagar mutuamente o débito. E esta obrigação é até mais essencial, por ser a consequência do poder que os esposos mutuamente se conferem um sobre o outro. Por isso esses dois compromissos se incluem na fidelidade. O texto das Sentenças porém menciona apenas o compromisso menos manifesto.

RESPOSTA À QUARTA. – Pela palavra sacramento não devemos entender só a indissolubilidade, mas também todas as consequências resultantes de significar o casamento a união de Cristo com a sua Igreja. – Ou devemos responder, que a unidade a que a objeção se refere, concerne à fidelidade, como a indivisão ao sacramento.

RESPOSTA À QUINTA. – A fidelidade não é tomada aqui por nenhuma virtude particular, mas por uma condição da virtude, donde tira ela a sua denominação, considerada como parte da justiça.

RESPOSTA À SEXTA. – Assim como o uso moderado de um bem útil assume a natureza de honesto, não por ser útil, mas pela razão que torna o uso reto, assim também a destinação de uma coisa para um bem útil pode torná-la boa e virtuosa, em virtude da razão que lhe dá um destino conveniente. E assim o matrimônio desde que se ordena à procriação de filhos, é um bem ao mesmo passo útil e honesto, enquanto devidamente ordenado.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Como ensina o Mestre, sacramento aqui não significa o matrimônio mesmo, mas a sua indissolubilidade, sinal da mesma realidade que o casamento. – Ou devemos responder, que embora o matrimônio seja um sacramento, uma coisa é ser ele o que é, e outra, ser sacramento; pois não foi instituído só para ser o sinal de uma coisa sagrada, mas também para ser uma função da natureza. Por onde, a qualidade de sacramento é uma condição acrescida ao matrimônio em si mesmo considerado, donde também tira a sua legitimidade. Por isso a sua sacramentalidade para assim dizermos, se enumera entre os bens que o legitimam. Eis porque pelo terceiro bem do matrimônio – o

de ser um sacramento – não só se entende a indissolubilidade, mas ainda tudo o que lhe concerne a significação.

Art. 3 — Se o sacramento é o mais principal entre os bens do matrimônio.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o sacramento não é o mais principal entre os bens do matrimônio.

1. Pois, em tudo o fim é mais importante, como diz Aristóteles. Ora, a procriação é o fim do matrimônio. Logo, é o fim mais principal dele.

2. Demais. — O mais principal para a espécie é a diferença, que a completa, do que o gênero; assim como a forma também o é mais que a matéria, na constituição de um ser natural. Ora, o sacramento cabe ao matrimônio em razão do seu gênero; ao passo que a procriação e a fidelidade, em razão da diferença, enquanto é um determinado sacramento. Logo, esses dois bens são os mais principais no matrimônio, do que o ser ele um sacramento.

3. Demais. — Assim como o matrimônio pode existir sem filhos e sem fidelidade, assim também o pode sem indissolubilidade. Tal se dá quando um dos cônjuges entra em religião antes de ser o matrimônio consumado. Logo, também por esta razão o sacramento é o bem mais principal do matrimônio.

4. Demais. — O efeito não pode ser mais principal que a sua causa. Ora, o consentimento, que é a causa do matrimônio, frequentemente se muda. Logo, também o matrimônio pode romper-se. E portanto a indissolubilidade nem sempre acompanha o matrimônio.

5. Demais. — Os sacramentos, que produzem efeito perpétuo, imprimem caráter. Ora, o matrimônio não imprime caráter. Logo, não é perpetuamente indissolúvel. Portanto, como o matrimônio não deixa de existir por falta de filhos, assim também pode existir sem o sacramento. Donde a mesma conclusão que antes.

Mas, *em contrário*. — O que entra na definição de uma coisa é o que ela tem de mais essencial. Ora, a indivisão, que pertence ao sacramento, entra na definição supra-referida do matrimônio, mas não a prole nem a fidelidade. Logo, o sacramento é, dentre os outros atributos do matrimônio, o mais essencial.

2. Demais. - A virtude divina, que obra nos sacramentos, é mais eficaz que a virtude humana. Ora, a procriação e a fidelidade são bens do matrimônio enquanto função da natureza; mas sacramento, enquanto instituição divina. Logo, o sacramento é mais principal bem do matrimônio que os outros dois.

SOLUÇÃO. — Uma realidade pode ser mais principal que outra de dois modos: ou por mais essencial ou mais excelente.

Se por mais excelente, então a todos os respeitos o sacramento é mais principal dentre os três bens do matrimônio. Pois, lhe concerne enquanto sacramento da graça. Ao passo que os outros dois bens lhe pertencem, enquanto função da natureza. Ora, a perfeição da graça é mais excelente que a da natureza. Se porém é considerado mais principal o mais essencial, então devemos distinguir, porque a fidelidade e a prole podem ser consideradas a dupla luz. — Primeiro, em si mesmas. E então implicam o uso do matrimônio, donde resulta a procriação de filhos e o pacto conjugal. A indissolubilidade, por seu lado, que implica o sacramento, pertence ao matrimônio em si mesmo considerado; pois do fato mesmo de os cônjuges, pelo pacto conjugal, conferirem-se mútuo poder, um sobre o outro, e perpetuamente,

resulta que não podem separar-se. Donde vem, que o matrimônio nunca existe sem a indissolubilidade; ao passo que pode existir sem a fidelidade e sem a prole, pois a existência de uma coisa não depende do seu uso. E assim, o sacramento é um bem mais essencial ao matrimônio que a fidelidade e a prole. — Mas a fidelidade e a prole podem ser vistas à luz dos seus princípios próprios, tomando por prole, a intenção de procriar, e por fidelidade o dever de a observar; sem o que o matrimônio não pode subsistir. Pois tudo isso resulta do matrimônio, em virtude do próprio pacto conjugal. E a ponto de, se o consentimento exprimisse algo de contrário a esses dois bens, que produzem o matrimônio, este verdadeiramente não existiria. Ora, assim entendendo a fidelidade e a prole, resulta que a prole é o essencialíssimo no matrimônio; depois vem a fidelidade, e em terceiro lugar, o sacramento. Assim também ao homem é mais essencial a natureza humana que a graça, embora a graça seja mais excelente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O fim intencionado é o primeiro existente; mas enquanto consentido vem em último lugar. O mesmo se dá com a prole entre os bens do matrimônio. Por isso é, de certo modo necessário, e de certo outro, não.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O sacramento, mesmo considerado como o terceiro bem do matrimônio, pertence-lhe como diferença. Pois, chama-se sacramento por exprimir uma realidade sagrada determinada, que o matrimônio significa.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As núpcias, segundo Agostinho, são um bem dos mortais. Por isso, na ressurreição, nem as mulheres terão maridos, nem os maridos mulheres, na expressão do Evangelho. Por isso, o vínculo do matrimônio não subsiste além do tempo desta vida, em que foi contraído; chama-se por isso indissolúvel, porque não pode nesta vista ser rompido. Mas pode sê-lo pela morte, quer do corpo, posterior à conjunção carnal; quer pela morte espiritual tratando-se da união espiritual.

RESPOSTA À QUARTA. — O consentimento, que gera o matrimônio, não é materialmente perpétuo, i, é., quanto à substância do ato, porque a esse ato cessado pode suceder-lhe o contrário. Contudo, formalmente falando, é perpétuo, ter por objeto a indissolubilidade do vínculo. Do contrário não geraria o matrimônio; pois, consentir em casar temporariamente com uma mulher não gera o matrimônio. E quando digo formalmente quero significar que o ato se especifica pelo seu objeto. Assim sendo, o matrimônio haure no consentimento a sua indissolubilidade.

RESPOSTA À QUINTA. — Os sacramentos que imprimem caráter conferem o poder de praticar atos espirituais; mas o matrimônio confere o de praticar atos corporais. Por isso o matrimônio, em razão do poder que os cônjuges se conferem um sobre o outro, convém com os sacramentos que imprimem caráter, e daí tira a sua indissolubilidade, como diz o Mestre; mas deles difere, por dar o poder de só praticar atos corpóreos. Donde vem que não imprime caráter espiritual.

Art. 4 — Se o ato conjugal pode ser justificado pelos referidos bens, de modo a não ser absolutamente pecado.

O quarto discute-se assim. — Parece que o ato conjugal não pode ser justificado pelos referidos bens, de modo a não ser absolutamente pecado.

1. Pois, quem prefere sofrer a perda de um maior bem, para salvar um menor, peca, porque procede desordenadamente. Ora, o bem da razão, que sofre detrimento com o ato conjugal, é maior bem que os três antes referidos. Logo, esses bens referidos não bastam a justificar o concúbito conjugal.

2. Demais, – Na ordem moral o bem acrescentado ao mal torna todo o bem mau e não, todo o mal bom; pois, uma só circunstância má torna o ato mau, ao contrário, uma só circunstância boa não o torna bom. Ora, o ato conjugal, em si mesmo, é mau, pois se não o fosse não precisaria ser justificado. Logo, os bens acrescentados ao matrimônio não o podem tornar bom.

3. Demais. – Sempre as paixões desregradas causam vícios morais. Ora, os bens do matrimônio não fazem com que não seja desregrado o prazer do ato conjugal. Logo, não o podem excusar de ser pecado.

4. Demais. – A vergonha só é causada pela turpitude de um ato, segundo Damasceno. Ora, os bens do matrimônio não tiram ao ato sexual o caráter de vergonha. Logo, não pode ele ser isento de pecado.

Mas, *em contrário*. – O concúbito conjugal não difere da fornicação senão pelos bens do matrimônio. Se pois, estes não bastassem a escusá-lo, então o matrimônio sempre permaneceria ilícito.

2. Demais. – Os bens do matrimônio se comportam, em relação ao ato conjugal, como circunstâncias próprias conforme se disse. Ora, essas circunstâncias são suficientes a fazer com que um ato não seja mau. Logo, também os referidos bens podem excusar o matrimônio, de modo que não seja absolutamente pecado.

SOLUÇÃO. – Um ato pode ser escusado de dois modos. – Primeiro, em relação a quem praticou de maneira que lhe não seja imputado como culpa, embora mau; ou, pelo menos, que não lhe o seja, como tão grande culpa. Assim, dissemos que a ignorância excusa o pecado, total ou parcialmente. – Noutro sentido dissemos que um ato por si mesmo escusado, de modo que não seja mau. Ora, neste último sentido, dissemos que os bens do matrimônio o justificam.

Mas, na ordem moral, desde que um ato não é mau, é bom, pois não há atos indiferentes, como dissemos no segundo livro. Mas um ato humano pode ser bom a dupla luz. – Primeiro, por ser virtuosamente bom. E assim um ato é bom pelas causas que o constituem num meio termo. Ora, tal o resultado, no matrimônio, da fidelidade e da prole, como do sobre dito se colhe – De outro modo um ato é bom pela bondade do sacramento; e então dissemos, não somente que o ato é bom, mas também que é santo. E essa bondade, pela qual significa a união de Cristo com a Igreja. Donde se conclui claramente, que os referidos bens bastam suficientemente a justificar o ato conjugal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O ato conjugal não faz o homem perder o bem habitual da razão, mas só o atual. Nem há mal em um ato, genericamente melhor, sofrer por vezes interrupção, para dar lugar a um ato menos bom. Isso pode se fazer sem pecado, com no caso de quem deixa momentaneamente a contemplação para vacar à ação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção procederia se o mal inseparável do concúbito fosse o mal da culpa. Ora, não é, nas circunstâncias atuais o da culpa, mas só o da pena, consistente na desobediência da correspondência à razão. Logo, objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O excesso da paixão que a torna viciosa, não se funda na intensidade quantitativa dela, mas sua relação com a razão. Por onde, só então a paixão se reputa desregrada quando ultrapassa os limites da razão. Ora, o prazer que acompanha o ato conjugal, embora seja quantitativamente intensíssimo, contudo não excede, antes do seu princípio, os limites prefixos pela razão, embora, enquanto dura o prazer, a razão não possa fazê-los valer.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa turpitude inerente ao ato conjugal e que o torna vergonhoso é a turpitude da pena e não a da culpa; pois, qualquer defeito naturalmente nos causa vergonha.

Art. 5 — Se o ato conjugal pode ser justificado mesmo sem os bens do matrimônio.

O quinto discute-se assim. — Parece que o ato conjugal pode ser justificado mesmo sem os bens do matrimônio.

1. Pois, quem busca o ato conjugal, apenas levado do instinto, não visa os bens do matrimônio, que pertencem à graça ou à virtude. Ora, levados à prática desse ato só pelo apetite natural, não cometemos nenhum pecado. Pois, nada de natural é mau, porque o mal é contrário à natureza e à ordem, na expressão de Dionísio. Logo, o ato conjugal pode ser justificado mesmo sem os bens do matrimônio.

2. Demais. — Quem pratica o ato conjugal para evitar a fornicção não visa nenhum dos bens do matrimônio. Ora, segundo parece, esse tal não peca; pois o matrimônio foi concedido à fraqueza humana, para se evitar a fornicção, como o ensina o Apóstolo. Logo, o ato conjugal pode ser justificado, mesmo sem os bens do matrimônio.

3. Demais. — Quem usa do que é seu como quer, não procede contra a justiça; e assim não peca, segundo parece. Ora, o matrimônio torna a mulher um bem do seu marido, e ao contrário. Logo, se usam mutuamente um do outro, levados da concupiscência, parece que não cometem pecado. Onde a mesma conclusão que antes.

4. Demais. — Um ato genericamente bom não se torna mau, senão quando feito com má intenção. Ora, o ato conjugal, que o marido pratica com sua mulher, é genericamente bom. Logo, não pode ser mau senão quando praticado com má intenção. Mas pode ser praticado com boa intenção, mesmo não se tendo em vista nenhum dos bens do matrimônio. p.ex., quando quem o pratica visa conservar a saúde do corpo ou consegui-la. Logo, parece que esse ato pode justificar-se, mesmo sem se ter em vista os bens do matrimônio.

Mas, *em contrário*. — Removida a causa, removido fica o efeito. Ora, a causa da legitimidade do ato conjugal são os bens do matrimônio. Logo, não pode esse ato ser justificado, sem eles.

2. Demais. — O ato referido não difere do ato da fornicção, senão pelos bens supra referidos. Ora, o concúbito fornicário é sempre um mal. — Logo, o ato conjugal também será sempre mau, não sendo justificado pelos referidos bens.

SOLUÇÃO. — Assim como os bens do matrimônio, enquanto habituais, tornam-no legítimo e santo, assim, enquanto atualmente intencionados, tornam legítimo o ato conjugal, no tocante àqueles dois bem; sempre concernentes a esse ato. Por onde, quando os cônjuges convêm na prática da conjunção carnal, com o fim de terem filhos, o que pertence à fidelidade, ficam totalmente isentos de pecado. O terceiro bem não concerne porém ao uso do matrimônio, mas à essência dele, como dissemos. Por isso torna o matrimônio honesto, mas não o seu ato, de modo que este fosse sem pecado; pois os cônjuges só convêm em lhe dar uma significação espiritual. Por onde, os cônjuges só podem consumir a conjunção carnal, sem pecado, por duas razões: com o fim de ter filhos e de pagar o débito. Do contrário sempre é pecado, ao menos venial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A prole, enquanto bem do sacramento, é mais excelente que a prole enquanto bem da natureza. Pois, a natureza visa a procriação para se conservar o bem da espécie; mas o bem do sacramento implica que os filhos serão, além disso, ordenados para o seu fim último, que é Deus. Por onde, e forçosamente o fim visado pela natureza, que são os filhos, há de referir-se, atual ou habitualmente, à intenção da procriação, como bem do sacramento. Do contrário se ficaria no plano da criatura, o que não pode ser sem pecado. Por isso, quem pratica o ato conjugal, só levado pelo instinto natural, não fica absolutamente isento de pecado, senão ordenando o movimento da natureza atual ou habitualmente, para o bem ulterior da prole, enquanto bem do sacramento. Nem daí se segue seja mau o instinto da natureza; mas que é imperfeito, se não se ordena a um bem ulterior do matrimônio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem praticar o ato conjugal, com o fim de evitar o outro cônjuge de fornicar, nenhum pecado comete; pois, é um modo de cumprir o dever, pertencente ao bem da fidelidade. Praticá-lo porém, para evitar a si próprio cair na fornicção, é fazer uma coisa supérflua e cometer pecado venial. Nem o matrimônio foi instituído com esse fim senão por indulgência, que supõe o pecado venial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Só uma circunstância boa não basta para tornar um ato bom. Por onde, não será um uso qualquer do que é nosso que o tornará bom, mas o uso devido, segundo todas as circunstâncias.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora a intenção de conservar a saúde não seja má em si mesma, contudo torna-se má quando pretendemos conservá-la por um meio não ordenado para tal. Assim, o caso de quem, no sacramento do batismo, só buscasse a saúde do corpo. Ora, o mesmo se dá, no caso vertente, em relação ao ato matrimonial.

Art. 6 — Se sempre que o marido tem conjunção com a esposa, não intencionando nenhum dos bens do matrimônio, mas só o prazer, peca mortalmente.

O sexto discute-se assim. — Parece que sempre que o marido tem conjunção com a esposa, não intencionando nenhum dos bens do matrimônio mas só o prazer, peca mortalmente.

1. Pois, diz Jerônimo: Os prazeres que se buscam nos amplexos com mulheres públicas são condenáveis também, quando procurados na prática do ato conjugal. Ora, nada é condenável senão o pecado mortal. Logo, buscar o marido a relação conjugal, só por prazer, é sempre pecado mortal.

2. Demais. — Consentir no prazer carnal é pecado mortal, como se disse. Ora, quem busca na relação com a esposa o prazer carnal consente nele. Logo, peca mortalmente.

3. Demais. — Quem usa da criatura, sem a referir a Deus, se limita ao gozo dela; o que é pecado mortal. Ora, quem usa da sua mulher, pelo só prazer, não refere esse uso a Deus. Logo, peca mortalmente.

4. Demais. — Ninguém deve ser excomungado, senão por pecado mortal. Ora, quem tiver relação com sua esposa, só para satisfazer a concupiscência, fica proibido de entrar na Igreja, no dizer do Mestre, como se tivesse sido excomungado. Logo, todo indivíduo nessas condições peca mortalmente.

Mas, *em contrário*, tal concúbito, segundo Agostinho, é enumerado entre os pecados quotidianos, pelos quais se reza o Padre Nosso etc., como diz o Mestre. Ora, esses não são pecados mortais. Logo, etc.

2. Demais. - Quem se alimenta só pelo prazer de comer não peca mortalmente. Logo, pela mesma razão, quem usa de sua mulher só com o fim de saciar a concupiscência.

SOLUÇÃO. – Certos são de opinião, que sempre há pecado mortal quando a razão principal da conjunção marital é satisfazer a concupiscência. Pecado venial haverá quando o prazer por um motivo acessório. Quando, enfim, o prazer for totalmente desprezado e causar desagrado, então será o ato por completo isento de pecado venial. De modo que buscar nesse ato o prazer é pecado mortal; aceitar o prazer que o acompanha é pecado venial; e desprezá-lo é a perfeição. Mas isto não pode ser. Porque, segundo o Filósofo, devemos julgar do mesmo modo um prazer e o ato de que ele resulta; pois, de um bom ato resulta um legítimo prazer, e de uma ação má, um prazer mau. Por onde, o ato do matrimônio, não sendo em si mesmo mau, também nem sempre será pecado mortal buscar o prazer dele resultante.

E assim, devemos responder, que se se buscar o prazer com desprezo da honorabilidade do matrimônio, não considerando a esposa como tal, mas apenas como mulher, com a intenção de consumir o ato com ela, mesmo que não fosse esposa, será pecado mortal. Quem assim procede se chama para isso amante ardente da esposa, porque esse ardor transborda dos bens do matrimônio. Se porém o prazer for procurado dentro dos limites do matrimônio, de modo que não se quisesse tê-lo com outra a não ser com a esposa, então o até é pecado venial.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Um marido buscará na sua esposa o prazer que iria pedir a uma mulher pública, quando da esposa outra coisa não esperasse senão o que poderia esperar de uma prostituta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Consentir numa relação sexual, que seja pecado mortal, pecado mortal também será; ora, o prazer do ato conjugal não é dessa natureza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem não refere a Deus o prazer, no momento mesmo em que o goza, nem por isso nele coloca o fim último da vontade; do contrário o procuraria indiferentemente em qualquer parte. Donde pois não se segue, que goze da criatura por ela mesma; mas que dela usa para seu gozo, se referindo-se a si mesmo a Deus habitualmente, embora não atualmente.

RESPOSTA À QUARTA. – Esse modo de falar não significa que o homem merecesse a excomunhão por causa do seu pecado, mas porque se tornou inepto para a vida espiritual, desde que, por esse ato, se fez totalmente carne.

Questão 50: Dos impedimentos do matrimônio em geral.

Em seguida devemos tratar dos impedimentos do matrimônio em geral; segundo, em especial.

Art. único — Se os impedimentos ao matrimônio foram bem determinados.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os impedimentos ao matrimônio não foram bem determinados.

1. Pois, o matrimônio entra na divisão geral dos sacramentos. Ora, aos outros não se lhes determinam impedimentos. Logo, também não se devem determinar do matrimônio.

2. Demais. — Quanto mais imperfeita é uma coisa, menos numerosos devem ser os obstáculos oferecidos à sua realização. Ora, o matrimônio é o menos perfeito dos sacramentos. Logo, não se lhe devem opor nenhuns impedimentos, ou muito poucos.

3. Demais. — Onde há uma doença há sempre um remédio a lhe ser aplicado. Ora, à concupiscência para a qual se permitiu o casamento como remédio, todos estão sujeitos. Logo, não deve haver nenhum impedimento, que torne uma pessoa completamente incapaz de o contrair.

4. Demais. — Ilegítimo se chama ao que é contra a lei. Ora, esses impedimentos, que põem obstáculos ao matrimônio, não são contra a lei natural, pois não surgem igualmente em cada época da história do gênero humano. Assim, o impedimento resultante do grau de consangüinidade aparece com um motivo de proibição mais numas épocas que noutras. Entretanto, a lei humana, segundo parece, não pode estabelecer impedimentos ao casamento, porque o matrimônio não é de instituição humana, mas divina, como todos os outros sacramentos. Logo, não se devem estabelecer ao casamento impedimentos especiais, que tornem certas pessoas ineptas para o contrair.

5. Demais. — O ilegítimo e o legítimo diferem entre si como o que é contra a lei do que não o é. Onde não há lugar para um meio termo, pois são opostos por afirmação e negação. Logo, não pode haver nenhuns impedimentos ao matrimônio que constituíssem em certas pessoas como médias entre as capazes de se casar e as incapazes.

6. Demais. — A união do homem e da mulher só é permitida no casamento. Ora, toda união ilícita deve ser dissolvida. Logo, um impedimento à realização do casamento anulará por isso mesmo o já realizado. E assim não se devem opor obstáculos ao casamento, que o impeçam de ser contraído, sem diminuir o matrimônio já realizado.

7. Demais. — Nenhum impedimento pode privar uma realidade de um elemento que lhe entra na definição. Ora, a indissolubilidade entra na definição do matrimônio. Logo, não podem existir nenhuns impedimentos dirimentes do matrimônio já contraído.

Mas, *em contrário*. — Os impedimentos ao matrimônio devem ser em número infinito, porque o casamento é um bem. Ora, de modos infinitos pode um bem ser defeituoso, como diz Dionísio. Logo, infinitos são os impedimentos do casamento.

2. Demais. — Os impedimentos do matrimônio se fundam nas condições particulares das pessoas. Ora, essas condições são em número infinito, Logo, também os impedimentos ao casamento.

SOLUÇÃO. – No matrimônio devemos distinguir, como nos demais sacramentos, o que lhe é essencial do que lhe pertence apenas à solenidade. E como, pondo-se de parte o que lhe pertence à solenidade, do mesmo modo que nos outros sacramentos, ainda o matrimônio continua sendo verdadeiro sacramento, por isso os impedimentos contrários à sua solenidade, não fazem com que deixe de ser verdadeiro matrimônio. E esses impedimentos dizemos que o impedem de ser contraído, mas não dirimem o casamento já contraído. Tal o que resulta da proibição da Igreja ou do tempo feriado. Donde os versos:

O proibido pela Igreja e o tempo feriado impedem a celebração, sem anular o celebrado.

Ao contrario, os impedimentos contrários ao que é da essência do matrimônio, fazem com que o casamento contraído não seja verdadeiro matrimônio. Por isso se diz que esses impedimentos não só impedem o matrimônio de ser contraído, mas ainda dirimem o já celebrado. O que está incluso nestes versos:

o erro, a condição, o voto, o parentesco, o crime,

A disparidade de culto, a violência, a ordem,

o ligamen, a honestidade,

Se tens afinidade, se fores impotente,

Tudo isto junto impede, o casamento e anula o já contraído.

E o número destes impedimentos pode justificar-se assim. O matrimônio pode ser impedido por parte do contrato mesmo dele ou por parte dos contraentes. Do primeiro modo, como o contrato do matrimônio se faz pelo consentimento voluntário, que fica eliminado pela ignorância e pela violência, dois serão os impedimentos: a violência, isto é, a coação; e o erro, causado pela ignorância. Por isso o Mestre enumerou esses dois impedimentos ao tratar da causa do matrimônio. Agora passa a tratar dos resultantes das pessoas dos contraentes. Esses assim se classificam. Pode alguém estar impedido de contrair matrimônio, ou absolutamente falando, ou com a uma certa pessoa.

Se em sentido absoluto, só não o poderão contrair com mulher nenhuma por incapacidade de realizar o ato conjugal. O que de dois modos pode ser: – Primeiro, porque não o pode de fato; e isso absolutamente, e então é o impedimento chamada de impotência; ou não pode livremente e esse é o impedimento chamado de condição servil. – Segundo, pelo não poder licitamente. E isto por estar obrigado à continência. O que de dois modos pode dar-se. Ora, em virtude de uma função assumida, e tal é o impedimento da ordem. Ou por ter emitido um voto, e será o impedimento do voto.

Quanto aos impedimentos, não absolutos, mas relativos a uma determinada pessoa são os seguintes. – O resultante de uma obrigação já assumida para com outra pessoa; assim, quem já casou com uma não pode casar com outra; e esse é o impedimento de ligamen, isto é, do matrimônio. – Ou resulta da inadaptabilidade de situações entre duas pessoas. E isto por três razões. – Primeiro, por causa da grande distância de situações; e tal é a disparidade de culto. – Segundo, pela mínima proximidade donde três impedimentos: o parentesco, ou a proximidade entre duas pessoas em si mesmas consideradas; a afinidade, ou a proximidade entre duas pessoas em razão de uma terceira unida pelo matrimônio; e a justificação da honestidade pública, quando há proximidade entre duas pessoas em razão de uma terceira ligada por esponsais. – Terceiro, pela conjunção ilegítima precedente, sendo esse o impedimento do crime de adultério anteriormente com ela cometido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Também pode haver impedimentos à celebração dos outros sacramentos, se for emitido o que lhes pertence à essência ou à solenidade, como dissemos. Contudo determinam-se impedimentos mais para o matrimônio, que para os outros sacramentos, por três razões. – Primeiro, porque o matrimônio supõe duas pessoas; e assim pode ficar impedido por mais modos, que os outros sacramentos, que só se administram a uma pessoa em particular. – Segundo, porque o matrimônio tem em nós a sua causa; e certos dos outros a tem em Deus. Por isso, à penitência, que de certo modo também em nós tem a sua causa, o Mestre assinou certos impedimentos, como a hipocrisia, a zombaria e outros tais. – Terceiro, porque os outros sacramentos são objeto de preceito, ou de conselho quando se trata de bens mais perfeitos. Ao passo que o matrimônio é matéria de indulgência; como sendo um bem menos perfeito. Por isso, a fim de se lhe dar ocasião de melhor se aperfeiçoar, mais impedimentos se determinaram ao matrimônio que aos outros sacramentos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Bens mais perfeitos podem ficar impedidos de mais modos, por exigirem mais condições. Mas, um bem imperfeito, que também exige várias condições também terá o obstáculo de vários impedimentos. – Tal o caso do matrimônio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colheria, supondo que não houvesse outros remédios com que se pudesse com maior eficácia obviar à concupiscência. – O que é falso.

RESPOSTA À QUARTA. – Consideram-se inábeis para contrair matrimônio os que contrariam a lei reguladora dele. Ora, enquanto função da natureza, o matrimônio é regulado pela lei natural; enquanto sacramento, pelo direito divino; e enquanto função social, pela lei civil. Por onde, qualquer dessas leis pode tornar uma pessoa inábil para o contrair. Nem há limite com os outros sacramentos, que são apenas sacramentos. Ora, a lei natural recebe determinações diversas segundo as diversas situações da humanidade. E o direito positivo também varia segundo as diversas condições dos homens nos diversos tempos. Por isso, conforme a diversidade dos tempos, são as pessoas que o Mestre considera ineptos para contrair matrimônio.

RESPOSTA À QUINTA. - Uma lei pode proibir em geral, ou só em relação a certos casos. Por onde, entre estar totalmente de acordo com a lei e totalmente contra ela – que são opostos por contrariedade, e não por afirmação e negação – há um meio termo consistente em estar de certo modo de acordo com a lei e, de certo outro, contra. E por isso certas pessoas se consideram numa situação média entre as absolutamente capazes e as absolutamente incapazes de contrair matrimônio.

RESPOSTA À SEXTA. – Os impedimentos não dirimentes do matrimônio já contraído, são um obstáculo ao nubente, não de contrair o matrimônio, mas de o poder fazer lícitamente. Contudo, uma vez contraído, é válido, embora peque o contraente. Assim como quem consagrasse, depois de ter comido, pecaria por agir contra uma determinação da Igreja; contudo celebraria realmente o sacramento, porque o jejum do consacrante não é necessário para a validade da sua consagração.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Não se diz que os referidos impedimentos dirimem o matrimônio contraído, como se rompessem um verdadeiro matrimônio feito de acordo com a lei; mas que dirimem como contrair de fato e não de direito. Por onde, o impedimento sobreveniente ao matrimônio já realizado, não pode rompê-lo.

RESPOSTA À OITAVA. – Os obstáculos capazes de impedir acidentalmente um bem são infinitos, como o são todas as causas acidentais. Ao contrário, todas as causas capazes de impedir diretamente um bem,

são, como as causas constituintes, determinadas. Porque as causas eficientes da destruição e da produção de um ser são opostas, ou as mesmas, mas agindo em sentido contrário.

RESPOSTA À NONA. – As condições das pessoas particulares, cada uma de per si, são infinitas; mas, em geral, podem ser reduzidas a um número certo. Assim o demonstraram a medicina e todas as artes operativas, que consideram as circunstâncias particulares, das quais depende cada ato.

Questão 51: Do impedimento do erro.

Em seguida devemos tratar dos impedimentos especiais do matrimônio. E primeiro, do impedimento do erro.

E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se o erro deve ser considerado como um impedimento essencial ao matrimônio.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o erro não deve ser considerado como um impedimento especial do matrimônio.

1. Pois, o consentimento, que é a causa do matrimônio tem os mesmos impedimentos que o voluntário. Ora, o voluntário, segundo o Filósofo, pode ser eliminado pela ignorância. A qual não é idêntica ao erro; pois, ao passo que a ignorância implica a ausência de conhecimento, o erro supõe o conhecimento; consistindo em tomar o falso como verdadeiro, segundo Agostinho. Logo, não o erro, mas antes, a ignorância é que deverá ser considerada impedimento ao matrimônio.

2. Demais. — Impedimento essencial ao matrimônio pode ser o que lhe contraria os bens. Ora, tal não é o erro. Logo, não é impedimento essencial ao matrimônio.

3. Demais. - Assim como o consentimento é necessário para haver matrimônio, assim a intenção para haver batismo. Ora, quem batizar João, crendo batizar Pedro, nem por isso deixa de batizar verdadeiramente. Logo, o erro não exclui o matrimônio.

4. Demais. — Entre Lia e Jacó houve verdadeiro matrimônio. Ora, houve erro. Logo, o erro não exclui o matrimônio.

Mas, *em contrário*, lê-se no Digesto: Que há de mais contrário ao consentimento que o erro? Ora, o consentimento é necessário para o matrimônio. Logo, o erro o impede.

2. Demais. — Consentimento implica de certo modo o voluntário; pois, o voluntário, segundo o Filósofo, Gregório Niseno e Damasceno, tem o seu princípio no ajuste conhecente das contingências particulares da ação que pratica. Ora, isso não se dá com quem erra. Logo, o erro impede o matrimônio, o que é de natureza a impedir uma causa impede-lhe também o efeito. Ora, o consentimento é a causa do matrimônio, como se disse. Logo, o que anula o consentimento também anula o matrimônio. Ora, o consentimento é um ato da vontade, que pressupõe o ato do intelecto. Por onde, a falta daquele acarreta necessariamente a deste. Portanto, quando o erro impede o conhecimento, também há de impedir o consentimento; e logo, o matrimônio.

E assim, por direito natural, o erro anula o casamento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ignorância, absolutamente falando, difere do erro; pois, ao passo que por natureza exclui todo ato de conhecimento, o erro nos leva a julgar mal de um determinado objeto. Contudo, quanto ao efeito de impedir o voluntário, não há diferença entre ignorância e erro. Pois, só pode impedi-lo a ignorância acompanhada do erro; porque o ato da vontade pressupõe uma apreciação ou um juízo sobre o projeto de uma ação intencionada; e portanto, havendo ignorância, haverá necessariamente erro. Por isso o erro é considerado como a causa próxima da falta de consentimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o erro, em si mesmo, não contrarie o matrimônio, contraria-o porém na sua causa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O caráter do batismo não é diretamente infundido pela intenção de quem batiza; mas pelo rito material realizado exteriormente. A intenção não tem outro resultado senão adaptar o elemento material do seu efeito próprio. Ao contrário, o vínculo conjugal é causado diretamente. Logo, não há símile.

RESPOSTA À QUARTA. – Como ensina o Mestre das Sentenças, o matrimônio entre Lia e Jacó, não se consumou pelas relações carnavais havidas por engano, mas pelo consentimento posterior. Contudo ficaram escusados de pecado, como diz o Mestre, na mesma distinção.

Art. 2 — Se todo erro impede o matrimônio.

O segundo discute-se assim. — Parece que todo erro impede o matrimônio, e não só o sobre a condição ou a pessoa, como diz o Mestre.

1. Pois, o que convém a uma realidade, em razão da sua natureza, em todos os casos lhe convém. Ora, o erro por natureza impede o matrimônio, como se disse. Logo, todo erro o impede.

2. Demais. — Se o erro como tal impede o matrimônio, um erro maior deve ser maior impedimento. Ora, maior é o erro sobre a fé, cometido pelos heréticos que não sem neste sacramento, que o erro sobre a pessoa. Logo, deve ser o erro sobre a fé maior impedimento que este último.

3. Demais. — O erro não anula o matrimônio senão na medida em que exclui o voluntário. Ora, o ignorar de qualquer circunstância exclui o voluntário como o diz Aristóteles. Logo, não é só o erro sobre a condição e sobre a pessoa, que impede o matrimônio.

4. Demais. — Assim como a condição de escravo é um acidente, que afeta a pessoa, assim também o é uma qualidade do corpo ou da alma. Ora, o erro sobre a condição impede o matrimônio. Logo e pela mesma razão, o erro sobre a qualidade ou a fortuna.

5. Demais. — Assim como a escravidão e a liberdade são condições da pessoa, assim a nobreza ou a ignobilidade, a dignidade de que se desfruta ou a privação desta. Ora, o erro sobre a condição de livre ou escravo impede o matrimônio. Logo, também o que recai sobre as demais condições referidas.

6. Demais. — Assim como a condição de escravo impede o matrimônio, assim também a disparidade de culto e a impotência física, como a seguir se dirá. Logo, assim como o erro sobre a condição é um impedimento, assim também deviam impedir o matrimônio o erro sobre a disparidade do culto e a impotência.

Mas, *em contrário*. — Parece que o erro sobre a pessoa não impede o matrimônio. Pois, assim como a compra é um contrato, assim também o matrimônio. Ora, a compra e venda não será anulada porque se deu uma moeda de ouro em lugar de outra do mesmo valor. Logo, nem o matrimônio fica impedido de quem esposar uma mulher em lugar de outra.

2. Demais. — Pode-se dar que os cônjuges elaborem nesse erro durante muitos anos e gerem filhos e filhas. Ora, grave seria dizer que se deveriam separar, depois de tantos anos. Logo, o primeiro erro não dirimiu o matrimônio.

3. Demais. – Pode uma mulher, por erro, consentir em casar com o irmão do homem com quem queria realmente contrair matrimônio, e este venha a com ela ter conjunção carnal. Donde então o resultado de não lhe ser possível voltar a casar com aquele a quem iria dar o seu consentimento, devendo permanecer com o irmão. E assim, o erro sobre a pessoa não impede o matrimônio.

SOLUÇÃO. – Assim como o erro, por causar o involuntário, escusa do pecado, assim pela mesma razão impede o matrimônio. Ora, só escusa do pecado o erro sobre uma circunstância, cuja presença ou ausência torna o ato lícito ou ilícito. Assim, quem ferir o próprio pai com um bastão de ferro, crendo ser de madeira, não fica completamente escusado, embora o fique parcialmente. Mas quem crê açoitá-lo um filho, por causa de disciplina, e açoite o próprio pai, fica totalmente escusado, contanto que o fizesse de todo por engano. Por onde e necessariamente, o erro impeditivo do matrimônio há de ser daqueles que atingem a essência mesma dele. Mas, o matrimônio implica duas condições essenciais: as duas pessoas vinculadas e o poder que mutuamente se dão, uma sobre a outra. Ora, a primeira fica excluída pelo erro sobre a pessoa; a segunda, pelo erro sobre a condição, pois um escravo não tem a faculdade de conferir a outrem poder sobre o seu corpo, sem

o consentimento do senhor. Razão pela qual esses dois erros impedem o matrimônio, e não os outros.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não é pela sua natureza genérica, mas pela diferença adjunta, que o erro impede o matrimônio, isto é, porque recai sobre um dos elementos essenciais do casamento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O erro de um infiel em relação ao matrimônio recai sobre as consequências dele, a saber, se é sacramento, ou se é lícito. Por isso tal erro não o impede, assim como um erro relativo ao batismo não impede a impressão do caráter, contanto que o batizando tenha a intenção de fazer ou de receber o que a Igreja confere, embora nisso não creia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não é a ignorância de qualquer circunstância que causa o involuntário que escusa de pecado, como se disse. Por isso a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – A diversidade de fortuna como a de qualidade nada altera do essencial ao matrimônio, como o altera a condição da escravidão. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUINTA. – O erro sobre a nobreza, como tal, não anula o matrimônio, pela mesma razão por que não o anula o erro sobre uma qualidade. Mas, se o erro sobre a nobreza ou a dignidade redundar em erro sobre a pessoa, então impedi-lo-á. Assim, se o consentimento da mulher recai diretamente sobre certa pessoa, o erro sobre a nobreza dela não é impedimento ao matrimônio. Se porém entendia consentir diretamente em casar como filho de um rei, seja êle qual for, então, casando com outro que não o filho do rei, cometerá um erro sobre a pessoa e o matrimônio será nulo.

RESPOSTA À SEXTA. – O erro também sobre os outros impedimentos ao matrimônio, que tornam certas pessoas incapazes dele, impede-o. Mas o Mestre não menciona esses erros, porque, mesmo quando inexistentes, os impedimentos produzem sempre os seus efeitos. Tal o caso da mulher que casar com um subdiácono; quer o saiba, quer não, o matrimônio será nulo. Mas a condição de escravo, quando conhecida, não o impede. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Nos contratos, o dinheiro exerce a função de medida universal, como o demonstra Aristóteles, e não da matéria deles. Por isso nada obsta ao contrato o fato de se dar uma moeda em lugar de outra, equivalente. Mas

se o erro recaísse sobre a matéria, objeto do contrato, este seria nulo; tal o caso de quem vendesse um asno por um cavalo. Ora, o mesmo se dá no caso proposto.

RESPOSTA À OITAVA. – Nas circunstâncias imaginadas, só haverá matrimônio se a mulher renovar o consentimento, seja qual for o tempo durante o qual coabitaram.

RESPOSTA À NONA. – Se a mulher não consentiu em casar com o primeiro irmão, pode ficar com o que aceitou por erro ; nem pode voltar a viver com o outro, sobretudo se já teve relação carnal com o a que deu o seu consentimento. Se porém consentiu em casar como o primeiro, por palavras de presente, não pode convolar as núpcias com o segundo, enquanto viver o outro; mas poderá separar-se do segundo ou voltar a conviver com o primeiro. Seja como for, a ignorância do fato escusa de pecado; como o escusaria se depois de consumado o matrimônio, tivesse relações com o irmão de seu marido, enganada por esse irmão; pois, não pode ficar prejudicada pela fraude alheia.

Questão 52: Do impedimento da condição servil.

Em seguida devemos tratar do impedimento da condição servil.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se a condição servil impede o matrimônio.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a condição servil não impede o matrimônio.

1. Pois, nada impede o matrimônio senão o que tem com ele alguma contrariedade. Ora, a escravidão nada tem de contrário ao casamento, porque então os escravos não poderiam casar-se. Logo, a escravidão não impede o matrimônio.

2. Demais. — O contrário à natureza não pode impedir o natural. Ora, a escravidão é contra a natureza; pois, é contrário à natureza querer um homem dominar outro. E também vai contra o que lhe foi dito: o qual presida aos peixes do mar — e não aos homens. Logo, não pode impedir o matrimônio o que é natural.

3. Demais. — Se o impedisse sê-lo-ia por direito natural, ou por direito positivo. Ora, não por direito natural, porque por direito natural todos os homens são iguais, como diz Gregório. E no princípio do Digesto se diz, que a escravidão não é de direito natural. Ora, o direito positivo procede do natural, como diz Túlio. Logo, por nenhum direito a escravidão pode impedir o matrimônio.

4. Demais. — O impedimento ao matrimônio tanto o é sabido como ignorado, conforme o demonstra o parentesco. Ora, a escravidão conhecida, de uma das partes, não impede a outra de casar-se. Logo, não devia ser considerada como impedimento ao matrimônio, distinto dos outros.

5. Demais. — Assim como o objeto do erro pode ser a escravidão, de modo que se considere livre quem é escravo; assim pode recair sobre a liberdade, de modo a reputar-se escravo quem é livre. Ora, a liberdade não se considera como impedimento ao matrimônio. Logo, também não deve ser considerada tal a escravidão.

6. Demais. — Mais difícil torna a sociedade conjugal e mais impede o bem da prole a doença da lepra que a escravidão, Ora, a lepra não é considerada impedimento ao matrimônio. Logo, nem deve sê-lo a escravidão.

Mas, *em contrário*, dispõe uma decretal, que o erro sobre a condição impede contrair matrimônio e dirime o já contraído.

2. Demais. — O casamento, enquanto bem honesto, é dos que são dignos de ser buscados por si mesmos. Ora, a escravidão é um dos males que, em si mesmos, devemos evitar. Logo, casamento e escravidão são contrários. E assim, a escravidão impede o matrimônio.

SOLUÇÃO. — Pelo contrato do matrimônio fica um cônjuge obrigado a cumprir para com o outro o dever conjugal. Por onde, se quem assume essa obrigação é incapaz fisicamente de cumpri-la, a ignorância dessa incapacidade por parte do outro cônjuge anula para este o contrato. Ora, como a impotência física torna incapaz de cumprir a obrigação conjugal, absolutamente falando, assim também a escravidão impede o livre cumprimento desse dever. Por onde, assim como a impotência física ignorada impede o matrimônio, não porém quando conhecida, assim a condição de escravo ignorada também o impede, mas não quando conhecida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A escravidão contraria o ato do matrimônio a que um se obriga para com o outro e que não pode livremente cumprir; e também o bem da prole, que se torna de pior condição pela escravidão dos pais. Mas, como podemos de nossa livre vontade sofrer detrimento em nosso direito, quando um cônjuge sabe da escravidão do outro, o matrimônio assim contraído é válido. – Semelhantemente, como no matrimônio ambas as partes têm a mesma obrigação de cumprir o dever matrimonial, não pode uma impor a outra maior obrigação que a própria. Por onde, se um escravo casar com escrava, que julgava livre, não fica por isso nulo o matrimônio. E assim, é claro que a escravidão não impede o matrimônio, a não ser quando ignorada pelo outro cônjuge, e se este for de condição livre. Portanto, nada impede ser válido o casamento contraído por escravos ou entre um escravo e uma livre.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pode haver contrariedade com a natureza, na sua intenção primeira, sem haver com a sua intenção segunda. Assim, toda corrupção, todo defeito, a velhice são, conforme Aristóteles, contrárias à intenção primeira da natureza, porque a natureza visa o ser e a perfeição. Mas não lhe contrariam a intenção segunda. Pois, quando a natureza não pode manter a existência num serela a conserva em outro, gerado da corrupção do primeiro. E quando não pode levar a uma perfeição maior, conduz, a outra, menor; assim, não podendo criar um macho, cria uma fêmea, que é um macho degenerado, na expressão de Aristóteles, – Ora o mesmo dizemos da escravidão; é contra a primeira intenção da natureza, mas não contra a segunda. Porque a razão natural inclina e a natureza apete que cada um seja bom; mas quando alguém peca, a natureza também exige uma pena sofrida pelo pecado. Assim, a escravidão foi introduzida como tal pena. Nem há inconveniente em uma coisa natural ser impedida por uma outra contrária à natureza; assim, o matrimônio fica impedido pela impotência física, contrária à natureza, de modo referido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O direito natural dita que a uma culpa se deve infligir uma pena e que ninguém deve ser punido sem culpa. Mas determinar a pena pela condição da pessoa e da culpa é de direito positivo. Por onde, a escravidão, que é uma pena, foi determinada pelo direito positivo e tem a sua origem em a natureza, como o determinado no indeterminado. E o mesmo direito positivo determinadamente estabeleceu, que a escravidão ignorada empidia o matrimônio, a fim de não ser ninguém punido sem culpa; pois, seria uma pena 'para a mulher ter um marido escravo, e inversamente.

RESPOSTA À QUARTA. – Certos impedimentos tornam o matrimônio ilícito. E como não é da nossa vontade que depende o lícito ou o ilícito, mas da lei, a que a vontade deve obedecer, por isso a referida ignorância, que destrói o voluntário ou a ciência em nada contribuem para o matrimônio valer ou não. Impedimento tal é a afinidade ou o voto e outros semelhantes. Outros impedimentos porém tornam o matrimônio ineficaz, para o cumprimento do dever conjugal. Mas como da nossa vontade depende desistir do que nos é devido, por isso tais impedimentos, sendo conhecidos, não anulam o casamento, senão só quando a ignorância exclui o voluntário. Ora, tal impedimento é a escravidão e a impotência física. Mas, além do erro, admitem-se certos impedimentos especiais, porque de certo modo o são. Não se considera porém a mudança de pessoa como um impedimento especial diferente do erro, porque a pessoa que veio substituir a primeira não constitui um impedimento senão na intenção do contraente.

RESPOSTA À QUINTA. – A liberdade não impede o ato do matrimônio, ainda mesmo quando ignorada.

RESPOSTA À SEXTA. – A lepra não impede o matrimônio no seu ato principal; pois, os leprosos podem cumprir livremente o dever conjugal, embora tragam um certo gravame para o casamento, quanto aos seus efeitos secundários. Por isso não impede o matrimônio, como o impede a escravidão.

Art. 2 — Se o escravo pode contrair matrimônio sem o consentimento do senhor.

O segundo discute-se assim. — Parece que o escravo não pode contrair matrimônio sem a licença do senhor.

1. Pois, ninguém pode dar a outrem o bem alheio sem o consentimento do dono. Ora, o escravo é coisa do senhor. Logo, não pode, contraindo o matrimônio, dar à mulher poder sobre o seu corpo sem consentimento do senhor.

2. Demais. — O escravo esta obrigado a obedecer ao senhor. Ora, o senhor pode ordenar-lhe que não consinta no matrimônio. Logo, sem esse consentimento não pode contrair matrimônio.

3. Demais. — Depois do contrato do matrimônio, o escravo está obrigado a cumprir o dever conjugal para com a mulher, mesmo por preceito de direito divino. Ora, pode acontecer que, no momento em que a mulher lhe pedir o cumprimento desse dever, o senhor imponha ao escravo um serviço de modo a impedi-lo da conjunção carnal. Logo, se sem o consentimento do senhor o escravo pode contrair matrimônio, o senhor ficaria privado do serviço dele sem culpa do mesmo. E isso não pode ser.

4. Demais. — O Senhor pode vender os seus escravos para regiões longínquas, onde a mulher não o possa acompanhar, quer por doença do corpo, quer por perigos eminentes à sua fé — por exemplo, se fosse ele vendido a infiéis; quer ainda por não lho permitir o dono, sendo escrava. E assim, o matrimônio se dissolveria. O que é inconveniente. Logo, não pode o escravo contrair matrimônio sem licença do senhor.

5. Demais. — Mais elevada é a obrigação pela qual alguém se consagra ao serviço divino, que pela qual se submetesse ao serviço de sua esposa. Ora, o escravo não pode, sem o consentimento do senhor, entrar em religião ou ser promovido às ordens. Logo, com maior razão, não pode sem o seu consentimento, contrair matrimônio.

Mas, Apóstolo: Em Jesus Cristo não há servo nem livre. Logo, para contrair matrimônio, na fé de Jesus Cristo, a mesma liberdade tem os escravos que os livres.

2. Demais. — A escravidão é de direito positivo. Ora, o matrimônio é de direito natural e divino. Logo, como o direito positivo não pode contrariar o natural nem o divino, parece que o escravo pode contrair matrimônio sem o consentimento do senhor .

SOLUÇÃO. - O direito positivo, como dissemos, procede do natural. Por onde, a escravidão, que é de direito positivo, não pode prejudicar às exigências do direito natural. Pois, assim como a natureza tende à conservação do indivíduo, assim, pela geração, visa à conservação da espécie. Ora, o escravo não está sujeito ao senhor a ponto de não ter liberdade de comer, dormir e praticar atos semelhantes exigidos pelas necessidades do corpo, sem os quais a natureza não pode subsistir. Assim, também não lhe está sujeito a ponto de não poder contrair livremente o matrimônio, mesmo sem o conhecimento e a permissão do senhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O escravo é propriedade do senhor no concernente ao que se acrescenta à natureza; porque por natureza todos os homens são iguais. Por isso, em relação aos atos naturais, o escravo pode, pelo matrimônio, dar a outrem poder sobre seu corpo, contra a vontade do senhor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O escravo está obrigado a obedecer ao seu senhor em tudo o que este lhe pode lícitamente mandar. Ora, assim como o senhor não tem o direito de lhe mandar que não coma ou não durma, assim também não pode ordenar-lhe abster-se do matrimônio. Pois, o legislador deve velar pelo modo com que cada qual usa do seu direito. Portanto, se o senhor proíbe ao escravo de contrair matrimônio, não está obrigado este a lhe obedecer.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O escravo que contraiu matrimônio com permissão do dono, deve por isso mesmo deixar de fazer o serviço que lhe manda ele e cumprir o dever conjugal para com a mulher, Pois, tendo-lhe o senhor permitido contrair matrimônio, entende-se que também anuiu a todas as exigências do casamento. Se porém o escravo casou, ignorando-o o dono ou lh'o tendo proibido, não está obrigado ao dever conjugal e tem, antes, de obedecer ao dono, se ambas as coisas não puder fazer. Mas, nesta matéria, como em todos os atos humanos, devem levar-se em conta muitas circunstâncias particulares. Assim, o perigo que correrá a mulher de pecar contra a castidade, o prejuízo resultante para o dono, de o escravo não lhe fazer o serviço mandado e outro semelhante. E só depois: de todas bem ponderadas será possível decidir a quem deve o escravo obedecer de preferência – ao dono ou à mulher

RESPOSTA À QUARTA. – Em tal caso fica o dono obrigado a vender o escravo de modo a não lhe tornar mais pesado o ônus do matrimônio; sobretudo que não lhe faltará oportunidade de vendê-lo em qualquer parte, por um justo preço.

RESPOSTA À QUINTA. – Quem entra em religião ou recebe uma ordem se consagra ao serviço divino por toda a sua vida. Ao passo que um esposo está obrigado ao dever conjugal para com a esposa, não sempre, mas em tempos determinados. Logo, não colhe o símile. Além disso, quem entra em religião e recebe uma ordem obriga-se a certas obras que se lhe acrescentam às obrigações naturais, no concernente às quais está sujeito ao senhor. Mas este nenhum direito tem sobre as obrigações naturais a que se obrigou pelo matrimônio o escravo. Portanto não poderá quem é escravo fazer voto de continência sem o consentimento do senhor.

Art. 3 — Se a escravidão pode sobrevir ao matrimônio por ter-se o marido vendido a outrem como escravo.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a escravidão não pode sobrevir ao matrimônio por ter-se o marido vendido a outrem como escravo.

1. Pois, a ação feita em fraude e detrimento de outrem não deve ser ratificada. Ora, o marido que se vendeu como escravo fá-lo-á às vezes em fraude do matrimônio, e pelo menos em detrimento da esposa. Logo, não deve ser válida essa venda para produzir a escravidão.

2. Demais. — Duas instituições protegidas pelo direito sobrelevam a uma dele não protegida. Ora, o matrimônio e a liberdade são assim protegidos e repugnam à escravidão, não protegida pelo direito. Logo, a escravidão sobreveniente ao matrimônio deve anulá-lo totalmente.

3. Demais. — No matrimônio o marido e a mulher estão no mesmo pé de igualdade. Ora, a mulher não pode vender-se como escrava, contra a vontade do marido. Logo, nem o marido, contra a da mulher.

4. Demais. — O obstáculo na ordem natural à geração de um ser, destrói também o ser já produzido. Ora, a escravidão do marido, com a ignorância da mulher, impede o matrimônio de ser contraído. Logo sobrevindo-lhe, destrui-lo-á, O que é inadmissível.

Mas, *em contrário*. – Todos podemos dar a quem quisermos o que nos pertence. Ora, o marido, sendo livre, pode dispor da sua pessoa. Logo, pode ceder a outrem o seu direito.

2. Demais. – O escravo pode casar contra a vontade do dono, como se disse. Logo e pela mesma razão, o marido poderá fazer-se escravo de um senhor, contra a vontade da mulher.

SOLUÇÃO. – O marido está sujeito à mulher só no concernente ao ato natural do casamento, por onde são iguais e a que não se estende a sujeição da escravidão. Logo, o marido pode vender-se como escravo, mesmo contra a vontade da mulher. O que, pois, não dissolve o casamento, porque nenhum impedimento superveniente pode fazê-lo, como se disse.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A fraude bem pode prejudicar a quem a cometeu; não pode porém causar dano a terceiros. Por onde, o marido que se vender como escravo a outrem, em fraude da esposa, sofrerá ele o dano, perdendo o dom inestimável da liberdade. A mulher porém nenhum dano poderá advir daí, pois continuará o marido obrigado ao dever conjugal e a todas as mais exigências do matrimônio. Pois, a elas não pode eximir-se por ordem do senhor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Repugnando ao matrimônio, há de a escravidão por força prejudicá-lo; pois, então, o escravo continuará obrigado a cumprir o dever conjugal para com a mulher, mesmo contra a vontade do senhor.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em relação ao ato matrimonial e às funções naturais, o marido e a mulher são considerados iguais e isentos das condições da escravidão. Contudo, quanto ao governo da casa e ao mais que se acrescenta ao matrimônio, o marido é a cabeça da mulher e deve governá-la; mas não do inverso. Portanto, a mulher não pode vender-se como escrava, contra a vontade do marido.

RESPOSTA À QUARTA. – A objeção colhe quanto às coisas susceptíveis de corrupção; pois, nessa ordem, há muitas causas impeditivas da geração e que contudo não bastam a destruir o ser já produzido. Para os seres perpétuos, porém, pode um obstáculo impedir a um deles a existência, mas não que deixe de existir. Tal o caso da alma racional. Ora, o mesmo se dá com o matrimônio, que é um vínculo perpétuo e perdura enquanto perdurar a vida.

Art. 4 – Se os filhos devem seguir a condição do pai.

O quarto discute-se assim. – Parece que os filhos devem seguir a condição do pai.

1. Pois, um ser recebe a sua denominação do princípio mais nobre donde procede. Ora, o pai, na geração, é mais nobre que a mãe. Logo, etc.

2. Demais. – A existência de um ser mais depende da sua matéria que da forma. Ora, na geração o pai dá a forma e a mãe, a matéria, como diz Aristóteles. Logo, devem os filhos seguir, antes, a condição da mãe que a do pai.

3. Demais. – Um ser deve seguir principalmente aquilo a que mais se assemelha. Ora, o filho se assemelha mais ao pai que à mãe; assim como a filha, mais à mãe que ao pai. Logo, e pelo menos, deve o filho seguir antes a condição do pai que a da mãe.

4. Demais. – Na Sagrada Escritura não se contam as gerações pelas mulheres, mas pelos varões. Logo, os filhos devem seguir antes a condição paterna que a materna.

Mas, *em contrário*. – Quem semeia na terra alheia, os frutos pertencem ao dono da terra. Ora, o ventre da mulher, relativamente ao semem do marido, é como a terra em relação à semente. Logo, etc.

2. Demais. – Nos animais nascidos de espécies diversas, o parto obedece mais a natureza materna que à paterna. Assim, muitos animais, dos nascidos de égua e jumento, mais se assemelham às éguas, que os nascidos de jumenta e cavalo. Logo, o mesmo deve dar-se com os homens.

SOLUÇÃO. – Segundo as leis civis, o parto segue a condição do ventre. E racionalmente. Porque se o filho recebe do pai o complemento da forma, da mãe recebe a substância do corpo. Ora, a escravidão é uma condição a que está o corpo sujeito; pois, o escravo é um quase instrumento com que obra o senhor. Por isso, o filho, tanto em relação à liberdade como à escravidão, segue a condição materna. No concernente porém à dignidade, por proceder da forma do ser, segue a condição paterna; tal o que se dá com as honras, as funções civis, a herança e coisas semelhantes. Com o que concordam os cânones e a lei de Moisés.

Em certas terras porém, não regidas pelo direito civil, o parto segue a condição pior. Assim, sendo o pai escravo, embora livre a mãe, os filhos serão escravos. Não porém se, depois de feito o casamento, o pai se vendeu como escravo, sem o consentir a mulher; e do mesmo modo no caso contrário. Se ambos forem de condição servil e pertencentes a donos diversos, estes dividirão entre si os filhos, se forem vários; mas sendo único, um dos senhores pagará ao outro uma indenização e tomará o filho nascido como escravo seu. – Contudo, não é crível que um tal costume possa ser tão racional como o estabelecido pelo diuturno consenso de tantos sábios.

Por outro lado, é um princípio de ordem natural, que a coisa recebida está no recipiente ao modo deste, e não ao daquela. Por isso é racional que o semem recebido pela mulher depende da condição dela,

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora seja o pai um princípio mais digno que a mãe, contudo esta é quem dá a substância do corpo, donde depende a condição servil.

RESPOSTA À SEGUNDA. – No concernente à essência específica, o filho mais se assemelha ao pai, que à mãe. Mas quanto às condições materiais deve assemelhar-se mais à mãe que ao pai. Porque um ser recebe a sua existência específica da forma; mas da matéria, as condições materiais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O filho se assemelha ao pai em razão da forma, que tem como complemento, como a tem o pai. Por isso a objeção não colhe no caso proposto.

RESPOSTA À QUARTA. – Dependendo a honra do filho mais do pai que da mãe, por isso nas genealogias da Sagrada Escritura, e segundo o costume comum, os filhos recebem o nome do pai e não da mãe. Contudo, no concernente à escravidão, seguem antes a condição materna.

Questão 53: Do impedimento do voto e da ordem.

Em seguida devemos tratar do impedimento do voto e da ordem.

Sobre o que discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se pela obrigação de um voto simples deve ser anulado o matrimônio contraído.

O primeiro discute-se assim. — Parece que pela obrigação de um voto simples deve ser anulado o matrimônio contraído.

1. Um vínculo mais forte anula o mais fraco. Ora, o vínculo do voto é mais forte que o do matrimônio, porque aquele é feito a Deus e este ao homem. Logo, o vínculo de voto anula o do matrimônio.

2. Demais. — O preceito de Deus não vale menos que o da Igreja. Ora, o da Igreja obriga, a ponto de anular o matrimônio contraído contra ele, Tal o caso dos que o contraem em grau de parentesco proibido pela Igreja. Logo, como guardar voto feito é preceito divino, resulta que será nulo o matrimônio de quem o contrair em oposição do voto emitido.

3. Demais. — No matrimônio pode ser praticada sem pecado a conjunção carnal. Ora, quem faz o voto simples de castidade não poderá nunca ter relações com a esposa, sem pecado. Logo, o voto simples dirime o matrimônio. Prova da proposição média: quem, depois de ter feito voto simples de continência, contrair matrimônio, peca mortalmente, porque, segundo Jerônimo, os que fizeram o voto de virgindade ficam impedidos, não só de casar, mas mesmo de querer fazê-lo; ora, o contrato do matrimônio não encontra o voto de continência senão por causa da conjunção carnal; logo, desde a primeira relação que tiver com a mulher, peca. E portanto, todas as outras vezes, porque o pecado primeiro cometido não pode escusar do seguinte.

4. Demais. — O homem e a mulher no matrimônio devem ser iguais, sobretudo no concernente à conjunção carnal. Ora, quem fez voto simples de continência não pode exigir o cumprimento do dever conjugal sem pecado. pois este é manifestamente contra o voto de continência, a qual se obrigou, por ele. Logo, também não poderá sem pecado cumprir esse dever.

Mas, *em contrário*, o Papa Clemente diz, que o voto simples impede contrair matrimônio, mas não anula o matrimônio já contraído.

SOLUÇÃO. — Uma coisa deixa de nos pertencer quando passa para o poder de outro. Mas a promessa de dar uma coisa não a transfere para o domínio daquele a quem foi prometido. Por onde, não é pelo fato de a termos prometido que ela deixa de nos pertencer. Ora, o voto simples não é senão uma simples promessa feita de consagrar a Deus a continência do nosso corpo. Por onde, depois dele feito, ainda continuamos senhor do nosso corpo. Portanto é possível dá-lo a outrem, por exemplo, à mulher, e nessa dação consiste o sacramento do matrimônio, que é indissolúvel. Por isso, o voto simples, embora impeça contrair matrimônio, porque peca quem o contrair, depois do voto simples de continência, contudo como o contrato é válido, não pode depois, por causa desse voto, ser anulado o matrimônio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O voto é um vínculo mais forte que o matrimônio, relativamente a quem é feito e ao a que obriga. Pois, pelo matrimônio um homem se obriga a cumprir o dever conjugal para com uma mulher, ao passo que pelo voto se obriga para com Deus a guardar continência. Contudo, quanto ao modo de ligar, o matrimônio é um vínculo mais forte que o do voto

simples. Pois, por aquele o marido se entrega imediatamente ao poder da mulher; o que não se dá com o voto simples, em que a entrega não é imediata, como se disse. Mas o voto simples obriga do mesmo modo por que o fazem os esponsais. Portanto os dirime a estes.

RESPOSTA À SEGUNDA. - O preceito que proíbe o casamento entre parentes não anula, enquanto preceito de Deus ou da Igreja, o matrimônio que vai ser contraído; mas faz com que sobre o corpo da mulher, parente em grau proibido, não pode ter poder outro cônjuge. — Ora, tal não resulta do preceito que proíbe o matrimônio, depois de um voto simples, como do sobredito resulta. Logo, a objeto não colhe, por tornar como causa o que não o é.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Quem contrai matrimônio por palavras de presente, depois de um voto simples, não pode sem pecado mortal ter relação com sua esposa; porque ainda lhe é possível, antes do casamento consumado, cumprir o voto de continência. Mas depois de consumado o matrimônio, já se lhe torna ilícito não cumprir o dever conjugal para com a mulher, quando o exija; contudo isso se dá por culpa sua. Por isso até aí não vai a obrigação do voto, como do sobredito se colhe. Deve contudo essa pessoa reparar pela penitência a transgressão do voto.

RESPOSTA À QUARTA. — Quem contrair matrimônio está obrigado a cumprir o voto feito de continência, na medida em que não está impedido de o fazer. Por isso, morta a mulher, está totalmente obrigado à continência. E como pelo vínculo do matrimônio não está obrigado a pedir a satisfação do dever conjugal, por isso não pode pedir sem pecado; embora possa: sem pecado cumprir esse dever, para com a mulher, quando lh'o ela pedir, desde que a isso se obrigou pela conjunção carnal precedente. E isso deve entender-se tanto no caso de a mulher o pedir expressamente, como interpretativamente, no caso de ter vergonha de lh'o exigir e o marido perceber-lhe a vontade. Então poderá sem pecado cumprir o dever conjugal, e sobretudo se teme que corra perigo a castidade da esposa, se não o fizer. Nem obsta o serem iguais quanto ao ato matrimonial, porque todos podemos renunciar ao nosso direito. — Certos porém dizem, que pode tanto pedir o cumprimento desse dever como retribuí-lo, a fim de não vir a tornar-se demasiado oneroso à esposa o estar sempre a exigir o cumprimento do débito. — mas quem atentar bem no caso verá que isso é pedir interpretativamente.

Art. 2 — Se o voto solene anula o casamento já contraído.

O segundo discute-se assim. — Parece que o voto solene não anula o matrimônio já contraído.

1 Pois, como diz uma decretal, perante Deus não obriga menos o voto simples que o solene. Ora, o matrimônio tem a sua validade e a sua nulidade dependente da aceitação divina. Logo, como o voto simples não dirime o matrimônio, também o voto solene não poderá dirimi-lo.

2. Demais. — O voto solene não acrescenta maior força ao voto simples que o juramento. Ora, o voto simples, mesmo acompanhado de juramento, não dirime o matrimônio já contraído. Logo, nem o voto solene.

3. Demais. — O voto solene nada tem que não possa ter o voto simples. Porque o voto simples poderia implicar escândalo, por ser, como o voto solene, público. Semelhantemente, a Igreja podia e devia estatuir que o voto simples dirime o matrimônio já contraído, e muitos pecados se evitariam. Logo, pela razão por que o voto simples não dirime o matrimônio, por essa mesma não deve dirimir o voto solene.

Mas, *em contrário*, quem emite um voto solene contrai matrimônio espiritual com Deus, muito mais solene que o matrimônio material. Ora, o matrimônio material já contraído dirime o contratado depois. Logo, também o voto solene.

2. Demais – O mesmo também pode ser provado pelas muitas autoridades citadas pelo Mestre.

SOLUÇÃO. – Todos opinam que assim como o voto solene impede o matrimônio de ser contraído, assim dirime o já contraído.

Mas certos assinalam como causa o escândalo – Não há porém tal. Pois, também um simples voto pode às vezes causar escândalo, por ser de certo modo público. Além disso, a indissolubilidade do matrimônio é de direito divino, que não pode ser transgredido para evitar escândalo.

Por isso outros dizem que tal se dá por determinação da Igreja. – Mas essa opinião também é insuficiente. Porque de acordo com ela a Igreja poderia também determinar o contrário. O que não é verdadeiro.

Por onde, devemos opinar, com outros, que o voto solene por natureza dirime o matrimônio já contraído. Pois, por ele, o homem perde o poder sobre o seu corpo, pelo consagrar a Deus por continência perpétua, como do sobredito resulta. Portanto, não pode submetê-la ao poder de uma mulher, contraindo matrimônio. E como o matrimônio subsequente a esse voto é nulo, dizemos que o voto solene anula o matrimônio já contraído.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O voto simples é considerado como implicando a mesma obrigação, perante Deus, que o voto solene, enquanto se trata do que tem com Deus relações, como no caso da separação de Deus causada pelo pecado mortal. Pois, peca mortalmente tanto quem quebra o voto simples como quem quebra o voto solene, embora seja pecado mais grave quebrar o primeiro que o segundo. Mas esta comparação só vale para o gênero de reato, e não para o grau de gravidade dele. No matrimônio porém, que liga um esposo ao outro, os dois votos não produzem a mesma obrigação, mesmo genericamente falando. Pois, certas obrigações resultam do voto solene, que não resultam do simples.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O juramento, considerada a obrigação dele oriunda, liga mais que o voto. Ora, o voto solene impõe maior liame pelo modo por que obriga, porque consiste em darmos imediatamente o que prometemos – o que não sucede com o juramento. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O voto solene implica a entrega imediata do corpo próprio, o que não implica o voto simples, como do sobredito resulta. Logo, a objeção tem um fundamento suficiente.

Art. 3 – Se a ordem impede o matrimônio.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a ordem não impede o matrimônio.

1. Pois, nada fica impedido senão pelo seu contrário. Ora, a ordem não é contrária ao matrimônio, por serem ambos sacramentos. Logo, não no impede.

2. Demais. – A ordem é o mesmo para nós como para a Igreja Oriental. Ora, na Igreja Oriental não impede o matrimônio. Logo, etc.

3. Demais. – O matrimônio significa a união entre Cristo e a Igreja. Ora, esse significado devem sobretudo pô-lo em evidência os ministros de Cristo, isto é, os ordenados. Logo, a ordem não impede o matrimônio.

4. Demais. – Todas as ordens preparam para as funções espirituais. Ora, a ordem não pode impedir o matrimônio senão em razão da espiritualidade. Logo, se a ordem impede o matrimônio, qualquer delas o impedirá. O que é falso.

5. Demais. – Todos os ordenados podem receber benefícios eclesiásticos e gozar igualmente dos privilégios clericais. Se, pois, a ordem impede o matrimônio, porque os casados não podem receber um benefício eclesiástico nem gozar dos privilégios clericais, como dizem os juristas, então qualquer ordem deveria impedi-lo. O que é falso, como o demonstra a decretal de Alexandre III. E assim, nenhuma ordem, segundo parece, impede o matrimônio.

Mas, *em contrário*, uma decretal dispõe: Os que receberam o subdiaconato e outras ordens superiores, e dos quais se souber que tomaram mulher, sejam obrigados a deixá-las imediatamente. O que não se daria se o matrimônio estivesse verdadeiramente contraído.

2. Demais. – Ninguém, que tenha feito voto de continência, pode contrair matrimônio. Ora, certas ordens implicam o voto de continência, como diz o mestre. Logo, tais ordens impedem, o matrimônio.

SOLUÇÃO. – É da natureza mesma das ordens sagradas impedir o matrimônio, e razões de conveniência assim o exigem. Porque os constituídos nas ordens sacras tocam nos vasos sagrados e mostram os sacramentos. Donde a conveniência. Quanto a serem impedimento ao matrimônio, isso resulta da legislação da Igreja. De um modo porém, entre os latinos, e de outro, entre os gregos. Pois, entre os gregos, a ordem, por sua própria forma, impede o matrimônio de ser contraído. E entre os latinos, fica ele impedido, não só por forma mesma da ordem, mas ainda pelo voto de continência a ela anexo. Mesmo quem não emitiu esse voto verbalmente, entende-se tê-lo feito tácitamente, desde que recebeu a ordem segundo o rito da Igreja Ocidental. Por onde, entre os gregos e os outros orientais, uma ordem sagrada impede o matrimônio de ser contraído, mas não impede o uso do casamento já contraído. Pois, podem usar do matrimônio anteriormente contraído, embora não possam contrai-lo depois de recebida a ordem. Na Igreja Ocidental porém impede o matrimônio e o uso dele, salvo se foi um marido quem a recebeu, ignorando-a a mulher ou opondo-se a tal. Porque daí não lhe pode advir a ela nenhum dano. – Quanto a saber como se distinguem as ordens sacras das que não o são, atualmente e na Igreja primitiva, já o dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora uma ordem sagrada não contrarie o matrimônio, enquanto sacramento, repugna-lhe porém de certo modo em virtude da natureza do seu ato que impede as funções espirituais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O argumento se funda num erro. Pois, a ordem impede o matrimônio de ser contraído, embora nem em toda parte seja acompanhado do voto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os constituídos nas ordens sacras significam a Cristo pelo exercício de funções mais nobres, como resulta do que dissemos no tratado da ordem, do que a dos unidos pelo matrimônio. Por isso a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – Os constituídos em ordens menores não ficam proibidos, por forma mesma delas, de contrair matrimônio. Embora essas ordens os destinem a certas funções espirituais, não têm contudo poder imediato de tocar nos vasos sagrados, como o tem os constituídos em ordens sacras.

Mas, segundo a legislação da Igreja Ocidental, o uso do matrimônio impede o exercício de uma ordem não sagrada. Isso para dar mais dignidade aos ofícios eclesiásticos. E como quem recebeu um benefício eclesiástico é obrigado ao exercício da sua ordem e por isso mesmo goza dos privilégios clericais. por isso entre os latinos os clérigos casados ficam privados desses privilégios.

DONDE SE DEDUZ À RESPOSTA À ÚLTIMA OBJEÇÃO.

Art. 4 — Se é possível, depois de ter contraído o matrimônio, receber uma ordem sagrada.

O quarto discute-se assim. — Parece que, depois de se haver contraído matrimônio, não é possível receber uma ordem sagrada.

1. Pois, o mais forte prejudica o menos forte. Ora, mais forte é o vínculo espiritual que o corporal. Logo, quem, depois de unido pelos laços do matrimônio, receber a ordem, causará dano à esposa, que não poderá pedir o cumprimento da obrigação conjugal, porque a ordem é um vínculo espiritual e o matrimônio, corporal. Logo, parece que não pode receber ordem sacra quem já consumou o matrimônio.

2. Demais. — Consumado o matrimônio, não pode um cônjuge fazer voto de continência sem o consentimento do outro. Ora, uma ordem sacra é acompanhada do voto de continência. Logo, o marido, que receber uma ordem sacra sem o consentimento da mulher, obriga-la-á a observar continência contra a vontade; pois, não poderia casar com outro na vigência desse casamento.

3. Demais. — Mesmo temporariamente, não pode o marido vacar à oração, sem o consentimento da esposa, como diz o Apóstolo. Ora, entre os orientais, os constituídos em ordens sacras, estão obrigados à continência no tempo em que desempenharem as funções delas. Logo, nem eles podem ordenar-se sem o consentimento da mulher. E muito menos entre os latinos.

4. Demais. — Marido e mulher estão no mesmo pé de igualdade. Ora, um sacerdote grego morto a esposa, não pode convolar a segundas núpcias. Logo, nem a mulher, falecido o marido. Mas não pode ela ser privada do direito de casar, depois da morte do marido, por um ato praticado por ele quando ainda vivo. Logo, não pode o marido, depois de casado, receber as ordens sacras.

5. Demais. — O matrimônio tanto se opõe à ordem, como inversamente. Ora, a ordem precedente impede o matrimônio subsequente. Logo, ao inverso.

Mas, *em contrário*. — Os religiosos estão obrigados à continência, como os que receberam ordens sacras. Ora, quem contraiu matrimônio, e depois enviuvou ou obteve o consentimento da mulher, pode entrar em religião. Logo, também receber a ordem.

2. Demais. — Pode quem contraiu matrimônio tornar-se escravo de outro homem. Logo, também servo de Deus, pela recepção da ordem.

SOLUÇÃO. — O matrimônio não impede o casado de receber, uma ordem sacra. Pois, se o fizer, mesmo contra a vontade da esposa, nem por isso deixa a ordem recebida de lhe imprimir caráter. Se a receber, porém, com o consentimento dela ou depois de morta, tanto recebe a ordem, como o poder de lhe exercer as funções.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O vínculo da ordem solve o vínculo do matrimônio, em razão do dever conjugal que implica. Por isso à ordem lhe repugna ele, considerando-se quem a recebe; pois, não pode pedir o cumprimento desse dever nem a esposa está obrigada para com ele, a cumpri-lo. Mas não dissolve o vínculo matrimonial relativamente à mulher, pois, está obrigado a lhe cumprir a obrigação conjugal, se não puder induzi-la à continência.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O marido tendo recebido a ordem, com ciência e consentimento da mulher, fica esta obrigada a voto de perpétua continência. Não está porém obrigada a entrar em religião, se não temer perigo para a sua castidade, pelo fato de ter o marido emitido um voto solene. Mas diferentemente, se pronunciou um voto simples. Se porém o marido recebeu ordens contra sua vontade, não fica obrigada ao voto de continência, por que do ato do marido nenhum prejuízo lhe pode resultar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Parece mais provável, embora certos pensem o contrário, que também entre os gregos não pode o marido receber ordens sem o consentimento da mulher. Pois, ao menos durante o tempo em que exerce o ministério, ficaria a mulher privada do seu direito ao dever conjugal, dano que juridicamente não está obrigada a sofrer, se não consentiu ou ignorava que o marido tivesse recebido ordens.

RESPOSTA À QUARTA. – Como está dito, pelo fato mesmo de, entre os gregos, a mulher consentir que seu marido receba ordens, obriga-se perpetuamente a não casar com outro. Do contrário, a significação simbólica do matrimônio não se verificaria, e ela é capital no casamento de um sacerdote. Se porém se ordenar sem o consentimento da mulher, esta não fica adstrita à referida obrigação.

RESPOSTA À QUINTA. – O matrimônio tem como causa o nosso consentimento. Não porém a ordem, cuja causa sacramental é determinada por Deus. Por onde, o matrimônio pode ser impedido, na sua validade, pela ordem precedentemente recebida, mas a ordem não pode ficar impedida de verdadeiramente o ser, por causa de um matrimônio precedente. Porque a virtude dos sacramentos é imutável, e os atos humanos podem ficar impedidos.

Questão 54: Do impedimento de consangüinidade.

Em seguida devemos tratar do impedimento de consangüinidade.

Sobre o que quatro artigos se discutem:

Art. 1 — Se é boa a seguinte definição de consanguinidade: A consangüinidade é o vínculo, que liga os descendentes ele um mesmo tronco por geração carnal.

O primeiro discute-se assim. — Parece má a seguinte definição da consangüinidade dada por certos: A consangüinidade é o vínculo, que liga os descendentes de um mesmo tronco, por geração carnal.

1. Pois, todos os homens descendem de um tronco, que é Adão. Se, pois, a referida definição da consangüinidade fosse boa, todos os homens seriam consangüíneos uns dos outros. O que é falso.

2. Demais. — Vínculo não pode existir senão entre semelhantes, pois, o vínculo une. Ora, os descendentes de um tronco comum não tem maior semelhança entre si, que com os outros homens; pois, sendo da mesma espécie, que os demais homens, só numericamente diferem entre si. Logo, a consangüinidade não é um vínculo.

3. Demais. — A propagação carnal, segundo o Filósofo, provém do alimento supérfluo. Ora, esse supérfluo tem mais relações com as coisas ingeridas, em si mesmas, que com a pessoa que as ingeriu. Logo, assim como não há nenhum vínculo de consangüinidade entre o que nasce do sêmen e os alimentos ingeridos, assim também nenhum vínculo prende o filho e os pais que o geraram.

4. Demais. — Na Escritura Labão diz a Jacó: Tu és o osso dos meus ossos e a carne da minha carne, por causa do parentesco existente entre eles. Logo, esse parentesco deve ser chamado antes carnal que consangüíneo .

5. Demais. — A geração carnal é comum aos homens e aos animais. Ora, nenhum vínculo de consangüinidade liga os animais filhos carnis de uma mesma geração. Logo, o mesmo se dá com os homens.

SOLUÇÃO. — Segundo o Filósofo, toda amizade implica uma certa comunhão de vida. E como a amizade é uma ligação ou união, por, isso à comunhão da amizade se chama vínculo. Eis porque dessa vida em comum deriva o nome designativo dos que ela liga reciprocamente. Assim, chamam-se concidadãos os que vivem em comunhão política; e companheiros de armas os que participam da mesma vida militar. Do mesmo modo, consangüíneos se chamam os ligados por uma vida comum natural. Por isso a referida definição introduz o vínculo, como, por assim dizer, o gênero da consangüinidade; como sujeito, os descendentes de um mesmo tronco, porque entre eles é que esse vínculo existe; e a geração carnal, como princípio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A virtude ativa não tem a mesma perfeição no instrumento segundo e no agente principal. E como todo motor movido é um instrumento, daí resulta que, em qualquer gênero, a virtude do primeiro motor, passando por muitos intermediários, acaba de esgotar-se e vem dar num ser, só móvel e não motor. A virtude porém do gerador, não só transmite os caracteres específicos, mas também os individuais, em razão dos quais o filho se assemelha ao pai, não somente pelos caracteres específicos, mas ainda, pelos acidentais. Contudo, essa virtude individual do pai não se manifesta no filho tão perfeitamente como no pai; em o neto ainda menos, e assim por

diante, enfraquecendo-se cada vez mais. Razão por que essa virtude às vezes falha e acaba por esvair-se. E como a consangüinidade consiste em muitas pessoas procederem, por via de geração do mesmo poder ativo gerador, da vai aos poucos desaparecendo, como diz Isidoro. Por onde, na definição da consangüinidade não se deve mencionar o antepassado mais afastado, mas o mais próximo, cuja virtude ativa ainda perdura nos que dele nasceram.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Já resulta do que dissemos, que os consangüíneos se assemelham, não somente pela natureza específica, mas também pelos traços individuais, que receberam de um mesmo indivíduo e se transmitiram a muitos. Eis a razão pela qual os filhos às vezes se assemelham, não somente ao pai, mas também ao avô, ou aos parentes remotos, como ensina Aristóteles.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A semelhança se funda, antes, na forma, que atualiza o ser, que na matéria, princípio da potencialidade. E isso bem se vê no carvão, mais semelhante ao fogo, do que à árvore donde foi cortada a lenha. Do mesmo modo, o alimento já convertido na substância do ser vivo, pela virtude nutritiva, mais se assemelha ao ser que dele se nutria, que à matéria que serviu de nutrição. Quanto à objeção, ela colheria, na opinião daqueles que diziam que a natureza de um ser provém totalmente da matéria, e que todas as formas são acidentes. O que é falso.

RESPOSTA À QUARTA. – O que proximamente se converte no sêmen é o sangue, como o prova Aristóteles. E por isso o vínculo fundado na geração carnal, mais propriamente se chama consangüinidade que parentesco carnal. E quando se usa da expressão, que um consangüíneo é a carne de outro, entende-se no sentido que o sangue, convertido em sêmen viril ou em mênstruo, é potencialmente carne e ossos.

RESPOSTA À QUINTA. – Certos ensinam que a razão de ser a geração carnal o vínculo de consangüinidade, que liga só os homens, e não os animais é a seguinte: Todo o realmente pertencente à natureza, em todos os homens, já existia no primeiro homem – o que não se dá com os animais. Mas, se assim fosse, a consangüinidade, no matrimônio, nunca deixaria de existir. Ora, essa opinião já foi refutada no segundo livro. E por isso devemos pensar, que isso se dá porque os animais não se unem, para contrair uma amizade, e depois propagar a vida em vários seres, a partir de um antepassado próximo, como se dá com o homem.

Art. 2 — Se a consangüinidade se divide bem por graus e por linhas.

O segundo discute-se assim. — Parece que a consangüinidade não se divide bem por graus e por linhas.

1. Pois, chama-se linha de consangüinidade uma série ordenada de pessoas unidas pelo sangue, descendentes de um mesmo tronco e abrangendo graus diversos. Ora, a consangüinidade outra coisa não é senão a série de tais pessoas. Logo, a linha da consangüinidade é o mesmo que a consangüinidade. Mas, nada se distingue de si mesmo. Logo, a consangüinidade não se divide bem por graus e por linhas.

2. Demais. — As divisões de um gênero comum não podem entrar na sua definição. Ora, o descendente entra na referida definição da consangüinidade. Logo, esta não pode dividir-se em linha dos ascendentes, dos descendentes e dos colaterais.

3. Demais. — A linha se define — o intervalo que separa dois pontos. Ora, dois pontos não constituem senão um grau. Logo, uma linha só tem um grau; e assim, pela mesma razão, parece que não se deve fazer a divisão da consangüinidade por linhas e graus.

4. Demais. – O grau assim se define: A relação entre pessoas afastadas pelo qual conhecemos a distância a que estão uma da outra. Ora, a consangüinidade sendo uma proximidade, a distância entre as pessoas é antes o oposto que uma parte dela. Logo; a consangüinidade não pode dividir-se em graus.

5. Demais – Se a consangüinidade é dividida em graus e por eles se conhece, necessariamente os pertencentes ao mesmo grau hão de ser por igual consangüíneos. Ora, isto é falso; pois, o irmão do bisavô e o bisneto de uma mesma pessoa são parentes no mesmo grau, mas não são igualmente consangüíneos. Logo, a consangüinidade não se divide bem, em graus.

6. Demais. – Em coisas bem ordenadas qualquer grau acrescentado a outro produz um novo grau, assim como uma unidade acrescentada a outra produz outra espécie de número. Ora, uma pessoa acrescentada a outra nem sempre dá lugar a outro grau de consangüinidade. Pois, no mesmo grau de consangüinidade estão o pai, e o avô que se lhe acrescenta. Logo, não se divide bem por graus a consangüinidade.

7. Demais. – Entre dois parentes próximos existe sempre a mesma consangüinidade, porque um extremo dista igualmente de outro e vice-versa. Ora, um grau de consangüinidade nem sempre é o mesmo de parte a parte; pois, pode um ser parente de terceiro grau e o outro, no quarto. Logo, a consangüinidade não pode ser bem conhecida pelos seus graus.

SOLUÇÃO. - A consangüinidade é um parentesco fundado numa comunicação natural, em virtude do ato da geração pelo qual se propaga a natureza. Ora, segundo Aristóteles, tríplice pode ser essa comunicação. Uma, fundada na relação entre o princípio e o principiado. E essa é a consangüinidade existente entre pai e filho. Por isso Aristóteles diz, que os pais amam os filhos como sendo partes deles próprios. – Outra é a fundada na relação entre o principiado e o princípio. E essa é a existente entre filho e pai. Por isso diz, que os filhos amam os pais como os princípios donde procedem. – A terceira se funda na relação existente entre os que procedem de um mesmo tronco; assim dizemos que os irmãos nascem dos mesmos pais, conforme no mesmo lugar o ensina o Filósofo. E como o ponto em movimento produz a linha; e o pai, transmitindo a vida, se põe como em movimento para o filho, por isso das três relações referidas, derivam três linhas de consangüinidade – a dos descendentes, fundada na primeira relação; a dos ascendentes, na segunda; e a linha colateral, na terceira. Como porém o movimento da propagação não acaba num só termo, mas vai além, daí resulta que, de um pai, procede outro, de um filho, outro filho e assim por diante. E dessas diversas progressões resultam os diversos graus de uma mesma linha. E como os graus de uma coisa constituem partes dela, não pode haver graus de proximidade onde não há proximidade. Por isso a identidade e a distância excessiva excluem os graus de consangüinidade; pois, ninguém é parente de si mesmo, como não é semelhante a si mesmo. Eis porque nenhuma pessoa, em si mesma considerada, pode constituir um grau; mas comparada com outra pessoa pode dar origem a ele.

Mas o critério para se contarem os graus das diversas linhas varia. Assim, o grau de consangüinidade, na linha dos ascendentes e dos descendentes, resulta do facto de ser uma pessoa gerada por outra, daquelas entre as quais se contam os graus. Por isso, segundo o cômputo canônico e legal, a pessoa que vem em primeiro lugar na série das gerações, quer em linha ascendente quer em descendente, dista de outra – por exemplo, de Pedro, no primeiro grau, como o pai, do filho; a que vem em segundo lugar dista no segundo grau, como o avô, do neto, e assim por diante.

Na linha colateral o parentesco se funda, não no fato de uma pessoa descender de outra, mas no de descenderem de um tronco comum. Por isso deve o grau de consangüinidade, nesta linha, ser contado relativamente ao princípio comum donde deriva. Assim sendo, o cômputo canônico difere do cômputo

do direito civil. Pois a deste se funda na descendência da raiz comum, por ambos os ramos, ao passo que o canônico só considera o ramo onde mais numeroso é o número dos graus. Assim, segundo o cômputo legal, o irmão e a irmã ou dois irmãos são parentes em segundo grau, porque uns e outros distam do tronco comum num grau. Semelhantemente, os filhos de dois irmãos distam entre si no quarto grau. Segundo o cômputo canônico porém, dois irmãos são parentes no primeiro grau; porque cada um deles dista do tronco comum só por um grau, mas o filho de um irmão dista do outro irmão no segundo grau, porque só em dois graus dista do tronco comum. Por onde, segundo o cômputo canônico, em tantos graus quantos alguém dista de um grau superior, nesses mesmos dista de qualquer dos descendentes desse mesmo antepassado, e nunca menos; pois, a causa de uma qualidade a possui a esta em sumo grau. Por onde, embora outros descendentes do princípio comum tenham laços com um descendente da mesma origem, mas de outra linha, não podem ser mais próximos deste do que o é o parente comum. Contudo uma pessoa pode estar mais afastada de outra, do que do parente comum, de onde ambas descendem, por distar mais deste a segunda pessoa, que a primeira. Pois que devem contar-se os graus de parentesco pela maior distância.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção procede de um erro. Pois, a consangüinidade não é uma série de pessoas, mas uma seleção mútua entre várias pessoas, cuja série forma a linha de consangüinidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A descendência, tomada em sentido geral, se funda em qualquer linha de parentesco; porque toda geração carnal, donde procede o vínculo do parentesco, é uma espécie de descendência. Ora, a descendência da pessoa, de que se procura saber o grau de parentesco, forma a linha dos descendentes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A palavra linha é susceptível de dois sentidos. Propriamente significa a dimensão, que é a primeira espécie de quantidade contínua. E assim, a linha reta só tem dois pontos em ato, que são os terminais; mas os tem infinitos em potência; e se determinarmos na linha um outro ponto atual, ela se divide em duas. - Outras vezes porém a palavra linha significa coisas dispostas em linha. E então a linha e a figura entram na categoria dos números, pois uma unidade acrescentada a outra forma um número. E assim, qualquer unidade acrescentada constitui um grau de uma determinada linha. Ora, o mesmo se dá com a linha da consangüinidade. Por isso é que uma linha contém vários graus.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como não pode haver semelhança onde não há nenhuma diversidade, assim também proximidade não há onde nenhuma distância existe. Por isso não é qualquer distância que se opõe à consangüinidade, mas uma distância tal, que exclua a proximidade do parentesco.

RESPOSTA À QUINTA. – Assim como uma brancura pode aumentar de dois modos – por maior intensidade qualitativa e pela maior extensão da superfície branca, assim também dizemos que um parentesco é maior ou menor – intensivamente, pela natureza mesma dele; e como que dimensivamente, e então a quantidade do parentesco se mede nelas pessoas unidas pelo mesmo laço da geração carnal. E neste segundo sentido é que se dividem os graus de parentesco. Donde resulta que de duas pessoas que estão no mesmo grau de consangüinidade, em relação a uma terceira, uma pode ser mais parente desta que outra, considerando-se o primeiro sentido da palavra consangüinidade. Assim, o pai e o irmão de uma pessoa são parentes dela no primeiro grau, porque de nenhum lado há nenhuma pessoa intermediária; mas, no sentido intensivo mais parente dela é o pai que o irmão, porque este não lhe é parente senão pela descendência do pai comum. Por onde, quanto mais próxima estiver uma pessoa do princípio comum donde resulta o parentesco, tanto mais parente é, embora não

o seja no grau mais próximo. E assim sendo, o irmão do bisavô é parente mais chegado de uma pessoa que o seu bisneto, embora sejam dela parentes no mesmo grau.

RESPOSTA À SEXTA. – Embora o pai e o tio sejam parentes no mesmo grau, em relação ao tronco do parentesco, porque ambos distam de um grau, do avô; contudo, em relação àquele cujo parentesco se procura, não estão mais no mesmo grau. Pois, o pai está no primeiro grau, ao passo que o tio só pode ser parente em segundo grau, porque o avô, é parente nesse grau da pessoa em questão.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Duas pessoas sempre distam uma da outra num mesmo número de graus, embora possam estar em distâncias desiguais do parente comum, como do sobredito se colhe.

Art. 3 — Se a consangüinidade impede o matrimônio por direito natural.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a consangüinidade não impede o matrimônio por direito natural.

1. Pois, nenhuma mulher pode ser mais chegada a um homem do que Eva o foi de Adão, da qual diz a Escritura: Eis aqui agora o osso dos meus ossos e a carne da minha carne. Ora, Eva estava unida em matrimônio com Adão. Logo, nenhuma consangüinidade impede, pela lei da natureza, o matrimônio.

2. Demais. — A lei natural é a mesma para todos. Ora, em as nações bárbaras, nenhuma pessoa pode contrair casamento com outra com quem seja aparentada. Logo, a consangüinidade não é um impedimento de direito natural.

3. Demais. — Como diz o Digesto, no princípio o direito natural é o que a natureza ensinou a todos os animais. Ora, não é de lei natural que o casamento seja interdito a uma pessoa, por causa das suas relações de parentesco.

4. Demais. — Tudo o que impede o matrimônio lhe contraria a algum bem. Ora, a consangüinidade não contraria a nenhum bem do matrimônio. Logo, não no impede.

5. Demais. — Quanto mais dois seres são próximos e semelhantes, tanto melhor e mais firme é a união entre eles. Ora, o matrimônio é uma união. Logo, sendo a consangüinidade um parentesco próximo, longe de impedir, favorece o matrimônio.

Mas, *em contrário*. — O que impede o bem da prole também por lei natural impede o matrimônio. Ora, a consangüinidade impede o bem da prole; pois, como se conclui das palavras de Gregório, sabemos por experiência que os filhos nascidos de tais uniões não podem desenvolver-se. Logo, a consangüinidade, pela lei da natureza, impede o matrimônio.

2. Demais, — Os bens da natureza humana, na sua condição primeira, são fundados na lei dessa natureza. Ora, desde as origens dessa natureza já era proibido aos filhos casarem com; os pais, conforme o diz a Escritura: Por isso deixará o homem a seu pai e a sua mãe! O que, não se podendo entender da convivência, há de entender-se da conjunção matrimonial. Logo, pela lei natural, a consangüinidade impede o matrimônio.

SOLUÇÃO. — No matrimônio dizemos ser contrário à lei natural o que frustra o fim para o qual ele foi instituído. Ora, o fim essencial e primário do matrimônio é o bem da prole. E esse fica impedido por qualquer consangüinidade, por exemplo, na união entre o pai e a filha ou entre o filho e a mãe. Mas não o exclui totalmente, pois uma filha pode conceber do pai e, de concerto com este, criar e educar o filho, e nisso consiste o bem da prole. Mas não convém que assim seja, porque é uma união desordenada a da

filha com o pai, como esposa, a fim de ter filhos dele e com ele os criar, ela que em tudo lhe deve estar sujeita, como procedente dele que é. Por isso a lei natural proíbe ao pai e à mãe contraírem tal casamento. E mais ainda à mãe que ao pai, porque com a reverência devida ao pai mais diretamente colide o casamento do filho com a mãe que a do pai com a filha, porque a mulher deve de certo modo estar sujeita ao marido.

Quanto ao fim secundário do matrimônio, é a repressão da concupiscência. E esse ficaria frustrado se qualquer pudesse casar com um parente. Pois, abriria largas as portas à concupiscência o não ser a conjunção carnal proibida entre as pessoas que convivem sob o mesmo teto. Por isso a lei divina não somente proibiu o casamento ao pai e à mãe, mas também a outras pessoas chegadas, que fazem parte da mesma família e que devem guardar entre si um respeito mútuo. E tal o determina a Lei Mosaica: Não descobrirás a fealdade (de tal ou tal outra), porque é fealdade tua.

Por outro lado, o fim accidental do matrimônio, é desenvolver a associação dos homens, numa só amizade mútua. Assim, o marido alimenta para com os parentes da sua mulher o mesmo afeto que para com os seus. E seria, pois, causar dano ao desenvolvimento dessa amizade o casar alguém com uma parenta próxima. Pois de um tal matrimônio não resultaria nenhuma nova amizade. Por isso, as leis humanas e as disposições da Igreja determinaram que pessoas aparentadas em certos graus não podem casar entre si. E assim, do sobredito resulta que o parentesco impede o casamento de certas pessoas, por direito natural; outras, por direito divino; e ainda outras, por direito positivo humano.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Eva embora nascida de Adão, não era contudo filha dele, porque dele não nasceu ao modo pelo qual naturalmente o homem gera um semelhante em espécie. Mas, por obra divina, que assim como fez a Eva da costela de Adão, poderia também ter feito um cavalo. Eis porque não houve entre Eva e Adão o mesmo parentesco que entre uma filha e seu pai. Nem Adão foi o princípio natural de Eva, como o pai o é do filho.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A promiscuidade carnal praticada por certos bárbaros não a justifica a lei natural, mas tem a sua explicação no jogo da concupiscência, que neles ofuscou essa lei.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dizemos que a união entre o homem e a mulher é de direito natural porque a natureza assim o ensinou a todos os animais. Mas essa união ela o ensinou diversamente conforme a diversidade dos animais e as suas diferentes condições. Ora, a conjunção carnal com os pais se opõe ao respeito que lhes é devido. Pois, assim como a natureza infundiu nos pais a solicitude com que velam sobre os filhos, assim também nos filhos a reverência para com os pais. Em nenhum gênero de animais porém infundiu um desvelo perpétuo para com os filhos ou a reverência para com os pais, como o fez no homem. Nos outros animais tê-lo mais ou menos, na medida em que são mais ou menos necessários – os filhos aos pais ou os pais aos filhos. E isso explica que, em certas espécies animais, repugna ao filho ter relação carnal com a mãe, enquanto a reconhece como tal e lhe presta por isso um certo respeito, como o narra Filósofo, do camelo e do cavalo. E como tudo que haja de moral nos animais se reuniu e aperfeiçoou no homem, por isso tem ele uma repugnância natural a ter conjunção carnal não só com a mãe, mas também com a filha, o que ainda menos colide com a lei natural, como dissemos. Além disso, nos outros animais, a geração carnal não produz parentesco, como na espécie humana. Logo, não há semelhança de razões.

RESPOSTA À QUARTA. – Do sobredito já resulta como a consangüinidade dos cônjuges contraria ao bem do matrimônio. Em falsas razões se funda pois a objeção.

RESPOSTA À QUINTA. – Nenhum inconveniente há em duas uniões serem impedidas uma pela outra; assim como não há semelhança onde há identidade. Do mesmo modo, o vínculo da consangüinidade pode impedir a união matrimonial.

Art. 4 — Se a Igreja podia fixar no quarto grau os laços de parentesco impedientes de matrimônio.

O quarto discute-se assim. — Parece que a Igreja não podia fixar no quarto grau os laços de parentesco impedientes do matrimônio.

1. Pois, diz o Evangelho: Não separe o homem o que Deus ajuntou. Ora, Deus ajuntou os casados, dentro do quarto grau de parentesco; pois, nenhuma lei divina lhes proíbe a união. Logo, também nenhuma lei positiva deve separá-los.

2. Demais. — O matrimônio é um sacramento, como o batismo. Ora, nenhuma lei da Igreja pode fazer com que não receba o caráter batismal, sendo dele capaz por direito divino, quem recebe o batismo. Logo, nenhuma lei da Igreja pode proibir o matrimônio entre os não proibidos de casar por direito divino.

3. O direito positivo não pode ampliar nem remover o que é de direito natural. Ora, a consangüinidade é um vínculo natural impeditivo do matrimônio. Logo, a Igreja não pode fazer nenhuma lei determinando quem pode ou não pode contrair matrimônio, assim como não pode fazer com que deixem de ser parentes os que realmente o são.

4. Demais. — Toda lei positiva deve ter uma causa racional; pois por essa causa racional, que tem, é que procede da lei natural. Ora, o número de graus, aceito como causa, é absolutamente irracional, por não terem nenhuma relação com o cansado. Assim, se o parentesco é causa de proibição até ao quarto grau é em virtude dos quatro elementos; até ao sexto, em virtude das seis idades do mundo; até ao sétimo, em virtude dos sete dias, que são o abreviado do tempo total. Logo, parece que essa proibição nenhum valor tem.

5. Demais. — Onde há a mesma causa deve haver o mesmo efeito. Ora, a causa por que a consangüinidade impede o matrimônio, é o bem de prole, a repressão da concupiscência e a multiplicação da amizade, como resulta do sobredito; e essas causas valem para todas as épocas. Logo, deveriam também, em todos, os graus de parentesco impedir o matrimônio. O que não é verdade, pois, atualmente, só até o quarto grau, ao passo que outrora até ao sétimo, o parentesco impedia o matrimônio.

6. Demais. — Uma mesma união não pode ser genericamente um sacramento e uma união ilegítima. Ora, tal se daria se a Igreja tivesse o poder de determinar um número diverso de graus impedientes do matrimônio. Assim o casamento entre parentes em quinto grau, quando esse parentesco era impediente, foi ilegítimo; veio a ser porém legítimo se depois a Igreja revogou a sua proibição. O contrário também poderia dar-se — se a Igreja depois de ter permitido contrair casamento dentro de certos grau de parentesco, viesse a proibi-lo. Logo, parece que a Igreja nenhum poder tem nessa matéria.

7. Demais. — O direito humano deve imitar o divino. Ora, segundo o direito divino, contido na Lei Antiga, não corre igual proibição na linha ascendente e descendente dos graus. Assim, ao passo que a Lei Velha

proibia o casamento com a tia, não o proibia como a sobrinha. Logo, também agora não deve haver nenhuma proibição entre sobrinhos e tios.

Mas, *em contrário*, o Senhor disse aos discípulos: Quem vos ouve me ouve. Logo, o preceito da Igreja tem a mesma vigência que o de Deus. Mas, a Igreja ora proibiu e ora permitiu o casamento dentro de certos graus, em que a lei antiga não proibia. Logo, esses graus impedem o matrimônio,

2. Demais. – Assim como outrora os casamentos entre gentios era regulado pelas leis civis, assim também os casamentos entre cristãos agora os regula a Igreja. Ora, antigamente a lei civil determinava os graus de parentesco impedientes ou não do matrimônio. Logo, também atualmente a Igreja pode determiná-los.

SOLUÇÃO. – O impedimento ao matrimônio resultante dos graus de parentesco, não atuou de mesmo modo no decurso dos tempos.

Assim, no princípio do gênero humano, só o pai e a mãe estavam proibidos de casar com a filha ou o filho; porque então era o gênero humano pouco numeroso e havia grande necessidade de o aumentar. Por isso não ficavam impedidas de casar senão as pessoas incapazes de realizar o fim principal do matrimônio, que é o bem da prole, como dissemos. Mas, depois, multiplicando-se o gênero humano, a lei de Moisés, que já começava a reprimir as paixões da carne, impôs impedimento a um maior número de pessoas. Por isso, como diz Rabbi Moisés, ficavam proibidos de contrair matrimônio todos os membros de uma mesma família, habitando sob o mesmo teto. Porque seria grande incentivo à concupiscência o permitir-lhes a conjunção carnal entre si. Mas a Lei Velha permitia o casamento entre os parentes em outros graus e até mesmo os ordenava, de certo modo. Assim, cada um devia casar com uma mulher da sua parentela, a fim de evitar confusão nas heranças, porque nesse tempo o culto divino se propagou pela sucessão hereditária.

Mais tarde porém, no regime da Lei Nova, que é a lei do Espírito e do amor, os impedimentos abrangeram mais graus de parentesco. Porque então o culto de Deus se propagava e multiplicava pela graça espiritual e não pela geração carnal. E os homens tiveram o dever de coibir os prazeres carnavais, para vacar às coisas espirituais e difundir com maior amplitude a caridade.

Por isso, nos tempos primitivos, o impedimento se estendia até os graus mais afastados do parentesco, a fim de dar maior desenvolvimento à amizade pela mais ampla consangüinidade e afinidade. E, com razão, o impedimento ia até ao sétimo grau. Quer porque, além dele, facilmente podia perder-se a memória de uma origem comum; quer porque concordava esse contrito com a graça septiforme do Espírito Santo.

Mais tarde, porém, nestes últimos tempos, a Igreja restringiu a interdição até ao quarto grau, por ser inútil e perigoso proibir até graus mais remotos. Inútil, porque ninguém dava mostras de maior amizade para com os parentes, que para com os estranhos, devido ao esfriar-se da caridade nos corações de muitos. Perigoso porque, prevalecendo a concupiscência e a negligência, os homens já não respeitavam suficientemente um tão grande número de parentes. E assim, estender a proibição até graus mais remotos seria armar um laço para a condenação de muitos.

Por isso, suficiente e convenientemente a proibição ficou restrita ao quarto grau. Quer porque os homens, continuando a viver até a quarta geração, não perdem a lembrança do seu parentesco, sendo por isso que Deus ameaça punir os pecados, dos pais, nos filhos, até a terceira e a quarta geração. Quer porque, em qualquer geração, uma nova mistura de sangue, cuja identidade forma o parentesco, se faz com o sangue estranho, e quanto mais se mistura com o alheio tanto mais deixa de ser o que a princípio

era. E como os elementos são quatro, e cada um deles mais facilmente se mistura, quanto mais sutil é, por isso, na primeira mixtão evanece a identidade do sangue, quanto ao primeiro elemento, que é subtilíssimo. Na segunda, quanto ao segundo; na terceira, quanto ao terceiro; e na quarta, quanto ao quarto. E assim, convenientemente, depois da quarta geração, pode reiterar-se a conjunção carnal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Assim como Deus não retifica uma união contrária aos seu preceitos, assim também não ratifica as uniões contrárias ao preceito da Igreja, que tem a mesma eficácia obrigatória que o preceito divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O matrimônio não é só um sacramento, mas também uma função social. Por isso depende mais do poder dos ministros da Igreja, que o batismo, que é unicamente sacramento. Pois, assim como os contratos e as funções humanas por leis humanas se determinam, assim os contratos e as funções espirituais, pela lei da Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora o vínculo de consangüinidade seja natural, natural contudo não é que ela impida a cópula carnal, senão dentro de um certo grau, como se disse. Por isso, a igreja não determina por lei que certas pessoas sejam ou não parentes, pois, se o são, assim o permanecem sempre no mesmo grau. Mas, determina a liceidade da conjunção carnal, conforme os tempos e os graus de parentesco.

RESPOSTA À QUARTA. – Essas razões alegadas são antes indicadas a modo de adaptação ou de conveniência, que a modo de causa e de necessidade.

RESPOSTA À QUINTA. – Com a diversidade dos tempos variam as causas de se proibir o casamento, conforme os graus de parentesco. Por isso, o que num tempo se permite com utilidade, noutro salutarmente se proíbe.

RESPOSTA À SEXTA. – Uma determinação legal não dispõe para o passado, mas para o futuro. Por isso, se atualmente não podem casar os parentes em quinto grau, que outrora podiam, nem por isso devem ser separados os parentes em quinto grau casados. Pois, nenhum impedimento sobreveniente ao matrimônio pode dirimi-lo. E assim, uma união matrimonial legítima não pode, por determinações da Igreja, tornar-se ilegítima. O mesmo se daria se fosse permitido o casamento em grau atualmente proibido: esse matrimônio não se tornaria legítimo, por disposição da Igreja, em virtude do contrato anterior; pois, poderiam os casados separar-se, se assim o quisessem. Mas poderiam de novo contrair matrimônio, o que constituiria nova união.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Quando a Igreja proíbe o casamento por causa dos graus de parentesco, leva em conta sobretudo a razão do amor. Ora, tanta razão há de amor ao sobrinho, como ao tio; há até mais, porque mais chegado é o filho ao pai que ao filho o pai, como diz Aristóteles. Por isso a Igreja proibiu por igual o casamento entre sobrinhos e tios. – Mas a Lei Velha, nas suas proibições, atende sobretudo à convivência. Proíbe por isso o casamento dos que vivendo sobre o mesmo teto, mais facilmente poderiam dar largas à concupiscência. Ora, mais frequentemente convivia uma sobrinha com o tio, do que uma tia com o sobrinho. Por que uma filha quase se identifica com o pai, por ser uma como parte dele; ao passo que uma irmã não é assim chegada ao irmão, porque não é parte deste, mas com ele nascida do mesmo pai. Por isso não havia a mesma razão de proibir o casamento em relação à sobrinha, como em relação à tia.

Questão 55: Do impedimento da afinidade.

Em seguida devemos tratar do impedimento da afinidade.

Sobre o que se discutem onze artigos:

Art. 1 — Se a afinidade pode resultar do matrimônio com um parente.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a afinidade não pode resultar do casamento com um parente.

1. Pois, quem transmite a outrem uma qualidade a possui em grau eminente. Ora, a mulher casada não contrai parentesco com terceiro senão mediante o marido. Logo, como se torna afim do marido também não terá parentesco por afinidade com nenhum dos parentes dele.

2. Demais. — Quando dois seres são independentes um do outro, unir-se a um não implica necessariamente em unir-se ao outro. Ora, os parentes são independentes uns dos outros. Logo, o fato de uma mulher ter casado com um homem não implica necessariamente que venha a ser parenta por afinidade de todos os parentes dele.

3. Demais. — As relações entre pessoas nascem de sua união mútua. Ora, do fato de um homem ter-se casado não resulta nenhuma união entre os seus consangüíneos. Logo, não nasce entre eles nenhuma relação de afinidade.

Mas, *em contrário*. — Marido e mulher não constituem senão uma mesma carne. Se, pois, o marido fica unido a todos os seus parentes carnais, pela mesma razão também com eles ficará unida a mulher.

2. Demais. — As autoridades citadas pelo Mestre provam o mesmo.

SOLUÇÃO. — Toda amizade natural se funda numa comunicação natural. Ora, esta, segundo o Filósofo, pode proceder de dupla origem: da geração carnal ou da união contraída em vista da geração carnal. Por isso diz ele no mesmo lugar, que a amizade entre o homem e a mulher é natural. Por onde, assim como uma pessoa unida a outra em virtude da geração carnal é causa de um vínculo de amizade natural, assim também o será quando unida em vista dessa mesma geração. Há porém a diferença seguinte. A pessoa unida a outra, em virtude da geração carnal, como o filho do pai, participa da mesma origem e do sangue comum. Por isso, a consangüinidade é o vínculo do mesmo gênero que, ligando o pai, liga também o filho aos consangüíneos dele, embora em grau diferente, por causa da maior distância do tronco. A pessoa chegada, porém, pelos laços da carne não se prende ao mesmo tronco, senão por uma união extrínseca. Donde, um vínculo de gênero diverso chamado afinidade. E tal é o que diz o verso:

A casada muda de gênero, mas a gerada, de grau.

Porque uma pessoa gerada de outra contrai o mesmo parentesco, mas em outro grau; ao passo que a casada contrai um parentesco de gênero diverso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora a causa seja superior ao efeito, daí não se conclui que ambos hão de ter o mesmo nome. Pois, o que está no efeito pode também estar na causa, mas não do mesmo modo, senão de modo mais elevado; e portanto, não convirá o mesmo nome à causa e ao efeito, nem pela mesma razão; tal o que se dá com todas as causas equívocas. Ora, neste sentido, a união do marido e da mulher é superior à da mulher com os parentes do marido. Por isso não deve

chamar-se afinidade, mas, matrimônio, que é uma espécie de união, assim também o homem é idêntico a si mesmo, mas não é seu próprio parente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os parentes são de certo modo independentes uns dos outros e unidos uns aos outros. E em virtude da união se dá, que uma pessoa unida a um fica de certa maneira unida com todos. Mas, por causa da independência e da distância, pode se dar que a ligada a um, de certo modo, esteja ligada a outro, de outro modo, quer por gênero diferente de união ou por um outro grau.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A relação pode originar-se do movimento dos dois extremos, como no caso da paternidade e da filiação. E essa relação está então realmente em cada um dos termos. Pode porém a relação nascer do movimento de um só dos extremos, e isto de dois modos. Primeiro, quando a relação se origina do movimento de um, sem o movimento de outro, quer precedente, quer concomitante. Tal a relação entre o Criador e a criatura, entre o sensível e o sentido, entre a ciência e o seu objeto. – De outro modo, quando a relação nasce do movimento de um extremo, sem o movimento simultâneo do outro, que porém já se moveu precedentemente. Assim, dois homens se tornam da mesma altura quando um cresce, sem que o outro cresça nem diminua; mas o primeiro chegou ao seu desenvolvimento atual por um determinado movimento ou mutação. Por isso tal relação se funda realmente em cada um dos extremos. Ora, o mesmo se dá com a consangüinidade e a afinidade. Pois, a relação de fraternidade, nascida entre um recém-nascido e um homem já de idade provecta, é causada sem nenhuma mudança neste último, que já mudou anteriormente, isto é, desde quando nasceu; por isso a relação, de que é um dos termos, lhe resulta da mudança sofrida pelo outro termo. Semelhantemente, do fato de um homem descender, pela sua geração, do mesmo tronco de um homem casado, resulta a afinidade entre êle e a esposa desse homem, sem sofrer ela nenhuma mudança.

Art. 2 — Se a afinidade subsiste, depois da morte do marido, entre os consangüíneos do marido e da mulher.

O segundo discute-se assim. – Parece que a afinidade não subsiste, depois da morte do marido, entre os consangüíneos do marido e da mulher.

1. Pois, desaparecida a causa, desaparece o efeito. Ora, a causa da afinidade foi o matrimônio, que desaparece com a morte do marido; porque, então, a mulher fica solta da lei do marido, na expressão do Apóstolo. Logo, também não subsiste a referida afinidade.

2. Demais. – A consangüinidade causa a afinidade. Ora, a consangüinidade entre o marido e os seus parentes desaparece com a morte dele. Logo, também desaparece a afinidade entre elas e eles.

Mas, *em contrário*. – A afinidade é causada pela consangüinidade. Ora, a consangüinidade é um vínculo perpétuo, enquanto vivem as pessoas. Logo, também a afinidade. Portanto, a afinidade não desaparece com a dissolução do casamento pela morte de um dos esposos.

SOLUÇÃO. – Uma relação pode desaparecer de dois modos: pela disposição do sujeito ou pela eliminação da causa. Assim, a semelhança deixa de existir quando um dos semelhantes desaparece, ou quando desaparece a qualidade que era a causa da semelhança. Ora, certas relações tem como causa uma ação, uma paixão ou um movimento, como diz Aristóteles. E dessas umas são causadas pelo movimento atual de um ser; assim, a relação existente entre o motor e o movido. Outras nascem da aptidão dos seres ao movimento; tal a relação entre um motor e o imóvel, entre, um senhor e o seu escravo. Outras, ainda, nascem de um movimento já realizado; assim, a relação entre o pai e o filho,

unidos, não por existir ainda a geração, mas por ter-se realizado antes. Ora, a aptidão para o movimento desaparece, como desaparece o fenômeno mesmo do movimento; ao passo que o ato de um ser se ter movido subsiste sempre, porque o já feito não deixa nunca de o ser. Por isso, a paternidade e a filiação não desaparecem nunca pela eliminação da causa, mas só pela disposição do sujeito, como sendo o outro extremo. E o mesmo devemos dizer da afinidade, causada não pela união atual dos cônjuges, mas do fato da sua união passada. Por onde, não desaparece enquanto existirem as pessoas que contraíram a afinidade, embora venha a morrer a pessoa por causa da qual ela foi contraída.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A união conjugal causa a afinidade não só por unir atualmente os esposos, mas também pelos ter já unido no passado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A consangüinidade não é a causa próxima da afinidade; mas, a união com o consangüíneo, não só a atual, mas também a passada. Por isso, a objeção não colhe.

Art. 3 – Se o concúbito ilícito causa a afinidade.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o concúbito ilícito não causa a afinidade.

1. Pois, a afinidade é uma coisa honesta. Ora, coisas honestas não podem ter causas desonestas. Logo, a afinidade não pode ser causada por um concúbito desonesto.

2. Demais. – Onde há consangüinidade não pode também haver afinidade; porque a afinidade é a proximidade entre pessoas, proveniente da união carnal, sem haver nenhum parentesco. Ora, se o concúbito ilícito causasse a afinidade, poderíamos contraí-la com os nossos parentes ou conosco mesmo; assim, no caso de quem tivesse relação incestuosa com uma parenta. Logo, a afinidade não pode resultar de um concúbito ilícito.

3. O concúbito ilícito pode ser natural ou contra a natureza. Ora, um concúbito ilícito contra a natureza não gera a afinidade, como dispõe o direito. Logo, nem o concúbito ilícito segundo a natureza.

Mas, *em contrário*, o que se ajunta com a prostituta faz-se um mesmo corpo com ela, na expressão do Apóstolo. Ora, esta era uma causa de o matrimônio gerar a afinidade. Logo, pela mesma razão, o concúbito ilícito.

2. Demais. – A conjunção carnal é causa da afinidade, como resulta da seguinte definição: A afinidade é a proximidade entre pessoas proveniente da união carnal, sem haver nenhum parentesco. Ora, conjunção carnal também há no concúbito ilícito. Logo, o concúbito ilícito causa a afinidade.

SOLUÇÃO. – Segundo o Filósofo, a união entre o homem e a mulher é chamada natural, principalmente por causa da procriação dos filhos e, secundariamente por causa dos encargos comuns dos esposos. Ora, a procriação resulta do casamento em razão da conjunção carnal; e os encargos comuns, enquanto ele é uma associação fundada em vista de uma vida em comum. Quanto ao primeiro efeito, resulta de qualquer conjunção carnal onde há mixtão seminal, porque de tal conjunção podem nascer filhos, embora daí não provenha o segundo resultado. Por onde, como o matrimônio causa a afinidade, enquanto conjunção carnal, também o concúbito fornicário, pois é também uma união carnal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No concúbito fornicário há algo de natural, comum à fornicação e ao matrimônio; e por aí causa a afinidade. Implica porém, uma desordem, que o diferencia do matrimônio; e por aí não causa a afinidade. Por isso a afinidade sempre permanece honesta, embora a sua causa seja de certo modo desonesta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Duas relações opostas podem fundar-se no mesmo sujeito em razão de causas diferentes. Por isso, entre duas pessoas determinadas pode haver afinidade e consangüinidade, não só em virtude de um concúbito ilícito, mas também de um lícito. Assim, quando um meu consangüíneo por parte de pai casou com uma consangüínea por parte de mãe. Eis porque as palavras da definição da afinidade – sem haver nenhum parentesco – devem ser entendidas como significando – como tal. Nem daí se segue, que quem cometer um incesto com uma consangüínea venha a ser afim de si mesmo; porque tanto a afinidade como a consangüinidade implicam, como a semelhança, diversidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No concúbito contra a natureza não há mistura seminal, que possa ser causa da geração. Por isso, tal concúbito não gera a afinidade.

Art. 4 – Se dos esponsais pode resultar alguma afinidade.

O quarto discute-se assim. – Parece que dos esponsais nenhuma afinidade pode resultar.

1. Pois, a afinidade é um vínculo perpétuo. Ora, os esponsais podem ser votos. Logo, não podem ser causa da afinidade.

2. Demais. – Quem violentou uma mulher, mas não conseguiu consumir o ato, não contrai com ela nenhuma afinidade. Mais próximo contudo está da conjunção carnal, que quem contraiu esponsais. Logo, os esponsais não causam a afinidade.

3. Demais. – Outra coisa não são os esponsais senão a promessa de núpcias futuras. Ora, pode-se fazer uma promessa de núpcias futuras sem dela resultar nenhuma afinidade; assim, se for feita antes do sete anos; ou se o for por quem prometer casamento futuro a uma mulher e tenha um perpétuo impedimento, que exclui a potência física; ou se a promessa foi feita entre pessoas, cujo casamento é ilícito em virtude de um voto; ou de outro modo qualquer. Logo, os esponsais não podem ser causa de afinidade.

Mas, *em contrário*, Alexandre Papa proibiu à mulher casar com o irmão do seu ex-noivo. O que não faria se os esponsais nenhuma afinidade tivessem produzido. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – Assim como os esponsais não constituem um verdadeiro casamento, mas são apenas uma preparação para êle, assim, os esponsais não geram a afinidade, como o matrimônio, mas uma semelhança de afinidade chamada justiça da honestidade pública. E esta impede o matrimônio, como a afinidade e a consangüinidade, e nos mesmos graus. E assim se define: A justiça da honestidade pública é uma proximidade proveniente dos esponsais, que, por causa da sua honestidade, tira a sua força da instituição da Igreja. Por onde é clara a significação do nome e a causa desse impedimento: essa proximidade foi instituída pela Igreja em virtude da honestidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os esponsais causam o gênero de afinidade chamado justiça da honestidade pública, não por si mesmos, mas em razão do fim a que se ordenam. Por isso, assim como o vínculo do matrimônio é perpétuo, assim o referido modo de afinidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O marido e a mulher, na conjunção carnal, tornam-se uma só carne, pela mistura seminal. E assim, por mais que um homem violenta uma mulher e a brutalize, se não houver consumação do ato sexual, nenhuma afinidade resultará daí. Ora, o matrimônio causa a afinidade, não só em virtude da conjunção carnal, mas ainda por causa da sociedade conjugal, a qual também torna o matrimônio natural. Por isso, também a afinidade resulta do contrato mesmo do matrimônio, por

palavras de presente antes da cópula carnal. Semelhantemente, os esponsais, pelos quais se pacta a sociedade conjugal, dão lugar à contração de um símile da afinidade, a saber, a justiça da honestidade pública.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos os impedimentos, que anulam os esponsais, não permitem nascer nenhuma afinidade do fato de se ter pactado o casamento. Por onde, quem contrair esponsais, apesar da sua falta de idade, de ter feito voto solene de continência, ou de algum semelhante impedimento, não dá lugar a qualquer afinidade, por serem nulos os esponsais.

Se porém, um menor impotente por natureza ou por malefício e portanto vítima de um impedimento perpétuo contrair, antes da puberdade e depois dos sete anos, esponsais com uma adulta, desse contrato nasce um impedimento da justiça da honestidade pública. Contudo, o impedimento não podia ainda produzir o seu efeito, porque em tal idade os menores, imponentes ou não; são igualmente incapazes do ato matrimonial.

Art. 5 – Se a afinidade pode ser causa da afinidade.

O quinto discute-se assim. – Parece que a afinidade também pode ser causa da afinidade.

1. Pois, Júlio Papa dispõe: Ninguém possa desposar a viúva de um dos parentes a quem sobreviver. E no capítulo seguinte: As mulheres de dois primos não podem desposar, uma após outra, o mesmo homem. Ora, isto não se dá senão por causa da afinidade contraída pela união com uma pessoa afim. Logo, a afinidade é causa da afinidade.

2. Demais. – O parentesco resulta das relações carnis como da geração carnal; pois do mesmo modo se contam os graus da afinidade como os da consangüinidade. Ora, a consangüinidade é causa da afinidade. Logo, também a afinidade.

3. Demais. – Duas coisas iguais a uma terceira são iguais entre si. Ora, a esposa está ligada pelo mesmo parentesco com todos os consangüíneos do seu marido. Logo, também todos os consangüíneos do marido estão ligados do mesmo modo com todos os que tem afinidade com a mulher por afinidade. Portanto, é a afinidade causa da afinidade.

Mas, *em contrário*. – Se a afinidade causa a afinidade, então quem tivesse tido relação com duas mulheres não poderia casar com nenhuma delas; porque, nesse caso, uma se tornaria afim de outra. Ora, isto é falso. Logo, a afinidade não gera a afinidade.

2. Demais. – Se a afinidade nascesse da, afinidade, quem casasse com uma viúva ficaria afim de todos os parentes do seu primeiro marido, com os quais a mulher tem afinidade. Ora, tal não pode se dar, porque então do primeiro marido defunto é que o segundo seria sobretudo afim. Logo, etc.

3. Demais. – A consangüinidade é vínculo mais forte que a afinidade. Ora, os consangüíneos da esposa não se tornam afins dos consangüíneos da mulher. Logo, e com maior razão, os afins da mulher não se tornam afins deles. Donde a mesma conclusão anterior.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode uma coisa proceder de outra. Ou ao modo pelo qual uma procede de outra por semelhança específica, como no caso de um homem que gera outro. Ou o modo de procedência não específica; e este modo de proceder sempre é para uma espécie inferior, como no caso de todos os agentes equívocos. Ora, o primeiro modo de processão, por mais que se reitere, a espécie permanece a mesma sempre. Assim, se de um homem é gerado outro por ato da virtude geratriz, desse

mesmo também outro poderá ser gerado, e assim por diante. Mas, do segundo modo, assim como já de início dá lugar a uma nova espécie, por mais reiterado que seja fará sempre uma espécie nova; assim, se o movimento de um ponto produz a linha e não o ponto, porque o movimento deste é o produto daquela, também do movimento lineal da linha não procede a linha, mas a superfície, e da superfície o corpo; e ulteriormente, por esse modo de processão, nada mais pode resultar.

Ora, encontramos na geração do parentesco dois modos pelos quais pode produzir-se o laço do parentesco. Um pela geração carnal; e esse sempre produz a mesma espécie de parentesco. Outro pela conjunção matrimonial; e este logo de início produz outra espécie; assim, a esposa de um parente por consangüinidade não se torna consanguínea, mas afim. Por isso, mesmo que se reitere esse modo de proceder, não haverá afinidade, mas outro gênero de parentesco. E assim, a pessoa unida pelo matrimônio com um parente afim se torna afim deste, mas contrai um outro gênero de afinidade chamado de segundo grau. Do mesmo modo, quem se unir por matrimônio com um afim de segundo grau não lhe será afim em segundo grau, mas em terceiro. Tal o que ensina o verso citado:

A casada muda de gênero, mas a gerada, de grau.

E antigamente esses dois gêneros constituíam impedimentos, mais pela justiça da honestidade pública do que pela afinidade. Pois, diferem da verdadeira afinidade, como aquele parentesco contraído pelos esposais. Mas, atualmente cessou essa proibição. E só constitui proibição o primeiro gênero de afinidade, que é realmente afinidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O consangüíneo da esposa torna-se afim do marido, pelo primeiro gênero de afinidade e a mulher desse consangüíneo, pelo segundo. Por onde, morto o parente afim, a viúva não poderá ser desposada pelo marido da sua parente por afinidade por causa do segundo gênero de afinidade. Semelhantemente, quem casar com uma viúva, o consangüíneo do primeiro marido, afim da mulher pelo primeiro gênero de afinidade, torna-se afim do segundo marido pelo segundo gênero de afinidade; e a esposa desse consangüíneo, afim da mulher deste pelo segundo gênero de afinidade, torna-se afim do segundo marido pelo terceiro gênero de afinidade. Mas, como o terceiro gênero de afinidade dava lugar a uma proibição, mais por uma razão de honestidade pública do que por causa da afinidade, por isso o canon determina: Uma razão de honestidade pública proíbe às esposas de dois primos se casarem em seguida, uma após outra, com o mesmo homem. Mas, essa proibição já não vigora.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a conjunção carnal seja causa de união, contudo essa união é de gênero diferente da produzida pela geração.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esposa contrai com os parentes do marido um parentesco do mesmo grau, mas não do mesmo gênero.

Mas como as objeções opostas parecem concluir, que a afinidade não causa nenhum vínculo, devemos lhes responder, a fim de que não se julgue irracional a antiga proibição da Igreja.

RESPOSTA À QUARTA. – A mulher não se torna afim, pelo primeiro gênero de afinidade, do homem com que se uniu sexualmente, como do sobredito se colhe. Por consequência não se toma afim, pelo segundo gênero de afinidade, de outra mulher com quem esse mesmo homem tivesse tido relações. Se, pois, tal homem casar com uma dessas mulheres, a outra não se torna afim dessa, pelo terceiro gênero de afinidade. Eis porque o direito antigo não proibia um mesmo homem casar sucessivamente com duas mulheres com as quais tivesse tido relação carnal.

RESPOSTA À QUINTA. – Assim como o marido não é afim da sua esposa pelo primeiro gênero de afinidade, assim também o é do segundo marido da mesma mulher, pelo segundo gênero de afinidade. Por isso a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEXTA. – Não pode uma pessoa se unir comigo por meio de outra, senão enquanto unida com esta. Por onde, mediante a mulher, que me é afim, nenhuma pessoa contrai parentesco comigo senão a que for aparentada com essa mulher. E isso não pode ser senão pela geração carnal, dela proveniente, ou pela união matrimonial com ela. E de ambos esses modos, mediante essa mulher, contraia eu parentesco com ela, conforme o direito antigo; pois, o filho dela nascido, ainda que de outro homem, torna-se meu afim no mesmo gênero. Mas, em outro grau, como resulta da regra dada em primeiro lugar. Além disso, o seu segundo marido torna-se meu afim, pelo segundo gênero de afinidade. Mas, os outros parentes dessa mulher nenhuma união tem com o seu marido: ela porém, contrai união com eles, como com o pai e a mãe, dos quais procede; ou com os irmãos, com quem tem o mesmo princípio de vida. Por onde, o irmão de uma afim minha, ou o pai, não se torna meu afim em nenhum grau.

Art. 6 – Se a afinidade impede o matrimônio.

O sexto discute-se assim. – Parece que a afinidade não impede o matrimônio.

1. Pois, só impede o matrimônio o que lhe é contrário. Ora, a afinidade sendo efeito do matrimônio, não o contraria, Logo, não o impede.

2. Demais. – Pelo matrimônio a mulher se torna uma como coisa do marido. Ora, os parentes do marido defunto lhe sucedem nos bens. Logo, podem também receber como sucessão a viúva. E contudo mantém afinidade com ela como se demonstrou. Logo, a afinidade não impede o matrimônio.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não descobrirás a fealdade da mulher de teu pai. Ora, essa esposa é somente afim. Logo, a afinidade impede o matrimônio.

SOLUÇÃO. – A afinidade precedente ao matrimônio impede-o de ser contraído e diminui o já contraído, pela mesma razão por que o faz o parentesco. Pois, a necessidade leva os consangüíneos a habitarem juntos assim como os afins. E como há um certo vínculo de amizade entre os consangüíneos: assim também entre os afins. Mas, a afinidade sobreveniente ao casamento, não pode dirimi-lo, como dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A afinidade não se opõe ao matrimônio que a causa; mas sim ao que se contraísse com um afim, porque impediria a multiplicação da amizade e a repressão da concupiscência, fins visados pelo matrimônio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os bens possuídos por um homem não fazem um só corpo com ele, no sentido em que se diz que sua mulher forma com ele uma mesma carne. Por onde, assim como a consangüinidade impede a união carnal com o marido, impedi-lo-á também com a sua mulher.

Art. 7 – Se a afinidade em si mesma também tem graus.

O sétimo discute-se assim. – Parece que em si mesma também a afinidade tem graus.

1. Pois, todo parentesco comporta, em si mesmo, certos graus. Ora, a afinidade é um parentesco. Logo, tem em si mesma graus, independente dos graus do parentesco que a geram.

2. Demais. – O mestre diz, que os filhos do segundo casamento não podem unir-se com os parentes afins do primeiro marido. Ora, isto não se daria se os filhos de pais, por afinidade, também não se tornassem afins entre si. Logo, a afinidade, em si mesma, tem graus.

Mas, *em contrário*. – A afinidade é causada pela consangüinidade. Logo, todos os graus de afinidade são causados pelos graus de consangüinidade. Portanto, não tem em si mesma graus.

SOLUÇÃO. – Uma coisa não é susceptível de divisão essencial, senão em razão do que lhe convém genericamente; assim, o animal se divide em racional e irracional e não em branco e preto. Ora, a geração carnal é essencial à consangüinidade, porque por ela imediatamente se contrai o vínculo do parentesco; ao passo que a afinidade não respeita à geração senão mediante a consangüinidade, que é a sua causa. Por onde, como os graus de parentesco dependem do número das gerações, a distinção dos graus, essencial e imediatamente depende da consangüinidade; e, mediante esta, da afinidade. Portanto, a regra geral para se determinar o grau de afinidade é a seguinte: tantos graus de consangüinidade me separam do marido, quantos me separam da sua mulher.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os graus de parentescos não podem ser contados senão tomando em consideração as linhas ascendente e descendente, a que não se refere a afinidade senão mediante a consangüinidade. Logo, a afinidade não tem em si mesma graus, senão tomados em conjunto com os de consangüinidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O filho, por segundo matrimônio, com uma mulher minha afim, era considerada meu afim, pelo direito antigo, não essencialmente falando, senão só por acidente. Por isso, não podia casar com os parentes do primeiro marido, mais por uma razão de honestidade pública do que por afinidade. Por isso, também essa proibição deixou atualmente de existir.

Art. 8 — Se os graus de afinidade tem a mesma extensão que os de consangüinidade.

O oitavo discute-se assim. – Parece que os graus de afinidade não tem a mesma extensão que os de consangüinidade.

1. Pois, o vínculo da afinidade é mais forte que o da consangüinidade; porque a afinidade é causada pela consangüinidade, mas dela difere segundo a sua espécie, como o efeito de uma causa equívoca. Ora, quanto mais forte é um vínculo tanto mais diuturna é a sua duração. Logo, o vínculo da afinidade não se estende até o mesmo número de graus a que se a consangüinidade estende.

2. Demais, – O direito humano deve imitar o divino. Ora, segundo o direito divino, certos graus de consangüinidade impediam o matrimônio, e contudo esses mesmos graus na afinidade não o impediam. Tal o caso do homem que, podendo casar com a mulher de seu irmão, não podia, porém fazê-lo com a sua própria irmã. Logo, também agora não deveriam constituir proibições iguais a afinidade e a consangüinidade.

Mas, *em contrário*. – O fato mesmo de uma mulher ser casada com um meu parente a torna minha afim. Logo, qualquer grau de parentesco existente entre mim e o seu marido também a torna minha afim. E assim, os graus de afinidade devem contar-se no mesmo número que os de consangüinidade.

SOLUÇÃO. – Desde que os graus de afinidade se fundam no da consangüinidade, resulta necessariamente serem tantos os daquela quantos os desta. Contudo, sendo a afinidade um vínculo

menos forte que o da consangüinidade, mais fácil tanto outrora como atualmente, é dispensar nos graus remotos da afinidade que nos mesmos, da consangüinidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O ser menos forte o vínculo da afinidade, que o da consangüinidade é causa das variedades do gênero do parentesco, mas não dos graus. Logo, a objeção feita não vem a propósito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um irmão não podia casar com a viúva de seu irmão, senão no caso de este morrer sem filhos, a fim de se lhe não extinguir a posteridade. Isso era então necessário, quando pela geração carnal se multiplicava o culto da religião, o que já se não dá agora. Por onde é claro não a desposava, como em seu próprio nome, mas quase por suprir a falta do irmão.

Art. 9 — Se o casamento contraído entre afins ou consangüíneos deve sempre ser rompido.

O nono discute-se assim. – Parece que nem sempre deve ser rompido o casamento contraído entre afins ou consangüíneos.

1. Pois, não separe o homem o que Deus ajuntou. Ora, como devemos pensar que Deus faz o que faz a Igreja, que bem pode unir esses tais, sem o saber, parece que se depois vier a sabê-lo, não deve o casamento ser roto.

2. Demais. – Mais privilegiado é o vínculo do matrimônio que o do domínio. Ora, pela prescrição de longo tempo, adquirimos o domínio daquilo de que não éramos dono. Logo, um tempo diuturno ratifica o matrimônio, mesmo se antes não estava ratificado.

3. Demais. – Devemos julgar do mesmo modo coisas semelhantes. Ora; se o matrimônio devesse ser dirimido por causa de parentesco, então no caso de dois irmãos terem casado com duas irmãs, se um deve separar-se da mulher por motivo de parentesco, também o deverá o outro, pela mesma razão. Ora, tal não se dá. Logo, o matrimônio não deve ser roto, por afinidade ou consangüinidade.

Mas, *em contrário*. – A consangüinidade e a afinidade impedem contrair matrimônio e dirimem o matrimônio contraído. Logo, provada a afinidade ou a consangüinidade, devem ser separados os esposos, mesmo depois de casados.

SOLUÇÃO. – Todo comércio carnal, fora do matrimônio lícito é pecado mortal, e a Igreja de todos os modos procura impedi-lo. Por isso lhe compete separar aqueles que não podiam ter contraído verdadeiro casamento, sobretudo se consangüíneos e afins, que sem incesto não podem praticar a conjunção carnal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Igreja, embora, fundada no dom e na autoridade de Deus, contudo, enquanto sociedade de homens, pode sofrer na sua atividade da deficiência humana, sem que se possa por isso acusar a Deus. Por isso, a união celebrada à face da Igreja, mas ignorando-lhe ela o impedimento, não se torna inseparável por autoridade divina; pois, foi ela induzida em erro humano, contra a autoridade divina; o que escusa de pecado, enquanto esse erro subsiste, por ser de fato. Por onde, quando o impedimento chegar ao conhecimento da Igreja, essa união deve ser rôtá.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Obras que não podem ser feitas sem pecado nenhuma prescrição é capaz ele as justificar. Porque, como diz Inocêncio III, a diuturnidade temporal, longe de diminuir o pecado, o

aumenta. Nem aproveitam em nada, no caso, as prerrogativas do matrimônio, que não pode subsistir entre pessoas inábeis para contraí-lo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Atos praticados entre umas ou mais pessoas não podem prejudicar a terceiros, no foro contencioso. Por isso, quando de dois irmãos o matrimônio de um não é válido, que casou com uma, de duas irmãs por causa de parentesco; nem por isso a Igreja anula o matrimônio do outro, que não foi acusado. Mas no foro da consciência, também não há de necessariamente e sempre ser, por isso, o outro irmão obrigado a repudiar sua mulher. Porque frequentemente tais acusações procedem da malevolência e são provadas por testemunhas falsas. Esse homem não fica portanto obrigado a formar a sua consciência, pelo que se passou com o casamento de seu irmão. Mas aqui é preciso distinguir. Pois, ou conhece de modo certo o impedimento ao matrimônio, ou o suspeita, ou o ignora. No primeiro caso não deve exigir nem cumprir o dever conjugal, no segundo, deve cumprir, mas não exigir, no terceiro, tanto pode cumprir como exigir.

Art. 10 — Se para dirimir o casamento contraído entre afins e consangüíneos, deve-se proceder por via de acusação.

O décimo discute-se assim. – Parece que para dirimir o casamento contraído entre afins e consangüíneos, não deve-se proceder por via de acusação.

1. Pois, a acusação é precedida pela inscrição que obriga a sofrer a pena de talião ao acusador, se não conseguir provar a acusação. Ora, isto não é necessário fazer-se, quando se trata de dirimir um casamento.

2. Demais. — Nas causas matrimoniais só se ouvem os parentes, como diz o Mestre. Ora, nas acusações se ouvem também os estranhos. Logo, numa causa de ruptura do casamento não se deve proceder por via de acusação.

3. Demais. — Se numa causa matrimonial se devesse proceder por via de acusação, então isso se deveria fazer sobretudo quando menos difícil fosse a ruptura. Ora, tal se dá enquanto os esposais estão simplesmente contraídos. Ora, não é nesse momento que o matrimônio é impugnado. Logo, não se deverá mais tarde proceder por via de acusação.

4. Demais. — Ninguém fica proibido de fazer uma acusação pelo fato de não havê-la feito imediatamente. Ora, tal se dá no casamento; pois, quem se calou quando se contraía o matrimônio, não pode depois acusá-lo de se ter tornado suspeito. Logo, etc.

Mas, *em contrário*. — Tudo o que é ilícito pode ser atacado. Ora, o matrimônio entre afins e consangüíneos é ilícito. Logo, pode ser objeto de uma acusação.

SOLUÇÃO. — A acusação foi instituída, para não ser tratado como inocente quem tem culpa. Ora, assim como por ignorância de fato pode vir a ser reputado inocente quem é culpado, assim, por ignorância de uma circunstância também podemos considerar lícito um fato ilícito. Logo, como um homem pode ser acusado, também o pode um fato. E assim o matrimônio é acusado quando, por ignorância de impedimento, considera-se legítimo o ilegítimo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A obrigação de sofrer a pena de talião tem lugar quando se acusa uma pessoa por um crime cometido; porque então se trata de punir o criminoso. Mas quando se acusa um fato, então não se trata de impor uma pena ao seu autor, mas de impedir o ilícito. Por isso quem acusa um matrimônio a nenhuma pena se obriga; mas tal acusação pode ser feita tanto

verbalmente como por escrito, de modo que fique expressa a pessoa que acusa o matrimônio e o impedimento por causa do qual é ele acusado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os estranhos não podem saber de um parentesco, senão mediante os consangüíneos, dos quais é mais provável que saibam. E assim de calarem-se esses nasce a suspeita que o estranho procede por malevolência, salvo se quiser recorrer, na sua prova, aos consangüíneos. Por isso sua acusação é rejeitada, quando os parentes se calam, eles mediante quem a prova não pode ser feita. Os parentes porém, por mais parentes que sejam, não tem a sua acusação rejeitada, quando impugnam um matrimônio, fundados num impedimento perpétuo, que o impede de ser contraído e o dirimem quando já contraído. Mas quando se acusa um casamento, alegando como razão, que não foi contraído, então devem ser afastados os parentes, como suspeitos; salvo se uma das partes está em situação mais inferior em dignidade e riquezas, e dos quais se pode pensar com probabilidade que preferiram antes que o matrimônio subsistisse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando o matrimônio ainda não foi contraído, mas só os esposais, não pode ser acusado; pois, não se acusa o que não existe. Mas pode ser denunciado o impedimento, a fim de não ser ele contraído.

RESPOSTA À QUARTA. – Quem primeiro se calou, ora é admitido a acusar mais tarde o matrimônio, se quiser fazê-lo, ora não. O que resulta de uma decretal, que determina: Aparecendo um acusador, depois de contraído o matrimônio, que não veio a público quando o casamento tinha os seus bandos publicados na Igreja, segundo o costume, podemos com razão perguntar se a sua voz acusadora deve ser ouvida. A isso respondemos que, se no tempo da referida publicação quem impunha o matrimônio estava fora da diocese, ou não pode essa publicação chegar ao seu conhecimento, por estar nesse momento gravemente doente, ou por não estar no uso das suas faculdades, ou por não estar em condições de compreender tais coisas por causa da sua idade pouco avançada ou em virtude de outro obstáculo, deve-se lhe então ouvir a acusação. Do contrário deve ser, sem nenhuma dúvida, repellido como suspeito; salvo se afirmar sob juramento, que soube mais tarde do impedimento, que denuncia, e que não procede por malícia.

Art. 11 — Se em tal causa, como nas outras se deve proceder à audição de testemunhas.

O undécimo discute-se assim. – Parece que em tal causa não se deve, como nas outras, proceder à audição de testemunhas.

1. Pois, nas outras causas são trazidos a testificar os que estão acima de toda suspeita. Ora, aqui não se admitem estranhos, embora acima de toda suspeita. Logo, etc.

2 . Demais. – As testemunhas suspeitas de ódio ou amor particular não se lhes aceita o testemunho. Ora, os parentes, sobretudo, podem ser suspeitos de amor por uma parte e de ódio por outra. Logo, não se lhes devem ouvir os testemunhos.

3. Demais. – O matrimônio goza do favor do direito mais que as outras causas, que recaem sobre coisas puramente corpóreas. Ora, nessas ninguém pode ser ao mesmo tempo testemunha e acusador. Logo, nem no matrimônio. Logo, não parece bem que nessa causa se proceda por audição de testemunhas.

Mas, *em contrário*. – Chamam-se testemunhas num processo a fim de poder o juiz formar o seu juízo sobre o objeto dele. Ora, o juiz dever formar seu juízo, nesta causa, do mesmo modo por que forma em

todas as outras; pois, não deve dar sentença precipitada em matéria ainda não esclarecida. Logo, deve-se proceder nesta causa, como nas outras, por audição de testemunhas.

SOLUÇÃO. – Nesta causa, como nas outras, é preciso tornar patente a verdade pela audição de testemunhas. Contudo, esta como dizem os juristas, é susceptível de muitas regras particulares. Assim, pode uma, mesma pessoa ser acusador e testemunha; não há necessidade de jurar que não se dirá nenhuma calúnia, por ser um processo espiritual; os parentes podem ser admitidos a testificar; não se observa com exatidão o processo judiciário, pois, feita a denúncia, o réu contumaz pode ser excomungado, embora a lide não tenha ainda sido contestada; é aceito o testemunho por ouvir dizer; e depois de publicados os nomes das testemunhas outras ainda podem ser convocadas. E tudo isto é feito por se impedir o pecado, fácil de ser cometido num contrato de casamento.

Questão 56: Do impedimento de parentesco espiritual.

Em seguida devemos tratar do impedimento de parentesco espiritual.

Nesta questão discutem -se cinco artigos:

Art. 1 — Se o parentesco espiritual impede o matrimônio.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o parentesco espiritual não impede o matrimônio.

1. Pois, só impede o matrimônio o que contraria um de seus bens. Ora, o parentesco espiritual não contraria nenhum bem do matrimônio. Logo, não o impede.

2. Demais. — Um impedimento perpétuo ao matrimônio não pode coexistir com este. Ora, o parentesco espiritual pode coexistir com o matrimônio, como diz a Letra do Mestre. Tal o caso de quem batiza o próprio filho, urgindo a necessidade; embora fique então ligado à esposa por parentesco espiritual, o matrimônio nem por isso se dissolve. Logo, o parentesco espiritual não impede o matrimônio.

3. Demais. — A união espiritual não se transmite à carne. Ora, o matrimônio é uma união carnal. Logo, sendo o parentesco espiritual uma união espiritual, não pode causar impedimento ao matrimônio.

4. Demais. — Os contrários não podem produzir o mesmo efeito. Ora, o parentesco espiritual parece contrário à disparidade de cultos; pois, o parentesco espiritual é um laço resultante da administração do sacramento, ou da participação intencional do mesmo; ao passo que a disparidade de culto consiste na carência do sacramento, como se disse antes. Logo, como a disparidade de culto impede o matrimônio, parece que o parentesco espiritual não produz esse efeito.

Mas, *em contrário*. — Quanto mais sagrado for um vínculo espiritual é mais sagrado que o corporal. Logo, como o vínculo do parentesco corporal impede o matrimônio, parece que o parentesco espiritual há de ter o mesmo resultado.

2. Demais. — No matrimônio a união das almas é mais principal que a dos corpos, pois, a precede. Logo, o parentesco espiritual pode impedir o matrimônio, muito mais que o parentesco carnal.

SOLUÇÃO. — Como pela geração carnal recebemos a vida natural, assim pelos sacramentos recebemos a vida espiritual da graça. Por onde, assim como o vínculo contraído pela geração carnal é natural, por ser efeito da natureza, assim também o vínculo contraído pela recepção dos sacramentos é nos de certo modo natural, como membros que somos da Igreja. Portanto, assim como o parentesco carnal impede o matrimônio, assim também o espiritual, por determinação da Igreja.

Contudo devemos distinguir, em matéria de parentesco espiritual. Pois, é precedente ou consequente ao matrimônio. Precedente, impede-o de ser contraído e o dirime se já o foi: mas se é consequente, não rompe o vínculo matrimonial. Devemos porém distinguir; quanto ao ato conjugal. Quando o parentesco espiritual nasceu da urgência da necessidade, como no caso de o pai batizar o filho em artigo de morte, o ato matrimonial não fica impedido para nenhum dos cônjuges. Quando porém não foi a urgência da necessidade a causa do parentesco espiritual e os esposos ignoravam esse efeito, então o resultado é o mesmo que no caso antecedente, com a condição que quem é responsável tenha procedido com toda a atenção necessária.

Quando enfim o parentesco espiritual não teve como causa a necessidade, mas nasceu de um ato plenamente deliberado, então o seu autor perde o direito de pedir o cumprimento do dever conjugal,

devendo contudo cumpri-lo quando pedido pelo outro cônjuge, pois não deve este ficar prejudicado pelo ato culposos alheio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora o parentesco espiritual não impida nenhum dos bens principais do matrimônio, impede contudo a multiplicação da amizade, que é um dos seus bens secundários. Pois, o parentesco espiritual é por si mesmo uma razão suficiente de amizade. Mas deve o matrimônio ser uma fonte de relações familiares e amigáveis com outrem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O matrimônio é um vínculo perpétuo. Portanto nenhum impedimento sobreveniente pode dirimí-lo. Por isso acontece às vezes coexistir o matrimônio com o seu impedimento. Mas isso não se dá se o impedimento era precedente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A união matrimonial não é só corporal, mas também espiritual. Por isso, o parentesco espiritual causa-lhe impedimento, sem que deva por isso transformar-se em parentesco carnal.

RESPOSTA À QUARTA. – Nenhum inconveniente há em dois contrários se oporem a um terceiro; assim, o grande e o pequeno igualmente se opõem ao igual. Ora, assim, a disparidade de culto e o parentesco espiritual se opõem ao matrimônio; porque o primeiro põe entre os esposos uma distância maior, e o segundo um maior parentesco, que o permitido pelo matrimônio. Por isso de ambos os lados fica impedido o casamento.

Art. 2 — Se só pelo batismo se contrai o parentesco espiritual.

O segundo discute-se assim. — Parece que só pelo batismo se contrai o parentesco espiritual.

1. Pois, assim está o parentesco carnal para a geração carnal, como o espiritual para a espiritual. Ora, só o batismo é considerado geração espiritual. Logo, só pelo batismo se contrai o parentesco espiritual, assim como pela só geração carnal se contrai o parentesco carnal.

2. Demais. — Assim a confirmação como a ordem imprimem caráter. Ora, o recebimento de ordem não gera nenhum parentesco espiritual. Logo, nem o da confirmação, E portanto, só o batismo dá lugar a esse parentesco.

3. Demais. — Os sacramentos, tem maior dignidade que os sacramentais. Ora, certos sacramentos como a extrema unção, não geram nenhum parentesco espiritual. Logo, e muito menos, a instrução catequética como querem alguns.

4. Demais. - Entre os sacramentais do batismo muitas outras coisas se contam além do catecismo. Logo, o catecismo não gera, mais do que os outros sacramentais, o parentesco espiritual.

5. Demais. — A oração não é menos eficaz para nos fazer progredir no bem do que a instrução ou a catequese. Ora, pela oração não contraímos nenhum parentesco espiritual. Logo, nem pelo catecismo.

6. Demais. — A instrução dada aos batizados, pela pregação, não vale menos que a dada aos não batizados. Ora, a pregação não gera nenhum parentesco espiritual. Logo, nem o catecismo.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Eu vos gerei em Jesus Cristo pelo Evangelho. Ora, a geração espiritual gera o parentesco espiritual. Logo, a pregação do Evangelho e a instrução geram o parentesco espiritual, e não só o batismo.

2. Demais. – Assim como o batismo dele o pecado original, assim a penitência, o atual. Logo assim como o batismo causa um parentesco espiritual, assim também a penitência.

3. Demais. – Pai é nome designativo de parentesco. Ora, a penitência, a doutrina, a cura pastoral e coisas semelhantes fazem com que seja um, pai espiritual do outro. Logo, muitas outras coisas, além do batismo e da confirmação, geram o parentesco espiritual.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria há tríplice opinião. Certos dizem que a regeneração espiritual, efeito da graça septiforme do Espírito Santo, é também produzida por sete cerimônias, começando pela absorção do sal bento, e acabando pela confirmação feita pelo bispo; e cada uma dessas sete cerimônias gera, dizem, o parentesco espiritual. – Mas, essa opinião não é racional. Porque, o parentesco carnal não se contrai senão pelo ato completo da geração. Por isso, também a afinidade não se contrai senão pela mixtão seminal, donde pode resultar a geração carnal. Ora, a geração espiritual não se contrai senão por algum sacramento. Por onde, não é possível contrair-se o parentesco espiritual senão mediante algum sacramento. Por isso, outros opinam que o parentesco espiritual se contrai mediante três sacramentos: o catecismo, o batismo e a confirmação. – Mas estes parece ignorarem o sentido das palavras. Pois, o catecismo não é um sacramento, mas um sacramental. Donde o sentirem outros que só dois sacramentos geram o parentesco espiritual: a confirmação e o batismo. E esta é a opinião mais comum. – Contudo, a respeito do catecismo, certos deles dizem que é um fraco impedimento, por impedir de se contrair o matrimônio mas não dirimir o matrimônio já contraído.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A natividade carnal abrange duas fases. – A primeira, no ventre materno, onde vive o ser concebido, de tal modo débil, que não pode viver fora, sem perigo. – E a essa natividade se assimila a regeneração pelo batismo, depois da qual o regenerado ainda deve ser protegido no seio da Igreja. – A segunda natividade começa quando o recém-nascido sai do ventre materno, por já se lhe haverem aumentado as forças a ponto de poder sem perigo viver no exterior, vencendo os perigos que poderiam aniquilá-lo. E a essa é comparável a confirmação, fortificado pela qual o homem confirmado expõe-se a confessar em público o nome de Cristo. – Por isso e bem, esses dois sacramentos são causa do parentesco espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sacramento da ordem não causa nenhuma regeneração, mas só um aumento de poder; por isso, a mulher não a pode receber. E assim, não pode daí, resultar nenhum impedimento ao matrimônio. Razão pela qual esse parentesco não é levado em consideração.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A obra da catequese equivale a uma profissão de batismo futuro; assim como os esponsais são uma promessa de casamento futuro. Por onde, assim como os esponsais produzem um certo modo de parentesco, assim também o catecismo, ao menos para impedir o matrimônio de ser contraído, como certos dizem. O que não se dá com os outros sacramentos.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa profissão de fé não se faz nos outros sacramentais do batismo, como se faz na catequese. Logo, não há semelhança de razão.

O mesmo devemos responder à quinta objeção, no tocante à oração, e à sexta, sobre a pregação.

RESPOSTA À SÉTIMA. – O Apóstolo ensinava aos Coríntios o modo de catequese, E assim, de certa maneira, essa pregação mantinha estreita relação com o sacramento da geração espiritual.

RESPOSTA À OITAVA. – Pelo sacramento da penitência não se contrai; propriamente falando, parentesco espiritual. Por isso, o filho de um sacerdote pode casar com aquela que esse sacerdote ouviu em confissão; do contrário não acharia em toda a paróquia mulher com quem pudesse casar. Nem obsta

que pela penitência fique apagado o pecado atual, pois isso não se dá a modo de geração, mas de cura. Contudo pela penitência a mulher confitente e o sacerdote contraem uma certa aliança semelhante ao parentesco espiritual, de modo que ele pecará, tendo relação carnal com ela, tanto como se o fizesse com a filha espiritual. E isto é assim, por haver uma grande familiaridade entre o sacerdote e a confitente. – Razão pela qual foi feita a proibição referida, para afastar a ocasião de pecado.

RESPOSTA À NONA. – O pai espiritual é chamado por semelhança com o carnal. Ora, o pai carnal, como diz o Filósofo, três coisas dá ao filho: a vida, a nutrição e a instrução. Por isso se chama a um, pai espiritual de alguém, em razão dessas três funções. Todavia, pelo só fato de ser pai espiritual não tem parentesco espiritual senão na medida em que se assemelha ao pai carnal, quanto à geração, que dá o ser. E assim também se pode considerar esta uma resposta à oitava objeção, precedente.

Art. 3 — Se o parentesco espiritual se contrai entre o batizado e quem o recebe ao sair da fonte batismal.

O terceiro discute-se assim. – Parece que não se contrai nenhum parentesco espiritual entre o batizado e quem o recebe ao sair da fonte batismal.

1. Pois, a geração só é causa de parentesco por parte de quem engendrou carnalmente o filho, e não por parte de quem o recebeu no momento de nascer. Logo, também nenhum parentesco espiritual se contrai entre quem recebe o batizado, ao sair da fonte batismal, e o batizado, que é recebido.

2. Demais. – Quem recebe o batizado ao sair da fonte batismal, Dionísio lhe chama anadoco, e a ele lhe compete instruir a criança. Ora, a instrução não é causa suficiente de parentesco espiritual, como se disse. Logo, nenhum parentesco é contraído pelo batizado e quem o recebe da fonte batismal.

3. Demais. – Pode se dar que o batizando seja tirado da fonte batismal antes de ser batizado. Ora, daí não provém nenhum parentesco espiritual, por não ser capaz de nenhum laço espiritual quem não é batizado. Logo, receber alguém da fonte batismal não basta para se contrair parentesco espiritual.

Mas, *em contrário*, a definição do parentesco espiritual supra citada e as autoridades citadas pelo Mestre.

SOLUÇÃO. – Assim como, pela geração carnal, nascemos de uma mãe e de um pai, assim pela geração espiritual renascemos filho de Deus, como pai, e da Igreja, como mãe. Ora, assim como aquele que administra o sacramento representa a pessoa de Deus, de quem é instrumento e ministro, assim quem recebe o batizado ao sair da fonte sagrada, ou assiste o confirmando, representa a pessoa da Igreja. Por onde, de ambas essas formas se contrai o parentesco espiritual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não somente o pai, que gerou carnalmente o filho, fica-lhe ligado por um parentesco carnal, mas também a mãe, que subministra a matéria da geração, em cujo ventre foi o filho gerado. E assim, também o anadoco, que em nome de toda a Igreja oferece e recebe o batizando, e assiste o confirmando, contrai com eles um parentesco espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O parentesco espiritual é contraído não em virtude da instrução devida, mas da geração espiritual, para a qual coopera.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Um não batizado não pode receber ninguém, da fonte sagrada, por não ser membro da Igreja e não poder por isso representá-la ao exercício dessa função. Pode contudo batizar, por ser uma criatura de Deus, e poder portanto representá-lo, como o representa quem batiza. Mas

nem por isso pode contrair nenhum parentesco espiritual, porque está privado da vida espiritual, que anima o homem logo depois do batismo.

Art. 4 — Se o parentesco espiritual se transmite da marido para a mulher.

O quarto discute-se assim. — Parece que o parentesco espiritual não se transmite do marido para a mulher.

1. Pois, a união espiritual e a corporal são diferentes e de gêneros diversos. Logo, por meio da conjunção carnal entre marido e mulher, não se transmite o parentesco espiritual.

2. Demais. — O padrinho e a madrinha muito mais contribuem para a geração espiritual, que é a causa do parentesco espiritual, que o marido ao fazer o papel de padrinho, e a sua mulher. Ora, o padrinho e a madrinha não contraem entre si nenhum parentesco espiritual. Logo, nem pelo fato de ser o marido padrinho de uma pessoa contrai com esta a madrinha qualquer parentesco espiritual.

3. Demais. — Pode se dar, que o marido seja batizado e não a mulher; assim quando aquele, de infiel que era, se converteu sem a mulher ter-se convertido, Ora, um não-batizado não é susceptível de parentesco espiritual. Logo, não se transmite este de marido para mulher.

4. Demais. — O marido e a esposa podem simultaneamente receber uma pessoa, ao sair da fonte batismal. Se, portanto, o parentesco espiritual se transmitisse de marido à mulher, resultaria que, os cônjuges seriam duas vezes pai espiritual ou mãe espiritual da mesma pessoa. O que não pode ser.

Mas, *em contrário*. — Os laços espirituais se comunicam mais facilmente que os corporais. Ora, a consangüinidade do marido se transmite à mulher pela afinidade. Logo, e com maior razão, o parentesco espiritual.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode uma pessoa tornar-se compadre da outra. — Primeiro, pelo ato desta, a qual lhe batizou o filho ou o levou ao batismo. E neste caso o parentesco espiritual não se transmite de marido para mulher, salvo se a criança for filho desta; porque então, do mesmo modo que o marido, a mulher contrai diretamente o parentesco espiritual. — De outro modo, por ato próprio, como quando recebe da fonte sagrada o filho de outrem. E nesse caso o parentesco espiritual passa para a mulher, se o marido já teve com ela conjunção carnal; não porém, se o matrimônio ainda não se consumou, porque então ainda não se tornaram uma só carne. Mas, quando o parentesco se comunica é por uma espécie de afinidade; e portanto, pela mesma razão, passa para a mulher, com quem o homem teve conjunção carnal, embora não seja esposa. Donde o ditado: a mulher, que levou meu filho à fonte batismal ou aquela cujo filho foi levado por minha mulher, essa é minha comadre e não pode tornar-se minha esposa; mas a mulher que levou à fonte o filho da minha mulher, não porém meu, essa poderia vir a ser minha esposa depois de viúvo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — De serem de gêneros diversos, a união corporal e a espiritual, podemos concluir que uma não é a outra; não porém que não possa uma ser a causa da outra. Pois, coisas de gêneros diversos, pode uma ser às vezes causada outra, essencial ou acidentalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O pai espiritual e a mãe espiritual de uma mesma pessoa, não ficam unidas pela geração espiritual, senão só acidentalmente; pois, para tal, só um dos dois bastaria. Não contraem, portanto, nenhum parentesco espiritual que os impedisse de casar um com o outro. Donde, o ditado:

Dos dois compadres um era sempre pai espiritual; o outro, carnal; e tal regra não falha. Ora, pelo matrimônio marido e mulher se tornam uma só carne, essencialmente falando. Logo, não há símile.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A esposa, não sendo batizada, não contrairá nenhum parentesco espiritual, por não ser capaz de tal; e não porque não possa, pelo matrimônio, transmitir-se o parentesco espiritual, do marido para a mulher.

RESPOSTA À QUARTA. – O fato de o pai e a mãe espirituais não contraírem nenhum parentesco espiritual entre si não impede o marido e a mulher de receberem juntos um batizado da fonte sagrada. Nem há inconveniente em a esposa, por causas diversas, tornar-se mãe espiritual de uma mesma pessoa; assim como também pode vir a ser afim e consanguínea de uma mesma pessoa por parentesco carnal.

Art. 5 — Se o parentesco espiritual se transmite aos filhos carnis do pai espiritual.

O quinto discute-se assim. – Parece que o parentesco espiritual não se transmite aos filhos carnis do pai espiritual.

1. Pois, o parentesco espiritual não é susceptível de graus. Ora, graus haveria se transmitisse de pai a filho, porque a pessoa gerada muda de grau, como se disse. Logo, não se transmite aos filhos carnis do pai espiritual.

2. Demais. – Pai e filho, irmão e irmão, no mesmo grau estão de parentesco. Se, pois, o parentesco espiritual passa de pai a filho, pela mesma razão passará de um irmão para outro. O que é falso.

Mas, *em contrário*, o Mestre o prova pela autoridade citada.

SOLUÇÃO. – O filho é algo do pai, mas não ao inverso, como diz Aristóteles. Por isso, o parentesco espiritual passa do pai para o filho carnal, mas não ao inverso.

Por onde é claro serem três as espécies de parentesco espiritual. Uma chamada paternidade espiritual, entre o pai espiritual e o filho espiritual. Outra chamada compaternidade, entre o pai espiritual e o carnal de uma mesma pessoa. A terceira chamada fraternidade espiritual, entre o filho espiritual e os filhos carnis do mesmo pai. E qualquer deles impede o matrimônio de ser contraído e o anula se já o foi.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A pessoa nascida de outra, por geração carnal, dista de um grau a mais da que é parente no mesmo gênero de parentesco; mas está no mesmo grau com a que lhe é parente de gênero diverso. Assim, um filho é parente no mesmo grau que de seu pai, da esposa deste, mas o parentesco é de outro gênero. Ora, o parentesco espiritual é de gênero diverso do carnal. Por isso, um filho espiritual não é parente do filho natural de seu pai espiritual, no mesmo grau em que o filho natural é do pai, por meio do qual o primeiro participa do parentesco espiritual. E isso prova, que o parentesco espiritual não tem necessariamente graus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um irmão não é parte de seu irmão, como o filho o é do pai; ao passo que a esposa é algo do marido, com quem forma um só corpo. Por isso, o parentesco espiritual não passa de irmão para irmão, quer tenha ele nascido antes ou depois da fraternidade espiritual.

Questão 57: Do parentesco legal oriundo da adoção.

Em seguida devemos tratar do parentesco legal, oriundo da adoção. E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a adoção foi bem definida: o ato de assumir legitimamente um estranho como filho ou neto, e assim por diante.

O primeiro discute-se assim. — Parece má a seguinte definição da adoção: A adoção é o ato de assumir legitimamente um estranho como filho, ou neto, e assim por diante.

1. Pois, o filho deve estar sujeito ao pai. Ora, às vezes o adaptado não fica sob o poder do pai adotante. Logo, nem sempre pela adoção se assume um, como filho.

2. Demais. — Os pais devem entesourar para os filhos, no dizer do Apóstolo. Ora, não é sempre preciso que o pai adotante entesoure para o adotado; pois, às vezes este não sucede nos bens daquele. Logo, a adoção não consiste em tomar alguém como filho.

3. Demais. — A adoção, pela qual um estranho é assumido como filho, é assimilada à geração natural, que engendra naturalmente o filho. Logo, a quem cabe a geração natural do filho, também cabe a adoção. Ora, isto é falso, porque quem não é livre, o menor de vinte e cinco anos, e a mulher não podem adotar, apesar de poderem engendrar filhos. Logo, não se pode definir com propriedade a adoção como o fato de assumir alguém como filho.

4. Demais. — O fato de assumir um estranho como filho parece necessário, para suprir a falta de filhos naturais. Ora, quem não pode gerar, como o mutilado e o impotente, é que sobretudo padece a falta de filhos naturais. Logo, esse é que sobretudo poderia tomar alguém como filho. Ora, tal não lhe é permitido. Logo, adotar não é assumir ninguém como filho.

5. Demais. — No parentesco espiritual, pelo qual assumimos um estranho como filho, a quem não engendramos carnalmente, pode indiferentemente um de idade tornar-se pai de um menor, e ao inverso; porque um moço pode batizar a um velho e inversamente. Se, portanto, pela adoção tomamos a um estranho como filho, sem geração carnal, do mesmo modo poderia indiferentemente um mais velho adotar o mais moço; ou o mais moço o mais velho. O que não é verdade. Donde, se conclui o mesmo que antes.

6. Demais. — O adotado não difere em nenhum grau do adotante. Logo, todo adotado o é como filho. E assim, não é exato falar-se em adoção como neto.

7. Demais. — A adoção procede do amor; por isso, se diz que Deus, levado da caridade nos adotou como filhos. Ora, devemos ter maior caridade para com os parentes que para com os estranhos. Logo, não devemos adotar nenhum estranho, mas um parente.

SOLUÇÃO. - A arte imita a natureza e supre a falta da natureza quando ela falha. Ora, assim como podemos engendrar filhos, pela geração natural assim também pelo direito positivo, que é a arte do bom e do equitativo, podemos assumir alguém como filho, por semelhança com o filho natural, para suprir a falta dos filhos perdidos, razão precípua pela qual foi introduzida a adoção. Mas como o ato de assumir implica um ponto de origem, pois, quem assume não é o assumido, necessariamente quem é assumido como filho há de ser uma pessoa estranha. Por onde, assim como a geração natural tem um termo final, a forma, que é o fim da geração; e um termo de origem — a forma contrária, assim também

a geração legal tem um termo vital – o filho ou o neto; e um ponto de origem – a pessoa estranha. Por onde, é claro que a referida definição compreende o gênero da adoção. que é chamada – o ato de assumir legitimamente; o ponto de origem, porque se diz – um estranho; e o termo final, quando diz – como filho ou neto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A filiação adotiva é uma imitação de filiação natural. Donde duas espécies de adoção. Uma, que imita perfeitamente a filiação natural. Essa se chama adrogação e faz passar o adotado para o poder do adotante. Assim, o adotado sucede ex intestato ao pai adotante, nem pode o pai privá-la, sem culpa dele, da quarta parte da herança. E então não pode ser adotado senão uma pessoa livre, isto é., sem pai, ou, se o tiver, que for emancipada. Essa adoção não tem lugar senão por autoridade do príncipe. – Outra espécie de adoção é a que imita imperfeitamente a filiação natural; é chamada simplesmente adoção, pela qual o adotado não cai sob o poder do adotante. Por isso, é antes uma disposição para a adoção perfeita, do que a adoção perfeita mesmo. E essa adoção pode recair mesmo sobre quem não é livre; e sem a autoridade do príncipe, bastando a do magistrado. Então o adotado não sucede nos bens do adotante; nem está obrigado este a lhe deixar nenhum de seus bens por testamento, se não querendo.

Donde se deduz clara a resposta à segunda objeção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A geração natural se ordena à reprodução da espécie; por isso todos podem gerar naturalmente, que possuem completas as qualidades da espécie. Ora, a adoção se ordena à sucessão hereditária; por isso dela são capazes apenas os que tem o poder de dispor da sua herança. Portanto, quem não dispõe de si, ou quem é menor de vinte e cinco anos, ou a mulher, não pode adotar ninguém, senão por concessão especial do príncipe.

RESPOSTA À QUARTA. – Por aquele que tem impedimento perpétuo de gerar não pode a herança passar para descendentes. Por isso, seus bens devem reverter aos que lhe devem suceder por direito de parentesco. Por onde, não pode adotar, por isso mesmo que não pode gerar naturalmente. Além disso, maior dor sofremos com a perda de filhos, que por filhos nunca tivemos. Por onde, quem está impedido de gerar, não precisa da consolação por não ter filhos, como precisam os que os tiveram e perderam; ou ainda, que os podiam ter e não o tem por algum obstáculo accidental.

RESPOSTA À QUINTA. - O parentesco espiritual se contrai pelo sacramento, pelo qual os fiéis renascem em Cristo, em quem não difere o homem da mulher, nem o escravo do livre, nem o moço do velho. Por isso, pode indiferentemente tornar-se um pai espiritual do outro. Ao passo que, a adoção tem por escopo a sucessão na herança e uma certa sujeição do adotado ao adotante. Ora, não convém que um mais velho dependa do mais moço, na administração dos bens da família. Por isso, o mais moço não pode adotar o mais velho; mas é necessário, segundo as leis, que o adotado seja mais moço que o adotante, de modo que lhe pudesse ser filho natural.

RESPOSTA À SEXTA. – Assim como se podem perder os filhos, assim também os netos. Por onde, como a adoção foi introduzida para consolar da perda dos filhos, tanto pode um ser subrogado em lugar do filho, como do neto e assim por diante.

RESPOSTA À SÉTIMA. – O parente deve suceder conforme o direito do parentesco. Por isso, tal direito não cabe a quem recebe a sucessão em virtude da adoção. E o parente adotado, a quem não couber a sucessão hereditária; não é adotado como parente, se não como estranho, relativamente à herança do adotante.

Art. 2 — Se pela adoção se contrai algum vínculo impediente do matrimônio.

O segundo discute-se assim. — Parece que pela adoção não se contrai nenhum vínculo impediente do matrimônio.

1. Pois a cura das almas é mais nobre que a do corpo. Ora, o fato de estar alguém sujeito espiritualmente aos cuidados de outrem não gera nenhum vínculo de parentesco entre ambos; do contrário todos os habitantes de uma paróquia seriam parentes do cura, e não poderiam casar com o filho do mesmo. Logo, nem pode produzir esse efeito a adoção, que sujeita o adotado à direção do adotante.

2. Demais. — O fato de fazer um benefício a outro não estabelece entre eles nenhum parentesco. Ora, a adoção outra coisa não é mais que a colação de um benefício. Logo, a adoção não gera nenhum vínculo de parentesco.

3. Demais. — O pai natural provê ao filho sobretudo em três coisas, como diz o Filósofo: dá-lhe a vida, a nutrição e a educação. Ora, a sucessão hereditária é posterior a elas. Mas, o fato de alguém dar a outrem nutrição e educação não faz contrair com ele nenhum vínculo de parentesco. Do contrário as amas, os pedagogos e os mestres seriam parentes daqueles de quem cuidam; o que é falso. Logo, nem pela adoção, pela qual um sucede na herança de outro, se contrai qualquer parentesco.

4. Demais. — Os sacramentos da Igreja não estão sujeitos às leis humanas. Ora, o matrimônio é um sacramento da Igreja. Logo, como a adoção foi introduzida pela lei humana, parece que não pode impedir o matrimônio qualquer vínculo contraído pela adoção.

Mas, *em contrário*. — O parentesco impede o matrimônio. Ora, a adoção dá origem a um determinado parentesco, o legal, como resulta da sua definição; pois, é um certo parentesco proveniente da adoção. Logo, a adoção causa um vínculo impediente do matrimônio.

2. Demais. — O mesmo se conclui das autoridades citadas pelo Mestre.

SOLUÇÃO. — A lei divina excluiu do matrimônio sobretudo aquelas pessoas, que a necessidade leva a viverem sob o mesmo teto. A fim de que, como diz Rabhi Moisés, se pudessem praticar a conjunção carnal, não se abrisse fácil caminho à concupiscência, para reprimir a qual é ordenado o matrimônio. E o filho adotado vivendo na casa do pai adotante como o filho natural, por isso, as leis humanas proibiram a tais filhos contraírem matrimônio. Tal proibição foi aprovada pela Igreja. Donde vem, que o parentesco legal impede o matrimônio. Donde se deduz a resposta às três primeiras objeções, porque todos os casos visados não implicam nenhuma convivência capaz de fomentar a concupiscência. Por isso não causam nenhum parentesco impediente ao matrimônio.

RESPOSTA À QUARTA. — A proibição da lei humana não bastaria para impedir o matrimônio, se não interviesse a autoridade da Igreja, que também o proíbe.

Art. 3 — Se o parentesco legal não se contrai senão entre o pai adotante e o filho adotado.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o parentesco legal não se contrai senão entre o pai adotante e o filho adotado.

1. Pois, parece que esse parentesco devia sobretudo ligar o pai adotante e a mãe natural do adotado, como se dá com o parentesco espiritual. Ora, entre esses não há nenhum parentesco. Logo, nem entre outras pessoas, além do adotante e do adotado.

2. Demais. — O parentesco impediente do matrimônio é um impedimento perpétuo. Ora, entre o filho adotado e a filha natural do adotante não há nenhum impedimento perpétuo; pois, dissolvida a adoção pela morte do adotante ou pela emancipação do adotado, podem eles contrair casamento. Logo, não tinha o filho com ela nenhum parentesco impediente do matrimônio.

3. Demais. — O parentesco espiritual não passa a nenhuma pessoa incapaz de apresentar outra a receber um sacramento ou de o receber ela própria: por isso não se transmite a um não-batizado. Ora, a mulher não pode adotar, como do sobredito se colhe. Logo, o parentesco legal não se transmite do marido para a mulher.

4. Demais. — O parentesco espiritual é mais forte que o legal. Ora, o espiritual não atinge o neto. Logo, nem o legal.

Mas, *em contrário*. — Mais concorda o parentesco legal com a conjunção carnal ou a geração da carne, que o espiritual. Ora, o parentesco espiritual se transmite a terceira pessoa. Logo, também o legal.

2. Demais. — Esta mesma conclusão é apoiada pelas autoridades citadas pelo Mestre.

SOLUÇÃO. — Há três espécies de parentesco legal. A primeira, a existente entre os descendentes, e é contraída entre o pai adotante e o filho adotado e o filho do filho adotivo e o neto e assim por diante. A segunda, entre o filho adotivo e o filho carnal. A terceira, a modo de afinidade, entre o pai adotante e a mulher do filho adotivo; ou ao contrário, entre o filho adotado e a esposa do pai adotante. Ora, a primeira espécie e a terceira impedem perpetuamente o matrimônio. A segunda, porém, não; salvo enquanto o adotado permanece dependente do adotante; por onde, morto o pai, ou emancipado o filho, pode contrair matrimônio com a filha natural do adotante.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Pela geração espiritual não sai o filho do poder do pai, ao contrário do que se dá pela adoção. E assim um filho espiritual permanece filho do pai natural e simultaneamente, filho espiritual do seu padrinho. O que não se dá com o filho adotivo. Por isso, não contrai nenhum parentesco o filho adotado com o pai adotante, nem com a mãe e com o pai naturais, como se dava com o parentesco espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O parentesco legal impede o matrimônio por causa da coabitação. Por isso, desaparecida a necessidade desta, nenhum mal há na disparição desse impedimento; por exemplo, quando o adotado não está mais dependente do pai adotivo. Mas, o pai adotante e a sua mulher conservam sempre uma certa autoridade sobre o filho adotado e sua esposa. Por isso, subsiste um vínculo entre eles.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Também a mulher, por concessão do príncipe, pode adotar; por isso, também sobre ela pode recair o parentesco legal. Além disso, a causa, por que o parentesco legal não possa ter

como sujeito um não-batizado, não vem de não poder ele apresentar uma pessoa a um sacramento; mas de não poder receber nenhuma realidade espiritual.

RESPOSTA À QUARTA. – Pelo parentesco espiritual o filho não fica em dependência da direção e dos cuidados do pai espiritual, ao contrário do que se dá com o parentesco legal. Pois, tudo o dependente do filho adotado há de passar para o poder do pai adotante. Por onde, adotado um pai, adotados lhe ficarão filhos e netos sob o seu poder.

Questão 58: Do impedimento da impotência, do malefício, da loucura ou demência, do incesto e da falta de idade.

Em seguida devemos tratar de cinco impedimentos do matrimônio, a saber: a impotência, o malefício, a loucura ou demência, o incesto e a falta de idade.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se a impotência impede de se contrair matrimônio.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a impotência não impede de se contrair matrimônio.

1. Pois, a conjunção carnal não é da essência do matrimônio; assim, é mais perfeito quando ambos os cônjuges fazem voto de continência. Ora, a impotência não impede senão a conjunção carnal. Logo, não é impedimento dirimente do matrimônio já contraído.

2. Demais. — Assim como a impotência impede a conjunção carnal, assim, também a demasiada paixão, que é excecante. Ora, a paixão não é considerada impedimento ao matrimônio. Logo, nem a impotência deve sê-lo.

3. Demais. — Todos os velhos são impotentes. Ora, os velhos podem contrair matrimônio. Logo, a impotência não impede o matrimônio.

4. Demais. — A mulher que contrai matrimônio com um homem que sabe ser impotente, contrai com ele matrimônio válido. Logo, a impotência, em si mesma, não impede o matrimônio.

5. Demais. — Pode um, excitado pelo ardor da concupiscência, ser capaz de conjunção carnal com uma mulher deflorada, não porém com uma virgem; pois, a chama da concupiscência logo se apaga, em razão da sua debilidade, de modo que pode não tornar capaz da conjunção com uma virgem. Semelhantemente, pode um ser inflamado de paixão por uma mulher bela, que mais provoca a concupiscência, e contudo ser impotente em relação a uma prostituta. Donde, se conclui que a impotência, embora impida a cópula com uma, não impede contudo, absolutamente falando.

6. Demais. — A mulher é em geral mais fria que o homem. Ora, as mulheres não são impedidas de casar. Logo, nem os impotentes.

Mas, *em contrário*, determina o direito: Assim como a criança, incapaz do dever conjugal, não é apta para o casamento, assim também os impotentes são considerados ineptos a contrair matrimônio. Ora, entram nesta classe os impotentes de toda espécie. Logo, etc.

2. Demais. — Ninguém pode obrigar-se ao impossível. Ora, pelo matrimônio, o homem se obriga à cópula carnal, pois para tal dá à sua mulher poder sobre o seu corpo. Logo, o impotente, incapaz da cópula carnal, não pode contrair matrimônio.

SOLUÇÃO. — O matrimônio é um contrato pelo qual um dos cônjuges se obriga a cumprir para com o outro o dever conjugal. Por onde, assim como os outros contratos não obrigam legalmente quando uma das partes se compromete ao que não pode dar ou fazer, assim não há contrato legal de matrimônio, quando feito por quem não pode cumprir o dever da conjunção carnal. E esse impedimento se chama impotência física, de sua denominação geral. A qual pode provir de uma causa intrínseca e natural, ou de uma causa intrínseca e accidental, como no caso do malefício, segundo depois diremos. Se por causa natural, de dois modos pode sê-lo. Ou é temporal, podendo então desaparecer pela aplicação de um

remédio ou pelo desenvolvimento da idade. Ou é perpétua. E então dissolve o matrimônio de modo que o marido, contra quem a mulher alegue esse impedimento, fica perpetuamente sem esperança de poder casar; a mulher, porém, poderá casar com quem quiser, no Senhor.

Mas, para se saber se o impedimento é perpétuo ou não, a Igreja estabeleceu um determinado tempo, o de um triênio, em que é possível experimentá-lo. Assim, depois de passado um triênio, durante o qual ambas as partes, apesar de procurarem praticar o dever conjugal, não conseguiram consumir o matrimônio, fica ele dissolvido por juízo da Igreja. Contudo, neste ponto às vezes a Igreja erra, porque a perpetuidade da impotência pode não ficar provada suficientemente durante esse lapso de tempo. Por isso, a Igreja, se vir que se enganou, pelo fato de ter o marido, contra quem se articulava esse impedimento, realizado a cópula carnal com outra ou com a sua mulher própria, revalida o matrimônio precedente e dirime o segundo, embora tivesse este sido celebrado com a sua anuência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora, o ato da cópula carnal não seja da essência do matrimônio, contudo a capacidade para praticar o é; pois o matrimônio dá a cada um dos, cônjuges poder sobre o corpo do outro, em respeito à cópula carnal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A demasiada paixão será dificilmente um impedimento perpétuo. Seria porém, julgado tal se verificasse, que por um triênio impediu a cópula carnal. Contudo, é a impotência, de ordinário e mais frequentemente, um impedimento, não somente permitindo a mixtão das matérias seminais, mas também privando do vigor dos membros, que torna possível a união dos corpos. Por isso, no caso vertente, é antes a impotência, que o ardor da concupiscência, que se considera como impedimento, pois, todos os defeitos naturais se reduzem à impotência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os velhos, embora não tenham o ardor bastante para engendrar, tem-no contudo suficiente para a conjunção carnal. Por isso, se lhes permite o matrimônio como remédio à concupiscência, embora já não o possam tornar eficiente como função da natureza.

RESPOSTA À QUARTA. – É regra universal para todo contrato, que quem não pode pagar uma determinada coisa, não é idôneo para fazer o contrato pelo qual se obriga ao referido pagamento. Ora, de dois modos pode ser inidôneo. – Primeiro, por incapaz, de direito, de fazer o pagamento. E então, essa incapacidade de todos os modos torna o contrato nulo, quer o outro paciente saiba dela, quer não. – Noutro sentido, a incapacidade resulta de não poder, de fato fazer o pagamento. Então, se o outro paciente o sabia, e contudo fez o contrato, mostrou por aí que buscava com esse contrato outro fim; e portanto é ele válido. Mas, se não o sabia, nulo é o contrato.

Por onde, a impotência, que torna o homem incapaz, de fato do dever conjugal; e a condição de escravo, que o torna incapaz de o cumprir livremente, impedem o matrimônio. quando o outro cônjuge ignora essa incapacidade de cumprir tal dever. Quanto ao impedimento jurídico de cumprir o dever conjugal, como a consangüinidade, anula o casamento contraído, quer o outro conjuge o saiba, quer não, Por isso, o Mestre declara que a impotência e a escravidão tornam as pessoas não absolutamente incapazes de se casar.

RESPOSTA À QUINTA. – Não pode ser um impedimento natural perpétuo o que torna um homem impotente em relação a uma mulher e não, a outra. Dado porém que não possa realizar a cópula carnal com uma virgem, mas o possa com uma deflorada, então pode-se apelar para uma intervenção cirúrgica e tornar assim possível o ato conjugal. Nem iria isso contra a natureza, pois se trata de uma enfermidade a curar e não do prazer. Quanto à repugnância por uma determinada mulher, não é uma causa natural

de impotência, mas causa accidental extrínseca. Por isso, devemos julgar dela como do malefício, de que mais adiante trataremos.

RESPOSTA À SEXTA. – O homem é ativo na geração, e a mulher passiva, Por isso, maior ardência deve ter o homem, que a mulher, na obra da geração. Por onde, a impotência, que torna o homem incapaz de gerar, pode não tornar incapaz a mulher. Mas, a mulher pode sofrer um impedimento de outra causa, a saber, o estreitamento vaginal, Então, devemos julgar desse impedimento como da impotência masculina.

Art. 2 – Se um malefício pode impedir o matrimônio.

O segundo discute-se assim. – Parece que nenhum malefício pode impedir o matrimônio.

1. Pois, tais malefícios são obra do demônio. Ora, os demônios não tem o direito de impedir o ato do matrimônio, como também não podem impedir os demais atos corporais. Do contrário, perturbariam todo o mundo, impedindo de comer, de andar e de atos semelhantes. Logo, os malefícios não podem impedir o casamento.

2. Demais. – A obra de Deus é mais forte que a do diabo. Ora, o malefício é obra do diabo. Logo, não pode impedir o matrimônio, que é obra de Deus.

3. Demais. – Só um impedimento perpétuo pode dirimir um matrimônio já contraído. Ora, um malefício não pode ser impedimento perpétuo, porque o demônio, não tendo poder senão sobre os pecadores, uma vez delido o pecado, desaparece o malefício; ou pode ainda desaparecer por força de outro malefício, ou pelos exorcismos da Igreja, ordenadas a reprimir o poder dos demônios. Logo, um malefício não pode impedir o matrimônio.

4. Demais. – A cópula carnal não pode ser impedida senão por impedida a potência geratriz, que é o princípio dela. Ora, um mesmo homem é capaz de exercer o ato da geração quase igualmente com todas as mulheres. Logo, um malefício não pode ser impedimento em relação a uma, senão sendo também em relação a todas.

Mas, *em contrário*, uma decretal: As sortes do malefício impedem o casamento. E ainda: Se não puderem sarar, poderão ser separados.

2. Demais. – O poder dos demônios é maior que o dos homens, segundo aquilo da Escritura: Não há poder sobre a terra que se lhe compare. Ora, por obra humana pode um tornar-se incapaz da cópula carnal – assim, por uma bebida, pela castração – ficando pois, impedido o matrimônio. Logo, e com maior razão, esse resultado pode ser alcançado pelo poder do demônio.

SOLUÇÃO. – Certos disseram que o malefício só existe no mundo pela opinião dos homens, que atribuíam aos malefícios os efeitos naturais, cujas causas são ocultas. – Mas, isto encontra a autoridade dos Santos, que ensinam terem os demônios poder sobre os corpos e sobre a imaginação dos homens, quando lhes permite Deus. E assim, por meio deles os mágicos podem operar certos prodígios.

Ora, esta opinião tem a sua raiz na infidelidade ou na incredulidade. Pois, os que a professam não crêem na existência dos demônios, a qual atribuem só à opinião vulgar. Assim, os terrores que os homens a si mesmo se criam ao demônio os atribuem. E como também uma veemente imaginação faz aparecerem aos sentidos figuras, tais como as que imaginamos, cremos então ver demônios. – Mas, este sentir a verdadeira fé o repudia, fundados na qual, cremos que certos anjos foram precipitados do céu, e na

existência dos demônios, que pela subtilidade da sua natureza, podem fazer muitas coisas que nós não podemos. E aqueles que os induzem a produzir tais efeitos se chamam mágicos.

Por isso, opinaram outros, que um malefício pode causar impedimento à cópula carnal, mas não de natureza perpétua; o que pois, não dirime o matrimônio já contraído. E afirmam estar revogado o direito que assim o determinava. — Mas, isto encontra a experiência e o direito novo que concorda com o antigo.

Por isso é mister distinguir. Pois, a impotência física causada pelo malefício ou é perpétua, e então anula o casamento; ou não o é, e não o anula então. E é para experimentá-lo que a Igreja prefixou o período de um triênio, do mesmo modo por que o fez com a impotência, como dissemos.

Há porém, a diferença seguinte entre o malefício e a impotência. O impotente ou frio o é tanto em relação a uma mulher como a qualquer outra; por isso, se lhe foi anulado o matrimônio, não lhe é dada licença de casar com outra. Ao passo que o malefício pode tornar o homem impotente em relação a uma, mas não em relação a outra; por isso, quando por juízo da Igreja o casamento é anulado, a ambas as partes é dada licença de buscar outro cônjuge.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A corrupção do pecado original, que tornou o homem escravo do diabo, se nos transmitiu a nós pelo ato da potência geradora. Por isso Deus permite ao diabo um poder sobre esse ato, mais do que sobre os outros. Assim como o poder malfazejo deles se revela sobretudo nas serpentes que nos outros animais, porque foi por meio de uma serpente que o diabo tentou a mulher, como refere a Escritura.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma obra de Deus pode ficar impedida por outra, do diabo, por permissão divina; o que não significa seja o diabo mais forte que Deus, a ponto de poder violentamente destruir as obras divinas.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Um malefício é perpétuo quando nenhum remédio humano se lhe pode dar, embora Deus lh'o pudesse dar reprimindo o demônio, ou o demônio deixando de continuá-lo. Por outro lado, como bem o sabem os mágicos, nem sempre é possível destruir o efeito de um malefício por outro malefício. Contudo, mesmo que se pudesse achar remédio em outro malefício, nem por isso deixaria o malefício de ser perpétuo, porque de nenhum modo devemos invocar o auxílio do demônio, mediante outro malefício. — Semelhantemente, quem, pelo pecado cometido, veio a cair sob o poder permitido a um demônio, não fica necessariamente livre desse poder, uma vez delido o pecado; pois, pode a pena subsistir, mesmo depois de desaparecida a culpa. — Semelhantemente, os exorcismos da Igreja não valem sempre para afastar os demônios e livrar dos vexames que causam ao corpo, por assim o dispor o juízo divino. Mas sempre valem contra os ataques dos demônios para que foram instituídos.

RESPOSTA À QUARTA. — Um malefício pode umas vezes causar impedimento à conjunção carnal com todas as mulheres, outras, só com uma. Porque o diabo é uma causa voluntária e não um agente que produza o seu efeito por um impulso fatal da natureza. Além disso, o impedimento do malefício pode provir da impressão do demônio na imaginação de um homem, de modo que este não sinta nenhum movimento da concupiscência para com uma determinada mulher, mas sim para com outra.

Art. 3 — Se a loucura impede o matrimônio.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a loucura não impede o matrimônio.

1 . Pois, o matrimônio espiritual, contraído no batismo, é mais digno que o carnal. Ora, os loucos podem ser batizados. Logo, também podem contrair matrimônio.

2. Demais. — A impotência impede o matrimônio por impedir a cópula carnal. A qual não fica impedida pela loucura. Logo, nem o matrimônio.

3. Demais. - O matrimônio não fica impedido senão por um impedimento perpétuo. Ora, da loucura não podemos saber se é impedimento perpétuo. Logo, não dirime o matrimônio.

4. Demais. — Nos versos supra-citados estão suficientemente contidos os impedimentos impedientes do matrimônio. Ora, neles nenhuma menção se faz da loucura. Logo, etc.

Mas, *em contrário*. — A loucura, mais que o erro, priva, do uso da razão. Ora, o erro impede o matrimônio. Logo, também a loucura.

2. Demais. — Os loucos não são capazes de fazer nenhum contrato. Ora, o matrimônio é um contrato. Logo, etc.

SOLUÇÃO. — A loucura é precedente ou subsequente ao matrimônio. Se subsequente, de nenhum modo o dirime. Se precedente, então ou o louco tem intervalo lúcidos ou não. Se tem nesse caso, embora não lhe seja acertado contrair matrimônio num desses intervalos lúcidos, contudo, se o fizer, o casamento é válido. Mas se não o tem, ou se o contrai no estado de loucura, então, como não pode haver consentimento onde não há uso de razão, o matrimônio contraído não será válido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O uso da razão não é necessário para receber o batismo, como causa dele, ao passo que o é para contrair matrimônio. Por onde, não há simile na objeção. Contudo, sobre o batismo dos loucos já dissemos antes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A loucura impede o matrimônio em razão da sua causa, que é o consentimento, mas não por impedir, como a impotência, o ato matrimonial. Contudo, o Mestre das Sentenças trata desses dois impedimentos no mesmo lugar, por serem ambos defeitos naturais.

RESPOSTA À TERCEIRA. - Um impedimento momentâneo, que ponha obstáculo ao consentimento, causa do matrimônio, impede-o totalmente de ser contraído. Mas um impedimento apenas ao ato matrimonial, há de ser perpétuo para anular o casamento.

RESPOSTA À QUARTA. - Esse impedimento reduz-se ao erro, porque em ambos os casos há falta de consentimento racional.

Art. 4 — Se o incesto cometido com a irmã da esposa anula o matrimônio.

O quarto discute-se assim. — Parece que o incesto cometido com a irmã da esposa não anula o matrimônio.

1. Pois, a mulher não deve ser punida pelo pecado do marido. Ora, se fosse punida, o casamento seria dissolvido. Logo, etc.

2. Demais. – Mais peca quem teve relações carnis com uma parenta, que quem a teve com uma parenta de sua mulher. Ora, o primeiro desses pecados não impede o matrimônio. Logo, nem o segundo.

3. Demais. – Se o casamento devesse ser dissolvido em punição do pecado, parece que também devia ser anulado o matrimônio do incestuoso viúvo com uma outra mulher. O que não se dá.

4. Demais. – Este impedimento não figura entre os outros supra-numerados. Logo, não dirime o matrimônio contraído.

Mas, *em contrário*, o cônjuge que tiver relações carnis com a irmã da esposa contrai afinidade com a esposa. Ora, a afinidade anula o matrimônio contraído. Logo, também o referido incesto.

2. Demais. – Pelas coisas em que alguém peca, por essas é também atormentado, diz a Escritura. Ora, a pessoa de quem tratamos peca contra o matrimônio. Logo, deve ser punida ficando privada dele.

SOLUÇÃO. – O homem que tiver relações carnis com a irmã ou outra consangüínea de sua esposa, antes de contraído o seu matrimônio, mesmo depois dos esponsais, deve ser separado da esposa em razão da afinidade contraída. – Se porém o fez depois do matrimônio contraído e consumado, os esposos não devem ser separados; mas o marido perde o direito de pedir o cumprimento do dever conjugal, nem o pode fazer sem pecado. Contudo deve cumpri-lo quando a esposa o pedir, porque esta não deve ser punida pelo pecado do marido. – Mas depois da morte da esposa não deve mais pensar em casar, de modo nenhum, salvo se por causa da sua fraqueza lhe for concedida dispensa, por se temer que caia em relações ilícitas. Se porém, sem dispensa, casar-se de novo, peca por proceder contra a determinação da Igreja; mas nem por isso o seu casamento deve ser anulado. Donde se deduzem claras as respostas às objeções. Porque o incesto é considerado impedimento ao matrimônio, não tanto em razão da culpa, como da afinidade que causa. Por isso também não é enumerado entre os outros impedimentos; mas fica incluso no da afinidade.

Art. 5 – Se a falta de idade impede o matrimônio.

O quinto discute-se assim. – Parece que a falta de idade não impede o matrimônio.

1. . Pois, segundo as leis, os menores estão sob a guarda de um tutor, até aos vinte e cinco anos. Por onde se vê, que até essa idade não têm a razão suficientemente desenvolvida para poderem consentir. Donde se conclui que essa deve ser a idade determinada para contraírem matrimônio. Ora, antes desse tempo podem contraí-lo. Logo, a falta da idade legal não impede o matrimônio.

2. Demais. – Como o vínculo de religião é perpétuo, assim também o do matrimônio. Ora, segundo a nova constituição, ninguém pode fazer profissão antes dos quatorze anos. Logo, nem contrair matrimônio, se houvesse o impedimento da falta de idade.

3. Demais. – O consentimento para o matrimônio é necessário, tanto da parte do homem como da mulher. Ora, a mulher pode contrair matrimônio antes dos quatorze anos. Logo, também o homem.

4. Demais. – A impotência física, não sendo perpétua e ignorada, não impede o matrimônio. Ora, a falta de idade não é perpétua nem ignorada. Logo, não impede o matrimônio.

5. Demais. – A falta de idade não está contida em nenhum dos efeitos supra-referidos. Logo, parece não ser impedimento ao matrimônio.

Mas, *em contrário*. – Uma decretal determina, que a criança não podendo cumprir o dever conjugal, não é apta para o matrimônio. Ora, no mais das vezes, antes dos quatorze anos não pode um menor cumprir esse dever, como o ensina Aristóteles. Logo, etc.

2. Demais. – Todas as coisas naturais tem limites, tanto de grandeza como de crescimento. Donde se conclui que, sendo o matrimônio natural, deve haver um tempo determinado, antes do qual não seja permitido contraí-lo.

SOLUÇÃO. – O matrimônio, sendo uma espécie de contrato, depende, como os outros contratos, das disposições da lei positiva. Por isso, pelo direito, tanto civil como canônico, foi proibido contrair casamento antes da idade de discernimento, quando cada uma das partes é capaz de deliberar suficientemente sobre ele e sobre o dever que deve um cumprir para com o outro. E se assim não for, o casamento será nulo. Ora, no mais das vezes essa idade é para o homem a dos quatorze anos e, para a mulher, a dos doze; o que já ficou fundamentado antes. – Mas como os preceitos do direito positivo se aplicam só na maior parte dos casos, não fica nulo o matrimônio de quem, antes da idade legal, tiver um desenvolvimento suficiente, de modo que o vigor da natureza e da razão supra a falta de idade. Portanto, o matrimônio daqueles será perpetuamente indissolúvel, que o tiverem contraído antes da puberdade, tendo-o já consumado antes da referida idade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Em matéria a que a natureza inclina, não é necessário um tão grande desenvolvimento da razão para deliberar, como o é em casos diferentes. Por isso pode, antes da idade legal, suficientemente deliberar e consentir no matrimônio, quem, em matéria de outros contratos, não poderia dirigir bem os seus negócios, sem a assistência de um tutor. E o mesmo devemos responder à segunda objeção. – Pois, o voto de religião não pertence ao domínio das inclinações naturais que implicam maiores dificuldades que o matrimônio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mulher chega mais cedo que o homem à idade da puberdade, como ensina Aristóteles. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – Encarada a esta luz, a falta de idade é um impedimento, não só pela impotência física que implica, mas também pela falta de discernimento racional, que torna incapaz do consentimento necessário para um contrato de natureza perpétuo.

RESPOSTA À QUINTA. – Assim como o impedimento da loucura se reduz ao do erro, assim também o resultante da falta de idade; pois, nos dois casos o homem não tem o uso pleno do livre arbítrio.

Questão 59: Da disparidade de culto como impedimento ao matrimônio.

Em seguida devemos tratar da disparidade de culto como impedimento ao matrimônio.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se um fiel pode casar com um infiel.

O primeiro discute-se assim. — Parece que um fiel pode contrair casamento com um infiel.

1. Pois, José casou com uma egípcia, e Ester com Assuero. Ora, em ambos os casos havia disparidade de culto por ser um infiel, e o outro fiel. Logo, a disparidade de culto precedente ao matrimônio não no impede.

2. Demais. — A fé ensinada pelo Testamento Velho é a mesma ensinada pelo Novo. Ora, segundo a lei antiga, podia um fiel casar com um infiel, como o refere a Escritura: Se saíres a pelejar contra os teus inimigos e vires entre o número dos prisioneiros uma mulher formosa e te namorares dela e a queiras ter por esposa, a tornarás para ti e dormirás com ela e ficará sendo tua mulher. Logo, o mesmo também é lícito no regime da lei nova.

3. Demais. — Os esponsais se ordenam para o matrimônio. Ora, um fiel pode, em certos casos, contrair esponsais com uma infiel, sob a condição de conversão futura. Logo, sob a mesma condição, podem contrair matrimônio.

4. Demais. — Todo impedimento ao matrimônio é de certo modo contrário ao matrimônio. Ora, a infidelidade não é contrária ao matrimônio, porque este é uma função da natureza, cujos ditames ultrapassam o domínio da fé! Logo, a disparidade de fé não impede o matrimônio.

5. Demais. — Disparidade de fé pode também haver entre dois batizados, como quando um depois do batismo cai na heresia. E se contrair casamento com um fiel não deixará ele de ser válido. Logo, a disparidade de fé não impede o matrimônio.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Que comércio pode haver entre a luz e as trevas? Ora, não há mais estreita união que a entre marido e mulher. Logo, quem vive na luz da fé não pode contrair matrimônio com quem jaz nas trevas da infidelidade.

2. Demais. — A Escritura diz: Judas contaminou a santificação do Senhor, porque amou e se casou com uma filha de um deus estranho. Ora, tal não se daria se pudessem, contrair um verdadeiro matrimônio. Logo, a disparidade de culto impede o matrimônio.

SOLUÇÃO. — O bem mais principal do matrimônio são os filhos a serem educados no culto de Deus. Ora, a educação, fazendo-se em comum pelo pai e pela mãe, cada qual entenderá educar os filhos no culto de Deus, segundo a sua fé. Portanto, sendo de fé diversa, a intenção de um encontrará a do outro. Por onde, não pode haver entre eles união matrimonial. Por isso a disparidade de culto precedente ao matrimônio impede-o de ser contraído.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Lei Velha permitia o casamento dos judeus com certos infieis e o proibia com outros. Especialmente lhes era proibido casar com os infieis habitantes da terra de Canaan, quer por o Senhor tê-los mandado matar, por causa da sua obstinação; quer porque os filhos de Israel corriam maior perigo de perverter as mulheres e os filhos, fazendo-os cair na idolatria deles, a cujos costumes e ritos eram mais inclinados pelas relações que com eles mantinham. Mas permitiu-lhes

casar em outras gentilidades, sobretudo quando não corriam o perigo de serem arrastados à idolatria. Assim, José, Moisés e Ester contraíram casamento com infiéis. – A Lei Nova porém, que devia difundir-se por todo o mundo, tinha igual razão de proibir os fiéis de casarem, com qualquer infiéis. Por isso a disparidade de culto precedente ao matrimônio impede-o de ser contraído e o anula quando já o foi.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa lei ou se refere às outras nações nas quais os israelitas podiam licitamente casar, ou às captivas que queriam converter-se à fé e ao culto de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A mesma relação existe entre presente e presente, e futuro e futuro. Por onde, assim como no momento de se o matrimônio contrair, é necessária a unidade de culto entre os contraentes, assim também para os esposais, que são uma promessa de matrimônio futuro, basta a condição aposta, da futura unidade de culto.

RESPOSTA À QUARTA. – Do sobre dito resulta que a disparidade de culto é contrária ao matrimônio em razão do bem mais principal dele, que são os filhos.

RESPOSTA À QUINTA. – O matrimônio é um sacramento. Ora, o sacramento, para sua validade, exige a pureza quanto ao sacramento da fé, isto é, o batismo, mais que em relação a fé interior. Por isso também, este impedimento não se chama disparidade de fé, mas, de culto, que respeita o serviço exterior como dissemos. Por isso, o fiel; que contrair matrimônio com uma herética batizada, contrai verdadeiro casamento. Embora, sabendo-a herética peque ao fazê-lo, como peca contraindo matrimônio com uma excomungada. Mas nem por isso o casamento será anulado. E inversamente, o catecúmeno de fé verdadeira, mas não batizado, que casar com uma fiel batizada, não contrairá verdadeiro matrimônio.

Art. 2 — Se o matrimônio dos infiéis é verdadeiro matrimônio.

O segundo discute-se assim. — Parece que o matrimônio dos infiéis não é verdadeiro matrimônio.

1. Pois, o matrimônio é um sacramento da Igreja. Ora, o batismo é a porta dos sacramentos. Logo, os infiéis, que não são batizados, não podem contrair matrimônio, como não podem receber os outros sacramentos.

2. Demais. — Dois males impedem mais um bem do que um só mal. Ora, a infidelidade de um só dos cônjuges impede o bem do matrimônio. Logo e com maior razão; a infidelidade de ambos. Portanto, o matrimônio dos infiéis não o é verdadeiramente.

3. Demais. — Assim como entre um fiel e um infiel há disparidade de culto, assim entre dois infiéis; por exemplo, sendo um gentio e outro judeu. Ora, a disparidade de culto impede o matrimônio, como se disse. Logo, ao menos um caso haverá em que o matrimônio não poderá existir, e é o de dois infiéis pertencentes a duas religiões diversas.

4. Demais. — Ao matrimônio deve presidir um verdadeiro pudor. Ora, como diz Agostinho, citado pelo Mestre das Sentenças, não há verdadeira pudicícia entre um infiel e sua esposa. Logo, nem verdadeiro matrimônio.

5. Demais. — No verdadeiro matrimônio a cópula carnal é isenta de pecado. Ora tal resultado não pode produzir o matrimônio contraído entre os infiéis, porque, na frase do Apóstolo, toda a vida dos infiéis é uma vida de pecado. Logo, entre os infiéis não pode haver verdadeiro matrimônio.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Se algum irmão tem esposa infiel e esta consente em coabitar com ele, não largue a tal o seu marido. Ora, o nome de esposa lhe advém do matrimônio. Logo, o matrimônio contraído entre infiéis é verdadeiro matrimônio.

2. Demais. – Removido o posterior nem por isso o fica o anterior. Ora, o matrimônio constitui uma função da natureza, que precede o estado da graça, cujo princípio é a fé. Logo, a infidelidade não faz com que deixe de ser verdadeiro matrimônio o contraído entre infiéis.

SOLUÇÃO. – O matrimônio foi sobretudo instituído para o bem da prole. Não tanto para a gerar, porque isso também se poderia obter sem o matrimônio, mas, além disso, para levá-la ao estado de perfeição, pois, todo ser busca produzir o seu efeito natural o mais perfeitamente possível. Ora, devemos considerar na prole uma dupla perfeição: a da natureza não só quanto ao corpo, mas também quanto à alma, mediante o que é de lei natural; e a perfeição da graça. Ora, a primeira perfeição é material e imperfeita, em relação à segunda. Por onde, como as coisas existentes em vista de um fim lhe são proporcionadas a ele, o matrimônio tendente à primeira espécie de perfeição é imperfeito e material em respeito do tendente à primeira perfeição, podendo ser comum tanto aos infiéis como aos fiéis; sendo porém a primeira só própria dos fiéis, por isso, entre os infiéis pode haver matrimônio, mas não perfeito pela perfeição última, como o celebrado entre os fiéis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O matrimônio não foi instituído só como sacramento, mas também como função da natureza. Por onde, embora os infiéis não possam contrair matrimônio como sacramento dispensado pelos ministros da Igreja, podem-no contudo como função da natureza. E contudo, também esse matrimônio é de certo modo sacramento, em potência, embora não o seja em ato, porque em ato não no contraem na fé da Igreja.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A disparidade de culto não impede o matrimônio em razão da infidelidade, mas em razão da disparidade da fé. Pois, a disparidade de culto não só impede a segunda perfeição dos filhos, mas também a primeira, porque os pais dirigirão os filhos para fins diferentes. O que não se dá quando os pais são infiéis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os infiéis podem contrair matrimônio, considerado este como função da natureza, conforme se disse. Ora, o concernente à lei da natureza é da alçada do direito positivo. Por onde, se fosse proibido por alguma disposição de direito positivo os infiéis contraíam matrimônio com infiéis de outro rito, a disparidade de culto impedirá o casamento entre eles. Pois, por direito divino não ficam proibidos de contrair casamento, porque perante Deus pouco importa como alguém se desvia da fé, desde que esta goza da graça. Semelhantemente, a Igreja não os impede de casarem entre si, porque não julga os que vivem fora do seu seio.

RESPOSTA À QUARTA. – A pudicícia e as outras virtudes dos infiéis não se consideram verdadeiras, por não poderem atingir o fim da verdadeira virtude, que é a vera felicidade; assim como dissemos não ser verdadeiro vinho o que não produz o efeito do vinho.

RESPOSTA À QUINTA. – O infiel, tendo relação com sua esposa, não peca, se cumprir o dever conjugal em vista o bem da prole ou da fidelidade que deve guardar para com o mulher. Pois, é isto um ato de justiça e de temperança, que observa as circunstâncias devidas ao gozo dos prazeres do tato; assim como não peca praticando os atos das demais virtudes políticas. Nem se diz ser pecado toda a vida dos infiéis, porque pequem em cada ato que pratiquem, mas porque, pelos seus atos, não podem livrar-se da escravidão do pecado.

Art. 3 — Se o esposo convertido à fé pode continuar a viver com a mulher infiel que não quer converter-se, e com a qual, quando infiel ele contraiu, matrimônio.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o esposo convertido à fé não pode continuar a viver com a mulher infiel, que não quer converter-se, e com a qual, quando infiel ele contraiu matrimônio.

1. Pois, diante de um mesmo perigo devemos tomar as mesmas precauções. Ora, por causa do perigo da perversão da fé fica um fiel proibido de casar com infiel. Logo, como existe o mesmo perigo se o esposo fiel continua a viver com uma infiel, com quem se casara antes; e ainda maior, porque os neófitos se pervertem mais facilmente que os educados na fé, parece que um fiel convertido não pode continuar a viver com a esposa infiel.

2. Demais. — Uma decretal determina: Não pode um infiel permanecer unido à esposa que já abraçou a fé cristã. Logo um marido fiel deve separar-se da esposa infiel.

3. Demais. — O matrimônio contraído entre fiéis é mais perfeito que o contraído entre infiéis. Ora os fiéis que o contraírem em grau proibido teriam o seu casamento dissolvido pela Igreja. Logo, também os infiéis. E assim, um homem fiel não pode continuar a viver com a esposa infiel, ao menos quando como infiel a desposou, sendo parente em grau proibido.

4. Demais. — Um infiel tem às vezes várias mulheres, segundo as disposições da sua lei. Se, pois, pode continuar a viver com aquelas com quem casou quando infiel, resulta que poderá também, depois de convertido, conservá-las todas.

5. Demais. — Pode acontecer que o marido, depois de repudiada uma mulher, case com outra, e se converta na vigência desse segundo matrimônio. Parece, pois, que ao menos neste caso, não pode continuar a viver com a mulher com quem casou por último.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo aconselha que continue a viver com a esposa.

2. Demais. — Nenhum impedimento sobreveniente ao matrimônio pode anulá-lo. Ora, o matrimônio era válido quando ambos os esposos eram infiéis. Logo, o fato de um ter-se convertido não o anula. Portanto, parece que, nessas condições, pode o marido convertido continuar a viver com a esposa infiel.

SOLUÇÃO. — A fé dos cônjuges, longe de dissolver o matrimônio, o consolida. Ora, como entre os infiéis há verdadeiro matrimônio, conforme do sobredito se colhe, o fato de converter-se um deles à fé não acarreta a dissolução do vínculo conjugal. Mas pode dar-se que na vigência do vínculo matrimonial, fique dissolvido o matrimônio quanto à coabitação e o cumprimento do dever conjugal. A esta luz a infidelidade e o adultério produzem os mesmo efeito, pois, ambos vão contra o bem da prole. Por onde, assim como o esposo tem a faculdade de repudiar a esposa adúltera ou de continuar a viver com ela, assim também tem o poder de repudiar a infiel ou de continuar a viver com ela. Pois pode o marido inocente continuar livremente a viver com a adúltera, na esperança de trazê-la ao bom caminho: não poderia, se ficar obstinada no pecado do adultério, a fim de que não lhe pareça patrocinar a torpeza da vida; embora, mesmo com a esperança de trazê-la ao bom caminho, possa repudiá-la. Semelhantemente, um fiel convertido pode continuar a viver com a esposa infiel, na esperança de a converter, desde que não a veja obstinada na infidelidade. Embora porém proceda com acerto continuando a viver com ela, não está contudo obrigado a tal. E esse é o conselho do Apóstolo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – É mais fácil impedir uma coisa de fazer-se, que destruir a que foi convenientemente feita. Por isso muitos obstáculos impedem o matrimônio de ser contraído, se o precederem, que contudo não no podem dissolver, se lhe foram subsequentes, como o demonstra a afinidade. E o mesmo devemos dizer, da disparidade de culto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Na primitiva Igreja, no tempo dos Apóstolos, frequentemente se convertiam à fé tanto judeus como gentios. E então um marido fiel podia ter esperança provável na conversão da esposa, mesmo se esta não promettesse haver de se converter. Depois porém, no decurso do tempo, os judeus ficaram mais obstinados que os gentios, porque estes continuavam a se converter, como no tempo dos mártires e do imperador Constantino e nas épocas subsequentes. E então não era acertado a um fiel permanecer com uma infiel judia, sem esta prometer a sua conversão; nem havia esperança de se ela converter, como a havia da conversão de uma esposa gentia. Assim, nessa época, um fiel convertido podia coabitar com uma gentia, mas não com uma judia salvo se esta promettesse converter-se. E é nesse sentido que dispõe o decreto referido. Hoje, porém judeus e gentios procedem do mesmo modo, pois ambos são, obstinados nos seus erros. Portanto, se uma esposa infiel não quiser converter-se, não é permitido ao marido coabitar com ela, quer judia, quer gentia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os infiéis não batizados não estão adstritos às leis da Igreja, mas o estão às do direito divino. Portanto, os infiéis que contraírem casamento em graus proibidos pela lei divina, quer se convertam ambos à fé, quer só um deles, não lhes poderá ser válido esse matrimônio. Se o contraíssem porém em graus proibidos pela legislação eclesiástica, poder-lhes-á sê-lo se ambos se converterem ou, se convertido um, houver esperança da conversão do outro.

RESPOSTA À QUARTA. – Ter várias mulheres é contra a lei da natureza, a que também os infiéis estão adstritos, Logo, não contrairá o infiel verdadeiro matrimônio, senão com a mulher com quem primeiro o fez. Portanto, desde que se converte ele com todas as suas mulheres, poderá ficar com a que primeiro recebeu como esposa despedindo todas as demais. Se porém a primeira não quiser converter-se e uma das outras se converter, tem o mesmo direito de casar com essa, de novo, que tinha de o haver feito com a primeira. Do que diremos a seguir.

RESPOSTA À QUINTA. – Repudiar a esposa é contra a lei da natureza. Por isso não pode nenhum infiel fazê-lo. Por onde, convertido depois de ter repudiado uma das suas mulheres, e casado com outra, devemos julgar o seu caso como idêntico ao do que tinha várias mulheres. Pois, esta obrigado a receber como esposa a que primeiro repudiou, se esta quiser converter-se, e rejeitar a outra.

Art. 4 — Se um fiel convertido pode repudiar sua esposa infiel, que quer continuar a coabitar com ele, sem ofender ao Criador.

O quarto discute-se assim. – Parece que um fiel convertido não pode repudiar sua esposa infiel, que quer continuar a coabitar com ele, sem ofender ao Criador.

1. Pois, mais forte é o vínculo a unir marido e mulher que o existente entre um escravo e o senhor. Ora, um escravo nem por ser convertido fica livre do vínculo da escravidão, como lemos no Apóstolo. Logo, também um marido fiel não pode repudiar a esposa infiel.

2. Demais. – Não podemos prejudicar a ninguém contra a sua vontade. Ora, a esposa infiel tinha direito sobre o corpo do marido infiel. Se, pois a conversão do marido à fé pudesse causar à mulher o dano de ser repudiada, não poderia o marido converter-se à fé sem o consentimento da esposa; assim como não pode ordenar-se nem proferir voto de continência, sem o consentimento dela.

3. Demais. – Quem cientemente contrair casamento com uma escrava, quer seja livre, quer escravo, não pode repudiá-la fundado na diversidade de condições. Logo, quando um homem contraiu casamento com uma infiel, sabendo que o era, parece que, do mesmo modo, não na pode repudiar por causa da infidelidade.

4. Demais. – O pai tem o dever de velar pela salvação dos seus filhos. Ora, separando-se de uma esposa infiel, os filhos comuns ficariam com a mãe, porque esta tem o direito ao fruto do seu ventre; e assim correr-lhes-ia risco a salvação. Logo, não pode o esposo lícitamente repudiar a esposa infiel.

5. Demais. – Um adúltero não pode repudiar a esposa adúltera, mesmo que tivesse ele feito penitência pelo seu pecado. Logo, se devemos julgar do adúltero como do infiel, também não poderá um infiel repudiar a esposa infiel, mesmo depois de convertido à fé.

Mas, *em contrário*, o ensinamento do Apóstolo.

2. Demais. – O adultério espiritual é mais grave que o carnal, por causa do adultério carnal o marido pode abandonar a esposa e não mais coabitar com ela. Logo, e com maior razão, por causa da infidelidade, que é o adultério espiritual.

SOLUÇÃO. – Os deveres e os direitos nossos variam conforme o gênero de vida que levamos. E assim, quem renuncia ao seu antigo gênero de vida não mais está obrigado ao que na vigência dela estava. Por isso, quem, enquanto vivia no século, fez um voto, não mais está obrigado a cumpri-lo quando, professando a vida religiosa, morreu para o mundo. Ora, quem recebe o batismo fica regenerado em Cristo e morto à vida anterior, pois a geração de um implica a corrupção de outro. E assim, fica liberado da obrigação pela qual estava adstrito a cumprir o dever conjugal para com a esposa; e não está obrigado a coabitar com ela, desde que não queira ela converter-se. Embora haja um caso em que fica livre de continuar a conviver, como dissemos. Assim como também um religioso pode cumprir livremente os votos que fez no século, desde que não lhe colidam com a religião, embora não esteja obrigado a fazê-lo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A condição de escravo em nada repugna à perfeição da religião cristã, que supõe uma grande humildade. Ao contrário, o estado de casado, ou do matrimônio, de algum modo contraria à perfeição da vida cristã, na qual vivem os continentes. Logo, não há símile em um e outro caso. – Além disso, um cônjuge não está obrigado para com o outro como sua propriedade, ao passo que o escravo é propriedade do senhor; mas como formando entre si uma espécie de sociedade, que não pode convenientemente existir entre infiel e fiel, segundo a doutrina do Apóstolo. Logo, não há símile entre o escravo e a esposa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mulher não tem direito sobre o corpo do marido, senão enquanto permanece ele na comunidade de vida que com ela contraiu; pois, se morrer seu marido fica solta da lei do marido, na frase do Apóstolo. Por onde, depois do marido ter mudado de vida, porque morreu para a vida anterior, se dela se separar nenhum dano lhe causa. Mas, quando passa a viver em religião, morre só de morte espiritual e não corporal. Por onde, consumado o matrimônio, não pode entrar em religião sem o consentimento da mulher. Pode-o porém antes de havê-lo consumado, enquanto a união é puramente espiritual. Ora, quem recebeu o batismo, ficou também sepultado com Cristo para morrer. Portanto, fica absolvido do dever conjugal, mesmo depois de o matrimônio consumado. Ou devemos responder, que por sua culpa a mulher sofre o dano, por não querer converter-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A disparidade de culto torna uma pessoa totalmente inábil a contrair casamento; não porém a condição de escravo, senão só quando ignorada. Logo, não se pode dizer o mesmo da infiel e da escrava.

RESPOSTA À QUARTA. — Os filhos ou já chegaram à idade de discreção e então podem seguir livremente do pai fiel ou à mãe infiel; ou são ainda menores, no momento da separação dos pais, e então devem ser entregues ao pai cristão, embora precisem ainda da cooperação materna para sua educação.

RESPOSTA À QUINTA. — Um adúltero penitente não abraça por isso um gênero de vida diferente, ao contrário do que se dá com um infiel, que foi batizado. Logo, não há semelhança de razão.

Art. 5 — Se um fiel, depois de repudiada a esposa infiel, pode casar com outra mulher.

O quinto discute-se assim. — Parece que um fiel, depois de repudiada a esposa infiel, não pode casar com outra mulher.

1. Pois, a indissolubilidade é da essência do matrimônio, porque o repúdio da esposa é contra a lei da natureza. Ora, dois infiéis podem contrair verdadeiro matrimônio, portanto absolutamente indissolúvel. Por conseguinte, enquanto subsistir o vínculo do matrimônio com uma esposa, não poderá haver casamento com outra. Logo, o fiel, que repudiou a esposa infiel, não pode casar com outra.

2. Demais. — Um crime sobreveniente ao matrimônio não no pode anular. Logo, a mulher, consentindo em coabitar com o marido, sem ofensa do Criador, não fica dissolvido o vínculo matrimonial, porque não pode ele casar com outra. Logo, o pecado da esposa, que não quer coabitar com o marido, sem ofender o Criador, não dissolve o matrimônio, de modo que fique o marido livre de casar com outra.

3. Demais. — O vínculo do matrimônio liga igualmente, tanto o marido como a mulher. Logo, desde que a uma esposa infiel não é lícito, durante a vida do marido, casar com outro homem, também não o é ao marido cristão.

4. Demais. — O direito concede maiores favores ao voto de castidade que ao contrato de matrimônio. Ora, segundo parece, ao marido cristão de uma esposa infiel não é lícito fazer voto de continência; porque do contrário, se depois viesse a converter-se, a esposa teria frustrados os seus direitos conjugais. Logo e com maior razão, não é lícito ao marido tomar outra mulher.

5. Demais. — O filho que permanece infiel, depois da conversão do pai, perde o direito à herança paterna; contudo, se depois se converter, restitui-se-lhe a herança, mesmo que outro tenha entrado na posse dela. Logo, por semelhança, parece que se uma esposa infiel vier a converter-se, deve-se-lhe restituir o marido, mesmo que este já tenha contraído casamento com outra. O que não poderia dar-se se o segundo matrimônio fosse válido. Logo, não pode contrair matrimônio com outra.

Mas, *em contrário*. — O matrimônio não pode ser ratificado sem o sacramento do batismo. Ora, o que não foi ratificado pode ser dissolvido. Logo, o matrimônio contraído durante a infidelidade pode ser dissolvido. E assim, dissolvido o vínculo matrimonial, é lícito ao marido tomar outra mulher.

2. Demais. — O marido não pode coabitar com a esposa infiel, que não quer fazê-lo sem ofensa do Criador. Se, pois, não lhe fosse lícito a ele casar com outra, ficaria obrigado a guardar continência. O que parece inadmissível, porque então só dano lhe resultaria da conversão.

SOLUÇÃO. – Quando um dos cônjuges se converte à fé e o outro permanece infiel, devemos distinguir. Assim, se o infiel quiser coabitar, sem ofensa do Criador, isto é, sem o induzir à infidelidade, o fiel pode separar-se livremente, mas, fazendo-o, não pode casar com outro. Se porém o cônjuge infiel não quiser coabitar, sem ofensa do Criador, prorrompendo em palavras de blasfêmia e não querendo ouvir o nome de Cristo, então, se pretender arrastá-lo; à infidelidade, o marido fiel, separando-se, pode unir-se a outra pelo matrimônio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O matrimônio dos infiéis é imperfeito, do contrário da dos fieis que sendo perfeito é, por isso, mais estável. Ora, sempre o vínculo mais estável dissolve o menos estável, se este o contrariar. Por onde, o segundo matrimônio, contraído na fé de Cristo, dissolve o primeiro, contraído durante a infidelidade. Portanto, o matrimônio dos infiéis de nenhum modo é estável e ratificado, mas ratificado fica depois, pela fé de Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pecado da esposa, que não quer coabitar com o marido, sem ofensa do Criador, absolve-o da obrigação de permanecer unido, com ela, de modo que não pudesse, durante a vida dela, casar com outra. Mas ainda não anula o casamento, porque se ela se arrependesse da sua blasfêmia, antes de o marido convolar a segundas núpcias, o marido lhe seria restituído. Fica porém anulado pelo casamento subsequente, que o marido fiel não poderia contrair, senão livre da obrigação de conviver com a esposa, em razão de culpa dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Depois de o cônjuge fiel ter contraído novo matrimônio, para ambas as partes fica este dissolvido; porque o casamento não pode ligar apenas uma delas. Mas pode o seu efeito ser unilateral, por isso, mais como pena, do que em virtude do matrimônio precedente, fica a esposa infiel proibida de convolar a novas núpcias. Mas, convertida depois, pode-se-lhe conceder a dispensa para de novo casar, desde que seu marido também casou com outra.

RESPOSTA À QUARTA. – Se depois da conversão do marido, houver provável esperança de se a esposa converter, não deve o marido fazer voto de continência nem convolar a novas núpcias; porque mais dificilmente se converteria a mulher, sabendo-se privada do marido. Se porém não der esperanças de conversão, pode o marido entrar nas ordens sagradas ou em religião, depois de instado com a esposa a que se converte. E então, se depois de haver o marido recebido tais ordens, a esposa se converter, não deve ser restituída ao marido, mas se lhe deve imputar da sua tardia conversão o ficar privada do esposo.

RESPOSTA À QUINTA. – O vínculo da paternidade não desaparece pela disparidade de culto, como o vínculo do matrimônio. Logo, não há símile entre uma herança e uma esposa.

Art. 6 — Se outros vícios rompem, como a infidelidade, o matrimônio.

O sexto discute-se assim. – Parece que outros vícios rompem, como a infidelidade, o matrimônio.

1. Pois, o adultério é mais diretamente contra o matrimônio, que a infidelidade. Ora, a infidelidade dissolve em algum caso o matrimônio, de modo que seja possível contrair novo. Logo, o adultério produz o mesmo efeito.

2. Demais. – Assim como a infidelidade é a fornicção espiritual, assim também qualquer pecado o é. Se, pois, a infidelidade rompe o matrimônio por ser ela uma fornicção espiritual, pela mesma razão qualquer pecado deve dissolvê-lo.

3. Demais. – A Escritura diz: Se a tua mão direita te serve de escândalo, corta-a e lança-a fora de ti. Ao que diz a Glosa, que, por essas expressões – mão e olho direito – podem designar os irmãos, as esposas, os parentes próximos e os filhos. Ora, todo pecado nos constitui um impedimento. Logo, por qualquer pecado pode o matrimônio ser voto.

4. Demais. – A avareza é uma idolatria, como diz o Apóstolo. Ora, por idolatria pode uma mulher ser repudiada. Logo, por igual razão, por causa de avareza. E assim, também por outros pecados mais graves que a avareza.

5. Demais. – É essa também a opinião expressa do Mestre das Sentenças.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Todo o que repudiar a sua mulher, a não ser por causa de fornicção, a faz adúltera.

2. Demais. – Se tal fosse verdade, todos os dias haveria divórcios, pois, é raro um matrimônio onde o outro cônjuge não cometa pecado.

SOLUÇÃO. – A fornicção corporal e a infidelidade tem uma contrariedade especial aos bens do matrimônio como do sobredito se colhe. Por onde, produzem o efeito especial de separar os cônjuges. Devemos porém compreender que de dois modos pode o sacramento ser dissolvido. – Primeiro, quanto ao vínculo. E então, não pode, depois de ratificado ficar dissolvido, nem pela infidelidade, nem pelo adultério. Mas, não sendo ratificado, fica roto o vínculo quando um dos cônjuges persiste na infidelidade, convertendo-se o outro à fé e convolvendo a segundas núpcias. Mas o referido vínculo não se dissolve pelo adultério; do contrário um infiel poderia a seu bel prazer repudiar a esposa adúltera e depois casar com outra – o que é falso. – De outro modo, o matrimônio pode ser dissolvido, quanto ao seu ato. E assim pode ser voto tanto pela infidelidade como pela fornicção. Mas não o pode, por outros pecados, mesmo quanto ao seu ato; salvo se o marido quiser temporariamente separar-se da convivência com a esposa, privando-a do benefício na sua presença, para castigá-la.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora o adultério se oponha mais diretamente ao matrimônio, enquanto função da natureza, que a infidelidade, contudo o contrário se dá, enquanto sacramento da Igreja, donde tira a sua perfeita estabilidade por significar a indivisível união entre Cristo e a Igreja. Por onde, o vínculo do matrimônio não ratificado pode ser dissolvido mais pela infidelidade do que pelo adultério.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A primeira união da alma com Deus é pela fé. E assim, por ela, a alma é como unida com Deus, conforme aquilo da Escritura. E me desposarei contigo na fé. Por isso a Sagrada Escritura especialmente designa pela fornicção a idolatria e a infidelidade. Ao passo que os outros pecados se chamam fornicções espirituais, numa significação mais remota.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Devemos assim entendê-lo quando a mulher é para o marido uma ocasião muito próxima de pecado, a ponto de este temer seriamente riscos à sua salvação. Pois, então poderá deixar de conviver com ela, como dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – A avareza se chama idolatria por uma certa semelhança de escravidão; pois, tanto o avaro como o idólatra servem antes à criatura, que ao Criador. Mas não por semelhança de infidelidade, porque a corrupção da infidelidade está no intelecto, ao passo que a da avareza, no afeto.

RESPOSTA À QUINTA. – As palavras do Mestre se entendem dos sponsais; pois, um crime sobreveniente pode rompê-los. Ou, se referidas ao matrimônio, entendem-se da separação temporária

da vida em comum, como se disse. Ou quando a mulher não quer coabitar senão com a condição de pecar e quando diz: não serei tua esposa se não me deres riquezas furtadas por ti. Pois, nesse caso, deve antes repudiá-la, que exercer o latrocínio.

Questão 60: Do uxoricídio.

Em seguida devemos tratar do uxoricídio. E nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se é lícito ao marido matar a esposa apanhada no ato do adultério.

O primeiro discute-se assim. — Parece lícito ao marido matar a esposa apanhada no ato do adultério.

1. Pois, a lei divina manda as adúlteras serem lapidadas. Ora, quem cumpre a lei divina não peca. Logo, nem quando mata a esposa adúltera.

2. Demais. — O permitido por lei o é também ao encarregado de a cumprir. Ora, a lei permite matar a adúltera ou qualquer pessoa ré de morte, Logo, desde que a lei permitiu ao marido matar a mulher apanhada em flagrante adultério, resulta que isso lhe é lícito.

3. Demais. — Maior poder tem o marido sobre a esposa adúltera, que o seu cúmplice no adultério. Ora, o marido que matar um clérigo colhido em ato de adultério com a esposa, não fica excomungado. Logo, parece que pode também matar a própria esposa apanhada em adultério.

4. Demais. — O marido está obrigado a corrigir a sua esposa. Ora, a correção se faz infligindo uma pena. Logo, sendo a justa pena do adultério que é um crime capital, a morte, parece lícito ao marido matar a esposa adúltera.

Mas, *em contrário*. — Diz o Mestre: A Igreja de Deus, nunca adstrita às leis do século, outro gládio não tem senão o espiritual. Logo, quem quiser pertencer à Igreja, não lhe será lícito usar da lei que permite o uxoricídio.

2. Demais. — Marido e mulher estão no mesmo pé de igualdade. Ora, à esposa não é lícito matar o marido colhido em flagrante adultério. Logo, nem ao marido, a mulher.

SOLUÇÃO. — De dois modos pode um marido provocar a morte de sua mulher, — Primeiro, pelo juízo civil. — E então nenhuma dúvida há: pode ele, sem pecado, por zelo da justiça e não movido pela paixão da vingança ou do ódio, acusar criminalmente de adultério, perante o juízo secular, a esposa adúltera, e pedir a pena de morte cominada pela lei; assim como também pode acusar alguém de homicídio ou de outro crime. Mas essa acusação não pode ser feita perante o juízo eclesiástico; porque a Igreja não dispõe de gládio material, como diz o Mestre. — De outro modo, pode matá-la de si mesmo, sem ter sido citada perante a justiça. E então, não lhe é lícito, nem pelas leis civis, nem pela lei da consciência, matá-la, fora do ato do adultério, por mais que a saiba adúltera. A lei civil porém julga lícito matá-la quando apanhada em flagrante ato de adultério. Não que assim o ordene, mas porque não inflige a pena de homicídio, por causa da veemente excitação por que o homem é levado no ato de matar a esposa. Nesta matéria porém a Igreja não está adstrita às leis humanas, a ponto de declarar o marido isento do reato da pena eterna, ou da pena a ser infligida pelo tribunal eclesiástico, a pretexto de não ter sido condenado pelo tribunal civil. Portanto, em nenhum caso é lícito ao marido matar a esposa, por autoridade própria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Infligir essa pena a lei não o cometeu a nenhuma pessoa privada, mas às pessoas públicas, a quem compete o exercício de tal função. Ora, o marido não é juiz da sua esposa. Logo, não na pode matar, senão só acusá-la perante o juiz.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A lei civil não cometeu ao marido que matasse a esposa, a modo de ordem que lhe impusesse, porque então não pecaria ele, como não peca o ministro do juízo quando executa um ladrão condenado à morte; mas só lho permitiu, desde que não lhe impôs nenhuma pena. Por isso, também opôs certas dificuldades, com o fim de desviar os homens do uxoricídio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Daí não se deduz seja o uxoricídio lícito, absolutamente falando; mas só a imunidade de uma certa pena, porque também pena é a excomunhão.

RESPOSTA À QUARTA. – Há duas espécies de sociedade: Uma, a doméstica, como a família; outra política, como a cidade e o reino. Ora, o chefe da segunda espécie de sociedade, que é o rei, pode infligir penas tanto consecutivas como exterminativas do culpado, a fim de purificar a sociedade cujo governo lhe incumbe. Mas o chefe da primeira espécie de necessidade, que é o pai de família não pode infligir senão uma pena corretiva, que não ultrapassa, diferentemente da pena de morte, os limites da correção. Por onde, o marido, que tem o governo da sua mulher, não na pode matar, mas somente castigar.

Art. 2 — Se o uxoricídio impede o matrimônio.

O segundo discute-se assim. — Parece que o uxoricídio não impede o matrimônio.

1. Pois, mais diretamente se opõe o adultério ao matrimônio, que o homicídio. Ora, o adultério não impede o matrimônio. Logo, nem o uxoricídio.

2. Demais. — É mais grave pecado matar a mãe que a esposa; pois não sendo nunca lícito açoitá-la própria mãe, o é açoitá-la esposa. Ora, matricídio não impede o matrimônio. Logo, nem uxoricídio.

3. Demais. — Mais gravemente peca quem, por causa de adultério, mata a esposa alheia, que quem mata a própria esposa; porque não teria excusa de uma paixão cega, nem tem o direito de corrigir a mulher dos outros. Ora, quem mata a esposa alheia não fica impedido do matrimônio. Logo nem quem mata a própria.

4. Demais. — Removida a causa, removido fica o efeito. Ora, o pecado de homicídio pode ser removido pela penitência. Logo, também o impedimento ao matrimônio que ele causa. Portanto, parece que depois de feita penitência, não perdura a proibição de contrair casamento.

Mas, *em contrário*, dispõe um cânone: Os assassinos de suas esposas deverão fazer penitência e não mais poderão casar-se.

2. Demais. — Por onde alguém peca por aí também deve ser punido. Ora, peca contra o matrimônio quem mata a esposa. Logo, deve ter como punição ficar privado do matrimônio.

SOLUÇÃO. — O uxoricídio, pela legislação da Igreja, impede o matrimônio. — Uma vez porém impede apenas de contraí-lo, sem anular o que já o foi; assim, quando por causa de adultério ou levado do ódio, o marido mata a esposa. Contudo, se houver receio que não guarde continência, pode a Igreja dispensá-lo e permitir que se case de novo. — Outras vezes porém dirime o casamento já contraído; assim, quando o marido mata a esposa, para casar com aquela com quem vive em adultério. Então se torna absolutamente incapaz de casar com esta, e se o fizer, nulo será o casamento. Mas isso não o torna incapaz, absolutamente falando, de casar com qualquer outra mulher. E assim, casando com outra, embora peque por proceder contra a lei da Igreja, contudo não fica por isso anulado o casamento contraído.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O homicídio e o adultério em certos casos impedem matrimônio de vez contraído e o anulam se já foi; tal o que se dá com o uxoricídio, como acabamos de dizer e com o adultério, de que já tratamos. – Ou devemos responder, que o uxoricídio é contra a essência do casamento, mas o adultério é contra a fidelidade conjugal que ele implica. Mas, o adultério não se opõe mais diretamente ao matrimônio, do que o uxoricídio. Logo, a objeção procede de bases falsas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Absolutamente falando, mais grave pecado é matar a própria mãe, que a esposa, e mais contrário à natureza; porque naturalmente respeitamos a nossas mães. Por isso, é mais desnaturado o matricida que o uxoricida. E é para reprimir qualquer tentação de uxoricídio, que a Igreja proibiu o casamento aos culpados desse crime.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem mata a mulher de outro não peca contra o matrimônio, como quem matou a própria esposa. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Delida a culpa daí não decorre necessariamente que fique delida toda a pena, como bem o mostra a irregularidade. Pois, a penitência não restitui o pecador à sua dignidade primeira, embora possa restituir-lhe o esta do anterior de graça, como dissemos.

Questão 61: Do impedimento ao matrimônio, que é o voto solene.

Em seguida devemos tratar do impedimentos sobrevenientes ao casamento. E primeiro, do proveniente do casamento não consumado, a saber, o voto solene. Segundo; do proveniente do casamento consumado, a saber a fornicação.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se um dos cônjuges, mesmo depois da cópula carnal, pode, contra a vontade do outro, entrar em religião.

O primeiro discute-se assim. — Parece que um dos cônjuges, mesmo depois da cópula carnal, pode, contra a vontade do outro, entrar em religião.

1. Pois, a lei divina deve ser mais favorável às causas espirituais que a lei humana. Ora, a lei humana o permite. Logo e com maior razão, também a lei divina deve permiti-lo.

2. Demais. — Um bem menor não pode impedir um maior. Ora, o estado do matrimônio é menor bem que o de religião, como o diz o Apóstolo. Logo, pelo matrimônio não deve o homem ficar impedido de poder entrar em religião.

3. Demais. — Toda religião supõe um matrimônio espiritual. Ora, é permitido passar de uma religião mesmo rigorosa para outra mais rigorosa. Logo, também deve ser lícito deixar o matrimônio carnal, de jugo menos pesado, pelo matrimônio espiritual, de mais pesado jugo, mesmo contra a vontade da mulher.

Mas, *em contrário*, como ensina o Apóstolo, os esposos não devem nem mesmo vacar à oração, sem ser que se abstenham de usar o matrimônio, com mútuo consentimento.

2. Demais. — Ninguém pode fazer licitamente o que contraria a outro, sem a vontade deste. Ora, o voto de religião, emitido por um dos cônjuges, redundaria em prejuízo do outro, porque um tem poder sobre o corpo do outro. Logo, não pode um emitir o voto de entrar em religião, sem o consentimento do outro.

SOLUÇÃO. - Ninguém pode fazer oblação a Deus do bem alheio. Por onde, como pelo matrimônio consumado o corpo do marido passou a pertencer à mulher, não pode sem o consentimento dela oferecê-lo a Deus, pelo voto de continência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A lei humana considera o matrimônio só enquanto lei da natureza. Ora, a lei divina o considera como sacramento, que lhe confere a sua omnímoda indivisibilidade. Logo, não há símile.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Nenhum inconveniente há em um bem maior ficar impedido por um menor, que o contrarie; assim como o bem pode ficar impedido pelo mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Em toda religião o matrimônio é contraído com a só pessoa de Cristo, para com quem, contudo, uma religião impõe maiores obrigações que outra. Ao contrário, o matrimônio carnal não é feito com a mesma pessoa com que o é o espiritual. Logo, o símile não colhe.

Art. 2 — Se um dos cônjuges pode, antes da cópula carnal e contra a vontade do outro, entrar em religião.

O segundo discute-se assim. — Parece que não o pode, nem mesmo antes da cópula carnal.

1. Pois, a indivisibilidade do matrimônio resulta de ser ele um sacramento, i é, como significativo da perpétua união entre Cristo e a Igreja. Ora, antes da cópula carnal e depois do consentimento, expresso por palavras de presente, existe verdadeiramente o sacramento do matrimônio. Logo, não pode haver nenhuma divisão pelo fato de entrar um em religião.

2. Demais. — Pelo próprio consentimento expresso por palavras de presente, um dos cônjuges transfere para o outro poder sobre o seu corpo. Logo, pode um exigir o cumprimento do dever conjugal quando o quiser, do outro, que a tal está obrigado. Logo, não pode um entrar em religião, contra a vontade do outro.

3. Demais. — O Evangelho diz: não separe o homem o que Deus ajuntou. Ora, a união existente, mesmo antes da cópula carnal, se funda na lei divina. Logo, não pode ser dissolvida por vontade humana.

Mas, *em contrário*, segundo Jerônimo, Deus chamou a João para seu discípulo, apesar de casado.

SOLUÇÃO. — Antes da cópula carnal entre os cônjuges só existe um vínculo espiritual; depois, porém, há também um vínculo carnal. Por onde, assim como depois da cópula carnal o matrimônio fica dissolvido pela morte carnal, assim também dissolvido fica pelo ingresso em religião, antes da cópula carnal. Porque a religião é uma morte espiritual, pela qual se morre ao século, a fim de viver para Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O matrimônio, antes da cópula carnal, significa a união entre Cristo e a alma, pela graça. União que fica dissolvida pela disposição contrária resultante do pecado mortal. Mas depois da cópula carnal simboliza a união entre Cristo e a Igreja pela assunção da natureza humana na unidade de pessoa; e essa união é absolutamente indivisível.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Antes da cópula carnal não houve absolutamente transferência do corpo de um para o poder de outro, mas só condicional: salvo se um dos cônjuges convolar à perfeição de uma vida melhor. Pela cópula carnal, porém a referida transferência se perfaz; porque então entra cada um na posse corpórea do poder que lhe foi conferido. Por onde, mesmo antes da cópula carnal não há obrigação de cumprir o dever conjugal, depois de contraído o matrimônio por palavras de presente; mas é dado ao cônjuge que quer entrar em religião o tempo de dois meses, por três razões. Primeiro, para poder nesse ínterim deliberar se deve entrar ou não. Segundo, para preparar o necessário às solenidades nupciais. Terceiro, a fim de o marido não julgar de pouco preço uma esposa, pela qual não suspirou dilatadamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A união matrimonial, antes da cópula carnal, é, certo, perfeita quanto ao seu ser primeiro; mas não consumada, quanto ao ato segundo, que é uma operação, e é assimilada à posse corpórea. Por onde, não tem omnimoda indivisibilidade.

Art. 3 — Se uma mulher pode casar com outro, por ter o seu marido entrado em religião, antes da cópula carnal.

O terceiro discute-se assim. — Parece que uma mulher não pode casar com outro, por ter o seu marido entrado em religião, antes da cópula carnal.

1. Pois, o que pode coexistir com o matrimônio não rompe o vínculo matrimonial. Ora, o vínculo matrimonial ainda perdura entre os que professavam, por voto igual, em religião. Logo, o entrar um em religião não o absolve do vínculo matrimonial. Mas, enquanto esse vínculo liga a um, não pode a mulher casar com outro. Logo, etc.

2. Demais. – O homem, depois de entrado em religião, pode, antes da profissão, voltar ao século. Se pois, uma mulher pode casar com outro, tendo o marido entrado em religião, também ele poderá casar com outra, voltando ao século. O que é absurdo.

3. Demais. – Pela nova decretal, a profissão feita antes de um ano é considerada nula. Logo, se depois de uma tal profissão, o marido voltar a viver com a mulher, está obrigada esta a recebê-lo. Portanto, nem pela entrada do marido em religião, nem pelo voto, é dado à mulher o poder de casar com outro.

Mas, *em contrário*. – Ninguém pode obrigar outrem a praticar obras de perfeição. Ora, a continência é uma obra de perfeição. Logo, não pode a mulher ficar adstrita à continência, pelo fato de seu marido entrar em religião. E portanto, pode casar com outro.

SOLUÇÃO. – Assim como a morte corporal do marido dissolve o vínculo matrimonial, a ponto de poder a mulher casar com quem quiser, na expressão do Apóstolo, assim também depois da morte espiritual do marido, pelo ingresso em religião, poder ela casar com quem quiser.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quando cada um dos cônjuges faz por igual o voto de continência então nenhum renuncia ao vínculo conjugal que, por isso, continua a subsistir. Mas quando um só o fez, então de sua parte renuncia a esse vínculo. Logo, também o outro fica liberado do mesmo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não se entende morto ao século pelo ingresso em religião quem ainda não emitiu os votos. Logo, até esse tempo está obrigada a esposa a esperar, para se decidir.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Da profissão assim feita antes do tempo determinado pelo direito, devemos fazer o mesmo juízo que do voto simples. Por onde, assim como, depois do voto simples do marido, a mulher não mais está adstrita para com ele ao dever conjugal, contudo nem por isso teria ela o poder de casar com outro – assim o mesmo se dá no caso vertente.

Questão 62: Do impedimento da fornicção, sobreveniente ao matrimônio consumado.

Em seguida devemos tratar do impedimento da fornicção sobreveniente ao matrimônio consumado, a qual impede o matrimônio precedente quanto ao ato, deixando subsistir o vínculo matrimonial.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se por causa, de fornicção é lícito ao marido repudiar a esposa.

O primeiro discute-se assim. — Parece que por causa de fornicção não é lícito ao marido repudiar a esposa.

1. Pois, não devemos pagar o mal com o mal. Ora, o marido, repudiando a esposa por causa de fornicção, paga o mal com o mal. Logo, não lho é lícito.
2. Demais. — Mais grave era o pecado de fornicção de ambos, que de um só. Ora, a fornicção de ambos não pode dar lugar à separação. Logo, nem a de um só.
3. Demais. — A fornicção espiritual e certos outros pecados são mais graves que a fornicção carnal. Ora, aquela não pode ser causa de rotura do laço conjugal. Logo, nem a fornicção carnal.
4. Demais. — O vício contra a natureza é mais contrário aos bens do matrimônio que a fornicção, que se pratica de acordo com a natureza. Logo, devia ser, mais que a fornicção, causa de separação.

Mas, *em contrário*, o Evangelho.

2. Demais. — Para com quem quebra a fidelidade prometida ninguém está obrigado a ser fiel. Ora, a mulher que fornicca quebra a fé devida ao outro cônjuge. Logo, este pode repudiá-la por causa de fornicção.

SOLUÇÃO. — O Senhor permitiu repudiar a mulher por causa de fornicção, como pena à mulher da fé quebrada e como favor ao marido que se conservou fiel; de modo que o cônjuge fiel não mais está obrigado a cumprir para com o infiel o dever conjugal. Por isso se excetuam sete casos nos quais não é lícito ao marido repudiar a esposa infiel, nos quais ou a mulher fica isenta de culpa ou ambos são atualmente culpados. — O primeiro é quando também o marido fornicou. — O segundo, se prostituiu a esposa. — O terceiro, quando a mulher, crendo com probabilidade que o marido morreu, fundada na sua longa ausência, casou com outro. — O quarto, se teve relações com um homem que, sob a figura de ser marido, e sem que ela o soubesse, lhe participou do leito. — O quinto, se assim procedeu oprimida pela violência. — Sexto, se o marido, depois de ter ela adulterado, se reconciliou tendo relações carnavais com ela. — O sétimo se, tendo sido o matrimônio contraído entre dois cônjuges infiéis, o marido manou o libelo de repúdio à mulher e esta se casou com outro; pois então, se ambos se converterem, está obrigado o marido a recebê-la.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O marido que repudiar a mulher, que fornicou, levado pela vingança, peca. Se porém a repudiou para não parecer participante do seu crime, ou para corrigir o pecado da mulher, ou para evitar a incerteza da prole, não peca.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A separação por causa de fornicção se processa acusando um cônjuge ao outro. E como ninguém pode acusar, que cometeu o mesmo crime, quando ambos fornicaram a

separação não pode ter lugar; embora seja maior pecado contra o matrimônio a fornicção de ambos que a de um só.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A fornicção vai diretamente contra o bem do matrimônio, porque elimina a certeza da prole, quebra a fé conjugal e o simbolismo, porque então um dos cônjuges repartiu com várias outras pessoas a sua carne. Por isso os outros crimes, embora talvez mais graves que a fornicção, não causam contudo a separação. Mas como a infidelidade, chamada fornicção espiritual, também vai contra o bem do matrimônio, que é educar os filhos para o culto de Deus, também ela causa a separação. Diferentemente porém da fornicção corporal. Porque um só ato de fornicção carnal basta para justificar a separação, mas não um só ato de infidelidade; pois esta deve ser habitual e assim reveladora da pertinência, que dá à infidelidade toda a sua plenitude.

RESPOSTA À QUARTA. — Também o vício contra a natureza pode ser causa de separação. Mas dele não se faz menção entre as causas de separação, tanto por ser uma paixão nefanda, como por ser rara a sua prática quer porque não causa nenhuma incerteza em relação à prole.

Art. 2 — Se o marido está obrigado por lei a repudiar a esposa que fornicou.

O segundo discute-se assim. — Parece que a mando esta obrigado por lei a repudiar a esposa que fornicou.

1 . Pois o marido, sendo chefe da mulher, esta obrigado a corrigi-la. Ora, a rotura do laço conjugal foi permitida para a correção da esposa, prevalecedora. Logo, está o marido obrigado a separar-se dela.

2. Demais. — Quem consente em que outro peque mortalmente também mortalmente peca. Ora, o marido, que consente em coabitar com a esposa infiel, consente no pecado dela, como diz o Mestre. Logo, peca se não na arreda de si.

3. Demais. — O Apóstolo diz: O que se ajunta com a prostituta jaz um mesmo corpo com ela. Ora, ninguém pode ser ao mesmo tempo membro de uma prostituta e de Cristo, como no mesmo lugar se diz. Logo, o marido, consentindo em coabitar com a esposa infiel, deixa de ser membro de Cristo, por pecar mortalmente.

4. Demais. — Assim como o parentesco impede o vínculo matrimonial, assim a infidelidade separa do toro. Ora, o marido, se depois de saber o parentesco que tem com sua mulher, consentir em ter conjunção carnal com ela, peca mortalmente. Logo, mortalmente também peca, se o consentir depois de saber que ela fornicou.

Mas, *em contrário*, diz a glosa, que o Senhor permitiu ao marido repudiar a esposa, por causa de fornicção. Logo, não o estabeleceu como preceito.

2. Demais. — Todos podemos perdoar a quem contra nós pecou. Ora, a mulher prevaricando, pecou contra o marido. Logo, este pode perdoá-la deixando de a repudiar.

SOLUÇÃO. — O repúdio da mulher que prevaricou foi permitido para, como pena, corrigi-la do pecado. Ora, uma pena corretiva não pode aplicar-se onde não há possibilidade de emenda. Logo, se a mulher fizer penitência do pecado, não está o marido obrigado a repudiá-la. Esta porém obrigado, se ela não se penitenciar dele, a fim de não parecer consentir nele, por não lhe aplicar a correção devida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O pecado de fornicção cometido pela mulher pode ser castigado, não somente pela pena referida, mas também por palavras e açoites. Por onde, se está disposta a aceitar outras correções, não está o marido obrigado a castigá-la com a referida pena.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Então é o marido considerado como consenciente no pecado da mulher, quando continua a coabitar com ela sem que ela deixe o pecado passado. Mas, desde que se emendou, não mais pode ser considerado como dando o seu consentimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Desde que sua mulher se penitenciou da prevaricação, em que caiu, não pode ser considerada meretriz. Portanto o marido, unindo-se com ela, não se torna membro de uma meretriz. – Ou podemos responder que não se une com ela como meretriz, mas como esposa.

RESPOSTA À QUARTA. – Não há símile. Porque o parentesco faz com que não possa haver entre as partes o vínculo conjugal; portanto, torna-se ilícita a cópula carnal. Ao contrário, a fornicção não elimina o referido vínculo. Logo, o ato em si mesmo considerado, permanece lícito; e só acidentalmente será ilícito, enquanto o marido consente na torpeza da esposa.

RESPOSTA À QUINTA. – Essa permissão se deve entender como significando a privação da proibição. E assim não está em oposição com nenhum preceito, pois também o objeto de um preceito não constitui uma proibição.

RESPOSTA À SEXTA. – A mulher não peca tanto contra o marido, como contra si mesma e contra Deus. Logo, o marido não pode perdoar totalmente a pena, sem que se ela emende.

Art. 3 — Se o marido pode, por juízo próprio, repudiar a esposa que fornicou.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o marido pode, por juízo próprio, repudiar a esposa que fornicou.

1. Pois, a sentença proferida por um juízo podemos executá-la sem necessidade de nenhum outro juízo. Ora, Deus, juiz justo, proferiu a sentença em virtude da qual o marido pode, por causa de fornicção, repudiar a esposa. Logo, não é necessário, para tal nenhum outro juízo.

2. Demais, — O Evangelho diz, que José, como era justo, resolveu deixar secretamente a Maria. Logo, parece que o marido pode resolver a separação ocultamente, sem o juízo da Igreja.

3. Demais. — Se o marido, depois de saber da fornicção da mulher, cumprir para com ela o dever conjugal, perde a ação que contra ela tinha. Logo, a denegação de cumprir o dever conjugal, causa de separação, deve preceder ao juízo da Igreja.

4. Demais. — O que não pode ser provado não pode ser trazido ao juízo da Igreja. Ora, o olho do adúltero observa a escuridade, ao dizer da Escritura. Logo, não deve a referida separação ser trazida perante o juízo da Igreja.

5. Demais. — Uma acusação deve ser precedida da inscrição pela qual se obriga à pena de crime da fornicção não pode ser provado, porque talão quem não conseguir, provar a acusação. Ora, tal não é possível nesta matéria; pois, qualquer que fosse o resultado do processo, o marido conseguiria o seu intento, quer devesse repudiar a esposa, quer a esposa repudiar a ele. Logo, não deve tal acusação ser trazida perante o tribunal da Igreja.

6. Demais. – Mais obrigado está o marido para com a mulher que para com um estranho. Ora, não devemos deferir ao juízo da Igreja o crime alheio, mesmo de um estranho, senão depois de termos feito advertência em segredo, como esta claro no Evangelho. Logo, muito menos deve o marido deferir à Igreja o crime da esposa, sem primeiro tê-la advertido particularmente.

Mas, *em contrário*. – Ninguém deve ser juiz em causa própria. Ora o marido, que por arbítrio próprio demitisse a esposa prevaricadora, seria juiz em causa própria. Logo, isso não lhe deve ser permitido.

2. Demais. – Ninguém pode ser autor e juiz numa mesma causa. Ora, o marido é o autor queixoso de uma ofensa que sua mulher lhe fez. Logo, não pode ser também juiz. E assim, não deve repudiá-la por arbítrio próprio.

SOLUÇÃO. – O marido pode repudiar a mulher de dois modos. – Primeiro, só quanto ao tóro. E então pode fazê-lo, por juízo próprio, desde que lhe souber da infidelidade. Nem fica obrigado a cumprir para com ela o dever conjugal, quando dele o exigir, salvo se a Igreja lh'o impuser. E neste último caso, o cumprimento desse dever não lhe causa nenhum dano. – De outro modo, quando ao tóro e à coabitação. E então não na pode repudiar senão por juízo da Igreja. E se proceder diferentemente, deve ser compelido à coabitação, salvo se lhe puder provar imediatamente o fato da infidelidade. E esse repúdio se chama divórcio. Donde devemos concluir que este não pode ser decretado senão por juízo da Igreja.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma sentença é a aplicação do direito comum a um fato particular. Por isso, o Senhor promulgou o direito, de acordo com o qual deve ser formulada a sentença no juízo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – José quis deixar a Maria, não pela suspeita de infidelidade, mas por lhe respeitar a santidade, temendo coabitar com ela. – Mas o símile não colhe. Porque nesse tempo o adultério não só dava lugar ao divórcio, mas além disso, à lapidação. Não porém agora, no processo perante o tribunal da Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deduz-se do que foi dito.

RESPOSTA À QUARTA. – Pode o marido, suspeitando a esposa de adultério, vigiá-la a fim de com testemunhas, apanhá-la em flagrante delito de adultério e poder depois proceder à acusação. – Além disso, se o fato não puder ser provado, pode haver dele suspeitas veementes, provadas as quais, provado também ficará o adultério; assim, se foi encontrada a sós com um homem, em horas e lugar suspeitos, e estando ambos despidos.

RESPOSTA À QUINTA. – De dois modos pode o marido acusar a esposa de adultério. – Primeiro, perante o juízo espiritual, com o fim de obter a separação do toro. E então não é preciso que se obrigue de antemão e por escrito à peça de talião; porque seria isso conseguir exatamente o seu intento, como a objeção o prova. Outro fim seria a punição do crime em juízo secular. De outro modo, há de proceder a inscrição, pela qual se obriga à pena de talião, se não puder provar a acusação.

RESPOSTA À SEXTA. – Como determina uma decretal, pode proceder-se de três modos, no juízo criminal. Primeiro, por inquisição, que deve ser precedida do rumor público insinuativo da existência, o que tem lugar de acusação. Segundo, por acusação, que deve ser precedida pela inscrição. Terceiro, pela denúncia, a que deve preceder a correção fraterna. Ora, as palavras do Senhor se entendem, aplicáveis quando se procede por via de denúncia, e não por via de acusação; por que então o fim não é só a

correção do delinquente, mas também a punição, com o fito de conservar o bem comum, que pereceria com a falta de justiça.

Art. 4 — Se marido e mulher, em causa de divórcio, devem julgar-se em igualdade de condições.

O quarto discute-se assim. — Parece que marido e mulher não devem, em causa de divórcio, julgar-se em igualdade de condições.

1. Pois, o divórcio está, na Lei Nova, em lugar do repúdio da Lei Velha, como se lê no Evangelho. Ora, no repúdio, marido e mulher não eram julgados em igualdade de situações; assim aquele podia repudiar a esta, mas não ao contrário. Logo, nem no divórcio devem julgar-se no mesmo pé de igualdade.

2. Demais. — É mais contra no à lei natural uma mulher ter vários maridos, que um homem várias mulheres; por isso era às vezes permitida esta última situação, mas nunca a primeira. Logo, no adultério a mulher peca mais gravemente que o homem. E por tanto não devem ser julgados no mesmo pé de igualdade.

3. Demais. — Tanto maior é o dano causado ao próximo, tanto mais grave é o pecado. Ora, maior dano causa a mulher adúltera ao marido, que à esposa o marido adúltero; porque o adultério da mulher causa a incerteza da prole, mas não o do marido. Logo, o pecado da mulher é mais grave. E portanto, marido e mulher não devem julgar-se no mesmo pé de igualdade.

4. Demais. — O divórcio foi introduzido para corrigir o crime de adultério. Ora, pertence sobretudo ao marido, cabeça da mulher, na expressão do Apóstolo, corrigir a mulher, e não o inverso. Logo, não devem marido e mulher, em causa de divórcio, ser julgados no mesmo pé de igualdade, mas deve ser superior a condição do marido.

Mas, *em contrário*. — Parece que, em causa de divórcio, superior deve ser a condição da mulher. Porque quanto maior for a fragilidade do pecador, tanto mais digno de vênua será o pecado. Ora, na mulher há maior fragilidade que no homem, em razão do que, diz Crisóstomo ser a luxúria a paixão própria da mulher. E o Filósofo ensina que as mulheres, propriamente falando, não podem chamar-se continentes, por causa de resvalarem facilmente na concupiscência. Assim também os brutos não podem ser continentes, por não poderem impor nenhum freio à concupiscência. Logo, deve haver maior contemplação com as mulheres ao aplicar a pena do divórcio.

2. Demais. — O homem foi constituído cabeça da mulher a fim de governá-la. Logo, peca mais gravemente que ela. E portanto deve sofrer pena maior.

SOLUÇÃO. — Em causa de divórcio, marido e mulher são julgados como tendo direito a coisas iguais, de modo a ser lícito e ilícito a um o que também o for ao outro. Mas não são julgados como no mesmo pé de igualdade em relação à essas coisas; porque a causa de divórcio é maior em um que em outro, embora ambos dêem causa suficiente a êle. Pois, o divórcio é a pena do adultério, enquanto este vai contra os bens do matrimônio. Quanto porém ao bem da fidelidade, a que os cônjuges estão mutuamente obrigados, tanto peca contra o matrimônio o adultério de um como o de outro, sendo em ambos causa suficiente de divórcio. Mas quanto ao bem da prole, mais grave é o adultério da mulher que o do marido; portanto, maior causa de divórcio é o adultério dela que o dele. Por onde, marido e mulher estão adstritos a obrigações iguais, mas não por causa igual. Nem há nisso injustiça, porque em

ambos os casos há causa suficiente para a pena do divórcio, como se dá com dois réus condenados à mesma pena de morte, embora tenha um pecado mais gravemente que outro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O repúdio não era permitido senão para evitar o homicídio. E como esse perigo mais corria o homem que a mulher, por isso ao marido, pela lei do repúdio, se lhe permitia deixar a mulher, e não ao inverso.

RESPOSTA À SEGUNDA E À TERCEIRA. – Essas objeções procedem enquanto, relativamente ao bem da prole, maior causa de divórcio é o adultério da esposa que o do marido. Mas daí não se segue que não sejam julgados com direito a coisas iguais, como do sobredito se colhe.

RESPOSTA À QUARTA. - Embora o homem seja a cabeça da mulher, como governando-a, não fica por isso constituído em juiz dela; e nem inversamente. Portanto, no processo judicial não tem maior poder o marido sobre a mulher, que esta sobre aquele.

RESPOSTA À QUINTA. – O pecado de adultério implica a mesma gravidade que a fornicção simples agravada pelo fato de lesar o matrimônio. Considerado pois o que há de comum entre o adultério e a fornicção, o pecado do homem está para o da mulher como o excedente para o excedido; porque a mulher, sendo mais rica em humores, é mais propensa à concupiscência; ao passo que no varão há maior ardência, excitante da concupiscência. Contudo, absolutamente falando e todas as circunstâncias iguais, o homem, na fornicção simples, peca mais gravemente que a mulher, porque tem mais desenvolvido o bem da razão, que prevalece sobre os movimentos das paixões do corpo. Quanto à ofensa porém ao matrimônio, que o adultério acrescenta à fornicção simples e que causa o divórcio, mais gravemente peca a mulher que o homem, como do sobre dito se colhe. E como isto é mais grave que a simples fornicção, por isso, simplesmente falando, e em igualdade de condições, mais grave é o pecado da adúltera que o do adúltero.

RESPOSTA À SEXTA. – Embora o governo que o marido tem sobre a mulher, seja uma circunstância agravante, contudo, a circunstância da lesão do matrimônio, que muda a espécie do pecado, torna-o por isso mais grave; pois essa lesão fá-lo transformar-se numa espécie de injustiça, porque introduz uma prole espúria, furtivamente.

Art. 5 – Se depois do divórcio o marido pode casar com outra.

O quinto procede-se assim. – Parece que depois do divórcio o marido pode casar com outra.

1. Pois, ninguém, está obrigado à continência perpétua. Ora, o marido está obrigado, em certo caso a separar perpetuamente de si a esposa adúltera, como do sobre dito se colhe. Logo, parece que ao menos em tal caso pode casar com outra.

2. Demais. – Ao pecador não se lhe deve dar mais ocasião de pecar. Ora, o cônjuge separado por culpa de fornicção, se não lhe for lícito buscar outra união, dá-se-lhe maior ocasião de pecado; pois não é provável que quem não foi continente no matrimônio, possa vir a sê-lo depois. Logo, parece que se lhe deve permitir novo casamento.

3. Demais. – A mulher não está obrigada senão a cumprir o dever conjugal para com o marido e a coabitar com ele. Ora, de ambas essas obrigações fica desonerada pelo divórcio. Logo, solta fica da lei do marido. Portanto, pode casar com outro. E o mesmo se diga do marido.

4. Demais. – O Evangelho diz: Todo aquele que repudiar sua mulher, se não é por causa de fornicção, e casar com outra, comete adultério. Logo, se por causa de fornicção, repudiar a mulher e casar com outra, não adultera. Portanto, terá contraído verdadeiro matrimônio.

Mas, *em contrário*. – O Apóstolo diz: mando não eu, senão o Senhor, que a mulher se não separe do marido; e se ela se separar, que fique sem casar.

2. Demais. – Ninguém pode tirar qualquer vantagem do pecado. Ora tira-la-ia a adúltera a que fosse lícito convolar a núpcias mais desejadas; e daria isso ocasião de adultério aos desejosos de contrair novo matrimônio. Logo, não é lícito fazer contração de novo casamento, nem ao homem nem à mulher.

SOLUÇÃO. – Nada de sobreveniente ao matrimônio pode ser causa de sua dissolução. Logo, o adultério não pode anular um casamento verdadeiramente existente. Pois, como diz Agostinho, o vínculo conjugal subsiste entre ambos por toda a vida, nem pode ser roto pela separação ou pela união com outra pessoa. Portanto, enquanto vive um não pode o outro passar a segundas núpcias.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora ninguém esteja, absolutamente falando, obrigado à continência, pode um porém o estar por acidente. Assim o estará o marido cuja mulher sofra de doença incurável tal, que impida a cópula carnal. E o mesmo se dará se praticar incorrigivelmente a fornicção, que é uma doença espiritual.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa confusão mesma resultante do divórcio, deve coibí-la do pecado. E se não na puder coibir, menos mal será pecar ela só, que lhe tornar cúmplice do pecado o marido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a mulher, depois do divórcio, não esteja obrigada a cumprir o dever conjugal para com o marido adúltero e a coabitar com ele contudo ainda subsiste o vínculo matrimonial que a obrigava. Portanto não pode contrair outro casamento, durante a vida do marido. Pode porém, contra a vontade dele, fazer voto de continência; salvo se a Igreja verificar que foi enganada por falsas testemunhas, quando sentenciou o divórcio. Porque em tal caso, mesmo depois de ter emitido o voto de profissão, seria restituída ao marido e estaria obrigada ao dever conjugal, mas o marido não no poderia exigir.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa exceção, fundada nas palavras do Senhor, se refere ao repúdio da esposa. Por onde, a objeção procede de um mau entendimento do texto.

Art. 6 — Se depois do divórcio marido e mulher podem reconciliar-se.

O sexto discute-se assim. – Parece que depois do divórcio marido e mulher não podem reconciliar –se.

1. Pois, é um princípio de direito: O que foi uma vez bem estabelecido não deve sofrer nenhuma alteração. Ora, por determinação da Igreja foi estabelecido que devem separar-se. Logo, não podem mais reconciliar-se.

2. Demais. – Se pudesse haver reconciliação, parece que depois de a mulher ter feito penitência o marido estaria obrigado a recebê-la. Ora, não o está, porque também a mulher não pode entrar em juízo com a exceção da sua penitência, contra o marido que a acusa de fornicção. Logo de nenhum modo pode fazer-se a reconciliação.

3. Demais. – Se pudesse haver reconciliação, parece que a esposa adúltera estaria obrigada a voltar a viver com o marido que lhe propõe a reconciliação. Ora, não o esta, porque já foram separados por juízo da Igreja. Logo, etc.

4. Demais. — Se fosse lícita a reconciliação com a esposa adúltera, sobretudo devia fazer-se no caso em que, depois do divórcio, o marido veio a cometer adultério. Ora, em tal caso a mulher não pode obrigá-lo à reconciliação, por ter sido com justiça sentenciado o divórcio. Logo, de nenhum modo podem reconciliar-se.

5. Demais. — Se o marido adúltero repudiar ocultamente a mulher acusada de adultério pelo juízo da Igreja, parece que não houve justiça no julgamento do divórcio. Contudo, o marido não está obrigado a se reconciliar com a esposa, porque esta não pode provar em juízo o adultério do marido. Logo e com maior razão, quando houve justiça na decretação do divórcio, pode fazer-se a reconciliação.

Mas, *em contrário*, O Apóstolo: Se ela se separar, que fique sem casar ou que faça paz com seu marido.

2. Demais. — O marido pode não a demitir, depois da fornicção. Logo e pela mesma razão, pode reconciliar-se com ela depois do divórcio.

SOLUÇÃO. — Se a mulher, depois do divórcio, tendo feito penitência vier a emendar-se, pode o marido reconciliar-se com ela. Se porém perseverar incorrigivelmente no pecado, não deve retomá-la, pela mesma razão por que não lhe era lícito retê-la se não queria desistir do pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A sentença da Igreja que impôs o divórcio não obrigou à separação, mas apenas a permitiu. Por onde, sem retratação da sentença precedente pode fazer-se ou seguir-se a reconciliação.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A penitência da mulher deve induzir o marido a não acusá-la nem demiti-la de si, por causa de fornicção; não pode contudo ser obrigado a tal, nem pode a esposa, pela penitência feita, repelir-lhe a acusação. Porque cessada a culpa, tanto quanto ao ato como quanto à mácula, ainda algo permanece do reato; e cessado o reato em relação a Deus, ainda permanece relativamente à pena a ser aplicada pelo juízo humano, porque o homem não vê, como Deus, o coração.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O que é feito para favorecer alguém não lhe pode redundar em prejuízo. Por onde, se o divórcio foi aplicado a favor do marido, não lhe tira o direito de pedir à mulher o cumprimento do dever conjugal e de propor-lhe a reconciliação. Portanto, está ela obrigada a cumprir para com ele esse dever e com ele reconciliar-se, se lhe for a reconciliação proposta; salvo se, com sua licença, fez ela voto de continência.

RESPOSTA À QUARTA. — Por causa do adultério, que o marido inocente, antes do divórcio, veio a cometer depois dele, não fica obrigado, em vigor de direito, a retomar a esposa já adúltera antes do divórcio. Contudo, a equidade do direito pede que o juiz, por dever seu, advirta-o a fim de que não ponha a sua alma em risco e evite escandalizar os outros. Todavia não tem a esposa o direito de pedir a reconciliação.

RESPOSTA À QUINTA. — O adultério oculto do marido não tira à esposa adúltera o direito de repelir por uma exceção a acusação do marido, embora não no possa provar. Portanto peca o marido requerendo divórcio; e se depois da sentença que o concedeu, a mulher lhe pedir o cumprimento do dever conjugal ou lhe propuser a reconciliação, esta obrigado a ambas as coisas.

Questão 63: Das segundas núpcias.

Em seguida devemos tratar das segundas núpcias.

E nesta questão, discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se as segundas núpcias são lícitas.

O primeiro discute-se assim. — Parece que as segundas núpcias não são lícitas.

1. Pois, um juízo sobre uma realidade deve fundar-se na verdade da mesma. Ora, como diz Crisóstomo, receber segundo marido é cometer uma verdadeira fornicação. Que não é lícito. Logo, nem o é o segundo matrimônio.

2. Demais. — Tudo o que não é bom não é lícito. Ora, Ambrósio diz, que um duplo matrimônio não é bom. Logo, não é lícito.

3. Demais. — Ninguém deve ser proibido de tomar parte nas coisas honestas e lícitas. Ora, os sacerdotes são proibidos de tomar parte nas segundas núpcias, como diz o Mestre. Logo, não são lícitas.

4. Demais. - Ninguém deve sofrer pena senão por uma culpa. Ora, quem contrai segundas núpcias incorre na pena de irregularidade. Logo, não são lícitas.

Mas, *em contrário*, lemos na Escritura, que Abraão contraiu segundas núpcias.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Quero pois que as que são moças, i.é, viúvas, se casem, criem filhos. Logo, as segundas núpcias são lícitas.

SOLUÇÃO. — O vínculo matrimonial não dura senão até a morte, como o diz o Apóstolo. Por onde, morrendo um dos cônjuges, esse vínculo desaparece. Portanto, por causa de um precedente matrimônio ninguém fica impedido de contrair segundo, desde que morreu o outro cônjuge. E assim, não só as segundas núpcias são lícitas, mas também as terceiras e todas as demais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Crisóstomo se refere à concupiscência, que costuma ser a causa de se contraírem segundas núpcias, e que também provoca à concupiscência.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Diz-se que o segundo matrimônio não é bom, não por ser ilícito, mas por não ter aquela honra simbólica, que as primeiras núpcias tem, pelas quais há a unidade entre os cônjuges como entre Cristo e a sua Igreja.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os sacerdotes, consagrados às coisas divinas, ficam proibidos não só do ilícito, mas também do que implica qualquer espécie de imperfeição. Por isso ficam também proibidos de tomar parte nas segundas núpcias, que não se revestem da honestidade das primeiras.

RESPOSTA À QUARTA. — Incorre-se em irregularidade não sempre por culpa, mas por deficiência do que exige o sacramento. Logo, a objeção não colhe.

Art. 2 — Se o segundo matrimônio é sacramento.

O segundo discute-se assim. — Parece que o segundo matrimônio não é sacramento.

1. Pois, quem reitera um sacramento o profana. Ora, não devemos profanar nenhum sacramento. Logo, se o segundo matrimônio fosse sacramento, de nenhum modo devia ser reiterado.

2. Demais. – Em todo sacramento é concedida uma bênção. Ora, nas segundas núpcias não se confere nenhuma bênção, como diz o Mestre. Logo, não constituem nenhum sacramento.

3 . Demais. – A significação é da essência do sacramento. Ora, o segundo matrimônio já não tem a significação desse sacramento, pois, não há mais a unidade entre os cônjuges, como entre Cristo e a sua Igreja. Logo, não é sacramento.

4. Demais. – Um sacramento não impede receber outro, o segundo matrimônio impede receber as ordens. Logo, não é sacramento.

Mas, *em contrário*. – A cópula carnal, no segundo matrimônio, é isenta de pecado, como no primeiro. Ora, a cópula carnal no matrimônio é isenta de pecado por causa dos três bens dele – a fé, a prole e o sacramento. Logo, o segundo matrimônio é sacramento.

2. Demais. – De uma segunda conjunção não sacramental, entre um homem e uma mulher, não resulta nenhuma irregularidade, ao contrário do que se dá com a fornicção. Ora, das segundas núpcias resulta a irregularidade. Logo, são sacramentais.

SOLUÇÃO. – Onde há o essencial ao sacramento, aí também existe o sacramento. Ora, as segundas núpcias realizam tudo o essencial ao sacramento do matrimônio, a saber: a matéria devida qual é a legitimidade das pessoas; a forma devida, que é a expressão do consentimento interior por palavras de presente. Logo, como o primeiro, também o segundo matrimônio é sacramento.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Isso se entende do sacramento, com efeito perpétuo. Então, o fato de ser o sacramento reiterado dá a compreender que o primeiro não era eficaz, donde resulta a profanação deste. Tal é o caso de todos os sacramentos, que imprimem caráter. Mas os sacramentos sem efeito perpétuo, como a penitência, podem-se reiterar sem serem por isso profanados. Ora, como o vínculo matrimonial desaparece pela morte, nenhuma profanação sofre o sacramento, se a mulher, depois da morte do marido, casar com outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O segundo matrimônio, em si mesmo considerado, é um sacramento perfeito. Contudo, relativamente ao primeiro, falta-lhe algo do sacramento, por não ter a significação plena do matrimônio, desde que não há unidade de cônjuges, como há entre Cristo e a Igreja. Essa é a razão de serem as segundas núpcias privadas da bênção, – Mas isto deve-se entender, quando as núpcias são segundas, tanto para o – homem como para a mulher, ou só para a mulher. Assim, se uma virgem contrair matrimônio com um viúvo, não deixa esse matrimônio de receber a bênção nupcial. Pois de certo modo, mesmo comparado com as primeiras núpcias conserva o simbolismo; porque Cristo, embora tenha como esposa única a sua Igreja, numa só Igreja são várias as pessoas desposadas. A alma, porém, não pode ser esposa de outrem senão de Cristo; porque do contrário haveria fornicção com o demônio, nem existiria o matrimônio espiritual. Por isso, quando a mulher contrai segundas núpcias, estas não recebem a bênção, por deficiência ao que exige o sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No segundo matrimônio, em si mesmo considerado, o simbolismo é perfeito; mas não, se o consideramos em relação com o primeiro.

RESPOSTA À QUARTA. – O segundo matrimônio impede receber o sacramento da ordem, pela deficiência sacramental que implica, e não enquanto sacramento.

Questão 64: Dos anexos ao matrimônio, e primeiro, do cumprimento do dever conjugal.

Em seguida devemos tratar dos anexos ao matrimônio. E primeiro, do cumprimento do dever conjugal. Segundo, da pluralidade de mulheres. Terceiro, da bigamia. Quarto, do libelo de repúdio. Quinto, dos filhos ilegítimamente nascidos.

Na primeira questão discutem-se dez artigos:

Art. 1 — Se um cônjuge esta obrigado, por necessidade de preceito, a cumprir para com o outro o dever conjugal.

O primeiro discute-se assim. — Parece que um cônjuge não está obrigado, por necessidade de preceito, a cumprir para com o outro o dever conjugal.

1. Pois, o cumprimento de um preceito não pode impedir ninguém de receber a Eucaristia. Ora, o marido que não cumprir para com a mulher o dever conjugal não pode comer a carne do Cordeiro, diz Jerônimo, citado pelo Mestre. Logo, cumprir o dever conjugal não é de necessidade de preceito.

2. Demais. — Todos podemos lícitamente nos abster do que nos é nocivo à pessoa. Ora, pode ser nocivo a um cumprir o dever conjugal para com o outro que o pede, quer em razão de uma doença, quer pelo fato de já ter cumprido. Logo, parece lícito a um negar o cumprimento desse dever ao outro, que o pede.

3. Demais. — Quem se faz impotente para cumprir o a que está obrigado por preceito peca. Portanto, quem está obrigado por preceito a cumprir o dever conjugal, parece que peca se, por jejuar ou enfraquecer o corpo, se tornar impotente para o cumprimento desse dever. O que não é verdadeiro.

4. Demais. — O matrimônio, segundo o Filósofo, se ordena à geração e à educação dos filhos, e além disso, à comunicação da vida. Ora, a lepra contraria ambos esses fins do matrimônio; porque, sendo uma doença contagiosa, não está a mulher obrigada a coabitar com o marido leproso. Também essa doença frequentemente se transmite aos filhos. Logo, parece que para com o marido leproso não está a mulher obrigada ao dever conjugal.

Mas, *em contrário*. — Assim como o escravo é propriedade do senhor, assim um cônjuge esta sob o poder do outro. Ora, o escravo esta obrigado, por necessidade de preceito, a cumprir o seu dever para com o senhor, conforme aquilo do Apóstolo. Pagai a todos o que lhes é devido a quem tributo, tributo, etc. Logo, cada cônjuge está obrigado, por necessidade de preceito, a cumprir para com o outro, o dever conjugal.

2. Demais. — O matrimônio se ordena a evitar a fornicção, como diz o Apóstolo. Ora, esse fim do matrimônio não poderia ser alcançado se um não estivesse obrigado a cumprir para com o outro, quando excitado pela concupiscência, o dever conjugal. Logo, cumpri-lo é de necessidade de preceito.

SOLUÇÃO. — O matrimônio foi principalmente instituído como função da natureza. Logo, no seu exercício devemos obedecer à inclinação da natureza em virtude da qual a função nutritiva não ministra a gerativa senão o supérfluo à conservação do matrimônio. Pois, a ordem natural é um ser primeiro aperfeiçoar-se a si próprio, e depois comunicar a outros da sua perfeição. Ora, esta é também a ordem da caridade, que aperfeiçoa a natureza. Por onde, como a mulher não tem poder sobre o homem senão quanto à função gerativa, e não quanto ao ordenado à conservação do indivíduo, está o marido

obrigado ao dever conjugal, no atinente à geração dos filhos, salva porém primeiro à integridade pessoal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O cumprimento de um dever pode tornar uma pessoa inábil para exercer um ofício sagrado; assim o juiz que condena o réu à morte por dever, torna-se irregular. Semelhantemente, quem, por necessidade de preceito, cumpre o dever conjugal, torna-se inepto a exercer ofícios divinos; não que o ato conjugal seja pecaminoso, mas em razão da sua carnalidade. E assim, segundo diz o Mestre, Jerônimo se refere só, aos ministros da Igreja, não porém a outros que devem ser entregues ao juízo próprio; e tanto podem, por causa de reverência deixar de receber o corpo de Cristo, como recebê-lo por devoção, sem pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mulher não tem poder sobre o corpo do marido, senão salvas as energias pessoais dele, como se disse. Por onde, ultrapassando os seus direitos, já não lhe pede o cumprimento do dever conjugal, mas faz exigências injustas. Por isso, o marido não está obrigado a satisfazê-la

RESPOSTA À TERCEIRA. – O marido que se tornar impotente para cumprir o dever conjugal, por causa resultante do próprio matrimônio. por exemplo, já o haver cumprido, não tem a mulher o direito de lhe pedir a renovação do ato; e, pedindo-lhe de novo o cumprimento do dever, mais se revela meretriz, que esposa, Pode porém, tornar-se incapaz de cumpri-lo. E então, sendo a causa lícita não fica obrigado à renovação do ato, nem pode a mulher exigi-lo. Sendo ilícita porém, então peca e de

certo modo lhe é imputável o pecado da esposa se, por isso, cair em fornicção. Por onde, deve fazer o possível para que a mulher seja continente.

RESPOSTA À QUARTA. – A lepra dissolve os esponsais, mas não o matrimônio. Portanto, a mulher está obrigada ao dever conjugal, mesmo que o marido seja leproso. Mas, não está obrigada a coabitar com ele; porque não se contamina tão facilmente pelo coito, como se contaminaria pela coabitação frequente. E embora gere uma prole enferma, contudo é melhor a esta existir, que de nenhum modo ter a existência.

Art. 2 — Se o marido está obrigado a cumprir o dever conjugal se a esposa não lh'o pede.

O segundo discute-se assim. – Parece que o marido não está obrigado ao dever conjugal se a esposa não lh'o pede.

1. Pois, um preceito afirmativo não obriga senão por tempo determinado. Ora, o tempo determinado do cumprimento do dever conjugal não pode ser senão quando pedido. Logo, em outra ocasião não pode ser cumprido.

2. Demais. – De todos devemos presumir o melhor. Ora, também aos cônjuges é melhor praticar a continência, que usar do matrimônio. Logo, se expressamente não o pedir a mulher, deve o marido presumir que lhe apraz a continência. E então obrigado não está ao dever conjugal.

3. Demais. – Assim como a mulher tem poder sobre o marido, assim o escravo sobre o senhor. Ora, ao senhor não está obrigado o escravo a servir, senão quando dele recebe uma ordem. Logo, nem o marido está obrigado ao dever conjugal para com a mulher senão quando esta lh'o pede.

4. Demais. – O marido pode às vezes rogar à esposa que pede o cumprimento do dever conjugal, que não o exija. Logo, e com maior razão, pode não o cumprir, quando ela não o exija.

Mas, *em contrário*. – O cumprimento do dever conjugal constitui um remédio contra a concupiscência da mulher. Ora, o médico, a quem um doente foi confiado, está obrigado a lhe curar a doença, mesmo se o doente não lh'o pede. Logo, o marido está obrigado ao dever conjugal, mesmo se a mulher não lh'o pede.

2. Demais. – O superior está obrigado a dar o remédio da correção aos pecados dos súditos, mesmo contra a vontade deles. Ora, o cumprimento do dever conjugal pelo marido se ordena a evitar os pecados da mulher. Logo, está o marido às vezes obrigado a cumpri-lo, mesmo se não lh'o pede a mulher.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode ser pedido o dever conjugal. Expressamente, quando um o pede ao outro por palavra. Interpretativamente, quando o marido percebe, por certos sinais da mulher, que ela lhe pede o cumprimento desse dever, mas por vergonha se cala. Por onde, mesmo que não o peça expressamente por palavras, o marido está obrigado a satisfazê-la, quando a mulher manifesta, por sinais essa vontade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O tempo determinado não é só quando é pedido, mas quanto tem-se fundado em certos sinais, um perigo, se o dever conjugal não for cumprido; pois, para evitar o pecado é que o cumprimento desse dever foi imposto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O marido pode assim presumir da mulher, quando não descobre nela sinais contrários. Mas, se os descobre, estulta será a presunção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O senhor não se envergonha de pedir ao escravo que lhe faça o serviço devido, como a mulher de pedir ao marido o cumprimento do dever conjugal. Se porém, o senhor não o pedisse, por ignorância ou por outra causa, nem por isso o escravo estaria isento de cumprir o dever, havendo algum perigo a temer. A isto o Apóstolo chama não servir ao olho, e o ordena aos escravos.

RESPOSTA À QUARTA. – O marido não deve dissuadir a mulher de pedir o dever conjugal, senão por alguma razão aceitável. E mesmo então não a deve dissuadir com grandes instâncias, por causa de perigo iminente que ela possa correr.

Art. 3 — Se é lícito à mulher menstruada pedir o cumprimento do dever conjugal.

O terceiro discute-se assim. — Parece lícito à mulher menstruada pedir o cumprimento do dever conjugal.

1. Pois, assim como pela lei mosaica a mulher menstruada era imunda, assim o homem padecente de fluxo seminal. Ora, o homem nestas condições pode pedir o cumprimento desse dever. Logo, pela mesma razão, a mulher menstruada.

2. Demais. – Mais grave doença é a lepra que o fato de menstruação; e causa maior dano para os filhos. Ora, a leprosa pode pedir o cumprimento do dever conjugal. Logo, etc.

3. Demais. – Se à menstruada não é lícito pedir o cumprimento do dever conjugal, não é isso senão em virtude de defeitos que deve evitar nos filhos. Ora, sendo a mulher estéril, não há defeitos a temer. Logo, parece que ao menos a estéril menstruada pode pedir tal cumprimento.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não terás acesso à mulher que padece o seu mês-truo. Ao que diz Agostinho: Depois de já ter suficientemente proibido, repete aqui a proibição, a fim de não parece tê-lo feito antes, só em figura.

2. Demais. – Isaías diz: Todas as vossas justiça são como o pano de uma mulher menstruada. O que assim comenta Jerônimo: Em tais circunstâncias devem os maridos se abster das mulheres, porque se concebem filhos mal conformados – cegos, coxos, leprosos; e por não terem os pais se envergonhado de ter relações nessas circunstâncias, o pecado deles se manifesta em público.

SOLUÇÃO. – Ter o marido relação com a esposa menstruada a Lei Mosaica o proibia por duas razões: Por imundícia e pelo dano que frequentemente dessa cópula resultava para a prole. Quanto àquela, era esse um preceito cerimonial, Mas era moral, quanto à segunda razão. Porque, sendo o matrimônio principalmente ordenado ao bem dos filhos, desordenado é todo uso dele que impede esse bem. Por isso, esse preceito também obriga na vigência da Lei Nova, pela segunda razão, embora não pela primeira. – Mas, o fluxo menstrual pode ser natural ou inatural. Natural quando a mulher sã o sofre em tempos determinados. Inatural quando sofre do fluxo de sangue, desordenadamente, por alguma enfermidade. Por onde, sendo o fluxo menstrual inatural, não é proibido ao marido ter relações com a esposa nessas condições, sobretudo na vigência da Lei Nova. Ora, por causa da enfermidade, pois então a mulher não pode conceber em tal estado; que por ser esse fluxo perpétuo e diuturno, o que importaria em o marido dever abster-se perpetuamente. Mas, quando a mulher sofre fluxo natural pode conceber; além disso, esse fluxo menstrual dura pouco tempo. Por isso, é proibido ao marido ter relações com a esposa nessas circunstâncias. Semelhantemente, é proibido à mulher menstruada pedir o cumprimento do dever conjugal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fluxo seminal no homem é efeito de doença; nem o semen assim fluente é apto para a geração. Além disso, esse padecimento é diuturno ou perpétuo como a lepra. Logo, não há símile na objeção. Donde se deduz a resposta também à segunda objeção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Enquanto a mulher padece o fluxo menstrual não se pode ter certeza se é estéril. Pois, certas são estéreis na juventude, que no decurso do tempo se tornam fecundas e inversamente, como diz o Filósofo.

Art. 4 — Se a mulher menstruada deve cumprir o dever conjugal se o marido o pede.

O quarto discute-se assim. – Parece que a menstruada não deve cumprir o dever conjugal para com o marido que o pede.

1. Pois, como diz a Escritura, quem tiver acesso à mulher menstruada, serão ambos punidos de morte. Logo, parece que tanto quem cumpre o dever conjugal com quem o pede pecam mortalmente.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Não somente os que estas coisas fazem, senão também os que consentem aos que as fazem são dignos de morte. Ora, quem exige o cumprimento do dever conjugal, sabendo que a esposa está menstruada, peca mortalmente. Logo, também a mulher que consente em lh'o cumprir.

3. Demais. – Não se deve dar uma espada a um louco, não vá ele matar-se. Logo, pela mesma razão, nem a esposa menstruada deve entregar o seu corpo ao marido, a fim de não o matar espiritualmente.

Mas, *em contrário*. – Diz o Apóstolo: A mulher não tem poder no seu corpo, mas tem-no o marido. Logo, a mulher, mesmo menstruada, de cumprir o dever conjugal ao marido que o pede.

2. Demais. – A mulher menstruada não deve ser ocasião de pecado para o marido. Ora se a este que lh'o pede, ela não cumprir o dever conjugal, mesmo quando menstruada, dará ao marido ocasião de pecar, pois talvez vá ele cair em fornicção. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria certos opinaram, que assim como a mulher menstruada não deve pedir o cumprimento do dever conjugal, assim também não o deve cumprir. Pois, assim como não estaria obrigado a ele se padecesse uma enfermidade, que pudesse lhe resultar mal, pela prática do ato sexual, assim também não o está, para evitar perigo de filhos estropiados. – Mas, esta opinião é contrária ao matrimônio, que concede poder absoluto ao marido sobre o corpo da mulher, quanto ao ato matrimonial. Nem há símile entre a enfermidade, que poderia resultar para os filhos, e o perigo de mal para o corpo próprio dela; pois, não é certo o mal para filhos apenas eventuais.

Por isso, outros dizem que à mulher menstruada nunca é lícito pedir o cumprimento do dever conjugal. Se lh'o pedir porém o marido, fá-lo ciente ou ignorantemente. Se cientemente, então deve a mulher dissuadi-lo com pedidos e advertências; mas não de maneira tão instante, que lhe pudesse vir a ser a causa de praticar atos condenáveis, se a isso o souber inclinado. Se porém o fizer ignorantemente, então a mulher pode lhe pedir o adiamento para outra ocasião ou alegar uma doença, que lhe impede o cumprimento do dever conjugal, se não temer daí nenhum perigo para o marido. Mas, se afinal o marido não desistir do seu desejo, deve cumprir o dever conjugal. Não lhe será a ela porém acertado revelar ao marido o seu estado, não vá ele conceber abominação para com a esposa, salvo se ela puder contar com a prudência dêle.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Isto se deve entender quando ambos consentem voluntariamente, mas, não se a mulher cumprir o dever conjugal involuntariamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Como não há consentimento sem vontade, não pode a mulher consentir ao pecado do marido, senão cumprindo voluntariamente o dever conjugal. Pois, fazendo-o involuntariamente, antes o sofre do que o consente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deve-se dar a espada ao louco quando, pelo não fazer, teme-se um perigo maior. E o mesmo se dá no caso proposto.

Art. 5 — Se marido e mulher estão no mesmo pé de igualdade quanto ao ato matrimonial.

O quinto discute-se assim. – Parece que marido e mulher não estão no mesmo pé de igualdade, quanto ao ato matrimonial.

1. Pois, o agente é mais nobre que o paciente, como diz Agostinho. Ora, no ato conjugal o marido se comporta como agente, e a mulher como paciente. Logo, não estão, quanto a esse ato, no mesmo pé de igualdade.

2. Demais. – A mulher só está obrigada ao dever conjugal para com o marido quando lh'o ele pedir; o marido, porém, está obrigado a ele, mesmo sem lh'o a mulher pedir. Logo, não estão no mesmo pé de igualdade, quanto ao ato matrimonial.

3. – Demais. – No matrimônio a mulher foi feita para o marido, conforme aquilo da Escritura: Façamos um adjutório semelhante a ele. Ora, um fim sempre é mais principal que o meio. Logo, etc.,.

4. Demais. – O matrimônio foi principalmente ordenado para o ato conjugal. Ora, no matrimônio o varão é a cabeça da mulher, na frase do Apóstolo. Logo, não estão no mesmo pé de igualdade quanto a esse ato.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: A mulher não tem poder no seu corpo. E o mesmo diz do marido. Logo, estão no mesmo pé de igualdade, quanto ao ato matrimonial.

2. Demais. – O matrimônio, por ser uma união, é uma relação de igualdade, como foi dito. Portanto, o marido e a mulher estão em pé de igualdade quanto ao ato matrimonial.

SOLUÇÃO. – Há uma dupla igualdade: a quantitativa e a proporcional. A igualdade quantitativa é a existente entre duas quantidades da mesma medida; assim entre duas, de dois côvados cada uma. A igualdade proporcional é a existente entre duas proporções da mesma espécie; assim entre um duplo e outro duplo. Ora, se nos referimos à primeira espécie de igualdade, marido e mulher não são iguais no matrimônio, em quanto ao ato conjugal, em que a parte mais nobre é a do homem; nem quanto ao governo da casa, onde o marido governa e a mulher é governada Mas, pela segunda espécie de igualdade, ambos são iguais tanto em relação ao ato conjugal como ao governo da casa. Pois, assim como o marido esta obrigado para com a mulher, quanto ao ato conjugal e ao governo da casa, pelo que diz respeito à sua parte; assim está a mulher, pelo que lhe concerne, obrigada para com o marido. Por isso diz o Mestre, que são iguais tanto em cumprir como em retribuir o dever conjugal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora ser agente seja mais nobre que ser paciente, contudo há a mesma proporção do paciente para sofrer, como do agente para agir. E por aí, há no caso igualdade de proporção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Isso só acidentalmente se dá. Pois, por exercer a parte mais nobre no ato conjugal, é que naturalmente não se envergonha, como a mulher, de pedir o cumprimento do dever conjugal. Essa a razão pela qual não esta

a mulher obrigada ao ato matrimonial, se não no pede o marido, como o esta ele, mesmo sem lh'o ela pedir.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Isso mostra não serem iguais, absolutamente falando; mas não que não o sejam proporcionalmente.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora a cabeça seja mais principal que os membros, contudo, assim como os membros dependem, para as suas funções, da cabeça, assim também ela, deles, para o exercício das suas. Por onde, há no caso igualdade de proporção.

Art. 6 - Se marido e mulher podem emitir voto contrário ao dever conjugal sem consentimento mútuo.

O sexto discute-se assim. – Parece que marido e mulher podem emitir voto contrário ao dever conjugal, sem consentimento mútuo.

1. Pois, marido e mulher estão obrigados ao dever conjugal, como se disse. Ora, é lícito ao marido, mesmo se lh'o proibir a mulher, alistar-se como cruzado, em defesa da Terra Santa. Logo, também lícito o será à esposa. Portanto, como em tais circunstâncias fica impedido o cumprimento do dever conjugal, pode um, sem o consentir o outro cônjuge, emitir esse voto.

2. Demais. – Para um cônjuge fazer um voto não precisa obter o consentimento do outro, quando este não pode dissentir, sem pecado. Ora, um cônjuge não pode, sem pecado deixar de consentir que o outro faça voto de continência perpétuo ou temporário; porque impedir o progresso espiritual é pecado contra o Espírito Santo. Logo, pode um fazer voto de continência, perpétuo ou temporário, sem o consentimento do outro.

3. Demais. – O ato matrimonial tanto compreende o cumprimento como a retribuição do dever conjugal. Ora, um pode, sem o consentimento do outro fazer o voto de não pedir o cumprimento desse dever, pois isso está no seu poder. Logo, pela mesma razão, o de não o retribuir.

4. Demais. – Ninguém pode ser obrigado, por preceito de um superior, ao que não lhe é lícito, absolutamente falando, ligar por um voto ou fazer; pois não há de ser de obediência em matéria ilícita. Ora, o prelado superior pode ordenar ao marido, pelo ocupar num determinado serviço, que se abstenha do ato conjugal, temporariamente. Logo, também isso poderia ele próprio fazer e pronunciar um voto impediendo do dever conjugal.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Não vos defraudeis um ao outro, senão talvez de comum acordo por algum tempo, para vos aplicardes à oração.

2. Demais. – Ninguém pode fazer voto relativamente ao que é alheio. Ora, o marido não tem poder no seu corpo, mas tem no a mulher, na frase do Apóstolo. Logo, sem o seu consentimento, não pode o marido fazer voto de continência, nem perpétuo, nem temporário.

SOLUÇÃO. – Fazer voto é próprio da vontade, como o próprio nome o indica. Por onde, só podemos fazer voto em relação àqueles bens, que dependem da nossa vontade. Ora, tais não são as obrigações que nos ligam a terceiros. Portanto, em relação a estes não podemos fazer voto sem o consentimento de quem dependemos. Ora, estando os cônjuges obrigados um para com o outro ao dever conjugal, impediendo da continência, não pode um, sem consentimento do outro, fazer voto de continência. E se o fizer peca; e não deve cumprir o voto, mas penitenciar-se de o haver mal feito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Bastante provável é que a mulher deva querer uma continência temporária por socorrer às necessidades da Igreja universal. Por isso, como favor por ter o marido a cruz e partir em defesa da Terra Santa, a Igreja determinou que a possa receber sem o consentimento da esposa. Assim, como também poderia militar em favor de seu senhor temporal, de quem recebeu o feudo, sem o consentimento dela. Mas, nem por isso fica a mulher privada do seu direito, pois poderá acompanhá-lo, – Nem há símile entre marido e mulher. Pois, como é o marido quem deve governar a mulher, e não ao inverso, mais obrigada está a mulher a seguir ao marido que ao contrário. Além disso, a mulher, com maior perigo para a castidade, que o marido, andaria em excursões por terras estranhas; e com menos utilidade para a Igreja. Por isso, não pode ela fazer esse voto sem a permissão do marido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O cônjuge, que dissentir do ato de continência do outro, não peca: pois não o faz por lhe impedir o bem, mas para não acarretar um dano para si mesmo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nesta matéria duas são as opiniões. – Assim, certos dizem, que pode um sem o consentimento do outro, fazer voto de não pedir o cumprimento do dever conjugal, mas não o de não o retribuir. Porque quanto a pedi-lo ou não, cada um é independente; não porém, quanto ao retribuir. – Mas, o não pedir nunca um esse cumprimento tornaria o matrimônio demasiado oneroso ao outro, que ficaria sempre sujeito ao acanhamento de o pedir. Por isso, e mais provavelmente, dizem outros, que nenhum pode fazer voto sem o consentir o outro cônjuge.

RESPOSTA À QUARTA. — Assim como a mulher recebe poder sobre o corpo do marido, salvo aquilo em que este pode dispor do seu próprio corpo, assim também salvo ficará aquilo em que está obrigado para com o senhor. Por onde, assim como a mulher não pode pedir ao marido o cumprimento do dever conjugal em detrimento da saúde corporal deste, assim também não o pode, impedindo os seus deveres para com o senhor. Mas, fora daí, não pode o senhor proibi-lo de retribuir o dever conjugal.

Art. 7 — Se em dias santos deve ser proibido pedir o cumprimento do dever conjugal.

O sétimo discute-se assim. — Parece que em dias santos não deve ninguém ficar proibido de pedir o cumprimento do dever conjugal.

1. Pois, devemos obviar a um mal quando ele se faz sentir. Ora, pode dar-se que o ímpeto da concupiscência se faça sentir em dia festivo. Logo, há o dever de o obviar pela petição do ato matrimonial.

2. Demais. — Não há outra razão de não se dever pedir o cumprimento do dever conjugal, nos dias festivos, senão a de serem destinados à oração. Ora, nesses dias apenas certas horas é que são destinadas à oração. Logo, nas outras horas é lícito pedir o cumprimento do dever conjugal.

Mas, *em contrário*. — Assim como certos lugares são santos por serem deputedos a cerimônias sagradas, assim, pela mesma razão certos tempos são santos. Ora, num lugar santo não é lícito pedir o ato matrimonial. Logo, nem em tempo santo.

SOLUÇÃO. — O ato matrimonial, embora isento de culpa, contudo, por deprimir a razão, por causa do prazer carnal, torna o homem incapaz dos bens espirituais. Por isso, nos dias em que deve sobretudo vacar às coisas espirituais, não é lícito pedir o cumprimento do dever conjugal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Nesse tempo podem, empregar-se outros meios de reprimir a concupiscência, como a oração e outros tais, que também empregam os que vivem em continência perpétua.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora não estejamos obrigados a orar em todas as horas, contudo o estamos a nos dispormos, durante o dia todo, a orar.

Art. 8 — Se quem pede o cumprimento do dever conjugal em dia santo peca mortalmente.

O oitavo discute-se assim. — Parece que quem pede o cumprimento do dever conjugal em dia santo peca mortalmente.

1. Pois, Gregório refere o caso de uma mulher que, tendo tido durante à noite cópula carnal com o marido, vindo de manhã à procissão, foi arrebatada pelo diabo. Ora, isto não se daria se não tivesse pecado mortalmente.

2. Demais. — Todo o que age contra o preceito divino peca mortalmente. Ora, o senhor ordenou; quando os hebreus iam receber a Lei: não vos achegueis a vossas mulheres. Logo, e com maior razão, pecam mortalmente os que tiverem conjunção carnal com a esposa, em tempo que a Lei Nova considera consagrado ao Senhor.

Mas, *em contrário*. – Nenhuma circunstância pode agravar o pecado ao infinito. Ora, o tempo indevido é uma circunstância. Logo, não agrava ao infinito o pecado, de modo a tornar mortal o pecado que, a não ser assim, seria venial.

SOLUÇÃO. – Pedir o cumprimento do dever em dia festivo, não é circunstância que altere o gênero de pecado. Logo, não se pode agravar ao infinito. Portanto, não peca mortalmente o marido nem a mulher, pedindo o referido cumprimento em dia festivo. Contudo, mais grave será o pecado, se o ato matrimonial for pedido só por prazer, do que por temor de cair em pecado da carne.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa mulher não foi punida por ter retribuído o dever conjugal, mas por ter depois, temerariamente e contra a consciência, tomado parte num ato sagrado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Por essa autoridade não se pode provar que tal ato é pecado mortal, senão só inconveniente. Pois, muitas exigências fazia a Lei Velha, dada a homens carnaís, atinentes à purificação da carne, por necessidade de preceito, que a Lei Nova não faz, por ser a lei do espírito, na expressão do Apóstolo.

Art. 9 – Se há obrigação do dever conjugal em dia festivo.

O nono discute-se assim. – Parece que não há obrigação do dever conjugal em dia festivo.

1. Pois, tanto os que pecam como os que consentem no pecado são punidos, como diz o Apóstolo. Ora, quem retribui o ato matrimonial, consente no que o outro pede, que peca. Logo, também peca.

2. Demais. – Por preceito afirmativo estamos obrigados a orar; portanto, em tempo determinado. Logo, no tempo em que esta um obrigado a orar, não está obrigado a retribuir o dever conjugal. Assim como não o está no tempo em que estiver obrigado a um serviço especial para com o senhor temporal.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Não vos defraudeis um ao outro, senão talvez de comum acordo por algum tempo etc. Logo, quando um cônjuge pede o cumprimento do dever conjugal o outro está obrigado a ele.

SOLUÇÃO. – A mulher tem poder sobre o corpo do marido no atinente ao ato da geração, e ao inverso. Por onde, está cada qual obrigado a retribuir o dever conjugal para com o outro, em qualquer tempo e em qualquer hora, salva a honestidade devida que nessas circunstâncias se exige, porque não há de o dever matrimonial ser retribuído logo, em público.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Esse, pelo que de si depende, não consente, mas antes, involuntariamente e com dor é que pratica o ato dele exigido. Portanto, não peca. Pois, para evitar o pecado da carne, ordenou Deus que sempre um cônjuge cumpra o dever conjugal para com o outro, que o pede, para não lhe dar nenhuma ocasião de pecar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não há nenhuma hora, a ponto determinada à oração, que não possa ser substituída por outras. Por isso, a objeção não colhe.

Art. 10 – Se as núpcias devem ser proibidas em certos tempos.

O décimo discute-se assim. – Parece que as núpcias não devem ser proibidas em certos tempos.

1. Pois, o matrimônio é um sacramento. Ora, nesses tempos não fica proibida a celebração dos outros sacramentos. Logo, nem deve ficar a do matrimônio.

2. Demais. – Mais impróprio é pedir nos dias festivos o cumprimento do dever conjugal, que celebrar o matrimônio. Logo, nesses dias o cumprimento desse pode ser pedido. Portanto, também podem celebrar-se núpcias.

3. Demais. – Os matrimônios celebrados contra a determinação da Igreja devem ser dissolvidos. Ora, não no deve, se for o casamento celebrado nesses tempos. Logo, não deveriam ser proibidos pela lei eclesiástica.

Mas, *em contrário*, a Escritura: há tempo de dar abraços e tempo de se por longe deles.

SOLUÇÃO. – Os recém-casados, por causa do novo gênero de vida em que entram, ficam possuídos do desejo do ato matrimonial; daí o costume de manifestarem, quando se casam, por certos festejos a alegria dissipada que os domina. Razão por que, nos tempos em que devemos sobretudo nos elevar às coisas espirituais, a Igreja proibiu celebrarem-se núpcias. E isto é desde o advento até a Epifania, por causa da comunhão, que segundo os antigos cânones, costuma-se convenientemente fazer na maturidade. E desde a Septuagésima até as oitavas da Páscoa, por causa da comunhão pascoal. E desde três dias antes da ascensão até as oitavas do Pentecostes, por causa da preparação à comunhão que nesse tempo se deve tomar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A celebração do matrimônio é acompanhada de uma certa alegria mundana e carnal, o que não se dá com os outros sacramentos. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não há tanta dissipação das almas no ato de cumprir e retribuir o dever conjugal, como na celebração do casamento. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como o tempo não é da essência do matrimônio, nem por ser contraído em tempo impróprio deixa de ser válido. Nem os cônjuges se separam perpetuamente, mas só por um tempo – para fazerem penitência pela transgressão que cometeram da lei da Igreja, Tal o sentido que devemos dar às palavras do Mestre.

Questão 65: Da pluralidade das mulheres.

Em seguida devemos tratar da pluralidade de mulheres.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se ter várias mulheres é contra a lei da natureza.

O primeiro discute-se assim. — Parece que ter várias mulheres não é contra a lei da natureza.

1. Pois, o costume não prejudica à lei natural. Ora, ter várias mulheres não constituía pecado, quando o costume o permitia; como diz Agostinho. Logo ter várias mulheres não é contra a lei da natureza.

2. Demais. — Quem vai contra a lei da natureza contraria um preceito; pois, assim como a lei escrita tem os seus preceitos, assim também a lei da natureza. Ora, Agostinho diz, que ter várias mulheres não ia contra nenhum preceito, porque não era proibido por nenhuma lei. Logo, ter várias mulheres não é contra a lei da natureza.

3. Demais. — O matrimônio foi sobretudo ordenado para a geração de filhos. Ora, um homem pode fecundar várias mulheres e ter delas filhos. Logo, não é contra a lei da natureza ter várias mulheres.

1. Demais. — Direito natural é o que a natureza ensina a todos os animais, como se diz no princípio do Digesto. Ora, a natureza não ensina a todos os animais, que a um macho cabe uma só fêmea; pois, em muitas espécies animais um macho tem várias fêmeas. Logo, não é contra a lei da natureza ter várias mulheres.

5. Demais. — Segundo o Filósofo, na geração dos filhos o varão está para a mulher como o agente para o paciente o artífice para a matéria. Ora, não é contra a ordem da natureza um agente obrar sobre vários pacientes ou um artífice trabalhar sobre diversas matérias. Logo, também não é contra a lei da natureza um homem ter várias mulheres.

Mas, *em contrário*, é sobretudo de direito natural o que foi infundido no homem, na instituição da natureza humana. Ora, que um homem deve ter uma só mulher, foi-lhe infundido na própria instituição da natureza humana, segundo aquilo da Escritura: serão dois numa só carne. Logo, é isso da lei da natureza.

2. Demais. — É contra a lei da natureza homem obrigar-se ao impossível e a dar a um que já foi dado a outro. Ora, o homem que casou com uma mulher deu poder sobre o seu corpo, obrigando-se a cumprir o dever conjugal quando ela o pedir. Logo, é contra a lei da natureza dar a outra também esse mesmo poder, não lhe sendo assim possível cumprir o dever conjugal para com ambas, se o pedissem.

3. Demais. — A lei da natureza ordena que não façamos aos outros o que não queremos que nos façam. Ora, nenhum marido quereria que sua mulher tivesse outro esposo. Logo, procederia contra a lei da natureza tomando uma segunda mulher.

4. Demais. — Tudo o que contraria o nosso desejo natural é contra a lei da natureza. Ora, como vemos em toda parte é natural o marido ter ciúmes da mulher e a esta, de aquele. Logo, sendo o ciúme um amor, que não admite participação no ser amado, parece contra a lei da natureza terem várias mulheres um só marido.

SOLUÇÃO. — Todos os seres naturais dependem de certos princípios, que não somente lhes tornam possíveis as atividades, mas também as conduzem aos seus devidos fins. Quer essas atividades resultem

da natureza genérica, quer da natureza específica do ser. Assim, é natural ao magnete elevar-se, pela sua natureza genérica; e atrair, pela natureza específica. Ora, assim como dos seres de natureza necessariamente ativa, os seus princípios de atividade são as suas formas, donde resulta a adaptação ao fim, dessas atividades, assim dos seres dotados de conhecimento os princípios de agirem são o conhecimento e o apetite. Por onde, há de a potência cognitiva ter uma concepção natural, e a apetitiva uma natural inclinação, mediante as quais tanto a operação genérica como a específica se adaptam ao fim devido. Mas como o homem, dentre os outros animais, tem a noção do fim e conhece a proporcionalidade entre, a sua atividade e esse fim, por isso a concepção que a natureza lhe infundiu e que o dirige nas suas operações se chama convenientemente lei natural ou direito natural. E isso mesmo se denomina, nos outros animais, estimativa natural; pois os brutos são antes, por força da natureza, impelidos a realizar as suas operações próprias, do que agentes dirigidos por arbítrio próprio.

Por onde, a lei natural outra causa não é senão um conceito naturalmente infuso no homem, pelo qual é levado a praticar convenientemente os atos, que lhe são próprios. Quer esses atos os pratique ele em virtude da sua natureza genérica; como o de gerar, comer e semelhantes; quer em virtude da sua natureza específica, como raciocinar e outros. E assim, tudo o que lhe torna as ações inadaptadas ao fim que, num caso determinado, a natureza tem em vista, diz-se que vai contra a lei da natureza.

Ora, um ato pode não se adaptar ao fim principal ou ao secundário; e de um e outro modo, de duas maneiras é isso possível. Primeiro, por um obstáculo absolutamente impediante da conservação do fim: assim, comer demasiado ou muito pouco impede a saúde do corpo, fim principal da alimentação; a boa disposição para comércio da vida, fim secundário da alimentação. Segundo, por um obstáculo que torna difícil ou menos conveniente a consecução do fim principal ou do secundário; assim, comer desordenadamente, em tempo impróprio. Portanto, uma ação contrária ao fim, a ponto de excluir absolutamente o fim principal, é diretamente proibida pelos preceitos primários da lei natural, que desempenham, na ordem da ação o mesmo papel que as concepções gerais do espírito, na ordem especulativa. Se porém de qualquer modo for contrária do fim secundário, ou se também o for ao fim principal, tornando difícil ou menos conveniente a consecução dele, será proibida, não pelos preceitos primários da lei natural, mas pelos secundários, derivados dos primários como, na ordem especulativa, as conclusões tiram a sua certeza dos princípios evidentes.

Ora, a fim principal do matrimônio é a geração e a criação dos filhos; e a esse fim tende o homem pela sua natureza genérica, sendo por isso comum também aos outros animais, como diz Aristóteles. Daí o dizer-se que um bem do matrimônio são os filhos. Seu fim secundário porém, e próprio do homem, é a comunicação das atividades necessárias à vida, no dizer do Filósofo. Por isso, devem-se a fé mútua – ainda um dos bens do matrimônio. Tem além disso um fim ulterior, quando contratado entre cristãos, que é simbolizar a união entre Cristo e a Igreja. E então, um terceiro bem do matrimônio é ser sacramento. Assim, ao primeiro fim tende o matrimônio, enquanto é o homem um animal; ao segundo, enquanto homem; ao terceiro, como cristão.

Por onde, a pluralidade de mulheres, nem exclui totalmente, nem de certo modo impede o fim primário do matrimônio; pois, um homem basta a fecundar várias mulheres e a criar os filhos delas nascidos. Mas o fim secundário, embora não no exclua totalmente contudo grandemente o impede, porque não pode haver paz numa família em que um homem está unido a várias mulheres. Pois, além de não poder um só homem satisfazer aos desejos de várias mulheres, a participação de vários no desempenho de uma mesma função causa as disputas; e como os oleiros vivem em rixas contínuas, assim também as mulheres de um mesmo homem. – Quanto ao terceiro fim, totalmente o exclui, porque assim como Cristo é um só, assim também uma só é a Igreja.

Por onde é claro, pelo que acabamos de dizer, que a pluralidade de mulheres e de certo modo contra a lei da natureza, e de certo modo não o é.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O costume não contraria à lei da natureza nos seus preceitos primários que são umas como idéias gerais do espírito, na ordem especulativa. Mas as que são como umas conclusões desses princípios primários, o costume lhes dá maior vigor, como diz Túlio, mas também pode-lhos diminuir. E tal é o preceito da lei da natureza, sobre a unicidade da esposa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como diz Túlio, o temor das leis e a religião consagraram as regras fundadas em a natureza e aprovadas pelo costume. Por onde é claro, que aquilo que a lei natural dita, como conclusões dos princípios primários da lei natural, não tem força obrigatória a modo de preceito absoluto, senão depois de sancionado pela lei divina e pela humana. E tal é o dito de Agostinho, que não procediam contra os preceitos da lei, por que por nenhuma lei era proibido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Resulta do que foi dito.

RESPOSTA À QUARTA. – A expressão direito natural e susceptível de vários sentidos. – Num primeiro sentido, o direito natural tira a denominação do seu princípio, pois foi infundido pela natureza. E assim o define Túlio: O direito natural não é gerado pela opinião mas infundido por uma certa virtude inata. – Na ordem dos seres naturais, porém certos movimentos se chamam naturais, não por provirem de um princípio intrínseco, mas de um princípio movente superior. Assim, os movimentos dos elementos causados pela impressão dos corpos celestes se chamam naturais, como o explica o Comentador. Por isso, as prescrições do direito divino se consideram como de direito natural, por procederem da impressão e infusão de um princípio superior, Deus, Talo sentido de Isidoro quando afirma: Direito natural é o contido na lei e no Evangelho, – Num terceiro sentido, o direito natural é assim chamado, não só em virtude do seu princípio, mas da sua matéria, que são os seres naturais. Ora, a natureza se divide, por contrariedade, da razão, que faz o homem ser homem. Por isso, no sentido estritíssimo do direito natural, os preceitos só aos homens aplicáveis, sendo ditames da razão natural não se consideram como pertencentes a esse direito; senão só aqueles que a razão natural dita e se aplicam em comum aos homens e aos outros animais. E nesse sentido se definiu: O direito natural é o que a natureza ensinou a todos os animais. – Ora, a pluralidade de mulheres, embora não contrarie o direito natural, no seu terceiro sentido, vai-lhe porém contra o segundo, por ser proibido por direito divino. E também contra o direito natural, na primeira recepção, como do sobredito se colhe; pois, a natureza a dita a cada animal, ao modo que lhe convém à espécie. Por isso também entre certos animais, nos quais a criação dos filhos exige a solicitude, tanto do macho como da fêmea há a união de um macho com uma só fêmea, como se dá com os pombos e outros.

Mas, como as objeções em contrário pretendem mostrar que a pluralidade de mulheres é contrária dos princípios primeiros da lei da natureza, por isso devemos lhes a elas responder.

RESPOSTA À QUINTA. – A natureza humana foi instituída sem nenhum defeito. Por isso lhe foi infuso não só aquilo sem o que o fim principal do matrimônio não podia ser conseguido, mas também aquilo sem o que não podia sê-lo, senão com dificuldade, o fim secundário dele. E para tal bastava ao homem, quando foi criado, ter uma só mulher.

RESPOSTA À SEXTA. – O marido não confere, pelo matrimônio, poder absoluto à mulher sobre o seu corpo, mas só quanto ao ato matrimonial. Ora, por ter casado não está o marido obrigado do cumprimento do dever conjugal em qualquer tempo que a mulher lh'o peça se se considera o fim principal para que foi o matrimônio instituído, que é a geração de filhos; pois para um basta ser a

mulher fecunda. Atendendo-se por ela ao fim secundário do matrimônio que é ser remédio à concupiscência, então fica o marido obrigado ao ato conjugal, sempre que a mulher lh'o pedir. Por onde é claro, que quem casou com várias mulheres não se obriga ao impossível, considerado o fim primário do casamento. Portanto, a pluralidade, de mulheres não colide com os preceitos primeiros da lei natural.

RESPOSTA À SÉTIMA. – No preceito da lei natural – não faças aos outros o que não queres que te façam – deve subentender-se – conservada a mesma proporção. Pois não é por um prelado não querer admitir a oposição do súbito, que não deve também se lhe opor a ele. Por onde, não será por força do princípio citado, que assim como o marido não admite que sua mulher tenha outro, assim também não poderá ele tomar mais uma mulher. Pois, um só homem pode ter várias mulheres, sem colidir com os preceitos primários da lei da natureza, como dissemos; contra esses princípios primeiros, porém, é uma mesma mulher ter vários maridos porque então, de certo modo, fica totalmente escludo e, de certo outro, impedido o bem da prole, fim principal do matrimônio. E por bem da prole se entende não só a geração mas também a criação dos filhos. Ora, quanto à geração, embora não fique totalmente excluída, porque pode a mulher, depois de uma primeira concepção, conceber de novo, como ensina Aristóteles, contudo fica esse bem grandemente tolhido porque será difícil não resultar algum mal a ambas essas fecundações ou a uma delas. Quanto à criação porém, fica totalmente impedida, pois de ter uma só mulher vários maridos procede a incerteza do prole relativamente ao pai, cujos cuidados são necessários a essa criação. Por isso, nenhuma lei ou costume permitiu uma só mulher ter vários maridos, como permitiu o contrário.

RESPOSTA À OITAVA. – A inclinação natural da potência apetitiva depende da concepção natural da faculdade cognitiva. E não sendo contra nenhum conceito natural ter um homem várias mulheres, como o é ter uma mulher vários maridos, por isso à mulher não repugna tanto outras uniões do marido, como ao marido outras da mulher. Por isso, tanto entre os homens como entre os animais mais ciúmes tem o macho da fêmea, que ao inverso.

Art. 2 – Se outrora podia ser lícito ter várias mulheres.

O segundo discute-se assim. – Parece que nunca pode ser lícito ter um marido várias mulheres.

1. Pois, segundo o Filósofo, o direito natural tem sempre e em toda parte o mesmo vigor. Ora, o direito natural proíbe a pluralidade de mulheres, como do sobredito se colhe. Logo, como agora não é lícito, nunca poderia tê-lo sido.

2. Demais. – Se outrora foi lícito, não o podia ter sido, senão em si mesmo a coisa considerada ou por alguma dispensa. Se do primeiro modo, então deveria sê-lo ainda agora. Se do segundo, não era possível; pois conforme Agostinho, Deus, sendo o Criador da natureza, nada faz contra a ordem que para ela estabeleceu. Ora, como Deus instituiu a nossa natureza de modo a ter um marido uma só mulher, parece que nunca poderia ter dispensado dessa determinação.

3. Demais. – O lícito por dispensa só o é aqueles é quem foi concedida. Ora, nenhuma notícia há de dispensa geral de uma lei, concedida para todos. Logo, o fato de todos os que, na vigência do Testamento Velho, queriam várias mulher terem-nas recebido, sem serem repreendidos pela lei nem pelos profetas, não autoriza a concluir que tal fosse lícito por dispensa.

4. Demais. – Onde há a mesma razão de dispensar deve haver a mesma dispensa. Ora, a razão da dispensa não podia ser outra senão a multiplicação dos filhos, para manter o culto de Deus; o que ainda

agora é necessário. Logo, essa dispensa ainda devia durar, sobretudo que não há notícia de haver sido revogada.

5. Demais. – Uma dispensa não deve ser por um bem maior a um menor. Ora, a fé e o sacramento, que não podem existir no matrimônio de um homem com várias mulheres, são maiores bens que a multiplicação dos filhos. Logo, com o fim posto nessa multiplicação, não devia a dispensa ter sido concedida.

Mas, *em contrário*. – O Apóstolo diz, que a lei foi feita por causa dos prevaricados, a fim de os coibir. Ora, a Lei Velha faz menção da pluralidade das mulheres, sem nenhuma proibição, como se lê: se um homem tiver duas mulheres, etc. Logo, tendo duas mulheres não eram prevaricadores; e portanto tal lhes era lícito.

2. Demais. – Isso mesmo se conclui do exemplo dos santos Patriarcas, como Jacó, Isaac e outros, de Deus, sem embaraço de terem várias mulheres. Logo, outrora era lícito.

SOLUÇÃO. – Como do sobredito se colhe, diz-se ser contra a lei da natureza a pluralidade das mulheres, não quanto aos preceitos primários dela, mas quanto aos segundos, derivados como conclusões, desses primeiros princípios. Ora, os atos humanos necessariamente variam conforme as diversas condições de pessoas, tempo e outras circunstâncias. Por isso, as referidas conclusões dos preceitos primeiros da lei natural, deles não procedem de modo a serem tempo eficazes, senão só no mais das vezes; pois tal é a natureza em comum dos atos morais, como ensina o Filósofo. Por onde, quando a eficácia lhes falha, podem ser lícitamente preteridos. Como tais casos, por variados, não é possível determiná-los, por isso aqueles de cuja autoridade deriva a sua eficácia; é reservado da licença de ser preterida a lei nos casos que essa eficácia não deve atingir. E essa licença se chama dispensa. – Ora, a lei sobre a unidade de esposas não é de instituição humana, mas divina. Nem foi nunca transmitida por palavras nem pela escrita, mas impressa nos corações, como tudo o mais de qualquer modo pertencente à lei natural. Por isso, em tal matéria só Deus podia dispensar, por inspiração interna. E essa a tiveram principalmente os santos Patriarcas, e do exemplo deles derivou para outros, em tempo em que era necessário omitir-se o referido preceito da natureza, a fim de aumentar a população e se manter o culto de Deus. Pois, um fim mais principal deve sempre ter preferência sobre o secundário. Ora, sendo o bem da prole o fim principal do matrimônio, quando era necessário a multiplicação dos filhos foi mister arredar o que poderia ser impedimento à consecução dos fins secundários. Mas para removê-lo foi ordenado o preceito proibitivo da pluralidade das esposas como do sobredito se colhe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O direito natural, em si mesmo considerado, tem sempre e em toda parte a mesma vigência mas por acidente por via de algum impedimento, pode às vezes e em certos lugares variar, do que no mesmo lugar o Filósofo dá exemplos, relativos a outros seres naturais. Assim, sempre e em toda parte a mão direita é por natureza melhor que a esquerda; mas acidentalmente pode ser uma pessoa ambidestra, porque a nossa natureza é variável. O mesmo também se dá com o justo natural, como no mesmo lugar o diz o Filósofo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Uma decretal determina: nunca foi lícito ter várias esposas sem dispensa fundada em inspiração divina. Nem essa dispensa é dada contrariando a ordem que Deus infundiu em a natureza. Mas apesar dela; porque essa ordem não foi instituída para valer sempre, mas no mais das vezes, como dissemos. Assim como também não vão contra a natureza os fatos miraculosos, na ordem natural fora do curso do que frequentemente costuma dar-se.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Tal é a lei e tal a dispensa de que é susceptível. Ora, a lei natural não foi dada por escrito, mas impressa nos corações. Logo, a dispensa dos preceitos pertinentes à lei natural não havia necessidade de ser dada por escrito mas por inspiração interna.

RESPOSTA À QUARTA. – Com o advento de Cristo veio o tempo da plenitude da sua graça pela qual o culto de Deus difundiu-se entre todas as gentes pela propagação espiritual. Por onde, não há a mesma razão de dispensa que havia antes do advento de Cristo, quando o culto de Deus se multiplicava pela propagação carnal e por ela se conservava.

RESPOSTA À QUINTA. – A prole, enquanto bem do matrimônio, inclui a fé que se deve conservar para com Deus. Pois, a prole é considerada bem do matrimônio enquanto deve ser criada para o culto de Deus. Quanto a fé que devemos manter para com Deus, é superior à que os esposos mutuamente se devem e que é considerada bem do casamento; é superior também ao simbolismo, concernente ao sacramento, porque esse simbolismo se ordena ao conhecimento da fé. Não há, pois, nenhum inconveniente, se por causa do bem da prole algo se diminui aos outros dois bens. – Mas nem por isso ficam de todo tolhidos. Porque a fé subsiste mesmo para com várias esposas; e de certo modo também o sacramento. Pois, embora não signifique a união de Cristo e da Igreja, como se a esposa fosse única, é contudo significado pela pluralidade delas a distinção de graus na Igreja; e isso não somente na militante, mas também na triunfante. Por onde, o casamento com várias mulheres de algum modo significava a união de Cristo com a Igreja, não só a militante, como certos dizem, mas também a triunfante, onde ha diversas mansões.

Art. 3 – Se ter uma concubina é contra a lei da natureza.

O terceiro discute-se assim. – Parece que ter uma concubina não é contra a lei da natureza.

1. Pois, as leis cerimoniais não fazem parte da lei natural. Ora, a fornicção era proibida, entre os outros preceitos cerimoniais da lei impostos temporariamente aos gentios crentes. Logo, a fornicção simples, que é a relação com a concubina, não é contra a lei da natureza.

2. Demais. – O direito positivo deriva do natural, como diz Túlio. Ora, pelo direito positivo, a fornicção simples não era proibida; ao contrário até as mulheres eram condenadas, pelas leis antigas, a serem entregues aos lupanares, como pena. Logo, ter uma concubina não é contra a lei da natureza.

3. Demais. – A lei natural não impede que o que é puro e simplesmente dado não no possa ser temporariamente e com restrições. Ora, uma mulher solteira pode dar a um homem solteiro perpétuo poder sobre o seu corpo, para que dele use licitamente, quando quiser. Logo, não é contra a lei da natureza se lhe der um poder apenas momentâneo sobre o seu corpo.

4. Demais. – Quem usa do seu como quer a ninguém faz injúria. Ora, a escrava é coisa do Senhor. Logo, se este dela usar como quiser, a ninguém faz injúria. Portanto, ter uma concubina não é contra a lei da natureza.

5. Demais. – Todos podemos dar a outrem o nosso. Ora, a esposa tem poder sobre o corpo do marido, como diz o Apóstolo. Logo, permitindo ela, o marido pode ter conjunção com outra sem pecado.

Mas, *em contrário*. – Segundo todas as leis, é censurável ter filhos nascidos de concubina. Ora, tal não seria se o concúbito, donde nasceram, não fosse naturalmente condenável. Logo, ter uma concubina é contra a lei natural.

2. Demais. – O matrimônio é natural. Ora, tal não seria se, sem prejuízo da lei da natureza, o homem pudesse ter união com uma mulher, fora do matrimônio. Logo, contra a lei natural é ter uma concubina.

SOLUÇÃO. – Considerada é contra a lei da natureza a ação, contrária ao fim intencionado pela natureza; quer por se lhe não ordenar por obra do agente, ou por se lhe não ordenar por natureza. Ora, o fim intencionado pela natureza, na conjunção matrimonial, é a geração de filhos e a criação deles; e para esse bem ser alcançado, tornou ela deleitável a cópula carnal, como diz Constantino. Ora, toda relação carnal buscada só pelo prazer que encerra, sem a referir ao fim visado pela natureza, colide com esta. E o mesmo se dá com todo concúbito que não possa ordenar-se convenientemente a esse fim. Ora, uma coisa, no mais das vezes, tira a sua denominação do seu fim, como do que lhe é mais importante. Por onde, assim como a conjunção matrimonial tira o seu nome do bem da prole, fim principal do matrimônio, assim o nome de concubina exprime aquela conjunção em que só se busca o prazer a carnal. Mesmo porém que de tal conjunção nasçam filhos, não lhes consulta contudo o bem que não consiste só serem gerados, recebendo assim dos pais a existência, mas ainda em serem criados e instruídos, recebendo deles a nutrição e a aprendizagem; e nisso consiste o tríplice dever dos pais para com os, filhos, segundo o Filósofo. Por onde, como a criação e a instrução dos filhos pelos pais se prolonga diuturnamente, a lei natural exige a diuturna coabitação entre pai e mãe, a fim de em comum criarem os filhos. Por isso as aves que nutrem os filhos em comum não se separam os casais antes de completamente criados os filhos, criação começada pela conjunção. Ora, é esta obrigação de permanecer a mulher unida ao marido que se chama casamento. Por onde, é claro que ter um homem conjunção com uma mulher a que não está unido em matrimônio, e se chama por isso concubina, é contra a lei da natureza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Entre os gentios muitos preceitos da lei natural estavam obliterados; por isso não julgavam mal manter um homem uma concubina. Mas recorriam habitualmente à fornicção, como a uma coisa lícita, e à outras práticas contrárias às cerimônias dos judeus, embora não o fossem contra a lei natural. Por isso os Apóstolos introduziram a proibição da fornicção nas cerimônias da lei, pela diferença existente nessa matéria entre judeus e gentios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A lei referida nasceu, não de procedência da lei natural, mas da predita obliteração em que caíram os gentios, não dando a Deus a glória que lhe é devida, como diz o Apóstolo. Por isso tal lei foi extirpada quando veio a prevalecer a religião cristã.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Em certos casos pode não resultar nenhum inconveniente de cedermos a outrem o que é nosso de pleno direito, tanto para sempre como temporariamente; e assim de nenhum modo procedemos contra a lei natural. Ora, nada disso se dá no caso vertente. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – A injúria se opõe à justiça. Ora, a lei natural proíbe não só a injustiça mas o oposto às todas as virtudes. Assim é contra a lei da natureza comermos imoderadamente, embora assim procedendo a ninguém façamos injúria. – Além disso, uma escrava, é propriedade do Senhor, mas para lhe prestar serviços e não para usar dela para os seus prazeres carnaís. – Demais, importa saber o modo pelo qual usamos do que é nosso. – Enfim, quem vive corri uma concubina colide com o bem da procriação dos filhos, a cujo bem essa união suficientemente não se ordena, como se disse.

RESPOSTA À QUINTA. – A mulher tem poder sobre o corpo do marido, não absolutamente e em relação a tudo, mas só no concernente às exigências do matrimônio. Portanto, não pode, contrariando o bem ao casamento, ceder a outrem o corpo do marido.

Art. 4 — Se ter relações com a concubina é pecado mortal.

O quarto discute-se assim. — Parece que ter relações com a concubina não é pecado mortal.

1. Pois, mais grave pecado é a mentira que a fornicação simples. Isso se conclui do fato de Judas ter recusado mentir, que não lhe repugnou conter fornicação com Tamar, dizendo: Ao menos não poderá arguir-nos de mentira. Ora, a mentira nem sempre é pecado mortal. Logo, nem a fornicação simples.

2. Demais. — O pecado mortal deve ser punido de morte. Ora, a Lei Velha só em certos casos punia de morte o concúbito com a concubina. Logo, não é pecado mortal.

3. Demais. — Segundo Gregório, os pecados carnis são de menor culpa que os espirituais. Ora, nem sempre a soberba ou a avareza, que são pecados espirituais, são pecados mortais. Logo, nem toda fornicação, que é um pecado carnal, é pecado mortal.

4. Demais. Onde há maior incitamento há menor pecado, pois mais peca quem é atacado por menor tentação. Ora, a concupiscência é uma violenta instigação ao ato sexual. Logo, assim como o ato da gula nem sempre é pecado mortal, nem pecado mortal será a fornicação simples.

Mas, *em contrário*. — Só pelo pecado mortal ficamos excluídos do reino de Deus. Ora, os fornicários são excluídos dele, como diz o Apóstolo. Logo, a fornicação simples é pecado mortal.

2. Demais. — Só aos pecados mortais se chamam crimes. Ora, toda fornicação é crime, conforme àquilo da Escritura: Preserva-te de toda impureza e fora de tua mulher nunca consintas em conhecer o crime. Logo, etc.

SOLUÇÃO. — Como ficou dito aqueles atos são genericamente pecados mortais que rompem o pacto de aliança entre o homem e Deus e entre um homem e outro. Pois, colidem com os dois preceitos da caridade, que é a vida da alma. Portanto, como o concúbito fornicário destrói a ordenação natural do pai para os filhos, que é o fim intencionado pela natureza, nenhuma duvida há que seja pecado a fornicação simples, por natureza, mesmo se não fosse proibida por lei escrita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — É frequente não evitarmos um pecado mortal e, contudo, evitarmos um pecado venial, para o qual não nos atrai a mesma grande tentação. Assim foi que Judas evitou a mentira sem que evitasse a fornicação. Embora essa mentira fosse perniciosa, implicando uma injustiça, se não cumprisse o prometido.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não se chama o pecado mortal por ser punido de morte temporal, mas pelo ser de morte eterna. Por isso também o furto, que é um pecado mortal, e muitos outros, às vezes não são punidos pelas leis, de morte temporal. Ora, o mesmo se dá com a fornicação.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Assim como não qualquer movimento de soberba é pecado mortal, assim também não o é todo movimento de luxúria: Porque os primeiros movimentos de luxúria, como outros semelhantes, são pecado veniais, e mesmo às vezes o concúbito matrimonial. Entretanto, certos atos de luxúria são pecados mortais, ao passo que são veniais certos movimentos de soberba. Pois, das palavras de Gregório não se deve concluir uma comparação dos vícios genericamente considerados, senão só singularmente.

RESPOSTA À QUARTA. — Aquela circunstância é mais agravante que mais atinente é à espécie de pecado. Por onde, embora a fornicação pela intensidade da excitação que a ela nos impele, perca da sua gravidade, recebe contudo maior gravidade da sua matéria, que o ato desordenado da gula; pois, da

fornicação, a matéria é desenvolver os laços da sociedade humana, como se disse. Por isso a objeção não colhe.

Art. 5 — Se outrora era lícito ter concubina.

O quinto discute- se assim. — Parece que outrora era lícito ter concubina.

1. Pois, assim como ter uma só esposa, assim também não ter concubina é uma exigência da lei natural. Ora, outrora era permitido ter várias mulheres. Logo, também ter concubina.

2. Demais. — Não pode uma ser ao mesmo tempo escrava e mulher; donde o determinar a Lei; que o casamento de uma escrava por si mesmo a libertava. Ora, de certos homens amicíssimos de Deus, como Abraão e Jacó, refere a Escritura que tinham como concubinas, escravas. Logo, essas não lhes eram esposas. Portanto, antigamente era lícito ter concubinas.

3. Demais. — A mulher tomada como esposa não pode ser deitada fora, e o seu filho deve participar da herança. Ora, Abraão deitou fora Agar, e o filho dela não foi herdeiro. Logo, não era esposa de Abraão.

Mas, *em contrário*. — Atos contrários aos preceitos do Decálogo nunca foram lícitos. Ora, ter concubina é contra o preceito do Decálogo, que dispõe: não cometerás adultério. Logo, nunca foi lícito.

2. Demais. — Ambrósio diz: ao marido não é lícito o que não o é à mulher. Ora, nunca foi lícito a mulher separando-se do seu marido legítimo, ter relações com outro homem. Logo, também nunca e foi ao marido ter uma concubina.

SOLUÇÃO. — Ensina Rabi Moisés, que antes do tempo da lei, não era pecado a fornicação; e o conclui do fato de ter Judas tido congresso com Tamar. — Mas esta razão não é cogente. Pois, não é preciso que os filhos de Jacó sejam escusados de pecado mortal, eles que foram perante o pai acusados de um crime péssimo e consentiram na morte ou venda de José. Devemos, pois, pensar que, sendo contra a lei da natureza ter uma concubina, não ligada por matrimônio em nenhum tempo foi isso lícito, em si mesmo considerado, nem por dispensa. Pois, como do sobredito se colhe, o concúbito com mulher a que o homem não está unido pelo matrimônio não é um ato conveniente ao bem da prole, fim principal do matrimônio. Colide portanto com os princípios primários da lei natural, que não são susceptíveis de dispensa. Por onde, sempre que o Antigo Testamento refere, de certos que tinham concubinas, ficando contudo escusados de pecado mortal devemos entender que estavam unidos em matrimônio com mulheres chamadas contudo concubinas, porque eram em parte esposas e, em parte, concubinas. Pois, por isso mesmo que o matrimônio se ordena ao bem da prole, que é o seu fim principal, a mulher fica ligada ao marido por uma união perpétua, ou ao menos diuturna, como do sobredito se colhe; e nenhuma dispensa sofre esse vínculo. Mas pelo fim secundário do matrimônio, que é a manutenção da família e a assistência mútua, a mulher está unida do marido como companheira. O que não se dava com essas chamadas concubinas. Pois, esse fim secundário do matrimônio era susceptível de dispensa. Por isso, por participarem de certo modo da natureza da concubina, concubinas se chamavam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ter várias mulheres não colide com os preceitos primários da lei da natureza, como colide ter concubina. Por onde, a razão não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os antigos Patriarcas, tendo dispensa para casar com várias mulheres, tinham vida com as escravas, com afeto marital. Pois, eram esposas, quanto ao fim primário do matrimônio; mas não quanto à outra união atinente ao fim secundário, a que se opõe a condição servil, pois não pode uma ser ao mesmo tempo companheira e escrava.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a lei de Moisés, por dispensa, permitia mandar libelo de repúdio, para evitar o uxoricídio, como diremos, assim, em virtude dessa mesma dispensa, foi lícito a Abraão deitar fora a Agar, para significar o mistério, a que o Apóstolo alude. Onde também diz que constitui um mistério o não lhe ser herdeiro dele o filho dela. Como também constitui mistério o fato de não ter sido herdeiro de Esaú o filho que teve com uma livre. E ainda, só como mistério se explica que fossem herdeiros de Jacó os filhos que teve de escravas e de livres, como ensina, Agostinho; porque a Cristo lhe nascem, pelo batismo, filhos, tanto pelos bons, que as livres significavam, como pelos maus ministros, simbolizados pelas escravas.

Questão 66: Da bigamia e da irregularidade dela derivada.

Em seguida devemos tratar da bigamia e da irregularidade dela derivada. E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se a bigamia de quem teve duas esposas sucessivas implica irregularidades.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a bigamia de quem teve duas esposas sucessivas não implica irregularidade, porque a multiplicidade e a unidade resultam do ser.

1. Como, pois, o não ser não constitui multiplicidade alguma, aquele que tem sucessivamente duas esposas, quando uma está no ser e outra no não ser, por isso não se torna marido de não uma só mulher, ao qual, segundo o Apóstolo, é vedado o episcopado.

2. Demais. — Dá mais visíveis sinais de incontinência quem teve relações ilícitas com varias mulheres, que quem teve sucessivamente várias esposas. Ora, no primeiro caso não resulta nenhuma irregularidade. Logo, nem do segundo.

3. Demais. — Se a bigamia causasse irregularidade, se-lo-ia em razão do sacramento ou da cópula carnal. Ora, não em razão daquele, porque então quem contraísse matrimônio com uma, por palavras de presente, e morta ela antes da cópula carnal, casasse com outra, ficaria irregular o que colide com o decreto de Inocêncio III. Nem pela segunda razão, porque nesse caso quem tivesse tido concúbito ilícito com várias seria irregular — o que é falso. Logo, de nenhum modo a bigamia causa irregularidade.

SOLUÇÃO. — Quem se ordena é constituído ministro dos sacramentos; e quem deve ministrá-los aos outros não deve ter recebido defeituosamente nenhum sacramento. E um sacramento é assim recebido quando não tem a sua significação íntegra. Ora, o sacramento do matrimônio significa a união entre Cristo e a Igreja, união de um só com uma só. Por onde, a fim de o sacramento ter a sua significação perfeita, há de um homem casar com uma só mulher e uma mulher com um só marido. Portanto a bigamia, que contraria essa significação, acarreta uma irregularidade. E há quatro modalidades de bigamia. A primeira quando um tem, de direito, duas esposas sucessivamente. A segunda quanto tem simultaneamente duas, uma de direito e a outra de fato. A terceira, quando tem duas sucessivas, uma de direito e outra de fato. A quarta, quando casa com viúva. E assim todos esses Casos implicam irregularidade. Assinala-se ainda outra causa consequente de irregularidade. Porque, quem recebe o sacramento da ordem deve revelar a máxima espiritualidade, quer por ministrar os sacramentos, que são realidades espirituais, quer por ensinar uma doutrina espiritual e dever-se ocupar com coisas espirituais. Ora, como a concupiscência repugna sobremaneira à espiritualidade e torna o homem totalmente carnal, não deve quem se ordenou dar mostras de uma concupiscência permanente. Ora, dela dão mostras os bígamos, que não quiseram contentar-se com uma só mulher. A primeira razão porém é melhor.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A multiplicidade simultânea de mulheres o é uma absoluta. Por onde, essa multiplicidade totalmente repugna à significação do sacramento. Por isso o tolhe a este. Mas a multidão sucessiva de esposas o é relativamente. Por isso não tolhe de todo a significação do sacramento, nem o elimina na sua essência, senão só quanto à perfeição exigida dos dispensadores dos sacramentos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os fornicários dêem provas de maior concupiscência, não a dão porém de uma concupiscência permanente; pois, pela fornicação não assumem nenhuma obrigação perpétua para com nenhuma mulher. Não há logo deficiência de sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como dissemos, a bigamia causa irregularidade por tolher a perfeita significação do sacramento, que consiste tanto na união das almas pelo consentimento, como na dos corpos. Assim, em virtude a essas duas causas, simultaneamente a bigamia produz a irregularidade. Por isso um decreto de Inocêncio III derroga a doutrina do Mestre das Sentenças, quando ensina que o seu consentimento por palavras de presente basta para fazer incorrer em irregularidade.

Art. 2 — Se a irregularidade resulta da bigamia pela qual um tem duas esposas, simultânea ou sucessivamente, uma de direito e outro de fato.

O segundo discute-se assim. – Parece que a irregularidade não resulta da bigamia pela qual um tem várias esposas, simultânea ou sucessivamente, uma de direito e outra de fato.

1. Pois, onde não há sacramento não pode haver deficiência sacramental. Ora, quem contrai uma ligação de fato com uma mulher, e não de direito, não recebe nenhum sacramento, porque essa união não significa a conjunção de Cristo com a Igreja. Logo, como a irregularidade não resulta da bigamia senão pela falta de sacramento, parece que dessa bigamia nenhuma irregularidade resulta.

2. Demais. – Quem tem relação com uma mulher a que vive ligado simplesmente de fato e não de direito, comete fornicação se não tem esposa legítima, e adultério se a tem. Ora, o fato de ter relações carnis pela fornicação e pelo adultério não causa nenhuma irregularidade. Logo, nem o referido modo de bigamia.

3. Demais. – Pode um antes de ter cópula carnal com a que é esposa de direito, contrair com outra um liame de fato e não de direito, e com esta ter conjunção, quer durante a vida quer depois da morte da primeira. Ora, esse tal contraiu um liame com duas, quer de direito, quer de fato, e contudo não é irregular, porque não dividiu o seu corpo com várias. Logo, desse modo a bigamia não implica irregularidade.

SOLUÇÃO. – A segunda e a terceira espécie de bigamia fazem contrair irregularidade; porque embora em um e outro caso não haja sacramento, há porém uma certa semelhança de sacramento. Por isso, esses dois modos são secundários, ao passo que o primeiro é principal, como causas da irregularidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora no caso figurado não haja sacramento, há contudo uma semelhança dele, que não há na fornicação nem no concúbito adulterino. Logo, o símile não colhe.

Donde se deduz a resposta à segunda.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nesse caso não é o homem bígamo, porque o primeiro matrimônio não teve a sua perfeita significação. – Contudo, se por juízo da Igreja for compelido a retomar à primeira mulher e a ter relações com ela, por isso mesmo incorre em irregularidade, resultante, não do pecado, mas da significação imperfeita.

Art. 3 — Se incorre em irregularidade quem casou com uma não virgem.

O terceiro discute-se assim. — Parece que não incorre em irregularidade quem casou com uma não virgem.

1 . Pois, maior impedimento nos causa um defeito próprio que o alheio. Ora, o fato de o contraente não ser virgem não gera nenhuma irregularidade. Logo e com maior razão, se não no for a mulher.

2. Demais. — Pode acontecer que um homem deflore a mulher com a qual depois veio a casar. Ora, esse não contrai nenhuma irregularidade, porque, como a sua esposa, não dividiu com mais de uma o seu corpo; e contudo casou com uma mulher já deflorada. Logo esse modo de bigamia não causa nenhuma irregularidade.

3. Demais. — Ninguém pode contrair irregularidade senão voluntariamente. Ora, pode um casar involuntariamente com uma não virgem; assim, se a cria virgem e depois de ter tido relação com ela verificou que já estava deflorada. Logo, esse modo nem sempre causa irregularidade.

4. Demais. — A cópula ilegítima subsequente ao matrimônio é mais grave que a antecedente. Ora, se a mulher, depois de consumado o matrimônio, teve relação carnal com outro, seu marido não se torna irregular. Do contrário, seria punido pelo pecado da esposa. E também pode dar-se que, depois de o ter sabido, cumpra para com ela, que lh'o pede, o dever conjugal antes de ela acusada de adultério, ser condenada. Logo, parece que esse modo de bigamia não causa irregularidade.

Mas, *em contrário*, Gregório diz: mandamos nunca faças ordenações ilícitas nem permitas receber as ordens sagradas um bígamo, quem, não casou com uma mulher virgem, quem for iletrado, um defeituoso em qualquer parte do corpo, um penitente, ou o atingido por uma acusação, ou submetido a qualquer outra condição.

SOLUÇÃO. — Na conjunção entre Cristo e a Igreja, há unidade de lado a lado. E, assim há deficiência no sacramento se qualquer dos cônjuges já havia contraído outro matrimônio. Mas diversamente: pois, do marido se exige que não haja casado com outra, e não que seja virgem; e da mulher se exige que também seja virgem.

E disso os decretistas dão a razão seguinte. O esposo significa a Igreja militante, a cuja testa está o bispo e que é susceptível de muitas corruptelas; ao passo que a esposa significa a Cristo, que foi virgem. Por isso é exigida da esposa a virgindade, mas não do esposo, para poder ascender ao episcopado. — Mas esta razão vai diretamente contra as palavras do Apóstolo: Vós, maridos, amai a vossas mulheres, como também Cristo amou à Igreja. Donde se colhe que a esposa significa a Igreja e o esposo, Cristo. E o Apóstolo ainda continua: Porque o marido é a cabeça da mulher como Cristo é a cabeça da Igreja. Por isso outros ensinam, que o esposo significa a Cristo, e a esposa a Igreja triunfante sem nenhuma mácula. Cristo porém teve primeiro a Sinagoga como concubina; e assim nada tolhe à perfeita significação do sacramento o ter o esposo tido antes uma concubina. — Mas isto é de todo absurdo. Porque como é uma só a fé dos antigos e dos modernos, assim uma só é a Igreja. Por isso, os que no tempo da Sinagoga, serviam a Deus, pertenciam à unidade da Igreja, na qual Ihe servimos nós. Além disso uma tal opinião vai expressamente contra certos lugares da Escritura, onde se faz menção clara dos desponsórios de Cristo com a Sinagoga. Logo, não Ihe era esta concubina, mas esposa. Além disso, segundo esse modo de ver, a fornicção seria o sacramento dessa conjunção, o que é absurdo. Por isso a gentildade, antes de desposada por Cristo, na fé da Igreja, foi corrompida pelo diabo por meio da idolatria.

Devemos, pois, de outro modo, pensar que é a deficiência do sacramento a causa da irregularidade. Pois, a corrupção da carne, anterior ao matrimônio, não causa nenhum defeito ao sacramento, relativo à parte que a sofreu, mas, à outra parte. Porque o ato de contrair matrimônio não recai sobre o sujeito mesmo que o pratica, mas sobre a outra parte. Por isso é especificado pelo seu termo, que também é, em relação a esse ato, como a matéria do sacramento. Por onde, se a mulher pudesse receber o sacramento da ordem, assim como o homem se torna irregular por casar com uma mulher já deflorada, mas não por contrair casamento sem ser virgem, assim também a mulher incorreria em irregularidade se casasse com um não virgem, mas não se o fizesse já não sendo virgem, salvo se já tivesse sido deflorada em outro casamento.

Donde se deduz a resposta à primeira objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Sobre esse caso divergem as opiniões. Contudo é mais provável não ser esse tal irregular, por que não dividiu o seu corpo com mais de uma.

RESPOSTA À TERCEIRA. - A irregularidade não é uma pena infligida, mas um defeito na recepção do sacramento. Por onde, não é necessário que sempre seja voluntária a bigamia, para causar irregularidade. Portanto, quem casou com uma mulher já deflorada, crendo-a virgem, incorre em irregularidade tendo relação carnal com ela.

RESPOSTA À QUARTA. - O fato de a mulher claudicar, depois de contraído o casamento, não torna irregular o marido; salvo se este tiver relações repetidas com ela depois de a saber adúltera; porque de outro modo, a corrupção da mulher de maneira nenhuma cai sob o ato matrimonial do marido. Se este porém for compelido pelo direito a cumprir para com ela o dever conjugal, ou se o fizer por vontade própria para lhe aceder ao desejo, antes da sua condenação como adúltera, torna-se irregular, embora diverjam sobre isso as opiniões. Mas a opinião aqui exarada é a mais provável, porque no caso vertente para haver irregularidade não é necessário que haja pecado, mas basta haver a significação do sacramento.

Art. 4 — Se a bigamia desaparece pelo batismo.

O quarto discute-se assim. — Parece que a bigamia desaparece pelo batismo.

1. Pois, como diz Jerônimo, quem antes do batismo teve mais de uma mulher, ou uma antes e outra depois dele, não é bígamo.

2. Demais. — O que faz o mais faz o menos. Ora, o batismo faz desaparecer qualquer pecado, que é mais grave que a irregularidade. Logo, faz desaparecer a irregularidade da bigamia.

3. Demais. — O batismo faz desaparecer toda a pena que um ato merece. Ora, tal é a irregularidade da bigamia. Logo, etc.

4. Demais. — O bígamo é irregular porque o seu casamento não simboliza a união de Cristo com a Igreja. Ora, pelo batismo nós nos conformamos plenamente com Cristo. Logo, o batismo faz desaparecer essa irregularidade.

5. Demais. — Os sacramentos da lei nova são mais eficazes que os da lei velha. Ora, os sacramentos, da lei velha faziam desaparecer as irregularidades, como o disse o Mestre das Sentenças.

Logo, também o batismo, o efficacíssimo dos sacramentos da Lei Nova, faz desaparecer a irregularidade contraída pela bigamia.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Mais agudamente pensaram os que entenderam que não podia ordenar-se o catecúmeno ou o pagão que tiveram mais de uma esposa; pois, trata-se, no caso, do Sacramento e não do pecado.

2. Demais. – Como diz ainda Agostinho, a mulher catecúmena ou pagã deflorada não pode, depois do batismo, ser consagrada como virgem a Deus. Logo, pela mesma razão, nem o bígamo pode-se ordenar, antes do batismo.

SOLUÇÃO. – O batismo dele as culpas mas não dissolve a união conjugal. Por onde, se do casamento mesmo resultar uma irregularidade, não pode esta fazê-la desaparecer o batismo, como diz Agostinho.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No caso vertente não é defensável a opinião de Jerônimo: salvo se a quiséssemos entender como referente a uma dispensa mais fácil.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é necessário que um agente, capaz de um efeito maior, seja o também de um menor, salvo se a este se ordenar. O que não se dá no caso proposto, porque o batismo não se ordena a fazer desaparecer a irregularidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Isso deve entender-se das penas resultantes do pecado atual e que são como infligidas e não a serem infligidas. Pois pelo batismo ninguém recupera a virgindade, nem a indivisão da carne.

RESPOSTA À QUARTA. – O batismo se conforma com Cristo, quanto à virtude da alma, mas não quanto ao estado da carne, considerada na sua virgindade ou na sua divisão.

RESPOSTA À QUINTA. – Essas irregularidades foram contraídas por causas leves não perpétuas. Por isso, podiam desaparecer mediante esses sacramentos, – Além disso, estes eram ordenados para tal fim, o que não se dá com o batismo.

Art. 5 – Se é lícito dar dispensa a um bígamo.

O quinto discute-se assim. – Parece que não é lícito dar dispensa a um bígamo.

1. Pois, determina uma decretal: não é lícito conceder dispensa aos clérigos que, por vontade própria, se uniram em matrimônio com uma segunda mulher, como se fossem aos bígamos.

2. Demais. – O direito divino não é susceptível de nenhuma dispensa. Ora, toda a legislação canônica constitui direito divino. Logo, como o Apóstolo, numa Escritura canônica diz – Importa que o bispo seja esposo de uma só mulher – parece que nesta matéria não pode haver dispensa.

3. Demais. – Ninguém pode ser dispensado no que é uma exigência essencial do sacramento. Ora, sacramento da ordem necessariamente exige que ordenando não seja irregular; pois, a irregularidade faz desaparecer a significação, e esta é essencial ao sacramento. Logo, essa matéria não é susceptível de dispensa.

4. Demais. – O que teve razão de se fazer não pode mudar-se sem razão. Se, pois, a razão persuade que se de dispensa ao bígamo, não é racional fazê-lo incorrer em irregularidade por causa da sua bigamia. O que é inadmissível.

Mas, *em contrário*. – Lúcio Papa concedeu dispensa ao bispo de Palermo, que era bígamo.

2. Demais. – Martinho Papa (Bracarense) diz: O leitor que foi casado com viúva permaneça no seu leitorado; se a necessidade o exigir, ascenda ao subdiaconato, mas não mais além; O mesmo se dará se foi bígamo. Logo, pelo menos até ao subdiaconato, pode-se conceder dispensa.

SOLUÇÃO. – A bigamia não anda anexa à irregularidade, por direito natural, mas por direito positivo. – Nem a ordem essencialmente exige que o ordenando não seja bígamo; e a prova está em que o bígamo que se ordenar recebe o caráter. Portanto, o Papa pode dispensar totalmente em tal irregularidade; e o bispo, quanto às ordens menores. E certos (Alb. Magno) dizem até, que quanto às ordens maiores, se se trata de quem quer servir a Deus em religião, para evitar viagens, que do contrário, deveriam fazer.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa decretal mostra que há a mesma dificuldade em conceder dispensa aos que de fato contraíram matrimônio mais de uma vez, como se de direito o fizessem; não que o Papa fique privado, absolutamente falando, do poder de dispensar em tais casos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Isso é verdade em matéria de direito natural e ao que é essencial aos sacramentos e à fé. Mas no mais que foi instituído pelos apóstolos, a Igreja tem atualmente o mesmo poder de estatuir e de dispensar, que tinha outrora. Por isso pode, mediante aquele que nela tem o primado, conceder dispensas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não é qualquer significação que é da essência do sacramento, mas só a pertinente à função dele ; e essa não fica tolhida pela irregularidade.

RESPOSTA À QUARTA. – Dos casos particulares não se pode concluir um princípio geral aplicável igualmente a todos, por causa da diversidade deles. Por isso, o que foi racionalmente estatuído de um modo geral, considerados os casos mais frequentes, pode também ser racionalmente removido, pela dispensa, em algum caso determinado.

Questão 67: Do libelo de repúdio.

Em seguida devemos tratar do libelo de repúdio.

E nesta questão discutem-se sete artigos:

Art. 1 — Se a indissolubilidade do matrimônio é de lei natural.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a indissolubilidade do matrimônio não é de lei natural.

1. Pois, a lei da natureza é comum para todos. Ora, nenhuma lei, senão a de Cristo, proíbe repudiar a esposa. Logo, a sua união inseparável com o marido não é de lei natural.

2. Demais. — Os sacramentos não foram instituídos pela lei natural. Ora, a indissolubilidade do matrimônio pertence ao bem do sacramento. Logo, não é de lei natural.

3. Demais. — A conjunção entre marido e mulher se ordena principalmente à geração dos filhos, à criação e à instrução deles. Ora, tudo isso se realiza num tempo determinado. Logo, depois desse tempo, é lícito ao marido separar-se da esposa, sem colidir em nada com a lei natural.

4. Demais. — O fim principal do matrimônio é o bem da prole. Ora, a dissolubilidade do casamento contraria esse bem; porque, como dizem os filósofos, não pode ter filhos de uma mulher um homem que também poderia tê-los de outra, e a qual por seu lado também poderia conceber de outro homem. Logo, a indissolubilidade do matrimônio é antes contrária à lei da natureza, que estabelecida por ela.

Mas, *em contrário*. — Aquilo sobretudo é de lei natural, que a natureza teve, desde o seu princípio, como bem instituído. Ora, tal é a indissolubilidade do matrimônio, como lemos no Evangelho. Logo, é de lei natural.

2. Demais. — É de lei natural que o homem não desobedeça a Deus. Ora, de certo modo podia desobedecer-lhe se separasse os que Deus uniu. Logo, como daí resulta a indissolubilidade do matrimônio, parece que esta é de lei natural.

SOLUÇÃO. — O matrimônio na intenção da natureza, se ordena à criação dos filhos, não só temporariamente, mas por toda a vida deles. Por isso é de lei natural que os pais entesourem para os filhos e estes sejam herdeiros daqueles. Logo, sendo os filhos o bem comum do marido e da mulher, deve a sociedade conjugal ficar perpetuamente indissolúvel, segundo o ditame da lei natural. Assim que a indissolubilidade do casamento é de lei natural.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Só a lei de Cristo conduziu o gênero humano à perfeição restituindo-lhe a prístino estado da sua natureza. Por isso à lei de Moisés nem às leis humanas foi possível fazer desaparecer tudo o contrário à lei natural; o que só à lei do espírito e da vida estava reservado.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A indissolubilidade é natural ao matrimônio, como símbolo da perpétua conjunção entre Cristo e a Igreja, e como exigido pela sua função natural, ordenada ao bem da prole, como se disse. E como a dissolução do matrimônio mais diretamente repugna à significação do sacramento, que ao bem da prole, a que só por consequência repugna, como dissemos, por isso a indissolubilidade do matrimônio se entende antes, como para o bem do sacramento que para o da prole. Embora possa estar compreendido tanto num como noutro bem. Ora, enquanto pertencente ao

bem da prole, será a indissolubilidade de lei natural; mas não enquanto pertinente ao bem do sacramento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Resulta do que foi dito.

RESPOSTA À QUARTA. – O matrimônio principalmente se ordena ao bem comum, em razão do fim principal, que é o bem da prole; embora em razão do fim secundário também se ordene ao bem da pessoa que o contraiu, pois o casamento é, em si mesmo considerado, remédio à concupiscência. Por isso, nas leis reguladoras do matrimônio mais se consulta ao interesse geral que a casos particulares. Assim, pois, embora a indissolubilidade do matrimônio impida o bem da prole num caso particular, contudo convém a esse bem absolutamente considerado. Por isso a objeção não colhe.

Art. 2 — Se pode ser lícito em virtude de uma dispensa, repudiar a esposa.

O segundo discute-se assim. – Parece que não pode ser lícito, em virtude de nenhuma dispensa, repudiar a esposa.

1. Pois, o que no matrimônio é contrário ao bem da prole vai contra os preceitos primeiros da lei da natureza, que não são susceptíveis de dispensa. Ora, tal é o que se dá no fato de o marido repudiar a esposa. Logo, etc.

2. Demais. — Uma concubina difere da esposa sobretudo por não viver uma vida conjugal indissolúvel. Ora, ter uma concubina não era possível em virtude de nenhuma dispensa. Logo, nem repudiar a esposa.

3. Demais. — As mesmas dispensas podem conceder-se hoje, que se podiam outrora, Ora, hoje ninguém pode obter dispensa para repudiar a esposa. Logo, nem outrora.

Mas, *em contrário*. — Agar conviveu com Abraão com afeto uxório, como se disse. Ora, por preceito divino ele a deitou fora e não pecou. Logo, uma dispensa podia tornar lícito ao marido repudiar a mulher.

SOLUÇÃO. — Dispensar em preceitos, sobretudo quando de algum modo pertencem à lei da natureza, é como alterar o censo natural das coisas. O qual de dois modos pode ser mudado. — Ou por uma causa natural que impede o censo natural de outra, como se dá nos casos pouco frequente de fenômenos naturais casuais. Mas deste modo o curso natural das coisas não varia, quando elas se sucedem sempre, senão só quando se sucedem com frequência. — Ou por uma causa totalmente sobrenatural, como no caso dos milagres. E deste modo pode mudar-se o curso natural dos fenômenos naturais, não somente o ordenado a se realizar frequentemente, mas também o ordenado a se realizar sempre. Como no caso do sol, que parou, no tempo de Josué, e retrogradou, no de Ezequias; e do eclipse miraculoso, no tempo da paixão de Cristo.

Ora, a razão de haver dispensa nos preceitos da lei natural às vezes a descobrimos nas causas inferiores. E assim os preceitos secundários da lei natural são susceptíveis de dispensa, não porém os primários, por serem como de existência necessária, conforme dissemos a propósito da pluralidade de mulheres e de casos semelhantes. Outras vezes porém a razão da dispensa está só nas causas superiores. E então Deus pode dispensar, mesmo contrariando os preceitos primários da lei da natureza, em razão de algum mistério divino a ser significado ou revelado. Tal a dispensa feita a Abraão no preceito que lhe proibia imolar o filho inocente. E tais dispensas não se concedem comum ente a todos, mas só a certas pessoas

em particular, como se dá no caso do milagre. Se, pois, a indissolubilidade do matrimônio está contida nos preceitos primários da lei da natureza, só podia ser susceptível de dispensa, do segundo modo. Se porém entre os preceitos secundários dessa lei, então era susceptível de dispensa, mesmo do primeiro modo. Ora, está contido, antes, entre os preceitos secundários da lei natural. Pois, a indissolubilidade do matrimônio não se ordena ao bem da prole, fim principal dele, senão enquanto os pais devem ser a providência dos filhos, durante toda a vida deles, fornecendo-lhes tudo o necessário à vida. Ora, esse fornecimento não está na intenção primeira da natureza, pela qual todas as coisas são comuns a todos. Por onde, não está na intenção primeira da natureza o poder o marido repudiar a mulher; por consequência esse procedimento não colide com os preceitos primários, mas contra os secundários, da lei natural. Por onde, pode ser susceptível de dispensa também ao primeiro modo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No bem da prole se compreende, enquanto pertencente à intenção primeira da natureza, tanto a procriação como a criação e a instrução, até que os filhos atinjam à idade perfeita. Mas o fato de os filhos poderem entrar mais tarde na posse da herança e de outros bens que lhes venham ser deferidos, pertencem a intenção secundária de lei natural.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ter uma concubina vai contra o bem da prole, quanto ao fim visado pela intenção primeira da natureza, que é a educação e a criação que exige uma diuturna colaboração dos pais, de que não é capaz uma concubina, tomada temporariamente. Por onde o símile não colhe. Contudo, quanto ao segundo modo de dispensar, também pode haver dispensa para um homem ter uma concubina, como está claro na Escritura.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A indissolubilidade, embora corresponda ao fim secundário do matrimônio, como função da natureza, pertence-lhe porém ao fim primário dele, como sacramento da Igreja. Por isso, desde que foi instituído como sacramento da Igreja e enquanto permanecer assim instituído, não pode ser objeto de dispensa, senão talvez ao segundo modo de dispensar.

Art. 3 – Se a lei de Moisés permitia repudiar a mulher.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a lei de Moisés permitia repudiar a mulher.

1. Pois, um modo de consentirmos é não impedir o que poderíamos impedir. Logo, não tendo Moisés proibido o repúdio da esposa, sem pecar, assim procedendo, porque a lei é santa, na expressão do Apóstolo – parece que permitiu o repúdio.

2. Demais, – Os profetas falavam por inspiração do Espírito Santo, como diz a Escritura. Ora, esta também diz: Quando tu lhe vieres a cobrar aversão, despede-a. Logo, como o Espírito Santo não inspira nada de ilícito, parece que o repúdio da mulher nem sempre foi ilícito.

3. Demais. – Crisóstomo diz, que assim como os Apóstolos permitiram as segundas núpcias, assim Moisés permitiu o libelo de repúdio. Ora, as segundas núpcias não são pecado. Logo, nem o repúdio da mulher, sob a lei de Moisés.

Mas, *em contrário*, diz o Senhor, que o libelo de repúdio foi dado aos judeus por Moisés, por causa da dureza do coração deles. Ora, essa dureza de coração não os escusava de pecado. Logo, nem a lei sobre o libelo de repúdio.

2. Demais. - Crisóstomo diz: Moisés, concedendo o libelo de repúdio, não quis revelar as exigências da justiça divina, mas tirar do pecado a culpa que ele implica, a fim de procedendo os judeus de acordo com a lei, por assim dizer, o pecado deles não fosse considerado tal.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria duas são as opiniões. Uns dizem que aqueles que repudiavam; de acordo com a lei de Moisés, a esposa, depois de lhe ser mandado o libelo de repúdio, não ficavam isentos de pecado, embora fossem escusados da pena a lhes ser infligida, segundo essa lei. Por isso se diz que Moisés permitiu o libelo de repúdio. E assim, distinguem quatro modos de permissão. O primeiro consiste em não ordenar; pois, quando não se ordena um bem maior entende-se permitido o menor; assim o Apóstolo, não prescrevendo a virgindade, permitiu o casamento. O segundo consiste na ausência de proibição; assim consideram-se permitidos os pecados veniais, quando não foram proibidos. O terceiro, na ausência de coibição; assim, todos os pecados se consideram permitidos por Deus se os não proibiu podendo fazê-lo. O quarto, na ausência de punição; e assim o libelo de repúdio foi permitido pela lei de Moisés; não a fim de ser conseguido um maior bem, como no caso da dispensa para casar com várias mulheres, mas a fim de coibir o maior mal do uxoricídio, a que os judeus eram inclinados pela depravação da potência concupiscível. Assim também lhes foi permitido exercer a usura para com os estrangeiros, pela corrupção da sua potência concupiscível, a fim de não na praticarem para com os próprios irmãos. E ainda, por causa da desordem que a suspeita introduz na parte racional, foi-lhes permitido o sacrifício do espírito de zelos, a fim de que uma simples suspeita não lhes alterasse o juízo.

Mas a Lei Velha, embora não conferisse a graça, contudo foi dada com o fim de fazer conhecer o pecado, como os Santos Padres geralmente o ensinavam. Por isso outros pensam que se, repudiando a esposa pecassem, ao menos deveriam disso ser advertidos pela lei e pelos profetas, segundo aquilo da Escritura: Anuncia ao meu povo as suas maldades. Do contrário, pareceriam demasiado negligentes, se nunca lhes anunciassem o necessário à salvação, deles ignorando o que não se pode admitir, porque pela justiça da lei, observada no tempo para que foi dada, mereciam a vida eterna. Por isso ensinam que, embora repudiar a esposa seja em si mesmo um mal, lícito contudo se tornava por divina permissão. E isso o confirma a autoridade de Crisóstomo, quando diz que o legislador, permitindo o repúdio, quis tirar ao pecado a culpa que ele implica. Mas, embora esta opinião seja provável, contudo a primeira é mais comumente defendida. Por onde, passamos a responder às objeções.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quem pode proibir não peca, abstendo-se de fazê-lo por não esperar correção; ao contrário, julgando resultar um maior mal, procedente dessa proibição. Talo que se deu com Moisés. Por isso, apoiado na autoridade divina, não proibiu o libelo de repúdio.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os profetas, inspirados pelo Espírito Santo, não disseram que a esposa podia ser repudiada por uma como ordem do Espírito Santo, mas como tendo-o este apenas permitido, a fim de evitar maiores males.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Crisóstomo não assimila sob todas suas formas essas duas permissões, mas só quanto à causa delas; pois ambas foram feitas para impedir uma vergonhosa desordem.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora a dureza de coração não os escusasse do pecado, contudo os escusava a permissão fundada nessa dureza. Assim certas coisas se proibem aos sãos, que se permitem aos doentes, sem que contudo estes pequem usando de tal permissão.

RESPOSTA À QUINTA. – Um bem pode ser preterido de dois modos. – Primeiro, para se conseguir um maior bem, então a preterição do primeiro bem houve a sua honestidade no bem maior colimado, assim foi honestamente dispensado Jacó da lei que obrigava a uma só esposa, por causa do bem, que são os filhos. – De outro modo, um bem pode ser preferido para evitar um mal maior. E então, se quem assim proceder tinha autoridade para fazê-la, a preterição desse bem não implica nenhum modo, embora ainda não se torne por isso honesta. Assim a indissolubilidade do casamento foi preterida pela lei de

Moisés para evitar o mal do uxoricídio. Por isso diz Crisóstomo, que Moisés quis tirar do pecado a culpa que ele implica. Pois embora o repúdio continuasse a ser uma desordem, pelo que, se chama pecado, não tinha contudo o reato da pena temporal nem eterna, por ser permitido por dispensa divina. E assim ficava isento de culpa. Por isso Crisóstomo acrescenta, no mesmo lugar, que foi permitido o repúdio, um mal por certo, contudo lícito, Mas os defensores da primeira opinião não querem entender essas palavras então como significando, que não havia no repúdio o reato da pena temporal.

Art. 4 — Se era lícito à mulher repudiada casar com outro marido.

O quarto discute-se assim. — Parece que era lícito à mulher repudiada casar com outro marido.

1. Pois, no repúdio maior era a iniquidade do marido repudiador, que da mulher repudiada. Ora, o homem podia sem pecado casar com outra mulher. Logo, também sem pecado podia a mulher casar com outro.

2. Demais. — Agostinho diz, do fato de ter um homem mais de uma mulher, que não era pecado, quando o costume o justificava. Ora, na vigência da lei Velha, era costume uma mulher repudiada casar com outro, como se lê: Se ela, depois de ter saído, casar com outro, etc. Logo, não pecava unindo-se a outro homem.

3. - Demais. — O senhor mostra ser a justiça do novo testamento superabundante em relação à do Velho. Ora, diz que em virtude da superabundante justiça do novo testamento, a mulher repudiada não pode casar de novo. Logo, a Lei antiga o permitia. Mas, *em contrário*, o Evangelho: Todo aquele que repudiar sua mulher comete adultério. Ora, o adultério nunca o permitiu a Lei Antiga. Logo, à mulher repudiada não era lícito casar de novo.

2. Demais. — A Lei Antiga diz que a mulher repudiada que tomar outro marido, ficou poluta e se faz abominável diante do Senhor. Logo, pecava casando de novo.

SOLUÇÃO. — Segundo a primeira opinião pecava a mulher repudiada casando com outro, por não estar ainda dissolvido o primeiro matrimônio. Porque a mulher, que está sujeita ao marido, enquanto houver o marido, alada está à lei, como, diz o Apóstolo. Pois não podia ter dois maridos ao mesmo tempo. — Mas, de acordo com a segunda opinião, assim como era lícito, por dispensa divina ao marido repudiar a mulher, assim a esta casar de novo. Porque a indissolubilidade do matrimônio ficava colhida em virtude de uma permissão divina, e só se compreendem as palavras do Apóstolo na vigência do matrimônio indissolúvel.

Respondamos, pois às objeções de lado a lado.

RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Ao marido era lícito ter mais de uma mulher, por dispensa divina. Por onde, repudiada uma, podia casar com outra, mesmo sem o casamento estar dissolvido. Mas nunca foi lícito, a uma mulher ter mais de um marido. Logo, o símile não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Nessas palavras de Agostinho a palavra: *mos* não quer dizer costume, mas um ato honesto; no sentido em que se diz ser alguém *morigerado*, palavra derivada de *mos*, quando é de costumes honestos; ou quando designamos a filosofia moral com um vocábulo derivado de *mos*.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O senhor mostra que a Lei Nova superabunda, em relação à Velha, no atinente aos Conselhos; não só relativamente ao que a Lei Velha permitia, mas também quanto ao que

proibia, e que muitos julgavam lícito pela má compreensão do que a lei prescrevia. Tal o caso do ódio ao inimigo. E o mesmo se dava com o repúdio.

RESPOSTA À QUARTA. – As palavras do Senhor se entendem, dos tempos da Lei Nova, que eliminou essa permissão. E desse modo também se entendem certas palavras de Crisóstomo, quando diz, que quem repudia a mulher, segundo a lei, comete quatro iniquidades. Assim, perante Deus, é homicida, por ter o propósito de matar a esposa, se não na repudiar; e porque a repudia sem ela ter adulterado, caso único em que o Evangelho permite o repúdio; e ainda pela fazer adúltera, assim ramo o outro com que se uniu.

RESPOSTA À QUINTA. – Uma glosa interlinear diz: Ficou poluta e se fez abominável, isto é, no juízo de aquele que a repudiou antes, como adúltera. E assim não é poluta, absolutamente falando. – Ou se chama poluta no mesmo sentido em que era chamado imundo quem tocava num morto ou num leproso, não por imundícia de culpa, mas de certa irregularidade legal. Porém também não era permitido a um sacerdote casar com uma viúva ou repudiada.

Art. 5 – Se era lícito ao marido retomar a esposa repudiada.

O quinto discute-se assim. – Parece que era lícito ao marido retomar a esposa repudiada.

1. Pois, é lícito corrigir o mal feito. Ora, era mal feito o marido repudiar a esposa, era lícito corrigi-lo, chamando-a de novo.

2. Demais. – Sempre foi lícito ser indulgente para com um pecador, preceito moral que todas as legislações admitem. Ora, retomando a esposa repudiada, o marido era indulgente para com uma pecadora. Logo, tal lhe era lícito.

3. Demais. – A lei mosaica dá como causa de não poder a repudiada ser recebida de novo como esposa o fato de ser poluta. Ora, a repudiada não fica poluta, senão casando de novo. Logo, ao menos, antes de casar com outro, era lícito ao marido tomá-la de novo como esposa.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Não poderá o primeiro marido tornar a tomá-la como mulher, etc.

SOLUÇÃO. – A lei sobre o libelo de repúdio permitia duas coisas – repudiar a esposa e poder a esposa repudiada casar com outro. E preceituava outras duas: o escrito do libelo de repúdio, e que o marido repudiador não na podia receber de novo como esposa. O que tudo foi feito, segundo os que professam a primeira opinião como pena e aflicção à mulher, que casou com outro e ficou poluta por esse pecado. Mas, segundo outros, a fim de o marido não repudiar facilmente a mulher, que depois, de nenhum modo poderia recuperar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como remédio ao mal cometido pelo marido, que repudiava a mulher, a lei ordenava que não podia tornar a recebê-la como esposa, segundo do sobredito se colhe. Por isso assim foi disposto por lei divina.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Sempre foi lícito, abundante o rancor do coração, ter indulgência para com um pecador; mas não fará deixar de aplicar uma pena imposta por Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nesta matéria há duas opiniões – Uns dizem que era lícito à repudiada reconciliar-se com o marido, desde que não estivesse unida com outro em matrimônio. E esta proibição foi feita como pena do adultério voluntariamente conhecido pela mulher, de modo que não podia voltar a viver com o primeiro marido. – Mas como a proibição feita pela lei era geral, por isso dizem outros que

mesmo antes de ela casar com outro não podia o marido tornar a chamá-la para junto de si, uma vez repudiada, porque o ser ela poluta não se entende como o sendo por culpa, mas conforme se disse.

Art. 6 — Se a causa do repúdio era o ódio pela mulher.

O sexto, discute-se assim. — Parece que causa de repúdio era o ódio pela mulher.

1 Pois, diz a Escritura: Quando tu lhe vieres a cobrar aversão. Logo, etc.

2. Demais. — A Escritura, diz: Se não for agradável a seus olhos por causa de alguma fealdade etc. Logo, a mesma conclusão anterior.

Mas, *em contrário*. — A esterilidade e a fornicção contrariam mais o casamento, que o ódio. Logo, deveriam, mais que o ódio, ser as causas do repúdio.

2. Demais. — O ódio pode ser causado pela virtude da pessoa odiada. Se pois, o ódio fosse causa suficiente de repúdio, então uma mulher poderia ser repudiada por causa da sua virtude. O que é absurdo.

3. Demais. — A Escritura diz: Se um homem casar com uma mulher e depois lhe criar aversão, e acusá-la de relações ilícitas antes do casamento e não no conseguir provar, será açoitado e condenado a pagar cem ciclos de prata e não na poderá repudiar enquanto viver. Logo, o ódio não é causa suficiente de repúdio.

SOLUÇÃO. — A causa da permissão de repudiar a esposa foi evitar o uxoricídio como os Santos Padres em geral explicam. Ora a causa principal do homicídio é o ódio. Logo, é o ódio a causa próxima do repúdio. Ora, tanto o ódio como o amor procedem de alguma causa. Por onde, devemos admitir outras causas, remotas essas que eram a causa do ódio.

Ora, Agostinho diz: Havia na lei muitas causas de a esposa ser repudiada, Cristo só permitia como causa de repúdio a fornicção; e ordenou que se suportassem os outros sofrimentos oriundos do casamento, em defesa da fidelidade e da castidade conjugal. Essas causas se entendem como sendo os males do corpo, por exemplo, a doença, ou outros defeitos graves; a fornicção e pecados semelhantes, causas de costumes desonestos, e que maculam a alma. Outros porém reduzem o número dessas causas, dizendo com bastante probabilidade, que não era lícito o repúdio senão por uma causa sobreveniente ao casamento. Nem por uma qualquer dessas causas, mas só pelas capazes de contrariar o bem dos filhos — quer corporal, como a esterilidade, a lepra e males semelhantes; quer da alma, como os maus costumes, que levariam os filhos a imitar o exemplo materno.

Mas uma glosa, àquilo da Escritura — Se não for agradável, etc. — ainda restringe mais, considerando como causa de repúdio só o pecado, dizendo que nesse texto, por fealdade se entende o pecado. Mas essa glosa considera como pecado o que contraria não só o bem moral da alma, mas ainda, à natureza do corpo.

Assim, pois, concedemos as duas primeiras objeções.

RESPOSTA À TERCEIRA. — A esterilidade e defeitos semelhantes são causa de ódio e assim, são causas remotas.

RESPOSTA À QUARTA. — A virtude, em si mesma considerada, não torna ninguém odioso, porque a bondade é causa do amor. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUINTA. – Era dado como pena ao marido não poder, nesse caso, repudiar a esposa para sempre; assim também como no outro caso, quando a tinha deflorado, de virgem que era.

Art. 7 — Se as causas de repúdio deviam ser escritas no libelo.

O sétimo discute-se assim — Parece que as causas de repúdio deviam ser escritas no libelo.

1. Pois, pelo libelo escrito de repúdio, o marido ficava livre da pena imposta pela lei. Ora, isso parece absolutamente injusto, salvo se o repúdio tivesse causas suficientes. Logo, deviam ela ser escritas no libelo.

2. Demais. — O escrito de repúdio para nenhuma outra coisa servia senão para exarar as causas do repúdio. Logo, se estas não fossem escritas, inútil o marido mandar tal escrito à esposa.

3. Demais. — Assim o diz o mestre das Sentenças.

Mas, *em contrário*. — As causas do repúdio eram ou não suficientes. Se o eram, as segundas núpcias, que a lei permitia à mulher, ficavam-lhe proibidas. Se não eram, o repúdio revelava-se como injusto e então não podia ter lugar. Logo, de nenhum modo as causas de repúdio eram minuciosamente escritas no libelo.

SOLUÇÃO. — As causas do repúdio não eram escritas minuciosamente no libelo, mas só em geral, para mostrar que o repúdio era justo. Ora, segundo Josefo, as coisas assim se passavam a fim de a mulher munida do libelo escrito de repúdio poder casar de novo; pois do contrário ninguém nela acreditaria. Por isso na sua opinião, a escritura rezava: Prometo nunca mais viver maritalmente consigo. Mas, segundo Agostinho, assim era escrito o libelo a fim de enquanto ele demorava a ser feito e pela intervenção do conselho dissuasório dos escribas, o marido abandonasse o propósito de repudiar.

Donde se deduzem as respostas às objeções.

Questão 68: Dos filhos ilegitimamente nascidos.

Em seguida devemos tratar dos filhos ilegitimamente nascidos.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se os filhos nascidos fora de um verdadeiro matrimônio são ilegítimos.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os filhos nascidos fora de um verdadeiro matrimônio são legítimos.

1. Pois o filho legítimo é o nascido de um matrimônio legal. Ora, todos nascem de uma união legal, ao menos pela lei da natureza, que é a fortíssima das leis. Logo, todo filho é legítimo.

2. Demais. — Geralmente se chama legítimo o filho nascido de matrimônio legítimo, ou do que é assim reputado em face da Igreja. Ora, pode acontecer seja um casamento reputado legítimo à face da Igreja e contudo tenha um impedimento para ser verdadeiro matrimônio, conhecido contudo dos que à face da Igreja o contraíram. Ora, se casarem ocultamente ignorando o impedimento, é considerado legítimo à face da Igreja, desde que esta não o proibiu. Logo, os filhos nascidos de um matrimônio não verdadeiro não são ilegítimos.

Mas, *em contrário*. — Ilegítimo se chama ao contrário da lei. Ora os nascidos fora de um matrimônio legítimo nasceram contra a lei. Logo, são ilegítimos.

SOLUÇÃO. — Os filhos podem encontrar-se num dos quatro estados seguintes. Uns são naturais e legítimos, como os nascidos de um verdadeiro e legítimo matrimônio. Outros são naturais e não legítimos, como os nascidos da fornicção simples. Outros são legítimos e não naturais, como os filhos adotados. Outros, nem legítimos nem naturais, como os espúrios nascidos do adultério e do estupro; pois esses tais nasceram tanto em oposição à lei positiva como, e expressamente, contra a lei da natureza. Onde, devemos conceder que certos filhos são ilegítimos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora os nascidos de um concúbito ilícito nasçam de acordo com a natureza comum ao homem e aos outros animais, nascem contudo em contrariedade da lei natural própria ao homem. Pois, a fornicção, o adultério e atos semelhantes são contra a lei da natureza. Por onde, tais filhos não legítimos em virtude de nenhuma lei.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A ignorância, não sendo afetada, escusa de pecado o concúbito ilícito. Por onde, os que se unem de boa fé à face da Igreja, embora haja algum impedimento, que contudo ignorem, nem pecam, nem os filhos nascidos são ilegítimos. Mas se o conhecerem embora a Igreja lhes santifique a união, por lhes ignorar o impedimento, não ficam isentos de pecado nem os filhos de serem ilegítimos. Mas se não o conhecerem e contraírem casamento às ocultas, também não ficam escusados, porque essa ignorância é considerada como afetada.

Art. 2 — Se os filhos ilegítimos devem sofrer o detrimento da sua ilegitimidade.

O segundo discute-se assim. — Parece que os filhos ilegítimos nenhum detrimento devem sofrer pela sua ilegitimidade.

1. Pois, o filho não deve ser punido pelo pecado do pai, como está claro nas palavras do Senhor. Ora, o fato de um ter nascido de concúbito ilícito, não é pecado seu, mas do pai. Logo, disso não deve sofrer nenhum sofrimento.

2. Demais. — A justiça humana tem na divina o seu modelo. Ora, Deus distribuiu os seus bens naturais igualmente tanto aos filhos legítimos como aos ilegítimos. Logo, pelo direito humano também os filhos ilegítimos devem ser equiparados aos legítimos.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz, que Abrão deu tudo quanto possuía a Isaac, e pelos filhos das concubinas distribuiu dádivas. E contudo estes não eram nascidos de concúbito ilícito. Logo e com maior razão, os nascidos de concúbito ilícito devem sofrer o detrimento de não receberem a herança paterna.

SOLUÇÃO. — De dois modos podemos dizer que alguém sofre detrimento de alguma coisa. Primeiro, por ter sido privado do que lhe era devido. E então o filho ilegítimo não sofre nenhum detrimento. — De outro modo, por não lhe ser devido o que, de outra maneira, lh'o seria. E então, um filho ilegítimo padece duplo detrimento. Um, o de não ser admitido a atos legítimos, como às funções e às dignidades que requerem uma determinada honorabilidade da parte daqueles que são delas investidos. O outro detrimento que sofre é o de não poder herdar do pai: — Contudo, os filhos naturais podem suceder só na sexta parte. — Mas os espúrios em nenhuma parte, embora por direito natural os pais estejam obrigados a lhes fornecer o necessário à vida. Por onde, pertence à solicitude do bispo obrigar os pais a manter tais filhos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Sofrer detrimento nesse segundo sentido não é nenhuma pena. Assim, não dizemos que sofre uma pena quem, por não ser filho de rei, não lhe sucede do reino. Semelhantemente, nenhuma sofre quem, por não ser filho legítimo, não lhe é devido o que só aos filhos legítimos o é.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O concúbito ilegítimo não é contrário à lei, enquanto ato da potência geratriz, mas enquanto procedente de uma vontade depravada. Por onde, o filho ilegítimo não sofre nenhum sofrimento nas causas que se adquirem pela sua origem natural, mas só naquela cuja produção ou posse dependeu da vontade.

Art. 3 — Se o filho ilegítimo pede ser legitimado.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o filho ilegítimo não pode ser legitimado.

1. Pois, tanto dista o legítimo do ilegítimo, como ao contrário, o ilegítimo do legítimo. Ora, o legítimo nunca pode tornar-se ilegítimo. Logo, nem o ilegítimo, legítimo.

2. Demais. — Do concúbito ilegítimo nasce um filho ilegítimo. Ora um concúbito ilegítimo não pode nunca tornar-se legítimo. Logo, nem seu filho ilegítimo ser legitimado.

Mas, *em contrário*. — O que a lei estabelece pode também revogar. Ora, ilegitimidade dos filhos é criação da lei positiva. Logo, pode um filho ilegítimo ser legitimado por quem tem poder legal para tal.

SOLUÇÃO. – Um filho ilegítimo pode ser legitimado, não para ser considerado nascido de um concúbito legítimo, porque este concúbito já é um ato passado e não poderá nunca ser legitimado, desde que uma vez foi ilegítimo. Mas diz-se que o filho é legitimado, por ficar livre do detrimento, sofrido pelos filhos ilegítimos.

E há seis modos de legitimação.

Dois pertencem ao direito canônico. E são quando um homem casa com aquela de quem gerou um filho ilegítimo, se não foi em adultério; e por uma indulgência especial e dispensa do soberano Pontífice.

Os outros quatro modos pertencem à lei civil. – O primeiro, quando o pai oferece o filho natural à cúria do Imperador; por isso mesmo fica legitimado por causa da dignidade curial. – O segundo, quando o pai o nomeia em testamento como herdeiro legítimo, e o filho depois oferece o testamento ao Imperador. – O terceiro, quando não há nenhum filho legítimo, e o próprio filho ilegítimo se oferece ao príncipe. – O quarto quando o pai, por instrumento público, ou com a assinatura de quatro testemunhas, nomeia o filho como legítimo, sem acrescentar natural.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Podemos sem injustiça fazer uma graça a alguém; mas ninguém pode ser condenado a sofrer um dano senão por alguma culpa. Por isso, um filho ilegítimo pode tornar-se legítimo, mas não do inverso. Pois, embora possa um filho legítimo ser privado da herança, por alguma culpa, nem por isso, contudo se chama ilegítimo, porque legítima foi a sua geração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Um concúbito ilegítimo é viciado por um defeito intrínseco, que o opõe ao legítimo. Por isso não pode tornar-se legítimo. Nem colhe o símile com o filho ilegítimo, que não tem tal defeito.

A Ressurreição

Questão 69: Do concernente a ressurreição e, primeiro, do lugar das almas depois da morte.

Em seguida, devemos tratar da questão da ressurreição. Pois, após termos tratado dos sacramentos, pelos quais ficamos liberados da morte da culpa, devemos consequentemente tratar da ressurreição, pela qual ficamos liberados da morte da pena.

No tratado da ressurreição, três pontos devemos considerar: as coisas precedentes à ressurreição; as concomitantes; as subsequentes. E assim devemos, primeiro, tratar das coisas precedentes à ressurreição, senão todas, ao menos em parte. Segundo, da ressurreição mesma e das circunstâncias que a acompanham. Terceiro, do que se lhe segue.

Ora, a primeira coisa a investigar, das precedentes à ressurreição, são os lugares assinalados a receber as almas depois da morte. A segunda, a qualidade e a pena das almas separadas, e a pena do fogo que lhes é infligida. A terceira, os sufrágios pelos quais os vivos socorrem as almas dos defuntos. A quarta, as orações dos santos, que estão na pátria. A quinta, os sinais precursores do juízo universal. A sexta, o fogo da última conflagração do mundo precedente à vinda do supremo juiz.

Na primeira questão discutem-se sete artigos:

Art. 1 — Se às almas depois da morte lhes são atribuídos determinados receptáculos.

O primeiro discute-se assim. — Parece que às almas, depois da morte, não lhes são atribuídos nenhuns receptáculos.

1. — Pois, como diz Boécio, é opinião comum dos sábios, que os seres espirituais não podem ocupar lugar. Com o que concorda Agostinho quando diz: Podemos responder imediatamente, que as almas não podem ser conduzidas para lugares espaciais, senão quando unidas ao corpo. Ora, a alma separada não tem corpo como o diz ainda Agostinho. Logo, é absurdo dizer que às almas separadas lhes são atribuídos receptáculos.

2. Demais. — Tudo o que tem um lugar determinado, mais se relaciona com esse lugar do que com qualquer outro. Ora, as almas separadas, como todas substâncias espirituais, são indiferentes a quaisquer lugares. Pois, não podemos dizer que tenham inclinação para certos corpos e se afastem de outros, porque não estão de modo nenhum sujeitas a quaisquer condições materiais. Logo, não podemos dizer que lhes sejam atribuídos nenhuns receptáculos.

3. Demais. — Tudo o atribuído às almas separadas, depois da morte, lhes há de redundar em pena ou em prêmio. Ora, um lugar material não lhes pode redundar nem em pena nem em prêmio, pois não são susceptíveis de nada de material. Logo, não lhes podem ser atribuídos nenhuns receptáculos.

Mas, *em contrário*. — O céu empíreo é um lugar material. E contudo, como diz Beda, logo depois de criado foi cheio dos santos anjos. Logo, sendo os anjos, como as almas separadas, incorpóreos, parece que também a elas se lhes devem ser atribuídos receptáculos determinados.

Demais. – Que as almas separadas são conduzidas para lugares determinados, resulta do que Gregório conta a respeito de Pascácio, que Germano, bispo de Cápua, encontrou num balneário; e de dizer que a alma do rei Teodorico foi conduzida para a geena. Logo, às almas, depois da morte, lhes são atribuídos determinados receptáculos.

SOLUÇÃO. – Embora as substâncias espirituais não existam dependentes de corpos, contudo, os corpos são governados por Deus mediante os espíritos, como dizem Agostinho e Gregório. Por onde, há uma certa conveniência entre as substâncias espirituais e as corpóreas, fundada numa determinada congruência, de modo que às substâncias mais nobres se adaptem corpos de natureza mais nobre. Por isso também os Filósofos distinguiram as ordens dos móveis relativamente às substâncias separadas. Ora, apesar de às almas, depois da morte, não lhes serem atribuídos nenhuns corpos, de que sejam as formas ou motores determinados, são-lhes contudo, por uma certa congruência, atribuídos lugares determinados, conforme ao grau de dignidade delas. E nesses lugares estão elas como que colocadas, do modo por que seres incorpóreos podem ocupar um lugar, conforme mais ou menos próximos estão da substância primeira, Deus, a qual, por congruência, é atribuído o lugar superior, e a cuja sede a Escritura chama céu. Por onde, as almas perfeitamente participantes da divindade, no céu as colocamos; e as privadas dessa participação dizemos que lhes são destinados os lugares opostos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os seres incorpóreos não ocupam lugar do modo que nos é conhecido e habitual, como quando dizemos, em sentido próprio, que um corpo está num lugar. Ocupam lugar porém ao modo das substâncias espirituais, o que nós não podemos claramente compreender como é.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há duas espécies de conveniência ou semelhança. – Uma, por participação de determinada qualidade; assim os corpos quentes convêm entre si. Ora, nesse sentido não pode haver conveniência entre seres incorpóreos e lugares corpóreos. – Outra, por uma certa proporção; e nesse sentido a Escritura atribui ao espírito o que pertence ao corpo, como quando diz que Deus é sol, por ser o princípio da vida espiritual como Deus o é da vida do corpo. E, então, certa conveniência existe entre determinados modos de ser da alma e determinados lugares. Assim, há uma natural conveniência entre as almas espiritualmente iluminadas e os corpos luminosos; e entre as almas entenebrecidas pela culpa e os lugares tenebrosos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Uma alma separada nada recebe diretamente de um lugar material, ao modo por que os corpos recebem, que acham no seu lugar o princípio da sua conservação. Mas as almas, pelo fato mesmo de se saberem destinadas a determinados lugares, enchem-se de alegria ou de tristeza; daí o lhes redundar em pena ou em prêmio o lugar que lhes é atribuído.

Art. 2 — Se imediatamente depois da morte as almas são conduzidas ao céu ou ao inferno.

O segundo discute-se assim. – Parece que nenhuma alma é imediatamente conduzida, depois da morte, nem ao céu nem ao inferno.

1. – Pois, àquilo da Escritura – Ainda um pouco e não existirá o pecador – diz a Glosa: Os santos são libertados no fim do mundo; mas ainda não estarás, depois desta vida, onde estarão os santos, aos quais será dito – vinde, benditos de meu Pai. – Ora, esses santos estarão no céu. Portanto, os santos, depois desta vida, não subirão logo ao céu.

2. Demais. – Agostinho diz: No tempo decorrido entre a morte e a ressurreição final, as almas habitarão lugares secretos, no descanso ou no sofrimento, conforme ao mérito de cada uma. Ora, esses lugares secretos não podem entender-se como sendo o céu e o inferno, porque neles estarão as almas com os seus corpos, mesmo depois da ressurreição final; e assim em nada se distinguirão os tempos anteriores e os posteriores à ressurreição. Logo, não estarão nem no inferno nem no paraíso até o dia do juízo.

3. Demais. – Maior é a glória da alma que a dos corpos. Ora, a glória dos corpos será concedida a todos simultaneamente, de modo a ser maior a alegria de cada uma pela participação da alegria comum. Assim o dito do Apóstolo – Tendo disposto Deus alguma causa melhor a nosso favor – o comenta a Glosa: Para resultar maior, da comum alegria de todos, a alegria de cada um. Logo e com maior razão, convém diferir a glória das almas até o fim, para a gozarem todas simultaneamente.

4. Demais. – A pena e o prêmio, conferidos pela sentença do juiz, não devem preceder o juízo. Ora, o fogo do inferno e a alegria do paraíso serão dados a todos pela sentença de Cristo juiz, i. é, no juízo final, como o diz o Evangelho. Logo, antes do dia do juízo, ninguém subirá ao céu nem descerá ao inferno.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Se a nossa casa terrestre desta morada for desfeita, temos de Deus um edifício, casa não feita por mãos humanas, que durará sempre nos céus. Logo separada do corpo, terá a alma uma morada, que durará sempre nos céus.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Tenho desejo de ser desatado da carne e estar com Cristo. Baseado no que, assim argumenta Gregório: Logo, quem não duvida que Cristo esteja no céu, também não negará que nele esteja a alma de Paulo. Ora, não podemos negar que Cristo esta no céu, por ser artigo de fé. Logo, nem devemos duvidar sejam as almas dos santos levadas ao céu. E também sabemos que certas almas caem no inferno logo depois da morte, por aquilo do Evangelho: Morreu também o rico e foi sepultado no inferno.

SOLUÇÃO. – Assim como os corpos são dotados de peso ou de leveza, que os fazem entrar nos seus lugares, que é o fim do movimento deles, assim também tem as almas o seu mérito e o seu demérito, pelos quais alcançam o prêmio ou a pena, fins das ações delas. Por onde, assim como, a menos de um obstáculo, a gravidade ou a leveza faz os corpos imediatamente ocuparem o seu lugar, assim imediatamente as almas, dissoluto o vínculo da carne, que as prendia até a esta vida, recebem o prêmio ou a pena, se nada o impedir. p. ex., a consecução do prêmio a impediria o pecado venial, que deveria ser expiado antes, donde resultaria o retardamento do prêmio. Ora, conforme o prêmio ou a pena, que merece, à alma, logo depois de separada do corpo, lhe é atribuído o seu lugar. Ou é precipitada no inferno, ou sobe aos céus, salvo se o impedir algum reato, que diferirá a sua entrada no céu, até ser purificada. – E essa verdade tanto a confirmam manifestamente as autoridades da Escritura canônica, como os documentos dos santos Padres. O contrário deve ser tido como herético.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Glosa se elucida a si mesma. Pois, quando diz – Ainda não estarás onde estarão os santos – logo, como se explicando, acrescenta – i. é, não terás as vestes duplas que terão os santos na ressurreição.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Entre os outros receptáculos ocultos, de que fala Agostinho, também devemos contar o inferno e o paraíso, onde certas almas demoram, antes da ressurreição. Mas distingue entre o tempo anterior e o posterior à ressurreição. Porque, antes dela, aí estão sem corpo; depois, com corpo. E porque em certos receptáculos agora estão as almas, onde não estarão depois da ressurreição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os homens, pelos seus corpos, tem uma certa continuidade que os une uns aos outros; e por isso é verdade o dito da Escritura: De um só fez Deus todo o gênero humano. Ao passo que as almas as criou cada uma de per si. Por onde, não há tanta conveniência em os homens todos serem simultaneamente glorificados na alma, como em o serem simultaneamente no corpo. – Além disso, a glória do corpo não é essencial, como a da alma. Por isso, maior detrimento sofreriam os santos, tendo diferida a glória da alma, que a do corpo. Nem poderia esse detrimento da glória ser recompensado pela ampliação da alegria de cada um, participando da alegria comum.

RESPOSTA À QUARTA. – Gregório propõe a mesma objeção e a resolve. Se, diz, estão agora no céu as almas dos justos, que receberão no dia de juízo como retribuição pela sua justiça? E responde: A sua glória lhes exercerá porque agora não gozam senão da felicidade da alma; depois da ressurreição, porém, fruirão a do corpo, de modo que também gozarão na carne pelas dores e tormentos sofridos pelo Senhor. E o mesmo se diga dos condenados.

Art. 3 – Se as almas, que estão no céu ou no inferno, podem sair de lá.

O terceiro discute-se assim. – Parece que as almas, que estão no céu ou no inferno, de lá, não podem sair.

1. – Pois, Agostinho diz: Se as almas dos mortos cuidassem das cousas desta vida, minha piedosa mãe, para só dar este exemplo, nenhuma noite me abandonaria, ela que transpunha terras e mares para estar a meu lado. Donde conclui que as almas dos defuntos não se intrometem na vida humana. Ora, podiam fazê-la se pudessem sair das suas moradas. Logo, não podem delas sair.

2. Demais. – A Escritura diz: Que habite eu na casa do Senhor todos os dias da minha vida. E noutro lugar: Aquele que descer aos infernos não subirá. Logo, tanto os bons como os maus não sairão das suas moradas.

3. Demais. – Os lugares atribuídos às almas, depois da morte, o foram como prêmio ou castigo. Ora, depois da morte, não diminuirão nem o prêmio dos santos nem a pena dos condenados. Logo, não podem sair dos lugares que lhes foram atribuídos.

Mas, *em contrário*. – Diz Jerônimo a Vigilância: Pois, dizes que as almas dos Apóstolos e dos mártires, que tiveram como destino o seio de Abraão, o lugar de refrigério ou os que estão sob o olhar de Deus, não podem, mesmo querendo, vir ter aos seus túmulos, na terra. E assim impões leis a Deus, atas com vínculos os Apóstolos, que os prenderão até ao dia do juízo, sem poderem entrar no gozo do seu Senhor, a eles dos quais foi escrito – Seguem ao Cordeiro seja para onde for que vão. – Mas, se o Cordeiro está em toda parte, podemos crer que também os santos estarão com ele, achem-se onde se acharem. É portanto falso dizer que as almas dos mortos não podem sair das suas moradas.

2. Demais. – Jerônimo, no mesmo lugar, assim argumenta: Se o diabo e os demônios vagam por toda a terra, presentes em toda parte com incrível rapidez, os mártires não poderão, eles que derramaram o seu sangue, sair da arca do altar celeste? Donde se pode concluir que não só os bons, mas também os maus, lhes é possível sair dos lugares onde estão; pois, não sofrem maior condenação que os demônios que vagam por toda parte.

3. Demais. – O mesmo podemos provar com Gregório, quando narra de muitos mortos, que apareceram aos vivos.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos entender que uma alma saiu do inferno ou do paraíso. – Primeiro, absolutamente falando, de modo que saíam de um ou outro desses lugares, que deixará portanto de lhes ser a morada. Ora, assim, ninguém que tenha sido definitivamente destinado ao inferno ou ao céu, poderá dele sair, como mais adiante diremos. – Noutro sentido podemos entender a saída como temporária. E então devemos distinguir entre o que convém aos espíritos pela lei da sua natureza, e o que lhes convém pela ordem da divina providência. Pois, como diz Agostinho, uns são os limites das causas humanas, e outros os sinais do poder divino; uns são os fenômenos naturais e outros, os miraculosos.

Ora, segundo o curso natural das cousas, as almas separadas, uma vez nos lugares que lhes foram destinados, ficam completamente segregadas da convivência humana. Pois, pelo curso da natureza, os que ainda vivemos unidos ao corpo mortal não temos nenhum comércio imediato com as substâncias separadas, porque todos os nossos conhecimentos tem a sua origem nos sentidos. Ora, as almas dos mortos não poderiam sair das suas moradas senão para intervir nas cousas humanas.

Mas por disposição da divina providência, por vezes as almas separadas, saindo das suas moradas, apareceram à vista dos homens. Assim Agostinho conta, no livro referido, que o mártir Felix apareceu visivelmente aos cidadãos de Nola, quando esta cidade foi atacada pelos bárbaros. E também podemos crer tenha sido às vezes permitido aos condenados, para advertirem e aterram os homens, aparecerem aos vivos. Ou também para pedirem sufrágios, se se trata de almas do purgatório; ou por muitas outras razões aduzidas. Mas há entre os santos e os condenados a diferença, que os santos podem aparecer aos vivos quando quiserem, mas não os condenados. Pois, aqueles, enquanto ainda vivem neste mundo, recebem, pelos dons da graça gratuita, o poder de obrar curas e prodígios, maravilhas de que só o poder divino é capaz, e que não podem ser feitos por quem não recebeu os dons referidos. Assim também nenhum inconveniente há em, por virtude da glória, ser dada uma faculdade às almas dos santos, de modo a poderem, quando quiserem, aparecer aos vivos milagrosamente. O que os condenados não podem senão quando lhes for permitido.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho, como se vê pela continuação do texto, fala segundo o curso comum da natureza. – Mas nem daí se segue, mesmo admitindo que os mortos possam aparecer aos vivos quando quiserem, que o façam tantas vezes quantas apareciam enquanto ainda viviam unidos ao corpo. Porque, uma vez separados do corpo, ou se conformam absolutamente com a vontade divina, de modo que aparecer aos vivos não lhes será possível senão enquanto pareça conveniente por disposição divina; ou ficarão de tal modo oprimidos pela pena, que, muito mais abismados estarão na sua miséria, que pressurosos de aparecer aos vivos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As autoridades citadas querem dizer que ninguém pode, absolutamente falando, sair do paraíso nem do inferno; não porém que não o possam temporariamente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como do sobredito se colhe, o lugar atribuído a uma alma lhe redunde em pena ou em prêmio, por ficar ela cheia de alegria ou de tristeza, pelo fato de estar em tal lugar. E essa alegria ou essa dor, pelo fato de lhe serem atribuídos esses lugares, acompanham a alma, mesmo quando saia deles. Assim, o pontífice a quem foi dada a honra de sentar-se na cátedra da sua Igreja, não se lhe diminui a glória, quando da cátedra se levanta, pois, embora deixe então de estar sentado nela, nem por isso deixará esse lugar de lhe ser destinado.

Mas devemos também responder às **OBJEÇÕES** contrárias.

RESPOSTA À PRIMEIRA DELAS. – Jerônimo se refere aos Apóstolos e aos mártires, pensando no acréscimo de poder que lhes dá a glória, e não no que lhes convém como resultante da sua natureza mesma. E quando diz que estão em toda parte, não quer significar que estejam simultaneamente em vários lugares ou em toda parte, mas que podem estar onde quiserem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não há símil entre os demônios e os anjos, e as almas dos santos e dos condenados. Os anjos bons ou maus tem como função presidir ao destino dos homens, guardando-os ou tentando-os. O que não se pode dizer das almas humanas. Contudo, pelo poder que lhes resulta da glória, podem as almas dos santos estar onde quiserem. Tal o que quer dizer Jerônimo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora possam as almas dos santos ou dos condenados estar presentes onde aparecem, não devemos contudo crer que isso sempre se dê. Pois, às vezes essas aparições se realizam; quer durante o sono ou durante a vigília, por obra dos bons ou maus espíritos, para instrução ou ilusão dos vivos. Assim como também às vezes os vivos aparecem a nos dizerem muitas cousas em sonho, embora se saiba que não estão presentes, do que Agostinho apresenta muitos exemplos.

Art. 4 – Se o limbo do inferno é o mesmo que o seio de Abraão.

O quarto discute-se assim. – Parece que o limbo do inferno não é o mesmo que o seio de Abraão.

1. – Pois, diz Agostinho: Ainda não encontrei tomada em bom sentido a palavra inferno, na Escritura. Ora, a expressão – seio de Abraão – é tomada em bom sentido. Por isso Agostinho acrescenta: Ninguém poderia aceitar a opinião, que não se deve tomar em bom sentido o seio de Abraão, e aquele descanso para onde foi levado pelos anjos o pobre Lázaro. Logo, o seio de Abraão não é o mesmo que o limbo do inferno.

2. Demais. – Os que estão no inferno não vêem a Deus. Ora, no seio de Abraão se vê a Deus. Assim Agostinho, falando de Nebridio, diz: Entenda-se o que se quiser pelo seio de Abraão, lá vive o meu Nebridio. E mais adiante: Já não dá ouvidos às minhas palavras, mas aproxima os lábios do seu espírito à fonte da tua verdade; e sorve a longos tragos a tua sabedoria – eternamente feliz. Logo, o seio de Abraão não é o mesmo que o limbo do inferno.

3. Demais. – A Igreja não reza para ninguém ser levado ao inferno. Ora, reza para que os anjos levem para o seio de Abraão as almas dos defuntos. Logo, parece que o seio de Abraão não é o mesmo que o limbo.

Mas, *em contrário*. – Seio de Abraão se chama ao lugar para onde foi conduzido o mendigo Lázaro. Ora, ele foi levado ao inferno; pois, àquilo da Escritura – Onde há casa estabelecida para todo vivente – diz a Glosa: O inferno era a casa de todos os vivos, antes da vinda de Cristo. Logo, o seio de Abraão é o mesmo que o limbo.

2. Demais. – Jacó dizia a seus filhos: Levareis com essa dor a minha velhice ao inferno. Logo, Jacó sabia que, morrendo, iria ao inferno. E assim, pela mesma razão, Abraão foi transferido, pela morte, ao inferno.

SOLUÇÃO. – As almas humanas, depois da morte, não podem alcançar o descanso senão pelo mérito da fé: porquanto é necessário que o que se chega a Deus creia que há Deus. Ora, o primeiro exemplo da crença foi dado aos homens por Abraão, o primeiro que se separou da sociedade dos infiéis e recebeu um especial sinal da fé. Por isso, aquele repouso dado aos homens depois da morte se chama seio de Abraão, como está claro em Agostinho. Ora, as almas dos santos não tiveram em todos os tempos,

depois da morte, o mesmo repouso. Pois, depois do advento de Cristo, gozam do pleno descanso, fruindo da visão divina. Antes do advento de Cristo, porém, tinham certo repouso, pela imunidade da pena, mas não tinham a quietude dos desejos, que dá a consecução do fim. Por isso, o estado dos santos, antes do advento de Cristo, pode ser considerado pelo que tinham de descanso, e assim se chama seio de Abraão; ou quanto ao que de descanso lhe faltava, e então se chama limbo do interno. Por onde, o limbo do inferno e o seio de Abraão eram, antes do advento de Cristo, a mesma coisa, accidental e não essencialmente falando. Por isso, nada impede, depois do advento de Cristo, existir um seio de Abraão absolutamente diverso do limbo; porque cousas unidas por acidente podem separar-se.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pelo que tinha de bom, o estado dos santos Patriarcas era chamado seio de Abraão. Mas, pela sua deficiência, era denominado inferno. Assim, nem o seio de Abraão é tomado em mau sentido, nem em bom o inferno, embora de certo modo sejam a mesma coisa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como o lugar do repouso dos santos Patriarcas, antes do advento de Cristo, se chamava seio de Abraão, assim depois desse advento, mas em sentido diverso. Pois, como antes do advento de Cristo, o descanso dos santos era incompleto, a mesma coisa significavam o inferno e o seio de Abraão, porque aí não se via a Deus. Mas como depois do advento de Cristo o descanso dos santos é completo, pois vêem a Deus, esse lugar de descanso se chama seio de Abraão, e não mais inferno. E a esse seio de Abraão a Igreja reza para os fiéis serem conduzidos.

DONDE SE DEDUZ A RESPOSTA À TERCEIRA OBJEÇÃO. – E assim também deve entender-se a Glosa àquilo do Evangelho – Sucedeu morrer este mendigo, etc. – que diz: O seio de Abraão é o lugar do repouso dos bem-aventurados, dos quais é o reino dos céus.

Art. 5 — Se o limbo é o mesmo que o inferno dos condenados.

O quinto discute-se assim. — Parece que o limbo não é o mesmo que o inferno dos condenados.

1. - Pois, conforme a Escritura, Cristo foi a mordedura do inferno, mas não no destruiu, porque de lá retirou um certo número de almas, mas não todas. Ora, não teria sido chamado a mordedura do inferno, se os que livrou não fossem apenas uma parte da multidão das almas lá encarceradas. Mas, como os que livrou estavam encerrados no limbo, estavam também no inferno. Logo, o limbo é o mesmo que o inferno, ou parte deste.

2. Demais. — No Símbolo se diz, que Cristo desceu ao inferno. Ora, só desceu ao limbo dos Patriarcas. Logo, o limbo dos Patriarcas é o mesmo que o inferno.

3. Demais. — A Escritura diz: Tudo o que me pertence descerá ao mais profundo do inferno. Ora, Job sendo justo e santo, desceu ao limbo. Logo, o limbo é o mesmo que o mais profundo do inferno.

Mas, *em contrário*. — Nenhuma redenção há no inferno. Ora, os santos Patriarcas foram redimidos do inferno. Logo, o limbo não é o mesmo que o inferno.

2. Demais. — Agostinho diz: Não vejo como possamos crer que o descanso, em que entrou Lázaro fosse no inferno. Ora, a alma de Lázaro desceu ao limbo. Logo, o limbo não é o mesmo que o inferno.

SOLUÇÃO. — A dupla luz podemos considerar as moradas das almas depois da morte: na sua situação ou na qualidade dos lugares, i. é, se há lugares onde as almas recebam penas ou prêmios. — Considerado, pois, o limbo dos Patriarcas e o inferno, quanto à qualidade de esses lugares, não há dúvida sobre a

diversidade deles. Quer porque no inferno existe a pena sensível, que não existia no limbo dos Patriarcas; quer também por ser eterna a pena do inferno, ao passo que no limbo dos santos Patriarcas estavam encerrados apenas temporariamente. – Consideradas porém as situações desses lugares, é provável que são um mesmo lugar, ou quase contíguos, o inferno e o limbo; havendo uma parte superior do inferno chamada limbo dos Patriarcas. Pois, os que estão no inferno sofrem penas diversas conforme a diversidade das suas culpas. Assim, conforme a gravidade dos pecados que cometeram, assim o lugar do inferno mais ou menos obscuro e profundo onde são encarcerados os condenados. Por onde, os santos Patriarcas, cuja culpabilidade era mínima, ocupavam lugar mais elevado e menos tenebroso do que o de todos os condenados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No sentido da identidade de lugares, do inferno e do limbo, é que a Escritura diz, que Cristo foi a mordedura do inferno e a ele desceu, para retirar do limbo os Patriarcas.

DONDE SE DEDUZ A RESPOSTA À SEGUNDA OBJEÇÃO.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Job não desceu ao inferno dos condenados, mas ao limbo dos Patriarcas. E esse é chamado um lugar profundíssimo, não relativamente aos lugares onde se cumprem penas, mas em comparação com os outros, no sentido em que uma mesma denominação inclui todos os lugares onde se cumprem penas. – Ou podemos responder com Agostinho, quando diz, a respeito de Jacó: Quando Jacó dizia a seus filhos – Entristecereis a minha velhice com uma dor que me levará aos infernos – temia não viesse uma dor excessiva a lhe perturbar a alma, a ponto de, perdendo o descanso dos santos, cair no inferno dos pecadores. No mesmo sentido podemos entender as palavras de Job, que seriam, antes, palavras de quem teme do que de quem afirma.

Art. 6 — Se o limbo dos meninos é o mesmo limbo dos Patriarcas.

O sexto discute-se assim. – Parece que o limbo dos meninos é o mesmo limbo dos Patriarcas.

1. – Pois, a pena deve responder à culpa. Ora, pela mesma culpa estavam encerrados no limbo os Patriarcas e os meninos, i. é, pela culpa original. Logo, devem ambos sofrer a pena no mesmo lugar.
2. Demais. – Agostinho diz: Mui branda é a pena dos meninos, mortos com o só pecado original. Ora, nenhuma pena era mais branda que a sofrida pelos santos Patriarcas. Logo, ambos sofrem suas penas no mesmo lugar.

Mas, *em contrário*. – Assim como ao pecado atual é devida uma pena temporal no purgatório, e eterna no inferno, assim também ao pecado original é devida uma pena temporal no limbo dos Patriarcas, e eterna no limbo dos meninos. Se, pois, inferno e purgatório não são idênticos, parece que idênticos também não são o limbo dos meninos e o dos Patriarcas.

SOLUÇÃO. – O limbo dos Patriarcas e o dos meninos sem nenhuma dúvida diferem, quanto à qualidade do prêmio ou da pena. Pois, os meninos não tem nenhuma esperança da vida eterna, que tinham os Patriarcas no limbo, nos quais também refulgia o lume da fé e o da graça. Mas, quanto à situação, podemos crer com probabilidade que esses lugares eram idênticos; salvo que o limbo dos Patriarcas estava em lugar mais elevado que o dos meninos, como dissemos a respeito do limbo e do inferno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Quanto à culpa original, os Patriarcas e os meninos não se achavam nas mesmas condições. Pois, os Patriarcas expiavam a culpa do pecado original como culpa pessoal; mas como culpa da natureza, constituía o pecado original um obstáculo aos Patriarcas para

entrarem no céu, por não estar ainda completamente expiada. Ao passo que constituía um obstáculo à glória eterna, para os meninos, por lhes ser uma culpa tanto pessoal como da natureza. Daí o serem atribuídos a uns e a outros lugares diversos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho se refere às penas incorridas por uma culpa pessoal; e essa a sofrem brandíssima todos os culpados apenas do pecado original. Ainda mais branda, porém, é a pena de aqueles impedidos de gozar a glória, não por culpa pessoal, mas por uma falha da natureza; e nesse sentido, a dilação mesma da glória é considerada pena.

Art. 7 — Se se devem distinguir os tantos receptáculos quantos os referidos.

O sétimo discute-se assim. – Parece que não se devem distinguir tantos receptáculos quantos os referidos.

1. — Pois, os receptáculos atribuídos às almas, devem ser tantos, por causa do pecado, quantos por causa do mérito. Ora, em razão do mérito, só um receptáculo lhes é atribuído o paraíso. Logo, também um só lhes deve ser atribuído, em razão dos pecados.

2. Demais. — Os receptáculos atribuídos à alma depois da morte o são em virtude do mérito ou do demérito. Ora, um só é o lugar onde merecem ou desmerecem. Logo, só um receptáculo lhes deve ser assinalado depois da morte.

3. Demais. — Os lugares onde se expiam as penas devem corresponder às culpas cometidas. Ora, só há três espécies de culpa — a original, a venial e a mortal. Logo, não deve haver mais de três receptáculos onde se sofram as penas.

Mas, *em contrário*. — Parece que os receptáculos devem ser muito mais que os assinalados. Pois, este ar caliginoso é o cárcere dos demônios, como lemos na Escritura. E contudo não é computado entre os cinco receptáculos, assinalados por certos. Logo, os receptáculos são mais de cinco.

2. Demais. — Um é o paraíso terrestre e outro, o celeste. Ora, certos, depois desta vida foram transferidos do paraíso terrestre, como narra a Escritura, de Enoch e de Elias. Logo, não estando o paraíso terrestre enumerado entre os cinco receptáculos, parece que eles são mais de cinco.

3. Demais. — A cada estado de pecadores deve corresponder um lugar onde expiem as penas. Ora, a quem morrer maculado só pelo pecado original e pelo venial, não lhe foi assinalado nenhum receptáculo próprio. Pois, no paraíso não poderia entrar, por estar privado da graça. Pela mesma razão, nem no limbo dos meninos, onde não sofrem nenhuma pena sensível, devida contudo a quem morre em pecado venial. Semelhantemente, nem no purgatório, onde não há senão pena temporal; ora, no caso vertente, é devida uma pena perpétua. Enfim, também não no inferno dos condenados, porque não morreu em estado de pecado mortal atual. Logo, um sexto receptáculo lhe deve ser atribuído.

4. Demais. — O grau dos prêmios e das penas varia conforme as diferenças das culpas e dos méritos. Ora, infinitos são os graus dos méritos e das culpas. Logo, devem-se distinguir infinitos receptáculos, onde as almas serão punidas ou premiadas depois da morte.

5. Demais. — As vezes as almas são punidas nos lugares onde pecaram, como o diz Gregório. Ora, pecaram no lugar onde habitamos. Logo, este lugar também deve ser computado entre os receptáculos, e tanto mais quanto certos são punidos neste mundo pelos seus pecados, como disse o Mestre.

6. Demais. – Certos, apesar de mortos em estado de graça, devem ainda sofrer uma pena, por terem alguns pecados veniais. Ao contrário, outros, apesar de mortos em pecado mortal, merecem contudo um prêmio por boas ações que praticaram. Ora, aos mortos em graça, mas em estado de pecado venial, lhes é atribuído o purgatório, receptáculo onde são punidos, antes de alcançarem o prêmio. Logo e pela mesma razão, mas inversamente, o mesmo se deve dar com os mortos em pecado mortal, mas que praticaram certas boas obras.

7. Demais. – Assim como os Patriarcas tiveram diferida a plenitude da glória da alma até ao advento de Cristo, assim o mesmo se dá hoje com os que vão para o céu, quanto à glória do corpo. Logo, assim como se distingue o receptáculo dos santos Patriarcas, antes da vinda de Cristo, daquele onde atualmente habitam, assim deve este último ser distinto daquele onde devem ser recebidos depois da ressurreição.

SOLUÇÃO. – O receptáculo das almas varia conforme o estado delas. Assim, a alma unida ao corpo mortal vive em estado de merecer; mas quando ela se separa do corpo, entra em estado de receber a recompensa ou o castigo, conforme o mereceu. Logo, depois da morte, ou está em estado de receber o prêmio final ou de ser privada dele. Se não de receber a retribuição final, de dois modos pode sê-la. Ou pelo bem, e então entra no paraíso; ou pelo mal e então cai no inferno, se a culpa é atual, ou no limbo dos meninos, se é original. Se porém o seu estado é tal que impede alcançar a retribuição final, ou será por culpa pessoal, e então irá para o purgatório, onde as almas ficam detidas sem poder alcançar logo o prêmio, por causa de pecados que cometeram; ou por defeito da natureza, e então irá para o limbo dos Patriarcas, onde estes estavam impedidos de alcançar a glória, por causa do reato da natureza humana, que ainda não podiam expiar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O bem só de um modo existe, ao passo que o mal é multifário, como diz Dionísio e o Filósofo. Por isso, não há inconveniente em ser um o lugar onde se frui a felicidade, e outro onde se cumprem as penas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O estado de merecer e desmerecer são um só, pois, no mesmo estado podemos merecer e desmerecer. Por isso a todos os que se acham nesse estado devem ter o mesmo lugar. Mas as almas, que recebem o prêmio pelo que mereceram, estão em estados diversos. Logo, o símil não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela culpa original pode um ser punido duplamente, como do sobredito se colhe: em razão da pessoa, ou em razão só da natureza. Por isso a tal culpa corresponde um duplo limbo.

RESPOSTA À QUARTA. – O ar caliginoso que nos rodeia, não é atribuído aos demônios como lugar onde recebam a paga do que merecem, mas para o exercício da função a que são destinados, que é nos exercer na luta pelo bem. Por isso, esse lugar não é enumerado entre os receptáculos de que ora tratamos; pois, o lugar que propriamente lhes compete é o fogo do inferno, como o ensina o Evangelho.

RESPOSTA À QUINTA. – O paraíso terrestre pertence, antes, ao estado do homem viandante que ao estado terminal onde recebe a paga do merecido. Por isso não é contado entre os receptáculos de que agora tratamos.

RESPOSTA À SEXTA. – A hipótese do argumento é impossível. Mas se fosse possível, esses tais seriam punidos no inferno eternamente. Pois, se o pecado venial é punido temporalmente no purgatório, é por causa da graça que o acompanha. Mas se se acrescentasse à culpabilidade do pecado mortal, que não é acompanhado de nenhuma graça, seria punido no inferno com a pena eterna. Ora, aquele que

supusermos culpado do pecado original e do pecado venial não teria a graça; seria portanto eternamente punido no inferno.

RESPOSTA À SÉTIMA. – A diversidade de graus nas penas ou nos prêmios não diversifica os estados, e é pela diversidade deles que se distinguem os receptáculos.

RESPOSTA À OITAVA. – Embora as almas separadas sejam às vezes punidas neste mundo que habitamos, não se pode daí concluir seja este o lugar próprio para aqui cumprirem as suas penas; o que só para nossa instrução se dá; a fim de, vendo-lh'as, abstenhamo-nos das culpas. – Quanto às almas ainda unidas ao corpo, neste mundo punidas pelos seus pecados, não vêem ao caso; pois essa pena não as põe fora do estado de merecer ou desmerecer. Ora, agora tratamos dos receptáculos atribuídos à alma depois que já não estão mais no estado de merecer ou desmerecer.

RESPOSTA À NONA. – Não há mal que não vá de mistura com algum bem, mas o sumo bem exclui toda mistura de mal. Por onde, só podem entrar no gozo da felicidade, que é o sumo bem, os que foram purificados de todo mal. Por isso é necessário haver um lugar onde se purifiquem, se ainda não estavam perfeitamente puros ao sair da vida. Mas os que foram precipitados no inferno não são destituídos de todo bem. Portanto, não colhe o símil; porque os que estão no inferno podem receber o prêmio das suas boas obras, enquanto o bem que praticaram contribui para lhes mitigar as penas.

RESPOSTA À DÉCIMA. – Na glória da alma consiste o prêmio essencial; a glória do corpo porém, que lhe redonda da alma, consiste toda e quase originalmente, na da alma. Portanto, a privação da glória desta diversifica os estados, mas não a privação da glória do corpo. Por isso também o mesmo lugar – o céu empíreo – é atribuído às almas dos santos separadas do corpo e às unidas a corpos gloriosos. Mas as almas dos Patriarcas, antes de receberem a glória da alma, não deviam ter a mesma morada que tiveram depois.

Questão 70: Da qualidade da alma separada do corpo, e da pena do fogo corpóreo, que lhe é infligida.

Em seguida devemos tratar da qualidade geral da alma separada do corpo, e da pena do fogo corpóreo que lhe é infligida.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se na alma separada subsistem as potências sensitivas.

O primeiro discute-se assim. — Parece que na alma separada subsistem as potências sensitivas.

1. - Pois, Agostinho diz: A alma, ao separar-se do corpo, leva tudo consigo — os sentidos, a imaginação, a razão, o intelecto, a inteligência, o concupiscível e o irascível. Ora, os sentidos e a imaginação, a potência irascível e a concupiscível são potências da alma. Logo, na alma separada subsistem as potências sensitivas.

2. Demais. — Agostinho diz: cremos que só o homem tem alma substancial, que continua a viver separado do corpo e conserva vivazes os sentidos e o engenho. Logo, a alma separada do corpo conserva as suas potências sensitivas.

3. Demais. — As potências da alma ou nela existem substancialmente, como certos dizem, ou pelo menos são propriedades naturais dela. Ora, o que existe essencialmente num ser não pode separar-se dele; nem é possível um sujeito perder as suas propriedades naturais. Logo, não pode a alma, separada do corpo, perder nenhuma das suas potências.

4. Demais. — Não tem a sua total integridade o ser a que falta uma parte. Ora, as potências da alma se consideram partes dela. Se, pois, a alma perder, depois de separada do corpo, alguma das suas partes, não subsistirá na sua integridade, depois da morte. O que é inadmissível.

5. Demais. — As potências da alma concorrem mais para o mérito, do que o corpo; este é apenas o instrumento da ação, ao passo que a alma é o princípio do agir. Ora, necessariamente, há de o corpo ser premiado junto com a alma, pois com ela cooperou para o mérito. Logo e com muito maior razão, hão de as potências da alma ser premiadas simultaneamente com ela. Portanto, não nas perde a alma separada.

6. Demais. — Se a alma, separada do corpo, perde a potência sensitiva, há de por força essa faculdade ser reduzida ao nada; pois, não se pode dizer que se resolva numa determinada matéria, porque não tem matéria nenhuma como parte de si. Ora, o ser totalmente reduzido ao nada não pode voltar à existência, de modo a vir a ser numericamente o mesmo que antes. Logo, a alma não terá, na ressurreição, a mesma potência sensitiva que antes tinha. Ora, segundo o Filósofo, assim está a alma para o corpo como as potências da alma para as partes do corpo — tal a vista, para os olhos. Mas, não sendo a alma, que voltará a unir-se ao corpo, numericamente a mesma de antes, o homem não será já o mesmo numericamente, que antes fora. Portanto, já não teria os mesmos olhos que teve, se a potência visual não é a mesma de antes. — Pela mesma razão, parte nenhuma ressurgirá numericamente a mesma. Por consequência, o homem ressurrecto não será, na sua totalidade, o mesmo de antes. Logo, não é possível a alma separada perder as suas potências sensitivas.

7. Demais. — Se as potências sensitivas desaparecessem com a disparição do corpo, também deviam, enfraquecendo-se ele, enfraquecerem-se. Ora, tal não se dá; pois, como ensina Aristóteles, se um velho

recobrasse a vista de um moço, enxergaria absolutamente como este. Logo, nem com a disparição do corpo hão de desaparecer as potências sensitivas.

Mas, *em contrário*, Agostinho diz: Só de duas substâncias consta o homem – alma e corpo; a alma racional e o corpo sensível. Ora, as potências sensitivas pertencem ao corpo. Logo, desaparecido o corpo, já não subsistem na alma as potências sensitivas.

2. Demais. – O Filósofo, tratando da separação da alma, diz: Quanto a saber se alguma coisa subsiste depois da dissolução do composto, devemos examiná-lo. Pois, para certos seres nada a isso se opõe. A alma, p. ex., esta nesse caso; não a alma inteira, mas o intelecto, porque para a alma inteira isso é talvez impassível. Donde se conclui que a alma não se separa totalmente do corpo, mas só as potências da alma intelectiva, não as da sensitiva ou vegetativa.

3. Demais. – O Filósofo diz, falando do intelecto: O intelecto se separa do corpo como o incorruptível, do corruptível. Quanto às outras partes da alma, é claro pelo que dissemos, que não são separáveis, como afirmam certos. Logo, as potências sensitivas não subsistem na alma separada.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria variam as opiniões. Assim, uns, julgando estarem todas as potências na alma, ao modo por que o calor está no corpo, ensinam que a alma, separada do corpo, leva consigo todas as suas potências. Pois, se alguma lhe faltasse, ficaria necessariamente alterada nas suas propriedades naturais que, enquanto subsiste o seu sujeito, não podem variar. – Mas essa opinião é falsa. Pois, sendo em virtude da potência, que dizemos agirem ou sofrerem os seres dela dotados; e, sendo o mesmo ser o que pode agir e sofrer a ação, resulta necessariamente que a potência há de pertencer ao sujeito, que é agente ou paciente. Por isso o Filósofo diz, que a potência pertence ao mesmo ser a que pertence a ação. Ora, como é manifesto, certas operações, de que as potências da alma são os princípios, não procedem dela, propriamente falando, mas do composto; pois, não se exercem senão mediante o corpo, como ver, ouvir e semelhantes. Por onde e necessariamente, essas potências tem no composto o seu sujeito; mas procedem da alma como do princípio influente, assim como a forma é o princípio das propriedades do composto. Outras operações porém a alma as exerce sem a mediação de nenhum órgão corpóreo, como compreender, raciocinar e querer. Por onde, sendo tais atos próprios da alma, as potências, que são os princípios delas, pertencerão à alma não só como o princípio, mas ainda como o sujeito delas. Ora, permanecendo o sujeito próprio, necessariamente hão de subsistir a paixões próprias dele; e desaparecido ele, também estas desaparecerão. Portanto e necessariamente, aquelas potências que não precisam, para agir, de usar de um órgão corpóreo, hão de subsistir na alma separada. Ao contrário, aquelas que só se exercem mediante tal órgão, desaparecerão com a disparição do corpo. E tais são todas as potências pertencentes à alma sensível e vegetativa.

Por isso certos distinguem duas potências da alma sensível. Umas são atos dos órgãos, afluem da alma para o corpo, e essas desaparecem com ele. Outras, origens das primeiras, tem sua sede na alma, fazem-na tornar o corpo capaz de ver, de ouvir e de atos semelhantes; e essas potências originais subsistem na alma separada. – Mas esta opinião é inadmissível. Porque a alma é, pela sua essência mesma, e não mediante quaisquer potências, a origem das potências, que são os atos dos órgãos; assim como qualquer forma, por isso mesmo que pela sua essência informa a matéria, é a origem das propriedades naturalmente resultantes do composto. Portanto, se devêssemos admitir na alma outras potências, mediante as quais as que dão aos órgãos a sua perfeição de fluíssem da essência dela, pela mesma razão devíamos admitir ainda outras, mediante as quais da essência da alma de fluíssem essas potências médias, e assim ao infinito. Se, pois, devemos parar em algum ponto, melhor será pararmos no primeiro.

Por isso outros dizem, que as potências sensitivas e as outras semelhantes não subsistem na alma separada, a não ser ao modo pelo qual os principiaos subsistem nos seus princípios como na raiz. Pois, a alma separada conserva o poder de influir de novo nas outras potências, se de novo vier a unir-se ao corpo; nem é necessário seja esse poder nada de acrescentado à essência, como se disse. E essa opinião é mais racional.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras citadas de Agostinho devem entender-se como significando, que a alma leva consigo e atualmente certas dessas potências, a saber, a inteligência e o intelecto; outras, radicalmente, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os sentidos que acompanham a alma, não são os sentidos externos atuais, mas os internos, pertencentes à parte intelectiva; pois, o intelecto às vezes é chamado sentido, como vemos em Basílio e no Filósofo. – Ou, se o entendermos dos sentidos externos, devemos responder o mesmo que à primeira objeção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Como do sobredito resulta, as potências sensitivas não estão para a alma como as paixões naturais para o seu sujeito, mas como para a sua origem. Por isso a objeção não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – As potências da alma não se consideram como partes integrantes dela senão como partes potenciais. Ora, a natureza da alma como um todo é tal, que a virtude do todo se acha integralmente numa das partes e incompleta, nas outras. Assim, a virtude da alma está toda na potência intelectiva, e parcialmente nas outras potências. Por onde, como na alma separada permanecem as potências da parte intelectiva, íntegra continuará ela e não diminuída, embora as potências sensitivas não permaneçam em ato, assim como o poder do rei fica diminuído, se morre o preposto dele participante.

RESPOSTA À QUINTA. – O corpo contribui para o mérito, como parte essencial do homem que merece. Ora, assim, não cooperam as potências sensitivas, por pertencerem ao gênero dos acidentes. Logo, o símil não colhe.

RESPOSTA À SEXTA. – As potências sensitivas da alma não se consideram atos dos órgãos, como formas essenciais deles, independentes da alma, a que pertencem; mas são atos deles pelos aperfeiçoar para as suas operações próprias, assim como o calor é ato do fogo que lhe dá o poder de aquecer. Por onde, assim como o fogo permanece numericamente o mesmo, embora se lhe mudasse numericamente o calor; e como uma água fria permanece a mesma, embora a sua frigidez não se restabeleça na sua identidade anterior, depois de ter sido aquecida, assim também numericamente os mesmos continuarão os órgãos, depois da ressurreição, embora outras venham a lhes ser as faculdades.

RESPOSTA À SÉTIMA. – No lugar citado o Filósofo se refere a essas potências, enquanto subsistem na alma como na sua raiz. O que resulta claro das suas palavras: A velhice não consiste no que a alma sofra, mesmo que sofre o corpo. Portanto, nem por enfraquecer-se o corpo hão de também enfraquecer-se as potências da alma.

Art. 2 — Se na alma separada subsistem também os atos das potências sensitivas.

O segundo discute-se assim. — Parece que na alma separada subsistem também os atos das potências sensitivas.

1. — Pois, diz Agostinho: A alma separada do corpo é susceptível de felicidade e de pena, segundo o seu mérito, mediante a imaginação, concupiscível e o irascível. Ora, a imaginação, concupiscível e o irascível são potências sensitivas. Logo, a alma separada pode ser afetada nas suas potências sensitivas e portanto, depois da morte, nela subsistem os atos dessas faculdades.

2. Demais. — Agostinho diz, que não sente o corpo, mas a alma por meio dele. E ainda: Certas sensações tem a alma, como o temor e outras, independentes do corpo e, portanto, sem a mediação dele. Ora, o que convém à alma separada do corpo pode nela subsistir no estado de separação. Logo, a alma pode sentir atualmente.

3. Demais. — Ver as semelhanças dos objetos, como as vemos no sono, só pode sê-la por uma visão imaginária, cuja sede é a parte sensitiva. Ora, ver essas semelhanças dos corpos, como se dá no sono, a alma separada o pode. Por isso diz Agostinho: Se a alma tem a semelhança do seu corpo, como vários o narraram, quando o corpo está deitado num leito de dores, a ponto de exalar o último suspiro e privado de toda sensibilidade, não vejo porque não teria dele a imagem a alma totalmente separada pela morte. Ora, não podemos compreender que a alma conserve a imagem do corpo, senão pela visão material. Por isso Agostinho disse antes, dos que jazem sem sentidos: Conservam uma certa imagem do seu corpo pela qual podem transportar-se para lugares afastados e sentirem as mesmas sensações como se vissem as causas. Logo, a alma separada pode exercer os atos das potências sensitivas.

4. Demais. — A memória é uma potência da parte sensitiva, como o prova Aristóteles. Ora, as almas separadas terão a lembrança atual do que fizeram neste mundo. Assim ao rico que se banqueteara diz o Evangelho: Lembra-te que recebeste os teus bens em tua vida. Logo, a alma separada exercerá os atos da potência.

5. Demais. — Segundo o Filósofo, o irascível e o concupiscível pertencem à parte sensitiva. Ora, o irascível e o concupiscível são as sedes da alegria e da tristeza, do amor e do ódio, do temor e da esperança e de outros afetos, que a fé nos autoriza a atribuir às almas separadas. Logo, as almas separadas não ficarão privadas dos atos das potências sensitivas.

Mas, *em contrário*. — O que é comum à alma e ao corpo não pode permanecer na alma separada. Ora, todas as operações das potências sensitivas são comuns à alma e ao corpo; o que se conclui do fato de nenhuma potência sensitiva poder exercer os seus atos senão mediante um órgão corpóreo. Logo, a alma separada estará privada dos atos das potências sensitivas.

2. Demais. — O Filósofo diz, que desaparecido o corpo, a alma não pode mais lembrar-se nem amar. E o mesmo se dará com todos os outros atos das potências sensitivas. Logo, não pode a alma separada exercer qualquer ato das potências sensitivas.

SOLUÇÃO. — Certos distinguem um duplo ato das potências sensitivas: os externos, que a alma exerce mediante o corpo e não subsistem na alma separada; e os internos, que a alma exerce por si mesma e existirão nela quando separada do corpo. Essa opinião parece provir da doutrina de Platão, que ensinava estar a alma unida ao corpo como uma substância perfeita em nada dependente dele, como um motor está unido ao móvel; e prova disso é a metempsicose, que admitia. Mas como, na sua

opinião, só o movido move, dizia, para não proceder ao infinito, que o motor primeiro a si mesmo se move, e ensinava que a alma se movia a si própria. Há assim dois movimentos na alma: O pelo que a si mesmo se move e o pelo qual move o corpo. Assim a alma exerce, p. ex., o ato da visão, primeiro em si mesma, enquanto se move; e segundo, num órgão corpóreo, enquanto move o corpo.

Mas o Filósofo refuta essa opinião, mostrando que a alma não se move a si mesma, e que de nenhum modo é movida por atos tais como ver, sentir e outros; e que esses atos são movimentos só do composto. Donde devemos concluir, que os atos das potências sensitivas de nenhum modo subsistem na alma separada, senão talvez como na sua raiz remota.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Certos negam seja essa obra de Agostinho, e pensam ter sido composta por um Cisterciense, que a compilou com palavras de Agostinho, acrescentando algo de seu. Por isso o que nele se diz não constitui autoridade. – Mas se tal autoridade lhe deva ser atribuída, é nosso sentir que não devemos entender as palavras citadas como significando, que a alma separada exerce atos pela imaginação e pelas outras potências sensíveis, como pertencentes a essas potências. Mas no sentido em que os atos operados por ela no corpo, com o auxílio da imaginação e das potências sensíveis, esses mesmos a afetam, para seu bem ou para seu mal, na vida futura. De modo que essas faculdades sensitivas, como a imaginação, não produzem as sensações da alma, senão só as obras corpóreas que as merecem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O dizer Agostinho que a alma sente mediante o corpo, não significa que o ato de sentir seja peculiar à alma isoladamente, mas que pertence ao composto em razão da alma, pelo mesmo modo de falar com que dizemos que o calor aquece. Quanto ao que acrescenta, que a alma sente certas cousas, como o temor e outras, devemos entendê-lo sem o movimento exterior do corpo, que acompanha os atos próprios dos sentidos; pois, o temor e paixões semelhantes não se exercem sem ser acompanhados do movimento do corpo. Ou podemos dizer que Agostinho fala segundo a opinião dos Platônicos, que assim o ensinavam, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No lugar citado Agostinho antes procura do que afirma a verdade, como o faz em, quase todo o livro. Pois, é claro que não se dá com a alma do adormecido o mesmo que com a alma separada. A alma do adormecido se serve do órgão da imaginação onde se imprimem as imagens dos corpos, o que não se pode dizer da alma separada. – Ou devemos responder que as imagens das cousas estão na alma pelas potências sensitiva, imaginativa e intelectiva, conforme a maior ou menor abstração da matéria e das condições materiais. Mas a comparação de Agostinho colhe quanto ao seguinte: assim como as imagens das cousas corpóreas estão na alma de quem sonha ou se separa do corpo em imaginação, assim estão também na alma separada por um conceito intelectual, mas não por ato da imaginação.

RESPOSTA À QUARTA. – Como diz o Mestre das sentenças, a memória pode ser tomada em duplo sentido. Ora, como potência da parte sensitiva, tendo então por objeto os fatos passados, E nesta acepção a alma separada não será susceptível de memória. Por isso diz o Filósofo que, desaparecido o corpo, a alma não é capaz de lembrar-se. – Noutro sentido, a memória é tomada como parte da imaginação, e pertencente à potência intelectiva; i. é, enquanto abstrai de toda diferença de tempo, não se referindo só aos fatos passados, mas também aos presentes e aos futuros, como diz Agostinho. E neste sentido, na alma separada pode existir a memória.

RESPOSTA À QUINTA. – O amor, a alegria, a tristeza e paixões semelhantes são susceptíveis de duplo sentido. – Ora, são paixões do apetite sensitivo. E então não podem existir na alma separada; pois, neste sentido implicam um determinado movimento do coração. – Ora são tomados como atos da vontade,

que residem na parte intelectual, E então existirão na alma separada; assim como também o prazer, que de certo modo é uma paixão da parte sensitiva, tomando-o em outro sentido o Filósofo o atribui a Deus, quando diz que Deus se compraz numa deleitação simples.

Art. 3 — Se a alma separada pode sofrer a ação do fogo corpóreo.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a alma separada não pode sofrer a ação do fogo corpóreo.

1. — Pois, Agostinho diz: Não são cousas corpóreas, mas semelhantes às corpóreas as que afetam, para bem ou mal delas, as almas separadas do corpo. Logo, a alma separada não pode ser punida pelo fogo material.

2. Demais. — Agostinho, no mesmo livro diz, que o agente é sempre mais nobre que o paciente. Ora, é impossível um corpo mais nobre que a alma separada. Logo, não pode ela sofrer a ação de nenhum corpo.

3. Demais. — Segundo o Filósofo e segundo Boécio, só podem ser ativos e passivos uns em relação aos outros os seres que comunicam pela matéria. Ora, a alma e o fogo corpóreo não comunicam pela matéria, porque não há nada de material comum entre os seres espirituais e os corpóreos. Por isso não podem transformar-se uns nos outros. Logo, a alma separada não pode sofrer nada do fogo corpóreo.

4. Demais. — Tudo o que sofre uma ação recebe alguma coisa do agente. Se, pois, a alma sofrer a ação do fogo corpóreo, dele receberá alguma coisa. Ora, tudo o que um ser recebe de outro ao seu modo o recebe. Logo, o que a alma receber, do fogo, nela não existirá materialmente, mas espiritualmente. Ora, formas das causas existentes na alma espiritualmente constituem perfeições dela. Logo, admitindo-se que a alma pode sofrer uma ação fogo corpóreo, não o será para sua pena, mas, antes, para a sua perfeição.

5. Demais. — Se se disser que a alma punida pelo fogo só pelo ver, como parece ser a opinião de Gregório, objeta-se *em contrário*. — Pois, se alma vê o fogo do inferno, não no poderá ver senão por uma visão intelectual, porque não tem órgãos por onde se exerça a visão sensitiva ou a imaginativa. Ora, a visão intelectual não pode ser causa de tristeza, porque ao prazer da contemplação nenhuma tristeza contrária, segundo o Filósofo. Logo, por essa visão a alma não será punida.

6. Demais. — Se se disser que a alma sofre a ação do fogo material, por ficar encerrada nele como o está no corpo, enquanto vivo unida a este, objeta-se *em contrário*. — Pois, a alma enquanto unida ao corpo está encerrada nele porque dela e do corpo resulta uma unidade, como da matéria e da forma. Ora, a alma não será a forma desse fogo corpóreo. Logo, não poderá, ao modo sobredito ser nele encerrada.

7. Demais. — Todo agente material age por contato. Ora, nenhum contato pode haver entre o fogo corpóreo e a alma, pois contato só pode existir entre corpos cujas extremidades se tocam. Logo, a alma não pode sofrer a ação de um tal fogo.

8. Demais. — Um agente instrumental não pode atuar sobre os corpos afastados senão atuando sobre os que estão no meio; e assim pode agir numa determinada distância proporcionada à sua virtude. Ora, as almas, ou pelo menos os demônios, que se acham nas mesmas condições, podem achar-se fora do lugar inferno, e às vezes aparecem aos homens neste mundo. Mas nem por isso ficam imunes da pena; pois, assim como a glória dos santos nunca se interrompe, assim também não a pena dos demônios condenados. Ora, não vemos que o fogo do inferno se faça sentir em todos lugares intermediários que separam os demônios, da sua eterna morada. Nem além disso é crível que um elemento de natureza

corpórea tenha tão grande energia, que possa alcançar uma tão grande distância. Logo, as penas sofridas pelas almas condenadas não são causadas por nenhum fogo corpóreo.

Mas, *em contrário*. – O mesmo se dá com as almas separadas e com os demônios, quanto a sofrerem a ação de um fogo corpóreo. Ora, os demônios sofrem a ação dele, pois são punidos pelo fogo onde serão precipitados os corpos dos condenados depois da ressurreição, fogo que há de ser de natureza corpórea, como se conclui da sentença do Senhor: Apartai-vos de mim, malditos, para o jogo eterno, que está aparelhado para o demônio e para os seus anjos. Logo, também as almas separadas podem sofrer a ação do fogo corpóreo.

2. Demais. – A pena deve corresponder à culpa. Ora, pela culpa a alma, arrastada pela gravidade da concupiscência, sujeitou-se ao corpo. Logo, é justo que, como pena, sofra a ação de um agente corpóreo.

3. Demais. – Mais íntima é a união entre a forma e a matéria do que entre o agente e o paciente. Ora, a diversidade da natureza espiritual e corporal não impede seja a alma a forma do corpo. Logo, também não impede que possa sofrer a ação de um agente material.

SOLUÇÃO. – Suposto que o fogo do inferno não seja simplesmente metafórico nem imaginário, mas um verdadeiro fogo material, é forçoso admitir que a alma sofrerá as penas desse fogo. Pois, segundo as palavras do Senhor, esse fogo está aparelhado para o demônio e para os seus anjos. Ora, estes são incorpóreos, como a alma. Mas, como pode a alma sofrer a ação de tal fogo, é variamente explicado.

Assim, certos ensinaram que já o simples fato de a alma ver o fogo implica em sofrer-lhe a ação. Por isso Gregório diz: Por isso mesmo que a alma vê o jogo, já lhe sofre a ação. – Mas esta explicação é insuficiente. Porque a visão de qualquer objeto constitui por si mesma uma perfeição do agente que vê. Por isso não pode o fogo, só enquanto visto, constituir uma pena para quem o vê. Pode porém, por acidente, ser o fogo, simplesmente visto, uma causa de punição e de dor, enquanto apreendido como nocivo. Por onde e necessariamente, para esse fogo poder causar à alma um sofrimento, não basta que ela o veja, mas deve ainda ter um certo contato com ele.

Por isso outros disseram, que embora um fogo material não possa queimar a alma, contudo esta o apreende como nocivo para si; e dessa apreensão lhe resulta o temor e a dor, de modo a cumprir-se o dito da Escritura: Ali tremerão de medo onde não havia que teme?. Donde o dizer Gregório, que a alma é realmente queimada pelo só fato de se ver queimar. – Mas também esta explicação não é suficiente. Porque então, a alma sofreria a ação do fogo, não realmente, mas só como apreensão. Pois, embora, como diz Agostinho, uma falsa imaginação possa ser causa de tristeza ou de dor reais, contudo não se pode dizer que esse sofrimento assim imaginário provenha de um agente real, senão só da imagem da realidade concebida. Além disso, esse modo de sofrer mais diferiria de um sofrimento real, que o causado por visões imaginárias; porque seria este derivado de imagens verdadeiras de objetos, se concebidas pela alma, ao passo que o primeiro resultaria de falsas concepções que alma em si enganosamente formou. – Além disso, não é provável que as almas separadas ou os demônios, dotados de subtileza de engenho, pensassem que um fogo material lhes pudesse causar mal, se nenhum sofrimento dele recebessem.

Por isso ensinam outros ser forçoso admitir que a alma sofre realmente pelo fogo material. Donde o dizer também Gregório: podemos coligar, das expressões do Evangelho, que a alma arde, não só por ver o jogo, mas também por lhe experimentar a ação. E assim explicam como isso pode ser. Esse fogo material, dizem, pode ser considerado a dupla luz. Primeiro, como um ser corpóreo; e então não pode

exercer nenhuma ação sobre a alma. Segundo, como instrumento da vingança da justiça divina. Pois, a ordem da divina justiça exige que a alma que se apegou pelo pecado às causas materiais, também sofra a pena causada por elas. Ora, um instrumento age não só por virtude da própria natureza, mas também por virtude do agente principal. Não há portanto absurdo em esse fogo, atuando em virtude de um agente espiritual, produzir o seu efeito no homem ou no demônio, ao modo por que também explicamos a santificação da alma pelos sacramentos.

Mas também esta opinião é insuficiente. Porque todo instrumento, quando funciona como tal, tem uma ação própria e conatural sobre o ser que a sofre, além daquela que exerce por influência do agente principal. E até mesmo, quando exerce a sua ação própria, há de também necessariamente exercer a segunda. Assim a água, lavando o corpo no batismo, santifica a alma; e a serra, cortando a madeira, produz a forma da casa. Por onde, é forçoso atribuir ao fogo uma certa ação sobre a alma, que lhe seja conatural a ele, para ser instrumento da justiça divina vingadora dos pecados.

Devemos, pois, pensar que um corpo não pode agir naturalmente sobre o espírito, nem se lhe opor ou gravá-la de qualquer maneira, senão enquanto o espírito está de algum modo unido ao corpo; assim, como diz a Escritura, o corpo que se corrompe, jaz pesada a alma. Ora, um espírito pode estar unido ao corpo, de dois modos. – Primeiro, como a forma à matéria, donde resulte uma completa unidade. E assim o espírito está unido ao corpo e o vivifica, sendo também de algum modo gravado por ele, Ora, neste sentido, o espírito do homem ou do demônio não está unido ao fogo material. – Segundo, como o motor ao móvel, ou como o localizado ao lugar, modo por que os seres incorpóreos ocupam um lugar. E neste sentido, os espíritos incorpóreos criados são circunscritos pelo lugar, de modo que estando em um não estarão em outro. Embora, pois, um ser corpóreo, pela sua natureza mesma, circunscreva num lugar o espírito incorpóreo, não pode contudo, por essa natureza, reter o espírito incorpóreo, preso a um lugar, de modo ligado a este que não possa ocupar outro: porque um espírito não ocupa nenhum lugar, tão naturalmente que fique a ele ligado. O fogo corpóreo porém, enquanto instrumento da justiça divina vindicante, recebe a propriedade especial de ligar o espírito. E assim lhe constitui uma pena, impedindo-lhe obedecer à sua vontade própria, de modo a não poder agir quando quer e como quer.

Tal a explicação que oferece Gregório. Assim, expondo como a alma pode arder por ação do fogo, diz: Desde que a própria verdade nos ensina, que o mau rico é condenado ao fogo do inferno, que homem sábio ousaria negar que as almas dos réprobos são presas das chamas? E isso mesmo ensina Juliano, segundo o refere o Mestre: Se o nosso espírito incorpóreo esta unido ao corpo, enquanto vivemos, porque não poderá depois da morte sofrer a ação de um fogo corpóreo? E Agostinho também diz, que como na condição humana a alma esta unida ao corpo, sendo-lhe assim o princípio da vida, embora seja ela espiritual e ele material; e dessa união resulte o seu veemente amor pelo corpo, assim esta ligada ao fogo, de modo a lhe sofrer a pena, e dessa união concebe um verdadeiro horror.

Assim, pois, reduzindo todas essas explicações a uma só, a fim de compreendermos perfeitamente como a alma pode sofrer a ação de um fogo material, dizemos o seguinte: Ao fogo, por natureza, pode-se-lhe unir o espírito incorpóreo, como o localizado com o lugar. Mas enquanto instrumento da justiça divina, pode de certo modo retê-lo ligado; e assim a alma será cruciada pelo fogo vendo-se como lhe é nocivo. Por isso Gregório passa em revista todas essas explicações, como se vê dos seus lugares supracitados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho se exprime como indagando. Por isso, noutra lugar se exprime como quem resolve, conforme do sobredito se colhe. – Ou devemos responder que Agostinho entende que as causas imediatas de dor ou de tristeza para a alma são causas espirituais; pois, não sofreria se não apreendesse o fogo como capaz de lhe causar dano. Assim, o fogo apreendido

como doloroso é a causa próxima do tormento, e o fogo material exterior à alma é a causa remota desse mesmo tormento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a alma, em si mesma considerada, seja de natureza mais nobre que o fogo, de certo modo porém o fogo, enquanto instrumento da justiça divina, é mais nobre que ela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O Filósofo e Boécio se referem aquela ação pela qual o paciente se transforma em a natureza do agente. Ora, tal não é a ação do fogo sobre a alma. Por isso objeção não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – O fogo que age sobre a alma, não a modo de agente influente, mas retendo-a presa, como do sobre dito resulta. Por isso a objeção não vem a propósito.

RESPOSTA À QUINTA. – Para a visão intelectual, nenhuma pena pode resultar de um objeto visto; pois, nenhum objeto visto pode como tal, ser contrário ao intelecto. Tratando-se porém da visão corpórea, um objeto, pela ação mesma que exerce sobre os olhos, de modo a ser visto, pode fazer mal à vista, acidentalmente, destruindo a harmonia do órgão. Com tudo, a visão intelectual pode ser causa de pena quando apreendemos como nociva a causa vista não por causar qualquer dor só pelo fato de ser vista, mas de qualquer outro modo. Ora, neste sentido, a alma sofre pela só vista do fogo.

RESPOSTA À SEXTA. – O símile não é total, mas parcial, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Embora não haja contato corpóreo entre a alma e o corpo, há contudo entre ambos um certo contato espiritual. Assim como o motor do céu, sendo espiritual move o céu por um contato espiritual com ele ao modo por que se diz que um objeto contristante nos toca, conforme o ensina Aristóteles. E este modo de contato basta para agir.

RESPOSTA À OITAVA. – Os espíritos condenados nunca saem do inferno senão por divina permissão, para instrução ou exercício dos eleitos. Mas onde quer que estejam, fora do inferno, sempre tem à vista o fogo como pena que lhes foi aparelhada. Por onde, sendo essa visão uma causa imediata de sofrimento, conforme se disse, estejam onde estiverem, são sempre atormentados pelo fogo do inferno. Assim como os presos, mesmo quando fora do cárcere, de certo modo lhe sofrem as agruras, vendo-se condenados a ele. Por isso, assim como a glória do eleitos não se lhes diminui, quanto ao prêmio essencial nem quanto ao accidental, mesmo que possam vir a sair do céu empíreo, o que de certo modo lhes redunde em glória, assim também em nada fica diminuída a pena dos condenados quando saem temporariamente do inferno para permissão divina. Tal o que diz a Glosa, aquilo da Escritura – Tisna a roda do nosso nascimento, etc.: O diabo, esteja onde estiver, sob o ar ou sob a terra, leva, consigo os tormentos das suas chamas. A objeção porém procederia se o fogo corpóreo fosse uma causa próxima de tormento para os espíritos, como o é para os corpos.

Questão 71: Dos sufrágios pelos mortos.

Em seguida devemos tratar dos sufrágios pelos mortos.

E nesta questão discutem-se quatorze artigos:

Art. 1 — Se os sufrágios feitos por um não podem aproveitar a outro.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os sufrágios feitos por um não podem aproveitar a outro.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Aquilo que semear o homem isso também colherá. Ora, se um pudesse colher fruto dos sufrágios feitos por outro, colheria do que outros semearam. Logo, dos sufrágios feitos por outros ninguém poderá colher fruto para si.

2. Demais. — A justiça de Deus pertence dar a cada um conforme os seus méritos. Onde o dizer a Escritura: Tu retribuirás a cada um segundo as suas obras. Ora, é impossível a justiça de Deus falhar. Logo, é impossível aproveitar-se um das obras feitas por outros.

3. Demais. — Pela mesma razão é uma obra meritória digna de louvor; i. é, por ser voluntária. Ora, pelas obras de um não será louvado outro. Logo, nem a obra de um pode ser meritória e frutuosa para outro.

4. Demais. — À justiça divina pertence igualmente retribuir o bem pelo bem e o mal pelo mal. Ora, ninguém é punido pelos maus atos de outrem; antes, como diz a Escritura, a alma que pecar, essa morrerá. Logo, não pode um aproveitar-se das boas obras de outrem.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eu sou participante de todos os que te temem, etc.

2. Demais. — Todos os fiéis, unidos pela caridade, são membros do corpo único da Igreja. Ora, os membros mutuamente se ajudam. Logo, pode um aproveitar-se dos méritos de outro.

SOLUÇÃO. — Os nossos atos podem ter dupla finalidade: fazer-nos adquirir um estado, como quando alcançamos o estado da beatitude pelas nossas obras meritórias; segundo, alcançarmos um estado subsequente, como quando por um ato merecemos um prêmio accidental ou a diminuição da pena. Ora, ambas essas finalidades um ato pode conseguir de dois modos — por via de mérito ou por via de oração. A diferença entre essas duas vias está em que o mérito se funda na justiça, ao passo que quem ora impetra o pedido, fundado na só liberalidade daquele a quem ora.

Donde devemos concluir, que as obras de um de nenhum modo podem aproveitar a outro para conseguir um estado, por via de mérito; p. ex., para, pelos meus atos, merecer outro a vida eterna. Porque a felicidade da glória é dada segundo a capacidade de quem a recebe; pois, cada qual se dispõe pelos seus atos e não pelos atos alheios, referindo-me à disposição que torna digno de um prêmio. Mas por via de oração, mesmo para alcançar um estado, as obras de um podem, durante esta vida, aproveitar a outrem; assim, quando pedimos para outro a graça inicial. Ora, como a impetração da oração se funda na liberalidade de Deus, a quem oramos, essa impetração pode abranger tudo o que ordenadamente depender do poder divino.

Quanto porém ao subsequente ou acessório a um determinado estado, as obras de um podem aproveitar a outro, não só por via da oração mas também por via do mérito. E isso de dois modos pode ser. — Ou por comunicarem as obras de todos numa raiz comum, que nas obras meritórias é a caridade. E portanto todos os mutuamente ligados pela caridade tiram proveito recíproco das suas obras mútuas, contudo, segundo a capacidade do estado de cada um, pois, mesmo na pátria cada qual se regozijará

pelas obras dos outros. É tal o artigo da fé chamado da comunhão dos santos. – De outro modo, pela intenção do autor das obras, pois certas são especialmente feitas para aproveitarem a outro. Por isso tais obras de certa maneira pertencem àqueles por quem são feitas, quase a eles atribuídas por quem as fez. Por onde, podem lhes valer para cumprir uma satisfação, ou a causa semelhante que lhes não mude o estado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A messe aludida é a consecução da vida eterna, como nos diz o Evangelho: E o que colhe ajunta para a vida eterna. Ora, a felicidade da vida eterna a ninguém é dada senão pelas suas obras próprias. Porque embora impetrem para que outro alcance a vida eterna, isso porém não poderá nunca ser feito senão mediante obras próprias dele; i. é, enquanto que, pelas preces de um a graça é dada a outro: pela qual merecerá a vida eterna.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As obras feitas em benefício de outrem deste se tornam. Do mesmo modo, obras de quem constitui comigo uma unidade de certo modo me pertencem. Por onde, não colide com a justiça divina, se um colhe os frutos de obras feitas por quem lhe está unido na caridade, ou das obras em seu benefício feitas por outro. Pois isto também a justiça humana o permite, que a satisfação de um aproveite a outro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Louvores a ninguém se dão senão pelo ato que praticou. Por isso o louvor é relativo a alguma causa, como diz Aristóteles. E como as obras de um não tornam nem mostram ninguém bem ou mal disposto para alguma causa, daí resulta que ninguém é louvado por obras alheias, senão acidentalmente, quando for de certo modo a causa dessas obras, por ter dado algum conselho ou auxílio, induzindo o autor delas a praticá-las ou de qualquer outro modo. Uma obra porém pode ser meritória para outrem, não só considerada a disposição deste, mas também quanto à alguma consequência da sua disposição ou do seu estado; como do sobredito se colhe.

RESPOSTA À QUARTA. – Privar alguém do que lhe é devido repugna diretamente à justiça. Mas, dar-lhe o que lhe não é devido, longe de ser contrário à justiça, ultrapassa-lhe os limites e constitui uma liberalidade. Ora, não podemos sofrer consequências do mal feito por outrem, senão sendo privado do nosso. Eis porque não pode um ser punido pelo pecado alheio, como pode aproveitar das boas ações de outrem.

Art. 2 — Se os defuntos podem ser socorridos pelas obras dos vivos.

O segundo discute-se assim. — Parece que os mortos não podem ser socorridos pelas obras dos vivos.

1. - Pois, primeiro, pela razão dada pelo Apóstolo: importa que todos nós compareçamos diante do tribunal de Cristo, para que cada um receba o galardão segundo o que tem feito, estando no próprio corpo. Logo, pelo que fizemos depois da morte, quando a nossa alma estiver separada do corpo, mais obras nenhuma poderão nos aproveitar.

2. Demais. — O mesmo resulta de outro lugar da Escritura: Bem-aventurados os mortos que morrem no Senhor, porque as obras deles os seguem.

3. Demais. — Tirar vantagem das obras só é possível aos que vivemos viandantes neste mundo. Ora, depois da morte, já não são os homens viandantes, pois deles se entende o dito da Escritura: Por todas as partes fechou o meu caminho e não posso passar. Logo, os mortos não podem ser socorridos pelos sufrágios de ninguém.

4. Demais. – Ninguém pode tirar proveito das obras de outrem, se nenhuma comunicação houver entre ambos. Ora, nenhuma comunicação há entre os mortos e os vivos, segundo o Filósofo. Logo, os sufrágios dos vivos não aproveitam aos mortos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: É um santo e saudável pensamento orar pelos mortos, para que sejam, livres dos seus pecados. Ora, isto não seria útil se não lhes aproveitasse. Logo, os sufrágios dos vivos aproveitam aos mortos.

2. Demais. – Agostinho diz: Não é pequena a autoridade da Igreja, que se manifesta no costume de ter o seu lugar também o sufrágio pelos mortos, entre as preces que o sacerdote eleva a Deus nos seus altares. Costume esse que nasceu com os Apóstolos, conforme o ensina Damasceno quando diz: Instruídos nos divinos mistérios, os discípulos do Salvador e os apóstolos sancionaram o uso de fazer, no meio do tremendo sacrifício, a comemoração dos fiéis adormecidos no Senhor. O mesmo se lê em Dionísio, quando relembra o rito da primitiva Igreja, de orar pelos mortos, e onde diz que os sufrágios dos vivos aproveitam aos mortos. O que, pois, devemos crer sem nenhuma dúvida.

SOLUÇÃO. – A caridade, vínculo que une os membros da Igreja, abrange não só os vivos, mas também os que morrem no amor. Ora, a caridade, que é a vida da alma, como a alma é a vida do corpo, não acaba; conforme aquilo do Apóstolo: A caridade nunca jamais há de acabar. Semelhantemente, também os mortos vivem na memória dos vivos; tanto a intenção destes pode tê-los como objeto. Por onde, os sufrágios dos vivos por duas razões aproveitam aos mortos, como aos próprios vivos: pela união da caridade e pela intenção a eles aplicada. Não devemos porém crer, que os sufrágios dos vivos lhes aproveitem por poder fazê-las passar do estado de miséria para o de felicidade ou inversamente. Mas contribuem para lhes diminuir a pena ou situações tais, que não lhes altere o estado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Nesta vida merecemos que os sufrágios dos fiéis nos aproveitem, na outra. Por onde, o que na vida futura nos aproveitará será o que tivermos feito quando a nossa alma estava unida ao corpo. – Ou devemos responder, com João Damasceno, no sermão referido, que o lugar citado deve entender-se da retribuição a ser dada no juízo final, que será a da eterna glória ou da eterna miséria, quando cada qual receberá só o que pelas obras desta vida mereceu. Mas, até lá, poderá a alma ser socorrida pelos sufrágios dos vivos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A autoridade citada se refere expressamente à sequelas da eterna retribuição, como se vê das palavras anteriores.

– Bem aventurados os mortos, etc. – Ou devemos responder que as obras pelos defuntos feitas também de certo modo lhes pertencem, como se disse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora as almas depois da morte não mais sejam viandantes, contudo e de certo modo, ainda o são por ainda estarem privadas do galardão eterno. Por isso e absolutamente falando, o caminho lhes está fechado por todas as partes, a ponto de não mais poderem, seja por que obras forem, passar de um estado de miséria para o de felicidade; mas não está fechada a ponto de não poderem, na sua detenção, longe da retribuição final, ser socorridas pelas obras dos vivos, pois, a esta luz, são ainda viandantes.

RESPOSTA À QUARTA. – A comunicação nas obras civis, a que o Filósofo se refere, não pode existir entre mortos e vivos, porque os mortos estão fora da vida civil. Podem contudo comunicar com os vivos nas obras da vida espiritual, fundada no amor de Deus, que vivifica as almas dos mortos.

Art. 3 — Se os sufrágios feitos pelos pecadores aproveitam aos mortos.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os sufrágios feitos pelos pecadores não aproveitam aos mortos.

1. — Pois, como diz o Evangelho, Deus não escuta aos pecadores. Ora, se as orações deles aproveitassem àqueles por quem oram, seriam escutados de Deus. Logo, os sufrágios feitos por eles não aproveitam aos mortos.

2. Demais. — Gregório diz: O intercessor que desagrada aumenta as iras de um espírito irritado. Ora, todo pecador desagrada a Deus. Logo, pelos sufrágios dos pecadores Deus não se dobra à misericórdia. Portanto, tais sufrágios não aproveitam.

3. Demais. — As obras feitas por alguém mais aproveitam ao seu autor que a outrem. Ora, o pecador, com as suas obras, nada merece para si mesmo. Logo e com maior razão, não podem elas aproveitar a outrem.

4. Demais. — Toda obra meritória há de ser vivificada, i. é, informada pela caridade. Ora, as obras feitas pelos pecadores são mortas. Logo, não podem os defuntos, por quem forem feitas, tirar delas nenhum proveito.

Mas, *em contrário*, ninguém pode saber com certeza se outrem está em pecado ou em graça.

Se portanto, só aproveitassem os sufrágios feitos pelos que estão em graça, não poderíamos saber a quem pedíssemos sufrágios pelos nossos defuntos. E assim muitos se absteriam de sufragar as almas dos mortos.

2. Demais. — Como diz Agostinho, os mortos são socorridos pelos sufrágios dos vivos, na medida em que, durante a vida, mereceram sê-lo, depois da morte. Logo, o valor dos sufrágios depende da condição de aqueles por quem são feitos. Portanto, não importa, segundo parece, por quem sejam feitos — por bons ou por maus.

SOLUÇÃO. — Duas cousas podemos considerar nos sufrágios feitos pelos maus.

Primeiro, a obra mesma praticada (*opus operatum*), como o sacrifício do altar. Ora, os nossos sacramentos tem uma eficácia própria, independente da qualidade do consagrante, e a realizam sejam quais forem os ministros. E por aqui os sufrágios feitos pelos maus aproveitam aos mortos. Segundo, a ação do agente (*opus operantis*). E então devemos distinguir. Pois, o ato de um pecador, que faz sufrágios, pode ser considerado, de um modo, como obra própria dele. Nesse caso, de maneira nenhuma pode ser meritória, nem para si nem para outrem. De outro modo, enquanto esse ato pertence a outrem. O que de duas maneiras pode dar-se. — Primeiro, quando o pecador, que faz os sufrágios, representa, como sacerdote, a pessoa da Igreja universal; assim, quando reza na igreja, no ofício pelos mortos. E como se entende que quem age, em lugar de outrem, no nome deste o faz e o representa, conforme está claro em Dionísio, daí resulta que os sufrágios de um tal sacerdote, embora pecador, aproveitam aos defuntos. — Segundo, quando o agente procede como instrumento de outrem; ora, a obra do instrumento pertence, antes, ao agente principal. Por onde, embora quem age como instrumento de outrem, possa não estar em condições de merecer, a sua ação pode contudo ser meritória em razão do agente principal. Assim, se um escravo em estado de pecado praticasse obras de misericórdia por ordem de seu senhor, que tem a caridade. Portanto, quem, morrendo em estado de caridade, mandasse que se lhe fizessem sufrágios, esses lhe aproveitariam embora aqueles que os

façam estejam em pecado. Mais valeriam porém se tivessem caridade, porque então essas obras seriam meritórias dos dois lados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As orações feitas pelos pecadores podem não lhes pertencer a eles, mas a outros. E então é digna de ser escutada por Deus. – Contudo, também às vezes Deus ouve os pecadores: quando pedem o que é do seu agrado. Pois, Deus dá os seus bens, não só aos justos, mas também aos pecadores, como lemos no Evangelho; não porém por mérito deles, mas pela sua clemência. Por isso, ao lugar citado do Apóstolo – Deus não escuta aos pecadores – diz a Glosa, que ele aí fala como ungido e não como gozando da visão

plena.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a oração do pecador não seja ouvida, por vir de um intercessor que desagrada, contudo Deus pode aceitá-la em razão de outrem, de quem o pecador faz às vezes ou em nome de quem pede.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fato de o pecador não tirar nenhuma vantagem, fazendo tais sufrágios, resulta de não ser capaz desse proveito, por causa de uma indisposição sua. Mas isso não impede possa deles valer-se, de algum modo, estando em boa disposição para tal, como dissemos.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora a obra do pecador, como tal, não seja viva, pode sê-lo porém enquanto pertencente a outrem, como dissemos. Mas como as objeções em sentido contrário concluem que não importa quem faz os sufrágios – se um bom ou um mau – por isso também devemos lhes responder a elas.

Por onde, **RESPOSTA À QUINTA.** – Embora ninguém possa com certeza saber se outrem está ou não na graça de Deus, podemos porém julgá-lo com probabilidade pelos atos externos. Pois, a árvore se conhece pelos seus frutos, como diz o Evangelho.

RESPOSTA À SEXTA. – Para os sufrágios aproveitarem a alguém é necessário a capacidade para se valer deles, pela parte de aqueles por quem são feitos; e esta a alma a adquiriu pelas obras que durante esta vida praticou. E é nesse sentido que escreve Agostinho. Mas nem por isso deixa de ser necessária a qualidade da obra, que deve aproveitar. O que porém não depende daquele por quem é feita, mas antes de quem o faz, quer executando a ordem alheia, quer mandando.

Art. 4 — Se os sufrágios feitos pelos vivos aos mortos aproveitam a quem os faz.

O quarto discute-se assim. – Parece que os sufrágios feitos pelos vivos aos mortos não aproveitam a quem os faz.

1. – Pois, quem pagasse a dívida de outrem não ficaria liberado, segundo a justiça humana, da sua dívida própria. Portanto, o fato de alguém, fazendo sufrágios, satisfazer pelo débito alheio, não o libera do seu débito próprio.

2. Demais. – Todos devemos fazer os nossos atos de melhor modo possível. Ora, é melhor socorrer a dois que a um só. Se, portanto, quem sufraga os mortos fica liberado do seu débito próprio, pelos livrar dos deles, parece que nunca deveríamos satisfazer por nós, mas sempre por outrem.

3. Demais. — Se uma satisfação aproveitasse igualmente por outrem, por quem é dada, e ao próprio autor dela, por igual razão valeria também para um terceiro por quem também fosse feita; e igualmente a um quarto e assim por diante. Logo, por uma só satisfação poderia um satisfazer por todos. O que é absurdo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A minha oração dava voltas no meu seio. Logo e pela mesma razão, os sufrágios feitos por outrem aproveitam-lhe.

2. Demais. — Damasceno diz: Como quem quer ungir um enfermo, com um unguento ou um óleo santo, primeiro participa ele próprio da unção para depois ungir o doente, assim também quem ora pela salvação do próximo é útil primeiro a si mesmo e depois ao próximo. E assim fica provado o que afirmamos.

SOLUÇÃO. — Os sufrágios feitos por outrem podem ser considerados a dupla luz. — Primeiro, como expiativos da pena a modo de recompensa implicada na satisfação. E então os sufrágios, considerados como de quem os faz, absolve do débito da pena aquele por quem foram feitos, sem absolverem ela pena própria o autor deles. Porque nessa compensação leva-se em conta a igualdade da justiça. Ora, uma obra justa satisfatória pode adequar-se a um reato, sem se adequar a outro. Mas, os reatos de dois pecados exigem maior satisfação que o reato de um só. — A outra luz, podem os sufrágios ser considerados enquanto meritórios para a vida eterna, e isso eles o são enquanto radicados na caridade. E então aproveitam não só aquele por quem são feitos, mas sobretudo a quem os fez.

DONDE A RESPOSTA ÀS OBJEÇÕES. — Pois, as primeiras se fundam na obra dos sufrágios enquanto satisfatória; e as outras enquanto obra meritória.

Art. 5 — Se os sufrágios aproveitam aos que estão no inferno.

O quinto discute-se assim. — Parece que os sufrágios aproveitam aos que estão no inferno.

1. - Pois, diz a Escritura: Eles acharam debaixo das túnicas dos mortos na batalha algumas das oferendas consagradas aos ídolos, que a lei proíbe aos Judeus. E pouco depois acrescenta: Judas, tendo ajuntado uma coleta, mandou doze mil dracmas de prata a Jerusalém para serem oferecidas em sacrifício pelos pecados dos mortos. Ora, sabemos que pecaram aqueles mortalmente, procedendo contra a lei; que, além disso, morreram em pecado mortal e, portanto, caíram no inferno. Logo, aos que estão no inferno os sufrágios aproveitam.

2. Demais. — O Mestre cita as seguintes palavras de Agostinho: Aqueles a quem aproveitam os sufrágios, ou é para a remissão plena dos pecados ou para se lhes tornar mais suportável a condenação. Ora, condenados são só os do inferno. Logo, também a eles aproveitam os sufrágios.

3. Demais. — Dionísio diz: Se as orações dos justos aproveitam já nesta vida. quanto mais depois da morte não aliviarão as almas merecedoras desse socorro? Donde se pode concluir que os sufrágios mais aproveitam aos mortos que aos vivos. Ora, aos vivos lhes aproveitam mesmo em estado de pecado mortal; pois todos os dias a Igreja ora para os pecadores se converterem a Deus. Logo, também aos mortos em pecado mortal os sufrágios aproveitam.

4. Demais. — Nas Vidas dos Padres do deserto se lê e também o refere Damasceno, que Macário, tendo encontrado num caminho o crânio de um defunto, procurou saber, depois de feita oração, de quem fosse essa cabeça. E essa respondeu que fora de um sacerdote gentio condenado ao inferno, que

contudo confessou ter-lhe aproveitado a oração de Macário, a si e a outros. Logo, os sufrágios da Igreja aproveitam mesmo aos que estão no inferno.

5. Demais. - No mesmo sermão Damasceno narra que Gregório, estando a orar por Trajano, ouviu uma voz do céu que lhe anunciava: Ouvi a tua voz e concedo o perdão a Trajano. E disso, conforme o afirma Damasceno, testemunha é todo o oriente e o ocidente. Ora, sabemos que estava no inferno Trajano, causador da morte cruel de muitos mártires, como refere no mesmo lugar Damasceno. Logo, os sufrágios da Igreja valem mesmo aos que estão no inferno.

Mas, *em contrário*, Dionísio: O Sumo Sacerdote não ora pelos impuros, porque, se o fizesse encontraria a ordem divina. E o comentador diz, no mesmo lugar, que o Sumo Sacerdote não pede o perdão dos pecadores condenados, porque sua oração não lhes aproveitaria. Logo, os sufrágios não valem aos que estão no inferno.

2. Demais. – Gregório diz: A mesma causa pela qual não se orará; então, i. é, depois do dia de juízo, pelos condenados ao fogo eterno é a pela qual não rezamos agora pelo diabo e pelos seus anjos condenados ao eterno suplício. E ainda pela mesma causa não oram os santos, nesta vida, pelos infiéis e ímpios defuntos; por temerem não seja vão o mérito das suas orações, aos olhos do Justo Juiz, por aqueles que de certo já sabem condenados ao eterno suplício.

3. Demais. – O Mestre cita as seguintes palavras de Agostinho: Os mortos sem a fé ativa pelo amor e sem os sacramentos, a esse é em vão que a piedade filial os recomenda à misericórdia divina. Ora, tais são todos os condenados. Logo, os sufrágios não lhes aproveitam.

SOLUÇÃO. – Há três opiniões sobre a situação dos condenados ao inferno.

Uns dizem que, nesta matéria, devemos fazer uma dupla distinção. – Primeiro quanto ao tempo. E então opinam, que depois do dia de juízo, a nenhum dos condenados do inferno aproveitará qualquer sufrágio; a certos porém, antes desse dia, aproveitam os sufrágios da Igreja. – Segundo, quanto aos detidos no inferno. Dentre os quais uns, dizem, são a tal ponto maus que morreram sem fé e sem sacramento. E a esses os sufrágios da Igreja não aproveitam, pois não lhes pertenceram nem ao mérito nem ao número. Outros, porém, não são tão maus, pois fizeram parte da Igreja, tiveram fé, receberam os sacramentos e praticaram certas boas obras. E a esses os sufrágios da Igreja devem aproveitar.

Mas uma dúvida ocorre, que não deixava de os perturbar, consequência da opinião que professavam. E é que, sendo finita a intensidade das penas do inferno, embora de duração infinita, a multiplicação dos sufrágios haveria de eliminá-las de todo – erro de Orígenes.

E assim lançaram mão de muitos recursos para obviarem a essa inconsequência. Prepositivo, um deles, dizia que os sufrágios pelos condenados podem a ponto multiplicar-se, que fiquem de todo liberados da pena; não porém absolutamente falando, como ensinou Orígenes, mas só por um tempo, a saber, até o dia do juízo. E então as almas de novo unidas ao corpo, seriam precipitadas, sem esperança de perdão nas penas do inferno. – Mas esta opinião repugna à providência divina, que nada deixa desordenado. Ora, nenhuma culpa pode ser expiada, senão pela pena. Portanto, nenhuma pena pode ser perdoada antes de expiada a culpa. Ora, como a culpa dos condenados permanece inexpliada, de nenhum modo se lhes poderá ser relevada a pena.

Por isso os discípulos de Porretano recorreram a outro expediente, ensinando que os sufrágios fazem diminuir a pena do mesmo modo por que a divisão faz diminuir as linhas. Ora, estas, sendo finitas, contudo podem ser divididas ao infinito sem nunca se consumirem com a divisão, porque a subtração

que se lhes faz não é sempre da mesma quantidade, mas de uma quantidade proporcional. Assim, se primeiro se subtraísse a quarta parte do todo; depois a quarta parte dessa quarta parte; e ainda a quarta desta quarta, e assim por diante ao infinito. Do mesmo modo, ensinam, o primeiro sufrágio diminui uma parte alíquota da pena; o segundo diminui, da parte restante, uma outra, na mesma proporção. – Mas esta explicação é muito defeituosa. – Primeiro, porque a divisão infinita, de que é quantidade contínua é susceptível, não pode ser aplicada a uma quantidade espiritual. – Segundo, por não haver nenhuma razão por que o segundo sufrágio diminua menos a pena que o primeiro, desde que tem o mesmo valor. – Terceiro, porque uma pena não pode sofrer diminuição sem diminuir a culpa; nem ser eliminada, sem a eliminação desta. – Quarto, porque a divisão de uma linha chegara enfim a panes imperceptíveis, porque um corpo sensível mio é susceptível de divisão infinita. Donde resultaria que, depois de muitos sufrágios, a pena remanescente já não seria, pela sua insignificância, sentida; e assim, deixaria de ser pena.

Por isso outros recorreram a outra explicação. Assim, o autor autossiodorense ensina, que os sufrágios aproveitam aos condenados, não para lhes minorar as penas nem para as interromper; mas para confortar o paciente. Tal um homem, que carregasse um pesado fardo e a quem se lhe refrescassem as faces com água, ficaria confortado para melhor carregá-lo, embora a sua carga não se lhe tornasse com isso mais leve. – Mas ainda, tal explicação é inadmissível. Porque um condenado é mais ou menos, atormentado pelo fogo, como diz Gregório, conforme lh'o merece a culpa. Donde, pelo mesmo fogo uns são mais cruciados e outros, menos. Por isso, desde que a culpa dos condenados permaneça sempre a mesma, não podem vir a sofrer pena mais leve. – Além disso essa opinião é pretensiosa como contrária à doutrina dos Santos Padres; vã, sem nenhuma autoridade que a sustente; e enfim irracional. Primeiro, porque os condenados ao inferno não os abrange o vínculo da caridade, pela qual as obras dos vivos se aplicam aos mortos. Segundo, porque os condenados já chegaram ao termo derradeiro da vida e receberam a última retribuição merecida, como receberam a sua os santos na pátria. Quanto ao que lhes resta de pena ou de glória para o corpo, não o coloca isso na condição de viandantes; porque tanto a glória dos eleitos como a miséria dos condenados está essencial e radicalmente na alma. Portanto, não é susceptível de diminuição nem a pena destes, nem a glória dos santos, quanto ao prêmio essencial.

O modo porém, pelo qual, segundo certos ensinam, os sufrágios podem aproveitar aos condenados, poderia sustentar-se no sentido seguinte. Que não aproveitam nem para diminuir a pena ou interrompê-la, nem para lhe minorar a pena do sentido. Mas, por esses sufrágios, de certa maneira se lhes abrandam os sofrimentos em que ficariam inversos, vendo-se a tal ponto desprezados, que ninguém se ocuparia com a sua sorte. – Mas esse alívio também não no poderiam ter, pela lei comum. Porque, diz Agostinho, e é sobretudo verdade dos condenados: As almas dos defuntos não sabem, no seu tenebroso cárcere, de nada do que entre os homens se faz ou se passa. Portanto, não sabem quando se celebram sufrágios por eles, salvo se, como exceção à lei geral, essa consolação Deus a conceder a certos deles. O que é opinião absolutamente incerta.

Por onde, mais seguro é concluir simplesmente, que os sufrágios não aproveitam aos condenados, nem a Igreja tem a intenção de orar por eles, como se colhe das autoridades citadas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Com esses mortos não foram encontradas cousas, que pudessem ser consagradas aos ídolos, donde se pudesse concluir que consigo as trouxessem em sinal de reverência para com eles. Mas as tomaram como despojos devidos, por direito de guerra, a vencedores. Contudo, por avareza pecaram venialmente. Por isso não foram condenados ao inferno. Portanto, os sufrágios lhes podiam aproveitar. – Ou podemos responder, segundo certos, que, vendo-se na batalha em perigo iminente de morte, arrependeram-se dos seus pecados, segundo aquilo da Escritura: Quando

os fazia morrer os buscavam. O que se pode admitir como provável. Por isso se fez por intenção deles a oblação.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nessas palavras, a condenação é tomada em sentido lato, por qualquer punição. E assim inclui também as penas do purgatório, que, ora são totalmente expiadas pelos sufrágios, ora não, mas apenas minoradas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – De certo modo, os sufrágios são mais aplicáveis aos mortos que aos vivos, porque aqueles mais necessitam deles, por não poderem, como os vivos, se ajudar a si próprios. Mas, de outro modo, a condição do vivo é melhor porque pode passar do estado de culpa mortal para o de graça – o que dos mortos não se pode dizer. Por onde, não é a mesma a condição dos vivos e a dos mortos, quanto ao aproveitamento dos sufrágios.

RESPOSTA À QUARTA. – As orações de Macário não tiveram como efeito diminuir a pena dos condenados, mas somente, conforme no mesmo lugar se diz, conceder-lhes o meio de se verem mutuamente. E com isso tinham uma alegria verdadeira e não imaginária, sendo realizado o que desejavam. No mesmo sentido em que dizemos que os demônios se alegram quando fazem o homem cair em pecados, embora isso em nada lhes diminua as penas; assim como nenhuma diminuição sofre a felicidade dos anjos pelo fato de dizermos que tem compaixão de nós pelos nossos males.

RESPOSTA À QUINTA. – Quanto ao fato de Trajano, podemos interpretá-lo com probabilidade do modo seguinte. Chamado de novo à vida pelas preces de S. Gregório, conseguiu a graça da remissão dos pecados e, por consequência, a liberação das penas. O que também se deu com todos os milagrosamente ressuscitados dentre os mortos, dos quais sabemos de muitos, que tinham sido idólatras e estavam condenados. De todos esses devemos, por semelhança, pensar, que não estavam condenados ao inferno, por uma sentença definitiva; mas por uma sentença fundada na justiça que lhes remunerasse os méritos próprios, nesta vida. E que razões superiores exigiam fossem de novo chamados à ela, fazendo assim exceção à lei comum. – Ou devemos concluir, com certos, que a alma de Trajano não foi, absolutamente falando, absolvida do reato da pena eterna, sendo a sua pena somente suspensa temporariamente, até o dia do juízo. Mas daí não se pode concluir que os sufrágios alcancem sempre esse resultado. Pois, uma cousa são as exigências da lei comum, e outra as concessões privilegiadas a certos em particular; assim como uns são os limites das causas humanas e outros os sinais do poder divino, conforme Agostinho.

Art. 6 – Se os sufrágios aproveitam aos que estão no purgatório.

O sexto discute-se assim. – Parece que os sufrágios não aproveitam aos que estão no purgatório.

1. – Pois, o purgatório é uma parte do inferno. Ora, no inferno não há nenhuma redenção. E a Escritura diz: No inferno quem te louvará? Logo, os sufrágios não aproveitam aos do purgatório.

2. Demais. – A pena do purgatório é finita. Ora, se os sufrágios fazem-na diminuir, podem multiplicar-se a ponto de a eliminarem totalmente; e assim os pecados ficarão de todo impunes. O que repugna à justiça divina.

3. Demais. – As almas estão no purgatório para, depois de purificadas, chegarem puras ao Reino. Ora, nada pode ser purificado sem sofrer uma ação. Logo, os sufrágios feitos pelos vivos não diminuem a pena do purgatório.

4. Demais. – Se os sufrágios aproveitassem às almas do purgatório, mais lhes aproveitariam as que por ordem delas se fizeram. Ora, essas nem sempre lhes aproveitam. Tal o caso de quem, ao morrer, ordenasse que tantos sufrágios em seu benefício se fizessem, que lhe bastassem a eliminar totalmente a pena. Portanto, se esses sufrágios fossem diferidos até a alma ter cumprido totalmente a sua pena, de nada lhes aproveitariam eles. Nem se poderia dizer que lhe aproveitariam antes de celebrados. Por outro lado, depois de celebrados, deles não precisava, por ter já cumprido a sua pena. Logo, os sufrágios não aproveitam às almas do purgatório.

Mas, *em contrário*, as palavras de Agostinho citadas pelo Mestre, que dizem aproveitarem os sufrágios às almas mediocrementemente boas ou más. Ora, tais são as detidas no purgatório. Logo, etc.

2. Demais. – Dionísio diz: Quando o sacerdote de Deus ora pelos mortos, ora pelos que viveram santa mente, e contudo contraíram certas máculas provenientes da fraqueza humana. Ora, esses são os detidos no purgatório. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – As penas do purgatório são infligidas como um suplemento de satisfação ainda não plenamente dada pelo corpo. Por onde, como do sobre dito resulta, as obras de um podem aproveitar à satisfação de outro, seja este vivo ou morto. E assim nenhuma dúvida há que os sufrágios feitos pelos vivos aproveitem às almas do purgatório.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado se refere ao inferno dos condenados, onde não há nenhuma redenção, quanta aos definitivamente sentenciados às penas infernais. – Ou devemos pensar, com Damasceno que essas autoridades devem ser entendidas relativamente às causas inferiores, i. é, segunda as exigências dos méritos dos sentenciados a essas penas. Mas, a misericórdia divina, que não depende dos méritos humanos, movida pelas preces dos justos, pode dispor as causas de modo diverso que o ensinado pelas referidas autoridades. Pois, Deus pode mudar de sentença, mas não de conselho, como diz Gregório. Por isso Damasceno também aduz em abono do que diz, os exemplos dos Ninivitas, de Acab e de Ezequias, que bem demonstram que a sentença divina proferida contra eles a divina misericórdia a alterou.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nenhum inconveniente há em a pena das almas do purgatório ficar eliminada pela multiplicação dos sufrágios. Onde porém se não segue fiquem os pecados impunes; pois, a pena, que um assume por outro, redundando em favor deste.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A purificação da alma pelas penas do purgatório outra coisa não é senão a expiação do reato, que impede a alma de gozar a glória. E como a pena, que um sofre por outro, pode expiar o reato deste, conforme dissemos, nenhum inconveniente há se a satisfação de um purifica outro.

RESPOSTA À QUARTA. – Os sufrágios podem aproveitar por duas causas: pelo valor do agente (ex opere operante) ou pelo valor da obra (ex opere operato). Por opus operatum entendo não só os sacramentos da Igreja, mas qualquer efeito accidental das boas obras; assim quem dá uma esmola alivia a miséria do pobre e obtém as orações dele a Deus, pelos defuntos. Semelhantemente, o opus operans pode ser considerado em relação ao agente principal ou ao exequente. – Digo pois, que um moribundo, logo ao ordenar sejam certos sufrágios feitos por si, lhes colhe plenamente o prêmio, mesmo antes de celebrados, quanto à eficácia deles, resultante da obra praticada (ex opere operante) pelo agente principal. Mas quanto à eficácia do sufrágio, em virtude do valor mesmo deles (ex opere operato) ou da obra do agente instrumental (ex opere operante exequentis) não colhe os frutos dos sufrágios antes de celebrados. Se pois acontecer que a alma fique liberada antes da pena, ficará por aí frustrado o fruto

dos sufrágios, mas redundará em pena daqueles que foram a causa de isso se dar. Nenhuma contradição há, na verdade, em ficar um, na ordem temporal, defraudado por culpa de outro. Ora, a pena do purgatório é temporal. Embora, quanto à retribuição eterna, ninguém pode ser prejudicado senão por culpa própria.

Art. 7 — Se os sufrágios aproveitam às crianças que estão limbo.

O sétimo discute-se assim. — Parece que os sufrágios aproveitam às crianças do limbo.

1. — Pois, no limbo só estão pelo pecado alheio. Logo, é da máxima conveniência sejam socorridos pelos sufrágios alheios.

2. Demais. — O Mestre cita as palavras seguintes de Agostinho: Os sufrágios da Igreja são propiciatórios pelos que não tem grande malícia. Ora, as crianças não são computadas entre os de grande malícia; pois, brandíssima é a pena delas. Logo, os sufrágios da Igreja lhes aproveitam.

Mas, *em contrário*, ainda segundo Agostinho, citado pelo Mestre, os sufrágios não aproveitam aqueles que saíram desta vida sem a fé operante pelo amor. Ora, assim desta vida partiram as crianças. Logo, os sufrágios não lhes aproveitam.

SOLUÇÃO. — As crianças não-batizadas não ficam detidas no limbo senão por não estarem em estado de graça. Por onde, como as obras dos vivos não podem mudar o estado dos mortos, sobretudo quanto ao mérito essencial do prêmio ou da pena, os sufrágios dos vivos não podem aproveitar às crianças que estão no limbo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora o pecado original seja de natureza, que as obras de um podem fazer com que outro fique livre dele, contudo as almas das crianças no limbo estão em estado tal, que não podem socorrer-se dos sufrágios; porque depois desta vida não é mais o tempo de se conseguir a graça.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Agostinho se refere aos que não são demasiado maus, mas que são batizados. Isso é claro pelas suas palavras anteriores: Quando se oferece o sacrifício do altar ou o de quaisquer esmolas por todos os fiéis batizados, etc.

Art. 8 — Se os sufrágios de algum modo aproveitam aos santos que estão na pátria.

O oitavo discute-se assim. — Parece que os sufrágios de algum modo aproveitam aos santos que estão na pátria.

1. — Pois, reza a coleta de uma missa: Assim como os sacramentos aproveitam aos teus santos na glória, assim também servem de nos curar. Ora, entre os outros sufrágios o principal é o sacramento do Altar. Logo, os sufrágios aproveitam aos santos que estão na pátria.

2. Demais. — Os sacramentos realizam o que figuram. Ora, a terceira parte da hóstia, a colocada no cálice, significa os que vivem na pátria a vida bem-aventurada. Logo, os sufrágios da Igreja aproveitam aos que estão na pátria.

3. Demais. — Os santos na pátria se comprazem não só nos próprios bens, mas também nos alheios. Donde o dizer o Evangelho: Haverá júbilo entre os anjos de Deus por um pecador que faz penitência.

Logo, as boas obras dos vivos farão aumentar a felicidade dos santos do céu; e assim, também os nossos sufrágios lhes aproveitarão.

4. Demais. – Damasceno escreve, citando palavras de Crisóstomo: Se, pois os pagãos – diz – queimam com os mortos os objetos que lhe pertenceram, quanto mais não deves tu, fiel, deixar partir os fiéis com as cousas que lhes pertenceram. Não reduzindo-as a cinzas, como fazem os pagãos, mas para que lhes aumentes a glória. E se pecador foi o que morreu, para o livrares dos seus pecados; se, ao contrário, justo, para lhes aumentares a recompensa e a retribuição. Donde a mesma conclusão que antes.

Mas, *em contrário*, as palavras de Agostinho citadas pelo Mestre: É injuriar a Igreja orar por um mártir; do contrário, devemos nós nos recomendar às suas orações.

2. Demais. – Deve ser socorrido quem tem necessidade. Ora, os santos na pátria não sofrem nenhuma necessidade. Logo, não precisam ser socorridos pelas preces da Igreja.

SOLUÇÃO. – Os sufrágios, por natureza, requerem um socorro, Ora, deste não precisa quem não sofre nenhuma necessidade; pois, só precisa de socorro quem padece indigência. Por onde, como os santos na pátria estão livres de qualquer necessidade, embriagados na abundância da casa do Senhor, na frase da Escritura, nenhum socorro lhes pode advir dos sufrágios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essas expressões não devem entender-se como significando que os santos na glória tirem algum proveito de lhes celebrarmos nós a festa. Antes, a nós é que nos aproveita celebrarmos com solenidade a glória deles. Do mesmo modo que, conhecendo ou louvando a Deus, de certo modo aumentamos-lhe a glória, em nós, e isso nos aproveita a nós e não a ele.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os sacramentos realizem o que figuram, contudo não produzem esse efeito em relação a tudo o que figuram. Aliás, figurando a Cristo, como figuram, produziram algum efeito em Cristo – o que é absurdo. Produzem porém o seu efeito em quem os recebe, em virtude do que significam. Donde pois não se segue que os sacrifícios oferecidos pelos fiéis defuntos aproveitem aos santos; mas que, pelos méritos deles, celebrados ou significados no sacramento, aproveitam aqueles por quem são oferecidos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora os santos no céu se regozijem com os nossos bens, daí porém não resulta que a multiplicação das nossas felicidades aumente também formalmente a deles: senão só materialmente. Porque toda paixão aumenta formalmente conforme a natureza do seu objeto. Ora, a razão de todos os regozijos que possam ter os santos é Deus, de quem não podem gozar mais ou menos, porque então lhes variaria o prêmio essencial, consistente em terem de Deus a sua felicidade. Por onde, a multiplicação dos bens, cujo gozo tem em Deus a sua razão de ser, não leva à consequência que os santos gozem mais intensamente, senão só que gozam de um maior número de bens. Donde, pois, não se segue que possam ser socorridos pelas nossas obras.

RESPOSTA À QUARTA. – Dessas palavras não devemos concluir que os sufrágios dos fiéis aumentem a recompensa ou a retribuição dos santos, em honra dos quais são celebrados, mas que aproveitam a quem os faz. – Ou devemos pensar que os sufrágios podem aumentar a recompensa do fiel defunto, quando este ainda em vida ordenou os que lhe devessem ser feitos; o que lhe foi meritório.

Art. 9 — Se as almas dos mortos podem ser socorridas só, ou sobretudo, pelas orações da Igreja, pelo sacrifício do altar e pelas esmolas.

O nono discute-se assim. — Parece que não só, nem sobretudo, as almas dos mortos podem ser socorridas pelas orações da Igreja, pelo sacrifício do altar e pelas esmolas.

1. — Pois, uma pena deve ser compensada por outra. Ora, o jejum é maior pena que a esmola ou a oração. Logo, mais aproveita o jejum, como sufrágio, que qualquer das obras referidas.

2. Demais. — Gregório enumera o jejum entre os outros sufrágios, quando diz: As almas dos mortos podem ser livradas pelos quatro modos seguintes — as oblações dos sacerdotes; a esmola dos amigos, as preces dos santos e o jejum dos parentes. Logo, a tríplice enumeração referida, de Agostinho, é insuficiente.

3. Demais. — O batismo é o principalíssimo dos sacramentos, sobretudo pelo seu efeito. Logo, o batismo ou os outros sacramentos deveriam, ser celebrados pelos defuntos, como o sacramento do Altar, ou mesmo de preferência.

4. Demais. — Isto se conclui das palavras do Evangelho: Que farão os que se batizam pelos mortos se absolutamente os mortos não ressurgem? Logo, também o batismo vale como sufrágio pelos defuntos.

5. Demais. — O sacrifício do Altar é o mesmo em qualquer missa. Se, pois, o sacrifício é o enumerado entre os sufrágios e não a missa, parece que tem o mesmo valor qualquer missa dita por um defunto, quer a da Santa Virgem, quer a do Espírito Santo, quer outra qualquer. O que vai contra a disposição da Igreja, que instituiu uma missa especial pelos defuntos.

6. Demais. — Damasceno diz que se oferecem pelos defuntos cera, óleo e cousas semelhantes. Logo, não só na oblação do sacrifício do Altar mas também as demais oblações devem ser contadas entre os sufrágios pelos mortos.

SOLUÇÃO. — Os sufrágios dos vivos aproveitam aos mortos, primeiro, por estarem estes unidos pela caridade, e, segundo, por serem os mortos o objeto da intenção dos vivos. Por onde, são por excelência próprias a sufragar os mortos aquelas obras que supõem a comunicação da caridade ou a direção da intenção para terceiros. — Ora, a Eucaristia é por excelência o sacramento da caridade, pois, o sacramento da união eclesíastica; porque contém Cristo princípio da união e da consolidação da Igreja universal. Por isso a Eucaristia é como a origem ou o vínculo da caridade. Ora, entre os efeitos desta o mais principal é a obra da esmola. Por isso, quanto à caridade, servem sobretudo para sufragar os mortos as duas obras seguintes: o sufrágio da Igreja e a esmola. Quanto à intenção aplicada aos mortos, vale sobretudo a oração; porque esta, por natureza, não só respeita a quem ora, como as demais obras, mas e mais diretamente àquele por quem é feita. — Por isso, essas três obras se consideram como os principais socorros que os vivos podem prestar aos mortos; embora quaisquer outras boas obras feitas com caridade pelos defuntos, devemos crer que lhes aproveitem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Em quem satisfaz por outro devemos considerar — para que o efeito da satisfação a este aproveite — antes, o meio pelo qual ela se aplica de um para outro, que a pena mesma da satisfação. Embora a pena em si mesma sirva mais de expiar o reato do satisfaciente, como remédio que é. Por isso as três obras referidas aproveitam aos defuntos, mais que o jejum.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Também o Jejum pode aproveitar aos defuntos em razão da caridade, e da intenção a eles aplicada. Mas o jejum nada contém, por natureza, que diga respeito à caridade ou à

direção da intenção, cousas que lhe concernem apenas extrinsecamente. Por isso Agostinho não enumerou, ao contrário de Gregório, o jejum entre os sufrágios dos mortos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O batismo é uma regeneração espiritual. Por onde, assim como pela geração só adquire a existência o ser gerado, assim o batismo não produz a sua eficácia senão no batizado, enquanto obra de valor próprio (*ex opere operato*). Embora enquanto obra feita por um determinado agente (*ex opere operantes*) , quer este seja o batizante, quer o batizado, possa aproveitar a outrem, como o podem as demais obras meritórias. Quanto à Eucaristia, é um sinal da união eclesiástica. Por isso, considerada como obra de valor próprio (*ex ipso opere operato*) , a sua eficácia pode aproveitar a outrem. O que não se dá com os outros sacramentos.

RESPOSTA À QUARTA. – A Glosa expõe a autoridade citada em dois sentidos. Um sentido é o seguinte: Se os mortos não ressurgem nem ressurgiu Cristo, que farão os que batizam pelos mortos, i. é, pelos pecados; pois que estes não são perdoados se Cristo não ressurgiu. Porque no batismo opera não só a paixão mas também a ressurreição de Cristo, causa, de certo modo, da nossa ressurreição espiritual. – Outro sentido: Houve certos que, por ignorância, se faziam batizar por aqueles que partiram desta vida sem batismo, pensando que isso lhes aproveitasse. E, de conformidade com este sentido, as palavras citadas do Apóstolo se referem ao erro desses tais.

RESPOSTA À QUINTA. – O ofício da missa não é só um sacrifício mas também encerra orações; e satisfaz assim as duas condições exigidas por Agostinho. Como sacrifício oferecido, qualquer missa, p. ex. das referidas, aproveita igualmente aos defuntos, pois, o sacrifício é na missa o principal. Quanto às orações, as missas onde se rezam orações particulares pelos mortos mais lhes aproveitam. A falta de orações particulares pode entretanto ser compensada pela maior devoção do celebrante, ou de quem mandou celebrar, ou ainda pela intercessão do santo cujo sufrágio é implorado na missa.

RESPOSTA À SEXTA. – A oblação de candeias, óleo ou cousas semelhantes pode aproveitar ao defunto, consideradas como esmola; pois, oferecem-se para o culto da igreja ou também para uso dos fiéis.

Art. 10 — Se também as indulgências concedidas pela Igreja aproveitam aos mortos.

O décimo discute-se assim. – Parece que também as indulgências concedidas pela Igreja aproveitam aos mortos.

1. – Pois, é costume da Igreja, quando manda pregar a cruzada, conceder indulgências, que os fiéis podem ganhar para si mesmos, ou por duas, três e às vezes dez almas, tanto de vivos como de mortos. Ora, a Igreja enganaria, se tais indulgências não aproveitassem aos mortos. Logo, elas lhes aproveitam.

2. Demais. – O mérito da Igreja universal é mais eficaz que o de um particular. Ora, pelo mérito pessoal podemos sufragar os defuntos; assim, quando damos esmolas. Logo e com muito maior razão, a Igreja o pode com os seus méritos, em que se as indulgências fundam.

3. Demais. – As indulgências aproveitam aos que lhe pertencem à jurisdição da Igreja. Ora, as almas do purgatório lhe pertencem à jurisdição; do contrário, os seus sufrágios não lhes aproveitariam. Logo, parece que as indulgências aproveitam aos defuntos.

Mas, *em contrário*. – Para a indulgência aproveitar é preciso uma causa justificativa da sua concessão. Ora, essa causa não pode estar do lado do morto, que nada pode fazer em utilidade da Igreja, causa principal da concessão de indulgências. Logo, parece que as indulgências não aproveitam aos defuntos.

2. Demais. – As indulgências se determinam ao arbítrio de quem as concede. Se, portanto, pudessem aproveitar aos defuntos, no poder de quem as concedesse estaria liberá-los totalmente da pena. O que é absurdo.

SOLUÇÃO. – As indulgências podem aproveitar principal ou secundariamente. Principalmente aproveitam a quem a ganha, i. é, quem pratica o ato por causa do qual ela é dada, p. ex., a visita do túmulo de um santo. Ora, os mortos, não podendo praticar nenhum desses atos por causa dos quais a indulgência foi dada, a eles não lhes pode ela diretamente aproveitar. Secundária e indiretamente, porém, aproveitam aquele por quem satisfazemos as condições delas. – O que umas vezes é possível e outras, não, conforme as diversas formas delas. – Assim, sendo a forma da indulgência a seguinte – Quem fizer isto ou aquilo terá tanto de indulgência – quem o fizer não pode transferir para outro o fruto da indulgência ganha; porque não tem o poder de aplicar em favor de ninguém a intenção da Igreja, que é quem comunica os sufrágios comuns, causa de as indulgências valerem. – Mas concedida uma indulgência sob a forma. – Quem fizer isto ou aquilo, ganhará, essa própria pessoa, ou o pai ou qualquer parente detido no purgatório, tanto de indulgência – esta aproveitará não só ao vivo, mas também ao morto. Pois, não há nenhuma razão pela qual a Igreja possa aplicar os seus méritos comuns, fundamento das indulgências, aos vivos e não no possa aos mortos.

Mas de aqui se não segue possa um prelado da Igreja, ao seu arbítrio, livrar as almas do purgatório. Pois, para valerem, é necessário tenham as indulgências uma causa justificativa da sua concessão, como dissemos.

Art. 11 – Se as exéquias fúnebres aproveitam aos defuntos.

O undécimo discute-se assim. – Parece que as exéquias fúnebres aproveitam aos defuntos.

1 – Pois, diz Damasceno, citando palavras de Atanásio: Embora as cinzas do defunto, morto na fé cristã, se tenham dispersado nos ares, não lhe recuses, invocando a Deus, queimar no sepulcro óleo e cera. Pois, Deus se compraz com essas práticas e as paga com múltiplas retribuições. Ora, essas práticas são exéquias fúnebres. Logo, estas aproveitam aos defuntos.

2. Demais. – Segundo Agostinho, aos justos dos tempos antigos cumpriam-se solenemente os deveres de piedade fúnebre, celebravam-se-lhes exéquias, cuidava-se-lhes da sepultura; e eles próprios, em vida, dispunham o modo como devessem ser sepultados e os seus restos transferidos. Ora, tal não fariam se as exéquias fúnebres e cousas semelhantes em nada aproveitassem aos defuntos. Logo, algo lhe aproveitam.

3. Demais. – Ninguém faz esmola sem tirar disso nenhum proveito. Ora, sepultar os mortos é prática considerada como esmola. Donde o dizer Agostinho: Como o atestou o anjo, Tobias, sepultando os mortos, bem mereceu de Deus. Logo, sepultar os mortos é prática que lhes aproveita.

4. Demais. – É absurdo afirmar que a devoção dos fiéis ficará frustrada. – Ora, muitos manifestam a verdade de ser enterrados em lugares sagrados. Logo, o culto da sepultura aproveita aos mortos.

5. Demais. – Deus é mais inclinado a ter misericórdia que a condenar. Ora, a sepultura em lugar sagrado é prejudicial aos mortos indignos dela. Por isso diz Gregório: Os culpados de pecados graves, tendo os seus corpos sepultados numa Igreja, em lugar de serem perdoados desses pecados, sofrem as consequências de uma condenação mais severa. Logo e com maior razão, devemos concluir, que o culto da sepultura aproveita aos bons.

Mas, *em contrário*, Agostinho: Todas as honras fúnebres prestadas ao corpo humano são apenas deveres de humanidade e em nada aproveitam à vida eterna.

2. Demais. – Gregório diz: A prestação de honras fúnebres, escolha da sepultura, pompa das exéquias servem antes de consolar os vivos que de proveito para os mortos.

3. Demais. – O Senhor diz: Não tem ais aos que matam o corpo e não podem matar a alma. Ora, depois da morte, o corpo dos santos pode ficar privado de sepultura; assim se passou, como o refere a História Eclesiástica, com certos mártires de Lião, na Gália. Logo, nenhum dano causa aos mortos o lhes ficarem os corpos insepultos. Portanto, em nada lhes aproveita também o culto da sepultura.

SOLUÇÃO. – A sepultura beneficia tanto os vivos como os mortos. – Os vivos, livrando-lhes a vista da corrupção cadavérica, e a saúde do corpo que poderia ficar prejudicada pelo mau odor exalado pelo cadáver. Isto quanto ao corpo. – Beneficia ainda espiritualmente aos vivos, fortificando-lhes a fé na ressurreição. – Aos mortos, porque a vista do sepulcro desperta nos vivos a memória dos defuntos e os incita a orar por estes. Por isso a palavra monumento implica a idéia de memória: monumentum, em latim é como monens mentem, como explica Agostinho. Os pagãos erraram nesta matéria pensando que da sepultura tirava a alma do morto a vantagem do repouso; pois, estavam crentes que neste não entrava a alma, antes de ser dado o corpo à sepultura. Crença absolutamente ridícula e absurda.

Quanto à sepultura em lugar sagrado, aproveita ao morto, não certo ex opere operato, mas ex opere operante. Quando o moribundo, ou outro por ele, dispõe que o seu corpo, depois de morto, seja sepulto num lugar sagrado, comete-o ao patrocínio de um santo, por cujas preces crê será socorrido; e também ao patrocínio dos que servem no templo, que mais frequente e especialmente oram pelos que estão neles sepultos. Quanto aos ornatos colocados na sepultura, são úteis aos vivos, por lhes servir de consolação. Podem porém servir também aos mortos, não em si mesmos, mas por acidente, despertando nos vivos a comiseração e levando-os a orar pelos defuntos. Ou ainda porque os gastos com esses ornatos vão aproveitar aos pobres ou à decoração das igrejas; assim, a sepultura é considerada como esmola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O óleo e a cera colocados nos túmulos dos defuntos só acidentalmente lhes aproveitam. Ou quando oferecidos à igrejas dados aos pobres; ou quando servem tais práticas para reverenciar a Deus. Por isso às palavras citadas se acrescenta: O óleo e a cera como holocausto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os santos Patriarcas dispunham como queriam ser sepultados, para mostrar que Deus vela com a sua providência sobre os corpos dos mortos; não que conservem ainda qualquer sensibilidade depois da morte, mas para fortificar a fé na ressurreição, como o diz Agostinho. Por isso quiseram ser sepultados na terra da promessa, onde acreditavam que Cristo havia de nascer e morrer, cuja ressurreição é a causa da nossa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Fazendo a carne naturalmente parte do homem, naturalmente ele a ama, conforme aquilo do Apóstolo: Ninguém aborreceu jamais à sua própria carne. E assim, esse amor natural explica a solicitude com que, vivos, cuidamos da sepultura a ser dada ao nosso corpo, e sofreríamos pressentindo que ele viesse a sofrer qualquer profanação. Por isso, como a amizade é uma conformidade de afetos, ela nos leva a prestar ao amigo morto os deveres de humanidade para com o seu cadáver. Por isso, diz Agostinho: Se as roupas, um anel ou cousas semelhantes, de nossos pais defuntos, tanto mais as queremos quanto mais intenso o afeto que neles depositávamos, com maior razão não lhes devemos desprezar os corpos; pois, mais familiar e íntima é a nossa união com o corpo

do que com quaisquer vestuários que usemos. Ora, sepultando um cadáver satisfazemos um afeto e assim cumprimos um dever que não poderia o morto cumprir para consigo próprio; razão por que se considera o sepultamento como uma esmola.

RESPOSTA À QUARTA. – A devoção dos fiéis não fica frustrada, como diz Agostinho, quando dá a sepultura a um ente querido, em lugar sagrado; pois, assim procedendo comete-o ao sufrágio dos santos, como se disse.

RESPOSTA À QUINTA. – A sepultura de um ímpio em lugar sagrado não lhe causa nenhum dano, senão por ter buscado, por glória humana, um lugar de que é de todo indigno.

Art. 12 — Se os sufrágios feitos por um defunto mais lhe aproveitam, que aos outros, por quem não o foram.

O duodécimo discute-se assim. – Parece que os sufrágios feitos por um defunto não mais lhe aproveitam, que aos outros, por quem não o foram.

1. – Pois, a luz espiritual mais facilmente se comunica que a material. Ora, a luz material, p. ex., de uma candeia, embora acesa para alumiar um só, serve contudo para iluminar igualmente todos os habitantes de um mesmo aposento, embora não fosse acesa para eles. Logo, os sufrágios, que são por assim dizer uma luz espiritual, embora feitos especialmente por uma alma, não mais valem para essa que para todas as demais almas do purgatório.

2. Demais. – Como diz o Mestre, os sufrágios aproveitam aos mortos na medida em que mereceram, durante a vida, colher o fruto deles. Ora, certos podiam ter merecido colher esses frutos, mais que aqueles por quem foram feitos. Logo, mais lhes aproveitam; do contrário o mérito lhes ficaria frustrado.

3. Demais. – Pelos pobres não se fazem tantos sufrágios como pelos ricos. Se, pois, os sufrágios feitos por uns só a eles aproveitassem, ou a eles mais que aos outros, os pobres estariam em pior condição. O que vai contra a sentença do Senhor: Bem-aventurados vós os pobres porque vosso é o reino de Deus.

Mas, *em contrário*. – A justiça humana tem o seu exemplar na justiça divina. Ora, a justiça humana, quando um paga a dívida de outro, só a este absolve. Logo, como quem faz os sufrágios pelos mortos de certo modo lhes solve o débito, esses sufrágios só a eles lhe aproveitam.

2. Demais. – Assim como quem faz os sufrágios de certo modo satisfaz pelo morto, assim também podemos satisfazer pelos vivos. Ora, quando satisfazemos pelos vivos, essa satisfação não aproveita senão àquele por quem é feita. Logo, os sufrágios só aproveitam aqueles por quem são feitos.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria há duas opiniões.

Uns, como Prepositivo, disseram, que os sufrágios celebrados por um defunto aproveitam mais, não aquele por quem são feitos, senão aos mais dignos. E davam o exemplo de uma candeia que, acesa para alumiar um rico, não aproveita menos, aos que com ele estão, mas talvez mais, se tiverem vista melhor. E também o de uma lição, que não aproveita mais aquele a quem é dada do que aos outros participantes dela, mas talvez mais, se tiverem inteligência mais capaz. – E a quem lhes objetasse, nesse caso, a vanidade da ordenação da Igreja, ao instituir orações especiais por certas almas, davam a resposta seguinte. Que isso o fez a Igreja para despertar a devoção dos fiéis, mais inclinados a fazer sufrágios especiais que sufrágios comuns, e a orarem mais fervorosamente pelos parentes que pelos estranhos.

Outros porém ensinaram que os sufrágios valem mais para aqueles por quem são feitos. Ora, ambas as opiniões encerram uma parte de verdade. Pois, o valor dos sufrágios pode ser considerado a dupla luz. A uma luz, valem em virtude da caridade, que torna todos os bens comuns. E então, mais aproveitam a quem maior plenitude tem de caridade, embora não tenham sido especialmente feitos. Assim, o valor dos sufrágios se funda, antes, numa certa consolação interior, pela qual uma alma, depois da morte, se alegra na caridade com o bem de outra – do que na diminuição da pena. Pois, após a morte, já não é o tempo de adquirir nem de aumentar a graça, para o que, durante a vida, nos valem as obras alheias, em virtude da caridade. A outra luz os sufrágios valem enquanto aplicados pela intenção de um, a outro. Assim, a satisfação de um se aplica em favor de outro. E então dúvida não há que mais aproveitam aqueles por quem são feitos, Antes mesmo, só a eles aproveitam. Pois, a satisfação propriamente se ordena à remissão da pena. Por onde, quanto à remissão da pena, os sufrágios sobretudo aproveitam aquele por quem são feitos. E a esta luz a segunda opinião é mais verdadeira que a primeira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os sufrágios aproveitam ao modo da luz; os mortos, recebendo-lhes os efeitos, ficam de certa maneira consolados; e tanto mais quanto maior caridade tiverem. Mas, enquanto os sufrágios constituem uma satisfação aplicada a outrem por intenção de quem os faz, não se assemelham à luz, mas à solução de um débito. Ora, o pagamento da dívida de um não implica na solução dos débitos dos outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Esse mérito é condicional. Pois, mereceram que os sufrágios lhes houvessem de aproveitar no caso de lh'os serem feitos. O que nada mais foi senão tornarem-se capazes de o receber. Por onde é claro, que não mereceram diretamente o socorro dos sufrágios; mas, por méritos precedentes, habilitaram-se a lhes colher os frutos. Donde pois não se segue, que tivessem o seu mérito frustrado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Nada impede os ricos de serem, em si mesmos, de melhor condição que os pobres, assim como quanto à expiação da pena. Mas isso é quase nada comparado à posse do reino dos céus, onde, conforme a autoridade citada, os pobres aparecerão em melhor situação.

Art. 13 - Se os sufrágios feitos por muitos valem tanto para cada um como se fossem feitos a cada um singularmente.

O décimo terceiro discute-se assim. – Parece que os sufrágios feitos por muitos valem tanto para cada um como se fossem feitos a cada um singularmente.

1. – Pois, a experiência nos ensina que a leitura feita a um não na perdem os outros, que também a ouvirem. Logo e pela mesma razão, os sufrágios feitos por um morto nada perdem do seu valor se aplicados ao mesmo tempo a outros. E assim, quando feitos por muitos, tanto aproveitam a cada um como se fossem singularmente feito por cada um.

2. Demais. – Como vemos pelo uso comum da Igreja, à missa celebrada por um defunto se acrescentam também orações pelos demais. Ora, tal não se faria se daí resultasse algum detrimento ao morto por quem a missa é celebrada. Logo, a mesma conclusão anterior.

3. Demais. – Os sufrágios, sobretudo das orações, se fundam no poder divino. Ora, perante Deus, assim como tanto faz sermos socorridos por muitos ou por poucos, assim o mesmo é socorrermos muitos ou poucos. Logo, tanto aproveitaria a oração feita a um só, quanto a muitos, sendo feita em benefício de muitos.

Mas, *em contrário*. – É mais meritório socorrermos a vários que a um só. Portanto, se o sufrágio celebrado por muitos vale para cada um como se fosse por cada um singularmente feito, parece que a Igreja não devia instituir que se dissesse missa ou se orasse por ninguém em particular, mas que sempre se celebrassem sufrágios simultaneamente por todos os fiéis defuntos. O que é evidentemente falso.

2. Demais. – Um sufrágio tem eficácia finita. Logo, aplicado a muitos, menos aproveita a cada um em particular, que aproveitaria se por cada um singularmente fosse feito.

SOLUÇÃO. – Considerado o valor dos sufrágios enquanto fundados na virtude da caridade, que une todos os membros da Igreja, os sufrágios feitos por muitos tanto aproveitam a cada um como se por cada um singularmente fossem feitos. Pois, a caridade não diminui por se aplicar a muitos os seus efeitos; ao contrário, mais aumenta. Semelhantemente, também a alegria torna-se maior quanto mais são os participantes dela, como diz Agostinho. E assim, com uma boa ação não menos se alegram muitas almas do purgatório, que uma só em particular. – Considerado porém o valor dos sufrágios enquanto satisfação transferida aos mortos pela intenção de quem os faz, então mais aproveitam a uma alma, quando por ela particularmente feitos, que quando a ela feito juntamente com outras muitas. Pois, o efeito dos sufrágios a divina justiça os divide entre aqueles por quem são celebrados. – Por onde é claro que esta questão depende da primeira. Donde também se deduz, porque a Igreja instituiu que se fizessem sufrágios especiais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os sufrágios, como satisfações que são, não agem ao modo por que o faz o ensino, que como qualquer outra atividade, tem o seu efeito dependente da disposição de quem o recebe. Mas valem a modo de solução de uma dívida, como se disse. Por isso não colhe o símile.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os sufrágios feitos por um só de certo modo também aproveitam aos outros, como do sobredito resulta. Por onde, nenhum inconveniente há em se rezarem, na missa celebrada por uma alma, orações também pelas demais almas. Pois, essas orações não são rezadas para que a satisfação do sufrágio se aplique às outras principalmente, mas com a intenção de lhes valer por meio de orações especiais feitas particularmente por elas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A oração pode ser considerada relativamente a quem ora e aquele por quem é feita; e de ambos depende o seu efeito. Por onde, embora ao poder divino não seja mais difícil absolver a muitos, que a um só morto, contudo, relativamente a quem ora, a oração é mais satisfatória quando feita por uma só alma, que quando aplicada a muitas.

Art. 14 — Se os sufrágios comuns valem por aqueles por quem não foram especialmente feitos, quanto por aqueles por quem foram feitos valem simultaneamente os sufrágios especiais e os comuns.

O décimo quarto discute-se assim. – Parece que os sufrágios comuns valem por aqueles por quem não foram especialmente feitos, quanto por aqueles por quem foram feitos valem simultaneamente os sufrágios especiais e os comuns.

1. - Pois, cada um receberá na vida futura o prêmio relativo aos seus méritos próprios. Ora, as almas por quem não se fazem sufrágios mereceram ser sufragadas depois da morte, tanto quanto aquela por quem se celebram sufrágios especiais. Logo, tanto lhes aproveitarão os sufrágios comuns, quanto, às outras os especiais e os comuns.

2. Demais. - Entre os sufrágios da Igreja o principal é a Eucaristia. Ora, a Eucaristia, contendo integralmente Cristo, tem de certo modo uma eficácia infinita. Logo, uma só oblação da Eucaristia feita em comum por todas as almas é suficiente a livrá-las todas do purgatório. Portanto, os sufrágios comuns só por si valem tanto quanto eles e os especiais simultaneamente.

Mas, *em contrário*, dois bens são preferíveis a um só. Logo, os sufrágios especiais e os comuns mais aproveitam à alma por quem são feitos, que só os comuns.

SOLUÇÃO. – A solução desta questão depende da solução da primeira. Se, pois, os sufrágios feitos por um defunto especialmente aproveitassem por igual a todos os mais, então comuns seriam todos os sufrágios. Portanto, tanto aproveitaria à alma pela qual não se fizessem sufrágios especiais, quanto àquela por quem se fizessem, desde que se mostrasse igualmente digna deles. Se, pelo contrário, os sufrágios feitos por um morto não aproveitam igualmente a todos, mas aproveitam em especial só aquele por quem foram oferecidos, então nenhuma dúvida há que os sufrágios comuns e os especiais, simultaneamente, mais aproveitam a um defunto, que só os comuns. Por isso o Mestre alude a essas duas opiniões. Uma, quando diz que igualmente aproveitam ao rico os sufrágios comuns e os especiais, quanto ao pobre só os comuns; embora pois, o rico seja sufragado mais que o pobre, não fica por isso mais beneficiado que este. A outra opinião alude quando diz, que o morto, por quem se fazem sufrágios especiais, alcança uma absolvição mais rápida, mas não mais plena; porque ambos serão finalmente liberados de toda pena.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O socorro dos sufrágios não no mereceram os mortos direta e absolutamente, mas sob condição. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora o poder de Cristo, contido na Eucaristia, seja infinito, contudo o efeito do sacramento do altar depende da alma por quem é celebrado. Donde, pois, não se pode concluir que um único sacrifício do altar baste à expiação total da pena das almas do purgatório; assim como não fica totalmente liberado da satisfação devida pelos pecados quem oferece uma única missa. Por isso é que muitas vezes se oferecem muitas missas em satisfação de um só pecado. – Podemos contudo crer, que a divina misericórdia, quando os sufrágios feitos por um morto lhe excedem às necessidades, aplica esse excesso às almas não sufragadas e que precisam de o ser. Assim o diz Damasceno: Deus, na sua justiça, concede ao incapaz de agir a possibilidade de o fazer; e compensa, na sua sabedoria, as necessidades de um com o supérfluo dos outros. Isto é, o que sobra a um dá a outro.

Questão 72: Da oração dos santos na pátria.

Em seguida devemos tratar da oração dos santos na pátria.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se os santos tem conhecimento das nossas orações.

O primeiro discute-se assim — Parece que os santos não tem conhecimento das nossas orações.

1. — Pois, diz a Escritura: Tu é que és nosso pai e Abraão não nos conheceu e Israel não soube de nós. Ao que diz a Glosa de Agostinho: Os santos, na outra vida, não sabem o que fazem os vivos, mesmo os filhos. E depois de ter citados as palavras aduzidas do profeta, continua Agostinho: Se esses tão grandes Patriarcas, Abraão e Jacó, não conheciam o estado do povo descendente deles, como os mortos poderão conhecer os atos e favorecer os interesses dos vivos? Logo, os santos não poderão conhecer as nossas orações.

2. Demais. — Na Escritura, o Senhor faz dizer ao rei Josias: Por isso, i. é, por teres chorado perante mim, eu te farei descansar com teus pais, para que os teus olhos não vejam todos os males que eu hei de fazer cair sobre este lugar. Ora, a morte não teria livrado Josias de um tal espetáculo, se pudesse conhecer no outro mundo as desgraças que cairiam sobre o seu povo. Logo, os santos mortos não conhecem os nossos atos e, portanto, não ouvem as nossas orações.

3. Demais. — Quanto mais perfeita for a nossa caridade, mais somos levados a socorrer os próximos nos seus perigos. Ora, os santos, enquanto viviam neste mundo, davam boas inspirações e manifestamente socorriam aos próximos, sobretudo parentes, nos perigos. Ora, como depois da morte tem caridade muito maior, se tivessem conhecimento dos nossos atos, muito mais inspirariam e auxiliariam nos perigos aos que lhes foram caros e chegados. Ora, não o fazem. Logo, parece não terem conhecimento dos nossos atos nem das nossas orações.

4. Demais. — Assim como os santos depois da morte vêem o Verbo, assim também os anjos, de quem diz o Evangelho: Os seus anjos incessantemente estão vendo a face de meu Pai. Ora, nem por contemplarem o Verbo os anjos conhecem tudo; pois, os anjos inferiores são livrados da ignorância pelos superiores, como diz Dionísio. Logo, nem os santos, embora contemplem o Verbo, nele conhecem as nossas orações e o mais que fazemos.

5. Demais. — Só Deus lê nos corações. Ora, a oração consiste sobretudo numa elevação do coração. Logo, os santos não tem conhecimento das nossas orações.

Mas, *em contrário*. — Aquilo da Escritura: Ou os seus filhos estejam exaltados ou estejam abatidos, ele o não conhecerá, diz Gregório: Isto não devemos aplicar às almas santas. Pois, as almas absorvidas na contemplação da glória de Deus onipotente, de nenhum modo devemos crer haja fora nada que ignorem. Logo, tem conhecimento das nossas orações.

2. Demais. — Gregório diz: A alma que vê o Criador vê também o universo como encerrado num pequeno espaço. Pois, por pouco que contemple a luz do Criador, vê como próximas todas as causas criadas. Ora, o maior obstáculo para as almas dos santos conhecerem as nossas orações e os nossos atos é a distância que delas nos separa. Mas, como essa distância não é mais um empecilho, do modo explicado pela autoridade citada, parece que as almas separadas conhecem as nossas orações e todos os nossos atos.

3. Demais. – Se os santos não soubessem o que nós fazemos, também não orariam por nós, por ignorarem as nossas necessidades. Ora, esse é o erro de Vigilância, como refere Jerônimo. Logo, tem conhecimento do que fazemos.

SOLUÇÃO. – A divina essência é um meio suficiente para fazer conhecer tudo; o que resulta do fato de Deus, contemplando a sua essência, ver nela todas as cousas. Mas daí não resulta, que quem visse a essência de Deus tudo conhecesse; pois, isto só o poderia quem compreendesse tal essência. Assim como o conhecimento de um princípio não nos dá por consequência o conhecimento de tudo quanto dele deriva, se não compreendermos a virtude total dele. Ora, como as almas dos santos não compreendem a essência divina, por consequência não podem conhecer tudo quanto por essa essência pode ser conhecido. Por isso, também os anjos inferiores tem de certas cousas conhecimento por iluminação dos superiores, embora todos contemplem a essência divina. Mas cada um dos bem aventurados conhece, da essência divina, só o necessário à perfeição da sua beatitude. Ora, a perfeição da beatitude exige que o homem tenha tudo quanto quer, sem nada querer desordenadamente. Ora, queremos com razão reta conhecer o que nos concerne. Por onde, os santos, retos por excelência, hão de querer conhecer o que lhe diz respeito. E isso é necessariamente no Verbo que conhecerão. Ora, contribui-lhes para a glória prestar auxílio aos que deste precisam, para salvar-se. E assim, tornam-se cooperadores de Deus, a mais divina das cooperações, na expressão de Dionísio. Por onde, é claro que os santos tem conhecimento do necessário à esse ministério. E assim é manifesto, que no Verbo conhecem os desejos, as devoções e as orações dos homens, que lhes pedem auxílio.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras de Agostinho devem entender-se do conhecimento natural das almas separadas. Conhecimento esse que nos varões santos não está obscurecido, como o está nos pecadores. Mas não se referem ao conhecimento no Verbo, de que não gozava Abraão no tempo em que Isaías pronunciou essas palavras; pois, antes da paixão de Cristo ninguém fruía da visão de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os santos, embora depois de esta vida tenham conhecimento do que nela se passa, não devemos contudo crer que sofram nenhuma dor, por saberem das adversidades dos que neste mundo amaram. Pois, gozam a tal ponto da plenitude da felicidade, que não são susceptíveis de nenhuma dor. Por onde embora conheçam, depois da morte, os infortúnios dos seus, nem por isso Deus deixa de lhes obviar a dor, se os retirou do mundo antes de sucederem esses infortúnios. – Talvez porém as almas não glorificadas sentissem dor se conhecessem os sofrimentos dos que lhes são caros. E como a alma de Josias não foi glorificada logo ao separar-se do corpo, Agostinho, fundado nisso, procura concluir, que as almas dos mortos não tem conhecimento do que se passa com os vivos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As almas dos santos tem a vontade plenamente conforme com a vontade divina, mesmo quanto ao objeto do querer. Por onde, embora o sentimento da caridade as prenda ao próximo, não lhe prestam auxílio porém senão na medida em que a justiça divina o vê disposto. Contudo devemos crer, que muito socorrem os próximos intercedendo por eles perante Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora nem por contemplarem o Verbo, necessariamente hão de os santos ver tudo no Verbo, contudo vêem o concernente à perfeição da sua beatitude, como se disse.

RESPOSTA À QUINTA. – As cogitações dos corações só Deus mesmo é quem as conhece; mas também podem-nas conhecer aqueles a quem Deus as revela, ou pela visão do Verbo, ou de qualquer outro modo.

Art. 2 — Se devemos invocar os santos para orarem por nós.

O segundo discute-se assim. — Parece que não devemos invocar os santos para orarem por nós.

1. — Pois, não invocamos os amigos de outrem a pedirem por nós, senão por pensarmos que eles tem junto dessa pessoa o poder de alcançar mais facilmente a graça almejada. Ora, Deus é infinitamente mais misericordioso que qualquer santo; e assim a sua vontade com maior facilidade se inclina a nos ouvir, que a vontade de qualquer santo. Logo, parece supérfluo constituirmos os santos em mediadores entre nós e Deus, para intercederem por nós.

2. Demais. — Se devemos invocá-las para orarem por nós, tal não serão senão por sabermos que a sua oração é aceita de Deus. Ora, o mais santo dos santos terá a sua oração mais aceita de Deus, que todos os outros. Logo, deveríamos sempre constituir os santos superiores, e nunca os menores, nossos intercessores perante Deus.

3. Demais. — Cristo, mesmo como homem, é chamado o Santo dos Santos; e a ele devemos orar como homem. Ora, nunca invocamos a Cristo para orar por nós. Logo, também não devemos invocar os outros santos.

4. Demais. — Quem intercede por outrem, apresenta as orações do seu protegido aquele junto de quem intercede. Ora, é inútil fazer representação a quem tudo é presente. Logo, é inútil constituirmos os santos nossos intercessores perante Deus.

5. Demais. — Aquilo é supérfluo que, feito em vista de um fim, este independentemente disso se realizaria ou não. Ora, quer lhes oremos quer não, os santos rezarão ou não por nós. Pois, sendo dignos de orarem por nós, por nós rezarão mesmo sem lh'o pedirmos; sendo, ao contrário, indignos, não rezarão, ainda que lh'o peçamos. Logo, é absolutamente supérfluo invocá-las para orarem por nós.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Chama, se há alguém que te responda, e volta-te para algum dos santos. Ora, chamar, é para nós, como diz Gregório, jazer humildes preces a Deus. Logo, querendo orar a Deus, devemos invocar os santos, para que peçam a Deus por nós.

2. Demais. — Os santos na pátria são mais queridas de Deus, que quando viviam neste mundo. Ora, devemos constituir nossos intercessores, perante Deus, os santos que estão na pátria, a exemplo do Apóstolo, que dizia: Rogo-vos, ó irmãos, por Nosso Senhor Jesus Cristo e pelo amor do Espírito Santo, que me ajudeis com as vossas orações por mim a Deus. Logo, e com maior razão, também nós devemos pedir aos santos que estão na pátria, que nos ajudem com as suas orações a Deus.

3. Demais. — É costume comum da Igreja pedir, nas suas ladainhas, a oração dos santos.

SOLUÇÃO. — Deus estabeleceu uma ordem tal no universo, que os seres inferiores dele dependam mediante outros que são médios entre esses e ele; segundo diz Dionísio. Ora, como os santos na pátria estão mui próximos de Deus, e segundo a ordem da lei divina requer, nós que, enquanto estamos no corpo, vivemos ausentes do Senhor, a ele havemos de chegar mediante os santos. E isso se dá quando Deus nos distribui os seus dons pelo ministério deles. Ora, a nossa volta para Deus deve corresponder aos benefícios da sua bondade para conosco. Por onde, assim como por meio das orações dos santos é que recebemos esses benefícios, assim devemos corresponder-lhes, recebendo-os sempre pela intercessão deles. Por isso os constituímos nossos intercessores perante Deus, e como uns mediadores, pedindo-lhes orarem por nós.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não é por falta de poder que Deus age mediante as ações das causas segundas. Mas para, completando a ordem do universo, nele difundir mais amplamente a sua bondade, fazendo com que todos os seres não recebam só dele os seus bens próprios, mas ainda de outras cousas. Ora, assim também, não é por falta de misericórdia, que Deus quer exercer a sua clemência para conosco mediante as orações dos santos, mas para observar a referida ordem universal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os santos superiores tenham mais influência perante Deus, que os inferiores, poderá contudo ser útil fazermos orações a estes, por cinco razões. – Primeiro, porque pode um ter maior devoção para com um santo inferior do que para com um superior. Ora, da devoção depende sobretudo o efeito da oração. – Segundo, para evitar o tédio, gerado pela repetição dos mesmos atos. Ora, rezando a santos diversos, a nossa devoção se afervora pela novidade de cada invocação. – Terceiro, porque certos santos nos patrocinam particularmente contra determinados males; assim, Santo Antonio, contra o fogo do inferno. – Quarto, para prestarmos a honra devida a todos os santos. – Quinto, para obtermos, pelas orações de vários santos, o que não obteríamos pelas de um só.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A oração é um ato. Ora, os atos concernem às pessoas. Por onde, se rezássemos – Cristo, ora por nós – sem mais nada, parece que dirigiríamos essas palavras à pessoa de Cristo. E assim cairíamos no erro de Nestório, que distinguia em Cristo a pessoa do Filho do homem, da do Filho de Deus. Ou no erro de Ario, que ensinava ser a pessoa do Filho menor que a do Pai. E, para evitar esses erros, a Igreja não diz – Cristo ora por nós; mas – Cristo, ouve-nos; ou – Tem compaixão de nós.

RESPOSTA À QUARTA. – Como a seguir diremos, os santos não apresentam a Deus os nossos pedidos, como se lhe fossem desconhecidos. Mas lhe pedem que os ouça, ou o consultam sobre a verdade dessas preces, para saber como determina a sua providência, sobre o procedimento que hão de ter.

RESPOSTA À QUINTA. – Por isso mesmo nos tornamos dignos de um santo orar por nós, que lhe a ele recorremos com pura devoção nas nossas necessidades. E assim não é supérfluo rezarmos aos santos.

Art. 3 — Se as orações, que os santos fazem por nós a Deus, são sempre ouvidas.

O terceiro discute-se assim. — Parece que as orações, que os santos fazem a Deus, por nós nem sempre são ouvidas.

1. — Pois, se fossem sempre ouvidas, sê-lo-iam sobretudo quando as fazem em seu próprio favor. Ora, tal não se dá, e por isso refere a Escritura que aos mártires, pedindo vingança, dos habitantes da terra, foi-lhes dito que repousassem ainda um pouco de tempo até que se completasse o número dos seus conservas. Logo e com maior razão, as orações dos santos nem sempre são ouvidas quando pedem pelos outros.

2. Demais. — A Escritura diz: Ainda que Moisés e Samuel se pusessem diante de mim, não está a minha alma com este povo. Logo, os santos nem sempre são ouvidos quando pedem por nós a Deus.

3. Demais. — Os santos, na pátria, serão como os anjos de Deus, na frase do Evangelho. Ora, os anjos nem sempre são ouvidos nas suas orações a Deus. O que se conclui do seguinte lugar da Escritura: Eu vim por teus rogos; e o príncipe do reino dos Persas me resistiu por vinte e um dias. Ora, o anjo que

falava não viria em auxílio de Daniel, senão depois de ter pedido a Deus a sua libertação. Contudo, a sua oração não foi ouvida. Logo, nem os outros santos são sempre ouvidos quando pedem a Deus por nós.

4. Demais. – Quem na sua oração pede alguma coisa de certo modo a merece. Ora, os santos na pátria não estão em estado de merecer. Logo, não podem por suas orações pedir nada a Deus por nós.

5. Demais. – Os santos conformam em tudo a sua vontade com a de Deus. Logo, não querem senão o que sabem que Deus quer. Ora, ninguém pede senão o que quer. Portanto, não pedem os santos senão o que sabem que Deus quer. Ora, a vontade de Deus se cumpre mesmo que eles não lh'o pedissem. Logo, as orações dos santos não são eficazes para obter nada.

6. Demais. – As orações de toda a corte celeste, se pudessem obter algo de Deus, seriam mais eficazes que todas as orações da Igreja terrestre. Ora, seria totalmente liberada das penas do purgatório a alma pela qual a Igreja fizesse reiteradas orações. Logo, como os santos, na pátria, oram pelas almas do purgatório, pela mesma razão por que oram por nós, se tiverem ouvidas as orações que fazem por nós, se tiverem pelas orações deles as almas do purgatório ficariam totalmente liberadas das suas penas. O que é falso, porque então os sufrágios da Igreja pelos defuntos seriam supérfluos.

Mas, *em contrário*, a Escritura: este é Jeremias, profeta de Deus, que ora muito pelo povo e por toda a santa cidade. E que a sua oração foi ouvida, conclui-se da sequência do texto: Ao mesmo tempo estendera Jeremias a mão e dera a Judas uma espada de ouro, dizendo – Toma esta santa espada como um presente que Deus te faz, etc.

2. Demais. – Jerônimo escreve: Dizes no teu libelo, que enquanto vivemos, podemos orar um pelo outro; mas depois de morto, ninguém é ouvido nas suas orações por terceiros. O que a seguir assim refuta: Se os Apóstolos e os mártires, enquanto ainda vivem neste mundo, preocupados com a sua sorte, podem orar pelos outros, quanto mais depois de coroados, pelas suas vitórias e triunfos?

3. Demais. – É costume da Igreja pedir frequentemente que os santos nos ajudem com as suas orações.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos dizer que os santos oram por nós. Expressamente, implorando a clemência divina em nosso favor com os seus votos. Ou interpretativamente, pelos seus méritos, que sempre presentes diante de Deus, não somente lhes redundam em glória, mas também fervem de sufrágios e orações em nosso favor. No mesmo sentido dizemos, que o sangue de Cristo, derramado por nós, pede perdão por nós. Ora, de ambos os modos, as orações dos santos são por si mesmas eficazes para alcançar o que pedem. Mas, da nossa parte, podem falhar e podemos não colher o fruto dessas orações, que fazem por nós pelo fato de poderem os seus méritos nos aproveitar. Mas, quando oram por nós, pedindo a Deus em nosso favor, com os seus votos, as suas orações sempre são ouvidas. Porque não querem senão o que Deus quer nem pedem senão o que quer Deus que se cumpra. Ora, o que Deus quer sempre se cumpre. Salvo se nos referimos à sua vontade antecedente, pela qual quer que todos os homens se salvem – o que nem sempre se realiza. Por onde, não é para admirar se também o que os santos querem com esse modo de querer, nem sempre se realize.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa oração dos mártires outra coisa não é senão o desejo de receber as vestimentas do seu corpo e de serem incorporados na sociedade dos que se salvarão; e o consentimento com que aderem à divina justiça primitiva dos maus. Por isso, àquilo da Escritura – Até quando, Senhor, etc. – diz a Glosa: Desejam maior glória e a companhia dos santos, pois que consentem na justiça de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O Senhor aí se refere a Moisés e a Samuel, conforme ao estado em que viveram nesta vida. Pois, como refere a Escritura, aplacaram a cólera divina com as suas orações pelo povo. Mas se tivessem vivido no tempo de Jeremias não poderiam com suas orações aplacar a ira de Deus contra o povo, por causa da malícia deste. Tal o sentido do lugar citado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa luta dos anjos bons não se entende no sentido em que fizessem a Deus orações contrárias, mas como significando que expunham ao exame divino os méritos contrários das diversas partes e esperavam a sentença divina. Assim o explica Gregório expondo as referidas palavras de Daniel: Os espíritos superiores, diz, constituídos príncipes das nações, de nenhum modo combatem pelos que procedem injustamente, mas lhes discernem os atos julgando com justiça. E quando a culpa ou a justiça de um determinado povo é levada ao conselho da corte suprema, do anjo preposto a esse povo dizemos que ganhou ou perdeu na luta. Contudo, todos ganham a mesma vitória pela submissão à vontade suprema do Criador. Como tem os olhos sempre voltados para ela o que de nenhum modo podem obter de nenhum modo querem. Por isso nem o pedem. Onde também se conclui que as suas orações são sempre ouvidas.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora os santos não possam mais merecer para si, depois de estarem na pátria, podem contudo merecer para os outros; ou antes, pelos seus méritos anteriores podem-nos socorrer. Pois, enquanto ainda viviam, mereceram de Deus, que lhes ouvisse as orações, depois da morte. – Ou podemos responder que a oração merece, por uma causa, e é eficaz por outra. Pois, o mérito consiste numa certa adequação entre um ato com o fim que visa, e que lhe constitui como a recompensa. Ora, o pedido da oração se funda na liberalidade de aquele a quem é feita; assim às vezes obtemos da liberalidade, de aquele a quem pedimos, o que contudo não merecíamos. E assim, embora os santos estejam num estado em que não podem mais merecer, daí contudo não se segue que não possam obter o que pedem.

RESPOSTA À QUINTA. – Como resulta do lugar citado de Gregório, os santos e os anjos não querem senão o que vêem como querido pela vontade divina; e assim nada mais que isso pedem. Nem por isso lhes é porém infrutífera a oração; porque, como diz Agostinho, as orações dos santos aproveitam aos predestinados, por ter sido talvez preordenado que estes se salvassem pelas orações desses intercessores. E assim, também Deus quer que as orações dos santos alcancem aquilo que vêem que Deus quer.

RESPOSTA À SEXTA. - Os sufrágios da Igreja pelos defuntos são umas como satisfações dadas pelos vivos, em lugar dos mortos. Por isso estes ficam liberados das penas que ainda não cumpriram. Ora, os santos na pátria não mais podem satisfazer. Não há, pois, símil entre as orações deles e os sufrágios da Igreja.

Questão 73: Dos sinais que precederão ao juízo.

Em seguida, devemos tratar dos sinais que precederão ao juízo.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se o advento do Senhor, como juiz, será precedido de alguns sinais.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o advento do Senhor, como juiz, não será precedido de nenhuns sinais.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Porque quando disserem paz e segurança, então lhes sobrevirá uma morte repentina. Ora, não haveria paz nem segurança se os homens fossem aterrorizados por sinais precursores. Logo, nenhuns sinais precederão esse advento.

2. Demais. — Os sinais servem para manifestar alguma cousa. Ora, o advento do Senhor deve ser oculto, conforme aquilo do Apóstolo: Assim como costuma vir um ladrão de noite, assim virá o dia do Senhor. Logo, nenhuns sinais devem preceder-lhe a vinda.

3. Demais. — O tempo da primeira vinda do Senhor foi previsto pelos profetas; o que não se dá com o segundo. Ora, o primeiro advento de Cristo não foi precedido por nenhuma espécie de sinal. Logo, nem o segundo o será.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Haverá sinais no sol, na lua e nas estrelas, etc.

2. Demais. — Jerônimo diz, que o juízo será precedido dos quinze sinais seguintes. No primeiro dia os mares subirão quinze côvados acima das montanhas. — No segundo, todos os mares recuarão em profundidade, a ponto de mal se poderem ver. — No terceiro, voltarão ao estado primitivo. — No quarto, todos os monstros e mais seres marinhos reunidos levantarão a cabeça fora da água, mugindo como se lutassem uns com os outros. — No quinto, todas as aves do céu se ajuntarão nos campos, soltarão gritos lamentosos, recusando de todo comer e beber. — No sexto, rios de fogo se arrojaram contra a face do firmamento, desde o ocidente até o oriente. — No sétimo, todas as estrelas, errantes e fixas, projetarão em seu derredor cabeleiras de fogo como os cometas. — No oitavo, haverá grandes terremotos, que lançarão por terra todos os seres vivos. — No nono, todas as plantas gotejarão sangue. — No décimo, todas as pedras, grandes e pequenas, se dividirão em quatro partes, chocando-se umas com as outras. — No undécimo, todas as colinas, montes e edifícios serão reduzidos a pó. — No duodécimo, todos os animais das florestas e dos montes virão para os campos rugindo e rejeitando toda alimentação. — No décimo terceiro, todos os sepulcros, do oriente até ao ocidente, se abrirão para deixar ressurgirem os cadáveres. — No décimo quarto, todos os homens sairão de suas casas, vagueando às tontas sem nada compreenderem e sem falarem. — No décimo quinto, todos morrerão e ressurgirão com os mortos de há já muito tempo.

SOLUÇÃO. — Cristo aparecerá para julgar os homens, revestido de glória, em virtude da autoridade própria de juiz. Ora, a dignidade do poder judiciário deve ser precedida de certos sinais que despertem reverência e sujeição. Por isso, o advento de Cristo, como juiz, será precedido de muitos sinais, que advertirão os homens a terem os corações dispostos a submeter-se à sentença do juiz prestes a chegar e a se prepararem para o juízo. Quais sejam porém esses sinais não é fácil sabermos. Pois, como ensina Agostinho, os sinais dados pelos Evangelhos não se referem só ao advento de Cristo, para julgar, mas também ao tempo da destruição de Jerusalém e ao advento com que Cristo continuamente visita a sua

Igreja. De modo que, se o advertirmos com diligência, talvez nenhum desses sinais diga respeito ao advento final futuro. Porque os sinais referidos pelos Evangelhos, como as guerras, os terrores e outros, existiram desde o princípio do gênero humano. Salvo se se disser que nos últimos tempos serão mais graves; é porém incerta à medida em que aumentarão para serem anunciadores do advento próximo.

Quanto aos sinais dados por Jerônimo, não os refere afirmativamente como seus, mas diz que os encontrou escritos nos anais dos Hebreus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Segundo Agostinho, no fim do mundo haverá perseguição universal dos maus contra os bons. Estes ficarão mirrados de temor, ao passo que aqueles estarão seguros. Quanto ao lugar citado – Quando disserem: paz e segurança, etc. – refere-se aos maus, que desprezarão os sinais precursores do juízo. Mas aos bons se refere o outro lugar do Evangelho: Mirrando-se os homens de susto, etc. Ou podemos responder que todos esses sinais precursores do juízo se realizarão durante os dias do juízo que, assim, os conterão a todos. Por onde, embora os bons fiquem mirrados de susto, quando virem os sinais precursores do juízo, antes contudo de se eles manifestarem os ímpios se acreditarão em paz e segurança, depois da morte do Anticristo e antes do advento de Cristo; por não verem, como julgavam, a subversão imediata do mundo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A Escritura diz, que o dia do Senhor virá como um ladrão, por lhe ignorarmos o tempo determinado, que não podemos conhecer pelos sinais precursores. Embora também no dia do juízo possamos compreender todos aqueles sinais manifestíssimos, imediatamente precedentes ao juízo, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No seu primeiro advento Cristo veio ocultamente, embora o tempo determinado da sua vinda já o tivessem conhecido os profetas. Por isso não tinha a primeira vinda de Cristo necessidade de ser anunciada pelos referidos sinais, que se realizarão na sua segunda vinda, que será manifesta, embora oculto o seu tempo determinado.

Art. 2 – Se no tempo do juízo o sol e a lua realmente se escurecerão.

O segundo discute-se assim. – Parece que no tempo do juízo o sol e a lua realmente se escurecerão.

1. – Pois diz Rábão: Nada nos impede pensar, que nesse tempo o sol, a lua e os demais astros ficarão verdadeiramente privados da sua luz, como sabemos que se deu com o sol no tempo da paixão do Senhor.

2. Demais. – A luz dos corpos celestes se ordena à geração dos corpos inferiores; pois, como explica Averróes, por meio dela, e não só pelo movimento, é que influem nos corpos terrestres. Ora, no tempo do juízo cessará a geração. Logo, os corpos celestes ficarão privados da sua luz.

3. Demais. – Os corpos inferiores serão privados; como certos pensam, das qualidades pelas quais agem. Ora, os corpos celestes agem não só pelo movimento, mas também pela luz, como se disse. Logo, assim como o movimento do céu cessará, assim também a luz dos corpos celestes.

Mas, *em contrário*, segundo os astrólogos, sol e lua não podem se eclipsar simultaneamente. Ora, a Escritura diz que, na vinda do Senhor, esses dois astros se eclipsarão simultaneamente. Logo, esse obscurecimento não será real, como no caso de um eclipse natural.

2. Demais. – O aumento e a diminuição de um ser não podem ter a mesma causa. Ora, na vinda do Senhor, a luz dos astros a Escritura a promete aumentada, quando diz: A luz da lua será como a luz do

sol, e a luz do sol será sete vezes maior. Logo, não há inconveniente em que a luz desses corpos se escureça, quando vier o Senhor.

SOLUÇÃO. – Se nos referimos ao momento mesmo da vinda de Cristo, não é crível que o sol e a lua se escureçam, privados da sua luz. Porque quando Cristo vier e os mortos ressurgirem, todo o mundo será renovado, como dissemos. Mas nos tempos próximos do juízo, bem poderá ser que o sol, a lua e os demais astros do céu fiquem privados da sua luz, quer em momentos diversos, quer simultaneamente, por assim o determinar o poder divino, a fim de aterrorizar os homens.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Rábão se refere aos tempos precedentes ao juízo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os corpos celestes tem luz, não só para causarem a geração nos seres inferiores terrestres, mas também para perfeição e esplendor deles. Por onde, longe de se lhes apagar, por ter cessado a geração no nosso mundo, a luz dos corpos celestes aumentará.

A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Rábão se refere aos tempos precedentes ao Juízo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não parece provável que os elementos percam as suas qualidades elementares, embora certos autores tenham assim pensado. Se contudo as perdessem não se daria com elas o mesmo que com a luz. Porque as qualidades elementares são contrárias umas às outras e por isso tem um efeito destrutivo; ao passo que a luz é um princípio ativo, não por via de contrariedade, mas como regulador dos contrários, reduzindo-os à unidade. – Nem há símil com o movimento dos corpos celestes. Pois, o movimento é o ato do imperfeito. Por isso deve desaparecer, desde que desapareça a imperfeição. O que não se pode dizer da luz.

Art. 3 — Se as virtudes dos céus se comoverão, quando vier o Senhor.

O terceiro discute-se assim. – Parece que as virtudes dos céus não se comoverão quando vier o Senhor.

1. – Pois, virtudes do céu não podem chamar-se senão os anjos bem aventurados. Ora, a beatitude é por essência imutável. Logo, não podem mudar.

2. Demais. – A causa da admiração é a ignorância, como diz Aristóteles, Ora, como os anjos não tem nenhum temor, não sofrem também nenhuma ignorância; pois, como pergunta Gregório - que não verão os que vêem tudo? Logo, não poderão sofrer a mudança causada pela admiração, como diz o Mestre.

3. Demais. – Todos os anjos assistirão ao juízo divino; donde o dizer a Escritura – Todos os anjos estarão em pé ao redor do trono. Ora, Virtudes designam uma ordem especial de anjos. Logo, não se deveria dizer mais desses anjos, que dos outros, que se comoverão.

Mas, *em contrário*, a Escritura: As colunas do céu temem-lhe o advento. Ora, não devemos entender por essas colunas senão as virtudes dos céus. Logo, as virtudes do céus se abalarão.

2. Demais. – A Escritura diz: As estrelas cairão do céu e as virtudes dos céus se comoverão.

SOLUÇÃO. – A palavra – virtudes – aplicada aos anjos, é susceptível de duplo sentido como se lê em Dionísio. Às vezes designa propriamente uma ordem deles, a qual, segundo Dionísio, ocupa a parte média da hierarquia do meio; segundo Gregório, porém, é o lugar supremo da ínfima hierarquia. Noutro sentido, e esse geral, designa todos os espíritos celestes. Ora, em ambas essas acepções pode aplicar-se

ao caso vertente. O Mestre toma essa designação no sentido segundo, designativo de todos os anjos. Diz então que se comoverão atônitos com o novo espetáculo, que oferecerá o mundo. Mas também podemos, no caso, tomar a palavra – Virtudes – como nome de uma ordem angélica. E então diremos que essa ordem se comoverá, antes de tudo, em razão do efeito. Porque a essa ordem segundo Gregório, competirão os milagres que sobretudo se realizarão no fim do mundo. Ou porque, sendo da hierarquia média, segundo Dionísio, não terá limitado o seu poder; por isso o seu ministério se exercerá sobre as causas universais. E assim, o ofício próprio das Virtudes será mover os corpos celestes, causas dos fenômenos, que se dão na natureza inferior. E o próprio nome o significa, pois, por isso é que se chamam virtudes dos céus. Porque então se moverão por cessarem o seu efeito, deixando de continuar a mover os corpos celestes; assim como também os anjos, delegados à guarda dos homens, não mais terão que exercer esse ofício.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa mutação em nada lhes faz variar o estado. Mas se refere ou aos efeitos que produzem, rapaz de causar mudança sem sofrerem nenhuma alteração; ou ao novo conhecimento das cousas, que não podiam ter antes, por meio de espécies concriadas. Mas, essa mudança no seu modo de conhecer não lhes tira a beatitude. Por isso diz Agostinho, que Deus move a criatura espiritual através do tempo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Costumamos admirar o que excede o nosso conhecimento ou a nossa capacidade. E assim, as virtudes dos céus admirarão o poder divino, antes de obras tais, que não podem imitar e que lhes ultrapassa a compreensão. Nesse sentido diz S. Inês, que o sol e a lua lhe admiram a beleza. Por onde, a admiração não implica no anjo nenhuma ignorância, mas apenas mostra que não têm a compreensão de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A solução resulta do que foi dito.

Questão 74: Do fogo da última conflagração.

Em seguida devemos tratar do fogo da última conflagração do mundo.

E nesta questão discutem-se nove artigos:

Art. 1 — Se o mundo será purificado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o mundo não sofrerá nenhuma purificação.

1. — Pois, só precisa de ser purificado o que é impuro. Ora, as criaturas de Deus não são impuras; donde o dizer a Escritura — Ao que Deus purificou não chames tu comum, i. é, impuro. Logo, as criaturas do mundo de nenhuma purificação precisam.

2. Demais. — A purificação, segundo a justiça divina, se ordena a delir a impureza da culpa; tal o efeito da purificação depois da morte. Ora, os elementos deste mundo nenhuma contaminação da culpa podem ter. Logo, parece não precisarem de purificação.

3. Demais. — Dizemos que um ser é purificado, quando dele se separa o que lhe é estranho e o degrada; pois, tirar-lhe o que lhe aumenta a nobreza não é purificá-lo, mas diminuí-lo. Ora, é para sua perfeição e nobreza, que os elementos estão mesclados com seres de natureza estranha; pois, a forma de um corpo misto é mais nobre que a de um simples. Logo, parece que de nenhum modo é possível os elementos deste mundo passarem por qualquer purificação.

Mas, *em contrário*. — Toda renovação supõe uma purificação. Ora, os elementos serão renovados, conforme aquilo da Escritura: Vi um céu novo e uma terra nova; porque o primeiro céu e a primeira terra se foram. Logo, os elementos serão purificados.

2. Demais. — Áquilo do Apóstolo: É passageiros figura deste mundo, diz a Glosa: A beleza deste mundo passará pela conflagração dos fogos terrestres.

SOLUÇÃO. — O mundo foi, de certo modo, feito para o homem. Portanto, glorificado o corpo humano, os outros corpos do mundo hão de necessariamente passar para um estado melhor, ficando em lugar mais conveniente e com aspecto mais deleitável. Ora, para o homem ser glorificado no seu corpo, é mister, primeiro, purificar-se do que se lhe opõe à glória, a saber: a corrupção e a mácula da culpa. Por isso, diz o Apóstolo: A corrupção não possuirá a incorruptibilidade; e da cidade da glória estarão fora todos os impuros. Semelhantemente, os elementos do mundo terão que ser purificados das disposições contrárias antes de introduzidos no seu novo estado glorioso, na mesma proporção em que isso se der com o homem. Pois, embora os seres materiais não possam propriamente ser contaminados pela culpa, contudo esta lhes imprime uma certa inaptidão a servirem para fins espirituais. Assim, vemos que os lugares, onde se cometeram crimes, não se consideram apropriados a nenhum ofício sagrado senão depois de purificados. Por isso, a parte do mundo onde habitamos contraiu, pelos nossos pecados, uma certa incapacidade para receber a glória. Daí o precisar de ser purificada. Do mesmo modo, os elementos são susceptíveis, pelo contato, na região média do ar, e de muitas gerações, corrupções e alterações, que se lhes opõem à pureza. Donde a necessidade de serem purificados, para convenientemente passarem ao novo estado da glória.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando dizemos que toda criatura de Deus é pura, significa isso que não tem na sua substância mescla de malícia nenhuma. Ao contrário da doutrina dos Maniqueus, que ensinavam serem o bem e o mal duas substâncias de certo modo distintas e, de certo outro, mescladas. Mas o dizermos que uma criatura é pura não lhe exclui a mescla de natureza estranha

que, embora boa em si mesma, repugna à perfeição da referida criatura. Também não impede possa uma criatura sofrer a contaminação de um mal, embora este não esteja mesclado com ela, como se lhe fizesse parte da substância.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os elementos corpóreos não possam ser contaminados pela culpa, contudo, pela culpa cometida contra eles, contraem uma certa incapacidade para receberem a perfeição da glória.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A forma do misto e a do elemento pode ser considerada a dupla luz. Na sua perfeição específica, e então um corpo misto é mais nobre. Ou na perpetuidade da sua duração; e então mais nobre é o corpo simples, por não ser em si mesmo susceptível de nenhuma corrupção, salvo se esta lhe advier de uma causa externa. Ao contrário, um corpo misto traz em si mesmo a causa da sua corrupção, que é a composição de elementos contrários. Por onde, o corpo simples, embora parcialmente corruptível, é incorruptível no seu todo – o que do misto não se pode dizer. E como a glória, na sua perfeição, é incorruptível, por isso a perfeição de um corpo simples convém mais à perfeição da glória do que a de um corpo misto; salvo se este trazer em si um princípio de incorrupção, como o corpo humano, cuja forma é incorruptível. Contudo, embora o corpo misto seja em si mesmo mais nobre que o simples, todavia este, quando existe por si mesmo e separadamente, tem o ser mais nobre que quando existe no misto. Porque no misto os corpos simples existem de certo modo em potência; ao passo que, existindo como tais e separadamente, existem em toda a sua perfeição.

Art. 2 – Se a purificação do mundo será pelo fogo.

O segundo discute-se assim. – Parece que a purificação do mundo não será pelo fogo.

1. – Pois, o fogo, sendo parte do mundo, precisa, como todas as outras partes, de purificação. Ora, não pode um mesmo ser o purificante e o purificado. Logo, parece que o fogo não será purificado.

2. Demais. – Assim como o fogo, a água também tem virtude purificadora. Ora, nem tudo será purificado pelo fogo, e portanto certos seres, como já a lei antiga o distinguia, hão de necessariamente ser purificados pela água. Logo, parece que não será o fogo o purificador, ao menos em geral.

3. Demais. – O fim da purificação é, segundo parece, tornar mais puras as partes do mundo, segregadas umas das outras. Ora, a segregação das partes do mundo umas das outras só no princípio se fez, por poder divino. E, nisso constituiu a obra da distinção delas. Daí o dizer Anaxágoras, que o ato dessa separação é um ato próprio do intelecto motor de todas as cousas. Portanto, parece que no fim do mundo a purificação se fará imediatamente por Deus e não pelo fogo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Fogo se incenderá na sua presença e em roda dele tempestade forte. E em seguida, a propósito do juízo: Chamará de cima ao céu e a terra para julgar o seu povo. Logo, parece que a última purificação do mundo se dará pelo fogo.

2. Demais. – A Escritura diz: os céus ardendo se desfarão e os elementos com o ardor do fogo se fundirão. Logo, pelo fogo se fará essa purificação.

SOLUÇÃO. – A purificação do mundo dele removerá a contaminação contraída pela culpa e a impureza da mescla, dispondo-o para a perfeição da glória. Ora, esses três efeitos o fogo muito convenientemente os produzirá. – Primeiro porque, sendo o nobilíssimo dos elementos, tem propriedades naturais mais semelhantes às da glória, como a luz muito bem o mostra. – Segundo, porque o fogo não é susceptível de mistura com corpos estranhos – ao contrário do que se dá com os outros elementos – por causa da

eficácia da sua virtude ativa. – Terceiro, porque a esfera do fogo está longe da nossa habitação; nem o uso do fogo nos é tão comum como o da água e do ar. Por isso, não sofrem, como estes, a contaminação. – Além disso, tem, no mais alto grau, o poder de purificar e de dividir os corpos, pela rarefação.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fogo não se destina ao nosso uso, na sua matéria própria, pois, como tal está afastado de nós; mas só enquanto existente em matéria diferente. Por isso, mesclado com um elemento estranho, pode ser purificado pelo fogo existente na sua pureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A purificação primeira do mundo pelo dilúvio só visava a infecção do pecado. Porque o pecado então reinante era o da concupiscência. Daí o ter-se feito a purificação conveniente pela água, elemento contrário. Mas a segunda purificação também visará a contaminação da culpa e a impureza da mescla. E tanto para uma como outra coisa, mais convém a purificação fazer-se pelo fogo que pela água. Porque a água tem, antes, a virtude de agregar que a de desagregar. Por isso, não poderia ela, como o pode o fogo, purificar os elementos das suas impurezas. – Além disso, no fim do mundo, reinará o vício da tibieza, como já na velhice dele; pois, conforme diz o Evangelho, então a caridade de muitos esfriará. Daí a conveniência de a purificação fazer-se pelo fogo. – Nem há nada que o fogo não possa de algum modo purificar. Ao passo que certos corpos, como o pano e os vasos de madeira, não podem ser purificados senão quando destruídos pelo fogo. Esses objetos a Lei mandava que se purificassem pela água. O que tudo será finalmente consumido pelo fogo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pela obra da distinção foram conferidas aos seres formas diversas, pelas quais umas das outras se diversificam. O que portanto não podia ser feito senão pelo Autor da natureza. Mas a purificação final as reduzirá à pureza em que foram criadas. E essa obra poderá ser realizada mediante o ministério prestado ao Criador pelos seres criados. Por isso tal ministério lhes foi confiado, por concorrer para o enobrecimento delas.

Art. 3 – Se fogo do juízo final será da mesma espécie que o elementar.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o fogo do juízo final não será da mesma espécie que o elementar.

1. – Pois, nada pode consumir-se a si mesmo. Ora, esse fogo consumirá os quatro elementos, como diz a Glosa. Logo, não será da mesma espécie que o fogo elementar.

2. Demais. – Assim como uma virtude se manifesta pela sua operação, assim a natureza pela sua virtude. Ora, esse fogo, que purificará o universo, terá outra virtude que não a do fogo elementar, incapaz de produzir tal efeito. Logo, não terá a mesma natureza do fogo elementar.

3. Demais. – Seres corpóreos naturais da mesma espécie tem o mesmo movimento. Ora, esse fogo terá um movimento diferente do elementar, porque se moverá em todas as direções para poder tudo purificar. Logo, não é da mesma espécie.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, e está na Glosa: A figura deste mundo passará, abrasado ele pelo fogo natural. Logo, esse fogo será da mesma natureza do fogo deste mundo.

2. Demais. – Assim como a purificação futura será pelo fogo, assim a precedente foi pela água; e uma é comparável à outra. Ora, a água da primeira purificação foi da mesma espécie da água elementar. Logo, e por semelhança, também o fogo da segunda será da mesma espécie que o fogo elementar.

SOLUÇÃO. - Nesta matéria há três opiniões.

Uns ensinam que o fogo elementar, que está na sua esfera, descerá para a purificação do mundo. E dizem que o modo desse descenso será por multiplicação. Pois, o fogo aumenta tanto mais quanto mais se lhe fornece matéria combustível. E isso então se dará sobretudo quando o exercer ele a sua virtude sobre todos os demais elementos. – Mas contra essa opinião vai a doutrina dos Santos Padres, consoante à qual esse fogo não só descerá, mas também subirá, conforme uma Glosa a um lugar da Escritura, que reza que o fogo do juízo subirá tanto quanto subiu a água do dilúvio. Por onde se vê que esse fogo exercerá a sua ação na região média deste mundo, onde são gerados os seres.

Por isso outros ensinam, que tal fogo será gerado nessa região média, pela convergência dos raios dos corpos celestes, como os vemos convergirem num espelho comburente. Mas então, as nuvens côncavas exercerão a função de espelho, para as quais se fará a reverberação dos raios. – Mas também isto não é admissível. Porque os efeitos dos corpos celestes resultam do lugar e do aspecto determinado deles. Por onde, se tal fogo fosse gerado pela virtude dos corpos celestes, poderíamos saber o tempo dessa purificação observando os movimento dos astros. O que repugna à autoridade da Escritura.

Por isso outros, de acordo com Agostinho, dizem que assim como a inundação das águas do mundo causou o dilúvio, assim este mundo desaparecerá pela conflagração do fogo natural. Ora, essa conflagração outra coisa não é senão a congregação de todas as causas inferiores e superiores que têm a virtude natural de queimar. Congregação essa que se fará, não pelo curso natural das coisas, mas por virtude divina. E de todas essas causas assim congregadas será gerado o fogo, que fará arder a face deste mundo.

Ora, consideradas atentamente essas opiniões, elas se diversificam pela explicação que apresentam da causa da geração do fogo purificador, e não pela explicação da sua espécie. Pois, o fogo gerado pelo sol, ou por um agente calefaciente terrestre, é da mesma espécie que o que está na sua esfera, salvo que supõe, para exercer a sua ação, matéria estranha. O que então se dará; porque o fogo nada pode purificar, senão tendo de certo modo matéria heterogênea.

Por onde, absolutamente falando, é forçoso conceder que o fogo do juízo final será da mesma espécie que o fogo elementar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fogo purificador, embora da mesma espécie que o de que usamos, não é contudo numericamente o mesmo. Assim, vemos que dois fogos da mesma espécie, um – o maior, destrói o outro – o menor, consumindo-lhe a matéria. Semelhantemente, também tal fogo poderá consumir o existente neste mundo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a operação resultante da virtude de um ser é indicio da existência desta, assim essa mesma virtude manifesta a essência ou a natureza procedentes dos princípios essenciais do ser. A operação, porém, não resultante da virtude de um agente ativo, não lhe denuncia a virtude, como no caso do agente instrumental. Pois, a ação de um instrumento manifesta, antes, a virtude do motor que a instrumental. Porque manifesta a virtude do agente principal, como o princípio primeiro da operação; mas a do instrumento não na manifesta, senão enquanto susceptível da influência do agente principal, que o move. Semelhantemente, a virtude, não procedente dos princípios essenciais de um ser, não lhe manifesta senão a natureza receptiva. Assim, a virtude pela qual a água quente pode aquecer, não lhe manifesta a natureza senão quanto à sua capacidade de aquecer. Por onde, nada impede uma água, dotada dessa virtude, ser da mesma espécie que outra que não a tem. Do mesmo modo, nenhum inconveniente há em o fogo em questão, dotado da virtude de purificar a face

do mundo, ser da mesma espécie que o de que nos servimos; pois, a virtude calefativa não lhe resulta dos princípios essenciais, mas do poder ou da ação divina. Quer concebamos essa virtude como uma qualidade absoluta – tal o caso do calor da água quente; quer como uma intenção, como no caso da virtude instrumental, conforme dissemos. E isto é mais provável, porque o fogo do juízo não atuará senão como instrumento do poder divino.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fogo, pela sua natureza própria tende para cima. Mas quando unido à matéria, necessária à sua existência fora da sua esfera própria, então se localiza no lugar onde está a matéria combustível. E deste modo não há inconveniente em que se mova em círculo ou para baixo; e sobretudo se atua como instrumento do poder divino.

Art. 4 – Se esse fogo purificará também os céus superiores.

O quarto discute-se assim. – Parece que o fogo do juízo final purificará também os céus superiores.

1. – Pois, a Escritura diz: Os céus são obras das tuas mãos; eles perecerão, mas tu permaneces. Ora, também os céus superiores são obras das mãos de Deus. Logo, perecerão na conflagração final do mundo.

2. Demais. – A Escritura diz: Os céus ardentes se desfarão e os elementos com o ardor do fogo se fundirão. Ora, os céus distintos dos elementos são os céus superiores, onde estão fixas as estrelas. Logo, parece que também eles serão purificados pelo fogo do juízo.

3. Demais. – A ação desse fogo consistirá em remover dos corpos a indisposição para a glória. Ora, no céu superior há uma indisposição causada tanto pela culpa – pois aí pecou o diabo – como por uma deficiência natural. Assim, aquilo do Apóstolo – Sabemos que todas as criaturas gemem e estão com dores de parto até agora – diz a Glosa: Todos os elementos exercem laboriosamente as suas funções; assim como o sol e a lua não é sem custo que ocupam os espaços que lhes foram demarcados. Logo, também os céus superiores serão purificados pelo fogo do juízo.

Mas, *em contrário*, os corpos celestes não são susceptíveis de nenhuma impressão estranha.

2. Demais. – Aquilo do Apóstolo – Em chama de fogo para tomar vingança – diz a Glosa: O fogo precursor da vinda do Supremo Juiz abrasará o mundo e ocupará o mesmo espaço aéreo ocupado pelas águas do dilúvio. Ora, as águas do dilúvio não subiram até os céus superiores, mas só quinze côvados acima do cume dos montes, como lemos na Escritura. Logo, os céus superiores não serão purificados pelo fogo do juízo final.

SOLUÇÃO. – A purificação do mundo terá por fim remover dos corpos a imperfeição contrária à perfeição da glória, que será a perfeição última deles. E essa disposição todos os corpos a tem, mas cada um a seu modo. Assim, certos tem uma disposição de alguma maneira inerente à sua substância; tal os corpos terrestres que, misturando-se uns com os outros, perdem a pureza própria. Outros corpos porém tem uma disposição em nada inerente à substância deles; tais os corpos celestes, que nada tem de repugnante à perfeição última do universo, senão o movimento, que é uma via para a perfeição. Nem é o movimento deles qualquer, mas só o movimento local, que não lhes introduz nenhuma alteração intrínseca, como a da substância, da quantidade ou da qualidade; mas só a mudança local, que é extrínseca. Por onde, a substância do céu superior não precisa ser privada de nada, bastando apenas cessar-lhe o movimento. Ora, a cessação do movimento local não se faz por ação de nenhum agente contrário, mas só por cessar o movimento do motor. Portanto, os corpos celestes não serão purificados

nem pelo fogo nem pela ação de nenhuma criatura; mas, em lugar de purificação, apenas cessarão de mover-se por assim o determinar a vontade divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como expõe Agostinho, as palavras do salmo citado devem entender-se dos céus aéreos, a serem purificados pelo fogo da última conflagração. – Ou devemos responder que, aplicadas aos céus superiores, significam que perecem, quanto ao movimento que atualmente executam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Pedro explica a que céu se refere. Pois, antes tinha dito: Os céus e a terra, agora existentes, purificados antes pela água, serão de novo, por decreto do mesmo Verbo divino, purgados pelo fogo no dia de juízo. Logo, aqueles céus serão purificados pelo fogo, que antes o foram pelas águas do dilúvio; e esses são os céus aéreos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essa pena e essa servidão da criatura, atribuídas por Ambrósio aos corpos celestes, não são mais que as vicissitudes dos movimentos, que os tornam sujeitos ao tempo, e a privação da perfeição última, que finalmente hão de ter. Demais, o céu empíreo em nada ficou contaminado com a culpa dos demônios, pois daí foram expulsos logo depois do pecado.

Art. 5 — Se o fogo do juízo consumirá os outros elementos.

O quinto discute-se assim. — Parece que o fogo do juízo consumirá os outros elementos.

1. — Pois, diz a Glosa de Beda: O fogo do juízo, o mais enérgico de todos, consumirá os quatro elementos de que consta o mundo. Mas não os consumirá a todos totalmente, senão só dois; os outros dois os fará passar a um estado mais perfeito. Logo, parece que pelo menos dois elementos serão totalmente destruídos por esse fogo.

2. Demais. — A Escritura diz: O primeiro céu e a primeira terra se foram e o mar já não é. Ora, pelo céu entende-se o ar, como Agostinho o explica; e o mar é a reunião das águas. Logo, parece que os três elementos referidos serão totalmente destruídos.

3. Demais. — O fogo não purifica senão porque a sua ação se exerce sobre outras matérias. Ora, para poder purificar os outros elementos é necessário sejam estas matéria sobre que possa ele exercer-se. Portanto, terão que se transformar em substância ígnea. Logo, a sua natureza será destruída.

4. Demais. — A forma do fogo é a nobilíssima das formas que possa adquirir a matéria elementar. Ora, a referida purificação levará todas as cousas ao seu estado mais nobre. Logo, os outros elementos se converterão totalmente em fogo.

Mas, *em contrário*, aquilo do Apóstolo — A figura deste mundo passa — diz a Glosa: Passará a beleza, mas não a substância deste mundo. Ora, é a substância mesma dos elementos a constitutiva da perfeição do mundo. Logo, não será consumida a substância deles.

2. Demais. — Essa purificação final pelo fogo corresponderá à primeira, pela água. Ora, esta não destruiu a substância dos elementos. Logo, nem do fogo a destruirá.

SOLUÇÃO. — Há muitas opiniões sobre esta questão. Uns dizem, que a matéria de todos os elementos subsistirá, mas sofrerá mudança a imperfeição deles. Assim, dois deles, o ar e a terra, conservarão a sua forma substancial própria; os outros dois, o fogo e a água, não conservarão a sua forma substancial, mas tomarão a forma do céu. De modo que o céu será constituído dos três elementos seguintes — o ar, o fogo e a água; embora o ar conserve a mesma forma substancial que agora tem e pela qual recebe

atualmente o nome de céu. Por isso também a Escritura não menciona senão o céu e a terra, quando diz: Vi um céu novo e uma terra nova. – Mas esta opinião é totalmente absurda. Pois, repugna à filosofia, que nos impede admitir que os corpos celestes sejam susceptíveis da forma do céu, por não terem matéria comum nem *serem contrários* uns aos outros. Repugna também à teologia, pois tal opinião não poderia salvar a perfeição do universo, na integridade das suas partes, desde que o privou de dois dos seus elementos. Por onde, pela palavra céu se entende um quinto corpo; entendendo-se por terra todos os mais elementos, como quando a Escritura diz – Louvai ao Senhor, os que sois da terra; e ainda: O fogo, o granizo, a neve, a geada, etc.

Por isso outros ensinam, que todos os elementos subsistirão na sua substância mas privados das suas qualidades ativas e passivas. Assim como também ensinam que nos corpos mistos os elementos subsistem nas suas formas substanciais, sem conservarem as suas qualidades próprias; ficam assim num estado médio, e o meio não é nenhum dos extremos. E este parece também o sentir de Agostinho, quando escreve: A conflagração última do mundo destruirá totalmente, no seu ardor devorante, as qualidades dos elementos corruptíveis constitutivos dos nossos corpos corruptíveis; mas, por uma transformação maravilhosa, a substância deles receberá as qualidades apropriadas a corpos imortais. – Esta opinião porém não parece provável. Porque, as qualidades próprias dos elementos, sendo efeitos das formas substanciais, enquanto estas subsistirem, não poderão as referidas qualidades transformar-se, senão por uma ação violenta temporária. Assim vemos a água aquecida recuperar, pela sua virtude específica própria, a frigidez que por ação do fogo perdeu, contanto que subsista a espécie da água. Além disso, essas qualidades elementares são, como paixões próprias dos elementos, as constitutivas da perfeição secundária deles. Nem é provável que nessa final perfeição dos seres percam os elementos nenhuma das suas perfeições naturais.

Por onde, devemos responder, que os elementos subsistirão na sua substância e qualidades próprias, purificados porém da contaminação contraída pelos pecados dos homens, e da impureza neles resultantes da sua ação e paixão mútuas. Pois, cessado o movimento do primeiro móvel, já não mais terão os elementos terrestres ação nem paixão mútua. E a isso chama Agostinho as qualidades dos elementos corruptíveis, i. é, disposições naturais que os colocam nos limites da corrupção.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Dizemos que o fogo do juízo final consumirá os quatro elementos pelos de certo modo purificar. A expressão seguinte – dois serão totalmente consumidos – não significa que esses dois serão destruídos na sua substância; mas que serão os mais privados das propriedades que agora tem. Esses, dizem uns serem o fogo e a água, cujas qualidades ativas – o calor e o frio – são as mais enérgicas e os princípios que mais contribuem para a corrupção dos outros corpos. E como na época da conflagração final o fogo e água, elementos ativos por excelência, não mais atuarão, consideram-se como havendo, mais que todos os outros, sofrido mudança na virtude que agora tem. Outros autores porém pensam, que esses dois elementos serão o ar e a água, por causa dos vários movimentos deles, resultantes do movimento dos corpos celestes. E como esses movimentos não serão da natureza, do fluxo e do refluxo do mar, do curso dos ventos e semelhantes, por isso tais elementos serão os que maiores mudanças sofrerão nas suas propriedades atuais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como o interpreta Agostinho, na expressão – o mar já não é – por mar pode entender-se o século presente, de que antes no mesmo lugar se diz: E o mar deu os mortos que estavam nele. – Tomada porém a palavra mar literalmente, devemos então dizer, que duas causas por ele se entendem – a substância das águas e as suas propriedades salinas, com a agitação das suas ondas. E neste segundo sentido o mar não subsistirá; subsistirá porém no primeiro.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fogo da conflagração final, não exercerá a sua ação senão como instrumento da providência e do poder divinos. Assim, não na exercerá sobre os outros elementos para os consumir totalmente, mas só para os purificar. Nem importa que a matéria sobre a qual se exercer esse fogo fique totalmente privada da sua espécie própria; como se dá com o ferro rubro que, tirado do fogo, volta ao estado próprio e primitivo, por virtude da espécie que não perdeu. Assim também será com os elementos purificados pelo fogo.

RESPOSTA À QUARTA. – Nas partes dos elementos não devemos considerar só o que a cada uma convém tomada de per si, mas também o que lhes cabe relativamente ao todo. Ora, digo que, embora a água fosse mais nobre se tivesse a forma do fogo, como também a terra e o ar, contudo o universo seria mais imperfeito e a matéria total dos elementos recebesse a forma ígnea.

Art. 6 — Se todos os elementos serão purificados pelo fogo da conflagração final.

O sexto discute-se assim. – Parece que nem todos os elementos serão purificados pelo fogo da conflagração final.

1. – Pois, esse fogo, como já disse, não subirá senão quanto subiu a água do dilúvio. Ora, a água do dilúvio não subiu até a esfera do fogo. Logo, na purificação última, não será purificado o elemento do fogo.

2. Demais. – Àquilo da Escritura – Vi um céu novo, etc. – diz a Glosa: Não há dúvida que as transformações do ar e da terra se farão pelo fogo. Mas há dúvidas quanto à água, porque, segundo se crê, ela por si mesma se purificará. Logo, pelo menos não é certo que todos os elementos serão purificados.

3. Demais. – O lugar de perpétua impureza nunca será purificado. Ora, o inferno será sempre o lugar da impureza. Logo, como está colocado entre os elementos, parece que não serão totalmente purificados.

4. Demais. – O paraíso terrestre está colocado na terra. Ora, não será purificado pelo fogo, porque nem mesmo as águas do dilúvio subiram até lá, como diz Beda e o Mestre das Sentenças. Logo, parece que nem todos os elementos serão totalmente purificados.

Mas, *em contrário*, a Glosa supra-citada: Os quatro elementos o fogo os consumirá.

SOLUÇÃO. – Certos ensinam, que o fogo da última conflagração subirá até o mais alto do espaço, que contém os quatro elementos. De modo que estes serão totalmente purificados, tanto da contaminação do pecado, que atingiu também as partes superiores deles – como o demonstra o fumo dos sacrifícios idolátricos, que atingiu essas partes superiores –, como também da corrupção, porque os elementos são corruptíveis em todas as suas partes. – Mas esta opinião repugna à autoridade da Escritura. Porque, segundo a Escritura, aqueles céus serão de novo purificados pelo fogo, que já o foram pela água. E Agostinho diz, que o mundo afogado pelo dilúvio será de novo purificado pelo fogo. Ora, sabemos que a água do dilúvio não subiu até o espaço supremo dos elementos, mas só até quinze côvados acima do cume dos montes. Além disso, é sabido que os vapores evaporados da terra, ou quaisquer fumos não podem ultrapassar a esfera do fogo, até chegar ao ponto extremo dela. E ainda, a contaminação do pecado não atingiu esse espaço referido. Demais, os elementos não podem ser purificados da sua corruptibilidade perdendo alguma parte, capaz de ser consumida pelo fogo; mas este poderá consumir-lhes as impurezas, resultante da mistura de uns com os outros. Ora, essas impurezas se encontram

sobretudo na terra, até a região média do ar. Por onde, o fogo da última conflagração purificará os elementos até esse espaço. Pois, a tal altura ascenderam as águas do dilúvio; o que podemos avaliar com probabilidade, considerando a altura dos montes, a que acima dos seus cumes galgaram as águas.

Por isso, concedemos a primeira objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A razão da dúvida a Glosa a refere quando diz – porque, segundo se crê, a água tem em si mesmo a virtude de se purificar. Mas essa virtude não é tal que lhe possa dar à água a perfeição que deve ter no futuro estado de cousas, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fim principal dessa purificação será remover da habitação dos santos toda imperfeição. Por isso, depois dela, tudo o que for impuro será atirado para o receptáculo dos condenados. E assim, longe de ser purificado, o inferno será o depositário de todas as impurezas do universo.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora o pecado do primeiro homem tivesse sido cometido no paraíso o terrestre, contudo esse lugar não foi o do homem pecador, como o céu empíreo não foi o dos maus anjos. Pois, de ambos esses lugares tanto o homem como o diabo foram expulsos imediatamente depois do pecado. Por isso não precisam tais lugares de ser purificados.

Art. 7 — Se o fogo da última conflagração deve seguir-se ao juízo.

O sétimo discute-se assim. — Parece que o fogo da última conflagração deve seguir-se ao juízo.

1. — Pois, Agostinho, enumerando as causas que se passarão no juízo, diz: No juízo final se darão os seguintes acontecimentos — a vinda de Elias Tesbita, a conversão dos Judeus, a perseguição pelo anticristo, o juízo de Cristo, a ressurreição dos mortos, a separação entre os bons e os maus, a conflagração do mundo e a sua renovação. Logo, a conflagração sucederá ao juízo.

2. Demais. — Agostinho diz no mesmo livro: Julgados os ímpios e precipitados no fogo eterno, a figura neste mundo passará pelo abrasamento geral do fogo que encerra. Logo, a mesma conclusão anterior.

3. Demais. — O Senhor quando vier julgar encontrará muitos vivos, como se conclui do seguinte, que deles diz o Apóstolo: Depois, nós outros, que vivemos, que temos ficado aqui para a vinda do Senhor, etc. Ora, isto não se daria, se a conflagração do mundo precedesse, porque então esses tais seriam consumidos pelo fogo. Logo, o fogo será posterior ao juízo.

4. Demais. — A Escritura diz, que o Senhor virá julgar o mundo pelo fogo. Portanto, parece que a conflagração final será a execução da sentença ou do juízo divino. Ora, a execução é posterior ao juízo. Logo, o fogo sucederá ao juízo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Fogo irá diante dele.

2. Demais. — A ressurreição precederá ao juízo; aliás nem todos os olhos assistiriam ao juízo de Cristo. Ora, a conflagração do mundo precederá à ressurreição. Além disso, os santos ressurrectos terão corpos espirituais e impassíveis; e assim não poderão ser purificados pelo fogo, embora o Mestre diga, fundado em Agostinho, que pelo fogo do juízo final será purificado o que ainda possam ter de impuro. Logo, esse fogo precederá ao juízo.

SOLUÇÃO. — A conflagração final, no seu início, realmente precederá ao juízo. O que manifestamente pode concluir-se do fato de o preceder a ressurreição dos mortos, conforme ao lugar do Apóstolo: Os

que ficamos aqui seremos arrebatados nas nuvens juntamente com Cristo, vindo para julgar. Ao mesmo tempo haverá a ressurreição geral e a glorificação dos corpos dos santos. Pois, os santos ressurrectos retomarão seus corpos gloriosos, como se conclui das palavras do Apóstolo: Semeia-se em vileza, ressuscitará em glória. E simultaneamente com a glorificação dos corpos dos santos, todas as criaturas serão renovadas, cada uma a seu modo. Assim o diz o Apóstolo: A mesma criatura será livre da sujeição à corrupção, para participar da liberdade da glória dos filhos de Deus. Ora, a conflagração do mundo, dispondo para a renovação referida, conforme do sobredito se colhe, podemos manifestamente concluir que a conflagração final, quanto à purificação do mundo, precederá ao juízo. Mas, quanto ao efeito de envolver os maus, seguir-se-lhe-á.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho não se exprime de maneira afirmativa, mas opinativa. O que resulta das palavras seguintes: Todas essas causas devemos acreditar que hão de acontecer; mas de que modo e em que ordem se darão, mais então no-lo ensinará a experiência das causas, do que podemos ter atualmente uma inteligência completa. Julgo porém, que tais acontecimentos terão lugar na ordem em que os enumerei. Por onde é claro que fala em sentido opinativo.

E o mesmo podemos responder à segunda objeção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos os homens morrerão e ressurgirão. O Apóstolo chama vivos os que conservarem a vida do corpo até a conflagração universal.

RESPOSTA À QUARTA. – O fogo da conflagração final não executará a sentença do Supremo Juiz senão quanto ao ato de envolver os maus. A esta luz, sucederá ao juízo.

Art. 8 — Se o fogo da conflagração final terá sobre os homens o efeito que se lhe atribui.

O oitavo discute-se assim. – Parece que o fogo da conflagração final não terá sobre os homens o efeito que se lhe atribui.

1. — Pois, dizemos que se consome o que é reduzido ao nada. Ora, os corpos dos ímpios não serão reduzidos ao nada, mas subsistirão eternamente para sofrerem uma pena eterna. Logo, esse fogo não consumirá os maus, como diz o Mestre.

2. Demais. — A quem disser que esse fogo consumirá os corpos dos maus, reduzindo-os a cinza, responde-se *em contrário* o seguinte. Tanto os corpos dos maus como o dos bons se resolverão em cinza. E só Cristo teve o privilégio de o seu corpo não haver sofrido a corrupção. Logo, também os bons, que viverem no momento da conflagração geral, serão consumidos pelo fogo.

3. Demais. — Foram mais contaminados pelo pecado os elementos, que entram na composição do corpo humano, onde se radicou a concupiscência, mesmo nos bons, que os elementos estranhos a esse corpo. Ora, estes últimos terão de ser purificados da contaminação do pecado. Logo e com maior razão, precisam de ser purificados pelo fogo os elementos, que entram na composição do corpo humano, tanto dos bons como dos maus. Portanto, todos hão de ser reduzidos ao nada.

4. Demais. — Enquanto dura esta vida, os elementos atuam do mesmo modo, tanto no corpo dos bons como no dos maus. Ora, ainda haverá vivos no momento da conflagração universal, porque depois desta vida já não haverá morte natural, que contudo será provocada por essa conflagração. Logo, o fogo

atuará igualmente sobre os bons e os maus. Donde, pois, parece que não haverá nenhuma diferença entre eles, quanto a sofrerem o efeito do fogo, ao contrário do que diz o Mestre.

5. Demais. — A conflagração final será quase momentânea. Ora, virá apanhar muitos ainda vivos e que devem ser purificados. Logo, essa conflagração não bastará para purificá-los.

SOLUÇÃO. — O fogo da conflagração final, como precursor do juízo, atuará como instrumento da justiça divina e pela virtude natural do fogo. Pela sua virtude natural atuará tanto sobre os maus como sobre os bons, que nessa ocasião estiverem vivos, reduzindo-lhes os corpos a cinzas. Mas como instrumento da justiça divina, fará com que uns e outros lhe sofram diferentemente a pena. Os maus serão cruciados. Ao contrário, os bons, não precisando de ser purificados, nada sofrerão, como não sofreram os meninos na fornalha, conforme o refere a Escritura. Embora, como os destes, os seus corpos não hajam de conservar a sua integridade. Pois, o poder divino, fará esses corpos, sem serem cruciados pela dor, se reduzirem a cinza. Os bons, porém, que ainda deverem ser purificados, sentirão as dores causadas pelo fogo, mais ou menos, conforme o merecerem. Mas, depois do juízo, a sua ação se exercerá apenas sobre os maus, porque os corpos dos bons serão impassíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A consumpção, no lugar citado, se toma no sentido de redução a cinzas, e não no de aniquilamento.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os corpos dos bons, embora reduzidos a cinzas pelo fogo, nem por isso sentirão qualquer dor, como nenhuma sofreram os meninos na fornalha da Babilônia. Por aí haverá, pois, diferença entre bons e maus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os elementos do corpo humano serão purificados pelo fogo, mesmo os do corpo dos bons; mas o poder divino fará com que tal se dê sem os tormentos da dor.

RESPOSTA À QUARTA. — O fogo em questão não atuará só pela virtude do elemento natural, mas também como instrumento da justiça divina.

RESPOSTA À QUINTA. — Três são as causas por que poderão ser instantaneamente purificados os que estiverem vivos por ocasião da conflagração universal. — A primeira é que pouco precisarão de ser purificados; depois de já o terem sido pelos terrores e perseguições precedentes. — A segunda é que, em vida sofreram a sua pena voluntariamente. Ora, uma pena sofrida de livre vontade nesta vida purifica muito mais que a infligida depois da morte. E o comprova o exemplo dos mártires, em que a foice do sofrimento lhes eliminará o que porventura ainda mereça purificação, como o diz Agostinho. Contudo, a pena do martírio é breve em comparação com as penas do purgatório. — A terceira é que o calor desse fogo ganhará em intensidade o que perder pela abreviação do tempo.

Art. 9 — Se o fogo da conflagração final há de envolver os réprobos.

O nono discute-se assim. — Parece que o fogo da conflagração final não há de envolver os réprobos.

1. - Pois, àquilo da Escritura — Purificará os filhos de Levi — diz a Glosa: Conforme lemos na Escritura, haverá duas espécies de fogo — o purificador dos eleitos, que precederá ao juízo; e o que cruciará os réprobos. Ora, este último é o fogo do inferno, que envolverá os maus; e o primeiro é o da conflagração final. Logo, o fogo da conflagração final não será o que há de envolver os réprobos.

2. Demais. – O fogo do juízo final servirá a Deus, purificando o mundo. Logo, merecerá, como todos os outros elementos, uma recompensa: tanto mais quanto é o nobilíssimo deles. Portanto, parece que não se lhe deveria atribuir a função de ser no inferno a pena dos condenados.

3. Demais. – O fogo, que envolverá os maus, será o do inferno. Ora, foi ele preparado para os condenados, desde o princípio do mundo. Por isso diz o Evangelho: Ide, malditos, para o fogo eterno, que esta aparelhado para o diabo. E noutro lugar da Escritura: Aparelhado está o lugar de Tophet desde ontem, aparelhado pelo rei. Comenta a Glosa: Desde ontem, i. é, desde o princípio; Tophet, i. é, o Vale da Geena. Ora, o fogo da conflagração final não foi preparado desde o princípio, mas será gerado com concurso do fogo natural. Logo, não será ele fogo do inferno, que envolverá os réprobos.

Mas, *em contrário*, desse fogo diz a Escritura: O fogo abrasará em derredor os seus inimigos.

2. Demais. – A Escritura diz: De diante dele saia um rio de fogo e arrebatado. E a Glosa: Para arrastar os pecadores à geena. Ora, a autoridade citada se refere ao fogo da conflagração universal, como o demonstra uma glosa do lugar aludido: para punir os maus e purificar os bons. Logo, o fogo da conflagração universal será precipitado no inferno com os réprobos.

SOLUÇÃO. – A purificação e a renovação do mundo totalmente se ordenará à purificação e à renovação do homem. Portanto, a purificação e a renovação do mundo há de necessariamente corresponder à purificação e à renovação do gênero humano. Ora, esta última terá lugar quando forem os maus separados dos bons. Donde o dizer o Evangelho: cujo pá está na sua mão; e ele alimpará a sua eira e recolherá o trigo no seu celeiro; i. é, os eleitos; e queimará as palhas, i. é, os réprobos, em um fogo que nunca se apaga. Por onde, nessa purificação universal, tudo o torpe e contaminado será precipitado com os réprobos no inferno; do contrário, tudo o que for belo e nobre será reservado à glória dos eleitos no céu. Assim, o mesmo se dará com o fogo da conflagração final, como diz Basílio aquilo da Escritura: Voz do Senhor que divide a chama do fogo. Pois, tudo o que o fogo tiver de ardência e de comburente e de grosseiro descerá aos infernos como pena dos réprobos; o que porém for nele sutil e lúcido ficará no céu para glória dos eleitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fogo purificador dos eleitos, antes do juízo, será idêntico ao da conflagração do mundo, embora muitos digam o contrário. Pois, a conveniência exige que, sendo parte do mundo, o homem seja purificado pelo mesmo fogo que ao mundo purificará. E quando se distinguem dois fogos – o purificador dos bons e o atormentador dos maus – distintos tanto pela sua função como, de certo modo, pela substância, isso é porque o fogo purificador não será precipitado no inferno, na totalidade da sua substância, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A recompensa do referido fogo estará em que perderá a sua parte grosseira, que será precipitada no inferno.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a glória dos eleitos, depois do juízo, será maior que antes, assim também a pena dos réprobos. Por onde, assim como a luminosidade será acrescentada à parte superior para aumentar a glória dos eleitos, assim também tudo quanto as criaturas tiverem de impuro será precipitado no inferno para aumentar a miséria dos condenados. Por onde, nenhum inconveniente há em ao fogo dos condenados no inferno, preparado desde o início, se lhes acrescentar outro fogo.

Questão 75: Da ressurreição.

Em seguida devemos tratar do que acompanha e segue a ressurreição. Mas, em primeiro lugar, devemos tratar da ressurreição em si mesma. Segundo, da sua causa. Terceiro, do seu tempo e modo. Quarto, do seu termo original. Quinto, da condição dos resurrectos.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se haverá a ressurreição dos corpos.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não haverá ressurreição dos corpos.

1. — Pois, a Escritura diz: O homem, quando dormir, não ressurgirá, menos que o céu seja consumido. Ora, o céu será consumido, porque a terra, cuja nobreza é menor, permanece sempre firme, como diz a mesma Escritura. Logo, o homem, depois de morto, nunca ressurgirá.

2. Demais. — O Senhor prova a ressurreição por aquela autoridade: Eu sou o Deus de Abraão, e o Deus de Isaac e o Deus de Jacó, porque Deus não no é de mortos, mas de vivos. Ora, sabemos que, quando essas palavras foram pronunciadas, Abraão, Isaac e Jacó não tinham a alma unida ao corpo, a qual existia separada. Logo, a ressurreição não será dos corpos, mas só das almas.

3. Demais. — O Apóstolo prova a ressurreição como recompensa dos trabalhos, que nesta vida sofreram os santos; os quais, se tivessem as suas esperanças limitadas à vida presente, seriam os mais miseráveis de todos os homens. Ora, a alma só por si pode receber suficiente remuneração de todos os trabalhos desta vida. Pois, nenhuma necessidade há de o instrumento ser remunerado simultaneamente com o agente, que o empregou. Ora, o corpo é instrumento da alma. Por isso, também no purgatório, onde as almas serão punidas pelo que fizeram, quando estavam unidas ao corpo, a alma é só a punida, sem o corpo. Logo, não é de nenhum modo necessária a ressurreição dos corpos, bastando a ressurreição das almas, consistente em passarem do estado de culpa e de miséria para a vida da graça e da glória.

4. Demais. — O último estado de um ser é o seu estado mais perfeito, porque por ele atinge o seu fim. Ora, o estado mais perfeito da alma é existir separada do corpo, porque então mais se assemelha a Deus e aos anjos e é mais pura, assim desligada de toda natureza estranha. Logo, existir separada do corpo é o seu último estado. Portanto, desse estado não mais voltará a se unir ao corpo, como um adulto não se torna mais em criança.

5. Demais. — A morte do corpo é uma pena imposta ao homem por causa da prevaricação primitiva, como lemos na Escritura; assim como a morte espiritual, consistente em separar-se a alma, de Deus, foi infligida ao homem pelo pecado mortal. Ora, da morte espiritual nunca mais o homem volta à vida, depois de recebida a sentença da condenação. Logo, também não mais voltará da morte para a vida do corpo. Portanto, não haverá ressurreição.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eu sei que o meu Remidor vive e que eu no derradeiro dia ressurgirei da terra e serei novamente revestido da minha pele, etc. Logo, haverá ressurreição dos corpos.

2. Demais. — O dom de Cristo é maior que o pecado de Adão. Ora, a morte foi introduzida pelo pecado, pois se este não fosse, aquela não existiria. Logo, pelo dom de Cristo, da morte o homem ressurgirá para a vida.

3. Demais. – Os membros devem servir à cabeça. Ora, a nossa cabeça vive e viverá eternamente em corpo e alma, porque tendo Cristo ressurgido dos mortos, já não morre. Logo, também os homens, que são os seus membros, viverão em corpo e alma. Por onde, há necessariamente a ressurreição da carne.

SOLUÇÃO. – Conforme o que pensam sobre o fim último do homem, assim se diversificam as opiniões dos que admitem ou negam a ressurreição. Ora, o fim último, que todos os homens naturalmente desejam, é a felicidade. E esta, conforme ensinam alguns, o homem pode consegui-la ainda nesta vida. Daí o não terem necessidade de admitir uma vida futura, onde o homem realizasse a sua perfeição última. Negavam por isso a ressurreição. – Ora, esta opinião muito provavelmente a excluem as vicissitudes da fortuna, as enfermidades do corpo humano, a imperfeição e a instabilidade da nossa ciência e da nossa virtude. O que tudo impede a perfeição da felicidade, como o demonstra Agostinho.

Por isso outros ensinaram que há uma vida futura onde, depois da morte, só a alma viverá; e que esta vida basta a satisfazer o desejo natural que o homem tem da felicidade. Por isso Porfírio, citado por Agostinho, dizia: A alma para ser feliz há de separar-se o mais possível do corpo. Por onde, esses tais não admitiam a ressurreição.

Desta opinião, porém, variam os fundamentos que lhe foram dados.

Assim, para certos heréticos, todos os seres corpóreos vêm do princípio do mal; e os espirituais, do princípio bom. E então, necessariamente a alma só chegaria à sua perfeição suma quando desligada do corpo, o qual a separa do seu princípio, cuja participação só pode torná-la feliz. Por isso todas as seitas dos heréticos, de acordo com as quais todos os seres corpóreos foram criados ou formados pelo diabo, negam a ressurreição dos corpos. – Ora, a falsidade deste fundamento já foi exposta no princípio do livro 2. Outros porém opinaram, que a natureza total do homem é só a alma, de modo que esta usa do corpo como de um instrumento, ou como um nauta do seu navio. Por onde, de acordo com esta opinião, só a beatificação da alma já basta para não ficar o homem frustrado do seu desejo natural de felicidade. Portanto, nenhuma necessidade há de ressurreição. – Mas este fundamento o Filósofo suficientemente o refuta, mostrando que a alma está unida ao corpo como a forma à matéria. Por onde, é claro que nesta vida o homem não podendo ser feliz, é forçoso admitir-se a ressurreição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O céu não será consumido nunca na sua substância, mas no efeito da sua virtude, que é produzir a geração e a corrupção nos seres terrestres em razão do que diz o Apóstolo: A figura deste mundo passa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A alma de Abraão não é, propriamente falando, Abraão mesmo, mas, como nos outros homens, parte dele. Por onde, a vida da alma de Abraão não basta para fazer de Abraão um ser vivo, ou para que o Deus de Abraão seja o Deus de um vivo. Mas é necessária a vida do conjunto todo, i. é, da alma e do corpo. Cujas vidas, embora não existisse em ato, quando as referidas palavras foram pronunciadas, supunham porém que uma e outra parte se ordenavam à ressurreição. E assim o Senhor, com essas palavras prova a ressurreição subtilíssima e eficazmente.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A alma não está para o corpo somente como um agente para o instrumento de que se serve, mas também come a forma para a matéria. Por isso é todo o composto que opera e não só a alma, como está claro no Filósofo. E como ao operário é devida a sua paga, é o homem mesmo, composto de alma e de corpo, que há de necessariamente receber a recompensa dos seus atos. – Quanto aos pecados veniais, são assim considerados por serem umas como disposições para pecar, e não que realizem absoluta e perfeitamente a noção de pecado. Por isso a pena a que dão lugar no

purgatório não é uma retribuição, absolutamente falando, mas antes uma purificação, sofrida separadamente – o corpo pela morte e a redução a cinzas; a alma, pelo fogo do purgatório.

RESPOSTA À QUARTA. – Todas as circunstâncias iguais, mais perfeito é o estado da alma unida ao corpo, que dele separada. Porque é parte de todo um composto; e toda parte integrante material o é em relação a um todo. Embora a alma separada seja, de certo modo, mais semelhante a Deus. Contudo, absolutamente falando, um ser mais se assemelha a Deus quando tem tudo o requerido pela condição da sua natureza; pois então imita melhor a perfeição divina. Por isso, o coração de um ser vivo é mais semelhante a Deus imóvel, quando se move, que quando está parado, porque a perfeição do coração está em mover-se, sendo o repouso a sua destruição.

RESPOSTA À QUINTA. – A morte do corpo foi introduzida pelo pecado de Adão, que a morte de Cristo deliu. Por isso a referida pena não é perpétua. O pecado porém, que pela impenitência acarreta a morte eterna, não mais será expiado. Por isso tal morte será eterna.

Art. 2 — Se a ressurreição será de todos em geral.

O segundo discute-se assim. — Parece que a ressurreição não será de todos geralmente.

1. - Pois, a Escritura diz: os ímpios não ressurgirão no juízo. Ora, a ressurreição da carne será no juízo universal. Logo os ímpios de nenhum modo ressurgirão.

2. Demais. — A Escritura diz: Toda esta multidão, dos que dormem no pó da terra, acordarão. Ora, este modo de falar supõe uma particularização. Logo nem todos ressurgirão.

3. Demais. — Pela ressurreição os homens se assemelharão a Cristo ressurecto. Daí conclui o Apóstolo, que se Cristo ressurgiu também nós ressurgiremos. Ora, só aqueles devem assemelhar-se a Cristo ressurecto, que lhe trouxeram a imagem, na expressão do Apóstolo. E isso se dá só com os bons. Logo, também só eles ressurgirão.

4. Demais. — A pena só é perdoada quando delida a culpa. Ora, a morte do corpo é a pena do pecado original. Logo, como nem a todos o pecado original é perdoado, nem todos ressurgirão.

5. Demais. — Assim como renascemos pela graça de Cristo, assim pela sua graça ressurgiremos. Ora, os mortos no ventre materno nunca poderão renascer. Logo, nem ressurgir. E assim, nem todos ressurgirão.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Todos os que se acham no sepulcro ouvirão a voz do Filho de Deus; e os que a ouvirem viverão. Logo, todos os mortos ressurgirão. Além disso, diz ainda o Apóstolo: Todos certamente ressuscitaremos, etc.

2. Demais. — A ressurreição é necessária a fim de os ressurectos receberem a pena ou o prêmio, conforme os seus méritos. Ora, a todos é devida uma pena ou um prêmio – ou por mérito próprio, como no caso dos adultos; ou pelo mérito alheio, como no caso das crianças. Logo, todos ressurgirão.

SOLUÇÃO. — O que se funda em a natureza específica há de necessária e semelhantemente existir em todos os seres da mesma espécie. Ora, tal é a ressurreição. A sua razão de ser, como dissemos, é que a alma, separada do corpo, não pode atingir a perfeição última da espécie humana. Logo, é forçoso todos ressurgirem e não um só.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O lugar citado se refere à ressurreição espiritual, de que os ímpios não participarão no dia do julgamento das consciências, como expõe a Glosa. – Ou se refere aos ímpios totalmente infiéis, que não ressurgirão para serem julgados, por já estarem julgados.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Agostinho expõe que, no lugar citado, multidão significa todos. Modo de falar de que mui frequentemente usa a Escritura Sagrada. – Ou a particularização pode entender-se, das crianças condenadas no limbo, que, embora ressurjam, delas não se pode dizer propriamente que estão acordadas; pois, nem sofrerão nenhuma pena e nem alcançarão a glória; porque estar acordado é, por assim dizer, ter os sentidos livres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos, tanto os bons como os maus, se assemelham com Cristo, enquanto vivem neste mundo, pelos atributos pertencentes à natureza da espécie; não porém pelo que respeita à graça. Por onde, todos se lhe assemelharão pelo restabelecimento da vida natural: mas só os bons, pela semelhança da glória.

RESPOSTA À QUARTA. – A morte é pena do pecado original; e os que nele morreram, pela morte o expiaram. Por onde, não obstante a culpa original, poderão ressurgir da morte; porque a pena do pecado original é, antes, morrer que ser preso da morte.

RESPOSTA À QUINTA. – Renascemos pela graça que Cristo nos dá; mas ressurgimos pela graça que nos fez de assumir a nossa natureza, pois, pela encarnação é que nos assemelhamos com ele pela natureza. Portanto, os mortos no ventre materno, embora não tenham nascido, pelo recebimento da graça, contudo ressurgirão pela conformidade da sua natureza com a de Cristo, que obtiveram desde que alcançaram a perfeição da espécie humana.

Art. 3 — Se a ressurreição é natural.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a ressurreição é natural.

1. — Pois, como diz Damasceno, os caracteres que geralmente notamos em todos os indivíduos, pertence-lhes à espécie. Ora, todos os homens em geral hão de ressurgir. Logo, a ressurreição é natural.
2. Demais. — Gregório diz: Os que não crêem na ressurreição, por obediência, devem aceitá-la pela razão. Pois, que outra coisa nos mostram todos os dias os elementos da natureza senão a nossa ressurreição? E dá o exemplo da luz, que por assim dizer morre quando nos desaparece dos olhos, e ressurge quando de novo acesa. Das arvores, que perdem as folhas para, como ressurrectas, de novo se revestirem delas. Das sementes que morrem putrefactas, para de certa maneira ressurgirem pela germinação, exemplo que também dá o Apóstolo. Ora, todos os fenômenos, que conhecemos pela razão, são naturais. Logo, natural será a ressurreição.
3. Demais. — O que é contrário à natureza não pode durar, por ser violento. Ora, a vida renascida pela ressurreição durará eternamente. Logo, a ressurreição será natural.
4. Demais. — O fim a que universalmente tende a natureza não pode deixar de ser natural. Ora, tal é a ressurreição, a glorificação dos santos e cousas semelhantes, como diz o Apóstolo. Logo, a ressurreição será natural.
5. Demais. — A ressurreição é uma espécie de movimento, cujo termo é a união perpétua da alma e do corpo. Ora, o movimento é natural que termina no repouso natural, como diz Aristóteles. Logo, a união perpétua da alma e do corpo será natural, porque, sendo a alma o motor próprio do corpo este há de

lhe ser proporcionado, e portanto pode perpétua e naturalmente ser animado por ela, que vive perpetuamente. Portanto, a ressurreição será natural.

Mas, *em contrário*. – Não é possível, naturalmente, voltar da privação para o hábito. Ora, a morte é a privação da vida. Logo, a ressurreição que é a volta da morte à vida, não é natural.

2. Demais. – Seres da mesma espécie tem uma origem determinada. Assim, os animais gerados da putrefação, naturalmente, não são nunca da mesma espécie que os gerados por via seminal, como diz o Comentador. Ora, o homem é naturalmente gerado por seres da mesma espécie; o que não se dá na ressurreição. Logo, esta não será natural.

SOLUÇÃO. – Todo movimento e toda ação mantém com a natureza uma tríplice relação. – Assim, certos movimentos ou ações não tem princípio nem fim naturais. Porque ou se originam de um princípio superior à natureza, como no caso da glorificação dos corpos; ou de outro princípio qualquer, como no da pedra projetada para o alto por um movimento violento, e que vem a cair num repouso violento também. – Outros movimentos há entretanto, cujo princípio e cujo termo é a natureza, como no caso da pedra que cai. – Outros há enfim, cujo termo, mas não princípio, é a natureza. É às vezes a origem deles um princípio superior à natureza, como na iluminação de um cego, a quem embora lhe seja natural a vista, o princípio da iluminação contudo é sobrenatural. Outras vezes, um princípio de espécie diferente, como no caso de uma flor ação ou frutificação acelerada artificialmente. – Mas não é possível a natureza ser o princípio de um movimento sem lhe ser o termo; porque os princípios naturais tem efeitos definidos e determinados, que não podem ultrapassar.

Ora, a operação ou o movimento, que mantém com a natureza a primeira espécie de relação, de nenhum modo pode chamar-se natural. Mas ou é miraculosa, se proceder de um princípio superior à natureza, ou violenta, se provier de um outro princípio qualquer. – A operação ou movimento relativo à natureza, do segundo modo, é natural, absolutamente falando. – Mas a operação, que mantém com a natureza a terceira espécie de relação, não pode chamar-se natural, absolutamente falando, mas apenas de certo modo, i. é, enquanto conduz ao que é natural. E se chama milagrosa, ou artificial ou violenta. Pois, natural propriamente dito é o que é segundo a natureza. Ora, diremos que é segundo a natureza o que o tem e tudo quanto dela resulta, como está claro em Aristóteles. Por onde, o movimento, absolutamente falando, não pode chamar-se natural, senão se o seu princípio for a natureza.

Ora, o princípio da ressurreição não pode ser a natureza, embora o seu termo seja a vida natural. Pois, a natureza é o princípio do movimento do ser natural. Ou do movimento ativo, como no caso dos corpos leves e graves, e nas alterações naturais do corpo animal; ou do passivo, como no caso da geração dos corpos simples. Quanto ao princípio passivo da geração natural, é a potência passiva natural, a que sempre corresponde em a natureza alguma potência ativa, como diz Aristóteles. Nem importa, a esta luz, que corresponda ao princípio passivo um princípio ativo natural, causador da forma, perfeição última do ser; ou causador de uma disposição necessitante da forma última, como se dá na geração do homem, segundo o ensina a fé, ou mesmo em todos os outros seres, segundo a opinião de Platão e de Avicena. Ora, em a natureza não existe nenhum princípio ativo de ressurreição causador da união da alma e do corpo, nem de qualquer disposição que haja de necessariamente dar lugar a essa união, porque uma tal disposição a natureza não na poderia produzir senão pelo modo determinado por via de geração seminal. Por onde, embora admitamos a existência de uma potência passiva por parte do corpo, ou mesmo uma inclinação qualquer para a sua união com a alma, não é ela tal que baste à existência de um movimento natural. Por onde, a ressurreição, absolutamente falando, é miraculosa e não natural, senão de certo modo, como do sobredito Se colhe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Damasceno se refere às propriedades existentes em todos os indivíduos produzidos pelos princípios criados da natureza. Pois, se por ação divina todos os homens se tornassem brancos, ou fossem reunidos num mesmo lugar – como se deu no dilúvio, nem por isso a brancura seria uma propriedade natural do homem, ou a existência num determinado lugar.

RESPOSTA À SEGUNDA. - Os seres naturais não nos dão uma razão demonstrativa das cousas que não são naturais. Mas podem, por meio de razões persuasivas nos dar algum conhecimento do sobrenatural. Porque as causas naturais nos representam uma certa semelhança das sobrenaturais. Assim, a união da alma e do corpo representa a união da alma com Deus pela fruição da glória, como diz o Mestre. E do mesmo modo, os exemplos aduzidos pelo Apóstolo e por Gregório ajudam a persuasão da fé na ressurreição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe quanto à operação cujo termo não é natural, mas contrário à natureza. Ora, tal não se dá na ressurreição. Logo, não vem a propósito.

RESPOSTA À QUARTA. – A operação da natureza depende totalmente da operação divina, assim como a operação de um artífice inferior depende da do superior. Por onde, assim como toda operação de uma arte inferior não pode atingir o seu fim senão pela operação de uma arte superior, que imprime a forma ou aplica a obra, assim o fim último a que tende toda a natureza não na pode ela alcançar pela sua operação própria. Por isso não na atinge por uma operação natural.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora não possa o movimento ser natural, que termina num repouso violento, pode contudo ser não-natural o movimento cujo termo é o repouso natural, como dissemos.

Questão 76: Da causa da ressurreição.

Em seguida devemos tratar da causa da nossa ressurreição.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a ressurreição de Cristo é a causa da nossa ressurreição.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a ressurreição de Cristo não é a causa da nossa ressurreição.

1. — Pois, posta a causa, segue-se o efeito. Ora, a ressurreição de Cristo não se seguiu imediatamente a dos outros mortos. Logo, a sua ressurreição não é a causa da nossa.

2. Demais. — Todo efeito é necessariamente seguido da causa. Ora, os outros mortos ressurgiriam, mesmo que Cristo não tivesse ressurgido, porque podia libertar o homem de outro modo. Logo, a ressurreição de Cristo não é a causa da nossa.

4. Demais. — O efeito conserva alguma semelhança da causa. Ora, a ressurreição, pelo menos a dos maus, em nada se assemelha à de Cristo. Logo, a ressurreição de Cristo não será a causa da ressurreição deles.

Mas, *em contrário*. — O que é primeiro em um gênero é causa do que vem depois, como diz Aristóteles. Ora, Cristo, por causa da ressurreição do seu corpo, a Escritura lhe chama as primícias dos que dormem e o primogênito dos mortos. Logo, a sua ressurreição é a causa da dos outros.

2. Demais. — A ressurreição de Cristo mais convém com a do nosso corpo que com a da nossa alma, operada por meio da justificação. Ora, a ressurreição de Cristo é a causa da nossa justificação, conforme ao Apóstolo, quando diz, que ressuscitou para nossa justificação. Logo, a ressurreição de Cristo é a causa da do nosso corpo.

SOLUÇÃO. — Cristo, em razão da natureza humana, o Apóstolo lhe chama mediador entre Deus e os homens. Por isso os dons divinos promanam de Deus para os homens, mediante a humanidade de Cristo. Ora, assim como não podemos ser libertos da morte espiritual senão pelo dom da graça divina, assim também só a ressurreição operada pelo poder divino é que nos poderá libertar da morte do corpo. Por onde, assim como Cristo recebeu pela sua natureza humana as primícias da graça divina, e a sua graça é a causa da nossa — pois, todos nós participamos da sua plenitude, e graça por graça — assim a ressurreição começou com Cristo e a sua é a causa da nossa. De modo que Cristo, enquanto Deus, é como a causa equívoca da nossa ressurreição; mas, enquanto Deus e homem ressurto é da nossa ressurreição a como causa próxima e unívoca.

Ora, a causa unívoca, quando obra, produz um efeito semelhante à sua forma. Por onde, não somente é causa eficiente, mas também exemplar desse efeito. O que de dois modos pode se dar. — Às vezes pode a forma, onde se funda a semelhança entre o agente e o seu efeito, ser o princípio direto da ação que produz esse efeito; tal o calor do fogo no corpo aquecido. — Outras vezes porém, o princípio primário é essencial da ação produtora do efeito não é a forma em si mesma, fundamento da semelhança, mas sim os princípios dessa forma. Assim, se um homem branco gerasse outro homem branco, a brancura do gerador não seria em si mesma o princípio ativo da geração; e contudo dizemos que essa brancura é a causa do ser gerado, porque os princípios da brancura no gerador são os princípios geradores, que causam a brancura no ser gerado.

E deste modo a ressurreição de Cristo é a causa da nossa ressurreição. Porque a mesma virtude da divindade de Cristo, que lhe é comum com o Pai, e que é a causa da ressurreição de Cristo, contribui também para a nossa ressurreição, da qual é a causa eficiente unívoca. Donde o dito do Apóstolo: Aquele que ressuscitou dos mortos a Jesus Cristo também dará vida aos vossos corpos mortais. Ora, a ressurreição mesma de Cristo, causada pelo poder divino inerente a Cristo, é a quase causa instrumental da nossa ressurreição. Pois, Cristo enquanto Deus obrava mediante o seu corpo como instrumento, conforme o ensina Damasceno, fundado no exemplo do contato corpóreo com que m unificou o leproso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma causa suficiente a produzir o seu efeito, ao qual é imediatamente ordenado, imediatamente o produz. Não porém o efeito ao qual se ordena mediante outro, por mais suficiente que seja para produzi-lo. Assim o calor, por intenso que seja, não causa o calor imediata e instantaneamente, mas a sua primeira ação é mover para calor, porque o calor produz o calor mediante movimento. Ora, a ressurreição de Cristo é chamada causa da nossa, não que por si mesma a produza, mas só mediante o seu princípio – a virtude divina, que será a causa da nossa ressurreição, à semelhança da de Cristo. Ora, a virtude divina tudo obra mediante a vontade, muito mais próxima do efeito. Por onde, não é necessário que à ressurreição de Cristo imediatamente suceda a nossa; mas basta que tal se de quando a vontade de Deus o ordenar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A virtude divina não depende de nenhuma causa segundas, que não possa produzir imediatamente, ou mediante outras causas segundas, os efeitos delas. Assim, poderia causar a geração dos corpos inferiores, mesmo que não existisse o movimento do céu. Contudo, pela ordem universal, que estabeleceu o movimento do céu, é a causa da geração dos seres terrestres. Semelhantemente, de acordo com a ordem que a providência prefixou às cousas humanas, a ressurreição de Cristo é a causa da nossa. Mas podia ter estabelecido outra ordem. E então a causa da nossa ressurreição seria outra, que Deus ordenasse.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção procede quando todos os seres de uma mesma espécie tem a mesma relação com a causa primeira do efeito, que deve ser produzido na totalidade dessa espécie. Ora, tal não se dá no caso vertente. Porque a humanidade de Cristo está mais chegada à divindade, cujo poder é a causa primeira da ressurreição, do que a humanidade dos outros homens. Por isso a ressurreição de Cristo é causada pela divindade imediatamente; ao passo que a ressurreição dos outros homens, mediante a ressurreição de Cristo homem.

RESPOSTA À QUARTA. – A ressurreição de todos os homens terá algo de semelhante à de Cristo, porque todos se assemelham com ele pela vida natural. Por isso todos com ele ressurgirão para uma vida imortal. Mas os santos, semelhantes a Cristo pela graça, terão também a sua ressurreição semelhante à de Cristo, no concernente a glória.

Art. 2 — Se o som da trombeta será a causa da nossa ressurreição.

O segundo discute-se assim. — Parece que o som da trombeta não será a causa da nossa ressurreição.

1. — Pois, como diz Damasceno: Crê que a ressurreição há de realizar-se pela vontade, pelo poder e arbítrio de Deus. Logo, sendo estas as causas da nossa ressurreição, não é necessário supor-lhe como o som da trombeta.

2. Demais. — É inútil emitir um som a quem não no pode ouvir. Ora, os mortos não terão o sentido do ouvido. Logo, não há necessidade de ouvirem nenhum som para ressurgirem.

3. Demais. – Se algum som for a causa da ressurreição, não o será senão por uma virtude recebida do alto. Por isso aquilo da Escritura – Dará a sua voz de virtude – diz a Glosa: de ressuscitar os corpos: Ora, desde que uma virtude é dada a alguém, embora milagrosamente, o ato dela resultante é natural; como no caso do cego de nascença que, recobrando miraculosamente a vista, depois via naturalmente. Logo, se um som fosse a causa da ressurreição, esta seria natural. O que é falso.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: O mesmo Senhor com a trombeta de Deus descerá do céu, e os que morreram em Cristo ressurgirão primeiro.

2. Demais. – A Escritura diz – que os mortos ouvirão a voz do Filho de Deus, e os que a ouvirem viverão. Ora, é a essa voz que se chama trombeta, segundo o Mestre. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – A causa há de certo modo conjugar-se com o efeito; porque o motor e o movido, a obra e o operário, devem existir simultaneamente, como o ensina Aristóteles. Ora, Cristo resurrecto é a causa unívoca da nossa ressurreição. Por onde depois de ter ressurgido, Cristo fará sentir a sua ação na ressurreição dos corpos, por algum sinal material. E esse, na opinião de certos, será literalmente a voz de Cristo ordenando a ressurreição, como quando pôs preceitos ao mar e aos ventos e logo se seguiu uma grande bonança. Mas outros são de opinião, que esse sinal não será outro senão a aparição mesma e manifesta do Filho de Deus ao mundo, da qual diz o Evangelho: Do modo que um relâmpago sai do oriente e se mostra até o ocidente, assim há de ser também a vinda do Filho do homem. E se apelam nas seguintes palavras de Gregório: O som da tuba não é mais do que a manifestação do Filho como juiz do universo. E neste sentido a aparição mesma do Filho se chama voz de Deus; porque toda a natureza se apressará em lhe obedecer à manifestação, como a uma ordem, concorrendo para a restauração dos corpos humanos. Por isso, o Apóstolo diz que virá com mandato. Daí o nome de voz dada à sua aparição, por ter o poder de uma ordem. E essa voz, qualquer que ela seja, noutros lugares da Escritura é chamada clamor, como que do pregoeiro, que convoca ao juízo. Ou ainda som da tuba, quer por ser ouvido de todos, como explica o Mestre; ou pela semelhança com o uso que se fazia da trombeta no Antigo Testamento. Pois, convocavam para as assembléias, tocavam a reunir nos combates e convidavam para as festas, ao som da trompa. Ora, os resurrectos serão convocados para a grande assembléia do juízo e para o combate, no qual todo o universo pelejará contra os insensatos; e também a festa da eterna solenidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Damasceno, com as palavras citadas, tocou em três pontos da causa material da ressurreição: a vontade divina, que ordena; o poder, que executa; e a facilidade na execução, quando acrescentou – o sinal – à semelhança do que passa conosco. Pois, é nos muito fácil fazer o que se realiza imediatamente, à simples manifestação da nossa vontade. Mas muito maior será essa facilidade, se já antes de pronunciarmos qualquer palavra, ao primeiro sinal da nossa vontade, chamado em latim *nutus*, os ministros a executam. E esse nosso sinal é de certo modo uma causa dessa execução, pois induz ele a que outros ponham em prática o nosso querer. Ora, o sinal (*nutus*) divino operativo da ressurreição, não é senão um sinal dado por Deus, a que toda a natureza obedecerá para fazer ressurgirem os mortos. E esse sinal é o mesmo que o som da trombeta, como do sobredito resulta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As formas dos sacramentos tem a virtude de santificar, não quando são ouvidas, mas quando proferidas. Assim também o referido som, qualquer que ele seja, terá uma eficácia instrumental para ressuscitar, não por ser ouvido, mas por ser desferido; do mesmo modo por que uma voz, fazendo vibrar o ar, desperta um adormecido, por lhe desatar a faculdade sensitiva, e não por ser conhecida; porque o julgarmos da voz, que nos fere os ouvidos, é consequente ao despertar, e não o causa.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colheria, se a virtude dada ao sem produtivo da ressurreição fosse um ser de natureza perfeita; porque então o efeito dela procedente teria como princípio uma virtude feita natural. Ora, a virtude em questão não é tal; mas como a que dissemos terem as formas dos sacramentos.

3. Demais. – A mesma causa produz o mesmo efeito na mesma ordem de cousas. Ora, a ressurreição será comum a todos os homens. Logo, a ressurreição de Cristo, não sendo a causa de si mesma, não o é também da dos outros.

Art. 3 – Se de algum modo os anjos contribuirão para a ressurreição.

O terceiro discute-se assim. – Parece que de nenhum modo os anjos contribuirão para a ressurreição.

1. – Pois, a ostensiva ressurreição dos mortos supõe um maior poder que a geração humana. Ora, na geração humana, a alma não é infundida no corpo mediante o ministério dos anjos. Logo, nem pelo ministério dos anjos se fará a ressurreição, por onde de novo se unirá a alma ao corpo.

2. Demais. – Se houver anjos incumbidos desse ministério, hão de ser de preferência as Virtudes, a quem é próprio fazer milagres. Ora, não são esses os incumbidos, mas os Arcanjos como diz o Mestre. Logo, a ressurreição não se fará pelo ministério dos anjos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo, quando diz: O Senhor, com voz de Arcanjo, descerá do céu e os que morreram ressurgirão. Logo, a ressurreição dos mortos se cumprirá pelo ministério angélico.

SOLUÇÃO. – Conforme diz Agostinho, assim como os corpos mais grosseiros e inferiores são governados numa certa ordem pelos mais subtis e potentes, assim todos os corpos são governados por Deus mediante os seres vivos dotados de razão. Com o que também está de acordo Gregório. Por isso em todas as suas obras materiais Deus se serve do ministério dos anjos. Ora, a ressurreição, implica duas causas – a reunião das cinzas, no concernente à transformação dos corpos; e a preparação que as deve tornar próprias à reconstituição do corpo humano. Por onde, na ressurreição Deus se servirá do ministério dos anjos para a consecução desses fins. A alma, porém, como criada imediatamente por Deus, também será de novo imediatamente unida por Deus ao corpo, sem nenhuma intervenção dos anjos. Semelhantemente, Deus dará ao corpo a glória sem o ministério angélico, assim como também glorifica imediatamente a alma. Ora, é esse ministério angélico o chamado voz, segundo uma versão referida pelo Mestre.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Deduz-se clara do que foi dito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ministério angélico será exercido principalmente por Miguel, um dos Arcanjos, príncipe da Igreja, como foi o da Sinagoga, conforme à Escritura. Ele porém o exercerá sob a influência das Virtudes e das outras ordens superiores. E assim o que fizer também de certo modo o farão as ordens superiores. Semelhantemente, os anjos inferiores cooperarão com ele no tocante à ressurreição de cada um de aqueles a quem foram dados como guardas. De modo que a referida voz pode ser simultaneamente considerada como de um e de vários anjos.

Questão 77: Do tempo e do modo da ressurreição.

Em seguida devemos tratar do tempo e do modo da ressurreição.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 - Se o tempo da ressurreição deve ser diferido até ao fim do mundo, para todos ressurgirem simultaneamente.

O primeiro discute-se assim. – Parece que o tempo da ressurreição não deve ser diferido até ao fim do mundo, para todos ressurgirem simultaneamente.

1. – Pois, maior é a conveniência entre a cabeça e os membros que dos membros entre si; como também maior é a conveniência entre a causa e o efeito que a dos efeitos entre si. Ora, Cristo, que é a nossa cabeça, não diferiu a sua ressurreição até ao fim do mundo para que ressurgisse juntamente com todos. Logo, não é forçoso que a ressurreição dos santos primitivos seja diferida até ao fim do mundo, a fim de ressurgirem junto com todos os mais.

2. Demais. – A ressurreição da cabeça é a causa da ressurreição dos membros. Ora, a ressurreição de certos membros mais nobres, por causa da sua vizinhança com a cabeça, não foi dilatada até ao fim do mundo, mas se seguiu logo à ressurreição de Cristo. Assim, como piamente se crê, a da SS. Virgem e a de João Evangelista. Portanto, também a ressurreição dos demais tanto estará mais próxima à de Cristo quanto mais lhe foram conformes pela graça e pelo mérito.

3. Demais. – O estado do homem é mais perfeito e mais conforme à imagem de Cristo no Novo que no Velho Testamento. Ora, certos Patriarcas do Testamento Velho ressurgiram depois da ressurreição de Cristo, segundo aquilo do Evangelho: Muitos corpos de santos, que eram mortos, ressurgiram. Logo, parece que nem a ressurreição dos santos do Novo Testamento deve ser diferida até o fim do mundo, para ressurgirem com os demais.

4. Demais. – Depois do fim do mundo não haverá mais contagem de anos. Ora, a Escritura conta ainda muitos anos desde a ressurreição de vários mortos até a ressurreição dos outros. Assim, diz num passo: Vi as almas dos decapitados pelo testemunho de Jesus e pela palavra de Deus. E mais adiante: E viveram e reinaram com Cristo mil anos; e os outros mortos não tornaram à vida até que sejam contados mil anos. Logo, a ressurreição de todos não será diferida até o fim do mundo, para todos ressurgirem simultaneamente.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O homem, quando dormir, não ressurgirá, a menos que o céu não seja consumido, não se levantará nem despertará do seu sono; e se refere ao sono da morte. Logo, até o fim do mundo, quando o céu for consumido, será diferida a ressurreição dos homens.

2. Demais. – O Apóstolo diz: Todos estes provados pelo testemunho da fé não receberam a recompensa prometida, i. é, a plena beatitude da alma e do corpo; tendo disposto Deus alguma causa melhor a nosso favor, para que eles, sem nós, não fossem consumados, i. é, aperfeiçoados; para que a glória de cada um se tornasse maior com a glória de todos. Ora, a ressurreição não será antes da glorificação dos corpos; porque Cristo reformará o nosso corpo abatido para o fazer conforme ao seu corpo glorioso; e os filhos da ressurreição serão como os anjos no céu. Logo, a ressurreição será diferida até o fim do mundo, quando todos ressurgirão ao mesmo tempo.

SOLUÇÃO. – Como diz Agostinho, a divina providência estatuiu que os corpos mais grosseiros e inferiores fossem governados numa certa ordem pelos mais subtis e potentes. Por isso toda a matéria dos corpos inferiores depende da variação do movimento dos corpos celestes. Seria, pois, contra a ordem, que a divina providência estabeleceu para o universo, se a matéria dos corpos inferiores caísse num estado de incorrupção, enquanto permanecesse o movimento dos corpos superiores. E como, segundo os ensinamentos da fé, a ressurreição será para uma vida imortal semelhante à de Cristo, que tendo ressurgido dos mortos já não morre, na frase do Apóstolo, por isso a ressurreição dos corpos humanos será dilatada até o fim do mundo, quando cessará o movimento do céu. E por isso também certos filósofos, ensinando que o movimento dos céus não cessará nunca, ensinaram também a volta das almas humanas a corpos mortais, como os nossos. Uns, como Empédocles, eram de opinião que as almas voltarão a se unirem aos mesmos corpos, no fim do grande ano; a corpos diferentes, outros, como Pitágoras, para quem qualquer alma pode unir-se a qualquer corpo, como refere Aristóteles.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a cabeça mais convenha com os membros – do que os membros entre si – por uma conveniência de proporção, necessária para poder influir neles, contudo exerce a cabeça uma certa causalidade sobre os membros, de que estes carecem; e por isso diferem eles da cabeça e convêm entre si. Por onde, a ressurreição de Cristo é o exemplar da nossa; e é na fé dessa ressurreição que se funda a esperança de também ressurgirmos. Mas, a ressurreição de qualquer dos membros de Cristo não é a causa da ressurreição dos outros membros. Por isso a ressurreição de Cristo devia preceder a ressurreição dos demais, que todos deverão simultaneamente ressurgir na consumação dos séculos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora dentre os membros uns sejam mais dignos que os outros e mais conformes à cabeça, não vão porém até exercer a função de cabeça de modo a serem a causa dos outros. Por onde, pelo fato de serem mais conformes a Cristo não lhes é devido que a sua ressurreição preceda à dos outros, como o exemplar precede o exemplado, segundo dissemos da ressurreição de Cristo. E se a certos foi concedido que a sua ressurreição não se dilatasse até a ressurreição universal, foi isso por privilégio de uma graça especial, e não como devido pela conformidade com Cristo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Jerônimo levanta a seguinte dúvida acerca da ressurreição dos santos com Cristo. Se, depois de terem dado testemunho da ressurreição, de novo morreram, de modo que a ressurreição deles foi, antes, como a de Lázaro, que de novo morreu, do que a verdadeira, que se dará no fim do mundo; ou se verdadeiramente ressurgiram para uma vida imortal, de que o corpo participasse, subindo corporalmente ao céu com Cristo, como diz a Glosa. E isto parece mais provável. Porque, para darem testemunho da verdadeira ressurreição de Cristo, era conveniente que verdadeiramente ressurgissem, como diz Jerônimo no mesmo lugar. Nem por causa deles é que a ressurreição se lhes apressou, mas para testificarem a de Cristo; testemunho esse necessário para fundar a fé do Novo Testamento. Por isso mais convenientemente seria dado pelos Padres do Velho Testamento do que pelos mortos depois da fundação do Novo. Contudo, não devemos esquecer que embora o Evangelho lhes mencione a ressurreição, antes da de Cristo, todavia, como o demonstra o texto, devemos entender que o faz por antecipação, como frequentemente o fazem os hagiógrafos. Pois ninguém ressuscitou verdadeiramente antes da ressurreição de Cristo; porque Cristo é as primícias dos que dormem, na frase do Apóstolo. Embora certos, como Lázaro, ressuscitassem antes da ressurreição de Cristo.

RESPOSTA À QUARTA. – Como refere Agostinho, as palavras citadas deram ocasião a certos heréticos de ensinar que os mortos ressuscitariam, na primeira ressurreição, para reinarem mil anos na terra com Cristo. Donde o serem chamados Quiliastas ou Milenários. Por isso Agostinho, no mesmo lugar, que o

lugar citado deve, noutro sentido, ser entendido da ressurreição espiritual, pela qual os homens ressurgem dos pecados, ajudados do dom da graça. E quanto à segunda ressurreição, será a dos corpos. – Além disso, o que se entende pelo reino de Cristo é a Igreja, na qual reinam com Cristo não só os mártires, mas também os outros eleitos, entendendo-se pela parte o todo. Ou todos reinam com Cristo na glória; fazendo-se menção especial dos mártires, porque sobretudo aqueles reinam mortos, que até a morte combateram pela verdade. Quanto ao número milenário de anos, não designa nenhum número certo, mas todo o decurso do tempo atual, em que os santos reinam com Cristo. Porque o número milenário, mais que o centenário, designa a universalidade; porque o número cem é o quadrado de dez, ao passo que mil é um cubo resultante de uma dupla multiplicação de dez por si mesmo, pois, dez vezes dez são cem e cem vezes dez são mil. E nesse sentido é aquele lugar da Escritura: Da palavra que enviou para mil gerações, i. é, para todas.

Art. 2 — Se esse tempo é oculto.

O segundo discute-se assim. — Parece que esse tempo não é oculto.

1. — Pois, daquilo cujo princípio é determinadamente conhecido podemos também conhecer determinadamente o fim; porque tudo se mede por um certo período, na expressão de Aristóteles. Ora, conhecemos determinadamente o princípio do mundo. Logo, também lhe podemos conhecer determinadamente o fim. Pois, será então o tempo da ressurreição e do juízo. Portanto, esse tempo não será oculto.

2. Demais. — A Escritura diz que a mulher, símbolo da Igreja, tem um retiro, que Deus lhe preparou, para nele sustentar-se por mil duzentos e sessenta dias. E Daniel também conta um número determinado de dias, que parece significarem anos, segundo aquele passo: Um dia que eu te dei por cada ano. Logo, pela leitura da Sagrada Escritura podemos saber com precisão o tempo do fim do mundo e da ressurreição.

3. Demais. — A duração do Testamento Novo foi prefigurada no Velho. Ora, sabemos com precisão o tempo que durou o Testamento Velho. Logo, com a mesma precisão podemos saber o tempo que há de durar o Novo. Ora, Novo há de durar até o fim do mundo; donde dizer o Evangelho: Estai certos de que eu estou convosco até a consumação do século. Portanto, podemos saber com certeza o tempo do fim do mundo e da ressurreição.

Mas, *em contrário*. — O que os anjos ignoram há de com maioria de razão ser oculto aos homens. Pois, aquilo que os homens podem alcançar com a razão natural muito mais clara e certamente podem saber os anjos com o seu conhecimento natural. Além disso, revelações não se fazem aos homens senão mediante os anjos, como está claro em Dionísio. Ora, os anjos não conhecem o tempo exato do fim do mundo, conforme àquilo do Evangelho: De aquele dia nem de aquela hora ninguém sabe, nem os anjos do céu. Logo, esse tempo será oculto aos homens.

2. Demais. — Os Apóstolos conheceram melhor os segredos de Deus, que os homens que lhes sucederam. Pois, como diz o Apóstolo, eles tiveram as primícias do espírito. O que a Glosa explica: Mais cedo no tempo e mais abundantemente que os outros homens. Ora, o Senhor lhes respondeu, quando lhe perguntavam sobre o fim do mundo: Não é da vossa conta saber os tempos nem momentos que o Pai reservou ao seu poder. Logo e com maior razão, tal tempo será oculto aos outros homens.

SOLUÇÃO. — Como ensina Agostinho, os últimos tempos do gênero humano, que medeiam entre o advento do Senhor, e o fim do século, é incerta quantas gerações abrangerá; do mesmo modo que a velhice, última idade do homem, não tem tempo determinado, medido segundo os outros períodos da

vida, pois pode abranger ela só tanto tempo quanto todas as outras idades juntas. E a razão disso é que o tempo exato das idades futuras não no podemos saber senão pela revelação ou pela razão natural. Ora, o tempo que decorrerá até a ressurreição não pode ser computado pela razão natural. Porque a ressurreição e a cessação do movimento do céu se darão simultaneamente, como dissemos. Ora, do movimento deriva o número de todos os acontecimentos futuros susceptíveis de serem previstos pela razão natural como havendo de suceder-se num tempo determinado. Pelo movimento do céu porém não lhe podemos prever o fim; porque, sendo circular, pode pela sua natureza mesma durar perpetuamente. Por onde, não podemos, pela razão natural, fazer o computo do tempo que decorrerá até a ressurreição. Nem o podemos saber pela revelação; e Deus assim o quis para estarmos sempre prontos e preparados para a vinda de Cristo. Por isso, aos próprios Apóstolos, que lh'o perguntavam, Cristo lhes respondeu: Não é da vossa conta saber os tempos nem os momentos que o Pai reservou ao seu poder. Ao que diz Agostinho: Essas palavras impõem silêncio aos temerários, que contam como nos dedos os anos que nos separam do fim do mundo. Ora, o que Cristo não quis revelar aos Apóstolos, que lh'o inquiriam, também não revelará aos mais. Por isso todos os que pretenderam fazer o computo desses tempos a experiência até agora os convenceu de falsiloquos. Assim, como o refere Agostinho no mesmo lugar, certos calcularam que poderiam completar-se quatrocentos anos desde a ascensão do Senhor até ao seu último advento; outros quinhentos; outros mil. E é patente o erro de todos. Sê-lo-á também o de todos os que ainda persistem nesse computo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Daquilo de que sabemos o fim por um princípio conhecido, também havemos por força de lhe conhecer a medida. Por onde, conhecido o princípio de um fenómeno cuja duração se mede pelo movimento do céu, podemos lhe conhecer o fim, porque o movimento do céu nos é conhecido. Mas a medida da duração do movimento do céu é somente a disposição divina, que nos é oculta. Portanto, por mais que lhe conheçamos o princípio, não lhe podemos saber o fim.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os mil duzentos e sessenta dias, mencionados pela Escritura, significam o tempo total da duração da Igreja, sem determinação de nenhum número de anos. E isto porque a predicação de Cristo, sobre a qual, está fundada a Igreja, durou três anos e meio, tempo quase igual ao número de dias dado pelo profeta. Semelhantemente, o número de dias dado por Daniel não se refere a nenhum número determinado de anos que hão de decorrer até o fim do mundo, ou até a pregação do anticristo; mas deve referir-se ao tempo durante o qual pregará o anticristo e que durará a sua perseguição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora o estado do Novo Testamento fosse prefigurado em geral pelo estado do Velho, não é forçoso porém que todas as particularidades de um e de outro entre si se correspondam. Sobretudo que em Cristo se completaram todas as figuras do Velho Testamento. Por isso Agostinho, respondendo a certos, que queriam deduzir do número das pragas do Egito e das perseguições que a Igreja sofreu e há de sofrer, diz: Quanto a mim, não penso que as pragas sofridas no Egito signifiquem profeticamente as perseguições que deve padecer a Igreja. Sem dúvida os de opinião contrária descobrem, com rebuscadas e engenhosas comparações, correspondências entre os fatos, num e noutro caso. Mas não há aí nenhum espírito profético, senão simples conjecturas da mente humana, umas vezes verdadeiras, falsas outras. – E do mesmo modo devemos julgar as predições do Abade Joaquim, que por meio de tais conjecturas, fez certas predições, verdadeiras umas e outras falsas.

Art. 3 — Se a ressurreição terá lugar de noite.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a ressurreição não será durante a noite.

1. — Porque não haverá ressurreição, a menos que o céu não seja consumido, como diz a Escritura. Ora, cessado o movimento do céu, que é ser consumido, não haverá mais tempo, nem noite, nem dia. Logo, a ressurreição não terá lugar de noite.

2. Demais. — O fim é o que de mais perfeito devem ter as cousas. Ora, com a ressurreição terá fim o tempo; por isso diz a Escritura que então não haverá mais tempo. Portanto existirá o tempo na sua perfeição. Logo, haverá dias.

3. Demais. — A qualidade do tempo deve ser apropriada ao que nele se faz; por isso o Evangelho refere que Judas se separou de noite da convivência com Cristo, luz eterna. Ora na ressurreição todas as cousas agora ocultas terão a sua completa manifestação; porque quando vier o Senhor não só porá às claras o que se acha escondido nas mais profundas trevas, mas descobrirá ainda o que há de mais secreto nos corações, como diz o Apóstolo. Logo, a ressurreição deverá ser de dia.

Mas, *em contrário*. — A ressurreição de Cristo é o modelo da nossa. Ora, teve lugar de noite, como diz Gregório. Logo, também de noite será a nossa.

2. Demais. — O advento do Senhor é comparado pelo Evangelho à entrada de um ladrão numa casa. Ora, o ladrão penetra nas casas de noite. Logo de noite é que o Senhor virá. Ora, desde que venha terá lugar a ressurreição. Logo, esta se dará de noite.

SOLUÇÃO. — A hora exata da ressurreição não pode ser conhecida com certeza como diz o Mestre. Contudo dizem certos com alguma probabilidade que será no crepúsculo da manhã estando o sol no oriente e a lua a ocidente. Pois, é crença que o sol e a lua foram criados nessa disposição; de modo que o seu movimento circular se perfará pela volta completa ao ponto de partida. Por isso se diz que Cristo ressurgiu nessa hora.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ressurreição não terá lugar no tempo, mas no termo do tempo; pois, no mesmo instante em que cessar o movimento do céu se dará a ressurreição dos mortos. Entretanto, os astros ocuparão então o mesmo lugar que ocupam através das idades num momento dado. E nesse sentido se diz que a ressurreição se dará em tal hora ou em tal outra.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O momento mais perfeito do tempo é o do meio dia, por causa da maior intensidade da luz solar. Mas, na ressurreição a cidade de Deus não terá necessidade da luz da lua nem da do sol, porque o Senhor Deus a alumiará. Portanto, sob este aspecto, não importa que a ressurreição seja de dia ou de noite.

RESPOSTA À TERCEIRA. — O tempo da ressurreição convém que seja manifesto, quanto às causas que nele se realizarão; e o oculto quanto à sua determinação. Por isso pode muito bem convir que a ressurreição se dê tanto de dia como de noite.

Art. 4 — Se a ressurreição se dará súbita ou sucessivamente.

O quarto discute-se assim. — Parece que a ressurreição não se dará de súbito, mas sucessivamente.

1. — Porque a Escritura prediz a ressurreição dos mortos quando diz: Os ossos se chegaram uns para os outros; e olhei, e eis que vieram sobre os tais ossos nervos e carnes para os revestir e neles foi estendida

a pele por cima, mas eles ainda não tinham o espírito. Logo, a restauração dos corpos precederá no tempo a sua união com a alma. Portanto, a ressurreição não se dará de súbito.

2. Demais. – O que depende de vários atos sucessivos não pode fazer-se subitamente. Ora, a ressurreição depende dos seguintes atos sucessivos: a reunião das cinzas, a reconstituição do corpo e a infusão da alma. Logo, não poderá fazer-se subitamente.

3. Demais. – Todo som se mede pelo tempo. Ora, o som da trombeta será a causa da ressurreição, como se disse. Logo, a ressurreição se realizará num certo tempo e não subitamente.

4. Demais. – Nenhum movimento local pode ser súbito, como ensina Aristóteles. Ora, a ressurreição supõe o movimento local necessário à reunião das cinzas. Logo, não se dará subitamente.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Todos certamente ressuscitaremos num momento, num abrir e fechar de olhos. Logo, a ressurreição será súbita.

2. Demais. – Um poder infinito obra subitamente. Ora, Damasceno diz que a ressurreição será um efeito do poder divino, que sabemos ser infinito. Logo, a ressurreição será súbita.

SOLUÇÃO. – Para a ressurreição contribuirá em parte o ministério angélico e, em parte, o poder divino, como se disse. Ora, a obra do ministério angélico não será instantâneo, tomando-se o instante como um tempo imperceptível. O poder divino porém obrará subitamente, i. é, ao termo do tempo em que os anjos terminarem a sua obra; porque o poder superior torna perfeita a do inferior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ezequiel, como Moisés, falava a um povo rude. Ora, Moisés dividiu em seis dias a obra da criação, para poder a sua linguagem ser entendida de um povo rude, embora toda ela fosse feita simultaneamente, como ensina Agostinho. Assim também Ezequiel exprimiu como diversas as fases da futura ressurreição, embora todas hajam de realizar-se instantaneamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora as operações referidas sejam naturalmente sucessivas umas às outras, são porém temporalmente simultâneas; porque ou se realizam num só instante, ou uma será no instante em que a outra terminar.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O mesmo se deve dizer desse som, que das formas dos sacramentos; i. é, que o som produzirá o seu efeito no seu último instante.

RESPOSTA À QUARTA. – A congregação das cinzas, que não poderá realizar-se sem o movimento local, se fará pelo ministério dos anjos. Por isso se dará num tempo, mas imperceptível, por causa da facilidade de obrar própria dos anjos.

Questão 78: Do termo original da ressurreição.

Em seguida devemos tratar do termo original da ressurreição.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se para todos a morte será o termo original da ressurreição.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a morte não será para todos o termo original da ressurreição.

1. — Pois, certos não morrerão mas serão revestidos de imortalidade; assim, o Símbolo diz que o Senhor virá julgar os vivos e os mortos. Ora, isto não pode entender-se do tempo do juízo, porque então todos estarão vivos. Logo, essa distinção entre vivos e mortos há de necessariamente referir-se ao tempo precedente. Portanto, nem todos morrerão antes do juízo.

2. Demais. — Um desejo natural e comum não pode ser a tal ponto estéril e vão, que nunca se realize. Ora, segundo o Apóstolo, é desejo comum, que não queremos ser despojados, mas sim revestidos por cima. Logo, certos haverá que nunca serão despojados do corpo pela morte, mas se revestirão da glória da ressurreição.

3. Demais. — Agostinho diz, que as quatro últimas petições da oração dominical concernem à vida presente. Uma delas é — perdoai-nos as nossas dívidas. Logo, a Igreja pede lhe sejam perdoadas nesta vida as suas dívidas. Ora, a oração da Igreja não pode ser a tal ponto vã, que não seja ouvida, segundo aquilo do Evangelho: Se vós pedirdes a meu Pai alguma causa em meu nome, ele vo-la há de dar. Portanto, a Igreja, nalgum tempo desta vida, alcançará a remissão de todas as dívidas. Ora, uma dessas dívidas que contraímos pelo pecado dos nossos primeiros pais, é nascermos com o pecado original. Logo, um dia o Senhor concederá à Igreja, que os homens nasçam sem pecado original. Ora, a morte é a pena do pecado original. Portanto, certos homens, no fim do mundo, não morrerão. Donde a mesma conclusão que antes.

4. Demais. — O sábio deve sempre escolher o caminho mais curto. Ora, transferir imediatamente à impassibilidade da ressurreição os que então estiverem vivos é caminho mais curto do que ressurgi-los da morte para a imortalidade, depois de terem morrido. Logo, Deus, suma sabedoria, tomará esse caminho em relação aos que então estiverem vivos. Donde a mesma conclusão que antes.

Mas, *em contrário*. — Diz o Apóstolo: O que tu semeias não se vivifica se primeiro não morre. E fala, com a semelhança de semente da ressurreição dos corpos. Logo, os corpos ressurgirão da morte.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Porque como a morte veio por Adão, assim também todos serão vivificados em Cristo. Ora, em Cristo todos serão vivificados. Logo, em Adão todos morrerão. Portanto, da morte é que todos ressurgirão.

SOLUÇÃO. — Os Santos Padres resolvem diversamente esta questão, como diz o Mestre. A opinião porém mais segura e comum é que todos morrerão e depois ressurgirão. — E isto por três razões. Primeiro, por estar mais de acordo com a justiça divina, que condenou a natureza humana por causa do pecado cometido pelos nossos primeiros pais; de modo que todos os que, pela origem natural deles recebera, contraíram a infecção do pecado original, ficassem consequentemente sujeitos à morte. — Segundo, por estar mais de acordo com a divina Escritura, que

prediz a futura ressurreição de todos. Ora, a ressurreição não é própria senão de quem perdeu a vida pela dissolução do corpo, como diz Damasceno. – Terceiro, porque melhor concorda com a ordem da natureza, que nos mostra que tudo o corrupto e viciado não se reduz à sua pureza primitiva senão mediante a corrupção; assim o vinagre não volta a ser vinho senão depois de corrupto e transformado no suco da uva. Ora, como a natureza humana degradou-se e ficou sujeita à morte, não poderá readquirir a imortalidade senão mediante a morte. Esta

opinião melhor concorda com a ordem da natureza ainda por outra razão. Porque, segundo ensina Aristóteles, o movimento do céu é como que a vida para todos os seres da natureza; assim como o movimento do coração é de certo modo a vida de todo o corpo. Por onde, assim como cessado o movimento do coração, todos os membros morrem, assim, cessado o movimento do céu, não pode nenhum ser vivo continuar a ter aquela vida que se conservava por influência desse movimento. Ora, essa é a vida que agora vivemos. Por onde, é necessário que a percam os que estiverem vivos quando cessar o movimento do céu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa distinção entre mortos e vivos não deve aplicar-se ao tempo mesmo do juízo, nem à totalidade do tempo passado, porque todos os que deverão ser julgados Em certo tempo foram vivos e, em certo outro, mortos; mas sim, àquele tempo determinado imediatamente precedente ao juízo, quando começarem a se manifestar os sinais dele.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O desejo perfeito dos santos não pode ser vão; mas nada impede que lh'o seja o desejo condicionado. Ora, quando desejam ser revestidos da imortalidade sem serem despojados do corpo mortal, se o for possível, nutrem um desejo condicionado. E esse é chamado por certos veleidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – É errôneo afirmar que alguém mais, além de Cristo, foi concebido sem pecado original. Do contrário, os que assim fossem concebidos não precisariam da redenção, operada por Cristo. E este seria então o redentor de todos os homens. – Nem colhe dizer que dessa redenção não precisaram por lhes ter sido concedido que fossem concebidos sem pecado; porque ou a graça lhe foi feita aos pais de ficarem isentos do vicio da natureza, sem o que não poderiam engendrar filhos isentos do pecado original; ou foi feita à natureza mesma, que foi sanada. Ora, devemos admitir que cada um precisa pessoalmente da redenção de Cristo, e não só em razão da natureza. Pois, ser livrado do mal ou perdoado de uma dívida não o pode senão quem a contraiu ou foi contaminado do mal. Por onde, não poderiam todos colher em si mesmos o fruto da oração dominical, se não tivessem todos nascido devedores e sujeitos ao mal. Portanto, as expressões – perdão das dívidas, ou, liberação do mal – não podem aplicar-se a quem nasceu sem dívida ou isento do mal, senão só a quem, nascido devedor, foi depois liberado pela graça de Cristo. – Mas mesmo concedendo que se possa afirmar sem erro, que certos morrerão, daí não se pode deduzir que nasceram sem culpa original, embora a morte seja a pena do pecado original. Porque Deus pode, na sua misericórdia, perdoar a pena a que um esteja obrigado pela culpa pretérita; assim, quando despediu a adúltera sem lhe impor nenhuma pena. Do mesmo modo, poderá liberar da morte os que lhe contraíram o reato, nascendo com o pecado original. Por onde, não há sequência no raciocínio: Se não hão de morrer é que nasceram sem pecado original.

RESPOSTA À QUARTA. – Devemos escolher sempre o caminho mais curto, mas nem sempre, senão só quando mais ou igualmente acomodado à consecução do fim. O que não se dá no caso vertente, como do sobre dito se colhe.

Art. 2 — Se todos ressuscitarão das suas cinzas.

O segundo discute-se assim. — Parece que nem todos ressurgirão das cinzas.

1. — Pois, a ressurreição de Cristo é o modelo da nossa. Ora, Cristo não ressurgiu das cinzas, porque a sua carne não viu a corrupção, no dizer da Escritura. Logo, nem todos ressurgirão das cinzas.

2. Demais. — O corpo do homem nem sempre é queimado. Ora, nada pode ser reduzido a cinzas senão pela combustão. Logo, nem todos os homens ressurgirão das cinzas.

3. Demais. — O corpo de um homem morto não se reduz a cinzas imediatamente depois da morte. Ora, certos — os que viverem no fim do mundo — ressurgirão logo depois de mortos, como diz o Mestre. Logo, nem todos ressurgirão das cinzas.

4. Demais. — O termo de origem corresponde ao termo final. Ora, o termo final da ressurreição não é o mesmo para os bons e para os maus, conforme àquilo do Apóstolo: Todos certamente ressuscitaremos, mas nem todos seremos mudados. Logo, o termo de origem não será o mesmo para todos. Portanto, se os maus não de ressurgir das suas cinzas, não o não de os bons.

Mas, *em contrário*, diz Haymo: Todos os nascidos em pecado original terão que cumprir a sentença — és terra e em terra te tornarás. Ora, todos os que ressurgirem, na ressurreição universal, foram réus do pecado original, ou por terem assim nascido do ventre materno, ou pelo menos por terem sido concebidos assim no ventre materno. Logo, todos ressurgirão das suas cinzas.

2. Demais. — Muitas cousas há no corpo humano que não pertencem verdadeiramente à natureza humana. Ora, tudo isso há de ser eliminado. Logo, todos os corpos não necessariamente de reduzir-se a cinzas.

SOLUÇÃO. — Pelas mesmas razões por que provamos que todos ressurgirão da morte, provaremos também que todos ressurgirão das cinzas, na ressurreição universal: salvo se a certos, por privilégio especial da graça lhes for concedido o contrário, assim como também lhes pode ser concedido ressurgir antes. Pois, a Escritura Santa prediz a ressurreição, assim também a reconstituição dos corpos. Por onde e necessariamente, assim como todos não de morrer para poderem com verdade ressurgir, assim os corpos de todos não de dissolver-se para que todos possam reconstituir-se. Porque, assim como a justiça divina infligiu aos homens a morte como pena, assim também a dissolução do corpo, conforme o diz a Escritura: Tu és terra e em terra te tornarás. Do mesmo modo, a ordem da natureza exige não samente a separação da alma do corpo, mas ainda a mistura dos elementos; assim como o vinagre não pode retomar a qualidade do vinho senão depois de feita a sua resolução na matéria primitiva. Ora, essa mistura mesma dos elementos é causada e conservada pelo movimento do céu; cessado o qual, todos os corpos mistos se resolverão nos seus elementos simples.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A ressurreição de Cristo é o modelo da nossa, quanto ao termo final, mas não quanto ao termo original.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Por cinzas se entendem todos os restos do corpo humano dissolvido, por duas razões. — Primeiro, porque era costume dos antigos queimar o corpo dos mortos e conservar-lhes a cinza. Donde o ter prevalecido o costume de se chamarem cinzas os elementos em que se resolve o corpo humano. — Segundo, pela causa da resolução, o fogo da concupiscência, que infeccionou radicalmente o corpo humano. Por isso, a fim de purificar dessa infecção, há de o corpo humano resolver-se até os seus elementos componentes. Ora, do que se resolve pelo fogo dizemos que se reduziu a cinzas. Donde a denominação de cinzas dada aquilo em que se o corpo humano resolve.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fogo, que há de purificar a face do mundo, poderá reduzir imediatamente a cinzas os corpos dos que viverem então, assim como resolverá a matéria primitiva os outros corpos mistos.

RESPOSTA À QUARTA. – O movimento não se especifica pelo seu termo de origem, mas pelo termo final. Por onde, a ressurreição dos santos, que será gloriosa, há de por força diferir da dos ímpios, que não será gloriosa, pelo termo final e não pelo termo original. Pois, como acontece frequentemente, pede um corpo partir do mesmo ponto de origem e chegar a pontos finais diversos; poderá, de negro, passar a ser branco ou amarelo.

Art. 3 — Se as cinzas, de que o corpo humano se reconstituirá, tem alguma inclinação natural para a alma que lhe estava unida.

O terceiro discute-se assim. – Parece que as cinzas, de que o corpo humano se reconstituirá, tem uma inclinação natural para a alma que lhe estava unida.

1. – Pois, se nenhuma inclinação tivesse para a alma, estaria para ela como as cinzas dos outros corpos. Logo, nenhuma diferença haveria em o corpo, que devesse estar unido a essa alma, ser reconstituído das cinzas próprias dele ou das de outro. O que é falso.

2. Demais. – Maior é a dependência do corpo, da alma, que da alma, do corpo. Ora, a alma separada do corpo ainda tem uma certa dependência dele; por isso fica retardada a sua tendência para Deus, pelo desejo que tem a se unir ao corpo, como diz Agostinho. Logo e com maior razão, separado da alma, a que estava unido, tem o corpo para ela uma inclinação natural.

3. Demais. – Job diz: Os seus ossos se encherão dos vícios da sua mocidade e com ele dormirão no pó. Ora, vícios só os pode ter a alma. Logo, as cinzas do corpo ainda conservarão uma inclinação natural para a alma a que estava unida.

Mas, *em contrário*. – O corpo humano pode resolver-se nos seus elementos próprios ou converter-se na carne dos outros animais. Ora, os elementos são homogêneos; e semelhantemente, a carne do leão ou de outro animal qualquer. Logo, como as partes dos elementos ou dos animais não tem nenhuma inclinação natural para alma a que estiverem unidas, também as partes em que se converteu o corpo humano terá qualquer inclinação para a alma a que esteve unido. O que se conclui do seguinte lugar de Agostinho: O corpo humano, seja qual for a substância dos outros corpos ou os elementos a que se reduza; quaisquer que sejam os animais ou os homens a que sirva de alimento ou em cujas carnes se transforme, voltará a unir-se num momento àquela alma humana, que primeiro a animou para que se tornasse um homem, vivesse e crescesse.

2. Demais. – A toda inclinação natural corresponde um agente natural; aliás falharia em matéria necessária. Ora, nenhum agente natural pode fazer com que um corpo humano, reconstituído das suas cinzas, se una de novo à alma a que pertencia. Logo, essas cinzas nenhuma inclinação natural tem à referida união.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria há três opiniões.

Uns dizem que os corpos humanos nunca se resolverão nos seus elementos primitivos. E assim as suas cinzas sempre conservarão uma virtude acrescentada aos elementos, que produz uma inclinação natural para a mesma alma. – Mas esta opinião encontra à autoridade citada de Agostinho, tanto literalmente, quanto ao sentido; pois, todos os compostos de elementos contrários podem resolver-se nesses

elementos componentes. Por isso outros são de opinião que essas partes elementares, em que o corpo humano se resolve, conservam mais luz que os outros elementos, por terem estado unidos a uma alma humana. Por isso tem uma certa inclinação para as almas humanas. – Mas, não menos frívola que a anterior é esta opinião. Porque as partes dos elementos tem a mesma natureza e participam igualmente da luz e da obscuridade.

Devemos, portanto, admitir que essas cinzas não têm nenhuma inclinação natural para a ressurreição, senão só por ordem da divina providência, que determinou a essas cinzas se unirem de novo à alma. Donde resulta que as partes dos elementos se unirão às almas a que anteriormente pertenceram, e não partes alheias.

Donde se deduz a resposta à primeira objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A alma separada do corpo conserva a mesma natureza que tinha, quando estava unida ao corpo. O que não se dá com o corpo. Por onde, o símil não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As palavras citadas de Job não devem entender-se como significando que as cinzas dos mortos permanecem atualmente pecaminosas; mas que, segundo a ordem da divina justiça, essas cinzas são destinadas à separação do corpo que, pelos pecados cometidos, será eternamente cruciado.

Questão 79: Das condições dos ressurrectos e, primeiro, da identidade deles.

Em seguida devemos tratar das condições dos ressurrectos. Sobre o que devemos, primeiro tratar do que respeita primeiro aos bons e aos maus. Segundo, do que concerne só aos bons. Terceiro, do que respeita só aos maus. Ora, três coisas concernem em comum aos bons e aos maus; a identidade, a integridade e a qualidade deles. E primeiro devemos tratar da identidade dos ressurrectos. Segundo da integridade dos seus corpos. Terceiro, da qualidade deles.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a alma retomará, na ressurreição, o mesmo corpo a que estava unida antes.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a alma não retomará, na ressurreição, o mesmo corpo a que o estava unida antes.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Quando tu semeias, não semeias o corpo da planta que há de nascer, senão o mero grão. Ora, o Apóstolo aí compara a morte ao ato de semear, e a ressurreição, a germinação. Logo, a alma não retomará, na ressurreição, o mesmo corpo de que se separou na morte.

2. Demais. — A matéria deve adaptar-se à condição da sua forma; do mesmo modo, o instrumento, à do agente. Ora, o corpo está para a alma como a forma para a matéria, e como o instrumento para o agente. Mas a alma, depois da ressurreição, não estará na mesma condição em que agora está, porque ou será alçada à vida celeste, se já neste mundo viveu na expectativa dela; ou será rebaixada a uma vida de bruto, se como bruto viveu neste mundo. Logo, parece que não retomará o mesmo corpo de antes, mas um corpo celeste ou um animal.

3. Demais. — O corpo humano se resolverá, depois da morte, nos seus elementos, como se disse. Ora, aquelas partes elementares em que o corpo se resolveu, não convêm com o corpo humano, nelas resoluto, senão pela matéria prima. Modo pelo qual quaisquer outras partes dos elementos convêm com esse corpo. Se, portanto, o corpo fosse formado de outras partes elementares, já não seria identicamente o mesmo. Logo, também identicamente o mesmo não seria se fosse reconstituído pelas referidas partes.

4. Demais. — É impossível um corpo conservar a sua identidade individual se as suas partes essências são individualmente heterogêneas. Ora a forma do misto, que, como forma, é parte essencial do corpo humano, não pode ser retomada na sua identidade individual. Logo, o corpo não será identicamente o mesmo. — Prova da média. O que cai totalmente em a não existência não pode ser retomado na sua identidade individual. Pois, é claro, que não conserva a sua identidade individual o ser cuja existência é diversa; mas a existência interrompida, que é um ato do ser, é diversa. Ora, a a forma do misto cai totalmente em a não existência pela morte, por ser uma forma corpórea. E semelhantemente as qualidades contrárias, donde resulta a mistão. Logo, a forma do misto não poderá voltar a ser individualmente a mesma.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Na minha própria carne verei a Deus meu salvador. E se refere à visão após a ressurreição, como claramente o mostra o que precede: No derradeiro dia ressurgirei da terra. Logo, será o corpo identicamente o mesmo que ressurgirá.

2. Demais. – Como diz Damasceno, a ressurreição consiste em o corpo morto surgir de novo à vida. Ora, o corpo que agora temos pereceu pela morte. Logo, ressurgirá idêntica e individualmente o mesmo.

SOLUÇÃO. – Sobre esta questão tanto erraram certos filósofos como alguns heréticos modernos.

Assim, certos filósofos ensinaram que as almas separadas do corpo voltam a se unir com ele. Mas assim pensando, erravam em dois pontos. Primeiro, quanto ao modo de união; porque uns ensinavam que a alma separada de novo se une naturalmente ao corpo por via de geração. Segundo, quanto ao corpo a que se unia a alma. Pois, afirmavam que a segunda união não era identicamente com o mesmo corpo, de que pela morte se tinha separado, mas com outro, ora especificamente idêntico, ora diverso. Com um corpo diverso, quando a alma, enquanto unida ao corpo, levou uma vida contrária à alma racional; por isso passava, depois da morte, do corpo humano para o corpo do animal a cujo gênero de vida se havia conformado. Assim, num corpo de cão, se viveu entregue à luxúria; no do leão, se praticou rapinas e violências, e assim por diante. Com um corpo da mesma espécie porém, quando a alma, levando uma vida racional enquanto unida ao corpo, depois de ter gozado de uma certa felicidade, após a morte, começava, decorridos alguns séculos, a querer voltar a unir-se ao corpo; e assim de novo se unia ao corpo humano.

Ora, esta opinião se assenta em dois princípios errôneos. O primeiro é afirmarem que a alma não está unida ao corpo essencialmente, como a forma à matéria, mas só acidentalmente como o motor ao móvel, ou o homem ao seu vestuário. Daí podiam deduzir que a alma pré existia antes de ser infundida ao corpo gerado pela geração natural; e que também podia unir-se a corpos diversos. – O segundo é o admitirem que o intelecto não difere dos sentidos senão acidentalmente; e assim diziam que o homem, ao contrário dos irracionais, tem intelecto, por ter uma potência sensitiva mais perfeita em virtude da sua melhor compleição corpórea. Donde podiam concluir que a alma humana poderia se unir ao corpo de um bruto, sobretudo se viveu uma vida própria de brutos.

Ora, esses dois princípios referidos o Filósofo os refuta cabalmente; e refutados eles fica a nu a falsidade dessa opinião.

Do mesmo modo se refutam os erros de certos heréticos. Desses, uns repetiram as referidas opiniões dos filósofos. – Outros ensinaram que as almas se unirão de novo a corpos celestes ou ainda a corpos subtis como o vento, como refere Gregório de certo bispo Constantinopolitano, quando expõe as palavras de Job: Na minha própria carne verei a Deus, etc.

Além disso, os erros desses heréticos podem ser refutados por contrariarem a verdade da ressurreição, proclamada pela Sagrada Escritura. Pois, não pode haver ressurreição senão voltando a alma a unir-se de novo ao mesmo corpo; porque a ressurreição consiste em surgir de novo à vida. Ora, é o mesmo ser que morre que ressurge. Por onde, a ressurreição mais respeita ao corpo, que se dissolve depois da morte, que a alma que vive depois da morte. Portanto, se o corpo que a alma reassume não é o mesmo a que esteve unida, não poderemos falar de ressurreição, mas antes de assunção de um novo corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A comparação citada não se aplica totalmente, mas só em parte. Pois, na sementeira do grão, o grão semeado não idêntico individualmente ao germinado; nem se apresenta do mesmo modo porque quando semeado não tinha folículos, que tem quando germina. Ao contrário, o corpo ressurecto será individualmente idêntico ao morto, mas com atributos diversos, pois, de mortal, que era, ressurge imortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A diferença entre a alma de um ressurecto e a do que ainda vive neste mundo não é fundada em nada de essencial, mas na glória e na miséria, que causam uma diferença

apenas accidental. Por onde, não é necessário que o corpo ressurrecto seja diferente do que morreu, mas basta que tenha atributos diferentes, a fim de a diferença dos corpos ser proporcionada à das almas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O que se concebe na matéria, anteriormente à forma, nela subsiste depois da corrupção; pois, removido o posterior, pode ainda permanecer o anterior. Ora, como nota o Comentador na matéria dos seres sujeitos à geração e à corrupção concebe-se, antes da forma substancial, dimensões indeterminadas, nas quais se funda a divisão da matéria, de modo que partes diversas dela possam receber formas diversas. Por onde, depois de a forma substancial se separar da matéria, ainda essas dimensões permanecem as mesmas. E assim, a matéria existente com essas dimensões, seja qual for a forma que recebam, tem maior identidade com o que dela foi gerado, que qualquer outra parte da matéria existente sob qualquer outra forma. Por onde, na reconstituição do corpo humano será aplicada a mesma matéria de que antes fora feito.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como uma qualidade simples não é a forma substancial do elemento, mas um acidente próprio dele e uma disposição que torna a matéria própria a tal forma, assim a forma do misto, qualidade resultante de qualidades simples, numa união proporcional, não é forma substancial do corpo misto, mas um acidente próprio e uma disposição que torna a matéria necessária à forma. Ora, o corpo humano, além dessa forma de mistão, não tem nenhuma outra forma substancial senão a alma racional; pois, se tivesse outra forma substancial anterior, essa dar-lhe-ia o ser substancial e então ficaria constituído por ela no gênero da substância. E assim a alma viria a unir-se a um corpo já constituído no gênero da substância. E então a alma estaria para o corpo como as formas artificiais para as suas matérias, se se leva em conta que por esta ficam constituídas no gênero da substância. Por onde, a união da alma e do corpo seria accidental – erro dos antigos Filósofos, refutados pelo Filósofo. E daí também se seguiria que o corpo humano e cada uma das suas partes não podiam mais conservar, depois da união com a alma, as mesmas denominações que tinham antes; o que vai contra o que ensina o Filósofo. Portanto, como a alma racional é imortal, nenhuma forma substancial do corpo humano é totalmente reduzida ao não ser. Quanto à variação das formas accidentais, não produz nenhuma diversidade numérica. Portanto, será o mesmo corpo, individualmente, que ressurgirá, pois a alma retomará a mesma matéria anterior, como dissemos na resposta à objeção precedente.

Art. 2 – Se o mesmo homem individualmente é quem ressurgirá.

O segundo discute-se assim. - Parece que não é o mesmo homem individualmente quem ressurgirá.

1. - Pois, como diz o Filósofo, seres com forma sujeita à corrupção e ao movimento não se reproduzem na sua realidade individual. Ora, tal é a substância do homem na vida presente. Logo, não pode, depois de sofrida a mudança causada pela morte, renascer individualmente o mesmo.

2. Demais. – Onde há humanidades diferentes não há um mesmo homem. Por isso, Sócrates e Platão são dois homens e não um só, porque difere a humanidade em ambos. Ora, a humanidade do ressurrecto não é a mesma da que teve neste mundo. Logo, o ressurrecto não é o mesmo homem que antes viveu. – A proposição média é susceptível de dupla prova. Primeiro, porque a humanidade, que é a forma do todo, não é uma forma e substância, como a alma, mas é apenas forma. Ora, tal forma pode reduzir-se completamente ao não-ser, e portanto não pode reiterar-se. Segundo, porque a humanidade resulta da união das partes. Ora, uma união anteriormente existente não pode reiterar-se identicamente a mesma, porque essa reiteração opõe-se à identidade; pois, implica pluralidade, ao passo que a identidade supõe a unidade; ora, pluralidade e unidade se excluem. Mas a união se

reiterará, na ressurreição. Logo, não será a mesma união. E portanto, nem a mesma humanidade, nem o mesmo homem.

3. Demais. – Não há um mesmo homem onde há vários animais. Logo, não sendo o animal o mesmo, não será o homem individualmente o mesmo. Ora, onde não há o mesmo sentido não há o mesmo animal, porque o animal se define primariamente pelo sentido do tato, como está claro em Aristóteles. Ora, não havendo mais sentido na alma separada, como certos dizem, não pode ser reassumido idêntico ao que existia antes. Logo, na ressurreição o homem ressurrecto não será o mesmo ser animal que antes era. Portanto, nem o mesmo homem.

4. Demais. – A matéria da estátua mais principalmente a constitui do que constitui o homem a sua matéria; porque os seres artificiais a sua matéria os coloca totalmente no gênero da substância, ao passo que os naturais entram nesse gênero pela sua forma, como o prova o Filósofo e o Comentador. Ora, uma estátua feita do mesmo bronze, de outro já não será individualmente a mesma de antes. Logo e com maior razão, o homem reconstituído das mesmas cinzas já não será individualmente o mesmo que antes fora.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A quem eu mesmo hei de ver e não outro, referindo-se à visão após a ressurreição. Logo, ressurgirá o homem idêntica e individualmente o mesmo.

2. Demais. – Agostinho diz, que ressurgir não é senão tornar a viver. Ora, não diríamos que reviveu portanto nem que ressurgiu se não voltou à vida o mesmo homem que antes morreu. O que é contra a fé.

SOLUÇÃO. – É necessário admitir a ressurreição, dado que o homem deve alcançar o fim último para o qual foi feito, e que não pode alcançar nesta vida nem na da alma separada do corpo. Aliás, o homem teria sido constituído em vão se não pudesse chegar ao fim para que foi feito. Ora, um ser deve atingir sempre individualmente idêntico a si próprio, o fim para que foi feito; do contrário teria sido feito em vão. Portanto, o homem há de ressurgir idêntico ao que individualmente existiu antes. E isto se dá ficando a mesma alma, individualmente idêntica a si própria, unida ao corpo individualmente o mesmo a que neste mundo esteve unida. Aliás não haveria propriamente ressurreição, se não fosse o mesmo homem o reconstituído. Por onde, afirmar que o ressurrecto não é idêntico ao que individualmente existiu antes, é herético e contrário à verdade da Escritura, que prediz a ressurreição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo se refere à reiteração pelo movimento ou pela mutação natural. Pois, mostra a diferença entre o movimento circular da geração e da corrupção e o do movimento circular do céu. Porque o céu, pelo movimento local, volta, identicamente o mesmo, ao princípio desse movimento; por ser uma substância incorruptível movida. Ao passo que os seres sujeitos à geração e à corrupção voltam ao mesmo tempo específico mas não individual. Assim, de um homem nasce o sangue, deste o sêmen e assim por diante, até chegar-se a outro homem idêntico ao primeiro pela espécie mas não individualmente. Do fogo nasce o ar, donde a água, donde a terra, donde de novo o fogo, idêntico ao primeiro, não individual, mas especificamente. Por onde é claro que a razão aduzida não vem, na intenção do Filósofo, a propósito.

Ou devemos responder que a forma dos seres sujeitos à geração e à corrupção não é por si subsistente, de modo a poder continuar a existir depois da corrupção do composto. O contrário se dá com a alma racional, que conserva, mesmo depois da separação do corpo, o ser que nele tinha. E na ressurreição, o corpo será participante dessa existência; porque quando unida ao corpo, não tem a alma uma existência distinta da dele; aliás a união de ambos seria accidental. E assim nenhuma interrupção sofrerá a

existência substancial do homem a ponto de por causa dessa interrupção, não poder voltar a ser idêntico ao que individualmente antes era; ao contrário do que se dá com os outros seres corruptíveis, cuja existência desaparece totalmente com a separação da forma, porque a matéria deles assume outra existência.

Pois, nem o próprio homem retoma, pela geração natural, a mesma existência individual. Porque o corpo gerado do homem não se forma da matéria total do gerador. Por onde, há diversidade numérica no corpo e, por consequência na alma e em todo o homem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Duas são as opiniões sobre a humanidade e sobre qualquer forma de um todo. – Uns (S. A. Magno) dizem que a forma do todo é realmente idêntica à da parte; a forma da parte é a que aperfeiçoa a matéria; a forma do todo é a de onde resulta na sua totalidade a noção de espécie. E segundo esta opinião, a humanidade não é realmente diferente da alma racional. Por onde, como é individualmente a mesma alma racional que ressurgirá, a humanidade será numericamente a mesma. E esta subsistirá também depois da morte, embora não sob a noção de humanidade; porque, separado dela, o composto não logra a sua natureza específica. – Outra opinião, e mais verdadeira é a de Avicena, de acordo com a qual a forma do todo não é só a forma da parte, nem outra forma qualquer, diversa da parte, mas é o todo resultante da composição da forma e da matéria, compreendendo em si ambas. E essa forma do todo é chamada essência ou quididade. Logo, como na ressurreição o corpo será idênticamente o mesmo de antes, e idênticamente a mesma será a alma racional, por força a mesma também há de ser a humanidade.

Ora, a primeira opinião, de acordo com a qual a humanidade do ressurrecto será diferente da atual, procederia se a humanidade fosse uma outra forma superveniente à forma e à matéria. O que é falso. A segunda também não pode obstar a identidade da forma humana. Porque união significa ação ou paixão. As quais, embora diversas, não podem impedir a identidade da forma humana; pois, a ação e a paixão, de que se compunha a humanidade, não são da essência desta e portanto a diversidade delas não implica a diversidade humana. Assim, a geração e a ressurreição não são um mesmo movimento, nem por isso contudo fica impedida a identidade do ressurrecto com o gerado. – Semelhantemente, não fica impedida a identidade da humanidade, se tomarmos a união como relação. Porque essa relação não é da essência da humanidade, mas dela resulta. Pois, a humanidade não é daquelas formas, que consistem, como as formas dos artefatos, em composição e ordem, segundo ensina o Filósofo. Portanto, sobrevivendo outra composição diferente a uma casa já a sua forma não será idênticamente a mesma que antes era.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção conclui otimamente contra os que diziam ser a alma sensível e racional diversas no homem. Porque então a alma sensitiva do homem não seria, como a dos brutos, incorruptível. Por onde, o ressurrecto não teria a mesma alma sensível e por consequência não seria o mesmo animal nem o mesmo homem que antes fora. Se porém admitirmos que no homem a mesma alma é, na sua substância, racional e sensível, não cairemos nessas dificuldades. Pois, o animal é definido pelo sentido, enquanto alma sensitiva, como pela sua forma essencial; e, pelo sentido, enquanto potência sensitiva, conhecemos-lhe a definição, como pela forma accidental, que sobretudo contribui para conhecermos a quididade, na expressão de Aristóteles. Ora, depois da morte, subsiste substancialmente tanto a alma sensível como a alma racional. Mas as potências sensitivas, segundo certos, não perduram. Essas potências porém, sendo propriedades accidentais, suas variações não podem destruir totalmente a identidade do animal, nem mesmo das partes deste. Nem se chamam as potências perfeições ou atos dos órgãos senão por serem os princípios do agir, como o calor o é, do fogo.

RESPOSTA À QUARTA. – Uma estátua pode ser considerada a dupla luz: como uma determinada substância ou como obra de arte. E como entra no gênero da substância em razão da sua matéria, por isso, considerada enquanto substância, a segunda estátua, feita com a matéria da primeira, é individualmente idêntica a esta.

Mas pertence ao gênero das obras de arte, enquanto forma, que é um acidente, e desaparece com a destruição da estátua. Portanto, não pode mais reaparecer na sua identidade numérica nem poderia mais voltar a ser numericamente a mesma estátua de antes. Ora, a forma do homem, i. é, a alma, subsiste depois da dissolução do corpo. Portanto, não há símile.

Art. 3 — Se as cinzas de um corpo humano devem, na ressurreição, voltar a constituir a mesma parte do corpo que nelas se dissolveu.

O terceiro discute-se assim. — Parece que as cinzas de um corpo humano devem, na ressurreição, voltar a constituir a mesma parte do corpo que nelas se dissolveu.

1. — Pois, segundo o Filósofo, assim está toda a alma para todo o corpo, como uma parte da alma para uma parte do corpo; p. ex., o sentido da vista, para a pupila. Ora, depois da ressurreição o mesmo corpo há de ser reassumido pela mesma alma. Logo, também as mesmas partes do corpo virão a formar os mesmos membros, partes identicamente as mesmas de que a alma se servia como de órgãos.

2. Demais. — A diversidade material produz a diversidade numérica. Ora, se as cinzas não voltarem a constituir as mesmas partes a que pertenceram, essas partes já não serão formadas da mesma matéria de que antes eram feitas. Logo, já não serão numericamente as mesmas. Ora, sendo diversas as partes, também diverso há de ser o todo, pois, as partes estão para o todo como a matéria para a forma, na expressão do Filósofo. Logo, o ressurecto não será idêntico ao que antes era. O que colide contra a verdade da ressurreição.

3. Demais. — O fim da ressurreição é fazer com que cada um receba a recompensa das suas obras. Ora, a obras diversas, meritórias ou demeritórias, foram executadas por partes diversas do corpo. Logo, na ressurreição, há de cada parte voltar ao seu estado, a fim de ser premiada como merece.

Mas, *em contrário*. — Os seres artificiais dependem mais estreitamente da sua matéria, que os naturais. Ora, nas cousas artificiais não é necessário, para reparar uma obra com a mesma matéria, que as partes dessa matéria sejam colocadas no mesmo lugar. Logo, nem é necessário que tal se de com o homem.

2. Demais. — A variação do acidente não causa a diversidade numérica. Ora, a situação das partes é um acidente. Logo, a sua diversidade no homem não produz nenhuma diversidade numérica.

SOLUÇÃO. — A questão vertente assume um aspecto diferente conforme se considera o que se poderá fazer, na ressurreição, sem prejuízo da identidade, ou o que se fará para conservar a conveniência.

Quanto ao primeiro ponto, devemos saber que é possível considerarem-se no homem duas espécies de partes diferentes: partes diferentes de um todo homogêneo, assim, diferentes partes de carne ou de ossos; ou partes de diversas espécies de um todo heterogêneo, como os ossos ou a carne. — Se, pois, dissermos, que na ressurreição, uma parte voltará a unir-se a outra parte da mesma espécie, isso nenhuma variedade causará senão na situação das partes. Ora, a situação diversa das partes não varia a espécie de um todo homogêneo. Por onde, se a matéria de uma parte voltar a unir-se com outra, nenhum detrimento daí advirá para a identidade do todo. E isso se dá no exemplo citado pelo Mestre: a estátua não volta a ser numericamente a mesma na sua forma, mas na sua matéria, enquanto uma

determinada substância que é; e assim a estátua é homogênea, embora não por uma forma artificial. – Se se disser porém que a matéria de uma parte volta a unir-se a outra de espécie diferente, isso acarreta necessariamente a alteração não só da situação das partes, como também da identidade delas. Mas contanto que o transferido de uma para a outra parte seja a matéria total, o que verdadeiramente pertencia à natureza humana; não porém, se o supérfluo numa parte fosse o transferido para outra. Ora, desaparecida a identidade das partes, destruída fica a do todo, se se trata de partes essenciais; mas não se nos referimos a partes acidentais, como os cabelos e as unhas, a que se refere Agostinho. – Por onde é claro que transferência da matéria de uma parte para a outra é a que tolhe a identidade do todo e qual a que não tolhe.

Se se trata porém de conservar a conveniência, é mais provável que na ressurreição se conservará a mesma situação das partes, sobretudo a das partes essenciais e orgânicas; embora não talvez a das acidentais, como as unhas e os cabelos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colhe quanto às partes orgânicas e não quanto às semelhantes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A situação diversa das partes da matéria não produz a diversidade numérica das mesmas, embora o produza a diversidade da matéria.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Uma operação, propriamente falando, não pertence à parte, mas ao todo. Por onde, prêmio não é devido à parte, mas ao todo.

Questão 80: Da integridade do corpo dos ressurrectos.

Em seguida devemos tratar da integridade do corpo dos ressurrectos.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 - Se todos os membros do corpo humano ressurgirão.

O primeiro discute-se assim. – Parece que nem todos os membros do corpo humano ressurgirão.

1. – Pois, removido o fim, é inútil lançar mão dos meios a ele conducentes. Ora, o fim de cada membro é o seu ato. Mas nada há de vão nas obras divinas; e de certos membros o homem não mais se servirá depois da ressurreição, sobretudo dos genitais, porque então, nem as mulheres terão maridos, nem os maridos mulheres. Logo, parece que nem todos os membros ressurgirão.

2. Demais. – Os intestinos também são partes do corpo. Ora, não ressurgirão. Pois, não poderão ressurgir cheios das imundícias que contêm. Nem vazios, porque não há vácuo em a natureza. Logo, nem todas as partes do corpo ressurgirão.

3. Demais. – O corpo ressurgirá para ser premiado pelas obras que a alma praticou por meio dele. Ora, o membro amputado pelo furto cometido, a um ladrão, que porém fez depois penitência e se salvou, não pode ser remunerado na ressurreição – nem por um bem praticado, pois para tal não cooperou; nem pelo mal, pois a pena imposta a um membro redundaria em pena do homem. Logo, nem todos os membros do ressurrecto ressurgirão.

Mas, *em contrário*. – Mais verdadeiramente constituem a natureza humana os outros membros, que os cabelos e as unhas. Ora, estes restituir-se-ão aos resurrectos, como diz o Mestre. Logo e com maior razão, os outros membros.

2. Demais. – As obras de Deus são perfeitas, diz a Escritura. Ora, a ressurreição será obra divina. Logo, o ressurrecto se reconstituirá perfeito em todos os membros.

SOLUÇÃO. – Como diz Aristóteles, a alma exerce, no corpo, não só a função de forma e de fim, mas também a de causa eficiente. Pois, a alma está para o corpo como a arte para o artefato, no dizer do Filósofo. Ora, tudo o que explicitamente se mostra no artefato estava já contido implícita e originariamente na arte. Assim também tudo o que se revela nas partes do corpo, já está original e de certo modo implicitamente na alma. Mas, assim como a obra artística não seria perfeita se algo lhe faltasse do que a arte contém, assim nem o homem poderia ser perfeito se não se manifestasse externamente no corpo tudo o contido implicitamente pela alma. Nem então o corpo corresponderia à alma de maneira plenamente proporcionada. Ora, na ressurreição o corpo humano há de corresponder totalmente à alma, pois não ressurgirá senão na sua relação com a alma racional. Logo, o homem há de ressurgir perfeito, pois se reconstituirá para receber a sua última perfeição. Portanto, todos os membros que o corpo humano tiver nesta vida hão de reconstituir-se na ressurreição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os membros podem considerar-se a dupla luz, nas suas relações com a alma: ou na relação de matéria para forma, ou na de instrumento para agente. Ora, a mesma relação existe entre todo o corpo e toda a alma, e das partes entre si, como ensina Aristóteles. Se, pois, considerarmos os membros na primeira acepção, o fim deles não é a operação, mas antes, a perfeição da espécie, necessária também depois da ressurreição. Se, porém, os considerarmos na segunda acepção, então tem como fim a operação. Mas daí não se segue que o instrumento seja inútil por não poder exercer a sua operação própria; pois, o instrumento serve não só para executar a ação do

agente, mas também para mostrar a sua virtude própria. Por onde, há de a virtude das potências da alma se revelar mediante instrumentos corpóreos, embora estes nunca sejam usados, para assim manifestar-se a sabedoria de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os intestinos ressurgirão com o corpo, assim como os outros órgãos. E estarão cheios não de imundos excrementos, mas de humores nobres.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os atos pelos quais merecemos não pertencem, propriamente falando, às mãos nem aos pés, mas ao homem total; assim como uma obra de arte não se atribui ao instrumento, mas ao artífice. Embora portanto um membro mutilado antes da penitência, não tenha cooperado ao estado glorioso merecido depois da ressurreição, contudo o homem completo é o que merece ser premiado, pois serviu a Deus com tudo o que tinha.

Art. 2 — Se os cabelos e as unhas ressurgirão com o corpo.

O segundo discute-se assim. – Parece que os cabelos e as unhas não ressurgirão com o corpo.

1. – Pois, assim como os cabelos e as unhas são gerados pela superfluidade da nutrição, assim também a urina, o suor e fezes semelhantes. Ora, estas não ressurgirão com o corpo. Logo, nem os cabelos e as unhas.

2. Demais. – Entre as outras superfluidades geradas pela alimentação, constitui por excelência a natureza humana, em sua realidade, o sêmen, superfluidade necessária. Ora, o corpo humano não ressurgirá com o sêmen. Logo e com muito maior razão, não hão de ressurgir os cabelos e as unhas.

3. Demais. – Nenhuma perfeição tem a alma racional que não tenha também a alma sensível. Ora, os cabelos e as unhas não tem a perfeição da alma sensível, pois por eles não sentimos, como o explica Aristóteles. Logo, como o corpo não ressurgirá senão para as perfeições da alma racional, parece que os cabelos e as unhas não ressurgirão.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Não se perderá um cabelo da vossa cabeça.

2. Demais. – Os cabelos e as unhas foram dados como ornato para o homem. Ora, os corpos humanos, sobretudo os dos eleitos, devem ressurgir com todos os seus ornatos. Logo, devem ressurgir com os cabelos.

SOLUÇÃO. – A alma está para o corpo animado como a arte para o artificiado, e para as partes dele como a arte para os seus instrumentos; por isso o corpo animado se chama orgânico. Ora, a arte usa de certos instrumentos para executar a obra intencionada; e esses são os que lhe servem primariamente à intenção. Mas também se serve de outros instrumentos para a conservação dos instrumentos principais; e esses lhe servem secundariamente à intenção. Assim, a arte militar se serve da espada para a guerra; e da bainha, para a conservação da espada. Do mesmo modo, das partes do corpo animado umas – como o coração, o fígado, as mãos e os pés – se ordenam a executar as operações da alma; outras porém, à conservação das demais partes, como as folhas servem para cobrir os frutos. Assim também os cabelos e as unhas servem para resguardar as outras partes do corpo humano. Por isso pertencem secundariamente à perfeição do corpo humano, embora não primariamente. E como o corpo ressurgirá em toda a perfeição da sua natureza, por isso também os cabelos e as unhas hão de ressurgir com ele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A natureza expulsa aquelas superfluidades que para nada são úteis e portanto não contribuem para a perfeição do corpo humano. Mas procede diferentemente

com aquelas superfluidades que conserva para a geração dos cabelos e das unhas, de que precisa para a conservação dos membros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sêmen não é necessário, como os cabelos e as unhas, para a perfeição do indivíduo, mas só para a da espécie.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os cabelos e as unhas se nutrem e crescem; por onde é claro que participam de uma certa, perfeição. O que não poderia dar-se se não fossem de algum modo partes perfeitas da alma. E como o homem não tem senão uma alma única, que é a racional, resulta que as unhas e os cabelos recebem da alma racional a sua perfeição. Embora não a ponto de participarem da atividade sensível, como também se dá com os ossos, dos quais sabemos que ressurgirão e que pertencem à integridade do indivíduo.

Art. 3 — Se os humores ressurgirão com o corpo.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os humores não ressurgirão com o corpo.

1 — Pois, o Apóstolo diz: A carne e o sangue não podem possuir o reino de Deus. Ora, o sangue é o humor mais principal. Logo, não ressurgirá com o corpo dos bem-aventurados, que possuirão o reino de Deus. Logo e com maior razão, não hão de ressurgir os outros humores.

2. Demais. — Os humores servem para reparar as perdas do corpo. Ora, depois da ressurreição o corpo nenhuma perda sofrerá. Logo, o corpo não ressurgirá com os humores.

3. Demais. — O que está no corpo humano, em via de ser gerado, ainda não recebeu da alma racional a sua perfeição. Ora, os humores, sendo carne e ossos em potência, estão ainda em via de ser gerados. Logo, ainda não receberam a sua perfeição da alma racional. Ora, o corpo humano não é destinado à ressurreição senão enquanto aperfeiçoado pela alma racional. Logo, os humores não ressurgirão com ele.

Mas, *em contrário*. — O que pertence à constituição do corpo humano ressurgirá com ele. Ora, tais são os humores, conforme Agostinho, que diz: O corpo consta de órgãos, os órgãos de partes similares, e estas de humores. Logo, os humores ressurgirão com o corpo.

2. Demais. — A nossa ressurreição será conforme à de Cristo. Ora, Cristo ressurgiu com o sangue; aliás no sacramento do Altar o vinho não se lhe transubstanciaria no sangue. Logo, também o nosso corpo ressurgirá com sangue. E pela mesma razão, com os outros humores.

SOLUÇÃO. — Pela razão já dada, tudo o pertencente à integridade da natureza humana, no resurrecto, ressurgirá. Logo, há de ressurgir com o corpo aquele líquido pertencente à integridade da natureza humana.

Ora, no corpo há três espécies de líquidos.

Uns, não contribuem para a perfeição do Indivíduo. Ou por estarem, como a urina, o suor, o puz e outros, em via de corrupção e serem por isso expulsos; ou pelos ordenar a natureza para a conservação da espécie em outro indivíduo, quer pelo ato da geração, como o sêmen. quer pela função nutritiva, como o leite. E nenhum desses líquidos ressurgirá, por não pertencerem a perfeição do indivíduo resurrecto.

A segunda espécie de líquidos é a dos que ainda não chegaram à última perfeição que a natureza produz no indivíduo, mas é ordenada a ela pela natureza. – E esta espécie é dupla. Porque certos líquidos tem uma forma determinada inclusa entre as partes do corpo; assim o sangue e os outros três humores, que a natureza ordenou a formar os órgãos, pela geração; mas tem certas formas determinadas, como também as outras partes do corpo. E por isso com essas outras ressurgirão. – Outros líquidos porém estão em via de passar de uma forma para outra, i. é, da forma de humor para a de órgão. E esses não ressurgirão. Porque depois da ressurreição cada parte do corpo terá a sua forma fixada, de modo que não poderá transformar-se em outra. Por isso não ressurgirá aquele líquido que está no ato mesmo de passar de uma forma para outra. E esses podemos considerá-los num duplo estado. Ou enquanto estão no princípio da transformação; e então se chama ros, que é o líquido existente nos orifícios das pequenas veias, ou enquanto já numa transformação adiantada e começando a mudar de forma, e então se chamam cambium. Ora, em nenhum desses estados ressurgirão.

A terceira espécie de líquido é o que já chegou à perfeição última visada pela natureza, no corpo do indivíduo; já transformado e incorporado nos membros. E essa se chama gluten. E fazendo parte da substância dos membros, ressurgirá, como ressurgirão os demais órgãos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Carne e sangue, nas palavras citadas do Apóstolo, não se devem tomar pela substância da carne e do sangue, mas pelas obras da carne e do sangue, que são as obras do pecado ou da vida animal. – Ou, segundo interpreta Agostinho, carne e sangue aí se tomam pela corrupção agora dominante na carne e no sangue. Por isso o Apóstolo acrescenta as palavras: Nem a corrupção possuirá a incorruptibilidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os membros que servem à geração concorrerão, depois da ressurreição, para a integridade da natureza humana e não exercerão mais os atos que exercem nesta vida. Assim também os humores existirão no corpo, não para restaurar as perdas, mas para contribuir à integridade da natureza humana e à manifestação da virtude dela.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como os elementos estão em via para a geração em relação aos corpos mistos, por serem a matéria destes e não por estarem sempre se transformando para os produzir, o mesmo se dá com os humores em relação aos membros. Por isso, assim como os elementos tem nas partes do universo as suas formas determinadas, razão por que lhe constituem a perfeição, bem como os corpos mistos, assim também os humores, como as outras partes, fazem parte da perfeição do corpo humano, embora não alcancem, como as outras partes, a perfeição total; nem tenham os elementos formas assim perfeitas como os mistos. Ora, assim como todas as partes do universo recebem de Deus a sua perfeição, mas não igualmente, senão cada qual a seu modo, assim também os humores são de certa maneira aperfeiçoados pela alma racional, mas não do mesmo modo por que o são as partes mais perfeitas.

Art. 4 — Se tudo o pertencente verdadeiramente à natureza humana ressurgirá com o corpo.

O quarto discute-se assim. – Parece que nem tudo o pertencente verdadeiramente à natureza humana ressurgirá com o corpo.

1 – Pois, a alimentação converte-se verdadeiramente em a natureza humana. Ora, a carne do boi e dos outros animais nos servem de alimento. Se portanto ressurgir tudo quanto realmente nos constituiu a natureza, ressurgirá também a carne do boi e a dos outros animais. O que é inadmissível.

2. Demais. – A costela de Adão, que serviu para formar Eva, fazia realmente parte dele como a nossa, de nós. Ora, essa costela não ressurgirá em Adão, mas em Eva; aliás, Eva não ressurgiria, que foi formada da costela de Adão. Logo, não ressurgirá tudo quanto realmente fazia parte da natureza humana.

3. Demais. – Não pode uma mesma causa ressurgir em diversos homens. Ora, pode acontecer que uma mesma causa pertencesse realmente à natureza humana em diversos homens; assim se alguém se nutriu de carne humana, que lhe veio a fazer parte da substância. Logo, não ressurgirá em nós tudo quanto realmente fez parte da nossa natureza.

4. Demais. – Se se responder que a carne ingerida por manducação não fez total e realmente parte da natureza, sendo então possível ressuscitar uma parte dela em um e outra em outro, redarguimos o seguinte. Real e principalmente pertence à natureza humana o que foi herdado dos pais. Ora, quem só se nutrisse de carne humana e viesse a gerar um filho, necessariamente o que o filho recebeu do pai fazia parte da carne dos outros homens, que seu pai comeu; porque o sêmen é formado pelo supérfluo dos alimentos, segundo o Filósofo o prova. Logo, o que fizer realmente parte da natureza humana nessa criança fez também realmente parte da natureza humana de outros homens cujas carnes comeu o pai.

5. Demais. – Se se disser que aquilo que fazia realmente parte da natureza humana, na carne dos corpos humanos comidos, não se transforma em sêmen, senão aquilo que não fazia realmente parte dessa natureza, respondemos *em contrário* o seguinte. Suponhamos que alguém se alimentasse só do embrião, que nada contém que não constitua realmente a natureza humana, pois, tudo o existente nele vem dos pais. Se, portanto, o supérfluo do alimento se converte no sêmen, por força aquilo que encerrava realmente da natureza humana o embrião, que também há de ressurgir depois de ter recebido a alma racional, isso fará também realmente parte da natureza humana da criança gerada de tal sêmen. E assim, como uma causa não pode ressurgir em dois corpos, em nenhum poderá ressurgir tudo o que fazia realmente parte da natureza humana.

Mas, *em contrário*. – Tudo o que realmente fez parte da natureza humana recebeu da alma racional a sua perfeição. Ora, o corpo humano é destinado a ressurgir por ter recebido da alma racional a sua perfeição. Logo, em cada um ressurgirá tudo o que realmente lhe fez parte da natureza humana.

2. Demais. – Se um corpo humano for privado de algo que realmente lhe fazia parte da sua natureza humana, já não será perfeito. Ora, toda imperfeição do corpo desaparecerá com a ressurreição; salvo no dos eleitos, a quem foi prometido que não se lhes perderá um cabelo da cabeça. Logo, em cada corpo ressurgirá tudo o que realmente lhe fazia parte da natureza humana.

SOLUÇÃO. – Todas as cousas tem com a verdade a mesma relação que tem com o ser, diz Aristóteles; pois, verdadeira é a causa que é tal como aparece a quem atualmente a vê. E por isso diz Avicena, que a verdade de uma cousa é uma propriedade constante do seu ser. Assim sendo, diremos que real e essencialmente pertence a natureza humana o que propriamente lhe pertence ao ser. E isso é o que lhe participa da forma; assim como verdadeiro ouro se chama ao que tem a forma verdadeira do ouro, da qual lhe resulta o seu ser próprio. Para sabermos, pois, o que verdadeiramente constitui a natureza humana, devemos saber que há sobre esta questão três opiniões. Assim, uns ensinaram que nada começa verdadeiramente a existir de novo em a natureza humana; mas tudo o que verdadeiramente lhe pertence, pertenceu-lhe total e verdadeiramente desde a sua instituição. E isso por si mesmo se multiplica, destacando-se do gerador o sêmen que vai formar o filho; e neste também se multiplica essa parte destacada do pai e chega ao desenvolvimento perfeito pelo crescimento, e assim por diante; sendo assim que se multiplicou todo o gênero humano. Por onde, segundo esta opinião, tudo o gerado

dos alimentos, embora pareça ter a espécie da carne ou do sangue, não pertence contudo verdadeiramente à natureza humana.

Outros porém opinaram que algum acréscimo verdadeiramente se faz em a natureza humana, pela transformação natural do alimento no corpo humano, considerada a realidade da natureza humana especificamente, a cuja conservação se ordena o ato da faculdade genésica. Se porém considerarmos essa natureza no indivíduo, a cuja conservação e perfeição se ordena o ato da função nutritiva, nenhum acréscimo faz a alimentação que pertença primariamente, senão só secundariamente, à verdadeira natureza humana desse indivíduo. Ensinam então que a natureza humana, verdadeira, primária e principalmente, consiste numa umidade radical, donde procede a constituição primeira do gênero humano. O que porém se converte, de alimento, verdadeiramente em carne e em sangue, não constitui principal e verdadeiramente, senão só secundariamente, a natureza desse indivíduo; mas pode verdadeira e principalmente constituir a natureza de outro indivíduo, gerado do sêmen do primeiro. Pois, consideram o sêmen como o supérfluo do alimento, quer adicionado a certos elementos pertencentes primária e verdadeiramente à natureza humana do gerador, como certos dizem, ou sem nenhuma adição dessa espécie, como pretendem outros. De modo que a umidade nutritiva em um se torna umidade radical no outro.

A terceira opinião professa que alguma causa começa a existir de novo, principal e verdadeiramente, em a natureza humana, mesmo individualmente considerada. Porque não se pode fazer nenhuma distinção de partes do corpo humano, de acordo com a qual haja certas determinadas, que não de necessariamente permanecer durante toda a vida; mas qualquer parte que se considere em especial é indiferente a permanecer sempre no que tem de específica; mas desaparecer e retornar à existência pelo que tem de material. E assim, a umidade nutritiva não se distingue da radical pelo seu princípio, de modo que chamássemos radical ao gerado do sêmen, e nutritivo ao gerado do alimento. Mas se distingue, antes, pelo seu termo, chamando-se então radical ao que alcança o termo da geração pelo ato da virtude genésica ou também da nutritiva; e denominando-se nutritivo o que ainda não tendo atingido esse termo, está em via de nutrir.

Essas três opiniões são mais plenamente examinadas e discutidas pelo Mestre no livro 2 das Sentenças. Não devemos por isso repeti-lo aqui senão enquanto vem a propósito.

Devemos, pois, saber que segundo se adapta uma dessas três opiniões, diferente será a resposta a dar à questão formulada acima.

Assim, a primeira opinião, por via da multiplicação que admite, pode explicar a perfeição verdadeira da natureza humana, tanto quanto ao número dos indivíduos como quanto ao crescimento próprio de cada um, sem recorrer ao gerado pela alimentação. O que não se acrescenta ao corpo senão para resistir à consumpção que poderia provir da ação do calor natural, como à prata se acrescenta o chumbo a fim de não se consumir liquefeita. Ora, na ressurreição há de a natureza humana reconstituir-se na sua perfeição, nem o calor natural terá então por função consumir a umidade natural. Por isso nenhuma necessidade haverá de ressurgir com o corpo nada de gerado por alimentação. Mas só ressurgirá aquilo que verdadeiramente fazia parte da natureza humana do indivíduo, e que a separação e a multiplicação levaram à perfeição referida, em o número e quantidade dos indivíduos.

Quanto à segunda opinião, admitindo que o gerado por nutrição é necessário ao crescimento perfeito do indivíduo e a multiplicação resultante da geração, é levada forçosamente a fazer ressurgir certas cousas das produzidas no corpo pelo alimento; mas não todas, senão só as necessárias à perfeita reintegração da natureza humana em todos os seus indivíduos. Por isso ensina essa opinião que tudo o

que constituía substancialmente o sêmen ressurgirá no corpo de tal sêmen gerado; por isso era o que principal e verdadeiramente lhe constituía a natureza humana. Quanto ao que se lhe acrescentou depois pela nutrição, isso ressurgirá na medida necessária à plenitude do crescimento; e não tudo, porque não lhe pertence verdadeiramente à natureza humana senão enquanto esta, como natureza, disso precisa para o crescimento perfeito. Mas como essa umidade nutritiva passa e volta, a reconstituição do corpo ressurrecto se fará na ordem seguinte. O que constituía primariamente a substância do corpo humano será totalmente restaurado; o que se lhe acrescentou em segundo, em terceiro lugar e assim por diante será refeito o quanto necessário para reintegrar-lhe o crescimento. E por duas razões. Primeiro, porque o acrescentado o foi para compensar as perdas anteriores; e assim não pertence principal e verdadeiramente à natureza humana como as cousas precedentes. Segundo, porque a adjunção de uma umidade estranha à umidade primeira radical faz com que o todo composto não participe tão perfeita e verdadeiramente da espécie como dela participa a substância primeira do corpo. E o Filósofo dá o exemplo da água misturada com vinho, que sempre enfraquece as qualidades deste, até acabar pelo transformar em água. Por onde, assim como a segunda água, embora apresente ainda a aparência do vinho, contudo não lhe participa da espécie tão perfeitamente como a água que em primeiro lugar foi nele posta; assim também parte do alimento posteriormente convertido em carne, não a forma especificamente de modo tão perfeito como o alimento que primeiro nela se converteu. E assim não constitui verdadeiramente a natureza humana nem participará da ressurreição. Por onde é claro que esta opinião admite a total ressurreição do que principal e verdadeiramente constitui a natureza humana; mas não a total ressurreição de tudo o que a constitui verdadeira mas secundariamente.

A terceira opinião enfim em parte difere da segunda e em parte com ela convém. Difere em admitir que tudo o que tem forma de carne e de ossos pertence verdadeiramente e pela mesma razão à natureza humana. Porque não distingue, com a segunda opinião, entre o determinadamente permanente no homem durante todo o tempo da sua vida e que em si pertenceria primária e verdadeiramente a natureza humana; e o que, passando e tornando a voltar, pertenceria verdadeiramente a essa natureza só para o pleno desenvolvimento dela, e não pelo seu ser específico primário. Mas admite, que todas as partes não geradas contra a intenção da natureza pertencem verdadeiramente à natureza humana, pelo que tem de específico, porque como tais são permanentes. Mas não pelo que tem de material, porque como tais desaparecem e voltam, indiferentemente. De modo que também entendamos que se dá com as partes de cada homem em particular o que se passa com a população de uma cidade, onde aos que a deixam pela morte outros lhes vem ocupar o lugar; por isso as partes dela fluem e refluem materialmente, mas formalmente permanecem, porque nos mesmos ofícios e ordens os que partiram são substituídos por outros, o que nos leva a dizer que a república permanece numericamente a mesma. Também o mesmo se dá quando umas partes desaparecendo outras se lhes substituem, na mesma figura e situação; e assim todas vão e voltam materialmente, mas permanecem especificamente, não deixando por isso de permanecer o homem individualmente o mesmo.

Enfim a terceira opinião convém com a segunda por admitir que as partes acrescidas em segundo lugar não constituem tão perfeita e verdadeiramente a espécie, como as que vieram em primeiro lugar. E assim o mesmo, que a segunda opinião diz ressurgir no homem, também o diz a terceira, mas não exatamente pela mesma razão. Pois afirma que ressurgirá tudo o gerado do sêmen, não por pertencer, por uma outra razão, à verdadeira natureza humana, do que aquilo que se lhe acresceu posteriormente; mas por participar mais perfeita e verdadeiramente da espécie. Ordem essa admitida pela segunda opinião em relação ao que se acrescenta por efeito do alimento. No que também esta opinião concorda com a terceira.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os seres naturais não são tais pela matéria, mas pela forma. Por onde, embora a matéria, antes unida à forma da carne bovina, ressurgja no homem sob a forma de carne humana, daí não resulta que ressurgja a carne do boi, mas a do homem. Do contrário, também podia concluir-se que ressurgiria o barro de que foi formado o corpo de Adão. Contudo, a primeira opinião concede a essa objeção.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa costela não pertencia à perfeição individual de Adão, mas era ordenada à multiplicação da espécie. Por isso não ressurgirá em Adão, mas em Eva, assim como o sêmen não ressurgirá no gerador, mas no gerado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Se se adota a primeira opinião é fácil responder. Pois, as carnes ingeridas não fizeram nunca verdadeiramente parte da natureza humana de quem as comeu, mas fizeram realmente parte da natureza humana daquele cujas carnes foram comidas. Por isso ressurgirão com este e não com aquele. Mas se adotarmos a segunda opinião e a terceira diremos que cada coisa ressurgirá naquele em quem mais perfeitamente participou da virtude da espécie. E se participou igualmente em ambos ressurgirá naquele em que existiu primeiro, pois neste primeiro se ordenou à ressurreição pela união com a sua alma racional. Por onde, se as carnes ingeridas continham alguma superfluidade que não pertencessem verdadeiramente à natureza humana do primeiro, poderá ressurgir no segundo. Mas se não continham nenhuma superfluidade, ressurgirá no primeiro o que lhe pertencia à ressurreição, e não no segundo. E para reparar esta perda no último, seria tomada uma parte das suas carnes em que se converteram outros alimentos, ou se nunca se nutriu de outra causa a não ser de carne humana, o poder divino suprirá de outro modo no suficiente à perfeição do crescimento, assim como supre nos mortos antes da idade perfeita. E tudo isso não causa nenhum detrimento à identidade numérica, do mesmo modo que não a destrói a disparição e a reaparição material das partes.

RESPOSTA À QUARTA. – De acordo com a primeira opinião é fácil resolver, pois afirma que o sêmen não provém de alimento supérfluo. Por isso a carne comida não se transforma no sêmen que causa a geração. Mas de acordo com as outras duas opiniões, devemos responder que não é possível as carnes comidas terem-se convertido totalmente no sêmen; porque, de uma longa depuração do alimento resulta a decocção do sêmen, que é o supérfluo do último alimento. Ora, o que das carnes ingeridas se converte em esperma, mais verdadeiramente pertence à natureza humana de quem dela nasce, do que daquele de cujas carnes foi gerado. Por onde, segundo a regra anteriormente dada, o que se converte em sêmen ressurgirá naquele que desse sêmen nasceu; e o que resta da matéria ressurgirá naquele que ingeriu as carnes de que o sêmen foi gerado.

RESPOSTA À QUINTA. – Os embriões não se incluem na ressurreição antes de animados pela alma racional. E nesse estado recebe da alimentação muitas causas que se acrescentam à substância do esperma, porque o feto é nutrido no seio materno. Quem, pois, se nutre de embriões e engendra do supérfluo dessa alimentação, o que resultar da substância do sêmen ressuscitará naquele que deste foi gerado. Salvo se essa substância contiver alguma coisa que pertencesse à substância seminal daqueles que forneceram as carnes ingeridas; pois, então, elas ressuscitarão no primeiro que formou a substância e não no segundo que as comeu. Quanto ao resíduo das carnes comidas, que se não converteram em sêmen, ressuscitaria no primeiro, e a virtude divina supriria o que faltasse a um e a outro. Mas esta objeção não cria nenhuma dificuldade à primeira opinião, que não admite ser o sêmen formado do supérfluo dos alimentos; mas em compensação, presta o flanco a muitas outras objeções, como o mostra o Mestre.

Art. 5 — Se tudo o que as partes do corpo humano tinham de material ressuscitará.

O quinto discute-se assim. — Parece que tudo o que as partes do corpo humano tinham de material ressuscitará.

1. — Pois, menos são susceptíveis de ressurreição os cabelos que os outros órgãos. Ora, toda a matéria dos cabelos ressuscitará, embora não nos cabelos, ao menos nas outras partes do corpo, como diz Agostinho. Logo e com maior razão, tudo o que de material encerravam os outros órgãos ressurgirá.

2. Demais. — Assim como as partes específicas do corpo são aperfeiçoadas pela alma racional, assim também as partes materiais. Ora, o corpo humano é destinado à ressurreição por ter sido aperfeiçoado pela alma racional. Logo, não só as partes específicas, mas também as materiais ressurgirão.

3. Demais. — A totalidade do corpo vem donde lhe procede a divisão em partes. Ora, a divisão de um corpo em partes se funda na sua matéria, que forma pela sua disposição a quantidade, objeto da divisão. Logo, também a totalidade corpórea se funda nas partes da matéria. Portanto, nem todas as partes da matéria ressurgindo também não ressurgirá o corpo na sua totalidade. O que é inadmissível.

Mas, *em contrário*. — As partes materiais do corpo não permanecem, mas se transformam continuamente, como o prova Aristóteles. Se, portanto, todas as partes materiais ressurgirem, o corpo ressurrecto será excessivamente denso ou de desmesurada quantidade.

2. Demais. — Tudo o pertencente verdadeiramente à natureza de um corpo humano pode vir a constituir a matéria do corpo de outro homem que do primeiro se nutriu. Se portanto todas as partes materiais do corpo humano ressurgirem, resulta que ressurgirá em um o que verdadeiramente pertence à natureza humana de outro. O que é inadmissível.

SOLUÇÃO. — A parte material do homem não se destina à ressurreição senão enquanto realmente pertencente à natureza humana; porque assim está ligada a alma racional. Ora, o todo material humano pertence por certo verdadeiramente à natureza humana pelo que tem de específico; mas não totalmente, levada em conta a matéria da totalidade; porque toda a matéria que existiu num indivíduo humano, desde o princípio até o fim da sua vida, excederia as proporções específicas do seu corpo, como pretende a terceira opinião, que me parece a mais provável das três. Por onde, o todo humano ressurgirá, considerada a totalidade específica, fundada na quantidade, na figura, na situação e na ordem das partes; mas não ressurgirá todo, se se considera como todo a totalidade da matéria. — A segunda opinião, porém, e a primeira não entram nessa distinção; mas distinguem entre as partes, cada uma das quais tem espécie e matéria. Mas essas duas opiniões convêm em ensinarem que o todo gerado do sêmen ressurgirá, mesmo considerada como tal a totalidade material. Mas diferem em dizer a primeira que nada ressurgirá do gerado pela alimentação; o que por certo ressurgirá, pondera a segunda, mas não totalmente, como do sobredito se colhe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Assim como tudo o existente nas outras partes do corpo ressurgirá, considerada a totalidade específica, mas não a totalidade material, o mesmo se dará com os cabelos. Ora, às outras partes algo se lhes acrescenta pela nutrição, que produz o crescimento; e isso se conta como outra parte, considerada a totalidade específica, porque ocupa no corpo outro lugar e outra situação, e constitui a substância das outras partes da dimensão. Mas algo se lhe acrescenta que não produz crescimento, aplicando-se apenas em compensar pela nutrição as perdas; e não é computado como outra parte do todo considerado especificamente, pois não ocupa outro lugar nem outra situação no corpo, diferentes do que ocupava a parte que desapareceu. Embora possamos contá-la como outra

parte, considerada a totalidade material. Ora, o mesmo se dá com os cabelos. Mas Agostinho se refere aos cabelos cortados durante a vida, que eram partes susceptíveis de crescimento. Que por isso não de necessariamente ressurgir; não que devam se acrescentar aos outros cabelos, para não ficar desmesurada a quantidade deles, mas às outras partes, como o julgar necessário a divina providência. – Ou se refere ao caso de serem deficientes as outras partes; pois então essa deficiência poderá ser suprida pelo excesso de cabelos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Conforme à terceira opinião, as mesmas são as partes específicas e as materiais. Nem o Filósofo recorre a essa distinção para introduzir diversidade nas partes, mas para mostrar que as mesmas partes podem ser consideradas especificamente, pelo que tem de forma e de espécie; e materialmente, como constituindo o substrato da forma e da espécie. Pois, a matéria da carne não se ordena à alma racional, senão enquanto tem uma determinada forma. E por essa razão se ordena a ressurgir. – A primeira e a segunda opinião, porém, professando a diferença entre as partes específicas e as naturais, dizem que a alma racional, embora aperfeiçoe ambas essas partes, não aperfeiçoa contudo as partes materiais senão mediante as partes específicas. Por isso não se ordenam elas igualmente à ressurreição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As dimensões indeterminadas se concebem necessariamente, na matéria dos seres sujeitos à geração e à corrupção, antes da recepção da forma substancial. Por isso a divisão fundada nessas dimensões pertence propriamente à matéria. Mas a quantidade completa e determinada a quantidade a recebe depois da sua união com a forma substancial. Por onde, a divisão feita em formas determinadas respeita a espécie; sobretudo quando a idéia de espécie implica, como no corpo humano, situações determinadas das partes.

Questão 81: Da qualidade dos ressurgentes.

Em seguida devemos tratar da qualidade dos ressurgentes.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se todos ressurgem em idade viril.

O primeiro discute-se assim. — Parece que nem todos ressurgirão na idade viril.

1. — Pois, Deus não privará os ressurrectos, sobretudo os bem-aventurados, de nenhuma perfeição humana. Ora, a idade é uma perfeição humana; assim, a velhice é uma idade venerável. Logo, os velhos não ressurgirão em idade viril.

2. Demais. — A idade se calcula pelo tempo passado. Ora, é impossível o tempo passado deixar de sê-lo. Logo, é impossível os mortos em idade avançada ressurgir em idade viril.

3. Demais. — O que sobretudo ressurgirá em cada um é o que por excelência verdadeiramente lhe constituiu a natureza. Ora, mais uma coisa se aproxima da origem do homem, mais profundamente parece pertencer à verdade da natureza humana. Porque na velhice a virtude da espécie fica debilitada e por isso o Filósofo compara o corpo humano envelhecido ao vinho misturado com água. Logo, se todos devem ressurgir na mesma idade, mais conviria ressurgirem na idade adolescente que na viril.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Até que todos cheguemos a estado de varão perfeito, segundo a medida da idade completa de Cristo. Ora, Cristo ressurgiu na idade viril, que começa cerca dos trinta anos, como diz Agostinho. Logo, também os outros ressurgirão na idade viril.

2. Demais. — O homem ressurgirá na perfeição máxima da natureza. Ora, o estado perfeitíssimo da natureza humana é a idade viril. Logo, todos ressurgirão com essa idade.

SOLUÇÃO. — O homem ressuscitará isento de todos os defeitos da natureza humana; porque assim como Deus a instituiu sem defeito, assim sem defeito a restaurará. Ora, a natureza humana sofre uma dupla deficiência: a de não ter ainda alcançado a sua perfeição última e a de tê-la perdido. A primeira defeituosidade é a das crianças; a segunda, a dos velhos. Por isso em ambos a natureza humana será reduzida, pela ressurreição, ao estado da perfeição última, que é a da idade viril, quando termina o movimento de crescer e começa o da decadência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A idade da velhice merece reverência, não pela condição do corpo, que é defeituosa, mas pela sabedoria da alma, que nela se presume adquirida pela grande longevidade. Por isso os eleitos terão a reverência devida à velhice, porque gozam da plenitude da sabedoria divina que neles habitará, mas não sofrerão a decadência da velhice.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Não nos referimos aqui à idade, quanto ao número dos anos, mas pelo estado em que a ação dos anos constitui o corpo humano. Por isso se diz que Adão foi formado em idade viril, porque o seu corpo teve a formação dessa idade desde o primeiro dia da sua existência. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Dizemos que a virtude específica é mais perfeita no adolescente que na idade viril, por ter, de certo modo, maior eficácia para transformar os alimentos; assim como também é mais perfeita no esperma que no homem completo. Nos jovens porém é mais perfeita quanto ao termo do crescimento. Por onde, o que mais profunda e verdadeiramente constitui a natureza humana terá

aquela perfeição que tem na idade viril; não na da primeira idade, quando os humores ainda não chegaram à sua última consistência.

Art. 2 — Se todos ressurgirão com a mesma estatura.

O segundo discute-se assim. — Parece que todos ressurgirão com a mesma estatura.

1. — Pois, assim como o homem é medido pela quantidade dimensiva, assim também pela de duração. Ora, a quantidade de duração será reduzida em todos à mesma medida, porque todos ressurgirão com a mesma idade. Logo, também a quantidade dimensiva será reduzida em todos à mesma medida, porque todos ressurgirão com a mesma estatura.

2. Demais. — O Filósofo diz, que a natureza estabeleceu para todos os seres o termo e a lei da grandeza e do crescimento. Ora, esse termo é fixado pela forma, a que deve corresponder a quantidade, como todos os outros acidentes. Logo, como todos os homens tem a mesma forma específica, todos devem chegar à mesma quantidade dimensiva do corpo, salvo erro da natureza, ora, o erro da natureza se corrigirá na ressurreição. Portanto, nem todos ressurgirão com a mesma estatura.

3. Demais. — A estatura do ressurrecto não poderá ser proporcionada à primeira virtude natural formadora do corpo, do contrário, os que não puderam atingir uma estatura maior pela virtude natural, nunca poderiam ressurgir com essa maior estatura — o que é falso. Logo, essa estatura há de proporcionar-se à virtude reconstituidora do corpo humano na ressurreição, e à matéria de que será reconstituído. Ora, a virtude que há de reconstituir todos os corpos será a mesma — a virtude divina; e todas as cinzas, de que os corpos humanos se reconstituirão, são igualmente aptas a receber a ação dessa virtude. Logo, todos os homens hão de ter como termo a mesma quantidade corpórea. Onde, a mesma conclusão anterior.

Mas, *em contrário*. — A mesma quantidade natural resulta da natureza de cada indivíduo. Ora, na ressurreição não variará a natureza do indivíduo. Logo, nem a sua quantidade natural. Mas nem todos tem a mesma quantidade natural. Logo, nem todos ressurgirão com a mesma estatura.

2. Demais. — A natureza humana será reconstituída pela ressurreição para entrar no gozo da glória ou no sofrimento da pena. Ora, nem todos os ressurrectos gozarão na mesma intensidade a glória nem na mesma intensidade sofrerão a pena. Logo, também não ressurgirão com a mesma estatura.

SOLUÇÃO. — Na ressurreição a natureza humana não será reconstituída na mesma espécie só, mas também no mesmo indivíduo. Por onde devemos atender não somente ao que convém, então, à natureza específica, mas também à natureza individual. Ora, a natureza específica tem uma determinada grandeza quantitativa que não pode, sem erro, ultrapassar nem deixar de atingir. Essa grandeza porém é susceptiva de certos graus de latitude, e não deve ser considerada como tendo uma medida determinada. Ora, cada indivíduo da espécie humana atinge, dentro dos termos dessa latitude, uma certa grandeza quantitativa própria à sua natureza individual. E essa ele a atinge no termo do seu crescimento, salvo erro na obra da natureza, causador de algum acréscimo ou alguma subtração nessa quantidade, cuja medida se funda na proporção do calor que dilata, e da umidade susceptível de estender-se, que não tem a mesma virtude em todos. Logo, nem todos ressurgirão com a mesma quantidade corpórea; mas cada qual ressurgirá com as dimensões que teria no termo do crescimento, se não houver erro nem falha da natureza. O que porém for excessivo ou deficiente no corpo, o poder divino o amputará ou suprirá.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Do sobredito já se conclui, que quando se afirma a ressurreição de todos com a mesma idade, não se afirma tenham todos a mesma quantidade de duração; mas que terão todos o mesmo estado de perfeição. Estado que pode coexistir com uma estatura maior ou menor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A estatura do indivíduo corresponde não só à forma específica, mas também à natureza individual. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A estatura do ressurrecto não é proporcional à virtude reconstitutiva do corpo, que não pertence à natureza deste; nem às cinzas, no estado em que se encontram antes da ressurreição; mas à natureza primitiva do indivíduo. Contudo, se a virtude formativa, por alguma deficiência, não pudesse restabelecer a estatura própria à espécie, a virtude divina suprirá essa falha na ressurreição. Tal o caso dos anãos. E o mesmo se dirá dos que foram de estatura descomedida e fora do natural.

Art. 3 — Se todos ressurgirão com o sexo masculino.

O terceiro discute-se assim. — Parece que todos ressurgirão com o sexo masculino.

1. — Pois, diz o Apóstolo: Todos chegaremos ao estado de varão perfeito. Logo, não haverá na ressurreição senão o sexo masculino.

2. Demais. — No século futuro cessará todo principado, como diz a Glosa a um lugar do Apóstolo. Ora, a mulher, por uma ordem natural, está sujeita ao homem. Logo, as mulheres não ressurgirão com o sexo feminino, mas com o masculino.

3. Demais. — O que foi produzido ocasionalmente e fora da intenção da natureza não ressurgirá; porque na ressurreição todos os erros serão reparados. Ora, o sexo feminino não estava na intenção da natureza, produzido como foi por deficiência da virtude formativa do esperma, que não pôde dar ao ser concebido a forma viril. Donde o dizer o Filósofo que a mulher é um homem ocasional (imperfeito). Logo, o sexo feminino não ressurgirá.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: Mais acertadamente opinam os que não duvidam da ressurreição de ambos os sexos.

2. Demais. — Deus reconstituirá na ressurreição o que deu ao homem na sua primitiva instituição. Ora, fez a mulher da costela do homem, como o narra a Escritura. Logo, reconstituirá o sexo feminino na ressurreição.

SOLUÇÃO. — Assim como, considerada a natureza do indivíduo, homens diversos tem estatura diversa, assim também, considerada essa mesma natureza, os seres humanos devem distribuir-se em sexos diversos. Essa diversidade também é própria à perfeição da espécie, cujos graus diversos são realizados por essa diversidade de sexos ou de estatura. Portanto, assim como os homens ressurgirão com estaturas diversas, assim também com sexos diversos. E embora haja na ressurreição a diferença de sexos, não haverá contudo nenhuma vergonha resultante da visão mútua deles, porque ficará então destruída a concupiscência, causa do pejo, pela torpeza a que ela exista.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A expressão citada — Todos chegaremos ao estado de varão perfeito — não designa o sexo viril, mas a força da alma, de que todos serão dotados — homens e mulheres.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A mulher está sujeita ao marido por causa da sua fraqueza natural, tanto quanto ao vigor da alma quanto à robustez do corpo. Mas depois da ressurreição não haverá mais essas diferenças, senão só a diversidade dos méritos. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a geração da mulher esteja fora da intenção particular da natureza, esta porém na sua intenção geral, que exige a dualidade dos sexos para a perfeição da espécie humana. Nem haverá na ressurreição nenhuma deficiência resultante dos sexos, como do sobre dito se colige.

Art. 4 — Se os ressurrectos terão a vida animal de modo a exercerem a função nutritiva e a genésica.

O quarto discute-se assim. — Parece que os ressurrectos terão a vida animal de modo a exercerem a função nutritiva e a genésica.

1. — Pois, a nossa ressurreição será conforme à de Cristo. Ora, segundo os Evangelhos, Cristo se nutriu depois da ressurreição. Logo, todos os homens também hão de nutrir-se depois da ressurreição. E pela mesma razão hão de gerar.

2. Demais. — A distinção dos sexos se ordena à geração; e semelhantemente, os órgãos destinados à função nutritiva se ordenam à manducação. Ora, o homem ressurgirá com todos esses órgãos. Logo, exercerá a função genésica e a nutritiva.

3. Demais. — O homem será beatificado no seu ser completo — alma e corpo. Ora, a beatitude ou felicidade, segundo o Filósofo, consiste numa operação perfeita. Logo, todas as potências da alma e todos os órgãos do corpo dos bem-aventurados exercerão os seus atos, depois da ressurreição. Onde a mesma conclusão que antes.

4. Demais. — Os bem-aventurados gozarão depois da ressurreição de uma perfeita e beata felicidade. Ora, essa felicidade inclui todos os prazeres, pois, a beatitude é, segundo Boécio, um estado perfeito pela agregação de todos os bens; e perfeito é ao que nada falta, como ensina Aristóteles. Ora, como o exercício da função genésica e o da nutritiva causam grande prazer, parece que os bem-aventurados praticarão esses atos da vida animal. E com muito maior razão os outros, que tiverem corpos menos espiritualizados.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Na ressurreição nem as mulheres terão maridos, nem os maridos mulheres.

2. Demais. — A geração se ordena a reparar as falhas causadas pela morte e à multiplicação do gênero humano; e a nutrição a reparar as energias perdidas e a produzir o crescimento do corpo. Ora, na ressurreição, já o gênero humano estará constituído em toda a multidão dos indivíduos predeterminada por Deus; porque haverá geração até essa época. Semelhantemente, cada homem ressurgirá com a sua estatura adequada. Nem mais haverá morte nem os órgãos do corpo sofrerão qualquer perda de energia. Logo, inúteis serão as funções genésica e nutritiva.

SOLUÇÃO. — A ressurreição não será necessária para o homem atingir a sua perfeição primitiva, consistente na integridade de tudo o pertinente à natureza. Porque a isso podemos chegar no estado da vida presente, pela ação das causas naturais. Mas a ressurreição lhe é necessária para atingir a perfeição última, consistente na consecução do último fim. Por onde, na ressurreição aquelas funções naturais não hão de mais exercer-se que se ordenam a causar ou a conservar a perfeição primitiva da natureza humana. E tais são os atos da vida animal no homem, os atos da natureza nos elementos, e o

movimento do céu. Tudo isto portanto cessará na ressurreição. Ora, comer, beber, dormir e gerar são atos da vida animal, ordenados à perfeição primitiva da natureza humana. Logo, tais atos não mais hão de existir na ressurreição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A nutrição de Cristo não foi premida pela necessidade, como se a sua natureza humana precisasse de alimentar-se depois da ressurreição. Mas foi para manifestar o seu poder, mostrando assim ter verdadeiramente reassumido a natureza humana, que tinha no seu estado anterior, quando com os discípulos comia e bebia. Ora, essa manifestação, por conhecida de todos, não será necessária na ressurreição universal. Por isso se diz, dispensativamente, que Cristo comeu, conforme o modo de falar dos juristas que definem a dispensa como uma suspensão do direito comum; porque Cristo suspendeu, pela razão aduzida, condição comum aos ressurrectos, de não usarem de alimentos. Por onde, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A diferença dos sexos e a variedade dos órgãos será para reintegrar a natureza humana na sua perfeição específica e individual. Donde pois não se segue que sejam inúteis, embora não se exerçam as funções animais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As referidas funções não são do homem como tal, segundo o Filósofo. Por isso nelas não consiste a felicidade do corpo; mas o corpo humano será glorificado pela redundância da razão, que torna o homem tal a ela se submetendo.

RESPOSTA À QUARTA. – Os prazeres corpóreos são, como diz o Filósofo, medicinais, concedidos ao homem para lhe tolher o tédio da vida; ou doenças, quando procuradas desordenadamente como se fossem verdadeiros prazeres, assim como quem tem um gosto depravado se deleita com cousas com que não se comprazeria uma pessoa de gosto são. Por onde não é necessário sejam esses prazeres da perfeição da beatitude, como pensam os judeus e os sarracenos, e o ensinaram certos heréticos chamados Quiliastas. Os quais, mesmo segundo a doutrina do Filósofo, não tem senso reto; pois, só os prazeres espirituais, segundo ele, são deleitações, no seu sentido próprio, e são os únicos que devemos buscar por si mesmos. Por onde, só esses são necessários à felicidade.

Questão 82: Da impassibilidade dos corpos dos bem-aventurados ressurrectos.

Em seguida devemos tratar da condição dos bem-aventurados ressurrectos. E primeiro, da impassibilidade dos seus corpos. Segundo, da subtileza. Terceiro, da agilidade. Quarto, da claridade.

Sobre a impassibilidade discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se os corpos dos santos depois da ressurreição serão impassíveis.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os corpos dos santos depois da ressurreição não serão impassíveis.

1. — Pois, tudo o que é mortal é passível. Ora, o homem depois da ressurreição será um animal racional mortal, definição esta do homem, que nunca deixará de se aplicar. Logo, o corpo será passível.

2. Demais. — Tudo o que é potencial em relação à forma de outro corpo, pode sofrer a ação deste; pois, é a potencialidade em relação à forma que constitui a passibilidade, segundo o Filósofo. Ora, os corpos dos santos depois da ressurreição estarão em potência em relação a outra forma. Logo, serão passíveis. — Prova da média. Seres com matéria comum, um deles será potencial em relação à forma de outro; ora, a matéria, por unida a uma forma não perde a potência para unir-se a outra. Ora, os corpos dos santos depois da ressurreição comunicarão com os elementos na matéria, porque serão reconstituídos de matéria idêntica à que agora têm. Logo, serão potenciais em relação a outra forma. E portanto, serão passíveis.

3. Demais. — É natural aos contrários serem ativos e passivos uns em relação aos outros, diz o Filósofo. Ora, os corpos dos santos depois da ressurreição serão compostos de elementos contrários, como o são agora. Logo, serão passíveis.

4. Demais. — Com o corpo humano ressurgirão o sangue e os outros humores, como se disse. Ora, a luta dos humores uns com os outros gera as doenças e outras paixões do corpo. Logo, os corpos dos santos depois da ressurreição serão passíveis.

5. Demais. — Mais repugna à perfeição um defeito atual que um defeito potencial. Ora, a passibilidade implica apenas um defeito potencial. Como porém nos corpos dos bem-aventurados não de existir em ato alguns defeitos, como as cicatrizes das chagas nos mártires, como as existiram em Cristo, parece que nenhum detrimento sofrerá a perfeição deles se admitirmos que tem corpos passíveis.

Mas, *em contrário*. — Todo passível é corruptível, porque a paixão causada por uma ação muito intensa destrói a substância. Ora, os corpos dos santos depois da ressurreição serão incorruptíveis, conforme aquilo do Apóstolo: Semeia-se o corpo em corrupção, ressuscitará em incorrupção. Logo, serão impassíveis.

2. Demais. — O mais forte não sofre do mais fraco. Ora, nenhum corpo será mais forte que o dos santos, dos quais diz o Apóstolo: semeia-se em vileza, ressuscitará em glória. Logo, serão impassíveis.

SOLUÇÃO. — A paixão pode ser considerada em duplo sentido. — Primeiro, em geral. E então toda recepção é considerada paixão; quer o recebido convenha ao recipiente e o aperfeiçoe; quer o contrário, e o corrompa. Pela remoção dessa paixão são impassíveis os corpos gloriosos, pois, não podem ser privados de nenhuma das suas perfeições. — Em sentido próprio paixão é como a define

Damasceno: Paixão é o movimento contrário à natureza. Assim paixão se chama o movimento imoderado do coração: ao passo que o moderado lhe é a operação. E a razão disso é que, todo paciente é arrastado para os limites do agente, porque o agente faz assemelhar-se a si o paciente. Por isso o paciente como tal, é arrastado para fora dos seus limites. Assim, pois, tomando a paixão no seu sentido próprio, não haverá nos corpos dos santos ressurrectos nenhuma potencialidade para a paixão. Portanto, serão impassíveis.

Mas razões diversas foram dadas dessa impassibilidade.

Uns a atribuem à condição dos elementos, que no corpo dos ressurrectos não existirão como existem agora. Pois, pensam, os elementos então existirão na sua substância, mas com perda das suas qualidades ativas e passivas. Por onde, se os elementos forem reconstituídos sem elas nos corpos dos ressurrectos, menor perfeição será a deles que a de agora. Além disso, essas qualidades sendo acidentes próprios dos elementos, causadas pela forma e pela matéria delas, muito absurdo será permanecer uma causa sem poder produzir o seu efeito.

Por isso outros pretendem que permanecerão as qualidades, mas sem as suas ações próprias, o que o poder divino assim o fará para a conservação do corpo humano. – Mas também isto não é admissível. – Porque uma mistura exige a ação e a paixão de qualidades ativas e passivas; e segundo predominarem umas ou outras, diversa será a compleição do misto. O que devemos admitir no corpo ressurrecto, que terá carnes e ossos e partes tais, o que tudo não pode constituir uma só compleição. Além disso, segundo esta opinião, a impassibilidade não poderia considerar-se um dote dos ressurrectos. Porque não introduziria nenhuma disposição na substância impassível, mas só a isenção de qualquer paixão exterior causada por virtude divina, que poderia também fazer o mesmo para com os corpos ainda nas condições da vida presente.

Donde o ensinarem outros que os próprios corpos gloriosos poderão livrar-se por si de qualquer paixão, pela natureza do quinto corpo, que entra, segundo dizem, na composição do corpo humano, para conciliar os elementos numa certa harmonia, que os torne a matéria susceptiva da alma racional. Contudo, no estado desta vida, por causa de predominância da matéria elementar, o corpo humano é passivo, à semelhança dos outros elementos; mas na ressurreição predominará a natureza do quinto corpo. E então impassível se tornará o corpo humano, à semelhança do corpo celeste. – Mas esta opinião é inadmissível. Porque o quinto corpo não entra materialmente na composição do corpo humano, como se provou. Além disso, é impossível que uma virtude natural, como a do corpo celeste, confira ao corpo humano a propriedade da glória, que tal é a impassibilidade do corpo glorioso. Pois, a transformação do corpo humano o Apóstolo a atribui ao poder de Cristo, porque qual é o celeste, tais são também os celestiais. E noutro lugar diz: Reformará o nosso corpo abatido, para o fazer conforme ao seu corpo glorioso, segundo a operação com que também pode sujeitar a si todas as cousas, etc. Demais, a natureza celeste não pode ser a ponto predominante no corpo humano que faça desaparecer a natureza elementar, que implica a passibilidade nos seus princípios essenciais.

Por isso, devemos responder que toda paixão resulta da vitória do agente sobre o paciente, do contrário aquele não arrastaria a este para os seus limites. Ora, é impossível um agente dominar o paciente senão lhe enfraquecendo o domínio da sua forma própria sobre a matéria, tratando-se, como agora se trata, da paixão contrária à natureza. Pois, a matéria não se sujeita a um dos contrários sem que desapareça o domínio do outro sobre ela, ou pelo menos fique diminuído. Ora, o corpo humano com tudo o existente nele será, na ressurreição, perfeitamente sujeito à alma, como esta o será perfeitamente a Deus. Por onde, os corpos gloriosos não poderão sofrer mudança nenhuma contra a disposição pela qual são aperfeiçoados pela alma. E portanto serão impassíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz Anselmo: Introduziram a idéia de mortalidade na definição do homem os filósofos descrentes de que ele um dia pudesse vir a ser completamente imortal; pois só viam o homem no estado da sua mortalidade atual. – Ou podemos responder que, segundo o Filósofo, as diferenças essenciais sendo-nos desconhecidas, recorremos às acidentais para as exprimir, por serem elas as causas destas. Por isso a palavra mortal não entra na definição do homem para significar que a mortalidade lhe pertence à essência; mas sim que a composição de elementos contrários, causa da passibilidade e da mortalidade na vida presente, é da essência humana. Mas, então, não mais lhe será a causa, em virtude da vitória da alma sobre o corpo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há duas espécies de potência: a ligada e a livre. E isto é verdade não só da potência ativa, mas também da passiva; pois, a forma liga a potência da matéria imprimindo-lhe uma determinação, que a domina. E como nos seres sujeitos à corrupção a forma não domina perfeitamente a matéria, não pode ligá-la de modo tão completo que não possa às vezes esta receber, imposta por alguma paixão, uma disposição contrária à forma. Nos santos porém, depois da ressurreição, a alma dominará completamente o corpo; nem pode de nenhum modo ser privada desse domínio, porque estará imutavelmente sujeita a Deus, o que não se deu no estado de inocência. Por isso tais corpos terão a mesma potência para outra forma a que estão presentemente unidos, quanto à substância da potência; mas estará ligada, pela vitória da alma sobre o corpo, de modo que não poderá nunca sofrer nenhuma paixão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As qualidades elementares são instrumentos da alma, como esta claro em Aristóteles. Porque o calor do fogo no corpo animal é regulado, no ato da nutrição, pela virtude da alma. Mas quando o agente principal é perfeito e nenhum defeito tem o instrumento, nenhum ato deste procede senão por disposição daquele. Por isso, aos corpos dos santos depois da ressurreição, nenhuma ação ou paixão lhes pode resultar das qualidades elementares, em contra-posição à disposição da alma, que visa conservar o corpo.

RESPOSTA À QUARTA. – Segundo Agostinho, a virtude divina pode privar os corpos visíveis e palpáveis deste mundo das qualidades que quiser e lhes deixar as que quiser. Por isso, assim como parcialmente privou o fogo da fornalha dos caldeus do poder de queimar, pois ilesos se conservaram os corpos dos meninos, mas de certo modo permitiu que queimasse porque queimada ficou a lenha, assim também privará os humores da sua passibilidade e deixará subsistir a natureza. E a maneira por que o fará, já dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. – As cicatrizes das feridas não existirão nos santos, nem existiram em Cristo, enquanto implicam defeito, mas enquanto sinais da virtude constantíssima, com que sofreram pela justiça e pela fé; e por isso lhes aumentarão a alegria, a si e aos outros. Donde o dizer Agostinho: Não sei por que amorosa afeição, nutrida para com os santos mártires, desejamos, no reino celeste, contemplar-lhes as cicatrizes dos ferimentos que os seus corpos padeceram pelo nome de Cristo. E talvez as contemplemos. Pois, não lhes constituirão eles uma deformidade, mas uma dignidade; e há de lhes fulgir uma grande beleza no corpo, embora não do corpo, mas da virtude. Mas nem por terem tido amputados e arrancados os membros, sem eles aparecerão no ressurgir dos mortos, a eles a quem foi dito: não se perderá um cabelo da vossa cabeça.

Art. 2 — Se a impassibilidade será igual em todos.

O segundo discute-se assim. — Parece que a impassibilidade será igual em todos.

1. — Pois, como diz a Glosa, todos serão igualmente isentos do sofrimento. Ora, não poderão sofrer por terem o dote da impassibilidade. Logo, a impassibilidade será igual em todos.

2. Demais. — A negação não é susceptível de mais e de menos. Ora, a impassibilidade é uma negação ou privação da passibilidade. Logo, não poderá ser maior em um que em outro.

3. Demais. — Mais branco é o que nenhuma mistura tem de preto. Ora, nenhum dos corpos dos santos terá de mistura qualquer passibilidade. Logo, todos serão igualmente impassíveis.

Mas, *em contrário*. — O mérito deve corresponder proporcionalmente ao prêmio. Ora, dos santos uns tiveram maior mérito que outros. Logo, sendo a impassibilidade um prêmio, há de ser maior em uns que em outros.

2. Demais. — A impassibilidade entra na mesma divisão que o dom da claridade. Ora, esta não será igual em todos, como diz o Apóstolo. Logo, nem a impassibilidade.

SOLUÇÃO. — A impassibilidade pode ser considerada a dupla luz: em si mesma ou na sua causa. Em si, como só implica privação ou negação, não é susceptível de mais nem de menos, mas será igual em todos os bem-aventurados. Considerada porém na sua causa, será maior em um que em outro. Ora, a sua causa é o domínio da alma sobre o corpo, domínio esse causado da imobilidade com que a alma goza de Deus. Por onde quem mais perfeitamente gozar de Deus terá aí uma causa de maior impassibilidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essa glosa se refere à impassibilidade em si mesma considerada, e não na sua causa.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora as negações e as privações não sejam em si mesmas susceptíveis de intenção nem de remissão, podem contudo ser mais intensas ou remissas nas suas causas. Assim dizemos mais escuro o lugar que opõe mais e maiores obstáculos à luz.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Certas cousas se intensificam não somente pelo afastamento do que lhe é contrário, mas também por aproximar-se do termo; tal a intensificação da luz. Por isso também a impassibilidade é maior em um que em outro, embora em nenhum coexista com qualquer espécie de passibilidade.

Art. 3 — Se a impassibilidade priva os corpos gloriosos do exercício atual dos sentidos.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a impassibilidade priva os corpos gloriosos do exercício atual dos sentidos.

1. — Pois, como diz o Filósofo, sentir é de certo modo sofrer. Ora, os corpos gloriosos serão impassíveis. Logo, não terão o exercício atual dos sentidos.

2. Demais. — A modificação natural precede à modificação sensível, como o ser natural precede ao ser intencional. Ora, os corpos gloriosos, em virtude da sua impassibilidade, não são susceptíveis de nenhuma modificação natural. Logo, nem da modificação sensível, condição necessária para sentir.

3. Demais. – Sempre que a sensação se atualiza, pela recepção de uma nova modificação sensível, dá lugar a um novo juízo. Ora, na vida futura não se formarão novos juízos, porque não haverá então mudanças nos pensamentos. Logo, não hão de exercer os corpos gloriosos atos sensíveis.

4. Demais. – Quando uma potência da alma está em intensa atividade, as outras potências sofrem remissão nos seus atos. Ora, na vida futura, a alma será intensamente tomada pelo ato da virtude intelectual, com que contempla a Deus. Logo, de nenhum modo exercerá os atos da potência sensitiva.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Todo olho o verá. Logo, haverá então atividade sensível.

2. Demais. – Diz o Filósofo: O animado se distingue do inanimado pelo sentido e pelo movimento. Ora, na vida futura haverá movimento em ato, porque como faíscas por um canal discorrerão, na frase da Escritura. Logo, haverá exercício atual da sensibilidade.

SOLUÇÃO. – Todos admitem que os corpos gloriosos exercem um certo sentido; do contrário a vida corporal dos santos depois da ressurreição seria assimilada mais ao sono que à vigília. O que não se lhes coaduna com a perfeição, porque no sono o corpo sensível não exerce o ato vital na sua plenitude, e por isso Aristóteles chama ao sono meia vida.

Mas as opiniões variam quando se trata de explicar o modo de sentir.

Uns dizem que, sendo os corpos gloriosos impassíveis e por isso incapazes de receber impressões estranhas, e muito mais que os corpos celestes, não exercerão a atividade sensível recebendo qualquer espécie dos sensíveis, mas antes projetando-o para o exterior. – Mas isto não pode ser. Porque na ressurreição perdurará a natureza específica tal qual era no corpo e em todas as suas partes. Ora, os sentidos são por natureza potências passivas, como o prova o Filósofo. Portanto, se na ressurreição os santos sentissem projetando a imagem exteriormente em vez de a receberem em si, não lhes seriam os sentidos potências passivas como presentemente são, mas uma virtude diversa que lhes foi dada; ora, assim como a matéria nunca pode vir a ser forma, assim uma potência passiva não poderá jamais vir a ser ativa.

Por isso pretendem outros que os sentidos dos ressurrectos se lhes atualizará por suscepção, não certo de sensíveis externos, mas por efluxo de forças superiores; de modo que, assim como na vida presente as potências inferiores recebem o influxo das superiores, assim ao contrário, serão então as inferiores que o hão de receber das superiores. – Mas este modo de receber não faz realmente sentir. Porque todas as potências passivas segundo a sua natureza específica são determinadas a uma atividade especial; pois, uma potência como tal se ordena à coisa donde lhe derivou o nome. Ora, o objeto ativo e próprio dos sentidos externos é a causa existente fora da alma e não a imagem dela existente na imaginação ou na razão. Por onde, se o órgão do sentido não for movido pelas coisas externas, mas pela imaginação ou por qualquer potência superior, não haverá verdadeiro ato de sentir. Por isso não se pode dizer que os frenéticos e outros mentecaptos, nos quais a predominância da imaginação faz decorrerem as espécies para os órgãos sensíveis, sintam verdadeiramente, mas dizemos que imaginam sentir.

Por onde, devemos responder, com outros, que os corpos gloriosos exercerão a sua sensibilidade pela suscepção do ato dos objetos exteriores à alma.

Devemos porém saber, que os órgãos dos sentidos podem ser modificados pelos objetos externos à alma de dois modos. Primeiro, por modificação natural, quando o órgão dispõe-se pela mesma qualidade natural do objeto exterior à alma, que age sobre ele. Assim, quando a mão se aquece pelo

contato com um corpo quente ou sente um cheiro pelo contato com um corpo odorífero. De outro modo, por uma modificação espiritual, quando um órgão recebe a qualidade sensível no seu ser espiritual, i. é, a espécie ou a imagem da qualidade, e não a qualidade em si mesma; assim a pupila recebe a imagem de um corpo branco sem contudo tornar-se branca. Ora, a primeira espécie de percepção não produz a sensação, propriamente falando; porque o sentido é capaz de receber as espécies na matéria, mas separadas da matéria, i. é, sem o ser material que tem fora da alma, como ensina Aristóteles. E essa percepção modifica a natureza do recipiente, porque desse modo a qualidade é recebida no seu ser material; por isso não existirá nos corpos gloriosos. Mas sim a segunda espécie de percepção, que em si mesma, atualiza o sentido sem alterar a natureza do sujeito que a recebe.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como já resulta do sobredito, a paixão implicada no ato de sentir, que outra coisa não é senão a referida percepção, não altera o estado natural do corpo na sua qualidade, mas o aperfeiçoa espiritualmente. Por isso a impassibilidade dos corpos gloriosos não exclui essa paixão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Todo sujeito passivo recebe a seu modo a ação do agente. Se, pois, um ser é de natureza a poder receber uma modificação de um agente natural e espiritual, a modificação natural precederá à espiritual, como o ser natural precede ao intencional. Mas se é de natureza a receber somente uma modificação espiritual, não há mister de ser modificado naturalmente. Tal o caso do ar, incapaz de receber a cor no seu ser natural senão só no espiritual, modificando-se pois só deste último modo. Inversamente, os corpos inanimados só naturalmente podem ser modificados pelas qualidades sensíveis, e não espiritualmente. Ora, os corpos gloriosos não podem sofrer nenhuma modificação natural. Só poderão portanto recebê-las espirituais.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Na medida em que um órgão sensível receber uma nova espécie, nessa mesma o sentido comum, mas não o intelecto, formará um novo juízo sobre o objeto. Tal o caso de quem vê o que antes não conhecia. Quanto ao dito de Agostinho – não haverá então mudança de pensamentos – deve ser entendido dos pensamentos da parte intelectual. Logo, não colhe a objeção.

RESPOSTA À QUARTA. – Quando de duas coisas uma é a causa da outra, a atenção da alma aplicada a uma não lhe impede nem lhe diminui a atenção aplicada à outra. Assim, um médico, ao mesmo tempo que examina a urina, pode também considerar as regras da arte concernente à cor dela, e mesmo até melhor. Ora, Deus é concebido pelos santos como a razão de tudo o que fazem ou conhecem; por isso os atos da virtude sensitiva, da contemplativa ou da ativa, em nada lhes podem impedir a contemplação divina, nem inversamente. – Ou podemos responder, que uma potência fica impedida no seu ato pela atividade intensa de outra, porque uma por si não é capaz de uma operação tão intensa sem que as outras ou os outros órgãos paguem um tributo do influxo do princípio vital que lhes cabia. E como os santos terão todas as suas potências perfeitíssimas, uma poderá exercer intensamente a sua atividade, sem que daí resulte qualquer obstáculo ao ato de outra. Tal se deu com Cristo.

Art. 4 – Se os corpos gloriosos exercerão os atos de todos os sentidos.

O quarto discute-se assim. Parece que os corpos gloriosos não exercerão os atos de todos os sentidos.

1. – Pois, o tato é o primeiro de todos os sentidos, como diz Aristóteles. Ora, os corpos gloriosos não terão absolutamente o sentido do tato, porque esse sentido se opõe em ato pela modificação do corpo animal proveniente de um corpo externo preponderante por uma virtude ativa ou passiva que o tato deve discernir. Mas os corpos gloriosos não são susceptíveis dessa modificação. Logo, nenhum será o sentido do tato.

2. Demais. – O sentido do gosto serve à atividade nutritiva. Ora, depois da ressurreição não mais se exercerá essa atividade. Logo, é inútil o sentido do gosto.

3. Demais. – Depois da ressurreição nada se corromperá, porque toda criatura será revestida de uma virtude incorruptível. Ora, o sentido do olfato não pode exercer-se senão com a produção de alguma corrupção; pois, o odor não pode ser sentido sem uma espécie de evaporação semelhante ao fumo, que consiste numa resolução de elementos. Logo, o sentido do olfato não se exercerá nos corpos gloriosos.

4. Demais. – O ouvido serve para a aprendizagem, como diz Aristóteles. Ora, depois da ressurreição, os bem-aventurados não necessitam de aprender nada por meios sensíveis; porque estarão cheios da sabedoria divina, pela visão mesma de Deus. Logo, não se exercerá então o sentido do ouvido.

5. Demais. – A vista se exerce quando a pupila recebe a imagem da coisa vista. Ora, tal não podem os bem-aventurados depois da ressurreição. Logo, não exercerão a atividade da visão, que contudo é o mais nobre de todos os sentidos. Prova da média. O que é atualmente lúcido não pode receber uma imagem visível; por isso um espelho diretamente colocado contra um raio solar não pode reproduzir a imagem de outros objetos. Ora, a pupila dos bem-aventurados, na ressurreição, bem como todo o corpo deles, terá o dom da claridade. Logo, não poderá receber nenhuma imagem de corpo colorido.

6. Demais. – Como o verifica a perspectiva, tudo o que vemos o vemos sob um certo ângulo. Ora, isto não é possível aos corpos gloriosos. Logo, não exercerão a atividade do sentido da vista. – Prova da média. Sempre que vemos uma causa sob certo ângulo, é mister haver proporção entre o ângulo e a distância do objeto visto. Porque uma causa vista de mais longe é menos vista e sobre um menor ângulo. E poderia o ângulo ser a tal ponto pequeno, que nada visse. Se, portanto, os olhos dos corpos gloriosos vêem sob um ângulo, há de por força, ver numa distância determinada; e de modo que nada veja em distância maior que aquela em que podemos nós ver. O que é de todo absurdo. Onde pois, se conclui, que nos corpos gloriosos não se exercerá o sentido da vista.

Mas, *em contrário*. – A potência atualizada é mais perfeita que a pura potência. Ora, a natureza humana será maximamente perfeita nos bem-aventurados. Logo, exercerão a atividade de todos os sentidos.

2. Demais. – As potências sensitivas se avizinham mais da alma que o corpo. Ora, o corpo será premiado ou punido pelos méritos ou deméritos da alma. Logo, também todos os sentidos serão premiados nos bem aventurados e punidos nos maus, conforme o prazer e a dor ou tristeza implicados na atividade deles sentidos.

SOLUÇÃO. – Duas opiniões há sobre este assunto.

Uns dizem que os corpos gloriosos terão todas as potências dos sentidos, mas só exercerão a atividade de dois: o tato e a vista. Nem será isso por deficiência dos sentidos, mas, do meio e do objeto. Mas não serão esses outros sentidos inúteis, porque servirão de integrar a natureza humana e a proclamar a sabedoria do Criador. – Mas esta opinião não é verdadeira. Porque o que serve de meio aos dois sentidos, de tato e da vista, serve também aos outros. Assim, o meio da vista é o ar, meio também do ouvido e do olfato, como o mostra Aristóteles. Também o gosto, sendo uma espécie de tato, tem o mesmo meio deste, como explica ainda o Filósofo. O olfato também o terão os bem-aventurados, pois a Igreja canta que os corpos dos santos exalarão um odor suavíssimo. Louvores vocais também os haverá na pátria. Onde o dizer Agostinho, àquilo da Escritura – Altos louvores de Deus se acham na sua boca: Os corações e as línguas não acabarão nunca de louvar a Deus. E o mesmo também diz a Glosa àquele outro lugar: Em cânticos e a toque de tímboles.

Por isso, segundo outros, devemos admitir que os santos exercerão também os sentidos do olfato e do ouvido. Mas não o gosto de modo que sinta a comida ou a bebida tomadas, como do sobredito resulta. Salvo se se disser que exercerão a atividade do gosto pela ação de alguma umidade exterior sobre a língua.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As qualidades percebidas pelo tato são as de que se constitui o corpo animal. O corpo animal tem, pois, na vida presente, uma natureza tal, que pode receber do objeto do tato, pelas qualidades tangíveis, tanto a modificação natural como a espiritual. Por isso o sentido do tato é considerado o mais material de todos os sentidos, porque produz no corpo uma modificação mais material. Entretanto, como o ato da sensação se perfaz na modificação espiritual, não implica senão acidentalmente a modificação material. Por onde, os corpos gloriosos, que excluem pela sua impassibilidade a modificação material, serão modificados apenas espiritualmente pelas qualidades tangíveis. O que também se deu com o corpo de Adão, que nem o fogo podia queimar nem uma espada cortar; e contudo sentia a ação desses agentes.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os santos não terão o sentido do gosto enquanto dá a sensação dos alimentos. Mas enquanto serve para julgar dos sabores, poderão talvez exercê-lo, do modo referido.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Certos ensinaram que o odor outra coisa não é senão uma evaporação à guisa de fumo. Mas esta doutrina não pode ser verdadeira. Como o demonstra o fato de os abutres acorrerem de lugares remotíssimos ao sentirem o cheiro dos cadáveres; e contudo, não seria possível a qualquer evaporação chegar de um cadáver a tão remotos lugares, mesmo se todo ele se resolvesse em vapor; sobretudo que os sensíveis, a igual distância, causam alterações igualmente em todas as direções. O odor pode, pois, algumas vezes alterar o meio e produzir no órgão a modificação espiritual sem o contato de nenhuma evaporação; e se a evaporação é necessária é que o odor fica retido nos corpos pela umidade, e por isso não pode ser percebido sem uma espécie de dissolução que o ponha em liberdade. Mas os corpos gloriosos terão o olfato na sua última perfeição, e de nenhum modo comprimido. E por si mesmo causará a modificação espiritual, como o faz o odor pela evaporação fumaça. E assim os santos com o seu sentido do olfato, não impedido por nenhuma umidade, conhecerão não só as excelências dos odores, como se dá conosco, por causa da excessiva umidade do nosso cérebro, mas também as diferenças mínimas entre eles.

RESPOSTA À QUARTA. – Cânticos de louvor se farão ouvir na pátria, embora alguns digam o contrário, e os seus acentos causarão no órgão do ouvido dos bem-aventurados somente uma modificação espiritual. Nem será por aprendizagem que adquirirão a ciência, mas pela perfeição do sentido e pelo prazer. Mas no céu poderá haver voz, já o dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. – A intensidade de uma luz não impede a recepção espiritual da espécie da cor, contanto que ela conserve a sua natureza diáfana. E isso o demonstra o fato de, por mais iluminado que esteja o ar, poder ainda ser o meio através do qual exercemos a visão; e quanto mais iluminado tanto mais claramente enxergamos, salvo se a nossa vista estiver enfraquecida por algum defeito. Quanto ao espelho que, colocado diretamente contra o raio solar, não reflete a figura de nenhum outro corpo, não é por ficar impedido de receber a imagem deste, mas por ficar privado da reverberação. Pois, é necessária, para uma forma aparecer num espelho, uma certa reverberação produzida por um corpo obscuro; por isso ao vidro do espelho se lhe coloca posteriormente uma folha de chumbo. Mas o raio solar dissipa a obscuridade desta, e por isso não pode o espelho refletir nenhuma imagem. A claridade do corpo glorioso porém não priva a pupila da sua diafaneidade, porque a glória não destrói a natureza. Por isso uma claridade intensa sobre a pupila, longe de enfraquecer a visão, a torna mais aguda.

RESPOSTA À SEXTA. – Tanto mais perfeito é um sentido, tanto melhor pode perceber o seu objeto, com uma fraca impressão. E menor é o ângulo sob a qual a vista é modificada pelo objeto visível, tanto menor é a modificação que causa. Donde vem que uma vista forte pode enxergar mais longe que uma fraca; porque o ângulo visual é tanto menor quanto maior é a distância. E como os corpos gloriosos gozam de uma vista perfeitíssima, poderão ver, mesmo se o órgão visual lhes é ferido por uma modificação mínima. Por isso poderão enxergar então sob um ângulo muito menor do que o podem presentemente; e por consequência, de muito mais longe.

Questão 83: Da subtileza dos corpos dos bem-aventurados.

Em seguida devemos tratar da subtileza dos corpos dos bem-aventurados.

E nesta questão discutem-se seis artigos:

Art. 1 — Se a subtileza é propriedade dos corpos gloriosos.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a subtileza não é propriedade dos corpos gloriosos.

1. — Pois, a propriedade da glória excede à da natureza, assim como a claridade da glória excede a do sol, que é a máxima claridade natural. Se, portanto, a subtileza é propriedade dos corpos gloriosos, parece que um corpo glorioso será mais subtil que tudo quanto há de subtil em a natureza. E assim será mais subtil que o vento e o ar, o que é a heresia por Gregório condenada na cidade de Constantinopla, como ele mesmo o narra.

2. Demais. — Assim o calor e a frigidez são umas qualidades dos elementos, corpos simples, assim também a subtileza. Ora, o calor e as outras qualidades dos elementos não terão maior intensidade nos corpos gloriosos que nos mortais; ao contrário, então mais se hão de reduzir ao equilíbrio. Logo, não terão maior subtileza do que presentemente.

3. Demais. — Os corpos são subtis quando rarefeitos de matéria; por isso consideramos como mais subtis os corpos de menor matéria em dimensões iguais; assim, o fogo, mais subtil que o ar, o ar, que a água, a água, que a terra. Ora, os corpos gloriosos terão a mesma de matéria que presentemente tem nem lhes são maiores as dimensões. Logo, não serão mais subtis então que agora.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: É semeado o corpo animal, ressuscitará o corpo espiritual, i. é, semelhante ao espírito. Ora, a subtileza do espírito excede toda a subtileza dos corpos. Logo, os corpos gloriosos serão subtilíssimos.

2. Demais. — Os corpos quanto mais subtis tanto mais nobres. Ora, os corpos gloriosos são nobilíssimos. Logo, serão subtilíssimos.

SOLUÇÃO. — A denominação de subtileza deriva do poder de penetração dos corpos; por isso, como diz Aristóteles, subtil é o que tem a propriedade de encher os corpos e as diversas partes dos corpos. — Ora, o poder de penetração dos corpos pode provir de duas causas. — Primeiro, das suas pequenas proporções, sobretudo em profundidade e largura, mas não em comprimento; porque a penetração fazendo-se em profundidade, a largura nenhum obstáculo lhe opõe. Segundo, da pouca quantidade da matéria, por isso chamamos aos corpos de matéria rarefeita subtis. E como nos corpos rarefeitos mais predomina a forma do que a matéria, daí a transladação da denominação de subtil aos corpos que se sujeitam do melhor modo possível à forma e se deixam aperfeiçoar por ela da maneira mais completa. Assim, atribuímos a subtileza ao sol, a lua e a corpos semelhantes; e também podemos chamar subtil ao ouro e matérias tais, quando perfeitissimamente completos no ser e na virtude da sua espécie.

E como as cousas incorpóreas carecem de quantidade e de matéria, foi-lhes transladada a denominação de subtileza, não só em razão da sua subtileza, mas também da virtude. Pois, assim como chamamos subtil ao que é penetrante, porque atinge até ao íntimo das cousas, assim também chamamos subtil ao intelecto capaz de penetrar no seu exame até aos princípios intrínsecos e as propriedades naturais ocultas das cousas. Semelhantemente dizemos que tem uma vista subtil quem pode perceber um objeto, por mínimo que seja, E o mesmo se dá com os outros sentidos.

E a esta luz também de diversos modos se atribuiu a subtileza aos corpos gloriosos.

Assim, certos heréticos consoante o refere Agostinho, atribuíram-lhes a subtileza ao modo por que as substâncias espirituais se chamam *subtis*, ensinando que na ressurreição os corpos se transformarão em espírito; razão pela qual o Apóstolo chama espirituais aos corpos ressurrectos. – Mas isto é inadmissível. Primeiro, porque um corpo não pode transformar-se em espírito, pois, não tem matéria nenhuma comum, como também o mostra Boécio. Segundo, porque se isso fosse possível, uma vez o corpo convertido em espírito, o homem, naturalmente composto de alma e corpo, não ressurgiria. Terceiro, porque se o Apóstolo assim o tivesse entendido, como usa da expressão – corpos espirituais, pela mesma razão usaria da outra – corpos animais, para designar os que se converteram na alma. O que é evidentemente falso.

Por isso outros heréticos disseram que o corpo não deixará de existir na ressurreição, mas terá a subtileza a modo da rarefação; de modo que os corpos humanos ressurrectos serão semelhantes ao ar ou ao vento, como refere Gregório. – Mas isto não pode sustentar-se. Porque o corpo do Senhor depois da ressurreição era palpável, segundo diz o Evangelho, e contudo devemos crer que era subtil por excelência. Além disso o corpo humano ressurgirá com carnes e ossos, como o corpo do Senhor, conforme o refere o Evangelho; Um espírito não tem carne nem ossos, como vós vedes que eu tenho. E noutro lugar da Escritura se lê: Na minha própria carne verei a Deus, meu Salvador. Ora, a natureza da carne e dos ossos não se compadece com a referida raridade.

Devemos, pois, atribuir aos corpos gloriosos outro modo de subtileza, chamando-lhes *subtis* por causa da sua completíssima perfeição.

Mas essa completa perfeição uns lhes atribuem em razão da quinta essência que sobretudo neles domina. – O que não pode ser. Primeiro, porque a quinta essência não pode de modo nenhum entrar na composição de qualquer corpo, como já se demonstrou. Segundo, porque, dado que viesse a entrar na composição do corpo humano, não poderíamos conceder que se fosse então mais predominante que o é presentemente sobre a natureza elementar. Salvo se o corpo humano resurrecto encerrasse maior quantidade da natureza celeste; mas então não seriam da mesma estatura, a não ser que a matéria elementar do homem sofresse uma diminuição, o que repugna à integridade dos corpos ressuscitados. Ou então, que a natureza elementar se revestisse das propriedades da natureza celeste, por causa da predominância desta no corpo. Onde, uma virtude natural seria a causa da propriedade gloriosa. O que é absurdo.

Daí o pretenderem outros que a referida plenitude de perfeição que nos leva a chamar *subtis* os corpos humanos, virá da preponderância da alma glorificada sobre o corpo, do qual é forma, em razão do que o corpo glorioso e chamado espiritual, quase totalmente sujeito ao espírito. Ora, o corpo humano está sujeito à alma, primeiramente, para lhe participar da sua essência específica, como à forma está sujeita a matéria. Em seguida também lhe está sujeito como executor das obras de que a alma é o móvel. Por onde, a razão primeira de ser o corpo subtil está na sua subtileza; depois, na agilidade e nas outras propriedades do corpo glorioso. Por isso o Apóstolo quando fala em espiritualidade se refere ao dote da subtileza, como o explica o Mestre. Onde o dizer Gregório, que o corpo glorioso é chamado subtil por efeito da potência espiritual.

Donde se deduzem as respostas às objeções, fundadas na subtileza resultante da rarefação.

Art. 2 — Se em razão da sua subtileza pode um corpo glorioso ocupar simultaneamente o mesmo lugar de um corpo não glorioso.

O segundo discute-se assim. — Parece que em razão da sua subtileza pode um corpo glorioso ocupar simultaneamente o mesmo lugar que um corpo não glorioso.

1. — Pois, diz o Apóstolo: O que reformará o nosso corpo abatido, para o fazer conforme ao seu corpo glorioso. Ora, o corpo de Cristo podia ocupar simultaneamente com outro o mesmo lugar; como o demonstra o fato de, depois da ressurreição, ter entrado onde estavam seus discípulos, estando as portas fechadas, como o refere o Evangelho. Logo, também os corpos gloriosos, em razão da sua subtileza poderão ocupar simultaneamente o mesmo lugar com os corpos não gloriosos.

2. Demais. — Os corpos gloriosos serão mais nobres que todos os outros corpos. Ora, no nosso mundo, alguns corpos, como p. ex., os raios solares, podem, em razão da sua nobreza, estar simultaneamente com outros no mesmo lugar. Logo e com muito maior razão hão de podê-lo os corpos gloriosos.

3. Demais. — O corpo celeste não pode ser dividido, ao menos quanto à substância das esferas; donde o dizer Job, que os céus são tão sólidos como se fossem de metal. Se, portanto, um corpo glorioso não pudesse ocupar em razão da sua subtileza, o mesmo lugar que outro, não glorioso, nunca poderia subir ao céu empíreo, o que é errôneo.

4. Demais. — Um corpo que não pode ocupar simultaneamente o mesmo lugar que outro, pode ficar impedido por este no seu movimento ou mesmo ficar dele cativo. Ora, tal não se pode dar com os corpos gloriosos. Logo, poderão ocupar simultaneamente o mesmo lugar que os outros corpos.

5. Demais. — Um ponto está para outro, como uma linha para outra, uma para outra superfície e um corpo para outro corpo. Ora, dois pontos podem coexistir no mesmo lugar, como o demonstram duas linhas que se tocam; semelhantemente, duas linhas, pelo contato de duas superfícies; e duas superfícies pelo contato de dois corpos. Porque contíguas são as cousas cujos extremos se tocam, como explica o Filósofo. Logo, não colide com a natureza do corpo poder ocupar simultaneamente o mesmo lugar que outro. Ora, toda nobreza de que um corpo naturalmente susceptível será apanágio dos corpos gloriosos. Logo, o corpo glorioso, em virtude da propriedade da subtileza, poderá ocupar simultaneamente o mesmo lugar que outro.

Mas, *em contrário*, — diz Boécio: A diversidade dos acidentes é a causa das diferenças numéricas. Assim, três homens diferem entre si pelos seus acidentes e não pelo gênero nem pela espécie. Pois, se os despirmos absolutamente de todos os acidentes, contudo cada um ocupará lugares diferentes, que de nenhum modo poderemos reduzir a um só. Logo, postos dois corpos num mesmo lugar, ficarão reduzidos a um só.

2. Demais. — Os corpos gloriosos tem maior conveniência com o lugar do que os espíritos angélicos. Ora, os espíritos angélicos, como certos dizem, não poderiam distinguir-se individualmente uns dos outros se não ocupassem lugares diversos. Por isso afirmam que ocupam necessariamente lugar e não podiam ser criados antes da criação do mundo. Logo e com muito maior razão, deviam admitir que dois corpos quaisquer não podem ocupar simultaneamente o mesmo lugar.

SOLUÇÃO. — Não é possível admitir-se que um corpo glorioso, em razão da sua subtileza, possa coexistir com outro corpo no mesmo lugar, sem admitir-se também que a subtileza tem como efeito despojá-la do que, como mortal, o impede de ocupar simultaneamente com outro corpo o mesmo lugar.

Ora, como pretendem certos, o que impede, neste mundo, um corpo de ocupar o mesmo lugar que outro é a sua massa, que o leva a ocupar um lugar; ora, esse volume lhe desaparece em virtude da subtileza. – Mas isto é insustentável por duas razões.

Primeiro, porque a massa, eliminada pelo dote da subtileza, é a que constitui um defeito; p. ex., matéria desordenada não perfeitamente unida à sua forma. Mas tudo o constitutivo da integridade dos corpos com eles ressurgirão, tanto quanto à forma como quanto à matéria. Ora, o fato de um corpo ocupar um lugar, resulta-lhe da sua natureza íntegra, e não defeituosa. Pois, como o cheio se opõe ao vazio, só não enche um lugar o que, apesar de nele colocado, o deixa vazio. Ora o vácuo, como o define Aristóteles, é um lugar não cheio por um corpo sensível. E dizemos que um corpo é sensível pela sua matéria, pela sua forma e pelos seus acidentes, o que tudo lhe constitui a integridade natural. Ora, sabemos que os corpos gloriosos terão também a sensibilidade tátil, como a tinha o corpo do Senhor, consoante o refere o Evangelho. Nem ficarão privados da matéria, da forma, nem dos acidentes naturais, como a calidez, a frigidez e outros. Por onde, é claro que um corpo glorioso, não obstante o dom da subtileza, ocupará um lugar. E insânia seria dizer que o lugar ocupado por um corpo glorioso estará vazio.

Além disso, a razão dada não vale, porque impedir um corpo de ocupar um determinado lugar é algo mais que ocupar um lugar. Assim, se supusermos as dimensões existindo separadas, sem matéria, essas dimensões não ocuparão nenhum lugar. Por isso certos, admitindo o vácuo, disseram ser este um lugar onde estão as dimensões, sem nenhum corpo sensível. E contudo essas dimensões não poderão existir simultaneamente com outro corpo no mesmo lugar, como o prova o Filósofo, demonstrando ser impossível um corpo matemático, que outra coisa não é senão essas dimensões existindo separadamente; ocupar simultaneamente o mesmo lugar com outro corpo sensível. Por onde, dado que a subtileza dos corpos gloriosos tira-lhes a propriedade de ocupar um lugar, não se seguiria contudo daí que pudessem ocupar simultaneamente com outro corpo um mesmo lugar. Porque, removido o menos, nem por isso fica removido o mais.

Donde pois se conclui, que o impedimento do nosso corpo mortal de não poder simultaneamente com outro ocupar um mesmo lugar, não lhe fica removido pelo dote da subtileza. Ora, nada pode impedir um corpo de ocupar simultaneamente com outro um mesmo lugar, senão a lei natural pela qual cada corpo deve ocupar um lugar diverso do ocupado por outro. Pois, não há outro obstáculo à identidade senão o princípio da diversidade. Mas essa diversidade de lugar não implica no corpo nenhuma qualidade, porque não é em razão de uma qualidade sua que ocupa um determinado lugar. Por onde, removida de um corpo sensível a sua qualidade de quente ou frio, grave ou leve, nem por isso deixa de haver a necessidade de nele introduzirmos a referida distinção, como está provado pelo Filósofo e já por si mesmo é claro. Semelhantemente essa distinção não pode ter o seu fundamento na matéria; porque a matéria não ocupa lugar senão mediante a quantidade dimensiva. Nem afinal à forma é devido um lugar senão quando unida à matéria. Resta, pois, que o fato de dois corpos ocuparem dois lugares diversos se funda na natureza da quantidade dimensiva, que por natureza ocupa um lugar: pois, na sua definição se diz, que a quantidade dimensiva é a que ocupa um lugar. Donde vem que removidos todos os atributos de um ser, o fundamento da referida distinção se encontra na só quantidade dimensiva. Assim, considerando-se a linha separadamente, necessariamente forem duas ou duas partes de uma mesma linha, hão de ocupar lugares distintos; do contrário, uma linha acrescentada a outra não se tornaria maior, o que colide com o senso comum. E o mesmo se dá com as superfícies e os corpos matemáticos. E como é da natureza da matéria, enquanto fundamento das dimensões, ocupar um lugar, daí deriva para essa matéria como necessária a referida distinção.

De modo que assim como não é possível existirem duas linhas ou duas partes de uma mesma linha, se não ocupando lugares distintos, assim é impossível existirem duas matérias ou duas partes de matéria sem distinção de lugares. E como a distinção da matéria é o princípio da distinção dos indivíduos por isso Boécio diz, que não podemos atribuir a dois corpos um mesmo lugar; de modo que ao menos essa diversidade de acidentes a distinção dos indivíduos a requer.

Mas, como dizíamos, a subtileza não tira aos corpos gloriosos a dimensão. E portanto de nenhum modo os isenta da necessidade de ocuparem lugares diversos. Portanto, um corpo glorioso não terá na sua subtileza razão de poder ocupar simultaneamente com outro corpo o mesmo lugar. Mas poderá ocupar o mesmo lugar simultaneamente com outro por obra do poder divino. Assim como também Pedro não dava, por alguma propriedade que lhe fosse natural, à sua sombra o poder de curar os enfermos; mas o poder divino assim o permitia para a propagação da fé. Do mesmo modo, o poder divino poderá fazer, para perfeição da glória, que um corpo glorioso ocupe com outro simultaneamente o mesmo lugar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O corpo de Cristo não foi pelo dote da subtileza que pôde ocupar simultaneamente com outro o mesmo lugar, mas isso se deu por virtude da sua divindade, depois da ressurreição, como na natividade. Por isso Gregório diz: Aquele corpo do Senhor, que entrou até onde estavam os discípulos, estando as portas fechadas, foi o mesmo que, pela sua natividade, apareceu aos olhos dos homens, saído do seio virginal de Maria. Por onde, não é necessário que isso convenha aos corpos gloriosos em razão da sua subtileza.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A luz não é corpo, como já se estabeleceu, Por onde, a objeção procede de falsas premissas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O corpo glorioso pode atravessar as esferas celestes sem as dividir, não por força da sua subtileza, mas por poder divino, que lhes vem em auxílio, quando quer.

RESPOSTA À QUARTA. – Porque Deus concede, por um ato da sua soberana vontade, aos santos tudo o que querem, é que não poderão ser cativos nem encarcerados.

RESPOSTA À QUINTA. – Segundo o Filósofo, ao ponto não é natural ocupar um lugar. Por onde, se dissermos que está num lugar não será senão por acidente porque um corpo delimitado ocupa um lugar. E como o lugar total corresponde ao corpo total, assim os limites do lugar correspondem aos limites do corpo. Pode porém dar-se que lugares diversos tenham um termo comum, como duas linhas terminem num mesmo ponto. Por isso, embora dois corpos não possam ocupar senão lugares diversos, contudo a dois termos de dois corpos pode corresponder um mesmo termo de dois lugares. E neste sentido se diz, que os extremos de dois corpos contíguos ocupam simultaneamente o mesmo lugar.

Art. 3 — Se por milagre podem dois corpos ocupar simultaneamente o mesmo lugar.

O terceiro discute-se assim. – Parece que nem por milagre podem dois corpos ocupar simultaneamente o mesmo lugar.

1. – Pois, nenhum milagre pode fazer com que dois corpos sejam simultaneamente dois e um só, porque seria fazer os contraditórios existirem ao mesmo tempo. Ora, se admitíssemos dois corpos ocupando simultaneamente o mesmo lugar resultaria que esses dois seriam um só corpo. Logo, não n'o pode operar nenhum milagre. – Prova da média. Sejam dois corpos a ocuparem um mesmo lugar e chame-se um A e B o outro. Ora, as dimensões de A serão as mesmas que as do lugar ou serão diversas. Se

diversas, haverá então dimensões separadas da matéria. O que é inadmissível, porque as dimensões delimitadas por um lugar nenhum outro sujeito tem senão o corpo que ocupa esse lugar. Se porém forem as mesmas, logo e pela mesma razão as dimensões do corpo B coincidem com as do lugar. Ora, causas idênticas a uma terceira são idênticas entre si, diz Aristóteles. Logo, as dimensões de A e de B são idênticas. Mas, dois corpos não podem ter as mesmas dimensões como não podem ser brancos pela mesma brancura. Logo, A e B são um só corpo. E eram dois por suposição. Portanto, são simultaneamente dois e um só.

2. Demais. – Nada pode ser feito milagrosamente contra as noções do senso comum; p. ex., que a parte não seja menor que o todo, pois o que encontra as noções do senso comum diretamente implica contradição. Semelhantemente, nenhum milagre pode contrariar as conclusões da geometria, infalivelmente deduzidas das idéias do senso comum; assim, não pode fazer um triângulo não ter os seus três ângulos iguais a dois retos. Do mesmo modo, nada pode ser suposto, considera uma linha, contra a sua definição, porque separar a definição do definido é admitir a existência simultânea de dois contraditórios. Ora, supor dois corpos ocupando simultaneamente o mesmo lugar contraria as noções do senso comum, as conclusões da geometria e a definição da linha. Logo, nenhum milagre pode fazê-lo. – Prova da média. É uma conclusão da geometria que dois círculos não podem tocar-se senão num ponto. Ora, se dois corpos circulares ocuparem o mesmo lugar, dois círculos deles que supuséssemos se tocariam na sua totalidade. Contraria também a definição da linha, porque levaria a existência de mais de uma reta entre dois pontos, o que se daria se dois corpos ocupassem simultaneamente o mesmo lugar, pois, entre dois pontos determinados em diversas superfícies do lugar haveria duas linhas retas, dos dois corpos que ocupassem o mesmo lugar.

3. Demais. – Nenhum milagre pode fazer que um corpo incluso em outrem não ocupe lugar; porque então ocuparia um lugar comum e não próprio – o que não pode ser. Ora, tal seria a consequência se dois corpos ocupassem simultaneamente o mesmo lugar. Logo, isso nenhum milagre pode fazê-la. – Prova da média. – Sejam dois corpos num mesmo lugar, dos quais um tem uma das suas dimensões maior que a do outro. O corpo menor estará incluso no maior e o lugar do maior será o lugar comum de ambos. E não terá o corpo menor nenhum lugar próprio, por não haver nenhuma superfície atualmente determinada que o contenha – o que é da essência do lugar. Logo, não terá o seu lugar próprio.

4. Demais. – O lugar corresponde proporcionalmente ao locado. Ora, nenhum milagre poderá jamais fazer com que um mesmo corpo esteja simultaneamente em vários lugares, senão por uma espécie de conversão, como se dá no sacramento do Altar. Logo, de nenhum modo pode um milagre fazer dois corpos ocuparem simultaneamente o mesmo lugar.

Mas, *em contrário*. – A SS. Virgem deu a luz o seu filho milagrosamente. Ora, nesse parto bendito, dois corpos ocuparam necessariamente o mesmo lugar ao mesmo tempo, porque o corpo do menino nasceu sem detrimento da virgindade materna.

2. Demais. – O mesmo se pode demonstrar pelo fato de o Senhor ter entrado, estando as portas fechadas, até onde estavam os discípulos.

SOLUÇÃO. – Como do sobre dito se colhe, dois corpos hão de necessariamente ocupar dois lugares diversos, porque a diversidade de matéria exige a diversidade de lugares. E assim vemos, que quando dois corpos se fundem num só, desaparece o ser distinto de um e de outro, ambos se reduzindo a um corpo único, como o demonstram os mitos. Logo, não é possível dois corpos conservarem cada qual a sua individualidade e contudo existirem simultaneamente, senão conservando cada um o seu ser distinto primitivo, que fazia de cada um deles um ser em si mesmo indiviso e dividido de todos os mais.

Ora, a existência distinta de cada ser depende dos princípios essenciais de cada um, como da causa próxima, mas de Deus como da causa primeira. Mas a causa primeira pode conservar a existência de um ser, fazendo cessar a ação das causas segundas, como o demonstra a primeira proposição do livro De causis. Por onde, o poder divino e só ele pode fazer um acidente existir sem o sujeito, como se dá no sacramento do Altar. Do mesmo modo, o poder divino, e só ele, pode fazer com que um corpo conserve o seu ser distinto do outro, embora a sua matéria não ocupe lugar diferente do lugar ocupado pela matéria de outro. E assim, podem milagrosamente dois corpos ocuparem ao mesmo tempo o mesmo lugar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O raciocínio feito é sofístico por proceder de uma falsa suposição ou de uma petição de princípio. – Pois, começa supondo que entre as duas superfícies opostas de um lugar exista uma dimensão própria ao lugar a que se unisse a dimensão do corpo que nele viesse colocar-se. Ora, esta suposição é falsa; pois, do contrário, sempre que um corpo passasse a ocupar um novo lugar, necessariamente sofreriam uma modificação as dimensões do lugar ou do corpo locado; porque não é possível dois corpos virem a constituir um só, senão sofrendo um deles uma alteração. Mas se, como é verdade, o lugar não tem outras dimensões senão as do corpo locado, é claro que o raciocínio aduzido nada prova. – Mas o raciocínio em questão se funda numa petição de princípio. Pois, outra causa não afirma, além de afirmar as dimensões do corpo locado idênticas às do lugar, senão que as dimensões do corpo locado estão contidas entre os limites do lugar, e nessas mesmas dimensões distam os limites do lugar como se lhes fossem suas dimensões próprias de distância, se as tivessem. E assim as dimensões de dois corpos seriam as de um só lugar, o que outra causa não é senão ocuparem os dois corpos simultaneamente o mesmo lugar. Ora, era essa mesma a hipótese inicial.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Suposto que dois corpos ocupem simultaneamente o mesmo lugar, por milagre, daí nada se segue contra as noções do senso comum, nem contra a definição da linha, nem contra nenhuma conclusão da geometria. Pois, como dissemos, a quantidade dimensiva difere de todos os outros acidentes, por ter um princípio próprio de individuação e de distinção, na situação local das suas partes; além do princípio de individuação e de distinção – a matéria, sujeito da forma – que lhe é comum com todos os outros acidentes. Assim, pois, podemos conceber uma linha como diversa de outra, ou por ter um outro sujeito, como no caso da linha material; ou por ter uma situação diferente, como no caso da linha matemática, cujo conceito é abstrato da matéria. Removida pois a matéria, não poderá haver distinção entre as linhas, senão pelas posições diversas delas; e semelhantemente, nem dos pontos, nem das superfícies, nem de quaisquer outras dimensões. E assim a geometria não pode supor uma linha acrescentada à outra, como distinta uma da outra, senão tendo posição diferente. Mas, suposta a distinção de sujeitos sem a de posições, por milagre divino, podem considerar-se diversas as linhas com diversidade de sujeito embora sem diferirem de posição; e também diversos os pontos. E assim, linhas diversas traçadas em dois corpos, que ocupam o mesmo lugar, ficam delimitadas por pontos diversos; o ponto é então concebido por nossa inteligência não no espaço, mas no corpo locado, porque uma linha não é delimitada senão pelos seus pontos terminais. Do mesmo modo, dois círculos determinados em dois corpos esféricos existentes num mesmo lugar, são dois, não pela diversidade de suas posições, aliás não podiam tocar-se na sua totalidade, mas pela diversidade de seus sujeitos; e por isso, apesar de se tocarem na sua totalidade, ainda permanecem dois. Assim como também um círculo, determinado num corpo esférico, locado, é tangente na sua totalidade a outro círculo determinado no corpo que o localiza.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Deus poderia fazer com que um corpo não ocupasse nenhum lugar. Mas daí não se segue que outro corpo também não ocupe um lugar. Porque o corpo maior é o lugar do menor em razão de aquela superfície que seria determinada pelo contacto das extremidades do corpo menor.

RESPOSTA À QUARTA. – Nenhum milagre pode fazer com que um corpo ocupe simultaneamente dois lugares: pois, o corpo de Cristo, não está localmente no altar; embora milagrosamente possam dois corpos ocupar ao mesmo tempo o mesmo lugar. Porque estar em vários lugares simultaneamente repugna ao indivíduo em razão de ser ele, na sua essência, um todo indiviso. Pois, do contrário resultaria a sua divisão pela diferença das situações. Mas ocupar o mesmo lugar já ocupado por outro corpo, repugna-lhe por ser um indivíduo como tal dividido de qualquer outro. Pois, a unidade se completa pela indivisão, como ensina o Filósofo; mas o ser separado dos outros resulta da essência da unidade. Por onde, estar um corpo localmente em diversos lugares ao mesmo tempo implica contradição, como a implica conceber-se um homem privado de razão. Mas nenhuma contradição implica dois corpos ocuparem simultaneamente o mesmo lugar, como do sobredito se colhe. Logo, não há símil.

Art. 4 – Se um corpo glorioso pode ocupar o mesmo lugar já ocupado por outro corpo glorioso.

O quarto discute-se assim. – Parece que um corpo glorioso pode ocupar o mesmo lugar ocupado por outro corpo glorioso.

1. – Pois, onde há maior subtileza há menor resistência. Se, portanto, um corpo glorioso é mais subtil que um não-glorioso, menos resistência oferecerá este àquele. E assim, desde que um corpo glorioso pode ocupar o mesmo lugar já ocupado por um não-glorioso, com muito maior razão poderá ocupar simultaneamente com outro corpo glorioso o mesmo lugar.

2. Demais. – Assim como o corpo glorioso será mais subtil que o não glorioso, assim um corpo glorioso será mais subtil que outro. Se, portanto, um corpo glorioso pode ocupar o mesmo lugar já ocupado por um corpo não glorioso, também um corpo glorioso mais subtil para coexistir num mesmo lugar com um corpo glorioso menos subtil.

3. Demais. – O corpo celeste é subtil, e na ressurreição será glorificado. Ora, o corpo glorioso de um santo poderá ocupar o mesmo lugar que o corpo celeste; porque os santos poderão descer à terra e subir ao céu conforme quizerem. Logo, dois corpos gloriosos poderão ocupar simultaneamente o mesmo lugar.

Mas, *em contrário*. – Os corpos gloriosos serão espirituais, i. é, de certo modo semelhantes aos espíritos. Ora, dois espíritos não poderão ocupar simultaneamente o mesmo lugar, embora o corpo e o espírito o possam, como se disse. Logo, nem dois corpos gloriosos poderão ocupar simultaneamente o mesmo lugar.

2. Demais. – Dois corpos ocupando o mesmo lugar, um será penetrado pelo outro. Ora, é sinal de inferioridade ser um corpo penetrado por outro, inferioridade que de nenhum modo existirá nos corpos gloriosos. Logo, dois corpos gloriosos não poderão ocupar simultaneamente o mesmo lugar.

SOLUÇÃO. – Um corpo glorioso nenhuma propriedade tem que lhe permita ocupar o mesmo lugar já ocupado por outro corpo glorioso ou não-glorioso. Mas o poder divino pode fazer que ocupem simultaneamente o mesmo lugar dois corpos gloriosos ou dois não gloriosos ou um glorioso e outro não glorioso. Não é contudo curial dois corpos gloriosos ocuparem simultaneamente o mesmo lugar. Quer porque a ordem devida a que devem obedecer exige a separação; quer porque um corpo glorioso não pode opor-se a outro. E assim dois corpos gloriosos não ocuparão nunca simultaneamente o mesmo lugar.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção colheria se um corpo glorioso pudesse, em razão da sua subtileza, ocupar simultaneamente com outro o mesmo lugar. O que é falso.

E do mesmo modo devemos responder à segunda objeção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O corpo celeste e os demais corpos se chamam equivocadamente gloriosos, enquanto de certo modo participam da glória, e não por lhes convir os dotes dos corpos humanos glorificados.

Art. 5 — Se pela sua subtileza um corpo glorioso não está mais adstrito a existir num lugar que lhe seja igual.

O quinto discute-se assim. – Parece que pela sua subtileza um corpo glorioso não está mais adstrito a existir num lugar que lhe seja igual.

1. – Pois, os corpos gloriosos serão conformes ao corpo de Cristo, como diz o Apóstolo. Ora, o corpo de Cristo não está adstrito num lugar que lhe seja igual, antes, está contido todo numa hóstia consagrada de pequena ou grande dimensão. Logo, o mesmo se dará com os corpos gloriosos.

2. Demais. – O Filósofo prova, que de dois corpos ocuparem o mesmo lugar resulta que o corpo maior ocupará menos espaço, porque as suas diversas partes poderiam ocupar ao mesmo tempo uma só e mesma parte do espaço. E se dois corpos podem ocupar um mesmo espaço, nada impede que muitas também o possam. Ora, um corpo glorioso ocupará simultaneamente o mesmo lugar que outro, segundo a opinião comum. Logo, pode também ser encerrado num espaço mínimo.

3. Demais. – Assim como é a cor que toma os corpos visíveis, assim é pela quantidade que ocupam um lugar no espaço. Ora, um corpo glorioso está de tal modo sujeito ao espírito, que poderá ser visto ou não, conforme a sua vontade, sobretudo por olhos não glorificados; tal o caso de Cristo. Logo, de modo a sua quantidade está sujeita ao império do espírito, que poderá o corpo glorioso ocupar um grande ou pequeno espaço e ter pequena ou grande quantidade, conforme lh'o aprouver.

Mas, *em contrário*, diz o Filósofo, que tudo o que ocupa um lugar, ocupa-o de dimensões igual a si. Ora, o corpo glorioso ocupará um lugar. Logo, um lugar igual a si.

2. Demais. – As dimensões de um corpo são idênticas às do lugar que ele ocupa, como o prova Aristóteles. Logo, se um lugar fosse maior que o corpo nele encerrado, a mesma causa seria maior e menor que ela própria. O que é inadmissível.

SOLUÇÃO. – Um corpo não se relaciona com um lugar senão mediante as dimensões de um e de outro, pelas quais o corpo que ocupa um lugar é circunscrito pelo contato de outro corpo, que o localiza. Por onde, o ocupar um corpo um lugar menor que o exigido pela sua quantidade, não pode ser senão porque a sua quantidade própria assume tamanho menor.

O que não podemos conceber senão de dois modos.

De um modo, por variação da quantidade da mesma matéria; de maneira que a matéria tivesse, antes, uma quantidade maior, vindo a ser menor depois. E isto certos o atribuíram aos corpos gloriosos, dizendo que fazem variar a sua quantidade como lhes apraz, de modo que poderão, à vontade, ter uma quantidade grande ou pequena. – Mas isto é insustentável. Porque nenhum movimento, cujo objeto é o que é intrínseco a uma causa pode existir sem que a substância mesma dessa causa sofra uma alteração.

Por isso os corpos incorruptíveis, i. é, os celestes, só podem se mover localmente, movimento que não atinge nada do que intrinsecamente os constitui. Por onde, é claro que a alteração da quantidade da matéria repugnaria à impassibilidade. Donde, além disso, se seguiria que um corpo glorioso seria ora mais rarefeito e ora mais denso. Porque, não podendo sofrer nenhuma divisão na sua matéria, esta teria umas vezes dimensões menores e outras vezes maiores, e assim seria ora mais rarefeito e ora mais denso. O que não é possível.

De outro modo, podemos conceber que a quantidade de um corpo glorioso venha a ser menor por variação do lugar; de modo que as partes desse corpo entrem umas nas outras, de sorte que possa reduzir-se a uma quantidade mínima. E isto certos o pretenderam, dizendo que, em razão da sua subtileza, poderá um corpo não glorioso existir simultaneamente com outro corpo não glorioso no mesmo lugar. Do mesmo modo, poderá uma parte ficar dentro da outra, a ponto de poder um corpo glorioso entrar na sua totalidade por um orifício mínimo do outro corpo. E afirmam que assim o corpo de Cristo nasceu do ventre virginal e entrou, pelas portas fechadas, até onde estavam os discípulos. – Mas isto não pode ser. Quer porque um corpo glorioso não será, em razão da sua subtileza, que poderá ocupar simultaneamente com outro o mesmo lugar. Quer também porque se pudesse ocupar o mesmo lugar já ocupado por outro corpo, não seria contudo este último um corpo glorioso como dizem muitos. Quer porque repugnaria à disposição do corpo humano, que exige um lugar determinado e uma determinada diferença de partes. Por isso nem por milagre tal poderia dar-se.

Donde pois devemos concluir que um corpo glorioso ocupará sempre um lugar que lhe seja igual.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O corpo de Cristo não está localmente no sacramento do Altar, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A prova do Filósofo se funda na hipótese de uma parte, pela mesma razão, entrasse em outra. Ora, não é possível as partes dos corpos gloriosos entrarem umas nas outras, como dissemos. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Um corpo é visto por agir sobre a nossa vista. Mas que nos atinja ou não a vista, nenhuma alteração acarreta para o corpo. Não repugna, pois, que se deixe ver ou não, ao arbítrio da sua vontade. Mas ocupar um lugar não é ação procedente do corpo em razão da sua quantidade, como ver o é em razão da sua cor. Logo, não há símil.

Art. 6 – Se o corpo glorioso em razão da sua subtileza é impalpável.

O sexto procede-se assim. – Parece que o corpo glorioso é impalpável em razão da sua subtileza.

1. – Pois, Gregório diz: O palpável é necessariamente corruptível. Ora, o corpo glorioso é incorruptível. Logo, será impalpável.

2. Demais. – Tudo o que é palpável opõe resistência a quem o apalpa. Ora, um corpo, que pode ocupar simultaneamente com outro um mesmo lugar, não lhe opõe nenhuma resistência. Logo, como um corpo glorioso pode ocupar simultaneamente com outro o mesmo lugar, não será palpável.

3. Demais. – Todo corpo palpável é tangível. Ora, todo corpo tangível tem qualidades tangíveis excedentes ao poder do agente que o toca. Logo, como as qualidades tangíveis dos corpos gloriosos nada tem de excessivo, mas são dotadas de um equilíbrio máximo, resulta que não são esses corpos tangíveis.

Mas, *em contrário*, o Senhor ressurgiu com um corpo glorioso; e contudo teve um corpo palpável, conforme aquilo do Evangelho: Apalpai e vede, que um espírito não tem carne nem ossos. Logo, também os corpos gloriosos serão palpáveis.

2. Demais. – É a heresia de Eutíquio Constantinopolitano bispo, como refere Gregório, afirmar que o nosso corpo ressurrecto será impalpável.

SOLUÇÃO. – Todo corpo palpável é tangível, mas não ao inverso. Pois, tangível é todo corpo que tem qualidades naturais capazes de afetar o sentido do tato; assim, o ar, o fogo e corpos semelhantes são corpos tangíveis. Mas a idéia de palpável acrescenta o poder de resistir ao corpo tangente; por isso, o ar, que nunca opõe resistência a quem o atravessa, mas é de uma divisão facílissima, é tangível, mas não palpável. Por onde é claro que por duas razões dizemos que um corpo é palpável: pelas suas qualidades tangíveis e pela resistência que opõe a ser atravessado pelo agente que o toca. Ora, as qualidades tangíveis são o calor, o frio e outras semelhantes, que só existem nos corpos graves e nos leves, que tem contrariedade entre si e por isso são corruptíveis. Por isso os corpos celestes, por natureza incorruptíveis, podem ser atingidos pela vista, mas não tangíveis e, portanto, nem palpáveis. Daí o dizer Gregório, que necessariamente é corruptível tudo o que é palpável.

Logo, o corpo glorioso tem por natureza qualidades capazes de atingir o tato. Contudo, como esse corpo está completamente sujeito ao espírito, do seu poder depende que essas qualidades atinjam ou não o tato. Semelhantemente, por natureza pode opor resistência à penetração de qualquer outro corpo, de modo que não pode ocupar simultaneamente com este o mesmo lugar. Mas isto pode dar-se milagrosamente por obra do poder divino, de modo que, conforme à sua vontade, possa ocupar simultaneamente com outro o mesmo lugar sem opor resistência à penetração deste. Por onde, um corpo glorioso é por natureza palpável; mas, por virtude sobrenatural, pode, quando quiser, não se deixar tocar por um corpo não-glorioso. Por isso Gregório acrescenta: O Senhor consentiu que o seu corpo fosse tocado, esse mesmo corpo que atravessou portas fechadas, para mostrar que, depois da ressurreição, o seu corpo tinha a mesma natureza, mas uma glória diferente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A incorruptibilidade do corpo glorioso não vem da natureza de nenhuns elementos componentes, que torna corruptível todo corpo susceptível de ser tocado, como do sobredito resulta. Logo, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora de algum modo seja possível um corpo glorioso ocupar um lugar ocupado ao mesmo tempo por outro, contudo tal corpo tem o poder de resistir a qualquer tangente quando quiser. E portanto pode ser tocado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As qualidades tangíveis dos corpos gloriosos não reduzem à mediania real pela equidistância dos extremos; mas a uma mediania proporcional, a mais conveniente a cada uma das partes na compleição do corpo humano. Por isso o contato com tais corpos será deleitabilíssimo; porque uma potência se compraz sempre com o objeto que lhe convém, e sorri com o que lhe é desproporcionado.

Questão 84: Da agilidade dos corpos bem-aventurados ressurrectos.

Em seguida devemos tratar da agilidade dos corpos bem-aventurados ressurrectos.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se os corpos gloriosos serão ágeis.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os corpos gloriosos não serão ágeis.

1. — Pois, o que pode mover-se por si mesmo não precisa de ser movido por outro. Ora, os corpos glorificados serão arrebatados, pelos anjos, depois da ressurreição, nas nuvens a receber a Cristo nos ares, como diz uma glosa. Logo, os corpos gloriosos não serão ágeis.

2. Demais. — Não se pode chamar ágil um corpo que se mova trabalhosa e penosamente. Ora, assim se moverão os corpos gloriosos, pois, a alma, motor deles, os move contrariamente à natureza deles; do contrário seriam movidos sempre na mesma direção. Logo, não serão ágeis.

3. Demais. — Dentre todas as operações animais, a sensibilidade é mais nobre e mais própria que o movimento. Ora, não se atribui aos corpos gloriosos nenhuma propriedade que lhes de a perfeição de sentir. Logo, também não lhes deve ser atribuída a agilidade que lhes dá a perfeição de por si mesmos se moverem.

4. Demais. — A natureza dá aos diversos animais disposições orgânicas diferentes conforme às diversas virtudes deles; assim, não dá as mesmas disposições orgânicas ao animal tardo e ao veloz. Ora, Deus age muito mais ordenadamente que a natureza. Logo, como os corpos gloriosos tem os membros dispostos com a mesma figura e as mesmas dimensões que tinham nesta vida, parece que não serão de outro modo ágeis que agora o são.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Semeia-se em vileza, ressuscitará em glória; i. é, móvel e vivo, diz a Glosa. Ora, a mobilidade outra coisa não é senão a agilidade no movimento. Logo, os corpos gloriosos serão ágeis.

2. Demais. — Nada repugna mais a um ente espiritual que o ser tardo. Ora, os corpos gloriosos serão espirituais por excelência, como diz o Apóstolo. Logo, serão ágeis.

SOLUÇÃO. — O corpo glorioso estará perfeitamente sujeito à alma glorificada. Não só por não resistir em nada à vontade do espírito, porque assim já era o corpo de Adão, mas também porque lhe deflui da alma glorificada uma perfeição, que o torna hábil para essa sujeição, perfeição chamada dote do corpo glorificado. Ora, alma está unida ao corpo, não só como forma, mas também como o seu princípio motor. E de ambos os modos o corpo glorioso há de ser sumamente sujeito à alma glorificada. Por onde, assim como pelo dote da subtileza lhe está totalmente sujeito, enquanto lhe dá ela o ser específico como sua forma que é, assim pelo dote da agilidade lhe está sujeito como ao princípio motor. De modo que estará pronto e hábil a obedecer a todos os movimentos e ações da alma. — Certos porém dão como causa dessa agilidade a quinta essência, predominante depois da ressurreição nos corpos gloriosos. Mas já dissemos mais de uma vez que isto não é admissível. É preferível atribuir a causa da agilidade à alma, donde emana a glória do corpo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O dizer o Apóstolo que os corpos gloriosos serão levados pelos anjos e também nas nuvens, não significam que lhes seja isso necessário. Mas é apenas para designar a reverência com que os anjos e todas as criaturas tratarão os corpos gloriosos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quanto mais a virtude motriz da alma domina sobre o corpo, tanto menos laborioso é o movimento, mesmo contrário à natureza do corpo. Por onde, aqueles corpos cujo princípio motor é mais forte e que, pelo exercício, são mais aptos a obedecer ao movimento do espírito, esses se movem menos laboriosamente. E como depois da ressurreição alma será perfeitamente governada pelo corpo, quer pela perfeição da sua virtude própria, quer pela aptidão do corpo glorioso a obedecer, em virtude da redundância nele da glória da alma, de nenhum modo será laborioso o movimento dos santos. E assim, podemos dizer que os seus corpos são ágeis.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Pelo dote da agilidade o corpo glorioso torna-se capaz, não só do movimento local, mas também de sentir e de exercer todas as demais atividades da alma.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como a natureza da aos animais velozes disposições orgânicas diversas da dos outros animais, quanto à forma e o número dos membros, assim Deus dará aos corpos dos santos disposição diferente da que neste mundo tiveram, não quanto à forma e ao número dos membros, mas pela propriedade da glória chamada agilidade.

Art. 2 — Se os santos não empregarão nunca a sua agilidade para moverem-se.

O segundo discute-se assim. – Parece que os santos não empregarão nunca a sua agilidade para moverem-se.

1. – Pois, segundo o Filósofo, o movimento é o ato de um ser imperfeito. Ora, nos corpos gloriosos não haverá nenhuma imperfeição. Logo, nem movimento nenhum.

2. Demais. – Todo movimento supõe uma indigência porque todo o ser que se move é em busca de algum fim. Ora, os corpos gloriosos não sofrerão nenhuma indigência; pois, como diz Agostinho, no céu terás tudo quanto quiseses e nada do que não quiseses. Logo, não se moverão.

3. Demais. – Segundo o Filósofo, o ser participante da divina bondade sem mover-se, dela participa mais nobremente do que outro que dela participa movendo-se. Ora, um corpo glorioso participa mais nobremente da divindade que qualquer outro corpo, Logo, como certos outros corpos permanecerão sem nenhum movimento, tais os corpos celestes, parece que com maior razão os corpos humanos.

4. Demais. – Agostinho diz, que a alma fundada em Deus nele fundará também o corpo, por consequência. Ora, a alma estará de tal modo fundada em Deus, que de maneira nenhuma dele será movida. Logo, também não causará nenhum movimento no corpo.

5. Demais. – Quanto mais nobre for o corpo, tanto mais nobre será o lugar que merece. Por onde, o corpo de Cristo, que é nobilíssimo, terá o lugar mais eminente de todos, segundo aquilo do Apóstolo: Foi feito mais elevado que os céus – em lugar e dignidade, diz a Glosa. E semelhantemente, cada corpo glorioso terá, pela mesma razão, um lugar conveniente à medida da sua dignidade. Ora, o lugar conveniente é dos que pertencem à glória. Logo, como depois da ressurreição a glória dos santos não variará para mais nem para menos, por estarem no fim absolutamente último, parece que os corpos deles nunca se arredarão do seu lugar determinado. E portanto não se moverão.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Correrão e não se fatigarão, voarão e não desfalecerão. E noutro lugar: Como faíscas por um canavial discorrerão. Logo, de certo modo se moverão os corpos gloriosos.

SOLUÇÃO. – Devemos admitir que os corpos gloriosos podem mover-se; pois, o próprio corpo de Cristo moveu-se na ascensão e também os corpos dos santos, que hão de ressurgir da terra, subirão ao céu empíreo. Mas mesmo depois de subidos ao céu, é verossímil que poderão mover-se quando quiserem, para, exercendo um poder que tem, proclamarem a sabedoria divina. E também para repastar a vista na beleza das várias criaturas em que eminentemente resplandece a sapiência de Deus. Porque os sentidos não podem exercer-se senão na presença de um sensível, embora os corpos gloriosos possam ver de mais longe que os não gloriosos. Nem por se moverem perderão nada da sua felicidade, consistente na visão de Deus, que terão presente em toda parte; assim, dos anjos diz Gregório, que sejam enviados para onde for não perdem nunca a presença de Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O movimento local não altera em nada o que é intrínseco à natureza intrínseca do móvel, mas só a sua posição, que lhe é extrínseca. Por onde, o ser movido pelo movimento local fica perfeito na sua constituição intrínseca, como diz Aristóteles. E o movimento local revela a sua imperfeição pelo lugar que ocupa, pois, enquanto está num é potencial em relação a outro, porque não pode, como só é possível a Deus, estar em vários lugares ao mesmo tempo. Mas essa imperfeição não repugna à perfeição da glória, como não lhe repugna a imperfeição da criatura, saída do nada. Por onde, tais imperfeições existirão nos corpos gloriosos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – De dois modos podemos dizer que um ser precisa de outro: absoluta e relativamente falando. Absolutamente falando um ser precisa daquilo sem o que não pode conservar a sua existência ou a sua perfeição. E assim não é por nenhuma indigência que os corpos gloriosos se moverão, pois plenamente lhes satisfaz a sua felicidade. Mas relativamente um ser precisa daquilo sem o que não pode alcançar completamente ou de tal modo o fim visado. E então será por indigência que se moverão os corpos gloriosos; pois, não poderão de fato manifestar a sua virtude motiva, senão movendo-se. Mas nenhum inconveniente há em os corpos gloriosos terem essa indigência.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colheria se o corpo glorioso não pudesse, mesmo sem mover-se, participar da bondade divina muito mais perfeitamente que os corpos celestes – o que é falso. Por onde, os corpos gloriosos não se movem para poderem participar perfeitamente da bondade divina, da qual participam pela glória, mas para manifestarem uma virtude da alma. Pelo movimento dos corpos celestes porém não poderia manifestar-se senão a virtude que tem de mover os corpos inferiores para a geração ou para a corrupção; o que não cabe ao corpo no estado da glória. Logo, a objeção não procede.

RESPOSTA À QUARTA. – O movimento local nenhum detrimento causa à imobilidade da alma unida com Deus, pois não atinge a constituição intrínseca do móvel, como dissemos.

RESPOSTA À QUINTA. – É por um prêmio accidental que a cada corpo glorioso é atribuído um lugar segundo o grau da sua dignidade. Mas o estar ele fora desse lugar não lhe diminui em nada o prêmio pois, esse lugar não constitui prêmio, por envolver atualmente o corpo que o ocupa, porque em nada influi no corpo glorioso, mas ao contrário, participa-lhe do esplendor; mas enquanto, lhe é devido pelo seu mérito. Por isso, o gáudio resultante do lugar subsiste mesmo ao corpo glorioso que esteja fora dele.

Art. 3 — Se os santos se movem instantaneamente.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os santos se movem instantaneamente.

1. — Pois, diz Agostinho, que o corpo estará onde bem o quiser o espírito. Ora, o movimento da vontade, pelo qual o espírito vai para onde quer, é instantâneo. Logo, também instantâneo será o movimento do corpo.

2. Demais. — Como o prova o Filósofo, nenhum movimento é possível no vácuo, porque nele o móvel se moveria instantaneamente, desde que o vácuo não lhe opõe nenhuma resistência. Mas o espaço cheio opõe resistência. E assim nenhuma proporção haveria entre a velocidade do movimento no vácuo e no espaço cheio, pois a proporção entre as velocidades dos movimentos se funda na proporção da resistência do meio. Ora, dois movimentos, que se desenvolvem no tempo, hão de ter velocidades proporcionais, porque um tempo é proporcional a outro. Semelhantemente, nenhum espaço cheio pode opor resistência a um corpo glorioso, que pode simultaneamente com outro ocupar o mesmo lugar, de qualquer modo que seja; assim como o vácuo não pode opor resistência ao outro corpo. Logo, se um santo se move, há de mover-se instantaneamente.

3. Demais. — O poder da alma glorificada excede como que sem proporção o da alma não glorificada. Ora, a alma não glorificada pode mover um corpo no tempo. Logo, a alma glorificada pode movê-lo num instante.

4. Demais. — Tudo o que percorre com a mesma velocidade um espaço pequeno ou grande se move instantaneamente. Ora, tal é o movimento do corpo glorioso; pois, percorre num tempo imperceptível um espaço qualquer. Onde o dizer Agostinho, que o corpo glorioso, como o raio do sol, vence espaços desiguais com a mesma celeridade. Logo, o corpo glorioso se move num instante.

5. Demais. — Tudo o que se move ou é no tempo ou no instante. Ora, o corpo glorioso, depois da ressurreição, não se moverá no tempo porque então não haverá mais tempo, como diz a Escritura. Logo, há de mover-se no instante.

Mas, *em contrário*. — No movimento local o espaço, o movimento e o tempo se medem pela mesma divisão, como Aristóteles o demonstra. Ora, o espaço atravessado pelo corpo glorioso em movimento é divisível. Logo, tanto o seu movimento como o tempo que emprega são divisíveis. Ora, o instante é indivisível. Portanto, o movimento do corpo glorioso não se dá no instante.

2. Demais. — Um corpo não pode estar totalmente num lugar e parcialmente em outro. Porque então, uma das suas partes estaria simultaneamente em dois lugares, o que não pode ser. Ora, todo móvel está parte na origem e parte no termo do movimento, como o demonstra o Filósofo. Ora, tudo o que foi movido está totalmente no termo final do movimento. Logo, não pode simultaneamente estar em movimento e já ter-se movido. Ora, todo ser que se move num instante ao mesmo tempo que se move já se moveu. Logo, o movimento local do corpo glorioso não pode ser instantâneo.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria são muitas as opiniões.

Assim certos pretendem que um corpo glorioso pode passar de um lugar para outro sem passar pelas posições intermediárias, assim como a vontade de um lugar se transfere para outro sem passar por essas posições. Por isso, como o da vontade, pode o movimento de um corpo glorioso ser instantâneo. — Mas esta opinião é insustentável. Porque um corpo glorioso não deixa nunca de ser corpo. Além disso, quando dizemos que a vontade se move de um lugar para outro, não significa isso que se transfira essencialmente de um para outro lugar, pois nenhum desses lugares a contém na sua essência. Mas,

dirige-se para um lugar depois de se ter em intenção dirigido para outro, sendo nesse sentido que dizemos que se move de um para outro lugar.

Por isso ensinam outros que o corpo glorioso é naturalmente próprio, como corpo, atravessar as posições intermediárias e, assim, de mover-se no tempo. Mas em virtude da glória, cuja virtude é de certo modo infinita em relação à da natureza, tem a faculdade de não precisar atravessar essas posições e de mover-se, assim, num instante. – Mas isto é inadmissível, porque implica em si contradição, como a seguir se verá. Seja o móvel Z, que se move de A para B. Quando está todo em A é claro que ainda não se move. Nem quando está todo em B, porque então já se moveu. Logo, se se move, não estará totalmente em A nem em B. Portanto, quando se move: ou não está em nenhum lugar; ou está parte em A e parte em B; ou todo num lugar intermediário; p. ex., C; ou parte em A e C; ou parte em C e B. Mas não é possível que não esteja em nenhum lugar, porque então teríamos o impossível de uma quantidade dimensiva não ocupar nenhum lugar. Nem se pode admitir que esteja parte em A e parte em B, sem ocupar nenhuma posição intermediária. Porque, sendo A um lugar distante de B, resultaria, desde que há um meio interjacente, que a parte de Z que estivesse em B não seria contínua com a que estivesse em A. Logo, só resta, ou que está Z totalmente C; Ou parte em C e parte noutra posição média entre C e A, p. ex., D; e assim por diante. Logo e necessariamente, não pode Z partir de A e chegar a B, sem primeiro ocupar todas as posições intermediárias. Salvo se se disser que parte de A e chega a B sem se ter movido; o que implica contradição, porque a sucessão mesma das posições é movimento local. E o mesmo raciocínio se aplica a qualquer mutação entre dois termos contrários, dos quais cada qual é um termo positivo. Diferentemente se dá, porém, com as mutações que tem só um termo positivo, sendo o outro uma simples privação. Porque entre uma afirmação e uma negação ou privação, não há nenhuma distância determinada. Por onde, o que está no termo negativo pode estar mais próximo ou mais afastado da afirmação, ou inversamente, em razão de uma causa geradora de um desses termos ou que dispõe para eles. E assim, da posição negativa, onde o móvel totalmente esteja, pode passar para a afirmativa, e ao inverso. Por onde, também neste caso o móvel primeiro se move para depois repousar no termo do movimento, como Aristóteles o prova. Nem há aqui nenhuma semelhança com o movimento angélico; porque só equivocam ente podemos dizer, de um corpo e de um anjo, que ocupam um lugar. Por onde, é claro que de nenhum modo pode um corpo passar de um lugar para outro, sem percorrer as posições intermediárias.

Por isso outros, apesar de o concederem, afirmam que o corpo glorioso se move no instante. – Mas daí resulta que um corpo glorioso iria ocupar, num mesmo instante, dois ou mais lugares simultaneamente; i. é, no termo último do seu movimento e em todas as posições intermediárias. O que não é possível.

Mas sustentam a sua opinião dizendo que, embora o instante seja realmente um mesmo, não o é contudo no conceito racional, como se dá com o ponto em que terminam linhas diversas. – Isto porém não basta. Porque o instante mede o que nele realmente se passa e não o que é objeto de uma consideração racional. Por onde, fazer considerações diversas sobre o instante não tornam possível que ele meça fatos que não se dão simultaneamente no tempo; assim como considerações diversas sobre o ponto não podem fazer com que um mesmo ponto local contenha cousas que ocupam outras posições espaciais.

Por isso outros, e com maior probabilidade, dizem que o corpo glorioso se move no tempo, mas num tempo imperceptível pela sua brevidade. E que contudo um corpo glorioso pode percorrer num tempo mais breve o mesmo espaço que outro; porque o tempo, por menor que seja, é divisível ao infinito.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Ao que falta pouco é quase como se nada lhe faltasse, diz Aristóteles. Assim dizemos – faço já, o que vamos fazer só depois de algum tempo. E é este o sentido de

Agostinho quando escreve: O corpo estará logo onde o quizer a vontade. – Ou devemos responder que a vontade dos bem-aventurados nunca será desordenada. Por isso não quererão nunca ter instantaneamente o corpo num lugar em que ele não possa assim estar. E assim, qualquer instante que a vontade determinar, nesse mesmo o corpo estará onde ela o quizer.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Certos contradisseram à proposição estabelecida pelo Filósofo na obra citada, como diz o Comentador a esse lugar. E afirmavam que não é necessário haver proporção entre dois movimentos completos, fundada na proporção dos meios respectivos que hão de atravessar. Mas é necessário haver proporção entre os meios, que devem atravessar, e o retardamento que lhes resulta da resistência desses meios. Pois, o retardamento e a aceleração de um movimento durante um tempo determinado lhes resulta do impulso eficaz do motor sobre o móvel, mesmo sem nenhuma resistência da parte do meio. E bem o manifestam os corpos celestes a que nenhuma resistência lhes serve de obstáculo ao movimento; e contudo não se movem no instante, mas num tempo determinado, proporcionalmente ao impulso do motor sobre o móvel. Por onde é claro que, mesmo admitindo-se que um móvel se mova no vácuo, não resulta necessariamente que se mova no instante; mas num tempo determinado proporcionalmente ao poder do motor sobre o móvel. Por onde, é claro que, mesmo admitindo um móvel movendo-se no vácuo, isso não implica que se mova instantaneamente. Mas que, nesta hipótese, não devemos nada acrescentar à duração do tempo exigido pelo movimento, em virtude da referida proporção entre o impulso do motor e a resistência do móvel, porque nenhum retardamento sofreu o movimento.

Mas esta resposta, como o mostra o comentador, no mesmo lugar, procede de se imaginar falsamente que o retardamento, causado pela resistência do meio, é um acréscimo feito ao movimento natural, movimento este cuja quantidade é determinada pela proporção entre o motor e o móvel, do mesmo modo por que uma linha se acrescenta a outra, resultando assim, em virtude desse acréscimo, que a linha total não tem mais a mesma proporção das linhas acrescentadas entre si. E assim, também não haverá a mesma proporção entre o movimento totalidade do movimento sensível resultante dos retardamentos causados pela resistência do meio. Ora, como dissemos, essa imaginação é falsa. Porque cada parte do movimento tem a mesma velocidade que o movimento total, mas qualquer parte da linha não tem a mesma quantidade dimensiva que a linha total. Por onde, o retardamento ou a aceleração com que um movimento se realiza, lhe redundam para cada uma das partes, o que não se dá com as linhas. Portanto, o retardamento com que o movimento se efetua nenhum acréscimo lhe constitui, ao contrário do que se dá com o acréscimo feito à linha, que constitui uma parte dela.

Por isso, a fim de entendermos a prova do Filósofo, como expõe o Comentador, no mesmo lugar, devemos saber que, no caso vertente, o todo há de ser tomado na sua unidade, i. é, levando em conta a resistência oposta pelo móvel ao impulso do motor, e a resistência do meio onde se realiza o movimento, além de qualquer outra resistência, De modo que calculemos a intensidade do retardamento do movimento total, causado pela resistência oposta pelo móvel ou por um elemento estranho, proporcionalmente a essa resistência e ao impulso da causa motriz. Pois, há de sempre o móvel resistir de qualquer modo ao motor, porque motor e movido, agente e paciente são entre si contrários. – Mas pode também o móvel resistir ao motor por si mesmo. Ou por possuir uma virtude que o inclina para um movimento contrário, como no caso dos movimentos violentos; ou ao menos por ocupar um lugar contrário ao da intenção do motor, resistência essa que também os corpos celestes opõem aos seus motores. – Mas outras vezes o móvel resiste ao motor, não por si mesmo, senão por uma causa estranha. Tal o que se dá com o movimento natural dos corpos graves e leves, que em virtude da sua própria forma se inclinam a um determinado movimento; pois, a forma é uma impressão do agente gerador, que é também o princípio do movimento dos corpos graves e leves. A matéria

porém não opõe nenhuma resistência, nem a proveniente de uma virtude, que inclinasse a um movimento contrário; nem a procedente da contrariedade de lugar, porque a matéria não ocupa lugar senão enquanto recebe da sua forma natural dimensões determinadas. Portanto, a resistência não pode provir senão do meio; e essa resistência é conatural à natureza mesma do movimento dos corpos de que tratamos. – Outras vezes porém a resistência procede tanto do móvel como do meio, como se dá com o movimento dos animais.

Quando, pois, a resistência ao impulso motor vem só do móvel, como se dá com os corpos celestes, então o tempo se mede proporcionalmente ao movimento de um e à resistência do outro. E em tal caso não procede o raciocínio do Filósofo, porque, removido totalmente o meio, ainda resta que esses corpos se movem no tempo. – Mas nos movimentos em que a resistência só provém do meio, a medida do tempo se funda só nessa resistência. Portanto, esta desaparece totalmente, desde que totalmente se elimine o meio. E então ou o corpo se moverá no instante, ou no mesmo tempo se moverá no vácuo como num espaço cheio. Pois, dado que se movesse no vácuo, empregando um certo tempo, este tempo seria de certo modo proporcional ao tempo que empregasse em se mover num espaço cheio. Assim, se imaginássemos, como é possível, um corpo mais subtil, na mesma proporção em que o é o corpo que enche o meio, e se com esse corpo mais subtil encheremos um espaço igual, o móvel atravessaria esse meio no mesmo tempo em que atravessasse o vácuo. Porque quanto mais subtil supusermos o meio tanto mais diminuiríamos o tempo empregado em percorrê-la; e quanto subtil ele for tanto menos resistirá. – Mas em relação aos outros movimentos, onde a resistência nasce tanto do móvel como do meio, o tempo se calcula na proporção entre o agente motor, e à resistência móvel e do meio simultaneamente. E assim, nem por supor-se de todo removido o meio ou a sua resistência resulta que o movimento seja instantâneo, mas que o tempo do movimento se mede só pela resistência do móvel. Nem há inconveniente em mover-se o móvel empregando o mesmo tempo, tanto no vácuo como num espaço cheio de um corpo que imaginemos subtilíssimo. Porque quanto maior for uma determinada subtileza do meio, tanto mais será de natureza a retardar o movimento. E assim podemos supor uma tal subtileza do meio de natureza a causar um retardamento menor que o causado pela resistência do móvel; e então a resistência do meio não tornará de nenhum modo o movimento retardado.

Por onde, é claro que embora o meio não resista aos corpos gloriosos, por poderem ocupar simultaneamente com outro o mesmo lugar, contudo o movimento deles não será instantâneo. Porque o móvel resiste ao impulso do motor só pelo fato de ocupar um lugar, como o dissemos a respeito dos corpos celestes.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a virtude da alma glorificada exceda inestimavelmente a da alma não glorificada, não a excede contudo infinitamente, porque ambas as virtudes são finitas. Donde não se segue que mova no instante. – Mas se, absolutamente falando, fosse de infinita virtude, daí não se seguiria que movesse num instante, senão superando de todo a resistência do móvel. E embora a resistência oposta pelo móvel ao motor – por causa da contrariedade que lhe opõe ao movimento do motor, em razão da sua inclinação para um movimento contrário – possa ser completamente superado por um motor de virtude infinita, contudo, a resistência que opõe, pela contrariedade que manifesta a ocupar o lugar a que o impele o movimento do motor, não pode ser totalmente superada, senão tirando-se ao móvel a possibilidade de ocupar um determinado lugar ou uma determinada posição. Pois, assim como o branco opõe resistência ao negro, em razão da sua brancura, e tanto mais quanto mais oposta for a brancura à negrura, assim um corpo resiste à ação de outro por ocupar um lugar oposto a este último, e tanto maior será a resistência quanto maior a distância entre eles. E não pode um corpo ser privado de ocupar um lugar ou posição, sem ser privado da sua corporeidade que o põe num lugar

ou numa posição. Portanto, enquanto conservar a sua natureza corpórea, de nenhum modo poderá mover-se num instante, seja qual for a virtude do motor. Ora, os corpos gloriosos não perderão nunca a sua corporeidade. Logo, não poderão nunca mover-se instantaneamente.

RESPOSTA À QUARTA. – A palavra celebridade, no texto citado de Agostinho, significa o excesso imperceptível de um movimento sobre outro; assim como imperceptível é o tempo do movimento total.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora depois da ressurreição não haja mais tempo, que é o número do movimento do céu, contudo haverá o tempo resultante das relações numéricas de anterioridade e posterioridade, que todo movimento supõe.

Questão 85: Da claridade dos corpos bem-aventurados.

Em seguida devemos tratar da claridade dos corpos ressurrectos bem-aventurados.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a claridade é propriedade dos corpos gloriosos.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a claridade não é propriedade dos corpos gloriosos.

1. — Pois, como diz Avicena, todo corpo luminoso é constituído de partes pérvias. Ora, as partes do corpo glorioso não são pérvias, pois, nuns predomina a terra e noutro as carnes e os ossos. Logo, os corpos gloriosos não serão lúcidos.

2. Demais. — Todo corpo lícido oculta o que lhe está por trás; por isso uma luz eclipsa outros; e uma chama impede ver a que lhe está atrás. Ora, os corpos gloriosos não ocultarão o seu interior; pois, como diz Gregório aquilo de Job — Não se lhe igualará o ouro nem o cristal — lá, na pátria celeste, a corpulência dos membros não ocultará os pensamentos de um aos olhos dos outros; e também a própria harmonia do corpo será patente aos olhos corpóreos. Logo, os corpos gloriosos não serão lúcidos.

3. Demais. — A luz e a cor exigem no seu sujeito disposições contrárias; pois, como o ensina Aristóteles, a luz é a superfície visível de um corpo sem contornos determinados, ao passo que a cor supõe um corpo de limites fixos. Ora, os corpos gloriosos terão cor; porque, como diz Agostinho, a beleza de um corpo consiste na proporção das partes acompanhada de uma certa suavidade de colorido. E da beleza não podem ficar privados os corpos gloriosos. Logo, os corpos gloriosos não serão lúcidos.

4. Demais. — Se os corpos gloriosos fossem dotados de claridade, desta deveriam participar igualmente todas as suas partes, assim como todas terão a mesma impassibilidade, subtileza e agilidade. Ora, isto não é possível, porque uma parte terá maior disposição à claridade, que outras, como os olhos, que as mãos, o espírito que os ossos, e os humores que as carnes ou os nervos. Logo, parece que esses corpos não hão de ser lúcidos.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Refulgirão os justos como o sol, no reino de seu Pai. E noutro lugar da Escritura: Refulgirão os justos e como faíscas por um canavial discurrerão.

2. Demais. — Diz o Apóstolo: Semeia-se em vileza, ressuscitará em glória. O que se refere à claridade, como o demonstra: o que está dito antes, quando compara a glória dos ressurrectos à claridade das estrelas. Logo, os corpos dos santos ressurgirão luminosos.

SOLUÇÃO. — Que os corpos dos santos hão de ser luminosos depois da ressurreição, devemos admiti-lo baseados na autoridade da Escritura, que assim o promete. A causa porém dessa claridade uns a buscam na quinta essência, que então será predominante na constituição do corpo humano. Mas, como isto é absurdo, consoante dissemos muitas vezes, é melhor dizermos que essa claridade será causada pela redundância da glória da alma no corpo. Pois, uma cousa é recebida ao modo de ser do sujeito e não ao do agente. Por isso, a claridade da alma espiritual será recebida corporalmente pelo corpo. Por onde, conforme a maior claridade da alma, por causa do seu maior mérito, assim diferirá essa claridade da do corpo, como diz o Apóstolo. E assim, pelo corpo glorioso se conhecerá a glória da alma, assim como através de um vaso de vidro vemos a cor do corpo nele contido, como diz Gregório, comentando aquilo de Job. — Não lhe igualará o ouro nem o cristal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Avicena se refere aqueles corpos cuja claridade resulta da natureza dos seus elementos componentes. Ora, não será essa a do corpo glorioso, luminoso, antes, pelo mérito da virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Gregório compara os corpos luminosos com o ouro por causa da claridade deles; e ao cristal, porque serão translúcidos. Donde devemos concluir que serão ao mesmo tempo translúcidos e luminosos. E o fato de um corpo luminoso não ser translúcido lhe provém de ser a claridade causada por partes lúcidas densas; ora, a densidade repugna à transparência. Mas a claridade dos corpos gloriosos terá outra causa, como se disse; e a sua densidade não lhes impede serem transparentes, como a densidade do vidro também não o priva de ser translúcido. – Mas outros dizem que os corpos gloriosos são comparáveis ao vidro, não por serem transparentes, mas por semelhança. Pois, assim como podemos ver através de um vaso de vidro o seu conteúdo, assim a glória da alma poderá ser vista através do corpo glorioso a que estiver unida. Mas a primeira opinião é mais aceitável, porque explica melhor a dignidade do corpo e é mais consoante às palavras de Gregório.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A glória do corpo não destrói, mas aperfeiçoa a natureza. Por isso o corpo conservará a cor que lhe é própria, em virtude da natureza das suas partes. Mas será acrescida pela glória da alma, assim como também vemos os corpos coloridos por natureza rebrilharem ao esplendor do sol ou por outra causa extrínseca ou intrínseca.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como a claridade da glória redundará da alma no corpo ao modo deste, e nele está de modo diferente por que o está na alma, assim redundará ela em cada uma das partes do corpo ao modo destas. Por onde, não há inconveniente em terem essas diversas partes claridades diversas, enquanto as suas naturezas as tornam diversamente dispostas a recebê-la. Nem há semelhança com os outros dotes do corpo, que não encontram nas diversas partes do corpo disposições diversas.

Art. 2 — Se a claridade de um corpo glorioso pode ser vista por olhos não gloriosos.

O segundo discute-se assim. – Parece que a claridade de um corpo glorioso pode ser vista por olhos não-gloriosos.

1. – Pois, deve haver proporção entre o objeto visível e a vista. Ora, olhos não glorificados não são proporcionados a contemplar a claridade da glória, por ser de gênero diverso da luminosidade da natureza. Logo, a claridade de um corpo glorioso não poderá ser vista por olhos não-gloriosos.

2. Demais. – A claridade do corpo glorioso será maior que presentemente a do sol; pois, no século futuro, também a do sol será mais intensa do que agora, como diz a Escritura. Mas muito maior será a do corpo glorioso, por causa do qual o sol e todo o mundo brilharão com maior brilho. Ora, os olhos não-gloriosos não podem fixar o disco solar por causa da intensidade da sua luz. Logo e com maior razão, não poderá ver a claridade de um corpo glorioso.

3. Demais. – Um objeto, visível colocado em frente aos nossos olhos necessariamente o veremos se não tivermos maus olhos. Ora, a claridade do corpo glorioso colocado em face de olhos não gloriosos não é necessariamente vista por eles; assim se deu com os discípulos, que viram o corpo do Senhor depois da ressurreição, sem lhe contemplarem a claridade. Logo, essa claridade não será visível por olhos não-gloriosos.

Mas, *em contrário*, àquilo do Apóstolo – Conforme ao seu corpo glorioso, diz a Glosa: Será comparável à claridade que teve na transfiguração. Ora, essa claridade foi vista pelos olhos não-glorificados dos discípulos. Logo, também a claridade do corpo glorificado não será visível por olhos não-gloriosos.

2. Demais. – No dia do juízo os ímpios serão glorificados quando virem a glória dos justos, como o concluímos de um lugar da Escritura. Ora, não lhes veriam plenamente a glória se não lhes vissem também a claridade dos corpos. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – Certos opinaram que a claridade de um corpo glorioso não pode ser vista por olhos não-gloriosos senão por milagre. Mas isto não pode ser senão tomando a claridade em sentido equívoco. Porque a natureza da luz, como tal, é mover-nos a vista; e à vista, como tal, é natural perceber a luz, assim como a verdade tem relação natural com o intelecto e o bem, com o afeto. Por isso, uma vista que de nenhum modo pudesse perceber qualquer luz, seria tomada em sentido equívoco ou aquela ou esta. O que não podemos dizer no caso vertente; porque, do contrário, nada daríamos a conhecer afirmando que os corpos gloriosos hão de ser luminosos, assim como quem diz que lá no céu um cão nada significa a quem como cão só conhece o animal desse nome. Donde devemos concluir que a claridade de um corpo glorioso não poderá vista por olhos não gloriosos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A claridade da glória será de gênero diverso da claridade da natureza, quanto à sua causa, mas não quanto à espécie. Por onde, assim como a claridade, em razão da sua natureza específica é proporcionada à vista, o mesmo se dará com a claridade gloriosa.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como a natureza de um corpo glorioso não pode sofrer nenhuma paixão senão mediante a alma, assim, pela sua propriedade gloriosa não age senão mediante a alma. Ora, uma claridade intensa não ofende a vista quando atua por meio da alma, pois, então, causa prazer mais vivo, mas à ofende agindo por ação natural, aquecendo e dilatando o órgão da vista Ou desagregando os espíritos vitais. Por onde, a claridade de um corpo glorioso, embora exceda à do sol, contudo, longe de por sua natureza ofender a vista, causa-lhe prazer. Pois, essa claridade a Escritura a compara à do jaspe.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A claridade do corpo glorioso resulta do mérito da vontade. Por isso depende do império da vontade deixar-se ver ou não; e no poder do corpo glorioso esta manifestar ou ocultar a sua claridade. Tal era a opinião de Prepositivo.

Art. 3 – Se um corpo glorioso é necessariamente visto por um corpo não glorioso.

O terceiro discute-se assim. – Parece que um corpo glorioso será necessariamente visto por um corpo não-glorioso.

1. – Pois, os corpos gloriosos serão lúcidos. Ora, um corpo lúcido ao mesmo tempo que se manifesta também manifesta os outros corpos. Logo, os corpos gloriosos serão necessariamente vistos.

2. Demais. – Todo corpo, que oculta os corpos colocados por trás de si, é necessariamente visto, por isso mesmo que oculta os referidos corpos colocados por detrás. Ora, os corpos gloriosos ocultarão à vista tudo o que lhes estiver colocado por trás; pois, serão corpos dotados de cor. Logo, serão necessariamente vistos.

3. Demais. – Como a quantidade é inerente ao corpo, assim a qualidade, que o torna visível. Ora, a quantidade não dependerá da vontade, a ponto de um corpo glorioso poder tê-la maior ou menor, a seu talante. Logo, nem a qualidade, que o torna visível, pode, a seu bel prazer, ser invisível.

Mas, *em contrário*. – Nosso corpo será glorificado à semelhança do de Cristo, depois da ressurreição. Ora, o corpo de Cristo ressurrecto não era necessariamente visto; ao contrário, em Emaús desapareceu à vista dos discípulos, como o refere o Evangelho. Logo, também um corpo glorificado não será necessariamente visto.

2. Demais. – Os ressurgidos terão o corpo plenamente obediente à alma. Logo, um corpo glorioso poderá deixar-se ver ou não, conforme lhe aprouver.

SOLUÇÃO. – A visibilidade de um objeto depende da sua ação sobre a vista. Mas o fato mesmo de um objeto agir ou não sobre outro, que lhe é estranho, não lhe acarreta nenhuma alteração. Por onde, sem mudar nenhuma propriedade pertencente à perfeição de um corpo glorificado, pode ele deixar-se ver ou não. Por isso, no poder da alma glorificada estará deixar ver ou não o seu corpo, assim como a alma pode exercer sobre o corpo qualquer ação que quiser; do contrário, o corpo glorioso não seria um instrumento totalmente obediente ao agente principal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A claridade em questão dependerá do corpo glorioso de modo que ele possa manifestá-la ou ocultá-la.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A cor de um corpo não lhe impede a transparência senão modificando a vista; porque a vista não pode ser modificada ao mesmo tempo por duas cores de modo a percebê-las ambas perfeitamente. Ora, a cor de um corpo glorioso dependerá perfeitamente da alma, que poderá, por meio da cor, modificar ou não a vista, como lh'o aprouver. Por onde, no poder do corpo glorioso estará ocultar ou não outro corpo que lhe esteja atrás.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A quantidade é um atributo inerente ao corpo glorioso; nem poderia ela alterar-se por vontade da alma, sem alterar-se intrinsecamente o corpo glorioso, o que lhe repugnaria à impassibilidade. Não há, pois, símil entre a quantidade e a visibilidade, porque também a qualidade que o torna visível não lh'o pode a alma subtrair conforme lhe aprouver; só a sua ação é que pode ser suspensa, podendo então ocultar-se o corpo, conforme o quiser a alma.

Questão 86: Da condição dos corpos dos condenados, depois da ressurreição.

Devemos em seguida tratar da condição dos corpos dos condenados, depois da ressurreição.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se os corpos dos condenados ressurgirão com as suas deformidades.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os corpos dos condenados ressurgirão com as suas deformidades.

1. — Pois, o que foi estabelecido como pena do pecado não pode cessar senão com a remissão dele. Ora, a falta de membros, causada pela mutilação, é uma consequência da pena do pecado; e semelhantemente todas as mais deformidades do corpo. Logo, os condenados não ficarão isentos dessas deformidades, depois da ressurreição, que não foram perdoados dos pecados.

2. Demais. — Assim como a ressurreição dos santos será a consumação da felicidade deles, assim a dos ímpios, a da sua miséria. Ora, os santos ressurrectos não ficarão privados de nada que lhe possa constituir uma perfeição. Logo, também os ímpios ressuscitados não ficarão privados de nenhum dos seus defeitos ou misérias. Ora, tais lhes são as deformidades. Logo, etc.

3. Demais. — Assim como a deformidade, a lentidão é um defeito do corpo passível. Ora, os corpos dos condenados ressuscitados não perderão a sua lentidão, pois não terão o dote da agilidade. Logo e pela mesma razão também não perderão a sua deformidade.

Mas, *em contrário*. — Diz o Apóstolo: Os mortos ressuscitarão incorruptíveis. E comenta a Glosa: Os mortos, i. é, os pecadores, ou em geral todos os mortos, ressurgirão incorruptos, i. é, sem nenhuma diminuição de membros. Logo, os maus ressurgirão sem as suas deformidades.

2. Demais. — Os condenados nada terão que os possa impedir de sentir dores. Ora, a doença impede de as sentirmos, pois nos debilita os órgãos da sensibilidade. Semelhantemente, a falta de um membro não permitiria mais que a dor fosse sentida por todo o corpo. Logo, os condenados ressurgirão sem tais defeitos.

SOLUÇÃO. — O corpo humano é susceptível de duas espécies de deformidade.

Uma vem da falta de algum membro; assim, dizemos que os mutilados são disformes, por lhes faltar a proporção devida entre as partes e o todo. E essa deformidade nenhuma dúvida há, que os corpos dos condenados não na sofrerão; porque todos os corpos, tanto o dos bons como o dos maus, ressurgirão íntegros.

Outra espécie de deformidade é a resultante da má disposição das partes, na sua grandeza, na sua qualidade ou pelo lugar que ocupam. O que também não se coaduna com a proporção devida entre as partes e o todo. E quanto a essas deformidades e defeitos semelhantes, como as febres de doenças com elas, que são às vezes causas de deformidades, dessas Agostinho deixa indeterminado e duvidoso se os condenados estão isentos, como o refere o Mestre.

Mas, entre os doutores modernos duas opiniões há a respeito.

Certos dizem que tais deformidades e defeitos permanecerão nos corpos dos condenados, considerando que, condenados, caem num estado de miséria suma, a que nenhum mal pode faltar. – Mas não é racional esse modo de pensar. Pois, na reconstituição do corpo ressuscitado mais é de atender-se à perfeição da natureza do que a sua condição anterior; por isso, os que morreram antes de chegar à idade perfeita ressurgirão na idade viril. Assim também os que tiveram certos defeitos naturais no corpo, ou deformidades dele provenientes, ressurgirão sem esses defeitos ou deformidades. Mas, a modalidade da pena depende da medida da culpa. Pode porém acontecer que um pecador que deve ser condenado por pecados mais leves, tenha certas deformidades ou defeitos que não teve outro que deve ser condenado por pecados mais graves. Por isso, se o que teve deformidades nesta vida ressurgir com elas, sem com elas ressurgir outro que deve sofrer mais grave pena, pelas nesta vida não ter, o modo da pena não corresponderia à gravidade da culpa e, antes, resultaria que seria mais punido quem nesta vida já sofreu penas; o que é absurdo.

Por isso outros com mais razão dizem, que o Autor da natureza restituirá integralmente ao corpo a sua natureza, na ressurreição. Portanto, todos os defeitos ou deformidades corporais provenientes da corrupção ou debilidade natural ou dos princípios naturais, como a febre e semelhantes, tudo isso desaparecerá elo corpo ressuscitado. Mas os defeitos que o corpo humano padece provenientes dos seus princípios naturais, como a gravidade, a passibilidade e outros, esses subsistirão nos corpos do condenados; defeitos esses que a glória da ressurreição tornará isentos os corpos dos eleitos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como em qualquer foro uma pena é infligida segundo as condições dele, as penas infligidas por algum pecado nesta vida temporal são temporais e não ultrapassam os termos dela. Por onde, embora aos condenados não lhes tenham sido perdoados os pecados, nem por isso hão de sofrer no outro mundo as mesmas penas que sofreram neste; mas a divina justiça exige que sejam na outra vida atormentados por penas mais graves.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não se dá o mesmo com os bons e com os maus, porque um ser pode ser absolutamente bom, mas não absolutamente mau. Por isso, a felicidade consumada dos santos requiere sejam totalmente imunes de qualquer mal; ao contrário, a miséria suprema não exclui completamente o bem, porque o mal que fosse completo se destruiria a si mesmo, como ensina o Filósofo. Por onde e necessariamente, a miséria dos condenados terá como substrato o bem da natureza; e o Criador, que é a perfeição mesma, também restaurará a natureza na perfeição mesma da sua espécie.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A lentidão é de aqueles defeitos naturalmente consequentes aos princípios do corpo humano; não porém a deformidade. Não há, pois, semelhança de razões.

Art. 2 — Se os corpos dos condenados serão corruptíveis.

O segundo discute-se assim. — Parece que os corpos dos condenados serão corruptíveis.

1. — Pois, todo composto de elementos contrários é necessariamente corruptível. Ora, os corpos dos condenados serão compostos dos mesmos elementos corruptíveis de que presentemente o são; do contrário não seriam da mesma espécie e por consequência, nem individualmente os mesmos. Logo, serão corruptíveis.

2. Demais. — Se na vida futura os corpos dos condenados forem incorruptíveis não o será por natureza; pois, terão a mesma natureza que agora tem. Nem pela graça ou pela glória, porque, de uma e de outra estarão totalmente privados. Logo, serão corruptíveis.

3. Demais. – É inadmissível que fiquem livres da pena máxima os que estão num estado de miséria suma. Ora, a máxima das penas é a morte, como o Filósofo o prova. Logo, os condenados, cujo estado é de suma miséria, não poderão livrar-se da morte. Logo, os seus corpos serão corruptíveis.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Naqueles dias os homens buscarão a morte e não na acharão; eles desejaram morrer e a morte fugirá deles. eles desejaram morrer e a morte fugirá deles.

2. Demais. – Os condenados sofrerão na alma e no corpo uma pena perpétua, conforme aquilo do Evangelho: Irão estes para o suplício eterno. Ora, isto não seria possível se o corpo lhes fosse corruptível. Logo, o corpo não se lhes corromperá.

SOLUÇÃO. – Como todo movimento deve ter um princípio, móvel de dois modos, pode um móvel ficar privado de um movimento ou mudança: por lhe faltar o princípio motor ou por encontrar um obstáculo o princípio do movimento. Ora, a corrupção é uma espécie de mudança. Por onde, de dois modos é possível tornar-se incorruptível um corpo corruptível pela condição dos seus princípios constitutivos. – Primeiro, por se lhe arredar completamente o princípio causador da corrupção. E deste modo os corpos dos condenados serão incorruptíveis. Pois, sendo o céu, pelo seu movimento local, a primeira causa da alteração; e todos os agentes segundos atuem em virtude dele e como por ele movidos, necessariamente, cessado o movimento do céu, nenhum agente poderá haver capaz de, por alteração natural, transformar as propriedades naturais de um corpo. Por isso, depois da ressurreição, cessado o movimento do céu, nenhuma qualidade haverá capaz de modificar o tamanho natural do corpo humano. Ora, a corrupção é, como a geração, o termo da alteração. Logo, os corpos dos condenados não poderão corromper-se. E assim executam a justiça que requer sejam punidos eternamente numa vida eterna, como mais adiante diremos. Assim como presentemente a corruptibilidade dos corpos servem aos desígnios da divina providência, que estabeleceu a geração de uns da corrupção de outros. – Mas o princípio da corrupção pode ainda ficar impedido de outro modo, pelo qual o corpo de Adão foi incorruptível. Pois, as qualidades contrárias do corpo humano a graça da inocência as impedia de lhe operarem a dissolução. E muito mais impedidas serão de corromper os corpos gloriosos, completamente sujeitos ao espírito. E assim nos corpos dos bem-aventurados, depois da ressurreição universal, se conjugarão as duas causas referidas de incorruptibilidade.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os elementos contrários componentes do corpo são os princípios segundos produtores da corrupção; sendo o agente primeiro o movimento celeste. Por onde, suposto o movimento do céu, necessariamente há de corromper-se um corpo composto de elementos contrários; salvo se uma causa mais poderosa impedir essa corrupção. Mas, cessado o movimento do céu, os elementos contrários componentes do corpo não bastam a causar a corrupção, mesmo segundo a natureza, como do sobredito se colhe. Ora, a cessação do movimento celeste não na conheceram os Filósofos. Por isso tinham como verdade infalível que um corpo composto de elementos contrários há de corromper-se, mesmo naturalmente considerado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa incorruptibilidade será por virtude da natureza. Não que haja um princípio de incorrupção nos corpos dos condenados, mas por não haver neles nenhum princípio de corrupção.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a morte seja, absolutamente falando, a máxima das penas, sob certos respeitos porém: nada impede seja a morte um remédio das penas; e por consequência privar dela é aumentá-las a estas. Pois, como diz o Filósofo, se viver é agradável a todos os viventes é que todos os seres desejam perdurar na existência; mas não é um bem, continua no mesmo lugar, viver uma vida má nem corrupta nem imersa em sofrimentos. Assim, portanto, como viver, absolutamente falando, é

agradável, mas não viver nos sofrimentos, assim também a morte, que é a privação da vida, é penosa, considerada em si mesma, e a máxima das penas, por nos privar da existência, que é o primeiro dos bens, e com ela de tudo o mais. Mas, enquanto nos livra de uma vida má e cheia de tristezas, remédio de penas e o que nô-la acaba. Por consequência, a isenção da morte aumenta as penas pelas fazer perpétuas. – Se, porém, dissermos que a morte é uma pena por causa dos sofrimentos que os moribundos padecem no corpo, não há dúvida que muito maiores serão as penas sofridas continuamente pelos condenados. Por isso sofrem uma morte perpétua, conforme aquilo da Escritura.

Art. 3 — Se os corpos dos condenados serão impassíveis.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os corpos dos condenados serão impassíveis.

1. — Pois, segundo o Filósofo, toda paixão, aumentando, causa detrimento à substância. Ora, se diminuirmos sempre um corpo finito, acabará ele necessariamente por desaparecer, diz ainda Aristóteles. Logo, os corpos dos condenados, sendo sempre passíveis e padecentes, hão de acabar deperecendo e consumindo-se. O que já se demonstrou ser falso. Portanto, serão impassíveis.

2. Todo agente torna o paciente semelhante a si. Se, pois, os corpos dos condenados sofrerem o suplício do fogo, ao fogo hão de assemelhar-se. Ora, o fogo não consome os corpos senão fazendo-os desaparecer pelos tornar semelhantes a si. Se, portanto, os corpos dos condenados forem impassíveis, hão de acabar consumidos pelo fogo, De onde a mesma conclusão que antes.

3. Demais. - Os animais, como a salamandra, de que se conta que podem suportar o fogo, não sofrem com ele; pois, nenhum animal sofrerá dor no seu corpo sem este ser de algum modo ofendido. Se, portanto, o corpo dos condenados podem sofrer o fogo sem se aniquilarem, como os referidos animais, segundo o diz Agostinho, parece que nenhum detrimento deles lhes advirá, O que não seria possível se não tivessem o corpo impassível. Logo, etc.

4. Demais. — Se os corpos dos condenados são passíveis, a dor que os tormentos lhes causam hão de, segundo parece, superar todas as dores que nesta vida lhes afligiram o corpo; assim como a felicidade dos santos superará todas as felicidades desta vida. Ora, nesta vida, uma dor pode ser tão intensa que cause a separação da alma, do corpo. Logo e com muito maior razão, se na vida futura os corpos dos condenados forem passíveis, a imensidade dos sofrimentos lhes separará a alma do corpo, que será então corruptível. O que é falso. Logo, os corpos dos condenados serão impassíveis.

Mas, *em contrário*, aquilo do Apóstolo — E nós outros seremos mudados — diz a Glosa: Só os bons é que seremos transformados pela imutabilidade e pela impassibilidade da glória. Logo, os corpos dos condenados serão impassíveis.

2. Demais. — Assim como o corpo colabora com a alma para o mérito, assim também para o pecado. Ora, por causa dessa cooperação, não só a alma será premiada depois da ressurreição, mas também o corpo. Logo e pela mesma razão, também serão punidos os corpos dos condenados. O que não se daria se fossem impassíveis. Logo, serão passíveis.

SOLUÇÃO. — A causa principal, por que os corpos dos condenados não serão consumidos pelo fogo, será a divina justiça, que lhes jungiu os corpos a uma pena perpétua. Mas a justiça divina se serve das disposições naturais do corpo, quer do paciente, quer do agente. Porque, sendo a paixão uma recepção há uma dupla modalidade de paixão, conforme os dois modos por que pode uma causa ser recebida por outra. — Pois, pode um sujeito receber uma forma só no ser material desta; assim o ar recebe o calor do

fogo. E este modo de receber determina uma espécie de paixão chamada paixão da natureza. – De outra maneira, uma cousa é recebida por outra espiritualmente e a modo de semelhança; assim, o ar e a pupila recebem a imagem da brancura. E este modo de receber é comparável ao pelo qual a alma recebe as semelhanças das cousas; e nele se funda outra modalidade da paixão, chamada paixão da alma.

Ora, como depois da ressurreição, cessado o movimento do céu, nenhum corpo pode sofrer alteração nas suas qualidades naturais, como se disse, nenhum corpo poderá sofrer a paixão da natureza. E assim, quanto a esta modalidade da paixão, os corpos dos condenados serão impassíveis bem como incorruptíveis. – Mas, cessado o movimento do céu, ainda restará a paixão da alma; porque ainda o ar será iluminado pelo sol e fará com que as diferenças de cores atinjam a vista. E assim, conforme esta modalidade da paixão, os corpos dos condenados serão passíveis. E como tal paixão aguça a sensibilidade, por isso os corpos dos condenados serão sensíveis à pena, sem alteração da sua disposição natural.

Quanto aos corpos gloriosos, mesmo que recebam certas impressões e de certo modo sejam passíveis ao sentir, contudo não serão passíveis. Porque nada receberão como pena nem dor, ao contrário do que se dá com os corpos dos condenados, chamados por isso passíveis.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Filósofo se refere à paixão que altera a disposição natural do paciente. E essa não a sofrerão os corpos dos condenados, como dissemos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A semelhança do agente de dois modos está no paciente. – Primeiro, pelo mesmo modo por que está no agente, como se dá com todos os agentes unívocos; assim o calor gera o calor e o fogo, o fogo. – De outro modo, com existência diversa da que tem no agente; tal o caso de todos os agentes equívocos. E nestes pode-se dar que a forma exista no agente espiritualmente e seja recebida materialmente pelo paciente; assim, a forma de uma casa feita por um arquiteto tem na casa o seu ser material, e o espiritual na mente do artífice. Outras vezes se dá o contrário: a forma esta materialmente no agente e é recebida espiritualmente pelo paciente; assim a brancura que esta materialmente numa parede, donde é recebida espiritualmente pela pupila e pelo meio transmitente. E o mesmo se dá no caso vertente. Porque a forma, existente materialmente no fogo, é recebida espiritualmente pelos corpos dos condenados. E assim o fogo torná-los-á semelhantes a si, sem contudo as consumir.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Segundo o Filósofo, nenhum animal pode viver no fogo. E Galeno também diz que nenhum corpo há que, exposto ao fogo, não acabe sendo consumido por ele; embora haja certos corpos, como o ébano, que podem ficar algum tempo no fogo sem lhe sofrer a ação. Por isso, o caso aduzido, da salamandra, não pode de nenhum modo ser verossímil; pois não podia perseverar no fogo sem finalmente ser consumida, ao contrário do que se dá com os corpos dos condenados no inferno. – Nem se deve, do fato de os corpos dos condenados não serem em nada consumidos pelo fogo do inferno, que não sejam torturados pelo fogo. Porque é da natureza do sensível não só deleitar ou afligir os sentidos, pela sua ação natural de fortificar ou alterar o organismo, mas também pela sua ação espiritual. Pois, quando o sensível é proporcionado ao sentido, causa-lhe prazer; e ao contrário, quando há nele superabundância ou defeito. Por isso as cores médias e as vozes harmônicas são deleitáveis; mas os sons discordes ofendem o ouvido.

RESPOSTA À QUARTA. – A dor não separa a alma do corpo enquanto permanece numa das potências dela, que é o sujeito da dor; mas quando a paixão da alma muda a natural disposição do corpo; assim, vemos que a cólera escandesce o corpo, ao passo que o temor o esfria. Mas depois da ressurreição já

não pode a disposição natural do corpo ser transformada, como do sobre dito se colhe. Por onde, por maior que seja a dor, não poderá separar a alma do corpo.

Questão 87: Do conhecimento que terão os ressuscitados, no juízo, no concernente aos méritos e aos deméritos.

Em seguida ao que fica dito, devemos tratar do que sucederá à ressurreição. E, primeiro, devemos considerar sobre o conhecimento que terão os ressuscitados, no juízo, no concernente aos méritos e aos deméritos. Segundo, do juízo universal em si mesmo, e do seu tempo e lugar. Terceiro, dos julgadores e dos julgados. Quarto, da forma em que virá o juiz a julgar. Quinto, do estado do mundo e dos ressuscitados depois do juízo.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se depois da ressurreição cada qual conhecerá todos os pecados que cometeu.

O primeiro discute-se assim. — Parece que depois da ressurreição não conhecerá cada qual todos os pecados que cometeu.

1. — Pois, tudo o conhecemos ou o recebemos de uma primeira impressão dos sentidos ou o tiramos do tesouro da memória. Ora, os ressuscitados não terão a percepção sensível dos seus pecados, por serem já passados e os sentidos só perceberem os objetos presentes. Além disso, muitos pecados já foram esquecidos e não poderão mais ser extraídos do tesouro da memória. Logo, o ressuscitado não terá conhecimento de todos os pecados que cometeu.

2. Demais. — Como diz o Mestre, nos chamados livros de consciência hão de ler-se os méritos de cada um. Ora, num livro não se podem ler senão os sinais nele escritos. Ora, os pecados deixam certos sinais na consciência, conforme a Glosa, e que outra coisa não são senão o reato ou a mácula. Logo, como a muitos a mácula e o reato de diversos pecados lhes foram delidos pela graça, resulta que não poderão ler na consciência todos os pecados cometidos. Donde a mesma conclusão anterior.

3. Demais. — Aumentando a causa aumenta o efeito. Ora, a causa, que nos faz deplorar os pecados presentes à nossa memória, é a caridade. Mas, os santos ressuscitados tem caridade perfeita e, por isso, deplorarão sumamente os pecados cometidos, sempre que à memória se lhes apresentem. O que não é possível, porque não lhes haverá mais choro nem mais gritos, diz a Escritura. Logo, não terão presentes à memória os pecados cometidos.

4. Demais. — Assim estão os ressurgidos condenados para o bem que em vida fizeram, como os bem-aventurados para os pecados que em vida cometeram. Ora, os ressurgidos condenados, segundo parece, não terão conhecimento dos bens que outras praticaram; do contrário, muito se lhes aliviaria a pena. Logo, nem os bem-aventurados terão conhecimento dos pecados que cometeram.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho, por um efeito especial do poder divino todos os seus pecados os terão presentes à memória.

2. Demais. — Assim está o juízo humano para o testemunho externo como o juízo divino para o testemunho da consciência, conforme aquilo da Escritura: O homem vê o que aparece, mas Deus perscruta o coração. Mas nenhum juízo humano pode ser perfeito sem o depoimento de testemunhas sobre tudo o que deve ser julgado. Logo, sendo o juízo divino perfeitíssimo, há de a consciência deponha fielmente sobre o objeto do juízo. Ora, o juízo recairá sobre todas as obras boas e más, conforme aquilo do Apóstolo: Importa que todos nós compareçamos diante do tribunal de Cristo, para que cada um

receba o galardão segundo o que tem feito, ou bom ou mau, estando no próprio corpo. Logo, é necessário a consciência de cada um ter presente todas as obras que praticou, boas ou más.

SOLUÇÃO. – Diz o Apóstolo: Naquele dia o Senhor julgará dando testemunho a cada um a sua mesma consciência e os pensamentos de dentro, que umas vezes os acusam e outras os defendem. Ora, em todo juízo, é necessário a testemunha, o acusador e o defensor terem conhecimento do que vai ser debatido em juízo. Logo, como esse juízo universal constituirá o objeto de todas as obras humanas, necessariamente cada um terá conhecimento de tudo o que praticou. Por isso as consciências de todos serão uns como livros contendo todas as obras praticadas, objeto do juízo, É desses livros que diz a Escritura: Foram abertos os livros; e foi aberto outro livro, que é o da vida; e foram julgados os mortos pelas causas que estavam escritas nos livros segundo as suas obras. E tais livros assim abertos, diz Agostinho significarem os santos do Novo e do Velho Testamento, nos quais o Senhor exarou os mandamentos que queria que fossem praticados. Por isso diz Ricardo Vitorino: Os corações deles serão uns como decretos canônicos. Quanto ao livro da vida, de que se fala em seguida, significa as consciências de cada um, chamadas no singular – um livro, porque um mesmo poder divino fará todos terem presentes na memória as suas obras. E esse poder, que fará com que cada homem se represente na memória os seus atos, se chama livro da vida. – Ou, os primeiros livros significam as consciências; o segundo, a sentença do juiz já proferida na sua providência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora da memória se tenham dissipado muitos méritos e muitos deméritos, nenhum deles contudo haverá que de certo modo não permaneça no seu efeito. Pois os méritos cujo valor se conservou intacto se substituirão pelo prêmio que lhes for devido; e os que foram reduzidos a nada permanecerão no reato de ingratidão, agravada pelo pecado cometido depois de recebida a graça. Também e do mesmo modo, os deméritos não apagados pela penitência permanecem no reato da pena que lhes é devida. E os delidos pela penitência permanecerão na memória mesma dessa penitência, de que terão as almas conhecimento simultâneo com o dos outros méritos. Por onde, todo homem terá meio de tornar as suas obras presentes à memória. – Contudo, como diz Agostinho, esse efeito será principalmente devido ao poder divino.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nas consciências de todos perdurarão certos sinais das obras praticadas. Nem é mister sejam esses sinais só constitutivos do reato, como do sobre dito resulta.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora nesta vida a caridade seja a causa de deplorarmos os nossos pecados, contudo os santos na pátria estarão de modo imersos na felicidade, que não poderão sofrer nenhuma dor. Por isso não terão de deplorar pecados; ao contrário, se regozijarão com a providência divina, que lh'os perdoou; assim como os anjos do céu se comprazem com a justiça divina, que permite que aqueles a quem guardam abandonem a graça e caiam no pecado; e contudo velam sollicitamente pela salvação deles.

RESPOSTA À QUARTA. – Os maus conhecerão todas as boas obras que praticaram, o que, longe de lhes mitigar a pena, a aumenta; porque a dor máxima é ter perdido muitos bens. Donde o dizer Boécio que o sumo gênero de infortúnio é ter sido feliz.

Art. 2 — Se cada um poderá ler tudo o que outro tem na consciência.

O segundo discute-se assim. — Parece que não será possível a um ler tudo o que outro tem na consciência.

1. — Pois, os ressuscitados não terão um conhecimento mais puro que o dos anjos, com os quais lhes é prometida a igualdade, como o diz o Evangelho. Ora, os anjos não podem ler no coração uns dos outros o que lhes depende do livre arbítrio; para terem disso conhecimento, é preciso que lhes seja revelado pela palavra. Logo, os ressuscitados não poderão ler o que os outros tem na consciência.

2. Demais. — Tudo o que conhecemos o é em si mesmo ou na sua causa ou no seu efeito. Ora, os méritos ou deméritos que alguém tem na consciência não pode outro conhecê-los em si mesmos, porque só Deus penetra os corações e lhes perscruta os segredos. Nem na sua causa, porque nem todos verão a Deus, que só pode influir sobre o afeto, donde procedem os méritos, ou os deméritos. Enfim nem no efeito, porque muitos deméritos haverá de que nenhum efeito há de restar, delidos que foram totalmente pela penitência. Logo, não poderá um ler tudo o que esta na consciência de outro.

3. Demais. — Crisóstomo diz, segundo o cita o Mestre das Sentenças: Se neste mundo tiveres na memória os teus pecados, se os confessares presentemente na presença de Deus, se pedires que te sejam perdoados, mais depressa os deliras. Se porém os esqueceres, então deles terás que te recordar contra a vontade quando sei tornarem públicos e forem manifestos à vista de todos teus amigos e inimigos, e dos santos anjos. Donde se conclui que preteriu a confissão. Logo, os pecados confessados não se tornarão públicos.

4. Demais. — Será uma consolação saber alguém que tem muitos companheiros no pecado e, por isso, menos se envergonhar dele. Ora, o pecador, cujos pecados fossem conhecidos de outrem, menos se envergonharia deles. O que não é admissível. Logo, nem todos conhecerão os pecados de todos.

Mas, *em contrário*. — Aquilo do Apóstolo — Porá às claras o que se acha escondido — diz a Glosa: As obras e os pensamentos, bons e maus, serão então públicos e conhecidos de todos.

2. Demais. — Os pecados passados de todos os bons serão igualmente perdoados. Ora, conhecemos os pecados de certos santos, como Madalena, Pedro e David. Logo e pela mesma razão serão conhecidos os pecados dos outros eleitos. E muito mais, dos condenados.

SOLUÇÃO. — No último dia e no juízo universal é necessário a justiça divina manifestar-se a todos, com evidência, ela que nesta vida fica muitas vezes oculta. Ora, uma sentença que premeia ou castiga não pode ser justa, senão proferida de acordo com os méritos ou deméritos. Por onde, assim como o juiz e o seu assessor devem conhecer o mérito da causa, para poderem proferir uma sentença justa, assim também é preciso para uma sentença se manifestar como tal, que todos os que dela tiverem conhecimento conheçam também os méritos que a fundamentam. Por onde, como cada um conhecerá o seu prêmio e a sua condenação do mesmo modo por que serão conhecidos de todos, assim também, do mesmo modo por que cada um trará à memória os seus méritos e deméritos também conhecerá os méritos e os deméritos alheios. — E esta é a opinião mais provável e comum, embora o Mestre diga o contrário, i. é, que os pecados já delidos pela penitência não se publicarão aos outros, no juízo. Mas de aqui resultaria que também não seria perfeitamente conhecida a penitência desses pecados, o que seria muito em detrimento da glória dos santos e da glória de Deus, que tão misericordiosamente lhes perdoou.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todos os méritos ou deméritos precedentes contribuirão para aumentar a glória ou a miséria do ressuscitado. Será portanto do que exteriormente se vir que se poderá deduzir tudo o que esta nas consciências. Sobretudo se o poder divino cooperar para que a justa sentença do juiz seja conhecida de todos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Os méritos ou os deméritos poderão ser manifestados aos outros nos seus defeitos, como do sobredito se colhe. Ou ainda em si mesmos, por permissão divina, embora o intelecto criado não seja capaz de tanto.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A publicação dos pecados para ignomínia do pecador é efeito da negligência cometida na omissão da confissão. Mas o serem revelados os pecados dos santos não poderá lhes redundar em pejo e vergonha, assim como não reverte em confusão de Maria Madalena serem narrados publicamente na Igreja os seus pecados. Porque a vergonha é o temor da desonra, como diz Damasceno, o que não poderá ter lugar com os bem-aventurados. Essa publicidade lhes redundará, ao contrário, em grande glória, por causa da penitência que fizeram, assim como um confessor aprova quem corajosamente confessa graves crimes. Mas se diz que os pecados foram delidos por que Deus não mais deles se lembra para os punir.

RESPOSTA À QUARTA. – O fato de um pecador conhecer os pecados dos outros em nada lhe diminuirá a confusão; ao contrário, a aumentará fazendo-o pesar melhor o seu vitupério pelo comparar com o alheio. E se isso é causa de diminuir a confusão é porque a vergonha leva em conta a apreciação humana, que vai perdendo da sua importância com o costume. Mas, no juízo final a confusão depende da apreciação de Deus, fundada no conhecimento exato de cada pecado, de um só pecador ou de muitos.

Art. 3 — Se todos os méritos ou deméritos, próprios e alheios, serão conhecidos num rápido olhar.

O terceiro discute-se assim. – Parece que nem todos os méritos ou deméritos, próprios e alheios, serão conhecidos num rápido olhar.

1. Pois, o que consideramos separadamente não podemos ver de um só olhar. Ora, os condenados considerarão os seus pecados cada um em separado e os deplorarão. Por isso exclamarão: De que nos aproveitou a nós a soberba? etc. Logo, nem tudo verão de um só olhar.

2. Demais. – O Filósofo ensina, que não podemos inteligir muitas cousas ao mesmo tempo. Ora, os méritos e os deméritos, próprios e alheios, não poderão ser vistos sem serem compreendidos. Logo, não poderão todos ser vistos ao mesmo tempo.

3. Demais. – O intelecto dos condenados, depois da ressurreição, não será mais penetrante do que o dos bons anjos, quanto ao conhecimento natural com que conhecem as cousas por meio de idéias inatas. Ora, com esse conhecimento os anjos não podem ver várias cousas simultaneamente. Logo, nem no juízo poderão os condenados ver simultaneamente todas as obras.

Mas, *em contrário*. – Aquilo de Job – Serão cobertos de confusão – diz a Glosa: A vista do juiz, todos os males surgirão aos olhos da alma. Ora, verão o juiz subitamente. Logo, também assim os males que cometeram. E pela mesma razão todos os outros.

2. Demais. – Agostinho rejeita a hipótese de ser lido no juízo um livro material, onde estarão escritas as ações de cada um, porque ninguém poderia avaliar o tamanho desse livro nem o tempo necessário para

o ler. Mas semelhantemente, também ninguém poderia avaliar o tempo necessário para alguém pesar todos os méritos e deméritos, próprios e alheios, se os visse a todos simultaneamente. Logo, devemos admitir que cada um verá tudo ao mesmo tempo.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria duas são as opiniões.

Uns dizem que cada um verá num instante todos os méritos e deméritos, próprios e alheios. – O que dos bem-aventurados poderemos facilmente crê-lo, porque verão tudo no Verbo e assim não é impossível verem muitas coisas simultaneamente. Mas é difícil admitir essa explicação para os condenados cujo intelecto não foi elevado a ponto de poderem ver a Deus e nele todas as cousas.

Por isso outros pretendem que os maus verão simultaneamente todos os gêneros dos pecados que cometeram, e isso basta para a acusação ou absolvição que deve resultar do juízo, Mas não verão tudo simultaneamente, considerada cada coisa em particular. – Mas também esta explicação não concorda com as palavras de Agostinho, quando diz que enumerarão todas as cousas num só ato da inteligência; pois, o que se conhece genericamente não se enumera.

Podemos por isso escolher uma via média: conhecerão cada coisa em particular, mas não num instante, senão num tempo brevíssimo, com a coadjuvação do poder divino. E tal o diz Agostinho, no mesmo lugar, quando afirma que as cousas eles as enumerarão com espantosa celeridade. Nem há nisso impossível, porque em qualquer tempo, por pequeno que seja, há infinitos instantes em potência.

Donde se deduzem claras as respostas às objeções de ambas as partes.

Questão 88: Do tempo e do lugar do juízo universal.

Em seguida devemos tratar do tempo e do lugar do juízo universal.

E nesta questão discutem-se quatro artigos:

Art. 1 — Se haverá um juízo universal.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não haverá nenhum juízo universal.

1. — Pois, como diz a Escritura, não julgará Deus duas vezes a mesma cousa. Ora, presentemente Deus julga as obras de cada um; pois, depois da morte atribui a cada qual penas ou recompensas, conforme o mérito; e também premeia ou pune a certos nesta vida, pelas suas boas ou más obras. Logo, parece que não haverá outro juízo.

2. Demais. — Nenhum juízo é precedido pela execução da sentença. Ora, a sentença do juízo divino discerne entre os que devem alcançar o Reino ou ser dele excluídos, como lemos no Evangelho. Logo, como depois da morte já uns alcançaram o reino eterno e outros foram excluídos dele para sempre, parece que não haverá outro juízo.

3. Demais. — É necessário levar uma questão a juízo quando não se sabe como decidi-la. Ora, antes do fim do mundo, cada condenado já teve proferida a sua condenação, e a cada santo a sua beatitude. Logo, parece não haver necessidade de nenhum outro juízo.

Mas, *em contrário*. — O Evangelho diz: Os habitantes de Nínive se levantarão no dia do juízo com esta geração e a condenarão. Logo, depois da ressurreição haverá o juízo.

2. Demais. — O Evangelho diz: Os que obraram bem sairão para a ressurreição da vida; mas os que obraram mal sairão ressuscitados para a condenação. Logo, parece que depois da ressurreição haverá ainda o juízo.

SOLUÇÃO. - Assim como a operação concerne ao princípio que dá às cousas o ser, assim o juízo concerne à condução delas ao seu termo final. Ora, há duas espécies de obras de Deus. Uma pela qual deu, no princípio, o ser as cousas, instituindo a natureza e determinando tudo o necessário ao complemento dela; e dessa obra diz a Escritura que Deus descansou. Outra obra de Deus é a pela qual governa as criaturas, da qual diz o Evangelho: Meu Pai até agora não cessa de obrar, e eu obro também incessantemente. Do mesmo modo também se distingue em duplo juízo divino, mas em ordem inversa. Um, correspondente à obra do governo, que não pode existir sem o juízo. E por esse juízo cada qual é julgado pelas suas obras, cada uma em particular, não só no concernente a cada indivíduo, mas também no concernente ao governo universal. Onde o ser diferido o prêmio de um em utilidade dos outros, como diz o Apóstolo, e o redundar a pena de um em benefício dos demais. Daí a necessidade de um outro juízo, o universal, correspondente, por oposição, à produção primeira do ser das cousas; de modo que, assim como então tudo proveio imediatamente de Deus, assim também no juízo receberá o mundo o seu último complemento, cada um recebendo finalmente o que lhe é estritamente devido. Por isso no juízo final a justiça divina se manifestará em todo o seu esplendor e universalidade, pondo em evidência o que agora fica oculto, porque às vezes os atos de um são aplicados em utilidade de outro, mais do que o permitiriam as exigências das obras aparentes. E assim também haverá então a separação completa entre os bons e os maus, porque depois já não será possível concorrerem aqueles para o proveito destes, nem ao inverso, proveito que, nesta vida, justifica provisoriamente a mistura dos bons com os maus, enquanto as cousas deste mundo são governadas pela providência divina.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Todo homem ao mesmo tempo é uma pessoa singular e faz parte de todo o gênero humano. Por isso será objeto de um duplo juízo. Um particular, a que responderá depois da morte, e pelo qual receberá a recompensa do que fez neste mundo, embora não totalmente, porque só a alma, sem o corpo, é que terá essa recompensa. A outro juízo responderá como parte de todo o gênero humano, no mesmo sentido em que dizemos de alguém que é julgado pela justiça humana quando o é a comunidade a que pertence. Portanto, também cada um será julgado então quando, no juízo universal de todo o gênero humano, se fizer a completa separação entre os bons e os maus. Nem por isso Deus julgará duas vezes a mesma causa, porque não infligirá duas penas ao mesmo pecado; mas a pena não completamente infligida antes do juízo será completada no juízo final depois que os ímpios forem punidos tanto no corpo como na alma simultaneamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A sentença própria proferida no juízo universal será a separação completa entre os bons e os maus, que não se realizará antes dele. Mas nem quanto a sentença particular de cada um, o juízo produzirá plenamente o seu efeito; porque também os bons, depois do juízo universal serão mais plenamente premiados, quer pela glória de que participará o corpo, quer por estar completo o número dos santos; assim como os maus sofrerão maiores tormentos pela pena infligida também ao corpo e por estar completo o número dos condenados a serem punidos, pois, quanto maior o número dos que arderem tanto mais arderão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O juízo universal concerne mais diretamente à universalidade dos homens que a cada um deles em particular, como dissemos. Pois, embora cada um, antes do juízo, tenha já um conhecimento certo da sua condenação ou do seu prêmio, contudo nem todos lhe conhecem a condenação ou a recompensa que recebeu. Daí a necessidade do juízo universal.

Art. 2 — Se o juízo universal será instruído e sentenciado oralmente.

O segundo discute-se assim. — Parece que o juízo universal será instruído e sentenciado oralmente.

1. — Pois, como diz Agostinho, é incerto quantos dias durará esse juízo. Ora, não seria incerto se todas as fases desse juízo respondessem a um processo mental. Logo, o juízo final há de processar-se oralmente e não só mentalmente.

2. Demais. — Gregório diz, como o assinala o Mestre: Aqueles ao menos ouvirão as palavras do Juiz, que lhe deram fé às palavras. Ora, isto não pode aplicar-se ao verbo mental, porque então todos ouvirão as palavras do Juiz, porque todos, bons e maus, conhecerão os atos uns dos outros. Logo, parece que o juízo final se processará oralmente.

3. Demais. — Cristo virá julgar com forma humana, de modo a poder ser corporalmente visto de todos. Logo e pela mesma razão parece que falará realmente de modo a ser ouvido de todos.

Mas, *em contrário*. — Agostinho diz: O livro da vida, de que fala o Apocalipse, significa uma ação especial do poder divino, que despertará na memória de cada um todas as suas obras, boas ou más, e os fará percorrer todas, com maravilhosa celeridade e de um só olhar da mente, de modo que a ciência de cada qual lhe acuse ou excuse a consciência, sendo assim julgados simultaneamente todos e cada um. Ora, se se fossem discutir oralmente os méritos individuais, não poderiam ser todos e cada um julgados a um tempo. Logo, parece que essa discussão não será oral.

2. Demais. — A sentença deve corresponder proporcionalmente ao testemunho. Ora, o testemunho, acusatório ou excusatório, será mental. Donde o dizer o Apóstolo: Dando testemunho a eles a sua

mesma consciência e os pensamentos de dentro, que umas vezes os acusam e outras os defendem, no dia em que Deus há de julgar as causas ocultas dos homens. Logo, parece que a sentença e o juízo total se processará mentalmente.

SOLUÇÃO. – A verdade nesta matéria não pode ser estabelecida com certeza. Podemos contudo pensar, com probabilidade, que o juízo final na sua totalidade – quanto a sua instrução, à acusação dos maus, à glorificação dos bons e à sentença de ambos – se processará mentalmente. Pois, se os atos de cada um fossem discriminados oralmente, levaria isso um inconcebivelmente grande espaço de tempo. Onde a perguntar Agostinho: Se o livro, de acordo com cuja escrita todos devem ser julgados, segundo a Escritura, fosse um livro material, quem lhe poderia calcular o volume ou o tamanho? Ou em quanto tempo poderia ser lido um livro onde estivessem descritas as vidas de todos universalmente? Ora, não seria necessário menos tempo para narrar oralmente as obras de cada um, que para as ler, se estivessem escritas num livro material. Por onde, é provável que as profecias do Evangelho devem ser entendidas como havendo de se cumprir, não vocal, mas mentalmente.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho diz ser incerto por quantos dias durará esse juízo, por não ser determinado se há de processar-se mental ou oralmente. Pois, se o fosse oralmente, exigiria tempo muito mais dilatado. Se porém mentalmente, num momento poderia realizar-se.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Mesmo se o juízo se processar só mentalmente, as palavras de Gregório podem ser verdadeiras. Pois, ainda que, por ação especial do poder divino – ao que o Evangelho chama locução. – todos conheçam os seus atos e os alheios, contudo os que tiveram fé fundada nas palavras de Deus serão julgados por essas mesmas palavras, porque, como diz o Apóstolo – Todos quantos com lei pecaram por lei serão Julgados. Assim e de um modo especial os fiéis ouvirão palavras que os infiéis não ouvirão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cristo aparecerá corporalmente para todos corporalmente reconhecerem o juiz; o que poderá dar-se de súbito. A locução, porém, medida pelo tempo, exigiria um enorme espaço dele, se o juízo devesse processar-se oralmente.

Art. 3 — Se o tempo do juízo final é ignoto.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o tempo do juízo final não é ignoto.

1. — Pois, assim como os santos Patriarcas esperavam o primeiro advento, assim nós o segundo. Ora, os santos Patriarcas conheceram o tempo do primeiro advento, como o demonstra o número de semanas referido por Daniel. Por isso o Evangelho repreende os judeus por não terem conhecido o tempo do advento de Cristo, quando diz: Hipócritas, sabeis distinguir os aspectos do céu e da terra, pois como não sabeis reconhecer o tempo presente? Logo, parece que também para nós deve ser determinado o tempo do segundo advento, quando Deus virá julgar.

2. Demais. — Os sinais nos levam ao conhecimento das cousas assinaladas. Ora, a Escritura nos dá muitos sinais do juízo futuro. Logo, podemos chegar a lhe conhecer o tempo.

3. Demais. — O Apóstolo diz: Nós outros somos a quem os fins do século tem chegado. E noutro lugar da Escritura: Filhinhos, é chegada a última hora, etc. Logo, como já se passou muito tempo desde que essas palavras foram ditas, parece que ao menos agora podemos saber que o juízo final está próximo.

4. Demais. — O tempo do juízo não deve ser oculto senão porque, ignorando-lhe o tempo determinado, cada um se preparará para ele mais sollicitamente. Ora, a mesma solitudine empregariamos mesmo se

lhe conhecessemos o dia com certeza. Pois, também ignoramos o dia da morte; e, como diz Agostinho, no estado em que nos encontrar o nosso último dia, nesse mesmo nos encontrará o último dia do mundo. Logo, não há necessidade de nos ser oculto o tempo do juízo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: A respeito porém a este dia ou desta hora, ninguém sabe quando há de ser, nem os anjos do céu, nem o Filho, mas só o Pai. Ora, diz que o Filho não sabe por não nô-lo fazer saber.

2. Demais. — O Apóstolo diz: Assim como costumes vir um ladrão de noite, assim virá o dia do Senhor. Logo, como a vinda de um ladrão à noite é absolutamente incerta, também absolutamente incerto será o dia do juízo final.

SOLUÇÃO. — Deus, pela sua ciência, é a causa das cousas. Ele se comunica às criaturas de dois modos: dando a virtude de serem causas produtoras de outras cousas, e dando a certas delas o conhecimento. Mas em ambos os casos faz certas reservas para si: fazendo certas cousas sem a cooperação de nenhuma criatura, e tendo para si certos conhecimentos que nenhuma simples criatura pode conhecer. Ora, tal deve ser por excelência o conhecimento do que depende só do poder divino, com o qual nenhuma criatura coopera. E tal é o que se dá com o fim do mundo, quando será o dia do juízo; pois, o mundo não acabará por ação de nenhuma causa criada, assim como começou a existir por obra imediata de Deus. Por isso e convenientemente, o conhecimento do fim do mundo fica reservado só a Deus. E isso mesmo o Senhor o diz, com aquelas palavras: Não é da vossa conta, diz, saber os tempos nem momentos que o Padre reservou ao seu poder; como se dissesse — só ao seu poder estão reservados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — No primeiro advento Cristo veio oculto, segundo aquilo da Escritura: Tu verdadeiramente és um Deus escondido, o Deus d'Israel, o Salvador. Por onde, para os fiéis o poderem conhecer era preciso predeterminar o tempo certo desse advento. Mas no segundo advento virá manifestamente, como diz a Escritura: Deus virá manifestamente, etc. Por isso nenhum erro poderá haver sobre ele. Portanto, não há símil.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Como diz Agostinho, os sinais referidos pelos Evangelhos, nem todos concernem ao segundo advento, o do juízo final; mas certos respeitam o tempo da destruição de Jerusalém, já passado. Outros porém, e em maior número, dizem respeito ao advento em que quotidianamente vem ter com a sua Igreja, visitando-a espiritualmente, enquanto em nós habita pela fé e pelo amor. — Mas nem o que os Evangelhos ou as Epístolas dizem referente ao último advento em nada podem contribuir para podermos conhecer com certeza o tempo do juízo. Porque as tribulações prenunciadas e precursoras do advento próximo de Cristo, também existiram nos tempos primitivos da Igreja, ora mais intensas, ora mais remissas. Por isso os dias dos Apóstolos também foram chamados os últimos dias, como lemos nos Atos, quando Pedro expõe aquelas palavras de Joel — Haverá nos últimos dias, etc., aplicando-as ao segundo advento. E contudo, já muito tempo decorreu desde então, e a Igreja sofreu ora mais ora menos tribulações. Por onde, não é possível determinar quanto tempo ainda falta, nem com uma aproximação de mês, de ano, de século ou de milênio, como Agostinho o diz no mesmo livro. Se porém acreditarmos que no fim mais abundarão as tribulações, não podemos contudo saber com certeza qual será a extensão delas, imediatamente precedentes ao dia de juízo e ao advento do Anticristo. Pois, também nos tempos da Igreja primitiva houve perseguições de tal modo cruéis e tal abundância de heresias, que certos esperavam como próxima ou iminente a vinda do Anticristo, como referem Eusébio e Jerônimo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A expressão – última hora, e outras locuções semelhantes, que se lêem na Escritura, não pode nos dar a conhecer nenhum determinado espaço de tempo. Pois, não são usados para exprimir um breve tempo, mas o último estado do mundo, que lhe é como a idade novíssima, da qual porém não sabemos por que espaço de tempo durará, assim como também a velhice, última idade da vida humana, não tem nenhum termo definido e pode às vezes durar tanto quanto todas as idades precedentes e mesmo mais, como diz Agostinho. Por isso também o Apóstolo exclui o falso sentido que alguns deram às suas palavras, pensando que já estava iminente o dia do Senhor.

RESPOSTA À QUARTA. – Mesmo suposta incerta a morte, de dois modos concorre para a vigilância a incerteza do juízo. – Primeiro, por ignorarmos se ainda faltará um espaço de tempo igual ao da vida humana; e assim, essa dupla incerteza tornará maior a diligência. – Segundo, porque não devemos ser solícitos só com a nossa pessoa, mas também com a família, ou a nação, ou o reino ou toda a Igreja, cujo tempo de duração não se mede pelo da vida humana; e contudo, cada um desses organismos há de dispor-se para o dia do Senhor não os surpreender despreparados.

Art. 4 – Se o juízo se dará no vale de Josafá ou em lugar adjacente.

O quarto discute-se assim. – Parece que o juízo não se dará no vale de Josafá nem em nenhum lugar adjacente.

1. – Pois, é preciso pelo menos todos os que vão ser julgados estarem na terra, só se elevarem nas nuvens os julgadores. Ora, toda a Terra da Promissão não poderia conter a multidão dos que devem ser julgados. Logo, o juízo final não poderá realizar-se no Vale de Josafá.

2. Demais. – A Cristo humanado foi dado o poder de julgar, para que julgasse com justiça quem foi injustamente julgado no pretório de Pilatos e cumpriu no Gólgota a sentença de um julgamento iníquo. Logo, este deveria ser, antes, o teatro do juízo.

3. Demais. – As nuvens se formam da exalação dos vapores. Ora, no tempo do juízo final, não haverá mais evaporação nem exalação. Logo, não será possível os justos serem arrebatados nas nuvens a receber a Cristo nos ares. Portanto, todos, bons e maus, estarão na terra, e haverá necessidade de um lugar muito mais amplo que o vale de Josafá.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Ajuntarei todas as gentes e levá-las-ei ao vale de Josafá e ali entrarei com elas em juízo.

2. Demais. – Diz a Escritura: Assim virá do mesmo modo que haveis visto ir ao céu. Ora, Cristo subiu ao céu, do monte Olivete, sobranceiro ao vale de Josafá. Logo, nesse lugar é que virá julgar.

SOLUÇÃO. – Não podemos ter absoluta certeza sobre o modo por que se dará o juízo e como os homens se reunirão para ele. Podemos contudo com probabilidade concluir, do que diz a Escritura, que Cristo descenderá nas proximidades do monte Olivete, donde subiu ao céu; de modo que se mostre que aquele que desceu esse mesmo é também o que subiu.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Uma grande multidão pode ser contida num pequeno espaço. Aliás bastará acrescentar ao referido lugar um espaço suficiente a abranger a multidão dos que devem ser julgados, contanto que de todos os pontos desse espaço possam todos ver a Cristo, que, elevado nos ares e refulgente de intenso brilho, possa ser visto de longe.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora Cristo, por ter sido julgado injustamente, merecesse o poder judiciário, contudo não julgará no estado de abatimento em que foi injustamente julgado, mas na forma gloriosa com que subiu ao Pai. Por onde, o lugar da ascensão será mais próprio para o juízo, que o lugar onde foi condenado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por nuvens deve-se aqui entender, como interpretam certos, uma condensação de raios luminosos emitidos pelos corpos dos santos, e não quaisquer evaporações da terra e da água. – Ou podemos dizer que essas nuvens serão geradas por virtude divina, para mostrar a conformidade entre o advento para o juízo e a ascensão; de modo que quem ascendeu nas nuvens também nas nuvens virá julgar. – Além disso, as nuvens, por serem frias, indicam a misericórdia do juiz.

Questão 89: Dos que devem julgar e, dos que devem ser julgados no juízo universal.

Em seguida devemos tratar dos que devem julgar e dos que devem ser julgados no juízo universal.

E nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se há homens que julgarão com Cristo.

O primeiro discute-se assim. — Parece que ninguém julgará com Cristo.

1. — Pois, o Evangelho diz: O pai deu ao Filho todo o juízo, a fim de que etc. Ora, uma tal honorificência não é devida senão a Cristo. Logo, etc.

2. Demais. — Quem julga tem autoridade sobre o julgado. Ora, os méritos e os deméritos, objeto do juízo final, só a autoridade divina o pode apreciar. Logo, ninguém poderá julgar em tal matéria.

3. Demais. — O juízo final não se processará oralmente, mas mentalmente, como é mais provável pensar. Ora, o serem os méritos e os deméritos conhecidos de todos, que é como acusar e glorificar; e a retribuição da pena ou do prêmio, que é como o proferir a sentença, tudo isso só por divino poder se fará. Logo, só Cristo, que é Deus, será o julgador.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Vós estareis sentados sobre doze tronos e julgareis as doze tribos de Israel.

2. Demais. — A Escritura diz: O Senhor entrará em juízo com os anciãos do seu povo. Logo, parece que também outros julgarão com Cristo.

SOLUÇÃO. - A palavra julgar é susceptível de muitos sentidos.

Assim, em sentido causal dizemos que julga a causa pela qual alguém deve ser julgado. E, nesta acepção, dizemos que alguém julga, por comparação, enquanto certos devem ser julgados por comparação com outros. Tal o lugar do Evangelho: Os habitantes de Nínive se levantarão no dia de juízo com esta geração e a condenarão. E assim, julgar, no juízo final, tanto o poderão os bons como os maus.

Noutro sentido, empregamos a palavra julgar interpretativamente. Pois, por interpretação, julgamos que faz uma coisa quem consente com aquele que a faz. Dai o dizermos que quem aprova a sentença de Cristo, consentindo nela, julga com Cristo. E nesta acepção, todos os eleitos julgarão; e por isso diz a Escritura — Os justos julgarão as nações.

Em terceiro sentido, empregamos o vocábulo julgar por semelhança; assim, dizemos que julga quem, sentando-se num lugar elevado, como o juiz, com ele se assemelha; e nesta acepção, dizemos que os assessores julgam. Deste modo também dizem uns, que os varões perfeitos, a quem o Evangelho promete o poder judiciário, julgarão, por ocuparem um lugar honroso; porque aparecerão superiores aos outros no juízo ocorrendo ao encontro de Cristo no ar.

Nada disto basta porém para a execução da promessa do Senhor, quando disse: Vós estareis sentados e julgareis; pois, o juízo é mais que o assentar-se um em lugar eminente.

Há, pois, um quarto modo de julgar, apropriado aos varões perfeitos, que julgarão por trazerem gravados em si os decretos da justiça divina, pelos quais os homens serão julgados; tal como se disséssemos que julga o livro onde esta contida a lei. Donde a expressão da Escritura: O juiz estará

sentado e os livros estão abertos. E é neste sentido que Ricardo Vitorino explica a judicatura de que se trata. São suas palavras: Os que se entregam à contemplação divina, os que todos os dias lêem no livro da sabedoria, transcrevem nas páginas do seu coração tudo o que de, verdade perceberam na agudeza da sua inteligência. E mais adiante: Que são os corações desses homens, a quem Deus ensinou todas as verdades, senão uns como decretos canônicos?

Mas como julgar implica um ato que tem um terceiro por objeto, por isso, propriamente falando, dizemos que julga quem profere uma sentença contra outrem. O que de dois modos pode ser. – Primeiro, por autoridade própria, quando se trata de quem tem domínio e poder sobre os outros e de quem estes, que são os julgados, dependem, sendo por isso que pode exercer a justiça sobre eles. E neste sentido julgar só a Deus pertence. – De outro modo julgar é levar ao conhecimento dos outros, publicando-a, a sentença proferida por autoridade de outrem. E neste sentido os varões perfeitos julgarão, porque darão aos demais o conhecimento da divina justiça, para saberem o que justamente pelos seus méritos lhes é devido; e então juízo se chama a própria manifestação da justiça. Donde o dizer Ricardo Vitorino: O abrirem os juízes os livros dos seus decretos aos que devem julgar é permitir aos seus inferiores, quaisquer que sejam, ler-lhes no íntimo do coração e revelar-lhes o seu pensamento no concernente ao juízo que devem proferir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A objeção procede; quanto ao juízo por autoridade própria, que só a Cristo compete. E o mesmo se deve responder à segunda.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não há inconveniente em uns santos fazerem certas revelações a outras – ou a modo de iluminação, como os anjos superiores iluminam os inferiores; ou a modo de locução, como os inferiores falam aos superiores.

Art. 2 — Se o poder judiciário compete à pobreza voluntária.

O segundo discute-se assim. — Parece que o poder judiciário não compete à pobreza voluntária.

1. — Pois, julgar só foi prometido aos doze Apóstolos, conforme aquilo do Evangelho: Vós estar eis sentados sobre doze tronos e julgareis, etc. Ora, todos os Apóstolos não eram voluntariamente pobres. Logo, parece que nem a todos compete o poder judiciário.

2. Demais. — É maior sacrifício oferecermos a Deus o nosso próprio corpo do que cousas exteriores. Ora, os mártires e também as virgens oferecem o próprio corpo em sacrifício a Deus; ao passo que os voluntariamente pobres só oferecem os bens exteriores, em sacrifício. Logo, a sublimidade do poder judiciário mais compete aos mártires e às virgens que aos pobres voluntários.

3. Demais. — Diz o Evangelho: O mesmo Moisés, em quem vós tendes as esperanças é o que vos acusa. Ao que diz a Glosa: porque não lhe credes na palavra. E continua o evangelista: A palavra que eu vos tenho falado essa o julgará no dia último. Logo, o fato mesmo de alguém propor a lei ou exortar com palavras à correção dos costumes, dá-lhe o direito de julgar os que o desprezarem. Ora, essa é função dos doutores. Logo, mais compete aos doutores julgar que aos que voluntariamente abraçaram a pobreza.

4. Demais. — Cristo, por ter sido julgado injustamente como homem, mereceu ser o juiz de toda a humanidade, conforme o diz o Evangelho: E lhe deu o poder de exercitar o juízo porque é Filho do homem. Ora, os que sofrem perseguição por amor da justiça são julgados injustamente. Logo, mais que aos pobres, lhes compete o poder judiciário.

5. Demais. – O superior não pode ser julgado pelo inferior. Ora, muitos que usaram licitamente das suas riquezas serão superiores no mérito a muitos que abraçaram a pobreza voluntária. Logo, não serão os pobres voluntários que os hão de julgar a eles.

Mas, *em contrário*. – Diz a Escritura: Não salva aos ímpios e faz justiça aos pobres. Logo, pertence aos pobres julgar.

2. Demais. – Aquilo do Evangelho – Vós que abandonastes tudo, etc. – diz a Glosa: Os que abandonaram tudo e seguiram a Deus, esses serão os juízes; os que usaram retamente dos bens que licitamente possuíram, serão esses os julgados. Donde a mesma conclusão anterior.

SOLUÇÃO. – Por três razões especiais à pobreza voluntária pertence o poder judiciário. – Primeiro, por uma razão de conveniência. Pois, a pobreza voluntária é a daqueles que, desprezados todos os bens do mundo, se consagraram totalmente a Cristo. Nada tiveram assim na mente, que lhes pudesse desviar da justiça o pensamento. Tornavam-se por isso idôneos para julgar, como amantes da justiça acima de tudo. – Segundo, pelo seu mérito. Pois, à humildade corresponde a exaltação fundada no mérito. Ora, nada torna o homem mais desprezível neste mundo que a pobreza. Por isso, o Evangelho promete aos pobres a excelência do poder judiciário, quando diz que quem se humilhar por Cristo será exaltado. – Terceiro, porque a pobreza predispõe ao referido modo de julgar. Pois, quando dizemos que cada um dos santos julgará, isso significa, como explicamos, que terá gravado no coração o tesouro das verdades divinas, que poderá manifestar aos outros. Ora, no progresso para a perfeição, a primeira coisa que devemos abandonar são as riquezas exteriores, que são as que adquirimos em último lugar; e o que vem em último lugar na geração virá em primeiro na destruição. Por isso, entre as bem-aventuranças, meios pelos quais progredimos na perfeição, ocupa o primeiro lugar a pobreza. E assim à pobreza compete o poder judiciário, enquanto é ela a disposição primeira para a perfeição referida. Razão por que não é a quaisquer pobres; mesmo voluntários, prometido o poder judiciário, mas só aos que, tendo abandonado tudo, seguiram a Cristo, num estado de vida perfeita.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz Agostinho: Não é pelo Evangelho prometer, que os doze Apóstolos estarão sentados sobre doze tronos, que serão só doze homens os que exercerão com Cristo o poder judiciário. Do contrário, como o Evangelho também refere que em lugar de Judas, traidor, foi escolhido o Apóstolo Matias, Paulo, que trabalhou mais que os outros Apóstolos, nenhum assento teria entre os juízes. Por onde, o número doze significa toda a multidão dos que devem julgar, porque é esse número o resultado da multiplicação das duas partes do número sete – três e quatro. Ora, o número doze é um número perfeito por consistir na soma de seis mais seis, e seis é um número perfeito. – Ou porque, literalmente, Cristo falava aos doze Apóstolos e nas pessoas deles prometia o poder judiciário a todos os que no futuro os imitassem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A virgindade e o martírio não dispõem o coração a conservar os decretos da justiça divina, como a pobreza; assim como, ao contrário, as riquezas materiais, pela solicitude que causam, abafam a palavra de Deus, na expressão do Evangelho. – Ou devemos responder que a pobreza, não só basta para merecer o exercício do poder judiciário, mas é a primeira parte da perfeição a que o poder judiciário compete. Por isso entre as consequências da pobreza, que visam a perfeição, podemos contar a virgindade, o martírio, e todas as obras perfeitas. Mas nada disso é tão principal como a pobreza, porque o princípio de uma coisa é a sua parte mais importante.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem propôs a lei ou exortou ao bem julgará, causalmente falando, porque os outros serão julgados conforme as palavras que ele pronunciou ou propôs. Por isso, em sentido próprio, o poder judiciário não incumbe à pregação nem à doutrina. – Ou devemos responder, segundo

outros, que o poder judiciário requer três condições: a primeira, o despreendimento dos cuidados temporais, a fim de não ficar a alma impedida de receber a sabedoria; a segunda, o hábito que realmente contenha o conhecimento e a observância da justiça; a terceira, o ensino dessa justiça aos outros. E assim, a doutrina será a perfeição que completa o mérito para exercer o poder judiciário.

RESPOSTA À QUARTA. – Cristo, deixando condenar-se injustamente, humilhou-se a si próprio: Foi oferecido, diz a Escritura, porque ele mesmo quis. E o mérito da sua humildade lhe mereceu as honras do poder judiciário, em virtude do qual tudo lhe foi submetido, como diz o Apóstolo. Por onde, o poder judiciário é devido de preferência aos que voluntariamente se humilharam, desprezando os bens temporais, por causa dos quais o mundo nos honra, do que aos que foram humilhados pelos outros.

RESPOSTA À QUINTA. – O inferior não pode, por autoridade própria, julgar o superior; mas o pode, em virtude de uma autoridade superior, como no caso da delegação de juízos. Por isso, não há inconveniente em ser concedido como prêmio accidental aos pobres, julgarem os outros, mesmo os de mérito mais excelente em relação ao prêmio essencial.

Art. 3 – Se os anjos devem julgar.

O terceiro discute-se assim. – Parece que os anjos devem julgar.

1. – Pois, diz o Evangelho: Quando vier o Filho do homem na sua majestade e todos os anjos com ele. Ora, refere da vinda para o juízo. Logo, parece que também os anjos julgarão.

2. Demais. – As ordens dos anjos recebem a sua denominação do ofício que exercem. Ora, uma ordem de anjos é a dos Tronos, a que incumbe o poder judiciário; pois trono é o assento real, o sólio do rei, a cátedra de doutor. Logo, certos anjos julgarão.

3. Demais. - Aos santos depois desta vida é prometida a igualdade com os anjos. Se, portanto, os homens terão o poder de julgar, com maior razão os anjos.

Mas, *em contrário*. – O Evangelho diz: E lhe deu o poder de exercitar o juízo, porque é Filho do homem. Ora, os anjos não participam da natureza humana. Logo, nem do poder judiciário.

2. Demais. – Não pode julgar o ministro do juiz. Ora, no juízo final, os anjos serão como uns ministros, conforme aquilo do Evangelho: Enviará o Filho do homem os seus anjos e tirarão do seu reino todos os escândalos. Logo, os anjos não julgarão.

SOLUÇÃO. – Os assessores do juiz devem-lhe ser conformes. Ora, o juízo é atribuído ao Filho, que se manifestará, na sua natureza humana, tanto aos bons como aos maus; embora toda a Trindade julgue por autoridade própria. Por onde, é também necessário que os assessores do juiz tenham a natureza humana, na qual possam ser vistos de todos, bons e maus. E assim aos anjos não compete julgar. – Embora possam, de certo modo, julgar, pela aprovação da sentença.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como se vê pela Glosa ao lugar citado, os anjos virão com Cristo, não como juízes, mas, como testemunhas dos atos humanos, pois, foi sob a guarda deles que os homens procederam bem ou mal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O nome de Trono é atribuído aos anjos em razão de aquele juízo que Deus sempre exerce, governando todas as cousas com suma justiça; de cujo juízo os anjos são de certo modo executores e promulga dores. Mas, no juízo com que Cristo homem julgará os homens, terá homens como assessores.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aos homens é prometida a igualdade com os anjos, quanto ao prêmio essencial. Mas nada impede receberem os homens um prêmio accidental, que os anjos não terão. Tal a auréola das virgens e dos mártires. E o mesmo podemos dizer do poder judiciário.

Art. 4 — Se depois do dia do juízo os demônios executarão contra os condenados a sentença do juiz.

O quarto discute-se assim. – Parece que depois do dia de juízo os demônios não executarão contra os condenados a sentença do juiz.

1. – Pois, segundo o Apóstolo, Cristo destruirá todo principado, poder e virtude. Logo, cessará toda superioridade (Glosa). Ora, executar a sentença do juiz implica uma certa superioridade. Logo, os demônios, depois do dia do juízo, não executarão a sentença do juiz.

2. Demais. – Assim como os demônios sugerem aos homens o mal, assim os anjos bons, o bem. Ora, premiar os bons não será ofício dos bons anjos, mas Deus diretamente o fará. Logo, também não será ofício dos demônios punir os maus.

Mas, *em contrário*, os pecadores, pecando, sujeitaram-se ao diabo. Logo, é justo que também lhes fiquem sujeito quanto às penas, como se fossem punidos por ele.

SOLUÇÃO. – O Mestre refere duas opiniões, nesta matéria, de acordo ambas com as exigências da justiça de Deus. Pois, pecando, o homem fica, com justiça, sujeito ao demônio, embora o domínio do demônio sobre o pecador seja injusto. Por onde, a opinião que não concede presidam os demônios no futuro, depois do dia de juízo, às penas dos homens, leva em conta a ordem da divina justiça, no concernente às penas de que os demônios fossem os executores. E a opinião contrária considera a ordem da divina justiça em relação aos homens punidos. Mas qual dessas duas opiniões seja a mais verdadeira, não podemos ter certeza. Penso contudo que mais verdadeiro é pensar o seguinte. Assim como os que se salvaram observarão a ordem de serem uns iluminados, e aperfeiçoados pelos outros, porque todas as ordens da hierarquia celeste serão perpétuas, assim também, na aplicação das penas, se observará a ordem de serem os homens punidos pelos demônios, a fim de não ficar totalmente anulada a disposição divina, pela qual os anjos foram constituídos como termo médio entre a natureza humana e a divina. Por onde, assim como as iluminações divinas são deferidas aos homens pelos anjos bons, assim também os demônios serão os executores da justiça divina sobre os maus. Nem isso lhes diminui em nada as penas, porque o mesmo torturar os outros, lhes servirá de tortura; pois, no inferno, a sociedade dos miseráveis, longe de diminuir a miséria, a aumentará.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essa superioridade da qual o Apóstolo diz, que Cristo fará desaparecer no século futuro, deve ser considerada como sendo da mesma natureza das deste mundo. De acordo com a qual homens governam homens os anjos, aos homens; Os anjos, aos anjos; os demônios, aos demônios; e os demônios, aos homens. E isto tudo para conseguirem o fim ou dele se desviarem. Mas então, quando todos os seres tiverem atingido ao seu fim, nenhuma superioridade mais haverá que a ele conduza ou dele desvie; só haverá então a que conservará bons e maus nos seus fins.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora os demônios não mereçam ser postos acima dos homens, pelos ter sujeitado a si injustamente, contudo assim o exige a relação da natureza, deles com a humana. Pois, os bens naturais eles os conservam íntegros, como diz Dionísio.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os anjos bons não são a causa principal de os eleitos serem premiados, porque os seus prêmios estes os recebem diretamente de Deus. Mas de certos prêmios acidentais dos homens podem os anjos ser a causa, enquanto os anjos superiores iluminam os inferiores e os homens sobre certos arcanos divinos, não pertencentes à substância da beatitude. Semelhantemente, a sua pena capital os condenados a receberão diretamente de Deus, i. é, a exclusão perpétua da visão beatífica; mas quanto a outras penas, as sensíveis, não há inconveniente em serem infligidas aos homens pelos demônios. – Há porém a seguinte diferença: ao passo que o mérito exulta, o pecado deprime. Por onde, sendo a natureza angélica mais elevada que a humana, certos homens de mérito excelente, serão exaltados a ponto de essa exaltação exceder à capacidade da natureza e do prêmio de certos anjos. Donde o serem estes anjos iluminados por tais homens. Mas nenhuns pecadores terão nunca um grau de malícia tal, que cheguem à eminência própria da natureza demoníaca.

Art. 5 – Se todos os homens comparecerão ao juízo.

O quinto discute-se assim. – Parece que nem todos os homens comparecerão ao juízo.

1. – Pois, diz o Evangelho: Vós estareis sentados sobre doze tronos e julgareis as doze tribos de Israel. Ora, nem todos os homens pertencem a essas doze tribos. Logo, parece que nem todos comparecerão ao juízo.

2. Demais. – O mesmo se conclui do lugar seguinte da Escritura: Os ímpios não ressurgirão no juízo. Ora, muitos são ímpios, Logo, parece que nem todos comparecerão ao juízo.

3. Demais. – Os homens serão trazidos a juízo para lhes serem avaliados os méritos. Ora, certos, como as crianças mortas antes da idade de razão, nenhum mérito tiveram. Logo, não é necessário comparecerem a juízo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Cristo foi constituído por Deus juiz de vivos e mortos. Ora, nessas duas classes estão compreendidos todos os homens, seja como for que os vivos se distingam dos mortos. Logo, todos comparecerão a juízo.

2. Demais. – A Escritura diz: Ei-lo, aí vem sobre as nuvens e todo olho o verá. Ora, isto não seria, se nem todos comparecessem ao juízo. Logo, etc.

SOLUÇÃO. – O poder judiciário foi delegado a Cristo homem como prêmio da humilhação que sofreu na sua paixão. Ora, na paixão derramou o seu sangue por todos os homens, o suficiente para se salvarem, embora não produza o seu efeito em todos, por causa do obstáculo que certos lhe opõem. É, pois, conveniente que todos os homens se reúnam no juízo para presenciarem a exaltação de Cristo na sua natureza humana, enquanto constituído por Deus juiz dos vivos e dos mortos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz Agostinho: Não é pelo fato de Cristo dizer – Julgareis as doze tribos. de Israel – que a tribo de Leví, que era a décima terceira, não será julgada; ou que os Apóstolos só julgarão o povo judaico e não as outras nações. E assim, nas doze tribos estão compreendidas todas as mais nações, pois todas estas Cristo as chamou a si juntamente com as tribos de Israel.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O lugar citado – Os ímpios não ressurgirão no juízo – se o referirmos a todos os pecadores, significa então que não ressurgirão para julgarem. Mas se por ímpios se entendem os infiéis, então o texto significa que não ressurgirão para serem julgados, porque já estão julgados. Mas todos ressurgirão para comparecerem ao juízo e contemplarem a glória do juiz.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Também as crianças: mortas antes da idade de razão comparecerão ao juízo, não para serem julgadas, mas para presenciarem a glória do juiz.

Art. 6 — Se os bons serão julgados no juízo.

O sexto discute-se assim. – Parece que os bons não serão julgados no juízo.

1. – Pois, diz o Evangelho: Quem nele crê não é julgado. Ora, todos os bons creram em Cristo. Logo, não serão julgados.

2. Demais. – Felizes não são os incertos da sua felicidade; donde conclui Agostinho, que os demônios nunca foram felizes. Ora, os varões santos são felizes já neste mundo. Logo, estão certos da sua felicidade. Ora, o que é certo não pode constituir objeto de juízo. Logo, os bons não serão julgados.

3. Demais. – O temor repugna à felicidade. Ora, o juízo final, o mais tremendo de todos, não pode deixar de causar temor aos que devem ser julgados. Por isso, àquilo da Escritura – Quando se elevar temerão os anjos, etc. – diz Gregório: Consideremos como se abalará então a consciência dos maus, quando mesmo os justos terão a vida cheia de horror. Logo, os santos não serão julgados.

Mas, *em contrário*. – Parece que todos os bons serão julgados. Pois, diz o Apóstolo: Importa que todos nós compareçamos diante do tribunal de Cristo, para que cada um receba o galardão segundo o que tem feito, ou bom ou mau, estando no próprio corpo. Ora, ser julgado não é senão isso. Logo, todos, mesmo os bons, serão julgados.

2. Demais. – O universal abrange tudo. Ora, esse juízo será chamado universal. Logo, todos nele serão julgados.

SOLUÇÃO. – Duas cousas compreende o juízo: a avaliação dos méritos e a retribuição dos prêmios. Ora, quanto à retribuição dos prêmios, todos serão julgados, mesmo os bons; pois, cada um receberá, por sentença divina, o prêmio correspondente ao mérito. Mas, a avaliação dos méritos não terá lugar senão quando houver mescla de bens com males. Ora, os que elevam sobre o fundamento da fé edifício d'ouro, de prata, de pedras preciosas, totalmente entregues ao serviço divino e que não mesclaram com as suas boas ações nenhum mal grave, para esses não haverá lugar a avaliação dos méritos; tal, p. ex., o que se dará com aqueles que, desprezadas completamente as cousas do mundo, só cuidam solícitos nas cousas de Deus. Por isso hão de salvar-se, mas não serão julgados. Mas aqueles que levantam sobre o fundamento da fé edifício de madeira, de feno e de palha, i. é, os que amem ainda as cousas do mundo, e vivem enredados em negócios seculares, mas de modo que nada anteponham a Cristo e se esforcem por redimir os seus pecados com esmolas, esses mesclam com o mal os méritos das suas boas obras, por isso esses méritos devem ser ponderados. Por isso esses tais embora sejam assim julgados, contudo se salvarão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sendo a punição um efeito da justiça e o prêmio, da misericórdia, por isso antonomásticamente a punição é, de preferência, considerada objeto do juízo; de modo que às vezes o juízo é tomado no sentido de condenação. Tal o sentido da autoridade citada, como o corrobora a Glosa a esse lugar.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A avaliação dos méritos dos eleitos a serem julgados não tem por fim privar-lhes o coração da certeza da felicidade, mas para mostrar a todos manifestamente a preeminência do bem sobre o mal e proclamar assim a justiça de Deus.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Gregório se refere aos justos que ainda vivem esta vida mortal. Por isso tinha dito antes: Os que, na ocasião do juízo, viverem ainda neste mundo, embora já fortes e perfeitas, contudo, apesar de ainda viverem esta vida, não poderão deixar de ser sacudidas pelo pavor no meio desse turbilhão de tantos terrores. Por onde é claro que esse terror se refere ao tempo imediatamente precedente ao juízo, por certo soberanamente tremendo para os maus, mas não para os bons, nos quais não haverá nenhuma suspeita de mal.

Quanto às objeções em contrário, fundam-se no juízo quanto à retribuição dos prêmios.

Art. 7 — Se os maus serão julgados.

O sétimo discute-se assim. — Parece que nenhum mau será julgado.

1. — Pois, assim como é certa a condenação dos infiéis, assim a dos mortos em pecado mortal. Ora, é por causa da certeza da condenação que o Evangelho diz: Quem nele não crê já está condenado. Logo, pela mesma razão os mais pecadores também não serão julgados.

2. Demais. — A voz do juiz há de ser muito terrível de ouvir aos condenados no juízo final. Mas, como diz Gregório, citado pelo Mestre, o juiz não dirigirá a palavra aos infiéis. Logo, se a dirigisse aos fiéis a serem condenados, os infiéis tirariam vantagem da sua infidelidade. O que é absurdo.

Mas, *em contrário*. — Parece que todos os maus devem ser julgados. Porque a todos lhes é infligida a pena segundo a gravidade da culpa. Ora, isso não é possível sem primeiro o juízo o determinar. Logo, todos os maus serão julgados.

SOLUÇÃO. — O juízo como retribuição da pena ao pecado, todos os maus devem a ele comparecer; mas só os fiéis, se se trata do juízo como ponderação dos méritos. Porque os infiéis não tem o fundamento da fé, sem o qual todas as obras que praticarem carecem da perfeita retidão de intenção. Não há por isso nessas obras nenhuma mescla de bem ou de mérito e de mal, o que é necessário para poder haver avaliação. Mas os fiéis, que conservam o fundamento da fé, tem pelo menos o mérito do ato de fé, que embora não seja meritório sem a caridade, contudo, por natureza pode ser causa de merecer. Por isso as obras dos fiéis serão susceptíveis de ponderação, no juízo. Por onde, os fiéis que pelo menos foram do número dos cidadãos da Cidade de Deus, como cidadãos serão julgados, e não poderão sofrer uma sentença de morte sem os seus méritos serem apreciados. Ao passo que os infiéis serão condenados como inimigos, que os homens costumam exterminar sem lhes entrar na apreciação dos méritos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora não haja dúvida sobre a condenação dos que morreram em pecado mortal, contudo como na vida praticaram talvez certas ações meritórias, é necessário, para a manifestação da justiça divina, fazer-lhes a avaliação dos méritos por onde fique claro que foram justamente excluídos da Cidade dos santos, a cujo número apenas aparentemente pertenciam.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Espiritualmente entendida, a palavra dirigida pelo Soberano Juiz aos fiéis, que deve condenar, não lhes será áspera de ouvir, porque lhes manifestará uns restos de complacência, que não poderá haver para com os infiéis, pois; sem fé é impossível agradar a Deus. Mas a sentença de condenação pronunciada contra uns e outros será para todos eles terrível.

Quanto às objeções em contrário se fundam no juízo de retribuição.

Art. 8 — Se os anjos serão julgados no juízo final.

O oitavo discute-se assim. - Parece que os anjos serão julgados no juízo final.

1. — Pois, pergunta o Apóstolo: Não sabeis que havemos de julgar aos anjos? Ora, isto não pode referir-se às condições da vida presente. Logo, deve referir-se ao juízo final.

2. Demais. — A Escritura diz de Behemoth, que significa o diabo: Será precipitado à vista de todos. E o demônio perguntou a Cristo, como o refere o Evangelho: Viestes a perder-nos antes do tempo. Comentário da Glosa: Os demônios, vendo o Senhor no mundo, pensavam que iam ser julgados imediatamente. Logo, parece que estão reservados para o juízo final.

3. Demais. — A Escritura diz: Se Deus não perdoou aos anjos que pecaram, mas tirados pelos calabres do inferno, os precipitou no abismo, para serem atormentados e tidos como de reserva até o juízo. Logo, parece que os anjos serão julgados.

Mas, *em contrário*. — Deus não julgará duas vezes a mesma causa, diz a Escritura. Ora, os maus anjos já estão julgados, donde o dizer o Evangelho: O príncipe deste mundo já está julgado. Logo, Os anjos não serão julgados no juízo final.

2. Demais. — Os anjos superam, em bondade e em malícia, a maior parte dos homens neste mundo. Ora, certos homens, bons e maus, não serão julgados. Logo, também não serão julgados os anjos bons ou maus.

SOLUÇÃO. — O juízo para avaliar os méritos não se exercerá sobre bons anjos nem sobre os maus; porque nem os bons terão nenhum mal, nem os maus nenhum bem a ser discernido pelo juízo. Mas, se nos referimos ao juízo de retribuição, então devemos distinguir duas espécies de retribuição. — Uma correspondente aos méritos próprios dos anjos. E essa a receberam desde o princípio tanto os bons como os maus anjos, quando foram aqueles sublimados à felicidade e estes imersos na miséria. — Outra retribuição é a correspondente aos méritos ou deméritos adquiridos com a cooperação dos anjos. E essa se fará no juízo futuro, porque os bons anjos mais se regozijarão com a salvação daqueles para cujos méritos contribuíram, assim como mais serão torturados os maus com a condenação de maior número de maus, que eles incitaram ao mal, — Por onde, diretamente falando, não haverá juízo para os anjos, nem para o pronunciarem nem para lhes responderem, senão só para os homens. Mas, indiretamente, o juízo de certo modo lhes dirá respeito, na medida em que forem comparsas dos atos humanos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Essas palavras do Apóstolo se referem ao juízo comparativo; porque certos homens aparecerão, no juízo final, superiores a certos anjos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Os próprios demônios serão precipitados à vista de todos, porque serão atirados ao cárcere perpétuo do inferno, donde não terão mais a liberdade de sair. Pois o saírem dele não lhes fora concedido senão na medida em que a providência divina o ordenara para provar a vida dos homens.

E a mesma resposta devemos dar à terceira objeção.

Questão 90: Da forma sob a qual vira o juiz julgar.

Em seguida devemos tratar da forma sob a qual virá o juiz julgar.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se Cristo virá julgar sob sua forma humana.

O primeiro discute-se assim. — Parece que Cristo não virá julgar sob sua forma humana.

1. Pois, o juízo requer a autoridade em quem julga. Ora, Cristo tem autoridade sobre vivos e mortos enquanto Deus, pois, nessa qualidade é que é o Senhor e Criador de tudo. Logo, virá julgar sob forma divina.

2. Demais. — O juiz há de ter um poder irresistível, donde o dizer a Escritura: Não pretendas ser juiz se não tem valor para romperes com esforço por entre as iniquidades. Ora, poder invencível é o de Cristo enquanto Deus. Logo, julgará como Deus.

3. Demais. — O Evangelho diz: O Pai a ninguém julga, mas todo o juízo deu ao Filho, a fim de que todos honrem ao Filho bem como honram ao Pai. Ora, ao Filho não é devida, na sua natureza humana, a mesma honra que ao Pai. Logo, não virá julgar sob forma humana.

4. Demais. — A Escritura diz: Eu estava atento ao que via, até que foram postos uns tronos e o antigo dos dias se assentou. Ora, os tronos designam o poder judiciário; e a antiguidade se atribui a Deus em razão da sua eternidade, como diz Dionísio. Logo, julgar convém ao Filho, como eterno. Portanto, não como homem.

5. Demais. — Agostinho, citado pelo Mestre diz: Pelo Verbo de Deus se opera a ressurreição das almas; pelo Verbo feito na carne Filho do homem se opera a ressurreição dos corpos. Ora, o juízo final concernirá mais a alma que o corpo. Logo, é antes como Deus que como homem, que Cristo virá julgar.

Mas, *em contrário*. — Diz o Evangelho: Deu-lhe o poder de julgar, por ser Filho do homem.

2. Demais. — Diz a Escritura: A tua causa tem sido julgada como a de um ímpio; por Pilatos, diz a Glosa. Por isso, ganharás a causa e a sentença; para julgares com justiça, diz a Glosa. Ora, Cristo foi, como homem, julgado por Pilatos. Logo, como homem virá julgar.

3. Demais. — Julgar pertence a quem pertence legislar. Ora, Cristo nos deu a lei do Evangelho, revestindo-se da natureza humana. Logo, como tal é que virá julgar.

SOLUÇÃO. — Todo juízo supõe o domínio do juiz sobre aquele que julga, donde o dizer o Apóstolo: Quem és tu que julgas o servo alheio? Por onde a Cristo compete julgar, pelo domínio que tem sobre os homens, que serão o objeto principal do juízo final. Ora, Cristo é nosso Senhor, não só em razão da criação, pois o Senhor é Deus, ele nos fez e não nós outros a nós, como diz a Escritura; mas também em razão da redenção, que operou pela sua natureza humana, e por isso diz o Apóstolo — por isso é que morreu Cristo e ressuscitou para ser Senhor tanto de mortos como de vivos. Ora, para alcançarmos o prêmio da vida eterna não nos bastariam os bens da criação, sem o acréscimo do benefício da redenção, por causa dos obstáculos provenientes à natureza criada pelo pecado dos nossos primeiros pais. Por onde, como pelo juízo final uns serão admitidos no reino celeste e outros excluídos dele, conveniente será que o próprio, Cristo, na sua natureza humana, por benefício de cuja redenção o homem é admitido no reino dos céus, presida a esse juízo. E, tal o diz a Escritura: Ele é o que por Deus foi

constituído juiz de vivos e mortos. Ora, pela redenção do gênero humano não só restaurou a natureza humana mas também em universal todas as criaturas, na medida em que todas se aperfeiçoam, com a restauração do homem, segundo aquilo do Apóstolo: Pacificando, pelo sangue da sua cruz tanto o que está na terra como o que está no céu. Por onde, Cristo, pela sua, paixão, mereceu exercer o domínio e o poder judiciário, não só sobre o homem, como sobre todas as criaturas, conforme aquilo do Evangelho: Tem-se-me dado todo o poder no céu e na terra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cristo, na sua natureza divina, tem a autoridade de senhor sobre todas as criaturas, por direito de criação. Mas, pela sua natureza humana tem a autoridade do domínio merecida pela sua paixão, autoridade essa como secundária e adquirida. Ao passo que a primeira é natural e eterna.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora Cristo enquanto homem não tenha, por si mesmo, um poder irresistível, por virtude natural da espécie humana, contudo por dom da divindade tem, mesmo na sua natureza humana, um poder irresistível, pelo qual todas as cousas sujeitou debaixo dos pés dele. Por isso julgará, certo, na sua natureza humana, mas por virtude da divindade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Cristo não seria capaz de obrar a redenção do gênero humano, se fosse um puro homem. Por onde, o fato mesmo de ter podido redimir, na sua natureza humana, o gênero humano, e adquirido desse modo o poder judiciário, mostra manifestamente que é também Deus e assim merece ser honrado por igual com o Pai, não como homem, mas como Deus.

RESPOSTA À QUARTA. – Nessa visão de Daniel está manifestamente expressa toda a ordem do poder judiciário. O qual, como na sua origem primária, reside no próprio Deus, e especialmente no Padre, fonte de toda a divindade. Por isso no texto de Daniel diz, primeiro que o Antigo dos dias se assentou. Mas, do Padre, o poder judiciário foi transmitido ao Filho, não só abeterno segundo a natureza divina, mas também no tempo segundo a natureza humana, pela qual mereceu esse poder. Por isso, na visão referida o profeta acrescenta: E eis que vi um como o Filho do homem, que vinha com as nuvens do céu, e que chegou até o Antigo dos dias e ele lhe deu o poder, e a honra e o reino.

RESPOSTA À QUINTA. – Agostinho se exprime num sentido analógico, reduzindo os efeitos que Cristo obrou em a natureza humana à causas de certo modo semelhantes. E como pela nossa alma somos à imagem e semelhança de Deus, mas pela carne somos da mesma espécie que Cristo humanado, por isso o que Deus operou em nossas almas Agostinho o atribui à divindade; e o que obrou ou há de fazê-lo na carne, lhe atribui à carne. Embora a carne de Cristo, enquanto órgão da divindade, como diz Damasceno, também tenha ação sobre as nossas almas, segundo aquilo do Apóstolo: O sangue de Cristo limpará a nossa consciência das obras da morte. E assim também o verbo feito carne é causa da ressurreição das almas. Por isso, também pela sua natureza humana a Cristo cabe ser juiz não só dos bens do corpo mas também dos da alma.

Art. 2 — Se Cristo no juízo aparecerá sob a forma da humanidade gloriosa.

O segundo discute-se assim. – Parece que Cristo no juízo não aparecerá sob a forma da humanidade gloriosa.

1. – Pois, àquilo do Evangelho – Eles verão aquele a quem traspassaram, diz a Glosa: Porque virá com a mesma carne com que foi crucificado. Ora, foi crucificado numa forma abatida. Logo, com essa mesma forma aparecerá e não com forma gloriosa.

2. Demais. – O Evangelho diz, que aparecerá o sinal do Filho do homem no céu, i. é, o sinal da cruz. E Crisóstomo diz: Cristo virá ao juízo com sinais ostensivos não só das feridas cicatrizadas mas também da sua morte ignominiosíssima. Logo, parece que não aparecerá em forma gloriosa.

3. Demais. – Cristo aparecerá no juízo em forma que possa ser visto por todos. Ora, sob a forma da sua humanidade gloriosa Cristo não poderá ser visto por todos, bons e maus; porque os olhos não glorificados não são proporcionados à vista da claridade de um corpo glorioso. Logo, não aparecerá sob forma gloriosa.

4. Demais. – O prometido como prêmio aos justos não será concedido aos iníquos. Ora, contemplar a glória da humanidade e o prêmio prometido aos justos pelo Evangelho, quando diz: Ele entrará e sairá e achará pastagens, i. é, alimento na divindade e na humanidade, como o expõe Agostinho. E outro lugar da Escritura diz: Verão o rei no seu esplendor. Logo, no juízo não aparecerá a todos sob forma gloriosa.

5. Demais. – Cristo julgará naquela forma com que foi julgado. Por isso, aquilo do Evangelho – Dá o Filho vida àqueles que quer, diz a a Glosa: Na forma em que foi injustamente julgado, nessa mesma julgará, de modo a poder ser visto dos ímpios. Ora, foi julgado numa forma de humilhado. Logo, nessa mesma comparecerá ao juízo.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Então verá o Filho do homem, que virá sobre uma nuvem com grande poder e majestade. Ora, a majestade e o poder são atributos da glória. Logo, aparecerá em forma gloriosa.

2. Demais. – Quem julga deve estar numa posição superior a quem é julgado. Ora, os eleitos, que serão julgados por Cristo, terão corpos gloriosos. Logo e com maior razão, o juiz aparecerá em forma gloriosa.

3. Demais. – Assim como ser julgado implica uma situação de humilhação, assim julgar supõe a autoridade e a glória. Ora, no seu primeiro advento, quando Cristo para ser julgado, apareceu em figura de humilhado. Logo, no segundo advento, quando vier julgar, aparecerá em forma gloriosa.

SOLUÇÃO. – Cristo é chamado pelo Apóstolo o mediador entre Deus e os homens, por ter satisfeito por eles e por eles interceder perante o Pai; e comunica aos homens o que é próprio do Pai, segundo ele próprio o disse: Eu lhes dei a glória que tu me havias dado. E esse título de mediador lhe cabe pelos dois modos com que comunica com ambos os extremos. Pois, enquanto comunica com os homens, desempenha-lhes o papel perante o Pai; e enquanto comunica com o Pai distribui-lhe os dons aos homens. Ora, como no primeiro advento teve por fim satisfazer por nós perante o Pai, por isso revestiu-se da forma da nossa miséria. E como no segundo advento terá por alvo executar sobre os homens a justiça do Pai, deverá manifestar a sua glória que lhe cabe em comum com o Pai. Portanto, aparecerá em forma gloriosa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Aparecerá Cristo com a mesma carne, mas não no mesmo estado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O sinal da cruz aparecerá no juízo, para mostra da humilhação passada, que nele não mais se verá. Para assim aparecer em toda a sua justiça a condenação dos que desprezaram tão grande misericórdia e a dos que sobretudo perseguiram a Cristo injustamente. Quanto às cicatrizes que lhe deixará ver o corpo não implicarão nenhum estado de miséria, mas serão os sinais do soberano poder com que Cristo, pela paixão e pelo abatimento, triunfou de seus inimigos. Manifestará também uma ignominiosíssima morte, não fazendo-a aparecer sensivelmente aos olhares, como se então a

estivesse padecendo, mas despertando nos homens a lembrança da sua morte passada pelos sinais que fará aparecerem da sua pretérita paixão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O corpo glorioso tem o poder de deixar-se ver ou não a olhos não glorificados, como se colhe do que foi dito. Por onde, sob forma gloriosa Cristo poderá ser visto de todos.

RESPOSTA À QUARTA. – Assim como a glória de um amigo nos causa prazer, assim a glória e o poder de quem odiamos nos faz imensamente sofrer. Por onde, assim como a contemplação da gloriosa humanidade de Cristo será um prêmio para os justos, assim há de ser um suplício para os inimigos de Cristo. Por isso a Escritura diz: Vejam e sejam contundidos os que tem inveja do teu povo; e devore o fogo, i. é, da inveja, aos teus inimigos.

RESPOSTA À QUINTA. – Forma, no lugar citado, é tomada no sentido de natureza humana, sob cuja forma foi julgado e também virá julgar; não porém pela qualidade da natureza, que não será a mesma – a de humilhada – com que foi julgado.

Art. 3 – Se a divindade poderá ser contemplada, sem alegria, pelos maus.

O terceiro discute-se assim. – Parece que a divindade poderá ser contemplada, sem alegria, pelos maus.

1. – Pois, sabemos que os ímpios não de mui manifestamente conhecer que Cristo é Deus. Logo, ver-lhe-ão a divindade. E contudo não hão de comprazer-se com a visão de Cristo. Logo, Cristo poderá ser visto, sem alegria, pelos maus.

2. Demais. – A vontade perversa dos ímpios não se opõe mais à humanidade que à divindade de Cristo. Ora, o verem a glória da humanidade de Cristo lhes redundará em pena, como se disse. Logo e com maior razão, a vista da sua divindade lhes causará, antes, tristeza que alegria.

3. Demais. – Um fato afetivo não é necessariamente a consequência de um fato intelectual; donde o dizer Agostinho: Ao ato do intelecto, precedente, pode-se-lhe seguir um afecto tardio ou não se lhe seguir nenhum. Ora, a visão é própria ao intelecto, ao passo que a alegria, ao afecto. Logo, é possível ver-se a divindade sem sentir com isso nenhuma alegria.

4. Demais. – Tudo o que é recebido o é ao modo do recipiente, e não ao do recebido. Ora, tudo o que é visto de certo modo é recebido pelo vidente. Logo, embora a divindade seja, em si mesma, a fonte de toda a alegria, contudo, vista pelos que estão absorvidos pela tristeza, não deleitará, mas ao contrário, aumentará a tristeza.

5. Demais. – Assim está o sentido para o sensível como o intelecto para o inteligível. Ora, com todos os sentidos se dá o que se passa com o do gosto que, quando não que agrada o pão, que lhe constitui uma pena quando esse sentido está mal disposto, como diz Agostinho. Logo, como os condenados tem o intelecto mal disposto, parece que a visão da luz incriada é-lhes antes causa de pena que de alegria.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: A vida eterna consiste em que conheçam por um só verdadeiro Deus a ti; por onde é claro que a essência da felicidade consiste na visão de Deus. Ora, da essência da beatitude é a alegria. Logo, a divindade não pode ser vista sem advir dela a alegria.

2. Demais. – A essência mesma da divindade é a essência da verdade. Ora, a cada um é agradável conhecer a verdade, pois, todos os homens por natureza desejam saber, como diz Aristóteles. Logo, a divindade não pode ser vista sem causar alegria.

3. Demais. – A visão que não for sempre uma causa de alegria há de às vezes ser causa de tristeza. Ora, a visão de Deus não pode nunca ser causa de tristeza, porque o prazer de inteligir não é mesclado de nenhuma tristeza, como diz o Filósofo. Logo, como a divindade não pode ser contemplada senão pelo intelecto, parece que ver a Deus não é possível, sem alegria.

SOLUÇÃO. – Em todo objeto apetível ou deleitável duas cousas devemos considerar: o objeto apetecido, ou que causa prazer; e a razão da apetibilidade ou do prazer. Ora, assim como, segundo Boécio, o que é pode ter alguma coisa mais do que aquilo que é, mas o seu ser mesmo não é susceptível de nenhuma mescla, assim, um objeto apetível ou deleitável é susceptível de mescla com o que pode fazê-lo perder essas duas qualidades, mas a razão mesma que o torna deleitável não comporta nem pode comportar nenhuma mescla pela qual deixe de ser deleitável ou apetível. As cousas porém deleitáveis por uma bondade participada, razão pela qual são deleitáveis e apetíveis, podem, quando apreendidas, não deleitar; mas o que por essência é bom, é impossível que não cause prazer quando essa essência é percebida. Ora, Deus sendo em si mesmo a bondade essencial, a sua divindade não pode ser vista sem causar alegria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os ímpios conhecerão manifestamente que Cristo é Deus, não por lhe verem a divindade, mas pelos sinais claríssimos dela.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A divindade, essencialmente considerada, ninguém pode odiá-la, como ninguém pode odiar a bondade por essência. Mas dizemos que alguns odeiam certos atos da divindade, quando fazem ou ordenam o que contraria à vontade. Por onde, a ninguém pode deixar de ser deleitável a visão da divindade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As palavras de Agostinho devem ser aplicadas quando o objeto de uma apreensão precedente do intelecto é o bem por participação e não por essência, como o são todas as criaturas; podendo por isso conter esse objeto algo que não mova o afeto. Semelhantemente, neste mundo conhecemos a Deus pelos seus efeitos, e o nosso intelecto não lhe atinge a essência mesma da bondade.

Por onde, não é forçoso que o afeto resulte da apreensão antecedente do intelecto, como o seria se apreendesse a essência divina em si mesma, que é a própria bondade.

RESPOSTA À QUARTA. – A palavra tristeza não designa uma disposição, mas antes, uma paixão. Ora, toda paixão fica aniquilada por uma causa superveniente mais forte, longe de aniquilar a esta. Assim, a tristeza dos condenados desapareceria se vissem a Deus em essência.

RESPOSTA À QUINTA. – A indisposição de um órgão faz desaparecer a proporção natural entre ele e o objeto que naturalmente lhe causaria prazer, que, por isso, fica impedido. Mas a indisposição dos condenados não os priva da proporção com que se ordenavam à contemplação da divina bondade, pois, não deixarão nunca de ser a imagem do Criador. Não há portanto símil.

Questão 91: Do estado do mundo depois do juízo.

Em seguida devemos tratar do estado do mundo e dos ressuscitados, depois do juízo. O que abrange uma tríplice consideração. Primeira, do estado e das disposições do mundo. Segunda, do estado dos bem-aventurados. Terceira, do estado dos maus.

Na primeira questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se o mundo será renovado.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o mundo não será nunca renovado.

1. — Nada existirá senão o que já antes existia especificamente, conforme aquilo da Escritura: Que é o que foi? É o mesmo que o que há de ser. Ora, o mundo não teve nunca outra disposição, diferente da atual, quanto às suas partes essenciais, aos gêneros e às espécies. Logo, nunca será renovado.

2. Demais. — Toda inovação é uma alteração. Ora, é impossível o universo alterar-se; porque todo alterado se reduz ao ser alterante, mas não alterado, sujeito contudo ao movimento local e impossível de ser colocado fora do universo. Logo, não é mundo susceptível de alteração.

3. Demais. — A Escritura diz: Deus descansou no sétimo dia de toda a obra, que fizera; o que significa, expõe os Santos Padres, que cessou de criar novos seres. Ora, nessa primeira Instituição não impôs às criaturas um modo de ser diverso do que agora tem naturalmente. Logo, nunca tiveram outro modo de ser.

4. Demais. — A atual disposição dos seres do universo é natural. Se, portanto, fossem mudados para outra disposição, esta última lhes contrariaria a natureza. Ora, o que não é natural e é acidental não pode ser perpétuo, como o demonstra Aristóteles. Por consequência, essa nova disposição as criaturas teriam de a perder. Daí a necessidade de se admitir, com Empédocles e Orígenes, uma transformação circular do mundo: depois deste mundo haveria outro, e em seguida outro e assim por diante.

5. Demais. — A glória da renovação é dada como prêmio à criatura racional. Ora, onde não há mérito, não pode haver prêmio. Logo, como as criaturas insensíveis não podem merecer, resulta que não serão renovadas.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eis aqui estou eu que crio uns céus novos e uma terra nova, e não persistirá na memória o que antes existiu. E noutro lugar: Vi um céu novo e uma terra nova; porque o primeiro céu e a primeira terra se foram.

2. Demais. — Uma habitação deve ser adaptada ao habitante. Ora, o mundo foi feito para ser habitação do homem. Logo, deve-lhe ser adaptada. Ora, o homem será renovado. Portanto, também o mundo.

3. Demais. — Todo animal ama ao seu semelhante, diz a Escritura; donde se conclui ser a semelhança a causa do amor. Ora, o homem tem certa semelhança com o universo, sendo por isso chamado pequeno mundo. Logo, o homem ama naturalmente o mundo universo. Portanto, lhe deseja o bem. Logo, para o desejo do homem ser satisfeito, também o universo deve ser renovado.

SOLUÇÃO. — Cremos que todos os seres corpóreos foram feitos para o homem, e por isso dizemos que todos lhe estão sujeitos. Ora, podem lhe servir de dois modos: sustentando-lhe a vida do corpo e fazendo-o progredir no conhecimento de Deus, pois, as cousas de Deus invisíveis ele as vê consideradas pelas obras que foram feitas, como diz o Apóstolo. Ora, do primeiro serviço prestado pelas criaturas o

homem glorificado de nenhum modo precisará; pois, o poder divino, glorificando-lhe imediatamente a alma, tornar-lhe-á o corpo, por meio dela, absolutamente incorruptível. Do segundo ministério também não precisará, para o conhecimento intelectual, porque com esse conhecimento os santos verão imediatamente a essência de Deus. Mas, os olhos carnis não poderão alcançar essa visão da essência. Por isso, a fim de terem a consolação de gozarem, na medida do que lhes for possível, da visão divina, contemplarão a divindade nos seus efeitos corporais, onde aparecerão indícios manifestos da majestade divina; sobretudo na carne de Cristo, depois nos corpos dos santos e enfim em todos os mais corpos. Será portanto necessário todos os corpos receberem maior influência da bondade divina, que neste mundo; não para os fazer variar de espécie, mas para lhes acrescentar à perfeição da glória. E tal será a renovação do mundo. Por onde, ao mesmo tempo será o mundo renovado e o homem glorificado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Salomão se refere, nesse lugar, ao curso natural das cousas, como se vê pelo que acrescenta: Nada de novo debaixo do sol. Ora, como o sol se move circularmente, por força o que lhe está sujeito a ação deve também de certo modo mover-se em círculo. E isso consiste em o que já existir voltar de novo à existência, na mesma espécie, mas com individualidade diferente, como diz Aristóteles. Ora, o que já está na vida da glória não depende do sol.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essa objeção se funda na alteração natural, produzida por um agente natural, cuja ação se produz fatalmente. Pois, tal agente não pode infundir nenhuma disposição nova nos seres que lhe estão sujeitos, salvo se for modificado no mesmo sentido. Ora, o que Deus faz procede da sua livre vontade por onde, sem haver em Deus mudança nenhuma, sua vontade pode introduzir no universo ora uma ora outra alteração, que, portanto, não se reduzirão a nenhum princípio movido, mas a Deus, princípio imóvel.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando se diz que Deus no sétimo dia cessou de fazer novas criaturas, significa isso que nada depois foi feito que já antes - não preexistisse por alguma semelhança genérica ou específica; ou pelo menos no seu principio seminal; ou enfim em potência virtual. Ora, afirmo que a futura renovação do mundo já preexistia nas obras dos seis dias, numa como remota semelhança, na glória e na graça dos anjos. Preexistiu também em potência virtual, então infundida na criatura, para receber da ação divina essa renovação.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa nova disposição não será natural nem contra a natureza; mas superior à natureza, como a graça e a glória são superiores à natureza da alma. E emanará de um agente eterno que eternamente a fará subsistir.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora os corpos insensíveis não possam merecer essa glória, propriamente falando, o homem contudo mereceu que ela fosse conferida a todo o universo, redundando-lhe isso em aumento da sua glória. Assim como pode um merecer vestir-se de roupas mais ornadas, sem que essas vestes de nenhum modo merecessem tais ornatos.

Art. 2 — Se o movimento dos corpos celestes cessará, nessa renovação do mundo.

O segundo discute-se assim. - Parece que o movimento dos corpos celestes não cessará, nessa renovação do mundo.

1. Pois, diz a Escritura: ver-se-ão sempre as sementes e as searas, o frio e o estio, o verão e o inverno, o dia e a noite sucedendo um ao outro todo o tempo que a terra durar. Ora, o dia e a noite, o verão e o inverno são causados pelo movimento do sol. Logo, nunca o movimento do sol cessará.

2. Demais. – A Escritura diz: Isto diz o Senhor, que dá o sol para a luz do dia, a ordem da lua e das estrelas para a luz da noite; o que turba o mar e logo soam as suas ondas; se faltarem estas leis diante de mim, então furtará também a linhagem de Israel, para que não haja diante de mim todos os dias. Ora, a linhagem de Israel não faltará nunca mas durará perpetuamente. Logo, as leis do dia e da noite, e das ondas do mar, causadas pelo movimento do céu, durarão perpetuamente. Portanto, o movimento do céu nunca cessará.

3. Demais. – A substância dos corpos celestes existirá sempre. Ora, é vão admitir a existência de uma coisa sem lhe admitir a causa que a produziu. Ora, os corpos celestes foram feitos para que dividam o dia e a noite e sirvam de sinais para mostrar os tempos, os dias e os anos, na expressão da Escritura. O que não poderão fazer senão pelo movimento. Logo, o movimento deles perdurará sempre; do contrário seria inútil continuarem a existir.

4. Demais. – Essa renovação do mundo torná-lo-á melhor. Logo, nenhum dos corpos que continuarão a existir será privado de nenhuma das suas perfeições. Ora; o movimento faz parte da perfeição dos corpos celestes; pois, como diz Aristóteles, é pelo movimento que esses corpos participam da divina bondade. Logo, o movimento do céu não cessará.

5. Demais. – O sol, movendo-se em círculo, ilumina sucessivamente as diversas partes do mundo. Se pois o movimento circular do céu cessasse, em algum ponto da superfície da terra haveria perpétua obscuridade. O que não se coaduna com o mundo renovado.

6. Demais. – Se o movimento cessasse não seria senão por acarretar no céu uma certa imperfeição, uma como fadiga ou cansaço. O que não pode ser, porque esse movimento é natural e os corpos celestes são impassíveis e, portanto, nenhuma fadiga lhes causará o seu movimento, como diz Aristóteles. Logo, o movimento do céu não cessará nunca.

7. Demais. – Inútil é uma potência que não se atualiza. Ora, seja qual for a posição ocupada por um corpo celeste, está em potência em relação a outra. Logo, se não se atualizar, essa potência existirá em vão e será sempre imperfeita. Ora, não pode atualizar-se senão pelo movimento local. Logo, há de mover-se sempre.

8. Demais. – O que é indiferente a quaisquer modificações, ou se lhe atribuem todas ou nenhuma. Ora, ao sol é indiferente estar no oriente ou no ocidente; do contrário o seu movimento não seria uniforme em todas as suas posições, e se moveria mais rápido para o lugar que lhe fosse mais natural ocupar. Logo, ou o sol não se lhe pode atribuir nenhuma das duas posições referidas, ou se lhe hão de atribuir ambas. Ora, nem ambas nem nenhuma das duas lhe podem ser atribuídas senão sucessivamente; pois, se está em repouso, necessariamente há de ser em algum lugar. Logo, o corpo do sol há de mover-se sempre. E pela mesma razão todos os corpos celestes.

9. Demais. – O movimento do céu é a causa do tempo. Portanto, faltando ele desaparecerá este. Ora, se faltasse deveria ser instantaneamente, mas, a definição do instante é: o que é o início do futuro e o fim do passado, segundo o diz Aristóteles. E assim, depois do último instante do tempo ainda haveria tempo. O que é impossível. Logo, o movimento do céu não cessará nunca.

10. Demais. – A glória não destrói a natureza. Ora, o movimento do céu é natural. Logo, não será destruído pela glória.

Mas, *em contrário*, o Apocalipse: diz que o anjo que apareceu jurou por aquele que vive por século de séculos, porque não haverá mais tempo, i. é, depois de ter o sétimo anjo tocado a corneta, durante o

som da qual, os mortos ressurgirão, diz o Apóstolo. Ora, não havendo tempo, não haverá também movimento do céu. Logo, o movimento do céu cessará.

2. Demais. – A Escritura ordena: Não se porá o teu sol de ali em diante e a tua lua não minguará. Ora, o ocaso do sol e o minguante da lua são causados pelo movimento do céu. Logo, o movimento do céu um dia cessará.

3. Demais. – Como o prova Aristóteles, o movimento do céu tem por fim as contínuas gerações que se dão neste mundo. Ora, a geração cessará uma vez completo o número dos eleitos. Logo, o movimento do céu cessará.

4. Demais. – Todo movimento tende para algum termo, como diz Aristóteles. Ora, todo movimento que tende para um termo nele repousa uma vez alcançado. Logo, ou o movimento do céu não atingirá nunca o seu fim, sendo então inútil, ou há de acabar no repouso.

5. Demais. – O repouso é mais nobre que o movimento; porque os seres imóveis mais se assemelham a Deus, que é a suma imobilidade. Ora, o movimento dos corpos terrestres tem por termo natural o repouso. Logo, sendo os corpos celestes muito mais nobres que os terrestres, o movimento deles há de ter como termo natural o repouso.

SOLUÇÃO. – Sobre esta questão há três opiniões.

A primeira é dos filósofos, que dizem que há de durar sempre o movimento do céu. – Mas esta opinião não concorda com a nossa fé, consoante à qual o número dos eleitos foi predeterminado por Deus. Portanto, a geração humana não pode durar perpetuamente; e pela mesma razão tudo o mais ordenado a essa geração, como o movimento do céu e as variações dos elementos.

Outros porém, pretendem, que o movimento do céu deve cessar, de acordo com as leis da natureza. – Mas isto também é falso. Porque a todo corpo dotado de movimento natural um lugar lhe compete onde naturalmente repousa, para o qual naturalmente se move e do qual só por violência se afasta. Ora, não podemos determinar nenhum lugar como esse aos corpos celestes; pois, não é mais natural ao sol mover-se para o oriente do que dele se afastar. Portanto, ou o seu movimento não seria totalmente natural, ou não terminaria naturalmente no repouso.

Por isso devemos responder, com outros, que o movimento do céu cessará no mundo renovado, não por nenhuma causa natural, mas pelo querer da vontade divina. Pois, os corpos celestes, como todos os mais, foram feitos, a dupla luz, para a utilidade do homem, como dissemos. Ora, no estado da glória, o homem não precisará do ministério dos corpos celestes para sustentar a vida do corpo. Pois, desse modo, os corpos celestes lhe servem mediante o movimento, pois, é o movimento do céu a causa da multiplicação dos homens; da geração das plantas e dos animais, necessários ao uso humano; e também do equilíbrio da atmosfera, pela qual se conserva a saúde. Portanto, glorificado o homem, o movimento do céu cessará.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essas palavras se referem à terra na sua condição atual, em que pode ser princípio da geração e da corrupção das plantas. O que se conclui das palavras mesmas citadas – em todo o tempo que a terra durar, ver-se-ão sempre as sementes e as searas, etc. Ora, devemos conceder, pura e simplesmente, que, enquanto a terra durar, produzindo sementes e searas, o movimento do céu não cessará.

E semelhantemente devemos responder à segunda objeção, que Deus se refere, no lugar aduzido, à duração da linhagem de Israel, na situação presente. O que é claro pela sequência: E a linhagem de Israel, para que não haja gente diante de mim todos os dias. Ora, depois desta vida, já não haverá a sucessão dos dias. Por isso as leis mencionadas também não existirão no mundo renovado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fim aí assinalado aos corpos celestes é o fim próximo, por ser o ato próprio deles. Mas esse ato se ordena a um fim ulterior, a saber, servir ao homem, como é claro pelo lugar seguinte: Não seja que, levantando os olhos ao céu, vejas o sol e a lua e todos os astros do céu, e caindo em erro, adores e desculdo a essas causas, que o Senhor teu Deus criou para o serviço de todas as gentes que vivem debaixo do céu. Por onde, devemos julgar dos corpos celestes antes pelo serviço que prestam ao homem do que pelo fim que a Escritura lhes assinala. E os corpos celestes de outro modo servirão ao ministério do homem glorificado, como já dissemos. Donde, pois, não se segue que continuem a existir em vão.

RESPOSTA À QUARTA. – O movimento não é da perfeição dos corpos celestes, senão enquanto, mediante ele, são a causa da geração e da corrupção dos seres terrestres. E por aí também o movimento fá-los participarem da bondade divina por uma certa semelhança de causalidade. Mas o movimento não é da perfeição da substância do céu, que subsistirá. Donde portanto não se segue que, cessado o movimento, a substância do céu, enquanto subsistente, sofra qualquer detrimento na sua perfeição.

RESPOSTA À QUINTA. – Todos os corpos elementares por si mesmos de certo modo participarão do esplendor da glória. Por onde, embora algum ponto da superfície da terra não seja iluminado pelo sol, de maneira nenhuma reinará aí a obscuridade.

RESPOSTA À SEXTA. – Aquilo do Apóstolo – Todas as criaturas gemem, etc. – a Glosa de Ambrósio diz expressivamente: Todos os elementos cumprem a sua missão laboriosamente; assim, o sol e a lua ocupam o espaço, que lhes foi determinado no céu, não sem labor. Essa como pena tem em nós a sua causa. Por isso descansarão quando nós subirmos ao céu. – Tal labor, como creio, não significa nenhuma fadiga ou paixão que os corpos celestes sofram no seu movimento, pois, este é natural, não acompanhado de qualquer violência, como o prova Aristóteles. Mas a palavra labor, no lugar citado, significa a falta do termo a que tende o movimento. Por onde, sendo o movimento de tais corpos ordenado pela divina providência a completar o número dos eleitos, enquanto este não se acha completo, ainda não alcançou o movimento dos corpos celestes o fim para que foi ordenado. E então, por semelhança, se diz que trabalham, como o homem que ainda não possui o que busca. Ora, essa privação não mais a terá o céu, quando o número dos eleitos estiver completo. – Ou pode ainda o texto referir-se ao desejo que nutrem as criaturas dessa futura renovação, que esperam, por divina disposição.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Nos corpos celestes não há nenhuma potência a ser aperfeiçoada pelo lugar, ou que tenha por finalidade existir num determinado lugar. Mas, nesses corpos, a potência está para o lugar, assim como a potência que tem um artífice para as diversas casas do mesmo gênero que poderá construir; pois, se fizer apenas uma delas, já não podemos dizer que tenha essa potência em vão. Semelhantemente, qualquer que seja o lugar ocupado por um corpo celeste, a potência que tem a ocupar um lugar não fica por isso incompleta nem vã.

RESPOSTA À OITAVA. – Embora um corpo celeste seja por natureza indiferente a qualquer lugar: que possa vir a ocupar, contudo, já não é indiferente a esses lugares, quando comparado a outros corpos. Assim, ocupando um determinado lugar, poderá dispor-se mais nobremente a certas atividades, que

ocupando outro; desse modo, a posição do sol, em relação a nós, lhe é mais nobre durante o dia que durante a noite. Por onde, é provável que, como a futura renovação do mundo se ordenará totalmente para o homem, o céu terá, nessa renovação, o lugar mais nobre possível relativamente à nossa habitação. Ou, segundo outros, o céu repousará no mesmo lugar onde foi feito, do contrário qualquer revolução do céu ficaria incompleta. Mas, essa explicação não é satisfatória. Porque, havendo no céu uma revolução que não se perfará senão em trinta e seis mil anos, resultaria que o mundo deveria durar esse espaço de tempo; e isso não parece provável. Além disso, se assim fosse poderíamos saber quando acabará o mundo. Pois, os astrólogos deduzem o lugar onde os corpos celestes foram feitos, considerando o número de anos decorridos desde o princípio do mundo. Do mesmo modo, poder-se-ia saber com certeza o número de anos depois do qual os astros voltariam à mesma posição. Ora, o tempo do fim do mundo nos é desconhecido, por disposição divina.

RESPOSTA À NONA. – O tempo há de acabar um dia, quando cessar o movimento do céu; nem o último momento do tempo será o princípio de um tempo futuro. Pois, a definição citada não se aplica ao momento senão como continuação das partes do tempo, e não enquanto termo do tempo total.

RESPOSTA À DÉCIMA. – O movimento do céu não é considerado natural por ser como parte da natureza, no mesmo sentido em que dizemos ser naturais os princípios da natureza. Nem outrossim por ter um princípio ativo em a natureza do corpo celeste, pois, é um princípio puramente receptivo; sendo-lhe o princípio ativo a substância espiritual, como diz o Comentador. Não portanto inconveniente se a renovação gloriosa do mundo fizer desaparecer esse movimento; pois, essa disparição não acarreta qualquer alteração em a natureza do corpo celeste.

AS OUTRAS TRÊS OBJEÇÕES concedemos, i. é, as três primeiras, *em contrário*, porque concluem como devem. Mas como as outras duas concluem pela cessação natural do movimento do céu, devemos por isso lhes responder.

DONDE RESPOSTA À PRIMEIRA DELAS. – O movimento cessa quando foi atingido o termo por causa do qual existia, desde que esse termo lhe seja consecutivo e não concomitante. Ora, o termo em vista do qual, segundo os filósofos, o movimento celeste existe, é concomitante a esse movimento, pois, é a imitação da divina bondade, pela causalidade que ele exerce sobre os seres terrestres. Donde não se segue que esse movimento deva cessar naturalmente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a imobilidade seja, absolutamente falando, mais nobre que o movimento, contudo este, quando é um meio para uma participação mais perfeita da divina bondade, é mais nobre que o repouso que de nenhum modo poderia fazer alcançar essa participação. Por isso a terra, ínfimo dos elementos, é privada de movimento, embora também Deus, o nobilíssimo dos seres e causa do movimento universal, não tenha movimento. Donde também o movimento dos corpos superiores poder ser admitido como naturalmente perpétuo, sem nunca vir a acabar no repouso, embora seja este o termo do movimento dos corpos inferiores.

Art. 3 — Se com a renovação do mundo aumentará a claridade dos corpos celestes.

O terceiro discute-se assim. — Parece que com a renovação do mundo não aumentará a claridade dos corpos celestes.

1. — Pois, essa renovação se dará, nos corpos terrestres, pela purificação do fogo. Ora, o fogo purificador não atingirá os corpos celestes. Logo, estes não serão renovados pela suscepção de uma claridade maior.

2. Demais. — Assim como os corpos celestes, pelo seu movimento, são a causa da geração dos corpos terrestres, assim também pela sua luz. Ora, cessada a geração, cessará o movimento, como se disse. Logo e semelhantemente, longe de aumentar, a luz dos corpos celestes se extinguirá.

3. Demais — Se a renovação do homem acarreta a dos corpos celestes, por força corrompendo-se aquele também se corromperão estes. Ora, isto não é provável, por ser invariável a substância de tais corpos. Logo, também a renovação do homem não acarretará a deles.

4. Demais. — Se se corrompessem eles, então, necessariamente havia de sê-lo na mesma medida em que se aperfeiçoariam com a renovação do homem. Ora, a Escritura diz, que no mundo renovado, a luz da lua será como a do sol. Logo, também no seu estado primitivo, antes do pecado, a lua luzia quanto o sol atualmente. Logo, sempre que a lua estava acima do horizonte terrestre, produzia o dia, como o faz agora o sol. O que é manifestamente falso, pelo dito da Escrita, quando refere que a lua foi feita para presidir à noite. Logo, o pecado do homem não acarretou nenhuma diminuição da luz dos corpos celestes. Portanto, nem, segundo parece, lh'as aumentará a glorificação do homem.

5. Demais. — A claridade dos corpos celestes, como a outras criaturas, se ordena ao uso do homem. Ora, depois da ressurreição a claridade do sol não será mais para uso dele, conforme aquilo da Escritura: Tu não terás mais o sol para luzir de dia nem o resplendor da lua te alumiará. E o Apocalipse: E esta cidade não há de mister sol nem lua que alumiem nela. Logo, a claridade não lhes aumentará.

6. Demais. — Não seria um artifício experimentado o que fizesse instrumentos enormes para executar uma pequena obra. Ora, o homem é um corpo mínimo em relação aos corpos celestes, cuja grandeza lhe excedem o tamanho quase incomparavelmente. Ainda mais, o volume total da terra esta para o céu como o ponto para a esfera, como dizem os astrólogos. Ora, sendo Deus sapientíssimo, parece que não podia constituir o homem em fim da criação. Portanto, parece que o pecado do homem em nada fez degenerar o céu; como também este nada aproveita com a glorificação do homem.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A luz da lua será como a luz do sol, e a luz do sol será sete vezes maior.

2. Demais. — Todo o mundo será renovado para melhor. Ora, o céu é a parte mais nobre do mundo dos corpos. Logo, será renovado para melhor. Mas, isto não pode ser senão resplandecendo com maior claridade. Logo, será mais perfeito e a claridade lhe aumentará.

3. Demais. — Toda criatura, que geme e está com, dores de parto, espera a revelação da glória dos filhos de Deus, na linguagem do Apóstolo. Ora, tais são os corpos celestes, como o explica a Glosa a esse lugar. Logo, esperam a glória dos santos. Ora, não na esperariam se daí não lhes adviesse nenhuma vantagem. Portanto, terão a sua clareza, aumentada, que lhes é a principal beleza.

SOLUÇÃO. — A renovação do mundo tem por fim tornar Deus como que sensível à vista do homem, pela prova palpável de um mundo novo. Ora, a criatura conduz a Deus sobretudo pelo seu brilho e

esplendor, que manifestam a sabedoria do seu autor e governador. Donde o dizer a Escritura: Pela grandeza da formosura e da criatura se poderá visivelmente chegar ao conhecimento do Criador dela. Mas, a beleza dos corpos celestes está principalmente na sua luz, donde ainda o dito da Escritura: A refulgência das estrelas é a formosura do céu; o Senhor é que esclarece o mundo desde as alturas. Por onde, sobretudo na sua claridade é que os corpos celestes serão aperfeiçoados. Ora, o modo e a extensão da perfeição serão conhecidos só pelo Autor da perfeição.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fogo purificador não causará a forma da renovação, mas apenas disporá para ela, purgando-a da mácula do pecado e da impureza da mescla, que não podem contaminar os corpos celestes. Logo, embora estes não devam ser purificados pelo fogo, há de lhes subsistir o esplendor, mas não o movimento.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O movimento não implica qualquer perfeição no que é movido, se considerado em si mesmo, pois é ato do imperfeito; mas pode pertencer à perfeição do corpo, enquanto é causa de algo. Mas a luz pertence à perfeição do corpo luminoso, mesmo considerado em sua substância. Por isso, depois que o corpo celeste deixa de ser causa de geração, permanece sua claridade, mas não seu movimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Aquilo da Escritura – será a luz da lua como a luz do sol – diz a Glosa: Todas as cousas feitas para o homem sofreram detrimento com a queda do mesmo, ficando o sol e a lua diminuídos na sua luz. Diminuição essa que certos entendem como uma diminuição real de luz. Nem obsta que os corpos celestes sejam por natureza imutáveis, porque essa alteração lhes foi feita pelo poder divino. – Outros porém, e com maior probabilidade, entendem que essa diminuição não foi realmente um decréscimo de luz, senão só quanto ao uso do homem, que, depois do pecado, já não colhia da luz dos corpos celestes o mesmo benefício de antes. Pelo que diz também a Escritura: A terra será maldita na tua obra, ela te produzirá espinhos e abrolhos. É verdade que já antes germinava espinhos e abrolhos, mas não redundavam em pena do homem. – Mas do fato de a luz dos corpos celestes não terem diminuído na sua essência depois do pecado do homem não se deduz que não poderão aumentar com a glorificação dele. Pois, o pecado do homem não alterou a constituição do universo, porque, tanto antes como depois do pecado, vivia uma vida animal, que precisa para se manter do movimento e da geração das criaturas corpóreas. Mas a glorificação dele mudará o estado de todas estas criaturas, como dissemos. Logo, não há símil.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa diminuição, segundo é mais provável, não foi na substância, mas só no efeito. Donde não se segue que a lua, estando acima do horizonte, iluminasse a terra com a luz do dia, mas sim, que então o homem tiraria tanta vantagem da luz da lua como agora tira da do sol. Mas depois da ressurreição, quando a luz da lua realmente aumentar, não haverá mais trevas na superfície da terra, mas só no centro dela, onde será o inferno. Porque então, como dissemos, a lua luzirá quanto luz atualmente o sol, e este sete vezes mais que agora; e os corpos dos bem-aventurados sete vezes mais que o sol, embora nada disto esteja provado por nenhuma autoridade ou razão.

RESPOSTA À QUINTA. – De dois modos pode uma cousa servir ao uso do homem. – Ou para lhe obviar a uma necessidade. E então nenhuma criatura servirá mais ao uso do homem porque de Deus terá ele então satisfeitos todos os seus desejos. Tal é o sentido do lugar citado do Apocalipse, quando diz que essa cidade não há de mister sol nem lua. – Outro uso é o que serve para se atingir uma perfeição maior. E então o homem usará das outras criaturas; não porém como de meio necessário para conseguir o seu fim, como nesta vida usa delas.

RESPOSTA À SEXTA. – Esse é um raciocínio de Rabbi Moisés, visando refutar, como absolutamente errônea, a opinião de que o mundo foi feito para o homem. E assim, o que lemos no Velho Testamento sobre a renovação do mundo, como na autoridade citada de Isaías, isso, diz ele, tem sentido puramente metafórico. Pois, assim como dizemos que o sol se obscureceu para um indivíduo acabrunhado de veemente tristeza, a ponto de não saber o que faz – modo de exprimir-se habitual na Escritura –, assim também ao inverso, dizemos que lhe luz o sol e todo o mundo se lhe renova, quando o seu estado de tristeza se lhe converte em intensa exultação. – Mas isto colide com as autoridades e as exposições dos Santos Padres. – Por isso ao raciocínio aduzido devemos responder o seguinte. Embora os corpos celestes sobrepujem incomparavelmente o corpo humano, contudo muito mais os sobrepuja a alma racional, do que eles a ela. Não há pois, nenhum inconveniente em afirmar que os corpos celestes foram feitos para o homem; não porém como se fosse o fim principal deles esse; porque o fim principal de todas as causas é Deus.

Art. 4 — Se os elementos serão renovados pela recepção de alguma claridade.

O quarto discute-se assim. — Parece que os elementos não serão renovados pela recepção de nenhuma claridade.

1. Pois, como a luz é uma qualidade própria dos corpos celestes, assim o calor, o frio e a secura são qualidades próprias dos elementos.

Logo, assim como o céu será renovado pelo aumento de claridade, assim os elementos o devem ser pelo aumento das suas qualidades ativas e passivas.

2. Demais. — A rarefação e a condensação são qualidades dos elementos, as quais eles não perderão na renovação do mundo. Ora, a rarefação e a condensação são obstáculos à claridade. Porque um corpo claro há de ser condensado; donde vem que a rarefação do ar é incompatível com a claridade. Semelhantemente, não é susceptível de claridade a terra, por causa da sua densidade, que a torna impermeável à luz. Logo, não poderão os elementos ser renovados por nenhum aumento de claridade.

3. Demais. — Sabemos que os condenados serão encarcerados no centro da terra. Ora, estarão imersos nas trevas, não só interiores, mas também exteriores. Logo, na renovação do mundo a terra não será dotada de claridade; e pela mesma razão nem os outros elementos.

4. Demais. — A multiplicação da claridade nos elementos lhes multiplica também o calor. Se, portanto, na renovação do mundo, os elementos tiverem maior claridade que a de agora, terão por consequência também maior calor. E assim terão transformadas as suas qualidades naturais, que as tem numa certa medida. O que é absurdo.

5. Demais. — O bem do universo, consistente na ordem e na harmonia, é mais nobre que qualquer bem de uma natureza particular. Ora, o fato de uma criatura tornar-se mais perfeita tolhe o bem do universo, porque lhe perturba a harmonia. Logo, se os corpos elementares, que, segundo o grau da sua natureza, em que estão colocados no universo, devem ser desprovidos de claridade, vierem a recebê-la, isso acarretará antes detrimento que acréscimo à perfeição do universo.

Mas, *em contrário*, o Apocalipse: Eu vi um céu novo e uma terra nova. Ora, o céu será renovado por uma claridade maior. Logo, também a terra. E semelhantemente os outros, elementos.

2. Demais. – Tanto os corpos terrestres como os celestes se destinam ao uso do homem. Ora, a criatura corpórea será remunerada pelo ministério que prestou ao homem, conforme uma Glosa. Logo, tanto os elementos como os corpos celestes serão clarificados.

3. Demais. – O corpo humano é composto de elementos. Logo, as partes elementares que o compõem, glorificado o homem serão também glorificadas pela recepção da claridade. Ora, a disposição do todo é a mesma das partes. Logo, também os elementos serão dotados de claridade.

SOLUÇÃO. – Assim está a ordem dos espíritos celestes para os terrestres, i. é, humanos, como a dos corpos celestes para os terrestres. Logo, tendo sido feita a criatura corporal para a espiritual, que a governa, hão de as criaturas corpóreas ser dispostas do mesmo modo que as espirituais. Ora, na consumação última das causas, os espíritos terrestres receberão as propriedades dos celestes, porque os homens serão como os anjos do céu, na expressão do Evangelho. E isto será pela elevação à máxima perfeição do que o espírito humano tem de comum com o angélico. Por onde e semelhantemente, como os corpos terrestres não tem de comum com os celestes senão a sua natureza luminosa e diáfana, como diz Aristóteles, é mister os corpos terrestres atingirem a sua máxima perfeição luminosa. Por onde, todos os elementos serão revestidos de uma certa claridade. Não todos igualmente, mas cada um a seu modo; assim, afirma-se que a terra terá a sua superfície externa transparente como o vidro; a água será como um cristal; o ar, como o céu, o fogo, como os lampadários celestes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Como dissemos, a renovação do mundo se ordena a manifestar, de certo modo mesmo sensivelmente aos olhos do homem, os indícios claros da divindade, por meio dos corpos. Ora, dos nossos sentidos o mais espiritual e subtil é a vista. Por onde, quanto às qualidades visuais, cujo princípio é a luz, é mister todos os corpos terrestres serem aperfeiçoados em sumo grau. Quanto às qualidades elementares, elas pertencem ao tato, dos sentidos o mais material; e a ação excessiva delas sobre os órgãos causa antes dor que prazer. Mas o excesso de luz é deleitável, pois não contraria o órgão senão pela fraqueza deste, que na ressurreição desaparecerá.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O ar não será claro a ponto de projetar raios, mas como um corpo diáfano iluminado. A terra porém, embora seja de natureza opaca por falta de luz, contudo, por virtude divina, terá revestida da glória da claridade a sua superfície, sem prejuízo da sua condensação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – No lugar onde se acha o inferno a terra não será glorificada pela claridade; mas em lugar de tal glória essa parte da terra conterà os espíritos racionais dos homens e dos demônios, que embora ínfimos por causa da culpa, são contudo, pela dignidade da sua natureza, superiores a qualquer qualidade corpórea. – Ou devemos responder que, mesmo se toda a terra for glorificada, contudo os réprobos serão imersos nas trevas exteriores; porque o fogo do inferno, que de certo modo os iluminará, de outro não lhes poderá luzir.

RESPOSTA À QUARTA. – Essa claridade esses corpos a terão como a tem os corpos celestes, nos quais não causa calor. Porque tais corpos serão então inalteráveis, como agora o são os celestes.

RESPOSTA À QUINTA. – A perfeição dos elementos não tolherá em nada a ordem do universo. Porque também as outras partes dele serão aperfeiçoadas, subsistindo pois a mesma harmonia.

Art. 5 — Se as plantas e os animais não de subsistir, nessa renovação.

O quinto discute-se assim. — Parece que as plantas e os animais subsistirão nessa renovação.

1. — Pois, nada deve ser subtraído aos elementos do que lhes constitui a beleza. Ora, diz-se com razão que os animais e as plantas fazem a beleza dos elementos. Logo, não desaparecerão na renovação do mundo.

2. Demais. — Assim como os elementos serviram ao homem, assim também os animais, as plantas e os corpos minerais. Ora, por causa do referido ministério os elementos serão glorificados. Logo, glorificados também serão os animais, as plantas e os corpos minerais.

3. Demais. — O universo ficará imperfeito se ficar privado de alguma das suas perfeições. Ora, as várias espécies de animais, de plantas e de corpos minerais contribuem para a perfeição do universo. Logo, como não podemos admitir a imperfeição do mundo depois da sua renovação, parece forçoso admitir que as plantas e os animais subsistirão.

4. Demais. — Os animais e as plantas tem mais nobre forma que os elementos. Ora, o mundo, depois da sua renovação final, terá maior perfeição. Logo, por serem mais nobres, devem subsistir antes os animais e as plantas, que os elementos.

5. Demais, — É inadmissível afirmar-se que uma tendência natural possa ser vã. Ora, os animais e as plantas tem a tendência natural a se perpetuarem, senão individualmente, ao menos especificamente; e a isso se lhes ordena a contínua geração, como o diz o Filósofo. Logo, é inadmissível dizer que essas espécies não de desaparecer.

Mas, *em contrário*. — Se as plantas e os animais não de subsistir, ou o serão todos ou certos. Se todos, então os brutos já mortos terão também de ressurgir, como os homens. O que não pode admitir-se, porque tendo-se-lhes a forma reduzido a nada, não pode reconstituir-se na sua individualidade. Se não todos, mas apenas certos, como não há maior razão de subsistir um indivíduo em vez de outro, parece que nenhum subsistirá perpetuamente. Ora, tudo o que permanecer depois da renovação do mundo durará sempre, uma vez cessada a geração e a corrupção. Logo, as plantas e os animais de nenhum modo subsistirão depois da renovação do mundo.

2. Demais. — Segundo o Filósofo, as espécies dos animais, das plantas, e de outros seres assim corruptíveis, não se conservarão perpetuamente senão pela continuidade do movimento celeste. Ora, então este cessará. Logo, essas espécies não poderão conservar-se perpetuamente.

3. Demais. — Desaparecido o fim, necessariamente desaparecerão os meios a ele conducentes. Ora, os animais e as plantas foram feitos para sustento da vida animal do homem. Por isso diz a Escritura: Eu vos entreguei todas estas cousas como as viçosas hortaliças. Ora, depois da renovação, já o homem não terá a vida animal. Logo, não deverão subsistir nem as plantas e nem os animais.

SOLUÇÃO. — Como a renovação do mundo se fará em vista do homem, há de conformar-se com a renovação deste. Ora, o homem renovado passará do estado de corrupção para o de incorrupção e perpétuo repouso, conforme aquilo do Apóstolo: Importa que este corpo corruptível se revista da incorruptibilidade, e que este corpo mortal se revista da imortalidade. Por onde, o mundo será totalmente renovado, de modo que, desaparecida toda corrupção, permaneça em repouso perpétuo. Portanto, nada poderá participar dessa renovação senão o que poderá se tornar incorruptível. Ora, tais são os corpos celestes, os elementos e os homens. Os corpos celestes são por natureza incorruptíveis, tanto no seu todo como nas suas partes. Quanto aos elementos, são corruptíveis nas partes, mas

incorrupíveis no todo. O homem é sujeito à corrupção, tanto nas suas partes como no todo; mas isso só em relação à matéria, não quanto à forma, i. é, a alma racional, que depois da morte permanece incorrupta. Os brutos, enfim, as plantas e os minerais e todos os corpos mistos são corruptíveis no todo e nas partes, tanto em relação à matéria, que perde a forma, quanto em relação à forma que não permanece atual; e assim de nenhum modo podem ser incorruptíveis. Portanto, na futura renovação do mundo não subsistirão, senão só os seres que foram mencionados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Diz-se que os animais e as plantas servem de embelezar os elementos, enquanto que as virtudes ativas e passivas gerais, que os elementos encerram se condensam em ações especiais. Por isso os animais e as plantas concorrem para a beleza deles no seu estado de atividade e de passividade. Ora, esse estado dos elementos desaparecerá. Donde o não ser necessário subsistirem nem os animais nem as plantas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nem os animais, nem as plantas nem quaisquer outros corpos, não tendo livre arbítrio, nada podem merecer por servirem ao homem. Assim, quando se diz que certos, corpos serão remunerados, é no sentido que o homem mereceu fossem renovados os susceptíveis de fazerem parte da nova ordem. Ora, nem as plantas nem os animais podem entrar nessa renovação do mundo corruptível. Por isso o homem não lhes podia merecer a renovação; pois, ninguém pode merecer para outrem o de que este não é susceptível, como não é possível nessas condições ninguém merecer para si mesmo. Por onde, mesmo dado que os brutos merecessem; por terem servido ao homem, não devem por isso ser renovados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Assim como a perfeição do homem é susceptível de muitas modalidades, pois há a da natureza criada e da natureza glorificada, assim também a perfeição do universo é dupla – uma própria ao estado de mutabilidade deste mundo; outra própria do mundo futuro renovado. Ora, as plantas e os animais pertencem à perfeição do mundo na sua mutabilidade presente; mas não ao estado da renovação futura, para o qual não são ordenados.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora os animais e as plantas sejam, quanto a outros aspectos, mais nobres que os elementos, contudo, por se ordenarem à incorrupção, mais nobres são os elementos, como do sobredito se colhe.

RESPOSTA À QUINTA. – A tendência natural a perpetuarem-se, ínsita nos animais e nas plantas, deve ser considerada na sua dependência do movimento do céu, de modo que durem enquanto durar esse movimento. Pois, não pode um efeito ter a tendência de subsistir mais do que a sua causa. Por onde, se cessado o movimento do primeiro móvel, as plantas e os animais não continuarem a subsistir nas suas espécies, daí não se segue que fiquem frustradas as suas tendências naturais.

Questão 92: Da visão da essência divina por parte dos bem-aventurados.

Em seguida devemos tratar do concernente aos bem-aventurados depois do juízo geral. E primeiro da visão com que contemplam a essência divina, no que principalmente lhes consiste a beatitude. Segundo, da beatitude deles e das suas mansões. Terceiro, do modo como se comportarão para com os condenados. Quarto, dos dotes implicados na felicidade de que gozam. Quinto, das auréolas que lhes dá perfeição e ornato à felicidade.

Na primeira questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se o intelecto humano pode chegar a ver a essência de Deus.

O primeiro discute-se assim. — Parece que o intelecto humano não pode chegar a ver a essência de Deus.

1. — Pois, diz o Evangelho: Ninguém jamais viu a Deus. E, segundo a exposição de Crisóstomo, nem as próprias essências celestes, i. é, os Querubins e os Serafins, não puderam nunca ver a Deus tal como é. Ora, aos homens não foi prometida senão a igualdade com os anjos: Serão como os anjos de Deus no céu, diz o Evangelho. Logo, nem os santos na pátria verão a essência de Deus.

2. Demais. — Dionísio assim argumenta: Não podemos ter conhecimento senão do que existe. Ora, tudo o que existe é finito, por pertencer a um gênero determinado. E assim, Deus. Sendo infinito, é superior a tudo quanto existe. Ora, não podemos conhecê-lo por estar acima do nosso conhecimento.

3. Demais. — Dionísio mostra que o modo perfeitíssimo pelo qual o nosso intelecto pode unir-se com Deus é quando se lhe une como ao desconhecido. Ora, o que vemos em essência não nos é desconhecido. Logo, é impossível o nosso intelecto ver a Deus em essência.

4. Demais. — Dionísio diz: As trevas de que Deus se rodeia, a que chama luz superabundante, estão encobertas a qualquer luz e escondidas a todo conhecimento; e quem, vendo a Deus, compreendeu o que viu, não o viu a ele, propriamente, mas somente alguma coisa de Deus. Logo, nenhum intelecto criado poderá ver a essência de Deus.

5. Demais. — Como diz Dionísio, Deus é certamente invisível na sua existência por causa da superabundância da sua claridade. Ora, a sua claridade, assim como sobreexcede o intelecto do homem nesta vida, também o sobreexcederá na pátria. Logo, sendo invisível ao homem neste mundo, sê-lo-á também na pátria.

6. Demais. — Sendo o inteligível a perfeição do intelecto, há de haver uma proporção entre o inteligível e o intelecto, o visível e o visto. Ora, não é possível nenhuma proporção entre o nosso intelecto e a essência divina, distantes uma do outro ao infinito. Logo, o nosso intelecto não poderá atingir a essência divina.

7. Demais. — Mais dista Deus, do nosso intelecto que o inteligível criado, do sentido. Ora, os sentidos de nenhum modo podem chegar a ver uma criatura espiritual. Logo, nem o nosso intelecto pode chegar a ver a divina essência.

8. Demais. — Todo intelecto que em ato entende um objeto há de necessariamente ser informado pela semelhança do objeto entendido, princípio da operação intelectual nesse determinado caso, como o calor é o princípio da calefação. Se, portanto, o nosso intelecto entender a Deus, há de ser necessariamente por uma semelhança informadora do intelecto. Ora, tal não pode ser a essência divina

em si mesma, porque a forma e o informado devem constituir um só ser; mas a essência difere do nosso intelecto, por si mesma e pela sua existência. Logo, a forma informadora do nosso intelecto, quando entende a Deus, há de por força ser uma semelhança impressa por Deus em o nosso intelecto. Ora, essa semelhança, sendo algo de criado, não pode levar ao conhecimento de Deus senão como o efeito leva ao conhecimento da causa. Logo, é impossível ao nosso intelecto ver a Deus, senão apoiando-se num efeito dele. Ora, ver a Deus mediante os seus efeitos não é vê-lo por essência. Logo, o nosso intelecto não poderá ver a Deus em essência.

9. Demais. – A essência divina dista mais do nosso intelecto, que qualquer anjo ou inteligência separada. Ora, como diz Avicena, o ser que uma inteligência tem em nosso intelecto não é a essência mesma dessa inteligência, nele existente, porque então a ciência, que dessa inteligência tivéssemos, seria substancial e não accidental. Mas esse conhecimento consiste na impressão do ser dessa inteligência em nosso intelecto. Logo, Deus não está em nosso intelecto, para poder ser por este entendido, senão enquanto uma impressão produzida no intelecto. Ora, essa impressão não pode conduzir ao conhecimento da divina essência, porque distando desta ao infinito, degeneraria noutra espécie muito mais que se a espécie do branco degenerasse na do preto. Logo, como não dizemos que vê o branco aquele em cuja vista a espécie do branco degenerasse na do preto, por má disposição do órgão, assim também o nosso intelecto, que pela referida impressão é que entenderia a Deus, não pode ver a essência divina.

10. Demais. – Nos seres separados da matéria o intelecto e o entendido se identificam, diz Aristóteles. Ora, Deus é por excelência o ser separado da matéria. Logo, como um intelecto criado não pode chegar a se identificar com a essência increada, não é possível o nosso intelecto ver a Deus em essência.

11. Demais. – Tudo o que vemos em essência nós o conhecemos na sua quiddidade. Ora, o nosso intelecto não pode saber o que é Deus, mas somente o que não é, como dizem Dionísio e Damasceno. Logo, o nosso intelecto não poderá ver a Deus em essência.

12. Demais. – Todo infinito, como tal, nos é desconhecido. Ora, Deus é omnimodamente infinito. Logo, é de nós absolutamente desconhecido. Portanto, não pode ser visto na sua essência por nenhum intelecto criado.

13. Demais. – Agostinho diz, que Deus é por natureza invisível. Ora, o que em Deus existe pela sua natureza mesma não é susceptível de mudança nenhuma. Logo, não pode Deus ser visto na sua essência.

14. Demais. – O que tem um modo de existir mas é visto de outro modo, não é visto tal como é. Ora, Deus existe de um modo e é visto pelos santos na pátria de outro. Pois, tem o seu modo próprio de existir, mas os santos na pátria o vêem ao modo deles. Logo, não será visto pelos santos tal como é. Portanto, não será visto em essência.

15. Demais. – O que é mediatamente visto não é em essência. Ora, Deus na pátria será visto mediante o lume da glória, conforme aquilo da Escritura: No teu lume veremos o lume. Logo, não será visto em essência.

16. Demais. – Deus na pátria será visto face a face, como diz o Apóstolo. Ora, um homem a quem vemos face a face por semelhança o vemos. Logo, Deus na pátria será visto por uma semelhança. Portanto, não por essência.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Nós agora vemos a Deus como por um espelho, em enigmas; mas então face a face. Ora, o que vemos face a face por essência o vemos. Logo, Deus será visto em essência pelos santos, na pátria.

2. Demais. – A Escritura diz: Quando ele aparecer, seremos semelhantes a ele, porquanto nós outros o veremos bem como ele é. Logo, em essência o veremos.

3. Demais. – Aquilo do Apóstolo – Quando tiver entregado o reino a Deus e ao Padre, diz a Glosa: Onde, i. é, na pátria, a essência do Padre, do Filho e do Espírito Santo será vista; é a suma beatitude, só concedida aos puros de coração. Logo, os bem-aventurados verão a Deus por essência.

4. Demais. – O Evangelho diz: Aquele que me ama será amado de meu Pai, e eu o amarei também e me manifestarei a ele. Ora, o que se manifesta é visto em essência. Logo, Deus será visto em essência na pátria, pelos bem-aventurados.

5. Demais. – Aquilo da Escritura – Nenhum homem me verá e depois viverá, Gregório refuta a opinião dos que diziam, que nesse país da felicidade Deus poderá ser visto no seu resplendor, mas não poderá ser contemplado na sua natureza mesma; pois, não difere o seu resplendor, da sua natureza. Ora, a sua natureza é a sua essência. Logo, Deus será em visto em essência.

6. Demais. – O desejo dos santos de nenhum modo pode ser frustrado. Ora, o desejo comum dos santos é ver a Deus em essência, conforme o diz a Escritura: Mostra-me a tua glória. E noutro lugar: Mostra-nos o teu rosto e seremos salvos. E o Evangelho: Mostra-nos o Pai e isso nos basta. Logo, os santos verão a Deus em essência.

SOLUÇÃO. – Assim como, de acordo com a fé, pomos como o fim último da vida humana a visão de Deus, assim os filósofos consideravam como a felicidade última do homem inteligir no seu ser mesmo as substâncias separadas da matéria. Por onde, nesta questão, a mesma dificuldade e a mesma diversidade se encontram entre os filósofos e entre os teólogos.

Assim, certos filósofos eram de opinião que o nosso intelecto possível nunca pode chegar à intelecção das substâncias separadas. Tal Alfarabí, no fim da sua *Ética*; embora tivesse ensinado o contrário no livro do intelecto, como o refere o Comentador. Semelhantemente, alguns teólogos ensinaram que o intelecto humano não pode chegar nunca a ver a essência de Deus. E tanto esses filósofos como esses teólogos os levou a pensarem assim a distância entre o nosso intelecto e a essência divina Ou as outras substâncias separadas. Pois, como o intelecto em ato de certo modo se identifica com o inteligível em ato, parece difícil, que de algum modo o intelecto criado venha a ser a essência incriada. Donde o dizer Crisóstomo: Como poderá uma criatura ver o incriado? E maior dificuldade encontram, nesta matéria, os que ensinam ser o intelecto possível sujeito à geração e à corrupção, como uma faculdade dependente do corpo, não só no exercício da visão divina, mas também no da visão de quaisquer substâncias separadas.

Mas esta doutrina é absolutamente insustentável. – Primeiro, porque repugna à autoridade da Escritura canônica, como diz Agostinho. – Segundo, porque, sendo inteligir a operação por excelência própria ao homem, há de ser ela o fundamento de se atribuir a cada um a sua beatitude; a qual se realizará quando essa operação se lhe exercer em toda sua plenitude. Ora, sendo a perfeição do ser que entende em ato o objeto mesmo entendido, se pela operação perfeitíssima do nosso intelecto não chegássemos a ver a essência divina, mas um outro ser, deveríamos necessariamente de concluir que esse outro, e não Deus, seria a causa da nossa beatitude. E, como a perfeição última de qualquer ser consiste na união com o seu princípio, resulta que outro ser, e não Deus, é o princípio criador do homem. O que, segundo

pensamos, é absurdo. Como também caem no mesmo absurdo os filósofos que ensinam emanarem as nossas almas das substâncias separadas, de modo que finalmente possamos um dia inteli-gi-las. Por isso, devemos admitir, segundo pensamos, que o nosso intelecto chegará um dia a ver a essência divina; e, segundo os filósofos, que chegará a ver a essência das substâncias separadas.

Mas como será isso possível, é o que resta indagar.

Assim, certos, como Alfarábio e Avempace, afirmaram que pelo fato mesmo de o nosso intelecto inteli-gir quaisquer inteli-gíveis, chega a ver a essência das substâncias separadas. E para o demonstrarem recorrem a uma dupla demonstração. – A primeira é a seguinte. Assim como a natureza específica não se diversifica nos diversos indivíduos senão enquanto unida aos princípios individuantes, assim uma forma inteli-gida não se diversifica entre um sujeito e outro, senão enquanto unida a diversas formas imaginárias. Portanto, quando o intelecto separa a forma inteli-gida, das formas imaginárias, resta a quididade inteli-gida, que é uma mesma nos diversos sujeitos que inteli-gem. E tal é a quididade da substância separada. Por onde, quando o nosso intelecto chega à abstração suma de uma quididade inteli-gível qualquer, inteli-gem então a quididade da substância separada que lhe é semelhante. – A segunda é a seguinte. Ao nosso intelecto é natural abstrair a quididade de todos os inteli-gíveis, que a têm. Se, portanto, a quididade abstraída, de um determinado ser que tem quididade, for uma quididade, mas sem quididade, inteli-gindo o intelecto inteli-gem a quididade da substância separada, disposta de tal maneira. Porque as substâncias separadas são quididades subsistentes, sem quididade; pois, como diz Avicena, a quididade de um ser simples é esse ser simples mesmo. Se, portanto, a quididade abstraída de um objeto particular sensível fôr uma quididade com quididade, o intelecto poderá então abstrair essa quididade. Por onde, como não é possível proceder ao infinito, teremos que chegar a uma quididade sem quididade, pela qual o intelecto inteli-gem a quididade separada.

Mas estes argumentos não colhem. – Primeiro, porque a quididade da substância material, que o nosso intelecto abstrai, não é da mesma natureza que a quididade das substâncias separadas. Portanto, do fato de o nosso intelecto abstrair as quididades das cousas materiais e as conhecer, não se conclui que conheça a quididade das substâncias separadas; e muito menos a essência divina, de natureza absolutamente diversa de toda quididade criada. – Segundo, porque, dado que fosse da mesma natureza, contudo, conhecida a quididade de um ser composto, nem por isso se conheceria a da substância separada, senão mediante o gênero remotíssimo da substância. Ora, este conhecimento, sem se chegar às propriedades do ser, é imperfeito. Assim, quem só conhece o homem como animal, não o conhece senão enquanto existente em potência; e muito menos o conhecerá, se não lhe conhecer senão a natureza da substância.

Por onde, conhecer assim a Deus ou as outras substâncias separadas não é ver a essência divina nem a quididade das substâncias separadas; mas é conhecer mediante o efeito e quase num espelho.

Por isso, Avicena introduz um outro modo de conhecer as substâncias separadas e é o seguinte. As substâncias separadas são por nós conhecidas mediante as imagens (intentiones) das suas quididades, que são umas semelhanças destas, não delas abstraídas, pois são imateriais, mas por elas impressas nas nossas almas.

Mas esta explicação também não da suficientemente conta da visão divina, de que ora tratamos. Pois, como sabemos, tudo o recebido por um recipiente o é ao modo deste. Por onde, a semelhança da essência divina impressa em o nosso intelecto o será ao modo deste. Ora, o modo de receber, do nosso intelecto, não tem capacidade para receber plenamente a semelhança divina. Ora, a falta de perfeita semelhança pode se dar de tantos modos quantos os de dissemelhança. Assim, primeiro, a semelhança

é falha, quando a forma é participada na mesma essência específica que tem, mas não no seu mesmo modo de perfeição; assim, um objeto pouco branco se assemelha defeituosamente a outro, muito branco. Outro modo, ainda mais defeituoso, é quando a semelhança não reproduz a mesma essência genérica. Tal a semelhança entre dois objetos – um de cor cítrica ou amarelada, e outro de cor branca. Enfim, outro modo ainda mais deficiente é quando a semelhança não reproduz a mesma essência genérica, senão só analógica ou proporcionalmente; tal a semelhança entre a brancura e um homem fundada apenas no fato de ambos constituírem seres. Pois, para a nossa vista conhecer a brancura é preciso que os nossos olhos recebam a semelhança dela na sua natureza específica, embora não no seu mesmo modo de ser, pois, tem modos diferentes de existir a forma no sentido e no objeto exterior à alma; assim, se os olhos recebessem a forma de um limão não diríamos que viam a brancura. Assim também para o nosso intelecto inteligir uma quiddidade, é necessário que receba a semelhança dela na sua essência específica, embora talvez não sejam os mesmos o modo de existir da semelhança e o da quiddidade. Pois, a forma existente no intelecto ou no sentido não é princípio de conhecimento ao modo de existir que essa forma tem em nós e fora de nós, mas pela razão que lhe dá uma comunidade com o objeto externo. Por onde é claro que por nenhuma semelhança em si recebida pode um intelecto criado inteligir a Deus a ponto de lhe ver imediatamente a essência. Por isso também certos, apesar de afirmarem que a essência divina só pode ser vista desse modo referido, disseram contudo que não é a essência em si mesma que é vista, mas um quase fulgor ou raio dela. Portanto, esse modo de explicar a visão de Deus não satisfaz ao que, no caso vertente, entendemos por tal visão.

Devemos, pois, recorrer a outra explicação, também dada por outros filósofos, como Alexandre de Afrodisias e Averroes, e é a seguinte. Todo conhecimento supõe necessariamente uma forma pela qual conhecemos ou vemos o objeto. Ora, a forma pela qual o intelecto recebe a perfeição de ver as substâncias separadas, não é a quiddidade que o nosso intelecto abstrai dos seres compostos, como ensina a, primeira opinião; nem nenhuma impressão recebida da substância separada pelo nosso intelecto, como pretende a segunda; mas é a própria substância separada, que se une ao intelecto como forma, de modo que essa substância separada é a um tempo o que inteligimos e o meio por que inteligimos. E seja o que for das outras substâncias separadas, contudo é este modo referido de conhecer o que devemos admitir para explicar a visão da essência divina; do contrário, qualquer outra forma que nos informasse o intelecto, não no poderia levar à visão da essência divina.

O que não se deve entender como se a essência divina fosse a verdadeira forma do nosso intelecto; ou que a essência divina e o nosso intelecto se identificassem, absolutamente falando, como, na ordem da natureza, à forma e a matéria se unem. Mas que a essência divina é proporcionada ao nosso intelecto como a forma o é à matéria. Pois, sempre que dois, seres, dos quais um é mais perfeito que outro, são recebidos por um terceiro, a proporção desses dois seres entre si, do mais perfeito para o menos perfeito, é como a proporção entre a forma e a matéria. Assim, a luz e a cor recebidas por um corpo diáfano, a luz está para a cor, como a forma para a matéria. Do mesmo modo, quando a alma recebe a luz intelectiva e a própria essência divina, que vem habitar em nós, embora não as receba a ambas do mesmo modo, a essência divina estará para o intelecto – como a forma para a matéria.

E que isso basta para o nosso intelecto poder, mediante a divina essência, ver a essa mesma essência, podemos prová-lo do modo seguinte. Assim como uma forma natural, que dá a existência a um ser, e a matéria, constituem absolutamente falando, um mesmo ser, assim a forma, pela qual o intelecto entende, e o próprio intelecto constituem uma identidade, no ato de intelecção. Ora, na ordem natural, um ser por si subsistente não pode ser forma de matéria nenhuma, se esse ser tiver a matéria como uma das suas partes; porque não pode a matéria ser forma de nenhum ser. Mas se esse ser por si subsistente for só forma, nada lhe impede ser forma de uma determinada matéria e tornar-se o

princípio de existência do ser composto; tal o caso da alma. Ora, no intelecto é mister considerar o intelecto potencial, como a matéria; e a espécie inteligível como a forma; e sendo o ato mesmo de inteligir como o composto da matéria e forma. Por onde, se há um ser por si subsistente, nada contende além da sua própria inteligibilidade, um tal ser pode ser a forma mediante a qual o intelecto intelige. Ora, um tal ser é inteligível pelo que tem de atual e não pelo que tivesse de potencial, como o ensina Aristóteles; e a prova é que é necessário abstrair a forma inteligível, da matéria e de todas as propriedades da matéria. Logo, sendo a divina essência um ato puro, pode ser a forma pela qual o intelecto intelige. E tal será a visão beatífica. Por isso diz o Mestre, que a união da alma e do corpo é um exemplo da beatífica união pela qual o espírito se une a Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A autoridade citada é susceptível de tríplice explicação, como o expõe Agostinho. – Num sentido, exclui a visão corpórea pela qual ninguém vê nem verá jamais a Deus em essência. – Noutro, excluem-se da visão intelectual da essência de Deus os que ainda vivem neste mundo. – Enfim noutro, exclui-se a visão compreensiva, do intelecto criado. E é neste sentido que entende o texto Crisóstomo. Por isso acrescenta: No lugar em questão o Evangelista entende por conhecimento uma certíssima contemplação e uma compreensão tão perfeita como a tem o Padre e o Filho. Tal é o sentido do Evangelista. Por isso acrescenta: O unigênito, que está no seio do Pai, esse é quem o deu a conhecer, querendo assim mostrar, pela compreensão do Filho, que é Filho de Deus.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Assim como Deus, pela sua essência infinita, excede todos os seres de existência limitada, assim o seu conhecimento, pelo qual conhece, supera todo e qualquer conhecimento. Por onde, a mesma proporção existente entre o nosso conhecimento e a nossa essência criada é a que existe entre o conhecimento divino e a essência infinita. Ora, para o conhecimento concorrem dois elementos, a saber, o sujeito conhecente e o meio pelo qual conhece. Ora, a visão pela qual veremos a Deus por essência é a mesma pela qual Deus se vê, no concernente ao princípio dessa visão; porque, assim como ele se vê pela sua essência, assim também nós o veremos a ele. Mas há diversidade quanto ao sujeito conhecente entre o intelecto divino e o nosso. Pois, no conhecimento, o objeto conhecido depende da forma pela qual conhecemos; assim, pela forma de uma pedra é que a vemos. Mas a eficácia de um conhecimento depende da virtude do sujeito conhecente; assim quem tem vista mais aguda vê melhor. Por onde, na visão do céu veremos o mesmo que Deus vê, i. é, a sua essência, mas não com a mesma eficácia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Dionísio se refere, no lugar citado, ao conhecimento que temos de Deus nesta vida, mediante alguma forma criada, que nos informa o intelecto para o elevar à visão divina. Mas, como diz Agostinho, Deus transcende a qualquer forma do nosso intelecto; porque seja qual for a forma concebida por ele, essa não pode alçar ao conhecimento da essência de Deus. Por isso Deus não pode ser atingido pela nossa inteligência. Mas, já neste mundo nós o conhecemos perfeitissimamente, sabendo que transcende tudo o que o nosso intelecto possa conceber; e assim a ele nos unimos como ao quase desconhecido. Mas na pátria nós o veremos pela forma da sua essência; e lhe estaremos unidos como o estamos ao que conhecemos.

RESPOSTA À QUARTA. – A luz é Deus, como diz o Evangelho. Ora, o lume é a impressão da luz num objeto iluminado. E como a essência divina tem uma modalidade de ser diferente que a de qualquer semelhança dela impressa em o nosso intelecto, por isso diz que as trevas divinas estão encobertas a qualquer luz, porque a essência divina, a que chama trevas por causa da sua superabundante luz, permanece indemonstrável pela só impressão recebida em o nosso intelecto. E assim fica essa essência inacessível a todo conhecimento por onde tudo o que conceba na inteligência quem quer que veja a Deus, nada disso é Deus, mas algum dos efeitos divinos.

RESPOSTA À QUINTA. – O lume divino, embora excede qualquer forma de que seja nesta vida susceptível o nosso intelecto, não excede contudo a própria essência divina, que será na pátria a quase forma do nosso intelecto. Por onde, presentemente nos seja invisível, então nos há de ser visível.

RESPOSTA À SEXTA. – Embora não haja nenhuma proporção entre o finito e o infinito, porque o excesso do infinito sobre o finito não é determinado, pode contudo haver entre ambos a relação de semelhança de proporções; pois, assim como um finito é adequado a outro, assim o infinito ao infinito. Mas para podermos conhecer totalmente um objeto, há umas vezes necessidade de proporção entre este e o sujeito; pois, é forçoso a faculdade do sujeito conhecente adequar-se à cognoscibilidade do objeto conhecido. Ora, essa igualdade é uma proporção. Pode porém se dar que a cognoscibilidade do objeto conhecido exceda a virtude intelectual do sujeito conhecente; assim, quando conhecemos a Deus, ou inversamente, como quando ele conhece as criaturas. E então não pode haver proporção entre o sujeito conhecente e o objeto conhecido, mas apenas uma proporcionalidade; de modo que como está o sujeito para a sua virtude cognoscitiva, assim esteja o objeto conhecido para a sua cognoscibilidade. E essa proporcionalidade basta para o infinito ser conhecido pelo finito ou inversamente. – Ou podemos responder que a proporção, na sua acepção primária, significa a relação entre duas quantidades fundada num certo excesso, ou igualdade; mas depois passou a significar qualquer relação entre uma coisa e outra. Neste sentido, dizemos que a matéria deve ser proporcionada à forma; e nada impede então dizermos que o nosso intelecto, embora finito, é proporcionado à visão da essência infinita; mas não a compreendê-la, por causa da imensidade dessa essência.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Há duas espécies de semelhança e de dissemelhança. – Uma fundada na conveniência natural. E então mais difere Deus de um intelecto criado que um inteligível criado, dos nossos sentidos. – Outra, fundada na proporcionalidade. E então, dá-se o inverso do primeiro caso; pois os nossos sentidos não são proporcionados a conhecer o imaterial, como o intelecto é proporcionado a conhecer qualquer objeto imaterial. E esta semelhança é necessária para o ato do conhecimento, mas não a primeira; pois, como sabemos, o intelecto, que entende uma pedra não tem a mesma semelhança do ser natural dela. Assim também a vista pode perceber a cor amarelada do mel e do fel, embora não perceba a doçura do mel; porque há maior conveniência, quanto à visibilidade, entre o amarelado do fel e o do mel, do que entre o mel e a sua doçura.

RESPOSTA À OITAVA. – Na visão pela qual havemos de ver a essência de Deus, será a própria essência a como forma pela qual o intelecto entende. Nem é necessário, que a essência divina e o nosso intelecto se identifiquem, absolutamente falando; mas apenas que constituam uma unidade relativamente ao ato de entender.

RESPOSTA À NONA. – No sentido exposto não admitimos a doutrina de Avicena; pois, também os outros filósofos a repelem. Salvo se quisermos dizer que Avicena se refere ao conhecimento das substâncias separadas, enquanto conhecidas pelos hábitos das ciências especulativas e pelas semelhanças dos outros seres. E isso o diz para mostrar que a ciência não é em nós uma substância, mas um acidente. – E contudo a divina essência, embora mais difira, nas suas propriedades naturais, do nosso intelecto, que deste difere a substância do anjo, contudo é de natureza mais inteligível; pois, é ato puro, sem mescla de nenhuma potência, o que não se dá com as outras substâncias separadas. Nem o conhecimento, pelo qual veremos a Deus em essência, será, relativamente ao objeto visto, do gênero do acidente, senão só quanto ao mesmo da inteligência, que não será a substância mesma do sujeito inteligente nem a do objeto entendido.

RESPOSTA À DÉCIMA. – A substância separada da matéria tanto pode entender-se a si mesma como os demais seres; e em ambos os sentidos pode verificar-se a autoridade citada. Pois, como a essência

mesma da substância separada seja inteligível por si mesma e em ato, por estar separada da matéria, resulta que, quando se entende a si mesma, o sujeito inteligente e o objeto inteligível absolutamente se identificam; porquanto ela não se entende por nenhuma espécie intencional diversa de si, como se dá conosco quando entendemos as causas materiais. E este é o modo de pensar do Filósofo, como está claro pelo que diz o Comentador, no lugar aduzido. Mas quando a inteligência separada entende as outras causas, o intelecto em ato forma uma unidade com o objeto entendido em ato, porque a forma do objeto entendido torna-se a forma do intelecto enquanto atualizado, e não por ser a essência mesma do intelecto, como o prova Avicena. Porque a essência do intelecto permanece a mesma sob as duas formas, pois, entende dois objetos sucessivamente, do mesmo modo por que a matéria-prima permanece a mesma sob formas diversas. Por isso o Comentador também compara o intelecto possível, neste ponto, com a matéria-prima. Donde, pois de nenhum modo se segue que o nosso intelecto, vendo a Deus, se transforme na própria essência divina; mas que esta ela para ele como a perfeição e a forma.

RESPOSTA À UNDÉCIMA. – A autoridade citada e todas as semelhantes devem entender-se do conhecimento pelo qual conhecemos a Deus neste mundo, pela razão já aduzida.

RESPOSTA À DUODÉCIMA. – O infinito, privativamente considerado, nos é desconhecido, como tal; pois, não exprime então senão a ausência de qualquer complemento, pelo qual temos o conhecimento das causas. Por onde, o infinito se reduz à matéria sujeita à privação, como está claro em Aristóteles. Mas o infinito, considerado negativamente, pela remoção da matéria que o determina; pois, a forma também é de certo modo determinada pela matéria. Por onde, o infinito neste sentido é o ser cognoscível por excelência. E deste modo é que Deus é infinito.

RESPOSTA À DÉCIMA TERCEIRA. – Agostinho se refere à visão corpórea pela qual nunca veremos a Deus. O que é claro pelo que disse antes: Do modo pelo qual vemos as chamadas causas sensíveis deste mundo, desse nunca ninguém verá a Deus nem poderá vê-la; pois, é por natureza invisível, como incorruptível. Ora, assim como por sua natureza é o ser soberano, assim é em si mesmo considerado o ser inteligível por excelência. E só por deficiência nossa é que não o entendemos. Por onde, o fato de chegarmos a vê-la, sem que antes isso nos tivesse sido possível, não é por nenhuma mudança dele, senão nossa.

RESPOSTA À DÉCIMA QUARTA. – Deus na pátria será visto pelos santos tal como é, considerado o modo de ser do objeto visto; pois, os santos o verão na modalidade de existência que realmente é a sua. Mas se esse modo se refere ao sujeito conhecente então não será visto tal como é; pois, o intelecto criado não terá uma acuidade de visão igual à inteligibilidade da essência divina.

RESPOSTA À DÉCIMA QUINTA. – Há três espécies de meios que tornam possível a visão corporal e intelectual. – O primeiro é o sob o qual vemos. Este é o que torna a vista apta para ver, em geral, sem lhe determinar a visão a nenhum objeto especial. Tal é a luz material para a visão corpórea e o lume do intelecto agente para o intelecto possível. – O segundo é o meio pelo qual vemos. E esse é a forma visível, pela qual tanto a visão corpórea como a intelectual se determina a um objeto especial; assim pela forma de uma pedra nós a conhecemos. – O terceiro é o meio no qual vemos. Este é o pela vista do qual a visão atinge um determinado objeto. Assim, olhando para um espelho vemos o que ele reflete; e vendo uma imagem conhecemos o objeto a que ela pertence. Assim também o intelecto, pelo conhecimento da causa é levado ao do efeito e inversamente. – Ora, na visão da pátria não haverá o terceiro meio: não conheceremos a Deus mediante espécies dos outros seres, como agora o conhecemos, razão pela qual dizemos que agora vemos num espelho. Nem haverá o segundo meio, porque será pela própria essência divina que o nosso intelecto verá a Deus. Mas só haverá o primeiro, que elevará o nosso intelecto de modo a poder unir-se à substância incriada da maneira por que

dissemos. Ora, nem por supor esse meio se poderá dizer que o nosso conhecimento é mediato; porque não é um meio existente entre o sujeito conhecente e o objeto conhecido, mas é o que dá ao sujeito a virtude cognoscitiva.

RESPOSTA À DÉCIMA SEXTA. – Não podemos dizer das criaturas corpóreas que são vistas imediatamente, senão quando ao que há nelas que possa unir-se à vista, a esta se une. Ora, não podem unir-se à vista pela sua essência mesma, em razão da sua materialidade. Por isso, então são vistas imediatamente, quando a semelhança delas se une à vista. Ora, Deus pode, pela sua essência, unir-se ao intelecto. Por onde, não seria visto imediatamente, sem a sua essência unir-se ao nosso intelecto. E essa visão imediata se chama – visão face a face. Além disso, a semelhança de uma coisa corpórea é recebida pela vista com a mesma essência que tem no objeto, embora não segundo o mesmo modo de existir; por isso tal semelhança conduz diretamente ao conhecimento da coisa. Ora, nenhuma semelhança pode desse modo conduzir-nos o intelecto à visão de Deus, como do sobredito se colhe. Não há, portanto, símil.

Art. 2 — Se os santos, depois da ressurreição, verão a Deus com os olhos do corpo.

O segundo discute-se assim. — Parece que os santos, depois da ressurreição, verão a Deus com os olhos do corpo.

1. — Pois, os olhos glorificados tem maior acuidade que os olhos não-glorificados. Ora, o santo homem Job viu a Deus com seus olhos, conforme ele próprio o diz: Eu te ouvi por ouvido de orelha, mas agora te vê o meu olho. Logo e com muito maior razão, os olhos glorificados poderão ver a Deus por essência.

2. Demais. — Diz ainda Job: Na minha própria carne verei o meu Salvador. Logo, na pátria veremos a Deus com os olhos do corpo.

3. Demais. — Agostinho, tratando da visão dos olhos glorificados, assim se exprime: Os olhos dos glorificados terão uma virtude mais excelente, não por serem dotados de vista mais aguda que a atribuída às serpentes ou à águia; pois, por máxima que seja a penetração do olhar desses animais não podem ver senão corpos. Ao passo que os olhos glorificados poderão também ver seres incorpóreos. Ora, toda potência cognoscitiva capaz de conhecer o incorpóreo, pode elevar-se até a visão de Deus. Logo, os olhos glorificados poderão ver a Deus.

4. Demais. — A mesma diferença existe entre um ser corpóreo e um incorpóreo e inversamente. Ora, olhos incorpóreos podem ver coisas corpóreas. Logo, os olhos do corpo podem ver o incorpóreo. Donde a mesma conclusão que antes.

5. Demais. — Aquilo de Job — Parou diante de mim um cujo rosto eu não conhecia, etc., diz Gregório: O homem que, se quisesse observar o preceito, havia de tornar-se espiritual na sua carne, pelo pecado tornou-se carnal até na alma. Ora, por ter-se tornado de espiritual a carnal, como diz no mesmo lugar, não tem outros pensamentos que os hauridos nessas imagens corpóreas. Logo, mesmo quando a sua carne for espiritualizada, como está prometido aos santos, depois da ressurreição, poderá ver as coisas espirituais mesmo com os olhos da carne. Donde a mesma conclusão de antes.

6. Demais. — Só Deus pode beatificar o homem. Ora, será o homem beatificado não só na alma senão também no corpo. Logo, poderá ver a Deus não só com os olhos do intelecto, mas também com os do corpo.

7. Demais. – Assim como Deus nos está presente no intelecto pela sua essência, assim também nos estará presente aos sentidos, pois, será, tudo em todos, na frase do Apóstolo. Ora, será contemplado pelo nosso intelecto pela união da sua essência com ele. Logo, poderá ser visto também pelos sentidos.

Mas, *em contrário*. – Diz Ambrósio: Deus não pode ser percebido pelos olhos do corpo, nem circunscrito pela vista, nem apalpado pelo tato. Logo, nenhum sentido corpóreo verá a Deus.

2. Jerônimo diz: Os olhos do corpo não poderão ver, não somente a divindade do Pai, mas nem a do Filho nem a do Espírito Santo; vê-lo-ão porém os olhos da alma, sendo por isso dito – Bem-aventurados os limpos de coração.

3. Demais. – Diz ainda Jerônimo: Os seres incorpóreos não podem ser vistos pelos olhos da carne. Ora, Deus é o ser incorpóreo por excelência. Logo, etc.

4. Demais. – Agostinho diz: A Deus nunca ninguém o viu tal como é, nem nesta vida, nem na vida dos anjos, assim como agora vemos as causas visíveis a este mundo, com os olhos do corpo. Ora, chama-se vida dos anjos a vida bem-aventurada, que viverão os ressuscitados. Logo, etc.

5. Demais. – A Escritura diz que o homem foi feito à imagem de Deus por ser destinado a contemplá-lo, como ensina Agostinho. Ora, é pela alma e não pela carne que o homem é a imagem de Deus. Logo, pelo intelecto e não pela carne que verá a Deus.

SOLUÇÃO. – Uma causa pode ser percebida pelos sentidos do nosso corpo de dois modos: em si mesmo e por acidente. Em si mesmo percebem o que, por si mesmo é capaz de lhes causar uma paixão. Ora, em si mesmo considerado pode um objeto causar uma paixão ou ao sentido como tal, ou a um determinado sentido como tal. Ora, o que, deste segundo modo, por si mesmo pode causar uma paixão no sentido, chama-se sensível próprio; assim a cor em relação à vista e o som, em relação ao ouvido. Mas como o sentido como tal tem que se servir de um órgão corpóreo, nada pode receber senão corporalmente, pois tudo o que um ser recebe ao seu modo o recebe. Por onde, todos os sensíveis causam paixão ao sentido como tal, na medida em que tem uma certa extensão. Por isso, a extensão e todos os seus consecutórios, como o movimento, o repouso, o número e atribuições semelhantes chamam-se sensíveis comuns, em si mesmos considerados. Por acidente porém sentimos o que não nos causa paixão ao sentido, nem como sentido, nem como um determinado sentido, senão enquanto em união com um sensível, capaz de por si mesmo influenciar o sentido. Assim Sócrates, filho de Diarís, amigos e idéias semelhantes, conhecidos em si mesmos e na sua universalidade pelo intelecto, e particularizadas pela potência imaginativa, no homem, e pela estimativa nos animais irracionais. Esses sensíveis dizemos que os sentidos externos percebem, por acidente embora, quando, a potência apreensiva, à que é próprio conhecer esses cognoscíveis, imediatamente e sem vacilar e sem nenhum discurso, os apreende mediante um sensível que é apreendido diretamente pelo sentido; do mesmo modo que concluímos ser uma pessoa viva o só fato de a vermos falar. Mas quando o conhecimento sensível se processa diversamente, não dizemos que o sentido percebe, mesmo acidentalmente.

Ora, digo que Deus de nenhum modo pode ser visto pelos olhos do corpo, nem percebido por nenhum sentido, como se fosse em si mesmo visível, nem nesta vida nem na pátria. Pois, se privarmos um sentido como tal, dos seus elementos constitutivos, já não será sentido; e se privarmos a vista do que como tal a constitui, deixará de ser vista. Ora, o sentido, como tal, percebe a extensão; e a vista, como um sentido determinado, percebe a cor. É, portanto, impossível à vista perceber o que não tem cor nem extensão, salvo se se tomasse a palavra sentido em acepção equívoca. Ora, como a vista e os outros sentidos hão de existir no corpo glorioso especificamente os mesmos que existiam no corpo não

glorioso, não poderá a vista contemplar a essência divina como se lhe fosse um ser em si mesmo visível. Mas a verá como um visível por acidente. De tal modo que, de um lado, os olhos do corpo glorificado verão a imensidade da glória de Deus manifestando-se nos corpos, sobretudo nos gloriosos e, por excelência, no corpo de Cristo; e, de outro lado, o intelecto verá a Deus tão claramente, de maneira que, mediante a visão das causas materiais, perceberá a Deus, como pelo falar, de uma pessoa lhe percebemos a vida. Embora, pois, na pátria, o nosso intelecto não tenha a visão de Deus mediante as criaturas, contudo o verá manifesto nas criaturas vistas com os olhos do corpo. E esse modo de ser Deus visto com os olhos do corpo, Agostinho o admite, como facilmente se convencerá quem lhe atender as palavras seguintes. Podemos crer, diz, com grande verossimilhança, que, depois da ressurreição, veremos os corpos componentes do céu novo e da terra nova, de modo a percebermos a onipresença de Deus e o seu governo universal, com uma visão claríssima. Não como agora compreendemos as cousas invisíveis de Deus por aquelas que foram feitas, mas do modo pelo qual, quando vemos um homem, não o cremos vivo, mas o vemos imediatamente como tal.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras citadas de Job entendem-se da visão espiritual, da qual diz o Apóstolo: Para que ele esclareça os olhos do nosso coração.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A autoridade aduzida não se entende como significando que havemos de ver a Deus com os olhos do corpo, mas que o veremos depois de ressuscitado o nosso corpo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Agostinho, nas palavras citadas, se exprime duvidosa e condicionalmente. Como é claro pelo que diz antes: Os olhos lhes terão um poder de visão muito diverso se puderem com eles ver essa natureza incorpórea. Depois acrescenta: Uma força portanto, etc.; para em seguida resolver a dúvida, como se disse.

RESPOSTA À QUARTA. – Todo conhecimento supõe uma abstração da matéria. Por onde, quanto mais abstrata da matéria fora forma corpórea, tanto mais será um princípio de conhecimento. Por isso a forma unida à matéria de nenhum modo é princípio de conhecimento; a forma sensível já o é de certo modo, na medida em que está separada da matéria; e muito mais a existente em o nosso intelecto. Por onde, os olhos do espírito, isentos de tudo o que possa impedir o conhecimento, podem perceber um ser material. Mas daí não resulta que os olhos do corpo, de capacidade cognitiva limitada, por estarem ligados à matéria, possa ter conhecimento perfeito dos cognoscíveis incorpóreos.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora o intelecto feito carnal não possa conhecer senão mediante os sentidos, contudo conhece de maneira imaterial. Semelhantemente, os olhos do corpo tudo o que apreendem não de apreender de modo material. Portanto, não podem ver o que não pode ser materialmente percebido.

RESPOSTA À SEXTA. – A beatitude é a perfeição do homem enquanto homem. Ora, o homem não o é pelo seu corpo, mas sobretudo pela alma; o corpo lhe pertence à essência senão enquanto aperfeiçoado pela alma. Por onde, a beatitude do homem não consiste principalmente senão no ato da alma, donde deriva para o corpo por uma certa redundância, como do sobredito se colige. Portanto, uma certa beatitude do nosso corpo consistirá em ver a Deus manifesto nas criaturas sensíveis e sobretudo no corpo de Cristo.

RESPOSTA À SÉTIMA. – O intelecto pode perceber o espiritual, mas não os olhos do corpo. Por onde, o intelecto poderá conhecer a essência divina a que está unida, mas não o podem os olhos da carne.

Art. 3 — Se os santos, vendo a Deus em essência, vêem tudo o que Deus vê em si mesmo.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os santos, vendo a Deus, vêem tudo o que Deus em si mesmo vê.

1. — Pois, como diz Isidoro, os anjos conhecem no Verbo de Deus todas as causas, antes de serem feitas. Ora, os santos serão iguais aos anjos, diz o Evangelho. Logo, vendo a Deus, vêem tudo.

2. Demais. — Gregório diz: No céu todos contemplarão a Deus no seio da mesma claridade; que há, pois, que aí não conhecerão ao que tudo sabe? Ora, refere-se aos santos, que vêem a Deus em essência. Logo, os que vêem a Deus em essência tudo conhecerão.

3. Demais. — Como diz Aristóteles, o intelecto, conhecendo o máximo, pode, com maior razão, conhecer o mínimo. Ora, Deus é o máximo inteligível. Logo, a visão de Deus aumentará ao máximo a potência do intelecto. Logo, o intelecto, vendo-o, entenderá tudo.

4. Demais. — O intelecto só não pode entender o que o supera. Ora, nenhuma criatura supera o intelecto que vê a Deus; pois, como diz Gregório, toda criatura é mesquinha para a alma que vê o Criador. Logo, os que vêem a Deus por essência tudo conhecem.

5. Demais. — Toda potência passiva que não chega a atualizar-se é imperfeita. Ora, o intelecto possível da alma humana é uma potência passiva em relação a qualquer conhecimento; pois, o intelecto possível é o que se pode tornar em todas as cousas, como o define Aristóteles. — Se, portanto, na beatitude celeste não entendesse todas as cousas, ficaria imperfeito. O que é absurdo.

6. Demais. — Quem vê um espelho vê tudo o que ele reflete. Ora, no Verbo de Deus, como em um espelho, tudo se reflete, pois é ele a razão e a semelhança de todas as cousas. Logo; os santos, vendo a Deus em essência, verão todas as cousas criadas.

7. Demais. — Diz a Escritura: Aos justos se lhes concederá o seu desejo. Ora, os santos, desejam saber tudo, porque todos os homens naturalmente desejam saber; e a glória não aniquila a natureza. Logo, lhes concederá Deus, que tudo conheçam.

8. Demais. — A ignorância é uma penalidade em a vida presente. Ora, de toda penalidade os santos serão livres pela glória. Logo, também de toda ignorância. Logo, conhecerão tudo.

9. Demais. — A beatitude dos santos, antes de estar na alma está no corpo. Ora, os corpos dos santos serão reconstituídos na glória à semelhança do corpo de Cristo, como o diz o Apóstolo. Logo, também as almas serão aperfeiçoadas à semelhança da alma de Cristo. Ora, a alma de Cristo verá a tudo no Verbo. Portanto, todas as almas dos santos verão todas as cousas no Verbo.

10. Demais. — Como o sentido, também o intelecto conhece tudo o por cuja semelhança é informado. Ora, a divina essência mais expressivamente contém a imagem de qualquer ser que qualquer outra semelhança dele. Logo, como na visão da beatitude a essência divina será como a forma do nosso intelecto, parece que os santos, vendo a Deus, tudo verão.

11. Demais. — O Comentador diz, que se o intelecto agente fosse a forma do intelecto possível nós compreenderíamos todas as cousas. Ora, a essência divina representa mais claramente todas as cousas que o intelecto agente. Logo, o intelecto que vir a Deus em essência tudo conhecerá.

12. Demais. – É porque os anjos inferiores, na sua condição atual, não conhecem tudo, que são iluminados, para conhecerem o que ignorem, pelos anjos superiores. Ora, depois do dia de juízo, um anjo não mais iluminará a outro; pois, então, cessará toda superioridade, diz a Glosa a um lugar do Apóstolo. Logo, os anjos inferiores então conhecerão todas as cousas. E pela mesma razão todos os outros santos, que vêem a Deus em essência.

Mas, *em contrário*. – Como diz Dionísio, os anjos superiores purificam os inferiores da sua ignorância. Ora, os anjos inferiores vêem a essência divina. Logo, o anjo que vê a essência divina pode ignorar certas cousas. Ora, nenhuma alma verá a Deus mais perfeitamente que os anjos. Logo, as almas que vêem a Deus não conhecerão necessariamente todas as cousas.

2. Demais. – Só Cristo não tem o espírito por medida, como diz o Evangelho. Ora, só a Cristo, por não ter o espírito por medida, cabe ver todas as cousas no Verbo; por isso, o Evangelho diz no mesmo lugar: O Pai todas as cousas pôs na sua mão. Logo, a ninguém mais senão a Cristo cabe conhecer todas as cousas no Verbo.

3. Demais. – Quanto mais perfeitamente é conhecido um princípio, tanto mais lhe conhecemos os efeitos, por meio dele. Ora, aos que vêem a Deus por essência uns o conhecem mais perfeitamente que outros, a êle o princípio de todas as cousas. Logo, uns conhecem mais cousas que outros. E portanto, nem todos sabem tudo.

SOLUÇÃO. – Deus, vendo a sua essência, conhece todas as cousas que existem, existirão e existiram. E esse se chama o conhecimento de visão, porque, à semelhança da visão corporal, conhece todas as cousas como presentes. Além disso, conhece, na visão da sua essência, tudo o que pode fazer, embora nunca o tenha feito nem haja de fazer. Do contrário, não conheceria perfeitamente o seu poder. Pois, uma potência não pode ser conhecida sem se lhe conhecerem os objetos. E a isso se chama conhecer por conhecimento de simples inteligência.

Ora, é impossível a um intelecto criado conhecer, pela visão da essência divina, tudo o que Deus pode fazer. Porque, quanto mais perfeitamente é conhecido um princípio, tanto mais cousas nele conhecemos. Assim, num princípio de demonstração, quem tiver engenho mais perspicaz verá maior número de conclusões que outro, de inteligência mais tardonha. Ora, a extensão do poder divino se funda no que pode fazer. O intelecto, portanto, que visse na essência divina todas as cousas que Deus pode fazer, esse ato de intelecção seria tão perfeito na sua extensão, como a extensão do poder divino na produção dos seus efeitos. E portanto, uma tal inteligência compreenderia o poder divino. O que é impossível a toda inteligência criada. Mas todas aquelas cousas que Deus conhece pelo conhecimento de visão, há um intelecto criado – a alma de Cristo, que as conhece no Verbo. Quanto porém aos mais, que vêem a essência divina, há duas opiniões a respeito.

Assim, uns dizem que todos os que vêem a Deus em essência, vêem tudo o que Deus vê por ciência de visão. – Mas isto repugna ao ensinamento dos Santos Padres, que afirmam haver certas cousas que os anjos ignoram; e contudo sabemos, pela fé, que todos vêem a essência de Deus. Por isso outros dizem que todos os que vêem a Deus por essência não vêem por isso tudo o que Deus vê, por não compreenderem a divina essência. Pois, do fato de conhecermos uma causa não decorre necessariamente que lhe conheçamos todos os efeitos, salvo se compreendermos perfeitamente a causa; e isso, no caso de Deus, não é possível a nenhum intelecto criado. Por onde, cada um dos que vêem a Deus em essência tanto mais cousas nela verá, quanto mais clara a visão que dela tiver. Razão pela qual pode, sobre elas, um instruir a outro. E assim a ciência dos anjos e das almas dos santos pode crescer até o dia do juízo; como tudo o concernente ao prêmio accidental. Mas não mais progredirá

depois desse dia, porque então tudo entrará no seu estado definitivo. E nesse estado é possível que todos conheçam tudo o que Deus conheça por ciência de visão.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O dito de Isidoro – os anjos conhecem no Verbo todas as causas, antes de serem feitas – não pode referir-se ao que Deus conhece por ciência de simples inteligência, porque são cousas que nunca virão à existência; mas é referente só ao que Deus conhece por ciência de visão. E mesmo dessas não diz ele que todos os anjos as conheçam, senão só alguns. E ainda esses, que as conhecem, não as conhecem todas perfeitamente. Pois, numa mesma coisa podemos distinguir muitas razões de inteligibilidade, como as suas diversas propriedades e relações com outras cousas. E é possível que, de uma mesma coisa conhecida por dois em comum, um perceba mais razões de inteligibilidade que outro; que essas razões um a receba de outro. Por isso diz Dionísio que os anjos inferiores são instruídos pelos superiores, nas razões cognoscíveis das cousas. Por isso também os anjos, que conhecem todas as criaturas, nem por isso perceberão necessariamente tudo o que nelas pode ser inteligido.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras, citadas de Gregório mostram que na visão dos bem-aventurados nada faltará, para o conhecimento de todas as cousas, a parte da divina essência, meio pelo qual a visão se exerce, e mediante a qual Deus vê todas as cousas. E se todas não são conhecidas será por defeito do intelecto criado, que não compreende a essência divina.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O intelecto criado não vê a essência divina ao modo pelo qual ela existe, mas ao modo próprio de ele conhecer, que é finito. Donde, da sua eficácia cognoscitiva, proveniente da referida visão, não resulta necessariamente que seja ampliado ao infinito, a ponto de conhecer todas as cousas.

RESPOSTA À QUARTA. – A deficiência do conhecimento resulta não só do excesso e do defeito do cognoscível em relação ao intelecto, mas também da falta de união entre o intelecto e aquilo que é a razão da cognoscibilidade. Assim, a vista não verá uma pedra por não estar unida à espécie da pedra. Embora, pois, ao intelecto que vê a Deus esteja unida a própria essência divina, razão de ser de todas as cousas, não é enquanto razão de todas elas que lhe está o intelecto unido, mas enquanto razão só de certas cousas, e de tantas mais quanto a maior plenitude com que um intelecto vir a divina essência.

RESPOSTA À QUINTA. – Quando uma potência passiva for perfectível por várias perfeições coordenadas entre si, desde que recebeu a sua última perfeição, não é mais considerada imperfeita, mesmo se lhe faltarem algumas disposições prévias. Ora, todo conhecimento, que aperfeiçoe o intelecto criado, ordena-se como ao fim, ao conhecimento de Deus. Por onde, quem vise a Deus por essência, mesmo que nada mais conhecesse, teria um intelecto perfeito. Nem é mais perfeito pelo fato de ter outro conhecimento concomitante com o da essência divina, salvo se, assim, conhecer também a Deus mais perfeitamente. Por isso, diz Agostinho: Infeliz do homem que, conhecendo tudo a mais, i. é, as criaturas, te ignora contudo a ti. Feliz porém da que te conhece a ti ainda que ignore tudo mais. Mas aquele que te conhecer a ti e às criaturas, não será por isso mais feliz, porque só par ti o é.

RESPOSTA À SEXTA. – O Verbo de Deus é um espelho, mas dotado de vontade; e por isso, assim como se manifesta a quem quiser, assim manifestará em si o que quiser. Nem há símil com um espelho material, que não tem o poder de deixar-se ver Ou não. – Ou podemos responder, que num espelho material, tanto as cousas como o espelho são vistos na sua forma própria; embora o espelho seja visto mediante a forma refletida do objeto, p. ex., uma pedra, a qual a qual porém seria vista na sua forma própria refletida pelo espelho, coisa distinta dela. E assim, a mesma razão de conhecermos um é a de conhecermos outro. Mas no espelho inciado veremos as cousas pela forma mesma dele assim como

conhecemos os efeitos pela semelhança com a causa, e não ao contrário. Mas daí não resulta necessariamente que, quem contemple o espelho eterno, veja tudo o que nele se reflete. Do mesmo modo que quem conhece uma causa não lhe conhece necessariamente todos os efeitos, salvo se tiver plena compreensão dela.

RESPOSTA À SÉTIMA. – O desejo dos santos de conhecerem todas as cousas será realizado pelo só fato de virem a Deus; assim como o desejo deles de terem todos os bens será satisfeito pela posse que terão de Deus. Pois, assim como Deus, pela sua bondade perfeita, satisfaz plenamente ao nosso desejo; e com a posse de Deus de certo modo possuímos tudo, assim a visão divina satisfaz plenamente ao intelecto, conforme aquilo do Evangelho: Senhor, mostra-nos o Pai e isso nos basta.

RESPOSTA À OITAVA. – A ignorância, no seu sentido próprio implica uma privação e, como tal uma pena, e consiste em não sabermos o que deveríamos ou teríamos a obrigação de saber. Ora, de nenhum destes modos os santos na pátria sofrerão detrimento na sua ciência. Mas a ignorância pode também ser tomada, num sentido geral, por qualquer espécie de nesciência. E então os anjos e os santos na pátria ignorarão certas cousas. Por isso Dionísio diz que serão purificados da nesciência, que, neste sentido, não é uma penalidade, mas apenas uma deficiência. Nem há de a glória necessariamente eliminar toda deficiência como essa; pois, a essa luz, poderíamos também considerar uma deficiência de Lino, para, de não ser alçado à mesma glória de Pedro.

RESPOSTA À NONA. – O nosso corpo se conformará com o de Cristo, na glória, por semelhança e não por igualdade; pois, será resplendente como o corpo de Cristo, mas não igualmente. Da mesma maneira, a nossa alma terá uma glória semelhante à da alma de Cristo, mas não em grau igual. Assim também terá a ciência, como a alma de Cristo, mas não na mesma extensão, a ponto de saber tudo, como o sabe a alma de Cristo.

RESPOSTA À DÉCIMA. – Embora a essência divina seja a razão da cognoscibilidade de todas as cousas, nem por isso, em quanto razão dessa cognoscibilidade universal está unida a qualquer intelecto criado. A objeção, pois, não colhe.

RESPOSTA À UNDÉCIMA. – O intelecto agente é uma forma proporcionada ao intelecto possível, assim como a potência da matéria é proporcionada à potência do agente natural. De modo que tudo o existente na potência passiva da matéria ou do intelecto possível também exista na potência ativa do intelecto agente ou do agente natural. Por onde, se o intelecto agente se tornar a forma do intelecto possível, necessariamente este último conhecerá todas as cousas que a virtude do intelecto agente puder atingir. Ora, a essência divina não é uma forma proporcionada desse modo, ao nosso intelecto. Logo, não há símil.

RESPOSTA À DUODÉCIMA. – Nada impede admitir-se que depois do dia de juízo, uma vez plenamente consumada a glória dos homens e a dos anjos, que todos os bem-aventurados conhecerão tudo o que Deus conhece pela ciência de visão. Mas de modo que nem todos verão tudo na essência divina. A alma de Cristo porém, como vê agora, verá nela então todas as cousas; ao passo que os outros santos nela verão mais ou menos cousas, conforme o grau de claridade com que conhecerem a Deus. E assim a alma de Cristo, do que, mais que os outros, vir no Verbo, iluminá-los-á a todos; donde o dizer a Escritura: A claridade de Deus iluminou a cidade de Jerusalém e a lâmpada dela é o Cordeiro. E semelhantemente, os superiores iluminarão os inferiores, não por uma nova iluminação, de modo que aumentasse a ciência dos inferiores; mas por uma iluminação continuada, como se supusesse o sol, em repouso, a iluminar o ar. Por isso diz a Escritura: Os que tiverem ensinado a muitos o caminho da justiça, esses luzirão com as estréias por toda a eternidade. Quanto à superioridade de uma ordem sobre outra, o

Apóstolo diz que cessará quanto à ação de Deus, nesta vida, sobre nós, mediante os ministérios das diversas ordens de anjos, como claramente o diz uma Glosa a esse lugar do Apóstolo.

Questão 93: Da beatitude dos santos e das suas mansões.

Em seguida devemos tratar da beatitude dos santos e das suas mansões.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se a beatitude dos santos será maior depois do juízo que antes.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a beatitude dos santos não será maior depois do juízo que antes.

1. — Pois, quanto mais um ser é semelhante a Deus tanto mais perfeitamente participará da felicidade. Ora, a alma separada do corpo, é mais semelhante a Deus que quando unida com o corpo. Logo, maior será a sua beatitude antes de reassumir o corpo, que depois.

2. Demais. — A virtude unificada é mais potente que uma multiplicada. Ora, a alma separada do corpo tem maior unidade que quando unida a ele. Logo, a sua virtude é capaz de uma operação mais intensa. E portanto, participa mais perfeitamente da beatitude, que consiste numa atividade.

3. Demais. — A beatitude consiste num ato do intelecto especulativo. Ora, o intelecto não necessita, para exercer o seu ato, da cooperação de nenhum órgão corpóreo; e assim, o corpo reassumido em nada contribuirá para a alma conhecer mais perfeitamente. Logo, a beatitude da alma não será perfeitamente. Logo, a beatitude da alma não será maior depois da ressurreição que antes.

4. Demais. — Nada pode ser maior que o infinito; e assim o infinito acrescentado de uma quantidade finita nem por isso se torna mais infinito. Ora, a alma bem-aventurada, antes de reassumir o corpo, a beatitude lhe consiste no gozo de Deus, bem infinito; mas depois da ressurreição do corpo não terá outra felicidade senão talvez a proveniente da glória do corpo, que é um bem finito. Logo, a felicidade dos ressuscitados, depois de terem reassumido o corpo, não será maior que antes.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura — Vi debaixo do olhar as almas dos que tinham sido mortos, etc., diz a Glosa: Atualmente as almas dos santos desfrutam uma dignidade inferior, i. é, menor, que a que hão de alcançar. Logo, também a felicidade dos santos será maior depois da ressurreição dos corpos, que antes.

2. Demais. — Assim como para os bons a felicidade lhe é a paga de um prêmio, assim para os maus a sua miséria. Ora, depois da ressurreição dos corpos, a miséria dos maus será maior que antes, pois hão de ser punidos, não só na alma, mas também no corpo. Logo, também a felicidade dos santos será maior depois, que antes da ressurreição dos corpos.

SOLUÇÃO. — Que a beatitude dos santos há de aumentar extensivamente, depois da ressurreição, é manifesto, porque a gozarão eles então não só no corpo mas também na alma. E mesmo a felicidade da alma será extensivamente maior, porque há de comprazer-se não só com o bem próprio, mas também com o do corpo. E podemos ainda dizer que a felicidade da alma crescerá também intensivamente. Pois, o nosso corpo pode ser considerado a dupla luz: enquanto perfectível pela alma, e enquanto contrário, de certo modo a ela, nas suas operações, quando ainda não de todo por ela aperfeiçoado. Ora, à primeira luz, a união da alma com o corpo acrescenta-lhe a ela uma perfeição, porque toda parte é imperfeita e se completa pelo seu todo, por isso o todo está para a parte como a forma para a matéria. Portanto, também a alma será mais perfeita no seu ser natural, quando integrada no todo, i. é, no homem composto de alma e de corpo, do que quando existe separada. Mas, à segunda luz, a união do corpo com a alma é um obstáculo à perfeição desta; por isso diz a Escritura - o corpo que se corrompe

faz pesada a alma. Por onde, removido do corpo tudo quanto nele resiste à ação da alma, será esta, absolutamente falando, mais perfeita unida a um tal corpo, que dele separada. Pois, quanto mais perfeito um ser tanto mais perfeita a sua operação; por isso, a operação da alma unida a esse corpo será mais perfeita que separada dele. Ora, corpo dessa natureza será o glorioso, completamente submisso ao espírito. Portanto, como a beatitude consiste numa operação, mais perfeita será a felicidade da alma depois de reassumido o corpo, que antes. Pois, assim como a alma separada do corpo corruptível pode obrar mais perfeitamente que unida a ele, assim, depois de unida ao corpo glorioso, mais perfeita será a sua operação que quando dele separada. Pois, todo ser imperfeito busca a sua perfeição. Por isso a alma separada naturalmente deseja unir-se ao corpo. E por causa dessa tendência, derivada de uma imperfeição, menos intenso é o ato que a leva para Deus. E tal é o que diz Agostinho: O seu desejo de unir-se ao corpo impede a alma de tender para o sumo bem, com todas as suas forças.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A alma unida ao corpo glorioso é mais semelhante a Deus, que dela separada, porque, unida, tem o ser mais perfeito; e quanto mais perfeito é um ser tanto mais é semelhante a Deus. Assim o coração, cuja vida perfeita consiste no movimento, é mais semelhante a Deus quando se move que quando em repouso, embora Deus nunca se mova.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A potência que por natureza deve estar unida à matéria, melhor exerce a sua atividade unida à matéria, que dela separada; embora, absolutamente falando, separada da matéria, tenha maior poder de ação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora para o ato de inteligir a alma não precise da cooperação do corpo, contudo a perfeição do corpo de certo modo cooperará para a perfeição da operação intelectual, porque pela sua união com o corpo glorioso a alma será mais perfeita na sua natureza e por consequência de atividade mais eficaz. E a esta luz, o próprio bem do corpo cooperará, quase instrumentalmente, para a atividade na qual consiste a beatitude; e assim o Filósofo também diz, que os bens externos cooperam como instrumentos para a felicidade da vida.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora o finito acrescentado ao infinito não o torne maior, contudo faz algo de mais; porque finito e infinito são dois, ao passo que o infinito, em si mesmo considerado, é uma só realidade. Ora, a extensão da felicidade não se refere ao que nela fosse maior, senão só ao que é mais. Por onde, aumenta extensivamente a felicidade que a alma goza com a visão de Deus e com a glória do corpo, relativamente a que antes da ressurreição lhe advinha de Deus. Quanto à glória do corpo, ela cooperará para a intensidade da beatitude derivada, para a alma, de Deus, cooperando para maior perfeição do ato que transporta a alma para Deus. Pois, quanto mais perfeita for a operação própria a um ser, tanto maior será o prazer, como se conclui de um lugar do Filósofo.

Art. 2 - Se os graus de beatitude devem chamar-se moradas.

O segundo discute-se assim. – Parece que os graus de beatitude não devem chamar-se moradas.

1. - Pois, beatitude implica idéia de prêmio. Ora, a idéia de mansão em nada se relaciona com a de prêmio. Logo, os diversos graus de beatitude não devem chamar-se moradas.

2. Demais. – Morada designa um lugar. Ora, o lugar onde os santos serão beatificados não é um lugar corporal, mas espiritual; pois, é Deus, que é único. Logo, não há mais que uma só morada. Logo, os diversos graus de beatitude não devem chamar-se moradas.

3. Demais. – Assim como na pátria haverá homens de méritos diversos, assim também atualmente os há no purgatório, e os houve no limbo dos Patriarcas. Ora, no purgatório e no limbo não se distinguem moradas diversas. Logo, também não devem distinguir-se na pátria.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Na casa de meu Pai há muitas moradas, o que Agostinho expõe como sendo os vários graus de prêmios.

2. Demais. – Em toda cidade há uma ordenada distinção de moradas. Ora, a pátria celeste é comparável a uma cidade, como diz o Apocalipse. Logo, devemos distinguir nela diversas moradas segundo os diversos graus de felicidade.

SOLUÇÃO. – O movimento local tem prioridade sobre todos os outros movimentos. Por isso, segundo o Filósofo, as denominações de movimento, de distância e todas as mais a essas semelhantes, derivaram do movimento local para todos os outros movimentos. Ora, o termo do movimento local é o lugar onde, tendo-o atingido o móvel fica em repouso e nele se conserva. Por isso, ao descanso, no seu termo, de qualquer movimento, dizemos que é a colocação ou a morada do móvel. Donde, quando o nome de movimento derivou para os atos do apetite e da vontade, à consecução mesma do fim do movimento apetitivo se chama a sua morada a sua colocação no termo final. Daí o se chamarem moradas diversas os diversos modos de se conseguir o fim último. E assim a unidade da casa responde à da beatitude, fundada na unidade do objeto; e a pluralidade das moradas responde às diferenças de felicidade de que gozam os bem-aventurados. Assim como também vemos, na ordem natural, que é um só o lugar superior para onde tendem todos os corpos leves, mas cada um deles tanto mais se aproxima desse lugar quanto mais leve é; e assim ocupam moradas diversas, conforme as diferenças de leveza.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Morada implica idéia de fim; e assim, por consequência, a de prêmio, que é o fim do mérito.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora seja um só o lugar espiritual, diversos porém são os graus de aproximação desse lugar. Donde a constituição de moradas diversas.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os que estarão no limbo ou os que atualmente estão no purgatório, ainda não alcançaram o seu fim. Por isso, no purgatório nem no limbo se distinguem moradas, mas só no paraíso e no inferno, fins dos bons e dos maus.

Art. 3 — Se as diversas moradas se distinguem pelos diversos graus de caridade.

O terceiro discute-se assim. – Parece que as diversas moradas não se distinguem pelos diversos graus de caridade.

1. – Pois, diz o Evangelho: Deu a cada um segundo a sua capacidade. Ora, a capacidade de um ser se mede pela sua virtude natural. Logo, também os dons da graça e da glória se distribuem conforme os diversos graus de virtude natural.

2. Demais. – A Escritura diz: Tu retribuirás a cada um segundo as suas obras. Ora, o que é distribuído é a medida da felicidade. Logo, os graus de beatitude se distinguem pela diversidade das obras e não pela da caridade.

3. Demais. – O prêmio é devido ao ato e não ao hábito; por isso não são os mais fortes os coroados, mas os que melhor lutaram, diz Aristóteles; e o Apóstolo diz, que não será coroado senão quem combateu

conforme à lei. Ora, a beatitude é um prêmio. Logo, os diversos graus de beatitude se distinguirão pelos diversos graus das obras e não da caridade.

Mas, *em contrário*, quanto mais unido estiver um a Deus tanto mais feliz será. Ora, tal o modo da caridade, tal o da união com Deus. Logo, conforme as diferenças da caridade assim as da beatitude.

2. Demais. – Como o simples resulta do simples, assim o mais, do mais. Ora, terá a beatitude quem praticou a caridade. Logo, fruir de uma beatitude maior depende de se ter tido maior caridade.

SOLUÇÃO. – O princípio distintivo das moradas ou dos graus de beatitude é duplo: um próximo e outro remoto. O princípio próximo é as disposições diversas que terão os bem-aventurados, donde lhes resultará a diversidade da perfeição do ato no qual consiste a felicidade. O princípio remoto é o mérito, pelo qual alcançaram a beatitude. Ora, de acordo com o primeiro princípio as moradas se distinguem pela caridade da pátria, que quanto mais um santo a tiver perfeita tanto mais capaz será da claridade divina, conforme cujo aumento também aumentará a perfeição da visão divina. De acordo com o segundo princípio, distinguem-se as moradas segundo a caridade desta vida. Ora, os nossos atos não são meritórios pela substância mesma deles, mas só pelo hábito virtuosa que os informa. Ora, o princípio do mérito em todas as virtudes é a caridade, que tem como objeto o próprio fim último. Por onde, todas as diversidades de mérito vêm a fundar-se nas de caridade. E assim pela caridade desta vida se distinguem as moradas, quanto ao mérito delas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A palavra virtude no lugar aduzido não significa só a capacidade natural, mas pela capacidade natural acompanhada do esforço para ter a graça. E então, assim concebida, a virtude será a como disposição material que medirá a graça e a glória que devem ser recebidas. Ora, a caridade é o complemento termal do mérito para a glória. Por onde, a distinção dos graus de glória se funda antes nos graus da caridade que nos da referida virtude.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As nossas obras em nada merecem a retribuição da glória senão quando informadas pela caridade. E assim, conforme os diversos graus de caridade serão os diversos graus de glória.

RESPOSTA À TERCEIRA. - Embora o hábito da caridade ou de qualquer virtude não seja um mérito merecedor de prêmio, é contudo o princípio e a razão total de um ato ser meritório. Por isso conforme as diversidades deles assim lhes serão atribuídos os prêmios. – Embora também no gênero mesmo de um ato possamos fundar de certo modo o grau do mérito, isso será não em relação ao prêmio essencial, que é a felicidade consistente na posse de Deus; mas só em relação a algum prêmio accidental, que é a felicidade pela posse de algum bem criado.

Questão 94: Das relações entre os santos e os condenados.

Em seguida devemos tratar das relações entre os santos e os condenados.

E nesta questão discutem-se três artigos:

Art. 1 — Se os bem-aventurados na pátria verão as penas dos condenados.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os bem-aventurados na pátria não verão as penas dos condenados.

1. — Pois, maior distância há entre os condenados e os bem-aventurados que entre eles e os que vivemos neste mundo. Ora, os bem-aventurados não sabem o que se passa conosco nesta vida; donde o dizer a Escritura — Abraão não nos conheceu, o que a Glosa assim comenta: Não sabem os mortos, mesmo santos, o que fazem os vivos, mesmo sendo filhos. Logo, muito menos verão as penas dos condenados.

2. Demais. — A perfeição da visão depende da perfeição do visível. Por isso diz o Filósofo: A operação mais perfeita da vista se realiza quando esse sentido está na sua melhor disposição para perceber os objetos mais belos que estiverem ao seu alcance. Logo e ao contrário, um objeto visível mas vil redundará em imperfeição da visão. Ora, nenhuma imperfeição existirá nos bem-aventurados. Logo, não verão as misérias dos condenados, de suma vileza.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Eles sairão e verão os cadáveres dos homens que prevaricaram contra mim. Ao que diz a Glosa: Os eleitos sairão, pelo pensamento ou por uma visão manifesta, a fim de mais ardentes se tornarem em dar louvor a Deus.

SOLUÇÃO. - Os bem-aventurados não devem ficar privados de nada que lhes contribua para a perfeição da felicidade. Ora, conhecemos melhor uma coisa quando a comparamos com a sua contrária; porque os contrários postos em presença uns dos outros mais sobressaem. Por onde, para a beatitude dos santos lhes causar maior alegria e darem por ela maiores graças a Deus, é-lhes concedido conhecerem perfeitamente a pena dos ímpios.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A Glosa citada se refere aos santos mortos, no que lhes é possível à natureza; pois, não há mister de conhecer, por um conhecimento natural, tudo o que se passa com os vivos. Mas os santos que estão na pátria conhecem claramente tudo o que se passa conosco neste mundo e com os condenados. Por isso diz Gregório: Não devemos aplicar às almas santas aquele lugar de Job — Ou os seus filhos estejam exaltados ou abatidos, ele os não conhecerá, etc.; pois, os que no céu gozam da claridade de Deus de nenhum modo devemos crer que haja fora da mansão celeste algo que ignorem.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora a beleza do objeto visível contribua para a perfeição da visão, a vileza porém desse objeto pode não contribuir em nada para a imperfeição dela. Pois, na alma, as espécies das coisas, pelas quais conhece os contrários, não são contrárias. Por isso também Deus, que tem o perfeitíssimo dos conhecimentos, vê tudo — tanto as coisas belas como as vis.

Art. 2 — Se os bem-aventurados se compadecem das misérias dos condenados.

O segundo discute-se assim. — Parece que os bem-aventurados se compadecem das misérias dos condenados.

1. — Pois, a compaixão procede da caridade. Ora, os bem-aventurados terão uma caridade perfeita. Logo, mais que ninguém, se compadecerão das misérias dos condenados.

2. Demais. — Os bem-aventurados nunca, estarão mais afastados da compaixão, que Deus. Ora, Deus de certo modo se compadece das nossas misérias, e por isso é chamado misericordioso; assim também os anjos. Logo, os bem-aventurados se compadecem.

Mas, *em contrário*. — Quem se compadece de outrem de certo modo lhe participa da miséria. Ora, os bem-aventurados não podem compadecer-se da miséria de ninguém. Logo, não se compadecem das misérias dos condenados.

SOLUÇÃO. — A misericórdia ou a compaixão pode alguém tê-las de dois modos: a modo de paixão e a modo de eleição. Ora, nos bem-aventurados não haverá certamente nenhuma compaixão na parte inferior da alma, senão conseqüente à eleição da razão. Portanto, não terão eles compaixão nem misericórdia senão segundo a eleição da razão. E assim, da eleição da razão nasce a misericórdia ou a compaixão, quando queremos livrar a outrem do mal que padece; por onde, males que não queremos, de conformidade com a razão, repelir, não provocam em nós nenhuma compaixão. Ora, os pecadores, enquanto neste mundo, em tal estado vivem que, sem prejuízo da divina justiça, podem, do estado de miséria e de pecado, passar para o de beatitude. Por isso podem ser objeto de compaixão, tanto pela eleição da vontade, e assim dizemos que Deus, os anjos e os santos deles se compadecem por lhes querer a salvação; como pela paixão, e assim deles se compadecem os bons que ainda vivem neste mundo. Mas, na vida futura, não mais poderão sair do seu estado de miséria. Por onde, não pode haver compaixão para com eles fundada numa eleição reta. Portanto, os santos na glória nenhuma compaixão terão dos condenados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A caridade é então princípio de compaixão quando, fundados nela, podemos querer que alguém fique livre da sua miséria. Ora, os santos, pela caridade, não o podem querer, em relação aos condenados, pois, isso repugna à divina justiça. Portanto, a objeção não colhe.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Dizemos que Deus é misericordioso por vir em auxílio daqueles que, na ordem da sua sabedoria e da sua justiça, convém livrar da miséria em que jazem. Não que se compadeça dos condenados, senão talvez pelos punir menos do que mereceriam.

Art. 3 — Se os bem-aventurados se alegram com as penas dos ímpios.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os bem-aventurados não se alegram com as penas dos ímpios.

1. — Pois, alegrar-se com o mal de outrem só pode ser por ódio. Ora, os bem-aventurados não terão nenhum ódio. Logo, não se alegrarão com as misérias dos condenados.

2. Demais. — Os santos na pátria serão sumamente conformes a Deus. Ora, Deus não se deleita com os nossos males, diz a Escritura. Logo, nem os santos se deleitarão com as penas dos condenados.

3. Demais. – O que é repreensível nos que ainda vivemos neste mundo de nenhum modo pode se conceber nos que gozam da visão divina.

Ora, neste mundo é culposos por excelência alegrar-mo-nos com as penas alheias; e o que há de mais louvável é condoer-mo-nos delas. Logo, os bem-aventurados de nenhum modo se alegram com as penas dos condenados.

Mas, *em contrário*, a Escritura: Alegrar-se-á o justo quando vir a vingança.

2. Demais. – A Escritura diz: Servirão de espetáculo a toda a carne, até ela se fartar de ver semelhante objeto. Ora, o fartar-se designa a saciar do coração. Logo, os bem-aventurados se alegrarão com as penas dos ímpios.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode uma coisa nos ser motivo de alegria. – Em si mesma, quando nos comprazemos com uma causa, como tal. E, neste sentido, os santos não se alegrarão com a pena dos ímpios. – Ou por acidente, i. é, em razão de um bem que os acompanha. – E neste sentido, os santos hão de alegrar-se com as penas dos condenados, considerando neles a ordem da divina justiça gozando o prazer de se verem livres delas. Assim, pois, a divina justiça e o contentamento de se se sentirem livres de tais penas serão para os santos causa de alegria; mas essas penas em si mesmas só por acidente lhes produzirão alegria.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Alegrarmo-nos com o mal de outrem, como tal, constitui ódio; mas não alegrarmo-nos com ele em razão de um elemento a ele anexo não o constitui. Deste último modo podemos nos alegrar com o mal próprio nosso; assim quando nos comprazemos nos nossos sofrimentos próprios, enquanto lhes redonda em mérito para a vida eterna, conforme aquilo da Escritura: Tende por um motivo ela maior alegria para vós as diversas tribulações que vos sucedem.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora Deus não se deleite com os nossos males, como tais, contudo com eles se deleita enquanto ordenados pela sua justiça.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não seria louvável, aos que vivemos nesta vida deleitarmo-nos com os males alheios, em si mesmos considerados; é louvável porém alegrarmo-nos com eles pelo bem que os acompanha. – Contudo não se dá conosco, neste mundo, o que se dá com os que vêem a Deus. Pois, as nossas paixões frequentemente se revoltam contra o discernimento racional. Toda via essas paixões são às vezes dignas de louvor, enquanto revelam boas disposições da alma; tal o caso do pudor, da misericórdia e da penitência pelo mal cometido. Ao passo que nos santos não podem existir paixões senão submetidas ao juízo da razão.

Questão 95: Dos dotes dos bem-aventurados.

Em seguida devemos tratar dos dotes dos bem-aventurados.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se devemos atribuir dotes aos bem-aventurados.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não devemos atribuir nenhuns dotes aos bem-aventurados.

1. — Pois, o dote, segundo o direito, é o que é dado ao esposo para obviar aos encargos do matrimônio. Ora, os santos não desempenham o papel de esposa, mas antes de esposo, enquanto membros da, Igreja. Logo, não se lhes dão dotes.

2. Demais. — Segundo o direito, os dotes são dados não pelo pai do esposo, mas pela esposa, Ora, todos os dons da beatitude são dados aos santos pelo Pai do Esposo, i. é, Cristo, segundo aquilo da Escritura: Toda a dádiva em extremo excelente e todo o dom perfeito vem lá de cima e desce do Pai das luzes, etc. Logo, esses dons conferidos aos bem-aventurados não se devem chamar dotes.

3. Demais. — No matrimônio carnal os dotes são dados para mais facilmente se suportarem os encargos do matrimônio. Ora, o matrimônio espiritual não comporta nenhuns encargos, sobretudo no estado da Igreja triunfante. Logo, não se lhe devem atribuir quaisquer dotes.

4. Demais. — Dotes não se dão senão em vista do matrimônio. Ora, o matrimônio espiritual é contraído com Cristo, pela fé, segundo o estado da Igreja militante. Logo e pela mesma razão, se certos dotes convêm aos bem-aventurados, convirão também aos santos que ainda vivem neste mundo. Ora, a estes não convêm. Logo, nem aos bem-aventurados.

5. Demais. — Os dotes fazem parte dos bens exteriores chamados bens de fortuna. Ora, os prêmios dos bem-aventurados serão bens internos. Logo, não devem chamar-se dotes.

Mas, *em contrário*. — O Apóstolo diz: Este sacramento é grande, mas eu digo em Cristo e na Igreja. Donde se conclui que o matrimônio espiritual é significado pelo carnal. Ora, no matrimônio carnal a noiva dotada é levada à casa do noivo. Logo, como os santos, quando entram na bem-aventurança, são levados à mansão de Cristo, parece que com certos dotes hão de ser dotados.

2. Demais. — Dão-se dotes, no matrimônio carnal, para lhe aliviar os encargos. Ora, o matrimônio espiritual é mais deleitável que o corporal. Logo, a ele sobretudo se lhe devem atribuir dotes.

3. Demais. — Os ornatos das noivas fazem parte do dote. Ora, os santos o ornato lhes consiste em serem introduzidos na glória, conforme aquilo da Escritura: Ele me cobriu com vestidura de salvação como a esposa ornada dos seus colares. Logo, os santos na pátria terão dotes.

SOLUÇÃO. — Sem duvida aos bem-aventurados, quando introduzidos na glória. Deus, lhes dá certos dons que lhes constituem ornatos; e esses ornatos o Mestre lhes chama dotes. Daí a seguinte definição do dote, no sentido em que agora dele tratamos: O dote é o ornato perpétuo do corpo e da alma, suficiente à vida e que dura perenemente na eterna beatitude. E essa noção se funda na semelhança do dote corporal com que se orna a esposa e providencia os meios com que possa o esposo sustentar suficientemente a ela e aos filhos. E contudo o dote pertence à esposa, que nunca poderá ser dele privada, de modo que a ela reverterá, uma vez dissolvido o matrimônio.

Mas quanto à significação da palavra, variam as opiniões.

Assim, uns dizem que a significação do dote não se funda em nenhuma semelhança do matrimônio corpóreo; mas no uso comum de falar pelo qual chamamos dote a toda perfeição ou ornato de qualquer homem. Assim, dizemos que é dotado de ciência quem é realmente sábio. Nesse sentido usou Ovídio do vocábulo, no verso:

Agrada com o dote com que puderes agradar.

Mas esta explicação não convém totalmente. Porque sempre que empregamos um nome para significar alguma coisa, não costumamos tomá-lo em sentido translato, senão fundados em alguma semelhança. Por onde, como na sua aplicação primária a palavra dote foi usada para significar o matrimônio carnal, é forçoso que qualquer outra significação desse vocábulo se funde nalguma semelhança com a significação principal.

Por isso outros dizem que a semelhança se funda em que o dote propriamente significa um dom, que no matrimônio corporal é dado à esposa pelo esposo, quando é levada para a casa deste e que lhe constitui a ela um ornato. O que se deduz das palavras de Sicheu a Jacó e aos seus filhos: Aumentai o dote e pedi dádivas. E noutro lugar da Escritura: Se alguém seduzir a uma donzela que ainda não está desposada e dormir com ela, dotá-la-á e a terá por mulher. Por isso o ornato dado por Cristo aos santos, que alcançarem o dom da glória, se chama dote.

Mas esta explicação colide manifestamente com o que dizem os juristas, a quem compete decidir nesta matéria. Assim, dizem que o dote é propriamente uma doação feita pela mulher ao marido para suportar os encargos do matrimônio. Quanto ao que o noivo dá à noiva, chama-se doação por causa de núpcias. E este sentido tem a palavra dote no lugar da Escritura, onde diz que Faraó, rei do Egito, veio e tomou Gazer e o deu em dote à sua filha, esposa de Salomão, – Nem colhem contra esta explicação as autoridades citadas. Pois, embora fosse costume ser o dote constituído pelo pai da noiva, pode contudo se dar que o noivo ou o seu pai constituam o dote em lugar do pai da noiva. O que de dois modos pode dar-se. Ou pelo seu grande afeto para com ela, como no caso de Hemor, pai de Sicheu, que quis dar o dote que devia receber, por causa do seu filho para com a noiva deste; ou tal se dá como uma pena para com o noivo, que deve dar, de seus bens, um dote à virgem que corrompeu, dote que deveria ter sido constituído pelo pai da moça. E tal é o sentido da autoridade citada de Moisés.

Por isso, segundo outros, devemos dizer que, no matrimônio corporal chama-se propriamente dote o que é dado pelos parentes da mulher aos parentes do marido, para obviar aos encargos do matrimônio, como se disse.

Mas então subsiste a dificuldade, de como adaptar essa significação ao nosso propósito; porque os ornatos, na beatitude, são dados à esposa espiritual pelo pai do esposo. O que se tornará manifesto nas respostas aos argumentos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora, no matrimônio carnal o dote é dado ao esposo para que dele use, contudo o domínio e a propriedade dele pertence à esposa. O que resulta do fato de, segundo o direito, ser o dote conservado à esposa, uma vez dissolvido o matrimônio. E assim também no matrimônio espiritual, os ornatos mesmos dados à esposa espiritual, i. é, à Igreja e aos seus membros, são por certo propriedades do esposo, enquanto lhe redundam em glória e honra dele; mas da esposa, enquanto que com eles se adorna.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pai do Esposo, i. é, de Cristo, é só a pessoa do Pai; ao passo que o Pai da esposa é toda a Trindade. Pois, a ação sobre as criaturas pertence a toda a Trindade. Por isso tais dotes, no matrimônio espiritual, são dados, propriamente falando, antes pelo pai da esposa que pelo Pai do

esposo. – Mas essa calação, embora feita por todas as Pessoas da Trindade, pode contudo apropriar-se a cada uma das Pessoas, de certo modo. A Pessoa do Pai, como ao que dá; porque nele reside a autoridade; a ele também é própria a paternidade em relação à criatura, de modo que assim o mesmo é o Pai do esposo e da esposa. É própria também ao Filho, enquanto feita por causa dele e por meio dele. Ao Espírito Santo enfim enquanto feita nele e segundo ele; pois o amor é a razão de toda doação.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Ao dote convém, essencialmente, o efeito que causa, a saber, suportar os encargos do matrimônio. Mas, acidentalmente, os obstáculos que remove, a saber, o ônus do matrimônio, que fica mais leve. Assim, como o efeito essencial da graça é tornar alguém justo; mas o acidental será fazer do ímpio um justo. Embora, pois, no matrimônio espiritual não haja nenhuns ônus, é acompanhado porém da suma felicidade. E para consumir plenamente essa felicidade dotes são feitos à esposa, de modo que, por eles se una deleitavelmente com o esposo.

RESPOSTA À QUARTA. – Não era costume dar dotes à esposa quando era desposada, senão quando conduzida à casa do esposo para que realmente este tomasse posse dela. Ora, enquanto estamos nesta vida, vivermos ausentes do Senhor. Por onde, os dons, feitos aos santos neste mundo, não se chamam dotes; senão só aqueles que lhes são feitos quando alcançam a glória, onde gozam do Esposo face à face.

RESPOSTA À QUINTA. – O matrimônio espiritual requer a beleza interior, conforme aquilo da Escritura: Toda a glória da que é filha do Rei é de dentro. Ora, o matrimônio espiritual requer a beleza interior. Por onde, não é necessário que tais dotes sejam dados, no matrimônio espiritual, como o são no carnal.

Art. 2 — Se dote é o mesmo que beatitude.

O segundo discute-se assim. — Parece que dote é o mesmo que beatitude.

1. — Pois, como resulta da definição anterior do dote, o dote é um ornato do corpo e da alma, que dura perpetuamente, na eterna beatitude. Ora, a beatitude da alma é um ornato dela. Logo, a beatitude é um dote.

2. Demais. — O dote é o meio de a esposa se unir aprazivelmente ao esposo. Ora, tal é a beatitude do matrimônio espiritual. Logo, a beatitude é um dote.

3. Demais. — A visão, segundo Agostinho, é a substância total da beatitude. Ora, a visão é considerada como um dos dotes. Logo, a beatitude é um dote.

4. Demais. — O gozo torna feliz. Ora, o gozo é um dos dotes. Logo, dote é a beatitude.

5. Demais. — Segundo Boécio, a felicidade é um estado perfeito pela reunião de todos os bens. Ora, o estado dos bem-aventurados se completa pelos dotes. Logo, os dotes são partes da beatitude.

Mas, *em contrário*. — O dote é dado sem méritos. Ora, a beatitude não é dada, mas é uma recompensa pelos méritos. Logo, dote não é a beatitude.

2. Demais. — A beatitude é uma só, ao passo que os dotes são vários. Logo, a beatitude não é dote.

3. Demais. — A beatitude o homem a goza pelo que tem de mais elevado, como diz Aristóteles. Ora, de dote também é susceptível o corpo. Logo, dote e beatitude não são o mesmo.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria há uma dupla opinião.

Certos pretendem que beatitude e dote são realmente idênticos, mas diferem pelo conceito racional; porque o dote concerne o matrimônio espiritual entre Cristo e a alma; não porém a beatitude. – Mas isto é indefensável, como é fácil compreender; pois, ao passo que a beatitude consiste numa operação, o dote não é nenhuma operação, mas antes, uma qualidade ou disposição.

Por isso dizem outros, que beatitude e dote diferem também realmente, chamando-se beatitude o ato perfeito, em si mesmo, pelo qual a alma bem aventurada se une a Deus; ao passo que se denominam dotes os hábitos, disposições ou quaisquer outras qualidades, ordenados a esse ato perfeito. De modo que os dotes antes se ordenam à beatitude do que se incluem nela como partes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A beatitude, propriamente falando, não é um ornato da alma, mas algo procedente do ornato da alma, pois, é um ato; ao passo que ornato se chama um certo adorno do bem-aventurado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A beatitude não se ordena à união, mas é a união mesma da alma com Cristo, mediante um ato. Ao passo que os dotes são dons que dispõem para essa união.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Uma visão pode ser apreciada à dupla luz. – Primeiro, atualmente, i. é, como o ato mesmo da visão. E assim o dote não é visão, mas é a própria beatitude. – Noutro sentido, pode ser tomado habitualmente, i. é, como um hábito de que deriva o ato referido; ou pelo esplendor mesmo da glória com que Deus ilumina a alma para que o possa contemplar. E então o dote é o princípio da beatitude, mas não é a beatitude mesma.

E o mesmo devemos responder à quarta objeção a respeito do gozo.

RESPOSTA À QUINTA. – A beatitude é a reunião de todos os bens, não como partes essenciais dela, mas como de certo modo ordenados para ela.

Art. 3 — Se também Cristo terá dotes.

O terceiro discute-se assim. — Parece que também Cristo terá dotes.

1. — Pois, os santos se conformarão com Cristo pela glória; donde o dizer o Apóstolo — O qual reformará o nosso corpo abatido para o fazer conforme ao seu corpo glorioso. Logo, também Cristo terá dotes.

2. Demais. — No matrimônio espiritual dão-se dotes à semelhança do matrimônio corporal. Ora, em Cristo há de certo modo matrimônio espiritual que lhe é próprio — a das duas naturezas na unidade de pessoa; por isso se diz que nele a natureza humana foi desposada pelo Verbo, conforme o diz o Glosa aquilo da Escritura — No sol pôs o seu tabernáculo, etc. — E o Apocalipse: Eis aqui o tabernáculo de Deus com os homens. Logo, também Cristo deve ter dotes.

3. Demais. — Como diz Agostinho, Cristo, segundo a regra de Ticônio, por causa da unidade do corpo místico entre o corpo e os membros, também se denomina esposa e não só esposo, conforme aquilo da Escritura: Como o esposo aformoseado com a sua coroa e como a esposa ornada dos seus colares. Logo, como os dotes são devidos à esposa, como se sabe, também devemos atribuir dotes a Cristo.

4. Demais. — Todos os membros da Igreja devem ter dotes, porque a Igreja é a esposa. Ora, Cristo é membro da Igreja, segundo aquilo do Apóstolo: Vós outros sois corpo de Cristo e membros uns dos outros. E a Glosa: i. é, de Cristo. Logo, também Cristo deve ter dotes.

5. Demais. — Cristo goza da visão, da fruição e da deleitação perfeitos. Ora, são três dotes. Logo, etc.

Mas, *em contrário*. – Entre esposo e esposa há necessariamente distinção de pessoas. Ora, em Cristo nada é pessoalmente distinto do Filho de Deus, que é esposo, conforme aquilo do Evangelho: O que tem a esposa é o esposo. Logo, como os dotes são constituídos para a esposa, ou em favor dela, parece que Cristo não deve ter dotes.

2. Demais. – Não pode a mesma pessoa dar e receber dotes. Ora, Cristo é quem confere os dotes espirituais. Logo, não deve ter dotes.

SOLUÇÃO. – Nesta matéria duas são as opiniões.

Uns dizem que há em Cristo tríplice união: a consentânea, pela qual está unido a Deus pela união de amor; a dignativa, pela qual a natureza humana está unida à divina; e a terceira, pela qual Cristo está unido à Igreja. E assim, ensinam que pelas duas primeiras uniões Cristo deve ter dotes, no sentido próprio destes: mas pela, terceira união, embora Cristo possua em grau eminente o que constitui o dote, este não lhe cabe contudo no seu sentido próprio, porque, nessa união, Cristo é o como esposa da Igreja, a esposa: ora, o dote é dado à esposa para que tenha a propriedade e o domínio dele, embora seja constituído para o uso do esposo. – Mas esta opinião não é aceitável. Pois, essa união pela qual Cristo mesmo como Deus está unido ao Pai pelo consentimento do amor, não se pode considerar como matrimônio, porque não há aí nenhuma sujeição como a que deve haver entre esposa e esposo. Nem também pela união da natureza humana com a divina, que é uma união pessoal; nem pela conformidade da vontade, pode haver dote no seu sentido próprio, por três razões. – Primeiro, porque o matrimônio, em que se constituem dotes, exige a conformidade de natureza entre esposo e esposa; e isto não se dá na união da natureza humana com a divina. Segundo, porque é necessária a distinção de pessoas; e a natureza humana não é pessoalmente distinta do Verbo. Terceiro, porque o dote é dado na ocasião em que a esposa é levada para a casa do esposo; e assim vem a pertencer à esposa que, solteira antes, está doravante unida ao marido; ora a natureza humana assumida pelo Verbo na unidade de pessoa, nunca deixou de estar perfeitamente unida com ele.

Por isso, segundo outros, ou se deve dizer que o dote, como tal, de nenhum modo se pode atribuir a Cristo; Ou não lhe deve atribuir no mesmo sentido em que o é aos santos. Mas os chamados dotes eles os têm em grau excelentíssimo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A referida conformação deve entender-se considerado o dote no seu sentido próprio, e não no sentido em que convém a Cristo. Pois aquilo por que nos conformamos com Cristo não é forçoso exista do mesmo modo em Cristo e em nós.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é em sentido literal que a natureza humana é chamada esposa, na união com que está unida ao Verbo; pois não há nessa união a distinção de pessoas necessariamente existente entre esposo e esposa. Mas quando às vezes se diz que a natureza humana foi desposada pelo Verbo por se lhe ter este unido, isso só é porque, à semelhança do que se dá com a esposa, está com o Verbo inseparavelmente unida. E porque nessa união a natureza humana é inferior ao Verbo, e é por ele governada como o é a esposa pelo esposo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quando às vezes se diz que Cristo é esposa, não significa isso que o seja no seu sentido próprio; mas enquanto para si assume a pessoa da Igreja, sua esposa, que lhe está espiritualmente unida. E assim, nada impede que, de conformidade com esse modo de falar, possamos dizer que Cristo tem dotes; não pelos ter ele, mas sim a Igreja.

RESPOSTA À QUARTA. – A palavra Igreja, é susceptível de dupla acepção. – Assim, às vezes designa somente o corpo unido a Cristo como cabeça. E então só a Igreja compete ser a esposa: e Cristo não é

membro dela, mas a cabeça influente em todos os seus membros. – Noutra acepção, a Igreja designa a cabeça e os membros que lhe estão unidos. E assim dizemos que Cristo é membro da Igreja, enquanto tem uma função distinta de todos os outros membros e que é lhes influir a vida. Embora não possa ser chamado membro muito propriamente, porque membro implica a idéia de parte, e em Cristo bem espiritual não é parcial, mas totalmente íntegro. Por onde, é ele o bem total da Igreja; nem os outros membros juntos com ele são algo de maior que ele isoladamente. Ora, considerando assim a Igreja, ela não só designa a esposa, mas o esposo e a esposa enquanto deles resulta uma unida pela conjunção espiritual. Por onde, embora Cristo seja de certo modo considerado membro da Igreja, de maneira nenhuma podemos porém dizê-lo membro da esposa. Não lhe convém, pois, nesse sentido ter dote, na acepção própria deste.

RESPOSTA À QUINTA. – Nessa sequência há o sofisma de acidente. Pois, essa enumeração não se aplica a Cristo senão enquanto constitui dotes, no sentido próprio deste.

Art. 4 – Se os anjos tem dotes.

O quarto discute-se assim. – Parece que os anjos tem dotes.

1. – Pois, àquilo da Escritura – Uma só e a minha pomba, diz a Glosa: Uma só é a Igreja, a dos homens e a dos anjos. Ora, a Igreja é a esposa; e assim os membros da Igreja devem ter dotes.

2. Demais. – Aquilo do Evangelho: E sede vós outros semelhantes aos homens que esperam ao seu senhor ao voltar das bodas, diz a Glosa: O Senhor foi às núpcias, quando depois da ressurreição, feito homem novo, unia-se à multidão dos anjos. Logo, a multidão dos anjos é a esposa de Cristo. E portanto, os anjos devem ter dotes.

3. Demais. – O matrimônio espiritual consiste numa união espiritual. Ora, a união espiritual não é maior entre os anjos e Deus, que entre Deus e os santos. Logo, como os dotes, de que agora tratamos, são conferidos em razão do matrimônio espiritual, parece que os devem ter os anjos.

4. Demais. – O matrimônio espiritual supõe um esposo e uma esposa espirituais. Ora, a Cristo, como espírito por excelência, mais são conformes por natureza os anjos que os homens. Logo, o matrimônio espiritual será antes o dos anjos que o dos homens com Cristo.

5. Demais. – Maior conveniência deve haver entre a cabeça e os membros, que entre o esposo e a esposa. Ora, a conformidade entre Cristo e os anjos basta para Cristo ser considerado a cabeça deles. Logo e pela mesma razão, basta para lhes ser chamado o esposo.

Mas, *em contrário*. – Orígenes distingue quatro pessoas: o esposo e a esposa, as moças que acompanham a esposa e os companheiros do esposo. E diz que os anjos são os companheiros do esposo. Logo, como dotes não os deve ter senão a esposa, parece que não convém aos anjos.

2. Demais. – Cristo desposou a Igreja pela incarnação e pela paixão; e é assim figurado naquele lugar da Escritura: Tu és para mim um esposo sanguíário. Ora, pela incarnação e pela paixão Cristo não se uniu aos anjos diferentemente do que antes. Logo, os anjos não pertencem à Igreja no sentido em que é chamada esposa, Logo, não podem ter dotes.

SOLUÇÃO. – O que se entende por dotes da alma não há dúvida que convém tanto aos anjos como aos homens. Mas, no sentido literal do vocábulo não convém a uns e a outros do mesmo modo; porque não podem os anjos ser esposas, no sentido próprio dessa palavra, como o convém à natureza humana, pois,

entre esposo e esposa há de haver conformidade de natureza, i. é, hão de ser da mesma espécie. Ora, essa relação a tem os homens com Cristo por ter este assumido a natureza humana, por cuja assunção veio a assemelhar-se a todos os homens, pela natureza da espécie humana. Com os anjos porém não comunica pela unidade específica, nem pela natureza divina, nem pela humana. Por onde, ter dotes não convém aos anjos pela mesma razão por que o convém aos homens. — Contudo, os vocábulos empregados metaforicamente, não se possa predicar uma cousa de outra. E assim, pela razão referida, não se pode afirmar, em sentido absoluto, que os anjos não devem ter dotes; mas só que não os têm, como os homens, no sentido próprio deles, em razão da referida semelhança.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Embora os anjos pertençam à unidade da Igreja, não são contudo membros dela, no sentido em que ela é esposa por conformidade de natureza. E assim não lhes convém ter dotes, no sentido próprio destes.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Esses desposórios se tomam em sentido lato, pela união onde não há conformidade de natureza específica. E assim também nada impede, tomando os dotes nessa acepção lata, que os atribuamos aos anjos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora no matrimônio espiritual não há senão uma união espiritual, contudo os que se unem hão de convir especificamente, para haver matrimônio perfeito. Por isso não se pode, em sentido próprio, falar em desposórios, em relação aos anjos.

RESPOSTA À QUARTA. — Essa conformação pela qual os anjos se conformam com Cristo, enquanto Deus, não é tal que baste a constituir um matrimônio real; por não haver conveniência específica, mas antes, permanecer infinita entre Cristo e os anjos uma distância infinita.

RESPOSTA À QUINTA. — Nem mesmo Cristo é considerado, em sentido próprio, cabeça dos anjos, no sentido em que ser cabeça supõe conformidade de natureza entre ela e os membros. Contudo, é mister saber, que embora a cabeça e os outros membros sejam de um indivíduo de uma mesma espécie, contudo, considerando-se cada membro à parte, não são todos da mesma espécie; assim, as mãos diferem especificamente da cabeça. Por onde, considerando os membros em si mesmos, não é necessário haja entre eles outra conveniência a não ser a de proporção, pela qual uns recebam a ação dos outros e se sirvam reciprocamente. E assim a conveniência existente entre Deus e os anjos serve mais de fundamento, que a de esposo, à noção de cabeça.

Art. 5 — Se se distinguem acertadamente três dotes da alma: a visão, a dileção e a fruição.

O quinto discute-se assim. — Parece que não se distinguem acertadamente três dotes da alma: a visão, a dileção e a fruição.

1. — Pois, a alma se une com Deus pelo intelecto; porque é imagem da Trindade pela memória, pela inteligência e pela vontade. Ora, a dileção pertence à vontade; a visão à inteligência. Logo, há de atribuir-se também à memória a sua atividade própria, desde que a fruição não lhe pertence a ela, mas antes, à vontade.

2. Demais. — Os dotes da beatitude se consideram como correspondentes às virtudes que praticamos nesta vida, que são a fé, a esperança e a caridade, virtudes cujo objeto é Deus mesmo. Ora, a dileção corresponde à caridade, e a visão à fé. Logo, devia haver também um dote correspondente à esperança, pois, a fruição pertence antes à caridade.

3. Demais. – De Deus não gozamos senão pelo amor e pela visão; pois, fruímos daquilo que diretamente gozamos, como diz Agostinho. Logo, a fruição não deve ser considerada dote diferente da dileção.

4. Demais. – A beatitude, na sua perfeição, requer a posse do seu objeto, conforme aquilo do Apóstolo: Cerrei de tal maneira que alcanceis. Logo, é forçoso admitir-se um quarto dote.

5. Demais. – Anselmo diz que a beatitude da alma inclui: a sabedoria, a amizade, a concórdia, o poder, a honra, a segurança, e a alegria. – Donde se conclui que a enumeração supra, dos dotes, é incompleta.

6. Demais. – Conforme Agostinho, na beatitude celeste veremos a Deus sem fim, amá-lo-emos sem enfado e incansavelmente o louvaremos. Logo, o louvor também deve entrar na referida enumeração dos dotes.

7. Demais. – Boécio distingue na beatitude cinco elementos: a suficiência, resultante das riquezas; a alegria, resultante do prazer; a celebridade, que nasce da fama; a segurança, filha do poder; a reverência, cuja fonte é a dignidade. Donde se conclui que esses, e não os enumerados, é que se deviam considerar dotes.

SOLUÇÃO. – Todos, em geral, admitem como dotes da alma os supra-enumerados, mas diversamente. Assim, uns dizem que três são os dotes da alma: a visão, a apreensão e a fruição. Outros: a visão, a apreensão e a fruição. Outros ainda: a visão, a deleitação e a posse. Mas essas três enumerações se reduzem a uma só; e todos concordam quanto ao número delas.

Ora, como dissemos, o dote é algo de inerente à alma, que a ordena ao ato em que consiste a felicidade. Mas esse ato compreende dois elementos: a substância mesma dele, que é a visão; e a sua perfeição, que é a deleitação; pois, a felicidade há de ser uma atividade perfeita. Ora, uma visão pode ser delectável a dupla luz: por causa do objeto visto, que causa prazer; e por parte da visão mesma, cujo ato é em si mesmo delectável, como quando nos comprazemos em ver o mal, embora este não nos deleite. E como a atividade, em que consiste a felicidade última, deve ser perfeitíssima, há de por força a visão, de que se trata, ser, a ambas as luzes, delectável. Mas, para uma visão ser, como tal, delectável, é necessário que seja conatural, por algum hábito, ao sujeito que vê. Para ser delectável, porém, por parte do objeto visível, há de ter este com a vista conveniência e união.

Assim, pois, para a visão, como tal, ser delectável, é necessário um hábito donde ela proceda. Donde um dote, a que todos chamam visão. Por outro lado, o objeto visível requer duas condições: a conveniência, resultante do afeto, e daí o dote a que uns chamam dileção e outros fruição, dizendo esta respeito ao afeto, pois, o que soberanamente amamos a isso do mesmo modo estimamos como convenientíssimo. Por parte do objeto visível é também necessária a união; donde o dote da apreensão, segundo certos, que não é senão possuir efetivamente a Deus e o ter em si; mas outros introduzem a fruição ou deleitação, enumerando de outro modo. Pois, a fruição perfeita, como a teremos na pátria, inclui em si tanto a deleitação como a apreensão. Por isso, certos reduzem esses dois dotes a um só, e outros os consideram como distintos.

Outros porém atribuem esses três dotes às três potências da alma: a visão, à alma racional; a deleitação, à alma concupiscível; e a fruição à irascível, porque supõe uma vitória para a alcançarmos. – Mas isto não é acertado. Porque o irascível e o concupiscível não pertencem à parte intelectiva, mas à sensitiva; ora, os dotes da alma têm a sua sede no intelecto.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A memória e a inteligência tem uma atividade comum; ou por ser aquela uma operação desta, ou, se aquela for considerada uma potência, a memória não

exercerá a sua atividade senão mediante a inteligência, porque é próprio da memória reter os conhecimentos. Por isso também à memória e à inteligência não corresponde senão o hábito do conhecimento. Por onde, a ambas corresponde só o dote da visão.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A fruição corresponde à esperança enquanto inclui a apreensão, que sucede à esperança. Pois, o esperado ainda não é possuído; daí um certo sofrimento causado pela esperança, por causa da ausência do objeto amado. Por isso, não mais existirá na pátria, sendo substituída pela apreensão.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A fruição, enquanto inclui a apreensão, distingue-se da visão e da dileção; mas de modo diverso do pelo qual a dileção difere da visão. Pois, dileção e visão designam hábitos diversos, dos quais um pertence ao intelecto e outro, ao afeto. Ao passo que a apreensão, Ou a fruição como parte dela, não implica nenhum hábito diverso dos dois supra-referidos, mas só a remoção dos obstáculos que impediam a alma de se unir efetivamente com Deus. O que se dá pelo fato de o hábito mesmo da glória liberar a alma de todas as suas deficiências, pois, a torna capaz de conhecer sem fantasmas, a ter domínio sobre o corpo e outros privilégios semelhantes, exclusivos dos obstáculos, que nos fazem vivermos ausentes do Senhor.

RESPOSTA À QUARTA. – Deduz-se do que foi dito.

RESPOSTA À QUINTA. – Em sentido próprio, dotes são os princípios imediatos da atividade em que consiste a perfeita beatitude, pela qual a alma se une com Cristo. Ora, tal não se dá com a enumeração de Anselmo, cujas partes ou são concomitantes ou consequentes à beatitude, não só em relação ao esposo, a quem, na enumeração de Anselmo, só lhe cabe a sabedoria, como também em relação aos outros. E estes, quer sejam nossos iguais, aos quais concerne a amizade, quanto à união dos afetos, e a concórdia, quanto ao consenso no agir; quer nos sejam inferiores, aos quais concerne o poder, pelo qual estes recebem dos superiores a sua disposição, e a honra, prestada pelos inferiores aos superiores; e enfim, relativamente a nós mesmos, dizendo-nos respeito então a segurança, quanto à remoção do mal, e a alegria, quanto à consecução do bem.

RESPOSTA À SEXTA. – O louvor, a terceira das cousas, que, segundo Agostinho, existirão na pátria, não é uma disposição para a beatitude, mas é antes uma consequência dela. Pois, por isso mesmo que a alma está unida a Deus, no que consiste a beatitude, resulta o prorromper em louvores. Por isso, o louvor não é da natureza do dote.

RESPOSTA À SÉTIMA. – As cinco cousas enumeradas por Boécio são umas condições da felicidade, e não disposições para o ato em que ela consiste. Porque a beatitude, em razão da sua perfeição, só e singularmente tem por si mesma tudo o que os homens buscam nos diversos bens materiais, como está claro no Filósofo. E assim, Boécio mostra que as cinco as abrange a verdadeira felicidade, pois, são as cinco que os homens buscam, na felicidade temporal. As quais, ou concernem à isenção do mal, o que é garantido pela segurança; ou à consecução do bem – conveniente, donde nasce a alegria, ou perfeito e por isso mesmo dotado de suficiência; ou concerne à manifestação do bem, – donde – a celebridade, quando o bem de um chega ao conhecimento de muitos, e a reverência, quando se dá uma prova desse conhecimento ou desse bem, pois, a reverência consiste na atribuição da honra, que é uma prova de virtude. Por onde, é claro que a enumeração de Boécio não inclui cinco dotes, mas sim cinco condições da beatitude .

Questão 96: Das auréolas.

Em seguida devemos tratar das auréolas.

E nesta questão discutem-se treze artigos:

Art. 1 — Se a auréola é um prêmio diferente do prêmio essencial chamado coroa de ouro.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a auréola não é nada de diferente do prêmio essencial chamado coroa de ouro.

1. Pois, o prêmio essencial é a própria beatitude. Ora, a felicidade, segundo Boécio, é o estado perfeito pela reunião de todos os bens. Logo, o prêmio essencial inclui todos os bens possuídos na pátria. E assim, a auréola está incluída na coroa de ouro.

2. Demais. — O mais e o menos não diversificam a espécie. Ora, os que observam os conselhos e os preceitos são mais premiados que os que só observam os preceitos; nem em nada lhes difere o prêmio, senão por maior um que o outro. Logo, como já a auréola designa o prêmio devido às obras de perfeição, parece que ela nada tem de distinto da coroa de ouro.

3. Demais. — O prêmio corresponde ao mérito. Ora, a raiz de todo mérito é a caridade. Logo, como à caridade corresponde a coroa de ouro, parece que na pátria não haverá outro prêmio distinto deste.

4. Demais. — Todos os bem-aventurados são admitidos nas ordens dos anjos, como diz Gregório. Ora, entre os anjos, embora alguns possuam certos dons de um modo eminente, nada há porém que não seja comum a todos; pois tudo existe em todos, embora não igualmente, porque os dons que todos têm uns os tem de modo mais sublime que os outros, como também diz Gregório. Logo, todos os bem-aventurados outro prêmio não terão além do comum a todos. Portanto, a auréola não é um prêmio distinto da coroa de ouro.

5. Demais. — A um mérito mais excelente mais excelente prêmio é devido. Se, pois, uma coroa de ouro é devida às obras de preceito, e uma auréola às de conselho, a auréola será mais perfeita que a coroa de ouro e, portanto, esta não devia ter uma significação diminutiva. Logo, parece que a auréola não é um prêmio distinto da coroa de ouro.

Mas, *em contrário*, àquilo da Escritura — Farás sobre esta outra pequena coroa de ouro, diz a Glosa: A essa coroa cabe a honra do cântico novo, que só as virgens cantam na presença do Cordeiro. Donde se conclui que a auréola é uma coroa concedida, não a todos, mas a certos em especial. Ao passo que a coroa de ouro é concedida a todos os bem-aventurados. Logo, a auréola difere da coroa de ouro.

2. Demais. — A luta sucedida da vitória é devida uma coroa de ouro; pois, conforme aquilo do Apóstolo, não será coroado senão quem combateu conforme à lei. Logo, a luta que se reveste de um caráter particular merece uma coroa especial. Logo, devem receber uma coroa diferente da das outras, e a essa chamamos auréola.

3. Demais. — A Igreja militante descende da triunfante, conforme àquilo do Apocalipse: Vi a cidade santa, a nova Jerusalém, descendo do céu, etc. Ora, na Igreja militante aos que praticam obras especiais dão-se prêmios especiais; ao passo que aos vencedores se confere a coroa, prêmio dos que correm. Logo, o mesmo deve dar-se na Igreja triunfante.

SOLUÇÃO. – O prêmio essencial do homem, que é a sua felicidade, consiste na perfeita união da alma com Deus, pelo : gozar perfeitamente contemplando-o e amando-o. E este prêmio se chama, em sentido metafórico coroa ou coroa de ouro. Quer por causa do mérito, que se ganha depois de uma certa luta, conforme aquilo da Escritura – A vida do homem sobre a terra é uma guerra; quer também por causa do prêmio, que nos torna de certo modo participantes da divindade e, por consequência, do poder real, segundo o Apocalipse: Tem-nos feito para o nosso Deus reino etc. Ora, á coroa é o sinal próprio do poder real. E pela mesma razão o prêmio accidental, acrescentado ao essencial, deve ser uma espécie de coroa. Pois, a coroa significa uma perfeição por causa da sua natureza circular; sendo por isso também apropriada à perfeição dos bem-aventurados. Mas, como ao essencial nada se lhe pode acrescentar, que não lhe seja inferior, por isso o prêmio acrescentado se chama auréola. Ora, ao prêmio essencial chamado coroa de ouro pode se fazer duplo acréscimo: um fundado na condição da natureza do premiado, e assim à felicidade da alma se lhe acrescenta a glória do corpo, donde o chamar-se às vezes auréola a glória do corpo. Por isso aquilo da Escritura – Farás sobre esta outra pequena coroa de ouro, diz uma Glosa que ao fim se superpõe a auréola, pois, conforme a Escritura, os eleitos terão uma glória mais sublime quando reassumirem o corpo. Mas não é neste sentido que agora tratamos da auréola. – De outro modo pode a coroa de ouro receber um acréscimo em razão da obra meritória. Esse mérito tem uma dupla raiz donde também lhe procede a sua bondade. Uma é a caridade, porque concerne ao fim último, sendo-lhe por isso devido o prêmio essencial, i. é, a consecução do fim último, chamado coroa de ouro. Outra é o gênero mesmo do ato, digno de um certo louvor pelas circunstâncias que o rodeiam, pelo hábito donde nasce e pelo fim próximo: e por isso lhe é devido o prêmio accidental chamado auréola. E é neste sentido que agora tratamos da auréola. Onde, pois, devemos concluir que a auréola significa algo de acrescentado à coroa de ouro, i. é, certa alegria pelas obras que praticamos, e que se revestem do aspecto de uma vitória excelente; alegria diversa da pela qual nos comprazemos da união com Deus, gáudio esse que se chama coroa de ouro.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A felicidade inclui em si todos os bens necessários à perfeita vida do homem, consistente na sua atividade perfeita. Mas é susceptível de certos acréscimos, não quase necessários a essa atividade perfeita, como se sem eles não pudesse ela existir; mas por lhe concorrerem para o maior esplendor. Constituem, assim, a felicidade na sua essência plena e um como ornato dela. Do mesmo modo que a beatitude temporal se adorna com a nobreza do nascimento, a beleza do corpo e dotes semelhantes, sem os quais não pode existir, como diz Aristóteles. E assim está a auréola para a beatitude da pátria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Quem observa os conselhos e os preceitos sempre merece mais que quem só observa os preceitos, desde que se considere a razão do mérito relativamente no gênero das obras. Mas nem sempre, se se atende à razão do mérito relativamente à caridade em que se ele radica; pois, pode um observar somente os preceitos mas com caridade maior que a de outro que, além deles, observa também os conselhos. No mais das vezes porém se dá o contrário, porque a prova do amor é a obra feita, como diz Gregório. Não é, logo, o prêmio essencial mesmo, mas mais intenso, que se chama auréola, mas o que se acrescenta ao prêmio essencial, sendo indiferente se o prêmio essencial de quem recebe a auréola é maior, menor ou igual ao prêmio essencial de quem não a tem.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A caridade é o princípio primeiro do mérito; mas os nossos atos são como os instrumentos pelos quais merecemos. Ora, para conseguirmos um efeito, não só é necessário tenha o motor primeiro a disposição devida, mas também que o instrumento esteja bem disposto. Por isso, todo efeito implica dois elementos – a parte do princípio primeiro, que é a principal; e o que provém do instrumento, que é o elemento secundário. Assim, também no prêmio: uma é a parte da caridade – a coroa de ouro; outra, a do gênero da obra – a auréola.

RESPOSTA À QUARTA. – Todos os anjos mereceram a sua beatitude por atos do mesmo gênero, i. é, por se terem convertido para Deus; por isso não tem nenhum qualquer prêmio particular que de certo modo também não tenham os outros. Ao passo que os homens merecem a felicidade por atos de diversos gêneros; e portanto não há símil. – Contudo, o que um dentre os homens tem de maneira especial, de certo modo também todos o tem em comum, enquanto que, pela caridade perfeita, cada qual considera seu o bem de outrem. Entretanto, esse gáudio pelo qual um se alegra com os outros, não pode chamar-se auréola; porque não lhe é dado como prêmio de vitória sua, mas antes, da vitória alheia. Assim também a coroa é dada aos vitoriosos, e não aos que se comprazem com a vitória.

RESPOSTA À QUINTA. – Maior é a excelência do mérito resultante da caridade, que a procedente do gênero do ato. Assim, o fim, a que se a caridade ordena, prevalece sobre os meios, que são o objeto próprio dos nossos atos. Por onde, o prêmio correspondente ao mérito fundado na caridade, por pequeno que seja, é maior que qualquer prêmio correspondente a um ato em razão do seu gênero. Por isso a auréola se diz como um diminutivo de áurea coroa.

Art. 2 — Se a auréola difere do fruto.

O segundo discute-se assim. — Parece que a auréola não difere do fruto.

1. — Pois, ao mesmo mérito não podem ser devidos prêmios diversos. Ora, ao mesmo mérito corresponde a auréola e o fruto do cêntuplo, i. é, o da virgindade, como o diz a Giosa a um lugar do Evangelho. Logo, a auréola é o mesmo que o fruto.

2. Demais. — Agostinho diz, que o fruto centuplicado é o devido ao mártir. Ora, também esse mesmo fruto é devido à virgem. Logo, o fruto é um prêmio comum às virgens e aos mártires. Mas também a eles lhes é devida a auréola. Logo, a auréola é o mesmo que o fruto.

3. Demais. — Na beatitude só há dois prêmios — o essencial e o acidental, acrescentado ao essencial. Ora, esse prêmio acrescentado ao essencial é o que se chama auréola, como se conclui de um lugar da Escritura onde se fala da auréola acrescentada à coroa de ouro. Ora, o fruto não é um prêmio essencial, porque, se o fosse, seria devido a todos os bem-aventurados. Logo, é o mesmo que a auréola.

Mas, *em contrário*, — Coisas que não tem a mesma divisão também não têm a mesma razão de ser. Ora, o fruto e a auréola não tem a mesma divisão; pois, aquela se divide em auréola das virgens, dos mártires e dos doutores; ao passo que os frutos são os dos casados, das viúvas e das virgens. Logo, o fruto e a auréola não são idênticos.

2. Demais. — Se fruto e auréola fossem o mesmo, a quem fosse devido o fruto sê-lo-ia também a auréola. Ora, isto é evidentemente falso, pois, o fruto é devido à viuvez, mas não a auréola. Logo, etc.

SOLUÇÃO. — Palavras tomadas em sentido metafórico são susceptíveis de várias acepções, conforme as suas aplicações às diversas propriedades do objeto onde essas palavras derivaram. Ora, na ordem natural, fruto propriamente é o que nasce da terra. Donde, segundo as diversas condições em que possam encontrar-se os frutos da terra, assim as diversas acepções dos frutos espirituais. Ora, o fruto da terra tem uma doçura nutritiva, e por isso os homens usam dele. E também a produção última a que chega a obra da natureza. E é enfim o que o agricultor espera pelo semear ou de quaisquer outros modos.

Outras vezes, porém, o fruto é tomado em sentido espiritual, pelo último fim, em que descansamos. Assim, dizemos – fruir de Deus – perfeitamente, na pátria; imperfeitamente, neste mundo. Desse sentido, deriva a fruição, que é um dote. Mas não é neste sentido que agora tratamos dos frutos.

Outras vezes ainda, o fruto é tomado em sentido espiritual, para significar que refazem a alma com a pureza da sua doçura, na expressão de Ambrósio. Tal o sentido dessa palavra no lugar seguinte do Apóstolo: Mas o fruto do espírito é a caridade, o gozo, etc. E neste sentido também tratamos aqui dos frutos.

Mas podemos também tomar a palavra fruto em sentido espiritual, por semelhança com os frutos da terra. E assim como estes são o proveito esperado do trabalho da agricultura, fruto também se chama o prêmio que o homem colhe dos seus trabalhos nesta vida. E então todo o prêmio que recebermos na vida futura, dos nossos trabalhos, chama-se fruto. Tal o sentido desse vocábulo no lugar seguinte do Apóstolo: Tendes o vosso fruto em santificação e por fim a vida eterna. E ainda este não é o sentido em que agora empregamos a palavra fruto.

Mas do fruto tratamos como significando o que nasce da semente; é assim que o Senhor entende o fruto, quando se refere à semente que produz trinta, sessenta e cem por um. Ora, nesta acepção, o fruto pode provir da semente, porque tem ela uma virtude eficaz para converter os humores da terra na sua natureza; e quanto mais eficiente for essa virtude e a terra melhor amanhada, tanto mais rica será a frutificação. Ora, a semente espiritual semeada em nós é a palavra de Deus. Por onde, quanto mais espiritual e afastada da carne for a vida que vivermos, tanto mais frutos produzirá em nós a palavra divina. Neste sentido, pois, o fruto difere da coroa de ouro e da auréola, porque a coroa de ouro consiste na alegria com a posse de Deus; a auréola no gáudio com as obras de perfeição; mas os frutos, o gáudio que tem o agente com o seu próprio ato, conforme o grau de espiritualidade a que ascendeu por virtude da semente da palavra de Deus.

Certos porém distinguem entre a auréola e o fruto, dizendo que a auréola é devida ao lutador, segundo aquilo do Apóstolo: Não será coroado senão quem combater conforme à lei. Ao passo que o fruto é o resultado de quem trabalha, segundo o lugar da Escritura: O fruto dos bons trabalhos é glorioso. Mas outros pretendem que a coroa de ouro respeita a conversão para Deus; ao passo que a auréola e o fruto são meios para a consecução do fim, mas de modo que o fruto respeita mais principalmente a vontade, enquanto que a auréola concerne antes o corpo.

Mas como o trabalho e o combate tem um só e mesmo objeto e são considerados na mesma relação, e o prêmio do corpo depende do da alma, de acordo com a opinião supra-referida não haveria distinção, entre fruto, coroa de ouro e auréola, senão lógica. O que não pode ser, pois, a certos se atribuem frutos, a que não se atribui a auréola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não há inconveniente em atribuir prêmios diversos a um mesmo mérito, conforme os elementos diversos que ele encerra. Assim, à virgindade corresponde a coroa de ouro, quando conservada por amor de Deus e sob o império da caridade; a auréola porém, enquanto obra de perfeição equiparável a uma vitória excelente; o fruto enfim, porque a virgindade alça o homem a um como estado espiritual, afastando-o da carnalidade.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fruto, na sua acepção própria, em que agora o tomamos, não significa um prêmio comum ao martírio e à virgindade, mas aos três graus de continência. Quanto à Glosa citada, que considera o fruto centuplicado como devido aos mártires, toma o fruto em sentido lato, em que a

toda remuneração se dá esse nome. Assim, o fruto centuplicado designa a remuneração devida a quaisquer obras de perfeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a auréola seja um prêmio accidental acrescentado ao essencial, contudo nem todo prêmio accidental é auréola; mas só o prêmio devido às obras de perfeição, pelas quais o homem se conforma soberanamente com Cristo, pela vitória perfeita. Não há, pois, nenhum inconveniente em que possa merecer um prêmio accidental quem se absteve da vida carnal, prêmio que se chama fruto.

Art. 3 – Se o fruto é devido à só virtude da continência.

O terceiro discute-se assim. – Parece que o fruto não é devido à só virtude da continência.

1. – Pois, aquilo do Apóstolo – Uma é a claridade do sol, etc., diz a Glosa: A claridade do sol é comparável a dignidade dos que receberam sessenta vezes mais; e enfim à das estrelas a dos que receberam trinta vezes mais. Mas, essas diversas claridades, no pensamento do Apóstolo, se referem a todos os graus de beatitude. Logo, os diversos frutos não devem corresponder à só virtude da continência.

2. Demais. – Fruto vem de fruição. Ora; à fruição concerne ao prêmio essencial, correspondente a todas as virtudes. Logo, etc.

3. Demais. – O fruto é devido ao trabalho, segundo aquilo da Escritura: O fruto dos bons trabalhos é glorioso. Ora, maior trabalho custa a fortaleza que a temperança ou a continência. Logo, o fruto não corresponde só à continência.

4. Demais. – É mais difícil não exceder no uso dos alimentos, que são necessários à vida, do que no das relações sexuais, sem o que não pode conservar-se a vida. Portanto, maior esforço exige a parcimônia que a continência. Logo, à parcimônia corresponde, mais que à continência, o fruto.

5. Demais. – Fruto implica a idéia de repouso. Ora, o repouso é no fim que se perfaz. Logo, como as virtudes teológicas tem como objeto o fim, que é o próprio Deus, parece que a eles devem sobretudo corresponder os frutos.

Mas, *em contrário*, a Glosa a um lugar do Evangelho, atribui os frutos à virgindade, à viuvez e à continência conjugal, que são partes da continência.

SOLUÇÃO. – O fruto é um prêmio devido ao homem quando deixa a vida carnal pela espiritual. Por isso aquela virtude sobretudo corresponde o fruto, que principalmente livra a alma da sujeição à carne. Ora, tal é o efeito da continência porque é sobretudo pelos prazeres sensuais que a alma se escraviza à carne; a ponto de, conforme Jerônimo, no ato carnal o Espírito de profecia não tocar o coração dos profetas, nem, como o ensina o Filósofo, ser possível, sob o império do prazer venéreo, exercer-se a inteligência. Por onde à continência mais responde o fruto que às outras virtudes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Glosa citada toma a palavra fruto na sua acepção lata, pela qual toda remuneração se chama fruto.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Fruição não deriva de fruto, por aquela semelhança fundada no fruto na acepção em que ora o consideramos.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fruto, na acepção em que agora o tomamos, não corresponde ao trabalho, em razão da fadiga que ele causa, mas por ser o meio pelo qual as sementes frutificam. Donde o chamar o Evangelho trabalhos às próprias sementeiras, porque são elas o alvo do trabalho ou são conseguidas pelo trabalho. Quanto à semelhança do fruto, enquanto nascido da semente, mais se aplica à continência que à fortaleza, porque as paixões, sobre as quais a fortaleza se exerce, não escravizam o homem à carne, como as sobre que versa a continência.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora os prazeres da mesa sejam mais necessários que os venéreos, não são contudo igualmente veementes. Por isso não escravizam o homem à carne.

RESPOSTA À QUINTA. – Fruto aí não se toma no sentido em que se diz que quem frui repousa no fim, mas noutro sentido referido. Por isso a objeção não colhe.

Art. 4 — Se acertadamente se atribuem três frutos às três partes da continência.

O quarto discute-se assim. — Parece que não se atribuem acertadamente três frutos às três partes da continência.

1. — Pois, o Apóstolo enumera doze frutos do espírito: A caridade, a alegria, a paz, etc. Logo, não se devem enumerar só três.

2. Demais. — Fruto designa um prêmio especial. Ora, o prêmio atribuído às virgens, às viúvas e aos casados não é um prêmio especial. Pois, todos os que hão de salvar-se estão incluídos numa dessas três classes; porque ninguém se salva sem ter praticado a continência, e esta se divide suficientemente pelas três classes referidas. Logo, não se atribuem com acerto três frutos a essas três classes.

3. Demais. — Assim como a viuvez excede à continência conjugal, assim a virgindade à viuvez. Ora, quem recebeu o fruto centuplicado não excede quem o recebeu trinta vezes mais, como o que o recebeu centuplicado excede o que recebem sessenta vezes mais. Nem por proporção aritmética, porque sessenta excede a trinta em trinta, e cem excede em quarenta a sessenta. Nem por proporção geométrica, porque sessenta excede a trinta na proporção de dois para quatro, ao passo que cem está para sessenta como cinco para dois, porque contém sessenta mais duas terças partes deste número. Logo, não é acertado fazer corresponder os frutos aos três graus de continência.

4. Demais. — O que está dito na Sagrada Escritura deve durar sempre, conforme aquilo do Evangelho: Passará o céu e a terra, mas as minhas palavras não passarão. Ao contrário, todas as obras feitas pelo homem podem mudar a cada passo. Logo, nas obras humanas não devemos buscar um critério para apreciar os ditos da Sagrada Escritura. E assim parece inadmissível o fundamento dado por Beda aos referidos frutos, dizendo que o fruto de trinta por um é devido aos casados, porque na representação do ábaco, trinta é expresso pelo contato das pontas do polegar e do índice, que por assim dizer se beijam. E assim o número trinta significa os ósculos dos casados. Ao passo que o número sessenta é expresso pelo contato do índice com a articulação média do polegar; e assim o índice, sobre o polegar e apertando-o, significa a opressão que as viúvas sofrem neste mundo. Mas, quando na numeração chegamos ao número cem, passamos do lado direito para o esquerdo; por isso o número cem designa a virgindade, porque participa da dignidade dos anjos, que estão à direita, i. é, na glória; enquanto que nós outros estamos à esquerda, por causa da imperfeição desta vida.

SOLUÇÃO. – Pela continência, a que corresponde um fruto, o homem, desprezando os prazeres da carne, eleva-se a um estado de espiritualidade. Por onde, conforme os diversos graus de espiritualidade produzidos pela continência, assim se distinguem os diversos frutos. Ora, há uma espiritualidade necessária e outra superabundante. – A espiritualidade necessária consiste em a retidão do espírito não ser pervertida pelos prazeres carnaís; e isso se dá quando buscamos os prazeres da carne segundo a ordem reta da razão. E esta é a espiritualidade dos casados. – A espiritualidade superabundante é a pela qual o homem se abstém completamente de todos os prazeres carnaís, que impedem a liberdade do espírito. O que de dois modos pode ser. – Ou absolutamente, em qualquer tempo – passado, presente ou futuro; e esta é a espiritualidade das virgens. – Ou num tempo determinado e essa é a das viúvas.

Assim, pois, os que observam à continência conjugal é dado o fruto de trinta por um: à da viuvez, o de sessenta por um; e à virginal, o de cem por um, pela razão que dá Beda, supra-referida.

Embora possamos ainda dar a razão seguinte, fundada em a natureza dos números. – Pois, o número trinta resulta da multiplicação de três por dez. Ora, o número três é o número de todas as cousas, diz Aristóteles; e tem em si a perfeição de princípio, de meio e de fim, comum a todos os seres. Por isso o número trinta é acertadamente atribuído aos casados, que, além da observação do Decálogo, significado pelo número dez, não tem nenhuma outra perfeição senão a comum, sem a qual não pode haver salvação. – O número seis, que multiplicado por dez produz cem, tem uma perfeição resultante das suas partes, pois, as tem todas simultaneamente unidas. Por isso corresponde com conveniência à viuvez, que implica a completa abstenção dos prazeres da carne com todas as suas circunstâncias, que são como partes do ato virtuoso. Pois, a viuvez se opõe ao gozo do prazer carnal, seja com que pessoa for e em qualquer lugar que seja; e assim quanto às outras circunstâncias. O que não se dá com a continência conjugal. – Mas o número cem convém convenientemente à virgindade; porque o número dez, de cuja multiplicação resulta o número cem, é o limite da espiritualidade, porque nada mais de espiritual se lhe pode acrescentar. Pois, o número cem, como número quadrado, é, pela sua figura, um número perfeito. Porque a figura do quadrado é perfeita por, sendo igual de todos os lados, ter uma igualdade total. Por isso corresponde à virgindade, que permanece incorrupta igualmente em todo tempo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – No lugar citado a palavra fruto não tem o mesmo sentido no em que agora dele nos ocupamos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Nada obriga a admitir o fruto como um prêmio não comum a todos os que se salvam. Pois, não só o prêmio essencial é comum a todos, mas também certas recompensas acidentais, como a alegria resultante das obras sem as quais não pode haver salvação. – Pode-se porém dizer que os frutos não convém a todos os que devem salvar-se, como o demonstram os que, depois de terem vivido na incontinência; fizeram penitência no fim da vida; pois a esses não é devido o fruto, mas só o prêmio essencial.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A distinção dos frutos se funda, antes, nas espécies e nas figuras dos números, que nas quantidades que representam. Contudo, mesmo considerando-lhes essas quantidades é possível descobrir uma razão de excesso entre eles. Assim o casado só se abstém da mulher que não é a sua; a viúva, porém, do seu marido e do que não é seu; e assim há aí um certo excesso em dobro, como sessenta é o dobro de trinta. Quanto ao número cem, excede a sessenta em quarenta, resultando este da multiplicação de quatro por trinta. Ora, o número quatro é o primeiro número sólido e cúbico. E assim, uma tal adição convém à virgindade, que acrescenta à perfeição da viuvez a perpétua incorrupção.

RESPOSTA À QUARTA. – Embora esse modo referido de representar os números seja de instituição humana, contudo se funda de certo modo em a natureza das cousas, pois os números são designados gradualmente pela ordem dos dedos, das articulações.

Art. 5 — Se a auréola é devida à virgindade.

Parece que a auréola não é devida à virgindade.

1. — Pois, quanto mais difícil é uma obra tanto maior prêmio merece. Ora, maior dificuldade têm as viúvas em se absterem dos prazeres carnaís, que as virgens; e Jerônimo diz, que quanto maiores dificuldades sofre um em se abster de prazeres ilícitos, tanto maior é o prêmio, e isso o diz quando faz o elogio da viuvez. E o Filósofo também ensina, que a mulher que já não é virgem tem mais veemente desejo carnal pela imaginação do prazer gozado. Logo, a auréola, que é o máximo dos prêmios, é devido antes às viúvas que às virgens.

2. Demais. — Se à virgindade fosse devida a auréola, à perfeitíssima das virgindades seria devida a máxima das auréolas. Ora, a virgindade da S.S. Virgem é de todas a mais excelente, sendo por isso chamada a Virgem das virgens. E contudo não lhe é devida nenhuma auréola, porque não lhe custou nenhuma luta a continência, pois não foi contaminada pela corrupção da concupiscência. Logo, à virgindade nenhuma auréola é devida.

3. Demais. — O que não é digno, em todo tempo, de louvor não lhe é devido um prêmio excelente. Ora, não seria digno de louvor conservar a virgindade no estado da inocência primitiva, porque então era de preceito o cresci e multiplicai-vos e enchei a terra. Mas também não o seria sob a vigência da Lei, que amaldiçoava as estéreis. Logo, nenhuma auréola é devida à virgindade.

4. Demais. — Não é devido o mesmo prêmio à virgindade conservada e à perdida. Ora, à virgindade perdida é às vezes devida uma auréola; assim, se uma virgem foi, contra a sua vontade, prostituída por um tirano, por ter confessado o nome de Cristo. Logo, nenhuma auréola é devida à virgindade.

5. Demais. — Prêmio excelente não é devido ao que por natureza o temos. Ora, virgem todo indivíduo o é quando nasce, bom ou mau. Logo, a auréola não é devida à virgindade.

6. Demais. — Assim está a viuvez para o fruto de sessenta por um, como a virgindade para o de cem por um e para a auréola. Ora, não a qualquer viúva é devido o fruto de sessenta por um, mas só a que fez voto de viuvez, como certos dizem. Logo, parece que também não é devida a auréola a qualquer virgem, mas só à virgindade observada por voto.

7. Demais. — Um prêmio não pode ser necessariamente conferido porque todo mérito depende da vontade. Ora, alguns são necessariamente virgens, como os impotentes e os eunucos. Logo, nem sempre é devida a auréola à virgindade.

Mas, *em contrário*, aquilo da Escritura — Farás sobre esta outra pequena coroa de ouro — diz a Glosa: A essa coroa concerne o cântico novo que as Virgens cantam na presença do Cordeiro, i. é, os que seguem o Cordeiro para onde quer que ele vá. Logo, o prêmio devido à virgindade se chama auréola.

2. Demais. — A Escritura diz: Eis aqui o que diz o Senhor aos eunucos. E acrescenta: Dar-lhe-eis um nome ainda melhor do que o que dão os filhos e as filhas. Ao que diz a Glosa: Significa uma glória própria e excelente. Ora, os eunucos, que a si mesmo se castraram por amor do reino dos céus, designam as virgens. Donde portanto se colhe que à virgindade é devido um prêmio excelente, e chamado auréola.

SOLUÇÃO. – A quem ganhou uma vitória sobreexcelente lhe é devida uma coroa especial. Ora, pela virgindade ganhamos uma vitória excepcional sobre a carne, contra a qual temos luta constante, conforme aquilo do Apóstolo – o espírito deseja contra a carne, etc. Por isso à virgindade é devida uma coroa especial chamada auréola. E isto todos em geral admitem. Mas a que espécie de virgindade seja devida a auréola, nem todos o explicam do mesmo modo.

Assim, uns dizem que a auréola é devida à virgindade atualmente observada. Por onde, aquela que atualmente observa a virgindade terá uma auréola, se for do número dos que hão de salvar-se. – Mas isto não é admissível. Porque então as que tinham vontade de casar, mas morreram antes de o poder fazer, teriam auréola.

Por isso dizem outros que a auréola é devida ao estado e não ao ato; de modo que só merecem a auréola de virgem as que se comprometeram por voto a viver em estado de perpétua virgindade. – Mas também isto não é admissível, porque por um mesmo ato de vontade pode um conservar a virgindade sem fazer voto dela e outra, tendo-o feito.

Por onde podemos, de outro modo, dizer que o mérito a todo ato de virtude é devido quando praticado sob o império da caridade. Ora, a virgindade constitui genericamente um ato de virtude, enquanto resulta de uma eleição a incorrupção perpétua da alma e do corpo, como se colhe do sobre dito. Por onde, só aqueles propriamente é devida a auréola de virgem que tiveram o propósito de conservar perpetuamente a virgindade, quer confirmassem esse propósito por voto, quer não. E isto digo, considerando-se a auréola no seu sentido próprio, como um prêmio retribuído ao mérito; embora esse propósito ter sido quebrado, contanto que a integridade do corpo perdure até o fim da vida, porque se a virgindade da alma pode separar-se, não o pode a do corpo.

Se porém tomarmos a virgindade em sentido lato, por qualquer prêmio que na pátria tenhamos, além do prêmio essencial, então aos de corpo incorrupto será devida a auréola, mesmo se não formaram o propósito de viver em perpétua virgindade. Pois, não há nenhuma dúvida que os virgens se alegrarão por ter conservado um corpo incorrupto, assim como os inocentes por terem sido imunes do pecado, embora pudessem não ter a oportunidade de o cometer, como no caso das crianças batizadas. Esta não é porém a aceção própria, mas a comum da auréola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Praticando a continência sustentam luta maior, de certo modo, as virgens, e de certo outro, as viúvas, em igualdade de condições. Assim, as virgens a concupiscência as inflama bem como o desejo da experiência, que procede de uma certa curiosidade, que nos leva a ver de melhor grado o que nunca vimos. Além disso, aumenta-lhes a concupiscência o imaginar um prazer maior que o da realidade, sem levar em conta os incômodos que acompanham ao prazer da carne. E por aí as viúvas sustêm luta menor; maior, porém, pela lembrança dos prazeres que já gozaram. Demais, nos diversos indivíduos, essas cousas podem se neutralizar umas às outras, segundo as diversas disposições e condições de cada um. Assim, uns são movidos de preferência por uma causa e outros, por outra. Seja porém o que for da intensidade da luta, uma cousa é certa: mais perfeita é a vitória das virgens que a das viúvas; pois, o perfeitíssimo gênero de vitória e o mais belo é nunca ter cedido ao inimigo. Ora, a coroa não é devida à luta, mas à vitória depois da luta.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Há, nesta matéria, dupla opinião. – Uns dizem que a S.S. Virgem não tem auréola, como prêmio da virgindade, tomando-se auréola no sentido próprio, no qual supõe a luta. Tem contudo mais que a auréola, pelo seu perfeitíssimo propósito de conservar a virgindade. – Outros porém dizem que tem uma auréola, e excelentíssima, mesmo considerando a auréola no seu sentido próprio. Pois, embora não experimentasse nenhuma luta, teve contudo alguma luta da carne, mas a grandeza da

sua virtude trazia-lhe a carne de tal modo submissa, que era insensível a tais lutas. Mas esta opinião é inadmissível. Porque, crendo que a S.S. Virgem foi totalmente imune da inclinação da concupiscência, pela sua santidade perfeita, encontra a piedade admitir que tivesse qualquer luta com a carne; pois, essa luta não é senão por causa da inclinação da concupiscência de um lado, e, de outro, pode a tentação da carne ser desacompanhada de pecado, como se vê pela Glosa aquilo do Apóstolo – Permitiu Deus que eu sentisse na carne um estímulo, etc. – Por onde, devemos responder que a S.S. Virgem tem propriamente uma auréola, conformando-se assim a todos os outros membros da Igreja, que foram virgens. E embora não tivesse de sustentar nenhuma luta contra as tentações da carne, teve porém de lutar contra as tentações do inimigo, que não respeitou nem ao próprio Cristo, como o refere o Evangelho.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A virgindade não é devida a auréola, senão enquanto acrescenta uma excelência aos outros graus de continência. Assim, se não tivesse Adão pecado, a virgindade não acrescentaria nenhuma perfeição à continência conjugal, porque então seria por todos tratados com, honra o matrimônio e o leito sem mácula, por não implicar a mácula da concupiscência. E então não haveria necessidade de conservar a virgindade, nem lhe seria devida nenhuma auréola. Mas, uma vez mudada a condição da natureza humana, a virgindade tem uma honra especial. Por isso recebe um prêmio especial. – Mas no tempo da lei de Moisés, quando o ato carnal tinha por fim procriar filhos, que perpetuassem o culto divino, não era de nenhum modo louvável a abstenção da união sexual. Nem ao propósito da virgindade será conferido um prêmio social, senão o tivesse sugerido uma inspiração divina. Como o cremos de Jeremias e de Elias, dos quais a Escritura não refere que tivessem casado.

RESPOSTA À QUARTA. – A virgem vítima de uma violência nem por isso perde a sua auréola, contanto que conserve inviolável o propósito de permanecer sempre virgem, de nenhum modo consentindo na violência que lhe foi feita. Pois, assim, não perde a sua virgindade. E isto digo, quer tenha sido violentada como castigo à sua constância na fé, ou por qualquer outra causa. Se porém o foi por defender a sua fé, isso lhe redundará em mérito e constituirá um gênero especial de martírio. Assim se explica o dito de Lúcia: Se me fizeres violência à vontade, dupla coroa receberá a minha castidade. Não que viesse a receber duas auréolas de virgindade, mas porque ganharia duplo prêmio – um por ter guardado a virgindade, outro pela violência sofrida. – E dado que uma virgem assim violentada viesse a conceber, nenhum detrimento Isso lhe causaria à virgindade. Mas nem por isso se equipararia à Mãe de Cristo, que teve com a integridade da alma também a do corpo.

RESPOSTA À QUINTA. – Todos nascemos virgens pelo que a virgindade tem de material. Mas o propósito de a conservar perpetuamente, donde lhe nasce o mérito, não é inato em nós, mas é um dom da graça divina.

RESPOSTA À SEXTA. – Não a qualquer viúva é devido o fruto de sessenta por um, mas só à que conserva o propósito de permanecer viúva, embora de viuvez não tenha feito voto, como já o dissemos a respeito da virgindade.

RESPOSTA À SÉTIMA. – Os impotentes e os eunucos que tiverem a vontade de conservar virgindade perpétua, mesmo se pudessem realizar a conjunção carnal, devem considerar-se como virgens e merecem a auréola; fazem assim da necessidade virtude. Mas se tivessem a vontade de casar, se o pudessem, já não merecem a auréola, Por isso diz Agostinho: Aqueles que, como os eunucos, tem a faculdade genésica debilitada e não podem gerar, desde que se tornem cristãos e guardem os preceitos de Deus, embora tenham o propósito de casar, se o pudessem, devem ser considerados como fiéis casados.

Art. 6 — Se aos mártires é devida a auréola.

O sexto discute-se assim. — Parece que nenhuma auréola é devida aos mártires.

1. — Pois, a auréola é um prêmio merecido pelas obras supererogatórias. Por isso aquilo da Escritura — Farás sobre esta outra pequena coroa de ouro — diz Beda: pode-se entender esse lugar, e bem, daqueles que, por eleição espontânea de uma vida mais perfeita, observam além dos mandamentos comuns a todos. Ora, morrer para confessar a fé é às vezes obra de necessidade e não supererogatória, como se conclui daquilo do Apóstolo: Com o coração crê para alcançar a justiça, mas com a boca se faz a confissão para alcançar a salvação. Logo, ao martírio nem sempre é devida a auréola.

2. Demais. — Segundo Gregório, quanto mais livres os serviços tanto mais gratos são ora, o martírio nada tem de livre, por ser um castigo aplicado violentamente por outrem. Logo, ao martírio não é devida a auréola, que corresponde a um mérito excelente.

3. Demais. — O martírio não só consiste no sofrimento exterior da morte, mas também na aceitação interior da vontade. Donde o distinguir Bernardo três gêneros de martírio: o de vontade, não acompanhada de morte, como o de João: o de vontade, acompanhada de morte, com o de Estevam; e o nem de morte nem de vontade, como o dos Inocentes. Se, portanto, ao martírio fosse devida a auréola, mais seria ao martírio de vontade que o de simples sofrimento externo, pois, o mérito procede da vontade. Ora, tal não se dá. Logo, ao martírio não é devida a auréola.

4. Demais. — O sofrimento do corpo é menor que o do espírito, constituído de dores internas e padecimento da alma. Ora, o sofrimento interior é uma espécie de martírio. Donde o dizer Jerônimo: Posso dizer sem engano, que a Mãe de Deus foi Virgem e mártir, embora em paz tivesse acabado a vida. Por isso diz o Evangelho: Uma espada te transpassou a alma, i. é, a da dor pela morte do Filho. Logo, como à dor externa nenhuma auréola é atribuída, também nenhuma deve sê-la à dor externa.

5. Demais. — A penitência é em si mesma um martírio. Por isso diz Gregório: Embora não haja ocasião de sofrermos perseguição, contudo também a nossa paz tem o seu martírio; pois, apesar de não termos que sofrer no pescoço, a crueldade do ferro, entretanto, dentro em nossa alma, traspassamos, com o gládio espiritual, os desejos carnaís. Ora, a penitência sofrida exteriormente, não merece nenhuma auréola. Logo, também não é devida auréola a todo martírio exterior.

6. Demais. — A uma obra ilícita não é devida a auréola. Ora, é ilícito atentarmos contra a nossa própria vida, como está claro em Agostinho. E contudo celebra a Igreja certos mártires que se suicidaram para escapar à cólera do tirano, como o refere a História Eclesiástica de certas mulheres em Antióquia. Logo, nem sempre ao martírio é devida a auréola.

7. Demais. — Pode acontecer seja um torturado por causa da sua fé e sobreviver depois de algum tempo. E contudo esse tal é mártir. Todavia, segundo parece, não lhe é devida a auréola, porque a sua luta não durou até a morte. Logo, nem sempre ao martírio é devida a auréola.

8. Demais. — Certos sofrem mais com a perda dos bens temporais que com os sofrimentos no próprio corpo; como o mostra o fato de enfrentarem muitos padecimentos para adquirirem ganhos. Se, portanto, fossem privados dos seus bens temporais, pelo amor que tivessem a Cristo, parece que seriam mártires. E contudo, segundo parece, nenhuma auréola lhes é devida. Logo, a mesma conclusão que antes.

9. Demais. — Mártir parece que só é quem foi imolado por amor à fé. Por isso diz Isidoro: Mártires em grego, significa, em latim, testemunhas; porque, para dar testemunho de Cristo padeceram tormentos e

até à morte pugnaram pela verdade. Ora, certas virtudes são mais excelentes que a fé, como a justiça, a caridade e outras, que não podem existir sem a graça; e contudo não lhes é devido a elas nenhuma auréola. Logo, parece que também ao mártir não é devida a auréola.

10. Demais. – Assim como as verdades da fé vêm de Deus, assim, qualquer outra verdade, como diz Ambrósio; porque toda verdade, seja dita por quem for, vem do Espírito Santo. Logo, se a quem sofre a morte pela fé é devida a auréola, pela mesma razão também o é aos que a sofrem por amor a qualquer outra verdade. O que contudo não é exato.

11: Demais. – O bem comum tem prioridade sobre o particular. Ora, quem pela salvação da república morrer numa guerra justa, não lhe é devida a auréola. Logo, também se morrer para conservar a fé no seu coração. Portanto, aos mártires não é devida a auréola.

12. Demais. – Todo mérito procede do livre arbítrio. Ora, a Igreja celebra o martírio de certos que não tinham livre arbítrio. Logo, não mereceram a auréola. Portanto, nem a todos os mártires é devida a auréola.

Mas, *em contrário*. – Agostinho diz: Ninguém, que eu saiba, ousou jamais preferir a virgindade ao martírio. Ora, à virgindade é devida a auréola. Logo, também ao martírio.

2. Demais. – Coroa é devida ao combatente. Ora, o martírio é uma luta especialmente difícil. Logo, é lhe devida uma auréola especial.

SOLUÇÃO. – Assim como vivemos numa luta interior do espírito contra as concupiscências, assim também, contra os sofrimentos provindos do exterior. Por onde, assim como é devida uma coroa especial, chamada auréola, a perfeitíssima das vitórias – a virgindade, com que triunfamos das paixões da carne, assim também à perfeitíssima das vitórias contra os ataques externos é devida a auréola.

Ora, a perfeitíssima vitória contra os ataques externos podemos considerá-la à dupla luz. – Primeiro, pela magnitude do ataque. Ora, dentre todos os sofrimentos que nos vêm do exterior, o principal é o da morte; assim como das paixões interiores as principais são as concupiscências venéreas. Por onde, vence perfeitissimamente quem ganha a vitória sobre a morte e tudo quanto a ela se ordena. – Em segundo lugar, a perfeição da vitória pode ser considerada em relação à causa da luta, i. é, quando pugnamos por Cristo, a honrosíssima das causas.

E esses dois aspectos se devem considerar no martírio, que é a morte sofrida por amor de Cristo; pois, o mártir não são os suplícios que o fazem, mas a causa por que é sofrido. Portanto, ao martírio, como à virgindade, é devida a auréola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Sofrer a morte por Cristo é, em si mesma considerada, uma obra supererogatória; pois, nem todos estão obrigados a confessar a sua fé em face do perseguidor. Mas pode se dar o caso de o ser necessário para conseguir a salvação; assim quando alguém, tendo caído nas mãos do perseguidor, é interrogado sobre a sua fé, está obrigado a confessá-la. Dai porém não se conclui que não mereça a auréola. Pois, a auréola não é devida à obra de supererogação como tal, mas enquanto implica uma certa perfeição. Por onde, merecerá a auréola quem praticar uma obra assim perfeita, embora não supererogatória.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Ao martírio é devido um prêmio, não por ser infligido por um agente externo, mas enquanto voluntariamente sofrido; pois, não o mesmo; como diz o Filósofo. Logo, a Cristo não é devida a auréola.

2. Demais. – O prêmio de Cristo nunca recebeu acréscimo. Ora, Cristo não teve auréola, desde o primeiro instante da sua concepção, porque então ainda não tinha sustentado nenhuma luta. Logo, depois, não teve nunca auréola.

SOLUÇÃO. – Uns dizem que Cristo tem auréola, na significação própria desta; pois, tendo sido vitorioso na luta, merece por consequência a coroa, na acepção própria desta. Mas quem refletir com diligência verá que, embora a Cristo convenha a coroa de ouro ou simplesmente a coroa como tal, não lhe cabe a auréola na sua acepção própria. Pois, a auréola, por isso mesmo que é um diminutivo, implica um prêmio recebido por participação e não na sua plenitude. Por onde, cabe ter auréola aqueles que participaram da vitória perfeita por comparação com aquele que a alcançou na sua plenitude. Ora, Cristo ganhou a vitória na sua acepção principal e plena, por participação de cuja vitória é que todos os mais são vitoriosos, conforme aquilo do Evangelho – Tende confiança, eu venci o mundo; e aquele lugar do Apocalipse: Eis aqui o leão da tribo de Judá, que pela; sua vitória. Por isso não cabe a Cristo ter auréola, mas algo de superior donde derivam todas as auréolas. Donde o dizer a Escritura: Aquele que vencer eu o farei assentar comigo no meu trono, assim como eu mesmo, também depois que venci, me assentei igualmente com meu Pai no seu trono.

Por isso, segundo outros, devemos dizer que embora Cristo não tenha propriamente auréola, tem contudo o que é mais excelente que toda auréola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cristo foi mui verdadeiramente virgem, mártir e doutor. O prêmio accidental porém correspondente a esses três títulos, não é nada, por assim dizer, em comparação com a magnitude do seu prêmio essencial. Por isso não tem auréola, na sua acepção própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a auréola seja devida a uma obra perfeitíssima que pratiquemos, contudo, considerada como um diminutivo, significa uma certa perfeição participada de quem plenariamente a possui. E assim, é um como prêmio menor. Mas nesse sentido não é que a tem Cristo, que possui a plenitude de toda perfeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a virgindade tenha de certo modo em Deus o seu modelo, não o tem porém de modo a poder reproduzi-lo fielmente. Pois, a incorrupção de Deus, que a virgindade imita, não tem a mesma essência em Deus e em quem é virgem.

Art. 7 — Se aos doutores é devida a auréola.

O sétimo discute-se assim. — Parece que os doutores não terão auréola.

1. — Pois, todo prêmio recebido na vida futura corresponde a algum ato de virtude. Ora, nem pregar nem ensinar são atos de virtude. Logo, nem à doutrina, nem à pregação é devida a auréola.

2. Demais. — Ensinar e pregar supõem estudo e doutrina. Ora, nenhum prêmio da vida futura é adquirido por estudo humano, pois, não podemos merecer pelos nos dons naturais e adquiridos. Logo, por doutrina e pregação ninguém merecerá auréola na vida futura.

3. Demais. — A exaltação na vida futura corresponde à humilhação nesta; pois, quem se humilha será exaltado. Ora, nenhuma humilhação há em ensinar e pregar; ao contrário, são ocasiões de soberba, sendo por isso que uma glosa diz que o diabo engana a muitos, entumescidos pela honra do magistério. Logo, parece que nem à pregação nem à doutrina é devida a auréola.

Mas, *em contrário*. – Àquilo do Apóstolo – Em ordem a que vós conheçais qual é a suprema, etc, diz a Glosa: Os santos doutores terão um acréscimo de glória sobre glória comum dos demais. Logo, etc.

2. Demais. – Àquilo da Escritura: A minha vinha está diante de mim – Diz a Glosa: Mostra o prêmio singular que prepara aos seus doutores. Logo, os doutores terão um prêmio singular. E a esse chamamos auréola.

SOLUÇÃO. – Assim como pelo martírio e pela virgindade alcançamos uma vitória perfeitíssima sobre a carne e sobre o mundo; assim também alcançamos uma vitória perfeitíssima sobre o diabo, quando não somente não lhe cedemos aos ataques, mas ainda o expulsamos, não só de nós, mas também dos outros. Ora, isto se faz pela pregação e pela doutrina. Por onde, à pregação e à doutrina é devida a auréola como o é à virgindade e ao martírio. Nem devemos acompanhar a opinião dos que dizem que é devida só aos prelados, a quem compete por ofício pregar e ensinar; mas a todos os que licitamente praticam esse ato. Quanto aos prelados, não lhes é devida, embora tenham o ofício de pregar, senão se realmente o fizerem; pois, a coroa não é devida ao hábito, mas à luta atual, segundo aquilo do Apóstolo: Não será coroado senão quem combater conforme à lei.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Pregar e ensinar são atos de uma virtude determinada – a misericórdia. Por isso são contados entre as esmolas espirituais.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a faculdade de pregar e ensinar possam provir do estudo, contudo a aplicação da doutrina provém da vontade, informada pela caridade infundida por Deus. E assim, o seu exercício pode ser meritório.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A exaltação nesta vida não diminui o prêmio da outra, salvo àquele que nessa exaltação busca a glória própria. Mas quem a converte em utilidade dos outros, receberá por ela uma recompensa. E quando se diz que à doutrina é devida a auréola, devemos entendê-lo da doutrina do que concerne à salvação, pela qual, como por umas armas espirituais, o diabo é expulso do coração dos homens, de cujas armas diz o Apóstolo: As armas com que combatemos não são carnis, mas espirituais.

Art. 8 – Se a Cristo é devida a auréola.

O oitavo discute-se assim. – Parece que a Cristo é devida a auréola.

1. – Pois, a auréola é devida à virgindade, ao martírio e à doutrina. Ora, essas três coisas as exerceu Cristo de modo eminente. Logo, a ele principalmente cabe a auréola.

2. Demais. – Tudo o perfeitíssimo nas coisas humanas deve ser atribuído sobretudo a Cristo. Ora, o prêmio da auréola é devida aos méritos mais excelentes. Logo, também é devido a Cristo.

3. Demais. – Cipriano diz que a virgindade é a imagem de Deus. Logo, o exemplar da virgindade está em Deus. Logo, parece que a Cristo, mesmo enquanto Deus, é devida a auréola.

Mas, *em contrário*, a auréola é a alegria por nos conformarmos a Cristo, como se disse. Ora, ninguém se conforma ou assemelha-se a si mesmo, como diz o Filósofo. Logo, a Cristo não é devida a auréola.

2. Demais – O prêmio de Cristo nunca recebeu acréscimo. Ora, Cristo não teve auréola, desde o primeiro instante da sua concepção, porque então ainda não tinha sustentado nenhuma luta. Logo, depois, não teve nunca auréola.

SOLUÇÃO. – Uns dizem que Cristo em auréola, na significação própria desta; pois, tendo sido vitorioso na luta, merece por consequência a coroa, na acepção própria desta. – Mas quem refletir com diligência verá que, embora a Cristo convenha a coroa de ouro ou simplesmente a coroa como tal, não lhe cabe a auréola na sua acepção própria. Pois, a auréola, por isso mesmo que é um diminutivo, implica um prêmio na participação e não na sua plenitude. Por onde, cabe ter auréola àqueles que participaram da vitória perfeita por comparação com aquele que a alcançou na sua plenitude. Ora, Cristo ganhou a vitória na sua acepção principal e plena, por participação de cuja vitória e que todos os mais são vitoriosos, conforme àquilo do Evangelho – Tende confiança, eu venci o mundo; e àquele lugar do Apocalipse: Eis aqui o leão da tribo de Judá, que pela sua vitória. Por isso não cabe a Cristo ter auréola, mas algo de superior donde derivam todas as auréolas. Donde o dizer da Escritura: Aquele que vencer eu o farei assentar comigo no meu trono, assim como eu mesmo, também depois que venci, me assentei igualmente com meu Pai no seu trono.

Por isso, segundo outros, devemos dizer que embora Cristo não tenha propriamente auréola, tem contudo o que é mais excelente que toda auréola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Cristo foi mui verdadeiramente virgem, mártir e doutor. O prêmio accidental porém correspondente a esses três títulos, não é nada, por assim dizer, em comparação com a magnitude do seu prêmio essencial. Por isso não tem auréola, na sua acepção própria.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a auréola seja devida a uma obra perfeitíssima que pratiquemos, contudo considerada como um diminutivo, significa uma certa perfeição participada de quem plenariamente a possui. E assim, é um como prêmio menor. Mas nesse sentido não é que a tem Cristo, que possui a plenitude de toda perfeição.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a virgindade tenha de certo modo em Deus o seu modelo, não o tem porém de modo a poder reproduzi-lo fielmente. Pois, a incorrupção de Deus, que a virgindade imita, não tem a mesma essência em Deus e em quem é virgem.

Art. 9 – Se os anjos devem ter auréola.

O nono discute-se assim. – Parece que os anjos devem ter auréola.

1. – Pois, diz Jerônimo, referindo-se à virgindade: Viver na carne, mas separado dela, é viver uma vida antes angélica que humana. E a um lugar do Apóstolo diz a Glosa que a virgindade é uma como porção angélica. Logo, como à virgindade corresponde a auréola, parece que os anjos a devem ter.

2. Demais. – Mais nobre é a integridade do espírito que a do corpo. Ora, os anjos, não tendo pecado nunca, tem a integridade do espírito. Logo, mais a eles lhes é devida a auréola, que aos íntegros na carne, mas que pecaram.

3. Demais. – À doutrina é devida a auréola. Ora, os anjos nos ensinam, purificando, iluminando e aperfeiçoando, como diz Dionísio. Logo, é-lhes devida pelo menos a auréola dos doutores.

Mas, *em contrário*. – Diz o Apóstolo: Não será coroado senão quem combater conforme à lei. Ora, os anjos não sustentam nenhum combate. Logo, não lhes é devida a auréola.

2. Demais. — A auréola não é devida a um ato exercido sem a cooperação do corpo; por isso os que apenas amam a virgindade, o martírio e a doutrina, se não o praticarem por atos externos, não merecem a auréola. Ora, os anjos são espíritos incorpóreos. Logo, não tem auréola.

SOLUÇÃO. — Aos anjos não é devida auréola. E a razão é que a auréola corresponde propriamente a uma perfeição de mérito excelente. Ora, o que para nós constitui perfeição meritória é conatural aos anjos; ou lhes concerne ao estado comum deles ou lhes está incluído no prêmio essencial. E assim, pela mesma razão por que aos homens é devida a auréola, os anjos não na tem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Quando se diz que a virgindade é uma vida angélica, significa isso que as virgens imitam por graça o que os homens tem por natureza. Assim, não é uma virtude para os anjos se absterem de todo dos prazeres carnaís, de que não são susceptíveis.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A integridade perpétua de espírito nos anjos merece o prêmio essencial. Pois, é-lhes de necessidade para a salvação, a eles que não podem reparar a queda.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Esses atos pelos quais os anjos nos ensinam fazem-lhes parte da glória e do estado com um. Por isso, mediante esses atos não merecem a auréola.

Art. 10 — Se a auréola é devida também ao corpo.

O décimo discute-se assim. — Parece que a auréola é devida também ao corpo.

1. - Pois, o prêmio essencial é mais nobre que o accidental. Ora, o dote, que faz parte do prêmio essencial, não só o tem a alma, mas também o corpo. Logo, também ao mérito adquirido com a cooperação do corpo é devido um prêmio, tanto para a alma como para o corpo. Ora, o mérito da auréola foi ganho com a cooperação do corpo. Logo, ao corpo também é devida a auréola.

2. Demais. — Ao pecado praticado com a cooperação do corpo corresponde uma pena tanto da alma, como do corpo. Logo, também ao mérito alcançado com a cooperação do corpo é devido um prêmio tanto à alma como ao corpo. Ora, o mérito da auréola é alcançado com a cooperação do corpo. Portanto, é ela devida também ao corpo.

3. Demais. — Nos corpos dos mártires, as suas cicatrizes brilharão na plenitude de um brilho especial. Por isso diz Agostinho: Não sei que amor nos invade o coração pelos santos mártires, que queiramos, no reino celeste, ver-lhes nos corpos as cicatrizes dos ferimentos que sofreram pelo nome de Cristo. E talvez as vejamos. Pois, não constituirão neles uma deformidade, mas uma dignidade; e lhes há de refulgir a beleza da virtude que, embora no corpo, não será do corpo. Logo, parece que a auréola dos mártires será também do corpo; e isso se diga também dos outros santos.

Mas, *em contrário*. — As almas atualmente no paraíso têm uma auréola e contudo não tem corpo. Logo, o sujeito próprio da auréola não é o corpo, mas a alma.

2. Demais. — Todo mérito vem da alma. Logo, todo o prêmio deve também ser da alma.

SOLUÇÃO. — A auréola, propriamente, será da alma; pois, é a alegria pelas obras que a mereceram. Ora, assim como do gáudio pelo prêmio essencial, que é a coroa de ouro, redundava uma certa beleza para o corpo, que lhe constitui a glória, assim do gáudio pela auréola resulta uma certa beleza para o corpo. De modo que, principalmente, a auréola estará na alma, mas por uma certa redundância refulgirá também na carne.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Devemos contudo saber que a refulgência das cicatrizes, que ornamentará os corpos dos mártires, não pode chamar-se auréola. Pois, certos mártires terão auréola, que não terão essas cicatrizes; assim os que morreram submersos ou pereceram consumidos pela fome ou na escuridão dos cárceres.

Art. 11 — Se se distinguem acertadamente três auréolas: a das virgens, a dos mártires e a dos pregadores.

O undécimo discute-se assim. — Parece que não se distinguem acertadamente três auréolas — a das virgens, a dos mártires e a dos pregadores.

1. — Pois, a auréola dos mártires corresponde à fortaleza de que deram provas; a auréola das virgens, à virtude da temperança; a auréola enfim dos doutores, à virtude da prudência. Parece, portanto, que deve haver uma quarta auréola, correspondente à virtude da justiça.

2. Demais. — Uma Glosa diz: É acrescentada a coroa de ouro quando o Evangelho promete a vida eterna aos que guardarem os mandamentos, naquelas palavras — Se tu queres entrar na vida, guarda os mandamentos. E a essa coroa de ouro superpõe a auréola quando diz: se queres ser perfeito, vai, vende tudo o que tens e dá-o aos pobres. Logo, à pobreza é devida a auréola.

3. Demais. — Quem faz voto de obediência se submete a Deus totalmente. Logo, no voto de obediência consiste o máximo de perfeição. Portanto, parece que lhe é devida a auréola.

4. Demais. — Há ainda muitas outras obras supererogatórias de que teremos na vida futura uma alegria especial. Logo, há ainda muitas outras auréolas além das três enumeradas.

5. Demais. — Tanto podemos divulgar a fé pregando e ensinando, como escrevendo. Logo, também aos escritores é devida uma quarta auréola.

SOLUÇÃO. — A auréola é um prêmio privilegiado devido a uma vitória privilegiada. Por onde, conforme as vitórias privilegiadas, nos três combates que todo homem deve sustentar, assim se discriminam as três auréolas. — Nos combates contra a carne, ganha a mais excelente das vitórias quem se abstém totalmente dos prazeres venéreos, que são nesse gênero os mais violentos. E assim procedem as virgens. Por isso à virgindade é devida uma auréola. — Em seguida, nas lutas contra o mundo, a vitória principal consiste em sustentar a perseguição do mundo até à morte. Por onde, uma segunda auréola é devida aos mártires, vitoriosos nesses combates. — Enfim, no combate travado contra o diabo, a vitória completa consiste em expulsar cada um, o inimigo não só de si próprio, mas também do coração dos outros; e tal é o efeito da doutrina e da pregação. Donde uma terceira auréola devida aos doutores e aos pregadores.

Outros porém distinguem três auréolas relativas às três faculdades da alma; e assim três auréolas correspondem aos principais atos dessas três faculdades. — Ora, o ato principal da potência racional é difundir entre os homens as verdades da fé. E a esse ato é devida a auréola dos doutores. — Em segundo lugar, o ato principal da potência irascível é enfrentar mesmo a morte por amor de Cristo. E a esse é devida a auréola dos mártires. — Enfim, o ato principal da potência concupiscível é a abstenção total dos mais deleitáveis dos prazeres da carne. E a esse é devida a auréola das virgens.

Outros ainda distinguem três auréolas segundo as mais eminentes relações de conformidade que temos com Cristo. Assim, ele foi o mediador entre seu Pai e o mundo. Foi portanto doutor enquanto manifestou ao mundo a verdade que do Pai recebeu. Foi também mártir pela perseguição que sofreu do

mundo. Foi enfim Virgem pela pureza que em si conservou. Por isso, os doutores, os mártires e as virgens têm com Cristo perfeitíssima relação de conformidade, daí o lhes ser devida a auréola.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O ato de justiça não supõe nenhuma luta como os atos das outras virtudes. — Além disso não é verdade que ensinar seja um ato de prudência. Antes, é um ato de caridade ou de misericórdia, pois, é principalmente o hábito dessas virtudes que nos inclina ao ato do ensino. Ou ainda o hábito da sabedoria, como dirigente. — Ou podemos responder, com outros, que a justiça abrange todas as virtudes; por isso não lhe é devida uma auréola especial.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A pobreza, embora seja um ato de perfeição, não ocupa contudo o lugar supremo em nenhum dos combates espirituais. Porque o amor dos bens temporais nos tenta menos que a concupiscência da carne, ou as perseguições contra o nosso corpo. Por isso à pobreza não é devida a auréola. Mas lhe é devido o poder judiciário em razão da humilhação que a acompanha. Quanto à Glosa citada, considera a auréola em sentido lato, na acepção de qualquer prêmio dado a um mérito excelente.

E o mesmo devemos responder à terceira e quarta objeções.

RESPOSTA À QUINTA. — Também aos que divulgam por escrito a doutrina sagrada é devida a auréola. Mas não é distinta da auréola dos doutores, porque compor escritos é um modo de ensinar.

Art. 12 — Se a auréola das virgens é a mais excelente de todas.

O duodécimo discute-se assim. — Parece que a auréola das virgens é a mais excelente de todas.

1. — Pois, o Apocalipse diz, que as virgens seguem o Cordeiro para onde quer que ele vá; e que ninguém mais podia cantar o cântico que as virgens cantavam. Logo, as virgens terão uma auréola mais excelente.

2. Demais. — Cipriano diz que as virgens são a porção mais ilustre da grei de Cristo. Logo, é-lhes devida maior auréola.

3. Ainda. — Parece que a mais excelente é a auréola dos mártires. Assim, diz Haymo: Nem todas as virgens terão procedência sobre as casadas; mais só e em especial aquelas que a um tempo sofreram os suplícios do martírio e guardaram a virgindade, equiparando-se assim aos mártires. Logo, o martírio é que dá à virgindade preeminência sobre os outros estados. Portanto, é devida ao martírio uma auréola mais excelente.

4. Ainda. — Parece que a auréola mais excelente é a devida aos doutores. Porque a Igreja militante tem o seu modelo na triunfante. Ora, na Igreja militante a honra máxima é a devida aos doutores, segundo aquilo do Apóstolo: Os presbíteros que governam bem sejam honrados com estipêndio dobrado, principalmente os que trabalham em pregar e ensinar, Logo, os doutores é que terão na Igreja triunfante a auréola mais excelente.

SOLUÇÃO. — A preeminência de uma sobre outra auréola pode ser considerada à dupla luz. — Primeiro, em relação ao combate; sendo então a auréola mais excelente a devida a um combate mais violento. E, a esta luz, a auréola dos mártires de certo modo é mais excelente que as outras; e de certo modo, a das virgens. Pois, o combate dos mártires, em si mesmo considerado, é mais violento e causa sofrimentos mais veementes. Ao passo que o combate contra a carne é mais perigoso, por ser mais diuturno e mais íntimo o inimigo a combater. — Segundo, quanto ao objeto do combate. — E a esta luz, a auréola dos

doutores é de todas a mais excelente. Porque os combates que travam versam sobre os bens inteligíveis, ao passo que os outros, sobre as paixões sensíveis. – Aquela excelência porém fundada no combate mesmo, é mais essencial a auréola, que, na sua noção própria, respeita a vitória e a luta. – A dificuldade, porém, oriunda da luta como tal, é maior que a que nasce de nós mesmos, de um inimigo mais íntimo. Por isso, absolutamente falando, a auréola dos mártires tem excelência sobre as outras. Por isso diz a Glosa a um lugar do Evangelho, que a oitava bem-aventurança, atinente aos mártires, – bem-aventurados os que sofrem perseguição – conduz outras todas à perfeição. E também por isso a Igreja, na lista dos santos mártires, dá-lhes a preeminência sobre os doutores e as virgens. – Mas, num ponto de vista relativo, nada impede sejam as outras auréolas mais excelentes.

Donde se deduzem as respostas às objeções.

Art. 13 — Se um pode ter a auréola da virgindade, do martírio ou de doutor, de modo mais excelente que outro.

O décimo terceiro discute-se assim. — Parece que um não pode ter a auréola da virgindade, do martírio ou de doutor, de modo mais excelente que outro.

1. — Pois, as cousas chegadas ao termo não são susceptíveis de maior intensidade nem de remissão. Ora, a auréola é devida às obras chegadas ao termo da perfeição. Logo, não são susceptíveis de maior intensidade nem de remissão.

2. Demais. — A virgindade não é susceptível de mais nem de menos, pois, importa uma privação e as privações e as negações não são susceptíveis de maior intensidade nem de remissão. Logo, susceptível de aumento e de diminuição também não é a auréola das virgens, prêmio da virgindade.

Mas, *em contrário*. — A auréola superpõe-se à coroa de ouro. Ora, a coroa de ouro é mais excelente em um que em outro. Logo, também a auréola.

SOLUÇÃO. — Sendo o mérito de certo modo a causa do prêmio, hão de diversificar-se eles com a diversidade dos méritos. Pois, todo efeito sofre alteração na sua intensidade e na sua remissão conforme sofre a intensidade e a remissão da sua causa. Ora, o mérito da auréola pode ser maior e menor. Portanto, também maior e menor pode ser a auréola. — Não devemos porém esquecer que o mérito da auréola pode ser considerado à dupla luz: na sua raiz e em relação à obra. Pois, pode se dar que um, mais que outro, sofra, com tormentos maiores no martírio, ou inste mais na predicação, ou se prive mais dos prazeres da carne, mas tudo com menor caridade. Por onde, a intensidade do mérito, fundado na sua raiz, não corresponde a uma intensidade maior na auréola, mas na coroa de ouro. A intensidade do mérito, porém, derivada do gênero do ato, corresponde a intensidade da auréola. E assim pode um, que menos mereceu no martírio, quanto ao prêmio essencial, receba por esse martírio uma auréola maior.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os méritos a que são devidas as auréolas, não chegaram ao termo da perfeição, absolutamente falando, mas só especificamente considerados; assim o fogo é, na sua espécie, o subtilíssimo dos corpos. Por onde, nada impede uma auréola ser mais excelente que outra, assim como um fogo mais subtil que outro.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Uma virgindade pode ser mais excelente que outra, por mais coitar o obstáculo à virgindade; dizemos então que tem mais excelente virgindade a virgem que mais se acautelou contra as ocasiões de a perder. Neste sentido, pois, as privações podem ser susceptíveis de

maior intensidade; assim, dizemos que é mais cego o homem que mais profunda privação da vista sofreu.

Questão 97: Da pena dos condenados.

Em seguida devemos tratar do concernente aos condenados, depois do juízo. E, primeiro, da pena dos condenados e do fogo que lhes atormentará o corpo. Segunda, do que lhes concerne ao afeto e ao intelecto. Terceiro, da justiça e da misericórdia de Deus para com eles.

Na primeira questão discutem-se sete artigos:

Art. 1 — Se os condenados no inferno são atormentados só pela pena do fogo.

O primeiro discute-se assim. — Parece que os condenados no inferno são atormentados só pela pena do fogo.

1. — Pois, o Evangelho, quando se refere à condenação deles, faz menção só do fogo: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno.

2. Demais. — Assim como a pena do purgatório é a merecida pelo pecado venial, assim a do inferno é a merecida pelo pecado mortal. Ora, a Escritura não nos diz que haja no purgatório outra pena além da do fogo. Assim, aquilo do Apóstolo: Qual seja a obra de cada um o fogo o provará. Logo, também no inferno não haverá outra pena além da do fogo.

3. Demais. — A variedade das penas causa um certo refrigério ao sofrimento; assim como quando alguém é transferido do calor para o frio. Ora, nenhum refrigério haverá para os condenados. Logo, não haverá no inferno, penas diversas, mas só a do fogo.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O fogo, o enxofre e as tempestades são a parte que lhes toca.

2. Demais. — Diz ainda a Escritura: Passará das águas da neve para um excessivo calor.

SOLUÇÃO. — Segundo Basílio, na última purificação do mundo, haverá a separação dos elementos: o que for puro e nobre permanecerá na região superior, para glória dos bem-aventurados; e tudo o que for ignóbil e grosseiro será precipitado no inferno para pena dos condenados. De modo que, assim como toda criatura será para os santos, matéria de alegria, assim todas concorrerão para aumentar o tormento dos condenados, segundo aquilo da Escritura: Todo o universo pelejará da parte dele contra os insensatos. — E também entra no plano da divina justiça que, assim como, abandonando o bem único, pelo pecado, constituíram o seu fim nas causas materiais, que são muitas e varias, assim também sejam atormentados de muitos modos e por muitas causas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O fogo, pela sua grande virtude ativa, é capaz de nos causar os maiores suplícios. Por isso serve o seu nome para designar sofrimentos veementes, quaisquer que sejam.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O fim principal das penas do purgatório não é atormentar, mas purificar. Por isso devem ser causadas só pelo fogo, cuja virtude é essencialmente purificadora. Ora, as penas dos condenados não se ordenam a purificá-las. Não há, pois, símile.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Os condenados passarão de um veementíssimo calor para um frio veementíssimo sem gozarem com isso de nenhum refrigério. Porque o sofrimento dos condenados, provocado por agentes externos, não será como o que causam em nós, alterando a disposição natural, que encontrou em nosso corpo, de modo a reduzi-la a um estado proporcionado de equilíbrio,

procurando-nos assim um refrigério: Mas será por ação espiritual, pela qual os sensíveis atuam sobre os sentidos, fazendo-se sentir pela impressão no órgão das suas formas, no seu ser espiritual, e não no material.

Art. 2 — Se o verme que tortura os condenados é material.

O segundo discute-se assim. — Parece que o verme que tortura os condenados é um verme material.

1. — Pois, a carne não pode ser atormentada por um verme espiritual. Ora, a carne dos condenados será atormentada por um verme, conforme a Escritura: Fará vir sobre as suas carnes o fogo e os bichos. E noutro lugar: A vingança da carne do ímpio será o toga e o bicho. Logo, esse verme será material.

2. Demais. — Agostinho diz: Ambos — fogo e verme — serão penas da carne. Onde a mesma conclusão anterior.

Mas, *em contrário*, Agostinho: o fogo inextinguível e o verme imperecível, que serão a pena dos maus, uns os entendem de um modo e outros, de outro. Uns dizem que serão ambos suplícios do corpo; outros, da alma; uns aplicam o fogo no seu sentido próprio ao corpo e, em sentido figurado, à alma, o verme — o que é mais aceitável.

SOLUÇÃO. — Depois do dia do juízo, no mundo renovado, não haverá mais nenhum animal, nem nenhum corpo misto além do homem. Porque de um lado tais seres — animais e corpos mistos — não são destinados à incorrupção de outro, depois do juízo não mais haverá geração nem corrupção. Por onde, o verme, suplício dos condenados, não deve ser entendido como um verme material, mas espiritual, como o remorso da consciência. Chamado verme por nascer da podridão do pecado e ser o suplício da alma, assim como o verme corpóreo nasce da podridão da matéria e faz sofrer com as suas punções.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — A alma dos condenados a Escritura lhes chama carnes, por se terem em vida escravizado à carne. Ou também podemos dizer que o verme espiritual atormentará a carne, pela redundância no corpo dos sofrimentos da alma, tanto nesta vida como na futura.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Agostinho fala em sentido comparativo. Pois, não pretende afirmar que esse verme seja, absolutamente considerado, material; mas que deveríamos, antes, admitir verme e fogo entendidos em sentido material, do que os entender a ambos em sentido puramente espiritual. Porque, neste último caso, os condenados não sofreriam nenhuma pena corporal. Essa interpretação resulta clara a quem refletir no contexto do santo doutor.

Art. 3 — Se o pranto que chorarão os condenados o será em sentido material.

O terceiro discute-se assim. — Parece que o pranto que chorarão os condenados o será em sentido material.

1. — Pois, a Glosa diz que o pranto, com que o Senhor ameaça os réprobos, pode provar verdadeiramente a ressurreição dos corpos. O que não se daria se esse pranto fosse puramente espiritual.

2. Demais. — A tristeza causada pela pena corresponde ao prazer culposos gozado, conforme aquilo do Apocalipse: Quanto ela se tem glorificado e tem vivido em deleites tanto lhe dai de tormento e prantos.

Ora, os pecadores se deleitaram culposamente interior e exteriormente. Logo, também hão de derramar prantos exteriores.

Mas, *em contrário*. – O pranto corporal consiste numa secreção de lágrimas. Ora, o corpo dos condenados não é susceptível de uma perpétua secreção, pois, não podem restaurar-se pela alimentação; e todo ser finito se consome se perde continuamente da sua natureza. Logo, os condenados não chorarão um pranto material.

SOLUÇÃO. – O pranto material implica duas cousas, – Uma, o derramamento de lágrimas. E, por aí, os condenados não no poderão chorar. Porque depois do dia do juízo, cessado o movimento do primeiro móvel, não mais haverá geração nem corrupção nem alteração corpórea. Ora, para se poderem derramar as lágrimas é necessária a geração do humor que nelas se resolve. Donde o não poderem os condenados chorar um pranto material. – Além disso, o pranto material supõe também uma certa comoção e turbação da cabeça e dos olhos. E, por este lado, os condenados poderão chorar, depois da ressurreição. Pois, os seus corpos serão atormentados, não só por causas externas, mas também internas, pela alteração agradável ou penosa da alma e nele redundante. E a esta luz, o pranto do corpo é uma prova da ressurreição e corresponde ao prazer culposo, gozado pela alma e pelo corpo.

Donde se deduzem as respostas às objeções.

Art. 4 – Se os condenados são rodeados de trevas materiais.

O quarto discute-se assim. – Parece que os condenados não são rodeados de trevas materiais.

1. - Pois, aquilo de Job – Mas aí habita um sempiterno horror – diz Gregório: Embora o fogo do inferno não traga com a sua luz nenhuma consolação, contudo luzirá para mais atormentar, fazendo, com a ilustração da sua chama, os réprobos verem os sequazes que consigo arrastaram. Logo, as trevas do inferno não serão materiais.

2. Demais. – Os condenados vêem a sua pena, o que lhes contribuirá para o aumento dela. Ora, nada podemos ver sem luz. Logo, as trevas do inferno não serão materiais.

3. Demais. – Os condenados no inferno terão o sentido da vista, depois de terem reassumido o corpo. Ora, esse sentido lhes seria inútil se nada vissem. Logo, como não é possível ver nada senão mediante a luz, parece que de nenhum modo estarão rodeados de trevas.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Atai-os de pés e mãos e lançai-os nas trevas exteriores. Ao que diz Gregório: Se o fogo do inferno desse luz, nunca o Evangelho diria que foram atirados nas trevas exteriores.

2. Demais. – Aquilo do salmista – Voz do Senhor, que divide a chama do fogo – diz Basílio: O poder de Deus fará com que a luz do fogo se lhe separe da sua virtude adustiva, de modo que a sua claridade redundará em alegria dos santos e a sua virtude adustiva em tormento dos condenados. Logo, os condenados estarão rodeados de trevas materiais.

Quanto ao mais, atinente à pena dos condenados, já tratamos antes.

SOLUÇÃO. – A disposição do inferno será tal como especialmente convém à miséria dos condenados. A luz, pois, e as trevas que nele houver serão as mais aptas para entreter essa miséria. Ora, a visão, em si mesma, nos é uma causa de prazer; pois, como diz Aristóteles, o sentido da vista é o mais amável, porque nos dá muitos conhecimentos. Mas, por acidente, pode a visão ser causa de sofrimento, como

quando vemos o que nos pode ser nocivo ou repugnante à nossa vontade. Por isso o inferno deve ser um lugar disposto de modo aos condenados poderem ver, tanto na luz como nas trevas; de maneira que aí nada enxerguem à plena luz, mas apenas distingam, envolto numa certa umbrosidade, tudo o que lhes puder aumentar a aflição do coração. É, pois, absolutamente falando, a mansão das trevas, mas, por disposição divina, banhada de luz suficiente para fazer-lhe divisar o que lhes pode torturar a alma. E para isso suficientemente contribui a natural situação do lugar que o inferno ocupa, no meio da terra, onde não pode existir senão um fogo sombrio, turbido e como fumoso.

Outros porém explicam a causa dessas trevas pelo acúmulo em massa dos corpos dos condenados, cuja multidão encherá de tal modo o receptáculo do inferno, que expulsará daí todo o ar. Não haverá portanto nele nada de diáfano, susceptível de ser o sujeito da luz e das trevas, senão os olhos dos condenados, obscurecido por elas.

Donde se deduzem as respostas às objeções.

Art. 5 — Se o fogo do inferno, que cruciará os corpos dos condenados, será um fogo corpóreo.

O quinto discute-se assim. — Parece que o fogo do inferno, que cruciará os corpos dos condenados, não será um fogo corpóreo.

1. — Pois, diz Damasceno: O diabo, os demônios e o seu homem, o Anticristo, os ímpios e os pecadores serão precipitados no fogo eterno, não material, como o nosso, mas de natureza que Deus sabe. Ora, tudo o corpóreo é material. Logo, o fogo do inferno não será corpóreo.

2. Demais. — As almas dos condenados, separadas dos corpos, serão transportadas ao fogo do inferno. Ora, Agostinho diz: O lugar para onde a alma será transportada depois da morte, penso que é um lugar espiritual e não corpóreo. Logo, o fogo do inferno não será um fogo corpóreo .

3. Demais. — Um fogo corpóreo nada tem de análogo, no modo da sua ação, à culpa daquele que nele arde; mas antes age ao modo do úmido e do seco: pois, vemos que o mesmo fogo corpóreo tortura tanto o justo como o ímpio. Ao contrário, o fogo do inferno acompanha, no seu modo de supliciar ou de atuar o modo da culpa do punido. Por isso diz Gregório: certo, um só é o fogo da geena, mas não crucia do mesmo modo a todos os pecadores; pois, cada um tanto sentirá de pena quanto lh'o exige a culpa.

Mas, *em contrário*, diz ainda Gregório: Não duvido que o toga da geena seja um toga corpóreo, onde é certo que os corpos serão cruciados.

2. Demais. — A Escritura diz: Todo o universo pelejará da parte dele contra os insensatos. Ora, todo o universo não pelejaria contra os insensatos, se fossem punidos por uma pena só espiritual e não corporal. Logo, serão punidos por um fogo corpóreo.

SOLUÇÃO. — Sobre o fogo do inferno há muitas opiniões.

Assim, certos filósofos, como Avicena, não acreditando na ressurreição, crêem que só a alma é a punida, depois da morte. Mas como viam o absurdo de ser a alma, incorpórea, punida por um fogo corpóreo, negaram a natureza corpórea do fogo com que os maus são punidos, ensinando que devemos tomar em sentido metafórico todas as punições de natureza corpórea atribuídas à alma depois da morte. Pois, assim como o prazer e a felicidade das almas boas não consistirá em nada de corpóreo, mas num bem espiritual, que é a consecução do seu fim, assim também o suplício dos maus será somente espiritual e

consistirá na tristeza de se verem separados do fim, de que têm um desejo natural imanente. Por onde, assim como todos os prazeres de natureza material atribuídos à alma depois da morte, como o repouso, o riso e outros devem ser entendidos em sentido metafórico, assim todas as torturas que supõem punição corpórea, como a de arderem ao fogo, de sofrerem odores fétidos e outras, devem ser entendidas no mesmo sentido. Pois, o prazer e o sofrimento espirituais, sendo incompreendidos da multidão é necessário lhe figurarmos mediante prazeres e penas materiais, para mover com eficácia os homens ao desejo ou ao temor. – Mas esse modo de explicar a punição não é suficiente porque a pena dos condenados não será só a do dano, correspondente à aversão que houve na culpa, mas também a do sentido, correspondente à conversão da culpa.

Por isso o próprio Avicena acrescenta outra explicação, dizendo que as almas dos maus depois da morte não serão punidas por meios materiais, mas por semelhanças. Assim, nos sonhos, por tais semelhanças, existentes na imaginação, pode-se nos afigurar que somos torturados por penas diversas. E também Agostinho parece admitir esse modo de punição, como o demonstrar o lugar supra-citado. – Mas isto não é admissível. Porque a imaginação é uma potência que se serve de um órgão corpóreo, por isso não é possível a alma separada do corpo ter, como a de quem sonha, essas visões imaginárias.

Razão por que ainda Avicena, para evitar esse inconveniente, disse que as almas separadas do corpo usam, como de órgão, de uma parte do corpo celeste, a que há de o corpo humano conformar-se para ter perfeição a alma racional, semelhante aos motores do corpo celeste. E nisto seguiu de certo modo a opinião dos antigos filósofos, que ensinavam a volta das almas aos corpos celestes a elas semelhantes. – Mas isto é absolutamente absurdo, segundo a doutrina do Filósofo. Porque a alma se serve de um determinado órgão corpóreo, como a arte de um determinado instrumento. Por isso não pode passar de um corpo para outro, como o ensina Pitágoras. – Quanto ao que diz Agostinho, responderemos mais adiante.

Seja, porém, o que for que se pense do fogo que crucia as almas separadas, quanto ao fogo, que atormentará os corpos dos condenados depois da ressurreição, devemos dizer que é um fogo corpóreo. Porque a um corpo não pode convenientemente adaptar-se senão uma pena corpórea. Onde a prova de Gregório que o fogo do inferno é de natureza corpórea, por isso mesmo que os réprobos, depois da ressurreição, nele serão precipitados. E também Agostinho, conforme o Mestre das Sentenças, declara manifestamente que o fogo atormentador dos corpos é um fogo corpóreo. Ora, é disto que agora se trata. – Quanto a saber como as almas dos condenados são punidas por esse fogo corpóreo, já o dissemos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Damasceno não nega, absolutamente falando, que o fogo do inferno seja material, mas que não o é como o é o nosso, por se distinguir deste por certas propriedades. – Ou devemos responder que o fogo do inferno não alterando materialmente os corpos, mas atuando sobre eles, para os punir por uma ação espiritual, por isso dizemos que não é material. Não quanto à sua substância, mas quanto ao efeito punitivo que exerce sobre os corpos e, muito mais ainda, sobre as almas.

RESPOSTA À SEGUNDA. – As palavras de Agostinho podem ser interpretadas do modo seguinte. Que não é corpóreo o lugar para onde as almas serão transportadas depois da morte no sentido em que elas aí não estarão de modo material, como um corpo está materialmente num lugar, mas do modo espiritual pelo qual os anjos ocupam lugar. – Ou devemos responder que Agostinho dá apenas uma opinião, sem nada decidir, como frequentemente faz nesses livros citados.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O fogo do inferno será um instrumento de punição da divina justiça. Ora, um instrumento age, não só por virtude própria e de um modo próprio, mas também por obra do agente principal e enquanto dirigido por ele. Por onde, embora o fogo não possa, por virtude própria, cruciar o pecador mais ou menos, conforme a gravidade do seu pecado, pode-o porém se tiver a sua ação modificada por ordem da divina justiça. Assim como também o fogo de uma fornalha pode ser modificado na sua ação por indústria do ferreiro, a fim de produzir o efeito que ele na sua arte se propõe.

Art. 6 — Se o fogo do inferno é da mesma espécie que o nosso fogo material.

O sexto discute-se assim. – Parece que o fogo do inferno não é da mesma espécie que o nosso fogo material.

1. – Pois, Agostinho diz, conforme o Mestre: Qual seja a natureza do fogo eterno, penso que ninguém sabe senão talvez aquele a quem o Espírito divino o revelar. Ora, a natureza do nosso fogo todos ou quase todos conhecem. Logo, o fogo do inferno não é da mesma espécie ou natureza que o nosso.

2. Demais. – Expondo aquilo de Job – Devorá-lo-á o fogo que não se acende, diz Gregório: O fogo corpóreo precisa, para manter-se, de alimentos materiais; e nem pode existir senão aceso, apagando-se se não for entretido. Pelo contrário, o fogo da geena, apesar de corpóreo e de queimar corporalmente os réprobos nele lançados, nem precisa ser aceso por cuidado humano nem de ser alimentado com lenha. Mas, uma vez criado, perdura inextinguível; nem necessita de ser acendido, nem o seu ardor se enfraquece. Logo, não tem a mesma natureza que o nosso fogo.

3. Demais. – O eterno e o corruptível não tem a mesma essência, pois, nem comunicam pelo mesmo gênero, segundo o Filósofo. Ora, o nosso fogo é corruptível, ao passo que o do inferno é eterno, conforme aquilo do Evangelho: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno. Logo, não são da mesma natureza.

4. Demais. – E da natureza do nosso fogo luzir. Ora, o fogo do inferno não luz; por isso pergunta Job: Porventura a luz do ímpio não se apagará? Logo, não é da mesma natureza que o nosso.

Mas, *em contrário*. – Segundo o Filósofo, as águas são todas da mesma espécie. Logo e pela mesma razão, os fogos são todos da mesma espécie.

2. Demais. – A Escritura diz: pelas cousas em que alguém peca, por essas é também atormentado. Ora, os homens pecam pelas cousas sensíveis deste mundo. Logo, é justo sejam também por elas punidos.

SOLUÇÃO. – O fogo, por ser de todos os elementos o de maior virtude ativa, tem os outros corpos como a sua matéria, como diz Aristóteles. Daí os dois modos da sua existência: na sua matéria própria, quando está na sua esfera; e na matéria estranha, quer terrestre, como o carvão, quer aérea, como na chama. Ora, de qualquer modo que exista, é sempre especificamente o mesmo, pelo que lhe concerne à natureza; pode porém ser de espécie diferente, quanto aos corpos que lhe constituem a matéria. Por isso, a chama e o carvão diferem especificamente; assim como a madeira em brasa, do ferro em brasa. Nem importa tenha sido o fogo aceso por força de um agente externo, como se dá com o ferro, ou por um princípio intrínseco natural, como no caso do enxofre. – Ora, é manifesto que o fogo do inferno, pela sua natureza de fogo, é da mesma espécie que o nosso fogo. Se porém esse fogo existe em matéria própria sua ou, se estranha, de que natureza seja, isso nos é desconhecido. E assim, pode,

materialmente considerado, diferir em espécie do nosso fogo. Mas tem certas propriedades diferentes das do nosso, pois, nem precisa de ser acendido, nem de ser alimentado com lenha. Essas diferenças porém não o constituem em espécie diferente, considerada a sua natureza de fogo.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Agostinho se refere ao que o fogo do inferno tem de material, e não à sua natureza ígnea.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O nosso fogo alimenta-se de lenha e precisa ser acendido pelo homem, porque é artificial e violentamente introduzido em matéria estranha. Mas o fogo eterno não necessita de ser entretido, porque ou existe na sua matéria própria, ou em matéria estranha, mas não por violência, mas pela natureza e por um princípio intrínseco. Por isso não foi aceso pelo homem, mas por Deus, instituidor dessa natureza. Talo diz a Escritura: O assopro do Senhor, como uma torrente de enxofre é o que acende.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os corpos dos condenados serão da mesma espécie que o são nesta vida, embora presentemente sejam corruptíveis, e então incorruptíveis por disposição da divina justiça e por causa de ter cessado o movimento do céu. Ora, o mesmo se dá com o fogo do inferno, pelo qual esses corpos serão punidos.

RESPOSTA À QUARTA. – Luzir não é propriedade do fogo sob qualquer forma da sua existência. Assim, quando existe na sua matéria própria não luz; por isso não luz quando na sua esfera própria, como ensinam os filósofos. Do mesmo modo, quando existe em matéria estranha também não luz; assim quando na matéria opaca terrestre, como no enxofre. Também e semelhantemente, quando a sua claridade fica ofuscada por um fumo espesso. Por onde, o fato de o fogo do inferno não luzir não é argumento suficiente a provar que não seja da mesma espécie que o nosso.

Art. 7 — Se o fogo do inferno está no interior da terra.

O sétimo discute-se assim. — Parece que o fogo do inferno não está no interior da terra.

1. — Pois, do homem condenado diz a Escritura: Do mundo o transportará Deus. Logo, o fogo que punirá os condenados não está no interior da terra, mas fora dela.

2. Demais. — Nada de violento e accidental pode ser sempiterno. Ora, o fogo do inferno é sempiterno. Logo, não está lá por violência, mas naturalmente. Ora, no interior da terra o fogo não pode estar senão por violência. Logo, o fogo do inferno não está no interior da terra.

3. Demais. — No fogo do inferno serão atormentados todos os corpos dos condenados, depois do dia de juízo. Ora, esses corpos ocuparão lugar. Logo, colho será enorme a multidão dos condenados, porque infinito é o número dos estultos, será necessariamente um espaço máximo o que conterà o fogo eterno. Ora, não é admissível que haja no interior da terra uma tão grande concavidade, porque as suas partes são naturalmente levadas para o centro. Logo, o fogo do inferno não estará no interior da terra.

4. Demais. — A Escritura diz: pelas cousas em que alguém peca, por essas é também atormentado. Ora, os maus pecaram na terra. Logo, o fogo que os pune não deve estar no interior da terra.

Mas, *em contrário*, a Escritura: O inferno se viu lá em baixo todo turbado para te sair ao encontro. Logo, o fogo do inferno está debaixo dos nossos pés.

2. Demais. — Gregório diz: Não vejo o que obsta acreditarmos estar o inferno debaixo da terra.

3. Demais. – Aquilo da Escritura – Tu me lançaste no profundo até o coração do mar, diz a Glosa: Isto é, no inferno, correspondente à expressão do Evangelho – no coração da terra; porque, como o coração ocupa a parte central no corpo do animal, assim dizemos estar o inferno no centro da terra.

SOLUÇÃO. – Diz Agostinho, citado pelo Mestre: penso que ninguém sabe em que parte do mundo está o inferno, salvo quem obtiver revelação do Espírito divino. Por isso, Gregório, interrogado sobre essa questão, respondeu: Nesta matéria seria temeridade, que não ouse fazer qualquer afirmação categórica. Porque uns pensaram estar o inferno numa parte da superfície da terra; outros, no interior dela. Mas julga esta última opinião a mais provável, por duas razões. – Primeiro, pela etimologia mesma do nome: Assim, escreve: Se dissermos que o inferno é assim chamado por ocupar a parte inferior, o que é a terra para o céu isso mesmo deve ser o inferno para a terra. – Segundo, pelo que diz o Apocalipse: Ninguém podia, nem no céu, nem na terra, nem debaixo da terra, abrir o livro. Onde, a expressão – no céu – refere-se aos anjos; a expressão – na terra, aos que ainda vivem neste mundo; e a outra – debaixo da terra, as almas que estão no inferno.

E Agostinho também parece indicar duas razões que corroboram a opinião de estar o inferno no interior da terra. – A primeira é que, como as almas dos mortos pecaram pelo amor da carne, são tratadas como a carne morta, i. é, enterradas no solo. – A outra é que como está a gravidade para o corpo, assim a tristeza para o espírito, do qual a alegria é como a leveza para o corpo. Por onde, assim como, os corpos, se obedecerem à lei do seu peso, os mais graves ocuparão os lugares inferiores, assim, na ordem dos espíritos, os inferiores são os mais acabrunhados pela tristeza. E assim, como o lugar apropriado à felicidade dos eleitos é o céu empírio, assim, o lugar apropriado à tristeza dos condenados é o lugar ínfimo da terra. – Nem nos deve causar embaraço o que diz Agostinho no mesmo lugar: É crença ou suposição que o inferno está debaixo da terra. Porque o santo Doutor retratou-se desse dito quando escreveu: Eu deveria ter ensinado, antes, que o inferno está debaixo da terra, do que dar a razão por que crêem ou supõem que é esse o seu lugar.

Certos filósofos porém ensinaram que o inferno está localizado sob o globo terrestre, mas sobre a superfície da terra que nos é oposta. E este parece ter sido o sentir de Isidoro, quando disse: O sol e a lua permanecerão nos lugares onde foram criados, a fim de os ímpios, presa dos tormentos, não lhes gozarem da luz. Razão que seria nula se se colocasse o inferno debaixo da terra. Que sentido, porém, podemos dar a estas palavras já o dissemos. – Pitágoras, por seu lado, colocou o lugar das penas na esfera do fogo, que, na sua opinião, está no centro do universo, como o refere o Filósofo.

Mas, concorda melhor com o ensinamento da Escritura colocar o inferno debaixo da terra.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Essas palavras de Job – Do mundo o transportará Deus, deve entender-se do globo terrestre, i. é, deste mundo. É essa a exposição de Gregório, nestas palavras: É transportado fora do globo, quando, ao aparecer o soberano juiz, for retirado a este mundo, em que desvairadamente se glorificou. Nem se deve entender este globo pelo universo, como se o lugar das penas estivesse totalmente fora do universo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O fogo do inferno durará eternamente por disposição da justiça divina; embora, pela sua natureza, não possa nenhum elemento durar fora do seu lugar, sobretudo enquanto os seres estiverem sujeitos à lei da geração e da corrupção. E aí esse fogo desprenderá um calor intensíssimo, porque esse calor será no inferno concentrado de todos os lados, por causa do frio da terra que de todas as partes o rodeia.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O inferno nunca será tão pequeno que não baste a conter os corpos dos condenados; pois, ele está colocado entre as três causas insaciáveis. Nem é nenhum inconveniente haver no interior da terra, por obra do poder divino, uma concavidade bastante grande para conter o corpo de todos os condenados.

RESPOSTA À QUARTA. – O lugar da Escritura – Pelas cousas em que alguém peca, por essas é também atormentado, não se verifica necessariamente senão em relação aos principais instrumentos de pecado. Pois, é por pecar pela alma e pelo corpo que o homem será punido em ambos. Mas nenhuma necessidade há de ser o pecador punido no mesmo lugar em que pecou; pois, o lugar que ocupa o homem nesta vida é diferente daquele onde estão os condenados. – Ou devemos responder que esse passo se refere às penas com que somos punidos nesta vida, onde cada culpa tem a sua pena correspondente, pois, cada Clima que vive na desordem é para si mesma o seu castigo, como diz Agostinho.

Questão 98: Da vontade e do intelecto dos condenados.

Em seguida devemos tratar do concernente ao afeto e ao intelecto dos condenados.

E nesta questão discutem-se nove artigos:

Art. 1 - Se toda vontade dos condenados é má.

O primeiro discute-se assim. – Parece que nem toda vontade dos condenados é má.

1. – Pois, como diz Dionísio, os demônios desejam o que há de melhor – existir, viver e inteligir. Logo, como os condenados não estão em condição pior que os demônios, parece que também eles podem ter boa vontade.

2. Demais. – O mal, como diz Dionísio, é absolutamente involuntário. Logo, tudo quanto os condenados querem como bem real ou aparente o querem. Ora, a vontade em si mesma dirigida para o bem é boa. Logo, os condenados podem ter boa vontade.

3. Demais. – Certos condenados haverá que, quando viviam no mundo, conservaram certos hábitos virtuosos. Assim, os gentios, que tinham virtudes políticas. Ora, é dos hábitos virtuosos que procedem os atos meritórios da vontade. Logo, a vontade de certos condenados pode ser meritória.

Mas, *em contrário*. – A vontade obstinada só pode querer o mal. Ora, os condenados, como os demônios, serão obstinados. Logo, a vontade deles nunca poderá ser boa.

2. Demais. – Assim está a vontade dos condenados para o mal, como a dos santos para o bem. Ora, a vontade dos santos nunca poderá ser má. Logo, nunca também os condenados poderão ter uma vontade boa.

SOLUÇÃO. – Podemos distinguir nos condenados uma dupla vontade: a deliberativa e a natural. – A natural não a têm eles de si mesmos, mas do autor da natureza, que nesta infundiu a inclinação chamada vontade natural. Ora, como nos condenados subsiste a natureza, poderão eles ter a boa vontade natural. – A vontade deliberativa porém eles a têm de si próprios, pela qual poderão inclinar o afeto para um ou outro objeto. E essa vontade deles não pode ser senão má. E isto pela completa aversão que têm do – fim último da vontade reta; nem pode vontade nenhuma ser boa senão em ordem a esse fim último. Por onde, embora queiram algum bem, não o querem contudo bem, de modo que a vontade se lhes pudesse chamar boa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras de Dionísio se entendem da vontade natural, que é a inclinação da natureza para um bem. Essa inclinação natural porém lhes está corrompida pela malícia; pois, o bem que naturalmente desejam sob certas más circunstâncias o desejam.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O mal como tal não move a vontade, senão enquanto considerado bem. Ora, da própria malícia deles procede julgarem bom o mal. Razão pela qual lhes é má a vontade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O hábito das virtudes civis não subsiste na alma separada; porque estas virtudes só dão perfeição à vida civil, que não mais haverá depois de esta vida. Mas se perdurassem depois dela, os maus nunca os poriam em prática, por lh'o impedir a obstinação da mente.

Art. 2 — Se os condenados podem arrepender-se do mal que fizeram.

O segundo discute-se assim. — Parece que os condenados nunca poderão arrepender-se do mal que fizeram.

1. — Pois, como diz Bernardo, o condenado sempre quer a iniquidade que cometeu. Logo, nunca se arrependerá do pecado cometido.

2. Demais. — Querer não ter pecado é ter uma vontade boa. Ora, os condenados não terão nunca boa vontade. Logo, não quererão nunca ter pecado. Donde a mesma conclusão que antes.

3. Demais. — Segundo Damasceno, o que foi para os homens a morte foi para os anjos a queda. Ora, a vontade do anjo depois da queda ficou de tal modo inconvertível, que nunca mais poderá voltar da eleição com que pecou. Logo, nem os condenados poderão arrepender-se dos pecados cometidos.

4. Demais. — Maior será a maldade dos condenados no inferno que a dos pecadores neste mundo. Ora, certos pecadores neste mundo não se arrependem dos pecados cometidos — ou por cegueira da mente, como os heréticos; ou por obstinação, como os que se alegram depois de terem feito o mal e triunfam de prazer nas piores causas, no dizer da Escritura. Logo, também os condenados no inferno não se arrependerão dos pecados cometidos.

Mas, *em contrário*, a Escritura diz dos condenados: Dentro de si tocados de arrependimento.

2. Demais. — Conforme o Filósofo, os maus é que têm o coração cheio de arrependimento; pois, com o que se deleitam logo depois se contristam. Logo, os condenados, maus em sumo grau, serão os mais arrependidos.

SOLUÇÃO. — Podemos nos arrepender do pecado, considerado este em si mesmo; ou por acidente. Do pecado em si mesmo nos arrependemos quando como tal o abominamos. Acidentalmente porém quando o detestamos em razão de alguma circunstância que o acompanha, como a pena ou coisa semelhante. Ora, os maus não se arrependerão dos pecados em si mesmo considerado, porque têm a vontade fixada na malícia deles. Mas, se arrependerão acidentalmente, por sofrerem a pena que pelos pecados cometidos expiam.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Os condenados querem a iniquidade, mas tem-lhe aversão à pena, E assim, se arrependem, por acidente, da iniquidade cometida.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Querer alguém não ter pecado, por causa da turpitude do pecado, é ter uma vontade boa. Mas essa não a terão os condenados.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Sem nenhuma aversão da vontade, podem os condenados se arrepender dos seus pecados; pois, o que lhes causa essa aversão não é o que neles antes desejaram, mas coisa diferente — a pena.

RESPOSTA À QUARTA. — Os homens neste mundo, por mais obstinados que sejam, acidentalmente se arrependem dos seus pecados, quando por eles punidos. Pois, como diz Agostinho, vemos até mesmos os ferocíssimos dos animais se absterem, pelo temor das penas, dos mais intensos prazeres.

Art. 3 — Se os condenados podem, com razão reta e deliberativa, querer não existir.

O terceiro discute-se assim. — Parece que os condenados não podem, com razão reta e deliberativa, querer não existir.

1. — Pois, Agostinho diz: Considera quão grande bem é a existência, que a querem tanto os santos, como os condenados. Ora, ter uma existência miserável é melhor que não a ter de nenhum modo.

2. Demais. — No mesmo lugar Agostinho argumenta da maneira seguinte. A pre-eleição supõe a eleição. Ora, a inexistência, não sendo nada e não tendo nem a aparência do bem, não pode ser objeto de eleição. Logo, os condenados não podem querer de preferência a inexistência à existência.

3. Demais. — O maior mal deve ser o mais evitado. Ora, inexistir é o mal máximo, pois, priva totalmente do bem, de modo que elimina todo ser. Logo, é preferível uma existência miserável à não-existência. Onde a mesma conclusão que antes.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Naqueles dias os homens buscarão a morte e a morte fugirá a eles.

2. Demais. — A miséria dos condenados sobrepuja todas as misérias deste mundo. Ora, há quem deseje a morte para fugir às misérias desta vida. Onde o dizer a Escritura: Ó morte, que boa é a tua sentença para um homem necessitado e que se acha falto de forças, para o de idade já decrépita e para o que esta cheio de cuidados, e para o desconfiado, que se vê de todo falto de sabedoria. Logo e com muito maior razão, os condenados podem desejar o não ser, com um desejo fundado na razão deliberativa.

SOLUÇÃO. — O não ser podemos considerá-lo à dupla luz — Em si mesmo e, então, não tendo nenhuma razão de bem, do qual é a privação pura, de nenhum modo é desejável. — Ou enquanto liberta de uma vida penosa ou miserável. E então assume o aspecto de bem, pois; é um bem-estar isento do mal, como diz o Filósofo. E neste sentido é melhor aos condenados não existir, que levar uma existência miserável. Onde aquilo do Evangelho: Melhor fosse ao tal homem não haver nascido. E aquele outro lugar da Escritura — Maldito seja o dia em que eu nasci, pondera a Glosa de Jerônimo: É melhor não existir que ter uma existência miserável. E, a esta luz, os condenados podem, pela razão deliberativa, preeleger a não existência.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — As palavras de Agostinho significam que a inexistência não pode, em si mesma, ser objeto de eleição; senão só por acidente, quando põe termo à uma vida miserável. Quanto ao dito — todos os seres naturalmente desejam existir e viver — não devemos entendê-lo, ensina o Filósofo, de uma vida má, miserável e cheia de sofrimentos.

RESPOSTA À SEGUNDA. — O não-ser não pode constituir em si mesmo o objeto de uma eleição, senão só por acidente, como dissemos.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Embora a inexistência seja o máximo dos males por ser a privação do ser, é contudo um grande bem quando nos livra da miséria, o máximo dos males. E nesse sentido o não-ser pode constituir objeto de eleição.

Art. 4 — Se os condenados no inferno quereriam que houvesse outros condenados, além deles.

O quarto discute-se assim. — Parece que os condenados no inferno não querem que haja outros condenados além deles.

1. – Pois, o Evangelho diz que o mau rico orava pelos seus irmãos, não viessem a cair no lugar dos tormentos. Logo e pela mesma razão; os outros condenados não queriam que ao menos os seus amigos carnis fossem condenados ao inferno.

2. Demais. – Os condenados não ficam purificados dos seus afetos desordenados. Ora, certos condenados amaram com afeto desordenado a outros que não foram condenados. Logo, não haveriam de lhes querer o mal da condenação.

3. Demais. – Os condenados não desejam o aumento das suas penas. Ora, se houvesse maior número deles, maior pena sofreriam, como também, ao contrário, a multiplicação dos bem-aventurados aumenta-lhes a alegria. Logo, os condenados não queriam que os salvos se condenassem.

Mas, *em contrário*, aquilo de Isaías – Ergueram-se de seus sólios, diz a Glosa: É consolação dos maus ter muitos companheiros de sofrimentos.

2. Demais. – Os condenados têm enorme inveja uns dos outros. Logo, sofrem com a felicidade dos bem-aventurados e lhes desejam a condenação.

SOLUÇÃO. – Assim como os bem-aventurados na pátria terão uma caridade perfeitíssima, assim, perfeitíssimo será o ódio dos condenados. Por onde, assim como os santos se comprazem com todo bem, assim todo bem será para os ímpios uma causa de dor. Daí o fazê-las soberanamente sofrer a consideração da felicidade dos santos. Por isso diz a Escritura: vejam e sejam confundidos os que têm inveja do teu povo e devore o fogo a teus inimigos. Por isso queriam que todos os bons fossem condenados.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Tão grande será a inveja dos condenados que, por ser suma a sua miséria, invejarão até a glória dos seus parentes; o que mesmo nesta vida se dá, quando a inveja é muita. Menos invejarão porém aos parentes que aos outros, e maior lhes seria a pena se todos os parentes se condenassem e todos os mais se salvassem, que se algum dos parentes se salvasse. E foi por isso que o mau rico orava para seus irmãos se livrarem da condenação. Pois, sabia que muitos outros se salvariam, e preferiria que os irmãos fossem condenados, mas com todos os outros.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O amor não fundado no honesto facilmente desaparece, sobretudo entre maus, como diz o Filósofo. Por onde, os condenados não conservarão amizade para com os que amaram desordenadamente. Mas nisto a vontade lhes permanecerá perversa, que ainda amarão a causa desse amor desordenado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Embora a multidão dos condenados aumente a pena de cada um, contudo lhes crescerá o ódio e a inveja a ponto de preferirem ser mais atormentados com muitos, do que menos sós.

Art. 5 – Se os condenados terão ódio a Deus.

O quinto discute-se assim. – Parece que os condenados não terão ódio a Deus.

1. – Pois, como diz Dionísio, a todos é amável o belo e o bom que é a causa de todo bem e de toda beleza. Ora, tal é Deus. Logo, Deus não pode ser odiado de ninguém.

2. Demais. – Ninguém pode odiar a bondade em si mesma, como não pode querer o que é a malícia mesma; pois, o mal é absolutamente involuntário, como diz Dionísio. Ora, Deus é a própria bondade. Logo, ninguém pode odiá-la.

Mas, *em contrário*, a Escritura: A soberba de aqueles que te aborrecem sobe continuamente.

SOLUÇÃO. – O nosso afeto se move pelo bem ou pelo mal apreendido. Ora, Deus pode ser apreendido de dois modos – em si mesmo, como o apreendem os bem-aventurados, que o vêem em essência; e pelos seus efeitos, como o apreendemos nós e os condenados. – Ora, Deus, sendo em si mesmo a bondade por essência, não pode desagradar a nenhuma vontade. Portanto, quem o vê em essência não no pode odiar. – Mas dos seus efeitos uns podem repugnar à vontade pela contrariarem. Então Deus pode ser odiado, não em si mesmo, mas em razão desses efeitos contrários à vontade. – Ora, os condenados, que sentem o efeito da justiça de Deus, que é a pena, odeiam-no como odeiam as penas que sofrem.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As palavras de Dionísio devem entender-se do apetite natural, que os condenados têm pervertido pelo que lhe acrescenta a vontade deliberada deles, como se disse.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A objeção colheria, se os condenados contemplassem a Deus em mesmo, como o bem por essência.

Art. 6 – Se os condenados podem desmerecer.

O sexto discute-se assim. – Parece que os condenados podem desmerecer.

1. – Pois, os condenados têm a vontade má, como diz o Mestre. Ora, a má vontade que tiveram nesta vida foi-lhes uma causa de demérito. Logo, se no inferno não podem desmerecer, tiram vantagem da sua condenação.

2. Demais. – Os condenados estão nas mesmas condições que os demônios. Ora, os demônios, depois da sua queda, ainda podem desmerecer. Por isso à serpente, que induziu o homem a pecar, foi-lhe infligida uma pena por Deus, como narra a Escritura. Logo, também os condenados podem desmerecer.

3. Demais. – Um ato desordenadamente procedente do livre arbítrio é sempre demeritório, mesmo quando praticado sob o império de uma necessidade, cuja causa é o próprio agente. Assim, merece duplo castigo o ébrio, que, no estado de embriaguez cometeu outro pecado, como diz Aristóteles. Ora, os condenados foram a causa da sua própria obstinação, que os coloca como em necessidade de pecar. Logo, como os seus atos procedem desordenadamente do livre arbítrio, acarretam sempre o demérito.

Mas, *em contrário*. – A pena entra numa mesma divisão com a culpa. Ora, a vontade perversa dos condenados procede da obstinação, que lhes constitui a pena. Logo, a vontade perversa dos condenados não é culpa que lhes acarrete demérito.

2. Demais. – Chegando ao termo derradeiro da vida, não lhe é possível mais ao homem nenhum movimento nem progresso, tanto em relação ao bem como ao mal. Ora, os condenados, sobretudo depois do dia de juízo, chegarão ao termo último da sua condenação, porque então as duas cidades terão o seu fim, como diz Agostinho. Logo, os condenados, depois do dia de juízo, não mais desmerecerão pela sua vontade perversa; do contrário, se lhes agravaria a condenação.

SOLUÇÃO. – Os condenados devemos considerá-los antes e depois do dia de juízo. Ora, todos estão de acordo em que depois do dia de juízo não haverá mais lugar para mérito nem demérito. E isto porque o mérito e o demérito se ordenam à ulterior consecução de um bem ou um mal.

Após o dia do juízo haverá a consumação final dos bons e dos maus, de modo que nada será ulteriormente acrescentado de bem ou de mal. Por isso, a boa vontade, nos santos, não lhes será mérito, mas prêmio; e a má vontade, nos condenados, não lhes será demérito, mas pena somente. As operações da virtude são precípuas na felicidade, e as contrários delas são precípuas na miséria, diz o Filósofo.

Mas depois do dia de juízo, certos são de opinião que os bem-aventurados merecerão e os condenados desmerecerão. – Isto porém não é admissível, em relação ao prêmio essencial ou à pena principal, porque, tanto em relação a um como à outra, tanto bem-aventurados como condenados chegaram ao termo final. Pode ser porém em relação ao prêmio accidental ou à pena secundária, susceptíveis de aumento até ao dia do juízo. E isto sobretudo no concernente aos demônios e os bons anjos; pois, pelo zelo destes muitas almas se salvaram, donde um aumento de alegria para eles; e pela malícia daqueles, muitas se perderam, o que lhes redonda um aumento das penas.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A miséria suma é ter caído na suma desgraça; razão por que os condenados não podem mais desmerecer. Por onde é claro, que nenhuma vantagem tiram do seu pecado.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Não é ofício das almas condenadas arrastar os mais à condenação; mas o é dos demônios, razão por que podem desmerecer, em relação à pena secundária.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Os condenados não ficam isentos do demérito pela razão alegada, de serem coagidos a pecar, pela necessidade; mas por terem caído no estado de suma desgraça. – Contudo, a necessidade de pecar, de que nós mesmos somos a causa, excusa da culpa como necessidade que é; pois, todo pecado há de ser voluntário. Mas não excusa enquanto oriunda de uma vontade precedente. Por onde, todo o inquérito da culpa subsequente já está incluído na culpa antecedente.

Art. 7 — Se os condenados podem se servir dos conhecimentos obtidos neste mundo.

O sétimo discute-se assim. – Parece que os condenados não podem se servir dos conhecimentos obtidos neste mundo.

1. – Pois, o exercício da ciência é deleitável soberanamente. Ora, os condenados não são susceptíveis de nenhuma deleitação. Logo, não podem de nenhum modo servir-se da ciência antes adquirida, de nenhum modo.

2. Demais. – As penas dos condenados são maiores que qualquer pena deste mundo. Ora, neste mundo, quando sofremos grandes tormentos, não podemos considerar nenhuma conclusão científica, absorvidos que ficamos pelo suplício dessas penas. Logo, com maior razão, os condenados no inferno.

3. Demais. – Os condenados estão sujeitos ao tempo. Ora, a dilatação do tempo é uma causa de esquecimento, como diz Aristóteles. Logo, os condenados hão de esquecer-se do que cá souberam.

Mas, *em contrário*, no Evangelho se diz ao rico condenado: Lembra-te que recebeste os teus bens em tua vida, etc. Logo, hão de lembrar-se do que neste mundo souberam.

2. Demais. – As espécies inteligíveis subsistem na alma separada, como se disse. – Ora, se os condenados não puderem usar delas, inúteis lhes serão.

SOLUÇÃO. – Pela perfeição da sua beatitude, nada terão os santos que não lhes seja matéria de alegria. É igualmente, nada nos condenados haverá que não lhes seja causa de sofrimento, nem lhes faltará nenhuma causa de sofrimentos, para lhes ser consumada a miséria. Ora, pensarmos em certos conhecimentos adquiridos pode, de algum modo, ser causa de alegria – ou por parte dos objetos conhecidos, que amamos; ou por parte do próprio conhecimento, pelo que tem de perfeição e de verdadeiro. Mas pode também ser causa de sofrimento – por parte das cousas conhecidas, quando são de natureza a nos fazerem sofrer; ou parte do conhecimento mesmo, quando lhe refletimos na imperfeição, pensando no conhecimento deficiente que temos de uma cousa, que desejaríamos conhecer perfeitamente. E assim os condenados terão, no pensamento dos conhecimentos que adquiriram antes, matéria de sofrimento e de nenhum modo, de prazer. Assim, considerarão no mal que fizeram e pelo qual se condenaram; e nos bens agradáveis, que perderam. E tudo isso lhes aumentará as torturas. Também serão supliciados pensando quão imperfeito foi o conhecimento que tiveram das verdades especulativas, e como perderam, podendo tê-la alcançado, a suma perfeição dele.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a consideração científica possa em si mesma ser causa de prazer, pode contudo por acidente ser causa de sofrimento. E isto se dará com os condenados.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Neste mundo, a alma está unida a um corpo corruptível. Por isso, o sofrimento do corpo impede a alma de pensar. Mas na vida futura, a alma não será assim obstruída pelo corpo; pois, por mais atormentado que seja o corpo, contudo a alma sempre com a maior lucidez poderá considerar no que lhe puder ser causa de sofrimento.

RESPOSTA À TERCEIRA. – O tempo é uma causa accidental de sofrimento, enquanto o movimento, que ele mede, é causa de mudança. Ora, depois do dia de juízo, cessará o movimento do céu; por isso nenhum esquecimento mais poderá haver, por mais longa que seja a duração. Mas, mesmo antes do dia de juízo, o movimento do céu não causa nenhuma alteração na disposição da alma separada.

Art. 8 – Se os condenados às vezes pensarão em Deus.

O oitavo discute-se assim. – Parece que os condenados às vezes pensarão em Deus.

1. – Pois, não podemos ter um ódio atual, senão do em que pensamos. Ora, os condenados terão ódio de Deus, como diz o Mestre. Logo, às vezes pensarão em Deus.

2. Demais. – Os condenados terão o remorso da consciência. Ora, a consciência sofre remorso dos atos cometidos contra Deus. Logo, os condenados às vezes pensarão em Deus.

Mas, *em contrário*. – O mais perfeito dos nossos pensamentos é o que tem Deus por objeto. Ora, os condenados estão num estado imperfeitíssimo. Logo, não pensarão em Deus.

SOLUÇÃO. – De dois modos pode ser Deus objeto dos nossos pensamentos. – Primeiro, em si mesmo e pelo que propriamente é; i. é, como princípio de toda bondade. E então de nenhum modo podemos pensar em Deus sem experimentarmos prazer. Ora, assim, os condenados não pensarão absolutamente em Deus. – Segundo, pelos seus efeitos, como punir ou outro semelhante, que lhe são como acidentes. E então o pensar em Deus pode ser causa de sofrimento. E assim os condenados pensarão em Deus.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os condenados não pensam em Deus senão por causa das proibições que faz ou das penas que inflige, e que lhes contraria à vontade má. Por isso não no consideram senão como quem lhes impõe castigos e proibições. Donde se deduz a resposta à segunda objeção. – Porque a consciência do pecado não remorde, senão enquanto contrária ao preceito divino.

Art. 9 – Se os condenados vêem a glória dos bem-aventurados.

O nono discute-se assim. – Parece que os condenados não vêem a glória dos bem-aventurados.

1. – Pois, mais dista deles a glória dos bem-aventurados que as cousas que se passam neste mundo. Por isso, aquilo de Job – Ou os seus filhos estejam exaltados, etc., diz Gregório: Assim como os que vivem ainda neste mundo ignoram o lugar onde estão as almas dos mortos, assim os mortos, que viveram neste mundo, não sabem o que passa com os que nele deixaram. Logo e com muito maior razão, não podem ver a glória dos bem-aventurados.

2. Demais. – O que é concedido, como um grande dom aos santos nesta vida, nunca será concedido aos condenados. Mas a Paulo foi concedido como um grande dom ver a vida que os santos vivem eternamente com Deus, como diz a Glosa a um lugar das suas epístolas. Logo, os condenados não verão a glória dos santos.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Quando o rico estava nos tormentos viu a Abraão e Lázaro no seu seio.

SOLUÇÃO. – Os condenados, antes do dia de juízo, verão a glória dos bem-aventurados. Não que a conheçam tal qual é; mas por apenas saberem que gozam de uma glória incomparável. E com isso se perturbarão, quer pela inveja, que os faz sofrer com a felicidade dos santos; quer também por terem, eles, perdido essa glória. Donde o dizer a Escritura, dos ímpios: Vendo-os assim perturbar-se-ão com temor horrível. Mas depois do dia de juízo ficarão totalmente privados da visão dos bem-aventurados. Mas isso, longe de lhes diminuir, há de aumentar-lhes a pena. Porque terão na memória a glória dos bem-aventurados, que viram no juízo, ou antes dele, o que lhes redundará em tormentos. E ainda mais supliciados ficarão vendo-se julgados indignos mesmo de ver a glória que os santos merecem possuir.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – As cousas que se passam neste mundo se as vissem os condenados não os afligiriam tanto como a visão da glória dos santos. Por isso não lhes são essas cousas reveladas, como o é a glória dos santos. Embora lhes seja dado conhecimento, das cousas desta vida, aquelas que lhes podem, aumentar os suplícios.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Paulo teve conhecimento da vida que os santos vivem com Deus, experimentando-a e esperando mais perfeitamente na vida futura. O que não se dá com os condenados. Logo, o símil não colhe.

Questão 99: Da misericórdia e da justiça de Deus para com os condenados.

Em seguida devemos tratar da justiça e da misericórdia de Deus para com os condenados.

E nesta questão discutem-se cinco artigos:

Art. 1 — Se a justiça divina inflige aos pecadores uma pena eterna.

O primeiro discute-se assim. — Parece que a divina justiça não inflige aos pecadores uma pena eterna.

1. — Pois, a pena não deve exceder a culpa, segundo aquilo da Escritura: O número dos golpes regular-se-á pela qualidade do pecado. Ora, a culpa é temporal. Logo, não deve a pena ser eterna.

2. Demais. — De dois modos mortais um há de ser mais grave que outro. Logo, deve um ser punido com uma pena mais intensa que a do outro. Ora, nenhuma pena é mais intensa, que a eterna, que é infinita. Portanto, a nem todo pecado é devida uma pena eterna. E se não é devida a um, não o é a nenhum, pois não é infinita a distância entre um pecado e outro.

3. Demais. — Um juiz justo não aplica senão penas corretivas, por isso diz Aristóteles, que as penas são uns remédios. Ora, o serem os ímpios punidos com pena eterna não lhes pode servir de correção a eles nem a ninguém mais, porque então já não haverá quem possa ser corrigido. Logo, a divina justiça não aplicará aos pecados uma pena eterna.

4. Demais. — Uma coisa que não queremos por si mesma só por alguma utilidade sua podemos querê-la. Ora, as penas Deus, que não se alegra com os nossos sofrimentos, não as quer por si mesmas. Logo, como nenhuma utilidade pode provir de uma pena eterna, parece que tal pena não deve ser aplicada pelo pecado.

5. Demais. — Nada do que é accidental é perpétuo, como diz Aristóteles. Ora, a pena, sendo contra a natureza, é accidental. Logo, não pode ser perpétua.

6. Demais. — A justiça de Deus parece exigir que os pecados sejam reduzidos ao nada. Porque os ingratos merecem ser privados dos benefícios recebidos. Ora, a existência é um dos benefícios de Deus. Por onde, parece justo que o pecador, um ingrato para com Deus, perca a própria existência. Mas se os pecadores fossem reduzidos ao nada, a sua pena não poderá ser perpétua. Logo, não parece consentâneo com a justiça divina serem os pecados punidos eternamente.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Irão estes, i. é, os pecadores, para o suplício eterno.

2. Demais. — Assim está o prêmio para o mérito, como a pena para a culpa. Ora, pela divina justiça, a um mérito temporal é devido um prêmio eterno, conforme o Evangelho: Todo o que vê o Filho e crê nele tem a vida eterna. Logo, também à culpa temporal é devida, pela divina justiça, uma pena eterna.

3. Demais. — Segundo o Filósofo, a pena é determinada de conformidade com a dignidade de aquele contra quem se pecou; e assim, com maior pena é punido quem deu um tapa no príncipe, que se o fez em qualquer outro. Ora, todo o que peca mortalmente peca contra Deus, cujos mandamentos transgride, e cuja honra atribui aquilo em que constituiu o seu fim. Mas a majestade de Deus é infinita. Logo, todo aquele que peca mortalmente é digno de uma pena infinita. Portanto, parece justo sofrer uma pena eterna quem cometeu um pecado mortal.

SOLUÇÃO. – A pena é susceptível de uma dupla grandeza: a da intensidade da sua crueza e a da sua duração temporal. Ora, a grandeza da pena, quanto à intensidade da sua crueza, corresponde à gravidade da culpa, de modo que a quem mais gravemente pecou maior pena lhe será infligida, segundo aquilo da Escritura: Quanto ela se tem glorificado e vivido em deleites, tanto lhe dai de tormentos e prantos. Não corresponde porém a duração da pena à duração da culpa, como diz Agostinho; assim, um adultério, perpetrado num momento do tempo não é punido com uma pena momentânea, mesmo pelas leis humanas. Mas a duração da pena concerne à disposição do pecador. Assim, umas vezes quem comete um crime, numa cidade, pela própria natureza dele pode tornar-se digno de ser expulso totalmente da sociedade dos seus co-cidadãos, quer pelo exílio perpétuo, quer pela morte. Outras vezes, porém, não se torna digno de ser totalmente excluído da convivência com os seus co-cidadãos: e por isso, para poder ser um membro útil à cidade, prolonga-se-lhe ou se lhe abrevia a pena, conforme o necessário à sua correção, de modo que possa viver na cidade conveniente e pacificamente.

Assim também, pela divina justiça pode um se tornar, em virtude do pecado cometido, digno de ser completamente segregado da convivência com os cidadãos da cidade de Deus; o que se dá por todo pecado contrário à caridade vínculo que dá união aos membros dessa cidade. Portanto, quem comete um pecado mortal, que é contrário à caridade, é-lhe aplicada a pena eterna de ficar para sempre excluído da sociedade dos santos. Pois, como diz Agostinho, do mesmo modo que se é excluído da cidade temporal pelo suplício da primeira morte, assim se é excluído da cidade imortal pelo suplício da segunda morte. E se a pena infligida pela cidade temporal não é considerada perpétua, é por acidente ou porque o homem não vive eternamente; ou ainda porque a cidade pode perder a existência. Mas, se o homem vivesse eternamente, a pena do exílio ou de escravidão, infligida pela lei humana, duraria eternamente. – Os que pecam porém sem contudo merecerem ser completamente segregados do consórcio com os cidadãos da cidade santa, como os que pecam venialmente, tanto mais breve ou diuturna lhes será a pena, quanto mais ou menos precisarem de purificação, na medida em que mais ou menos se afeiçoaram ao pecado. Regra que, pela divina justiça, se observa no aplicar as penas deste mundo ou as do purgatório.

Mas há ainda outras razões dadas pelos Santos Padres, para justificar a pena eterna com que é punido o pecador, por um pecado temporal.

Uma é, que, desprezando a vida eterna, pecaram contra o bem eterno. E é o que também diz Agostinho na obra supra-citada: O pecador é digno de um mal eterno por ter-se privado de um bem, que poderia ser eterno.

Outra é que o homem peca pelo que tem de eterno. Donde o dizer Gregório: Pertence à justiça do soberano Juiz sujeitar a um suplício eterno quem nesta vida não quis nunca separar-se do pecado. – E se se objeta que certos, que pecam mortalmente, tem a intenção de um dia melhorar de vida, e assim não seriam, parece, dignos de um suplício eterno, devemos responder, segundo alguns, que Gregório se refere à vontade que se manifesta por obras. Pois, quem de própria vontade cai em pecado mortal coloca-se num estado donde não pode ser retirado senão com o auxílio divino. Portanto, o fato mesmo de querer pecar revela, por consequência, que quer permanecer perpetuamente no pecado; pois, o homem é um espírito que passa i. é, ao pecado, e não torna, por si mesmo. Como se alguém se atirasse num poço donde não pudesse sair senão ajudado, desse poderíamos dizer que aí quereria ficar eternamente, embora pensasse o contrário. – Ou podemos responder, e melhor, quem peca mortalmente por isso mesmo põe o seu fim na criatura. E como a nossa vida se ordena totalmente para um fim, por isso, o pecador faz do seu pecado o fim da sua vida; e quereria ficar perpetuamente em estado de pecado mortal, se isso lhe ficasse impune. Por isso, aquilo da Escritura – Reputará o abismo

como cheio de cans, etc., diz Gregório: Se os pecados dos iníquos tiveram um fim é porque também fim lhes teve a vida. Pois, queriam viver sem fim para que sem fim pudessem permanecer nos seus pecados; porque mais desejam pecar que viver.

Mas pode-se também dar outra razão de ser eterna a pena da culpa mortal; é que por ela se peca contra Deus, que é infinito. Por onde, não podendo a pena ter uma intensidade infinita, por não ser a criatura capaz de nenhuma qualidade infinita, é necessário que pelo menos seja infinita na duração.

Enfim, para o explicar, há ainda uma quarta razão. E é que a culpa permanece eternamente, pois, não pode ser perdoada sem a graça, e esta ninguém pode mais adquirir depois da morte. Ora, não deve a pena cessar enquanto permanece a culpa.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Não deve a pena equiparar-se à culpa na quantidade da duração, como o vemos mesmo estabelecido pelas leis humanas. – Ou devemos responder, como o faz Gregório, que embora a culpa seja temporal no seu ato, é eterna na vontade que a quis.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A gravidade do pecado corresponde a intensidade da pena. Por isso, pecados mortais de gravidade desigual terão penas de intensidade desigual, mas de duração igual.

RESPOSTA À TERCEIRA. – As penas infligidas aos que não foram totalmente segregados da sociedade civil se lhes ordenam à correção. Mas não são para a correção do delinquente as que a eliminam totalmente da comunidade social. Podem porém servir à correção e à tranquilidade dos mais membros da cidade. Assim também, a condenação eterna dos ímpios serve para a correção dos membros remanescentes da Igreja. Pois, as penas não são corretivas só quando infligidas, mas também quando determinadas por lei.

RESPOSTA À QUARTA. – Não é, absolutamente, inútil que as penas dos ímpios durem eternamente. Pois, tem uma dupla utilidade. – Primeiro, porque mantém sobre os culpados o reino da justiça divina, a qual em si mesma faz parte dos planos de Deus. Por isso diz Gregório: Deus onipotente, por ser bondoso, não se compraz com o suplício dos condenados. Como porém é justo, não pode deixar de se vingar eternamente aos maus. – Segundo, são úteis para com elas se alegrarem os eleitos, adorando nelas a justiça divina, e rejubilando por lhes ter escapado. Por isso diz a Escritura: Alegrar-se-á o justo quando vir a vingança. E noutro lugar: Os ímpios servirão de espetáculo até à saciedade, i. é, aos santos, como explica a Glosa. E isto é o que diz Gregório: Todos os maus, condenados ao suplício eterno, são punidos pela sua iniquidade. E contudo arderão para alguma utilidade: para todos os justos verem em Deus a felicidade que alcançaram, e nos condenados os suplícios de que se livraram. De tal sorte que tanto mais se reconheçam eternamente devedores da graça divina, quanto virem para sempre punido o mal que ela os ajudou vencer.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora a pena só acidentalmente se aplique à alma, contudo se aplica essencialmente à alma contaminada pela culpa. E como a culpa nela permanecerá perpetuamente, por isso perpétua também será a pena.

RESPOSTA À SEXTA. – A pena corresponde à culpa, propriamente falando, pela desordem que esta implica, e não pela dignidade daquele contra quem se pecou. Porque, do contrário, a qualquer pecado corresponderia uma pena de intensidade infinita. Embora, pois, se quem peca contra Deus, autor da existência, merece por isso perdê-la, contudo não a deve perder considerada a desordem do seu ato. Porque a existência é um pressuposto para o mérito e o demérito; nem a desordem do pecado priva da existência ou a corrompe. Por onde, não pode ser a pena devida a nenhuma culpa o ficar o seu autor privado da existência.

Art. 2 — Se a divina misericórdia porá um termo a toda pena, tanto dos condenados como dos demônios.

O segundo discute-se assim. — Parece que a divina misericórdia porá um termo a toda a pena, tanto dos condenados como dos demônios.

1. — Pois, diz a Escritura: Tu tens compaixão de todos, Senhor, porque tudo podes. Ora, nesses todos estão incluídos também os demônios, que são criaturas de Deus. Logo, a pena dos demônios também acabará.

2. Demais. — Diz o Apóstolo: Deus a todos encerrou no pecado para usar com todos de misericórdia. Ora, Deus encerrou os demônios no pecado, i. é, permitiu que fossem encerrados. Logo, parece que um dia também usará de misericórdia para com os demônios.

3. Demais. — Diz Anselmo: Não é justo permitir Deus pereçam para sempre criaturas, que fez para a felicidade. Logo, parece, desde que toda criatura racional foi criada para a felicidade, não ser justo permita que todas pereçam para sempre.

Mas, *em contrário*, o Evangelho: Apartai-vos de mim, malditos, para o fogo eterno, que está aparelhado para o diabo e para os seus anjos. Logo, serão punidos eternamente.

2. Demais. — Assim como os bons anjos se tornaram felizes pela sua conversão para Deus, assim os maus se tornaram infelizes pela aversão dele. Se, portanto, a miséria dos maus deve acabar um dia, um dia também deverá acabar a felicidade dos bons. O que é inadmissível.

SOLUÇÃO. — Foi erro de Orígenes, como refere Agostinho, afirmar que um dia os demônios serão liberados das suas penas, pela misericórdia de Deus. Mas este erro foi condenado pela Igreja, por duas razões. — Primeiro, por manifestamente repugnar à autoridade da Sagrada Escritura. Assim, diz o Apocalipse: O diabo que enganava, foi metido no tanque de fogo e de enxofre, onde assim a besta como o falso profeta serão atormentados de dia e de noite por séculos dos séculos; maneira essa por que a Escritura costuma significar a eternidade. — Segundo, porque tal doutrina torna a misericórdia de Deus, de um lado, muito larga; e de outro, muito estreita. Pois, pela mesma razão por que os bons anjos gozam da eterna felicidade devem os maus anjos ser punidos eternamente. Por isso, assim como ensinava que os demônios e as almas condenadas deverão ser um dia liberados das suas penas, assim também que os anjos e as almas dos bem-aventurados deverão voltar um dia, da felicidade do céu, às misérias desta vida.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Deus, pelo que é, tem misericórdia de todos. Mas como a sua misericórdia é regulada pela ordem da sua: sabedoria, por isso não se estende a certos, como os demônios e os obstinados na malícia, que dela se tornaram indignos. — Contudo, podemos responder que mesmo para com esses se exerce a sua misericórdia, não pelos absolver totalmente da pena, mas por serem punidos menos que o que mereceriam.

RESPOSTA À SEGUNDA. — No lugar citado do Apóstolo, deve-se entender distributivamente de todos os gêneros de seres e não de todos os seres de cada gênero. Aplicando-se o texto aos homens enquanto vivem neste mundo; pois, Deus se compadeceu dos judeus e dos gentios, mas nem de todos os gentios ou de todos os judeus.

RESPOSTA À TERCEIRA. — Anselmo não o entende justo, pelas conveniências da divina bondade; e se refere às criaturas genericamente consideradas. Pois, não convém à divina bondade fazer todo um gênero de criaturas ficar impedido de alcançar o fim para que foi criado. Não quer por isso nem que

todos os homens se condenem nem todos os anjos. Mas nada impede alguns homens ou alguns anjos de se condenarem eternamente; porque os planos da divina vontade se cumprem nos que se salvam.

Art. 3 — Se a divina misericórdia sofre que ao menos os homens sejam punidos eternamente.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a divina misericórdia não sofre que ao menos os homens sejam punidos eternamente.

1. — Pois, diz a Escritura: O meu espírito não permanecerá para sempre no homem porque é carne; e espírito tem aí o sentido de indignação, como o explica a Glosa a esse lugar. Logo, como a indignação de Deus outra coisa não é senão a pena que impõe, os homens não serão eternamente punidos.

2. Demais. — A caridade dos santos nesta vida os leva a orarem pelos inimigos. Ora, no céu terão a caridade perfeita. Logo hão de aí orar pelos inimigos condenados. Mas, as orações deles não poderão ser vãs, pois, são por excelência aceitas de Deus. Portanto, movido pelas preces dos santos, a divina misericórdia um dia livrará os condenados das suas penas.

3. Demais. — Que tivesse Deus ameaçado os condenados de os castigar com uma pena eterna, podemos considerá-lo como uma profecia cominatória. Ora, uma profecia cominatória nem sempre se cumpre; assim se deu com a relativa à subversão de Nínive, que não foi destruída, como o predissera o profeta, por terem os seus habitantes feito penitência. Logo e com muito maior razão, a cominação de castigos eternos feita pela divina misericórdia há de transmutar-se numa sentença mais branda, quando puder redundar em alegria de todos e não causar pena a ninguém.

4. Demais. — O mesmo se conclui do lugar seguinte da Escritura: Porventura a cólera de Deus será eterna? Ora, a cólera de Deus é a sua punição. Logo, Deus não punirá os homens eternamente.

5. Demais. — Aquilo da Escritura: Tu porém foste rejeitado, etc., diz a Glosa: Se todas as almas um dia tiverem descanso, tu nunca, referindo-se ao diabo. Logo, parece que um dia todas as almas humanas terão descanso das suas penas.

Mas, *em contrário*, diz o Evangelho, tanto dos eleitos como dos réprobos: Irão estes para o suplício eterno e os justos para a vida eterna. Ora, é inadmissível dizer-se que a vida dos justos um dia há de acabar. Logo, inadmissível também é dizer que há de terminar o suplício dos réprobos.

2. Demais. — Como diz Damasceno, o que é a morte para os homens foi para os anjos a queda. Ora, a queda dos anjos foi irreparável. Logo, também imutável será a situação dos homens depois da morte. E portanto, o suplício dos réprobos nunca terminará.

SOLUÇÃO. — Como refere Agostinho, certos se separaram do erro de Orígenes, ensinando que os demônios serão punidos eternamente. Mas continuaram-lhe o erro, por admitirem que os homens, mesmo os infiéis serão um dia liberados das suas penas. — Esta opinião porém é absolutamente irracional. Pois, assim como os demônios serão punidos eternamente por estarem obstinados na malícia, assim também as almas humanas mortas sem caridade; pois, o que é a morte para os homens foi para os anjos a queda, como diz Damasceno.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O lugar citado deve entender-se do homem, genericamente considerado; pois, um dia, no advento de Cristo, cessou a indignação de Deus contra o gênero humano. Mas aqueles que não quiseram aproveitar dessa reconciliação feita por Cristo, em si

mesmos perpetuaram a cólera divina; pois, não temos nenhum outro meio de nos reconciliarmos com Deus, senão por Cristo.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Como dizem Agostinho e Gregório, se os santos nesta vida oram pelos inimigos, é para que, enquanto o podem, se convertam para Deus. Mas se soubéssemos que eram prescritos, para a morte, não oraríamos por eles, como não oramos pelos demônios. E como para os que partiram desta vida sem a graça já não haverá mais tempo de conversão, nenhuma oração fará por eles nem a Igreja militante nem a triunfante. Pois, oramos por eles, como diz o Apóstolo, para que Deus lhe dê o dom da penitência e para que saiam dos laços do diabo.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A profecia de uma pena cominatória só fica sem cumprimento quando variam os méritos daquele contra quem foi feita. Donde o dizer a Escritura: De repente falarei contra uma gente e contra um reino, para desarraigá-lo e destruí-la e arruiná-lo. Se aquela gente se arrepender do seu mal também eu me arrependerei do mal que tenho pensado fazer contra ela. Logo, como os méritos dos condenados não são susceptíveis de mudança, a pena cominatória sempre neles se cumprirá. – Todavia, a profecia cominatória, entendida de certo modo, não deixa nunca de se cumprir. Pois, como diz Agostinho, Nínive foi realmente destruída, pois, de má que era veio a tornar-se boa; e assim, conservando os mesmos muros e as mesmas casas, desapareceu a cidade nos maus costumes dos seus habitantes.

RESPOSTA À QUARTA. – As palavras do salmo citado se referem aos vasos de misericórdia que não se fizeram indignos dela. Pois, nesta vida, que pelas suas misérias é uma como ira de Deus, os vasos de misericórdia podem mudar-se para melhor. Por isso continua o salmo: Esta mudança vem da dextra do Altíssimo – Ou devemos responder que se entenda da misericórdia que perdoa parte do castigo sem livrar dele totalmente, dado que deva estender-se também aos condenados. Por isso não disse o salmista: Conterá da ira, as suas misericórdias, mas, na ira, porque não livrará totalmente da pena mas obrará, na vigência dela, para a diminuir.

RESPOSTA À QUINTA. – A Glosa citada não afirma em sentido absoluto, mas supondo o impossível, a fim de mostrar a grandeza do pecado do diabo ou de Nabucodonosor.

Art. 4 — Se ao menos à pena dos cristãos porá termo a divina misericórdia.

O quarto discute-se assim. – Parece que ao menos à pena dos cristãos porá termo a divina misericórdia.

1. – Pois, diz o Evangelho: O que crer e for batizado será salvo. Ora, isto se aplica a todos os cristãos. Logo, todos os cristãos serão finalmente salvos.

2. Demais. – Diz o Evangelho: O que come a minha carne e bebe o meu sangue tem a vida eterna. Ora, essa é uma comida e uma bebida comum a todos os cristãos. Logo, todos os cristãos serão finalmente salvos.

3. Demais. – Diz o Apóstolo: Se a obra de alguém se queimar, padecerá ele detrimento; mas o tal será salvo, se bem desta maneira por intervenção do fogo. E se refere aqueles que tiveram o fundamento da fé cristã. Logo, todos esses serão finalmente salvos.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Os iníquos não hão de possuir o reino de Deus. Ora, certos cristãos são iníquos. Logo, nem todos os cristãos alcançarão o reino celeste. Portanto, serão eternamente castigados.

2. Demais. – Diz a Escritura: Melhor lhes era não ter conhecido o caminho da justiça, do que depois de o ter conhecido, tornar para trás, deixando aquele mandamento santo que te fora dado. Ora, os que não conhecem o caminho da verdade serão punidos eternamente. Logo, também os cristãos que retrocederam do caminho conhecido.

SOLUÇÃO. – Como refere Agostinho, na obra citada, certos foram de opinião que, não todos os homens, mas só os cristãos, serão os perdoados da pena eterna. Mas essa opinião tem modalidades diversas.

Assim, uns ensinaram que todos os que receberam os sacramentos da fé serão imunes da pena eterna. – Mas isto é contrário à verdade, porque certos recebem os sacramentos da fé sem na terem, e sem ela é impossível agradar a Deus. Por isso pretenderam outros, que só aqueles ficarão livres da pena eterna que receberam os sacramentos da fé e conservaram a fé católica. – Mas contra isso vai o fato de certos, que professaram a fé católica, abandonarem-na em seguida. E esses, longe de merecerem uma pena menor, são dignos de um castigo maior, conforme o lugar da Escritura: Melhor lhes era não ter conhecido o caminho da justiça, do que depois de o ter conhecido, tornarem para trás. – Além disso, é claro que os heresiarcas que, abandonando a fé católica, ensinaram novas heresias, que aqueles que desde o princípio seguiram uma heresia determinada.

Por isso opinaram outros que só aqueles são imunes da pena eterna, que perseveraram na fé católica até a morte, por mais pecados que tivessem cometido. – Mas isto contraria manifestamente à Escritura, que diz: A fé sem obras é morta. E noutro lugar: Nem todo o que me diz – Senhor, Senhor, entrará no reino dos céus. – E em muitos outros lugares onde ameaça os pecadores com as penas eternas. Por onde, nem todos os que perseverarem na fé até à morte ficarão isentos da pena eterna, salvo se, na hora de morrerem, forem finalmente absolvidos dos pecados cometidos.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O Senhor, no lugar citado, se refere à fé formada, que obra pelo amor; e quem nessa morrer será salvo. Ora, a essa fé se opõe, não somente o erro da infidelidade, mas também qualquer pecado mortal.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Essas palavras do Senhor se entendem, não daqueles que lhe comem sacramentalmente a carne e que, tomando-a indignamente, comem e bebem para si a condenação, como diz o Apóstolo. Mas se referem aos que a comem espiritualmente, unidos a Cristo pela caridade; união essa operada pela manducação sacramental, quando dignamente recebemos o sacramento. Por onde, considerada em si mesma a virtude do sacramento, conduz à vida eterna, embora possa um, mesmo depois de o ter recebido dignamente, ser privado do fruto da eterna vida, pelo pecado.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Por fundamento, nas palavras do Apóstolo, se entende a fé formada. E quem eleva um edifício de pecados veniais sobre esse fundamento padecerá detrimento, porque Deus há de puni-lo por eles; mas o tal será salvo finalmente, se bem desta maneira por intervenção do fogo, ou das tribulações temporais, ou das penas do purgatório, depois da morte.

Art. 5 — Se todos os que praticam as obras de misericórdia serão punidos eternamente, ou se só aqueles que descuraram de praticar essas obras.

O quinto discute-se assim. — Parece que todos os que praticam as obras de misericórdia não serão punidos eternamente, mas só aqueles que descuraram de praticar essas obras.

1. — Pois, diz a Escritura: Porque se fará juízo sem misericórdia aquele que não usou misericórdia. E noutro lugar: Bem-aventurados os misericordiosos, porque eles alcançarão misericórdia.

2. Demais. — O Evangelho refere uma discussão do Senhor com os réprobos e os eleitos. Ora, essa discussão não versou senão sobre as obras de misericórdia. Logo, só os que tiverem omitido as obras de misericórdia é que serão punidos eternamente. Donde a mesma conclusão anterior.

3. Demais. — O Evangelho diz: Perdoai-nos as nossas dívidas assim como nós perdoamos aos nossos devedores. E continua: Se vós perdoardes aos homens as ofensas que tendes deles, também vosso Pai celestial vos perdoará os vossos pecados. Logo, parece que os misericordiosos, que perdoam os pecados aos outros, também alcançarão o perdão dos seus pecados. Portanto, não serão punidos eternamente.

4. Demais. — Aquilo do Apóstolo — A piedade para tudo é útil, diz a Glosa de Ambrósio: A súpula de toda a doutrina cristã é a misericórdia e a piedade; quem a praticar, embora venha a cair nos laços da carne, será sem dúvida punido, mas nem por isso perecerá; mas quem tiver vivido só a vida do corpo, sofrerá penas eternas. Logo, os que praticam as obras de misericórdia, mas vivem escravos dos pecados da carne, não serão punidos eternamente. Donde, a mesma conclusão anterior.

Mas, *em contrário*, o Apóstolo: Nem os fornicários nem os adúlteros hão de possuir o reino de Deus. Ora, tais são muitos dos que praticam obras de misericórdia. Logo, nem todos os misericordiosos alcançarão o reino dos céus. Portanto, certos deles serão punidos eternamente.

2. Demais. — Diz a Escritura: Qualquer que tiver guardado toda a lei e faltar em um só ponto fez-se réu de ter violado todos. Logo, quem quer que observe a lei, no concernente às obras de misericórdia, e descure as demais obras, incorrerá na transgressão da lei. E assim, será punido eternamente.

SOLUÇÃO. — Como diz Agostinho, na obra citada, certos ensinaram que nem todos os que professam a fé católica hão de livrar-se da pena eterna, mas só os que praticam as obras de misericórdia, embora andem enredados em outros pecados. — Mas isto é inadmissível. Porque sem a caridade ninguém pode agradar a Deus, nem sem ela nada aproveita à vida eterna. Ora, podem-se praticar as obras de misericórdia sem contudo ter-se caridade. Por onde, os que assim procederem, elas em nada lhes aproveitam para merecerem à vida eterna nem para se livrarem das eternas penas, conforme ao Apóstolo. O absurdo de se admitir o contrário se vê no caso de ladrões que tivessem exercido largamente o roubo e, contudo, feito obras de misericórdia. — Donde devemos concluir que todos os mortos em estado de pecado mortal, nem a fé nem as obras de misericórdia os livrarão da pena eterna, seja depois de que espaço de tempo for.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — Aqueles conseguirão misericórdia que a praticaram ordenadamente. Ora, não praticam a misericórdia ordenadamente os que, esquecendo-se de a praticar para consigo mesmos, antes, fazem-se a si mesmo mal com as suas obras. Por isso esses tais não conseguirão uma misericórdia que lhes absolverá totalmente os pecados, mas que apenas a que lhes minorará as penas que deveriam sofrer.

RESPOSTA À SEGUNDA. — A discussão referida não versa sobre as obras de misericórdia só porque o descuidar delas seja a causa única de certos serem punidos eternamente. Mas porque aqueles serão

liberados da pena eterna, depois do pecado, que, pelas obras de misericórdia, alcançaram o perdão granjeando para si amigos com as riquezas da iniquidade.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Essas palavras o Senhor as dirige aos que pedem o perdão das suas dividas; mas não aos que perseveram no pecado. Por onde, só os penitentes, pelas obras de misericórdia, alcançarão um perdão plenamente liberatório.

RESPOSTA À QUARTA. – A Glosa de Ambrósio se refere ao lapso no pecado venial da carne, do qual o pecador será absolvido, pelas obras de misericórdia, depois das penas purificadoras, a que chama expiação. – Ou, se se refere à queda no pecado mortal, deve se entender o lugar citado como significando que aqueles que, nesta vida, caem por fraqueza nos pecados da carne, as obras de misericórdia os disporão à penitência. E esses tais não perecerão, i. é, essas obras os disporão para que não pereçam.

Apêndice

Questão 1: Do apêndice — da pena do pecado original.

(Esta questão e a seguinte, acrescentadas ao suplemento, tem aqui o seu lugar).

Nesta questão discutem-se dois artigos:

Art. 1 — Se ao pecado original, em si mesmo considerado, é devida uma pena sensível.

O primeiro discute-se assim. — Parece que ao pecado original, em si mesmo considerado, é devida uma pena sensível.

1. — Pois, diz Agostinho: Tem firmissimamente e de nenhum modo duvides, que as crianças saídas deste mundo, sem o sacramento do batismo, serão punidas do suplício eterno. Ora, suplício significa uma pena sensível. Logo, as crianças, punidas só pelo pecado original, sofrerão uma pena sensível.

2. Demais. — À maior culpa é devida maior pena. Ora, o pecado original é mais grave pecado que o venial, por implicar uma aversão maior, privando da graça; ao passo que o venial pode coexistir com ela. Além disso, o pecado original é punido com pena eterna, ao passo que o venial com pena temporal. Logo, se ao pecado venial é devida a pena do fogo, com muito maior razão, ao original.

3. Demais. — Os pecados são mais gravemente punidos depois desta vida, que durante ela, enquanto ainda há lugar para a misericórdia. Ora, nesta vida, o pecado original é punido com uma pena sensível; assim, as crianças, só manchadas do pecado original, sofrem, e não injustamente, muitas penas sensíveis. Logo, também depois de esta vida lhe é devida uma pena sensível.

4. Demais. — Assim como o pecado atual implica a aversão e a conversão, assim no pecado original há algo de correspondente à aversão, a saber, a privação da justiça original, e algo de correspondente à conversão, i. é, a concupiscência. Ora, ao pecado atual, em virtude da conversão, é devida a pena do fogo. Logo, também ao original, em razão da concupiscência.

5. Demais. — Os corpos das crianças serão, depois da ressurreição, passíveis ou impassíveis. — Se impassíveis, como nenhum corpo humano pode ser impassível, senão pelo dom da impassibilidade — como se dá com os bem-aventurados; ou em razão da justiça original — como no estado de inocência; daí resulta que os corpos das crianças ou terão o dote da impassibilidade e então serão gloriosos e não haverá diferença entre as batizadas e as não-batizadas — o que é herético; ou terão a justiça original, e isentos, portanto, do pecado original, por este não serão punidos — o que semelhantemente é herético. — Se porém forem passíveis, como todo ser passível sofre necessariamente a ação do agente presente, daí resulta que, presentes corpos sensíveis ativos, sofrerão uma pena sensível.

Mas, *em contrário*. — Agostinho diz, que a pena das crianças, só manchadas do pecado original, é a brandíssima de todas. O que não se daria se fossem atormentadas por uma pena sensível.

2. Demais. — A acerbidade da pena sensível corresponde ao prazer da culpa, conforme aquilo da Escritura: Quanto se tem glorificado e tem vivido em deleites tanto lhe dai de tormento e de pranto. Ora, o pecado original não implica nenhum prazer e nenhum ato; pois, todo prazer resulta de uma atividade, como ensina Aristóteles. Logo, ao pecado original não é devida nenhuma pena sensível.

SOLUÇÃO. – A pena deve ser proporcionada à culpa, conforme a Escritura: Quando ela for rejeitada, tu a julgarás contrapondo uma medida a outra medida. Ora, o detrimento causado pela culpa original, sendo de natureza culposa, não resulta da subtração nem da corrupção de nenhum bem consequente aos princípios mesmos da natureza humana, mas da subtração ou da corrupção de um bem acrescentado a essa natureza. Nem essa é culpa de cada homem em particular, senão enquanto tem cada qual uma natureza que ficou destituída de um bem que lhe era natural ter e possível conservar. Por isso, nenhuma outra pena lhe é devida, senão a privação do fim a que se ordenava o bem de que ficou privado e que a natureza humana por si mesma não pode alcançar. Ora, tal é a visão divina. Por onde, a privação dessa visão é a própria e só pena do pecado original, depois da morte. Se, pois, fosse infligida ao pecado original uma outra pena sensível, depois da morte, não seria este punido, pelo que encerra de culpa; porque a pena sensível é uma pena pessoal, que se cumpre pela dor que impõe. Por onde, assim como a culpa não resultou de um ato pessoal particular, não será também no sofrimento pessoal particular que deverá consistir a expiação da pena; mas só na privação do bem para alcançar, o qual a natureza não é por si mesma capaz. Quanto às outras perfeições e bondades resultantes dos seus princípios naturais, os condenados nenhum detrimento sofrerão por causa do pecado original.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Na autoridade citada, a palavra suplício não designa uma pena sensível, mas só a pena do dano, que é a privação da visão divina. Assim como também frequentemente a Escritura costuma denominar fogo a qualquer pena.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Dentre todos os pecados o original é o mínimo, porque tem o mínimo de voluntário. Pois, não é voluntário pela vontade de uma pessoa em particular, mas só por vontade do princípio da natureza. Ao passo que o pecado atual, mesmo venial, é voluntário pela vontade de quem o cometeu. Por isso menor pena é devida ao original que ao venial. – Nem obsta que o original seja incompatível com a graça; pois, a privação da graça não tem natureza de culpa, mas de pena, enquanto procede do voluntário. Por onde, onde é menor o voluntário menor é a culpa. – Do mesmo modo, não obsta seja devida uma pena temporal ao pecado venial atual. Porque isto é acidental: enquanto quem morre só com o pecado venial tem a graça, em virtude da qual se purificou da pena. Mas se o pecado venial alguém o tivesse sem a graça, sofreria uma pena perpétua.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Não se dá o mesmo com a pena sensível anterior e a posterior à morte. Porque antes da morte a pena sensível resulta da virtude da natureza agente; quer seja a pena sensível interna, como uma febre ou cousa semelhante, ou ainda uma pena sensível externa, como uma queimadura ou qualquer outra. Mas depois da morte nada age em virtude da natureza, mas só conforme a ordem da justiça divina; quer a ação seja sobre a alma separada, sobre a qual sabemos que o fogo não pode naturalmente agir; quer sobre um corpo ressurrecto, porque então toda atividade natural cessará, cessado o movimento do primeiro móvel, causa de todo movimento e alteração corpórea.

RESPOSTA À QUARTA. – A dor sensível responde ao prazer sensível da conversão do pecado atual. Ora, a concupiscência habitual, produzida pelo pecado original, não é acompanhada de nenhum prazer. Por isso a dor sensível não lhe corresponde, como pena.

RESPOSTA À QUINTA. – Os corpos das crianças não serão impassíveis por incapacidade de sofrerem, mas por falta de um agente exteriormente atuante sobre eles. Porque depois da ressurreição nenhum corpo terá ação sobre outro, sobretudo para alterá-lo ou destruí-lo por um efeito natural; não haverá outra ação senão para punir o pecado por ordem da justiça divina. Por isso nenhuma pena sofrerão aqueles corpos, que não merecem da justiça divina nenhuma pena sensível! Quanto ao corpo dos

santos, serão impassíveis, porque não terão a capacidade de sofrer nenhuma ação; por isso terão a impassibilidade como um dom, que não terão as crianças.

Art. 2 — Se a alma das crianças não batizadas sofrerá uma pena espiritual.

O segundo discute-se assim. — Parece que a alma das crianças não batizadas sofrerá uma pena espiritual.

1. — Pois, como diz Crisóstomo, para os danados será mais grave a pena de serem privados da visão de Deus que a de serem queimados pelo fogo do inferno. Ora, as crianças ficarão privadas da visão divina. Logo, sofrerão com isso uma pena espiritual.

2. Demais. — Ficarmos privados do que queremos ter não pode ser sem algum sofrimento. Ora, as crianças quererão gozar da visão de Deus, do contrário teriam uma vontade atualmente perversa, Logo, não gozando dela, hão de sofrer.

3. Demais. — Se se disser que nada sofrerão por saberem que dela não foram privados por culpa própria, objeta-se *em contrário*. — A imunidade da culpa, longe de diminuir, aumenta a dor da pena; pois, não é por ser deserdado ou mutilado sem culpa, que alguém sofrerá menos. Logo, não será por serem privadas sem culpa de um tão grande bem, que as crianças ficarão isentas de dor.

4. Demais. — Assim como as crianças batizadas estão para os méritos de Cristo, assim os não-batizados para o demérito de Adão. Ora, as crianças batizadas alcançam, pelo mérito de Cristo, o prêmio da vida eterna. Logo, também as não batizadas sofrem dor por serem privadas da vida eterna, pelo demérito de Adão.

5. Demais. — Não é possível separarmo-nos do bem amado sem sofrermos dor. Ora, as crianças terão um conhecimento natural de Deus e, pela mesma razão, o amarão naturalmente. Logo, ficando perpetuamente separados dele, parece que não poderão sem dor sofrer essa separação.

Mas, *em contrário*. — Se as crianças não-batizadas sofrerem interiormente depois da morte, sê-lo-á por culpa ou por pena. — Se da culpa, como dessa não poderão mais purificar-se, essa dor lhes será uma causa de desesperação. Ora, essa dor nos condenados é o verme da consciência. Logo, as crianças sofrerão a pena do verme de consciência. E assim, a pena delas não será a mais fraca de todas, como diz o Mestre. — Se porém sofressem uma pena, como essa pena lhes teria sido justamente imposta por Deus, a vontade delas se oporia à justiça divina. E então teria uma deformidade atual. O que é inadmissível. Logo, não sentirão nenhuma dor.

2. Demais. — A razão reta não sofre que nos perturbemos pelo que não podemos evitar; e assim, como o demonstra Séneca, o sábio não é susceptível de nenhuma turbção. Ora, nas crianças a razão reta não sofreu nenhum desvio pelo pecado atual. Logo, nenhuma perturbação sofrerão por padecerem uma pena que não puderam evitar.

SOLUÇÃO. — Nesta matéria há três opiniões.

Uns dizem que as referidas crianças não padecerão nenhuma dor, porque de forma lhes estará obscurecida a razão, que não saberão o bem que perderam. — Mas não é provável, que a alma, livre do liame do corpo, não conheça aquilo que a razão tem o poder de investigar e ainda muito mais.

Por isso outros dizem, que tem um conhecimento perfeito de tudo o que a razão natural pode investigar, conhecem a Deus, sabem estarem privados da contemplação divina, e por isso de certo modo sofrem. Esse sofrimento porém lhes ficará mitigado, por não terem voluntariamente incorrido na culpa pela qual foram condenadas, – Mas esta opinião também não parece provável. Porque a dor não pode ser pequena, causada pela perda de um tão grande bem e sem esperança de recuperá-lo. A pena delas não poderá pois ser brandíssima. – Além disso, absolutamente pela mesma razão pela qual não serão punidas pelo agente externo da dor sensível, não sentirão também a dor interna. Porque a dor da pena corresponde ao prazer da culpa. Portanto, não sendo a culpa original acompanhada de nenhum prazer, dela ficará excluída toda dor penal.

Por isso outros opinam que terão conhecimento perfeito de tudo o que pode ser alcançado pela razão natural, saberão que estão privados da vida eterna, conhecerão a causa dessa privação, mas isso tudo não lhes causará nenhuma espécie de sofrimento. Vejamos, porém, como isso é possível.

Devemos saber, que ninguém, de razão reta, se afligirá por ficar privado do que lhe excede a capacidade, senão só se o for daquilo a que tem direito. Assim, nenhum homem sensato sofrerá por não poder voar como a ave; nem por não ser rei ou imperador, se a isso não tem direito. Sofreria porém ficando privado do que de certo modo lhe corresponde à capacidade. Ora, afirmo que todo homem dotado de livre arbítrio é capaz de alcançar a vida eterna; pois pode preparar-se para a graça, que o fará merecer. Portanto, perdendo-a, sofrerá a máxima das dores, por ter perdido um bem que poderia ter alcançado. Ora, as crianças não foram nunca de porte a poderem chegar à vida eterna. Pois, esta, excedente à toda capacidade natural, não lhes é devida em virtude do princípio da natureza; nem podem praticar qualquer ato capaz de as fazer alcançar tão grande bem. Por onde, nenhum sofrimento padecerão, por ficarem privadas da visão divina; ao contrário, terão grande gozo por participarem largamente da bondade divina e das suas perfeições naturais.

Nem se pode dizer que fossem proporcionadas à consecução da vida eterna, se não por atos próprios, ao menos mediante atos de outros, que as teriam podido batizar. Assim, muitas crianças nas mesmas condições foram batizadas e ganharam a vida eterna. Pois tal explicação não colhe, porque só por uma graça mui especial poderíamos ser premiados por atos que não praticamos. Por onde, a privação dessa graça não causa às crianças mortas sem batismo maior pena que as que houvesse de sofrer um homem sensato por não ter recebido as mesmas graças conferidas aos seus semelhantes.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Os condenados por uma culpa atual, tendo tido o uso do livre arbítrio, tinham também a capacidade de alcançar a vida eterna; mas tal não se dá com as crianças, como dissemos. Logo, não há símil em ambos os casos.

RESPOSTA À SEGUNDA. – Embora a vontade possa querer tanto o possível como o impossível, conforme o ensina Aristóteles, contudo uma vontade ordenada e completa não pode querer senão aquilo do que o sujeito é de certo modo ordenado. E quem não puder satisfazer à sua vontade nessas condições, com isso sofrerá; mas não sofrerá não conseguindo o que não lhe era possível obter. E a isto se chamaria antes veleidade que vontade; pois, tal objeto ninguém o quereria absolutamente falando, mas só se fosse possível.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Todos temos a possibilidade de conseguir um patrimônio e de conservar a integridade do nosso corpo. Nada há pois de admirar se sofreremos, perdendo-os, por culpa quer nossa, quer alheia. Por onde é claro que a objeção, fundada em tal símile, não colhe.

RESPOSTA À QUARTA. — O dom de Cristo excede ao pecado de Adão, como diz o Apóstolo. Por isso, não é forçoso haja entre uma criança não-batizada, e o mal que sofre, a mesma correlação existente entre a batizada e o bem que frui.

RESPOSTA À QUINTA. — Embora as crianças não-batizadas fiquem privadas da união com Deus pela glória, contudo dele não ficam totalmente separadas. Ao contrário, com ele ficam unidas pela participação dos bens naturais. E assim de Deus poderão gozar pelo conhecimento e amor naturais.

Questão 2: Do apêndice — do purgatório.

Nesta questão discutem-se oito artigos:

Art. 1 — Se há purgatório depois desta vida.

O primeiro discute-se assim. — Parece que não há purgatório depois desta vida.

1. - Pois, diz a Escritura: Bem-aventurados os mortos que morrem no Senhor. De hoje em diante, diz o Espírito, que descansem dos seus trabalhos. Logo, os que morrem no Senhor não devem sofrer no purgatório, depois desta vida. Nem os que no Senhor não morreram, porque esses não são susceptíveis de purificação. Logo, depois desta vida não há nenhum purgatório.

2. Demais. — Assim está a caridade para o prêmio eterno como o pecado mortal para o suplício eterno. Ora, os que morrem em pecado mortal entram logo a sofrer o suplício eterno. Logo, também os que morrem na caridade recebem imediatamente o eterno prêmio. Portanto, não devem passar por nenhum purgatório depois desta vida.

3. Demais. — Deus, misericórdia suma, é mais inclinado a premiar o bem que a punir o mal. Ora, assim como os que vivem na caridade podem praticar certos atos maus, não merecedores do suplício eterno, assim os que estão em pecado mortal podem praticar certas ações genericamente boas, não dignas do prêmio eterno. Logo, assim como os condenados não recebem depois desta vida nenhum prêmio pelas boas ações referidas, também as más ações, a que aludimos não devem ser punidas depois desta vida. Onde a mesma conclusão que antes.

Mas, *em contrário*. — A Escritura diz: É um santo e saudável pensamento orar pelos mortos, para que sejam livres dos seus pecados. Ora, não devemos orar pelos santos do paraíso, pois em nada precisam das nossas orações. Nem pelos condenados do inferno, que não podem receber perdão dos pecados. Logo, depois desta vida há certos ainda não perdoados de seus pecados e que podem sê-lo. E esses tem a caridade, sem a qual não há remissão de pecados; porque a caridade cobre todos os delitos. Portanto, tais almas não sofrerão a morte eterna, porque, como diz o Senhor, todo o que vive e crê em mim não morrerá eternamente. Mas também não entrarão na glória senão depois de purificados, porque nada de impuro nela entrará como diz a Escritura. Logo, há um purgatório desta vida.

2. Demais. — Gregório Nisseno diz: Quem vive na amizade de Jesus Cristo e não pode inteiramente purificar-se do pecado nesta vida, depois da morte purgá-lo-á nas chamas do purgatório. Logo, depois desta vida, há um purgatório.

SOLUÇÃO. — Do que já dissemos podemos com segurança concluir a existência de um purgatório, depois desta vida. Pois, se atendermos a que o reato da pena não desaparece totalmente depois de perdoada a culpa pela contrição; que nem sempre são delidos os pecados veniais com o perdão dos mortais; e que além disso, a justiça exige que o pecado seja expiado pela pena devida, havemos necessariamente de concluir que há de ser punido depois desta vida quem morre sem dar a satisfação devida, mesmo depois da contrição dos pecados e da competente absolvição. Portanto, Os que negam o purgatório colidem com a justiça divina e professam uma opinião errônea e alheia à fé: Por isso Gregório Nisseno, depois das palavras supra-citadas acrescenta: Eis o que cremos e pregamos para salvar o dogma da verdade; e assim o ensina a Igreja universal, quando reza para os defuntos ficarem livres dos seus pecados. O que não é possível entender-se senão dos que sofrem no purgatório. Ora, quem se opõe à autoridade da Igreja incorre em heresia.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A autoridade citada se refere às obras que produzem o mérito e não aos sofrimentos que purificam a alma.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O mal não tem uma causalidade perfeita, mas resulta de deficiências particulares; ao passo que o bem procede de uma causa perfeita, como diz Dionísio. Por isso qualquer defeito impede a perfeição do bem; mas qualquer bem não impede a consumação de um mal, porque nunca é o mal desacompanhado de algum bem. Por onde, o pecado venial impede a alma, que tem a caridade, de alcançar o bem perfeito da vida eterna, antes de ser purificada. Enquanto que o pecado mortal não pode impedir, esteja acompanhado do bem que estiver, a alma de sofrer imediatamente depois de separada, o sumo mal.

RESPOSTA À TERCEIRA. – Quem cai num pecado mortal dá a morte a todas as boas obras antes praticadas, e, mortas são todas as que praticar em estado de pecado mortal; porque, tendo ofendido a Deus, merece perder todos os bens que de Deus recebeu. Portanto, quem morreu em pecado mortal não receberá nenhum prêmio depois desta vida; ao passo que quem morreu na caridade, receberá depois desta vida um prêmio, que nem sempre delirá todo mal existente na alma, mas só o que lhe for contrário.

Art. 2 — Se é o mesmo o lugar onde as almas são purificadas e os condenados punidos.

O segundo discute-se assim. – Parece não ser o mesmo o lugar onde as almas são purificadas e os condenados punidos.

1. – Pois, a pena dos condenados é eterna, como diz o Evangelho: Estes irão para o fogo eterno. Ora, o fogo do purgatório é temporal, como diz o Mestre. Logo, não podem ser simultaneamente punidos os do inferno e os do purgatório pelo mesmo fogo. E assim, hão de por força ser distintos esses lugares.

2. Demais. – A pena do inferno dá a Escritura vários nomes: fogo, enxofre, ventos de tempestade etc. Ora, a pena do purgatório só é designada com o nome de fogo. Logo, os condenados não são punidos no inferno e no purgatório pelo mesmo fogo.

3. Demais. – Hugo Vitorino diz: É provável que os condenados são punidos nos lugares onde cometeram a culpa. E também Gregório narra que Germano, bispo de Cápua, encontrou Pascácio num balneário, onde se purificava. Logo, a pena purgatória não é no inferno, mas neste mundo.

Mas, *em contrário*, diz Gregório: Assim como o mesmo fogo que torna o ouro rutilante transforma em fumos a palha, assim, o mesmo fogo queima o pecador e purifica o eleito. Logo, o mesmo fogo é o do purgatório e o do inferno. Portanto, os condenados àquele e a este estão no mesmo lugar.

2. Demais. – Os Santos Patriarcas, antes do advento de Cristo, estavam num lugar mais nobre que aquele onde se purificam as almas depois da morte; porque não sofriam lá nenhuma pena sensível. Ora, esse lugar estava contíguo ao inferno, ou era o mesmo que o inferno; aliás Cristo, quando desceu ao limbo, não teria dito a Escritura que desceu aos infernos. Logo, o purgatório ocupa o mesmo lugar que o inferno, ou é contíguo a este.

SOLUÇÃO. – Do lugar do purgatório nada se encontra expressamente dito na Escritura, nem se podem aduzir razões eficazes que o determinem. Contudo provavelmente, segundo o mais concorde com o ensino dos santos Padres e a revelação feita a muitos, o purgatório ocupa um duplo lugar. Um, consentâneo à lei comum: é o lugar inferior, contíguo ao inferno; e então o mesmo fogo crucia os

condenados ao inferno e purifica os justos ao purgatório; embora os condenados, enquanto inferiores pelo mérito também devem ocupar um lugar inferior. – Outro lugar do purgatório é o que lhe é destinado por dispensa. E assim sabemos, de certas almas, que cumpriram as suas penas em lugares diversos, quer para instrução dos vivos, quer para socorro dos mortos, a fim de que os vivos, conhecendo-lhes as penas, as mitigassem pelos sufrágios da Igreja.

Mas outros dizem que, segundo a lei comum, o lugar do purgatório é onde o homem peca. – O que não parece provável, porque uma alma pode ser punida simultaneamente por pecados que cometeu em lugares diversos.

Outros, ainda, ensinam que, segundo a lei comum, elas são punidas numa região superior à terra, por estarem colocadas num estado médio, entre nós e Deus. – Mas isto não é exato. Porque não são punidas pelo que as eleva acima de nós, mas pelo que têm de ínfimo, i. é, o pecado.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – O fogo do purgatório é eterno na sua substância, mas temporal no seu efeito purificador.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A pena do inferno tem por fim atormentar as almas; e por isso a designamos com todos aqueles vocábulos nominativos de cousas que nesta vida nos atormentam. Mas o fim principal das penas do purgatório é purificar dos restos do pecado. Por isso, a pena única que a ele se atribui é a do fogo, que tem a propriedade de purificar e consumir.

RESPOSTA À TERCEIRA. – A objeção colhe-se se trata, não do lugar determinado pela lei comum ao purgatório, mas do que a justiça divina destina a tal ou tal alma em particular.

Art. 3 — Se a pena do purgatório excede todas as penas temporais desta vida.

O terceiro discute-se assim. — Parece que a pena do purgatório não excede todas as penas temporais desta vida.

1. - Pois, quanto mais passivo é um ser, tanto mais profundamente pode sofrer, dado que sinta o sofrimento. Ora, o corpo é mais passivo que a alma separada, quer por ser de natureza contrária à do agente ígneo, quer por ter uma matéria capaz de receber a ação do agente — o que não se pode dizer da alma. Logo, maior é a pena que o corpo sofre neste mundo, que a purificadora da alma na outra vida.

2. Demais. — A pena do purgatório é diretamente ordenada a purificar dos pecados veniais. Ora, aos pecados veniais, sendo os levíssimos dos pecados, é devida uma pena levíssima, se o número dos golpes há de regular-se pela qualidade do pecado. Logo, a pena do purgatório é levíssima.

3. Demais. — O reato, sendo um efeito da culpa, não se agrava senão com o agravamento da culpa. Ora, aquele a quem a culpa já foi perdoada, não na pode ter agravada, Logo, aquele a quem foi perdoado um pecado mortal, pelo qual não satisfaz plenamente, o reato não lhe aumenta com a morte. Ora, nesta vida, a sua culpabilidade não merecia a mais grave das penas. Logo, a pena que sofrerá depois desta vida, não será mais grave que qualquer uma das dela.

Mas, *em contrário*, diz Agostinho: O fogo do purgatório será mais doloroso que qualquer pena que possamos sentir, ver ou imaginar neste mundo.

2. Demais. – Quanto mais universal é uma pena tanto maior será. Ora, a alma humana, sendo simples, será punida na sua totalidade. Mas o mesmo não se dá com o corpo. Logo, a pena sofrida pela alma separada será mais intensa que toda pena de que o corpo seja susceptível.

SOLUÇÃO. – Duas espécies de pena haverá no purgatório: a do dano, que retarda a visão divina; e a do sentido, que pune pelo fogo material. E tanto uma como outra, embora mínima, excede as penas máximas desta vida. – Pois, quanto mais desejamos uma cansa tanto mais sofremos com a sua privação. Ora, o desejo com que buscamos o sumo bem, depois desta vida, às almas santas é o intensíssimo de todos, porque não sofrem nenhum obstáculo por parte de um corpo material e também por já ter chegado o momento de fruir do sumo bem, se nada o impedir. Por isso, a dor resultante da privação desse bem é máxima. – Além disso e semelhantemente, não consistindo a dor numa lesão, mas na consciência apenas desta, tanto mais um ser sofre a ação de uma causa lesiva, quanto maior for a sua sensibilidade. Por isso, as lesões que nos atingem as partes mais sensíveis são as que causam as dores mais agudas. Ora, como toda a sensibilidade do corpo tem na alma a sua origem, necessariamente o agente lesivo da alma há de por força fazê-la sofrer soberanamente. E supomos, em nossa argumentação, que a alma pode ser cruciada pelo fogo material, como o diremos a seguir. Onde concluímos que necessariamente as penas do purgatório – a do dano e a dos sentidos, excedem todas as desta vida. Algumas porém buscam a razão disto no fato de ser a alma punida na sua totalidade, mas não o corpo. – Mas não é exato, porque então as penas dos condenados seriam mais brandas depois, que antes da ressurreição. O que é falso.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – Embora a alma seja menos passiva que o corpo, contudo sente mais profundamente o sofrimento. Ora, onde se sente mais o sofrimento há maior dor, mesmo se é ele menor.

RESPOSTA À SEGUNDA. – A acerbidade dessa pena não provém tanto da gravidade do pecado, quanto das disposições do punido; porque o mesmo pecado é punido mais duramente na outra vida, que nesta. Assim como quem é de melhor compleição sofre mais os mesmos sofrimentos que padecem outros; e contudo o juiz, aplicando a todos os mesmos castigos pelas mesmas culpas, procede com justiça. Onde se colhe a resposta à terceira objeção.

Art. 4 – Se as penas do purgatório são voluntárias.

O quarto discute-se assim. – Parece que as penas do purgatório são voluntárias.

1. – Pois, os do purgatório tem o coração reto. Ora, a retidão do coração consiste em conformarmos a nossa vontade com a de Deus, como diz Agostinho. Logo, querendo Deus puni-las, é voluntariamente que lhe sofrem a pena.

2. Demais. – Todo homem sensato, querendo um fim, quer os meios para chegar a ele. Ora, os do purgatório sabem que não podem chegar à glória, antes de sofrerem a pena. Logo, a querem.

Mas, *em contrário*. – Ninguém é liberado de uma pena que sofre voluntariamente. Ora, os do purgatório pedem para se livrar dele, como se conclui de muitas narrativas de Gregório. Logo, não suportam essa pena voluntariamente.

SOLUÇÃO. – De dois modos podemos dizer que um ato é voluntário.

De um modo, por vontade absoluta. E então nenhuma pena é voluntária, pois, por natureza a pena é contrária à vontade.

De outro modo, por vontade condicionada; assim sofremos voluntariamente uma queimadura para alcançarmos a saúde. E então, certas penas podem ser voluntárias. – Primeiro, porque por ela adquirimos um bem. E assim, a própria vontade assume uma determinada pena, como no caso da satisfação. Ou também quando aceitamos de bom grado uma pena e não quereríamos que ela não se cumprisse; tal o caso do martírio. – De outro modo, porque, embora da pena nenhum bem nos resulte, contudo sem ela não podemos alcançar o bem; assim, no caso da morte natural. E então a vontade não assume a pena e quereria livrar-se dela; mas pela suportar, considera-se voluntária. E neste sentido, voluntária é a pena do purgatório.

Certos porém dizem que de nenhum modo é voluntária a pena do purgatório, porque os que lá estão ficam absorvidos por ela, a ponto de não saberem que são purificados e se julgarem condenados. – Mas isto é falso, porque se não soubessem que hão de ser libertados, não pediriam, como frequentemente fazem, os sufrágios.

Donde se concluem as respostas às objeções.

Art. 5 – Se as almas do purgatório são punidas pelos demônios.

O quinto discute-se assim. – Parece que as almas do purgatório são punidas pelos demônios.

1. – Pois, como diz o Mestre mais abaixo, os pecadores terão como algozes os que tiveram como tentadores. Ora, os demônios provocam à culpa, não só mortal, mas também venial quando não podem obter a primeira. Logo, também no purgatório atormentarão as almas, pelos pecados veniais que elas cometeram.

2. Demais. – Os justos são purificados de seus pecados tanto nesta vida como na outra. Ora, nesta purificam-se pelas penas que lhes infligem os demônios, como se deu com Job. Logo, também depois desta vida terão como castigo serem purificadas pelos demônios.

Mas, *em contrário*. – É injusto seja submetido ao inimigo quem dele triunfou. Ora, os do purgatório triunfaram dos demônios, tendo morrido sem pecado mortal. Logo, não devem ficar sujeitos à punição deles.

SOLUÇÃO. – Assim como depois do dia de juízo a justiça divina acenderá o fogo com que os condenados serão perpetuamente punidos, assim também agora só pela justiça divina é que os eleitos serão purificados, depois desta vida; não pelo ministério dos demônios, de que ficaram vencedores; nem pelo dos anjos, que não atormentariam tão veementemente os seus concidadãos. É porém possível que os conduzam ao lugar das penas. E que também os demônios, que se comprazem nas penas dos homens, os acompanhem e lhes assistam a purificação – quer para se saciarem com os sofrimentos deles, quer para colherem o que lhes ainda pertencia quando a alma dos eleitos se separou do corpo.

Nesta vida porém, que é o teatro da luta, os homens são punidos, tanto pelos maus anjos, como inimigos – tal o caso de Job; como pelos bons, como no caso de Jacob, cujo nervo da coxa logo secou, tocado pelo anjo. E também Dionísio diz expressamente, que os bons anjos algumas vezes punem os homens.

Donde se deduzem as respostas às objeções.

Art. 6 — Se a pena do purgatório expia a culpa do pecado venial.

O sexto discute-se assim. — Parece que a pena do purgatório não expia a culpa do pecado venial.

1. — Pois, àquilo de João — É o seu pecado para morte, etc., diz a Glosa: O pecado não delido nesta vida em vão se lhe pede perdão na outra. Logo, nenhum pecado tem a sua culpa perdoada depois desta vida.

2. Demais. — Quem pode cair no pecado é que também pode ser livrado dele. Ora, a alma depois da morte não pode pecar venialmente. Logo, nem ser absolvida do pecado do venial.

3. Demais. — Gregório diz, que cada alma se apresentará ao juízo, no estado em que se separou do corpo; porque, como diz a Escritura, a árvore, em qualquer lugar onde cair, aí ficará. Portanto, quem sair desta vida, em estado de pecado venial, no mesmo estado se encontrará quando comparecer ao juízo. Logo, no purgatório ninguém expia a culpa venial.

4. Demais. — Como se disse, a culpa atual não se apaga senão pela contrição. Ora, depois desta vida não haverá contrição, que é um ato meritório; porque então não haverá mérito nem demérito, pois, segundo Damasceno, é para os homens a morte o que foi para os anjos a queda. Logo, depois desta vida não será perdoada no purgatório a culpa do pecado venial.

5. Demais. — O pecado venial tem a sua raiz na concupiscência. Por isso, no seu primeiro estado, Adão não podia pecar venialmente, como se disse. Ora, depois desta vida, não haverá na alma separada, que sofre no purgatório, nenhuma sensualidade, já desaparecida a concupiscência; pois, esta é chamada a lei da carne. Logo, não haverá no purgatório culpa venial. E portanto não poderá ser expiada pelo fogo do purgatório.

Mas, *em contrário*, diz Gregório e Agostinho, que certas culpas leves são perdoadas na vida futura. Mas não se pode entender que o sejam quanto à pena; porque então todas as culpas, por graves que fossem quanto ao reato da pena, seriam expiadas pelo fogo do purgatório. Logo, a culpa dos pecados veniais é expiada pelo fogo do purgatório.

2. Demais. — Pelas expressões do Apóstolo — madeira, feno e palha — entendem-se os pecados veniais, como se disse. Ora, a madeira, o feno e a palha consomem-se no purgatório. Logo, também as culpas veniais serão perdoadas depois desta vida

SOLUÇÃO. — Certos disseram que depois desta vida não é perdoada a culpa de nenhum pecado. E quem morrer em culpa mortal será condenado, por não ser susceptível de nenhum perdão. Ora, não pode ninguém morrer só com pecado venial, sem mortal, porque a graça final purifica da culpa venial. Pois, o pecado venial resulta de amarmos demasiado os bens temporais, sem nem por isso nos separarmos de Cristo. E esse amor excessivo tem a sua raiz na concupiscência. Por onde, quem estiver de todo isento da corrupção da concupiscência, como a S. S. Virgem, nenhum lugar pode dar ao pecado venial. E portanto, como a morte se extingue e desaparece totalmente essa concupiscência, as potências da alma ficam totalmente sob a ação da graça e isentas do pecado venial.

Mas esta opinião é frívola tanto em si como na sua causa. — Em si, porque contraria à doutrina dos santos Padres e dos Evangelistas, que não pode entender-se da remissão da pena dos pecados veniais, como diz o Mestre. Porque, do contrário, tanto os pecados leves como os graves seriam perdoados na vida futura. Ora, diz Gregório que só as culpas leves podem ser perdoadas depois de esta vida. Nem basta dizerem que se os santos Padres se referem especialmente às culpas leves, é para prevenir a opinião que o pecado venial não seria passível na outra vida de nenhuma pena grave; pois, a remissão da pena antes destrói a gravidade das penas do que a determina.

Na sua causa é frívola a referida opinião, porque o abatimento do corpo, nos últimos instantes da vida, não expelle a corrupção da concupiscência nem a diminuem na sua raiz senão só quanto ao seu ato; como o demonstram os gravemente enfermos. Nem acalma as potências da alma, sujeitando-as à ação da graça; porque a tranquilidade das potências e a sujeição delas à graça consiste em as potências inferiores obedecerem às superiores que se deleitam na lei de Deus. O que não pode dar-se no estado supra-referido, quando ficam impedidos os atos de todas essas potências. Salvo se se considerar como tranquilidade a ausência da luta, conforme se dá com os adormecidos; mas nem por isso dizemos que o sono diminui a concupiscência, nem que acalma as potências da alma ou as sujeita à ação da graça.

Além disso, dado que esse abatimento diminuísse a concupiscência na sua raiz e sujeitasse as potências da alma à ação da graça, ainda isso não bastaria à purificação da culpa venial já cometida, embora bastasse a evitar os pecados futuros. Porque a, culpa atual, mesmo venial, não fica perdoada sem a cooperação atual da contrição, como se disse, por maior intensidade habitual que tenha essa contrição. Assim, pode um morrer durante o sono, estando em graça, apesar de adormecido com pecado venial; e esse tal não poderia fazer um ato de contrição pelo pecado venial, antes de morto.

Nem colhe afirmar, como afirmam, que se esse tal não se arrependeu, atual ou intencionalmente, em geral ou em especial, caiu em pecado mortal, porque a complacência no pecado venial o transforma em mortal. Pois, não é qualquer complacência no pecado venial que o transforma em mortal – aliás todo pecado venial seria mortal, porque em todos, como voluntários que são, temos complacência; mas uma complacência tal que tem em vista o prazer, no qual consiste toda a perversidade humana, quando fruimos do que só deveríamos usar. E assim, a complacência constitutiva do pecado mortal é a atual, porque todo pecado mortal consiste num ato. Ora, pode acontecer que uma pessoa, depois de ter cometido um pecado venial, não pense mais nele, se deve ser perdoado ou não: mas pense, talvez, que um triângulo tem os três ângulos iguais a dois retos e nesse pensamento adormeça e morra. Por onde se vê que a referida opinião é de todo irracional.

Por isso, devemos pensar com outros, que a culpa venial, de quem morre em graça, é perdoada depois desta vida pelo fogo do purgatório; porque essa pena, de certo modo voluntária, por virtude da graça terá a força de expiar totalmente a culpa, que puder coexistir com a graça.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A Glosa se refere ao pecado mortal. – Ou podemos responder que, embora o pecado não seja apagado nesta vida, em si mesmo, sê-lo-á contudo no seu mérito, por ter o pecador merecido nesta vida que a pena do purgatório lhe seja meritória.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pecado venial procede da corrupção da concupiscência, que não existirá na alma separada padecente no purgatório; que portanto não poderá pecar venialmente. Mas a remissão da culpa venial resulta da vontade informada pela graça, e esta a terá a alma separada, no purgatório. Logo, não colhe o símil.

RESPOSTA À TERCEIRA. - Os pecados veniais não mudam o estado do homem, porque nem eliminam nem diminuem a caridade, pela qual se mede a bondade que a graça confere à alma. Por onde, perdoados ou sentidos os pecados veniais praticados, a alma permanece tal como era antes.

RESPOSTA À QUARTA. – Depois de esta vida não pode haver mérito em relação ao prêmio essencial. Mas o pode em relação a um prêmio accidental, enquanto o homem de certo modo ainda continua viandante. Por onde, no purgatório pode haver ato meritório quanto à remissão da culpa venial.

RESPOSTA À QUINTA. – Embora o pecado venial resulte da inclinação da concupiscência, contudo a culpa procede da intenção. Por isso, mesmo desaparecida a concupiscência, ainda pode subsistir a culpa.

Art. 7 — Se o fogo do purgatório livra do reato da pena.

O sétimo discute-se assim. – Parece que o fogo do purgatório não livra do reato da pena.

1. — Pois, toda purificação supõe uma impureza. Ora, a pena não implica nenhuma impureza. Logo, o fogo do purgatório não livra da pena.

2. Demais. — Um contrário não se purifica senão pelo seu contrário. Ora, pena não contraria à pena. Logo, pela pena do purgatório não se purifica nenhum reato penal.

3. Demais. — Aquilo do Apóstolo — O tal será salvo, se bem, etc. — diz a Glosa: O fogo salvífico é a tentação da tribulação, da qual está escrito — o forno prova os vasos do oleiro, etc. Logo, expiamos todas as penas pelas deste mundo, ao menos pela morte, que é a maior de todas, e não pelo fogo do purgatório.

Mas, *em contrário*, a pena do purgatório é mais grave que qualquer pena deste mundo, como se disse. Ora, pela pena satisfatória, que sofrermos neste mundo, ficamos livres do débito penal. Logo, com muito maior razão, pelas penas do purgatório.

SOLUÇÃO. — Quem tem uma dívida só dela fica liberado pagando-a. E como o reato não é senão um débito penal, quem sofre a pena devida fica absolvido do reato. Assim a pena do purgatório purifica do reato.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. — O reato, embora em si mesmo não implique nenhuma impureza, contudo supre, na sua causa, alguma impureza.

RESPOSTA À SEGUNDA. — Embora uma pena não contrarie a outra, contudo contraria o reato penal; pois, é por não termos expiado a pena devida que ficamos obrigados a ela.

RESPOSTA À TERCEIRA. — As mesmas palavras da Sagrada Escritura são susceptíveis de muitos sentidos. Assim, esse fogo pode entender-se como sendo a tribulação presente e a pena subsequente. E por ambas podem ser delidos os pecados veniais. Mas já dissemos que a morte natural não basta para isso.

Art. 8 — Se das penas do purgatório um se livra mais cedo que outro.

O oitavo discute-se assim. — Parece que da pena do purgatório não pode um livrar-se mais cedo que outro.

1. — Pois, quanto mais grave a culpa e o reato, tanto mais acerba será a pena imposta no purgatório. Ora, a proporção entre uma pena mais acerba e uma culpa mais grave é a mesma entre uma pena mais leve e uma culpa mais leve. Logo, ficará um livre ao mesmo tempo que outro.

2. Demais. — Méritos desiguais merecem retribuições desiguais na sua duração, tanto no céu como no inferno. Ora, parece que o mesmo deve dar-se no purgatório.

Mas, *em contrário*, a comparação do Apóstolo, que significou as diferenças entre os pecados veniais, pelas palavras – madeira, feno e palha. Ora, é um fato, que a madeira dura mais tempo no fogo que o feno e a palha. Logo, um pecado venial é punido mais longamente no purgatório, que outro.

SOLUÇÃO. – Certos pecados veniais aderem mais fortemente à alma que outros, na medida em que o afeto mais intensamente se inclina e mais fortemente se apegam. E como os pecados que mais fortemente aderem são purgados num tempo mais longo, por isso certos são torturados no purgatório por mais tempo que outros, na medida em que o afeto mais imerso andou nos pecados veniais.

DONDE A RESPOSTA À PRIMEIRA OBJEÇÃO. – A acerbidade da pena propriamente responde à quantidade da culpa; ao passo que a diuturnidade corresponde à radicação da culpa no sujeito. Por onde, pode acontecer fique no purgatório mais tempo quem sofre menos, e inversamente.

RESPOSTA À SEGUNDA. – O pecado mortal a que é devido o suplício do inferno, e a caridade a que é devido o prêmio do paraíso depois desta vida, ficam radicados imutavelmente no sujeito. Por isso, tem ambos a mesma duração, no inferno e no céu. Mas o mesmo não se dá com o pecado venial, punido no purgatório, como do sobredito se colhe.

Disponibilizado em:

† Livros Católicos para Download

